

ב"ה  
ש"פ תרומה – ז' אדר  
ה'תשע"ג  
גליון י"א [אלף-חמישים]  
תוכן הענינים

**גאולה ומשיח**

- 4 ..... עשיית כלי בהמ"ק הג' לשיטת הרמב"ם  
הת' שלום צירקינד

**לקוטי שיחות**

- 10..... קיומם של בני"י למעלה מדרך הטבע  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
14..... צירוף לחם שאינו ראוי לאכילה ללחם משנה  
הרב בנימין אפרים ביטון  
19..... חיבור עליונים ותחתונים  
הת' דוד נפרסטק

**אגרות קודש**

- 22..... מגילה נקראת בי"א ובי"ב וי"ג וכו' (גליון)  
הרב נחום שטראקס

**נגלה**

- 25..... בדין שבועה שאין לי בה פחות מחצי'  
הרב משה בנימין פערלשטיין  
31..... חיוב נשים בקריאת המגילה  
הת' שלום דובער סלבטיצקי

**חסידות**

- 33..... איזו הערות במאמר באתי לגני תשי"ג  
הרב פנחס קארף  
35..... ב' בחי' כבוד בד"ה לכה דודי תשי"ד  
הרב משה מרקוביץ  
35..... מקור ל"אין לו חלק באלקי ישראל"  
הנ"ל

**רמב"ם**

- 36 ..... לא יאריך במדרשות . . שאין מביאין לא לידי יראה ולא לידי אהבה  
הרב חיים רפפורט

**הלכה ומנהג**

- 39 ..... מזמור ה' מלך בליל שבת  
הרב לוי יצחק ראסקין

- 41 ..... האם יש עדיפות לקריאת הלילה או קריאת היום  
הרב מרדכי פרקש
- 47 ..... משלוח מנות במאכל איסור לחולה  
הרב משה יצחק מרקוביץ
- פשוטו של מקרא**
- 49 ..... והיה כאשר ירים משה ידו  
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 51 ..... ואם שור נגח הוא  
הת' מנחם מענדל הכהן כצמאן
- שונות**
- 52 ..... רשימת רבינו הזקן "נפש השפלה"  
הרב אלי' מטוסוב
- 70..... תניא  
הרב ישכר דוד קלוזנר
- 73..... משפט-השקך נגד נבות הזורעאלי  
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 74..... שימוש בכלים שבורים במקצת  
הנ"ל
- 74..... שיתוף לעכו"ם (גליון)  
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 76..... טעם המו"נ על שאינו מאמין בקדמות העולם  
הרב משה מרקוביץ
- 77..... שיטת אדמו"ר הזקן ב"מסירה לכתפים" (גליון)  
הרב לוי יצחק גרליק

### הקובץ הבא

**יצא לאור אי"ה לכבוד**

**ש"פ כי תשא – פרשת פרה, ה'תשע"ג**

**הערות יש לשלוח לא יאורך מיום ג', ט"ז אדר ה'תשע"ג**

**"ויישר 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: 347-227-0308**

**אימייל: haoros@haoros.com**

**להקדשות נא להתקשר: 718-618-9777**

**ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:**

**haoros.com**

## פרסום ראשון

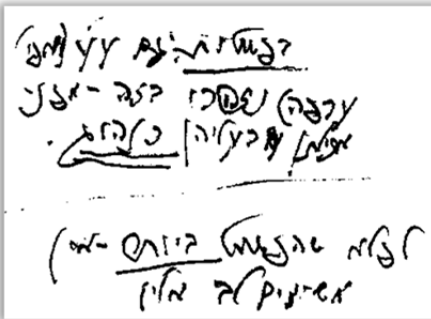
### מענה מכ"ק אדמו"ר

בספר רות (א, טז) כתיב: "ותאמר רות אל תפגעי בי לעזבך לשוב מאחריך כי אל אשר תלכי אלך ובאשר תליני אלין עמך עמי ואלקיך אלקי. באשר תמותי אמות ושם אקבר כה יעשה ה' לי וכה יוסיף כי המות יפריד ביני ובינך".

וברש"י כי אל אשר תלכי אלך - מכאן אמרו רבותינו ז"ל, גר שבא להתגייר מודיעים לו מקצת עונשים. שאם בא לחזור בו, יחזור. שמתוך דברים של רות אתה למד. שאמרה לה נעמי: אסור לנו לצאת חוץ לתחום. בשבת א"ל "באשר תלכי אלך". אסור לנו להתייחד נקבה עם זכר שאינה אישה. אמרה לה, "באשר תליני אלין". עמנו מובדלים משאר עמים בשש מאות ושלוש עשרה מצות. "עמך עמי". אסור לנו ע"א. "אלקיך אלקי". ארבע מיתות נמסרו לבית דין. "באשר תמותי אמות". שני קברים נמסרו לבית דין אחד לנסקלין ונשרפין ואחד לנהרגין ונחנקין. אמרה לה, "ושם אקבר".

ושאל א' להרבי ביאור, למה לא מוזכר אוכל לפי התורה במשא ומתן בין רות ונעמי, והציע תירוצו בהענין.

הרבי לא התייחס לתירוצו וענה וזלה"ק:



**בפשטות:** גם ע"ע [עד עתה] (ואפי' ערפה) נזהרו בזה - מפני אכילתן עם בעליהן בנהוג.

לפלא שהפשוט ביותר - אין משימים לב אליו

תודותינו נתונה למזכירו של הרבי הרה"ח הרה"ת ר' שלום מנחם מענדל שי' סימפסון על המסרותו את המענה לכבוד תלמידי הישיבה



# גאולה ומשיח

## עשיית כלי בהמ"ק הג' לשיטת הרמב"ם\*

הת' שלום צירקינד

תורת'ל המרכזית – 770

בגליון א'מ"ח שי"ל לש"פ בשלח ש.ז. כתבתי שלשיטת הרמב"ם שמלך המשיח בונה המקדש, מובן בפשטות דכוונתו לא רק לבנין הבית עצמו, אלא כולל גם כלי ביהמ"ק. עיי"ש בארוכה. וכמובן גם מזה שכתב הרמב"ם ההלכות איך לבנות ולעשות בית המקדש וכלי המקדש וכו', שזה נוגע (גם) כדי שנדע איך לבנות ביהמ"ק השלישי וכליו, ראה בשיחת ש"פ האזינו תשל"ז<sup>1</sup>, ובכ"מ.

והנה בשיחת ש"פ מקץ זאת חנוכה תש"נ<sup>2</sup>, כתב וזלה"ק: "ובפשטות – שבשבת זה עצמו זוכים לראות חנוכת המזבח .. בביהמ"ק השלישי .. כולל – חינוך המנורה .. ע"י אהרן הכהן שידליק המנורה של משה, שהרי ברגע הראשון של הגאולה יהיו "משה ואהרן עמהם", ביחד עם מעשה ידי משה שהם נצחיים ויתגלו בשלימותם בגאולה העתידה". ובהערה 103 שם (על המילים "בגאולה העתידה") איתא: "זכיון שישנם בפועל בעולם [כמו הארון, שנגנו תחת בית קד"ק "במטמוניות עמוקות ועקלקלות" (רמב"ם הל' ביהב"ח רפ"ד), וי"ל שכן הוא בנוגע למנורה ושאר הכלים<sup>3</sup>] – נמצא, שמצד טבע העולם מוכנים להתגלות בפועל ממש". עכלה"ק בהנוגע לעניינו.

ולכאורה משמע, שזהו גם להדעות שביהמ"ק השלישי ירד בנוי ומשוכלל משמים, שמה שירד הוא בעיקר בנין הבית עצמו, אבל בנוגע לכלי המקדש, ישתמשו בביהמ"ק השלישי בהכלים שעשה משה<sup>4</sup>. [חוץ מהמזבח<sup>5</sup> – כי מדות

\* לע"נ אבי מורי הרב יצחק הכ"מ ב"ר אליעזר צבי זאב שליט"א.

(1) ראה שיחות קודש תשל"ז ח"א ע' 55-56.

(2) ספר השיחות תש"ן ח"א ע' 210.

(3) לכאורה הכוונה שכמו שהארון נגנו ב"מטמוניות עוקמות ועקלקלות", עד"ז ה' אופן גניותן של המנורה ושאר הכלים, שלכן "מצד טבע בעולם מוכנים להתגלות בפועל ממש". – אבל לכאורה אין הכוונה להביא רא' על עצם הענין שנגנו, שהרי זה מובן בפשטות מזה שמעשה ידי משה נצחיים, וגם מפורש כן בכר"כ מדרז"ל. ראה לקו"ש חכ"ו ע' 285 בהע' 42 ובשוה"ג. ובכ"מ. ולכא' דוחק לפרש שהכוונה כאן הוא שהמנורה וכו' נגנו באותו מקום של הארון!

(4) וגם לגבי בגדי כהונה י"ל דישתמשו בבגדי כהונה שנגנו. (כמבואר באבות דרבי נתן פמ"א, י"ב. וב"מסכת כלים" הנדפס בס' עמק המלך (ראה שם בתחילתו ובמשנה ח)). ולכאורה י"ל דבגדים שעשה משה בודאי נצחיים הם ג"כ ולא בלו מרוב ימים.

המזבח בביהמ"ק השלישי יהי' ל"ב אמה על ל"ב אמה, (כמדות המזבח בביהמ"ק השני), שגדול מהמזבח שעשה משה<sup>6</sup>, שלכן יהי' צורך במזבח חדש<sup>7</sup>. שי"ל שזהו א' מהביאורים במה שמצינו שמדגישים במיוחד אודות המזבח (בתפלת מוסף ר"ח) "מזבח חדש בציון תכין"<sup>8</sup> ולא מצינו הדגשה זו לגבי שאר הכלים, כי במזבח צ"ל חדש מטעם הנ"ל<sup>9</sup>].

והנה בשיחת ש"פ תולדות תשמ"ה, (התוועדויות תשמ"ה ח"ב ע' 723) איתא: "המשכן הוא השורש ומקור דכל בתי-מקדשות, כולל ביהמ"ק השלישי .. וענין זה בא לידי ביטוי בהדגשה בזה שהארון – שבו הי' התחלת ופירוט הציווי על מלאכת המשכן .. לא מצינו שנעשה אלא פעם אחת בלבד, עבור המשכן, ולאחרי שגנז יאשיהו את הארון – שוב לא הי' ארון, כי לכ"ע, גם למ"ד שגלה לבבל<sup>10</sup> – בית שני הי' "חסר" ארון, וגם בביהמ"ק השלישי לא מצינו שיעשו ארון – כי מעשה משה קיימים ויתגלו אז, ופשיטא – העיקר – הארון, ושימו בביהמ"ק הארון שהי' במשכן.

5) ולפי' הרד"ק על יחזקאל מא, כב "המזבח עץ שלוש אמות גבוה וגו'" גם מזבח הפנימי יהי' גדול יותר מהמזבח בבתי מקדשות שלפנ"ז. אלא דבמפרשים אחרים (וראה גם ברד"ק שם) ובגמ' מנחות צז ע"א מבואר דזה קאי על השלחן. (וראה שם בתוס' ד"ה המזבח "שמה זה הי' גובהו של סניפין"). ואכ"מ.

6) ראה רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ב ה"ה.

7) דלא רק לשיטת הרמב"ם שבהמ"ק יבנה ע"י משיח, מצינו שלע"ל יבנו מזבח חדש, ראה לשונו בהל' בית הבחירה שם "מזבח .. העתיד להבנות", אלא גם לשיטות שירד משמים, כתב בפירושי סידור התפילה להרוקה ח"ב ע' תרכ"ט "מזבח חדש בציון תכין. שתבנהו בעצמך שירד מן השמים". וכן משמע פשוט הענין אליבא דשיטת רש"י סוכה מא סוע"א ור"ה ל סוע"א וכו' שיבוא בית המקדש השלישי משמים, שבפשוטות הכוונה שירד ביחד עם המזבח, דהרי מיירי שיבנה באופן שיוכלו להקריב על המזבח הקרבן עומר. (ואולי זה נכלל בדברי רש"י בסוכה שם "בנוי ומשוכלל"?). ולכאורה משמע שהמזבח של בהמ"ק השני לא נגנז, רק נחרב, דאם נגנז הרי למה לא ישתמשו בו גם לביהמ"ק השלישי (לשיטת הרמב"ם דשויים במדותיהם).

8) ועד"ו מצינו הדגשה מיוחדת אודות בנין המזבח בביהמ"ק הג', במארו"ל המפורסם אודות בנין בהמ"ק השלישי "יבוא ארי' במזל ארי' ויבנה אריאל" (לקוט שמעוני ירמי' רמו רנט) שא' מהפירושים באריאל הוא שהולך על המזבח (כמבואר בלקו"ש חכ"ד ע' 264 ע"פ יחזקאל מג, טו-טז). דהיינו, שבנוסף להטעם הפשוט שמדגישים בנין המזבח, מכיון שהוא עיקר תכלית ביהמ"ק, (ראה מ"ש בגליון א'מ"ח), הנה י"ל גם ע"פ מ"ש בפנים שדוקא במזבח מודגש שצ"ל מזבח חדש.

9) ובפרט להדעות דס"ל דמזבח בביהמ"ק השלישי יהי' גבוה יותר ובשינויים מהמזבח בביהמ"ק הב' – ראה מפרשים ליחזקאל מ"ג, י"ג ואילך. (משא"כ הרמב"ם פסק שיהי' המזבח כמו בבית שני).

10) כ"ה בהנהחה. ובאם נרשם נכון, לכאורה הכוונה, דלכו"ע, גם לאלו החולקים על המ"ד שיאשיהו גנז את הארון, ס"ל דבית שני הי' חסר ארון, מכיון שגלה לבבל.

ועפ"ז תתורץ תמי' גדולה<sup>11</sup> – שהרמב"ם לא הביא בספרו "הלכות" עשיית הארון, ופשיטא שלא ביאר פרטי הדינים דעשיית ארון – אף שהביא דינים דימות המשיח (אפילו חדשים – ג' ערי מקלט דקיני קניזי וקדמוני) – וביאר בארוכה את פרטי הדינים דעשיית המנורה והשולחן וכיו"ב". עכלה"ק.

ולכאו' יש לשאול, דעפהנ"ל דמעשה ידי משה נצחיים, ולע"ל יתגלו הכלים שעשה משה מיד בהתחלת הגאולה<sup>12</sup>, למה הוצרך הרמב"ם לכתוב דיני עשיית

11 בלקו"ש ח"ד ע' 1347 מבואר בשיטת הרמב"ם, שלאחרי עשיית הארון והבאתו לקדה"ק (ע"י שלמה המלך) שוב לא מציינו מצוה בעשיית הארון, שלכן לא הביא הרמב"ם הלכות עשיית הארון, עיי"ש. (וזה שגגנו אותו בביהמ"ק דוקא הוא כדי שתהי' אותה דרגת השראת השכינה שבאה ע"י שהכניסו לשם הארון באופן דדירת קבע). לאידך גיסא, בלקו"ש חכ"א ע' 158 מבואר, דהארון הוא חלק מבנין הבית דקה"ק, ולכן נגנו למטה מקה"ק (במטמוניות עמוקמות ועקלקלות) דוקא, עיי"ש בארוכה, וזוהו משמע שנצרך תמיד (מצד הענין דבנין הבית דקה"ק) שיהי' שם הארון, וממילא שעדיין ישנו המצוה דעשיית הארון. (אלא שלזה מספיק אפי' אם נמצא בבית גניזתו בבית קה"ק, כמבואר שם בארוכה). [ומכיון שלע"ל יתבטל סיבת גניזתו, לכאו' ממילא מובן שצריך שיהי' שוב במקומו הגלוי בקה"ק, וראה בפנים שבבית שני נקרא ש"חסר" הארון (אע"פ שהי' גנוז במקומו)].

והכוונה כאן – אוי"ל בדא"פ, דלפי הביאור שבלקו"ש חכ"א הנ"ל, דהארון נצרך להיות תמיד מצד היותו חלק מבנין קה"ק, נמצא דיש עדיין מצוה על עשיית הארון (מצד הענין דבנין בית קה"ק), ואי"כ יש להקשות שהו"ל להרמב"ם להביא דיני עשיית הארון, כי שמא ישבר וכדו' ח"ו ויצטרכו לעשותו מחדש (מצד בנין הבית דקה"ק)? וע"ז מתרץ כאן, שכיון שמעשה ידי משה נצחיים, הרי מובן שהארון קיים לעולם, וממילא לא שייך אפשרות שהארון ישבר ח"ו וכיו"ב שיצטרכו לעשותו מחדש. (וראה בלקו"ש חכ"א שם ע' 162 והע' 42). משא"כ המנורה וכו' אע"פ שגם הן קיימים לעולם, מ"מ כשנגנו (בתחלת בנין ביהמ"ק הא' או כשנחרב – ראה לקו"ש חכ"א ע' 285 הערה 42 ובשוה"ג) הוצרכו לעשות חדשים, ולכן הביא הרמב"ם דיני עשייתם. [וגם מציינו בכמה כלים שעשו שניים ושלישים, ראה רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ז הי"ט]. ודו"ק.

ובזה מתורץ ג"כ מה שאע"פ שמביא כאן שכל מעשה ידי משה נצחיים וכל הכלים יתגלו לע"ל, מ"מ מבאר שהרמב"ם השמיט דיני עשיית הארון ולא שאר הכלים, דלכאורה למה לא השמיט הרמב"ם גם דיני עשיית שאר הכלים אם יתגלו לע"ל, וי"ל דאע"פ שמעשה ידי משה נצחיים, מ"מ לכאו' ע"פ הלכה אין לומר שיש חיוב על משיח לגלות כלים אלו, ומכיון שנצטרך להמנורה והשולחן וכו' כדי לעשות העבודה, מובן שצריך לדעת הדינים איך לעשותם. משא"כ הארון, מכיון שגם כשהוא באופן דגניזה, הרי עדיין הוא חלק מבנין קה"ק, הנה ליכא טעם שנצטרך לעשותו מחדש, והטעם היחיד שיצטרכו לעשותו מחדש הוא רק אם ישבר וכדו' ח"ו, וע"ז מתרץ שמעשה ידי משה נצחיים. ודו"ק. (ולכאורה י"ל דגם בנוגע להארון אין חיוב על משיח לגלות מקום גניזתו, שהרי אף כשהוא גנוז במקומו מתחת לקה"ק הוא חלק מבנין קה"ק, אבל לאידך גיסא י"ל שצריך להשתדל שיהי' בגילוי במקומו הנכון, ואפי' את"ל כן צ"ע אם זה צ"ל מצד הלכה מיי בתחילת בנין ביהמ"ק הג').

12 כהלשון בסה"ש תש"ן הנ"ל שיתגלו הכלים "ברגע הראשון של הגאולה". וראה ג"כ בשיחות קודש תשל"ט ח"ב ע' 298 "וואס דעמולט וועט דאך אויך נתגלה ווערן דער משכן של משה .. און וועט נתגלה ווערן גלייך ווען "נגאלין מיד" ובפרט בבנין בית המקדש השלישי". (וראה ג"כ שם ע' 300, והתוועדות תשמ"ו ח"א ע' 250, אודות העילוי שיפעול המשכן שעשה משה בביהמ"ק השלישי).

הכלים בשביל בנין ביהמ"ק השלישי, הרי לע"ל יהי' לנו הכלים שעשה משה. וכמו שבנוגע להארון לא הביא הרמב"ם הל' עשייתו בנוגע לביהמ"ק השלישי, כי יתגלה הארון שעשה משה, כנ"ל, לכאו' גם בנוגע לשאר כלי המקדש י"ל כן?

ולכאורה י"ל בזה, ע"פ שיטת הרמב"ם בכגון דא, המבואר בלקו"ש חכ"ז ע' 170 בהערה 15, ובארוכה בשיחת ש"פ האזינו תשל"ז<sup>13</sup>, דלדעת הרמב"ם אין סומכין על הנס. שזהו א' מהטעמים שלא הביא הרמב"ם ענין השמיר בבנין הבית, ועד"ז פסק דמשיח בונה המקדש, ולא שיתגלה ויבוא משמים, כי שיטת הרמב"ם כשכותב להלכה, הוא שא"א לכתוב הלכות בענינים הקשורים בנס, שהרי אין סומכין על הנס. וזה מתאים עם מ"ש הרמב"ם בהל' מלכים פי"א ה"ג, שמשיח לא יצטרך לעשות נסים, ולא צריך להטריח אותו שיעשה נסים<sup>14</sup>.

ועד"ז י"ל כאן דגילוי כלי בית המקדש תלוי בענינים של רוה"ק ונבואה וכיו"ב בשאר עניני מופתים, (וראה לקמן מ"ש במדרשים ע"ז), הנה אע"פ שבפ"מ אכן כן יהי' בפועל, שיתגלו הכלים מיד וכנ"ל, אבל בנוגע להלכה אין הרמב"ם פוסק שענינו של משיח הוא להביא כלי ביהמ"ק שנגזזו ע"י רוה"ק ופעולות של מופת וכיו"ב.

ואע"פ שמשיח יצטרך לכוון מקום המקדש, שזהו א' מהסימנים שיבררו שהוא משיח<sup>15</sup>, שלכאו' צ"ל שיהי' ע"י נבואה<sup>16</sup>, וראה בשיחת מוצאי ש"פ מטו"מ תשל"ט<sup>17</sup>, דאלו הפרטים בביהמ"ק השלישי בנבואת יחזקאל שאינן

(13) שיחות קודש תשל"ז ח"א ע' 54 ואילך.

(14) ראה שם הלשון בשיחות קודש ע' 56 "אז משיח וועט ניט דארפן באווייזן ניסים, און מ'דארף אים ניט מטריח זיין ער זאל מאכן נסים". ולכאורה י"ל בדא"פ שהם ב' דברים שונים, א' שאין צריך לעשות נסים להראות שהוא משיח, וב' שגם אם יכול לעשות נסים אי"צ להטריחו לעשות נסים כי אין זה ענינו. ולכאורה הם הם ב' הענינים שמבואר בלקו"ש ח"ח ע' 280, א' שאין זה ענינו של משיח לעשות אותות ומופתים, (מכיון שענינו שלימות התומ"צ עיי"ש), וב' יכול לעשות אותות ומופתים אי"צ לבקש ממנו לעשות מופתים כי אין זה ענינו. וממילא מובן בנידונינו, שמכיון שענינו של משיח הוא שלימות התומ"צ כפי שהוא ע"פ מנהגו של עולם (ראה בלקו"ש ח"ח שם ובכ"מ), ממילא מובן שאפי' אם נאמר שיש באפשרותו לגלות מקום המצאם של הכלים שעשה משה, מ"מ אי"צ להטריח אותו על כך, כי ענינו של משיח להביא שלימות התומ"צ, שזה כולל בנין בית המקדש השלישי, ע"פ הלכה הוא באופן כפי שהוא ע"פ טבע דוקא, ולכן אי"צ להטריח אותו לעשות הענינים בדוקא בעניני מופת וכדו'.

(15) ראה לקו"ש ח"ח ע' 362 בהערה ד"ה מקדש במקומו.

(16) כמו שבביהמ"ק השני עלו עמהם ג' נביאים מן הגולה, א' העיד על מקום המזבח וכו' כמבואר בהל' ביהמ"ח פ"ב ה"ד

(17) שיחות קודש תשל"ט ח"ג ע' 387, 384

מפורש ומבואר, הרי מכיון שאז תחזור הנבואה לישראל ויהי' אהרן ומשה עמהם וגם יחזקאל, ידעו מהם איך לעשות כל הפרטים<sup>18</sup>, וכן זה שמשיח מייחס ישראל לשבטיהם יהי' ע"י רוח"ק (רמב"ם הל' מלכים פי"ב ה"ג), - י"ל דבמקום שא"א בלא"ה מובן שיצטרכו לנבואה, וי"ל דבענינים הנ"ל הנה כך הוא הסדר כפי שנקבע מלכתחילה ע"פ תורה, שענינים אלו נעשים ע"פ נבואה ורוה"ק<sup>19</sup>. אבל בנוגע לכלי ביהמ"ק, מכיון שהסדר בענינים אלו ע"פ תורה הוא שייעשו בדרך הטבע, (כנ"ל), (וגם לא מצינו ציווי להשתמש דוקא בהכלים שעשה משה), לכן בנוגע להלכה לכאו' א"א לפסוק דענינו של משיח בעשיית כלי ביהמ"ק השלישי הוא בדוקא ע"י מופת ונבואה וכיו"ב לגלות ולהביא הכלים שעשה משה. ולכן הביא הרמב"ם דיני עשיית שאר כלי ביהמ"ק.

משא"כ בנוגע להארון, אפי' אי נימא שאין זה מפעולותיו של משיח ע"פ הלכה לגלות מקום גניזת הארון, מ"מ אפי' בזמן שהארון נגזז, מכיון שהוא במקומו מתחת קה"ק פועל פעולתו, ואין שום צורך בעשייתו מחדש, והאופן היחיד שנוכל לומר שיש מצוה שנצטרך לעשותו מחדש הוא רק באם ישבר ח"ו, ומכיון שמעשה ידי משה נצחיים מובן שליכא החשש הנ"ל, ולכן השמיט הרמב"ם דיני עשיית הארון. (ראה משנ"ת בארוכה בהערה 12).

ב. ולשלימות הענין אעתיק מה שמצאתי במדרשים<sup>20</sup> אודות גילוי כלי ביהמ"ק לע"ל. במבדבר רבה פט"ו, י איתא: "חמשה דברים שנגזז הארון והמנורה והאש ורוח הקודש והכרובים. וכשישוב הקב"ה ברחמיו ויבנה ביתו והיכלו הוא מחזירן למקומן".

18) ובשיחה המוגהת (לקוטי שיחות חי"ח ע' 418) מבואר (א' האופנים בזה) באו"א, שהפרטים שאינם מפורשים ומבוארים יתגלו משמים ע"י הקב"ה, עיי"ש.

19) כמו שהביא בשיחות קודש תשל"ט שם (ע' 382, 385) החת"ס הידוע (בשו"ת שלו או"ח סי' ר"ח (ד"ה עד כאן), יו"ד סי' ר"ח, ובפי' עה"ת עה"פ תרומה כה, ט) על מ"ש "ככל אשר אני מראה אותך .. וכן תעשו", ופרש"י לדורות, ומפרש הכוונה, שכמו שאז עשו המשכן ע"י הנבואה של הקב"ה למשה, כמו"כ בכל פעם אשר יעשו משכן ומקדש יהי' ע"פ נביא, ובוה מתרץ איך שינו בביהמ"ק הב' מן ביהמ"ק הא' וביהמ"ק הג' יהי' בשינויים מכל הבהמ"ק שלפניו, עיי"ש. שמזה מובן דרך נקבע לנו מלכתחילה ע"י תורה דצורת הבית נקבע ע"י נביא. (ואו"ל עד"ז בנוגע לקביעת מקום המקדש ע"י נביא - ע"ד שמצינו בדוד שידע מקום המקדש ע"י נביא, ראה בספרי ראה יב, ה ובכ"מ). וגם זה שמשיח מייחס ישראל לשבטיהם ע"י רוח"ק, מדגיש הרמב"ם עצמו "הרי הוא אומר 'ויאמר התרשתא להם וגו' עד עמוד כהן לאורים ולתומים" הנה למדת שברוח הקודש ומייחסין המוחזקין ומודיעין המיוחס" - דהיינו שכך נקבע מלכתחילה שיהי' ע"י רוח"ק. (20) וראה ג"כ אליהו רבה פכ"ה.



ובמכילתא שמות טז, לג: "וזה אחד משלשה דברים שאליהו עתיד להעמיד לישראל צלוחית המן וצלוחית של מי נדה וצלוחית של שמן המשחה ויש אומרים אף מקלו של אהרן שקדיו ופרחיו שנ' השב את מטה אהרן (במדבר יז, כה)".

ובאוצר מדרשים (אייזנשטיין) ע' 390: "ויבא משיח בן יוסף .. ויחריב מדינת רומי ויוציא קצת כלי בית המקדש שהם גנוזים בבית יוליינוס קיסר ויבא לירושלים", (אלא שהרמב"ם לא הזכיר מענין משיח בן יוסף כידוע).

ובספר בית המדרש (ילינק) ח"ו ע' 114 ואילך (ועד"ז שם ח"ג ע' 71 ואילך), "ומשם ילכו לרומי<sup>21</sup> ומביאין כלים של בית המקדש והן באין לירושלים, [ואח"כ ממשיך המדרש אודות המחלוקת עם בני ישמעאל שלא יניחו אותם לבנות ביהמ"ק, עיי"ש וממשיך שלבסוף] אליהו זכור לטוב יצמח עליהם ומלך המשיח עמו .. אליהו ז"ל עושה ז' נסים באותה שעה, .. נס הרביעי מגלה להם גניזת הארון וצנצנת המן והמנורה הטהורה ושבעה נרותי' עלי' וצנצנת משמן המשחה<sup>22</sup> ...".

וב"מסכת כלים" הנדפס בס' עמק המלך אודות גניזת כמה מכלי ביהמ"ק, בסופו: "עד שיקום דוד בן דוד וימסרו בידו כל כסף וזהב ומרגליות שהטמינו. בשעה שיתקבצו גליותיהם של ישראל מד' רוחות העולם ויעלו בגדולה ומעלה גדולה על א"י ובעת ההיא יצא נהר גדול מבית ק"ק ששמו גיחון וישטוף עד מדבר הגדול והנורא ויתערב בנהר פרת ומיד יעלו ויתגלו כל הכלים".

ויה"ר שזוכה לקיום כל הענינים הנ"ל תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



21 וראה אבות דרבי נתן פמ"א י"ב – אבל מכתשת של בית אבטינס שלחן ומנורה ופרוכת וציץ עדיין מונחין ברומי.

22 וממשיך שם "נס ששי יטחן כל הרי ישראל כקמח, דכתיב אחריב הרים וגבעות וגו' (ישעי' מ"ב, ט"ו), עמד וימודד ארץ (חבקוק ג, ו), וראה בגליונות א'מב-ג אודות הרים לע"ל.

# לקוטי שיחות

## קיומם של בני למעלה מדרך הטבע

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"א פורים א מביא הגמ' מגילה (יב, א) מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כלי' מפני שנהנו מסעודתו של אותה רשע, ומקשה וכי אכילת מאכלות אסורות חמורה כ"כ שבגללה יתחייבו כלי'? וממשיך לבאר עפ"י משארז"ל שבנ"י נמשלו לכבשה אחת העומדת בין שבעים זאבים וגדול הרועה הקב"ה שמצילה ושומרה, והיינו שהמצאם של ישראל בין האומות הוא לפעמים באופן שקיומם הוא נסי למעלה מן הטבע וגדול הרועה שמצילם ושומרם בהנהגה נסית שלמעלה מהטבע, וזה שייך רק כאשר הנהגתם של ישראל היא בהתאם לזה שסומכים על הקב"ה שיצילם וישמרם אבל כשהם מנגדים לשמירה זו ע"י שמחשיבים הנהגת הטבע במילא מכניסים א"ע תחת הנהגת הטבע, וזהו ע"ד שביאר הרמב"ם מו"נ ח"ג פנ"א קרוב בסופו מ"ש והסתרת פני מהם גו' ומצאוהו רעות רבות וגו' בדרך מציאה דכאשר האדם מבדיל א"ע מה', ה' נבדל ממנו והוא אז מזומן לכל רע שאפשר שימצאוהו היינו שהוא מסלק ממנו השגחתו המיוחדת להמלט מיד המקרה ושבמילא נשאר מופקר למקרה עיי"ש, דלפי"ז מבואר מה שאמרו רז"ל דמכיון שנהנו מסעודתו של אותו רשע היינו לא משום מאכלות אסורות, אלא שהחשיבו הנהגת הטבע, במילא שוב לא עמדה להם השגחה המיוחדת שלהם באופן שלמעלה מהטבע וגרם לגזירת כלי', ואי"ז כגדר עונש על חטא אלא שהיתה תוצאה מהנהגתם עיי"ש בארוכה בדברים הנעמים.

**האם בעל בחירה יוכל להרוג אף בלי גזרה מלמעלה**

ויש להעיר במ"ש באור החיים (בראשית לז, כא) עה"פ "וישמע ראובן ויצילהו מידם" וז"ל: פי' לפי שהאדם בעל בחירה ורצון, ויכול להרוג מי שלא נתחייב מיתה, משא"כ חיות רעות לא יפגעו באדם אם לא יתחייב מיתה לשמים, והוא אומרו ויצילהו מידם עכ"ל וכנראה שמקורו הוא בזהר (וישב קפה, א) וז"ל: בגין דהכא אתר דנחשים ועקרבים אי איהו צדיקא קודשא בריך הוא ירחיש ליה ניסא ולזמנין דזכו דאבהן מסייעין ליה לב"נ וישתזיב מנייהו, אבל כיון דיתמסר בידא דשנאי זעירין אינון דיכלין לאשתזבא ובגין כך אמר למען הציל אותו מידם, מידם דייקא ולא כתיב למען הציל אותו ותו לא וכו' עכ"ל, וכ"כ באלשי"ך

שם הפי' בלמען הציל אותו מידם, כלומר מידם שהם בעלי בחירה ולא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות. וראה גם בס' ערבי נחל פ' וישלח (ע' רנח) שכ"כ דבעל בחירה יכול להזיק לאדם בלי גזירה. ובשמואל א (כו, יט) כתוב: "וְעַתָּה יִשְׁמַע נָא אֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ אֶת דְּבָרֵי עַבְדּוֹ אִם ה' הִסִּיתָךְ בִּי יְרַח מִנְחָה, וְאִם בְּנֵי הָאָדָם אֲרוּרִים הֵם לִפְנֵי ה' וגו' ופירש במצו"ד ואם בני האדם הם הסייתך אותך עלי כי הבחירה חפשית באדם באין מעצור".

ועי' חגיגה ה, א עה"פ ויש נספה בלא משפט שכתב הר"ח "כגון אדם שהרג חבירו" ועי' בשו"ת האלף לך שלמה אבהע"ז סי' ו שכתב דאף למ"ד דהיו לו בנים ומתו קיים פריה ורביה, היינו דוקא במתו בידי שמים שעשה שליחותו וגמר התכלית שלו וכל ימי חייו, אבל בנהרג בידי אדם שנספה בלא משפט שלא נגמרו ימיו ולא עשה שליחותו לא קיים מצות פו"ד.

ולכאורה צ"ב איך כל זה מתאים להמבואר בהשיחה, דהרי כאן מבואר דבעל בחירה יכול להרוג מצד בחירתו לבד, אף אם לא נגזר עליו מלמעלה, ואפילו אם הוא כמו יוסף הצדיק, ובהשיחה מבואר דכאשר הנהגתם של ישראל היא באופן שסומכים על הקב"ה שיצילם וישמרם למעלה מהנהגת הטבע אי אפשר להזיקם כלל, ואפילו בעלי בחירה שהם ע"ד ד"שבעים זאבים" אינם יכולים להזיקם? ובפשטות לא מסתבר לחלק בין יחיד לרבים דהרי ההנהגה בכל יחיד מישראל היא למעלה מן הטבע וכהוזכר לעיל מהמו"נ.

והנה באגרות קודש ח"ט (ע' ריד) (נדפס בלקו"ש חלק ל ע' 297) שאל א' מדברי האור החיים הנ"ל דמשמע מדבריו שאדם יכול להרוג חבירו מצד בחירתו אף שלא נגזר עליו מלמעלה, דאיך זה מתאים עם המבואר באגה"ק ריש סי' כה בארוכה דאי אפשר להזיק חבירו אם לא נגזר עליו מלמעלה וכמ"ש כי ה' אמר לו קלל כו' ומ"מ נענש על רוע בחירתו עיי"ש בארוכה.

[ועד"ז כתב גם החינוך (מצוה רמא) בביאור האיסור דנקמה וז"ל: משרשי המצוה, שידע האדם ויתן אל לבו כי כל אשר יקרהו מטוב עד רע, הוא סיבה שתבוא עליו מאת השם ברוך הוא, ומיד האדם מיד איש אחיו לא יהיה דבר בלתי רצון השם ברוך הוא, על כן כשיצעררו או יכאיבהו אדם ידע בנפשו כי עוונותיו גרמו והשם יתברך גזר עליו בכך, ולא ישית מחשבותיו לנקום ממנו כי הוא אינו סיבת רעתו, כי העוון הוא המסבב, וכמו שאמר דוד עליו השלום [שמואל ב טז, יא] הניחו לו ויקלל כי אמר לו השם יתברך, תלה הענין בחטאו ולא בשמעי בן גרא עכ"ל, וזהו כדעת אדה"ז.]

וענה לו הרבי דגברא אגברא קא רמית, וי"ל שהם ב' שיטות שונות, ולפי"ז י"ל שהביאור בהשיחה הוא לפי שיטת אדה"ז דאפילו בעל בחירה אינו יכול לעשות כלום בלי גזרה מלמעלה.

### תיווך הרבי ענין זה

אמנם אח"כ הוסיף הרבי וזלה"ק: אבל, לכאורה קשה ממש"כ בזח"א (קפה, א. ושם) וממש"נ (ש"ב כד, יד). [ויאמר דוד אל גד צר לי מאד נפלה נא ביד ה' כי רבים רחמו רחמיו וביד אדם אל אפלה] וי"ל שהוא ע"ד העומד במקום סכנה (שבת לב, א) אשר אעפ"כ תלוי רק, בפס"ד שמלמעלה. והסכנה גדולה יותר מבעל בחירה, מאשר בע"ח שעליהם נאמר ומוראכם גו' (תניא פכ"ד ואוה"ח שם). ולכן מספיק גם זכות קטן, משא"כ באנשים ובפרט בני"י שבחירתם חפשית באמת (עיי"ש במפרשי הזהר). ויש לדחוק זה גם בל' האוה"ח ובפי' הר"ח לחגיגה (ה, א). עכלה"ק. וראה גם לקו"ש ח"ג ע' 838.

דלפי ביאורו של הרבי יוצא דשניהם אמת דבודאי אין האדם ניזוק בלי גזרה מלמעלה, אלא דרוע הבחירה פועל שצריך זכותים גדולים יותר להנצל כיון דבכלל אין הקב"ה רוצה לשנות את הבחירה, ולכן לולי בחירת אדם זה להמיתו כו' לא הי' מת, כי הי' מספיק לו זכותים קטנים יותר שלא יענש, וכמו כשעומד במקום סכנה דאז צריך זכותים יותר שהסכנה לא יזיקו, כיון שמצד הטבע שייך ביותר שיווק, וגם השטן מקטרג בשעת סכנה, משא"כ אם לא הי' עומד במקום סכנה לא הי' צריך לזכותים גדולים כ"כ, ולכן שפיר קאמר האוה"ח דעיי"ז שהשימו בבור ה"ז הצלה דאז ודאי לא יזיקו את יוסף כיון שהן אינן בעלי בחירה, משא"כ אם הי' רוצים להמיתו אפשר שלא היו לו זכותים גדולים כ"כ שינצל מבעלי בחירה, אבל מ"מ סוף סוף בלי גזרה ועונש מן השמים לא הי' ניזוק, ודברים אלו קילורין לעינים.

וראה גם בהגהות מראה כהן שבת כב, א שהביא דברי הזהר הנ"ל ופירש ג"כ כעין הנ"ל, שהאדם הוא בעל בחירה ואין רצון ה' לבטל את בחירת האדם בכל זמן כנודע, ולכן בזה צריך זכותים גדולים, וראה ברכות ז, ב על הפסוק "למה תביט וגו' תחריש בבלע רשע צדיק ממנו", צדיק ממנו בולע צדיק גמור אינו בולע, ויש לבאר זה עפ"י הנ"ל דרק אם אינו צדיק גמור שייך שבחירתו של הרשע יזיקו משא"כ בצדיק גמור שיש לו זכותים גדולים כו' אינו יכול לבלוע, וראה גם בס' חסידים סי' תשנא ובהגהות מקור חסד שם.

וראה גם בס' דניאל (ג, טו) בחנניה מישאל ועזרי' שאמר להם נבוכדנצר להשתחוות לצלם ואם לא ישתחוו "מן הוא אל-ה די ישזבנכון מן ידי" [מי הוא

ה' אשר יציל אתכם מידי] והקשה האלשי"ך שם הלא נבוכדנצר כבר אמר מקודם (ב, מז) "מן קשט די אל-הכון הוא אל-ה אלהין ומרא מלכין וגו' וא"כ האיך אמר דמי הוא אל-ה שיכול להצילם? ומבאר דכוונת נבוכדנצר הי' דגם אם ינצלו מהאש מאן הוא אל-ה יצילכם מידי עצמי באשר אני בעל בחירה, כי לא יסיר בחירתי ממני וחנניה מישאל ועזריה השיבו לו "הן איתי אל-הנא די אנחנא פלחין יכל לשיובותנא מן אתון נורא יקדתא ומן ירך מלכא ישויב כו', היינו נבוכדנצר חשב דמי שנופל תחת אדם המבקש נפשו דאין השי"ת מקריע למנוע את האדם מבחירתו אחרי נפלו בידו, וזה הי' כוונתו דאפילו אם ינצלו מן האש מי יצילם מידו כיון דאין הקב"ה משנה הבחירה וע"ז ענו דגם בזה יכול הקב"ה להצילם וכו' כמו שיכול להצילם מן האש, ויש לבאר זה לפי הנ"ל בהמכתב דזהו מה שהשיבו לו דהכל בא ע"י פס"ד מה' ממילא שייך גם בזה שיציל.

ועי' גם בהרחב לב להנצי"ב ר"פ וישב שכתב: איתא בווה"ק פרשה זו לראובן אמר להשליך את יוסף בבור מלא נחשים ועקרבים ולא ירא שיהרגוהו שהיה בטוח על זכותו, והא שהיה ירא מן האחים, היינו משום דבחירה שבאדם הוא למעלה מהשגחה העליונה, ואמנם חלילה לומר שאין ביד ההשגחה העליונה לשמור גם מבחירת האדם, אלא כך יש לנו לומר דלזה בעינן זכות יותר והביא ראייה לזה דמבעלי בחירה קשה יותר להנצל, מדלכתיב בדניאל (ו, יח) בשעה שהשליכו כורש בגוב אריות וחתמה מלכא בעזקתיה כדי דללא תשני צבו בדניאל, פי היה בטוח שלא יגעו בו אריות שאינם בעלי בחירה, אבל ירא שלא תשני רצון בדניאל עיי"ש, היינו שהיה ירא שלא ישנו רצונו וישליכו עליו אבנים להרגו כמו שפירש"י שם. הרי מוכח מזה דאף שינצל מהאריות על דרך נס יכולים בני אדם להזיקו.

ובספר דרכי חיים (לבעל המסגרת השלחן דף לו) כתב דמדברי הזהר מוכח דמאדם בעל בחירה אי אפשר להנצל ואדם יכול להרוג שונאו אף אם הוא צדיק ולא נגזר עליו מיתה, וכתב לבאר בכוונת הווה"ק דודאי הכל הוא מאת השי"ת אפילו מה שבא ע"י אדם בעל בחירה, אלא העונש שבא ע"י אדם הוא גדול יותר וקשה להנצל ממנו יותר מעונש שבא ע"י דבר אחר, כגון בע"ח, כי השונא יכול לגרום ע"י דיבורו בבי"ד של מעלה שידונוהו עפ"י דבריו משא"כ כשאינו בעל בחירה קל יותר להנצל ממנו עיי"ש, ועי' גם בדרשות חת"ס ח"א סח, א וזהו ע"ד ביאורו של הרבי. ועד"ז כתב בס' ברכת שמעון על האוה"ח שם.

דלפי זה י"ל דמה שמבואר בהשיחה א"ש גם לפי האוה"ח וכו' כי כו"ע מודים שהכל בא ע"י גזירה מלמעלה, אלא דנגד בעל בחירה צריכים זכויות יותר להנצל, ובמילא כאשר בני"י הם במצב שידועים שהנהגת הקב"ה עמהם הוא למעלה מן

הטבע ואין נותנים שום חשיבות לטבע כו' אפילו בעל בחירה לא יוכל לעשות נגדם כלום.



## צירוף לחם שאינו ראוי לאכילה ללחם משנה

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. כבר הבאנו בגליונות הקודמים דברי רבינו שבלקו"ש חל"ו בשלח ג' ביסוד החיוב דלחם משנה דיש לבארו בשני אופנים, הא' שהוא דין בסעודת שבת, דגדר סעודה הוא ע"י קביעתה על פת, וכיון שסעודת שבת היא סעודה חשובה לכן חייבים לקבוע אותה על לחם משנה, והב' דחיוב לחם משנה הוא דין בבציעת הפת, דמהלכות בציעת הפת שצריך לברך ולבצוע אשלימה, אלא שבשבת ניתוסף בגדר "שלימה" דלהיותו יום חשוב הרי "שלימה" בו היא לחם משנה, ולכן צ"ל בציעת הפת על לחם משנה.

ומבאר הנפק"מ שבין שתי האופנים וזלה"ק "אם הוא דין בבציעת הפת, הר"ז נוגע רק בעת הברכה ובציעת הפת, משא"כ אם זה גדר בחשיבות הסעודה, הר"ז נוגע לכל הסעודה, ולכן צריך שיהיו שני הלחמים על השלחן במשך הסעודה, ומצוה (מן המובחר) לאכול משניהם".

וראה בגליון א' מו משנ"ת עפ"ז בדין צירוף פת עכו"ם ללח"מ, ונראה לבאר עפ"ז עוד כו"כ דינים שדנו הפוסקים ז"ל בענין צירוף לחם שאינו ראוי לאכילה ללח"מ וכפי שיתבאר לפנינו בס"ד.

[וראה סוף הערה 20\* שמסיים רבינו "ועוד". ואולי י"ל הכוונה בזה, דלהמבואר בפנים השיחה בהנפק"מ שבין שני האופנים, איכא בזה "עוד" נפק"מ בפרטי דיני לח"מ וכפי שיתבאר בע"ה. ונראה לומר דדברי רבינו שבפנים השיחה (ס"ג) בהנפק"מ שבין שני האופנים הם כעין "בנין אב" ויסוד מוסד שממנו מסתעפים עוד כו"כ נפק"מ למעשה בפרטי דיני לח"מ, והיינו דממש"כ בפנים השיחה "מסתעף" הדין דבציעת שניהן או רק אחת מהן, וכמו"כ "מסתעף" הדין דצירוף פת עכו"ם ללח"מ, וכמו"כ י"ל שמזה "מסתעף" עוד כו"כ דינים דלהלן].

א) בשו"ת 'חלקת יואב' או"ח ח"א סי' צ כתב להסתפק במי שנוזהר לאכול רק מצה שמורה בפסח אם מותר לו לצרף לענין לח"מ גם מצה שאינה שמורה שאינה ראוי' לו לאכול, ונוטה שם להתיר עיי"ש<sup>23</sup>.

ב) בשו"ת 'לבושי מרדכי' מהדו"ג שו"ת יו"ד סי' מה סק"ב כתב להסתפק בשם הגה"צ אבדק"ק פאקש ז"ל בער"פ שחל בשבת אם מותר לצרף מצה ללח"מ שאינה ראוי' אז לאכילה, ובשו"ת 'פרי השדה' ח"ב סי' פח שקו"ט בזה ומסיק להיתרא<sup>24</sup>.

ג) בשו"ת 'ציץ אליעזר' חי"א סי' כג דן עוד בדין לחם שאול אם אפשר לצרפו ללח"מ בעת הברכה ובציעת הפת ולהחזירו אח"כ לבעליו בשלימות ופוסק להתיר בזה<sup>25</sup>. והמבואר מזה שיש להסתפק בדין לחמים שאינם ראויים לאכילה אם מותר לצרפם ללח"מ או לא.

ב. והנראה לומר בזה, דדבר זה תלוי ביסוד החיוב דלח"מ ובהנפק"מ שבין שתי האופנים שנתבאר בדברי רבינו הנ"ל, דאם הוא דין בבציעת הפת הר"ז נוגע רק בעת הברכה ובציעת הפת וממילא שפיר אפשר לצרף הני לחמים שאינם ראויים לאכילה ללח"מ.

אכן אי נימא דהוא דין בסעודת שבת, הר"ז נוגע לכל הסעודה ובענין שהכרות יהיו ראויים ומוכנים לאכילה בסעודה זו עכ"פ, דרק בכהאי גוונא הוא דמקרי קביעת סעודה על שתיהן [וכמש"נ בארוכה בגליון א' מו לענין צירוף פת

23) ועיי"ש שכ"כ להסתפק גם בדין צירוף פת עכו"ם ללח"מ, ולא ראה דברי הפמ"ג סי' עדן מ"ז סק"ב, וכפי שהעיר גם שו"ת 'ציץ אליעזר' חי"א סי' כג.

24) ולהעיר ממה שדנו שם אם איכא במצות אכילת מצה בער"פ שחל בשבת משום מוקצה, ובשו"ת 'פרי השדה' שם ס"ל בפשטות דליכא משום מוקצה דהרי אם מותר לצרפה ללח"מ ממילא דשרי גם בטלטול עיי"ש. וראה בשו"ת 'ציץ אליעזר' חי"ד סי' מ שכ"כ עד"ז לענין לחם קפואה עיי"ש. והנה להמבואר להלן בדברינו נראה דדבר זה תלוי בב' הדינים דלח"מ, דאם הוא דין בבציעת הפת הרי ששפיר יש לצרפה ללח"מ וממילא דליכא בזה משום מוקצה, משא"כ אם הוא דין בסעודת שבת הרי שאין לצרפה ללח"מ וממילא דשוב איכא בהמצה משום מוקצה ודו"ק.

25) ראה גם שו"ת 'ציץ אליעזר' חי"ב סי' כו וסי' לו. ועיי"ש שנסתייע גם מדברי הפמ"ג הנ"ל לענין צירוף פת עכו"ם ומדברי ה'פרי השדה' לענין צירוף מצה בער"פ שחל בשבת. וראה גם עד"ז בשו"ת 'דברי יציב' סי' קכח, שו"ת 'רבבות אפרים' או"ח ח"א סי' רב, שש"כ פנ"ה הערה מג.

עכו"ם ללח"מ]<sup>26</sup>, וממילא שאינו יכול לצאת י"ח לח"מ בצירוף הני לחמים שאינם ראויים לאכילה וכמש"נ<sup>27</sup>.

ג. והנה בשו"ת 'רבבות אפרים' או"ח ח"א סי' רא כתב להסתפק אם מותר לצרף חלה של חלב לסעודה של בשר, ושוב מסיק להתיר, דלא מיבעיא היכא דרק חלה אחת היא של חלב שיכול לבצוע על השני, אלא אפילו אם שניהם של חלב ג"כ יוצא בו לח"מ אף שדעתו לאכול בשר בסעודה זו מכיון שמעיקר הדין מותר לאכול בסעודה אחת בשר אחר גבינה עיי"ש.

האומנם דיש לומר דזה תלוי ביסוד החיוב דלח"מ והנפק"מ שבין שתי האופנים הנ"ל, דהנה גם אם מעיקר הדין מותר לאכול בשר אחר גבינה וממילא ששפיר יוכל לאכול תחילה מהחלה של חלב ואח"כ יאכל סעודתו של בשר, מ"מ הרי עכ"פ יצטרך לסלק החלה של חלב מן השלחן עלי' יאכל הסעודה של בשר<sup>28</sup>, וא"כ אם החיוב דלח"מ הוא דין בבציעת הפת הרי שפיר יכול לצאת י"ח לח"מ גם אם שניהם של חלב, דזה נוגע רק בעת הברכה ובציעת הפת, ושפיר יוצא בזה י"ח לח"מ אף אם יצטרך לסלק מן השלחן עבור הסעודה.

אכן אם הוא דין בסעודת שבת הרי זה נוגע לכל הסעודה וצריך שיהיו שני הלחמים על השלחן במשך הסעודה וכמש"נ בהשיחה שם, וממילא שאינו יכול לצאת י"ח לח"מ בחלה של חלב בסעודה שיאכל בה בשר שהרי יצטרך לסלק הלחם מן השלחן<sup>29</sup>.

ד. עוד דנו הפוסקים ז"ל אם אפשר לצרף ללח"מ חלה קפואה שרק עתה הוציאוה מן המקור ואינה ראוי' עדיין לאכילה כמות שהיא רק אחרי עבור איזה זמן, זה בכה וזה בכה, וכפי שיתבאר לפנינו בס"ד.

26 והיינו גם להסברא שבלקו"ש חל"ו הערה 29, וכש"כ להסברא שבפנים השיחה שם וכמש"נ בגליון א' מו ובהערות שם בארוכה.

27 ויש להוסיף בזה, דהנה בלקו"ש חל"ו שם בביאור הנפק"מ שבין שתי האופנים כתב דלהצד דהוא דין בסעודת שבת הרי "צריך שיהיו שני הלחמים על השלחן במשך הסעודה". ולפ"ז נמצא דבלחם שאול שמחזירו לבעליו אחרי הברכה ומסלקו מן השלחן, הנה נוסף ע"ז שאינו ראוי לאכילה כפנים, הרי שאין הלחם על השלחן במשך הסעודה, וברור שלא יוכל לצרפו ללח"מ ודו"ק.

28 ראה שו"ע יו"ד סי' פח-פט וש"נ.

29 ואולי י"ל בזה עוד, דהנה להצד דהוא דין בסעודה הרי בעינן שהכרות יהיו ראויים לאכילה עכ"פ, דרק בכה"ג הוא דמקרי קביעת סעודה על שתיהן וכמש"נ לעיל בפנים, ולפ"ז י"ל דבחלה של חלב אף כי יכול לאכול ממנה תחילה לפני הסעודה של בשר, מ"מ אינה ראוי' לאכילה בסעודה זו של בשר וממילא דלא מקרי בזה קביעת "סעודה" על הלח"מ ודו"ק.



א) בשו"ת 'ציץ אלעזר' ח"ד סי' מ כתב להתיר, וטעמו עמו דסגי באם יש ע"ז רק "שם לחם" אף שאינו ראוי לאכילה, וראיתו בזה מדברי הפמ"ג או"ח סי' עדר מ"ז סק"ב לענין צירוף פת עכו"ם וכמו"כ מדברי הפרי השדה' הנ"ל לענין צירוף מצה בער"פ שחל בשבת עיי"ש.

והמבואר מדבריו שם שמותר לצרף חלה קפואה ללח"מ אף בכה"ג שלא יהי' זמן מספיק להפשרה לפני גמר הסעודה [או גבי סעודה שלישית, אף אם לא יהי' זמן מספיק להפשרה לפני מוצ"ש וכמ"ש שם להדיא], דסגי דאיכא בזה רק "שם לחם" אף אם אינו ראוי לאכילה.

ב) בשו"ת 'מנחת יצחק' ח"ט סי' מב כתב ג"כ להתיר בזה, וטעמו דמכיון שיהי' ראוי לאכילה אח"כ בדרך ממילא בלי שום תיקון הרי שפיר נחשב ראוי לאכילה גם עכשיו כשהוא עדיין קפוא ושפיר מצטרף ללח"מ עיי"ש.

וגם מדבריו שם מתבאר שמותר לצרף חלה קפואה ללח"מ אף בכה"ג שלא יהי' זמן מספיק להפשרה לפני גמר הסעודה, דאין טעם ההיתר משום שיהי' ראוי לאכילה אח"כ בסעודה זו, אלא הטעם דמכיון שיהי' ראוי לאכילה [בכלל] בד"מ, הרי הוא נחשב גם עתה [כשהוא עדיין קפוא] ראוי לאכילה ושפיר מצטרף ללח"מ.

ג) בשו"ת 'רבבות אפרים' או"ח ח"ב סי' קטו ס"ב ובשו"ת 'בצל החכמה' ח"ג סי' קי כתבו להתיר בזה מטעמא שיהי' ראוי לאכילה אח"כ בסוף הסעודה [והרי בידו להמשיך סעודתו כמה שירצה] עיי"ש. ומדבריהם מבואר דרק בכה"ג שיהי' ראוי לאכילה אח"כ לפני גמר סעודה זו, אפשר לצרפה ללח"מ.

ד) בס' 'שמירת שבת כהלכתה' פנ"ה מביא בהערה בשם הגרש"ז אויערבך דיתכן לומר שלחם קפוא שהוא קשה כאבן ואינו ראוי לאכילה אינו יכול להצטרף ללח"מ, ולא דמי למצה בער"פ שחל בשבת וכיו"ב שהתירו הפוסקים לצרף לחם שאינו ראוי לאכילה ללח"מ, דשאני התם שהוא נחשב גם עכשיו לאוכל עכ"פ [אלא שאינו ראוי לאכילה מצד האיסור, דהיינו איסור אכילת מצה בער"פ], משא"כ בלחם קפוא קשה כאבן הרי יתכן לומר שאינו חשוב כאוכל, וא"כ יש להמתין עד שהלחם יפשיר ויהי' ראוי לאכילה עיי"ש<sup>30</sup>.

---

30) וראה גם שו"ת 'שבט הלוי' ח"ו סי' לא שדעתו ג"כ להחמיר לכתחילה שלא לצרף לחם קפוא ללח"מ עיי"ש טעמו.

ה. והנראה לומר דדברי הפוסקים הנ"ל תלויים ביסוד החיוב דלח"מ והנפק"מ שבין שתי האופנים הנ"ל.

א) דהנה שיטת הפוסקים להתיר לצרף חלה קפואה ללח"מ אף בכה"ג שלא תהי' ראוי' לאכילה לפני גמר סעודה זו [לסברת ה'ציץ אליעזר' משום דשם לחם עלי', ולסברת ה'מנחת יצחק' דשפיר נחשב ראוי לאכילה עכשיו כיון שיהי' ראוי אח"כ בד"מ בלא שום תיקון], הרי מבוארת היטב להצד דהוא דין בבציעת הפת, דלצד זה הרי החיוב דלח"מ נוגע רק בעת הברכה ובציעת הפת, וא"כ לא איכפת לן אם יהי' ראוי לאכילה רק לאחר זמן, דסגי בזה שבעת הברכה ובציעת הפת ה"ה קרוי לחם [כסברת ה'ציץ אליעזר'] ונחשב ראוי לאכילה [כסברת ה'מנחת יצחק']. אכן להצד דהוא דין בסעודה הרי בעינן שהכרות יהיו ראויים ומוכנים לאכילה בסעודה זו עכ"פ דרק בכה"ג הוא דמקרי קביעת סעודה על שתיהן וכמש"נ לעיל אות ד, וא"כ בנדו"ד שהחלה קפואה ואינה ראוי' לאכילה בסעודה י"ל שלא יוכל לצרפה ללח"מ.

ב) לאידך שיטת הפוסקים להתיר לצרף חלה קפואה ללח"מ רק בכה"ג שיהי' ראוי לאכילה אח"כ דהיינו שיש זמן מספיק להפשרה לפני גמר הסעודה [דעת ה'רבות אפרים' ו'בצל החכמה'], הר"ז מתאים שפיר להצד דהוא דין בסעודת שבת, דלצד זה הרי בעינן שהכרות יהיו ראויים לאכילה בסעודה זו עכ"פ, וא"כ בכה"ג שהחלה תהי' ראוי' אח"כ בתוך הסעודה [אף אם אינה ראוי' לאכילה בעת הברכה] שפיר דמי ומצטרף ללח"מ. משא"כ להצד דהוא דין בבציעת הפת הרי החיוב דלח"מ נוגע רק בעת הברכה ובציעת הפת, וא"כ י"ל דחלה קפואה שפיר מצטרף ללח"מ אף אם לא תהי' ראוי' לאכילה לפני גמר סעודה זו, דסגי בזה שבעת הברכה ה"ה קרוי ונחשב "לחם" [כסברת ה'ציץ אליעזר' וה'מנחת יצחק'] וכמוש"נ.

ג) ולפ"ז מתבאר עוד דשיטת הפוסקים להחמיר שלא לצרף חלה קפואה ללח"מ כיון שהוא קשה כאבן ויתכן שלא נחשה כאוכל [דעת הגרשז"א, ופליג בזה על דברי ה'ציץ אליעזר' וה'מנחת יצחק'], הרי י"ל שמתאים הוא רק להצד דהוא דין בבציעת הפת, דלצד זה החיוב דלח"מ נוגע רק בעת הברכה ובציעת הפת, וא"כ אי נימא דחלה קפואה לא נחשב כאוכל הרי שלא יוכל לצרפה ללח"מ אם בעת הברכה היא עדיין קפואה [אף אם תהי' ראוי' לאכילה אח"כ בתוך הסעודה].

משא"כ להצד דהוא דין בסעודת שבת הרי י"ל דשפיר אפשר לצרפה ללח"מ ולברך עלי' גם עכשיו כשהיא עדיין קפואה ואי"צ להמתין עד שיפשיר קצת [ובכה"ג שתהי' ראוי' לאכילה אח"כ לפני גמר סעודה זו], דהרי לצד זה אין

החיוב דלח"מ נוגע להברכה אלא להסעודה, וא"כ מסתבר לומר דשפיר סגי בזה שבעת הסעודה עכ"פ יהי' הלחם ראוי לאכילה ודו"ק.



## חיבור עליונים ותחתונים\*

הת' דוד נפרסטק  
תלמיד בישיבה

א. בלקו"ש ח"כ לך-לך ג' (ע' 60), כתב וזלה"ק: "וואס דאס האט אויפגעטאן אן עילוי שלא בערך אין אברהם'ן, אז ער איז געווארן א שליח ה', וואס דורך דעם איז געווארן צוותא וחיבור פון נברא מיט בורא, וואס איז געווען די הכנה צו חיבור עליונים ותחתונים שבמ"ת". ועוד כתב בלקו"ש חט"ו חיי שרה ד, ש"ויוסף אברהם ויקח אשה גו", שע"י כח העצמות שהשיג אחר פטירת שרה בירר את הגר (וישמעאל) – ג' קליפות הטמאות". עוד מצינו שבמילת אאע"ה חדרה הקדושה בגשמיות העולם<sup>31</sup>.

ולכאורה כל הנ"ל צ"ע מלקו"ש חט"ו<sup>32</sup>, שתיבת וענין המצוות, מל' צוותא וכו' שייך רק אחר מ"ת (וכמבואר שם), שקודם ביטול הגזירה, לא היה שייך החיבור של נברא עם הבורא, וזלה"ק: "וכ"ה גם בפ' הפנימי דמצווה מל' צוותא וחיבור שלאחר מ"ת זהו תוכן הכללי דכל המצות, הצוותא וחיבור דנברא ובורא, משא"כ לפני מ"ת מכיון שהי' לפני ביטול הגזירה דעליונים לא ירדו למטה הרי לא הי' הצוותא וחיבור דנברא ובורא". ולפני מ"ת היה אפשר להשיג רק את שלימות הנברא או עכ"פ שרש הנבראים<sup>33</sup>, ואיך השיג אברהם כח העצמות ועוד חיבור קדושה עם גשמיות?

ב. י"ל, ובהקדים<sup>34</sup>, שיש ג' דרגות בעבודה: אדה"ר, נח ואאע"ה. ומביא ע"ז ג' משלים של רב ותלמיד וההבדל בינם לבין החידוש של מ"ת, "אבער אויך דער דריטער אופן אין השפעה, אז די חושי התלמיד ווערן ווי די חושי הרב, איז משל נאר אויף דער הכנה צו חיבור עליונים ותחתונים (ווי דאס האט זיך אויפגעטאן דורך עבודת א"א) און ניט אויפן חיבור גופא וואס איז געווארן ביי מתן תורה:

(\* לעילוי נשמת זקנתי-מורתי טעמא ב"ר דוד, נלב"ע ה' אדר תשע"א, ת.נ.צ.ב.ה.

(31) ספר השיחות תשנ"ב, שיחת ש"פ וירא הערה 23.

(32) ע' 317.

(33) ראה לקו"ש חט"ו בראשית ד. ובכ"מ.

(34) ראה בהבא לקמן לקו"ש חט"ו לך-לך ג' ע' 88-86. וראה בשוה"ג להערה 40 שם.

דאס וואס השפעת הרב (אין משל) האט בכח צו פועל זיין אז די חושי התלמיד זאלן ווערן ווי חושי הרב, איז עס דערפאר וואס אויך פאר דער השפעה איז דער תלמיד בר שכל (ביז צו זיין ראוי צו מקבל זיין השפעת הרב), ובמילא איז דער שכל התלמיד אויך פריער (פאר דער השפעה) ניט קיין אמת'ער "תחתון" (ניט באין ערוך) לגבי דעם שכל הרב.

נאך מער: וויבאלד אז די חושי התלמיד ווערן (שפעטער) ווי חושי הרב דורכן זיכוך פון די חושי התלמיד – קומט במילא אויס, אז (נוסף צו דעם וואס אויך פריער איז דער תלמיד ניט קיין אמת'ער "תחתון" כנ"ל, איז) דער "חיבור" פון רב מיטן תלמיד נאר מיט דער דרגא פון שכל התלמיד וואס ווערט נתעלה ונודרך דורך השפעת הרב, אבער ניט מיט דער דרגא פון שכל התלמיד ווי ער איז מצד עצמי פאר דער השפעה.

משא"כ דער חיבור עליונים ותחתונים, וואס האט זיך אויפגעטאן במ"ת, איז א פאר מ"ת האבן די "תחתונים" ניט געהאט קיין שייכות צו די "עליונים", אדרבה ס'איז געווען "גזירה" ("שניט") צווישן זיי - און זייער חיבור במ"ת איז נאר בכחו ית' הכל יכול, וואס ער איז "נמנע הנמנעות" און נושא הפכים, און דעריבער, איז ב) דער חיבור עליונים ותחתונים (במ"ת) אויך מיט דער דרגא פון תחתונים ווי זיי זיינען מצד עצמם תחתונים. והיינו שהחידוש של (אחר) מ"ת הוא שהעליון נשאר עליון, והתחתון נשאר תחתון, ובכל זאת יש חיבור וצוותא ביניהם. וא"כ, זה שבעבודת לך-לך, ושל "זיוסף ויקח", השיג דרגות נעלות יותר משרשם אין זה פלא כנ"ל משל ג', ויוצא מהנ"ל ש(רק) בעבודה<sup>35</sup> (בנפש האדם כדלקמן) אפשר להיות חיבור של עליון ותחתון עוד לפני מ"ת, ובמילת אאע"ה היה רק, אבל לא בירור הגשמיות כדלהלן.

ג. ובעומק יותר, ובהקדים מש"כ בלקו"ש חל"ה (ע' 56), שם מבאר הרבי שהגזירה לפני מ"ת היתה רק בגדרי העולם של "עליון ותחתון" (מעלה ומטה), אבל (הקב"ה) מצ"ע שאין חילוק בין עליון ותחתון (אף פעם) לא היתה גזירה, ולכן אפשר ללמוד ענין המס"נ מהאבות (לפני מ"ת) כי ה"עצם" שממנו מגיע מס"נ ע"ז אף פעם לא היה גזירה ואין חילוק בין לפני מ"ת ולאחר מ"ת. ובנדו"ד<sup>36</sup> החידוש של מ"ת היה חיבור עליונים ותחתונים בגילוי דהיינו

35) אבל לא מוכח מכאן שאפשר (לפני מ"ת) לחבר קדושה בגשמיות (תחתון כפי שנשאר תחתון).

36) הובא בשיחה שם.

בגשמיות התו"מ. שהקדושה תשאר חדורה וקבועה בגשמיות ולא בהמשכה (גילויים) מלמעלה – רוחני, ע"ש.

ד. ועל כן יש לומר שישנם ב' ענינים: א) המשכת אלקות (רוחני) ב) עבודת הבריורים, להחדיר קדושה בגשמיות (שענינו לאחר מ"ת) – והענין הוא שלפני לך לך, אאע"ה הכיר את בוראו ויכל להפיץ אלקות (רק) בדרגת הנבראים, א-ל העולם, ולאח"ז שהיה הציווי: "לך לך", נעשה בו עילוי והשיג דרגא למעלה מדרגת נבראים<sup>37</sup> א-ל עולם (וגם את זה הפיץ), ובוזה החל<sup>38</sup> חיבור עליון ותחתון. ולאח"ז<sup>39</sup> בא הציווי על המילה, שבוזה נעשה חיבור קדושה עם גשמיות, וע"ז מובא שהיה רק מעין ולא ממש כמו לאחר מ"ת חיבור ובירור גשמיות העולם<sup>40</sup>, וכמבואר (לקו"ש ח"ה ע' 89 הע' 24) וז"ל "כדמוכח ממה שאמר אברהם לאליעזר שים נא ירך תחת ירכי, שבועה בנקיטת חפץ (שבועות לח, ב. וראה לקו"ש ח"א ע' 41. ח"ג ע' 760). אלא שמ"מ, לא היתה הקדושה כמו שהיא לאחרי מ"ת, כיון שעדיין לא נאמר אנכי ה"א גו', ושמי הוי' (ג"כ) לא נודעתי להם. ובכללות עדיין לא בטלה הגזירה ועליונים לא ירדו למטה. ולהעיר א) מ"אין למדין מקודם מ"ת" (לכמה מפרשים גם לא מהמצוות שנצטוו אז) ירוש' מו"ק פ"ג ה"ה (וראה בית האוצר בתחלתו. אנציקלופדי' תלמודית מע' זו). ב) גם לאחר מ"ת החפץ שנוקט אין צ"ל ס"ת דוקא, שקדושתו חמורה כ"א אפ"ל גם תפלין כו' (שבועות שם), ועפ"ז יובן יותר מה שהמצוות דאבות אף שנקראו ריחות ג"כ נחשבת נקיטת חפץ".

ואחרי פטירת שרה שהשיג דרגת העצמות ועי"ז בירר את הגר (בירור ג' קלה"ט) אין זה פלא היות ומדובר בענין רוחני.

ולא באתי אלא להעיר.



37 וי"ל שאת זה מרמז הרבי בהערה 59 בשיחה הנ"ל דח"כ.

38 וזהו שכתוב שב"לך-לך" התחילה ההכנה למ"ת (ראה לקו"ש חט"ו לך-לך ג הערה 13).

39 וזה מודגש בח"כ לך לך א שבשעה שאברהם ירד למצרים היה רק בדרגת שלימות הנברא ותו לא י"ל שהיות ומדובר בעבודה בנפש (רוחני) י"ל שהיתה לו כביכול ירידה וכמ"ש "עתה ידעתי כי יפת מראה את", והראי' שרק שם, שם לב שיפת מראה וכו' (הובא שם בהערה וברש"י) אבל עצ"ע ממשל ג הנ"ל שמשעה שהתלמיד תופס את דרכי הרב ע"ש.

40 וזה שהובא בספר השיחות הנ"ל שכן היתה הדירה בהמקום י"ל שהיה זמני ע"ד (ורק ע"ד) המקלות של יעקב, וכמבואר בחסידות בכ"מ שגילוי מלמעלה בלי עבודה מלמטה (ובנדוד"ד בלי הכח של הגילוי של אנכי) א"א שהקדושה תקבע באופן קבוע בגשמי.

# אגרות קודש

## מגילה נקראת בי"א ובי"ב וי"ג וכו' (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון א'לב הביא הר' א. י. ב. ג. שי' דברי הרבי באג"ק חי"ב ע' שסא, וזלה"ק: "במשנה ריש מגילה דכשחל פורים ביום א' כפרים מקדימין ליום הכניסה יום חמישי הקודם – ומקשה כת"ר דלדיעה דפ' זכור נקראת בעשרה מן התורה הרי נתקבצו בני הכפרים בלא"ה בערב שבת, וא"כ יכולים לקרות המגילה בזמנה, ולא פירש כוונתו, וכנראה קשה לו דכיון שצריך לילך חזרה בכי טוב, היינו באור הבוקר, הרי בע"כ נשארים בעיר גם במוצש"ק. והנה מלבד דהרי אפשר שיהיו הכפרים באופן שמותרת ההליכה גם בשבת ע"י עירובי תחומין, כן הרי הענין דהליכה בכי טוב אינה אלא עצה טובה ולא דרבנן ודאורייתא, כן הרי אפשר שיצאו מהעיר קודם שיתאסף המנין לתפלה ובפרט למקרא מגילה שזמנה כל היום כו'. ויעויין בר"ן שם שממקרא מגילה בלילה בכלל פטרו אותם חכמים".

והביא מדברי הגמ' במגילה (יט, א) האומרת, שבן כפר הנמצא בעיר בליל י"ד, נעשה כבני העיר, וקורא עמהם המגילה בלילה, ואם נשאר בעיר לאחר שהאיר היום, קורא עמהם המגילה גם ביום, כן הוא לפי פרש"י. ובריטב"א שם פירש באו"א, שאפי' אם נמצא בעיר רק בלילה, נעשה כאחד מבני העיר לגמרי, וקורא עמהם המגילה גם בלילה וגם ביום.

וכתב לבאר, שמה שכותב הרבי בהמכתב שאפשר שיצאו מהעיר קודם שיתאסף המנין לתפלה כו', אינו לפי שיטת הריטב"א אלא לפי שיטת רש"י שס"ל שאם נמצא בעיר בלילה אינו קורא עמהם ביום, גם צריך לומר שאפי' לפי שיטת רש"י זה שאם נשאר בעיר ביום קורא עמהם גם ביום היינו רק באם נשאר ביום עד זמן קריאת המגילה. כן צריך לומר לפי דברי הרבי בהמכתב.

וקשה לומר שדברי המכתב הם רק לפי רש"י.

וגם דוחק גדול לומר ברש"י שבנשאר בעיר ביום קורא עמהם ביום היינו רק באם נשאר עד זמן קריאת המגילה, כי הוא היפך דברי רש"י בדין בן כרך שהלך לעיר שכותב (שם) בד"ה "אלא שעתיד לחזור בליל ארבעה עשר. אם קודם עמוד השחר יצא מן העיר", וכן הוא שיטת כל הפוסקים בפשטות, עיי' שו"ע סי' תרפח

ס"ה, ובט"ז שם סק"ה בדעת הרמב"ם והרא"ש, ובשעה הציון להמשנ"ב אות יז, וקשה לחלק בין דין בן כרך שהלך לעיר לדין בן כפר שהלך לעיר.

עוד זאת, בדברי האגרת שמביא מהר"ן שממקרא מגילה בלילה בכלל פטרו אותם חכמים, ומשמעות כוונתו לומר, שהבן כפר פטור ממקרא מגילה בלילה גם בהיותו בהעיר.

והנה דין זה שבן כפר הנמצא בעיר נעשה כבני העיר, מבואר בהגמ' שם שהוא משום ד"רבנן הוא דאקילו על הכפרים (להקדים ליום הכניסה) כדי שיספקו מים ומזון לאחיהם שבכרכין (שהיו פנויין ביום פורים להספיק צרכי סעודת פורים לבני העיירות, רש"י שם ב, א), הני מילי (דאקילו עליהו) כי איתיה בדוכתיה, אבל כי איתיה בעיר כבני עיר בעי למקריי".

ולפ"ז הי' אולי מקום לחלק בין בן כפר יחיד הנמצא בעיר בי"ד, שהוא שלא במקומו ("בדוכתיה"), שלכן נעשה כבני העיר, לבני הכפרים כולם שנכנסין לעיר, כגון להקריאה של פ' זכור, שאז העיר נעשה מקומו של אנשי הכפר, ולכן אינם נעשים כבני העיר.

אבל אאל"כ, כי מפורש בתוס' להיפך. דבתוס' (שם ד"ה בן כפר) כתבו על יום הפורים שבאים אנשי הכפר להעיר להספיק מים ומזון לאחיהם לצרכי סעודת פורים, שאם היו האנשי הכפר נמצאים בהעיר גם בליל הפורים היו נעשים כבני העיר. הרי, שגם כשכל אנשי הכפר נכנסים בהעיר נעשים כבני העיר. וכ"כ הריטב"א שם. ונראה לומר בזה: דהנה בפרש"י על המשנה (ב, א) כותב, שביום הכניסה נכנסים אנשי הכפר להעיירות הגדולות למשפט, לפי שהבתי דינים יושבין בהעיירות הגדולות בשני ובחמישי.

ובגליון הנ"ל הביא מהתוס' (יבמות יד א ד"ה כי אמרי') שהקשו על שיטת רש"י מדברי אב"י שאומר ששתי בתי דינין בעיר אחת, הללו אומרים כו' והללו אומרים כו', יש בזה משום לא תתגודדו, שלפ"ז, כשבני הכפרים באים להעיר ביום הכניסה לקרוא המגילה יש בזה משום לא תתגודדו. לכן פירשו התוס' דלא כפרש"י, אלא שבני הכפרים היו מתכנסים ביום הכניסה לעיר שלהם (לא כדי לבוא להבי"ד, כפרש"י, שהבי"ד הוא בהעיירות הגדולות, אלא) כדי לקרוא בתורה בשני ובחמישי, ובכניסתם להעיר שלהם לא שייך תתגודדו, כי לא באו להעיר שבו קוראים המגילה בי"ד. (כמה מהראשונים כתבו (כמו שצויין להלן בהאגרת) כמו התוס' שהיו נכנסים ביום הכניסה כדי לקרות בתורה כי כ"כ בירושלמי, אך אעפ"כ נקטו שלא כפי' התוס' אלא כפרש"י שהיו נכנסים להעיירות הגדולות).

והנה בגליון הנ"ל כתב, שלפי שיטת התוס', הקושי' שבהאגרת מאנשי הכפר שנכנסים להעיר בשביל הקריאה של פ' זכור, מעיקרא אינו קיימת, כי כניסת אנשי הכפר הוא לעיר שלהם. ואינו כן, כי גם בכניסתם להעיר שלהם (לפ' זכור שנשארים למוצש"ק) הי' צריך שיקראו המגילה למחרת ביום ראשון שהוא יום הי"ד כי הוא כמו יום הכניסה להם, כמו בפורים שחל ביום הכניסה בשני ובחמישי, שקוראים המגילה ביום הכניסה בי"ד ולא ביום הכניסה שלפניו.

לפ"ז שקושיית האגרת הוא גם לשיטת התוס', י"ל, שתשובת הרבי שאפשר שיצאו מהעיר קודם שיתאסף המנין לתפלה כו' הוא לפי שיטת התוס'. כי לשיטת התוס' אנשי הכפר נכנסים להקריאה של פ' זכור לעיר שלהם, וא"כ לא נעשים כבני העיירות הגדולות שקוראין בי"ד, כי לא נכנסו לעיירות הגדולות.

עוד זאת, תשובת הרבי נכונה גם לפי שיטת הר"ן (מגילה ב, א בסוף פירושו על המשנה) שחולק על התוס' וכותב שבני הכפרים הנכנסים כולם ביום הכניסה לקריאת המגילה בעיירות הגדולות הם כב' בתי דינים בב' עיירות. שלפ"ז מובן, שגם כשנכנסים לעיר להקריאה של פ' זכור אינם נעשים כבני העיר.

עוד זאת, תשובת הרבי נכונה גם לפי שיטת הריטב"א שכתב (בפירוש המשנה ריש מגילה) שקושיית התוס' מקריאת המגילה לאנשי הכפר ביום הכניסה שיש בו משום לא תתגודדו הוא רק לדעת אביי שאומר שב' בתי דינים בעיר אחת יש בו משום לא תתגודדו, אך לדעת רבא שאומר שב' בתי דינים בעיר אחרת אין בו משום לא תתגודדו, אין קושי' כי בכניסתם של אנשי הכפר ביום הכניסה הרי הם כב' בתי דינים בעיר אחת.

ועל כרחק צריך לחלק לשיטת הריטב"א, בין כניסת אנשי הכפר ביום הכניסה שהוא כב' בתי דינים בעיר אחת, ואינם נעשים כבני העיר, לכניסת אנשי הכפר ביום הפורים להספיק מים ומזון לאחיהם, שלפי דברי הריטב"א (והתוס') הנ"ל הם נעשים כבני העיר. ועל כרחק צריך לומר, דכשהם נכנסים להספיק מים כו' הם כיחידים שנכנסים להעיר.

וא"כ עד"ז, כשנכנסים להקריאה של פ' זכור ונשארים למוצש"ק כדי לצאת כבי טוב, ודאי שהם כב' בתי דינים בעיר אחת, ואינם נעשים כבני העיר. (ועי' בריטב"א שם שס"ל שבן עיר קורא המגילה לבני הכפר ביום הכניסה כשיטת רש"י על המשנה, ולא כדברי הר"ן).





# נגלה

## בדין שבועה שאין לי בה פחות מחצי'

הרב משה בנימין פערלשטיין  
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

הרמב"ם פ"ט הלכ' טוען ונטען ה"ז כתב וז"ל: "שנים שהיו אוחזין בכלי אחד או שהיו רוכבין על גבי בהמה אחת, או שהיה אחד רוכב ואחד מנהיג או יושבין בצד ערמה של חטים ומונחות בסמטא או בחצר של שניהם זה אומר הכל שלי וזה אומר הכל שלי כל אחד משניהן נשבע בנקיטת חפץ שאין לו בזה הדבר פחות מחציו ויחלוקו, ושבועה זו תקנת חכמים היא כדי שלא יהיה כל אחד תופס בטליתו של חבירו ונוטל בלא שבועה".

בדברי הרמב"ם יש לעיין לפי הסוגיא דב"מ (ה, ב) על הא דאיתא במשנה זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, ושואל הגמרא, על דאית ליה משתבע או על דלית ליה משתבע. ומסיק הגמרא, דאמר כולה שלי, ולדבריכם שבועה שיש לי בה, ואין לי בה פחות מחציה.

הרי דמפשטות לשון הגמרא יוצא שיש נוסח לשבועה זו שהרמב"ם לא הזכיר בכלל.

ולעיר דבנוסח שבועה זו מצינו כמה שינויים בין המפרשים:

(א) רבינו חננאל שם כתב, "אוקימנא באומר כולה שלי ולדבריכם דלא יהביתו לי כולה שבועה שיש לי בה ואין לי בה פחות מחציה".

(ב) התוספות רי"ד שם כתב, "לאו דאמר הכי בפירוש אלא הא לי שנא דמשבעינן לי' משמע הכי דפחות מחצי' יש לו".

(ג) הרי"ף שם, "כי מישתבע לא לימא שבועה שכולה שלי משום דלא יהבינן ליה כולה ולא לימא נמי שבועה שחציה שלי משום דקא מרע ליה לדיבוריה אלא נימא הכי כולה שלי היא ולדבריכם שבועה שאין לי בה פחות מחציה".

(ד) וכבר העיר הרמב"ן שם, ובהלכות רבינו הגדול ז"ל לא כתוב שבועה שיש לי בה, ואיני יורד לסוף דעתו בזה.

ה) המחבר סי' קלח ס"א כתב, "זה אומר הכל שלי, וזה אומר הכל שלי, כל אחד מהם נשבע בנקיטת חפץ שיש לו בזה הדבר ושאין לו בה פחות מחציו, ויחלוקו".

היוצא מכל הנ"ל דמלבד התוס' רי"ד, כולם מביאים עכ"פ קצת הנוסח של הגמרא. והרמב"ם לא הגיב בכלל לנוסח הגמרא.

הרדב"ז פירש דברי הרמב"ם וז"ל (אחר שכתב הפירוש באריכות), קצרו של דבר רב הונא ה"ק דבכלל שבועה דמתני' הוי שיש לו בה אף על פי שאין שבועתו אלא שאין לי בה פחות מחציה מתרי טעמי חדא שעל טענתו הראשונה משביעין אותו. ותו דעל דעת בי"ד משביעין אותו.

היוצא מדבריו דביאור דברי הרמב"ם הם, דיש ב' סברות שהמילים "שאין לו בזה הדבר פחות מחציו" מספיק בשביל השבועה, או משום דסומכין על טענתו הראשונה. או משום דמשביעין אותו על דעת בי"ד.

והתוספות בב"מ שם, ד"ה על דאית ליה, כתב, "ואף על גב דעל דעת בי"ד משביעין אותו מ"מ לא הו"ל לתקן שבועה בלשון דלא משתמע שחציה שלו".

ר"ל דמשביעין ע"ד בי"ד עדיין מחייב שהלשון מתאים עם הכוונה, רק דלא בעינן לחשוש לרמאות שהרמאי יפרש המילים לטובתו.

ואולי זהו כוונת הרדב"ז שכתב ב' סברות, להדגיש שהלשון גם מתאים עם הכוונה. וכמו שכתב (בביאורו באריכות) וטעמא דמלתא דכיון דאיהו טעין כולה שלי ומשביעין אותו שאין לו בה פחות מחציה אין כאן רמאות כיון שהשבועה באה על טענתו ואיהו טעין כולה שלי הרי הוא אומר שיש לו בה ואין צריך להזכיר זה בשבועה דפשוט הוא ואין אדם טועה בזה. הרי דצירוף ביחד ב' העניינים דמשביעין אותו ע"ד בי"ד, ודהלשון מתאים לפי הכוונה.

אבל הסמ"ע סי' קלח סק"ה בביאור דברי הרמב"ם כתב, "דה"ט משום דאנו משביעים על דעת המקום ועל דעת הבי"ד ותו ליכא למיחש לרמאות".

ומדבריו משמע דסגי רק בטעמא דמשביעין אותו על דעת בי"ד.

ואולי יש לומר בדעת הרמב"ם, ובהקדם הענין דמשביעין אותו על דעת בי"ד:

מקור הדין דמשביעין אותו על דעת בי"ד הוא בשבועות (לט, א) דאיתא שם, "וכשמשביעין אותו, אומרים לו הוי יודע, שלא על דעתך אנו משביעין אותך אלא על דעת המקום ועל דעת בי"ד. שכן מציינו במשה רבינו, כשהשביע את

ישראל אמר להן דעו, שלא על דעתכם אני משביע אתכם אלא על דעת המקום ועל דעתי, שנאמר ולא אתכם לבדכם וגו'".

ואגב להבין איך נלמד מהפסוק "ולא אתכם לבדכם", יש אופנים שונים והן:

רש"י נדרים (כה, א) כתב, שנאמר ולא אתכם לבדכם - הכי פירושו איני משביע אתכם על דעתכם לבדכם.

והר"ן שם הוסיף, לא אתכם לבדכם - לא כשאתם במחשבת לבבכם, שאם בא לומר שאפי' עם דורות הבאים היה כורת ברית הא כתיב בתר הכי את אשר ישנו פה כו' ואת אשר איננו פה וכו'.

והעיר שהרא"ש שם כתב, ולא אתכם לבדכם. כלומר לא על דעתכם לבדכם אלא גם על דעת המקום ועל דעתי. דמשמע דאינו שולל דעתכם רק דמשביעין גם על דעתו.

ובשיטה מקובצת שם, ביאר איך נלמד גם דעת משה וגם דעת המקום, לא במה שבדעתכם כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום לפני ה' אלהינו הדיינו על דעת המקום. ועל דעתו נפקא מדכתיב אשר אנכי כורת עמך היום.

המהרש"א בחידושי אגדות מסכת שבועות (כט, א) ביאר שלומדים מהא, דמלת לבדכם מיותר למדרש הכי.

ומכל הנ"ל יוצא דעיקר הענין היא להוציא מדעת הנשבע מה שהוא חושב ולומר לו שצריך לכוון לכוונת המשביע.

הרמב"ם פ"ב מהל' שבועות הט"ז כתב לשון מעניין, "מי שנשבע ואמר שבועה שלא אוכל היום ועל דעתכם אני נשבע, אין זה יכול לומר כך וכך היה בלבי, שלא נשבע זה על דעתו אלא על דעת אחרים וכיון שהיה פיו ולבם של אחרים שנשבע על דעתם שוים חייב מפני שלבם של אלו במקום לבו קם, וכן בשאר מיני שבועות".

ובהט"ז ממש"ך, "לפיכך כשמשביעין הדיינין את הנשבע אומרים לו לא על דעתך אנו משביעים אותך אלא על דעתנו".

ובפי"א מהל' שבועות הי"ח כתב, "אמר הריני נשבע וחבירו תובע, העומדים שם אומרים זה לזה סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים וגו', ואומרים לו לא על דעתך אנו משביעין אותך אלא על דעתנו ועל דעת בית דין".

בדברי הרמב"ם אלו יש להעיר:

(א) מה זה שהוסיף "מפני שלבם של אלו במקום לבו קם", הרי לא מצינו לשון כזה בדברי רז"ל, ולמה הוסיפו הרמב"ם.

(ב) למה הביא כאן הט"ז, מאחר שכבר כותב כן לקמן פי"א.

(ג) כאן כתב "לא על דעתך אנו משביעים אותך אלא על דעתנו", ובפי"א, הוסיף "אלא על דעתנו ועל דעת בית דין". מהו הלשון האמיתי, מ"ש כאן או שם.

(ד) התורה תמימה על הפסוק ולא אתכם ולא וגו'. הביא הלשון "אלא על דעתנו ועל דעת ב"ד", ופירוש דקאי שהאנשים העומדים שם בשעת השבועה אומרים זה, דאם על הב"ד קאי לא שייך הלשון על דעתנו ועל דעת ב"ד, דהיינו דעתנו היינו דעת ב"ד, והקשה לא ידעתי איפה מצאו גירסא זו.

ודבריו תמוהים מאחר שהרמב"ם בפ"ב שם כתב רק אלא על דעתנו, ובודאי קאי על ב"ד. ומ"מ קושייתו עומד חזק מה זה "דעתנו" ו"דעת ב"ד".

(ה) גם צ"ע קושייתו השני' איפה מצאו גירסא זו. ובפרט דבגמרא איתא הלשון על דעת המקום ועל דעת ב"ד, ומה שינה הרמב"ם מזה.

ואולי יש לומר, לפי דברי הרדב"ז שם פ"ב הט"ו, דדייק בדברי הרמב"ם, במ"ש, מפני שלבם של אלו במקום לבו קם, וכתב, אין לשון זה מיותר דאתי לתרוצי מאי דאיכא לאקשוויי אף על גב דתלה שבועתו בדעת אחרים לא סילק דעתו לגמרי אלא כוונתו היתה על דבר שיסכים גם הוא עמהם ואם לא יהיו כולם מסכימים לדעת אחת לא תהיה שבועה קמ"ל הרב שאין הדבר כן מפני שלבם של אלו במקום לבו קם ודל לבו של הנשבע מכאן שהרי ריקן דעתו אצל דעת אחרים והרי פיו ולבו שוין.

ומאחר שהרמב"ם מקשר דין זה עם מ"ש אח"ז, לפיכך כשמשיבין הדיינין את הנשבע אומרים לו לא על דעתך אנו משביעים אותך אלא על דעתנו, יוצא מזה לדעת הרמב"ם יש גדר חדש בהא דמשביעין על דעת ב"ד. לא דהנשבע מקבל דעת ב"ד, כ"א שלבם של אלו במקום לבו קם ודל לבו של הנשבע מכאן שהרי ריקן דעתו אצל דעת ב"ד.

ובעיקר הענין למה משביעין על דעת ב"ד, מבאר הרדב"ז שם בהט"ז, כיון דמצי למימר לא כך היה בלבי אלא כך ואם תלה בדעת אחרים תו לא מצי למימר הכי לפיכך תקנו כשמשיבין וכו' ואף על גב דאמר' בגמרא ודלמא משום קניא דרבא דרך דחייא אמר' הכי אבל קושטא דמילתא משום דבעינן פיו ולבו שוין תקנו לומר לנשבע לא על דעתך אנו משביעין אותך.

יוצא מדבריו דעיקר הכוונה אינה מצד רמאות כ"א שתהא פיו ולבו שוים.

ואולי י"ל דמאחר דהכוונה שמשביעין על דעת ב"ד, הוא שתהא פיו ולבו שוים, לא די בזה שמקבל דעת ב"ד רק צריכין שריקן דעתו אצל דעת ב"ד, ושלבם במקום לבו קם.

ובזה אתי שפיר ב' קושיות הראשונים הנ"ל, דהוצרך לכתוב הלשון שלבם של אלו במקום לבו קם, והביא הדין של משביעין ע"ד ב"ד כאן להדגיש הא דשלבם של אלו במקום לבו קם, בנוגע דעת ב"ד.

ואולי יש לומר דמאחר שריקן דעתו אצל דעת ב"ד, ושלבם במקום לבו קם, לא צריכין רק להלשון "על דעתנו", ותו לא. ומשו"ה כאן בפ"ב לא הביא הרמב"ם רק הלשון משביעים אותך אלא על דעתנו.

רק דעדיין צ"ע למה לקמן בפ"א הביא הלשון משביעין אותך אלא על דעתנו ועל דעת בית דין. וגם השינוי מלשון הגמרא של "על דעת הגמרא". וגם מיהו דעתנו, ומיהו ב"ד.

ואפשר לומר, לפי דברי רמב"ם הל' עדות פ"כ ה"ב, "נהרג זה שהעידו עליו ואחר כך הוזמו אינן נהרגין מן הדין, שנאמר כאשר זמם לעשות ועדיין לא עשה ודבר זה מפי הקבלה, אבל אם לקה זה שהעידו עליו לוקין, וכן אם יצא הממונ מיד זה ליד זה בעדותן חוזר לבעליו ומשלמין לו".

והכסף משנה שם ביאר דבריו, "ואפשר לתת טעם לדברי רבינו . . שמאחר שאלקים נצב בעדת אל אילולא שהיה חייב זה מיתה לא היה מניח הקדוש ברוך הוא שתאבד נפש אחת מישראל ומאחר שהניח הקדוש ברוך הוא לב"ד שיסכימו להרוג את זה ונהרג חייב מיתה היה הילכך אין לעדים משפט מות מה שאין לומר כן במלקות".

ומעין זה מצינו ברמב"ן פרשת משפטים שפירש הפסוק והגישו אדניו אל האלקים (ובא לבאר למה נקרא ב"ד אלקים) כי האלקים יהיה עמהם בדבר המשפט, הוא יצדיק והוא ירשיע. וזהו שאמר (שם) אשר ירשיעון אלקים, וכך אמר משה כי המשפט לאלקים הוא (דברים א, יז). וכך אמר יהושפט כי לא לאדם תשפטו כי לה' ועמכם בדבר משפט (דה"י ב יט, ו). וכן אמר הכתוב אלקים נצב בעדת אל בקרב אלקים ישפוט (תהלים פב, א), כלומר בקרב עדת אלקים ישפוט, כי האלקים הוא השופט. וכן אמר ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה' (דברים יט, יז). וזה טעם כי לא אצדיק רשע (להלן כג, ז) על הפירוש הנכון. ובאלה שמות רבה (ל, כד) ראיתי אלא בשעה שהדיין יושב ודן באמת,

כביכול מניח הקדוש ברוך הוא שמי השמים ומשרה שכנינתו בצדו, שנאמר (שופטים ב, יח) כי הקים ה' להם שופטים והיה ה' עם השופט.

יוצא מהנ"ל שלא הב"ד שופט "כי האלקים הוא השופט" ומאחר שהניח הקדוש ברוך הוא לב"ד שיסכימו להרוג את זה ונהרג חייב מיתה היה.

ולפ"ז אפשר לומר ד"על דעתנו ועל דעת בית דין", פירושו, "דעתנו" בתור אנשים יחידים, ו"דעת בית דין" בתור איש אלקי "כי האלקים הוא השופט". וזהו באמת "על דעת המקום".

ובזה מיושב ב' קושיות האחרונות הנ"ל דבאמת לשון הרמב"ם היינו לשון הגמרא.

רק עדיין צ"ע למה בפ"ב הביא רק "על דעתנו", ורק בפ"א הוסיף "על דעת ב"ד".

ואולי יש לומר דשם בפ"א מדובר אודות איום על הנשבע ועל הטוען, דבהט"ו כתב, "כל מי שיתחייב שבועת הדיינים שהיא על ידי טענת ודאי וכפירה בין שהיתה מדברי תורה בין שהיתה מדבריהם מאיימין עליו". ובהט"ז כתב "וכיצד מאיימין על הנשבע, ובה"ז ממשיך "וענין האיום הזה כולו בלשון שהן מכירין...".

ואח"כ כתב בה"ח דאם אמר הריני נשבע וחבירו תובע . . ואומרין לו אנו משביעין אותך אלא על דעתנו ועל דעת בית דין".

והיינו דכאן בא הרמב"ם להדגיש האיום, ומפני זה הוסיף ו"על דעת בית דין" שהם דנין בתור מציאות אלקי, "כי האלקים הוא השופט". וזהו האיום שידע כשנשבע.

ואחר כל הנ"ל, יש לפרש שיטת הרמב"ם, למה אינו צריך פירוש כלל בשבועה שאין לו בזה הדבר פחות מחציו. דמאחר דענין משביעין אותו ע"ד ב"ד הוא שריקן דעתו אצל דעת ב"ד, ושלבם במקום לבו קם, ממילא לא איכפת לנו כלל מה שהוא חושב דאין לו דעת כלל, ולבם במקום לבו קם, לגמרי. וממילא חולק על התוס'. ולא בעינן סברות של הרדב"ז. ואולי זהו פירוש הסמ"ע. ודוק.



## חיוב נשים בקריאת המגילה\*

הת' שלום דובער סלביצקי

תלמיד בישיבה

א. איתא במסכת מגילה דף ד, א "אריב"ל נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס". ובתוס' שם ד"ה נשים כתבו, שמשמע מכאן שנשים מוציאות את האנשים כיון דחיובם שווה. אך נתקשו שום ממה דאיתא בתוספתא טומטום אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו, דשמא הוא נקיבה והשני זכר, והרי דאין אישה מוציאה את האיש. והביאו שם התוס' דהבעל הלכות גדולות סובר דאין הנשים מוציאות את האנשים, אלא את הנשים, שהן מינן, אך לא ביארו טעם הדבר בזה.

ובטורי אבן שם ביאר הטעם בזה, דמגילה ברוח הקודש נאמרה, כדאי' בדף ז, א וחיובה הוא כעין של תורה, אך חיוב זה הוא רק על האנשים, אבל הנשים פטורות כמו כל שאר מ"ע שהזמן גרמא, ומזה שאף הם היו באותו הנס לא נתחייבו הנשים אלא מדרבנן, כמו בחנוכה וד' כוסות, ומשו"ה אין נשים שחיובן הוא מדרבנן יכולות להוציא את האנשים שחיובן הוא כעין של תורה.

וע"פ דברי הטורי אבן הנ"ל, כתב בחידושי רע"א, ליישב מש"כ הרמ"א, דאשה חייבת במשלוח מנות. ותמה ע"ז הפר"ח דהא כתיב משלוח מנות איש לרעהו, ומשמע דוקא איש ולא אשה, וכתב רע"א דבאמת מעיקר הדין חייב רק איש במשלוח מנות, כמו בקריאת המגילה ונשים פטורות משום שהוא מ"ע שהזמן גרמא, אבל אחר שנתחייבו הנשים מדרבנן בקריאת מגילה, מצד זה שהיו באותו הנס נתחייבו גם במשלוח מנות, אבל באמת מעיקר החיוב שהוא כעין של תורה, חייבים רק האנשים, וכמו שבאמת משמע מזה שכתוב "איש לרעהו".

והנה יעוין שם בתוס' ד"ה שאף, שהקשו אמאי בעי' קרא לחייב נשים במצה, תיפוק ליה דחייבים מצד שאף הן היו באותו הנס, ותירצו דטעמא דאף הן היו באותו הנס, אינו אלא מדרבנן, ובעי' קרא לחייבם מדאורייתא.

ותמהו האחרונים על דברי התוס', דאם שייך לחייב אשה עכ"פ מדרבנן מחמת טעמא דאף הן היו באותו הנס ואפי' במצווה דאורייתא וכמ"ש התוס',

(\* לע"נ אאזמור' הרה"ח הרה"ת ר' שמואל מאיר בן הרה"ח הרה"ת ר' משה ע"ה זילבערשטיין נלב"ע אור ליום ד' ג' אדר השתא. ת.נ.צ.ב.ה.)

א"כ אמאי אין הנשים חייבות גם במצוות סוכה מדרבנן משום האי טעמא דאף הן היו באותו הנס.

ובהגהות אמרי ברוך על הטו"א כתב ליישב בזה, דכיון דאיכא הלכה למשה מסיני לפטור נשים מסוכה, כדאיתא בסוכה כח, א משום הכי לא רצו חז"ל לחייבם מחמת טעמא דאף הן היו באותו הנס, דבמקום שהוזכר להדיא לפטורם, אין מחייבים אותם מחמת טעמא דאף הן היו באותו הנס.

ולפי זה לכאורה יש להקשות, דאין לחייב נשים במשלוח מנות כמש"כ רע"א, מטעמא דאף הן היו באותו הנס, שבמשלוח מנות יש, לא רק הלכה למשה מסיני, אלא יש פסוק להדיא "איש לרעהו", וא"כ לא חייבו חז"ל בכה"ג מטעמא דאף הן היו באותו הנס.

אך בשעה"מ (הלכות חו"מ) כתב תירוץ באופן אחר אמאי בסוכות לא נתחייבו נשים מדרבנן, דהוא משום דלא שייך בסוכות הענין של הן היו באותו הנס, כיון דלא היה שם סכנה כלל, ורק במקום סכנה שייך טעמא דאף הן היו באותו הנס. ולדבריו אין הכרח לתירוץ האמרי ברוך הנ"ל. ושוב אפשר לומר כמש"כ רע"א, דנשים חייבות במשלוח מנות מטעם דאף היו באותו הנס.

ויעויין בשיטה לא נודע למי (קידושין לד, א ד"ה וטעמא), שכתב ג"כ כהשעה"מ הנ"ל, דבסוכות ל"ש הענין של אף הן היו באותו הנס, כיון דלא היה שם סכנה, ומשו"ה לא חייבו נשים במצות סוכה.

ב. כתב הרמב"ם בפ"א מהל' מגילה ה"א, "והכל חייבין בקריאתה אנשים ונשים וגרים ועבדים משוחררים". ומבואר מדבריו דעבדים שאינם משוחררים אינם חייבים בקריאת מגילה, וכתב הב"י והביאו גם הלח"מ, שאף דכל עבד יש לו דינים כאשה, מ"מ שאני הכא שע"י אשה נעשה הנס, וזה הטעם שנתחייבו הנשים, וטעם זה לא שייך בעבדים.

והנה בתוס' (ד, א ד"ה שאף) הקשו דאמאי בעי' למילף מהיקשא דאשה חייבת במצה, תיפוק ליה דתתחייב מטעם שאף הן היו באותו הנס. ותירצו התוס', דמשום האי טעמא לא תתחייב אלא מדרבנן, ולכן בעי' היקשא למילף דתתחייב מן התורה.

ולפמש"כ הרמב"ם, דעבד שאינו משוחרר פטור מקריאת המגילה משום שלא שייך בו טעמא דאף הוא היה באותו הנס, כיון שלא נעשה לו הנס, הרי אפשר ליישב קוש' התוס' באופ"א, דבעי' היקשא בשביל לחייב עבדים שאינם משוחררים במצה, דבהם לא שייך הטעם של אף הן היו באותו הנס, שהרי לא



נעשה הנס על ידם, אלא ע"י הנשים הצדקניות שבאותו הדור, כמו שכתבו שם התוס'.

ואמנם התוס' עצמם לא יכלו לומר תירוץ זה, דיעוין שם בתוס' בתחילת דבריהם, שפירשו דטעמא שאף הן היו באותו הנס, אין הכוונה שנעשה הנס על ידם, וכמ"ש הב"י בדיעת הרמב"ם, אלא שאף הן היו בכלל הסכנה, והיו משועבדות לפרעה במצרים, ולפי"ז הרי טעם זה שייך אף בעבדים, דאף הם היו בכלל הסכנה, ולכן הוצרכו התוס' לתרץ באופן אחר על קושיא זו.

ובזה נבין סמיכות דברי התוס', שאחר שכתבו החידוש הנ"ל, דהטעם של אף הן היו באותו הנס, אין הכוונה שנעשה הנס על ידם, אלא שהיו בכלל הסכנה, כתבו להקשות הקושיא הנ"ל ממצה. ולהאמור א"ש, דכיון דחידשו דטעם זה של אף הן היו באותו הנס הוא משום שהיו בכלל הסכנה, וטעם זה שייך בעבדים, לכן הקשו ממצה, אבל אם היו מפרשים דהטעם של אף הן היו באותו הנס הוא משום שנעשה הנס על ידם וכהרמב"ם, הרי אין מקום להקשות אמאי בעי' היקשא במצה, תיפוק ליה מטעם שאף הן היו באותו הנס, דשפיר י"ל דבעי' היקישא לחייב עבדים שלא שייך בהם הטעם הנ"ל, כיון שלא נעשה הנס על ידם.



## חסידות

### איזו הערות במאמר באתי לגני תשי"ג

**הרב פנחס קארף**  
משפיע בישיבה

א. באות ד' "ולכן האדם העובר עבירה הוא גרוע יותר מהקל"י וסט"א, דאם שגם זה מה דקרו ל' אלקא דאלקיא הוא ע"ז שהוא היפך רצונו ית', מ"מ הרי אין הם עושים היפך מדרי' הרצון שיש להם שייכות אלי'. משא"כ ישראל העובר עבירה, להיות ששרשם מפנימיות הרצון, לכן הנה אף שאותו הדבר עצמו אצל או"ה אין זה מרידה בישראל הוא מרידה, כיון שהוא היפך הרצון שהוא קשור עמו".

ולכאו' אינו מובן, כי הרי זה שאומרים ש"האדם העובר עבירה הוא גרוע יותר מהקל"י וסט"א" הרי זה לא מדובר דוקא אודות ענין השיתוף, שעל זה אומר בתחילה שמשום ש"ישראל מושרשים בהעצמות, ולמטה מזה – באור הסוכ"ע" "לכן מאמינים שאין עוד", אלא כאן מדובר אודות כל עבירה שעובר על רצונו

ית', וקליפות וסט"א אין עוברים על רצונו ית', וא"כ מה נוגע כאן לומר שאו"ה אין עוברים על מדרי' הרצון שהם שייכים אלי' וישראל העובר עבירה הוא עובר על מדרי' הרצון שיש לו שייכות אלי'?

ב. אחרי זה כותב "ולהיות שבטבע כל ישראל הוא שאינו רוצה ואינו יכול להיות נפרד מאלקות לכן אינו שייך כלל שיעבור עבירה, לולי הרוח שטות שמכסה על האמת". ואח"כ בתחילת אות ה "וביאור הענין מה שבטבע כל איש ישראל שאינו רוצה ואינו יכול להיות נפרד מאלקות, הנה אי' בע"ח דיש ניצוץ קטן א' בורא שמתלבש בניצוץ א' נברא הנק' יחידה . . וזה נמצא בכל אחד ואחד מבני ישראל".

הרי מבואר כאן שמה שאומרים שלולי הרוח שטות לא הי' עובר עבירה הוא מצד שאיש ישראל אינו רוצה ואינו יכול להיות נפרד מאלקות, והסיבה לזה הוא מפני הניצוץ יחידה שנמצא אצל כל א' מישראל.

וא"כ למה אומר ב"הערות לד"ה באתי לגני", שזה שמצינו ש"או"ה עוברים על ז' מצוות ב"נ זהו מפני הרוח שטות שנכנס בהם, והרי אצלם אין הענין של יחידה שבנפש, שמשום זה אינו רוצה להיות נפרד?

ג. באות ה כותב "שהמילה היא למעלה משבת, דשבת הוא שבעת ימי ההיקף, ושמים יורדים בשבת שהו"ע חיצוניות א"ק, ומילה היא פנימיות א"ק שהוא למעלה משבת, דלכן צריל שיעבור עליו שבת אחת קודם, ומ"מ הרי יש לה שייכות לשבת שהוא חיצונית א"ק, דעי"ז שיעבור עליו שבת א' שהוא חיצונית א"ק, אפשר להיות ענין המילה שהוא פנימיות א"ק".

הרי מבואר כאן ששבת הוא חיצוניות א"ק, ונא' כאן שההוכחה לזה הוא מזה ש"גשמים יורדים בשבת שהו"ע חיצוניות א"ק".

אבל בלקו"ת ד"ה למנצח על השמינית לכאו' משמע שהטעם לזה מפני שא"ק הוא למעלה משבת, וכמ"ש בהקיצור דאות ד' (כב, א) "וזהו מ"ש ברבות בראשית פי"א משפטים פ"ל משל מעירוב והוצאה שברשות אחד א"צ עירוב להוצאה כך כל העולם שלו הוא המכוון שההשפעה באה מבחינה שלמעלה מחילוק רשיות שבסדר ההשתלשלות שמקיף כל העולמות בהשוואה אחת וא"כ זהו גבוה מעליות העולמות שבשבת. וכנ"ל שבחינת א"ק רעוא דכל רעוין גבוה מהשבת".



## ב' בחי' כבוד בד"ה לכה דודי תשי"ד

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בד"ה לכה דודי תשי"ד ספ"א: "וזהו על כל כבוד חופה שהם ב בחי' כבוד, כבוד חתן וכבוד כלה, ולמעלה יותר כבוד דאבא וכבוד דאימא. ועל ידי זה הוא יחוד או"א ויחוד זו"נ. דעם היות ששניהם (כבוד וחופה) דאו"א, וכבוד (וחופה) דזו"ן הם בחי' מקיף, מ"מ ידוע שדוקא ביחוד זו"ן (שהוא יחוד פנימי) נמשך העצם". עכ"ל.

הנהגה בדרך כלל מפרשים מ"ש כאן "שהם ב בחי' כבוד", שב' הבחינות הם כבוד חתן וכבוד כלה (כך פירשו בחסידות מבוארת, וכך בתרגום האנגלי), אבל לכאורה לפי פירוש זה אינו מובן המשך הענינים, דהרי מה שמדובר כאן אינו אודות כבוד חתן וכבוד כלה אלא המעלה דיחוד זו"ן על יחוד או"א.

ובפשטות טעם פירוש זה הוא כי כך מפורש בד"ה לכה דודי תרפ"ט, שיש ב בחי' כבוד, כבוד חתן וכבוד כלה.

אך העירני ח"א, דנראה שבמאמר דידן ניתן לפרש באופן אחר, שב' בחי' כבוד הם: א) כבוד חתן וכבוד כלה, ב) כבוד דאבא וכבוד דאימא. שמוזה בא יחוד זו"ן ויחוד או"א.

ולכאורה לפי פירוש זה המשך הענינים מתאים יותר. ומ"ש אחר כך "ששניהם", קאי על ב' בחי' כבוד אלה ולא באתי אלא להעיר.



## מקור ל"אין לו חלק באלקי ישראל"

הנ"ל

בשיעורים בס' התניא אגה"ק ריש סי' ז (עמוד 1328 במהדורא המקורית) על הביטוי "לשון השגור במארז"ל אין לו חלק באלקי ישראל", כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע בהערה: "לע"ע לא מצאתי אלא בתנחומא ס"פ תזריע, אבל בכ"כ מקומות אי' לכם (ב"ר פ"ב, ד. ושי"נ. הובא בתו"א ל, רע"א) וכן "אין להם" (ברכות סג, ב). וי"ל שלא רצה להעתיק ל' נוכח וגם לא ל' רבים. וק"ל".

וראיתי שואלים, דלכאורה מפורש לשון זה בגמרא סנהדרין קב, ב לגבי אחאב.

והעירני ח"א ליישב כך: לכאורה יש להוסיף, שברשימות רבינו בספ"ב הביא חך דסנהדרין. והנראה לפענ"ד שיש ב ענינים בזה שאין לאדם "חלק באלקי ישראל": אותם שכופרים בה' - מינים ואפיקורסים, כמו אחאב, שעליהם מדובר בפ"ב, ולכן ציין הרבי לסנהדרין שם "חלק" במשמעות של קיום המצות כדבעי - עבודת ה' וע"ז מדובר ביהושע (כב, כה-כו). כגון זה שבחנוכה אמרו כתבו לכם על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל (שזהו המובא בתנחומא תזריע שם), הרי גזירת יון לא היתה על כפירה, כמבואר בחסידות שהגזירה היתה להעבירם מחוקי רצונך, אופן קיום המצות. וגם בברכות שם מדובר ע"ד אופן קיום המצות - עיבור שנים וכו' בחו"ל, ולא ענין של כפירה.

ולכאו' תוכן אגה"ק סי' ז הוא, שחלקנו הוא האור האלקי שנחלק לתרי"ג מצות התורה, וא"כ ע"ז לא שייך לציין ל"חלק באלקי ישראל" שבסנהדרין שם. עד כאן דבריו.

ויש להוסיף עוד, שלשון אדמו"ר הזקן הוא "לשון השגור", והביטוי על אחאב אינו ביטוי שגור כמו שאר הלשונות הנ"ל.



## רמב"ם

### לא יאריך במדרשות . . שאין מביאין לא לידי יראה ולא לידי אהבה

הרב חיים רפפורט

רב ומו"ץ - לונדון, אנגליה

כתב הרמב"ם (הל' מלכים פי"ב ה"ב): "יראה מפשוטן של דברי הנביאים, שבתחלת ימות המשיח תהי' מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם, שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אלי' וגו' . . ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו, וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומין הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו, אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו. ועל כל פנים, אין סידור הויית דברים אלו ולא דקדוקיהן עיקר בדת, ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות, ולא יאריך

במדרשות האמורים בענינים אלו וכיוצא בהן, ולא ישימם עיקר, שאין מביאין לא לידי יראה ולא לידי אהבה, עכ"ל.

וזה מכבר נתקשיתי, מה בכך שאין אגדות ומדרשים אלו "מביאין לא לידי יראה ולא לידי אהבה", הלא מצוה היא ללמוד ולידע את כה"ת כולה, ולכאורה גם "דברי ההגדות" אלו בכלל תושבע"פ הם, ואם תורה היא – ללמוד אני צריך!

אמנם נראה שהרמב"ם לשיטתי' אזיל, דהנה נראה שלפי דעת הרמב"ם שבכללות יש לחלק את התורה לשני חלקים, ובלשון הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ד ה"א): (א) "מה שחכמים הראשונים קוראין אותו פרדס", דהיינו 'מעשה מרכבה' ו'מעשה בראשית' המבוארים והמתוארים בארבעה פרקים הראשונים של ספרו 'משנה תורה', (ב) "לחם ובשר" או "הוויות דאביי ורבא" שענינם הוא "לידע האסור והמותר וכיוצא בהם משאר המצות".

דהנה בלימוד ה'לחם ובשר' הרי נראה מבואר מדברי הרמב"ם שאין ענינו אלא "לידע האסור והמותר", וכן מבואר ממ"ש הרמב"ם באגרותיו (מהדורת שילת, ירושלים תשמ"ז, עמ' רנו ואילך) "לפי שהתכלית המכוונת במה שחובר בתלמוד וזולתו כבר נכרתה ואבדה, ותכלית הלמדנים כילוי הזמן במשא ומתן שבתלמוד כאילו הכוונה והתכלית היא האימון בוויכוח לא זולת זה. וזו לא היתה הכוונה הראשונה, אבל המשא והמתן אמנם נפלו במקרה, כאשר הי' מאמר שקול ופירשו אחד בפירוש ופירשו אחר בחילופו הוצרך כל אחד מהם להראות אופן ראייתו ולהכריע פירושו. והכונה הראשונה אמנם היתה ידיעת מה שצריך לעשותו או להזהר ממנו. . . ולפיכך נחלצנו אנחנו אל המכוון הראשון להקל זכירתו"<sup>41</sup> [ועד"ז כתב (שם עמ' שיב) "ולא תלמד אלא הלכות הרב [=הרי"ף] ותשווה אותו לחיבור [משנה תורה], ואם מצאתם מחלוקת תדעו שעיון התלמוד מביא לכך ותדרשוהו במקומותיו, ואם תכלה זמנך בפירושים ובפירושי הוויות הגמרא, אותן הדברים אשר הנחנו מעמלך, הרי זה איבוד הזמן ומיעוט התועלת"<sup>42</sup>].

41 וכמ"ש בהקדמתו למשנה תורה: "כללו של דבר, כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה. . . לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה, לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם".

42 ובתשובתו אל ר"פ הדיין (עמ' תלט) כתב לאמר: ". . . דע תחלה שאני חס ושלום לא אמרתי לא תתעסקו לא בגמרא ולא בהלכות הרב רבי יצחק או זולתו. היודע עד שיש לי כמו שנה וחצי שלא למדו אצלי חיבורי. . . אלא באו שלשה אנשים למדו מקצת ספרים ורוב התלמידים רצו ללמוד ההלכות של הרב ולימדתי אותם כמה פעמים כל ההלכות, וגם שנים שאלו ללמוד

ו'פרדס שבתורה' ענינו מבואר ממ"ש הרמב"ם בהל' יסודי התורה (פ"ב ה"א וה"ב): "הא-ל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו שנאמר ואהבת את ה' אלקיך, ונאמר את ה' אלקיך תירא. והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואי הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול. . וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא ברי' קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות. . ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם, כמו שאמרו חכמים בענין אהבה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והי' העולם". ועד"ז כתב (שם פ"ד הי"ב) "בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו ומכיר כל הברואים ממלאך וגלגל ואדם כיוצא בו ויראה חכמתו של הקב"ה בכל היצורים וכל הברואים, מוסיף אהבה למקום ותצמא נפשו ויכמה בשרו לאהוב המקום ב"ה, ויירא ויפחד משפלותו ודלותו וקלותו וכו'".

**בקיצור:** מטרת לימוד מעשה מרכבה ומעשה בראשית [ובכללות יותר לימוד המדרש והאגדה]<sup>43</sup> היא להכיר את מי שאמר והי' העולם ולבא לידי קיום מצות האהבה והיראה, ומטרת לימוד התלמוד וכיו"ב היא לידע את המעשה אשר יעשון ואלה אשר לא תעשינה.

לפי זה דברי הרמב"ם (בהל' מלכים) הנ"ל מובנים היטב, שהרי פשוט שבלימוד הני' 'הלכתא למשיחא', כגון מתי יבא אליהו הנביא וכיו"ב, אין נפק"מ בענין ידיעת האסור והמותר או קיום מצוה וכיו"ב, שהרי ענינים כאלה אינם תלויים בנו ולא ניתנו לנו לעשות ולקיים, ואם כן אינם בכלל ה'לחם ובשר' אלא הרי הם בגדר 'פרדס' ו'אגדה' שבתורה שמטרת לימודה ה"ה להכיר את מי שאמר והי' העולם ולבא לידי אהבתו ויראתו, ולזה שפיר כתב הרמב"ם דכיון שמדרשים אלו "אין מביאין לא לידי יראה ולא לידי אהבה", אם כן אין בהם את (עיקר)

---

הגמרא ולימדתי אותם מסכתות אשר שאלו, וכי אני צויתי או עלתה על לבי שאשרוף כל הספרים שנעשו לפני מפני חיבורי? והלא בפירוש אמרתי בחתילת חיבורי שלא חברתי אותו אלא מפני קוצר רוח למי שאינו יכול לירד לעומק התלמוד ולא יבין ממנו דרך האסור והמותר אבל למי שמבין גמרא אינו צריך לחיבור שלי". וגם מדבריו אלה נראה מבואר שעיקר מטרת לימוד "הוויות דאביי ורבא" הוא להבין "דרך האסור והמותר".

(43) ראה ספרי עה"כ דברים (יא, כב) בענין לימוד אגדות ומדרשים: "דורשי הגדות אומרים, רצונך להכיר את מי שאמר והי' העולם למוך הגדה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והי' העולם".

התועלת האמור להיות בדברי אגדה, וע"כ לא יתעסק בהם "ולא יאריך במדרשות האמורים בענינים אלו". ודו"ק.



# הלכה ומנהג

## מזמור ה' מלך בליל שבת

**הרב לוי יצחק ראסקין**

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

בנוגע להמסופר על רבינו שבהיותו ש"ץ בליל שבת לא סיים בקול 'מזמור שיר ליום השבת', כי אם המזמור שלאחריו, 'ה' מלך גאות לבש'. וגם על מה שמובא מאחד מסופרי זמננו, שאמירת מזמור זה בליל שבת אינו מובא במקורות קדמונים.

הרי בסדור צלותא דאברהם (שבת קודש ח"ב ע' קד ואילך) מביא שבפי' עץ חיים על המחזור כתב שאין לומר מזמור זה בליל שבת, כי הרי מזמור זה הוא שיר של יום ו'. אך שוב הביא מפי' אמת ויציב על סדור תכלאל שאישר שהוא מנהג מוחזק בידינו לאמרו, וכן הוא בהרבה תכלאל ישנים, כולל עותק משנת ה'רנח, וכן הוא בכל סדורי חכמי ספרד ורבני אשכנז<sup>44</sup>. ושם ציין שבכתבי האריז"ל נתבארו כוונות הרבה למזמור זה בליל שבת.

ואולי יש לנמק גם בדרך ה[קרוב ל]פשט על פי המבואר בלקו"ש ח"ז ע' 188 ואילך, בב' הדיעות בתו"כ בפירוש "והשבתי חי' רעה מן הארץ", שלדעת ר' יהודה הכוונה היא שיועברו מן העולם, ולדעת ר' שמעון היא רק שלא יזוקו. ומוכיח התו"כ כר"ש מדכתיב "מזמור שיר ליום השבת", שצ"ל הכוונה שישביתם שלא יזיקו. ומבאר דמכיון דכתיב "וגר זאב עם כבש וגו'", מוכח שחיות הללו יהיו קיימים לעתיד לבא. וא"כ לר' יהודה מוכרחים לומר שתהיינה שתי תקופות, "תרי חרוב", בראשונה יושבתו החיות באופן שלא יזיקו, ובשני' – יושבתו כליל. ואילו לר"ש נקוט "חד חרוב", והשינוי בה הוא רק שלא יזיקו.

---

44) בהמשך שם הביא מהלבוש ומסדור הר"ש מגרמיזא על שייכות מזמור דנן ליום השבת. ויש להבהיר כי בשני מקורות הללו דובר על אמירת מזמור זה בשחרית, בפסוקי דזמרה. עוד להעיר שבסדור עם דא"ח, אחרי 'לכה דודי', כתוב "מזמור שיר ליום השבת כו". אך גם לא הזכיר שם אמירת קדיש.

ושוב מביא מחלוקת התנאים (ר"ה לא, א) בטעם מה שהתקינו שהלויים בבהמ"ק ישירו "מזמור שיר ליום השבת", שלדעת ר' עקיבא הוא על שם "מזמור שיר לעתיד לבא, ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים". ומקשה ר' נחמיה "מה ראו חכמים לחלק בין הפרקים הללו", ששאר השירים של ו' ימי השבוע הותקנו על שם ימי הבריאה ושיר זה הוא על שם העתיד? ולכך מסיק שגם השיר של שבת הוא "על שם ששבת", בימי בראשית. ומבאר שם, דלמ"ד "חד חרוב", ו"משביתן שלא זייקו", הרי הנהגת החיות אז תהי' כמו בתחלת בריאתן, לפני חטא עץ הדעת, שלא הזיקו (ע"ש), ותו ליכא למיקשי "מה ראו חכמים לחלק כו'". ורק למ"ד "תרי חרוב", ובתקופה השני' יועברו החיות כליל, אז איכא למיקשי ש"יום השבת לעתיד לבא" הוא שונה לגמרי מששת ימי בראשית.

והנה בטעם תיקון ה' מלך' לשיר הלויים ביום ו' איתא בברייתא (ר"ה שם) "על שם שגמר מלאכתו ומלך עליהן", גמר מלאכת ימי בראשית. ולפי ביאור הנ"ל הרי לתרווייהו תנאי, 'מזמור שיר ליום השבת' קשור עם ימי בראשית, או "על שם ששבת" גרידא, או שה'שביתה' ומנוחה דלעתיד לבא תהא כעין המנוחה של ימי בראשית. ונמצא שמזמור ה' מלך גאות לבש' הוא כעין פירוש על 'מזמור שיר ליום השבת'.

ועפ"ז י"ל טעם לשבח לאנשים כערכנו להמנהג שלא לסיים בקול 'מזמור שיר ליום השבת', שלא ישמעו שני המזמורים כתרי עניני, כי אם ששני המזמורים ענינים [כאן] אחד, לומר שענין השבת הוא על שם לעתיד לבא, שהוא כעין המצב של טהרה בתחלת הבריאה. [ועדיין יש לברר האם הנהגה זו היתה גם בשחרית של שבת, או רק בקבלת שבת]<sup>45</sup>.



45 במספר ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' לב אות ג בטעם מה שבמנחה אין אנו אומרים ה'יהי רצון' שלפני פרשת התמיד, דהיינו לפי הרד"ק ביחזקאל שלעת"ל לא יקריבו תמיד של בין הערבים. הנה בס' הנ"ל הביא זאת בשם ס' יפה ללב. אך בעיוני שם ראיתי דאיהו קאמר הכי לטעם לאי-אמירת פרשת התמיד לפני מנחה כלל, והמחבר של ספר ימות המשיח בהלכה הביאו לענין מה שלא נהגנו לומר ה'יהי רצון' הנ"ל. שעדיין צריך ביאור, אם מטעם זה אין אומרים ה'יהי רצון', למה אומרים הפרשה כלל. ואכמ"ל.



## האם יש עדיפות לקריאת הלילה או קריאת היום

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

א. במס' מגילה (ד, ב) "ואמר רבי יהושע בן לוי חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום [וזכר לגס שהיו זועקין בימי צרתן יום ולילה, רש"י], שנאמר אלקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומי' לי", ובהמשך הגמ' מביא אותו דין עם לימוד אחר "איתמו נמי אמר רבי חלבו אמר עולא ביראה חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום שנאמר למען יזמרך כבוד ולא ידום ה' אלקי לעולם אודך".

ובתוס' (ד"ה חייב) "אומר ר"י דאף על גב דמברך זמן בלילה חוזר ומברך אותו ביום, דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא, וקרא נמי משמע כן דכתיב ולילה ולא דומיה לי, כלומר אף על גב שקורא ביום חייב לקרות בלילה, והעיקר הוי ביממא כיון שהזכירו הכתוב תחילה, וגם עיקר הסעודה ביממא הוא כדאמר לקמן (ז, ב) דאם אכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, והכי נמי משמע מדכתיב נזכרים ונעשים ואיתקש זכירה לעשייה מה עיקר עשייה ביממא אף זכירה כן". וכן כתב הרא"ש שם בשם ר"ת עיי"ש. הרי דסובר התוס' דיש לברך פעמיים שהחיינו גם בלילה וגם ביום, אף שלכאורה מאחר שכבר בירך בלילה לא יצטרך לברך עוד הפעם ביום, ע"ז מבאר תוס' שעיקר פירסומי ניסא הוא בקריאת היום.

אבל הרמב"ם (הל' מגילה פ"א ה"ג) כותב "מצוה לקרות את כולה ומצוה לקרותה בלילה וביום, וכל הלילה כשר לקריאת המגילה וכל היום כשר לקריאת היום, ומברך קודם קריאתה בלילה שלש ברכות . . . וביום אינו חוזר ומברך שהחיינו". ובמגיד משנה מבאר "וכתב רבינו שכיון שבירך בלילה שהחיינו אינו חוזר ומברך ביום, והרי זה כסוכה שכיון שבירך בלילה שהחיינו אינו חוזר ומברך ביום, אבל יש מן המפרשים שכתבו שעיקר הקריאה היא ביום, ואע"פ שבירך זמן בלילה חוזר ומברכו ביום, וכן נהגו בארצותינו", ועיין הגהות מיימוניות אות ו שהביא את דעת ר"ת הנ"ל וכותב "אמנם נהגו העם כרבינו המחבר [הרמב"ם] וכן הנהיג מהר"ם וכן בעל הרוקח, שוב מצאתי כתוב בשם הר"ם שהוא בעצמו היה מברך גם ביום זמן בלחש בשעת עניית אמן של הקהל [כשהיה קורא המגילה לעצמו] כדי לקיים דברי ר"ת".

דברי ר"ת הובא גם בשאר ראשונים ובלשונות וראיות שונים, עיין ריטב"א שכתב "שאין קריאה של יום טפלה לשל לילה, דאדרבה עיקר קריאה ביום היא עיי"ש, וכן הובא בחידושי הרשב"א ואף מסיים דבריו שם "אלא שאני תמה

בעיקר הענין דהא כתיב נזכרים ונעשים והקיש זכירה לעשייה, ועשייה אינה אלא ביום, וכדאמרינן סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא דהא ימי משתה ושמחה כתיב, וי"ל דמ"מ הכתוב רבה לה זכירה מדכתב ולילה ולא דומיה ל"י. הרי דלומד שעיקר הקריאה הוא ביום דווקא. וכן הוא בעוד ראשונים במגילה שם עיין בחידושי הר"ן והמאירי ועוד שהביאו ראיות שעיקר הקריאה ביום.

ולהלכה נחלקו בזה המחבר והרמ"א: בשו"ע (סי' תרצב ס"א) כותב "הקורא את המגילה מברך לפניו שלשה ברכות . . . ושהחיינו, וביום אינו חוזר ומברך שהחיינו", וברמ"א וי"א דאף ביום מברך שהחיינו וכן נוהגין בכל מדינות אלו", והטעם כתב במגן אברהם (סק"ב) "דעיקר מצות קריאתה ביום", ועייין ג"כ במג"א סי' תרפז (סק"א) אודות גר שהתגייר אחרי עלות השחר לפני נץ החמה האם יקרא המגילה של הלילה, ומסיק שפטור מלקרותו "הואיל ועיקר מצותו ביום". וכן הוא מנהג חב"ד לברך שהחיינו אף ביום מיוסד עמש"כ הצמח צדק בפסקי דינים (עמ' 814) עיי"ש ובספר השיחות תשמ"ט עמ' 738 אודות הנהגת אדמו"ר הזקן בזה.

ב. וצ"ב בשיטת התוס' והרמ"א הסוברים דמברכים דמברכים ברכת שהחיינו על המגילה ביום, האם קריאת היום הוה גדר אחר מקריאת הלילה, או שניהם אותו גדר הקריאה רק עם עדיפות נוספת בקריאה של היום, ובסגנון אחר כותב הצפנת פענח (רמב"ם הל' מגילה פ"א ה"י) "אם זה הוי שני חיובים ולא תליה זה בזה כלל, או חיוב אחד", עיי"ש הראיות לזה, ובפשטות אם הם שני חיובים נפרדים מובן הדעה לומר שאף אם בירך שהחיינו בלילה יחזור ויברך שוב ביום כיון שהוא חיוב שונה מהלילה, אבל אי הוי חיוב אחד מסתבר שאין צריך לברך שהחיינו אלא פעם אחת, וצ"ב. ועיין בספר רץ כצבי (פורים סי' כז) שהארץ בכל זה והביא כמה ביאורים מדברי האחרונים ערוכים בטוב טעם, ועיקר דבריו הוא לבאר גדר ברכת שהחיינו של הלילה ושל היום.

ג. והנה בעיון בדברי המפרשים רואים שאכן למדו שיש חילוק מהותי בין קריאת המגילה של הלילה להיום, ומהם:

א) הפני יהושע כותב בדברי התוס' (מגילה שם) "ולענ"ד נראה דודאי עיקר חיוב קריאתה שתיקנו לקרות כדינה היינו ביום דווקא, דאז היה זמן הנס שנקהלו על נפשם, משא"כ לילה לאו זמן מלחמה כמו שפירש רש"י לעיל [ג, א] גבי אמש ביטלתם וכו', והיינו דתניא לקמן אין קורין את המגילה אלא משעת הנץ החמה, ואוקמינו לה אדיממא לפי שהוא עיקר חיוב לכל אדם, משא"כ בלילה אינו אלא מצוה בעלמא ולא חיובא, ואפילו הכי תיקנו שיברך כמו בכל מצוה דרבנן".

היינו שהפנ"י מחלק בין קריאת המגילה של יום "שהוא עיקר החיוב", לקריאת המגילה של לילה ש"אינו אלא למצוה בעלמא", ועיי"ש בהמשך שמבאר דאם כן למה מברכים שהחיינו בלילה אם לא הוה חיוב, ומחדש דהשהחיינו בלילה הוא לא משום קריאת המגילה אלא משום חובת היום דעשאוהו חכמים כמו רגל ממש עיי"ש.

(ב) הטורי אבן (מגילה שם) כותב "ונ"ל דהאי קריאה דלילה אינו אלא מדרבנן, ואינה עיקר חיוב של רוח הקודש . . והני קרא דמייתי להו בשמעתין לקריאת המגילה בלילה אינו אלא אסמכתא בעלמא" ועיי"ש שהאריך בראיות. וכן כתב בדף ז (ד"ה סעודת פורים) "הכי נמי לענין מקרא מגילה דכתיב והימים האלו נזכרים ונעשים, נמי ימים דווקא, אבל קריאת מגילה של לילה אינה מדברי קבלה", ועיי"ש שמבאר דבלילה מחוייבים בכל דיני פורים שהם בשב ואל תעשה כאיסור תענית וכיו"ב, אבל כל מה שהוא בקום ועשה חייבים רק ביום ולכן גם מקרא מגילה שהוא בקום ועשה הוה עיקר חיובו ביום ולא בלילה.

(ג) בשו"ת נודע ביהודה (או"ח ח"א סי' מא) כותב בתו"ד "נלענ"ד דקריאת הלילה לאו מצות עשה דדברי קבלה, רק קריאת היום דמגילה ימים נזכרים ונעשים כתיב ולא לילות, ועיין בתוס' (ד, א) בד"ה חייב וכו' [הובא לעיל], ומה שאמרו חייב לקרות בלילה היינו מצוה דרבנן אבל לא נרמז במגילת אסתר" עיי"ש עוד. והובא בשערי תשובה ריש סי' תרפז. הרי דלמד כהטורי אבן שיש חילוק בין מגילה בלילה שהוה רק מדרבנן למגילה ביום שהוא מדברי קבלה, ובפשטות אם הוא מדרבנן הרי הכלל הוא שמקילים בספק, לאידך בדברי קבלה יש הרבה דעות דדברי קבלה כדברי תורה דמיין.

(ד) בשו"ת בנין שלמה (ח"א סי' נח) מחדש עוד יותר, לדעתו "בזמן המשנה עדיין לא היה התקנה לקרות המגילה גם בלילה" והוא תקנה מאוחרת בימי ר' יהושע בן לוי, וכותב "ותדע שלא הוזכר בשום דוכתא במשנה קריאת המגילה של לילה" עיי"ש הוכחותיו, ועיין בשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' קכ) מה שהקשה עליו והאריך לפרוץ ראיותיו ולבאר שאכן קריאת הלילה הוא תקנה קדומה מזמן המשנה ואכמ"ל. עכ"פ רואים אנו בזה לדעתו שיש חילוק עיקרי בין קריאת המגילה של הלילה לחיוב העיקרי שהוא ביום.

מבואר בזה עכ"פ, דלכמה מפרשים חיוב המגילה בלילה שונה ביסוד תקנתו מחיוב המגילה ביום, ואף לשיטת הראשונים דביסוד חיובם הם שווים ואכן שנייהם מדברי קבלה וכסתימת תוס' והרא"ש הנ"ל, הרי בכל זאת סוברים דקריאת היום עדיף דאז הוי עיקר הפירסומי ניסא. וראה בספר ברכת מועדיך

פורים סי' מ שמבאר גדר חיוב קריאת המגילה בלילה וביום וכותב ומפרט ש שיטות בפוסקים עיי"ש, והרבה מדבריו מובאים כאן ג"כ.

ד. ובאחרונים מבוארים עוד חילוקים בין קריאת המגילה של לילה לשל יום, ראה בצפנת פענח (הל' מגילה פ"א ה"ג) שכותב "הנה דין של מגילה נ"ל דיש בזה ב' מצוות, (א) הקריאה גופא שזה תיקון, (ב) משום פרסום הנס . . והנה בלילה ליכא פרסום . . ואם כן לפי זה ביום יש מצוה חדשה והיינו פרסום ולכך סבירא לן דצריך לברך שהחיינו" ועיי"ש שמבאר דשיטת הרמב"ם שאין שהחיינו ביום, דסובר לאחרי שבטלה מגילת תענית הרי המצוה של חנוכה ופורים לא בטלה אבל הפרסום י"ל שבטלה ולכן אין חיוב בברכת שהחיינו, עיי"ש.

מבואר מזה בדעת התוס' ומנהג הרמ"א שאכן אין מברכין שהחיינו ב' פעמים על אותו המצוה, אלא ברכת שהחיינו של הלילה הוא על עצם מצות קריאת המגילה, וביום הוא על מצות הפירסומי ניסא שמתוסף בקריאתה, והם שני חיובים שונים. אבל דעת הרמב"ם והשו"ע דחיוב מגילה אחד הוא בלילה וביום, ובלשון הרמב"ם (שם פ"א ה"א) "קריאת המגילה בזמנה מצות עשה מדברי סופרים והדברים יודעים שהם תקנת נביאים", הרי שלא מחלק בין קריאת הלילה ליום ולכן לדעתם אין מברכין שהחיינו ביום כי הוא אותו החיוב וכבר בירך שהחיינו עליו בלילה.

והמרחשת (סי' כב) כותב עוד חילוק, לאחרי שביאר דבקריאת המגילה מלבד פרסום הנס, יש בה גם כן משום זכירת מחיית עמלק ע"י הקריאה, כותב (אות ג שם) "לפ"ז בלילה שאינו זמן מלחמה, מצות זכירה ג"כ אינה בלילה, מעתה גם קריאת המגילה שמצותה ביום ובלילה כמו שאמר ריב"ל חייב אדם לקרוא המגילה בלילה ולשנותה ביום, מ"מ יש בזה הבדל בין חיוב היום ובין חיוב הלילה, דביום מצותה ג"כ משום זכירת מחיית עמלק, אבל בלילה אין מצות קריאתה אלא משום פרסום הנס אבל לא משום מצוות זכירה" עיי"ש הנפק"מ לשיטתו. ומבואר דיש בקריאת המגילה ביום מה שאין במגילת הלילה.

לפי"ז יוצא דקריאת המגילה של יום עדיף משל לילה הן ביסוד תקנתו שביום הוא החיוב העקרוני ומדברי קבלה, והן בתוכן קריאתו שביום יש גם ענין פרסומי ניסא וזכירת מחיית עמלק וכנ"ל, ולכן אם יש האפשרות להשתתף רק בקריאה אחת, אכן ילך להקריאה המובחרת יותר והעיקרית שהוא ביום.

ה. אמנם ראיתי בערוך השלחן (סי' תרפז ס"ג) לאחרי שמביא מחלוקת הראשונים הנ"ל גבי שהחיינו, כותב "ולכאורה יש נפקא מינה לדינא, דאם אין לו להשיג קריאת המגילה רק פעם אחת, ביום או בלילה, דלרבותינו אלה

[תוספות] מוטב שיבחור ביום מבלילה כיון שהוא העיקר, ולהרמב"ם יבחר בלילה שהיא מקודם ואין מעבירין על המצות, אבל כותב גם לאידך גיסא "אך באמת אין ראייה, דגם לרמב"ם י"ל דקריאה דיומא הוא העיקר, ורק לענין שהחיינו ס"ל דאין לברך שני פעמים שהחיינו על מצוה אחת, וכן לרבותינו אלה [תוס' ושאר ראשונים] י"ל דאע"ג דקריאת היום הוא העיקר, מ"מ לא יעבור על המצוה ויקראנה בלילה שהיא קודמת ואין מעבירין על המצוה, וכן נ"ל עיקר לדינא".

ולכאורה י"ל שאנן דנקטינן דקריאת היום עיקר אין בזה משום "אין מעבירין על המצות" ו"מצוה בשעתה חביבה", וכפי שיתבאר, ולכן אכן יבחר בקריאת מגילה של יום דהוה עדיף.

דהנה בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' יג) כותב: "ראובן היה חבוש בבית האסורים ולא היה יכול לצאת ולהתפלל בעשרה ולעשות המצות, והתחנן לפני השר או ההגמון ולא אבה שמוע להניחו זולתי יום אחד בשנה, איזה יום שיחפוץ" והשאלה היא איזה יום מכל ימות השנה יבחר ראובן הנזכר ללכת לבית הכנסת. הרדב"ז מביא אחד מחכמי דורו שפסק דעדיף יום הכפורים או פורים, אבל אינו מסכים לדבריו ופוסק: "דאנן קי"ל דאין מעבירין על המצוות, ואין חולק בזה כלל, הלכך המצוה הראשונה שתבא לידו שאי אפשר לעשותה והוא חבוש בבית האסורים קודמת, ואין משגיחין אם המצוה שפגעה בו תחלה היא קלה או חמורה, שאי אתה יודע מתן שכרן של מצות, וזה פשוט מאד אצלי" עכ"ל הרדב"ז.

והחכם צבי (סי' קו) מקשה עליו מדברי הגמ' (מנחות מט, א) ציבור שאין להם תמידין ומוספין איזה מהן קודם, והגמ' מסבירה שהשאלה היא ב"תמידין דלמחר ומוספין דהאידינא", כגון שיש להם בשבת שני כבשים חוץ מן התמיד, והשאלה היא אם להקריב היום את המוספים אף שלא יהיו לו להקריב קרבן תמיד למחרת, או שישאיר אותם לצורך התמיד של מחר, והשאלה מיוסדת על השקו"ט אם תדיר עדיף או מקודש עדיף, עיי"ש בגמרא. ומקשה החכ"צ דלפי סברת הרדב"ז מהי קושית הגמ' הרי ודאי שקרבן מוסף של היום עדיף מטעם דאין מעבירין על המצוות, וכותב "אלא ודאי דלא אמרינן אין מעבירין על המצוות אלא בשתיהן שוות אבל לא בחדד מינייהו עדיף" וא"כ צדק לכאורה החכם שפסק להמתין על יום עדיף כפורים וכיו"ב.

אבל בהמשך התשובה חזר בו על פי דברי התרומת הדשן (סי' לה) שכתב שהרואה לבנה בחידושה בימי החול, וליל מוצאי שבת הקרוב הוא קודם עשרה ימים בחודש, שאפילו אם יהיה מעונן בו ובארבע לילות אחריו, עדיין יש זמן

לברך עליה עד חמשה עשר, יפה להמתין ולברך עליה במוצאי שבת כשהוא מבושם ובגדיו נאים, הרי שסובר מעבירין על המצוה כדי לעשותה יותר מן המובחר, ומבאר החכ"צ החילוק: בקידוש לבנה "המצוה ההיא נעשית באופן יותר משובח, לכן יש להמתין כדי לקיימה על צד היותר טוב, וכן ההיא דתמידין ומוספין יש לומר דכחדא מצוה חשיבי, דתרווייהו עבודת הקרבנות ובהמה נינהו, אבל במצות שונות אין מעבירין קלה מפני החמורה, הא מיהא במצוה אחת שאפשר לעשותה היום שלא מן המובחר ולמחר מן המובחר טוב להמתין למחר, ואין בזה משום מעבירין על המצוות", ובסוף התשובה עדיין מסתפק האם בשאלה של הרדב"ז כדאי להמתין, היות שמדובר בבית האסורים דגוים איכא למיחש משום פיהם דבר שוא, עיי"ש. תשובות הרדב"ז והחכ"צ הביא גם אדה"ז בהל' שבת סי' רעא קו"א סק"א, עיי"ש.

ו. מבואר לנו מדברי החכ"צ דהא דאמרינן אין מעבירין על המצוות הוא במצוות שונות, אבל באותה מצוה מותר לדחותה אם יעשה אותה אח"כ באופן יותר משובח. ולפי"ז לכאורה בשאלה של הרדב"ז, החכ"צ יסבור שלגבי תפלה לא ימתין האסיר ליום מיוחד כי הרי תפלה כל יום מצותו הוא וכל יום הוא מצוה נפרדת, ובמצוות שונות אין מעבירין על המצוות, אבל לגבי שאר מצוות הרי אם יוכל לקיים אותה המצוה בהידור יותר כשיהיה מחוץ לבית האסורים, אכן ימתין עכ"פ למשך הזמן שודאי לא יבוא לידי הפסד המצוה. וכ"כ בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' לד) שאם יש לו ארבעה מינים כשרים ואינם כל כך מהודרים ויכול לקיים בהם עכשיו מצות נטילת לולב, אם ברור לו שיביאו לו אחר כך יותר מהודרים, יש לו להמתין כדי לקיים מצוה מן המובחר, וגם הביא דברי תרומת הדשן הנ"ל.

ובספר אגורה באהלך (ח"א סי' ד) ביארתי שאדה"ז (הל' תפלה סי' צד ס"ה) סובר כשיטת הח"צ דבמצוה אחת עדיף לדחותה כדי לקיימה מן המובחר ולא חיישינן לזריזין מקדימין, ולכן פוסק שם היוצא לדרך קודם עלות השחר ידחה התפלה "כיון שמתכוין כדי לקיים מצוה מן המובחר", ולפי"ז יתורץ מה שבהל' תפילין (סי' כה ס"ד) פסק שאין להמתין על הטלית כשיש לו רק התפילין, כי שם מדובר בשתי מצוות שונות טלית ותפילין והיות שה"מצוה מן המובחר" לא יקויים באותה מצוה עצמה היינו התפילין לכן לא ישהה את המצוה. עיי"ש באריכות.

לפי"ז י"ל גם בקריאת המגילה, אע"פ דיש עדיפות בקריאת המגילה ביום ועד כדי כך שנחשב עיקר הקריאה, הרי בכל זאת "כחדא מצוה חשיבי" וכנ"ל בחכ"צ אודות קרבן תמיד ומוסף אף שהמוסף הוא מקודש בכ"ז לא נחשב כשני

מצוות שונות, וכן הוא במגילה אף שיש עדיפות על קריאת המגילה ביום כנ"ל הרי לא נחשב כמצוה שונה מקריאת המגילה של לילה, דסוף סוף בשניהם הוא קורא את המגילה, ובחדא מצווה הרי פסקינן שאם יוכל לעשות את אותה המצוה בהידור יותר, ימתין לעשותה אז, ואין בזה משום אין מעבירין על המצות, ולכן גם כאן ישתדל יותר לבוא לקריאת המגילה של היום.

ז. ולהוסיף שלפי מה דנקטינן דעיקר קריאת המגילה הוא ביום, הרי גם מצד זה גופא אין חשש של מעבירין על המצוות אם ימתין לקריאת המגילה של יום, והוא ע"פ מש"כ בחכמת שלמה (הגר"ש קלוגער, סי' תרפג) "בדין אם אחד היה בתפיסה בימי החנוכה, ונתנו לו רשות לעשות רק מצוה אחת מה יעשה, אם ידליק נרות חנוכה או יתפלל שחרית בהלל והודאה" ושם פוסק "ויבחר בזה שיתפלל בבוקר בהלל ובהודאה, כי התפלה בהלל ובהודאה עדיף, ע"ד המבואר בהל' ראש השנה סי' תקצה". ותשובה זו נעתקה מכת"י בספר הליכות שלמה (חנוכה פי"ז הערה 14) ושם מבואר דבריו שלומד דעיקר תקנת חנוכה הוא הלל והודאה ולא הנרות דהוה רק סניף עיי"ש, ולכן פוסק שיבחר בהעיקר אף שיתקיים בזמן יותר מאוחר, ולא חשש לאין מעבירין על המצוות, כיון ששניהם הם תקנת חכמים לחגוג בהם את ימי החנוכה, הרי קיום העיקר - לדעתו, אמירת הלל - עדיף, וכן הוא בנוגע לעננינו שקריאת המגילה שהוא העיקר עדיף ואין בזה מעביר על המצוה. [ראה בספר רץ כצבי הל' חנוכה סי' יב שביאר דעת הח"צ באופנים אחרים, והנלענ"ד כתבתי].

ובמיוחד כשמדובר ביהודי כזה שדווקא ע"י השתתפותו בקריאת המגילה ביום יהיה לו ההזדמנות לקיים גם שאר מצוות החג כמשלוח מנות ומתנות לאביונים, הרי נתוסף עוד מעלה בהשתתפותו בקריאת המגילה של יום דווקא.



## משלוח מנות במאכל איסור לחולה

**הרב משה יצחק מרקוביץ**  
תושב השכונה

החכמת שלמה סי' תרצה ס"ק ב' חקר בשולח משלוח מנות מאכל האסור באכילה לחולה שמותר לאכלו, וכגון חולה שיש בו סכנה, אפילו איסורי דאורייתא, וחולה שאין בו סכנה רק איסורי דרבנן, האם קיים בזה מצוות משלוח מנות. והיינו שהמשלח אינו יכול לאכלם, ורק המקבל יכול להנות ממנו – האם בתר נותן אזלינן או בתר מקבל אזלינן.

ומוכיח דין זה מהפסוק "ומשלוח מנות איש לרעהו", דלכאורה תיבת "איש" מיותרת היא, ולומד מכך שצריך שיהא המשלוח מנות ראוי לאכילה גם ל"איש", היינו הנותן.

והביאור בזה נראה, ובהקדים מש"כ המל"מ (פ"ה מהל' אישות הלכה א'), שהסתפק במקדש אישה באיסורין, ובאופן שהאישה חולה ויכולה לאכול ולהנות מהאיסורין, האם בתר מקדש אזלינן ולדידיה לא שוי מידי ולא נתן שו"פ כדין קידושין, או בתר מקבלת אזלינן וכיון דלדידה הוי שו"פ שפיר תהא מקודשת ומפלפל שם לענינו.

ולכאו' היה לחלק ולהקשות, דבשלמא בקידושין דנתינת השו"פ צריכה לפעול "חלות" גם לנותן, דהיינו המקדש וגם למתקדשת שאז שייך שפיר להסתפק בתר מי אזלינן, משא"כ לענין משלוח מנות, דלפי ב' הטעמים שכתבו האחרונים ביסוד מצוה זו: א', כדי שהיא הרוחה לבעלי שמחות, דהיינו שיהא מספיק אוכל לכאו"א לסעודת היום. ואף למי שיש נותנים, כדי שלא לבייש את מי שאין לו (תרוה"ד ס' קיא). ב', להרבות הריעות והאהבה, הפך ממה שאמר אותו רשע "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד". וא"כ לכאורה, גם כשנותן דבר איסור לאדם שאצלו אין זה איסור, דמותר בזה, הרי קיים את תכלית ענין המצוה.

אמנם, כד מעיינינן שפיר, נחזה דאין זה קושיא כלל, דאף במשלוח מנות מצאנו גדרים ודינים מסויימים, בשו"ע ס' תרצה כתב דצריך שיהא דוקא דבר מאכל, ובפוסקים נחלקו שם אם צריך שיהא דוקא כבר מבושל או לא, עיין מג"א ופ"ח. ועוד נסתפקו בשיעור המשלוח מנות, עין אשל אברהם ס' תרצה דחוקר בזה, אי צריך שיעור קזית באוכלין ורביעית דמשקין או שיעור דשו"פ, ובריטב"א כתב דצריך שיהא שיעור מכובד לפני המקבל, ומ"מ מכל זה חזינן דחו"ל הגדירו את מצות משלוח מנות, והם הבינו שאת המצוה אפשר לקיים רק באופן זה, וא"כ שייך שפיר להסתפק דכיון שאצל הנותן הוי כחתיכת עץ בעלמא, א"כ לא קיים מצוות משלוח מנות המצווה, ודו"ק.





# פשוטו של מקרא

## והיה כאשר ירים משה ידו

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בקשר למלחמת ישראל עם עמלק בס"פ בשלח (שמות יז, יא) כתוב "והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וכאשר יניח ידו וגבר עמלק". ופרש"י: "כאשר ירים משה ידו - וכי ידיו של משה נוצחות היו המלחמה וכו' כדאיתא בראש השנה (כט, א)".

וכוונתו בפשטות הוא לדברי המשנה שם: "והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וגו', וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה, אלא לומר לך כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברים, ואם לאו היו נופלים. כיוצא בדבר אתה אומר עשה לך שרף ושים אתו על נס והיה כל הנשוך וראה אתו וחי, וכי נחש ממית או נחש מחיה, אלא בזמן שישאל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים היו מתרפאין, ואם לאו היו נימוקים".

ולכאורה הרי דברי רש"י בזה סתומים קצת, שהזכיר הקושי ("וכי ידיו של משה נוצחות היו המלחמה וכו'") ורק ציין להמשנה המבארת את הענין, בלי להזכיר כלל את הביאור עצמו.

ובפרט כאשר משווים את זה למקום השני שבו נאמרת הסברה זה, שהוא, כנ"ל מהמשנה, לענין 'נחש הנחשת', אשר שם כתב רש"י (במדבר כא, ח) "ואמרו רבותינו וכי נחש ממית או מחיה, אלא בזמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים היו מתרפאים, ואם לאו היו נמוקים".

והיינו דשם מביא רש"י כל ההסברה איך שהוא מופיע בהמשנה, בניגוד לכאן שמביא רק הקושי ומציין להמשנה?

ב. ואואפ"ל דבאמת הרי כאן (לעומת 'שם' אצל נחש הנחוש) אין כ"כ קושיא בכלל, דהרי ברש"י מיד לאח"ז (יז, יב) מבואר, דהרמת ידיו של מרע"ה הי' ענין של תפילה, דעל דברי הפסוק "ויהי ידיו אמונה", פירש: "ויהי משה ידיו באמונה פרושות השמים בתפלה נאמנה ונכונה". וא"כ באמת ליכא קושיא מדוע הרמת ידיו של משה פועלת הניצחון!

אלא דיש לבאר כוונת רש"י, שבאה בהמשך לדבריו מיד לפניו, דעה"פ (יז, י) . . ומשה אהרן וחור עלו ראש הגבעה", פירש "מכאן לתענית שצריכים שלשה לעבור לפני התיבה, שבתענית היו שרויים", והיינו שהם היו בבחינת 'שלוחי ציבור' עבור כלל ישראל.

ובהמשך לזה בא רש"י בפסוק זה ואומר "וכי ידיו של משה נוצחות . . כדאיתא בראש השנה", והיינו שהנצחון לא באה מחמת מעלת תפילתו של משה לבד (אשר, כנ"ל, הרמת ידיו הי' ענין של תפילה), אלא דתפילתו הי' התבטאות של תפילתם של כלל ישראל, והיינו שהוא הי' שלוחם בזה. וע"ז מציין להמשנה בר"ה שבה מבואר דהרמת ידיו של משה פעלה שכולם ישעבדו לבם לשמים.

ובפשטות: רש"י לא בא לבאר כאן מהו הקשר בין הרמת ידים של משה לנצחון המלחמה, דזהו דבר פשוט כנ"ל. אלא דבא להמשיך מה שאמר מיד לפניו דפעולת משה כאן הי' כש"ץ, ולכן כשהתורה אומרת שהי' תלוי בהרמת ידיו (אשר מזה הי' יכול להשמע דהכל הי' תלוי בתפלתו לבד), מציין לדברי המשנה האומרת שהרמת ידיו הי' התבטאות לרגשיהם של כולם. ומ"מ לא הי' צריך להעתיק דברי המשנה אחרי שכבר ביאר התוכן לפניו כשאמר שהיו ש"ץ.

אמנם לגבי נחש הנחשות הרי הקושיא והתירוץ הן בפשטות, דמהו הקשר בין הסתכלות על הנחש לענין החיים וכו'? וע"ז הביא התירוץ מדברי המשנה.

ג. ואשר לפ"ז יש להוסיף ולומר דיש כאן עוד רמז יפה בדברי רש"י "כדאיתא בראש השנה" (מיוסד על 'רמזים' כעין זה שהרבי מראה בדקדוקי דברי רש"י),

דהנה מצינו בראש השנה (ויוהכ"פ) ענין מיוחד לגבי ש"ץ, שאז הרי הוא יכול להוציא את כולם, גם הבקיאים, י"ח (גמרא ר"ה לה, א). ובפשטו הר"ז משום דהברכות ארוכות כו' ואנשים אינם נחשבים בקיאים בהן. אמנם הרבי מבאר הענין גם ע"פ פנימיות: "כי ראש השנה (וכן יוהכ"פ שנק' ר"ה . . .) לגבי כל השנה הוא ע"ד הש"ץ שכולל כל הציבור, נשיא שכולל כל העם . . . (לקו"ש חכ"ד שיחה לחודש אלול הערה 19 עיי"ש).

ועכ"פ נמצא דבזה שמציין רש"י לראש השנה, הרי בזה עצמו 'מונח' הביאור שבא להגיד כאן שבתפילתו של משה, ובפעולתו בהרמת ידיו, לא הי' (רק) מעלת עצמו, אלא מעלתו כשלוחם של כל הציבור, ע"ד ענינו המיוחד של ר"ה המתבטא בענין זה של ש"ץ.



## ואם שור נגח הוא

הת' מנחם מענדל הכהן כצמאן

תלמיד בישיבה

בפר' משפטים (כא, כח-כט) כתוב: "וכי יגח שור את איש או את אשה ומת, סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו ובעל השור נקי. ואם שור נגח הוא מתמל שלשם. . השור יסקל וגם בעליו יומת".

ואיתא ע"ז בב"ק (מא, א) "וכי מאחר דמתם קטלינן ליה מועד היכי משכחת לה? אמר רבה הכא במאי עסקינן כגון שאמדוהו לשלשה בני אדם. רב אשי אמר . . כגון שסיכן לשלשה בני אדם. רב זביד אמר כגון שהרג שלשה בהמות. . אמר רב שימי כגון שהרג שלשה עובדי כוכבים. . אמר רשב"ל כגון שהרג שלשה בני אדם טרפה. . אמר רב פפא דקטל וערק לאגמא דקטל וערק לאגמא. רב אחא בריה דרב איקא אמר כגון שהוזמו זוממי זוממין. . רבינא אמר במכירין את בעל השור ואין מכירין את השור וכו'".

מזה מסיק הרמב"ם בהל' נזקי ממון (פ"י ה"ג) שכל השיטות בהגמ' הם אליבא דאמת, וז"ל "והואיל וכל בהמה חיה ועוף שהרגו את האדם נסקלין, היאך ימצא מועד להרוג עד שישלמו בעליו את הכופר? כגון שהרג שלשה עובדי כוכבים ואחר כך הרג ישראל שהמועד לעכו"ם הרי זה מועד לישראל. או שהרג שלשה ישראל טרפה ואחר כך הרג שלם. או שהרג וברח וברביעי נתפס שאין הבעלים חייבין בכופר עד שיסקל השור. וכן אם סכן שלשה בני אדם כאחד או שהרג שלש בהמות הרי זה מועד להריגה ובעלים משלמין את הכופר. וכן אם הכירו עדים את בעל השור ולא הכירו את השור בפעם ראשונה ושנייה ושלישית, וברביעית ראו שורו שהרג ולא היו יודעין אם זה הוא השור שהרג בשלש פעמים הראשונות או אחר היה, הואיל והועדו הבעלים שיש להם בבקרם שור שהרג שלש פעמים היה להם לשמור כל בהמתם, ומאחר שלא שמרו משלמין את הכופר".

וצ"ל למה לא פירש"י כלל ע"ז הרי לכאורה בפשש"מ אינו מוכן אם הורגים אותו בפעם הראשונה איך יכול להיות המציאות דשור נגח מתמל שלשם?

ואולי י"ל בדוחק ע"פ מש"כ רש"י בד"ה והועד בבעליו "לשון התראה בעדים", שמזה משמע שבודאי היו שם עדים בהנגיחות הראשונות והבעל ידע מזה ואעפ"כ לא הרגוהו, ולכן זה פשוט שמדובר דקטל וערק לאגמא דקטל וערק לאגמא או כיו"ב.

אבל מ"מ לכאורה הי' רש"י צריך לכתוב זאת, ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



## שונות

### רשימת רבינו הזקן "נפש השפילה"

הרב אלי' מטוסוב

ברוקלין, ניו יורק

בגליון א'מח כתבנו קצת על רשימת "נפש השפילה" מכ"ק אדמו"ר הזקן (אגרות קודש אדה"ז, ס' מסע האחרון ע' 158, 236 ועוד), ונשלים כאן עוד הערות.

#### שני ביאורים שנדפסו על הרשימה

בכלל רשימה זו נכתבה ע"י רבינו בקיצור מאד (ובעהמ"ח שבחי הרב, מהראשונים שהדפיס רשימה זו, כותב ע"ז שהוא "מאמר סתום וחתום לעין הקורא"), וכבר נדפסו שני ביאורים על הרשימה:

(א) בס' "הרב מלאדי ומפלגת חב"ד" (טייטלבוים, ווארשא עת"ר) ח"ב בסופו (קונטרס "שימת עין" מאת חיים יחיאל בורנשטיין), מבאר שם את הרשימה בדרכו, והוא בדרך של הפשטה, אך רחוק מפשטם של דברים, וגם חסר שם ידיעה במקבילות והשוואות לדברי רבינו הזקן בענינים אלו במקומות אחרים [וצר המקום כאן להתייחס לכל הדברים שם].

(ב) ביאור נוסף נדפס בס' "המסע האחרון" (ר"י מונדשיין - תשע"ב, ככתוב שם ביאור זה על "נפש השפלה" אינו ממחבר הספר אלא הוא מח"א שכתב הביאור במיוחד עבור הספר), זהו ביאור מעמיק ע"פ פשוטם של דברים, וע"פ השוואות עם ענינים מקבילים שכ' רבינו הזקן במקומות אחרים.

וע"פ ביאור זה, נכתוב את דברינו לקמן, אלא כי מן החובה ליישר קצת את הדברים, וגם נביא בעז"ה עוד מקבילות במאמרי אדמו"ר הזקן שמדבר בענינים אלו.

#### עבודתו, תורה גשמית בין לעצמו בין לאחרים

אחר ההקדמה "נפש השפילה באמת לאמיתו בשרשה", ממשיך רבינו: "עבודתה היא תורה גשמית בין לה ובין להבין לאחרים".

ומבאר ב"מסע האחרון" שם: תורה שנתלבשה בדברים גשמיים, כמבואר בתניא בקו"א (קנו, ב) מעלת לימוד ההלכות על לימוד סדר ההשתלשלות.

ומציין לעוד מאמר רבינו הזקן מאלול שנת תקע"א (דהיינו בסמיכות זמן לפי"ע להזמן המקובל על רשימת נפש השפילה), ביאור ד"ה ולא תשבית שגדפס בלקו"ת ויקרא, שבזמן הש"ס מארי קבלה מועטים היו, ועיקר הלימוד היה דוקא בעסק התורה בשיתא סדרי משנה סדר זרעים בצמח הארץ וסדר טהרות אבות הטומאה כו' שהם הכל מדברים מענינים גשמיים, ומעלה ומדריגה זו ששכל האדם העוסק בתורה מתקשר ומתאחד בחכמתו יתברך זהו דוקא בעסק התורה הנגלות לנו כו', אבל בעיון באלקות אין השכל יכול להתאחד כ"כ באור אין סוף.

ואח"כ מצטט מאגרות רבינו הזקן (ע' ק): שכותב להגדיר את תפקידו יעודו ושליחותו: "אנחנו רק כחזן הכנסת . . אנחנו משמיעים לרבים ומודיעים אותם דברי חז"ל . . דברים הנוגעים להם לדין או להורות . . גופי הלכות שהן חיי נפשות ממש כגון שבת וצדקה ותלמוד תורה וכהנה רבות". ע"כ.

והנה לפי המשתמע מביאורו כאן, רבינו כותב ברשימה (וגם באגרות קודש) שעניינו הוא לימוד לעצמו ולאחרים הלכות ונגלה דתורה.

וזה תמוה, הלא הוא הגבר הוקם על, שהקים וייסד את תורת החסידות ע"פ חב"ד, שהאירה את כל תורת החסידות וגם תורת הנגלה, וגם האירה את כל הארץ כאשר הוכח במבחן הדורות, ורבינו הזקן כותב בעצמו אשר דוקא ע"י תורה זו נזכה לימות המשיח (ולא כאן המקום להביא את הביאורים במאמרים ושיחות על חידוש תורת החסידות ע"י רבינו הזקן, ויחסו להחידוש דמתן תורה ולתורה חדשה דלעתיד לבא), ואיך יתעלם רבינו ח"ו מכל זה. ומדת הענוה אין פירושו התכחשות למציאות ח"ו.

#### תורת החסידות, היא תורה גשמיית

וע"כ נ"ל ש"תורה גשמיית" הנוכח כאן, קאי הן על הלכות התורה והן על רזין דאורייתא, שרבינו הזקן הביא וביאר תורה זו לכל העם, וגם לנפשות שפלות כפשוטו, באופן של הבנה והשגה בשכל גשמי, ובמשלים מתורת הנפש מבשרי אחזה כו'.

וכמבואר בכ"מ, אשר בתורה יש ב' ענינים כלליים:

(א) תורה רוחנית, שהיא תורה דאצילות, עצם התורה, השגת המהות של עולמות הרוחניים, יחידה שבתורה (כן רגיל בהביאורים בתורת הרבי, וראינו במקום אחד שרבינו הזקן מייחס לדרגה זו גם כבחינת "חיה" שבתורה, ואכ"מ), והיא תורה דלעתיד לבא כו'.

(ב) תורה גשמיית, היא תורה דבי"ע, נובלות חכמה של מעלה, השגת המציאות (ולא המהות) של סדר ההשתלשלות, נפש רוח נשמה שבתורה כו', נגלה שבתורה, הלכות שבתורה, לימוד באותיות גשמיות הכתובות על הקלף בתושב"כ כו'.

ובמקורות אלו עצמם שמביא ב"מסע האחרון" כאן, שהם התניא בקו"א וביאור לא תשביט בלקו"ת, שם מפורש בארוכה ענין זה, אחרי שכותב שם בהפלגת חיוב לימוד פנימיות התורה, הוא מפרש אשר לימוד זה הוא בכלל "מקרא בעשיה" (כי הוא מביא שם מפע"ח כו' אשר "קבלה הוא באצילות, תלמוד בבריאה, משנה ביצירה, ומקרא הוא בעשיה", וכותב אשר לימוד זה של תורת החסידות בביאור סודות טעמי מצוות המקרא, כשהוא באופן של "מחשבה תפיסא בהן" הוא בכלל "מקרא בעשיה"), וממשיך שם בתניא ולקו"ת אשר ידיעת המציאות בלבד (ולא המהות) של הפנימיות מעולמות הרוחניים כו' לא גרע מלימוד ההלכות ובפרט שדוקא לימוד זה של פנימיות התורה מביאה לקיום המצוות בלב שלם וגם היא ממצוות והלכות התורה "וידעת היום והשבות אל לבבך" כו' [ושם נזכר ג"כ שמעלת לימוד זה של מקרא בעשי' הוא נעוץ סופן בתחילתן וסוף מעשה במחשבה תחילה, כמ"ש ג"כ בהמשך הרשימה "נפש השפילה" כאן].

### אגרת רבינו בעניני צדקה

ומה שמביא במסע האחרון מאגרות קודש אדה"ז (ע' ק) שכותב תפקידו יעודו ושליחותו שהוא משמיע לרבים גופי הלכות.

הנה במח"כ באגרת ההיא אין רבינו כותב את יעודו, האגרת שם היא רק בענין אזהרה חמורה שלא ללוות ממעות הצדקה של אה"ק, וע"ז הוא כותב שם שאינו כותב אזהרות מדעתו אלא הוא כחזן הכנסת כו' העומד ומשמיע לרבים הלכות הצריכים חיזוק לפי פרצות הדור, "וחייהן - שהן הן גופי הלכות שהן חיי נפשות ממש כגון שבת וצדקה ות"ת וכהנה רבות - תלויות להם מנגד", ושהוא חקר ודרש היטב בתלמוד ופוסקים מראשון שבראשונים עד אחרון שבאחרונים ולא מצא שום היתר ללוות ממעות הצדקה אפילו למצוה רבה כו'. אבל אין באגרת זו דבר על יעודו של רבינו הזקן ובפרט באמירת דברי החסידות כו'.

[הכותב במסע האחרון, אפשר רצה לדייק מזה שרבינו מזכיר גם הל' שבת ות"ת אף שאגרת זו היא בענין צדקה, ומזה נקט שרבינו מדבר כאן על עניינו ותפקידו בכלל. אבל גם אם נפרש כך, הלא מכאן יש ללמוד רק על יעודו של רבינו בענין ההלכות ואפשר גם כתיבת השו"ע כו', אבל לא על כל עניינו של רבינו בכלל, שע"ז מדבר רק ברשימת "נפש השפילה"].

### דברי העדות של רבינו, על אמירתו חסידות בדרך הבנה דוקא

ואם רוצים לדייק מדברי רבינו על יעודו ותפקידו, הנה יש להביא מדברי העדות שכתב רבינו בעת מאסרו ע"פ בקשת הקיסר (אגרות קודש ע' רו ואילך) אשר שם כן אפשר יש קצת מיעודו, והוא מזכיר שם כמה פעמים אשר בדרושו הוא אומר דברי מוסר לעורר ולהכניע הלב לה', ענין גדולת הבורא וענין האהבה ויראת ה' ופירוש התפילה בהרחבת הביאור כו', ולפעמים גם מעט מספרי קבלה מה שאפשר להבין ולהסביר כו', וגם אשר אין כאן דת חדשה אלא "כל דרשותיי רק על טהרת הלב לה' ולבריות וסור מרע ועשה טוב ושמירת מצות ה'

שבתורתנו אשר עליהם כבר ניתן לנו רשות והרמנא ללמדן ולקיימן בחסד הקיסר הרחמן יר"ה".

וגם כותב בדברי העדות שם: סגנון הדרשות שאני אומר לעם, רובא דרובא הם על דרך הפשוט והנגלה, כדי שיבינו כל השומעים באר היטב, רק לפעמים דרך מקרה אני אומר איזה דבר קל מחכמת הקבלה מה שאפשר להבין ולהסביר למי שלמד קצת בספרי קבלה המצויים כו', והיינו מה שמגיע מזה איזה תועלת לאהבה את ה' ולירא אותו ולשמור מצותיו ולהתפלל בכוונה מעומקא דליבא [ומאריך שם בענין חידוש החסידות בעבודת התפילה להחזיר עטרה ליושנה, ועד"ז בדברי העדות של מאסרו השני בשנת תקס"א].

הלא גם כאן כותב, אשר דרושי החסידות הם על דרך הפשוט והנגלה, הבנה והשגה, שזהו "תורה גשמיית" הנזכרת ברשימת נפש השפילה כאן.

### השגת עניני החסידות, בראי' חושית

ובס' מאמרי אדה"ז תק"ע (ע' מד) נדפס מאמר נכבד ועמוק, שנאמר ע"י כ"ק אדה"ז בהיותו בבארדיטשוב שנת תק"ע, ומתחיל "ענין וסדר העבודה בעסק החסידות" (כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע כשמזכיר מאמר זה "בכתבים ישנים נמצא ענין העבודה ע"ד החסידות", הוא כותב "ושם צריכים להשכיל ולהתחכם לידע הכוונה"). ובתוך הדברים נזכר שם: "והנה כל הנ"ל בענין העבודה בק"ש ותפילה הוא דוקא בעסק החסידות על דרך אופן הא' הנ"ל, שהן כל החסידות הנוגעים לבחי' אור א"ס ב"ה בבחי' ראי' חושית עד שיבוא לבחי' מס"נ באחד ממש" כו'. הלא כותב שענין החסידות הוא שיבואו הדברים בבחינת ראי' חושית (וכ"ה בתניא פכ"ט על יחוד אוא"ס דכולא קמי' כלא ממש, ובמקומות רבים), וראי' חושית פירושו ראי' והבנת השכל הגשמי, שזהו ענין ה"תורה גשמית" הנזכרת בנפש השפילה כאן.

ועל כן כאשר מבארים את ה"תורה הגשמית" של רבינו הזקן, אין להגביל את הדברים ללימוד הלכות דוקא.

[ואדרבא י"ל שתורה גשמיית של "מקרא בעשיה", היא יותר עיקר כאן מן לימוד הלכות התלמוד ומשנה. אך זהו ענין בפ"ע להיכנס בדקדוק היטב בלשונות התניא ולקו"ת שם ושאר מקומות המדברים מזה. ועי' המשך תער"ב ח"ב ע' תשמ"ו ואילך ולקו"ש חכ"ד ע' 136. ועיקר הנוגע כאן מ"ש רבינו הזקן ברשימה כי ענינו הוא לימוד לעצמו ולאחרים הן פנימיות והן נגלה דתורה בהבנה בשכל גשמי.]

וראה עוד מזה בכל דברינו לקמן.

"גמילות חסדים גשמיים, אף כי רובם הם דברי שקר"

רבינו ממשיך ברשימת נפש השפילה (אחר "תורה גשמית"):

"ובין גמ"ח גשמיים ע"י קירוב הדעת ועצות מרחוק בכל עניני ב"ב [בני בית], אף כי רובם ככולם הם דברי שקר, א"א [אי אפשר] בענין אחר שיעשו

חסד של אמת, כי אין אמת אלא תורה, ואמת אמר אל יברא (שכולו מלא שקרים) כו', וחסד אמר יברא שכולו מלא חסדים, ותשלך אמת ארצה, ועולם בחסד שאינו של אמת יבנה". [המקורות ללשונות הפסוקים ומדרשים כאן, מצויין במ"מ בס' אגרות קודש ובס' מסע האחרון].

ומפרש בס' מסע האחרון, "ואף כי רובם ככולם הם דברי שקר": כמבואר באגה"ק (תניא סי' כב) כל עניני אדם לבד מדברי תורה ויראת שמים אינם מושגים רק בנבואה ולא לחכמים לחם כו', וכמו שמוכיח שם מהגמ' בפסחים שאין אדם יודע במה משתכר ומלכות בית דוד מתי תחזור, והושוו זה לזה. ואם כן על פי זה לא מובן מדוע נתנית עצות מרחוק בכל עניני וצרכי ב"ב נקראת בשם חסד, הלא אין נבואה בזמן הזה? ועל כך משיב רבינו שאכן בזמן הזה אי אפשר בענין אחר שיעשו חסד של אמת, מפני שחסד של אמת פירוש חסד שעל פי תורה, כלומר כפי שנהגו והנהיגו התנאים והאמוראים בזמנם, שהם אלו שחידשו תקנות והנהגות כיצד ובאיזה אופן יגבו צדקה ויחלקו וכיו"ב. ואילו החסד שאנו יכולים בזמן הזה הוא בעיקר חסד שאינו של אמת כו'.

ומסיק במסע האחרון: עד כאן ביאר רבינו את טעמו ונימוקו, מדוע השאת עצות בכל עניני וצרכי ב"ב נחשב לחסד, אע"פ שלדעתו אין אלו עצות אמיתיות. ע"כ.

#### העצות הם ע"פ תורה, אמת לאמיתו

סגנון דברים אלו במסע האחרון הם קשים להבנה, והעיקר כי אין לומר שרבינו חשב על עצמו שהוא נתן עצה שאינה אמיתית, ועד"מ אב המייעץ לבנו הקטן ללכת בצידי הדרך שאין בו סכנה ולא ללכת באמצע הדרך שיש בו סכנה [דוגמא זו היא ע"פ מאמר אדה"ז כדלקמן], האב לא יאחז במדת הענוה לומר על עצמו שהוא נתן לבנו עצה של שקר. ועד"ז בכל חכם המייעץ לפחותים ממנו הן אם הוא מייעץ ע"פ חכמה אנושית, או בחכמה אלקית, חכמה תתאה או חכמה עילאה, גם בלי כל נבואה, הוא יודע שעצתו אמת ואמונה (ואם הוא חושב שאינו אמת הוא אינו מייעץ, וגם כי הוא לאו מן התורה לתת עצה שאינה הוגנת, ומ"ע מה"ת ליעץ לכל אחד מישראל עצה ההוגנת לו עי' שו"ע חו"מ סי' צא ותו"כ קדושים ע"פ לפני עור). וק"ו בנדו"ד.

[ולפי המובן מתו"א ר"פ משפטים נשמות דבי"ע הן בריחוק ערך מנשמות דאצילות יותר מריחוק הערך דשכל של קטן מן שכל הגדול.]

רבינו אכן כתב באגה"ק סי' כב שם, שלא היה מנהג בימות הקדמונים ללכת לשאול אצל חכמי התורה היכן נמצאים האתונות שנאבדו, רק אצל נביאים כמעשה שאול (שמואל א פרק ט), וגם כתב שם כי כל עניני האדם הגשמיים מושגים רק בנבואה ו"לא לחכמים לחם".

אבל פשוט כי גם העצות שנותנים חכמי התורה הם עצות של אמת, ואם לפעמים אינם יכולים לומר היכן האתונות, אז הם מייעצים בחכמתם האלקית בדרכים אחרות מבלי להגיד היכן האתונות, ע"ד הרבה דרכים למקום (כגון



שמצאנו באגרות רבינו הזקן ובשאר רבותינו נשיאינו שהרבה פעמים לא ענו בעצמם על פרטי ענינים גשמיים אלא ייעצו להתדבר עם מבינים באותם ענינים וכיו"ב), וכל אלו הם עצות של אמת לאמיתו.

[ולפי דברי רבינו הזקן עצמו במ"א, הנה העצות שחכמי התורה נותנים לא גרע מהעצות של הנביאים, ואפשר עדיפי מהם, ונחזור לזה להלן בהמשך דברינו.]

ועי' בדברי רבינו באותו אגה"ק עצמו סי' כב שבו כותב שלא לחכמים לחם כו', הוא כותב שם (בהשלמה שנדפס באגרות קודש אדה"ז ע' קיג) אשר כשהגדולים שבעירו אינם יודעים לענות להשואל, אז יכול לבוא לשאול מפי רבינו "ואם יהי' לי מה להשיבו אשיבנה כו'" (ולכאורה קאי גם על ענינים גשמיים).

### "דברי שקר" הם ענינים הגשמיים

וכבר עמד על דברים אלו ח"א בגליון "הערות וביאורים" (א'מג), שמביא מ"ש במסע האחרון, ומקשה ע"ז: כי הביטוי "דברי שקר" על עצות שאינן נבואות הוא ביטוי תמוה.

ועל כן הוא מפרש בהערות וביאורים שם: "שכוונת רבינו הזקן היא שענינים גשמיים וצרכי בני הבית בכלל הם "דברי שקר", דהיינו דברי שווא שאין להם קיום, כמבואר בכ"מ בדא"ח, לעומת האמת דתורה".

ופי' זה נראה נכון, ור"ל ע"פ המבואר במקומות רבים במאמרי אדה"ז וגם בתניא, ע"פ ובחרת בחיים שעניני עולם הזה הם מות ורע, דבר ההווה ונפסד, ואין להם קיום אמיתי והם ע"ד נהרות המכזבין, ורק שפת אמת תכון לעד משא"כ עד ארגיעה לשון שקר.

### "שפת אמת תכון לעד", פסוקו של רבינו הזקן

[הפסוק "שפת אמת תכון לעד ועד ארגיעה לשון שקר" (משלי יב, יט) מובא כמה פעמים בספרי רבינו הזקן. ובתניא פי"ג הלשון הוא "והריני קורא באהבתם שבתפילתם ג"כ שפת אמת תכון לעד", ולא נקט כאן כלשון הרגיל בתניא על כגון זה "ואהבתם שבתפילתם הוא ג"כ בכלל שפת אמת תכון לעד" או כיו"ב, אלא הוא מתייחס בגוף ראשון "והריני קורא", שאין זה רגיל כ"כ. ופי' ח"א כי פסוק זה הוא מהפסוקים של השם "שניאור" שמו של רבינו, שאומרים בסוף תפילת העמידה, ורמז רבינו בזה שפסוק זה הוא ענינו שהוא קורא פסוק זה בתפילתו (ג"פ בכל יום). והוא פי' נעים. אך לשון "והריני קורא" הוא על משקל לשון הכתוב (ישעי' מח) "קורא אני עליהם" ועד"ז הרבה פעמים בש"ס "עליו אני קורא הפסוק" וכיו"ב. ונמצא גם בתניא אגה"ק סי' כג: ועליו אני קורא פסוק ועוזבי ה' יכלו.]

וענין זה שכל עניני העולם לגרמייהו הוא ענין שאינו אמת, כ' ג"כ בתניא אגה"ק סי' ט וז"ל "באתי כמזכיר ומעורר ישנים בתרדמת הבלי הבלים כו' כל מיילי דעלמא ועסקי פרנסה לא יהיה כאילו דעבדין לגרמייהו ולא יהיה בית

ישראל כאוה"ע דזנין ומפרנסין ומוקרין לנשייהו ובנייהו מאהבה, כי מי כעמך ישראל כו' שגם בעניני העולם לא יפרדו מאחד האמת כו', להיות כל עסקינו במילי דעלמא לא לגרמיהו כי אם כו' חסד של אמת" כו'. ועד"ו באגה"ק סי' יא.

[ועי' ג"כ במאמרי אדה"ז הקצרים ע' נו בד"ה "זירד ה' על הר סיני", שהקב"ה יורד ושורה בעניני משא ומתן של אדם רק כשהאדם הוא בבחינת "הר סיני" שיש לו שנאה לעניני המו"מ שהם הבלים ושקרים משא"כ כשעוסק בהם באהבה אז הוא נפרד מאחד האמת. ובמאמרים הקצרים שם ע' שמ בד"ה כל מזונותיו של אדם קצובין לו, אשר כל ענין המזונות בהאי עלמא הוא אינו "חסד של אמת" (ע"ד הלשון ב"נפש השפילה" כאן) כי הוא נתון בשינויים ותלוי לפי מעשיו כו'. וראה גם מאמרי אדה"ז על ענינים ע' ת', ומשם אולי יש ללמוד בענין חילופי הגירסאות שנדפסו בתניא שלפנינו באגה"ק סי' יא שם קטז, סע"ב ואכ"מ.]

### שורש היסורים, הם טוב האמיתי

אך באמת יש בזה ענין עמוק יותר:

כי רוב עצות הגשמיות הם בעניני צער של השואלים (חולי ועניני פרנסה וכיו"ב), ורבינו הזקן כותב במקומות רבים כי יסורים אלו במקורם האמיתי הם חסד וטוב הגנוז, ורק שלמטה בעולם החומרי הוא משתלשל ונראה לרע,

[עי' מזה בתניא פכ"ו, אגה"ק סי' יא וסי' כב שם, ובס' מאמרי אדה"ז הקצרים ע' שסד (ד"ה ירושלמי ובחרת בחיים), מאמרי אדה"ז על נביאים ע' ריד (ד"ה והפכתי אבלם לששון), ובאריכות בלקו"ת פ' חוקת במאמר נחש הנחושת, בכל אחד ממקומות אלו יש חידושים בענין זה, ועל כמה מהם יש ביאורים בלקו"ש. וגם במאמרי אדה"ז ענינים שם ע' ת' שם ועוד. ואכמ"ל בגוף הדברים],

ועי' באגה"ק סי' כב (היא האגרת בענין לא לשאול עצות בענינים גשמיים רק מנביאים), הוא ממשיך שם: כי מרוב אהבתם לחיי הגוף לשם שמים לעבוד בו את ה' כו' ועל כן חרה להם בצער הגוף ח"ו ה' ירחם ואין יכולין לקבל כלל עד שמעבירים על דעתם כו' ולא שעו אל ה' לשוב אליו ברוח נמוכה והכנעת הגוף לקבל תוכחתו באהבה כו'. ומאריך שם בזה, ועד"ז בכ"מ.

ועל כן כתוב ברשימת נפש השפילה כאן, על העצות בענינים גשמיים, שזהו עיסוק בדברי שקר, כי לפי"ע שורש הדברים בעולם האצילות באמת הוא טוב ואשרי הגבר אשר תיסרנו יה כו', ואין צריך לבקש ולתת עצות על זה.

### "בכל ביתי נאמן הוא"

ועי' במאמר רבינו הזקן בסה"מ "אתהלך-לאזניא" ע' א ע"פ לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא, כי צדיק שרואה באוהבו האמיתי שיטבע בנהר פלוני לא יוכל לגלות לו, כי אינו יכול לגלות סודות הבי"ד שלמעלה, והוא רק מנסה להניאו בדרכים אחרות, שלא ילך באופן שלא יבין שיש איזה סכנה, וכותב שם

"וכן בכל דבר ודבר שרואה [הצדיק] ומשיג למעלה שיהי' כך וכך כו', יאמר דעתו לסתור מטעמים אחרים".

וכותב עוד שם במאמר אשר צדיקים גמורים שיש בהם הארת משה בחי' איש האלקים שהם מארי דביתא בי"ע,

"הנה המנהיג את העולם צריך להיות הגבה למעלה מערך העולם, כמו הגדול שמנהיג הקטן שאין הקטן משיג למה הגדול מוליכו כך כו', ועל כן אחרי שהוא מגלה את דעתו מטעמים אחרים כו' [בהמשל הוא שהמייעץ אומר דעתו אל אוהבו שלא ילך בדרך הנהר, מאיזה טעמים שיהיו, אך אינו מגלה לו הטעם העיקרי כי הוא הולך לטבוע] הנה אם השומע לא יעשה כפי עצתו, אז הוא ניח לאוהבו ללכת בדרכו כדי שיקויים רצונו של מקום בהנהגתו את העולם, וגם כי הצדיק מכיר המכוון בבחינת האצילות שם הוא עלמא דאתכסיא ששם היא טובה האמיתית". ע"כ התוכן.

במאמר קצר זה, שהוא מתקופת ליאזני, יש דברים הקשורים לרשימת "נפש השפילה", והוא כי לפעמים צריכים העצות להתלבש בענינים שנראים כאילו אינם אמת, כמשל האדם ההולך לטבוע וכיו"ב שהצדיק אינו יכול לגלות לו הדבר העיקרי, ועל כן הוא אומר לו דברים אחרים בכדי למונעו מללכת אל מקום הנהר (שודאי גם הדברים האחרים הם אמת, וכמובא בכ"מ מאמר החוקרים והמקובלים כי "מטבע האמת שהוא מסכים את עצמו מכל צד", ועי' בדברינו לקמן מאמר הגמ' ביבמות בענין שאמר שמואל על משחת דוד איך אלך ושמע שאול והרגני וא"ל ה' שילך אך יאמר לזבוח לה' באתי).

#### מסירות נפש הצדיק, לרדת להשפיע גשמיות לעם ישראל

ועוד למדנו ממאמר זה (ב"אתהלך-לאזניא"), כי הצדיק השלם הוא רואה הדברים בשרשם האמיתי באצילות ששם הצער הגשמי הזה הוא "טובה האמיתית" של הנטבע, ובכל זאת הוא מנסה למונעו מזה,

[ומבואר מכאן כי כשהצדיק רואה שורש הדברים שהם טוב, בכל זאת הוא מונע את אוהבו מללכת אל זה, אם כן הצדיק בראיתו מצד עצמו מצטייר הדבר, שבמניעתו את אוהבו ללכת שם הוא אינו עוסק כאן באמיתיות הדברים כפי שהם בשרשם בעולם האצילות, ועוד זאת כי הוא משנה כביכול רצונו של מקום בהנהגת העולם (כמפורש במאמר), ומכל מקום הוא עוסק בדבר זה מתוך מסירות נפש מכיון שנפשו נשפלה לעזור לבני ישראל בעולם הגשמי, ועולם הגשמי אינו חסד אמת של אצילות, וכהלשון בנפש השפילה כאן "אי אפשר שיעשו בענין אחר". דברים אלו הם מלהיבים ונפלאים מהשגתינו, אך זהו האמור במאמר כאן וברשימת נפש השפילה.]

ועי' היטב הלשון באגה"ק סי' כב, אחרי שכותב "ולא לחכמים לחם", הוא כותב "כמארז"ל הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, ושבעה דברים מכוסים כו' אין אדם יודע במה משתכר כו' ומלכות בית דוד מתי תחזור כו' הנה הושוו זה

לזה", ונראה כוונתו להענין שפירש במאמר בכל ביתי נאמן הוא, שיש דברים שרצונו של מקום שיהיו בידי שמים ויהיו מכוסים ואין על החכם לגלותם.

### כל אורחות רבינו, חסד ואמת

עוד כותב שם בהביאור בס' מסע האחרון (ע' 243): מסקנא דמילתא, מתפקידה של נפש השפילה, ללמד ולהבין תורה גשמית לאחרים, ולגמול עמהם חסדים, אף שאינם של אמת (דהיינו, שאינם על-פי התורה). ע"כ.

הנה הלשון "שאינם ע"פ התורה", צורם את האזון, ובודאי כל מעשיו של רבינו הזקן גם בעיני עצמו, היו ע"פ התורה ומצוות ה' אלקים אמת שהוא אמת ותורתו אמת ומעשיו הם אמת לאמיתו [וגם הכותב כאן בודאי לא התכוון לתרגום המילולי ח"ו, אלא ר"ל שחסדים אלו אינם ע"פ אמת התורה, בדרגת אמת התורה המבואר ברשימה כאן].

וכאשר הבאנו מכמה מקומות, שהתורה בכללות מתחלקת לשתי דרגות: עצם התורה שהיא תורה דאצילות, ואחרי כן יש התורה כפי "שנסעה וירדה בסתר המדריגות בהשתלשלות העולמות עד שנתלבשה בדברים גשמיים וענייני עולם הזה שהן רוב מצוות התורה והלכותיהן ובאותיות גשמיות בדיו" כו' "כדי שתהא כל מחשבה תפיסא בהן" כמו"ש כ"ז בתניא פ"ד (וע"ש בסוף הפרק שגם התורה כפי שירדה למטה בדברים גשמיים הרי עצמות א"ס מלובש בתוכם).

כל הדרגות בתורה הם אמת לאמיתו, והכתוב "קרוב ה' גו' לכל אשר יקראוהו באמת" (עי' תניא ספ"ז), קאי על כל לומד תורה באיזה דרגא שהיא, ולא דוקא לגשמות הגבוהות לומדי תורת האצילות.

רק כאשר מחלקים בדקות ובפנימיות, בתורת אמת גופא, הנה תורת האצילות נקראת "תורת אמת", ותורה דבי"ע נקראת "תורת חסד", עי' תניא ספ"ד שם ובכ"מ [ובחסידות בכ"מ מבואר גם חילוקי דרגות זו למעלה מזו ב"אמת" דתורה, ובשיחות רבינו מבואר גם חילוקי דרגות ב"אמת לאמיתו" דתורה].

ורבינו כותב כאן ברשימה, שתפקידו הוא לא בעולם האצילות, אלא בתורה גשמיית, לעצמו ולהבין לאחרים התורה בהבנה והשגה, כפי שהתורה נקראת "תורת חסד".

ומלבד כל ענייניו של רבינו בלימוד התורה ומצוות לעם ישראל, הנה היו לפניו גם בקשת עצות גשמיות, ובה ממשין רבינו בהרשימה, כי העצות הגשמיות לא היו כפי שהם במקורם ושרשם האמיתי בעולם האמת של אצילות, אלא כפי שגשתלשלו למטה בעולם הזה החומרי, אשר יקר בעיני השואל עניני הגוף, ומצטער בצער הגוף ובעניני בני ביתו, שהם עניינים של עולם שאינו של אמת, עולם "שכולו מלא שקרים".

הלשון "אמת אמר אל יבא, שכולו שקרים" שמביא בהרשימה כאן, הוא בב"ר פ"ח, ה. ועי' ג"כ סנהדרין (צו, א) ליכא קושטא בעלמא כו', ועד"ז עוד. ויש לעיין גם בנתיבות עולם למהר"ל מפראג בנתיב האמת.)

## קשר הדברים, בסוף רשימת "נפש השפילה"

והנה בשורות האחרונות בסוף רשימת נפש השפילה, כותב רבינו ענין חדש שלכאורה לא שייך להמשך השורות שלפניו, והוא כי הגמ"ח שלו זהו לא רק כאשר יש לפני השואל בקשת עצה על שני דרכים שרבינו מייצע באיזה דרך ללכת, אלא גם כאשר יש לפני השואל רק דרך אחת, דהיינו שאין כאן בקשת עצה אלא שהאדם בא לשוחח צרתו לפני רבינו הזקן, או הוא מנחמו לקבל באהבה ולעשות תשובה וירוח לו.

ולכאורה עד עתה בהרשימה הוא לא דן בענין זה של פרטי העצות ובאיזה אופנים הוא נותן עצות, והוא רק דיבר על שהעצות הם בענינים גשמיים שפלים אך סוף מעשה הוא במחשבה תחילה.

[י"א ששורה אחרונה זו ברשימה קשורה עם תקנות ליאזני, וגם נזכר על כתיבת רשימה זו בתור הדרכה אל הצ"צ לעת קבלתו הנשיאות, ונכתוב עוד מזה בגליונות הבאים בעז"ה.]

וע"פ האמור ב"אתהלך-לאזניא", מובן שייכות הדברים, כי ענין זה שבנ"י באו לפני רבינו על צרותיהם הוא קשור לכל המדובר ברשימה, כי מתעסקים בענין "שפל" שאינו של אמת, כי האמת הוא כפי השורש שהוא טוב הגנוז ואינו צרה.

וזהו שמסיים רבינו את הרשימה בלשונו הק': "וגם אם אין רק דרך אחת והיא שפילה, אזי לנחמו לקבל באהבה או לעורר לפשפש במעשיו ולשוב עד הוי' בצר לו וירוח לו", דהיינו שרבינו מייעץ אל הבאים אליו להתקרב קצת אל האמת ולקבל היסורים באהבה מצד שרשם הטוב, או להתעלות אל מקורם ושרשם הטוב האמיתי, ואז ירווח להם, וע"ד המבואר במאמר "נחש הנחושת" בענין נחום איש גם זו, ונכתוב מזה עוד לקמן בעז"ה.

## הקב"ה כביכול משנה בדיבורו, מפני דרכי שלום

במקומות אחרים, יש ענין של שינוי מפני דרכי שלום, עי' גמ' יבמות (סה, ב) שמצוה לשנות מצד השלום, ומביא בגמ' הכתוב בשמואל כששלחו ה' למשוח את דוד: "ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני, ויאמר ה' עגלת בקר תקח בידך ואמרת לזבוח לה' באתי", והובא זה להלכה ברי"ף (ב"מ כג) ובכ"מ.

[ולכאורה זה קשור עם מ"ש באוה"ח הקדוש ובשל"ה ושאר חכמי האמת, וכ"כ במאמרי אדה"ו על מארז"ל ע' רכד, על מעשה יהודה ותמר שבכדי שיצא ממנו דוד המלך היה צריך להיות ההקדמה להוציא יקר מזולל ועל כן בא המלאך ודחפו (כמ"ש במדרש) "ויט יהודה גו" וחסתה פני' כו'. וכ"ה בס' חסד לאברהם להר"א בן הה"מ פ' וישב. ועד"ו כאן בכדי להגיע למשיחת דוד הי' צ"ל אצל שמואל נטי' של ירידה והסתר כביכול (אף כי זה הי' ע"פ הדיבור ומפני פיקוח נפש, וגם שהי' זה אמת שהוא בא לזבוח לה', אך מ"מ יש בזה כעין שינוי וגניבת דעת, שעל כן לומדים מכאן לדין אם מותר לשנות מפני דרכי שלום, ועי' תניא בהקדמת שער היחוד והאמונה ע"פ שבע יפול צדיק וקם כי לגבי דרגא עליונה

הנה דרגא הפחותה ממנה לחטא יחשב). אך צ"ע אם יש מזה בספרים. ובס' חובת הלבבות מביא מפוסק זה ואמרת לזבוח גו' לענין שצ"ל סיבה בדרך הטבע ולא לסמוך על הנס.].

### חידוש רבינו בגדר ענין השידוכים

יש גם מאמר מרבינו הזקן ד"ה לה"ע הזווג שקשה כקריעת ים סוף (מאמרי אדה"ז על מארז"ל ע' צא), ושם נזכר בענין הזווגים שהוא ע"י בת קול ולא בדרך הטבע, וכותב: ולטעם זה כל השידוכים נגמרים ע"י שקרים דשדכן ולא ע"פ האמת, ולמה לא יהי' ע"פ האמת כמו משא ומתן הרי נאמר כי יקח כו' [שהוא ענין של מו"מ וגם מצוה כו'] אך הענין הוא לפי שלא נתלבשו הזווגים בטבע על כן אין סיבת הטבע מקיימת אדרבה מקלקלת, וקיומה הוא ע"י היפוך הטבע דוקא והוא האונאה ע"פ הטעות כו', ואע"פ שטעות השכל כמו דבר נמוך במדריגה בהשתלשלות מן השכל והאמת, אבל מפני ששרש הזווגים בלמעלה מן השכל לא יוכל להתלבש כי אם בדבר שמנגד להשכל ומטעה אותו כו'. ע"כ.

[מ"ש כאן רבינו שקיום כל שידוך הוא ע"י אונאה ע"פ הטעות, זהו לכאורה חידוש של רבינו, אך בודאי יימצא שרשו בספרי הקדמונים ואכ"מ.]

ויש עוד במאמרים בענין מרמה דיעקב לקבל הברכות אף כי מדת אמת ליעקב כו' ואכ"מ.

### יסוד ביאורינו על רשימת "נפש השפילה"

אך כאן לרשימת "נפש השפילה" אין צריך דוגמאות ממקומות אחרים של שינוי מפני השלום כו', מכיון שכאן לכתחילה מדובר בענינים שהם אמת לאמיתו, רק שאינם אמת דתורת האצילות, אלא אמת דתורת חסד בעולם הזה הגשמי.

עד כאן כתבנו תוכן הדברים, בביאור חלק הראשון וחלק האחרון של רשימת "נפש השפילה".

[באמצע רשימת נפש השפילה, נכתבו עוד דברים על אופני עבודת הצדקה כשנפלה סוכת דוד עד לעפר כו', ואפשר נכתוב מזה עוד בהמשכים הבאים בעז"ה.]

מיותר לציין, כי היסוד לכל ביאורינו כאן ברשימת נפש השפילה, הוא ע"פ ביאורו של הכותב בס' מסע האחרון, ולולי דבריו לא היינו מגיעים לתכלית הדברים, ורק כי מחמת ריבוי הדברים שם, יש איזה לשונות שלדעתנו הם נכתבו באשגרתא דלישנא וצריכים תיקון כאשר כתבנו לעיל.

### חכם עדיף מנביא

ונחזור כעת, למה שנזכר לעיל מאגה"ק סי' כב, שכל עניני האדם מושגים רק בנבואה ולא בחכמה, כי לא לחכמים לחם [הבא להלן הוא בדרך אגב, כי אינו קשור דוקא לרשימת נפש השפילה, אבל יהי' מזה תוספת ביאור גם לענינים אלו],

רבינו הזקן מבאר בעצמו את ענין זה, בתורה מאותה תקופה (שנת תקנ"ג בערך, שבה נכתבה אגה"ק זו סי' כב), במאמר המתחיל "חכם עדיף מנביא" בס' מאמרי אדה"ז הקצרים (ע' שנה):

"חכם עדיף מנביא (ב"ב יב, א), פירוש החכם האמיתי בחכמת האמת יכול להשיג בחכמה עילאה בעולמות עליונים, עד שישגי בחכמה עילאה העתידות, אבל בהשתלשלות העולמות יכול להיות שיתהפך הדבר, כי הוא רואה הדברים בחכמה עילאה ואמת הוא שכן הדברים שם, אבל הענין ישנו גם בכל העולמות שלמטה עד שישתלשל הדבר לזה העולם השפל, ויכול להיות שלא יקויים דברי החכם מפני כמה מניעות שיתהוו בזה העולם, ואעפ"כ אמת היה במקום שראה הוא וד"ל. משא"כ בחי' נביא ניב שפתיים הוא בחינת דיבור כו', ולכן אם בא הענין בהשתלשלות עד שהגיעו לבחינת דיבור בנביא בודאי יקויים כי כבר נעשה כו'... על כן כל דברי ה' ביד הנביאים לא נפל דבר ארצה אפי' קוצו של יו"ד, אבל מה שהשיגו החכמים היה בהם שינוי אף כי הם במעלה יותר נכבדים שמישיגים שורש הדבר למעלה, אעפ"כ לא לחכמים לחם". ע"כ.

[שורש דברים אלו במאמר אדה"ז על "חכם עדיף מנביא", נמצא ג"כ בס' חסד לאברהם לר"א המלאך בפ' בחוקותי. מאמר אדה"ז זה נמצא ג"כ בנוסח אחר במאמרים הקצרים שם ע' רפח ד"ה כי כתב אשר נכתב כו' אין להשיב.]

ומפורש כי מה שחכמי התורה התנאים כו' לא ייעצו בצרכי האדם, אינו מצד פחיתותם על הנביאים אלא אדרבא זהו מצד מעלתם (עי' ב"ב יב, א) כי הם רואים שורש הדברים באצילות ולפעמים יכולים דברים אלו להשתנות ולהיראות אחרת בעולם השפל. וזה גם קשור להדברים ב"אתהלך לאזניא" שהבאנו לעיל, ובארוכה בדרוש נחש הנחושת הנ"ל בלקו"ת, ועוד.

### ישוב הקושיות על אגה"ק

ע"פ המובא מהדברים שמפרש רבינו בעצמו במאמר "חכם עדיף מנביא", יתורץ כמה קושיות על מ"ש באגה"ק סי' כב.

**קושיא ראשונה:** בס' "לקוטי הגהות" לתניא, מקשה ע"ז מגמרא חולין (פה, ב) דר' חייא נפל לי' כו' (שנפסד תבואת שדהו) אתא לקמי' דרבי א"ל שקול עופא כו', וכן בגמ' ב"מ (פו, א) על שר המלך דאהדר פרצופי' לאחורי' אמרו ליה לרבה מה נעביד ויעץ להם [קושיא זו בלקוטי הגהות היא כנראה מהרב הגאון הרח"א ביחאוסקי ז"ל. ועל מ"ש מגמ' חולין הנה לפי מ"ש בגליון הש"ס לרעק"א שם מירושלמי מע"ש פ"ה ה"ה י"ל שהשאלה שם הי' נוגע להלכה].

### גירסא חדשה או ישנה באגה"ק

והנה לשון האגה"ק כאן סי' כב, ראיתיו מובא אצל אחד מגדולי דורנו הגה"ק מקלויזנבורג בשו"ת דברי יציב חיו"ד סקכ"א, ודן מזה שם בנוגע לענינו, אך הוא מביא לשון אגה"ק "ואיה איפוא מצאתם מנהג זה באחד מכל ספרי חכמי ישראל הראשונים והאחרונים להיות מנהג ותיקין לשאול בעצה גשמיות כדת מה לעשות בעניני העולם הגשמי".

הנה הוא אינו גורס כנדפס באגה"ק שלפנינו "להיות מנהג ותיקון" אלא גורס "להיות מנהג ותיקין", והוא לשון הש"ס מס' סופרים והשו"ע בכ"מ.

ובדקתי כעת באגה"ק דפוס ראשון ושם הוא ג"כ "מנהג ותיקין", אבל בתניא שלפנינו שסודר בעיקרו ע"פ הוראות כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב בשנת תר"ס, הלשון הוא "מנהג ותיקון", וכנראה לא קיבל אדמו"ר הרש"ב את הגירסא "מנהג ותיקין" שבדפוס הראשון. ועי' בס' השיחות תש"ו-ה'שי"ת ע' 378 דברי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב על חילופי גירסאות בלשון סידור אדה"ז על הקפות בליל שמע"צ "מנהג ותיקין" או "מנהג ותיקון".

ובספר "מראי מקומות ליקוט פירושים ושינויי נוסחאות" על אגה"ק (להרא"ח ז"ל), וכן באגרות קודש אדה"ז (שם נדפס כל אגה"ק סי' כב בשלימותו), לא העירו כלום על שינוי גירסא זו, ולכאורה זהו שינוי גם בתוכן, ואף אם יוכח שלא נתקבל גירסא זו "מנהג ותיקין" אצל רבותינו נשיאנו, אבל צריך להעיר ע"ז ובפרט שגירסא זו היא בדפוס ראשון, וגם כי ליתא כמעט כתבי-יד מאגה"ק זו חלק הנדפס.

ולפי גירסא זו, יש לתרוץ קושיית הלקוטי הגהות ממה שמצינו שיש ששאלו מחכמי הגמ' עצות גשמיים, כי באגה"ק כאן רק כותב שזה לא היה "מנהג ותיקין".

אך תירוץ זה הוא רק לפי גירסת דפוס הראשון, אבל לא לפי הגירסא המקובלת ע"י רבותינו נשיאנו שרבינו הזקן כותב אשר בכלל לא הי' "מנהג ותיקון" כו'. שלפי"ז עדיין קשה קושיית הלקוטי הגהות הלא לפעמים כן נמצא בש"ס ששאלו בעצה גשמיית.

#### צדיקים פועלים השתנות בעולם הגשמי

אמנם לפי מה שהבאנו ממ"ש רבינו במאמר "חכם עדיף מנביא", הנה קושיא מעיקרא ליתא, כי מבואר בלקו"ת ד"ה נחש הנחושת (חוקת סב, א):

"וזהו ענין נחום איש גם זו שהיה אומר גם זו לטובה מפני שהיה מתבונן באמת ששרש הרע הוא הטוב והביאו למעלה אל שרשו למקום אין ושם הי' יכול לעשות השתנות כמאמר ר' חנינא בן דוסא מי שאמר לשמן וידליק כו', וכענין נחום איש גם זו גם כל הצדיקים היו ע"ד זה רק נחום איש גם זו היה יכול לשנות המשכה מלמעלה למטה שהי' נראה באמת למטה שהוא טוב בגשמיות ולכן נק' גם זו שהוא מושג כו', אבל כל הצדיקים אפילו שהי' מחשבותם על זה הדרך היה נשאר למעלה כך כמו שהיה בתחלה בלי מושג הטוב ההוא". ע"כ [ושורש הדברים על נחום איש גם זו שהוא היה רואה הדברים במקורם, איתא ג"כ בכתר שם טוב סי' לג ועוד].

ומבואר כי יש צדיקים שעושים לפעמים השתנות גם למטה כמו שעשה נחום איש גם זו ור' חנינא בן דוסא, אבל אין זה ע"ד הרגיל בכל הצדיקים (אע"פ שגם הם "מחשבותם הוא על זה הדרך") וכמ"ש גם בד"ה חכם עדיף מנביא



ובד"ה בכל ביתי נאמן הוא, וזהו מ"ש באגה"ק סכ"ב אשר לא לחכמים לחם, כי אין ענין הצדיקים לעשות השתנות למטה.

א"כ לא קשה מידי ממה שמצאנו לפעמים באיזה מקומות שייעצו התנאים ואמוראים גם בענינים גשמיים.

[ובאמת בגמ' (ב"מ פו) שמשם מק' בלקוטי הגהות, הנה בגמ' מדובר בשר המלך שבא אצל בני' וניזוק והי' סכנה לבני' ושאלו לרבה מאי נעביד כו' ע"ש, ומדובר בדבר שהי' נוגע לכללות בני', ולא כבאגה"ק שמדבר על אדם פרטי שבא לבקש לעצמו עצות גשמיות, והחילוק מובן ע"פ מ"ש במאמר "בכל ביתי נאמן הוא" ועי' ג"כ לקמן בסוף דברינו בגליון כאן. ועי' בלקו"ת תזריע כב, ג בענין מופתים שעשו התנאים שהיו על דרך קי"ס ותחה"מ כו'. והרבה מופתים שנזכרו בתנאים ואמוראים הם ג"כ בענינים שהיו נוגעים לכללות ישראל.]

צדיקים בכל דור שרואים מסוף העולם עד סופו, בעין ראייה

קושיא שני': יש לשאול על אגה"ק (ולא בדקתי עדיין ע"ז במפרשי התניא), כי הנה כתב כ"ק אדמו"ר הצ"צ בס' החקירה (סה, א):

"וכן מאשר בכל דור ודור גם אחר הנביאים השי"ת מראה אותות ומופתים בישראל כמו מתנאים ואמוראים כמבואר בגמ' ומדרשות, וגם אחריהם כידוע מהרוקח ור"י חסיד וסייעתם שהיו אנשי מופת מאד, וגם אח"כ מהאריז"ל שעליו אמרו פלאי פלאות מופתים שהיה השי"ת מראה על ידו, וכן בדורו היה הרב ב"י ז"ל שהיה לו מלאך מגיד השלוח לו, ואחריהם בדור שלפנינו הבעש"ט ז"ל אשר כמוהו לא היה מימות הראשונים פלאי פלאות ניסים היוצאים מהטבע היו נראים על ידו כאשר שמעתי מאדמו"ר נ"ע שהוא ותלמידו הה"מ נ"ע היו רואים מסוף העולם ועד סופו ממש בעין ראייה והיו אומרים מה שהיו רואים כאשר היה נראה בעליל לתלמידיהם, והיינו ע"י שהיה גלוי לפניהם אור שנברא ביום ראשון שהשי"ת גנזו בתורה. הנה כל אלה המופתים האמיתיים מגלים גילוי א"ס ב"ה הבע"ג, גם מזקיני נ"ע [אדה"ז] שמענו עתידות קולע אל השערה".

ועוד שם בס' החקירה נ, א: "וריבוי המופתים שבש"ס ואפי' דורות האחרונים כמו המגיד להב"י (ונבואת הילד) דבר הפלא, והאריז"ל והבעש"ט והה"מ שראו מסוף העולם עד סופו, כאשר שמעתי מרבינו ז"ל לפני הסתלקותו שבנו ר"א [ר' אברהם המלאך] הי' בא אליו מחוואסטעו לראוונע בעש"ק וביום א' הי' נוסע לביתו והי' הה"מ מלווה אותו ע"י ראייה מביתו עד כניסתו לביתו בחוואסטעו".

ועי' עד"ז במאמרי אדה"ז על כתובים ח"א (ס"ע רנו): "ומזה יובן המעשה דבעש"ט ז"ל שהגיד לאדם א' שבא לשאול על בנו שהי' מרחוק ממנו מאות פרסאות ואמר שראה אותו ממש איך הוא עומד כעת בברעסלע והיינו ע"י שקראו לפניו בזוהר ונפתח ונתגלה האור הגנוז שם שרואים בו מסוף העולם ועד סופו".

רוה"ק וידיעת עתידות, בצדיקים מופלגים בכל דור ודור

וכן מפורש במאמרי אדה"ז הקצרים ע' קנ: אע"פ שפסקה הנבואה נשאר עדיין רוה"ק וידיעת העתידות בצדיקים המופלגים בכל דור ודור כו' ראש אלפי ישראל שבכל דור המלמדים תורה ברבים כו'. וע"ש שגם נביא בלי ציווי מפורש אינו יכול להגיד מעצמו אע"פ שידוע כו'.

[וכן מפורש בשער האמונה לאדהאמ"צ (מח, ב) על הרב המגיד שזכה לראות בגשמיות מסוף העולם עד סופו ולראות העתידות כו' ע"ש. ועד"ז בכ"מ בענין כח הפועל בנפעל. ועי' לקו"ת במדבר יח, ד. מאמרי אדה"ז נביאים ס"ע לז. "מאמרי אדמו"ר הצ"צ - תרי"ד" ע' כח ועוד. ועי' בהמשך תרס"ו ע' רכז בענין ראיית הבעש"ט גם דברים הרחוקים במקום ראיית הדבר ממש, שזוהו ע"ד ראיית שמואל את האתונות הרחוקים ואמר ע"ז שמואל "אנכי הרואה" שראה בעיניו ממש. הלא משווה כאן ראיית הצדיק אל ראיית הנביא.

ועי' בכתר שם טוב, ובאור תורה להה"מ סי' שצט שבזמן הגלות קל יותר להשיג רוה"ק מאשר בזמן הבית ומביא שם ע"ד המשל דמלך בשדה כו', וע"ש בארוכה בציונים של הרב שוחאט. ונמצא עד"ז גם באחד ממאמרי אדה"ז ואיני זוכר כעת מקומו].

הלא מפורש שבכל דור ודור יש צדיקים בעלי מופת בעולם הגשמי, וגם רבותיו של רבינו הזקן היו רואים מסוף העולם עד סופו ממש בגשמיות העולם ע"י אור הגנוז בתורה כו' והיו אומרים מה שהיו רואים, וגם רבינו הזקן אמר עתידות כו', אם כן מדוע כתוב באגה"ק סכ"ב שאין לבוא אליו לעצות גשמיות מפני כי רק הנביא יודע עד"מ היכן נמצאים האתונות.

#### החכם אינו מגלה דברים שכיסה עתיק יומין

אלא כי כאשר הבאנו מהמקומות שאדה"ז מדבר בענין זה (אגה"ק סי' כב, ומאמר "חכם עדיף מנביא" ומאמר "בכל ביתי נאמן הוא"), הנה מתבאר שיש כאן ב' גדרים:

(א) החכם עדיף מנביא, רק ידיעתו עד"מ ענין האתונות וענין הלחם הוא בשרשם בשבילין דרקיע העליון, אבל בירידת הענינים בעולם הגשמי אז יכול להשתנות השפע ולהיראות באופן אחר, ועל כן "לא לחכמים לחם".

(ב) גם כאשר החכם משפיל עצמו ורואה הדברים גם בעולם הגשמי כראיית הנביא, לפעמים אין הוא יכול לגלותם כי הם דברים המכוסים (ועי' בגמ' פסחים קיט ע"פ למכסה עתיק בענין לגלות דברים שכיסה עתיק יומין).

א"כ אין כאן כל קושי, דגם באגה"ק כאן רק כותב שאין ענינו של החכם לנבא דברים בעולם הגשמי כי הוא עדיף מן הנביא, ואף כי כשהוא משפיל את עצמו וכיו"ב הוא יודע (או משנה) דברים בעולם הגשמי, אבל ברגיל אינו מגלה נבואות ודברים מכוסים שכיסה עתיק יומין, ושבעה דברים מכוסים במה האדם משתכר כו'. ואין קושיא ממה שלפעמים הצדיקים מגלים עתידות ועושים מופתים לטובת הצלת עם ישראל וכיו"ב.

עוד מאמר אדה"ז, במעלת שאלות בדברים גשמיים

יש מאמר נוסף מאדה"ז, בס' מאמרי אדה"ז עה"ת ח"א ע' נה (ד"ה זכה עזר לא זכה כנגדו), ושם מאריך בענין שורש הפרנסה לישראל בזמן הגלות, ובתוך הדברים כותב בענין שהצדיקים בכל דור ודור על ידי דביקותן בהקב"ה הם ממשיכים שפע הפרנסה לישראל ע"ד מארז"ל כל העולם ניזון בשביל חנינא בני (ברכות יז, ב) [ועל כן נהגו שכל מר לב אפי' בגשמיות בפרנסה נוסע לחכם שבדורו להמשיך עליו שפע ורחמים רבים בתוך כלל ישראל].

[וניכר מן המאמר שם, שמנהג זה קשור דוקא לזמן עקבות הגלות שאז מתגבר השר של האומות להצר לישראל בעניני פרנסה ומכריחים את ישראל לעסוק בפרנסה במרמה ודברים שאינם אמת, ולזה צריך אז את המשכת הצדיקים שבאותו הדור שימשיכו "מאין עזרי" ע"י מצוות ומעשים טובים. מאמר זה ד"ה זכה עזר, לא רשום שנת אמירתו ע"י אדה"ז, אבל לא יפלא אם גם מאמר זה הוא מתקופת ליאזני.]

#### בדורותינו החכם שבדור הוא המשפיע השפעה גשמית

ולכאורה קשה במה שרבינו עצמו נקט כאן במאמר ד"ה זכה עזר, את ענין הנסיעה אל הצדיק לבקש על פרנסה, שהיא לתועלת ולמעליותא. וה"ו בסתירה למ"ש באגה"ק סי' כב זכרו ימות עולם כו' שעניני האדם היו שואלים רק לנביאים ולא לחכמים לחם.

קושיא זו כשלעצמה יש ליישב בפשטות, כי בד"ה זכה עזר כאן אינו מדבר בנתינת עצות, אלא בתפילה וברכות וכדאיתא בגמ' (ב"ב קטז) ובשו"ע יו"ד סי' שלה כל שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים כו', ועד"ז בתענית (כג) וזוהר אחרי דף נט שבאו לפני החכמים להתפלל על ירידת גשמים, ובגמ' ברכות (לד) על ר' חנינא בן דוסא שהתפלל על החולים ונתרפאו, ועי' ב"מ (פה) בתפילת ר' חייא ובניו, וכל ספרי חסידות הכללית מלאים בדבר זה אשר השפעות הגשמיות בעולם הוא ע"י הצדיקים. משא"כ באגה"ק סי' כב שולל על הכניסה ליחידות לבקש עצות גשמיות, ואינו שולל בקשת תפילה וברכה גם על דברים גשמיים שזה אפשר למסור לרבינו ע"י הגבאי המיוחד או צעטיל כו', עי' שם בדברי רבינו בס' אגרות קודש בהשלמת האגרת ובתקנות ליאזני כו'.

אבל בנוסף לזה, הנה לפי מה שהבאנו אין הפי' באגה"ק שהחכם אינו יודע לייעץ בענינים גשמיים, רק כמו שפירש רבינו הזקן עצמו, כי החכם לגודל מעלתו רואה את שורש הדברים ואין זה מענינו להביא הדברים לעולם הגשמי שזהו ענין הנביא, אבל לעתים בודאי גם החכם ישפיע טוב וחסד גשמי לישראל גם בעצות מרחוק כו' [אף שזהו חסד גשמי ואין זה האמת כפי שהוא בשרשו, כמו שכתוב ברשימת נפש השפילה כאן].

#### הצדיק פועל השתנות בגשמיות, עבור טובת ישראל

וע"פ מ"ש במאמר "בכל ביתי נאמן הוא", יש לפרש ג"כ דיוק הלשון במאמר כאן ד"ה זכה עזר: "בתוך כלל ישראל",

[וכך ה' גם מרגלא תמיד הלשון בפומא דרבינו, הן בשיחות והן באגרות קודש "בתוך כלל ישראל". ובפשטות הוא ע"פ ברכות (לא) לעולם לישתף אדם נפשי' בהדי צבורא ולומר בלשון רבים שתוליכנו לשלום כו'. אבל כאן במאמר אדה"ו, ואפשר גם בהמשך הדברים באיזה שיחות, אי"ז רגיל].

וי"ל בדרך אפשר, כי בכל ענין פעולות הצדיק יש זהירות שלא לשנות רצונו של מקום בהנהגת העולם ושלא לגלות סוד ה' לאוהבו (כמ"ש במאמר "בכל ביתי נאמן הוא"), על כן כותב "נוסע לחכם שבדורו להמשיך עליו שפע ורחמים בתוך כלל ישראל", ולא שהוא משנה ופועל לטובה גשמית על אדם מישראל בתור אדם הפרטי.

### הצדיק פועל עבור ישראל, אבל אינו פועל עבור עצמו

ועי' במ"ש בלקו"ת חוקת (ד"ה נחש הנחושת) שנחום איש גם זו שהוא "היה יכול לשנות המשכה מלמעלה למטה שהי' נראה באמת למטה שהוא טוב בגשמיות" ע"כ.

והלא על נחום איש גם זו, אמרו שם בגמ' בתענית (כא) שהיה סומא משתי עיניו גידם משתי ידיו קיטע משתי רגליו וכל גופו מלא שחין והיה מוטל בבית רעוע כו' ע"ש בגמ',

ומ"מ הוא לא עשה השתנות לעצמו ביסוריו שיהיו טוב גם למטה בגשמיות, ועשה זאת רק כשהיו צריכים לטובת ישראל לשלוח דורון לבי קיסר כו' [וע"פ האמור במאמר "בכל ביתי נאמן הוא", י"ל שהצדיק מוסר את נפשו לשנות רצון הבורא במילי שהוא טובת רבים מישראל].

ומפורש בתורת מנחם ח"א ע' 129 שמביא הגמ' בשבת (נג, ב) על אדם שנעשה לו נס דחד מ"ד ס"ל "כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית" וגם ארז"ל שמנכין לו מזכיותיו, ומחדש בתו"מ שזה נאמר דוקא בנס הנעשה ליחיד, משא"כ בנס הנעשה לנשיא שהוא לבן של כל ישראל אין בו שום פגם והוא רק לטוב ולמעליותא ע"ש.

### דברי רבינו הזקן, אל הרה"ק ר' ברוך ממעזיבוז

בענין זה יש לציין ג"כ אל אגרת רבינו משנת תק"ע (אגרות קודש אדה"ו), שכותב על הדין ודברים שהיו לו אז עם הרה"ק ר' ברוך ממעזיבוז, ובתוך הדברים שם:

"הוכחתי את ר' ברוך על פניו, למה הוא כפוי טובה, הלא השני פעמים שהייתי בפ"ב [במאסר] הי' בשביל זקנו הבעש"ט זלה"ה, והייתי יכול לומר הרי נכדו בחיים חיותו, יבוא ויתרץ כל הקושיות שהקשו עליו, ולא אמרתי מי אני שיתקדש תורת הבעש"ט על ידי.

ואח"כ שאל אותי למה אתם צריכים לכל זה, הלא יכול להמתיק הדינים בהעברת היד על המצח ועל הפנים [יל"ע בלשון האגרת שם אם טענה זו של ר"ב קאי על ישיבת רבינו במאסר שעל זה מדבר לעיל מיני', או אפשר קאי על סיבוב

רבינו בעיירות לפדיון שבויים עבור אנשי הכפרים שגורשו מבתיהם שמדבר ע"ז באגרת שם לאחרי זה].

ואמרתי לו הלא יעקב אבינו בודאי הי' יודע להמתיק הדינים, ועם כל זה אמר אכפרה פניו במנחה, והאמת הוא שצריך המתקת הדינין וגם מנחה שלוחה לעשו". ע"כ.

והנה י"ל שגם הרה"ק ר"ב סבר כן שהצדיק פועל ישועות בקרב הארץ רק עבור עם ישראל, ואינו עושה פלאות עבור עצמו (כאשר הבאנו מן נחום איש גם זו שהוא לעצמו הי' מלומד ביסורים), אלא כי כאן לכו"ע גם להחולקים על רבינו הזקן הי' מדובר במאסר והצלה לא של אדם הפרטי, אלא בתור נשמה הכללית מנהיג החסידות בכל רוס' הלבנה ועוד, ורבים צריכים לו כו', ועי' באגרות קודש אדה"ז משנת תקנ"ט אודות בשורת גאולתו, ששלח אותה גם אל הרה"ק ר' ברוך (עי' אג"ק שם): כי לא עלי לבדי היה הדבר הזה, כי אם על הבעש"ט ותלמידיו ותלמידי תלמידיו כו'. ועל כן טען ר' ברוך לפני רבינו שהוא בעצמו היה צריך לפעול בדרך מופתים להצלתו מיד. [ואם קאי על גזירת רוס' בגירוש אנשי הכפרים, מובן בפשטות שמדובר בטובת כלל ישראל].

ועל זה ענה לו רבינו הלא גם "יעקב אבינו בודאי הי' יודע להמתיק הדינים" (כנחום איש גם זו ושאר תנאים כמבואר בדרוש נחש הנחושת הנ"ל, ע"ש שמפרש המשנה בר"ה (כט) אודות נחש הנחושת שכאשר מסתכלים כלפי מעלה בשורש הדינים אז הוא נחושת שמתהפך לכמה גוונין ומתרפא האדם גם למטה, ושזה הי' מעשה נחום איש גם זו, ועי' תניא פל"א), ועם כל זה לא הסתפק יעקב רק בהמתקת הדינים בשרשם, אלא עשה גם בדרך הטבע ואמר אכפרה פניו במנחה (וכמבואר מן מאמר "בכל ביתי נאמן הוא" שע"פ מדת האמת אין הצדיק רוצה לשנות רצונו של מקום בהנהגת העולמות).

ומסיום דברי רבינו: "והאמת הוא שצריך המתקת הדינין וגם מנחה שלוחה לעשו", ניכר שרבינו מעיד על עצמו שפעולותיו לטובת עם ישראל הם בשני הדרכים, הן בהמתקת הדינים בשרשם כמעשה נחום איש גם זו, והן בהתלבשות ברצונו של מקום בהנהגת העולמות [ועי' הלשונות של רבינו באגרות על בשורת הגאולה של י"ט כסלו: הפליא והגדיל ה' לעשות בארץ כו' הפלא ופלא כו' חסדי ה' ונפלאותיו כו'].]

כל זה נראה פשטות הדברים, ע"פ דברי רבינו הזקן עצמו בדרושים של נחש הנחושת וד"ה בכל ביתי נאמן הוא, וכן במאמר חכם עדיף מנביא, שהבאנו כל זה לעיל.



## תניא

### הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא ב'תורת מנחם' כרך י בשיחת ש"פ וישב, כ"א כסלו תשי"ד ס"ח (ע' 276-277): "ידועה השאלה על מ"ש אדמו"ר הזקן 'תניא בספ"ג דנדה משביעין אותו כו'" הרי בגמרא שם הלשון הוא "דרש רבי שמלאי" [שהיה מהאמוראים], ולא ברייתא ("תניא")? ומה שתירצו (בית רבי ח"א פכ"ז. וראה גם "מ"מ, הגהות והערות קצרות לסש"ב" רפ"א (ע' יט)), שמאמר זה הובא במק"א בש"ס (יבמות עא, ב) ומדרשי חז"ל (יל"ש ר"פ תזריע), ושם הגירסא היא "תניא", אין זה תירוץ מספיק, דכיון שבספ"ג דנדה הגירסא הרווחת היא "דרש רבי שמלאי", הי' לו להביא גירסא זו הידועה לכל, ולמה בחר להביא המאמר ע"פ הגירסא "תניא" דוקא?

"ועכ"ל, שהיתה לאדמו"ר הזקן כוונה פנימית בפתיחת ספרו בתיבת "תניא", אשר, על שם פתיחה זו נקרא הספר בשם "תניא" לפי ששם זה מבטא את תוכנו ומהותו של הספר (וע"ד פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר בפירוש מאמר ההגדה "חכם מה הוא אומר": האדם מה הוא ומהותו הוא מגלה באמירתו). ע"ש מה שמבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע ע"פ פנימיות הענינים.

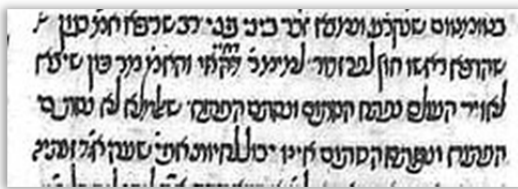
ב'בית רבי' שם (ע' 160) כתב: ". . . הגמ' יבמות (עא, ב) שהביאה שם ממאמר הזה דרבי שמלאי, וכתוב שם בפירוש 'והתניא' כו', יעו"ש. ובודאי הוה פסיקא לה להגמ' שזוהו ברייתא, ורק ר' שמלאי דרשה בפירקא, וע"כ נקראת שם בנדה על שמו כו'. ועם שהגאון ר' ישעיה ברלין זלה"ה (שכל הש"ס היו פתוחים לפניו) העיר שם ביבמות על הגליון שתיבת 'והתניא' ט"ס, הנה דברי רבינו נאמנו לנו ביותר, כי מלבד רוח קדשו הנה גם בגאונו ובקיאותו כחו גדול מכל גדולי האחרונים כי ה' נתן לו חכמה כאחד מגדולי הראשונים כמ"ש בניו הק' בהקדמתם לס' השו"ע שלו יעו"ש. שוב מצאנו בילקוט [ר"פ] תזריע שמביא ג"כ מאמר זה דר' שמלאי וכתוב שם ג"כ תניא. ולשבש כל ספרי רז"ל זהו בודאי דבר הרחוק מן השכל כו".

[ב'משכיל לאיתן' על תניא כאן (ע' 62) נאמר: "למרות שבגמרא מובא ענין זה בשם ר' שמלאי, רבינו אינו מיחס אימרה זו לאומרה, אלא פותח וכותב "תניא". מספר הסברים ניתנו לזה. א. יש גירסא אחרת בגמרא, ולפיה נאמר "תניא משביעיים אותו", עכ"ל, וזה טעות, כי אין גירסא כזו כלל בגמרא דנדה שם, אלא ש"תניא" מופיע בגמ' דיבמות הנ"ל שמובא שם מהמימרא דר' שמלאי].

בנוגע למה שמעיר ה'בית רבי' על הגהת הגאון ר' ישעיה ברלין ב'מסורת הש"ס' שם שכתב: "בברייתא לא מצאתי. אלא רבי שמלאי דריש הכי בנדה ל, ב. ובכן מלת 'והתניא' בעי תיקון, ואולי צ"ל 'והאיתמר', "עכ"ל, "ולשבש כל ספרי רז"ל זהו בודאי דבר הרחוק מן השכל כו". הנה מצאתי שני כת"י עתיקים שונים של הש"ס: 1. כת"י גינזבורג 594 של הספריה הלאומית במוסקוה [ורצו"ב צילומן], 2. של ספריית אוניברסיטת קמברידג', שאכן לא נאמר שם "והתניא", אלא "והאמר מר" או "והא [יתמר]" [כמו שניחש ר"י ברלין!], או "א[מרינן]", ואלו הם:

YEYAMOT 71b Moscow - Guenzburg 594

למימר' (דהאי) [דחיי] והאמ' מר כיון שיצא לאויר העולם נפתח הסתום ונסתם הפתוח שאלמלא לא נסתם הפתוח ונסתם] הפתח] הסתום אינו יכול לחיות אפי' שעה א'



YEYAMOT 71b Cambridge - T-S F1 (1) 94

למימרא דחיי והא א' מדכיון שיצא לאויר העולם נפתח הסתום ונסתם הפתוח שאלמלא כן אינו יכול לחיות אפי' שעה אחת

ולפ"ז כבר לא ניתן לומר שזה נקרא "ולשבש כל ספרי רז"ל זהו בודאי דבר הרחוק מן השכל", כי אכן מצינו כך בנוסחאות הש"ס הנ"ל.

ברם, איך שלא יהיה, כיון דרובם ככולם של נוסחאות הכת"י והדפוסים שבגמ' שם נאמר "והתניא", מובן בפשטות מדוע כתב רבינו הזקן לפי גירסא זו, וכדאיתא ב'תורת מנחם' כרך לט (ע' 50): "יש להכריע כגירסת רוב הספרים, כפי שמצינו במסכת סופרים (פ"ו ה"ד): "שלשה ספרים נמצאו בעזרה. . באחד מצאו כתוב וישלח אל זאטוטי בני ישראל, ובשנים מצאו כתבו וישלח את נערי בני ישראל, וקיימו שנים ובטלו אחד".

אך מה שעדיין צריך להבין, כיון שרבי שמלאי היה מהאמוראים איך נאמר 'תניא' שהיא 'ברייתא'? ועי' ברשימות על תניא שם (ע' יט) שכתב כ"ק אדמו"ר

ז"ע: "בקצור תניא להצ"צ (דרך מצותיך קצב, ב. קיצורים והערות לתניא ע' א) נשנה איזה פעמים "הברייתא" "ברייתא" [בהערה 3 שם: "ולדוגמא: "יקשה על ברייתא שבספ"ג דנדה . . יקשה עוד על הברייתא"].

והנה לפ"ז ליתא מ"ש ה'בית רבי': ש"הגמ' ביבמות (עא, ב) שהביאה שם ממאמר הזה דרבי שמלאי, וכתוב שם בפירוש 'התניא'. . . בודאי הוה פסיקא לה להגמ' שזוהו ברייתא, ורק ר' שמלאי דרשה בפירקא, כי הצ"צ קורא להגמ' דנדה של רבי שמלאי עצמה בשם "ברייתא".

והנה ברשימות על תניא שם מביא שמצינו בעירובין (מ, ב) "רב ושמואל דאמרי תרווייהו אין אומר זמן כו'". ובירושלמי פסחים פ"י ה"ה לא הובא מאמר זה בשם רב ושמואל, אלא "תניא אין אומרים זמן כו'". ובמשב"ח [פירוש לירושלמי] שם, שבירושלמי אומר תניא גם אדברי אמורא.

ברם לפ"ז מצינו רק בירושלמי כך שאומר "תניא" גם אדברי אמורא, אבל בבבלי לכאו' טרם מצינו זאת. אולם מצאתי בס' 'לחקר שמות וכינויים בתלמוד' להגאון ר' ראובן מרגליות ז"ל (פ"ג אות כח) שגם בבבלי מצינו שאומרים "תניא" גם אדברי אמורא, שכתב:

"לודא', בשבת קל"ז סע"א אמר שמואל חולצתו חמה נותנים לו כל שבעה לחברותו, איבעיא להו מי בעינא מעת לעת?, תא שמע דתני לודא יום הבראתו כיום הולדו כו', וברש"י: דתני לודא שם חכם, וכ"ה ביבמות ע"א רע"ב והתני לודאה, וברש"י שם . . . ומענין שבבבלי עבודה זרה ל"ז א שנינו א"ל שמואל לרב בשלמא לדידי כו' היינו דדריש ר' שמלאי בנציבין שמן ר' יהודה ובית דינו נמנו עליו והתירוהו אלא לדידך כו' א"ל שמלאה לודאה קאמרת, שאני לודאי דמזלולי כו', רואים אנו איפוא מציאת חכם לודאי שהסתמך עליו שמואל והביא ראיה מדבריו.

"והנה ביבמות שם מיד אחרי המאמר הנזכר והתני לודאה כו', מובא והתניא כיון שיצא לאויר העולם נפתח הסתום כו', ובגליון הש"ס שם: בברייתא לא מצאתי אלא ר' שמלאי דריש הכי בנדה ל' ע"ב, ובכן מלת והתניא בעי תיקון כו'. אבל להאמור אין הכרח לשבש, אחרי שהרבה פעמים מצינו שנקטו "תניא" על מה שאמרו גדולי האמוראים, וזהו דתני לודאה שהובא למעלה שם, הוא הוא ר' שמלאי לודאה הראשון שקדם לרב ושמואל, ור' שמלאי מלוד המוזכר בפסחים ס"ב ב, שבא לפני ר' יוחנן הוא שני מאוחר, ובכן "לודאה" אינו שם כי אם כינוי", עכ"ל.



הרי בהדיא דגם בבבלי "הרבה פעמים מצינו שנקטו "תניא" על מה שאמרו גדולי האמוראים", וא"ש מאד. ועי' גם ב'הלקח והלכוּב' (ע' יט) מ"ש בזה.

והנה התרגום של תיבת "תניא" הוא: 'למדנו' - 'גרסינן'. ונראה לומר שרבנו הזקן לא נכנס כאן למשמעות הדברים איך שהלשון היא בנוגע לפתיחה רווחת בגמרא למובאה מתוך 'ברייתא' ששייכים לתנאים דוקא ולא לאמוראים, אלא שכאן הכוונה היא כאילו היה כותב: "גרסינן בספ"ג דנדה", [שאז מעיקרא היינו חוסכים את כל הדיון הזה], אלא שרבנו הזקן בחר בפתיחת ספרו בתיבת "תניא" דייקא, מפני פנימיות הענינים, כמבואר ב'תורת מנחם' ו'רשימות על תניא' הנ"ל, אודות הקליפה שנקראת בשם 'תניא', שמנגדת ללימוד רזין דאורייתא, ובפתיחה זו של "תניא", נתכוון רבנו הזקן להחלישו ולבטלו, ולקרב את הגאולה בב"א. וגם ד'תניא' אותיות 'איתן', שע"י הלימוד בספר ה'תניא' מעוררים את 'איתן' שבנשמה.



## משפט-השקר נגד נבות היזרעאלי

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בציווי איזבל נאמר (מלכים א כא, י'): "והושיבו אנשים בני בליעל נגדו, ויעידוהו . . . וכן בביצוע (שם, פסוק יג): "ויבואו שני האנשים . . . וישבו נגדו, ויעידוהו . . ."

ומאחר וה"מסגרת" היתה כדת וכדין (רק הזקנים היו רשעים ששמעו בקול איזבל והרגוהו בעדות שקר), דאל"כ לא היה העם מניח לפגוע בנבות (כמ"ש ברד"ק פסוק י'), חבל שלא מצאתי ביאור לכך שהושיבו אותם, והלא בעדים נאמר "ועמדו שני האנשים" (דברים יט, יז. רמב"ם פכ"א מסנהדרין סה"ג)? וכן למה לא נתלה, כדין המגדף (רמב"ם פט"ז מסנהדרין ה"ו)<sup>46</sup>?  
ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



46) ואגב, בדברי חז"ל (ילקוט שמעוני מלכים רמז רכא) נאמר, שבכל שנה היה נבות עולה לרגל ונהנה מזמירותיו, ושנה אחת לא עלה ואז אירע לו המסופר כאן. ולפלא שהרי העלייה לירושלים עצמה היתה בסיכון (עד שהסיר המלך האחרון של אפרים, הושע בן אלה, את המשמרות שהציב ירבעם שלא יעלו לרגל (תענית ל, ב)), ולמה נענש כ"כ עבור פעם אחת שלא נכנס לסכנה?

## שימוש בכלים שבורים במקצת

הנ"ל

הסברא אומרת שימוש בכלים שבורים במקצת (שלע"ע לא מצאתיו במקורות חב"דיים או בכתבי האריז"ל, רק בכף החיים סי' ב סק"ג<sup>47</sup>, ש"כלים שבורים" רומזים לבחינת הקליפה<sup>48</sup>, והאוכל בהם קשה לשכחה) הוא רק בפגימה ניכרת, וכמדומני שהרב מאיר שי' מאזוז (נאמ"ן ס"ט) כתב כן לפני שנים בקובץ 'אור תורה'. והביאו לזה ראי' מהא"ר<sup>49</sup> שכתב להחמיר לגבי כוס של ברכה אפילו בפגימת משהו, הרי שבסתם כלי אין הקפדה כ"כ.



## שיתוף לעכו"ם (גליון)

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

בהמשך למה שנכתב בהגליונות שלפני זה ע"ד עכו"ם באיסור שיתוף, כתוב במאמר באתי לגני תשי"ג אות י': "אך הענין דאלקא דאלקיא הוא ענין השיתוף ועל השיתוף מוזהרים ישראל דווקא ולא בני נח כמ"ש הרמ"א ובכ"מ". עיין בשולי הגליון אות ז שמציין לאו"ח סי' קנו וברמ"א שם "דהרי אינם מוזהרים על השיתוף".

אבל עיין בפ"ת יו"ד סי' קמז סק"ב שמביא דעת הנודע ביהודה ודעת הפרי מגדים ואחרים וגם דעתו שסוברים שעכו"ם מוזהרים על השיתוף.

ועיין ברמב"ם הל' מלכים פי"א סוף ה"ד בנוסחאות המדוייקות שאיתא שם על אותו האיש שגרם "להטעות רוב העולם לעבוד אלוקה מבלעדי ה'". לפי גירסא זו דעת הרמב"ם בהחלט שעכו"ם מוזהרים על השיתוף וא"כ צ"ע על הא דפשיטא להו לרבינו נשיאנו לסמוך על הרמ"א.

וגם ברמ"א עצמו יש פלא, דהנה ביו"ד סי' קמח ששם המקור להדינים של מו"מ עם עכו"ם לפני אידיהם כותב המחבר בסי"ב שיש אומרים שהיום אינו

47 וגם בספר 'שמירת הגוף והנפש', שהוא 'מאסף לכל המחנות' בענינים אלו, סי' כט, לא מצא מקור נוסף.

48 וזה מזכיר את מש"כ אדה"ז בהגדה של פסח, בקטע 'דם ואש ותימרות עשן' – כלי שבור – סוד הקליפה שנקראת ארור".

49 סי' קפג סק"ה, הובא בפרמ"ג במשבצות שם סק"א ובמשנ"ב שם.

שייך האיסור כיון שהגויים אינם יודעים בטיב אלילים, הרמ"א שם (שהיה דר בין נוצרים) נותן עוד טעם להתיר שם משום איבה. אבל אינו מזכיר ההיתר של שיתוף, ולכאורה זהו הטעם מה שכמה מהאחרונים אינם חוששין להרמ"א שבאו"ח. והנראה לומר שהא שרבינו כותב בהמאמר של באתי לגני תשי"ג שעכו"ם אינם מוזהרים על ענין השיתוף וכדעת הרמ"א באו"ח היינו משום שמוכרחים לומר כן על פי פנימיות הענינים.

עיינ בתניא פכ"ב: "וכ"כ גברו ועצמו הצמצומים והסתר פנים העליונים עד שיוכלו להתהוות ולהבראות גם דברים טמאים וקליפות וס"א ולקבל חיותם וקיומם מדבר ה' רוח פיו ית' בהסתר פנים וירידת המדרגות. . . ולכן נקרא בשם אלהים אחרים שהיא ע"ז ממש וכפירה באחדותו של ממ"ה הקב"ה כי מאחר שאור וחיות דקדושה הוא בבחי' גלות בתוכה אינה בטילה כלל לגבי קדושת הקב"ה ואדרבה מגביה עצמה כנשר לומר אני ואפסי עוד וכמאמר יאור לי ואני עשיתני ולכן אמרו רז"ל שגסות הרוח שקולה כע"ז ממש כי עיקר ושרש ע"ז הוא מה שנחשב לדבר בפני עצמו נפרד מקדושתו של מקום ולא כפירה בה' לגמרי כדאיתא בגמ' דקרו ליה אלקא דאלקייא אלא שגם הם מחשיבים עצמם ליש ודבר בפני עצמו".

מדברי רבינו הזקן מוכח שהקליפות נבראו באופן שיש להם ישות אלא שהם קורין להקב"ה אלקא דאלקייא ורבינו כותב בהמאמר של באתי לגני שזה הוא ענין השיתוף. והנה נודע מה שרבינו הזקן כותב בסוף פ"א דתניא שאו"ח באים משאר קליפות הטמאות. ונראה לומר שרבינו סובר שכיון שהם באים מקליפות טמאות אי אפשר לדרוש מהם לעבוד השם יתברך באופן יותר נעלה ממקורם שהוא ענין דקרו ליה אלקא דאלקייא הוא ענין השיתוף וע"כ אתי שפיר מה שרבינו מסתמך בפשיטות על הרמ"א באו"ח (ואינו חש להחולקים על הרמ"א באו"ח) שכותב בפירוש שאין שום איסור שיתוף לעכו"ם<sup>50</sup>.



50) הערת המערכת: לכאורה אין קושייתו קושיא, וכדלקמן: נצרות היא ודאי ע"ז גמורה (ולא שיתוף), ולכן הרמב"ם כתב שאותו האיש יש"ו גרם לכל העולם לעבוד אלו-ה-מבלעדי ה', כיון שזהו ע"ז כפשוטו, הרמ"א לא הביא טעמא דשיתוף לענין קולא בפועל, כיון שדיבר אודות הנוצרים שחי ביניהם, שזהו ע"ז כפשוטה, היינו אמונה בריבוי אלילים, ולא רק שיש כוחות הכופים לה, וכידוע ליודעים.

ומה שהביא רבינו דעת הרמ"א להלכה כיון שכן היא דעתו לענין שיתוף, אך כנ"ל נצרות אינה שיתוף כי אם ע"ז.

אבל מ"מ צדק וישר לפניו יהלך, שאכן דעת הרמ"א עולה בקנה אחד עם פנימיות התורה.

## טעם המו"נ על שאינו מאמין בקדמות העולם

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בכמה מקומות הובאו דברי הרמב"ם במו"נ (ח"ב, פכ"ה), שהטעם שאינו מאמין בקדמות העולם אינו מחמת משמעות פשטות הכתובים, שהרי כמו שאפשר לפרש את תיבות המקרא שמשמעותן הגשמת הא-ל באופן אחר, שזהו כמו משל, כך היה ניתן גם לפרש את המקראות על בריאת העולם, אלא הטעם שאינו מאמין בזה הוא כפול: א) משום שקדמות העולם לא הוכחה ע"י חכמי האומות. ב) משום שהאמונה בקדמות העולם סותרת את יסודי התורה של שליטת הקב"ה בעולם ע"י עשיית נסים וכיו"ב.

וזה לשון המו"נ (בתרגום קאפח):

דע, שאין בריחתנו מלסבור קדמות העולם מחמת הכתוב אשר נאמר בתורה שהעולם מחדש, לפי שאין הכתובים המורים על חידוש העולם, יותר מן הכתובים המורים על היות האלוקה גוף.

וגם אין דרכי הביאור נעולים בפנינו ולא נמנעים ממנו בענין חידוש העולם. אלא יכולים היינו לבאר אותם כדרך שעשינו בשלילת הגשמות, ויתכן שזה היה יותר קל בהרבה, והיתה לנו יכולת רבה לבאר אותם הכתובים ונקיים קדמות העולם, כדרך שביארנו הכתובים ושללנו היותו יתעלה גוף.

ואשר הביא אותנו שלא נעשה כן ולא נסבור כן הם שתי סיבות: האחת כי זה שאין האלוקה גוף – הוכח, וחובה בהחלט לבאר כל מה שפשטו נגד ההוכחה ויודע שיש לו ביאור בהחלט.

וקדמות העולם לא הוכחה ולכן אין ראוי לדחות את הכתובים ולבארם למען הכרעת השקפה אשר אפשר להכריע הפכה בסוגי הכרעה רבים. זוהי סיבה אחת.

והסיבה השניה כי סברתנו שאין האלוקה גוף, אינו סותר לנו מאומה מיסודות התורה, ואינו מכחיש דברי שום נביא, ואין בו אלא מה שמדמים הסכלים שיש בכך נגד הכתוב ואינו נגדו כמו שביארנו, אלא הוא כוונת הכתוב.

אבל סברת הקדמות כפי האופן הנראה לאריסטו, שהוא על דרך החיוב, ולא ישתנה טבע כלל ואין דבר יוצא ממנהגו, הרי זה סותר את התורה מעיקרה, ומכחיש את כל הניסים בהחלט, ומבטל כל התקוות שהבטיחה בהן התורה או

הפחידה מהן. אלא אם כן נבאר גם את הניסים כדרך שעשו בעלי הסוד המוסלמים [שפירשו הכתובים כמשל], ותהיה התוצאה סוג מן ההזיות.

אבל אם יסבור אדם את הקדמות לפי ההשקפה השניה אשר ביארנו, והיא השקפת אפלטון, והיא שגם השמים הווה נפסדות, הרי אין אותה ההשקפה סותרת יסודות הדת ולא ימשך ממנה הכחשת הניסים אלא אפשרותם, ואפשר לבאר את המקראות לפיה וימצאו לה דמויים רבים בפסוקי התורה וזולתה, שאפשר להתלות בהן ואף ללמוד מהן, אבל אין שום דוחק שיביא אותנו לכך, אלא אילו הוכחה אותה ההשקפה, אבל כיון שלא הוכחה, לא השקפה זו נטה אליה, ולא לאותה ההשקפה האחרת נפנה כלל, אלא ניקח את המקראות כפשוטם, ונאמר כי התורה הודיעה לנו דבר אשר לא יגיע כוחנו להשגתו, והניסים מעידים על אמיתת דברינו.

וראיתי מי שכתב, שמזה שנתן הרמב"ם ב טעמים שונים, מוכח, שלדעת הרמב"ם, גם באם היו הוכחות של חכמי האומות על קדמות העולם, עדיין לא היה מאמין בקדמות העולם, משום שזה נוגד את יסודי התורה. ומכאן למדנו, שלשיטת הרמב"ם, כשיש סתירה ברורה בין המדע והתורה, הרי אמונת התורה גוברת, ואין אומרים שיש לבאר את פסוקי התורה באופן אחר מחמת הוכחת המדע, וכדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע בכמה מקומות. אך העירני ח"א, דלפי זה צ"ע למה הביא הרמב"ם גם את הטעם הראשון. ולא באתי אלא להעיר.



## שיטת אדמו"ר הזקן ב"מסירה לכתפים" (גליון)

הרב לוי יצחק גרליק  
בריסל – קראון הייטס

בגליון הקודם השיג א' על מ"ש בגליון שלפנ"ז (א' מח) אודות שיטת אדמו"ר הזקן בענין "מסירה לכתפים". כתבתי מפורש אחרי שהצגתי את השאלה הנידונית (ראה בגליון הנ"ל ע' 199 בקטע הראשון) ש"כרגיל בכגון דא ישנם ריבוי דיעות [שהללו אוסרין והללו מתירין] והבה נעיין מהי שיטת אדה"ו...". דהיינו, אם אדה"ו הוא מהמתירין או האוסרין, ותו לא.

לצערי, המשיג שי' תיאר את זה שכאילו בניתי "בנין" והוא בא "לסתור" אותו וכו'. לא בנין ולא סתירה יש כאן אלא כתבתי הנלענ"ד הערה פשוטה בדברי אדה"ו. שאלתי יותר מי"ב שאלות/דיוקים בדברי אדה"ו, ולצערי הרב, לא ראיתי

שום מענה או התייחסות להן, שזו היתה עיקר מטרת כתיבת ההערה – להתעמק בדברי אדה"ז (ולא בדברי...), והוא שקו"ט רק בנוגע להנוב"י וכו' שהובאו בסוף ובדרך אגב, ולכן מוכח מתוך דברי המשיג שקרא את ההערה שלי רק מקופיאו (והנני דן אותו לכף זכות<sup>51</sup>) וכדלקמן.

לאידך, היות שאני משער לעצמי שאולי ישנם עוד כו"כ שהבינו כמותו, לכן נתעכב על הקטע הראשון והאחרון במה שכתב המשיג, ומזה ילמד הקורא על הכלל כולו (כי אחרת אצטרך הן להעתיק כל דברי המשיג והן לחזור עוה"פ על כל מה שכתבתי וזה בלתי אפשרי), ואז יוכח שהכל על מקומו יבא בשלום, והאמת והשלום אהבו.

בקטע הראשון כותב המשיג:

"הופתעתי לקרוא הערתו של . . בענין אנינות ושיש כביכול שיטה מיוחדת לאדה"ז בענין מסירה לכתפים ולדעתי טעה בדבר משנה הן בהבנת דברי אדה"ז בשולחנו והן בפירוש האגרת דרבינו זי"ע. אמרתי אעלה על הכתב דברים פשוטים וברורים הידועים לכל בר בי רב... ע"כ הקדמתו.

ובסיום וחזרתם דבריו, אחרי שכתב את כל השגותיו ופירושי וכו', מסיק המשיג בסוף השגתו:

"אין כאן לא שיטה של אדה"ז במסירה לכתפים ואין כאן זלזול לכבודו של מרן הנוב"י והגרעק"א ועוד".

דהיינו, שהמשיג הבין בפשטות שני ענינים: א) שאני חידשתי שיטתה (כלשונו) שיטה מיוחדת של אדמו"ר הזקן. ב) ש(ח"ו וח"ו היל"ת) זלזול בכבודו של הנוב"י וכו' וכו' ר"ל (והמשיג "הציל" אותם, לכאו').

מובן ופשוט, שמי כמוני יודע מך ערכי שאינני שייך לב' הענינים הנ"ל, הן לחדש ענינים והן הענין השני, ומעולם לא על דעתי לא הדבר הראשון ולא השני [וכמאמרם ז"ל (שבת קיח) יהא חלקי ממי שחושדין בו וכו'].

ולכן אסביר את הענין מזווית אחרת (שלא כתבתי בהערה המקורית מפני אריכות הענין והסתפקתי בכתיבת "ישנם ריבוי דיעות" אבל לא פירטתי מסקנתם), ובמילא הכל על מקומו יבא בשלום.

51 וגם אולי כדאי שישתכל בקהלת (ט, יז) ובשבת (פח, ב) המאמר רו"ל על עה"פ ואוהביו כצאת השמש בגבורתו ובדברי רש"י שם וכו'.

ישנה שאלה נפוצה ביותר: הלכה מפורשת בשו"ע וכו' שאונן פטור (ואסור) בכל המצוות וכו'. מה הדין אם "מסר לכתפים" [להרבה דעות היינו הח"ק, ואכ"מ], האם הוא נשאר אונן ועדיין פטור (ואסור) בכל המצוות עד הקבורה או חייב במצוות? ואני הוספתי על זה - ומהי שיטת אדמו"ר הזקן בזה? זהו התוכן של ההערה שלי.

בכדי לברר את הדבר, וגם למה כתבתי אודות סוגיא זו, צריך להקדים ג' נקודות עקרויות:

א. הבהרת "המלקטים": הבה נעיין במסקנת דברי שלשה מה"מלקטים" בפתרון שאלה זו [בחרתי בשלשה נפוצים ואין בזה ח"ו משום זלזול באחרים<sup>52</sup>, וכפשוט, וההדגשים שלי]:

א) זכרון מאיר פי"ג ס"ג וז"ל: "יש הסוברים שמי שאינו עוסק כלל בצרכי הקבורה וכו' ודבר זה גלוי וידוע לכל ונתפשרו עם הח"ק בכל הענינים הקשורים לקבורה ואין הם צריכים לעשות דבר בענין זה, לא חלים עליהם דיני אנינות. אולם הרבה סוברים שאף דמן הדין לא חלים עליהם דיני אנינות מכל מקום אין נוהגים כן, אלא כל דיני אנינות חלים עליהם, עד לאחר הקבורה". דיינו שישנן ב' שיטות הפכיות בזה בנוגע להנהגה בפועל.

ובהערות שם מביא עשרות מראי מקומות לכאן ולכאן לשני השיטות (ולא אביא אותם מפני האריכות).

ב) נטעי גבריאל הל' אבלות ח"א פט"ז (לאחרי שמביא בסעיפים א-ז כל הדינים של אנינות, ממש"ך): "ח. במקום שגמרו האוננים לסדר את כל עניני המת עם החברא קדישא, הרי מדינא פסקה האנינות אף קודם שהוציאו את המת מן הבית, דכיון שכבר נמסרו לבני הח"ק כל הענינים ואין מוטל עליהם עתה לעשות דבר, א"כ הם מחוייבים בכל המצוות וק"ש ותפלה ומותרים בבשר ויין. ט. אכן אם הולך ללוותו לבית הקברות יש לו דין אנינות עד אחר הקבורה. י. וי"א דאף בהולך ללוות אין לו דין אונן, לכן אם רוצה להחמיר על עצמו לברך ולהתפלל רשאי, אך למעשה המנהג שאבל ההולך ללוות, מברך ומתפלל אחר

(52) אני לא רוצה ליחשד עוה"פ ע"י המשיג בזלזול המחברים....

הקבורה. יא. הרוצה להחמיר שלא לאכול בלא ברכה וכו'. היינו, שגם כאן מביא שישנן ב' שיטות הפכיות בזה.<sup>53</sup>

ובהערות מביא ריבוי שיטות לכאן ולכאן ומעשה רב לכאן ולכאן (ולא אביא אותם מפני האריכות).

ג) גשר החיים פח"י סי' ב סכ"א (ע' קעב): "בזמן שגמרו האוננים לסדר כל עניני המת עם הח"ק מצד הדין פסקה האנינות מיד שנמסר המת לבני הח"ק אף שהמת עדיין בבית . . . אולם אחרי שנוהגין הרבה אבלים ללוות את המת לקבורתו ומהם משתתפים בנשיאת המטה ובקבורה, אף שאין צורך בהם, אינם פוסקים המלווים את האנינות עד סתימת הקבר שאז זמן חלות האבלות . . . ומכיון שאפשר להפסיק האנינות לאחר שגמרו עם הח"ק . . . רשאים להחמיר . . . [וכותב שם בהערה 13] רבו כאן הדיעות בין רבותינו הראשונים ברפ"ג דברכות, ומסביב לפירוש הירושלמי, ורבו הוויכוחים בין האחרונים בנוגע להסתירה בין דברי מרן המחבר או"ח לבין דבריו ביו"ד, ומחברי זמננו פלפלו בהכרעה בין דברי החכ"א לבין דברי הנוב"ת – וכתבנו ההלכה לפי העולה מרוה"פ ומתמצית דבריהם ע"פ יסוד הירושלמי והטוש"ע".

לסיכום: הפתרון להשאלה הנ"ל – לכו"ע במחלוקת שנוי', דהיינו, שישנם כו"כ שיטות הסוברים שאפילו אם מסר לכתפים לא פסקה האנינות ועדיין פטור ואסור בכל המצוות<sup>54</sup> וישנם כו"כ שיטות שאם מסר לכתפים פסקה האנינות ומתחייב האונן במצוות.

ב. הצד השווה שבכל המלקטים הנ"ל: הצד השווה שבכל המלקטים הנ"ל היא, שלמרות שהביאו שורה ארוכה של שיטות, מראי מקומות, ספרים, פוסקים והנהגות לכאן ולכאן וכו' – הנה אף א' מהם<sup>55</sup> לא מביא מהי שיטת אדמו"ר הזקן! ותמה על תמה אקרא. והגם שלכאו' הדבר דורש ביאור, אבל זוהי המציאות, וכדלקמן.

53) ואכן מסיק המנהג בנוגע לברכות ותפלה שזה עד אחר הקבורה (ואינו כותב בנוגע למצוות). ואכ"מ.

54) ולשיטת המשיג, כל אלה הסוברים שהוא עדיין פטור ממצוות הם לכאו' מזוללים בהנוב"ו והגרעק"א כי הרי הם סוברים שהוא חייב.

55) היחידי (שראיתי בדפוס) שמדייק מהי שיטת אדמו"ר הזקן בזה, הוא, לא מהמלקטים הנ"ל אלא ידידי הבלתי נשכח – אבדלח"ט – הרב לוי ביסטריצקי ז"ל (כפי שהארכתי בהערה).



ג. ההנהגה בפועל: זכות גדולה נפלה בידי שנוולדתי וגדלתי בשליחות (במילאנו איטליא) וכשגודלים בשליחות נתקלים בכל מיני מצבים שונים ומשונים, עד כדי כך שעשיתי ה"טהרה" הראשונה כשהייתי בן י"ד שנה... ומאז הנני חבר בהח"ק [שכל ענינה והפעולות הקשורות בזה היא האמונה בתחיית המתים שתהי' תיכף ומיד]. אבל כשבאתי ללמוד בישיבה ולכולל וכו' והשתתפתי בהלוויות ר"ל ראיתי שאין שיטה אחידה בפסקי-הלכה בענינים אלה. הייתי עד רא' בריבוי הלווייות ר"ל שכ"א מהאוננים התנהג היפך מהשני כי זה שאל לרב פלוני וזה שאל לרב פלוני, ובפרט אם באו מעיירות שונות. מובן ופשוט, שחובתו של כל רב לפסוק כפי מה שלמד ושימש וכו', אבל כשהייתי שואל אותם (בנימוס ובד"א כמובן) ילמדנו רבנו מקור הדין, והאם ישנה שיטת חב"ד (-קרי) שיטת אדמו"ר הזקן או רבותינו נשיאנו וכו' לא קבלתי מענה ברור. [ובמקום אחר הארכתי בזה מאי טעמא שלא כולם לומדים הלכות אלו וכו'].

אשר לכן: המורם מג' נקודות הנ"ל הוא: א) שבנוגע לשאלה זו ישנה מחלוקת הפוסקים, וכלשון הרמב"ם בהקדמתו שלמדנו לפני כמה ימים בשיעור היומי ש"זה אומר בכה וזה אומר בכה", ב) אין אף א' שמביא את שיטת אדמו"ר הזקן! [ולמעשה שהרמב"ם אינו מביא את הענין של מסירה לכתפים (וישנה השיחה הידועה אודות ההשוואה בין הרמב"ם ואדה"ז . . ואכ"מ]. ג) אין הכרעה בזה (עכ"פ אצל אלה שראיתי).

הן אמת שישנו הלימוד זכות, כי אין הל' אבילות בשו"ע אדה"ז כי נשרפו וכו', אבל דוקא משום הא, הארכתי בהערה שבענין זה ישנו סי' שלם באו"ח (סי' עא-עב וכו') והרבה פרטים בסימן זה לקוחים מהמחבר ביו"ד בהל' אבילות וכו' כמו שכתבתי שם בארוכה, וייתכן שע"י העיון בהם נמצא מבוקשתנו (והבאתי מכמה שיחות ק' בענין זה וכו'), ואין צורך לחזור על מה שכבר כתוב.

ולכן "ניערת חצני" (הרי למדנו בימים אלה הקדמת הרמב"ם...) שהיות ואין אף א' שמביא את שיטת אדמו"ר הזקן, והרי שנת המאתיים מגיע, החלטתי להעלות על הכתב הנלענ"ד בסוגיא זו ודוקא ע"מ לקבל תגובות ידידי שי', [ובהקדמת ההבהרה שאם שגיתי ה' הטוב יכפר, וגם בני אדם מותרים לכפר ע"פ הידוע בפירוש המשנה של "דין וחשבון" . . או עכ"פ לדון לכף זכות] לברר האם יש לדייק משו"ע או"ח לאדה"ז מהי שיטתו בענין זה, דהיינו – לא שיטה מחודשת אלא כפשוטו, האם הוא סובר כהשיטות שהאונן חייב במצוות אפי' אחרי שמסר לכתפים או שסובר כמו השיטות האחרות שעדיין פטור ואסור, והסקתי הנלענ"ד שאדה"ז סובר כהשיטות שהוא עדיין פטור (ואסור) וכו'.

האם זה נקרא "שיטה מיוחדת לאדמו"ר הזקן"? מאן דכר שמי'. מעולם לא כתבתי שיטה מיוחדת, רק הערתי הנלענ"ד לאיזו שיטה אדה"ז נוטה כי אין אף א' שכותב בזה.

והיות שרוב האנשים אינם יודעים בהלכות אלה, הנה לחביבותא דמילתא, הוספתי בסוף ההערה, בסימן בפני עצמו, לשלימות הענין, גם ביאור קצר, בהצגת השיטות האחרות. דהיינו, שהיות והראשון (לענ"ד – כמו שהארכתי בגוף ההערה) שכותב המילים "ומחוייב במצוות" הוא הנוב", לכן הסברתי איך שהשיטות שאינן סוברות כהנוב"י מסבירים את הענין.

ועכשיו נתנה ראש ונשובה לקטע הראשון והאחרון מ"ש המשיג:

שום שיטה חדשה ישנה כאן, ועאכו"כ לא זלזול ח"ו באף א', לא מיני' ולא מקצתי', רק ציטוט דברי הספרים שלפנינו.

ולכן, גם מה שכותב בתחלת דבריו, שהדברים האלה הם "ידועים לכל בר בי רב" – אין לך דבר היותר רחוק – המציאות מזה וההיפך הוא הנכון, שידוע לכל בר בי רב שהמנהג הנפוץ בישראל הוא שלא לומדים הלכות אלה ולכן אינם ידועים אפילו לגדולים ולא רק לבר בי רב (ראה בארוכה בהקדמה הנפלאה של הרה"ג ר"ג צינער שליט"א בספרו על הלכות אלה, וגם אני הארכתי במקום אחר בנוגע לענין זה), וגם הבאתי (בנקודה ג דלעיל) המציאות בפועל. אדרבה – נעייל בביהמ"ד (ואפי' נשאל לחברים בהח"ק) ונעשה "סקר", ונראה ונווכח מהי המציאות...

ובמילא נסתרה הבירה (שהמשיג בנה), והכל על מקומו יבא בשלום, ואת והב בסופה, והאמת והשלום אהבו.

\* \* \*

לחביבותא דמילתא אתעכב (רק) על ארבע נקודות (מסקנות) שכתב המשיג (וילמדו על הכלל כולו):

וז"ל המשיג בהשגה א':

"והגע בעצמך, אם רבינו רוצה לכלול כאן בסי' עא בדיני ק"ש כל הפרטים של דיני אנינות למה אינו מביא הדין הפשוט של איסור שתית יין ואכילת בשר? אלא שפשוט שאין כאן מקומו של הפרטים דהל' אנינות וכו' ויבארם במקומם (אלא שלא זכינו) ואין מזה שום ראי' דחולק על הנוב"י ודעימי".

מענה: השגה זו היא ראי' מוכחת שהמשיג לא קרא כלל וכלל מה שכתבתי, כי הרי זהו העיקר של כל ההערה שכתבתי, והוא, להסביר שישנם פרטים שאדה"ז הביא באו"ח מהמחבר ביו"ד, וישנם פרטים שדוקא לא הביא, וישנם פרטים שהביא אבל בשינוי וכו'.

ותמה על תמה אקרא, כל הענין של "ויש מתירין אם יש לו מי שיתעסק בשבילו" מביא אדה"ז מ...הלכות אנינות ביו"ד סי' שמא! וגם אודות ברכות ואמן - מביא מ...הלכות אנינות סימן שמ"א! וכו'. ונשאלת השאלה (מתוך י"ב שאלות ששאלתי שעליהן היתה כוונתי בכתיבת ההערה, וכנ"ל, לא מצאתי שום התייחסות מהמשיג) מה נשתנה "יש לו מי שיתעסק בשבילו" מ"מסירה לכתפים" שזה כן הובא ע"י אדה"ז וזה לא? וכמ"ש שם בארוכה.

וגם הסברתי (לענ"ד הקלושה) למה אכן אדה"ז לא מביא הדין של אכילת בשר ושתית יין! וגם הסברתי שאם נקטינן שמסירה לכתפים מחייבו בק"ש הרי זה דין בהל' קריאת שמע! ולכן אדה"ז הי' צריך להביאו כאן, ולא פחות מ"יש לו מי שיתעסק בשבילו" שאדה"ז כן הביאו בהל' ק"ש. והרי הכותרת של סימן ע"א באו"ח הוא "אבל והעוסקים במת פטורים מק"ש"! ושם מסביר גם המקרים שחייבים בק"ש, וכמו שהסברתי בהערה באריכות, ובפרט מה שהבאתי שאדה"ז הי' חבר בח"ק ולכן מסירה לכתפים הי' הדבר הכי נפוץ באנינות, ואדה"ז אינו מביאו וכו' - וענין זה משתרע על כו"כ עמודים! עיי"ש בארוכה הביאור לכל זה.

וז"ל המשיג בהשגה ב':

על המילים הנ"ל (בהשגה הא' דלעיל - "ואין מזה שום ראי' דחולק על הנוב"י") מביא המשיג בהערה זו"ל: "וראה לשון כ"ק אדמו"ר זי"ע באגה"ק ח"ב ע' עג בהע' כשבא להקשות עמש"כ הגאון הנוב"י וזלה"ק ותמה על תמה אקרא וכו' סוף דבר דברי הנו"ב צע"ג לאנשים כערכי כו' וגז' לא זכיתי להבין וכו' עכלה"ק. וראה גם שיחת שמח"ת תשל"ו על שייכותו להבעש"ט".

מענה: הנה, בהערה זו (באג"ק) מביא הרבי את דברי הנוב"י ומקשה עליו חמש שאלות ובחמשה ביטויים שונים, והם: (א) ותמה על תמה אקרא [לשון בלתי רגיל בתורתו של הרבין]. (ב) וצע"ג. (ג) סוף דבר: דברי הנו"ב צע"ג לאנשים כערכי. (ד) וגם זה לא זכיתי להבין. (ה) ואפשר הי' לפרש כוונת הנו"ב . . אבל לא משמע כן בלשונו.

ולא זכיתי להבין כוונת המשיג בהביאו הערה זו: האם כוונתו, שמזה רואים שמותר(?) לשאול על הנוב"י או שאסור(?) לשאול על הנוב"י? דהיינו, האם זה

ראי' שלא דוקא שאדה"ז מוכרח "להסכים" לשיטת הנוב" או להיפך. [ועוד, מה שייך לכאן שייכותו להבעש"ט?]

ואם כבר מביא מקומות שהרבי מקשה על הנוב"י, הי' צריך להביא גם השיחה של י"א ניסן תשכ"ב ששם כתוב: "דער צל"ח [דהיינו הנוב"י] שטעלט זיך אויף די קושיא און פארענטפערט... אבער במחילת כבוד תורתו...". [שדרך אגב - ע"ז תמכתי יתדותי כשכתבתי בהמשך ההערה ש"כבודו במקומו מונח" למרות שאין זה בדיוק אותו הלשון של רבינו, ואכ"מ].

### וז"ל המשיג בהשגה ג':

[הוא מקשה עלי] "ואיני מבין הכתיבה הזאת "איפה מצאנו בתורה . . איסור לאכול בשר ולשתות יין"? . . ועוד הלא סוגיא ארוכה היא מקור דין אנינות דאורייתא וכו' ומשה תיקן להם לישראל שבעת ימי אבילות וכו'. וכן ידוע מה שכתבו הפוסקים בגדרי ימי בין המצרים שמי"ז בתמוז עד ר"ח אב הוא גדר שלושים ומר"ח אב הוא אבילות שבעה, ושבעה שחל בו תשעה באב הוא כמו אנינות וכו', דאסור בבשר ויין ואנו מחמירין בכל הימים מר"ח מנ"א וכו' וכו' סוגיות ארוכות בהלכה. ושואל, איפה מצאנו בתורה וביהדות איסור לאכול בשר ולשתות יין - הל' אבילות ואנינות אינן חלק מתורה ח"ו? . . אתמהה".

ולא זכיתי להבין השגתו: האם הוא הבין שאני שואל כאן שאלה היכן מצינו איסור בשר ויין, והוא מחדש לי שמצינו את זה באנינות?! הרי אני כותב כו"כ עמודים בענין זה והוא חושדני שכבר "שכחתי" שיש ענין של איסור בשר ויין באנינות ואבילות? אלא מאי - שגה ברואה, כי השאלה שלי היא לא להקוראים אלא היא הקדמה להתירוץ והביאור שלאחרי זה, שמצינו את זה רק באנינות ולא בשום מקום אחר והסברתי (בקיצור) טעם הדבר והנפק"מ.

וזה שהוא משיג שימי בין המצרים יוכיח (ובמילא "מדמה מילתא למילתא" - אנינות לבין המצרים), הנה לצערי אי"ז נכון, כי שאלתי היתה איפה מצינו איסור לאכול בשר ולשתות יין, ולכן אין לדמות את זה כלל וכלל לימי בין המצרים, כי האיסור של אכילת בשר ושתית יין באנינות והמנהג לאי אכילת בשר ושתית יין בימי בין המצרים הם שני ענינים שונים [אביא כאן הענין בקיצור כי יש להאריך בזה כו"כ, ואכ"מ] - ואבאר:

הדינים של בין המצרים נמצאים בשו"ע המחבר בסי' תקנא. הכותרת שם היא "דין שבעה שחל ט' באב להיות בתוכה", ומתחיל המחבר (בס"א) בהקדמה כללית: משנכנס אב ממעטין בשמחה [ואינו כותב משנכנס אב נוהגין באבילות]. ולאורך כל הסימן המחבר והרמ"א מונים הרבה דברים שאסור לעשותם בימים

אלה כי צריך למעט בשמחה [ואינם מביאים מטעם אבילות], דהיינו: האם בשבת חזון לובשים בגדי שבת, ממעטין בבנין ונטיעה של שמחה . . . כיבוס, תספורת, כלים חדשים . . . יש נוהגים שלא לאכול בשר ולא לשתות יין . . . וכל מי שאוכל בשר במקום שנהגו בו איסור פורץ גדר . . . וטוב לזהר מלומר שהחיינו בין המצרים [וכותב ע"ז המג"א בסקמ"ב: " . . . וטעם האיסור ג"ל כיון דהזמן ההוא זמן פורעניות אין לברך שהחיינו לזמן הזה אבל אין הטעם משום אבילות דהא לא מצינו שאבל אסור לברך שהחיינו" – הרי להדיא ראי' שלא רק שחלוקים הם אלא שאין שום דמיון בין דיני ימי בין המצרים לדיני אבילות] ועוד.

היינו, שהן אמת שישנם כו"כ ענינים ה"דומים" לאבילות, אבל כל הדברים הנמנים כאן בבין המצרים תלויים בענין של מיעוט בשמחה [דוגמת המג"א שבקטע הקודם], ורק בעוד ג סימנים בסוף סי' תקנד מביא המחבר (בפעם הראשונה?) הביטוי אבילות, ש"כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה".

לסיכום:

אכילת בשר ושתייית יין: באנינות – אסור (מפני התרשלות וכו'), באבילות – מותר, בט' הימים – יש נוהגין שלא לאכול (מצד מיעוט שמחה).

ולכן כתבתי שהמקום היחידי (שמצאתי) שאכילת בשר ושתייית יין (א "נאסרו" (ולא רק "יש נוהגין") ב) ומצד "ייחודם" (שהם יכולים לגרום התרשלות) – זה באנינות.

ולכן בנדו"ד א"א לדמות בין המצרים לאנינות (למרות שישנם כמה פרטים שישנו דמיון בין אבילות לבין המצרים). ולכן כתבתי מה שכתבתי. ואם שגיתי ה' הטוב יכפר.

וז"ל המשיג בהשגה ד':

"ובהקדם שאינני מבין ואינני יודע מאיפה שאב מושג כזה בדברי רבינו שע"י ש"התחיל באבילות" זה עצמו גרם לביטול אנינות, וכלשונו צריך ל"התחיל אבילות", בהשו"ע ובהספרים שאני למדתי ראיתי אחרת ולהיפך שכשפסקה האנינות מתחיל האבילות (אלא שצריך לעשות מעשה לשבת וכו' וכפשוט)".

מענה: השגה זו, לענ"ד, היא נגד המציאות ונגד ההלכה.

מה שכותב שאני כתבתי ש"התחיל באבילות, זה עצמו גרם לביטול אנינות", הנה מעולם לא כתבתי מילים אלה או כיו"ב. מה שכן כתבתי הוא, שהתחלת

האבילות מחייבת אותו במצוות. אבל אין שום שייכות בין ה"מעבר" של אנינות לאבילות, אלא הם ב' זמנים נפרדים וא' אינו גורם את השני ואפי' ייתכן הפסק ביניהם, ואפי' ייתכן אבילות בלי אנינות שקדמה לה ואין שום "גרם" (כדלקמן כמה דוגמאות).

[ולכן, מה שממשיך המשיג וכותב ש"בהשו"ע ובהספרים שאני למדתי ראיתי אחרת ולהיפך שכשפסקה האנינות מתחיל האבילות" - הרי בסוגיא זו ובסימן זה ובעמוד זה מצינו שישנה מציאות שפסקה האנינות ועדיין לא מתחילה האבילות, והן יכולות לבא זו אחר זו בהפסק זמן]:

וז"ל הב"י כאן בסי' שמא בד"ה וכתב הסמ"ק: ". . . ודמייא להא דאמרינן בירושלמי דמת שמפנין אותו מקבר לקבר שהי' בדעתו מתחלה לפנותו דאין מונין לו משיסתם הגולל הראשון אלא משיסתם הגולל השני, ומסתמא כשקבר בקבר הראשון פסקה האנינות [אבל עדיין לא מתחילה האבילות לי"ג] . . . ואמרינן נמי בירושלמי מי שנמסר לרבים או לכתפים אוכל בשר ושותה יין ומשמע ודאי דמיירי כשלא יצא מפתח הבית ואכתי לא חל עליו אבילות ואפ"ה פסקו ממנו אנינות כיון שנמסר לרבים ואין מוטל עליו לקוברו . . . " עכ"ל הב"י. הרי לך שני מקרים שפסקה האנינות אבל האבילות עדיין לא התחילה וכן א' אינו "גורם" להשני.

ואת"ל שהמשיג לא למד הב"י הנ"ל, אבל הרי הוא למד הלכות בין המצרים (כדלעיל בהשגה ג) שמתחילות בשו"ע בסי' תקמט. בעמוד שלפני זה נמצאות הלכות של חוה"מ. הסימן האחרון בהל' חוה"מ הוא סי' תקמח שהכותרת שלהם הן "דיני אבילות בחול המועד". וז"ל המחבר בס"א: "הקובר את מתו בתוך הרגל לא חל עליו אבלות ברגל אלא לאחר הרגל מתחיל למנות ז' ונוהג בהם אבילות". . .

דהיינו, שאם ח"ו מישהו נקבר (לדוגמא) ביום ב' דחוה"מ, הנה בשאר ימי חוה"מ וביו"ט נוהג רק כמה דברים שבצינעא אבל לא אבילות ממש (ראה בארוכה בפרק האחרון של הספר חוה"מ כהלכתו להרה"ג ר"י פרקש שליט"א) ודעת הרבה פוסקים מותר להתרחץ לכבוד יו"ט, לקחת עליו בשמח"ת וכו' וכו' (שהם דברים האסורים לאבל, ואכ"מ).

ועד"ז מצינו בידינו "שמועה קרובה" שמיד שמגיעה השמועה קורע ואוכל סעודת הבראה ומתחיל האבילות בלי שום אנינות ש"גרמה" לה, וכדברי הגשה"ח (ע' קסג) בשמועה קרובה ש"אחר הקבורה, אם כי חלו עליו כל דיני אבילות והקריעה - לא שייכה מהות האנינות ודיני' וכו'".

ועד"ז כתב השדי חמד (שהביאו רבינו באג"ק שלו בתור ראי' להנהגתו): ".  
א"כ משמע ששומע הוי לדידי' כנסתם הגולל וחל עליו אבלות מיד וכו'".

הרי לך ג' דוגמאות שפסקה האנינות אבל עדיין לא חלה האבילות, או  
שהאבלות יכולה להתחיל בלי אנינות שקדמה לה, ואין הא' "גורם" להשני.

\* \* \*

ואסיים מעין ההתחלה:

תפלה עושה מחצה, וכוונתי בכתיבת ההערה היתה רק לעורר לב המעיין  
לדברי אדמו"ר הזקן לענין הנוגע לפועל. הענין של לימוד התורה, והשגה על  
דברי חבירו צריכים להיות כמבואר בגמרא שבת (פח, ב) עה"פ ואוהביו כצאת  
השמש בגבורתו וכו'. וזוהי דרכה של תורה. ולכן הנני מודה להמשיג על הערתו  
כמו שכותב רבינו בהיום יום (יב סיון): אהוב את הביקורת וכו'.

ולכן מי שרוצה להמשיך לכתוב בנושא זה, תבא עליו ברכה, אבל הנני  
מבקשו שיכתוב הנראה לו בבירור שיטת אדמו"ר הזקן בנדו"ד (שזו היתה כוונתי  
מתחילה), וכיד ה' הטובה עליו, מבלי הבט כלל וכלל על מה שכתבתי כי אי"ז  
נוגע כלל לפועל. מה שנוגע היא המסקנא. וייתכן שיבוא לאותה המסקנא שאני  
הגעתי אלי' או הפכה. והפך בה והפך בה דכולא בה. אבל הנני מוסר מודעה שאם  
מישהו יכתוב על מה שכתבתי, לא אענה, (עכ"פ) באופן מידי, אלא זה יכול  
להיות אחרי כו"כ גליונות, אבל השתיקה לא תתפרש כהודאה.

והעיקר שנזכה תיכף ומיד (עוד לפני הגליון הבא) לקיום הייעוד והקיצו ורננו  
שוכני עפר וכו'.



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל ע"ה  
בן הרה"ח הרה"ת ר' מאיר שלום ע"ה  
בליזינסקי

נפטר ביום ה' אדר א' ה'תשנ"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לזכות

הילד יששכר דוב הלוי שיחי'  
לרגל הכנסו לבריתו של אאע"ה בשטומ"צ  
ביום ב' ר"ח אדר "מרבים בשמחה" ה'תשע"ג  
יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים  
לאורך ימים ושנים טובות, וירוו ממנו ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת  
ושמחה  
מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' שניאור זלמן הלוי ומרת חי' מושקא שיחיו  
לעזוטיין



לזכות

הילדה חנה שתחי'

נולדה למזל טוב

ביום ו' עש"ק כ"ח שבט ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים ויזכו לרוות

ממנה הרבה נחת מתוך ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר



נדפס ע"י הוריה

הרה"ח הרה"ת ר' שלום דובער ומרת חי' מושקא שיחיו

כ"ץ



לזכות

האשה הכבודה והחשובה

מרת שרה טעמא בת שיינדל זעלדא תחי',

לרגל יום הולדתה ביום ה' כ' שבט

לאורך ימים ושנים טובות

יה"ר שיהי' לה שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בכל עניני', בבריאות

הנכונה ורוב נחת מיו"ח שיחיו מתוך שמחה ואושר תמיד כה"י, מידו

המלאה הפתוחה הגדושה והרחבה.

## לזכות

התמים יוסף הלוי שיחי' קירש

לרגל חגיגת הבר מצוה בעזה"י

ביום ג' ב' אדר ה'תשע"ג

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן

ויעלה מעלה מעלה בתורה וחסידות

ויצליח בלימוד התורה בהתמדה ושקידה

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ויזכו הוריו שיחיו לרוות ממנו רוב נחת חסידי בגו"ר לאויו"ט



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



## לזכות

הילד אברהם סימון שיחי'

לרגל האפשרניש שלו

ביום ד' כ"ו שבט ה'תשע"ג

יה"ר שירונו ממנו רוב נחת חסידותי

לאריכות ימים ושנים טובות

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' שמואל ומרת מרים שיחיו

קאפפשטיין

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' צבי הירש הלוי ע"ה

גורעוויטש

נפטר ביום ט' אדר א' ה'תשנ"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ח הרה"ת ר' ישראל בער הלוי זוגתו מרת הינדא ומשפחתם שיחיו

גורעוויטש

דור השביעי להחווזה מלובלין

זצוקללה"ה נבג"ם זי"ע



לעילוי נשמת

אי"א מלאכתו מלאכת שמים

הרה"ח הרה"ת ר' יהושע זעליג הכהן ע"ה

ב"ר משה זלמן הכהן ע"ה

כצמאן

נלב"ע ח"י אדר ה'תשנ"ח

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק הכהן זוגתו מרת תמרה ומשפחתם שיחיו

כצמאן

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' שמשון הכהן ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' יעקב אפרים הכהן ע"ה

שטאק



גלב"ע י"ד אדר פורים ה'תשס"ז

ת.ג.צ.ב.ה.



ולעילוי נשמת

זוגתו מרת מאטיל ע"ה

בת הרה"ח הרה"ת ר' בן-ציון ע"ה

גלב"ע ח' ניסן ה'תשס"ז

ת.ג.צ.ב.ה.



גדפס ע"י ולזכות בגם

הרה"ח הרה"ת ר' בן-ציון הכהן וזוגתו מרת מוסיא ומשפחתם שיחיו

שטאק

לעילוי נשמת

איש תם וישר הולך תמים ופועל צדק  
בר אוריין ויר"א רחים ומוקיר רבגן  
הרב שלום בן יהודא משה הכהן ע"ה

שורפין



גלב"ע ביום י"ט אדר שני ה'תשס"ח

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת

האשה החשובה

מרת חנה מרים ע"ה

בת ר' משה ז"ל

גלב"ע תענית אסתר ה'תשנ"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה

הרה"ח הרה"ת ר' אהרן וזוגתו מרת מינא ומשפחתם שיחיו

שפוטיץ

לעילוי נשמת

הו"ח אי"א נו"נ

הרה"ח הרה"ת ר' משה פנחס הכהן ע"ה

ב"ר אברהם מרדכי הכהן ע"ה

כ"ץ

גבאי בביהכנ"ס וביהמ"ד ליובאוויטש שבליובאוויטש

נפטר ביום בדר"ח אדר ב' ה'תשמ"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת

הו"ח אי"א נו"נ

הרה"ח הרה"ת ר' שמואל מאיר ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' משה ז"ל

מעמודי התווך דבית חב"ד אנטווערפן

גלב"ע אור ליום ד' ג' אדר השתא

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו

הת' שלום דובער שיחי' סלבטיצקי

**לעילוי נשמת**

**הרה"ח הרה"ת ר' גדליה ירחמיאל ע"ה**

**בן הרה"ח הרה"ת ר' מיכל ע"ה**

**שייפער**



**נקטף בדמי ימיו ביום י"ז אדר ה'תשס"ז**

**ת.נ.צ.ב.ה.**



**נדפס ע"י הרה"ח הרה"ת ר' יוסף ראובן וזוגתו מרת אסתר מרים**

**ומשפחתם שיחיו פרימערמאן**

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת עוסק בצ"צ באמונה

ר' עזריאל זעליג ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' אברהם זאב שו"ב ע"ה

שארפשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע בסינסינעטי אהייה

למעלה מיובל שנים

ושימש שם כמרא דאתרא ומו"צ

ורב הראשי דועד העיר במשך כארבעים שנה

נפטר בשם טוב

ביום ה' אדר א' ה'תשס"ח

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת

האשה החשובה והצנועה

מרת חי' רבקה ע"ה

בת הרה"ח הרה"ת ר' בנציון ע"ה

נלב"ע ביום ב' אדר ב' ה'תשנ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י

הרה"ח הרה"ת ר' פנחס וזוגתו מרת חי' ומשפחתם שיחיו

קארף