

קובץ

# הערות

# וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
ובעניני גאולה ומשיח, פשי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה לח

גליון יד [אלף־קכ"ו]

ש"פ אמור

ל"ג בעומר

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסמערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושבע לבריאה

מאה וחמשה עשר שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ש"פ אמור – ל"ג בעומר תשע"ז  
גליון יד [אלף-קכו]

# תוכן הענינים

## גאולה ומשיח

- 11..... מלך המשיח - בעל קומה.....  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

## תורת רבינו

- 11..... פסח שני עבור החוטאים?.....  
הרב יהודה ליב גראנער
- 11..... הלוחך מיל להפגת שכרות.....  
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 12..... אמירת חזק חזק ונתחזק על ידי הבעל קורא.....  
הרב מנחם מענדל חיטריק
- 13..... חינוך והכנה בקטן ובזמן הגלות.....  
הת' דב בעריש רוטנברג
- 16..... בענין י' עקשנים להבאת המשיח (גליון).....  
הרב מנחם מענדל אלישיבין
- 18..... ידיעה אינה מכרחת הבחירה (גליון).....  
הרב משה מרקוביץ

## נגלה

- 20..... בגדר איסור דמאי.....  
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 24..... שני דינים בקרבן פסח.....  
הרב בנימין אפרים ביטון
- 30..... ביאור בתוד"ה הבא על הנתנה.....  
הת' חנן טייכטל
- 34..... הערה ברש"י ד"ה אסון בידי שמים.....  
הת' חיים אלימלך וילהלם

## חסידות

- 37..... קבלת מלכות שמים בק"ש באמרו ה' אלקינו ה' אחד  
הרב ישכר דוד קלוזינר
- 41..... בתניא בענין שמחה ביסורים  
הרב אליהו מטוסוב
- 49..... אלקים מסתיר על הוי' (גליון)  
הרב משה מרקוביץ
- 51..... ו"ק דחו"ב או נוק' דחו"ב (תיקון טעות בד"ה אז ישיר ישראל תרס"ו)  
הנ"ל
- 52..... שינויי הלשונות "עת קץ" ו"קץ הימין" וכו' (גליון)  
הרב יוסף יצחק אלפרוביץ

## הלכה ומנהג

- 55..... הנוסע מזמקום למקום האם נוהג ביו"ט שני של גליות כמנהג המקום שיצא משם  
הרב ברוך אבערלאנדער
- 63..... עמידה לשמו"ע באמצע הדרך  
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 64..... סדר המילה בתינוק לאב שאינו יהודי (גליון)  
הרב יואל יאיר נחמנסון
- 68..... תספורת לברית מילה בימי הספירה  
הרב מרדכי רובין
- 75..... דעת רבינו בסידור מכירת חמץ כשיש חשש שהמוכרים יטלו ממנו בפסח (גליון)  
הרב שבתאי אשר טיאר
- 75..... יו"ט שני של גלויות (גליון)  
הת' מנחם מענדל ציפורי

## פשוטו של מקרא

- 77..... לחם אלוקיו  
הרב שרגא פייוויל רימלער

## שונות

- 79..... של אברהם אבינו  
הרב יעקב זכריה קלוזינר

- 80.....הערות לכתבה "כללי ההגדה".....  
הרב בנימין עבדי
- 88.....כמה הערות בקשר ל"ויהי בימי אחשורוש".....  
הת' ישראל שמעון פרץ יהודה ניסילעוויטש
- 89.....מענה לשלש תמיהות.....  
הרב אלי' מטוסוב

## התנצלות המערכת

מחמת ריבוי ההערות שהגיע אלינו, מצטערים אנו שלא עלה  
בידינו להכניס

חלק חשוב של ההערות מהכותבים החשובים שיחיו

וידפסו בעז"ה בגליון הבא.

ועם הכותבים והקוראים הסליחה.

### הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד חג השבועות ה'תשע"ז  
הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ה', כ"ט אייר ה'תשע"ז  
וויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים  
און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"  
(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

# גאולה ומשיח

## מלך המשיח - בעל קומה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ ביישיבה

אין השכינה שורה אלא . . . בבעל קומה

בגמ' שבת צב,א, מקשה: וליגמר ממשה, [שגובה הלויים היה עשר אמות כמותו ומתריצין]: "דילמא משה שאני. דאמר מר: אין השכינה שורה אלא על חכם, גבור, ועשיר, ובעל קומה", הרי משמע מכאן דלנבואה בעינן אדם שהוא "בעל קומה". וראה בס' המלך במסיבו (ע' קנ"ה) שהרבי אמר: "דוגמא לדבר מצינו שלנבואה דרושים כו"כ תנאים ומהם חכם עשיר בעל קומה וכו' אך אדם יכול להיות כל ימיו חכם עשיר ובעל קומה ולפועל לא יגיע לדרגת נבואה וכמ"ש הרמב"ם ואע"פ שמכוונים דעתם אפשר שתשרה שכינה עליהן ואפשר שלא תשרה". וראה בשיחת ש"פ וארא תשכ"ו וז"ל: ואדרבה משה איז געווען שלימות המציאות וואס נישט נאהר וואס ער איז געווען ג' אמות ווי יעדער מענטש נאהר ער איז געווען יו"ד אמות, וואס דאס ווייזט אויף שלימות המציאות ווארום בכדי עס זאל זיין שכינה שורה דארף דאך זיין דער ענין פון בעל קומה, ווייל "אין השכינה שורה אלא בבעל קומה" עכ"ל. וכן הוא בשיחת ט"ו באב תשל"ח.

ולפי"ז מסתבר לומר שכן יהי' גם במשיח צדקינו שהרמב"ם כתב (הל' תשובה פ"ט ה"ב) "מפני שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהי' יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו וכו'".

ואף דבגמ' נדרים לח,א איתא: "אמר ר' יוחנן: אין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו, וכולן ממשה וכו'" ולא הזכיר שצריך להיות "בעל קומה", (וכפי שהקשה שם במסורת הש"ס וכתב דמצוה ליישב, וכן הקשו עוד).

[ראה בליקוטי לוי יצחק - אגרות קודש ע' ת"א שהרבי הקשה למה בנדרים מביא "עניו" ובשבת הביא "בעל קומה"? ותירץ דהא בהא תליא שאם הוא עניו

הקב"ה מגביהו, והרה"ק רלוי"צ ז"ל ממשיך לבאר דברי הרבי ע"פ קבלה עיי"ש בארוכה<sup>1</sup>].

הנה בס' 'קובץ שיטות קמאי' שם הביא קושיא זו מאחד מהראשונים - הריב"ן (חתנו של רש"י) וז"ל: אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על אלא על גבור ועשיר חכם ועניו. תימה לי אמאי לא קאמר נמי 'ובעל קומה' כדקאמר בפ' המצניע (שבת צ"ב ע"א) דקאמר דילמא משה שאני דאמר מר אין השכינה שורה אלא על גבור וחכם ועשיר ובעל קומה? ובשלמא התם [במס' שבת] לא מזכיר עניו דעיקרא דמילתא ליתיה התם, אבל הכא הו"ל למימר נמי ובעל קומה?.. ושמא י"ל דבכלל גבור הוי בעל קומה ונפרש שרבי יוחנן עצמו הביא אח"כ ראייה דויפרוש, וממילא שמעינן גם בעל קומה, אע"פ שלענין גבורה נדחית ראייה דויפרוש, והא דאמ' במו"ק (כ"ה ע"א) גבי רב הונא ראוי היה רבנו שתשרה עליו שכינה אלא שבכל גרמה לו, אע"ג דאמרו (מגילה כ"ז ע"ב) רב הונא איניש גוצא הוה, איכא למימר שאם היה בא"י היה נעשה בעל קומה, או שמא באקראי בעלמא שורה שכינה אפילו על מי שאין בו כל המדות הללו עכ"ל. הרי דנקט שכן הוא גם לפי הגמ' דנדרים, ועי' גם בספר העיקרים (מאמר ג פרק יב) שכתב: "כי כשאמרו רבותינו ז"ל במסכת נדרים אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה", הוכיחו אותו ממש"ה הרי דגם הוא נקט כן בגמ' נדרים.

אמנם ברמב"ם (הל' יסודי התורה רפ"ז) כתב: "יסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני האדם, ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה גבור במדותיו ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד והוא בעל דעה רחבה נכונה וכו'" הרי שלא הזכיר שאר התנאים שבמסכת נדרים ושבמסכת שבת, ומשמע מזה דלהלכה לא בעינן תנאים אלו<sup>2</sup>.

והנה בכס"מ שם תירץ שהרמב"ם סב"ל כהרא"ש (נדרים שם) דהא דבעינן תנאים אלו הרי זה רק לנביא קבוע אבל באינו קבוע אי"צ לזה, ועי' גם שטמ"ק שם שכ"כ הרא"ם: "אין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו בקביעות שלא תפסוק ממנו אלא על גבור וכו'" וטעמם בזה י"ל משום דילפינן ממושה ומשה הי' נביא קבוע.

וז"ל הכס"מ: ואין הנבואה חלה אלא על חכם וכו'. בפ"ד נדרים (דף ל"ח) אמר ר' יונתן אין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על חכם גבור ועשיר. ומפרש

(1) וזה אופן אחר מכפי הביאור שבלקו"ש המובא לקמן.

(2) וראה בס' עבודת מלך שם שהרמב"ם גריס כגירסת רבנו חננאל שם.

רבינו גבור במדותיו כהיה דתנן גבור הכובש את יצרו. וכן אפשר לפרש עשיר השמח בחלקו אלא ששם משמע בגמרא דגבור כפשוטו שיהא בעל כח וכן עשיר כפשוטו שיהיה לו ממון הרבה. לכך נראה דרבינו סברא דנפשיה קאמר ולא מהא דר' יונתן. ומ"מ צ"ע למה לא כתב שיהא גבור בכח ועשיר ועניו וכהא דר' יונתן. וי"ל שהרא"ש פירש אהא דר' יונתן אין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו בקביעות, ומשמע מדבריו דשלא בקביעות אפשר שיתנבא אף על פי שלא יהיה בו כל המדות הללו. ורבינו לא נחת הכא לפרש אלא תנאי הנביא להתנבאות ואפילו שלא יהא בקביעות עכ"ל, ולפי"ז יוצא בנוגע למלך המשיח שיהי' נביא קבוע שיהי' לו תנאים אלו.

### דעת הרבי בתנאי הנביא

אלא דבלקו"ש חכ"ג פ' בהעלותך ג' (סעי' א') הביא הרבי תירוצו של הכס"מ, והקשה עליו דמפשטות לשון הרמב"ם בהלכה הנ"ל וכן מהמשך כל הפרק משמע דקאי בנביא קבוע או בכל סוגי נביאים, וכן אינו מובן לדברי הכס"מ אמאי השמיט הרמב"ם התנאים הנדרשים לנביא קבוע עיי"ש, וכיון דאיירי (גם) בנביא קבוע ומ"מ לא הזכיר התנאים שבגמ', משמע דאפילו נביא קבוע אי"צ לתנאים אלו.

ונראה דלפי ביאורו של הרבי בהשיחה שם, יוצא דגם הרמב"ם סב"ל דנביא צריך כל התנאים האלו המובאים בגמ', ומ"מ לא הביאים שם כי אינם נוגעים למה שמתכוון הרמב"ם להשמיע בהלכות אלו, ומבאר שהרמב"ם ממשיך שם (בה"ב) "וכלן כשמתנבאים אבריהם מזדעזעין וכח הגוף כשל ועשתנותיהם מתטרפות ותשאר הדעת פנוי' להבין מה שתראה", ובדברים הללו קמ"ל הרמב"ם יסוד עיקרי במהות הנבואה, דלכאורה כיון דענין הנבואה הוא גילוי ומראה אלקי במילא צריך להיות מושלל לגמרי מכל אופן של תפיסה והבנה בשכל האנושי דכח השכל מוגבל ואינו מסוגל לתפוס גילויים מופשטים מכל ענין של מציאות גשמי, וא"כ בהכרח שהתגלות הנבואה הוא בדרך שמחוץ לגבול השכל וממעל לו באופן מופלא שאין לנו שום מושג איך ומה הוא אבל עכ"פ לא באמצעות השכל, וקמ"ל הרמב"ם דאין הענין כן אלא דהנבואה נתפסת ומתאחדת בשכל והבנת הנביא וכדביאר בפרטיות בפיה"מ פ' חלק בי"ג העיקרים עיי"ש, שהנבואה נתפסת בשכל והשגת הנביא.

והנה בהא דאין הנבואה שורה אלא על גבור עשיר וחכם אם כי הגמ' נקטא לכולהו בחדא מחתא נראה דהמה חלוקים בעיקר יסודם, דענין החכמה נדרש מצד עצם התפסתה וחלותה של הנבואה, דכיון דהנבואה מתיחדת בשכל הנביא, לכך

צריך לשכל נעלה כדי לתופסה, משא"כ התנאים דגבור ועשיר מובן דאינם שייכים להחפצא של נבואה כ"א להנביא, (כלקמן), ועפי"ז י"ל דהרמב"ם בפרק ז' מיסוה"ת אינו עוסק בהל' נבואה מצד עצמה, דלא בא לבאר ענין הנבואה מצ"ע בספר היד כ"א מפני שהוא מיסודי הדת, ולכן אין הרמב"ם מביא בפרק זה אלא מה שנוגע להבין מהות הנבואה וגדרה שידיעה והבנה זו היא מיסודי התורה וכלשונו "מיסודי הדעת לידע וכו'", דרך פרטים אלו צריכים לדעת, ולהכי הביא רק זה שהנביא צריך להיות גדול בחכמה וגבור במדות, דבזה מבאר איך הנבואה מתאחדת בשכלו והשגתו כנ"ל, אבל הא דצריך שיהי' גם גבור ועשיר כפשוטם אינו נוגע לעצם ענין הנבואה ושייכותו ליסודי התורה ולכן לא הביאם הרמב"ם עיי"ש בארוכה, והוא ביאור נפלא, וראה רשימות חוברת קט.

דלפי"ז יוצא דגם הרמב"ם סבירא ליה דנביא צריך התנאים ד"עשיר וגבור ובעל קומה", אף דלא הביאם בס' היד כיון דאין זה נוגע בהל' יסודי התורה וכפי שנת'.

#### הטעמים שצריך הנביא להיות עשיר גבור בעל קומה וכו'

והנה הטעם דצריך הנביא תנאים אלו עשיר בעל קומה וכו', ביאר בדרשות הר"ן (הדרוש החמישי ציין בלקו"ש שם) וז"ל: ולכן לא יהיה ראוי לנבואה אלא מי שישלמו בו המעלות השכליות ומעלות המוניות. וזהו אמרו בפרק המצניע בעל קומה, כי אין ראוי להוכיח רבים רק איש של צורה, כי ההמון יקבלו דבריו יותר מזולתו, כענין שאמר בתענית (טז א) תנו רבנן יש שם זקן אומר זקן, אין שם זקן אומר חכם, אין שם חכם ולא זקן אומר אדם של צורה, כי ההמון יקבלו דבריו יותר מזולתו.. עכ"ל, וכן כתב בדרוש שלישי, וראה רש"י תענית שם: "אדם של צורה - בעל קומה, שישמעו ויקבלו דבריו להמריך את הלב". וברש"י סנהדרין (יז, א) לענין סנהדרין כתב: "בעלי קומה ומראה - שתהא אימתן מוטלת על הבריות".

ולכאורה במלך המשיח לא שייך טעם זה, אבל הרי גם במשה הי' כן אף שהובטח לו "וגם כך יאמינו לעולם" וראו האותות ומופתים וכו' ויל"ע.

ובהשיחה שם הוסיף טעם אחר על זה, על דרך שכתב הרמב"ם בפ"ט מהל' תשובה ה"א בנוגע היעודים גשמיים שבתורה שאינם באים בתורת שכר לתומ"צ, כ"א כדי להסיר ממנו הדברים המונעים אותנו מלעשותה כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כו", ועד"ז י"ל בנוגע לנביא דא"א שיהיו לו מעלות החכמה והמדות בשלימותם בלעדי הענינים הגשמיים דגבורה ועשירות וכו' עיי"ש, ובס' שיחות קודש תשל"ז ע' 55



ביאר שזהו ע"ד המבואר בברכות נו,ב, דדירה נאה וכלים נאים מרחיבים דעתו של אדם. כן הוא בנוגע למשה שהיא עשיר ובעל קומה וכן בשאר הנביאים עיי"ש.

ועד"ז הוא בלקו"ש חי"ג פ' בהעלותך ב' הערה 13 כתב וז"ל: ראה נדרים (לח,א) כתב אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גיבור ועשיר וחכם ועניו וכולן ממשה, ובשבת (צב,א) איתא בעל קומה במקום עניו (ומבאר ד) מעלות אלו אינם ממשיכים ומכריחים השראת השכינה, כ"א רק שמסירים המניעות וכו' עכ"ל.

ועי' בתורה תמימה (במדבר פרק י"ב הערה ב) שביאר וז"ל: אמנם בכלל לא נתבאר לי מאי זכות היא לאלה המעלות, גבורה, עושר, וחכמה, שעבורם ישרה ה' שכינתו, ובשלמא מדת הענוה בודאי מעלה גדולה היא וחביבה לפני המקום וכמש"כ אני את דכא ושפל רוח וכו', וכן מצינו בסגולת התורה שנדבקה רק למי שדעתו שפלה, ע' תענית ז' א' וכ"א בסוטה ה' א' אני את דכא ושפל רוח וכו', יעו"ש. אבל זולת מדה זו במה נחשבו הם לעומת גדלות של הקדוש ברוך הוא שיכבדם כ"כ עד להשרות שכינתו עליהם, ובשבת צ"ב א' חשיב עוד במספר מעלות אלו מי שהוא בעל קומה ויליף ג"כ ממשה, וגם זה מוסיף פלא, במה זכתה מדה זו להשראת השכינה. ולכן נראה לי דכל אלה המעלות יחד שוים הם בעיקרם ויסודם אל מעלת הענוה, והביאור הוא, כי מעלות אלו מגבילים ערך הענוה, יען שאינו דומה ענוה של איש חלש ואביון ואינו מלומד, לענוה של איש גבור ועשיר וחכם וגם בעל קומה, יען כי בעוד שלהראשון ענוותו באה לו בטבע מסבת שפלותו ורוחו הכהה, הנה להשני מעלות נפשו וכשרונותיו גורמות לעורר בו רוח גאוה ולפסוע על ראשי אנשים פחותים ממנו, ואם איש כזה הוא עניו אמתי אז מדת ענוותו באמת מעלה גדולה היא מאין כמוה, וזהו דאשמעינן שאע"פ שהיה משה גבור ועשיר וחכם ובעל קומה אפ"ה היה עניו מכל האדם, ואשמעינן דאין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם, ועל כל אלה הוא עניו, ודו"ק עכ"ל, אבל בפשטות לא מסתבר לומר כדבריו כי משמע שיש מעלות מצ"ע בדברים אלו.

### בעלי קומה הוא מעלה או חסרון

ובענין זה יש להוסיף מה שהקשו באחרונים (ראה בס' מרגליות הים להגר"ר מרגליות סנהדרין יז,א, אות כו, ומגדים חדשים ברכות לא,ב, ועוד בכ"מ) דמכל הנ"ל מובן דלהיות "בעל קומה" הוא שבח ומעלה, וכן הוא בסנהדרין (יז, א) אין מושיבין בסנהדרין אלא בעלי קומה כו' וכן מצינו גבי שאול (שמואל א' י, כד) הראיתם אשר בחר בו ה' כי אין כמוהו בכל העם, וכתב הרד"ק כי אדם בעל קומה

וצורה נאה יאות למלוכה וייראו העם אותו יותר, וכן באליאב (שמואל א' טז, ז) כתיב אל תבט אל מראהו ואל גבוה קומתו כי מאסתיהו, ועיין ברד"ק שם שמפאת צורתו וגובה קומתו היה ראוי למלך ע"ש, ובכורות מה"ב, איתא מנין שהקב"ה משתבח בבעלי קומה? שנאמר ואנכי השתמדתי את האמורי מפניהם אשר כגובה הארזים גבהו, ובהגש"פ על: "מלמד שהיו ישראל מצויינים שם", פי' הריטב"א שהיו בעלי קומה ועוד בכ"מ.

אבל מצינו להיפך שדברו בגנות בעלי קומה, דבס' תורת העולה להרמ"א (ח"ג פס"ב) איתא שכל מי שארוך הוא שוטה, והביאו גם מספר אדרת אליהו פ' בראשית ע"ד רמז בפסוק יהי אור שכתב הלב מתייעץ בכל מעשיו במוח כידוע, שלכן אמרו כל ארוך שוטה ע"ש, וכן כתב בספר מעשה טוביה חלק עולם השפל (סופ"א) ד"ה הרביעית, לא ניתנה התורה והחכמה לגדולי קומה כאמרם חז"ל כל ארוך שוטה ע"כ. וע"ע שם בחלק עולם הקטן פ"ב שביאר למה קצרי הקומה הם טובי ההבנה, וגדולי קומה קשי ההבנה, וסיים שם והיינו דאמרי אינשי כל ארוך שוטה. ובפירוש האריז"ל עמ"ס אבות במשנה אל תהי בז לכל אדם כו' כתב כל בעלי קומה בכל אדם כולם חסירי הדעת חוץ מי שזוכה לצל ודמות כו' ע"ש, ולפי זה יובן היטב מה שהתפללה חנה כאן לא ארוך ולא גוך כו'.

ולכאורה צריך לתרץ הסתירה כמ"ש היעב"ץ במור וקציעה סימן רכה וז"ל: ונראה לי פשוט שאם הוא מיושר הקומה ונאה הגוף ונערך באבריו (לאפוקי אריך וקטין) מברכין עליו שככה לו בעולמו. שאפילו על אדם בינוני בקומה ככל המון העם, אם הוא נאה ויפה ביותר כך מברכין עליו.. ואמרינן בהדיא [בכורות מה, ב] שהקב"ה משתבח בבעלי קומה... וגמ' דהמפלת [נדה כד, ב] משתבח ברבי דהוה ארוך בדורו. וכן באחרונים שבאו אחריו. והא דאמרי אינשי כל ארוך שוטה היינו אריך קטין ואריכא שמיטא סניא שאין ארכו מתיחש לאיבריו. היינו דזהו רק באופן שאין ארכו מתיחש לאבריו ע"ש.



# תורת רבינו

## פסח שני עבור החוטאים?

הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בלקו"ש כרך י"ח ע' 117 ואילך איתא: פסח שני הי' עבור אלו אשר היו טמאים [ובטומאה גופא טמא מת] נפש אדם. . ובאו בבקשה נפשית, לאחר שהודו והתוודו אנחנו טמאים לנפש אדם. . וזהו בדוגמת תשובה.

לכאורה, איזה וידוי ואיזה התוודות הי' כאן ועל מה היו צריכים לעשות תשובה.

ובלשון רבינו בשיחת ש"פ בהר תשמ"ט (בס' התוועדויות תשמ"ט ע' 147): הם לא היו במצב ירוד ח"ו, אלא אדרבה – כדאיתא בגמרא עוסקים במצות היו, כלומר דסיבת העדר הטהרה שלהם אינה בגלל חסרון ועאכו"כ ירוד מעמדם ומצבם, אלא אדרבה בגלל התעסקותם בקיום מצות ה' וקיום ציווי משה רבנו וכו'.

עפ"ו, מהו הפירוש "לאחר שהודו והתוודו", ומהו הלימוד מסיפור זה שפסח שני שייך לבעלי תשובה, בה בשעה שהיו אנשים "זכאים" כפירוש רש"י על אתר, ולא הי' כאן שום ענין של תשובה.



## הילוך מיל להפגת שכרות

הרב יוסף שמחה גינבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בלקוטי שיחות ח"ב עמ' 618 (ההנחה - תו"מ חי"ד עמ' 263. וקשה מאד למצוא זאת במפתח ענינים או במפתח מרז"ל שלהם) איתא, שי"א שכהן אסור לשתות רביעית יין בזמן הזה, כי במהרה ייבנה ביהמ"ק ושיכור אסור בעבודה. הפגת שכרות מיינ תיתכן בשני אופנים: (א) שינה. (ב) שהייה כדי [הילוך] מיל. ומאחר ושיעור מיל הוא ח"י דקות, והשיעור הגדול ביותר להילוך מיל הוא כ"ד דקות, הרי ראייה ע"פ

נגלה, שבמשך זמן מועט, פחות משיעור מיל, שזה לכל היותר כ"ג דקות ונ"ט שניות, יכול לבוא משיח עם ביהמ"ק מוכן, ויצטרכו ללכת מייד לעבודה [במקדש]. עכלה"ק בתרגום ללה"ק.

והנה בס' פסקי תשובות (סי' צט, הערה 9) הביא מס' נפש חיה דיון אם צריך הליכה בפועל, או די בזמן הליכת מיל. וכן הביא מס' ערוך השלחן (שם ס"ז) שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש השמיטו פרטים רבים מדינים אלו, ומסיק בדעת הרמב"ם שאולי ס"ל שלעניין תפילה א"צ כל הפרטים ודי שמרגיש שסר יינו מעליו.

אבל בשו"ע אדה"ז (שם ס"ג) מפורש לעניין תפילה, שצ"ל הליכה או רכיבה (ולא שהיית הזמן בלבד). וא"כ צריך חיפוש מה המקור לדברי הרבי, שמדבר אודות שהייה בלבד.

ובהאי ענינא, לא הבנתי מדוע ה'סתם' בדברי הרבי הוא ששיעור מיל הינו ח"י דקות, והשיעור הגדול ביותר הוא כ"ד דקות, ואילו בשו"ע"ר (סי' תנט ס"י) שצויין שם פוסק 'כסברא האחרונה', דהיינו כ"ד דקות, ורק מסייג זאת: "ומכל מקום יש להחמיר כסברא הראשונה אם אין שם הפסד מרובה". וכ"כ בשארית יהודה (לאחי אדה"ז, הרה"ק מהרי"ל מיאנוביץ) ליו"ד סי' סט ס"ק לה. וראה בהנסמן בשו"ע"ר הנ"ל במהדורה החדשה הע' נ.



## אמירת חזק חזק ונתחזק על ידי הבעל קורא

הרב מנחם מענדל חיטריק

שליח ורב הקהילה האשכנזית בטורקיה

בהיום יום י"ח טבת וכ"ג תשרי, וכך גם בספר המנהגים עמוד 31 "גם העולה לתורה אומר חזק חזק ונתחזק בסיום ספר בקריאת התורה" וכן הוא גם שם בעמוד 69. ומקור הדברים הוא ברשימות כ"ק אדמו"ר שנדפסו ב"רשימות היומן" עמוד תג "חזק חזק ונתחזק אומר גם העולה ובין הקריאה והברכה".

וזה שלא כמו שכתב הרא"ח נאה ז"ל בקצות השולחן סי' פד סעיף יג ובבדי השולחן שם ס"ק כב, שהעולה יזהר שלא לענות "חזק חזק ונתחזק" שלא להפסיק בין הקריאה לברכה שלאחריה.

ובטעם הדבר למה אין זה נקרא הפסק, ראה באגרות קודש כ"ק אדמו"ר חלק ד עמוד יד, שאמירת חזק חו"נ "לא חשיב הפסק כי הוא שייך לקריאת הסיום (ראה שו"ע אדה"ז סי' קסז סעיף ט)". ובחקרי מנהגים (הוצאת תשנ"ט) עמוד קל הביא מהתוועדות תשמ"ז חלק ב עמוד 252 ואילך בטעם הדבר על פי חסידות שאמירת הברכה היא גם על אמירת חזק חו"נ (והדברים הועתקו – מילה במילה – בספר וזאת התורה, הוצאת הרב קוק תשע"ז, עמוד 459).

אבל לכאורה לא מובנת ההדגשה ש"גם העולה" אומר, שהרי לכאורה לפי תשובת הצמח צדק, אורח חיים סימן לה, שמצדד שהעולה לתורה רק מוציא את השליח ציבור (הקורא) ידי חובת הברכה מדין שומע כעונה – הרי זה שהעולה אומר 'חזק חזק ונתחזק' אינו חידוש כל כך, שהרי לגביו אין כל כך ענין של הפסק בין הקריאה לברכה.

החידוש היותר גדול הוא שאף 'הבעל קורא' יכול להגיד חזק חזק ונתחזק, שלגביו בוודאי זה אמור להיחשב כהפסק בין הקריאה לבין (שמיעת) הברכה מהעולה לתורה.

ואם כן, לכאורה היה מקום להדגיש ש"גם הקורא בתורה אומר חזק חזק ונתחזק" (כמו שנהוג עתה שהקהל (והעולה לתורה?) אומרים "חזק חזק ונתחזק" בקול, ואחר כך חוזר 'הקורא בתורה' לומר חזק חזק ונתחזק והוא על פי האליה רבה אורח חיים תרסט, ס"ק יח). אלא אם כן יש לומר בדוחק שהכוונה בהיום יום הוא שה"עולה לתורה" הוא הקורא בתורה.



## חינוך והכנה בקטן ובזמן הגלות

הת' דב בעריש רוטנברג

שליח בישיבה

א. ידועים דברי הספרי (לעקב י"א, י"ז - הובא בפירש"י שם) עה"פ ואבדתם וגו' ושמתם את דברי וגו': "אע"פ שאני מגלה אתכם כו' היו מצוינים במצוות שכשאתם חוזרים לא יהיו לכם חדשים". והתמיהה ידועה, שהרי בפסוקים אלו מדובר אודות מצוות התלויות בגוף ולא בארץ (תפילין וכה"ג) ומדוע תולה הספרי את חיוב קיומן רק בכך 'שכשאתם חוזרים לא יהיו לכם חדשים'?

ובלקו"ש חי"ז (פרשת אחרי ב') מבאר כ"ק אדמו"ר דיש גדר במכשירי מצווה שנעשים מצווה בעצמם - לפי שהם באותו ענין של המצווה ("אין דעם זעלבן ענין פון דער מצווה"), ומביא לכך (בסעיף ח') כמה דוגמאות.

בין הדוגמאות מביא כ"ק אדמו"ר את דברי הספרי הנ"ל ומציין בהערה 73: וע"פ המבואר בפנים - מתורצת הקושיא המפורסמת שהרי המדובר במצוות שאינן תלויות בארץ.

אך לכאורה עדיין טעונים הדברים הסבר, מהי השייכות והדימוי בין מצוות דזמן הגלות שחיובן קיים "בלאו הכי" לבין מכשירי מצווה שנעשים מצווה?

גם צ"ב לשון הספרי 'שכשאתם חוזרים לא יהיו לכם חדשים' - מהו מהות וענין "חשש" זה שיהיו לנו חדשים?

ויש לבאר (בדרך אפשר) דמתאימים הדברים לחידוש נוסף של כ"ק אדמו"ר לגבי מה שמצינו חיוב מצוות מסוימות בקטן, כדלקמן.

ב. מפורסמת החקירה בנוגע לקטן שהגדיל באמצע ימי ספירת העומר - האם יכול להמשיך לספור בברכה אף שאת הימים שלפני כן ספר רק כמחויב מדרבנן ואי"ז נחשב "תמימות" מדאורייתא.

ובלקו"ש חכ"ו (פרשת בא ב', ועד"ז במ"א) מחדש כ"ק אדמו"ר דחיוב מצוות מסוימות חל על קטן מדאורייתא, וזלה"ק:

"דערפון גופא וואס תורה איז מחייב א אידן אין מצוות תיכף כשיגדל - איז מוכרח צו זאגן, אז די הלכות פון די מצוות. (ווי ק"ש, תפילין, וכיו"ב) איז א קטן מחייב צו לערנען איידער ער ווערט א גדול. דאס הייסט, אז אפילו לולא דעם חוב פון חינוך (וואס איז נאר מד"ס און איז א ציווי אויפן אב), איז מצד ציווי התורה א קטן מחויב זיך גרייטן (בקטנותו) צו די מצוות וועלכע ער וועט אין זיי מחויב תיכף כשיגדל, ווייל אנדערש וועט ער זיי ניט קענען מקיים זיין בגדלותו (וע"ד - הכשר מצווה)".

ובהמשך השיחה: "אז א קטן ווערט מחויב מה"ת אין די ענינים וועלכע זיינען אים מכשיר לחיובו בגדלותו".

ובהערה 57 פושט עפ"ז חקירה הנ"ל דספיה"ע – "ולהעיר שע"פ המבואר בפנים יש לומר עד"ז גם בהשקו"ט הידועה בקטן שהגדיל באמצע ימי הספירה . . . שספירתו בקטנותו מועילה לו מה"ת לכשיגדל".

עד כאן מלה"ק בשיחה.

וממוצא דבר למדנו ששייך חיוב דאורייתא על מי שבעצם אינו מחויב - רק מגדר הכנה לחיוב שיבוא לאחר מכן, ובלשון כ"ק אדמו"ר "זע"ד - מכשירי מצווה".

ולפי"ז יש לפרש כוונת הספרי לביאור כ"ק אדמו"ר, שעצם זה שמצוות אלו הן חובה דאורייתא בזמן הגלות, הוא אך כדי 'שכשאתם חוזרים לא יהיו לכם חדשים', בתור הכנה והכשרה לזמן החיוב 'האמיתי' לעת"ל ("כמצוות רצונך"), "זע"ד - מכשירי מצווה".

[ולפי"ז י"ל (בדרך אפשר) דכן הוא גם בספירת העומר, ד(לשיטת הספרי) כשם שקטן מחויב מדאורייתא לספור מתחילת הספירה בגלל סופה - כמו"כ בזמן הזה מחויבים מן התורה בספירת העומר מצד סוף הספירה שתמשיך בימות המשיח, 'אחכה לו בכל יום שיבוא'.

ולהעיר דביאור הנ"ל בחלק כ"ו הוא ברמב"ם (וגם בחל"ה שהובא לקמן בפנים מוכיח כן ברמב"ם) - והוא מן הפוסקים דספיה"ע דאורייתא בכל זמן]

ג. והנה בלקו"ש חל"ה (פרשת וירא א') מוסיף כ"ק אדמו"ר לבאר באו"א, דבאמת אין חיוב על הקטן מן התורה להתכונן לגדלותו, ואדרבה מצ"ז הוא לא נחשב כעובר עבירה בזמן ההכנה שנדרש לו לאחר שנתגדל.

וגם לפי דרך זו עולים יפה דברי הספרי, והלשון מדויקת אף יותר:

הספרי בא לחדש דבמצוות מסוימות החיוב מתחיל כבר בזמן הגלות - כדי 'שכשאתם חוזרים לא יהיו לכם חדשים' שאין אתם מחויבים עדיין בהם - אלא החיוב מתחיל כבר מלפני כן על מנת שיחול מיד בתחילת זמנו בביאת משיח.



## בענין י' עקשנים להבאת המשיח (גליון)

הרב מנחם מענדל אלישיביץ

שליח כ"ק אדמו"ר - כרמיאל, אה"ק

בהערות וביאורים גליון תתצט העיר הרב ש"מ רייניץ בענין השיחה של כ"ח ניסן תנש"א מהאמור בספר בית שלמה (מונקאטש) עמ' קד שהדברי חיים אמר בסוף ימיו: "אם הי' לי באיפשרי למצוא ולצרף אתי תשעה אוהבים ידידים נאמנים אשר לבכם כלבבי, היינו לוקחים עמנו לחם משנה באמתחותינו, והיינו הולכים לשוה בשדה, ולהפציר בתפלות ובתחנונים, ולא נשוב אל בתינו עד אשר ישראל נושע בד' תשועת עולמים בגאולת עולם בכיאת משיח בן דוד."

ויש להעיר מדברי רבי יהודה בן יקר (רבו של הרמב"ן) הובא באוצר פירושי הראשונים על התפילות (עמ' 783), וז"ל:

וטוב להתפלל בדמעה, כי שערי דמעה לא ננעלו. ולצעוק בקול רם עם החזן בעשרה כשאומר סליחות. וכדאמרינן במסכת שלשה דברים תדע לך שכן ישראל אינן נגאלים אלא מתוך הצער ולא מתוך השעבוד ולא מתוך הטלטול ולא מתוך הדחק ולא מתוך שאין להם מזונות, אלא מתוך עשרה בני אדם שהן שרויים זה עם זה. והיה אחד מהם קורא לחבירו ואין קולו נשמע, שנאמר ובהר ציון תהיה פליטה, לומר שצועקים כל כך ומתכוונים בתפלתם שאם קורא האחד חבירו לא יוכל חבירו לשמוע, וזו היא צעקה בקול רם.

והדברים שכתב בשם "מסכת" מופיעים בתנא דבי אליהו (מהדורת איש-שלום) סוף פי"ד:

שאינן ישראל נגאלין אלא מתוך הצער ולא מתוך השעבוד, לא מתוך הטלטול ולא מתוך הטירוף ולא מתוך הדחק, לא מתוך שאין להם מזונות, אלא מתוך עשרה בני אדם שהן זה אצל זה, והיה אחד מהן קורא לחבירו ואין קולו נשמע, שנאמר ובהר ציון תהיה פליטה והיה קודש וגו' (עובדיה א' י"ז), שכן מצינו באבותינו הראשונים שלא נגאלו ממצרים אלא מתוך הטובה, ולא הגיעו [לתוך] [לסוף] ארבעים יום עד שבאו לידי שעה אחת. עשו תורה כל ימיהם - לא נאמר בהם שמעתי את תלונות בני ישראל. ירדו לידי תרעומת שעה אחת - ונאמר בהן שמעתי את תלונות בני ישראל.



ומפליא הדמיון ללשונו של כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל (ההדגשות אינם במקור):

"ותמיהה נוספת – שמתאספים עשרה (וכמה וכמה עשירות) מישראל ביחד, ובזמן זכאי בנוגע להגאולה, ואף-על-פי-כן, אינם מרעישים לפעול ביאת המשיח תכף ומיד, ולא מופרך אצלם, רחמנא-ליצלן, שמשיח לא יבוא בלילה זה, וגם מחר לא יבוא משיח צדקנו, וגם מחרתיים לא יבוא משיח צדקנו, רחמנא-ליצלן! גם כשצועקים "עד מתי" – הרי זה מפני הציווי כו', ואילו היו מתכוונים ומבקשים וצועקים באמת, בוודאי ובוודאי שמשיח כבר היה בא!"

והוא כדברי הר"י בן יקר ש"ישראל אינן נגאלים ... אלא מתוך עשרה בני אדם .. שצועקים כל כך ומתכוונים בתפלתם".

וכן בהמשך השיחה:

"ויהי-רצון שסוף-כל-סוף יימצאו עשרה מישראל שיתעקשו שהם מוכרחים לפעול אצל הקב"ה, ובוודאי יפעלו אצל הקב"ה . . להביא בפועל את הגאולה האמיתית והשלמה תכף ומיד ממש."

ועפ"ז יומתק שלטכס עצה וכו' די בשלושה או פחות, אבל עבור זעקת עד מתי צריך עשרה דוקא.

[בגירסא הנפוצה בתנא דבי אליהו הלשון הוא כך: "אלא מתוך עשרה בני אדם שהן יושבין זה אצל זה, ויהיה כל אחד מהם קורא ושונה עם חבריו וקולם נשמע, שנאמר ובהר ציון תהיה פליטה והיה קודש וכן מציינו באבותינו הראשונים שלא נגאלו ממצרים אלא מתוך דברי תורה." והדברים פורסמו ע"י החפץ חיים בחומת הדת פי"ד. ולהעיר משיחת ו' אייר ש"פ תזריע-מצורע תנש"א אות יג, "להוסיף בלימוד התורה (במיוחד) בעניני משיח וגאולה. ומה טוב שהלימוד יהיה (ברבים) בעשרה, כי נוסף על המעלה דעשרה שיושבים . . יש מעלה מיוחדת כשלומדים עניני משיח והגאולה ברבים בנוגע להתפעלות הלב שע"ז הולכת וגדלה ההשתוקקות והצפי' לביאת המשיח".]

ויה"ר שנזכה בקרוב לקיום היעוד "בימים ההמה אשר יחזיקו עשרה אנשים מכל לשונות הגוים והחזיקו בכנף איש יהודי לאמר נלכה עמכם" גו'.



## ידיעה אינה מכרחת הבחירה (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בגליון א'קכב (לש"פ משפטים) הערתי על מכתב רבינו שבו מביא ב' דוגמאות להסביר זה שהידיעה שלמעלה אינה מכרחת את הבחירה, דוגמת אחת מביא ויודע עתידות ודוגמא אחת היא מפסיכולוג:

"פסיכולוג מומחה יודע איך שיתנהג אדם שהוא מכירו בטוב כעבור רגעים אחדים. ואין זה סתירה לבחירת מכירו. - והחילוק בזה בין רגע לאלפי שנים - הוא בכמות ולא באיכות."

ועל זה שאלתי, דלכאורה יש להבין: בשלמא בדוגמא הראשונה דנביא, מובן, כיצד הידיעה אינה מכריחה את הבחירה אלא היא תוצאה ממנה, אבל בדוגמא השני' - "פסיכולוג מומחה יודע איך שיתנהג אדם שהוא מכירו בטוב כעבור רגעים אחדים. ואין זה סתירה לבחירת מכירו" - לכאורה אף שהידיעה עצמה אינה מכרחת את הבחירה, אבל הפסיכולוג "יודע איך שיתנהג אדם" בגלל שמכיר טבעו של האדם, וטבע זה מכריח את האדם לבחור. ואם כן צ"ב מה הדוגמא מזה לענין שהידיעה אינה מכרחת את הבחירה.

וכמבואר בארוכה בהדרן על הרמב"ם תשמ"ו הערה 114 בשם הר"מ אלמושינו שכל ענין שידיעה אינה מכרחת את הבחירה פשוט הוא מטעם שהידיעה היא תוצאה של הבחירה.

והעיר על זה ח"א וז"ל:

נקודת הביאור היא, שלא הידיעה היא הסתירה לבחירה, אלא ההכרח הוא הסתירה.

הקושי בהבנת ענין זה (שלכן יש צורך במשל) היא משום שבתוך הגבלות הטבע (זמן ומקום) א"א שתהיה ידיעה מוחלטת אם אין הכרח, כי אם הדבר עדיין לא נקבע, איך אפשר שפלוני יידע אותו. אבל עכ"פ הסתירה היא מההכרח ולא מהידיעה כשלעצמה.

ולזה מביא שני משלים, כי בכל אחד יש חסרון שאין בחבירו:

א) "לו יצוייר שישנו) איש יודע עתידות" – ידיעה מוחלטת. והיינו שידיעתנו כשלעצמה אינה סתירה לבחירה, שהרי היא אינה משפיעה בשום צורה על עשיית האדם (אבל מ"מ, מאחר שידיעתו מוכיחה שהמעשה הוא מוכרח, הרי הכרח זה הוא אכן סתירה לבחירה, ולכן באמת לא יצוייר כדבר הזה). והחסרון במשל זה הוא משום שבאמת לא יצוייר כנ"ל. ולכן מביא משל שני:

ב) "פסיכולוג מומחה יודע" – ידיעתו באמת אינה מוחלטת כמובן. ומ"מ גם במידה שהיא קיימת, לא הידיעה היא הסתירה לבחירת האדם, אלא המצב הגורם את הידיעה (היינו נטיית האדם מצד תכונות נפשו) הוא הסתירה (באופן חלקי) לבחירה, היינו שגורם לאדם לבחור ברוב מוחלט של המקרים באופן מסויים (אף שעדיין יש סיכוי שיבחר באופן אחר). והחסרון במשל זה הוא משום שהידיעה אינה מוחלטת כנ"ל, ולזה מסייע המשל הראשון.

וצירוף שני המשלים יחד מסייע להבנת הענין למעלה, ששם הידיעה היא מוחלטת, ומ"מ תצוייר גם בלי הכרח (מאחר שהקב"ה אינו מוגבל כו'), ולכן אין סתירה לבחירה (כי הסתירה היא רק מההכרח כנ"ל). עכ"ל המעיר.

אך לכאורה מלשון המכתב לא משמע שב' הדוגמאות משלימות אחת את רעותה אלא כל אחד בלבד יש בו ביאור לכללות הענין.

גם עדיין צ"ב סיום הקטע שבו הרבי כותב ע"ד החילוק בין רגע לאלפי שנים, שהוא חילוק בכמות ולא באיכות.



# נגלה

## בגדר איסור דמאי\*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג  
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. גרסינן בגמרא (כתובות כד, א) "ת"ר אני כהן וחברי כהן, נאמן להאכילו בתרומה .. רבי יהודה אומר אף אינו נאמן להאכילו בתרומה .. למימרא דרבי יהודה חייש לגומלין ורבנן לא חיישי לגומלין, והא איפכא שמעינן להו, דתנן החמרין שנכנסו לעיר, ואמר אחד מהן שלי חדש ושל חברי ישן, שלי אינו מתוקן ושל חברי מתוקן, אינו נאמן, רבי יהודה אומר נאמן? .. אביי אמר לעולם לא תיפוך, בדמאי הקילו, רוב עמי הארץ מעשרין הן. אמר רבא, דרבי יהודה אדרבי יהודה קשיא, דרבנן אדרבנן לא קשיא? אלא דרבי יהודה אדרבי יהודה לא קשיא, כדשנינן, דרבנן אדרבנן לא קשיא, כדאמר רבי חמא בר עוקבא בשכלי אומנותו בידו ..".

ואדברי אביי כתבו התוספות, "והא דאמר אביי בפרק במה מדליקין (שבת דף כג.) ספק דבריהם לא בעי ברכה רבא אמר רוב עמי הארץ מעשרין הן, וכן בפרק אע"פ (לקמן נו:) משני אביי ודאי דבריהם עשו חיזוק ספק דבריהם לא עשו חיזוק רבא אמר בדמאי הקילו, לא משום דלית ליה לאביי דרבא, דהא הכא אית ליה, ועוד דבשילהי המביא (ביצה לה:) דייק ממתני' דרוב עמי הארץ מעשרין הן. אלא דאית ליה לאביי דכל ספק דבריהם אע"ג דליכא רוב לא בעי ברכה, וגם לא עשו חיזוק. ומיהו בפרק קמא דשבת (דף יג. ושם) אההיא דלא יאכל זב פרוש עם זב עם הארץ, מפרש אביי שמא יאכילנו דברים שאינם מתוקנים, ולא סמיך ארוב עמי הארץ מעשרין כדקאמר רבא, התם סבירא ליה דלההיא מלתא מחמירין ולא סמכינן ארובא. וכן רבא בסוף הניזוקין (גיטין סא. ושם) גבי משאלת אשה נפה כו', ולא בעי למיסמך ארוב עמי הארצות דמעשרין לענין לסייע ידי עוברי עבירה, דנראה לו לענין זה להחמיר".

והיינו שהתוספות מביאים כאן כמה חילוקים בדברי אביי ורבא בענין זה: בסוגיין אמר אביי הסברא דרוב ע"ה מעשרין הן; לענין הטעם שלא תיקנו חכמים ברכה בדמאי, ועד"ז מדוע לא עשו בזה חיזוק לדבריהם, השתמש רבא עם סברא זו, ואילו

(\* לזכות דודי היקר הרב שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

אבני ביאר שזהו (רק) מחמת זה דהוה 'ספק דבריהם'; לענין אכילת זב פרוש עם זב ע"ה השתמש רבא עם סברא זו בכדי להתירו (היינו מחמת איסור זה), ואילו אבני לא סמך ע"ז; ואילו לענין דין מסייע ידי עוברי עבירה סמך אבני אסברא זו, ואילו רבא לא סמך ע"ז!

הנהגה מלשונם של התוספות לא משמע שבאו להקשות על כ"ז, אלא להצביע על כל חילוקים אלו, אמנם לכאורה טעמא והסברה צריכים בכ"ז, דמדוע באמת משתנה שיטתייהו מדין לדין וממקרה למקרה?!

ב. והנראה לומר הביאור בזה על יסוד חידוש של החת"ס בפירוש סוגיין; דהנה על קושיית הגמרא כאן 'דרבנן אדרבנן' הקשה – החת"ס, ועד"ז הפנ"י, רעק"א, ועוד – דלכאורה מהו הקושיא בכלל, הרי לענין תרומה בעצם צ"ל ע"א נאמן להעיד על חבירו, ואילו לענין דמאי הרי ע"ה חשודין ע"ז, וא"כ כמו שחשודין להעיד על עצמן כן עד"ז חשודין להעיד על אחרים, אז מהו הקושי בזה שלתרומה מאמינים לאחד על חבירו ואילו לענין דמאי לא מאמינים לו?!

ומתרץ החת"ס, דבאמת תירוץ זה גופא 'מונח' בדברי אבני הנ"ל; דבתירוץ אמר באמת שתי דברים "בדמאי הקילו, [וגם] רוב עמי הארץ מעשרין הן". התירוץ להקושיא מדרבי יהודה אדרבי יהודה, הוה זה ד'בדמאי הקילו' (אשר לכן בדמאי דוקא לא חייש לגומלין), ואילו התירוץ לדרבנן אדרבנן הוה זה ד'רוב עמי הארץ מעשרין הן'. פירוש: מאחר דרוב ע"ה מעשרין הן, ומ"מ לא סמכו רבנן ע"ז וגזרו שלא יהיו נאמנים לענין דמאי, שוב נאמר דעד"ז לענין להעיד על חבירו לא יהא נאמן ע"ז (אע"פ שישנה לסברא של אין אדם חוטא ולא לו).

(והא דמ"מ הקשה רבא ע"ז דעדיין קשיא 'רבנן אדרבנן', הר"ז משום דלא ניחא ליה לתרץ שר"י ורבנן פליגי בסברות הפוכות כו' עיי"ש בהמשך דבריו).

ועכ"פ יוצא מזה חידוש גדול, דהא ד'רוב ע"ה מעשרין הן' – אשר בפשוטו הוה זה סיבה וטעם מדוע שיש מקום להקל בדין דמאי ולהתירו במקרים שונים – יכולה לשמש גם סיבה והסברה מדוע להחמיר לענין דמאי; דמזה שהחמירו גם נגד 'רוב' זה, מראה שלא מתחשבים עם שום סברות וסיבות, וגזרו דין דמאי בכל מקרה.

ובפרטיות יותר: בפשוטו לומדים שישנה איסור דמאי שיסודו הוא שישנה ספק (מדרבנן עכ"פ) אם הפירות מעושרים או לא, ובנוסף לזה ישנה עוד סיבה וטעם

להקל ולהחשיב הפירות למעושרים, והוא זה ד'רוב ע"ה מעשרין הן', אלא דחכמים החמירו לאסור אפילו בספק 'קלוש' כזה (והיינו למיחש למיעוטא כזה).

אמנם כאן רואים אופן הפכי ללמוד את הענין; דישנה איסור דמאי שיסודו הוא הספק עם הפירות מעושרין או לא. אמנם לכאורה ישנה הכרעה בספק זו מחמת דין רובא, דהא 'רוב ע"ה מעשרין הן', אלא דזה מראה שחכמים החמירו באיסור דמאי וקבעו אותו לאיסור ודין ספק, בלי להתחשב עם הכרעות וסברות שונות לברר הספק.

(ובפשוטו יש לקשר ב' אופנים אלו עם חקירת הגר"י ענגל ע"ה ב'אתון דאורייתא' (ס' ו) בגדר איסור דמאי עיי"ש. ובאמת כמעט מפורש ב' אופנים אלו בקוה"ע (ס' עה, ו) להגר"א וסרמן הי"ד עיי"ש.

ועוד יש להעיר ולהוסיף דבביאור סוגיא זו מצינו שהפנ"י מחולק עם החת"ס בכמה פרטים עיקריים: א. האם באמת ע"ה נאמן להעיד על מעשרותיו של חבירו שאינו ודאי חשוד, או לא. ב. האם עדות על מעשרותיו של חבירו ע"ה, נחשב לעדות נגד 'איתחזק איסורא', או לא. ובפשוטו יש לבאר פלוגתתם ע"פ ב' אופנים אלו, ואכהמ"ל עוד).

ג. ונראה להציע דאביי רבא פליגי בסברות אלו עצמן; דאביי סב"ל כאופן זה המחודש – של החת"ס – דרוב ע"ה מעשרין הן מראה על חומרת האיסור של דמאי כנ"ל, ואילו רבא סב"ל כאופן השני – הפשוט יותר לכאורה – דסברא זו מראה על 'חלישות' האיסור של דמאי, אשר מחמתו יש יותר מקום להקל ולהתיר וכו'. ואשר לפ"ז נבאר כל חילוקים הנ"ל ביניהם כמשי"ת.

דהנה כשהגמרא באה להסביר מדוע לא תיקנו חכמים לברך על הפרשת דמאי, ועד"ז מדוע לא עשו חיזוק לדבריהם באיסור זה, הרי צריכים לבאר את זה על יסוד הקולא המיוחדת שישנה באיסור זה. ולכן רבא ביארו דהוא מחמת זה דרוב ע"ה מעשרין הן, אשר לשיטתיה הר"ז מראה על החלישות המיוחדת שישנה באיסור זה. אמנם אביי הרי סב"ל כנ"ל, דאדרבה, זה מראה על חומר מיוחד שהחמירו חכמים באיסור זה, ושוב אין מקום להשתמש עם סברא זו, אלא בזה שגדר איסור דמאי הוה דין ספק, כמבואר בדבריו.

וכשרבא אמר דהא דרוב ע"ה מעשרין הן משמש כסברא שלא לאסור על זב פרוש לאכול עם זב ע"ה, לא הסכים עמו אביי, אחרי שאדרבה סברא זו מראה

דחכמים החמירו לאסור כל הספיקות באיסור דמאי, ושוב אין מקום להתירו בשום מקרה.

ואילו כשבא להשאלה האם לאסור 'מסייע ידי עוברי עבירה' בדמאי, כאן י"ל שנתהפכו הסברות, ורבה מחמיר מחמת דין 'רוב ע"ה מעשרין הן', ואביי מקיל;

ביאור הענין: אע"פ שבכל הנ"ל יצא דאביי החמיר מחמת זה ואילו רבא הקיל, הרי הפירוש הוא דלאביי גזרו כאן חכמים כאילו איסור חדש בכל דיני דמאי מאחר שמחמת הספק של דאורייתא כבר לא ה' מקום להחמיר דהא רובן מעשרין כו', ואילו לרבא לא החמירו חכמים לאסור איזה איסור חדש, אלא שעדיין גזרו על יסוד אותו ספק קלוש (המיעוטא כו'), דאולי לא עישרו.

וא"כ מחד גיסא הרי לאביי יש כאן איסור חמור דרבנן על כל מיני ספיקות בדמאי, אבל יסודו הוא כל כולו האיסור דרבנן, ואילו לרבא יש כאן איסור וחשש קלוש, אבל יסודו הוא החשש על איסור דאורייתא שמא באמת לא עישר את הפירות! (ושמחתי לראות שכיוונתי בחילוק זה לדברי הקוה"ע שם, שכתב סברא כעין זו ממש).

ועפ"ז י"ל דלאביי דהוה איסור שיסודו מדרבנן (אף שחמורה היא), לא גזרו באיסור זה גם משום איסור מסייע לדבר עבירה (אשר לרוב השיטות אינו אלא איסור מדרבנן ג"כ), ואילו לרבא דיסודו הוה ספק (קלוש) של איסור דאורייתא, שוב אין סברא להתיר בה דין איסור מסייע לדבר עבירה.

ד. ואשר לפכ"ז נחזור לדברי הגמרא בסוגיין, ואולי נפרש השקו"ט בין אביי לרבא באופן שונה קצת, מפירושו של החת"ס דלעיל;

דהנה הוא ביאר, כנ"ל, דכשאביי אמר "בדמאי הקילו רוב עמי הארץ מעשרין הן", נתכוין לשני ביאורים שונים: גם מדוע לר"י מקילים כאן (משום דבדמאי הקילו), וגם מדוע לחכמים מחמירים כאן (משום רוב ע"ה כו'). וכשרבא הקשה ע"ז דעדיין קשה דרבנן אדרבנן, כיוון להקשות דיש כאן סברות הפוכות וכו'.

אמנם לפמשנ"ת נראה להציע פירוש שונה (לפענ"ד וכו' וכו') בלשון והמשך השקו"ט שלהם; ונאמר דאביי סב"ל דר"י ורבנן מחולקים בשאלה זו גופא שדנים בה כאן; דר"י סב"ל ד'רוב ע"ה מעשרין הן' הוה טעם על חלישות האיסור וסיבה

להקל בה, ואילו רבנן סב"ל דהוה טעם וסיבה להחמיר (ואכן אביי עצמו נוקט כשיטת רבנן בזה, דהלכתא כוותייהו כמובן).

וא"כ הרי אביי בדבריו "בדמאי הקילו רוב עמי הארץ מעשרין הן" בא לתרץ ולבאר (רק) שיטת ר"י שהקיל בדמאי, דהוא משום דסב"ל דהוה איסור קלוש מחמת טעמים אלו. ואילו הקושיא מדרבנן אדרבנן לא חש לתרץ, משום דסב"ל לאביי דעלייהו הרי קושיא מעיקרא ליתא אחרי שהם לא רואים סברא זו – של רוב ע"ב מעשרין הן – כסיבה להקל בכלל אלא להחמיר, וכל חידושו של אביי הי' בביאור שיטת ר"י אשר סב"ל דיש כאן מקום וסיבה להקל.

אמנם ע"ז הקשה רבא דגם 'רבנן אדרבנן' קשה, והיינו משום דלשיטתיה הרי גם לפי רבנן הוה הסברא 'דרוב ע"ה מעשרין הן' סיבה להקל ולהתיר, ושוב הרי גם עלייהו קשה הסתירה, ולא תורצה עדיין, ולכן הוכרח לומר תירוץ שונה אליבייהו.

והרווחנו בזה דגם פלוגתתם של אביי ורבא בסוגיין, קשורה ותלוייה בפלוגתתם הכללי בגדר איסור דמאי, והחילוקים ביניהם בכל הסוגיות שהביאו התוספות, וכמשנ"ת.



## שני דינים בקרבן פסח\*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

**ביאור קושית ותירוץ התוספות ארבי יהודה בן בתירא**

א. בפסחים ג, ב בתוד"ה מאל"י מי קספו לך כתבו וז"ל "ורבי יהודה בן בתירא שלא עלה לרגל, י"ל שלא היה לו קרקע או זקן היה שאינו יכול להלך ברגליו דפטור מפסח כמו מראיה, אי נמי נציבין חו"ל היא כדמוכח בספרי בפ' ראה וכו'" עיי"ש.

והנה בפירוש דברי התוספות מצינו בדברי האחרונים כמה אופנים, הא' דקושית התוס' קאי על מה שר"י בן בתירא לא עלה לירושלים כדי להקריב ה"קרבן פסח",

(\* לע"ג ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח ר' יהושע דובראווסקי ע"ה.)



ועל זה תירצו דהיינו משום דלא היה לו קרקע וכו'<sup>3</sup> דפטור מקרבן פסח כמו שהוא פטור מחיוב ראייה [יעויין במשנה למלך פ"א מהל' קרבן פסח ה"א, אור חדש בסוגיין בשם בעל השאגת אריה, מנח"ח מצוה ה' סק"ד, שו"ת חת"ס או"ח סימן קכ"ד, ועיי"ש מה שהקשו לפי זה על דברי התוס' בתירוצם].

והב' דקושית התוס' קאי על החיוב ד"עלי' לרגל", דמדוע לא עלה ר"י בן בתירא לירושלים לקיים מצות עלי' לרגל, שחיוב על כל ישראל לעלות איש איש ממקומו לירושלים להגיע שם ברגל [דעל קרבן פסח מעולם לא הוקשה להם, שכן היה ר"י בן בתירא בדרך רחוקה ופטור מקרבן פסח, דלא מצינו שיהיה מחוייב לעלות ולהתקרב קודם זמן הפסח כדי שיוכל להקריב הפסח בירושלים בי"ד בניסן], וע"ז תירצו שלא היה לו קרקע וכו' דפטור מלעלות לרגל וכדלקמן שם ח, ב [יעויין בצל"ח בסוגיין שכן פירש בדברי התוס', ולהעיר מתוס' הרא"ש והר"פ בסוגיין שכן מתבאר מדבריהם להדיא].

והג' דקושית התוס' קאי אדיני קרבנות ראייה ושלמי חגיגה, כולל גם דין קרבן שלמי חגיגה שבקרבן פסח, שמחוייב אדם להביא משום מצות עלי' לרגל דשלש רגלים, והיינו דבכל קרבן פסח ישנם ב' דיני קרבן, הא' דין "פסח" שבו והב' דין "שלמים" שבו, ודין שלמי חגיגה שבקרבן פסח דינו שוה לשאר שלמי חגיגה דעלי' לרגל.

וזהו שהקשו התוס' דמ"ט לא עלה ר"י בן בתירא לרגל משום דין קרבן "שלמי חגיגה" שבקרבן פסח ושאר קרבנות ראייה ושלמי חגיגה [משא"כ על הדין "פסח" שבקרבן פסח הנה ע"ז מעולם לא הוקשה להתוס', שכן היה ר"י בן בתירא פטור מקרבן "פסח" משום שהיה בדרך רחוקה, דהוה זה פטור מיוחד בדין "פסח" שבקרבן פסח ולא בדין "שלמים" שבקרבן פסח].

וע"ז תירצו דלא היה לו קרקע וכו' דפטור מ"עלי' לרגל" ומקרבנות ראייה ושלמי חגיגה וכו', וממילא דפטור גם מהאי טעמא גופא מחיוב עלי' לרגל להביא ה"שלמי

3) ויעויין ב'מי טל' [דלהלן בפנים, סימן א הערה א] דתוכן תירוץ הא' שלא היה לו קרקע ותוכן תירוץ הב' דנציבין הוה בחו"ל ואין חיוב פסח וראיה בחו"ל הנה בעצם חדא תירוצא נינהו, דגם לתירוץ הב' הטעם הוא משום שאין לו קרקע "בארץ ישראל" [אע"פ שיש לו קרקע בחו"ל], והוה הפטור דחו"ל אותו הפטור משום דאין לו קרקע [אלא שהתוס' הוסיפו בתירוצם הב' דאע"פ שהיה לו קרקע בכלל, אפ"ה פטור כיון שהיה בחו"ל, ואנן בעינן שיהי' לו קרקע בארץ ישראל] עיי"ש.

חגיגה" שבקרבן פסח, דדינו שוה לכל שאר שלמי חגיגה [יעויין בכל זה ב'מי טל' למו"ר הגר"י קלמנסון שליט"א על מסכת פסחים 'ענינים', קונטרס א סימן א-ב, ועיי"ש שכן כתב מו"ר שליט"א לחדש בביאור דברי התוס', ועפ"ז שוב כתב ליישב בטוב טעם גם שאר קושיות גדולי האחרונים ז"ל הנ"ל שהקשו בכל זה אדברי התוס', עיי"ש בארוכה בדבריו הנעימים].

### דקדוק לשון התוספות דקאי אדין "שלמים" שבפסח

ב. והנראה להעיר ולדייק בכל זה בלשון התוס', דהנה לאחר העיון נראה שלשונם מדוקדק יותר כהך אופן הג' הנ"ל דקושייתם ותירוצם קאי אדין "שלמי חגיגה" שבקרבן פסח, דזהו לשון התוס' בקושייתם "ורבי יהודה בן בתירא שלא עלה לרגל וכו'", וזהו לשונם בתירוצם "י"ל שלא היה לו קרקע וכו' דפטור מפסח כמו מראה"<sup>4</sup>.

והנה לאופן הא' הנ"ל דקאי התוס' בפשטות אקרבן פסח, הנה גם אם שפיר מדוייק כדבריהם בלשון תירוץ התוס' שהזכירו הך ד"פסח" ["דפטור מפסח כמו מראה"], הרי קשה לשון התוס' בקושייתם "שלא עלה לרגל", דלפירושם הרי אין קושית התוס' קאי על זה שלא עלה ר"י בן בתירא "לרגל" ותו לא אלא על זה שלא עלה להקריב את ה"פסח", והו"ל להתוס' לפרש ולמימר "ורבי יהודה בן בתירא שלא עלה להקריב הפסח" וכיו"ב.<sup>5</sup>

4) וכ"ה גם לשון החידושי הר"ן שכתב בהקושיא "וא"ת רבי יהודה בן בתירא מפני מה לא עלה לרגל" ותו לא מבלי להזכיר הך דפסח כלל, אך בהתירוץ כתב "י"ל דאפשר שהיה זקן וכו' דפטור מן הראיה כו' וכי היכי דפטור מן הראיה פטור נמי מפסח" עיי"ש.

5) ולהעיר מלשון תוס' הרשב"א בסוגיין שכתב וז"ל "ורבי יהודה בן בתירא שלא היה עולה לרגל לעשות פסח וכו'", ולכאורה מפשטות לשונו אכן משמע יותר כמו שפירשו בני אחרונים בביאור דברי התוס' בסוגיין [אופן הא' הנ"ל בפנים] דהקושיא היתה ע"ז שלא עלה ר"י בן בתירא "לעשות פסח", והיינו בפשטות דקאי אקרבן פסח [אלא שהאחרונים הנ"ל פירשו כן בדברי התוס' שבסוגיין, וע"ז כתבנו בפנים לדייק דמלשון התוס' שלא הזכירו בדבריהם להדיא הך דקרבן פסח אלא הא "שלא עלה לרגל" משמע דאין קושייתם אקרבן פסח סתם, וכמ"ש הצ"ח לדייק וכדלהלן בפנים].

אמנם יעויין ב'מי טל' שם, וכנראה מדבריו [יעוי"ש סימן ב אות ב ואילך] שרוצה לפרש גם בדעת הרשב"א הנ"ל כמו שכתב לחדש בביאור כוונת קושית התוס' [אופן הג' הנ"ל בפנים], דקושייתם היא אדין קרבן "שלמי חגיגה" שבקרבן פסח [ולדבריו צ"ל דהא דקאמר הרשב"א בהקושיא "לעשות

וכן כתב הצ"ח בסוגיין שם לדייק בלשון התוס' וז"ל "הנה אין כוונת התוס' שמי שאין לו קרקע פטור מפסח, ופוק חזי שתחלת קושיית התוס' לא היה להקשות למה לא עלה רבי יהודה בן בתירא לעשות הפסח, שזה אינו קושיא דודאי היה בדרך רחוקה ופטור וכו'".

ג. ולאידך הנה לאופן הב' הנ"ל דהתוס' קאי בקושייתם אמצות ראה ועליה לרגל, הנה גם אם שפיר מדוייק כדבריהם בלשון קושיית התוס' דקאמר "שלא עלה לרגל" [וכפי שדייק הצ"ח בסוגיין וכו"ל], הרי קשה לפירושה המשך לשון התוס' בתירוצם שכתבו "דפטור מפסח כמו מראיה", דלדבריהם "פסח" זה מאן דכר שמיה, והרי מעולם לא ע"ז נתכוונו התוס' להקשות ולא ע"ז קאי התוס' מעיקרא, וכו"ל דעל הך דקרנן פסח לא הוי קשה להם להתוס' מלכתחילה שכן בזה היה פטור ר"י בן בתירא משום שהיה בדרך רחוקה וכמוש"ג, וא"כ מהו זה שהזכירו התוס' בתירוצם הך פטור ד"פסח" וצ"ע.<sup>6</sup>

---

פסח" הכוונה לדין "שלמים" שבקרנן פסח, וכפירוש דברי התוס' בתירוצם "דפטור מפסח כמו מראיה", דהך "פסח" היינו דין שלמים שבקרנן פסח].

ואולי יש לומר שכן מתבאר [ועכ"פ שפיר יש להעמיס] כאופן זה הג' בהמשך כללות לשון תוס' הרשב"א הנ"ל שכן כתב וז"ל "שלא היה עולה לרגל לעשות פסח", וכד דייקת שפיר הרי נקט תחילה בהקושיא "שלא היה עולה לרגל וכו'", ואם קושייתו היתה מקרבן פסח לחוד, למה להזכיר הך ד"עלי לרגל", הרי הול"ה בפשטות ובקיצור "ורבי יהודה בן בתירא שלא עלה לעשות הפסח" וכיו"ב.

וממה שהזכיר בדבריו הך דעלי לרגל י"ל דכוונתו לדין "עלי לרגל" שבקרנן פסח, והיינו לדין "שלמי חגיגה" שבפסח שיסוד חיובו הוא משום מצות "עלי לרגל" וככל הנך שאר דיני קרבנות ראה ושלמי חגיגה, וזהו דקאמר "שלא היה עולה לרגל לעשות פסח" דהיינו שלא עלה לקיים הך חיוב הפסח הבא מכלל דין "עלי לרגל" שהוא הוא דין השלמים שבו [וע"ד מש"כ להלן בפנים לדייק בהמשך לשון התוס' עיי"ש ודו"ק].

6) ואכן יעויין בלשון התוס' הרא"ש והר"פ בסוגיין דמדבריהם מדוקדק כמו שפירש הצ"ח בדבריו התוס' [אופן הב' הנ"ל בפנים], דהנה כד דייקת שפיר הרי לא הזכירו בדבריהם כלל [לא בהקושיא ולא בהתירוץ] הך דקרנן "פסח".

דו"ל התוס' הרא"ש "ומה שלא עלה רבי יהודה בן בתירא לרגל, איפשר דלא הוה ליה קרקע", ובתוס' ר"פ כתב בזה"ל "וא"ת אמאי לא אמר להם כשהיה עולה לרגל, וי"ל דלא היה עולה לרגל לפי שהיה זקן וכו', א"נ לא היה לו קרקע וכיון דלא היה לו קרקע היה פטור מלעלות, א"נ היה דר בחו"ל והדר בחו"ל אינו חייב לעלות לרגל", הרי מבואר דנקטו בדבריהם רק הך ד"עלי לרגל" ולא הזכירו מהך דקרנן פסח כלל [וכ"כ לדייק ב'מי טל' שם סימן א אות ה].

[ויעויין בצל"ח בסוגיין שם שכנראה הרגיש בזה וכתב לפרש בתו"ד וז"ל "וכיון שלא עלה, ממילא פטור מפסח כמו מראיה", והיינו שנתכוונו בזה התוס' להעיר כמו בבחינת "אגב אורחא" דכיון שהיה פטור מראיה [משום לתא דאין לו קרקע וכו'], הרי מובן ג"כ הך פטור דפסח [משום לתא דדרך רחוקה], דאם היה חייב בראיה הרי ממילא היה ג"כ חייב בפסח כיון שהיה עולה לרגל ושוב לא היה בדרך רחוקה.

אמנם עצ"ע, שכן סוף סוף הרי לא ע"ז היתה קושית התוס' ולא ע"ז קאי מעיקרא, ולמה להם להזכיר הך דפסח ולו אפילו בדרך אגב, ומפשטות המשך לשונם שכתבו "י"ל שלא היה לו קרקע וכו' דפטור מפסח כמו מראיה" משמע דבאו לתרץ בזה עיקר קושייתם, והיינו דקושייתם היתה [גם] אפסח, וזהו שתירצו ע"ז "דפטור מפסח וכו'".

ועכ"פ גם אם יש מקום לדחוק בלשון התוס' כמ"ש הצל"ח, הרי זה מן הדוחק, ואינו משמע כן מפשטות המשך לשון התוס' וכו"ל].

ד. האומנם דלאופן הג' הנ"ל שחידש מו"ר שליט"א בביאור כוונת התוס', הנה נראה דפירוש זה מונח ומדוקדק שפיר בכללות המשך לשון התוס', דזהו שמחד גיסא הדגישו בקושייתם שבריש דבריהם הך מצוה ד"עלי' לרגל" ולאידך גיסא הזכירו בתירוצם מהך ד"פסח", ולכאורה לאו רישא [עלי' לרגל] סיפא [פסח] ולאו

---

אלא דהצל"ח פירש כן בדעת התוס' עצמם, וע"ז כתבנו בפנים להעיר שמדברי התוס' אינו משמע כן, שכן הרי בתירוצם הזכירו הך פטור ד"פסח", ולפירושו הרי מעולם לא לזה נתכוונו התוס' בקושייתם, וא"כ למה להם להביא הך פטור ד"פסח" בתירוצם, דפסח זה על שום מה.

[והנה יעויין ב'מי טל' שם אות ו שכתב להעיר ולהקשות אפירוש הצל"ח, דלדעתו מתבאר דהוה הפטור דקרנן פסח גדר "אחר" מהפטור דמצות ראה, והיינו דהפטור דקרנן פסח הוא משום לתא דרך רחוקה משא"כ הפטור דמצות ראה דהוא משום לתא דאין לו קרקע וכו', והקשה ב'מי טל' שם שמלשון התוס' "דפטור מפסח כמו מראיה" משמע דהוה הפטור דפסח "מאותו" הטעם והגדר דהפטור דראיה, וזה דלא כהצל"ח, וכן הקשה להדיא במנח"ח שם עיי"ש.

אלא שבפנים כתבנו להעיר ולהקשות עוד אפירוש הצל"ח מפן אחר, והוא דלפירושו מה ענין שמיטה אצל הר סיני, כלומר דמה ענין "פסח" אצל מצות ראה ועלי' לרגל שבתוכן המשך דברי התוס', והרי כל קושייתם היתה על מצות עלי' לרגל ותו לא [משא"כ אפסח דמעולם לא הוקשה להם כיון דהיה פטור מדין דרך רחוקה], וא"כ הו"ל לתרץ בקיצור דהיה פטור מראיה כיון דלא היה לו קרקע וכו' ותו לא, ומהו זה שהזכירו הך ד"פסח" וכמ"ש בפנים].

סיפא רישא [וכפי שכתבנו להעיר לעיל אשאר שני האופנים הנ"ל בפירוש כוונת התוס'].  
 .

אכן לפירוש זה הג' שעיקר כוונת התוס' בקושייתם ותירוצם היא אדין שלמי חגיגה שבקרבן פסח [וכן גם אשאר קרבנות ראיה ושלמי חגיגה] שכל זה הוא מדין מצות "עלי לרגל", הנה דברי התוס' ברורים ומבוארים.

דזהו שבקושייתם הזכירו הך ד"עלי לרגל", שכן עיקר הקושיא היא על זה שלא עלה רבי יהודה בן בתירא "לרגל" להביא הני קרבנות ראי' ושלמי חגיגה, כולל גם הך קרבן "שלמי חגיגה" שבקרבן פסח.

והיינו דעיקר הקושיא אינו משום לתא דדין "פסח" שבקרבן פסח [שעל זה היה פטור משום דין דדרך רחוקה], אלא משום לתא דדין "שלמי חגיגה" שבקרבן פסח ושאר שלמי חגיגה שיסוד חיובם הוא מדין "עלי לרגל", ואם כן זהו שכתבו "ורבי יהודה בן בתירא שלא עלה לרגל".

וכמו כן זהו גם הביאור בתירוצם שהזכירו הך ד"פסח" דפטור כמו מראיה, והיינו שכן קושייתם היתה [גם] אדין שלמי חגיגה שבקרבן פסח [ולא רק אשאר קרבנות ראיה ושלמי חגיגה שיש להביא ברגל], ועל כן שפיר כתבו על זה דכיון שלא היה לו קרקע וכו' היה "פטור מפסח כמו מראיה", כלומר מדין שלמי חגיגה שבקרבן "פסח".



## ביאור בתוד"ה הבא על הנתינה

הת' חנן טייכטל

תלמיד בישיבה

א

תנינן בריש אלו נערות' "אלו נערות שיש להן קנס (אם אנסה אדם - רש"י) הבא על הממזרת ועל הנתינה וכו'". ופי' רש"י בד"ה נתינה "מן הגבעונים והיא אסורה לקהל דודו גזר עליהם כדאמרינן ביבמות ועל שם ויתנם יהושע חוטבי עצים ושואבי מים וגו' נקראו נתינים", עכ"ל.

והיינו דלשיטת רש"י האיסור לבא על הנתינים הוא מדרבנן משום שדוד גזר עליהם שלא יבואו בקהל (וכן גזר עליהם עבדות) כמבואר בארוכה בפרק הערל ביבמות (ע"ח. ובפרש"י שם).

והקשו התוס' דבכמה מקומות נשנית הנתינה ליד הממזרת שאיסורה מדאורייתא ומוזה יש להוכיח שגם הנתינה איסורה מדאורייתא, וכדלהלן:

א) להלן בגמ' מבואר שלר"ש בן מנסי' אין לנתינה קנס מדכתיב ולו תהי' לאשה - אשה הראוי' לקיימה. ומוזה שמיעט רשב"מ את הנתינה מן הפסוק משמע שאיסורה דאורייתא. ב) בריש פרק יש מותרות אמרינן בגמ' "ממזרת ונתינה איכא בניניהו מ"ד דאורייתא הא נמי דאורייתא". ג) במסכות מכות תנן "אלו הן הלוקין ממזרת ונתינה לישראל", ואי הוי איסור הנתינה מדרבנן בלבד - לא הי' הבא עלי' לוקה.

אמנם ע"ז תי' התוס' "ומיהו הא איכא למימר דבכל הנהו נקט נתינה אגב ממזרת".

אך לאח"ז הקשו, דמ"מ כהנ"ל הוא לפי שיטת רבא בס"ד דפרק הערל דס"ל בגדר הלאו של "לא תתחתן במ" שקאי על הז' אומות בגיותן לפני שנתגיררו, ואזי הנתינים שנתגיררו לא חל עליהם האיסור. אך למסקנא הדר בי' רבא וס"ל שאין הפסוק בא לאסור החיתון עם הגויים משום שאינן ברי חיתון אלא איירי בגרים

ואעפ"כ אסור מה"ת להתחתן עם א' מז' אומות שהתגייר, וכן עם הנתינים. ולכן ס"ל להתוס' דאיסור הנתינה מדאורייתא.

והוסיפו בדבריהם וכתבו "וכל היכא דנקיט נתינה בהדי ממזרת איירי בגירות כמו הכא דבנכריותה לית לה קנס כדאמרינן לעיל בפ"ק יהבינן לה קנס ואזלא ואכלה בנכריותה, וכן בקידושין בפרק תנן כל מקום שיש קידושין ויש עבירה כגון ממזרת ונתינה כו'". עיי"ש בהמשך התוס' מה שהקשו עוד, ומה ס"ל להתוס'.

## ב

והנה בהשקפה ראשונה נראה שכוונת התוס' בהוספת דבריהם "וכל היכא וכו'" היא, להוכיח כמו שכתבו שנתניה איירי בגירות (כל היכא דנקט בהדי ממזרת), והראי' היא ממשנתינו שנקט נתינה בהדי ממזרת דאפ"ל שאיירי בגיותה שהרי נכרית אינה מקבלת קנס וא"כ ע"כ דאיירי בנתינה שהתגיירה. ועוד ראי' מקידושין שכלל ממזרת ונתינה ב"כל שיש בקידושין ויש בעבירה" (שאו הולד הולך אחר הפגום), וגם כאן ע"כ איירי בנתינה גירות שאם לאו לא שייך לומר שיש קידושין בנתינה גוי'.

ולכאור' תמוה קצת, מדוע הוצרכו התוס' להוסיף הוכחות אלו שנתניה איירי בגירות במקום זה שהקשו על שיטת רש"י, הרי גם לרש"י כל היכא דנקט נתינה איירי בגירות, ורק שהוא חולק וסובר שהאיסור הוא מדרבנן. וא"כ ממ"נ:

אם התכוונו התוס' בדבריהם להקשות על רש"י – אם כאן שום קושיא, שהרי גם לרש"י אייר בגירות, וגם אין במקומות אלו שום ראי' שנתניה גירות איסורה מדאורייתא, שהרי לענין קנס בודאי אין חילוק אי נתינה אסורה דאורייתא או מדרבנן. וגם בקידושין אפשר לפרש "יש קידושין ויש עבירה" – מדרבנן (ונקט נתינה אגב ממזרת שמדאורייתא)<sup>8</sup>.

ואם לא התכוונו כלל להקשות על רש"י, אלא להוסיף ביאור בגדר הנתינה, מדוע הביאו זאת כאן באמצע קושייתם על רש"י.

## ג

ועיין בפנ"י שהקשה וז"ל: "נראין דברי ר"ת כסותרין זה את זה, דממאי דקשיא לי' מעיקרא משמע דפשיטא לי' דלפירוש רש"י איסור נתינה מדרבנן ומשום הכי מפרש דבכל הנך נקט נתינה אגב ממזרת, וע"ז כתבו מכל מקום אין נראה לר"ת פירוש והקשו וכו' על פירוש רש"י מפרק האומר דלפירושו הוי מדאורייתא דאם לא כן מאי קשיא להו מפרק האומר טפי מכל הנך שכתב דנקט נתינה אגב ממזרת אע"ג דקתני מילתא דליתא דהא אין לוקין על הנתינה אם כן מכל שכן דאיכא למימר בפרק האומר נמי נקט נתינה אגב ממזרת דלקושטא דמילתא שייך מיהא עיקר הדין דקרי לי' יש קידושין ויש עבירה מדרבנן אלא ע"כ דמשמע להו השתא דלפרש"י אסורה מדאורייתא משום לא יהי' קדש וכו'" (עיי"ש בארוכה מה שהסיק בביאור קושיות התוס' ותירוצם).

וזהו ע"ד מה שהקשינו לעיל על המשך דברי התוס', אלא שהוא הקשה מזה שהביאו התוס' מפרק האומר להקשות על רש"י שס"ל שאיסור הנתינה דרבנן, אף שאין מכאן כל ראי' לשיטתם, ולעיל הקשינו עוד דכל המשך דבריהם תמוה לכאול, דמה הוצרכו להוכיח מכאן ומקידושין דנתינה איירי בגירות<sup>9</sup>.

## ד

והנראה לומר בביאור דבריהם, דאכן אין בדבריהם קושיא ממש על דברי רש"י, אלא שמ"מ הוסיפו דאם נאמר כדבריהם הרי דברי הגמ' מיושבים טפי מאשר בדברי רש"י, והיינו שבהמשך לזה שכתבו ש"אין נראה" כרש"י משום שהמסקנא דיבמות

9) ובשימ"ק כתב לבאר את דברי התוס' וז"ל "ואין להקשות דאכתי מנא לן דאיירי כל הני בדאורייתא, אכתי איכא למימר דלא איירי כל הני אלא בדרבנן, דלמסקנא בגיונתן הוה דרבנן, וכל הני מיירי בגיונתן, ונקט נתינה אגב ממזרת, כי היכי דמתרצי התוספות למאי דס"ל בהערל דבגיונתן לית להו איסור חתנות ומיירי כל הני בגיונתן, הכי נמי מציינן למימר למסקנא ומיירי בגיונתן, ואכתי מנא לן דאיירי כל הני בדאורייתא, דהא ודאי לאו קושיא היא כלל, דכל היכא דחשיב נתינה בהדי ממזרת איירי בגירות כל הכא וכו', הלכך משמע דכל היכא שמזכיר נתינה מיירי באיסורא דאורייתא" עכ"ל, הרי שהקשה גם כן עד"ז. אך כוונתו בביאור הדברים אינה מבוארת כל צרכה, דאם כפשוטה (שהתוס' רוצים להוכיח דאיסור הנתינה היא מדאורייתא) עדיין יש להקשות כפנ"י, דאיך מוכח מקידושין (ומהכא) דנתינה היא מדאורייתא עדיין איכא למימר דאיירי דנתינה שאיסורה מדרבנן!?. ואולי כוונתו היא ע"ד מה שיתבאר לקמן בפנים. ועצ"ע.



היא שלא כדבריו (אף שהס"ד היא כן כדבריו), הנה הוסיפו שכמו שביבמות דברי הגמ' מיושבים טפי לפר"ת, כמו"כ בשאר מקומות מיושבים טפי דבריהם.

ולזה כתבו שדבריהם מיושבים טפי בזה שע"פ שיטתם הנה "כל היכא דמזכיר נתינה בהדי ממזרת איירי בגירות", וי"ל שכוונתם בזה הוא לא רק להוכיח שנתנה בהדי ממזרת איירי בגירות, אלא שבכל מקום שנקט נתינה בהדי ממזרת הם שווים ממש, ובאותה מדרגה, דכמו שממזרת איסורה מדאורייתא, כמו"כ בכל אותם מקומות הנתינה היא גיורת שאיסורה מדאורייתא<sup>10</sup> (לשיטת התוס'). ועי"ז רצו להקשות על רש"י שלשיטתו לא בכל מקום שנקט נתינה בהדי ממזרת זה באותה משמעות, אלא לפעמים זהו ע"ד הנ"ל, שלשניהם יש אותו איסור, ולפעמים נקט נתינה רק אגב ממזרת.

ולזה הביאו מב' מקומות ששם גם רש"י יפרש שהנתינה אינה אגב ממזרת: א) הכא לענין קנס, דין הנתינה והממזרת שוה ממש, דלענין הקנס העיקר הוא שאינה גוי', דנכרית אין לה קנס, ומאחר והנתינה התגירה, לא איכפת לן שמדרבנן גזרו עליהם, דמ"מ מקבלת קנס, וגזירת חכמים הי' לענין החיתון ולא לענין הקנס, וא"כ גם לרש"י אינו אגב.

ב) וכן בקידושין דהתם תנן "כל שיש בקידושין ויש עבירה כגון נתינה וממזרת" הולד הולך אחר הפגום. וג"כ שם אף ד"יש עבירה" לרש"י היינו מדרבנן, מ"מ לא בעינן למימר דהוי אגב, דמ"מ לענין דאזל בתר הפגום לא שנא אם הוי דאורייתא או מדרבנן, וי"ל שנקט נתינה לומר שהולד ממנה הלך אחר הפגום מדרבנן<sup>11</sup>.

(10) ראה בלשון השימ"ק (שבעה הקודמת) "הלכך משמע דכל היכא שמזכיר נתינה מיירי באיסורא דאורייתא", עיי"ש.

(11) ועפ"ז יש להמתיק מה ששם כתוב גם "גרושה וחלוצה" וחלוצה היא מדרבנן [עיינן במהריעב"ץ שדייק כן וכתב שמצינו בכמה מקומות שכתב התנא גרושה וחלוצה בהדי (וציין לתוס' ד"ה חד מקמאי - יבמות ע"ו, א)]. ועפ"הנ"ל אין מזה שום קושיא לדברי התוס', דלא הייתה כוונתם להוכיח מזה שנתנה דאורייתא אלא להקשות ששם הנתינה אינה אגב.

משא"כ בכל שאר הני מקומות שהביאו התוס' בתחילת דבריהם, שם מוכרח רש"י לפרש דנקט נתינה אגב ממזרת, שהרי מודגש שם שהוא מדאורייתא, וכנ"ל באות א' בארוכה<sup>12</sup>.

ולכן הקשו דבהני ב' מקומות ע"כ דלא הוי אגב ממזרת ולשיטתם כמו"כ הוא בכל שאר המקומות, ולרש"י אינו כן, וא"כ פי' מיושב טפי. אלא שמ"מ לא נקטו בלשון של קושיא ממש שהרי אי"ז כ"כ קשה, דמ"מ אפ"ל שפעמים הוי אגב ופעמים לא, אלא דמ"מ פי' מיושב טפי. ועפ"ז מיושבת ג"כ קושיית הפנ"י.



## הערה ברש"י ד"ה אסון בידי שמים

הת' היים אלימלך וילהלם  
תלמיד בישיבה

במסכת כתובות (ל, א) מביאה הגמ' את שיטת ר' נחוניא בן הקנה, שגם בחיובים ביד"ש (כרת ומיתה ביד"ש) אמרינן קם ליה בדבריה מיניה. ומבארת הגמ' "מ"ט דר' נחוניא בן הקנה, אמר אביי נאמר אסון בידי אדם (ולא יהיה אסון<sup>13</sup> דמשתעי במיתת ב"ד למימר דהיכא דליכא מיתת ב"ד משלם דמי ולדות. רש"י) ונאמר אסון בידי שמים (וקראהו אסון<sup>14</sup>). רש"י) מה אסון האמור בידי אדם פטור מן התשלומין, אף אסון האמור בידי שמים פטור מן התשלומין. מתקיף לה רב אדא בר אהבה ממאי דכי קא מזהר להו יעקב לבניה על צינים פחים דבידי שמים נינהו, דלמא על אריא וגנבי דבידי אדם נינהו [מתרץ על כך אביי] אטו יעקב אהא אזהר אהא לא אזהר יעקב על כל מילי אזהר", ולכך כולל (עכ"פ גם) אסון בידי שמים, ומסיק בגמ' שם דצינים פחים הוו בידי אדם ואריא וגנבי בידי שמים". (ועיין בפנ"י ובחת"ס בביאור השקו"ט הנ"ל בגמ' בנוגע ליעקב).

וצריך ביאור למה הביא רש"י בד"ה "אסון בידי שמים" את הפסוק "וקראהו אסון", הכתוב בתורה לאחרי שחזרו השבטים ואמרו שמושל מצרים תובע שיביאו

(12) ועיין בתוס' הרא"ש שלא העתיק כלל ב' מקומות אלו שהזכירו התוס' (כאן וקידושין) להוכיח שנתנה איסורה מדאורייתא, והקשה רק משאר המקומות שהביאו התוס' בתחילת הד"ה, וע"פ הביאור שבפנים א"ש, דהרי מב' מקומות אלו אין שום ראי' כלל לענין זה.

(13) משפטים כא, כב.

(14) מקץ מב, לח (בפ' ויגש - דלקמן הע' 8 - כתוב "וקרהו" - חסר א').

את בנימין, ולא הפסוק שלפנ"ז שמבאר הסיבה שלא שלח יעקב את בנימין עם אחיו לכתחילה "ואת בנימין אחי יוסף לא שלח יעקב את אחיו כי אמר פן יקראנו אסון"<sup>15</sup>.

והנה בעץ-יוסף על עין יעקב כאן מתרץ דמהפסוק הנ"ל ("פן יקראנו אסון") אין ראי' שחשש מאסון בידי שמים מפני שיש לפרש שלא שלח בנימין אתם משום שחשדם שמא יהרגוהו או ימכרוהו כיוסף (כמו שפרש"י אח"כ על פסוק "אותי שכלתם גו"<sup>16</sup> – מלמד שחשדן שמא הרגוהו או מכרוהו כיוסף), ולכן מביא רש"י הפסוק שאמר יעקב לבניו וקראהו אסון, שהרי לא מסתבר שיאמר להם שחושדם אלא פי' פסוק זה הוא שחשש מאסון בידי שמים<sup>17</sup>. (ומכיון שהחשד באמת היה עליהם שלא יזהרו בו, לכך הסכים לשלחו כשיהודה שהיה הגיבור שבאחיו לקח על עצמו ערבות).

אך קשה לפרש כן בפירוש הפסוקים, והנה בלקו"ש ח"ה פ' מקץ<sup>18</sup> מבאר הרבי את פרש"י על הפסוק "פן יקראנו אסון: ובבית לא יקראנו אסון. אמר ר' אליעזר בן יעקב מכאן שהשטן מקטרג בשעת הסכנה", שיעקב חשש שלבנימין "אחי יוסף" עלול לקרות אסון בדרך כמו שקרה ליוסף ש"חי' רעה אכלתהו" בדרך, וגם אמו מתה בדרך. אלא שאצל רחל היתה הדרך רק גרם נוסף, לכך מוסיף רש"י ש"השטן מקטרג כו", ומביא זה בשם ראב"י דס"ל בנוגע לבל תאחר שעוברים אחרי שני פעמים, ולכן ס"ל ג"כ דמחזקינן לסכנת הדרך בתרי זימני.

ורש"י מדייק לכתוב "מכאן וכו'", לשלול שלא נפרש כן מהפסוק "וקראהו אסון", כי משם אין ראי' שיעקב חשש מפני קטרוג השטן, דע"פ פשט א"צ לפרש הפסוק שהוא דמובן בפשטות שלאחרי שחזרו השבטים ממצרים ואמרו ליעקב אודות תביעת מושל מצרים להביא את בנימין, חשש יעקב שמא מושל מצרים יזיק לבנימין. וגם יל"פ בפסוק "וקראהו אסון", שחשש שהשבטים לא יזהרו בבנימין,

(15) שם מב, ד.

(16) שם מב, לו.

(17) בעץ יוסף אח"כ מבאר דלשון הגמ' "אזהר יעקב לבניה" (שהיה אפ"ל לכא' שזהו ההכרח להביא הפסוק "וקראהו אסון" כי דוקא שם מדבר יעקב לבניו משא"כ לפנ"ז) היינו לאו דווקא, אלא פירושו שהיה ירא וצריכים להזהיר מזה את בנימין.

(18) עמ' 213 ואילך.

כמו שפרש"י על פסוק "אותי שכלתם" – שכתוב כשחזרו בלי שמעון<sup>19</sup> – "מלמד שחשדן שמא הרגוהו או מכרוהו כיוסף", ולכן מדייק הפסוק לכתוב "וקראהו אסון בדרך אשר תלכו בה"<sup>20</sup>. ע"כ תוכן השיחה הנוגע לענייננו.

ומזה מובן שע"פ פשטות הפסוקים, הרי אדרבה, לא רק שאפשר להביא הפסוק הקודמת "פן יקראנו אסון" כראי' לכך שיעקב חשש לאסון בידי שמים, אלא שמהפסוק שאותו מביא רש"י בפועל "וקראהו אסון" אין ראי' לזה שיעקב חשש לאסון בידי שמים, דע"פ פשט כנ"ל פי' הפסוק הוא שחשש לאסון בידי אדם (בדיוק להיפך מפי' העץ-יוסף הנ"ל). וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מדוע הביא רש"י פסוק זה דוקא כראי' לאסון בידי שמים, כשע"פ פשש"מ אין ראי' כלל לכך מפסוק זה אלא מהפסוק שלפניו.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים.



19) שאז עלה בדעתו שאולי גם עם יוסף הם אשמים עי"ז שהם לא נזהרו בו והרגוהו או מכרוהו, ולא שנטרף. ראה בשיחה הע' 39. ועפ"ז מבאר בהע' 42 שיעקב קיבל ערבותו של יהודה (אף דלא שייר לקבל ערבות מאסון ביד"ש – קטרוג השטן – עיין חת"ס כאן), מפני שעכשיו הפסיק לחשוש מקטרוג השטן כי רק מיתת רחל בדרך קשורה לכך, ולא מכירת יוסף (שכנ"ל כבר חשש לכך שנמכר ולא נטרף), וא"כ יש רק אסון אחד שקרה בדרך, ושפיר יכול יהודה לקבל ערבות להיזהר מאסון בידי אדם (על ידם, או ספק דמושל מצרים).

20) ועיי"ש ביאור בפסוקים שנריש פ' ויגש (כשיהודה מספר ליוסף הסיפור) "ועזב את אביו ומת – דואגים אנו שמא ימות, שהרי אימו מתה בדרך". "ולקחתם גם את זה מעם פני וקרהו אסון – שהשטן מקטרג בשעת הסכנה" (ויגש מד, כב. שם, כט ובפרש"י).

# חסידות

## קבלת מלכות שמים בק"ש באמרו ה' אלקינו ה'

### אחד\*

הרב ישכר דוד קלווינר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בתניא פרק מז כותב רבנו הזקן: "והנה בכל דור ודור וכל יום ויום חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא היום ממצרים. והיא יציאת נפש האלקית ממאסר הגוף משכא דחויא ליכלל ביחוד אור א"ס ב"ה ע"י עסק התורה והמצות בכלל ובפרט בקבלת מלכות שמים בק"ש שבה מקבל וממשיך עליו יחודו ית' בפירוש באמרו ה' אלקינו ה' אחד. וכמש"ל כי אלקינו הוא כמו אלקי אברהם וכו' לפי שהיה בטל ונכלל ביחוד אור א"ס ב"ה, רק שאברהם זכה לזה במעשיו והילוכו בקודש ממדרגה למדרגה, כמ"ש ויסע אברם הלך ונסוע וגו'. אבל אנחנו ירושה ומתנה היא לנו שנתן לנו את תורתו והלביש בה רצונו וחכמתו ית' המיוחדים במהותו ועצמותו ית' בתכלית היחוד והרי זה כאלו נתן לנו את עצמו כביכול. . ולזה אין מונע לנו מדביקות הנפש ביחודו ואורו ית' אלא הרצון שאם אין האדם רוצה כלל ח"ו לדבקה בו כו'. אבל מיד שרוצה ומקבל וממשיך עליו אלקותו ית' ואומר ה' אלהינו ה' אחד הרי ממילא נכללת נפשו ביחודו ית' דרוח אייתי רוח ואמשיך רוח והיא בחי' יציאת מצרים...".

ויש לדייק, מדוע אומר "אבל מיד שרוצה ומקבל וממשיך עליו אלקותו ית' ואומר ה' אלקינו ה' אחד הרי ממילא...", לכאורה תיבת "ואומר" מיותרת היא, והול"ל: "אבל מיד שרוצה ומקבל וממשיך עליו אלקותו ית' בה' אלהינו ה' אחד..."/ שהרי כאן זה דבר פשוט ומובן מעצמו ש"אומר" - וכדאיתא לעיל בריש פרק לח: "פסק ההלכה הערוכה בתלמוד ופוסקים דהרהור לאו כדבור דמי ואם קרא ק"ש במחשבתו ובלבו לבד בכל כח כוונתו לא יצא ידי חובתו וצריך לחזור ולקרוא. וכן בברכת המזון דאורייתא ובשאר ברכות דרבנן ובתפלה ואם הוציא בשפתיו ולא כיון לבו יצא ידי חובתו בדיעבד ואין צריך לחזור לבד מפסוק ראשון של ק"ש וברכה

(\* לעילוי נשמת אבי מורי הרה"ח ר' אלעזר ב"ר יוסף שלמה ז"ל בקשר ליום הירצוייט ביום כ"ה אייר תש"ע. י"ה שבקרוב ממש יקויים היעוד דוהקיצו ורגנו שוכני עפר והוא בתוכם.)

ראשונה של תפלת שמונה עשרה". - וה"נ לפנ"ז שאומר: "ובפרט בקבלת מלכות שמים בק"ש שבה מקבל וממשיך עליו יחודו ית' בפירוש באמרו ה' אלקינו ה' אחד", דתיבת "באמרו" לכאורה מיותרת היא, די שיאמר: "ובפרט בקבלת מלכות שמים בק"ש שבה מקבל וממשיך עליו יחודו ית' בפירוש בה' אלקינו ה' אחד"?

והנראה בזה לבאר, ע"פ מ"ש הרמב"ם בהל' גירושין (פ"ב ה"כ): "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר. . . ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד עכו"ם בין ביד ישראל? - שאין אומדין אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב בו מן התורה, כגון מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשות או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה, לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו", עכ"ל.

והנה כ"ק אדמו"ר ב'היכל מנחם' ח"ב (עמ' סב) [במכתב מכ"א סיון תשכ"ח] מבאר בדעת הרמב"ם: "בתמצית הוא אומר כך: ישנם ענינים מסויימים בהלכה היהודית שקיומם דורש בחירה חופשית ללא כפייה, ואולם באותם מקומות שבהם ההלכה דורשת מעשה מסוים מותר לנקוט אמצעי כפייה עד שהצד המסרב יאמר 'רוצה אני', ועדיין מעשהו הוא בר תוקף ונחשב כאילו נעשה מרצון. ולכאורה יש כאן סתירה: אם מותר לכפות עשייה מדוע צריך שאותו אדם יצהיר על עצמו שהוא 'רוצה'? ואם לעשייה מתוך כפייה אין תוקף מה התועלת בכך שאותו אדם מכריז על עצמו מתוך כפייה 'רוצה אני'?"

"וכאן באה הנקודה העיקרית בהסברו של הרמב"ם: כל יהודי, יהא מצבו או מעמדו אשר יהיה, רוצה מעצם מהותו לעשות כל מה שהתורה מצוה עליו, ואולם לפעמים היצר גובר על השיקולים היותר נכונים שלו ומונע ממנו לעשות את מה שעליו לעשות ע"פ התורה, לפיכך כאשר בית דין כופה על יהודי לעשות משהו, אין זה מתוך מגמה ליצור אצלו רצון חדש, אלא מתוך הרצון לשחרר אותו מן הכפייה ששיתקה את רצונו, ובכך לאפשר לו לבטא את האני האמיתי שלו, בנסיבות אלו האמירה 'רוצה אני' היא הצהרה אמיתית", עכ"ל, וע"ש עוד באורך בזה. - ובלקוטי שיחות ח"ג (ע' 981 הערה 13) וח"ח (ע' 167 הערה 42).

ועי' בשיחת מוצש"פ עקב כ' מנ"א תש"מ: "עד שהרופאים של זמנינו זה סבורים כי זהו ה"חידוש" הכי גדול שהם "גילו", כי אותו חלק בנפש שנמצא עמוק יותר מאשר חלק הנפש שבא לידי השגה והבנה וידיעה, אינו נתון לשינויים מצד האדם - דבר שמובא בפשטות כפסק דין ברמב"ם, שהבחירה נתונה על כל הענינים, מלבד הרצון הפנימי של יהודי, שאינו משתנה: איך שהוא לא יהי' בחיצוניות הרצון שלו, עאכ"כ איך שלא יהי' מעמדו ומצבו במחשבה דיבור ומעשה שלו - תמיד פנימיות רצונו, דהיינו אמיתית הרצון שלו, הוא לרצות להתנהג כפי רצון ה'".

ועד"ז יש לבאר גם בנדו"ד, היות שכל יהודי יהא מצבו או מעמדו אשר יהיה, רוצה מעצם מהותו לעשות כל מה שהתורה מצוה עליו כולל לקיים "ציאת נפש האלקית ממאסר הגוף משכא דחויא ליכלל ביחוד אור א"ס ב"ה ע"י עסק התורה והמצות בכלל ובפרט בקבלת מלכות שמים בק"ש שבה מקבל וממשיך עליו יחודו ית' בפירוש באמרו ה' אלקינו ה' אחד . . אבל אנחנו ירושה ומתנה היא לנו שנתן לנו את תורתו והלביש בה רצונו וחכמתו ית' המיוחדים במהותו ועצמותו ית' בתכלית היחוד והרי זה כאלו נתן לנו את עצמו כביכול".

אולם לפעמים היצר גובר על השיקולים היותר נכונים שלו ומונע ממנו לכיין ולהרגיש בלבו "ציאת נפש האלקית ממאסר הגוף משכא דחויא ליכלל ביחוד אור א"ס ב"ה ע"י עסק התורה והמצות" כדבעי בכל לבו ונפשו, ואינו מרגיש ש"נכלל ביחוד אור א"ס ב"ה ע"י עסק התורה והמצות בכלל ובפרט בקבלת מלכות שמים בק"ש שבה מקבל וממשיך עליו יחודו ית'", לפיכך כאשר רק אומר ה' אלקינו ה' אחד", הגם שאינו מרגיש בלבו "ליכלל ביחוד אור א"ס ב"ה" כדבעי, מ"מ אמירת ה' אלקינו ה' אחד" כאן אינו מתוך מגמה ליצור הרגשה חדשה של "ציאת נפש האלקית ממאסר הגוף משכא דחויא ליכלל ביחוד אור א"ס ב"ה ע"י עסק התורה והמצות", אלא שהוא מתוך הרצון לשחרר אותו מן הכפייה ששיקקה אותו מן ההרגשה האמיתית לקיים "ציאת נפש האלקית ממאסר הגוף משכא דחויא ליכלל ביחוד אור א"ס ב"ה" ובכך לאפשר לו לבטא את האני האמיתי שלו, - בנסיבות אלו אמירת ה' אלקינו ה' אחד" היא 'הצהרה' אמיתית - ע"ד ה"רוצה אני" שברמב"ם הנ"ל.

ולפי"ז יבואר היטב מדוע כותב רבנו הזקן: "ובפרט בקבלת מלכות שמים בק"ש שבה מקבל וממשיך עליו יחודו ית' בפירוש באמרו ה' אלקינו ה' אחד . . אבל מיד שרוצה ומקבל וממשיך עליו אלקותו ית' ואומר ה' אלהינו ה' אחד הרי ממילא נכללת נפשו ביחודו ית' דרוח אייתי רוח ואמשיך רוח והיא בחי' ציאת מצרים",

מחמת שאמירה זו היא 'הצהרה' אמיתית - ע"ד ה"רוצה אני" שברמב"ם הנ"ל, וא"ש.

ועי' מ"ש אאזמור'ר הגאון הק' הי"ד בשו"ת 'משנה שכיר' או"ח ח"ב (סי' רלט) אודות מצות וידוי בפה שמעכב התשובה, שמביא מספר החיים לרבינו חיים אחי מהר"ל מפראג בספר סליחה ומחילה סוף פ"ו, שכתב בטעם הוידוי, משום דאולי אין התשובה מעומקא דליבא עד שכמעט שהתשובה בטלה בלבו של אדם, על כן צריך להתוודות את חטאיו בפירוש בפיו, שאז לא יוכלו הדברים שבלב לבטל את דברי פיו וכו'. ובוה מיושב מה שמצינו בכמה מקומות [ב"ב מח, א. ר"ה ו, א. ערכין כא, א. יבמות קו, א. קידושין נ, א] שאמרו רבותינו ז"ל כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, שיש להקשות דמה לנו באמירתו רוצה אני, הול"ל כופין אותו עד שיעשה, אבל לפי שהלב אינו מסכים על הדבר שהאדם מוכרח לעשותו, ע"כ הצריכוהו לומר בפירוש שרוצה כדי שיבטלו דברי פיו הדברים שהיו בלבו, עכ"ד - ע"ש שמיישב עפ"י"ז קושיות המנחת חינוך. והביאור בזה י"ל כנ"ל - ועד"ז בנדו"ד גבי אמירת ה' אלקינו ה' אחד.

ולפ"ז יש לבאר המשך הקשר שבין פרק מז לפרק מו, דבפרק מו מיירי אודות האהבה "כמים הפנים לפנים" ששווה לכל נפש, ה"נ בפרק מז מפאת "שרוצה ומקבל וממשיך עליו אלקותו ית' ואומר ה' אלקינו ה' אחד הרי ממילא נכללת נפשו ביחודו ית' דרוח אייתי רוח ואמשיך רוח והיא בחי' יציאת מצרים", דמחמת שאמירה זו היא 'הצהרה' אמיתית - ע"ד ה"רוצה אני" שברמב"ם הנ"ל, א"כ גם זה שווה לכל נפש. ועי' ב'שיעורים בספר התניא' (ע' 706) בהקדמה לפמ"ז באופן אחר. ואולי י"ל שהנ"ל יכול גם להיות הסבר למ"ש שם, ואכמ"ל.

והנה ב'הלקח והלבוב' ח"א (ע' קעו) כאן בפמ"ז כותב: "שאם אין האדם רוצה כלל ח"ו מיד שרוצה וכו' נכללת נפשו ביחודו ית'." הנה מכל זה אנו רואים, שלא מספיק לנו ירושת אבותינו והמתנה שנתן לנו השי"ת תורתו, ושנצא ידי חובה בלימוד התורה סתם או שלא לשמה ח"ו, לא ולא, כ"א צריך לקבל ולהמשיך עליו אלקותו ית', ולא יהיה כאלו הלומדים תורה ושוכחים על נותן התורה ח"ו". ולעיל שם (ע' קעד) כתב: "זוה שכופל רבינו מקבל וממשיך, משום שזה תלוי בהרצון לדבקה בו ית' כדלקמן שרוצה ומקבל".

ונראה דמ"ש "דבלימוד תורה סתם" וכו' אינו מקבל וממשיך עליו אלקותו ית', תמוה, כי לפ"ז מדוע מאריך רבנו הזקן ואומר "ולזה אין מונע לנו מדביקות הנפש



ביחודו ואורו ית' אלא הרצון שאם אין האדם רוצה כלל ח"ו לדבקה בו כו'. אבל מיד שרוצה ומקבל וממשיך עליו אלקותו ית' ואומר ה' אלהינו ה' אחד הרי ממילא נכללת נפשו ביחודו ית'", דלפי דבריו הול"ל: ולזה אין מונע לנו מדביקות הנפש ביחודו ואורו ית' אלא הרצון לדבקה בו כו'. אבל מיד שרוצה ומקבל וממשיך עליו אלקותו ית' ואומר ה' אלהינו ה' אחד הרי ממילא נכללת נפשו ביחודו ית'", ותיבות "שאם אין האדם רוצה כלל ח"ו" מיותרות לגמרי. וגם תיבות "אבל מיד שרוצה" - לפי דעתו - "דבלימוד תורה סתם" וכו' אינו מקבל וממשיך עליו אלקותו ית' - הול"ל "וכשרוצה" בלי "אבל מיד". וגם לפי דעתו לא הול"ל "ולזה אין מונע לנו מדביקות הנפש ביחודו ואורו ית'", אלא "וכשרוצה בדביקות הנפש ביחודו ואורו ית'". וגם תיבת "ממילא" לדבריו מיותרת.

מכל זה מובן "דבלימוד תורה סתם" וכו' שפיר מקבל וממשיך עליו אלקותו ית'. ומה שאפשרי ויכול ח"ו למנוע זאת, זהו אך רק במצב ש"אם אין האדם רוצה כלל ח"ו לדבקה בו כו'", כלומר, שרוצה לא לדבקה בו ח"ו, היינו רצון הפוך ר"ל, אבל "סתם" - אם אינו מתנגד לדבקה בו ית', אזי "מיד שרוצה [ולא מתנגד אלא מסכים] ומקבל וממשיך עליו אלקותו ית' ואומר [בהצהרה הנ"ל] ה' אלקינו ה' אחד, הרי ממילא נכללת נפשו ביחודו ית'", ואזי שפיר מקבל וממשיך עליו אלקותו ית'. ולפ"ז א"ש מאד אריכות הלשון של רבנו הזקן.

משא"כ לדבריו הול"ל בקיצור: "ולזה כשרוצה דביקות הנפש ביחודו ואורו ית' [אזי] הרצון שמקבל וממשיך עליו אלקותו ית' ואומר ה' אלהינו ה' אחד הרי נכללת נפשו ביחודו ית'", ותו לא.



## בתניא בענין שמחה ביסורים

הרב אליהו מטוסוב

ברוקלין נ.י.

ראיתי באחד האתרים שכמה חברים דנו במ"ש בתניא פכ"ו בענין השמחה ביסורים, שמבאר בתניא עה"פ אשרי הגבר אשר תיסרנו י"ה אשר גם היסורים הם לטובה רק שהיא טובה שאינה נגלית ונראית לעיני בשר כי היא מעלמא דאתכסיא (י"ה של שם הוי") ששם קרבת ה' היא ביתר שאת לאין קץ מאשר בעלמא דאתגלייא.

## לשון אגה"ק סי"א

[וקרוב לזה נמצא בתניא אגה"ק סי"א בענין היסורים: "ומי שמתעצב ומתאונן מראה בעצמו שיש לו מעט רע ויסורין וחסר לו איזה טובה והרי זה ככופר ח"ו... אבל המאמין לא יחוש משום יסורין בעולם ובכל עניני העולם הן ולא שוין אצלו בהשוואה אמיתית, ומי שאין שוין לו מראה בעצמו שהוא מערב רב דלגרמייהו עבדין ואוהב את עצמו לצאת מתחת יד ה' ולחיות בחיי אומות העולם בשביל אהבתו את עצמו ועל כן הוא חפץ בחיי בשרים ובני ומזוני כי זה טוב לו... כי הכל טוב בתכלית רק שאינו מושג ובאמונה זו באמת נעשה הכל טוב גם בגלוי, שבאמונה זו שמאמין שהרע הנדמה בגלוי כל חיותו הוא משוב העליון שהיא חכמתו יתברך שאינה מושגת והיא העדן שלמעלה מעוה"ב הרי באמונה זו נכלל ומתעלה באמת הרע המדומה בטוב העליון הגנוז"].

## שאלות המפרשים על תניא פכ"ו

ורבו השאלות בזה:

(א) בביאור תניא מהרה"ח מו"ה יעקב מקיידאן (ע' קעט) מקשה: איך יתכן שיקבל בשמחה הרעה הנגלית ממש בשוה כמו הטובה הנגלית, למשל כאשר ישמח האדם שמצא אוצר מטמון עושר רב, כן ישמח כאשר היה כל ימיו עשיר גדול וברגע אחת נשרף כל אשר לו ונעשה מחזור על הפתחים, כי זה לא נתפס בשכל אנושי כלל שיהיה שמח בשוה כו'. [הר"י מקיידאן הוא חסיד אדמו"ר האמצעי ואדמו"ר הצ"צ, אם כן פירושו על התניא הוא ראשון לכל המפרשים מלבד פירושי הצ"צ ורבותינו נשיאינו. ועל קושייתו כאן יש להוסיף מלשון הב"ח באו"ח סי' רכ"ב על המשנה חייב אדם לברך על הרעה (המובא בתניא כאן): "שאי אפשר לאדם שיהא שמח ברעה"].

(ב) עוד מקשה שם בביאור הר"י מקיידאן: כי ידוע מארז"ל אם רואה אדם שיסורים באים עליו יפשפש במעשיו (ברכות ה, א), משמע שכוונת היסורים הוא להכניע את גופו בכדי שישוּב מעוונותיו, ואם יקיים את מארז"ל "לקבולי בשמחה" (ברכות ס, ב מובא בתניא שם) ממש בשוה כמו הטובה הנגלית לא יכניע את גופו כלל ולא יפשפש במעשיו כו'.

(ג) עוד מקשה שם (ס"ע קפא): והנה מובן מכל זה שכל הרעות הבאות על האדם הם בעצם טובות, וצריך להבין זה כי יש לזה סתירות מכמה מקומות ובפרט מ"ש

"תייסרך רעתך" משמע מצד מעשיו הרעים הביא עליו את הרע ומוכח שהרע הבא עליו הוא רע באמת כו'. ע"ש באריכות.

ד) עוד נ"ל להקשות, כי בודאי גם צדיקים הגדולים היה להם לפעמים עניני צער מעומקא דליבא כו' (ולא רק בעניני כלל ישראל), ועי' ברכות ד"ה ע"ב ברבי יוחנן והרבה חכמים שאמרו על יסורים לא הם ולא שכרם וע"ש על עניני צער שהיה אצלם ורבי יוחנן שהיה מחזיק תמיד עצם בנו הקטן שמת ואמר דין גרמא עשיראה דביר. וכן מבואר בפשטות הש"ס וראשונים שצדיק וטוב לו צריך להיפטר מכל צער ויסורים, וגם צדיקים שמגיעים להם יסורים הם מבקשים לישוב בשלוה (במדרו"ל על ר"פ וישב), וצדיקים כשיש להם חולי ומיחושי הגוף גם הם מתפללים על הרפואה ולעולם יבקש אדם רחמים שלא יחלה (שבת דל"ב) וזהו מצות ביקור חולים עי' נדרים דל"ט ומו"ק ד"ה, וכן עניני צער ואבילות גם הצדיק מתאבל שבעה או חודש או י"ב חודש כו' (כיעקב ודוד שנתאבלו על בנם).

ומעתה לפי מ"ש שזהו טוב מעלמא דאתכסייא אם כן מדוע שיצטערו, ואיך יתפללו שיתבטל מאצלם אור יקרות זה של צאת השמש בגבורתו כו' כנוכר בתניא כאן.

ה) בספר "קיצורים והערות" מאדמו"ר הצ"צ על תניא פכ"ו הוא מזכיר בהקיצור על תניא כאן: "ואם כן ראוי לו [לבעל היסורים] לשמוח בקרבת ה' שמקרבו לזכך נפשו ע"י היסורים, יותר מכל חיי עוה"ז". והלא כאן בתניא לא דיבר אדה"ז מענין זיכוך נפשו מחטאים ע"י היסורים (וע"ז מדובר באגה"ת פי"ב) אלא אדרבא מבואר בפרק זה שהיסורים הם טוב ולא רע [קושיא זו הקשה ב"הערות וביאורים" שנוכר בסמוך, וכן הקשה ידידי רמ"ג באחד האתרים שדנו בזה].

### ביאור הר"י מקיידאן

הנה מצד קוצר הזמן לא הספקתי לעיין עתה במפרשי התניא אם הם דיברו מכל זה (מלבד ביאורי הר"י קאדאנער שהזכרנו) וגם לא חיפשתי מזה בלקו"ש וכיו"ב,

רק ראיתי בענין זה מאמר נכבד ב"הערות וביאורים" (ג' תמוז תשע"ו) מאת הרב אליהו אלאי שדן בכל זה והוא מאריך עם מקורות מאלפים מפסוקים וחז"ל וראשונים בענין היסורים שהם לכפרה על עוונות כו', והוא מנסה לעמוד על שורש הדברים כי לכאורה אם היסורים באים ע"י העוונות איך זה יהי' חוטא נשכר שע"י

העוונות באים לדרגא נעלית יותר דעלמא דאתכסייא, ומבאר שם בטוב טעם איך שאין זה בסתירה,

שם הוא גם מביא את ביאור הר"י מקיידאן שאכן הרע הבא על הצדיק והבינוני הוא מעלמא דאתכסייא וע"ז מדובר בתניא פכ"ו משא"כ הרע הבא על מי שעבר עבירה הוא רע גמור משורש המלכות (רגליה יורדות מות) כו'.

### בתניא פכ"ו מדובר בכל אדם

אבל בהערות וביאורים שם הוא דוחה את פירוש הזה כי לא כן משמע מהתניא כאן וממקורות אחרים שיהיה מדובר רק באדם הצדיק ובינוני אלא משמע בכל המקומות שכן הוא בכל אדם ששורש הרע המגיע לו הוא מעלמא דאתכסייא.

ועל כן נ"ל לתרץ את השאלות בדרך אחרת (אך לע"ע זהו בחפזי ובדרך אפשר, אם המעיינים יסכימו לביאור זה או אם ימצא ביאור זה במפרשי התניא):

### שני בחינות בצער ויסורים

קיימים שני ענייני צער ויסורים: יש ענין של צער שהוא בטבע הגוף הבריא, כי כמו שהקב"ה ברא את טבע היצוה"ר ולאידך מלחמת הגוף בהיצוה"ר, וכן הטביע הקב"ה את טבע הרעבון באדם ולאידך החפץ באכילה להשקטת הרעבון, הנה כמו כן הטביע הקב"ה את ענין הצער וחולי באדם ובעצבון תאכלנה כו' ואת טבע האדם ללחום בהם ולהשתדל לרפאותם (ואם האדם לא ירגיש ענין הצער, הנה בטבעו לא ישתדל לתקן הנזק).

וטבע זה של כאב ויסורים הוא ענין מוטבע בכל אדם בעל גוף גשמי ובריא, שלפעמים הוא מצטער ולפעמים הוא בשמחה ופתיחת הלב וטהרתו מכל נדנוד דאגה ועצב בעולם (עי' הלשון בתניא תחילת פכ"ו ועי' י"ד עתים בריש קהלת), וכשם שלא נאמר שאדם (הן איש פשוט הן איש צדיק) אינו צריך להרגיש רעבון האכילה, כך לא נאמר שהאדם אין צריך להרגיש צער ויסורים. ועי' רמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"ב: "מן הדברים שמארעין לגופות בעולם הזה כגון ישיבה ועמידה ושינה ומיתה ועצב ושחוק וכיוצא בהם".

ואף כי הדינים והחולי והכאב שבא אל האדם הנה בשרשם הם בעולם הטוב שהם אורות נעלים עלמא דאתכסייא כו' (כמו שמבואר ג"כ בענין לחיותם ברעב עי')

לקו"ת שה"ש), אמנם זהו בשורש הדברים אבל למטה בעלמא דאתגלייא ובהשתלשלות בגוף הוא רע [בדעת עליון הוא רע מדומה, אבל בדעת תחתון הוא רע אמיתי], וצריך כל אדם להצטער על זה במר לבבו ולשוב ולהטיב דרכיו כו'.

### לשון התניא "עצבות וטמטום הלב כאבן"

אולם כל מה שמדובר בתניא פכ"ו הוא בעצבות וצער מסוג אחר והוא מה שנקרא במדרש ובתורות הבעש"ט כו' בשם "בעל מרה שחורה", וזהו אשר מרוב צערו ויסוריו הוא "נופל" בעצבות או מרירות והוא שרוי כל העת בייגונו עד שהוא מאבד את השמחה וחדוה הטבועים ג"כ בגוף האדם, ועצבות זו גובלת ג"כ בעצלות וכבידות וכמו שמפורש בתניא בתחילת פרק זה כי אדם זה אינו יכול להלחם עם היצר כי הוא שרוי כל העת "בעצלות וכבידות הנמשכות מעצבות וטמטום הלב כאבן",

וסוג עצבות זו שהיא המרה שחורה (שבודאי רבים מהבאים אל רבינו הזקן ליחידות היו מבקשים בענין זה, עי' הקדמת התניא שעניני התניא הם המענות להשאלות ביחידות) זהו כבר לא מטבע שהטביע הקב"ה בגוף הבריא, אלא הוא ע"ד חולה שצריך סממני רפואה וע"ד בעל תשובה שפגם בנפשו והוא צריך תשובה ויציאה ממיצרי הגוף בחילא יתיר,

ועל זה כותב רבינו בפכ"ו אשר האדם שהגיע לעצבות יתירה זו הוא צריך "לטהר לבו מכל עצב ונדנדוד דאגה ממילי דעלמא ואפילו בני חיי ומזוני", וזהו כאשר יתבונן בשורשי הדברים כי אף אשר למטה הוא רע גמור אבל למעלה בשורש הנה זהו טוב ומעלמא דאתכסייא, ועל ידי ההתבוננות זו הוא יוכל לפעול על עצמו להתעלות ולהתגבר על מיצרי הגוף אף כי למטה בעולמינו הוא רע גמור אבל הוא מתבונן בהשורש הטוב של עלמא דאתכסייא שיתגלה לעת"ל, וברוב ההתבוננות שגם הרע הגמור הזה יש לו בעצם שורש טוב על ידי זה יוכל לצאת מכל עצב ונדנדוד דאגה ממילי דעלמא (עי' ברמב"ם בשמונה פרקים והל' דעות בחולי המדות שצריך לקחת קצה ההפכי לגמרי), ורק אח"כ כשיבריאי או ישוב למדה נכונה של חדוה תקיעא בלבאי מסטרא דא ובכי' מסטרא דא הנזכר בכ"מ בתניא. [ויש לעיין באגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב מתרס"א בערך אל הרה"ק הרמ"ש ינובסקי זקנו של הרבי בעת פטירת עליו בנו].

## בכ"י מסטרא דא וחדוה מסטרא דא

אבל אין התבוננות זו אמורה לפעול על אדם הישר הולך שבעניני צער ויסורים הוא מצטער במדה ובמשקל נכונים של הגוף הבריא, אדם זה הוא צריך להישאר במעמדו שביום רעה יהיה לו קצת נדנוד יסורים ממילי דעלמא (עי' בלשון התניא) ואינו צריך לצאת מגדרי הגוף. וכמו שאין סממני רפואה מועילים לאדם הבריא אלא מזיקים לו וע"ד מ"ש בלקו"ת (ואתחנן ט, ד ומקורו מהת"כ ס"פ קדושים ותורת הרב המגיד) אשר רק בע"ת צ"ל אי אפשי כי סורו רע אבל אדם הבריא צ"ל אפשי ומה אעשה שאבי שבשמים גזר עלי ועי' שמונה פרקים לרמב"ם בפ"ו, ויש מזה גם בתורת רבינו הזקן ובלקוטי שיחות בענין נדרים ובמאמר "דיין במה שאסרה תורה" כי אדם הרגיל איננו צריך לעשות גדרים וסייגים לצאת ממיצרי הגוף.

ועי' תניא ס"פ מ"ג דמשמע ג"כ שיש ב' אופנים: א' סדר העבודה הקבועה ומסודרת לכל אדם, ב' עבודה בדרך מקרה והוראה שעה בהשגחה פרטית מאת ה' לצורך שעה כמעשה דר"א בן דורדייא (לצאת מגדרי הגוף).

ובדרך זו כמדומה יתורצו כל הקושיות שהוקשו בענין זה.

[ואדגיש שוב, אל ישאלני השואל מלשון התניא באמצע פכ"ו "והנה עצה היעוצה לטהר לבו מכל עצב ונדנוד דאגה ממילי דעלמא", א"כ הלא הוא מדבר גם בנדנוד דאגה. כי לפי דברינו כאן כל הפרק כ"ו וכ"ז אינו מדבר באדם השמח בעצם מהותו שאדם זה כן יש לו להצטער ולדאוג בכל מילי דעלמא, אלא כמו שהוא מתחיל כל הענין בפכ"ו הוא מדבר כאן באדם שהוא "בעצלות וכבודות הנמשכות מעצבות וטמטום הלב כאבן", ועל אדם שהגיע לדרגת עצבות זו הוא מדבר בפרקים אלו שהוא צריך לטהר לבו מכל נדנוד עצב ודאגה ממילי דעלמא.

ולכאורה גם אדם השמח במהותו שהוא צריך לעבוד בסדר העבודה הקבועה ומסודרת לכל אדם ועליו לדאוג בצרתו ובמילי דעלמא כו', גם הוא יכול להתבונן בהתבוננות הגדולה הזו של עלמא דאתכסייא כו' ואפשר בזה יקל את כאבו וצערו, וע"ד לאתבא צדיקא בתיובתא שגם הצדיק אפשר יכול להשתדל לעבוד בעבודת הבע"ת של "בחילא יתיר", אבל לא באדם הזה דיבר אדה"ז בתניא פכ"ו, וגם אין שם המעלה דדוונות כזכיות כו' עי' תניא פ"ז].

## מקור ברמב"ן

ויש לציין מקור לכ"ז גם בהקדמת הרמב"ן לספר תורת האדם שהוא מאריך בענין זה: כי כמו שלכל חי רצון כך לכל איש עצב וששון כו' ואין בתורה השלימה איסור על האבל כו' ורק היאוש בסבל האמיץ והלב החזק זה הוא רע מוחלט כו' ע"ש באורך,

והרמב"ן שולל שם דעת הפלוסופים מהאומות ששלימות האדם הוא שלא יהיה נעצב מעולם, אלא כי אדרבא לפי תורה האמיתית על האדם להיות טוב ביום טובה ולהוריד דמעה ביום רעה כו'.

[וזהו ממש כביאורינו כאן בתניא פכ"ו, ואין שום סיבה לאפושי פלוגתא ולומר שאדה"ז חולק על הרמב"ן וס"ל שתכלית האדם הוא לא להיעצב כלל במילי דעלמא.

אגב ראיתי עתה שידידי הר"נ גרינוואלד כותב מקור לדברי אדה"ז כאן בתניא פכ"ו: "דברי אדה"ז מבוארים כמעט במפורש בשער הכוונות ענין ספירת העומר דרוש יא". והוא ציון חשוב למאד ולא עיינתי שם עדיין, כי הדבר דורש עיון מיוחד במאמר בפ"ע]

## בלשון אגה"ק "הן ולאן שוין אצלו"

וגם באגה"ק סי"א ששם מדבר רבינו על יסורים אשר הן ולאן צריך להיות שווים אצלו ממש, ואפשר הוא מיוסד על תורות הבעש"ט בענין מדת ההשתוות, הנה גם שם מדבר רבינו על "המתעצב ומתאונן" על היסורים אבל איננו כותב שהצדיק איננו צריך לבקש ולהתפלל על ביטול היסורים שלו.

ולולי דמסתפינא יתכן לומר שמה שכתב רבינו הזקן שם באגה"ק סי"א ועד"ז אגה"ק שם ס"ט עיי"ש, הוא מדבר בצדיקים ובינונים ובדרגות עליונות יותר מאשר אדם הרגיל, ואגרות ההם באגה"ק כתב רבינו הזקן בשנים הקודמות לפני שנת תק"נ (עי' בהערות הר"ר שד"ב שי' לוין באגרות קודש אדה"ז מהדורא החדשה), וזה היה עוד לפני שהחלו נוהרים אליו חסידים רבים לאלפים ואלו המועטים שהיו לפי"ע אז היו בעלי דרגות נעלות ומהם תבע רבינו בדרגות נעלות מה שלא מוצאים כל כך באגרות ובדרושי החסידות שהיו אח"כ בלאזני ובליאדי. ושאני התניא ודרושי

התו"א ולקו"ת שהם דרושים מהשנים תקנ"ה ואילך כו' שהם שווים לכל נפש משא"כ האיגרות שכתב רבינו בשנים הקודמות אפשר לאו כל מוחא סביל דא,

וק"ו מדברי הרה"ח ר"י מקיידאן שהוא היה גאון בנגלה וחסידות ורצה לומר על דברי התניא עצמם בפכ"ו שהדברים שייכים רק לצדיק ובינוני וזה קשה להיאמר אבל נאמר כן לפחות על כמה אגרות הקודש.

### ענין היסורים במשנת הרמב"ם

יש להוסיף כי מה שביארנו על תניא פכ"ו שמדבר באדם הנופל בעצבון כבד, הנה זהו לא רק באיש הפשוט אלא שייך גם בבינוני ובאדם השלם.

ונביא דוגמא לזה מתוך אחת מאגרות הרמב"ם (אל רבי יפת בן רבי אליהו הדיין, אודות טביעת אחיו של הרמב"ם הצדיק ר' דוד):

"ונשארתי אחריו כמו שנה מיום שהגיעה השמועה הרעה נופל על המטה בשחין רע ובדלקת ובתמהון לבב וכמעט קט הייתי אוכד, ואח"כ עד היום הזה כמו שמונה שנים אני מתאבל ולא התנחמתי, ובמה אתנחם והוא היה על ברכי גדל והוא היה האח והוא היה התלמיד והוא היה נושא ונותן בשוק ומרויח, ואני היתי יושב לבטח והבין בתלמוד ובמקרא והבין בדקדוק הלשון, ולא היתה לי שמחה אלא בראותו, ערבה כל שמחה והלך לחיי העולם והניחני נבהל בארץ נכריה, כל עת שאראה כתב ידו או ספר מספריו יהפך עלי לבי ויעורו יגוני כללו של דבר כי ארד אל בני אבל שאולה, ולולי התורה שהיא שעשועי ודברי החכמות שאשכח בהם יגוני אז אבדתי בעניי, ואני בכל זה איני קובל לא על חכם ולא על תלמיד ולא על רע ומיודע כו'".

גם הרמב"ם כותב כמו אדה"ז באגה"ק סי"א

אולם מקרה עצבות זו קרתה בתחילת דרכו של הרמב"ם, אבל אחרי שהרמב"ם עסק בחיבוריו ונתעלה לדרגת רוה"ק כו' הנה הוא כותב באיגרת אחרת לתלמידו (אחרי פטירת בת) ממש כדברי אדה"ז באגה"ק סי"א אשר הן ולא צ"ל שוין ממש אצלו:

"בני לא תתאבל ולא תתעצב, השם יתברך יודע ועד והאמת מה שאומר, והוא שטוב עניני מין האדם אצל כל משכיל, ולא אומר שהוא ענין טוב מוחלט אלא שהוא היותר נאות, ומעט הדאגה, שאין תחבולה בזה המציאות המתוקן תיקון גדול טוב



מאד כפי מה שגזרה חכמת בוראו שיעיין האדם ויסתכל בטוב בעניני מציאות המינין, לא שיעיין ויסתכל בטוב ענייני איש הפרט,

[הקטע האחרון היא פסקא אחת ע"פ אחד התירגומים של איגרת הרמב"ם לתלמידו עי' תשו' הרמב"ם פאר הדור סו"ס קמ"ב, וכמדומה ראיתי פעם שהמהדירים השונים של אגרות הרמב"ם: שילת, בנעט, קאפח ועוד לא עמדו על עומק הדברים].

ועי' עוד פיהמ"ש לרמב"ם ברכות פ"ה על המשנה חייב אדם לברך על הרעה כו': שאין ראוי למשכיל להשתומם כשתבוא עליו שום צרה מפני שאינו יודע סופה (ועי' מזה באריכות בהקדמת הרמב"ן לתורת האדם).

ועי' מו"נ ח"ב פל"ו: עצלות או עצבות שיהיה לאדם בענין מן הענינים יותר רע מהיותו עבד נקנה נעבד לסכלים הזונים [ולא עיינתי בתרגומים השונים]. הנה גם כאן הכליל הרמב"ם עצלות עם עצבות, ומסתמא גם הוא מדבר בעצבות אמיתית ולא בדאגות רגילות במילי דעלמא. ויש לעיין עוד בספרי הרמב"ם.



## אלקים מסתיר על הוי' (גליון)

הרב משה מרקוביץ  
ברוקלין, נ.י.

בגליון א'קכא (לש"פ בשלח) הערתי על מ"ש בבד"ה ושבתה בהמשך תרס"ו (ע' רצה):

"אך אינו מובן עדיין מהו ענין ואמת הוי', דפי' אמיתית שם הוי', הרי גילוי הנ"ל הוא רק אמיתית שם אלקים כו', דהלא שם אלקים מעלים ומסתיר על שם הוי', וכמ"ש שמש ומגן כו' וכנ"ל, וכאשר מאיר גילוי שם הוי' בשם אלקים ה"ז אמיתית שם האלקים, דהיינו שהאור המאיר בשם אלקים ומתעלם ומסתתר בו (בהרמ"ז ר"פ פקודי אי' אל הים אותיות אלקים, א"כ אלקים בחי' ים, וידוע דים הוא בחי' מלכות שכונסת בתוכה אורות ומעלמת עליהם כו'. אמנם במ"א מבואר דים הוא בחי' הוי', היינו ה' אחרונה, ושם אלקים הוא בחי' ארץ כו', לפ"ז צ"ל כאן דאור הוי' דשם אלקים מעלים ומסתיר על אור זה [הדגשת המעתיק] יאיר בגילוי כו'".

והערתי על מ"ש בסוף החצע"ג (בתיבות שהודגשו לעיל) דלכאורה אינו ברור הכוונה, מהו פירוש התיבות הללו.

ובפרטיות יותר:

בפנים המאמר מבאר שגילוי הוא דשם הוי' המאיר בשם אלקים הוא "אמיתיות שם אלקים", ועל זה מביא בחצע"ג, שזה מובן ע"פ דברי הרמ"ז דאלקים קאי על ספירת המלכות דאצילות הכונסת בתוכה את הספירות שלמעלה ממנה ומעלמת עליהם, ונמצא שאמיתית האלקים דהיינו האמיתיות שבמלכות הוא גילוי שם הוי' שהם הספירות, וזה מתאים לפי ביאור הרמ"ז דאלקים הוא בחינת "ים".

אך לפי המבואר במ"א דמלכות, בחינת ים, היא עדיין בשם הוי', ושם אלקים הוא בבחי' ארץ שלמטה מזה, לכאורה איך יתאים האמור שהעומק והפנימיות דאלקים הוא הוי', דהרי ארץ הוא מדריגה אחרת ונמוכה יותר.

ועל זה מיישב בתיבות המודגשות הנ"ל, ולכאורה משמעות דבריו, ששם אלקים דבחי' ארץ מעלים ומסתיר על שם הוי' דבחינת ים. אך צ"ע איך להעמיס זה בתיבות הנ"ל. עד כאן שאלתי הנ"ל.

ובגליון הקודם הבאתי הערת ח"א בזה.

וכעת העירני ח"א, דלכאורה שיעור הדברים הוא, שהלשון בהמאמר הוא "מתעלם ומסתתר בו", ועל זה מעיר בהגהה, שהלשון "בו" אתי שפיר לפי הביאור שאלקים היינו ים, שכונס אורות האצילות בתוכו, אבל לפי הביאור שאלקים היינו ארץ, אזי לכאורה קשה הלשון "מתעלם ומסתתר בו", והנה במאמר זה קאי להשיטה דספירת המלכות כשהיא באצילות היא ה' אחרונה דשם הוי', אין של יש האמיתי, ובאם כן, איך יובן הלשון "בו" באם מדובר לפי השיטה דמלכות דאצילות היא בבחינת ארץ, ועל זה מפרש בסיום החצע"ג, שיצטרכו לפרש הפשט ש"בו" לאו דווקא, אלא "מעלים ומסתיר" עליו.

ועצ"ע.



## ו"ק דחו"ב או נוק' דחו"ב (תיקון טעות בד"ה אז ישיר ישראל תרס"ו)

הנ"ל

בד"ה אז ישיר ישראל תרס"ו (ע' שפד-שפה) מבאר את ד' הצמצומים שבהשפעת המוחין במדות, ובתוך הדברים, בביאור הצמצום הב', כותב:

"אך הענין הוא, דאותו אור השכל הנותן טעם ואור וחיות אל המדה, הוא שבא בבחי' צמצום גדול, ואין לו ערוך לגבי אור השכל שממנו נולדה המדה, שהוא ענין שכלי בעצם, בבחי' שכליים, ולא בחי' מדה, משא"כ השכל המלוכש בהמדה הוא מצטייר רק כפי אופן מהות המדה לבד. ע"ד דוגמא כאשר אור השכל יגזור ויחייב לאהוב דבר מה מאיזה השכלה וטעם, הנה אותה ההשכלה נלקחת מעצמות אור השכל, והיא מהות שכלי, רק שהולידה לאותה האהבה בזה שגורה ויחייבה אותה לבד, אבל אינו מתפעל במהות המדה עדיין, כ"א שמאיר אצלו אור השכל בהענין, והוא העיקר כו', וכמו המלך שדן לזכות ולחויב ע"פ שכלו, דמה שדן הוא חיוב שכלי, ולא מדה כלל, ונק' שכל המטה כלפי חסד או שכל המטה כלפי דין, והן בחי' חו"ג שבמוחין, שהוא ההטי' לחסד ולדין, אבל הכל הוא במוחין עדיין, והן בחי' ו"ק דחו"ב, בחי' חסד שבבינה וחסד שבחכמה, שזהו רק ההטי', אבל לא שמתפעל בהמדה, כ"א הכל בבחי' שכל כו'".

ובהמשך הדברים:

"והחיצוניות שבו הוא בחי' ההטי' אל המדות, שכל המטה כלפי חסד או כו', ע"י דעת נוטה כו', והן בחי' ו"ק שבשכל, בחי' חג"ת שבו, שזהו ג"כ ע"י צמצום כו', והיינו צמצום הב'".

אך בהגהה בחצע"ג באמצע איתא:

"והוא שכל המטה כלפי חסד ושכל המטה כו', והיינו בבחי' נוק' דחו"ב כנ"ל".

והעירוני, דלכאורה יש כאן סתירה, דכל הזמן מדבר על מדריגת השכל השייכת למדות כו"ק שבשכל (מדות שבשכל), אך בהגהה שבאמצע כותב "נוק' דחו"ב". (וכן היה גם בדפוסים הישנים).

ולאחר העיון בצילום כתי"ק, נתברר שאכן יש כאן בהגהה טה"ד ובמקום נוק' דחו"ב צ"ל ו"ק דחו"ב.

ולא באתי אלא להעיר.



## שינויי הלשונות "עת קץ" ו"קץ הימין" וכו' (גליון)

הרב יוסף יצחק אלפרוביץ

שליח כ"ק אדמו"ר - בארנמוט, אנגליא

בגליון יג (א'קה) שאל הרב וו. ר. שי' מדוע כשכותב כ"ק אדה"ז ע"ד "עת קץ" בתיא פל"ג, מוסיף הפסוק "קץ שם לחושך" ומפ' דהיינו "קץ הימין" (וכן בפל"ז ובפ"מ מתאר תקופה זו "קץ הימין"), משא"כ בפ"ז אע"פ שכותב ע"ד "עת קץ", אינו מזכיר לא הפסוק "קץ שם לחושך" ולא התואר "קץ הימין"? כמו"כ שאל מדוע בפעם הראשונה כשמתאר תקופה זו בפ"ז אינו מזכיר אפי' שהיא "עת קץ" וכותב רק "עד כי יבוא יומם"? ויש להוסיף, שאכן, בקיצורים והערות על תניא פ"ז איתא: "משא"כ במאכלות אסורות וביאות אסורות . . שאסורים בידי החיצונים עד קץ הימין"?

והנה בפל"ג (וכן בפל"ז) מבאר בפירוש שלעת"ל יהי' "אתהפך חשוכא" של "חשך הקליפות שבעוה"ז החומרי המחשיכים ומכסים על אורו ית"ל לנהורא, באופן ד"יתרון האור מן החושך", ואולי מפני זה, בפל"ג - שהוא המקום הראשון שמבאר ענין זה - מוסיף ג"כ הראי' לכך, כמ"ש "קץ שם לחושך", ומפרש "דהיינו קץ הימין", שהשייכות ביניהם נתבאר במ"מ, הגהות והערות קצרות לסש"ב פל"ג ע' רה (הערה ד"ה קץ הימין, ובפענוחים שם), ש"קץ הימין" היינו הקץ למה שנאמר השיב ימינו אחור בזמן הגלות, דימין היינו גילוי אור, והחשך נמשך מסטרא דשמאלא (כש"השיב אחור ימינו"), וא"כ הפי' ד"קץ שם לחושך" היינו שיסתיים האפילה ויהי' גילוי אור, ויוצא שע"פ ההוספה "דהיינו קץ הימין" מובן מהי הראי' מהפסוק "קץ שם לחושך" שלעת"ל יתהפך החושך לאור. ועכ"פ מזה מובן מדוע התואר "קץ הימין" נוגע בפל"ג, בפל"ו, ובפ"מ, שהרי בשלשה פרקים אלו נזכר ע"ד הגילוי אור שיתגלה לעת"ל - שאז יהי' "ונגלה כבוד ה'" - (ולא רק ע"ד ענין ביטול החושך), משא"כ בפ"ז אינו נוגע כ"כ שעת הקץ נק' "קץ הימין", וגם לא הפסוק

"קץ שם לחושך", שהרי אינו מבאר כאן ע"ד הגילוי אור ה' שיהי' לעת"ל כשיתהפך חשוכא לנהורא.

ויתירה מזו, השייכות בין "קץ הימין" לענין התהפכות החושך בכלל, וחושך האומות בפרט (ובמילא גם הטעם שבפל"ו - ששם מפורש עד"ז - נוגע לחזור שוב שתקופה זו נקראת "קץ הימין") מובן ג"כ ע"פ מ"ש בלקוטי לוי יצחק - הערות לתניא ע' טו, בנוגע הטעם שבסוף פל"ו מביא אדה"ז ה' ראיות (ד' פסוקים ומאמר א' שבתפילת ר"ה), כי זה בא בהמשך למה שכתוב בסוף פל"ו ש"מיתרון ההארה לישראל יגיע חושך האומות ג"כ", וחשך האומות הוא מהה' גבורות, כי חשך הוא מגבורה, ולגד זה הביא ה' ראיות שיגיע חשכם שמכל הה' גבורות ע"י התגלות קץ הימין, ה' ימין דהיינו הה' חסדים שימתיקו את הה' גבורות.

והרי אתהפכא חשוכא לנהורא, וכן ענין הפיכת חשך האומות כמ"ש "או אהפוך אל עמים", כולל ג"כ שהרע גופא יהפך לטוב ע"ד "החושך עצמו יאיר", והוא דבר נוסף להענין שבאתהפכא שמצד "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", שהוא רק ענין ביטול הרע בדוגמת ולבי חלל בקרבי (ד"ה כימי צאתך תשמ"ב ס"ה), וכמבואר (שם) שזה כמו ב' דברים שיהיו בהחיות לעת"ל, א) "והשבתי חי' רעה מן הארץ", משביתן שלא זיקו - ביטול הרע, ב) "וגר זאב עם כבש" - שיהיו מסייעים ומשמשים לעבודת ה' ויהי' תועלת מהזאב כמו מכבש וכו'. וע"ד המבואר בענין עד דכליא ריגלא דתרמודאי (ד"ה מצותה משתשקע החמה תשל"ח ס"א), שיש בזה ב' פי', א) שמכלה ומבטל הריגלא דתרמודאי, ב) שגם המורדים יתהפכו ויבואו לכלות הנפש. ובכ"מ.

משא"כ מה "שיבולע המות לנצח" המבואר בפ"ז הוא (כמ"ש בשיעורים בספר התניא, ובתניא עם לקוטי פירושים מכתבי וספרי רבותינו נשיאינו) ענין כילוי וביטול, דהיינו השחתת והעברת הקליפות והס"א מן העולם לעת"ל, שע"ז מספיק הראי' מהפסוק "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", דכיון שהקליפות יתבטלו, אזי במילא יוכלו הניצוצות דקדושה שנפלו ונאסרו בתוכם עד אז לחזור ולעלות לקדושה. ואע"פ דכשנפל החיות לתוך גקה"ט "נתרחק ונחשך כ"כ עד שהוא כמו רע" (לקו"ש ח"ז ע' 22 הערה 20), ובמילא כשיעלה שוב לקדושה ה"ז נהפך לטוב, מ"מ מאיזה סיבה שתהי' אדה"ז אינו מזכיר כאן בפירוש שזהו הענין דאתהפך חשוכא לנהורא דלעת"ל.

ואף שממשיך אח"כ שהחיות שנפל בגקה"ט יכול לחזור ולעלות לקדושה גם ע"י תשובה מאה"ד שאז זדונות נעשים לו כזכיות ממש - וידוע הפי' בזה (לקו"ש כ"ז ע' 110 ואילך, הובא בתניא עם לקוטי פירושים כאן) שגם ה"חפצא" (היינו הניצוצי קדושה שנפלו) בהזדונות שלו נהפכים לזכיות, שזהו הענין דאתהפכא חשוכא לנהורא באופן שהרע גופא נהפך לטוב (ד"ה כימי צאתך הנ"ל. וראה ד"ה היום הרת עולם תשי"ג), אבל זהו רק האתהפכא של מי ששב מאה"ר, ובזמן הזה, ולא האתהפכא דחושך הקליפות של כללות עוה"ז החומרי ודאומות העולם לעת"ל, ואין זה שייך לענין קץ שם לחושך וקץ הימין.

ואולי כדי להדגיש שהלשון "יבולע המות לנצח" מורה על ביטול והעברת הקליפות, מדייק ומקדים אדה"ז לתאר תקופה זו בהביטוי "יבא יומם", שכלשון זה נמצא בירמי' נ, כז ויחזקאל כא, ל (כפי שצויין ב"תניא מבואר"), אשר בפסוקים אלו מדברים הנביאים אודות ביטולם של הרשעים ע"י מיתה והעברה מן העולם או העברה מכסא מלכותם. ויתירה מזו, ביטוי זה עצמו (ע"פ פי' המצודות ביחזקאל שם) אין פירושו סתם שיבוא זמן כמי שאומר "יבוא יום", אלא, שישקע שמשם והצלחתם - "אז זיי וועלן אונטערגיין" - וכמו "כי בא השמש" (ויצא כח, יא). אך לא שמעתי ודומני שלא נמצא בשום מקום שזהו אכן פירוש הביטוי בתניא (וגם ב"תניא מבואר" מצייין מקור הלשון בלבד ואינו מפרש), וגם רואים, כנ"ל, שבקיצורים והערות אי' גם כאן הל' "קץ הימין", ויש לברר אצל המשפיעים שיחיו אם נכון ללמוד כן.

אבל אם זה נכון, אזי כעת מובן ג"כ מדוע בסוף הענין אין אדה"ז כותב שוב הביטוי "עד כי יבוא יומם", כי אינו נוגע לפרש שוב מהו הפי' ב"יבולע המות לנצח", (שזה כבר לימדנו לפני"ז), אלא רק להבדיל בין הזמן עכשיו שא"א לפעול העלי' מהקליפה לגמרי ללא תשובה מאהבה רבה, ובין הזמן שיבולע המות לנצח, ע"כ כותב בקיצור, "עד עת קץ".



# הלכה ומנהג

## הנוסע ממקום למקום האם נוהג ביו"ט שני של גליות כמנהג המקום שיצא משם (א)

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

### מקור ההלכה

מקור הלכה זו הוא מחלוקת הראשונים בפירוש הנאמר בגמרא פסחים (נא, ב-ג, א): אמר ליה רב ספרא לרבי אבא: כגון אנן, דידיעין בקביעא דירחא, ביישוב לא עבידנא מפני שינוי המחלוקת. במדבר מאי? אמר ליה, הכי אמר רב אמי: ביישוב אסור, במדבר מותר.

לפי רש"י ובעל המאור היה רב ספרא בן א"י שהגיע לחו"ל, ודינו כמקום שהגיע משם

ופרש"י: "ביישוב לא עבידנא. מלאכה ביום טוב שני, הואיל ונהגו בו איסור, לא אשנה לעיניהם את המנהג". משמע מדבריו שרב ספרא היה מבני א"י שבא לחו"ל, וביישוב לא עביד מלאכה, מפני מנהג בני חו"ל שחוגגים יו"ט שני.

ולפי שיטה זו מפרש הרז"ה ב'המאור' את המשך הסוגיא (יז, א מדפי הרי"ף): "והני דנחתי ממערבא אסור להו למיעבד עבדתא ביו"ט שני ביישוב אפילו דעתו לחזור, לפי שהוא מנהג גדול שפשט בכל הגולה כולה ואין לפרוץ בו. ובמדבר מותר אפילו אין דעתו לחזור, כל זמן שלא הגיע ליישוב, לפי שעדיין לא הוקבע להיות כמותם. ואם הגיע ליישוב ואין דעתו לחזור הוקבע ביניהם ונעשה כמותם ואסור בין ביישוב בין במדבר".

לפי דעה זו מפורש בגמרא דדינו של בן א"י הבא לחו"ל הוא כבן א"י, אלא שהוא אסור בעשיית מלאכה מפני המחלוקת. ולפי זה במקרה הפוך, בן חו"ל שמגיע לא"י דינו כבן חו"ל וחוגג יומיים.

### לפי רבינו חננאל והראב"ן היה רב ספרא בן חו"ל שהגיע לא"י

אמנם רבינו חננאל בפירושו שם כתב [בסוגריים הוספתי ע"פ הראב"ן מהדורת דבליצקי ח"ב עמ' תסב, וכפי ציין הגאון משאמלויה הי"ד ב'אבן שלמה' על הראב"ן שם (הערה לו): "הרגיל בראב"ן יודע שהראב"ן ז"ל דרכו להמשך אחר פירוש הר"ח וגירסתו, כמבואר אצלי בביאורי בכמה מקומות"]: "אמר ליה רב ספרא לר' אבא כגון אנא דיידענא בקביעא דירחא, ובני מקומי עושין שני ימים, כי בעינא למיסק לארץ ישראל דלא עבדי אלא יום אחד [בראב"ן בשינוי לשון קצת: כי קא אזילנא לארץ ישראל דלית להו אלא חד יומא], בישוב לא עבידנא [משום חומר מקום שאני שם], כמדבר [של] ארץ ישראל מהו לעשות ביום שהוא ברור לי שהוא חול, מי אמור רבנן בכי האי מילתא במדבר ארץ ישראל נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם או לא. אמר ליה הכי אמר ר' אמי בישוב אסור במדבר מותר. [מדבעא מיניה 'מדבר של ארץ ישראל' מכלל דבכל מקומות ארצו אסור, שמע מינה דדבר שנוהגין בו איסור במדינת בבל, בכל פרווראה אסור לשנות]".

בדברי רבינו חננאל מבואר שמפרש שרב ספרא היה מבני חו"ל "דבעינא למיסק לארץ ישראל", שהתכוון לנסוע לא"י. ושאלתו היתה האם מותר לו לעשות מלאכה במדבר של ארץ ישראל.

חשוב לציין שאין כאן מחלוקת במציאות, האם רב ספרא היה בן א"י או בן חו"ל, שהרי שניהם אמת, כי רב ספרא היה נוסע הרבה הלך וחזור בין בבל לארץ ישראל, וכפי שמבואר בפסחים שם (נב, ב): רב ספרא נפק מארץ ישראל לחוצה לארץ; ובחולין (ק, ב-קיא, א) מסופר: אמר ליה אבבי לרב ספרא כי סלקת להתם בעי מיניהו... כי סליק אשכחיה לרב זריקא... כי אתא לגביה [דאביי] אמר ליה... כי הדר סליק אשכחיה לרב זריקא... ראה עוד ב'תולדות תנאים ואמוראים' (ח"ג עמ' 966-969). רב ספרא שאל את רבי אבא, והוא היה מחכמי בבל שעלה לארץ ישראל, ראה ב'תולדות תנאים ואמוראים' שם (ח"א עמ' 7-3). והמחלוקת זה רק על מקום מגוריו הקבועים של רב ספרא, האם זה היה בא"י או בחו"ל.

### לפי ה'חתם סופר' הראב"ן ג"כ סובר כשיטת רש"י, ולשיטתו דין הנוסע לא"י כמקום שהגיע משם

ה'חתם סופר' בחידושי שם (ציין אליו במהדורת דבליצקי שם הערה קלא) מבאר את דברי הראב"ן: "הנה מסוף דבריו ניכר שהיה ראוי לומר דמנהג דשני ימים טובים היינו בעיר מושב משום מנהג אבותינו, אבל השובת ביו"ט במדבר וכדומה שלא במקום יישוב, אשר מעולם לא היה מנהג אבות, אפשר שיהיה מותר ביו"ט שני, כי



הך מנהג דשני ימים טובים עייקרו אמקומות ולא אקרקפתא דגברא... ומעתה תחלת דבריו דהוה פשיטא לרב ספרא כשהוא מתאכסן בא"י במקום יישוב צריך לנהוג חומרת מקום יישוב של בבל, אך כשהוא במדבר שבא"י אם נותנים עליו חומרת מדבר בבל, דבבבל גופיה אינו אלא משום לא פלוג, ובא"י הוה כמו גזירה לגזירה... ומסיק במדבר בא"י מותר דהוה גזירה לגזירה. ולפ"ז לא גרס ראב"ן ביישוב לא עבידנא מפני מחלוקת".

לפי ביאור זה גם הראב"ן סובר שהנוסע ממקום למקום נוהג ביו"ט שני כפי המקום שיצא משם, ועל כן מי שנוסע מבבל ו"מתאכסן בא"י במקום יישוב, צריך לנהוג חומרת מקום יישוב של בבל", וכפי שאמר רב אמי "ביישוב אסור", והחידוש הוא שבמדבר א"י מותר לעשות מלאכה ביו"ט שני, כיון שאינו מקום יישוב. ולפי זה יוצא שבמקרה הפוך, שכן א"י מגיע לחו"ל, מעיקר הדין מותר לו לעשות מלאכה ביו"ט שני, כפי המקום שיצא משם, אלא שמסתבר שגם הוא יסכים שמפני המחלוקת לא יעשה מלאכה.

אמנם פירוש ה'חתם סופר' בדברי הראב"ן הוא לכאורה תמוה ביותר, שהרי הראב"ן כתב בפירושו: "ביישוב לא עבידנא משום חומר מקום שאני שם", הרי שרב ספרא נוהג לפי מנהג המקום שהגיע לשם, ועושה מלאכה ביו"ט שני, וא"כ איך כתב ה'חתם סופר' ד"הוה פשיטא לרב ספרא כשהוא מתאכסן בא"י במקום יישוב צריך לנהוג חומרת מקום יישוב של בבל". וב'עדת יעקב' (ח"ג סי' כח אות ה ד"ה והנה בשו"ע) העיר האדמו"ר מנאוואמינסק שכנראה ה'חתם סופר' היתה לו גירסא אחרת בדברי הראב"ן: "שנקט שם בגירסת דברי ראב"ן 'ביישוב לא עבידנא משום חומר מקום שאני משם' (ודלא כדאיתא בדפו"ר וכן בהוצאת בעל אבן שלמה) [וכ"ה במהדורת דבליצקי שנדפס ע"פ כת"י] מקום שאני שם". ולפי זה יוצא שלפי הגירסא שלפנינו אין מקום לפירוש זה.

וכעת ראיתי בשו"ת 'יביע אומר' (ח"ו או"ח סי' מ אות ג) שכתב להגיה בדברי הראב"ן: "נראה שצ"ל: משם". וכבר תמה על כך ב'שערי יצחק' (הלכות יו"ט שני כלל ג אות ד), ועיי"ש שהוכיח מדיוקי הלשון בר"ח ובראב"ן שהגירסא הנכונה היא כמו שהיא לפנינו.

דעת ה'חכם צבי': הבאים מחו"ל אסורים הם לנהוג יו"ט שני של גליות  
בא"י

והנה דעתו של ה'חכם צבי' (שו"ת סי' קסז) בענין זה הוא חידוש, ואעתיק את  
דבריו:

**"שאלת, בני חו"ל העולים לא"י דרך ארעי האיך יתנהג בשלש רגלים אם כבני  
ארץ ישראל או כבני ח"ל.**

**תשובה,** נלע"ד דצריכים הם להתנהג בעניני המועדים כאחד מבני א"י  
התושבים, ואין זה בכלל חומרי מקום שיצא משם. לא מבעיא בתפלות וברכות  
וקריאת ס"ת שאינן חומרות בעצם, שהרי אם בא להחמיר לברך ולהתפלל תפלת  
המועדים בזמן שאינו מועד עבירה היא בידו, אלא אפילו במלאכה מותרים הם,  
שאלו היו כל אנשי המקום שיצאו משם כאן בקביעותא פשיטא שאסורים היו  
לעשות יותר מיום אחד משום כל תוסף... ולא אמרו נותנין עליו חומרי מקום  
שיצא משם, אלא בחומרא שרשאיני בני המקום שיצא זה משם לנהוג חומרתם  
במקום הנוהגין קולא אף אם יקבעו דירתם במקום הלז, אבל בדבר שאילו באו בני  
מקום החומרא למקום הקולא וקבעו דירתם בו היו אסורין לנהוג חומרתם, בזה לא  
אמרו... וכיון שבא"י איסור הוא להוסיף יום אחד על המצוה... אף הבאים מח"ל  
אסורים הם לנהוג שני יו"ט של גליות כל זמן שהם בא"י אפילו דרך ארעי, כיון  
שהמקום גורם ואין זה בכלל חומרי מקום שיצא משם".

דברי ה'חכם צבי' הובאו ב'שערי תשובה' (סי' תצו סק"ה בסופו) ועוד.

**לפי הכלי חמדה' רבינו חננאל חולק על רש"י, ולשיטתו דינו של הנוסע  
לא"י כמקום שהגיע לשם**

על פי דברי ה'חכם צבי' מפרש ה'כלי חמדה' את דברי רבינו חננאל הנ"ל, וכך  
הם דבריו (נעתקו ב'אבן שלמה' שם): "ביאור דברי הר"ח נ"ל בהפירוש הוא דבישוב א"י  
לא עבידנא ב' ימים טובים אע"ג שאני מבני חו"ל, כיון דהוא בא"י יש עליו חומר  
של בני א"י שלא לעשות ב' ימים טובים מחשש כל תוסף, כמ"ש בשו"ת חכם צבי  
סי' קס"ו [ומתיר לעשות מלאכה]. אמנם במדבר א"י שאל מהו לעשות ביום שהוא  
ברור לי שהוא חול, אם יש עליו חומרא שיצא משם ולכן במדבר יש לו לעשות ב'  
ימים טובים או לא. וזה מוכרח, דליכא למימר דקאי על ישוב שבחו"ל, דפשיטא  
כיון דהוא מבני חו"ל והוא בחו"ל בוודאי חייב לעשות ב' ימים טובים של גליות.

ולפי זה הפירוש 'בישוב אסור במדבר מותר' היינו דבישוב של א"י אסור לעשות ב' ימים טובים, במדבר של א"י מותר לעשות ב' ימים טובים".

ובפשטות מסתבר שהראב"ן הולך לגמרי בשיטת רבינו חננאל, שאת לשונו הוא העתיק בתוספת כמה מלים. אלא שה'כלי חמדה' מציין בסוף דבריו: "אבל מדברי הראב"ן נראה דלא מפרש כדאמרן וצ"ע". ולכאורה אינו ברור במה שונים דברי הראב"ן מדברי רבינו חננאל. ובדוחק י"ל שהכוונה לגירסת ה'חתם סופר' בדברי הראב"ן שהובא לעיל. ראה עוד לקמן בזה.

### קושיות ה'אבן שלמה' על ביאורו של ה'כלי חמדה'

נגד ביאורו של ה'כלי חמדה' הקשה הגאון משאמלויה ב'אבן שלמה' שתי קושיות:

(א) "אם מצד כל תוסיף הוא מה נפק"מ בין במדבר לבישוב, הא אף במדבר יש לחוש משום כל תוסיף. ואי משום חומרא דיצא משם שרי, א"כ בישוב נמי יהיה שרי. ואי דבמדבר לא היו שלוחים באים לשם, והיה נוהג ב' ימים, לא היה [לו] לשאול במדבר אלא במקום ששלוחים לא באו".

ויש כמה תירוצים לקושיא זו: בשו"ת 'בני ציון' (ה"א סי' יט אות כ) ביאר אכן כמו ההוה אמינא שהציע ה'אבן שלמה', ד"במדבר כיון דהוי עיר חדשה דלא יש שם מנהג, צריך לנהוג כחומרי מקום שיצא משם". ב'עדת יעקב' (שם ד"ה אולם ברור) מפרש "טעם הספק במדבר הוא משום דמדבר לאו מקום מנהג הוא" עיי"ש. והרה"ג דובער אליעזרוב בשו"ת 'שאלו ציון' (תנינא סי' כז ד"ה אבל אפ"ל) מפרש שהכוונה ל"מי שיצא מא"י שבא לשם בתור אורח... ועתה חוזר לחו"ל ועוקר דרך המדבר" עיי"ש.

(ב) "דלשון הר"ח 'מהו לעשות ביום שהוא ברור לי שהוא חול' משמע דהכוונה לעשות מלאכה, דאי לעשות יו"ט הול"ל 'מה לעשות יו"ט'...".

ובאמת שגם ה'כלי חמדה' בעצמו הרגיש בקושי זה שבביאורו, וכפי שכתב: "ולפי זה הפירוש 'בישוב אסור במדבר מותר' היינו דבישוב של א"י אסור לעשות ב' ימים טובים, במדבר של א"י מותר לעשות ב' ימים טובים", וזה דוחק, וכפי שהעיר ב'שאלו ציון' (שם סוף עמ' סח): "אי מיירי על ענין עשיית שני יו"ט קשה הלשון מה שאמר 'במדבר מותר', מה שייך מותר, הלא זה ענין של עשיית חובה לנהוג שני ימים טובים... וא"כ היה צ"ל 'במדבר חייב' לעשות ב' ימים".

## תירוץ קושיות ה'אבן שלמה'

והנה כדי לתרץ הקושיות הנ"ל, יש להקדים, שהרי לפי ביאור זה כוונת רב ספרא כששאל "במדבר מאי" היתה האם מותר לו לעשות יו"ט שני במדבר, וע"ז ענו לו "במדבר מותר", כלומר שבמדבר מותר ומחויב לעשות יו"ט שני. ולפי זה תמוה מה שכתב הראב"ן בהמשך דבריו: "מדבעא מיניה 'מדבר של ארץ ישראל' מכלל דבכל מקומות ארצו אסור", וכי איך שייך לומר שבכל מקומות ארצו "אסור" לעשות יו"ט שני, הרי אדרבה שם בחו"ל מחויב הוא לחגוג יו"ט שני. וזה מוכיח דלא כביאור הנ"ל, שמותר ואסור שבגמרא דנים בהיתר ואיסור של עשיית מלאכה, ולא בהיתר ואיסור של חגיגת יו"ט שני. והעיר על כך בשו"ת 'שאלו ציון' (תנינא סי' כו סוף עמ' טט-ע), ולדבריו לזה כוון ה'כלי חמדה' כשכתב ש"מדברי הראב"ן נראה דלא מפרש כדאמרן".

ולתרץ כל הקושיות הנ"ל, לפי שיטת ה'כלי חמדה' אבל לאו מטעמיה, י"ל דמה שאמר רב ספרא "ביישוב לא עבידנא" אין הכוונה ליישוב של א"י, אלא ליישוב דחו"ל. וכוונתו לומר שזה ודאי שאפילו באם רוצה לנסוע לא"י ודאי שעדיין אסור לו לעשות מלאכה ביו"ט שני, "משום חומר מקום שאני שם" כלומר בחו"ל, ושאלתו האם "במדבר ארץ ישראל נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם או לא", והשאלה האם לפני שהגיע ליישוב בא"י מותר לו כבר לעשות מלאכה או לא, וע"ז ענו לו "ביישוב [בחו"ל] אסור [לו לעשות מלאכה, אבל] במדבר [של א"י] מותר [לו לעשות מלאכה]". ומזה אפשר ללמוד שני דברים: (1) "בכל מקומות ארצו אסור", לא רק ביישוב צריך לשמור יו"ט שני אלא גם בכל המקומות. (2) ביישוב א"י ודאי אינו אסור בעשיית מלאכה ביו"ט שני, וכשיטת ה'חכם צבי', ועל כן לא נסתפק כלל בזה. עיקרי הדברים נמצאים לכאורה ב'שאלו ציון' שם, אלא שלשונו אינו ברור לגמרי.

והחילוק בין שני הפירושים הוא, דלפי פירוש זה מה שאמר "ביישוב לא עבידנא" הכוונה, דכשהוא עדיין נמצא ביישוב בחו"ל איננו עושה ["עבידנא" בלשון הווה] מלאכה ביו"ט שני. ולפי פירושו של ה'כלי חמדה' מה שאמר "ביישוב לא עבידנא" הכוונה דכשיבא ליישוב בא"י ודאי לא יחגוג יו"ט שני, אלא ינהג כבני א"י ["עבידנא" בלשון עתיד].

הן אמנם שה'כלי חמדה' דוחה פירוש זה: "דליכא למימר דקאי על ישוב שבחו"ל, דפשיטא כיון דהוא מבני חו"ל והוא בחו"ל בוודאי חייב לעשות ב' ימים

טובים של גליות". אמנם י"ל דלק"מ שהרי אין מוכרח שמה שאמר רב ספרא "ביישוב לא עבידנא", וכן מה שאמרו לו אח"כ "ביישוב אסור", יש חידוש בעצם האיסור, שהרי י"ל שזה נאמר בתור הקדמה ולתשובה, שלמרות ש"ביישוב אסור" כיון שהוא בן חו"ל, בכל זאת "במדבר מותר". וראה עוד ב'שאלתי ציון' שם באופן אחר. שוב מצאתי שכך כתבו גם בשו"ת 'להורות נתן' (חי"א סי' כח) וב'שערי יצחק' שם בארוכה.

### מסתבר שלפי שיטת רבינו חננאל והראב"ן גם דינו של הנוסע מא"י כמקום שהגיע לשם

והנה יש לעיין לשיטת ה'חכם צבי' מה הדין במקרה הפוך, בן א"י שנסע לחו"ל, האם אסור בעשיית מלאכה ביו"ט שני מדינא או לא. דהנה לפי סברתו, שהסיבה שבן חו"ל שבא לא"י אינו נוהג לפי מנהג המקום שיצא משם היא משום ש"אין זה בכלל חומרי מקום שיצא משם... שאילו היו כל אנשי המקום שיצאו משם כאן בקביעותא פשיטא שאסורים היו לעשות יותר מיום אחד משום כל תוסיף...". א"כ לכאורה גם במקרה ההפוך של בן א"י שיצא לחו"ל צריך לנהוג יו"ט שני, שהרי אילו יצאו כל בני א"י לחו"ל בקביעותא ודאי היו אסורים במלאכה ביו"ט שני.

אמנם ב'עדת יעקב' (שם ד"ה בתשובות) דחה זה באומרו: "והא זה נסתר להדיא מדברי הגמרא בדרב ספרא, דמפורש שם דרק מפני המחלוקת הוא שאסור בישוב, ומעיקר דינא הרי הוא עוד כבני א"י כיון שדעתו לחזור לשם... ובע"כ צ"ל דברי החכם צבי אמורים רק לגבי בני חו"ל שבאים לא"י ולענין שלא נידון בהם חומרי המקום שיצאו משם אפילו בדעתם לחזור לחו"ל... אבל בציור הגמרא בדר' ספרא, דהיינו בדין בן א"י שבא לחו"ל, דאם דעתו לחזור עדיין הוא בן א"י ואף שנמצא בחו"ל, מ"מ אין המקום מטיל עליו חומרת חו"ל כיון שאינו מבני חו"ל, וסברת החכם צבי אינה אלא שלא תטיל עליו חומרי המקום שיצא משם, וכגון שבא מחו"ל לא"י, אבל איפכא לא אמרינן דמחמת שהוא נמצא במקום חו"ל זה עצמו יטיל עליו חומרי חו"ל, כיון דסו"ס עדיין בן א"י הוא ונגרר בתרייהו, ולכך אינו בחומרי חו"ל אלא מפני המחלוקת".

גוף סברתו לא אבין, שהרי באם לפי ה'חכם צבי' אדם הנוסע מחו"ל לא"י מאבד את מעמדו כבן חו"ל לגבי יו"ט שני, כיון שזה מתנגד לדין כל תוסיף במקום שהוא נמצא שם, א"כ איך נוכל לומר שהנוסע מא"י לחו"ל ישאר במעמדו כבן א"י, ולקולא, שמותר לו לעשות מלאכה, למרות שזה מתנגד לחיוב שמירת יו"ט שני

במקום שהוא נמצא שם. והרי על שניהם נוכל לומר באופן שווה "שאלו היו כל אנשי המקום שיצאו משם כאן בקביעותא" אסורים היו לנהוג כפי המקום שיצאו משם. ודוחק לחלק בין כל תוסיף שהוא דאורייתא – שעוקר את מעמדו כבן חו"ל, לעומת חיוב שמירת יו"ט שני שאינו אלא מדרבנן – שאינו עוקר מעמדו כבן א"י.

והנה כל ההכרח לחלק בין בן א"י לבן חו"ל היה מדברי הגמרא בדבר ספרא, אודות בן א"י שבא לחו"ל, "דמפורש שם דרק מפני המחלוקת הוא שאסור בישוב", אבל עכשיו שמצאנו חבר לשיטת ה'חכם צבי' מדברי רבינו חננאל והראב"ן, כבר אין שום הכרח לחלק, שהרי לפי פירושם אין מדובר בדבר ספרא בן א"י שבא לחו"ל, וא"כ נוכל לומר בפשטות, שכמו שבן חו"ל נוהג בא"י כמנהג א"י, כמו כן בן א"י נוהג בחו"ל כמנהג חו"ל, בדבר התלוי במקום לא שייך להגרר אחרי המקום שיצא משם נגד המקום שהוא נמצא שם עכשיו.

### סיכום דעת רבינו חננאל והראב"ן לפי הביאורים השונים

אסכם בזה בקצרה את הביאורים השונים כדי שירויץ בו הקורא:

\*דעת ה'חתם סופר' שהראב"ן סובר כשיטת רש"י ובעל המאור, שהנוסע ממקום למקום דינו כמקום שהגיע משם, ועל כן אמר רב ספרא "בישוב לא עבידנא", כי ביישוב א"י לא עביד מלאכה ביו"ט שני, משום חומר מקום שיצא משם. ביאור זה נדחית לכאורה מהמפורש בראב"ן: "בישוב לא עבידנא, משום חומר מקום שאני שם", הרי שהולכים לפי המקום שנמצא שם.

\*לפי ה'כלי חמדה' חולק רבינו חננאל על שיטת רש"י, שהרי מפורש כתב ד"כי בעינא למיסק לארץ ישראל... בישוב לא עבידנא", והכוונה שבישוב דא"י לא עבידנא יו"ט שני, הרי מפורש דבן חו"ל שמגיע לא"י דינו כבן א"י, וכשיטת ה'חכם צבי'. [ה'כלי חמדה' מציין בסוף דבריו: "אבל מדברי הראב"ן נראה דלא מפרש כדאמרן וצ"ע".]

\*יש לבאר דברי הראב"ן באופן אחר קצת, "בישוב לא עבידנא" הכוונה בישוב בחו"ל לא עבידנא מלאכה ביו"ט שני, אבל "במדבר של ארץ ישראל" מותר לעשות מלאכה, ואין נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם. גם לפי ביאור זה מוכרח לומר שהראב"ן חולק על שיטת רש"י, שהרי באם במדבר של א"י מותר לבן חו"ל לעשות מלאכה, אז ביישוב של א"י ודאי מותר לו לעשות מלאכה כבן א"י.

\*לפי סברת ה'חכם צבי' דבן חו"ל שמגיע לא"י דינו כבן א"י, מסתבר לומר שכמו כן במקרה הפוך, בן א"י שמגיע לחו"ל עושה יו"ט שני כבן חו"ל.

דעת אדה"ז בענין זה, ומנהג אנ"ש חסידי חב"ד בזה יתבאר בעזה"י בגליון הבא.



## עמידה לשמו"ע באמצע הדרך

הרב יוסף שמחה גינזבורג  
רב אזורי – עומר, אה"ק

נשאלתי:

עד עתה נהגתי תמיד לעצור הרכב ולהגיד התפילה בעמידה, וכן ראיתי שהרב כתב כך גם ב"שאלות לרב" באתר, כ"ג אלול תשס"ב.

אולם היום שמתי לב שלכאורה מובן בפירוש מאדה"ז שההידור (מהיות טוב) הוא דווקא בעצירת הרכב אך אין צורך לעמוד (קי, ד): "אבל אם היה רכוב אין צריך לירד אלא יעמיד הבהמה מלילך... וה"ה ליושב בעגלה שא"צ לירד אלא להעמיד הסוסים אם אפשר לו".

(ואמנם נכון שבסידור כתוב "וטוב לומר מעומד", אך ניתן לכאורה לפרש שהכוונה "מעומד" – שאינו מהלך, כשם שבש"ע (שם) כותב: "יעמוד כשיאמרנה", ואח"כ מפרט ש"מכל מקום א"צ לעמוד אלא מלילך..").

אודה לרב אם יוכל להאיר את עיני. תודה.

תשובה:

המתפלל - לפי הבנת הב"י (גם בדעת הרי"ף והרא"ש) מדינא א"צ לעמוד, כיוון שרב חסדא לא פסק כרב ששת שצ"ל מעומד, אלא אמר בעמידה רק מצד "מהיות טוב" (הידור, כפירש"י שם), וכן דעת אדה"ז "יעמוד כשיאמרנה אם אפשר לו". ושם מדובר רק על האדם בעצמו ולא על סוס או עגלה. וראה מש"כ בזה בסידור הרב ראסקין.

הרוכב או בקרון - א"צ להעמיד את הבהמה או העגלה, בק"ו משמו"ע שפטר והו מזה, כיוון שהדבר טורדו ומפריע לכוונתו (אא"כ יכול בקלות), ב"י, ואדה"ז סי' צד ס"ה.

בסידור הוסיף "מעומד - אם אפשר בקל" (התיבה האחרונה אינה בשו"ע, וא"כ מיקל יותר). וגם שם הכוונה לאדם עצמו.

במבוא לקונטרס ומעין עמ' 34 טור ב, הובא בס' המנהגים עמ' 23 [ולכאורה - כהוראה לרבים] כותב אדמו"ר מהוריי"צ שאביו אדמו"ר מהורש"ב הי' מצווה לעמוד [=לעצור את העגלה] ואומר תפילת הדרך בקרון בישיבה [ועצ"ע למה לא הידר לעמוד בעצמו, כברכת. וראה ט"ז סי' צד ס"ק ד ובפרמ"ג שם, שאף שגם יושב בקרון (הנוסע) נחשב כמההלך, הרי עדיף העומד שם, שאימת שמים עליו], וברכת בעמידה. באלבום 'בנאות דשא' (ביקורי הרבי בקעמפס, עמ' 47 ו-84) מסופר שהרבי ירד מהרכב ואמר זאת בעמידה.



## סדר המילה בתינוק לאב שאינו יהודי (גליון)

הרב יואל יאיר נחמנסון

מו"ס דיני איטר, מוהל מוסמך, אה"ק

בגליון א'קכא עמ' 211 כתב הרב ל.י.ר. שליט"א: "במילת תינוק שאין האב יהודי, איכא לאסתפוקי צ ריך לומר בנוסח הרגיל 'קיים את הילד הזה לאביו ולאמו ... ישמח האב ביוצאי חלציו ...', או שבמקרה זה אין ראוי להזכיר האב כלל".

בענין זה יש לציין לדברי המוהריק"ש בספר ערך לחם (יו"ד סי' רסה): "בכל ולד שיש בלידתו נדנדוד עבירה, אין ראוי לומר אשרי תבחר וכו' וכיוצא בו, ואין אומרים שבחים לא לאב ולא לבן, אפילו במידי דאסיר מדרבנן, משום והנשארים כו', ודוקא במידי דמפרסם וידיע".

דברי המוהריק"ש הובאו בהגהות רבי עקיבא איגר (על השו"ע שם), שאף הוסיף על דבריו ופירט: "ואין אומרים שבחים לאב ולאם". כלומר, אם היה נדנדוד עבירה מפורסמת בלידת התינוק, יש להשמיט מנוסח סדר המילה את השבחים לתינוק ולשני ההורים, וזאת משום "והנשארים ישמעו ויראו".



לדבריהם, בנידון הנ"ל ש"מפורסם וידוע" שהתינוק נולד לאם יהודיה ואב גוי שזוהי בוודאי "עבירה" – לא רק שאין להזכיר את האב כלל, אלא גם את כל ענייני השבח להתינוק ולהאם יש להשמיט מנוסח סדר המילה.

מאידך גיסא, מובן ופשוט שתינוק כזה אין לדמותו לתינוק 'ממזר' שאודותיו כותב השו"ע (שם) שאף "אין מבקשים עליו רחמים" ומבאר הש"ך "כלומר אין אומרים קיים את הילד כו'". כי בממזר הטעם לכך הוא כמו שכתב הש"ך שם: "דלא ניחא להו לישראל הקדושים לקיים הממזרים שביניהם, ומטעם זה העומדים שם אל יאמרו אחר שנימול כשם שנכנס לברית". כלומר, תינוק ממזר לא רק שאין משבחים אותו בברית, אלא אף אין מברכים אותו, כי אין רוצים בקיומו מאחר שהוא פסול לבוא בקהל. מה שאין כן תינוק שנולד לאם יהודיה מאיש גוי – שהוא כשר לבוא בקהל – אינו בכלל זה, דאנו רוצים בקיומו, ולכן צריך לברכו ולאחל לו שידגל לתורה ולחופה ולמעשים טובים כמו שאומרים לשאר ילדי ישראל, ורק משום "והנשארים ישמעו ויראו" – אין לומר לו ולאמו "שבחים", ולכן משמיטים הפסוק "אשרי תבחר ותקרב וגו'" שענינו שבח ותהילה, וכן את אמו אין משבחים כדלהלן.

והנה ממה שכתבו המוהריק"ש ורבי עקיבא איגר שאין לומר לתינוק הנ"ל "אשרי תבחר כו' וכיוצא בו", משמע שצריך להשמיט מנוסח סדר המילה כל קטע שעניינו שבח להתינוק הנימול. לפי זה, לכאורה יש להשמיט גם הכרות "ברוך הבא" שאומרים בעת הכנסת התינוק למקום הברית.

אמנם, מצאנו בסידור האריז"ל (כוונת מצות מילה) שבאמירת "ברוך הבא" יש לכוון ש"אליהו בא עם הילד". לפי זה נראה שגם לדברי המוהריק"ש ורעק"א אין להשמיט תיבות אלו, כי אינן מכוונות על התינוק בלבד אלא גם על אליהו.

והנה בספר מהרי"ל מנהגים (הלכות מילה אות יט) מצאנו שכתב בזה"ל: "פנויה ילדה בן ונתנו לפלוני ואמרה שהוא אביו, והוא אמר אינו בני. והיו רוצים לקרא הבן בשם הפלוני לומר פלוני בר פלוני, והתרה מהר"י סג"ל שלא לביישו בכך מאחר שאינו מודה בדבר. והבעל ברית בירך להכניסו. והיה כשהגיע המוהל לברכה אשר קידש כו' לומר הודו לה' כי טוב, היה אומר הודו לה' כי לעולם חסדו והיה מדלג כי טוב, כי אמר שלא להזכירו בטוב מאחר דנולד בונות. וגער בו מהר"י סג"ל והחזירו והצריכו לומר אותו, כי דינו ככל הנולד בקידושין".

והנה מסיפור הדברים שם משמע שה"זנות" של אותה פנויה היה דבר "מפורסם וידוע", ומכל מקום לא הסכים מהר"י סג"ל לשנות מאומה מנוסח סדר המילה. מזה משמע שלא סבירא ליה כסברת המוהריק"ש ורעק"א הנ"ל שמשום "והנשארים ישמעו ויראו" יש להשמיט השבחים לתינוק ולהוריו.

וכבר מצאנו בספר 'אות חיים ושלום' לבעל המנחת אלעזר (סי' רסה ס"ק יב) שהעיר על דברי המוהריק"ש: "נראין דבריו סותרים לדברי מהרי"ל".

עוד כתב האות חיים ושלום: "נסתפקתי לפי דעת המהריק"ש, אם גם הנוסח זה הכסא של אליהו זכור לטוב אין לומר, ודעתי לאומרו, כיון שמצינו כו' שצריך לומר בפיו שהוא כסא של אליהו ומקורו במדרש".

ומוסיף האות חיים ושלום ומחדש עוד: "וגם הכתוב אשרי תבחר וגו' שבזוהר הקדוש מחמיר לאומרו להעומד שם, כדאיתא בזוהר הקדוש לך דמאן דלא אמר הכא אפיק גרמיה מעשרה חופות דזמין קוב"ה למיעבד לצדיקיא כו', ובט"ז בזה כתב שנוהגים לאומרו הקהל, ואולי צריכין גם בזה לאומרו הקהל היינו העומדים שם, ולמה מספיקא יפיקו גרמיהו מעשר חופות דזמין קוב"ה למיעבד לצדיקיא. אמנם, זה צריכין להחסיר (במילת שתוקי או בן פנוייה) הכתוב ישמח האב וגו' עד ואעבור עליך וגו', וגם לומר קיים את הילד הזה לאמו כמובן כו'. וראיתי אחר כך בספר כורת הברית בזה (ס"ק כט) שכתב לדלג הפסוקים לישועתך קויתי ה' שש אנכי וגו' רק לומר זה הכסא של אליהו ז"ל בלבד, ולא ידענא טעמיה למה ידלגו אלו הפסוקים שהם לכבוד המצוה בזה שהוא חיוב על הב"ד, וגם המוהל מתפלל לישועתך קויתי ה' ואליהו מלאך הברית עמוד על ימיני וסמכני שלא יהיה מכשול חס ושלום ומעשה ידינו כוננה".

מדברי האות חיים ושלום אנו למדים, שלענין אמירת הפסוק "אשרי תבחר ותקרב וגו'" הוא מכריע כדברי המהרי"ל בשם מהר"י סג"ל הנ"ל שהורה לא לשנות לגרעיות את נוסח סדר המילה של תינוק שנולד בעבירה אפילו מפורסמת, ולא כדברי המוהריק"ש ורבי עקיבא איגר שכתבו מפורש שבכהאי גוונא יש לדלג הפסוק "אשרי תבחר" שיש בו שבח להתינוק, וזאת משום שעל פי הזוהר הקדוש אמירת פסוק זה בברית הכרחית היא; לעומת זאת לענין אמירת השבחים לאמא "ותגל אמו וכו'" מסכים האות חיים ושלום למעשה עם המוהריק"ש ורבי עקיבא איגר שיש להשמיטם, כיון שהילד נולד בעבירה מפורסמת.

נמצא לפי דברי האות חיים ושלום<sup>21</sup>, שבתינוק שנולד לאם יהודיה ואב גוי כן צריך להיות נוסח סדר המילה למנהגנו (בהתאם לנוסח רבינו הזקן בסידורו):

כשמביאים את התינוק אומרים כרגיל "ברוך הבא, אשרי תבחר וגו' את בריתי שלום", כמו כן בהנחה על כסא של אליהו אומר המוהל כרגיל "זה הכסא של אליהו וכו' אשרי תבחר גו' נשבעה בטוב ביתך קדוש היכלך", את ברכת "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו" מברך הסנדק (כמבואר ברמ"א יו"ד סי' רסה ס"א בגוונא שאבי הבן אינו אצל המילה), הקהל עונים כרגיל "כשם שנכנס לברית וכו'", בקטע "אלוקינו ואלוקי אבותינו" אומרים "קיים את הילד הזה לאמו ויקרא שמו בישראל פלוני בן אברהם" (ע"פ רמ"א או"ח סי' קלט ס"ג וט"ז שם ס"ק א) ויש שכתבו לומר "פלוני בן פלונית" (כורת הברית פתח אליהו ס"ק לה) ומדלגים המשפט "ישמח האב כו' ותגל אמו כו' ותגל יולדתך" וממשיכים "ונאמר ואעבור עליך וכו'" עד גמירא – "כן יכנס לתורה ולחופה ולמעשים טובים".

[ובתפילה "רבונו של עולם כו'" יאמר המוהל "לפלוני בן אברהם" או "לפלוני בן פלונית" כנ"ל, וב"מי שברך" יכול לייחס נתינת הצדקה לאמו "בעבור שפלונית בת פלוני נדרה עבורו כו"'].<sup>21</sup>



21) להעיר מהחיבה שרחש הרבי כלפי בעל האות חיים ושלום ופסקיו – ראה המלך במסיבו עמ' צט: "אני אוהו הרי מהמונקאטשער". ושם עמ' קיא: "כ"ק מו"ח אדמו"ר החשיב מאד את הרה"צ וכו' בעל מנחת אלעזר ממונקאטש". ובגליון 'התקשרות' רסא עמ' 18: "כ"ק אדמו"ר כו' התעניין כו' איך נהג המנחת אלעזר ממונקאטש בנוגע להנחת פתקים בכותל, וסיים 'זוה יהיה בעבורי מעשה רב'".

## תספורת לברית מילה בימי הספירה\*

הרב מרדכי רובין

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א: דעת הרמ"א ואדה"ז והרבה פוסקים שמתירים להסתפר בספירה

בנוגע לתספורת למילה בימי הספירה, כתב הרמ"א (או"ח תצ"ג סק"ב) "ומי שהוא בעל ברית או מל בנו, מותר להסתפר בספירה לכבוד מילה (הגהות, מנהגים). (וכן הוא בלבוש שם ס"ג, והטעם הוא משום כבוד מילה שהוא יו"ט שלהם).

והנה המגן אברהם (שם סק"ד) כתב "בעל ברית. הוא סנדק וב"ה המוהל עסי' תקנ"א ס"א".

אמנם החק יעקב מברר שכוונת הרמ"א ב"מי שהוא בעל ברית", וז"ל (סק"ח) "ע"ל בב"י סי' תקנ"ט מבואר דבעלי ברית נקראים הסנדקים ומוהל ואבי הבן הנימול, אף מי שאינו מל בעצמו ומותר להסתפר בערב קודם כניסה לבית הכנסת וכ"כ מנהגים".

ואכן אדמו"ר הזקן פסק בשולחנו (סי' תצ"ג סק"ד) להלכה למעשה, וזלה"ק: "כשיש מילה בימים הללו מותרים בעלי הברית, דהיינו המוהל והסנדק ואבי הבן ביום שלפני המילה סמוך לערב קודם הליכה לבית הכנסת להסתפר". עכלה"ק.

וכן נקט אדה"ז שבעלי הברית הם "המוהל והסנדק ואבי הבן", בסי' ת"ע בהל' פסח לגבי תענית בכורות בערב פסח, וכן פסק לענין ערב שבת בסי' רמט (סק"ז).

וכן שיטת האליהו רבה והפרי חדש (שם) שמתירים להסתפר אפי' ביום שלפני המילה, וכ"כ הפרי מגדים על אתר בדברי הרמ"א וכן פסק החתם סופר (חאו"ח סי' קנח).

ויש להעיר שבעל ס' נטעי גבריאל (הל' פסח ח"ג, פ"נ סק"ב) כתב מדילי' אחר שמביא הדין הנ"ל שמותר להסתפר לכבוד ברית: "אך כל זה דוקא מי שדרכו

---

(\* לזכות הילד, חייל בצבאות ה' משה גסריאל מיכל שי' רובין רגל היכנסו לבריתו של אאע"ה, ביום ה' אייר ש"ז.

וכ"ז אינו להלכה למעשה אלא לעיונא ולפלפולא, ובדא"פ, ולמעשה ישאל מורה הוראה בפועל.

להסתפר תמיד לכבוד מילה, משא"כ בזמנינו שלא נתפשט כ"כ הדבר, אין לו להסתפר בימים אלו". ובהערה ד' ממשיך "כן נראה פשוט, וראה בלקט ישר ע' צ"ז שהתרומת הדשן לא רצה להתיר לבעל ברית תספורת למילה בימי ספירה". וראה השיטות בזה לקמן.

**ב: מחלוקת הפוסקים להסתפר למילה בבין המיצרים**

**דעת הנודע ביהודה ודעימי' לאסור**

הנהגה בנוגע לתספורת למילה בבין המיצרים יש מחלוקת הפוסקים:

האליהו רבה (סי' תקנ"א אות כ"ח) כתב "נ"ל מדלא כתב נמי דמותרין גילוח, משמע דאסור, אף דבסי' תצ"ג בספירה מותרין, התם עיקר גילוח אינו מדינא אלא ממנהגא. מיהו קודם שבא שבוע שחל תשעה באב, דנמי אינה אלא ממנהגא אפשר להתירה".

וכן פסק הנודע ביהודה לדינא (קמא או"ח סי' כח, תנינא יו"ד סי' רי"ג) "לאסור תספורות בין לאבל תוך ל' שהוא בעל ברית, ובין בשבוע שחל תשעה באב, וכן כתב הבנין ציון (סי' ל"א).

ובשאלת יעב"ץ הוסיף להחמיר על הנודע ביהודה (ח"ב סי' כ"ג): "אסור להסתפר בשביל מילה אפי' אבי הבן, וכ"ש מוהל וסנדק, מראש חודש אב עד אחר התענית, רק ללבוש בגדי שבת התירה, ולא זולת".

ואכן השדי חמד (מערכת בין המצרים סי' א' אות ג') פסק "ואנחנו בני ספרד לא ראינו ולא שמענו להתיר תספורת לבעלי ברית בשבוע שחל בו ת"ב".

**דעת החתם סופר ודעימי' לאסור**

אבל בשערי תשובה (ריש סי' תקנ"א) הביא משם הפנים מאירות (ח"ג סי' ל"ז) שאין לדייק מדלא כתב היתר לגלח (כמ"ש האליהו רבה), ודייק לאידך גיסא, דלא כתב איסור י"ל דסמך על מ"ש להתיר ללבוש לבנים וה"ה לגלח.

וכן חולק החתם סופר על הנודע ביהודה, שכתב (בשו"ת או"ח סי' קנח) "פשוט להתיר גילוח בימי הספירה, וכן בבין המצרים עד ת"ב ממש נהגו היתר בכל המדינות", עיי"ש דבריו בארוכה.

ג: להסתפר מילה בספירה- דעת השע"ת, כף החיים והחיד"א ע"פ  
האריז"ל

אולם בשערי תשובה חולק על דין אדה"ז להסתפר למילה בימי הספירה ע"פ מנהגי האריז"ל וז"ל (סק"ח): "ובשם האר"י ז"ל כתבו שלא להסתפר כלל עד ערב חג השבועות, עיי"ש, וכתב באגרות הרמ"ז סוף סי' ב', שלפי מנהג האריז"ל אפי' אם יזדמן ברית מילה אין להסתפר בכל זמן העומר".

וכן כתב הכף החיים (או"ח תצ"ג) וז"ל (סקי"ג):

"והאריז"ל לא היה מגלח ראשו אלא בער"פ ובערב חג השבועות, ולא היה מגלח לא ביום ר"ח אייר ולא ביום ל"ג בעומר בשום אופן, שער הכוונות דף פו, ע"ד. פע"ח שער כ"ב פ"ז. . . וכן כתב הברכי יוסף (להחיד"א) א' ו' ובספרו מורה באצבע אות רכ"א יעו"ש. וכתב עו"ש הנה"ש דגם לחתן לא התרתי לגלוח קודם שבועות בכמה ימים, וכ"כ המורה באצבע שם.

וכ"כ באגרות הרמ"ז ססי' ב', שלפי מנהג האריז"ל אפי' אם יזדמן ברית מילה אין להסתפר בכל זמן העומר, עיי"ש. וכן נקט הכף החיים לקמן (סקל"ז) בדבריו "וכל זה נוהגין ע"פ דברי מר"ן .. לגלח בל"ג בעומר או בל"ד, אבל הנוהגין ע"פ דברי האריז"ל שלא לגלח מפסח ועד עצרת אף אבי הבן לא יגלח לכבוד המילה בימי הספירה כמ"ש לעיל אות י"ג יעו"ש".

וז"ל החיד"א בס' מורה באצבע (אות רכ"א), "מנהג שלא יגלח בימי העומר ולפי דעת רבינו האר"י זצ"ל אינו מטעם אבילות כאשר כתבו הפוסקים רק יש סוד בדבר ולפי הרב האר"י צריך שלא לגלח מע"פ עד ערב חג שבועות ולפי דעתו כל מאי דשרו האחרונים לגלח בר"ח או אם הוא חתן וכיוצא וביום ל"ג או ל"ד לעומר הכל אסור גם מ"ש קצת דביום מ"ח שרי ליתא דרבינו האר"י לא הי' מגלח אלא בערב החג דווקא וכשחל יום מ"ט בשבת ראיתי להחסידי המקובל המופלא מהר"ר שלום שרעבי זלה"ה בכ"י שכתב וז"ל ואם חל יום מ"ט בשבת דעתי שלא לגלח בע"ש אך הכריחוני לגלח וחתן אינו מותר לגלח קודם יום מ"ט עכ"ל וגם אני הצעיר דעתי הקצרה שיגלח בע"ש אם חל מ"ט ביום שבת שלא יכנס לחג כשהוא מנוול וכן עיקר אמנם בענין זה של גלוח בימי העומר יש כמה מנהגים חלוקים כפי השפט הנח להם לישראל", ע"כ.

ד: דברי אדה"ז לא כהאריז"ל וספק במנהג חב"ד

העולה מזה שלא חשש אדה"ז בשולחנו לדברי האריז"ל אלו לאסור בעלי הברית מלהסתפר בימי הספירה, דהרי כל הספרים שמביאים את דברי האר"י ז"ל כותבים שאין להסתפר אף לברית, אבל אדה"ז התיר ולא מביא ולא חושש למנהג האר"י ז"ל בזה.

הנהגה בראשונה לא ידעתי אם נוהגים לפועל ע"פ דברי אדה"ז בשו"ע להתיר להסתפר, ואולי מ"מ מחמירים לא להסתפר ולחשוש לדברי האר"י ז"ל, או שמובא במק"א מדברי רבותינו בזה, ולע"ע לא מצאתי בס' מנהגים חב"ד וכיו"ב אחרת.

ואכן שאלתי אצל מוהלים מומחים של אנ"ש, וכו"כ השיבו לי דבר שכן נוהגים להתיר בפועל. אבל לא ברור המנהג, דיש מוהלים שאומרים שאין להסתפר.

ה: הסוברים דמנהג חב"ד שלא להסתפר

ואחר העיון מצאתי מכמה מהספרים דזמנינו בזה:

הנה בס' שבח הברית (ע' 72 הע' 18) אחר שמביא את הדין בשו"ע רבינו הזקן, אכ"כ מביא שע"פ האריז"ל אין להסתפר, וזה דבריו: ואף שהובא בשו"ע אדה"ז סי' תצג ס"ד (עפ"י הרמ"א והמג"א והחק יעקב) שבעלי ברית מותרים להסתפר בימי הספירה ביום שלפני הברית סמוך לערב, הרי כתב הרמ"ז (הובא בשע"ת סו"ס תצג) שעפ"י האריז"ל אין להסתפר בימי הספירה אפי' בעלי ברית ואפי' בל"ג בעומר. וכן מנהגנו (ראה בלוח כולל חב"ד).

וכן נקט בס' שמירת השמחות (ע' 37, לר' גדסי), שכתב: "ראה שו"ע רבינו אורח סימן תצג סעיף ד, ושם הובא ההיתר שלהם להסתפר אפי' בימי העומר אך בפועל למנהגנו, גם בעלי הברית, אינם מסתפרים הימי העומר כלל".

ו: מנהג חב"ד כדעת האריז"ל בכללות בספירה

ואנן כן נקטינן כדברי האריז"ל (עכ"פ בד"כ) וכמ"ש בס' היום יום (ג' סיון) "כשהסתפרו בימי הגבלה, קודם עחה"ש, לא היתה רוח אאמור"ר נוחה מזה". הרי עולה זהו שאין מסתפרין עד ערב חגה"ש כמ"ש אדמו"ר הרשב"ב נ"ע, זהו מטעם האריז"ל.

ובנוגע ללג"ב עצמו מהו מנהג חב"ד כבר דנו באריכות ובשקו"ט בקובץ העו"ב גליונות - תתקצ"ה, צ"ו, צ"ח. ובעוד כ"מ.

וכן כתב כ"ק אדמו"ר באג"ק (ח"ט ע' נח, וגם מובא בלקו"ש במ"א) וז"ל:

"במה שכותב אודות עשיית התספורת - הנה כבר כתבתי דעתי בזה שאף שע"פ תורת הנגלה יש להתיר, ועוד יותר - ע"פ המבואר בשערי תשובה לאו"ח סי' תקלא, הנה בכל זאת, נשען על מנהג ישראל לעשות במירון תספורת תינוקות בל"ג בעומר וכמובא בכ"מ, והרי פשיטא שכל אלו שמסתפרים אז לא כולם נולדו ביום זה במכוון, ובכ"ז מגלגלין ענין זה ליום זכאי, ויש לבארו ע"פ המובא בכתבי האריז"ל והפע"ח וכו', על אודות השייכות דנטילת שערות דוקא עם ימי הספירה, שמזה גופא מובן ההידור בתספורת בל"ג בעומר (וצ"ע קצת מהמובא באיזהו מקומן שהאריז"ל לא הי' מסתפר אפי' בל"ג בעומר) - לכן נראה לי שהתספורת תעשה בל"ג בעומר, ויהי' בשעה טובה ומוצלחת. עכ"ל.

והנה בלקו"ש (חל"ב ע' 152) מביא כ"ק אדמו"ר בהערה 30, וז"ל: "והזמן דל"ג בעומר גורם לביטול הדינים (שגרמו למיתת תלמידי ר"ע)", ע"כ.

ובס' אוצר מנהגי חב"ד (ע' רפג) כתב "המנהג הפשוט הוא כדעת האריז"ל, שגם בל"ג בעומר אין מסתפרין".

העולה מכל משנ"ת לעיל שלא ברור מנהג חב"ד בנוגע להסתפר לברית מילה, אף שנקטינן בד"כ כמנהג האריז"ל ולכן לא מסתפרין עד ערב חגה"ש כמ"ש בהיום יום הנ"ל מאדמו"ר הרש"ב, מ"מ לא ברור לגבי מילה.

דיש שכתבו שכמ"ש בס' המביאים את דברי האריז"ל כמו הכף החיים ועוד הנ"ל, שאין להסתפר, וכך כותבים מנהגינו, אבל לא ברור, ובאמת כמה מוהלים מומחים של אנ"ש אמרו כמ"ש בשו"ע אדה"ז.

ז: ביאור בדא"פ להסוברים דמנהג חב"ד להתיר מילה

ואולי יש לבאר צד שמילה אחרת משאר הספירה, ומותר להסתפר למנהגינו, ובהקדים: [ויש להבהיר: דאין הבא לקמן לפסוק ולקבוע מנהג חב"ד, אלא רק לבאר בדא"פ הטעם לצד א'].



הנה אף שבד"כ אולינן בתר טעמא דאריז"ל, חזינן דיש כמה ענינים שמקילים ומתירין בל"ג בעומר, דודאי גבי קטנים בג' שנים וכמ"ש כ"ק אדמו"ר במכתבים וכן"ל, וגם אף בגדולים מקילים בל"ג בעומר יותר משאר ימי הספירה.

ולכאורה צ"ב, דהרי חוששין לדעת האריז"ל כמ"ש בהיום יום.

אלא יש לומר ע"פ דברי הרבי שם בלקו"ש הנ"ל שבל"ג בעומר "גורם לביטול הדינים", וכל הטעם של האריז"ל הוא משום דינים בימי הספירה ולכן אין מסתפרין, אבל בל"ג בעומר מעלת היום "גורם לביטול הדינים", ולכן מתירין (עכ"פ) להסתפר בכמה ענינים.

ואולי יש להוסיף בדא"פ שגודל מעלת ברית מילה, כידוע כמבואר בכ"מ בדא"ח (תו"א ד"ה בעצם פ' לך) ובתורת רבינו (לקו"ש ח"א פ' לך, ועוד בכ"מ), שהוא כריתות ברית עם הקב"ה באופן עצמי שלמעלה מטו"ד, והוא מגיע אל העצמות של הקב"ה למעלה מכל סדר השתלשלות. ואם כנים הדברים, ג"כ מעלת הברית מילה – אולי אפשר לומר – ג"כ גורם לביטול הדינים שהוא למעלה מהשתלשלות, ולכן בעלי הברית – אבי הבן, הסנדק והמוהל מותרין להסתפר.

וכמוכן זה רק לפלפולא של תורה ולא להלכה למעשה. ויש לבאר לעיין ולהשלים עוד בכל משנ"ת, רק מצד אפס הפנאי לא הספקתי לבאר כל צרכו, ועוד חזון למועד.



## עד שהי' נתון תחת הכר ולא נמצא דם תחת הכר הכר לדעת אדה"ז (גליון)

הרב מאיר צירקינד

מייאמי, פלארידא

בגליון א'קכה הקשה הר' מ"מ מרזוב שיחי' וז"ל: בבדי השלחן (ביאורים ד"ה טהורה) כותב, שלדעת אדה"ז גם בבדקה עצמה בעד הבדוק לה והניחתו תחת הכר והכסת אין לתלות במאכולת אם ראתה שתחת הכר נקי מדם. וכותב שכן משמע מדברי אדה"ז בסימן קצ"ס"ק עג למעיין בדבריו שם, וכוונתו שכמו ששם לא חילק אדה"ז בין הניחתו תחת הכר לטחתו ביריכה, א"כ הוא הדין כאן.

ולכאורה זה דוחק קצת לומר שאדה"ז הזכיר פרט זה בדין עד הבדוק וטחתו ביריכה (בס"ק סט), וכן כתבו בדין עד שאינו בדוק הן בטחתו ביריכה והן בהניחתו תחת הכר והכסת (בס"ק עג), והשמיטו כאן (בבדקה עצמה בעד הבדוק לה והניחתו תחת הכר והכסת) בלי לרמז שום דבר, אם סובר שהדין כן. עכ"ל.

לא זכיתי להבין מה הכריחו לכתוב "וכוונתו שכמו ששם לא חילק אדה"ז בין הניחתו תחת הכר לטחתו ביריכה, א"כ הוא הדין כאן":

א) הא חילק וחילק כ"ק ביניהם דבהניחתו תחת הכר והכסת צריכה כגריס ועוד על הכר והכסת, ובטחתו ביריכה צריכה רק "נמצא דם גם על ירכה" (דמשמע כל שהוא)?

ב) הא אפשר שכוונתו (של הבדי השלחן) ממ"ש כ"ק "וכן אם הניחתו תחת הכר או הכסת אחר שבדקה עצמה בו ולא נמצא כגריס ועוד על הכר והכסת דינו כהניחתו בקופסא (דהיינו שהיא טמאה)", דרחוק לומר דבעד שאינו בדוק אם לא נמצא כגריס (וכל שכן אם לא נמצא כלום על הכר והכסת) דינו כהניחתו בקופסא - וטמאה, אבל בעד הבדוק אם לא נמצא כגריס (וכל שכן אם לא נמצא כלום על הכר והכסת) אין דינו כהניחתו בקופסא - וטהורה! דהא כל טעמו דאם לא נמצא כגריס ועוד על הכר והכסת דינו כהניחתו בקופסא היינו משום שיש הוכחה שהדם לא בא מהכר והכסת, דאם היה בא מהכר והכסת על הכר והכסת נמי איבעיא ליה לאשתכוחי כיון ששם נתמעכה המאכולת (דהא איתא שם בשו"ע סעיף לד (בבדקה בעד הבדוק והניחתו תחת הכר) "שאיין זה אלא דם מאכולת שנהרגה תחת הכר").

ואעפ"י שבעד שאינו בדוק יש מחמירין (ש"ך בשם הב"ח) בכל אופן, ובעד הבדוק גם הם מודים לטהר את האישה באם הוא עגול, וא"כ אפשר שבעד שאינו בדוק (היותר חמור לדבריהם) צריכה כגריס ועוד על הכר והכסת לטהרה, אבל בעד הבדוק (היותר קל) אעפ"י שאין כלום על הכר - טהורה, אי אפשר לומר כן דבעד הבדוק ועגול ויש בו כגריס טמאה טומאת נדה שהיא מדאורייתא ובעד שאינו בדוק טמאה טומאת כתם שהיא מדרבנן - וא"כ נהפך הוא אם בעד שאינו בדוק (דרבנן) צריכה כגריס ועוד על הכר והכסת לטהרה, כל שכן וק"ו בעד הבדוק (מדאורייתא) צריכה כגריס ועוד על הכר והכסת לטהרה!



## דעת רבינו בסידור מכירת חמץ כשיש חשש שהמוכרים יטלו ממנו בפסח (גליון)

הרב שבתאי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בגליון הקודם הביא הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג מעשה שהי' שאברך אחד קיבל בפסח בקבוק של יין שרף יקר מאד שלא לבייש האורח, ורץ מהר לחצירו והשליך הבקבוק תחת אחד מהאילנות. ופסק הרב הנ"ל שהבקבוק מותר לאחר הפסח, שלמרות שהאורח גזל החמץ מהגוי, מ"מ אין לזה קשר למקבל המתנה ומותר לו לשתותו אחר הפסח.

ותמיהני שכתב להקל בזה אגב שיטפיה ולא הביא לדבריו שום טעם וראיה. וביותר אתפלא דהלא עי"ז שהאורח "גזל" את החמץ מהגוי, קנאו לאונסין<sup>22</sup> ועובר עליו משום ב"י וב"י מכאן ואילך עכ"פ<sup>23</sup>, כמבואר בשו"ע אדה"ז סימן תמוח סעיף יד<sup>24</sup>.

וא"כ פשוט שאחרי פסח אסור מדרבנן לשתות היין שרף וצריך לשפוך אותו לאיבוד.



## יו"ט שני של גלויות (גליון)

הת' מנחם מענדל ציפורי

תות"ל המרכזית - 770

בגליון א'קכד כתב ר' צ. ר. שיחי' אודות חמץ של בן א"י השוהה בחו"ל והאריך ופלפל בפילפולא דאורייתא כיד ה' הטובה עליו והוציא דברים יפים וברורים.

(22) דרך אם גנב כיס בשבת, והיה מגררו עד שהוציאו מרשות הבעלים שהיא רה"י, לרה"ר ואבדו שם, הרי זה פטור מן התשלומין, שאיסור שבת ואיסור גניבה והיזק באין כאחד (כמבואר ברמב"ם בפ"ג מהל' גניבה ה"ב).

(23) דיותר מסתבר לומר שלא נתבטלה המכירה למפרע כמבואר באג"ק חלק יט עמוד רמו.

(24) ע"פ המבואר בסימן תמ סעיף ט.

להבנת העניין הקדים והאריך אודות יו"ט שני של גלויות עבור בן א"י השוהה בחו"ל וכן בן חו"ל השוהה בא"י האם הולכים אחר המקום ונוהגים כמקום שנמצא שם או הולכים אחר האדם ונוהגים כמקום שבא משם.

והביא בזה פסק ה'חכם צבי' שפסק שהולכים אחר המקום ונוהגים כפי המקום שנמצא שם (בן א"י השוהה בחו"ל נוהג יו"ט שני ובן חו"ל השוהה בא"י נוהג יו"ט אחד).

והוסיף בדבריו שכן נוהגים חסידי חב"ד מאחר שכך פסק אדה"ז בשולחנו וציטט מסי' תצ"ו סעי' י"א "בני חו"ל בא"י עושין יום אחד ויש חולקין" וכן בסעי' ז' "בני א"י שבאו לחו"ל אסורין לעשות מלאכה ביו"ט שני בשוב ישראל אפילו בצניעא..." והסיק הרב החשוב שאדה"ז פוסק כך "כי המקום חו"ל גורם לכך שגם בני א"י חייבים לשמור שני ימים טובים".

ותמהני קצת אודות מסקנא זו דהנה לאחר עיון בשני הסעי' הללו עולה דבר אחר לגמרי. בסעי' ז' עולה מדברי אדה"ז שבן א"י אינו צריך לשמור שני יו"ט שכן הולכים אחר האדם אלא רק שאסור לעשות מלאכה בפרהסיא (וגם בצניעא כי א"א למלאכה שתהיה בצניעא כ"כ כפי שמובא בסי' תס"ח) מפני המחלוקת ולכן צריך להניח תפילין ביו"ט שני בצניעא כפי שמביא אדה"ז בסעי' אח"כ (סעי' ח', דאם הולכים אחר המקום וצריך לשמור שני יו"ט אסור לו כלל להניח תפילין ביו"ט שני).

עם זאת אכן בסעי' י"א נראה כדבריו שפסק אדה"ז שהולכין אחר המקום ולכן בן חו"ל בא"י עושה יום אחד אך מיד כותב יש חולקין (לכאו' זה מוסב על הסעי' הקודמים כנראה דהולכין אחר האדם).

וא"ת לומר שיש חילוק בין א"י הבא לחו"ל לבין בן חו"ל הבא לא"י הנה מלבד שאין הדעת מניחה זה מצינו מפורש מכתב של כ"ק אדמו"ר (אג"ק ח"ו עמ' רכו – רכח) ששולל סברה זו<sup>25</sup>.

ויעויין במהדורה בתרא לשו"ע (סי' א' סעי' ח') שכתב אודות עניין זה.

(25) ועיין באותו מכתב שהרבי מתייחס לכך שיש לכאו' סתירה בשו"ע אדה"ז ומנסה ליישב זה אך מוכח דאין יוצא מסקנא אחת משני סעיפים אלו.

וידוע<sup>26</sup> שבמכתביו השונים של כ"ק אדמו"ר יש ללמוד לכאן ולכאן וכבר רבו הקולמוסים בעניין (עיין בספר 'נתיבים בשדה השליחות' לרב לוי"צ רסקין, ובספר ממלכת כהנים לרב י"י הענדל שפסק אחרת) ואין אני בא לפסוק הלכה ולהסיק מסקנא כלשהי רק להעיר ולהאיר אודות מה שכתב שיטתו של אדה"ז ודו"ק.



# פשוטו של מקרא

## לחם אלוקיו

הרב שרגא פייוויל רימלער  
רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' אמר כ"א כ"א ברש"י ד"ה לחם אלוקיו כותב "כל מאכל קרוי לחם".

מפרשי רש"י עמדו על כך ושאלו למה חזר רש"י לפרש זה אחרי שבפסוק י"ז לפניו בד"ה לחם אלוקיו פירש "מאכל אלוקיו, כל סעודה קרויה לחם כמו עבד לחם רב (דניאל ה' א')". ותירצו שבפסוק ראשון מדבר על תמידין ובפסוק שני מדבר על שאר קדשים, או שבפסוק ראשון מדבר על מום קבוע ובפסוק שני מדבר על מום עובר.

אבל לפי כללי רש"י שרבינו הדגיש שהמלים שרש"י מעתיק מהכתוב הם המעוררים הקושיא והם המכריחים פירושו, אין תירוצם מובן כי בשני הכתובים הנ"ל מעתיק רש"י את המלים "לחם אלוקיו" ולכאורה חוזר לפרש את אותו הפירוש פעמים!?

ולכן י"ל שאלו המלים מכריחים פירושו.

(26) עיין מה שכתב הת' י. ד. ה. בגליון 'מגדל דוד' גליון מ"ה אודות שיטתו של הרבי לענין יו"ט שני של גלויות.

בפ' צו ח' ל"א ול"ב כתוב "הלחם אשר בסל המילואים", "והנותר בבשר ובלחם", ובפרשתנו (אמר כ"ג י"ז) כתוב תביאו "לחם תנופה שמים" וע"ז פירש"י "וזו היא המנחה החדשה" ובפסוק כ' כתוב "על לחם הביכורים",

הרי מצינו שבקרבנות יש שני מינים – בשר וגם לחם, וא"כ יש מקום לפרש "לחם" כפשוטו היינו שהתורה הקפידה שבעל מום לא יקריב דוקא הלחם שבין הקרבנות אבל לא הבשר, ולחזק הקס"ד הזו מדגיש הפסוק פעמיים שבעל מום לא יקריב ה"לחם" ולכן הוכפל בכתוב, לכן הוכרח רש"י לפרש הכתוב השני עוה"פ שכל מאכל קרוי לחם. שלא נטעה לומר שלכן הדגיש הכתוב "לחם" שרק המין הלחם שבקרבנות אסור לבעל מום להקריב אבל הבשר מותר לו להקריב, וע"ז מפרש רש"י שכוונת הכתוב ב"לחם" היא לכל הקרבנות.

ולהפליא דיוקן של רש"י בלשונו שבפירושו הראשון הוא כותב כל "סעודה" קרויה לחם, ועדיין אין זה ברור לגמרי בתכלית כי ידוע שעיקר הסעודה הוא הלחם כמו שפירש"י בפ' וירא (י"ח ה') בד"ה וסעדו לבכם בתורה, בנביאים ובכתובים מצינו דפתא סעדתא דלבא, ויתכן שכיון שעיקר כל סעודה הוא הלחם לכן הוא ג"כ עיקר בקרבנות ורק על הלחם שהוא המנחה אסור לבעל מום להקריב, לכן פירש"י בפסוק השני כל "מאכל" קרוי לחם, שגם כל המינים של הקרבנות כולל הבשר והנסכים והדם וכו' כולם אסורים לבעל מום להקריב.

וא"ת איפוא מוכרח מפשוטו של מקרא שכל המינים בכל הקרבנות נכללים ב"לחם"? י"ל שלפני"כ בפרשתנו (כ"א ח') כתוב "וקדשתו כי את לחם אלוקיך הוא מקריב קדש יהיה לך" וגו' ששם מדבר על קדושת הכהן שמוכרח להיות כיון שהוא עומד ומקריב לה' ומובן בפשטות שאין לחלק בין מין קרבן א' לשני בענין זה, וזה מכריח שפירושו של לחם בכל מקום הוא כל מאכל.



## שונות

### לא מצינו רק אצל תלמידי של אהרן ותלמידי של אברהם אבינו

הרב יעקב זכריה קלוויזנר  
ציריך, שווייץ

ב'תפארת שלמה' לאא"ז הרה"ק מראדומסק זי"ע פר' תזריע עה"פ (יג, ב) והובא אל אהרן הכהן או אל אחד מבניו הכהנים כתב: "והנה אמרו ז"ל (אבות פ"א מי"ב) הוה מתלמידי של אהרן אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה. פי' כל עניניו היה להיות שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, והוא הנקרא איש חסידך (דברים לג, ח) א.והב את הבריות ומקרבן לתורה. והנה כל הצדיקים העובדים עובדא דאהרן מתעורר גם כן אהרן לעזרתם כנ"ל, וזה הוה מתלמידי של אהרן ממש, כי ע"י מעשה הטוב של התלמיד מתעורר רבו עליו מעולם העליון ומלמדו, כי הצדיקים הם חיים ועומדים לעד לזרעם אחריהם בכל דוד ודור. והנה כבר נודע כי ענין הנגעים הוא רומז על איזה פגם בנפש, ולכך הוכרח לבא אל הכהן איש חסד להמתיק הדינין וכו', ולזה לא מצינו רק אצל אהרן ואצל אברהם אבינו תלמידי של אהרן ותלמידי של אברהם אבינו, כי להיות הקדושים הללו הם מבחינת החסד, ובחינת החסד הוא מתפשט אל כל הנלויים אליו בבחינת הזאת וכו'", ע"ש.

בקובץ 'נחלתנו' גליון ריא (מי יודע' אות א) תמה ע"ז הרב ברוך הכהן כ"ץ: "וצריך ביאור, הלא במשנה (אבות פ"ה מי"ט) שנינו מה בין תלמידי של אברהם אבינו לתלמידי של בלעם הרשע וכו', הרי שגם אצל בלעם מצינו שנקראים תלמידיו?".

ונראה לתרץ בהקדם מה שהביא אא"ז הי"ד ב'משנה שכיר' על התורה (ע' 269) בשם אא"ז רבי מנחם כ"ץ פרוסטיץ זצ"ל בפ' כי תשא עה"פ (לג, כג) 'אימר לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי': "יש לבאר שבאמת הי' משה רבינו ע"ה אבי כל הנביאים ראוי לכך שהשי"ת יראה לו את כבודו. אולם הדבר יובן על פי מה שאמרו חז"ל (מובא ברש"י פ' בלק כב, ה) שהקב"ה השרה שכינתו על עובד כוכבים רשע, כדי שלא יהי' פתחון פה לאומות לומר אילו היו לנו נביאים חזרנו

למוטב, העמיד להם נביאים והם פרצו גדר העולם, שבתחלה היו גדורים בעריות ובלעם נתן עצה להפקיר עצמן לזנות. ועתה אילו הי' הקב"ה מראה את כבודו למשה, אם כן עדיין הי' נשאר פתחון פה לאומות לומר שאילו הי' להם נביא כמשה שראה כבוד ה' היו חוזרים למוטב, והי' צריך להראות את כבודו ית' גם לבלעם כדי לסתור טענותיהם, וזה אי אפשר, לכן לא הראה את כבודו גם למשה.

"והנה איתא במס' יבמות (סא, א) אתם קרוים אדם ואין העובד כוכבים קרוים אדם. והקשו התוס' (שם ד"ה ואין) מהא דדרשינן (ע"ז ג, א. וסנהדרין נט, א) דעכו"ם העוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול שנאמר אשר יעשה אותם האדם וגו' כהנים ולוים וישראלים לא נאמר אלא האדם, ומשמע דגם עכו"ם נקראו אדם. ופירש ר"ת דיש חילוק בין 'אדם' ובין 'האדם', 'אדם' נקראו רק ישראל, אבל 'האדם' נקראו גם אומות העולם. ועתה י"ל כונת הפסוק: לא תוכל לראות את פני - אע"פ שאתה ראוי לכך, ומדוע לא, כי לא יראני 'האדם' דהיינו נביא אומות העולם וחי", עכ"ל אא"ז.

וכל זה הוא בעצם הענין של "זה לעומת זה עשה האלקים" (קהלת ז, יד), שכל דבר שיש בקדושה יש גם בקליפה [ראה גם חולין (קט, ב)]. 'פרדס יוסף השלם' שמות כרך ב (ע' תקפג) מהבעש"ט הקדוש נ"ע], וזה לצורך בחירה ושכר ועונש כידוע. ולכן צ"ל בקליפה גם המושג של "תלמידיו" של בלעם הרשע, אלא ששם זה מצד הטומאה. ולפ"ז א"ש מ"ש ה'תפארת שלמה' "ולזה לא מצינו רק אצל אהרן ואצל אברהם אבינו תלמידיו של אהרן ותלמידיו של אברהם אבינו", כי זה מיירי מצד הקדושה שאכן לא מצינו מלבדיהם, אבל מצד הטומאה שפיר מצינו אצל בלעם, מחמת כי "זה לעומת זה עשה האלקים", ולק"מ.



## הערות לכתבה "כללי ההגדה"

הרב בנימין עבדי

לאס אנדזשעלעס

בגליון "התמים" שי"ל ז"ע לכבוד י"א ניסן, הופיע כתבה מאת הרב י. נ. ל. ובה רוצה להמציא כללי ההגדה, ובה נתחדשו כמה ענינים הצריכים ביאור, והבא לקמן דוגמא לכלל אחד שכתב, ובעז"ה יתבאר בפרוט-פרוט שכ"א מראיותיו אינם מבוססים.



וז"ל (בעמוד 40 ואילך):

בהערות התמימים ואנ"ש, עסקו רבות בדיונים על כך שהרבי מציין לעיתים לשו"ע אדה"ז ופעמים שמציין לשו"ע המחבר. אולם פעמים, שמפאת חוסר שימת-לב לכללי העריכה, העלו קושיות בדרכו של הרבי (ראה למשל: הערות (מאריסטאן) גליון תקסה עמ' 14. קובץ הערות וביאורים גליון א'לג. הגדת המלך עמ' 28).

ואלו הן הכללים:

1) כאשר מציין באופן כללי לטור ושולחן ערוך - אין כוונתו ל"שולחן ערוך" המחבר בדווקא. אלא לטור, וש"ע, וש"ע אדה"ז - כולם כאחד. מאחר ושם זה - "טוש"ע", הינו שם כללי להשתלשלות ההלכה בספריה. מהטור, לשולחן ערוך המחבר, ומשם לרבינו הזקן.

מלבד היוצאים מן הכלל, וכדלקמן.

הוכחה לדבר:

לגבי הצנעת האפיקומן, כותב הרבי "ונוהגין לכרכו במפה (ראה זח"ב קנ"ח, ב'. טוש"ע סתע"ג) זכר למשארותם צרורות בשמלותם". הביטוי "לכרכו במפה", אינו נמצא בטור ולא בש"ע - שם מופיע הביטוי "תחת המפה". רק בדברי אדה"ז נאמר "ויש שכורכין אותו במטפחת . . .".

הנה ז"ל רבינו בהגדה: "חלק גדול יניח לאפיקומן כי הוא מצוה חשובה שהוא לנו במקום הפסח (מהרי"ל ב"ח). ונוהגין לכרכו במפה (ראה זח"ב קנ"ח, ב'. טוש"ע סתע"ג) זכר למשארותם צרורות בשמלותם (ראה רוקח, ב"י) ולהניחו בין הכרים (המנהיג) שלא יבא לאכלו בתוך הסעודה (סי' יעבץ), עכ"ל.

וכתב אדה"ז בסתע"ג סל"ה: ונוהגין להצניעו תחת המפה זכר למשארותם צרורות בשמלותם. ויש שכורכין אותו במטפחת ומשימין על שכמם זכר ליציאת מצרים, ע"כ.

והנה גם בשטחיות אין דבריו מובנים דאם כוונת רבינו לשו"ע אדה"ז למה שינה מלשונו, שרבינו כתב "לכרכו במפה" ואילו בשו"ע אדה"ז כתב "שכורכין אותו במטפחת".

נוסף לזה הרי שימת לב קטנה מוכיח שאין כוונת רבינו בזה לשו"ע אדה"ז. שהרי אדה"ז הביא שני מנהגים: א) להצניעו תחת המפה זכר למשארותם צרורות בשמלותם. ב) שכורכין אותו במטפחת ומשימים על שכמם זכר ליציאת מצרים<sup>27</sup>. ואילו רבינו בהגדה כתב "לכרכו במפה . . זכר למשארותם צרורות בשמלותם". ומוכח דאין כוונתו למנהג השני<sup>28</sup>.

27) ושזה שני מנהגים מוכח מדברי המג"א שכתב בס"ק כב על דברי המחבר "ונונתים אותה תחת המפה" וז"ל: "ויש שנונתין אותה על כתפיהן זכר ליציאת מצרים" ע"כ. ומוכח מזה ג"כ דהא דכתב אדה"ז במנהג השני "שכורכין אותו במטפחת" אינו משום חידוש מיוחד אלא מצד המציאות דכיון שנונתים אותה על כתפיהם והוא צריך להיות מכוסה (טמון - כלשון הרש"ל סי' פ"ח), ממילא הוא צריך לכרכו במטפחת, ולא סגי בשימה תחת המפה. ועיין לקמן.

28) והנה בשו"ע אדה"ז הנדפס מחדש עם הערות ומ"מ כתבו באות שלב על המנהג השני "וראה לקמן סי' תעז ס"ה שבמדינות אלו אין נוהגין כן". ובפשטות מקורם בדברי הא"ר והבאר היטב שם בסק"ט שהביאו בסי' תע"ג גם המנהג דסי' תע"ז ("ליטול האפיקומן כרוך במטפחת ומשלשלין אותו לאחוריהן על כתפיהם והולכין בבית ד' אמות") שהוא מדברי רש"ל שהביא אדה"ז, ולכן חשבו שהוא מנהג א' (וכ"ה בכ"מ ששולבו ב' הענינים במקום אחת). וגם משמע כן מזה שהיעבץ בסידורו הביא המנהג שהביא אדה"ז בסי' תע"ז כאן ביחץ. אמנם מוכח דלא כנ"ל, שהרי מקור אדה"ז בסי' תע"ז דאין נוהגין כן הוא מחק יעקב, והרי בחק יעקב בעצמו כתב בסי' תע"ג (סקל"א) "ויש נוהגין להשים האפיקומן צרור במפה על כתפיהם זכר ליצי"מ" וכלשון המג"א, ולא הזכיר מאומה שאין נוהגין כן, ורק בסי' תע"ז קודם אפיקומן כתב כן.

והנה המעיין בתשו' הרש"ל שם יראה דאצל יחץ לא הזכיר כלל מהמנהג להשים על הכתף, וז"ל אצל יחץ: "ומלשון טמון נרמז דברי האחרונים שכתבו שראוי לכורכה בתוך מטפחת הידים ולהניח בין הכרים ולשתות זכר למשארות צרורות בשמלותם ולא להצניע לבד", ואח"כ בתשובה בסוף הסעודה כתב, "אחר האכילה יוציא מטמון דהיינו אפיקומן כמו שהוא כרוך במפה וישלשל לאחוריו וילך בבית ד' אמות ויאמר כך היו אבותינו הולכין עם משארותם צרורות בשמלותיהם", וסיים שם, "וזהו שסיימתי לעיל [בהפומון] 'זכר מעשה אבותיו' [אצל כורך] קאי גמי אמה שלאחריו 'הוצא מטמון'", ולפ"ז צ"ע מה שציין אדה"ז לרש"ל בסי' תע"ג, הרי לא הזכיר הרש"ל מאומה ע"ד המנהג להניח אחר יחץ על הכתף. ולהעיר ממה שכתב בערוה"ש (בסי' תע"ג סק"כ) שכתב כמין חומר: "ומנהגינו להניחה תחת הכרים של ההסיבה, זכר למשארותם צרורות בשמלותם על שכמם. ולכן יש שמגביהין החציה של האפיקומן על הכתף כרגע", [ועיין שם בסי' תע"ז סק"ד שהביא מש"כ אדה"ז בסי' תע"ז וזהו בנוסף למה שכבר כתב בסי' תע"ג], ועצ"ע שברש"ל לא הזכיר זה אצל יחץ. ואולי הכוונה דלמנהג הראשון כל הזכר הוא רק מצד חפצת האפיקומן שצריך להיות טמון, ולמנהג

נוסף לזה אם היה מדייק בלשונו הזהב של רבינו בהגדה שכתב "ונוהגים לכרכו במפה (ראה זח"ב קנ"ח, ב'. טושו"ע סתע"ג)", הרי דלא רק ציין כאן המקור אלא כתב "ראה".

ולוא דמסתפינא הייתי אומר דכאשר ציין רק סימן (טו) שו"ע בלי לציין לסעיף, הכוונה לא רק למחבר (הטור ו) השו"ע אלא גם להנו"כ, שבעיון בתוכם יתברר הדבר.

ובנדו"ז הנה בזהר ובטושו"ע כתוב "ונותנים האפיקומן תחת המפה", אבל לפי המבואר בנו"כ הטושו"ע אין עיקר ההדגשה לשים תחת המפה כ"א שיהי' טמון. ולכן אם שמים אותה על הכתף, צ"ל "כורכין במפה" כדי שיוכל להשימו על הכתף, וכמו"כ לפי מנהגנו (כמ"ש בהמשך) ששמים אותו בין הכרים (ולא נותנים את האפיקומן לאחר לשומרו כמ"ש בטושו"ע. ופי' הב"ח הדטעם משום שלא יבוא לאכלה בתוך הסעודה - ובסי' היעב"ץ (שהביא רבינו בהמשך) כתב דמזה הטעם שמים אותה בין הכרים<sup>29</sup>) צריכין לכרכו במפה כמובן בפשטות. וזהו כוונת רבינו

---

השני הזכר הוא גם מצד הגברא זכר ליצי"מ, וע"ז ציין למהרש"ל בסי' תע"ג כיון דיש באיפוקמן גם ענין מצד הגברא זכר ליצי"מ, והמקור לזה הוא מהמהרש"ל ("וזהו שסיימתי לעיל 'זכר מעשה אבותיו' קאי נמי אמה שלאחריו 'הוצא מטמון'"), ולא מהמג"א.

29) הנה בסי' היעב"ץ הלשון הוא "בין כר לכסת", וכן הוא לשון הא"ר עוד בשם הרש"ל, אבל בתשובות הרש"ל הלשון הוא "ולהניח בין הכרים", ובספר השיחות ליל א' דחה"פ תש"ה אות כ' כתב "די מקובלים האחרונים זאגן מען דארף באהאלטן צווישן ב' כרים ווייל ב"פ כר איז בגימ' תם און בצירוף דעם א' פון אפיקומן איז דאס אמת" (וראה גם כעיי"ז בסה"ש תרח"ץ שומביא ג"כ המנהג להניחו בין הכרים). והנה רבינו ציין על הא ששמים בין הכרים לספר המנהיג ולא זכיתי להבין הכוונה בזה כי בספר המנהיג לפנינו כתוב במפורש "ומה שנהגו כל ישראל לתת תחת המפה שמעתי בימי חרפי בלונ"ל העיר הקדושה זכר למשארות צרורות בשמלותם" עכ"ל. (כן הוא בספר המנהיג הוצאת מוסד הרב קוק תשל"ח. ובדפוס ירושלים תשכ"א סי' עד-עה הנוסח: "והחצי תחת המפה למצות אפיקומן מצה הנאכלת באחרונה זכר לפסח הנאכל על השובע וזה שנהגו כל ישראל לתת תחת המפה שמעתי בימי חרפי בלונ"ל העיר הקדושה זכר לדבר משארותם צרורות בשמלותם וכו'"). וצע"ג.

(דרך אגב, עוד יש להעיר אשר בספר השיחות שם מביא מכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע לשבור החלק של האפיקומן לג' חתיכות, דלא כמו שמביא רבינו בהגדה משיחות תרח"ץ לשוברו לה' חתיכות. ובכ"א מן המקומות טעמו ונימוקו עמו. ואולי י"ל דבספר השיחות תש"ה הוא רק הסבר של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב למקובלים שנוהגים לשוברו לג' חתיכות, ובספר השיחות תרח"ץ הוא מנהג כ"ק אדמו"ר מהורש"ב עצמו, וטעמו ונימוקו עמו).

"ונוהגין לכרכו במפה (ראה זח"ב קנ"ח, ב'. טושו"ע סתע"ג) . ולהניחו בין הכרים", שהרי מסימן תע"ג ומהנו"כ מובן דצ"ל כריכה במפה (טמון) בכדי שיוכל להניחו בין הכרים.

ועוד יש להאריך במ"ש רבינו כאן "(ראה רוקח, ב"י)", אבל אין כאן מקומו.

(2) גם כשמציין ל"שו"ע" סתם כוונתו ל"שו"ע של אדמו"ר הזקן.

וקודם שיצוטט ההוכחות, הנה בכך גופא כבר סתר דברי עצמו, שכתב לעיל מיני' (בעמוד 34): "בכל המקומות (שלושים וחמש פעמים) שמוזכר בדברי הרב, ההגדה, הביטוי "שו"ע רבינו" - יש שם חידוש של רבינו הזקן, או הכרעה במחלוקת הפוסקים . . לעומת זאת, בכל המקומות (עשרים פעמים), שמוזכר בהם "שו"ע אדה"ז" הרי שמציין לדברים שהביא אדמו"ר הזקן מהפוסקים, ואינם חידושים שלו".

הנה [מלבד מה שצ"ע, דאם אינו חידוש אדה"ז למה יציין לאדה"ז, הו"ל לציין מקור הראשון?! עוד יותר] בזה סתר את הכלל דכשכותב "שו"ע" סתם הכוונה לאדה"ז, שהרי ממ"נ לפי הכלל ד"שו"ע אדה"ז" אינו חידוש שלו, הו"ל לכתוב "שו"ע" סתם. ולפי הכלל ד"שו"ע" סתם הכוונה לאדה"ז, הו"ל לכתוב "שו"ע אדה"ז", ומה טעם השינוי (לפי שיטתו)?!

[נוסף לזה, כל הכלל מתי כותב רבינו בהגדה "שו"ע רבינו" ומתי כותב "שו"ע אדה"ז" נסתר מיד בתחילת ההגדה בקטע ד"ה שבת הגדול שחל להיות בערב פסח, אשר שם מציין "שו"ע אדה"ז ס"ס ת"ל עיי"ש", ושם יש הרבה חידושים קושי' ותי' והכרעה, ועד כדי כך שרבינו כותב "עיי"ש", ומ"מ כתב "שו"ע אדה"ז".

ועד"ז בקטע ד"ה ברוך כו' על ביעור חמץ שמציין "טור וב"י. שו"ע אדה"ז סתל"ב" אשר אדה"ז מחדש שם כמה חידושים ודוקא על פיהם יובן מ"ש רבינו בקטע זה (שכבר האריכו ע"ז בכ"מ), ומ"מ כותב "שו"ע אדה"ז". וכן עוד הרבה, ואכמ"ל].

ונחזיר להוכחות להכלל ד"שו"ע" סתם הכוונה ל"שו"ע אדה"ז:

דוגמאות:

"בשבת הגדול אחר מנחה אומרים עבדים היינו עד לכפר על כל עונותינו, לפי שאז היתה התחלת הגאולה והנסים (שו"ע ס"ס ת"ל)".

וז"ל בשו"ע המחבר: שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול מפני הנס שנעשה בו. הגה: והמנהג לומר במנחה ההגדה מתחילת עבדים היינו עד לכפר על כל עונותינו ופוסקים לומר ברכי נפשי (מנהגים), ע"כ.

וכוונת הנ"ל להוכיח מכאן, מהא דנקט הטעם "לפי שאז היתה התחלת הגאולה והניסים", והרי טעם זה אינו מובא בשו"ע המחבר, כ"א בשו"ע אדה"ז. וא"כ מוכח דכוונתו לציין לשו"ע אדה"ז.

אמנם, בס' ת"ל בשו"ע אדה"ז יש ג' סעיפים, והלכה זו היא בהלכה ב', ואין זה "סוף סי' ת"ל"! משא"כ בשו"ע המחבר, כל הסימן אינו אלא סעיף א'. ראשיתו דברי המחבר, וסופו הגההת הרמ"א.

וא"כ בציון ל"ריש סימן ת"ל" הכוונה לדברי המחבר, ובציון ל"סוף סימן ת"ל" הכוונה לדברי הרמ"א. וראה מש"כ רבינו בהגדה תחלת הקטע דשבת הגדול (במהדורא הישנה הובא בהשמטות): "נקרא כך מפני שנעשה בו נס גדול (תוד"ה ואתו שבת פז, ב. טושו"ע ר"ס ת"ל)".

ולפ"ז כוונת רבינו בציון ל"ס"ס ת"ל" הוא מקור למש"כ אדה"ז הטעם "לפי שאז היתה התחלת הגאולה והניסים". והביאור: לשון הרמ"א היא "זהמנהג לומר... (בוא"ו המחבר), היינו דע"פ מש"כ המחבר דשבת הגדול נקרא ע"ש הנס, מטעם זה נוהגין לומר ההגדה. וא"כ אי"ז חידוש אדה"ז, שהרי מקורו ברמ"א - "סוף סימן ת"ל".

ואין לומר שהכוונה לדברי אדה"ז, דכנ"ל אין זה סוף הסימן כ"א סעיף ב'! ועי' לעיל (בענין ההפטורה) שציין ל"שו"ע אדה"ז ס"ס ת"ל עיי"ש" - ושם הכוונה לסעיף ג', כי זהו סוף הסימן בשו"ע אדה"ז!

[ולהעיר, דבהתחלת הקטע כשמציין ל"ריש סימן ת"ל", מתרץ קושיית האחרונים למה הובא ענין זה (דמפני הנס) בשו"ע ספר הלכות, והביאור כי מחמת הנס צריכים לשבח את ה', והשבח הוא בקריאת השבת בשם "שבת הגדול", שעיי"ז וזכר הנס, ואכ"מ].

*"חמץ קשה. כדי שלא יתפרר (שו"ע סת"ב)".*

*"והטעם כדי שלא יתפרר. וע"ד מה שכתוב בשו"ע סימן תל"ב".*

וז"ל אדה"ז בסעיף יא: הנוהגים להניח פתיית חמץ בבית בכמה מקומות קודם בדיקת הבודק יזהרו להניח חמץ קשה שאינו מתפרר שמא יתפרר ממנו מעט וישאר ממנו בבית בפסח, ע"כ.

ולכאורה כוונתו לדייק, דטעם זה "כדי שלא יתפרר" הובא רק בדברי אדה"ז (דאינו בשו"ע), ומוכח דכוונתו לציין לשו"ע אדה"ז.

הזהירות ליקח חמץ קשה מובא במג"א, בבאר היטב, חק יעקב וכו', אמנם אינו בשו"ע. וא"כ קשה, למה ציין לשו"ע סת"ב, הו"ל לציין להמקור הראשון לכך?

והדבר יובן רק אחרי הביאור למה ציין לשו"ע סי' תל"ב בלי לציין סעיף כמו ברוב המקומות בהגדה, ואכ"מ. - ועד"ז בקטע השני. ואין להוכיח מהסתום.

[ולפמ"ש דכאשר כותב שו"ע סת"ב בלי לציין לסעיף הכוונה גם לנו"כ השו"ע, מובן בפשטות הכוונה כאן].

*"ביום י"ד בשעה ה'. ראה שו"ע סת"מ"ג איך משערין שעות אלו".*

לכאורה כוונתו, דבשו"ע אדה"ז כאן (ס"ד) מביא לשון זה "משערין".

אמנם, גם בשו"ע מובא מחלוקת האיך משערין השעות. ואין להוכיח מהלשון "משערין", דפשוט שאין זה ציטוט איזה לשון כ"א להוות מקור להענין דהשערת השעות, ומהו ההכרח דכוונתו דוקא לשו"ע אדה"ז.

*"אבל באמת מצוה להדר אחר חזרת (פסחים שם), דהיינו סאלאט, שעיקר המצוה בה (שו"ע סת"ע"ג ס"ל)".*

ואכן הלכה זו נדפס בשו"ע אדה"ז בסעיף ל', משא"כ בשו"ע המחבר נדפס הלכה זו בסעיף ה', ומוכח כהכלל שלו דהכוונה לשו"ע אדה"ז.

אמנם טעה בזה, שהרי יש כאן טה"ד. בכל הנוסחאות הישנות (דהגדה ושו"ע) כתוב "שו"ע סתע"ג ס"ה", ובשולחן ערוך אדה"ז החדש בסוף הספר (וכמו"כ בהוצאה האחרונה דהגדה) נדפס בטעות "ס"ל"<sup>30</sup>.

ומוכח לפ"ז, דאין הכוונה לדברי אדה"ז בסעיף ל', כ"א לשו"ע המחבר בסעיף ה'<sup>31</sup>.

"צפון כו' כזית. בשו"ע (תע"ז ס"ג) כתב: ולכתחילה טוב לאכול שני זיתים, אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עם הפסח. וכ"ה מנהג בית הרב".

"וצע"ג מפני מה לא כתב שצריך להטיף באמירת דצ"ך עד"ש באח"ב, וכמ"ש בשו"ע (תעג ס"ג)".

ממקומות אלו נראה ברור כהכלל שכתב, שהרי הציון ל"תע"ז ס"ג" ו"תעג ס"ג" הינם רק לשו"ע אדה"ז, ולא להמחבר.

אמנם פלא על הקס"ד להוכיח מכאן, שהרי הציון לשולחן ערוך כאן אינו כמראה מקום לאיזה הלכה (כבדרך כלל), שהרי כאן לא כתב "שו"ע" בהסוגריים. כ"א כוונתו לומר דרבנו הזקן כתב בהלכות ההגדה שבסידור כך: "צפון כו' כזית", אמנם

30 ומקור הטעות מ"ש בדפוסים האחרונים (דלא כבכל הדפוסים הראשונים) ס"ל, כי איזה "בחור-זעצער" ראה שבקטע זה מעתיק רבינו מדברי השער הכולל (ומקשה עליו), והרי בשער הכולל פמ"ח אות יא באמת כתב "אבל באמת מצוה להדר אחר חזרת שקורין סאלאטא כמו אחר אתרוג הדור (סימן תע"ג סעיף ל')", וחשב ה"בחור-זעצער" שכיון שרבינו מעתיק מדברי השער הכולל א"כ גם בהגדה צ"ל ס"ל, אבל לא שם לב כלל שרבינו בהגדה שינה בזה מלשון השער הכולל שכתב "מצוה להדר אחר חזרת וכו' כמו אחר אתרוג הדור" שהוא באמת תוכן דברי אדה"ז שם "ומדברי סופרים מצוה לחזור אחר חזרת אפי' לקנותו בדמים יקרים ע"ד שיתבאר בסי' תרנ"ז לענין אתרוג הדור". אבל רבינו שינה וכתב "אבל באמת מצוה להדר אחר חזרת (פסחים שם), דהיינו סאלאט, שעיקר המצוה בה" וזהו לשון המחבר בשו"ע, לכן ציין ס"ה (ומובן בפשטות שאינו רק שינוי בלשון אלא שינוי בעצם גדר העדיפות לחזור אחר חזרת, ואכמ"ל). ואכ"מ לבאר למה שינה רבינו בלשון השער הכולל, ולא העתיק לשון אדה"ז כמו השער הכולל.

31 והא דציין בכלל לשו"ע, הגם שלכאור' כן מבוואר בגמ' (שם - היינו לט, א) שמצוה להדר אחר החזרת, הוא מפני שבב"י שם ד"ה ואלו ירקות מפרש דלדעת הרמב"ם ורבינו ירוחם הפי' בגמ' הוא מצוה נמי בחזרת. ולכן הביא דהשו"ע פוסק כשאר הראשונים ד"עיקר המצוה בחזרת".

בשו"ע כתב רבינו הזקן שטוב לאכול ב' זיתים. וכמו"כ בנוגע דצ"ך כו' שרבינו מעיר דצע"ג למה לא כתב רבנו הזקן בהגדה כמו שכתב בעצמו בשו"ע שלו.

וא"כ פשוט שהכוונה לשו"ע אדה"ז, דכוונתו להעיר ממה שכתב אדה"ז בעצמו בשו"ע שלו, בניגוד להלכות בהגדה שכתב אדה"ז בעצמו. ולא הוצרך לכתוב "שו"ע אדה"ז" שהרי כבר עוסק ברבנו הזקן, מחבר נוסח ההלכות בהגדה. ופלא על הקס"ד להוכיח מכאן דבכל מקום שנסמך ל"שו"ע" הכוונה לשו"ע אדה"ז.



## כמה הערות בקשר ל"ויהי בימי אחשורוש"

הת' ישראל שמעון פריץ יהודה ניסילעוויטש  
תלמיד בשיבה

בראשית רבה מב, ג ויקרא רבה יא, ז אומר שלשון ויהי לשון צער ולשון והיה הוא לשון שמחה ומביא כמה דוגמאות לדבר.

ומפרש במנות הלוי ויהי זה לשון עתיד ו' ההיפוך לא רוצים שיקרה שוב, והיה לשון עבר ו' דהיינו רוצים שיתרחש שוב.

יש מהרש"א שהגמרא סוברת שהמלה ויהי מורכבת משתי מילים שמשמען צער וקינה.

וי, יהי. וי, תרגום ארמי לווי, יהי לשון נהי מספד.

ראה הערת הת' ממ"כ בגליון ט' השנה.

כמו שמובא בדף יא ע"א:

"ויהי בימי אחשורוש", אמר רב ווי יהי הדא דכתיב דברים כו, סח) והתמכרתם שם לאויביך לעבדים ולשפחות ורש"י מסביר שהדבר נתחייב בימי המן שגזר שלא יהיה אדם רשאי לקנות עבד מיהודים ויש מפרשים מה הפשט "והתמכרת . . . לעבדים" שאפילו הגויים לא ירצו לקנות את היהודים בסכום קטן בגלל שידועים שלמחרת יהרגו את כולם...



\*

מובא בתו"מ חלק נ"ה פורים תשכ"ט שואל שאלה למה הצורך בהקדמה "ויהי בימי אחשוורוש" כשם שבסיפור אודות יצי"מ אינו מתחיל ויהי בימי פרעה מלך מצרים, אלא הפשט שלמרות שמרדכי יושב בשער המלך ומשנה למלך ולא כמו המן ממוכן שהיה "קופץ בראש", היינו שהוצרך להיות עזות כדי להעמיד עצמו בראש משא"כ מרדכי, ומאריך הרבה.

ועם כל זה, ויהי (בימי) לשון צער ומה הצער, עצם המציאות דויהי בימי אחשוורוש ולא בימי מלכות דוד וכו'.

וראה לקו"ש חל"ו שי' ב' ומובא גם בגמרא מגילה, שזה אחד מהטעמים שלא אומרים הלל בפורים בגלל ש"אכתי עבדי אחשוורוש אנן", ע"כ. (ב) זה הי' בחו"ל הנס פורים. (ג) יש הלל במגילה עצמה ושמה מבאר בארוכה.



## מענה לשלש תמיהות

**הרב אלי' מטוסוב**

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בגליון "הערות וביאורים" של י"א ניסן כתבתי שלש שאלות בכתבי כ"ק אדמו"ר מהר"ש, וכעת נרשום את המענות.

### מדרש רבה עם פירוש אב"א

**שאלה א:** אדמו"ר מהר"ש מציין על תו"א (נעתק במ"מ לתו"א לב, א) למד"ר דפוסים ישנים עם פי' אבא, והמו"ל של המ"מ בתו"א לא הבין פירוש הדברים.

**מענה:** כבר כתב הרי"ל שי' אלטיין בגליון "הערות וביאורים" שלפני"ז, כי קאי על מד"ר שנדפס בשנת תע"ט עם פירוש אב"א, ר' אברהם בן אשר [וכן כתב אליי ידידי הר"ר ש"ב שי' שוחאט]. פירוש זה על המד"ר ראיתיו גם מובא לפעמים בפירוש מתנות כהונה ואפשר עוד.

[מה שמתפלא שם ריל"א שי' על שלא כתבתי המענה בעצמי, וכנראה שבעיניו הפירוש פשוט למאד, אולם הלא בתו"א שלפנינו עד היום הזה נדפסו שלש נקודות במקום תיבת "אבא" וניכר שהמו"ל שם לא הבין הפירוש, ולא טוב אני ממנו. אולם העיקר כי כתבתי בגליון שם בסיום שלש השאלות שאכתוב אי"ה את המענות בגליון מאוחר יותר, ויש בזה יתרון יותר למשוך את לב המעיין כאשר אין כותבים את השאלה והמענה בחדא מחתא אלא מחלקים השאלה והמענה לשני מדורים נפרדים].

### מאמר ששמע הר"פ בעיר לאדי

**שאלה ב:** בהנחת כ"ק אדמו"ר מהר"ש (ס' מאמרי אדמו"ר הצ"צ תרי"ד ע' ג):  
 "ההפרש שבין עילת העילות לסיבות הסיבות... אבל אם למשל כשצריך להרחיק נדוד ולנסוע למרחקים לקנות סחורה משם ולמוכרם במרחקים ג"כ זה השפע לא בא בסדר השתלשלות... (בעת שהי' כ"פ בלאדי)".

והמו"ל כתב שם בשולי העמוד: "צריך בירור הפירוש".

**מענה:** צריך לתקן שם: "בעת שהי' ר"פ בלאדי", והפירוש שחילוק זה בין עילת העילות לסיבת הסיבות (ומשל הנוסע למרחקים) אמר רבינו הזקן בעת שהי' הרה"ח רבי פינחס משקלאב בעיר ליאדי [ונדפס בס' מאמרי אדה"ז הנחות הר"פ ז"ל ע' קלח, ושם בכותרת: "דובראוונא בחודש שבט תקע"ב", ודובראוונא היתה סמוכה לעיר ליאדי].

### כתב "כיצד מברכין"

**שאלה ג:** באגרות קודש אדמו"ר הצ"צ ע' נו נדפס רשימת המתחלת "ויגבה לבו" והיא כוללת החלטות וקבלות טובות שרשם הצ"צ לעצמו, ובתוך הדברים: ועי' מ"ש באגרת התשובה פ"י שאין הכל יכולים להפוך לבם כרגע מן הקצה אל הקצה כו' ר"ל אפילו בעבודת ד' מעצבון לשמחה אם כן יש להשתדל שיהי' תמיד בשמחה כו'... וגם חזית איך כל הפחדים כשהמחשבה פנויה משא"כ כשהמחשבה מלוכשת בתורה אלא שדמית שאי אפשר וחזית שאפשר ועי' כתב כיצד מברכין".

ושאלנו שלא ידוע מענין כתב או דרוש בהתחלה זו.

מענה: נראה שצ"ל "ועי' כתב כיצד מרקדין". והכוונה לד"ה ת"ר כיצד מרקדין בסה"מ תקע"א ע' א': "והוא בחי' דילוג וקפיצה שלא כסדר השתלשלות מעילה לעלול וממדרגה למדרגה... לאהבה את ה' אהבה עזה בבחי' דילוג למעלה מן הטעם ודעת... שלא כדעת העולם שסוברים שהאדם הולך ממדרגה למדרגה בעבודתו כסדר השתלשלות אלא דוקא בבחי' דילוג וכמ"ש במ"ת ההרים תרקדו כאילים בבחי' בהמה בלי' דעת... ובצאת הנפש ממאסרה היא נפש הבהמית אהבות זרות תתלהב ותתלהט הנפש לאהבה את ה' למעלה מן הטעם ודעת כאילים כו' בבחי' ריקוד ודילוג". [ושם בהמשך מבואר הקשר של עבודת הדילוג עם תורה דוקא. ובהגהות אדמו"ר הצ"צ למאמר זה גם מקשר עם תורה שבע"פ דוקא ששרשה מחכמה עילאה רעוא דרעוין כו'].

הנה במאמר "כיצד מרקדין" מפורש הענין על דבר הפיכת עניני הגוף לעניני תורה אהבת ויראת ה', וגם שכאשר מדמים שאי אפשר להיפטר מעניני הגוף הנה כאשר נצרך הרי ע"י תנועה בבחינת דילוג מוצאים שכן אפשר.

#### החידוש במאמר "כיצד מרקדין"

וכמובן מאמר זה של תקע"א הוא ג"כ מקור לפתגם הידוע של אדמו"ר מהר"ש ואכמ"ל. וגם במק"א הארכתי להוכיח שכ"ק אדה"ז חולק בזה על כל שאר תלמידי הרב המגיד שהם כותבים במקומות רבים שצ"ל דוקא סדר עבודה מסודר מדרגא לדרגא והם שוללים עבודה בדרך דילוג. ולפי"ז הנה ענין "שלא כדעת העולם" הנזכר כאן במאמר אינו סתם עולם אלא קדושי עליון יסודי עולם, וזה מפליא עוד יותר את חידושו של רבינו הזקן כאן שאליו מפנה אדמו"ר הצ"צ.

#### דיוק לשון הזהב

דיוק הלשון כאן ברשימת "ויגבה לבו": "ועי' כתב כיצד מרקדין", ולא ד"ה כיצד מרקדין" או "דרוש כיצד מרקדין", י"ל כי יש מאמר אחר ד"ה כיצד מרקדין שנדפס בלקו"ת שה"ש והוא מהחתונה בשנת תקס"ז, ועל כן ההדגשה כאן להכתב שהוא מאמר של שנת תקע"א ולא זה הנדפס. [באגרות קודש שם מסתפק המו"ל על התאריך של רשימת "ויגבה לבו", ורק זאת ברור שם שהוא לאחרי שנת תקצ"ז כי הוא מזכיר שם ברשימה בסופו "בתורה אור פ' מקץ". אך גם אם נאמר שנכתב לפני שנת תר"ח שנת הדפסת הלקו"ת אבל דרושי הלקו"ת היו כבר מסודרים לדפוס לפני זה והיו מחכים אל רשיון המימשל כמ"ש בהוספות לתו"א ולקו"ת].

## הכתב של רשימת "ויגבה לכו"

רשימה זו ד"ה "ויגבה לכו" היא בודאי מאת אדמו"ר הצ"צ. אולם על הכתב שממנו נדפס שם אין תמימות דעים, כי המו"ל בספר אג"ק הדפיס שם בע' נד צילום של כתב-יד זה, כדרכו בספר כאן ליתן צילום של כל מה שנמצא בכי"ק, ואפשר ס"ל כי גם כתב זה הוא גוכי"ק אדמו"ר הצ"צ, אולם הר"י מונדשיין בספר מגדל עוז (ובהשמטות בסוף הספר שם) מסתפק אם הוא גוכי"ק הצ"צ או גוכי"ק המהר"ש [והיינו שהמהר"ש העתיק מכתב-יד הצ"צ. א.מ.]. ומסיק שכנראה הוא גוכי"ק מהר"ש, וגם במכתבו אליי התלבט מאד ר"י מונדשיין מכמה סיבות למי הוא הכתב הזה. ובכלל נ"ל שבאותו עמוד גופא מופיעים כת"י שונים קצת ואפשר יש שם גם כתב של מעתיק נוסף אחד משאר בני הצ"צ וכיו"ב.

בכל אופן בנוגע לנדו"ד ניכר כי יש כאן פליטת הקולמוס ובמקום "כיצד מברכין" צ"ל "כיצד מרקדין".

בודאי אשר יש שלא יקבלו הדברים להגיה ספר רק בגלל שלא מצאנו כתב "כיצד מברכין", אבל הנראה לענ"ד כתבתי.

[שוב ראיתי שהמו"ל בספר אגרות קודש שם ע' מט כותב מפורש שזהו כתב יד סופר עם השלמות בכת"ק].

מצו"ב העתק מהכת"י כמו שנדפס באג"ק אדמו"ר הצ"צ ע"י המו"ל:



לעילוי נשמת

ר' אברהם ארי' לייב ב"ר אהרן ע"ה

קופערמאן

גלב"ע ביום כ' אייר ה'תש"ט



לעילוי נשמת

ר' חיים אהרן ב"ר אברהם ארי' לייב ע"ה

קופערמאן

גלב"ע ביום כ' תמוז ה'תשע"ד



נדפס ע"י משפחת קופערמאן שיחיו



לזכות

החתן הת' רפאל משה שיחי' ציפל

והכלה מרת רונית שתחי' סטוקאלוב

לרגל בואם בקשרי שידוכין ביום ה' אייר

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' יוסף בנימין וזוגתו מרת חנה שרון שיחיו ציפל

ר' מיכאל וזוגתו מרת מיריים שיחיו סטוקאלוב

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' ישראל הלוי

בן הרה"ח הרה"ת ר' שניאור זלמן הלוי ע"ה

דוכמאן

נפטר ו' אייר ה'תשמ"ט

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י וזלכות

משפחתו שיחיו

## לזכרון

הו"ח אי"א נו"מ ובעל מדות ישראל אריה לייב  
אחיו של הו"ח אי"א נו"מ ובעל מדות דובער הי"ד  
בניו של כ"ק הרה"ג והרה"ח ומקובל  
רב פעלים לתורה ולמצות  
ורבים השיב מעון לוי יצחק  
דור רביעי לכ"ק אדמו"ר הצמח צדק  
נפטר י"ג אייר ה'תשי"ב  
ת' נ' צ' ב' ה'

אחיו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו