

ב"ה

# קובץ הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי  
- ה'תש"מ -

שנה לט  
גליון יא [אלף-קמא]  
ש"פ תצוה - זכור

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה  
667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושמונה לבריאה  
מאה וחמש עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

ש"פ תצוה - זכור  
גליון יא [אלף-קמא]

# תוכן הענינים

## עניני משיח וגאולה

5..... אין מבטלין תינוקות של בית רבן לבנין המקדש

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

10..... עתידה אשה שתלד בכל יום

הרב שלום צירקינד

## תורת רבינו

21..... החשבון לשנה מעוברת

הרב שלום מרזוב ע"ה

## חסידות

23..... ב' כתרים א' כנגד נעשה וב' כנגד נשמע

הרב משה מרקוביץ

הלומד תורה מקבלת עול לעומת

25..... איש פשוט המקיים מצוות בקבלת עול

הנ"ל

27..... ביאור בתניא פרק ל"ג

הרב נחום שטראקס

32..... 'מדת הבינוני היא מדת כל אדם' (גליון)

הרב לוי יצחק ניו

37..... 'מדת הבינוני היא מדת כל אדם' (גליון)

הרב פנחס יהודה הלוי פרענקל

39..... 'הארה' ו'הארה דהארה' (גליון)

הת' מנחם מענדל הכהן זרחי

# נגלה

40 ..... פטור נזיקין בהקדש  
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

## הלכה ומנהג

46 ..... מקלף בשבת (גליון)  
הרב יקותיאל פרקש

48 ..... דין יין שנגע בו 'תינוק שנשבה' מחלל שבת (גליון)  
הרב ברוך אבערלאנדער

51 ..... בישול של יהודי מחלל שבת (גליון)  
הנ"ל

54 ..... גדר הזכרת 'על הנסים' בברכת המזון  
הרב אברהם אלאשוילי

56 ..... משלוח מנות בשותפות ולשונאו  
הרב משה אהרן צבי ווייס

64 ..... ברהמ"ז בתערובות כזית דגן בכדי אכילת פרס  
הרב מאיר צירקינד

66 ..... דין יהודי שקנה בית מגוי נוצרי ומצא בו שתי וערב  
הרב יוחנן מרזוב

73 ..... מקור הדין כסדרן  
הרב יוסף יצחק רייבין

74 ..... קידוש על הפת בליל פסח  
הרב משה מרקוביץ

75 ..... דעת הט"ז שבשר המלוכלך בדמים נאסר במעט לעת  
הרב שבתאי אשר טיאר

76 ..... החילוק בין המוכר שדה ע"מ להחזירו להממשכנו לשיטת הרמב"ם  
הנ"ל

78..... דין מי שאין לו מגילה האם יברך שהחיינו

הרב מנחם מענדל הרץ

## פשוטו של מקרא

מהו ההפרש בין 'תמיד' הנאמר בציץ

83..... 'לתמיד' הנאמר באורים ותומים

הרב וו. ראזענבלום

## שונות

84..... אגיל ואשמה בשמחת התורה

הרב ישכר דוד קלויזנר

87..... טעם באכילה

הרב משה רבינוביץ

### הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לשבת מבה"ח ויקה"פ - פרה ה'תשע"ח  
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', י"ט אדר ה'תשע"ח  
"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים  
און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"  
(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

# עניני משיח וגאולה

## אין מבטלין תינוקות של בית רבן לבנין המקדש

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

קטנים לכאורה פסולים לבנין המקדש ומהו החידוש

כתב הרמב"ם (הל' תלמוד תורה פ"ב ה"ב): "ולא יבטלו התינוקות כלל חוץ מערבי שנתות וימים טובים בסוף הימים ובימים טובים, אבל בשבת אין קורין בתחלה אבל שוין בראשון, ואין מבטלין התינוקות ואפילו לבנין בית המקדש", ובהל' בית הבחירה (פ"א הי"ב) כתב: "אין בונין את המקדש בלילה שנאמר וביום הקים את המשכן ביום מקימין לא בלילה, ועוסקין בבנין מעלות השחר עד צאת הכוכבים, והכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ונשים כמקדש המדבר, ואין מבטלין תינוקות של בית רבן לבנין".

ולכאורה יש להקשות, הרי בנין ביהמ"ק צריך להיות "לשמה" וכמבואר ברמב"ם הל' בית הבחירה שם ה"כ: "אין עושין כל הכלים מתחילתן אלא לשם הקודש, ואם נעשו מתחילתן להדיוט אין עושין אותן לגבוה, וכלי גבוה עד שלא נשתמש בהן גבוה רשאי להשתמש בהן הדיוט, ומשנשתמש בהן גבוה אסורין להדיוט, אבנים וקורות שחצבן מתחלה לבית הכנסת אין בונין אותן להר הבית", וביאר בקרית ספר שם הטעם לזה, משום דכתיב (שמות כה, ט) את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו, משמע דעשיית כל הכלים דומיא דמשכן דעשייתו לקודש מתחילתו, כדמשמע (שם, ח) ועשו לי מקדש שמתחילת עשייתו יהי' לשם הקודש עיי"ש, וכ"כ רש"י (שם) "ועשו לי מקדש" ועשו לשמי בית קדושה, וכ"כ בס' הר המורי' הל' ביהב"ח שם אות נה'.

וכיון דבעינן בנין לשמה נמצא דקטן פסול לבנין הבית כיון דקטן אין לו דעת, וכמ"ש בשו"ע אדה"ו (ר"ס ת"ס) וז"ל: כבר נתבאר בסימן תנ"ג שאין אדם יוצא ידי חובתו אלא במצה שישאל בן דעת נתעסק בלישתה ועריכתה ואפייתיה לשם הפסח, אבל אם באחד מהעסקים הללו נתעסק נכרי או חרש שוטה וקטן דהיינו שאינו שומע ואינו מדבר או שוטה דהיינו שמאבד מה שנותנים לו או קטן דהיינו שלא הביא שתי שערות אפילו אם ישראל

1) ועי' בערוך השלחן העתיד (הל' ביהמ"ק סי"ה ה' סעי' כב) דנקט דאי"צ לשמה אלא דרק אם עשאה לשם הדיוט פסול, ועי' קובץ שיעורים ח"ב סי' כה דחולק עליו.

גדול בן דעת עומד עליהם ומלמדם ומזהירם שיתעסקו בה לשם הפסח אין אדם יוצא בה לפי שהנכרי אינו שומע בקול ישראל המזהירו והוא עושה על דעת עצמו ואינו מתכוין לשם הפסח, וחרש שוטה וקטן אין בהם דעת לכיין לשם הפסח ואף אם הם אומרים בפירוש שמתכוונים לשם הפסח אין כוונתם ומחשבתם שזה כלום כיון שאין בהם דעת עכ"ל. וראה שו"ע אדה"ו סי' יא סעי' ד', וכיון שהם פסולים לבנין בודאי אין מבטלים אותם, ומהרמב"ם משמע דאף שהם יכולים לבנות מ"מ אין מבטלין אותם, וכמבואר הטעם בר"י קורקוס שם משום דהוה הבל שאין בהם חטא ואין העולם מתקיים אלא על פיהם?

ובחי' הגרי"ז עה"ת (פ' תשא לא, ב) כתב עה"פ "ראה קראתי בשם בצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה". במדרש מרבה מאיש דבצלאל היה בן י"ג שנה. (וכן איתא בסנהדרין סט, ב: וכי עבד בצלאל משכן בר כמה הוי - בר תליסר, דכתיב איש איש ממלאכתו אשר המה עשים), וצ"ב מאי איכפת לן בזה דיהא גדול? והנראה .. דעשיית המשכן וכליו, היה צריך להיות לשמה, ואם היה קטן, לא היה מועיל כונתו?".

ועי' בערוך השלחן העתיד שם סי' ד' סעי' כ שהביא דין זה דאין מבטלין תשב"ר לבנין ביהמ"ק והוסיף: "והך דאין מבטלין תנוקות של בית רבן נ"ל דהכוונה דגם מלמדיהם לא יסורו מהם זמן לימודם", דלפי"ז י"ל דא"ש דבנוגע להקטנים עצמם פשיטא דאין מבטלין כיון שהם פסולים לבנין, והחידוש הוא דאפילו מלמדיהם שיכולים לבנות לא יבטלו מת"ת ללמוד עם תשב"ר.

אבל מפשטות הלשון משמע דקאי בעיקר על התשב"ר עצמם ואכתי קשה.

### י"ל דאין הכוונה לבנין עצמו אלא לסייע בעלמא

ובס' דרך חכמה (ריש הל' בית הבחירה) דייק ממ"ש הרמב"ם מ"ע לעשות בית לה' להיות מוכן כו' לא כתב לבנות, ובריש הל' מלכים כתב ג' מצות נצטוו כו' ולבנות להן בית הבחירה, וכן הוא בסנהדרין כ, ב, ומבאר דבכוונה שינה הרמב"ם כאן ולא כתב לבנות אלא לעשות שיהא מוכן כו', דסב"ל דעיקר המצוה אינו לבנות, ואילו היו יכולין לייחד בית שכבר בנוי לביהמ"ק ג"כ טוב, אלא דכיון דצריך שיהא מתחילתו לשם גבוה, כמש"כ בהל' כ' לגבי כלי ביהמ"ק, לכן היו מוכרחין לבנות, אבל הבנין אינו המצוה, אלא עי"ז שמכינין

(2) ויל"ע במ"ש באלשיך (שמות לו, ו) וז"ל: אומרו ובכל מלאכה. כי גם הם היה רוח אלהים, ולא מישוש טבעי או אימון ידיים לימודי, כי אשר תעשינה ידיו רוח אלהים הוא היה עושה ולא כח בשר ודם, כי הוא יתברך העושה בעצם וראשונה דברים אשר לא עשו ידי בצלאל מעולם ולא פעלו אבעותיו ולא לימדו אותם, ומה גם בן שמונה שנים עכ"ל, הרי דנקט שהי' בן שמונה שנים וצ"ע, וראה בקובץ ישראל סבא (צא) ע' תמא.

הבית לעבודה זה המצוה, וכמש"כ ועשו לי מקדש היינו שיכינו בית לקודש, וכן מצינו במעקה דכתיב ועשית מעקה לגגך ואם הי' לו מעקה שעשו לדבר אחר או שגוי עשה א"צ לסותרו ולעשות אחר, שבזה שיש לו עתה מעקה מתקיים ועשית, ובהכי ניחא מה שהקשו האחרונים עמש"כ הרמב"ם שאפילו נשים חייבות לסעד כו' והקשו דהא מ"ע שהזמ"ג הוא, שאין בנין ביהמ"ק בלילה, וכן הקשו ממש"כ אין מבטלין תינוקות של בית רבן אפי' לבנין ביהמ"ק, משמע דלולי ביטול תורה יכולים קטנים לעזור ויש להן מצוה והרי אין מצווין? ולפמש"כ א"ש, שמה שאין בנין ביהמ"ק בלילה הוא פסול בבנין אבל אין זה שייך למצוה שיהא מוכן לעבודה, וע"ז חייבין נשים לעזור<sup>3</sup> וכן קטנים אעפ"י שאין יכולים לבנות דבעי לבנות לשמה ואין זה שייך להמצוה, דהמצוה הא שיהא מוכן ובה גם קטנים יכולים לסייע ולהכין הכל, (כגון הבאת דברים הנצרכים להבנין וכיו"ב).

וראה גם לקו"ש חי"א פ' תרומה ב' הערה 39 וז"ל: להעיר מצפע"נ (מהדו"ת ג.ב. פב ג-ד - הובא בכללי התוהמ"צ ח"א ע' צט) דהרמב"ם כתב והמצוה היא לעשות ביהב"ח ולא נקט לבנות, והבנין של המקדש הוא רק כדי שיהי' (הגמר שיהי') כו' ולא שיבנה. ומחלק בין משכן למקדש דבמשכן הוי המצוה הבנין ולכן דחי הבנין שלו שבת עיי"ש עוד נפ"מ אם נשים, עבדים וקטנים כשרים לבנין, וראה גם צפע"נ הל' ערכין בהשמטות נד, א. פ' ויקהל ע' קסח-ט, עכ"ל.

ועי בקרית ספר להמבי"ט ריש הל' ביהב"ח שכתב: "אין מבטלין תינוקות של בית רבן לבדק הבית, ולכאורה הי' אפשר לבאר טעמו ששינה הלשון "לבדק בית" משום הקושיא הנ"ל דלבנין פסולין בלאו הכי, משא"כ לבדק הבית מותרים לעשות.

אבל ראה בקובץ מוריה (שנה שמינית גליון ח-ט) שנדפסו "הגהות המבי"ט על ספרו קרית ספר" ושם איתא וז"ל: בפרק א מהלכות בית הבחירה בסופו אחר ואין מבטלין תינוקות של בית רבן לבנין הבית: הגהתי דאנשים ונשים כתיב (שמות לה, כב) ולא טף. עכ"ל, משמע מזה דמ"ש "לבדק הבית" הוא טעות, ואולי הי' כתוב "ב"ה" דהיינו בנין הבית, ובטעות כתבו בדק הבית, (ויל"ע בכוונת המבי"ט במ"ש "ולא טף" דמשמע מזה שטף פסול, וא"כ קשה כנ"ל, דמהו החידוש דאין מבטלין וכו').

(3) ראה לקו"ש חט"ז ע' 454, וחלק ל' ע' 119 וראה גם שו"ת בית יצחק או"ח סי ג אות ז, ובשו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי מ"ז ובס אוהל משה (צווייג) ח"א סי ט"ז לתרץ הקושיא לגבי נשים, ותיצרו דמלשון הרמב"ם מבואר שאין המצוה בבנין לחוד אלא ג"כ "לסעד בעצמן ובממונם" ובכלל זה כל ההכנות לבנין כגון אריגת היריעות וכו' וכל אלו הדברים אפשר לעשותו גם בלילה דרק הבניה עצמה ה"ז מ"ע שאיו הזמן גרמא עיי"ש.

## מהרבי לכאורה משמע דאיירי בבנין עצמו

אבל אין זה תירוץ מרווח כ"כ שהרי לשון הרמב"ם הוא "לבנין בית המקדש" דמלשון זה משמע דאיירי אודות הבנין עצמו, וראה בתורת מנחם (תשמ"ג כרך ג' ע' 1423) וז"ל: לימוד התורה ע"י תינוקות של בית רבן הוא אמנם ענין הכי נעלה ועד שאמרו חז"ל במסכת שבת (ק"ט, ב) "אין מבטלין תינוקות של בית רבן אפילו לבנין בית המקדש" וטעם הדבר לא מפני שאינם יכולים לעסוק בבנין בית המקדש שהרי עצם הפעולה דבנין בית המקדש (הנחת אבן או לבינה וכיו"ב) יכולה להעשות גם ע"י קטן אף שאין בו דעת, מכיון שמדובר אודות עצם פעולת הדבר, אלא הטעם הוא מפני שלימוד התורה דתינוקות של בית רבן חשוב יותר מאשר בנין ביהמ"ק עכ"ל, "והנחת אבן או לבינה", הוא פעולה בגוף הבנין.

## האם שייך לומר דסתמא לשמה בבנין הבית

והנה מצינו בריש זבחים דבקדשים גם "סתמא" כשר, אלמא שהוא כשר גם בלי מחשבת לשמה להכשיר, אלא דשלא לשמה פסול, דשלא לשמה הוה מחשבה הפוסלת הקרבן, וביאר בקו"ש (ח"ב סי' כב) דבאמת גם בקדשים בעינן לשמה להכשיר, והא דאמרינן דסתמא כשר אי"ז משום דלא בעינן לשמה להכשיר, אלא דבדרך ממילא ה"ז לשמה, כי משעה שהוקדש בהמה זו לקרבן זה הנה מאז כבר היא מיוחד ועומד לקרבן זה, וכל פעולות הבאות אחריו באות בהמשך לזה בדרך ממילא ולכן ה"ז לשמה, אלא דאם חושב שלא לשמה ה"ה עוקר אותם מיחודם הקודם ובמילא חסר הלשמה, וכן כתב רש"י זבחים ב, ב, לגבי סתמא לשמה כשר בד"ה בסתמן שכתב "הילכך כל כמה דלא עקר שמייהו בהדיא הוה לשמה".

וראה עד"ז בלקו"ש ח"ד פ' תצא בסיום שו"ע אדה"ז (נאמר בכ"ד טבת תשכ"ג שנת הק"ג) שביאר בהא דאמרינן דמצוות אין צריכות כוונה והוה מצוה בלי כוונה ולגבי עבירה אמרינן דדבר שאינו מתכוון מותר וכיון שחסר בכוונה אי"ז עבירה, דלכאורה מהו הטעם בזה, ואדרבה דמצוה שענינו צוותא וחיבור עם ה' צריך כוונה וכו'? ומבאר שם דכיון שכל יהודי מקשר א"ע לה' בבוקר הנה קשר זה מועיל בדרך ממילא לכל פעולות שלו במשך היום ולכן אין צריך כוונה עיי"ש, ומביא דוגמא לזה מקידושין דאם עסוקין באותו ענין אי"צ אמירה לשם קידושין ובהערה 53 שם מביא גם לגבי קדשים מריש זבחים שם.

ולפי"ז לכאורה י"ל גם הכא דמשעה שהוקדש הבנין לשם ביהמ"ק כבר נתייחד דהוה קודש ולכן גם סתמא כשר וא"כ י"ל דאפילו קטן יכול לבנות כיון דאי"צ עוד כוונת לשמה דבמילא זה בא בהמשך למה שהוקדש מעיקרא, אמנם באמת זה אינו דהרי מבואר ברמב"ם (הל' מעילה פ"ח ה"ד) דבנין בחול ואח"כ מקדישין נמצא שלא נתקדש כלום מעיקרא.

ואולי יש לומר בזה ע"פ מ"ש בחי' הריטב"א פסחים מ,א, וז"ל: ואני דנתי לפני מורי הרא"ה ז"ל דודאי אפי' ישראל עומד על גבו לא סגי בהכי דכל היכא דבעי' לשמה גוי אדעתיה דנפשיה עביד ולא סגי בישראל עומד על גבו כדאמרינן גבי גט (גיטין ס"ג א'), ואף על גב דגבי מילה אשכחן דסגי, (ע"ז כ"ז א'), שאני מילה דסתמא היא לשמה, דאין שום טעם אחר לקציצת הערלה אבל לישא דעיסה זו סתמא לאו לשם פסח קיימא וכו' עכ"ל, הרי דבמקום שהמעשה מצ"ע מוכיחה דהוה לשם מצוה זו כמו במילה אמרינן דסתמא לשמה קאי, וא"כ אולי י"ל גם בנדו"ד דעשיה ובנין בדברים ובכלים אלו שהם שייכים רק בביהמ"ק ולא להדיוט וכו', עי"ז גופא הוה "סתמא לשמה" וגם קטן כשר לבנותם וכו' וא"ש, ויל"ע עוד, וראה בדברי נחמי' במ"ש על שו"ע אדה"ו סי' יד בענין מעשיו מוכיחים.

וראה לקו"ש ח"ל פ' תולדות ג' ע' 119 וז"ל: וי"ל שב"הכל חייבין כו"ו אין כוונתו של הרמב"ם לומר שזהו חובת גברא, אלא שהוא דין בחפצא דהמקדש, וכעין דין הסמוך באותה ההלכה: "אין מבטלין תינוקות של בית רבן לבנין" דאף שכתבו כבר בהל' ת"ת, חזר וכפל הדין כאן ללמדנו דמה שאין מבטלין תינוקות של בית רבן הוא לא רק מחמת חיוב ת"ת שאינה נדחה אפילו בשביל בנין בית המקדש, אלא שזהו דין בבנין ביהמ"ק, שגם מצד ביהמ"ק אין מקום לבטל תשב"ר לבנין, (ובפרט את"ל שהלימוד של תשב"ר מסייע בקיום בנין הבית וכו') עכ"ל, היינו שלכן כפל הרמב"ם דין זה גם בהל' בית הבחירה לומר דגם מצד דינא דביהמ"ק אין מבטלין תשב"ר וי"ל שזה מסייע להבנין כו'.

ובשיחת כ' מנ"א תשל"ט (ע' יא) ביאר הרבי ענין זה (למה נימא שזה מסייע להבנין) וז"ל: בשעת מ'בוית א ביהמ"ק דארף מען אין דעם האבן די הצלחה אז ס'זאל זיין "מקדש אדני-י כוננו ידיך", און דער ביהמ"ק זאל זיין געבויט און זאל זיך האלטן, און זאל האבן קיום לויט ווי דער אויבערשטער וויל, ווי עס דארף זיין "מקום מנוחתני" און ווי מ' זאגט בנוגע צום משכן וואס "משכן אקרי מקדש", אז נאך דערויף ווי אלע פרטים זיינען שוין פארטיק, האט מען ערשט געדארפט האבן תפלת משה אז ס'זאל זיין "ויהי נועם ה' אלקינו עלינו, יהי רצון שתשרה במעשה ידיכם", איז כדי אז דער בנין ביהמ"ק זאל זיין באופן נעלה יותר, נאכמער ווי עס וואלט געווען ווען די תשב"ר וואלטן זיך באטייליקט אין דעם בנין כפשוטו - ווערט דאס אויפגעטאן דורך דעם וואס די תינוקות של בית רבן לערנען תורה, וואס דורך דעם איז ניט נאר אז דער ביהמ"ק ווערט נישט אפגעהאלטן ח"ו, נאר אדרבה דורך דעם קומט צו נאכמער אין דעם בנין ביהמ"ק, וואס ווערט געבויט דורך א צווייטן און א דריטן אידן, אז עס זאל זיין בנריות גדולה, און איו א אופן פון "מקדש אדני-י כוננו ידיך שתשרה שכינה במעשה ידיכם" עכ"ל.

## עתידה אשה שתלד בכל יום\*

הרב שלום צירקינד  
תושב השכונה

### מקור היעוד

במס' שבת<sup>4</sup> כתוב "דיתב רבן גמליאל וקא דריש [=ישב רבן גמליאל ודרש], עתידה אשה שתלד [ויש גורסים<sup>5</sup>: שתתעבר ותלד] בכל יום, שנאמר<sup>6</sup> הרה ויולדת יחדיו. [ופירש רש"י "הרה ויולדת יחדיו - ביום שהרה זה יולדת ולד אחר כמו תרנגולת, וכיון שמשמשת בכל יום נמצאת יולדת בכל יום, דהכי משמע קרא בכל עת שהיא מתעברת יולדת, שממהרת לגמור צורת הולד לזמן מועט"]<sup>7</sup>.

ליגלג עליו אותו תלמיד, אמר "איך כל חדש תחת השמש". אמר לי' בא ואראך דוגמתן בעולם הזה, נפק אחוי לי' [=יצא והראה לן] תרנגולת<sup>8</sup>.

### האם הוא כפשוטו או בדרך משל<sup>9</sup>

הרמב"ם<sup>9</sup> פוסק (כשיטת שמואל בגמרא<sup>10</sup>) שאין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, ובימות המשיח לא ישתנה דבר ממנהגו של עולם. ולשיטתו, פירוש

\* לעילוי נשמת אבי מורי הרב יצחק ב"ר אליעזר צבי זאב ע"ה, בקשר ליום היארצייט ח"י אדר. תנצב"ה. ויה"ר שנוכה תומ"י ממש לקיום היעודים בלע המות לנצח גו' והקיצו ורננו שוכני עפר וגו'.

(4) ל, ב. ועד"ז במסכת כלה רבתי פ"ב ה"ג.

(5) ילקוט שמעוני ירמי' רמז שי"ד. שם משלי רמז תתקס"א (על הפסוק שם כו, ד-ה).

(6) ירמיהו לא, ח.

(7) ל' הפסוק - קהלת א, ט.

(8) בכמה וכמה ענינים לקמן, ראה מה שהאריך וביאר בזה הרב מ"מ שי' א. בגלינות תתקצ"ח - גליון האלף.

(9) הלכות תשובה פ"ט ה"ב. הלכות מלכים פי"ב ה"ב. וראה עוד בפירושו המשניות הקדמה לפרק חלק, אגרת תחיית המתים פ"ו.

(10) ברכות לר, ב. שבת סג, א. שם קנא, ב. פסחים סח, א. סנהדרין צא, ב, ושם צט, א.

יעוד זה הוא בדרך משל, דהיינו שלעתיד לבא יהי' תהליך העיבור והלידה בקלות, עד שייחשב כאילו אשה תלד בכל יום.<sup>11</sup>

---

(11) כן מבואר מדברי הרמב"ם בפירושו המשניות הקדמה לפרק חלק, שכל דברי רבן גמליאל כאן הם בדרך משל, וכמו שנתבאר בערך "עתידיה ארץ ישראל שתוציא גלסוקאות וכלי מילת".

והאר"ך בביאור יעוד זה, חכם א' מלפני כמה מאות שנים (שלא נודע שמו), נדפס בס' קבץ על יד, ספר כא-א ע' 229 ואילך, וז"ל "ועל כרחינו המאמר הזה אומר דרשוני כי הנה רבן גמליאל איך הוכיח מן הפסוק שתלד אשה בכל יום שהרי אין זה במשמעות הפסוק אלא שביום שתתעבר תלד, אבל אינו במשמע שתתעבר בכל יום והרי צריכה לישב על דמי טומאתה ז' ימים, ואם כן לא היה לו לומר רק עתידיה אשה שתהר ותלד ביום אחד, ועוד למה לגלג עליו אותו תלמיד והא קרא קאמר, וכן למה קראו החז"ל לאותו תלמיד בגמרא כסיל בהביאם מזה ראייה לפסוק ענה כסיל כאיולתו אחרי שגם הוא הביא ראייה מן הפסוק על דבריו, ועוד איך דחהו רבן גמליאל במאי שהראה לו הצלף והתרנגולת וכמהין ופטרתיו שהרי ידוע הוא שגם התלמיד היה יודע שיש מינים בבעלי חיים או בדגים ובשרצים ושאר בעניינים ויצירות נפלאות בלי ספק קצתם יולידו בכל יום, וגם התרנגולת לא הייתה נעלמו מאתו שהיא מולידה בצים בכל יום, ואם שזה אינו רואה יפה אך הוא היה סבור שלא ישתנה דבר ממנהגו, ואשר יוליד עתה בן יומו לעתיד גם כן ישאר על טבעו, ואשר לשבע ולשמונה ולתשע ככה גם לעתיד והנה לא השיב לו דבר בעניינים אשר הראה לו,

ועוד לפי ההנחה אשר לחז"ל שבאותו זמן יקויים בלע המות לנצח ומה שבא בפסוק כי הנער בן ק' שנה ימות נאמר על א[ו]מות העולם, אם כן כאשר תצטרף ההנחה הזאת של עתידיה אשה שתלד בכל יום יהי' העולם קטון להכיל את הנבראים בשנה אחת, ועוד במסכת ברכות פ"ה איתא, א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה וכו', ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין העולם הזה לעולם הבא אלא שיעבוד מלבויות וכו', שזה יצדק שמה בהיות כח לשמואל לחלוק על ר' יוחנן, אבל איך יחלוק על דברי רבן גמליאל במאמרם הנזכרים,

לכן נראה בזה כולו שגם רבן גמליאל לא הייתה דעתו רק על קלות ההשגה, וכי ברבות הטובה ורדת השפע הגדול יהי' מאז כל דבר קל להשיג ויהי' דומה כאלו ימצא לחם אפוי בשוק ובגדי מילת ברחובות קריה, וכן האשה תהי' מאוד יותר מוכנה אל ההריון והלידה בהיות הקללה בעצב תלדי בנים בטלה ויהיו שמים וארץ חדשים וקול צווחה לא ישמע ויהי' ההריון והלידה נקל בעיני, גם הילדים יהיו יותר מוכנים לשלמות היצירה כי תכף בהולדו או בזמן מועט ישכיל לדעת את הטוב לו חמאה ודבש יאכל, לדעתו אשר אמו בלי ספק בזמן קצר תשוב ותתעבר ויהי' רואה כאלו בין לילה תהר ובין לילה תלד אבל לא שישתנה בכלל מה שהוא עכשיו".

אמנם רש"י והרבה מפרשים<sup>12</sup>, פירשוהו כפשוטו

והמהר"ל<sup>13</sup> מבאר, שגם לפי שיטת שמואל יתקיים יעוד זה כפשוטו, כי כן הי' טבע העולם לפני חטא עץ הדעת<sup>14</sup>, ולעתיד לבוא כאשר יוסר החטא יחזור טבע העולם לקדמותו, ואין זה נקרא שינוי הטבע.

[והמהר"ל מבאר עוד<sup>15</sup>, אשר מצד "צורת" העולם, ראוי לאשה שתלד בכל יום. אלא שעכשיו ה"חומר" מונע על כך, ולעתיד לא יהי' מונע מצד החומר].

[ובכמה מקומות מבואר<sup>16</sup>, שגם לשיטת הרמב"ם (בשיטת שמואל), שלעתיד לא ישתנה מנהגו של עולם כלל מכמו שהוא עתה, מכל מקום יתקיימו היעודים הנסיים כפשוטם, בתקופה שני' בימות המשיח, כמו שיתבאר בעז"ה בערך "שתי תקופות בימות המשיח"].

### שיטת רש"י

מפשטות דברי רבן גמליאל "עתידיה אשה שתלד בכל יום" נראה שזמן ההריון של כל ולד תהי' רק יום אחד, וכך דורש הפסוק "הרה ויולדת יחדיו", שתחלת ההריון (הרה) והלידה של אותו ולד (יולדת) יהיו באותו יום (יחדיו)<sup>17</sup>. וכן פירשו בכמה ספרים.<sup>18</sup>

(12) כדלקמן.

(13) נצח ישראל פרק נ, עיין שם באריכות. ובס' עבודת הקודש ח"ב פרק ל"ח.

(14) ראה סנהדרין לח, ב, שמבואר שם סדר יום שישי למעשה בראשית כשנברא האדם, שבשעה "שמינית, עלו למטה שנים, וירדו ארבעה", ופירש בתוספות שם "וירדו ארבעה. אדם וחווה, וקין ותימותו". וראה עוד תורה שלמה על הפסוק בראשית ד, א אות ד בהערה, ושם נסמן.

(15) ספר נצח ישראל, סוף פרק נ'. (כך לכאורה הן כוונת הדברים שם, ודלא כמו שכתבתי בגליון א'קלט). וראה בלקו"ש חל"ז ע' 83 ואילך.

(16) ראה בשל"ה הק', חלק בית דוד, כג, ב (בדפוס הישן). יפה תואר הארוך על מדרשה רבה שמות פרשה טו, כא. ובארוכה בלקוטי שיחות חלק כ"ז ע' 198 ואילך. וראה בדברי הרמב"ם באגרת תחיית המתים פ"ו, שמה שכתב בהלכות מלכים שלעתידי לא ישתנה מנהגו של עולם, אינו החלטי.

(17) וכן נראה מפשטות לשון גירסת הילקוט שמעוני (ירמי' רמז שי"ד) "עתידיה אשה שתתעבר ותלד בכל יום".

(18) ראה תשב"ץ ח"ב ס' רכ"ב "ההריון והלידה ביום אחד, כן יהי' לעתיד לבא, כמו שאמרו עתידיה אשה שתלד בכל יום שנאמר הרה ויולדת יחדיו, והביאו ראי' מתרנגולת". וכן כתב בספר נצח ישראל פרק נ'. וכן פירש האריז"ל, ועוד, כמו שהובא לקמן.

אמנם רש"י פירש "הרה ויולדת יחדיו - ביום שהרה זה יולדת ולד אחר כמו תרנגולת, וכיון שמשמשת בכל יום נמצאת יולדת בכל יום, דהכי משמע קרא בכל עת שהיא מתעברת יולדת, שממהרת לגמור צורת הולד לזמן מועט". ומפירושו נראה שזמן ההריון של כל ולד תהי' יותר מיזם אחד, ופירוש הפסוק הוא, שתחלת ההריון של ולד אחד, תהי' באותו יום של לידת ולד שני.<sup>19</sup>

והמהרש"א מבאר בזה "אבל לא שיהיה הריון והלידה לולד אחד ביום אחד, דזה בתרנגולים נמי אינו, דאמרין פרק קמא דבכורות (ח, ב) תרנגולת לכ"א יום, ופירש רש"י שם לאחר שנתעברה מן התרנגול שוהה ביצתה ליגמר עד אחר כ"א יום.<sup>20</sup>

---

19 אמנם בס' שארית הברכה, וכן בס' ויאמר יעקב (זלקינד) ע' 69, מגיחים בדברי רש"י "אי נמי דהכי משמע קרא בכל עת שהיא מתעברת יולדת, שממהרת לגמור צורת הולד לזמן מועט", ולפי זה נמצא שרש"י הביא ב' פירושים, ובפירושו השני הוא אכן לומד שההריון והלידה של ולד אחד תהי' באותו יום.

ולהעיר מפירושו רש"י על בבא בתרא טז, א "מעין העולם הבא. כדכתיב הרה ויולדת יחדו, הריון ולידה ביום אחד, הכי דרשינן לי' במסכת שבת".

20 וראה גם בספר בניהו כאן "נפק אחוי לי' תרנגולת. קשה . . תרנגולת מטלת ביצה בכל יום זה ידוע לילדים, ומצוי' בכל מקום בכל ימות השנה, ולא הי' צריך לומר אחוי לי', אלא יאמר לו הא איכא תרנגולת. ונראה לומר דאף על גב דאותו תלמיד יודע שהתרנגולת מטלת ביצה בכל יום, הי' חושב שזו הביצה ילדה אותה ביום שנתעברה בה, ואי אפשר שתעבר בביצה אם היא מעוברת בביצה אחרת, והוא דרש שתלד בכל יום, ואי אפשר לפרש כונתו שכל יום תתעבר בלילה ותלד ביום, ואחר שתלד תתעבר בלילה שלאחריו ותלד למחר ביום, דנמצא היא מתעברת בעת שאין עובר בבטנה, דזה אינו, דאם כן הוא לי' למימר עתידה אשה שתתעבר בכל יום ותלד בכל יום, דהעיקר הוא על העיבור שלה שתהי' יכולה להתעבר בכל יום, וכאן דלא נקיט הכי משמע דהיא מתעברת עשרים או יותר עוברים בזה אחר זה, שבכל לילה מתעברת בולד אחד, וכל אחד ישנה בבטנה כ"א יום לפחות, ואחר כ"א יום תלד בכל יום ולד אחד כסדרן, וכן על זה הדרך באין הפסק תלד בכל יום,

ועל זה הוקשה לתלמיד אין כל חדש, דקיימא לן כל זמן שיש עובר בבטן האשה לא תתעבר בולד אחר, ועל זה אחוי לי' תרנגולת ששחט תרנגולת והראה לו כמה ביצים בבטנה גדולים וכינונים וקטנים וקטני קטנים, וזה מורה שלא נתעברה בעשרה ביצים בביאה אחת, אלא כל ביצה נתעברה בה בביאה אחת, ולכן אינם שוים כשיעורן, ולפי זה נמצא דגם בהיותה מעוברת שהעובר עודנו בבטנה תוכל להתעבר עוד עובר חדש".

## מה יהי' עם ימי טומאתה

מפשטות דברי הגמרא נראה, שאשה תלד בכל יום ויום ממש בלי הפסק, מפני שתשמש עם בעלה בכל יום. וקשה, דאיך מותרת לבעלה בכל יום, הלא לאחר שתלד פעם אחת תהי' טמאה טומאת לידה<sup>21</sup>, ואסורה לבעלה למשך כמה ימים עד שתטהר.

ויש בזה כמה תירוצים: א) בתוספות (מכתב יד) תירץ<sup>22</sup> שלעתיד תהי' שינוי ביני התורה, ולא תהי' יולדת אסורה לבעלה. וכן מבואר בס' אגרא דכלה<sup>23</sup>, שטומאת לידה באה בסביבת חטא עץ הדעת, ולעתיד כשיוסר החטא, תתבטל טומאת יולדת.

21) כמבואר בשולחן ערוך יורה דעה סימן קצ"ד.

22) נדפס בספר גליון התוספות על מסכת שבת, ובספר תורתן של ראשונים על מסכת שבת כאן, וזה לשונו "עתידיה אשה שתלד בכל יום. הקשה הרב ר' אליעזר, הא צריכה שבעה ימי טומאה. ויש לומר דתורה חדשה תהי'. רבינו תם".

וכמדומני ששיטת התוס' הוא חידוש גדול, וכבר ידוע מה שאדמו"ר הזקן מאריך באגרת הקודש סימן כ"ו, להוכיח ההיפך, וכמבואר בארוכה בכמה ספרים. ובפשטות הי' אפשר לומר שמדובר בתקופה השני' לימות מהשיח שאז מצוות בטילות, אבל א) פשטות המאחז"ל דעתידיה אשה שתלד בכל יום משמע שמדבר בתקופה הראשונה דימות המשיח, ב) מלשונו של התוספות דתורה חדשה תהי', ולא כתב דמצוות בטילות משמע שמדבר בתקופה שלפני הזמן דמצוות בטילות. וצ"ע.

23) על הפסוק (ויקרא יב, ב) אשה כי תזרע וילדה גו' "ונ"ל דהנה צער הריון והלידה וטומאתה נמשך מחטא חוה וזהמת הנחש כנודע (עירובין ק, ב), כי קודם החטא עלו למטה שנים וירדו שבעה כנודע (בראשית רבה פרשה כ"ב, ב), וכן לעתיד במהרה בימינו יהי' הרה ויולדת יחדי, כי תופסק וזהמת הנחש וחלאתה ממילא לא יהי' שום טומאה בלידה, וזה שרמזה התורה אשה כי תזרע ואחר כך יולדה זכר, דהיינו שיהי' המשך זמן בין הזריעה והלידה או וטמאה וכו', מה שאין כן כשיבוא הזמן שתהי' הזריעה והלידה יחדי או לא תטמא", ועיין שם בהמשך דבריו. ועל דרך זה כתב בס' שם משמואל על פרשת תזרע ע' ריח, וע' רכד. ועיין עוד בספר ימות המשיח בהלכה ח"א סימן נ'.

ולשיטה זו יש לעיין אם תהי' אז קרבן יולדת, א) דלכאורה י"ל דקרבן יולדת תלוי בטומאת יולדת, ב) אם אין טומאת יולדת הרי נמצא שתשמש ותלד בכל יום ממש, וא"כ הרי בכל יום היא בתוך ימי מלאת של הולדות שנוולדו בימים שלפניו, וצ"ע אם תוכל להביא קרבן או, ראה באנציקלופדי' תלמודית כרך כ"ב ערך יולדת ע' שמ"ח, וצ"ע מה יהי' הדין בזה לעת"ל. (ועד"ו צ"ב לפי שיטת אדה"ו וכו' שתלד כמה ימים זאח"ו, ואח"כ תמנה ימי טומאה, דהרי סו"ס לאח"כ תטהר ותלד מיד בתוך ימי מלאת של ולדות הראשונים). וע"ע בגליון תתל"ה ע' 17. ואכ"מ. ומסתמא יעירו בזה הקוראים החשובים שיחיו.

ב) אדמו"ר הזקן באגרת הקודש<sup>24</sup> כותב, שבימות המשיח<sup>25</sup> עדיין תהי' איסור טומאת יולדת<sup>26</sup>, וזה שאשה תלד בכל יום, היינו שמן ביאה אחת, תלד במשך כמה ימים, כמה ולדים זה אחר זה.<sup>27</sup>

ועד"ז כתב בחידושי הגר"א<sup>28</sup>. ועל דרך זה מבאר השל"ה<sup>29</sup>, שזהו הדמיון לתרנגולת, שמתעברת עם שלל של ביצים בפעם אחת, ואחר כך יולדת בכל יום ביצה אחת.

### באיזה תקופה יתקיים יעוד זה

במסכת כלה רבתי<sup>30</sup> כתוב "תניא, עולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתייה ולא פרי' ורבי', אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה ... מיתבי ... כתיב

---

24) סימן כ"ו "שלימות המשיח . . וגם טומאת יולדת צריך לידע כדכתיב הרה ויולדת יחדיו, אם תלד אשה בכל יום מביאה אחת, אף על פי כן דין איסור טומאתה לא ישתנה". וראה בשיעורים בספר התניא שם שפירוש "מביאה אחת" הוא מן ועל ידי ביאה אחת.

ומ"ש אדמו"ר הזקן "אם" תלד אשה, אולי שייך לומר שהלשון "אם" כאן הוא במשקל "הגם", דהיינו שהגם שתלד אשה בכל יום אעפ"כ דין איסור טומאתה לא ישתנה. ואם נימא שהלשון "אם" הוא אכן בלשון ספק, אולי יש לפרש הספק אם מאחז"ל זה יתקיים מיד בימות המשיח או אולי רק לאחר תחיית המתים, וע"ע מש"כ בזה הרב מ"מ ש"י א. בגליון תתקצ"ח.

25) ועיין שם בסוף האגרת, שמה שאמרו רז"ל (נדה סא, ב) מצוות בטלות לעתיד לבוא, מדבר רק בזמן תחיית המתים שלאחרי ימות המשיח. ועיין ערך מצוות בטלות לעתיד לבא.

26) אבל יש להעיר, שבנוגע איסור נדה, יש מדרשות חלוקות האם תבטל לימות המשיח, ראה מדרש שוחר טוב סוף מזמור עג, ומזמור קמו, ובמסכת יומא עה ריש ע"א משמע להדיא שגם לעתיד יהי' טומאת נדה ויולדת, ובספר חסידים נוסח כת"י פארמא סוף אות תתנ"ד (וראה גם בס' השם להרוקח ע' ע"ט) משמע שזה קאי רק על תחילת ימות המשיח, וראה בליקוטי הש"ס להאר"י פ' בהעלותך עה"פ והאיש משה עניו, ועיין עוד בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סימן נ' ובהנסמן שם.

27) אבל מ"מ אין הכוונה שתלד בכל יום ויום ממש, שהרי לאחר לידת הולד האחרון תצטרך להמתין עד שתטהר - ראה מענת כ"ק אדמו"ר שנדפס בתשורה (ביסטריצקי) ט"ו תמוז תשנ"ח ע' 28.

28) חידושי הלכות על מסכת שבת "נפק אחוי לי' תרגולתא כו' ודאי של יתבטלו ימי טומאה אלא מכיון שתתעבר פעם אחת תלד כמה פעמים ועיין רש"י ז"ל".

29) פרשת ויצא בסוף חלק "תורה אור", וזה לשונו "ומקשים על זה, איך אפשר, וכי כל בעל ובעל יהי' נזקק לכל נשוי דבר יום ביומו? ומפרשים הענין הוא כמו תרנגולת שיש בה שלל ביצים שנתעברה בפעם אחת, ואחר כך יוצא מהשלל כל יום ויום ביצה, כן הזרע שיזרע הבעל בהאשה לא תהא שום טיפה לבטלה ולא תסרח הטיפה, ומכל טיפה וטיפה יהי' ולד ותלד, וכמה וכמה ולדות יהיו מעיבור אחד. על זה השיב רבן גמליאל להמלגלג בא ואראך דוגמתו בעולם הזה והראה לו תרנגולת".

הרה ויולדת יחדיו, עתידה אשה שתלד בכל יום קל וחומר מתרנגולת, [=והרי מזה נראה שיהי' בימות המשיח פרי' ורבי']? אלא האי דקתני הכא<sup>31</sup> [=זה שלמדנו כאן] לתחיית המתים, והתם [=ושם] לימות המשיח."

והיינו, (כמבואר בכמה מקומות<sup>32</sup>), שלעתיד לבוא יהי' שתי תקופות. בתחילה יהי' תקופה הנקראת ימות המשיח, ולאחר כך יהי' תחיית המתים, שאז לא יהי' אכילה ושתי' ופרי' ורבי'. ובתקופה הראשונה יתקיים היעוד עתידה אשה שתלד בכל יום, אמנם לאחר תחיית המתים לא יהי' עוד פרי' ורבי' ולא תלד עוד ילדים.<sup>33</sup>

ומהמבואר כאן נראה<sup>34</sup>, שמיד בתחילת ימות המשיח יתקיים יעוד זה. אמנם בשו"ת רב פעלים<sup>35</sup> מבאר שהיעוד יתקיים רק אחרי תחיית המתים. ומשך זמן לאחרי תחיית המתים יהי' תקופה חדשה, שאז יתחדשו הגופים באופן אחר, ואז לא יהי' עוד פרי' ורבי'.

31 כן הוא הגירסא במהדורת היגר. ובדפוסים הנפוצים הגירסא הוא "האי דקתני קודם תחיית המתים והתם לימות המשיח", וצריך עיון.

32 ברכות לד, ב. שבת סג, א. פסחים סח, א. סנהדרין צא, ב, ושם צט, א.

33 יש לעיין ע"פ המבואר בהדרן על הרמב"ם תשנ"ב בפירושו מאחז"ל מצוות בטילות לעתיד לבוא, שגם לעתיד יהי' קיום כל המצוות, רק שיתבטל הציווי להאדם, א"כ מה יהי' עם קיום מצוות פו"ד. ואולי י"ל כי אז האשה תלד מעצמה בלא זכר, (כדלקמן ממאמרי אדמו"ר האמצעי), והכוונה במאחז"ל שלא יהי' פרי' ורבי' היינו ע"י זכר, (וכמו שמובא בכ"מ הלשון שלא יהי' אז תשמיש - ראה זהר ח"ב קטז, א, ועוד). ובכל אופן, לפי מ"ש במאמרי אדמו"ר האמצעי, נמצא דלעתיד לא יהי' חיוב המצוה על הזכר, שהרי יתקיים המצוה ע"י הנקבה ומעצמה.

34 וכן משמע בתנייא אגרת הקודש סימן כ"ו (הובא לקמן). ספר המאמרים תרל"ג ח"ב ע' תצג. וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' נ'. וע"ע ביהל אור על תהלים ע' רס"א ובד"ה הנני מביא אותם ש"פ נח תשכ"ח (תורת מנחם ח"א ע' 252) על איזה תקופה מדובר בפסוק הרה ויולדת יחדיו וגו'.

35 חלק א', קונטרס סוד ישרים סימן י"ז "אחר תחיית המתים יהי' קיומם של המצוות כפי מה שהי' אדם הראשון מקיים המצוות בגן עדן, אם לא היה חוטא בעין הדעת, ויהי' אז לגופים אכילה ושתייה בחומר זך, שאין בו פסולת, ויתקיימו באותו זמן טובות הנשגבות ביותר הנזכרים ברברי הנביאים, וגם אותם דברים הנזכרים בדברי רז"ל, שהם רחוקים מאד מצר הטבע, כהך שאמרו תוציא הארץ גלוסקאות וכלי מילת, ועתידה אשה שתלד בכל יום,

דאף על פי שהראה רבן גמליאל דוגמתן בעולם הזה, היינו לשכך דעת התלמיד לפי שעה שלא רצה לגלות לו סוד זה, שיהיו כל אלה אחר תחיה, שאז הטבע הזה ישתנה ויהיה טבע חדש, וכן הא דאמרו רז"ל עתידין אילנות להוציא פרי בכל יום, וכיוצא בזה, דהן אמת בטבע הנמצא אתנו בעולם הזה רחוקים הם, הנה בטבע המתחדש אחר התחיה אינם זרים ורחוקים, ובודאי יהיה באותו זמן עוד דברים חרשים אשר אין אתנו יודע מה הם.

## הסיבה לזה

בכמה מקומות מבואר<sup>36</sup>, שלפני חטא עץ הדעת הי' העיבור והלידה ביום אחד<sup>37</sup>, [ולשיטת רבנן במדרש רבה<sup>38</sup> גם בדור המבול הי' העיבור והלידה ביום אחד<sup>39</sup>], ולעתיד לבוא כאשר יוסר החטא, יחזור טבע העולם לקדמותו.

ומדברי הרמ"ע מפאנו נראה<sup>40</sup>, כי לעתיד כאשר האדם יהי' נקי בתכלית מן היצר הרע, אז יוכל לחדש שפע חדש במעשה בראשית מדי יום ביומו, ולכן עתידה אשה שתלד בכל יום.

ואחר שיהיו ישראל חיים אחר התחייה מספר שנים רבים אשר לא נדע כמה הם, ורק לו יתברך ידוע מספר השנים של זמן זה, אז יגיע זמן אחר חדש יותר מחידוש הזמן ההוא שלאחר התחיה, והוא כי יהיה ביטול לכל הגופים שיעור שעה אחת, וזה הביטול הוא דוגמת המיתה, אבל אינו מיתה ח"ו, ואחר הביטול הזה שיהיה לגופים של בני אדם, יחזור כל אותם הגופים להתחדש חידוש נפלא ונורא מאד, שאין אנחנו יודעים מהותו ועניינו, אפילו בקצת מן המקצת, והוא עין לא ראתה, וזה בניין החדש שיהיה לגופים של ישראל יהיה נצחי וקיים לעד שאין לו עוד שינוי ולא ביטול כל דהו כלל ועיקר, וכמפורש זה בווהר הקדוש פרשת וירא במדרש הנעלם דף קט"ז ע"י שם".

ועיין עוד בספר אמונות ודעות לרב סעדי' גאון מאמר שביעי פרקים ה-ו. ספר בית אלקים להמב"ט, שער היסודות פרק נ"ט, קטע ד"ה וכתב הגאון והששית, ואילך. לקוטי שיחות חלק ט"ו ע' 142. וראה ברמב"ם אגרת תחיית המתים פ"ו, שגם לאחר תחיית המתים יהי' פרי' ורבי', ולשיטתו, המארוזל הנ"ל דעוה"ב אין בו אכילה ושת' מדבר על ג"ע, כמבואר בהלכות תשובה פ"ח ה"ב. ולהעיר מאמרי אדמו"ר הזקן אתהלך לאזניא ע' קמ"ח (שהובא לקמן) ששם משמע שבאלף השביעי יתקיים יעדו זה, (אלא שלהביאור שם נראה שאינו מדבר בפרי' ורבי' באופן הרגיל ע"י זכר, כ"א שתלד מעצמה ממש).

36 ראה בתשב"ץ ח"ב סי' רכ"ב. נצח ישראל פרק נ'. ספורנו על התורה בראשית ג, טו וז"ל "והרוגן. הפך מה שהי' קודם החטא, כאמרם (בראשית רבה פרשה כב, ב) בו ביום נבראו בו ביום שמשו בו ביום הוציא תולדות, וכזאת אמרו שתהי' לעתיד, כאמרם עתידה אשה שתלד בכל יום, וזה כי אמנם ישראל יהיו אז לרצון לפני הקל יתברך, כמו שהי' אדם הראשון קודם חטאו".

37 ראה סנהדרין לח, ב, בראשית רבה פרשה כ"ב, ב. ועוד.

38 בראשית רבה פרשה לו, א. ויקרא רבה ה, א.

39 והטעם למה הוצרך רבן גמליאל להראות תרנגולת, ולא ענה בפשטות שכן הי' לפני חטא עץ הדעת - ראה בס' עיון יעקב על עין יעקב שבת שם. פתח עינים להחיד"א על מסכת שבת שם. בן יהודע על מסכת שבת שם. יוסף אברהם על פרשת בראשית, דפוס החדש ע' י"ג ואילך.

והטעם למה לא הביא ראי' מדור המבול - ראה יפה תואר על בראשית רבה פרשה לו, א.

40 ראה עשרה מאמרות, מאמר אם כל חי, חלק ג' סימן ז' 'אמר כי כשיהיה מעיינו נעול וחתום שמור היטב מפועל הריק ופתיי היצר ... מובטח הוא שכל ימיו ימשיך ויזיל שפע שבע רצון לו ולאחרים, מעין מה

ור' יונתן אייבשיץ מבאר<sup>41</sup>, "דהנה לפי הטבע ידוע שאין הוולד נגמר בבטן עד שיעברו עליו ששה מזלות וב' ימים, ובט' מזלות יצא הולד מלובן ומזורז. וידוע שהחמה מקיף בגלגלה בשס"ה יום כל העולם, אך קשה הלא החמה הולכת בכל יום ממזרח למערב ומקפת את הגלגל, אכן באמת הילוך החמה שבכל יום היא בהכרח ואין הכרח עושה פעולה בשפלים, מה שאין כן מהלכה בשס"ה ימים היא ברצועה, ומה שמהלכת החמה בכל יום בהכרח הוא מחמת רשעי ישראל אינה רוצה החמה לזרוח להם, אבל לעתיד לבוא יהיו כולם צדיקים ותלך בכל יום בלי הכרח, ולכך עתידה אשה שתלד בכל יום".

### הביאורים בזה על פי קבלה וחסידות

האריז"ל<sup>42</sup> מבאר "דע כי בימות המשיח יאבדו הקליפות, ולא יהיו הנשמות צריכים אל הבירור כמו בזמן הזה באורך המשך ימי העיבור, ולכן אין צריך זמן רק הרה ויולדת יחדיו בו ביום, כמו שהי' בתחלת הבריאה באדם הראשון שעליו<sup>43</sup> למטה שנים וירדו כו' [=ארבעה]."<sup>44</sup>

ואדמו"ר הזקן מבאר<sup>45</sup>, כי עכשיו התחדשות הולד הוא ע"י ביטולו והעלמו במעי אמו, אבל לעתיד יהי' התחדשות לגמרי מלעלה מבלי אמצעות ביטול היש לאין, ולכן לא יהי' צורך לעיבור הולד במשך ט' חדשים. אבל מכל מקום יהי' עיבור ביום אחד למשך ט'

---

שאמרו חכמים עתידה אשה שתלד בכל יום, בתוספת החדוש לכל מעשה בראשית הפלא ופלא דבר יום ביומו".

(41) בס' אהבת יהונתן, על הפטרת אחרי קדושים, על הפסוק (עמוס ט, יג) הנה ימים באים וגו' ונגש חורש בקוצר. ועד"ז בספרו תפארת יהונתן פרשת בחוקותי, על הפסוק (ויקרא כו, ט) ופניתם אליכם והפריתי אתכם וגו'.

(42) לקוטי הש"ס להאריז"ל מסכת שבת.

(43) סנהדרין לח, ב

(44) ועיין עוד ביאורים בזה ע"פ קבלה, בספר עמק המלך שער עולם התהו סוף פרק מ"ב. קהלת יעקב ערך נכ, אות נכון. בן יהודע על מסכת שבת ל, ב קטע ד"ה עתידה אשה.

(45) מאמרי אדמו"ר הזקן אתהלך לאזניא ע' קמ"ח (הובא ונתבאר ביהל אור על תהלים ע' תרי"ט (נדפס ג"כ באור התורה על סידור ע' קג ואילך)) וע"ש ע' קמ"א ואילך. וראה מה שביאר בזה בביאורי הזוהר להצמח צדק ח"ב ע' תתכ"ה ואילך. יהל אור על תהלים ע' תרי"ט (נדפס ג"כ באור התורה על סידור ע' קג ואילך).

שעות, כי עצירת השפע צריך להיות בכל מקבל השפע, אך לעתיד שאז יומשך השפע מבחינת אריך אנפין, יהי' די בט' שעות.<sup>46</sup>

הצמח צדק מבאר<sup>47</sup>, כי הנשמות הנולדים עכשו יוצאים מהקליפות, וצריכים להתעכב בעיבור בספירת מלכות דאצילות למשך זמן כדי להתחזק, וגם כי בעולמות למטה יש הסתר על אלקות וצריכים להתעכב בעיבור כדי שלא יפלו כשירדו למטה. אבל לעתיד לבוא כשלא יהי' קליפות ולא יהי' צורך לביור, לא יהי' צורך להנשמות להתעכב משך זמן במלכות, ולכן עתידה אשה (שמרמוז על ספירת מלכות דאצילות) שתלד (נשמות) בכל יום.

ובאותיות פשוטות יותר<sup>48</sup>: ככל שה"כלי" עב ומגושם יותר, צריך יותר לבושים וצמצומים, ולכן לוקח משך זמן כדי שתתקבל בו ההשפעה. אבל לעתיד שהעולם יהי' מוזכך ועדין יותר, לא יהי' צורך שהשפע יתלבש בהרבה לבושים וצמצומים, ולכן לא יצטרך הרבה זמן כדי שתתקבל בו ההשפעה.

הצמח צדק מבאר עוד<sup>49</sup>, כי לעתיד לבא יומשך הארה עליונה מבחינת אריך אנפין, שההשפעה באה משם בלי עיכובים ובמהירות, ולכן יהי' העיבור והלידה במהירות.

ובמאמרי אדמו"ר האמצעי<sup>50</sup> מבאר בזה, שהיהו בזה שתי תקופות, בתחילה תלד אשה בכל יום ע"י זכר, ובתקופה השני' תלד בכל יום מעצמה שלא ע"י זכר, כי תתעלה אז מדריגת המקבל (אשה, ספירת המלכות) להיות למעלה מן המשפיע.<sup>51</sup>

(46) לכאור' צ"ע, דקודם חטא ה' הלידה בפחות משעה אחת, ולמה לעתיד לבוא שאז יהי' למעלה מן החטא, יצטרך ט' שעות. ובפרט שמדברי אדמוה"ז משמע שגם באלף השביעי ובהזמן דאשה תלד מעצמה, יצטרך להיות ט' שעות.

(47) יהל אור על תהלים ע' תרי"ט (נדפס ג"כ באור התורה על סידור ע' קג ואילך), ובביאורי הוזהר להצמח צדק ח"ב ע' תתכ"ז. ועיין עוד בביאורי הוזהר להצמח צדק ח"א ע' י"א.

(48) ראה לקוטי שיחות חלק כ"ו ע' 361 ואילך. ועיין עוד בלקוטי שיחות חלק ל"ז ע' 83 ואילך.

(49) יהל אור שם. ועיין עוד בביאורי הוזהר להצמח צדק חלק א' עמוד י"א. אור התורה בראשית כרך ב' ע' שע"ט. אור התורה על נ"ך כרך א' ע' תע"ד. תורת מנחם תשכ"ב ח"ב ע' 117.

(50) בראשית ע' ש"י ואילך (הובא במאמר ד"ה ויצא תשכ"ו - תורת מנחם תשכ"ו ח"א ע' 183). וראה שער האמונה לאדמו"ר האמצעי ס, א. תורת חיים לאדמו"ר האמצעי שמות כג, ב.

(51) ועיין עוד בביאורי הוזהר להצמח צדק ח"ב ע' תתכ"ח, שמבאר בארוכה שלעתיד יהי' היחוד מיני' ובי', ולא תבוא בהגשמה בטפה, ולכן לא צריך שהיית זמן כלל בבטן הנוקבא ולכן עתידה אשה שתלד בכל יום.

ואדמו"ר הזקן מבאר<sup>52</sup> הרמז ביעוד זה, שלעתיד לבוא, כשישיג האדם השגה אלקית, יוליד זה מיד אהבה ויראה לה' בלבו, בלי עיכוב כלל.

### גירסת הילקוט שמעוני

לעיל הובא גירסת הילקוט שמעוני "עתידה אשה שתעבר ותלד בכל יום". והנה פשוט לשון זה (אף שכמובן יש לדחוק ולפרש כו') משמע, שהעיבור והלידה של אותו ולד יהי' ביום אחד (דלא כפרש"י הנ"ל), וגם לא כפי' אדמוה"ו וכו' הנ"ל, שתלד כמה ולדות מביאה אחת, (כי לשיטתם, תתעבר פעם אחת ותלד עי"ז במשך כמה ימים, ולא "שתתעבר .. בכל יום"), [וגם לא כפי' אדמו"ר האמצעי הנ"ל שהאשה תלד מעצמה, (דאם כן, צע"ק הלשון "שתתעבר")]. וכל הפירושים הנ"ל, מתאימים רק להגירסא בגמרא "עתידה אשה שתלד בכל יום".

ואולי יש לומר בדרך אפשר, שיש הפרש יסודי בין גירסת הילקוט שמעוני להגירסא בגמרא: ובהקדם, דלכאורה יש לבאר מאחז"ל זה "שתלד בכל יום" בשני אופנים: א) דהכוונה הוא להשמיענו שלעתיד יהי' זמן העיבור והלידה במהירות, דהיינו שאז תסולק הקללה מהאשה, ואם תתעבר בכל יום - תלד כל יום, דהיינו שתהי' האפשריות שתלד בכל יום (מצד האדם), אבל אין ההדגשה שבפועל ממש תלד בכל יום. ב) להשמיענו שבפועל ממש אשה תלד בכל יום, והכוונה הוא להורות לנו על שלימות העולם ותולדותיו לעתיד, שהאשה תלד ותוציא תולדותי' בכל יום ויום (ראה גם במהר"ל נצח ישראל פ"ג, וע"ד שהאילן יוציא פירות בכל יום וכו', שזה מורה שתולדות העולם ופירותיו הוא בשלימות).

ומדברי רוב המפרשים, נראה להדיא כאופן הב': דכן נראה משיטת אדמוה"ו וכו' שפירשו שהאשה תלד כמה ימים מביאה אחת, דלכאורה, בכדי לתרץ השאלה איך תשמש בימי טומאתה, הרי הי' יכול לפרש בפשטות שכוונת מאחז"ל זה הוא שתהי' האפשריות שהאשה תלד בכל יום - באם תתעבר אז מבעלה, ואין לזה סתירה שבפועל תהי' צריכה להמתין בין לידה א' לשני' בכדי שתטהר מטומאת יולדת בכדי להזקק לבעלה. אלא שנראה שמשמע לי' בפשטות שכוונת מאחז"ל זה הוא שתלד בפועל בכל יום, ולא רק שתהי' האפשריות לזה ביום שתזקק לבעלה. (ועד"ז מובן מדברי התוס' מכת"י הנ"ל).

52 מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ח ח"ב ע' א'לו, נדפס ג"כ במאמרי אדמו"ר האמצעי במדבר ח"א ע' ק"ג ואילך ופי' לידת המוחין היינו בחי' המוח' דאהבה ויראה שמכוסים בעומק ההתבוננות שנקרא עיבור והעלם ובשעת התפלה יוצאים מן ההעלם לגילוי במהות בפני עצמו כולד הנולד מבטן אמו ... ובזמן בית המקדש ... שמיד ששיג בהשגה האלקית יולד מזה אהבה ויראה בלב בלי עיכוב כלל כו') (וכמו לעתיד שאמר עתידה אשה שתלד בכל יום בלי עיכוב ט' חדשים כו"ו עיין שם באריכות.

ועד"ז נראה משיטת אדמו"ר המאמצעי שתלד מעצמה ממש בכל יום וכו', שמוכן מזה שלומד שהדגשת הגמרא הוא (לא רק על מהירות זמן הלידה כשלעצמו) אלא על זה שלעתידי יהיו תולדות האדם בשלימות, שהאשה תלד בפועל בכל יום, (ועד שלא תצטרך לזכר, אלא תלד מעצמה בדרך ממילא בכל יום).

וכן מודגש בשיטת רש"י, שמפרש להדיא הכוונה שתלד בכל יום ויום ממש, (ובפרט דלשיטתו הרי ההריון והלידה של אותו ולד לא יהי' ביום אחד, ובאם נימא דעיקר כוונת הגמרא הוא להשמעינו ענין מהירות הלידה לכשלעצמו (ולא שבפועל תלד בכל יום), הרי לכאורה הול"ל כהפירוש שהעיבור והלידה של אותו ולד יהי' ביום אחד, שבוה מודגש מהירות הלידה יותר, ודו"ק).

ועפכ"ז נראה לומר שזה תלוי גם בחילוק הלשון בין גירסת הילקוט שמועוני להגמרא: בהגמרא ההדגשה הוא (גם) שתלד בכל יום בפועל, ולכן לא כתב "עתידה אשה שתתעבר ותלד בכל יום", שאז הי' משמע שרק ביום שתתעבר תלד, ולא שתלד בכל יום בפועל.

משא"כ לגירסת הילקוט י"ל דמודגש בעיקר הענין של (אפשריות) מהירות הלידה עצמו, ולא שתלד בפועל בכל יום, ולכן כותב "עתידה אשה שתתעבר ותלד בכל יום", כי בלשון זה מודגש יותר מהירות הזמן שבין העיבור להלידה, והאפשריות שתלד בכל יום, ולאידך גיסא לא מודגש כ"כ שבפועל ממש תלד בכל יום, שהרי לפי לשון זה משמע שתלוי באם נתעברה מבעלה. ועצ"ע באם נכון הוא ודו"ק.

ויה"ר שנזכה לקבל פני משיח צדקינו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



## תורת רבינו

### החשבון לשנה מעוברת

הרב שלום מרזוב ע"ה

רקע

בשנת תשנ"ב, שהיתה שנה מעוברת, בשבת פ' משפטים, כ"ז שבט מבה"ח אדר א', דיבר כ"ק אדמו"ר שעדיין לא נקבע בודאות שאכן שנה זו תהי' מעוברת. שהיות ומשיח

עומד להגיע אז יתכן שיש מקום לומר שהסנהדרין ישנו ויקבעו שיהי' רק אדר אחד. ראה ספר השיחות תשנ"ב ח"ב ע' 375, וש"נ.

בשעתו פורסם מענת כ"ק אדמו"ר על שאלת של הרב מארלאוו ע"ה שלכאורה לפי החשבון הנה שנת תשנ"ב מחוייבת להיות מעוברת. צילום המענה נדפס בספר "מאוצר המלך" ח"א.

\*\*\*

משפחת ר' שלום מרזוב ע"ה מצאו כמה רשימות בו זקנם מבאר את חשבון התקופות שעל ידם אפשר להבין איך יכול להיות שמשיח יבטל את העיבור. כפי הנראה כתב ר' שלום כמה מהדורות בנידון. בחרנו מה שנראה לנו כמהדו"ב. ובל"נ נדפיס גם את המהדורות האחרות, כי יש בזה מה שאין בזה.

העתקנו את הרשימה כפי שנכתב על ידו, ותן לחכם ויחכם עוד<sup>53</sup>.

\*\*\*

תקופת ניסן ה'תשנ"ב לרב אדא היא בכ"ב אדר שני היינו תקופה האמצעית ותקופת ניסן האמיתית לרב אדא היא בכ' אדר שני.

ולפי חשבון הרמב"ם שבפרקי [ם] י"ב וי"ג דקידוש הח[ו]ן[ד]ש התקופה האמצעית היא ביום י"ח אדר שני, והאמיתית ביום ט"ז אדר שני.

אולם כמדומה שחשבון האצטגנינים עכשיו הוא שונה קצת מחשבון הרמב"ם,

וכיון שמה שכתב הרמב"ם הרי כתב הרבה דברים מחכמי יון אלא שיש לסמוך עליהם משום הראיות שלהם כמפורש בסוף פרק י"ז.

אולם כיון שבאורך הזמן עד עכשיו רואים שיש קצת שינוי בזה הרי אפשר שצריכים להתחשב בזה.

53) תודתנו נתונה לנכדו ר' מנחם מענדל בן הרה"ח ר' יהושע בן הגה"ח ר' שלום ע"ה על שהמציא לנו את הכת"י.

ומה שסמכו על תקופת רב אדא כמבואר בפרק העשירי הוא משום שהוא קרוב לחשבון שלפי האיציטגנינים.

אבל כיון שבאורך הזמן נעשה הזמן שבין תקופת רב אדא ותקופת האיציטגנינים רחוק יותר, הרי המשיח או הב"ד הסמוכים יורו איך להתנהג בזה.

ולפי חשבון האיציטגנינים האמצעית הוא בי"ז אדר שני והאמיתית הוא בט"ו אדר שני,

וכיון שכן אולי יורו שיש לסמוך על חשבון האצטגנינים ולעשות אדר הסמוך לניסן ג"כ ל' יום.

הגם שע"ז יחול חג הפסח ביום ב' דכיון שמקדשים ע"פ הראי' הרי אין מתחשבין בזה

אי משום שביאת העדים לא תהי' ביום ה',

או משום שע"י הוספת יום אחד לחודש אדר לא יצטרכו לעבר השנה ממלאין [?] את חודש אדר אע"פ שזהו אדר הסמוך לניסן.



## חסידות

### ב' כתרים א' כנגד נעשה וב' כנגד נשמע

הרב משה מרקוביץ  
ברוקלין, נ.י.

בד"ה השמים כסאי תרס"ח (בהמשך תרס"ו ע' תרצט), מיישב השאלה הידועה, דאם נתינת הכתרים ע"י המלאכים היתה משום שהקדימו נשעה לנשמע, למה קיבלו שני כתרים אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע, בהמשך למה שביאר לפני זה שיש מעלה בקבלת עול דמעשה המצוות, שע"ז מגיעים להעלם העצמי דא"ס, ויש מעלה בלימוד תורה בקבלת עול מ"ש, שההעלם העצמי דא"ס עצמו נמשך בגילוי דחכמה.

ובהמשך לזה כותב:

"וזהו שאמרו שקשרו להם שני כתרים א' כנגד נעשה וא' כנגד נשמע, והיינו בחי' הכתר העצמי (בחי' האין העצמי דכתר, שנת' לעיל ד"ה ביום השמע"צ הב'), דבשרש הראשון היינו בחי' העלם העצמי דא"ס כו', ובחי' הכתר העצמי שמאיר בבחי' החכמה כו'.

וזהו א' נגד נשמע - דאין ר"ל על בחי' נשמע שע"פ טו"ד לבד, ומה שהמשיכו בחי' הכתר היינו ע"י אה"ר ואהבה בתענוגים וכה"ג (דבכללות ה"ז עבודה שע"פ טו"ד כו'), ונמשך עי"ז גילוי הכתר בחכמה כו', דכל ההמשכה הזאת היא בבחי' הכתרים דאו"י, שאין זה בחי' האין דכתר כו' - וכאן הכוונה בהכתרים שהן בחי' האין העצמי דכתר, שזה אינו נמשך ע"י העבודה שע"פ טו"ד כו', אלא הכוונה כנ"ל, דהכל ע"י קבעומ"ש, אלא דהכתר דנעשה זהו עצם בחי' הכתר העצמי, והכתר דנשמע הוא כמו שבחי' הכתר העצמי כו' מאיר בחכמה כו'.

וכ"ז הוא ע"י שהקדימו נעשה לנשמע, שזהו מה שקיבלו עליהם עומ"ש להיות בבחי' עבודת עבד דוקא, שע"ז דוקא זכו להשני כתרים כו'.

ומסיים א' כנגד נעשה וא' כנגד נשמע, להורות, שלא זו בלבד שהמשיכו בחי' הכתר העצמי, אלא שנמשך האור גם בבחי' חכמה להיות גילוי או"פ ממש כו'.

ויש לומר, מפני שקיבלו עליהם ב' הדברים נעשה ונשמע, והקדימו נעשה לנשמע, לכן המשיכו ג"כ גילוי בחי' כתר העצמי בחכמה כו'.

גם יש לומר, דכתר דנעשה נמשך ע"י מצות מעשיו' בקבעומ"ש, וכתר דנשמע ע"י עסק התורה בקבעומ"ש כו'."

והעירני ח"א, דלכאורה צ"ב, מהו החידוש ב"יש לומר" הראשון, הרי זה כל יסוד דבריו הקודמים, שאז קיבלו עליהם מלכות שמים בזה שהקדימו נעשה לנשמע ובמילא ה"נשמע" דהיינו העבודה דתורה וטו"ד, היא באופן דבלת עול ולכן נמשך בה ההעלם העצמי.

וכן צ"ב ב"יש לומר" השני, דהרי חלוקה זה בין קבלת עול דמצוות וקבלת עול דתורה הוא מה שמבאר בכל המשך הענין, ולמה נקט כאן לשון יש לומר, דמשמע שמחדש כאן דבר חדש.

וצ"ב.

## הלומד תורה מקבלת עול לעומת איש פשוט המקיים מצוות בקבלת עול

הנ"ל

בסד"ה השמים כסאי תרס"ח (המשך תרס"ו ע' תשה-ו), מבאר ש"לכאורה יש לומר" שיש מעלה ב"בן שנעשה עבד", דהיינו כשעוסק בתורה בקבלת עול, על עבד סתם, דהיינו העוסק במצוות בקבלת עול, ובלשונו:

"והנה לכאורה י"ל יתרון מעלה בבן שנעשה עבד, גם בעצם הביטול והנחת עצמותו, שהוא יותר מבעבד.

וע"ד מ"ש במ"א בענין זה עני קרא כו', דזה הוא בחי' עשיר, וכאשר עשיר קורא כעני, ה"ז מגיע למעלה יותר, מפני שיש בזה ביטול עצמי הרבה יותר כו'. וכמו"כ בענין בן שנעשה עבד, דבד"כ עוסקי תורה ה"ה בבחי' מוחין, הוא בבחי' טו"ד בבחי' גדלות המוחין כו', וכאשר עסק התורה הוא בבחי' קבלת עומ"ש, שמניח שכלו לגמרי, ולא בשביל זה יעסוק בתורה, ולא לפי שכלו ישפט וימדוד אמיתית הענין כו', כ"א לידע אמיתית רצה"ע זהו תכלית כוונתו כו', ונוגע לו הענין מאד, באימה ויראה, פן ח"ו לא יכוין לאמיתתה כו', ומשו"ז הוא נותן נפשו ביותר כו', וכמו בתנאים ואמוראים, דע"י הביטול והאימה יתירה שהי' בהם עי"ז דוקא כיוונו אל אמיתת רצה"ע כו', וכמשנת"ל (ד"ה וה' אמר המכסה אני) - שכ"ז הוא ביטול יותר מכמו בחי' עבד, שאין ענינו בחי' המוחין כו'. וכמו בקיום המצות בפו"מ, שאין כאן ענין המוחין בעצם כו', דבעצם הן רצה"ע כו', ומצות לאו ליהנות ניתנו כו', אבל תורה שהיא בחי' המוחין, הרי הביטול בזה הוא הנחת עצמותו יותר כו', וממילא ה"ז מגיע במדריגה עליונה יותר כו'".

וממשיך:

"ובכדי להגיע בבחי' העלם העצמי דא"ס ממש, זהו דוקא ע"י עסק התורה בבחי' קבלת עול מ"ש, מפני שבזה הביטול דהנחת עצמותו הוא ביותר כו', כנ"ל, וזהו היתרון דבחי' בן שנעשה עבד כו'".

[הכוונה בלימוד התורה בקבלת עול כאן נתבארה בארוכה לעיל בהמשך, שהכוונה למי שעוסק בבירור ההלכות ביגיעה עצומה אבל כל מגמתו בשעת העיון והיגיעה אינה מחמת השכל והעונג שבזה אלא רק מחמת קבלת עול לכוון לרצון העליון].

ונמצא שלעתיד לבוא יהי' עיקר הגילויי העולם העצמי דא"ס דוקא למי שעסק בתורה בקבלת עול יותר ממי שעסק במצוות בקבלת עול.

ועל זה ממשיך אחר כך:

"ומ"מ קשה לומר כן, דלפי"ז הרי עיקר אמיתית הגילויי דלעתיד בבחי' עדן סתימאה ממש הוא לעוסקי תורה דוקא, וכפשט הזהר בפ' יעשה למחכה לו, למאן דדייק כו' ומחכאן למנדע כו', דהיינו העוסקים בתורה בקבלת עול מלכות שמים כו', וכמשנת"ל (ד"ה אם בחוקתי) שיהי' להם יתרון מעלה לעתיד על מקיימי המצות בפו"מ בקבעומ"ש כו'.

וזה קשה לומר, וכמשנת"ל (ד"ה ויצא יעקב), וכמא' כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, והיינו שמקיימים מצות בפועל ממש, שיהי' מעלתן שוה ממש לעוסקים בתורה בקבלת עומ"ש כו'.

וצ"ל דיתרון המעלה דבחי' בן שנעשה עבד הוא מפני שיש בהם ב' המדריגות, וכענין צדיקים ובע"ת כו', כנ"ל".

כלומר: מצד הסברא דלעיל הי' אכן מקום להסיק שלע"ל תהי' מעלה בעוקי בתורה בקב"ע על מקיימי מצוות בקב"ע, אבל "קשה לומר כן" כי "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" (וגם מביא ממה שנת"ל בד"ה ויצא תרס"ו ע' קכה ואילך, וכן לעיל ע' תקלו).

אך לכאורה לא תירץ עיקר השאלה, דהא מצד הסברא הוכיח לעיל (כנ"ל) שהביטול והקב"ע דלומד תורה הוא עמוק יותר וקשה יותר מהביטול דאנשים פשוטים, ואם כן עדיין מצד הסברא הענין נשאר לא מובן.

ומה שמסיים "וצ"ל דיתרון המעלה דבחי' בן שנעשה עבד הוא מפני שיש בהם ב' המדריגות, וכענין צדיקים ובע"ת כו'", דורש ביאור, איך יכול להיות בן שנעשה עבד במי שהוא איש פשוט, ומהו פירוש הלשון "וכענין צדיקים ובעלי תשובה".

אלא אם נפרש שבעצם כל נשמה גם של איש פשוט היא בבחי' בן (וזה אינו מתאים עם המבואר לכל אורך ההמשך) ובמילא כאשר האיש פשוט עוסק במצוות בקבלת עול הוי בן שנעשה עבד. ועדיין צ"ב, הסיום בענין צדיקים ובע"ת.

## ביאור בתניא פרק ל"ג

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. תניא פל"ג פותח בזה"ל: עוד זאת תהי' שמחת הנפש . . יעמיק מחשבתו ויצייר בשכלו ובינתו ענין יחודו ית' . . וממשיך (שם ע' מ"ב): "כשיעמיק בזה הרבה ישמח לבו ותגל נפשו אף גילת ורגן בכל לב ונפש ומאד באמונה זו כי רבה היא כי היא קרבת אלקים ממש וזה כל האדם ותכלית בריאתו ובריאות כל העולמות עליונים ותחתונים להיות לו דירה זו בתחתונים".

בחסידות מבוארת<sup>54</sup> מבאר שהכוונה ב"יעמיק בזה הרבה" היא, כשיעמיק בכל מה שמבואר לעיל על "יחודות ית' האמיתי איך . . שכל הנבראים בטלים אצלו . . כביטול אותיות הדבר והמחשבה במקורן . . וכמ"ש ג"כ במ"א משל גשמי לזה מענין ביטול זיו ואור השמש במקורו כו" – עד שיתאמת אצלו הענין לגמרי, אז "ישמח לבו ותגל נפשו כו".

לפ"ז במלים אחרות, ענין השמחה שמבואר כאן היא תוצאה מהשגת הענין דחוו"ע<sup>55</sup> בשלימות ההתאמתות בשכלו ודעתו של האדם.

וכך מבאר גם במ"ש שם (בתחילת הפרק) "יעמיק מחשבתו ויצייר בשכלו ובינתו ענין יחודו ית' האמיתי", שהלשון "יצייר" ענינו הוא, התאמתות הענין אצל האדם כמו ציור מוחשי ממש.

ועפ"ז מבאר במ"ש להלן (ע' 84): "בא חבוקק והעמידן על אחת שנאמר וצדיק באמונתו יחי' . . כשיהיה לבו שש ושמח באמונתו ביחוד ה' בתכלית השמחה כאלו לא היתה עליו רק מצוה זו לבדה . . הרי בכח וחיות נפשו בשמחה רבה זו תתעלה נפשו למעלה מעלה על כל המונעים קיום כל התרי"ג מצות מבית ומחוץ" – שהשמחה בזה משמש

54 להעיר: הענינים בחסידות מבוארת מבוארים בדרך ההפלאה ובדייקנות להפליא. הדברים שלהלן לעו"ז, נכתבו בחיפזון קצת ובלא עיון הראוי. לכן אם ימצא בהם איזה טעות בהבנת דבריהם, הרי האשמה בי ואתם הסליחה.

55 שהוא הרי הענין שמבואר לעיל בפרק זה (מפכ"א וכו').

כסימן על שלימות התאמתות ההשגה אצל האדם, ובכן בכוח התאמתות זו – יוכל להתעלות על כל המונעים כו'.

ב. ויש לעיין בדברים<sup>56</sup>:

א) התאמתותו הענין דיחו"ע – שייך רק ליחידי סגולה (כמ"ש בתניא בכ"מ<sup>57</sup>), והרי דוחק גדול לומר שפרק זה מיועד בעיקר עבורם.

ב) אם השמחה היא תוצאה מהתאמתות ההשגה ביחודו ית', מדוע מוסיף אדה"ז כאן כל הענין "שישמח לבו . . באמונה זו כי רבה היא כי היא קרבת אלקים ממש", הרי ה' יכול לכתוב בקיצור, שישמח לבו – בקרבת אלקים, דהיינו – בקרבת האלקים שנפעלת אצלו ע"י התאמתות היחוד, ותו לא.

עוד זאת: מה נוגע כאן הענין דקרבה בכלל, ה' אפשר לומר בפשטות (ע"ד כמ"ש בפ"ט) שישמח לבו בהשגת האלקות, ומה נוגע כאן הענין דקרבת אלקים אל האדם.

ג) מדוע מוסיף כאן אדה"ז את כל הענין של דירה בתחתונים, הרי השמחה היא מהשגת אלקות באופן דהתאמתות, ומה נוגע כאן ענין הדירה ומטרת הבריאה.

[והנה בנוגע לשאלה ה' והג', מבאר שם<sup>58</sup> ע"פ המבואר בכ"מ<sup>59</sup> שהאדם גם אחרי שהשיג הפלאות מעלת האלקות, הרי הוא נשאר עדיין בבחי' מציאות של תחתון, שלפ"ז י"ל בענינו, שגם אחרי שמתאמת אצלו היחוד, הרי מצד מציאות התחתון שבו – יחודו ית' אצלו הוא עדיין באמונה. ומשום כך גופא יש לו לשמוח ע"ז שהצליח להשיג יחודו

---

56) בכל מ"ש להלן יש להעיר מדברי הרבי שנדפסו בלקו"ב להר"י קארף (ע' ר"ב) וז"ל: " . . האמונה והביטול ליחוד השם, דער אפלייג אז אלץ איז בטל", שמשמע מזה (ע"ד כמ"ש להלן) שאין המדובר על ענין דהתאמתות דוקא אלא ענין של אמונה והנחה לבד. וכן הוא שם להלן (על המילים "וזה היא דירתו בתחתונים") "אז די נבראים זאלין וויסען און בטל זיין צום ענין פון אין עוד מלבדו" שגם בזה משמע ענין של ידיעה מתוך הנחה טובה ולא דוקא השגה מתוך התאמתות והתעצמות.

57) עי' פל"ד בהמשך למ"ש בפרק זה.

58) עי"ש בפנים הביאור ובהע' 50 ובעיונים אות ס"ד וס"ה.

59) יסוד הדברים שלהלן מחסידות מבוארת, י"ל שהם מהערת הרבי על אתר שבלקו"ב שם (ע' ר"א), שהאמונה "הוא למעלה מהשגה רק שבהשגה מכריח זה". אבל לכאורה אין הכרח ע"ז, כי דברי הרבי הרי מתבארים כדבעי גם לפי הביאור שכתוב להלן.

ית', על אף שהוא עדיין מציאות של תחתון. ומשום כך גם הוסיף אדה"ז הענין דדירה בתחתונים כו'.

אך לבד גודל הדוחק שבכל זה (לפענ"ד), הרי לפ"ז יוצא שענין השמחה שמבואר כאן הוא כמו שמחת הנפה"א **בבריחתה** מהנפה"ב שמבוארת בפרקים הקודמים, וזה הרי לא מתאים למה שכתב אדה"ז בתחילת פרק זה שבא לבאר ענין "שמחת הנפש האמיתי" כו' לזככה ולהאירה כו'<sup>60</sup>, והיינו – **שלא ע"י בריחה מנפה"ב**].

ג. לכן נ"ל בזה באו"א, שענין השמחה שמבוארת כאן אינה מהתאמתות ההשגה כלל, אלא מעצם הענין שיש לו אמונה ביחודו ית'. דהיינו, עצם הענין שיש לאדם ידיעה אודות הענין של יחודו ית' (אף שאינה בהתאמתות אצלו כלל), היא סיבה להיות בשמחה **אמתית**.

והמילה "צייר" שבתחילת הפרק, פירושו דוקא להיפך, ע"ד כמ"ש בפמ"ד (ע' 126) "אם אינו יכול להוציאה אל הגילוי בלבו אעפ"כ יכול לעסוק בתורה ומצות לשמן ע"י ציור ענין אהבה זו במחשבתו שבמוחו ומחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה" – שהמילה "ציור" בזה באה לגרוע מערך ענין ההתבוננות שאינה בהתאמתות אצלו ויש לו רק דמות וציור מענין המושג.

ד. ויש לבאר הדברים בהקדמת הביאור בענין השמחה שמבואר כאן מפכ"ו עד לפרק זה:

א) בפתיחת הדברים ברפכ"ו מבאר אדה"ז הצורך על ענין השמחה, וז"ל: "ברם כגון דא צריך לאודעי כלל גדול כי כמו שנצחון לנצח דבר גשמי כגון שני אנשים המתאבקים זה עם זה .. אם האחד הוא בעצלות וכבודות ינוצח בקל ויפול גם אם הוא גבור יותר מחבירו ככה ממש בנצחון היצר כו'". ובהמשך הדברים שם מיד מבאר יסוד השיטה דעבודת ה' בשמחה – ע"פ פסוקים ומקורות, ואח"כ עד לפל"ג מבאר – איך להסיר ענינים שמעכבים על השמחה. אבל בכל אריכות הדברים האלו לכאורה אין אדה"ז מתייחס במישרין לעצם הענין שלעצמו – איך להיות בשמחה.

ב) בכל ספר התניא, דהיינו בין לפני פרקים אלו ובין לאחרי פרקים אלו (מתחיל מפל"ד שמיד אחרי פרק זה), כמעט כל פעם שמבאר איזה ענין של התבוננות, מעיר ומעורר גם,

60) בהע' 8 ובעיונים אות נ"ח מבאר ש"לזככה ולהאירה" קאי על נפה"ב, דאילו נפה"א אינה צריכה לזיכך כי היא עצמה מציאות דקדושה. ולא הבנתי הדברים, הרי הנפה"א הוא חלק מהאדם, א"כ גם היא הייתה מעורבת בעבודת הביטוש דהנפה"ב, ובפרט בענין הבריחה מנפה"ב (כמבואר כ"ז בפרקים הקודמים), וא"כ מדוע לא נאמר שניתן לזכך נפשה ע"י הדבקות בטוהר אור האלקי.

שיש כאלו שאינם שייכים כ"כ לענין ההתבוננות (או לפעולת ההתבוננות עליהם) ולכן מציע להם פתרון איך שגם הם יהיו שייכים לזה (ע"י גילוי אהבה המסותרת וכיו"ב). ברם בפרקים אלו שמבארים את ענין השמחה – אין אדה"ז מזכיר מענין הזה כלל.

ונ"ל בזה, שענין השמחה הוא הרי חיות וזריזות בעבודה בקיום התומ"צ בפועל, ובלשון אדה"ז בפכ"ו (בענין הניצחון נגד היצר) "אי אפשר לנצחו בעצלות וכבודות. . כ"א בזריזות הנמשכת משמחה ופתיחת הלב וטהרתו מכל נדנדוד דאגה ועצב בעולם", הרי, שענין השמחה אינה רגש מהותי ופנימי של האדם (כמו יראה ואהבה) אלא היא תנועה של זריזות וחיות בקיום התומ"צ בפועל.

לפ"ז י"ל, שאף שבענינים דיראה ואהבה אין כל הנפשות שוות, הרי בענין השמחה שהיא קשורה לעבודה בפועל, כל ישראל שווים, כמו שכולם שווים בקיום מצוות בפועל. לכן בפרקים האלו שמבארים את ענין השמחה, אין אדה"ז נכנס לחילוקי מדרגות שבין נפשות, כי ענין השמח שייך לכולם בשווה.

משום כך גם, אחרי שאדה"ז הסביר כבר בפרקים שלפני פכ"ו איך שכל אחד יכול לנצח היצר ולהיות סור מרע ועשה טוב בעבודה בפועל, הוא ממשיך לבאר בפכ"ו איך שצריך לעבוד ה' בשמחה. אשר בזה כבר אין צורך להסביר איך להיות בשמחה, כי אחרי שכבר ביאר איך להיות סור מרע ועשה טוב בפועל, הרי מאותו הטעם וע"פ אותו השיטה יש גם להיות בשמחה בפועל<sup>61</sup>.

לפי"ז י"ל עד"ז בפרק זה, שאין צורך להתאמתות ההשגה כדי לפעול השמחה, אלא די רק ציור הענין המושג לבד<sup>62</sup>.

ה. ע"פ דברים אלו יש לבאר דברי אדה"ז כאן, והוא ע"פ מ"ש לעיל, שענין השמחה כאן אינו מהתאמתות ההשגה ביחודו ית' (כי התאמתות ההשגה ביחודו ית' אינה סיבה על ענין השמחה דוקא, אלא על ענין הביטול וכיו"ב), אלא מעצם האושר שיש לו ידיעה ואמונה ביחודו ית'.

שלפ"ז, ענין ההעמקה ביחודו ית' שמוזכר כאן (וכן בריש הפרק), הוא (לא כדי לפעול התאמתות ההשגה, אלא) כדי לפעול שהידיעה והאמונה שלו בהיחוד תהי' מתוך איזו

61 ע"פ סגנון הדברים שכתוב בחסידות מבוארת שם רפכ"ו: השמחה היא רק ענין דהסרת המניעה של כבודת הגוף כו' בעבודת השם, וממילא אין צורך להסברה על ענין החיוב – איך להיות בשמחה, אלא רק על הסרת השלילה – איך להסיר ענין העצבות.

62 וע"ד המבואר במעלת ענין האמונה להלן בסוף חינוך קטן.

הכרה פנימית (ו"ציור") עכ"פ – ממעלת ענין היחוד. ולכן אפילו כשיש לו הכרה פנימית וציור ממעלת ענין היחוד, הרי השמחה שלו הוא בעיקר מענין האמונה שבוה ולא מענין ההשגה שבוה, כי היחוד לא התאמת אצלו בהשגה כלל.

ועפ"ז י"ל בפירוש דברי אדה"ז: "כשיעמיק בזה הרבה" דהיינו בציור ענין יחודו ית' (אפי' שהוא לא בהתאמתות ההשגה), "ישמח לבו ותגל נפשו . . בכל נפש ומאד באמונה זה כי רבה היא", דהיינו שישמח מעצם הענין שיש לו אמונה ביחודו ית', כי אמונה זו "רבה היא, כי היא קרבת אלקים ממש", דהיינו האמונה עצמה הוא ענין של קירוב אלקים, והיינו כי הוא ענין של גילוי אלקות בפועל (באמונה וידיעה שלו עכ"פ), לכן אף שהאדם מצדו לא התאמת אצלו ההשגה באלקות, הרי מאידך, מצד האלקות, הרי האלקות התקרבו אליו בזה שהתגלה אצלו באמונה וידיעה זו עכ"פ, א"כ יש לו לשמוח מהאושר שיש לו אמונה וידיעה זו.

וממשיך לבאר את מעלת האושר<sup>63</sup> שיש באמונה זו, כי הרי "זה כל האדם ותכלית בריאתו ובריאות כל העולמות עליונים ותחתונים להיות לו דירה זו בתחתונים", דהיינו, שכל מטרת הבריאה היא רק כדי שתהי' האמונה והידיעה ביחודו ית', כי הרי ע"י אמונה וידיעה זו מתגלה האלקות אצל האדם בפועל וממילא נעשה מציאות של דירה בפועל, א"כ על האדם להיות בשמחה (לא רק מזה שמתגלה אצלו האלקות, אלא גם מזה) שע"י אמונה וידיעה זו הוא השלים הכוונה של הבריאה<sup>64</sup>.

[ובדרך הזה מוסיף אדה"ז לבאר בהמשך הדברים שם "הנה כמה גדולה שמחת הדיוט ושפל אנשים בהתקרבותו למלך בשר ודם . . וק"ו לאין קץ לקרבת ודירת ממ"ה הקב"ה ..", והיינו כנ"ל, ש"קרבת ודירת ממ"ה הקב"ה" נפעלת בפועל ע"י אמונה וידיעה זו, א"כ יש לשמוח מהאושר שיש לו אמונה וידיעה זו.

63 אך בזה י"ל שאינו מוכרח ושבא רק לבאר את חייב האמונה בזה (ולא את מעלת האושר שבוה), אך היינו גם – ע"ד המבואר בפנים – כי ע"י פועל דירה בתחתונים כו' (וכך משמע שהבין בלקוטי ביאורים להרי"ק, ע"ש).

64 לפ"ז י"ל שכך הוא גם הכוונת במ"ש בתחילת ע' 84: "יש לו לשמוח על ירושתו שהנחילנו אבותינו הוא יחוד ה' האמיתי אשר אפי' בארץ מתחת אין עוד מלבדו וזו היא דירתו בתחתונים", שהמלים "זו היא (דירתו בתחתונים)" לא קאי על לפניו (על "ארץ מתחת"), אלא על האמונה "שהנחילנו אבותינו", והיינו, שהאמונה גופא היא הדריה בתחתונים. וכך משמע מהערת הרבי שעל מילים אלו שהובא לעיל הע' 3.

וכך הם גם המשך הדברים שם בענין אשרנו מה טוב חלקנו, דהיינו לבאר את גודל האושר שיש באמונה וידיעה זו, שהיא ניתנה רק לנו בירושה ובלא שנעמול בו כלל<sup>65</sup>, ולא ניתנה לאף אומה אחרת כו'].

ולפ"ז מ"ש שם (כנ"ל מע' 84) ש"בכח וחיות נפשו בשמחה רבה זו תתעלה נפשו למעלה מעלה על כל המונעים קיום כל התרי"ג מצות מבית ומחוץ", הכוונה היא על השמחה אפי' שלא ע"י התאמתות היחוד אצלו, כי בכוח השמחה לבד יכול האדם להתעלות על כל המניעות ועיכובים<sup>66</sup> (וכך מובן לכאורה ממשוטים של דברים בכ"מ<sup>67</sup>).



## 'מדת הבינוני היא מדת כל אדם' (גליון)

הרב לוי יצחק ניו

שליח כ"ק אדמו"ר – האמפסטעד, קוויבעק  
מאנטרעאל תורה סענטער

בגליון שיצא לאור לקראת כ"ב שבט שנה זו, כתב הרב נ.ש. ע"ד הביאור שהובא בספר "חסידות מבוארת" על מש"כ בתניא תחלת פרק י"ד ש"מדת הבינוני היא מדת כל אדם ואחריה כל אדם ימשוך".

בכללות ענין זה יש להבהיר:

הנה, בתניא גופא מבואר שיש דרגות שונות בבינוני בענין ההתבוננות והאהוי"ד המסתעף<sup>68</sup>. ובכללותה, יש כאלו שעליהם מדובר בפרק י"ז אשר "קרוב מאד ונקל לכל

(65) ולפ"ז לא צריך לכאורה לביאור דחסידות מבוארת שם הע' 76.

(66) לפ"ז י"ל שאין מקום לשאלה (עי' חסידות מבוארת שם הע' 84) על מ"ש בתניא שם "כשיהי' לבו שש ושמה באמונתו ביחוד ה' בתכלית השמחה כאילו לא היתה עליו רק מצוה זו לבדה והיא תכלית בריאתו ובריאת כל העולמות" – שיש הרי עוד מצוות אחרות. כי אין המדובר על שמחה שבאה כתוצאה מקיום מצוות היחוד בפועל, אלא על שמחה מזה שניתנה לנו מצוה זו, שע"י השמחה מזה שניתנה לנו מצוה זו יבוא האדם לקיים מצוות היחוד כדבעי וכן שאר כל התומ"צ כולן, שמטרת כולן – להגיע ליחוד זה. ועוד צריך בירור.

(67) עי' המשך שמח תשמח תרנ"ז ובשיחות הרבי בכ"מ.

(68) להעיר ממה שמסופר ב"לקוטי סיפורים" (להרב חיים מרדכי פערלוב) עמוד קי"ט שפעם התבטא אדה"ז "א בינוני איז א עולם מלא".

אדם אשר יש לו מוח בקדקדו ויכול להתבונן בו ככל אשר יחפוץ", מול אלו שאודותם מתואר בפרק י"ח כ"מי שדעתו קצרה בידיעת ה' ואין לו לב להבין בגדלות א"ס ב"ה ... אעפ"כ קרוב אליו הדבר מאד". ומבואר בפרקים אלו והבאים אחריהם, פרטי דרכי העבודה המתאימים לכל אר"א.<sup>69</sup>

אבל חילוקים אלו עדיין לא נתבארו בפרק י"ד כשכותב ש"כל אדם ימשוך" אחר "מדת הבינוני". וכוונתו כאן לכאורה, לא לדרגת הנפש של הבינוני בענין התבוננותו ואהו"ה, אלא כפי שממשיך "דהיינו בפועל ממש במעשה דבור ומחשבה" כדלקמן.

דהנה, לכל לראש, כאן בפרק י"ד אינו מזכיר ע"ד התעוררות האהבה המסותרת שיהי' מורגש בלבו (כבפרק י"ח ואילך). ומה גם שאינו מבאר במה תהא ההתבוננות שיעורר אהבה זו המסותרת. במקום זה, אדה"ז חוזר ומדגיש שוב ושוב שעל האדם להחליט מכח רצונו לא להיות רשע. וכמ"ש "באמרו ללבו אינני רוצה להיות רשע אפי' שעה אחת כי אינני רוצה להיות מובדל ונפרד ח"ו ... רק אני רוצה לדבקה בו ... אבל אני אינני רוצה להיות שוטה כמהו לכפור האמת". וי"ל שהרצון המדובר כאן הוא ה"רצונו שבמוחו" (לשונו בפרק י"ב) שמתאפשר לו להחליט "שלא למאלת משאלות לבו במעשה דבור ומחשבה" המוזכר ומבואר בפרק י"ב בענין המוח שליט על הלב.

והא דכתב כאן בפרק י"ד שהרצון באה "מאהבה מסותרת שבלבי לה", אין כוונתו לכאורה על הרגשת אהבתו האישית להקב"ה, אלא כפי שמיד כותב "כמו בלב ככללוי ישראל". כי ההחלטה כאן לא להיפרד מה', נובע מזה שיועד וזוכר שגם הוא יהודי, וע"כ גם לו יש אהבה מסותרת, ומשם באה רצונו האמיתי, ומצד זה אינו רוצה להיפרד בשו"א. ולקיום רצון זה אין צורך בהתבוננות והעמקת הדעת כדי לעורר האהבה ברגשי לבבו או עכ"פ בתעלומות לבו, מספיק שיהי' ידיעת המציאות שהוא יהודי ואין ברצונו להיות שוטה ורשע.

במילים אחרות י"ל שהמדובר כאן הוא (בעיקר) בהנגוע לה"בפיך ... לעשותו". אבל לגבי ה"בלבבך", יתבאר בהמשך הספר שיש כמה דרכים בזה, אשר בכללותם הם המוזכרים למעלה מפרקים י"ז וי"ח ואילך.<sup>70</sup>

69 ראה מה שהובא בספר "ליקוטי ביאורים" בשם כ"ק רבינו בסוגריים בהתחלת פרק י"ח, ומה שהובא ב"תניא בצירוף מ"מ וכו'" בשם הצ"צ.

70 והמבואר בפרקים ט"ו וט"ז הם פרטים, אופנים ומדרגות בענין השליטה על המחדו"מ.

והנה, ב"תניא בצירוף מ"מ וכו'" על התחלת פרק י"ד, הובא מרשימת כ"ק רבינו וזלה"ק: "כפשוטו – שלמדה זו שייך וזה מצב כל אדם, ואח"כ מוסיף – שבזה צ"ל עבודת כל אדם – להמשיך אחרי מדה זו. ועפ"ז ב' כל אדם" – פי' שווה" (ההדגשות במקור) עכלה"ק.

ונראה לבאר כוונתו בזה, שענין זה שבפועל ממש יעשה האדם כפי רצון הבורא, אינו מחוץ לתחומו וטבעו של אף אחד כי הרי "המוח שליט על הלב בטבע תלדותו" של כל אדם. וא"כ באיזה מצב שיהי', הבחירה ניתנה לכל אדם לעשות, לדבר ולחשוב כל העולה על רוחו, ועליו מוטל החובה להחליט ע"י "רצונו שבמוחו" לא להיות רשע. והוא הוא מדתו של כל אדם, והמצב שאלי הוא שייך. ואח"כ מגיע ההוראה לכל או"א בעבודתו "להמשיך", להשתדל ולהתאמץ "אחרי מדה זו" של שליטה על ה"בפועל ממש במעשה דבור ומחשבה" של חייו, כדי לקיים השבועה "ואל תהי רשע". ההתבוננות והאוי"ר שיהי' השרש להמעשה בפועל תלוי; במדריגתו, תכונת נפשו, וטבעו של האדם הפרטי. אבל לא עד"ז מדובר כאן. כאן מדובר ע"ד היכולת להחליט לא להיות רשע בפועל, וזה שייך לכל אדם "כפשוטו" [בין אם הוא מרגיש אהוי"ר ובין לאו].

ונמצא, שמה שכתב בתניא כאן "שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה" הוא גם לאלו שעדיין אוחזים בעבודתם להיות (רק) "נמשך אחרי מדה זו" של קיום רצון השי"ת "בפועל ממש" על אף שלא הגיעו לשם עדיין ויכול להיות שהכשלה בפועל ממש אינו מופרך אצלם ח"ו במדריגתם עתה. וגם להם באה ההוראה והעידוד שינצלו כח רצונם שבמוחם "לא להיות רשע" ע"י שזוכרים שמצד נשמתם אינם רוצים להיפרד מהקב"ה אפילו לרגע כדלעיל. [ראה מאמר ד"ה ואלה המשפטים תשל"ח (מוגה) אות ה' באריכות (הובא במאמרו של הרב הנ"ל) שמדריגת הבינוני קרוב לכל אדם, אפי' מי שהוא בדרגת עבדא בהפקירא ניחא לי', כיון שזהו רק בחיצוניותו מצד יצרו שאנסו, אבל מצד נשמתו שהוא אמייתית רצונו, ה"ה כבר נמשך אחרי' עכשיו וא"כ בודאי שסופו להגיע לזה].

---

ולהעיר שבלקו"ש חלק כ"ז בהר א' כשמבאר הדרגא הנמוכה של הבינוני באופן של שליטה "בלווי צו זיינע "לבושי הנפש" – אז יעדער מאל ווען בלבו וכו' ווערט נתעורר א תאוה ורצון איז ער בלויז לוחם צו פארמיידן די "התפשטות" התאוה והרצון אין מחשבה דיבור ומעשה" מציין שם בהערה 30 "ראה תניא רפי"ד: גם בשעה שהלב חומד כו'. שם רפט"ו".

ונראה שכוונתו בציונו לריש פט"ו הוא למ"ש שם "שעובד הוא לשון הוה שהוא באמצע העבודה שהיא המלחמה עם היצה"ר להתגבר עליו ולגרשו מהעיר קטנה שלא יתלבש באברי הגוף שהוא באמת עבודה ועמל גדול להלחם בו תמיד והיינו הבינוני". דהיינו, שהבינוני כאן (בפרק י"ד וריש פט"ו) הוא במצב (כעת) ששייך שיכשול באופן כזה שהיצר הרע יתלבש באברי הגוף בפועל ממש.

ועפ"ז נראה לבאר כוונת אדה"ז כמשמדייק בלשונו "שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה" שפירושו הוא שבכל רגע מחיי האדם ניתן הבחירה לכל אדם להיות בינוני ברגע זה ממש. ולא שמדובר באדם שהוא בינוני לכל משך ימי חייו – כי הרי "אחרי מדה זו" הוא עדיין רק "נמשך" עכשיו. והטעם לזה שצריך להיות נמשך אחרי מדה זו, ואינו נקרא "גס רוח" ו"שוטה" כמו מי שנמשך אחרי מדת הצדיק (פרק כ"ז וכ"ח), הוא מכיון ש"בכל עת ובכל שעה" ה"ה יכול לשלוט על הפועל ממש שלו ולהיות עי"ז בינוני.

[והא דבינוני הוא מי ש"לא עבר עבירה מימיו", כבר ביאר רבינו במאמר ד"ה ויהיו חיי שרה, אור לכ"ף חשון תשמ"ה, בפנים ובהערה 25 (מוגה) "דכיון שיש לו בחירה חפשית לקיים מצוות התשובה, דעיקר ושלימות התשובה הוא תשובה מאהבה, שע"ז נעקר עונו מתחלתו, הרי ביכלתו להיות בינוני שלא עבר עבירה מימיו. וכיון שתשובה היא בשעתא חדא וברגעא חדא (זח"א פרשתנו קכט, סע"א ואילך) לכן כל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה" (ההדגשות במקור).<sup>71</sup>]

ואם כנים הדברים, יש לומר שכללות ההדרכה הארוכה וקצרה בעבודת ה' אשר סלל לנו אדה"ז בספרו תניא קדישא – הספר של הבינונים, אינו רק לאלו שכבר הגיעו למדרגת הבינוני, דא"כ הרי פוק חזי מאי עמא דבר – על כמה חסידים שלמדו ושקטו בספר התניא השווה לכל נפש, מאז כתיבתו ועד עתה, אפשר לומר עליהם שהגיעו למדרגת הבינוני של תניא!?! והרי כשרבותינו נשיאינו אמרו על איזה חסיד שהוא בינוני של תניא, ה"ז נאמר בדרך חידוש ושבח גדול!

---

71) וזה שהבינוני הוא מי ש"לא יעבור לעולם" אפי' בשלב זה של שליטה על המחדו"מ, הנה בלקו"ש (חכ"ז) שם הערה 40 כתוב "ואולי יש לומר, דמכיון שיש לו שליטה על לבושי הנפש (היינו כח המחדו"מ שלו) ה"ז כמו מקנה גוף לפירותיו" (ההדגשה במקור).

אבל, כפי שהעיר הרב נ.ש. במאמרו הנ"ל, נראה שהמדובר שם בלקו"ש הוא במי שיש לו שליטה תמידית גם על "כח המחדו"מ" ואינו צריך לשלוט על תאוותו בכל פעם מחדש. וא"כ אין זה "מדת הבינוני" של פרק י"ד (ורפט"ו), ולא זה הוא הדרגה הנמוכה שבלקו"ש שם (מצוטט בהערה הקודמת). וא"כ נמצא, שכאן בפרק י"ד (ורפט"ו) מדובר במי שעדיין אינו מופרך שיכשול בעתיד ח"ו במחדו"מ, ואעפ"כ אומרים לו שעליו להיות נמשך אחרי מדת הבינוני ע"י שמגביר רצונו שלא להיפרד וכו' כמבואר בפנים.

ולהעיר גם מלקו"ש חלק ט"ז פורים א' בסופו . . . די דריי מדריגות אין עבודה: עבודת הצדיק, הבינוני און – הרשע ווי מדריגתם ווערט ערקלערט אין תניא: . . . ביי א בינוני איז אפגעפּרעגט צו טאן אן עבירה ר"ל ("לא עבר עבירה כו' ולא יעבור לעולם") ער דארף אבער האבן מלחמה צו אויסהיטן זיך פון תאוות היתר; א רשע דארף האבן מלחמה ניט צו דורכפאלן אין איסור – און אויף דעם דארף ער אנקומען צום סיוע מלמעלה פון בחי' "שחר" (ההדגשות במקור).

אלא, על אף שבדאי גם אל הבינוני הדברים אמורים, התניא היא (גם) הדרכה לכל אדם באשר הוא. ובהנוגע לעניינינו; א) לדעת שהבינוני – לשלוט בפועל ממש על המעשה דיבור ומחשבה שלו – היא מדתו ולזה הוא שייך, וב) ליתן הדרכה באופנים שונים המתאימים לאנשים שונים, איך להמשיך אחרי מדה זו אפי' אם עדיין לא הגיע לזה בשלימותה.

[וראה מאמר ד"ה בלע המוות לנצח תשכ"ה (מוגה) אות ה: "... ובפרט ששנאת הרע בתכלית היא דרגת צדיק גמור ואפילו בנוגע לדרגת הבינוני ידוע הפתגם הלואי בינוני ... מובן מזה שעבודה זו לשנוא את הרע בתכלית השנאה יכולה להיות גם בבינונים ואפילו באלה שלמטה מדרגת בינוני דבכאו"א מישראל ישנם זמנים מיוחדים ... שבשעה זו הוא מוסר את כל מציאותו (ער גיט זיך איבער אינגאנצן) לאלקות ועי"ז אינו שייך לבגדים הצואים כמו צדיק גמור ... "ע"ש באריכות ובביטויים מפליאים.<sup>[72]</sup>

וקצת ראי' לדברינו מהא דכתב אדה"ז בפרק כ"ז "כי אילו היה מכיר מקומו שהוא רחוק מאד ממדרגת צדיק והלואי היה בינוני ולא רשע כל ימיו אפי' שעה אחת הרי זאת היא מדת הבינונים ועבודתם לכבוש היצר וההרהור העולה מהלב למוח ולהסיח דעתו לגמרי ממנו ולדחותו בשתי ידיים כנ"ל" ועל המילים "והלואי הי' בינוני" הובא ב"ליקוטי ביאורים" בשם כ"ק רבינו בזה הלשון: "שלזה צריך להשתוקק עתה".

דיש לדייק מהא דלא כתב רבינו "שזה צריך להיות עתה" שהמדובר כאן, ש"מדת הבינונים" הוא "שנופלים לו הרהורי ניאוף" ואליו נאמר הפסוק "לא תתורו אחרי לבבכם" וכו' וכו', הוא גם במי שמשתוקק להיות בינוני עוד לפני שהשיג מדרגה זו. ולו אומר רבינו הזקן שהוא מ"מדת הבינונים" וש"כל דחיה ודחיה שמדחהו ממחשבתו" אע"פ שעדיין לא הגיע למצב ש"לא עבר עבירה מימיו" הוה חלק מה"הלואי בינוני" שלזה הוא "משתוקק עתה" כפי ש"צ"ל עבודת כל אדם – להמשיך אחרי מדה זו".

והענייני חברי הרב ל.י.ק. ש"מדת הבינוני" הוא גם מלשון מדידה. דהיינו שמדה זו של הבינוני היא המדה בה מודדין האדם בעבודתו את קונו – כמה הוא התאמץ והשתוקק להיות נמשך אחרי מדת הבינוני, כמה הוא הצליח לכפות ולדחות הס"א וכו'. ומדה זו היא אכן מדתו אפי' לפני שהגיע לדרגת הבינוני של תניא בשלימותה.

72) פתגם זה של "הלואי בינוני" הוא פתגם של חסידים בהמשך להנאמר בשם ר' הלל פאריטשער (בית רבי ח"ב פ"ח הערה א) "שהיינו סוברים שאנחנו צדיקים גמורים. אח"כ הגיע לידנו ס' התניא וראינו שאפי' בינונים אין אנו עדיין". ופתגם (וסיפור) זה מוזכר ע"י כ"ק רבינו כמה פעמים. ולדוגמא (בנוסף להמצוטט כאן), במאמר ד"ה ואלה המשפטים הנ"ל בפנים, י"א שבט תשכ"ד (תו"מ אות כ"ה), אחרון של פסח תשל"ז (שיחות קודש אות ט"ז) ועוד.

וע"כ אל יפול לב האדם בחשבו שאינו מסוגל להיות בינוני של תניא. כי גם טרם שהצליח להשיג מדרגא זו, ה"ז עדיין מדתו ושייכת לו. ואכן מסוגל הוא להשתוקק לזה ולהמשיך אחרי' בכל מאוודו מבוסס על המציאות שלו ניתנה הבחירה לנצל "רצונו שבמוחו" להשליט על הלב הבווער כאש, ולדחות ולאכפיא לס"א במדו"מ בפו"מ, ובכל פעם שמצליח בזה ה"ז ביטוי של השתוקקותו להיות בינוני וה"ז נחת רוח רב להקב"ה וכו' וכו'. ומובטח הוא שלבסוף יעלה ויבוא ויגיע לדרגת הבינוני במלוא מובן המילה, אשר לזה הוא משתוקק ואחרי' הוא נמשך [ראה ד"ה ואלה המשפטים נסמן לעיל]<sup>73</sup>.



## 'מדת הבינוני היא מדת כל אדם' (גליון)

**הרב פנחס יהודה הלוי פרענקל**

חבר כולל אברכים שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון הקודם (א'קמ) העיר הרב נ. ש. שי' על המבואר בספר חסידות מבוארת – תניא פרק יד הערה 2 (ע"פ דיוק בלשונו בתניא שם) שיש מדריגת הבינוני, היינו שעשיית עבירה מושללת אצלו בתכלית כיון שיש לו אהבת ה' בהתגלות הלב ואינו רוצה בתאוות עוה"ז, ויש מדת הבינוני היינו שהנהגתו בפועל הוא סור מרע ועשה טוב ע"י שהוא מעורר את נקודת היהדות בזמן הנסיון, אבל באמת רצונו ותענוגו הוא בתאוות. ומדת הבינוני שייך לכל אדם משא"כ מדריגת הבינוני.

והעיר הרב הנ"ל שמהמאמר ד"ה ואלה המשפטים תשל"ח סעיף ה' מובן לכאורה שאין באמת עבודה כזו (דמדת הבינוני הנ"ל) בעבודת ה', וזה שאדם כזה (שצריך לעורר נקודת היהדות כדי להתגבר על יצרו) נכלל בתניא במידת הבינוני, הוא משום שביכולתו לשנות מצבו ולהיעשות בינוני, ומשו"ז כבר עכשיו נכלל במדת הבינוני, אבל אופן עבודתו עכשיו (שתמיד מתגבר על יצרו) אינו שייך לעבודת ה' ולא מצד זה נקראת בינוני עיי"ש.

ויש להעיר על זה מהמבואר בד"ה ואלה המשפטים תשמ"א (סה"מ מלוקט ח"ו ע' קי) וז"ל " . . . ולאידך גם הבינוני (דרגא תחתונה שבבינוני) נכלל בעבד כנעני דהגם שלא עבר עבירה מימיו מ"מ כיון שהרצון והתענוג שלו הוא בתאוות עוה"ז ועבודתו את ה' הוא רק מצד ההכרח . . . לא יצא מכלל עבד כנעני. ועבד עברי הוא שהרצון והתענוג שלו הוא

73) להעיר מלקו"ש חלק ג' סוף עמוד 762: "און דאס איז אן אנווייזונג פאר יעדן אידן אז ער מוז אלע מאל הארעווען אין עבודת ה' . . . אפילו אזו וואס איז ניש קיין צדיק און אויך ניש קיין בינוני . . . ווי ערקלערט אין תניא אז ביי יעדן אידן איז אינגאנצן אפגעפרעגט דער ענין פון כפירה ח"ו".

(בעיקר) בעבודת ה' והעניינים דפריקת עול הם אצלו יסורים גדולים וצער . . [והוא עיקר מדריגת הבינוני]."

היינו שיש "עיקר מדריגת הבינוני" שאצלו מושללת עבירה בתכלית והרצון ותענוג שלו הם בעיקר בעבודת ה', ויש "דרגא תחתונה בבינוני" שהרצון ותענוג שלו הם בעניני עוה"ז, ועבודתו את ה' הוא מצד ההכרח.

ומזה ברור שיש בבינוני כמה דרגות, וחזן מעיקר מדריגת הבינוני, יש גם דרגא נמוכה יותר בעבודת ה' שגם זה נכלל בעבודת הבינוני, ולא מצד עתידו ששייך לבוא לעיקר מדריגת הבינוני אלא מצד עבודתו עכשיו, שבפועל הוא מתנהג באופן דסור מרע ועשה טוב.

והמדריגה התחתונה היא מה שנכלל ב"מדת הבינוני" (כמבואר בחסידות מבוארת – תניא שם).

ומה שהביא מד"ה הנ"ל תשל"ח לחזק סברתו, אינו ראי'. שהרי, ראייתו מיוסדת על זה שכוונת רבינו שם הוא לבאר למה קוראים לאדם כזה ג"כ בשם בינוני. אבל באמת, המעיין שם רואה שאינו מבאר שם הטעם לזה שגם מי שעבודתו את ה' הוא בדרך הכרח נכלל במדת הבינוני, אלא מבאר שם איך שייך לאדם כזה להיות בינוני.

שהרי, שאלת כ"ק אדמו"ר שם היא, שאיך שייך שמי שעיקר התענוג שלו הוא בתאוות עוה"ז ובפריקת עול, יהי' בינוני שאינו עובר עבירה לעולם? ומבאר שבאמת קרוב מאד לכל אדם (גם מי שבהפקירא ניחא לי') להיות בינוני, והטעם הוא, משום שזה שרוצה בפריקת עול הוא רק בחיצוניות, אבל פנימיותו הוא מה שהוא חלק אלוקה ממעל ממש וממילא רצונו האמיתי הוא בעבודת ה' וסו"ס זה יתבטא בפועל במחדו"מ, ויאמר רוצה אני (מצד הפנימיות שלו) – הגם שזה ע"י שכופין אותו (ואפילו אם צריך לעשות תשובה בודאי יעשה תשובה, עיי"ש).

ופשוט שכוונתו הוא כנ"ל לבאר איך שייך לאדם כזה להיות בינוני בפועל, ואין הנידון למה קוראים אותו בינוני, שזה פשוט שיש גם מדריגה תחתונה בבינוני.

ומזה מובן שיש באמת דרך בעבודת ה' ששייך לכל אדם שיתנהג בפועל בסור מרע ועשה טוב הגם שאין זה רצונו ותענוגו.



## 'הארה' ו'הארה דהארה' (גליון)

הת' מנחם מענדל הכהן זרחה  
תלמיד בישיבה

בגליון הקודם העיר ר' מ.מ. על ד"ה קדש ישראל תרס"ח (בהמשך ס"ו), שהמאמר ביאר ענין ג' המדריגות שבאור שלפני הצמצום, עצם האור, הגילוי לעצמו, והגילוי לזולתו. וכדי להביא קצת הסברה לזה, המאמר הביא מ"ש בהוספות בלקו"ת בהחילוק בין מחשבה ודבור גם כשהוא לעצמו. ואז מוסיף וי"ל דזהו כמו בחי' הארה והארה דהארה. . דבחי' מלכות, גם כמו שהיא באצילות, היא בבחי' הארה נבדלת כו'..". ומעיר שצ"ב מה מוסיף כאן במה שמביא ההבדל בין הארה והארה דהארה, דמה מוסיף זה על המשל דמחשבה ודיבור. וכתב "ואולי אפ"ל, דכיון שמביא קודם מלשון בהלקו"ת דלפני הצמצום לא שייך ענין מחשבה ודיבור והכל הוא רק "לשכך את האזן כו'", לכן מביא עוד הוכחה לזה שניתן לומר לפני הצמצום לא רק גדר גילוי לעצמו אלא גם גדר גילוי לזולתו, מזה שמלכות דאצילות היא הארה נבדלת, הארה דהארה. ו"בדרך אפשר" לומד מזה גם לגבי מל' דא"ס שלפני הצמצום גם הוא כמשל הדבור. ועצ"ע בזה. "עכ"ל.

ולכאורה יש להוסיף עוד ובאו"א. ובהקדם, שהמאמר בא לבאר איך יש ג' בחי' אלו באור גופא כמו שהיא לעצמו קודם הצמצום והתלבשותו בכלים, וכמו שמביא במשל מכוחות הנפש לקמן בהמאמר "ע"פ הידוע דכל כוח מתחלת הווייתו עד שהוא מוכן להגלות טרם שנתגלה עדיין יש בו ג' מדריגות". ממילא מובן שאין מספיק המשל ממחשבה ודבור, ששם חילוקים היא באור איך שכבר בא בהתלבשות אותיות מחשבה ודבור. ולכן מוסיף וביאר איך החילוק בין מח' ודבור אינה רק מצד האותיות שלהם, שאותיות המח' הם דקים יותר ובבחי' העדר המציאות, משא"כ אותיות הדבור באים בהגשמה יותר ובבחי' מציאות. אלא החילוק בין מחשבה ודבור נובע מתנועות אור השכל גופא, שבמח' שהיא לעצמו מאיר האור "שלפ"ע פנימיות ועצמות המוחין" משא"כ בדיבור שהיא בשביל הזולת, השכל מאיר "לפי אופן הזולת" (וליתר ביאור ראה ד"ה לולב וערבה רנ"ט). וממשיך וי"ל"ל" שהיא כמו ההבדל בין הארה והארה דהארה, שהם ב' תנועות שונות בהמצאת אור גופא.

אבל עצ"ע לאידך, דא"כ מהי יתרון בהמשל דדבור ומחשבה על ההבדל בין הארה והארה דהארה, שמביא אותו, ולא עוד אלא כדבר ראשון.

ואפשר לומר, להשוות הב' בחי' בהתפשטות האור לפה"צ, להארה הארה דהארה, היא חידוש "י"ל", ורק דוגמא "כמו". שבאמת אין שייך בחי' הארה נבדלת קה"צ, כידוע

שכללות לפה"צ היא כלול בעצמותו (ד"ה כי עמך ס"ו) והכל מני' ובי' (ל' מד"ה כבוד מלכותך תרס"א) ואכ"מ. וכנ"ל שמח' ודבור לא שייך לפה"צ, ושהיא רק "לשכך את האזן". ורק מפני שכבר הובא אדה"ז משל ממח' ודבור בלקו"ת מתאים לבאר כוונתו שהיא משל על שתי תנועות באור גופא כנ"ל, אבל לדמותו להארה והארה דהארה ישר, אין מתאים כ"כ. ועצ"ע.



## נגלה

### פטור נזיקין בהקדש

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג  
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. גרסינן בגמרא (ב"ק ו, ב) "ת"ר מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם . . רבי עקיבא אומר לא בא הכתוב אלא לגבות לניזקין מן העידית וק"ו להקדש". ובהמשך הגמרא מקשה "מאי ק"ו להקדש, אילימא דנגח תורא דידן לתורא דהקדש, שור רעהו אמר רחמנא ולא שור של הקדש (וא"כ הוה פטור מתשלומי נזיקין בכלל ואיך אפשר דיש שם דין מיטב)? ושקו"ט הגמרא בתירוץ קושיא זו עד דמסיק דר"ע סב"ל כר"ש בן מנסיא דסב"ל דאכן ישנה חיוב תשלומין כשמזיקים את ההקדש. עיין בסוגיא.

והנה הפסוק של "שור רעהו" נאמר לגבי המזיק של קרן, ומפסוק זה הקשה הגמרא על ר"ע דאיך אפ"ל דין מיטב בהקדש אם אין שם דין תשלומין בכלל. ומקשים הראשונים, דאם רק המזיק של קרן נתמעט מתשלומין להקדש, מדוע א"א לפרש דברי ר"ע אשאר מזיקין – והיינו שחייבים לשלם להקדש ממייטב על היזק של שן ורגל וכיו"ב?

ובראשונים מוצאים אנו דרכים שונים בתירוץ הקושיא: בתור"פ ובראב"ד כאן (ועד"ז בתוספות בגיטין בתירוצם הראשון) כותבים, דבאמת חייבים לשלם להקדש על שאר נזיקין (חוץ מקרן) אלא דמ"מ זה לא הי' יכול להיות הכוונה של דברי ר"ע מחמת כמה טעמים כמשנ"ת בדבריהם; מדברי רש"י (כאן, ובעיקר בדף ט) עולה דכל אופני מזיק את ההקדש נתמעטו מלהתחייב מלימוד זה של "שור רעהו אמר רחמנא ולא שור של הקדש"; אמנם כאן נעסוק בתירוץ הקושיא ע"פ התוספות והרא"ש כאן (אשר דברי הרא"ש בזה מתאימים לדברי התוספות בגיטין בתירוצם השני).

ב. דו"ל התוספות כאן: ". ונראה דשאר נזקין דפטירי בהקדש גמירי מקרן ומאדם ומבור דפטר בו פסולי המוקדשים וכ"ש הקדש".

אמנם יעויין ברא"ש כאן מש"כ "וכיון דאדם דמזיק בגופו את ההקדש פטור כל שכן ממונו שהזיק [דיותר ראוי לחייב אדם דמזיק בידים] מאם הזיק בגרמת כריית בורו [או שילח בעירו]". ועד"ז ממש בתוספות בגיטין (מט,א), "והשתא כולהו נזקין דפטירי בו בהקדש ילפינן מאדם דיותר ראוי לחייב אדם המזיק בידים ממזיק ע"י כריית בור או שולח בעירו".

והיינו דגם התוספות וגם הרא"ש מסכימים דכל המזיקין פטורים בהקדש (כשיטת רש"י הנ"ל), אמנם להתוספות כאן נלמד דבר זה מתוך ג' פטורים הנאמרים בדבר זה – "מקרן ומאדם ומבור", ואילו להרא"ש (ותוספות בגיטין) למדים הכל מהא דהתורה פטרה אדם המזיק את ההקדש. וצלה"ב מהו עומק פלוגתתם בזה.

(ואף שבמהדו"ב למהרש"א כאן כתוב שדברי התוספות בזה (כאן) הוו "לרווחא דמילתא", משום דבאמת יכולים ללמוד הכל מפטור אדם בלבד, אמנם לענ"ד וכו' וכו' איך אפשר לומר כן בדברי התוספות אשר ברורים לכאורה באופן שונה, ובפרט בהשוותם לדברי הרא"ש והתוספות בגיטין שכתבו בפשיטות ובבירור כאופן השני).

ג. ועוד צלה"ב: בהמשך דברי התוספות כותבים "וא"ת רעהו דכתב רחמנא למה לי הא מוכי יאכל נפקא . . . [היינו מאותה לימוד שממנה ממעטים אדם המזיק את ההקדש – המעתיק], וי"ל דאי לאו דאשכחן דפטור מזיק הקדש לא הוה דרשינן מכי יאכל פרט למזיק אלא למעט חומש לחודיה . . .".

ויעויין ברא"ש שכתב: "ואי לא דכתב שור רעהו [לא ילפינן מכי יאכל] דאי לאו דאשמעינן בשום דוכתא דמזיק הקדש פטור הוה דרשינן כי יאכל פרט למזיק שאין משלם את החומש .. אבל השתא דחזינן דמיעט רחמנא הקדש מנוקי קרן מהשתא ממעטינן אדם המזיק אף מן הקרן". ועד"ז ממש בתוספות בגיטין: "וא"ת א"כ רעהו דכתב רחמנא למה לי וי"ל דאי לאו דאשכחן בחד דוכתא דפטור רחמנא להדיוט בהקדש לגמרי לא הוה דרשינן כי יאכל פרט למזיק אלא לפטור מחומש לחודיה".

והיינו דגם התוספות וגם הרא"ש הקשו דמאחר שישנה פטור באדם המזיק את ההקדש, אז מדוע צריכה להכתב גם פטור עבור שור המזיק, והיינו דלמה לא נלמד את הכל מפטור אדם? וע"ז תירצו שניהם דבלי הפטור שכתובה אצל שור לא היינו למדים את הפטור הכתובה גבי אדם (דהיו דורשים אותה באופן אחר כמבואר בדבריהם הנ"ל). והיינו דהפטור הכתובה אצל שור נצרכה בכדי לגלות על הפטור של אדם המזיק.

אשר לפ"ז מובנת לכאורה מסקנת הרא"ש דלפועל למדים הכל מפטור אדם המזיק; דמאחר דהפטור שנכתבה לגבי שור לא באה אלא לגלות לנו על הפטור של אדם המזיק, נמצא דזה לא הוה אלא גילוי מילתא בלבד ועיקר הפטור נלמדת מאדם המזיק. אז איך זה שהתוספות שכתבו אותה סברא ממש – דהפטור אצל שור לא נצרכה אלא לגילוי מילתא בלבד – הגיעו למסקנא שונה; דהפטור נלמדת מאדם ושור (ובור) ביחד?!

ד. ועוד אחת: התוספות בסיום דבריהם כאן כותבים: "ומיהו למ"ד (לקמן כו.) דאיכא כופר ברגל לא אתיא מכל הני דמה לקרן ואדם ובור דלא משלם כופר בפעם ראשונה. .". והיינו שמשאירים בקושיא – למ"ד אחת – איך אפשר ללמוד המזיק דרגל 'מכל הני' (קרן אדם ובור), אחרי שישנה ברגל 'חומר' דליתא בכולם, שמשלמים בה כופר בפעם ראשונה?!

והנה הרא"ש (ועד"ז התוספות בגיטין דאזלי בשיטתיה כנ"ל) לא הביא קושיא זו, ולכאורה זה מורה דלא נתקשה בה, וצלה"ב למה.

ובאמת הרי הקושיא על הרא"ש (והתוספות שם) גדלה בכפליים מהקושיא איך שהיא אליבא דתוספות; דלפי התוספות שלמדים מקרן ואדם ובור ביחד, הרי הקושיא אינה אלא לפי שיטה זו דמשלמין כופר ברגל בפעם ראשונה – דרק לשיטה זו ישנה חומר ברגל שאינה בקרן (דקרן אינה משלמת כופר עד שתהי' מועדת), אמנם להרא"ש דלמדים הכל מפטור אדם המזיק לבד, הרי הקושיא היא אליבא דכו"ע; דאיך אפשר ללמוד ולמעט שור המזיק מאדם המזיק, הרי שור חמור יותר בזה שמשלמת את הכופר?!

ואכן כך מפורש בגמרא לעיל (דף ד) דבכלל לא יכולים ללמוד אדם משור, מחמת חומר זה שישנה בשור על אדם – שמשלמת את הכופר? וע"כ כנ"ל שלהרא"ש ל"ק קושיא זו – מדין כופר – בכלל. וצלה"ב למה, ובמה שונה מהתוספות בזה.

ויש להוסיף שקושיא זו אינה על הרא"ש בלבד, אלא על התוספות עצמם; דהרי הבאנו לעיל שהתוספות הקשו (כמו הרא"ש) מדוע צריכים בכלל להמיעוט בשור ולא יכולים ללמוד הכל מהמיעוט באדם (ותירצו שבאה לגלות על המיעוט באדם כנ"ל). ולכאורה איך היו יכולים להקשות כן, והרי התירוץ לזה פשוט: שמאדם לבד לא היו יכולים ללמוד הפטור משור, מחמת קושיא זו עצמה – דמה לשור שמשלמת את הכופר?!

ה. והנראה לומר בכ"ז, דההבדל בין התוספות כאן להרא"ש (והתוספות בגיטין), לא הוה רק באם למדים הפטור מ'מלמד' אחת (אדם) או משלשה מלמדים (קרן אדם ובור), אלא באופן והגדרת הפטור;

לדעת הרא"ש דלמדים את הכל מאדם, הוה הפירוש, שפטור זה מגלה שאין שום ענין של תשלומי נזיקין להקדש, והיינו שאין כאן פטור פרטי שממנו למדים שדברים אחרים הם פטורים ג"כ, אלא יש גילוי כללי על ההקדש שאין משלמים לה תשלומי נזיקין, ואילו לתוספות דישנן שלשה 'פטורים' שממנו למדים לפטור כל מיני מזיקין, הרי הפירוש כפשוטו שמפטורים פרטיים אלו למדים גם לשאר המזיקין שהם פטורים.

ובסגנון שכבר חקרו האחרונים בזה: האם הפטור נזיקין בהקדש הוא פטור בה'מזיק', וכמו פטורים אחרים שלמדנו במזיקין פרטיים (שו"ר ברה"ר, אדם וכלים בבור וכו'), או פטור ב'נזיק' – והיינו שהקדש מופקע מתשלומי נזיקין בכלל.

אז נאמר שלהרא"ש שהכל נלמד מזה שפטרה תורה את אדם המזיק את ההקדש, הרי הפירוש הוא שהתורה גילתה בזה דליכא חיובים במזיק הקדש בכלל – דהרי באמת לא מצינו (חוץ מזה) שום פטורים באדם המזיק, ומסתבר א"כ דלא נתחדש כאן פטור פרטי באדם, אלא גילוי כללי בנוגע לרשות הקדש כנ"ל – משא"כ להתוספות דהדבר נלמד מג' פטורים פרטיים שנאמרו במזיקים שונים, ע"כ דלא נתחדש כאן איזה דין כללי בהקדש, אלא דישנן פטורים פרטיים כנ"ל, ולמדים מפטורים פרטיים אלו לשאר המזיקין ג"כ.

(והנה באחרונים – ראה בחי' רא"ל מאלין ובחי' ר"נ ועוד – ביארו דרש"י סב"ל כהצד שהוא פטור כללי בהקדש, לעומת התוספות והרא"ש וכו', אמנם לענ"ד נראה כמו שכתבתי, ובאשר לשיטת רש"י בזה יש לבאר באופ"א, ואכ"מ).

ו. ואשר לפ"ז י"ל דאף שגם התוספות וגם הרא"ש ביארו מדוע צריכים לה'פטור' ד'רעהו', ולא למדים את הכל מהפטור דאדם לבד, אמנם תוכן הביאור שונה ביניהם;

דפירוש דברי הרא"ש הוא, דבאמת למדים הכל מהפטור דאדם כנ"ל, אלא דצריכים 'רעהו' לגלות שאכן 'כי יאכל' פטור את האדם לגמרי ממזיק את ההקדש, ושוב למדים מפטור אדם (לבד) שהקדש מופקע מתשלומי נזיקין כנ"ל.

אמנם לפי התוספות הרי הפירוש הוא, דמכיון דכל הפטור דאדם המזיק הבאה מהפסוק ד'כי יאכל', נלמד מהפטור ד'רעהו' – דהא בלי 'רעהו' לא היינו מפרשים כך הפטור ד'כי יאכל' – אז כמו ש'רעהו' לא הוה אלא פטור פרטי, עד"ז הפטור של אדם המזיק (דכנ"ל נלמד מ'כי יאכל', אשר זה גופא נלמד מ'רעהו') – לא הוה אלא פטור פרטי, ולא גילוי מילתא על רשות ההקדש בכלל.

ויתבאר היטב מדוע להרא"ש לא יכולים להקשות דא"א ללמוד הפטור בשור המזיק מאדם מחמת זה דשור חייב בכופר, מאחר שלא באים ללמוד פטור דשור מפטור דאדם, אלא דאדם גילה על כללות דין הקדש בניזקין כנ"ל.

ומאיך הרי התוספות לשיטתייהו דמדובר בפטורים פרטיים הנלמדים מאדם שור ובור, כן נתקשו בזה, דאיך אפשר ללמוד רגל מינייהו, לשיטה זו דברגל ישנה חומר עליהם בהלכות כופר!

ולאיך כשהתוספות הקשו דמדוע לא יכולים ללמוד הכל מ'כי יאכל' לבד, באמת לא הי' מפריע מהם קושיא זו – דשור חייב בכופר – דהא לפי קושייתם היו באמת לומדים המיעוט כהרא"ש, שנתמעט הקדש מעיקר דין תשלומי ניזקין, ואז לא הי' מקום לקושיא זו כנ"ל. אמנם אחרי שהתוספות הסיקו דלא כהרא"ש, שוב נתשו בקושיא זו כמשנ"ת.

ז. אמנם עדיין צ"ע עוד אחת: התוספות כתבו "וא"ת היכי ילפינן שן מכולהו מה לשן שיש הנאה להזיקה וי"ל דיותר ראוי להתחייב אדם המזיק בידים ממזיק ע"י שילוח בעירה", והיינו שהחומר באדם יתירה מהחומר בשן ושלכן יכולים ללמוד הפטור מאדם לשן.

ולכאורה הר"ז אותה הסברא שכתב הרא"ש מדוע יכולים ללמוד כל המזיקים מאדם; "[דיותר ראוי לחייב אדם דמזיק בידים] מאם הזיק בגרמת כריית בורו [או שילח בעירו]". ועד"ז בתוספות בגיטין – דאזלי בשיטת הרא"ש כנ"ל – "דיותר ראוי לחייב אדם המזיק בידים ממזיק ע"י כריית בור או שולח בעירו". אז אם התוספות משתמשים עם אותה סברא האומרת דאדם חמור יותר מכל המזיקין, אז איך זה דלשיטתייהו למדים כולהו מינייהו, ואילו לתוספות למדים מינייהו רק שן!?

ח. אמנם כד נדקדק בדבריהם ובלשונם (ובאותיותיהם!) של ראשונים אלו, נראה איך שבאמת יש כאן שתי סברות שונות, ונראה הדיוק הנפלא בדברי הראשונים כמלאכים;

התוספות כתבו "דיותר ראוי להתחייב אדם המזיק בידים ממזיק ע"י שילוח בעירה", והר"ז דומה מאוד לדבריהם של הרא"ש והתוספות בגיטין כנ"ל, אמנם עם כמה שינויים: א) הרא"ש והתוספות שם מוסיפים שמטעם זה ראוי לחייב גם על כריית בורו. ב) לשונם של הרא"ש ותוספות שם הוה "דיותר ראוי לחייב אדם ..", לעומת לשון התוספות כאן "להתחייב אדם". ג) לשונם של הרא"ש והתוספות שם הוה על "שילח בעירה" או "שולח בעירה", לעומת לשון התוספות כאן שהוא על "שילוח בעירה".

וי"ל נקודת הביאור בזה: הרא"ש והתוספות שם באים לומר, דאם אדם פטור מתשלומי ניזקין להקדש הר"ז מורה שא"א לחייב שום מזיק בהקדש בכלל, דההקדש מופקע מתשלומי ניזקין כנ"ל. והיסוד לזה הוא דאם באים לחייב מישוהו בנזקי הקדש, הרי הראשון שצריכים לחייב הוא האדם אחרי שכל שאר הניזקין באים ממנו, וא"כ הרי תחלה צריכים לחייב אותו ורק אח"כ יכולים לחייב אלו שבאים ממנו.

וזהו מה שמדייקים לכתוב דיותר ראוי לחייב אדם ממזיק ע"י כריית בעירו ושולח בעירה, והיינו שאם רוצים לחייב את מישוהו (בתשלומין להקדש) אז היו מחייבים את האדם שמזיק בידיו לפני הזיקות שבאים ע"י פעולותיו, והיינו זה שכורה את הבור או שולח את בעירה – ומזה שלא חייבו אותו, למדים שלא מחייבים אף אחד כלפי הקדש.

ואילו התוספות דילן לא מדברים על עיקר החיוב כלפי הקדש, אלא על 'פטורים' מיוחדים במזיק את ההקדש, ולכן הרי ההדגשה הוא על הפטור המיוחד באדם לעומת הפטור של שן; וע"ז כותבים דיותר ראוי להתחייב אדם כו' משילוח בעירה, והיינו דאע"פ שישנה חומר בשן בזה שיש הנאה להזיקו, מ"מ החומר של אדם שמזיק בידים הוה סיבה יותר להתחייב מזה של שן שאינו אלא ענין של שילוח בעירה (אמנם אינו נוגע כאן זה שהאדם הוא זה ששולח את בעירה אחרי שלא בא לומר שמשום שאדם אינו חייב לכן אין פעולותיו חייבים כמו שהוא לדעת הרא"ש).

(ובאמת לפי התוספות נראה שאין סברא זו – דיותר ראוי להתחייב כו' – נאמרת לגבי בור. ראה בתהרא"ש בשטמ"ק כאן, ובסיום דברי התוספות בד"ה שלאח"ז, וברש"ש (ושטמ"ק) שם. ואכה"מ להאריך יותר).



# הלכה ומנהג

## מקלף בשבת (גליון)

הרב יקותיאל פרקש

רב ומו"ץ ירושלים עיה"ק

מח"ס שבת כהלכה ועוד

בגליון כ"ב שבט – ש"פ משפטים, בכותרת "קילוף פירות בשבת". כתב הרב מ. צ. להעיר על מה שכתבתי ב"שבת כהלכה" (פי"ב סעיף ב\* ופי"ג סעיף ה\*) ש"מותר לתחוב ידיו לקערה שיש בה דברים הדורשים קילוף, ומקלף את הנדרש לו מבלי שיוציא כלל את הפרי, אלא משאיר הכל – הקליפות עם הפרי – בתוך התערובת. ולאחר זמן, כשיגיע בסמוך לסעודה בזמן המוגדר "לאלתר" אזי יברור את האוכל מתוך הפסולת" – עיין שם. והוא מקשה: "ותמיה לי, דהא לקלוף פירות איסורו משום מפרק (תולדת דש), וכשקלף הפרי אעפ"י שמשאיר הכל מעורב עד סמוך לאכילה עבר על מלאכת מפרק. ומה שהביא ראיה ממ"ש ה"אגלי טל": ". כל שכן שבירת קליפת האגוזים בלא הוצאת האוכל מתוכן, שאינו לא דש ולא בורר" – זה דווקא באגוזים (walnuts) וכדומה שבשעת שבירת הקליפה הרי האגוז נשאר עדיין מתאחדת עם קליפתו, מה שאין כן (למשל) בתפוזים כשנקלפים מהקליפה (אעפ"י שמשאיר הקליפות עם הפרי בתוך תערובת) הרי עשה מלאכת מפרק שלא בזמן אכילה". עכ"ד.

ובאמת תמיהה רבתא לי דבריו ולפלא הכי גדול נחשב בעיני, שלדעתו קילוף פרי אסור משום מפרק תולדת הדש! שהרי כל המעיין בספרי שם, בפרק המיוחד שייחדתי לדיני קילוף הפירות וכו' – יראה ברור מהמפורש בשו"ע ונ"כ ועוד ועוד, שלא אישתמיט שום אחד מהם לכתוב כן. ומה לנו יותר מהמפורש בשולחן ערוך סו"ס שכ"א ש"אסור לקלוף שומים ובצלים כשקולף להניח, אבל לאכול לאלתר שרי". ובמג"א על אתר (ס"ק ל) מבאר: "אסור לקלוף. משום בורר, וא"כ אף תפוחים אסור לקלוף להניח כמ"ש סי' שיי"ט ס"ג". ועפ"ז, שכל האיסור הוא אך ורק משום בורר – מקשה בפרי מגדים (א"א ס"ק ל) על המג"א: "דקליפת התפוחים רוב העולם אוכלין אותו כך בלא הדחק, ואפילו להניח יש לומר דשרי". [ובספרינו פרק שלושה עשר ס"ט הארכנו להוכיח מדברי הפוסקים, כהמג"א ולא כהפמ"ג בנקודה זו – בנוגע לדברים שאפשר לאוכלם עם הקליפה וכו'].

וכן מבואר בעולת שבת על אתר (ס"ק לה): "אסור לקלוף. . ירושלמי (פ"ז ה"ב) דקולף שומים חייב משום בורר. . וכתב הב"י עוד בשם רבינו פרץ, דלקלוף קיבוץ גדול אפילו

לאכול מיד אסור מפני דנראה כבורר לאוצר". וירושלמי הזה הובא בב"י שם, וראה בבה"ל (ד"ה לקלוף) שבתו"ד מביא מרש"י שנגע בזה משום מלאכת דש – ולהלכה לא נפסק כן אלא משום בורר, עיין שם עוד. ובבה"ל לעיל מינה (ד"ה לאלתר) מחלק בין כותש בכלי שיש בו משום דש, לבין קולף ביד שחיובו משום בורר, עיי"ש. וראה גם במ"ב שם, שבכל דבריו מבואר שליתא בקילוף משום דש אלא משום בורר.

ועוד יותר לא הבנתי כיצד הגיע הרב הנ"ל לסק"ד שיש בקילוף פרי (וכפי שכותב "למשל תפוזים") לא רק משום בורר, אלא גם משום דש. והרי בסידור אדה"ז ב"הלכתא רבתא לשבת" באזהרתו ש"טוב למנוע מלאכול אגוזים ולוזים בשבת, אלא אם כן הוציאם מקליפתם מערב שבת" וכו' – בכל דבריו דן רק באיסור הבורר ומוקצה, וכלל לא מזכיר שיתכן בזה גם מלאכת הדש! [והדברים מתאימים למש"כ ב"ביאורים" דלקמן, בהגדרת מלאכת הדישה באגוזים" שנתבארה בדברי רבנו בסי' ש"ט ס"ט, שמשום מלאכת המפרק "אסור לפרק אגוזים ולוזים או אגוזים גדולים מתוך קליפתן העליונה הירוקה שעל גבי קליפה הקשה והעבה. . . וטוב להחמיר מאחר שיכול לשברן ולאכלן כך בלא פירוק". הרי לנו מפורש, שלשבר ולאכול מבלי לפרק מהקליפה העליונה הירוקה אין שום בעיה. והאיסור הוא רק בהסרת הקליפה הירוקה שעל גבי הקליפה הקשה, וכפי שנתבארה כאמור הגדרת מלאכה זו ב"ביאורים" המצוין להלן].

והרוצה להרחיב ידיעתו להבין, מתי אכן נחשב מפרק תולדה דדש. ומתי כלל ליתא למלאכה זו, אלא איסור רק משום קילוף שהוא משום בורר כנ"ל [ובמילא מותר בגדרי הבורר: דהיינו שלא ישתמש בכלי המיוחד לקילוף או לפיצוח האגוז, ושיעשה זאת לצורך לאלתר ולאחר זמן] – יראה מה שכתבתי בזה שם בפרק שלושה עשר, שכותרתו "קילוף פירות וירקות". ושם בכותרת המשנה "פיצוח וקילוף אגוזים ושקדים" בסעיף טו, נעתק לשון שוע"ר (סי' שיט סעיף ט) שלהסיר את "קליפתם העליונה הירוקה שעל גבי קליפה הקשה והעבה" אסור "אפילו בראשי אצבעותיו" מכיוון שבפעולה זו יש משום מפרק תולדת מלאכת הדש. וב"ביאורים" שם (אות ד) הארכנו בהגדרת איסור המפרק בקילוף, והלומד שם יראה ברור מדוע אכן אין בשום אופני הקילוף הרגיל משום מלאכה זו – אלא רק במה שדומה לדוגמא שמביא בשוע"ר וכו'. ואכמ"ל בזה, שהרי הדברים נתבארו ונתפרשו היטב שם באופן ברור ביותר.



## דין יין שנגע בו 'תינוק שנשבה' מחלל שבת (גליון)

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע – בודעפעסט, הונגריה

אדמו"ר מוהריי"צ לא שתה את המשקה שקיבל מאה"ק

בגליון האחרון כתבתי אודות שתיית יין שנגע או הסתכל בו יהודי מחלל שבת. ובקשר לזה העירני הרב בערל גרינוואלד משיחת אדמו"ר מוהריי"צ שמחת תורה תש"י ('ספר השיחות' תש"י עמ' 381-380 אות ז):

"(כ"ק אדמו"ר שליט"א אמר לרפ. א. [=לר' פנחס אלטהויז]): די משקה וואס דו האסט מיר געבראכט א מתנה פון אה"ק איז ביי מיר זייער טייער. א איד בכלל, א ארץ-ישראל-איד בפרט, און דער וואס שטאמט מגזע החסידים בפרטי פרטיות, וואס זיין זיידע איז געפארן צום אלטן רבי'ן, איז ביי מיר זייער טייער..."

די משקה וואס דו האסט מיר געבריינגט האב איך ניט געטרונקען. עס האבן עס אפילו געמאכט אידן, אבער איך ווייס ניט ווי זיי האלטן אין שמירת התורה ומצוות מעשיות. זיי זיינען אפשר ניט מחלל שבת בפרהסיא, אבער ווי זיינען זיי בכלל. מילא די קאפ מיט דער הארץ איז פארבונדן מיט די רצועות, די האנט איז דאך יד כהה, אבער די נעגעל פון די פינגער און אונטער די נעגעל.

מיר ווייסן ניט קיין קונצן. מיר זיינען שו"ע אידן. איך זאג עס דיר מיט א כוונה, אז דו אלסט עס איבערגעבן, אז דאס זאל ווערן מתוקן; דו קענסט דאך זאגן מה אני, מה אני איז טאקע א ענין, אבער מ'דארף עס איבערגעבן אז די זאך זאל ווערן מתוקן".

בהנחה של שיחה זו, שכתב הרה"ח ר' משה פנחס כ"ץ, במקום "א מתנה פון אה"ק" מופיע "א מתנה פון זלמן רובאשאוו". צילום של תחילת השיחה מופיע ב"מי בראשית" (עמ' 31).

מהו המסר שביקש הרבי להעביר לשו"ר

מתוכן השיחה יוצא שיש מסר לשו"ר, אבל לכאורה בכלל לא ברור מה בדיוק המסר.

בשיחה נאמר: "מילא די קאפ מיט דער הארץ איז פארבונדן מיט די רצועות, די האנט איז דאך יד כהה, אבער די נעגעל פון די פינגער און אונטער די נעגעל", ואין הדברים מובנים כל כך.

בספר 'נשיא וחסיד' (עמ' 98) הוסיף: "כשחזר ר' פיניע ארצה . . הוא כמובן מסר את הדברים לשו"ר, והלה עשה כנראה משהו בנידון. עובדה היא שכעבור שנים הוא נהג לשלוח 'משקה' להתוועדויות של הרבי זי"ע". לא צוין שום מקור על מסירת הדברים לשו"ר, ולגמרי לא ברור מה שז"ר עשה בנידון. ולפלא שבהעתקת השיחה נשמטו השורות הנ"ל, שהם לכאורה עיקרי המסר.

לקמן אעתיק מה שכמה מאנ"ש ניסו לבאר בזה, תודתי נתונה להם בזה.

### חשש שנגעו במשקה בלי נעגל וואסער

הרב ה"י ביאר: "לכאורה הכוונה שנעשה ע"י מי שאינו שומר מצוות ואולי אינו מניח תפילין, שזה פועל על היד כהה. ואפילו באם מניח תפילין הרי זה רק פועל על יד שמאל ועל הראש, והאוכל נעשה עם שני הידים ובפרט עם יד ימין ואולי לא נטלו איתו נעגל וואסער.

גם בהשגחות כשרות אצל החרדים במסעדות מוודאים שכולם נוטלים ידים (אבל לא צריכים להניח תפילין). החוזה כשרות עבור המסעדות מציב תנאי שכל העובדים צריכים ליטול ידים. ראיתי פעם כזה חוזה כשרות. ולמרות שנטילת ידים קל יותר מתפילין, הרי לענין טומאת האוכל הרי הנטילה יותר חשוב מתפילין כענין רוחני.

לכן הדברים מסתברים שזה הכוונה בשיחה".

### חשש לחסרון באהבת ישראל

הרב ש"פ כתב: "אדמו"ר מוהרי"צ אומר לרפ"א שלא שתה מהמשקה שהביא, כי הגם שזה נעשה ע"י יהודים, אבל אינו יודע מצבם בשמירת תומ"צ. ומפרט שכוונתו בזה לענינים דקים יותר ונותן בזה 2 פרטים:

1) יתכן שהם אולי לא מחללי שבת בפרהסיא, אבל איך מצבם הרוחני בכלל.

2) הגם שהמוח והלב קשורים אצלם ברצועות (הם מניחים תפילין), היד היא הרי יד כהה (היינו שהתפילין פועלים חלישות מסויימת בתוקפם), אבל השאלה היא מה קורה

עם הצפוניים של האצבעות, ומה קורה עם מה שמתחת לצפוניים (שאלו ענינים דקים יותר, חסרון באהבת ישראל, וחציצות המונעים טהרה).

משהו כזה נלע"ד הפשט".

### עדיין קשור לקליפות

הרב רא"ל העיר: "נעגעל און אונטער די נעגעל, אולי הכוונה לבטופרהא אחידן.

ואולי, שאע"פ שמניח תפילין שמקשר את הראש עם גופו ויש לו יד כהה – למעליותא. אבל עדיין קשור לקליפות".

### הכוונה למלחמות המדינה נגד הדת

הרב ר"י ניסה לבאר: "היה לי פעם את כל השיחות מתשרי ה'שי"ת כפי שנתפרסמו בשעתו בקופיר, ובשעתו עשיתי השוואה בין הקופיר לבין הנדפס בסה"מ תשי"א, והיו רק שינויים קלים ביותר. השינויים העיקריים שאני זוכר היו: א) בקופיר הופיעו כל שמות האנשים ששאלו או אמרו משהו לרבי הרי"צ, ובנדפס באו השמות בראשי תיבות, וחלק מהם נמחקו לגמרי. ב) נמחקו כמה ביטויים חריפים. מכל זה נראה לי בנוגע לקטע זה שכנראה גם בקופיר נדפס כן.

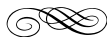
ובנוגע לשאלתך, המדובר כאן הוא לר' פיניע אלטהויז שהביא משקה מאה"ק מזלמן שז"ר, וע"ז אמר לו הרבי הרי"צ שלא שתה את המשקה כיון שאינו יודע מה מצבם בשמירת התומ"צ.

וממשיך: מילא הראש והלב קשורים עם רצועות (היינו רצועות של תפילין), אך צריך לדעת מה קורה עם הציפורניים ומה שמתחתם. ולכאורה הכוונה שהרבי הרי"צ הניח ששז"ר מניח תפילין,

אך מה קורה עם הציפורניים? אולי הכוונה למלחמות המדינה נגד הדת, שגם שז"ר היה מעורב בזה בשעתו (וזהו"ע הציפורניים שטעכען א צוויטן, כמבואר בדא"ח). ורק הרבי פעל עליו ושינה אותו מן הקצה אל הקצה.

כן נראה לי הפירושו. הנני מסכים אתך שהדברים שתומים, אבל מצינו כן פעמים רבות בשיחות של הרבי הרי"צ, שכפי שנדפסו אינם מובנים, וצריך לבאר אותם".

לסיכום: לכאורה אחרי כל מה שניסו לבאר בזה, הדברים נשארו שתומים, וניתן לקוות שבעתיד יתגלה עוד הנחה של שיחה הנ"ל, והדברים יאירו באור חדש.



## בישול של יהודי מחלל שבת (גליון)

הנ"ל

בהמשך לדיון אודות י"ן שנגע בו מחלל שבת בגליון הקודם (א'קמ), יש לדון האם יהודי מחלל שבת בפרהסיא יכול לבשל ולהדליק את האש בשביל אוכלי כשרות, או שגם זה נכלל בגדר בישול נכרים שאסרו חז"ל. והנני בזה להציע בס"ד את מקורות ההלכה.

### איסור בישולי גוים

במתניתין תנן (ע"ז לה, ב): ואלו דברים של גוים אסורין, ואין איסורן איסור הנאה וכו', והשלקות. ופרש"י: "והשלקות. כל דבר שבישלו גוי, ואפילו בכלי טהור. וכולהו משום חתנות".

וגמרא שם (לז, ב) מקשה: מנהני מילי (דבישולי גוים אסירי. רש"י)? ומתרץ: א"ר חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, אמר קרא [דברים ב, כח]: אוכל בכסף תשבירני ואכלתי ומים בכסף תתן לי ושתיתי, כמים – מה מים שלא נשתנו, אף אוכל שלא נשתנה.

ומסיק (לח, א): אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. ופרש"י: "שלא יהא ישראל רגיל אצלו במאכל ומשתה ויאכילנו דבר טמא".

ונפסקה להלכה בשו"ע (יו"ד סי' קיג ס"א): "דבר שאינו נאכל כמו שהוא חי, וגם עולה על שלחן מלכים ללפת בו את הפת או לפרפרת, שבישלו גוי, אפילו בכלי ישראל ובבית ישראל, אסור משום בישולי גוים".

### טעמי האיסור

בדברי רש"י שהועתקו לעיל מצינו שני טעמים לאיסור בישולי הגוים: א) "משום חתנות". ב) כדי שלא "יאכילנו [הגוי] דבר טמא".

גם בין הראשונים מצאנו חולקים בטעם האיסור. ב'אור זרוע' (ע"ז סי' קצא) וב'הגהות אשרי' (פ"ב סי' כח) הביאו בשם הרשב"ם כטעם השני הנ"ל. אבל בתוספות שם (לח, א

ד"ה אלא מדרבנן) כתבו: "ויותר היה נראה הטעם משום חתנות, וכן פירוש הקונטרס במתניי". וכ"כ ה'טור' (יו"ד סי' קיב [א]): "וכל אלו הדברים אסרו משום חתנות, פירוש שלא יב[ו]או להתחתן בהן, שכל אלו מושכין לב האדם, ואם יתקרב אליהם באחד מאלו יבא להתחתן בהם".

והנה ברמב"ם משמע שהאיסור הוא משום חתנות, וכפי שכתב (הל' מאכלות אסורות פי"ז ה"ט): "ויש שם דברים אחרים אסרו אותן חכמים ואע"פ שאין לאיסורן עיקר מן התורה, גזרו עליהן כדי להתרחק מן הגוים עד שלא יתערבו בהן ישראל ויבואו לידי חתנות. ואלו הן, אסרו לשתות עמהן ואפילו במקום שאין לחוש ליינן נסך. ואסרו לאכול פיתן או בישוליהן ואפילו במקום שאין לחוש לגיעוליהן".

אמנם ב'פירוש המשניות' על המשנה הנ"ל שם כתב (ע"פ תרגומו של ר"י קאפח): "רוב הדברים הללו, כגון הפת והשלקות ודומיהן, לא נאסרו אלא כדי שנתרחק מהם ולא נתערב בהם, כדי שלא נבוא בהתערבותינו בהם להפקרות בדברים האסורים. וזהו ענין אמרם משום חתנות". ומשמע ד"משום חתנות" פירושו "שלא נבוא להפקרות בדברים האסורים". וצ"ב איך שילב את שני הטעמים ביחד, ודלא כפי שכתב בעצמו ב'משנה תורה'.

וכדאי להעתיק את דברי הרשב"ם שנעתקו ב'אור זרוע': "וכתב רבינו שמואל זצ"ל הוא הדין לכל דברים מבושלים המשתנים מברייתן על ידי האור... כדי שלא יהא ישראל רגיל אצלו ויאכילנו דבר טמא. ופת נמי בכלל דבר טמא הוא, אלא שמתחילה גזרו על הפת לבדו בשמונה עשר דבר, ושוב גזרו על כל בישולי גוים. וטעמא דפת משום חתנות כדאמ' לעיל [שם לו, ב] פיתן משום יינן ועל יינן משום בנותיהן. אבל שאר בישולים משום גזירה שלא יאכילנו גוי דבר טמא. אבל במידי דלא בשיל שלא ישתנה מברייתו אין לחוש לדבר טמא ש[ה]היתר ניכר עכ"ל".

היוצא מדרביו שמודה הרשב"ם דגזירת פת נכרים הוא משום חתנות, שהרי מפורש כן בגמרא, אלא שלדעתו גזירת בישולי גוים הוא גזירה אחרת לגמרי, ולא משום חתנות אלא משום שלא יאכילנו דבר טמא. [ולהעיר שבשו"ע שם (סי' קיב ס"א) כתב בטעם איסור פת של עממין "משום חתנות", אמנם לגבי בישולי עממין (סי' קיג ס"א), סתם ולא פירש.]

וראה 'אנציקלופדיה תלמודית' (כרך ד עמ' תרנו-תרנח), הדעות השונות איזה מהגזירות הנ"ל קדם, ומה טעמם. ושם (הערה 4) העיר גם על דברי הרמב"ם ב'פירוש המשניות'.

## בישולי ישראל מומר

וב'תפארת למשה' לשו"ע שם (ס"ט) כתב: "עיין בית יוסף [ריש הסימן] טעמים על איסור בישולי גוים. ונ"ל דנפק"מ אי בישול של מומר לע"ז ה[ו]א אסור דהוי מומר לכל התורה. למאן דאמר משום חתנות שרי, דהא אע"פ שחטא ישראל הוא ומותר לישא בתו ממומרים. ולמאן דאמר שמא יאכילנו אסור. ולפי זה פת של מומר שרי, דפת הוא רק משום חתנות". וב'פתחי תשובה' (סק"א) הוסיף: "ולפי זה הוא הדין מומר לחלל שבת בפרהסיא או לכל התורה כולה. . גם כן בישולו אסור".

ולהלכה למעשה נחלקו בזה הפוסקים. דב'דרכי תשובה' שם (סי' קיב סק"ה, סי' קיג סקט"ו) הביא בזה כמה פוסקים שס"ל לאיסור, ראה שם דברי ה'שבולי דוד', שו"ת 'טוב טעם ודעת' של הגאון ר' שלמה קלוגר, שו"ת מהר"י אסאד ו'דברי יוסף'. וכן פסק ב'קיצור שו"ע' (סי' עב ס"ב). אמנם ב'דרכי תשובה' שם הביא גם דב'ערך ש"י' (יו"ד שם) פסק דבמומר לא שייך האיסור של בישול גוים, כי לדעתו "הטעם דדבר טמא עשו סעד לטעם דחתנות... ולפי זה בישול של מומר מותר" דלא שייך טעם דחתנות. גם בשו"ת 'אגרות משה' (יו"ד ח"א סי' מה-מו) נוטה להיתר.

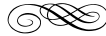
וראה עוד בשו"ת 'ביעב אומר' (יו"ד ח"ה סי' י), ציין בארוכה למקילים ומחמירים בזה. ומסיים שם (אות ז): "אתה הראת לדעת שישנה מחלוקת רבה בספרי האחרונים מערכה לקראת מערכה, ולפע"ד העיקר כדעת הסוברים להקל בבישולי מומר לחלל שבת בפרהסיא... ובכל זאת אומר אני, שמכיון שהרבה אחרונים מחמירים בדבר, טוב לתקן הדבר אליבא דכ"ע, שהמשגיח על הכשרות... ידליק את האש (ע"י לחיצה בכפתור החשמלי) כדי שפעולת הבישול תהיה על ידו". הרי דאפילו הגר"ע דדרכו ללכת בכוחא דהתיירא פסק דלכתחילה צריך להחמיר בזה.

## בדיעבד ולכתחילה

ודאי שבדיעבד יש מקום להתיר האוכל והכלים שנתבשלו ע"י ישראל מומר, שהרי (א) הרבה פוסקים סוברים דלהלכה בישול גוים אינו אסור אלא משום חתנות, הרי י"ל דאין דין חתנות בישראל מומר וכנ"ל (ראה 'שו"ת השלוחים' סי' נד אות ד מפי השמועה שכן פסק הגאון בעל 'שבט הלוי'). (ב) וגם יש מקום להתיר בישראל מומר היום דהם "כתינוקות שנשבו" (ראה 'שלחן מלכים' ח"ב עמ' תתפג). (ג) וגם יש לצרף דעת הראב"ד שהובא בתוספות (ע"ז לח, א ד"ה אלא) ד"כשהוא מבשל בביתו של ישראל אין לחוש לא לחתנות ולא לשמא יאכילנו דברים טמאים" (וראה 'ביאור הגר"א' סי' קיג סקי"א שהרמ"א צירף דעה זו שם).

אבל כל זה אינו אלא בדיעבד, אבל לכתחילה כבר נהגו היראים והחרדים להקפיד בזה בכל מקומות מושבותיהם. וכן אמר לי מו"ר הגאון ר' גבריאל שליט"א ציננער, דודאי לכתחילה צריך להקפיד על זה.

ויש לברר אודות הנהוג בזה לכתחילה בבישול במוסדות החינוך באה"ק, כי שמעתי דברים לכאן ולכאן, והרי אין ספק שאנחנו רוצים לחנך את ילדינו להקפיד על כשרות האכילה והשתיה למהדרין.



## גדר הזכרת 'על הנסים' בברכת המזון

**הרב אברהם אלאשוילי**

עורך שולחן ערוך רבינו המבואר

בשוע"ר סי' קפז ס"ח כתב אדה"ז: "בחנוכה ופורים אומרים בברכת הארץ על הנסים, ואם לא אמרו – אין מחזירין אותו, כמו שיתבאר בסי' תרפ"ב [ב] ותרצה".

והנה אדה"ז לא כתב כאן הטעם ש"אין מחזירין אותו", ורק ציין לסי' תרפב (המדבר בחנוכה) ולסי' תרצה (המדבר בפורים). אך כידוע סימנים אלו בשוע"ר לא הגיעו לידינו, וממילא לכאורה לא ניתן לדעת טעם רבנו בזה. [יש לציין שלפעמים הציונים לסי' בשוע"ר הם לדברי המחבר או הרמ"א וכו', אך לפעמים זה לדברי עצמו כפי שרצה לכותבם, וכאן נראה בביור שהכוונה לדברי עצמו, ואכ"מ להאריך להוכיח זאת].

אלא שכרגיל דברי רבנו עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ומדברי רבנו בסי' קפח סי"ב וסי"ז ניתן להבין מה כתב רבנו בסי' אלו (שציינם בסי' קפז): בסי"ב כתב: "בשבת חנוכה אם הזכיר של חנוכה ולא הזכיר של שבת וחוזר לראש – א"צ להזכיר של חנוכה, מפני שהזכרת חנוכה אינה חובה כלל בברכת המזון, כמו שיתבאר בסי' תרפב". ובסי"ז כתב: "שכל יום שאין בו קרבן מוסף – אין הזכרתו חובה בברכת המזון, כמ"ש סי' תרפב ותרצה". ואם כן מובן מה שכתב רבנו בסי' קפז "כמו שיתבאר בסי' תרפב ותרצה", הכוונה לכלל שהזכיר בסעיפים אלו, והיינו שהטעם ש"אין מחזירין אותו" הוא משום שהזכרת "על הנסים" בברכת המזון אינה חובה (אלא רשות שנעשה למנהג). והטעם שאינה חובה, זהו בגלל הכלל: "שכל יום שאין בו קרבן מוסף – אין הזכרתו חובה בברכת המזון".

ואמנם המקור לכלל זה כבר ציין רבנו בשוה"ג לסי' קפז ס"ח: "שבת כד, א", דבגמרא שם איתא: "איבעיא להו: מהו להזכיר של חנוכה בברכת המזון?" וברש"י שם: "בתפלה פשיטא לן [שצריך להזכיר], שהרי להלל ולהודאה נקבעו", אבל מה דינן הזכרתו בברכת המזון. והגמרא מתרצת: "אמר רב הונא, אינו מזכיר" [וברש"י שם: "אינו צריך להזכיר"], "ואם בא להזכיר - מזכיר בהודאה" (בברכת הארץ).

כלומר, כל ענין הזכרת על הנסים בברכת המזון אינו מדין חובה, אלא רשות, ולמעשה נתקבל המנהג להזכירו, ואם כן אין כאן יותר מאשר מנהג. משא"כ בתפלה היא חובה מצד ענין ההודאה, שזו היתה מלכתחילה תקנת חכמים להודות בתפלה על הנסים שנעשו בפורים ובחנוכה.

אלא שלפי זה צריך ביאור: מדוע מי שלא הזכיר "ועל הנסים" בתפלה אינו חוזר, כשם שמחזירים את מי שלא אמר יעלה ויבוא בר"ח וחול המועד, והרי הזכרתה בתפלה חובה.

ובאמת גם הביאור לשאלה זו מובא בגמרא שם בהמשך: "ימים שיש בהן קרבן מוסף, כגון ראש חודש וחולו של מועד - ערבית ושחרית ומנחה מתפלל שמונה עשרה, ואומר מעין המאורע בעבודה, ואם לא אמר - מחזירין אותו, ואין בהן קדושה על הכוס, ויש בהן הזכרה בברכת המזון. ימים שאין בהן קרבן מוסף .. מתפלל ואומר מעין המאורע .. ואם לא אמר - אין מחזירין אותו", וברש"י שם: "דלאו דאורייתא נינהו". כלומר, הטעם שאין מחזירים מי שלא הזכיר "על הנסים" בתפלה בחנוכה ופורים, הוא משום שימים אלו אינם מן התורה, ולכן גם לא מקריבים בהם קרבן מוסף.

אבל ר"ח וחול המועד הם מן התורה, ומקריבים בהם קרבן מוסף, ולכן: א) אם לא הזכיר בהם בתפלה יעלה ויבוא - חוזר, ב) חובה להזכיר בהם יעלה ויבוא בברכת המזון. אלא שאם לא הזכיר אינו חוזר, כיון שאין בהם חובה לאכול פת, משא"כ בשבת ויו"ט שחובה לאכול בהם פת.

ולפי זה לא זכיתי להבין המובא באגרות קודש ח"ה ע' רנו שרוצה להוכיח בדעת אדה"ז שאין חיוב לאכול פת בפורים מהדין שכתב בסי' קפז ס"ח, וכן פסק בסידורו, שאם לא הזכיר "יעלה ויבוא" בברכת המזון בפורים - אינו חוזר, שאם היה חייב לאכול פת היה צריך לחזור כמו בשבת ויו"ט. אמנם יש סברא כזו במ"א סי' תרצה סק"ט, אבל קשה לומר כן בדעת אדה"ז שכתב להדיא שאין חובת הזכרה בברכת המזון, וביארנו לעיל שמשום כך אינו חוזר.

וכמפורש בבית יוסף סי' קפז בסופו: "ומ"ש ואם שכח ולא אמרו אין צריך לחזור, פשוט הוא, שהרי אמרו אין צריך להזכיר, והיאך אפשר לומר שצריך לחזור אם לא הזכיר".

ואם כן לכאורה גם אם נאמר שיש חיוב לאכול פת בפורים (מצד שאין שמחה בלא פת, כמובא באג"ק שם משוע"ר סי' קפח ס"י), אין זה משנה את הדין שאם לא הזכיר "על הניסים" בברכת המזון אינו חוזר.

וכן מוכח גם מהמובא בשוע"ר סי' קפח ס"ד: "בשבת חנוכה אם הזכיר של חנוכה ולא הזכיר של שבת וחוזר לראש – א"צ להזכיר של חנוכה, מפני שהזכרת חנוכה אינה חובה כלל בברכת המזון". כלומר, אפילו כשכבר נאלץ לחזור בשביל שבת – אינו חוזר ומזכיר "על הניסים", מפני שהזכרתה בברכת המזון אינה חובה כלל, וכל שכן שאינו חוזר בשביל הנסים לבד [אלא שמשם יש לדייק שאם בתחילה לא הזכיר לא על הניסים ולא רצה, וחוזר בשביל רצה – אזי יכול להזכיר גם על הניסים].

לסיום אביא כמה חילוקי דינים בין הזכרת "יעלה ויבוא" לבין הזכרת "ועל הניסים" בברכת המזון: א) הזכרת "יעלה ויבוא" חובה, והזכרת "ועל הניסים" אינה חובה. ב) כשיש חיוב לאכול פת (כמו ביו"ט) מחזירים את מי שלא הזכיר "יעלה ויבוא". משא"כ בפורים גם אם נאמר שיש חיוב לאכול פת לא מחזירים (משמעות דברי רבנו כנ"ל. וצ"ע באג"ק הנ"ל). ג) מי שלא הזכיר "רצה" בשבת ר"ח וחוזר ומברך ברכת המזון, חוזר לומר גם "יעלה ויבוא", אך אינו חוזר לומר "ועל הניסים" בשבת חנוכה או שושן פורים (שוע"ר סי' קפח ס"ד). ד) מי שנמשכה סעודתו במוצאי שבת שחל בו ר"ח או חנוכה ופורים, מזכיר "רצה" ו"יעלה ויבוא" (לדעה הראשונה, שכמוה יש לנהוג), אך אינו מזכיר "על הניסים" לדברי הכל (שוע"ר סי' קפח ס"ז). ה) מאידך, מי שלא הזכיר "על הניסים", יש לו להזכיר זאת כשאומר "הרחמן" בסוף ברכת המזון. אך אינו יכול להזכיר שם "יעלה ויבוא", מפני שיש בו הזכרת שם שמים (שוע"ר סי' קפח ס"ב).



## משלוח מנות בשותפות ולשונאו

- ובו הרבה נפק"מ בגדר משלו"מ -

**הרב משה אהרן צבי ווייס**

שליח כ"ק אדמו"ר, בית חב"ד – שערמאן אוקס, קאליפארניא

א. מעשה הי' בשני ידידים שגבה טורא ביניהם, ובהגיע חג הפורים רצה הא' להשלים עם השני כמקדם – אך פחד לתגובתו, ולכן התחכם וחשב שהיות שנהוג בהרבה מוסדות ששולחים רשימות עם שמות שאפשר לשלוח להם משלוח מנות בשותפות, לכן כלל שמו בין אלו ששלחו לשונאו, בתקוה שההוא יראה שמו ויזכור אהבתם, ויחזרו לאהבתם כבימי קדם. והנה יום אחרי פורים קיבל ההוא טלפון ממנהל המוסד, שהמקבל צלצל אליו

והתרעם עליו שכלל אותו בהרשימה, ואמר הלוא הוא שונאי מעודי עד היום הזה וכו', וביקשו לבוא לקחת המשל"מ כי לר נגע בו ואינו רוצה ליהנות ממשל"מ שיד שונאו בו.

ויש לדון הרבה בסיפור הנ"ל בנוגע לדין כללי וגדרי משלוח מנות.

ובפרט אם לו יצוייר שזה הי' המשלו"מ היחידה שהלה שלח, אם יצא ידי חובתו בזה ששלח באופן הנ"ל.

ונחזי אנן.

ב. הנה בשאלה הנ"ל יש לדון בהרבה פנים ובפרטיות נלך אחד אחד.

אלא שיש להקדים מה שכבר ידוע ומפורסם בני מדרשא לפלפל בב' הטעמים למצות משלוח מנות, והדברים עתיקים.

דבשו"ת תרומת הדשן (סי' קיא) דן בהשאלה בבני אדם השולחים לחבריהם חלוקים וסדינים וכה"ג, אם יוצאים ידי חובת משל"מ או לא. והשיב: "יראה דאין יוצאים בהם, דנראה טעם משלוח מנות הוא כדי שיהי' לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינא, כמשמע בגמ' דאביי בר אבין ורב חנינא בר אבין הוו מחלפים סעודותיהו בהדדי ונפקי בהכי משלוח מנות, אלמא דטעמא משום סעודה היא".

וכן פסק הט"ז (תרצ"ה ס"ק ד) "מיני אוכלין ולא בגדים או שאר דברים".

ובאמת הדברים מדוייקים ברמב"ם (הל' מגילה וחנוכה פ"ב הט"ו, עיי"ש) דקבע דין חיוב משל"מ באמצע ההלכה של סעודת פורים.

ודו"ק.

אלא דבס' מנות הלוי (להר"ש אלקבץ מחבר הפיוט לכה דודי) על מגילת אסתר פ"ט, כתב דטעם מצות משלוח מנות הוא להרבות השלום והריעות, היפך מטענתו של הצר שאמר "מפוזר ומפורד".

ובשו"ת חת"ס (או"ח סי' קצו) ביאר דבריו שטענת המן היתה, דבמקום להיותם עם אחד הנם מפוזרים ומפורדים במחלוקת, ולכן תקנו משלוח מנות להפריך טענתו.

וסיכום ב' האופנים אפשר לומר גם בסגנון אחר – אם הולכים בתר הנותן או המקבל:

דלתרזה"ד דהעיקר הוא שיהי' סעודה, משמע שהולכים בתר המקבל שיהיה לו צרכי סעודה.

ולהמנוה"ל דהעיקר הוא החברות וריעות, העיקר הוא הנותן שהוא גרם אהבה וריעות. אלא שזה על ידי מידי דמאכל ושתיה.

ולאחרי הקדמה זו נבוא לבאר פרטי השאלה הנ"ל אחת לאחת.

ג. יש לעיין אי יוצא י"ח במשלוח מנות ששלח יחד עם חבריו.

הנה אפ"ל בשני אופנים:

(א) שכל אחד נותן כשיעור וכוללם יחד.

ובזה מצאנו שרוב הפוסקים מסכימים שמותר. אך בספר בן איש חי מחמיר גם בזה.

(ב) שאין לכל אחד מהנותנים לבד כשיעור מנה שלימה ולכן משתתפים יחד.

וכעין מה שמצינו בענין לולב וד' מינים, דאף שכתוב ולקחתם לכם הרי יוצאים בשותפות. אלא שבלולב הביאור הוא דכל אחד מקנה חלקו (עכ"פ ע"מ להחזיר) לזה שרוצה לזכות בו.

וצ"ע אם זה שייך בנדו"ד במשל"מ.

ולכאורה באנו בזה להמחלוקת הנ"ל בין התרזה"ד להמנוה"ל:

דאם העיקר הוא שיהי' להמקבל מספיק לסעודתו כהתרוה"ד, הנה לכאורה לא איכפת לנו איך השלימו לו סעודה ואפילו בשותפים די.

עכ"פ בדיעבד כשבאמת אי אפשר בלאו הכי.

אבל אם העיקר הוא אהבה וריעות כהמנוה"ל, ושיערו חז"ל כמה השיעור לגרום אהבה וריעות, הנה אם השיעור יבוא רק ע"י שניהם יחד, היינו שלא הגיע מכל אחד בשלומות נראה דלא יצאו י"ח.

וראה שו"ת רבבות אפרים (ח"א סי' תכט) ששאל שאלה זו מכונ"כ פוסקים, ורובם כתבו דאם יש שיעור לכל אחד מסתמא יצאו י"ח, ועוד דלכאורה בריבוי המנות מרבה שלום, ויספיק לכל הסעודה.

[ואין בזה חשש שעושיין מצות חבילות חבילות, דהרי כל אחד עושה מצוה אחת. ודו"ק].

ועוד, דפסק הרמ"א שאשה יוצאה י"ח במה ששולח הבעל בשבילה, והוא מדין שותפות.

וכתב הרב המחבר, (רבבו"א) דאפילו אי נימא כדעת המנות הלוי, צריך להודיע לו להמקבל מי שלח.

ורב אחד רצה לטעון דמדכתיב "איש לרעהו" שמעינן מיניה דשותפות לא, והמחבר שם דוחהו עיי"ש.

וכן פסק ב"הליכות שלמה" (פורים פ"ט) דמהני דוקא אם יש שיעור ב' מנות.

וראיתי שהרב עובדיה יוסף חולק על זה בספרו יחוה דעת ולא ראיתי בפנים, שאפילו אם המנה גדולה מאד אין יוצאים בה שנים.

וכן ראיתי מי שכתב שעפ"ז אין להבעל ואשה לשלוח מנה אחת עם ארבע חפצים אל כמדומני דעמא דבר דאין חוששים לזה. וצ"ע.

ד. והנה במה שכתבנו לעיל לדמות ללולב, יל"ע, שהרי בלולב כל אחד נוטל לעצמו ומקיים הלקיחה בעצמו, ולכן מהני שותפות שאחד לא מגרע מהשני, אבל במשל"מ אם לא יהי' שיעור לכל אחד הרי סו"ס לא נתן השיעור.

איברא בהא דאמרנו לעיל דתליא בתרי טעמא דמשל"מ, יש לעיין אי דעת המנות הלוי (להרבות ריעות ושמחה) אכן סותר להא דהתרוה"ד – ונימא דאם לא נתן כל אחד כשיעור לא יצא, די"ל דהעיקר הוא טעמא דתרוה"ד דצריך להספיק לסעודתו של חברו, וגם זה הוא משום אהבה וריעות, ואם שני שותפים נותנים סעודתו ביחד ויודע המקבל שזה בא משניהם, לא איכפת לו ומודה לשניהם ביחד, ומי יימר שכל אחד צריך להראות האהבה והריעות בנפרד.

ואולי אם לדמות למצוה אחרת, יש לדמות זה למצות כתיבת ס"ת, דאף שמצוה על כל אחד לכתוב ס"ת, היינו ספר תורה שלם הנה מהני השותפות אף שאין כל אחד כותב (ולא משלם) ע"י עצמו.

אלא אחרי שובי, דלשון המנות הלוי הוא להרבות ריעות ושמחה, והוא באמת טעם שונה מטעם התרוה"ד דלהספיק לו סעודתו, דאזלינן בתר המקבל, אבל לטעמא דהמנוה"ל ריבוי המגדים יותר מכדי צרכו אכן מרבה באהבה וריעות, ולכן כששני שותפים שלחו רק מנה ושיעור אחת אכן לא יצאו י"ח לדעתו.

ובסגנון אחר: לטעמא דהמנוה"ל, תקנת משל"מ הוא לגרום אהבה וריעות אצל שניהם, הן אצל המקבל והן אצל הנותן, דע"י ריבוי המנות ששולח כל אחד לחבירו מרבה שלום, ודבר זה יתכן אפילו אם יקבל מאה מנות שע"ז מרבה אהבה וריעות לכל נותן ונותן. משא"כ לטעמא דהתרוה"ד העיקר הוא שהמקבל יקבל די ומספיק לסעודתו.

ואין זה דומה כלל למצות כתיבת ס"ת, דנימא (כשיטת הרא"ש) שהעיקר הוא הנפעל – שילמדו בה – ובהכי מתקיים גם בשותפות. אבל במצות משל"מ אי נימא דהטעם הוא להרבות ריעות ושמחה י"ל שהתקנה הי' שכל אחד ישמח רעהו ע"י ב' מנות ולא בשותפות. ורק לטעמא שיהא לו לסעודה י"ל שמהני שותפות שלפועל יהי' לו סעודה, דאזלינן בתר צרכי המקבל

וכנ"ל בארוכה.

ה. ומדאתינן להכי יש לומר מילתא חדתא (ואולי כבר נידון בפוסקים אלא שלא ראיתי ע"ע), והוא:

דאם יש לפניו שני אנשים, לאחד מסכן אין לו מי שיתן לו משל"מ וממילא ספק אם יהי' לו מספיק לסעודה, ולשני יש הרבה ששולחים לו אך הנותן מרגיש שצריך יותר אהבה וריעות, לאיזה מהן יתן משל"מ?

הנה לדעת התרוה"ד אין שאלה בכלל וחייב להקדים ולדאוג למי שאין לו לאכול בסעודתו, אך להמנוה"ל י"ל שלאיזה מהם שרוצה יבחר ויתן, ואולי אדרבא עדיף אפילו לתת למי שמרגיש שזקוק ליותר אהבה וריעות.

ונכלל בזה, וכפי שאכן האריכו בזה הפוסקים כנ"ל באחד מכירו (ויש לו) והשני אינו מכירו (ואין לו). ודו"ק.

ועוד נקודה י"ל בכ"ז – דכתבו הפוסקים (ערוך השלחן סי' תרצה סקט"ו. חיי אדם כלל קנ"ה סל"א וכו' בביאור הלכה) דאם שולח דבר הפחות ממה שיכול אינו יוצא בזה מצות משל"מ, דבעינן מנה יפה, וכל' הערוה"ש דזהו לשון מנות כמו חתיכה הראוי' להתכבד שיהא דבר חשוב, וצ"ל דבר הראוי להתקבל.

והנה מצוי מאד באלו השולחים בשותפות (על ידי מוסדות וכדומה) שלפעמים לא מגיע מכולם לפי כבוד המקבל, ועאכו"כ לפי הנותן ואינו יוצא לא לדעת התרוה"ד, שלדעתו אליבא דהערוה"ש והחיי"א, צ"ל מנה חשובה להסעודה מכל אחד, והן להמנוה"ל שע"י מנה פחותה אינו מראה שום אהבה וריעות אלא אדרבא, ודו"ק. ואכן יש להזהר בזה.

ואכן, בס" חזון עובדי" (פורים ע' קלז) מתיר שותפות במשל"מ בתנאי שביחד יהי' משלוח מכובד, ודלא כהחולקים עליו שצריכים מנה שלמה מכל אחד.

[וצ"ע עפ"ז מה שראיתי בשמו מיחווה דעת].

וכמובן כהנ"ל הוא בתנאי שאף ששולח בשותפות מודיע להמקבל מי ומי השולחים, אך אם אינו מודיע להמקבל ושולח בעילום שם, הנה, כנ"ל בארוכה, אף שי"ל שלכה"פ לדעת התרוה"ד – שהעיקר הוא שיהי' להמקבל מספיק לסעודתו, ולכאורה לא איכפת לן שידע המקבל מי השולח ואין זה לדעתו העיקר במצוה זו – מ"מ, כנ"ל בארוכה, אף להתרוה"ד יסוד תקנת משלו"מ הוא, כל' הכתוב, "איש לרעהו", להרבות שמחה וריעות, אבל המטרה הוא לתת לו לסעודתו, ואולי לדעתו יוצא אך בעילום שם.

והרי גם התרוה"ד מודה שתקנת משל"מ אינו מצד צדקה, שהרי משל"מ אינו מוגבל לעניים אלא הוא גם לרעיו העשירים, ואדרבא כתב החת"ס שמשלו"מ עיקרו לעשירים אלא כוונתו הוא דמשתתף בסעודתו, וכפשוט.

וראה בכ"ז מש"כ בשו"ת חת"ס (סי' קמא) – דהנפק"מ אכן כנ"ל בב' הטעמים אי קיבל ולא ידע ממי קיבל.

ו. והנה עיקר סיפור הנ"ל בתחלת דברינו הי' שהשולח רצה לפייס מי שהי' שונאו, ויש לעיין אי מותר לשלוח מנות למי שהוא שונא או למי ששונא לו.

דנהג כתב המחבר (סי' תרצה ס"ד): "חייב לשלוח לחבירו שני מנות שנאמר ומשלוח מנות איש לרעהו וכו' וכל המרבה לשלוח לרעים משובח".

ודנו הפוסקים אי צריך דוקא רעהו.

ויעויין בשו"ת יהודה יעלה (או"ח סי' רד) בשם מהרי"א שנשאל אי תלמיד יכול לשלוח מנות לרבו דהרי אינו בכלל רעהו, ומסיק דמהני.

ונראה מזה דהתואר רעהו דמשל"מ לא הוי התואר דלמי לשלוח, אלא דצריך לשלוח למי שהוא בגדר דרעהו מצ"ע, היינו דלולי שהי' רבו הי' שייך להיות רעהו, ועפ"ז מסתבר שמי שמתחלה אכן אינו רעהו לא יצא ידי חובתו.

ומתאמרי בבדיחותא מבית בריסק, דלמה משל"מ רק לאיש אחד ומתל"א לשנים? כי רעהו קשה למצוא ולפעמים בקושי יש רק אחד, ולכן לא חייבוהו חכמים לחפש יותר מאחד, משא"כ באביונים דקיימי הרבה אביונים. ודו"ק.

והנה כתב הרמ"א (תרצה ס"ד): "ואם שולח מנות לחברו והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו יצא".

וכתב המשנ"ב (ס"ק כד): "הפר"ח חולק על זה וכן החתם סופר (סי' קצו) מתמה ע"ז".

ובחת"ס שם (כנ"ל בארוכה) מבאר שלדעת התרוה"ד מובנים דברי הרמ"א דחברו מסייעו לסעודתו ולכן יצא דמ"מ קיבל לסעודתו

– ולהעיר ממה שהבאנו בתחלת דברינו דגם להרמב"ם יציבא מילתא דהוא מטעם סעודה עיי"ש. –

אלא דלדעת המנוה"ל להרבות שלום וריעות היפך ממה שאמר הצר "מפוזר ומפורד", קשה להרמ"א איך יצא בשילוח כשאינ מקבלו?

ומבאר החת"ס די"ל דכיון ששלח והראה חיבתו כבר יצא י"ח אע"פ שזה מוחל.

ודון מיניה לנדו"ד.

ז. והנה הפרמ"ג (תרצב סק"א) כתב דהטעם דאין מברכין על משל"מ הוא ע"פ הידוע מש"כ בשו"ת הרשב"א (ח"א סי"ח) דטעם מה שאין מברכין על מ"ע דצדקה הוא שמא העני לא יקבל, א"כ ה"ה במשל"מ שמא לא ירצה לקבל המשל"מ.

ולכאורה קשה דלפי מש"כ הרמ"א דגם אם אינו רוצה לקבל יוצא י"ח, א"כ צ"ע מ"ט לא תקנו ברכה (ושו"ר מובא שכן הקשה המהרי"ט מגילה ז, א).

וראיתי מובא בשם תשובות מור ואהלות דהטעם דליכא ברכה על משל"מ הוא, דעיקר משל"מ נתקן לשלוח לאוהבו וכמ"ש איש לרעהו, ומש"ה לא תקנו ברכה, דמי בוחן לבבות לידע באמת אם חברו אוהבו באמת, ואם שולח למי שאינו אוהבו וכ"ש לשונאו לא הוי רעהו ולא יצא י"ח, והוי ברכה לבטלה.

והנה בס' ארחות חיים (סי' תרצה סק"ט) מביא מחכ"א ע"פ דברי הגמרא ב"מ (לב, א) לפניו אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא כדי לכוף יצרו, וכן נפסק בשו"ע (ח"מ סי' תכב ס"י).

ועפ"ז רוצה לומר שם שמצוה לשלוח מנות בפורים דוקא לשונאו, והרי פורים כמו יוהכ"פ כידוע, וביוהכ"פ עיקר מצוה לילך לבית השונא לפייסו ולהרבות ריעים. ומביא גם דברי שו"ת מור ואהלות הנ"ל שאינו יוצא י"ח בשליחות מנות לשונאו.

וכן הוא בס' פלא יועץ (ערך פורים) מנהג לשלוח משל"מ למי שמתכבד בו כמו גדול לקטן בחשיבות ממנו, ולמי שיש לו קפידא עליו, כדי לשמח לב אומללים ולהרבות אהבה ואחווה, וכיון שעושה מצוה אחת שיעשה מצוה נוספת. לכן קדמית המצוה דוקא לשונאו

ובגוף הטענה ששונא אינו נקרא רעך מצאתי מרגניתא טבא בשו"ת קנין תורה (ח"ז סנה"ה) דתמה ע"ז, דאטו לא כתיב לא תעמוד על דם רעך, וכי נימא דאם שונאו לא הוי רעך? אלא ודאי חשיב רעך, וכה"ג מהני לרעך במשל"מ.

ואוי"ל דאדרבא, כל שממשיך בשנאתו, עושה היפך הריעות והשמחה.

ת. והנה במה שכתבנו לעיל שהמשל"מ הוא ע"י שליח, הנה ידוע מש"כ המשנ"ב (סי' תרצה סק"ח) בשם הבנין ציון (לבעל הערוך לנר סי' מד) שנסתפק אם יצא חובת משל"מ כשהביא המנות ע"י עצמו ולא ע"י שליח, דאולי לא יצא דאפשר דבעינן דוקא ע"י שליח. ועיי"ש שנשאר בספקו.

והמעין בגוף התשובה בבנין ציון יראה, שמסיק שבודאי יוצא גם בעצמו, והא דכתיב ומשלוח, בא לרבות (דין הרמ"א דלעיל) דהיכא שחברו אינו רוצה לקבלו ג"כ יוצא.

וצע"ק למה אין מביאין ראי' מפורשת מדברי הגמ' (מגלה ז, ב) "אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדדי", ופרש"י "שהי' אוכל הסעודה אצל חברו כו'", הרי שמהני משל"מ גם ע"י עצמו.

אכן קושיא זו יתכן רק לפרש"י דאכל כל אחד אצל חברו, אבל לפירוש הר"ן דמחלפי סעודתייהו היינו ששולח כל אחד סעודה שלו לחברו, שפיר דאין מזה ראי'.

עוד קשה, דלמה לא אמרינן במשל"מ כללא דמצוה בו יותר מבשלוחו.

ואכן בשד"ח ערך פורים (סעיף 1) הביא דמצוה בו יותר מבשלוחו, אלא דבשו"ת יהודה יעלה הנ"ל (או"ח סר"ז) דאי"צ כיון דיש יותר כבוד ע"י שליח. והכלל בזה מה שידוע דאם יש יותר הידור על ידי שלוחו אין אומרים מצוה בו. וזה הטעם ששוכרים סופרים לכתוב ס"ת וכן למול הילד. וכבר הארכנו בזה במק"א.

וראיתי מובא משו"ת דברי יואל (יו"ד סס"ד) דמבאר בזה דבר נאה לדברינו כאן, דכשאין המקבל לפניו ושולחו ע"י שליח ה"ה אות וזכרון שדעתו עליו ושמותך כך זוכרהו, משא"כ כשעומד לפניו דאין ניכר אהבתו כ"כ עיי"ש.

ויוצא לפ"ז עוד נפק"מ חדתא בין טעמא דהתרוה"ד והמנוה"ל:

דלטעמא דהתרוה"ד דהעיקר שיהי' לו סעודה, לא איכפת לן איך שמגיע לו, ואדרבא אולי ע"י עצמו עדיף טפי לפי שמטריח עבורו יותר בגופן.

אבל להטעם דהמנוה"ל, יתכן דזה ששולח לו מראה שזוכרהו ומעורר יותר האהבה והריעות.

וכן תהיה לנו אורה שמחה ששון ויקר.



## ברהמ"ז בתערובות כזית דגן בכדי אכילת פרס

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלארידא

כתב אדה"ז בסדר ברכת הנהנין פרק ח ה"ג: "לפיכך קמח של א' מחמשת מיני דגן שעירב עם קמח של מיני קטניות ועשה ממנו פת, אף על פי שמברך עליו המוציא שהדגן עיקר אפילו אם הוא מועט כמו שנתבאר (בפ"ג), מכל מקום אינו מברך לאחריו ברכת המזון אלא אם כן יש בקמח הדגן כזית בכדי אכילת פרס מהתערובות - ואז צריך לברך ברכת המזון על כזית מהתערובות; ויש אומרים שאינו מברך ברכת המזון עד שיאכל כל

הפרס ויש לחוש לדבריהם להקל בספק ברכות". שכאן ס"ל לכ"ק להחמיר להשיטה המצטרפת שיאכל כל הפרס, (ולא די באם יש בתערובות כזית דגן בכדי אכילת פרס).

ויש מקשים ממה שכתב אדה"ו בפ"ג ה"ב: "מין דגן הואיל ונקרא מזון הוא חשוב עיקר לעולם, שאפילו רוב התבשיל דבש או מינים אחרים ומעוטו מאחד מחמשת המינים, אפילו עיקרו מחמת הדבש או מינים אחרים והדגן אינו אלא להטעימו ולהכשיר - הוא נעשה עיקר ומברך עליו בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין ג', והוא שיש ממשות הדגן במה שאוכל, אבל אם אין בו אלא טעמו בלבד - אינו מברך בורא מיני מזונות; ויש אומרים שאין לברך לאחריו מעין ג' על תערובות ה' מיני דגן - אלא אם כן יש בתערובות כזית דגן בכדי אכילת פרס, ויש לחוש לדבריהם לאכול עוד כזית שברכתו האחרונה היא על המחיה בודאי ועוד כזית שברכתו היא בורא נפשות רבות בודאי כמו שנתבאר למעלה (ספ"א)". שכאן ס"ל לאדה"ו להחמיר רק כהשיטה דצריך שיהי' בקמח הדגן כזית בכדי אכילת פרס מהתערובות (ואינו מחמיר שיאכל כל הפרס)!

ונראה לומר על פי מה שכתב אדה"ו בסימן תנג ס"ז "אבל אם עירב קמח חטים עם קמח דוחן או שאר מיני קטניות . . אינו יוצא בה ידי חובתו אלא אם כן יש בה קמח דגן כזית בכדי אכילת פרס ממנה . . אבל אם אין במצה זו כזית דגן בכדי אכילת פרס אין כח בטעם הדגן להפך את ממשות הקטניות להיות כמו דגן ממש. ויש אומרים שאפילו מצה הנעשית מתערובת קמח חטים עם קמח אורז אין אדם יוצא בה ידי חובתו אלא אם כן יש בה כזית חטים בכדי אכילת פרס . . ולענין הלכה יש לחוש לכתחלה לסברא אחרונה להחמיר בשל תורה אבל בשעת הדחק יש לסמוך על סברא הראשונה כי כן עיקר". היינו שהעיקר לדינא כשיטת רבינו חיים שדי באם יש בקמח הדגן כזית בכדי אכילת פרס מהתערובות, אבל בדין (היינו מצוה) דאורייתא (כאכילת מצה בליל פסח וברכת המזון) צריך להחמיר כהראב"ד והרשב"א והר"ן דס"ל שצריך כזית חטים בכדי אכילת פרס.

וכן כתב בסימן תמב בקו"א סק"ז (זו ח"ו) "וכן לענין בהמ"ז לא היה ראוי לברך עד שיאכל פרס כמו באכילת מצה", שמשם משמע להדיא דענין בהמ"ז ואכילת מצה שווים הם, וכמו שפסק לחוש לכתחלה לסברת הראב"ד וסעייתו להחמיר באכילת מצה כן נמי בברכת המזון צריך לחוש להחמיר בשל תורה.

אבל מה שכתב אדה"ו בפ"ג ה"ב (הנ"ל) אין צריך להחמיר (והולכין אחרי עיקר דהלכתא כרבינו חיים הנ"ל) דהא אי אפשר לבוא לדאורייתא דהא מדובר בתבשיל ("שאפילו רוב התבשיל"), ובתבשיל הא כתב אדה"ו בפ"ב ה"ב "אבל עיסה שנתבשלה בקדירה אין עליה תורת לחם כלל . . ומברכין עליה בורא מיני מזונות ומעין ג' לעולם אפילו בקביעות סעודה".

## דין יהודי שקנה בית מגוי נוצרי ומצא בו שתי וערב\*

### הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב דק"ד בית מנחם מענדל – פלאטבוש

כתב אדה"ז בלוח ברה"נ (פי"ב הי"ז) "הרואה בתי ישראל בישובן צריך לברך בא"י אלקינו מלך העולם מציב גבול אלמנה, בחורבנן צריך לברך בא"י אלקינו מלך העולם ברוך דיין האמת, בתי עכו"ם בישובן אומר בית גאים יסח ה' ויצב גבול אלמנה, בחורבנן אומר אל נקמות ה' וגו', והעולם נהגו שלא לברך אלא על בתי כנסיות שמתפללין בתוכם, וכן להיפך בבתי תפלה של עכו"ם"<sup>74</sup>.

---

(\* הנני כותב שורות אלו לכבוד השלושים של סבא הרה"ח מנחם מענדל ב"ר אלחנן דובער ע"ה מרזוב, סבא ה' ממקימי מוסד חינוך אהלי תורה, ובשנים הראשונים של הישיבה ה' מקבל הוראות מפורטות בנייהול הישיבה מהוד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובאופן דתמידיים כסדרן ממש כידוע ליודעים, זכה לעורר אלפי תמימים ואנ"ש בהתועדיותיו לעבודת ה' ולהתקשרות לאילנא דחיי.

סבא נולד בליובאוויטש בערב פורים שנת תרע"ז, ובכל שנה בפורים ה' לוקח לחיים וחוזר על אותם אמירות וסיפורים בדיוק נפלא כדרכו, בכל שנה ה' חוזר על אותה שאלה, איך אפשר לקיים מצות עד דלא ידע בין ארוך המן לברוך מרדכי, הרי מרדכי היה צדיק מראשי הסנהדרין והמן ה' שונא ישראל מובהק שרצה ר"ל להשמיד ולהרוג את כל היהודים, הכי אפשר לטעות בזה, אפי' ניקח לחיים ועוד לחיים אי אפשר להתבלבל בדבר כזה.

וסבא ה' מתרץ (כמובן באמירת עוד לחיים) שאם מתבוננים בזה הרי כל הצרות התחילו ממרדכי, למה באמת לא כרע קצת להמן אביסל א' בייג טאָן מיטן קאָפּ, אלא מאי שנידון על שם סופו שעורר כל היהודים בתשובה ונעשה הישועה על ידו, א"כ הרי גם את המן יש לדון על שם סופו, הרי על ידו יצא לנו חג חשוב, ולפי התקו"ז (תכ"א נו, ב) יום הקדוש יום הכיפורים אינו אלא כ-פורים (בכף הדמיון), ובודאי צריך לתת לו יישר כוח על זה.

אכן חשבון טוב, ולמה צריך להיות שיכור לחשוב ככה, כי בראיה מפוכחת אפשר לראות שהנצחון של יהודי בא רק כשהולך עם גאון יעקב, וכל הצרות מתחיל כשכרעים קצת להגוי, וד"ל.

הנכתב בפנים שייך לסוגין דמרדכי לא יכרע ולא ישתחוה, ראה תוס' (ד"ה רבא – שבת עג, ב בתירוק הב') שהמשתחוה להמן לא ה' חייב משום ע"ז אלא דמרדכי רצה לקדש שם שמים, (וראה תרומת הדשן סי' קצ"ו).

74) ושוב כתב בסדר ברה"נ (פי"ב הי"ז) "הרואה בתי ישראל בישובן צריך לברך בא"י אלהינו מלך העולם מציב גבול אלמנה, בחורבנן צריך לברך בא"י אלהינו מלך העולם ברוך דיין האמת, והעולם נהגו שלא לברך אלא על בתי כנסיות שמתפללין בתוכם, וכן להיפך בבתי תפלה של עכו"ם".

ומקור דינים אלו הוא במשנה ריש ה'רואה (ברכות נד, א) "ה'רואה . . . מקום שנעקרה ממנו עכו"ם אומר ברוך שעקר עכו"ם מארצנו".

ואיתא שם בגמרא (נז, ב) "תנו רבנן ה'רואה מרקוליס אומר ברוך שנתן ארץ אפים לעוברי רצונו, מקום שנעקרה ממנו עבודת כוכבים אומר ברוך שעקר עכו"ם מארצנו, וכשם שנעקרה ממקום זה כן תעקר מכל מקומות ישראל והשב לב עובדיהם לעבדך, ובח"ל אין צריך לומר והשב לב עובדיהם לעבדך מפני שרובה עובדי כוכבים, רשב"א אומר אף בחוץ לארץ צריך לומר כן מפני שעתידים להתגייר שנאמר או אהפוך אל עמים שפה ברורה".

ותו איתא שם בגמרא (נח, ב) "ת"ר ה'רואה בתי ישראל בישובן אומר ברוך מציב גבול אלמנה, בחורבנן אומר ברוך דייני האמת, בתי עובדי כוכבים בישובן אומר בית גאים יסח ה', בחורבנן אומר אל נקמות ה' אל נקמות הופיע".

וכ"פ בשו"ע (אורח חיים סימן רכד ס"א) "ה'רואה מרקוליס או שאר עכו"ם אומר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שנתן ארץ אפים לעוברי רצונו ואם רואה אותה בתוך ל' יום אינו חוזר ומברך". וכתב הרמ"א "והאידינא אין מברכים זאת הברכה שהרי אנו מגודלים ביניהם ורואים אותם תמיד".

וממשיך בשו"ע (ס"ב) "ה'רואה מקום שנעקרה עכו"ם אם הוא בא"י אומר בא"י אלהינו מלך העולם שעקר עכו"ם מארצנו ואם הוא בח"ל אומר שעקר עכו"ם מהמקום הזה ואומר בשתייהן, כשם שעקרת אותה מהמקום הזה כן תעקור אותה מכל המקומות והשב לב עובדיהם לעבדך".

ובסוף הסימן כתב (ס"י-יא) "ה'רואה בתי ישראל בישובן כגון בית שני אומר בא"י אלקינו מלך העולם מציב גבול אלמנה בחורבנן אומר ברוך דייני האמת. ה'רואה בתי עכו"ם בישובן אומר בית גאים יסח ה' בחורבנן אומר אל נקמות ה'".

### הטעם שהשמיט אדה"ז בסדר ברה"נ הפסוקים שאומרים על בתי גוים (בישובן ובחורבנן), וי"ל מצינו

דכן עשה בכל הפסוקים והבקשות שהובא בגמ' פרק ה'רואה, הביאם בלוח ברה"נ (פ"ב) והשמיטם מסדר ברה"נ (פ"ב-ג), ולכ' טעמו ונמוקו עמו שאינם מכלל ברכת הנהנין, אכן בברכות מדייק בלשונו "צריך לברך" ובפסוקים כותב "אומר", ואולי ס"ל שפסוקים אלו אין חיוב לאמרם אלא שחז"ל השיאו עצה טובה לומר פסוקים אלו, וצ"ע.

ב. והנה זה שאדה"ז השמיט דין הרואה ע"ז מובן, כי פסק כרמ"א ד"האידינא אין מברכים זאת הברכה שהרי אנו מגודלים ביניהם ורואים אותם תמיד, (וכ"כ בתוד"ה הרואה – נת, ב), אבל צ"ע למה השמיט דין הרואה מקום שנעקרה ממנו ע"ז (דהוא משנה מפורשת)?

ואין לומר דהאידינא לא שייך זאת הברכה, שהרי מזה שרמ"א לא העיר על ברכה זו משמע שגם האידינא שייך זאת ברכה, שהרי בהחלט יתכן שיצא אש ויאכל בית תפלות שלהם הצלמים והע"ז וכו', ולמה השמיט אדה"ז הברכה שעל עקירת ע"ז?

ונ"ל: (א) כתב הריטב"א (בחי' דף נו) על מחלוקת ת"ק ורשב"א, "לכ' משמע דלא פליגי אלא אם צריך לומר והשב לב עובדיהם, אבל אברכה פשיטא דאף בחו"ל מברך, וי"א דאכולה מילתא פליגי", כוונתו דלפי הי"א לת"ק רק בא"י מברך על עקירת ע"ז, ולרשב"א גם בחו"ל מברך על עקירת ע"ז (וכ"כ הרא"ה, וגם הריא"ז לא הזכיר דין חו"ל).

וי"ל שאדה"ז ס"ל כדעת זו בריטב"א, שמחלוקת ת"ק ורשב"א הוא אם מברכים על עקירת ע"ז בחו"ל, ופסק כת"ק (דהלכה כרבים), ולכן לא הביא ברכה זו שאינה שייכת אלא בא"י (כמו שלא הביא בסדר ברה"נ נוסח על הארץ ופירותיה).

ודוחק, שהרי בשו"ע פסק בסתמא לברך ברכה זו בחו"ל, ולא מצינו בפוסקים מי שחולק בזה, ובב"י (סי' רכד ד"ה הרואה) כתב דמפורש הכי בירושלמי (פ"ט ה"א) דבא"י אומר שעקר ע"ז מארצנו ובחו"ל אומר שעקר ע"ז מהמקום הזה, (וצ"ל דבבלי קאמר שעקר ע"ז מארצנו משום המשך דבריו דת"ק ד"השב לב עובדיהם לעבדך" אומר רק בא"י, אבל עצם הברכה אומר גם בחו"ל ובנוסח זו "שעקר ע"ז מהמקום הזה").

(ב) דין הרואה ע"ז לפי הב"י (ריש סי' רכד) קאי אפי' על הרואה בית ע"ז, אבל הב"ח (ס"א) פירש שקאי רק על הרואה הע"ז עצמה, ולשיטתייהו פליגי לענין בתי ישראל או בתי גוים ביישובן (ראה ט"ז ס"ק ב), לפי הב"י על בית ע"ז כבר בירך (שנתן ארך אפים לעוברי רצונו), א"כ בתי גוים ביישובן צריך לומר דמייירי בבתיים יפים של גוים (ועליהם אומר בית גאים יסח ה'), אבל להב"ח אפשר לפרש דעל הע"ז עצמה מברך שנתן ארך אפים לעוברי רצונו, ועל בתי ע"ז אומר בית גאים יסח ה'.

ויל"ע בנוצרים דלכ' אינם עובדים לצלמיהם או לשתי וערב ואינו האליל שלהם<sup>75</sup>, א"כ להב"ח האידנא שאנו גרים בין הנוצרים לא שייך הברכה על ראיית או עקירת ע"ז, שהרי הברכה הוא רק על עצם ע"ז, והשתי וערב של הנוצרים אינו עצם ע"ז.

ויל"ל דזהו דעת אדה"ז, ולכן לא הביא ברכת ע"ז כי לא שייך האידנא, ודוחק, דלא אישתמיט חד מהפוסקים לומר שהאידנא לא שייך ברכה זו כיון דהשתי וערב אינו האליל שלהם<sup>76</sup>.

(ג) אולי י"ל שאדה"ז ס"ל כרמ"א (בא"ח סי' קנו) שהגויים אינם מזהירים בשיתוף, הנוצרים אינם עובדי ע"ז שהרי מאמינים בשיתוף, ולכן לא שייך האידנא הברכה על ראיית או עקירת ע"ז.

ודוחק דא"כ קשה על רמ"א עצמו, למה לא אמר שהאידנא לא שייך הברכה על ע"ז כיון שהנוצרים אינם עובדי ע"ז אלא מאמינים בשיתוף, וצ"ל דמ"מ כיון שלישאל אסור להאמין בשיתוף, הרי הוא מברך על ראיית או עקירת ע"ז של שיתוף, (ובר מן דין הרבה חולקים בזה על הרמ"א, ראה נוב"י יו"ד סי' קמח).

(ד) ונ"ל, דבהקדמה ללוח ברכה"נ כתב אדה"ז "העתקנו בקצרה הלכות הצריכות ושכיחות במדינתנו", ובסדר ברה"נ כתב (פ"ו ה"א) "חוץ מזיתים וענבים וחרובים שיש בהם חילוקי דינים, ולפי שאינם גדלים במדינתנו לא העתקנום", וכתב כ"ק אדמו"ר (שערי הלכה ומנהג ח"א ע' ריג וע' רכא) דמטעם זה השמיט אדה"ז ברכת הקשת כיון שאינו שכיח במדינתנו (מדינת רוס' וכיו"ב), אבל למעשה הרואה קשת חייב לברך.

וה"נ י"ל דהגם שהברכה על עקירת ע"ז שייך האידנא במדינתנו, מ"מ אינו שכיח כהגויים היו אדוקים וגם פחדו מהכנסי' הנוצרית ולא עקרו ע"ז, ולכי תצא אש ומצא בית

75) אכן באג"מ (יו"ד ח"א סי' סט) כתב "לא ברור לי שיהיה בכלל איסור להסתכל בשתי וערב שלהם, דיותר נוטה שלכא איסור כיון שאינו ע"ז כיון שאינו הע"ז עצמה שעובדין לזה, רק איזה חק עכו"ם להחזיק סימן זה לעבוד הע"ז", וצ"ע דיעויין בתרומת הדשן (סי' קצו) ששואל מה הדין ב"שר שיש לו צלם או שתי וערב קבוע בבגדו או בכובע ובא יהודי כנגדו לכבדו" ומסיק שאסור להשתחווות לו או להסיר הכובע נגדו (וכ"פ הרמ"א ביו"ד סי' קנ"ג), ומריהטא דלשונו משמע דשתי וערב דינו ממש כצלם, וכ"פ מהר"ם שיק (ביו"ד תשובה קנב).

76) אדרבה גם הב"ח הביא מש"כ התוס' ד"האידנא אין מברכים זאת הברכה שהרי אנו מגודלים ביניהם ורואים אותם תמיד", ולכ' לפי הב"ח אינו מברך אלא על ראיית האליל עצמו ולא על בית ע"ז, ואיך נימא שאנו "רואים אותם תמים"? ומשמע דס"ל שהברכה הוא על השתי וערב שעומד חוץ מבית תיפלה שלהם.

תיפלות שלהם ונאכל הצלמים והשתי וערב אינו דבר שכיח ורגיל, אבל לדינא האידנא מי שראה עקירת ע"ז חייב לברך על זה.

### יהודי קנה בית מגוי נוצרי ומצא בו שתי וערב

ג. נשאל נשאלתי, יהודי קנה בית מגוי נוצרי ומצא בו שתי וערב, מה דינו?

לכ' דינו מפורש בשו"ע (יו"ד סי' קמו סי"ד) "מצוה על כל המוצא עבודת כוכבים שיבערנה ויאבדנה, וכיצד מבערה שוחק וזורה לרוח או מטיל לים, (וה"ה במשמשיה וכל הנעשה בשבילה שנאמר אבד תאבדון את כל המקומות)".

ואפ"י נימא שהשתי וערב אינו אליל, מ"מ הרי חייב לאבד "משמשיה וכל הנעשה בשבילה", והשתי וערב לא גרע ממשמשי ע"ז, ואפ"י נימא שהגוים אינם מוזהרים בשיתוף אבל הישראל מוזהר בשיתוף, וכיון שהגיע השתי וערב לידו חייב לבערו.

ונ"ל דקודם שמבער השתי וערב יברך, בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצוותיו וצונו לעקור ע"ז ממקום הזה, דכן פסק רעק"א בריש סי' רכד, "והעוקר עצמו מברך אשר קדשנו במצוותיו וצונו לעקור ע"ז מארצנו, מהרש"א חידושי אגדות (נו ע"ב ד"ה הרואה)", וזה שמהרש"א כתב הנוסח "לעקור ע"ז מארצנו" הוא משום שקאי על הגמ' שמירי ברואה ע"ז שנעקר מא", אבל לדינא הרי גם בחו"ל מצוה לאבד ע"ז, וא"כ יש לברך על זה.

[ומצאתי לי חבר, בספר פסקי תשובות (סי' רכד אות ב) שגם על ביעור ע"ז שבחו"ל יש לברך, אלא שכתב שזה תלוי במחלוקת הט"ז והש"ך ס"ס קמו, ולא הבינותי, הט"ז והש"ך פליגי רק לענין (מש"כ שם בסט"ו) לכנות לע"ז שם גנאי, אם מצוה זו שייך בחו"ל אבל לכו"ע גם בחו"ל חייב לאבד כל ע"ז שתחת רשות ישראל, עיי"ש בביאור הגר"א ס"ק כ].

ונראה דשני דינים יש כאן, (א) ברכת ראיית או עקירת ע"ז והוא ברכת הראיה, (ב) ברכה על ביעור ע"ז והוא ברכת המצות, ואולי אפ"י להראשונים דלת"ק אינו מברך על עקירת ע"ז בחו"ל מ"מ אם ה' אינה לידו מצות ביעור ע"ז ודאי שיש לברך על זה כמו על כל מצוה.

למה לא חזינן בזמננו מי שיברך על בתי כנסיות בישובן?

ד. ופש לן לבאר לפי אדה"ז ש"העולם נהגו שלא לברך אלא על בתי כנסיות שמתפללין בתוכם", וא"כ למה לא חזינן בזמננו מי שיברך על בתי כנסיות בישובן?

והנהגה הבי"ח כתב (בס"ס רכד) שאין מברכים על בתי ישראל בישובן אלא אם כן היו בארץ ישראל ובזמן הבית, א"כ לא שייך לברך ברכה זו בחו"ל, (ולאידך המבקר בא"י – אם לא היה שם תוך שלושים יום - צריך לברך ברכה זו על בית כנסת הראשון שרואה), אכן בשו"ע דייק המחבר (ס"י) "הרואה בתי ישראל בישובן כגון בית שני אומר ברוך . . מציב גבול אלמנה", היינו שברכה זו הוא רק בארץ ישראל ובזמן הבית".<sup>77</sup>

אבל אדה"ז כתב "הרואה בתי ישראל בישובן צריך לברך בא"י אלהינו מלך העולם מציב גבול אלמנה", משמע שברכה זו הוא גם בחו"ל ובזמן הגלות, וזהו כדעת מהרש"ל (הובא בב"ח וט"ז ס"ס רכד) שכתב ד"כל בתי ישראל קאמר כשהן בישוביהן אחר ימי אלמנותן וזהו בבית שני, וכו משמע בגמ'. . דבתי ישראל בחורבנן דקאמר היינו בתי עשירים של ישראל ובעלי צדקה".<sup>78</sup>

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, למה לא חזינן בזמננו מי שיברך על בתי כנסיות בישובן? ונ"ל משום שרואים בתי כנסת כל יום, וכל בתי כנסיות של ישראל חד הוא שכולם הם מקדש מעט, ורק אם לא ראה שום בית כנסת זה שלושים יום מברך, (וגם המבקר בא"י אינו מברך דאם ראה בית כנסת בחו"ל תוך שלושים כבר נפטר ברכה זו), וזה אינו שכיח.<sup>79</sup>

אבל א"כ צריך להבין לאידך גיסא, למה הביא אדה"ז ברכה זו שאינו שכיח? ונ"ל שלפי אדה"ז עיקר הברכה הוא על בתי ישראל בישובן ובחורבנן (ולכ' אפי' אינם עשירים שהרי השמיט תנאי זו), ולדאבוננו זה היה מאוד שכיח בזמנו ומקומו של אדה"ז, כי ר"ל חדשים לבקרים היו הגוים מחריבין ישובי ישראל ("פאגראם"), ובחסדי ה' היו ניצולים שה פוזרה ישראל וחזורין לישובן.

77 וכה מפרש מש"כ רש"י (דף נח, ב ד"ה ברוך) "מציב גבול אלמנה כגון ישוב בית שני".

78 כוונתו דבהמשך הגמ' שם (נח, ב) איתא "עולא ורב חסדא הוו קא אזלי באורחא כי מטו אפתחא דבי רב חנא בר חניליא נגד רב חסדא ואתנח, אמר ליה עולא אמאי קא מתנחת... אמר ליה היכי לא אתנח, ביתא דהוו בה שיתין אפייתא ביממא ושיתין אפייתא בליליא ואפיין לכל מאן דצריך . . הוו פתיחין ליה ארבע בני לארבע רוחתא דעלמא וכל דהוו עייל כפין נפיק כי שבע . . השתא נפל בתלא ולא אתנח . . א"ל מיום שחרב בית המקדש", משמע שיש להתאנח ולברך גם על בתי ישראל שבחו"ל ובזמן הגלות.

79 ומאובי תחכמני, שהרי בבתי תיפלה של גוים כתב המ"א (ס"י רכד ס"ק ג) דמש"כ רמ"א "והאידינא אין מברכים זאת הברכה שהרי אנו מגודלים ביניהם ורואים אותם תמיד", הוא להשמיענו שאפי' הלך לעיר אחרת וראה ע"ז אינו מברך "כיון דראה כיצא בזה בעירו תוך שלושים אינו מברך", היינו דכל בתי תיפלה (של הנוצרים) חד הוא.

רק שלמעשה כתב אדה"ו "והעולם נהגו שלא לברך אלא על בתי כנסיות שמתפללין בתוכם, וכן להיפך בבתי תפלה של עכו"ם", וזה אינו שכיח כ"כ שלא יראה בית כנסת שלנו או בית תיפלות שלהן תוך ל' יום<sup>80</sup>.

### מעמד הגוים בימות המשיח לדעת הרמב"ם

הכתב הטור (ריש סי' רכד) "כתב הרמב"ם ז"ל ואומר בשתייהם כשם שעקרת אותה ממקום זה כן תעקור אותה מכל המקומות והשב לב עובדיהם לעבדך, ואיני יודע למה פסק כדברי היחיד, ור' שמעון בן אלעזר הוא דאמר הכי, אבל לתנא קמא אין צריך לומר כן אלא בארץ ישראל שרובם ישראל אבל לא בחוצה לארץ".

ובב"י כתב "מה שתמה רבינו על הרמב"ם למה פסק כיחיד? י"ל דמשום דמסתבר טעמיה פסק כוותיה, ועוד דת"ק לא אסר שיאמר כן אלא שאינו צריך. . ורשב"א מצריך שיאמר כן. . הילכך למימר עדיף".

ונ"ל, כתב הרמב"ם בסוף הלכ' מלכים (פי"א ה"ד) "ולתקן העולם כולו לעבוד את ה' שנ' אז אהפוך אל עמים שפה ברורה"<sup>81</sup>, וממשיך (ברי"ש פי"ב) "ויחזורו כולם לדת האמת", ומבאר כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש חכ"ג שיחת ב' הערה 76) "דמהמשך לשון הרמב"ם בהל' מלכים שם משמע דאין כוונתו בזה שיתגיירו ויקבלו דת ישראל"<sup>82</sup>, אלא שיקבלו על עצמן שבע מצות (ויהיו כמו הגרים של אברהם אבינו), ועיי"ש שזהו יסוד חזק בשיטת הרמב"ם בענין הגאולה, וי"ל הרמב"ם לשיטתי' אזיל שלע"ל ייתגיירו כל הגוים לדת האמת וס"ל שזהו כוונת רשב"א<sup>83 84</sup>.

80) ואולי זה היה שכיח ליהודים שדרו בכפרים (ישובניקס), שלא ראו בית כנסת תוך ל' יום, וצ"ע.

81) והוא הפסוק שהביא רשב"א לראי' "שעתידים להתגייר".

82) ובשולי הגליון כתב "אבל בדרשות הר"ן (דרוש ז') מביא מע"ז (כד, א) "שכל האומות ישובו לאמונתנו בכל פרטי המצות ודקדוקיהן", וז"ל הגמ' שם "כולם גרים. . לעתיד. . כי אז אהפוך אל עמים. . ודלמא מע"ז הוא דהדרי בהו א"ל אביי לעבדו שכס אחד כתיב" וכתב רש"י (ד"ה שכס אחד) "ישראל והאומות תהא עבודתן שוה בכל מצותיו", משמע כהר"ן שהגוים יתגיירו ממש, לקבל תריג מצות מש"כ להרמב"ם שיתגיירו היינו שיקבלו על עצמן שבע מצות.

83) וראה מוארי (ד"ה אמר) שיש פוסקים כת"ק, ואולי ס"ל (כהר"ן) שהגוים יקבלו על עצמם תריג מצות, וכיון שהב"ד לא יקבלו אותם (כמבואר בע"ז שם) נמצא שהלכה כת"ק.

84) ראה ביאור הגר"א (סי' רכד ס"ק ד), ושור"ת דברי יציב או"ח (סי' פט).

עפ"י דרוש נ"ל, בלקו"ש שם הביא מחלוקת ר"י ור"ל (סנהדרין קיא, א) אם יכרתו גוים לע"ל דלכ' מפורש בכ"מ שיהיו גוים לע"ל, ומבאר שיש ב' אופנים להבין מציאות הגוים לע"ל, (א) שהגאולה הוא לישראל והגויים יהיו פרט בגאולת ישראל (ע"ד כל מה שקנה עבד קנה רבו), (ב) שגם לגויים יהיה גאולה משלהם.

וי"ל שת"ק ס"ל שהגויים יהיו פרט בגאולת ישראל, ולכן אין ראוי לבקש על התשובה של עובדי ע"ז בחו"ל שהרי רובם גוים, אבל רשב"א ס"ל שיש גאולה לגוים לע"ל, ולכן יש לבקש עליהם שיזכו לגאולתם "והשב לב עובדיהם לעבדך".



## מקור הדין כסדרן

הרב יוסף יצחק רייבין

יו"ר ישיבת סת"ם

וסופר סת"ם, קראון הייטס, נ.י.

הלכה רווחת בישראל שהתפילין ומזוזות צריכין להכתב כסדרן היינו כסדר שהן כתובות בתורה כמבואר בטוש"ע או"ח סי' ל"ב ויו"ד סי' רפ"ח.

והנה, במשנ"ב סי' ל"ב סק"ג מביא מקור להדין ד'כסדרן' מהפסוק 'והיו הדברים' - בהיותן יהו. ופסוק 'והיו הדברים' הוא בדברים ו',ו'.

והנה מקור דרשה זו הוא בב"י בשם הר"י אסקנדרני וז"ל 'וכתב הר"י אסקנדרני . . ולמה יחזור לדקדק ולהגיה כל פרשה אחר שהשלימה מפני שאם ימצא טעות פרשה לא היא לבדה נפסלה אלא כל מה שאחריה ג"כ נפסל על ידה משום דא"כ היו שלא כסדרן ופסולות משום דכתיב 'והיו' בהווייתן יהו' ע"כ. הרי דר"י אסקנדרני לא פירש אייזה 'והיו' קאי אי א'והיו הדברים' או א'והיו לטטפת'. ועד"ז בשו"ע או"ח סי' ל"ב סכ"ג 'אם מצא שחיסר אות אחת אין לו תקנה שאם כן היו כתובין שלא כסדרן ופסולין משום דכתיב 'והיו' - בהווייתן יהו' עכ"ל ולא פירט המחבר אייזה 'והיו' קאי.

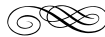
אלא דהאחרונים שבאו אחרי הרב"י סתמו דקאי א'והיו הדברים'. דז"ל הרדב"ז בשו"ת ח"א סי' ש"י 'כתיב והיו הדברים האלה בהווייתן יהו שלא יכתבם שלא כסדרן' עכ"ל. וכן הוא בלבוש או"ח סי' ל"ב סכ"ג שכ' 'משום דכתיב והיו הדברים האלה וגו', בהווייתן יהו כלומר כסדר שנכתבו בתורה יהיו כתובים בכל מקום שיצטרך להם' עכ"ל. וכ"כ הפמ"ג באשל אברהם פתיחה לסי' ל"ב וז"ל 'השני, שתפילין ומזוזות צריכין שיהיו כתובים כסדרן

מן התורה דכתיב והיו הדברים כסדרן' עכ"ל. ובמילא מובן שהמשנ"ב בס"ק ג' הולך בדרכם של האחרונים הנ"ל במה שהביא הפסוק 'היו הדברים'.

אלא דביאור"ה בסי' ס"ד ד"ה אע"פ שאינו רשאי וכו' מצאתי דמביא פסוק 'והיו לטטפת בין עיניך' כמקור הדין והוא בדברים ו', ח'. וז"ל 'דמה שגילתה לנו התורה דבעינן כסדרן כדאיתא במכילתא ומסתמא הטעם ג"כ משום והיו לטוטפת בין עיניך' עכ"ל. וצ"ע.

והנה, גם בקסה"ס הביא הקרא ד'והיו לטטפת' כמקור הדין. והוא בלשכה"ס סי' כ"א סוסק"ב דכ' 'והרי כסדרן דילפינן מוהיו שנאמר בשל ראש' עכ"ל. ועיי' דהא דבעי' כסדרן גם בשל יד הוא משום דהקישן הכתוב שנאמר וקשרתם לאות על ידיך והיו לטוטפות וגו'. אלא, דבאמת גם על בעל הקסה"ס צ"ע דבלשכה"ס סי' ט' ס"ק א' הביא שו"ת הרדב"ז הנ"ל דמפורש ביה דמוהיו הדברים דרשינן.

ולהעיר דרבינו הזקן בשו"ע או"ח סי' ל"ב סעיף ל' לא פירט אייזה והיו קאי רק כ' בסתם 'התורה אמרה והיו בהויתן יהו'. ובשו"ע מהדורה החדשה צוין בשוה"ג לדברים ו, ח, שהוא הפסוק דוהיו לטטפת. וממה שכתבנו מבואר דלאו דוקא.



## קידוש על הפת בליל פסח

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בשו"ע אדה"ז סנ"ג סעיף לג:

ש"ץ שהזקין ורוצה למנות בנו לסייעו לפרקים, אע"פ שאין קול בנו ערב כקולו, אם ממלא מקומו בשאר דברים ואין קולו משונה - אין הצבור יכולים למחות בידו, לפי שכל המתמנה לש"ץ מן הסתם על דעת כן נתמנה שאם לפעמים לא יוכל להתפלל שימנה אחר לסייעו, וא"כ בנו קודם בסיוע לכל אדם, ואפילו אחר מותו בנו קודם לכל אדם, כי כן הוא בכל המנויים, שהבן שראוי לכך קודם אפילו לאחרים שגדולים ממנו, חוץ ממנויים של כתר תורה כגון חכם הממונה להרביץ תורה או לדין שהתורה אינה ירושה. עכ"ל.

וכבר עמדו כמה אחרונים על הבנת יסוד זה שיש לחזן זכות למנות בנו למנותו, מהו הבסיס לכך? ומה שכתב בהמשך הסעיף 'ואפילו אחר מותו בנו קודם לכל אדם' הרי זהו

בגדר ירושה, ומהו ההגיון בכך דלפי שלאחר מותו בנו יורשו לפיכך חובת הציבור לקבלו גם בחייו בתור מסייע.

[ובכל צ"ב משמעות הביטוי "מן הסתם על דעת כן נתמנה", כיצד נקבע ענין זה "מן הסתם"].

והעירני ח"א (אף שאינו דומה) שמצינו בדרשת חז"ל בכ"מ (ב"ב קח, ב. ערכין כה, ב) "מה ראית לרבות את הבן ולהוציא את האח, שכן קם תחת אביו ליעידה ולעבד עברי", דמשמע מזה, דמזה שהבן יש לו זכויות אחרות במקום אביו, מוכח מזה שגם לענין הנושא הנידון שם יש לו דין קדימה, ואולי ניתן לדמות זאת קצת.



## דעת הט"ז שבשר המלוכלך בדמים נאסר במעת לעת

הרב שבתי אשר טיאר

דומ"ץ במלבורן, אוסטרליא

מחבר קונטרס "ריבית והיתר עסקא בדרך קצרה"

בט"ז יו"ד סימן סט ס"ק מא מבואר דבשר כשר<sup>85</sup> ששהה מעת לעת בכלי שאינו מנוקב שמלח בו "בשר המלוכלך בדמים"<sup>86</sup> ה"ה אסור מחמת הכבישה שהרי יש בו ציר וכבוש כמבושול. והש"ך בנקה"כ השיג עליו שלאחר מעל"ע מותר דהוי נ"ט לפגם. ובהגהות רעק"א מביא המנחת יעקב (כלל יא אות יד) שהסביר דכוונת הט"ז דכשמו לחין בשר לקיים מסתמא מולחים אותו הרבה עד שהציר הזב ממנו נעשה חריף, ומחלי לשבח.

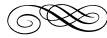
ותירוץ זה צע"ק שהרי מסתימת לשון הט"ז והרמ"א לא משמע כן. ועוד, דאם כדבריו אינו מובן השגת הש"ך שהרי גם הוא כתב עד"ז בסימן קה ס"ק מג ובכ"מ.

לכן נ"ל שלפי הט"ז הבשר נאסר לאחר מעל"ע אפילו אם אינו מלווה כ"כ כיון שסובר (ע"ד מ"ש אדה"ז בשו"ע שלו סימן תמז סעיף כט) דכיון ששהה הציר בכלי כשיעור בישול

(85) בשר שכבר שהה במליחתו והודח.

(86) ע"פ ט"ז שם ס"ק לו.

הרי הוא כאלו נתבשל בתוכו ונבלע חריפות הצייר בתוך הכלי ואינו נפגם לעולם אפילו לאחר כמה ימים.



## החילוק בין המוכר שדה ע"מ להחזירו להממשכנו לשיטת הרמב"ם

הנ"ל

ברמב"ם הלכות שמטה ויובל ריש פרק יב הביא הרמב"ם שהמוכר בית בתוך עיר המוקפת חומה ה"ו גואלה כל י"ב חודש ונותן כל הדמים ואינו גורע ללוקח כלום.

והנה במשנה (ערכין לא, א) איתא: "הרי זה כמין רבית ואינו רבית". ופרש"י שם שהוא כרבית שהרי משתמש בביתו בשכר המתנת מעותיו, אבל אינה רבית דרבית לא מיקרי אלא ע"י הלואה ולא ע"י מכר.

ובגמרא שם: "והתניא הרי זו רבית גמורה אלא שהתורה התירתו? אמר רבי יוחנן, לא קשיא הא רבי יהודה והא רבנן". וראה שם בתוס' (ד"ה והתניא) דמתני' כר' יהודה וברייתא אתיא כרבנן. ובהמשך הדברים שם מבואר שלרש"י רק בבתי ערי חומה התירה תורה מכירה כזו<sup>87</sup>, ולפי ר"ת שאינו מחלק בין בית לשדה גם בעלמא הרבית היא דרבנן. ולדבריו, מ"ש בברייתא שהתורה התירתו הכוונה היא דמדכתב לן רחמנא דין בתי ערי חומה גלי לן דכי ה"ג אין זה רבית דאורייתא.

בשו"ע אדה"ז כתב שהיא רבית גמורה (וידוע שלשון זה בשו"ע אדה"ז סובל הן המשמעות דרבית דאורייתא והן דרבית דרבנן כמ"ש בקונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה הערה 18), ולא כתב שהיא רבית גמורה של תורה, ולכאורה הוא מפני שדבר זה במחלוקת שנויה. דלרש"י היא מן התורה. דהא ההוא דינא דאמר לו לכשיהיו לי מעות תחזירם לי מוקי לה בב"מ סה, ב דלא כרבי יהודה דסבירא ליה צד אחד ברבית מותר, וקיי"ל צד אחד ברבית הוה רבית קצוצה<sup>88</sup> (ט"ו סי' קעז סק"א [ומיושבת בזה קושיית המהר"ץ חיות

87 עיין בריטב"א (ב"מ דף סג ע"א ד"ה רבא אמר) שמסביר דכיון דאין דרך לוקח קרקע לעשות כן, ירדה תורה לטוף דעתם דלהלואה גמורה נעשה, ולפיכך אמר הכתוב "את כספך לא תתן לו בנשך", ולא אמר "לא תלוה בנשך", לרבות מכר כיצא בזה שיהא דינו כמלוה.

88 בש"ך סי' קעב סק"ט בשם הב"ח (עמוד תמט ד"ה כתב [הראשון]) והריב"ש (סי' שה וסי' תסד)

בערכין שם לשיטת הט"ז (י"ד סי' שלד סק"א ואו"ח סי' תקפז) דבדבר שהתורה התירה בפירוש אין כח ביד חז"ל להחמיר, דהט"ז לשיטתו אזל שהתורה לא התירה מכר כזה אלא בבתי ערי חומה ולא בעלמא. [ולתוס' שם (ערכין לא, ד"ה והתניא) בשם ר"ת (שאינו מחלק בין שדה לבית) היא רק דרבנן ו"הכי פירושו, מדכתב לן רחמנא דין בתי ערי חומה גלי לן דכי האי גוונא אין זה רבית דאורייתא". והוכרחו לזה מכח קושיא מאי שנא ממשכנתא בלא נכייטא (ב"מ סב, א) דלא חשבינן לי' רבית גמורה של תורה?

אבל ברמב"ם (הלכות מלוה פ"ו ה"ה) פסק שגם בשדה שייך רבית מן התורה, וקשה קושיית התוס' בערכין שם מאי שנא ממשכנתא בלא נכייטא דלא חשבינן לי' רבית גמורה מן התורה?

והנה בהלכה זו שם ביאר הרמב"ם שהממשכן שדה גמר והקנהו גוף השדה לפירותיו ולכן אינו אלא אבק רבית ולא רבית קצוצה. וכדי שלא תקשה מ"ש הרמב"ם בסעיף ה' בדמכירת שדה על תנאי שייך רבית מן התורה, אע"פ שגם שם הי' יכול להקנותו השדה לפירותיו, נראה לפרש כוונתו דשאני הממשכן שהוא כעין מכר קצת.<sup>89</sup>

ועפ"ז מובן גם מ"ש הרמב"ם בפרק ה הלכה טו שמי שהיתה שדה חבירו ממוכנת בידו אסור לחזור ולהשכירה לבעל השדה בדבר קצוב מפני הערמת רבית, ודלא כפרש"י (ב"מ סח, א ד"ה אימת קני') שכתב שהיא רבית קצוצה.<sup>90</sup> דהרמב"ם סובר כמ"ש בשיטה מקובצת (שם ד"ה ולא מילתא היא בשם הר' יהונתן) שאסור רק מפני דמחזי כרבית<sup>91</sup>, וכמו שמבאר שם (ד"ה ואימת וד"ה וז"ל הרא"ש) בשם הרשב"א והרא"ש ד"הא דאמר בש"ס אימת קניה דאקניה היינו שהרואים יאמרו כן ואינו אלא מדרבנן, כלומר הרואה יאמר אימת קנאה זה וירד בה שהקנה אותה לבעלים אין זה אלא נוטל שכר מעותיו",

---

מבואר דהוי אבק רבית משום דצד אחד ברבית הוא דרבנן (וכן משמע בסמ"ע סי' רלב סקל"ג שכתב שכל האיסור כאן הוא רק לכתחילה מפני שנראה כנוטל אבק רבית) ותמה עליו הצ"צ (פס"ד ריח, ג) "דהריב"ש כ' בפ"י להיפך סי' ש"ה ותס"ד דצד אחד בריבית הוי דאורייתא לרבנן", ועיין שם שמסיק דהוי רבית קצוצה.

89) ראה עד"ז בשו"ע אדה"ז בסעיף נב.

90) במפעל משנה תורה כתבו שמדובר כאן במי שממשכן בדרך המותרת כמבואר שם בהלכות ז-ח, והחידוש הוא שגם לו אסור לחזור ולהשכיר ללוה את שדהו הממושכנת משום הערמת רבית. ואינו מובן, דאם מותר לו לאכול הפירות למה לא יהי' מותר לקחת ריווח מהשדה דרך שכירות? ועוד והוא העיקר, מסתימת לשון הרמב"ם לא משמע שמדובר כאן רק באופנים מסויימים.

91) ראה גם בט"ז סי' קעז סק"ב בשם הב"י שכן דעת הרמב"ם ורמב"ן ורשב"א.

דמשכנתא כזו יש לה דין מכר<sup>92</sup> ולכן אם אוכל פירות בנכייטא עד שיחזיר לו מעותיו או עד זמן קצוב מותר לגמרי, דמשכנתא כזו יש לה גם דין שכירות.<sup>93</sup>

[ולכן<sup>94</sup> פסק המחבר בשו"ע יו"ד סימן קעב סעיף א שהמלוה על המשכון אסור להתנות שיכול לכופף את הלוה שיפדנו מתי שירצה דאם התנה אין זה שכירות אלא הלוואה.<sup>95</sup>]



## דין מי שאין לו מגילה האם יברך שהחיינו

**הרב מנחם מענדל הרץ**

חבר כולל אברכים שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בסי' תרצ"ב מביא הטור מחלוקת ראשונים האם מברכים שהחיינו על קריאת המגילה ביום.

ובשו"ע נח' המחבר והרמ"א להלכה. "ביום אינו חוזר ומברך שהחיינו. הגה: וי"א אף ביום מברך שהחיינו".

ואדה"ז פסק בפסקי הסיידור סדר קריאת המגילה, "אך אין מברכין שהחיינו אלא בלילה ולא ביום". אבל הצ"צ מביא בסוף פסקיו וז"ל, "קריאת המגילה כ' אאזמו"ר נ"ע דאין מברכין שהחיינו אלא בלילה ולא ביום. והגם כי מי אני לעורר על דבריו הקדושים מ"מ תורה היא כו'. כי הנה המגיד משנה כ' פ"א מה' מגילה דין ג' וז"ל אבל יש מן המפרשים שכתבו שעיקר הקריאה הוא ביום ואעפ"י שבירך זמן בלילה חוזר ומברך ביום וכן נהגו בארצותנו עכ"ל. ואע"פ שהרמב"ם שם כ' דאינו חוזר ומברך שהחיינו ביום מ"מ הגמ"י שם סק"ו כתב בשם ר"ת דמברך גם ביום ושכן נהג הר"מ. ולכן גם לו יהא זה ספיקא דדינא הוכיח האלי' רבא סי' כ"ב מן הש"ס דברכות (דף ס') דשאני ברכות שהחיינו דאינו עובר

(92) רמ"א חו"מ סי' קצה סעי' יו"ד.

(93) כמבואר בסמ"ע שם.

(94) מיוסד על מ"ש המגיד משנה ליישב השגת הראב"ד שהקשה על הרמב"ם דמתיר במסלקי, מאי שנא מנכייטא, ותירץ נהי דהלוה יכול לסלקו מכל מקום אין המלוה יכול לסלקו.

(95) אלא למעשה נוהגין להקל בזה (כמבואר בשו"ע אדה"ז סעי' נב ע"פ הגהות רמ"א סי' קעב סעיף א), כשהלוה אינו יוכל לפדותו בעל כרחו, שהרי לדידן אין היתר הרבית במשכון תלוי בזה שאין כאן הלוואה אלא שכירות (כדעת הרמב"ם הלכות מלוה פ"ו ה"ח) אלא בזה שדומה למכר.

על לא תשא עכ"ד ושוב ראיתי שכן פסק הרמ"א בש"ע סי' תרצ"ב סעיף א'. ועוד ראיה ממ"ש הטור בה' פסח סי' תל"ב בשם בעל העיטור ומסתברא רשות הוא וע"ש בהגהת הגאון מהרלנ"ח סק"ב, עכ"ל.

(והרבי ביחידות עם הרב מרדכי אליהו י"א אייר תשמ"ט (התוועדות תשמ"ט ח"ג עמ' 127) הוסיף וזלה"ק "ואולי י"ל שגם רבינו הזקן בעצמו נהג לברך גם ביום (ומ"ש בסידורו ולא ביום היינו שלברכת שהחיינו ביום אין הכרח מן הגמ' וקבלת האריז"ל ואי"ז שייך לפסקי הסידור ולכן כתב בסידורו כנ"ל").

והנה כ' המג"א (סק"א) וז"ל "ויכוין בברכת שהחיינו ג"כ על משלוח מנות וסעודת פורים שהם ג"כ מצות [של"ה] ונ"ל דיכוין זה בברכת שהחיינו דיום כי זמנם ביום, ונ"ל דמי שאין לו מגילה לא יברך שהחיינו על משלוח מנות וסעודה דזהו דבר הנהוג בכל יום ובכל שבת וי"ט דהא לא תקנו כלל ברכה עליהם" (ועיי' בלבושי שרד שהסביר בד' המג"א שיש ב' הטעמים בדבר: א') "דזהו דבר הנהוג בכל יום" וב') "דהא לא תקנו כלל ברכה עליהם".

ובמשנ"ב הביא ד' המג"א וז"ל "ומי שאין לו מגילה לא יברך שהחיינו על משלוח מנות וסעודה דזהו דבר הנהוג בכל יום ובכל שבת וי"ט [מ"א] וי"א דראוי לברך זמן על היום מפני תקפו של נס שהיה בו וכיון דמזמן לזמן קאתי הרי הוא ככל מועדי ד' שמברכין עליהן זמן ועיין בבה"ל אכן אם היה לו מגילה בלילה ובירך אז שהחיינו לכו"ע א"צ שוב לברך ביום". ע"כ.

ובביאור הלכה שם מביא דה"א שהביא הוא ד' היעב"ץ, וז"ל, "הוא ממור וקציעה שהשיג על המגן אברהם וז"ל ולא ידעתי מה בכך שהוא דבר נהוג והלא בלאו מצות שילוח מנות וסעודה ראוי לברך זמן על היום ואף שהוא מדברי קבלה צריך חזוק כשל תורה ויותר ביחיד מפני תקפו של נס שהיה בו וכיון דמזמן לזמן קאתי הרי הוא לענין זה ככל מועדי ד' שמברכין עליהן זמן וזמן לא בעי כוס דהלכתא אומר אפילו בשוק ויה"כ שאין בו אכילה ושתיה אלא שביתה ומנוחה אעפ"כ מברכין אותו וכו' ומסיים שם דשפיר הוא לכתחלה למאן דלית ליה מגילה למסמך זמן אכוס דסעודה עכ"ל ובאמת לפי סברתו שיברך זמן על עצם היום מפני תקפו של נס שהיה בו א"כ היה לו לברך ג"כ ברכת שעשה נסים ובאמת מצאתי במאירי של שבת לענין חנוכה [וה"ה בענינינו לענין פורים] וז"ל מי שאין לו

להדליק ואינו במקום שאפשר לו לראות י"א שמברך לעצמו שעשה נסים ושהחיינו בלילה א' ושעשה נסים בכל הלילות והדברים נראים<sup>96</sup> עכ"ל".

שוב מביא הביה"ל, "וגם על עצם תמיהתו שמתמה על המגן אברהם והלא בלאו מצות שילוח מנות וכו' ראוי לברך זמן על היום וכו' לא אדע דאפשר דגם המגן אברהם מודה לזה אלא שהוא מיירי שבלילה היה לו מגילה ובירך אז שהחיינו וממילא יצא על עצם הזמן [ומה שמצדד הפמ"ג דלדעת המחבר יוצא בברכת שהחיינו דלילה על משלוח מנות וסעודה דיום לא נהירא וגם ריהטא דלישנא דמ"א לא משמע כן] אלא דביום לא היה לו כלל אפשר דגם הוא מודה", עיי"ש.

והיינו שלומד בד' המג"א דגם לשי' אם לא בירך בלילה יברך ביום, ולכו"ע (אפי' לד' היעב"ץ) אם כבר בירך בלילה אינו מברך ביום, וא"כ צ"ב בקושיית היעב"ץ על המג"א.

והנרא' לבאר בד' היעב"ץ שמשגיג על המג"א ולתרץ קושיית הביה"ל. כי לד' היעב"ץ משמע שראוי לברך שהחיינו לא מצד המצווה שבא מזמן לזמן, כ"א וכלשונו "ראוי לברך זמן על היום. . . מפני תקפו של נס שהיה בו וכיון דמזמן לזמן קאתי", ומדמה להו ליוה"כ שמברך שהחיינו בלא כוס.

והנרא' מקורו בשיטת הי"א הידוע שמביא במאירי (מגילה ד, א) שבפורים יש ברכת שהחיינו על הזמן ומועד. והוא דוקא בקריאת היום שבו ברכת שהחיינו היא לא על הקריאה אלא על היום - הזמן של יו"ט, משא"כ בלילה כי אינו דומה פורים לשאר המועדים שבלילה מברכים על החג, שבמועדים אף הלילה הוא יום טוב, ובפורים דין השמחה והסעודה הוא רק ביום, שהרי אם אכל סעודת פורים בלילה לא יצא יד"ה, עיי"ש).

והיינו שלשי' זו ברכת שהחיינו של יום הוא מצד היו"ט והזמן ולא על מצוה פרטית. אבל שהחיינו של לילה הוא דוקא על קריאת המגילה ולא על היום, כי א"א לעשות סעודת פורים בלילה וה"ה לשאר מצות.

ועפ"ז י"ל קושיית היעב"ץ על המג"א כי לשי' זו אפי' אם בירך בלילה ראוי לברך ביום, כי הברכה בלילה הוא רק על קריאת המגילה, והברכה של יום הוא על הזמן. ולכך תמה היעב"ץ על שיטת המג"א. וד' הביה"ל שלד' המג"א יועיל הברכה בלילה לשל הזמן הם לכאו' שלא כדבריו המפורשים של המאירי, ואפ"ל שהמג"א סובר כשיטה החולקת במאירי שם, אבל לשיטתם אין ברכת שהחיינו על היום כלל לא בתנוכה ולא בפורים, כיון

96 בשבת מביא במאירי שיטה זו וכותב ונראים הדברים, משא"כ במגילה וכדלקמן שחולק על סברא זו, ומביא הדברים רק ל"ש אומרים", וצ"ע.

שאינן שם כוס לקידוש, וביום הכפורים בלבד מברכים בלא כוס מפני שקדושתו יתרה, ולא נפקע כוסו אלא מצד איסור שתייה שבו.

(ועפ"ו א"צ לדחוק בדברי המג"א שכבר בירך שהחיינו בלילה כי הרי מפשטות דבריו "דמי שאין לו מגילה" משמע שמדובר במי שאין לו מגילה כלל ולא בירך שהחיינו בלילה).

והיוצא מזה, שבמי שלא בירך שהחיינו בלילה לד' הביה"ל לכו"ע יכול לברך ביום (בדעת היעב"ץ ברור, ובד' המג"א יש לדון וכנ"ל). אבל אם בירך בלילה, לד' הביה"ל לכו"ע אינו יכול לברך שהחיינו. אבל לפי שביארנו נרא' דלפי היעב"ץ יכול לברך שהחיינו כי מברך על היום, ואין השהחיינו של לילה שייך לזה.

וראה בס' נטעי גבריאל שהביא שמי שאין לו מגילה ביום בלי שם ומלכות כי הברכה תלוי וכנ"ל במחלוקת, וספק דרבנן לקולא.

אבל לכאן אפ"ל עפ"י מה שמביא הצ"צ הנ"ל "דשאני ברכות שהחיינו דאינו עובר על לא תשא" שאפי' אם בירך בלילה, אם ברצונו לברך בירך וכדברי היעב"ץ, והרשות בידו<sup>97</sup>. (וכמובן דכ"ז הוא להלכה ולא למעשה).

ובנוגע לעצם הדין אם מצות משלוח מנות חייב בברכה, כתב המג"א שמצד שנהוג בכל שבת ויו"ט אינו מברך שהחיינו.

(והפשט בהמג"א שכתב בתחלה שצריך לכוון בשהחיינו ביום על משלוח מנות וסעודה, ואח"כ כתב שאם אין לו מגילה לא יברך על משלוח מנות וסעודה כי הוא נהוג בכל שבת ויו"ט יל"ע דא"כ למה צריך לכוון בברכתו עליהם אם בכלל אינם חייבות בברכת שהחיינו? ואפשר שגם להמג"א הברכה עומד בספק, ועצ"ע).

ולכאורה אפשר להביא מפוסק נוסף שאין דעתו כהמג"א:

באשל אברהם כתב דאילו ה' המנהג לברך על משלוח מנות שהחיינו, לא ה' על זה שום פתחון פה לערער, והרי זה ממש כשהחיינו דלולב ושופר שמברכין לכ"ע הגם שברכו כבר בכניסת היום שהחיינו, ואין בזה שום פתחון פה דברכה שאינה צריכה. וכן אילו ה' המנהג לברך על אכילת סעודה שאינו יוצא י"ח אלא ביום. והגם שחז"ל לא תקנו ברכה,

97 ולהע' ממ"ש הרבי במענה לרש"י זיין (לקו"ש חי"א ע' 346. ושאלתו נדפס בשולחן מנחם אר"ח ח"ב ע' שכח) "במש"כ בענין שהחיינו דמשלוח מנות בס' יעב"ץ כ' דיכוון בברכת זמן גם על משלוח מנות כו' ומי שאין לו מגילה ג"כ יברך זמן עכ"ל". (ואף שאינו מביא לענין הלכה).

אם מצד שנפטר ע"י ברכת שהחיינו כמש"כ השל"ה להזהיר לכוון לפטור, או שאולי לא רצו לקבוע ברכה ע"ז, מ"מ, כשהונהג היה ברכה שאין בה שום חשש לכו"ע. ומזה רצה להוכיח שאם מברך שהחיינו ביום על המגילה אין שום חשש ברכה לבטלה.

ומזה שהוכיח ממשלוח מנות ומסעודה דאם המנהג לברך שהחיינו אין שום פתחון פה לערער, וכן מזה שמדמיהו לשופר וללולב דהוה מצוה הבאה מזמן לזמן, משמע דלא כהמג"א, שכתב דאינו מברך שהחיינו על משל"מ או סעודה דזהו דבר הנהוג בכל יום ובכל שביו"ט.

וכן שאל כ"ק אדמו"ר להרב מרדכי אליהו (התוועדיות שם): "ובכל אופן – הרי החיוב דמשלוח מנות וכו' שלהיותו "אחת בשנה" יש לברך "שהחיינו" זמנו (לא בלילה אלא) ביום דוקא". הרי דמשלוח מנות גופא הוא אחת בשנה (ויעוי"ש דברי הרב אליהו ומה שאמר לו כ"ק אדמו"ר על זה).

אלא דלכאורה יש להקשות דעפ"ז למה לא שאל כ"ק אדמו"ר להרב אליהו שיברך עכ"פ שהחיינו ביום מצד הטעם שביעב"ץ?

ולכאורה אפשר לבאר בפשטות, שהרב אליהו אמר לכ"ק אדמו"ר מקודם לזה, שלפי מנהג הספרדים שמברכים שהחיינו רק בלילה כפסק הרמב"ם [וביאר טעמו הב"י דהוא כדאשכחן בסוכה שמברך שהחיינו בלילה ואינו חוזר ומברך ביום], ולפי הפרמ"ג מכוונת על משל"מ וסעודה, ואמר שעפ"ז אפשר שקריאת המגלה בלילה יש לה דין מצות עשה דדברי קבלה עכת"ד.

א"כ לפי הרמב"ם מצות קריאת המגלה בלילה היא לכה"פ כמו ביום, א"כ אפשר דאם כבר בירך שהחיינו בלילה אזי כבר יצא גם על היו"ט והזמן, משא"כ לדין שמברכים גם ביום שהחיינו בקריאת המגלה מצד דעיקר מצותו ביום, א"כ אינו יוצא בברכת שהחיינו בלילה ג"כ על היום, וכמש"כ המאירי ששהחיינו בלילה הוא רק על המגלה ועל היום הוא על היום, ובכלל יותר טוב לקשרו עם מצוה, לפי היעב"ץ על כוס בסעודה, והנמו"י הביאו על חלה בסעודה, אבל יכול לאומרו בשוק.

ועפ"ז אפשר להסביר בדא"פ בדברי הצ"צ למה לא הביא סברת היעב"ץ שיברך גם על היום דיו"ט מצד שבא מזמן לזמן ותוקפו של נס:

כי מצד שהספק שהביא אם יברך שהחיינו ביום על מקרא מגילה היא מהרמב"ם והגמ"י והמגיד משנה, ולפי הרמב"ם אפשר כבר יצא על שהחיינו של היו"ט בלילה, לכן לא יתכן לברך שהחיינו ביום מצד היו"ט כי כבר יצא בלילה.

# פשוטו של מקרא

## מהו ההפרש בין 'תמיד' הנאמר בציץ ל'תמיד' הנאמר באורים ותומים

הרב נו. ראזענבלום  
תושב השכונה

בפרש"י ד"ה והי' על מצחו תמיד (כח, לח): "אי אפשר לומר שיהא על מצחו תמיד שהרי אינו עליו אלא בשעת עבודה אלא תמיד לרצות להם אפילו אינו על מצחו שלא הי' כהן גדול עובד באותה שעה".

וצריך להבין:

בפסוק (כח, ל) כתיב "ונשא אהרן את משפט בני ישראל על לבו לפני ה' תמיד".

ולמה אין רש"י שואל כאן: "לומר ונשא תמיד שהרי אינו עליו אלא בשעת העבודה או בשעת ששואלים באורים ותומים". וכאן אין יכולים לתרץ מה שתירץ בנוגע לציץ.

ובשלמא אם הי' הפסוק מסיים "לזכרון לפני ה' תמיד", כמן שמסיים הפסוק שלפני זה, היו יכולים לדחוק ולתרץ (ע"ד שרש"י מתרץ בנוגע להציץ) שהגם שהחשן לא הי' על אהרן תמיד, אבל הזכרון הי' תמיד.

אבל עם כל זה הי' עדיין צריכים ביאור למה לא פירש רש"י שם כלום.

ובאמת שם צריכים להבין עוד דבר:

שלאחר שנאמר בפסוק (כח, כט): "ונשא אהרן את שמות בני ישראל על לבו לפני ה' תמיד".

ולמה נאמר שתי פעמים "לפני ה'" בפסוק ל: "בבוא לפני ה' . . על לבו לפני ה'", ובפסוק כט נאמר: "בבוא אל הקודש וגו'".



# שונות

## אגיל ואשמה בשמחת התורה

הרב ישכר דוד קלוזינר  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בקובץ 'נחלתנו' גליון רנ (מי יודע' אות א סק"ב) הקשה הרב ברוך הכהן כ"ץ בהא דאיתא בספר 'ברית אברים'<sup>98</sup> במאמר אחרון לשמחת תורה וזל"ק: בפייט אגיל ואשמה [בשמחת תורה, אפשר לפרש] ע"ד המשל מהבעש"ט הנ"ל (וזהו המשל לבן מלך שהיה בין אנשי הכפרים, ובא לו אגרת שלומים מאביו ורצה לשמוח, והיה בוש וירא מאנשי הכפר. וצוה לתת להם יי"ש, והם שמחו בשמחתם, והוא שמח בשמחת אביו וכו'. [עי' תולדות יעקב יוסף ר"פ קדושים] וזה שאמרו (כתובות יז, א) בית שמאי אומרים כלה כמות שהיא דווקא לפי כבודה, ואם לאו ח"ו אין יכולין להפטר בפניה כשתבא לפניו ית'. ובית הלל אומרים כלה נאה וחסודה, וכשנבקש לפניה אז תמחול. עכ"ל. ושואל: מי יודע לפרש ולהסביר מאמר פלאי זה?".

הנראה בזה בס"ד, די"ל דכוונתו היה בתחילה לדייק מדוע אומר כפל דברים: "אגיל ואשמה" ח", לכאורה די באחת מהם, או 'אגיל' או 'אשמה' - וי"ל דכוונתו עכשיו לתרץ "ע"ד המשל מהבעש"ט", דבנמשל 'אגיל' קאי בעיקר על הנפש האלקית<sup>99</sup> 'ואשמה' קאי בעיקר על הגוף ונפש הבהמית, כדי ששניהם ישמחו "יחדיו" כמו במשל הנ"ל.

<sup>98</sup> להרה"ק רבי יוסף משה המגיד מזאלאזיץ, תלמידו של הרה"ק רבי יחיאל מיכל המגיד מזאלאטשוב נ"ע.

<sup>99</sup> "תגל נפשי באלקי" (ישעיה סא, י). איתא ב'אבות דר"נ' בתחילתו גבי מתן תורה: "אמר לו רבי מתיא בן חרש, רבי, לא אמרו אלא לאיים עליו, כדי שיקבל עליו דברי תורה באימה ביראה ברתת ובזיע. שנאמר (תהלים ב, יא) עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה". והיינו ד'גיל' הוא שמחה מאופקת ושקטה ורוחנית יותר (שהולך גם ביחד עם 'יראה'), ומשא"כ 'שמחה' היא גלויה ורעשנית ומוחשית יותר.

שוב ראיתי ב'לקוטי תורה' נצבים (מוז, א): "הנה הפרש שבין שמחה לגילה הוא, כי השמחה נקרא בהגלות נגלות השמחה מבחוץ והיא בחינת חג הסוכות זמן שמחתנו. וגילה נקרא כשהשמחה עדיין בפנימית הלב ולא באה לידי גילוי בחיצוניות. וכמ"ש וגילו ברעדה, שרעדה תכסה את השמחה שלא תהא נראית ונגלית בחוץ רק תוכו צוף השמחה ובהתגלות נראית ונגלית בחינת רעדה, והוא בחי' ר"ה".

ועכשיו הוא ממשיך: "וזה שאמרו בית שמאי אומרים כלה כמות שהיא דווקא לפי כבודה", כי אם לא יגידו האמת, הרי זה שקר והיא תסבול מזה.

איזה סבל הכלה, הנשמה - כנסת ישראל תוכל לסבול מזה?

וי"ל ע"פ הסיפור שמופיע ב'סיפורי חסידים' - מועדים (עמ' 330), שבל"ג בעומר גם בעיר הומיל נהגו לבקר בבית החיים, בעיקר ה'חברה קדישא' - ע"מ לבדוק מה צריך תיקון, ואח"כ היו נכנסים לבית הסמוך ועורכים סעודה של י"ש, ביצים ומיני מזונות. כשהרה"ק רבי יצחק אייזיק מהומיל בעל 'חנה אריאל' שהיה רבו של הומיל, היו נוהגים שאחרי שהקהל כבר נכנס ל'סעודה' היו שולחים אז מרכבה להביא את הרב אליהם. הרב היה נכנס לשעה קלה לבית החיים ואח"כ היה יושב עם הקהל ואומר דברי תורה של חסידות.

פעם אחת כשנכנס לבית החיים התעכב על יד מצבה אחת, קרא את הכתובת שעל המצבה, עמד איזה זמן תפוס במחשבותיו, פנה אח"כ להשמש שליווה אותו, ואמר: - מלמעלה תובעים מהנפטר הזה, איפה הם כל אותן המעלות הכתובות עליו במצבתו?

שהה עוד והוסיף: - לך נא והבא גרון. הביא הלה גרון, והרב ציווה לקצץ את הכתובת מעל המצבה. לאחר שהשמש קיים פקודתו, נכנס הרב אל הקהל שחכה עליו, ואמר: - תיתי לי, שעשיתי זה עתה טובה גדולה לנפטר פלוני. ע"כ הסיפור.

וה"נ י"ל בנדו"ד, שאם יגזימו אליבא דבית שמאי בשבחים של הכלה - "ואם לאו ח"ו אין יכולין להפטר בפניה כשתבא לפניו ית"י" - כלומר שיהיו תובעים לפניו ית' למעלה אודות השבחים המוגזמים שאמרו עליה, דאיפה הם? ולא נצליח לקבל מחילתה על העוול שעשו לה בהגזמות הללו, כי שקר הן. משא"כ אליבא ד"בית הלל אומרים כלה נאה וחסודה, וכשנבקש לפניה אז [שפיר] תמחול" - מדוע תמחול? כי אליבא דבית הלל אין כאן שקר.

ומדוע אליבא דבית הלל אין כאן שקר? - מבואר ב'לקוטי תורה' שיר השירים (מח, ב) וב'מאמרי אדמו"ר הזקן' תקס"ז: דמאחר שלעתיד לבא בודאי יבורר הכל ויצא מזה ריווח, לכן "אין שקר כלל לומר כלה נאה וחסודה, אע"פ שהיא חגרת עכשיו". [להעיר מהך דכל העומד להיות - לשרוף, לזרוק, לפדות וכו' - כלהיות דמי - ב"ק עו, ב. עז, ב.]. ובד"ה 'הנני מביא אותם' תשכ"ח מבואר שבחי' "כלה נאה וחסודה" היא מצד אמיתת פנימיות ועצמיות הנשמה שיש בכל אחד מישראל. . ע"ד מחז"ל (גדרים סו, א) 'בנות ישראל נאות הן אלא שהעניות מנוולתן'.

ומעתה י"ל בכוונת ה'ברית אברהם' כמין חומר, דלדידיה בעצם ב"ש וב"ה אינם חולקים, אלא דב"ש שהם מבחי' גבורה מיירי בעיקר אודות הגוף והנפש הבהמית, ולכן לדידיה "אומרים כלה כמות שהיא דווקא לפי כבודה", ואחרת זה שקר - "ואם לאו ח"ו אין יכולין להפטר בפניה כשתבא לפניו ית"י" כנ"ל. משא"כ ב"ה שהם מבחי' חסד שקאי בעיקר על הנשמה ונפש האלקית, לכן לדידי' "אין שקר כלל לומר כלה נאה וחסודה, אע"פ שהיא חגיגת עכשיו" כנ"ל. - וזהו ההמשך להמשל של הבעש"ט של הבן מלך עם אנשי הכפר, ובנמשל זהו הנפש האלקית והגוף ונפש הבהמית, ובשמחת תורה 'אגיל ואשמח', שקאי על שניהם.

וזהו ע"ד דאיתא ב'תולדות יעקב יוסף' כי תבא (קצה, ג): "שמעתי ממורי [הבעש"ט] משל לבן מלך שנשתלח למרחקים לכפר אחד פחותי הערך, ובהאריך הזמן שמה הגיעו כתב מאביו המלך, וצה לשמוח בו מאד, אך שחש מבני הכפר שילעיגו עליו באומרם מה יום מיומים ושמחה מה זו עושה, מה עשה בן המלך, קרא לבני הכפר וקנה להם יין ושאר מיני יין המשכרים עד ששמחו בעסקי יין, והוא מצא עת לשמוח מאוד בשמחת אביו, ודפח"ח. והנמשל מובן, כי הנשמה בושה לשמוח בשבת בתענוגי אביה המלך מה"מ הקב"ה בהנשמה יתירה שהוא לו אגרת שלומים מאביו, מחמת הגוף שהוא כבן כפר, לכך צוותה תורה לענג הגוף בשבת ויו"ט, ואז כשהגוף שמח בשמחת הגוף אז יש פנאי לנשמה לשמוח בשמחת דביקות המלך הקב"ה, ודי בזה". עכ"ל. ע"ש עוד. ובר"פ קדושים הנ"ל, ובהגהה ג שם שבהוצאת מכון 'נחלת צבי'. - ועד"ז בנדו"ד בנוגע 'אגיל ואשמח בשמחת תורה', ד'אגיל' קאי על הנשמה, 'ואשמח' קאי על הגוף, וא"ש מאד.



## טעם באכילה

הרב משה רבינוביץ

ברוקלין, נ.י.

ידוע הסיפור עם אדמו"ר הזקן שלא חש בטעם ריבוי המלח ששמו בתבשיל, באמרו שעוד בהיותו במעזריטש פעל על עצמו שלא להרגיש את טעם המאכל. לקו"ש ח"י שיחה לפ' וישלח ע' 106. ועוד.

ובהגות אדמו"ר מהורש"ב על התניא פרק ח (קיצורים והערות ע' קטז) מבאר שיש חילוק בין אלו שלא נהנו מעוה"ז כל ימיהם לבין אלו שלא הרגישו כלל טעם מאכל. ורבינו הקדוש (רבי מחבר המשנה) ה' מאלו שלא רק שלא נהנו מעוה"ז אלא גם לא הרגישו טעם באכילה. יעוי"ש.

ואולי עפ"ז יש לבאר בדרך אפשר הסיפור עם רבי יוחנן בגמרא יומא פד, א. ובשינוי לשון קצת בע"ז כח, א.

מסופר שרבי יוחנן חש בשינוי, והלך למטרוניתא עובדת כוכבים להתרפא. המטרוניתא נתנה לו תרופה ביום חמישי וביום שישי.

- מה אעשה בשבת? שאל ר"י את המטרוניתא, היות והוא לא יגיע אלי' לקחת את התרופה כי הוא עסוק עם תלמידיו.

אמרה לו המטרוניתא: לא תצטרך לקחת את התרופה בשבת.

(שחיקת סממנים בשבת לא מהווה בעיה)?

- ומה עלי' לעשות אם הכאבים יחזרו בשבת?

בשלב הזה אומרת לו המטרוניתא שהיא תגלה לו את סוד התרופה בתנאי שר"י ישבע לו שלא יפרסם אותו.

בפועל פרסם ר"י את התרופה. יעוי"ש המשך המעשה.

בהמשך מביאה הגמרא את מרכיבי התרופה של המטרוניתא.

א"ר אחא ברי' דרבא: מי שאור, שמן זית ומלח.

רבי יימר אומר: שאור גופיה, שמן זית ומלח.

ומר ברי רב אשי אמר: משחא דאוואזא בגדפא דאוואזא. (ופרש"י בע"ז): שמן אוואזא, המחוי באור, וסכתן ע"י אחד מכנפי האווז על שיניו מבחוץ.

והנה אודות התרופות המובאות בש"ס בכו"כ מקומות פשוט שכוונת הגמרא היתה ללמד אתנו הן איך להכין את התרופה והן איך להשתמש בתרופה. וכלשון הש"ס: האי מאן דחש . . יעשה כך וכך ויתרפא.

[וידועים דברי הראשונים שאסור היום להשתמש בתרופות הנזכרים בש"ס. תוס' מו"ק יא,א. יש"ש חולין פ"ח, יב. ועוד].

וכפי שמובא שם שאביי ניסה בפועל את התרופה הזאת של המטרוניתא (לפי כל ג' הדעות הנ"ל בהרכבתה), ולא עזר לו.

עוד רואים שבחלק מהתרופות שבגמרא מוזכר גם המינן שבמרכיבי התרופה. ולמשל בהמשך במס' ע"ז שם (בע"ב) "שבע גרעינין". "שלשה עלי דלועין". ועוד.

לאידך, ברובם של התרופות נזכרים רק שמות המרכיבים (Ingredients) של התרופה מבלי להזכיר את המינן של כל אחד מהם.

כמו כן שלבי הכנת התרופה, היחס בין המרכיבים, וצורת העירבוב שלהם, וכן אופן השימוש המדויק שלהם, על המיחוש או המכה, ישנם תרופות שמפורטים בש"ס ואחרים שלא.

ועכצ"ל שלפחות בכל הקשור לאותם תרופות שבהן הגמרא אינה מפרטת את המינן של כל המרכיבים, וצורת השימוש שלהם, סביר להניח שאין הם חשובים כל כך. מה שקובע זה עצם קיום אותו מרכיב בתרופה. ושלא יחסר אף אחד מהמרכיבים. כמו כן אופן הכנת ויצירת תרופות האלו וצורת השימוש בהם חשובה פחות, כי אם הכמות או שיטת הערבוב או איך להשתמש בהן היו חשובים ומעכבים את הריפוי מה הועילו חכמי הש"ס בזה שהעלימו פרטים הכרחיים אלו?

קעת נחזור לסיפור עם רבי יוחנן, שלכאורה תמוה הוא. למה לא פענח רבי יוחנן סוד התרופה על ידי שטעמו?

לא מבעיא לדעת רב אשי שסובר שהתרופה הסודית של המטרוניטא היא בסך הכל שמן של אווז שמושחין בו את השיניים עם הנוצה של האווז,

אז אם כן מה הסוד בדבר? האם לא הרגיש רבי יוחנן את טעם השמן בפיו? ולכאורה, לא צריך להיות "כפילא" (טבח מומחה) לטעום ולהרגיש שזה שמן של אווז.

ואפילו לפי רב אחא ורב יימר שהתרופה היתה עירוב של מי שאור (או שאור גופיה), שמן זית ומלח, גם תמוה.

הרי כנ"ל, מזה שהגמרא מונה את המרכיבים בלי להזכיר את המדה של כל אחד מהם הרי בהכרח שהכמות לא משנה. נמצא, שהעיקר הם המרכיבים, וזה טעם רבי יוחנן לכאורה. וא"כ איך זה שרבי יוחנן לא פיענח את כל סוד התרופה הסמוי?

במילים אחרות: אם רבי יוחנן הרגיש את שמן האווז או את השאור, השמן זית והמלח, הרי כבר גלה את כל הסוד, היות וכמות ועירבוב המרכיבים לא מעכב.

אבל אם נאמר שרבי יוחנן הי' מאלו הצדיקים שפשוט לא הרגיש טעם אכילה, הסיפור מובן. וק"ל.



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת מלאכתו מלאכת שמים

ר' יהושע זעליג

ב"ר משה זלמן הכהן ע"ה

גלב"ע ח"י אדר ה' שנת נח"ת



נדפס ע"י בנו

הרה"ת ר' יוסף יצחק הכהן וזוגתו מרת תמרה שיחיו

כצמאן

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.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ת ר' אפרים וזוגתו מרת חנה צבי שיחיו

פיקארסקי

## לעילוי נשמת

איש תם וישר הולך תמים ופועל צדק

בר אוריין ויר"א רחים ומוקיר רבנן

הרב שלום בן יהודא משה הכהן ע"ה

שורפין

גלב"ע ביום י"ט אדר שני ה'תשס"ח

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו



## לעילוי נשמת

הגה"ח התמים ר' זלמן לייב ע"ה

בן הרב יעקב יצחק ע"ה

אסטולין

גלב"ע בשושן פורים קטן

ט"ו אדר א' ה'תשס"ה

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

משפחתו שיחיו

## לעילוי נשמת

הו"ח אי"א נו"נ הרה"ח הרה"ת ר' משה פינחס ע"ה

ב"ר אברהם מרדכי הכהן ע"ה

כ"ץ

גבאי בביהכנ"ס וביהמ"ד

ליובאוויטש שבליובאוויטש

נפטר ביום ד', בדר"ח אדר שני ה'תשמ"ו ת.ג.צ.ב.ה



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



## לעילוי נשמת

הרה"ת השליח ישראל ברוך בן

יבדלחט"א הרה"ח הרה"ת שד"ב שליט"א בוטמאן

מנהל רשת אהלי יוסף יצחק

חבר אגודת חסידי חב"ד בארץ הקודש ומנהל בית חב"ד

נהריה

גלב"ע ו' אדר ה'תשע"ד

ת.ג.צ.ב.ה



נדפס ע"י ולזכות

גיסו הגה"ח הרב שלמה יהודה סג"ל שליט"א

לע"נ

הרה"ח הרה"ת אי"א

ר' מנחם מענדל ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' אלחנן דובער הי"ד

**מאראזאון**

מקושר לכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ

וכ"ק אדמו"ר גשיא דורנו

נולד בעיר ליובאוויטש

זכה לגור ולקבל קירובים

בבית כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בעיר רוסטוב

למד מתוך מסירות נפש בישיבת תו"ת במחתרת

הי' ממייסדי ושימש בתור מנהל ומשפיע ישיבתנו

בבית מדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

וזכה להשפיע לאלפי תלמידים

נפטר בשיבה טובה ר"ח שבט ה'תשע"ח

ת' נ' צ' ב' ה'



נדפס ע"י

נכדו הרה"ת ר' יוחנן מרזוב וזוגתו מרת דבורה לאה

ובנותיהם

נחמה מינדל, חי' מושקא, בלומא מרים, חוה, מארייאשא

ליבא, שרה הדס, בת-שבע, אהובה ברכה וטשערנא רבקה

שיחיו

**מרזוב**

לעילוי נשמת

הרה"ת ר' שמשון הכהן ע"ה

בהרה"ת ר' יעקב אפרים הכהן ע"ה

שטאק

גלב"ע י"ד אדר פורים ה'תשס"ז

ת.ג.צ.ב.ה.



ולעילוי נשמת

זוגתו מרת מאטיל ע"ה

בת הרה"ח ר' בן-ציון ע"ה

גלב"ע ח' ניסן ה'תשס"ז

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנם

הרה"ת ר' בן-ציון הכהן זוגתו מרת מוסיא

ומשפחתם שיחיו

שטאק

לעילוי נשמת  
 האשה החשובה  
 מרת חנה מרים ע"ה  
 בת ר' משה ז"ל  
 נלב"ע תענית אסתר ה'תשנ"ז  
 ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה  
 הרה"ח הרה"ת ר' דוד וזוגתו איידל מינא  
 ומשפחתם שיחיו  
 שפוטיץ



לזכות  
 שליח כ"ק אדמו"ר לישיבת פאסטוויל וחבר המערכת  
 מלפנים  
 הת' הנע' מנחם מענדל שיחי'  
 בראנדזויין

לרגל יום הולדתו העשרים



נדפס ע"י  
 משפחתו שיחיו