

קובץ

# הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה לא

גליון ח [אלף-יא]

יו"ד שבט - ש"פ בשלח

"העשירי יהי' קודש"

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ואחת לבריאה

מאה ושמונה שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

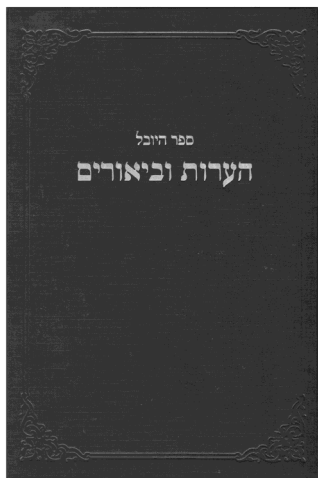
# בשורה טובה למבקשי ה'

בע"ה יצא לאור הספר שמולם ציפו לו

ספר היובל

## הערות וביאורים

- לכבוד גליון האלף -



ובו:

→ סקירה כללית ומקיפה  
אודות ייסודו והתפתחותו של  
הקובץ "הערות וביאורים",  
ויחסו של כ"ק אדמו"ר אליו.

→ תשובות וביאורים שנלקטו  
מדברות קודש של כ"ק אדמו"ר  
בשיחותיו הק', וכן מענות  
בכת"ק, בקשר לתשובות  
למה שהקשו והעירו הכותבים  
בקובצי "הערות וביאורים"  
במשך השנים.

→ ועוד הוספות רבות ומעניינות.

ניתן להשיג

בחנויות הספרים המובחרות

או באתר: [haoros.com](http://haoros.com)

# פתח דבר

לרגל יום הבהיר יו"ד שבט - העשירי יהי' קודש - יום ההילולא דכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע ושישים ואחת שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר, הננו מוציאים לאור בזה גליון חגיגי מוגדל, הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובכל חלקי התורה.

יו"ד שבט כיום קבלת נשיאות של רבינו הגדול, בוודאי הינו יום חובק עולם. יום המציין סיום של עוד שנה בנשיאות הכבירה של הרבי, המצעיד אותנו בצעדי ענק לקראת משאת נפשו הקדושה, להכין את העולם כולו על כל יושביו לקראת ביאת משיח. וביחד עם זה, מסמן התחלה חדשה של פעילות רבת ממדים של שנה חדשה תחת נשיאותו הקדושה. "ראש השנה" הוא לנשיאות רבינו.

אף מוסד "הערות וביאורים", כמוסד שבא לעולם לחיות עם תורת הרבי, לעסוק בדבריו הקדושים ובתורת רבותינו, מציין ביום זה סיום של שנה שמליאה בעיסוק בתורתו הקדושה, שהוא ותורתו כולא חד, והתחלה של שנה חדשה, שנה פוריה בהתקשרות דרך תורתו, תורת נשיאנו הק'.

יש סתים וגליא: ישנן הפעולות הגלויות, העולמיות, הבינלאומית, המגשימות את רצון הרבי בפועל במציאות היישות של העולם הרחוק והמנוכר מ"ד" אמות של הלכה", ברחובה של רומי; וישנו הצד הפנימי המוסתר, הטמון בארון הברית מבפנים לפרוכת. שם מצויה תורתו הגדולה והקדושה ה"מעייין" עצמו. שם דרש הרבי פעילות מסוג אחר. כשם שביקש הרבי חדשות ונצורות חובקות עולם חיצוני, כך ביקש הרבי חדשות ונצורות בעולמו הפנימי. כך הפציר, ביקש לחדש ולדון, להקשות ולברר.

קובץ "הערות וביאורים" צנוע הוא בממדיו ליד הפעולות רבי פירסום, אך למרות מיעוט כמותו, בכל זאת מבטא הוא את הרצון הפנימי בדיוק כמו פעילות רבת אנפין.

אך אין קובץ בלי כותבים. אי לזאת פונים אנו שוב לכל אלו שדבר רבינו יקר לליבם, לזכור ולהתעורר, שרצון קדשו הוא לפלפל בדבריו מעל גבי במות תורניות. לא לחשוב מחשבות בלבד, אלא אכן לכתוב, לפרסם ולהדפיס. אנא ממכם, אלו שביכולתם לכתוב, נא לקיים את רצון קדשו לנחת רוח רבינו הק'. בהזדמנות זו, נודה שוב לכל אלו שכבר השתתפו ומשתתפים בכתבת הערות וביאורים בקובץ דילן, ובפרט להמשתתפים באופן קבוע. ולמותר להאריך בגודל הזכות והנח"ר שגורמים בזה לרבינו נשיאנו - וכפי שהזכיר ושיבח בזה כמה פעמים בשיחותיו הק', ויה"ר שיתברכו בהצלחה רבה ומופלגה בלימוד התורה, נגלה וחסידות, ובכל עניניהם בגו"ר.

ואנו תפלה להשי"ת, אשר תיכף ומיד תקויים בפועל ממש, בשורת הגאולה שנתבשרנו ע"כ "ק אדמו"ר - "הנה הנה משיח בא".

ונזכה זעהן זיך מיטן רבי'ן דא למטה א נשמה אין א גוף, ונזכה לשמוע עוד שיחות ומאמרים וללמוד ולפלפל בהם, ובאופן ד"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", ו"תורה חדשה מאתי תצא", למטה מעשרה טפחים, ותיכף ומיד ממש.

בברכת חסידים

**המערכת**

ב"ה  
יו"ד שבט - ש"פ בשלה  
"העשירי יהיה קודש"  
ה'תשע"א  
גליון ח [אלף-יא]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 7 ..... בענין הארון והנפק"מ בביהמ"ק השלישי  
וגר זאב עם כבש: כפשוטו או משל וחידה - שיטת הרמב"ם בזה...15  
קיבוץ גליות בזכות לימוד ספרי הלכה ע"ד לימוד המשניות.....32  
אליהו הנביא יפשוט כל הספיקות .....34

לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

- 46..... תשובת ב"נ לפני מ"ת  
גדר מצות תשביתו לפי הרבי ואדמו"ר הזקן .....50  
עשרה בטבת שחל בשבת .....52  
בענין מעלת ההשגח"פ בבני ישראל .....55  
הגדר ד"פועל" [גליון] .....58

נגלה

- 60..... במשנה: בר"ה כל באי העולם עוברים לפניו  
שיטת הר"ח בענין נכרי שכיבשתו וכו' .....64  
רשותו של אדם לענין חמץ .....71  
"אור לארבעה עשר" במשנתו של הרבי .....78  
חד למעוטי נכרי וחד למעוטי הקדש .....82  
רש"י ד"ה ש"מ .....84

חפידות

- 86..... מאמר באתי לגני - תשי"א אות ד'  
העולם עצמו - רצון העצמות .....87  
הצמצום לפי נפש החיים והרמח"ל כמו שמבואר בדא"ח .....89

- 97..... מה בין הטוב שבנה"ב דישראל לטוב שבאוה"ע
- 98..... בעניין המדרש באתי לגני לגנוני
- 99..... סדר העניינים בד"ה באתי לגני השי"ת - פרק א'
- 101..... הערות במאמר באתי לגני תשי"א [גליון]

#### רמב"ם

- 102..... בדין תפלה בצבור

#### הלכה ומנהג

- 109..... היו לפניו מין דגן משעורים, יין וזיתים - על מה יברך קודם?
- 113..... לימוד תורה לתלמיד שאינו הגון
- 121..... השארת הלחם על השולחן בעת ברכת המזון
- 123..... מעוברת בחביטת הערכות בהושענא רבה
- 125..... ברכת המוציא על לח"מ שע"י הבני בית
- 139..... בור זריעה במקוה שיש לו פילטער [גליון]

#### פשוטו של מקרא

- 140..... "ותן זרע"
- 141..... "עד בכור השבי"
- 143..... "עבדים חסר" [גליון]

#### היום יום

- 144..... חודש טבת

#### שונות

- 146..... אודות הספר "דעתן עלך" - ע"פ חידושו של רבינו [גליון]
- 147..... הערות ל"ספר היובל הערות וביאורים"
- 149..... שנת פטירת ר' שלום שכנא אבי הצמח-צדק
- 150..... הדלקת נ"ח בפנים



## לזכות חברי המערכת

הרה"ג הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עמקא

הת' אלעזר הכהן בן רבקה גאלדע

הת' לוי הלוי בן זיסל

הת' אברהם אליעזר בן פעשא לאה

הת' יעקב גרשון בן פעשא פריידא

הת' לוי יצחק בן שרה

הת' מאיר שלמה בן רחל

הת' אברהם ברוך בן חנה שרון

שיתברכו בכל הצטרך להם בכרכה והצלחה רבה

בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

## הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ משפטים

הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ' שבט

"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: [kovetz@haoros.com](mailto:kovetz@haoros.com)

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

[www.haoros.com](http://www.haoros.com)

---

הפצה ע"י הת' שני"ז שי' נפרסטק

## גאולה ומשיח

**בענין הארון והנפק"מ בביהמ"ק השלישי**  
**הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי**  
 ר"מ בישיבה

הרמב"ם לא כתב דיני עשיית הארון

על הפסוק (שמות לז, א) "ויעש בצלאל את הארון" כתב במשך חכמה וז"ל: מה דלא כתיב בכולהו בצלאל, משום ששאר הדברים עשו גם אחרים בבית עולמים וכן בבית שני ולעתיד, אבל ארון משנגזר עוד לא עשו אחר כי אין לעשות לוחות אחרים, ורק ארון בצלאל הוא שקיים לדורות ולא אחר. ודו"ק. ואולי דהקפיד הכתוב שלא יעשו לדורות ארון וכרובים רק זה שעשה בצלאל עכ"ל.

ועי' גם בס' ערוך לנר (סוכה נ, ב, בד"ה ועשית) שכתב שהרמב"ם בהל' בית הבחירה (פ"א הי"ח) כתב: "המנורה וכלי' והשולחן וכליו ומזבח הקטרת וכל כלי שרת אין עושין אותן אלא מן המתכות בלבד ואם עשאן של עץ וכו' פסולין", והעיר דמה שלא הזכיר הרמב"ם גם כרובים וארון וכפרת וגם לא ביאר דינם בכל הל' בית הבחירה, נראה הטעם שלא הביא הרמב"ם דין רק מה שינהוג לעתיד כשיבנה ביהמ"ק ב"ב, וכיון דארון וכרובים וכפרת הם מחמש דברים שגנזם יאשיהו כדאמרינן ביומא (נב ב) ועתיד להתגלות אין צורך עשיי' לעתיד ולכן השמיט הרמב"ם ע"כ. ועי' גם במגלת אסתר (מצוה ל"ג אות ד') שכתב שהרמב"ם לא חשב מצוה בעשיית הארון כי המצוה אינה נוהגת לדורות לפי שלעולם לא נצטרך לעשות אחר כי אותו שעשה בצלאל קיים הוא לדורות ולא אבד מן העולם כי גנזו הוא גם בשובו אלינו לא יאבד לעולם, וא"כ אין מציאות בעולם שנעשה ארון אחר עיי"ש.

ועי' מנ"ח (מצוה צ"ה) שהעיר ג"כ שהרמב"ם (הל' ביהב"ח פ"ג) כתב צורת המנורה וצורת השלחן וכו' אבל בצורת הארון לא כתב כלום, ור"ל ג"כ דהארון כיון דנגנזו העדות ולא יתראו עוד עד ביאת הגואל ב"ב, ולא

עשו מעולם ארון אחר חוץ ממה שעשה משה במדבר וכשיבא הגואל יתגלו הלוחות והארון, א"כ אין צריך לכתוב הדינים של הארון.

### התורה לא תסמוך דינים על הנסים

אבל ממשיך להקשות דמ"מ צ"ע למה לא כתב הר"מ דיני עשייתו של הארון, כי ידוע שתוה"ק לא תסמוך המצות והדינים על נסים א"כ ודאי זו נוהגת לדורות, א"כ דיני הארון ג"כ הי' נוהג בימי בית ראשון כגון אם נשבר הארון אף שהי' מעשי אלקים מ"מ התורה לא תסמוך דינים על נסים, וגם לע"ל אפשר אם ישבור הארון ודאי מצוה לעשות הארון בשביל העדות, ובאמת אירע זה בימי עלי שבשבה הארון לשרי פלישתים, ובימי המשיח מהרה יגלה אפשר להיות איזה קלקול בארון, ואף שלא יהי', מ"מ צריכים אנחנו לידע. ומחזק קושייתו מהא דהרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"א ה"ב) הביא היאך עשה משה רבינו ע"ה שמן המשחה, אף שמעולם לא נעשה שמן המשחה אחר חוץ משל משה וכמ"ש הרמב"ם שם (ה"ה) דכולו יהי' קיים לע"ל, וכדאיתא בהוריות יא, ב, ושם הרי כתוב "שמן המשחה לדורותיכם" ומ"מ כתב תואר עשייתם, כש"כ כאן שלא מצינו הבטחה שהארון יהי' קיים תמיד, ודאי הי' צריך לכתוב דיני עשייתם וסיים בצ"ע.

ובאמת הרמב"ן (שם מ"ע ל"ג) אכן חולק על הרמב"ם וז"ל: לכן אצלי עשיית הארון והכפורת לשום שם העדות תמנה מצוה בפני עצמה. ואל תחשוב לומר שלא תמנה שלא נצטוינו לדורות ולא נעשה אלא ללוחות הברית ובבית שני שלא היה ארון שנגנז מהם (יומא נג ב, וש"נ, ביה"ב רפ"ד) או כדברי האומר (יומא שם) שגלה לבבל לא עשו ארון אחר. שהרי כבר מנה הרב (מ"ע לד) משאו על הכתף מצוה לפי שהמצוה ההיא קיימת לנו לדורות והארון עם לוחות הברית קיים לנו לעולם ומצות נשיאותו בלויים או בכהנים אינו נגדר בזמן אלא כל זמן שימצא אנו מצווין לנשאו בכתף ועוד הוא עתיד ליגלות אמן במהרה בימינו יהיה במהרה, והנה היא מצוה מכלל המצות הקיימות לדורות. וכמו שמנה הרב משא הארון כן באמת תמנה עשייתו מצוה מכלל מצות עשה לפי שהיותו מצוה קיימת לנו. ועוד שאם נעלה על דעתינו חס ושלום שיאבד או שישבר מצוה

לעשותו כמדה הראשונה לשום שם לוחות העדות כי בכך נצטוינו וכו' עכ"ל.<sup>1</sup>

ועי' גם בס' 'מעשי למלך' (הל' כלי המקדש פ"א ה"א) שכתב בשם הס' 'נר מצוה' לתרץ למה מנה הרמב"ם מ"ע דלעשות שמן המשחה (ריש הל' כלי המקדש)<sup>2</sup> הלא מצוה שאינה נוהגת לדורות לא נמנה במנין המצות (כמ"ש הרמב"ם בשורש השלישי) וכיון דשמן המשחה קיים לעולם לא נצטרך לעולם לעשות אחר? ומתרץ דהא דאמרינן דמעולם לא נעשה שמן אחר לאו למימרא דלא נצטוו לדורות, אלא נס נעשה בו שיספיק לעולם כדתיניא בפ"ק דכריתות שמן המשחה שעשה משה במדבר הרבה ניסים נעשו בו וכו' קיים לעת"ל כו', אלמא דמפני הנס שנעשה בו לא איצטריך לעשות עוד, אבל אם איצטריך מוטל עליהם לעשות עוד, ואף דאכתי תיקשי דכיון דילפינן מקרא דקיים לעולם א"כ מתחילת עשייתם בישרם שיהא קיים לעולם וא"כ אי"ז מצוה הנוהגת לדורות, וי"ל דהגם שבישרם הכתוב אין לנו לסמוך על הנס שמא יגרום החטא כדאמרו ראוי ה' ישראל שיעשה להם נס בבית שני אלא שגרום החטא לכן לא סמכין אניסא עיי"ש.

ולפי כל זה צ"ע בדעת הרמב"ם דלמה לא ביאר פרטי עשיית הארון? ובפרט ע"פ המבואר בכ"מ בשיחות קודש שהרמב"ם בספר הי"ד מביא ההלכות איך שהם בדרך הטבע ולא כפי שהוא בדרך נס וכדאיתא בלקו"ש חכ"ז ע' 170 דתומ"צ אינם נקבעים באופן שיתקיימו בדרך נסי, ובהערה 15 כתב וז"ל: וי"ל שזהו אחד מהטעמים שבהל' ביהב"ח (פ"א הי"ד) לא הביא הרמב"ם עניו השמיר בבנין הבית (ראה כס"מ שם) ועד"ז במה שפסק בהל' מלכים (רפי"א ובסופו) דמשיח בונה המקדש ולא שיתגלה ויבוא משמים (אף שכן הוא בכוכ"כ מדרשים וכפרש"י ותוס' סוכה מא סע"א) עכ"ל, ונת' בארוכה בשיחת קודש ש"פ האזינו תשל"ז (ע' ט"ז ואילך) וז"ל בתו"ד: וואם דער ביאור בזה איז אז דער רמב"ם גייט לשיטתי בכמה הלכות איז אין סומכין על הנס, און באקומען דעם שמיר איז דאך פארבונדן מיט א נס, ווי די גמרא גיטין שם דערציילט דאך

(1) ראה ס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' י"ג.

(2) אף דהמנ"ח מתרץ למה הביא דיני עשייתו בשמן המשחה שנדע האיסור לעשות כמוהו עיי"ש, מיהו אכתי קשה למה מנה עשיית שמן המשחה למ"ע.

ווי שלמה המלך האט דאס באקומען, איז דאך דאס א ענין של נס עי"ש, ולפי"ז הרי ודאי הי' הרמב"ם צריך לכתוב דיני עשיית הארון באופן שאם יתקלקל וכו' וכדנקט הרמב"ן?

### ביאור המקדש דוד למה לא שייך לעשות ארון אחר

ועי' בס' 'מקדש דוד' (סי' ב' סק"א) שהביא קושיא זו של המנ"ח, וכתב לתרץ לפי מה דאמרינן בשבועות (טו,א) דכל הכלים שעשה משה משיחתן מקדשתן מכאן ואילך עבודתן מחנכתן א"כ שיהא עליו דין כ"ש אינו נעשה אלא או במשיחה או בעבודה, ונראה איזה עבודות יש בארון, דלא מצינו עבודות בארון א"כ ליכא עבודות שיקדשו אותו, וליכא למימר דהזאות הדרם על הכפורת יחנכו אותו, דלזה א"צ ארון כלל, כדאמרינן במנחות (כז,ב) "אלא מעתה בבית שני דלא הוי ארון וכפורת ה"נ דלא עביד הזאות? אמר רבה בר עולא אמר קרא וכפר את מקדש הקודש מקום המקודש לקודש" א"כ כיון דא"צ כלל ארון להזאות לא שייך לומר דחשיב חינוך בארון, וא"כ כיון דליכא עבודות שיחנכו את הארון א"כ ע"כ טעון משיחה שיעשה כלי שרת, ומשיחה לא היתה רק בכלים שעשה משה א"כ הארון צריך להיות רק זה שעשה משה.

ועד"ז תירץ בס' הר אפרים (הוריות סי' יד) דלכן לא עשו ארון בבית שני שלא הי' במה לקדשו, אמנם כתב שם דבאמת אפשר לקדש הארון ע"י משיחה כי הא דממעט קרא אשר ישרתו במ בקודש הכתוב תלאן בשירות ולא במשיחה, זהו דוקא על כלי שרת דבהם כתיב אשר ישרתו הם בקודש, משא"כ ארון, דלא קיימא לשירות לא נכלל בהאי קרא, והא דלא עשו ארון בבית שני משום שלא הי' להם שמן המשחה, אבל עפ"ז יוצא דלעת"ל שיהי' שמן המשחה שפיר אפשר לקדשו ע"י משיחה. שוב הביא בשם גאון אחד (הגרא"ז מלצר ז"ל) שאמר דיתכן דנתינת הלוחות בהארון הן נחשבינן כשירות ומקרי עי"ז עבודתן מחנכתן עי"ש, גם במקדש דוד אח"כ פקפק במ"ש, דאפ"ל דלא בעינן עבודה דוקא לחינוך, אלא גם מלאכתן מחנכתן וכלשון הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"א ה"ב): "אלא הכלים כולן כיון שנשתמשו בהן במקדש במלאכתן נתקדשו" עי"ש עוד, א"כ ודאי מסתבר לומר דנתינת הלוחות להארון מחנכתו.

ויש להוסיף עוד במ"ש בשו"ת שואל ומשיב (מהד"ק ח"ג סימן מב) דהא דלדורות עבודתן מחנכתן היינו משום דתורה אמרה שאף שלא יהי'

להם שמן המשחה יהי' עבודתו מחנכתו, אבל כל שנודמן להם שמן המשחה פשיטא דהי' מושחין בשמן המשחה עיי"ש.

דלפי דבריו מובן דלעת"ל שיהי' להם שמן המשחה ודאי ימשחו הכלים בשמן המשחה, ועי' רמב"ם בספר המצות שורש י' שכתב: "ואמנם יימנה (מ"ע לה) הצווי שצונו שנמשח כהנים גדולים ומלכים וכלי הקדש בשמן המשחה המתואר", הרי משמע מזה דסב"ל להרמב"ם דגם משיחת כלי הקודש היא מצוה לדורות דלכן הוא נכלל במנין המ"ע, ולפי דברי הגרי"ש א"ש, כיון שבכל זמן שיזדמן להם שמן המשחה מושחין בו את הכלים, וראה שקו"ט בזה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' כ' ואכמ"ל.

### ג' דברים בארון צריכים ביאור

והנה בכללות - בענין הארון - ישנם ג' פרטים הצריכים ביאור: (א) למה לא מנה הרמב"ם מצות עשיית הארון לאחד מתרי"ג מצוות? (ב) כתב הרמב"ם הל' בית הבחירה (פרק א ה"ה-ו) "ואלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית, עושין בו קדש וקדש הקדשים וכו'. ועושין במקדש כלים, מזבח לעולה ולשאר הקרבנות, וכבש שעולים בו למזבח.. וכיור וכנו לקדש ממנו הכהנים ידיהם ורגליהם לעבודה.. ומזבח לקטורת ומנורה ושולחן וכו'" וקשה למה לא חשב כאן גם הארון? עוד הקשה בלקו"ש חכ"א ע' 158 דבפ"ב מבאר צורת הכלים ובפ"ד מבאר צורת הבית, ואודות הארון וגניזתו הביא בריש פ"ד, ולכאורה ה"ז שייך לפ"ב ביחד עם שאר כלי המקדש ולא בפ"ד דאיירי אודות צורת הבית? (ג) למה לא הביא הרמב"ם דיני עשיית הארון?

והנה בנוגע לשאלה הא' יש לתרץ ע"פ מה שביאר בלקו"ש שם (חכ"א) דסב"ל להרמב"ם שהארון הוא חלק מגוף בנין קודש הקדשים, כיון שהארון הוא העושה הביהמ"ק שיהי' "בית לה" כמ"ש

"ונועדתי לך שם", במילא י"ל שעשיית הארון נכלל בגוף המצוה דלבנות ביהמ"ק בית להוי"א.<sup>3</sup>

וכעין זה כתב בס' מעין החכמה פ' יתרו (ע' כג) לתרץ למה לא מנה הרמב"ם מ"ע דעשיית הארון בפ"ע וז"ל: ולי נראה להליץ בעד הרמב"ם שתכלית עשיית המשכן הוא שיהי ארון הברית קבוע במקומו להשרות שכינתו בתוכינו, כצוואת דוד לשלמה בנו (דה"א כ"ב) עתה תנו לבבכם וכו' וקומו ובנו את מקדש ה' האלקים להביא את ארון ברית ה' וכלי הקודש לבית הנבנה לשם ה', ועוד שם (כה) לבנות בית מנוחה לארון ברית ה' וגו', וכן בעיקר הציווי ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, תכלית העשי' להשכיך כבודו בתוכינו, וכבר אמרו (סוכה ה') מעולם לא ירדה שכינה למטה מי' טפחים, ולסיבת זה ארון ט' טפחים וכפורת טפח, וכתיב ונועדתי לך ודברתי אתך מעל הכפורת ולכן אין למנות בנין ועשיית הארון לב' מצות עכ"ל.<sup>4</sup>

וזהו גם הביאור בשאלה הב' (כמ"ש בלקו"ש שם) דלכן אין הרמב"ם מונה הארון ביחד עם כלי המקדש כיון דבאמת אינו מכיל המקדש אלא מגוף בנין ביהמ"ק.

ובאופן אחר הובא בשם הגרי"ז בהא שהרמב"ם לא מנה הארון ביחד עם שאר כלי המקדש כנ"ל, כי הארון שאני משאר כלי המקדש בזה שכל מטרת עשייתו היתה אך ורק להניח בו את העדות היינו הלוחות, ואין בעשייתו כלל קיום חלק ממצות בנין המקדש, אלא הוי מצוה נפרדת בפ"ע לעשות ארון עבור העדות שיהיו בו.

ובספר "מעתיקי השמועה" (ח"ב עמ' קי"ב) הביא בשם הגרי"ז דמקור דבר זה הוא מפורש במדרש הגדול פ' תרומה (כה, ח) וז"ל: ועשו לי מקדש הרי זה מ"ע לעשות בית לה' וכו' ואלו הן הדברים שהן עיקר

(3) וראה עוד ב"דרך מצותיך" שבסוף סהמ"צ ח"א במצוה הי"ח לדעת הרמב"ן, שכתב שהרמב"ם לא מנה עשיית הארון וכו' מהטעם שהוא חלק ממצות בנין ביהמ"ק, וכ"כ בקנאת סופרים במ"ע לג שם.

(4) ועי' בס' חמדת ישראל מצוה כ' שהקשה על מעין החכמה דלפי"ז למה הרמב"ן אכן מנה מצוות עשיית הארון למצוה בפ"ע כנ"ל, ובפרט שהרמב"ן סב"ל שעיקר המכוון בביהמ"ק הוא השראת השכינה ולא עבודת הקרבנות עיי"ש.

בבנין הבית עושין בו קודש וקה"ק וכו' מזבח הקטורת מנורה ושלחן, אבל הארון הרי הוא ללוחות ואינו מכלי המקדש עכ"ל. הרי להדיא דשאני הארון משאר כלי המקדש בעצם מטרת עשייתו דהוא עשוי אך ורק בשביל לשים בו העדות ולא כשאר כלים שהן חלק ממצות בנין המקדש עיי"ש, (הובא כל זה בס' 'נתיבות רבותינו' פ' תרומה עה"פ ועשו ארון עיי"ש עוד מכ"מ).

ולפי הגרי"ז לכאורה אכתי צ"ב לדעת הרמב"ם, למה לא נמנה עשיית הארון למצוה בפ"ע, אבל לפי מ"ש בלקו"ש כנ"ל, א"ש כיון שהוא חלק מעצם הבנין, ועיי"ש בהשיחה ביאור נפלא בדעת הרמב"ם דגם בשעת גניזת הארון ה"ה נמצא במקומו, והוא חלק מהבנין וביאר עפ"ז אריכות לשונו בפ"ד אודות גניזת הארון.

אמנם גם לפי כל הנ"ל אכתי צ"ב למה לא ביאר הרמב"ם דיני עשייתו, וכפי שהוקשה לעיל דהתורה לא סמכה על נסים וכטענת הרמב"ן?

ולתרץ קושיא זו כתב באגרות קודש חכ"ג (ע' קצו ואילך נדפס בלקו"ש ח"ד ע' 1347) חידוש נפלא, וזלה"ק: ידועה הקושיא על שלא מנה הרמב"ם עשיית הארון במנין המצות (ובפרט - שמנה מצות משאו בכתף. . ולא עוד אלא שבסהמ"צ שם כשמבאר הטעם שאינו מונה את עשיית "המנורה והשלחן והמזבח וזולתם" כי "כלם מחלקי המקדש והכל יקרא מקדש", אינו מזכיר כלל את הארון? . . ולכן צ"ל פי' שיטת הרמב"ם באופן אחר, ובהקדם התמי' גדולות: א) למה השמיט הרמב"ם כל דיני עשיית הארון? ב) איך זה נטל יאשיהו הארון ממקומו שנצטוו בני' לשומו שם וגנזו? ובש"ס (יומא נב, ב) מוכח שלא הי' זה ע"פ הציווי וכיו"ב, כ"א שדאג שמא יגלה לבבל לאחר זמן? ולתרץ כל הנ"ל י"ל - דמעשה יאשיהו מוכיח דקראי כפשוטם, דעשיית הארון והבאתו לקדה"ק הוא אך ורק כדי שיהי' "ונועדתי לך שם". ולאחרי שנעשה זה ובאופן ד"אינה בטילה" לעולם - שוב לא מצינו מצוה בעשיית הארון. אלא שכל זמן שישנו (ולאחרי שיתגלה לעת"ל) - נצטוו לשאתו בכתף ושלא יסירו הבדים. - ולכן לא נמנית עשיית הארון במצות (לדורות) ולא הובאו דיני עשייתו, כי מאי דהוי הוי, ומזמן בנין ביהמ"ק הא' - אין כל ציווי בזה. . וע"פ הנ"ל, מעשה יאשיהו - ראי' חזקה לשיטת הרמב"ם דאין מ"ע כלל (משנבנה ביהמ"ק) לעשות ארון. - ולפע"ד כ"ז ברור וגם פשוט. אלא שמ"מ גנז יאשיהו את הארון בביהמ"ק דוקא ולא במקום אחר, כי

אף ש"שכינה אינה בטילה", מ"מ כמה דרגות בהשראת השכינה שבבית המקדש, כמפורש ביומא כא, ב. ונצטוו במ"ע נצחית - שבביהמ"ק תהי' אותה דרגת ההשראה שבאה ע"י שהכניסו לשם הארון באופן דדירת קבע. ובעת שישראל זוכין יש דרגא נעלית מזו: כשהארון נמצא (עכ"פ גנוז) שביהמ"ק, יותר מזה - כשנמצא במקומו (בקדה"ק וכו') עכלה"ק, היינו שהמצוה הי' רק בתחילת בנין ביהמ"ק להניח שם הארון לקדש את המקום ולהשרות שכינתו ית', אבל לאחר שכבר נעשה שוב ליכא מצוה בהארון.

ולפי זה יוצא נפק"מ בנוגע ללעת"ל, דלשיטת הרמב"ם כשיבנה ביהמ"ק ב"ב ויתגלה הארון שעשה משה, אין מצוה וחיוב להניח הארון בקדה"ק, משא"כ לדעת הרמב"ן חל המצוה והחיוב כיון דסב"ל שהיא מצוה לדורות, וסב"ל גם שאם ח"ו נתקלקל נצטרך לעשות ארון אחר.

### המטבן בביהמ"ק השלישי

ובענין זה יש להוסיף בהא דאיתא ביומא עב,א, (עה"פ "ועשית את הקרשים למשכן עצי שטים עומדים") "עומדים, שמא תאמר אבד סברן ובטל סכויין - תלמוד לומר עומדים - שעומדין לעולם ולעולמים". ופירש"י שמא תאמר - משנגנוז אבד סיברן שלא ישובו עוד, ובטל סכויין - מה שאנו סוכין וצופין להן, הרי משמע מזה דלעת"ל אכן ישובו ויהיו חלק מבנין ביהמ"ק השלישי, ועי' בס' פנים יפות פ' תרומה שכתב דלאו דוקא קרשים, אלא כל מעשה המשכן שנעשה ע"י משרע"ה, ועי' סוטה ט,א, משנבנה מקדש ראשון נגנוז אוהל מועד קרשיו קרסיו וכו'.

וכן איתא בתנא דבי אליהו רבה פכ"ה): "מפני מה נטמן המשכן עד היום הזה מפני שעשאוהו הכשרים בנדבות לבם וקשה לפני הקב"ה להפסיד כל מה שעשו הכשרים בנדבות לבם ולעתיד יבא יבוא הקב"ה וישרה בתוכו כמדה הראשונה", וראה לקו"ש חט"ז ע' 465 ואילך ומציין שם להספורנו ר"פ פקודי, וחלק כ"ו ע' 6.

## וגר זאב עם כבש: כפשוטו או משל וחידה – שיטת הרמב"ם בזה

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגליה

### הצעת שיטת הרמב"ם ונימוקיו

א. בתיאור ימות המשיח אמר הנביא (ישעי' יא, ו-ט): "וגר זאב עם כבש, ונמר עם גדי ירבץ, ועגל וכפיר ומריא יחדו, ונער קטן<sup>1</sup> נהג במ. ופרה ודוב תרעינה, יחדו ירבצו ילדיהן, וארי' כבקר יאכל תבן<sup>2</sup>. ושעשע יונק על חור פתן, ועל מאורת צפעוני גמול ידו הדה. לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

וכתב הרמב"ם (הל' מלכים פי"ב ה"א): אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם<sup>3</sup>, או יהי' שם חידוש במעשה בראשית<sup>4</sup>, אלא עולם ממנהגו נוהג<sup>5</sup>, וזה שנאמר בישעי'<sup>6</sup> (יא, ו) וגר זאב

(1) בחי' הריטב"א חולין ה, ע"א: "דבזכרים לא דייק קרא בהכי דזימנין דקרי אף לקטן נער, וכדכתיב (שמות ב, ו) והנה נער בוכה".

(2) ראה גם ישעי' סה, כה: "זאב וטלה ירעו כאחד, וארי' כבקר יאכל תבן, ונחש עפר לחמו, לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי".

(3) להעיר ממאמר חז"ל (בבא בתרא טו, ע"ב; קהלת רבה פ"ה, א): "מנהגו של עולם זאבים הורגים העזים". וראה ע"ז ח, ע"א. וברמב"ם סוף הל' טומאת צרעת: "צרעת... אינו ממנהגו של עולם אלא אות ופלא". וראה גם הל' יסוה"ת פ"י ה"א והל' אבל פי"ג ה"א.

(4) ברמב"ם הל' יסודי התורה פ"ד ה"י: "ביאור כל אלו הדברים [תורת הגלגלים, הכוכבים, ארבעה היסודות, צורות וגולמות, נפש כל בשר; כל מה שלמעלה מן הרקיע ומה שלמטה ממנה] שבפרק שלישי ורביעי [מהל' יסודי התורה] הוא הנקרא מעשה בראשית".

(5) ראה גם רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב: "ימות המשיח הוא העולם הזה ועולם ממנהגו הולך אלא שהמלכות תחזור לישראל, וכבר אמרו חכמים הראשונים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד".

(6) להעיר ממ"ש הרמב"ם (מו"נ ח"ב פכ"ט) ש"לכל נביא ביטויים מסויימים מיוחדים לו כאלו הם שפת אותו האיש", ו"צריך שתדע כי ישעי' ע"ה רגילים בדבריו הרבה מאוד ובדברי זולתו מעט, שכאשר הוא מודיע על פירוק ממשלה או אובדן אומה גדולה, אומר זאת בלשון שהכוכבים נפלו, והשמים קדרו, והשמש חשכה, והארץ נהרסה ורעשה, והרבה

עם כבש ונמר עם גדי ירבץ - משל וחידה; ענין הדבר, שיהיו ישראל יושבין לבטח<sup>8</sup> עם רשעי העולם המשולים בזאב ונמר, שנאמר (ירמי' ה, ו) זאב ערבות ישדרם נמר שוקד על עריהם<sup>9</sup>, ויחזור<sup>10</sup> כולם לדת האמת<sup>11</sup>,

כדומה להשאלות אלה, "ע"ש בארוכה [נמסיים: "כיון שההשאלות הללו נאמרו הרבה בישי" לפיכך עקבתי אחרי כולם"].

(7) ראה גם ירמי' נ, יז: "שה פזורה ישראל אריות הדיחו הראשון אכלו מלך אשור וזה האחרון עצמו נבוכדראצר מלך בבל". וביחזקאל לד, כב: "והושעתי לצאני ולא תהינה עוד לבז ושפטי ביך שה לשה"; שם לד, לא: "ואתן צאני צאן מרעיתי".

(8) וכמפורש בכמה נבואות שבימות המלך המשיח (וכיו"ב) ישבו ישראל לבטח עם הגוים אשר סביבותיהם. ראה לדוגמא: (א) ירמי' כג, ו (ועד"ז שם לג, טז): "בימיו תושע יהודה וישראל ישכן לבטח"; (ב) שם לב, לז: "והשבתים לבטח"; (ג) יחזקאל כח, כה-כו: "וישבו עלי לבטח ובנו בתים ונטעו כרמים וישבו לבטח"; (ד) שם לד, כז: "והיו על אדמתם לבטח"; (ה) שם לח, ח: "וישבו לבטח כלם". ועוד.

(9) לשון הכתוב במילואו הוא: "על כן הכם ארי' מיער, זאב ערבות ישדרם, נמר שוקד על עריהם, כל היוצא מהן יטרף, כי רבו פשעיהם, עצמו משוכותיהם", ובמדרש (ויקרא רבה פי"ג, ה. ועוד): "אמר רבי יוחנן, על כן הכם ארי' מיער זו בכל, זאב ערבות ישדרם זו מדי, נמר שוקד על עריהם זו יון, כל היוצא מהנה יטרף זו אדום, למה כי רבו פשעיהם עצמו משוכותיהם".

נראה שהרמב"ם הביא הוכחה מהכתוב בירמי' לכוונת הכתוב בישיעי', כי בפירוש הכתוב בירמי' כנראה הסכימו פשטי המקרא שהחיות הנזכרות שם אינן אלא 'משלים' לאומות הרשע וכמ"ש הרד"ק שם "המשיל האויב לאר' . . . ולזאב . . .". וראה גם פי' מהר"י קרא ומצודות שם. וכ"ה בתרגום הכתוב שם (משא"כ בישיעי'): "על כן מלך במשריתי יסק עליהן כאריא מחורשא, ויקטלינון עממיא דתקיפין כדיבי רמשא יבזוזונון שלטונין דחסינין כנמאד כמנין על קרויהון, כל דיפוק מנהון יתקטיל, ארי סגיאינ מרדיהון תקיפין תיבתהון".

(10) כלומר 'שישנתו' למוטב ויתנהגו ע"פ דת האמת. - וע"ד לשון הרמב"ם בהל' תשובה פ"ג ה"ט: "מומר [י"ג משומד] לכל התורה [כולה] כגון החזורים לדתי העובדי כוכבים [י"ג: החזור לדתי הגוים] בשעה שגזרין גזרה [י"ג שמד] וידבק בהם". ובהל' איסורי ביאה פ"ג ה"טו: "שמא מן הפחד חזרו . . . שמא בשביל המלכות והטובה והגדולה שהיו בה ישראל חזרו, שכל החזור מן העכו"ם בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגירי הצדק". וראה גם הל' ע"ז פ"א ה"ג: ["וחזרו ללמוד מעשיהון"]; הל' ברכות פ"ט ה"ג ["עד שחזר ריחו נודף"]; הל' שבת פ"ח הכ"ה ["וחזר כשיעור . . . וחזר פחות מכשיעור"]; הל' אישות פכ"ה הי"א ["שחזר ללקט צואת כלבים"]; הל' גירושין פ"י הי"ד [שחזר הגוי ונתגייר]. וראה גם שו"ת הרמב"ם סו"ס קמט. ועוד.

(11) = להאמין בה' ולשמור המצוות שנצטוו בהן כל באי עולם כמ"ש לעיל (הל' מלכים) פ"ח ה"י. ראה לקוטי שיחות (חכ"ג עמוד 179 הערה 76) ד"מהמשך לשון הרמב"ם בהל' מלכים שם משמע דאין כוונתו בזה שיתגיירו ויקבלו דת ישראל" [נדלא

ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר<sup>12</sup> בנחת כישראל, שנאמר (ישעי' שם, ז; סה, כה) וארי' כבקר יאכל תבן, וכן כל כיוצא באלו הדברים הכתובין בענין המשיח משלים הם, ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר היו משל, ומה ענין רמוז בהן. [אמרו חכמים<sup>13</sup>, אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד], עכ"ל.

כפירושו בספר היד בפסוקים הנ"ל בספר ישעי', כתב הרמב"ם גם בספרו מורה נבוכים (ח"ג פ"א), וז"ל: בידיעת האמת תסור השנאה והקטטה ויבטל היזק בני אדם קצתם לקצתם, כבר יעד [=הבטיח] אותו ואמר, וגר זאב עם כבש וגו' ופרה ודוב וגו' ושעשע יונק וגו'<sup>14</sup>, ואחר כן

---

כשיטת הר"ן בדרשותיו דרוש שביעי "שכל האומות ישוכו לאמונתנו בכל פרטי המצות ודקדוקיהן כאמור". דהלא אחרי שכתב הרמב"ם שרשעי אומות העולם "יחזרו כולם לדת האמת" המשיך וכתב "ולא יגזלו ולא ישחיתו אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל", אשר מזה משמע שיחיו בשלוה ביחד עם בני ישראל אבל לא שיהיו הם עצמם מישראל. (12) דהיינו לא דברים גזולים, שהגזל אסור לבני נח כמ"ש הרמב"ם לעיל (הל' מלכים) פ"ט ה"א ושם ה"ט.

(13) בכל דפוסי הרמב"ם הרגילים הרי זה תחלת הלכה ב, אבל: (א) כיון שמה ש"אמרו חכמים" שייך לכאורה רק לתוכן הלכה א; (ב) באגרת תחיית המתים (הו"ד לקמן) בפנים כתב הרמב"ם ש"בחיבור (הל' מלכים) בארנו ראיתנו הגלוי' [לזה ש"וגר זאב עם כבש" אינו אלא משל] מאמרם שימות המשיח אין בו דבר משנוי סדר בראשית" - נראה שהגירסא הנכונה היא כמו שהיא שבכתב יד תימן (צויין בליקוט שינויי נוסחאות שברמב"ם מהדורת פרנקל הל' מלכים כאן) ש"אמרו חכמים" הוא המשך הלכה א, וכסגנון לשון הרמב"ם בכמה מקומות שמסיים וחותרם הלכה מסויימת או ענין מסויים בהעתקת 'מאמר חכמים' המהוה יסוד או תמצית הדברים. ראה לדוגמא: הל' יסודי התורה פ"א הי"א; הל' דעות פ"ג ה"א; הל' תלמוד תורה פ"א הי"ג; הל' תשובה פ"ח ה"ז; שם פ"ט ה"ב (נעתק לעיל הערה 5); הל' סת"ם פ"ו הי"ג; שם פ"י הי"א. הל' שבת פ"ל ה"ד; הל' איסורי ביאה פכ"ב הי"ח והי"ט. הל' נדרים פ"ג הכ"ג; הל' ערכין וחרמין פ"ח הי"ג; הל' תמורה פ"ד הי"ג; הל' נקי ממון פ"ה ה"ט; הל' סנהדרין פ"כ ה"ד; הל' אבל פ"ד הי"ב. וכ"ה בפרק זה עצמו (הל' מלכים פ"ב) סוף הלכה ב.

(14) ראה גם ראב"ע עה"כ: וגר זאב עם כבש, דרך משל מהשלום שיהי' בימיו". וברד"ק שם: "יש מפרשים כי כל זה משל, כי הזאב והנער והדוב והארי' הם משל לרשעים העושקים והגוזלים שהם לחלשים כמו החיות הטורפים לנטרפים, והכבש והפרה והעגל והגדי הם משל לענוי ארץ, ואמר כי בימות המשיח יהי' שלום בארץ ולא ירעו איש את חברו" (וראה לקמן בפנים ס"ג מה שהקשה ע"ז). ובספר משמיע ישועה (להאברבנאל), מבשר טוב השלישי, נבואה ב, התנאי השביעי: "בסיבת הסכמת העולם בצדק ובאמונה יתבטלו המלחמות ולא ירעו איש לאיש, וזהו אמרו וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירביץ, שהוא משל לאנשים המשתררים בעולם, הטורפים והחומסים, שבימות המשיח ישבו

נתן סיבתו, ואמר, כי הסיבה בהסתלק השנאות והקטטות וההתגברות [=ההשתלטות], הוא ידיעת בני אדם בעת ההיא באמיתת השם<sup>15</sup>, אמר (ישעי' יא, ט), לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים, עכ"ל<sup>16</sup>.

[ובאגרת תחיית המתים אשר לו, הוסיף הרמב"ם אפשריות נוספת בביאור הכתובים וגר זאב עם כבש וגו', והוא ד"אפשר שיאמר גם כן, כי כשירבה היישוב ותשמך הארץ ימעט נזק בעלי חיים, ויתקרבו קצתם אל קצתם, כבר זכר זה ארסטו בספר בעלי חיים כשנתן טעם סבת מיעוט היזק בעלי חיים קצתם לקצתם בארץ מצרים, ויהי' ג"כ גוזמא כמו שאמרו (תמיד כט, ע"א) דברה תורה לשון הבאי<sup>17</sup>. ולפי פירוש זה נמצא ג"כ שלא ניבא ישעי' על שינוי במעשה בראשית ומנהגו של עולם בימות המשיח, כי אף שלפי פירוש זה מדבר הכתוב בחיות טרף ולא ברשעי העולם, מ"מ אין כוונתו שישתנה טבעם אלא שיתמעט מדת היזקם זל"ז מסיבות טבעיות].

ומ"ש הרמב"ם ביד"ו החזקה "וכן כל כיוצא באלו הדברים הכתובין בענין המשיח משלים הם", הנה [אף שכתב שרק "בימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר היו משל"<sup>18</sup>, כבר] ביאר אחדים ממשלים אלו במורה נבוכים (ח"ב פכ"ט), ומהם, דמש"נ בישעי' (ס, כ) "לא יבוא עוד שמשך וירחך לא יאסף" מורה על "התמדת מלכות המשיח ושלא תבטל

---

בשובה ונחת עם החלשים בקרב הארץ. וזהו אמרו לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה', רוצה לומר שהאנשים לא ירעו אלו את אלו, לפי שתמלא הארץ דעת את ה' בשלמות האמונות, ותהי' כל מגמתם להשלים נפשותם, לא לרשת משכנות לא להם". [אבל סיים: "למה יקשה על הרב המורה לפרש היעוד הזה כפשוטו", ע"ש].

(15) ראה גם מ"ש באגרת תחיית המתים הו"ד לקמן בפנים.

(16) העתקתי לשונו (כאן ובכל הבא לקמן ממורה נבוכים) ע"פ מהדורת הרב יוסף קאפח ז"ל (ירושלים תשמ"ח).

(17) העתקתי לשונו (כאן ובכל הבא לקמן מאגרת זה) ע"פ מהדורת הרב יצחק שילת שליט"א (ירושלים תשנ"ה).

(18) בניגוד ל"מקצת דברים שתבין מדברי שפרשה פלונית משל ואף על פי שלא אבאר שום דבר נוסף. . . כאשר תדע שהיא משל יתבאר לך מיד לאיזה דבר היא משל, כמי שמסלק דבר החוצץ בין הראות והנראה" (הקדמת הרמב"ם למורה נבוכים).

מלכות ישראל מאחרי כן"<sup>19</sup>, ומש"נ (ישעי' סה, יז) "הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה ולא תזכרנה הראשונות ולא תעלינה על לב" כוונתו (כמבואר מלשון הנביא בהמשך הכתובים) "שאני אשית לכם מצב ששון ושמחה תמידיים חלף אותם היגונות והייסורין ולא יזכרו אותם היגונות הקודמים", ע"ש בארוכה.

ו'משל' אחד מתוך נבואותיו של ישעי' אפשר ללמוד פתרונו ממ"ש הרמב"ם כ'בדרך אגב' במקום אחר, דהנה כתוב (ישעי' לה, ה-ו): "אז תפקחנה עיני עורים, ואזני חרשים תפתחנה, אז ידלג כאיל פסח, ותרון לשון אלם". ובבראשית רבה (פצ"ה, א) איתא: "בא וראה כל מה שהכה הקב"ה בעולם הזה מרפא אותן לעתיד לבא, העורים מתרפאים, שנאמר אז תפקחנה עיני עורים, והפסחים מתרפאים, שנאמר, אז ידלג כאיל פסח ותרון לשון אלם", ודעת המדרש נראה מבואר שבביאת משיח צדקנו יתרפאו כל החולים באופן ניסי. אבל בסיום וחותם ספר המורה כתב הרמב"ם: "זהו מה שנראה לי להניח במאמר זה ממה שראיתי שהוא מועיל מאוד לכמוך, והנני מאחל לך בעת ההתבוננות המעמיקה שתשיג כל ענין שכללתי בו בעזרת ה' יתעלה, והוא יזכנו וכל ישראל חברים למה שהבטיחנו בו 'אז תפקחנה עיני עורים ואזני חרשים תפתחנה' (ישעי' לה, ו); 'העם ההולכים בחושך ראו אור גדול, יושבי בארץ צלמות אור נגה עליהם' (שם ט, א)", ומתוך דבריו אנו למדים שהבין ופירש מה שאמר הנביא "אז תפקחנה עיני עורים" כמשל וחידה על התפתחות השכל והדעת - מתאים למ"ש במקום אחר (מו"נ ח"א פ"ב) לענין הכתוב (בראשית ג, ז) "ותפקחנה עיני שניהם"<sup>20</sup>: "דע כי המלה הזו, כלומר 'פקח', אינה נאמרת בשום פנים כי אם על ענין פקחת רעיון לא על חידוש חוש הראות [ולדוגמא: ] ופקח אלקים את עיני' (בראשית כא, יט); אז תפקחנה עיני עורים; פקוח אזנים ולא ישמע (ישעי' מב, כ)".

19 ראה מכילתא הובא בתוס' (ד"ה ה"ג ונאמר פסחים קטז, ע"ב): "כל הנסים יש אחריהם צער חוץ מלעתיד שאין אחרי צער".

20 "והתבונן אמרו ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערומים הם", ולא אמר ותפקחנה עיני שניהם ויראו, כי את אשר ראה בתחלה הוא אשר ראה בסוף ולא הי' שם ערפל נגד הראות שנתבהר, אלא נעשות לו תכונה אחרת שבה הוא משיג גנות מה שלא הי' משיג גנותו מקודם" (מו"נ שם).

ועד"ז מצינו בספרים אחרים שביארו אתדים מהמשלים והחידות שנמצאו בדברי הנביאים בענין ימות המשיח, ולדוגמא, מש"נ "וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות" שמשמעותה הפשוטה של נבואה זו היא (כמבואר במשנה שבת סג, ע"א) שכלי זיין "הן בטלין לימות המשיח", ובגמרא (שבת שם) מבואר שלפי שיטת שמואל, שאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד, "אף לימות המשיח אינן בטלין"<sup>21</sup>, ולכאורה קשה, איך יפרנס שמואל הכתוב ד"וכתתו חרבותם לאתים"<sup>22</sup>. וביאר בספר לחם יהודה (על הרמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"ז) ד"לסברת שמואל אין פי' הנבואה דוכתתו חרבותם כפשטה, שהוא ביטול ממש, אלא משל וחידה היא בעלמא, ור"ל, שלא ירים איש את חרבו ואת חניתו, אלא כל ישראל יושבים לבטח ואין מחריד"<sup>23</sup>.

יסוד זה הביא הרמב"ם גם בפירוש המשנה (סנהדרין פרק עשירי), וז"ל: "ימות המשיח הוא זמן שבו תחזור המלכות לישראל, ויחזרו לארץ ישראל. . . ולא ישתנה במציאות שום דבר מכפי שהוא עתה, זולתי שתהא המלכות לישראל, וכך לשון חכמים, אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, וישארו בימיו החזק והחלש ביחס לזולתו,

---

21) ואף שגם אליבא דשמואל "לא יהי' שם . . . מלחמה" (רמב"ם הל' מלכים ספ"ב) - "אין ראי' שכלי זיין יבטלו, כי אם שמכיון 'שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר' (כהמשך לשון הרמב"ם שם) 'לא יהי' . . . מלחמה' בפועל, אבל לא שישתנה טבע בני אדם ויבטלו הכלי זיין" (לקוטי שיחות חכ"ז עמוד 202 הערה 78).

22) ראה שו"ת הרמ"ע מפאנו סי' טו: "כאן שאל השואל, וגברא רבא הוא, האי קרא דוכתתו חרבותם לאתים, שמואל במאי מוקים לי".

בחיודשי אגדות מהרש"א עמ"ס שבת שם כתב שאלבא דשמואל "האי קרא דלא ישא גוי אל גוי חרב לא איירי לימות המשיח אלא לעולם הבא", ומשום דגם בעוה"ב יהי' "מעשה אדם . . . לזמן התחי" ונודחק לפרש סוגיית הגמרא שם עפ"ז, ע"ש ובשו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סי' פאן. אבל בשו"ת הרמ"ע שם כתב ד"אי אפשר לפרש קרא לשמואל דמייורי לעולם הבא בשום פנים דאי הכי אתים ומזמרות למה", ולפי שיטת הרמב"ם הל' תשובה (פ"ח ה"ב ובפיהמ"ש לסנהדרין פרק חלק) שעולם הבא הוא עולם הנשמות (בלי גופים), דברי הרמ"ע מוכרחים.

23) אבל בשו"ת הרמ"ע מפאנו (שבעה הקודמת) ביאר שגם אליבא דשמואל יתיקיים "וכתתו חרבותם לאתים" כפשוטו, ד"אחרי שהמלך משיחנו ישפוט בין העכו"ם ויוכיח לעמים רבים הנה המה מעצמם יכתתו חרבותם לאתים, לא שיהיו בטלים בדבר ה' אלא מי שירצה לקיימם לנוי ולתכשיט יהי' רשאי", ולזה אין סתירה מסוגיא דשבת שם.

אלא שבאותם הימים תוקל על בני אדם פרנסתם מאד, עד שכשיעבוד האדם איזה עבודה מועטת שתהי' ישיג תועלת גדולה, וזהו ענין אמרם (שבת ל, ע"ב; כתובות קיא, ע"ב) עתידה ארץ ישראל להוציא גלוסקאות וכלי מילת, לפי שדרך בני אדם לומר אם מצא אדם איזה דבר מוכן בשפע, מצא פלוני לחם אפוי ותבשיל מבושל, והראי' לזה מאמר הכתוב (ישעי' סא, ה) 'ובני נכר אכריכם וכורמיכם', משמע שיהא שם החריש והקציר<sup>24</sup>. . . והתועלת הגדולה באותו הזמן היא שננוח משעבוד מלכות הרשעה העוצרת בעדינו מלעשות הטוב<sup>25</sup>, ותרבה הדעת, כמו שאמר (ישעי' יא, ט) כי מלאה הארץ דעה את ה', ויפסקו הקרבות והמלחמות<sup>26</sup>, כמו שאמר (ישעי' ב, ד) ולא ישא גוי אל גוי חרב, וישיג כל מי שיהי' באותן הימים שלמות גדולה יזכה בה לחיי העולם הבא<sup>27</sup>, עכ"ל<sup>28</sup>.

והנה ביד, בפיהמ"ש ובמורה הביא שהמקור לשיטתו הוא מאמר חכמינו "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד"<sup>29</sup>, אבל באגרת תחיית המתים אשר לו האריך בענין זה, וביאר

(24 כאן ביאר הרמב"ם מ"ש בגמרא (שבת ל, ע"ב): "ותו יתיב רבן גמליאל וקא דריש, עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, שנאמר (תהלים עב, טז) יהי פסת בר בארץ. ליגלג עליו אותו תלמיד, ואמר, אין כל חדש תחת השמש; אמר לי, בא ואראך דוגמתן בעולם הזה, נפק אחוי לי" כמיהין ופטירות, ואכלי מילת נברא בר קורא". וכתב הרמב"ם: "ולפיכך כעס החכם הזה [רבן גמליאל] שאמר את הדברים הללו על תלמידו בעת שלא הבין בדבריו את הענין הזה וחסב שהדברים כפשוטן, והשיבו לפי ערך השגתו, ולא זאת היא התשובה. והראי' שלא אמר לו את האמת מה שלמד בפסוק (משלי כו, ד) אל תען כסיל כאולתו". וראה גם מלחמות ה' לרכי אברהם בן הרמב"ם ושו"ת הרשב"א דלקמן הערה 29. [ויש להעיר שכמה מפרשים פירשו את מאמר רבן גמליאל כפשוטו. ואכ"מ].

(25 ראה גם הל' תשובה פ"ט ה"ב: "כדי שינוחו ממלכות הרשעה שאינה מנחת להן לישראל לעסוק בתורה ובמצות כהוגן"

(26 ראה גם רמב"ם הל' מלכים שם ה"ה: "באותו הזמן לא יהי' שם כו' לא מלחמה, ולא קנאה ותחרות".

(27 ראה גם הל' תשובה הנ"ל הערה 25; לקמן (הל' מלכים פי"ב) ה"ד.

(28 העתקתי לשונו (כאן ובכל הבא לקמן מפירוש המשנה להרמב"ם) ע"פ מהדורת הרב יוסף קאפח ז"ל (ירושלים תשד"מ).

(29 בספר ישועות משיחו (להאברבנאל) חלק שני, העיון השלישי, פרק ז, כתב: "מצאנו במקומות רבות מהתלמוד (ברכות לד, ע"ב; שבת סג, ע"א; שם קנא, ע"ב; פסחים סח, ע"א; סנהדרין צא, ע"ב; שם צט, ע"א) שנזכר מאמר שמואל אין בין העולם הזה

בארוכה יסוד שיטתו, ותמצית המבואר שם (וע"פ מ"ש גם בספרו מורה נבוכים שציין באגרת תחיית המתים שם) הוא שמה שכתב שבימות המשיח לא ישתנה דבר מחוקי הטבע הנהוגים עכשיו, מיוסד, בנוסף למאמר חז"ל הנ"ל, על כמה מקראות וסברות<sup>30</sup>, ומן הפרט אל הכלל:

(א) ישע"י הנביא אמר (ישע"י שם, ט) שהסיבה לזה ש"לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי" (שיגור 'הזאב עם הכבש' וכיו"ב) הוא בגלל "כי מלאה הארץ דעה את ה'", וא"כ הסברא נותנת שבאנשים שיש בהם דעת דיבר הכתוב ולא בבהמות חסרי השכל, ובלשון הרמב"ם (אגרת תחיית המתים שם): "התראו, אתם קהל ישראל, מי שיש בו שכל, שיהי בו

---

לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד שנאמר (דברים טו, יא) כי לא יחדל אביון מקרב הארץ, והחזיק הרב הגדול המיימוני במאמר הזה בסוף חיבורו הגדול משנה תורה ובמקומות אחרים. . וכדי להגדיל הרב עוד בדעת הזה לא זכרו בשם שמואל פן יאמרו שהם דברי יחיד, אבל אמרו בשם החכמים כאילו כל חכמי ישראל הסכימו בזה" וסיים: "ועם היות דברי שמואל טובים ונכוחים, תדע שהם דברי יחיד ורבי יוחנן חולק עליו שהלכה כמותו לגבי שמואל, וגם חכמי המשנה חולקים עליו כמו שיראה מאותה ברייתא שזכרתי מפרק במה אשה יוצאת (שבת סג, ע"א)".

ולשיטת הרמב"ם יש להעיר גם ממ"ש ב"כתב התנצלות אשר שלח החכם אנבונית אברם לרשב"א ז"ל" (נדפסה בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תיח): "דבר אחד יהי לנו כלל גדול בזה המין, והוא כל זמן שיתבאר לנו סתירת המאמר ההוא הפרטי ממאמר אחר כללי מוסכם עליו מהחכמים ז"ל גם כן נדחת הפרטי מפני הכללי תמיד ונפרשהו ותהי' הסכמת האמונה על הכללי. משל בזה, כאמרם (שבת ל, ע"ב) עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, באמת היינו משאירים פשוטו של זה המאמר מפני שיש בו הגדלת הארץ ופרסום הישועה אבל זה המאמר נדחה מפני אמרם על הכלל שאין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד". הרי שנקט שמימרא דשמואל אינו רק דעת יחיד כי אם, אדרבה, מאמר "כללי מוסכם עליו מהחכמים", וכמו שנקט הרמב"ם.

וע"פ דבריהם יש ליישב קושיית הרש"ש בסוגיא דשבת (סג, ע"א) דאיתא התם שרבי אליעזר "פליגא דשמואל, דאמר שמואל אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד גליות בלבד", והקשה הרש"ש דאיפכא הול"ל- דשמואל (האמורא) פליגא ארבי אליעזר (התנא), ועד"ז (ויותר מזה) יש להקשות בשבת קנא, ע"ב (ע"ש), וע"פ הנ"ל, שמימרא דשמואל לא ללמד על עצמו בלבד יצא, כי אם שכך קיבל מהחכמים, וכ"ה סוגיא דעלמא, סרה תמיהתו.

(30) לאחרי שהקדים: "אין דברינו זה גזרה שהרי לא באתנו מהשם נבואה שהודיעתנו שהוא משל ולא מצאנו קבלה לחכמים מהנביאים שיבארו בה בחלקי אלו הדברים שהם משל".

שינוי, הארי בזמננו זה מורה [ממרה] ולזה טורף; ואז - ישוב וידע מבוראו מה שצריך, וידע שאין ראוי להזיק, וישוב לאכול תבן?<sup>31</sup>

(ב) שיטתו הכללית, וכפי שהעיד על עצמו: "אנחנו נשתדל לקבץ [=לאחד] בין התורה והמושכל, וננהיג הדברים כולם [=ולראות את הנהגת הדברים כולם] על סדר טבעי אפשר"<sup>32</sup> בין במה (שכתוב בתנ"ך) שאירע בעבר, ובין בעובדות המתרחשות בהווה, ובין במה (שכתוב) שיארע לעתיד, (ע"ש באגרת תחיית המתים בארוכה). ולכן, בכה"ג שישנן שתי אפשרויות, האחד לפרש הכתוב באופן טבעי והשני לפרשו באופן ניסי, ס"ל להרמב"ם שיש לפרשו באופן טבעי, ואין לפרש הכתוב באופן שהוא יוצא מדרך הטבע אא"כ "לא יתכן לפרש כלל [באופן טבעי] אז נצטרך לומר שהוא מופת". וכיון שמצינו, בין בתושב"כ ובין בתושבע"פ<sup>33</sup>, שיש "בדברי הנביאים משלים וחדידות רבות" שפיר אפשר לפרש הכתוב וגר זאב עם כבש כמשל וחדידה באופן שלא נצטרך לומר שהנביא יעד על שידוד מערכות הטבע, "ומפני זה נאמר אנחנו ומי שקדמנו מחשובי המפרשים, שאלו משלים"<sup>34</sup>.

---

(31) להעיר מרד"ק עה"כ: "והטעם כי מלאה הארץ דעה את ה' כיון שהם [=בני ישראל] טובים ושמרו דרך ה' לא תשלוט בהם חי' רעה", ע"ש.

(32) ראה ב'הערות משלימות' להרב יצחק שילת על אגרת תחיית המתים שם (עמוד 8) בשו"ג): "אע"פ שהמופת אפשרי, מכל מקום הנטי' לעשות מכל דבר מופת-מוציאה את האדם מקו השכל, כי חוקיות הטבע וסדר העולם הם הבסיס להכרה שכלית". ועצ"ע.

(33) ראה הקדמת הרמב"ם למורה נבוכים ובכ"מ במו"נ. הקדמתו לפירוש המשנה. ואכ"מ.

(34) ומה שלגבי תחיית המתים ש"הוא אחד מהמופתים . . והוא ענין יוצא חוץ לטבע המציאות" כ"י אשר בטבע כי כשימותו בעלי חיים לא ישובו לעולם האישים הם אבל יכלו ויתנו מעט מעט עד שישובו אל היסודות ואל החומר הראשון במין מן החזרה לא ישאר עמה חלק מוגבל" [נקט הרמב"ם ש"אין שם אלא להאמין בו לבד כמו שבאתנו ההגדה האמתית" הוא (כמ"ש באגרת תחיית המתים) מפני "שבא מן הפסוק הנגלה בדניאל ורבים מישיני אדמת עפר יקיצו ואמרו ותנוח ותעמוד לגורלך לקץ הימין"; "אנחנו כבר בארנו שבאו פסוקים, ואם הם מעטים, יורו על שוב המתים" וע"כ העמיד האמונה בתחיית המתים כפשוטה וחשבה לאחד מעיקרי הדת כי "אין ראוי לפרש שני הפסוקים הנגלים המורים עלי' הוראה ברורה אשר לא תסבול פירוש".

(ג) דוד המלך ע"ה אמר (תהלים קמת, ו), בנוגע להשמים והארץ וכל צבאיהם<sup>35</sup>, "כי הוא צוה ונבראו ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור", ופירושו "שהחוקים האלה [=חוקי הטבע] אשר חקקם לא ישתנו לעולם, כי החוק הזה רמז אל [=קאי על] חוקות שמים וארץ שנזכרו מקודם" (מו"נ ח"ב פכ"ח). גם שלמה בנו אמר (קהלת ג, יד) "כי כל אשר יעשה האלקים הוא יהי' לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע". וכוונתו "כי מעשי ה' הללו, כלומר, העולם וכל אשר בו, עומדים כפי טבעם לעולם", ובפסוק זה "נתן גם טעם לנצחיותו, והוא אמרו, עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע, כי זה טעם להיותו 'יהי' לעולם', כאילו יאמר שהדבר אשר ישתנה אינו משתנה אלא מחמת חסרון שיש בו כדי שישלם, או שיש בו תוספת שאין בה צורך ואז תוסר אותה תוספת, אבל מעשי ה', הואיל והם בתכלית השלמות, ולא תתכן תוספת בהם ולא חסרון מהם, הרי הם קיימים כפי שהם בהחלט, כיון שלא יתכן גורם לשינויים" (מו"נ שם). ובתורת משה כתוב לאמר (דברים לב, ד) "הצור תמים פעלו", וכוונתו בזה "שכל מפעלותיו, כלומר ברואיו, בתכלית השלמות, לא ישיגם חסרון כלל, ואין בהם סרח ולא שום דבר שאין לו צורך, וכן כל מה שיארע באותם הברואים ומהם הכל צדק גמור בהתאם לחיוב החכמה" (מו"נ שם), וזוהי כוונת חכמי המשנה וחכמי התלמוד כאשר אמרו כדבר המוסכם והמוחלט "אין כל חדש תחת השמש"<sup>36</sup> (מו"נ שם), "ויאמרו (עבודה זרה נד, ע"ב) עולם כמנהגו הולך, ואמר<sup>37</sup> אין מביאין ראיה ממעשה נסים" (אגרת תחיית המתים שם).

ולכן, גם "הענינים הנוהגים מנהג המופת", דהיינו הניסים היוצאים מגדרי הטבע וחוקיו, "לא יעמדו כלל ולא יתקיימו", ואינם אלא לפי שעה "מפני הצורך או לאמת נבואה" (אגרת תחיית המתים שם), אבל "לא ישתנה דבר מטבעו ויתמיד כפי אותו השינוי מתוך זהירות [=התמדה]

(35) כ"מ במו"נ שציינתי בפנים.

(36) ראה: ברכות נט, ע"א. נדרים לט, ע"ב. וסנהדרין קי, ע"א. וראה גם קהלת רבה פ"א, ו: "ועוד ישב רבי מאיר ודרש עתיד זאב להיות גזוז מילתן והכלב גלכטינין, אמרו לו, דייך רבי מאיר, ואין כל חדש תחת השמש". וראה גם פרקי דרבי אליעזר פרק נא. ובכ"מ. [וראה גם שמנה פרקים להרמב"ם פ"ח. ואכ"מ].

(37) ראה ברכות ס, ע"א; יבמות קכא, ע"ב; חולין מג, ע"א: אין מזכירין מעשה נסים.

בניסים" (מו"נ שם), משא"כ הענינים הטבעיים הם "נמשכים תמיד, שהם מנהגו של עולם" (אגרת תחיית המתים שם), ולכן "אף על פי שנהפך המטה לנחש (שמות ד, ג), ונהפכו המים דם (שמות ד, ט), והיד הטהורה הנכבדה [של מרע"ה] לבנה (שמות ד, ו), ללא סיבה טבעית המחייבת זאת, הרי הדברים הללו ודומיהם לא התמידו ולא נעשה טבע אחר... זו היא השקפתי והיא הדעה הראוי' לסברה" (מו"נ שם)<sup>38</sup>.

המורם מכל הנ"ל הוא, שלפי דעת הרמב"ם ישנם ארבעה טעמים לפרש "וגר זאב עם כבש" (ופסוקים כיו"ב) כמשל וחידה: (א) מאמר חז"ל: "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד"; (ב) הכתוב: "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה" - בצירוף סברתו שדבר זה לא ניתן להאמר על חיות טרף המופקעות מדעת ולא שייך שתרכבה דעתן; (ג) כל פסוק שאפשר לפרשו באופן שאינו מורה על שידוד מערכות הטבע, יש לפרשו כך, כי הסברא מכרעת שלא 'להרבות במופתים'; (ד) כיון שהכתובים (חק נתן ולא יעבור, מה שהי' הוא שיהי') מעידים על זה שחוקי הטבע לא ישתנו לעולם, וטעם הדבר מפורש בתורה ("הצור תמים פעלו"), וע"כ צ"ל המופתים אינם אלא לשעה ולא לדורות, אין לומר שבימות המשיח ישתנו טבעי החיות באופן קבוע.

### טיקו"ט בביאור רבינו זי"ע בשיטת הרמב"ם

ב. ומפני כל זה נתקשיתי טובא בהכנת דברי רבינו זי"ע (לקו"ש חכ"ז עמוד 198 ואילך. ובכ"מ) שחידש שגם לדעת הרמב"ם תהיינה שתי תקופות בימות המשיח: תקופה ראשונה בתחלת ביאתו, שאז לא ישתנה

---

38 ובהמשך דבריו (קרוב לסוף האגרת) חזר ליסוד זה וכתב: "אחר שהתבאר זה, דע, שהמופת בענינים הנמנעים בטבע - לא יתאחר כלל [=ישתהה] ולא יארך, ולא ישאר על ענינו", ושם הוסיף טעם (חדש) לזה: "שאילו התמיד כן- הי' מדריך לספק [=מביא להטיל ספק] במופת, שאילו נשאר המטה נחש היו מספקים היותו נחש מתחלתו, ומפני זה הי' שלמות המופת בשובו מטה: ויהי למטה בכפו' (שמות ד, ד), וכן אילו שקעה הארץ בעדת קרח, והיתה נשאר שקועה לעולם- הי' המופת חסר, ואולם שלמותו הי' בשוב הארץ לענינה: ותכס עליהם הארץ (במדבר טז, לג). וכן וישב הים לפנות בקר לאיתנו ומצרים נסים לקראתו (שמות יד, כז). ומפני זה העיקר אשר הערותיך עליו, אברח מאמונת התמדת ענין יוצא חוץ לטבע כמו שבארנו בזה המאמר".

דבר ממנהגו של עולם, ותקופה שני' ומאוחרת - והיא תקופת תחיית המתים - שאז אכן יהי' שינוי ממנהגו עולם, ואז יתקיימו מה שייעדו חז"ל בכ"מ על נסים ונפלאות שיתרחשו בימות המשיח, תמידין כסדרן, בארץ ישראל ובכל העולם כולו, דאף שהדברים ניתנים להאמר בדעת שמואל שאמר אין בין עוה"ז לימוה"מ<sup>39</sup>, לא זכיתי להבין איך יתכנו דברים אלו לפי שיטת הרמב"ם, כיון שהטעמים הנ"ל שנתן הרמב"ם לזה שלא ישתנו חוקי הטבע בימות המשיח, הם עצמם מחייבים שלעולם לא יהי' שינוי, לא בתקופה ראשונה ולא בתקופה שני', ולא בזמן מן הזמנים כולם, וכמשנ"ת.

ומה שהקשה רבינו ממאמרי חז"ל המעידים בפירוש על שינוי הטבע, וכגון מה שאמרו (תו"כ עה"כ ויקרא כו, ד ועד"ז בסוף מס' כתובות): "אף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות", הנה, נוסף לזה שכמה מהם<sup>40</sup> נתנים להתפרש כמשל וחידה (וכמו שפירש הרמב"ם בפיהמ"ש

---

39) ראה ישועות משיחו (הנ"ל הערה 29) שם האריך האברבנאל בביאור דברי שמואל "ששמואל בחכמתו שיער לעתיד לבא שני זמנים, [האחד] הוא ימות המשיח, והוא זמן קיבוץ הגליות ויציאתן מתחת שיעבוד מלכיות אשר נפוצו שמה ובואם אל אדמת ישראל אשר נפוצו מעלי", והזמן הזה חשב שמואל שיהי' עניינו דוגמת מה שהי' בימים הראשונים בימי משה ובימי דוד ושלמה בנו, כי כן ניבא מיעד טוב על הגאולה העתידה 'ישוב ה' לשוב עליך לטוב כאשר שש על אבותיך' (דברים ל, ט) ר"ל שישובו בטובת הארץ ומעלתם לאותו מדרגה שהיו בראשונה, וכן אמר הנביא (איכה ה, כא) השיבנו ה' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם, לפי שהיתה תכלית ההטבה והנחמה שישובו לכלל ההצלחות כמו שהיו מקדם. . . ושיתקבצו השבטים והגליות כולם על ידו כמו שעשה משה רבינו ע"ה שהוציא את ישראל ממצרים מבלתי השאיר שם שריד. . . טובת ארץ ישראל והצלחותי' בזמן הגאולה יסבור שיהי' בשפע מופלג. . . [אבל] לא תוציא הארץ גלוסקאות וכלי מילת. . . הנה כל זה ביאר שמואל בזמן הראשון שהוא ימות המשיח. האמנם שיער עוד זמן שני שיהי' אחר ביאת המשיח, והוא זמן תחיית המתים. . . ויסבור שמואל שלאותו זמן יעדו הנביאים בשאר היעודים כולם. . . כי הנה הזמן אשר יהיו בו כל הדברים המבהילים יהי' כשיחיו המתים ויקומו מקבריהם".

אלא שהאברבנאל נקט להדיא שלדעת הרמב"ם לא תהיינה שתי תקופות ולכן העמיד הנבואות במשל וחידה, אבל שמואל בעצמו "לא הי' מכחיש הנבואות ולא אמר שהי' משל כמו שאמר הרב חלילה, אבל אמר שיתקיימו כולם כפשוטם ושיהיו בהם דברים רבים יוצאים מהמנהג הטבעי, אבל לזמנים נבדלים ואופן ידוע כמו שפרשתי" וסיים: "ושארי ליי' מרי' להרמב"ם במה שפירש עליו".

(40) אם כי לא כולם (ראה לקו"ש שם עמוד 192).

הנ"ל מה שאמרו עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת), הרי י"ל דכמ"ש בגמרא (שבת סג, ע"א), ששמואל דס"ל אין בין עוה"ז לימוה"מ חולק על חכמי המשנה, ולחד לישנא פליג על כל התנאים שבסוגיא (שבת שם) <sup>41</sup>, ה"ה שחולק על מאמרים אלו<sup>42</sup>.

ומה שהקשה רבינו מזה שהרמב"ם (הל' שבת פ"ט ה"א) פסק כשיטת הת"ק והחכמים (שבת שם) ש"לא יצא האיש לא בסייף ולא בקשת וכו' ואם יצא חייב חטאת", ובגמרא (שבת שם) מבואר שלכו"ע חכמים שנחלקו על רבי אליעזר דס"ל ש"תכשיטין הן לו" וס"ל ש"אינן אלא לגנאי, שנאמר וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות", "פליגא דשמואל" שאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד גליות בלבד, וא"כ קשה (קושיית הלחם משנה הל' תשובה שם), איך זיכה הרמב"ם שטרא לבי תרי, ונסתייע רבינו מזה לבסס יסודו שהרמב"ם סובר דגם אליבא דשמואל תהיינה שתי תקופות בימות המשיח, ובתקופה השני' אכן יתבטלו בכלי זיין לגמרי - הנה לפי קט שכלי אינני מבין הקושיא מעיקרא, ובלשון החיד"א (שו"ת חיים שאל ח"א סי' צח), "דאין זה ענין לדינא דלא יצא האיש וכו', ולא ידענא מאי קשיתנהו לרבנן בתראי הרבנים הנזכרים על הרמב"ם דפסק בהל' שבת כרבנן ופסק [בהל' תשובה והל' מלכים] כשמואל, אטו שמואל מכחיש דין זה, ובודאי שמואל סבר להלכה כרבנן דלא יצא האיש וכו' דאינן תכשיטין, אלא דקרא דוכתתו דריש . . ונמצא דשמואל אינו חולק בדין עם רבנן".

ומה שנסתייע רבינו ממ"ש הרמב"ם (הל' תשובה פ"ח ה"ז) "אמרו חכמים, כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל העולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך", והוא מימרא דרבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן, ובגמרא (ברכות לד, ע"ב. ובכ"מ) מבואר דרבי חייא בר אבא פליגא אדשמואל דאמר אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד

41) ולפ"ז צ"ע במ"ש בלקו"ש שם עמוד 192 הערה \*14.

42) וכבר כתב החיד"א (שו"ת חיים שאל ח"א סי' צח) דכיון שאין נפק"מ מזה למעשה, הרי "מודעת זאת בכל הארש דכל דלא נפיק לדינא יכול אמורא אחרון לחלוק עם רבים דבמידי דלא נפיק לדינא הרשות נתונה לומר כל אחד דעתו חלקו אמרה נפשו וכדאשכחן בכמה דוכתי בבבלי וירושלמי דהאמוראים חולקים על התנאים בדרשות דקראי", ע"ש. ועד"ז כתב הר"ש אלגאזי בספריו שבהערה הבאה. וראה לעיל הערה 29. ודו"ק.

מלכיות בלבד, והקשה הכסף משנה (הל' תשובה שם), דאיך העתיק הרמב"ם הא דרבי חייא בר אבא כיון שפסק כשמואל, וביאר רבינו שלדעת הרמב"ם, גם אליבא דשמואל יתקיים הא דאמר רבי חייא בר אבא בתקופה השני' של ימות המשיח, וע"כ שפיר הביא הרמב"ם גם מימרא דרבי חייא בר אבא.

הנה, ממנ"פ, אם באנו להשוות דברי הרמב"ם עם דברי הגמרא, עדיין לא העלנו ארוכה, כי לפי פשטות סוגיות הגמרא הרי מבואר שדברי רבי חייא בר אבא ודברי שמואל אינם עולים בקנה אחד, ואם באנו לומר שהרמב"ם תיווך מדעת עצמו בין שיטת שמואל לשיטת רבי חייא בר אבא, הרי אין אנו זקוקים לשתי תקופות ושפיר יתכן להשוות ביניהם בתקופה אחת, וכמ"ש בשו"ת הרדב"ז מכתב יד (חלק ח) סי' עא, דכיון שלדעת הרמב"ם "כל היעודים אשר יעדו כל הנביאים לישראל לימות המשיח כולם משל לרוב השלום שיהי' בימי המשיח" שפיר אפשר לומר גם לשמואל שכל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח, דרק אם נתפוס דברי הנביאים כפשוטן הרי הם עומדים בסתירה לכללא דכייל לן שמואל שאין בין עוה"ז לימיה"מ אלא שיעבוד מלכיות בלבד<sup>43</sup>.

---

(43) וכ"כ הר"ש אלגאזי בספרו תאוה לעינים על אגדות הש"ס (עמ"ס ברכות לד, ע"ב, סי' טז) ובספרו גופי הלכות פרק א (כללי אות א, כלל לה): "שהרמב"ם ז"ל אזיל לטעמי' דהכא, שכתב שכל הנבואות שאנו רואים לכאורה שהם חוץ מן הטבע כגון וגר זאב, אינו אלא דרך משל ואינו חוץ ממנהגו של עולם, וכפי זה הני תרי מימרי מטיל שלום ביניהם" (לשונו בגופי הלכות שם), ע"ש. [והוסיף: "סובר רבינו דאע"ג דבגמרא קאמר דפליגן, הוא משים שלום, ואינו דוחק דכיון שאינו לענין דינא יכול רבינו לומר חוץ מן הגמרא לפי דרכו" (לשונו בגופי הלכות שם). אבל ברדב"ז שם כתב שהרמב"ם "אינו חולק על התלמוד שאמר 'ופליגא דשמואל', אלא שהם ז"ל הניחו הדברים והנבואות כפשוטן כאשר יבינו אותם כללות העם, ולא רצו לפרסם שכל אותם הדברים הם משל, שלא לתת רפיון בלב בני אדם וחולשה בדברי הנביאים, ומשום הכי אמרו דפליגי, ויתפסו [כללות העם] דברי האומר כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח, ותחזק ידי אמונתם בביאת המשיח, כדי לזכות לאותן הטובות אשר יעדו להם הנביאים, אבל קושטא דמילתא הוא דלא פליגי" וכמ"ש הרמב"ם, כיון שדברי הנביאים לא נאמרו אלא בדרך משל וחידה, והרמב"ם "בתחלת חבורו [בהל' תשובה] כתב שני המאמרים [של רבי חייא בר אבא בפ"ח ושל שמואל בפ"ט] סתם, ובסוף החיבור [בהל' מלכים] שמי שהגיע לשם כבר חזק באמונתו, פירש סוד היעודים אשר יעדו הנביאים לישראל, שכולם משל על רוב הטובה והשלוחה".]

סוף דבר, דברי רבינו בענין זה נפלאים הם ממני, וה' יאיר עינינו בתורתו<sup>44</sup>.

### דברי הרמב"ם באגרת תחיית המתים שיתכן שתתקיים הנבואה כמשמעותה הפשוטה

ג. והנה באגרת תחיית המתים סיים שאפשר שהכתובים (וגר זאב עם כבש וגו') פירושם כפשוטם, אלא ד"אם הוא על פשוטו - יהי' מופת שיראה בהר הבית לבד כמו שאמר בכל הר קדש<sup>45</sup>, ויהי' כיוצא בדבריהם (אבות פ"ה מ"ה) לא הזיק נחש ועקרב בירושלים", וסיים: "סוף דבר כל אלה הם דברים שאינם פנות [=יסודי] התורה ואין להקפיד איך יאמינו

(44) ומה שהעיר רבינו דאיך קבע הרמב"ם וסתם שלא ישתנה דבר מחוקי הטבע בימות המשיח, והלא תחיית המתים (שהאמונה בה היא מעיקרי הדת) היא למעלה מדרך הטבע (ראה דברי הרמב"ם הנ"ל הערה 34), ואין לך שינוי ממנהגו של עולם גדול מזה, לכאורה י"ל שלדעת הרמב"ם אין תחיית המתים 'מופת נמשך', כי אם נס 'חד פעמי' שיעשה הקב"ה, ובכה"ג אין זה בגדר ביטול מנהגו של עולם, וכמבואר בדברי הרמב"ם הנ"ל וכפי שיתבאר לקמן ס"ג.

(45) להעיר ממ"ש הרדב"ז (הל' מלכים שם): "מה שראוי להאמין בזה שהדברים הם גם כפשוטם בארץ ישראל כדכתיב לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ, הארץ הידועה, וכן והשבתי חי' רעה מן הארץ, אבל בשאר ארצות עולם כמנהגו נוהג והכתובים הם משל, שכן כתוב (ישעי' ב, ד) ולא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה, ובארץ ישראל יתקיים הפשט והמשל".

[וראה גם משמיע ישועה (הנ"ל הערה 14) ש"חכמים אחרים פירשו הכתובים האלה כפשוטיהם, שיברא ה' חדשה בארץ, שיהיו הדברים כפי מה שהיו בתחלת הבריאה, כי הארץ לא הי' אז טורף, וכן שאר החיות והעופות הדורסים . . . וזכר שהפלא הזה יהי' בארץ ישראל בלבד, לא בכללות העולם, והוא אמרו לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי, והי' התכלית הנס הזה להורות על רוב השלום לא בלבד בין האנשים כי אם גם בין הבעלי חיים בלתי מדברים].

הערה דא"ג: בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' פא) כתב בתוך דבריו בזה"ל: ולכן כתב הרדב"ז בפיי"ב ה"א לתרץ קושיית הראב"ד מה שראוי להאמין בזה שהדברים הם כפשוטם בארץ ישראל אבל בשאר ארצות יהיו מלחמות, וכן כתב מהרש"א שבת שם [סג, ע"א] בחידושי אגדות על זה דאמר שמואל דלא יהי' לישראל שעבוד מלכיות אבל באומות העולם יהיו מלחמות . . . והוא כרדב"ז, ודבריו תמוהים לכאורה, כי מפורש ברדב"ז שגם בשאר ארצות יתקיים המשל שענינו לא ישא גוי אל גוי חרב, וצע"ג.

בהם, וצריך שימתין האדם לעיקר האמונה באלו הדברים<sup>46</sup> עד אשר יראו במהרה, ואז יתבאר אם הם משל או מופת"<sup>47</sup>.

והנה מה שנתן הרמב"ם מקום לפרש הכתוב וגר זאב עם כבש כפשוטו, אולי י"ל דהוא משום קושיית הרד"ק על שיטתו שאינו אלא משל על השלום והשלוה שיהי' בימות המלך המשיח, שלפי זה למה אמר הכתוב "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי" מאחר ש"בימות המשיח בכל העולם יהי' שלום, כמו שכתוב (ישעי' ב, ד; מיכה ד, ג) וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות ולא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה, ואמר (זכרי' ט, יו"ד) ונכרתה קשת מלחמה, ואמר במשיח (זכרי' שם) ודבר שלום לגוים", ולפי מה שפירש הרמב"ם ש"יהי' מופת" אבל רק "בהר הבית לבד כמו שאמר בכל הר קדשי", סרה קושיית הרד"ק.

אבל עדיין צ"ע, דמאחר, שבסופו של דבר, הסכים הרמב"ם שיתכן לפרש דברי הכתוב כפשוטם, למה קבע בספר היד ופסק בסכינא חריפא "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהי' שם חידוש במעשה בראשית", היפך משמעותם הפשוטה של הכתובים בספר ישעי', והרי הרמב"ם בעצמו מודה באגרת תחיית המתים וכותב שאין אתנו יודע עד מה, ויתכן שפירוש הכתוב הוא כפשוטו.

ולאידך גיסא צ"ב, כיון שמה שקבע הרמב"ם שלא ישתנו חוקי הטבע מיוסד הוא, על כמה יסודות חזקים, אבע"א קרא ואבע"א סברא (כמשנת לעיל בארוכה), למה הסכים, ולו יהא בדוחק, שיתכן לפרש הפסוקים כפשוטם?

46) השווה ה' מלכים שם ה"ב: "אין סידור הויית דברים אלו ולא דקדוקן עיקר בדת... אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר".

47) להעיר מדברי הרב אברהם בן הרמב"ם בספרו מלחמת השם (עמוד 30): "...ויצפה הוא וחבריו לסעודת לוייתן וכלי מילת וכיוצא בהם, ואין בזה קלקול אמונה, כי אין לה' מעצור לעשות כמה נסים וכמה נפלאות, היד ה' תקצר, כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ וכו', ומי שיקח מדבריהם דברים אלו וכיוצא בהן לימות המשיח כפשוטן, יקח, ומי שיתן להם סוד, ופשוטן משל יש לו על מה לסמוך, והוא דבריהם שאמרו אין בין העוה"ז לימיה"מ אלא שיעבוד מלכיות בלבד כו'".

ונראה פשוט, דמ"ש הרמב"ם "אם הוא על פשוטו" אין בו משום פקפוק בארבעה יסודות הנ"ל ואינו מטיל ספק בקביעתו הנחרצת "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם", ומן הכלל אל הפרט:

דמ"ש הרמב"ם מסבירא שכל הבטחה במקרא שאפשר לפרשה באופן שאינו מורה על מופת, כך יש לפרשה, הנה בנדו"ד צ"ע אם הפסוק סובל פירוש טבעי, מפני קושיית הרד"ק הנ"ל, דאם משל לשלום העמים הוא למה אמר הנביא "בכל הר קדשי", והרי כבר מציינו במקראי קודש שנתנבאו על שלום בכל העולם כולו.

ומ"ש הרמב"ם שהתורה, הנביאים והחכמים כולם העידו על זה שחוקי הטבע לא ישתנו לעולם וע"כ צ"ל שהמופתים אינם אלא יוצאים מן הכלל, נראה שאין זה סותר את האפשריות שיהי' "מופת שיראה בהר הבית לבד", כי [נוסף לזה שאולי יש מקום לומר דכמו שמופת המוגבל לזמן מסויים אינו סותר את הכלל ש"אין כל חדש תחת השמש" (וכמ"ש הרמב"ם להדיא), ה"ה מופת המוגבל למקום מסויים אינו בסתירה לזה, כיון שברוב העולם ככולו חוקי הטבע קיימים לעד<sup>48</sup>, הנה] בנדו"ד נראה שאין זה בגדר שינוי מחוקי הטבע כלל, וכפי שרמז הרמב"ם במ"ש דזה ש"יהי' מופת שיראה בהר הבית לבד" הוא על דרך הא דתנן ש"לא הזיק נחש ועקרב בירושלים", דכשם שעכצ"ל לדעת הרמב"ם דזה שלא הזיק נחש ועקרב בירושלים אין בזה משום שינוי במעשה בראשית, כי מעולם לא שינה ה' את טבע הנחשים ועקרבים הנמצאים בעיר הקודש אלא שהשיגית בהשגחה מיוחדת שלא ינזקו בני אדם בהם, ה"ה והוא הטעם במה שלעת"ל לא יראה הזיק בעלי חיים אלו לאלו העומדים בהר הבית שאין זה מחמת שינוי טבע החיות כי אם משום השגחה מיוחדת על הר הקודש ועל הנמצאים שם, ואין בזה משום שינוי בחוקות הטבע שהעמידם לעד לעולם.

וע"פ הנ"ל מובן שלפי פירוש זה, שנבואת 'וגר זאב עם כבש' תתקיים כפשוטה, אין הכוונה שהארי (וכיו"ב) אשר בהר הבית "ישוב וידע

---

(48) וע"ד (ובמכ"ש וק"ו מ) הסברא בלקו"ש הנ"ל ס"ב (עמוד 194 הערה 31) - בביאור שיטת הרב"ז הנ"ל הערה 45.

מבוראו מה שצריך וידע שאין ראוי להזיק", כי לפי פירוש זה נצטרך לומר דמ"ש "כי מלאה הארץ את דעה ה'" כסיבה לזה ש"לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי", כוונתו דכיון שהאנשים אשר על הארץ ימלאו בדעה את ה', לכך יזכו להשגחה מיוחדת זו בהר הבית בירושלים.

ועל פי זה מובן שאין בזה שום סתירה למאמר שמואל ש"אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד", שלפי דעת הרמב"ם כוונתו לומר שלא ישתנה דבר מסדרי בראשית, והרי כשם שזה שלא הזיק נחש ועקרב בירושלים לא ה' שינוי מסדרי בראשית, ה"ה דזה שלא יראה היוק בע"ח בהר הבית אין בו משום שינוי מסדרי בראשית.

ולפי כל זה מובן דאף שהרמב"ם הטיל ספק במ"ש ש"וגר זאב עם כבש" אינו אלא משל, מעולם לא פקפק בזה שהחליט וקבע בספר היד: "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהי" שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג".



## קיבוץ גליות בזכות לימוד ספרי הלכה ע"ד לימוד המשניות

**הרב פרץ בראנשטיין**

**תושב השכונה**

בשיחת אור לה' טבת תשנ"ב (ספה"ש תשנ"ב ע' 211) מעורר כ"ק אדמו"ר על לימוד משניות דוקא (מתוך הספרים שנפדו בה' טבת) כדי להכניס הגליות ומביא הגאולה כמאמר חז"ל (ויק"ר פ"ז, ג) אין כל הגליות הללו מתכנסות אלא בזכות המשניות. ובהערה 15 שם מביא פסק אדה"ז "שבזמן הזה גם הלכות פסוקות של פסקי הגאונים הפוסקים כמו הטור והש"ע והגהותיו בכלל משנה יחשבו, "ומוסיף: "עפ"ז אולי י"ל שכ"ה גם ביחס לנדו"ד. ועצ"ע. "ובהערה 18 שם "ועד"ז בספרי [פסקי הדין] שנפדו משבי' [בה' טבת] - כי, טעם הדבר שבזכות המשנית הגליות מתכנסות הוא לפי שעל ידה נפעל בירור הניצוצות שבעולם".

אע"פ שמלשון רבינו משמע שסובר שלמסקנה לימוד הטור וש"ע כן פועל קיבוץ גליות כמו משניות (וז"ל: "אולי יש לומר שכ"ה גם ביחס לנדו"ד [לימוד ש"ע] ולפי הכלל שמה שאצל רבותינו נשיאנו בדא"פ

"ביי אונז איז אוודאי", מה הה"א שלימוד ש"ע שגם ענינה הלכה פסוקה אינו פועל בירור נצוצות כמו משניות?

מתוך המ"מ שמביא בשיחה הנ"ל בהערה 17 יש מקום לומר שדווקא ע"י לימוד משנה נפעל בירור דעולם האצילות. כמבואר בתורה אור פ' שמות מ"ט ג' "כי תנאים אותיות איתנים שמקבלים מבחי' חכמה . . ע"כ האירה בהם בחי' משה שהוא בחי' בטול אמיתי ונחנו מה (בח' מ"ה דמ"ד המברר ב"ן שהוא בירור אחר בירור) . . לכן ההלכות שאמרו התנאים במשנה הם בחי' אלהות ממש שהוא מה שנמשך אחר בירור ב' דמ"ה דחכמה עלאה . . וזהו שארז"ל אין הגליות מתכנסת אלא בזכות המשניות . . כי ענין קבוץ גליות הוא ענין בירור והבדלה כו' הוא בזכות המשניות בח' בירור הנ"ל . . [משא"כ ברייתות] כי לא נמשך בהם טפת מ"ד מבחי' עדן העליון. והיינו לפי שהם מבריאה ולא מאצילות כי באצי' מאיר ח"ע שהוא בחי' בירור השני בחכמה אתברירו. "מדברי אדה"ז אפשר לדייק שבמשנה דווקא יש גדר מיוחדת של כח "בירור אחר בירור" מעולם האצי' שבזכותו מתכנסות הגליות ולא אפילו ע"י ברייתות ולכאורה כ"ש לא ע"י פסקי הלכות דגדולי האחרונים כמו הטור וש"ע (שלא נפסקו ע"י חכמי המשנה כמו הברייתות").

וכן בתו"ח לאדהאמ"צ (פ' שמות דף' י"ח ע' א-ב) שמדבר בענין קיבוץ גליות ע"י הבירור דליבון הלכה "שזהו בקול ודיבור דמשנה דוקא שהן התנאים' ששונים הלכות שנק' ממוצעי' כמו משה ממש שנק' סופר ומחוקק למעלה לעשות שלום בי"ה כך הן עושי' שלום בו"ה להיות נגלה מן ההעלם דתושב"כ בדיבור למעשה להיות הבירור בפו"מ בין או"ה וכו"פ [איסור והיתר וכשר ופסול]."

אבל לאידך בתו"א שם מדבר אודות מעלת משניות בזה שכל התנאים מקבלים ומסכימים לפסק א' "ולכן עיקר פסקי הלכות שלהם [התנאים] לא היה ע"פ הכרעת שכלם רק ממה שקבלו איש מפי איש עד משה". ולכאורה הטור וש"ע ג"כ פוסקים ההלכה למעשה לכלל כלל ישראל אפילו לאלו שבשיטה לא מסכימים אבל בכל זאת נוהגים לפי פסק הטור בזמנו וש"ע בדורות אלו.

ולהעיר ממכתב כ"ק אדמו"ר לרב מ"ז הלוי גרינגלאס ע"ה די' שבט תש"ד אודות חשיבות לימוד משניות (אג"ק א' ע' רמ"ב) שכותב באות ה'

"שבדורות דעקבתא דמשיחא, כאשר קרב קץ גאולתנו, ערך מיוחד וענין נוסף במשנה ע"פ מרז"ל (ויק"ר פ"ז, ג) אין כל הגליות האלו מתכנסות אלא בזכות משניות". ומסביר שם (ע' רמ"ג) ש"הכל מודים בכל האמור בה ואין בזה חלוקי דעות" שעי"ז "מראים הם אשר השם הוא שנתן לנו תורתו ותורה אחת לישראל גוי אחד." ובהערה י"א שם מביא אותו פסק אדה"ז מפ' ב' דהל' ת"ת שבזמן הזה גם ש"ע בכלל "שליש משנה" ומסיים "וצ"ע אם גם ביחס לנדו"ד [לימוד שו"ע] כן הוא." ומפשטות לשון כ"ק אדמו"ר שם משמע שגם בכל ספרי בפסקי דין האחרונים יש מעלה זו "שהכל מודים" ועי"ז מגלים אחדות השם אחדות התורה ואחדות ישראל.

ולפי זה מסתמא בדרך אפשר שגם לימוד פסקי הרמב"ם שבספר היד, שכולל כל פסקי ההלכות של כל התורה כולה (והרמבם אחד מעמודי ההוראה שהש"ע סומך עליו) יש לה גם כח זה לגלות אחדות השם וקבץ הגליות ולכן הדגיש כ"ק אדמו"ר ובקש פעם אחר פעם שילמדו הרמב"ם היומי.



## אליהו הנביא יפשוט כל הספיקות

הת' לוי שי' זלצמן

תלמיד בישיבה

א. כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (פ"ט ה"א): "דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים, אין לה לא שינוי ולא גרעון. . ונאמר והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת. . ונאמר לא בשמים היא, הא למדת שאין נביא רשאי לחדש בה דבר מעתה. לפיכך אם יעמוד איש. . ויאמר שה' שלחו. . לפרש במצוה מן המצוות פי' שלא שמענו ממושה. . הרי זה נביא שקר" ... ובכס"מ כותב כיון דאין נביא רשאי לחדש "הא ודאי משקר הוא, ועליו נאמר ומת הנביא ההוא". וכמפורש ובאריכות בהקדמת הרמב"ם למס' ברכות בפירוש המשניות שכוונתו אפי' אם לא עוקר או משנה מהמצוות, רק שמפרש פירוש בפסוק או אומר שהלכה כסברא פלונית

ושכך אמרו לי משמיא, ה"ז נביא שקרי. בכס"מ מביא מקורו מב"מ (נט, ב) שבת-קול יצאת ופסקה הלכה כפלוגי, ואמר ר' ירמי' "אין משגיחין בבת-קול" כיון דתורה "לא בשמים היא". וכ"ה בכ"מ בש"ס (שבת קח, ב תמורה טז, א ועוד) כידוע ומפורסם. וזה כלול בעיקר התשיעי מיסודי הדת.

ומזה מקשין כמה מהאחרונים (בראשם החיד"א בכ"מ (מהם: ב'ברכי יוסף' או"ח סי' לב סק"ד, ב'פתח עינים' (מנחות מה, ב) וב'שם הגדולים' (מערכת יו"ד ס"ק רכד עמ' קא ואילך)), החתם סופר (בשו"ת ח"ו סי' צח) והמהר"ץ חיות (ב'תורת נביאים' פ"ב) ועוד, עי"ש לאריכות ומקורות כל הדברים) ממה שמצינו בהרבה מקומות (ראה ב'שמות בארץ' בסופו, שהביאו שם כל המקורות באופן מסודר) שסומכין על אליהו הנביא בפסקי דינים, וכאן נתייחס בעיקר לאלו הכתובין בנוגע לביאת המשיח.

לתרץ הענינים יש כמה ביאורים ושלבים, וננסה כאן לבארו שלב בשלב.

### ספק במציאות

ב. יש כמה ספיקות בש"ס שכל השאלה היא אך ורק במציאות (לדוגמא, משנה ב"מ לז, א) שההלכה היא "יהא מונח עד שיבא אליהו", שיש ספק למי שייך ממון זה ואמרינן שיבוא אליהו ויגלה לנו ע"י נבואה של מי הוא.

ובזה תירצו באחרונים (בראשם המשנה למלך (הל' אישות פ"ט ה"ו בסופו) שאין שאלה של "אין נביא רשאי לחדש בה דבר" ו"אין משגיחין בבת-קול", דאינו בא "לחדש" שום דבר בהלכה, אלא רק לברר המציאות, וההלכה ברורה וידועה ע"פ כללי התורה במציאות זה).

(1) ב'שם הגדולים' (המצויין בפנים לקמן) כותב שהראב"ד חולק על הרמב"ם בזה, וגם מביא מהפר"ח שפי' הרמב"ם באו"א ודלא ככס"מ. אבל עי"ש, שלמסקנא דמילתא דוחה את הפר"ח מפיה"מ, וגם דעת הראב"ד למסקנא מתאימו עם דעת הרמב"ם.

(2) ולהעיר דב'קובץ שיעורים' (ב"ב סי' תרמ) בנוגע הכתוב שם, שע"י שאליהו יבוא לפסוק יתבייש הרמאי מלשקר ויודה, והרי "הודעת בעל דין כעדים דמי". אבל כמובן שאין זה מספיק: א. במקרה שאין הבע"ד שם. ב. ובעיקר, הרי יש כמו"כ ספיקות

ג. אבל יש שמצינו יותר מזה, שאלהו מברר מציאות המביא לעניני איסור והיתר. לדוגמא המובא בסוף מסכת עדויות "אמר רבי יהושע מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו הלכה למשה מסיני שאין אלהו הנביא בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב אלא לרחק המקורבין בזרוע ולקרב המרוחקין בזרוע..."<sup>3</sup>, וראה שיחת יו"ד שבט תשמ"ז (סה"ש תשמ"ז ח"א ע' 302 ואילך, ובהשג"פ י"ל לאחרונה מחדש) שכל ענינים המבוארים במשנה זו הוי לכו"ע (וחולקים רק בשביל איזה מהן מה בא אליהו). וראה עוד ביומא (עה, א) שבהיות ישראל במדבר ה' פעם שנתברר לאיזה אב נולד הבן ע"י ירידת המן לאהלו, ראי' מן השמים!<sup>3</sup>

והנה כאן אף שמברר מציאות הכשרות דהמשפחה, הרי נפק"מ לדיני קידושין ולכל דיני ישראל - אם משפחות אלו מבנ"י או לאו, ואם בן זה חבל באביו האם חייב מיתה. ויש מקום לעיין לכאור' אם הוא הדין כאן שיכול הנביא לברר המציאות.

ונראה בפשטות שיכול לברר המציאות כאן ג"כ. וכ"כ המהר"ץ חיות, ומסביר כמו שאם ב"ד ביררו מציאות מה ואחר זמן ע"י בירור זה יצא נפק"מ לענין קידושין, עונש מיתה וכדו', אין בזה חסרון דאין כאן עדים המחייבין, כי בזמן הברור לא ה' דבר המחייב עדים, וכיון דהוברר הרי כבר הוברר וכן הוא המציאות<sup>4</sup>. וה"ה כאן, אליהו מברר כשרות המשפחה, ועכשיו שיודעים כשרותם כל דיני כשרות נוהגת בהם.

---

(לדוגמא: ברכות לה, ב ויבמות מא, ב) בנוגע לטבע הדברים שא"א לברר ע"י שאלת והודעת בע"ד, וגם שם אומרים שאלהו יבוא ויברר, אלא ודאי מוכח כנ"ל שעל כל מציאות יכולים לסמוך עליו בבירור המציאות.

ובמהר"ץ חיות (המצויין לעיל בפנים) מוסיף ומסביר, כי יש חיוב אמונה בנביא שהחזק, ומה חילוק יש בין אמונה בדבריו בכלל לענינים הנוגעים לממון בני אדם, או דברים התלויים בטבעי בני"א שהעדר הידיעה בהם אינו אלא חסרון בידיעת המציאות, והוא יגלה לנו האמת והרי מצוה להאמינו.

(3) ראה מהר"ץ חיות (שם) שמביא אלו שפי' דמשה רק הוכיח עי"ז לכל בני"א אבל פסק ע"פ הלכה, ולא שע"ז סמך. אבל שם מוכיח דאפשר ללמוד הגמ' כפשוטה, כדלקמן בפנים.

(4) ראה עד"ז מאירי (פסחים ז, א, וכ"כ בעוד ראשונים על הסוגיא) שאפי' באיסורי רבנן ואפי' אסרה על עצמה איזה דבר, ואח"כ קידשוה בממון זה, אינה מקודשת. כי "אסרו מי

וכן כתוב בהדיא בשה"ש תשמ"ט ח"ב (ע' 742) ביחידות הרב מרדכי אליהו עם כ"ק אדמו"ר בסמיכות לפסח שני, ששאל הרב הנ"ל איך ישיגו בהמות לפסח שני הראויים לקרבן ובדוקות ממום במהירות כ"כ. והרבי תירץ: "איתא במדרש שאלהו הנביא מקריב תמידין בכל יום, וכיון שכן, בודאי ישנם גם כבשים הראויים לעוד קרבנות מן המוכן. ובענין זה יכולים לסמוך גם על אליהו הנביא, שהרי, לא מדובר כאן על פסק דין הלכתי (שא"א לפסוק ע"פ נבואה כנ"ל), כי אם, על בירור המציאות (שאינן בו מום), וכשנביא אומר בנבואה שאינן בו מום, חשוב בדוק ממום. ועצ"ע".

איברא, דכן הוא ג"כ בענין "יהא מונח עד שיבוא אליהו", דהרי נפק"מ אם קידש בממון זה אם קידושו קידושין.

### ספיקא בדינא

ד. וכאן באים לשאלה ה'אמיתית' דעשרות (מאות) ספיקות בגמ' מסתיימות בתיבת "תיקו". ובשל"ה הידוע (תורה שבעל פה תט, א (יח, ג)) מובא "תיקו, בכל דוכתא בתלמוד שהתשובה אינה נודעת לפשוט ממנה האיבעיא אומר תיקו ולשון תיקו הוא מלשון תיק. וי"א תיקו ר"ת תשבי יתרץ קושיות ואיבעיות". (וכן מובא בתוי"ט סוף מסכת עדויות).

שאסרו, אינו ממון", ולא הם או היא הפקיעו הקידושין. (ומה שחולקין כמה מהראשונים ע"ז (ראה רש"י ד"ה אפי'), אינו על סברא זו אלא בפרטי הסוגיא, והרא"י שלא הוצרך המאירי ושאר הסוברים כן להביא רא"י לעצם הסברא, כי מילתא דפשיטא היא).

5) מ"ש "עצ"ע", לכאור' אינו על עצם הסברא, כי סברא פשוטה היא. אלא י"ל דהצ"ע הוא, כי יש שקו"ט בגמ' (פסחים צו, א) אם יש חיוב מהפסוק לבדוק הקרבנות ממום. יש סברא שכל הקרבנות צריכות בדיקה, יש סברא שרק בפסח מצרים ולא פסח לדורות ויש שמחלקים בין פסח ראשון ופסח שני, עיי"ש. (ולהעיר מרמב"ם שבהלכות תמידין ומוספין פ"א ה"ט כתב שכל הקרבנות טעונים בדיקה, אבל לא הזכיר הלכה זו בהלכות פסח, כמו שהקשו הרבה מהמפרשים).

ולכן צ"ע אם אפשר לסמוך על בירור מציאות כשכתוב בתורה מפורש שצריך לבדוק. והוי ע"ד מ"ש בתורה "ע"פ שנים עדים יקום דבר", שגזרה תורה שהדין נפסק ע"פ שני עדים דוקא (רמב"ם הלכות סנהדרין פי"ח ה"ו), ושם פשוט שאין סומכין על נביא, דגוה"כ הוא אף דאינו אלא בירור המציאות (עיי' לקו"ש חכ"א בא (ב)). ואפי' אם זה פשוט דאמין לסמוך על אליהו בזה, עדיין צ"ע אם פסח שני הוא בכלל הלימוד מהפסוקים. משא"כ בירור רגיל, פשוט הוא - לכאור' - שסומכין על נביא אע"פ שיש בזה נפק"מ לאיסורא והתירא.

והרבה מספיקות שיפסוק הם בנוגע לאופן הפירוש בפסוקים (לדוגמא (המובא בתניא אגה"ק סי' כו): מנחות (מה, ב) "פרשה זו עתיד אליהו לדורשה") או בסברא (לדוגמא: ב"מ צא, ב). וכמ"ש באגה"ק (שם) שאליהו "יפשוט כל הספיקות". ויתירה מזו כתוב בסוף עדויות "רבי שמעון אומר להשוות המחלוקת", ומשמע (ראה לקמן ס"ו) אפי' ענינים שכבר פסקו בזה המחלוקת, ו"ב"ש במקום ב"ה אינה משנה" וכדו', ישוה מחלוקות אלו ג"כ, וכאן הרי הי' כבר פס"ד!

וא"כ קשה, איך יתרץ הקושיות ואיך ישווה המחלוקות, הרי אם אינו מתורץ ע"פ כללי התורה שנתנו מסיני (שלכן לא תירצו עד עכשיו) ואיך יפשוטו אליהו הנביא?

וגם קשה, שכבר במל"מ (שם) הביא מ'תוספת יוה"כ' (עה, ב) שאינו סובר לחלק בין ברור המציאות לפסק דינא, דסובר שבין כך ובין כך הר"ז נחשב לסומכין על השמים לדין, וצריך להבין כל הגמ' שברור מיללו שיפסוק ויברר הענינים.

ה. והנה באחרונים כבר דשו בזה כנ"ל, ובקיצור בלקו"ש (ח"ד פרקי אבות פ"א עמ' 1178) מתרץ "ווייל ער וועט ענטפערן און פסק'ענען אין שכל און פארשטאנד, און די נבואה איז נאר א הקדמה צום פסק אין פארשטאנד". ולכאו' יש לפרש הביאור (בזה, ובכלל ביאורי האחרונים דלקמן) בב' אופנים:

א) הנה בברכי יוסף (שם ד"ה ונראה) כותב ש"אליהו הנביא סבר כך או יפרש כך מכח חכמתו הרמה וידיעתו השלימה, לא שיאמר כן בדרך נבואה". וא"כ במהר"ץ חיות. וכ"מ מהחת"ס (שם) דכתב שבכלל אליהו הנביא מתגלה בב' אופנים: א. בנשמתו (וכך מתגלה בברית מילות), ואז

6) ב'שם הגדולים' (שם) מת' שמחלוקת שלא הכריעו בה, כו"ע מודי (ראה הע' 1) שאפשר להכריע משמים, כי מכריעין לדעה המסתבר (אלא שעד עתה לא יכלו הסנהדרין להכריע), וא"כ הרי אינו מחדש דבר. ורק אם הסנהדרין כבר הכריעו הוי פסק משמיא או מאליהו דלא כהלכה. - אולם, מלבד המשמעות המובא בפנים מסוף עדיות, לא מתורץ בזה הספיקות שלא היו בהם סברות ברורות, איך יפשוטו אליהו?

7) ראה ב'שם הגדולים' (שם) שכותב דאינו סובר ככל הסוגיות הסותרים לכלל זה, אלא כפשטות הסוגיות שתורה לא בשמים היא, עיי"ש. וכמובן הדוחק שבזה כמו שהעירו כבר אחרים, וראה לקמן בפנים.

אסור לו לפסוק וכו', וב. בלבוש גופו, וכשמתגלה כך יכול לתרץ קושיות ופסוק דינים כמו כל החכמים, והרי יש לו סמיכה מאחי' השילוני או משה רבינו, עיי"ש. משמע מכ"ז שיפשוט הספיקות וכו' כמו שאר החכמים, אלא דהיותו חכם גדול יוכל לפשוט גם קושיות גדולות הללו, אבל אין בזה קשר מיוחד עם ענין ביאת משיח<sup>8</sup>.

ועד"ז בשיחה הנ"ל, הרי קטע הנ"ל בא בהמשך לביאור במ"ש במשנה בענין מסירת התורה מ"זקנים לנביאים". והקשה הרבי: מה ענין נביאים אצל מסירת מצות התורה, הרי לא בשמים היא. ומתרץ: "תורה איז טאקע איבערגעגעבן געווארן צו דער מענטשליכער השגה דווקא, און "לא בשמים היא", פונדעסטוועגן שטייט אז די תנאים און אמוראים האבן אפגע'פסק'נט א דין, האבן זיי פריער געזען דעם ענין ווי ער איז למעלה און דערנאך האבן זיי דאס אראפגעטראגן אין זייער שכל. און וויבאלד אז דערנאך האבן זיי אין זייער שכל פארשטאנען אז אזוי דארף זיין די הלכה, גייט דא ניט אן דער כלל פון "לא בשמים היא", ווייל זייער זען דעם ענין למעלה איז נאר געווען א הקדמה צו דער פסק און השגת השכל"<sup>9</sup>.

ומזה נראה שאליהו הנביא יפשוט השאלות כמו כל חכם (שבערך התנאים וכו') עם שכל ר'גיל'<sup>10</sup>. אלא שע"פ השיחה מובן גם השייכות

8) בגדר זה איכ"ל ג"כ ע"פ מהר"ץ חיות (ב"ק טו, א תוד"ה אשר תשים) שמסביר מ"ש התוס' דסמכו על דבורה הנביאה אע"פ שאשה היא כיון דהיתה ע"פ הדיבור, ה"ז כמו הדין שיכולים לקבל פסול או קרוב לדון ודיניו דין, ומקורו ברשב"א. ועד"ז איכ"ל שיקבלו אליהו הנביא לדון, ואז דיניו דינים בלי פקפוק, אבל גם ענין זה, ה"ה באותו גדר דפסקי הלכה דזמן הזה, ולא ענין מיוחד לביאת משיח.

9) ומביא דוגמא בהע' מדין 'האומר דבר בשם אומריו' שחייב לומר דבר שלמד מאחר בשם אומריו, אבל אם הדבר נתקבל כ"כ בשכלו עד שנעשה כאילו השכילו מעצמו אין חיוב זה חל עליו, כי כבר אינו ענין של רבו. ועד"ז כאן, כיון שמבינו בשכלו כבר אינו ענין של נבואה. וכן משמע להדיא בשיחת ליל ב' דחג הפסח תשכ"ג (שיחות קודש ס"ט) "הענין בזה, דבאליהו הנביא יש עוד ענין לבד זה שהוא נביא, הרי קען ער לערנען און האט סמיכה אויף רבנות, ומה שיבוא ויברר זהו מצד החלק הזה שבו, אבל לא מצד חלק הנביאות שבו".

10) וכן מובא להדיא בשיחת ליל ב' דחג הפסח תשכ"ג (שיחות קודש ס"ט) "הענין בזה, דבאליהו הנביא יש עוד ענין לבד זה שהוא נביא, הרי קען ער לערנען און האט

דתירוצי הספיקות ע"י אליהו להיותו נביא, כי תחילה 'יראה' הענין למעלה בנבואה ויהי' כהקדמה למה שמבין ופוסק אח"כ עפ"י שכל התורה. וכ"מ מ'פני יהושע' (מגילה ג, א) שכתב דמה שנביאי הדור יסדו התקנה עיי"ש, לא על הנביאות סמכו אלא הראיות שהביאו לזה.

אלא דעדיין קשה א) לשיטת ה'תוספת יוה"כ', כי קשה לומר בנוגע לבירור המציאות שיבינו בשכלו והנביאות הוא רק הקדמה לזה. כי במציאות הרי או יודעו או אינו יודעו, דלא כסברא דגם לאחר שידוע כללות הסברא יכול להעמיק בו וכו'. ב) איך ישווה המחלוקת, הרי כבר פסקו, וחכמתו הגדולה דאליהו לכאור' אינה שייכת לשאר חכמי ישראל<sup>11</sup>. וג. קצת קשה לפי פירוש זה, כי אין מודגש בזה יחידותו של נביאות אליהו הנביא בפרט על שאר כל התנאים וכו', וגם לא קשור למעלת ביאת משיח וכו'. ואולי זהו הטעם שאליהו הנביא נק' במימרא זו "תשבי", ולא נביא וכדו' (וראיתי אחרים כותבים כן).

ב) עוד יש לפרש מיסוד על מ"ש בקונטרס 'תורה חדשה מאיתי תצא' (סה"ש תשנ"ב עמ' 566 ואילך) שמקשה שם על מ"ש במדרש שלעת"ל יתיר הקב"ה שחיטת שור הבר בסנפיריו של הלוויתן דהרי הוא היפך הלכה הפסוקה, ומת' שם באריכות. ונקודת הביאור היא, דהקב"ה יחדש שדיני שחיטה "לא נאמרו מלכתחילה על שחיטה מיוחדת זו". ומוסיף "ואף שחידוש זה (שאינו יכול להתגלות ע"י תלמיד ותיק שלומד עפ"י כללי התורה, כי אם ע"י הקב"ה) אינו בכלל התורה ש"לא בשמים היא" - יש לומר, שהמלך המשיח יבאר וילמד ה"חידוש תורה" ב"בית דין הגדול שבירושלים" באופן שיתקבל אצלם בהבנה והשגה בשכלם של הסנהדרין (ע"פ כללי התורה)".

ובמילים אחרות כותב לעיל מזה "עם היותו 'נביא גדול הוא' יהי גם בעל חכמה . . יתר משלמה ("החכם מכל האדם") . . ולפיכך ילמד את

---

סמיכה אויף רבנות, ומה שיבוא ויברר זהו מצד החלק הזה שבו, אבל לא מצד חלק הנביאות שבו".

11) ב'שם הגדולים' חוקר בכלל ד'יחיד ורבים הלכה כרבים' מה הדין אם היחיד חכם גדול מכל הרבים, ותולה הענין במחלוקת הרמב"ם (הלכה כיחיד אא"כ יש בת-קול) והראב"ד (הלכה כרבים). אבל לכאור' דוחק לומר שכן הוא בנדו"ד, שהרי אליהו יחיד הוא לגבי אלפי חכמי ישראל שיהיו בימים ההם (ראה בקונטרס 'תורה חדשה' הע' 60), ואכ"מ.

הכל העם", היינו שהתורה החדשה שיתגלה אצלו באופן של נבואה תומשך ותתלבש גם בחכמת בשר ודם, והוא "ילמד את העם" היינו, שגם העניינים הכי נעלים ד"תורה חדשה" יהיו מושגים וחדורים בשכל האדם<sup>12</sup>.

ועד"ז יש לומר בנוגע לנבואת אליהו, שזה שיתרץ הקושיות אינו (רק) ע"ד דתנאים ואמוראים שהי' ג"כ ע"פ נבואה, אלא למעלה מזה. ונראה לבאר, דהתנאים אף שראו בנבואה, הרי גוף הסברא והלימוד וכו' הי' מובן בשכל הנבראים, אלא שניתוסף שראה ג"כ (כהקדמה) מקור הדברים למעלה. משא"כ לעת"ל הרי גוף הסברא וכו' לא אפשר בזמן הזה להיות מובן בשכל אנושי, ורק לעת"ל שיתעלו בנ"א "ויהיו חכמים גדולים" אז יוכלו להשיג ה'נבואה' הנעלה. ובסגנון אחר: ה'נבואה' של התנאים הי' בדרגת תורה כמו שירדה לפי"ע הנבראים וכו', ולכן היו יכולים להבין (ולכן אפשר מחלוקת וכו'). משא"כ נבואת אליהו לעת"ל הוא נבואה שלמעלה מתורה שנתגלה בזמן הזה, והוא למעלה משייכות לשכל ולמעלה מכל קושיא (ולכן ישוה המחלוקת), וזהו חידוש דאליהו הנביא שגם נבואה זו יתלבש בשכל, ויפסוק על פיו.

וכ"כ ב'פתח עינים' (שם) שהטעם שאליהו לא תירץ שאלות דעמדו בתיקן בהתגלותו לחכמים בזמני התלמוד עד היום, הוא, כי עד ביאת משיח לא נתגלה (ולא יתגלה) בכל בחינותיו, ורק לעת"ל יתגלה בכל בחינותיו ואז יוכל לפשוט כל הספיקות והקושיות. ונראה דזהו עומק כוונתו, דעד ביאת משיח לא יוכל להעלות כח חכמתו ושכלו לדרגת נבואתו הנעלית הנצרכת לתירוץ הספיקות וקושיות, וזה מיוחד הוא בביאת משיח.

וכן מובא להדיא בשיחת ש"פ האזינו תשמ"ד (תו"מ ח"א עמ' 63-64) "ולהעיר - שאף שאליהו הנביא נקרא בכמה שמות . . הנה מכל שמותיו בוחרים בשם "תשבי" . . ענין התשובה, ובענינו - להשיב ולהחזיר את ההלכה לשרשה ומקורה, היינו, שגם כפי שיהודי נמצא בגוף גשמי

12) ובספר 'שפע טל' מפרש המימרא ד'תשבי יתרו' מעיקרו על כללות מצב העולם בזמן ההוא, שהי' לכולם שכל ישר ואלוקי, ולכן לא יהיו מחלוקת "כי מלאה הארץ דעה את ה'", כלומר דבזמן של תשבי יתורצו ויושוו בדרך ממילא כל הספיקות ומחלוקת.

בעוה"ז התחתון, יהי' אצלו בירור ההלכה כפי שנמצאת בשרשה ומקורה - במקום שלמעלה מכל ענין של קושיא".

ועפ"ז: (א) אולי נוכל לתרץ ג"כ לשיטת התיוה"כ, כי כשמדובר על התעלות כזה בשכל הנבראים, שלא הי' כזה ולא כמוהו מעולם, אולי נוכל לומר שבאמת יתחדשו אופני בירור והוכחה גם בשכל אנושי איך לברר המציאות שעד הכא לא הי' באפשרי לברר, ועצ"ע. וב) כיון שכל חכמי ישראל יתעלו כנ"ל מהקונטרס, יוכל אליהו להסביר להם כל גודל הבנתו, והם יבינהו, והם - שיהיו ב"ד גדולים במנין ובחכמה (ראה בהקונטרס הע' 60) - יפסקו הדין וישוו המחלוקות בפשטות.

### יסיר החמסים

ו. הנה בפיה"מ להרמב"ם סוף עדויות על מ"ש הלכה למשה מסיני בנוגע למה אליהו הנביא יעשב בביאת המשיח, מקשה איך נפלה מחלוקת בהלמ"מ, ומת' "לא נשמע ממרע"ה זה הלשון אבל שמע ממנו זה הענין. . שיקדים אותו האיש לישר לו הארץ והוא אליהו והודע להם שאיש ההוא לא יוסיף ולא יגרע בתורה אבל יסלק ויסיר החמסים בלבד. . אבל נפלה המחלוקת ברעות שיסיר מה הם... "והולך ומסביר כ"א מהדעות (- ת"ק, ר"י וחכמים) שלכל אחד מה שהוא אומר זהו הענין דהסרת חמסים (ראה לקמן), אבל דעת ר"ש שאלהו בא "להשוות המחלוקת" לא מבאר איך הוי ענין דהסרת חמסים.

ובשושנים לדוד (נדפס במשניות 'זכר חנוך' ב'ליקוטים') מבואר "דהא בכלל המחלוקות שהיו בין חכמי ישראל איכא מחלוקות דתליין ביוחסין, וכדאשכחן בקידושין דף ע"א דאיכא מ"ד שא"י עיסה לבבל ואיכא מ"ד איפכא שבבל עיסה לא"י וכן שאר דברים כיו"ב, וכשיבוא אליהו להשוות המחלוקות ישווה ג"כ מחלוקת זה וממילא מרחק ומקרב".

וביאור דבריו: דחמס פירושו עושק וגוזל (עיי' בדברי פיה"מ), ודעת ת"ק היא שזה שקירבו או ריחקו משפחות בזרוע (בחזוק) מבנ"י שלא כדין, ה"ז 'גוזל' שם בנ"י מהם, או 'גוזל' השם מבני ישראל ונתנו להם. ודעת ר"י היא שאין זה גזל לתת להם שם ישראל, ורק לרחק ה"ז גזל (עושק), שעושק שם בנ"י מהם (כן משמע בסה"ש תשמ"ז שם). אבל דעת חכמים היא ש"אין עושק ביוחסין" (כי האמת היא האמת שאלו שהם חלק מבנ"י נשארים כן ואלו שאינם הרי אינם, וא"א לעשוק שם ישראל),

ו(לכן) סוברים שהחמס היא כפשוטו שיש שנאת חנם בין אחד לחבירו הגורם לחמס - גזילה כפשוטו.

וכאן מוסיף במוש"ל שגם דעת ר"ש כן היא (כדעת ת"ק ור"י), שהמחלוקת בענין הרחקת בני א"י מבני בבל וכן להיפך ה"ז כענין גזל (שגוזלין שייכותם זה לזה), ו(גם) את זה בא אליהו הנביא לתקן, וזהו כוונתו במ"ש "להשוות המחלוקת" - מחלוקות כאלו.

ז. אמנם ע"פ המבואר לעיל יש להוסיף בזה בעומק יותר, ונוגע להשווית כל המחלוקות (וכל הספיקות).

דהנה בפירוש תיבת 'חמס' הרבו המפרשים. בפירש"י עה"ת בכ"מ (נח ו, יא ועוד) מפרשו כענין גזילה וכו"ל. ועל נ"ך בכ"מ (איכה ב, ו ועוד) מפרשו כענין כריתה (פירוד). בתרגום אונקלוס (משפטים כג, א) מפרשו כענין שקר. במצודת ציון (ירמי' יג, כב ועוד) מפרשו כענין הסרה מדרך הנכון. ופירוש מחודש משמע ממכילתא (הובא בתורה תמימה במשפטים שם) שענינו הוא כל הנעשה שלא כדין (עיי"ש, דאפי' אינו מעיד שקר ורק בא לדין להראות כאילו יעיד, ה"ז עד חמס, ועיין בתו"ת שם א"ק יב).

מכ"ז נראה שהפירוש בתיבת חמס אפ"ל בגסות יותר (גזילה, כריתה) ואפ"ל בדיקות יותר (הסרה...), וממכילתא נראה שאפי' דבר אמת רק שיש בו חסרון מה, ג"כ נכלל בחמס.

ועפ"ז י"ל דר"ש מוסיף דרגא הכי דקה בענין חמס שגם את זה יסיר אליהו הנביא, והוא ענין המחלוקת. כלומר דהא גופא שיש מחלוקת, מורה שלא ברור הדין (מה הוי כדין ומה הוי שלא כדין) ושייך ענין דהנהגה שלא כדין, כי לכל דיעה הרי דעה האחרת הוי שלא כדין! (כידוע מ"ש "ב"ש במקום ב"ה אינה משנה"). משא"כ כשיבוא אליהו הוא יברר את ההלכה כפי שהיא במקורה במקום שלמעלה מכל קושיא, ולכן לא יהי' שייך ענין דמחלוקת וכו', ואין ענין דחמס כלל.

### ב' תקופות

ח. והנה יש לעיין מהו פשר הדברים שיש כאן ב' ביאורים לכאן בענין ה'פסקי דינים' של אליהו הנביא. ואוי"ל בהקדם: הנה בשיחת יו"ד שבט תשמ"ז (הנ"ל) מבאר הרבי בהפנים שכל הדיעות אמיתיות הם במציאות, ומסכימים זל"ז במציאות, אלא שחולקים בנוגע לכשביל מה בא אליהו

הנביא, כלומר מהו עיקר תפקידו. וכנ"ל שבא להסיר החמסים, וחולקים מהו עיקר החמס שבא להסירו (אף שבודאי יסיר כל עניני החמס).

אמנם בהע' 30 מביא פי' הרע"ב שכותב לדעת ר"י "אינו מרחק אותה שנתקרה בזרוע", כלומר שחולקים ת"ק ור"י במציאות! אם ירחק או לאו. ומקשה עליו שם, ובסוף מת' שי"ל "ששתי תקופות הן (ראה לקמן ס"ט)". ובסעי' ט' מקשה על הרמב"ם שכתב שאין משיח צריך לעשות אותות ומופתים, הרי תחיית המתים עיקר בדת היא. אלא התירוץ הוא שאין תחיית המתים קשור לענין ביאת משיח אלא ענין בפנ"ע הוא. וענין זה יהי' בתקופה שני' דימות המשיח (ואפשר (באופן שזכו) שיהי' ג"כ מיד).

ונראה שכוונתו בהע' היא, שמתוך בין הביאור בהשיחה להמובן בפשטות מהרע"ב. כלומר שיש מחלוקת במציאות, אבל לא אם יהי' אם לאו, אלא מתי יהי' - מיד בביאת אליהו שזוהו ענין ביאתו (כמבואר בשיחה), או מאוחר יותר וכענין בפני עצמו בתקופה שני'. ובפרטיות, לדעת ר"י זה שירחק הקרובים אינו ענין הסרת החמסים (כנ"ל) ולכן לא יעשהו בהתחלת ביאתו, אלא לאחר זמן כענין בפנ"ע, משא"כ הת"ק סובר שזה חלק מענין ביאתו ולכן יעשהו מיד בהתחלתו. ונמצא דכולם מסכימים שיהי' נבואה זו שירחק, אבל חולקים רק אם יהי' בתקופה מאוחרת אי לאו. ועד"ז י"ל בענין מ"ש ר"ש שבא "להשוות המחלוקת" שחולקים מתי ישוים מיד או לאח"ז.

ט. ואולי יש להוסיף ולומר יתירה מזו שכו"ע מודי שישווה המחלוקת וכו' מיד, אבל לא מה שכיוון אליו ר"ש.

ר"ש שאומר דהסרת החמסים כולל גם אופן הב' המבואר לעיל בענין השווית המחלוקת (שיתעלו שכלי הנבראים שיוכלו להבין מה שנראה לאליהו בנבואה במקור התורה וכו' שאין שם קושיא וכו'), ה"ז ענין ביאתו, ויהי' מיד בביאתו, ולא בתקופה מאוחרת.

אולם לשאר הדיעות מה שאליהו יתרון מיד יהי' רק כאופן הא' המבואר כאן (ע"פ שכל רגיל וכו' רב' שיש לו סמיכה כנ"ל) שזה מילתא דמסתברא שיבא ויתרון בתור דיין ופוסק גדול, אבל אופן הב' הנעלית לאו דוקא יהי' מיד בביאתו (דחידוש הוא), ויהי' רק לאח"ז בתקופה מאוחרת

יותר. והרי הרמב"ם (הל' מלכים פי"ב) פסק כדעת חכמים (לא כר"ש), א"כ יש ב' האופנים מחולקים לב' תקופות.

איברא, מפשטות לשון השיחה (לא בהע') משמע שכולם מודים במציאות לגמרי, כלומר גם מתי יעשה כל הענינים, והמחלוקת היא אך ורק בנוגע לבשביל מה בא.

### במקום סיכום

י. ואוי"ל שר"ש בעצמו סובר שיהיו ב' תקופות בזה, ואף שהוסבר לעיל שר"ש סובר שאופן הב' הו"ע ביאת אליהו, וא"כ צריכים לומר שיהי' מיד בבואו (בתקופה הא'), י"ל דאינו כן. אלא החמסים שיסיר הוא הא גופא שיש מחלוקת בדיעות, והוא יפסוק באופן שכולם יסכימו אליו, ועי"ז יסיר מה שעד עתה כאו"א אומר על דעת חבירו שהוא דלא אליבא דהילכתא. אבל אין צריכים לדרגא הנעלית דהסרת החמסים שאין אפי' מקום לקושיא ומחלוקת. ורק לאח"ז כשיתעלו בנ"י ויגיעו למעלה זו, אז יהי' ענין דהסרת החמסים גם בדרגא זו.

ועוי"ל דבאמת אין כאן ב' אופני ביאורים, אלא א' הוא. ומ"ש שיפסוק ע"פ כח חכמתו וכמו שאר התנאים וכו', אין הכונה שיפסוק רק בכח זה שיש לו, אלא הכונה היא שהפס"ד בפועל יהי' ע"פ חכמתו כשאר החכמים. אבל איך יבינו בשכלו, ואיך יגיע לעומק השכלה זו, הוא כי כח חכמתו יתעלה לדרגת הנבואה ויוכל להבין היטב לאשורו גם במדריגה זו. ופי זה לא יהיו ב' תקופות וכו', אלא הכל ובאופן הכי נעלה יהי' מיד בביאתו.

וכ"מ קצת מקונטרס 'תורה חדשה' הנ"ל, דענין הלכה כב"ש הקשור ג"כ עם הענין המבואר שם דהעלאת שכלם דסנהדרין יהי' כבר בתקופה הא', וכמ"ש בקונטרס 'מצות בטילות לעת"ל' (סה"ש תשנ"ב ח"א עמ' 31 ואילך), דדוקא בתקופה הא' יהי' כן, משא"כ בתקופה הב' ההלכה תהי' כב"ש וגם כשב"ה גם יחד!<sup>13</sup>

13) אבל ראוי' אין כאן, כי הכונה שם הוא לתקופה ראשונה ושני' בכללות התקופות דימוה"מ (ותחה"מ), משא"כ המדובר כאן בנוגע לאליהו הנביא הוא, תקופה א': מיד בביאתו, ותקופה ב': לאחר זמן כענין בפנ"ע, אבל עדיין בתקופה הא' הכללית.

ויש לסיים במ"ש בשיחת ש"פ בלק תש"ל (שיחות קודש ס"ב) "ועיי"ז קומט מען צו דעם ענטפער אויף דער קשיא פון גלות, וואס כללות ענין הגלות איז דאך אן ענין פון קשיא, און דער ענטפער אויף דער קשיא וועט זיין ע"י דער מבשר טוב, וואס דאס איז דער ענין פון תיקו, אז תשבי יתרץ קושיות והעלמות והסתרים, אז עס וועט אראפגיין אלע העלמות והסתרים דורך אליהו התשבי, וואס ער וועט זיין דער מבשר טוב לפני בא יום הגדול והנורא, יום גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו", כלומר שהקשיא שאליהו יתרץ הוא הקשיא דלמה יש כ"כ הרבה גלות, ואיך יתוצו, ע"י (שהוא מבטלו) שהוא מבשר שמישיח בא, שיבוא בב"א!



## לְקוּטֵי שִׁיחֹת

### תשובת ב"נ לפני מ"ת

**הרב יהודה ליב שפירא**

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

בלקו"ש ח"ו (שיחה לפ' וארא) מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע ב' הפירושים בפירוש"י ס"פ וארא, על הפסוק שהברד "לא נתך ארצה": (א) "לא הגיע, ואף אותן שהיו באויר לא הגיעו לארץ". (ב) "לא נתך ארצה, לא הוצק לארץ", ומבאר שתוכן ב' הפירושים הוא, שלפי' הראשון לא נתבטל הברד, כ"א נשאר המטר בתכונתו וכו', אלא שנעמד במקומו ולא הגיע לארץ, ולפי' השני נתבטל תכונת המטר לגמרי מלהיות נוזל, היינו שהמטר נתבטל לגמרי.

ואח"כ מבאר ב"יינה של תורה" שבפרש"י שב' הפירושים תלויים בגדר תשובת פרעה. דהנה סיבת הפסקת מכת ברד היתה מה שאמר פרעה "חטאתי וגו' ואני ועמי הרשעים וגו' ואשלחה אתכם ולא תוסיפון לעמוד", שזהו גדר תשובה: וידוי וחרטה על העבר וקבלה על להבא, ולאחר שעשה תשובה בדרך ממילא נתבטל העונש (כי העונש מסובב באופן ישר מהחטא), אמנם יש לחקור מה הי' בכחו של תשובה אצל פרעה לפעול (ומזה מסתעפים ב' הפירושים):

דהנה תשובה אצל בני"מ מבטל את החטא לגמרי, ובמילא מתבטל לגמרי המסובב (העונש). אבל בב"נ אין בכח התשובה לבטל לגמרי החטא, ורק בכחה לגרום שבפועל לא יגיע אליו העונש, כי סו"ס עשה תשובה.

והטעם ע"ז מבאר וז"ל: "מהות יהודי אפילו בעת החטא, ה"ה טוב וקדושה; ומה שעובר עבירה ח"ו, ה"ז רק לפי ש"תקפו יצרו הרע" לעשות היפך רצון האמיתי שלו. ולכן תיכף כשעושה תשובה, ומחליט לא לציית ליצר הרע, ה"ה חוזר למציאותו האמיתית. . . התשובה צריכה רק להסיר דבר "שנדבק" אליו - הרי מובן שבב"נ אצלם הרע אינו דבר נוסף, בכח התשובה למנוע הפועל של העונש, אבל לא לבטל [הרע של החטא, ובמילא גם לא] מציאות העונש עצמו" עכ"ל.

ומזה נסתעף הספק [כלומר, ב' הפירושים], בנוגע הפסקת עונש הברד, וכפי שממשיך שם וז"ל: כל הנ"ל הוא בנוגע ב"נ לאחר מ"ת, משא"כ בהזמן לפני מ"ת, כשעדיין לא נפעל ה"ובנו בחרת", יש סברא לומר, שגם בכח תשובת ב"נ לבטל לגמרי מציאות הרע. ובזה מחולקים ב' הפירושים ברש"י: לפי הראשון נמצא שגם לפני מ"ת לא הי' בכח תשובת ב"נ לבטל מציאות הרע, ולכן לומד "לא הגיע" - המטר רק לא הגיע לארץ, אבל נשאר במציאותו; אבל לפי השני נמצא שלפני מ"ת הי' בכח תשובת ב"נ לבטל מציאות הרע, ולכן לומד "לא הוצק", שנתבטל מציאות המטר, עכ"ל.

ולכאורה צ"ע בזה, כי מהי הסברא לומר שלפני מ"ת, היות ועדיין לא הי' חילוק בין בני"מ וב"נ, לכן גם בתשובת ב"נ ישנו המעלה של תשובת בני"מ? להיפך הי' מקום לומר, שלפני מ"ת גם בתשובת בני"מ לא הי' בכח לבטל החטא לגמרי, כי עדיין לא הי' "ובנו בחרת", וגם בבני"מ אין לומר שבעצם מהותם הם טוב, וכל ענין החטא הוא רק דבר מבחוץ שנדבק בהם, ורק לאחר מ"ת אומרים כן, כי מ"ת גרם עלי' אצלם, שמכאן ולהבא ה"ה בעצם טוב מצד בחירת הקב"ה בהם, אבל לומר שלפני מ"ת גם לב"נ הי' מעלת בני"מ, וע"י מ"ת הי' ירידה אצלם, זהו פלא גדול.

כלומר, מהי הסברא לומר שמ"ת גרם ירידה בעולם (בב"נ), שע"י מ"ת נעשה מהותם רע, משא"כ לפני מ"ת הי' מהותם טוב, לכאור' דיו לומר

שמ"ת לא גרם עלי' בב"נ (רק בבנ"י), אבל מדוע נאמר שמ"ת גרם ירידה באוה"ע?!\*

וי"ל בזה שאין כוונת כ"ק אדמו"ר שלפני מ"ת הי' לב"נ מעלת בנ"י, כ"א שלפני מ"ת הי' אפשר לבטל החטא לגמרי מטעם אחר, כדלקמן.

דהנה מבואר בכ"מ שתרי"ג מצוות התורה הן רצון עצמי של הקב"ה. משא"כ גדר ז' מצוות ב"נ אינן רצון עצמי של הקב"ה, כ"א בשביל תועלת האדם והעולם, היינו שכדי שיהי' "לשבת יצרה", עולם מיושב וכו', ישנם מצוות איך להתנהג.

לאידך מבואר בלקו"ש בכ"מ, שהמצוות שלהם הוא בשביל ישראל ובשביל התורה. וז"ל בלקו"ש (ח"כ ע' 140): מדובר כמ"פ שז' מצוות ב"נ אינו עניין ותכלית בפ"ע (בשביל עצמם), כ"א בשביל ישראל ובשביל התורה - בשביל קיום התומ"צ של בנ"י: כדי שבנ"י יוכלו לקיים תומ"צ, צריך העולם להיות במצב של "לשבת" - ראוי ומוכשר לעבודת בנ"י, וזה נעשה ע"י הז' מצות ב"נ, שקובעים סדר של ישוב העולם. ולכן ס"ל להרמב"ם (הל' מלכים פ"ח הי"א), שהם צריכים לקיים הז' מצוות "מפני שצווה בהן הקב"ה בתורה"... היות שעניינן הוא "בשביל התורה", צריך גם להיות נרגש מטרתן "בשביל התורה", ובמילא ה"ה שייכים למ"ת. עכ"ל.

דהנה כל העניין הזה שהכל נברא "בשביל התורה" לא נתגלה בעולם עד מ"ת, כי אין לומר כן כשעדיין לא נתנה תורה. ולכן כל גדר מצוות ב"נ לפני מ"ת (בגילוי) הי' רק בשביל "לשבת יצרה" מצ"ע, שהעולם יהי' מקום מיושב וכו'. שאין זה עניין עצמי - הן מצד רצון הקב"ה, והן מצד האדם, כי רק אם זהו חלק מעצם בריאותם, אפ"ל שזהו עניין עצמי שלהם, משא"כ אם זהו דבר נפרד בפ"ע, אין זה חלק מהעצם שלהם, ולכן אם אין זה חלק מכוונת הבריאה שלהם, אי"ז עניין עצמי שלהם. ומטעם זה רק כשנתגלה שזהו מצוות שלהם הם "בשביל התורה", שזהו כוונת הבריאה, אפ"ל שזהו חלק מהעצם שלהם (כלומר מטרת בריאותם), אבל

\* וראה בזה בגליון הקודם ע' 10 ואילך בארוכה. המערכת.

לפני מ"ת, כשעדיין לא נתגלה עניין זה, לא היו הד' מצוות חלק מהעצם שלהם.

והנה כל גדר טוב ורע ה"ה קשור עם מצוות הקב"ה. שמה שה' רוצה שייעשה, ה"ז טוב, וכל מה שאינו רוצה שייעשה ה"ז רע, בין בעניינים שבין אדם למקום, ובין בעניינים שבין אדם לחבירו (כי אין מושג עצמי של טוב ורע בלי מצות ה', כי כל א' יקבל כטוב ורע מה שהוא רוצה, כמובן) - וא"כ פשוט שלפני מ"ת הי' כל גדר טוב ורע קשור עם הד' מצוות ב"נ, ולאחר מ"ת בבנ"י ה"ז קשור עם התורה שניתנה להם (כי בלא ציווי ה' אי"ש טוב ורע, כנ"ל).

ולכן, לפני מ"ת שהד' מצוות ב"נ לא היו עדיין ענין עצמי, כ"א עניין חיצוני, (וכנ"ל שזה הי' רק כדי שהעולם יהי' מיושב, ולא הי' קשור (בגלוי) עם התורה שניתנה לבנ"י, כי עדיין לא ניתנה תורה), א"כ כל גדר טוב ורע בכלל לא הי' עניין עצמי בהבריאה והאדם, ולכן גם אם מישהו עשה דבר רע, לא נעשה הרע מהותו, כי כל עניין הרע הוא דבר נוסף על עצם בריאותו, ונשאר שנדבק בו רק דבר צדדי. ולכן יכול לבטלו לגמרי ע"י תשובה, וכן הי' בב"נ. וגם בבנ"י היו כן, שע"י תשובה נתבטל החטא לגמרי אבל לא מפני שבעצם הם טוב, והרע הוא דבר חיצוני, כ"א לפי שכל המושג של (טוב וגם) רע הי' דבר חיצוני, וקל לבטלו.

ורק כשניתנה תורה אז נתגלה בעולם שטוב ורע הם מהות בריאת העולם והאדם, הן בבנ"י שלהם ניתנה התורה, והן בב"נ, מטעם שעכשיו נתגלה שגם הד' מצוות שלהם הוא בשביל התורה (שהיא ענין עצמי של הבריאה), עכשיו כבר אין קל לבטל הדבר רע שעשה האדם.

ורק בבנ"י, היות ש"ובנו בחרת", נעשה אצל בנ"י עוד ענין - שבעצם הם טוב, ולכן אם חטא, ה"ז רק דבר חיצוני אצלו, ואפשר לבטלו לגמרי.

כלומר, גם בבנ"י, זה שלפני מ"ת הי' בכח התשובה שלהם לבטל החטא, אין זה מאותו הטעם שלאחר מ"ת יכולים הם לבטל החטא, כי לפני מ"ת הי' זה לפי שכל מושג של (טוב ו)רע הוא ענין חיצוני לגבי מהות האדם, ואחר מ"ת ה"ז מטעם אחר, לפי שבעצם הם טוב, ובמילא ענין הרע, אף בכללות הו"ע עצמי בהבריאה, מ"מ אצל בנ"י אא"פ לענין עצמי זה של הבריאה להתאחד עמהם, כי בעצם הם טוב תמיד. משא"כ בב"נ, שאין אצלם ה"ובנו בחרת", לא נעשה אצלם חידוש זה שבעצם הם

טוב, ובמילא כשעושה דבר רע, שעכשיו הו"ע עצמי שלהם, נעשה זה חלק ממהותו, ואא"פ לבטלו בקל ע"י תשובה.

ולפי"ז, הסברא שלפני מ"ת גם ב"נ היו יכולים לבטל החטא לגמרי, משא"כ לאחרי מ"ת, אי"ז לפי שמ"ת גרם ירידה אצלם, כ"א לפי שמ"ת גרם שהזמב"נ (שזהו"ע טוב ורע, כנ"ל) שייכים ג"כ לעצם האדם, כי כבר נתגלה שזהו סיבת בריאותם, לכן נעשה, שכשעובר עבירה ה"ז נתעצם עמו, ואין לבטלו. (ורק בנ"י יכולים לבטלו, כי אצלם נעשה ע"י מ"ת עוד דבר, מה שבעצם הם טוב, וזה לא נעשה אצל ב"נ).



## גדר מצות תשביתו לפי הרבי ואדמו"ר הזקן

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

ר"י תות"ל - חובבי תורה ורב ושליח בכרייטון ביטש

בלקו"ש חל"ה ע' 65 כתב כ"ק אדמו"ר אשר מצוות שקיומן בזמנים מיוחדים, מחויב האדם להכין את עצמו לפני זמן חיוב המצוה כדי שבבוא זמנה יוכל לקיימה כתיקונה. ובהערה 32 מביא שעד"ז מצינו במצות עשה דתשביתו, ומביא דברי אדה"ז סי' תלו ס"ו שהיוצא בשיירא ולא יהי' בביתו אור לי"ד צריך לבער החמץ קודם לכן שהרי "בשעה זו שיוצא מביתו חל עליו מצות תשביתו מן התורה". ואח"כ מציין בחצע"ג - "וראה קו"א סי' תלב סק"א ומה שהביא שם מהרא"ש פ"ק דפסחים ס"י".

והנה בהקו"א שם יוצא אדמו"ר הזקן לחלוק על דברי הט"ז שם שסבר דיש לברך על ביעור החמץ כשמבערו ביום י"ד בסוף שעה החמישית (באם לא בירך בשעת הבדיקה). ואדה"ז חולק ע"ז וסבר דקודם שעה השישית "איך יברך על ביעור כיון שאינו מצווה עדיין לבער, והר"ז כמברך באמצע השנה", וממשיך שם להביא ראייה לזה "שהרי המפרש בים תוך ל' יום שהוא חייב לבדוק, ואעפ"כ אינו מברך, לפי שאינו זמן ביעור לרוב העולם כמ"ש בסי' תלו, וכל שכן המבער קודם שש, שאף לו בעצמו אינו זמן ביעור אלא מנהג בעלמא".

כנראה שכוונת הציון להקו"א בסי' תלב היא דשם משמע דלא כדברי אדה"ז עצמו בסי' תלו, דבקו"א כתב דקודם שעה שישיית של יום י"ד

"אינו מצווה עדיין לבער", אבל בסי' תלו כתב דקודם שיוורד לים הרבה זמן לפני כן "חל עליו מצות תשבתו מן התורה". ולכאור' י"ל שהכוונה היא דאף שאינו זמן המצוה מ"מ מחויב לדאוג להכין לה קודם זמנו כמ"ש בהשיחה, אבל מלשון אדה"ז בסי' תלו משמע שיש מעשה המצוה ממש בביעור החמץ קודם זמנו ולא רק מצד החיוב כללי של ההכנה להמצוה.

והנה בההערה שם מוסיף, לאחר שציינן לקו"א הנ"ל - "מה שהביא שם מהרא"ש פ"ק דפסחים ס"י", ולכאור' מה הוסיף בזה כיון דהוא בכלל דברי הקו"א שם. וכנראה דכוונתו להדגיש מש"כ אדה"ז בביאור דברי הרא"ש שם דסבר שחיוב כל יראה מתחיל משעה ששית וא"כ "מן הדין צריך לבערו בסוף ה' כדי שלא יעבור כשתגיע שעה ו'", וזהו כדמות ראייה למש"כ שם בהשיחה שגם קודם זמן המצוה מחויב בהכנה שיתקיים המצוה לאחר זמן. אבל לכאור' אין כוונתו שזה הוכחה גמורה שהרי שם מדובר רק על השעה שקרוב לזמן החיוב היינו בסוף החמישית שמבער החמץ שלא יהי' קיים בתחילת ששית, ואינו דומה להחיוב כללי על האדם להזהר על המצוות שחלים לאחר זמן רב המדובר בהשיחה.

ונראה לתווך דברי אדה"ז ע"פ מש"כ בסי' תמו ס"ב דכשמוצא חמץ חדש ומבערו קודם שעה ו' א"צ לברך עליו כיון שכבר ברך בשעת הבדיקה ומצותו נמשך עד שעת הביעור שהרי "לא עשה כלל מצוה בבדיקתו ובביעורו עד שהגיע שעה ששית ואין חמץ נמצא ברשותו אזי למפרע עשה מצוה בבדיקתו". ומוסיף בזה דאפשר אפי' לאחר שעה שישית עד הלילה עדיין נמשך המצוה משום "לא צותה התורה לבער החמץ בערב פסח מחצות אלא כדי שלא יעבור עליו בב"י וב"י בתוך הפסח ונמצא דכשמגיע הפסח נגמרה למפרע מצוה מן התורה במה שבדק וביער את החמץ מרשותו". ומשמע שמקיים מצוה בשעת הביעור אפי' כשמבער קודם זמנו, אלא שקיומו תלוי ועומד עד זמן האיסור, ואזי איגלאי מילתא למפרע שהי' מעשה מצוה בשעת הביעור.

ולפ"ז י"ל דמש"כ בסי' תלו היא שגם קודם זמנו חל עליו מצות תשבתו מן התורה, אין הכוונה שמקיים המצוה באותו שעה ממש, כ"א שהמעשה תלוי ועומד עד הפסח ואזי איגלאי מילתא שקיים מצוה בביעורו. וזה מתאים לדברי אדה"ז בסי' תלב דשם מדובר על מעשה הביעור של אותו שעה ממש של סוף החמישית, ובאותו שעה באמת לא

מקיים מצוה וא"א לברך עליו. דמצד דין הברכה, היא צ"ל עובר לעשייתן בסמיכות ממש לקיום המצוה בפועל ממש, ואין לברך עכשיו על סמך שלאחר זמן יהי' אותה מעשה נחשב למעשה מצוה. (ומה שתיקנו לברך על בדיקת חמץ היינו על מצוה דרבנן של מעשה הבדיקה שמקיים מיד בהבדיקה של אור לי"ד כמ"ש אדה"ז בסי' תלב ס"א, אלא שהוסיף בסי' תלו שמצות הבדיקה נמשכת עד זמן האיסור.)

שוב מצאתי בשו"ת ארץ צבי סי' קיג ששייך ברכה על מעשה מצוה שלא מתקיים עד לאחר כן, ומביא מתרה"ד סי' שפג שנוטה להקל בהברכה על פדיון הבן שנותן הכסף בערש"ק אף שלא יחול הקנין עד הכנסת השבת. מיהו הוא מדייק מאדה"ז בשו"ע סי' רסג ס"ה שצ"ל הברכה בסמיכות לקיום המצוה ולא לסמוך על הקיום שלאחר זמן (ומש"כ דאינו לפי הסידור שכתב להדליק נרות ש"ק אדשמשא בראש דיקלי דמדליקין ומברכין לפני פלג המנחה כו' היינו רק להשיטה שפלג המנחה הוא שעה ורביע לפני צה"כ, אבל אנן קי"ל שהוא שעה ורביע לפני השקיעה).

ועפכ"ז צ"ל דמש"כ בהערה שם דמצות תשביתו שחל לפני זמן המצוה היא ע"ד חיוב ההכנה לשאר המצות אין הכוונה שזה דמיון גמור, שהרי כשמחויב להכין ד' מינים לפני סוכות הוי מעשה ההכנה ולא מעשה מצוה ממש משא"כ בתשביתו הוא מקיים אותה מצות תשביתו ממש "מן התורה" כשיתגלה אח"כ שאין לו חמץ בשעת האיסור, דכן הוא הגדר של מצות תשביתו לבער החמץ שלא יהי' אצלו אח"כ, ועיין מה שמחלק הרבי בלקו"ש שם הערה 3. ויש להעיר בכ"ז מחקירות האחרונים במצות תשביתו כמובא במנחת חינוך וחי' ר' חיים הלוי הל' חמץ ומצה ואכמ"ל.



## עשרה בטבת שחל בשבת

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער

ברוקלין, נ.י.

ידוע דעת האבודרהם (מובא בב"י או"ח סי' ק"נ) שעשרה בטבת הוא משונה משאר תעניות שאם הי' חל בשבת לא היו יכולין לדחותו ליום

אחר מפני שנאמר בו בעצם היום הזה כמו ביוהכ"פ והב"י סיים ב'לא ידעתי מנין לו זה' עכ"ד.

ובלקו"ש חכ"ה ע' 267 ובכ"מ מבאר בדעת האבודרהם דהיות דהתעניות של עשרה בטבת היא המקור והסיבה לשאר הצומות - ובע' 448 (שיחת עשרה בטבת תשמ"ה) מבאר דהמאורעות בד' הצומות באו בהמשך זל"ז די"ז בתמוז דהובקעה העיר בא בהמשך לעשרה בטבת שהתחיל המצור על ירושלים ובהמשך לזה בא החורבן בט"ב ועד"ז בצום גדלי'.

ונמצא דהמאורע של י' בטבת סמך מלך בבל מהוה התחלת והסיבה לכל השתלשלות המאורעות בשאר הצומות, ולכן יש בו חומר מיוחד שדוחה שבת עיי"ש'.

והנה לפום ריהטא הם שני טעמים שונים שישנו להטעם של האבודרהם שדוחה שבת משום דכתיב בעצם היום הזה כמו יוהכ"פ, ובלקו"ש מוסיף עוד טעם שעשרה בטבת שונה משאר תעניות והוא מחמת הסיבה והמקור לשאר התעניות.

אמנם מהסגנון בשיחות משמע דשני הטעמים הולכים ביחד, מזה שמקדים טעמו של האבודרהם ובהמשך לזה מוסיף שעשרה בטבת הוא הסיבה והמקור לשאר תעניות, מוכח דטעם השני מיוסד על טעמו של האבודרהם רק שמוסיף עוד ענין וכן מוכח גם בלקו"ש חט"ו ע' 421 שמבאר הטעם של האבודרהם בזה שבי' בטבת התחיל המצור וכו' עיי"ש.

וצ"ב דלכאורה הם שני טעמים שונים זה מזה ומה הקשר בין שני הטעמים.

---

(1) וכדאי לציין בזה מה שראיתי מביאין בשם הגר"מ פיינשטיין ז"ל [מובא בקונטרס הלקח והליבוב להר"א הלוי שי' שאבר משנת תשע"א ע' קמג] דלכן עשרה בטבת חמור יותר כי היה אחלתא דפרענותא ואז עדיין היו יוכלין לתקן ע"י תשובה דאילו היו שומעין הקול קורא לתשובה בזה שסמך מלך בבל על ירושלים היו יכולין לבטל הכל כי בתחילה עדיין יש לתקן ע"י אופנים רגילים, ולכן חומר מיוחד בעשרה בטבת כי היכולת לתקן היה מצוי אז ביותר כי אז היה עדיין שרשי החטא ומוזה נתגלגל הדבר עד למטה רח"ל כיון שלא תקנו השרשים עיי"ש.

ואולי י"ל בזה עפ"י המבואר בחי' הגר"ח (סטנסיל) בביאור דעת האבודרהם דסו"ס צ"ב מאי שנא משאר תעניות שאינו דוחה שבת (אפי' ט"ב) דהנה בתענית חלום הא קיי"ל דדוחה שבת ומתענים אפי' בשבת, דלכאוו' מאי שנא משאר תעניות שאסור להתענות בשבת, ומבאר הגר"ח דשאר תעניות אינם מיוחדים ושייכים דווקא ליום זה אלא על החודש כגון חודש הרביעי וחודש החמישי משא"כ בנוגע לתענית חלום איתא בגמ' דיפה לחלום כשמתענין בו ביום לכן אינו נדחה כיון שמיוחד ליום. ובזה יובן החילוק בין שאר תעניות לעשרה בטבת שדוחה שבת דהא כתיב בעצם היום הזה א"כ הוא דין דווקא באותו יום וע"כ אינו נדחה וכמו יוה"כ דהתענית קשור עם עיצומו של יוה"כ דלא שייך לדחותו כיון שכל כולו תלוי בהיום דיוה"כ. משא"כ בשאר תעניות שאינם מיוחדים דוקא להיום בזה שפיר נדחין לאחר השבת.

אמנם עדיין צ"ב דבשלמא ביוה"כ מובן שהתענית קשור עם עיצומו של יום, כיון שהוא יום מיוחד של מחילה וכפרה וקשור עם יום מיוחד של עשירי בתשרי ועד"ז בתענית חלום מובן ג"כ דשייך לשבת דווקא כיון דיפה תענית לחלום בו ביום. משא"כ בעשרה בטבת איה"נ דכתיב בו "בעצם היום הזה" אבל סו"ס עדיין צ"ב היכן מצינו בו ענין מיוחד שקשור עם עיצומו של יום אשר לכן אין לדחות התענית אחר השבת, ולכן מבאר בהשיחה דגם בעשרה בטבת מצינו ענין מיוחד של עיצומו של יום והיא שהיותו ובעשרה בטבת היתה ההתחלה והסיבה לשאר התעניות וי"ל שבו כלולים כל המאורעות שאחר זה, וכיון שבו מתחיל ענין חדש של תעניות וענין זה מחיל<sup>2</sup> על היום השם "תענית", לכן מובן שאין לדחותו אחר השבת כיון שקשור עם עיצומו של יום כמו יוה"כ, ונמצא דהטעם בהשיחה אינו טעם חדש רק מיוסד על טעמו של האבודרהם רק שמוסיף ביאור על טעמו של האבודרהם - ובאמת זה מוכרח מיני' ובי' גופא, דאין לומר דמטעם זה לחוד (כיון די' בטבת הוא מקור לשאר הצומות) לכן דוחה שבת, דמהיכי תיתי שידחה שבת מטעם זה, איה"נ

(2) ראה בשיחת עשרה בטבת תשמ"ה הנ"ל (לקו"ש חכ"ה ע' 448) הקשר בין עיצומו של י' בטבת לעיצומו של יום ביוה"כ מחמת התענוג של התענית ועיי"ש עוד גם מצד ענין התשובה דעיצומו של יום מכפר עיי"ש. והוא חידוש דגם ענין התשובה שבתענית שונה משאר תעניות דיש ענין של עיצומו של יום מצד תשובה.

דבי' כלולים כל הצומות מ"מ מהיכי תיתי דמטעם זה לחוד ידחה שבת, וכי היכן מצינו דטעם כזה יספיק שהתענית תדחה שבת. וע"כ דהא דדוחה שבת הוא משום דכתיב בעצם היום הזה, רק דמהיכי תיתי דבעשרה בטבת יש עיצומו של יום דמטעם זה ידחה שבת ע"ז מבאר בהשיחות דיש בו מעלה מיוחדת שבו כלולים כל התעניות וענין זה קשור עם עיצומו של יום ולכן שפיר דוחה שבת וכנ"ל.

ולפ"ז יש לבאר בהא דנחלקו כמה מהפוסקים על האבודרהם ומהם הב"י ועד"ז רש"י במגילה דף ה' ע"א וכ"מ ברמב"ם בה' תענית (פ"ה ה"ה) מהא דהרמב"ם כלל כל הד' צומות שחלו בשבת דוחין אותן לאחר השבת - דמזה מוכח דגם עשרה בטבת אינו דוחה שבת ודלא כדעת האבודרהם (ונסמן בלקו"ש שם וע"ע בהעו"ב בגליון ו' מש"כ בזה הגראי"ב גערליצקי). והנה בפשטות ס"ל דמהא דכתיב בעצם היום הזה אינו מוכרח דעשרה בטבת דינו כמו יוה"כ ודוחה שבת דליכא גזירה שוה בלמוד מיוה"כ.

אכן עפ"י ז"ל דס"ל דאע"פ דכתיב בעצם היום הזה, מ"מ אינו מוכרח דהתענית תלוי וקשור עם עיצומו של היום דעשרה בטבת דמהא דכל הצומות נכללים בו כיון שבו התחיל כל המאורעות, אין הכרח דהתענית קשור עם עיצומו של יום, לכן ס"ל דהוי כשאר הצומות ואינו דוחה שבת, משא"כ האבודרהם סובר דכיון דביום זה התחילו כל המאורעות וי"ל דבו כלולין כל המאורעות (בכח עכ"פ) וכיון דהוי ענין חדש לכן סובר במיוחד ליום זה דוקא ושפיר דוחה שבת.



## בענין מעלת ההשגח"פ בבני ישראל

הרב ארי' ליב צייטלין

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בלקו"ש חכ"ג (ע' 164) מבאר הרבי דלפי שיטת הבעש"ט ההשגח"פ בכל פרט בהבריאה אינו בדרך טפל להאדם, ובמילא רק עד כמה שהוא נוגע להאדם, כ"א מכיון 'שאפי' תנועה אחת של דשא פרטי', יש לו מצד עצמו 'יחס כללי לכללות כוונת הבריאה', והוא 'משלים הכוונה העליונה בענין הבריאה'.

והנה בלקו"ש ח"ל (ע' 149) מבאר הרבי איך שגם ע"פ שיטת הבעש"ט ישנו מעלה בההשגחה פרטית על בני, מיוסד על דברי אדמו"ר הריי"צ (לקוטי דיבורים ח"א דף פד סע"א) דלפי הבעש"ט שיש השגח"פ על כל הנבראים הנה ההשגח"פ על בני ישראל עם קרובו א"א לצייר וא"א להבין.

ומבאר שם דהחילוק בין בני ישראל לשאר הנבראים הוא, דישראל הם כוונת הבריאה, ורצונו ובחירתו של הקב"ה הוא בהם עצמם, משא"כ שאר הנבראים אינם תכלית ומטרה בפני עצמם אלא רק אמצעי שעל ידם נשלמה כוונת הקב"ה בתורה וישראל, ועפ"ז מובן לענין השגח"פ, דבאו"ה הרי זה תלוי בכל אחד לפי מעלתו עד כמה הוא משמש את התורה וישראל, משא"כ בבני"ע עם קרובו מכיון שהשגחתו ית' עליהם הוא תוצאה מרצונו ובחירתו בהם (ובתכונת הרצון ישנו אפשריות שיהי' הרצון בכל פרטי הדבר בשווה למרות החילוקים בחשיבותם ומעלתם), לכן הנה נוסף לזה שיש השגחה על כל פרט ופרט, הנה אופן ההשגחה על הפרטים היא לא רק כפי חשיבותו הפרטית של כל פרט אלא השגחה באופן שווה ככולם, כי מצד רצונו ובחירתו ית' בישראל הרי כל פרט נוגע באופן שווה.

והנה בהשקפה ראשונה קשה להתאים שני השיחות יחד, שהרי מצד הביאור בלקו"ש חכ"ג יוצא לנו לפי שיטת הבעש"ט, שהשגח"פ בכל הבריאה היא בכל פרט מצד עצמו ולא בגלל שהוא משמש וטפל לאיזה דבר אחר, משא"כ לפי הביאור בלקו"ש ח"ל יוצא שדוקא אצל בני"ע שייך לומר שכל פרט הוא תכלית ומטרה בפני עצמו משא"כ בשאר הנבראים שההשגחה תלוי' בכל אחד לפי מעלתו עד כמה הוא משמש את ישראל?

---

1) משא"כ לפי השיטה דהשגחה פרטית היא רק במין המדבר הרי מובן בפשטות מעלת בני, דהרי הכוונה במדבר הוא בעיקר על בני"ע דאתם קרויין אדם דוקא ועל או"ה ההשגחה היא כמו על דצ"ח כמבואר בלקו"ש ח"ט (ע' 181), וכן מובן ממ"ש הרמב"ן (בראשית פרק יח פסוק יט) אין השגח"פ בסכלים ורשעים כ"א באלו הדבקים (בה) בשכלם, ובמילא מובן שהוא בעיקר בבני"ע, ובלקו"ש חח"י (ע' 166 ואילך, ובהערה 50 שם) מוסיף הרבי, שהגם ד'נדמשל כבהמות נדמו', ועיקר השגח"פ הוא על בני"ע דוקא, מ"מ לשיטת הרמב"ם מכיון שנצטוו על ד' מצוות, הרי יש להם איזה מציאות ושייך בהם גדר השגח"פ, אולם לדעת הראב"ד הרי הם בגדר העדר ואין השגח"פ שייך בהם (עיי"ש הביאור והמקורות לזה).

ואחרי העיון נראה דלק"מ דהנה בחידושו של הבעש"ט בענין השגח"פ ישנו שני ענינים, (א) שההשגחה היא בכל דצח"מ, (ב) דתנועה פרטית של עשב פרטי יש לו יחס לכללות הבריאה, וכמ"ש אדמו"ר הריי"צ (סה"מ קונטרסים ח"ב ע' 740) הנה תנועת אחת הדשאים הצומח בעמקי יער. . אשר לא עבר אדם שם הנה לא זו בלבד דתנועת הדשא לימינו ולשמאלו לפנים ולאחור בכל משך ימי חייו הוא ע"פ השגח"פ, אשר הוא ית' גזר ואמר אשר דשא פרטי זה חי' יחי' חדשים ימים ושעות קצובות ובמשך זמן זה יסוב ויכוף לימינו ולשמאלו לפניו ולאחריו במספר כזה וכזה, אלא עוד זאת (וממשיך לפרט בהמשך הדוגמא ענין הב' בשיטת הבעש"ט) דתנועת הדשא הפרטי הלזה יש לו יחס כללי לכללות כוונת הבריאה, דבצירוף ואיחוד כל הפעולות הפרטים של הרבוא רבבות פרטים אין מספר שישנם בכל האלפים ורבבות מינים שישנם בהד' חלוקות דדצח"מ הנה נשלמה כוונה העליונה בענין הבריאה.

ועפ"ז נמצא שמצד ההשגחה עצמה שהיא בכל פרט (ענין הא') הרי גם לשיטת הבעש"ט אין הכרח לומר שההשגחה בכל הנבראים היא בשוה, וזהו מה שמבאר בח"ל הנ"ל שדוקא בכנ"י (שהם מרצונו ובחירתו) יהיו כל הפרטים בשוה, מצד מעלת הפרט לעצמו (ולא מצד שייכותו לכוונה הכללית).

ועיקר השאלה היא מצד ענין הב' בשיטת הבעש"ט (המבואר בלקו"ש חכ"ג הנ"ל) דמכיון שכל פרט יש לו יחס כללי לכללות הבריאה, לכן יש בכל פרט השגח"פ מצ"ע (ולא מפני שהוא משמש תכלית הבריאה), ובזה הרי כל הנבראים הם שווים וא"כ מהו ההסבר במ"ש בלקו"ש ח"ל הנ"ל דדוקא בכנ"י ישנו השגחה בכל הפרטים באופן שוה.

וההסברה בזה מבואר בהערה 47 (בלקו"ש ח"ל שם) וזה לשונו, וי"ל שמצד זה יש עילוי בהשגח"פ על ישראל בענין חשיבות הפרטים ביחס להשלמת הכוונה כללית בענין הבריאה: מכיון שישראל הם כוונה ותכלית הבריאה, הרי ההשגחה עליהם היא באופן כזה שנרגש בההשגחה איך שכל פרט ופרט בהם משלים כוונה הכללית בענין הבריאה, ולכן אין בהשגחה זו הבדל בין פרט לפרט, כי בענין 'השלמת הכלל' כולם משלימים הכלל, [משא"כ בשאר הברואים שאין הכוונה בהם עצמם והם רק משמשים ("אמצעי")] לתורה וישראל - לכן ההשגחה על כל פרט ופרט

היא בכל אחד לפי מעלתו, עד כמה הוא "משמש" את התורה וישראל (אף שכל הפרטים משלימים הכוונה הכללית בענין הבריאה), עכ"ל.

ובמילא מובן איך שאין כאן סתירה להמבואר בלקו"ש חכ"ג הנ"ל, דהגם שמצד (ענין הב' ב) שיטת הבעש"ט שכל פרט יש לו יחס לכללות הבריאה מובן ממילא שבכל פרט מהבריאה יש בו השגח"פ מצד עצמו, אעפ"כ אין ענין זה נרגש בההשגחה על הנבראים (חוץ מבנ"י) ונרגש בהם רק זה שהם משמשים את התורה וישראל, ולכן (נרגש) בההשגחה מעלת כל אחד עד כמה הוא משמש התורה וישראל, משא"כ בבנ"י שהם הם המטרה הרי נרגש בההשגחה בהם איך שכל פרט משלים כוונה הכללית.

נמצא דהן אמת שלפי שיטת הבעש"ט אין שום דבר טפל בהשגחתו ית' והכל בשוה, מ"מ בשאר הנבראים אין זה נרגש בההשגחה עליהם, ובבנ"י הרי זה נרגש בכל פרטיהם גם בעניניהם הנראים כחיצוניים וטפלים, ואשר לכן כל פרט פרט שבהם הוא בשוה.

ואולי י"ל שלכן הובאו דברים אלו בהערה דוקא ואינו חלק מהפנים של השיחה, דהרי מבואר בתחילת השיחה דהמעלה בהשגח"פ על בנ"י אינו רק בענין ה"גילוי" של ההשגחה כ"א קיימת גם מעלה בהפרטיות של ההשגחה (מעלת הפרט), ואשר לכן מסביר דמעלת ההשגח"פ בבנ"י היא בחשיבות כל פרט ופרט שבהם מכיון שהיא תכלית ומטרה בפ"ע, אלא שבהערה מוסיף דממילא קיימת גם מעלה בשייכותו לכוונה הכללית - בענין הגילוי, דאצל בנ"י נרגש (בגילוי) שייכות כל פרט לכללות הכוונה, משא"כ בשאר הנבראים.



## הגדר ד"פועל" [גליון]

**הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש**

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון א' ט' הביא הת' מ.מ.מ. מהדרן לש"ס שפלוגתת ב"ש וב"ה בהרואה (זיבה) ביום י"א שב"ש מטמאין במשכב ומושב וחייבין בקרבן וב"ה פוטרין מן הקרבן, הוא מחלוקת באם אזלינן בתר "בכח" או בתר "בפועל". דב"ש סברי דמכיון דיום י"א הוא מימי הזיבה הרי יש בה

"בכח" שתהי' זבה גדולה, ומה שיש חסרון בימים שלאח"ז שלא יכול להיות זבה גדולה - זה חסרון בה"כ בפועל", משא"כ ב"ה דסברי דאזלינן בתר "בפועל" סברי דפטור מן הקרבן - משום דבפועל לא יבא לידי זיבה גדולה.

ומביא מההדרן שבנדו"ד הבכח הוא באופן שלעולם לא יבוא בפועל - [ו]עכצ"ל שבהרואה יום י"א יש חשיבות לה"כ "בכח" מצד עצמו (ולא מצד האפשרות דבפועל). ובהמשך ההדרן רוצה כ"ק אדמו"ר להוכיח ממחלוקת ב"ש וב"ה באם שמים נברא תחילה או ארץ נברא תחילה ששיטת ב"ש היא "שיש מעלה בהכח מצד עצמו" (ראה הערה 89). ובשוה"ג כ' "מזה דס"ל לב"ש ד"אזלינן בתר בכח" ב"הרואה יום אחד עשר" (אף שלעולם לא יבוא לידי בפועל) אין ראי' שהמעלה ד"כ"כ" הוא מצד עצמו - כי . . . (ב) מה שה"כ"כ" לא יבוא לעולם לידי "בפועל" הוא מצד (דין) הימים שלאחריו, אבל מצד ה"כ"כ" גופא יכול הוא לבוא גם לידי בפועל, ככל ימי זיבה".

וע"ז שואל הת' הנ"ל: "הרי מעלת הפועל הוא שהדבר נמצא בפועל. וחשבון זה שהחסרון שהדבר לא יהי' הוא לא בעצמו אלא מצד דבר צדדי הוא חשבון רק בעולם של בכח שאם חשיבות הדבר הוא הכח - לא נוגע שמצד דבר צדדי לא יבוא בפועל. אבל אם מעלת הבכח הוא מצד האפשרות דבפועל - מה נוגע זה שלא יבוא בפועל הוא מצד דבר צדדי, הרי בפועל אין האפשרות לבוא בפועל".

ולכאורה הת' הנ"ל טעה בפרט אחד (והגם שאינו מתרץ קושייתו לגמרי - אמנם זה אינו תירוץ), שכ"ק אדמו"ר אינו כ' כאן "אפשרות לבפועל" (דהיינו: אין כוונת כ"ק אדמו"ר להביא ראי' ששיטת ב"ש ד"אזלינן בתר בכח" הוא בגלל ש"כ"כ" יש "אפשרות לבפועל"), דזה ודאי שב"רואה ביום י"א אין "האפשרות דהבפועל". אלא, דכוונת כ"ק אדמו"ר הוא לשלול שלא להביא מזכה ש"מעלה ד"כ"כ" היא מצד עצמה" - והטעם משום דבדין "רואה ביום י"א" "מצד ה"כ"כ" גופא יכול הוא לבוא גם לידי פועל".

ולפי"ז יש באמת ב' דרגות בחשיבות ד"כ"כ" (א) מצד ה"כ"כ" עצמו. (ב) בגלל ה"פועל". וכזה י"ל ג"כ שהוא בגלל הפועל (כאופן הב') בגלל ש"יכול הוא לבוא גם לידי בפועל", כנ"ל, ולכן צריך לדעת ב"ש ששמים

נברא תחילה לומר לנו שסובר שחשיבות ד"בכח" הוא "מצד עצמו" (וכמבואר בהמשך ההדרן).

אלא שבאמת צריך לבאר מהו הביאור וההבנה בזה שאומרים שזכה בראיית יום י"א "מצד הבכח גופא יכול לבוא גם לידי בפועל בכל ימי זיבה".

ונראה בפשטות שכל אחד מי"א ימי זיבה הוא יום שיכול להביא לזכה גדולה - והראי' שבאם יום י"א הוא ראי' שלישי הרי נעשתה זכה גדולה - וכו' השניו בין יום י"א ויום ט (לדוגמא) הוא בזה שיום שלאחריו הוא לא יום מימי זיבה אלא תחילת ימי נדה, אבל מצד גדריו הרי הוא "ככל ימי זיבה". (ולהעיר גם מהוספת החצי עיגול ומילת "דין", שאינו בלקו"ש ח"ו שיחת פ' בא).



## נגלה

**במשנה: בר"ה כל באי העולם עוברין לפניו**

**הרב אלי' מטוסוב**

**ספריית "אוצר החסידים"**

במשנה ר"ה פ"א (מ"א): ארבעה ראשי שנים כו' באחד בשבט ר"ה לאילן כו'.

ובמשנה ב' (בגמ' דף ט"ז ע"א): בארבע פרקים העולם נידון בפסח על התבואה כו', בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון שנאמר היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם כו'.

ובפירוש המשניות להרמב"ם שם: בני מרון הצאן, תרגום כבשים אמרנא, וענינו שמחשבין על בני אדם עליהם בכריאות ובחלאים, והמות והחיים, וזולתם מעניני האדם. והנגלה מזה המאמר מבואר כאשר תראה, אבל הנסתר ענינו קשה מאד בלי ספק. ע"כ.

ור"ל אשר בהשקפה ראשונה, הפי' הפשוט במשנה זו מובן, אבל בעומק יותר, ענינו של משנה זו "קשה מאד בלי ספק".

## פירוש התוס' יו"ט ברמב"ם

וראיתי בשני מפרשים שדנו בדברי הרמב"ם, כי מה כוונתו בהקושי שיש במשנה זו.

[כעת בעת כתיבתי הערה זו, לא בדקתי בפיהמ"ש של קפאח, וגם אין לידי יותר מפרשים ועוד ספרים שאפשר דנים ברמב"ם זה, וראיתי רק שני ספרים אלו]:

(א) בתויו"ט כאן, מביא דברי הגמ' בר"ה י"ח ע"א שמפרש את המשנה, שכל באי העולם עוברין לפניו אחד אחד, שנאמר היוצר יחד לבם גו' שהקב"ה שהוא היוצר רואה יחד את לבם בסקירה אחת, שאע"פ שעוברין לפניו אחד אחד, מכל מקום כולם נסקרין בסקירה אחת.

ועפ"ז מבאר התויו"ט את הקושי שהי' לרמב"ם במשנה זו: כי האדם אי אפשר לצייר שני הפכיים בנושא אחד בזמן אחד, שיעברו אחד אחד ויהיו נסקרים בסקירה אחת, אבל כמו שאי אפשר להשיג מהותו יתברך ויתעלה זכרו לנצח, כן אי אפשר להשיג השגחתו וסקירתו. עד כאן.

והיינו שהתויו"ט מפרש הקושי במשנה, ע"פ פירוש הגמ' שיש כאן שני הפכיים: שכולם עוברין לפניו ומ"מ נסקרים בסקירה אחת.

אך באמת פירושו דחוק מאד, כי הרמב"ם כאן לא הזכיר כלל את הפסוק היוצר יחד לבם ואת מאמר הגמ' על זה שכולם נסקרים בסקירה אחת. ואם כוונת הרמב"ם על קושי בענין זה, הו"ל להזכיר מאמר הגמ' "בסקירה אחת" ואח"כ לכתוב ש"הענין קשה בלי ספק". ואם כי הרמב"ם כותב ש"הנסתר ענינו קשה" אבל קשה לומר שכוונתו לדברי הגמ' על המשנה שהם ענינם קשה.

## פירוש היעב"ץ

(ב) בפ"י לחם שמים להר"י עמדין במשנה זו, מביא את דברי התויו"ט ומקשה עליו: ותם אני לא אדע שני הפכיים הללו באדם, דהנה עין שלמטה רואה בסקירה אחת הרבה אנשים, והמה עוברים אחד לאחד באין מונע, ואין הסקירה וההעברה הפכיים, ולא בנושא אחד, שהסוקר איננו העובר, והעובר הוא הסוקר כו'.

ואחרי שמשיג על התויו"ט, הוא מבאר פירוש אחר: אבל דעתי בקושי הענין הוא, אחר שנסקרין בסקירה אחת, לאיזה טעם יצטרכו א"כ לעבור אחד אחד, שהרי בסקירה אחת נבדקינן כולם בדקדוק גדול.

ומוסיף הר"י עמדין: ואין לומר שהתנא דיבר בלשון בני אדם לשבר את האוזן בדרך שהיא יכולה לשמוע, וכוונתו שמחפשינן בדקדוק גדול כל מעשי בני אדם אחד לאחד דרך פרט, כאילו עוברים כבני מרון, ולעולם למעלה הוא בסקירה בלבד. דא"כ מאי איריא ר"ה. ודו"ק שזהו שנתקשה לרבינו משה ז"ל, ובאמת הוא דברי עמוק משאול ומחקור, ולא נודע מהות הסיקור. ע"כ.

והנה גם הר"י עמדין מייסד דבריו על הגמ' שדרשו ע"פ היוצר יחד לבם שהובא במשנה, אשר כולם נסקרינן בסקירה אחת. וכותב שזהו הקושי במשנה שאם נסקרינן בדקדוק גדול בסקירה אחת למה צריך שכולם יעברו לפניו כבני מרון.

אך כבר הזכרנו את הדוחק שבפירוש זה, כי אם הרמב"ם מדבר בקושי על הנזכר בגמ' כאן על המשנה, או בקושי על המרומז במשנה בפסוק היוצר יחד לבם, מדוע קיצר כ"כ בלשונו לכתוב רק "שהנסתר ענינו קשה מאד", ואינו מזכיר אפילו את פסוק היוצר יחד לבם, או את המאמר "וכלם נסקרינן בסקירה אחת" שבגמ'.

### פירוש הרמב"ם בדרך חדש

על כן נ"ל לפרש דברי הרמב"ם בדרך פשוטה יותר, ע"פ מ"ש הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"ב ה"י (ומובא כ"פ בתניא ובספרי החסידות): הקב"ה מכיר אמתו ויודע אותה כמו שהיא, ואינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו כמו שאנו יודעין שאין אנו ודעתנו אחד, אבל הבורא יתברך הוא ודעתו וחיינו אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד, שאלמלי היה חי בחיים ויודע בדעה חוץ ממנו היו שם אלוהות הרבה הוא וחיינו ודעתו ואין הדבר כן אלא אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד, נמצאת אתה אומר הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה הכל אחד. ודבר זה אין כח בפה לאומרו ולא באוזן לשמעו ולא בלב האדם להכירו על בוריו כו'. לפיכך אינו מכיר הברואים ויודעם מחמת הברואים כמו שאנו יודעין אותם אלא מחמת עצמו ידעם לפיכך מפני שהוא יודע עצמו יודע הכל שהכל נסמך לו בהוייתו. ע"כ.

וכ"כ ברמב"ם הל' תשובה פ"ה ה"ה: אבל צריך אתה לידע ולהבין בדבר זה שאני אומר, כבר בארנו בפ' שני מהלכות יסודי התורה שהקב"ה אינו יודע מדיעה שהיא חוץ ממנו כבני אדם שהם ודעתם שנים, אלא הוא יתעלה שמו ודעתו אחד, ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו, וכשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמיתת הבורא שנאמר כי לא יראני האדם וחי, אין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא הוא שהנביא אמר כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי, וכיון שכן הוא אין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים אבל נדע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם ואין הקב"ה מושכו ולא גוזר עליו לעשות כך כו' ומפני זה נאמר בנבואה שדנין את האדם על מעשיו כפי מעשיו אם טוב ואם רע.

ונמצא ענין זה גם בשמונה פרקים להרמב"ם ספ"ח, וכותב שם: ואלו הענינים קשים ולא תקוה להבינם הבנה שלימה כו' החקר אלקה תמצא גו'. [ובמ"מ לתניא ציינו ג"כ למו"נ ח"א פס"ח, וח"ג פ"כ ופכ"א].

ולפי כל זה, מובן מ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש כאן, שענינו של משנה זו קשה מאד בלי שום ספק.

כי יש כאן כמה קושיות:

(א) מהו כללות ענין הידיעה של הקב"ה, שמביא כאן במשנה שכולם עוברין לפניו כבני מרון, הלא הידיעה שייך רק באדם, שיש בו כמה דברים: האדם היודע, והדבר הידוע וכו', אבל הבורא יתברך שהוא אחד הפשוט מהו ענין שהוא יודע בידיעה שחוץ ממנו.

(ב) ביותר יוקשה דקשה לצייר בידיעת הקב"ה, ידיעה באופן שעוברים לפניו אחד אחד, כי ידיעה פרטית בסדר כזה שייך רק באדם שהוא והידוע הם שניים, אבל באחדות הבורא יצויר יותר ענין ידיעה כללית "בסקירה אחת" ובדרך ממילא (כמו שמפרש אדה"ז בכ"מ את לשון חז"ל "גלוי וידוע לפניו", שהיא ידיעה בדרך ממילא).

(ג) והשלישית בה, כי כל הענין כולו מוקשה, דהלא כמפורש בכמה כתובים ומדרשי חז"ל, (וזהו גם מובן בהגיון פשוט, ועל כן אין צריך הרמב"ם להזכיר זה כאן), הנה ידיעת הבורא אינו דוקא על העבר אלא גם על העתיד, קורא הדורות מראש כו' וצופה ומביט עד סוף כל הדורות כו',

אם כן כל הענין של יום הדין בר"ה הוא לצורך הנבראים שהם תחת שליטת הזמן ובעניינם קבע להם הקב"ה יום אחד שהוא יום דין ועת רצון ותפילה על כל השנה, אבל אין זה שייך לגבי ידיעת הקב"ה שדוקא בר"ה עוברין לפניו כבני מרון, כי הלא לפני הקב"ה ידוע תמיד מעשה אנוש כו'.

ועל פי כל קשיים אלו, מובן מ"ש הרמב"ם על משנה זו, ש"ענינו קשה מאד, בלי ספק".

[ואפשר יש להעמיס קצת מהדברים, גם בפ"י הר"י עמדין שהבאנו. בענין ידיעת הקב"ה ושיתת הרמב"ם דן ג"כ בארוכה בתויו"ט על מס' אבות פ"ג מט"ו ובפ"ה מ"ו, ועי' בדרמ"צ שרש מצות התפילה פכ"ט, אבל לא ראיתיו כעת ואם שייך לנדוד. בספרי אדה"ז ובשאר ספרי החסידות יש בכל ענינים אלו עוד אריכות, בענין דעת עליון ודעת תחתון, ידיעת סובב כל עלמין וידיעת ממלא כל עלמין, אורות וכלים כו'. אבל כאן נקטנו לפי פשטות לשונות הרמב"ם].



## שיטת הר"ח בענין נכרי שכיבשתו וכו'

### הרב יוסף יצחק קלמנסון

ראש ישיבת תות"ל ניו הייבן, קונעטיקאט

א. בר"ח פסחים דף ה' ע"ב כתב "אמר מר יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי ת"ל לא ימצא אין לי אלא גוי שלא כבשתו ואין שרוי עמך בחצר הוא שלא ימצא לא טמון ולא פקדון, גוי שכבשתו ושרוי עמך בחצר מנין ת"ל לא ימצא, ואקשינן כלפי לייא, כלומר דברים מהופכין הן וכו' אם אסרה לך התורה לקבל פקדון בגוי שלא כבשתו על אחת כמה וכמה בגוי שכבשתו שהוא כמו שלך שודאי אסור, אמר אביי איפוך, כלומר גוי שכבשתו וכו' כמו שלך הוא חשוב ואסור, אלא מנין שאף גוי שלא כבשתו וכו' שהוא אסור ת"ל לא ימצא כלל" יעוי"ש.

ומבואר בדברי הר"ח דהסברא להחמיר בכבשתו הוא דחשיב כמו שלך, דהו"ל ממונו כממונך וכמו שפירש"י וכ"ה שיטת התוס' וכנ"ל בס"י הקודם.

ב. ויעויין להלן בר"ח שם שכתב "רבא אמר לעולם לא תיפוץ וארישא קאי, כלומר בתחלת הענין הדברים אמורים שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, אין לי אלא שמותר לך לראות חמצו של גוי, אלא בגוי שלא כבשתו וכו' שאין בך יכולת למנעו, גוי שכבשתו וכו' מנין שאע"פ שיש בך יכולת למנעו שמותר לך לראותו, שנאמר לא יראה לך וכו' לך תרי זימני, דאפילו גוי שכבשתו שרי דקרינא בי' שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים" וכו' יעויי"ש בהר"ח.

וצ"ב למה שינה הר"ח לפרש בדברי רבא בטעמא דלהחמיר בכבשתו משום דיש בידך למנעו וכו', ולא פי' משום טעמא דכבשתו חשיב כמו שלך משום דממונו כממונך, וכמו שפירש בדברי אביי, ומ"ט שינה הר"ח בדברי אביי ובדברי רבא, דגם בדברי רבא הי' יכול לפרש משום לתא דכשלך חשוב, וכן בדברי אביי הי' יכול לפרש טעמא להחמיר בכבשתו דוקא משום דכיכלתו לבערו דשולט על הנכרי וכו', ומ"ט משנה בזה הר"ח טעמא בדברי אביי ובדברי רבא וצ"ע.

ג. והנראה לומר בביאור דברי הר"ח בזה, דהנה מדברי הרמב"ם בסה"מ מצוה ר' ור"א משמע דבקיבל עליו אחריות אינו עובר אלא בהלאו דלא ימצא ולא בהלאו דלא יראה, וכ"כ בשו"ת אבנ"ז או"ח סי' שכ"ט סע"ק א', ובשו"ת חלקת יואב או"ח סי' י"ט, ובעיני יצחק סי' כ"ב סע"ק ט' יעויי"ש, וכ"כ בספר מקראי קודש פסח סי' ס"ג בפשיטות יעויי"ש, [ובקור"ש פסחים ח"א סי' כ' ובהערה 10 שם].

וזה מתבאר לשיטת הגאונים והראשונים דס"ל דכל יראה וכל ימצא הם ב' גדרי לאוין, דכל יראה עובר רק ברואה ולא בטמון, ובטמון עובר רק בבל ימצא, וכדמתבאר ברש"י דף ו' ובדף כ"א ובחי' הר"ד בסוגיין ובחי' הריטב"א בסוגיין, וכן נראה מדברי הר"ח בסוגיין הנ"ל וכמו שהארין בזה בביאור הרי"פ לסה"מ להרס"ג ח"ב ל"ת קס"ו קס"ז יעויי"ש [ומפרשי הנך ראשונים בסוגיין דהגזי"ש הוא דאיתקשו בתים לגבולין דכמו דעובר בבתים בלא ימצא כמו"כ עובר הוא בגבולין, וכמו שהותר בגבולין של אחרים כן הוא בבתים, ולא דהלאו דלא ימצא מגלה על לא יראה שאינו דוקא בראיין] דלהך שיטה מפרשין דריבוי' מלא ימצא דאסור בקבע"א הוא רק שעובר בהלאו דלא ימצא משא"כ לאו דלא יראה אינו עובר אלא כשהחמץ שלו ממש ולא בחמץ שבקע"א, אלא דצ"ב הא

גופא טעמא דמילתא דלגבי הלאו דלא ימצא אסרה התורה גם בחמץ שקבע"א ולגבי הלאו דלא יראה לא אסרה אלא בחמץ שלו ממש וצ"ע.

ד. והנראה בזה דחלוק הוא יסוד היתרא דלך ולא של אחרים בהלאו דלא ימצא מבהלאו דלא יראה, דבהלאו דלא ימצא הוא דין בעצם גדר איסור הלאו דענינו הוא שלא ימצא אצל הישראל חמץ דשייך לו, דהאיסור הוא על "בעלות" דחמץ בפסח ברשותו, דלכן בחמץ של אחרים ליכא גדר הלאו בכלל, דאין החמץ שייך להישראל ואין לו "בעלות" על חמץ ברשותו.

משא"כ באיסור דלא יראה דהאיסור הוא על הראי' דחמץ בזה ליכא נפק"מ בעצם אם החמץ הוא של הישראל או של אחרים דמ"מ הרי הוא רואה חמץ בפסח, אלא ההיתר הוא מגדר "פטור" להגברא, דלא החמירה התורה עליו אלא בחמץ שלו שיכול לבערו וכו', משא"כ בחמץ של נכרי שאין יכול לבערו לא אסרתו התורה לראותו, דלא החמירה התורה שישב כל הפסח בביתו כדי שלא יראה חמץ של נכרי, ולכן אסרה בהלאו רק בחמץ של הישראל שיכול לבערו קודם הפסח משא"כ בשל נכרי.

ה. ולפי"ז יבואר הא דאסרה התורה בקע"א בהלאו דלא ימצא דיסודו הוא איסור דשהיית חמץ דשייך להישראל ברשותו ובזה חידשה התורה לאסור גם בקע"א דשייך במקצת להישראל משום דגול"מ, דאף דלא הוי שלו לגמרי מ"מ חידשה התורה לאסור בשהיית החמץ אפילו במקצת שלו, דבגול"מ שייך החמץ במקצת להישראל וממילא אסרתו התורה, דהקפידה התורה שלא ישהה הישראל חמץ ברשותו די לו איזה שייכות אליו אפילו במקצת.

משא"כ בהלאו דלא יראה דהוא איסור דראי' על החמץ דבזה הוי דינא דלך בגוף החמץ דלא אסרתו התורה אלא בחמץ ששייך לגמרי להישראל דיכול לבערו משא"כ בהחמץ של נכרי דאין יכול לבערו, ואין נפק"מ בזה אם קע"א, דגם בקע"א הרי אין גוף החמץ של הישראל ואין יכול לבערו [משא"כ לגבי איסורא דלא ימצא דהוא על שהיית החמץ אצל ישראל דבזה בידו שלא לקבלו באחריות, ולא דמי לאיסור דלא יראה דהוא על

---

(1) דהשם איסורא דחמץ הוא גם בשל נכרי, וכדחזינן דאסרה התורה באכילה גם בחמץ של נכרי וכו'.

מעשה הראי' דבזה לא אסרתו התורה על חמץ של נכרי ואפילו קיבלו בפקדון אצלו, כיון דחמץ של נכרי אינו יכול לבערו, משא"כ באיסור השהי' דבזה בידו לא לקבלו וכו' ודו"ק<sup>2</sup>.

ומבואר לפי"ז דחלוק הוא באיסורא דלא ימצא דהיתרא דה"לך" הוא משום עצם האיסור דהשהי' דהחמץ, דבזה אסרתו התורה גם בקע"א כיון דשייך להישראל במקצת וכו"ל [וליכא בזה היתרא משום דאין יכול לבערו, דהרי בידו שלא לקבלו כלל וכו' וכו"ל] משא"כ באיסורא דלא יראה דהיתרא בשל נכרי הוא משום הא דאין יכול לבערו וכו"ל [ובזה בעינא לדין "לך" לגמרי דלכן לא אסרה התורה בזה בקע"א וכו"ל].

ו. ומעתה נבוא לבאר דברי הר"ח בזה והוא דבדברי אב"י לגבי הלאו דלא ימצא פירש הסברא להחמיר בקע"א בנכרי שכבשתו דוקא משום לתא דחשיב כשלך דממונו כממונך משום הא דשולט עליו ועל נכסיו וכו' [וכמבואר בשו"ע אדה"ז סי' ת"מ ס"ב וכו"ל בסי' הקודם באריכות] והיינו דס"ד דהא דהחמירה התורה בלא ימצא בקע"א משום דחשיב במקצת כשלו וכו"ל, הנה זהו רק בנכרי שכבשתו דחשיב במקצת כשלו משום הא דשולט על ממונו, וס"ד דחייבה התורה בזה בקע"א רק בשיש לו גם שייכות בהממון משום הא דכבשתו, משא"כ בלא כבשתו דלא הוי כשלך כלל בזה לא החמירה התורה גם בקע"א, [ולא פירש הר"ח בזה משום דיכול למנעו וכו', דבהלאו דלא ימצא דהאיסור הוא בקבלת הפקדון אצלו הרי בידו למנעו גם בשלא כבשתו דא"צ לקבל ממנו הפקדון וכו' וכו"ל]<sup>3</sup>.

---

(2) וגם אי נימא דלגבי לא יראה חשיב ג"כ חמץ שקבע"א כיכול לבערו משום הא דיכול שלא לקבלו ממילא לא יראהו, וע"ד דאמרינן לענין לא ימצא מבואר הא דלא אסרה התורה לגבי לא יראה בקע"א והיינו משום דלגבי לא יראה לא אסרה התורה בשל נכרי משום הא דאינו יכול בערו, ושוב לא חילקה זה בין גוונא דכן יכול לבערו, דלא פלוג, וכדחזינן דהתירה התורה גם בנכרי שכבשתו אעפ"י דיכול למנעו וכו' וכמו"ש הר"ח, והיינו משום דלאחר שהתירה התורה בשל נכרי משום הא דאינו יכול לבערו שוב לא חילקה בזה, דלא פלוג וכו"ל.

(3) דברינו בפנים הם לבאר דברי הר"ח בזה, אכן במכילתא ממעט מהקרא דלא ימצא בבתיכם לחמצו של נכרי משום דאין יכול לבערו וכו'.

ז. אכן בדברי רבא דמיירי לגבי הלאו דלא יראה דהוא איסור על הראי' דהחמץ דבזה הוי דינא ד"לך" לגמרי, דלא החמירה התורה בהאיסור אלא בחמץ שהוא של הישראל לגמרי שיכול לבערו ולא בשל נכרי וכו', בזה לא פי' הר"ח הסברא להחמיר בכבשתו משום דחשיב כמו שלך, דבכל מקום דבעינן דינא דשלך לגמרי אי"צ לימוד מיוחד למעט גם בכבשתו, וכמו שתי' המאור והמהר"ם חלאוה לקושיית התוס' דמ"ט בעינן בחמץ ללימוד מיוחד לנכרי שכבשתו מה שאי"צ כן בכל שאר המקומות דנתמעט של נכרי מדגנך ושדך וכו', וכתבו לתרץ דשאני בחמץ דריבתה התורה לעבור גם בקע"א משום לא ימצא יעווי"ש בדבריהם, והיינו דבכל שאר המקומות דבעינן לדינא שלך לגמרי פשוט הוא דכמו"כ הוא בנכרי שכבשתו דאף שהישראל שולט על נכסיו שיכול ליטלם וכו' אבל מ"מ לא מקרי "שלך" כ"ז שלא נטלם לעצמו, דלא הוי של הישראל אלא של הנכרי דשמו נקרא עליו ולא שמו של הישראל, ורק בחמץ שהחמירה התורה לעבור גם בקע"א, היינו דהחמירה לעבור גם במקצת בעלות בזה ס"ד לעבור בנכרי שכבשתו משום דחשיב כממונך במקצת משום הא דהישראל שולט על נכסיו וכו', ולכן לא פירש הר"ח חומרא בכבשתו משום דחשיב כמו שלך אלא בדברי אביי דמיירי בהלאו דלא ימצא דבזה כיון דהחמירה התורה דעובר גם בקע"א ס"ד דהוא רק בכבשתו דשייך במקצת להישראל, דלגבי לא ימצא חידשה התורה דעוברים גם כששייך להישראל במקצת בעלות וכו'ל'.

משא"כ בדברי רבא דמיירי בהלאו דלא יראה, דאין עובר בזה בקע"א, והיינו משום דלגבי לא יראה הוי דינא דשלך לגמרי וכמו שהוא דינא בשאר המקומות בזה לא איצטרכינן לריבויא גם לכבשתו, דהיכא דהוי דינא ד"שלך" לגמרי שווה כבשתו לשלא כבשתו וכו'ל'.

ומבואר לפי"ז היטב דברי הר"ח דבדברי אביי לגבי הלאו דלא ימצא פירש טעמא להחמיר בכבשתו משום לתא דחשיב כמו שלך [במקצת] ולא פי' שם טעמא משום דיכול למנעו וכו', דלגבי האיסור דלקבל פקדון באחריות יכול למנעו גם בשלא כבשתו דאי"צ לקבל וכו', ובדברי רבא פי' טעמא דלהחמיר בכבשתו משום הא דיכול למנעו וכו', ולא פי' משום לתא דחשיב כמו שלך, והיינו משום דלגבי לא יראה בעינן דינא דלך לגמרי וכמו שהוא בשאר המקומות דלא בעינא בזה ללימוד מיוחד לכבשתו, דגם בכבשתו לא מקרי שלך לגמרי וכמושנ"ת.

ה. והנה בדברי הר"ח מבואר דטעמא דלהחמיר בכבשתו הוא משום הא דיכול למנעו וכו' [לגבי הלאו דלא יראה עכ"פ וכו"ל] וכוון לזה בפנ"י בסוגיין לפרש החומרא בכבשתו משום דיכול לבערו וכו' יעוי"ש בפנ"י.

ולכאורה נראה דכ"ה ג"כ שיטת הרמב"ם ז"ל דכתב בפ"ד מהל' חו"מ ה"ב "...וחמץ של הקדש או של גוי שהי' אצלו אפילו הי' עמו בבית הרי"ז מותר מפני שאינו שלו, ואפילו הי' של גר תושב שיד ישראל שולטת עליו אין כופין אותו להוציא החמץ מרשותו בפסח" וכו', דנראה דמ"ש הרמב"ם בזה הא דאין כופין וכו' הוא משום דזהו חידושא דהך דין דאפילו בכבשתו שהי' יכול לכופו וכו' אינו עובר הישראל.

ויבואר לנו לפי"ז דקדוק לשון הרמב"ם שכתב "...שיד ישראל שולטת עליו אין כופין" וכו', ולא כתב "שולטת עליו ועל נכסיו" וכו', וכמו"ש אדה"ז בס"י ת"מ ס"ב, והיינו משום דאדה"ז נקיט בזה כשיטת רש"י והתוס' דטעמא דלהחמיר בכבשתו וכו' הוא משום הא דממונו כממונך וכו' דלכן כתב הא דשולט גם על נכסיו, דלכן ס"ד דחשיב החמץ כשל הישראל.

אכן הרמב"ם לא פי' בזה משום לתא דהחמץ חשיב כשל ישראל דהוי ממונו כממונך וכו' [דהרי בכל שאר המקומות לא בעינן ללימוד מיוחד בכבשתו, והיינו משום לגבי "שלך" ל"ש כבשתו ול"ש לא כבשתו] אלא הוא משום לתא דהגברא הנכרי דכיון דיד ישראל שולט עליו ויכול לכופו וכו' [ולכן הוא דאיצטרכינן רק בחמץ להלימוד בזה] ס"ד דעובר הישראל בזה כיון דיכול לכופו למנעו וכו' וכמו"ש הר"ח כנ"ל.

---

4) ודבר פלא ראיתי במשנ"ב סי' ת"מ בשעה"צ שם סע"ק כ"ה שכתב "וברמב"ם איתא שאין יכול לכופו להוציא החמץ מרשותו עיי"ש ומשמע מדבריו דלאו דוקא אפקדון קאי אלא דס"ד דאסור לישראל להניח בגבול א"י חמץ אפילו ביד מי שאינו ישראל קמ"ל דלא, עיי' במשנ"ב, וכפה"נ פי' המנ"ב בדברי הרמב"ם מ"ש "...מרשותו" דהכוונה לרשות הגר תושב, ולא משמע כן דברי הרמב"ם שהרי כתב שם קודם "וחמץ וכו' של גוי שהי' אצל ישראל אפילו הי' עמו בבית וכו' ואפילו הי' של גר תושב" וכו', דמשמע דקאי על מ"ש קודם דהחמץ הוא בבית הישראל, ובפשוטו כוונת הרמב"ם "מרשותו" הוא לרשות הישראל שהחמץ מונח שם וכו', וע"כ צריך לפרש כן לפי הנוסחא בדברי הרמב"ם שם

ט. ונראה דכן למד ג"כ הלבוש סי' ת"מ ס"ב דכתב "...ואפילו הגוי כבוש תחת ידו ושרוי עמו בחצר מותר, דהא מ"מ אינו שלו אלא של גוי, ומה לנו שהגוי כבוש תחתיו החמץ אינו שלו" יעוי"ש, דמבואר דנקיט בפשיטות דגם בכבשתו לא חשיב החמץ כשלו, וע"כ דהס"ד להחמיר בכבשתו בזה הוא משום לתא דהגברא הנכרי דכיון דהישראל שולט עליו ס"ד דעבר הישראל כיון דיכול לכופו וכו', ולזה אשמעינן יתורא דלך דלא תליא בהנכרי וכו' אלא בגוף החמץ דכיון שאינו שלו לא חייבתו התורה בזה ואפילו בשיכול לכופו וכו', וכמושנ"ת.

י. בשו"ע אדה"ז סי' ת"מ ס"ב כתב דבישראל שקיבל פקדון חמץ מנכרי וקיבל עליו אחריות דחייב לבערו דהוא "ואפילו נטל הישראל את החמץ הזה קודם שהגיע זמן הביעור והוליכו לנכרי אחר והפקידו אצלו בביתו אעפ"כ כשיגיע זמן הביעור חייב לילך וליטלו מיד הנכרי ולבערו" וכו', ומקורו הוא מדברי הרי"ז שהובא בשה"ג ופסק כן הרמ"א בס"א שם.

ובסי"ד שם כתב "...אבל אם הנכרי המפקיד לא הפקיד כלל את החמץ ביד הישראל אלא הפקידו ביד נכרי אחר והישראל קיבל עליו אחריות הפקדון אינו עובר עליו אפילו אם הנכרי הנפקד לא קיבל עליו שום אחריות שהרי נאמר בבתיכם וזה החמץ אינו בביתו וברשותו של הישראל שהרי נכרי הנפקד לא השאיל להישראל את המקום שהחמץ מונח עליו בביתו אלא להנכרי המפקיד אצלו הוא שהשאילו ואף מד"ס אי"צ לבערו דכיון שגוף החמץ אינו שלו אלא ע"י שאחריותו עליו הוא נעשה כשלו לפיכך לא גזרו עליו חכמים בשלא הפקידו הוא בעצמו ביד הנכרי" יעוי"ש.

ולכאורה מדברי אדה"ז "לא גזרו עליו חכמים בשלא הפקידו הוא בעצמו" משמע דמה דאסור בשהפקיד הישראל החמץ שקע"א בעצמו ביד נכרי שני [וכמו"ש בסי"ב מדברי הרי"ז] אף דהחמץ אינו ברשות ובבית הישראל היינו משום גזירת חכמים שגם כשהחמץ אינו בביתו עובר עליו מדרבנן וכמו"ש אדה"ז בס"א שם.

---

במקום "מרשותו" "מרשותינו" דקאי על רשות הישראל [ודוחק גדול לפרש מרשותינו היינו כל גבול ישראל] ע"י ברמב"ם הוצאת קפאח ובילקוט שינו"ס בהוצאת פרנקל וצ"ע.

וצ"ב בדברי הרמב"ן והר"ן בסוגיא דייחד וכו' מבואר דגזירת חכמים בזה הוא רק בחמץ שלו ממש ולא בחמץ של נכרי שקע"א הישראל וייחד לו בית דאינו עובר עליו משום דלא חשיב בביתו יעויי"ש בדבריהם, וכן מתבאר בקו"א או"ק א' שם דהא דעובר בהפקידו אצל נכרי אחר כמו"ש הריא"ז אינו משום גזירת חכמים אלא הוא משום דכשהישראל הפקידו אצל הנכרי השני הוא משאיל המקום להישראל כיון שהוא הפקידו אצלו יעויי"ש בקו"א, וצ"ב משמעות דברי אדה"ז בסו"ס י"ד הנ"ל דטעמא דעובר בשהפקידו הישראל בעצמו אצל הנכרי דהוא משום גזירת החכמים דעובר גם בשאינו בביתו וכו"ל וצע"ג.



## רשותו של אדם לענין חמץ\*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

דברי המכילתא בגמרא שלנו

א. כתוב במכילתא (שמות פרשה יז): "בכל גבולך למה נאמר לפי שנאמר שאור לא ימצא בבתיכם שומע אני כשמועו ת"ל בכל גבולך, א"כ למה נאמר בבתיכם, מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך, יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי אף על פי שהוא יכול לבערו אבל אינו ברשותו. יצא חמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת אף על פי שהוא ברשותו אבל אינו יכול לבערו".

והיינו דמזה שהתורה כתבה הלשון "בתיכם" לענין איסור חמץ, לומדים שהחמץ צ"ל ברשותך, ומזה יוצא ב' פטורים' בחמץ; א) חמץ של ישראל ברשות נכרי, ב) חמץ של נכרי שהוא ברשות ישראל (ועד"ז חמץ שנפלה עליו מפולת).

והנה לפום ריהטא לא הוזכרו דברי מכילתא אלו בסוגיין בריש פסחים, ואדרבה הפטור דחמץ של נכרי ברשות ישראל נלמד (ה,ב) מהא דנאמר

\* לזכות דודי היקר והנעלה הר"ר שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

"לא יראה לך" ודרשינן "שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה", ואילו הפטור של חמץ דישראל ברשות נכרי לא נזכר בכלל.

אמנם אין זה פשוט; דהנה בסוגיית הגמרא ד"יחד לו בית" (ו, א) מפרש רש"י דהמדובר הוא בחמץ של נכרי שהוא ברשותו של ישראל ולא קיבל עליו (הישראל) אחריות, וע"ז אמרה הגמרא (לדעת רב אשי) שהוא פטור "שנאמר לא ימצא בבתיכם והא לאו דידיה הוא דנכרי כי קא מעייל לביתא דנפשיה קא מעייל", והרי לנו דהפטור דחמץ של נכרי ברשות של ישראל באמת מיוסד על הא ד"לא ימצא בבתיכם".

ואילו הרמב"ן והר"ן מפרשים דין זה של "יחד לו בית" דבא למעט מקרה של חמץ של נכרי המופקד אצל ישראל וקיבל עליו (הישראל) אחריות ויחד לו בית להנכרי, דאע"פ דבד"כ חייבים על פיקדון שקיבל עליו אחריות, אמנם כאן מכיון שיחד לו בית שוב אינו חייב עליו. ומבארים - הרמב"ן והר"ן - דאין זה פטור מיוחד לגבי פיקדונות, אלא דיסוד הפטור הוה מדברי המכילתא הנ"ל דאפילו חמץ של הישראל עצמו אם נמצא בביתו של הנכרי אינו עובר עליו!

ועכ"פ מבואר דלפי פירוש רש"י בסוגיית יחד לו בית הרי דין השני של המכילתא - חמץ של נכרי ברשות ישראל - מובא (ומבואר) בסוגיין, ואילו לפי הרמב"ן והר"ן הרי דין הראשון של המכילתא - חמץ של ישראל ברשות נכרי - מובא בסוגיין.

ובאמת רואים חילוק זה ביניהם כבר בפירושם עה"ת; דרש"י עה"פ (בפרשת בא י"ב, י"ט) מביא רק דין השני ("יצא חמצו של נכרי שהוא אצל ישראל ולא קיבל עליו אחריות"), ואילו הרמב"ן מקשה ע"ז כמה קושיות (כדלהלן) ומסיק דעיקר הלימוד מפסוק זה הוה לענין דין הראשון (ואילו דין השני נלמד לענין בתיכם בגז"ש מפסוק ד"לא יראה לך", עיי"ש).

(ולהעיר גם מזה דעל עיקר הדין ד"שלך אי אתה רואה כו", מוסיף רש"י (ה, ב) דנתמעט חמץ של גבוה או של נכרי, וידועים הדברים מה שכו"כ מדייקים מדברי רש"י הללו דסב"ל שעל חמץ של ישראל אחר הנמצא ברשותו כן עוברים, דלא נתמעט מ'לך' אלא נכרי או גבוה. ובפנ"י מבואר איך דדבר זה מיוסד על דברי המכילתא דעסקינן ב'. הרי מבואר

מזה דרש"י אזיל לשיטתיה דנקט דדין זה של המכילתא מובא בסוגיין והוה יסוד המיעוט של חמץ של אחרים).

### ביאור שיטות רש"י והרמב"ן בזה

ב. אלא דבשיטת רש"י צלה"ב כמו שמקשה הרמב"ן: א) איך אפשר להתאים דברי המכילתא דמכאן נלמד המיעוט דחמץ של נכרי ברשות ישראל, עם דברי הגמרא לעיל מיניה דזה נלמד מ"שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים כו" (ב) איך נתמעט מ"רשותך" חמץ של נכרי הנמצא ברשותו של הישראל, הרי ברשותו הוא (וכן הקשה הרמב"ן בחומש שם)?

גם צלה"ב מה 'עושה' רש"י עם דין השני של המכילתא (בשלמא הרמב"ן הסביר דין הראשון של המכילתא לשיטתי, אבל רש"י לכאורה לא התייחס לדין השני)?

ונראה לומר דנקודת החילוק בין רש"י להרמב"ן הוה בפירוש מלת 'רשות' הנלמד מ"בתיכם" במכילתא; דלרמב"ן פירושו מקום שהוא בבעלותו של האדם, והיינו דמבתיכם לומדים שהחמץ צריך להמצא במקום שהוא שלו כמו ביתו, ואילו לפי רש"י הרי הפירוש 'רשות' כאן הוה לענין בעלות והשתמשות, והיינו שהוא ברשותו לעשות בו כרצונו כו'.

ואשר לפ"ז מתורץ בפשיטות קושיא השניה הנ"ל של הרמב"ן על רש"י (וגם יתבאר מדוע לפי הרמב"ן כן הוה קושיא); דלהרמב"ן דרשותו פירושו מקום שהוא שלו, אז באמת לא נתמעט מזה חמץ של גוי הנמצא אצל היהודי, דהא הוה ברשותו, ואילו לרש"י דפירושו שהוא ברשותו ובעלותו כו' מובן דחמץ זה אע"פ דנמצא אצל היהודי מ"מ אינו ברשותו, ושוב נתמעט מלהתחייב עליו.

ולפ"ז נבוא לתרץ גם קושיא הראשונה (ולבאר במה פליגי רש"י על הרמב"ן); דהנה לפי רש"י דמה שנלמד מ'בתיכם' הוא דין בבעלות, י"ל דבאמת אין כאן לימוד שונה ונפרד מעיקר הלימוד בגמרא ד"שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה", אלא אדרבה לימוד זה משלים ומבאר הלימוד הראשון;

היא דצ"ל 'שלך' בכדי להתחייב עליו, אין פירושו דצ"ל שלך ממש, אלא כל מה שהוא ברשותו לענין השתמשות מספיק להחשב שלך, וזהו הביאור בהא דחייבים על פיקדון שקיבל עליו אחריות, דאף דאינו שלו ממש מ"מ נתרבה מלא ימצא שגם זה נחשב 'שלך' לענין חמץ. ועכ"פ נמצא דלא רק שאין כאן סתירה בין שני לימודים שונים, אלא דאחד משלים ומבאר את השני.

אמנם לדעת הרמב"ן דמ'בתיכם' נלמד דין ב'מקום', היינו שחמץ צריך להמצא במקום שהוא בבעלותו של הישראל בכדי להאסר, אז אין זה קשור עם ה'תנאי' הראשון שצ"ל 'שלך' והיינו בבעלותו של הישראל, אלא הוה דבר נוסף.

ונמצא דלהרמב"ן ישנה שני מיעוטים שונים זה מזה; מ'שלך' נתמעט חמץ שאינו שלו ובבעלותו (משא"כ פיקדון שקיבל עליו אחריות נתרבה דהוה כשלו ושוב לא נתמעט מ'שלך'), ומ'בתיכם' נתמעט חמץ שאינו נמצא במקום שלו (אף אם היא בבעלותו).

ומבואר היטב מדוע לרש"י אין כאן קושיא בזה דהמיעוט של פיקדון שלא באחריות הוא מ"שלך אי אתה רואה", וגם 'מונח' בהלימוד מ'בתיכם', דשניהם משלימים זא"ז כנ"ל ("שלך" 'אומר' דמה שאינו שלו אינו עובר עליו, ו'בתיכם' מגדיר מה אינו שלו - דבר שאינו ברשותו), ואילו להרמב"ן א"א לפרש כן, מאחר שמדובר בשני לימודים ומיעוטים שונים כמשנ"ת.

ועפכ"ז מבואר היטב שיטת רש"י - לעומת הרמב"ן - גם בענין חמץ של ישראל המופקד ביד גוי; דמאחר שמדובר בפיקדון שהגוי מחזיק עבור הישראל, הרי בודאי נחשב זה לדבר שהוא ברשותו (לעומת הרמב"ן דסב"ל שאי"ז נחשב ברשותו - לפי הפירוש שלו ברשות), והמיעוט של המכילתא צריכה להתפרש במצב כזה שהגוי אינו מחזיק החמץ עבור הישראל כלל.

(והוא ע"ד הפטור דחמץ שנפל עליו מפולת שנתמעט ביחד עם זה במכילתא, ויעויין בשו"ע אדה"ז סי' תלו ס"ו וסי' תלג ס"ל שמבאר בשיטת רש"י דהפטור של המפרש ויוצא בשיירא על חמץ הנמצא בביתו הוה ע"ד הפטור דחמץ שנפל עליו מפולת, ויסוד הפטור הוא מה שאינו מצוי בידו ואכהמ"ל).

ויש להוסיף ולהעיר דביאור זה בדעת רש"י מתאים ביותר גם בשיטת הרמב"ם (חומ"צ ריש פ"ד) אשר: א) ביאר הגמרא ד"יחד לו בית" כרש"י (כן נקטו בדבריו הפוסקים). ב) מגדיר כך הענין ד'רשות' לגבי חמץ, ובלשונו: "הא למדת שחמץ של ישראל אם הניחו ברשותו אפילו טמון ואפילו בעיר אחרת ואפילו מופקד ביד גוים הרי זה עובר משום לא יראה ולא ימצא" (ג) מבאר דהא דלא עוברים על פקדונות של נכרי שלא קיבל עליהן אחריות, הוה משום "שברשות הגוי הוא". ועוד ואכהמ"ל.

### ביאור שיטת הרא"ש תוספות ואדה"ז בזה

ג. ועכ"פ היוצא מכ"ז דלרש"י (והרמב"ם) הרי כל הלימוד של המכילתא בענין 'רשותו' לענין חמץ הוא רק ביאור והגדרה בהתנאי ד'שלך' (דה'מודד' לענין 'שלך' הוא מה שהוא ברשותו להשתמש בו כו'), ואילו לפי הרמב"ן ודעימי' הוה זה תנאי נוסף בענין חיוב חמץ, שצריך להמצא ברשותו דוקא כמשנ"ת.

ונראה דיש בענין זה דיעה שלישית אשר הוא כעין מכריע בין שני שיטות הנ"ל, והוא דעת הרא"ש והתוספות, ונראה דהוא גם הכרעת אדה"ז בשולחנו כמשי"ת.

הנה הרא"ש בסוגיין מביא גם הוא השיטות דסב"ל דהמפקיד חמץ ביד אחר אינו עובר עליו (כדעת הרמב"ן ודעימי' - אלא דהרא"ש מדבר במקרה שהנפקד קיבל עליו אחריות ואכהמ"ל בזה), ומסיק "ונ"ל דדבר פשוט הוא דאע"פ שהנפקד קבל עליו אחריות מ"מ עיקר הממון של הבעלים הוא וכיון שהשאלו הנפקד ביתו לשמירת ממונו קרינא ביה ביתו. וההיא דמכילתא מיירי בנכרי שהלוה לישראל על חמצו כדתנן בפ' כל שעה (לא, א)".

והיוצא מדבריו דמחד גיסא חולק על הרמב"ן ודעימי' וסב"ל שמפקיד עובר על החמץ שנמצא ברשותו של הנפקד, אמנם מאידך מוסיף בזה ההסברה ד"כיון שהשאלו הנפקד ביתו לשמירת ממונו קרינא ביה ביתו", אשר יוצא מזה דבעצם ה"ה מסכים לפירושו של הרמב"ן במכילתא אשר נתחדש שיש צורך שהחמץ ימצא בביתו דוקא (והיינו ד'רשות' פירושו מקום שלו), ורק שסובר דמ"מ הרי מקום זה הוה באמת שלו מחמת שנשאל לו ע"י הנפקד.

(ואילו ברש"י וברמב"ם הנ"ל אין זכר ל'השאלה' זו של מקום בביתו של הנפקד ! ולולי דמסתפינא הייתי אומר דבאמת לשיטתייהו אין צורך לזה, דמכיון דלא מפרשים ד'רשותו' פירושו מקומו, אלא מה שיש לו רשות השתמשות כו', אז באמת אין צורך להשאלת מקום (אלא דבכ"מ נראה דלא למד כן ברמב"ם וצ"ע). ואם כנים הדברים אולי יהי' כאן נפק"מ גדולה לענין חמץ שלו הנמצא ברה"ר וכיו"ב, דשם בפשטות לא שייך כל הענין דהשאלת מקום, ולאידך הוה ברשותו לענין בעלות והשתמשות, ויל"ע בזה).

ובאמת צלה"ב מהו יסוד פלוגתא זו בין הרא"ש להרמב"ן; דמאחר דלשניהם יש תנאי שהחמץ תמצא בביתו בכדי שיתחייב עליו, מדוע סב"ל להרמב"ן דביתו של הנפקד לא נחשב 'שאלו' להמפקיד עד כדי כך, ואילו הרא"ש סב"ל דהשאלה זו מחשיבו כביתו ?

והנה מחמת חילוק זה יוצא עוד חילוק גדול בין הרא"ש להרמב"ן; דמחד גיסא הרי הרא"ש מפרש הגמרא ד'ייחד לו בית' כמו הרמב"ן - דלא כרש"י והרמב"ם - דמדובר ב'פטור' על נפקד שקיבל אחריות על הפיקדון, אמנם להרמב"ן הרי יסוד הפטור היא הדרשה של המכילתא הפוטרת - לשיטתי' - כל מי שאין חמצו נמצא בביתו, משא"כ להרא"ש הרי באם הי' זה החמץ שלו באמת הי' חייב ע"ז גם אם הי' בביתו של אחר (מחמת השאלת המקום כנ"ל), וכל הפטור הוה במיוחד לענין פיקדון שבאם ייחד לו בית ה"ה פטור עליו מחמת זה שאינו מצוי בידו.

ובאמת צ"ע רב בגדר פטור מיוחד זה לענין פיקדון - דמה גדרו, ומדוע באמת הוה רק לענין פיקדון ?

והרא"ש מביא בזה דברי ר"ת ד"כיון דיחד לו מקום לא קרינא ביה מצוי בביתך. ורב פפא .. ידע ליה מסברא דכיון דייחד לו בית הוי כמו קבל עליו אחריות על חמצו של נכרי בביתו של נכרי".

ועיין ג"כ בשו"ע אדה"ז (סי' ת"מ סי"א) שמוסיף בזה דברים: "שנאמר לא ימצא מי שמצוי בידך יצא זה שאינו מצוי בידך שהרי הוא מונח בזוית המיוחדת לנכרי והרי זה דומה למקבל עליו אחריות חמצו של נכרי המונח ברשות הנכרי שאינו עובר עליו. אף על פי שהחמץ של ישראל ממש המונח ברשות נכרי הר"ז עובר עליו כמו שנתבאר למעלה מכל מקום חמץ זה הוא של הנכרי אלא שאחריותו הוא על הישראל

לפיכך אין לו דין חמצו של ישראל ממש, ואינו עובר עליו אלא אם כן הוא מסור בידו לטלטלו ולפנותו לכל מקום שירצה כמו חמץ שלו ממש".

והיוצא מדברי התוספות הרא"ש ואדה"ז דפטור זה של יחד לו בית בפקדון באחריות הוה באותו גדר של הפטור במקרה ש"קבל עליו אחריות על חמצו של נכרי בביתו של נכרי". ולכאורה הרי הדבר תמוה; הרי באותה מקרה ה"ה פטור משום שחסר התנאי של "בתיכם" (כמפורש בהמשך דברי אדה"ז בסעיף י"ד וט"ו עיי"ש), ואילו כאן לכאורה ליתא חיסרון זה, אלא דחסר בקנינו בהפיקדון !?

במילים פשוטות: החיסרון בפקדון באחריות שיחד לו מקום להמפקיד, אינו בזה שלא נמצא בביתו, אלא שחסר לו האפשרות לטלטלו ולפנותו כו', ואילו החיסרון בהמקבל אחריות על פקדונו של נכרי בביתו של נכרי הוה חיסרון בזה שאינו בביתו, וא"כ איך אפ"ל דפטור אחד קשור או נלמד מהשני ?

ד. והנראה לומר לדעת הרא"ש ודעימי' יש הבנה שונה בהלימוד של המכילתא דבענין 'רשותו' כעין "בתיכם"; דאה"נ דפירשו כמו הרמב"ן שצ"ל במקום שהוא בבעלותו דוקא, אמנם הכוונה בזה היא משום דכשאינו נמצא במקום ורשות שלו חסר בהבעלות שלו, דהא אחד מהעיקרים בבעלות הוא יכולת להשתמשות, והרי מה שאינו ברשותו של אדם אינו יכול להשתמש עמו בפועל, ושוב הוה זה חיסרון בבעלות (יסוד זה כבר ראיתי באחד מהקובצים בשם הגר"י פרידמאן שליט"א).

באותיות פשוטות: רש"י ודעימי' סב"ל דהדין דהמכילתא הוא רק לענין בעלות ואינו קשור למקום שלו בכלל, הרמב"ן ודעימי' סב"ל שהדין אינו קשור לבעלות אלא לרשות ומקום החמץ, ואילו הרא"ש הוה כעין הכרעה ביניהם; דהדין באמת מצריך מקום ורשות, אלא דהכל הוא מגדרי בעלות.

ואשר לפ"ז יש לבאר מדוע לשיטת הרא"ש אמרינן בפשטות דהנפקד השאילו מקומו וזה מספיק להקרא 'ביתו', משא"כ להרמב"ן; דמאחר שלהרא"ש כל התנאי של ביתו נצרך רק בכדי שלא יחסר לו בבעלותו על החמץ, הרי מכיון שהכל הוא מרצונו של הנפקד המחזיק בו עבורו, בוודאי אינו עושה שום דבר שיחסר ממנו בעלותו על חמצו. ומאידך להרמב"ן

שיש בו דין וצורך מצ"ע שהחמץ ימצא ברשותו, אז כ"ז שלא השכיר לו המקום וכיו"ב א"א לחייבו על סמך 'השאלה' זו.

ויתבאר היטב הביאור ב'יחד לו בית' לדעת הרא"ש ודעימיה לעיל; מאחר שהכל סובב והולך על ענין הבעלות שצ"ל בשלימות בכדי להתחייב בחמצו, נמצא דגם פיקדון באחריות שיחד לו בית עד ששוב אינו ברשותו לטלטלו כו', וגם חמץ שקיבל עליו אחריות בביתו של נכרי, אשר שוב אינו נחשב שנמצא אצלו, הרי לשניהם ישנה אותה נקודת חיסרון - מה שחסר לו בבעלותו באותה חמץ; באחד מחמת זה שהחמץ אינו בידו לטלטלו, והשני משום שאינו נמצא בביתו, אשר זה מחסיר מבעלותו בו כמשנ"ת.

ומבואר היטב דברי אדה"ז דאע"פ דאם הי' החמץ שלו ממש לא הי' צריכים לתנאי זה שיהי' מסור בידו כו' מ"מ כאן בחמץ של פיקדון צריכים לכך; דמאחר שהכל הוא מדיני חיסרון בעלות, מובן דכל מה שהבעלות שלו 'חלש' יותר צריכים יותר תנאים בכדי שבכ"ז יהא נחשב שהוא בבעלותו להתחייב עליו כמשנ"ת.



## **"אור לארבעה עשר" במשנתו של הרבי**

**הרב בנימין אפרים ביטון**

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. בלקו"ש חלק י' עמוד 26 מבואר מדברי רבינו דהכלל ד"לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו" ו"יספר אדם בלשון נקי" (פסחים ג,א) נאמר בעניינים שאינם פסק הלכה, אכן "כשהנידון הוא בלשון הבאה בתור פסק הלכה, אזי צריך ה"פסק" להיאמר בלשון היתר ברורה - אפילו אם לשון זו היא "דבר מגונה" - בכדי שההלכה תהי' פסוקה וברורה לגמרי" עיי"ש.

ולכאורה יש להקשות לפ"ז "א קלאץ קשיא": הרי כל סוגיא זו דדיבור בלשון נקי' הובאה כאן בסוגיין לבאר הא דתנא דמתניתין בחר הלשון "אור לארבעה עשר", דמאי טעמא לא קתני בלשון הברור יותר כמו

"לילי", ומשני "לישנא מעליא הוא דנקט", ד"לשון חכמים לחזור אחר לשון צח ונקי", ובהא דריב"ל ד"לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו וכו' והא דתני דבי רבי ישמעאל ד"לעולם יספר אדם בלשון נקי וכו'".

אכן לכאור' צ"ע בזה דהרי תנא דמתניתין מלמדנו "פסק הלכה", ד"אור לארבעה עשר בודקין את החמץ וכו'", וא"כ הו"ל לבחור בלשון הברור יותר "לילי", משא"כ "אור לארבעה עשר" שאינו לשון ברור, דמשמע תרתי לילה ויום, וכמובן גם מקושיית הגמ' "מאי אור", ושקו"ט בזה בגמ' "להוכיח" דאור אורתא הוא וכו', וא"כ צ"ב מדוע נקט לישנא מעליא "אור" דהו"ל לבחור לשון ברורה "לילי" (ובפרט שגם "לילי" אינו לשון מגונה וכפרש"י ד"ה דבר מגונה, אלא שאינו לשון נקי, והרי גם בלשון מגונה ממש אמרינן דהפסק צריך להיאמר בלשון היותר ברורה, וכ"ש בנדר"ד). וצ"ע.<sup>2</sup>

ב. ויתכן לומר בזה דהנה מצינו בראשונים כמה אופנים לבאר הא דתנא דידן בחר לשון "אור", מהם טעם הר"ן הבעה"מ והמאירי (וראה גם פיהמ"ש להרמב"ם) דהוא משום פתיחת דבריו בריש המסכת וכדכתיב

(1) ראה ר"ן בסוגיין "ותנא דידן מאי טעמא לא תני לילי, שהוא יותר לשון מבואר", ועד"ז במאירי "בגמ' שאלו על משנתנו מפני מה תפש בה לשון אור שהוא לשון מסופק והי' לו לשנות לילה שהוא לשון מבואר שאין לטעות בו".

(2) ואין לומר ד(עיקר) כוונת התנא דמתני' ב"אור לארבעה עשר בודקין את החמץ וכו'" הוא להשמיענו יסוד החיוב דתקנת בדיקת חמץ ופרטי דיני' כו' ואגב אורחא קמ"ל זמן הבדיקה דהוא "אור לארבעה עשר" (וע"ד הא דלהלן בגמ' ג,א "רב פפא אמר תשע שנאמר כי יהי' בך איש אשר לא יהי' טהור מקרה לילה" (דברים כג, יא), ולכאורה הרי מדובר כאן בענין של הלכה ולא סיפור דברים בעלמא, אך הביאור בזה בפשטות ד(עיקר) כוונת הפסוק הוא להלכה ד"יצא אל מחוץ למחנה לא יבא אל תוך המחנה" (המשך הפסוק שם), משא"כ הא ד"אשר לא יהי' טהור" אינו ההלכה של הפסוק. וז"פ).

זה אינו, דהרי גם אם נאמר שאינו עיקר כוונת התנא, מ"מ הרי עכ"פ משמיענו בזה אגב אורחא עוד הלכה בנוגע לזמן הבדיקה (ולא דמי להפסוק הנ"ל "כי יהי' בך איש אשר לא יהי' טהור וגו'", דשם אין כוונת הכתוב כלל להשמיענו פרטי הדינים טומאה באדם, איך נהי' טמא וכו' וכמובן, משא"כ הכא). זאת ועוד, הרי מהיכא תיתי שאין זו עיקר כוונת התנא וכו', הרי שפיר מסתבר לומר שעיקר כוונת התנא להשמיענו זמן הבדיקה וחיוב הבדיקה (והרי ממשנה זו למדים דין זמן הבדיקה, ועלה קאי כל סוגיית הגמ' שלאח"ז בדין זמן הבדיקה והמסתעף וכו'), וא"כ הו"ל להשמיענו בלשון היותר ברור "ליל ארבעה עשר".

"פתח דבריך יאיר" (תהלים קיט, קל) והב' הוא טעם הראב"ד בהשגותיו שם שהוא כדי ללמדנו בזה שיש לבדוק בתחילת הלילה ממש שיש בו אור עדיין כדי שלא יתראש או שלא ישכח תקנת הבדיקה יעווי"ש.

ובהשקפה ראשונה צ"ע וביאור בכוונת דבריהם, דהרי בגמ' קאמרו טעמא דתנא דמתניתין דנקט לשון אור הוא משום לישנא מעליא נקט דיש לחזור אחר לשון נקי' וצח וכדריב"ל ותנא דבי ר"י וכו', ולא הוזכר הא ד"פתח דבריך יאיר" והא דראוי לבדוק בתחילת הלילה וכו', וממ"נ צ"ע דאם טעמא דתנא הוא כדברי הראשונים מדוע לא משני כן בגמ', ולאידך אי טעמא כמ"ש בגמ' משום דיבור בלשון נקי' צ"ב בדברי הראשונים הנ"ל שהוסיפו ונקטו בזה טעמא אחרת, וצ"ע.

ג. והנראה לומר בזה דקושיא אחת מתורצת בחברתה, והוא דאה"נ דס"ל להגמ' דהלכה צריכה להיאמר בלשון היותר ברור, ומשום הא דדיבור בלשון נקי' לחוד לא הי' התנא בוחר בלשון "אור" דלישנא מעליא הוא וכו', ולאידך משום הא ד"פתח דבריך יאיר" ומשום הא דראוי לבדוק בתחילת הלילה וכו' (כדברי הראשונים) לחוד לא הי' התנא בוחר בלשון "אור" שהוא לשון מסופק וכו' דכנ"ל הלכה צריכה להיאמר בלשון ברורה, אכן בצירוף הני תרי טעמי הא' דמשנה זו הוא פתיחת דבריו (בהר"ן) או שבזה משמיענו שיש לבדוק בתחילת הלילה (כהראב"ד), והב' דיש לחזור אחר לשון נקי' וצח, בחר התנא לשון "אור".

כלומר הא דהלכה צריכה להיאמר בלשון ברורה וכו' גם אם אינו לשון נקי' היינו בדרך כלל, אך בנדו"ד שהוא בתחילת המסכת ו"פתח דבריך יאיר" או שלשון זה מלמדנו דין דראוי לבדוק בתחילת הלילה כנ"ל, בזה שפיר התנא לשון "אור" שהוא לשון נקי' [בסגנון אחר: מעלת ההלכה שצריכה להיאמר בלשון ברורה מכריעה המעלה דלשון נקי', אך שני המעלות דלשון נקי' ו"פתח דבריך יאיר" (כהר"ן) או לימוד דין (כהראב"ד) מכריעה את המעלה דהלכה צריכה להיאמר בלשון ברורה].<sup>3</sup>

3) ולדעת הראב"ד יש לומר יתירה מזו, דלשון "אור" גופא משמיענו הלכה שראוי לבדוק בתחילת הלילה. [והגם שהי' התנא יכול לומר "בתחילת ליל ארבעה עשר" וכו' וכו', בנה לשון "אור" הוא לשון קצרה. ולהעיר מלשון הר"ן בביאור דברי הראב"ד וז"ל "תנא

ונמצא מבואר בדברי הגמ' ודברי הראשונים בטעמא דהתנא נקט לשון אור משלימים זא"ז, דאתינן עלה משום ב' המעלות ביחד דווקא, דמשום זה הוא דנקט התנא כאן לישנא מעליא, הגם דהלכה צריכה להיאמר בד"כ בלשון ברורה וכמשנ"ת.

וכד דייקת שפיר נראה דהדברים מדוייקים היטב בלשון הר"ן בסוגיין שכתב "וכתב הראב"ד ז"ל דמשום הכי נקט אור לומר שבתחילת הלילה שיש בו אור עדיין ראוי לבדוק כדי שלא יתשל או שלא ישכח וכיון דאותה שעה קושטא הוא שיש בה אור תנא אור משום לישנא מעליא ולא תנא בתחילת ליל י"ד בודקין את החמץ ואם לא מפני טעם זה משום לישנא מעליא לא הי' שם התנא חשב לאור וכו'.

ולכאורה דברי הר"ן צ"ב דלאו רישא סיפא, דבתחילה כתב דנקט לשון אור ללמדנו שראוי לבדוק בתחילת הלילה, אכן בהמשך כתב ד"תנא אור משום לישנא מעליא", ושוב מסיים ד"אם לא מפני טעם זה ללמדנו

---

אור משום לישנא מעליא ולא תנא בתחילת ליל י"ד בודקין את החמץ". ואולי י"ל דכוונתו במש"כ "משום לישנא מעליא" היינו משום המעלה דלשון קצרה העדיפה ודו"ק. ואם כנים דברינו אולי יש להוסיף בזה דלדעת הראב"ד נוסף על המעלה דלשון נקי' והמעלה דלימוד דין דראוי לבדוק בתחילת הלילה, יש בזה גם המעלה דלשון קצרה עדיפה.

ולולי דמסתפינא הי' ראוי לומר לפ"ז דבר חדש בביאור הסוגיא, והוא דלהראב"ד עיקר כוונת הגמ' בהתירוץ דהתנא נקט לשון אור כי "לישנא מעליא נקט" היינו ללישנא דלשון קצרה וכמו שהובא במסקנת הגמ' (ג,ב), והא דריב"ל ותנא דבי ר"י הביאו הגמ' אגב אורחא (וע"ד מש"כ מקצת ראשונים בסוגיין, (ראה רש"י ומאירי). אלא שהראשונים כתבו דמהא שמעינן שלשון חכמים לחזור אחר לשון נקי' וצח או לשון מהודר וכו', אכן לדברינו בשיטת הראב"ד נראה לומר יתירה מזו, והוא דכל הסוגיא הובאה אגב אורחא משום מסקנת הגמ' שם דלשון קצרה עדיפה ודו"ק).

ויסוד תירוץ הגמ' הוא דהתנא נקט לשון אור כדי להשמיענו שיש לבדוק בתחילת הלילה, והא דלא נקט "בתחילת ליל י"ד בודקין את החמץ" היינו משום לישנא מעליא וקצרה (וראה לשון הר"ן שהובא לעיל. ואולי יש להעמיס הנ"ל בלשונו וכוונתו וצ"ע).

אלא שביאור זה נראה דוחק מכמה טעמים: א) הרי לפ"ז נמצא דהעיקר חסר מן הספר, ולא משמע כן מפשטות ורהיטת לשון הגמ' (משא"כ להמבואר בפנים שהוא מצד ב' המעלות ביחד, ודברי הגמ' והראב"ד משלימים זא"ז ודו"ק). ב) זאת ועוד, הרי בכל המקומות שהוזכר הא ד"לישנא מעליא נקט" (שנסמנו ב"מסורת הש"ס", עיי"ש) הכוונה ללשון נקי'.

שראוי לבדוק בתחילת הלילה] משום לישנא מעליא לא הי' שם התנא חשך לאור", ודבריו צע"ג ונראים כסותרים זא"ז.

אכן להמבואר אתי שפיר והוא דכוונת הר"ן בזה דתרי טעמי איצטריכא לן ומטעם ב' המעלות יחד הוא דהתנא נקט כאן לשון אור, דמטעם לישנא מעליא לחוד לא הי' שם התנא חשך לאור כיון שהלכה צריכה להיאמר בלשון ברורה, ולאידך ה"ה והוא הטעם דמשום הא דראוי לבדוק בתחילת הלילה לחוד לא הי' התנא כותב לשון אור, ורק משום ב' המעלות יחד הוא דהתנא נקט לשון "אור" וכמוש"נ.<sup>4</sup>



## חד למעוטי נכרי וחד למעוטי הקדש

**הרב חיים כהן**

**תושב השכונה**

בפסחים דף ה' ע"ב, בתוס' ד"ה "אבל", הביאו ב' גירסאות אי גבי חלה בעינן תרי עריסותיכם חד למעוטי נכרי וחד למעוטי גבוה, או דממעטין תרוייהו מחד קרא.

ובקובץ שיעורים (סעיף טו-טז) כתב דנחלקו ב' הגירסאות ביסוד הפטור ד"לך", דלגירסא הא' הוי הפטור דנכרי מפני שהוא של נכרי, והפטור דגבוה מפני שהוא של גבוה, ולכן איצטריך תרי קראי; אבל לגירסא הב' דממעטין תרוייהו מחד קרא, הוי הפטור דשניהם חד פטור, דשניהם פטורים מפני שאינו שלו ולכן לא צריכי ב' קראי. ולפי"ז הקשה דלגירסא הא' דבעינן ב' קראי חד לנכרי וחד לגבוה א"כ מהיכא תיתי דפטור בשל הפקר, דכיון דהפטור של נכרי הוא מפני שהוא של נכרי והפטור דגבוה הוא מפני שהוא של גבוה א"כ אכתי לא שמענו דאיכא פטור בחמץ של הפקר, וא"כ איך כתבו התוס' בדף ד' בפשיטות דביטול מהני מדין הפקר, ונשאר בקושיא.

והנה בתוס' ד"ה משום, מבאר ר"י דהא דכדי למעט נכרי שכבשתו לא די ב"לך" יתירה אלא צריכים לשדייה א"לא ימצא" ולדרוש "לא ימצא

(4) וראה גם לשון המאירי בסוגיין. ועיין גם בפירש"י ד"ה מ"ט לא תני לילי. ודו"ק.

לך", הוא משום דמסברא הוה אמרינן דנכרי שכיבשתו נחשב לגמרי ש"לך" וא"א למעטו מ"לך" יתירה ורק כיון דשדייה אלא ימצא ודרשינן דאפילו במצוי בעינן שלך, זה מכריח דנכרי שכיבשתו לא נחשב שלך.

ונראה דהביאור בדברי ר"י הוא, דהפירוש הפשוט דשלך הוא דהדבר מצוי אצלו, דהיינו שיש לאדם איזה שייכות וקורבה להדבר דאז נחשב הדבר כשלו, ומשו"ה הו"א דחמצו של נכרי שכיבשתו נחשב לגמרי שלו כיון די ש לאדם שייכות וקורבה גדולה להחמץ, ורק מחמת הלימוד דאפילו במצוי בעינן לך מוכרחים לחדש דאף דבר שקרוב מאד להאדם לא נחשב שלו כיון דסוף סוף אינו הבעלים של הדבר.

ולפי זה נראה דהא דבעינן תרי קראי לנכרי ולגבוה ה"ז רק קודם שידענו דגדרו של לך הוא דהוא הבעלים של החמץ, והוה אמינא דגדרו של לך הוא דהדבר מצוי אצלו, דבזה איכא דרגות עד כמה הדבר מצוי אצלו. ולכן מחד קרא הו"א דשל גבוה שמצוי אצלו טפי משל נכרי נחשב כשלו, ואיצטריך קרא לאשמעינן דשל גבוה לא חשיב שלו, אמנם אחרי דאיכא "לך" יתירה אצל חמץ ושדינן לה אלא ימצא למדרש דאף במצוי אצלך לגמרי בעינן שלך, דמזה חזינן דגדרו של לך הוא דהוא הבעלים של הדבר, א"כ בדרך ממילא נתמעט כל היכא שאינו הבעלים של הדבר, דהיינו נכרי שכבשתו וגם חמץ של הפקר שהרי בשניהם אינו הבעלים ולכן אינם שלו.

והא דלפי האמת בעינן תרי קראי לנכרי ולגבוה ה"ז משום דאל"ה הו"א דלך יתירה דחמץ אתי למעוטי של גבוה, ולהכי איצטריך תרי קראי ד"עריסותיכם" כדי שיתמעט של גבוה דלא חשיב שלך, וזה מכריח דה"לך" יתירה דחמץ אתי למעוטי נכרי שכבשתו, ורק משו"ה הוא דידיעין דשלך תלוי בבעלות ולא במצוי אצלו, וכמו שנחבאר.

והנה כל זה הוא רק אם נפרש דנכרי שכבשתו וכו' הוא נכרי שהישראל יכול לעשות בנכסיו כרצונו, דאז מוכרחים לומר דאם אין חמצו נחשב "שלך" ה"ז משום דכדי שיחשב "שלך" לא די במה שיש לו אפשרות לזכות בהדבר ולעשות בו כרצונו, ורק היכא דהוא הבעלים של הדבר הוא דנחשב "שלך".

אמנם מדברי רש"י ד"ה "אין לי" נראה שפירש דנכרי שברשותו ונכרי השרוי עמך בחצר הם שני דברים, ובפשטות אין להישראל אפשרות

לעשות כרצונו בנכסי נכרי רק מחמת זה ששרוי עמו בחצר. ולפי זה אתיא "לך" יתירה למעט נכסי נכרי שאין להישראל אפשרות לזכות בנכסיו.

וא"כ אינו מובן מהיכא תיתי דגם היכא דהישראל יכול לעשות בנכסי הנכרי כרצונו דאינו נחשב שלו, הרי יתכן דגדרו של "לך" הוא דהישראל יכול לעשות בהנכסים כרצונו אין צריך שהישראל יהי' הבעלים של החפץ כדי שיהי' נחשב שלו, וחזרה קושיא לדוכתא מהיכי תיתי דאין עוברים ב"י בנכסי הפקר, הרי יתכן דנחשבים "שלו" מחמת דיכול לעשות בהם כרצונו.

והנה יעויין בפנ"י ד"ה בפרש"י ד"ה "לפי שנאמר" שנקט דלדעת רש"י ממעטנין מ"לך" דווקא חמץ של נכרי והקדש וכיו"ב אבל חמץ של הפקר לא נתמעט מ"לך" ועוברים עליו, ולפי זה אתי שפיר, אמנם כמדומה דהפנ"י הוא דעת יחיד בזה ומדברי הפוסקים משמע דלכו"ע אין עוברים בחמץ של הפקר הוא מטעם אחר, ועדיין צ"ע בכל הנ"ל.



## רש"י ד"ה ש"מ

**הת' אליהו מאיר לאנדעס**

**תלמיד בישיבה**

איתא בפסחים (ה ע"א) "ר"ע אומר . . . ה"ה אומר אך ביום הראשון תשביתו וכתוב כל מלאכה לא תעשו ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה . . . אמר רבא שמע מינה מדרבי עקיבא . . . אין ביעור חמץ אלא שריפה". ופירש"י ד"ה ש"מ "מדלא נפקא לי' דהאי יום הראשון ערב יום טוב הוא אלא משום דאסור להבעיר ביום טוב שמע מינה סבירא לי' כר' יהודה דאמר לקמן בפרק כל שעה אין ביעור חמץ אלא שריפה ויליף לה מנותר דאי השבתתו בכל דבר סבירא לי' לוקמי' ביו"ט ויבערנו בדבר אחר יאכילנו לכלבים או ישליכנו לים", עכ"ל.

ויש לדייק ברש"י: (א) מהי כוונתו במ"ש "מדלא נפקא לי' . . . אלא", שהי' לו לכתוב בפשטות "מדנפקא לי'", ולכאורה נראה שר"ל שדוקא מצד זה שר"ע שולל שאר הפירושים וס"ל שהביאור היחידי הוא מפני דאסור להבעיר, וצ"ל הביאור בזה. (ב) מה נוגע שר"י יליף מנותר?

ויש לבאר זה בהקדים שאלה כללית על דברי רש"י, והרי לקמן בדף י"ב: פי' רש"י ד"ה שלא בשעת ביעורו דזה שדינו בשריפה הוי רק קודם שעת שבע היינו קודם חיוב תשבתו אבל אחר שעת שבע השבתתו בכל דבר ואי יום ראשון הוי יו"ט א"כ הוי אחר איסורו והשבתתו בכ"ד ולא בשריפה?

ועי' פנ"י שכ' לת' זה דהא אמרינן דביעור הוא קודם חיוב הוא לפי הלימוד מנותר (כח,א), שהלימוד הוא שכמו שנותר ישנו בכל תותירו קודם זמנו, שצריך לבער קודם שיגיע שעת איסור, כמו"כ חמץ שצריך לבער קודם איסור בל יראה (צע"ג, דלכאורה רק ביאר זה דתשבתו הוא קודם בל יראה, אבל לא שביעור הוא קודם תשבתו, ואכ"מ), כ"ז הוי רק לאחר דנקטינן דראשון מעיקרא משמע, אבל כאן, שעדיין סוברים דראשון הוא ביו"ט, א"כ הלימוד מנותר הוא שצריך לבער בשעת איסור, ע"ש.

וצ"ע, דהרי בדף ד ע"ב פירש"י בשיטת אב"י דאם נאמר דתשבתו הוא בט"ו יסתור לתוכן איסור בל יראה, והפנ"י בעצמו נקט שם כדברי המהרש"א שהוא לפי שיטתו בדף י"ב דביעור הוא קודם איסורו, ויש סוברים שראשון הוא בט"ו?

וי"ל הביאור בפירש"י (ואולי זהו כוונת הפנ"י) שמפני זה דייק לכתוב "מלא נפקא לי' . . . אלא" היינו שאינו סובר כמו השיטות שיש סתירה בין תשבתו ובל יראה, ששיטתם היא כפי דבריו בדף י"ב, כנ"ל, אבל ר"ע אינו סובר כן, וא"כ ממילא אפשר ללמוד מנותר בט"ו וק"ל.

אבל עדיין קשה למה כ' רש"י דיליף מנותר, דמהנ"ל מתורץ רק איך שלמד, אבל לא מה נוגע לנו זה שלמד. וי"ל בזה בדא"פ מפני שאל"כ הי' קשה דברי רבא שש"מ שר"ע ס"ל כר"י, די"ל שמחלוקת התנאים בביעור היא בדין דרבנן, ור"ע דיבר על תשבתו דאורייתא, וע"ד דייק רש"י דר"י יליף מנותר וא"כ מוכח דדין זה הוא דינא דאורייתא, כי אם הי' מדרבנן איך יליף מנותר (עי' ר"ן ריש מסכ' שהוכיח מזה שיליף ר"י מנותר מוכח שהוא דינא דאורייתא) וא"כ כיון שהוא דאורייתא מוכח שהוא מדין תשבתו.

## חסידות

### מאמר באתי לגני – תשי"א אות ד'

#### הרב פנחס קארף

#### משפיע בישיבה

בתחלה מביא "דהנה ידוע דהבריאה הוא רק בכח העצמות" ואח"כ מביא "זה גופא שיהי' נדמה עכ"פ שמציאותו מעצמותו זהו מפני ששרשו מהעצמות" ויש לחקור אם זה שהבריאה הוא בכח העצמות, וזה שיש-הנברא, שרשו מהעצמות, אם הוא אותו הענין? ולכאור' אינו כן, וראי' הפשוטה שהרי ע"ז שההתהוות הוא מכח העצמות מביא מאגה"ק וזה שיש הנברא שרשו מהעצמות מביא מביאורי הזהר, ומזה נבוא לעוד ענין שזה שאומרים שההתהוות הוא מכח העצמות אינו הולך רק על עוה"ז, אלא על כל סדר ההשתלשלות. ועפ"ז מובן יותר מה שאומרים שא"א לומר שתכלית השתלשלות העולמות הוא בשביל עולמות העליונים הואיל ולהם ירידה, שהרי ההתהוות הוא בכח העצמות, ואא"ל שהעצמות הוא בשביל גילויים. וכשאומרים שזה שההתהוות העולמות הוא בכח העצמות קאי גם על עולמות העליונים מובן יותר מה שאומר שאא"ל שהעצמות הוא בשביל גילויים. משא"כ אם נאמר שזה שההתהוות הוא בכח העצמות קאי רק על עוה"ז, אינו מובן כ"כ איך שאומר ע"ז שאא"ל שהעצמות בשביל גילויים.

ומהו באמת החילוק בין מה שההתהוות הוא בכח העצמות, ובין מה ששרשו מהעצמות הוא שכשאומרים שזה שרשו היינו שזהו עניינו, ולא רק שנתהווה ע"י כח זה. ואם נכון מה שנזכר בתחלה שזה מה שההתהוות הוא בכח העצמות, קאי על כל ההשתלשלות, ואעפ"כ אומרים שאא"ל שההתהוות הוא בשביל עולמות העליונים, מאחר שאא"ל שהעצמות הוא בשביל גילויים, ואעפ"י שההתהוות הוא בכח העצמות, אעפ"כ זה נק' גילויים ולא עצמות. משא"כ עוה"ז ששרשו מהעצמות, אומרים שאינו גילויים, כ"א עצמות, כמו שאומר "וע"י העבודה בו, ע"י אתכפיא ואתהפכא, נתגלה העצמות" והיינו העצמות שבו, והנה בתחלת אות ה' כותב "והנה לא מבעי להשיטה שמביא אדמו"ר הצ"צ שגם הכלים דאצי' הוא גילוי ההעלם, דלשיטה זו הרי בוודאי אין הכוונה בשביל האצי' כי הרי זה ירידה ורק גילויים, אלא גם להשיטה השני' שמביא שם שהכלים

הם יש מאין" משמע שאם זה יש מאין אינו גילויים, וזהו מפני ששרש יש הנברא הוא מיש האמיתי, וזהו כנ"ל שאם אומרים ששרשם מהעצמות היינו שאינו גילויים כ"א עצמות.



## העולם עצמו - רצון העצמות

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בד"ה באתי לגני תשל"א (ס"ג) מבאר "דזה שיש הוכחה בשכל על הענין דנתאווה (למעלה מהטעם) ושההוכחה היא מהתהוות עוה"ז התחתון שאין תחתון למטה ממנו, הוא, כי התהוות עוה"ז התחתון מזה שנתאווה היתה שהענין דנתאווה נמשך בהתהוות דעוה"ז התחתון. . ולהוסיף, דזה גופא דהתהוות עוה"ז התחתון היתה באופן שהענין דנתאווה נמשך בהתהוות, הוא, כי בכדי שתושלם הכוונה דדירה בתחתונים, שהתחתונים יהיו דירה לעצמותו מצד ענין התחתונים גופא, צריך שתהי' להם איזו שייכות להעצמות (עוד לפני שנעשים דירה), ולכן ההתהוות דעוה"ז התחתון מזה שנתאווה היתה באופן שבהעולם עצמו (בהתהוותו) יהי' הענין דנתאווה, רצון העצמות".

ויש להעיר דלכ' עד"ז ממש מבואר בלקו"ש (חי"ז ע' 96) לגבי כח המס"נ, דמבאר שם מה דדוקא ההעלם והסתר (זמן הגלות) מעורר כח המס"נ, ועד"ז דדבר טבעי הוא דדוקא בעקב שברגל ישנו שליטת כח הרצון שבאדם יותר מהראש, שהסברת הדבר הוא,

"בכדי אז עס זאל זיך דורכפירן די כוונת הבריאה פון "דירה לו ית' בתחתונים" אז די וועלט גופא זאל ווערן א דירה פאר דעם אויבערשטן אויך מצד איר טבע, האט דער אויבערשטער באשאפן די וועלט אין אזא אופן, אז אין איר זאל זיך אפשפיגלען איר כוונה און תכלית. און היות אז די כוונה וואס די וועלט איז באשאפן געווארן אין אן אופן פון העלם והסתר איז בכדי אז דערפון זאל ארויסקומען א העכערע גילוי - "יתרון האור מן החושך" - דערפאר איז די וועלט איינגעשטעלט געווארן באופן כזה, אז דוקא דער "העלם" זאל ארויסרופן (און זיין א "כלי" צו) א העכערן אור".

והיינו שמבאר בהשיחה, שנברא העולם באופן כזה שהיא מוכשרת לתכלית בריאתה להיות יתרון האור מן החושך, והוא ממש ע"ד משנ"ת בהמאמר שהעולם נברא באופן כזה שהיא מוכשרת לתכלית בריאתה דנתאוה כו'.

אבל לכ' אפ"ל דבהמאמר מתבאר חידוש יותר מהשיחה, דהמבואר בהשיחה הוא לענין התכלית דיתרון האור מן החושך, והוא מה שההעלם מעורר גילוי אור, וכל' השיחה "אז דוקא דער העלם זאל ארויסרופן א העכערן אור", וא"כ אין זה שעצם מציאות ההעלם מוכשרת לתכלית בריאתה, אלא שההעלם מעורר גילוי אור, משא"כ בהמאמר מבאר, שעצם מציאות ההעלם נברא באופן כזה שהיא מוכשרת לתכלית בריאתה דנתאוה.

אבל מהמשך הענינים בהשיחה לכ' מבואר להדיא דכוונתו לבאר שעצם מציאות ההעלם מוכשר להגילוי (כמ"ש בהמאמר). שהרי מתחיל לבאר (בס"ה) מש"נ ונגלה גו' וראו כל בשר שהגילוי דכבוד הוי' יהי מצד תכונות וטבע הבשר גופא. וע"ז שואל (בס"ו) דאיך אפשר שיהי' כן מצד טבע העולם גופא כיון שעצם מציאותו הוא העלם והסתר? ומציע לבאר (ס"ח) דכיון דתכלית הבריאה הוא "בשביל התורה ובשביל ישראל", נמצא "אז דער עולם גופא (בפנימיותו) "מאנט" אז עס זאל זיך דורכפירן (זיין תכלית: ) דער גילוי אלקות אין עם (דורך תומ"צ)".

וע"ז ממשיך בהשיחה "דאס אליין איז אבער ניט מספיק. ווארום וויבאלד אז דער גדר פון "עולם" איז (פון לשון) העלם כנ"ל - אז מצד הבריאה איז איר עצם מציאות אזא וואס אין איר איז ניט נרגש דער תכלית וואס דארף אין איר דורכגעפירט ווערן, נאר אדרבה, מצד בריאתה איז ענינה העלם - קומט דאך אויס, אז בנוגע צו דער מציאות און ענין פון עולם גופא, איז די המשכת אלקות שע"י המצוות ווי א צוגעגעבענע זאך".

ובכדי לבאר איך שהגילוי הוא מצד עצם מציאות העולם, בא ביאור הנ"ל דהעלם מעורר כח המס"נ. וא"כ זהו כמשנ"ת בהמאמר דמציאות העולם מוכשר להכוונה דנתאוה.

וכן מובן ג"כ ממה שמביא בהערה 27 לבאר מ"ש בפנים (שהעלם מעורר כח המס"נ), "וכן מוכח גם מהענין (דדירה בתחתונים) דדוקא

התחתונים הם דירה לעצמותו מצד ההרגש דמציאותו מעצמותו שבעוה"ז, ומזה מובן גם בכח המס"נ".

אלא שמ"מ ל' השיחה הוא שהעלם מעורר כח המס"נ, ולא כהל' בהמאמר שההעלם גופא מוכשר להכוונה דנתאוה, כיון שבהשיחה איירי בענין גילוי כח המס"נ, שהיא גילוי בהאדם, משא"כ בהמאמר איירי בענין גילוי הכוונה דנתאוה, שהוא מה שנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים.



## הצמצום לפי נפש החיים והרמח"ל כמו שמבואר בדא"ח

הרב נחום וילהלם  
ירושלים, עיה"ק

בס' חנה אריאל אגרות קודש להגאון החסיד ר' יצחק אייזיק מהומיל כותב לא' מן המתנגדים על אמונת היחוד המבואר בדא"ח: "ניט זאג ח"ו אז דאס איז אפיקור' ופלוסופיא, רק זאג דאס איז אמיתית אמונה שבה יחיו המתים ועצמות היבשות זאלין מרגיש זיין אלקים חיים, ואמונה זו ישנה בכל החסידים, אבל מתנג' אפילו אותן שאינן כו' אין להם זאת האמונה רק בהעלם גדול מאד מאד ממש כמו שהיו ישראל במצרים, הגם גאט איז בא זייא אויך אלץ צו גלייבין אויף אים, עכ"ז האבין זייא קיין ארט ניט לאמונה זו אז אלץ איז גאט".

משם משמע שמאמר הבעש"ט ש"הכל הוא אלקות" הוא מצות האמונה במציאות ה' שהודיע משה רבינו לעם ישראל בזמן יציאת מצרים, כמ"ש ברעיא מהימנא פר' וארא, דהיינו שלפני זה האמינו רק ש"אלקות הוא הכל", היינו שהוא ית' נמצא בכל מקום.

אבל "הכל הוא אלקות" הוא האמונה שהוא ית' שנמצא בכל מקום הוא למעלה מעלה באין ערוך לגמרי מגדר מציאות העולמות, ועכ"ז ממנו כמו שהוא למעלה ממציות העולמות נתהוו כל העולמות, כי ההתהוות הוא לא ע"י עצמצם עצמו שיהיה נתינת מקום למציאות העולמות, אלא מפני שאינו מוגדר בהגדרים ד"אין" ו"יש" ולכן ביכלתו לעשות את

ה"אינו" "ישנו", ולכן נמצא שהוא מחיה את העולם באופן שהם בטילים במציאות לגמרי ולא כנשמה בגוף.

וכן כתב הצ"צ בדרך מצותיך במצות חמץ ומצה, ואע"פ שבמצות האמנת אלקות מסיק שזה נכלל במצות אחדות ה', אבל שם מביא מרע"מ שכתוב על שני המצוות מציאות ואחדות ה' "כלא מלה חדא דא בכלל ודא בפרט" וכמו שמדייק שם על וידעת היום דייקא (אחר ארבעים שנה דקאים אדעתיה דרביה) מה דלא הוה רשו מקדמת דנא, כי ה' הוא האלקים דא בארץ פרט במלה דא כמה רזין וסתרין אית בה", דהיינו שביציאת מצרים התחיל להתגלות האמונה שהכל הוא אלקות בארץ כלל ומזמן לזמן מתגלה ממנו יותר בארץ פרט.

ובספר החקירה עמ' ב' מביא הצ"צ מ"ש הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"א הלכה ה' שהוא מההלכות של מצות האמונה במציאות ה' שהמצוי הזה הוא אלקי העולם הוא המנהיג הגלגל בכח שאין לו קץ ותכלית בכח שאין לו הפסק, (שלכאורה קשה שבביל מה צריך שבביל להנהיג הגלגל בכח בלי גבול) ומפרש הצ"צ את כוונת הרמב"ם לענין ההתהוות בכל רגע מאמתת המצאו, כלומר שההתהוות הוא מכח עצמותו שהוא א"ס.

וכן מוכיח רבינו בהדרן על המשנה הערה 92 ממ"ש הרמב"ם שם ה"ג: "שכל הנמצאים צריכין לו והוא ברוך הוא אינו צריך להם" שלכאורה מזה גופא שהנמצאים צריכין לו היינו שהוא ברא אותם מובן שהיה לפני שנמצאו, א"כ מה החידוש בזה שהוא אינו צריך להם, אלא כוונת הרמב"ם גם לענין הכח שבו להמציא כל נמצא, שאינו צריך להם, כי הוא לא מה שיש בו אפשרות להתהוות הנמצאים, שאז היה איזה נתינת מקום להנמצאים מצד הבורא, אלא הוא מחמת עצמו.

ומשמע ברמב"ם שם הלכה ד' והלכה ו' על האופן כמו שמבאר מ"ש "אין עוד מלבדו" כי מאמתת המצאו נמצאו כל הנמצאים. שזהו מצות האמונה במציאות ה', שנלמד מהפסוק אנכי ה'.

וענין יציאת מצרים שהוא מצר מי, כי מה שנראה העולם לעינינו כיש ודבר בפ"ע, הוא רק מהות של התגלות, וכל התגלות נראה ליש ודבר מה שתופס מקום, וכמשל שכל התלמיד המצומצם מאד שהצליח להשיג משהו משכל רבו, ונדמה לו שהוא בשווה עם רבו, ואף שבאמת הוא באין ערוך, אבל מהותו האמיתי של התגלות היש כמו שנראה לעינינו כמרחב

הוא מהות של מצר וגבול, וזהו "מי ברא אלה" "אלה" הוא התגלות, שנברא מבחי' "מי" שהוא נסתר, והוא ההתהוות משם הוי', שזהו הוי' דלעילא, בחי' עלמא דאתכסיא.

וביציאת מצרים ובקריעת ים סוף שהלכו ביבשה (עלמא דאתגליא) בתוך הים (עלמא דאתכסיא) נתגלה שם הוי', שזהו מצות האמונה במציאות ה' שהכל הוא אלקות, שנלמד מ"אנכי הוי'" אשר הוציא אותנו מ"מצר מי", שהוא הסתר אלקות ע"י שם אלקים. ומצות אחדות ה' שהוא יחוד הוי' ואלקים, הוא זכוך העולם ע"י מעשינו ועבודתינו בקיום תו"מ עד שלעתיד יוציא חמה מנרתקה, ויתגלה גם למטה בבחי' עלמא דאתגליא שהכל הוא אלקות. שיהיה מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

ולפי זה יובן מדוע לא מספיק הצמצום שאינו כפשוטו כמו שמבואר בנפש החיים, או הצמצום כמו שמבאר הרמח"ל מביאו הצ"צ (אוה"ת ענינים עמ' שט"ו והצ"צ חולק עליו שם), דהנה במאמר הפך ים ליבשה שנת תשכ"ז מביא רבינו מאדמו"ר האמצעי שהקשה שיש סתירה בשער היחיה"א מפ"ג לפ"ד, וכן הצ"צ בשורש מצות התפילה פל"א מביא סתירה זו, כי בפ"ג משמע שההתהוות הוא מההסתר, ובפ"ד משמע שההתהוות הוא מהגילוי, והתירוץ הוא שהם ב' בחינות בהתהוות: עלמא דאתכסיא ועלמא דאיתגליא.

דהנה בפ"ג מבאר באריכות מה שלעיני בשר נראה גשמיות הנבראים שהם יש גמור מפני שאין המקור נראה לעיני בשר, ובסוף הפרק מסיים בשאלה מאחר שכל הברואים הם במקורם רק שאין המקור נראה לעיני בשר למה אינן בטילים במציאות למקורם, ולכאורה הוא סתירה בפ"ג גופא.

אבל לפי הסתירה הנ"ל שמפ"ג לפ"ד יובן שבפ"ג כתב רק איך שכל נברא ויש נחשב לאין ואפס לגבי כח הפועל ורוח פיו המהוה, אבל התהוות מהות יש הנברא עצמו כמו שהוא אינו בטל במציאות, כי התהוותו הוא מההסתר של כח הפועל ורוח פיו המהוה, נמצא שבעצם מהות הנברא כמו שנתהווה מההסתר אינו בטל במציאות, אלא שאילו ניתנה רשות לעין לראות את החיות לא היה נראה לעינינו גשמיות הנברא כי הוא בטל במציאות לגבי החיות והרוחניות.

ובדרך משל הוא כאילו שהנברא רק מכוסה בתוך החיות, ולכן כשאין המקור נראה לעיני בשר אז מתגלה הנברא כמו שהוא באמת מצד עצם מהותו שאינו בטל במציאות כי התהוותו הוא מההסתר, ונמצא שבאמת אחר הבריאה מצד עצם מהות הברואים אינם בטילים במציאות ולכן שואל רבינו הזקן למה?

והנה הנפש החיים הסתפק עם הביאור שכתב רבינו הזקן בפ"ג, ולא קשה לו השאלה שבסוף פ"ג, "למה אינן בטילים במציאות" כי לשיטתו אכן הברואים לא בטילים במציאות, כי על השאלה שאין המשל דומה לנמשל כי הוא ית' נמצא בכל מקום, הוא מתרץ שהן הן גבורותיו שאף על פי כן צמצם כביכול שיוכל להמצא ענין מציאות עולמות וכוחות ובריות נבראים מחודשים, שלשיטתו אכן ההתהוות הוא מההסתר, ונמצא מצידו שהוא ית' מחיה את העולם כנשמה בגוף, וגוף העולם מצד עצם מהותו הוא יש ומהות דבר בפ"ע.

אלא שיש שואלים לנפש החיים שנמצא מצד הקב"ה שאין עולם כלל וכלל, אבל זה לא כך, ויובן בקונטרס ענינה של תורת החסידות הערה 107 שמביא שם ממה שמבואר בשער היחודה"א פ"ו בענין "אין עוד" שאין אפילו דבר טפל, ולא כהגוף שהוא טפל לנשמה, הוא לגבי בחי' הסובב דוקא, שלכן אוה"ע שכל ידיעתם הוא רק בבחי' הממלא, מחשיבים אותו כנשמה לגוף, ושואל על זה שלכאורה הרי גם לשיטתם בהכרח שידודו שהקב"ה בורא את הנבראים יש מאין ולא רק מחיה אותם בלבד, ומתרץ דמכיון שאור הממלא נותן מקום לעולמות הרי לאחר שנבראו ביטול העולמות הוא כביטול הגוף לנפש.

וא"כ לפי נפש החיים גם מצד הקב"ה מאחר שנותן מקום לעולמות ע"י הצמצום והם נתהוו ונתחדשו יש מאין מהצמצום שזהו נתינת מקום גם מצידו שהרי הן הן גבורותיו, נמצא שגם מצידו ית' הוא מחיה אותם כנשמה בגוף, וזהו שענין הקו וחוט שלאחר הצמצום לפי נפש החיים הוא רק כמו סדק בתוך העלם הצמצום, שמתוך הסדק מציץ העצמות שמאחורי ההעלם, אלא שמצידו ית' אין עוד מלבדו כי גוף העולם אינו חוצץ למציאותו ית' שנמצא בכל מקום.

ולפי זה יובן מ"ש הנפש החיים על אלו שאומרים שהכל הוא אלקות הוא ע"ז, כי לשיטתו העולם מצד עצם התהוותו יש מאין הוא מהות דבר בפני עצמו ומהות זר ממהות האלקות.

וכן הצמצום כמו שמבאר הרמח"ל ומביאו הצ"צ וז"ל: "נקדים מ"ש בספר חוקר ומקובל ואע"פ שאין דבריו מכוונים לגמרי ע"פ חסידות, אבל קצת דבריו אמת" ושם בהמשך כותב וז"ל: "אך מ"ש החוקר ומקובל שבריאית העולם לא היה אלא בפעולה מוגבלת יש חסרון בדבריו כי ודאי העולמות והנבראים הן בעלי גבול ואעפ"כ כח הבריאה זהו ודאי בחי' כל יכול שבלי תכלית כנודע שענין התהוות יש מאין אף שהיש הוא בעל גבול עכ"ז כח בריאה זו הוא רק מא"ס".

וכן כתב הרמח"ל באגרת לרבו על מהות הצמצום וז"ל: "כי אין המאציל פועל בנמצאיו בכל כחו" ("אגרות הרמח"ל" הוצאת מכון רמח"ל עמ' ט"ו).

נמצא לפי הרמח"ל שההתהוות הוא מהצמצום שהוא כח הגבול וא"כ ההתהוות הוא אחרי שיש נתינת מקום מצד הבורא.

אבל לדעת הצ"צ כל ענין הצמצום שבע"ח אינו ענין הבריאה, כי הבריאה אינו מהצמצום רק מהעצמות, והצמצום הוא ענין השתלשלות העולמות שיהיו בגבול, עד שיהיו עולמות נפרדים, אבל הבריאה הוא מאור הקו, שלדעת רבינו הזקן לא מסתיים באצילות, אלא בוקע הארתו עד יסוד העפר הגשמי.

וזה מה שמבאר הרבי בקונטרס ענינה של תורת החסידות הערה 106 שההתהוות יש מאין הוא מהעצמות שלמעלה מהעולמות, בלי שום נתינת מקום גם מצד האור המהוה, ומאחר שגם מצד הבורא אין נתינת מקום הרי גם אחרי שנתהווה אינו מהות דבר בפני עצמו, וכל מציאותו הוא מה שעכשיו הוא התחדשות גמורה מאפס המוחלט, משא"כ אם היה איזה נתינת מקום מצד הבורא, הרי אחר שנתהווה היה רק דוגמת ביטול הגוף לנפש.

וזה מה שמתרץ בשער היחודה"א פ"ד על השאלה שבסוף פ"ג "למה אינן בטילים במציאות", כי עד פ"ג מבאר איך שמצד החידוש יש מאין אין נתינת מקום להיש מצד עצמו, אבל א"ז מוכיח עדיין שאין לו נתינת

מקום גם מצד האור המהווה, ובפ"ד מבאר איך שההתהוות יש מאין הוא למעלה מהשכל, והוא מכח הבלי גבול כי רק הוא לבדו בכחו ויכלתו, ולא ע"י נתינת מקום אלא שאינו מוגדר באין ויש, ונמצא שבאמת הברואים מצד עצם מהותם והתהוותם הם בטילים במציאות, וזהו שהכל הוא אלקות, כי העולם כמו שהוא בטל במציאות אינו מהות דבר בפ"ע, וכמשל הדגים שבים שכל חיותם ומציאותם הוא כשהם מכוסים בים, כמשל שאין להם קיום לעצמם מחוץ להמים.

וההבדל אם העולם הוא דבר בפ"ע כי נתהוה ע"י נתינת מקום מהבורא שהוא הצמצום שהוא "הן הן גבורותיו" שכתוב בנפש החיים, או שהוא דבר בפני עצמו מפני שהצמצום מסתיר על החיות והרוחניות ועל האמת שאינו דבר בפ"ע שהוא "הן הן גבורותיו" שכתוב בשער היחודה"א פ"ד, הוא ענין "א-ל-עולם ולא א-ל-העולם", כי א-ל-העולם הוא שנוסף מציאות זר לאלקות, והוא עולם חי בפני עצמו. אלא שהאלקות מחיה אותו ע"י נתינת מקום להעולם בנפרד לעצמו שהוא הצמצום, ובביטול הצמצום יחזור העולם לאין ואפס כמו קודם הבריאה.

וא-ל-עולם הוא להיפך מהנ"ל שע"י ביטול הצמצום יחזור העולם למציאותו האמיתית שהוא ביתר שאת וביתר עוז, כי התהוותו הוא לא מהצמצום, כי העולם כמו שהוא נראה לעינינו יש ודבר בפ"ע, שלכאורה נראה לנו שאנו רואים עולם חי, אבל באמת אנו רואים עולם מת (כמ"ש בתניא פנ"א) וכמו גוף המת ששלם בכל אבריו אלא שנפרד מחיותו להיות דבר בפני עצמו, ובמצב זה נתגשם שהוא כבד כגשם עב כעפר הדומם ונעשה יותר יש, ופשוט שעיקר המציאות הוא החיות, אלא שהחיות הוא כמשל האור הגשמי בחדר מלא חפצים חיוניים, וכשאינן אור הרי לא יחסר כלום בהחדר, ואדרבה כשצריך במצב זה להשתמש בחוש המישוש ירגיש כאילו הכל נתגשם יותר.

וכדברים האלה ממש הוא העולם שנראה לעינינו, כי מצד התהוותו יש מאין מהאור והחיות האלקות, הוא תנועה חיה של התחדשות כל רגע, ואין לו מציאות כדבר בפני עצמו, אלא כל מציאותו הוא האור והחיות האלקי, שהוא תנועת ההתהוות, אלא שהאור והחיות האלקי מוסתר בלבושים רבים ועצומים המעלימים ומסתירים עד שאין נראה ונגלה שום אור וחיות רק דברים חומריים וגשמיים ונראים מתים כלשון רבינו הזקן בלקוטי אמרים פרק נ"א, דהיינו שהעולם כמו שנתהוה מאין ליש משם

הוי' הוא עולם חי, כי אז הוא אינו מהות בפ"ע, והגשמיות שאנו רואים שהוא נפרד מאלקות הוא מה שנתגשם ממציאותו האמיתית, וכמשל הגחלת העוממת שהוא חשוך וקר ועב כעפר דומם, בעוד שלפני כן היה כל מציאותו אור וחום ושלהבת אש, אלא שזה רק מה שנראה, ובאמת הוא חי דהיינו שיש בתוכו אור וחיות המהוה אותו מאין ליש תמיד שלא יחזור להיות אין ואפס.

ובשער היחודה "א פ"ד שבא לתרץ השאלה למה הברואים אינם בטילים במציאות מביא מארז"ל שלעתיד הקב"ה מוציא חמה מנרתקה רשעים נידונין בה, אפשר שמדגיש דוקא מה שרשעים נידונין, כי רשעים בחייהם קרויין מתים, ורוצה בזה לבאר שהעולם שאינו בטל במציאות הוא לא שנוסף מציאות של עולם חי לצידו של מציאות האלקות, אלא שזהו כעין פעולה של מיתה במציאות העולם גופא, ומאן דנפיל מדרגיה איקרי מת, וזהו ענין שבירת הכלים שבע"ח, עד שמהסתר משם אלקים אכן נשתלשל עולם נפרד שהוא הוה ונפסד, עד ק"כ צירופי אלקים בגימט' "לץ" שזהו ליצוניתא דע"ז שנקר' זבחי מתים, עד ע"ז בטהרה, וע"ז בדקות שהוא כל דבר שהוא בפני עצמו ואינו בטל, וכפי' הבעש"ט במ"ש "וסרתם ועבדתם אלהים אחרים", שאם רק סר מאחדותו ית' אז ועבדתם.

וכן מציאות של עץ הדעת שממנו נגרם המיתה, וכמ"ש בכלי יקר שהעץ הדעת היה תוצאה מזה שהאדמה הוציאה עץ עושה פרי ולא עץ פרי, ועץ החיים היה עץ פרי, דהיינו ש"עץ פרי" הוא "א-ל עולם" ו"עץ עושה פרי" הוא "א-ל העולם", שהעולם כמו שנראה הוא עץ, והדבר ה' הוא פרי, והכוונה שיהיה הדבר ה' בגילוי, ואז הוא "עץ פרי" שהכל הוא אלקות, אלא בכדי שזה יהיה ע"י עבודת האדם, לכן נעשה עץ עושה פרי, שהעץ נתגשם, והעולם הוא כדבר בפ"ע מדבר ה', וזהו עץ הדעת, וכשהאדמה נתקללה ומוציא רק עץ, האדם צריך לעבוד ל"ט מלאכות להוציא פרי, ולעתיד האדמה תוציא גלוסקאות וכלי מילת, שהעץ יהיה פרי, ואז נראה שבאמת הוא א-ל עולם, שהוא "עץ פרי" שהעולם כמו שהוא חי באמת וביתר שאת וביתר עוז הוא כשאינו דבר בפ"ע מדבר ה' שהוא הפרי, והעולם שנראה לעינינו הוא מה שנתגשם מציאותו כמו עץ עושה פרי.

ובזה יובן מה שכותב הגאון החסיד הרב יצחק אייזיק מהומיל: "רק זאג דאס איז אמיתית אמונה שבה יחיו המתים ועצמות היבשות זאלין מרגיש זיין אלקים חיים".

ובספר הערכים ח"ד במילואים אוא"ס א' הערה 518 (עמ' תקצ"ד) מוסיף הרב י"כ שליט"א שלפי שיטת אדה"ז בהתהוות היש מהעצמות שהוא ע"י אמצעות האור מוסיף הבנה בענין אחדות ה' כי גם מצד האור שהוא בסוג מציאות הנבראים אין ההתהוות ע"י נתינת מקום להעולמות, כי אע"פ שבהאור היה צריך שיהיה צמצום (שלא כבהעצמות שהוא בלתי מציאות נמצא) אבל אופן הצמצום כמבואר בדא"ח הוא סילוק לרוממות שבאין ערוך וכמו שמבואר שהאור נתעלה לבחי' בלתי מציאות נמצא, הרי שזה לא ענין של התהוות ע"י נתינת מקום, כי האור ג"כ למעלה מגדר מציאות העולמות, ואדרבה שבזה נוסף שענין הביטול במציאות ושאינו כנשמה בגוף, הוא לא רק מצד ענין הבורא שהוא בלתי מציאות נמצא, אלא שזהו גם ענין מציאות העולמות, ושע"ז נרגש במציאות העולמות גופא, איך שגם מצד האור המהווה אין להם נתינת מקום, וענין אין ערוך יהיה ענין שמתייחס למציאות העולמות גופא, וכמו שמציאות הגשמי דוקא מגלה את מציאות העצמות, ואין ערוך לך בעוה"ז דוקא.

וזהו לפי חידוש הצמצום שבע"ח שהוא צמצום אין ערוך בבחי' סילוק, ולפי חידוש אדה"ז שהצמצום היה בהאור שהוא בבחי' סובב כ"ע, וכמ"ש כי נשגב שמו, והעצמות למעלה גם מגדר סובב שאינו בגדר עלמין כלל, אלא שכח ההתהוות שהוא מהעצמות נמשך בנבראים ע"י האור, עד שנרגש בהיש הגשמי שהוא "אין ואפס ממש" ושכל מציאותו אינו אלא כח העצמות.

אבל לפי הרמ"ק שהעצמות אע"פ שהוא בלתי מציאות נמצא הוא בבחי' סובב כל עלמין, כי נתקרב להנבראים להיות בבחי' סובב, נמצא שהתהוותם היא ע"ז שהא"ס נתקרב כביכול לענין העולמות לתת להם איזו נתינת מקום, ולכן בתרס"ו ד"ה ויולך שואל לשיטת הרמ"ק שנמצא שיש איזה שינוי מההתהוות, משא"כ לפי האריז"ל ואדה"ז שאין שום נתינת מקום, וההתחדשות גם ברגע שאחר ההתהוות הוא התחדשות גמורה מאפס המוחלט, ובפרט אם נוסיף מה שכותב הרב י"כ שליט"א שזהו נמשך במציאות העולמות גופא שזהו הביטול של אין עוד, שהוא יותר מהביטול של זיו השמש בשמש, נמצא שהביטול שהכל הוא אלקות

שהוא מצות האמונה במציאות ה' כבר נתגלה בארח פרט שהוא מצות אחדות ה', שנתגלו כבר כל הרזין והסתרין בפרטי פרטים, כמ"ש בזהר וידעת היום דייקא.



## מה בין הטוב שבנה"ב דישראל לטוב שבאזה"ע

הרב משה מרקוביץ

תושב השכונה

בתניא סוף פ"א מבואר, שהמדות הטובות שבטבע דישראל נובעות מהטוב שבנפשם הבהמית שהיא באה מק"נ שיש בה גם טוב, משא"כ נפשות אזה"ע אין בהם טוב כלל כי כל טובה שעושין היא רק "לגרמייהו".

ומפשטות הדברים משמע, שהטוב שישראל עושים, הנובע מהטוב שבנפש הבהמית, אינו "לגרמייהו" אלא הוא לשמה. ולפי זה לכאורה צריך ביאור כמה שונה "טוב" זה מה"טוב" שעושים מחמת הנפש האלקית שבהם.

ובתניא עם פירוש "חסידות מבוארת" הרגיש בזה, וכתב (עמוד עב הערה 65): "אלא שזה גופא הוא מצד מעלת האנושיות (ולשימות מציאות עצמה) - מאחר שמדובר במדות טובות שמקליפת נוגה שהיא "יש"; ונוסף על זה ישנן מדות טובות בכל ישראל מצד נפשם האלקית, שזהו אופן נעלה יותר בעשיית טוב וחסד", ומציין לעיונים אות כג, ושם (עמוד שלד) מביא ממ"ש בלקו"ת חוקת ש"גם הטוב שבה נקרא קליפת נוגה.. לפי שהיא בבחינת יש, וכמו בשביל שיקראוני רבי (נדרים סב, א)". וממשיך לבאר בענין המדות הטובות של הנה"ב "שבאות מצד ישות ומציאות האדם, אף אם אינן בשביל פני' ממש (שיתגדל מהן וכיו"ב), מכל מקום הן בשביל שלימות מציאות עצמו".

אמנם לפי זה חוזרת השאלה הראשונה למקומה, כמה שונה "לגרמייהו" זה מה"לגרמייהו" דאומות העולם? וכי נאמר שכל ההבדל הוא בסוג ה"לגרמייהו", שאצלם זה לתועלת עצמם ממש ואילו בנה"ב הוא כדי שיקראוהו רבי או "בשביל שלימות מציאות עצמו"?

ואולי ניתן לומר באופן אחר קצת, שבעשיית החסד לשלימות האדם עצמו יש ב' אופנים, דאצל אוה"ע עשיית החסד נובעת ישירות מההכרה שהוא כבר שלם (אני ואפסי עוד) אלא שכדי לבטא את שלימותו ולפרסמה ("להתייחר") הוא צריך להתחסד עם הזולת, ואילו הטוב שבנה"ב נובע מההכרה שבעצם חסר בו ולא יושלם אלא על ידי עשיית חסד, ונמצא שעשיית החסד מקורה בתנועה של ביטול ישותו והכרה בחסרונו. ועצ"ע.

## בעניין המדרש באתי לגני לגנוני

**הרב מאיר אליטוב**

מח"ס דעתן עלך

המאמר באתי לגני פותח בלשון המדרש: "לגן אין כתיב כאן אלא לגני, לגנוני" וידוע שגנוני היינו חופתי וכו'.

והנה יש לשאול שתי שאלות:

א. מה הצורך בהקדמה "לגן אין כתיב" הרי פשוט הדבר לכל המעייין כאן שנאמר גני ולא גן.

ב. מניין באמת ש"גני" היינו גנוני.

וי"ל שהקושיות מתורצות זו בזו, כי ע"פ כללי הדקדוק הנה כשיש שני נוני"ם רצופים לעיתים הנו"ן האחת נופלת.

ובמקומה בא דגש בנו"ן האחר, על דרך שמצינו נו"ן נופלת במילה "ישא" שהוא משורש נשא (כשהוא בהווה) אך כשבא בלשון עתיד נופל הנו"ן ובמקומו בא דגש בשי"ן ללמדך שהיה צריך להיות כתוב כאן ינשא.

והוא הדבר גם במילה "גני" כי הנה המילה גני מעיקרא יש בה שני נוני"ם האחת של שם העצם גן, והאחרת היא נו"ן השייכות המורה שהגן הוא שלי.

ולכן הקדים המדרש לומר ש"גן אין כתיב כאן" כי אז ישנה רק נו"ן אחת ולא יכולנו ללמוד שגני הוא גנוני (בשני נוני"ם), אבל משום שנאמר

כאן גני הרי שבמילה זו מסתרת עוד נו"ן ולכן אפשר ללמוד שגני היינו גנוני.



## סדר העניינים בד"ה באתי לגני השי"ת – פרק א' הת' אברהם ברוך שי' ציפל תלמיד בישיבה

בד"ה באתי לגני השי"ת, מביא אדמו"ר מהרי"ץ בתחלת פרק א' מ"ש במדרש רבה, דלאחר סילוק השכינה שנעשתה ע"י העניינים בלתי רצויים עמדו ז' צדיקים והורידו את השכינה למטה, עד כי משה שהוא השביעי הורידה למטה בארץ. ואחר זה כתב וזה"ל, "ועיקר גילוי אלקות הי' בבית המקדש, דכתיב ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם בתוכו לא נאמר אלא בתוכם בתוך כל אחד ואחד, וזהו צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עלי' דצדיקים יירשו ארץ שהוא ג"ע, מפני מה לפי משכינים (היינו ממשיכים) בחינת שוכן עד מרום וקדוש שיהי' בגילוי למטה. וזהו באתי לגני לגנוני למקום שהי' עיקרי בתחילה דעיקר שכינה בתחתונים היתה". עכ"ל.

ולכאור' צריך ביאור קצת, דמשמע שגוף הענין שרצה אדמו"ר מהרי"ץ להוכיח משם הוא, שעיקר גילוי השכינה למטה הייתה בבית המקדש דוקא, ולזה מביא הפסוק ד"ועשו לי מקדש", שעיקר השכינה הי' במקדש. אבל למה צריך להביא הדרשה דבתוכו לא נאמר וכו' ג"כ, דלכאור' אין זה נוגע כל כך לגוף הענין שהעיקר גילוי היתה בביהמ"ק, ולמה כתב אדמו"ר מהרי"ץ ענין זה בתור המשך לפסוק זה דעיקר גילוי הי' בביהמ"ק. ובפרט ע"פ מה שכתב בד"ה באתי לגני תשל"א, ששם כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע ענין זה ג"כ, בתחלת פרק א', וזה"ל, "דענין זה (המשכת וירידת השכינה למטה בארץ) נעשה בעיקר ע"י המשכן שעשה משה כמ"ש ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. וזהו צדיקים יירשו ארץ וכו'" עכ"ל. דהיינו שבהמאמר דכ"ק אדמו"ר מסתפק בהבאת הפסוק ד"ועשו לי מקדש" ואינו צריך להביא הדרשה דבתוכו לא נאמר וכו', ולכן צריך ביאור קצת בזה דאדמו"ר מהרי"ץ כתב ענין זה.

ויש לומר בזה בדרך אפשר, בהקדם שבהמשך פ"א דד"ה באתי לגני תשל"א הנ"ל, מעיר כ"ק אדמו"ר, דבהמדרש מבאר תחילה פי' הפסוק

דצדיקים יירשו ארץ וגו', ולאח"ז מבאר שעיקר השראת השכינה היתה ביום שהוקם המשכן, ומביא הפסוק ד"ועשו לי מקדש וגו' ", משא"כ בהמאמר דהשי"ת, אדמו"ר מהריי"ץ משנה את סדר העניינים, שהפסוק דצדיקים יירשו ארץ וגו' מובא בהמאמר לאחרי שמבאר שעיקר ההמשכה היתה ע"י המשכן? ומבאר בזה וז"ל "ויש לומר שבזה מרמז, דזה שהצדיקים ממשיכים השכינה למטה (וישכנו לעד עלי') הכוונה בזה היא לא רק לההמשכה שע"י שבעה הצדיקים שמאברהם עד משה (ע"י עשיית המשכן) אלא גם לההמשכה שלאחר ההמשכה שהיתה ע"י עשיית המשכן, אף שהיתה המשכה נעלית ביותר, ממשיכים צדיקים ועמך כלם צדיקים המשכה נעלית עוד יותר דלאחרי ההמשכה שע"י שבעה הצדיקים, ובפרט ע"י משה שעל ידו נמשכה למטה בארץ, עי"ז ניתן הכח לכאו"א מישראל להמשיך עוד יותר" עכ"ל. דהיינו, שכ"ק אדמו"ר רצה לבאר בזה, שהטעם שאדמו"ר מהריי"ץ משנה את סדר העניינים בהמאמר מכמו שהיתה בהמדרש הוא כדי להדגיש שבכוחו של כאו"א להמשיך עיקר השכינה באופן נעלית יותר אפי' מכמו שהיתה נמשך בהמשכן ע"י הצדיקים מאברהם עד משה. וע"פ הנ"ל אולי יש לומר, שזהו גם הטעם שכתב אדמו"ר מהריי"ץ דרשה זו לאחר הפסוק ד"ועשו לי מקדש וגו' " דאף שאינו נוגע לגוף העניין דהעיקר גילוי היתה בבהמ"ק, מ"מ ע"י ענין זה מדגיש עוד יותר נקודה זאת, שבכוחו של כאו"א, "בתוכו לא נאמר אלא בתוכם, בתוך כל אחד ואחד מישראל", להמשיך המשכה נעלית עוד יותר מכמו שהיתה בהמשכן ע"י משה!

ועפ"ז, אולי יש להמתיק עוד ענין בזה, דהנה בד"ה באתי לגני תשי"א, בתחלת אות ד', מעתיק כ"ק אדמו"ר את לשון אדמו"ר מהריי"ץ הנ"ל בתחלת אות א' מהד"ה דהשי"ת אבל לפני שמעתיק את הפסוק דצדיקים יירשו ארץ וגו', מוסיף בסוגריים שם בזה הלשון, "וזה (ג"כ מש"כ) צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עלי'". ולכאו' אינו ברור מהו הכוונה בסוגריים זה? ואולי אפשר לבאר ע"פ הנ"ל, דהטעם שמביא אדמו"ר מהריי"ץ, הדרשה דבתוכו לא נאמר וכו', בכדי להדגיש שבכוחו של כאו"א מישראל להמשיך השכינה עוד יותר, וזהו גם הביאור (כמו שמבאר כ"ק אדמו"ר בהד"ה דתשל"א) שמשנה את סדר העניינים וכתב ד"צדיקים יירשו ארץ וגו'" לאחר העניין דהשראה במשכן אע"פ שזהו בהיפך ממאמר המדרש, בכדי להדגיש עוד יותר ענין הנ"ל, זהו גם כוונת כ"ק אדמו"ר בזה שהוסיף בהסוגריים דזהו ג"כ מש"כ שהטעם שאדמו"ר

מהריי"ץ משנה את סדר העניינים בהמאמר מכמו שהוא בהמדרש, הוא אותו הסברה למה מביא הדרשה דבתוכו לא נאמר אלא בתוכם, בתוך כל אחד ואחד מישראל.

ולא באתי אלא להעיר.



## הערות במאמר באתי לגני תשי"א [גליון]

הת' מ"מ שוחאט

תלמיד בישיבה

בגליון א-י' העיר הרב פ.ק ע"ז שבסוף אות ג' כתוב ש" ... אף כי גדלה חביבות השביעי ואין זה בא לא ע"י בחירה ולא ע"י עבודה, כי אם פארטיקערהייט מצד התולדה, מ"מ אין בזה הגדלה שנאמר שנפלאות הוא, ואינו שייך אלא ליחידי סגולה, כ"א ע"ד שמבואר בתנא דב"א (פ"ט ופכ"ה) ומובא בדא"ח שכל ישראל . . יכולים להגיע להשראת רוח"ק, וכאו"א מישראל חייב לומר מתי יגיעו מעשי וכו' ולכאו' צריך להבין מהו ההו"א שבגלל זה מצד התולדה, זה שייך רק ליחידי סגולה, וגם צ"ל מהו ההוכחה מזה שכ"א שייך לרוה"ק וכאו"א חייב לומר מתי יגיעו מעשי כו'. שהרי זהו עניינים שלא מצד התולדה. עכת"ד.

והנה לכאו' י"ל שההו"א הוא, שלכאו' אין זה הגיוני שנאמר שבפועל יש מעלה לכל שביעי מצד התולדה, אלא אם החביבות דשביעי היתה (גם) בגלל עבודה, מובן שהוא חביב, כי הוא עבד ע"ז. אך לומר שרק מצד התולדה - וכלשון הרב - "פארטיקערהייט", יש כבר חביבות כ"כ גדולה, אין זה מסתבר ולכן יכול משהו לחשוב שזה שייך רק ליחידי סגולה שגם עבדו על זה ולכן הם זוכים לזה ?!

ואת זה שולל כ"ק אדמו"ר בקטע זה. ועפ"ז יובן ההוכחות שמביא, כי משם מוכח שרק בגלל היותך ישראל (שהוא עניין מצד התולדה) הנך כבר שייך לרוה"ק ולהגיע למעשי האבות, הרי"ז הוכחה שחזינן בעוד עניינים נעלים שעצם העובדה שאתה נולד במצב מסוים, הנך כבר שייך לזה. וכמו"כ בהעניין דשביעי.

וי"ל שזהו גם מה שמעיר כ"ק אדמו"ר בהערה ח' על מ"ש בתדב"א פ"ט שזה אפי' בעווע"ז, ומשאיר בצ"ע, ובפועל בפנים כותב רק ישראל, כי זה כל ההוכחה וכנ"ל.



## רמב"ם

### בדין תפלה בעבור

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

הרמב"ם בפרק ח' מהלכות תפלה הלכה א' כתב, תפלת הציבור נשמעת תמיד ואפילו היו בהן חוטאים אין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים, לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור, ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור, ולעולם ישכים אדם ויעריב לבית הכנסת שאין תפלתו נשמעת בכל עת אלא בבית הכנסת, וכל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו מתפלל בו עם הציבור נקרא שכן רע.

ובהלכה ג' כתב, בית המדרש גדול מבית הכנסת, וחכמים גדולים אף על פי שהיו להם בעירם בתי כנסיות הרבה לא היו מתפללין אלא במקום שהיו עוסקין שם בתורה והוא שיתפלל שם תפלת הציבור.

מקור האי דינא היא באיזה מקומן בברכות. בדף ז': ובדף ח'. איתא, אמר ליה רבי יצחק לרב נחמן מאי טעמא לא אתי מר לבי כנישתא לצלויי אמר ליה לא יכילנא. אמר ליה לכנפי למר עשרה וליצלי. אמר ליה טריחא לי מלתא. ולימא ליה מר לשלוחא דצבורא, בעידנא דמצלי צבורא ליתי ולודעיה למר. אמר ליה מאי כולי האי אמר ליה דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, מאי דכתיב ואני תפלתי לך ה' עת רצון אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין. רבי יוסי ברבי חנינא אמר, מהכא כה אמר ה' בעת רצון עניתיך. רבי אחא ברבי חנינא אמר, מהכא הן א-ל-כביר ולא ימאס, וכתיב פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי. תניא נמי הכי, רבי נתן אומר מגין שאין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים, שנאמר הן א-ל-כביר ולא ימאס, וכתיב פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו'.

אמר הקדוש ברוך הוא כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני, מבין אומות העולם.

ויש לעיין בדברי הגמרא, רבי אחא ברבי חנינא הביא ב' פסוקים, הן א-ל כביר ולא ימאס, וכתוב פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי, וכן כברייטא מביא ב' פסוקים, א) מפסוק הן א-ל כביר ולא ימאס, למד שאין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים. ב) מפסוק פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו', למד שהקדוש ברוך הוא אמר שהמתפלל עם הצבור ביחד עם זה שעוסק בתורה ובגמילות חסדים, מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני, מבין אומות העולם. ורש"י שם על כי ברבים היו עמדי פירש, שהתפללו עמי. היינו שהנצחון שהי' לו מקרב לי, ר"ל ממלחמות הבאות עלי, היתה מפני תפלת הצבור.

ויש להעיר למה הביא ב' הפסוקים.

גם יש להעיר למה שינה בלשונו דכתב, שאין הקדוש ברוך הוא מואס "בתפלתן של רבים", ואח"כ כתב שהקדוש ברוך הוא אמר "שהמתפלל עם הצבור", למה קראן "רבים" ואח"כ "צבור".

ובדף מז: איתא, לעולם ישכים אדם לבית הכנסת כדי שיזכה וימנה עם עשרה הראשונים, שאפילו מאה באים אחריו קבל עליו שכר כולם. שכר כולם סלקא דעתך אלא אימא נותנין לו שכר כנגד כולם.

ובדף ח. אמר אביי מריש הוה גריסנא בגו ביתא ומצלינא כבי כנישתא, כיון דשמענא להא דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא. רבי אמי ורבי אסי אף על גב דהוה תליסר בי כנישתא בטבריא לא מצלו אלא ביני עמודי, היכא דהוה גרסי.

מדברי הגמרא יוצא:

א) שיש מעלה ללכת לביהכ"נ להתפלל עם הציבור. ב) אם אין יכולין ללכת לביהכ"נ יעשה מנין בביתו. ג) אם אין יכולין לעשות מנין בביתו, יתפלל בשעה שהצבור מתפללים. ד) שיש מעלה מיוחדת להיות מעשרה ראשונים בביהכ"נ. ה) שיש מעלה מיוחדת להתפלל במקום שלומדים שם. והגמרא לא הדגיש שיתפלל בעשרה.

ובדברי הרמב"ם יש להעיר:

(א) מה שלא הביא במפורש הא דיש ענין להתפלל בשעה שהצבור מתפללים. והכסף משנה כאן הביא דין זה וכתב, דלמדנו שאפילו שאין האדם הולך לבית הכנסת יש לו לשער שיתפלל בשעה שמתפללין הקהל וזהו שאמר רבינו ולא יתפלל יחיד וכו'. היינו דהבין בהא דכתב ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור, דכוונתו לדין זה להתפלל בשעה שהצבור מתפללים, אבל כל זה היא בדרך רמז, ואינו מפורש בדבריו.

(ב) גם לא מצינו בדבריו, שיש מעלה מיוחדת להיות מעשרה ראשונים בביהכ"נ. ואף שהשתמש בלשון הגמרא "ולעולם ישכים אדם ויעריב לבית הכנסת", מ"מ מסיק בלשון מגמרא אחרת שהיא שאין תפלתו נשמעת בכל עת אלא בבית הכנסת, שזה קאי על מעלת תפלה בביהכ"נ, ולא על מעלת עשרה ראשונים.

(ג) מדבריו רואין שמעלת תפלה "במקום שהיו עוסקין שם בתורה", אינו אלא כשמתפללים "שם תפלת הציבור".

ועיין בבית יוסף סימן צ' דכתב, אבל מי שיש לו מדרש קבוע מצוה להתפלל בו ביחיד מלהתפלל בבית הכנסת עם הציבור דרבי אמי ורבי אסי אע"ג דהוה תליסר כנישתא בטבריא וכו' כדאיתא בפרק קמא דברכות. וכתב ה"ר יונה פירשו רבני צרפת שאפילו בלא עשרה היו עושין כן מפני שיותר נכון להתפלל יחידי במקום ששם קביעות התורה יומם ולילה מלהתפלל בבית הכנסת עם הציבור.

והביא דברי הרמב"ם והקשה, דא"כ מאי רבותיה דבית המדרש ותירץ שאע"פ שבבית הכנסת היו מתקבצים הרבה בני אדם וברוב עם הדרת מלך אפילו הכי היו רוצים יותר בעשרה בלבד בבית המדרש מלהתפלל בבית הכנסת עם רוב עם. ע"ש.

(ד) כתב, תפלת הציבור נשמעת תמיד ואפילו היו בהן חוטאים אין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים. ומשמע שיש ב' דברים, (א) תפלת הציבור נשמעת תמיד. (ב) דאין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים ואפילו היו בהן חוטאים. ולמה מביא ב' עניינים אלו.

(ה) כתב, לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור, ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור. גם כאן יש ב' דברים, (א) שהאדם צריך לשתף עצמו עם הציבור. (ב) שלא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור. וגם כאן יש להבין מה הן ב' עניינים הלא היינו הך.

(ו) הרמב"ם כתב בהלכה ג' בנוגע מעלת בית המדרש, "והוא שיתפלל שם תפלת הציבור" למה כתב "תפלה הציבור" ולא כתב שיתפלל עם הציבור.

(ז) גם בתחלת ההלכה מצינו שמתחיל עם "תפלת הציבור" נשמעת תמיד ומסיים "בתפלתן של רבים".

(ח) גם יש להבין דבתחלה כתב צריך אדם "לשתף" עצמו עם הציבור, ולבסוף כתב, כל זמן שיכול "להתפלל עם הציבור".

(ט) בהלכה ד' כתב בנוגע תפלת הציבור "ואפילו היו מקצתן שכבר התפללו ויצאו ידי חובתן משלימין להם לעשרה". ויש להבין מה הן הב' דברים "שכבר התפללו" ו"יצאו ידי חובתן", אם כבר התפללו הרי ממילא "יצאו ידי חובתן".

ואולי יש לומר בשיטת הרמב"ם ובהקדים:

בהלכה ד' כתב, וכיצד היא תפלת הציבור יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים. הרי דהגדיר "תפלת הציבור" לחלק התפלה ש"אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים". והיא או חזרת הש"ץ או גוף התפלה שהש"ץ מוציא הציבור.

ובהלכה ט' כתב, דהא דשליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן, היא דוקא כשאנו יודע להתפלל אבל היודע אינו יוצא ידי חובתו אלא בתפלת עצמו.

ומאחר שבהלכה א' כתב, "תפלת הציבור נשמעת תמיד", והזהיר "לשתף עצמו עם הציבור", גם ש"לא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור". ע"כ צריך לומר שאינו מדבר רק לאותן שאינו יודעין להתפלל, וממילא מוכרח דכוונתו לחזרת הש"ץ.

גם מוכרח ממה שכתב בהלכה ג', ד"חכמים גדולים לא היו מתפללין אלא במקום שהיו עוסקין שם בתורה והוא שיתפלל שם תפלת הציבור".

וע"כ דחכמים גדולים ידעו להתפלל, ואעפ"כ נתיימרים ע"י "תפלת הצבור".

ואולי להרמב"ם יש ב' עניינים. א) דין תפלת הצבור שהיא חזרת הש"ץ. ב) ודין תפלה ברבים שהיא בשעה שמתפללים רבים ביחד.

ועיין שו"ת הרמב"ם סימן רנו בנוגע פלוגתת רבן גמליאל וחכמים בסוף מס' ר"ה אם ש"ץ מוציא הרבים, דביאר, שהכל מודים, שכל מי שמתפלל עם הציבור בינו לבין עצמו בלחש, יצא ידי חובתו, ולא יעלה על דעת איש דבר זולתו. והכל מודים, שכל מי שאינו מיטיב להתפלל, אם שמע תפלת שליח ציבור וכוון לבו, יצא ידי חובתו. והכל מודים, שתקנת תפלה בציבור וצורתה היא, שהכל יתפללו בלחש ויחזור שליח צבור על התפלה בקול רם.

הרי דהביא ב' חלקים של תקנת תפלה בציבור וצורתה, "שהכל יתפללו בלחש", "ויחזור שליח צבור על התפלה בקול רם". ואולי י"ל שהם ב' עניינים כנ"ל דמה שמתפללים ביחד דין תפלה ברבים, ומה שמתפללים בחזרת הש"ץ היא "תפלת הצבור".

ויש להוסיף לפי מה שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש חלק כ"ד שיחת אלול בהערה 23, דאף שכבר יצאו בתפלת לחש מ"מ כאשר מוסיפים על תפלתם ושומעים תפלת הש"ץ, נתוספה בהם מעלת האיכות דתפלת הש"ץ. ע"ש. ר"ל דתפלת חזרת הש"ץ פועל עליו גם בהתפלה שהתפללו בלחש.

ולפ"ז יש לומר דלפי הרמב"ם זה בסדר והדרגה. דמתחילין בתפלת רבים, שמתפללים ביחד, ואח"כ מסיימים בתפלת הצבור שצורתה היא "אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים", וע"ז מה מגיעים לתכלית התפלה. ואולי זהו כוונת הרמב"ם במ"ש בהתשובה, "שתקנת תפלה בציבור וצורתה היא, שהכל יתפללו בלחש ויחזור שליח צבור על התפלה בקול רם", דהתכלית היא שיבא לדרגת "תפלת הצבור" שהיא כנ"ל, אבל האופן הכי מעולה בזה היא כשקדם לה תפלת רבים.

ואולי יש לתרץ מה שהקשה כ"ק אדמו"ר זי"ע באותה שיחה, דאיך כתב הרמב"ם "כיצד היא תפלת הצבור שהיא אחד מתפלל בקול רם והכל

שומעים", הלא הוא פסק בה"ט כר"ג, דשליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן, דוקא כשאינו יודע להתפלל.

ולפי הנ"ל יש לומר דשניהם אמת דהיודע להתפלל אינו יוצא ידי חובתו אלא בתפלת עצמו, ומ"מ יש עילוי בתפלתו כשחוזר הש"ץ ו"אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים".

ולפ"ז יש לומר דלשון הרמב"ם מתאים לפי הנ"ל, דמ"ש "תפלת הציבור נשמעת תמיד" מתאים למה שכתב אח"כ, "לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור, שזה קאי על דרגה של "אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים", שהיא התכלית של "תפלת הציבור", ואתי שפיר הלשון "לשתף עצמו עם הציבור", דמאחר שהיא צירוף של אחד מתפלל והכל שומעים, הרי זה גדר של "שותפות", שהם מתפללים ביחד.

ומ"ש "ואפילו היו בהן חוטאים אין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים" מתאים למה שכתב אח"כ, "ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור". ואתי שפיר הלשון "להתפלל עם הציבור", שהרי מדובר שכל אחד מתפלל בעצמו רק שמתפללים ברבים.

ויש לומר דהרמב"ם למד כ"ז מגמרא ברכות שם בדף ח. דרבי אחא ברבי חנינא הביא ב' פסוקים, כתיב הן א-ל כביר ולא ימאס, וכתיב פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי, ובברייתא מביא ב' פסוקים (ולמד, א) מפסוק הן א-ל כביר ולא ימאס למד, שאין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים, (ב) מפסוק פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו' למד, שהקדוש ברוך הוא אמר שהמתפלל עם הציבור ביחד עם זה שעוסק בתורה ובגמילות חסדים, מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני, מבין אומות העולם.

ומפסוקים אלו למד שיש ב' דינים כנ"ל דמפסוק הן א-ל כביר ולא ימאס, שלמדו, שאין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים, נלמד שיש מעלה "בתפלת רבים" היינו כשהן מתפללים ביחד. ומפסוק "פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו' שלמדו, שהקדוש ברוך הוא אמר שהמתפלל עם הציבור .... כאילו פדאני לי ולבני, מבין אומות העולם, נלמד ענין "תפלת הציבור", שיש לה מעלה נפלאה של כאילו פדאני לי ולבני, מבין אומות העולם.

ואתי שפיר מ"ש בהלכה ד' בנוגע תפלת הצבור "ואפילו היו מקצתן שכבר התפללו ויצאו ידי חובתן משלימין להם לעשרה", דאף "שכבר התפללו" מ"מ לא "יצאו ידי חובתן" עד שלא נתקיים "תפלת הצבור" של "אחד מתפלל והכל שומעים".

ויש להוסיף דלהרמב"ם יש ב' שיטות בסוגיא שם וחולקים זה על זה. דלרשב"י ור"י ב"ח, מעלת תפלת הצבור היא בזה שנעשה "עת רצון" בשעה שהצבור מתפללים. וממילא העיקר היא שיש שם צבור המתפללים. אבל ר"נ ור"א ב"ח, סוברים כנ"ל שיש סדר של תפלת הרבים שמסיים בתפלת הצבור.

ואולי סובר הרמב"ם שאין ענין מיוחד לדעת ר"נ ור"א ב"ח, של "בשעה שהצבור מתפללים", רק דצריכים צבור מתפללים ממש וכן "תפלת הצבור". וממילא אתי שפיר שלא הביא להלכה הא ד"אם אין יכולין לעשות מנין בביתו, יתפלל בשעה שהצבור מתפללים". דאין זה שייך לר"נ ור"א ב"ח, כנ"ל.

ואולי יש לומר דמשו"ה לא הביא הדין לעולם ישכים אדם לבית הכנסת כדי שיזכה וימנה עם עשרה הראשונים. דסובר דדין זה שייך רק אם אומרים שע"י תפלת הצבור נעשה עת רצון, וממילא יש לומר שמאחר שהוא מן הגורמים ה"עת רצון" יש לו שכר מיוחד. אבל להרמב"ם אין להלכה ענין ד"עת רצון" רק "שתקנת תפלה בצבור וצורתה היא, שהכל יתפללו בלחש ויחזור שליח צבור על התפלה בקול רם".

גם יש לומר דמשו"ה סובר שאף שיש מעלה בתפלה "במקום שהיו עוסקין שם בתורה", מ"מ בעינן שתהא "שם תפלת הציבור".

דלכאורה מעלת בית המדרש היא משום ש"אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד", שהיא מקום מיוחד להשראת השכינה. ואולי סובר הרמב"ם שזה עולה במקום מעלת תפלת רבים, היינו דהקב"ה לא ימאס בתפלתן מאחר שהוא נמצא שם אתם. אבל מעלת תפלה הצבור שנשמעת תמיד, לזה בעינן "אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים", ולזה לא מהני מעלת בית המדרש.

ואולי בזה יש לבאר מה שביאר הב"י בהרמב"ם, שאע"פ שבבית הכנסת היו מתקבצים הרבה בני אדם וברוב עם הדרת מלך אפילו הכי היו

רוצים יותר בעשרה בלבד בבית המדרש מלהתפלל בבית הכנסת עם רוב עם. דענין רוב עם, שייך רק לחלק "תפלת רבים" ולא לענין "תפלת הצבור".



## הלכה ומנהג

**היו לפניו מין דגן משעורים, יין וזיתים – על מה יברך קודם?**

**הרב אברהם אלאשוילי**

עורך סדר ברה"נ לאדה"ז במהדורה מבוארת לוד, אה"ק

בסדר ברה"נ לאדה"ז פרק י הלכה יב כותב: "אפילו ברכת בורא מיני מזונות של כוסמין ושבולת שועל ושיפון שאין כתובין בפירוש בפסוק קודמין לברכת בורא פרי העץ של כל הפירות אף שהן מין ז'. חוץ מן הזית שהוא קודם לשעורה, ואין צריך לומר לשבולת שועל ושיפון שהן מין שעורה ... לפי שארץ השני שבפסוק הפסיק הענין, וכל הסמוך לו חשוב מן המאוחר מארץ הראשון". ובהלכה יג כותב: "היין קודם אפילו לזית .. מפני שברכת בורא פרי הגפן היא חשובה מכל הברכות, חוץ מברכת בורא מיני מזונות, בין של חטה בין של שעורה, שקודמת לבורא פרי הגפן".

לכאורה סיכום שתי הלכות אלו הוא כך: (א) היו לפניו מין דגן משעורה וזיתים - יברך על זיתים תחילה. (ב) היו לפניו יין וזיתים - יברך על יין תחילה. (ג) היו לפניו מין דגן מחטה או שעורה ויין - יברך על מין דגן תחילה. (ד) היו לפניו מין דגן משעורה וזיתים ויין - צריך עיון מה יעשה, שכן אם יברך על מין דגן תחילה זהו נגד הלכה יב, שהרי מפורש שם שזית קודם לשעורה. ואם יברך על זיתים תחילה - זהו נגד הלכה יג, שהרי מפורש שם שייך קודם לזיתים.

וקשה, היתכן שאדה"ז השאיר את הלומד נבוך בדבר הנוגע להלכה למעשה?

אמנם המג"א בסי' רי"א בסופו כותב: "היה לפניו יין ותבשיל שעורים וזית - צריך עיון מה יעשה, דהא יין קודם לזית, ושעורים קודמין ליין, וזית קודם לשעורים". אך מזה שאדה"ז לא העתיק דבר זה מהמג"א, משמע שאינו סובר שיש כאן ספק למעשה. אך מאידך, כיון שאדה"ז לא כתב במפורש מה הדין במקרה זה, נמצא שהלומד נשאר נבוך למעשה.

ולכן נראה שפתרון הדבר טמון בלשונו הזהב של אדה"ז, כמו בהרבה מקומות שפתרונות הלכות מסובכות נמצאות מבוארות בעומק לשונו הזהב של אדה"ז בשו"ע שלו וכן בסדר ברה"נ. וכידוע גם מהכלל שחידושי דינים שאין להם מקור מפורש בפוסקים שלפניו הבליע אדה"ז בעומק לשונו.

והביאור בזה: אדה"ז מתחיל את הלכה י"ב בדין "ברכת בורא מיני מזונות של כוסמין ושיבולת שועל ושיפון" שהיא קודמת "לברכת בורא פרי העץ של כל הפירות". ולפי זה היה מתחייב שהמשך דבריו יהיה: "חוץ מברכת בורא פרי העץ של הזית שהיא קודמת לברכת בורא מיני מזונות של שעורה". אך במקום זה אדה"ז כותב "חוץ מן הזית שהוא קודם לשעורה". אדה"ז עובר לדבר כאן בדין קדימה מצד מעלת הפרי ולא בדין קדימה מצד הברכה, והיינו שפרי הזית קודם במעלה לשעורה, וכפי שמבאר הטעם: "לפי שארץ השני שבפסוק הפסיק הענין, וכל הסמוך לו חשוב מן המאוחר מארץ הראשון". וכיון שהזית סמוך ל"ארץ" השני, הוא חשוב במעלה יותר מהשעורה שהיא רק שניה ל"ארץ" הראשון. אך אינו אומר לנו כאן האם גם מצד הברכה ברכת העץ של הזית חשובה יותר מברכת מזונות של השעורה. פרט זה הוא מבאר בהלכה יג, ושם כותב במפורש שברכת "בורא מיני מזונות" קודמת לברכת "בורא פרי הגפן", ואם כן כל שכן שהיא קודמת לברכת "בורא פרי העץ" אפילו של הזית, שכן ברכת "בורא פרי הגפן" של היין קודמת אפילו ל"ברכת בורא פרי העץ" של הזית.

ונמצא שאין שום סתירה בין הלכה י"ב להלכה י"ג, בהלכה יב מדבר ברמה העקרונית של הדברים, שהזית קודם לשעורה, ואילו בהלכה יג מדבר ברמה המעשית, שברכת מזונות של שעורים קודמת לברכת העץ של זית.

אלא שעדיין קשה: אם מעלת הזית על השעורה (בזה שהוא קודם אליה בפסוק) אינה מתבטאת למעשה בפועל (מצד דין הברכה), לאיזה ענין כתבו אדה"ז בהלכה י"ב?

התשובה לכך טמונה בהמשך דבריו של אדה"ז (בהי"ב): "ואין צריך לומר לשיבולת שועל ושיפון שהם מין שעורה". כלומר, כיון שהזית קודם לשעורה כל שכן שהוא קודם לשיבולת שועל ושיפון (שהם מין שעורה). ולכאורה קשה הרי פשוט הוא ולא היה לאדה"ז לכותבו (וכלשונו "ואין צריך לומר"), ואם כן למה כתבו? אלא ודאי משום שכל ענין קדימת הזית לשעורה (שכתב לפני כן) נוגע למעשה רק לענין קדימת הזית לשיבולת שועל ושיפון (שבהם התחיל את ההלכה), שאם היו לפניו מין דגן משיבולת שועל ושיפון וזיתים - ברכת הזיתים קודמת לברכת מזונות של שיבולת שועל ושיפון, מצד מעלת הזית על השעורה. וזה מדויק גם בלשונו בהי"ג שכתב: "חוץ מברכת בורא מיני מזונות בין של חטה בין של שעורה שקודמת לבורא פרי הגפן". אינו כותב "בין של מין שעורה" לכלול בזה גם שיבולת שועל ושיפון, משום שרק הברכה "של שעורה" קודמת ולא הברכה של שיבולת שועל ושיפון. וכמובן גם מלשונו בהי"ד: "ברכת הפת אפילו כוסמין ושיפון קודמת לכל הברכות, אפילו לזית ויין". משמע שרק ברכת הפת שלהם קודמת לזית ויין ולא ברכת "בורא מיני מזונות".

[אם כי ברכת מזונות של כוסמין שהיא מין חטה קודמת לברכת הזית. ולא הזכיר אדה"ז "כוסמין" (בהי"ד) אלא משום ברכת הגפן, שברכת הגפן קודמת לברכת מזונות של כוסמין, ורק ברכת הפת שלה קודמת לברכת היין. ומשום כך גם בהי"ג נקט בלשונו "בין של חטה" ולא "בין מין של חטה" (לכלול בזה גם ברכת כוסמין), משום שברכת היין קודמת לברכת מזונות של כוסמין. וראה עוד לקמן בחצ"ר].

ועדיין צריך ביאור, אם ברכת מזונות חשובה יותר מברכת "בורא פרי העץ" אפילו של זית, מדוע ברכת מזונות של שיבולת שועל ושיפון אינה קודמת לברכת העץ של זית?

והביאור בזה: בדין קדימה בברכות יש שני דברים: א) מעלת הפרי כפי שהוא מופיע בפסוק בסדר שבעת המינים, ב) מעלת הברכה וחשיבותה.

והנה מצד מעלת הפרי, הזית חשוב יותר משעורה מפני קדימותו בפסוק, אך מצד מעלת הברכה, ברכת מזונות חשובה מברכת פרי העץ. וכששני כללים אלו נפגשים זה מול זה, אזי מעלת הברכה גוברת על מעלת הקדימה בפסוק, משום שסוף סוף גם השעורה נזכרת בפסוק. ולכן ברכת מזונות של שעורה קודמת לברכת העץ של זית. אבל כשמין השעורה אינו מפורש בפסוק אלא מעלתו היא שהוא ממין השעורה הנזכרת בכתוב, אזי מעלת הזית שהוא כתוב מפורש בפסוק גוברת על מעלת ברכת מזונות. כיון שיש כאן תרתי לריעותא, (א) הזית קודם לשעורה בפסוק, (ב) מין השעורה אינו מפורש בפסוק.

ולכן ברכת מזונות של כוסמין שהוא מין חטה קודמת לברכת העץ של זית, כי יש כאן רק חדא לריעותא, שמין הכוסמין אינו מפורש בפסוק, אבל מצד זה שהוא ממין חטה הוא קודם לזית, וממילא ברכת מזונות של כוסמין גוברת על ברכת העץ של הזית. וזהו טעם נוסף על מה שכתב אדה"ז (בה"ב) "חוץ מן הזית שהוא קודם לשעורה". כלומר למין השעורה, אך לא לכוסמין שהוא ממין חטה, וכמו שמסיים שם "אבל חטה קודמת לזית".

[אבל ברכת הגפן קודמת לברכת מזונות של כוסמין שהוא מין חטה, אף שיש כאן תרתי לריעותא: (א) הגפן נזכר בפסוק אחרי חטה, (ב) ברכת מזונות חשובה יותר מברכת הגפן. משום שברכת הגפן היא חשובה גם כן (אף שאינה חשובה כמו ברכת מזונות), לכן די לה בכך שהיא נזכרת במפורש בפסוק כדי לגבור על הכוסמין שאינו מפורש בכתוב, אף שברכתו מזונות. משא"כ הזית שברכתו רק בורא פרי העץ, אין בכח זה שהזית מפורש בכתוב בלבד לגבור על ברכת מזונות של כוסמין].

ונמצא סיכום ההלכות היוצא למסקנה משתי הלכות דלעיל הוא כך: (א) היו לפניו מין דגן מחיטה או כוסמין או שעורה וזיתים - יברך על מין דגן תחילה. (ב) היו לפניו מין דגן משיכולת שועל או שיפון וזיתים - יברך על זיתים תחילה. (ג) היו לפניו יין וזיתים - יברך על היין תחילה. (ד) היו לפניו מין דגן מחטה או שעורה ויין - יברך על מין דגן תחילה. (ה) היו לפניו מין דגן מכוסמין או שיכולת שועל או שיפון ויין - יברך על היין תחילה. ועל פי סדר קדימה זה יש לברך גם כשהיו לפניו שלשה מינים: מין דגן, זיתים ויין. וכמפורט בלוח שפירסמתי אשתקד באחד הגליונות.

## לימוד תורה לתלמיד שאינו הגון

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

ידוע השאלה האם יש ללמד תורה לכל אדם שבא ללמוד, או שמא יש תלמידים שאסור ללמדם? המשנה בפרקי אבות (א, א) "והעמידו תלמידים הרבה" נתפרשה על ידי רבים כבאה להדגיש, שאין לברור בין תלמידים ויש ללמד את כולם. מאידך גיסא, מצאנו במקורות רבים בש"ס שאין ללמד לתלמיד שאינו הגון. האם הוא מחלוקת בין המקורות, או שמדובר במקרים שונים?

### מקורות לכך שאין צורך לדקדק בטיב התלמידים הבאים ללמוד

אבות, א, א: "והעמידו תלמידים הרבה". ובאבות דרבי נתן<sup>1</sup>, ב, ט: "והעמידו תלמידים הרבה - שבית שמאי אומרים, אל ישנה אדם אלא למי שהוא חכם ועניו ובן אבות (=מיוחס) ועשיר (-הוספת ר') יעקב עמדין: השמח בחלקו). ובית הלל אומרים, לכל אדם ישנה. שהרבה פושעים היו בהם בישראל, ונתקרבו לתלמוד תורה, ויצאו מהם צדיקים וחסידים וכשרים". כלומר המימרא "העמידו תלמידים הרבה" היא הדגשה שיש לנהוג כגישת בית הלל, לא לברור בתלמידים.

ובאבות דרבי נתן, נוסחה ב<sup>2</sup>, פרק ד: "והעמידו תלמידים הרבה. בית שמאי אומרים אין שונין אלא לכשרים לבני אבות ולבני בני אבות, בית הלל אומרים לכל אדם. משלו למה הדבר דומה, לאשה שהיא מושבת תרנגולת על הביצים, מתוך הרבה היא מוציאה מעט ומתוך מעט אינה מוציאה כלום".

פירוש רבינו יונה למסכת אבות: "והעמידו תלמידים הרבה, כדעת בית הלל, כעניין ששנינו, בית שמאי אומרים, אין מלמדין אלא לתלמיד הגון

(1) מעין תוספתא לפרקי אבות, מיוחס לרבי נתן הבבלי, שחי לפני רבי יהודה הנשיא. ולהעיר: חלק מהמקורות וסידורם הועתקו בלשונם מאתר לימוד יומי שדן בסוגיא זו.

(2) יש שתי נוסחאות לאבות דרבי נתן, ידועות בשם "נוסחה א" ו"נוסחה ב".

וצנוע וכשר וירא שמים... ובית הלל אומרים מלמדין לכל אדם, מאה בשביל שיצאו מהם עשרה טובים, ועשרה כדי שיצאו שנים, ושנים לפי שאינכם יודעים איזה מהם יכשר, זה או זה, ואם שניהם כאחד טובים. ועיי"ש מעשה דהלל.

מדרש שמואל, אבות, שם: "והעמידו תלמידים הרבה - אפשר שכוונת התנא לשלול סברת בית שמאי, שאמרו שאין מלמדין תורה אלא לתלמיד הגון צנוע וכשר וירא שמים, ובחר בסברת בית הלל שאמרו מלמדין תורה לכל אדם ולא ידחו לשום אדם שבא ללמוד תורה ולזה אמרו והעמידו תלמידים הרבה". [כך גם מבואר בפירוש הברטנורא, אך על דבריו נעמוד בהמשך].

בבלי ברכות כח, א: "תנא, אותו היום (-שמינו את רבי אלעזר בן עזריה לנשיא במקום רבן גמליאל), סלקוהו לשומר הפתח, ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס. שהיה רבן גמליאל מכריז ואומר: כל תלמיד שאין תוכו כברו - לא יכנס לבית המדרש. ההוא יומא, אתווספו כמה ספסלי (אותו יום, נוספו כמה ספסלים בבית המדרש). אמר רבי יוחנן: פליגי בה אבא יוסף בן דוסתאי ורבנן (נחלקו אבא יוסף וחכמים, כמה ספסלים נוספו): חד אמר: אתווספו ארבע מאה ספסלי, וחד אמר: שבע מאה ספסלי. הוה קא חלשא דעתי דרבן גמליאל (חלשה דעתו של רבן גמליאל), אמר, דלמא (=שמא) חס ושלום מנעתי תורה מישראל. אחזו ליה בחלמי' חצבי חיורי דמליין קטמא (=הראו לו בחלומו כדים לבנים שמלאים אפר). ולא היא, ההיא ליתובי דעתי' הוא דאחזו לי' (=כלומר האמת אינה כך, אלא הראו לו זאת כדי ליישב דעתו)".

הרי דמסקנת הגמ' הוא דלא כרבן גמליאל, ובזה שסילקו את שומר הפתח סללו למעשה את הדרך לכל תלמיד, וזוהי הגישה הרצויה, כרבי אלעזר בן עזריה, ובדיוק לשון הגמ' "ולא היא", הרי דפשיטא ליה לגמ' דלא כרבן גמליאל, אלא גם מי שאין תוכו כברו יכנס לבית המדרש.

מקורות המורים לכאורה שיש להבדיל בין סוגי תלמידים

בבלי תענית ז, א: "רבי חנינא בר פפא רמי: כתיב (ישעיהו כ"א) 'לקראת צמא התיו מים', וכתיב (ישעיהו נ"ה) 'הוי כל צמא לכו למים'? אם תלמיד הגון הוא - לקראת צמא התיו מים, ואי לא - הוי כל צמא לכו למים. רבי חנינא בר חמא רמי: כתיב (משלי ה') 'פוצו מעינתיך חוצה',

וכתיב (משלי ה') 'יהיו לך לברך'?' אם תלמיד הגון הוא - יפוצו מעינתיך חוצה, ואם לאו - יהיו לך לברך".

מגמרא זו עולה שיש להבדיל בין תלמיד הגון לתלמיד שאינו הגון. אמנם, שני האמוראים שמביאה גמ' זו, אינם שווים לכאורה בדעותיהם: רבי חנינא בר פפא מבדיל בין הגון לשאינו הגון רק לעניין השאלה מי יילך אל מי, הרב אל התלמיד או להיפך. ואילו מן דברי רבי חנינא בר חמא משמע שאם התלמיד אינו הגון, אין ללמדו כלל.

בבלי חולין קלג, א [מימרות בשם רב]: "כל השונה לתלמיד שאינו הגון נופל בגיהנם.. כל השונה לתלמיד שאינו הגון כזורק אבן למרקוליס (=סוג של עבודה זרה, שעובדים אותה על ידי זריקת אבנים)". והגמ' מביאה לכך אסמכתאות מפסוקים, עיין שם שנאמר (משלי כ"ו) 'כצורר אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד' וכתוב (משלי י"ט) 'לא נאווה לכסיל תענוג' ". והביאו הטור ביו"ד סי' רמו ועיי"ש בפרישה שביאר הדמיון לזורק אבן למרקוליס.

ועיין עוד מכות דף י' עמוד א יובא לקמן.

### אפשרויות ליישוב הסתירה, והבדלים בין סוגים שונים של "אינו הגון"

מאירי (על המימרא באבות "העמידו תלמידים הרבה"): "ולא ידקדקו יותר מדי שלא להושיב בפניהם אלא בעלי תריסין (חכמים), אלא יסבירו פנים לכל הבא לפניהם, שהעצים הקטנים מדליקים לגדולים. ולא אמרו שלא ישנה אדם לתלמיד שאינו הגון (חולין קל"ג ע"א) אלא במי שמידותיו מגוננות, שזה בודאי ראוי להרחיקו הרחקה יתירה".

כלומר לפי המאירי, מחד גיסא אין להקפיד שהתלמידים יהיו "מושלמים", אך מי שמידותיו מגוננות ראוי להרחיקו.

והדברים צריכים ביאור, הרי אם מדותיו מגוננות הרי אדרבה ישב וילמד "לתקן הדעות וליישר המעשים", וגם אין הדברים עולים בקנה אחד עם לשון בית הלל באבות דרבי נתן, שהרי בית הלל מתירים ללמד אפילו פושעים. ועיין בשו"ת יחל ישראל ח"א סימן ב מה שהאריך בזה. ואולי דעת המאירי היא שמדובר בלימוד לרבים וכן משמע מלשונו "שהעצים הקטנים מדליקים את הגדולים" היינו שהוא לימוד בצוותא,

ולכן מזהיר דאם התלמיד הוא עם מדות מגוננות יזיק לשאר התלמידים, ולכן ראוי להרחיקו, ובלשון הרבי "תועלת הרבים דוחה תועלת היחיד"- אג"ק חי"ד עמ' תג. ועיין בדברי החיד"א דלקמן.

רשב"ץ (רבי שמעון בן צמח דוראן) בפירושו מגן אבות למס' אבות: "והעמידו תלמידים הרבה, שלא כדעת בית שמאי שהיו אומרים אין מלמדין תורה אלא לתלמיד הגון צנוע וכשר וירא שמים, כמו שהוא סבר באבות דרבי נתן, ... ומה שאמרו בפרק הזרוע (במס' חולין) השונה לתלמיד שאינו הגון נופל בגיהנום.. זה הוא בתלמיד שמעשיו מקולקלים וסאנו שומעני" (שמועותיו שנואות, כלומר שומעים עליו דברים רעים), אבל סתם בני אדם אין צריך לבדוק אחריהם, ועל זה הזהירו להעמיד תלמידים הרבה. וזה כולל שתי אזהרות, האחת, להעמידם הרבה בישיבה אחת, מאה בשביל שיצאו עשרה .. (-כאן מביא את דברי אבות דרבי נתן בשילוב עם דברי רבינו יונה לעיל), והשנית, להעמידם בזמן הזקנה כמו בזמן הבחורות...".

כלומר לפי הרשב"ץ, יש להבחין בין תלמיד שתכונותיו השליליות ידועות, לבין סתם תלמיד: התנא באבות בא לומר, שאין צריך לבדוק אחר סתם תלמיד, אך כאשר התכונות השליליות ידועות, על כך נאמר במס' חולין שאין ללמדו. ויש להעיר (בדומה להערתנו על המאירי לעיל), שגם חילוק זה אינו מתיישב לכאורה עם לשון בית הלל דלעיל, המורים ללמד אפילו פושעים.

וכן כתב רבי עובדיה מברטנורא (על המשנה באבות הנ"ל): "והעמידו תלמידים הרבה- לאפוקי מרבן גמליאל (=בניגוד לרבן גמליאל) דאמר, כל תלמיד שאין תוכו כבדו, אל יכנס לבית המדרש. קא משמע לן (השמיע לנו התנא), שמלמדין תורה לכל אדם ואין צריך לבדוק אחריו. ובלבד שלא יהיה ידוע מעניינו שמעשיו מקולקלים וסאנו שומעני"."

תימוכין לגישת הברטנורה והרשב"ץ בגירסת בעל ה"עין יעקב" בגמ' הנ"ל במסכת ברכות (הגירסא המוקפת בסוגריים): "תנא, אותו היום סלקוהו לשומר הפתח וניתנה רשות לתלמידים להיכנס, שהיה ר"ג מכריז ואומר, כל תלמיד חכם שאין תוכו כבדו אל יכנס לבית המדרש, משום דאמרינן כל השונה לתלמיד שאינו הגון כאילו זורק אבן

למרקוליס. ורבי אלעזר בן עזריה דרש, הני מילי היכא דקים לן (=שידוע לנו) שאינו הגון". כלומר רבי אלעזר בן עזריה לא חלק על רבן גמליאל כאשר מדובר בתלמיד שידוע לנו שהוא אינו הגון.

חיד"א, בפירושו "זרוע ימין" למסכת אבות (על המימרא "העמידו תלמידים הרבה"): אחרי שמביא את מחלוקת ב"ש וב"ה באבות דרבי נתן (ועיין שם שמבאר את דעת בית שמאי) מביא את הגמ' בברכות דלעיל, וניכר שהוא גורס בה כגירסת ה"עין יעקב" דלעיל, שרבי אלעזר בן עזרי' מחלק בין תלמיד שתכונותיו השליליות ידועות לבין סתם תלמיד. ומכאן מקשה את הקושיא המתבקשת, איך מתיישבים הדברים עם לשון בית הלל, המתירים ללמד אפילו פושעים (ומשמע אפילו פושעים ידועים)? ובלשונו: "ותרווייהו אתו דלא כבית הלל (=שניהם, ר"ג וראב"ע, אינם כשיטת בית הלל), דסברי שישנה לכל אדם, ואף למושעים".

ומיישב את הסתירה - בית הלל שהתירו אף במושעים ידועים, התייחסו לתלמיד שלא למד תורה עדיין, ויש לתלות שהתורה תשנהו. אך האחרים, שאינם מתירים במושעים ידועים, מתייחסים למי שכבר למד ואף על פי כן אין מדותיו הגונות, שאז עלינו להתנהג כלפיו ביתר חומרא. ובלשונו: "ואפשר לומר דר"ג וראב"ע (-שלא התירו ללמד כאשר ידוע שהתלמיד אינו הגון) מיירי [=מדברים] בתלמידים שכבר למדו תורה.. דלפי האמת, זה שלמד תורה וידעינן דאין תוכו כברו, הוא יותר חמור ממי שלא למד ואין תוכו כברו. דמי שלא למד עדיין, יש לומר דהתורה היא תחזירהו למוטב, ובהא הוא דמיירי בית הלל [=בזה עוסקים בית הלל], במי שלא למד עדיין והוא פושע, דשרי ללמדו, אולי ישוב".

ובחילוק זה בין מי שלמד מכבר או למי שעדיין לא למד יש להעיר מדברי הלקט יושר (ח"ב י"ד עמ' לט ענין ב) "ושאלתי לו קטן שהולך בדרך לא טובה כגון משכב זכר ועובר על לאו לא תגנוב אם מותר ללמדו תורה, ואמר הן...ואפשר דקטן שאני, אי נמי אליבא דב"ה דסברי לכל אדם ישנה, שהרבה פושעים היו בהם בישראל ונתקרבו לת"ת ויצאו מהם צדיקים חסידים וכשרים". הרי דס"ל שלקטן או אחד שלא למד מותר ללמדו והתורה תדרכיהו למוטב.

ומעלה אפשרות נוספת ליישוב הסתירה: בית הלל, המתירים ללמד אפילו למושע ידוע, מתייחסים למקרה שאין חשש שיקלקל אחרים, ואילו

השוללים לימוד לפושע, מתייחסים למקרה של בית מדרש וכד', שיש חשש שיקלקל אחרים. ובלשונו: "אי נמי (=אפשרות נוספת), התם בפרק תפילת השחר (=שם במס' ברכות בפרק תפילת השחר), מיירי דוקא בבית המדרש, דיש לחוש שיחמיץ אחרים, ובית הלל מיירי ללמדו לבדו, והא שרי, דכיוון דאין כאן חששא שיחמיץ אחרים, יש ללמדו לו לבדו, שמא ישוב". עיי"ש.

### רמב"ם, טור ושו"ע ונושאי כליהם

רמב"ם הלכות תלמוד תורה, ד, א: "אין מלמדין תורה אלא לתלמיד הגון נאה במעשיו, או לתם (להלן נברר מהי הלשון "או לתם"). אבל אם היה הולך בדרך לא טובה, מחזירין אותו למוטב, ומנהיגין אותו בדרך ישרה, ובודקין אותו, ואחר כך מכניסין אותו לבית המדרש ומלמדין אותו. אמרו חכמים כל השונה לתלמיד שאינו הגון כאילו זרק אבן למרקוליס שנאמר כצורר אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד, אין כבוד אלא תורה שנאמר כבוד חכמים ינחלו".

[יש לשים לב שגם בהוראה זו של הרמב"ם, דלפיי"ז לכאורה משמע שיש לדחות את התלמיד שאינו הגון, אין הרמב"ם קובע סתם שיש לגרשו, אלא "מחזירין אותו למוטב, ומנהיגין אותו בדרך ישרה"!].

כסף משנה (וכן בלחם משנה): הכסף משנה והלחם משנה מסבירים בדעת הרמב"ם, שדבריו אמורים רק במי שתכונותיו השליליות ידועות, אך בסתם תלמיד, יש לקבלו מבלי לבדוק אחריו, כדברי הגמ' במסכת ברכות. לדעתם, להבחנה זו כיוון הרמב"ם במילותיו "או לתם". ובלשון הכסף משנה: "או לתם - כלומר שאין ברור לנו אם הוא טוב אם לאו. ולמד כן מדאמרינן פרק תפילת השחר (ברכות כ"ח) שהיה רבן גמליאל מכריז כל תלמיד שאין תוכו כברו אל יכנס לבית המדרש, ואסיקנא התם שלא הסכימו על ידו".

ובשולחן ערוך יורה דעה, רמו, ז: "אין מלמדין תורה לתלמיד שאינו הגון, אלא מחזירין אותו למוטב ומנהיגין אותו בדרך ישרה ובודקין אותו, ואח"כ מכניסין אותו לבית המדרש ומלמדין אותו". [יש להעיר, שהשו"ע אינו כותב "או לתם", כפי שמופיע ברמב"ם, וצריך ביאור מדוע].

ועדיין קשה הסתירה בין פסק השו"ע שאין ללמד תלמיד שאינו הגון לבין דברי הגמ' בברכות ועוד שמשמע שיש לקבל כל תלמיד. (ועדיין בערוך השולחן סימן רמו סכ"א מה שתירץ שתלמיד שאינו הגון הוא הלומד לקנטר וכו', ומסיים "ומכל מקום היה להם להטור והשו"ע לבאר, וצריך עיון").

דברי שו"ע"ר ולפי הביאור בדבריו יתורצו סתירת הסוגיות

והנה בשולחן ערוך הרב, הלכות תלמוד תורה פרק ד סעיף יז: מעתיק תחילה את לשון השו"ע: "אין מלמדין תורה לתלמיד שאינו הגון, אלא מחזירים אותו למוטב תחילה, ואחר כך מכניסים אותו לבית המדרש ומלמדים אותו".

אך כאן מוסיף אדמוה"ז: "ואם אי אפשר להחזירו למוטב תחילה, והוא דוחק להיכנס ללמדו [ללמוד], תהא שמאל דוחה וימין מקרבת, ולא כיהושע בן פרחיה שדחה לפלוני בשתי ידים". ודברים אלו לכאורה לא נתבארו בדברי הפוסקים,

ובשו"ת דבר יציב (האדמו"ר מקלויזנבורג, יו"ד סי' קלז) כותב ע"ז "וחידוש מצאתי להרב התניא . . ובאמת לא נזכר בראשונים שבדוחק ליכנס מכניסין אפילו בידוע [שאינו הגון], וכנ"ל מהרמב"ם ושאר הראשונים שחילקו רק ב"תם", ובמחבר לא נזכר כלל התירא... ואולי הרב התניא שכוחו גדול כאחד מן הראשונים, הך ברייתא דאבר"נ דחקתו, ורצה להשוותו עם ש"ס דילין בחולין הנ"ל ואוקים לה בדוחק עצמו", ועיי"ש מה שפירש בדברי אדמוה"ז שדעתו לא להשוות התלמיד הזה עם שאר התלמידים וכו', אבל אינו מפורש כן בשו"ע"ר. ונבאר יסוד דברי אדמוה"ז ולפי"ז גם נוכל לישב סתירת הסוגיות.

והנה בלקו"ש חכ"ט פ' ואתחנן - ב' מבאר הרבי את דברי הרמב"ם (הל' רוצח רפ"ז) "תלמיד שגלה לערי מקלט מגלין רבו עמו שנאמר וחי עשה לו כדי שיחי' וחיי בעלי חכמה ומבקשי' בלא תלמוד תורה כמיתה חשובין" ומקשה שבפשטות ה"תלמיד שגלה" מדובר בעיקר אודות "תלמיד שאינו הגון", ואכן בהמשך לדין תלמיד שגלה מגלין רבו עמו אומרת הגמ' (מכות י' ע"א) מכאן שלא ישנה אדם לתלמיד שאינו הגון, ואיך הרמב"ם כוללו בסוג של בעלי חכמה ומבקשי' עד כדי כך ש"בלא ת"ת כמיתה חשובין"? ולאחרי אריכות השקו"ט מבאר הרבי שהרמב"ם

מדבר אודות שני סוגים בתלמידים: א) אותם שהם כבר בדרגת "בעלי חכמה", ב) אלו שהם עכ"פ "מבקשי", היינו שעדיין לא נהיו בעלי חכמה אבל מבקשים להיות בעלי חכמה, והיות שהתורה מבטיחה יגעת ומצאת תאמין, הרי ברור שסוף סוף הם יהיו בעלי חכמה, ולכן מגלין רבו עמו לגלות אצל התלמיד את הענין מהכח אל הפועל, להפוך התלמיד שאינו הגון לתלמיד הגון עד שיהיה בדרגת בעל חכמה. עיי"ש בהשיחה ובס"ה והערה 34.

ולפי ביאור נפלא זה י"ל, דדברי אדמוה"ז מקורם בדברי הרמב"ם הנ"ל שמדבר אודות תלמיד שאינו הגון במעשיו היינו שמתנהג שלא כדבעי עד כדי כך שהורג נפש בשגגה "שאינו מצוי אלא ברשעים" (מכות י" ע"ב), ובכל זאת אם הרב רואה שהוא בגדר "מבקשי", צריך ללמדו ועדי כדי כך שגולה עם התלמיד. וזהו פירוש דברי אדמוה"ז "והוא דוחק להיכנס ללמוד" היינו שהוא מסוג "מבקשי" הנ"ל, אז אף שלא חזר עדיין למוטב בכל זאת תהא שמאל דוחה וימין מקרבת. הרי דברי אדמוה"ז יסודם ברמב"ם הל' רוצח הנ"ל, ובזה שדוחק ליכנס אכן נקרבו בימין ללמדו תורה. (וע"ד המבואר בלקו"ש (חכ"ז עמ' 126 ואילך) על מה שכתב הרמב"ם (הל' תשובה פ"א סוף ה"ג) "עיצומו של יום הכפורים מכפר לשבים", ולא אמר מכפר עם "התשובה" וכיו"ב, דלדעת הרמב"ם מועילה כפרת עיצומו של יום גם לזה שלא עשה תשובה גמורה על חטאיו, אלא שהוא נמצא רק בתנועה וגדר של ש"שב" ופונה לה', עיי"ש. היינו מצב ותנועת האדם כ"מבקש" מכריעה את הכף לדונו כזכאי, ואכמ"ל).

ובזה גם יתיישבו סתירת הסוגיות, דברי הגמ' בברכות מדובר בתלמידים שביקשו להיכנס לבית המדרש, רק הנהגתם היתה באופן "שאינ תוכו כברו", ע"ז מסיקה הגמ' דהיות שהם מבקשים ללמוד, הרי צריכים לקבלם ולהכניסם לבית המדרש, ודלא כרבן גמליאל, וזהו גם הוראת המשנה "והעמידו תלמידים הרבה", ללמד לתלמידים אף "לפושעים" בזמן שיש להם בקשה - עכ"פ - ללימוד התורה. אבל תלמיד שאינו הגון היינו שלא רק שאינו הגון במעשיו אלא גם אינו מבקש ללמוד כלל ואינו דוחק עצמו להיכנס ללמוד, כזה סוג תלמיד צריכם "להחזירו למוטב תחילה ואח"כ מכניסים אותו לבית המדרש ומלמדים אותו".

## השארת הלחם על השולחן בעת ברכת המזון הרב מנחם מענדל רייצס קרית גת, אה"ק

בשוע"ר סי' קפ' ס"א: "כל מי שאינו משייר פת על שולחנו אין רואה סימן ברכה לעולם" (ומוסיף לבאר את מקור הענין). ובס"ב: "ונכון שלא להסיר המפה והלחם עד אחר ברכת המזון" (ומוסיף לבאר את טעם הענין).

והנה מקורו הוא בשו"ע המחבר, אבל שם הוא בסדר הפוך: בס"א - "אין להסיר המפה והלחם עד אחר ברכת המזון", ובס"ב - "כל מי שאינו משייר פת על שולחנו אינו רואה סימן ברכה לעולם".

ולכאורה צריך ביאור בטעם ששינה אדה"ז והפך הסדר. וגם יש לדקדק בלשון אדה"ז, שלאחר שכבר אמר בס"א את השלילה ד"מי שאינו משייר פת על שולחנו", הרי מובן כבר מאליו שצריך להשאיר את הלחם בעת ברכת המזון (עכ"פ), וא"כ איך מתאים הלשון בס"ב "ונכון שלא להסיר המפה והלחם" - כאילו מחדש בזה דבר? ולכאורה היה צריך לומר בסגנון כמו זה: "ונכון שלא להסיר גם המפה", שהרי השארת הלחם מובנת כבר מס"א!

ואולי יש לבאר, שהסגנון בשו"ע המחבר משמעו שמדובר באותו ענין: שבתחילה מבאר את עצם ההלכה - "אין להסיר המפה והלחם עד אחר ברכת המזון", ואח"כ בסעיף ב' מוסיף ומזהיר בחומרת הענין - שמי שאינו נוהג כך "אינו רואה סימן ברכה לעולם". וכן נראה קצת שהבינו בנ"כ - ראה מג"א ועוד.

אך בהאופן שכתב אדה"ז והפך הסדר, מודגש שמדובר בב' הלכות נפרדות. היינו, שגם לאחר שאנו כבר יודעים ש"כל מי שאינו משייר פת על שולחנו אין רואה סימן ברכה", וממילא כבר יודעים את ההכרח בהשארת פת על השולחן - מוסיף להשמיענו ש"נכון שלא להסיר המפה והלחם עד אחר ברכת המזון", שזהו דין נוסף.

והנפק"מ מדין נוסף זה - יש לומר:

בדין ד"כל מי שאינו משייר פת", מודגש שזהו "על שולחנו". ולכאורה יש מקום לומר שהוא בדווקא, אבל מי שהולך בדרכים ואוכל

פתו במקומות מזדמנים - אין צורך שישאיר מפתו במקום ארעי זה, כי כל הענין הוא שהברכה תשרה בשולחנו שלו (ולהעיר מנוסח ברכת המזון "הרחמן הוא ישלח ברכה בבית זה ועל שולחן זה שאכלנו עליו". ודו"ק).

וזה מוסיף הדין ד"אין להסיר הלחם עד אחר ברכת המזון", שטעמו הוא - כמו שממשיך אדה"ז - "כדי שיהא ניכר שמברך ה' על חסדו וטובו הגדול שהכין מזון לכל בריותיו", שמטעם זה מובן ששייך הדבר תמיד, גם כשמברך ברכת המזון בדרך הילוכו ולא "על שולחנו".

ועוד יש לומר נפק"מ, על פי דיוק הלשון:

לגבי הדין של "כל מי שאינו משייר" הלשון היא "פת", ואילו לגבי הדין ש"אין להסיר עד אחר ברכת המזון" הלשון היא "לחם". ויש לומר שלשון זו מכוונת היא בדיוק [אף שבמקומות אחרים נראה שאין הבדל ביניהם, הרי בנדו"ד י"ל כן - עכ"פ לחידודא].

דהנה יש לחקור, האם הקפידא היא להשאיר דוקא לחם ממש, או שדי להשאיר גם מסוג מאכל אחר. ולכאורה תלוי הדבר בשני הענינים:

אם רוצים "שיהא ניכר שמברך ה' על חסדו וטובו הגדול שהכין מזון", כלומר, השארת המזון שייכת להודאה על העבר, על זה שהקב"ה "הכין מזון" ושבצענו ממנו - מובן שצריך להשאיר דוקא מאותו סוג לחם שממנו שבענו בפועל ועליו אנו מודים "הזן את הכל"; ולכן בענין זה מדייקים לומר "לחם" - לחם ממש דוקא.

אך אם השארת הלחם היא בתור סימן ברכה על העתיד, יש מקום לומר שאפשר להשאיר גם "פת הבאה בכיסנין". כי, אם מצפים לברכה בעתיד, יכולה הברכה להימשך גם בפת זו שאין קובעים עליה סעודה בד"כ, שתתרבה ותגדל עד שיהיה בה שיעור קביעות סעודה ותועיל לשביעה שלימה כלחם ממש.

[כלומר: אף שכעת מתייחסים לפת זו כ"מזונות" בלבד ולא כ"המוציא", הרי זה גופא יכולה הברכה לפעול - לגרום לכך שפת זו תתרבה ותגדל ויהיה בה שיעור גדול המחייב ב"המוציא" וברכת המזון].

ולכן באמת בענין זה הלשון היא "פת" - כי אין הכרח דוקא בלחם ממש, ודי גם בפת הבאה בכיסנין.

ומעתה מובן שפיר החידוש שבס"ב על ס"א, כי בס"א אמר שצריך להשאיר פת, וכולל גם פת הבאה בכיסנין, ועל זה בא ומחדש בס"ב שלצורך ברכת המזון צריך להשאיר לחם ממש.

ועצ"ע בכ"ז.



## מעוברת בחביטת הערבות בהושענא רבה

הרב שמואל ביסטריצקי

בעמח"ס 'המבצעים כהלכתם', כפר חב"ד, אה"ק

לאחר אמירת ההושענות ביום הושענא רבה, נוהגים לקחת חמישה ערבות (קשורים יחד) ולחבוט אותם בריצפה, כדי למתק חמישה גבורות, ולאחר חביטתם אומרים את נוסח "יהי רצון" המופיע בסידור בסיום אמירת ההושענות, ובו אנו מתחננים לה' שיקבל ברחמים וברצון את תפילותינו, ויסיר את מחיצת הברזל המפסקת בינו לבין עם ישראל, ושיחתימנו בספר חיים טובים ושיקבל את תשובתינו השלימה לתת לנו כל טוב וחסד.

והנה, אודות מנהג זה ראינו שגם נשים נוהגות לקיים אותו, ומכיוון שזוה מנהג ולא תקנה לכן לא מברכים על חביטת הערבה, במקור הדין, במנהגי וורמיזא כתב שעושים הושענא לבני ביתו, לקטן ולגדול, לזכר ולנקיבה לכל אחד בפני עצמו. מבואר א"כ שגם נשים נהגו במנהג ערבה, כמו הגברים.

וצריך לעיין האם אישה מעוברת תצטרך לחבוט שני סטים של חמישה ערבות, אחת בשבילה ואחת בשביל העובר כפי שנוהגת בכפרות, דאיתא בשו"ע (סימן תרה, ג), וז"ל: "יש נוהגין לפטור כמה זכרים בתרנגול אחד וכמה נקבות בתרנגולת אחת, לפיכך אין לוקחין למעוברת אלא תרנגול אחד ותרנגולת אחת דאם העובר זכר הרי יש כאן תרנגול אחד ואם העובר נקבה די לה ולאמה בתרנגולת אחת, ויש נוהגין ליקח כפרה לכל אחד ואחד בפני עצמו לפיכך לוקחין למעוברת ג' שתי נקבות וזכר אחד."

ככדי להבין זאת, יש להקדים משמעות מנהג הכפרות ומנהג חביטת הערבות ועל ידי כך ננסה ללמוד כיצד אשה בהריון צריכה לנהוג?

הסיבה לעריכת כפרות היא - כמעין סמל ל"פדיון הנפש" ולכפרה, ובו מסובבים כסף או תרנגול מעל לראש. מבואר בספרים כי הכוונה היא שידמה האדם שאת כל מה שעושים לתרנגול היו צריכים לעשות לו וכך להכניע את לבבו, בדומה לטקס השעיר לעזאזל, שהתקיים ביום הכיפורים בתקופת המקדש, לכן על כל אחד ואחת לעשות מנהג זה.

והנה, לפני ה'יהי רצון' המופיע בסידור שאומרים לפני חביטת הערבות כתוב: "ואח"כ נוטל בידו הערבה וחובט ה' חבטות בקרקע כדי למתק ה' גבורות ויאמר", משמע שהוא גם עניין רוחני על דרך הכפרות. ובספר 'עטרת זקנים' (סי' כ"א) מצינו אודות מעלת חיבוט הערבות "...חובטין הערבה שנקראת הושענא, רמז להושעא-נא, היינו שיושיע ויקבל תפילותינו. . והוא גמר החתימה לחיים ולשלום", ועוד ראיתי בספר 'מנהגי מהר"י טירנא' שכתב בשם המדרש "אמר הקב"ה לאברהם אם אין כפרה לבניך בראש השנה יהיה ביום הכיפורים, ואם לאו יהיה בהושענא רבא...", ממילא אנו למדים מה גדולתו של מנהג חביטת הערבות בכפרות העוונות.

ולכאורה כשם שאישה בהריון עושה כפרות גם לעובר שלה, כך תצטרך לנהוג אישה בהריון ולערוך חביטת הערבות גם עבור העובר שלה.

לאור הנ"ל, שאלתי א' מרבני אנ"ש באה"ק אודות שאלה זו, ואמר שאכן לכאורה אישה מעוברת תצטרך לנהוג כך, ולא באתי אלא להאיר את מנהג זה, שכל אישה מעוברת תקיים אותו והחשיבות לו היא רבה עד מאוד לה ולעוברי.

---

(1) וכדי להבין את גודל מעלת קיום מנהג חביטת הערבות, נוכל ללמוד זאת מהרעיון מדוע ראש השנה לא יכול להיות ביום ראשון מהכלל "לא אד"ו ראש", דחייה זו נועדה לעקוף כמה בעיות הלכתיות, ואחת מהם היא האיסור ההלכתי לקיים את מנהג חביטת הערבות כשהושענא רבה חל בשבת, משום איסור מוקצה.

הרמב"ם נותן במשנה תורה (הלכות קידוש החודש פרק ז, הלכה ח) טעם אחר לדחיית אד"ו. לשיטתו הדחייה נובעת משיקולים אסטרונומיים, כדי לכונן כמה שיותר במדויק לזמן המולד האמיתי. הראב"ד תקף דעה זו (הלכות קידוש החודש פרק ז הלכה ח), וחכמים נוספים הביעו הסתייגות ממנה, שכן אינה מוזכרת בתלמוד.

## ברכת המוציא על לח"מ שע"י הבני בית

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

באגרות קודש חי"ד ע' כט ז"ל: "במה שכותב שראה מנהג אנ"ש, דכשיש לחם משנה רק לאחד ומוציא את האחרים, נוהגים שאר בני הבית לברך המוציא כל אחד לעצמו, ומקשה על זה ממה שכתוב בשו"ע רבנו הזקן סי' קע"ד (צ"ל רע"ד) סעיף ד' ובאחרונים שם - אשר המסובים יוצאים גם בברכת המוציא.

והנה אף כי כן הוא, שיכולים גם לצאת בברכת המוציא, וכידוע שאפי' בברכת הנהנין מוצאים את אחרים ידי חובתם אם גם הוא נהנה, בכל זה נכון מנהג הנ"ל - כיון שבכדי לצאת בברכה זו צריך לכוון המוציא והיוצא, אסור להפסיק בין שמיעת הברכה להאכילה וכו', ובה בשעה שבברכת קידוש והבדלה וכיו"ב כבר הורגלו השומעים שיוצאים ידי חובתם, ולכן אפילו בסתם ה"ז כן ונגרר אחרי הרוב שמכוון לצאת בשמיעתו, שונה הוא בהנוגע לברכת המוציא. ובפרט כשהעם רב - וכמו בכוס של ברכה בסעודה, התועדות וכיו"ב - שמפני אריכות הזמן בין שמיעת הברכה לשתיית הכוס על ידי השומעים קשה להזהר מהפסק. ולכן יש להנהיג דוקא מנהג ההוא, ז.א. שכל אחד ואחד יברך לעצמו ברכת הנהנין.

ומ"ש אשר נראה באחרונים שאם עושים כן, ברכה כ"א לעצמו, לא יצא ידי החיוב של לחם משנה. לא ידעתי מקור על זה. ואדרבה בפירוש כתוב באשל אברהם להגה"צ מבוטשאטש לסימן הנ"ל - שיוצא ידי חובתו של לחם משנה אף שמברך ברכת המוציא לעצמו. ולא עוד אלא - אפילו אם השומע לא נטל ידיו עדיין. הועתק גם בארחות חיים שם."

א. ביאור הדברים: הלכה היא - בשבת ויו"ט "חייב כל אדם לבצוע על שתי ככרות שלמות אחד אנשים ואחד נשים" (שו"ע אדה"ז שם סעיף ב'). אך רבים האוכלים בשולחן אחד עם בעה"ב, יכולם לצאת חובת הבציעה על ב' ככרות - ע"י הלחם משנה של הבעה"ב, ע"י א) ששומעים הברכה

ממנו ב) ואוכלים מהלחם המשנה שלו, כמ"ש בשו"ע אדה"ז שם: שהמסובים "יוצאים ידי חובתם במה ששומעים ממנו [מהבעה"ב] ברכת המוציא שמברך על לחם משנה ואוכלים מאותו לחם משנה".

מדברי אדה"ז אלו (ומדברי עוד אחרונים), הבין השואל, שהמסובים יצאו חובתם בלח"מ של הבעה"ב רק בתנאי - שיצאו ממנו גם ברכת המוציא.

ע"ז השיב רבינו, דאינו כן, אלא המסובים יוצאים בלח"מ של הבעה"ב, כדיוק לשון שו"ע אדה"ז, ע"י ששומעים ממנו הברכה לבד - גם אם דעתם לא לצאת ממנו הברכה ועושים ברכה לעצמם.

ביאור הדברים בהרחבה יותר: מבואר בשו"ע בכ"מ (שו"ע אדה"ז שם סי"ז, וכן בריש סי' קצ"ב ובריש סי' רי"ג), דבברכת הנהנין, אפשר להוציא אחרים ידי חובתם בהברכה, רק אם קבעו כולם את עצמם לאכול על יד שולחן אחד, כמ"ש אדה"ז (שם סי"ז): "בברכת הנהנין מי שנהנה הוא ראוי שיברך, ואין א' פוטר חבירו בברכתו, אא"כ נקבעו יחד על דבר שדרך לקבוע עליו כגון פת ויין", ו"נקבעו יחד", היינו - כשישבו על יד שולחן אחד [כמ"ש שם סעיף טו. והיינו גם, רק - אם גם הוא נהנה", כמ"ש בהמכתב, וכמ"ש בשו"ע אדה"ז סי' קסז סכ"ג].<sup>2</sup>

(1) ע"י ספר הלכות ליל הפסח, ח"א הע' 427, שמביא מספר שמירת שבת כהלכתה (פני"ה הי"ד. אינו תח"י) בשם הגרש"ז אויערבך דהמסובים יוצאים חובתם בהלח"מ של הבעה"ב גם אם אינם אוכלים מהלח"מ שלו. ועיי"ש מ"ש ע"ז. והוא דלא כדברי אדה"ז כאן.

(2) כי כדי לצאת ברכת המוציא שעל הלח"מ מהבעה"ב צריך לקביעות סעודה אתו יחד דוקא, כמו בכל ברכת הנהנין דאין מוצאים אחרים ידי חובתם אלא אם קבע הסעודה אתם יחד, כנ"ל משו"ע אדה"ז. וכן הוא גם בברכת המוציא שעל הלח"מ.

דבזה שונה ברכת המוציא שעל לח"מ מברכת בפה"ג על היין של קידוש, כמ"ש בשו"ע אדה"ז בסי' רי"ג ס"א, דבברכת בפה"ג שעל היין של קידוש והבדלה, כשם שאין צריכים לקביעותם יחד דוקא כדי להוציאם בהקידוש, כי הקידוש אינו ברכת הנהנין אלא מצוה, כך לא צריכים הקביעות לענין הבפה"ג שעל היין, כי מועילה ההצטרפות לענין מצות הקידוש - גם לענין ברכת הנהנין שעל היין. משא"כ בברכת המוציא שעל לח"מ, דאינו יכול לצאת ממנו אלא אם נקבעו יחד לאכול, כמ"ש במג"א סרע"ג ס"ק י"ג.

אך אפילו אם קבעו עצמם על יד שולחן אחד, אם היה בדעתם בכוונה - לא לצאת בברכתו של הבעה"ב, אז - מתבטלת כל ענין הקביעות [בנוגע לענין הברכה עכ"פ, אך לא בנוגע להשתתפותם יחד לצאת בבציעה הלח"מ של הבעה"ב, וכמו שיתבאר להלן], כמ"ש בשו"ע אדה"ז סי' רי"ג ס"ו: "אם תחילת קביעותם היתה על דעת שלא להצטרף לברכה אחת שאז נעשה כאלו לא נקבעו כלל יחד".

ועפ"ז יובן הוראת רבינו שכותב, שיברכו לעצמם דיש לחשוש משום הפסק כו', והוא כענין שמצינו הלכה מפורשת בשו"ע על הימי חול, כשקבעו כולם עצמם - בימי חול - על יד שולחן אחד, דכתוב בשו"ע דיש לחשוש משום הפסק שיפסיקו בדיבור לאחר הברכה של הבעה"ב, שלכן מן הראוי שלא יצאו המסובים מהברכה של הבעה"ב אלא יעשו ברכה לעצמם, כמ"ש אדה"ז בסי' קסז סעיף יח: "כל מקום שקביעות' מועלת לצרפם לברכה א' מצוה שא' מברך לכולם ולא כל אחד בפ"ע משום שנא' ברוב עם הדרת מלך ומ"מ רשאים הם לקבוע יחד כל דעת שלא להצטרף כמו שיתבאר בסי' רי"ג ולפיכך נהגו עכשיו לברך כל א' לעצמו משום שהמון לא היו נזהרי' מלהשיח בין שמיעת הברכה להטעימה לכן הנהיגו לברך כ"א לעצמו וכיון שנהגו כן ה"ז כאילו היתה דעתם בפירוש בקביעותם יחד שקובעים ע"ד שלא להצטרף ופטורין מהידור זה".

דהמובן מדברי השו"ע האלו הוא, דע"י שכל אחד יברך לעצמו, לא רק - שאין הבעה"ב פוטרם ע"י ברכתו [כי כיון שכל אחד דעתו לברך לעצמו, בדרך ממילא, כל אחד דעתו - שלא לצאת מברכתו של הבעה"ב, וא"כ על כרחך, אין הבעה"ב פוטרם בברכתו], אלא יתירה מזו, הם גם פטורים מההידור - של א' יברך לכולם, כי הרי הוא כאילו דעתם היתה בפירוש שלא להצטרף יחד בהקביעות, ובמילא פטורין מההידור שא' יברך לכולם.

---

וכמ"ש בשו"ע אדה"ז סקס"ז סעי' כ"ג (ועי' שו"ע אדה"ז סרע"ג סעיף ו' וסעיף י'), דקידוש הוא מצוה, משא"כ ברכת המוציא שעל הלח"מ, אף שהלח"מ היא מתקנת החכמים זכר למן - אינו מצוה כקידוש, כי אין חובה לאכול פת בשבת אם אינו נהנה ממנו. [וכן ברכת כפה"ג שעל היין בברכת נשואין (שו"ע אה"ע סי' לד וסב), היא כבפה"ג כקידוש, כי גם ברכת נשואין מצוה הן].

וע"ז כותב רבינו במכתבו, דכן הדבר - גם בשבת ויו"ט, אף כשצריכים הבני בית להלח"מ של הבעה"ב כדי לצאת מצות תקנה החכמים לבצוע על לח"מ, אעפ"כ, כדאי הדבר - שכל אחד יברך לעצמו. וכיון שכל אחד דעתו לברך בעצמו, בדרך ממילא, לא יוצאים מברכתו של הבעה"ב, וגם פטורים מההידור של שא' יברך לכולם, ע"ד הנ"ל משו"ע אדה"ז.

ג. אך הדברים צריכים עיון<sup>3</sup>, כי לשון אדה"ז בשו"ע בהל' שבת מפורשת היא (סתע"ג סכ"ד), דבני הבית - "כיון שהם יוצאין בברכת המוציא של בעה"ב הם יוצאים ג"כ בלחם משנה של בעה"ב". הרי משמע בפירוש, דתנאי לעיכובא הוא, דכדי לצאת מצות תקנת החכמים בבציעה על לח"מ - צריך לצאת גם חובת הברכה מהבעה"ב, ולא סגי בשמיעת הברכה ממנו לבד.<sup>4</sup>

---

3) בכל הבא להלן, ראה: קובץ היובל (יתות"ל 770, ה'תש"ס) ח"א, ע' 297; ספר הלכות ליל הסדר (להר' ח"א אשכנזי שי', ארץ ישראל, התשס"ז) ח"א, ע' שצו ואילך; קובץ מגדל אור, קובץ ח', ע' רעה ואילך ושכא (ישיבת אור אלחנן חב"ד, לאס אנדזשעלעס, קאליפארניא). ועי' גם ספר פינת ההלכה (כולל מנחם, מלבורן, אוסטרליא), ע' קמז.

4) וכ"כ בקצות השולחן ספ"ח ס"ק ו' (ועיי"ש סי' לו ס"ק ט', וסי' ע"ט ס"ק י"ט ול"ה), שהמסובים יוצאים דוקא בברכת המוציא מהבעה"ב ולא יברכו לעצמם, והביא שכ"כ בהקרבן נתנאל והחיי אדם.

וז"ל הקרבן נתנאל (פסחים פ' ערבי פסחים על הרא"ש סי' טז ס"ק ה): "כשהמסובין צריכין לככרו של בעל הבית בשבת וי"ט, צריכין לכווין לצאת בברכת המוציא, כמו בקידוש, ובעל הבית צריך לכווין להוציא המסובין, דבעינן דעת שומע ומשמיע, ואזו הוי כאילו כל המסובין היו בוצעים על לחם משנה, כמו שמוציא הב"ב את המסובין בכוס של קידוש, ודי להם בעניית אמן, ה"ה בברכת המוציא עכ"פ בשבת אם אין להמסובין לחם משנה, יענו אמן לו יברכו ברכת המוציא וכן מצאתי בשו"ת בכתב".

וז"ל החיי אדם (כלל ז סעיף ב): "ונכון לנהוג שזה שבוצע יכוין לפטור בברכת המוציא כל המסובין וגם יאמר להמסובין שיכוונו לצאת בברכתו כדי שכולם יצאו בלחם משנה".

ומ"ש הרבי על שיטה זו - "לא ידעתי מקור על זה", י"ל, שכוונת הרבי היא על האחרונים עצמם דאין הרבי רואה מקור לדבריהם. ולשון הרבי "אשר נראה באחרונים", אף שלכאורה מפורש הוא בדברי הקרבן נתנאל, היינו משום דהרבי קאי על דברי השואל, שהביא - מדברי האחרונים שבסי' רע"ד, והרי בדברי החיי אדם שבסי' רעד - אין הוא מפורש כ"כ, כי הרי כתב דנכון לנהוג כו' דיש מקום עכ"פ לפרש בכוונת דבריו - דאינו לעיכובא.

והביאור בזה - י"ל בפשטות, בהקדמת דברי אדה"ז בשו"ע שם, וז"ל: "כל דברים אלו דהיינו המצות והמרור והחרוסת וב' תבשילין א"צ להביא אלא לפני מי שאומר ההגדה דהיינו לפני הבעה"ב אבל בני הבית שהן יוצאין בשמיעה מבעה"ב (שכן נכון לעשות משום ברוב עם הדרת מלך כמו שנתבאר בסי' ח') א"צ שיהיו דברים אלו לפניהם לא בשעת שמיעת ההגדה ולא בשעת הסעודה שבעה"ב יחלק מצה ומרור וחרוסת לכל אחד ואחד שאף שבי"ט צריך לבצוע על לחם משנה מ"מ שהם יוצאין בברכת המוציא של הבעה"ב .. (כנ"ל)".

ופשוט, שהלכה זו כאן, כתבה אדה"ז, ע"פ השיטה שהיא עיקר להלכה בסי' קסז (הנ"ל) ש"מ מצוה שא' מברך לכולם .. משום שנא' ברוב עם הדרת מלך" [כי אפילו ע"פ המנהג (הנ"ל שבסי' קסז) שכל אחד מברך לעצמו, אין בזה נפק"מ להלכה למעשה בנדר"ד - בליל הסדר, כי בשבת ויו"ט בלאו הכי - לא נוהגין שכל אחד יברך לעצמו (אם לא שהנהיגו כן רבותינו נשיאנו, כדלהלן)].

ע"ז בא ללמדנו כאן בהלכה זו, דגם אם ישנם מ"דברים אלו כו' המצות והמרור כו'" כמות מספיקה שיהיה עבור כל אחד, אעפ"כ, אין צורך כלל - "שיהיו דברים אלו לפניהם" [כי מכיון ש"הן יוצאין בשמיעה מבעה"ב", ודברים אלו הרי ישנם לפני הבעה"ב, לכן אין צורך שיהיו הדברים גם לפניהם]. וכן הדבר בלח"מ, דגם אם ישנם כמות מספיקה של לח"מ עבור כל אחד, אעפ"כ, אין צורך כלל - שיהיה לח"מ לפניהם, והטעם ע"ז - כי הם יוצאין בלאו הכי בברכת המוציא של הבעה"ב (משום ברוב עם הדרת מלך) לכן בדרך ממילא יוצאים גם בלח"מ שלו.

לפ"ז פשוט, דאין מקום להזכיר כאן על מקרה חריג, וללמדנו, דאפילו אם בדעתם כוונה לא לצאת הברכה מהבעה"ב ומברכים לעצמם - אין צריך שיהיה לפניהם לח"מ, דאף שנכונים הדברים להלכה, אין זה מוסיף מאומה בהטעם על זה - שבדרך כלל אין צורך שיהיה לח"מ לפני המסובים, כי הטעם, שאין צורך בדרך כלל שיהיה לח"מ לפניהם, הוא, כי

---

ועי' בשו"ת רבי טאייא ווייל (בנו של הקרבן נתנאל) סי' כו, שכותב "כשהייתי בשנת תקכ"ג אצל הגאמ"ו נר"ו ראיתי שחזר מדבריו ואף בשבת הניח למסובין לברך ברכת המוציא". אך אעפ"כ כותב, ד"הרוצה לעשות כדעת האאמו"ר הגאון יותר עדיף".

בדרך כלל - מן הסתם, יוצאים הם בברכת המוציא של הבעה"ב [משום ברוב עם הדרת מלך].<sup>5</sup>

ד. והנה רבינו מסתייע מדברי האשל אברהם. וז"ל האשל אברהם: "יוצאים ידי חובת לחם משנה בשמיעה גם שהברכה של נהנין אינו יוצא ידי חובתו ומברך בפני עצמו, מכל מקום מצוות לחם משנה על הבציעה קודם האכילה מהני בכך שליחות, ומהני גם קודם נט"י (שהרי יכול לברך המוציא על פחות מכזית בלא נט"י) ונט"י אינו הפסק ושייך מיכלא ונט"י בפעם אחת"

ביאור דברי האשל אברהם: "יוצאים ידי חובת לחם משנה בשמיעה כו' ומברך בפני עצמו" - אם אחד מבני הבית רוצה לברך המוציא לעצמו ולכן מכוון בדעתו שלא לצאת מברכתו של הבעה"ב, אעפ"כ, "מהני בכך שליחות" שיוכל לצאת חובת לחם משנה ע"י הבציעה של הבעה"ב.

"ומהני גם קודם נט"י כו' יכול לברך המוציא על פחות מכזית כו" - אם הבן בית מחזיק עדיין לפני נטילת ידיו בשעת בציעת הבעה"ב, אעפ"כ יכול לצאת בהבציעה של הבעה"ב. אף שלכאורה יש מקום לומר דבשעת בציעת הבעה"ב עדיין לא קבע הבן בית סעודתו אתו יחד וא"כ איך יכול לצאת עם הבציעה של הבעה"ב, אינו כן, כי הבן בית יכול לאכול (פחות מכזית) ולהתחיל כבר סעודתו מיד, במילא קביעות הסעודה של הבן בית מתחילה מיד עם הבציעה של בעה"ב.<sup>6</sup>

(5) ע"י ספר הלכות ליל הסדר שם ע' שצג, שכתב עד"ז, בנוגע לזה שאדה"ז כותב כאן שהבני הבית יוצאים מהגדה בשמיעה מהבעל הבית, דלא כמו שמצינו בכ"מ בנוגע לברכות ארוכות (בסי' נט ס"ד לענין ברכות ק"ש, ובסי' קפג ס"י לענין ברכת המזון) שכותב אדה"ז שעדיף שכל אחד יברך גם לעצמו ע"י שיאמר מלה במלה עם המברך כו'. עיי"ש. [ובאמת דבריו בספר הלכות ליל הסדר - צריכים עיון וביור גדול. ועי' בסי' תפ"ד, שגם שם לא הזכיר אדה"ז כלל שיאמרו מלה מלה עם האומר ההגדה לפניהם. ועי' מ"ש שם (ח"ב ע' תקפט). ועי' להלן הע' 14 מה די"ל בזה. בכל אופן] א"כ בענינו ודאי די"ל כן, כיון דבלאו הכי אין מזה נפק"מ לדינא כלל.

(6) אף שהבן בית מכוון שלא לצאת עם הברכה של הבעה"ב, וא"כ בטלה הקביעות (כנ"ל משו"ע אדה"ז), צריך לומר בשיטת האשל אברהם, דס"ל, שבטלה הקביעות לענין הברכה לכד ע"י שכיוון לא לצאת ממנו, אבל לא לענין הבציעה על לח"מ, ויוכל הבן בית לצאת חובת הבציעה על לח"מ מהבעה"ב בגלל הקביעות.

"ונט"י אינו הפסק כו' - דאין לומר, שנטילת ידיו הוי הפסק בין הבציעה של הבעה"ב להאכילה שלו [דלפ"ז לא יצא חובת הבציעה של הבעה"ב כי הפסיק בין הבציעה של הבעה"ב לאכילה שלו ע"י נט"י], דאינו כן, כי נט"י שייכת להסעודה ואינו הפסק.

"מיכלא ונט"י בפעם אחת" - לפ"ז יוצא, דתחלת קביעות סעודתו היא ביחד עם בציעת הבעה"ב [ונט"י - היא בתוך קביעות הסעודה], שלכן יוצא עם הבציעה של הבעה"ב.

ו. והנה אף שרבינו מסתייע מדברי האשל אברהם, היינו רק, שמצא בהאשל אברהם סעד - בעיקר השיטה [דקיום מצות הבציעה על לח"מ שעי"ה המסובים - אינו תלוי בלצאת גם חובת הברכת הנהנין], אבל לא ס"ל לרבינו כדברי האשל אברהם - בפרטי ההלכה.

---

אך עי' בקובץ היובל שם שכתב, דס"ל, דלא צריך לקביעות סעודה עם הבעה"ב כדי לצאת ממנו חובת הבציעה על לח"מ. אבל קשה לכלכל דבריו בשיטת האשל אברהם, שהרי כותב "שהרי יכול לברך המוציא על פחות מכזית בלא נט"י", וכן כותב אח"כ "ושייך מיכלא ונט"י בפעם אחת", שבהכרח כוונתו בזה לומר, שגם אם הבן בית לא נט"י, הסעודה שלו- מתחילה בשעת הבציעה של הבעה"ב. ואם סובר האשל אברהם שלא צריך לקבוע סעודה יחד עם הבעה"ב, מדוע צריך שתתחיל הסעודה שלו ביחד עם הבעה"ב דוקא.

ולכאורה יש בזה גם נפק"מ לדינא. דכאם הבני בית נמצאים בעמידה בעת שבוצע הבעה"ב על הלח"מ, הרי ע"פ מ"ש לעיל משו"ע אדה"ז דיש קביעות רק כשיושבים על יד השולחן, א"כ, העומדים- לא יצאו חובת הבציעה על לח"מ ע"י הבעה"ב.

7) עי' אשל אברהם שם מהודרא תנינא, ז"ל: "כתבתי במק"א שיוציאין י"ח לחם משנה בשמיעה מבוצע, גם שלא נטל ידיו אז עדיין, וכמו שיי"ח ברכת כסוי קודם שחיטה. מ"מ אם ה' דעתו שע"י עכובו יותן לו לחם משנה אינו יי"ח .. ואם ה' בדעת בעה"ב שכולם יצאו י"ח גם קודם נט"י א"צ עוד לחם משנה. גם שסבר מסתמא יתנו לחם משנה לפניו מ"מ העיקר הוא ע"ד בעה"ב ..", עיי"ש בארוכה.

מכל דבריו שם, מוכח דעיקר חששו של האשל אברהם הוא משום הכוונה בשעת הבציעה. והרי ע"ז אומר- שנט"י אינו הפסק. לפ"ז נראה, שכוונתו, שהנט"י אינו הפסק בין הבציעה להאכילה, כמ"ש בפנים.

8) כ"כ גם בשו"ע אדה"ז סי' קסז סעיף י"ב על ימי חול, בהפסק שבין ברכת המוציא לאכילה, ש"נט"י אינה חשובה הפסק בין המוציא לאכילה".

כי לדעת האשל אברהם אסור להבין בית להפסיק בין בציעת הבעה"ב להאכילה שלו, כמפורש בדבריו ד"נט"י אינו הפסק, הרי - שיחה בעלמא הוי הפסק.

אבל שיטת הרבי - לכאורה ברור דאינו כן, אלא ס"ל, דמאחר שאוכלים בהשולחן עם הבעה"ב, דהיינו ששמעו מהבעה"ב הברכה, וגם אוכלים מהלח"מ שלו [כפשטות משמעות דברי אדה"ז בשו"ע סי' רעד, הנ"ל], יוצאים ממנו חובת הלח"מ - ע"י ההשתפות אתו יחד על הלח"מ שלו, ותו אין איסור הפסק בין בציעת הבעה"ב לאכילת הבית.

וההכרח על זה, הוא ממה שמצינו בדברי הרבי בענין זה במקום אחר, בברכת בפה"ג בקידוש ובברכת הזימון על הכוס, בשיחת יום שמח"ת תשי"ז.

ואלו הם דברי השיחה (תורת מנחם אות ג, ועי' שיחות קודש ע' נב-נד): "כיון שעומדים אנו לפני קבלת שבת . . יפרוס א' מפה ויקדש, ויוציא את כולם ידי חובתם.

- מה שאמרתי שהכל ייצאו ידי חובתם, כוונתי, שייצאו ידי חובת קידוש, ולא שייצאו ידי חובת ברכת "בורא פרי הגפן" על היין, כי 11, כיון שהציבור גדול, יתכן הפסק בין שמיעת הברכה לשתיית היין, ולכן יברך כאו"א בעצמו "בורא פרי הגפן" על היין .. ואף שאינם יוצאים ידי חובתם בברכת "בורא פרי הגפן", מ"מ, יכולים לצאת ידי חובת קידוש.

וזהו מהטעמים להנהגת כ"ק מו"ח אדמו"ר בחלוקת "כוס של ברכה", שלא הי' מוציא אף אחד מהשומעים ידי חובת הברכה, דכיון שהי' ציבור גדול, הי' עלול להיות הפסק בין שמיעת הברכה לשתיית היין (עי"ז שא' ידבר עם חבריו כו'), ולכן טוב יותר שכל אחד יברך לעצמו (ראה גם טושו"ע ואדה"ז או"ח סוסק"צ).

היו כאלו שערערו על כך, באמרם, שכיון שב"כוס של ברכה" אין מברכים ברכה נוספת מלבד ברכת "בורא פרי הגפן", הרי אם אינו מוציא את הציבור ידי חובתם בברכה זו, במה היא השתתפותם בכלל? - בשלמא בקידוש, הרי נוסף על ברכת "בורא פרי הגפן" ישנה גם ברכת הקידוש,

אבל ב"כוס של ברכה" דברכת המזון, שאין בה אלא ברכה זו<sup>9</sup> - במה היא השתתפות הציבור, אם אינם יוצאים ידי חובתם בברכה זו?

אבל האמת אינה כן, כי השתתפות הציבור היא בעצם העובדה שהמברך הוציאם ידי חובת "כוס של ברכה". והיינו, שאף שלא הוציאם ידי חובתם בברכת הנהנין, מ"מ הוציאם ידי חובת ברכת הזימון על הכוס, שנחשב לכל אחד מהם שבירך ברכת הזימון על הכוס.

וגדולה מזו מצינו באשל אברהם בנוגע ל"לחם משנה", שיכול הובצע להוציא את המסובים ידי חובת לחם משנה, אף אם אינו מוציאם ידי חובתם בברכת המוציא. ולא מיבעיא מי שכבר נטל ידיו לסעודה, אלא אפילו קודם שנטל ידיו לסעודה, שאז אין עליו עדיין החיוב כלל, מ"מ, יכול לצאת ידי חובתו בלחם משנה, אף שאינו יוצא ידי חובתו בברכת המוציא.

ומכל-שכן בנוגע ל"כוס של ברכה", שבא לאחר האכילה, ולאחר שכבר נתחייב בברכת המזון, ובכל הענינים הנצרכים לברכת המזון - הרי ודאי שיכול לצאת ידי חובת "כוס של ברכה", אף שאינו יוצא ידי חובתו בברכת "בורא פרי הגפן".

ובנוגע לעניננו: אחד המסובים יוציא את כל הציבור ידי חובת קידוש, ואין זה שייך לברכת "בורא פרי הגפן", שבזה טוב יותר שכאו"א יברך לעצמו, כנ"ל. ע"כ מהשיחה.

ז. ויש לעיין בדברי השיחה, דהנה תקנת החכמים בכוס של ברכה היא, שיברכו (ברהמ"ז) ויקדשו (בשבת ויו"ט) על הכוס, אשר - כמובן ופשוט - קיום המצוה נעשה ע"י המברך או המקדש. אך מכלל התקנה היא גם, שהמסובין יטעמו מן הכוס, שטעימה זו של המסובין, אינה אלא למצוה מן המובחר לבד (שו"ע אדה"ז סי' קצ"ט וסימן רע"א ס"כה). [ולא כבלח"מ, שתקנת החכמים היא - הבציעה, שיבצעו על לח"מ דוקא. שלכן מעיקר תקנת החכמים היא - הבציעה על לח"מ ע"י כל אחד מהמסובין.

(9) הכוונה (לכאורה), לפי הנהוג היום שגם במזומן כל אחד מברך כל הברהמ"ז לעצמו, דנמצא דהמזמן אינו מוציא את המסובים באף ברכה (כי נוסח ברכת הזימון שאומר לפני ברהמ"ז - אינו ברכה), אם לא בבפה"ג. ע"י שו"ע אדה"ז סי' קפג סעיף י' וסי' קצו סעיף ח'.

אלא כשאוכלים בשולחן אחד עם הבעה"ב יוצאים הם חיוב הבציעה ממנו, כנ"ל בארוכה.]

לפ"ז אי"מ: מה היתה טענת המערערים, הרי אדמו"ר מהרי"ץ קיים מצות תקנת חכמים בכוס של ברכה - ע"י שבירך על הכוס ושתה מן הכוס. והנה שתיית המסובים אינה אלא למצוה מן המובחר ואינה מעיקר תקנת החכמים בכוס של ברכה (כנ"ל), א"כ מה נגרע בזה שלא הוציא אדמו"ר מהרי"ץ המסובין בברכת בפה"ג (ולא בשום ברכה אחרת), הרי לפועל קיים מצות תקנת החכמים בכוס של ברכה - במילואה, והכוס הוי כוס של ברכה כתיקונה.

אלא על כרחך לפי שיטת השיחה צריך לומר, דזה ש"מצוה מן המובחר" על המסובים לטעום מן הכוס של ברכה, ענינה, שהטעימה שלהם - היא מכלל המצוה. דהיינו, שע"י טעימתם מן הכוס, משתתפים הם במצות כוס של ברכה של המברך. והשתתפות זו היא, כמובן, רק בתנאי - אם יצאו ממנו בהברכה.<sup>10</sup> [דלא כמו זה שכתוב בשו"ע (סי' קפג סעיף א) ד"משגרו במתנה דרך דורון וחשיבות לאנשי ביתו זו אשתו ואפי' לא אכלה עמהם כדי להניח ברכה לביתו", דאינה למצוה אלא לסגולה לבד "להניח ברכה לביתו"].

וע"ז הייתה טענת המערערים, מכיון שהמהרי"ץ לא הוציא המסובים ידי חובתם באיזה מהן מהברכות (לא בברכת המזון ולא בברכת בפה"ג), נמצא דלא השתתפו המסובים כלל בהברכה, ובמילא ע"י טעימתם מן

10) כן נראה לומר הביאור ע"פ פשוט דברי השיחה. ואפילו לפי הדיעה שבשו"ע אדה"ז סי' קצ"ס, דס"ל דמצות כוס של ברכה היא רק הברכה (בפה"ג) עצמה, והשתייה אינה מהמצוה, דהשתייה היא רק כדי שלא יהיה גנאי להיין (מאחר שכבר בירך עליה בפה"ג), הרי גם לפי דיעה זו - מצוה מן המובחר שיטעמו המסובים מן הכוס כמ"ש בשו"ע שם, במילא, גם לדיעה זו י"ל - שע"י טעימת המסובין משתתפים הם במצות כוס של ברכה של המברך.

ויש להעיר על סברת המערערים שהשתתפות המסובין בהכוס של ברכה היא ע"י שמוציאים בפה"ג, מ"ש בשו"ע אדה"ז סי' רע"א סי"א בדין פורס מפה ומקדש, שאם כבר בירך על היין לא יברך בפה"ג עוה"פ בהקידוש [וע"י בספר קיצור הלכות משו"ע אדה"ז (אהלי שם, תשנ"ב) במילואים לסי' רצה, הערה 1, שמציין לקובץ העו"ב (כולל צמח צדק, ירושלים) ח"ז, ע' עו הערה 8 (אינו תח"י) לתווך דברי השו"ע אלו שלא יברך בפה"ג בקידוש עם דיעה הנ"ל דמצות כוס של ברכה היא הברכה בפה"ג].

הכוס, לא קיימו כלל המצוה של תקנת החכמים שיטעמו המסובים ל"מצוה מן המובחר" מהכוס של ברכה של המברך.

ח. והנה לפי דברי האשל אברהם דכדי להשתתף ולצאת חובת הבציעה מהלח"מ של הבעה"ב אסור להבין בית להפסיק בדיבור בין הבציעה של הבעה"ב להאכילה שלו, מובן, דכן הוא גם בכוס של ברכה, דכדי שהמסובין ישתתפו בהכוס של ברכה של המברך ויצאו חובתם (ל"מצוה מן המובחר") בהטעימה שלהם מן הכוס, אסור להם להפסיק בין ברכתו ושתייתו של המברך להטעימה שלהם.

לפ"ז אי"מ, א"כ, מה הועיל אדמו"ר מהריי"ץ בזה שלא רצה להוציא המסובים בהברכה בפה"ג. הרי אף שהצילם מחשש מכשול של שתייה בלא ברכה, כי שמא יפסיקו בדיבור (כנ"ל מהשיחה), הרי עדיין לא הצילם מהמכשול דשמא לא יצאו חובתם בהמצוה שעליהם לטעום מן הכוס - ע"י שיפסיקו בדיבור. א"כ, היה להרבי להזהיר להמסובים בפירוש ולומר, דאף שאינו מוציאם בברכת בפה"ג, עדיין עליהם לזהר מהפסק שע"י דיבור, כדי שלא יפסידו - מצות תקנת החכמים שעליהם לטעום מן הכוס.

אלא על כרחך, דלא ס"ל לרבתינו נשיאינו כשיטת האשל אברהם. אלא אפילו אם הפסיקו בדיבור, קיימו המסובים מצות תקנת החכמים בבציעה על לח"מ ובטעימה מכוס של ברכה - ע"י ההשתפותם עם המברך לבד, וכמבואר בהשיחה.

ט. והנה אפי' את"ל דהביאור הנ"ל בדברי השיחה אינו נכון, אעפ"כ נראה פשוט דצריך לומר דלא ס"ל לרבתינו נשיאינו כשיטת האשל אברהם שיש איסור הפסק בין בציעת הבעה"ב לאכילת הבן בית.

כי לפי מסקנת השיחה, דבכוס של ברכה של ברהמ"ז משתתפים המסובים בהכוס גם כשהם לא יוצאים ממנו שום ברכה והשתתפותם היא ע"י אכילת הסעודה ובברהמ"ז עם המברך יחד לבד (כמפורש בהשיחה), הרי בכה"ג (בכוס של ברכה) - ודאי שאין איסור של הפסק כלל כי לא שייכת הפסק כי אין בין מה למה להפסיק, א"כ נלמד מזה לענין לח"מ שהשתפות עם הבעה"ב בהלח"מ היא ע"י אכילת הסעודה עם הבעה"ב יחד (היינו ע"י שמיעת הברכה ממנו והאכילה מהלח"מ שלו, כנ"ל), דמהיכא תיתי לנו לחדש בלח"מ - איסור הפסק.

ובכלל צ"ע בדברי האשל אברהם, מנא ליה לכתחילה לחדש איסור ההפסק.

ט. לפי כל הנ"ל, דלשיטת הרבי אין איסור הפסק בין בציעת הבעה"ב להאכילה של הבן בית, יש לבאר דברי רבינו בהמכתב.

וליותר הבהרה, יש להקדים בביאור דברי הרבי, דלכאורה המשך הדברים בהמכתב - אינם מובנים. דז"ל בהמכתב: "נכון מנהג הנ"ל - כיון שבכדי לצאת בברכה זו צריך לכוון המוציא והיוצא, אסור להפסיק בין שמיעת הברכה להאכילה וכו', ובה בשעה שבברכת קידוש והבדלה וכיו"ב כבר הורגלו השומעים שיוצאים ידי חובתם, ולכן אפילו בסתם ה"ז כן ונגרר אחרי הרוב שמכוון לצאת בשמיעתו".

והנה ענין כוונת המוציא והיוצא מבוארת היא בשו"ע אדה"ז סי' ריג ס"ד, אבל אי"מ, מה הכרח ענין ההקדמה - על ענין כוונת המוציא והיוצא, לאיסור ההפסק שבין שמיעת הברכה לאכילה!

גם קשה מאוד להבין, האם משום שאדמו"ר מהרי"ץ חשש מהפסק בחלוקת כוס של ברכה לקהל גדול, למד הרבי לחשוש משום זה גם להפסק אצל קהל מתי מספר של בני בית היושבים על יד השולחן - לאחר שנטלו ידיהם דבלאו הכי אסור להם להפסיק בשיחה<sup>11</sup>! עד שחרד כ"כ (לא רק ליישב המנהג, אלא) גם - לאשרו ולהתקינו בהקפדה דוקא, כלשונו "יש להנהיג דוקא מנהג ההוא .. שכל אחד ואחד יברך לעצמו ברכת הנהנין".

אלא הכוונה ברורה, דלא להפסק של דיבור חשש הרבי, אלא להפסק במחשבה - ע"י היסח הדעת.

11) ע"י דברי אדה"ז בסידור סדר נט"י סעיף ו', וז"ל: "בין נט"י לסעודה .. צריך ליהדר מלהשיח בינתים אפילו שיחה קלה". וע"י שם בציונים ומ"מ. ובשו"ע סי' קסו סעיף א' כותב: "שיחה בעלמא ב' או ג' תיבות אינן חשובין הפסק".

גם יש להעיר, דהמובא לעיל משו"ע אדה"ז (מהט"ז) על ימי החול ד"נהגו עכשיו לברך כל א' לעצמו משום שהמון לא היו נזהרי' מלהשיח בין שמיעת הברכה להטעימה", י"ל, היינו (גם) שלא היו נזהרים בשיחה - ע"י שהיו נוטלים ידיהם לאחר ברכת המוציא של הבעה"ב. וכן הוא בפירוש בתשובת הר' טאייה וי"ל (שם ע' כט).

דעי' בשו"ע אדה"ז סי' רו סעיף ג' ובסדר ברה"נ פרק ט', דאסור לשהות בין ברכה לאכילה אם לא לצורך האכילה. ואף שדבדיעבד, אם שוהה ולא שח, א"צ לחזור ולברך (כמ"ש בשו"ע שם), הרי לכתחילה - אסור.

ע"ז כותב הרבי בהמכתב, "שבכדי לצאת בברכה זו צריך לכוון המוציא והיוצא", דהיינו - שצריך גם כוונת היוצא. במילא - גם היוצא אסור לו לשהות בין הברכה להאכילה אם לא לצורך האכילה. ואם שוהה היוצא, ובנתיים - מסיח דעתו לענינים אחרים, הרי הוא שוהה - לא לצורך האכילה.

ומה גם, אם אינו רק שוהה לבד, אלא גם מסיח דעתו לגמרי לדברים אחרים, דודאי יש לחשוש משום הפסק. וע"ד כמ"ש בשו"ע אדה"ז סי' רעא סעיף כו בנוגע לדין קידוש: "קידש על הכוס וקודם שטעם .. הסיח דעתו משתיית כוס זה .. צריך לחזור ולקדש ואינו יוצא י"ח בקידוש הראשון כיון שהפסיק בינו לטעימת הכוס בהיסח הדעת"<sup>12</sup>.

ולכן כותב הרבי, שעדיף - שיברך לעצמו. כי כשמברך לעצמו אין איסור הפסק, ויוצא לכתחילה בהלח"מ של הבעה"ב אפילו אם הפסיק בדיבור או הסיח דעתו לענינים אחרים לגמרי, וכמ"ש לעיל בארוכה.

י. והנקודה בכל זה היא, דאם כבר בזמן השו"ע מצינו שהעדיפו למעט בהנהגה המעולה שע"פ דינא דגמ' שא' יברך לכולם באופן דרוב עם הדרת מלך דוקא - משום שחששו מחסרון כוונה שאצל ההמון שלא יכוונו דעתם להמברך או יפסיקו בדיבור<sup>13</sup>, הוסיפו רבותינו נשיאנו להחמיר בזהירות זו, כי חששו משום חסרון כוונה ופיזור המחשבה אצל אנשי דורם, והעדיפו למעט בהנהגה דא' יברך לכולם אפילו כשצריכים

12 עי' עד"ז בשו"ע אדה"ז, סי' קצ סעיף ב' בנוגע לשתיית כוס של ברכה לאחר ברהמ"ז, וז"ל: "בלא היסח הדעת בינתיים". אבל להעיר מתחלת סי' קסו, בדין הפסק בין נט"י להסעודה, שכותב: "אם יושב בטל ואינו עושה שום מעשה שיש בו היסח הדעת אע"פ ששוהה הרבה אין לחוש", דמשמע, דהיסח הדעת היינו רק אם הסיח דעתו ע"י שהתעסק במעשה - בדבר אחר.

13 כמ"ש בשו"ע אדה"ז בכמה מקומות (שחלקם נזכ"ל), סי' קסז סעיף י"ח, סי' נט ס"ד, סי' קפג ס"י, סי' קפה ס"ד, וסי' רעא ס"ז. ועי' בכ"ז בספר הלכות ליל הסדר ח"ב ע' תקפט.

להלח"מ של הבעה"ב, אם לא בקידוש המיוחד לקדושת היום בקהל מתי שאין בו הרגל של ימי חול כלל<sup>14</sup>.

(14) יש להוסיף ולהעיר:

א. בטעימת יין של קידוש, כתוב בספר דובר שלום (קה"ת תשס"ג, ע' עט), דהנהוג אצל אנ"ש הוא, שהשומעים טועמים מהכוס לאחר ששתה ממנו המקדש.

ועי' בספר דובר שלום שם, דאף שאדה"ז בשו"ע (סי' קצ סעיף ה') אינו שולל הנהגה זו, שהרי כותב "א"צ לטעום מכוס המברך", היינו, רק- ש"אינו צריך" אבל גם הנהגה זו מוצדקת היא, אעפ"כ, הרי אדה"ז נותן עצה אחרת, כדי להציל המסובים מטעימה מכוס פגום, והיינו ע"י- ש"אם לפני המסובין הן כוסות ריקנים יכול ליתן מכוס הברכה מעט לכל כוס וכוס שלהם אחר שברך בורא פרי הגפן קודם שתייתו כדי שיטעימו מכוס שאינו פגום". א"כ, היה מן הראוי, לנהוג כן כעצה זו של אדה"ז, ולפ"ז אי"מ, מדוע לא נוהגים כן.

ובספר דובר שלום שם מצדיק הנהוג מצד ג' טעמים. אך לפי דברי הרבי במכתב זה, י"ל, דבאם בלח"מ יש לחשוש בו משום הפסק כו', רק משום הרגל של ימי חול, עאכ"כ דיש לחשוש בו משום הפסק אפילו אצל המברך עצמו- כשעושה מעשה רבה ומחלק לכוסות אחרות לפני שתייתו.

ב. זה שמחלק הרבי בהמכתב דלבני בית יש לקיים המנהג שהבעה"ב מוציאם משא"כ כשרבים שומעים קידוש כו', י"ל- דמצינו חילוק עד"ז בשו"ע אדה"ז.

דהנה בדין אחד המוציא השני (בסי' נט ס"ד, בסי' רעא ס"ז) או בעה"ב המוציא המסובים על שולחנו (בסי' קפג ס"י), או בעה"ב המוציא בני ביתו בסעודה של ימי חול (בסי' קפה סעיף ד), כותב אדה"ז, דעדיף שיברכו עם הבעה"ב ויאמרו עמו מלה במלה. אבל בדין בעה"ב המוציא את בני ביתו השומעים ממנו אמירת ההגדה ואוכלים מקערותו בליל הסדר (בהל' פסח בסי' תעג ותפד שם) לא מזכיר אדה"ז מאומה שיאמרו עם הקורא לפנייהם ההגדה מלה במלה. (עי' לעיל הערה 5). ואוי"ל דשאני בני הבית יושבים בהסעודה בליל הסדר, שכפופים להבעה"ב, ואין לחשוש בהם שלא יכוונו.

וא"כ י"ל שכדוגמתה היא גם בבעה"ב המוציא את בני ביתו היושבים אתו בסעודה של שבת או יו"ט ומוציאם בקידוש, דמדינא דשו"ע אין לחשוש בהם שלא יכוונו, משא"כ כשמוציא את הרבים.

ואם כנים דברי האלו, י"ל, שלכן גם לא נוהגים בטעימת יין של קידוש, כהצעת השו"ע שם, שכל אחד יהיה כוסו לפניו עם יין בתוכו בשעת הקידוש, דע"פ השו"ע וזהיא דרך הכי מעולה, כי אז הוא- כמו כל הכוסות "כולם הם כוסות של ברכה כמו כוס המברך". ועי' בספר דובר שלום שם, שכתוב, דאעפ"כ, לא ראינו ולא שמענו מי שינהג כן.

וע"פ הנ"ל, דהטעם שלא נוהגים כהצעה זו, אלא נוהגים שכולם טועמים מכוסו של בעה"ב, הוא מטעם הנ"ל, כדי שיהיו כולם כפופים להכוס של ברכה של הבעה"ב דוקא.

## בור זריעה במקוה שיש לו פילטער [גליון]

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בהמשך להדיון לאחרונה (גליונות אלף-ח' וט') אודות הוספת בור זריעה מן הצד למקוה בור ע"ג בור, אלא שיש בו פילטער, שאני הקשיתי דכשם שאתה חושש לזריעה בזוחלין בהמים החוזרים מן הפילטער לתוך בור הטבילה, כן יש לחשוש בכור זריעה מן הצד, ומה הועילו חכמים בתקנתם. והשיב הר' א.ר. שהמקוואות בכ"מ בקאליפארניא שנבנו עם פילטער בהוראת הגרז"ש דווארקין, נבנו עם בור זריעה מן הצד. הנה על זה אשיב:

(א) עובדא: אמר לי ידידי הרג"ג שי', שהוא בנה כמה מקוואות בהוראות ובהדרכה המכוונת של הרה"ג הנ"ל עם פילטער בור ע"ג בור בלי בור זריעה מן הצד, ולדוגמא המקוה של באסטאן.

(ב) הסבר: בכיאר תמיהתנו בתועלת הריוח בכור זריעה מן הצד בנדרו"ד, הרי בס' מקוה מים (ח"ב ע' עג בהערה) רצה לומר שהמתירים הזריעה בזוחלים סמכו על מה שתחתית הכור הוא באשבורן, וזה ניחא בכור זריעה מן הצד, משא"כ כשהמים נשפכים מן הפילטער ישר אל בור הטבילה, שהרי הפילטער שואב את מימיו מתחתית בור הטבילה.

1) אכן כמה מהפוסקים שהתירו הזריעה בזוחלין כתבו מפורש להתיר גם כשהזחילה היא מתחתית הכור - ראה דברי הגר"מ אריק בתשובתו שבס' ברכת שלום ע' פה; וראה הנסמן באנציקלופדי' תלמודית כרך יא ע' רו הע' 198, והיינו שלדעתם אין הזחילה פוסלת את המים בעצם, ולכן מועילים להשיק בהם.

2) בס' מקוה מים (שם ע' עח) חושש שהפילטער שואב גם מי בור התחתון. ולכן לדעתו הצלה היא רק בזה שיש עכ"פ בור זריעה מן הצד. אכן הגרז"ש דווארקין במפורש לא חשש לכך, ודעתו ברורה שאין השאיבה של הפילטער משפיעה כלל על בור התחתון. והיינו - כמובן - כאשר צינור השאיבה אינו סמוך לנקב הפתוח בין התחתון והעליון - ראה קובץ רז"ש ע' 38. ומבואר איפוא מה ש: א) התיר השימוש בפילטער [ולא חשש שזה יקלקל המים שבכור התחתון, ונשאר הכשר המקוה רק בזריעה בזוחלין]; ב) שבכמה מקומות לא דרש בור זריעה מן הצד. ואכן

אמר לי ידידי הרג"ג הנ"ל שהוא ניסה הדבר בזה ששם חוט קל על פני החור של ההשקה בין העליון והתחתון ושוב הדליק את המשאבה של הפילטר, והחוט לא זז ממקומו כלשהו.

3) ולפי זה הרווחנו שגם בעת שהמים שבבור הטבילה נשאבים אל הפילטר, הרי המים שבבור התחתון הם באשבורן. ומכיון שלהלכה שני הבורות הם נחשבים כמקוה אחת, א"כ המים החוזרים מן הפילטר אל בור הטבילה יש לדמותם למים הנופלים לבור זריעה שמן הצד, שמתחתיתו המים עומדים ולמעלה הם זוחלים וגולשים אל בור הטבילה.

4) סברא חיצונית: מקובל לחשוב את פעולת המשאיבה שהמקוה נחשב אז כזוחל. ויש לדון בזה, כי אילו מישוהו שואב מן המקוה בדלי, לא נאמר שהמקוה נחשב כזוחל ברגע זה. ומה אם ישאוב בקש או בצנור? הרי המים שבמקוה עצמן אינם זוחלים מעצמן, משא"כ בנקב שבקירות המקוה, כמובן.

ג) על מה שהצעתי אולי הנימוק של כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע לא היה למנוע נ"ס ונ"ס - ועל זה הקשו כי מטרה זו מפורשת ברשימת הר"י לנדא בראשיתו - כוונתי היתה למ"ש אחד מידידי שי' להוכיח משו"ת צ"צ יו"ד סי' קעד שבזריעה "באופן היותר מועיל" גם הראב"ד אינו חושש לנ"ס ונ"ס. כלומר הזריעה באופן היותר מועיל פועלת שאין לחשוש לנ"ס ונ"ס, אף כי אכן חילוף המים העליונים והתחתונים אכן קורה. אלא שאין הזמ"ג להאריך בזה, ועוד חזון למועד.



## פשוטו של מקרא

”ותן זרע”

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

כפ' ויגש מז, יט ברש"י ד"ה ותן זרע, מפרש לזרוע האדמה, ואע"פ שאמר יוסף ועוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר, (לעיל מה, ו) מכיון

שבא יעקב למצרים, באה ברכה לרגליו, והתחילו לזרוע וכלה הרעב, וכן שנינו בתוספתא דסוטה (י, ח).

ולכאורה קשה, איך ידוע המצריים שמכיוון שבא יעקב באה ברכה לרגליו, וכלה הרעב ויכולים לזרוע?

ובתוספתא דרשו זאת על המקרא (מז, כג) הא לכם זרע, מה שאמר יוסף למצריים, וזה לא קשה, כי יוסף הי' יודע זה שברכה באה לרגליו של יעקב, אבל רש"י כותב פירושו על המקרא "ותן זרע" שאמרו המצריים ליוסף, ומניין להם לדעת שכלה הרעב ויכולים לזרוע?

וי"ל הביאור בזה, שהמצריים כבר הי' ידוע שיש הבדל בין מה שנמצא ברשותם למה שנמצא ברשות יוסף, כי הרי גם הם אצרו תבואה בשבע שנות שובע, ותבואתם הרקיבה והתבואה שאצר יוסף לא הרקיבה, וא"כ כבר ידעו שחוקי הטבע אינם שולטים במה שברשות יוסף, ולכן כאן כשאמרו המצריים ליוסף קנה אותנו ואת אדמתנו בלחם בתחילת מקרא זה (מז, ט) ואז עבר אדמתם לרשותו של יוסף. חשבו שכמו שלא שלטו חוקי הטבע על התבואה שאצר יוסף בשעה שכל תבואתם הרקיבה, כמו"כ בנוגע להרעב חשבו שעכשיו שאדמתם היא ברשותו של יוסף, הרי לא ישלוט הרעב על אדמתו ובמילא יכולים לזרוע, ולכן בקשו ותן זרע. אולם רש"י מפרש שבטעם האמיתי שהיו יכולים אז לזרוע הוא כפי התוספתא, שמכיוון שבא יעקב למצרים באה ברכה לרגליו, וכלה הרעב והתחילו לזרוע.



## "עד בכור השבי"

הנ"ל

ברש"י פ' בא ה, יא בד"ה "עד בכור השבי" פירש"י למה לקו השבויים כדי שלא יאמרו יראתם תבעה עלבונם והביאה פורענויות על מצרים. ד"ה שני, מבכור פרעה עד בכור הפשחה, פירש"י כל הפחותים מבכור פרעה וחשובים מבכור הפשחה היו בכלל. ולמה לקו בני השפחות, שאף הם היו משעבדים בהם ושמחים בצרתם. ע"כ פירש"י.

מפרשים רבים נתלבטו ברש"י שמעתיק "עד בכור השבי" שלא נאמר כאן אלא להלן יב, כט, והתירוצים אינם קרובים לדרכו של רש"י שמפרש פשוטו של מקרא, ובמקום שיש קושיא וכיו"ב בפשוט של מקרא, מיישב הקושיא לפי פשוטו.

ולכאורה איזה קושיא יש כאן בפשוטו של מקרא שבגללו מעתיק רש"י "עד בכור השבי" שלא נאמר כאן בפסוק, ומפרשו, למה לקו וכו'? ועוד בד"ה השני סותר רש"י מה שכתב בד"ה הראשון, כי בד"ה הב' כותב כל החשובים מבכור השפחה, ובכור השבי המוזכר בד"ה הא' הוא פחות מבכור השפחה כמבואר ברש"י יב, כט, ואעפ"כ לקו ג"כ.

והביאור בפשטות י"ל שלרש"י קשה המשך הכתוב, שבתחילת הפסוק כתוב ומת כל בכור בארץ מצרים היינו שכל בכור הנמצא בארץ מצרים ימות, בלי הבדל אם הוא ממצרים או מטעמים אחרים ונמצא במצרים אפילו שבוי, גם הוא ימות, ובהמשך הכתוב מפרט מבכור פרעה וגו' עד בכור השפחה, שהם מצריים שהיו משעבדים את בני ישראל, ולכן לקו, ונמצא שסיום הפסוק סותר לתחילתו.

וזה הכריח רש"י לפרש שיש כאן שני עניינים במכה זו של מכת בכורות, וב' טעמים שונים להם.

המכה על בכורי מצרים מבכור פרעה עד בכור השפחה הי' בגלל שהיו משעבדים את ישראל. והמכה על בכורים שהיו בארץ מצרים שאינם ממצרים אפי' נמצאים שם בשבי, הוא בגלל שלא יאמרו יראתם תבעה עלבונם והביאה פורענויות על מצרים.

וזהו שרש"י מתחיל והעתיק כאן עד בכור השבי שבזה מפרש תחילת הפסוק של "ומת כל בכור בארץ מצרים" שכולל גם הבכורים מאומות אחרות שהם שבויים במצרים שאע"פ שלא שיעבדו את ישראל, גם הם לקו מטעם אחר כדי שלא יאמרו יראתם תבעה עלבונם וכו', ואח"כ מפרש מבכור פרעה וגו' שאלו לקו מפני שהיו משעבדים את ישראל.

## “עבדים חסר” [גליון]

**הרב וו. ראזענבלום**

**תושב השכונה**

בגליון [אלף-ח] שאל הרב ג.י.ד. שבפרשת חיי שרה כתיב (כד, לה) :  
 “וה' ברך את אדוני מאד ויגדל ויתן לו צאן ובקר וכסף וזהב ועבדים  
 ושפחות וגמלים וחמורים”.

והנה המלה “עבדים” חסר. ומדוע אין רש”י מסביר מהו החסירות  
 שיש כאן. וכמו שמסביר בהרבה מקומות. ע”כ.

וראיתי בחומש אוצר הראשונים שמביא פירוש רש”י על פסוק זה  
 בשם ר' שלמה אסתרין וז”ל: “כתב רש”י ז”ל חסר יו”ד שלא היה עבד  
 אלא הוא, הורה בזה מעלת אברהם ששיחרור כל עבדיו וגיירם וראה זה  
 להרחיקם מן הגזל כאמרם ז”ל מרבה עבדים מרבה גזל וראה זה כשר  
 ולקחו לעצמו והשליטו על כל אשר לו”, עכ”ל.

גם מביא שם בחומש הנ”ל בשם תוס’ השלם, וז”ל: “חסר כתיב, כי  
 כל עבד ושפחה שאין בהם יראת חטא מגרש מביתו”, עכ”ל.

והחזקוני כתב וז”ל: “חסר לומר שלא היו לאברהם עבדים אלא הוא,  
 והרי הוא לא כעבדים הרבה”, עכ”ל.

1) וזה לשון החיד”א בשה”ג: “רבינו שלמה אסתרין חיבר מדרשי התורה, וראיתיו כ”  
 על החומש, וכתוב בתחילתו ‘מדרשי התורה שחיבר אנשלמה אסתרין זק”ל, והוא ספר  
 ישן נושן, וכתוב שם שהועתק במנטובה שנת רמ”ו. ומ”ש “אנשלמה” כן נמצא לרוב ע”ד  
 זה בכמה שמות בתשובת הריב”ש, ונראה שלאדם גדול מוסיפין קודם שמו אותיות “אן”  
 שהם תחילת וסוף “אדון” כאלו יאמר “אדון שלמה” וכיוצא בשאר שמות, ע”כ לשון  
 החיד”א.

ובסוף החומש הנ”ל מוסיף שהמחבר חי בכרצלונה בשנת ה”א קי”ט. והספר נדפס  
 בברלין תרנ”ט.

2) בסוף החומש הנ”ל כתב שהוא אוצר פירושים מרותינו בעלי התוס’ מלוקטים מתוך  
 ספריהם וחיבוריהם בכת”י שחיבר הרב יעקב גליס, ונדפס בירושלים בשנת תשמ”ב.

# הַדָּרָם הַדָּרָם

## חודש טבת

הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

א טבת, ר"ח, ו' חנוכה

"נוהגים אשר היחיד מברך - בהלל - תחלה וסוף גם בימים שאין גומרים בהם את ההלל. הנוסח שאומרים הוא: יהללוך ה"א כל מעשיך, בהשמטת תיבת על. כל התפילין מניחים קודם מוסף, אבל השיעורים לומדים אחר סיום כל התפלה".

והנה יש להעיר ע"ד הרמז בענין הסדר הנחת והסרת התפילין לחדש טבת דוקא [אף שבפשטות הטעם הוא דראש חדש טבת הוא ר"ח הראשון בהלוח] -

ע"פ המבואר בסה"ק שכל א' מחדשי השנה שייכת לשבט מסויים. וחדש טבת שייכת לשבט גד.

והנה בנוגע גד, נאמר "וטרוף זרוע אף קדקד" וכמובא בלקו"ש ח"ט ע' 11 מהל' קטנות להרא"ש הל' תפילין סט"ו: שמפני קיום מצות תפילין ותיקונן יתקיים באנשי המלחמה וטרוף זרוע אף קדקד.

ולהעיר שגם בחדש זה, טבת, מצטט רבינו (בפתגם ליום כב טבת) הדמיון בין תפילין וחינוך, שכשם שתפילין הוא מ"ע מן התורה בכל יום, כמור"כ הוא בענין החנוך.

## יא טבת

"דעם מענשענס לעבען איז תלוי אין דעם אויר וואו ער געפינט זיך. . און אין וואס פאר א אויר מען לעבט אזא לעבען איז דאס. ווען מען לעבט אין א תורה ומצות אויר, איז דער לעבען א געזונטער. ווען מען לעבט אין כפירה-אוייר, איז דאס א קראנקער לעבען, און מען איז כסדר אין געפאהר קראנק צו ווערען מיט אנשטעקענדע מחלות. די ערשטע אלגעמיינע רפואה איז צו מאכען ריין די לופט. . "

ולהעיר מפי' אוה"ח הק' בפי' ס"פ ויגש [שיעור דיום זה- יא טבת]:

כי סיבת ירידת מצרים היא להעלות ניצוצות הקדושה אשר נתפזרו ובאו שמה והוא אומרו וישב ישראל בארץ מצרים פי' שהוא מקום קליפות המזוהמת, בארץ גושן מל' גהשה כי שם הוגשו כל ניצוצי הקדושה באמצעות ענף הקדושה שהוא ישראל. ובאמצעות כך ויאחזו בה פי' אחזו דבר בה והן הניצוצות הנזכרים".

ועפ"ז מובן עצמה היעוצה שנאמר בפתגם כאן לטהר אור העולם.

### יג טבת

כשמעמידים פנס - מתקבצים החפצים באור, כי אור ממשיך - ליכטיגקייט ציהט צו".

ויש להעיר מב' ענינים בפרשתנו המורים על תוכן ענין זה:

א) ע"פ פי' אוה"ח עה"פ מז, כט: עפמ"ש איש אלהים קדוש האר"י הקדוש וז"ל ואמנם ידעת מהתחלקות הנשמות לכמה ניצוצות ובכל גלגול וגלגול באים קצת מהם, וכפי מספר הניצוצות של הצלם כך מספר ימי חייו, והימים שעושה בהם המצוות נתקן ניצוץ אחד של הצלם ההוא כנגד היום ההוא, והיום שאין עושה בו מצוה נשאר פגום ניצוץ ההוא של הצלם ההוא כנגד היום ההוא, וכן על זה הדרך וכו'. ומה מאוד האירה הקדמה זו עיני משכיל בכמה חקירות, הא' האירה עינינו בסוד השינה, כי הוא לעלות ניצוץ שכנגד היום ההוא. ואין הניצוץ נפרד בהחלט מהנשמה אלא שנפרד מהכול ועודנו נסרך ונסבך בנפש, וזה מחסד א-ל שכל ניצוץ שזכה ביומו, הנה הוא רחוק מההפסד, הגם שירשיע אדם אחריו, כי כבר נפרד ממנו, וניצוץ אשר יעלה פגום הנה הוא יכול להיתקן על ידי תשובה ישוב הניצוץ ויתקן, גם זה מחסדי המתחסד הוא אלוקינו יתעלה שמו:

ב) משיעור חומש דיום ד' [מט, י]: "ולו יקחת עמים", וכמו שפירש"י "אסיפת עמים", היינו שיתאספו אליו.

ויש להעיר - בנוגע בירור ולקיטת הניצוצות- זה גם בעבודת השם, כפי שמבואר באוה"ח הק' עה"פ [מט, ט] בענין פדיון הניצוצות קדושה שנפלו בקליפות. ובלשונו [שם]:

באמצעות מקור הקדושה אשר נטע ה' בתוכנו היא התורה והמצוות גם לפעמים באמצעות דביקות הנפש הקדושה בנפש הטומאה לאונסה, תוציא נפש חי' למינה והוא סוד ותדבק נפשו בדינה בת יעקב ששאבה נפש דינה הקדושה לנפש קדושה מינה שהיתה נתונה תוך שכם. והוא סוד הנשמות המתגיירים מעצמם וחושקים להסתופף בצל הקדושה.

והם הם הדברים שהרבי מצטט בפתגם זה: "כשמעמידים פנס - מתקבצים החפצים באור" [שהוא כמו אבוקה שמושכת ניצוצי אור אלי'], מורה דרך בעבודה, היאך לפעול בענין קיבוץ הניצוצות.



## שזנות

אודות הספר "דעתן עלך" -  
ע"פ חידושו של רבינו [גליון]

### המערכת

בגליונות הקודמים נידון ע"ד הספר "דעתן עלך" על מס' בבא קמא מהרה"ג ר' מאיר אליטוב שליט"א: ספר זה מבוסס על ההנחה שעל פי הבנתו בהדרן רבינו על מס' בבא קמא הוא מבאר כמה וכמה מחלוקות וסוגיות במס' בבא קמא. הת' י"פ גלובוסקי העיר שהספר בנוי על הבנה מוטעית בשיחת רבינו, ועל כך השיב המחבר שמוכח מהשיחה שזו הכוונה לפחות ע"ד הרמז (ובלשונו "געשמאק צו זאגן").

בדרך כלל אין זה תפקיד המערכת להכריע בין דיעות החולקים בשקו"ט בקובצנו, אלא רק להבטיח שהכותבים מתייחסים לגופו של ענין כדרכה של תורה, וירא הקהל וישפוט.

ברם בנושא זה הנראה לנו כנושא כללי בדרך הבנת תורת רבינו בכלל ובפרט בשימוש בדרך זו בהבנת סוגיות הש"ס אצל תלמידי ישיבתנו ואצל הקוראים בכלל, ראוי להביע את דעת המערכת בזה.

נראה פשוט שלא מדובר כאן בלימוד הסוגיות לאשורן כמבואר בקונטרס עץ החיים לכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע מייסד ישיבת תומכי

תמימים. ועל כן, גם אם נניח שהכנת המחבר בשיחת רבינו, וביאוריו בסוגיות השונות במס' בבא קמא, הם מה"שבעים פנים לתורה", חייבת האמת להיאמר, שלא זו הדרך המקובלת ללמוד את שיחות רבינו, וכ"ש וק"ו שלא זו הדרך ללמוד סוגיות בש"ס ופוסקים אליבא דנפשי' כדבר השווה לכל נפש.

שיחותיו ורשימותיו של רבינו זי"ע הם אכן מה"נפלאות שבתורה", ומתוקים מדבש ונופת צופים, אבל כמה מהם (כגון ה"לשיטתי") שייכים ללימוד מסוג נעלה ביותר השייך ליחידי סגולה, ולאדם מן השורה קשה מאד להגיע לכירורם על בוריים (שכן קל מאד לטעות בכגון דא בדימוי מילתא למילתא וכיו"ב), ולכן יש להזהר מאד שלא להגיע לידי טעות בדרך זו, אלא יש ללכת בדרך הסלולה שניתנה לנו ע"י אדמו"ר הרש"ב בקונט' הנ"ל, כמבואר בכמה מקומות בשיחות ומכתבי כ"ק אדמו"ר זי"ע כיצד הלימוד צריך להיות כמבואר בקונט' הנ"ל. [ובענין ה"לשיטתי" ידועים דברי אדמו"ר הרי"צ בספר השיחות תש"ב (ע' 28): "וואס האסטו צו רבא'ן צו פירן אים בשלשלאות של ברזל פון עירובין אין כתובות", שגם מזה נראה עד היכן צריכה להיות הזהירות בכגון דא].

[המחבר שליט"א מציין לדרכו של הראש ישיבה ר' יהודה עבער הי"ד, ועל זה יש לציין לדברי רבינו באגרות קודש אדמו"ר הרי"צ כרך טו אודות הרי"ע עבער: אבל דבר טוב ניכר בו גם בהשקפה ראשונה, שדרכו בלמוד הוא על אתר גופא - אויף אן אָרט - בלא ורמיניה וראיות ממרחק, כ"א בסברא במקומו].



## הערות ל"ספר היוכל הערות וביאורים"

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד ורב קהילת חב"ד ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

עיינתי בספר היוכל של הקובץ הערות וביאורים, ותענוג היה להיזכר באותם הימים הטובים של התוועדויות ושיחות, הערות ופולפולים וכ"ק אדמו"ר זי"ע עונה ומבהיר וכו'. אכן ספר יפה.

ואעיר בזה כמה הערות:

א. עמ' קנה נעתק שיחה מ'התוועדויות' תשמ"ב עמ' 834: "ושאלו על זה: מבואר באחרונים (אבל לאו "מר בר רב אשי" חתום על זה) שבב' התלמודים ישנם ענינים שלא הגיעו לידינו, ולפי הנראה היו אבודות המסכתות והמאמרים בסיבת ההריגות והשמדות של הפרסיים שעשו בישראל בסוף ימי האמוראים כו", "וכל אלה הסיבות וההרפתקאות פגעו עוד יותר בירושלמי, לפי שעוד זמן רב מקודם פגעו בבני א"י שמדות ורדיפות מהרומיים כו", ומביא כמה דוגמאות בזה... - יש פה ציטוט ארוך מאחד האחרונים, והמפתיע שהרבי מסתייג ממנו לגמרי, ומוסיף כבר בהתחלה: "אבל לאו 'מר בר רב אשי' חתום על זה", וזה סגנון שאינו רגיל אצל הרבי, שבד"כ הוא מתייחס בכבוד לאחרונים אפילו כשדוחה דבריהם. עיון בספר הזה (עמ' קנד) מגלה שהעירו כאן מדברי ה'חומת ירושלים' הנדפס בריש הירושלמי, ולפי זה מובן הכל שהרי זה נתחבר ע"י שפ"ן הסופר, המגיה של דפוס ראם, שהיה מהמשכילים.

ב. עמ' שט מועתק שיחה של הרבי שאין ענינם של תלמידי ישיבה לבדוק גירסאות: "תלמידי-ישיבה צריכים ללמוד את דברי הגמרא, עם פירוש רש"י ותוספות, ראשונים ואחרונים וכו', ואין זה ענינם להחזיק לצדם 'תיקון סופרים' כדי לבדוק ולברר את הגירסא המדוייקת, אם יצטרכו לעסוק בבירור הגירסאות - לא ישאר להם זמן ללימוד דברי הגמרא!..." - הקורא מיד ישים לב שמהו פה לא כשורה, שהרי הספר תיקון סופרים ענינו הכנה לקריאת התורה לא לגירסאות שבתלמוד. ואכן עיון במקור השיחה (התוועדויות תשד"מ ח"ג עמ' 1662) מבהיר מיד את הגירסא הנכונה... "דקדוקי סופרים" במקום "תיקון סופרים". וכנראה שידו של הבחור הזעזער באמצע. שנראה גם מזה ששנת אמירת השיחה צוין שם בסוף העמוד כ"תשמ"ד", ולא תשד"מ, כנהוג.

ג. עמ' תלו מובא הערה שנכלל אח"כ בלקוטי שיחות - נדמה לי שזה המקום היחיד שמצוטט דברים שלא התייחס עליהם בפארברענגען, אלא שאח"כ נכלל בשלקוטי שיחות. אבל באם כך יכלו להביא עוד הרבה דוגמאות לדברים שנכתבו בהערות ונכללו או נמצא התייחסות להם בלקוטי שיחות.

ד. עמ' תקיא נעתק מענה של הרבי הערה לשו"ת מנחת אברהם: "לס"ו ס"ב (ובד"מ דפה) - קובץ אה"ת ויקרא תשמ"א", והוסיפו פיענוח: "(ובד"מ [=ובדרכי משה] דפה)". וזה תמוה, שהרי 'דרכי משה' מאן דכר

שמייה. ופשוט שהכוונה לקונטרס 'דברי מרדכי' "דפה" שנדפס כנספח לספר זה עצמו.



## שנת פטירת ר' שלום שכנא אבי הצמח-צדק

הרב משה מרקוביץ

תושב השכונה

בספר החדש "תולדות חב"ד ברוסיא הצארית - פרקים נבחרים", פרק פה, מבאר המחבר הרה"ח ר' שד"ב לויין שי', שר' ברוך שלום בן אדמו"ר הצמח-צדק, שנולד בשנת תקס"ו, ונקרא בשם "שלום" הגם שזקנו ר' שלום שכנא אבי הצמח-צדק הי' עדיין בחיים, ומוסיף "שכבר הוכחתי בס' אגרות קודש אדמו"ר הזקן שהוא נפטר בקיץ תקס"ז".

וכוונתו היא למ"ש באגרות קודש שם עמוד קלג (בהערות לאגרת נה), שבאותה אגרת כותב אדמו"ר הזקן על ר' שלום שכנא "מהרש"ש ז"ל", ובאגרת שלפני' (שם נד) הוא נזכר בין החיים, ומכאן מוכח שנלב"ע בין זמן כתיבת שתי אגרות אלה, שהוא אחר פר' בחוקותי תקס"ז. עכת"ד.

ולכאורה יש להעיר בזה:

כל היסוד להנחה שאגרת נד נכתבה באייר תקס"ז הוא, כמו שכותב הרשב"ל שם בהערות (עמוד תנא) שאגרת זו "נכתבה כנראה לאחר כתיבת שטר מסירת הכח וזכות על הדפסת הטורים (אד"ר תקס"ז)".

ומניין אנו יודעים שאותו שטר נכתב באד"ר תקס"ז? הנה זה מפורש בהערות לאותו שטר הנדפס באגרות שם אגרת נג, ובהערות (ע' תמט) שם מעיר, שבעצם הטורים נדפסו רק בתקע"ה, אלא שבספר "גנזי נסתרות" סימן ט' נוסף תאריך השטר "באתי על החתום היום יום ה' ד' אדר ראשון תקס"ז", ומוסיף "אך לא כתב שם מהיכן העתיק נוסח זה". וממשיך, שב"גנזי נסתרות" שם כתוב בטעות בכותרת שזו הסכמת הרה"צ ר' מרדכי מטשרנוביל על התקו"ז והתהלים עם המצודות.

נמצא, שכל היסוד לתאריך זה הוא מקטע ב"גנזי נסתרות" שיש בו טעות מוכחת.

ומעתה נחזי אנן. הרי מצד הסברא הדעת נוטה שר' ברוך שלום נקרא על שם זקנו ר' שלום שכנא (כמ"ש הרשב"ל באגרות שם, לפני שנתברר זמן לידת רב"ש), וגם קשה קצת לומר שנקרא כן בחיי זקנו שלא כמנהג האשכנזים (אלא שבזה דן בספר תולדות חב"ד שם, וגם על זה לא העלה ארוכה, שהרי הדוגמא שהביא מר' ברוך שניאור זקנו של אדמו"ר זי"ע נדחתה למסקנה), אלא שכל זה נדחה מחמת תאריך שיש לו מקור אחד מפוקפק (שיש בו טעות דמוכח באותו ענין).

והרי באותה מידה ניתן לומר שאותה שורה של התאריך היא מוטעית, ואם כן כל האגרות הללו, סימנים נג נד ונה, נכתבו לפני לידת רב"ש, ואז הכל יבוא על מקומו בשלום. [ולהעיר שב"בית רבי" נט, א (שהובא בהערה הנ"ל שבאגרות ע' קלג שם) כותב שנלב"ע בשנת תק"ס].

ולא באתי אלא להעיר.



## הדלקת נ"ח בפנים

**הרב מרדכי מנשה לאופר**

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בענין הדלקת נרות חנוכה בפנים - כמנהג תלמידי הבעש"ט וההולכים בעקבותיהם, לעומת המחודשים להדליקן בחוץ (תלמידי הגר"א וכו') - וראה מה שהאריך בזה בשעתו הרה"ת ר' יהושע מונדשיין שי' בקובץ דברי תורה (כפר חב"ד תשל"ה); ולאחרונה ב'קובץ מעייני ישראל' (כ"ב כסלו תשע"א) עמ' קעא-ד.

ולכאורה יש להביא מעין דוגמא לזה מפלוגתא שמצינו בין רש"י ורבינו בחיי עה"פ בא יב, יג: וראיתי את הדם ופסחתי עליכם.

ברש"י כתב: "והיה הדם לכם לאות. - לכם לאות ולא לאחרים לאות, מכאן שלא נתנו הדם אלא מבפנים", ולדבריו י"ל (כמ"ש רש"י בד"ה וראיתי - שם) שההצלה היא בזכות "שאתם עסוקים במצותי ופוסח אני עליכם..." (ראה גם רש"י שם ו: ולא היו בידם מצות להתעסק בהם). נמצא לשיטת רש"י הפרסומי ניסא הוא בפנים.

אבל ברבינו בחיי: "למדך הכתוב כי התולה בטחוננו בהקב"ה וזבח בפרהסיא תועבת מצרים, ונתן הדם על המזוזות ועל המשקוף מבחוץ, הרי ראוי הוא שיגין עליו ה' מן הנגף ומן המשחית".

ולהוסיף: הנה מנהג חב"ד שמדליקין בעצמו בפנים (ללא פרסומי ניסא - לאנשים שמבחוץ, ראה גם שיחת חנוכה תש"ו - סה"ש תש"ו עמ' 21: הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק [מוהרש"ב נ"ע] היה מדליק נ"ח בדלת שבין חדר לחדר, ולא אהב שמישהו - שלא מבני הבית - יהיה נוכח), ומאידך משתדלים להדליק גם מנורות גדולות לפרסומי ניסא.

וע"ד הצחות י"ל שקודם שמדליקין את החוץ יש להאיר עצמו בפנים.



## אגרת ניחומין

בצער רב משגרים אנו את תנחומינו הכנים  
לידידנו הנעלה והיקר, מוותיקי הכותבים בקובצינו  
ידיד אמת המסור ונאמן כל השנים למען הקובץ בגשם וברוח,  
איש חי ורב פעלים עוסק בצ"צ באמונה,  
חריף ובקי צנא מלא ספרא, בר אוריין,  
שלוחו של רבינו נשיאנו  
ומסור ונתון בכל נימי נפשו לכל עניני רבינו

הרה"ת הרה"ח ר' משה אהרן צבי שי' ווייס  
ולכל משפחתו הכבודה והחשובה שיחיו  
על פטירת אמו החשובה, אשר זכתה לעמוד ליד ימינו של - יבדלחמ"א  
בעלה הרה"ח שליט"א בריבוי מופלג של מעשה צדקה וחסד,  
ולגדל יו"ח בדרכי החסידות

מרת מרים ע"ה ווייס

המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים,  
ולא תוסיפו לדאבה עוד, ומעתה ועד עולם אך טוב וחסד ימצא אתכם  
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר,  
ובקרוב ממש נזכה לקיום היעוד ד"הקיצו ורגנו שוכני עפר" והיא בתוכם,  
בגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש.

המערכת

לעילוי נשמת  
הרה"ח הרה"ת ר' שמואל הלוי ע"ה  
בן הרה"ח הרה"ת יצחק הלוי הי"ד  
גורביץ

נבל"ע בשיבה טובה  
ביום ג' ו' שבט ה'תשע"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י  
משפחתו שיחיו



מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הגדול והקדוש  
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י  
הרה"ח הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת קריינדל  
ומשפחתם שיחיו  
קליין

לזכות

הרך הנולד למז"ט שיחי'

ביום ראשון ד' שבט ה'תשע"א

יה"ר שיזכו להכניסו בבריתו של אאע"ה

ולגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

ולזכות הוריו

הרה"ת ר' מרדכי וזוגתו מרת חיה פעסיא שיחיו

קירשענבוים



נדפס ע"י ולזכות זקיניו

הרה"ת ר' אברהם חיים וזוגתו מרת רחל שיחיו

קירשענבוים



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' צבי הירש ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' יהודה ליב ע"ה

רימלער

נלב"ע

ביום כ"ד שבט ה'תשל"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרב שרגא פיוויל וזוגתו מרת צפורה שיחיו

רימלער

לזכות

החתן התמים

הרב שלמה שיחי' סילבר

והכלה מרת מירל שתחי' זלאטאפאלסקי

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום שלישי כ"ח טבת ה'תשע"א

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הורי החתן

הרה"ת ר' אברהם יוסף וזוגתו מרת צבי'ה הינדא שיחיו סילבר

הורי הכלה

הרה"ת ר' זאב וזוגתו מרת חיה שיחיו זלאטאפאלסקי



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' יהודה ע"ה

בן ר' צבי הירש ע"ה

חיטריק

נלב"ע

ביום י"ז שבט ה'תשס"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו

הרה"ח הרה"ת ר' אהרן בן הרב צבי הירש ומשפחתו שיחיו

חיטריק

לזכות

הרך הנולד למז"ט שיחי'

ביום ש"ק ג' שבט ה'תשע"א

יה"ר שיזכו להכניסו בבריתו של אאע"ה

ולגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

ולזכות הוריו

הרה"ת ר' מרדכי דובער וזוגתו מרת מנוחה רחל

ובנם רפאל משה שיחיו

ווילהעלם



נדפס ע"י ולזכות זקיניו

הרה"ח הרה"ת ר' ישעי' זושא וזוגתו מרת אסתר שיחיו

ווילהעלם



לעילוי נשמת

ר' חיים בן ר' יעקב מאיר ע"ה

ציפל

ולזכות

הרב יעקב עמנואל שליט"א

בן שרה שאשא ע"ה



נדפס ע"י נכדם שי'

מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הקדוש  
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י  
הרה"ת ר' רפאל שלמה ומשפחתו שיחיו  
דרימער



מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הגדול והקדוש  
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ח הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי וזוגתו מרת לאה  
ומשפחתם שיחיו  
קליין

מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הגדול והקדוש  
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ת ר' מרדכי זוגתו מרת נעמי אסתר  
ומשפחתם שיחיו  
פינסאן



מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הגדול והקדוש  
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ת ר' נח שמחה זוגתו מרת דבורה לאה  
וילדיהם  
מנחם מענדל, איידלא ומרים מריאשא שיחיו  
פאקס

מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הגדול והקדוש  
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ח ר' יוסף צבי בן בילא וזוגתו מרת רחל לאה בת שרה  
ומשפחתם שיחיו  
סאנדמאן



לעילוי נשמת  
הרה"ח הרה"ת ר' שניאור זלמן ע"ה  
בן ר' מנחם מענדל הלל ע"ה  
גאנזבורג  
נפטר ביום כ' שבט ה'תנש"א  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו  
הרה"ת ר' יעקב ברוך וזוגתו מרת סימון  
ומשפחתם שיחיו  
גאנזבורג

לעילוי נשמת  
הרה"ח ר' שמעון ע"ה  
בן הרה"ח ר' מנחם ע"ה  
נפטר ביום ט"ו שבט ה'תשמ"ב  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו  
הרה"ת ר' אפרים מרדכי זוגתו מרת שרה איטא  
ומשפחתם שיחיו  
קורוליצקי



לעילוי נשמת  
הרה"ח ר' אהרן לייב ע"ה  
בן החסיד הר"ר יהושע ע"ה  
לרגל היארצייט ביום יו"ד שבט  
ולעילוי נשמת  
זוגתו מרת דאבא רייזא בת ר' שלמה ע"ה  
נפטרה ביום ד' מרחשון  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנם  
הרה"ח ר' חיים דוד זוגתו מרת העניא  
ומשפחתם שיחיו  
ליין

לזכות

הבחור הת' יוחנן ברוך הכהן שי'

לרגל הכנסו למזל טוב לעול המצוות בשטומ"צ  
יהא רעווא מן שמיא שיגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן,  
והוריו שיחיו יזכו לרוות ממנו ומכל יו"ח שיחיו  
רוב נחת שמחה ועונג בגו"ר  
מתוך אושר ברכה והצלחה תמיד כל הימים  
לאורך ימים ושנים טובות.



נדפס ע"י הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק הכהן ומרת שמערתא מרים שיחיו  
גומניק