

ב"ה  
ש"פ חיי שרה  
ה'תש"ס  
גליון ה [תשפד]

**תוכן הענינים**

**משיח וגאולה**

- 5 ..... סעודת הלוי'תן - ל"צדיקים" או לכל ישראל ?  
8 ..... עבודת הבירורים (ושלוחים) לעתיד-לבוא  
9 ..... בשר בחלב לעתיד לבוא [גליון] .....

**רשימות**

- 12 ..... לידת אדמו"ר הזקן  
12 ..... הבלא מפיק הבלא  
13 ..... אופן הנס דמכת דם .....

**לקוטי שיחות**

- 16 ..... גדר מ"ע שהזמן גרמא  
19 ..... "ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו"  
20 ..... "קאפיטל תהלים המתאים למספר שנותיו"  
21 ..... פעולות של כיבוד אב ואם  
25 ..... מדת הרחמים בבני ישראל  
26 ..... ישיבת סוכה בגשמים  
26 ..... מצות צדקה בכך נח [גליון] .....

**שיחות**

- 29 ..... כביאור הענין ד"ואם יעלה על הדעת"  
30 ..... בקשת ברכה לעבודת ה'  
32 ..... בענין אילו הי' נח בדורו של אברהם [גליון] .....

**אגרות קודש**

- 33 ..... פעולת המחשבה בהלכה .....

- 39 ..... מחוט ועד שרוך נעל  
 40 ..... הלשונות "לבאר היטב", ו"בהרחבת הביאור"  
 41 ..... פעולת המחשבה בהלכה [גליון]

## נגלה

- 45 ..... הלימוד מהפסוק "שדות בכסף יקנו"  
 47 ..... בדין סתירת ביהכנ"ס  
 48 ..... שיטת ר"ת בנהגו פחות מהוצא ודפנא  
 50 ..... דמי קנים בזול  
 51 ..... "המקיף את חבירו וכו'" - בבקעה שנהגו לגדור  
 52 ..... שיטת הרא"ש בענין 'קשיא' ו'תיובתא'  
 53 ..... "נפל שאני" [גליון]

## חסידות

- 55 ..... חפץ ורצון  
 56 ..... אחדות הוי' לאחרי בריאת העולם  
 57 ..... כי קרוב אליך הדבר מאוד [גליון]  
 61 ..... "אילו נצטוינו לחטוב עצים" [גליון]  
 63 ..... פעולת ענין התפילה [גליון]

## רמב"ם

- 64 ..... "לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה"  
 68 ..... כדי סיכת אדם קטן

## הלכה ומנהג

- 69 ..... פת הבא בכיסנין למזון ולשובע באמצע הסעודה  
 73 ..... הערה בדין קוצץ פרי לחולה בשבת  
 75 ..... הזכרת שם החולה בפניו  
 76 ..... פגימה בכוס של קידוש  
 82 ..... שיטת אדה"ז בדין מאכלים שעדיף לעשותם מעיו"ט  
 85 ..... באיסור הסתפקות בהסוכה [גליון]

## פשוטו של מקרא

- 87 ..... הערות בפירש"י בפרשתנו  
 88 ..... "דיבור" ו"אמירה" [גליון]

## שונות

- 90 ..... השמטות בהוספות לתורה אור  
91 ..... "אדם דואג על איבוד דמיו" "

---

---

**מספר הפאקס לשלוח הערות**  
**(718) 773-4115 או (718) 756-3411**  
**E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM**  
**אתרינו באינטרנט:**  
**WWW.KOVETZ.COM**

# משיח וגאולה

## סעודת הלוייתן – ל"צדיקים" או לכל ישראל?

הת' מ"מ רייצס

תות"ל - 770

בשיחת מוצאי י"ט-כ"ף כסלו תשנ"ב: "...ובפרט בימינו אלה - ימות המשיח - שבהם נמצאים עכשיו, וצריכים רק "לפתוח את העיניים", ואז רואים שנמצאת כבר הגאולה האמיתית והשלמה בפשטות, וכל בנ"י, "בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו", מוכנים בכל הפרטים ופרטי פרטים "לגשת ולהסב אל השולחן" ("צוגיין און זעצן זיך צום טיש"), שולחן ערוך בכל מטעמים ובכל טוב, החל מעניני הגאולה, לוייתן ושור הבר ויין המשומר... עכ"ל"ק. - ותוכן זה בכו"כ שיחת דשנת תשנ"ב.

ויש להעיר בלשונו הק', "וכל בנ"י . . . מוכנים בכל הפרטים . לוייתן ושור הבר ויין המשומר", דהיינו בפשטות, שכל בנ"י ישתתפו בסעודת הלוייתן ושור הבר. וכן משמע בפשטות בכמה מקומות, ובזוה"ק ח"א קלו, א - מפורש הדבר.

והנה, בלקו"ת (ר"פ צו) מבואר תוכנה הרוחני של סעודת הלוייתן. דענין האכילה הוא בירור של המאכל, שע"י האכילה מתעלה מדרגתו ונכלל בדרגת אדם; ולעתיד לבוא יתגלו נשמות חדשות, שלגביהם גם הנשמות שבזה"ז נחשבות כבהמה וכו', וזהו עניינה של סעודת הלוייתן, שניצוץ מהנשמות שבזה"ז יתלבש בתוך בשר הלוייתן ושור הבר, והנשמות החדשות, שיאכלו את הלוייתן ושור הבר, יבררו עי"ז נשמות אלו ויעלו אותם לדרגת הגילוי דלעתיד.

ומביאור זה עולה, שמי שיאכל את הלוייתן ושור הבר יהי דוקא הנשמות החדשות שיתגלו לעתיד. ובל' כ"ק אדמו"ר נ"ע (המשך תער"ב ח"ב ע' א'נח): "וז"ע סעודת לוייתן ושור הבר שיהי' לעתיד שהן נשמות דעכשיו שהן בחי' פני אדם יהיו לגבי

הנשמות דלעתיד כמו דגים ובשר ויהיו להם בבחי' מאכל שיתעלו ע"י". - ולהעיר גם מל' הש"ס (ב"ב עה, א; פסחים קיט, ב) שהסעודה תהי' לצדיקים.

[אבל לכאור' צ"ע, כי בגמ' פסחים שם מבואר להדיא שישתתפו בסעודה האבות ומשרע"ה וכו', שהם מהנשמות שבזה"ז ולא מהנשמות דלעתיד! ואולי לפ"ז נצטרך לומר, שהסעודה שעלי' מדובר בפסחים שם אינה אותה סעודה דליתן ושור הבר. ועצ"ע].

אמנם בשיחות וכו' משמע, כנ"ל, שהסעודה תהי' לכל ישראל. ויש לומר בזה דהנה ישנו מאמר מכ"ק אדמו"ר - ד"ה ואכלתם אכול, מוצ"ש פ' צו תשל"ח -, המיוסד על הדרוש שבלקוטי תורה (שם), בענין זה דאכילה לע"ל, אבל שם יש הדגשה אחרת לגמרי מהמבואר בלקו"ת (ובהמשך תער"ב הנ"ל):

בלקו"ת מבואר, שענין האכילה הוא לברר ולהעלות את המאכל. ולע"ל יתלבשו הנשמות בבשר הליתן ושור הבר, וע"י שיהיו למאכל לנשמות החדשות - יתעלו ויתבררו הנשמות שבזה"ז.

אבל במאמר שם מבאר, שענין האכילה הוא שע"י נעשית עלי' בהאדם האוכל, וע"פ הידוע שהניצוצות שבדברים הגשמיים נעלים יותר מהאדם, וע"י שהאדם אוכל אותם נעשית עלי' בו עצמו. וענין האכילה לע"ל, שאף שהאדם יהי' כבר מבורר, מ"מ ע"י האכילה יתעלה עוד יותר: "דכמו שע"י ענין האכילה דזמן הזה מגיעים לבחי' שלמעלה באי"ע ממדריגת האדם, הנה כמו"כ יהי' לע"ל, שע"י האכילה יגיעו לבחי' שלא בערך".

וע"פ המבואר במאמר זה, שענין האכילה דלע"ל הוא כדי להעלות את האדם האוכל, מובן ששייך הוא לכל ישראל, שע"י שכולם יאכלו הליתן ושור הבר תהי' בהם עלי' גדולה לאין-ערוך.

אבל עדיין צע"ק, בהחילוק שבין המאמר - להמבואר בלקו"ת ובתער"ב. ובוודאי יעיינו בזה קוראי הגליון שי'.

## זמנה של סעודת הלוי'תן

כמוזכר לעיל, בכו"כ שיחות משנת תשנ"ב, אמר כ"ק אדמו"ר שמוכנים לגאולה באופן הכי שלם, וצריכים רק "לפתוח את העיניים" ולראות כיצד יושבים כבר ליד השולחן עם הלוי'תן ושור הבר וכו'.

ולדוגמא - לשונו הק' בשיחת ש"פ וישלח תשנ"ב: "...ומזה מובן, שבימינו אלו ממש צריכים רק לפתוח את העיניים ולראות את המציאות בפועל ממש - היינו שיושבים יחד עם הקב"ה ("ישראל וקוב"ה כולא חד") ב"שולחן ערוך" לסעודת הנישואין, הסעודה דלוי'תן ושור הבר ויין המשומר"...

ולכאן יש בזה דבר חידוש. דהנה, באגרת הידועה ע"ד תחה"מ (נדפסה ב"שערי גאולה - ימות המשיח" ע' רפט ואילך) הערה 23 מבואר: "סעודה זו תהי' בימות המשיח או בתחילת זמן התחי'". ולאח"ז מביא, שבלקו"ת (שם) משמע שיהי' בזמן תחיית המתים עצמו.

בקונ' "תורה חדשה" (משיחות תה"ש תנש"א) הע' 108, אומר, באופן של חידוש: "...ועפ"ז צ"ל שהסעודה דלוי'תן ושור הבר תהי' בימות המשיח, לפני תחה"מ, כי, לאחרי ש"מצוות בטלות" אין מקום לשקו"ט אם "זו היא שחיטה כשרה", ואין צורך ב"חידוש תורה".

אבל ע"פ המבואר בקונ' "מצוות בטלות" (תשרי תשנ"ב), שגם בתחה"מ תהי' שלימות בקיום התורה והמצוות, מובן שאין הכרח לומר כן, ושפיר אפ"ל שהסעודה תהי' בתחה"מ, כדמשמע בלקו"ת שם.

ואילו בשיחות הנ"ל משמע בפשטות (אם כי אינו מוכרח לגמרי) שסעודה זו תהי' ממש בתחילת ימות המשיח, ועד כדי כך שכבר עכשיו יושבים ליד השולחן וכו' וצריכים רק "לפתוח את העיניים"!

ולהוסיף: ע"פ המבואר במדרשי חז"ל, צריך להיות לפני סעודה זו שחיטת שור הבר בסנפירי הלוי'תן וכו', שזהו ג"כ ענין שלם וכו', ובפרט ע"פ המבואר בחסידות (לקו"ת ר"פ שמיני. תו"ח ר"פ תולדות) בתוכנה של שחיטה-זו.

ויתירה מזו, לפי מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בקונ' "תורה חדשה" (הנ"ל), מכיון שבשחיטה זו יש "חידוש תורה" מיוחד, ילמד זאת מלך המשיח לחכמי הסנהדרין, עד שיתקבל ויונח בשכלם, שגם זה - בפשטות - דבר שייקח זמן וכו'. ועפכ"ז תמוה קצת, מה שמשמע שהסעודה (שלאחרי השחיטה וכו') היא א' הדברים הראשונים שיהיו מיד בתחילת ימוה"מ, ועד שכבר עכשיו ערוך כבר השולחן וכו'!

ואולי קצת ביאור בזה יש ללמוד מתוך לשון שיחה זו עצמה (שיחת ש"פ וישלח תשנ"ב), שקורא לסעודה זו "סעודת הנישואין" - שעפ"ז מובן שמתאים שתהי' בסמיכות לרגע הנישואין שבין הקב"ה ובנ"י, בוא הגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש. ועצ"ע.



### עבודת הבירורים (ושלוחים) לעתיד-לבוא

הת' זאב וויינשטיין  
תלמיד בישיבה

בקונ' י"ט כסלו לחנוכה תשנ"ב מבואר באריכות (ועיי"ש), שלעתיד לבוא יהיה אופן הבירור בדרך מנוחה לגמרי, והיינו, שלא יהי' צורך לרדת אל התחתון ולבררו וכו', אלא העליון יהי' במקומו וכל אוה"ע ימשכו אליו מאליהם, "ונהרו אליו כל הגוים".

וכן מבואר בלקו"ש (חכ"ה שיחה ב לפ' תולדות), שלע"ל יהיו כל ישראל כמו יצחק אבינו, ולא ייצאו כלל מארץ ישראל, וההשפעה על הגוים תהי' עי"ז שהם יבואו אל ארץ ישראל, "וירנו מדרכיו ונלכה באורחותיו".

אבל, בהתוועדויות (ש"פ נח תשמ"ח - בלתי מוגה), מבאר - ע"פ דברי המדרש (יל"ש ישעי' רמז תקג) "באים בר"ח ושבת מסוף העולם" - "הטעם שגם אז יהיו בנ"י בכל העולם, עד שיצטרכו לבוא "מסוף העולם" (כלשון המדרש) - יש לומר, לפי שגם אז יצטרכו לפעול בעולם, ע"ד עבודת הבירורים וכו'".

וראה גם במענה כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חכ"ה ע' 502):  
 "...ואח"ז תיכף באה"ק ממש שיהיו כל יושבי' עלי', שגם אז  
 יהיו שלוחים וכו' ובפרט אלה שתלמודם (דשליחות) בידם".

ויש להעיר מלקו"ש (חל"ה ע' 97), שמדייק בל' הרמב"ם  
 בסוף הל' מלכים, שבספי"א אומר שמישח "יתקן את העולם  
 כולו", היינו, בדרך פעולה, ובספי"ב אינו מזכיר שמישח יתעסק  
 עם הגוים וכו', אלא בדרך ממילא - "לא יהי' עסק כל העולם  
 אלא לדעת את ה' בלבד", - עיי"ש.

דזהו מתאים לשני הביאורים הנ"ל, האם יהי' אז "שליחות"  
 או לא.

וע"פ המבואר בשיחת ש"פ לך לך תנש"א, שבספי"ב רומז  
 הרמב"ם ע"ד תקופה השני' דימות המשיח, אפ"ל שב' ביאורים  
 אלו תלויים בב' התקופות: מ"ש שגם אז יתעסקו עם הגוים  
 בדרך פעולה, ויהיו ב"סוף העולם" - הוא בתקופה הא', ומ"ש  
 שלא ייצאו מארץ ישראל והבירור יהי' בדרך ממילא - הוא  
 בתקופה הב'.



## בשר בחלב לעתיד לבוא [גליון]

**הרב ס. יעקבסאהן**  
 תושב השכונה

בגליון האחרון הקשה הת' ממ"ר מענין בשר בחלב לעת"ל  
 כיצד אפ"ל שבטל איסורו לעת"ל (ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ט  
 עמ' 128 - לדעת הבחיי) והרי "הלכות תורה שבע"פ אינם  
 בטלים לעולם", ותירץ ע"פ המבואר בהדרן דשנת תנש"א שאין  
 הכוונה שבפועל יתבטלו דיני בשר בחלב אלא שיתבטלו רק  
 מלהיות איסור פרטי בעל ציור ותוכן מיוחד. עיי"ש.

והנה ראשית, יש לחזק הקושיא מהשיחה בחכ"ט (שם) דלפי  
 הנראה מהשיחה הנה כל דיני כלאים יתבטלו לעת"ל שאז יהי'  
 העולם - עולם של קדושה, שיראו את המציאות האמיתית של  
 כל דבר שאי"ז הגשם והחומר אלא הדבר ה', ולכן על אף שמצד  
 הגשם והחומר נוצרה כאן מציאות חדשה כתוצאה מתערובת

אסורה (כלאים, בשר בחלב) הנה מצד זה שאז יראו שהמציאות האמיתית של כל דבר הוא "וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דיבר" שהערבוב הוא רק מצד "כוחות העליונים", נמצא שאי"ז ערבוב שענינו פירוד ומחלוקת, דמכיון שאז יהיה עולם של קדושה יהיה הערבוב דחסד וגבורה ענין הכי נעלה של שלום ואחדות.

א"כ נראה מכ"ז שהלכות ואיסורי כלאים יתבטלו לעת"ל כיון שכל סיבת האיסור תתבטל (ולהעיר שבהשיחה נשאר בצ"ע אם לעת"ל אכן יהיה איסור בכלאים - שם הערה 65).

ושנית - יש להקשות על מה שתירץ הנ"ל דא"כ: (א) מהו החידוש דווקא גבי בשר בחלב, שדווקא גבי בשר בחלב יתבטל האיסור, והרי כל המצוות יתבטלו מלהיות איסור פרטי בעל ציור ותוכן מיוחד.

(ב) אם זהו הפשט בביטול איסור בשר בחלב הול"ל זה מפורש בהשיחה בחכ"ט במקום להאריך בטעם שסוכ"ס לא זהו הטעם.

(ג) מהשיחה מובן בפשטות שלעת"ל איסור בשר בחלב יתבטל כפשוטו ממש והיינו שיהי' מותר לאכול בשר בחלב (ע"ד מה שמצאנו גבי המלאכים שבקרו אצל אברהם - שאכלו בשר בחלב).

ואוי"ל בדא"פ, ובדוחק, דהרי כל הטעם לזה שהלכות תורה שבע"פ אינם בטלים לעת"ל הוא כי התורה היא נצחית, והטעם לנצחיות שבמצוות התורה מבאר הרבי (בקונטרס "הלכות של תורה שבע"פ שאינם בטלים לעולם" - אות ג') "הוא, להיותן רצונו של הקב"ה, היינו, שהרצון דמצוות אינו בשביל מטרה ותכלית אחרת, לברר ולזכך את האדם והעולם שיהיו בשלימות [שאז יש מקום לומר שכשאדם והעולם מתעלים לדרגא נעלית יותר יצטרכו מצוות אחרות, או שלא יצטרכו למצוות כלל], אלא רצון מצד עצמו, שלכן, אין בו שינוי, גירעון או הוספה" עכ"ל.

ועפ"ז אוי"ל דהרצון במצוות כלאים ובשר בחלב היה שלא יהיה העירוב וחיבור של שני דברים באופן שיצא מזה ענין של פירוד ומחלוקת, או ערבוב שענינו לבטל את כל אחד

מהמתערבים וליצור מציאות חדשה (בכלאי קרקע ובהמה - ע"י הערבוב מתבטל החילוק בין המינים בתולדה - ע"י שנעשה מציאות חדשה. בכלאי בגדים - על אף שכל אחד נשאר מציאות לעצמו אבל מצד "כוחות העליונים" נעשה ענין של פירוד ומחלוקת ועד"ז בבשר בחלב כמבואר שם, עיי"ש).

וממילא לפי"ז האיסור כלאים ובשר בחלב לפי איך שהוא בא לידי ביטוי כאן בעולם הגשמי הוא רק תוצאה של רצון זה. וממילא הא דלעתיד יתבטל איסור כלאים ובשר בחלב אי"ז תוספת, שינוי, או גרעון בהרצון של הקב"ה, אלא זהו רק בהתוצאה, אבל הרצון נשאר, דהיינו, זה שלעת"ל יהיה אפשר לאכול בשר בחלב ולערב כלאים זהו לא מצד שהלכות תורה שבע"פ בטילות, אלא אותה הלכה - רצון הקב"ה, שלא יהיה ערבוב באופן האסור (כנ"ל, שיוצר מציאות חדשה המבטלת את שני המינים המתערבים, או שמביאה ענין של פירוד ומחלוקת בכוחות העליונים) לא תסתור כלל לזה שלעת"ל יאכלו בשר בחלב, כיון שתערובת בשר בחלב לעת"ל על אף שנוצר בתערובת זו מציאות חדשה, מכל מקום אז כולם יראו שאין הגשם והחומר של הבשר בחלב - מציאות אמיתית, אלא המציאות האמיתית היא "הדבר ה'" - כוחות העליונים, ומצד כוחות העליונים אין זה ערבוב שיש בו ענין של פירוד ומחלוקת כיון שאז יהיה עולם של קדושה, ועירוב של כוחות העליונים (חסד וגבורה) בקדושה הוא ענין הכי נעלה של שלום ואחדות (כבלקו"ש חכ"ט עמ' 129), ועד"ז הוא גבי כלאים (אלא שכנ"ל, בתחילת ההערה, שלגבי כלאים נשאר הרבי בצ"ע אם איסור זה יהי' מותר לעת"ל כבשר בחלב, שם בהערה 65). ודוחק. ועצ"ע.



# רשימות

## לידת אדמו"ר הזקן

הרב יוסף שמחה גינזבורג  
רב אזורי, עומר

ב'רשימות' כ"ק אדמו"ר כותב דישנו ספק במקום לידת אדה"ז. ולהעיר, דבמקומות רבים (ומהם ספר השיחות תש"ה ע' 71) נזכר שנולד על יד ליאזנא.

גם נאמר שם דכשנולד אדה"ז נפטרה אמו. וצ"ע מסיפורים רבים אודותיה אח"כ, עד שסיפרה דברים לנינה אדמו"ר הצ"צ (לקוטי דיבורים ע' 1204. סה"ש תש"ה עמ' 107) וראה כל הנלקט במדורה בס' 'עטרת מלכות'.

ולפלא שהמהדירים לא העירו על כך מאומה.



## הבלא מפיק הבלא

הנ"ל

ב'רשימות' חוברת ח' עמ' 18, בשם כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע: "מנהג מאבותינו כשבאים צוהיצט, שלא לשתות כי-אם ווארעמע טיי. פעם אמר לי אדנ"ע: אז דו ווילסט, רעכן דאס צו צו אתכפיא" [=כשבאים (הביתה) מחוממים שלא לשתות כי-אם תה חם. . . אם ברצונך, תוכל להחשיב זאת כ'אתכפיא'].]

ולהעיר מהגמ' שבת מא, א: "הבלא מפיק הבלא" [=הבל של בית-המרחץ מוציא הבל של זיעה], (ולהעיר משיחת י"ג תמוז תשט"ו - נסמנה שם). וכן שמעתי מאדמו"ר ז"ל ומכמה חסידים שנהגו כך (לא כ'אתכפיא' אלא לתועלת) מפני הגמ' הנ"ל (ושלכן הנקפא בשלג משפשפים אותו דווקא בשלג - כ"ז כביאור בתניא פ"ח בעניין גיהנום של אש ושל שלג).



## אופן הנס דמכת דם

הת' שניאור זלמן קפלן

תות"ל - 770

ברשימות חוברת קכט (לפ' וארא ה'תשנ"ח) מבאר כ"ק אדמו"ר את דברי הגמ' בסיום מסכת נדה "ת"ר שאלו אנשי אלכסנדריא את רבי יהושע בן חנניא שלשה דברי בורות: אשתו של לוט מהו שתטמא אמר להם מת מטמא ואין נציב מלח מטמא וכו'".

ונקודת הביאור שם, ששאלתם הייתה: היות והפיכת גופה של אשת לוט למלח הוא עניין ניסי, הרי אפשר שיתבצע בב' אופנים: א. שעצם מציאות הגוף תהפוך למציאות מלח, והגוף ותכונותיו אינם, ואז הנס הוא חד פעמי, ואדרבה ע"מ להחזירה למצב הקודם צריך נס נוסף. או ב. שעצם הגוף נשאר בקיומו ובכל רגע מתחדש הנס להופכו (בחיצוניותו) למלח. ובאם היה הנס כאופן הא' אין מקום לומר שיטמא כיון שכל תכונות הגוף אינם, אך אם היה הנס כאופן הב' לכאור' תכונת הגוף שמתמא עוד קיימת.

ותשובת ר"י הייתה שאין נפק"מ איך יהיה הביאור, אין זה נוגע לנדו"ד כיון שמלח אינו בגדר טומאה כלל וכן גם אם נשתנה בכל רגע אינו מטמא. (ועיי"ש הביאור ונפלא הוא).

וכדוגמא לב' האופנים בנס, מביא כ"ק אדמו"ר מעניין מכת דם שאפשר לפרש "שבכל רגע ורגע ממשך המכה היה נעשה הנס דהפיכת המים לדם, או להיפך דברגע הא' נהפכו המים לדם ומשם ואילך ה"ה מים (שנהפכו להיות דם) בטבע, ואדרבה (כדי להחזיר הדם למים) צריך נס...".

והנה עניין זה בכללותו (נאמר בכ' אב תשי"א, ו) נדפס בלקו"ש חי"ח (שיחה ב' לפ' חוקת) ושם מביא כ"ק אדמו"ר כדוגמאות לחקירה בענין הנס, לאופן הא' מידו של משה שנעשתה מצורעת כשלג ונשתנתה לגמרי עד שהיה צריך להשיבה לחיקו (נס חדש) ע"מ שתשוב לטבעה. וכדוגמא לאופן הב' (גם) את מכת דם שבכל רגע ורגע היה הנס - כדבר נוסף על מציאות המים - להופכם לדם.

ולכאו' צ"ב (כפי שהעירו כבר בכ"מ) השינוי שבין הרשימה לשיחה. שברשימה, חוקר כ"ק אדמו"ר באופן הנס דמכת דם גופא, ובשיחה נפשט בפשטות שמכת דם הייתה כאופן הב'.

ואולי אפשר לבאר, ובהקדים:

י"ל בדא"פ שהחקירה בגדר מכת דם תלויה בכללות ענינם של מכות מצרים. שנחלקו בזה ר"א ור"ע אם הייתה כל מכה של ארבע מכות או של חמש מכות. ובלקו"ש חט"ז (שיחה ה' לפ' וארא) מביא כ"ק אדמו"ר את ביאור הראשונים, שלדעת ר"א חדרו המכות בהד' יסודות של הדבר הנלקה, ולדוגמא במכת דם לא לקו המים רק בהיותם מציאות של מים, אלא גם שאר היסודות שבמים. ולדעת ר"ע (נוסף ע"כ) חדרה כל מכה (גם) בחומר ההיולי של הדבר שהוא מופשט מד' היסודות, ולכן הייתה כל מכה של חמש.

ומבאר שם, דב' דעות אלו תלויות בעוצם החדירה של טומאת מצרים, שבהתאם לכך ניתנו המכות ע"מ לבטל הטומאה. ולכן מתבטא עניין זה גם באיסור חמץ המסובב מטומאת מצרים.

ובהמשך השיחה תולה כ"ק אדמו"ר (על יסוד ביאור הרוגצ'ובי) את ב' הדעות הנ"ל במחלוקת ר"י וחכמים דלר"י "אין ביעור חמץ אלא שריפה" ולחכמים אף "מפרר וזורה לרוח כו'", דלדעת ר"א שהמכות (וממילא טומאת מצרים) היו בדבר הנלקה כפי שהוא בצירוף יסודות, הרי די בביעור מציאותו של החמץ כפי שקשור עם התואר והצורה דהחמץ. משא"כ לדעת ר"ע שהמכות (וטומאת מצרים) חדרו גם לחומר ההיולי עצם החומר דהחמץ, הרי שלא די בהשבת צורתו ונדרש גם ביעור החומר - בשריפה.

ולפי"ז לכאו' אפשר לתלות ב' האופנים הנזכרים בנס דמכת דם בב' הדעות האם חדרו המכות גם לחומר ההיולי. דאם שינתה מכת דם גם את חומר ההיולי (עצם החומר) של המים, הרי שנשתנתה מציאותם, ואין הנס כדבר נוסף. וא"כ נשתנו המים לגמרי והפכו לדם כאופן הא' בנס. ואם שינה הנס רק את ד' היסודות הרי שאי"ז בעצם המים, וה"ז כדבר נוסף עליהם, ולכן

צריך להנס להתחדש בכל רגע. [עפ"ז יומתק מה שברשימה מגדיר את האופן הא' כ"יותר קשה", כי זהו נס של ה' מכות החודר גם בחומר ההיולי, ודו"ק]

לפי"ז יובן מה שבשיחה (שבחי"ח) נפשט שמכת דם הייתה כאופן הב'. שהרי בדין ביעור חמץ נפסקה הלכה כחכמים, שאף מפרר וזורה לרוח, הרי שטומאת מצרים - וממילא המכות - חדרו רק בד' יסודות, כדעת ר"א. נמצא שההלכה נפסקה שהנס לא חדר בעצם החומר, ומובן שהוא נס המתמשך בכל רגע כמבואר שם.

א"כ צ"ל, שברשימה מציג כ"ק אדמו"ר את ב' הדעות כב' הצדדים בחקירה. ובשיחה (שמביא דוגמאות אחרות לב' הצדדים) מכריע החקירה כדעה שנפסקה להלכה.



ואולי אפשר להמתיק על יסוד זה עניין נוסף (ע"ד הצחות):

דבשיחה הנ"ל בחט"ז מוסיף כ"ק אדמו"ר, דדעת רבי יוסי הגלילי ש"במצרים לקו עשר מכות", היינו שכל מכה הייתה רק של מכה אחת, וחדרה רק בתואר הדבר הנלקה כפי שמצוייר מהד' יסודות, היא לשיטתו שחמץ מותר בהנאה שזה מוכיח שהאיסור הוא רק בתואר הדבר ולכן נאסר הוא רק בשימוש הקשור עם תואר מסויים (עיי"ש הביאור).

ובהערה 23 "אבל להעיר שבשמו"ר גריס ר' יהושע, ודעת ר' יהושע היא דחמץ אסור בהנאה". וזהו לכאור' סותר לביאור בשיחה.

אך לפי הנ"ל אפשר לומר, שר' יהושע קאי לשיטתיה בעניין אשת לוט שאין מביטים כלל על אופן הנס (וממילא עומק החדירה של המכה), אלא שכיון שמציאותה במצבה העכשווי היא מלח ממילא אינה מטמאה, וכן יאמר גם בענייננו שאין להתייחס לכך שהמכה (והאיסור) רק בתואר, מ"מ כיון שלפנינו דבר איסור הרי נאסר גם בהנאה. [ומ"מ יש לחלק בין איסור חמץ לאיסורים אחרים המותרים בהנאה, ודו"ק].

ועי' בהקדמת הרמב"ם לפי' המשניות שסתם רבי יהושע הוא רבי יהושע בן חנניא.

[וראה בכ"ז מה שהאריך הרה"ג הרה"ח ר' אברהם גערליצקי ב"הערות וביאורים" גליון תשמו עמ' 16].



## לקוטי שיחות

### גדר מ"ע שהזמן גרמא

**הרב אברהם הריץ**  
ר"מ בישיבה

א] בלקו"ש ח"ג פ' לך לך מבאר דמצות מילה היא פעולה נמשכת שמצותה אינה רק מעשה המילה אלא גם בזה שהוא מהול ואינו ערל. ומביא ראי' מדוד שהי' במרחץ ונזכר במצות מילה עיי"ש.

ובזה מתרץ קושית התוס' קידושין כט, א ד"ה "אותו" שהקשה מדוע צריך קרא לפטור אשה מחיוב מילת בנה דכתיב אותו ולא אותה, תיפוק לי' דהוי מ"ע שהזמן גרמא, דמצותה ביום ולא בלילה. עיי"ש תירוצם.

אמנם עפ"י הנ"ל יש לתרץ דמילה כיון דהוי פעולה נמשכת א"כ אף שמעשה המילה אינה מתקיימת בלילה, מ"מ קיום מצותה שהוא מהול ואינו ערל ישנו תמיד אף בלילה, וחשיב כמ"ע שלא הז"ג, דאינו דומה לתפילין ושאר מ"ע שהז"ג דהתם יש זמן שאין כלל גדר קיום המצוה, כמו ציצית בלילה, ותפילין בשבת ויו"ט, אבל מילה - גדר המילה נמשכת תמיד, וס"ד דחייבת אשה, לכך צריך קרא לפטור אותה.

ב] והנה עפ"יז יש לתרץ קושית המפרשים על הרמב"ם פ"א מהל' בית הבחירה ה"ב וז"ל: אין בונין את המקדש בלילה שנאמר וביום הקים את המשכן ביום מקימים לא בלילה. . והכל

חייבים לבנות ולסעד בעצמם ובממונם אנשים ונשים כמקדש המדבר...

והקשו דכיון דפסק הרמב"ם דאין בונין את המקדש בלילה א"כ הוי מ"ע שהז"ג, ומדוע נשים חייבות\*, ואין לומר דהוי גזה"כ דחייבות דיליף ממשכן דכתיב וכל אשה חכמת לב, דא"כ מדוע לא כתבה הגמ' שם בקידושין דהוי מ"ע שהז"ג דחייבות כמו מצה והקהל.

ג] ויש לומר דבנין בית המקדש הוי פעולה נמשכת שהבית בנוי (ראה קובץ שיעורים ב"ב ד, א) ומוכן להקריב בו קרבנות ונמצא שגדר קיום מצותה היא אף בלילה, דאף דעצם מעשה הקמה אינה בלילה מ"מ גדר המצוה מתקיימת גם בלילה שהמקדש בנוי (ויש עבודת הלילה - הקטר חלבים וכיו"ב) ולכן חשיב שפיר מ"ע שלא הז"ג ונשים חייבות.

והנה בלקו"ש חט"ז ויקהל כתב שם ביאור מהצפ"נ דחיוכם אינה מחמת דין בית המקדש דהוי מ"ע שהז"ג דאין בונין בלילה, אלא חיוכם לבנות המקדש היא הסתעפות ותוצאה מחיוכם להביא קרבנות וצריך בית המקדש כדי להקריב קרבנות, ולכן מחמת חיוכם בקרבנות צריכים לבנות מקדש.

אמנם עפ"י הנ"ל יש לומר דאין חיוכם רק דין והסתעפות מחיוכם בקרבנות אלא חיוכם היא בעצם מצות בנין בית המקדש כמו האנשים דחשיב מ"ע שלא הז"ג דהוי פעולה נמשכת.

---

(\* והא דאין בונין המקדש בשבת ויו"ט אין כאן קושיא דהוי זמן גרמא כמו תפילין דחשיב זמן גרמא משום דאין תפילין בשבת ויו"ט, משום דמצד עצם בנין המקדש הוי זמנה גם בשבת, ורק משום איסור צדדי דמלאכת שבת אסורה הבנין, ואם יבנה הבית באיסור הוי הבנין כשר אלא שעבר איסור (ראה יבמות ו, א), ולא דמי לתפילין דעצם המצוה עצמה אינה נוהגת בשבת כלל. אבל בנין המקדש בלילה שלמידיים מקרא דביום מקימים ולא בלילה ומעכב בדיעבד כמבואר בירושלמי א"כ הוי לימוד ופטור בעצם מצות בנין המקדש דאינה נוהגת בלילה. (ראה בתשובת רעק"א מהדורא תנינא תשובה יז ובשעה"מ הל' פסולי המוקדשין שכתבו יסוד זה עיי"ש).)

### מצות ספירת העומר אי הוי זמן גרמא

א] הרמב"ם בפ"ז מהל' תמידין ומוספין הכ"ד פסק דספירת העומר הוי מ"ע שהז"ג, אבל הרמב"ן קידושיין לב, א חשיב ספירת העומר כמצות עשה שאין הזמן גרמא.

וצ"ב דלכאורה הא דחשיב מ"ע שהז"ג היא בפשטות משום שיש זמן למצותה מ"ט ימים ולא יותר ומהי טעמו של הרמב"ן.

ויש שכתבו (ראה דברי יחזקאל סי' מה) דסברת הרמב"ן היא דהא דהוי מצותה בזמן זה דוקא אינה מחמת עצם הזמן אלא משום דתלוי בהקרבת העומר שמצותה בזמן זה, ונמצא דמצות ספירת העומר אין הזמן עצמו גורם לחיובה שיהא בימים אלו אלא ההקרבה.

ולכן לא חשיב מ"ע שהז"ג - דשיטת הרמב"ן הוא דגדר זמן גרמא היא דהזמן עצמו גורם החיוב ופטור שלה כמו תפילין דזמן השבת גורם הפטור [ועד"ז כתב בטורי אבן מגילה כ. הובא ברעק"א משניות ביכורים פ"א מ"ה, דמצות ביכורים לא חשיב מ"ע שהז"ג משום דהא דאינו מביא מחנוכה ואילך היא משום סיבה צדדית דצריך שיהא לחי' בשדה (פסחים לו), אבל מצד עצם הזמן שפיר יכול להביא ביכורים].

וסברא זו מבואר להדיא בתשובת רבינו משה חלאווה (נדפס בסוף הספר שיטת הקדמונים - בבא קמא) וז"ל: והרמב"ן ז"ל כתב דספירת העומר נשים חייבות בו וכן עיקר, דלא ממעטינן אלא שהזמן גרמא וספירת העומר אין גורם לו הזמן, אלא המעשה דהיינו הקרבת העומר, ואע"פ שהעומר תלוי בזמן, מ"מ המספר אינו תלוי אלא במעשה ההקרבה ולא הזמן גרמא...

ב] ויש לבאר דהרמב"ם שפסק דספירת העומר הוי מ"ע שהז"ג הוא לשיטתו שפסק בפ"ב מהל' ע"ז ה"ג "וכל מצות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות",

שמפרש שזמן גרמא היא שמצותה אינה תדירה (ולא שהזמן גורם לחיובה), ולכן שפיר פסק דמצות ספירת העומר אף דנימא שתלוי בהקרבה מ"מ אינה תדירה, וחשיב מ"ע שהזמן גרמא.

ויש לבאר סברת הרמב"ן באופן אחר, דבספירת העומר הזמן הוי גוף חפצא דהמצוה, ולא שהיא הזמן לקיום המצוה, ולכן לא חשיב זמן גרמא אף דסופר רק מ"ט ימים ולא יותר, שהרי זהו חפצא דמצוה זו - מ"ט ימים אלו דוקא, ואח"כ אין כאן גדר המצוה כלל שיתחייב. ודמי לברכת החמה דלא הוי מ"ע שהז"ג אף שמתקיימת רק לפעמים, משום דבזמנים אחרים לא שייך המצוה כלל.

ולא דמי לתפילין וכיו"ב שחפצא של המצוה היא התפילין והזמן מגביל קיום מצותה לזמנים מסויימים בחול ולא בשבת.



### "ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו"

**הרב יהודה ליב שפירא**

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש ח"ל (ע' 37 הערה 19) מפרש כ"ק אדמו"ר זי"ע שהא דמפרש"י את הפסוק (לך יב, ז) "ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו", "על בשורת הזרע ועל בשורת א"י", ה"ז לשלול פי' הרמב"ן ועוד שבניית המזבח הייתה ע"ז שנראה אליו ה', ומבאר הטעם שרש"י אינו מפרש כן וז"ל "כי לא מצינו שבכל פעם שנגלה ה' לאברהם בנה מזבח - ראה לדוגמא ריש (וסוף) פרשתנו".

ולכאוי' צ"ע: מנ"ל שבאמת לא בנה מזבח בכל פעם שנגלה ה' לאברהם, אולי י"ל שכן בנה, והטעם שאי"ז מפורש בקרא, כי ע"י שנכתב בתורה פעם אחת, אי"צ לפרש עוד פעם כי זה כבר מובן מעצמו, כי מאי שנא.

ולכאוי' צ"ל שכוונתו, שאם כן, הו"ל להתורה לפרש כן בפעם הראשונה, ומזה יהיה מובן בדרך ממילא בנוגע לשאר הפעמים, אבל אין מסתבר שזה יהיה נכתב בפעם השני'. ובנדו"ד הרי עוד לפני הפעם ההוא שבנה מזבח לה' הנראה אליו, כבר נתגלה אליו ה' - היינו בתחלה הסדרה במ"ש "ויאמר ה' אל אברם לך לך וגו'" ושם לא מצינו שבנה מזבח.

ולכן מדייק לכתוב "ראה לדוגמא ריש (וסוף) פרשתנו" - שתיבת "וסוף" מוסגר בחצע"ג, כי עיקר קושייתו הוא מריש פרשתינו, שזה לפני הפסוק "ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו" (אבל צע"ק, לפי"ז, כוונת תיבת "ראה) לדוגמא וכו").

אבל יל"ע, שהרי אפ"ל שרק כאשר הי' "וירא ה' אל אברם" בנה מזבח. ופעם הראשונה שהי' זה, ה"ז בנדוד"ד של "ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו", משא"כ בתחלת הפרשה הרי לא כתיב "וירא ה' אל אברם" כהקדמה ל"ויאמר ה' אל אברם לך לך וגו'", ולכן שם לא בנה מזבח.

ואין לומר שהיות וה' דיבר אל אברהם, מוכרח שנגלה אליו ה' - כי א"כ למה באמת לפעמים כתוב הקדמה זו ולפעמים לא, אלא עכצ"ל שישנם דרגות בהתגלות, והתגלות של "וירא ה'" הוא נעלה יותר מדיבור ה' בלי הקדמה זו.

- ומפורש כן בלקו"ש ח"כ (ע' 62) וז"ל (מתורגם מאידיש): "מצינו בכמה מקומות - כאן בר"פ לך ובכו"כ מקומות - שכתוב "ויאמר ה' אל וגו'" בלי הקדמת "וירא ה' וגו'"; שמזה משמע שגם כאן [בפ' לך יב, ז. יז, א] ה"וירא" הוא ענין לעצמו (ולא רק בשביל האמירה)...". עכלה"ק -

ובמילא אפ"ל שרק בדרגא זו של "וירא" בנה מזבח, וא"כ שוב מנא לן שלא בנה בשאר הפעמים שנראה ה' אליו. וצ"ע.



## "קאפיטל תהלים המתאים למספר שנותיו"

**הרב שלום דובער הלוי וויינבערג**

שליח כ"ק אדמו"ר - קנוס

בלקו"ש ח"ה פ' חיי"ש ע' 104-103 (וכמו"כ בלקו"ש ח"ב ע' 496) מביא כ"ק אדמו"ר מהרשימה דתש"ה מה שאמר כ"ק אדנ"ע לכ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ אשר "במעל"ע זה שנתמלאו שמונים וארבע שנים לירידת נשמתו בעולם התחתון יהיו אצלי אורחים טובים, וכפי הסדר הנה כל אחד מכ"ק רבותינו ואבותינו הק' יאמר דרוש על פסוק דקאפיטל פד".

ובהע' 48 (בח"ה שם): כידוע המנהג שקיבל אדה"ז ... לאמר

הקאפיטל תהלים המתאים למספר שנותיו (פירושו כשנמלאו לו, לדוגמא, יג שנה מתחיל קאפיטל יד) ....

וכמו"כ בח"ב (שם), אחר שמעתיק הרשימה בהע' 10 מעיר בהע' 11 להערה במפתח מאמרי כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, שכותב שם רבינו אודות המאמרים שכתבתם הרנ"ע לעצמו בשנת תר"פ על קאפיטל ס': "ויש להעיר אשר כ' מרחשון שנה זו - תר"פ - התחילה שנת הששים לכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, וידוע המנהג לאמר, במשך השנה בכל יום, קאפ' תילים שמספרו הוא כמספר שני חייו".

והנה לפי כהנ"ל הנה לכאורה "כפי הסדר" הי' לרבותינו נשיאנו לדרוש על פסוק דקאפיטל פה, ולא על קאפיטל פד?

ואולי מתרץ זה רבינו בלקו"ש ח"ב כשכותב בהפנים אשר "דעמאלט איז געווארן פיר און אכציק יאר מיום הולדת פון דעם רבי'ן נ"ע וואס דעמאלט ענדיקט זיך די שייכות צו קאפיטל פ"ד", אבל הרי מיד אחרי"ז כותב - וכידוע במנהגי אמירת תהלים, וע"ז באה ההערה מס' 11 אודות כתיבת מאמרים על קאפיטל ס' בשנת תר"פ? וכמו"כ בנוגע למש"כ בלקו"ש ח"ה, אשר מכל הנ"ל לכאורה משמע שאמירת הדרושים מרבותינו נשיאנו הי' צ"ל על קאפ' פ"ה ולא פ"ד?

ואבקש מקוראי הגליון להבהיר הענין.



## פעולות של כיבוד אב ואם

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג**  
ר"מ במתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא.

ידוע הקושיא עמש"כ (מגילה ט"ז, ב. וברש"י עה"ת בראשית כ"ח, ט. לז, לד) שעבור כ"ב שנה שלא קיים יעקב כיבוד אב בהיותו אצל לבן, נענש שלא כיבדו יוסף כ"ב שנה בהלקחו למצרים - והלא יצחק ורבקה שלחוהו לשם, וא"כ הרי הליכתו לשם היה ענין של כיבוד (ועכ"פ א"א לומר שהיותו שם היה ענין של היפך הכיבוד)?

[ועיין בשפ"ח (בראשית לז, לד הנ"ל), שמביא מרבינו בחיי "שי"ל כי דעתם היה שיקח לאה ויחזור מיד, אבל הוא נתן עיניו ברחל מחמת יפיה וכו'". אמנם עיין ברש"י לה, ח, "לפי שאמרה רבקה ליעקב ושלחתי ולקחתיך משם שלחה דבורה אצלו לפדן ארם לצאת משם ומתה בדרך", דמשמע שלא נשלחה עד אז, שהיתה בשעת החזרה אחר הכ"ב שנה. וצ"ע].

והנה בשיחת פ' וירא תשכ"ה (לקו"ש חכ"ה ע' 324 ואילך) הק' כ"ק אדמו"ר על הסיפור דאברהם והמלאכים - דלכאו', היות שבאמת לא היו המלאכים צריכים לאכול, נמצא דבאמת לא קיים אברהם הכנסת אורחים במה שהאכילם וכו', וא"כ ק' דנמצא דבאמת לא הותר לו לעזוב הקב"ה (דהרי אין כאן "הכנסת אורחים" שגדולה יותר מקבלת פני השכינה)? ועוד כמה קושיות עד"ז.

ונקודת התירוץ ע"ז: שהיות שקודם מ"ת לא פעלו המצות בעולם (כ"כ), לכן לא הי' נוגע (כ"כ) ה"נפעל" של המצות, אלא דהעיקר פעולת המצוה שע"י האדם. וא"כ עד"ז בהכנסת אורחים דאברהם שלא היה נוגע באם המלאכים באמת הרויחו ע"י פעולתו, כ"ז שפעולתו בהכנסת אורחים היתה בשלימות. (עיי"ש לאריכות ההסבר בזה).

ואופ"ל דבסברא זו יש לתרץ ג"כ קושייתנו דלעיל: דבכיבוד או"א של קודם מ"ת, הרי העיקר שהי' נוגע היתה פעולת הכיבוד, וזה אכן לא היה אצל יעקב בכל אותן שנים. ואע"פ דמצד "תוכן" הענין, הרי באמת זה היתה רצונם, אבל קודם מ"ת הרי זה לא היה יכול להחליף ה"פעולה" הנצרכת בכיבוד או"א בפועל.

וליתר ביאור:

בענין כיבוד או"א מצינו הסברא ד"רצונו של אדם זהו כבודו", והוא בירושלמי (פאה פ"א ה"א, וקידושין פ"א ה"ז) דמסופר לגבי אמו של ר' ישמעאל שרצתה לרחוץ רגליו ולשתות המים, והוא לא הניחה, עד שאמרו לו חכמים "הוא רצונה הוא כיבודה".

והנה בכבלי בהסוגיא דכיבוד או"א (קידושין לא, לב) לא הובא סיפור זה וגם לא סברא זו (רק בתוס', שם, לא, ב, עיי"ש). אלא דקרוב לזה מצינו בגמ' שם (לא, סע"א) יש מאכיל לאביו פסיוני (עוף חשוב) וטורדו מן העולם (שנענש עליו שמראה לו צרות עין וכו' - רש"י), ויש מטחינו בריחיים ומביאו לחיי העוה"ב וכו'. ופרש"י: שמכבדו בדבריו דברים טובים ונחומים והמלאכה מטיל עליו בלשון רכה מראה לו צורך השעה וכו'.

ונראה לומר, דחילוק יסודי יש בין ב' הסברות, דהרי להסברא ד"רצונו של אדם זהו כבודו", נמצא, דגוף הפעולה של בזיון ה"ה - לאדם זה - פעולה של כבוד, דמכיון שרצונו הוא בפעולה זו, א"כ הר"ז כבוד; משא"כ להבבלי, הרי אין הפירוש שהפעולה של "מטחינו" ה"ה פעולה של כבוד, אלא שמ"מ מביאו לחיי עוה"ב מצד "תוכן" הענין שהוא עושה שמהנה את אביו. (ובאמת כן מפורש ברש"י הנ"ל ש"מכבדו בדבריו דברים טובים ונחומים וכו'", והיינו שהכיבוד הוא בהדיבורים, ולא בהמעשה של בזיון).

והביאור בזה י"ל (היינו מדוע באמת לא הוזכר בקשר לכיבוד או"א (בהסוגיא בכבלי) האי סברא דרצונו של אדם זהו כבודו -): דהנה "כבוד" פירושו בפשטות פעולות חיצוניות שמראות על כבוד להמתכבד (וע"ד הענין ד"כבוד" שבת בניגוד ל"עונג" שבת). אלא, די שגם "תוכן" הענין, והוא, ד(בד"כ) פעולות אלו הן להנאת ורצונו של האדם המתכבד.

וי"ל ד(להבבלי), כשהאדם רוצה בדבר שהוא היפך הכבוד, אז - אע"פ שאפשר שאין כאן משום "בזיון" להאדם בעשיית פעולה זו, מ"מ - לא נתהפך "פעולה" זו להקרא פעולה של כבוד, דה"תוכן" אינו מהפך הפעולה עצמה - וא"כ אאפ"ל ד"זהו כבודו".

ונחזור לענינינו: דלהנ"ל מוכן דאע"פ שרצונם של יצחק ורבקה היה שאכן ילך יעקב לחרן (וישהה שם), מ"מ לא נתהפך פעולה זו (של העדר שימוש כ"ב שנה) לפעולה של כבוד. ונמצא, ד"פעולת" כיבוד או"א חסר לו כל אותן השנים. והרי להמבואר לעיל - משיחת כ"ק אדמו"ר - קודם מ"ת מה שנוגע

הוא רק הפעולה (ולא "תוכן" הענין שנפעל), ונמצא דהיה חסר כאן כל ענין הכיבוד עצמו. ודו"ק.



ויש לקשר\* זה עם הסוגיא בב"ב (הנלמדת עכשיו בהישיבות): בדף ג,ב מסופר שרב אשי סתר את ביהכ"נ שבשכונתו (היות והיה דורש תיקון), והכניס מטתו לשם ולא הוציאו עד שנגמר הבנין (ועשה זאת בכדי לזרוז את הבניי').

והקשו בתוס' מהדין דאסור לישן בביהכ"נ, ותירצו, דבאמת לא הכניס מטתו לתוך ביהכנ"ס אלא בסמיכות לו. וכן הוא בכמה ראשונים. אמנם בנמוק"י מביא שיטה, דכשהוא לצורך ביהכ"נ אז מותר לישן גם בתוך ביהכ"נ. וכן הוא גם בהגהות אשר"י, והובא בהגהות מיימוני ועוד.

ויש לבאר פלוגתתם - ע"פ הנ"ל - דתלוי, באם כשעושים פעולה של בזיון לצורך - לרצונו - של הביהכ"נ, הרי הפעולה עצמה כפעולה של כבוד, או לא: דהנמוק"י ודעימיה סב"ל דהוה פעולה של כבוד, ולכן [אפי' באם היה מקום בסמוך שהיה יכול להכניס שם מטתו, מ"מ] י"ל שהיה מותר לו להכניסו לביהכ"נ משום ש"זהו כבודו". משא"כ התוס' ודעימיה סב"ל שאינו "פעולה" של כבוד, ולכן היה צריך להכניסו במקום אחר (היכא דאפשר?) ולא לישן בביהכ"נ, אף כשהוא לצרכו.



## מדת הרחמים בבני ישראל

**הת' מנחם מענדל גערליצקי**

תות"ל - מאריסטאן, ניו דזערזי

בלקו"ש ח"ל בשיחה הא' לפרשת וירא (עמ' 61 ואילך) מקשה כ"ק אדמו"ר זי"ע על שיטת הבבלי דס"ל שג' מדות דביישנים רחמנים וג"ח הם ג' סימנים בבניי (ולא ג' מתנות כגי')

---

(\* וראה לקו"ש חכ"ה בשיחה לש"פ וישב חנוכה. וראה מ"ש בזה בקובץ הערות וביאורים גל' תקכה עמ' 12. המערכת.)

הירושלמי) וסימן זהו דבר הטבוע מצד עצם נפשו, א"כ מדוע מביא גבי הסימן דרחמנים הפסוק "ונתן לך רחמים ורחמך והרבך" שמורה ע"כ שמדת הרחמים אצל בניי אינה טבועה בעצם נפשם אלא מתנה מהקב"ה "ונתן לך".

וז"ל (אות א) "בשלמא גבי בושה . . אבל בנוגע לרחמים, הרי זהו טבע נפשם של בני אומה זו, שירשו מאברהם אבינו, וכמפורש בחז"ל "כל המרחם על הבריות בידוע שהוא מזרעו של אברהם אבינו", שבפשטות נקט זרעו של א"ע משום שאברהם אבינו הי' רחמן בטבעו. וכמבואר במהרש"א ש"נקט במילתי' זרעו של אברהם דבאברהם מפורש מדת הצדקה כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וגו'" - וא"כ מקשה כ"ק אדמו"ר - "והבבלי הביא את הכתוב ד'ונתן לך רחמים גו'" (שמשמעו שהמדובר במדת הרחמים שהיא מתנה מלמעלה). ע"כ.

ולא זכיתי להבין מה הקושיא דהרי הפסוק ד"למען אשר יצוה את בניו וגו'" - שאותו מביא המהרש"א כראי' לדברי הגמ' (במגילה) דאברהם הי' רחמן - מובא בבבלי (ביבמות) בתור ראי' לסימן הג' שהוא גומלי חסדים. וא"כ מובן היטב מדוע הביא הפסוק דזהו מתנה, כי לדעת הגמ' ביבמות אין כלל ראי' שהי' אאע"ה רחמן, ומהי הקושיא מהגמ' במגילה ומדברי המהרש"א שהרי הם לומדים פסוק זה גבי רחמנות, וצ"ע.



### ישיבת סוכה בגשמים

הת' שניאור זלמן קפלן

תות"ל - 770

בשו"ע אדה"ז הל' סוכה מביא (מהרמ"א שם) "כל הפטור משיבת הסוכה ואינו יוצא מהסוכה אינו מקבל שכר על אותו ישיבה ואינו אלא מן ההדיוטות".

לאידך, דיבר כ"ק אדמו"ר כמ"פ (ראה לקו"ש חכ"ט שיחה לחה"ס) אודות ההידור שבישיבה בסוכה גם בזמני גשם, כשפטורים משיבת סוכה, וכן נהג. (ועי' שו"ת מנחת אלעזר ח"ד סו"ס לא המצויין בשיחה שם).

וראה בספר אוצר מנהגי חב"ד (להר"י מונדשיין) שמביא מכו"כ ספרים סיפורים וביאורים בענין זה.

ואולי יש להוסיף הסברה בזה, עפמ"ש בלקו"ש ח"ה לפ' וירא. שמביא מהגמ' דר"ג קנה אתרוג באלף זוז "להודיעך כמה חביבות מצוות עליהן".

ובשוה"ג להערה 36 "לכאורה אפשר להקשות: מכיון שמצד הדין לא היה מחוייב בזה, נמצא שלא נצטווה ע"ז, וא"כ על מה חלה החביבות שלו כשאין עליו ציווי (היינו - שאין עליו מצווה) . . וי"ל ההסברה בזה - דגם כשאין החיוב שבמצוה (שזהו רק כשנצטווה עלי), ישנה המצוה מצד מציאות האתרוג (וכוח העשיה שלו) שלולא מניעה חיצונית "אריה דרביע עלי" (ולא על האתרוג כו') - יכולים לעשות ענין שבו תתקיים המצוה . . ודו"ק.



### מצות צדקה בנח [גליון]

**הרב יהודה ליב שפירא**

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

בגליון העבר [תשפג] כתבתי שע"פ מה שכתוב בלקו"ש (ח"ה ע' 157) שחיוב ב"נ במצות צדקה לשיטת הר"ן הוא מטעם שזה נחוץ לישובו של עולם (ונכלל במצות "דינין"), יתורץ מה שמקשים על הר"ן ממה דאי' בב"ב (ד, א) שדניאל נענש על שהשיא עצה לנבוכדנצר לעשות צדקה, ואם ב"נ חייב בצדקה למה נענש? וע"פ מ"ש בלקו"ש ה"ז מובן: בנדון דנבוכדנצר, שעשיית צדקה שלו ביטלה (לזמן) עונשו, ה"ז היפך ישובו של עולם, ובנדון כזה אינו חייב במצות צדקה, ואדרבה. עיי"ש.

וכתבתי שזוהי כוונת הגמ' שם לחלק בין הא דנבוכדנצר לגבי הא דבבא בן בוטא שהשיא עצה להורדוס לבנות מחדש את הביהמ"ק, ש"שאני עבדא דאיחייב במצות" - שהורדוס אכן הי' חייב במצות צדקה מצ"ע (ולא רק משום ישובו של עולם לבד), ולכן לא איכפת לן אם ע"י צדקה יתבטל עונשו, כי חייב הוא בצדקה בעצם.

ושמעתי מקשים ע"ז שכתבתי שהפי' בגמ' "שאני עבדא דאיחייב במצות" הכוונה שהורדוס הי' חייב במצות צדקה. והרי בפשטות המצוה שהורדוס עשה (לא היתה מצות צדקה - שזה לעניים, כ"א) היתה מצות בנין ביהמ"ק.

כנראה שקיצרתי במקום שהי' עלי להאריך.

לשון הגמ' "שאני עבדא דאיחייב במצות" משמעותו כפשוטו, שהחילוק בין הנדון דנבוכדנצר להנדון דהורדוס הוא רק בזה שנבוכדנצר הי' גוי והורדוס הי' עבד, ותו לא. ז.א. אין הגמ' נכנסת כלל לפרטי הנדון (האם היתה צדקה או בנין ביהמ"ק וכיו"ב), כ"א להחילוק בין גוי לעבד.

ולכן אין הלשון "שאני הורדוס דאיחייב במצות", כ"א "שאני עבדא דאיחייב במצות". וכאילו כתבה הגמ', אילו נבוכדנצר הי' עבד ולא גוי גם דניאל לא הי' נענש על שהשיאו עצה לעשות צדקה כי הי' מחויב בדבר (בצדקה), ולכן לא הי' חסרון בזה שבבא בן בוטא השיא עצה להורדוס לבנות הביהמ"ק, כי השיאו עצה לעשות דבר שמחויב בו.

היינו שבלשון הגמ' "נכלל" החילוק בהנדון דצדקה בין גוי לעבד אף שבפועל, הנדון של העבד המסופר בגמ' [הורדוס] לא הי' אודות מצות צדקה כ"א בנין ביהמ"ק, מ"מ תוכן דברי הגמ' הוא שטעם עונשו של דניאל הוא לפי שנבוכדנצר הי' גוי, משא"כ אם הי' עבד.

וזה היתה כוונתי לחלק בין חיוב צדקה דהורדוס לגבי חיוב צדקה דנבוכדנצר: לא שעשה הורדוס מצות צדקה, כ"א שמהגמ' רואים שחיוב מצות צדקה דעבד - ובנדו"ד הרי העבד שאודותו קיימין הוא הורדוס - שאני ממצות צדקה של ב"נ, והחילוק הוא: מצות צדקה של ב"נ (נבוכדנצר) הוא מטעם ישובו של עולם, ומצות צדקה של עבד (הורדוס) הוא מטעם מצות צדקה מצ"ע.

ומטעם זה כתבתי ג"כ שבנוגע להורדוס "היות ועבד חייב במצות כאשה, ה"ה חייב בצדקה מצ"ע, ולכן אף אם אצלו היתה הכוונה לבטל עונשו, מ"מ לא איכפת לן, כי סו"ס חייב הוא במצות צדקה" - נתכוונתי לא להסיפור עם הורדוס בפועל, כ"א

לזה שמהגמ' נראה שעבד [ובנדו"ד מדברים אודות הורדוס] אם הי' במצב דומה לזה דנבוכדנצר הי' מותר להשיאו עצה לעשות צדקה, ה"ז לפי שהוא חייב בצדקה מצ"ע.

וזו היתה כוונתי ג"כ במה שכתבתי בנוגע להורדוס "אף אם אצלו היתה הכוונה לבטל עונשו" - אף דלכאוי' מנ"ל לומר שלזה נתכוין, דילמא נתכוין לעשות תשובה (משא"כ בנבוכדנצר שבכמה מהכתובים שנתכוין לבטל עונשו) - כי לא נתכוונתי להמעשה בפועל של הורדוס, כ"א הורדוס [ז.א. עבד] במצב של נבוכדנצר.



## שיחות

### בביאור הענין ד"ואם יעלה על הדעת"

**הרב ס. יעקבסאהן**  
תושב השכונה

בהדרן על הרמב"ם דשנת תשל"ה, בין כל הענינים המבוארים בההדרן מבאר הרבי את ענין "אם יעלה על הדעת", דהפי' בזה "אם יהי' לאדם דעה נעלית", וא"כ, כשהרמב"ם מזכיר בהלכה ב' "יעלה על הדעת", מובן, שהדיעה המוזכרת בהלכה ב' היא דיעה נעלית יותר מהדיעה שמוזכרת בהלכה א'. דבה"א מובא ד"יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון", והיינו, הקב"ה כפי איך שצמצם את עצמו להיות בבחי' מצוי (כמבואר בההדרן), וזהו מ"ש בהלכה ב' "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי", דדיעה זו שהוא "אינו מצוי" - והיינו, הקב"ה איך שהוא מצ"ע, שדיעה זו היא נעלית מהדיעה דהלכה א', אלא שדיעה זו מושללת היא, שא"כ "אין דבר יכול להמצאות" - מצד בחי' אינו מצוי. ולאחמ"כ בהלכה ג' שכותב שוב "אם יעלה על הדעת, שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים" מובן שדיעה זו שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים היא נעלית יותר

אף יותר מהידיעה דהלכה ב', וצלה"ב איזה עילוי יש בדיעה זו והרי היא גרועה אף יותר מהלכה א', דלומר שהשלימות דבחי' מצוי תלויה בזה שהוא ממציא את הנמצאים (שזה הביאור במילים "שאינן כל הנמצאים מלבדו מצויים") לכאורה זוהי דיעה שאינן בה כל עילוי.

ומה שמסביר הרבי שם בהערה 37 שהחידוש דהלכה ג' הוא שגם מצד הבחי' ד"מצוי" אינו מוכרח להמציא את הנמצאים שזהו הפשט בהמשך הלכה ג' "הוא לבדו יהי' מצוי ולא יבטל הוא לביטולם", אמנם זה ענין נעלה ביותר בהלכה ג' לגבי הדיעה המוכבאת בהלכה ב', אבל הדיעה של "אם יעלה על הדעת" דהלכה ג' אין בו שום עילוי. ואדרבה, כנ"ל.

וא"כ צלה"ב מדוע הרמב"ם משתמש בלשון "אם יעלה" לגבי הדעת שתחשוב שהשלימות דבחי' מצוי תלויה בזה שהוא ממציא את הנמצאים.

ובטח יעירו בזה קוראי הגליון.



## בקשת ברכה לעבודת ה'

הת' יוסף דוד חאנאוויטש  
תלמיד בישיבה

בהמעשה הידוע אודות אדמו"ר נ"ע (הובא בהיום יום-ט' חשוון) שבהיותו בן ד' או ה' שנים בכה לפני הצ"צ באמרו למה נראה ה' לא"א ולנו אינו נראה. וענה הצ"צ כשיהודי צדיק בגיל תשעים ותשע מחליט למול את עצמו, ראוי הוא שה' יראה אליו. הנה מבאר כ"ק אדמו"ר בספר השיחות תשנ"ב פ' וירא דבאמת ע"י מצות מילה של כאו"א מישראל יש "כניסת נפש זו הקדושה" (שו"ע אדה"ז או"ח סוס"ד), אבל אצל אברהם אבינו הי' זה בגלוי באופן של ראי', וע"ז בכה אדנ"ע באמרו למה אליו לא נראה, הרי הוא יורש של אברהם אבינו, כי אברהם אבינו הוא אבינו של כאו"א, וכמו שזה בנוגע להמשכת גילוי זה בהאדם, כך הי' צריך להיות בפועל ובגלוי, וע"ז אמר אדמו"ר הצ"צ

דכדי שזה יבוא בגילוי צריכים להיות כלים לזה ולא מספיק לזה ירושה מהאבות.

וצלה"ב איך מתאים שאדנ"ע יטען שמגיע לו הגילוי שע"י מצות מילה כמו אצל א"א, בגלל שהוא היורש של א"א. הרי ידוע ה"ווארט" של הצ"צ (היום יום - כ"ד תמוז) "א פנימי איז, אז בעטען א ברכה אויף עבודה איז דאס "אל ישעו בדבר הבל", און עס דארף זיין "תכבד העבודה על האנשים". ופשוט שאין שייך לומר שהיה אצלו "ישעו בדברי הבל", וא"כ למה רצה לקבל את ה"ברכה" (ירושה) מאברהם אבינו, והי' צריך להיות מובן מעצמו התי' של הצ"צ שצריכים לעבוד בשביל לקבל?

[ואין לומר דזהו גופא התירוץ של הצ"צ - דהצ"צ מתרץ דאי אפשר שזה יבוא בירושה, רק בעבודה. דאדנ"ע אע"פ שהי' יכול לסבור שזה יכול לבוא בדרך ירושה, אבל הוא הי' צריך להעדיף שזה יבוא בדרך עבודה, ולא לחפש סיבה שזה יבוא בירושה].

והנה בלקו"ש חט"ו וירא - כ' מ"ח ובכ"מ לומדים ההוראה מהסיפור שע"ל התנועה של רצוא, לרצות גילוי אלקות, וא"כ מוכן טענת אדנ"ע שהתבטא אצלו התשוקה לאלקות; אבל מ"מ כאן הוא הרי רוצה לומר שהי' לו סברא למה מגיע לו גילוי זה, מצד שהוא היורש של א"א, וע"ז קשה למה חשב שמגיע לו בלי עבודה?

והביאור בפשטות הוא, שהוא חשב שזהו ענין שלא שייך לעבודה, דכיון שזה כבר נמשך, בדרך ממילא צריך שזה יבוא בגילוי, וזה לא מגדר ברכה - שע"ז אומרים "אל ישעו בדברי הבל", כי ברכה פירושו דבר שעדיין לו נמשך, אבל זה נמשך כבר, וא"כ בדרך ממילא צריך שזה יהי' בגילוי.

ובענין זה יש להעיר על הפתגם של הצ"צ שפנימי לא רוצה לקבל ברכה על עבודה, ולכאור' קשה מהמעשה על הצ"צ (הובא בלקו"ש חט"ו לך ב; חכ"ד עמ' 561) שאדה"ז רצה לתת לו בנערותו במתנה ידיעות בתורה, וענה שהתורה צריכה לבוא ע"י יגיעה ולכן רוצה ללמוד בעצמו ולהתייגע, אבל כעבור זמן נתחרט על שלא קבל המתנה, שהרי הי' יכול להתייגע ולעמול בתורה גם לאחר שידע כבר מה שנתנו לו במתנה כי הרי התורה

ארוכה מארץ מדה. וא"כ בפנימי ג"כ יכול לעבוד יותר מהמתנה והברכה שיקבל, ויהי' לו גם דרגה גבוה בעבודה וגם יעבוד על עצמו?

והביאור יש לומר, שאין היגיעה בתורה דומה ליגיעה בעבודה - ובפרט בפנימי. דבעבודה, התכלית של פנימי הוא שהוא יעבוד - עובד אלקים, ואם יקבל גילוי מלמעלה שלא בא ע"י עבודתו, לא ירגיש שזה - הוא, ושזה קשור אליו (וכאילו שהגילוי מרמה אותו איפה הוא באמת אוהז).

משא"כ בנוגע ללימוד ויגיעה בתורה, שייך ודרוש ב' הענינים: גם היגיעה (ועי' בלקו"ש חט"ו לך לך שיחה ד) וגם גילוי מלמעלה - דמכיון שתורה הוא בלי גבול (כהל' בסיפור של הצ"צ) א"כ כמה שיעבוד לא יגיע לשלימות, ובמילא אף אם יקבל גילוי מלמעלה עדיין יצטרך להתייגע. (וכמו שמביא כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש חכ"ד עמ' 561) בנוגע לסיפור הנ"ל דזה מתרץ קושיא שהי' לו איך להתאים ענין מגידות לענין עמל בתורה, ע"ש, וכותב "והי' בידו (להצ"צ) הא והא - ידיעה יותר רחבה וגם העמל בתורה").

ועיין בלקו"ש (חי"ג מסעי א עמ' 116) דבתורה יש ג' ענינים: בחי' ירושה, מכר ומתנה. ופי' מתנה "מה שניתן לאדם במתנה מלמע' ענינים בתורה שהם למע' מאפשרות הנברא להשיגו בכח עצמו ובאים בדרך מתנה מלמעלה מצד הקב"ה וע"ד מחז"ל "בתחלה הי' משה לומד תורה ומשכחה עד שניתנה לו במתנה" - ומוכח מכאן דבנוגע לתורה נוגע גם שיקבל מלמעלה [ומה שבתחלה לא רצה הצ"צ לקבל הברכה עי' בלקו"ש חט"ו לך לך ב], משא"כ בנוגע לעבודה פנימית העיקר הוא עבודה בכח עצמו.



## בענין אילו הי' נח בדורו של אברהם [גליון]

הת' אליהו שלמה הלוי גורביץ  
תלמיד בישיבה

בגליון העבר מביא הת' ל. י. ז. משיחת מוצ"ש נח תש"מ - בלתי מוגה - , שמקשה שם על מה שארז"ל "אילו הי' נח בדורו של אברהם לא הי' נחשב לכלום" דלכאורה נח הי' בדורו של אברהם נ"ח שנה. ומתריך (לפי פשש"מ) דאף ש"בן ג' הכיר אברהם את בוראו" ... מ"מ עדיין לא נודע א"א בעולם כצדיק עד שהיה כבן ע"ה ונצטוה "לך לך מארצך" (תחילת פ' לך-לך), וכמו שמפרש רש"י שם (יב, א) "ואודיע טבעך בעולם", וזה היה כמה שנים אחרי מות נח. וע"ז העיר הת' הנ"ל דלכאורה לכל הדיעות (עיי"ש) הי' הסיפור ד"אור כשדים" כו"כ שנים לפני מות נח, ובאור כשדים בפשטות נתפרסם אברהם אבינו כש"גבר עליהם בראיותיו", וא"כ לכאורה נודע אברהם אבינו בעולם כצדיק כו"כ שנים לפני מות נח. עכת"ד. וע"ש מה שרצה לתריך בזה.

ויש להעיר דשיחה זו הוגה ע"י כ"ק אדמו"ר ונדפסה בלקו"ש ח"כ ע' 13 ואילך, ושם מבואר דהפי' ב"דורו של אברהם" הוא לא שלגבי אברהם לא הי' נחשב לכלום אלא לגבי דורו של אברהם. דהפי' ב"דורו של אברהם" הוא: הדור שהעמיד אברהם - מתאים לשיטתו והנהגתו, - הכרה באלקות מצד שכלם הם. ועד שלא הגיע א"א לא"י, הנה הגם שנתפרסם ע"י "הנפש אשר עשו בחרן" וכן באור כשדים ד"גבר עליהם בראיותיו", מ"מ עדיין לא נפעל הענין ד"דורו של אברהם" - הכרה באלקות מצד שכלם הם. (ורק ד"גבר עליהם וכו'" עיי"ש באריכות).

ודוקא בהגיעו לארץ כנען כשנעשה הענין ד"ויקרא שם בשם הוי' וכו'", דוקא אז מתאים הל' "דורו של אברהם" - "אברהם'ס דור" (כן הלשון בהשיחה). וראה שם בהערה 76: "עד"ז יל"פ בפרש"י ר"פ לך לך: ... שאודיע טבעך בעולם - שהכוונה היא לא רק שאז נעשה ידוע ומפורסם בעולם אלא "טבעך" זה שמכיר באלקות ומפרסם אלקות נפעל גם בעולם. ואזי נקרא "דורו של אברהם". והרי בפשש"מ מפורש ואברהם בן ע"ה שנה בצאתו מחרן". עכלה"ק.

ועפ"ז קושיא מעיקרא ליתא.



## אגרות קודש

### פעולת המחשבה בהלכה

**הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי**  
ר"מ בישיבה

בתשובות וביאורים ע' 17 (אגרות קודש ח"א ע' רל"ט) מבאר הרבי שבהלכה מצינו ד' אופנים בפעולת המחשבה: א) למעלה מכולם שהמחשבה מצ"ע פועלת בלי דיבור ומעשה כלל כמו נדבות קדשים והפרשת תרומה דגם החפצא מתקדש וכו' ולא רק שחל חיוב על האדם. ב) הפעולה נעשית ע"י מחשבה אלא שמועלת רק אם הוא בשעת העשי' כמו המחשב מחשבה פוסלת בקדשים שפוסלת רק אם הוא בשעת עבודה. ג) שניהם ביחד פועלים הן המעשה והן המחשבה ובזה אמרינן דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו שאינו יכול לפעול בשל חבירו (לדעת התוס' יבמות פג,ב, בד"ה אין) וי"ל הטעם בזה (ע"ד מ"ש הכס"מ הל' טומאת אוכלין רפ"ב) כי מחשבה שלו הרי אין לה כל קשור עם דבר השייך לחבירו ומביא דוגמא לזה מכלאי הכרם דסב"ל לר' יוסי ור"ש דאין הכלאים נאסר כיון שאינו שלו וכ"ש בסוג הא'. ד) הפעולה נעשית ע"י מעשה לבד אבל אין העשי' מועלת ופועלת אא"כ ישנה למחשבה והוא בעניני לשמה כו' וכיון דאין המחשבה עצמה פועלת ואינו אלא מציירת את העשי' הבא עמה יכול לפעול גם בשל חבירו, ומבאר די"ל דזהו טעם של אלו דסב"ל במלאכה בפרה אדומה וכו' דמספיק דעת העובד ולא בעינן דעת בעלים משום דסברי שהם בגדר דסוג הד' ולפי"ז מתורץ קושיית הר"ש (כלאים פ"ז מד"ה) על התוס' עיי"ש.

וביאור הדבר שהתוס' ביבמות (פג,ב) הקשו על המשנה דכלאים (פ"ז, מ"ד) דהמסכך גפנו על תבואתו של חבירו דר'

יוסי ור"ש סב"ל דלא קידש דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, והקשו התוס' מאי שנא מנותן נבילה או תבשיל של חלב לתבשיל של חבירו שנאסר ולא אמרינן דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו? ותירצו דשאני התם שהאיסור בא ע"י מעשה בלבד, משא"כ בכלאים בעינן דניחא ליה במחשבה כדמוכח מהדין דרק אם נתייאש הימנו ה"ז קידש, ובאיסורים התלויים במחשבה אמרינן דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, והר"ש הקשה ע"ז דא"כ למה אמרינן בגיטין נגב, בהעושה מלאכה בפרת חטאת של חבירו דפטור מדיני אדם וחייב דיני שמים כו' אלמא שהמלאכה פוסלת הפרה, הרי גם שם בעינן דניחא ליה במלאכה, ובכה"ג לפי התוס' צ"ל דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו? ולכן ביאר דשאני כלאים דר"י ור"ש דרשי דכתיב "כרמך" ולא של אחרים ור"מ דורש "כלאים" מכל מקום, וזהו מה שביאר הרבי לתרץ שיטת התוס' דסבירא להו דרק כלאים דהוה בסוג הג' אין אדם אוסר דבר שאינו שלו משא"כ מלאכה בפרת חטאת הוא בסוג הד' ושם מודים דאוסר אף שאינו שלו.

### ב' אופנים בפעולות האדם

ולכאורה יש לבאר דזהו עפ"י מ"ש בקובץ הערות יבמות פרק מצוות חליצה (אות תשי"ד), דבנוגע לפעולות שהאדם פועל ישנם ב' סוגים: א) שהאדם הוא הפועל כל הדבר ע"י דעתו רצונו וכוונתו, אלא דבעינן גם מעשה, כמו בקנינים קידושין גירושין וכו'. ב) עיקר הפועל הוא עצם המעשה מצ"ע כמו בשחיטה, דעצם מעשה השחיטה הוא הוא המתיר וזהו העיקר, אלא דבעינן שיעשה ע"י אדם דוקא, אבל כאן אין דעת האדם הפועל כו' אלא עצם המעשה, ועד"ז במעשה המילה, טבילה וכו'.

דבאופן הא' נמצא שהאדם הפועל הוא הוא הבעלים על הדבר, משא"כ באופן הב' אין האדם הבעלים על הדבר כי עצם המעשה הוא הפועל הדין ולא כוונתו ודעתו וכו', ועפ"ז מובן דמצינו דבפעולות כאופן הא' שייך שהאדם יתנה תנאי דהרי את מקודשת ע"מ שתתני מאתיים זוז וכיו"ב, ורק אם יתקיים התנאי חל המעשה, דכיון שכל יסוד הדבר הוא דעת ורצון האדם כו' במילא ה"ה הבעלים ע"ז ויכול להתנות כו', וכך אפ"ל תנאי

שהקידושין יחולו לאחר ל' יום דוקא, משא"כ באופן הב' דעצם המעשה הוא הפועל, לא שייך דין תנאי, כמו בשחיטה שיתנה דרך בתנאי זה חל השחיטה דזה אינו, כי אם הי' כאן מעשה שחיטה כדבעי חל ההיתר, כיון דכאן אין האדם הבעלים ע"ז, ועד"ז לא שייך לשחוט שההיתר יחול לאחר ל' יום כו', גם מצינו בגיטין ריש פרק המגרש לפי רבי אליעזר דשייך שיגרש אשתו חוץ מפלוני דלגבי אותו פלוני אי"כ גט כלל, ואפילו רבנן דפליגי עליו ה"ז משום דאי"ז כריתות אבל לולי זה הי' שייך לגרשה באופן כזה כיון שהוא הבעלים על הדבר, משא"כ בשחיטה וכו' ודאי לא שייך לומר חוץ מפלוני דלגבי פלוני ה"ז נבלה וכו' כפשוט.

כן יש נפק"מ לגבי חזרה וביטול, דבאופן הא' כיון שהאדם הוא הפועל שייך לומר דאתי דיבור ומבטל דיבור, משא"כ בדבר שאינו בעיקר מצד האדם לא שייך בו ביטול כלל דבודאי אי אפשר לבטל היתר השחיטה לאחר שנשחט כדין וכו', אפילו אם הי' דין דדיבור מבטל מעשה כיון שהאדם אינו הבעלים על זה. ועי' גם ריטב"א גיטין מב,ב שכתב עד"ז דמבאר טעם דאפשר לבטל הגט וז"ל: אבל קידש במעות אפילו בטילנהו למעות גופייהו לא בטלי, ואי הדר וקדשה בהם מקודשת, וא"ת מאי שנא? י"ל דגבי גט ושטר קידושין כיון דבעיא כתיבה מדעתיה דבעל, דבור ודיבור הוא דמאן משוי ליה גיטא לגרושי ביה או שטרא לקידושי ביה דיבוריה דבעל דפקיד למכתביה, וכי הדר ומבטל ליה לגמרי אתי דיבור ומבטל דיבור וכו' מעשה שתלוי במחשבה ודיבור הוא, וכיון דהדר בטליה מאי דעבד שקליה ותו לא מגרשא אלא בכתיבה אחריתי, אבל מעות כי הוה ממונא לקדושי בהו לאו מחמתיה דבעל קא הוו, אלא על כרחיה נמי ממונא הוא הילכך נתינה קמייתא דאתיה מחמתיה הוא דיכיל לבטולי אבל מעות גופיהו לבטולינהו מדין ממון לא מצי לבטולי, עכ"ל. והן הן אותם הדברים הנ"ל של הקובץ הערות. ואכמ"ל.

ולכאורה לפי"ז יש מקום לבאר הנפק"מ בין סוג הג' לסוג הד' ע"ד הנ"ל דבמקום שהמחשבה מצ"ע פועלת ביחד עם המעשה הרי זה מגלה שהאדם הוא הבעלים על החלות והחלות נפעל על ידו, ולכן בכה"ג אמרינן דאין אדם אוסר דבר

שאינו שלו כיון שהוא אינו הבעלים על החפץ במילא אין לו כח בעלות לאסור החפץ, משא"כ במקום שעצם המעשה פועל חלות האיסור [והמחשבה רק מצייר המעשה] דבזה כיון דבפועל נעשה המעשה בשל חבירו חל האיסור וע"ד במילה כשאחר מל בן של חבירו ה"ה מהול כיון שהי' כאן מעשה מילה משא"כ כשמפריש תרומה בפירות חבירו שאין זה תרומה.

### מתי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו

אבל באמת מלשון הרבי שמחשבה אין לה קשור בשל חבירו לא משמע כן, ובאמת אפילו לפי מה שנתבאר דכלאי הכרם הוא בסוג הג' אין הפירוש דהוה כמו בקנינים וקידושין וכו' ששם רצון האדם בהחלות הוא הפועל כי אם יעשה מעשה קנין ברצון אלא שאינו רוצה לקנות לא חל הקנין, כיון שרצונו בהחלות הוא הפועל, משא"כ הכא בכלאים אפילו אם יפרש בהדיא דניחא ליה בהמציאות אלא שאינו רוצה בחלות האיסור דכלאים הרי ודאי אין זה מועיל וחל האיסור, ומוכח מזה שהאיסור חל בדרך ממילא ע"י התורה ולא שרצון האדם בהאיסור הוא הפועל זה.

ועכצ"ל שהפירוש הוא דאמרה התורה דאם האדם ניחא ליה במציאות זה דערבוב גפנים וכו' חל בדרך ממילא האיסור דכלאים, וביאור החילוק בין סוג הג' להד' לפי התוס' הוא דבכלאים הניחא ליה בהמצב פועל, ז.א. דעי"ז דניחא ליה בהחפצא חל איסור כלאים, נמצא שהם ב' דברים נפרדים הפועלים, יניקה וערבוביא, וניחא ליה, ובזה אמרינן דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו דמה דלדידיה ניחא ליה ממצב זה לא שייך כלל לפעול בהחפצא כיון דאין זה שלו, דרק הבעלים יכולים לעשות כפי רצונם כיון שהוא שלהם אבל מחשבתו של אדם אחר אינו נחשב כלום לקבוע איזה מצב בהך חפץ, וזהו טעמם של ר' יוסי ור"ש בכלאים דלא נאסר.

משא"כ בסוג הד' כמו בפרת חטאת סב"ל להתוס' שם עצם המלאכה הוא הפועל הפסול בהפרה, אלא דמתי זה נקרא מלאכה רק אם ניחא ליה, ואם לא ניחא ליה לאו שם מלאכה עליו (כעין דמצינו בשבת דבעינן מלאכת מחשבת) נמצא דבזה אין מחשבתו פועל בהחפצא, אלא מחשבתו פועל בפעולה שלו דעי"ז דניחא

ליה ה"ז נקרא מלאכה, וכיון שנעשית בה מלאכה המעשה פוסלתה. כן נראה בביאור כוונתו הק'.

### ביאור לדעת ר"מ דגם בכלאים אוסר שאינו שלו

אלא דלפי"ז צריך ביאור בדעת ר"מ, דבכלאים אדם אוסר דבר שאינו שלו, (במשנה דכלאים שם ובריש ב"ב), דלכאורה כאן לא שייך לומר לומר שהניחא ליה פועל על המעשה שלו כנ"ל, דהרי אין כאן מעשה כלל והניחא ליה הוא על החפצא שרוצה מצב כזה, ולמה מועיל בשל חבירו? ולכן י"ל לפי התוס' דר"מ מפרש דהאיסור חל על היניקה וערבוביא בלבד, (ע"ד בבשר בחלב) והא דאמרה התורה דבעינן ניחא ליה, הפירוש הוא לא דהניחא ליה פועל האיסור אלא דאם לא ניחא ליה ה"ז מבטל ועוקר האיסור, ובכהאי גוונא דעצם האיסור חל ע"י המעשה בלבד שפיר אוסר בשל חבירו כמו בבשר בחלב.

ואי נימא כן יש לבאר מחלוקת התוס' והראשונים אם לא התרו בו, דלשון התוס' (ב"ב שם בד"ה אומר לו) הוא דאם לא התרו בו אינו חייב באחריותו, אבל משמע שהאיסור חל גם בלי התראה, משא"כ הרמב"ן והנמ"י ועוד שם כתבו דאם לא התרו בו לא קידש דאין האיסור חל כלל.

וכן מוכח בשיטת הרמב"ם שבהל' כלאים פ"ז הי"ז הביא הדין דמחיצת הכרם שנפרצה אומרים לו גדור ואם לא גדר ה"ז קידש, והרמב"ם לא הזכיר כלל דחייב באחריות ומשמע שההתראה נוגע רק אם קידש או לא קידש כהרמב"ן.

ויש לבאר זה עפ"י הנ"ל דהתוס' לשיטתם ביבמות, פירשו לפי ר"מ כנ"ל שהאיסור חל ע"י עצם המציאות וכו' ולא ניחא ליה מבטל זה, אבל לא בעינן ניחא ליה לפעול האיסור, ולכן כשלא התרו אותו וחושב שחבירו יגדור, הנה אף שאינו מציאות דניחא ליה, דהרי רוצה שחבירו יגדור, מ"מ חל האיסור כיון דלפועל אין כאן ביטול ועקירה עי"ז דלא ניחא ליה, דרק אם עוסק בפועל לגדור כלשון התוס' ה"ה מבטל האיסור משא"כ הכא, משא"כ הרמב"ן וכו' י"ל דסב"ל בביאור פלוגתת ר"מ ור' יוסי כהר"ש משום גזה"כ, היינו די"ל דבאמת גם ר"מ סב"ל שהוא בסוג הג' דהניחא ליה פועל, אלא דמ"מ יש לימוד מיוחד דכלאים שמ"מ יכול לאסור בשל חבירו, ונמצא דסבירא להו גם

לפי ר"מ דרק עי"ז דניחא ליה בפועל חל האיסור, ולכן הכא כשלא התרו לו וחושב שחבירו יגדור הרי לא ניחא ליה בפועל ולכן לא קידש, ועפ"ז יש לתרץ ג"כ קושיית החת"ס שם בד"ה וחייב דלמה בכלאים ה"ז היזק ניכר דמי יודע אם ניחא ליה, דלהנ"ל ניחא כיון שרואים הערבוביא הרי יש כאן היזק ניכר, והלא ניחא ליה שהוא ביטול האיסור אין רואים.



### מחוט ועד שרוך נעל

**הרב ישכר דוד קלויזנר**  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

במכתב קדש [מכ"ה תמוז תשט"ו] שנדפס בתור הוספה ל"התועדות" ש"פ וירא כ' מרחשון תשי"ג, שתוכנו הערות לספר "נתיב ישר" כותב כ"ק אדמו"ר עמ"ש המחבר שם (ע' מט. עה"פ (יד, כג) "אם מחוט ועד שרוך נעל"): מחוט ועד שרוך נעל . . שניהם קלי-ערך ומה איפוא הרצון בסמלם ודוגמתם . . הי' מתאים לוא תפש . . זהב ואבנים טובות . . ונראה שחוט הזכיר לו כלפי מה שאמר לו מלך סדום: "והרכוש קח לך"; על זה השיבו אברהם: שלא יקח מרכושו אפילו חוט. ושרוך נעל - כלפי מה שאמר לו: "תן לי הנפש", על זה השיבו שאמנם יחזיר לו הנפשות, ולא יעכב מהן לעצמו אף "שרוך נעל" של אחד מהן, כענין "לא תשאר אף פרסה".

וע"ז מעיר כ"ק אדמו"ר: "גם שרוך נעל הוא רכוש ולא נפש - ובפשטות י"ל: מחוט - שהוא מתכשיטי ולבושי - הראש (שבת רפ"ו) ועד שרוך נעל - שייך לרגל." עכ"ל.

ובגמ' שבת שם (נז, א) במה אשה יוצאה ובמה אינה יוצאה, לא תצא אשה לא בחוטי צמר ולא בחוטי פשתן ולא ברצועות שבראשה. וברש"י (ד"ה שבראשה): אכולהו קאי.

והנה לפי הביאור של כ"ק אדמו"ר ש"חוט" שייך להראש ו"שרוך נעל" שייך לרגל יומתק מ"ש בבראשית רבה (פמ"ג, כג): "אם מחוט וגו' א"ר אבא בר ממל, א"ל הקב"ה את אמרת אם מחוט חייך שאני נותן לבניך מצות ציצית, היך מה דאת אמר

[במדבר טו, לח] ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת, ומתרגמין חוטא דתכלתא. ועד שרוך, חיך שאני נותן לבניך מצות יבמה היך מה דאת אמר [דברים כה, ט] וחלצה נעלו מעל רגלו. עכ"ל. וכ"ה בתנחומא ועוד.

וגבי מצות ציצית נאמר [שם לט] וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה', ואיתא במשנת ר' אליעזר פי"ד (ע' 264): רבי יהודה בירבי אלעאי אומר למה הזהירה תורה על התכלת, מפני שהתכלת דומה לספיר ומטה אלקים סמפרינון היה, לומר לך שכל זמן שישראל מסתכלין בתכלת הזו יהו נזכרין כל אותן האותות והמופתים שעשה הקב"ה במטה הזה וכו', וחכמים אומרים למה הזהירה התורה על התכלת, מפני שהתכלת דומה לספיר והלוחות של ספיר, לומר לך שכל זמן שישראל מסתכלין בתכלת הזאת הן נזכרין במה שכתוב בלוחות ומקיימים אותן, וכן הוא אומר והיה לכם לציצית וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה', עכ"ל. ועד"ז נאמר בזהר ח"ב (קנב, ב).

ולפי"ז יומתק דהוה מדה כנגד מדה, חוט ששייך לראש ניתן למצות ציצית שעיקרו וראיתם אותו, ושרוך נעל השייך לרגל ניתן מצות יבמה.



## הלשונות "לבאר היטב", ו"בהרחבת הביאור"

**הרב שלום דובער הלוי וויינבערג**  
שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס

ב'מ"מ הגהות . . לסש"ב' ע' שמ"ה (שהיחווה"א - ח"ק - פ"ג) מעתיקים העורכים ממכתב כ"ק אדמו"ר שנדפס בלקו"ש חי"ז ע' 519 וזלה"ק: להעיר: בנוגע לח"א כותב אדמו"ר הזקן ומקדים "לבאר היטב איך הוא קרוב גו". בנוגע לח"ב - "להבין מעט מזעיר מ"ש בזהר כו". בנוגע לח"ג כותב בפנים (פ"ד) "ההכרח לבאר היטב בהרחבת הביאור". וראה לקוטי לוי"צ לאגה"ת שם.

ובלקוטי לוי"צ (ע' כ"ט): לבאר היטב בהרחבת הביאור - ב' הלשונות, לבאר היטב, בהרחבת הביאור, י"ל לנגד הב' בחי'

תשובה שנקט אח"כ תשוב ה' תתאה, תשוב ה' עילאה. ה' תתאה הוא מל'. ובה הוא באר היטב. באר מל' היטב יסוד ז"א הנק' טוב ... והיינו לחבר מל' ה' תתאה ביה"ו כמ"ש לקמן בפ"ח ... בהרחבת הביאור הוא לנגד תשוב ה' עילאה דבינה, כי בינה הוא בחי' רחובות. רחובות הנהר. הבאר השלישי שחפר יצחק שקראו רחובות.

ואולי עפי"ז יש לבאר שרבינו רומז במכתבו אשר בתור הקדמה לח"א מבאר אדמה"ז אשר מטרת החלק "לבאר היטב" - שז"א (אלקות - נשמה, וכו') ימשיך במלכות (שרגלי' יורדות וכו' - מקור דנה"ב, וכו') איך שקרוב מאד להאדם (היינו לנה"ב, אשר בבינוני "היא היא האדם עצמו" (פ' כ"ט) (עכ"פ "בחיצוניות ובגילוי" - ל' רבינו)) ע"י שהנה"א פועל בהנה"ב ב"דרך ארוכה" - התבוננות, "וקצרה" - אהמ"ס, "בעזה"י" - ש"אלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו" (כדלקמן פי"ג).

ולהעיר ג"כ דהלשון "באר היטב" קאי על התירגום לע' לשון, והיינו הבירור (לא רק דע' אומות אלא גם בנוגע) "הגוי אשר בקרבנו" - שלימות בירור המדות דנה"ב (איך שכ"א כלולה מי') ע"י אהוי"ר וכו' - עפ"י לקו"ש חכ"ט ע' 465.

משא"כ בנוגע לח"ב הרי"ז "להבין" (רק) "מעט מזעיר" - שהרי מאחר שרביה"ז כותב ממש לפני"ז אשר "ראשית הדברים המעוררים האהבה והיראה ויסודן היא האמונה הטהורה ונאמנה ביחודו ואחדותו יתברך וית'", הנה מובן אשר ביחס לזה הרי ההבנה ביחו"ע ויחו"ת היא רק בבחינת "מעט מזעיר".

(ולהעיר ג"כ אשר ח"ב כנגד "יורה דעה", ודוקא "את מי" - "מעט מזעיר" (שער הנון, תכלית הביטול, וכו') "יורה דעה" - "להבין").



## פעולת המחשבה בהלכה [גליון]

**הרב יהודה ליב שפירא**

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגליון תשפב הבאתי מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע באגרות קודש ח"א ע' רל"ט בהערה ח, שמגדיר פעולת המחשבה בהלכה לד' סוגים: (א) ענין שהפעולה נעשית ע"י מחשבה גרידא. (ב) הפעולה נעשית ע"י מחשבה רק כשבאה בעת העשי'. (ג) הפעולה נעשית ע"י מחשבה וע"י מעשה ביחד. (ד) הפעולה נעשית ע"י מעשה לבד, אבל אין העשי' מועלת ופועלת אא"כ ישנה למחשבה.

ומסביר שגם על ענין שבסוג הג' אמרי' אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, כי אין למחשבה שלו כל קשר עם דבר השייך לחבירו. משא"כ בענינים שבסוג הד' שאין המחשבה חלק מהפעולה, אפשר לפעול בשל חבירו.

וכדוגמא לסוג הג' מביא הדין דכלאים בכרם, כי כלאים אינו נאסר אא"כ ניחא לו [-מחשבה], ולכן תנן (כלאים פ"ז מ"ד-ה) "המסכך את גפנו ע"ג תבואתו של חבירו וכו' ר"י ור"ש אומרים אין אדם מקדש דבר שאינו שלו", כי כלאים הוא בסוג הג'.

ואח"כ מתרץ כ"ק אדמו"ר קושיית הר"ש (שם) מהדין דעושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת, שכן אוסר שאינו שלו, אף שגם שם צ"ל ניחא לי' (מחשבה) - כי כלאים הוה בסוג הג', ולכן אין מחשבתו אוסרת של חבירו, משא"כ עושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת ה"ז מסוג הד', ולכן אפשר לפעול בשל חבירו (כן נראה כוונתו הק').

וכתבתי שלפיי"ז, הר"ש עצמו דתירץ הקושיא באופן אחר, נראה שס"ל שגם כלאים הוא בסוג הד', שאין המחשבה חלק מהפעולה.

והסברתי שזה תלוי, מאיזה לימוד למדים שצ"ל ניחא לי' בכלאים, ולפי הלימוד המובא בתוד"ה נתייאש (בב"ב ב, ב), נמצא שכלאים הוא מסוג הד'. ועפ"ז הסברתי גם מ"ש התוס' להלן שם (בד"ה וחייב). עיי"ש.

ושמעתי מקשים שאיך אפ"ל שהתוס' ס"ל שכלאים הוא מסוג הד', ואין המחשבה חלק מהפעולה, והרי כתבו בתוד"ה אין (יבמות פג, ב) וז"ל: אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, וא"ת ומ"ש מנותן נבלה או חלב בתבשיל של חבירו שנאסר, ואר"י דבדבר התלוי במחשבה הוא דאמר הכי וכו', ואיסור כלאים נמי תלי במחשבה, כדאמר במס' כלאים גבי הרואה ירק כשאגיע אלקטנו אפי' הוסיף מאתים מותר, לכשאחזור אלקטנו אסור, עכ"ל. - הרי כתבו התוס' בפירוש שהמחשבה הוה חלק מפעולת האיסור בכלאים, ולכן אמרי' בזה אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ואיך אפ"ל שהתוס' ס"ל שכלאים הוה מסוג הד'.

גם הבינו ממה שכתבתי שהתוס' ס"ל כהר"ש, וזה אפ"ל, כי הר"ש שם מקשה ג"כ כהתוס' וז"ל: "אע"ג דשאר איסורין כגון בשר בחלב אוסר שאינו שלו", ומביא תירוץ התוס' וז"ל: ויש מחלקין בין איסור התלוי במחשבה לשאר איסורין, דכלאים תלויין בניחותא דבעלים, עכ"ל. ואח"כ כותב ע"ז "ולא יתכן דהרי העושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת דפטור מדיני אדם וחייב דיני שמים בפרק הנוקין (נג, א), אלמא אוסר אע"ג דתלוי במחשבה וכו'", עכ"ל. הרי מפורש שלא ס"ל התוס' כהר"ש.

והנה כדי להסביר הנ"ל צריך לבאר פרטי הסוגיא.

בהמשנה הנ"ל נחלקו הת"ק [שהוא ר"מ, כמפורש ביבמות (שם), או שמוכן הוא מטעם סתם משנה ר"מ, כמפורש בתוד"ה מחיצת (בב"ק ק, א) ובתוד"ה כדתניא (ב"ב ב, א)] ור"י ור"ש: הת"ק ס"ל שהמסכך את גפנו ע"ג תבואתו של חבירו הרי זה קידש וחייב באחריותו. ור"י ור"ש ס"ל שאינו חייב באחריותו כי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

ובב"ק שם מבואר שהברייתא "מחיצת הכרם שנפרצה אומר לו גדור וכו' נתייאש הימנה ולא גדרה ה"ז קידש וחייב באחריותו" קאי אליבא דר"מ החולק על ר"י ור"ש, כי לר"י ור"ש גם בדין דמחיצת הכרם שנפרצה אינו חייב באחריותו, כיון שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, וכמפורש בתוס' שם וז"ל: וא"כ ברייתא דמחיצת הכרם כר"י ור"ש לא אתיא אלא כת"ק דידהו דהיינו כר"מ, עכ"ל. ועד"ז בתוס' ב"ב שם.

והנה ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר באג"ק הנ"ל שענין השייך לסוג הג' אא"פ לפעול בשל חבירו, ומזה שבכלאים אמרי' אין אדם אוסר דבר שאינו שלו ראי' שכלאים הוא מסוג הג', צלה"ב, א"כ איך ס"ל לר"מ במסכך גפנו על גבי תבואתו של חבירו "הרי זה קידש וחייב אחריותו", וכן במחיצת הכרם שנפרצה "ה"ז קידש וחייב באחריותו".

ובפשטות הפי' שבזה גופא נחלקו שלר"מ הוה כלאים בסוג הד', ולכן אפשר לפעול בשל חבירו, ור"י ור"ש ס"ל שכלאים הוה בסוג הג', ולכן ס"ל שאין אוסר של חבירו. והיות והלכה היא כר"י ור"ש, לכן כתב כ"ק אדמו"ר בפשטות שכלאים הוה בסוג הג', ואשר לכן אא"פ לפעול בשל חבירו. - אבל אין זה שיטת ר"מ.

מזה מובן דכשמפרשים את הברייתא דמחיצת הכרם שנפרצה - שיטת ר"מ - זהו להשיטה שכלאים הוה בסוג הד'. ולכן בב"ב כשהתוס' מפרשים פי' ברייתא זהו לפי השיטה שכלאים הוה בסוג הד'. וזהו שכתבתי בגליון הנ"ל ששיטת התוס' היא שכלאים הוה בסוג הד', היינו התוס' דבי' עסקינן, בב"ב. משא"כ ביבמות שהתוס' מפרשים שיטת ר"י ור"ש, (שהרי קאי שם על הא דאמרו ר"י ור"ש שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו), כתבו שאיסור כלאים תלוי במחשבה, [ז.א. שהוה בסוג הג'], כי לשיטת ר"י ור"ש הוה בסוג הג'.

לאידך נראה שהר"ש ס"ל שגם לר"י ור"ש הוה כלאים בסוג הד', כי אל"כ, איך הקשה מדין כלאים לעושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת, הרי יש לתרץ, כמ"ש כ"ק אדמו"ר, ששאני כלאים שהוא בסוג הג' ועושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת הוא בסוג הד', ומדלא תירץ כן משמע שס"ל שגם לר"י ור"ש הוה כלאים בסוג הד', והוצרך לבאר ביאור אחר למה ס"ל לר"י ור"ש שאין אדם אוסר כלאים בשל חבירו. ולכן כתבתי בגליון הנ"ל שהר"ש ס"ל שהוה בסוג הד' - היינו גם לדעת ר"י ור"ש.

ובזה נחלקו הר"ש ותוס': לתוס' רק ר"מ ס"ל שכלאים הוה בסוג הג', והר"ש ס"ל שגם ר"י ור"ש ס"ל כן. אבל בשיטת ר"מ (בהברייתא דמחיצת הכרם) גם התוס' ס"ל כהר"ש שכלאים הוה בסוג הד'. ולכן כתב בב"ב שהוה מסוג הד'.

ולכן הביאו שם בב"ב הפסוק "לא תזרע כרמך כלאים" כמקור לזה שצ"ל ניחא לי' בכלאים, כי בפסוק זה מודגש הגברא, ולא החפצא. וזוהי הסיבה לשיטת ר"מ שכלאים הוה בסוג הד'. משא"כ אם המקור לזה הוא מהפסוק "המלאה הזרע אשר תזרע" (כמ"ש הנמוק"י) שבו מודגש החפצא, מסתבר שהוא בסוג הג', כמ"ש בארוכה בגליון הנ"ל, ולכן הביאו התוס' פסוק זה.



## נגלה

### הלימוד מהפסוק "שדות בכסף יקנו"

**הרב שמואל זאיאניץ**

ר"מ בישיבת "תפארת בחורים", מאריסטאן

בב"ב ריש פרק חזקת הבתים (כח,ב) למד ר' יוסף מהפסוק "שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום" שבא ללמד על ענין החזקה שכיון שלא יחזיקו ג' שנים לכן צריכים להיזהר בשטרותיהם. ומזה נלמד דחזקה אינו פחותה מג"ש. ואביי הקשה עליו: ד"דילמא" כוונת פסוק זה - "עצה טובה קמ"ל", והוכיח כן מהפסוק ד"בנו בתים ושבו ונטעו גנות ואכלו את פרין..." דענין הפסוק שם הוא לייעץ עצה טובה (שיקנו בתים בבבל כיון שלא יצאו משם עד מלאת שבעים שנה). וכן מפסוק "ונתתם בכלי חרש למען יעמדו ימים רבים"\* הבא בקשר לפסוק שדות בכסף יקנו דענינו בוודאי שירמיהו "היה יגע" ליעצם

---

(\* ויש להעיר בזה: דמצינו בגיטין כ"ב ע"ב דפי' הפסוק הזה גם לר"א בתור הלכה, (דהגם דלא מצריך כתב שאינו יכול להזדייף בגיטין) דלרב אלעזר, סובר ר"א דהפסוק "למען יעמדו ימים רבים" מלמדנו דצריך כתב שיוכל לעמוד ימים רבים ולא יוכל להזדייף. וצריכים לומר: דאביי סובר כר"י בשיטת ר"א דפסוק ד"למען יעמדו..." הוא "עצה טובה קמ"ל".

עצה טובה להגיד להם מקום גניזת שטרותיהם להראות היכן מתקיים יותר.

ואולי יש לפרש בכוונת המחלוקת: דרב יוסף סובר דהיכי דאפשר לפרש בכוונת הפסוק שבא (בנוסף לעצה טובה) ללמד הלכה יש לנו לפרש בזה ההלכה שבדבר. ולכן אפשר דאף אם אין אנו לומדים שום הלכה מהפסוק ד"בנו בתים" כו' מ"מ היכי שאפשר לנו ללמוד הלכה מפסוק יש לנו ללמוד מזה איזה הלכה. ולאביי סב"ל דאם אין ההלכה ברורה אנו אומרים שכוונת הפסוק הוא רק ל"עצה טובה".

ויש להוסיף בזה: להדגיש דיוק ל' רש"י ש"היה יגע ליעצם" שהא גופא הוא הלכה והוראה שיש לייגע עצמו למצוא העצה הנכונה ולייעץ על כל פרטים המביאים לתועלת ההזולת. וזהו גופא הוא הלכה וכלל גדול בתורה.

ויש להעיר עוד דבזה יומתק הא דמצינו בגיטין לו, א בפי' המשנה דחתימת הגט הוא מפני "תיקון העולם" - דהקשה בגמ' "דאורייתא היא דכתיב וכתוב בספר וחתום" - דרבה פי' דהכוונה לר"א הסובר ע"מ כרתי, ופסוק זה (האומר שיחתמו על השטר) הוא רק מפני תקון העולם. ופרש"י שם דלשיטתו הפסוק ד"וכתוב בספר וחתום" - "עצה טובה קמ"ל". אבל רב יוסף סובר דהכוונה הוא גם לר"מ הסובר ע"ח כרתי (וא"כ הפסוק מלמדנו ענין דהלכה) וה"תיקון העולם" (שבהמשנה) קאי אהא דמפרשים שמותיהם בגיטין.

והיינו דכיון דרב יוסף לומד שיש לנו לפרש גם הפסוקים שבאופן חיצוני נראה שבא להשמיענו עצה טובה, ולומר שבא ללמד גם ענין דהלכה, דלכן מעדיף לומר שהמשנה קאי אף לר"מ והתיקון העולם הוא לענין אחר, ולא נאמר שה"תיקון העולם" הוא העדי חתימה, שהעדי חתימה הוא תקון העולם גרידא - שהרי כיון שכתוב בפסוק בתורה "וכתוב בספר וחתום", יש לומר יותר שהפסוק בא לפרש ענין הילכתי ולא רק ענין ד"עצה טובה".

ואולי יש לקשר כ"ז (ע"ד הדרוש קצת) עם המבואר הגמ' (הוריות) דרב יוסף הוא "סיני" ורבה הוא "עוקר הרים", דמצד

"סיני" מודגש יותר מה שכל ענין הוא הוראה והלכה לקבץ כל מה שניתן בסיני (ואף הפרטי פרטים ניתנו בסיני), ו"עוקר הרים" עניינו מה שמשותף כוחו דלומד התורה מצד עניינו וכוחות של הלומד לאפשא בה כו' הנמצא ב"עולם", ובמילא לפי עניינו מודגש גם מה שרואה ומחדש בתורה עניינים של "תקון העולם" ו"עצה טובה קמ"ל".



### בדין סתירת ביהכנ"ס

**הרב בן-ציון חיים אסטער**

ר"מ בישיבת "אור אלחנן - חב"ד", קאליפורניא

בגמ' ב"ב ג, ב איכא פלוגתא למה אין סותרים בי כנישתא עד מבני בי כנישתא אחרינא, חד מ"ד ס"ל משום פשיעותא, וחד מ"ד ס"ל משום צלויי. ובגמ' שם, "איכא ביניהו דאיכא (בי כנישתא אחרינא) [דוכתא לצלויי]", כגוי הראשונים. דלמ"ד משום צלויי שרי ולמ"ד משום פשיעותא אסור. ולכאורה למה לא אמר הגמ' נפק"מ באופן אשר אין כאן פשיעותא אבל יש כאן החסרון דצלויי דאז למ"ד משום צלויי אסור ולמ"ד משום פשיעותא מותר.

וי"ל דכו"ע ס"ל משום צלויי ורק המחלוקת הוא אי חיישינן משום פשיעותא ג"כ, ולכן נקט אופן דאיכא בי כנישתא אחרינא דרק המ"ד משום פשיעותא אוסר דיכולים לעשות נפק"מ באופן זה אשר המ"ד משום פשיעותא מחמיר כנ"ל, וכן פירש המחצית השקל סי' קנב סוף סק"ה, עיי"ש.

אמנם י"ל באופן אחר דהמחלוקת הוא לא אם חיישינן לפשיעותא ג"כ, אלא שכל מ"ד חושש רק להחשש דפשיעותא או צלויי ואינו חושש להחשש האחר, ולפי אופן זה, אה"נ הגמ' הי' יכול להביא נפק"מ באופן הפוך אשר המ"ד צלויי ס"ל אסור, והמ"ד משום פשיעותא ס"ל מותר, ורק שדרך הגמ' לנקוט באופן אחד [וכ"כ המחצה"ש שם בראשונה], וכן פי' הפמ"ג בסי' קנב באשל אברהם סק"א.

ואולי י"ל דתלוי ב' אופנים אלו בב' הפירושים ד"פשיעותא" דאם הפי' פשיעותא הוא שלא יבנו כלל אמנם זה דבזמן הבנין אין להם מקום חשש כזה שלא יבנו כלל אמנם זה דבזמן הבנין אין להם מקום להתפלל אינו חושש כלל [דאין ב' חששות אלו קשורים זב"ז כלל], אמנם אי הפי' דפשיעותא הוא שיתעצלו ולא יבנו לזמן ארוך, ופירשו הראשונים [הר"ן והרשב"א] דאז חוששים שבעתיד לא יהי' להם מקום להתפלל שיתבטל מקום העראי לתפילה, א"כ י"ל דהמ"ד פשיעותא חושש משום צלויי שהוא ענין של הווה, ומוסיף עליו שחושש ג"כ משום פשיעותא שהוא ענין של עתיד - שיתבטל מקום הארעי לתפילה ולא יהי' להם מקום כלל להתפלל.



### שיטת ר"ת בנהגו פחות מהוצא ודפנא

**הרב מ. מ. אוזאן**

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

הרא"ש בריש מסכת ב"ב מביא שיטת ר"ת דאם נהגו בפחות מהוצא ודפנא ה"ז מנהג גרוע ויכולים לכוף זה את זה בהוצא ודפנא.

והנה בנוגע לעיר חדשה או במקום שאין שם מנהג כתב הרשב"א וז"ל: כתב מורי הרב ז"ל דבעיר חדשה אין אחד מהן יכול לכוף את חבריו אלא בפחות שבכותלים הנזכרים במשנה, או כפיסין או לבנים, אבל מ"מ בהוצא ודפנא לא, מדקתני סופא דמתני' הכל כמנהג המדינה ואמרינן בגמ' (ד, א) לאתויי מאי לאתויי באתרא דנהיגי בהוצא ודפנא, מדאיצטריך לאשמועינן דבמקום שנהגו בהוצא ודפנא אזלינן בתר מנהגא, שמעינן דבמקום שאין שם מנהג לא סגי להו בהכי. עכ"ל. וכ"כ גם ב'עליות דרבינו יונה' שמחייבו בפחות שבכותלים (יותר מהוצא ודפנא).

ולפי"ז לכאורה צריך לומר דגם לשיטת ר"ת דפחות מהו"ד אינו מנהג, יהא אפשר לכופו בפחות שבכותלים כעיר שאין שם מנהג. וא"כ צ"ע מ"ש הרא"ש דמהני הו"ד.

ולכאורה יש ליישב, דהרי עיקר ההכרח לומר דהו"ד אינו אלא אם המנהג הוא כך, הוא מפני דאם הו"ד הו"ל מחיצה הראויה אמאי איצטריך למיתני "הכל כמנהג המדינה" לאתויי הו"ד, דמשמע דדוקא משום דנהיגי בהוצא ודפנא, אזלינן בתר מנהגא.

אבל ר"ת י"ל דס"ל ד"לאתויי הו"ד" אינו בא לגופו, אלא בשביל לחדש דעד הו"ד הו"ל מנהג טוב ופחות מהו"ד מנהג גרוע הוא. וא"כ שוב אין הכרח לומר דהו"ד שונה מכותל של אבנים. והיינו דבעיר חדשה אפשר לבנות הו"ד.

אמנם הסבר זה הוא רק לשיטת רבינו יונה דס"ל דאם המנהג שלא לבנות אין מחייבין אותן; אבל לשיטת הרשב"א דס"ל דגם אם נהגו שלא לבנות מחייבין אותן נשאר קשה,

שהרי הרשב"א הביא ראיה לדבריו מדברי ר"ת, דאם "פחות מהו"ד אין מנהגם מנהג שלא לגדור לא כל שכן?!" ומוכח דהרשב"א ס"ל כר"ת, ואעפ"כ פסק דיכול לחייבו בפחות שבכותלים בעיר חדשה. ונמצא דחולקים הרשב"א והרא"ש בשי' ר"ת, אם יכול לחייבו רק בהוצא ודפנא או גם בפחות שבכותלים.

ולכן נראה לומר שיש לחלק בין היכא שהמנהג הוא שלא להקפיד כלל (או בעיר חדשה כשאין שם מנהג כלל) לבין היכא שהמנהג הוא להקפיד על היזק ראי', אבל מ"מ מסתפקים בפחות מהו"ד:

כשהמנהג הוא שלא להקפיד כלל (ובפרט כשאין בכלל מנהג) אי אפשר ללמוד מזה כלום לגבי מנהג המקפידים על היזק ראי', ובמילא כשמחייבין לבנות אפשר לחייבו בפחות שבכותלים (דדוקא כשנוהגים בהוצא ודפנא, אי אפשר לחייבו ליותר מכך, כדמוכח מהמשנה כנ"ל).

אבל אם נוהגים בפחות מהוצא ודפנא, יש ללמוד מזה שני דברים (א) שמקפידים על היזק ראי'. (ב) שאינם מקפידים על מחיצה ראוי'. ובמילא אע"פ שנוהגים בפחות מהוצא ודפנא, וזה מנהג גרוע, מ"מ אי אפשר לחייבו ליותר מהוצא ודפנא, כיון שממנהגם אפשר ללמוד (עכ"פ) דסגי להו בהוצא ודפנא, ומכיון

שמנהג המדינה הוא לא להקפיד על יותר מהו"ד לסלק היזק רא'י, ובמשנה למדנו דמנהג המדינה לגבי הו"ד מהני, ממילא אינו יכול לכופו על יותר מהו"ד.

וא"כ א"ש דאפילו להרשב"א, הנה כשהמנהג הוא בפחות מהו"ד, אי אפשר לחייבו על יותר מהו"ד, כדברי הרא"ש כנ"ל.



## דמי קנים בזול

**הת' שמואל טענענהויז**  
תלמיד בישיבה

כב"ב ד, ב פליגי אמוראי בדין "מגלגלין עליו את הכל": רב הונא אמר הכל לפי מה שגדר, רב חייא בר רב אמר הכל לפי דמי קנים בזול.

ובפירוש דמי קנים בזול פליגי רש"י ותוס', רש"י בד"ה 'דמי קנים' כותב וז"ל "דאמר ליה לדידי סגי לי בגדר קנים ואי אפשי בהוצאה של גדר אבנים". ותוס' בד"ה דמי קנים בזול כותב וז"ל: "דמצי א"ל לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא, ומ"מ דמי קנים בזול יהיב ליה דאנן סהדי דאם היה מוצאם כ"כ בזול היה גודר בהם".

והנה התורת חיים הקשה לפירוש רש"י וז"ל: "וקשה כיון דגדר קנים מיהא בעי' אמאי שמין אותן בזול ולא יהיב דמי שויין". כלומר: לרש"י הרי הסיבה שמביא דמי קנים בזול, הוא מפני שאומר 'לדידי סגי בקנים', א"כ מדוע לפי רש"י צריך לשלם בזול הרי טענתו היא דלדידיה מספיק כותל של קנים, אך מדוע דווקא בהכי זול. בשלמא לתוס' שכותב שיכול לומר שסגי לי בנטירא בת זוזא, א"ש, שלכן גם דמי קנים משלם דווקא בזול, משא"כ לרש"י קשה.

ויש לבאר דרש"י הסביר כך את הגמ' ולא כפירוש תוס' מכיון שהיה קשה לרש"י הגמ' בהמשך, דמקשה "אלא לחייא בר רב דאמר הכל לפי דמי קנים בזול מאי איכא בין ת"ק לר' יוסי אי דמי קנים בזול לא קיהיב ליה מאי קיהיב ליה".

והנה אם נפרש שדמי קנים בזול זהו בגלל שיכול לומר לדידי סגי בנטירא בת זוזא, כלומר שהגמ' ידעה כאן שיש אפשרות של דבר יותר זול מדמי קנים בזול, א"כ מהי קושיית הגמ', הרי זו יכולה להיות הנפק"מ בין ת"ק לר' יוסי.

ולגופא של קושיית התורת חיים ניתן לומר ע"פ מה שכתב הרמב"ן וז"ל: שאדם עשוי שלא לגדור שדהו עד שימצא קנים שיגדור בזול, עכ"ל. כלומר, דבאמת רוצה בשל קנים אלא טענתו שיגדור בהם רק כשיהיו בזול.



### "המקיף את חבירו וכו'" – בבקעה שנהגו לגדור

**הת' מרדכי דובער ווילהעלם**  
תלמיד בישיבה

תנן (ב"ב ד, ב) "המקיף את חבירו משלש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השני' ואת השלישית אין מחייבין אותו, ר' יוסי אומר אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל".

ומבאר הבעל המאור כאן דמשנתינו איירי בבקעה שנהגו לבנות כותל, ואיירי כשהמקיף בנה מחיצות בינו ובין הניקף, ואילו מתחלה תבעו לגדור עמו בודאי הוה מחייבין אותו, אלא דכאן מפני שכבר בנה המקיף את הכותל אין יכול לתבוע מהמקיף לשלם עבור הג' מחיצות שביניהם. ורק אם גדר גם את רוח הרביעית שבין הניקף לרה"ר יכול לתבוע. ובהשגות הראב"ד שם השיג על הבעה"מ, דלמה יפסיד המקיף מפני שמקדים לבנות המחיצות קודם שתבע הניקף.

ואולי אפשר לבאר מחלוקתם, דהנה ידוע החקירה מה החיוב לבנות כותל, האם הוה חיוב ממון דא' חייב לחבירו לשלם עבור חצי הכותל, או הוה חיוב למניעת ההיזק שהוא מזיק חבירו.

ולכאו' יש לתלות מח' בעה"מ והראב"ד בשני צדדי החקירה: הבעה"מ סבר דהחיוב לבנות כותל הוא מניעת ההיזק, ומשום זה, אי תבע המקיף את חבירו קודם שבנה הכותל מחויב לשלם; אבל אם המקיף כבר בנה הכותל וממילא אין הוא מזיק חבירו עכשיו, אבד זכותו של המקיף לתבוע מהניקף לשלם עבור

מניעת ההיזק. משא"כ הראב"ד ס"ל דיש חיוב ממון לשלם עבור חצי הכותל, וא"כ מאי שנא אי כבר בנה המקיף את הכותל בעצמו - דשפיר יכול לתובעו לשלם עבור חצי הכותל שעדיין לא שלם.



### שיטת הרא"ש בענין 'קשיא' ו'תיובתא'

הנ"ל

ב"ב דף קכו, ב: אמר ר' אמי טומטום שנקרע ונמצא זכר אינו נוטל פי שנים כו', רב שיזבי אמר אף אינו נימול לשמונה וכו', רב שרביא אמר אף אין אמו טמאה לידה כו'. מיתבי המפלת טומטום ואנדרוגינוס תשב לזכר ולנקבה תיובתא דרב שרביא תיובתא. לימא תהוי תיובתא דרב שיזבי, תנא ספוקי מספקא ליה ולחומר, אי הכי תשב לזכר ולנקבה ולנדה מיבעי לי, קשיא. עיי"ש.

ולענין הלכה פסק הרב אלפס דהלכה כרב שיזבי, ותמה ע"ז הרא"ש בסי' טז וז"ל: תימה לי אמאי אייתי הרב אלפס הך דרב שיזבי הא מותיב רב שרביא לרב שיזבי ממתני' וכו', עכ"ל.

ובפלפולא חריפתא אות ריש שם מבאר דשיטת הרי"ף הוא דאי מסיק הגמ' ב'קשיא' יכול לפסוק כמותו, ורק אי מסיק בתיובתא אין ההלכה כן. ומביא דהך חילוק בין קשיא ותיובתא כותב הרי"ף בעצמו (במס' גיטין דף לז, א מדפי הרי"ף) גבי "ע"מ שתשמישי את אבא", ומיהו גם שם כתב הרא"ש (סימן יו"ד) דכיון דקושיא חזקה היא ומתניתין לא דייקא כוותי' לית לן לפסוק כמותו.

וממשיך הפלפולא חריפתא דאיכא למתמה על הרא"ש שדוחה דברי רב שיזבי משום דקאי ב'קשיא', ובפרק חזקת הבתים (בדף נב, א גבי 'א' מן האחין שהי' נושא ונותן בתוך הבית והי' אונות ושטרות יוצאין על שמו ואמר שלי הם שנפלו לי מבית אבי אמא דרב אמר עליו להביא ראי', ושמואל אמר על האחין להביא ראי'. ואמר שמואל דמודי לי אבא שאם מת על האחין להביא ראי'. ומתקיף לה רב פפא כלום טענינן ליתומין מידי דלא טען להו אבוהון והא רבא אפיק זוגא דסרבלא וספרא דאגדתא מיתמי בלא ראי' בדברים העשויים להשאל ולהשכיר

דאין אדם נאמן עליו ולא טענינן ליתמי", עיי"ש) פסק הרא"ש (סי' נח) כשמואל, ואע"פ שנשאר הגמ' ב'קשיא' עליו.

ובנודע ביהודה מהדו"ת שאלה קסג מביא תי' לקושיא זו. עיין שם.

אמנם לענ"ד אינו מובן יסוד קושייתם, דהא הרא"ש בגיטין שם האריך בלשונו וכתב ד"כיון דקושיא חזקה היא ומתני' לא דייקא כוותי' לית לן לפסוק כמותו", וגם כאן בב"ב (קכז, א) אותיב רב שרביא לרב שיזבי ממתניתין, ומזה לכא' משמע דשיטת הרא"ש הוא דדוקא אי מתותב הגמ' ממשנה לא שנא אי מסיק הגמ' בקשיא או בתיובתא אין ההלכה כן, אמנם אי מתותב הגמ' מאמורא אי מסיק הגמ' בקשיא, שפיר יכול לפסוק כמותו.

וזו ע"ד שיטת התוס' במו"ק (דף ב ע"ב ד"ה חייב שתיים בסופו) דכתב דאי מתותב הגמ' מאמורא לא גרסינן 'קשיא', דכיון דלאו תנא הוא לא חשיב לה כ"כ. ופליגי עלי' אמנם הרא"ש, דסובר דקשה לשנות הגי' בכ"מ שמסיק הגמ' קשיא אחרי שמתותב מאמורא כמו במו"ק שם וגם בב"ב דף נב, א, אמנם ס"ל דאינו דומה כשמתותב הגמ' מאמורא ומסיק בקשיא דיכול לפסוק כמותו, לכשמתותב ממשנה ומסיק בקשיא דאין יכול לפסוק כמותו. (ואמנם גם הרא"ש ס"ל דיש חילוק בין קשיא ותיובתא אף כשמסיק ממשנה, ולכן בגיטין שם דמסיק 'קשיא' כתב דלכן ראוי לפסוק כרבא לחומרא ועיין בקרבן נתנאל סי' עיין שם).

וא"כ אין קשיא ממה שבדף קכז, א כשמתותב ממשנה לא פסק הרא"ש כרב שיזבי, ובדף נב, א דמתותב מאמורא שפיר פסק הרא"ש כשמואל, אף דמסיק ב'קשיא'.



### "נפל שאני" [גליון]

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער  
ברוקלין נ.י.

בגליון ג' הבאתי מש"כ הנתיבות בסי' קנה דהחיוב של הד' אבות נזיקין הוא רק באפשר להחזיקו ברשותו ולשמור שלא

יזיק, משא"כ אם באופן שע"י החיוב שמירה יתבטל ההשתמשות מרשותו, אזי אמרינן דבביטול רשותו לא חייביה רחמנא, ולכן בכל ההרחקות דפרק 'לא יחפור' יש תקנה מיוחדת להרחיק ולא סגי בחיוב הכללי של ממון המזיק, עיי"ש.

וילה"ע ע"ז דאיתא בב"ק דף ק, א "אלא הא ר"מ דדאין דינא דגרמי דתניא מחיצת הכרם שנפרצה אומרים לו גדר וכו' נתייאש הימנה ולא גדרה ה"ז קידש וחייב באחריותו", ומזה מוכיח בגמ' דר"מ דאין דינא דגרמי, דהא עדיין לא נעשה כלאים, ואעפ"כ מחייבין ליה לגדור שלא תאסור תבואתו של חבירו לאחר זמן, וע"כ דר"מ דאין דינא דגרמי.

והרמב"ן בספרו 'דינא דגרמי', מקשה דמהו הראי' דקאי כר"מ דדאין דינא דגרמי הא י"ל דהחיוב לגדור הוא מטעם ממון המזיק שהגפנים שלו הולכין ומתערבין בתבואתו של חבירו. וכיון שהחיוב לגדור מוטל על המזיק, דהניזק אינו מחוייב להרחיק את עצמו, לכן חייב לגדור. ואמאי קאמר הגמ' דקאי רק אליבא דר"מ הא אליבא דכו"ע חייב להרחיק, כמו בשורו דלא טפח באפיה, וכמו"כ הכא שהיה יכול לגדור ולא גדרה ולכן חייב באחריותו.

ועפ"ד הנתיבות י"ל דלא דמי לממון המזיק כיון שעושה בשלו שמשמש ברשותו ורק שע"ז יסתעף ממנו היזק, וא"א למנוע ההשתמשות ברשותו, דבשלמא בשור המזיק שהולך "חוץ" מרשותו ומזיק בזה שפיר חייב, משא"כ בנידו"ד שנוטע בתוך שלו, הוי כמו אילן ובור בפרק לא יחפור דאין לו דין של נכנס ברשות חבירו כיון שעושה בתוך שלו.

וא"כ שפיר מוכיח הגמ' דקאי כר"מ דדאין דינא דגרמי. - ומוכח מקושיית הרמב"ן דלא ס"ל כהנתיבות ואפי' במשתמש ברשותו, מיקרי ממון המזיק.

ועפ"ד הנתיבות יומתק הא דאיתא בב"ק [דף ל, א] במשנה "המצניע את הקוץ וזכוכית והגודר גדרו בקוצים חייב", "א"ר יוחנן לא שנו [דחייב בגודר גדרו בקוצים] אלא במפריח, אבל במצמצם פטור", דהיינו אם מפריח קוצותיו לרה"ר חייב, מטעם בור ברה"ר. משא"כ במצמצם הקוצים בתוך רשותו פטור. וא"ר

אדא בר איקא מצמצם מ"ט פטור, לפי שאין דרכן של בנ"א להתחכך בכתלים.

- ולפי הנתיבות יומתק החילוק דבשלמא במפריח כיון שהקוצים מזיקין חוץ מרשותו שפיר חייב, משא"כ במצמצם כיון שההיזק היא בתוך רשותו, ובביטול רשותו לא חייביה רחמנא ומשתמש בתוך שלו ולכן פטור.



## חסידות

### חפץ ורצון

**הרב יוסף שמחה גינזבורג**  
רב אזורי, עומר

מבואר בכמה מקומות בדא"ח (לקו"ת שה"ש ד"ה לבבתני ספ"א וש"נ. וראה גם שו"ת צמח-צדק אה"ע ח"ב סי' רסג ד"ה ולע"ד) שחפץ הוא פנימיות הרצון, משא"כ רצון ייתכן גם כשהוא בחיצוניות, כמו שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני (ראה לקו"ש ח"ב עמ' 484).

והנה בשמואל-א (ב,כה) נאמר אודות בני עלי "כי חפץ ה' להמיתם", ובפירש"י שם (ע"פ הספרי, ראה תוד"ה כאן בעושינן, נדה ע, ב) שלאחר גזר-דין חפץ להמיתם משא"כ קודם גזר-דין נאמר (יחזקאל יח, כג) "כי לא תחפוץ במות המת".

ולכאורה, הרי אין הקב"ה חפץ כלל וכלל בפנימיות בעונש הרשעים, ורק רוצה בכך בחיצוניות מפני שצריך לנקותם וכו', ולמה נקרא רצון זה בשם חפץ? וצ"ע.



## אחדות הוי' לאחרי בריאת העולם

הרב יוסף יצחק יעקבסאהן

תושב השכונה

בסש"ב פרק כט מבאר רבינו הזקן סדר העבודה הדרוש כדי להפטר מטמטום הלב: "לרגוז על נפש הבהמית, שהיא יצרו הרע, בקול רעש ורוגז במחשבתו, לומר לו, אתה רע ורשע ומשוקץ ומתועב ומנוול . . . עד מתי תסתיר לפני אוא"ס ב"ה הממלא כל עלמין, היה הוה ויהי' בשוה, גם במקום זה שאני עליו, כמו שהי' אוא"ס ב"ה לבדו קודם שנברא העולם, בלי שום שינוי, כמ"ש אני ה' לא שניתי, כי הוא למעלה מהזמן וכו', ואתה מנוול וכו' מכחיש האמת הנראה לעינים, דכולא קמי' כלא ממש באמת כו'".

ומשמעות הדברים היא, שהקב"ה הוא יחיד ומיוחד, הוא לבדו הוא, אפילו לאחרי בריאת העולם, כמו שהי' לבדו לפני בריאת העולם, ולכן אוא"ס ממלא לגמרי גם "מקום זה שאני עליו". וסיבת הדבר מבאר אדה"ז, כי מכיון שהקב"ה הוא למעלה מהזמן, הרי לא שייך לומר, שיש בו שינוי בין לפני בריה"ע ולאחרי בריה"ע. כי, דבר כזה (שינוי בין לפני ולאחרי) יתכן רק במציאות הנופלת תחת גדרי הזמן, אולם מציאות כזו שהיא "למעלה מהזמן", הרי לא שייך לומר, שלפני תקופה מסויימת (בנדו"ד - בריה"ע) היתה באופן כזה (בנדו"ד - הוא לבדו הוא), ולאחרי תקופה זו נשתנתה מציאותה. וכיון שכן, בהכרח לומר, שגם לאחרי הבריאה, הקב"ה הוא לבדו כמו לפני הבריאה.

ולכאורה נראה בפשטות, שהתבוננות זו באה בהמשך להמבואר באריכות גדולה (לפי ערך) בפרקים כ-כה שבספר התניא, שבהם ביאר רבינו הזקן "ענין ומהות אחדותו של הקב"ה שנקרא יחיד ומיוחד, וכל מאמינים שהוא לבדו הוא כמו שהי' קודם שנברא העולם ממש שהי' הוא לבדו . . . כדכתיב אני ה' לא שניתי" (כמ"ש בריש פ"כ). ונקודת הביאור שם - דאף שהקב"ה ברא מציאות העולם, מ"מ, לאמיתתו של דבר, אין כאן מציאות זולתו ית', כי מכיון שמציאות העולם אינה אלא דבר ה', וכאשר הדיבור כלול במקורו בנפש האדם אינו עולה בשם כלל, להיותו "מובלע" לגמרי בתוך הנפש, ובשום אופן לא יתכן לכנותו בשם "מציאות דבר", הרי

דוגמתו בנוגע להעולם, ש"כולא קמי' כלא השיב וכאין ואפס ממש". עיין בארוכה בפ"כ והמשך הביאור בפכ"א.

והנה, בכל המשך הביאור לא הזכיר רבינו הזקן לא דבר ולא חצי דבר אודות זה שהקב"ה הוא "למעלה מהזמן". וטעם הדבר, לכאורה, כיון שרעיון זה אינו נוגע לתוכן הביאור בענין יחוד אוא"ס המבואר בפרקים אלו. ולמרות זה, הנה כאן בפכ"ט כשחוזר רבינו הזקן על נקודת הענין בקיצור הכי נמרץ, באותיות ספורות - מכניס, לפתע, מושג חדש, כדי להסביר ענין יחוד אוא"ס, "כי הוא למעלה מהזמן"!

ולא עוד, אלא שכמה תיבות לאח"ז חוזר לנקודת כל הביאור שבפרקים הקודמים - "דכולא קמי' כלא ממש באמת".

ולכאורה נראה, שבהתבוננות הנוגעת להצעקות והרוגז על נה"ב כדי לסלק טמטום הלב - נוגע דוקא פרט זה "כי הוא למעלה מהזמן" כדי להגדיר ולהסביר ענין יחוד אוא"ס. וצ"ע.



## כי קרוב אליך הדבר מאוד [גליון]

**הרב ישכר דוד קלויזנר**  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון תשט (ג' תמוז תשנ"ו, ע' 73) שאלתי כמה שנאמר בשער התניא: "מיוסד על פסוק כי קרוב אליך הדבר מאוד . . . לבאר היטב איך הוא קרוב מאד" וכו'. עכ"ל רבינו הזקן נ"ע.

והנה ב"לוח התיקון" מתקן כ"ק אדמו"ר זי"ע גבי "מאד" (השני) שצריך להיות "מאוד" (עם וא"ו).

ולא זכיתי להבין, שהרי בתורה בפסוק (נצבים ל, יד) נאמר "מאד" (בלי וא"ו), א"כ לכאורה אדרבה, הי' צריך להיות התיקון ב"מאוד" הראשון, שצ"ל "מאד" (בלי וא"ו).

ואמנם בפ"ז כתב: "ובזה יובן מ"ש כי קרוב אליך הדבר מאד", ונאמר שם ג' פעמים "מאד" (בלי וא"ו), - ובפ"ח כתב: "ולתוספת ביאור באר היטב מלת מאד שבפסוק כי קרוב אליך הדבר מאד וגו'", ונאמר שם ג' פעמים "מאד" (בלי וא"ו),

[וכן בר"פ מו "וקרוב הדבר מאד מאד"]. - ושם אינו מופיע אפילו ב"לוח התיקון" שצריכים להוסיף וא"ו, א"כ לכאור' תמוה מאד למה בשער "צריך להיות "מאוד" (עם וא"ו) במקום "מאד", דלכאור' אדרבה, ה"מאוד" הראשון צ"ל "מאד" (בלי וא"ו) כמו שכתוב בפסוק.

ואכן בלקוטי אמרים מהדורא קמא (ע' תקפג) ברשימה קצרה של כתבי יד ספר התניא, מופיע בכתב יד ב שני פעמים "מאד" בלי וא"ו! - וראה שם צילומו בע' תקצא.

וכן הוא גם בכתב יד ז שם בע' תקצט, "מאד" ב' פעמים (בלי וא"ו).

ואמנם בתניא דפוס ראשון - סלאוויטא תקנז, נאמר "מאוד" הראשון עם וא"ו, והשני "מאד" בלי וא"ו - כמו בדפוס שלפנינו. - וכ"ה בדפוס השני - זאלקווי תקנט, ובדפוס הג' זאלקווא תקסה, ובדפוסים ד, ה, ז (סדילקאב תקעד), כ (לעמבערג תריז), כא (לבוב תריח), כב (לעמבערג תרכ).

ולכאור', אם צריך תיקון (בכל הדפוסים הנ"ל) הרי ה"מאוד" הראשון צ"ל בלי וא"ו, כפי שנאמר בפסוק.

ואכן ישנם דפוסים שנאמר ב' פעמים "מאד" בלי וא"ו, ואלו הם: (1) ווארשא אחרי תרטז (נאמר בשער "וויין"). (2) ווילנא תרלג. (3) ווילנא תרלח. (4) ווילנא תרמ. (5) ווילנא תרנו.

וישנם דפוסים ש"מאד" הראשון הוא בלי וא"ו (כמו בפסוק), והשני "מאוד" עם וא"ו, ואלו הם: (1) אלטונא תקפ. (2) קאניגבסערג תקצב - תרח. (3) אלטונא תרו.

ואלו הדפוסים אשר שניהם מופיעים "מאוד" עם וא"ו: (1) שקלאב תקסו. (2) קאפוסט תקעד. (3) לעמבערג תרטז. (4) לבוב תרכג. (5) לבוב תרכד. (6) ווילנא תרלב. (7) מונקאטש תשג.

ובלקוטי אמרים מהדורא קמא (מכת"י) ע' תקצה מופיע צילום כת"י ה אשר בשניהם נאמר "מאוד" עם וא"ו, וכ"ה בכת"י ו שם שבעמ' תקצו. [ובע' תרד מופיע כת"י ט, שהראשון הוא "מאוד" עם "וא"ו" והשני בכלל לא מופיע].

ואולי יתכן שכ"ק אדמו"ר זי"ע העדיף בשניהם "מאוד" עם וא"ו, כי כך מופיע בדפוס שקלאב תקסו, ומשנה תוקף למהדורא זו, מכך שסביר להניח שאדמו"ר הזקן עצמו נתן דעתו עליה, והיו עיניו ולבו בה שתיעשה כרצונו, כמ"ש הרב יהושע מונדשיין בספרו "ספר התניא - ביבליוגרפיה" (כפר חב"ד תשמ"ב) ע' 26 לפי מכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע שבעמ' 13 שם.

ברם עדיין צע"ג, למה לשנות ממה שנאמר בפסוק מאד בלי וא"ו וגם למה נאמר בתניא פי"ז יח 6 פעמים "מאד" בלי וא"ו, ואף א' לא מעיר ע"ז שיהי' עם וא"ו.

וכעת נראה דיתכן לבאר בהקדם מ"ש באגרות קודש ח"א (ע' שיד-טו) בנוגע למ"ש בתניא רפ"ב ובאגה"ק סי' יב: "ואתה נפחת בי":

"עוד יש קצ"ע בתניא כאן - ותימה שלא העיר במכתבו גם ע"ז - והוא מ"ש "ואתה" בוא"ו, אף שהנוסח הוא "אתה" בלא וא"ו.

"ולכאורה אפ"ל דהוא"ו אינו שייך לתיבת אתה, אלא שבא להוסיף אראי' הקודמת עוד ראי' והוא כאלו כתב: ועוד ראי' ממ"ש אתה כו', אבל בלקו"ת (שם נד"ה כי תהיין לאיש שנמצא שם מתוכן פרקי תניא אלו וכתוב ואתה נפחתה) א"א לומר כן, כיון דמתחיל בואתה נפחתה בי וגם כפל הלשון עוה"פ "ואתה" עיי"ש.

"וי"ל שהוא ע"פ הרמב"ם (שם) שנוסחא שלו היא "ואתה נפחתה בי", ובסי' אוצר התפילות בפי' עיון תפלה הביא שכ"ה במחזור ויטרי, בסידורי התימנים ובמחזור רומא.

"אבל דא גופא צריך ביאור, מפני מה שינה בתניא ובלקו"ת לתפוס גירסת הרמב"ם, כיון שהלכה למעשה - בסידורו - פסק לומר "אתה" בלא וא"ו.

"ואולי אפ"ל ע"פ המבואר בדא"ח (פיה"מ להצ"צ הנדפס בח"ב דס' המצות סד"ה ואתה תצוה, ובאריכות קצת סד"ה אתה הוא ד' לבדך תש"א) דתוספות הוא"ו בתיבת ואתה מורה על המשכה ממקום נעלה ביותר הארת הקו כו'.

"במילא מובן מה שבנוסח שלנו גבי בראתה יצרתה נפחתה אומרים "אתה", ורק בענין השמירה נאמר ואתה בתוספות וא"ו, כי השומר הוא גדול מהמשתמר ולכן הן מצד ההארה שמלמעלה השמירה באה ממקום נעלה יותר ממדרי' אתה נפחתה (הוספות לתו"א ד"ה להבין ענין שמחת חו"כ סס"ג), והן מצד הנשמה הרי בי"נ קאי על מדרי' הנשמה המתלבשות בגוף אבל ואתה משמרה - על עיקר הנשמה (לקו"ת ביאור לד"ה לבבתי סס"ב). ובכ"ז קאי ואתה משמרה אזמן חיות הנשמה בגוף בעוה"ז, הוא מדרי' נפחתה בי, וכפי' הפשוט בברכה זו, כי חבור הארת הנשמה ועיקרה וכן גילוי המדרי' השומרת כו' הוא דוקא בעוה"ז הגשמי.

"יעויין ד"ה ויגש שבסוף המשך תרס"ו וד"ה אתה הוא ד' לדרך תרצ"ט בזה, ושם כ' דואתה משמרה הוא מעיגול הגדול שלפני הקו, וצע"ק מהנ"ל, בד"ה אתה הוא תש"א, שכ' שהוא מהקו. וי"ל דתוספות הוא"ו רומז על המשכה נעלית ביותר, ובכל מקום הוא לפי עניינו: בד"ה דתרצ"ט דקאי בואתה משמרה וכל שמירה הוא מהמקיף - ההמשכה הוא מעיגול כו'; ובד"ה דתש"א דקאי בואתה מחי' את כולם וחיות הוא מהפנימי - ההמשכה הוא מהקו, ועוד י"ל בזה ואכ"מ -

"ולכן בתניא ובלקו"ת (שם) דבעיקר מדבר במדרי' הנשמה המתלבשות בגוף (יעויין לקו"ת ביאור דולא תשבית ס"א) הביא הא דנפחתה בי, וברצותו לרמז גם על עיקר הנשמה, ובפרט שעיקר הנשמה הוא קשור עם מדרי' המתלבשות בגוף, כי הוא מקיף עליהם דוקא ושומרם, נקט הגירסא "ואתה" בתוספות וא"ו לרמז על ואתה משמרה הקשור עם נפחתה דוקא וכנ"ל.

"ועייין לקו"ת ר"פ האזינו שכ' אתה בראתה אתה יצרתה ואתה נפחתה, אבל איני יודע עד כמה מדויק דפוס זה בחסרות ויתרות כאלו" עכלה"ק. [מובא גם ברשימות על תניא (ע' לה) בלקוטי פירושים].

ועד"ז אולי אפ"ל גם בנדו"ד, דבשער התניא שינה מהפסוק וממ"ש בפנים (פי"ז - יח - מו) "דתוספות הוא"ו בתיבת מאוד מורה על המשכה ממקום נעלה ביותר הארת הקו כו". וכאן בעצם אין זה שינוי והוספה רק שבמקום חולם חסר נאמר חולם

מלא, ותו לא, משא"כ גבי "ואתה" הרי"ז בעצם שינוי ותוספת (וא"ו) ממה שכתוב "אתה". [והעירני ידידי הרה"ג ר' שלום דובער הלוי וולפא שי' שבשער של דפוס הראשון (סלאוויטא תקנו-ז) נאמר "מאוד" עם וא"ו גם בתאריך השנה למטה מתוך הפסוק כי קרוב אליך וגו'].



### "אילו נצטוינו לחטוב עצים" [גליון]

הת' לוי יצחק חיטריק  
תו"ת - מגדל העמק, אה"ק

בגליון תשפב כותב הרמ"מ אודות הביטוי המובא בלקו"ת (שלח מ, א) "אילו נצטוינו לחטוב עצים".

ודן בזה הנ"ל במה שמובא בגמרא מכות (ח, א) אודות חטיבת עצים דסוכה וחטיבת עצים דמערכה, יעו"ש.

ומציין למה שכתוב במאמר ד"ה באתי לגני תשל"ה (ועד"ז בלקו"ש חכ"ב ע' 13) ש"מקור" ביטוי זה הוא במו"נ חלק ג' פרק נא בהערה.

אמנם פשוט דאין כוונתו ממש שזהו "מקור". כי המעיין במו"נ ובלקו"ת יראה לכאורה שאי אפשר לומר שכוונת הציון במאמר ובשיחה הנ"ל הוא לומר שהמקור לתוכן ביטוי וענין זה הוא מהמו"נ. ובלקו"ש חכ"א ע' 17 הע' 51 כותב נקודה זו בקיצור.

כי מה שכתוב במו"נ אודות חטיבת עצים הוא ענין אחר לגמרי ושונה למ"ש בלקו"ת במשל של חטיבת עצים. ואת"ל - הפכיים. והכוונה בציון הנ"ל הוא רק לנוסח הביטוי. ולא בתוכן.

במילים אחרות - חטיבת עצים כמשל בלקו"ת, מקורו במו"נ. אבל לא בנמשל. וההסבר בזה:

במו"נ מסביר בארוכה שבעשיית המצווה שתי ענינים: א - הפעולה ועצם העשי'. ב - הכוונה.

וממשיל את העושה מצווה בלי כוונה - כגון "אם אתה מתפלל בנענוע שפתיך ופניך אל הקיר ומחשב בממכריך ומקחך,

וקורא את התורה בלשונך, ולבך בבנין ביתך מבלי להתבונן במה שאתה קורא",

הרי הוא "כמי שחופר גומא בקרקע או חוטב עצים מן היער מבלי להתבונן בענין אותו המעשה ולא ממי בא ולא מה תכליתו".

היינו - שבחטיבת העצים בלי כוונה אכן נפעל ענין חיובי (ע"ד מצות בלא כוונה - באופן שנתקיימה המצוה) - כי לפועל חטב עצים לאיזה צורך, אבל חסר הכוונה ותכליתה. כי המצוות תכליתן הוא שבשעת עשיית המצוה לא יחשוב בעניני עוה"ז וכוונתו תהי' רק בה' - "שתוכשר בהתעסקות במצותיו ית' מלעסוק בעניני העולם, כאלו התעסקת בו יתעלה ולא בזולתו".

ולכן המקיים המצווה בלי כוונה - אף שמעשה המצווה בידו - חסר אצלו התכלית - כי כוונתו בשעת מעשה הייתה בעניני העולם.

וכמשל החוטב עצים - וכוונתו על ענין אחר, העצים שחטב - נכרתו, אבל התכלית חסר.

לאידך בלקו"ת הכוונה במשל הוא בזה שחוטב עצים (מחמת ציווי) ללא שום צורך. היינו שחוטב עצים אך ורק מחמת הציווי ולא פועל - טוט אויף - כלום בחטיבתו.

(וכמשל המובא בחסידות לזה באיכר ששכרו שיעשה תנועות של קצירת חיטים בתוך הבית. כו')

והנמשל הוא 'אילו נצטוינו לחטוב עצים', היינו מצוה שאין בה שום נפעל ותוצאה כלל, חוץ מזה שמקיים מצות המלך.

"כי במצוות יש ב' בחי', הא' המצוה עצמה, לפי שעיי"ז יומשך ונעשה יחוד למעלה על ידי האתרוג ושופר, ואין זה עבודה שהרי יש לה טעם, והרי זה דוגמת רפואה וסגולה כו'.

ואמנם בחי' ב' נק' מצות המלך בלי טעם, גם אלו לא הי' נעשה היחוד ועכ"ז כמו אלו נצטוה לחטוב עצים עד"מ, וזהו נק' מצות המלך שאין לבקש שום טעם כלל רק קבלת עול".

היינו שאדה"ז המשיל זה לפעולה שאין בה מצוה כלל -  
 כחטיבת עצים - ומסביר שאלו נצטווה האדם לעשות פעולה כזו  
 - שאליבא דאמת אין מצוה כזו - ולמרות (שזה ציווי הקב"ה  
 ו) שלא נפעל בזה שום יחוד ולא נמשך מזה שום המשכה -

מ"מ יהי' בזה בחינת הב' שבמצוות - היינו שפעולה זו מצות  
 המלך היא.

(ולכאורה, הי' אדה"ז יכול לנקוט כמשל אלו נצטוונו לאכול  
 מצה בפורים, שגם בפעולה כזו, אם היינו מצווים בזה היא  
 "מצות המלך" אף שאין בזה שום פעולת יחוד והמשכה. אבל  
 כדי להמחיש את הביאור נקט אדה"ז פעולה שאין בזה קשר כלל  
 למצוה בפועל).

ויפה העיר הרמ"מ ע"ז שלכאורה יש מציאות של מצות  
 חטיבת עצים לשם מצוה\*.

בסגנון אחר: במו"נ הנמשל הוא במה שחסר אצל האדם -  
 כוונה. כחוצב הזה שאינו יודע לאיזה מטרה הוא חוצב.

ובלקו"ת הנמשל הוא במה שחסר למעלה - יחוד והמשכה.  
 כחוצב הזה שאינו פועל שום דבר כלל.



## פעולת ענין התפילה [גליון]

### המערכת

בגליון תשפג (עמ' 54) הקשה הת' י.י. זילברשטרום, שבכ"מ  
 מבואר שעניין התפילה הוא המשכה למעלה מסדר השתלשלות.  
 ולאידך הובא בכ"מ קושיית התוס' מדוע יש להתפלל כל יום  
 והרי אדם נידון בר"ה על כל השנה. ומבואר שעניינה להמשיך  
 מה שלא נמשך למטה בפו"מ. ולכאו' באם עניין התפילה הוא

---

(\* אמנם עיין בגליון תשפג מ"ש ע"ז הת' מ. מ. צ. שהוכיח דאין כלל  
 מציאות של חטיבה לשם מצוה. ואדרבה, שייתכן דמאותן דוגמאות שהביא  
 הנ"ל, דייק אדמוה"ז שלא תתכן אף תועלת בהחטיבה. המערכת.)

המשכה דלמעלה מהשתלשלות הרי יתכן שהתפילה שבכל יום היא ע"מ להמשיך למעלה מהשתלשלות, מה שלא נקבע בר"ה.

והעירו כמה בביאור העניין, ותורף דבריהם:

בוודאי קיים גם עניין הברכה בתפילה (המתבטאת במילים "ברוך אתה כו'") ואין הפירוש שכל התפילה עניינה המשכה שלמעלה מהשתלשלות. וזוהי קושיית התוס' דזה נקבע כבר בר"ה, וע"ז מבואר כנ"ל.

וראה בלקו"ש חי"א שיחה א' לפ' תרומה דיש בתפילה ב' עניינים: א. עניין הקב"ע המתבטא במילים "מודה אני וכו'", ובאחידות הנוסח דכל ישראל. ב. עבודת התפילה בהתבוננות וכו', כל חד לפום שיעורא דיליה.

ומבאר שם, שהעבודה הפרטית דהתבוננות וכו' ממשיכה רק מספירות פרטיות. והעבודה דקב"ע שמצד עצם הנשמה, ממשיכה למעלה מהשתלשלות. וכ"מ בכו"כ מאמרים.

ולפי"ז מובנת היטב קו' התוס' והמבואר במאמרים שם, שהרי הם דנים בתוכן ברכות התפילה ולא בתנועה דקב"ע. ויש להאריך בכ"ז טובא ואכ"מ.



## רמב"ם

**"לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה"**

הרב יעקב משה וואלבערג  
ר"מ בישיבה

ברמב"ם הל' ת"ת (ג, ה) "תחלת דינו של אדם אינו נידון אלא על התלמוד ואחר כך על שאר מעשיו. לפיכך אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה בין לשמה בין שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה".

וכבר נתלבטו המפרשים בדברי הרמב"ם, דבהרמב"ם משמע  
דהדין דלעולם יעסוק כו' זהו דין מיוחד בת"ת, ובגמ' פסחים (נ,  
ב) ובהוריות (י, ב) מובא ענין זה לגבי מצוות.

וב"אגלי טל" בהקדמתו יצא לחדש דהשאלה אם הא דאמרינן  
לעולם יעסוק אדם כו' שלא לשמה שמתוך כו' קאי רק אתורה או גם  
אמצוות - תלוי אי נקטינן מצוות צריכות כוונה. ונקודת דבריו הוא,  
דאי נקטינן דמצוות אין צריכות כוונה אם כן מצוה שלא לשמה הוי  
מצוה, וממילא שייך לומר "לעולם יעסוק" גם אמצוות; אבל אי  
נקטינן שמצוות צריכות כוונה א"כ מצוה שלא לשמה לא הוי מצוה,  
ומשו"ה לא שייכי לומר דיעסוק שלא לשמה דהא לא עביד שום  
דבר.

והנה הרמב"ם פסק בהל' שופר דמצוות צריכות כוונה, ובהל'  
חו"מ פסק דכפאו ואכל מצה יצא. ומבאר הר"ן דבמצה כיון  
שנהנה באכילתו יוצא אף שמצוות צריכות כוונה (ע"ד המתעסק  
בחלבים ועריות חייב - שכן נהנה).

ועפ"ז מבאר ה"אגלי טל" דמתורן שיטת הרמב"ם. דהא  
דאמר רב בגמ' "לעולם יעסוק אדם במצוות שלא לשמה" הוא  
לשיטתו ד"מצוות אין צריכות כוונה", וממילא הוי מצוה שלא  
לשמה בגדר מצוה; אבל לשיטת הרמב"ם ד"מצוות צריכות  
כוונה", א"כ מצוה שלא לשמה לא הוי בגדר מצוה. והא דבתורה  
אמרינן 'לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה', הוא משום  
דתורה הוי מצוה שיש בו הנאה. וכמו שפסק הט"ז ביו"ד ס"ס  
רכא, דהמודר הנאה מחבירו אסור ללמוד ממנו, דאף דמצוות  
לאו ליהנות ניתנו - שאני ת"ת.

והנה דברי ה"אגלי טל" הנ"ל צ"ע, דמה ענין 'שלא לשמה'  
לענין 'שלא בכוונה' דלכאורה הם ב' גדרים נפרדים. ד'מצוה  
שלא בכוונה' פירושו שאינו מתכוין לעשות מצוה, וע"ד מי  
שאכל מצה בליל פסח ולא ידע שזה פסח וממילא לא התכוין  
לשם מצוה, או שלא איכפת לו מהמצוה. אבל מי שהתכוין לשם  
מצוה אבל כוונתו כדי שיהי' לו עוה"ב או עוה"ז וכו', האם  
נאמר שזהו כאילו לא התכוין להמצוה.

והנה בהל' ת"ת לאדה"ז (פרק ד הלכה ג) מביא הדעות שמי שלומד שלא ע"מ לעשות עליו נאמר מה לך לספר חוקי וכו', ולא עליו נאמר לעולם יעסוק אדם כו'. ואח"כ מביא "וי"א (מנורת המאור וכ"ד הרמב"ם במ"ש לפיכך כו' ודו"ק) שאעפ"כ לעולם יעסוק אדם בתורה, כי מתוך שלא לשמה יוכל כו' לבא לידי לשמה ללמוד ע"מ לשמור ולעשות...".

ובקו"א שם: עי' רמב"ם כו', ולכאורה צ"ע - הא גם בשאר מעשים אמרי' הכי כו', וגם הרמב"ם כ"כ סוף הל' תשובה גם בנשים שפטורות מת"ת. א"ו דבמצות א"ש שהמצוה נעשית כתקנה עכ"פ, אלא שמחשבתו אינו לשם מצוה. אבל בת"ת, כשלומד ואינו מקיים הרי עליו נאמר 'ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי', וסד"א שראוי לו שלא ילמוד, קמ"ל דאפ"ה התלמוד מביא לידי מעשה לבסוף עכ"פ כו', עכ"ל.

והיינו שאדה"ז מפרש דהרמב"ם באמת ס"ל דבכל המצוות אמרינן 'לעולם כו'', וכמפורש בהל' תשובה (דאף דבהל' תשובה ג"כ אומר הרמב"ם "תורה", אבל כיון שמדבר בנשים ע"כ כוונתו גם למצוות). והא דחידש הרמב"ם בת"ת הוא, דאפילו מי שלומד שלא ע"מ לעשות מ"מ ילמוד תורה.

והנה לכאורה עדיין צ"ע איך מונח פירוש אדה"ז בלשון הרמב"ם, דהא הרמב"ם כתב סתם "לעולם ילמוד אדם תורה שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה", ואינו מזכיר כלל דאפילו באופן שלומד שלא ע"מ לעשות ג"כ אמרינן דילמוד.

ואולי י"ל דזה מבואר בהקדמת הרמב"ם לההלכה: "תחילת דינו של אדם נידון על התלמוד ואח"כ על שאר מעשיו, לפיכך אמרו חכמים לעולם כו'". ולכאורה פשטות כוונת הרמב"ם הוא להסביר גודל הענין של ת"ת, דתחילת דינו של אדם עלי'. אבל צ"ב מהו הקשר לההמשך: "לפיכך כו' לעולם יעסוק כו'", ומלשון הרמב"ם "לפיכך" מוכח שאחד קשור בהשני, ולכאורה אינו מוסבר מהו הקשר.

ואולי י"ל בפשטות דהנה בת"ת יש ב' ענינים: א' - שהתלמוד מביא לידי מעשה. וכמו שמביא אדה"ז בתחילת הסעיף שם מברכות (יז, א) "תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים, ואם אינו

עושה כן נמצא שלמד שלא לעשות ונוח לו כו". ב' - לימוד התורה למטרה לעצמו. כמו שמביא אדה"ז בסוף הסעיף בדעת הרמב"ם: "אחז"ל "הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו". והיינו שיש תכלית בלימוד התורה אפילו שלא ע"מ לעשות.

והנה בזה ש'תחילת דינו של אדם אינו אלא על התלמוד' לכאורה מוכח דיש ענין בלימוד התורה לא רק כהקדמה לקיום מצוות, דאל"כ כיון דהעיקר הוא המצוות והתלמוד אינו אלא בשביל המצוות, למה דנים על הלימוד תחילה. ועוד, כיון דהלימוד ענינה מצוות, צ"ל הדיון עליה ביחד עם מצוות. וע"כ מוכח מזה, דיש ענין בלימוד התורה לעצמה, נוסף ע"ז שע"י יגיע לידי מעשה.

ועפ"ז מאד מדוייק פי' אדה"ז בל' הרמב"ם הנ"ל. דהרמב"ם מקדים ד'תחילת דינו של אדם הוא על תלמוד', והיינו ש'לתלמוד יש ענין בפנ"ע נוסף ע"ז שעל ידה יבא לידי מעשה, ו'לפיכך אמרו חכמים לעולם ילמוד אדם כו" - ואדה"ז מפרשו שהכוונה ללמוד אפילו שלא ע"מ לעשות.

והיינו, שאם כל ענינו של תלמוד הי' שע"י יבא לידי מעשה, פשוט שלא הי' מקום ללימוד שלא ע"מ לעשות, דהא תכלית חכמה תשובה ומע"ט. אבל מכיון ש'תחילת דינו של אדם הוא על התלמוד', היינו שיש תכלית בתורה מצ"ע, א"כ "לעולם ילמוד תורה אפילו כו" - והיינו אפילו שלא ע"מ לעשות, כדמוכח מההקדמה ולפיכך.

ואולי י"ל (ואולי זה פשוט) שזהו כוונת אדה"ז במ"ש (בפנים ההלכה בשיטת הי"א) "וכ"ד הרמב"ם במ"ש לפיכך כו' ודו"ק". דלכאורה אם הכוונה שמה"לפיכך" מוכח שיש ענין מיוחד בת"ת שאינו בשאר מצוות, עדיין אינו מוכיח שהענין מיוחד בת"ת הוא באופן ש'לומד שלא ע"מ לעשות'. אבל לפי הנ"ל, פי' אדה"ז בדעת הרמב"ם באמת מוכח מה"לפיכך", והיינו כנ"ל, דכיון דמפורש דהא ד'תחילת דינו של אדם אינו אלא על התלמוד' הוא ה"לפיכך" של לעולם יעסוק כו', ע"כ הכוונה דכולל גם אופן הלימוד שאינו שייך למעשה כנ"ל.



## כדי סיכת אדם קטן

## הרב נחמן שאנאוויטש

## תושב השכונה

ברמב"ם הל' כלים פי"ח הל' יג: כמה יקבל החרס ויהיה מקבל טומאה אם היה הכלי כשהיה שלם ומכיל כדי סיכת אדם קטן עד חביות שהן מקבלות כסאה או קרוב ונשברו ונשאר בחרסים בין מקרקעיהן בין מדפנותיהן חרס שהוא מקבל כשהוא יושב רביעית הרי זה מקבל טומאה. עכ"ל הרמב"ם, ועיי"ש.

ויש מקשים דלכאורה אינו מובן הרי סיכת אדם קטן הוא פחות מרביעית, ובפרט אבר קטן של אדם קטן כמפורש בשבת דף עז, ב לענין שיעור הוצאה בשבת?

והנה מקור ההלכה הוא מכלים פ"ב מ"ב "הדקין שבכלי חרס וקרקעותיהן ודפנותיהן יושבין שלא מוסמכין שיעורן מכדי סיכת קטן ועד לוג מלוג ועד סאה ברביעית". ועיין שם.

והנה אם מפרשים 'סיכת קטן' שהוא כדי סיכת אצבע קטנה של קטן בן יומו - וכמ"ש הר"ש הרא"ש והרע"ב על המשנה כלים פ"ב מ"ב (והוא אחד מתשעים וששה בלוג. הר"ש) - פשוט שהוא פחות מרביעית הלוג, ולפירושם, השיעור של 'סיכת קטן' הוא מה שנשאר משברי כלים שמתחלתם היו מחזיקים לוג, או שהן עצמן כשלא נשברו מחזיקין כדי סיכת קטן.

אבל הרמב"ם מפרש "כדי סיכת קטן" הוא הכלי כשהיה שלם, ומה שנשאר (כשנשבר) הוא רביעית, ומפרש הן בפי' המשניות והן על אתר - כדי סיכת אדם קטן, ופשוט שהוא יותר מרביעית. ועיין במשנה אחרונה שכתב להרמב"ם, דרביעית הוא הפחות שבשיעורים דמתניתין.

והנה במקוואות פרק ד משנה ג שנינו: החוטט (העושה גומא) בצינור לקבל צרורות (המתגלגלין במים כדי שלא ירדו עם המים למקוה): בשל עץ כל שהוא (אם חפר בו כל שהוא פוסל מפני מים שאובים), ובשל חרס רביעית (ואם היה הצינור של חרס אינו פוסל עד שיהיה נחקק כדי לקבל רביעית. רמב"ם).

ועיין בר"ש על המשנה "ובשל חרס רביעית" וז"ל: דלא חשיב כלי בפחות מרביעית בשל חרס, [ומקשה: ] אע"ג דבדקין שבכלי חרס חשיב בכדי סיכת קטן כדתנן בפ"ב (מ"ב) דכלים? [ומתריך: ] בשברי כלים תנן שם מלוג ועד סאה ברביעית, עכ"ל. וכ"כ הרא"ש בד"ה "בשברי כלי חרס" וז"ל: כדתניא בפ"ב דכלים מלוג ועד סאה ברביעית, עכ"ל.

אבל להרמב"ם הקושיא מעיקרא ליתא דהא ס"ל ד"סיכת קטן" שמדובר במס' כלים שם - הוא כדי סיכת אדם קטן שהוא יותר מרביעית, כנ"ל. וק"ל.



## הלכה ומנהג

### פת הבא בכיסנין למזון ולשובע באמצע הסעודה

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת "תפארת בחורים", מאריסטאן

מצינו דבשיעור "קביעות סעודה" לפת הבא בכיסנין - שאז מברך המוציא - יש כמה שיטות, ואדמה"ז פוסק בסידור (פרק ב הל' ב) איך לנהוג למעשה. וכשרוצה לאכול פחות מו' ביצים ולא שבע ממנו כותב ד"יברך המוציא על כזית לחם אחר תחילה ויברך בהמ"ז לצאת לד"ה". ויש להעיר דלכאוי' (אע"פ שע"ז יברך בהמ"ז ע"פ דין, מ"מ) הרי מכניס עצמו בספק לפטור עצמו מברכת במ"מ וכשסומך על המוציא הרי אפשר דלא בירך ברכה הראויה ע"ז. והגם בדברים שאוכלם למזון ולשובע אין חשש, כיון שדברים אלו נפטרים בברכת המוציא כיון שבאים מחמת הסעודה כמבואר בס"י קסח סי"ד, אבל בדברים שאוכלם ל"עידון ותענוג", הרי אם אין זה שיעור קביעות סעודה שמחוייב בברכת המוציא מצד עצמה, א"כ לא ייפטר בברכת המוציא דלחם שאכל תחילה, כיון שדבר הבא לעידון ולתענוג

אינו מחמת הסעודה ואינו נפטר בה. וא"כ לכאור' לא יצא בזה לכו"ע.

ויש להוסיף בהערה זו: בשו"ע אדמוה"ז (שם, י) לענין מילוי עיסה בבשר וגבינה דיש ב' דעות אם זה נחשב לפהבכ"ס, ומסיק דהעיקר שאינו פהבכ"ס, אבל "יר"ש לא יאכל מהם פחות משיעור ק"ס אלא בתוך הסעודה למזון ולשובע כמו שית"ל<sup>1</sup>. וכן לענין לחמניות וטריתא (שם, יג) שנעשו בבלילה רכה מאד ונאפה דקה מאד מביא ב' דעות וכ' "לחוש לדבריהם שלא לאכול מהם כשיעור קביעות סעודה כ"א בתוך הסעודה למזון ולשובע"<sup>2</sup>, ובסידור (שם, הל' ו) כ' "לחוש לדבריהם שלא יאכל שיעור ק"ס אלא בתוך הסעודה" ומשמיט הא דצריך שיאכלו למזון ולשובע. ועד"ז לעיל בפהבכ"ס: בשו"ע (שם, יב) כ' דיאכל פהבכ"ס בתוך הסעודה "למזון ולשובע" כנ"ל<sup>3</sup> ובסידור (שם, ב) השמיט הדגשה זו<sup>4</sup>.

(1) (ובסידור: לא מתחשב כלל בדיעה שמילוי בשר הוא פהבכ"ס ופוסק באופן מוחלט דכל מילוי מדברים למזון ולהשביע אינו מוציא הלחם מלחם גמור).

(2) וכן בבלילה עבה וטיגנו: בשו"ע המחבר סע' יג בבלילה עבה שריככה במים ועשאה סופגנין ומביא שם ב' דעות אם ברכתו המוציא או במ"מ, וכ' המחבר "ויר"ש יוצא ידי שניהם, ולא יאכל אלא ע"י שיברך על לחם אחר תחילה". ומעיר המג"א: דלכאורה אם הוא מזונות א"כ איך יפטור אותו הרי "לא בא מחמת הסעודה", כמו בפת הבא בכיסנין הבא בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה. ומת' המג"א דמדובר שאוכל לחם זו לתבשיל ולמזון שלכן נחשב כבא מחמת הסעודה ויוצא בברכת הפת. וכן אדמה"ז סע' טו כשמביא שיטת המחבר כ' שיר"ש יצא ידי שניהם ולא יאכלנו אלא בתוך הסעודה "למזון ולשובע". (אלא ששם מסיים לפועל כשיטת הרמ"א דנהגו להקל כשיטת הר"ש "כי כן עיקר". וכן בסבה"נ פ"ב הי"ב כ' ב' הדעות ומסיים שהעיקר כר"ש שברכתו מזונות אלא שיחמיר כשאוכל כדי שביעה דאו ברכת המזון דאורייתא שלא לאוכלו אלא בתוך סעודה דלחם גמור).

(3) ומה שכ' בסע' יד שבפהבכ"ס אין לברך בתוך הסעודה גם כשהיא לעידון ולתענוג, כיון ש"ל שהיא פת גמור, הוא טעם למה אין לו לברך עליה במ"מ כבלחמניה, אבל לאיך לכתחילה יאכלנה רק "בתוך הסעודה למזון ולשובע" כמבואר לעיל בסע' ט' בהדיא.

(4) והנה במשנ"ב בבה"ל כשמביא קושיית השל"ה בשיטת המחבר בבלילה עבה שטגנו דיר"ש יוצא ידי שניהם ויברך על לחם אחר תחילה אין יפטור ברכת

ואולי י"ל בכ"ז: אדמה"ז בסבה"נ סמך עצמו בהא דכ' בהלכה י (לאחרי שכ' על הלחמניות וטרייתא ועל הפהבכ"ס) דכל לחמים אלו שברכתם במ"מ אם באו על השולחן בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה (משום שהם לעידון ולתענוג) ברכתו במ"מ, וא"כ מובן שכונתו לעיל בהא דאמר בענין דספק ברכת מזונות או המוציא - דיאכל בתוך הסעודה (או שיברך על לחם אחר תחילה) דהכוונה הוא דיאכלנו למזון ולשובע<sup>5</sup> 6.

---

המוציא אותה, שהמג"א ביאר שיאכל למזון, ומביא המש"ב (עוד עצה שיכוין בפ' למזון, ולאח"כ) עצה אחרת - שמכוין בהדיא לפטור בברכת המוציא המינים אלו בכ"ג יכול לפטור אותם (הלכה ברורה).

אבל אינו נראה דאדמה"ז סובר כמותו: שהרי בשו"ע כשהביא שיטת המחבר כ' "ולא יאכלנה אלא בתוך הסעודה למזון ולשובע..." דנראה יותר דזהו האופן היחידי לצאת הספק בזה שיאכלנה למזון ולשובע ולא מועיל כוונתו להוציא בהדיא בברכת המוציא.

ואין לומר דבסדור שהשמיט זה הוא משום שסובר כעצה זו דהלכה ברורה: דאם זהו כוונתו היה לו לומר כן בפ' דצריך שיכוין להוציא בהדיא מינים אלו.

5) ומזה יש להעיר על הכתוב ב Brochos Guide בסוף ספר סבה"נ הנדפס תשנ"ה בשוה"ג 1 אודות "עוגת תפוחים" שכותב שם (בתרגום מאנגלית): שישתדל לא לאכול כדי קביעות סעודה, ע"פ השיעור המועט הנזכר ב'סדר' - בערך 8 "Ounces". ואם רוצה לאכול כמות כזה, שיאכלנו תוך סעודה ד'המוציא'. ע"כ.

דכיון ד"אפעל קייק" הוא דבר הנאכל לעידון ולתענוג, והיינו שמסתמא זהו כוונתו, וכיון דשיעור הנ"ל (ד' ביצים) כשאנו שבע מזה אינו ברור דהוא שיעור קביעות סעודה שלכן יאכלנו רק בתוך סעודה, א"כ לא יועיל מה שיאכל עוגה זו בשיעור זה בתוך הסעודה, דאם ברכתו מזונות לא ייפטר באוכלו בתוך הסעודה כשנאכל לעידון ולתענוג. והגם שירוויח שלא יברך ברכה שאינה ראויה מ"מ הרי מכניס עצמו בספק שיאכל בלי ברכה לכתחילה, ובשו"ע כ' בענייני ספק שיאכל "למזון ולשביעה". (אלא שיש לומר שיש כאן ס"ס: ספק שהוא לחם גמור, וספק שהוא שיעור קביעות, ואע"פ שלא נסמוך ע"ז לברך עליו עצמו המוציא, מ"מ נסמוך ע"ז שנאמר שיצא בברכת המוציא שברך על לחם אחר).

ובפרט יש להעיר בהמשך שם, שדינים ד"כדי שביעה" שייך לכל מזונות אפוי ומדבר שם בהמשך גם אודות "מילוי שבתוך Pie", כולל גם דין הנ"ל דשיעור המועט דד' ביצים יאכל באמצע סעודת המוציא: דבזה כיון דבעצם דינם, הרי עיסה הממולא ממיני מתיקה, לפי פסק הסידור הוא פהבכ"ס לכו"ע וברכתו במ"מ, מסתבר יותר שלא יאכלו בתוך הסעודה ולסמוך שייפטר ע"י הפת, כיון דחזקתו יותר שברכתו הוא במ"מ, ובדבר כזה נראה יותר דאינו יכול להכניס עצמו בענין שיאכל בתוך הסעודה כשספק שאינו יוצא בברכת המוציא

(ובקצות השולחן סי' מ"ח ב' וג' כשפוסק אודות לחמניות וטרוקנין כותב בכ"א משם "כ"א בתוך הסעודה", ומוסיף בסוגריים "למזון ולשובע").

ואת"ל דיש לומר דבסדור חזר בו מזה ובמקום שיש ספק ברכות יכול לכתחילה לאכלו בתוך הסעודה וגם כשאוכל לעידון ותענוג, כיון דיש ספק ויש צד דיוצא בברכת המוציא, (ולפי"ז יובן מה שכתוב בסבה"נ תשנ"ה אודות ה"עוגת תפוחים", עי' הערה 5)<sup>7</sup>,

נראה שאין לומר כן דהא גם בסידור (בהל' יב) כשמדובר אודות עיסה המטוגנת - דיש להחמיר כשאוכל כדי שביעה שלא לאוכלו אלא בתוך סעודה דלחם גמור -, מוסיף "ואפי' היא ממולאת כל שאינה ממולאת בפירות וכיו"ב אלא בגבינה ומטוגנת בחמאה..או בבשר..", והוא מהמג"א סקל"ה והמבואר בשוע"ר בהדיא סע' י"ז: "..אלא שפשטידא..שהן ממולאות

(לעידון ולתענוג - ובפרט שיכול לאכול ממנו פחות מכשיעור קביעות ויברך במ"מ לכו"ע-), ומסתבר דיותר נכון לעשות כן רק כשאוכל "למזון ולשובע" (מפורש בשו"ע).

(וראה מאמ"ר אות ט"ו בטעם למה לא כ' הב"י שיאכל פהבכ"ס בתוך הסעודה, משום דלא יועיל, כיון דלקנוח צריך לברך באמצע הסעודה ואם לא יברך נמצא נהנה מן העולם בלא ברכה, ולגזור שלא יאכל לקנוח הוא דבר קשה (ועיי"ש). ובכף החיים בסי' קס"ח סי' ס"ד כ' דאי משום הא, יכול לתקן שיכוין עליהם בברכת המוציא שלדעתו הרי"ז מועיל.

אבל באדמה"ז אינו נראה שזה מועיל: שא"כ הוי ליה לפסוק כן או לרמז בההלכה דלחמניות בסע' יד שיכול לכוין להוציאם בהברכה. ועוד: בשאר הדברים שכ' שיאכלם "לשובע ולמזון" ושולל לתענוג ולעידון, נשלל דיעה זו. וא"כ בשיטת אדמה"ז הפסק יהיה תלוי בהבנת כוונתו בהסידור: האם סובר כמו שמפרש בהדיא בשו"ע דיכול לאכול בתוך הסעודה "למזון ולשובע" או לא).

6 ועוד יש לדייק בשינוי לשונות: מה שבשו"ע כ' בפהבכ"ס שיאכל ב"תוך הסעודה למזון ולשובע" ובסדור כ' "...ומוציא על לחם אחר תחילה...".

7 ואז צ"ע בכללי פסקי הלכה באדמה"ז: כשפוסק בהדיא בשו"ע באופן א' ובסדור משמיט מלפרש פרט זו בהדיא (ואינו סותרו בהדיא, ועוד: לפי המתבאר בכללות ההלכה נותן למקום להעמיס כפי המבואר בהדיא בשו"ע), האם פוסקים שחזרו בו או מסתפק בזה, או תולים ההשמטה בטעם אחר ופוסקים כפי שפסק בהדיא בשו"ע.

בבשר וגבינה י"א שהן פהבכ"ס..ואין מברכים עליהם המוציא..בלא קביעות סעודה לד"ה. ואם אוכלן בתוך הסעודה נפטרות בברכת הפת..מפני שהם באים לתבשיל ולמזון ולא לקנוח ותענוג כיון שהן ממולאים בבשר וגבינה ולא בפירות..". ומכאן משמע להדיא דפת הבכס"נ דנעשה לעידון ולתענוג לא נפטר בפת לחם גמור, ולכן לא יאכלו אותו להיפטר בברכת הפת, אלא במה שהוא קביעות סעודה לד"ה (ולא בשיעור הפחות שבהם יש מחלוקת)<sup>8</sup> ועי' בכ"ז.



## הערה בדין קוצץ פרי לחולה בשבת

### הרב דב טברדוביץ

ראש מכון לסמיכה - כפר חב"ד, אה"ק

כתב רבינו בסימן שיח ס"ו הקוצץ פרי שלא נגמר בישולו לחולה בשבת אסור לבריא משום מוקצה אפי' חלה מבעו"י והיה כבר בדעתו מבע"י לקצוץ הפרי בשבת מפני שאין הכנה מועלת במחובר בכיוצא בזה שהוא גדל והולך בשבת אבל שנגמר בישולו ושוב אינו גדל והולך מועלת הכנה אע"פ שהוא מחובר, עכ"ל.

פירוש הדברים שפרי שנגמר בישולו אע"פ שיש בו איסור קוצר מן התורה, [נאפילו אם נתיבשו בעודן בענפיהן כמובא

(8) ולומר דבסידור כ' כן רק בנוגע: לטיגון דעיקר השיטה הוא שברכתו במ"מ כהר"ש, בצירוף שבממולא מפירות סובר אדמה"ז בסידור דהוא בוודאי פהבכ"ס ואין חולקים בזה, נוטה יותר דאי"ז פשטות המשמעות אלא להיפך מרמז כאן דרך אגב בדבר הפשוט בהלכה י': דבענין הבא לעידון ולתענוג בתוך הסעודה אינו נפטר בברכת המוציא דלחם גמור.

(9) והא דבפהבכ"ס כ' רק ש"בעל נפש" יחמיר ובטריא בשיעור קביעות וטרוקנין שאינם רכים או דקים יותר מדאי כ' דיש לחוש לדבריהם שלא לאכול אלא באמצע הסעודה ולא התנה רק ל"בעל נפש", אולי: משום דאלו הוא ספק חזק יותר מבפהבכ"ס.

ועד"ז: מה שבפירווי פת שבישל ולא הלך תאר לחם מסיק אדמה"ז שיש ל"בעל נפש" להחמיר שלא לאכול כדי שביעה, נראה שמעיקר הדין הדין עם השיטה דפירור לחם שנתבשל נתבטל מתורת לחם. וישל"ע בזה בשיטת אדמה"ז.

בשוע"ר סימן שלו סי"ט] מ"מ אם בפועל נקצרו לצורך חולה של סכנה מותרים ואינם מוקצה, כיון [שלא דחאן בידים] והיה במחשבתו מבע"י להשתמש בהן בשבת.

אבל אם הם יונקים מן הקרקע ה"ה עדיין מוקצים כיון שאין שייך כלל הכנה במחובר שיונק עדיין מן הקרקע. והסבר הדבר נראה שכיון שמקבל יניקה מן הקרקע הרי הוא גדל ובטל לקרקע, וכיון שהקרקע מוקצה [שהרי אינה כלי] כך היונק ממנה מוקצה. ועוד אפשר לומר שהרי כתב רבינו בסימן שלו ס"א שחכמים גזרו שאסור להשתמש באילן בשבת, וממילא כל זמן שיונק וגדל והולך בשבת, ה"ז בכלל האילן שנאסר בגזירת חכמים, ולכן לא יועיל מחשבת האדם שהרי האיסור אינו מצד היסח דעת האדם אלא מצד גזירת חכמים. ורק באינו גדל ויונק אינו בכלל האילן, ואז תלוי הדבר במחשבתו. אבל זה נראה דחוק, שהרי לא הוזכר כאן כלל הקשר שבין הפרי והאילן, ורק שהוזכר שהוא מחובר לקרקע [וגם שלפ"ז פירות נמוכים מג' טפחים שאינם בכלל הגזירה יועיל מחשבה, וזה לא הוזכר כאן, וגם פירות האדמה - ירקות שאינם בכלל הגזירה כמובא בסימן שלו ס"ד וס"ו יהיו מותרים וזה לא הוזכר כאן כלל].

והנה במשנה ברורה סימן שיח ס"ק טז מביא שהמגן אברהם מקשה שהמעט שנוסף בשבת יבטל ברוב וכן בביאור הגר"א מצדד להלכה להתיר, כלומר שהמשנה ברורה הביין שאין כאן היתר מפני שיש כאן קצת שנוסף בשבת ואין שייך בזה הכנה, שהרי לא היה בעולם, ולפי"ז יש לדון מדוע לא יבטל המעט שנוסף בשבת ברוב שהיה מקודם, והסבר הדבר מפני שהוא דבר שיש לו מתירין כלומר מפני שאיסור מוקצה נפקע אחר השבת, ע"כ אין בזה ביטול ברוב, א"כ כ"ז לשיטת התוס' אבל לשיטת המג"א ואדמוה"ז וכו' שדבר שלא היה ניכר מעולם בטל א"כ גם כאן ראוי להתיר מפני שיבטל ברוב.

אבל רבינו מבאר במג"א שאין האיסור מפני התוספת שגדל בשבת אלא כלשון רבינו שאין הכנה מועלת כלל במחובר בכיוצא בזה, כלומר שאין שייך כלל הכנה כיון שיש בזה יניקה וגידול מהקרקע וכנ"ל, ולא משום החלק החדש בלבד וממילא גם לשיטת המג"א ורבינו שיש ביטול בדבר שלא היה ניכר

[וכמ"ש רבינו בסימן שכ ס"ד] מ"מ כאן הפרי אסור מפני שאין שייך בזה הכנה כלל, כלומר לשיטת רבינו לא בא המגן אברהם לחלוק כאן כלל, כאמור שלא מצד החלק החדש אסור אלא שאין שייך הכנה בגדל והולך. ומה שציינן להתוס' וכו' הוא רק להוכיח שיש לשיטתם הוכחה שיש מצב שכבר אינו יונק מן הקרקע ומועיל לו הכנה לכו"ע ומצד שני בגדל והולך לכו"ע הוי מוקצה כנ"ל.



### הזכרת שם החולה בפניו

#### הרב אפרים הלל הלוי העלער

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

בס' דגל מחנה אפרים עה"פ (סו"פ בהעלותך) "ויצעק משה אל ה' אל נא רפא נא לה", הק' וז"ל, וצ"ל לכאו' הא צריך להזכיר שם החולה ושם אמו, וי"ל בזה שיש רמז לזה בדבריו אלו כי רפא נא בגימטריא מרים יוכבד, וק"ל. עכ"ל.

ולכאו' דבריו צ"ע טובא, דהרי בגמ' הוכיחו מכאן, שכל המבקש רחמים על חבירו אי"צ להזכיר שמו (ברכות לד, ב), והובא בשו"ע אדה"ז סי' קיט ס"ג, "המבקש רחמים על חבירו בפניו אי"צ להזכיר שמו שנא' אל נא וגו' אבל שלא בפניו צריך להזכיר שמו", (והוא ממהרי"ל הובא במג"א שם), ועי' בס' נפש חיה שכבר תמה ע"ז.

ואולי י"ל (עכ"פ בדוחק), עפ"י מש"כ האחרונים, דמ"מ יש לרמז שם החולה שיאמר פסוקים המתחילים עם שמו וכד', וכן נוהגין באמירת תהילים לרמז שמו של החולה ב'תמניא אפי' (קיט) שמו ושם אימו, (כרם שלמה, ועוד). וא"כ אולי אפ"ל דזה היתה כונת קושיתו הנ"ל, דהן אמת דל"צ להזכיר שמו במפורש אך עכ"פ להזכירו ברמיזה הנה זה צריך, ולא מצינו שמשה יעשה כן, וע"ז מתרץ דאכן נרמז הוא בגימטרי', ועצ"ע.

והנה בגוף הדבר יל"ע האם הוא הקפדה דוקא לא להזכיר שם החולה כשהוא בפניו, או רק שא"צ להזכיר, אבל אם רוצה שפיר מזכיר, דבס' הפרדס לרש"י (סי' רפז) כתב, "כל המבקש רחמים

על חבירו לא יזכיר את שמו" ומשמע דקפידה הוא דוקא לא להזכיר שמו, אך בשו"ע אדה"ז שם כתב "אי"צ להזכיר שמו" וכ"ה משמעות הגמ' בברכות שם, וכ"כ הפר"ח שם רצה להזכיר מזכיר, (ועי' עינים למשפט, ובגליוני הש"ס להר"י ענגיל שם).

ולמעשה יל"ע במה שנהגו לומר "מי שבירך" בביהכ"נ, האם אומרים אותו רק כשהחולה אינו נמצא שם, או גם כשהוא בנמצא. והב"י כתב בשו"ת אבקת רוכל (סי' יא בשם רבו מהר"י בי-רב), שבנוכחותו של החולה אין לעשות מי שבירך, שכיון שהחולה לפנינו מצטערים עליו ומתעורר הבכי והצער, עי"ש, והא דלא הביא מגמ' מפורשת הנ"ל, ורק הוסיף טעמא מדיליה, כי רצונו שלא יבקש כלל גם ללא הזכרת שמו, ועכ"פ למעשה יל"ע למה אין מקפידין ע"ז.



## פגימה בכוס של קידוש

**הת' מנחם מענדל חיטריק**

תות"ל - 770

שמעתי מהמזכיר הרה"ח ר' בנימין שיחי' קליין, שדייק להבחין שלאחר עשיית קידוש היה מנהגו של כ"ק אדמו"ר שמזג קודם שתייתו מכוס הקידוש לכוסית שלפני הרבנית ע"ה, ורק אח"כ הי' שותה מכוס הקידוש עצמו.

ולכאורה נראה לומר, שהוא ע"פ מה שכתב אדה"ז בסי' רעא סעי' כט וז"ל: "אין צריך לשפוך מכוס המקדש לכוסות יין שלפני המסובין היוצאים י"ח בשמיעה אא"כ היו פגומין שאז הוא צריך לשפוך לכל כוס וכוס קודם שיטעום הוא כדי שישתו כולם מכוסות שאינם פגומים שזהו מצוה מן המובחר".

והיינו שע"י שתיית המקדש הרי נעשה היין שבכוס הקידוש פגום, ומצוה מן המובחר לשותות מכוס הקידוש כשהוא אינו פגום ולכן כדאי לשפוך לכוסות שלפני המסובין קודם ששותה המקדש מהיין שבכוס.

וכעין זה כתב ג"כ אדה"ז בסי' קצ סעי' ה וז"ל: "ואם לפני המסובין הן כוסות ריקנים יכול ליתן מכוס הברכה מעט לכל כוס

וכוס שלהם אחר שבירך בפה"ג קודם שתייתו כדי שיטעמו מכוס שאינו פגום, ואין בזה משום הפסק בין ברכה לשתייה כיון שהוא לצורך שתיית המסובין ומה שהוא מברך הוא כאילו הם מברכין שהרי יוצאים בברכתו וכן אם כוסות שלפניהם מלאים אלא שהם פגומים יכול לשפוך מכוס שלו לתקנם קודם שישתה". (ושפוט שה"ה גם לגבי קידוש והבדלה וכו', וראה מש"כ בב"י סי' קפג שדינים אלו דכוש"ס הם לכל מילי עיי"ש.)

והיינו שע"י שמוזג קודם שתייתו הרי כולם שותים מכוס שאינו פגום, ולכאורה כן יש לנהוג.

אבל מנהג אנ"ש הוא בדרך כלל שקודם שותה המקדש מכוס של קידוש, ורק אח"כ או ששותים מכוסו או שמוזג מכוסו לכוסות שלפני המסובין ולא חוששין לזה שנעשה היין שבכוס פגום אחרי שתייתו של המקדש. וראה מש"כ בט"ז סי' קפב ס"ק ד (על דברי המחבר שם בסעי' ד: "אם היו כוסות המסובין פגומים צריך לתת מכוס הברכה לתוכם ויש מי שאומר שאינו צריך"): "פירוש קודם שישתה המברך דכולם ישתו מכוס שאינו פגום. . אבל למה שנוהגים ששותה המברך ואח"כ שופך לכוסות המסובין אין לזה טעם. וקשה דאם אין כוס אלא למברך הא על כרחך ישתו האחרים מכוס פגום כיון שכבר טעם המברך ממנו, וי"ל דכל היכא דאפשר לתקוני מתקנינן וכל היכא דלא אפשר די בכך שהמברך שותה מהכוס שאינו פגום ועל כן יותר טוב שכל אחד יהיה לו כוס מיוחד אם אפשר". וכ"כ ג"כ הט"ז בסי' קצ ס"ק א: "שאיין לזה טעם", ועדיף שיהיו כוסות לפני המסובין שאינם פגומין.

וכתב שם בפמ"ג (משבצות זהב סי' קפב ס"ק ד): "דאפשר אף ששופך לתוך הרבה כוסות ומפסיק בין הברכה והטעימה הרבה צורך הברכה הוא. . ומיהו כמדומה המנהג ששותה המברך תחלה".

ובמשנה ברורה סי' רעא בשער הציון אות פט כתב דרך אחרת: "וכששותין כולם מכוס של ברכה אע"ג דהוא שותה מתחלה לא מקרי הכוס פגום דחשובין כמקדש גופא, ורק כששופך מכוסו לכוסין בעינן שישפוך קודם שישתה בעצמו". והיינו שכאשר לא מוזגין לכוסות אחרים אלא שותים מגביע

הקידוש בעצמו שוב אי"צ לתת להם קודם ששותה כיון שכולם נכנסים במקומו.

ואולי על כך סומכים רובא דאנ"ש שאכן נוהגים ששותים כולם מאותו כוס הקידוש אחר ששתה המקדש.

וכן נראה להוכיח גם כן ממש"כ אדה"ז סי' תעב סעי' כד וז"ל: "ואם הכוס ששתה בעל הבית ממנו גדול ומחזיק כמה רביעיות יכולין בניו ובני ביתו לצאת במה שנשתתיר בכוס משתיית בעה"ב ובלבד שיגיע רוב רביעית לכל אחד ואחד ומ"מ מצוה מן המובחר ליתן כוס לכל א' ואחד בפני עצמו כדי שכל אחד ישתה מכוס מלא שזו הידור מצוה כמו שנת' בסימן קפ(ג)[ב]. כך שאדה"ז רק מתייחס לכך שאין הכוס מלא ואינו מזכיר את בעיית הפגימה בכוס לאחר ששתה ממנו בעה"ב.

אך שי"ל שמרמז את בעית הפגימה בכוס זו של בעה"ב במ"ש "כמו שנתבאר בסי' קפ(ג)[ב]" ולא חש למנות את כל הפרטים שבזה. וראה גם במשנה ברורה סי' תעב ס"ק לא, שהביא שגם בכוס זו של בעה"ב ישנה בעית פגימת הכוס.

(ויש לחלק בין מש"כ המ"ב בסי' רעא שאין בעיית פגימה בכוס כיון שנכנסו כולם תחת המקדש ("חשובין כמקדש עצמו") לבין ד' כוסות של פסח שכ"א צריך כוס בפ"ע, ועצ"ע).

אבל בסי' רעא סעיף כב מוכח שגם באותה כוס עצמה ישנה בעיית פגימה וז"ל של אדה"ז שם: "שלשה מנוחלי העוה"ב ואחד מהם המשייר יין מקידוש להבדלה דהיינו שיש לו מעט יין ומונע שתייתו בשביל הבדלה וי"א דהיינו שמקדש בליל' על כוס גדול שישתייר באותו כוס לקידוש של יום ולהבדלה ויתקן אותו מפגימתו כמ"ש למעלה", והיינו שגם באותו הכוס עצמה ישנה בעיה של פגימה בין השתיה בקידוש הלילה לקידוש היום. וראה ג"כ מש"כ שם בסעי' כ.

אך יש לחלק בפשטות שכששותים מכוס של אותה קידוש גם המסובין ה"ה כמקדש עצמו, שנכנסים תחתיו, וכשם שלגביו אי"ז פגום ה"ה כאילו ממשיכים את שתייתו ולכן אי"ז נחשב כפגום לגביהם. אבל כאן נחשב כפגום כיון שרוצה להשתמש ביין שבכוס זה לעשות קידוש של יום או הבדלה, שפשוט שאין

לומר ש"נכנס תחת המקדש", כיון שהוא מעשה חדש והם ב' עניינים נפרדים.

ועוד דלכאו' יש לדייק שמאותה כוס אינו נקרא פגום, גם ממש"כ אדה"ז שם סעי' כה: "אם לא טעם המקדש וטעם א' מהמסובין" שאין מצטרפת שתיית השני, וכותב "ומ"מ מצוה מן המובחר שיטעמו כולם מכוס של ברכה אבל א"צ מלא לוגמיו לכולם", ומפשטות הלשון נראה שמדובר כאן משתיית המסובין מכוסו של המקדש (כמו שמדובר קודם אודות שתיית שניים שאינה מצטרפת, וכן מזה שמדגיש שאי"צ מלא לוגמיו לכ"א) ואינו מציין שישנה בעיה של פגימת הכוס. אף שי"ל שגם כאן הכוונה הוא שישתו כולם מכוס של ברכה ע"י שימוזג לכוסות שלפניהם קודם שישתה הוא.

(וראה בשמירת שבת כהלכתה ח"ב עמ' קכו הערה סט שכתב דבלא"ה יש להמנע משתייה באותה כוס מטעם שנתבאר בשו"ע סי' קע סעיף טז שלא ישתו מכוס אחד משום סכנה עיי"ש.)

וישנה עוד דרך להימנע משתיית יין פגום והוא ע"י הוספת יין מהבקבוק אחר שתיית המקדש שעיי"ז מתקן את הכוס מפגימתו. וכן ראינו שנהג כך כ"ק אדמו"ר שאחר הבדלה היו מוסיפין לכוסו עוד יין אחר מהבקבוק, ויין זה היה מחלק בתור "כוס של ברכה" במוצאי ג' רגלים ור"ה ובמועדים אחרים.

אבל ראה מש"כ על זה אדמו"ר הזקן בסי' קצ בתחלת סעיף ה הנ"ל, וז"ל: "אע"פ שמצוה מן המובחר שכל המסובין יטעמו מכוס של ברכה א"צ לטעום מכוס המברך אלא יכול כל א' ליתן כוסו לפניו ויותר טוב לעשות כן אם אפשר לפי שכוס המברך הוא פגום לאחר ששתה ממנו המברך ואף שאפשר לתקנו ע"י שיוסיפו בו יין לשותת כל א' וא' מהמסובין מ"מ יותר טוב שיטעמו מיין של ברכה שכשיש לפני כאו"א כוסו בשעת ברכת המזון הרי כולם הם כוסות של ברכה כמו כוס המברך".

והיינו שעדיף שלכ"א יהי' כוס לפניו (שאינה פגומה) ולא כדאי להוסיף יין לכוס המברך דאז אין היין ייין של ברכה".

ואולי יש לחלק בזה בין הכוס של ברכה, שנפגמת ע"י ששותין ממנה, לבין היין הנמצא בכוס בעת הברכה או הקידוש

שדווקא הוא הנקרא יין של ברכה. והיינו שאפשר לתקן את פגימת הכוס ע"י הוספת יין אחר שעיי"כ מתקן את הכוס מפגימתו (כמש"כ אדה"ז "ואף שאפשר לתקנו [את הכוס] ע"י שיוסיפו בו יין לשתות כל א' וא' מהמסובין"), אבל היין הנמצא בהכוס אז (אחר ההוספה) כבר אינו "יין של ברכה" שהרי לא שיה בכוס בעת אמירת הברכה או הקידוש, ואולי לכן נק' שמו "כוס של ברכה" דוקא. (ואולי עפ"ז יש להוסיף (כעצה טובה) שישאירו הבקבוק פתוח כך שגם היין שבו ייקרא "יין של ברכה". ומהבקבוק הפתוח ימזגו לכוס אחר שתיית המקדש, שבזה הכוס מתוקנת מפגימתה, וגם היין עצמו הוא "יין של ברכה". רק שמורגל בפי כל לומר בשם הבעש"ט שיש לכסות את בקבוק היין בעת אמירת הקידוש, ולא מצאתיו. ודודי הרה"ג וכו' הגרא"ל קפלן ע"ה נהג תמיד להוסיף לכוס הקידוש (אחר שתייתו) את שיירי היין מהצלחת שתחת כוס הקידוש, שייך זה אינו פגום וגם הוא יין של ברכה). וראה מש"כ בזה בקצות השולחן סימן מו בבדי השולחן ס"ק לא "ולכתחילה מצוה שישתו מיין הברכה בלי שיוסיפו עליו יו אחר . . ומשמע שאינו כדאי לתקן את הכוסות הפגומים ע"י שיוסיפו יין אחר שאינו של ברכה אלא ביין המברך אבל זה הוא רק על דרך היותר טוב . . וכן מנהג העולם להוסיף יין". עיי"ש עוד. ועצ"ע.

הנראה מהנ"ל הוא שישנם כמה דרכים למנוע שתיית כוס ש"ב מכוס פגום וזו למעלה מזו:

א. הטוב ביותר הוא שלכל אחד ואחד מהמסובין יהא כוס יין לפניו וישתו מהם אחר ששתה המקדש (שהרי יוצאים הם בברכתו על היין ובהקידוש) ונחשב היין כוס ש"ב לכל דבר.

ב. שיתן המקדש מכוסו לכוסות ריקנים שלפני המסובין קודם שיטעום הוא, אך יש להקפיד שישאר בכוס המקדש רביעית יין, ע"מ שישתה הוא מכוס שיש בה רביעית, וכן יש להקפיד שלא ישתו המסובין קודם ששתה המקדש.

ג. להוסיף יין לכוס המקדש אחר ששתה הוא מהכוס, שעיי"ז מתקן את הכוס מפגימתו, אף שעיי"ז לא ישתו מ"יין של ברכה", אף שלפעמים א"א בלאה"כ כגון אם המסובין רבים, (ומצוי הדבר מאוד בקרב השלוחים שיחיו שיש הרבה מסובים).

ד. שישתו המסובין מכוס המקדש עצמו אחר ששתה הוא שע"ז ה"ה כעומדים במקומו ואי"ז נקרא פגום לגביהם. (ואופן זה מועיל יותר באם אשתו איננה טהורה וכו', וראה בספר שמירת שבת כהלכתה ח"ב עמ' קכו ואכ"מ וד"ל).

אבל מה שנהגו למזוג מכוס המקדש לכוסות שלפני המסובין אחר שתיית המקדש ד"ז צ"ע.

אך בוודאי יש לשאול בענין זה מרב מורה הוראה לפועל, ובפרט שכבר נהגו רבים וטובים שממלאים בכוסות שלפני המסובין מכוס המקדש אחר ששתה וללא הוספת יין.

(ולכאורה הי' ניתן לדייק מכך שבסי' רעא סעי' כט כתב אדה"ז: "א"צ לשפוך מכוס המקדש אא"כ היו פגומין שאז הוא צריך לשפוך לכל כוס וכוס קודם שיטעום הוא כדי שישתו כולם מכוסות שאינן פגומין שזה מצוה מן המובחר" ואינו מזכיר שדין זה הוא גם בכוסות ריקנים כמו שמזכיר בסעי' ל: "לא יטעמו המסובים קודם שיטעום המקדש אם הם זקוקים לכוסו ששופך ממנו לכוסות שבידם ריקנים או פגומים, אבל אם היו להם כוסות יין שאינם פגומים רשאים לשתות קודם שישתה המקדש כמ"ש כל זה בסי' קצ". והי' אפשר לומר שהדיוק הוא שצריך לשפוך לכוסות שלפני המסובין קודם שיטעום הוא רק באם הם פגומים אבל כשהם ריקנים אי"צ לשפוך לכוסות שלפניהם קודם. והחילוק הוא שדין הפגימה הוא פגימת הכוס, אבל לא שנפגם היין, ולכן אף אם מוזג לכוסות ריקנים א"צ לתקן הכוס מפגימתו, כיון שאין הכוס שלפניהם פגום אלא ריק אבל אם הכוסות שלפניהם הם פגומים אז צריך לתקן הכוסות מפגימתם ע"י יין שלא שתו ממנו עדיין או ע"י כוס שלא שתו ממנה עדיין. אבל בסי' קצ סעי' ה שנזכר לעיל לא מחלק בכך. ולכן עצ"ע).

ולא באתי אלא להעיר.



## שיטת אדה"ז בדין מאכלים שעדיף לעשותם מעיו"ט

הת' מנחם מענדל גערליצקי  
תות"ל - מאריסטאון, ניו דזערזי

כתב אדה"ז בשולחנו - הלכות יו"ט סי' תצה סעי' ו' "אבל אסור לבשל ביו"ט דברים שאין בהם הפסד ולא חסרון טעם אם הי' מבשלן מעיו"ט כגון פירות היבשים שהם טובים יותר כשנתבשלו מאתמול וכן אסור ללוש ביו"ט דבר שאין בו שום קלקול טעם אם הי' נילוש מעיו"ט כגון מה שקורים בל"א וורימזלי"ן ובארצינו לאקשי"ן שהישנים יותר טובים וכן כל כיוצא בזה, עכ"ל.

ולכאורה תמוה מה שבב' המקרים מביא דוגמא ומשל דווקא ממאכלים שהם טובים יותר באם יעשום מעיו"ט, ולא מסתם מאכלים שאין בהם שום קלקול או הפסד אם יעשום מעיו"ט. דלכאורה עיקר החידוש שאפי' במקרה שאין זה יותר טוב שיעשום מעיו"ט, אלא שסתם אין בזה שינוי מתי יעשום, שגם בזה אסור לעשותם ביו"ט וכמ"ש בהדיא "דברים שאין בהם הפסד". וא"כ מדוע מדייק להביא רא' דווקא ממאכלים כאלו שעדיף לעשותם בעיו"ט.

כן יש לדייק:

א. בעצם הלכה זו, מדוע שונה וכותב אותה פעם נוספת ובסעיף נפרד, דהנה בהסעיף דלפנ"ז - ה - כתב .. אבל מד"ס כל מלאכה שהי' אפשר לו לעשותה מעיו"ט ולא יהיה בה הפסד ולא חסרון טעם אם הייתה נעשית מבע"י אפי' שכח ולא עשאה או שהי' טרוד ולא הי' לו פנאי לעשותה מ"מ כיון שלא היה אנוס בדבר אסור לעשותה ביו"ט". ולכאורה היא היא ההלכה שבסעיף ו. וא"כ מדוע שונה שוב "אבל וכו'?"

ב. עוד יש לדייק מה שבסעיף ה' ממשיך ומוסיף (גבי מאכלים שאין בהם הפסד באם יעשום מבע"י, שאסור לעשותם ביו"ט) "אא"כ משנה קצת בעשייתה מדרך החול". ולכאורה, כיון שבסעיף שלאח"ז מביא הלכה זו שוב ובפירוט יותר, בסעיף בפ"ע, הו"ל לשוב ולכתוב גם פרט זה - שע"י שינוי מותר לעשותם גם ביו"ט גופא. ומדוע השמיט פרט זה בסעי' ו'?

והנה, מה שהביא דוגמאות דווקא ממאכלים שעדיף לעשותם מעיו"ט, לכאורה הי' אפשר לומר שאינו מתכוון בדוקא אלא סתם תפס דוגמא שכך היא באמת, דכן הביא גם במ"א דוגמא זו דוורימזיל"ש (לאקשי"ן) דהישנים טובים יותר (ומקורו מהמהרי"ל) וכן הדוגמא דפירות היבשים שהם טובים יותר כשנתבשלו מאתמול (ומקורו מהשל"ה). ובמחה"ש על אתר כתב "וצ"ל דהמ"א באמת נקט דבפירות יבשים הם טובים יותר כשנתבשלו מעיו"ט והוא לאו דווקא". אולם עדיין צ"ב במה שמדייק להביא דווקא שתי דוגמאות הנ"ל ממאכלים שהם טובים יותר כשנעשים מעיו"ט, וכן צ"ב ב' הדיוקים הנ"ל.

והנה, בהמשך דברי המחזה"ש כתב וז"ל "אולם נסתפקתי בדבר שטוב יותר אם נעשה מעיו"ט אם מותר ביו"ט ע"י שינוי" ומאריך שם דכיון שכל מה שמותר ע"י שינוי הוא רק באיסור דרבנן (כפי שמוכיח מהרמ"א ומהרי"ק) ובאיסורים דאורייתא לא מועיל שינוי, א"כ י"ל דבאם מאכלים שעדיף לעשותם מעיו"ט איסור עשייתם ביו"ט הוא מדאורייתא (ולא מדרבנן כסתם מאכלים שאין בהם הפסד וקלקול טעם), וכפי שכתב הפר"ח דכן משמע מל' התוס' במגילה דף ז, ב "וי"ל דודאי אוכל נפש המתקלקל אם עושהו מאתמול מותר לעשות ביו"ט אבל אוכל נפש דעדיף טפי כשהוא עשוי מאתמול. . אסור לעשותו", ובפר"ח כותב (לתי' א') דהתוס' דיברו באיסור דאורייתא וכו'. א"כ לפי"ז במאכלים שעדיף לעשותם מעיו"ט לא מהני שינוי וגם ע"י שינוי אסור לעשותם, עיי"ש. אמנם מסיק "וי"ל לדידן אפי' עדיף טפי כשנעשה מאתמול מ"מ מהני שינוי". ע"כ.

ולפי"ז, אולי אפשר לומר (בדרך אפשר עכ"פ - וכדלקמן), דאדה"ז באמת ס"ל שאיסור עשיית מאכלים שעדיף לעשותם בעיו"ט - ביו"ט הוא איסור דאורייתא (וכמ"ש הפר"ח בצד א) ולכן באמת ס"ל שגם שינוי אסור לעשותם ביו"ט, כיון ששינוי אינו מועיל באיסור דאורייתא (וכמ"ש המחזה"ש הנ"ל).

ובזה יתיישבו כל הדיוקים הנ"ל: א. מה שמדייק להביא דווקא דוגמאות של מאכלים שעדיף לעשותם בעיו"ט ולא סתם מאכלים שאין בהם קלקול באם יעשום בעיו"ט, כיון שבסעיף זה מדבר באמת דווקא בכאלו מאכלים שעדיף לעשותם מבעיו"ט.

ולכן (ב) מביא סעיף זה בנפרד מאשר ההלכה שבסעיף הקודם, כיון ששם דיבר אודות סתם מאכלים שאין בהם קלקול באם יעשום מבעיו"ט שאיסורם הוא מדרבנן, אבל בסעי' ו' יוצא לדון בגדר חדש - מאכלים שעדיף לעשותם בעיו"ט, שאיסורם הוא איסור דאורייתא. - ובזה יומתק ביותר (ג) מה שבסעיף ו' משמיט פרט זה שמותר לעשותם ביו"ט ע"י שינוי, כיון שבאמת אסור לעשותם גם ע"י שינוי כיון שאיסורם הוא מדאורייתא ובזה לא מועיל שינוי, משא"כ המאכלים אודותם מדבר בסעי' ה' שאיסורם מדרבנן ובהם מועיל שינוי. וא"ש.

ואף שהוא דוחק, דלשונו בסעי' ו' הוא "אבל אסור לבשל ביו"ט דברים שאין בהם הפסד ולא חסרון טעם אם הי' מבשלן מעיו"ט". שמזה משמע שמדבר ג"כ בסתם מאכלים שאין בהם קלקול טעם באם יעשום בעיו"ט, וכפי שכותב גם במקרה השני "וכן אסור ללוש ביו"ט דבר שאין בו שום קלקול טעם אם הי' נילוש מבעיו"ט", שגם פה משמע שמדבר גם בסתם מאכל שאין בו קלקול טעם. מ"מ אפשר להעמיס ולומר שבמה שממשיך מיד "כגון פירות היבשים שהם טובים יותר כשנתבשלו מאתמול" וכן בדוגמא השניה "כגון . . . לאקשי"ן שהישנים יותר טובים" בא לפרש כוונתו, שמה שכתב בסעי' זה "דברים שאין בהם הפסד" היינו דווקא כאלו מאכלים שגם עדיף לעשותם מעיו"ט. ודו"ק.

וכמו"כ דוחק ממה שממשיך מיד בסעי' ז' וכותב "ולמה אסרו דבר זה . . . גזירה וכו'" שמזה משמע שכל האיסורים שבסעי' שלפנ"ז הנם איסורים דרבנן ולא דאורייתא. מ"מ גם בזה אפשר להעמיס שכוונתו בסעיף ז' הוא על מה שכתב בסעי' ה', וסעי' ו' הוא כעין מאמר המוסגר בין סעיף ה' לסעי' ז'. וקצת ראוי לדבר מהא שמתחיל סעי' ו' בלשון "אבל אסור וכו'" לאחר שסיפא דסעי' ה' היא בלשון "אבל מותר ללוש" שאין זה סגנון המתאים להמשך אחד - "אבל וכו' אבל", וא"כ י"ל שבאמת סעי' ו' הוא כעין מאמר המוסגר בין שני הסעיפים.

אמנם אין פשוט לומר זאת, דאם כנים דברינו הרי"ז נפק"מ גדולה להלכה דלדעת אדה"ז דין מאכלים שעדיף לעשותם בעיו"ט אינו כדין מאכלים שאפשר לעשותם בעיו"ט, שהא' הוא

איסור דאורייתא והב' הוא איסור דרבנן, ונפק"מ האם מותר לעשותם ע"י שינוי ביו"ט.

וכפשוט שכל זה אינו אלא הצעה בדרך אפשר - ליישב את הדיוקים הנ"ל. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



### באיסור הסתפקות בהסוכה [גליון]

**הב' יחזקאל שרגא איליאוויטש**

ישיבה גדולה, תורה ויראה - סאטמאר

בקובץ הערות וביאורים גליון תשפב עמ' 74 האריך הרה"ג מו"ה שמואל זייאנץ שליט"א באיסור הסתפקות מהסוכה מחמת קדושתה, ויש להוסיף הערה כללית בעצם חלות הקדושה על הסוכה:

בס' שלמי שמחה להגאון ר' שמחה עלבערג ז"ל חלק ו סימן מב חקר בהא דאמרו סוכה ט, א "כשם שחל ש"ש על החגיגה כך חל ש"ש על הסוכה", האם הקדושה שחל על החגיגה חל גם על הסוכה דהיינו קדושה שוה חל על שניהם, או דכשם שחל ש"ש על החגיגה קדושתו - דהיינו קדושת הקדש, כך חל ש"ש על הסוכה - קדושת הסוכה ולא קדושת הקדש, ומחגיגה נלמד רק דיש עליו קדושה, ולא סוג הקדושה. וכבר חקר כן בספר גור ארי' יהודא (להחוב"ט לייבל זמבה ז"ל בהגר"א זמבה ז"ל) סי' יח. וע"ע שלמי שמחה ח"א סי' מא באריכות נפלא.

ולענ"ד לפשוט חקירתו דהא ידוע קושיית האחרונים דבסוכות כשיורדים גשמים איך מותר לישוב בה בשעה שפטור מהסוכה הא איסורא איכא דמתהני מסוכה דהא עצי הסוכה אסורין בהנאה. ועי' מה שפלפלו בקו' זו בשו"ת עונג יו"ט סי' נ, חלקת יואב בקו' הערות בשמו אות יז, שו"ת ארץ צבי להגאון מקאז'גלוב ז"ל סי' צח, ח"י הגרז"ר בענגיס ח"א סי' כ, ובפרדס יוסף אמור עמ' רצ ד"ה ובספר.

והנה בקובץ שיעורים מס' ביצה אות ע' מתרץ דבשעה שאין הסוכה ראוי' למצותה ליכא בה קדושה כמו לאחר החג, קדושתה היא בכל שעה מפני שמיוחדת למצוותה. אמנם אם

הסוכה ראויה למצוה, אלא שהאדם לא מקיים המצוה כגון שמכוון שלא לצאת, בכה"ג אפשר דהנאתה אסורה עכ"ד.

וממש"כ דבשעה שאין הסוכה ראוי למצוה ליכא בה קדושה נמצא דבסוכה יש סוג קדושה שלפעמים מסתלקת, ובחגיגה לא מצינו דלפעמים ליכא בה קדושה אלא קדושתה היא תמידית. וע"כ דמחגיגה למדו רק דחל קדושה על הסוכה ולא למדו סוג הקדושה, ודו"ק. כנלע"ד, ואשמח לתגובות בענין.

ובענין קדושת הסוכה יש לציין עוד מש"כ בס' חקל יצחק פר' וירא שחקר אם מותר להכניס נכרי בתוך הסוכה, ומסיק דאסור עפימ"ש בכלים סו"פ א "החיל מקודש שאין עכו"ם נכנסים לשם", ומסתבר שקדושת הסוכה היא לפחות בבחינת קדושת החיל, וכש"ס סוכה ט, א כשם שחל ש"ש על החגיגה כך חל ש"ש על הסוכה, ולכן אסור להכניס נכרי בתוך הסוכה.

ומאריך שם עוד בדברי הפייטן ליום ב' דסוכות "אלים כהשען אב תחת עץ סוכה", ומבואר מדברי הפייטן דהמלאכים באו אל אברהם בחג הסוכות, ועי' ר"ה יא, א שבחג הסוכות באו המלאכים לבשר את אברהם על לידת יצחק, ולכן מפרש הפייטן דמה שאמר אברהם למלאכים והשענו תחת העץ הוא כדי שיקיימו מצות סוכה.

אולם יש לתמוה ע"ז שהרי משנה ערוכה היא בסוכה ט, ב "העושה סוכתו תחת האילן כאילו עשאה בתוך הבית". הן אמת שנפסק להלכה בשו"ע סי' תרכו שאם השפיל את ענפי העץ ועירבם עם רוב סכך כשר שנתלשו ואינם מחוברים, מבטל רוב הסכך כשר את המיעוט סכך פסול והסוכה כשרה, וא"כ י"ל דאע"ה אכן עשה כן שעירב את ענפי העץ עם רוב סכך כשר. אולם עדיין יש לתמוה מה גרם שיעשה כן ולא הושיבם תחת סוכה כשרה שמסוככת כהלכתה עם סכך כשרה בלי עירבוב של סכך פסול מענפי העץ.

אלא דאע"ה הי' מסופק אם שלשה האורחים שבאו אליו הם גרים וא"כ מצוה להכניסם תחת הסוכה כדי שיקיימו המצוה, או שמא הם ערבים וא"כ אסור להכניסם, ע"כ שת אברהם עצה בנפשו להושיב אותם בסוכה שהיא תחת העץ ועירב את ענפי

העץ הפסולים עם רוב סכך כשר כדי לבטלם, ובס' תיבת גומא להפרמ"ג פר' נח חידש דאצל ב"נ ל"ש דין ביטול ברוב עיי"ש, ומעתה ממ"נ עשה אברהם כדין, כי אם הם גרים הרי שייך בהם דין ביטול וקיימו מצות סוכה כהלכתה, אבל אם הם עובדי ע"ז שלא שייך אצלם דין ביטול הרי אין יושבים בסוכה כשירה ודו"ק. עכדפח"ח. ועי' עוד בספר דברי יואל עה"ת חלק ו' עמוד נט שהאריך בזה שסוכה יש בה מעין קדושת ביהמ"ק.



## פשוטו של מקרא

### הערות בפירש"י בפרשתנו

#### הרב משה לברטוב תושב השכונה

בפ' חיי-שרה (כד, יד) "ובה אדע" פרש"י, "לשון תחנה". וצריך ביאור מה חסר בפ' הפסוק, ומדוע לא מפרש כפשוטו שע"ז ידע.

הרש"ל מפרש שהי' קשה לרש"י הלא זהו ניחוש, אך לכאן אי"ז פי' פשוט.

השפ"ח מביא עוד פי' שאיך ידע שזהו סי' מובהק, אך רש"י אח"כ על הפסוק "כי עשית חסד עם אדוני" מפרש: אם תהי' ממשפחתו והוגנת לו "אדע שעשית חסד" והיינו שזהו סימן מובהק.

בפסוק גופא קשה הל' ובה אדע, הול"ל ואדע.



שם פסוק נז, על "ונשאלה את פיה" פרש"י "מכאן שאין משיאין אשה אלא מדעתה". אך הלא על עצם הנישואין לא שאלוה כ"א על ההמתנה!\*



שם פסוק סו: "ויספר העבד" מפרש"י "גילה לו נסים שנעשו לו שקפצה לו הארץ ושבזמנה לו רבקה בתפלתו". אך בפסוק הלא לא מפורש שקפצה לו הארץ ומה זה בכלל נוגע להשידוך. ומה קשה לרש"י כפשוטו שסיפר לו מה שקרה\*.

ובפסוק גופא קשה מהו את כל אשר עשה. הלא אפי' קפיצת הארץ הוא לא עשה, ואפי' השידוך הי' לא ע"י עשייתו. אך ע"ז י"ל שזהו רש"י מוסיף "בתפלתו" שזהו פעולתו.



### "דיבור" ו"אמירה" [גליון]

**הרב וו. ראזענבלום**  
תושב השכונה

בגליון תשפג (לפרשת לך לך) כתב הרב י. ש. ג. וז"ל:

בפירש"י עה"ת מצינו שתי התייחסויות להבדל שבין המקומות בתורה דכתיב לשון דיבור ומקומות דכתיב לשון אמירה וצע"ק לתווך ביניהם.

א. בר"פ וארא (שמות ו, ב) שדיבור הוא משפט. וכן בר"פ דברים "אלה הדברים לפי שהם דברי תוכחות".

ב. בפ' דברים (ב, יז-יח) "והי' כאשר תמו וגו', וידבר ה' אלי לאמר". "אבל משילוח המרגלים עד כאן לא נאמר בפרשה זו וידבר אלא ויאמר, ללמדך שכל ל"ח שנה שהיו ישראל נזופים

---

(\* ראה לקו"ש ח"י בשיחה הב' לפרשת חיי שרה. המערכת

(\* ראה לקו"ש ח"ל ע' 92. המערכת

לא נתייחד עמו הדיבור בלשון חיבה פנים אל פנים וישוב הדעת... "וכיו"ב בפירש"י ר"פ ויקרא (א, א בסופו), עכ"ל שם. ועיין במזרחי בפרשת דברים על פירש"י הנ"ל שהקשה קושיא זו, וז"ל:

אבל גבי "ותדבר מרים" כתב: "אין דיבור בכל מקום אלא לשון קושי, וכן הוא אומר 'דבר האיש אדני הארץ אתנו קשות'. ואין אמירה בכל מקום אלא לשון תחנונים, וכן הוא אומר: 'ויאמר אל נא אחי תרעו'. ויאמר 'שמעו נא דברי', כל נא לשון בקשה". וצריך עיון, עכ"ל המזרחי.

והלבוש האורה תירץ קושיית הרא"ם, וז"ל:

וכתב הרא"ם . . . והניחו בצריך עיון, ואני אומר שאין כאן קושיא דודאי לשון דיבור הוא שידבר אחד עם חבירו בחוזק שיצונו לומר עשה כך וכך או למה עשית כך וכך אבל מ"מ מראה לו פנים יפות פנים אל פנים ותנועות אהבה וחיבה בדיבורו כדי שיקבל ממנו ויעשה מה שיצונו אז מה שידבר אליו אבל האמירה הוא לשון של תחנונים ובקשה שיבקש ממנו דרך בקשה עשה כך וכך ובתנועה זו שהוא דרך בקשה אין נזכר בה עניין חבה ופנים יפות כל כך, עכ"ל.

ועיין גם בפירוש צדה לדרך על פירש"י שם שהאריך לתרץ וכתב קרוב לזה.

ועיין גם בפירוש באר בשדה על פירש"י שם מה שהביא מזוה"ק.



## שונות

### השמטות בהוספות לתורה אור

#### הרב אהרן חיטריק תושב השכונה

ידוע מכתב כ"ק אדמו"ר הצמח צדק משנת תקצ"ז בנוגע לעריכת והדפסת הספר "תורה אור" שנוספה ע"י כ"ק אדמו"ר לסוף תורה אור ולקוות בהוצאות האחרונות, - שכמה מאמרים שבתו"א הם הנחת כ"ק אדה"א, -

אבל בהשער נכתב שהם הגהות מהרי"ל, ולאחרי כמה שנים הדפיס הוספות לתו"א וכולם הם מהנחות כ"ק אדמו"ר האמצעי, וכמה מהם עם הגהות כ"ק הצ"צ.

בפשטות הצ"צ לא שלח גוף כתי"ק של כ"ק אדה"א לבית הדפוס, רק שלח כתי" מעתיק, וכן נראה מגוכתי"ק שנמצא עכשיו בספריית כ"ק אדמו"ר מכמה מאמרים הנ"ל, שאין עליהם שום סימן שהיה אצל המדפיס [על כמה גוף כתי"ק מהצ"צ אפשר לראות שהיו אצל הבחור הזעזער בבית הדפוס].

לאחרונה הגיהו אחד מהמאמרים הנ"ל מגוכתי"ק אדה"א להנדפס בהוספות לתו"א ד"ה ויקח הזמן דף קיט,ג ובשלשה מקומות דילג המעתיק בדיוק שורה.

בדף קכ,ג שורה ב' מלמעלה המתחלת שאמר - ושט בח"י עולמות, בגוכתי"ק: "ושט בח"י אלף ושט מלמטה למעלה וכמ"ש במ"א והכל ענין אחד דמפני הרוממות לא ישכון למטה כ"א במה שראוי ולא במה שאינו ראוי כו' ומה שאמר י"ח אלף" וכו'.

שם שורה המתחלת שבנוגה - "שבנוגה שנק' ושת"י שע"ז הולך ואור כל ענין סיפור מעשה ושתי עם אחשורוש ואשר נגזר עלי' אשר לא תבא ושתי כו' דהיינו שלא יהי' גילוי אלקו' בטוב שנוגה" וכו'.

דף קכא, ב שורה המתחלת קדושה - שנאמר המן העץ כו' -  
 "והיינו עץ הגבוה משער העצים והוא עץ החיים שלמעלה  
 מעה"ד טוב כו' וכמ"ש במ"א" וכו'.



### "אדם דואג על איבוד דמיו"

**הרב משה מרקוביץ**  
 ברוקלין, נ.י.

בקובץ "כרם חב"ד" גליון א' במדור "שיח קדושים"  
 (בעריכת הרמ"מ שי' לאופר) במדור אדמו"ר מהר"ש הובא  
 מספר 'חבל בנימין' (דפוס תרצ"ד) סיפור על "מדרש פליאה"  
 שעל הפסוק "וילכו שניהם יחדיו (שנאמר בעקידת יצחק), הה"ד  
 הלוך ילך ובכה, אדם דואג על איבוד דמיו ואינו דואג על איבוד  
 ימיו", והובא שם שהמלבי"ם נדחק לבאר הדברים ע"ד הפלפול,  
 ואילו אדמו"ר מהר"ש ביאר על פי דברי הגמרא (זבחים עח, א)  
 שאם נפסל הדם של הקרבן נשפך לאמה, וזהו שבכה יצחק על  
 זה שאפשר שלא תהא דעת אברהם אבינו צלולה ויפסול את  
 הדם, ולא דאג יצחק על איבוד ימיו אלא על איבוד דמיו (דמיו  
 במשמעות "דם" ולא "דמים"). וכששמע המלבי"ם זה אמר שזה  
 נאמר ברוח הקודש. עכת"ד.

ובהערת המו"ל מביא סיפור כעין זה על אדמו"ר הזקן (מכתב  
 יד הנמצא בספריית ירושלים), ושם הביאור הוא ע"פ דברי  
 המשנה בסדר קדשים שאם נתערב דם עולה בדם בכור ישפך  
 הדם, כי דם עולה טעון שתי מתנות שהן ד' ודם בכור אינו טעון  
 אלא מתנה אחת, וזהו שדאג יצחק שהוא בכור וגם עולה וה"ז  
 ענין של עירוב דם עולה בדם בכור ונמצא שדמו פסול לזריקה.  
 עכת"ד.

והנה המו"ל שם לא ציין את מקור הדברים במשנה קדשים  
 אודות דם בכור שנתערב בדם עולה, ולכאורה מפורש במשנה  
 להיפך, והוא במשנה זבחים פרק ח משנה י': "מתן ארבע במתנה  
 אחת", ופירש הרע"ב "כגון עולה בככור", ובזה נחלקו ר'  
 אליעזר ור' יהושע אם ינתנו במתנה אחת או בד' מתנות, אבל  
 ליכא מאן דס"ל שישפך לאמה (ורק כשנתערב בדם חטאת ישפך

לאמה, כמפורש במשנה ט' שם, משום שחטאת הוא למעלה מחוט הסקרא ודם עולה ובכור הוא למטה). וצ"ע בזה.

ועל כללות המדרש פליאה יש להעיר, דלכאורה אפשר לומר פירוש כזה (אם כפירוש אדמו"ר מהר"ש או כפירוש אדמו"ר הזקן) בדברי המדרש תנחומא על הפסוק "אלקים יראה לו השם לעולה בני", "אמר יצחק נפשי מסורה לה' אבל אוי לי על דמי", שכבר תמהו מפרשים מהי הכוונה בזה (וב"מדרש פליאה" המכונה "זכרון מנחם", שנדפס לאחרונה ב"ילקוט מדרשי פליאה השלם", כותב פירוש דחוק בזה), דיש לומר כוונתו שדאג יצחק על זריקת הדם שלו, כנ"ל.

