

ב"ה

קובץ

# הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת הארבעים

גליון יו"ד [אלף-קנט]

ש"פ תצוה - פורים קמן

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביתמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ותשע לבריאה

מאה ושש עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

פרשת תצוה - פורים קטן  
גליון יו"ד [אלף-קנט]

# תוכן הענינים

## עניני משיח וגאולה

- 5 פורים קטן לעת"ל.....  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 10 תחיית המתים בבני נח.....  
הרב אפרים פישל אסטער

## תורת רבינו

- 12 באתי לגני תשי"ט - נקודת המאמר.....  
הרב מנחם מענדל וילהלם
- 16 חיסונים לילדים.....  
הרב משה ששונקין
- 18 שלשה סימנים יש באומה זו.....  
הרב בנימין אפרים ביטון
- 24 מקור המנהג לקחת ביצה לתבשיל בקערה (בהגדת רבינו).....  
הת' שמואל גורארי'

## היום יום

- 25 היום יום - כח מנ"א - ענין הרפואה.....  
הרב מיכאל א. זליגסון
- 29 היום יום - כז אלול.....  
הרב מרדכי דובער ווילהעלם

## נגלה

- 29 כללי הספיקות בדין עכבר שנכנס לבית בדוק.....  
הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער
- 36 בענין ב' שבילין וב' בתים.....  
הרב עקיבא גרשון וגנר

- 41.....דיון הגמרא בתירוץ רנב"י ראשון דמעיקרא משמע.....  
הרב אליהו נתן סילבערבערג

## חסידות

- 47.....על ראשון אחרון, ועל אחרון ראשון.....  
הרב יוסף יצחק חיטריק

- 52.....יצירת אור יש מאין.....  
הרב משה מרקוביץ

## הלכה ומנהג

- 53.....טעם אמירת "והמרחם" בברכת "מודים" בשבת ויו"ט.....  
הרב אברהם אלאשווילי

- 56.....מטבעות ישנות שנמצאו בקופת הצדקה של בית הכנסת.....  
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

- 57.....תשעה עונים.....  
הרב משה מרקוביץ

- 59.....שיחת הרבי, עדות חסידים, ובירור מעניין.....  
הרב לוי גודלשטיין

- 61.....כללי היתר אמירה לנכרי בשבת (גליון).....  
הרב מאיר צירקינד

## רמב"ם

- 67.....אם גר יכול להיות נביא (גליון).....  
הרב חיים רפפורט

## פשוטו של מקרא

- 68.....בדין מסירת שפחה כנענית לעבד עברי.....  
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

- 69.....הערות בענין מזבח הנחשת.....  
הרב שרגא פייוויל רימלער

- 70.....ביכורי מעשיך – ביכורי פירות.....  
הרב שמואל רסקין

## שונות

- 73..... נחש כרוך על עקבו - לא יפסיק, עקרב - פוסק.  
הרב ישכר דוד קלוזנר
- 76..... ביאור תירוץ אדה"ז בסתירת מדרשים.....  
הרב גבריאל אברהם שוויי
- 81..... הוראות שבאגרות (גליון).....  
הרב אלעזר אייזיקאוויטש

הקובץ הבא  
יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויקהל ה'תשע"ט  
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ב', כ' אדר א' ה'תשע"ט  
"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע זואס שרייבן אין די קובצים און  
קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"  
(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:  
פאקס: 718-247-6016  
אימייל: [haoros@haoros.com](mailto:haoros@haoros.com)  
כתובת:  
639 Eastern Parkway, Apt 3F  
Brooklyn, New York, 11213, USA  
להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275  
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:  
Haoros.com

# עניני משיח וגאולה

## פורים קטן לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

### בהטעם דאסור בהספד ותענית

במדרש משלי פ"ט ו'ילקוט שמעוני' משלי (סי' תתקמד) איתא: "כל המועדים עתידין ליבטל וימי הפורים אינם בטלים לעולם", וכ"כ הרמב"ם הל' מגילה (פ"ב הי"ח) "ואף על פי שכל זכרון הצרות יבטל שנאמר (ישעיהו ס"ה) כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיני, ימי הפורים לא יבטלו שנאמר (אסתר ט) וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם". ובשו"ע או"ח סי' תרצו איתא: "יום י"ד וט"ו שבאדר ראשון אין נופלים על פניהם, ואין אומרים מזמור יענך ה' ביום צרה, ואסור בהספד ותענית; אבל שאר דברים אין נוהגים בהם; וי"א דאף בהספד ותענית מותרים. הגה: והמנהג כסברא הראשונה. י"א שחייב להרבות במשתנה ושמחה בי"ד שבאדר ראשון (טור בשם הרי"ף) ואין נוהגין כן, מ"מ ירבה קצת בסעודה כדי לצאת ידי המחמירים" ויל"ע אם הא דאמרינן דימי הפורים אינם בטלים לעת"ל אם זה כולל גם פורים קטן.

והנה איתא במגילה (ו,ב) "אין בין ארבעה עשר שבאדר ראשון לי"ד שבאדר שני אלא מקרא מגילה ומתנות, הא לענין הספד ותענית זה וזה שוין.. ועיי"ש דרבי אליעזר ברבי יוסי סבר דמקרא מגילה וכו' הוא באדר ראשון, ורשב"ג אמר משום רבי יוסי דהוא באדר שני, ואיתא בגמ' שם: "אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יוחנן הלכה כרשב"ג שאמר משום רבי יוסי, אמר ר' יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו, "בכל שנה ושנה" ראב"י סבר בכל שנה ושנה מה כל שנה ושנה אדר הסמוך לשבט אף כאן אדר הסמוך לשבט, ורשב"ג סבר בכל שנה ושנה מה כל שנה ושנה אדר הסמוך לניסן אף כאן אדר הסמוך לניסן, בשלמא ראב"י מסתבר טעמא דאין מעבירין על המצות, אלא רשב"ג מ"ט? אמר רבי טבי טעמא דרשב"ג מסמך גאולה לגאולה עדיף, רבי אליעזר אמר טעמא דרשב"ג מהכא דכתיב "לקיים את אגרת הפורים הזאת השנית" [מדכתיב "השנית" - משמע דבעינן למעבד את מצוות הפורים באדר שני] ואיצטריך למיכתב השנית, ואיצטריך למיכתב בכל שנה ושנה, דאי מבכל שנה ושנה הו"א כי קושיין, [כקושייתנו, דאדרבה, עדיף למעבד באדר ראשון, דהא אין מעבירין על המצוות] קמ"ל השנית [קמ"ל קרא ד"השנית",

דעבדינן בשני] ואי אשמעינן השנית הו"א בתחילה בראשון ובשני [גם באדר ראשון וגם באדר שני] קמ"ל בכל שנה ושנה [דקוראים רק פ"א כמו בכל שנה ושנה] עיי"ש.

והנה במפרשים הקשו דכיון דילפינן מבכל שנה ושנה דפורים הוא בראשון בלבד או בשני בלבד, א"כ מנלן לומר דלכו"ע זה וזה אסורים בהספד ובתענית?

וראה בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' ר"ח וראה שם סי' קס"ג ויו"ד סי' רל"ג) שהקשה עפ"י הקדמתו דלעשות זכר לנס חנוכה ופורים הוא מן התורה מק"ו, כדאיתא במגילה (יד, א) "מעבדות לחירות אומרים שירה ממיתה לחיים לא כ"ש" א"כ צ"ע מה ראו חז"ל באמת לקבוע פורים באדר שני משום מסמך גאולה לגאולה הלא זריזין מקדימין למצוות ואין מעבירין על המצוות, והו"ל לקבוע פורים באדר ראשון? ותירץ דמשום הכי באמת תיקנו באדר ראשון בי"ד וט"ו לאסור בהספד ובתענית, ויצא בזה חובת דאורייתא לעשות זכר לנס, ושוב מ"ע מדברי קבלה, דחו לשני משום מסמך גאולה לגאולה, וראה גם בחי' חת"ס מגילה שם, (וראה בליקוטי הערות על החת"ס שהביא משו"ת ערוגת הבושם חאו"ח סי' קפ"א מה דשקו"ט בדבריו), היוצא מזה דהאיסור הספד ותענית שבפורים קטן הוא זכר לנס, שהקדימו חז"ל לאדר ראשון משום זריזין מקדימין למצוות, וראה גם בשו"ת חתן סופר סי' ע"ז שביאר באופן אחר.

ובשפת אמת מגילה שם תירץ דאיסור הספד ותענית באד"ר הוא משום "מגילת תענית" דכל הימים האמורים במגילת תענית באדר נוהגין בשניהם, ואף דעכשיו בטלה מגילת תענית מ"מ כיון שאיסור הספד ותענית הכתוב במגילת תענית לפרזים בט"ו ולמוקפין בי"ד לא בטלו, כדאיתא לעיל שם (ה, ב) "לאסור את של זה בזה בהספד ותענית" דזהו בכל שנה, א"כ ה"ה דאיסור הספד ותענית שבאדר ראשון לא נתבטל, ומסיים דלפי"ז יתכן לומר דכל האיסור היא מכח מגילת תענית בלבד עכתו"ד.

ועי' גם בביאור הגר"א (או"ח סי' תקס"ח סעי' ז' ד"ה כשאירע) שכ"כ וז"ל: בטעם הספד ותענית שאסור בראשון, לאו משום קרא, דקרא לא אסיר אלא בשני, כמ"ש השנית. אלא משום דכתיב במגילת תענית, וכתוב שם במגילת תענית ואין בין אדר הראשון וכו' עכ"ל. וזהו כנ"ל, ועי' גם בקובץ מורי' (שנה ששית גליון ח-ט) מהגרי"ח זוננפעלד בענין זה.

ואח"כ ביאר השפת אמת באופן אחר, דלכאורה קשה דכיון דמר סבר משום אין מעבירין על המצוות, ומר סבר משום מסמך גאולה לגאולה, א"כ למה צריך

קרא דכל שנה ושנה, יאמר כ"א טעם שלו? ומוכח מזה דמצד הסברא הי' ראוי לומר דנוהג בשניהם כיון דשניהם הם חודש אדר רק דמכל שנה מוכח דאי"צ לקרות אלא פ"א כמו בשנה פשוטה, וכיון דבעינן קרא ע"ז מוכח דעיקר הנס והשמחה הי' שייך בשניהם אלא דרצו להשוות היו"ט בכל השנים שיהי' רק פ"א ממילא עכ"פ בהספד ותענית אסורין בשניהם ע"כ, ועי' גם בלבוש סי' תרצ"ו.

ויש לבאר דבריו (ביאורו השני) דכיון דנתבאר דכלי מיעוטא דקרא הי' צ"ל ימי הפורים בין באדר ראשון ובין באדר שני משום דתרווייהו הם ימי אדר, א"כ אנו אומרים דגם לאחר שיש מיעוט דצ"ל רק פ"א בשנה, הנה האי מיעוטא קאי רק על עשיית המצות שבפורים שהם בקום ועשה, וכמ"ש בקרא זה דכל שנה ושנה "להיות עושים וגו'", היינו דאיירי אודות עשיית המצוות, אבל לענין איסור הספד ותענית דזהו איסור בשב ואל תעשה, בהם ליכא כלל האי מיעוטא דקרא שהם רק פ"א בשנה, ובמילא נשאר בהם האיסור מצד שהם ימי פורים עצמם בין באדר ראשון ובין באדר שני<sup>1</sup>.

#### האם יש חלות "ימי הפורים" בי"ד וט"ו אדר

הנפק"מ בין ב' הביאורים של השפ"א הוא דאי נימא דהאיסור דהספד ותענית הוא משום הא דמגילת תענית נמצא דבאמת ליכא חלות דעצם ד"ימי הפורים" באדר ראשון כי אמרינן דמיעוטא דקרא הפקיע לגמרי ימי פורים באדר ראשון ויש איסור רק משום מגילת תענית.

משא"כ לפי ביאורו הב' נמצא דבאמת גם באדר ראשון יש חלות ד"ימי הפורים" כמו באדר שני ומשום זה עצמו נובע האיסור דהספד ותענית בשב ואל תעשה, אלא דלגבי המצוות שהם בקום ועשה יש מיעוט מיוחד דאין מקיימים אותם באדר.

וראה בשיחת ש"פ תשא תשמ"ד אות ל"ד (תורת מנחם ח"ב ע' 1104 ושם ע' 1055) וז"ל: להעיר מאריכות לשונו של אדמו"ר הזקן בסידורו - "ופורים קטן שהוא י"ד וט"ו באדר ראשון" ולא "פורים קטן" סתם (כמו "פורים גדול" שאינו מפרט שהוא י"ד וט"ו כו') או רק "י"ד וט"ו באדר ראשון".

ויש לומר בזה: בדברי ימי ישראל מצינו כו"כ נסים שאירעו ליחיד או לציבור

1) ועי' בס' טורי אבן (מגילה ז, ב) ד"ה סעודת פורים שכתב ג"כ לחלק בין מצות שמחה דפורים דזהו ביום, אבל האיסורים שהם בשב ואל תעשה כגון הספד וכו' זה גם בלילה עיי"ש וזהו ג"כ ע"ד הנ"ל שיש לחלק ביניהם גם לגבי פורים קטן.

(בעיר או במדינה מסויימת) ונקבעו (ע"י גדולי ישראל) ליו"ט עבור משפחה זו או עבור מקום זה. ונקראו בשם "פורים קטן" ולדוגמא פורים שנקבע ע"י בעל התו"ט לזכר נס שאירע לו, כפי שכתב ב"מגילת איבה" (המגילה שבה מסופר פרטי הנס) בסופה: "את כל דברי האגרת הזאת אשר כתבתי לכם. ומה ראיתי על ככה כו' אני קובע גם יום משתה ושמחה.. לדורותיכם עד עלי ועל בני ובנותי וכו'". ולכן לא כתב אדה"ז "פורים קטן" סתם, אלא מפרש "שהוא י"ד וט"ו באדר ראשון" כי הלשון פורים קטן סתם יכול לכלול גם פורים קטן אחר שנקבע במקום פרטי מלבד י"ד וט"ו אדר ראשון.. ולאידך - אינו מסתפק לכתוב "י"ד וט"ו באדר ראשון" אלא מדגיש גם "פורים קטן" כדי להוסיף (בקיצור) את הטעם שאין אומרים תחנון בי"ד וט"ו באדר ראשון - כי ימים אלו הם "פורים קטן" וע"ד החידוש שבשו"ע אדה"ז על שו"ע המחבר - להבין ולהורות הלכה ברורה הלכות בטעמיהן" כו' עכ"ל.

ולפי מה שנת' לעיל אולי אפשר להוסיף ג"כ דאדה"ז הזכיר "פורים קטן" שנדע שיש בהם חלות דימי הפורים עצמם וכפי ביאור השני של השפ"א.

#### הרמב"ם והטור פליגי אם פורים קטן הוא מסובב מפורים העיקרי

ובליקוטי שיחות חכ"ו (פורים קטן ע' 209) ביאר הטעם למה הדינים די"ד וט"ו אד"ר באים בטור ושו"ע המחבר אחר ההלכות של פורים, אעפ"י שבשנה מעוברת הם קודמים וז"ל: ועוד י"ל אז די פרטי דינים פון י"ד וט"ו אדר ראשון "ודין תענית והספד בהן" זיינען א מסובב פון די מצות ודינים שבפורים, ד.ה. אז די דינים וחובים פון י"ד וט"ו אדר ראשון - "אין נופלים על פניהם ואין אומרים מזמור יענך ה' ביום צרה ואסורים בהספד ותענית" זיינען ניט פארבונדן מיט ענינים המיוחד פון די ימי החודש מצד עצמם, נאר בלויז אלס תוצאה פון די ימי הפורים (וקיום מצות פורים) שבאדר שני, און דערפאר קומען זיי נאך די הלכות ודינים פון י"ד וט"ו אדר (סתם) ווייל די דינים שבסימן זה קומען אלס תוצאה ומסובב פון די ימי הפורים העיקרים וועלכע זיינען חל בשנה זו (המעוברת) באדר שני.

ובהערה 6 כתב וז"ל: להעיר מלשון הרמב"ם הל' מגילה פ"ב הי"ג "ושני הימים אסורים בהספד ותענית באדר הראשון ובאדר השני". ואולי י"ל כי לדעת הרמב"ם איסור הספד ותענית בי"ד אדר א' אינו תוצאה מפורים (י"ד וט"ו אדר ב').. כ"א חיוב שווה, חיוב עצמי מצד היום דאד"ר, וכפשטות לשון הגמרא (מגילה שם) "אין בין ארבעה עשר שבאדר הראשון לי"ד שבאדר השני אלא כו' לענין הספד ותענית זה וזה שוין", משא"כ לפי הטושו"ע צ"ל הכוונה דשוין בהדין בפועל ולא בסיבתו וטעמו וראה צפע"נ לרמב"ם שם עכ"ל.

ולכאורה י"ל בזה ע"פ הנ"ל, דהרמב"ם סב"ל כטעמו הא' של השפ"א, שהוא משום מגילת תענית, דמצד הקרא יש רק פורים אחד באדר שני כנ"ל ואין חלות יום פורים באדר ראשון<sup>2</sup>, ובמילא אין זה מסובב מימי הפורים העיקריים, אבל הטוש"ע סב"ל כטעם השני של השפ"א, דגם באדר ראשון יש חלות ד"מי הפורים" כמו באדר שני, אלא רק באופן קטן, לגבי שב ואל תעשה בלבד, וי"ל משום שזהו מסובב מימי הפורים העיקריים.

ולפי כל זה י"ל דנפק"מ לגבי לעת"ל דהרי כל המועדים עתידין ליבטל לבד מחג הפורים, ולכן אי נימא דפורים קטן הוא משום מגילת תענית ואין שם חלות דימי הפורים נמצא שיבטל לעת"ל, משא"כ אי נימא כאופן הב' שבעצם יש חלות דימי הפורים גם באדר ראשון, במילא לא יבטל כמו ימי פורים העיקריים.

ומצד התקנות בימי "מגילת תענית" עצמם, הרי גם לעת"ל לא יתקיימו, וכמ"ש בחשק שלמה (תענית יח, א) ברש"י ד"ה כר' יוסי וז"ל: ובמקום אחר כתבתי, דגם כשיבנה המקדש ב"ב לא יחזרו ימי המגילת תענית למקומם, וכמו ששמע להדיא ברמב"ם בסוף הל' מגילה עכ"ל, וכ"כ בקרן אורה שם, ובס' חי' הגרי"ז עה"ת ע' 112 עה"פ "וימי הפורים האלה לא יעברו וגו'", הביא לשון הרמב"ם בסוף הל' מגילה (פ"ב הי"ח): "ואעפ"י שכל זכרון הצרות יבטל, שנאמר (ישעי' סה, טז) כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיני, ימי הפורים לא יבטלו שנאמר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם", ופירש דבריו וז"ל: "דכל זכרון הצרות יבטל לימות המשיח, ולא ישאר דבר מכל התקנות שנתקנו בשביל הצרות, ומייתי ע"ז קרא דכי נשכחו הצרות הראשונות וגו', דהצרות שסבלו ישראל בגולה יהיו משוכחים לגמרי לימות המשיח, ולא יהי' להם עוד זכרון כלל [ונראה דזהו ביאור מה שאמרו ואם כל המועדות יהיו בטלין, ר"ל המועדות של מגילת תענית שנתקנו בשביל הצרות]. אבל ימי הפורים לא יבטלו, אף שגם הם נתקנו בשביל הצרות"<sup>3</sup>. עכ"ל, וכן הובא בס' 'פרדס יוסף' תצוה כז, כ ועוד.



(2) או אפשר לומר ג"כ דסב"ל כהחתם סופר הנ"ל דתיקנו בחודש אדר לקיים החיוב מן התורה.

(3) וראה בזה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' מח.

## תחיית המתים בבני נח

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בשיבה

בס' ימות המשיח בהלכה סי' סט דן הרא"ב גערליצקי שליט"א בארוכה בסתירת דברי רז"ל אם תהי' תחיית המתים גם אצל בני נח, דבמדרש (ב"ר פי"ג ו) מבואר דתחיית המתים לישראל בלבד, ובגמ' סנהדרין קה לדעת רבי יהושע דתחיית המתים גם לבני נח.

ומסיק דלדעת הרמב"ם דעוה"ב קאי על ג"ע לא תהי' תחיית המתים לב"נ כדאיתא במדרש, ובגמ' (וכן פסק הרמב"ם בפ"ג מהל' תשובה ה"ה, ופ"ח מהל' מלכים הי"א) איירי בעוה"ב שהוא ג"ע.

אבל דלדעת הרמב"ן (וכהכרעת תורת החסידות) דעוה"ב הוא תחיית המתים נמצא דתהי' תחיית המתים גם לב"נ כדאיתא בגמ' סנהדרין הנ"ל.

אמנם לדיעה זו לא ביאר מהו התי' להמבואר במדרש דתח"ה לישראל בלבד. ובפשטות לא קשה כלל, כיון דבגמ' סנהדרין פליג רבי אליעזר וס"ל דאין תח"ה לב"נ, וא"כ י"ל דאליבי' אזיל מ"ש במדרש.

וי"ל באו"א, דגם לר"י דס"ל דיש תח"ה לב"נ לא קשה ממ"ש במדרש, דהנה מביא בארוכה שם, דישנם ב' ענינים בתח"ה, תשלום שכר שצ"ל להנשמה וגוף ביחד, וכהמשל דאיתא ע"ז בסנהדרין צא,א. ומצד מעלת הגוף דישראל דבחירת העצמות הוא בה (וכמבואר בארוכה בד"ה להבין ענין תח"ה תשמ"ו).

ומובן דמצד ענין השכר שייך זה גם בב"נ, משא"כ מצד מעלת הגוף שייך זה רק בישראל. ועפ"ז י"ל דמצד ב' טעמים אלו ישנם ב' ענינים בתח"ה, דיש ענין בתח"ה שאין תחיית הגוף ענין לעצמו, אלא שהוא אמצעי שע"ז אפשר להיות תשלום שכר להנשמה וגוף ביחד. ויש ענין בתח"ה שענינו הוא תחיית הגוף עצמו, ולא למטרה אחרת, אלא מצד מעלת הגוף עצמו.

ועוד חילוק י"ל בין ב' הענינים בתח"ה, דמצד הענין דתשלום שכר הרי אחרי גמר תשלום השכר אין שום טעם שיתקיים הנשמה בגוף בקיום נצחי. אבל מצד ענין מעלת הגוף מצ"ע יהי' קיום הנשמה בגוף באופן נצחי (ועד שהנשמה תהי' ניזונת מהגוף).

ובעומק יותר, מצד ענין השכר, ענין תח"ה הוא רק חיבור של הנשמה והגוף, רק כדי לתת שכרם ביחד, אבל יהי' באופן שגם אחר התחי' הנשמה והגוף הוא חיבור של ב' דברים, שהנשמה רוכבת על הגוף, וכבהמשל בגמ' סנהדרין. אבל מצד הענין דמעלת הגוף, יהי' תח"ה באופן דנעשים הנשמה והגוף מציאות א', דלא רק הנשמה מחי' הגוף אלא הנשמה ניזונת מהגוף.

והיינו די"ל דאין החילוק דב' הענינים דתח"ה רק בנוגע להנצחיות והמטרה שבזה, אלא גם עצם התחי' לא דמי זל"ז, דהנשמה הרוכבת על הגוף, אין חיות הגוף מתייחס לה עצמה אלא הוא מתייחס להנשמה, משא"כ מצד מעלת הגוף יהי' תחיית הגוף מצד עצמו.

ועפ"ז י"ל דבמדרש איירי בתח"ה מצד מעלת הגוף שזה שייך רק בישראל, וע"ז נאמר במדרש דאין תח"ה לב"נ, דהתח"ה אצלם יהי' רק מצד תשלום שכר, וכשנ"ת דהחילוק בין זה להתח"ה בישראל אינו רק במטרת התחי' אלא עצם התחי' אינו מתייחס להגוף מצד עצמו, אלא שהנמשה "רוכבת" על הגוף, ונמצא דאופן התחי' בישראל אינו שייך כלל אצל ב"נ, והמבואר בגמ' סנהדרין הוא מצד ענין תח"ה בתור שכר דשייך גם בב"נ.

אלא שמ"מ מובן, שגם מצד הענין דתח"ה בתור שכר, מובן דחילוק באין ערוך בין השכר דתח"ה דישראל להשכר דתח"ה דב"נ.

ועי' ג"כ בד"ה להבין ענין תח"ה הנ"ל בסיומו, ב' מדריגות בתח"ה ולכ' הנת"ל הוא בהתאם להם.



# תורת רבינו

## באתי לגני תשי"ט - נקודת המאמר

הרב מנחם מענדל וילהלם  
כולל שעי"ה המזכירות

### א

ידוע שכמה פעמים במאמרי הרבי מקשר במאמרי כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ כל הפרטים שבהם איך שכולם מגיעים להדגיש נקודה אחת, וכל פרט שבהם אינו דרך אגב אלא בא להדגיש ולהוסיף הסבר בנקודת המאמר.

כך גם מובן במאמרי רבינו שמן הראוי למצוא איך שכל הפרטים במאמר מוסיפים הסבר בענין אותו בא לבאר ואינם נמצאים בו בדרך אגב.

כך גם במאמר של השנה (באתי לגני תשי"ט) יש לעיין ולבאר מה היא נקודת התמצית שאותה באים להסביר במאמר. ואיך כל הפרטים שבו מוסיפים הסבר באותו נקודה.

ועפ"ז יתבארו מעליהם כמה פרטים שאינם מובנים לכאורה.

### ב

ונראה לבאר ע"פ 'קלאץ קשיא' כללית במאמר, דהנה באות ב' וג' במאמר מדייק הרבי זה שבמשל העמודים ובכלל למטה היסוד נמצא בארץ, משא"כ למעלה היסוד נמצא למעלה, ומבאר שזה שלמטה היסוד הוא בארץ דווקא הוא כיון שיש האמיתי נמצא דווקא למטה בארץ, משא"כ בעולמות עליונים.

והנה באות ה' מבאר הרבי את החילוקים שבין המשל של העמודים לנמשל שהוא המשכה שעי"ה קיום המצוות בגשמיות, ומבאר (ע"פ דברי הבעש"ט) שמשל העמודים מורה על עבודת האדם עם עצמו, משא"כ הנמשל הוא קיום המצוות שהוא בתחתון ממש, ולכן דווקא הוא 'ממשיך ומחבר' יש האמיתי עם יש הנברא.

ולכאור' קשה, שהרי א"כ המעלה של 'יש הנברא' שקשור עם 'יש האמיתי'

הוא דווקא בנמשל ולא ב'משל' שהוא עבודת האדם, וא"כ למה דווקא ב'משל' מודגש שהיסוד למטה, משא"כ בקיום המצוות שכמבואר באגה"ק (המובא באות ב) תר"ך עמודי האור נמצאים למטה?

## ג

ונראה לבאר, שדווקא במשל כיון שביש הנברא עדיין לא נמשך היש האמיתי, הרי הוא עדיין מציאות בפנ"ע, ואף שניכרת מעלתו שדווקא הוא שייך ליש האמיתי, ולכן אפשר לומר שהיסוד למטה.

משא"כ בקיום המצוות כיון שממשיך היש האמיתי למטה, והרי הם כדבר אחד כביכול, לא שייך לקרוא לזה 'יסוד למטה' כיון שמתבטלים גדרי המעלה ומטה והיו לדבר אחד, וא"כ דווקא אז היסוד נמצא למעלה. (וע"ד המבואר בענין מצוות בטלים לעת"ל, ועוד, ואכ"מ).

במילים אחרות: כיון שכל המטרה של ההמשכה ע"י קיום המצוות הוא שהיש האמיתי יהיה למטה ולגלות אותו, הרי כשיתגלה וימשך למטה, שוב אין המטה מציאות לעצמו כלל, כיון שהוא אחד עם יש האמיתי.

## ד

עפ"י יש לבאר הקושיא ששואלים הרבה מלומדי המאמר מה הפשט בשאלה של הרבי בתחילת אות ד' מדוע אין היש האמיתי נמצא בעולמות רוחניים, וקשה שהרי נתבאר דבר זה באות הקודם שהוא כיון שדווקא המטה הוא היש הנברא?

והנה הלשון במאמר הוא 'ברוחניות הענינים ובענינים רוחניים' ויש לדייק בכפל הלשון.

ועפהנ"ל שכל המטרה היא לגלות את היש האמיתי, יש לומר שהקושיא היא, לא למה היש האמיתי לא נמצא בעולמות העליונים, שזה כבר נתבאר לעיל כנ"ל, אלא למה דבר זה שהיש האמיתי הוא המציאות האמיתית של כל נברא אינו מתגלה בעולמות עליונים, אלא אך ורק בעוה"ז התחתון, ביש הנברא.

וזה הוא כפל הלשון 'ברוחניות הענינים ובעולמות רוחניים', שהלשון 'ברוחניות הענינים' משמש בדרך כלל כאופן אחר להשיג אותו דבר שמושג בעוה"ז הגשמי אף שהוא אופן אחר לגמרי ואין לו את המעלות של 'גשמיות' (כדוגמת קיום המצוות ע"י האבות לעומת המצוות לאחר מ"ת וכו', ואכ"מ).

## ה

ועפ"ז יבואר גם מה שהרבי מביא בתירוץ הענין את דברי אדמה"א, ואת ביאורו של הרבי במאמרי תשרי תשי"ט.

ונקודת הדברים ששלשלת המשלים של אדמה"א קשורים עם 'אור מים רקיע' שהם שלשה אופנים איך שאצי' מתגלה למטה, שכל אחד מהם מבטא ענין אחר של 'כל הגבוה יותר יורד למטה מטה יותר'.

ואפשר לשים לב שהרבי מדייק בכל המשלים שמה שיוורד למטה הוא דבר הפקר וטפל, ואעפ"כ הוא מגלה מעלת העליון, כלומר, אף ללא קשר לזה שבצעם קשור לעליון (ע"ד יש האמיתי הוא יש הנברא שהוא ללא קשר לגילויים) הרי הוא מגלה את מעלת העליון.

ומוסיף הרבי שאכן ענין זה (הגילוי של מעלת ה'גבוה') ישנו גם בעולמות עליונים ואף באבי"ע הכללים, ואעפ"כ אינו בתכלית השלימות אלא אך ורק בעוה"ז התחתון.

ולסיכום: גם שלימות הגילוי של מעלת העליון והגבוה הוא דווקא בעוה"ז התחתון אף שישנו גם בעולמות עליונים.

## ו

באות ז' ממשיך הרבי ומביא את דברי אדמו"ר הצ"צ על הפסוק 'הבאים ישרש יעקב'.

ולכאור' אינו מובן מה מוסיף על המבואר קודם במאמר, שבשביל תכלית הגילויים, צריך לקיום המצוות בגשמיות?

ונראה שעיקר ההוספה הוא במשל ד'אין מלך בלא עם' שמביא בהמשך, שדווקא ע"י העם מתגלה רוממות המלך, ומדגיש הרבי שאף ש'אני הוי' לא שינתי' הוא בתמידות ובכל מקום (אף בעולמות עליונים, וכפשוט) הרי הוא יתגלה דווקא לעת"ל ע"י הזרעה בגשמיות.

## ז

עד"ז יש לבאר גם מה שמוסיף ע"י המאמר דאדמו"ר מהר"ש.

דנקוקת הענין הוא שצריך להמשיך ה'אהבת עולם' שלמעלה ל'אהבת עולם' שלמטה, כיון שע"י עולמות רוחניים, כיון שסו"ס הם הגבלה אינו יכול להתגלות ודווקא ע"י אוא"ס מתגלה, וצריך (ואפשר) להמשיכו למטה דוקא.

ולהעיר שהרבי מביא שגם זה הוא ע"י ע"ס הגנוזות, ולכאו' יל"ע מה בא לומר בזה, ונראה שבא להדגיש שיש לזה שייכות סוכ"ס לעולמות ויכול להתגלות בהם, וכמבואר ע"י דברי אדמו"ר מהרש"ב.

### ח

וממשיך הרבי ומביא מדברי אדמו"ר מהרש"ב, איך הענין של 'אני הוי' לא שנית' נמצא ומתגלה למטה.

ומדגיש ש'אף שהוא בכל עת ובכל זמן ובכל מקום' יתגלה דווקא לעת"ל ובעוה"ז התחתון, ע"י העבודה בגשמיות כאן למטה בתחתונים.

שע"ז יהי' 'עיקר שכינה למטה' בגילוי 'אלה תולדות מלא', ע"י משיח צדקנו.



## חיסונים לילדים

הרב משה ששונקין

שליח כ"ק אדמו"ר – מטולה, ארה"ק

### א

הרב ברוך שי' אובערלאנדער (הערות וביאורים א'קנה) הביא מכתבים ומענות של הרבי על חיסונים לילדים למחלת הפוליו וחצבת.

מתוך המכתבים והמענות האלו מסיק הרב"א שי' שהרבי תומך לגמרי בעשיית חיסונים, ויתירה מזה הרבי אף הורה שחובה לחסן.

### ב

ותמוה:

בכל המכתבים אין הרבי מורה שחובה לחסן, אלא מורה שאין בזה "שאלה בהנוגע לכשרות", או ש"נכונה עשי' זו" אך איפה רואים שזה חובה?

ועוד תמוה:

איך אפשר לומר ש"הרבי תומך לגמרי בעשיית חיסונים והורה שחובה לחסן" בה בשעה שהרבי אומר שאין להיות יוצא מהכלל, האם לפי הרב"א שי' במקום שהכלל לא מחסנים יש לעשות חיסונים?

### ג

יתירה מזו:

המענה של הרבי האם לחסן הוא: "אל תפרוש מן הצבור", "נעשה זה ע"י רובם ככולם ובהצלחה, ולכן נכונה עשי' זו", "אין להיות יוצא מן הכלל".

הרבי לא מתייחס כלל לגופם של החיסונים האם הם מועילים לבריאות אם לאו, אלא לפעולה שהציבור עושה, ובמקרה זה שמדובר בחיסונים, יש לחסן כי הצבור מחסן ולכן אין לפרוש מן הצבור.

### ד

דוגמא לדבר:

במענה לשאלה: האם יש צורך להישמע להוראות הג"א – אטימת חדר, חבישת מסכת גז ועוד בשעת האזעקה – כיוון שע"פ התורה ארה"ק היא המקום הבטוח ביותר, ומאידך, יש טוענים כי יש להם רגש של פחד (כיוון שבכל זאת- נחתו טילים) – כתב הרבי:

דין בשו"ע אל תפרוש מן הציבור, ובפרט שיש גם פנית רבנים בזה לעורר מצווי יעקב למה תתראו כ"ז בנוגע למעשה. בנוגע להרגש כבר מילתי' אמורה כמה פעמים. והזמ"ג שבת [שבוע] שירה. ובפרט שבכל מצב אמרה תורה אור והבוטח בהוי' חסד יסובבנהו.

כאן ברור שאין שום צורך ושום תועלת בעצם חבישת המסכות, ואף על פי כן הורה הרבי שיש לחבוש מסכות משום אל תפרוש מן הציבור.

ה

ההתייחסות היחידה של הרבי לגופם של החיסונים עצמם היא ההוראה של הרבי לבדוק מאיזה חברה החיסונים, והאם החיסון "בדוק ומנוסה"

היינו שלמרות שאין לפרוש מן הצבור בכל זאת הרבי מורה שיש לברר תחילה האם החיסון בדוק ומנוסה, ואין לחסן אם לא ידוע שזה בדוק ומנוסה.



## שלשה סימנים יש באומה זו<sup>1</sup>

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

בלקוטי שיחות ח"ל שיחה א' לפרשת וירא מבאר הרבי יסוד החילוק בין דרשת הבבלי והירושלמי בגדרם של ג' הסימנים דעם ישראל, רחמנים ביישנים וגומלי חסדים, יעוי"ש היטב בארוכה.

והנראה לבאר ולהבהיר עיקר כוונת רבינו בכל זה לפענ"ד, ולהעיר כמה עיונים והערות בדרך אפשר על סדר מהלך השיחה, וכדלהלן במרוצת דברינו בס"ד [בגליון אלף קנד עמ' 28-20 כתבנו להעיר כמה עיונים והערות עיי"ש, ויש להוסיף בזה עוד כמה הערות כדלהלן].

### 'מדת החסד' או 'מעשה חסד'

א. בהמשך השיחה שם מבאר דע"פ המבואר בתחילת השיחה ביסוד החילוק בין דרשת הבבלי והירושלמי, הרי מזה נובע חילוק נוסף בין הבבלי והירושלמי ביחס להך מדה וסימן ד"גומלי חסדים" אם הכוונה למדת החסד עצמה או למעשה החסד בפועל.

דהנה כל מדה משלש מדות אלו הרי היא כלולה בפשטות משני עניינים, הא' המדה עצמה, היינו, טבע הנפש או הרגש שבלב [מדת הבושה, מדת הרחמים, מדת החסד], והב' ההנהגה במעשה בפועל המתאימה למדה זו הפרטית [הנהגה בדרך של ביישנות, בדרך של רחמנות, ובדרך של גמילות חסד במעשה בפועל].

ומבאר הרבי דבזה חלוקים הבבלי והירושלמי ביחס להך ענין ד"גומלי חסדים" ואזלי לשיטתייהו אם מדובר בג' "סימנים" או ב"מתנות טובות".

דהנה לדרשת הירושלמי הרי מדובר בעצם מעלת המדות לכשלעצמן, והיינו שנתן הקב"ה לישראל "ג' מתנות" שונות, כשכל אחת מחולקת מחבירתה, ואם כן בפשטות הרי גם ב"גומלי חסדים" הכוונה למדת החסד שבלב, והיינו שנתן הקב"ה

(1) לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח ר' יהושע דובראווסקי ע"ה.

לישראל שלש מדות, מדת הבושה, מדת הרחמים ומדת החסד.

משא"כ להבבלי הרי מדובר בשלש מדות כפי שהן משמשות בתור "סימנים" לתכונת הביטול שביהודי, ולפי זה הרי לדרשת הבבלי אנו מתייחסים לג' מדות אלו כפי שהן תלויות זו בזו ובאות יחד בדרך סיבה ומסובב, וכמוש"נ בהשיחה שם בארוכה.

ולפ"ז הרי בעל כרחך שאין הכוונה בהך סימן ד"גומלי חסדים" למדת החסד שבלב, שכן הלא אין "מדת" החסד שבלב עצמה נובעת בדרך סיבה ומסובב ממדת הרחמים [שכן מדות החסד והרחמים שבלב, הרי הינן שתי מדות שונות שאינן תלויות ומסתעפות בהכרח זו מזו], אלא בע"כ דהכוונה למעשה החסד וההנהגה בדרך של גמילות חסד בפועל, שמעשה החסד בפועל הוא אכן תוצאה טבעית מרגש הרחמים והבושת, וכפי שאנו רואים בפשטות.

#### יסוד חילוק הבבלי והירושלמי בהילפותא דגומלי חסדים

ב. עפ"ז מיישב רבינו את יסוד חילוק הילפותא בין הבבלי והירושלמי בהך ענין ד"גומלי חסדים", אם ילפינן לי' מקרא דאברהם שנאמר בו (בראשית יח, יט) "למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" או מקרא דריש פרשת עקב דכתיב (דברים ז, יב) "ושמר ה' אלקיך לך את הברית ואת החסד".

דהנה הך קרא דאברהם "אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו וגו'", הרי בפשטות לא קאי על מדת החסד והרגש שבלב, שכן על רגש החסד שבלב לא שייך על זה "ציווי", ולא שייך לומר שאברהם "ציווה" לאנשי ביתו שתהי' להם בע"כ מדת החסד שבלב, אלא הכוונה בפשטות על ההנהגה של חסד בפועל, והיינו שציווה אברהם לאנשי ביתו שיתנהגו בפועל בדרך של חסד.

ולפ"ז – בלשון הרבי – "אתי שפיר מדוע לא הביא בירושלמי הכתוב ד"למען אשר יצוה גו'" לראי' על "גומלי חסדים", כי בירושלמי הכוונה בגומלי חסדים היא למדת החסד שבלב, שזה שייך בכל ישראל רגש של חסד בלב אינו מפני ציווי אברהם לבניו וביתו אחריו אלא משום שהקב"ה נטע כן בלבו של כל איש ישראל, "ושמר ה' אלקיך את הברית ואת החסד".

משא"כ לדרשת הבבלי הרי קאי הך ענין ד"גומלי חסדים" על ההנהגה ומעשה חסד בפועל וכו"ל, ולפ"ז שפיר הביא ע"ז הך קרא דאברהם בו מבואר ש"ציווה" לאנשי ביתו אחריו שיתנהגו בדרך של צדקה וחסד בפועל.

ג. ונראה להוסיף ולהמתיק את תוכן הדברים גם בדיוק נוסף שבלשונות הפסוקים, דהנה לשון הכתוב באברהם הוא "למען גו' לעשות צדקה ומשפט", ומפורש בקרא דקאי על "עשייה" בדרך של צדקה ומשפט.

משא"כ בקרא דריש פרשת עקב שהלשון הוא "ושמר ה' אלקיך לך את הברית ואת החסד", והרי פשטות משמעות הלשון "החסד" נראה דקאי – לא על מעשה חסד בפועל, אלא – על מדת החסד, ופשוט.

### יסוד חילוק הילפותא בין רחמנים לגומלי חסדים

ד. והנה ע"פ כל זה מיישב רבינו דיוק נוסף בדרשת הבבלי, דהנה לכאורה יש לעיין מדוע הביא הבבלי הך קרא דאברהם רק בנוגע להסימן ד"גומלי חסדים", ולכאורה הרי היה יכול להביאו גם כמקור להסימן ד"רחמנים".

דהנה בביצה לב, ב איתא "אמר רב נתן בר אבא אמר רב, עתירי בכל יורדי גיהנם הם, כי הא דשבתאי בר מרינוס אקלע לבבל, בעא מנייהו עסקא ולא יהבו ליה, מזוני מיון נמי לא זינוהו, אמר הני מערב רב קא אתו, דכתיב (דברים יג, יח) ונתן לך רחמים ורחמך, כל המרחם על הבריות בידוע שהוא מזרעו של אברהם אבינו, וכל מי שאינו מרחם על הבריות בידוע שאינו מזרעו של אברהם אבינו".

ובפירוש רש"י שם ד"ה יורדי גיהנם הן פירש וז"ל "שאינן מרחמים לעשות צדקה", ובהמשך דרשת הגמ' פירש "ונתן לך רחמים, שתרחם על הבריות", ובד"ה שלאח"ז העתיק את המשך הכתוב "כאשר נשבע לאבותיך" ופירש ע"ז וז"ל "מי שיש לו רחמים מזרעו של אבות", והיינו דמלשון הכתוב "ונתן לך רחמים ורחמך כאשר נשבע לאבותיך" ילפינן שנשבע ה' להאבות שיתן לזרעם את מדת הרחמים לרחם על הבריות, ולכן "כל המרחם על הבריות בידוע שהוא מזרעו של אברהם אבינו וכו'".

והנה במה שנקט "זרעו של אברהם רבינו" דייקא, יעויין בחדא"ג מהרש"א שם שכתב וז"ל "כל המרחם וכו', מלשון הכפול דריש ונתן לך רחמים דהיינו שיתן

לב לרחם על אחרים לענין צדקה וכו', ונקט במלתי' זרעו של אברהם וכו' במקום לאבותינו, דבאברהם מפורש מדת הצדקה, כי ידעתי למען אשר יצוה את בני וגו'".

ומבאר מדברי המהרש"א שבהך קרא דאברהם "למען אשר יצוה את בני וגו' לעשות צדקה ומשפט" נכלל גם מדת הרחמים שאצל אברהם אבינו וזרעו אחריו, והיינו מדת הרחמים לרחם על אחרים לעשות צדקה.<sup>2</sup>

וא"כ צ"ע לכאורה מדוע הביא הבבלי הך קרא דאברהם רק לגבי הסימן ד"גומלי חסדים" ולא הביאו גם לגבי הסימן ד"רחמנים", ולאידך הביא בהסימן ד"רחמנים" קרא ד"ונתן לך רחמים וגו'", וטעמא בעי<sup>3</sup>.

ה. ומבאר רבינו דהבבלי אזיל בזה לשיטתי' לפי מה שנתבאר דקאי על ג' מדות אלו כפי שהן תלויות זו בזו ובאות יחד בדרך סיבה ומסובב, והיינו שנקודת הביטול שביהודי מביא לרגש הבושה, וטבע הרכות מביא למדת הרחמים, ורחמים מביא להיות גומל חסד לנצרכים.

וזלה"ק "וי"ל שזהו הטעם שהבבלי הביא הכתוב ד"למען אשר יצוה גו'" (באברהם) רק בנוגע לגומלי חסדים ולא לענין רחמנים: היחס ד"גומלי חסדים" למדות הרחמים והבושה (כשהן באות יחד בדרך סיבה ומסובב) הוא באופן שגמ"ח היא התוצאה מהרחמים והבושה, כלומר: הכוונה ב"גומלי חסדים" אינה לרגש החסד שבלב, אלא למעשה החסד שעושה עם רעהו (כפירוש הפשוט ב"גומלי חסדים"), שסיבת עשיית חסד היא רגש הרחמים שבלב וטבע הבושה שבנפש. . ולכן אין להביא את הכתוב ד"למען אשר יצוה את בני ואת ביתו גו'" אלא בנוגע

2) ולהעיר גם מדקדוק לשון רבינו להלן בהשיחה במסקנת הדברים [דהך קרא דאברהם קאי על ההנהגה בפועל ולא על הרגש שבלב] שכתב בתו"ד וזלה"ק " . . כי בפשטות, ציווי אברהם לביתו אחריו הי' שיתנהגו בחסד ורחמים כו'", והיינו שכלל רבינו בזה לא רק ההנהגה בדרך "חסד" אלא גם "רחמים", והיינו משום שבהך קרא ד"למען יצוה וגו'" נראה בפשטות דנכלל הני תרי מדות דחסד ורחמים, וכפי המתבאר מדברי הגמ' בביצה שם ובפירוש המהרש"א שבפנים. וראה גם בהנסמן בלקו"ש שם הערה 22.

3) כן נראה הכוונה בביאור הדיוק שבהשיחה שם בזה "שהבבלי הביא הכתוב ד"למען אשר יצוה גו'" (באברהם) רק בנוגע לגומלי חסדים ולא לענין רחמנים", עיי"ש בתחילת אות ד' ובסוף אות א' ובהנסמן בהערה 22. ודו"ק היטב.

לגומלי חסדים (שהוא מעשה החסד כנ"ל) ולא לענין רחמים ובושה (שהן הרגש שבלב וטבע הנפש), כי בפשטות, ציווי אברהם לביתו אחריו הי' שיתנהגו בחסד ורחמים כו' (ולא על הרגש שבלב וטבע שבנפש שאין שייך בוה ציווי) "עכלה"ק.

ומבואר לפ"ז היטב מדוע לא הביא הבבלי הך קרא דאברהם "למען אשר יצוה וגו'" גבי סימן ד"רחמנים", שכן הסימן ד"רחמנים" קאי [גם] על מדת הרחמים שבלב עצמה, והרי ע"ז לא שייך "ציווי", משא"כ הסימן ד"גומלי חסדים" שקאי על מעשה חסד בפועל, ולכן ע"ז שפיר הביא הבבלי הך קרא ד"למען אשר יצוה וגו'" וכמוש"נ<sup>5</sup>.

ו. והנה לפי ביאורו של רבינו אולי יש להמתיק עפ"ז דיוק נוסף בלשון הבבלי ביבמות שם, דז"ל הגמ' שם "שלשה סימנים יש באומה זו, הרחמנים והביישנים וגומלי חסדים, רחמנים דכתיב (דברים יג, יח) ונתן לך רחמים ורחמך והרבך, ביישנים דכתיב (שמות כ, יז) בעבור תהיה יראתו על פניכם, גומלי חסדים דכתיב (בראשית יח, יט) למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו וגו'".

וכד דייקת שפיר הרי בהסימן ד"גומלי חסדים" הביאה הגמ' רק רישא דקרא "למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו" ותו לא, והמשך הפסוק רמזה הגמ' רק בתיבת

4) כתבנו לדייק בפנים "גם", שכן כמבואר בהשיחה שם הערה 39, הרי בהך סימן ד"רחמנים" [לדרשת הבבלי] נכלל גם ההנהגה בפועל של רחמים, והיינו דתרווייהו איתנהו בי, הא' רגש הרחמים והמדה שבלב עצמה [המביאה לעשיית חסד], והב' ההנהגה של רחמנות במעשה בפועל, עיי"ש.

5) ויש להעיר ולהבהיר בכוונת הדברים, דלפ"ז יומתק היטב גם לאידך גיסא מה שהבבלי הביא גבי הסימן ד"רחמנים" קרא ד"ונתן לך רחמים וגו'", והיינו משום דהסימן ד"רחמנים" קאי להבבלי [גם] אמדת הרחמים שבלב, והרי זה שיש בכל ישראל רגש של רחמים בלב [אינו מפני ה"ציווי" של אברהם לבניו וביתו אחריו, שכן ע"ז לא שייך ציווי וכנ"ל, אלא] הוא משום ש"הקב"ה נטע כן בלבו של כל איש ישראל.

והנה בהך קרא ד"ונתן לך רחמים וגו'" אכן מפורש דקאי על "מתנה" מהקב"ה לישראל מלמעלה [וכפי שהעיר להדיא בהשיחה שם אות א', עיי"ש], וא"כ מתאים היטב לתוכן הך סימן ד"רחמנים" שקאי לדרשת הבבלי אמדת הרחמים עצמה שקיבלו ישראל במתנה מהקב"ה.

ויש להעיר עוד דכל זה יומתק גם בדקדוק לשון הפסוק "ונתן לך רחמים וגו'", דפשטות משמעות הלשון "רחמים" נראה דקאי אמדת הרחמים עצמה [ולא רק על ההנהגה בדרך של רחמנות בפועל]. וע"ד מה שכתבנו לעיל בפנים לדקדק בלשון הכתוב "ושמר ה' אלקיך לך את הברית ואת החסד", דפשטות משמעות הלשון "החסד" נראה דקאי - לא על מעשה חסד בפועל, אלא - על מדת החסד.

”וגו”.

ולכאורה צע”ק, הרי עיקר הראי’ מן הכתוב שבישראל ישנו הסימן ד”גומלי חסדים” [שירשו מאברהם אבינו] הוא מהמשך לשון הפסוק ”ושמרו דרך ה’ לעשות צדקה גו”<sup>6</sup>, וא”כ מדוע לא הביאה הגמ’ בהילפותא גם סיפא דקרא בו מפורש ענין דצדקה וחסד [וכבהני שאר סימנים ד”רחמנים” ו”ביישנים” שהביאה הגמ’ את לשון כללות והמשך הכתובים בהם מפורש להדיא ענין ד”רחמים” וענין ד”יראתו”], וטעמא בעי.

ז. ואולי י”ל שבדקדוק זה נתכוון הבבלי לרמז ולהבליט את כוונתו בהסימן ד”גומלי חסדים”, וגם ליישב אגב אורחא כמה דיוקים בתוכן הדרשה, והיינו הא’ מהו בדיוק הסימן ד”גומלי חסדים” [הרגש שבלב או המעשה חסד בפועל], והב’ מדוע הביאה הגמ’ הך קרא דאברהם גבי ”גומלי חסדים” ולא גבי ”רחמנים”.

וזהו שציטטה הגמ’ רישא דקרא דייקא ”למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו” שהוא כדי להבליט ולהדגיש שמדובר כאן ב”ציווי”, שכן בפרט זה מודגש דקאי לא על מדת החסד שבלב, אלא על מעשה החסד בפועל, שרק ע”ז שייך ענין של ”ציווי”, וכמוש”נ.

ולפ”ז מובן ומיושב גם אגב אורחא מדוע הביאה הגמ’ קרא גבי ”גומלי חסדים” בלבד ולא גבי ”רחמנים”, והיינו משום ד”רחמנים” כולל [גם] המדה של רחמים שבלב, וזה לא שייך ללמוד מהך קרא דאברהם, שכן המדובר כאן הוא ב”ציווי” שציווה אברהם לאנשי ביתו [וכמוש”נ כל זה בהשיחה שם בארוכה וכנ”ל], וכמודגש ומבואר בחלק לשון הכתוב שציטטו הגמ’ דייקא. ודו”ק.

הנה עוד יש להעיר כמה הערות בהמשך השיחה, אלא שקצרה היריעה ועוד חזון למועד בגליון הבא בע”ה.



(6) וראה לעיל בתחילת הדברים שכתבנו לפרש ע”פ דברי המפרשים ז”ל את כוונת הדרשה בב’ אופנים, אם מהתיבות ”לעשות צדקה” או מהתיבות ”ושמרו דרך ה’ עיי”ש. ואיך שיהי’ הביאור, הרי עיקר הראי’ הוא בפשטות מהמשך לשון הכתוב ”ושמרו דרך ה’ לעשות צדקה וגו”.

## מקור המנהג לקחת ביצה לתבשיל בקערה (בהגדת רבינו)

הת' שמואל גורארי'  
תלמיד בישיבה

בהגדת רבינו בפיסקא הזרוע כו' "יש שכתבו דלוקחים ביצה משום שעושין זכר לאבילות דחורבן ביהמ"ק".

הנה ידוע דכל מקור המובא בהגדת רבינו הוא מדויק כמו שרואים במכתב באגה"ק ח"ב ע' רמג להר' זוין "ק"ק לשיחשדני לטועה כ"כ שאכתוב ובדפוס דמוכח במקום שא"א שתהי' גם משמעות, ופשוט "להיפך", ובפרט כשציינתי גם המקור לדברי".

וענין זה דלקיחת הביצה בליל הסדר מצינו שהובא בספר המכתם<sup>1</sup> "והמבושל ביצה מבושלת זכר למקדש שהוא חרב בעולם", ובספר כל בו<sup>2</sup> "והמבושל עושין מביצה זכר לאבילות ביהמ"ק".

ויש להעיר, מדוע בהגדת רבינו סותם "יש שכתבו" בלי לפרט מי כותב ענין זה, ובפרט שלפנ"ז באותו פיסקא כתוב "ואמרינן בירושלמי שמנהג לקחת זרוע וביצה (ביעא בלשון ארמי) כלומר בעא רחמנא למפרק יתנא בזרעא מרממא (כל בו הובא בב"י, אבודרהם)", ובאותו ב"י שהרבי מציין (בסי' תעג<sup>3</sup>) מביא גם מ"ש הכל בו "והמבושל עושין מביצה זכר לאבילות ביהמ"ק", ומדוע אינו מציין לזה מקור בהגדת רבינו. לכאור' הי' אפשר לומר מכיון שמקשה עליו כמו שמסיים פיסקא זו "וצע"ק דמוכח במשנה ובירושלמי דגם בזמן ביהמ"ק היו לוקחים שני תבשילים ואז לא עשו זכר לאבילות וא"כ נצטרך לומר אשר מאות שנה לקחו מין אחר לזכר החגיגה ואחר החורבן שינו מנהג זה", לכן לא הביא המקור.

אבל דוחק לומר כן שמצינו בכמה מקומות בהגדה כשמקשה על איזה מנהג/טעם מביא גם המקור, וצ"ע.

(1) סי' נ'.

(2) פרק חמישי - פסחים ד' קיד, ב ד"ה רבא מהדר אסילקא וארוזא.

(3) טור סי' תעג ס"ה ד"ה כתב הכל בו.

# היום יום

## היום יום - כח מנ"א - ענין הרפואה\*

הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

א

בלוח 'היום יום' ליום כח מנ"א מעתיק הרבי: "דרכי הרפואה בחולי הגוף בכלל שנים הם: א) לרפאות את האבר או הכח המקולקל חולה וחלוש. ב) לחזק את האברים והכחות הבריאים, אשר הם יתגברו על האבר וכח החולה לרפאותו. הדוגמא מזה בחולי הנפש הם שני דרכי העבודה: תשובה ומעשים טובים".

השייכות - דרפואה ותשובה - לסיום ימי חדש מנ"א - כיון שאחרי שבת מבה"ח אלול, כבר מתחיל העבודה של חדש אלול, עבודת התשובה.

והנה הרבי מביא כאן ב' גישות ברפואה. רפואת האבר וחיוזוק האבר. והנה בעבודה הנה "רפואת האבר או הכח .." הוא תוכן העבודה דסור מרע. ו'לחזק את האיברים' הוא ההדגשה על עשה טוב.

והנה באופן הא' גופא, מפרט ב' פרטים: רפואת האבר או רפואת הכח - "לרפאות את האבר או הכח..".

ולכאורה הרי 'הכח' הוא ענין פנימי ואיך זה יוכל להשפיע עליו? וי"ל בדא"פ ע"פ המבואר בחסידות שיש איחוד מיוחד בין האברים והחיות שהאברים ממשיכים החיות. ועפ"ז נמצא שהאברים הם בערך החיות שלהם. וכן תכונת החיות כל כח הוא מתאים במיוחד לאבר מסויים, כמו ראי' בעין ושמיעה באוזן כו'.

וי"ל ע"פ המבואר ברמב"ם הל' דעות פ"ד הי"ד: "כלל. אמרו בבריאות הגוף כל זמן שאדם מתעמל ויגע הרבה ואינו שבע ומעיו רפין אין חולי בא עליו וכחו

(\* מוקדש לזכות אאמו"ר הרופא, הרה"ח ר' אברהם אבא ע"ה, רופא בית הרב ארבעים שנה, לכבוד יום היארצייט שלו השלשים (30), ביום חמישי, כה שבט [תשמ"ט-תשע"ט]. סימן "שלו" [בשו"ע - יו"ד] הוא "דיני הרופא", והרי "כה שבט" עולה בדיוק המספר "שלו" (336).

מתחזק ואפילו אוכל מאכלות הרעים". היינו שעמל ויגיעה מצד איברי הגוף, מחזק גם כוחו.

ולהעיר גם במס' שבת פכ"ב מ"ו: ולא מתעמלין [בשבת], והוא כעין מעשה רפואה (פי' הר"ח).

## ב

כללות ענין החולי הוא מ"ש בתניא פמ"ד: "כאדם המתאוה לחיי נפשו וכשהוא חלש ומעונה מתאוה ותאב שתשוב נפשו אליו". והיינו הצמאון להתחבר עם החיות.

ועפ"ז יש לבאר מ"ש בהיום יום - טז סיון:

"... מה שנחוץ ביותר הוא שיעורר החולה בעצמו שני ענינים: א) לידע שהוא חולה ויכסוף וישתוקק להתרפאות מחליו. "

שני ביטויים אלו [ו'יכסוף וישתוקק'] אחד הוא למעלה מהשני.

'יכסוף' הוא ביטוי האהבה והמשיכה אל דבר האהוב. ומשתוקק הוא ביטוי של אהבה עזה, והוא ע"י השתוקקות. היינו ש'משתוקק' לצאת מן המיצר, והיינו ענין התאוה (סה"מ תרפ"ט ע' 150) שזהו כח מקיף והכי נעלה באדם. במילא מתעלה ומתרומם האדם ממצבו והגבלותיו. - בדוגמת רפואת האבר כנ"ל להמשיך חיות חדש [ראה תניא פ"נ בענין ההפרש בין אהבה של כסף וזהב. ולהעיר גם מהל' בפירש"י עה"פ נכספתה - בראשית לא, ל].

ב) הידיעה שיכול להתרפאות, והתקוה ובטחון גמור כי בעזה"י יתרפא מחליו."

המגמה, הוא המקום שצריך להגיע. "הידיעה שיכול להתרפאות, והתקוה ובטחון גמור".

"הידיעה שיכול להתרפאות", היינו שברור אצלו שכך יהי'. והרי זהו כעין מ"ש מהבעש"ט במקום שרצונו של אדם שם הוא נמצא, והיינו שע"י הידיעה מעמיד עצמו כבר במצב נעלה יותר, וכפתגם אדמו"ר הצ"צ טראכט גוט וועט זיין גוט.

"תקוה ובטחון גמור", שבנוסף להידיעה 'צ"ל 'תקוה ובטחון גמור'. "כי בעזה"י יתרפא מחליו" – והיינו

שההמשכה יומשך מלמעלה, וע"ד מ"ש בסה"מ תרנ"ד (ע' ריד) שענינו הוא ביטול ללא שום פעולה מצד האדם.

## ג

וע"פ הנ"ל בנוגע לרפואה והמשכת חיות חדש, יש להעיר בנוגע לסיפור ששמעתי מאמור"ר, רופא בית הרב במשך ארבעים שנה, והדפיס זה בקונטרס מיוחד "מלוה מלכה" שיצא לאור בשנת תשל"ו עם עוד סיפורי רבותינו נשיאנו.

"לכ"ק אדמו"ר הצ"צ בא חולה חלש מאד וביקש רפואה בשביל חולשתו הגדולה, וענה לו הצ"צ, בתפלת 'אנא בכח' אנו אומרים "נא גבור דורשי יחודך", אין נא אלא לשון בקשה (רש"י וירא כב, א), מבקשים גבורה אצל הקב"ה? העצה לזה הוא דורשי יחודך, למוד פנימיות התורה".

מהו הקשר בין בריאות ופנימיות התורה?

וי"ל בדא"פ בב' אופנים:

(א) פנימיות חיות העולמות,

חיות העולמות נמשכת מהתורה, וכמארז"ל אסתכל באורייתא וברא עלמא. וכמו שכשיש חסרון ח"ו במקום מסויים, משלימים ע"י שממשיכים ממקום אחר נעלה ביותר שבכחו למלאות החסרון, הנה כמו"כ בנוגע לחיות האדם וכמו שמבאר הרבי "על ידי פנימיות התורה נעשית התקשרות פנימיות הנפש עם פנימיות א"ס שלמעלה לגמרי מהעולם" (תו"מ תשי"ט חכ"ד ע' 279), ובמילא מתחדשת החיות ביתר שאת בכל הפרטים.

"ובפרט ע"י תורת חסידות חב"ד, המדגישה שהעבודה צריכה לחדור את מציאות האדם (ולא ח"ו לשבור המציאות) החל מחב"ד שבשכל, ועד לאופן שיתפרנסו מיני', שנעשה דם ובשר כבשרו, ועד שזה מוסיף, אצלו גם בבריאות גופו" (התוועדויות תשמ"ט ח"ב ע' 185).

(ב) עבודת התשובה.

"ועפ"ז מובן גם בנוגע לימוד פנימיות התורה.

"מעלה מיוחדת בפנימיות התורה - שיש בה כל ג' הענינים - תורה תפלה ותשובה:

ענין התורה- כפשוטו - שהרי זוהי פנימיות התורה.

ענין התפלה - שהרי תפלה, מלשון התופל, הו"ע החיבור, והרי עיקר החיבור עם הקב"ה נעשה ע"י פנימיות התורה, כי . . . ע"י פנימיות התורה נעשה החיבור של סתים דישראל עם סתים דקוב"ה;

וענין התשובה - שעיקר ענינה והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה, שזהו כל ענין החסידות. (תו"מ חנ"ה ע' 82).

ועפ"ז יש לומר בדיוק לשון קדשו של הצ"צ בציטוט הלשון "דורשי יחודך". המילה 'דורשי' מתאים להלשון [מס' חגיגה יג, א] שבענין מעשה מרכבה שעל לימודה נאמר ג"כ הלשון "דורשין" וכן הוא ברמב"ם [הל' יסוה"ת פ"ב הי"ב].

מילת "דורשי" מבטא ג"כ ל' הכתוב ודרשו את אלקיהם ואת דוד מלכם [הושע ג:ה]. ובמס' ר"ה ל, א "ציון היא דרש אין לה, מכלל דבעיא דרישה".

וזה - מילת "דרישה" - היינו ענין היגיעה הן באופן א' הנ"ל [פנימיות התורה, שענינה לימוד ועיון גדול ועבודתה הוא יגיעת נפש ויגיעת בשר] [והן באופן הב', תשובה שהיא בחילא יתיר וכו'] עם דרישה מיוחדת שהאדם דורש מעצמו אתהפכא וכו' מכל סדר החיים הקודם.

ומכיון שע"פ מארז"ל גדולה תשובה שמביאה רפואה לעולם, במילא מובן שזה גם משפיע בחיי הגוף. והרי זהו עיקר עבודת הנשמה שירדה לתקן את הגוף. ולעתיד יקום גם הגוף בתחיית המתים. שאז יקצו ורננו וגו'.



## היום יום - כז אלול

הרב מרדכי דובער ווילהעלם  
ר"מ במתיבתא לויבאוויטש, טאראנטא

בהיום יום כז אלול כתוב "מדברי קודש רבינו הזקן: ישראל גוי אחד בארץ, דער עם ישראל אויך אין דער ערדישער וועלט איז פארבונדען מיט ה' אחד, השי"ת מאכט פון רוחניות גשמיות, און דער עם ישראל מאכט פון גשמיות רוחניות".

וי"ל בדיוק הלשון "מדברי קודש" ושייכותו לדבר הנאמר "דער עם ישראל אויך אין דער ערדישער וועלט איז פארבונדען מיט ה' אחד, "ועל זה מתאים הלשון קודש היינו זיין אין וועלט אבער שטיין העכער פון וועלט, וקדושים תהיו . . כי קדוש אני, וכתוב "אין קדוש כהוי' ואיתא בזהר כמה קדישין אינן ולית קדוש כהוי', דהחידוש בקדוש הוי' הוא שהגם שהוא מלובש בהנבראים ומחי' אותם (בפנימיותם) מ"מ הוא קדוש ומובדל מהם ואינו נתפס בהם "ודו"ק.



## נגלה

### כללי הספיקות בדין עכבר שנכנס לבית בדוק

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער  
ר"מ בתות"ל - חובבי תורה  
ורב ושליח בברייטון ביטש

בגמ' פסחים ט, ב תשע צבורין כו' שני צבורין א' של חמץ וא' של מצה כו' צבור א' של חמץ ולפניו ב' בתים כו':

א

הנה נחלקו רש"י ותוס' בכל הסוגיא באם אזלינן בתר החזקה של הבית הבדוק. שיטת התוס' הוא שאזלינן בתר החזקה, ואפילו במקום ספק דאורייתא. כי בתוס' ד"ה היינו תשע חנויות כו' בקושיות התוס' על רש"י כתב דגם כשלא ביטלו היה צריך ללכת בתר החזקה, ומטעם זה הוצרך לפרש דדין ט' צבורין מדובר לענין אכילת הככר, דמזה מובן דלשיטת התוס' באם אכן נופל ספק כזו לענין בדיקת חמץ

דשפיר סמכינן על החזקה אפילו לא ביטל.

וכן הוא שיטת התוס' בדין צבור א' של חמץ ולפניו ב' בתים דיליף ליה מדין ב' שבילין, כתב התוס' ד"ה הלך כו' "דמוקמינן לה בחזקת טהורים", ומוכן שכן הוא לענין בדיקת חמץ דאייתנין עלה מטעם שהבית בחזקת בדוק. וכן כתב בתד"ה ספק על "אפי' ליכא אלא ספק א' אוקמא אחזקת בדוק". ועי"ש במהרש"א שהאריך בזה כי הוא כלל "דכל ספק איסור מוקמינן לה אחזקתיה".

אבל רש"י בכל הסוגיא לא הזכיר מענין החזקה. בדין קבוע פסק להחמיר גם בבית שהוא בחזקת בדוק. ובדין ב' צבורין פסק להקל מטעם ספק דרבנן לקולא כמפורש בגמרא. וכן בדין צבור א' של חמץ ולפניו ב' בתים, כתב שמקילין בזה "דכיון דבדיקת חמץ דרבנן תלינן לקולא". ושם דמדימנן לה לשני שבילין, דמקילין משום שהוא ספק טומאה ברשות הרבים. ובכל האוקימתות לא הזכיר שהקולא הוא משום שהבית בחזקת בדוק.

וי"ל דמחלוקת רש"י ותוס' בזה תלוי במחלוקת הראשונים באם סמכינן על החזקה כשנולד ריעותא בהחזקה והוא עכשיו ספק שקול להיתר או לאיסור, והאריך בזה בפס"ד להצ"צ יו"ד סי' נ וכתב כי שיטת התוס' בכמה מקומות היא דאזלינן בתר החזקה ושיטת ר' יונה ועוד דלא אזלינן בתר החזקה שהורעה כשיש ספק שקול. וראה אנצ"ת ע' חזקה (ב) - דמעיקרא את ז ושם ע' תקנג וש"נ.

ונראה דרש"י סבר כשיטת הראשונים דכשאתרע החזקה שוב אין לסמוך עליו להקל, ולכן סבר בדין ט' צבורין כו' דכיון שנכנס העכבר לבית בדוק ובפיהו ספק חמץ נולד ריעותא בהחזקה, ונשתנה המציאות ושוב אין לסמוך עליו להקל. ורש"י מחמיר בדין זה גם בספק דרבנן ויתבאר לקמן.

וכן בדין ב' צבורין כו' (דיליף מדין ב' קופות), סבר רש"י דכיון שבוודאי נכנס עכבר לפנינו בבית הבדוק, איתרע החזקה. ולכן באם היה מדובר כשלא ביטל וכשיש איסור דאורייתא, היי מחמירין להצריך בדיקה, והוצרך הגמרא להסיק דכאן מיירי בבדיקת חמץ דרבנן.

ועד"ז בדין צבור א' של חמץ ולפניו ב' בתים כו' (דיליף מב' שבילין), סבר רש"י דאיתרע החזקה שעל הבתים, משום דבוודאי בין ב' הבתים נשתנה המצב, ובאחד מהם יש וודאי חמץ. וכדברי אדה"ז סי' תלט ס"ה דבאופן זה יש להחמיר בדין דאורייתא משום "הי מינייהו מפקת" ויתבאר לקמן.

וכן בספק על ספק לא על סבר רש"י שיש ריעותא, ולכן פירש "ראה עכבר

שנטל חמץ בחצר והבית בדוק ואין יודע אם נכנס", ודייק שהיה בחצר משום שהוא קרוב לבית ויש חשש גמור שיכנס לבית עי' ראש יוסף. ויש מפרשים שדרך העכבר הוא ליכנס לבית עי' בחי' הר"ן. ובסי' תלח פסקו שיש להקל בבדיקת חמץ דרבנן אבל אם לא ביטלו יש להחמיר בשל תורה עי"ש באדה"ז קו"א א.

ותוס' סברי כהראשונים דגם כשנולד ריעותא עדיין יש לסמוך על החזקה, כי החזקה היא גזרת התורה שאין להוציא הדבר מדין דמעיקרא עד שנודע לך שהיה השתנות ברורה. ולכן בדין ט' צבורין גם בספק דאורייתא יש לסמוך על החזקה בדוק. וכן בדין צבור א' וב' בתים (שהוא כמו ב' שבילין) על כל בית יש חזקת בדוק.

## ב.

אבל צ"ע בשיטת התוס' מדין ב' צבורין כו' (שהוא כמו דין ב' קופות) למה לא סמכינן על החזקה, הרי בדין זה אוקמוה דדווקא משום דבדיקת חמץ היא מדרבנן יש להקל, ולכאורה גם באם היה ספק דאורייתא היה צריך להקל כי בית א' הוא בחזקת בדוק ועליו נולד ספק באם העכבר הכניס לשם חמץ, והיה לנו ללכת אחר החזקה להקל. ובמה הוא שונה מדין ט' צבורין שגם שם הכניס העכבר ספק חמץ וסמכינן על החזקת בדוק גם כשלא ביטל.

אמנם הצ"ח (ד"ה היינו ט' חנויות) כבר הקשה כן בשיטת התוס', ותירץ "דבשני בתים על כרחך צריכים אנו להוציא מהחזקה" כי בוודאי נשתנה המצב בב' הבתים, כי עכשיו בין ב' הבתים יש ודאי חמץ ושוב אין כאן חזקה. ומבאר דגם בבית שאינו בדוק הורעה חזקתה, כי עד עכשיו היה הבית שאינו בדוק צריך בדיקה מצד הספק, ובאם עכבר הכניס שם חמץ מחייב אותו בבדיקה מדין ודאי, וכיון דבין ב' הבתים בוודאי הוכנס חמץ שוב הורעה החזקה (והוא ע"ד דברי אדה"ז בס"ה "הי מינייהו מפקת"). ובוזה מיושב למה אינו דומה לדין ט' צבורין, כי שם לא נשתנה המצב באופן וודאית, כי יש רק ספק לבד באם הוכנס חמץ להבית, ולהיות שנשאר מצב של ספק שפיר אוקמינן על החזקה.

אבל עדיין צ"ע דאם כן גם בדין צבור א' וב' בתים (שהוא כמו ב' שבילין) נשתנה המצב באופן וודאית, כי בין ב' הבתים יש בוודאי חמץ כמ"ש אדה"ז שם דהי מינייהו מפקת, ומ"מ שם סבר התוס' דאוקמינן על החזקה. וי"ל דבדין ב' צבורין כו', לבד זאת שיש ריעותא בין ב' הבתים כנ"ל, יש עוד ריעותא כיון שראינו עכבר נכנס בפנינו בהבית הבדוק. משא"כ בדין צבור א' וב' בתים לא ראינו עכבר נכנס בבית מסוים, וכשדנין על כל בית בפני עצמו יש ספק באם נכנס שם עכבר, והריעותא שיש בוודאי חמץ בין ב' הבתים היא לבדה לא מספיק להוציא הבית מחזקתה לשיטת התוס', אלא צריך ב' ריעותות להוציא מהחזקה. ובדין ב' צבורין

יש ב' ריעותות, א - מה שבוודאי נכנס עכבר עם ככר ספק חמץ בבית הבדוק, וב - הריעותא אשר בין ב' הבתים יש בוודאי חמץ כנ"ל מהצל"ח, משא"כ בדין צבור א' יש ריעותא א' לבד. ועי' מש"כ בדבר שמואל על דברי הצל"ח.

## ג.

אמנם יש להבין שיטת אדה"ז כי הוא כתב בסעיף ה' בדין צבור א' וב' בתים (כמו ב' שבילין) "אבל אם לא ביטלו ... צריכין לחזור ולבדוק... שספק זה שמא לא נכנס לבית זה או שמא לא נכנס לבית זה אינו נחשב לספק כלל מן התורה, שבוודאי נכנס לאחד מהן וכיון שאינו ידוע איזהו שניהם צריכין בדיקה דהי מינייהו מפקת, ואף שבאו לשאול זה אחר זה". והוא דלא כשיטת התוס' בדין ב' שבילין דסברי שסומכין על החזקה, וכן הוא לגבי בדיקת חמץ כמ"ש במהרש"א.

וי"ל דנחלקו איך להסתכל על הספק של ב' שבילין, דתוס' סברי שיש להסתכל על כל בית בפני עצמו ולכל בית יש חזקה, ולכן באם יש ספק שנכנס עכבר בהבית אוקמינן על חזקתו שהוא בחזקת בדוק. אבל שיטת אדמו"ר הזקן היא שיש להסתכל על האדם באם חל עליו החיוב בדיקה, וכיון שלכל אחד מהבעלי בתים יש ספק לאיזה בית נכנס, והעכבר בוודאי נכנס לאחד מהשני בתים, יש ספיקא דאורייתא לכל אחד מהבעלי בתים "דהי מינייהו מפקת", והחזקה שעל הבית לא מוציא מידי הספק שיש להגברא.

אבל צ"ע בשיטת אדה"ז דהרי בגמרא יליף דין חמץ מדין ב' שבילין, ובדין ב' שבילין כשנשאלו זה אחר זה לכו"ע טהור, אבל בדין חמץ יש להחמיר כשלא ביטל כי "אינו נחשב לספק כלל מן התורה".

וצ"ל דהילפותא מדין ב' שבילין הוא רק בבדיקת חמץ דרבנן, דאזי מחלקין בין באו לשאול זא"ז לבאו לשאול בבת אחת, אבל כשלא ביטלו אינו דומה לדין ב' שבילין. דבבדיקת חמץ אמרינן ספיקא דאורייתא לחומרא, משא"כ בטומאה הוי ספק טומאה ברה"ר שספיקו טהור.

אבל עדיין צ"ע שהרי לשון אדה"ז הוא "אינו נחשב לספק כלל מן התורה", היינו שמציאות כזו שיש ספק לפנינו וריעותא וודאית בין ב' מקומות כמו ב' שבילין "אינו נחשב לספק", וא"כ גם ברה"ר היה לנו להחמיר כי אינו ספק טומאה.

וי"ל אדמוה"ז סבר דאם דנין על הספק לעצמו, הספק לאיזה בית נכנס הוא בגדרספק ואין עליו דין ודאי איסור, שהרי גם באיסור אכילה שנתערב בהיתר חד בחד, ואכל א' מהם, לא עבר על איסור ודאי. אלא דמ"מ חמור הוא משאר הספיקות

כיון שיש כאן ודאי איסור, וחשיב איקבע איסורא לחייב עליו אשם תלוי. ובדין ספק טומאה גם ספק כזה כמו בב' שבילין, אמרינן ס' ברה"ר טהור אף דאיקבע איסורא.

ומש"כ אדה"ז "אינו נחשב לספק כלל מן התורה", דברי אדה"ז אמורים לבאר הטעם שאין דנין כאן ס"ס כשהעכבר הביא ככר קטן, ועל זה כתב שלא חשוב ספקלהצטרף לס"ס, אע"פ שלעצמו הוא בגדר ספק. כי בדין ס"ס מצטרפין הספקות הדומות זל"ז, שכל אחד מן הספיקות הוא שמצד אחד של הספק הוא מותר לגמרי ומצד השני של הספק הוא אסור לגמרי, ומצטרפין הספקות להחליש איזושהו חשש לאיסור. אבל כאן הספק של לאיזה בית נכנס הוא ספק מסוג אחר לגמרי, כי בוודאייש איסור בין שני הבתים דהי מינייהו מפקת, וקביעת האיסור שבין ב' הבתים לא יהי' נחלש במה שזה ככר קטן, ולכן דנין על הספק שעל הבתים בפני עצמו להחמיר בשל תורה, ונשאר הספק אכלתיה בפני עצמו שלא להצטרף לספק הראשון.

וכל זה מוכח מפני שאדה"ז מציין כאן לדרכי משה ושם מבואר שבנד"ד מדובר שהספק שעל הבתים לא מצטרף לס"ס משום דהוי כדין ס' אחד בגוף וס' אחד בתערובות שנחלקו בו הפוסקים באם נחשב ס"ס, היינו שהספק של ב' שבילין הוא כמו ספק בתערובות איסור בהיתר חד בחד שלא מצטרף לס"ס, עי' שו"ע יו"ד סי' קי"ח ובנו"כ שם בפרטי הדינים והטעמים בזה ומש"כ בפס"ד להצ"צ יו"ד שם.

ועי' עד"ז בס' דברי שלום על הל' פסח ח"א (ע' שלו-שמ). ומש"כ שם דהוי כמו "ספק שאינו שקול להסוברים שלא מצטרף לס"ס", נראה שאינו דומה כי בספק שאינו שקול לא מצטרף מפני חלישת הספק, משא"כ בספק א' בתערובת לא מצטרף מפני שנחשב כדין בפ"ע שדנין עליו להחמיר, ושוב אין כאן ספק ספיקא כ"א ספק אחד, וכן בנד"ד הספק לאיזה בית נכנס נחשב כהוברר לוודאי איסור וכאילו אין כאן אלא ספק אחד.

ובעיקר דין ספק שאינו שקול, בהל' שחיטה סי' כד ס"ק מזו כתב אדמו"ר הזקן "דבעלמא קי"ל דס' שאינו שקול מצטרף לס"ס", מיהו עי' מש"כ בביאורי הלכות (אות ג) דיון בשיטת אדמו"ר הזקן בזה מכמה מקומות.

ד.

והנה יש לעין עוד בשיטת אדה"ז בדין ספק ספיקא בבדיקת חמץ, כי בסי' תלח ס"ג בדין עכבר וככר קטן בפיו שנכנס לבית פסק שיש להקל בשאר החדרים

אפילו לא ביטלו כי יש ס"ס, ספק שנכנס לחדר הזה וכן ספק אכלתיה "וכל ב' ספיקות הולכין בהם להקל אפילו בשל תורה". וכן כתב בסי' תלט סעיף ד' בדין ב' צבורין כו' וככר קטן להקל בספק ספיקא ואפילו כשלא ביטל .

וצ"ע הרי אדה"ז בסי' תלג סכ"ה בהגה הביא סברת המגיד משנה שעיקר התקנה בבדיקת חמץ היה על הספק ולכן יש להחמיר בבדיקת חמץ "אף שיש כמה ספיקות להקל, שמא לא הכניסו שם חמץ מעולם, ואת"ל הכניסו שמא חזרו ונטלוהו כולו משם, ולא נשתייר ממנו שם כלום, ואת"ל נשתייר ממנו מעט שמא היה זמן רב קודם הפסח ונתעפש". ועי"ש בסעיף כ"ו שכן הדין בעכבר שהכניס חמץ.

ולכאור' אם כן גם בדינים הנ"ל בסי' תלח ותלט היה לנו להחמיר בריבוי הספיקות. ואדה"ז מיישב את זה בסי' תלג קו"א שכתב "ומה שהקילו שם [בסי' תלט] בס"ס היינו לענין לחזור ולבדוק מה שבדק כבר, אבל תחילת הבדיקה כיון שנתקנה על הספק, והיינו ספק שאין לחוש לו מן התורה אלא שחכמים חששו לו אין חילוק בין ספק אחד לכמה ספיקות".

ואף דבסי' תלג שם סכ"ה בדין לול של תרנגולים הקיל בס"ס גם "בתחילת הבדיקה", וכתב שאין צריך לבדוק הלול שהכניסו שם חמץ קודם ל' יום משום שיש ספק שאכלוהו התרנגולים ואת"ל לא אכלוהו ספק אם נתעפש ואינו ראוי לאכילת כלב. גם זה מיישב בהגה שם שספק אכלתיה עדיף משאר הספיקות כי הוא קרוב לודאי עי"ש בארוכה.

אבל צ"ע דבסי' תלט ס"א בדין ט' צבורין והוא ספק קבוע מחמירין גם בככר קטן, אף שהוא ס"ס היינו ספק שהוא חמץ או מצה וספק אכלתיה. והיה לו להקל משני צדדים, ראשון שהוא ספק אכלתיה והוא קרוב לודאי ועדיף משאר ספיקות כמ"ש בסי' תלג סכ"ה בהגה, ועוד דכאן יש להקל טפי כי מדובר לאחר שכבר בדק כמ"ש בקו"א שם.

ובס' דברי שלום כתב ליישב "שכאן ראו את העכבר וככר קטן בפיו, שנכנס לבית בליל י"ד אחרי בדיקת חמץ, והספק שמא אכלו העכבר עד זמן איסורו אינו קרוב לודאי". והוא דוחק כי אדה"ז לא נתן שיעור לגודל הככר הקטן, ואפשר שהוא קטן כ"כ שקרוב לודאי שאכלו קודם זמן איסורו.

וי"ל כי דין ט' צבורין חמיר טפי משום שהוא איסור קבוע, כמ"ש אדה"ז שם ס"ד בהטעם שמקילין בס"ס בדין ב' צבורים כו' אף שמחמירין בט' צבורין, והיינו

משום "שהספק הנולד במקום קביעת החמץ כיון שהחמירה בו תורה שלא לילך בו אחר הרוב שאף שהרוב הוא מצה, אעפ"כ נידון כמחצה על מחצה החמירו בו חכמים ג"כ ואמרו שספק זה מגרע חזקת בדיקת חמץ, אבל שאר ספיקות שלא נולדו במקום שקבוע שם חמץ ודאי לא החמירו". ומצד חומרא זו החמירו גם בספק אכלתיה הקרוב לודאי, כי בסי' תלג כתב שקרוב לודאי מוציא מידי קרוב לודאי חמץ אבל לא מוציא מידי ודאי איסור. וכן לא מוציא מידי איסור קבוע דנחשב כמו ודאי איסור לענין זה, כי כמו שהחמירה התורה בקבוע שלא ללכת אחר הרוב החמירו לא ללכת אחר הספק הקרוב לודאי.

ה.

והנה ע"פ דברי אדה"ז יש להבין שיטת רש"י בסוגין, כי רש"י מפרש בכל הספיקת שיש להקל משום דבדיקת חמץ דרבנן, אבל צ"ע כי בדין ט' צבורין הגמרא לומד בדיקת חמץ מדין ספק קבוע להחמיר כמו שהקשה התוס'. ודוחק לפרש ברש"י שמדובר כשלא ביטל והוא דאורייתא, כי רש"י בתחילת הסוגיא כתב "פיסקי הלכות הן", דמשמע דמדובר באופן הרגיל וגם כשבידו לבטל.

אבל יש לפרש שרש"י סבר כשיטת אדה"ז שספק קבוע חמיר טפי, והחמירו חכמים בספיקו גם בדרבנן. ואולי משום זה כתב רש"י "דנפקא לן מן וארב לו וקם עליו בפ"ק דכתובות", להדגיש לנו שאין בזה סברא אלא הוא גזה"כ ויש לנטות להחמיר בו כי "החמירה בו תורה". ועי' עד"ז בפני יהושע בתד"ה תשע צבורין.

ויש להעיר במש"כ אדה"ז שהחמירו חכמים בספק קבוע כיון שהחמירה בו תורה כו', כי בשו"ת צ"צ יו"ד סי' עא כתב דספק קבוע גרוע מספק שקול, משום דבקבוע יש רוב להקל אלא דמחמירים מגזה"כ, ומביא את הש"ך יו"ד סי' קי ס"ד ס"ק כב "דסבירא ליה דהרשב"א והה"מ מקילים בספק קבוע יותר מבספק פשוט", ואח"כ מביא מהפמ"ג סי' קי שפ"ד ס"ק יד דספק קבוע חמיר מספק שקול. ועי' בפני יהושע שם, ומש"כ בדין כל קבוע כמחצה על מחצה בליקוט שיעורים סי' כ'.



## בענין ב' שבילין וב' בתים<sup>1</sup>

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגמ' (י, א) צבור אחד של חמץ ולפניו שני בתים בדוקין ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן אי להאי על אי להאי על, היינו שני שבילין, דתנן שני שבילין אחד טמא ואחד טהור והלך באחד מהן ועשה טהרות ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות רבי יהודה אומר אם נשאלו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו טהורין שניהן בבת אחת טמאין רבי יוסי אומר בין כך ובין כך טמאין אמר רבא ואיתימא רבי יוחנן בבת אחת דברי הכל טמאין בזה אחר זה דברי הכל טהורין לא נחלקו אלא בבא להשאל עליו ועל חבירו, רבי יוסי מדמי לילבת אחת ורבי יהודה מדמי לילזה אחר זה.

ופרש"י (בד"ה עליו ועל חבירו): "מה תהא על שנינו ר' יוסי מדמי להו לבת אחת ואף על פי שאין שניהן לפניך צריך אתה הוראה אחת לשניהן או טמאין אתם או טהורין אתם והרי אין אתה יכול לומר טהורין אתם".

### דקדוקים בהסוגיא

וצ"ב, למה צריך הוראה אחת לשניהם, ולמה אינם יכולים לענות רק לא' לבדו, ואח"כ לענות להשני בפנ"ע (או לומר לא' מהם לצאת, וכמו שנוהגים כשרוצים לקרות ישראל לתורה במקום כהן וכיו"ב)?

ובד"ה רבי יהודה מדמי לה לזה אחר זה פי' "הואיל ואין כאן שואל אלא אחד משיבין לו טהור אתה שהרי ספק ביאה הוא ומעצמו יבין שאף חבירו כמוהו אבל כששניהן שואלין בתוך כדי דיבור צריך אתה להשיב לשניהן כאחד".

וצ"ב, מה נוגע להוסיף, "שמעצמו יבין כו'", ולמה לא די לומר שכיון שאין כאן שואל אלא א' אי"צ להשיב אלא לו לבדו? ואם צריכים גם בכה"ג להשיב לשניהם (כיון דשאל עליו ועל חבירו) מאי שנא מבאו בבת אחת? וגם מהו הכוונה "אבל כששניהן שואלין בתוך כדי דיבור צריך אתה להשיב לשניהן כאחד"? ומהו הכוונה להשיב לשניהן כא', הרי זה דבר בלתי אפשרי, ובין כה צריכים להשיב לכ"א בפנ"ע?

(1) לזכות הת' היקר והנע' שד"ב בן מרים שי', לאוי"ש"ט מתוך בריאות הנכונה וכט"ס.

והנה התוס' בכתובות (כו, א בד"ה בבא לישאל עליו ועל חבירו) כתב "אין לפרש שבא לישאל בבת אחת דהתם מודו כולי עלמא דטמאות מכל שכן דבאו לישאל שניהם בבת אחת אלא מיירי ששאל על עצמו וטהרוהו ואח"כ בא לישאל על חבירו דמר מדמי ל' לבת אחת כיון ששאל על שניהם במעמד אחד ומר מדמי ל' לזה אחר זה כיון שטיהרוהו קודם והכא נמי כיון דשרו לכולהו כבת אחת דמי אף על פי שאין בא לפנינו אלא על אחת מ"מ הדבר ידוע לכל שהרבה כהנות היו והוי כאילו בא לישאל על כולם בבת אחת והכא מודו כ"ע ובחנם דחק בקונטרס לפרש כר' יוסי".

וצ"ע במאי פליגי רש"י ותוס' (ועי' ברבינו פרץ בסוגיין שהוא לכאור' שיטה שלישית)? גם נראים לכאור' כסברות הפוכות, שלרש"י בא לישאל עליו ועל חבירו ביחד קיל טפי, עד שלחד מ"ד אומרים לו טהור, ואילו לתוס' הוי חמור יותר אפי' מבאו בבת אחת?

### צ"ב בהחילוק בין אדם א' לב' אנשים

ובטור סי' תלט "צבור אחד של חמץ וב' בתים בדוקים ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן להי מינייהו עייל אם ב' הבתים של אדם א' או של שנים ובאו לשאול בבת אחת או שבא האחד לשאול עליו ועל חבירו שניהם צריכין בדיקה אפי' אם ביטלו באו לשאול זה אחר זה אין שום אחד מהם צריך בדיקה אם ביטלו".

ומבואר דגם כשהבתים של אדם א', הוי אותו הדין כמו באו בבת אחת, שצריך לבדוק, וכ"ה בשו"ע אדה"ז שם ס"ה, וצ"ב, דמאי שנא כשהם של אדם א', ולמה ישתנה הדין מטעם זה?

ב' אופנים לפרש הסתירה בין ב' הנידונים, מצד ההוראות או מצד גוף השאלה

ואפ"ל בזה, דהנה מבואר בסוגיין דהיכא דבאו בבת אחת דא"א לפסוק לשניהם טהורים, אז מחמירים דשניהם טמאים (ולתוס' ועוד ראשונים הוא חומרא מדרבנן). ולכאור' יש לבאר זה בב' אופנים: א) אפ"ל דזהו דין בהוראת ב"ד, דאינם יכולים לפסוק ששניהם טהורים, דזה דבר שא"א להיות, והוי ע"ד מיחזי כשיקרא. ב) אבל אפ"ל באור"א קצת, שכשבאים בב"א, אז אמרינן דהשאלה משתנה, דהשאלה הוי שאלה אחת ע"י שניהם ביחד, היינו איזה מב' אנשים אלו נכנס לשביל הטמא. ובזה אין יכולים לפסוק טהור כי זה כבר אינה ספק טומאה ברה"ר, דבשאלה על שניהם הרי א' מהם ודאי טמא. דהרי גוף השאלה אפשרי להיות בב' אופנים,

שיכול לשאול שיש ספק אם נטמאתי או לא, או שכל הפרטים נכנסים בשאלה, שב' אנשים הלכו בב' שבילים והשאלה איזה היא מהם נטמא. ומובן שבאופן הב' לא שייך לטהר אפי' א' מהם, כי הכל שאלה אחת, וי"ל דבבאו בב"א, במילא השאלה (שלפני ב"ד) כוללת כל הפרטים (ואפשר דשוב אין לדון בזה מדין ספק טומאה ברה"ר דהוי כודאי טומאה).

### ביאור שיטת רש"י דהכל תלוי בהשאלה

ואואפ"ל דבזה פליגי רש"י ותוס', דהתוס' סב"ל דהחיסרון בב"א הוא מצד הפס"ד של ב"ד, דמיחזי כשיקרא, ולכן כתבו התוס' בכתובות דבא לישאל עליו ועל חבירו ביחד גרע טפי מבאו בבת אחת, דשם הוי פס"ד א' לגמרי, משא"כ בבאו בבת אחת, דאז פוסקים הדין לכ"א בפנ"ע (דהרי כ"א שואל בפנ"ע), ורק שפוסקים להם בבת אחת, וזה נראה כשקר ותרתי דסתרי.

ואף דיכול לפסוק רק לו שהוא טהור, כיון ש"מעצמו יבין שאף חבירו כמוהו", נמצא שההוראה הוי הוראה לפועל לשניהם, ופס"ד כזה, שיוצא ממנה ששניהם טהורים, א"א להיות, דהוי כחוכא כו', ועוד גרוע מבאו שניהם בבת אחת, וכנ"ל.

אבל ברש"י אפ"ל דסב"ל שהוא דין בעצם השאלה, דכשבאו בבת אחת, שוב הוי השאלה על כל הנידון ביחד, דהוי שאלה אחת על שניהם, וזהו שפירש"י "ואם באו בבת אחת, הואיל ובהוראה אחת יש לנו לומר טמאין או טהורין, אי אפשר לנו לומר להם טהורים אתם שהרי האחד ודאי טמא", והיינו דכיון ד"ציור" השאלה אז הוא על שניהם, היינו שהשאלה הוא על ב' אנשים שהלכו בב' שבילים מה דינם, הרי אף אם יענו ב"ד רק לא' מהם הרי זו הוראה על (כללות השאלה, דהיינו על) שניהם, ולכן מוכרחים להורות שהם טמאים (וכנ"ל דהוי כמו ודאי טומאה ולא ספק טומאה).

ועי' במל"מ (פי"ט מהל' שאר אבות הטומאה ה"ב) דמק' על פירש"י וז"ל "ומדברי רש"י שם נראה דכבת אחת הוי כל ששאל האחד תוך כ"ד של חבירו ולא ידעתי טעם לזה דהואיל ובהוראה אחת יש לנו לומר טמאים או טהורים א"א לנו לומר טהורים אתם שהרי האחד ודאי טמא ולפ"ז אפילו אם שאל האחד לאחר כ"ד של חבירו כיון ששניהם בפני החכם והחכם מוכרח להשיב לשניהם תשובה אחת ומש"ה שניהם טמאים" (אבל ע"ש מה שרצה לחלק בין ר' יוסי לר"י, ושוב כתב שלא נתקררה דעתו בזה ע"ש). אבל לפמשנ"ת יש ליישב, דכיון דהחיסרון הוא משום שהשאלה נצטרף ונעשה שאלה אחת לגבי בי"ד, א"כ יש סברא לומר דזהו רק אם ב' השאלות נשאלו יחד, בתכ"ד, דאל"כ גם לגבי הבי"ד הם ב' שאלות שונות

שכ"א הוא טהור.

### ביאור הפלוגתא בבא לישאל עליו ועל חבירו לדרך זה

בזה פליגי ר"י ור"י בבא לישאל עליו ועל חבירו, דר' יוסי מדמי להו לבת אחת, ואף על פי שאין שניהן לפניך צריך אתה הוראה אחת לשניהן או טמאין אתם, או טהורין אתם, והרי אין אתה יכול לומר טהורין אתם, והיינו דכיון דלפועל שאל על שניהם, א"כ הוי השאלה - לגבי ב"ד - שאלה כללית על שניהם ביחד, וע"כ צריך הוראה אחת על שניהם, וכנ"ל דאפי' אם יורו רק לו לעצמו, הוי הוראה על שניהם, מכיון שזהו ציור השאלה, וכיון דא"א לומר להם טהורים אתם, דהוי כמו ודאי טמאים, וכמשנת"ל, לכן טמאים.

אבל ר' יהודה מדמי להו לזה אחר זה הואיל ואין כאן שואל אלא אחד משיבין לו טהור אתה שהרי ספק ביאה הוא ומעצמו יבין שאף חבירו כמוהו, והיינו דר' יהודה סב"ל דממה ששאל על חבירו הרי אי"ז נוגע למה ששאל על עצמו, וא"כ השאלה ששאל על עצמו הוא שאלה בפנ"ע (ועי' בצ"צ בפס"ד ליו"ד סי' קיא בארוכה ומה שש"נ, ואכמ"ל). ועל השאלה ששאל על עצמו הרי חל שפיר הדין דספקו טהור. ואף שסו"ס שאל גם על חבירו (וא"כ הרי מוכרחים לפסוק הדין גם על זה), הרי הדין וההוראה בפועל בנוגע לחבירו יוכל להבין ממה שפסקו בנוגע לעצמו, וכמו שפרש"י, וכנ"ל (אבל בנוגע, להדיון על עצם השאלה, מכיון שהוא הוא השואל, הרי מתייחסים רק בהפרטים שנוגעים אליו).

וזהו שסיים רש"י בביאור סברתו "אבל כששניהן שואלין בתוך כדי דיבור צריך אתה להשיב לשניהן כאחד", והיינו דכששניהם שואלים, אין שום מקום לחלק בין א' להשני. אבל כשא' שואל, הרי דנים בשאלה כפי שנוגע אליו, ואין "מכניסים" לשאלה, השאלה של חבירו אם זה יגרע משאלתו, וההוראה לפועל לחבירו, הרי יוכל להבינה מהתשובה אליו.

### ביאור שיטת התוס' כאידך צד

אבל התוס' סב"ל, כנ"ל, דהכל תלוי בהוראה עצמה, שאסור להניחם להורות הוראה שנראה כמיחזי כשיקרא, וכחוכא ואיטלולא, ולכן סב"ל להתוס' דגם אם לא נשאלו ביחד, כל זמן שההוראה של ב"ד על ב' השאליות באות ביחד, הרי אם יבא ההוראה מב"ד על שניהם ביחד הרי זה סו"ס מיחזי כשיקרא, דהרי המיחזי כשיקרא הוא בההוראות.

ולכן הק' על רש"י ד"בא לישאל בבת אחת (דהתם) מודו כולי עלמא דטמאות

מכל שכן דבאו לישאל שניהם בבת אחת, דלענין ההוראה של ב"ד, הרי בבאו בבת אחת הוי במציאות ב' הוראות, משא"כ בא לישאל עליו ועל חבירו הוי הוראה אחת ממש על שניהם, דסתרי אהדדי.

ועפ"ז יש לבאר מה שפי' התוס' דבא לישאל עליו ועל חבירו היינו "ששאל על עצמו וטהרוהו ואח"כ בא לישאל על חבירו" (וכמובא לעיל, וכמו שדקדק במל"מ שם בדבריהם "למדנו מדבריהם דהיכא דשאל עליו ואח"כ חזר ושאל על חבירו דאפילו רבי יהודה מודה דשניהם טמאים ולא נחלק רב יהודה אלא כשטיהרוהו מקודם"). דכל זמן שלא טיהרו עדיין את הראשון, הרי זה עדיין הוראה אחת ומיחזי כשיקרא, ודוקא ע"י שטיהרו כבר את הראשון, ואח"כ באים להורות על השני, אז ה"ז ב' הוראות שכ"א בפנ"ע ואפ"ל דשניהם טהורות.

### ביאור החילוק בין אדם א' לשני אנשים, ושקו"ט בזה

ועפ"ז יש לבאר הסברא (לפמשנ"ת בסברת רש"י) גבי אדם אחד, דאם שני הבתים הם של אדם אחד, אז הרי במציאות הוי שאלה אחת, דהכל הוא אותה שאלה אם אדם זה עדיין מחוייב בבדיקה או שכבר יצא י"ח (אף שלפועל אפשר לחלקם בב' הוראות, אם הוא מחוייב בבית זה, ואם הוא מחוייב בבית השני).

אך י"ל דזה תלוי בגדר החיוב דבדיקת חמץ, אם החיוב בכל בית (ועד"ז בכל מקום בבית שמכניסין בה חמץ) הוא חיוב בפנ"ע, או שהוא חיוב א' כללי לבדוק ולבער החמץ מכל גבולו. דאם החיוב בכל בית הוא חיוב בפנ"ע, א"כ גם באדם א' הרי זה כב' שאלות שונות, דיש שאלה בבית זה אם מחוייב בבדיקה ויש שאלה בבית השני, ואכתי מאי שנא אדם א' מב' אנשים. אבל אם הוא חיוב א' כללי ולא יצא ידי חובתו כל זמן שלא הוציא החמץ מכל גבולו, א"כ כל זמן שיש לאדם זה ספק חיוב באיזה מקום ברשותו, עדיין הוא בכלל אותה שאלה אם יצא ידי חובתו או לא (אך יש לדון בזה, דסוכ"ס למה לא נימא דמקום מיוחד זה הוי בחזקת בדוק).

ולכ' ה"י אפ"ל דתלוי ביסוד החיוב דבדיקת חמץ, דאם החיוב הוא מצד ב"י וב"י, א"כ הרי כל זמן שנשארה חמץ באיזה מקום בגבולו עובר בב"י וב"י (מד"ס), וא"כ לא הועילה הבדיקה כלום, ועדיין עיקר השאלה קיימת, אבל אם החשש הוא שלא יבא לאכלו, הרי כל פירור חמץ יש בה חשש בפנ"ע שלא יבא לאכלו. ואם ביטל חשש זו לגבי פירור א', הרי זה ענין בפנ"ע וביטל חשש אחד. ומבואר כמ"פ בשו"ע אדה"ז דעיקר טעם הבדיקה הוא שלא יבא לאוכלו.

אבל אי"ז מוכרח, שהרי גם החשש שלא יבא לאכלו יש לפרשה שהאדם לא

יהי' לו שום אפשריות לאכילת חמץ בפסח, וא"כ כ"ז שנשארה חשש חמץ בגבולו, עדיין לא נתבטלה הך חששה כלל (ועיי' בל' אדה"ו בסי' תלא ס"ד "לפיכך גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום עד שיוציא את החמץ מכל גבולו (עיינ' סי' תמה) לפיכך הצריכו לחפש אחריו ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו קודם שיגיע זמן איסור אכילתו", הרי שכתב ל' זה לב' הסברות).

אבל עיי' בנו"ב (שו"ת מהדור"ק או"ח סי' מ"א) שכתב "ואל תשיבני מסח באמצע בדיקת חמץ שא"צ לחזור ולברך, אומר אני שכל חור וזווית שבודק קיים המצוה שאין ביעור חמץ מעכב זה את זה ואם מבער כזית חמץ אף שיש עוד בביתו הרבה חמץ, הנה על כזית זה שביער קיים מצות תשביתו. והגע בעצמך מי שנודע לו בפסח שמת מורישו קודם פסח ונפל לו בירושה חמץ או שהיה לו תבואה בשדה ונתחמצה ונודע לו בפסח והוא מקום רחוק שאי אפשר לו להשביתו ועל כרחו עובר עליו וגם נתחמץ לו בביתו חמץ גמור היכי יעלה על הדעת הואיל ואינו יכול לקיים מצות תשביתו בחמץ ההוא לא יהי' מצווה מן התורה להשביתו גם החמץ שבביתו, הא ודאי לאו מילתא היא, וכל חתיכת חמץ מצוה עליו להשביתו ואין אחד מעכב את חברו".

אבל לכאן אין מזה סתירה למשנ"ת, דמצות תשביתו אפ"ל דהוא באמת על כל כזית, אבל לענין בדיקת חמץ, אף שהברכה הוא על ביעור חמץ שהוא המצוה דתשביתו<sup>2</sup>, מ"מ הרי התקנה דבדיקה הוא מצד ב"י, או מצד שלא יבא לאוכלו, ובזה הוא הדיון אי אמרינן דכשנשארה חמץ בביתו לא יצא י"ח כלל או לא.



## דיון הגמרא בתירוץ רנב"י ראשון דמעיקרא משמע

הרב אליהו נתן סילבערבערג  
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. בסוגיית הגמרא פסחים (ד, ב – ה, א) שקו"ט למצוא המקור לזה שחיוב השבתת חמץ הוה בערב פסח, ומביאים ע"ז כו"כ שיטות, ונביא כאן דיון הגמרא באחת מהן: "רב נחמן בר יצחק אמר ראשון [שבפסוק] "אך ביום הראשון

(2) ובאמת גם בהברכה דעל ביעור יש לדון, ולכ' פליגי בזה הראשונים, וכמשנ"ת בהסוגיא שם.

תשביתו..."] דמעיקרא משמע, דאמר קרא הראשון אדם תולד.

[וממשיכה הגמרא לדון בזה:] אלא מעתה ולקחתם לכם ביום הראשון הכי נמי ראשון דמעיקרא משמע? שאני התם דכתיב ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים, מה שביעי שביעי לחג, אף ראשון ראשון לחג.

הכא נמי כתיב אך ביום הראשון תשביתו, שבעת ימים מצות תאכלו? אם כן נכתוב קרא ראשון, הראשון למה לי, שמע מינה לכדאמרן.

אי הכי התם נמי הראשון למה לי. ותו התם דכתיב ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון אימר ראשון דמעיקרא משמע? שאני התם דאמר קרא וביום השמיני שבתון מה שמיני שמיני דחג, אף ראשון ראשון דחג. הראשון למה לי? למעוטי חוש"מ. חוש"מ מראשון ושמיני נפקא. איצטריך, סד"א הואיל דכתב רחמנא וביום השמיני, וי"ו מוסיף על ענין ראשון, דאפילו בחוש"מ קמ"ל. ולא לכתוב רחמנא לא וי"ו ולא ה"א?

ותו התם דכתיב ביום הראשון מקרא קדש יהיה לכם ראשון דמעיקרא משמע!

אלא הני שלשה ראשון מיבעי ליה לכדתני דבי רבי ישמעאל, דתנא דבי רבי ישמעאל בשכר שלשה ראשון זכו לשלשה ראשון להכרית זרעו של עשו, לבנין בית המקדש, ולשמו של משיח. ע"כ הדיון בתירוץ זה.

נקודת הענין: רנב"י פירש 'הראשון' שנאמר גבי תשביתו דכוונתו 'מעיקרא', והגמרא הקשה ע"ז מג' מקומות אחרים שנאמר בהן לשון 'הראשון' – לקיחת ד"מ, שבייתה ממלאכה דסוכות, ומקרא קודש דפסח – אשר בהן אין הכוונה כן. ותירצה דבהן כתוב לשון זה מטעם אחר וכו'.

### כו"כ תמיהות בסוגיית הגמרא

ב. וצלה"ב: א) הגמרא מביאה ראייה מכו"כ פסוקים אשר בהם אין הפירוש בראשון 'מעיקרא', אמנם הרי רנב"י גם הוא הביא ראייה מפסוק לדבריו דמשמע מעיקרא, ומאי 'אולמיה' הני ראיות מפסוקים שמביאה הגמרא מהראיה של רנב"י?

גם צלה"ב: ב) מדוע הובאו ג' הפסוקים – היינו ג' 'הראשון' הנ"ל – בסדר הפוך מסדרן בתורה; סדרן בתורה היא תחלה מקרא קודש דפסח (ויקרא כג, ז), אח"כ שבייתה ממלאכה דחג (שם כג, לט) ואח"כ לקיחת ד"מ (שם כג, מ), ואילו

בשקו"ט דסוגיין הובאו בסדר הפוך ממש!?

(ועוד: ג) בשקו"ט של הגמרא הו"ג' ההוכחות – כנ"ל – מד"מ, שביתה דחג, ומקרא קודש דפסח. אמנם במסקנת הסוגיא כתב רש"י "אלא – מהני שלשה ראשון דכתיב במקרא קודש דפסח ומקרא קודש דסוכות ומצות לולב לא תותב ..".

וברש"י שלאחריו – על דברי דבי ר' ישמעאל 'בשכר ג' ראשון' – "שביתה הרגל דפסח ושביתה הרגל דחג ..".

ויעויין בלקו"ש (חי"ט שיחה ב' על חגה"ס) אשר הרבי מביא בפשיטות הפסוק של מקרא קודש הנאמר גבי סוכות (שם כג, לה), כמקור לדברי תנא דבי ר' ישמעאל, ומציין לדברי רש"י הנ"ל (בד"ה אלא)!

והנה זה שהמקור יכול להיות הפסוק של מקרא קודש (כמ"ש רש"י בד"ה אלא) ומ"מ זה נקרא שביתה הרגל דחג, אינו קשה לכאורה ע"פ השיטה "שמקרא קודש הוא לקדשו באיסור עשיית מלאכה" (שו"ע אדה"ו סי' רמ"ב ס"א לחד שיטה, והוא מהב"י בסי' תפ"ז לפי אחד מתירוציו שם);

אמנם לכאורה אינו מובן השינוי, מה שבשקו"ט של הגמרא מובא הפסוק (המאוחר יותר) של שביתה דחג, ואילו במסקנת הדבר ובדברי תנא דבי ר' ישמעאל נשתנה הענין ומביאים (ברש"י ובשיחה כנ"ל ועוד) הפסוק של מקרא קודש דחג!?

ג. גם צע"ג לכאורה בכו"כ מפרטי השקו"ט בגמרא:

ד) מה הי' ההו"א לתרץ ד'ולקחתם לכם' דד"מ קשורה עם שביעי וראשון וכו' (ואשר לכן לא אומרים שם ד"ראשון מעיקרא משמע") אם גם בתשביתו ישנה אותה ענין – כמו שהגמרא מקשה ע"ז מיד אח"כ!?

ה) וביותר: מה היתה הסברא לתרץ דגבי תשביתו אומרים הא "דמעיקרא משמע" מחמת זה שכתוב בה "הראשון", אם בד"מ כתוב אותו לשון ממש – כמו שהגמרא מקשה ע"ז מיד אח"כ!?

ו) אח"כ כשהגמרא מקשה מ'הראשון' שנאמר גבי שביתה דחג, מתרץ תחלה ע"ד אותה סברא שכבר הובאה לעיל (לענין ד"מ) – "מה שמיני שמיני דחג, אף ראשון ראשון דחג ..", אף שלכאורה כבר הפריכה אותו תירוץ מהא דגם גבי 'תשביתו' ישנה פסוק ולימוד עד"ז!?

ז) אח"כ כשהגמרא מקשה מ'הראשון' שנאמר גבי 'מקרא קודש' אינה מביאה שום תירוץ של 'ראשון ושביעי', וגם לא שום שקו"ט לגבי לשון 'הראשון' שנאמר בה, כמו שהביא בכל שאר הקושיות ושקו"ט בהן!?

ובקיצור צ"ע טובא בכל פרטי מהלך השקו"ט של הגמרא כאן.

### ביאור יסוד השקו"ט של הגמרא

ד. ולתרץ כל קושיות אלו נראה להציע דהשקו"ט בסוגיא זו אינה (רק) בפירוש המלה 'ראשון' בכתובים, האם כוונתו 'מעיקרא' או לא, אלא דיון באופן ודרגת הקישור בין מצות של חג להחג עצמו.

ביאור הדברים: רנב"י הביא פסוק שבה הפירוש ב'ראשון' הוא 'מעיקרא', ומחמת זה בא להוכיח שמצות השבתת חמץ אשר הוה בפשוטו אחת ממצות הקשורות לחג הפסח, אין זמנה בחג עצמה אלא 'מעיקרא', והיינו ביום לפני החג.

וע"ז סובב והולך השקו"ט בגמרא האם אפשרי לומר כן אחרי שבכלל הרי מצות החג זמנם בחג דוקא ולא לפניו!

ה. והנה במצות החג ישנן דרגות שונות בענין הקשר שלהן לחג;

ישנן מצות שבעצם אינם קשורים להחג עצמו אלא שזמנם הוא בחג. ראה לדוגמא מה שביאר הרבי (לקו"ש חכ"ב שיחה ב' לפ' אמור) שכן הוא במצות חמץ ומצה ביחס לחג הפסח, ומש"כ שזה מודגש בהדין שו"ע אדה"ז תצ"א ס"ג "מי שנמשכה סעודתו במוצאי יו"ט האחרון ש"פ עד לאחר צה"כ מותר לאכול חמץ בסעודה .. אכילת חמץ אינו תלוי כלל בקדושת היום".

וי"ל שעד"ז הוא מצות השבתת חמץ (מכ"ש מאיסור אכילת חמץ), אכילת מצה, לקיחת ד"מ ועוד.

למעלה מזה – י"ל – היא מצות שמחה בחג, אשר אף שלכאורה לא הוה עצם מהות החג, אבל מ"מ הוה המצוה "ושמחת בחגך" והיינו לשמוח בחג, וא"כ זה שזמנו בחג דוקא אינה ענין 'טכני' אלא דהשמחה הוה מחמת החג עצמו.

למלעה מזה – י"ל – היא מצות שביתה ממלאכה בחג, אשר לפי דיעה אחת עכ"פ (כדלעיל משו"ע אדה"ז ומקורו מהב"י) הוה זה קיום ה'מקרא קודש' של החג.

למעלה מזה – י"ל – היא עצם הענין שימים אלו הם מקראי קודש, אשר זהו עצם שם החג שלהם.

(ויש עוד כמה פרטים וענינים שיש לדון בהם ובפרט בעניני קרבנות החג, והזכרתי רק מה שנוגע לביאור השקו"ט בסוגיא זו).

### ביאור פרטי סדר השקו"ט

ו. ואשר לפ"ז נבוא לבאר הדין ושקו"ט של הגמרא בתירוצו של רנב"י;

רנב"י אמר – כנ"ל – דהראשון שנאמר גבי תשבתו פירושו מעיקרא, והיינו שמצוה זו – הקשורה לחה"פ – צריכים לקיים לפני החג דוקא. וע"ז מקשה הגמרא דלכאורה רואים במצות ד"מ שגם בהם כתוב 'הראשון' וגם הם קשורים לחג (הסוכות) ולא אומרים שהם קודם החג אלא זמנם בחג עצמו.

וע"ז מתרצת הגמרא דשם (בד"מ) ישנו פסוק המקשרת בין מצוה זו למצות שמחת החג. והרי שמחת החג פשוט שצ"ל בשבעת ימי החג דוקא אחרי שכל ענין שמחה זו הוה שמחת החג (כנ"ל).

(והיינו, דתירוץ הגמרא .. מה שביעי שביעי לחג אף ראשון ראשון לחג" לא היתה קישור 'טכני' ומילולי גרידא, אלא דכמו בשמחה הר"ז פשוט שמדברים על שבעת ימי החג דוקא, עד"ז בלקיחת ד"מ).

ומקשה ע"ז הגמרא דעד"ז י"ל לגבי מצות 'תשבתו' ג"כ, דהרי התורה קישרה בינה לבין מצות אכילת מצות שבעת הימים, והרי לפועל מצות אכילת מצה הוה רק בשבעת ימי החג (אף שאינו כמצות שמחת החג דקשורה עם החג עצמו כנ"ל), אז שוב י"ל דגם מצות תשבתו הוה בחג דוקא.

ומתרצת הגמרא דדיוק תיבת 'הראשון' אומרת שאף שהיא קשורה עם מצות אכילת מצה, מ"מ זמנה לפני החג, 'מעיקרא'. אשר לפמשנ"ת נראה דאין בזה תימה כ"כ כיון שגם מצות אכילת עצמה אינה קשורה בעצם עם ימי החג.

ומקשה ע"ז הגמרא מהא דגם גבי מצות לקיחת ד"מ – אשר שם פשוט דצ"ל בחג דוקא אחרי שקשורה עם מצות שמחת החג כנ"ל – כתוב 'הראשון', וא"כ ע"כ דאין תיבה זו מכריחה שיהי' 'מעיקרא'?!)

ותו מקשה הגמרא מ'הראשון' הכתובה גבי שביתת החג, אשר בזה סברה

הגמרא בדודאי צ"ל בימי החג דוקא אחרי שזה קשורה עם עצם ה'מקרא קודש' של הימים, וא"כ זמנה בימי החג דוקא?!?

ומתרתצת הגמרא דאולי גם שם בשביתת החג אינו פשוט כ"כ דצ"ל ביום החג דוקא, ויתכן שהי' ציווי לשבות ביום שלפני החג, ונאמר דשביתה ביו"ט הוה מצוה נפרדת מעצם החג (והיינו כשיטה השנייה בשו"ע שם דאינו פרט במקרא קודש). והא דלפועל שובתים ביום החג דוקא לא הוה אלא מחמת לימוד של "וביום השמיני שבתון מה שמיני שמיני דחג, אף ראשון ראשון דחג".

ושוב נוכל לומר דגבי תשביתו שכתוב 'הראשון' באמת הוה דינו לפני החג, ואילו שם בשביתת החג נצרכה האי 'הראשון' לדבר אחר (כמבואר בגמרא).

ומסיקה הגמרא ד'הראשון' הכתובה שם לא צריכא לד"א, ושוב גם משם רואים ד'הראשון' לא הופכת המצוה להיות קודם החג, ושוב קשה על דברי רנב"י דאצלנו הרי 'הראשון' פועל את זה.

ותו מקשה הגמרא מ'הראשון' הנאמר גבי 'מקרא קודש' אשר שם מובן בפשטות ובהכרח שהכוונה לראשון דימי החג עצמו, דהא מקרא קודש הוה מהותו של חג. ומ"מ משתמשת התורה בלשון 'הראשון' והיינו שאין פירושה 'מעיקרא'!

ומתרתצת הגמרא דכל הני ג' 'הראשון' נצרכים לד"א (כמבואר בגמרא) ושוב אפ"ל ד'הראשון' שנאמר לגבי תשביתו באמת בא לומר דהוה 'מעיקרא' כמשנ"ת.

### יישוב כל התמיהות

ז. ועפ"ז נתיישבו כל התמיהות דלעיל, ובקצרה:

(א) אה"נ שרנב"י הביא פסוק דראשון מעיקרא משמע, אבל כאן הרי השקו"ט הוא משום דבמצות החג אולי אין מקום לפירוש זה אחרי שהם מגיעים מחמת החג כמשנ"ת.

(ב) סדר הבאת הפסוקים הוא מן הקל אל הכבד; תחלה פסוק המדבר על מצוה מסויימת שזמנה בחג (לקיחת ד"מ), אח"כ על מצות שביתה שיש בה חילוקי דיעות האם קשורה לעצם החג או לא, ואח"כ על 'מקרא קודש' שהיא עצם החג כמשנ"ת.

(ג) ומבואר נמי מדוע בשקו"ט של הגמרא הובא פסוק של שביתת הרגל דחג, ואילו במסקנא מביאים במקום זה הפסוק של מקרא קודש דחג; דבשקו"ט 'בנו'

את זה מן הקל אל הכבד כנ"ל, אמנם למסקנא אי"ז נוגע ויכולים לפרש ע"פ השיטה דשביתה דחג הוה התבטאות של מקרא קודש כנ"ל משו"ע.

ד) ומבואר דהא דלקיחת ד"מ קשורה עם מצות שמחה (שענינה שמחת החג וכו') עדיף מהקשר בין מצות שביתה למצות אכילת מצה – ואשר לכן תירצו אותו תירוץ אף דאח"כ הקשו עליה.

ה) ומבואר נמי ד'הראשון' שנאמר אצל תשבתו יכולה ללמד דמעיקרא משמע אף דאותו לשון כתוב גם אצל ד"מ ושם אין פירושה כן (דשם הר"ז קשורה עם שמחת החג כמשנ"ת).

ו) ומבואר דתירוץ הגמרא "מה שמיני שמיני דחג, אף ראשון ראשון דחג .." לא נאמרה לבאר מדוע אין פירושו מעיקרא (דא"כ הקשינו ע"ז כנ"ל), אלא לבאר דאולי זהו הסיבה שצ"ל בימי החג (ולא מחמת זה שקשור לעצם החג) כמשנ"ת.

ז) ומבואר בפשיטות מדוע כשמביאה הגמרא הפסוק ממקרא קודש לא הי' צורך להביא כל ההמשך (של 'ראשון ושביעי', ולשון הראשון וכו'), אחרי שבזה אין שום מקום לספק דקשורה לעצם החג וכמשנ"ת הכל באריכות לפ"ע.



## חֲסִידוֹת

### על ראשון אחרון, ועל אחרון ראשון\*

הרב יוסף יצחק חיטריק  
שליח כ"ק אדמור – צפת, ארה"ק

א

בלשון המשנה אנו מוצאים כי לפעמים התנא נותן הקדמה, וכשבא לפרש הוא מפרט על פי הכלל 'על ראשון ראשון, ועל אחרון אחרון'.

לדוגמא: יש נוחלין ומנחילים, נוחלים ולא מנחילים. אלו נוחלין ומנחילים ....

---

\* לע"נ אבי מורי הרב צבי הירש בן הרב יהודה ע"ה

וכו'. (ב"ב פרק ח).

אך לפעמים התנא מפרט מהאחרון וחוזר לראשון .

לדוגמא: במה מדליקין, ובמה אין מדליקין. אין מדליקין ... וכו' (שבת פרק ב).

הגמרא בתחילת מסכת נדרים דנה בכך, ומנסה לתת קווים – מתי 'מפרש' ההוא דפתח ברישא', ומתי 'ההוא דסליק מיניה – ההוא מפרש ברישא'.

למסקנא אומרת הגמרא: 'אלא לאו דוקא – זימנין מפרש ההוא דפתח ברישא, וזימנין ההוא דסליק מיניה – מפרש ברישא'.

מפרש הר"ן: נראה לי דלהכי משני סדריה תנא, לאשמועינן דליכא קפיידא במילתא, וכל תנא דתני כדבעי, שפיר דמי. (כלומר – הסיבה שהתנא משנה את הסדר, לפעמים מתחיל מהרישא ולפעמים מהסיפא, להשמיענו כי אין קפיידא בדבר, כל תנא בוחר בסגנון שלו – וזה בסדר גמור'.

לכאורה ניתן לשאול על כך, ממאמר המשנה באבות כי חכם אומר 'על ראשון ראשון, ועל אחרון אחרון'.

אך רבינו יונה פירש את המשנה במשמעות אחרת לגמרי. ובלשונו:

אין פירושו ששייב על הדבר הראשון - בראשונה, ועל השאלה - האחרונה באחרונה,

אלא שאם השאלה הראשונה מתבררת בדבר האחרון, מבאר אותו תחלה, ואחרי כן מבאר הראשון כדי להבין ולברר תשובתו, ותעלה הדבר ביד השומע.

ועל זה קראו ראשון - והוא אחרון מפני שהוא מקדימו, והדבר הראשון מתברר בו. ואם הענין בהפך - יקרא אחרון.

ועל זה נאמר על ראשון ראשון, ועל אחרון אחרון. עד כאן לשון רבינו יונה.

כלומר הסיבה שמסובבת את העניין היא הראשון בסדר הדברים.

## ב

בספר תניא אנו מוצאים, לכאורה, באופן שיטתי כי סגנון רבנו הזקן, הוא באופן של 'ההוא דסליק מיניה - מפרש ברישא', על ראשון אחרון.

הנה כמה דוגמאות:

הקדמת המלקט:

שתי שאלות שטוענים חסידים על כתיבת ספר התניא שבאה להחליף קבלת עצות בעבודת השם ביחידות:

(א) מבחינתם של חסידים: הקורא קורא לפי דרכו... ואם שכלו ודעתו מבולבלים ובחשיכה יתהלכו – בקושי יכול ראות את האור כי טוב...

(ב) מבחינת המחבר (רבנו הזקן): אין כל השכלים והדעות שוות... ואין כל אדם זוכה להיות מכיר מקומו הפרטי בתורה. ולכן אין אפשרות למחבר לתת עצות למגוון השאלות ששואלים החסידים.

כשרבנו הזקן עונה על השאלות, הוא עונה 'ההוא דסליק מיניה - מפרש ברישא':

על שאלה השניה – כיצד יכול רבנו הזקן לחבר ספר שיענה על שאלות כולן - כי 'ביודעיי ומכיריי קאמינא הם כל אחד ואחד מאנ"ש... אליהם תטוף מלתי...!'

על השאלה הראשונה: אם הקורא 'שכלו ודעתו מבולבלים...!', על כך עונה רבנו הזקן, רק אחר כך: 'ומי שדעתו קצרה להבין... יפרש שיחתו לגדולים שבעירו...!'

פרק א: לכל איש ישראל, אחד צדיק ואחד רשע, יש שתי נפשות.

ההוא דסליק מיניה - מפרש ברישא

פרק א: מהות נפש הבהמית – 'מצד הקליפה וסט"א...!'

פרק ב: מהות נפש אלוקית – 'חלק אלוה ממעל ממש...!'

פרק ג, ד, ה: כוחות ולבושים של נפש האלוקית.

פרק ו,ז,ח: כוחות ולבושים של נפש הבהמית.

ההוא דסליק מיניה - מפרש ברישא - סליק מנפש האלוקית ומסביר ברישא כוחות ולבושים של נפש האלוקית.

פרק ט: מקום משכן נפש הבהמית - בלב בחלל שמאלי...

מקום נפש האלוקית - במוחין...

ההוא דסליק מיניה - מפרש ברישא - סליק מכוחות של נפש הבהמית, ומפרש ברישא מקום משכן נפש הבהמית.

פרק ט: שאיפת נפש האלוקית - 'שהאלוקית חפצה ורצונה...'

שאיפת נפש הבהמית - 'אך נפש הבהמית שמהקליפה רצונה...'

ההוא דסליק מיניה - מפרש ברישא - סליק מקום משכן נפש האלוקית, ולכן מפרש ברישא השאיפות של נפש האלוקית.

פרק י: צדיק שאינו גמור - 'שיש לבו מעט מזער רע בחלל השמאלי...'

צדיק גמור - 'שנהפך הרע שלו לטוב...'

ההוא דסליק מיניה - מפרש ברישא - סליק משאיפת הנפש הבהמית, ולכן מפרש ברישא צדיק שאינו גמור, הקרוב לדרגת רשע.

פרק יא: רשע וטוב לו - 'שהטוב שבנפשו האלוקית שבמוחו...'

רשע ורע לו - 'שהרע שבנפשו הוא לבדו נשאר...'

ההוא דסליק מיניה - מפרש ברישא - סליק מצדיק גמור, ולכן מפרש קודם דרגה הגבוה יותר של הרשע, היותר קרוב לצדיק.

פרק יב: הבינוני - 'מהותה ועצמותה של הנפש הבהמית שמהקליפה שבחלל השמאלי לא נדחה כלל ממקומו...'

פרק יג: הבינוני המתפלל כל היום - 'אז אתכפיא ס"א שבחלל השמאלי... בבינוני הוא כישן בחלל השמאלי בשעת ק"ש ותפלה...'

ההוא דסליק מיניה - מפרש ברישא - סליק מרשע ורע לו, ולכן בדברו על שני סוגים בבינוני (פרק יב - לעומת פרק יג), מסביר קודם הדרגה הנמוכה, ואחר כך דרגה הגבוהה (בינוני המתפלל כל היום).

פרק יג: 'מדת אהבה זו האמורה בבינוני בשעת התפלה... שפת אמת...'

פרק יד: אהבת ה' במשך היום - 'אי אפשר שיהיה באמת לאמיתו... אלא ע"י תוקף האהבה לה' בכחינת אהבה התענוגים... עבודת מתנה... בראת צדיקים...'

ההוא דסליק מיניה - מפרש ברישא - סליק מהאהבה של הבינוני בעת התפלה, ולכן מפרש קודם את אהבה ה' של הבינוני בעת התפלה, ורק אחר כך אהבתו ותפלתו של הצדיק, וההשבעה 'תהי צדיק'.

פרק טו: ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע, בין עובד אלוקים לאשר לא עבדו.

וממשיך לבאר: שההפרש בין עובד אלוקים לצדיק הוא...

עובד אלוקים - 'באמצע העבודה...'

צדיק: 'שכבר עבד וגמר לגמרי העבודה...'

ההוא דסליק מיניה - מפרש ברישא - הפסוק המצוטט מקדים צדיק לעובד אלוקים, ואומר 'ההפרש בין עובד עובד אלוקים לצדיק'.

פרק טז: 'ובבינוני יש גם כן שתי מדרגות - עובד אלוקים, ואשר לו עבדו...'

ההוא דסליק מיניה - מפרש ברישא - סליק מביאור על הצדיק, ולכן מבאר קודם את העובד אלוקים שדומה יותר לצדיק - דסליק מיניה, ורק אחר כך על הדרגה 'אשר לא עבדו'.

שם פרק טז: אשר לא עבדו - 'שאינו עושה שום מלחמה עם היצר...'

עובד אלוקים - 'לשנות טבע הרגילות צריך לעורר את האהבה לה'...'

ההוא דסליק מיניה - מפרש ברישא - סליק על הבינוני 'אשר לא עבדו', ולכן מקדים לפרש את דרגה זו, לפני דרגה העליונה 'עובד אלוקים'.

פרק ז: והיא (קליפת נוגה) ממוצעת בין שלש קליפות הטמאות לגמרי, ובין בחי' ומדרגת הקדושה. ולכן לפעמים שהיא נכללת בשלש קליפות הטמאות, ופעמים שהיא נכללת ועולה בבחי' ומדרגת הקדושה.

דהיינו: כשהטוב המעורב בה נתברר מהרע ועולה...

אך, מי שהוא בזוללי בשר... יורד חיות הבשר...

ההוא דסליק מיניה - מפרש ברישא - סליק ממצב של קליפת נוגה העולה לפעמים, ולכן מקדים להדגים מתי עולה חיות ק"נ למעלה, ורק אחר כך מדגים מתי היא יורדת.

### ג

מה הסיבה כי רבנו הזקן בחר את סגנון הזה, הלא בגמרא הנ"ל 'זימנין דמפרש ... וזימנין ...'.

נראה לומר, על פי ההרגש, כי כ"ק אדמו"ר הרש"ב אומר כי רבנו הזקן היה 'חי' את הנושא שבו היה כותב באותו זמן.

זה הסיבה, בהרגשתי, כי כל פעם שרבנו הזקן מביא נושא ההתבוננות, הוא מתחיל להאריך בדוגמא וכו'. אף שאין זה הנושא עצמו. כי מכיון שהיה חי בדבר, הרי התחיל 'להשתפך' בנושא. עיין פרק ג, ועוד.

משום כך, הרי בפשטות, יתחיל רבנו הזקן לפרש 'ההוא דסליק מיניה', כי זה הנושא בו מתעסק ו'חי' בשעה זו...



## יצירת אור יש מאין

הרב משה מרקוביץ  
ברוקלין, ניו יורק

בד"ה החודש עטר"ת (עמוד ר') מבאר ההבדל בין אור ושם, ובתוך הדברים כותב:

"אמנם יש יתרון בשם על האור, שהרי כשקוראין האדם בשמו הוא נפנה

לקוראיו, הרי כל עצמותו נפנה לקוראי בשמו. משא"כ האור אינו ממשיך את העצם, הגם שהאור הוא מעין העצם ומ"מ אינו ממשיך את העצם כו'.

ומ"ש במ"א שנר הנכבה כשמעמידין העשן תחת נר אחרת נמשך האש אל הנר שנכבה, זהו שהעשן ממשיך את האור לא שהאור ממשיך. ואדרבה אור הנר נמשך להאבוקה, היינו שאור קטן נמשך אל אור גדול, אבל השם ה"ה ממשיך את העצם".

והעירני ח"א דלכאורה צריך ביאור מה הפשט שכשנר אחד נכבה ויוצא ממנו עשן ומכניסים העשן תחת נר אחר אזי האש שבנר הדולק עובר אל הנר שנכבה.

גם צ"ב מה קשר ענין זה לכאן, דאור ואש אם שני דברים שונים לכאורה, שהאש הוא מקור האור ולא האור עצמו.

וצ"ב.



## הלכה ומנהג

### טעם אמירת "והמרחם" בברכת "מודים" בשבת וי"ט

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס שוע"ר המבואר ועוד

בספר המנהגים ע' 27 מובא: "בפסקא מודים, בכל התפלות שבת (וי"ט, ר"ה, יוה"כ פ) ובתפלות מוסף ר"ח וחוה"מ – אומרים והמרחם בוא"ו". ובהערה שם ד"ה בפסקא מודים כותב: "בכל תפלה שאין אומרים י"ח – אומרים והמרחם בוא"ו (הוראת כ"ק אדמו"ר (מהוריי"צ) נ"ע)". אך טעם הדבר לא הובא שם.

[ולהעיר שבבשער הכולל פרק ט (תפלת שמונה עשרה) אות לב לפני שמתחיל לטעם הדבר מקדים וכותב: "בסדורים הראשונים בתפלות חול כתוב המרחם בלא וי"ו, ובשבת והמרחם בוי"ו, ובשאר תפלות אין הכרע, כי ע"פ רוב לא נמצא שם שלש אחרונות, רק מצויין רצה ומודים כו"ו].

ולא זכיתי להבין דבריו על איזה "סידורים ראשונים" הוא מדבר, שכן בסידור דפוס שקלאוו תקס"ג (שנתגלה לאחרונה), בכל התפלות של שבת ויו"ט, ר"ה ויוה"כ וכן בר"ח מופיעים "רצה" ו"מודים" במלואם (חוץ מתפלת מוסף של ר"ה ויוה"כ), ובכולם כתוב "המרחם" בלא וא"ו, מלבד תפלת מנחה של שבת שכתוב "והמרחם" בוא"ו].

עכ"פ לענין טעם אמירת "והמרחם" בשבת ויו"ט מאריך מאד בשער הכולל שם, ואעתיק כאן רק מה שנוגע לעניננו:

טופס ברכת הודאה היא "מודים אנחנו לך כו' על חיינו המסורים בידיך", ואחר כך מוסיפים עליו תיבות נוספות של הודאה שיש בהן י"ב ווי"ן, כדלהלן: "ועל נשמותינו .. ועל נסיך .. ועל נפלאותיך וטובותיך .. ובוקר וצהרים .. המרחם הוא בלא וי"ו, ועל כולם .. ויתרומם ויתנשא .. וכל החיים .. ויהללו .. ועזרתינו, והנה לא לחנם דקדקו כל הנוסחאות אשר בברכת מודים יוסיפו י"ב הודאות במספר מכוון, אלא ודאי בכדי שגם בשבת ויו"ט שאין אומרים רק שלש ראשונות ושלוש אחרונות, כי הברכות מקדש השבת אין לספור במספר ח"י שאינם בכל עת ערב ובוקר וצהרים, רק לזמנים ידועים .. אעפ"כ לא יגרע מספר ח"י, היינו שש ברכות וי"ג הודאות".

אך בזה עדיין לא נסתיים הביאור שהרי יש ברכת "המינים" שנוספה אח"כ וכנגדה אין וא"ו המוסיף, ולתרץ זאת כותב בשער הכולל: "מאחר שמדקדקין להוסיף י"ב הודאות להשלים מנין ח"י, מוסיפין ישועתינו ועזרתינו נגד ברכת המינים".

כלומר (אם הבנתי נכון), לברכת המינים לא נוספה וא"ו, אלא הוסיפו רק תיבת "ישועתינו" והסמיכוה ל"ועזרתינו", והוא"ו של "ועזרתינו" מועיל גם לתיבת "ישועתינו". ועצ"ע.

עכ"פ לאחר שתירץ שאלה זו, מסיים לבאר טעם אמירת "והמרחם" בשבת ויו"ט: "ואם גם בשבת ויו"ט יאמר המרחם בלא וי"ו – לא ישארו י"ב נגד ברכות אמצעיות, כי הוי"ו של ישועתינו ועזרתינו סלה האל הטוב נצרך לגופיה, כי גם ברכת המינים לא אמרו בשבת ויו"ט", ע"כ ביאורו.

כלומר (אם הבנתי נכון), ביום חול שאומרים ברכת "המינים" בתפלה די לה בהוספת "ישועתינו", ואילו בשבת שלא אומרים בתפלה ברכת "המינים", לא ניתן להסתפק במילה ישועתינו, אלא צריכים בשבילה וא"ו בנפרד, ואזי "ועזרתינו"

מוסב על ברכת "המינים" החסרה בשבת, ולכן מוסיפים "והמרחם" כדי להשלים מנין י"ג ווי"ן, כנגד י"ט ברכות. זהו ביאור דבריו לכאורה.

והנה מלבד זה שהביאור הזה קשה להולמו, שכן אם די ב"ישועתינו" ביום חול רגיל (מאיזה טעם שיהיה) בשביל ברכת המינים, למה לא די כן בשביל שבת ויו"ט. ולאידך אם ביום חול לא הוזקקו לוא"ו עבור ברכת המינים למה לא יועיל לשבת ויו"ט, ומה בכך שלא אמרוהו?

בנוסף לכך, תינח בתפלת שחרית מנחה וערבית שהיו צריכים להתפלל תפלת י"ח, אך מדוע אומרים כן גם בתפלת מוסף, שהרי אין צורך כלל לומר בה י"ח ברכות, והיה די בי"ב ואוי"ן שאומרים בכל יום כנוסח הברכה הקבועה.

אלא שבזה יש לומר, שלא רצו לשנות בנוסח ברכת מודים של מוסף שבת ויו"ט משאר תפלות השבת ויו"ט, ולכן גם במוסף אומרים "והמרחם".

אך עדיין קשה, שאמנם זה מבאר את הטעם שאומרים כן בשבת ויו"ט, אך אין זה מבאר למה משנים לאמרו גם בתפלת מוסף של ר"ח וחול המועד, והרי בתפלות היום שלהם אמרו נוסח רגיל של י"ב ווי"ן, וממילא אין סיבה (לפי ביאורו של שער הכולל) לשנות בה בתפלת מוסף לומר "והמרחם" בשביל ברכה הי"ג של תפלת י"ח רגיל.

סוף דבר: א) נבוך אני בהבנת ביאורו של שער הכולל, ואשמח מי שיבינני פשר דבריו. ב) גם לאחר ביאורו עדיין לא מתורץ מדוע משנים כן גם במוסף של ר"ח וחול המועד.

ולענ"ד נראה שטעם ההוספה של הוא"ו באמירת "והמרחם" בתפלות שלא אומרים בהם תפלת י"ח, אינה קשורה למספר מסוים, אלא זו הוספה כללית של בקשת רחמים מעבר ל"המרחם" סתם, כיון שבתפלות אלו שלא בקשנו רחמים די הצורך בתפלה, זקוקים אנו לתוספת רחמים עליונים, להשלים מה שהחסרנו בתפלות אלו.

ואם כנים הדברים, מובנת גם הנהגת כ"ק אדמו"ר זי"ע שהיה אומר "והמרחם" גם בימים שלא אמרו בהם תחנון, שהביאור בזה לכאורה הוא, שכיון שלא אומרים תחינות בסדר התפלה, הרי חסרות אותן תחינות של בקשת רחמים מסדר התפלה, ולהשלמת הענין הוסיף רבנו "והמרחם", כדי להוסיף רחמים עליונים ממקור הרחמים להשלים החסרונות.

[אך איני בטוח שהנהגה זו של רבנו זי"ע זו הוראה לרבים, שכן לא הובא הדבר בספר המנהגים. אבל מי שחושב שהוא בר הכי להדר בזה – יהדר, ואין צריך למחות בידו, כי מאידך יש לומר שרבנו נהג כן בתפילותיו ברבים. אבל זה כבר סוגיא אחרת ואכמ"ל].



## מטבעות ישנות שנמצאו בקופת הצדקה של בית הכנסת

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

בפרשתנו פרשת תרומה (שמות כ"ה, א') כתוב: דָּבַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּקְחוּ לִי תְרוּמָה מֵאֵת כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִדְבְּנוּ לְבוֹ תִּקְחוּ אֶת תְּרוּמָתִי.

הנה הג"ר יעקב צבי ריבא שליט"א חקר במה שמצוי בקופסאות הצדקה של בית הכנסת שמוצאים בה מטבע ישן, שכבר אינו יוצא לשימוש, אבל אפשר להחליפו אצל סוחר מטבעות, ואז שוויו הרבה יותר ממה שחוקק עליו. – למי שייך הריוח של מטבע כזו. האם לרכוש בית הכנסת, או לגבאי או השמש המסבב עם קופסת הצדקה, או שהוא הפקר, וכל הרואה מטבע ישן כזה יכול לקחתו.

### הקופה צדקה הוי כבא לידי הגבאי

והשיב לו הגאון רבי יוסף ליברמן שליט"א בעל "משנת יוסף", וז"ל: איתא בשו"ע (ח"מ סימן ר' סעיף ג') כליו של אדם כל מקום שיש לו רשות להניחו קנה לו וכו', וכתב בשו"ת מאמר מרדכי (איטינגא סי' טו) שעל פי זה קופות צדקת רבי מאיר בעל הנס מארץ ישראל, קונה הקופסא את הכסף הצדקה, והוי כבא לידי הגבאי, וזכו בהם עניי ארץ ישראל. – ובנו, בשו"ת מהרי"א הלוי (ח"ב סימן ע"א) דן בזה, ובשו"ת רמ"ץ (יו"ד סימן ע') כתב שאסור לשנות הכספים לצדקה אחרת משום גזל עניים. – ועיין בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סימן פ"ו).

### חצר בית הכנסת אם קונה להקדש

וזאת למרות דברי האגודה (ריש מעילה) שהביא המג"א (סימן קנ"ד סקכ"ג) שאם מצא דבר בחצר בית הכנסת זכה בו, ולא אמרינן דחצר בית הכנסת קונה

להקדש, דחצר קונה מכח יד, ואין יד להקדש. – ועיין בקצות החושן (סימן ר' סק"א), ובשו"ת להורות נתן (ח"ד סימן קכ"א – קכ"ב). – הני מילי חצר ובית הכנסת, אבל קופסת הצדקה אינה כחצר של רבים, אלא של עניי ארץ ישראל לצדקת רבי מאיר בעל הנס, או לקופת החזקת בית הכנסת, ואם כן בנידון דידן זכה בו הגבאי הממונה על החזקת בית הכנסת.

### דעת אחרת מקנה לבית הכנסת

וכאן הוא יותר מזכיה בכליו של אדם, שהרי הנותן מטבע לקופת בית הכנסת הרי זה כדעת אחרת מקנה לבית הכנסת, ונעשה רכוש בית הכנסת. – ואם כן מטבעות ישנות אלה של בית הכנסת הן, וצריך למכרם ביוקר לטובת בית הכנסת. (עכ"ל).



## תשעה עונים

### הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בענין החיוב שבחזרת הש"ץ יהיו תשעה עונים, עד שכתוב בתשובת הרא"ש (שהובאה בשו"ע סקכ"ד ס"ד) שאם אין תשעה עונים המכוונים לברכות הש"ץ קרוב להיות ברכותיו לבטלה – הנה בפסקי תשובות (סימן נה סעיף יא) סיכם שיש ג' דעות בדבר:

שיטה א' (הפרישה והט"ז) שרק לכתחילה יש להקפיד על תשעה עונים ובמקום הדחק שפיר דמי בלי ט' עונין, שיטת המג"א (סק"ח) שדברי הרא"ש אינם להלכה, ד"לא נהיגין הכי, דהא חזינן דאפילו מי שמשיח ואינו שומע מצטרף", ושיטת אדמו"ר הזקן (סנ"ה ס"ז) שיש חילוק בזה בין קדיש וקדושה וכו' לבין חזרת הש"ץ, דבחזרת הש"ץ צריכים להזהר בזה שלא יהיו ברכות לבטלה (והביא שגם הפמ"ג והאשל אברהם בוטשאש ועוד כתבו חילוק זה).

[אגב יש להעיר, דמ"ש הרא"ש שהברכות קרובות להיות לבטלה, אולי מקורו מדברי הרמב"ם שתיקן בשעתו במצרים ביטול תפילה בלחש, וקבע שתהי' רק תפילת הש"ץ והציבור יחד, ובתור נימוק לזה כתב "ומה שחייב אותי לעשות זאת הוא שהאנשים כולם בשעת תפילת שליח ציבור אינם משגיחים למה שהוא אומר

אלא מסיחין זה עם זה ויוצאין (החוצה) והוא מברך ברכה לבטלה כמעט, הואיל ואין שומע לה" (סימן לה).

והנה לגופו של ענין לכאורה צ"ע, איזה כח יש לש"ץ להכריח את העונים שיענו, והרי תמיד בבחירתם שלא לענות, וא"כ מה הכוונה שיש כאן חשש ברכה לבטלה מצד הש"ץ. ולכאורה מה שמחוייב הש"ץ לעשות הוא להבטיח שיהיו תשעה אנשים שיכולים לענות (שלא יהיה אחד מהם ישן או מתפלל וכיו"ב), אבל אם יש תשעה אנשים שמצד הדין צריכים לענות, מה עוד ביכולתו לעשות. וכי זה שלמעשה לא יענו הוא בבחירתו? (ומה שיש הנוהגים להכריז לפני התפילה ולבקש שיענו, אין לזה כלום עם החשש ברכה לבטלה, דלמעשה הבחירה נשארת בידם).

אכן בשו"ע מדובר באריכות על חיוב העונים לענות וכו', אבל זהו מעשה שלהם, אבל מצד הש"ץ הרי אינו יכול לכפות עליהם.

ועוד ועיקר, דלמעשה ראינו, כדברי המגן אברהם דלעיל, דחזינן דאפילו מי שאינו שומע מצטרף.

ובדוחק אכן ניתן לפרש שכל החיוב על הש"ץ אינו אלא שיהיו תשעה שיכולים לענות, והחיוב על העונים הוא לענות.

והעירני ח"א דאולי אפשר לפתור זה לפי הלכה אחרת, שהביאה גם אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו (סנ"ה סעיף ג-ד):

"אם התחיל לומר קדיש או קדושה בעשרה ויצאו מקצתן גומרין אותו הקדיש..והוא שנשתיירו רובן..ולא שהתחיל הקדושה עצמה אלא אפילו התחיל ברכת אבות בקול רם ויצאו מקצתן גומר אפילו קדושה וכל תפלת י"ח וסדר קדושת ובא לציון וקדיש שלאחריה שלא בעשרה שכל זה מגמר תפלת י"ח הוא".

ומקור הדברים בירושלמי ובראשונים כמצויין בהערות שבהוצאה החדשה.

ולפי זה ניתן לומר, שכיון שכשהתחיל הש"ץ ברכת מגן אבות בקול רם והיו תשעה שיכולים לענות, הרי אם אינם עונים לא גרע מ"יצאו", ויכול להמשיך התפילה בקול וליכא ברכה לבטלה.

וכל ענין ברכה לבטלה שייך רק כשבתחילת חזרת הש"ץ אין שם תשעה שיכולים לענות כגון שהם ישנים או מתפללים (ובזה גופא יש תנאים אחרים), אבל כיון שהתחיל כשיש תשעה שיכולים לענות, הרי זה שאינם עונים בפועל אינו הופך

זאת לברכה לבטלה.

[ומצד הסברא אולי ניתן ליישב איך לא הוי ברכה לבטלה כשאינן לו מניין השומע ועונה לברכותיו, כי התקנה לכתחילה היא רק על האפשרות שהרוצים לצאת יוכלו לצאת. וצ"ע בזה].

ועצ"ע.



## שיחת הרבי, עדות חסידים, ובירור מעניין

הרב לוי גודלשטיין

מחבר הקונטרס "הקריאה והקדושה"

בגליון הקודם, דפרשת משפטים, ביארתי באריכות על יסוד שיחת ח"י אלול תשמ"ב, שאין צליל לאותיות הא"ב כאשר הן בלי שום נקודה. וכאשר מבטאים את הצליל הבסיסי והמיוחד של האות, הרי מוכרח שהאות נעשית אות שבאית. והיינו, אם נרצה לבטא את הצליל המיוחד של האות ב', בלי שום ניקוד, נאמר כך: בַּה (Bhh). הרי לפועל אמרנו את הצירוף של שבא-נח וב'.

ובאותו גיליון באה תגובתו של הרב מיכאל גורארי', הטוען שברשותו לוח הא"ב בו השתמש סבא רבה שלו, שהיה מלמד חסידי בדוקשיץ, ובו מצוייר ליד כל אות תמונה של דבר המתחיל באותה אות. ומסיק מזה שזו ראי' שהמסורות הישנות היו להכיר לילדים את צלילי האותיות לפני לימוד הנקודות.

הנה, פשוט, שאין ראי' משם, כי:

א. מהלוח הנ"ל אין שום הוכחה, שהרי ייתכן שהמלמד השתמש בצירורים אלו רק לאחר שלימד את האותיות וגם את הנקודות לפי המסורה, ואז אמר להם ש'פית' מתחיל בפתח ב.

ב. כמובן שגם אילו אותו מלמד חסידי נהג כך – אי אפשר להעמידו כהוכחה מול ההבנה הפשוטה בשיחת הרבי כנ"ל.

עוד כותב הרב גורארי' הנ"ל, ששאל רב מחשובי אנ"ש והלה אמר לו שהשיטה

המסורתית הייתה ללמד את צליל האותיות לפני לימוד הנקודות. איני יודע מיהו אותו אותו רב "מחשובי רבני אנ"ש", אבל, ידוע ומפורסם, שבעניינים כאלה צריכים לשאול דווקא את מלמדי הדרדקי, שהם יודעים את פרטי המקצוע שלהם.

ואני ביררתי אצל הרב יוסף בנציון שליט"א רייצעס (שבעצמו היה מלמד דרדקי עשרות שנים, וזוכר את מסורת הלימוד בדור הקודם), ואמר לי ברוך, כנ"ל, שבדור הקודם (ברוסי), לא היו מלמדים את צלילי האותיות כלל וכלל, אלא רק את שמות האותיות, ואחר-כך את הנקודות, ואחר-כך את צירוף האותיות עם הנקודות. וכיהודה ועוד לקרא – שאלתי גם כמה מזקני החסידים, וכך העידו לי המד"א הרב א"י שליט"א שוויי, הרה"ח ר' פינחס שליט"א קארף והרה"ח ר' שמרי' שליט"א רויטבלאט, שב"חדר" מלפנים, לא לימדו את צלילי האותיות.

\*\*\*

מענין לענין: העירני חכ"א, שאולי יש מקום לדיון אודות הסדר (שנראה כמו דבר חדש), אצל כמה וכמה מלמדי דרדקי, בנוגע ללימוד של חומש עם ילדים קטנים. והוא: שלפני (או ביחד עם) הלימוד של תיבות הפסוק עם פירושם (בשפה המובנת לילדים), מנגנים את התיבות עם טעמי המקרא. וחוזרים על זה כמה פעמים. ולאט לאט, הילדים "קולטים" את הטעמים, וגם את סימני הטעמים, ויכולים לקרוא בעצמם עוד פסוקים עם טעמי המקרא. ורואים בזה תועלת הניכרת, שהילדים מבחינים איך לחלק את משפטי הפסוק. וזה גם מרגיל אותם לבטא התיבות נכון.

והשאלה היא: היות שלא מלמדים לילדים קודם-כל את "שמות הטעמים", פשטא, מונח וכו', כי אם, מתחילים תיכף עם הניגון של הטעמים – האם יש בזה קפידה, כמו בא"ב, שצריכים ללמדם תחילה את "שמות האותיות", וגם כאן צריכים תחילה ללמדם את שמות הטעמים? או שאינו דומה לא"ב? ואולי הי' הסדר כן מלפנים?

ואשמח מאוד באם מי מקוראי הגיליון שמע בזה מסורת אבות וכו', או שמא בא הדבר בכתבי רבותינו נשיאינו, ויזכה את הרבים.



## כללי היתר אמירה לנכרי בשבת (גליון)

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלארידא

בגליון א'קנז כתב הרב לו"י ראסקין שליט"א על דיבורי בגליון א'קנג, וה"ה:

א. בכלל ה' הבאתי משוע"ר סי' רעו סי"ב אודות המבקש מנכרי לעשות דבר היתר, והנכרי מוסיף לעשות איסור - להקל על עצמו. דוגמא לכך כתבתי: פקד על הנכרי לנקות חדר, והנכרי מדליק אור בכדי שיוכל לראות היטב כאשר עוסק במלאכתו. בהערה הבאתי דין שונה, משוע"ר שם ס"ט, כשפקד על הנכרי לעשות דבר היתר, והנכרי עושה מלאכת הישראל בדרך איסור. דוגמא לכך נתתי: פקד על הגוי לשטוף כלים, והנכרי עושה מלאכתו ע"י מכונה. מצב זה מגביל שם אדה"ז שאין להורות בו היתר אלא לבני תורה.

והעיר הרמ"צ משוע"ר סי' שכה סט"ז, בדין נכרי שמילא מים מבור שהוא רה"י והביאו לרה"ר וכו', שלדעת ר"ת מותר לשתות את המים הואיל ואפשר לישראל לילך אל המים ולשתות שמה. ואדה"ז מיאן לסמוך על היתר זה. ולכן ראה הרמ"צ לחדש הבחנה בין מוקצה לבין שבות גמור.

אכן יש להבהיר כי יש כאן ג' אופנים: (א) הנכרי עושה מעשה היתר, וכדי להקל על עצמו הוא עושה גם מלאכה; (ב) הישראל פקד על הנכרי מעשה היתר, והנכרי מבצע פקודתו בדרך איסור; (ג) פעולת הנכרי בהכרח שתהי' ע"י איסור, ורק שהתועלת של המלאכה ניתנת להשיגה בדרך היתר. והיינו במקרה שהנכרי מביא מים מהנהר דרך רה"ר. באופן הג' מתיר ר"ת, אבל למעשה אין הפוסקים מתירים זאת. (הבחנה זו כתובה בשוע"ר סי' רעו קו"א ג - העירני על כך עמיתי הרב המופלג הר" לירבמן שליט"א). עכ"ל.

והנה בקו"א הנ"ל מבאר כ"ק אדה"ז שיש ג' פירושים בטעם החילוק בין מה שאמרו (שבת קמ"א). במשנה "הקש שעל גבי המטה (וסתמא להסקה ומוקצה הוא, רש"י) לא ינענענו בידו אלא מנענעו בגופו", ובגמרא אמרו ע"ז "ש"מ טלטול מן הצד לא שמי' טלטול ש"מ", למה שאמרו בסוגיא דסוף מג, ב "דכ"ע טלטול מן הצד שמייה טלטול!"

שיטת תוס' ור"ת, טלטול מן הצד לצורך גופו (לשכוב על הקש) מותר, אבל לצורך מקומו ועאכו"כ שלא ישבר ושלא יגנב אסור.

שיטת הר"ן, טלטול מן הצד לצורך מקומו (לשכוב במקום שהיתה הקש מונחת) מותר, אבל לצורך גופו ועאכו"כ שלא שלא ישבר או שלא יגנב אסור.

שיטת הרא"ש בשם הרר"י, 'טלטול על ידי גופו' מותר אפילו לצורך המוקצה (אבל 'טלטול מהצד' יותר חמור). וס"ל דאין חילוק בטלטול גופו בין אם הוא כדי שלא יגנב או לשכוב עליו. ומפלפל בשיטותיהם.

ואח"ז מבאר ההיתר באמירה לגוי לטלטל הנר למקום אחר לצורך האור והוא משום שהישראל היה יכול לטלטלו בעצמו באופן המותר ומבוסס על היתר אחר. ובלשונו: "מלשון הגהות מיימוניות משמע שהיתר זה מישך שייך בהיתר אחר, דאי בעי מיייתו בלא נר", אלא דאין להקל כל כך והמחמיר תבא עליו ברכה".

[פירוש לזה: המג"א מביא (בסקי"א), "אבל בהג"מ כתוב וז"ל ר"ת התיר לומר לגוי 'תביא נר הדולק' דהא טלטול הנר אינו אסור אלא משום דהוי מוקצה ושורי בטלטול מן הצד וכיון דאי בעי ישראל מטלטל בהיתר אי שקיל ליה עכו"ם באיסור לית לן בה אבל אסור שידליקנה עכו"ם שהרי דבר זה אין ישראל יכול לעשותו וגם בדבר זה יש צד היתר דהא אי בעי ישראל מצי לאתויי בלא נר ומ"מ אין להקל כ"כ והמחמיר תע"ב ע"כ מצאתי"].

בסך הכל לר"ת יש ג' דינים שהוא מתיר א) נכרי שמילא מים מבור שהוא רה"י והביאו לרה"ר וכו', דמותר לישראל לשתות המים הואיל ואפשר לישראל לילך אל המים ולשתות שם. ב) להדליק נר ע"י נכרי מותר משום דאי בעי מיייתו הישראל בלא נר. ג) טלטול נר ע"י נכרי, מותר משום שהישראל יכול לטלטלו ע"י טלטול מן הצד. (בשני הראשונים פסק אדה"ז שאסורים, ובשלישי פסק שמותר).

ואדה"ז ממשיך וזלה"ק "אבל לפי דעת הרא"ש וסיעתו (והטור והשו"ע בתוכם), שחלקו על ר"ת בהיתר זה (של) "דאי בעי" (ואסרו) אפילו בדיעבד, גבי "מילא מים" ו"ליקט עשבים", יש לפקפק גם בהיתר הראשון (דהיינו טלטול הנר ע"י נכרי). אף על פי שיש לחלק ביניהם כמ"ש לקמן, מ"מ מנא לן להמציא היתר חדש וחילוקים חדשים שאין להם רמז וסמך כלל בתלמוד".

ואחר כך מבאר למה פסק בטלטול הנר, להיתר כר"ת אם כנראה הרא"ש אוסר? ותיריך דכיון שלא מצינו להרא"ש וסיעתו שיחלקו בפירוש גם בטלטול הנר, יש לנו לסמוך על דעת ר"ת ולהתירו.

ומקשה על עצמו, אם כן (שראינו פוסק ראשון המתיר בעובדא להיתר על פי שיטת ר"ת) למה "לא העתקתי בסי' שז מ"ש הט"ז (סק"ד) שם לדעת ראב"ה

שבהגהות מרדכי, אף על גב דהכא מקילינן בכה"ג?"

[ז"ל הט"ז שם, "כתב ב"י בשם הגמ"ר וז"ל "כתב עוד שם בשם ראב"ה דאמירה לעכו"ם בדאורייתא נמי לא אסירה אלא בדבר שא"א למצוא תקנה ע"י ישראל לעשותו כגון להחם חמין אבל אם אפשר לעשותו כגון ברשות הרבים דיכול להביא ע"י מחיצות בני אדם שריא אמירה לעכו"ם"].

ומתרץ שני תירוצים (א) שאינו בידו של הישראל לעשות המחיצה. (ב) "ועוד י"ל דשאני הכא שאינו אומר לו אלא לטלטל שהוא דרבנן".

ומביא ב' ראיות למה לא רצה לפסוק כר"ת באיסור דאורייתא: (א) "וכן משמע מסתימת הפוסקים בסי' שכ"ה שלא חלקו בין יש לו בני אדם לאין לו ע"ש במג"א סוף ס"ק כו". כלומר שלא חלקו ואמרו שאם יש לו הרבה בני אדם לעשות מהם מחיצה שמותר לומר לגוי לטלטל לנו ברשות הרבים. דהיינו אעפ"י שיש בידו לעשות מחיצה של בני"א מ"מ אסור. (ב) "וכן משמע ממ"ש רמ"א בסי' שס"ב ס"ז שלא הזכיר תקנה ע"י נכרי, אף דהתם מיירי שיש לו בני אדם ע"ש במ"א".

ויש לשאול כשאומר לגוי לשטוף כלים (דבר המותר לישראל) והנכרי עושה מלאכתו ע"י מכונה (דסבירא לן חשמל איסור דאורייתא הוא), האיך מצינו בדברי קדשו בקו"א שמותר לאחר שכתב (א) מ"מ מנא לן להמציא היתר חדש וחילוקים חדשים שאין להם רמז וסמך כלל בתלמוד. (ב) "ועוד י"ל דשאני הכא שאינו אומר לו אלא לטלטל שהוא דרבנן"?

ומה שכתבתי "נראה שזה רק בדיני מוקצה שיש היתר לישראל מן הצד אבל בשבות גמור (ועאכו"כ באיסור דאורייתא) אסור" אעפ"י שנראה שאדה"ז מחלק כאן רק בין דאורייתא לדרבנן היינו משום שכתב בסי' שכה סט"ז (הנ"ל) "ומכל מקום אין להקל אלא בשכר וכיוצא בו מהדברים הצריכים בשבת צורך גמור שאי אפשר להיות בלעדם אלא בדוחק קצת", דהיינו אעפ"י שמדובר בהוצאה בכרמלית (שהוא איסור דרבנן) לא רצה להתיר אלא רק בדברים הצריכים וכו'. ובדברי הרמ"א שם "אעפ"י שיש להחמיר..."

ובר מן דין האיך מותר להניח לגוי לשטוף ע"י מכונה הא כתב כ"ק בסי' רנב, ה' במה דברים אמורים כשהנכרי עושה בשבת בביתו או בבית אחר שאינו רשות ישראל שאז אין הדבר ניכר שהיא מלאכת ישראל אבל אסור להניחו לעשות ברשות ישראל לפי שכשעושה ברשות ישראל ניכר הדבר שהיא מלאכת ישראל ושמא יחשדוהו שנתן לו בשבת או יחשדוהו שהנכרי הוא שכיר יום אצלו ולא קבלן כמו

שנתבאר בסימן רמד". ובקו"א שם סק"ה מבאר למה בנר (שהדליק המשרתת לצרכה) מותר ובשאר מלאכה אסורה – משום שבנר גופה של הנכרית נהנה ממלאכתה מיד, וניכר הדבר שעושה בשביל עצמה.

ב. בכלל ו' כתבתי אודות נכרי העושה מלאכה להנאת עצמו, והבאתי דוגמא: החדר חשוק, והישראל מזמין את הנכרי לתוכו ומכבדו בכוס שתי'. ואז הגוי 'תופס' שהמקום חשוק, והוא מדליק האור כביכול לצורך עצמו.

והקשה הרמ"צ משוע"ר סי' רעו סי"א אודות ישראל ההולך בליל שבת בחושך, ומשרתו הנכרי מלווה אותו. הנכרי מדליק לעצמו נר בכדי שלא ייכשל בדרכו. שזה אסור "כיון שעיקר ההליכה היא לצורך ישראל ובשבילו".

אבל במחכ"ת אין נדו"ד דומה לשם כלל! דשם רוצה הישראל לילך בדרך, שלצורך כך לוקח את הנכרי ללוותו, ולצורך כך מדליק הנכרי את הנר. יוצא שהדלקה זו היא לצורך הישראל. אבל בנדו"ד הוא הרי מזמין את הנכרי לחדר חשוק בבית הישראל. ובכדי שהנכרי יוכל לשתות כוסו ברוגע ובהנאה, הרי הוא מדליק את האור בחדר להנאתו. ורק שאח"כ נשאר האור דלוק, והישראל נהנה מכך". עכ"ל.

והנה שאלתי היתה, דמאי שנא זה ממ"ש רבינו בסימן רעו, יא "אם אומר אדם לעבדו ולשפחתו לילך עמו לחוץ בלילה ומדליקים הנר מעצמן אף על פי שגם הם צריכין לנר זה ומתכוונים לצורך עצמן בלבד אין זה נקרא לצורך נכרי כיון שעיקר ההליכה היא לצורך הישראל ובשבילו ולפיכך (צריך למחות במ שלא ידליקו אם הנר שלו ואם לא מיחה בהם והדליקוהו) אסור לילך עמהם לחוץ עד שיניחו הנר בבית שלא יהנה מאור הנר שהודלק בשביל הליכתו אפי' הנר של נכרי"?

ועדיין שאלתי עומדת מדברי אדה"ז "ומתכוונים לצורך עצמן בלבד" - דהא אם מכוון לשניהם (הישראל והגוי) אסור ליהנות מהאור (בסימן רעו, ז), וא"כ כשאומר להנכרי "הנני מזמינך לביתי לכבדך בכוס שתי" הרי הנכרי מדליק הנר בשביל (עצמו ובשבילו) שהישראל יורהו באיזה מקום פרטי מונח הכוס דהא אין הנכרי יודע איפוא המשקין מונחין! ועוד, שגם כאן עיקר ההליכה היא לצורך הישראל ובשבילו שהרי לא היה מזמין את הגוי אם לא היה צריך לנר!

ג. בכלל ח' כתבתי בנוגע להיתר כשמשמיע בקשתו בדרך סיפור, והנכרי עושה המלאכה מדעת עצמו. דאופן זה אסור לשו"ע, אבל למהדו"ב מותר, כל שאין גוף הישראל נהנה ממנה. (צ"ל: כל שאין גוף הישראל נהנה ממנה מיד).

ובהערה כתבתי שבזה הבנתי את הסיפור על אדה"ז (ב'ליקוטי דיבורים' ריש ליקוט יד) שאמר שיאמרו לנכרי שאנו צריכים לאכול בסוכה, ואין אנו יכולים לעשות כן כל עוד שהשלג מונח על הסוכה. ואז ניקה הגוי את השלג, והלכו לסעוד בסוכה. וכתבתי שזה מתאים לדרך רבינו במהדו"ב.

והקשה הרמ"צ שי', מה איסור דאורייתא יש בהסרת השלג? ואם הוא איסור דרבנן, הרי יש להתיר לפקוד עליו במישרין, מדין שבות דשבות לצורך מצוה?

אכן, עמיתי הרב המופלג הנ"ל העיר שיש כאן חידוש נפלא! כי כבר הבאתי (בכלל א', מקו"א לסי' שג סק"א) שהיתר 'שבות דשבות לצורך מצוה' היינו רק בדיעבד. והיינו ש'שבות דשבות' לא הותרה לצורך מצוה, ורק נדחתה לצורך מצוה. לפי זה יוצא, דכל היכא דאפשר למעט בכך, חייבין לעשות כן. ומכיון שהסרת השלג ניתנה ליעשות דרך סיפור, אז אין היתר לפקוד על הנכרי במישרין! ולכן, אף אם הסרת השלג היא אסורה רק מד"ס, אעפ"כ חייבים לכתחלה לפקוד על הנכרי בדרך סיפור.

ואכן, כך מנהג העולם, שגם כשנאלצים לידי היתר אמירה לנכרי, שנמנעים מלפקוד עליו במישרין. ואם לא נביאים הם, בני נביאים הם!

הנה לפי זה מסכים הרב שאין שום איסור דאורייתא בהסרת השלג, ואם כן (וזאת היתה שאלתי מתחלה) האין לומדים מכאן שהאומר לנכרי דרך סיפור בלי פקודה, והנכרי עושה המלאכה מעצמו וכו' שמותר באיסור דאורייתא דהא לא חילק (הרב במאמרו) בין איסור דאורייתא לשבות דרבנן?

ובאמת נראה שטעמו של כ"ק אדה"ז הוא משום הא דאיתא בפתחי תשובה סימן רעו סעיף ב, וז"ל: "ובתשו' מהר"ם מרוטנבארג אחרונים (סימן ז) דמ"מ אסור לומר לו לטלטל דרך חוץ דיכול לבא לידי כיבוי דאין צד היתר לישראל ומשו"ז פסק בשמיני עצרת שחל בשבת ושכחו הנשים והדליקו הנרות בבית דאין לטלטל הנרות ע"י א"י לסוכה דרך חוץ. ומבואר שם דרק בשמיני אסר דמצות סוכה אז היא רק דרבנן ואין דוחין דרבנן מפני דרבנן אחר אבל בשבעת ימי החג יש מקום להתיר דפסיק רישא דלא ניחא ליה שרי במקום מצוה ע"ש באריכות הרבה. "עכ"ל.

ובאותו סיפור של כ"ק אדה"ז כתוב שם ב'ליקוטי דיבורים' "שמיני עצרת איז אויסגעקומען שבת...". וא"כ לפי דברי מהר"ם היה אסור לומר לנכרי במישרין לנקות השלג (דאין דוחין דרבנן (אמירה לנכרי) מפני דרבנן (לאכול בסוכה בשמיני עצרת)) – ולפיכך היה צריך לומר לנכרי בדרך סיפור בלי פקודה.

ד. בכלל י' הבאתי מהא"ר שכאשר הנכרי קלקל וכיבה את הנר, ושוב הדליקו לתקן קלקולו, מותר לישראל ליהנות ממנו.

והקשה הרמ"צ משו"ע סי' שלח ס"ג, בדין נכרי המזמר בכלי שיר בשבת לכבוד חתן וכלה, שאם נפסקה לו נימא בכינור, "אסור לומר לו שיתקננה", ע"כ.

אך: א) מאן לימא לן דמיירי שהנכרי פסק את הנימא בשבת?; ב) פסיקת נימא של כינור תוך כדי הזמר אולי הוי כ"מתה מחמת מלאכה", שאין להאשים אומן בכך. ואין לדמות לכך נדו"ד שהנכרי שגה וכיבה נר שהוא יודע שהישראל צריך לו בשבת זו.

אבל באמת שאלתי היתה על מה שכתב הרב בגליון "ולא נתבאר אם מותר לומר לנכרי לתקן מה שקלקל. ואולי ניתן להשוות זאת למה שמותר לומר לנכרי לעשות מלאכה בשל עצמו, שו"ע סי' שז סל"ה ואילך" עכ"ל. - דהיינו אם מותר לומר לנכרי לתקן (ולא היתה שאלתי באם הנכרי עשה מעצמו שהא"ר כתב שמותר).

ומצאתי ב'מאמר מרדכי' ריש סימן רעו וז"ל: "כתב הרב א"ר בסוף הסימן וז"ל "נשאלתי, העכו"ם שרצה לתקן הנר ונכבה בידו וחזר והדליקו אם מותר להשתמש לאורו? נ"ל דמותר, משום דהוי כמו לצרכו כיון שכבה בידו" ע"כ. ונ"ל דהיינו דוקא כשהעכו"ם תיקנו מעצמו אבל אם הישראל א"ל שיתקנו ונכבה בידו והדליקו אסור להשתמש לאורו דאיהו ניהו דאפסיד אנפשי' ועוד שלא יהא חוטא נשכר, והכי דייק לישני' דהרב א"ר שלא התיר אלא בגוונא דכתיבנא; ואף גם זאת יש לפקפק בו קצת מיהו כבר הורה זקן. "עכ"ל.

ולהעיר שב'חסד לאלפים (רעו, ו) מביא את הא"ר וממשיך וז"ל: "והרב מאמר מרדכי חולק עליו ע"ש, כן מ"כ בס' כ"י. "עכ"ל.



# רמב"ם

## אם גר יכול להיות נביא (גליון)

הרב חיים רפפורט

לונדון אנגלי'

במה שהערתי בגליון הקודם בדברי הכוזרי (מאמר א אות קטו) ש"לא ישתוה הגר הנכנס בתורתנו עם האזרח, כי האזרחים לבדם הם ראויים לנבואה, וזולתם, תכלית ענינם שיקבלו מהם ושיהיו חכמים וחסידים, אך לא נביאים" – שצ"ב לשיטתו במה שאמרו חז"ל (סנהדרין לט, ב) "עובדי' גר אדומי הי'". ועד"ז מפורש בכמה מדרשים "עובדי' גר אדומי הי'" (ויק"ר פי"ח, ב. תנחומא תזריע סי' י. יל"ש עובדי' רמז תקמט). ובוזהר (ח"א לח, ב) איתא: "ועילא מנהון עובדי' ואונקלוס גיורא ושאר גיורין דאתגירו". וצדדתי שמדרשות חלוקות הן, וכמבואר מלשון הילקוט (ישעי' רמז שפה) "ויש אומרים גר הי' . . שהי' גר, שהי' ירוד שבנביאים".

וכעת נראה נכון יותר לפרש עפמ"ש בדרשות הר"ן (דרוש ה) דמ"ש (נדרים לח, א) ש"אין הקב"ה משרה שכירתו אלא על מי שישלמו בו התנאים הללו [חכם, גבור, עשיר וענין], אין הכונה שלא יהי' כן לעולם", שהרי אמרו חז"ל (ספרי עה"כ דברים לד, י) "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה" – "בישראל לא קם אבל באוה"ע קם ואיזה זה, זה בלעם בן בעור", אף ש"לא נתקדש בפרישות וביראת חטא" ובענוה. עוד מבואר בדברי חז"ל (סוטה ל, ב) שגם עוללים ויונקים השיגו מעלת הנבואה בשעה שעלו מים סוף אמרו שירה על הים, אף ש"אין בעוללים ויונקים השלמויות" הללו. אלא עכצ"ל ש"לפעמים ישתנה" הדבר "לפי צורך השעה", בבלעם "כדי שלא יהא פתחון פה לאומות העולם לומר אילו הי' לנו נביא כמשה היינו עובדים להקב"ה" (במדב"ר פי"ד, כ), ועד"ז בשירת הים "שהי' זה דבר נסיי נתחדש לשעתו". ודון מיני' לנדו"ד.



# פשוטו של מקרא

## בדין מסירת שפחה כנענית לעבד עברי

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – וועסט בלומפילד, מישיגן

על פסוק 'אם אדוניו יתן לו אשה וילדה לו בנים או בנות האשה וילדיה תהיה לאדוניה והוא יצא בגפו' (שמות כא ד) אומר רש"י "מכאן שהרשות ביד רבו למסור לו שפחה כנענית להוליד ממנה עבדים כו".

ודבר זה תמוה מאוד לפענ"ד מה שהתירה התורה כאן להאדון ליתן לאותו עבד עברי אשה שאינה יהודי' להוליד בנים שאינם יהודים שהוא דבר שאין לו אחר ורע בכל התורה כולה. ואינו דומה לאשת יפת תואר ששם עכ"פ דיברה תורה כנגד היצר הרע דבר שלא שייך כאן.

עיינ בספר היד של הרמב"ם פרק יב הלכה יג ע"ד האיסור של ביאה עם שפחה כנענית "אל יהא עון זה קל בעיניך מפני שאין בו מלקות מן התורה שגם זה גורם לבן לסור מאחרי השם שהבן מן השפחה הוא עבד ואינו מישראל ונמצא שגורם לזרע קודש להתחלל ולהיותם עבדים הרי אונקלס המתרגם כלל בעילת עבדו שפחה בכלל לא יהי' לך קדש ולא תהיה קדישה ע"כ"

וא"כ צריך עיון מדוע התירה התורה כאן איסור חמור כזה.

ולכאורה י"ל הטעם בזה שאם לא נתיר להאדון למסור להעבד שפחה כנענית יהיה קשה מאוד להשיג קונה הרוצה לקנות העבד העברי מכיון שהקונה צריך להחזיק האשה והבנים של העבד ולכן התירה התורה להקונה למסור לו שפחה כנענית כדי להוליד בנים ועל ידי זה ירבו קונים שירצו לקנות עבדים. אבל דא עקא שלפי זה היה צריך להיות מותר להאדון למסור שפחה כנענית גם לעבד עברי המוכר עצמו משום דוחקו שגם במקרה כזה האדון צריך להחזיק באשתו ובניו (עיינ ברמב"ם פרק ג הלכה א). אבל הדין הוא שההיתר של מסירת שפחה כנענית להעבד עברי הוא רק בעבד עברי הנמכר בגניבתו ולא בעבד עברי המוכר עצמו משום דוחקו (עיינ שם ברמב"ם הלכה ג).

והנראה לומר בזה שעל פי פשוטו מדובר בגנב שגנב סכום גדול ואינו יכול

להחזיר הכפל. הסיבה לזה שיהודי אחד יכול לגרום עגמת נפש עצום כל כך עד כדי לקיחת דבר יקר מרשות הנגנב הוא משום שכנראה הגנב שכח הצער הגדול שסוכל מי שנגנב ממנו דברים יקרים, וגם שכח שמסתמא הנגנב עמל ויגע הרבה כדי לרכוש אותם החפצים.

ומשום זה העונש הוא מדה כנגד מדה. דוקא בעבד עברי הנמכר בגניבתו נותנים לו אישה לשש שנים כדי להוליד ממנה בנים ובנות ואחרי שש שנים שכבר יש לו קשר חזק עם השפחה ועם בניה אז נוטלים אותם ממנו ועל ידי זה מעניקים לו ההרגש והכאב שהוא בדומה למה שחווה הנגנב. וכל זה שייך דוקא בשפחה כנענית שאי אפשר לקדשה ובניה ממנו אינם בניו.



## הערות בענין מזבח הנחשת

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

### אש המזבח בעת המסעות

בפ' תרומה (כו, ח) ברש"י ד"ה נבוב לחת כותב "כתרגומו חליל לוחין, לוחות עצי שטים מכל צד והחלל באמצע ולא יהא כולו עץ א' שיהא עביו ה' אמות על ה' אמות כמין סדן".

ובפ' יתרו (כ, כא) ברש"י ד"ה מזבח אדמה כותב "ד"א שהיה ממלא את חלל מזבח הנחשת אדמה בשעת חנייתן".

ובפ' במדבר (ד, יג) ברש"י ד"ה ודשנו את המזבח כותב "מזבח הנחשת", ובד"ה ודשנו כותב "יטלו הדשן מעליו". ובד"ה ופרשו עליו בגד ארגמן כותב "ואש שירדה מן השמים רבוצה תחת הבגד כארי בשעת המסעות ואינה שורפתו שהיו כופין עליו פסכתו של נחשת".

וצ"ל, א) מכיון שמזבח הנחשת מלא אדמה רק בעת חנייתו וכשהיו נוסעין היו מרימין את הלוחות ומשאירין את האדמה שעליו נשרפו הקרבנות ועליו היה הדשן, למה היו צריכין לדשנו. וגם, לא נאמר מה לעשות עם הדשן ואיפוא לשים אותו. ב) כשנסעו עם הלוחות שהיו חלולין איפוא היה האש שהיה רבוצה כארי

מונח. כי בשעת חנייתן היה האש בוער על גבי האדמה, אבל בשעת המסעות היו הלוחות חלולים, וא"כ ע"ג מה היה האש רובץ כארי.

והביאור י"ל ע"פ פירש"י בפ' תרומה (כו, ה) בד"ה כרכב המזבח "אבל טובב להלוך הכהנים לא היה למזבח הנחשת אלא על ראשו לפנים מקרנותיו, וכן שנינו בזבחים איזהו כרכב בין קרן לקרן והיה רוחב אמה, ולפנים מהן אמה של הלוך רגלי הכהנים", ז"א שלוחות המזבח היה בעביין שתי אמות כך שעל ראש המזבח היה שטח של שתי אמות שמסבב את ראש המזבח אמה א' בין קרן לקרן ועוד אמה לפנים מזה להלוך רגלי הכהנים, ואמות אלו סובבים את החלל שמילאו באדמה בעת חנייתן, וי"ל שעל שטח זה היה האש מונח רבוצה כארי בעת המסעות.

ובזה מיושב הצורך לדשן המזבח לפני המסעות כשכיסו אותו, כי היה דשן על ראש הלוחות משריפת הקרבנות באש שהיה באמצע ראש המזבח, והיו צריכין ליטול הדשן ולנקותו לפני שכיסו אותו ולהוליכו במסעות.

אבל לפי זה יוצא שמקום האש שעל המזבח היה רק אמה על אמה כי המזבח היה רחבו חמש אמות והיה רבוע וכשמוציאים ב' אמות בכל צד הרי ד' אמות וא"כ נשאר רק אמה א' באמצע לאש, וזה לכאורה מקום קטן מדי לשריפת הקרבנות. ואוי"ל בד"א עכ"פ שבמדבר לא היו מקריבין ריבוי קרבנות כמו בבית עולמים, והרי היה הבדל גדול בין רוחב המזבח שבמשכן לבין רוחב המזבח שבמקדש שרחבו היה פי כמה.



## ביכורי מעשיך - ביכורי פירות

הרב שמואל רסקין

שליח כ"ק אדמו"ר - חולון, ארה"ק

על הפסוק (משפטים כג, טז): וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה וחג האסף בצאת השנה באסף את מעשיך מן השדה. פירש רש"י: וחג הקציר - הוא חג שבועות. בכורי מעשיך - שהוא זמן הבאת בכורים, ששתי הלחם הבאים בעצרת היו מתירין החדש למנחות ולהביא בכורים למקדש, שנאמר (פינחס כח, כו) "וביום הבכורים וגו'".

והנה בפשטות כוונת רש"י לפרש התיבות "ביכורי מעשיך" כמכוונים על

מצות הבאת ביכורי פירות מז' המינים. ועל כך הוקשה לו, דהא זמן הבאת ביכורים נמשך מעצרת ועד חנוכה (רמב"ם, הלכות ביכורים פרק ב), ואינו מיוחד לחג השבועות בדוקא –

ועל זה תירץ שכיון שבשבועות מקריבים שתי הלחם, וגזירת הכתוב שאין מביאים ביכורים קודם הבאת שתי הלחם, שרק הם מתירים מנחות מתבואה חדשה ואת הביכורים, שנאמר "וביום הביכורים וגו'" – והכוונה היא להמשך הפסוק "בהקריבכם מנחה חדשה להשם בשבועתיכם", שאז ניתרת הבאת מנחות חדשות וביכורים בכללם – וכיון שבחג השבועות הוא הזמן הראשון להבאת ביכורי פירות, על כן נקרא החג "ביכורי מעשיך".

והנה, אם היה רש"י פירוש על דרך ההלכה, היו הדברים עולים – לכאורה – כפתור ופרח. דהנה, פסוק דידן הוא הוא מקור הדין שאין מביאים ביכורים קודם לעצרת. וכמפורש במשנה (ביכורים א, ג): "אין מביאין בכורים קודם לעצרת. אנשי הר צבועים הביאו בכוריהם קודם לעצרת, ולא קבלו מהם, מפני הכתוב שבתורה: 'וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה'".

ואמנם, כיון שזכינו לקבל מרבינו את הכלל שאין רש"י פירוש על דרך ההלכה, אלא על דרך פשטי הכתובים, יש להקשות, דהנה ברש"י על הפסוק בפניחם מפורש שנקרא "יום הביכורים" – "חג השבועות קרוי בכורי קציר חטים על שם שתי הלחם, שהם ראשונים למנחת חטים הבאים מן החדש".

ולכאורה פירוש זה הולם גם כאן הרבה יותר מפירוש רש"י "שהוא זמן הבאת ביכורים":

כיון שכך לא תוקשה השאלה שזמן הבאת ביכורים אינו מיוחד לחג השבועות, ונמשך לאחריו כמה וכמה חודשים, ואם היה מפרש ש"ביכורי מעשיך" קאי על שתי הלחם – לא היה נזקק לשאלה ולתירוץ.

מפורש בקרא "וחג הקציר ביכורי מעשיך אשר תזרע בשדה" – קצירה, וזריעה בשדה הם בפשטות לשונות הקשורים עם תבואה ולא עם פירות משבעת המינים!

ובפרט, שאכן מפרשי הפשט פירשו פסוק דידן כמדבר על קרבן שתי הלחם (רשב"ם, ראב"ע, וכן משמע גם ברמב"ן).

וי"ל הביאור בזה, בדרך אפשר על כל פנים:

לרש"י היה פשוט בהבנת הכתובים כאן, דמדובר על זמני שמחה של האדם, יחיד, שהוא שמח בהשם. וע"ד דברי הרמב"ן כאן "כולם על שם מעשיו מן השדה לתת בהם הודאה לאלקים, שהוא שומר חקות שמים ומוציא לחם מן הארץ להשביע נפש שוקקה ונפש רעבה מלא טוב".

והוא פשוט בפשוטו של מקרא, דכל הפרשה מדברת באדם יחיד ובשמחתו בהשם: (י"ד) שלש רגלים תחג לי בשנה (ט"ו) את חג המצות תשמר שבעת ימים תאכל מצות כאשר צויתך למועד חודש האביב כי בו יצאת ממצרים ולא יראו פני ריכם (ט"ז) וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה וחג האסף בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה (י"ז) שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדון ה' (י"ח) לא תזבח על חמץ דם זבחי ולא ילין חלב חגי עד בקר (י"ט) ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלקיך מלא תבשל גדי בחלב אמו.

בחג המצות הוא מזכיר את יציאת מצרים – שהיא סיבת שמחה לכל יחיד (ובהמשך מזכיר את קרבן פסח, שהיא חובת כל יחיד). ולבסוף מדבר בחג הסוכות שהוא "באספך את מעשיך מן השדה" – שבוודאי הוא עת שמחה.

ואמנם כשמזכיר את "חג הקציר" אין ברור על מה מדובר, שכן בשום מקום בתורה – מלבד כאן – לא נקרא חג השבועות בשם זה, ובפרט שאינו תלוי בתאריך מסוים. ורש"י צריך לחדש ש"חג הקציר" – "הוא חג שבועות" (וע"ד שמפרש בנוגע לחג האסיף – "הוא חג הסוכות").

הפירוש שהכוונה להקרבת שתי הלחם לא שייך כאן – להבנת רש"י פשוטו של מקרא – שכן זהו קרבן ציבור וחובת הציבור, ואינו לא קרבן יחיד ובוודאי לא שמחת היחיד. שהרי כל יחיד מותר באכילת חדש מעת הקרבת העומר, ורק שמנחות למזבח אסורות.

ועל כן פירש "שהוא זמן הבאת ביכורים" של כל יחיד ויחיד, המביא את מעשיו שלו "אשר תזרע בשדה".

ואמנם, הקורא לפי דרכו (ובסגנון רבינו "בן חמש למקרא") יקשה מיד: הלא בדיבור הקודם ברש"י, למדנו "חדש האביב" – שהתבואה מתמלאת בו באביב. לשון אחר אביב, לשון אב, בכור וראשון לבשל פירות", ואם כן הפירות מבשילים על העץ כבר בעת האביב! ומה טעם לחגוג ולציין שמחת הפירות בחג השבועות אשר אינו זמן ראשית בישולם, ואף אינו סוף זמן בישולם, שהרי זמן ביכורים נמשך עד החנוכה!

ועל זה תירץ "שהוא זמן הבאת ביכורים" והוכיח מן הכתובים שכיון שגזירת הכתוב שאסור להביא ביכורים קודם הקרבת שתי הלחם – על כן הזמן שבו מביאים ביכורים מתחיל מחג השבועות, ועל כן נקרא חג השבועות, בפסוק זה בשם "חג הקציר ביכורי מעשיך".

ומכאן מוסר השכל ("יינה של תורה"): שגם כאשר זכה יהודי ופירותיו הבשילו במועד, אינו עושה יום טוב כל זמן שאינו יכול לעלות ולהביא ביכורי פירותיו לפני ה'. וכאשר זוכה להביאם, רק אז הוא זמן שמחתו השלמה.



## שונות

### נחש כרוך על עקבו - לא יפסיק, עקרב - פוסק

הרב ישכר דוד קלווינר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בספר 'זהב המנורה'<sup>1</sup> להרה"ק רבי משולם זושא מאניפאלי זי"ע וז"ל: "איש אחד בא אל הרה"ק רבי משולם זוסיא מאניפאלי ז"ל, והתוודה לפניו שעשה עבירה אחת, וסיים, שעכ"פ עשיתי אותה בקרירות. השיב לו: המשנה אומרת (ברכות ל, ב) "נחש כרוך על עקבו לא יפסיק". ואמרינן בגמ' (שם לג, א) "אבל עקרב פוסק". רמז, כשאדם עושה עבירה אחת בחימום, אינו מפסיק אותו כל כך [מהתקשרותו להקב"ה], דבוודאי יתחרט, אבל עבירה בקרירות פוסק [עלול להפסיק ח"ו מהתקשרותו להקב"ה]<sup>2</sup>."

(1) י"ל ע"י מכון 'שפתי צדיקים' קאפיטשיניץ - תשע"ג, ע' פא, מובא מספר 'אור הגנוז'.

(2) ב'תורת מנחם' כרך יז - שיחת ש"פ עקב, כ"ף מנחם אב, ה'תשט"ז ס"ה (ע' 146) נאמר: "בספר 'ערכי הכינויים' (לבעל המחבר ספר 'סדר הדורות' מע' 'נחש') איתא שנחש ארסו חם. והיינו, שמתחיל להתחמם ולהתלהב ('קאכן זיך') בהתלהבות והחום של העולם. ועי"ז שיש אצלו התלהבות בעולם, גם כאשר אין זה אלא באופן ד'תשופנו עקב' (בראשית ג, טו), היינו, שהנחש פוגע רק ב'עקב' - בהחיצוניות בלבד, ואילו ראשו ולבו נשארים בשלימות, להיות מונחים בעניני קדושה), הרי זה מפחית אצלו את ההתלהבות בקדושה..."

בקובץ 'נחלתנו' וירא תשע"ו<sup>3</sup> מבקש הרב יוסף קאלינסקי: "אשמח מאד להעלות מאמר זה על שולחן מלכים מאן מלכי רבנן, ע"מ לקבל ביאור או הרחבה או מראה מקום לדבריו הקדושים העמוקים וטמירים", עכ"ל<sup>4</sup>.

והנראה בזה לבאר, דאית 'קריירות' ואית 'קריירות'<sup>5</sup>, אית 'קריירות' מפני שהוא רחוק מהדבר והוא אדיש אליו בלי התעניינות והתפעלות מיוחדת (ע"ד שצדיק מרגיש קריירות לחומרות וארציות עוה"ז), ואית 'קריירות' - ההיפך מזה ממש - שדבק כל כך בדבר עד שהוא דבר אחד עמו ממש, ואז עוצמת הדביקות וההתאחדות כמו מים שמדביק, וזאת בשקט בלי רעש, כמו דבק ממש - משא"כ ה'חמימות' זהו 'התקשרות' - דביקות והתאחדות הרבה פחות מה'קריירות' הזאת, דשם אין דבק הדביקות כמו במים השקטים הנדבקים מחמת שהם כדבר אחד ממש, אלא שההתפעלות היא כמו באש שהוא ברעש גדול, מחמת שהוא ב'ריחוק' מהדבר, לפיכך התפעלותו הוא ברעש ובחימום, כמו אש השורף עצים שמשמיע רעש גדול.

ב'תורת חיים' בראשית בד"ה ויתן לך האלקים - תקפ"ה (קנא, א) נאמר: "אך הענין יובן בהקדם תחלה ב' אופנים. א' בענין התחלקות דחו"ג כאשר הן ב' הפכים ממש. כאש ומים. שהמים נחים בכלי ומתיישבים והאש עולה למעלה ומסתלק ואע"פ שחוזר ויורד זהו הכל בבחינת גבורות דאש וזהו מה שאנו רואים בבחי' התפעלות רשפי אש התלהבות התשוקה רק שהוא עולה ויורד רצוא ושוב כמראה הבזק כו'. והב' מה שאנו רואים ג"כ באהבה שנמשך כמים בקריירות שהוא בחי' המשכה ודיבוק כנ"ל".

...ומזה אפשר לבוא לירידה נוספת - "עקרב": אודות עקרב איתא בערכי הכינויים (שם), שארסו קר. (ומרומז בגמרא (ברכות נח ב): "אלמלא חמה של כסיל לא נתקיים עולם מפני צינה של כימה", ופירש רש"י: "עקרב היינו כימה" . . וענין זה הוא גרוע יותר מנחש ושורף. כי, בשעה שיש לו התלהבות וחום, הנה הגם שזה אצלו בעניני העולם, אבל אעפ"כ הרי זה מורה על חיות, ובמילא יכולים להחליף זאת בחיות והתלהבות בקדושה. אבל בהיותו בקריירות, שזהו סימן על היפך החיות, הרי זה גרוע הרבה יותר. (וכדאיתא בגמרא (כתובות נ, א): "האי בר שית דטרקא לי' עקרבא . . לא חיי",) וע"ד הגרעון ד"עז" לגבי "שור נגח" (ראה קונטרס התפלה פ"ח).

(3) גליון קלה מדור 'מי יודע' אות ג.

(4) כנראה שכוונתו לשאול, והרי לדבריו הקדושים עבירה בקריירות ח"ו יותר גרוע מעבירה בחימום, ולכאורה איפכא מסתברא, שעבירה באדישות ובלי התפעלות לכאו' פחות חמור מעבירה בחימום וסערה? - וגם מה הקשר בין 'נחש' 'לחום' ו'עקרב' 'לקור'? (ראה לעיל הערה 2).

(5) ע"ד דאית 'לא יודע' ואית 'לא יודע' - אית 'לא יודע' מפני שהוא בור וע"ה, ואית 'לא יודע' מחמת

תכלית הידיעה שלא נדע'...

ב'קונטרס העבודה' פ"ב (ע' 12) נאמר: "והנה ישנם בנ"א אשר רחוקים המה מאיזה דבר רע בפועל ח"ו, אבל לבם מושך אותם לראות ולהביט וההבטה היא כמו בקר רוח ואינו מרגיש בעצמו בעת מעשה איזה התפעלות, ובאמת סיבת המשיכה הוא מפני שתענוג נפשו בעצם הוא מקושר בזה (וע"ד המבואר בענין א"י באיזה דרך כו', שיכול להיות דבכחות הגלויים הוא בעסק התורה ועבודה ועצם נפשו היא בתוך הקלי' והסט"א כו' כן הוא בדבר הזה שגם שהוא רחוק מרע בפ"מ ואדרבא הוא עושה טוב בכוחיו הגלויים. מ"מ עצם תענוג נפשו הוא משוקע ומקושר בענין רע ר"ל וזאת היא סיבת המשיכה אל ההבטה וההסתכלות) וההבטה עם היותה בקר רוח לכאורה הנה היא עושה רושם וחקיקה גדולה בנפש ולא תעבור בלי התעוררות רע בהתגלות ר"ל (וענין הקרירות בזה באמת הוא מחמת עוצם טרדתו בההבטה והוא כח התענוג הנעלם שבנפשו שבא בהראי' וההבטה והיא כמו נקודה ומקור הרע ר"ל. וכנודע שבנקודה המקוריית אין בזה התפעלות בהתגלות) והיא מתפשטת ומוציאה להתגלות עומק הרע ר"ל והשי"ת ישמרינו מכל רע. ורז"ל אמרו מראות עיניהם של הצדיקים מעלים אותם לגדולה והוא ענין לאסתכלא ביקרא דמלכא בבחי' דביקות נפשו בעצם התענוג שבו בבחי' עצמות אור א"ס ב"ה וההיפך הוא בלעו"ז כו'. והחובה היא על כל אדם להתגבר על עצמו ולהגדיר א"ע בחוש הראי' ובוזה יציל את נפשו מן הרע ואז תהי' עבודתו רצוי' ויפעול ישועות בנפשו ויעלה מעלה כו'".

וי"ל שזהו עומק כוונת רבנו הקדוש רבי משולם זוסיא מאניפאלי ז"ל, כשאדם עושה עבירה אחת ב'חימום', אזי עדיין אינו מפסיק אותו כל כך [מהתקשרותו להקב"ה], דבוודאי יתחרט, כיון דהתקשרותו להעבירה ח"ו עדיין הוא בריחוק במקצת, ולכן זה עדיין ברעש של 'חמימות' האש הנ"ל, אבל עבירה ב'קרירות' שדבק בהעבירה בכזה התאחדות ודביקות עצומה שהוא בשקט בלי רעש כמו הדבק שבמים, אז הוא "פוסק" [עלול להפסיק ח"ו מהתקשרותו להקב"ה]?".

6) וגם כדאיתא ב'תורת מנחם' שבהערה 2, שמתחיל להתחמם ולהתלהב ("קאָכן זיך") בהתלהבות והחום של העולם. ועי"ז שיש אצלו התלהבות בעולם, (גם כאשר אין זה אלא באופן ד'תשופנו עקב' (בראשית ג, טו), היינו, שהנחש פוגע רק ב"עקב" - בהיצוניות בלבד, ואילו ראשו ולבו נשארים בשלימות, להיות מונחים בעיני קדושה), הרי זה [רק] מפחית אצלו את ההתלהבות בקדושה... - והא בהא תליא, כמובן.

7) וגם כדאיתא ב'תורת מנחם' שבהערה 2, "...ומזה אפשר לבוא לירידה נוספת. . וענין זה הוא גרוע יותר מנחש ושרף. כי, בשעה שיש לו התלהבות וחום, הנה הגם שזה אצלו בעיני העולם, אבל אעפ"כ הרי זה מורה על חיות, ובמילא יכולים להחליף זאת בחיות והתלהבות בקדושה. אבל בהיותו בקרירות, שזהו סימן על היפך החיות, הרי זה גרוע הרבה יותר. (וכדאיתא בגמרא (כתובות נ, א): "האי בר שית דטורקא לי' עקרבא. . לא חי"י"), וע"ד הגרעון ד"עז" לגבי "שור נח" (ראה קונטרס התפלה פ"ח). והא בהא תליא, כמובן.

ואותו מתוודה הטעה את עצמו כשאמר: "שעכ"פ עשיתי אותה בקרירות", היות שחשב שה'קרירות' שבו מקטין חומרת העבירה ושהוא כביכול 'רחוק' מהדבר, אלא שהאמת היא אדרבה, דוקא מחמת הדביקות העצומה יש לו הרגשת ה'קרירות' הזאת של דביקות כמים, וא"ש.



## ביאור תירוץ אדה"ז בסתירת מדרשים

הרב גבריאל אברהם שוויי

תושב השכונה

א

בבית רבי<sup>1</sup> מסופר אודות הביקור של אדה"ז להגאון ר' משה חפץ לאחרי שחזר מפ"ב, וכתב שם "אח"כ א"ל הגאון ר"מ לרבינו, הנה שאלה אחת יש לי ששאלתי מכבר מגאוני קדמאי שהיו בימי חורפי ואין פותר לי, ומי שיפתרנה לי אקראהו רבי אלופי ומיודעי כו'. ענין השאלה הוא ביאור המד"ר פ' עקב זכור לאברהם כו' והסתירה על זה מהמד"ר פ' תשא יעו"ש.

והשיב לו רבינו תיכף שזהו ב' מדרשים חלוקים לב' תנאים, ותלוי בפלוגתא דתנאים בש"ס בבלי. והגאון ר"מ היה בקי בש"ס עד להפליא וחפש במחשבתו בכל הש"ס ולא מצא עד שהראה לו רבינו במסכתא הוריות הפלוגתא דר"מ<sup>2</sup> ור"י בענין פר העלם של כל הציבור אם צריכים פר לכל שבט ושבט או אם די בפר א' לכל ישראל יעו"ש. ובזה תלוי גם כן הפלוגתא בב' המדרשים הנ"ל ע"כ. עיין שם ההמשך איך שהגאון התפעל מאד וכבד את אדה"ז בכבוד גדול.

ב

ובביאור השאלה והתירוץ נציע את שתי המדרשים הנ"ל וז"ל המדרש בפ' עקב<sup>3</sup> (המדובר אודות תפילת משה שהקב"ה ימחול לבני" על חטא העגל): "אמר

(1) ח"א פ"כ.

(2) בבית רבי שם כתוב ר"י ור"ש. ולכאורה צריך להיות ר"מ ור"י, כי רבי שמעון סובר ג"כ דכל שבט איקרי "קהל" במסכת הוריות שבהערה 6.

(3) דב"ר פ"ג, טו.

לפניו משה, 'חשב אותם כסדום . . (ש)ותרת לו (לאברהם) עד עשרה (צדיקים, שבזכותם יגינו על סדום) . . ואני מעמיד לך מאלו שמונים צדיקים'. אמר לו 'העמד'. אמר לפניו 'רבש"ע, הרי שבעים הזקנים . . אהרן, נדב, ואביהוא, אלעזר, ואיתמר, פינחס, וכלב הרי שבעים ושבעה'. אמר לו הקב"ה 'הא משה, היכן עוד שלשה צדיקים?' ולא היה מוצא. אמר לפניו 'רבש"ע, אם הללו בחיים ואינם יכולים לעמד להם בפרצה הזו, יעמדו המתים!' אמר לפניו (משה) 'עשה בזכות ג' אבות, והרי שמונים 'זכר לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך'. כיון שהזכיר משה זכות אבות, מיד אמר לו 'סלחתי כדברך' ע"כ.

והמדרש בפ' תשא<sup>4</sup>: "דבר אחר, 'זכר לאברהם' למה הזכיר כאן משה שלשת אבות? אמר רבי אבין, אמר הקב"ה למשה, 'אני מבקש מידך כשם שבקשתי מסדום עשרה, העמד לי מהם עשרה צדיקים ואיני מכלה אותם'. אמר 'רבון העולם, אני מעמיד לך, הרי אני, ואהרן, ואלעזר, ואיתמר, ופינחס, ויהושע וכלב'. אמר לו האלקים 'הרי שבעה, והיכן השלשה?' לא היה יודע מה לעשות, אמר לו משה, 'רבון העולם חיים הם המתים?' אמר לו 'הן', אמר 'אם חיים הם המתים זכור לאברהם ליצחק ולישראל, הרי עשרה', לכך הזכיר שלשת אבות.

## ג

זוהי ה' קושית הר"מ דהמדרש בפ' עקב מובא שמשה הציע להקב"ה שמונים צדיקים להגן על ישראל, ובמדרש תשא מובא שמשה הציע רק עשרה צדיקים<sup>5</sup>?

ועל זה תירץ אדה"ז שזה תלוי בפלוגתת התנאים, דהנה במסכת הוריות<sup>6</sup> יש מחלוקת דאם ב"ד טעו והורו וכל ישראל עשו איסור על פיהם, ר"מ סובר שצריכים להביא פר אחד בשביל ישראל, ור"י סובר פר לכל שבט ושבט.

ר"מ סובר דזה שכתוב בפסוק<sup>7</sup> "והקריבו הקהל פר בן בקר . . . הולך על ב"ד, ור"י סובר דכל שבט ושבט איקרי "קהל" ולכן צריכים י"ב פרים.

הנהגה כדי להגן על סדום הי' אברהם צריך להציע עשרה צדיקים בשביל כרך

(4) שמו"ר פמ"ד, ז.

(5) יש מפרשים שסוברים (מצד קושיא זו ועוד קושיות אחרות) שהיו בשני זמנים שונים. בתפילת משה אצל סיפור חטא העגל הציע עשרה צדיקים, ואצל סיפור המרגלים הציע שמונים צדיקים (עין בפירוש מהרז"ו למדרש עקב שם).

(6) דף ד, ב ואילך.

(7) ויקרא ד, יד.

אחד. וכמו"כ לגבי משה, כדי להגן על ישראל שחטאו בעגל הי' צריך להציע עשרה צדיקים בשביל כל "קהל" של ישראל.

ובזה פליג השני מדרשים:

המדרש בפ' תשא הולך כשיטת ר"מ שכל ישראל הם רק "קהל" אחד ולכן צריכים רק עשרה צדיקים. והמדרש בפ' עקב הולך כשיטת ר"י שכל שבט ושבט איקרי "קהל" ולכן צריכים שמונים צדיקים.

והחשבון הוא<sup>8</sup>: מכל השבטים, רק שבט לוי לבד לא חטאו, ולכן צריכים עשרה צדיקים לי"א שבטים בלבד. אלא שכיון שהאבות אברהם יצחק ויעקב הם האבות דכל ישראל, לכן זכותם עומדת לכל שבט ושבט וצריכים רק עוד ז' צדיקים לכל שבט ושבט. וז' פעמים י"א הוא שבעים ושבע ועוד השלש אבות הוי שמונים.

ע"כ הצעת הסוגיא מהסיפור הנ"ל.

#### ד

אלא שיש להקשות על הביאור, דלכאורה מהמדרש מבואר שמשה לא ידע אודות זכות האבות, דכתוב "אמר לו הקב"ה הא משה, היכן עוד שלשה?' ולא הי' מוצא. אמר לפניו 'רבש"ע' . . יעמדו המתים . . עשה בזכות שלשה אבות והרי שמונים." וא"כ למה אמר משה שמונים?

היינו דמנ"פ: אם משה ידע שיש הזכות דשלשה אבות לכל ישראל ולכן אמר "אני מעמיד לך מאלו שמונים (דוקא) צדיקים" (ע"פ החשבון הנ"ל), איך כתוב במדרש ד"לא הי' מוצא"? ואם אמנם לא ידע שיכול לנצל הזכות דשלושה אבות, למה אמר שמונים צדיקים להגן על הי"א שבטים, הי' צריך לומר מאה ועשר צדיקים!?

ועוד יש לשאול על המדרש גופא שהמשיך "כיון שעמד שלמה וראה שהזכיר משה שבעים ושבעה צדיקים חיים ולא הועיל כלום אלולי שהזכיר זכות שלשת האבות שהיו מתים, התחיל אומר 'ושבח' אני את המתים שכבר מתו מן החיים'

<sup>8</sup> ועיין בענף יוסף למדרש תשא שם שמביא חשבון זה בשם אדה"ז.

<sup>9</sup> קהלת ד, ב-ג.

וגו".

ושאלו<sup>10</sup> במפרשים למה שבח שלמה המלך את המתים (האבות) יותר מן החיים (שאר הצדיקים), דלכאורה זכותם הי' בצירוף שאר השבעים ושבע צדיקים?<sup>11</sup>

## ה

ויש לומר הביאור בזה, בהקדים מה שביאר הרבי<sup>12</sup> על מאמר ר' יהושע במשנה<sup>13</sup> "זהו שאמרו כשהוא (הכבש) חי-קולו אחד, וכשהוא מת-קולו שבעה" ומבאר זה בפנימיות הענינים השייכות לר' יהושע דוקא, דהנה איתא במדרש<sup>14</sup> "אנדרינוס אמר לר' יהושע גדולה הכבש העומדת בין שבעים זאבים. אמר לי' גדול הוא הרועה שמצילה ושומרה ושוברן לפני' ".

ושואל הרבי, בשלמא כשבנ"י הם במצב דכבש "חי"-שזהו כשבחי' האבות (שאצלם הי' "קולו אחד" לאביהם שבשמים) הם "חיים" בתוך בנ"י, מובן ש"הרועה (האבות שהיו רועי צאן<sup>15</sup>) שומרה".

אבל כשבנ"י הם במצב ד"כבש מת" שאין בהם בחי' האבות (ד"קולו אחד" כו' כנ"ל) אלא הם נחלקים לשבעה סוגים חדשים וחלוקים זמ"ז, איך יהי' בהם ה"רועה שומרה"?

ועל זה מחדש ר' יהושע שאפילו כשהכבש מת-קולו שבעה.

אין הכי נמי שיש להם עכשיו שבעה סוגים חלוקים כנ"ל, אבל זה עדיין מגיע מ"קולו" דהכבש, היינו שהעבודה פרטית דכל אחד מבנ"י הוא קשור ומגיע מ"קולו אחד" של האבות.

<sup>10</sup> אשד הנחלים למדרש עקב שם.

(11) באשד הנחלים שם תירץ דזה שסיפר משה להקב"ה השבועה להאבות, הראה כאילו מצדם לבד ראוי לשאת עוונם מצד השבועה.

(12) לקו"ש חי"ז ע' 138 ואילך.

(13) סוף מסכת קנים.

(14) תנחומא תולדות ה. אסת"ר בסופו פ"י, יא.

(15) עיין שם בהשיחה הערה 65.

וכמו"ש במדרש<sup>16</sup> "גפן<sup>17</sup> ממצרים תסיע. . 'מה הגפן היא חי' ונשענת על עצים מתים, כך ישראל הם חיים וקיימים ונשענין על המתים-אלו האבות". ע"כ תוכן השיחה.

משיחה זה מובן, שיש ענין איך שהאבות הם "חיים" בתוך בני-היינו כשעבודתם הם במצב ד"קולו אחד לאביהם שבשמים" כמו האבות, ואיך שהם "מתים"-כשעבודתם של ישראל הם בדרגא נמוכה ואינו ה"קולו אחד כו", ואפילו אז "הרועה. . שומרה" - יש זכות אבות העומדת להם להצילם.

אלא שהשיחה מדברת כשבנ"י עדיין עובדים את ה' (אלא בדרגא נמוכה מהאבות). ויש לומר שכן הוא אפילו כשבנ"י עושים עבירות-שאז וודאי האבות הם "מתים" בתוך בני"י, שגם אז "הרועה. . שומרה"<sup>18</sup>.

## ו

ועפ"ז יש לבאר המדרש הנ"ל, שכשמשא אמר להקב"ה "אני מעמיד לך מאלו שמונים צדיקים" ה' בחשבוננו גם לרבות את השלשה אבות, כי חשב שאע"פ שעשו העגל, אולי עדיין יש להם האבות בבחי' "חי" בהם<sup>19</sup>. שאז וודאי יש להם זכות האבות ו"הרועה שמצילה ושומרה".

אלא שאח"כ חפש "ולא הי' מוצא (בחי' האבות "חיים" בהם, ולכן בקש)'. . יעמדו המתים. . עשה בזכות ג' אבות", כלומר, שאפילו אם האבות הם בבחי' "מתים" בתוך בני"י, עדיין יעמוד זכותם ו"הרועה שמצילה ושומרה".

ועפ"ז מובן ג"כ למה שבח שלמה המלך את האבות יותר משאר הצדיקים (אע"פ שהי' בצירוף כולם), שמעלתם היא שאפילו כשהם "מתים"-שבנ"י אינם חיים והולכים בדרך האבות, אפילו אז הם מצילים ושומרים את ישראל בזכותם<sup>20</sup>.

16 שמו"ר פמ"ד, א.

17 תהילים פ, ט.

18 כמובן מזה שהמדרש שהביא הרבי (לעיל הערה 16) ". ונשענין על המתים-אלו האבות" הוא מאותו סיפור של "ויחל משה" בחטא העגל.

19 להעיר מלקו"ש ח"ע' 170 שמשא בעלייתו בהר הי' מופשט מעניני העולם וכן לא נגע בו הטא אף ששמע מהקב"ה על דבר זה עד שירד מההר, שאז "ויחר אף משה וישלך את הלוחות".

20 ויש לקשר זה לפירושו של האשד הנחלים שבהערה 11, עפ"י הידוע ששבועה היא שגם כשהשני אינו ראוי לזה, עדיין הוא יקיים שבועתו אליו.

## ההוראות שבאגרות (גליון)

הרב אלעזר אייזיקאוויטש

ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם (א'קנח) כתב הרב מ. מ. ע"פ מה שהעירו ח"א, שממ"ש הרבי בא' הקטעים שבמכתב ט' שבט תשט"ו (שבסוף סידור תהלת ה', ובאג"ק ח"י ר"ע דש), "מוכת, שאין ללמוד הוראות מאגרות כשלא ברור מה השאלה, דאפשר שהאגרת נכתבה ליעד מסויים שזה שייך עבורם, ואין זה שייך לכל מצב. ואין להוכיח מזה שהאגרת נדפסה לרבים, שהרי אותה אגרת של אדמו"ר הריי"צ נ"ע [שבמכתב הרבי הנ"ל] נדפסה, ואעפ"כ פירש הרבי שהכוונה היא למקבלי האגרת ולא לכל אדם. ופשוט הוא".

וכנראה, אגב חורפי' לא דק (או אולי יש בזה טעות הדפוס). כי ז"ל הרבי במכתבו הנ"ל (בקטע שהובא שם ע"י הרב הנ"ל):

(ו) אין להקשות ממכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר (נדפס בקונטרס ס"ח<sup>1</sup>) שכותב להזהר באמירת קדיש דרבנן שלאחרי ברייתא דר' ישמעאל, דלכאורה למה אינו מזהיר על הקדישים שלאחרי שיר של יום וכו'

– די"ל בפשיטות שאמירת הקדיש הנ"ל בטלוהו באותו בית הכנסת אשר אליהם נכתב המכתב, וככתוב שם, ולא בטלו קדישים הנ"ל".

המעייין בלשון קדשו של הרבי הנ"ל יראה להדיא, שהרבי לא שלל כלל את הלימוד ממכתב אדמו"ר מוהריי"צ הנ"ל, וכלל לא הזכיר הרבי שהכוונה היא להמתפללים באותו בית הכנסת ולא לאנשים אחרים. ובפשטות משמע, שאכן יש לכל אדם ללמוד מהמכתב שיש להזהר באמירת קדיש דרבנן שלאחרי ברייתא דר' ישמעאל (וכמעט מפורש כן בסיום מכתב אדמו"ר מוהריי"צ דלקמן).

ויתירה מזו, קטע אחר ממכתב אדמו"ר מוהריי"צ הזה<sup>2</sup> הובא (בקצת קיצור

(1) וכבר העיר המו"ל באג"ק הנ"ל בפנים, שצ"ל "בקונטרס ס"ד" הנדפס בסה"מ תש"ט ע' 98 ואילך, ובאג"ק אדמו"ר מוהריי"צ ח"ג אגרת תשלט (ע' קמא ואילך).

(2) אג"ק שם ר"ע קמד, וז"ל: "וידוע ומקובל כי כל הכוונות שבתפלה הנה גם אלו שאין דעתם יפה כחון הן מפני העדר הידיעה (שלא באשמתם), והן מפני שאין כחור לזכור הכוונות פרטיות בעת התפלה, הנה מספיק אם מכוון בלבו כוונה כללית, והוא להיות דברי תפלתו נשמעים לפניו ית' עם כל כוונותיהם

ושינוי לשון) בהיום יום יא אדר א<sup>3</sup>, ומזה מוכח לכאורה שעכ"פ חלק ממכתב זה שייך לכל אדם.

וכל מה שהרבי כן שלל במכתבו הנ"ל (מתשט"ו) הוא, שאין לדייק שאין צורך להזהר באמירת הקדישים שלאחרי שיר של יום ואילך, מזה שבמכתב אדמו"ר מוהריי"צ מזהיר על הקדיש דרבנן שלאחרי ר' ישמעאל ואינו מזהיר על הקדישים שלאחרי שיר של יום וכו'.

[והקס"ד לדייק מהשתיקה בזה בנוגע להקדישים שלאחרי שיר של יום וכו', אולי הוא מצד הקטע שבהתחלת מכתב אדמו"ר מוהריי"צ הנ"ל (אג"ק שלו ח"ג ע' קמא): "אמת הדבר כי ע"פ מאמר הגמרא סוטה (מט, א) עלמא אמאי קאי אקדושא דסדרא ואיש"ר דאגדתא, דאיש"ר דאגדתא הוא קדיש דרבנן שאחרי מאמרי אגדתא דתנא דבי אלי' ואמר ר' אלעזר, וא"כ מקומו של קדיש דרבנן הוא אחרי המאמרי רז"ל דתנ"א ואר"א ולא אחרי משנת ההלכה וברייתא די"ג מדות התורה. אמנם לפי קבלת האריז"ל (כמבואר בפע"ח שער הקדישים) הנה אמירת קדיש דרבנן הוא אחרי משנת איזהו וברייתא דרבי ישמעאל קודם הודו" – שמזכיר בזה גם הקדיש דרבנן שלפני עלינו, אבל אינו מזהיר עליו, וגם מסגנון הלשון אולי יש מקום להבין (בטעות) שלפי קבלת האריז"ל אין אמירת קדיש דרבנן שייך (כ"כ) אחרי מאמרי אגדתא.

וע"פ הנ"ל, אולי מה שאפשר ללמוד משלילת הרבי הנ"ל הוא, שאין לדייק מהשתיקה או העדר ההדגשה (שבמכתבי רבותינו נשיאינו) בנוגע לענינים שלא נכללו בהשאלה, גם כשמזכירים ענינים אלו בתור חלק מתשובתם להשאלה. ויש

---

כמו שהם מבוארים בספרי קבלה". וראה גם ההמשך שם: "ברור הדבר אז א איך שטעלט זיך דאוונען און טראכט און הארצן: רבש"ע מייך תפלה זאל זיין פאררעכנט פאר דיר ווי איך מאלט מכוון זיין אלע כוונות שבקבלה, הנה זה עצמו די ומספיק, כי הוא ית' שומע תפלת כל פה".

(3) וז"ל: "ידוע ומקובל בענין הכוונות שבתפלה, אשר אלו שאין דעתם יפה לכוון, מפני העדר הידיעה או מפני שאין בכחם לזכור כוונות הפרטיות בעת התפלה, מספיק שיכוונו כוונה כללית: להיות תפלתו נשמעת לפניו ית' עם כל הכוונות המבוארות בספרי קבלה".

(4) וראה גם בהקטעים שלאחרי (שם ע' קמא-ב), שיש סקירה כללית על העולמות השייכים לחלקי התפלה השונים, והקדישים שמבדילים ביניהם, ושם מזכיר גם: "...ושמו"ע, ואח"כ הוא המשכת האור מאצילות לעשי' בדרך מלמעלה למטה: נפ"א, אשרי ובה לציון וכו' . . וכמבואר במשנת חסידיים ובסידורי תפלה עפ"י קבלה, ההפרש בהכוונות שבין קדיש זה לקדיש שבין ישתבח וברכת יוצר, והקדישים שאחר שמו"ע".

[לעיין בזה.]

זאת ועוד, המעיין בהתחלת מכתב אדמו"ר מוהריי"צ הנ"ל (שם ע' קמא) יראה שמפורש שם מה היתה השאלה, וז"ל: "במענה על מכתבו שכותב, אשר אצלם אין אומרים קדיש דרבנן קודם התפלה, ושואל אם ישתדל לומר בעצמו". וראה גם בסיום המכתב (שם ס"ע קמה): "...ואין אני יודע מאיזה טעם<sup>5</sup> בטלוהו אצלם, דאצלם אין אומרים קדיש דרבנן קודם התפלה. ומצוה וחובה להקים את דבר אמירת הקדיש דרבנן קודם התפלה כנהוג בכל ישראל". ואם כן, אין מכתב אדמו"ר מוהריי"צ הזה שייך לכל הנדון של לימוד הוראות מאגרות שבהם אינו ברור מה היתה השאלה.




---

(5) ולהעיר מהקטע (שבהתחלת המכתב) הנ"ל בפנים: "אמת הדבר כי ע"פ מאמר הגמרא . . . מקומו של קדיש דרבנן הוא אחרי המאמרי רז"ל דתנד"א ואר"א ולא אחרי משנת ההלכה וברייתא די"ג מדות התורה".

**לזכות**

**החתן הרה"ת ר' מאיר שלמה שיחי' שם טוב  
והכלה המהוללה מרת שטערנא שרה שתחי' בלומעס**

**לרגל בואם בקשרי שידוכין**

**ולזכות הוריהם**

**הרה"ת ר' נתן נטע וזוגתו מרת שטערנא למשפחת מאצקין שיחיו**

**בלומעס**

**והרה"ת ר' אליעזר גרשון וזוגתו מרת קיילא רחל למשפחת**

**חיטריק שיחיו**

**שם טוב**

מוקדש לחיזוק התקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורינו



לעילוי נשמת

הרה"ת הרה"ח ר' זלמן לייב ע"ה

בן הרה"ת הרה"ח ר' יעקב יצחק ע"ה

אסטולין

נפטר ביום חמישי שושן פורים קטן

ט"ו אדר א' ה'תשס"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת  
הרה"ח ר' גדליה ירחמיאל ע"ה  
ב"ר מיכל ע"ה  
שייפר



נקטף בדמי ימיו ביום י"ז אדר ה'תשס"ז  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת אסתר מרים ומשפחתם  
שיחיו  
פרימערמאן

לעילוי נשמת

הרה"ח שו"ב ר' יחיאל מיכל ע"ה

בן הרה"ח ר' אפרים ע"ה

פיקארסקי

נפטר שושן פורים קטן ה'תשנ"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



גדפס ע"י בנו

הרה"ת ר' אפרים וזוגתו מרת חנה צבי' שיחיו

פיקארסקי

## לזכות

חברינו התמים הנע' שלום דובער בן מרים  
יהי"ר שיהי' לו רפו"ש אמיתית  
ובאופן ד'לכתחילה אריבער'  
ושיצליח בהשתתפותו עם המערכת  
ושבקרב יהי' יושב בינינו בתוך ד' כותלי הישיבה עמנו ביחד  
ושיגרום נחת רוח רב לכ"ק אדמו"ר נשי"ד



נדפס ע"י ולזכות  
חבריו וחברי המערכת