

ב"ה

שי"פ ויצא

ה'תשי"ס

גליון ו [תשפה]

## תוכן הענינים

### משיח וגאולה

- 5 ..... המשתתפים בסעודת הלוי'תן  
5 ..... בשר בחלב לעתיד לבוא [גליון]  
6 ..... בענין הנ"ל

### רשימות

- 8 ..... אופן הנס דמכת דם [גליון]

### לקוטי שיחות

- 10 ..... הסדר בג' תפלות שביום  
16 ..... מצות מילה - אי הוא מצוה שהזמן גרמא  
19 ..... שיטת רש"י באמירת פסוקי מלכיות וכו'  
21 ..... בענין שינה בסוכה  
22 ..... גופו של אליהו  
22 ..... "ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו" [גליון]  
24 ..... מדת הרחמים בבני ישראל [גליון]

### שיחות

- 24 ..... טעמו של "מודה אני" על פי ההלכה ופשט  
28 ..... בביאור ענין ד"ואם יעלה על הדעת" [גליון]

## אגרות קודש

- 31 ..... "ויהי לי שור וחמור צאן ועבד גו".....  
33 "איש אחד שהתייצב נגד ממשלה רודנית וניצח" [גליון] ....

## נגלה

- 34 ..... דין "יורד" ודין "נהנה"  
38 מחלוקת רש"י ותוס' אי שייכא דינא דבר מצרא בלוקח עני.  
44 ..... "רק אין יראת אלקים במקום הזה"  
45 ..... חזקת ג' שנים  
48 ..... גדול ת"ת יותר מכיבוד אב ואם  
50 ..... "מאי מחיצה פלוגתא"  
51 ..... אי כולהו בבנין אי כולהו בפרוכת

## חסידות

- 52 ..... בקשת דניאל "פקח עיניך וראה"  
53 ..... הדגשת מקור המדות בנפש  
54 ..... השראת השכינה על הנפש והגוף בזמן קיום תומ"צ  
56 ..... היחס המתאים לתאוות והרהורים רעים  
58 ..... אחדות הוי' לאחרי בריאת העולם [גליון]  
59 ..... פעולת ענין התפילה [גליון]  
61 ..... חפץ ורצון [גליון]

## רמב"ם

- 62 ..... במקום שד' אמות קני - האם קונה בה כשנפל  
64 ..... הסדר בהלכות מקוואות להרמב"ם  
66 ..... מקור לפס"ד הרמב"ם במעלת בע"ת

## הלכה ומנהג

- 67 ..... דין המתפלל בדרך  
71 ..... נקרעו מחיצות הפנימיות שבין הבתים  
74 ..... בענין סתירת ביהכ"נ  
78 ..... בדין אמירת "מוריד הטל"  
81 ..... נתינת צדקה בבית החיים  
82 ..... הליכה על האוהל בלא מנעלים  
83 ..... נר של עכו"ם במוצ"ש  
86 ..... ברכת הנותן ליעף כח

87 .....[גליון] יו"ט שחל להיות בשבת [גליון]

### **פשוטו של מקרא**

88 .....[גליון] הפי' ב"אותה הוכחת (לעבדך ליצחק) " [גליון]

### **שונות**

89 ..... "היום יום" - י"ד כסלו

91 ..... שיטת הרמב"ם ב"יד החזקה" וב"מו"נ"

91 ..... "אדם דואג על איבוד דמיו" [גליון]

---

---

**מספר הפאקס לשלוח הערות**

**(718) 756-3411 או (718) 773-4115**

**E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM**

**אתרינו באינטרנט:**

**WWW.KOVETZ.COM**

# משיח וגאולה

## המשתתפים בסעודת הלוייתן

הת' מ"מ רייצס  
תות"ל - 770

ב"תורת חיים" פ' תולדות (יט, א), בנוגע לסעודת הלוייתן:  
"...וזהו יעשה סעודה לצדיקים לעתיד לבוא מלוייתן ושור הבר, ואבות ומשה ואהרן יאכלו בסעודה זו".

וב"מראי מקומות" שם, מעיר עמ"ש "ואבות ומשה ואהרן יאכלו בסעודה זו", שבגמ' (פסחים קיט, ב) ובמדרש (יל"ש וירא רמז צג) לא נזכר אהרן - אלא יהושע בן נון.

ויש לציין ל"מאמר שבתות ה' - ח"ב" (מהרמ"ע מפאנו), שגם שם מתאר באריכות את סדר סעודת הלוייתן, ומזכיר את אהרן במפורש בין הדברים - משא"כ את יהושע אינו מזכיר. ולא באתי אלא להעיר.



## בשר בחלב לעתיד לבוא [גליון]

הרב משה מרקוביץ  
ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם העיר הרב ס.י. בענין ביטול מצות כלאים לעתיד לבוא, כיצד אין זה בסתירה לנצחיות התורה, וכתב לתרץ "בדוחק גדול", שמכיון שה"רצון האלקי" הוא רק שלא תהי' תערובת מינים באופן בלתי רצוי, ולעתיד לבוא תהי' התערובת באופן הרצוי, נמצא שלא נתבטל הרצון.

ולכאורה צע"ג בזה, שהרי לפי זה אפשר לומר כן כמעט על כל מצוה, למשל מצות זהירות מטומאה, שהרצון האלקי הוא זהירות מטומאה, אבל לעתיד לבוא יתבטל הענין כי לא תהי' טומאה, או הנחת תפילין שהרצון העליון הוא שיעבוד הלב

והמוח ולעתיד לבוא יהי' השיעבוד באופן אחר, וכן לענין הקרבנות, אפשר לומר שרצוה"ע הוא שיהי' "קירוב הכוחות והחושים" ולעת"ל יהי' זה באופן אחר.

ובפשטות הרצון האלקי הוא לא רק על ה"תוכן" של כל מצוה, אלא גם ובעיקר על עצם מעשה המצוה בגשמיות, ואם כן מסתבר שלעתיד לבוא יישאר איסור כלאים (גם אם אין זו תערוכת מינים באופן בלתי רצוי).



### בענין הנ"ל

הת' אפרים פישל אסטער

שליח בישיבת אור אלחנן חב"ד, ל.א. קאליפורניא

בהעו"ב האחרון ביאר הרב ס. יעקבסאהן מש"כ בלקו"ש חכ"ט ע' 128 מרבינו בחיי שבשר בחלב יתבטל לע"ל עיי"ש.

ויש להעיר בדבריו, דאפי', לפי ביאורו שרצון הקב"ה בכו"ח (וכן בכלאים) הוא, שלא לערבב שני כחות וכו', לא מספיק לבאר שלע"ל יהי' העיקר הרוחניות, ולכן לא יהי' הערבוב נגד רצונו ית', אלא צ"ל שהטבע הגשמית של בשר וחלב ישתנו. ועד"ה המבואר במחז"ל "עתיד חזיר ליטהר" (המצוין בהשיחה בארוכה שם, וראה גם שיחת ויצא תנש"א) שלע"ל יהי' החזיר מפרסת פרסא ומעלה גרה (בגשמיות) ועד"ז מבואר בארוכה בקונ' "תורה חדשה מאתי תצא" דהא דלע"ל יהי' הל' כב"ש, הוא, שהשיקול הדעת וההכרעה דהסנהדרין (למטה) ישתנה. (וכעי"ז בנוגע ל"חידוש תורה" - שחיטה בסנפיריו של לויתן, דחידוש זה יתקבל שצל הסנהדרין בהבנה והשגה). ועד"ז יהי' מוכרח לומר כאן דהמציות הגשמית דכו"ח ישתנה, דלא יהי' בו הטבע דבשר וחלב, ומציאותו הגשמית יהי' הדבר ה' המחיהו בכל רגע (או כיו"ב).

אמנם, לכ' יש להעיר ביסוד דבריו, דרצון ה' באיסור בו"ח הוא שלא יתערב שני דברים באופן שיצא מזה פירוד ומח', דלכ' א"א לומר שזהו רצונו ית' באיסור בו"ח, דהרי רצונו ית' הוא בקיום המצוה בגשמיות דוקא, (כמו שהוא להל' למעשה, דדבר

ה' זו הלכה), וכמבואר בארוכה בחסידות דקיום המצוות בעוה"ז הגשמי דוקא מתייחס אל (רצון) העצמות. והענין שלא לערבב בכו"ח שני כחות מחולקים באופן של פירוד, אינו אלא טעם המצוה ע"פ רוחניות הענינים - "בגילויים". וא"כ גם כשיתבטל טעם זו לע"ל, מ"מ קיום המצוה הגשמית המושרש ברצון העצמות יהי' גם לע"ל.

ובנוגע למה שהקשה, דאם לא יתבטל רק טעם המצוה דכו"ח לע"ל, א"כ במה נשתנה בו"ח מכל המצוות, אולי אפשר לבאר החידוש בכו"ח ע"פ המבואר בההדרן על הרמב"ם תנש"א (הביאו ממ"ר בהערתו בגליון תשפג בנוגע לנדו"ד עיי"ש):

באמת התוכן המיוחד דכל המצוות ששייך לבירור וזיכון הפרטי דכל פרטי העולם יתבטלו לע"ל, מכיון שכל העולם יהי' מיוחד עם כללות רצונו ית', וכמבואר בההדרן הנ"ל שלע"ל (בתקופה השני') יתעלה העולם לדרגה שלמע' מהעולם, ע"י כלל המצוות. אמנם בכל המצוות, ביטול תוכנם הפרטי יהי' מצד כללות מצב העולם שיהי' לע"ל, דכיון שיתבטלו התחלקות הפרטית דכל העולם, בדרך ממילא יתבטלו כל פרטי המצוות, אבל לא יהי' ביטול כל מצוה ומצוה באופן פרטי מצד ענינו הפרטי דמצוה זו. אבל בכו"ח כיון שכל גדרו וענינו הוא ההתחלקות (דפרטי מציאות) הגשמית (כמבואר בהשיחה), א"כ נמצא, דהא דתוכנו הפרטי דמצוה זו יתבטל לע"ל ע"י כללות מצב העולם אז, שלא יהי' עוד ההתחלקות הפרטית דהעולם, הנה ביטולו יהי' באופן פרטי (גם) מצד ענינו הפרטי דכו"ח, כיון שכל ענינו דכו"ח הוא התחלקות העולם כנ"ל, (ואין צריך לומר כמ"ש ממ"ר, שבו"ח יתבטל גם בתקופה הא'). אמנם קיום המצוה בפועל יהי' לע"ל מצד רצונו ית' שהוא עצמי ונצחי, ולמע' מכל הטעמים, כנ"ל. ועצ"ע.



## רשימות

אופן הנס דמכת דם [גליון]

הנ"ל

בגליון תשפד ביאר הת' שז"ק דב' הענינים - א' אם המכה חדרה לחומר ההיולי, ב' אם נעשה טבע הדבר - תלויים זב"ז עיי"ש בדבריו.

ולכ' נראה פשוט שאין תלויים זב"ז, דכמו שיכול הקב"ה לפעול נס שישתנה הד"י ארמ"ע באופן נסי ושלא ייהפך לטבעו, כמו"כ יכול לעשות נס לשנות החומר ההיולי ולא ייהפך טבעו להיות דם, וכמו שמובן בפשטות לכ"א בענין "המחדש בטובו בכ"י תמיד מעשה בראשית" המבואר בארוכה בשעה היותה"א, דלא די מה שמתחדש מאין ליש החומר ההיולי כדי שייעשה למציאות של מים, אלא צריך לחדש בכל רגע מאין ליש גם הד"י שבו. כמו"כ פשוט שע"י הנס בחומר ההיולי לא ישתנה טבע הדבר שיהי' דם.

בסגנון אחר: אין החומר ההיולי הקובע טבע הדבר, דמ"ש בחי"ח דאפשר להיות נס שישנה טבע הדבר, אין הפירוש בזה שע"י שנשתנה החומר ההיולי נעשה בד' יסודות כן טבע הדבר, אלא הדבר הקובע טבע הדבר הוא החיות האלוקי המחי' אותו בכל רגע, דלכל מציאות בעולם יש החיות הפרטי המחי' אותו, כמבואר בשעה היותה"א פ"א, והחיות פרטי הוא הנותן לו טבעו הפרטי, וזהו טבע הדבר שטבע הקב"ה בכריאת כל הנבראים (שגם החומר ההיולי הוא נברא). וכמבואר בסה"מ מלוקט ח"ה ע' קו ואילך (וש"נ), דשורש הטבע הוא משם אלקים (אלקים בגימטריא הטבע), ושורש הנסים הוא משם הוי', עיי"ש בארוכה. (ומה שמבואר להלן שם (ע' קח) בפ"י שם טבע, עיי"ש, אינו שייך לנדו"ד, דבכדי לשנות הטבע שיהפך לטבע אחר, הוא רק ע"י שורש הטבע שהוא החיות דשם אלקים, והשינוי הוא ע"י שיהפך חיותו הפרטי לשם הוי'. ואכ"מ).

וזהו הפ"י בהשיחה בחי"ח: שיכול הקב"ה לעשות נס, וע"י הנס ישתנה טבע הדבר, - דהטבע היינו מה שהקב"ה טבע בעולמו

ע"י החיות הפרטי שנתן לכל דבר להיות בריאה חדשה; או לא, שלא ישתנה טבע הדבר, אלא הגם שטבעו הוא כמו שנקבע ע"י חיותו, מ"מ נעשה נס ונשתנה הדבר. וא"כ אין לזה כל קשר לענין חומר היולי, שגם הוא נברא, שצריך חיות בכל רגע (כמו שארמ"ע צריך חיות בכל רגע). וגם החומר היולי עצמו יכול להשתנות, ולא ישתנה טבע הדבר (והגם שכן ברא הקב"ה כל נברא, שהחומר ההיולי הוא שורש ועצם הדבר, וא"כ לכ' כשנשתנה החומר ההיולי ישתנה עצם הדבר? אמנם ע"פ הנ"ל מובן דהגם שכשהנס חדר לחומר ההיולי הנה זהו נס עמוק יותר במציאות הדבר כיון שעצם מציאותו הוא חומר ההיולי; אבל אין זה קובע טבע הדבר (כל הדר' יסודות), דהטבע נקבע ע"י הקב"ה, ע"י חיות הפרטי, וד"ל).

אמנם לאידך גיסא, לא מסתבר לומר, דגם אם לא נשתנה חומר ההיולי לדם, אעפ"כ נשתנה טבעו של הד"י לדם, דהרי אם לא נשתנה החומר ההיולי לדם, איך אפשר לומר דטבעו של הד' יסודות נשתנה לדם והחומר ההיולי נשאר מים! אבל לאידך גיסא, א"א לומר, דהא גופא שנשתנה החומר ההיולי הוי הוכחה שלא רק שנשתה הדבר באופן נסי, אלא נעשה בריאה חדשה, וגם החיות האלקי נשתנה, דבודאי אפשר שישתנה החומר ההיולי ולפועל יבא ממנו דם באופן נסי, אבל לא ישתנה כח החומר ההיולי עצמו לטבע דם עד שיתנה חיותו הפרטי של מים לדם, וייעשה בריאה חדשה, וד"ל. בכל הנ"ל יש להעיר ממה שנתבאר בארוכה בקובץ מגדל אור (ישיבת אור אלחנן - חב"ד, תשמ"ט) חוברת ז(א) עמוד 90 ואילך, עיי"ש היטב.

ויש להעיר ג"כ בהמשך דבריו מש"כ ר' יהושע קאי לשיטתיה בענין אשת לוט שאין מביטים כלל על אופן הנס (וממילא עומק החדירה של המכה), אלא שכיון שמציאותה במצבה העכשווי הוא מלח ממילא אינה מטמאה, וכן יאמר גם בענינינו שאין להתייחס לכך שהמכה (והאיסור) רק בתואר, מ"מ כיון שלפנינו דבר איסור הרי נאסר גם בהנאה".

ולכ' גם בזה אין דבריו נכונים, דאין הכוונה בהשיחה בחי"ח "שאינ מביטים כלל על אופן הנס", אלא מבאר שם הגדרת טומאת מת, דהגם שהנס היה באופן שלא נשתנה טבעו, מ"מ אין זה נוגע

כאן, דאין נפק"מ לגבי הגדרת טומאת מת אם נציב מלח הוא בדרך נסי או לא, דבאיזה אופן שיהיה אין חלות טומאה עליה, הגם דבמצבה העכשווי אינה מלח, כי נעשית מלח בדרך נסי.

ועפי"ז אין לדמות מ"ש בחי"ח למ"ש בחט"ז, דבחי"ח מבואר הגדרת טומאת מת, דבנוגע לטומאת מת אין נפק"מ אם הנציב מלח הוא באופן נסי בכ"ר, משא"כ בהגדרת איסורי הנאה הרי כל גדרו של איסורי הנאה הוא שעצם הדבר נאסר, וממילא זה תלוי אם חדרה הנס לחומר ההיולי או לא.

באותיות אחרות: אין לדמות גדר טומאת מת, לגדר איסורי הנאה; ואי"כ נקודה השוה ביניהם באופן הנס: דבטומאת המת אין נפק"מ בהנס, ובאיסור הנאה בודאי ישנה וכנ"ל. וד"ל.



## לקוטי שיחות

### הסדר בג' תפלות שביום

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"ה פ' ויצא ב' מבאר דידיע הכלל בהלכה, דבמעשה בראשית היום הולך אחר הלילה, ובקדשים הלילה הולך אחר היום, ובענין התפלה תרווייהו איתנהו בה, שיש בענין התפלה גדר של "קדשים" שמצד זה לילה הולך אחר היום, [שחרית מנחה ערבית], וגם גדר של "מעשה בראשית" שבזה היום הולך אחר הלילה [ערבית שחרית מנחה], דענין ה"עבודה שבלב" שבתפלה - הדביקות בה', ה"ז גדר של "קדשים" דהוה כמו קרבנות, שהם הקרבה לה', והענין ד"בקשת צרכיו" שבתפלה ה"ז הענין ד"מעשה בראשית" שהאדם חושב אודות צרכיו, ומבאר שם (סעי' ג') דלהלכה למעשה נקטינן שסדר התפלות הוא ערבית שחרית מנחה, ולכן ליכא אפילו קס"ד בגמ' (ברכות כו,א) בהא שיכולים להשלים תפלת מנחה בערבית להיותה הסיום של ג' התפלות, כיון דנקטינן שערבית הוא תפלה של

יום החדש, והטעם דשייך תפלת תשלומין של מנחה בערבית הוא משום דצלותא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי כמבואר שם, וממשיך לבאר הטעם כי עפ"י הלכה עצם המצוה דתפלה היא בקשת צרכיו וכו' עיי"ש.

ובהערה 10 שם כתב דהמאירי פירש שם לפי המסקנא דהא שיש תשלומין של מנחה בערבית ה"ז משום דאברים ופדרים שמתעכלין כל הלילה מקרבן היום שעבר הם עיי"ש, דלפי דבריו יוצא להלכה דתשלומין של מנחה בערבית הוא משום הקרבנות, דשם אמרינן שהלילה הולך אחר היום, וכנראה שהוא מפרש דברי רבי יוחנן "טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית ב' ואין בזה משום דעבר יומו בטל קרבנו", דכוונתו לומר דליכא כאן עבר יומו, כיון דבקרבנות ה"ה יום אחד.

משא"כ לדידן דנקטינן להלכה שבאמת עבר יומו ומ"מ מתפלל משום דרחמי נינהו, (כמבואר בהשיחה) מפרשינן כוונת ריו"ח "ואין בזה משום דעבר יומו כו"מ דאין זה חסרון הכא, כיון דצלותא רחמי היא, וכמ"ש בשו"ע אדה"ז סי' ק"ח סעי' ב': "טעה או נאנס ולא התפלל מנחה כו' ואעפ"י שהתפלולות הן כנגד הקרבנות, אין אומרים כיון שעבר יומו בטל קרבנו, כיון שמ"מ התפלולות הן בקשת הרחמים וכל אימת שיתפלל יש לו שכר תפלה כו"מ."

### בגדר תפלת תשלומין איזה תפלה היא

ונראה לבאר בזה, דהנה בגדר תפלת תשלומין יש לפרש בב' אופנים: א) שהיא היא אותה התפלה שהחסיר, כגון כשלא התפלל שחרית שמתפלל מנחה שתיים, הנה תפלה השני' היא תפלת שחרית, והדין דתשלומין הוא דאפשר להתפלל תפלת שחרית בתורת תשלומין אחר תפלת מנחה, ב) שגם תפלה שני' היא תפלת מנחה, כי אחר זמנה לא שייך כלל תפלת שחרית, והדין דתשלומין הוא שאפשר לו להתפלל תפלת מנחה ב' פעמים להשלים התפלה שחסר שהרי צריך להתפלל ג' תפלות בכל יום.

ויש להביא רא' לאופן הא' מהא דמקשה בברכות שם על המשנה תפלת השחר עד חצות, והא אמר ריו"ח טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתיים שחרית מתפלל במנחה שתיים? [הרי תפלת שחרית היא גם אחר חצות], ומתקן כולא יומא מצלי ואזיל,

עד חצות יהבי ליה שכר תפלה בזמנה, מכאן ואילך שכר תפלה בזמנה לא יהבי ליה עיי"ש, והנה אי נימא כאופן הב' דתפלת התשלומין אינה אותה תפלה שהחסיר, מהו בכלל קושיית הגמ' בהא דתנן תפלת השחר עד חצות הרי התפלה של תשלומין היא של תפלת מנחה ולא תפלת השחר? הרי מוכח מזה כאופן הא'.

וראה גם באשל אברהם (להגה"ק מבוטשאטש) ריש סי' ק"ח שכתב דבשבת אם משלים של שחרית במנחה אומר ישמח משה כבשחרית עיי"ש, והטעם בזה י"ל כנ"ל באופן הא' (וראה תהלה לדוד שם אות י'), ועי' מג"א סי' ק"ח סק"א וז"ל: מתפלל מנחה. וכשהוא ש"ץ יוצא במה שמחזיר התפלה בקול רם (רדב"ז סי' שס"א כ"ה) עכ"ל, וכ"ה בשו"ע אדה"ז שם סעי' ו', ולכאורה בשלמא אי נימא כאופן הב' שתפלת התשלומין היא תפלת מנחה שפיר מובן איך אפשר לו להוציא את הרבים בתפלת מנחה, אבל אי נימא שהיא תפלת שחרית דיליה, איך מוציאם בתפלת המנחה. וא"כ מוכח מזה כאופן הב', אבל עי' בשערי תשובה שם שכתב וז"ל: וכתב בר"י מי שנאנס ולא התפלל ערבית ובשחרית התפלל בלחש לחובתו, ובחזרת תפלת הש"ץ כיון לצאת בה תפלת ערבית לתשלומין יצא וכו', ואע"ג דהש"ץ מכוין להוציא מי שאינו בקי על תפלת שחרית והוא מתכוון על ערבית לית לן בה כיון דהברכות כי הדדי נינהו וכמ"ש המג"א כאן מתשובת הרדב"ז וכו' עכ"ל. הרי מוכח מזה דסב"ל כאופן הא' ומ"מ כיון דהברכות שוות יכול להוציאם, (ושייך בזה שומע כעונה והעונה אמן ה"ה כמברך וכו' והם מתכוונים בשביל תפלת שחרית).

### תשלומי מנחה בערבית הוא באופן אחר

והנה לפי המבואר בהשיחה דלהלכה נקטינן בנוגע לתשלומין של מנחה בערבית שזהו מצד דצלותא רחמי נינהו, יש לומר דכל מה שאמרינן כאופן הא' דמתפלל תפלת שחרית במנחה, ה"ז רק בתפלות אלו שהם ביום אחד ולא שייך שם עבר יומו בטל וכו', כגון כשמתפלל ערבית בשחרית ושחרית במנחה, אבל כשמתפלל של מנחה בערבית, כיון שבאמת עבר יומו וכו' כנ"ל אלא שמתפלל משום דצלותא רחמי נינהו, שם אמרינן כאופן הב', כי ביום חדש לא שייך עוד תפלת המנחה מיום שלפניו, שהרי כבר עבר יומו לגמרי,

ושם נימא שגדר התשלומין הוא כאופן הב' שמתפלל ב"פ ערבית ומשלים עי"ז הג' תפלות שחסר.

ויסוד לזה יש להביא מב' מימרות הנ"ל דריו"ח (בברכות שם), הא' טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים שחרית מתפלל במנחה שתים, הב' טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית שתים ואין בזה משום דעבר יומו וכו', וכבר הקשו הפנ"י והצל"ח שם דלמה חילקם ריו"ח לב' מימרות ולא כללן ביחד? ולהנ"ל י"ל משום שהם ב' אופנים שונים במהותו של התשלומין כנ"ל, ומדוייק לפי"ז מאד לשון ריו"ח, דבמימרא הא' אמר "מתפלל בשחרית שתים כו' מתפלל במנחה שתים", דהיינו דבזמן שחרית מתפלל שתים וכן בזמן המנחה מתפלל שתים, [הא' של העכשיו והב' של הקודמו וכו'] משא"כ במימרא הב' בלא התפלל מנחה לשונו הוא "מתפלל ערבית שתים", ולא אמר מתפלל בערבית שתים כי הכא התשלומין הוא שמתפלל ערבית ב' פעמים.

ולפי"ז יש לבאר הסוגיא דברכות שם, וכפי שנת' דממה שהקשה הגמ' בתחילה על המשנה דתפלת השחר עד חצות מדין תשלומין מוכח דסב"ל כאופן הא', ובהמשך לזה איבעיא להו בנוגע לתשלומי מנחה בערבית, דשם נקט בפשיטות דלא שייך לומר ביום חדש שמתפלל תפלת מנחה, אי נימא דשוב לא שייך בזה תשלומין כלל, או דגם שם שייך תשלומין אבל באופן אחר משום דצלותא רחמי ניהו וכו', ומביא לפשוט מריו"ח ממימרא הב' שגם שם שייך תשלומין מצד דרחמי ניהו.

ובשו"ע אדה"ז שם סעי' ט"ו כתב וז"ל: טעה ולא התפלל ערבית בר"ח והתפלל שחרית שתים ושכח יעלה ויבא בב', צריך לחזור ולהתפלל, אעפ"י שהוא לתשלומי ערבית ובערבית אין חוזרין בשביל הזכרת ר"ח מפני שאין קידוש החודש בלילה, אבל עכשיו שמתפלל אותה ביום צריך לחזור ולהתפלל עכ"ל, ולפי אופן הא' מובן החידוש שבזה, דהו"א כיון שתפלתו הב' היא תפלת ערבית וכלשון אדה"ז "עכשיו שמתפלל אותה ביום" אי"צ לחזור להתפלל, קמ"ל דמ"מ דכיון שמתפלל ערבית ביום צריך לחזור משום יום.

(ועי' מרדכי שם ר"פ תפלת השחר שכתב וז"ל: תפלת השחר, עבר יומו ובטל קרבנו וגמר לה (תמורה י"ד) מזבח ונסכים דבר יום ביומו עכ"ל, ובהגהות מעשה אילפס שם על המרדכי כתב שבא

לפרש לשון הש"ס עבר זמנו כו' אף דלמסקנא לא מסקינן הכי וכה"ג נמצא כמה פעמים במרדכי שבא לפרש אף דלא פסק הכי עיי"ש, ולפי הנ"ל אין צריך לזה כי י"ל דבאמת קיימ"ל הכי דאמרינן עבר יומו לגבי תשלומין של מנחה, והתשלומין הוא כנ"ל כאופן הב'.

הטעם שמתפלל ערבית שתיים בשבת של שבת ושל מוצ"ש של חול

ובברכות שם בע"ב איתא ת"ר טעה ולא התפלל מנחה בע"ש מתפלל ערבית שתיים של שבת, טעה ולא התפלל מנחה בשבת מתפלל ערבית שתיים של חול, ולכאורה יש להוכיח מזה כנ"ל דתשלומי מנחה בערבית הוא ב' תפלות ערבית, ולכן מתפלל ערבית שתיים של שבת ולא א' מהן של חול במקום תפלת מנחה שהחסיר, וכ"כ בהדיא בתשובות מהרי"ל סי' נ"ו בא"ד וז"ל: דמי שלא התפלל בשבת במנחה דמתפלל במוצאי שבת ב' של חול וכו' התם טעמא, מנחה עברה ותפלת מנחה יש לה זמן קבוע, וכיון דזמן עבר ולא התפלל במוצאי שבת אלא לתשלומין, ושתי התפלות הם תפלות ערבית והאין יתפלל של שבת, ודינו להבדיל בראשונה ושניה לתשלומין דודאי שעת מנחה ליתא דכבר עברה, וערבית אינה במוצאי שבת אלא של חול וכו' עכ"ל. וזהו כנ"ל.

אלא דבשטמ"ק שם כתב שלא כמהרי"ל וז"ל: טעה ולא התפלל מנחה בע"ש מתפלל ערבית שתיים של שבת, דכי היכי דלא אטרחהו בתפלת שבת הכי נמי לא אטרחהו בתשלומין, טעה ולא התפלל מנחה בשבת מתפלל ערבית שתיים של חול דמחוייב הוא בכל הברכות בשבת נמי, ורבנן הוא דלא אטרחהו משום כבוד שבת, אבל כיון שעברה שבת חוזר לדינו עכ"ל, (וראה ברכות כא, א) דמבואר בדבריו דסב"ל דכשמתפלל מנחה בערבית ה"ז תפלת המנחה (כאופן הא') ולא כהמהרי"ל, והא דמתפלל ערבית שתיים של שבת, הוא משום שלא אטרחהו גם בתפלה זו כיון שהוא בשבת, וכן במוצ"ש ה"ה מתפלל מנחה בתשלומין, והא דמתפלל של חול הוא משום שמעיקר הדין גם בשבת צ"ל כן אלא דמשום כבוד שבת לא אטרחהו, אבל כאן במוצ"ש חוזר לדינו, וכ"כ הטור סי' תכ"ב, וכן משמע בדעת הרא"ש בפרק ערבי פסחים סי' ז' עיי"ש.

ולפי הנ"ל אפשר לומר שהשטמ"ק וכו' סב"ל כדעת המאירי הנ"ל שפי' כוונת ריו"ח דגם בערבית לא אמרינן עבר זמנו כו' כיון

שכן הוא בהקרבנות שאברים וכו' של יום מתעכלים בלילה, ולכן סב"ל דגם תשלומי מנחה בערבית הוא תפלת מנחה.

אין לו שהות להתפלל ב' תפלות או מוסף או מנחה

ועי' מג"א סי' רפ"ו סוף סק"ג שכתב וז"ל: ונ"ל דאם הוא סמוך לערב ואין שהות להתפלל שתיהן (מוסף ומנחה) יתפלל מוסף דמנחה יש לה תשלומין בערבית עי' סי' ק"ח עכ"ל, ובמחצית השקל שם הביא שהצל"ח ברכות כתב ע"ז שנעלם מהמג"א דברי הירושלמי (מובא ברא"ש ברכות שם פ"ד סי' ח') שמבואר שם להיפך, דבאין שהות פשוט יותר דמנחה קודמת, וכן הקשה עליו אדה"ו בקונטרס אחרון שם סוף אות א' דתדיר עדיף אף לדחות לגמרי עיי"ש, ועי' בהגהות רע"א שמיישב המג"א מהירושלמי ומסיק כהמג"א.

ולכאורה יש להוסיף בזה לפי הנ"ל, דאי נימא דתשלומי מנחה במעריב אינה תפלת מנחה אלא תפלת ערבית, ודאי יתפלל מנחה ולא מוסף, דאם יתפלל מוסף הרי הוא מפסיד תפלת המנחה, דהתשלומין הוא תפלה של ערבית, וכפי שנת' שכן נקטינן להלכה, אבל אי נימא דגם בתשלומין ה"ה תפלת מנחה, י"ל כהמג"א שיתפלל של מוסף כיון דתפלת המנחה יתפלל אח"כ (וראה תהלה לדוד סי' ק"ח אות ז-ח), וראה גם בס' מאור ישראל ברכות כו,ב, (בד"ה ואם הבדיל) שהביא ספיקת הצל"ח במי שנאנס ולא התפלל שחרית ונזכר בסוף היום ואין לו שהות אלא להתפלל תפלה אחת אם יתפלל מנחה בזמנה שהיא חובת השעה ותפלת שחרית תדחה לגמרי, או דילמא טוב יותר שיתפלל תשלומי שחרית שזמנה עובר לגמרי שאין לו תשלומין אח"כ ותפלת המנחה ישלים לערב עם תפלת ערבית, והאריך בזה מכמה מקומות וראה בזה גם בס' ברכת אהרן מאמר ר"ג, וגם זה יש לקשר לפי הנ"ל אם בתשלומי מנחה בערבית מתפלל תפלת מנחה או מעריב, ויש לעיין בכל זה עוד מכמה מקומות ואין הזמן גרמא.

עיקר מצות התפלה בקשת צרכיו

וראה הערות וביאורים גליון תקס"ו ע' 11, דלכאורה יל"ע מהמבואר בלקו"ש חכ"ב ע' 117 הערה 34 שכתב דלדעת הרמב"ם עיקר מצות התפלה הוא בקשת צרכיו (וזהו כמבואר בהשיחה כאן), אבל מביא שם דאדה"ו כתב (סי' קפ"ה סו"ס ב') דסידור שבחיו של

מקום זהו עיקר מצות התפלה עיי"ש, דלכאורה איך זה מתאים להמבואר כאן בהשיחה דלהלכה עיקר מצות התפלה היא בקשת צרכיו ויל"ע. (וראה הערות וביאורים גליון קפ"א אות ט"ו).

ועכ"פ אולי יש לבאר בזה דעת המאירי הנ"ל, דנקט דגם להלכה יש בענין התפלה הא שהלילה הולך אחר היום כנ"ל, וי"ל משום דסב"ל דסידור שבחו של מקום והעבודה שבלב שבתפלה הוא עיקר במצוות בתפלה והוה כקרבנות גם להלכה.



### מצות מילה – אי הוא מצוה שהזמן גרמא

הרב יעקב יוסף קופרמן  
ר"מ בישיבת תורת"ל - קרית גת

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 קושיית התוס' קידושין כט, א ד"ה "אותו" שהקשו מדוע צריך קרא לפטור אשה מחיוב מילת בינה דכתיב אותו ולא אותה, תיפוק לי' דהוי מ"ע שהזמן גרמא, דמצותה ביום ולא בלילה, ועיי"ש תירוץ. אמנם ע"פ 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.

והנה לפ"ז נראה ליישב את דברי המהרי"ט בקידושין שם שכתב על קושית התוס' הנ"ל "וק"ל אמאי לא תירצו התוס' אפילו למ"ד אינה נוהגת אלא ביום דמשו"ה לא מקרי זמן גרמא דמצותה אחר שנעשית נוהגת בין ביום ובין בלילה ויכול למול בלילה לאכול הקדשים שלא יבואו לידי נותר".

והקשה עליו המהרי"ט אלגזי בבכורות (סע"ז) "נראה מדבריו דס"ל דלכו"ע אם מל בלילה בדיעבד יצא והא ליתא דבהדיא כתבו הגהות מיימוניות בפ"א מהל' מילה דין ח' איפכא וז"ל ואם מל בלילה בין קטן ובין גר צריך להטיף ממנו דם ברית כדאשכחן דבר שמצותו בלילה אם עשהו ביום אינו כשר כגון

קצירת העומר ה"ה דבר שמצותו ביום אם עשה בלילה דאינה כשר עכ"ל. גם מ"ש דיכול למול בלילה לאכול קדשים שלא יבואו לידי נותר לא ידעתי מנין לו לדין זה, דכיון דלמדנו מדברי הגה"מ דאפילו בדיעבד הנ"ל כאילו לא מל אם כן אפילו ימול עדיין דינו כערל ואינו יכול לאכול הקדשים, באופן שדברי הרב צ"ע, ע"כ לשון המהרי"ט אלגאזי.

ולכאורה אפשר לתרץ קושייתו דהמהרי"ט נתכוון לומר כהביאור הנ"ל בלקו"ש דלאחר שמל פעולת המילה נמשכת כל ימיו וכוונתו של המהרי"ט היא לבאר במה זה ניכר דיש כאן פעולה נמשכת גם בלילה, וזהו מה שכתב שם דזה ניכר במה שיכול לאכול קדשים בלילה דהיינו שאף שאין מלין בלילה (דהרי כל תי' של המהרי"ט הוא לרבנן דראב"ש דס"ל דאינה נוהגת אלא ביום) אבל זה שהוא נמול ואינו ערל - וממילא יכול לאכול בקדשים - זה שייך גם בלילה, ולכן לא הוי מצוה שהזמן גרמא.

ואפ"ל שנפלה ט"ס בדבריו, דהרי כתב במפורש "דמצותה אחר שנעשה נוהגת בין ביום ובין בלילה" ומה שייך לומר דאחר שנעשה המצוה, יכול למול בלילה! ? ולכן נראה דבהמשך לזה צריך להיות התיבות "ויכול בלילה לאכול קדשים" והתיבות "ויכול למול בלילה" אינם שייכים שם, ויש לומר כמה אופנים בזה עיי"ש.

ומצאתי ראייה לביאור זה במהרי"ט, דבספר בירורי השיטות על קידושין שם הביא מספר פרדס יוסף שכתב ממש כתי' כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו הנ"ל בשם המהרי"ט וציין בבירורי השיטות שלא מצא היכא נמצא במהרי"ט תי' כזה ומזה מבואר דגם הפרדס יוסף למד כן בכוונת המהרי"ט.

ב. אמנם לאחר העיון בדברי המהרי"ט נראה דכוונתו דוקא כמו שהבין המהרי"ט א"א ולא כהפרדס יוסף (וכן מצאתי בקה"י על קדושין שם שלמד כהפרדס יוסף) דבהמשך דבריו שם כתב לדחות סברת היש שהקשו על תוס' דבלאו הכי הו"ל מצוה שהזמן גרמא משום דלא מצי לממהל בשבת ויו"ט וכותב המהרי"ט "דאטו מעקה ושילוח הקן וכמה מצוות שאין יכול לעשותן בשבת זמן גרמא מקרי אין הדבר כן. אלא כל שמצותו

נוהגת אחר עשייתן לעולם אף בשבתות ויו"ט לאו ז"ג כו", ע"ש. ובשילוח הקן הרי ודאי לא שייך לומר שיש בזה פעולה נמשכת כמילה ומ"מ כתב המהרי"ט "שמצותן נוהגת אחר עשייתן לעולם אף בשבתות ויו"ט".

וע"כ דכוונתו באחר עשייתן, וכן מ"ש במילה לאחר שנעשתה, כשעבר ועשה את המצוה, את המילה בלילה, או השילוח הקן בשבת, וכוונתו דאם אין זמן שבו אם עבר ועשאה אינה נחשבת למצוה, אין זה ז"ג, אף שלכתחילה צריך למול דוקא ביום, ושילוח הקן דוקא בחול.

וממילא חוזרת קושית המהריט"א. ואולי י"ל דהמהרי"ט סובר כהמנ"ח שמבאר במצוה ב' דכשמל בלילה או קודם זמנו דאין בזה איסור, וכשיגיע היום לא יחול עליו כלל המצוה, רק שאינו מקיים המצוה, ומדמה לה למבער חמץ לפני ערב פסח, ואכ"מ. ולכן שפיר ס"ל להמהרי"ט דכדי שלא יבואו קדשים לידי נותר יכול למול בלילה.

ומה שהקשה המהריט"א מדברי ההגהות מימוניות דבמל בלילה צריך להטיף ממנו דם ברית, לכאורה אפשר לתרץ דהמהרי"ט ס"ל כהשי' דאין צריך להטיף, דהמל"מ (בהל' מלכים פ"י ה"ז הובא במנ"ח שם) סובר דשי' הרא"ש דגם לפני יום השמיני וגם לאחר זמנה בלילה, בדיעבד קיים המצוה, וא"צ להטיף ממנו דם ברית. וגם הש"ך בסי' רסה הבין כן בדעת הרמ"א דבדיעבד קיים המצוה, וגם השאג"א בסי' נב שהשיג על הש"ך וכתב דלכו"ע לא קיים המצוה - ומה שכתב הרא"ש ועוד ראשונים דא"צ להטיף דם ברית הוא משום דכבר א"א לתקן ואין שום ענין בהטפת דם ברית עיי"ש - אך גם לדעתו הרי כבר אינו ערל וממילא יוכל לאכול בקדשים.

אך באמת זה דוחק דהמהרי"ט יקשה על התוס' אמאי לא תרצו כן דלא שייך להקשות אלא אם כן זה לכו"ע, וזהו מה שכתב המהריט"א "נראה מדבריו דס"ל דלכו"ע אם מל בלילה בדיעבד יצא והא ליתא".

ג. אמנם מה שהתוס' לא תירצו כביאור כ"ק אדמו"ר הנ"ל לכאו' צ"ל דס"ל דכיון דפעולת ועשיית המצוה יש לה זמן, אף

שקיום המצוה נמשך תמיד ואין לה זמן המגביל, מ"מ חשיב מ"ע שהז"ג. אך המהרי"ט (לפי ביאור האחרונים הנ"ל) וכן כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל סברי דלא מקרי מ"ע שהז"ג אלא במקום שהזמן מגביל גם את קיום המצוה אבל במקום שקיום המצוה אינו מוגבל בזמן, ורק חיוב העשיה והפעולה יש לה זמן, אין זה מ"ע שהז"ג.



### שיטת רש"י באמירת פסוקי מלכיות וכו'

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר, בעלוויו, וושינגטון

בלקו"ש חלק ל"ד בשיחה לראש השנה עמ' 180 מבאר הרבי שיטת רש"י בסיום מס' ר"ה, דהא דמפרש דברי הברייתא "תקיעות וברכות של ר"ה מעכבות זו את זו" - שהברכות (מלכיות זכרונות ושופרות) מעכבות את התקיעות והתקיעות מעכבות את הברכות (ודלא כפי' התוס' שם ד"כשמברך מלכיות זכרונות ושופרות מברך שלשתן או לא יברך כלל, וכן תקיעות שברים תרועות אי בקי בשלשתן יתקע ואם לאו לא יתקע" - אבל אין הברכות מעכבות התקיעות וכן אין התקיעות מעכבות את הברכות) הוא לפי שמפרש סיום הברייתא ("מאי טעמא, אמר הקב"ה אמרו לפני מלכיות זכרונות ושופרות: מלכיות שתמליכוני עליכם, זכרונות שיבוא זכרוכם לטובה, ובמה בשופר") ש"ובמה בשופר" קאי על תקיעת שופר שבמלכיות וזכרונות (ולא כהפי' ש"ובמה בשופר" הוא טעם לפסוקי שופרות), שבזה הברייתא מדגישה התלות של הברכות בתקיעות. עיי"ש.

ובהמשך מבאר דלרש"י גדר אמירת הפסוקים של מלכיות וכו' הוא: שהאמירה עצמה פועלת שימלוך הקב"ה על ישראל ויזכירם לטובה, ולא רק להביא ראי' מן התורה על ענינים אלו - כהביאור בדעות שאר הראשונים. ועיי"ש בהשיחה - שזהו הטעם לפירושו "ובמה בשופר" שקאי על תק"ש.

ולהעיר דלפי"ז אוי"ל ביאור בדעת רש"י עצמו בהמשך הגמ' ר"ה דף לה, א, שמביא דעת רב חננאל אמר רב "כיון שאמר

ובתורתך כתוב לאמר שוב אינו צריך", וברש"י ד"ה כיון כו' "כלומר כיון שאמר נעשה ונקריב לפניך כמצות רצונך כמו שכתבת עלינו בתורתך, אין צורך לומר מקראות המוספין".

ולהלן מביא רש"י "רבתי מפרשין להא דרב חננאל במלכותי וזכרונות ושופרות" ועיי"ש מה שהקשה ע"ז.

ולביאור הרבי בדעת רש"י מובן ג"כ מדוע רש"י מפרש ש"ובתורתך כתוב" קאי על פסוקי מוסף, כי לשיטתו הרי אמירת הפסוקים במלכותי וזכרונות ושופרות פועלים עניניהם ומובן שצריך לאומרו בפרטיות.

ולהוסיף, דבהשיחה שם מבאר דהרמב"ם סובר כשיטת שאר הראשונים בתלות של ברכות ותקיעות. ולביאור השיחה שיטתם הוא דעצם הענין דתמליכוני עליכם וכו' נפעל ע"י בקשת ותפילת בני"י "מלוך על העולם וכו'". ואמירת פסוקי מלכותי וזכרונות הוא רק להביא ראי' מה"ת על ענינים אלו.

ויומתק לפי הנ"ל מה שפסק (ופירש) הרמב"ם בהל' שופר פ"ו ה"ח "שלש ברכות אמצעיות אלו של ר"ה ויוהכ"פ של יובל שהן מלכותי וזכרונות ושופרות מעכבות זו את זו ... ואפילו אמר ובתורתך ה' אלקינו כתוב לאמר ואמר פסוק של תורה והפסיק, שוב אינו צריך כלום".

והמבואר מזה שהרמב"ם לומד בדעת רב חננאל אמר רב ד"כיון שאמר ובתורתך כתוב וכו'" קאי על מלכותי וזכרונות ושופרות, ולשיטתו מובן כי האמירה היא רק לסימן ואינה פועלת כנ"ל, ולסימן - גם "ובתורתך כתוב וכו'" יספיק. (אבל ראה בלחם משנה שהקשה בדעת הרמב"ם שסותר א"ע למש"כ בנוסח התפלות דדעת רב חננאל קאי על מוספים וכפי' רש"י, ועי' בערוך לנר כאן מה שתי', ואכמ"ל).



## בענין שינה בסוכה

הת' שניאור זלמן קפלן

תות"ל - 770

בלקו"ש חכ"ט בשיחה לחה"ס מבאר כ"ק אדמו"ר שלדעת הרוגוצ'ובי אין שינה בסוכה חלק ממצוות סוכה אלא שאסור לישון מחוץ לסוכה. משא"כ לדעת אדה"ז השינה היא חלק ממצוות סוכה, עיי"ש.

ולכאו' יש להוכיח כשיטת אדה"ז מדברי הראשונים (בעה"מ שלהי פסחים ועוד) שמבארים הטעם דאף שילפי' מהדדי סוכה ומצה שבליילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות, מ"מ אאכילת מצה כל שבעה ודאי אין מברכים משא"כ בסוכה מברכים גם כל שבעה. והטעם "לפי שאדם יכול בשאר ימים לעמוד בלא אכילת מצה ויהא ניזון באורז ודוחן וכל מיני פירות משא"כ בסוכה שאין יכול לעמוד בלא שינה ג' ימים והוא חייב לישן בסוכה".

ולפי"ז מוכח כשיטת אדה"ז ששינה בסוכה היא חלק ממצוות סוכה, ועד שמכוחה חיוב הברכה כל שבעה.

אמנם לפי"ז יל"ע למסקנת השיחה שם שיתכן מצב של קיום מצוות סוכה בשלמות גם מבלי לישן בסוכה, וזהו לכאו' היפך הנ"ל ששינה בסוכה היא הכרח, ולכן מברכים כל שבעה. [איברא דהאחרונים (ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך חובה מצווה ורשות) ביארו טעם אחר לשינוי בין סוכה למצה ובשיחה צויין לאחד מהם (הערה 17), ועכ"פ יש להתאים המבואר בשיחה עם דברי הראשונים].

אלא שבהתבוננות נוספת לק"מ, שהרי הביאור שם בשיחה הוא שבאם מקיימים באו"א החיוב ד"תשבו כעין תדורו" אז אין חסרון כשאין ישנים בסוכה. אך אם לא יקיים מצוות סוכה באו"א כלל, הרי שוב מחוייב הוא שלא לישון מחוץ לסוכה, וק"ל.



## גופו של אליהו

הת' משה נתן הלוי פישער

תות"ל - 770

בלקו"ש חלק ב' עמ' 516 כתב לגבי אליהו שעלה בסערה השמימה, שיש לו את הגוף בשלמות בעולם היצירה. (והמקור הוא מהפרדס וכו' כמצויין שם בהערה).

ולהעיר ממש"כ האבודרהם בסדר תפלת ערבית של מוצאי שבת, "איש שלא טעם מיתה וקבורה, שלא מת כמות כל האדם, אלא שהעלתהו רוח סערה מן הארץ עד גלגל האש, ושם כלה בשרו, ושם כל יסודו אל יסודו, והרוח בה שבה אל האלקים אשר נתנה". ולפי דבריו הרי אין גופו בשלימות כמו שהי', ולא באתי אלא להעיר.



ו"יבן שם מזבח לה' הנראה אליו" [גליון]

הת' אפרים פישל אסטער

שליח בישיבת אור אלחנן חב"ד ל.א. קאליפורניא

בגליון תשפד העיר הרב יל"ש במ"ש בלקו"ש ח"ל בהערה (ע' 37 הע' 19 ובשוה"ג), דלא ניחא לי' לרש"י לפרש "ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו" כפי' הרמב"ן שבניית המזבח היתה ע"ז שנראה אליו ה', "כי לא מצינו שבכל פעם שנגלה ה' לאברהם בנה מזבח - ראה לדוגמא ריש (וסוף) פרשתנו". ופי' הנ"ל הכוונה: דהו"ל להתורה לפרש כן בפעם הראשונה בריש פרשתנו.

ועפ"ז נשאר בצ"ע, דלכ' בריש פרשתנו דלא כתיב בו "וירא", אפ"ל דבאמת אין התגלות זו ראויה לבניית מזבח, ורק היכן דבהתגלות כתיב "וירא" בנה מזבח, וא"כ ה"פעם הראשונה" הוא פסוק דידן, ופסוק זה מגלה שפיר שכל פעם שנגלה אליו ה' שכתוב בו "וירא", בנה מזבח.

ולא הבנתי מש"כ, דלכ' אי אפשר לומר דמגלה התורה כאן שבנה אברהם מזבח כל פעם שנראה אליו ה', שהרי כאן יש מקום לטעות שבניית המזבח לא היתה על הגילוי אלא על

הבשורה, ואם התורה רוצה לגלות לנו זה, הול"ל למיכתב כן באופן שאין לטעות שבניית המזבח הוא על ענין אחר.

ואולי יש לומר יתירה מזה: דאי אפשר בכלל לחלק בין הגילוי המיוחד ד"וירא" להבשורה שנאמר בו, דהיינו הך. דזה גופא שבכמה גילויים כתיב בו "וירא" ובכמה גילויים לא כתיב בו "וירא" כברישי פרשת לך לך, הוא, כי בגילוי שהיה בו ענין מיוחד, הי' הגילוי עצמו נעלה יותר. ולכן הא גופא שבנה מזבח רק בהגילוי שנאמר בו "וירא", מוכיח שבניית המזבח היתה על הבשורה, דהיינו הך.

וזוהי כוונת ההערה, דלא מצינו אף פעם שתגלה התורה (באופן שלא יהי' נתינת מקום לטעות שהבני' הי' דוקא על גילוי מיוחד זה - בשורה וכיו"ב), שבנה אברהם מזבח על עצם גילוי ה' אליו אף בלא ענין מיוחד, ולדוגמא, "ריש פרשתנו" שנאמר בו רק "לך לך" ולא נאמר בו וירא. וא"כ צ"ל דהבניה הי' דוקא על גילוי המיוחד - הבשורה.

ואמנם פשוטות ל' ההערה "שבכל פעם . . לדוגמא", לא משמע שהראי' היא מפעם הראשונה דוקא. ואולי ההערה היא רק (התחלת שקו"ט ו) נקודה בהענין בקיצור, והכוונה כנ"ל.

ואולי אפשר לפרש ההערה כפשוטו ממש, דע"פ הנ"ל שהי' צריך לגלות לנו באופן שאין מקום לטעות שבנה המזבח משום ענין אחר, הי' צריך לכתוב "בכל פעם" שבנה מזבח, דהנה כל גילוי ה' לאברהם הי' בו תוכן מסוים, וא"כ גם אם כתב פ"א כשנגלה ה' שבנה מזבח, מ"מ היה מקום לטעות שבניית המזבח שייך לתוכן הגילוי שהי' בפעם ההוא, ולא היינו יודעים שבניית המזבח הייתה על עצם הגילוי, ומזה שלא כתב התורה כן בכל פעם שנגלה ה' אליו מוכח כמ"ש רש"י שבנה המזבח על הבשורה.



### מדת הרחמים בבני ישראל [גליון]

הנ"ל

בגליון תשפד העיר הת' ממ"ג בלקו"ש ח"ל ע' 62, והקשה דאיך שייך לומר דהפסוק "למען אשר יצוה וכו'" הוא ראי' לטבע הרחמים שיש בישראל כמפורש בגמ' ביצה ובמהרש"א שם, הרי ביבמות מביא פסוק זה לראי' על טבע החסד שיש בישראל.

ולא הבנתי קושיתו דהרי בפסוק כתיב "לעשות צדקה ומשפט", וב"צדקה" נכלל לכ' שניהם - חסד ורחמים, דנתינת צדקה הוא פעולה של חסד ופעולה של רחמים, וא"כ למה לא הביא הגמ' ביבמות פסוק זה בין בנוגע לחסד ובין בנוגע לרחמים. וע"ז מת' בס"ד, דכאן לא קאי בפעולת הרחמים אלא ברגש הרחמים, וזה לא נכלל בצדקה, עיי"ש. ותמיהני שהניח השיחה בצ"ע!



## שיחה

טעמו של "מודה אני" על פי ההלכה ופשט

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזערזי

בין 'מודה אני' ל'אלוקי נשמה'

ידוע הסברו של הרבי בקונטרס "עניינה של תורת החסידות" בטעם על פי הפשט והלכה לאמירת מודה אני. ושם מבאר (ס"י ובהערות שם) אמירת מודה אני שנתקנה בידי ה"סדר היום" מהווה כעין ברכת הודאה (הנהנין) על החזרת נשמה לגוף. דבזמן הש"ס כשהידים היו טהורות מיד כשהשכימו אמרו אלוקי נשמה, אלא משנתקלקלו הדורות ולא יכלו לומר ברכה בשם ומלכות מיד כשניעורו בבוקר מפני טומאת הידיים, הותקן נוסח

זה שאין בו שם ומלכות, להחליף את הברכה. אך ביסודו זה גדר של ברכת הודאה.

ולהעיר שעצם הטעם מבואר כך בסידור השל"ה בתחילתו: "כותב ה'סדר היום' אע"פ שמברכין ברכת המחזיר נשמות כו' מ"מ ראוי שגם תיכף בהתעוררו משנתו ליתן שבח והודאה לשמו הגדול ע"ז, כי ע"פ הרוב מפקיד נשמתו בלילה והיא פגימה ומלוכלכת בעבירות ואע"פ כן החזיר לו השי"ת נשמתו לכך מיד כשיעור משנתו יאמר זה, ואפילו קודם שנטל ידיו כי אינו מזכיר לא שם ולא כינוי עכ"ל". והנה בינתיים לא מצאתי שב'סדר היום' עצמו נותן טעם זה על אמירת מודה אני. ואולי מה שמביא "כותב הסדר היום" ומסיים "עכ"ל", כוונתו רק לתיקון עצם הנוסח ולהדין - המבואר בסדר היום - שמכיון שאין בו שם ומלכות מותר לאומרו בלי נט"י (וכידוע בכללי הפוסקים שהביטוי "עכ"ל" אין כוונתו דוקא ללשון המדוייקת), ובכל אופן צ"ע מדוע לא צויין הסידור של"ה בקונטרס ההוא.

ברם יש להבחין קצת בין גישת הרבי לגישת נכד השל"ה (שסידר את סידור השל"ה והדינים שם). דבהמשך השיחה מבאר הרבי שאם 'מודה אני' ו'אלוקי נשמה' תוכנם דומה, מדוע אם כן יש לומר אח"כ עוד "אלקי נשמה"? ומבאר הרבי: "אלא שמ"מ צריך לברך אח"כ גם ברכת "אלקי נשמה", כי נוסף לזה שבברכת אלקי נשמה ישנם כמה פרטים שאינם ב"מודה אני" עוד זאת, ב"מודה אני" אין בה הזכרת השם וכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה (ברכות מ, ב)".

אך לפי סידור השל"ה התוכן של מודה אני ושל אלוקי נשמה חלוקים הם ביסודם: היסוד של מודה אני הוא להודות על כך, שלמרות שהנשמה "פגימה ומלוכלכת בעבירות" אע"פ כן מחזיר לו הקב"ה את הנשמה. לעומת זאת ברכת אלוקי הנשמה באה לברך על עצם העובדה של החזרת הנשמה ולא על החסד של החזרת נשמה חוטאת לגוף. ונראה שזהו שבנוסח מודה אני מוסיפים: "בחמלה רבה" כי זהו תוכן ההודאה על החמלה רבה שבהחזרת נשמה חוטאת לגוף.

ולפי שיטה זו, יש גם לבאר מדוע ניתקן נוסח זה בדורות האחרונים דוקא, כי משירדו הדורות וכו' הרגישו צורך לתקן נוסח מחודש שבו מודגש ענין הנ"ל.

טעם אדה"ז לאמירת מודה אני

והנה מדברי אדמו"ר הזקן במהדו"ב שלו וכן בסידורו יוצא שיש לו טעם אחר לגמרי לאמירת נוסח זה כפי שכותב בסימן א' ס"ו "וטוב להרגיל עצמו לומר מיד שניעור משינתו (מודה אני לפניך מלך חי וקיים שהחזרת בי נשמתני בחמלה רבה אמונתך) ועל ידי זה יזכור את ה' העומד עליו ויקום בזריזות". וסגנון דומה יש בסידור. דהיינו שאמירת מודה אני הוא בגדר זכירת ה' בכדי להמריץ האדם לעבודתו ולא מצד הודאה כלל.

ונראה שלפי זה מובן מה שאדה"ז נוקט בלשון "וטוב להרגיל". דלכאורה מהי הלשון "להרגיל" בלבד ולא בלשון מחייבת יותר? כי לשיטת רבינו הרי זה רק בכדי לחזק את האדם לצורך השכמה ועבודה ה'. ובאמירת נוסח בפה, יחדיר בלבו ביתר שאת וביתר עוז את הנקודה שהוא עומד לפני מלך חי וקיים ובכן ישאל את עצמו: מה לי נרדם? ונראה שאף לפי טעמו של רבינו מובן שנוסח זה שייך לירידת הדורות דוקא, שתיקנו תקנות ואמירות נוספות בכדי להזכירו את ה' הנצב עליו.

לפי האמור לא זכיתי להבין שבקונטרס ההוא מזכיר הרבי בס"ט גודל חשיבות מודה אני בגלל המבואר בשו"ע רבינו שע"י זה יזכור את ה'- ובכל זאת בסעיף שלאח"ז כשמסביר הטעם לאמירה זו לפי הפשט - מחדש טעם חדש? ! ואולי לומד הרבי שאין זה "טעם", וצלה"ב מדוע. ואולי בהקונטרס שם אזיל הרבי לפי מהדו"ק? ודוחק, וצ"ע.

השיטה שמודה אני קדושה יש בו

בקונטרס ההוא מבאר הרבי נוסח מודה אני על פי פרד"ס ועל פי החסידות. והיסוד על פי החסידות מבוססת על ההנחה שהניח כבר הסדר היום, שבנוסח זה אין בו משום קדושה בגלל שאין בו שם וכינוי. וביתר שאת ביססו אדה"ז (ראה במיוחד במהדו"ק ס"א סע' ה' מיוסד על האליהו זוטא) שאין בו אפילו גדר של תורה. ומדברי הרבי משמע שהעדר הקדושה הוא הסיבה

והמהות של כל עצם אמירתו, ואם הי' צורך בנטילה לפני אמירתו כבר הי' יכולים לומר ברכת "אלוקי נשמה", וכמו כן הוא על פי החסידות שהאמירה מבטאת את עצם הנשמה שלמעלה מאפשרות של טומאה, ראה שם בארוכה.

אולם יש להעיר שישנה שיטה הסוברת שאסור לומר מודה אני בלי נטילה או אם לא ישנו ב"בתי ידיים". וכך סובר היעב"ץ בסידורו (שנביא להלן) וכן כתב בספרו מור וקציעה בתחילתו ובסוף סימן ד' עיי"ש. וכעת מצאתי שכבר קדמו להיעב"ץ בעצם שיטתו, שבספר קיצור של"ה ב"דיני נט"י שחרית" (ע' מ"א, ב) מביא שם: "מצאתי כתוב בשם הספר רכב אלי' דף ח' ובהתחלת הנטילה אחר שמערה פ"א על יד ימין יאמר מודה אני לפניך...", אבל בעל אליהו זוטא כתב בשם סדר היום שאין צריך לזה נט"י...".

והנה לפי שיטה זו כל הטעם של הרבי באמירת מודה אני - הן לפי הפשט (שזה מטעם דטרם הנטילה אי אפשר לברך ברכת אלוקי נשמה) והן לפי החסידות - לא מתאים כלל כי הלא שיטה זו סבורה שכן צריכים נטילה.

ועיין בסידור יעב"ץ (עמודי שמים דפו"ר ד"צ ע' מ) ב"הנהגת אדם בהקיצו משנתו": "ויזכור חסדו ואמונתו אשר שמר לו שהקיצו משנתו לחיים והחזיר לו נשמתו... והנה לזה תקנו חכמים ברכה מיוחדת כדגרסינן בהרואה כד מתער משנתיה לימא אלוקי נשמה... והאידנא דלא זהירי מנגיעת מקום הטינופת נהגו לאמתוני עד לבתר דמשו ידייהו... וכת חסידים האחרונים הוסיפו מדעתם התחילו לנהוג לומר בהקיצם משנתם מודה אני... מי שאינו ישן בבתי ידיים יראה לי שטוב שיחשוב כך בדעתו ויהרהר נוסח זה במחשבתו ודיו". ונראה מדבריו שלדעתו כל עיקר מודה אני הוא בהרהור דוקא. ומכיון שלא תיקנו להרהר ברכה במחשבה, כי הרי עיקר ברכה בפה לכן תיקנו עבור ההרהור נוסח מיוחד בלי שם ומלכות ואילו כשנוטלים ידיים אומרים הברכה שתיקנו חז"ל. וכן מובן אצלו ההבדל בין מודה אני שזה בהרהור לבין "אלוקי נשמה" שזה בדיבור.

לפי"ז יש הבדל בין דעת היעב"ץ הסובר שעיקר מודה אני מתקיים בהרהור לבין ה'רכב אליהו' הסובר שצריכים לערות פעם אחת ואח"כ לאומרו. ונראה ש"הרכב אליהו" יסבור כדעת "סידור השל"ה" שהסיבה שתיקנו מודה אני הוא בכדי להודות על הענין המיוחד של החזרת הנשמה החוטאת, ברם לא מסתבר לומר שיסבור כדעת רבינו הזקן מכיון שאם כבר נוטל ידיו לא זקוק להתעוררות עבור זריזות.



### בביאור ענין ד"ואם יעלה על הדעת" [גליון]

הרב אפרים פיקרסקי  
מנהל - ביהמ"ד

במ"ש הרב ס"י בההדרן על הרמב"ם בענין "יעלה על הדעת", דלכאורה איזה עלי' בדעת ישנו בהל' ג' וכו' עיי"ש באריכות.

ולבאר זה בד"א הנה מתחילה נצטט לשון הרמב"ם בהל' יסודי התורה הל' ב' והלכה ג'. וז"ל בהל' ב': "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות". ובהלכה ג': "ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים הוא לבדו יהיה מצוי. ולא יבטל הוא לביטולם. שכל הנמצאים צריכים לו וכו'" ע"כ.

והנה כשלומדים דברי הרמב"ם בפשטות (דלא כפי הביאור [בפנימיות הענינים] שבההדרן), רואים שיש הפרש בין ה"ב לה"ג. שבה"ב שולל הרמב"ם את הקס"ד (יעלה על הדעת) שהוא אינו מצוי, וזהו אומרו "אין דבר אחר יכול להמצאות" אם הוא אינו מצוי, והרי אנו רואים שכן נמצאים, וא"כ מובן שהקס"ד שהוא אינו מצוי, נשלל.

משא"כ בה"ג הקס"ד הוא באופן של "אילו יצויר" ז.א. שיעלה על הדעת מה יהיה אם כל הנמצאים לא יהיו, האם זה יפעל שינוי בו ית', וע"ז מבאר הרמב"ם שאף אם יהיה כך (שכל הנמצאים יתבטלו), מ"מ הוא לא יבטל. ז.א. ששוללים הקס"ד

בה"ב, אבל בה"ג אין שלילה להקס"ד - ה"אילו יצויר" - ורק מוסיפים שגם אז, זה לא יפעול שינוי וביטול בו ית'.

ואולי י"ל עד"ז בהביאור ע"פ פנימיות הענינים בההדרן, שבה"ב הקס"ד (עליה על הדעת) הוא שאצלו ית' למעלה הוא "רק אינו מצויו". וזה שולל הרמב"ם באמרו אין דבר אחר יכול להמצאות (ואז מציאות העולם הוא דמיון - עי' בההדרן). ובהל' ג' הוא מעלה על הדעת ובא בהמשך למ"ש הרמב"ם בה"ב דאין דבר אחר יכול להמצאות, וטוען דאיה"נ מצד אמיתית מציאותו "אין כל הנמצאים מלבדו מצויים", כי מצד אמיתית מציאותו (הדיעה העליונה - יחו"ע - יעלה על הדעת) אין מציאות לנבראים, וא"כ מצד דעה זו (דעת עליון) ישנו קס"ד שאין צורך שהוא ית' יהיה "מצויו". כי כנ"ל בהל' ב' כל הצורך שהוא ית' יהיה "מצויו" הוא רק מצד שיהיו נבראים (ולא שהם דמיון) שכ"ז הוא רק מצד ד"ת, אבל מצד דעת עליון (יעלה על הדעת) שבה"ג, "אין כל הנמצאים מלבדו מצויים" (שאין שום מציאות מלבדו), א"כ אין צורך שהוא ית' יהיה "מצויו".

וע"ז מבאר הרמב"ם (ואינו שולל דעה זו שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים - וכמו שביארנו בהפי' הפשוט בהל' ג) שאפי' מצד דעה זו, מ"מ "הוא לבדו יהיה מצויו", כי הסיבה להיותו "מצויו" הוא לא רק בשביל שיהיו נבראים (שאז יש קס"ד שמצד ד"ע אין סיבה להיותו "מצויו"), אלא שזהו שלימות בו ית' מצ"ע שהוא "מצויו" ג"כ ולא רק "אינו מצויו", אבל סיבת היותו מצויו אינו מצד הנבראים (שכולם צריכים לו והוא אינו צריך להם), אלא הוא "מצויו" מצד שלימותו הוא, וכמאמר עבוה"ק "א"ס הוא שלימותא דכולא וכשם שיש לו כח בבבע"ג כך יש לו כח בגבול" וזה אינו תלוי במציאות הנבראים, רק בשלימותו ית'.

ונמצא שלפי"ז הרי הרמב"ם אינו שולל מה שעולה על הדעת "שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים" (כמו שאינו שולל זה לפי פשוטו כנ"ל) ורק שהתוצאות מעליית דעת זה, שאפשר שהוא ית' אינו "מצויו", זהו ששולל באמרו שכולם צריכים לו והוא אינו צריך להם.

ונמצא בפשטות שעליה על הדעת (שבהל' ג') הוא למעלה יותר מעליה על הדעת שבה"ב, ששם הקס"ד הוא שהוא ית' אינו

מצוי, מצד ההפלאה של א"ס (שהוא למע' מהבריאה) - וכל הנמצאים הם מציאות של דמיון - וא"כ קשה שא"א לומר שהם מציאות של דמיון מצד תומ"צ וכו', משא"כ לפי דעה זו שבה"ג, הקס"ד הוא מצד הבל"ג שבא"ס, ואין קושיא ממציאות הנבראים, שבדיעה העליונה אין מציאות לנבראים מלבדו שהם בטלים בתכלית ונכללים באחדותו ית' וכו'.

והנה בהערה 37 שם בההדרן, מסביר שהחידוש שבהעליה על הדעת שבה"ג הוא בזה "שגם מצד הבחי" "דמצוי" אינו מוכרח להמציא כל הנמצאים". וע"ז הקשה הנ"ל שחידוש זה הוא רק בהמסקנא של הרמב"ם ולא בהעליה על הדעת. וגם לכאורה (או יותר מלכאורה) זהו בניגוד למה שביארנו שיש חידוש גם בהעליה על הדעת שבה"ג כנ"ל.

הנה אולי י"ל בפשיטות שמאחר שהרמב"ם אינו שולל דיעה זו (שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים) בעצם, ורק שמוסיף ומבאר בזה שאף שיש לעלות על הדעת שמצד ד"ע אין מציאות להנמצאים, ומ"מ הוא "מצוי", הנה עדיף יותר לנקוט החידוש כפי המסקנא מעליית דעה זו, ולא רק כפי הקס"ד (ובאמת י"ל כנ"ל שאין כאן מסקנא וקס"ד - רק ביאור). משא"כ בה"ב אין חידוש (כ"כ) בעליית הדעת לפי המסקנא (שהנמצאים הם מציאות אמיתי) ורק בהקס"ד (שהוא אינו "מצוי"). ודוחק.

ויש להוסיף שע"פ כל הנ"ל יומתק יותר חילוק ההלכות שבהרמב"ם, שלכאורה הל' ב' והל' ג' הם דבר אחד. וכפי שלומדים בפשטות שא"א לעלות על הדעת שהוא אינו מצוי (ה"ב) וא"א להעלות על הדעת שקיומו תלוי במציאות הנבראים (ה"ג), והטעם ע"ז שכולם צריכים לו (הטעם על הל' ב') והוא אינו צריך להם (הטעם על הל' ג'), שעפ"ז נמצא שהטעם על הל' ב' הוא בהל' ג'.

אבל לפי ביאור הנ"ל (בההדרן) מוכן שפיר, שזה שא"א לומר שהוא אינו "מצוי" אינו מצד שכולם צריכים לו (שבה"ג), אלא מצד זה שא"כ יהיה העולם מציאות דמיונית, אבל לשלול מה שעולה על הדעת שבה"ג שאין צורך והכרח שהוא ית' יהיה "מצוי", מאחר שאין מציאות לעולמות מצ"ע, זהו מה ששולל

במ"ש שכולם צריכים לו והוא אינו צריך להם, שכל השלימות הוא רק בו ית' מצ"ע ונמשך רק ממנו ית'. וד"ל.



## אגרות קודש

"ויהי לי שור וחמור צאן ועבד גו"

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

במכתב קודש [מכ"ה תמוז תשט"ו] שנדפס בתור הוספה ל"התוועדות ש"פ וירא כ' מרחשון תשי"ג", שתוכנו הערות לספר "נתיב ישר" כותב כ"ק אדמו"ר עמ"ש המחבר שם (ע' קמה) עה"פ בפ' וישלח (לב, ו):

"ויהי לי שור וחמור צאן ועבד ושפחה": השמיט גמלים .. [ו]למה השמיט דוקא גמלים .. ואפשר לומר עפ"י הידוע שגמל הוא טומאת קליפת נוגה וכו'. עיי"ש באריכות.

וע"ז מעיר כ"ק אדמו"ר: "עיין מאורי אור מע' חזיר שהוא ק"ג (ולכן רק חזיר עתיד להחזירו לנו, ולא גמל שפן וארנבת. והוא יחיד בסימנים שלו, משא"כ גמל דשווה לשפן וארנבת. ובפ' ראה בא בכתוב בפ"ע). - ומה דהשמיט גמלים י"ל: א) ע"פ פשט דשלוחי יעקב רכבו על גמלים - וכמרז"ל ב"ר (פ"ס יד) עה"פ ותרכבנה על הגמלים - ולכן לא הוצרך להזכירם. ובכ"ז הזכיר עבד - כי הרי השליח יכול להיות בנו וכיו"ב. עכ"ל.

כלומר: מה שהוצרך להזכיר "ויהי לי .. עבד", אף ששלוחי יעקב היו עבדיו (כמ"ש (וישלח לב, יז) "ויתן ביד עבדיו"), וא"כ רואה עשו בעצמו שיש ליעקב עבדים (כמו גמלים) - הוא משום שאין הכרח שהשליח הוא עבדו, שהרי השליח יכול להיות בנו וכיו"ב (חבירו).

ונראה להוסיף [ע"פ דרש], שלא רק שלא הוצרך להזכיר גמלים אלא שלא היה יכול להזכירם, ובהקדם מ"ש בפרדס יוסף השלם בראשית ח"ב (ע' תקצב):

"וראיתי בספר אחד דיש ללמוד מהפרשה מוסר איך יתנהגו בגולה, וכמו שאמר המגיד מדובנא ז"ל על מאמר חז"ל (חגיגה ט, ב) יאה עניותא לישראל כי ברזא סומקא לסוסיא חיורא, דכמו שברזא סומקא לא טוב לסוס כשעומד במקומו ברפת, כן לא טוב לישראל העניות בביתם, כי אם בשווקים וברחובות אל יתהדרו לפני השרים כדי שלא יתקנאו בהם. ולכן אמר יעקב הכל בלשון יחיד שור וגו', ולא התפאר לפני עשו ברכוש הרבה. ועיין כלי יקר על הפסוק פנו לכם צפונה [דברים ב, ג ד"ה וענין הצפנה (ועיין ספר אור לשמים [בראשית ד"ה ויאמר אלקים] בשם הרבי מלובלין ז"ל, ומה שכתבתי בפרשת שמות [א, א] "עכ"ל.

ובפרדס יוסף שמות ח"א (ע' ו) נאמר:

"ובילקוט [שמות א, א ד"ה ובני] ותמלא הארץ אותם [להלן פסוק ז] שנתמלאו בתי טרטיאות מהם מיד גזרו עליהם שיפרשו מהם, והוא המזיק הגדול לקיום בית ישראל בין העמים להתנאות כלפי חוץ, והמספחת הזאת פשתה בתוכנו וחללים רבים הפילה, בחשבם כי אוצרות טמונות לנו, ולכן יעיקו אותנו במסים וארנונות, ובעלי ההון ירבו להקיא לעיני כל רואה חיל בלעו, ולהוציא את הדרם והמונם על פני חוץ, ואחריהם צולעים על יריכם הבינונים המלקטים אוכל בדאגה ושממון, והם פורצים ומהרסים לעלות, וגם על עניים מזורה הרשת להתהדר על פני חוץ בעוד אשר מחדרם צופה מחסור ועוני.

"וזה הרעיון במגילה (טז, א) קא מחוי להו הלכות קמיצה, וקשה וכי העת אז לזה ללמוד דבר שאינו נוהג אלא בירושלים ונוגעת רק לכהנים. ורק דאז יהודים עלו למדרגות גדולות ולמשרות גבוהות ומשכו עליהם קנאת השרים והעם, ולמד עמהם הלכות קמיצה איך לקמץ ואיך לפזר. וכבר אמר יעקב אבינו עליו השלום למה תתראו (מקץ מב, א), עיין בתענית (י, א) ומהרש"א [שם ח"א ד"ה אמר ליה] וחולין (פד, א) ובתנחומא [בבובר מקץ סימן ח] ובכלי יקר דברים (ב, ג) על

הפסוק פנו לכם צפונה, ובפרדס יוסף שם, ובבראשית [אות עד] וישלח [אות ד], ותרומה [אות כח].

"ובחגיגה (ט, ב) ובויקרא רבה [לה, ו] יאה עניותא לישראל כברזי סומקא לסוסיא חירא, ואמר החוזה מלובלין ז"ל כמו שתכשיט הסוס רק בצאתו לחוץ, ולא בעמדו לפני האבוס דיפשיטו את עדיו מעליו, כן טובה עניות לישראל כלפי חוץ שלא יתראו כעשירים" עכ"ל, ועיי"ש עוד בזה.

ובאמת הענין הנ"ל מבואר בתנחומא וישלח (ג) עה"פ ויהי לי שור וחמור: וכי לא היה לו אלא שור וחמור בלבד? מן דורון שלו אתה יודע מה היה אצלו, עזים מאתים ותישים עשרים וגו' [לב, ט], אלא שהצדיקים ממעטין את עצמן והרשעים מרוממין את עצמן, שכן עשו אומר יש לי רב [שם לג, ט], עליהן נאמר יש מתעשר ואין כל מתרושש והון רב [משלי יג, ז]. ע"כ.

ומעתה י"ל, דלכן אמר יעקב הכל בלשון יחיד שור וחמור וגו' כדי לא להתפאר לפני עשו ברכוש הרב, ע"כ שלא היה יכול לומר "גמל", כי לפמ"ש כ"ק אדמו"ר - ראה עשו הרבה גמלים, כיון דשלוחי יעקב רכבו על גמלים, ולכן לא רק שלא הוצרך להזכירם, אלא שגם לא היה יכול להזכירם, כיון שבנוגע לגמלים בלבד לא היה יכול לומר "גמל", כדי להמעיט את עצמו כנ"ל וא"ש.



### "איש אחד שהתייבב נגד ממשלה רודנית וניעח" [גליון]

הרב יהודה זקס

רמת גן, אה"ק

הרב ברוך אבערלאנדער בגליון תשפב מעיר על הכוונה באגרת מ' תמוז תשכ"ג עיי"ש. מעין סיעתא לדבריו - אף שבלאו הכי פשוט הוא - מאגרת מיום ' תמוז תשכ"א (אג"ק כרך כ' עמ' רפה):

"והרי לימוד מאלף והוראה חי' בזה עד כמה אפילו איש אחד יכול לפעול ולהתגבר על מניעות ועכובים הכי גדולים באם יש ההחלטה התקיפה במסירות נפש מבלי חת..".



## נגלה

### דין "יורד" ודין "נהנה"

הרב יעקב משה וואלבערג  
ר"מ בישיבה

ב"ק קא, א: "איבעיא להו יש שבח סמנין על הצמר או אין שבח סמנין על הצמר", ובגמ' מפרש השאלה, "כגון דצמר דחד וסמנין דחד, וקאתי קוף וצבעי' לההוא צמר בהנך סמנין: יש שבח סמנין על הצמר כו', או דילמא אין שבח סמנין על גבי הצמר ואמר ליה לית לך גבאי כלום".

ובתוד"ה 'או דילמא' הקשה ד"הרי נהנה שצמרו מעולה, וישלם מה שנהנה כו'. ויש לחלק, דהנאה דהכא אין באה ע"י מעשהו ולא ע"י מעשה בהמתו, ובתחב לו חבירו אע"פ שאין זה ע"י מעשיו מ"מ נהנה גופו. א"נ, הנאה דהכא לא חשיבא הנאה, שאין אלא נוי בעלמא".

והיינו דבתוס' מסתפק בהדין הנ"ל, היכא דמישהו נתן לו הנאה ולא הגיע לא ע"י מעשיו ולא ע"י מעשה בהמתו, דלתי' הראשון בתוס' הוא פטור, ורק אם נהנה גופו אזי חייב כמו בתחב לו חבירו בבית הבליעה. אבל לתי' השני חייב בשביל ההנאה, והא דפטור על הנאת הסמנין אי נקטינן שאין שבח סמנין בצמר, הוא משום "דלא חשיבא הנאה שאין אלא נוי בעלמא".

והנה בהסוגיא דמקיף וניקף (ב"ב ד, ב) מבואר ברמב"ן וברשב"א שיסוד המח' בין רב הונא וחייא בר רב אי משלם כפי מה שגדר" או "דמי קנים בזול" הוא, דכללות החיוב דמשנתנו שייך לדין "יורד לשדה חבירו" והמח' בין רב הונא וחייא בר רב הוא - האם הוי כשדה עשוי' ליטע או שאינה עשוי' ליטע. דאם הוי כשדה העשוי' ליטע א"כ אינו יכול לומר טול עציך ואבניך,

ומשלם כפי מה שגדר; אבל אם הוי כשדה שאינה עשוי' ליטע - אזי יכול לומר טול עציך ואבניך, ומשלם כפי דמי קנים בזול או אגר נטירא.

והנה לכאורה יש לשאול (כמו שהקשו במפרשים), דלהצד דהוי כשדה שאינה עשוי' ליטע וממילא יכול לומר "טול עציך ואבניך", א"כ למה ישלם לו כלל - יאמר לו טול עציך ואבניך (וההוא פשוט דלא יטול דהא בנה בשביל עצמו וא"כ ירוויח הניקף לגמרי).

והנה הרמב"ן במלחמות מבאר דהא דצריך לשלם כפי דמי קנים בזול או אגר נטירא הוא משום "שלכך היא עשוי'". והיינו דאף דאינה עשוי' לגדר אבנים, אבל עכ"פ עשוי' לגדר קנים, ומשו"ה צריך לשלם בשביל דמי קנים וכו', כשדה העשוי' ליטע.

ולכאורה הא דמוסיף הסבר הנ"ל לבאר למה משלם דמי קנים בזול הוא משום שאילה הנ"ל - דלמה לא יאמר לו טול עציך כו' ולא ישלם לו כלום, וע"ז מסביר הרמב"ן דעכ"פ מקרי "עשוי' ליטע" לגבי דמי קנים, וא"א לו לומר טול עציך ולא אשלם דמי קנים.

והנה לכאורה צ"ב למה צריך להסבר הנ"ל דיש לו דין יורד ברשות לגבי דמי קנים, הא לכאורה הוא נהנה (ובמלחמות שם בהמשך דבריו מביא הלשון "כיון שזה נהנה וזה חסר" עיי"ש), וא"כ ישלם מדין נהנה, וכמבואר בסוגיא דב"ק (כ, ב) דמביא דין דמקיף וניקף לגבי הדין דזה נהנה וזה לא חסר.

ואולי י"ל דשיטת הרמב"ן הוא כתי' הראשון בתוס' ב"ק הנ"ל - דאין נהנה חייב אלא כשנהנה ע"י מעשיו או מעשה בהמתו או נהנה גופו, ולא מקרי הנאה זה נהנה בגופו, ומשו"ה א"א לחייבו מדין נהנה וע"כ חייב מדין יורד. וא"א לחייב מדין יורד אלא אם א"א לו לומר טול עציך ומשו"ה צ"ל דלדמי קנים מקרי כעשוי' ליטע.

והנה עפ"ז לכאורה נמצא דאם עמד הניקף ואמר להמקיף קודם שגדר שאינו רוצה שיגדור בשבילו אינו חייב לו כלום, דאף דסו"ס הניקף נהנה, אבל מ"מ כיון שמיחה לפני שירד יכול לומר לו "טול עציך", דלהרמב"ן הרי יסוד החיוב לחייב בר רב

לשלם דמי קנים אינו מצד הנאה גרידא, אלא משום דלגבי דמי קנים בזול מקרי עשווי' ליטע. וא"כ בשלמא כשלא מיחה אפ"ל דהוי לגבי זה כעשווי' ליטע, אבל במיחה הרי אף בעשווי' ליטע יכול לומר "טול עציך", וא"כ לכאורה צ"ל פטור לגמרי.

והנה שיטת הרא"ש בב"מ הוא, דאפילו ב"שדה העשווי' ליטע" יכול בעל השדה לומר לו "טול עציך ואבניך".

והקשה רע"א (מובא ברע"א הנד' מחדש), דלפי שיטת הרא"ש למה אין הניקף יכול לומר להמקיף "טול עציך ואבניך", ולמה צריך לשלם. והיינו, שבהרמב"ן מבואר דהא דאין יכול לומר "טול עציך ואבניך" הוא משום דהוי כ"שדה העשווי' ליטע", והיינו לשיטתו דרק ב"אינו עשווי'" יכול לומר "טול עציך ואבניך". אבל לשיטת הרא"ש דאף ב"עשווי' ליטע" יכול לומר "טול עציך כו'" למה צריך הניקף לשלם.

ותי' רע"א, דמדוייק בהרא"ש ד"כיון ששתק וראה שחבירו הי' גודר, מסתמא ניחא לי' שאם יקיפנו מארבע רוחות שיתן חלקו". והנה ברמב"ן מדוייק רק שלא מיחה, ולא שראה ולא מיחה. והיינו דלהרא"ש לשיטתו - דאף בשדה העשווי' ליטע יכול לומר לו "טול עציך ואבניך" - א"כ ע"כ איירי הכא ב"ראה ושתק", וממילא א"א לומר לו טול עציך כו'.

והנה רע"א נקט שיסוד החיוב להרא"ש הוא מדין "יורד" כמו להרמב"ן, וממילא קשה דלימא לי' טול עציך ואבניך - לשיטתו דאף בעשווי' ליטע יכול לומר לו טול עציך. ומשו"ה תירץ דמדוייק בהרא"ש דאיירי בראה ושתק כו' - ומשו"ה אף דס"ל להרא"ש בכלל דביורד יכול לומר טול עציך אף בעשווי' ליטע, מ"מ הכא כיון שראה ושתק כבר אינו יכול לומר טול עציך וכו', ושפיר אפשר לחייבו מדין יורד.

אבל לכאורה צ"ב בשיטת הרא"ש האם באמת ס"ל דיסוד החיוב דמקיף הוא מדין יורד כמו הרמב"ן, דהנה איתא שם בהרא"ש "אם מתחלה א"ל הניקף אם תקיף לא אתן לך כלום דלדידי סגי לי בנטירא בר זוזא, לא יהיב לי' אלא אגר נטירא".

והנה לכאורה צ"ב למה צריך לומר לו שיתן לו אגר נטירא, יאמר לו רק שלא יתן לו כלום. ולכאורה משמע מזה דאף דא"ל

שאינו רוצה שיקיף לו, מ"מ עכ"פ צריך לשלם דמי ההנאה. והיינו לכאורה כתי' הב' בתוס' ב"ק הנ"ל דאף בנהנה בע"כ לא ע"י מעשיו או מעשה בהמתו וגם לא נהנה גופו, מ"מ חייב לשלם בשביל דמי ההנאה.

ועפ"ז נמצא דהרא"ש והרמב"ן פליגי בב' תירוצי תוס' הנ"ל בב"ק:

להרמב"ן א"א לחייבו בשביל ההנאה (כתירוץ הא'), ומשו"ה ע"כ חייב בדמי קנים בזול כו' משום דמקרי עשוי' ליטע לגבי זה, ואם באמת אמר לו שאינו רוצה שיקיף בשבילו לכאורה אינו חייב לשלם כלום.

אבל הרא"ש ס"ל דשפיר אפשר לחייבו בשביל הנאה אף שלא הגיע ההנאה ע"י מעשיו וכו' ולא נהנה גופו, ומשו"ה אף אם אמר מתחלה אם תקיף לא אתן לך כלום - מ"מ צריך עכ"פ לשלם דמי הנאה.

ועפ"ז י"ל, דלשיטת הרא"ש הא דצריך הניקף לשלם להמקיף ולא יאמר לו "טול עצין ואבניך" הוא משום דנהנה. ולא כביאור הרמב"ן דלהכי הוי עשוי' ליטע. וזהו בפשטות הביאור בדעת חייא בר רב.

והנה בשיטת רב הונא אליבא דר' יוסי דצריך לשלם "כפי מה שגדר", הנה בהרמב"ן מבואר דזהו משום דדינו כדורד לשדה עשוי' ליטע, אבל בהרא"ש אינו מבואר שהוא משום דין יורד, ואפשר לומר כמו שמבאר ברע"א דזהו מדין יורד ודינו כשדה עשוי' ליטע, והא דאינו יכול לומר טול עצין כו', הוא משום דראה ושתק וא"כ אין לו הזכות לומר טול עצין.

אבל לכאורה צ"ב, דהנה בשלמא כששותק כשאתד יורד לתוך שדהו מובן שזה מבטל הזכות לומר טול עצין, דדינו כאילו הסכים למעשיו כמבואר בכמה ראשונים דיסוד הדין דדורד הוי כאילו עשה השני בהסכמתו.

אבל הכא דהשני עושה בתוך שלו למה לו למחות, וממילא מהיכא תיתי דניתבטל זכותו לומר טול עצין [ואולי י"ל דעכ"פ כיון דלא מיחה מיד בטל זכותו לומר טול עצין וצ"ע].

אבל לכאורה גם אפשר לומר דזהו מדין "נהנה", והא דצריך לשלם כפי מה שגדר הוא "דכיון ששתק וראה שחבירו הי' גודר מסתמא ניח"ל שאם יקיפנו בארבע רוחות שיתן חלקו". והיינו דזה ששתק מחייבו מדין נהנה לשלם כפי מה שגדר "שמסתמא ניח"ל שיתן חלקו" בהנאה.

[אבל לפי פי' רע"א הנ"ל הל' "מסתמא ניח"ל כו' שיתן חלקו" צ"ב, דאין החיוב משום דמסתמא ניח"ל, אלא כיון שראה ולא מיחה אין לו האפשריות לומר טול עציך. ואולי י"ל דזה גופא הפשט דכיון דהי' במצב שמסתמא ניח"ל, משו"ה איבד זכותו למחות מעכשיו וחייב מדין יורד. וצ"ב].



### מחלוקת רש"י ותוס' אי שייכא דינא דבר מצרא בלוקח עני

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בב"ב (ה, א) א"י: "רוניא זבן ארעא אמיצרא דרבינא, סבר רבינא לסלוקי משום דינא דבר מצרא, א"ל רב ספרא ברי' דרב ייבא לרבינא אמרי אינשי ארבעה לצלא ארבעה לצללא". ופרש"י שתוכן דברי ר' יוסי הוא: "זה עני הוא וצריך לו השדה לפרנסה, וכשם שאתה אומר לו הסתלק מעלי בדינא דבר מצרא משום ועשית הישר והטוב, כך אני אומר לך עשה ישר וטוב לעני זה ואל תסלקהו". ותוס' (ד"ה ארבעה) הקשו וז"ל: "הא אין מרחמין בדין", וביארו באופן אחר.

ובפשטות נחלקו - שרש"י ס"ל שאם הלוקח עני, אין הבר מצרא יכול לסלקו, כי כל סיבת דין דב"מ הוא עשיית ישר וטוב, ובנידון דעני הוה ישר וטוב ליתנו להלוקח (ראה פני שלמה שם), ואי"ז רחמנות בדין, ז.א. זהו הדין. והתוס' ס"ל שגם בנידון דעני ישנו דב"מ, ולכן אם לא הי' מסלק את העני הלוקח, ה"ז נק' רחמנות בדין.

ובאמת אי"ז רק פלוגתת רש"י ותוס', כ"א בפירוש נחלקו בזה הבעה"מ עם הרמב"ן במלחמות בב"מ (קח, א), דהבעה"מ ס"ל "היכא דבר מצרא לא מיבעי לי' אלא להרווחה, ולוקח דחיקא לי' שעתא ואיצטריך לי', לית בה משום דב"מ", ומוסיף

שממעשה דרבינא ורוניא דפרק השותפין יש סיוע לזה [ז.א. שס"ל כרש"י]. והרמב"ן חולק עליו, וס"ל "אילו הי' עיקר הי' להם לחכמים להשמיענו זו שהוא רבותא גדולה מכל מה שהזכירו" ומוסיף "שמעשה דרוניא אין לו עסק כאן והפירוש הנכון בו ידוע" [ז.א. שלא ס"ל כרש"י].

וידוע מה שכתבו בכ"מ שהביאור במחלוקתם יובן ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש חי"ט (ע' 55) שיש לבאר גדר דינא דבר מצרא בב' אופנים, וז"ל: (א) זהו ענין של הנהגות ישרות וטובות בלבד. ז.א. אין חסר כלום בתוקף הקנין של הלוקח, אלא שהחכמים חייבוהו להתנהג באופן "ישר וטוב", ולכן מחויב הוא להוציא מרשותו (מה שקנה) ולתת את זה לבר מצרא (ועד"ז בדינים אחרים של בר מצרא).

ב) החיוב דועשית הישר והטוב פועל שהבר מצרא מקבל בעלות מסוימת על השדה; ולכן זה שהלוקח חייב לתת השדה להבר מצרא, אי"ז מצד חיוב של הנהגה טובה שעליו בלבד, כ"א מחמת שהשדה יש לה שייכות להבר מצרא, ובלשון הנמוק"י (ב"מ קח, ב ד"ה והלכתא צריך למקנא מיני") "כאילו יש לו קצת קנין בגופו של קרקע". עכ"ל.

וממשיך שם לבאר שנחלקו בזה רש"י והרמב"ם. עיי"ש ובהערות.

ועפ"ז יש לבאר המחלוקת הנ"ל: רש"י והבעה"מ ס"ל כאופן הא' (כמפורש שם), שאי"ז כ"א הנהגה ישרה ולכן מובן שבנדון דעני, הנהגה ישרה היא שלא לסלקו. והתוס' והרמב"ן ס"ל כאופן הב', שיש להמצרן קצת קנין בזה, ולכן אף שהלוקח הוא עני, יש לסלקו, כי סו"ס יש להב"מ קצת קנין בשדה זו. [ומרומוז ביאור זה בלקו"ש שם קרוב לסוף הערה 17, במ"ש "וראה מלחמות ה' ב"מ שם"].

אמנם יש לבאר מחלוקתם גם באופן אחר, ובהקדים הדין שהלוקח אף שלקח לעצמו, מ"מ נעשה כשלוחו של בן המיצר, והקנין שעשה הלוקח ה"ז הקנין של המצרן, ואי"צ קנין אחר, כמבואר בשו"ע (חו"מ סי' קעה ס"ו. וראה כל הפוסקים המסומנים באנצ"י תלמודית ערך בר מצרא). ז.א. דכשהמצרן

מסלק את הלוקח, איגלאי מילתא למפרע שהקנין שהלוקח עשה ה"ה קנין של המצרן. כי אין לומר שמעיקרא הוה זה קנינו של המצרן, כי אם אין המצרן מסלק את הלוקח א"כ יצטרך הלוקח לעשות קנין עוה"פ, כי הקנין שעשה לפנ"ז אי"ז קנין שלו. והיות שרוב הראשונים ס"ל שהקנין שעשה הלוקח מספיק שהשדה תהי' שלו, באם אין המצרן מסלקו, ה"ז ראי' שבעצם הקנין שעשה הלוקח ה"ז קנין לעצמו, אלא שאח"כ, אם מסלקו המצרן מטעמא דרב"מ, איגלאי מילתא למפרע שהקנין הזה ה"ה קנינו של המצרן.

והנה בענין איגלאי מילתא למפרע, כבר כתבנו בכ"מ שיש ב' אופנים (כדלהלן) - ובהקדים:

כתב הר"ן בנדרים (פז, א) וז"ל: ומזה שמעינן שהאוסר הנאת פירות על עצמו יכולים אחרים ליטול אותם בעל כרחו, ואינו יכול לעכב, אע"פ שיכול לשאול על נדרו, כיון דהשתא מיהא לא איתשל, מיהו היכי דאיתשל חייבין לשלם, דכיון דחכם עוקר את הנדר מעיקרו, הויין להו הנך פירי כאילו לא איתסרו עלי' מעולם, עכ"ל. אמנם הרשב"א כותב "ואני מסתפק בזה, לפי שמשעה שאסרו על עצמו הפקירו, ואע"פ שהאיסור שבו הלך ע"י שאלה, קנין ממונו של זה אינו בטל, שאינו מוצא שאלה בהפקר".

וא' מהביאורים שי"ל במחלוקתם הוא שנחלקו בגדר שאלה בנדר, דיש לבארו בב' אופנים:

(א) זהו בחי' "איגלאי מילתא למפרע" שמעולם לא הי' נדר, והוה ע"ד (ולא ממש) הפקר בטעות.

(ב) זהו בחי' "נעקר הדבר למפרע", היינו שאף שלמפרע אין כאן נדר, מ"מ ה"ז שעכשיו עוקרים הדבר למפרע, אבל כשמביטים גם עכשיו למפרע כמו שהי' קודם שנעקר, הרי הי' הדבר קיים.

והנפק"מ בין האופנים פשוט: כשע"י המצב שהי' לפנ"ז נעשה ענין מסוים שני, ואח"כ כשנשתנה הדבר למפרע, אם נשתנה גם הדבר השני שבא כתוצאה מענין זה. דלפי אופן הא', הרי עכשיו נתגלה שמעולם לא הי' מצב כזה, וא"כ כל הנגרם

ע"י המצב ההוא בטל, כי לא הי' מצב כזה מעולם. אבל לפי אופן הב' הרי למפרע הי' המצב הזה, ורק עכשיו עוקרים אותו, נשאר הוא כמקודם.

ובזה נחלקו הר"ן והרשב"א: לדעת הר"ן כשחכם עוקר את הנדר למפרע ה"ז בבחי' "איגלאי מילתא למפרע", שלא הי' הנדר מעולם, ולכן הענין השני שהסתעף מזה זה שאחרים קנו הפירות מתבטל ג"כ, ולכן צריכים לשלם. אבל לדעת הרשב"א ה"ה רק עוקר הנדר למפרע, וא"כ אף שהנדר נעקר למפרע, מ"מ מה שמתעף אז נשאר כמקודם, ולכן נשאר הענין בתקפו ואי"צ לשלם.

ובאמת מצינו מחלוקת זו גם בין הצ"צ והמשכנות יעקב: דהנה כתב הצ"צ בחידושו (ברפ"ד דגיטין) בנדון מי שביטל הגט ע"י שאמר "אין כאן גט", אם בטל הגט או לא, כי בביטול הגט צ"ל לשון דלהבא. ומביא ראי' שלשון זה להבא משמע מזה שכשהחכם עוקר הנדר אומר "אין כאן נדר אין כאן שבועה", והרי הוא עוקרו להבא. ואף שהחכם עוקר הנדר מעיקרו, והו"ל כאילו לא נדר מעולם כלל, מ"מ הענין הוא שע"י דבור החכם באומר מותר לך אין כאן נדר, ע"י דבר זה דוקא נעקר הנדר מעיקרו. ומביא מ"ש הב"י הל' נדרים תחלת סרכ"ח בשם תשו' הרמב"ן סרס"ב וז"ל: והענין כמתיר הקשר שחזר הענין כלא הי', כאדם שמצא חבל קשור והתירו והרי הוא כאילו לא הי' וכו', עכ"ל. הרי עכ"פ צ"ל התרת הקשר (וכ"ה בתשובת הצ"צ אהע"ז סי' רסח. וראה לקו"ש ח"ו ע' 92 הע' 36, ובח"ח ע' 58 הע' 48\*).

והצ"צ עצמו מביא שבשו"ת משכנות יעקב (אהע"ז סל"א) דן בשאלה זו ממש, ומביא אותה הראי' שהצ"צ מביא אלא להיפך: שמכיון שהלשון "אין כאן" אומר החכם כשמתיר הנדר, ה"ז ראי' שלעבר משמע, מכיון שהחכם עוקר הנדר מעיקרו. ועיי"ש מה שהשיג עליו.

וי"ל שנקודת מחלוקתם הוא סברא הנ"ל: להצ"צ גדר עקירת הנדר הוא שנעקר למפרע, ולהמשכנות יעקב ה"ה בבחי' "איגלאי מילתא למפרע", ולכן ה"ה לשון דלשעבר.

ולא רק בנדר יש לספק בענין זה, כ"א בכו"כ ענינים שאומרים בהם שפועלים למפרע, וכמו בהא דאמרו חכמים שבכמה אופנים "אפקעינהו רבנן לקידושין מיני", שגם בזה יש לבאר בב' האופנים: א) שאיגלאי מילתא שמעולם לא היו קידושין, ב) שעכשיו נעקרו הקידושין למפרע. ואף שבקידושין ה"ז משום שהתנה לכתחלה שיהי' ע"ד חכמים, כי "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש", ובזה לכאורה הרי בודאי שאם לא נתקיים התנאי בטל הדבר למפרע כאילו לא הי' מלכתחילה, הרי מבואר בלקו"ש (שם) שאינו כן, כ"א שגם ב"האומר על מנת", התנאי הוא לא רק בירור בעלמא, כ"א שביטול התנאי הוא הגורם שהענין יתבטל למפרע, ומציין לרמב"ם (הל' קידושין פ"ח הכ"ב ובמ"מ שם). וזהו גם טעם הרשב"א (גיטין פד, ב) שהאומר הרי זה גיטך ע"מ שתיבעלי לפלוני אסורה להבעל לו, אף שע"י בעילה זו יהי' גט למפרע (ולפ"ז נמצא שהרשב"א אזיל לשיטתו בגדר תנאי עם שיטתו בגדר התרת נדרים).

ועפ"ז יש לבאר מ"ש התוס' בגיטין (לג, א ד"ה ואפקעינהו): דהנה הקשו וז"ל: דהיכי מחייבינן לעולם מיתה אשת איש שזינתה, והא התראת ספק היא דשמא ישלח לה גט ויבטלנו (שלא בפני השליח שבאופן כזה הפקיעו רבנן הקידושין) וכו'. (ותירצו) ואומר ר"ת דכי האי גוונא לא הוי התראת ספק דאזלינן בתר רובא וכו'. ועוד דאוקמינן אחזקתה שהיא עכשיו נשואה, דאל"כ נזיר שהי' שותה יין או מטמא למתים אמאי לוקה וכו' והא התראת ספק היא שמא ישאל על נזירותו, עכ"ל.

ולכאורה מהי הכוונה שאוקמינן אחזקתה, והרי אם ישלח לה גט ויבטלנו הרי יפקיעו רבנן הקידושין למפרע, ונמצא שגם עכשיו אינה נשואה (דאם כוונתם שהחזקה היא שמכיון שהיא נשואה עכשיו מסתמא לא ישלח לה גט, הרי זהו התירוץ הראשון). ואף שמביא דוגמא מנזיר, הרי שם גופא אינו מובן.

אבל ע"פ הנ"ל ה"ז מובן: לדעת ר"ת גדר "אפקעינהו רבנן לקידושין מיני" הוא רק שנעקר הדבר למפרע, וא"כ אף שבנוגע למיתה אמרינן שלא היתה אשת איש מעולם ופטורה, מ"מ ה"ז לפי שזה דבר הנוגע לה לאחר שנתבטל הגט, כי עכשיו רוצים להורגה, ועכשיו כבר נתבטל למפרע, אבל כשמביטים על

למפרע כמו שהי' קודם הביטול (גם אם מביטים אנו על מצב זה עכשיו), הרי היתה נשואה אז. ולכן כשדנים על ההתראה שמתרין אותה קודם ששלחה גט ובטלה, אי"ז התראת ספק כלל, כי עכשיו היא בחזקת נשואה גמורה. ועד"ז הוא בהתראת נזיר, כי ס"ל להתוס' שכשישאל על נזירותו יהי' ביטול הנזירות ג"כ באופן ד"נעקר הדבר למפרע", כדעת הצ"צ לעיל בענין התרת נדרים.

והנה עד"ז יש לחקור בענין דב"מ בהקנין שנעשה ע"י הלוקח, ואח"כ איגלאי מילתא למפרע שזה הוה קנינו של המצרן, האם זה בחי' איגלאי מילתא למפרע, או נעקר הדבר למפרע. דאם זה בחי' "איגלאי", הרי הפי' שמתעם דב"מ מעולם לא היתה של הלוקח, משא"כ אם זה בחי' "נעקר", אז אף שאח"כ נתברר שהקנין של הלוקח הוא הוא הקנין של המצרן, מ"מ ה"ז רק שעכשיו נעשה כן למפרע, אבל כשמביטים גם עכשיו למפרע, כמו שהי' קודם שנעקר, הרי היתה השדה של הלוקח.

ובזה נחלקו רש"י ותוס' והבעה"מ והרמב"ן: לכו"ע כשהלוקח קונה השדה, אפי' אם הלוקח הוא עני, יש כאן דב"מ, ולכו"ע הישר והטוב הוא להשאיר השדה בידי העני, אמנם כדי לעשות כן צריכים החכמים לדחות המצרן, ופשוט שהחכמים ידחו את המצרן רק בשביל עני שקנה השדה (כי פשוט שלא יאמרו שהמצרן צריך לוותר על השדה בשביל עני הנמצא בשוק, ואין לו שום עסק בשדה זו), ולכן - אם אפשר להם לדחות את המצרן בשביל הלוקח שהוא עני - יהי' תלוי בהנ"ל:

אם הפי' שאיגלאי מילתא למפרע שקנינו של הלוקח הוא הוא קנינו של המצרן, א"כ היות ובעצם גם בלוקח עני יש דב"מ הנ"ל לכו"ע, הפי' הוא שמצד דב"מ כאילו שהלוקח - ובנדוד"ד העני - לא עשה שום קנין כאן, ואין לדחות את המצרן בשביל עני זה כי הוא כמו עני מן השוק, משא"כ אם הוא רק שנעקר הדבר למפרע, א"כ אף שיש כאן דב"מ, מ"מ סוכ"ס הי' להעני קנין בשדה זו. ואף שמצד דב"מ יתגלה שקנין זה הוא קנינו של המצרן, מ"מ גם אז הפי' שמעיקרא באמת היתה השדה של הלוקח העני, וא"כ אפשר לחכמים לדחות כחו של המצרן, בשביל העני הלוקח, וכנ"ל.

ובזה מחלוקתם: רש"י ובעה"מ ס"ל שהוא בחי' "נעקר", ולכן אפשר לחכמים לדחות המצרן מטעם שהלוקח הוא עני, היות, ולוקח זה הוא לוקח אמיתי. משא"כ התוס' והרמב"ן ס"ל שהוא בחי' "איגלאי", ואין לדחות את המצרן בשביל העני, כי מטעם דרב"מ אין הוא שייך לשדה זו כלל.



### "רק אין יראת אלקים במקום הזה"

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

בס' פרדס יוסף ח"ב (ע' תסד) הביא משו"ת הרמ"א (סימן ב) שאלה באשה שהסתירה עיבורה שיראה מעין הרע, ואמרה שטמאה היא בפני בני ביתה, אי בעלה מותר לבא עליה בתוך ימי עיבורה.

והשיב, אע"ג דאיתא בכתובות (עב, א) הוחזקה נדה בשכנותיה בעלה לוקה עליה משום נדה, וכתב רמב"ן [הובא בטור יו"ד סימן קפה] אפילו נותנת אמתלא דגרוע מאומרת טמאה אני לך דמהני אמתלא, אבל בהוחזקה הוי כראתה ודאי, מכל מקום כאן יש להתיר, דיש לדייק מדברי ר' יהודה בעצמו דשרי מדקאמר בעלה לוקה עליה, ולא אמר היא עצמה תלקה משום נדה, שמע מינה דוקא בעלה שאינו יודע מהני חזקת השכנות דנדה היא, אבל גבי דידה אם יודעת בעצמה שאינו טמאה אלא שהוחזקה שלא כדין אינה לוקה.

וראיה מיצחק עם רבקה אצל אבימלך שאמר עליה אחותי היא, ושמש עמה בסתר שנאמר וישקף אבימלך בעד החלון, הנה אף שהוחזקה לכולם אחותו מכל מקום מאחר דהוי ליה אמתלא כמו שנאמר [וירא כ, יא] כי אמרתי רק אין יראת ה' כו' דהיה שרי, וא"כ הוא הדין בנדון זה עיין שם היטב. - התשובה נדפסת ג"כ בגליון יורה דעה החדשים (סימן קפה).

ותמה ע"ז הפרדס יוסף: "ופליאה עצומה על אדונינו ז"ל שהפסוק רק אין יראת כו' לא נמצא כלל כאן ורק בהתנצלות אברהם בפרשת וירא (כ, יא) וצע"ג". עכ"ל.

ותמוה מאד פליאתו, שהרי יצחק התנצל בפני אבימלך [תולדות כו, ט]: "ויאמר אליו יצחק, כי אמרתי פן אמות עליה". - וכוונתו הי' למה שחשב לעיל [שם ז]: "ויאמר אחותי הוא, כי ירא לאמר אשתי פן יהרגוני אנשי המקום על רבקה כי טובת מראה היא". ועי' במדרש הגדול על וישאלו אנשי המקום לאשתו: תפס אומנות אבותיו ואמר אחותי היא. ע"ש. ולק"מ על הרמ"א כמובן.



### חזקת ג' שנים

הרב חיים גרשון שטיינמעץ  
ר"י ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטרויט

בבא בתרא כט, א, אמר רב הונא ג"ש שאמרו הוא שאכלן רצופות, וברשב"ם: אבל אם הניחה שנה שני' ואח"כ אכלה שתי שנים שלישית ורביעית מצי אמר בעל השדה האי דלא מחאי לך היינו משום דאיברת לה שנה שניה דגלית אדעתך דלאו דידך הואי והלכך לא זרעת אותה. ולכאו' כוונת הרשב"ם שאין הפי' שיש חסרון בעצם האכילה, שהרי לפועל יש אכילת ג"ש שלימות מיום ליום, אלא שהוא דין חדש, שכיון שיש להמערער לתרץ אי-מחאתו "דגלית אדעתך דלאו דידך הואי", לכן אינו חזקה.

וראה לקמן לו, א בנוגע אכילת שחת שאינו חזקה שכתב הרשב"ם "אינה חזקה דשמיט ואכיל ולא הי' אוכל כשאר בנ"א ולפיכך לא חשש זה למחות בו שיש רגלים לדבר שירא הוא להחזיק כשאר בנ"א לפי שבגזל ירד בה", היינו שמדגיש שעצם האכילה אינו כשאר בנ"א, שלכן אין הוא חושש למחות (שאינו חושש לחזקתו)<sup>1</sup>, משא"כ כאן אינו מדגיש כ"כ שלא אכל כשאר בנ"א<sup>2</sup> (שאוכלים רצופות), אלא שיש גילוי דעת שאינו שלו, אבל מצד עצם האכילה אין כאן חסרון.

(1) וראה לעיל (כח, ב) התם משמט הוא דקא שמיט ואכיל וברש"י "ואין זו אכילת כל הפרי", וראה ב' פירושים ברבינו יונה.

[וברבינו יונה כאן: "אבל מפוזרות כיון שנראה המחזיק כגזלן דשמיט ואכיל חדא שתא, ושביק לי' לארעא חדא שתא, לפיכך אין הלה חושש למחותו וסומך על מה שאין מחזיק בו כדרך הבעלים", שמשמע קצת שמבאר שהוא חסרון בעצם האכילה, שלא אכל כדרך בעלים (ולא רק שהמערער יש לו "תירוץ" למה לא מיחה)<sup>3</sup>].

והנה עפ"ז יש לבאר המשך הגמרא "מהו דתימא מיום ליום לאפוקי מקוטעות ולעולם אפילו מפוזרות קמ"ל", וברשב"ם "קמ"ל רב הונא דדוקא קתני למעוטי מפוזרות". והיינו שזה גופא פי' המשנה "מיום ליום" למעוטי מפוזרות, ולפ"ז מקוטעות יודעים במכ"ש ממפוזרות (וכדמוכח מה"מהו דתימא", שמפוזרות הוא חידוש יותר גדול, ולכן אחר שמפרשים המשנה שפירושו למעוטי מפוזרים, ממילא יודעים למעט מקוטעים).

וכן מפורש ביד רמה כאן (אות כא) "קמ"ל רצופות לאפוקי מפוזרות ואצ"ל מקוטעות".

ובריטב"א כאן ב' פירושים: "פירוש קמ"ל דמיום ליום תרתי קתני למעוטי מקוטעות ולמעוטי מפוזרות, דשקולים הם ויבואו שניהם. אי נמי מייתורא דכי קתני שלש שנים סתמא, הוה משמע שלמות, ולא איצטריך מיום ליום אלא למעוטי (רצופות) [מפוזרות]".

ופי' השני הוא ביסודו ע"ד פי' רמ"ה הנ"ל, שיותר חידוש למעט מפוזרות מלמעט מקוטעים, ולכן לומדים זה (לריטב"א) רק מייתורא, משא"כ לפי' הראשון נמצא שאין חילוק בסברא

(2) אבל ראה להלן ד"ה באתרא "דהא אחזיק בה כדמחזקי אינשי", אבל אין סתירה להמבואר בפנים, שהרי סו"ס כשאינם רצופות יכול המערער "לתרץ" אי-מחאתו מצד שלא אכלו רצופות שהוא הדרך של מחזקי אינשי, אבל עדיין י"ל שכשאינו רצופות אין החסרון בעצם האכילה אלא החסרון משום שאין הוכחה מהעדר מחאתו, ודוק.

(3) וראה בספר "עלי יוסף" אריכות בזה.

(4) לכאור' הוא ט"ס דמוכח !

בין מקוטעים ומפוזרים, שלכן "יבואו שניהם" מהא דתנן מיום ליום [וכן משמע שמפרש לעיל כח, א בהמשנה ד"ה חזקת ע"ש].

וי"ל שתלוי בהנ"ל, שהרי לכאור' פשוט שחסרון מקוטעים הוא חסרון בעצם האכילה, שהרי בדברים שעושין פירות תדיר הרי שיעור חזקתן ג"ש מיום ליום, ולכן אם חסר מהג"ש שלימים הרי הוא חסרון בעצם האכילה, שחסר בשיעור האכילה שזקוק להחזיק.

משא"כ חסרון מפוזרים לכאור' י"ל בב' אופנים, שמצד אחד י"ל שאינו חסרון בעצם האכילה, אלא הוא חסרון "באופן" האכילה, שאוכל באופן שנותן המערער אפשריות לתרץ העדר מחאתו כנ"ל, אבל מ"מ מצד עצם האכילה הרי יש אכילת ג"ש שלימות.

אבל לאידך י"ל שגם מפוזרים הוא חסרון בעצם האכילה, שכיון שאופן הרגיל של האכילה הוא רצופות, לכן כשאוכל מפוזרים י"ל שהוא חסרון בעצם האכילה.

ולפ"ז יבואר חילוקי התי' בריטב"א, שאם מפוזרים הוא חסרון בעצם האכילה, א"כ הוא אותו סוג חסרון של מקוטעים (שהוא ודאי חסרון בעצם האכילה), וזה חידושו של ר"ה שגם מפוזרים הוא חסרון בעצם האכילה וממילא "שקולים הם ויבואו שניהם" שאין סברא למעט אחד יותר מהשני.

משא"כ אם מפוזרים אינו חסרון בעצם האכילה, אלא שהחסרון משום שמ"מ יכול המערער לתרץ אי מחאתו כו', הרי בודאי יותר מסתבר למעט מקוטעים - שהוא חסרון בעצם האכילה, מלמעט מפוזרים - שאינו חסרון בעצם האכילה, ולכן לפי הקמ"ל ש"מיום ליום" פירושו למעט מפוזרים, ממילא "אצ"ל" שבא למעט מקוטעים (כמ"ש היד רמה), או שצריכים דוקא יתורא למעט מפוזרים (כפי' השני של הריטב"א).

ולפ"ז נ"מ בפירוש ה"קמ"ל", שלפי' הראשון של הריטב"א הרי בזה מחדש ר"ה שגדרו של מפוזרים הוא חסרון בעצם האכילה (ודלא כהו"א הגמרא בה"מהו דתימא"), שלכן "שקולים הם ויבואו שניהם". משא"כ לפי' השני של הריטב"א

והרמ"ה, הרי בהקמ"ל לא נתחדש דבר בגדרו של מפוזרים, אלא שנתחדש פירוש המשנה, ש"מיום ליום" פי' מפוזרים (או שהוא יתורא שבא למעט מפוזרים).

וראה במרומי שדה לעיל (כח, א) תוד"ה "חזקת" שהקשה על הריב"ם בתוס' שם "ולכאו" תמוה דא"כ אמאי בעינן בחזקה שיהא תדיר, והא להלן כט, א איתא ל"צ דאיכא דמוביר ואיכא דלא מוביר כו' בהכי ניחא ליה כו' וה"נ ליהוי מצי לומר בהכי ניחא לדרוך ביחד, וצ"ל דזה אינו אלא לענין מפוזרים ולא לענין שלש שנים שלימות".

ולהנ"ל ביאור כונתו שיש נ"מ בין דין שלש שלימות שהוא דין בעצם האכילה, שבזה מחדש הריב"ם בתוס' שצריך ג"ש שלימות מצד המיעוט, משא"כ לענין מפוזרות שאינו דין בעצם האכילה, אם איכא דמוביר ואיכא דלא מוביר מספיק לחזקתו לעשות כפי רצונו (כל זמן שיש לו סיבה טובה לזה כמבואר בהסוגיא), כיון שאין זה חסרון (או "ספק" חסרון) בעצם אכילתו [וראה לתרץ דברי התוס' לעיל באו"א קצת בדברות משה סי' נח הע' ג].



### גדול ת"ת יותר מכיבוד אב ואם

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג  
ר"מ במתיבתא ליובאוויטש בשיקאגא

מהא דלא נענש יעקב עבור יד שנה שלא כיבד או"א בשהייתו בישיבת שם ועבר, למדו בגמ' (מגילה טז, ב) ש"גדול ת"ת יותר מכאו"א". (וכך נפסק להלכה בטושו"ע ורמב"ם).

והעיר ע"ז המהרש"א (שם) דלכאו' מזה שלא נענש אפשר לדעת רק שת"ת שוה לכאו"א ולא שגדול ממנו? (ובכמה ממפרשי הע"י שקו"ט בזה).

עוד יש להעיר בזה לכאו': בני נח היו מוזהרין על כאו"א [או משום שנכלל במצות "דינים" (לקו"ש ח"ה ע' 407), או משום שקבלוהו על עצמם (לקו"ש ח"ה ע' 147), ואכה"מ להאריך ליישבו עם דברי הגמ' בקידושין אודות דמא בן נתינה - עיין

בהמצויין באנציקלופדי' תלמודית ע' בני נח], משא"כ על מצות ת"ת, לכאור' לא הי' שום ציווי; וא"כ אינו מובן, איך הי' יעקב רשאי לדחות דבר שהי' מוזהר עלי' עבור דבר של "הידור" והוספה?

[הא דהותר להם בכלל ללמוד תורה (להשיטה דלא יצאו מכלל ב"נ לגמרי) אף דעכו"ם שלמד תורה חייב מיתה (סנהדרין מט) - יש ליישב בכמה אופנים, ע"ד שמיישבין איך ששבתו בשבת (עיי' בבית האוצר ערך "אבות" כמה ביאורים בזה, וכמה מהם מתרצים גם שאלה זו) ואכ"מ].

ואולי י"ל בהקדם מה שקשה בגוף ההלכה דגדול ת"ת יותר מכאו"א - דלכאו' מהו החידוש בזה, הלא מצות כאו"א נדחית מפני כל מצוה שא"א להיעשות ע"י אחרים (כמבואר בגמ' ובהלכה), ומהו א"כ החידוש בת"ת?

ואולי י"ל נקודת הביאור בכ"ז: בגודל מעלת ת"ת יש ב' ענינים: (א) מצות ת"ת, (ב) עצם מעלתו של התורה חכמתו של הקב"ה וכו'. [ראה לקו"ש ח"ב ע' 304 דזהו ביאור הגמ' הלל מחייב עניים וכו'. ובחי"ד ע' 148 שזהו ההבדל בין ברכה"ת לכל ברכת המצות עיי"ש].

וי"ל דהא דגדול ת"ת וכו' אין זה (רק) מעלה במצות ת"ת שבכוחה לדחות הא דכאו"א, אלא דזה משמיענו גודל מעלת התורה מצ"ע - שלכן הי' בכחה להגן על יעקב מהעונש (שהי' בא לו) ע"ז שלא קיים מצות כאו"א שהי' מוזהר עלי'.

ומדוייק מאוד לשון רש"י בפירושו עה"ת ס"פ תולדות "אבל לא נענש עליהם בזכות התורה", דמשמע שאכן הגיע לו עונש ע"ז (וכנ"ל, הואיל ות"ת לא הי' חיוב משא"כ כאו"א), ומ"מ עמדה לו זכות התורה ולא נענש.

ומזה גמרינן בנוגע לאחר מ"ת, דהא דת"ת בכחה לדחות מצות כאו"א, אין זה רק מדין דחייית כאו"א עבור מצוה אחרת, אלא דין אחר ביוקר ומעלת ת"ת ש"גדול מכאו"א". ועוד יש להאריך בזה.



## "מאי מחיצה פלוגתא"

הת' משה נתן הלוי פישער

תות"ל - 770

ב"ב דף ב, ב בשטמ"ק ד"ה ואימא מאי מחיצה פלוגתא כתב "וקשה דהא בכל מקום הוי מחיצה גודא ומאי קא פריך ואימא וכו' ולכאורה משמע דמוכחא דדינא דהיזק ראי' שמ' היזק קא פריך ... וליתא דא"כ הוה לי' למימר ואימא היזק ראי' שמ' היזק ... אלא י"ל דמכח הני תרתי קושיא דבסמוך דקא פריך אלישנא דמתניתין גופא דמשמע דלא הוי גודא הוא דדחי וקאמר ואימא מאי מחיצה פלוגתא, והיינו דקאמר בתרווייהו דהני תרתי קושיי והיזק ראי' לאו שמ' היזק, כלומר עד השתא הוה קשיא לן לישנא דמתניתין, והשתא קא פריך אעיקר דינא דלאו הכין הוא". עכ"ל.

ולכאורה כוונתו ב"הני תרתי קושיא", הוא - הקושיא שלהלשון גודא היתה המשנה צ"ל בונין "אותו" ולא בונין את הכותל, שהיא קושיא בלשון המשנה, והקושיא שלאח"ז "בונין את הכותל באמצע" - פשיטא? וכפי שביאר בתוס' שזהו קושיא רק למ"ד גודא, וג"ז היא קושיא בלשון המשנה. ואחרי הקושיות האלו מתחילה הגמ' "והיזק ראי' לאו שמ' היזק?" ומקשה כו"כ קושיות על הדין שהיז"ר ל"ש היזק, ולא על לשון משנה זו.

אלא שלשונו צריך תיקון מ"ש "והיינו דקאמר בתרווייהו דהני תרתי קושיי והיזק ראי'" שהמילה "בתרווייהו" אינו מתאים כאן דאדרבה כוונתו שבב' הקושיות הראשונות אין הקושיא מכח הדין דהיזק ראי'. וגם דבאמת לא כתוב בב' קושיות הלשון והיזק ראי' כו'. ונראה דצריך להגיה ולכתוב "בתרייהו" (להוציא הב' ווי"ן האמצעיים) ולפ"ז מובן שרק אחרי הב' קושיות הראשונות, שהם על הלשון אז אומר "והיזק ראי' כו'" שעכשיו מתחילים הקושיות על הדין.



## אי כולהו בבנין אי כולהו בפרוכת

הנ"ל

בדף ג, א מקשה הגמ' למה בבית שני לא עשו אמה טרקסין להבדיל בין ההיכל וקה"ק - בבית ראשון - אלא עשו פרוכות, ומתרץ דכיון שהי' גבוה יותר מבית ראשון (שהראשון הי' גבוה ל' אמה, והשני מ' אמה) לא הי' הכותל יכול לעמוד ברוחב אמה בגובה מ'. ומקשה וניעבדו תלתין אמין בבנין ואידך ניעביד בפרוכת, ומתרץ כי קא קאי תלתין אמהתא נמי, אגב תקרה ומעזיבה הוה קאי. ומקשה וליעביד מה דאפשר בבנין וליעביד אידך פרוכת, ומתרץ אמר אביי גמירי אי כולהו בבנין אי כולהו בפרוכת, אי כולהו בבנין ממקדש אי כולהו בפרוכת ממשכן.

וכתב תוס' בד"ה אמר אביי גמירי. השתא לא צריך לשנויי קמא, היינו דלפי התירוץ שצ"ל כל המחיצה או בבנין או בפרוכת ל"צ להגיע להתירוץ הקודם של אגב תקרה ומעזיבה. וע' במהרש"ל שמקשה ע"ז מלשון הגמ' שלא נאמר "אלא" אמר אביי, ומשמע דגם לפ"ד אביי נשאר התירוץ הקודם, ומבאר דכולהו בבנין, היינו שיש ל' אמה של בנין, כמו בבית ראשון, אבל השאר יכול להיות פרוכת, ולכן צריכים התי' הראשון של אגב תקרה ומעזיבה כו'.

ועי' בפני שלמה שחולק על המהרש"ל, דאפילו לפי סברתו שכשעושים בנין ל' נחשב זה כולהו בבנין, אעפ"כ לא צריכים להגיע להתי' הראשון של אגב תקרה (כדברי התוס') כי השאר צריכים לעשות פרוכת, ואינה כולהו בפרוכת.

וצ"ע בדבריו, שהרי לפי סברת המהרש"ל שכולהו בבנין היינו, המדה שהי' בבית ראשון, ששם הי' בבנין, א"כ עד"ז כולהו בפרוכת, שזהו כמו שהי' במשכן, הוא גם במדה שהי' במשכן, ושם הרי הי' עשר אמות אורך, וא"כ הרי הקושיא היא קושיא שיעשו ל' אמה בבנין ועשר אמות בפרוכת, שביחד הם מ' גובה הבנין של הבית השני. וצריכים להגיע להתי' הראשון של אגב תקרה ומעזיבה כו', וכדברי המהרש"ל, וצ"ע.

ולהעיר שעצם הסברא של המהרש"ל שכולהו בבנין היינו כבבית ראשון, הובאה כבר בתוספות ישנים, אלא שאעפ"כ אומר שאי"צ עכשיו התירוץ הראשון, וצ"ע בביאור דבריו.



## חסידות

### בקשת דניאל "פקח עיניך וראה"

הרב יעקב יוסף קופרמן  
ר"מ בישיבת תורת"ל - קרית גת

בספר המאמרים עזר"ת בד"ה ועתה שמע דש"פ חיי שרה (עמ' סא ואילך) מביא מהמדרש בשה"ש דלפעמים כתיב עין ה' אל יראיו, עין אחת, ופעמים כתיב עיני ה' אל צדיקים שתי עינים, דבזמן שישראל עושין רצונו ש"מ מביט עליהם בשתי עיניו שנאמר עיני ה' כו' וכשאינן עורש"מ מביט עליהם בעין אחת שנאמר עין ה' אל יראיו.

ומדייק שם במאמר דלפ"ז אינו מובן מה שבמד"ר פ' לך לך דורש את הפסוק עין ה' אל יראיו על אברהם שנק' יראיו, כמ"ש עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה, וא"כ איך שייך לומר על אברהם כשאינן עושין רצונו ש"מ, ובפרט לאחר העקידה וכו' ולכן מבאר בהמשך המאמר דבהשגחתו ית' על הנבראים יש בעצם ג' אופנים עין אחת שלמטה מב' עינים שזהו בבחי' הסתר והעלם, שתי עינים שזהו גילוי, (ע"ש בפרטיות), אמנם יש בחי' עין א' שלמעלה משתי עינים והוא בחי' עינא דעתיקא דשם אינו שייך כלל ענין ההעלם וההסתר וכו'. ועפ"ז מבאר מה שאצל אברהם נאמר עין א' דשם הכוונה על העין דעתיק שלמעלה משני עינים.

ומבאר שם שזהו גם מה "שבקש דניאל פקח עיניך וראה עין א' בחי' עינא דעתיקא" ובהמשך שם מבאר מהו השייכות בין בקשת דניאל לעין א' דוקא עיי"ש.

ולא זכיתי להבין, הרי בפסוק של דניאל נאמר בפירוש "פקח עיניך" לשון רבים, והיכן נרמז כאן בחי' עין א' עינא דעתיקא?

שו"מ דגם בד"ה זה דשנת תרפ"ג בעמ' קנד ואילך מבואר כן ושם במאמר כתוב דאצל דניאל נאמר "פקח עיניך" ולכאור' זה פלא שהרי בפסוק זה שהוא לפנינו גם הקרי הוא עיניך וכמו שאומרים גם בכל יום שני וחמישי, וגם הכתיב הוא עיניך, ורק לגבי התיבה "פקח" הכתיב הוא "פקחה" אבל לגבי העינים הוא להדיא בלשון רבים, וא"כ מהו הכונה במאמרים הנ"ל בדדניאל נאמר בחי' עין א', ואומרים זה בפשיטות שכך הוא, מבלי כל ביאור איך זה מתאים עם הכתוב כפי שהוא לפנינו, וצ"ב.



### הדגשת מקור המדות בנפש

הרב משה מרקוביץ  
ברוקלין, נ.י.

בתניא פרק א, כשמבאר רבינו הזקן שכל איש ישראל יש בו נפש הבהמית שהיא המתלבשת בדם האדם להחיות הגוף, כותב שממנה באות המדות הרעות, מארבע יסודות הרעים שבה. וכן לקמן בפרק ו' כותב שבנפש זו יש שבע מדות רעות "הבאות מארבע יסודות רעים כנ"ל", וכן בפרק כה כותב שהיצר הרע מטיל על האדם עצלות "מבחי' יסוד העפר שבנפש הבהמית".

ולכאורה צריך ביאור מהו טעם הדגשה זו שמקור המדות הרעות שבנה"ב הוא מד' היסודות הרעים, דלמאי נפק"מ. דמאידיך גיסא כשמדובר על המדות הטובות הבאות מהנה"ב (הן בסוף פרק א' והן בפרק ז') לא נזכר מהיכן הוא מקורם בנה"ב עצמה.

ולכאורה אפשר לפרש זאת בשני אופנים: א) דהכוונה היא להדגיש שהמדות הרעות שבנה"ב אינן חלק מה"עצם" של הנה"ב, אלא רק מד' היסודות שבה, והרי ה"עצם" של כל דבר הוא הכח המרכיב את ד' היסודות (וכמבואר גם בד"ה מי כמוכה תרכ"ט ועוד). משא"כ שרש המדות הטובות הוא מנה"ב עצמה.

(ב) או דהכוונה להיפך, שד' היסודות הם עצם היסוד של הנה"ב, ואילו המדות הטובות הם רק מהציר החיצוני. וצ"ע בזה.



### השראת השכינה על הנפש והגוף בזמן קיום תומ"צ

הרב שלמה שמואל פליישמאן  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בפרק מו בתניא מביא עוד סוג של אהבת ה', ומגדיר שזה "דרך ישר לפני איש שוה לכל נפש וקרוב מאוד מאוד".

ובהמשך מביא את כל המשל של קירוב "מלך גדול ורב שמראה אהבתו הגדולה והעצומה לאיש הדיוט ונבזה ושפל אנשים ומנוול המוטל באשפה ... ומקימו ומרימו ... ומתייחד עמו שם ביחוד וקירוב אמיתי וחיבוק ונישוק וכו'".

ובנמשל "הניח הקב"ה את העליונים ואת התחתונים ... והוציאם ממצרים ערות הארץ מקום הזוהמא ... כדי לקרבם אליו בקירוב ויחוד אמיתי בהתקשרות הנפש ממש בבחי' נשיקין פה לפה ... ואתדבקות רוחא ברוחא היא השגת התורה ... וגם בבחי' חיבוק היא קיום המצוות מעשיות ברמ"ח אברים ורמ"ח פיקודים דמלכא...".

ובהמשך מבאר "פי' אשר קדשנו במצוותיו שזה כמו קידושי אשה להיות מיוחדת עמו ביחוד גמור. ככה ממש ויתר ע"כ לאין קץ הוא יחוד נפש האלוקית העוסקת בתומ"צ ונפש החיונית ולבושיהן הנ"ל באור א"ס".

וכן בהמשך מפרש "קדשנו" - "קדש העליון. כי ע"י יחוד הנפש והתכללותה באור א"ס ב"ה ... וככה בכל נפש מישראל בשעת עסק התורה והמצות".

ולכאורה כיון שכאן הכוונה לבאר דרגת אהבת ה' לכל נפש והתיאור הוא יחוד המלך עם נבזה ושפל אנשים, בדרגא של חיבוק ונישוק, מדוע לא מבאר את השראת השכינה על הגוף של מקיים המצוה, שזה מתאים יותר לנבזה ושפל אנשים, וכן זה

מעורר יותר את האדם לאהבת ה', כי האדם מרגיש יותר את גופו  
מאשר נפשו.

ובפרט שענין השראת השכינה על הגוף כבר מוסבר בפרק לה  
"והנה כשהאדם עוסק בתורה אזי נשמתו שהיא נפשו האלוקית  
עם שני לבושיה הפנימיים לבדם ... נכללות באור א"ס ומיוחדות  
בו ביחוד גמור ... אך כדי להמשיך אור והארת השכינה על גופו  
ונפשו הבהמית שהיא החיונית המלובשת בגופו ממש, צריך  
לקיים מצות מעשיות הנעשים ע"י הגוף ממש, שאז כח הגוף ממש  
שבעשיה זו נכלל באור ה' ורצונו ומיוחד בו ביחוד גמור ... ולכן  
אין זה מניעה מהשראת השכינה על גוף האדם בשעה זו ...  
ממשיך הארה לכללות נפש החיונית שבכל הגוף וגם על הגוף  
הגשמי..."

הרי כל ענין השראת השכינה על הגוף כבר ידוע ומבואר, ולא  
כמו בפרקים ד' ה' ששם מבאר רק על השראת השכינה על הנפש  
כי עדיין לא ביאר ענין השראת השכינה על הגוף, אבל כאן כבר  
מבואר זה וידוע, וא"כ מדוע נמנע כאן בהתבוננות של האדם  
להגיע לאהבה ענין השראת השכינה על הגוף, וצ"ע.

ודרך אגב יש להעיר על מה שכותב בפרק מו (ובעוד כ"מ)  
"וככה הוא בכל נפש (השראת השכינה) מישראל בשעת עסק  
התורה והמצות", כולל כאן תורה ומצוות שבשעת הלימוד  
והקיום שורה השכינה, ולכאורה הרי בפרק ד' ה' מסביר המעלה  
של תורה על מצוות שבתורה לא זו בלבד שבשעת הלימוד אור  
ה' מקיפו אלא שזה כמו מזון שנהי' דם ובשר כבשרו, כך  
בלימוד "ותורתך בתוך מעי" "שמתאחדת עמו והיו לאחדים", כי  
הענין שלמד נשאר בתוך שכלו וזהו דבר ה' וחכמתו והוא  
וחכמתו אחד, ומדוע כאן כוללם יחד, וצ"ע.



## היחס המתאים לתאוות והרהורים רעים

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. . והנה עי"ז יועיל לנפשו האלקית כו". וממשיך לבאר הטעם שע"י צעקה גרידא על נה"ב ויצה"ר, יסולק ממנו טמטום הלב, "לפי שבאמת אין שום ממשות כלל בסט"א, שלכן נמשלה לחושך שאין בו שום ממשות כלל. . אף שיש בה חיות הרבה, להחיות כל בע"ח הטמאים. . מ"מ, הרי כל חיותה אינה מצד עצמה ח"ו, אלא מצד הקדושה כנ"ל, ולכן היא בטלה לגמרי מפני הקדושה. . רק שלגבי קדושת נה"א שבאדם, נתן לה הקב"ה רשות ויכולת להגבי עצמה כנגדה, כדי שהאדם יתעורר להתגבר עלי' להשפילה. . ובתאערוותא דלתתא אתערוותא דלעילא. . שמסירה ממשלתה ויכלתה ומסלק ממנה הכח ורשות שנתן לה להגבי עצמה נגד אור קדושת נה"א, ואזי ממילא בטילה ונרחית כביטול החושך מפני האור הגשמי". ע"ש.

ומשמעות דברי רבינו הזקן כאן לפי פשוטם היא, שהסט"א אינה מציאות אמיתית כלל, שכן, מה שיש לה באמת - אינה שלה, אלא מצד הקדושה, ומה שיש לה מצד עצמה - אינה כלום. הסט"א מציגה את עצמה כאילו שהיא היתה מציאות-דבר שיש להתחשב אתה (והטעם שניתן לה הכח להציג א"ע בצורה כזאת, אינו אלא כדי שהאדם יוכל להתגבר עלי' ולגלות את אמיתית מציאותה, שהיא כלום), אבל לאמיתו של דבר, אינה מציאות כלל. ולכן, כדי להפטר ממנה וכל הנובע ממנה, כולל טמטום הלב, אין מן הצורך ללחום אתה, להתווכח אתה, לשלול אותה, כי לפי אמיתת הדברים, לא קיימת כאן מציאות שיש לשלול ולבטל. אלא, מחובת האדם רק לא להכנע ולהתפתות מהה"הצגה" שלה שהיא מציאות קיימת וחשובה, אלא עליו לזהות אותה כפי מה שהיא באמת, היינו: כלום. ואזי מתגלית מה שהיא באמת: כלום.

ובהשקפה ראשונה יש לעיין לכאורה, שהרי פרק כט בסש"ב בא לאחרי כ"ח פרקים שלימים בסש"ב, שבחלק גדול מהם דן רבינו הזקן באריכות מופלגה על זהותם של שתי הנפשות, נפש הבהמית ונפש האלקית, על המלחמה התמידית הנערכת ביניהן, ועל הדרכים להתמודד במאבק זה, יעויין בסש"ב פרקים א-ב, ו-ז, ט-יז, כה, כז-כח. ואעפ"כ, בכל הפרקים האלה לא הזכיר רבינו הזקן אפילו פעם אחת, שלאמיתו של דבר, הנפש הבהמית וכל הנובע ממנה, להיותן נשפעות מסטרא אחרא, אינה מציאות אמיתית כלל וכלל (שכן, מה שיש להן באמת - הוא מצד הקדושה, ומה שיש להן מצ"ע אינה כלום). ואדרבה: ההשקפה והגישה שסלל רבינו הזקן בכל פרקים אלה היא, שהנה"ב היא מציאות אמיתית, מציאות חזקה, מציאות שיש לה אישיות תקיפה ובעלת-קיום משלה, אלא שהאדם צריך ללחום כנגדה ולשלול אותה מחיו.

ולדוגמא: כשנופלות לו לאדם במחשבתו תאוות והרהורים רעים, הרי לכאורה הי' אפשר להתייחס עליהן באותה דרך שסלל רבינו הזקן בפכ"ט: להרעים עליהן בקול רעש ורוגז שהן משוקצות ומנוולות ומתועבות וכו', ועי"ז יש מקום לומר, שהיו מתבטלות ממציאותן, שכן, לפי אמיתית הדברים אין להן שום קיום וממשות כלל, שהרי הממשות האמיתית שיש להן אינה אלא מצד הקדושה, והממשות הגלוי' שלהן אינה אלא הצגה, שנתן להן הקב"ה רשות להציג עצמן בתור דבר ממשי, כדי שהאדם יוכל להתגבר עליהן, וכשהאדם מזהה אותה בתור מה שהן, כלומר, כלום, תתגלה אמיתית העדרן ואי-ממשותן.

אמנם, בנוגע לתאוות והרהורים רעים וכל כיו"ב, לא הזכיר רבינו דבר וחצי דבר אודות מושג זה שהנה"ב וכל תאוותי' ומשיכותי' אין בהן ממשות כלל. ואדרבה, לכאורה נראה, שהתבוננות מעין זו המבוארת בפכ"ט היתה נכללת בסוג ד"העלאת המדות של המחשבה זרה", אשר עלי' המליץ רבינו הזקן בפרק כ"ח, ש"אל יהי שוטה לעסוק בהעלאת המדות של המח"ז כו". והדרך המומלצת בסש"ב להתעסק במח"ז היא - להסיח דעתו מהן ולדחות אותן בשתי ידיים כו'.

ועכצ"ל, שרק בנוגע לטמטום הלב יש מקום להדגיש את הביאור בפכ"ט, שהנה"ב וכל הנובע ממנה, אין לה ממשות, משא"כ בנוגע

למח"ז ותאוות רעות, אין מקום כלל להדגיש ענין זה, אפילו לא להזכירו בעלמא. ואבקש מקוראי הגליון לבאר את החילוק בטוב טעם.



### אחדות הוי' לאחרי בריאת העולם [גליון]

הרב אפרים פיקרסקי  
מנהל בישיבה

במה שהעיר ידידנו הרב י. י. יעקבסאהן שי', בגליון הקודם ה [תשפד] עמ' 56, על מ"ש בתניא פכ"ט "ירעים בקול וכו' עד מתי תסתיר וכו' כמ"ש אני הוי לא שניתי כי הוא למעלה מהזמן וכו'". ומעיר ע"ז דלכאוי' ענין זה הוא בהמשך למה שביאר באריכות בפרקים הקודמים (כ - כה) ענין אחדות הוי' וכו', אבל שם לא נזכר כלל ענין זה שהקב"ה הוא למעלה מן הזמן, וכאן מכניס (כדבריו) לפתע מושג חדש, עיי"ש.

והנה מה שנ"ל בזה הוא שזה שאצל הקב"ה אין שינוי משום כי הוא למעלה מהזמן, הנה זהו הכרח שלא שניתי ולא הסבר מדוע לא שניתי, והיינו שזה מכריח לנו לומר שהמציאות הוא כך שלא שניתי. משא"כ בפרקים כ - כב, שם מבאר ומסביר איך שלא שניתי (שזה כמו הדיבור הכלול עדיין בנפש וכו').

ועכשיו יובן החילוק, שבפרקים יח - כה מבאר איך הוא קרוב אליך הדבר מאוד ע"י שידע ויבין ענין אחדותו של הקב"ה, ושע"י כל מצוה הוא מיוחד עם הקב"ה, וע"י כל עבירה ר"ל הוא נפרק מאחדותו של הקב"ה, ועל ענין זה סובב הדיבור בפרקים הנ"ל, ולכן הוא מבאר ומסביר איך שלא שניתי כדי שהאדם יבין את זה בשכלו ויפעול עליו כנ"ל.

משא"כ כאן בפרק כט מדבר במי שיש לו טמטום הלב "ואף שמבין וכו' אינו נתפס ונדבק במוחו וכו'", וע"ז העצה היא "לבטשה ולהשפילה וכו'", וא"כ כאן אינו נוגע הסבר הדברים איך אני הוי' לא שניתי כי כנ"ל אינו נתפס במוחו, ומה שכן נוגע כאן הוא הביטוש להנה"ב שמסתיר על אלקות, וצריך לדעת שהמציאות הוא כך - שאני הוי' לא שניתי, וע"ז מביא ההכרח

מזה שהקב"ה הוא למעלה מן הזמן שזה מכריח לנו לומר שלא שניתי ונמצא כאן כמו קודם בריאת העולם וכו', והנה"ב מסתיר ע"ז, ומזה הוא הביטוש וכו'.



### פעולת ענין התפילה [גליון]

הת' מנחם מענדל צוויבל  
תלמיד בישיבה

בגליון תשפג הקשה הת' י"י זילברשטרום שבכ"מ מבואר שעניין התפילה הוא המשכה למעלה מסדר השתלשלות ולאידך הובא בכמה מקומות קושיית התוס' מדוע צריך להתפלל כל יום והרי אדם נידון בר"ה על כל השנה ומבואר שעניינה להמשיך מה שלא נמשך למטה בפו"מ. ולכאו' באם ענין התפילה הוא המשכה דלמעלה מהשתלשלות הרי יתכן שהתפלה שבכל יום היא ע"מ להמשיך למעלה מהשתלשלות מה שלא נקבע בר"ה?

ובגליון תשפד תירצו המערכת ע"ז שיש הענין של ברכה שבתפילה, אבל אין הפי' שכל תפילה עניינה המשכה למעלה מהשתלשלות.

והנה בהערה שם ממשיך: וראה לקו"ש חי"א תרומה שיחה א' דיש שני עניינים בתפילה: א' הקב"ע המתבטא במילים מודה אני ובאחדות הנוסח דכל ישראל, ב' עבודת התפילה בהתבוננות וכו', ומבאר שם שהעבודה הב' ממשיך רק מספירות פרטיות והא' מלמעלה מהשתלשלות, ולפי"ז מובנת קושיית התוס' שהוא דן בתוכן ברכות התפילה ולא בתנועה דקב"ע, עכת"ד.

אמנם נראה פשוט דאין זה הביאור בהשיחה, דשם מבאר סדר עבודת היום שהעבודה מתחלת במודה אני, והוא הודאה וקב"ע מצד עצמות הנשמה, ואחרי הקדמה זו מתחיל סדר עבודה הפנימית דק"ש ותפילה, ואח"כ העבודה במשך כל היום באופן של "הנהג בהם מנהג דרך ארץ".

ומבאר שמצינו עניינים הפכים: דמצד אחד החיוב של תפלה חל רק על אנשים ולא על נשים וטף שזה מורה שהיא עבודה

השייך בעיקר לכוחות פנימיים של האדם (מוחו ולבו), ולאידך גיסא כולם קוראים את שמע ומתפללים בנוסח אחד הווה לכל. שזה מורה שגם עבודה זו קשורה בבחינה ששויים בה כ"א מבנ"י בחי' עצם הנשמה. ומבאר בזה בסעיף ד שעבודה זו הוא מצד הכחות הפנימיים אמנם מכיון שבאה ונמשכת ע"י ההקדמה דאמירת מודה אני הודאה וביטול מצד עצם הנשמה - לכן נרגש ביטול זה והודאה זו גם בהעבודה דק"ש ותפלה. ולכן היא רק בשביל אנשים ומ"מ נרגש בה הביטול וקב"ע, ולכן הנוסח (שהוא) המרמז ליסודה של עבודה זו היא בשוה.

ובסעיף ה ממשיך דמכיון שעכ"פ העבודה גופא דק"ש ותפלה הוא מה שהאדם פועל בעצמו ע"י כוחותיו הפנימיים, מובן, שהיא מוגבלת וממילא גם האור שנמשך ע"י בא בהגבלה - ולכן הוא נוסח קבוע - "שמע" (ישראל) - הבנה והשגה, "ואהבת את ה' אלקיך" - שתתעורר בלבו אהבתו ויראתו ית', והיינו שמצד האדם הרי זו עבודה השייכת למדות פרטיות לכן נמשך עי"ז ג"כ רק האור המאיר בספירות פרטיות לא עצמותו ית'. ורק לאחמ"כ מבאר דבקיום תומ"צ והעבודה במשך היום - ממשיך עצמותו ית' למטה וכו'. ונמצא שאין הפי' בהשיחה שיש שני תנועות בתפילה אלא שתפילה ענינה הוא רק להמשיך מספירות פרטיות.

והנה בשיחה זו גופא יכול להקשות קושייתו ג"כ, דלכאורה בק"ש מבואר בכ"מ בדא"ח שהוי' אחד הוא קידוש ה', ובכל מאדך היא אהבה שבא מדרגת יחידה שבנשמה וכו', וכאן בהשיחה מבואר שהיא עבודה מוגבלת?

אלא בודאי יכול להגיע לאהבה דבכל מאדך וכו', אלא שאין זה ענין התפילה בכל יום והתפלה בכל יום הוא שייכות למדות פרטים וממשיך מספירות פרטים.

ולפ"ז מתורצת הקושיא הנ"ל שלא כל תפילה ממשיך מלמעלה מהשתלשלות כמו שתירצו בגליון תשפד.



## חפץ ורצון [גליון]

הת' אפרים בערנשטיין  
ישיבת אור אלהנן חב"ד ל. א. קאליפורניא

בגליון תשפד עמ' 55 הקשה הרב יש"ג על המבואר בכ"מ בחסידות בהחילוק בין חפץ ורצון, דחפץ הוא פנימיות הרצון, ורצון הוא חיצוניות הרצון, מפסוק שנאמר בשמואל "כי חפץ ה' להמיתם", דהיתכן לומר שפנימיות רצונו ית' הוא להמיתם? ונשאר בצ"ע.

ולכ', המבואר בחסידות בהחילוק דחפץ ורצון אינו שייך להמבואר בארוכה בהחי' בין חיצוניות הרצון ופנימיות הרצון, דהנה בהחי' דחיצוניות ופנימיות הרצון מבואר בארוכה בזה ובעיקר בהמשך ס"ו ע' לג ואילך, דחיצוניות הרצון הוא הרוצה איזה דבר מצד הטעם, דאף שבהתגלות מכניס כל עסקו בדבר זה, "אבל מ"מ א"ז כל בחי' פנימי' ועצמות שלו ממש, כי זהו רק מה שרוצה מצד הטעם", ופנימיות הרצון הוא מה שרוצה בעצם נפשו בלי טעם, "כ"א הוא מצד העצם לבד". ובסגנון אחר (כמ"ש בס"ו שם): חיצוניות הרצון מורכב בשכלו וכיו"ב, ופנימיות הרצון אינו מורכב בשום דבר כלל.

אמנם בהחי' בין חפץ ורצון מבואר בלקו"ת ד"ה לבבתני, ובד"ה אני ישנה ועוד, דרצון הוא העושה בע"כ ו"רק שהרצון מסכים לכך" אבל אי"ז מגמתו אלא דרך הסכמה בעלמא, משא"כ חפץ הוא שרוצה באמת, דיש לו תענוג בדבר זה, וזהו מגמתו ולא רק בדרך הסכמה. וכן מובן גם מהדוגמא לל' רצון "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני", דרצון הוא הסכמה בעלמא.

ומובן עפ"ז דגם הל' חפץ שייך בחיצוניות הרצון, דגם ברצון המורכב בטעם הרי הוא "חפץ" ומתענג בדבר זה ואינו בדרך הסכמה בעלמא.

ועפ"ז, "כי חפץ ה' להמיתם" הוא רק בחיצוניות הרצון שיש בו טעם, שרוצה להענישם כדי לנקותם וכו', ומ"מ נק' חפץ וכנ"ל.



## רמב"ם

### במקום שד' אמות קני - האם קונה בה כשנפל

הרב נחמן שאנאוויטש  
תושב השכונה

ברמב"ם פ"ז מהל' גזילה ואבידה ה"א: כל מציאה שאמרנו בה שהיא של מוצאה אינו זוכה בה עד שתגיע לידו או לרשותו. אבל אם ראה את המציאה אפילו נפל עליה ובא אחר והחזיק בה הרי זה שהחזיק בה זכה בה.

והמקור לזה הוא מהמשנה בב"מ דף י', א: ראה את המציאה ונפל עליה ובא אחר והחזיק בה זה שהחזיק בה זכה בה.

והנה ממשיך שם בהלכה ח': וכן ארבע אמות של אדם שהוא עומד בצדו הרי אלו קונים לו. ואם הגיע המציאה לתוך ארבע אמות שלו זכה בה; ובהלכה ט: חכמים תקנו דבר זה כדי שלא יריבו המוצאין זה עם זה. במה דברים אמורים בסימטא או בצידי רשות הרבים שאין הרבים דוחקין בהן או בשדה שאין לו בעלים. אבל העומד ברשות הרבים או בתוך שדה חבירו אין ארבע אמות קונות לו ואינו קונה שם עד שתגיע מציאה לידו. עכ"ל.

והנה במקום שד' אמות קונות ונפל עליה ובא אחר והחזיק בה, האם זה שנפל עליה קני, הנה בגמ' ב"מ (שם) פריך על המשנה הנ"ל דאמאי אין ארבע אמות קונות לזה שנפל, ומשני: (א) זה שנפל לא קני משום ד"כיון דנפל, גלי דעתיה דבנפילה ניחא ליה דנקני (לא נתכוין לקנות בתורת תקנת חכמים כסבור שנפילתו יפה לו. רש"י), בארבע אמות לא ניחא ליה דנקני". (ב) רב ששת אמר כי תקינו רבנן ד' אמות בסמטא דלא דחקי רבים או בצידי רשות הרבים, אבל ברשות הרבים דקא דחקי רבים לא תקינו רבנן ד' אמות, ומשנתנו מיירי ברשות הרבים - שאין ד' אמות קונות.

ונמצא דלתירוץ הא' בגמ' יש בנפילה שני ענינים: (א) דנפילה לא חשיב כמו שהגיע לידו, ונפילה לא קניא. (ב) דנפילה עוד

מגרעה, דאם היה במקום שחכמים תקנו לו ד' אמות - לולא הנפילה היה קונה. ולר' ששת יש רק הענין הראשון - דנפילה לא חשיב כמו שהגיע לידו, ובמקום ד"להגיע לידו" אינו מוכרח (כמו ד' אמות בסימטא) הנפילה לא מגרעת.

והנה מהא דהביא הרמב"ם ההלכה ד"נפל עליה" בהלכה א' דמיירי בדין זכיה במציאה שהוא דווקא כשמגיע לידו, ולא בהלכה ח' וט' דמיירי בדין ד' אמות קונות לו - משמע דפסק כר' ששת דבמקום שד' אמות קונות הנפילה לא מגרעת וקנה הנופל.

אבל עיין במגיד משנה שמפרש להיפך, וז"ל: כל מציאה שאמרנו בה שהיא של מוצאה וכו'. אבל אם ראה וכו'. משנה מפורשת פ' שנים אוחזין (דף י') ועבדינן עלה שתי אוקימתות, דאקשינן אמאי אין ארבע אמות של אדם קונות לו, ופריק, כיון דנפל גלי אדעתיה דבנפילה ניחא ליה דליקני בארבע אמות לא ניחא ליה דליקני. רב אשי אמר כי תקינו רבנן ד"א - בסימטא, כלומר, משנתנו במקום שאין ארבע אמות קונות כגון ברה"ר. ורבינו ז"ל סתם, נראה שהוא סומך על האוקימתא הראשונה דמשמע שאף במקום שד' אמות קונות כשנפל לא קנה - דהויא אוקימתא דגמ', אע"פ שדין האוקימתא השני' אמת שאין ארבע אמות קונות לו בכל מקום כמו שיתבאר בפרק זה, עכ"ל.

והביאור י"ל: כיון דאף לאוקימתא הראשונה, הנה עצם הדין דנפילה לא קני (דלא חשיב כמו שהגיע לידו) - היא היסוד להא דאף במקום שד' אמות קני בנופל לא קני (- דאם הנפילה היה חשיב כמו שהגיע לידו היה קונה מצד נופל). ובשביל זה הביא הדין ד"נפל עליה" בהלכה א', אף שהענין היה יותר ברור אם היה מביא בהלכה ח' וט' בדין דארבע אמות קונות בהמשך ל"במה דברים אמורים" להזכיר עוד שזה דווקא בשלא נפל, וממילא היה מובן שנפילה לא חשיב כמו שהגיע לידו, וצ"ע.

ועיין בכ"מ שכתב וז"ל: כל מציאה שאמרנו בה וכו' אבל אם ראה את המציאה אפילו נפל עליה וכו'. כתב ה"ה משנה מפורשת פ' שנים אוחזין וכו' סתם נראה שהוא סומך על האוקימתא הראשונה וכו'. אין דברי ה"ה נראין בכאן, דא"כ לא ה"ל לרבינו לכתוב "אפי' נפל עליה", ומדכתב לשון "אפילו" הדבר ברור דלא תפס כאוקימתא קמייתא, עכ"ל.

וכוונתו: כיון דכתב רבינו אפילו נפל עליה, משמע דבא לשלול רק שלא נחשב כמו שהגיע לידו; אבל אם הוא במקום שד' אמות קונות ברור שאף כשנפל קונה כר' ששת. וסר בזה הקושיא מהמשנה למלך, עיין שם.

ועיין בפירוש המשניות להרמב"ם שמפרש כר' ששת, וז"ל: כשיהיה עומד בשדה כל מה שהוא עמו בתוך ד' אמות שלו קנה וכאילו הגיע לידו ואין לשום אדם בו זכות, ואמנם זה הדין האמור בזו ההלכה (במשנתנו דזה שנפל לא קני) הוא במי שהוא עומד ברשות הרבים או בשדה חבירו שאין דרך בני אדם לעמוד שם, לפיכך לא קני לו ד' אמות שלו אפילו נפל על המציאה ובא אחר והחזיק בה זה שהחזיק קנה. עכ"ל.



### הסדר בהלכות מקוואות להרמב"ם

הת' מ"מ רייצס

תות"ל - 770

בסדר הלכות מקוואות להרמב"ם, מצינו דבר פלא לכאורה:

הרמב"ם מתחיל (בפרקים א - ג) בפירוט דיני טבילה וחציצה, כיצד טובלים ומה חוצץ, עוד קודם שמסביר מהו המקוה - שבו טובלים; ורק לאחר מכן (בפרק ד ואילך) מתחיל להסביר כיצד בונים מקוה, מה מכשירו ומה פוסלו וכו' -

היפך מהסדר הפשוט בסברא, שלכל לראש קיים המקוה, ורק לאחר מכן אפשר להטביל בו, ואז דוקא שייכים פרטי טבילה וחציצה!

סדר זה שברמב"ם הוא הפוך ג"כ מהסדר שבמשנה, במס' מקוואות, שם הפרקים הראשונים (פ"א - ז) עוסקים בהכשר מקוה ובנייתו; ורק לאחר מכן (פרק ח ואילך) מתחיל פירוט דיני הטבילה והחציצה.

גם בטור ושו"ע הסדר הוא כמו במשניות. בסי' רא (יורה-דעה) מפרט צורת בניית המקוה עצמו, ורק לאחר מכן (בסי' רב) מפרט דברים החוצצים (בכלים). ודברים החוצצים באדם מפרט

במק"א, בהל' נדה). ועפכ"ז, צ"ב בהסדר שבהרמב"ם שהקדים דיני הטבילה במקוה - לדיני יצירת המקוה עצמו!

ואולי יש לבאר זה, ע"פ תשובת הצ"צ הידועה (שו"ת חו"מ סי' ו - סק"ה) בגדר המושג "מקווה", שאין עליו גדר בפ"ע - וכל עניינו הוא זה שהאדם טובל בו ונטהר, ובלשונו הק':

"...המקוה אין שייך לומר עליו שנדון עליו בפ"ע, זולת הצירוף דטמא הבא לטבול בו, דהא למאי חזיא בפ"ע, אם לא לענין טבילת הטמא, ובלי טבילת הטמא בו לא שייך לקרות בו מקוה כשר או פסול, וא"כ האיך תעמידנו על חזקת כשרות, מה ענין שם כשרות או פסלות אם לא יטבול בו הטמא" (ועיי"ש עוד).

ועפ"ז י"ל, שלכן סידר הרמב"ם דיני הטבילה דהאדם במקוה לפני דיני החפצא דהמקוה עצמה, כי אכן כל ה"חפצא" דהמקוה עצמו מתחיל רק לאחר שיש "גברא" שצריך לטבול בו, ולולי זאת - לא שייך לדון מעיקרא על מקוה "כשר" או "פסול".

אבל ב(טור ו) שולחן ערוך כותב דיני המקוה לפני דיני חציצה, ויש לבאר החילוק מהרמב"ם (מלבד מה שי"ל שכיון שבשו"ע רוב דיני חציצה כתב בלא"ה בהלכות אחרות, הל' נדה, וכאן בהל' מקוואות נשאר רק מיעוט דינים ולכן כתבם בסוף, משא"כ ברמב"ם שכל דיני החציצה באים בתוך הל' מקוואות, ולכן מתאים דוקא הסדר שנת"ל) -

ויומתק מאד ע"פ המבואר בלקו"ש (חט"ו ע' 374): "שולחן ערוך איז כשמו כן הוא - "צוגעגרייט" דינים אויף צו וויסן בשעת עס קומט די מעשה ווי מען זאל טאן .. משא"כ דער ספר היד פון רמב"ם, איז דאך (ווי ער שרייבט בהקדמתו) "חיבור זה מקבץ לתורה שבע"פ כולה .. שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבע"פ כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם..", אז די כוונה אין זיין ספר איז צו וויסן (דיני ה)תורה".

שעפ"ז מובן בנדר"ד, שבשו"ע - שכותב סדר הענינים להתנהג בפועל - כותב קודם את דיני המקוה עצמו ורק אח"כ דיני חציצה, כי כך הסדר למעשה בפועל, כמובן, שתחילה יש

לבנות המקוה ורק אח"כ אפשר לטבול בו וכו'; משא"כ ברמב"ם, שעניינו להודיע פרטי ההלכות, - לאו דוקא למעשה בפועל ממש, אלא גם כדי "לדעת ממנו תושבע"פ כולה", כותב את ההלכות לפי "הגדר התורני" שבדבר, ולכן מקדים ה' טבילת הגברא - שזהו העיקר - להל' החפצא דהמקוה, שכל תוכנו הוא טהרת הגברא, כנ"ל.



### מקור לפס"ד הרמב"ם במעלת בע"ת

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

ידועה הקושיא במה שפסק הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ז ה"ד) ד"מקום שבע"ת עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד בו", דהרי ר' יוחנן חולק על מימרא זו דר"א (ברכות לד, ב).

ועי' בלקו"ש חי"ז עמ' 186 הערה 45 מה שדוחה כ"ק אדמו"ר את המובא בשם הרוגצ'ובי דמקור הרמב"ם הוא מהא ד"המקדש ע"מ שאני צדיק גמור מקודשת", עיי"ש (ועי' לקו"ש חלק יד 363 וחל"ד עמ' 290).

ולכאורה יש להביא רא' לפס"ד זה מהגמ' במסכת ב"ב דף טז, ב "כל מיתה שיש בה גויעה זו היא מיתתן של צדיקים. . . והא ישמעאל דכתיב ביה גויעה ואסיפה אדהכי איתער בהו רבא א"ל דרדקי הכי א"ר יוחנן ישמעאל עשה תשובה בחיי אביו שנאמר וכו'".

וא"כ מפורש דישמעאל כיון שעשה תשובה נק' צדיק שלכן נאמר בו גויעה ואסיפה כבצדיקים.

ובסוגיא דברכות שם הרי סב"ל לר' יוחנן שבע"ת הם פחותים מדוגא בצדיקים - א"כ אפ"ל דלכן למד הרמב"ם שרבא שם בסוגיא דב"ב פסק דלא כר' יוחנן (ואואפ"ל יתירה מזו דהנה בגמ' הוצאת "עוז והדר" מציינים שבכת"י איתא מימרא זו - "כל מיתה שיש בה" בשם ר' יוחנן. וא"כ אפ"ל דלמד הרמב"ם

שגם ר' יוחנן עצמו חזר בו משיטתו שם. (ודו"ק), וע"כ פסק שבע"ת גדולים מצדיקים.



## הלכה ומנהג

### דין המתפלל בדרך

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג  
שליח כ"ק אדמו"ר, וועסט בלומפילד, מישיגן

שו"ע סי' צ"ד סעיף ד': "היה רוכב על החמור א"צ לירד ולהתפלל אפילו אם יש לו מי שתופס חמורו אלא מתפלל דרך הילוכו וכן אם היה בספינה או ע"ג קרון אם יכול לעמוד עומד ואם לאו יושב במקומו ומתפלל או אם היה הולך ברגליו מתפלל דרך הילוכו אף אם אין פניו כנגד ירושלים אפילו שלא במקום סכנה כי אם יעמוד ויתפלל יקשה בעיניו איחור דרכו ויטרד לבו ולא יוכל לכוון והכל לפי הדרך ולפי המקום ולפי יראתו וישוב דעתו ויש מחמירין לעמוד באבות וראוי לחוש לדבריהם אם הוא במקום סכנה" ע"כ.

הנה המקור לכל זה הוא בפ' תפלת השחר (ל, א), ועיין שם בתוס' שכותב שההלכה כרבי אפילו שלא במקום סכנה ואפילו במהלך יכול להתפלל (וכ"כ הרא"ש).

ועיין בסי' פט סעיף ח "בשעת הדחק כגון שצריך להשכים לדרך יכול להתפלל משעלה עמוד השחר וימתין מלקרות ק"ש עד שיגיע זמנה [אם אפשר לו לקרות ק"ש על הדרך דהיינו שיתכווין בפסוק ראשון וכמו שנתבאר לעיל סי' נח] ואע"פ שאינו סומך גאולה לתפילה הכי עדיף טפי שיתפלל בביתו מעומד ממה שיתפלל בזמנה והוא מהלך ויסמך גאולה לתפלה" ע"כ. והמקור לזה נמצא שם ל, א.

ועיין בהמ"א ס"ק יז שכותב שלפי פסק השו"ע שתפילה בכוונה עדיף ממסמך גאולה לתפילה, אם הוא בדרך וירא שיעבר זמן ק"ש יקרא ק"ש על הדרך וג' ברכותיה ואח"כ כשיבא למלון

יתפלל מעומד וסיים שם המ"א "נ"ל דיקרא אותה בדרך בלא ברכותיה עסי' מ"ו" עכ"ל.

אבל עיין בשו"ע רבינו סי' צ"ד סעיף ה כתב וז"ל:

"היה רוכב על החמור א"צ לירד ולהתפלל אפי' יש לו מי שיתפוס את חמורו אלא מתפלל דרך הילוכו ויחזיר פניו לא"י אם אפשר לו וכן אם היה בספינה או ע"ג קרון אם יכול לעמוד עומד ואם לאו יושב במקומו ומתפלל ויחזיר פניו לא"י אם אפשר לו ואם היה הולך ברגליו ומתפלל דרך הילוכו אף אם אין פניו כנגד א"י ואפי' שלא במקום סכנה ואפי' הולך לדבר הרשות לא הצריכוהו להפסיק הליכתו ולעמוד בשעת התפלה לפי שיקשה בעיניו איחור דרכו ויטרד לבו ולא יוכל לכוין והכל לפי הדרך ולפי המקום ולפי יראתו וישוב דעתו אבל אם קדם הוא להשיירא ויש לו מי שיאחזו את חמורו ירד למטה ויתפלל וכ"ש כשמהלך ברגליו שצריך הוא לעמוד ולהתפלל שבעמידה זו לא יטרד לבו כיון שמבלעדי כן צריך הוא להמתין על השיירא וי"א שבכל ענין צריך הוא לעמוד באבות כדי לכוין שאם לא כיון לבו באבות צריך הוא לחזור ולהתפלל וכשמתפלל דרך הילוכו אינו יכול לכוין כ"כ לכן צריך לעכב הבהמה שלא תהלך עד שיגמור ברכות אבות אבל א"צ לירד למטה וראוי לחוש לדבריהם אם הוא שלא במקום סכנה ולכתחלה לא יצא לדרך משעלה ע"ה עד שיתפלל תחלה בביתו כל תפלת י"ח מעומד כמו שנת' בסימן פט ומ"מ אם עבר ויצא יכול להתפלל דרך הילוכו אפי' מהלך סמוך לעיר בתוך התחום (ואף ע"פ שיגיע למחוז חפצו בעוד שיש עדיין שהות הרבה להתפלל אעפ"כ יכול להתפלל בדרך מיד שהגיע זמן התפלה ואינו מחויב להתעכב מלהתפלל עד שיגיע למחוז חפצו כדי להתפלל שם מעומד שכיון שכבר חל עליו חובת התפלה והוא בדרך יכול לצאת י"ח מן הדין באשר הוא שם ואינו מחוייב להחמיץ המצוה כדי להתפלל מעומד כיון שעכשיו הוא פטור מהעמידה) ומ"מ כדי לקיים המצוה מן המובחר נכון הוא שימתין עד שיגיע למחוז חפצו להתפלל שם מעומד אם ידוע לו שיהיה לו שם מקום מיוחד שלא יבלבלוהו בני הבית ואין בזה משום אין מחמיצין את המצות וזריזין מקדימים למצוה כיון שמתכוין כדי לקיים מצוה מן המובחר". עכלה"ק.

והמבואר מזה דדעת רבינו שהא דכתב המ"א שאם הוא בדרך וירא שיעבר זמן ק"ש שיקרא ק"ש על הדרך ואח"כ כשיבא למלון יתפלל מעומד כל זה אינו מעיקר הדין; דמעיקר הדין הוא יכול לקרות ק"ש ולהתפלל על הדרך (אע"פ שלא יכוון יפה) כיון שכבר חל עליו חובת התפילה, דמעיקר הדין הוא יכול לסמוך על הא דהתירו להולך בדרך להתפלל דרך הילוכו אע"פ שהוא יכול להגיע למקום מנוחה קודם סוף זמן תפילה, וצריך להבין מנין לרבינו דבר זה (שלעת עתה לא מצאתי חידוש זה במקום אחר).

והנראה לומר שמקורו הוא הרשב"א שם שכותב על דברי רבי (שמותר להתפלל כשהוא רכוב) "דמשמע דלא נחלק בין מהלך במקום גדודי חי' ולסטים ובין מהלך שלא במקום גדודי חיה וכן משמע דלא שנא ראשונות ואחרונות ל"ש אמצעיות רחיקתא ובין בעי למיזל אפילו קליל ואפילו בתוך התחום כדמשמע מההיא דתניא בסמוך השכים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע כו' ומדקתני שופר ותוקע אלמא ביום טוב עסקינן וא"כ היכי משכים לצאת לדרך אלא דע"כ במשכים לצאת בתוך התחום ואוקימנא פלוגתא מעומד אף מהלך דאלמא לעולם א"צ לעמוד כלל אלא דההיא איכא לדחויי במהלך חוץ לתחום וע"י בורגנין" עכ"ל.

מהא דכותב הרשב"א שאין חילוק בין הולך בדרך רחוק ובין מי שרוצה לילך בדרך קצר מוכח כדברי רבינו; דמה מחדש הרשב"א בדבריו שהוא כותב שיכול להתפלל דרך הילוכו אפילו בדרך קצרה? הא אפילו אם יש לו מי שיאחז חמורו איתא בשו"ע שאינו צריך לירד כיון שעיכוב זה מטרידו, אלא ע"כ צריך לומר שהחידוש הוא שאע"פ שהוא יכול להגיע למחוז חפצו קודם שיעבור זמן תפלה ולהתפלל שם בלי מפריע, מותר לו להתפלל בדרך, וסובר הרשב"א שכיון שרבי אומר סתם שמותר לילך ולהתפלל ואינו עושה שום חילוקים מוכח, דאפילו בציוור כזה מותר להתפלל בדרך הילוכו.

אלא דלכאורה לפי זה צ"ע בהראיה שמביא הרשב"א מהברייתא של המשכים לדרכו ביו"ט שמותר לו להתפלל בדרכו אע"פ שהוא אינו יוצא חוץ לתחום, הא לפי דברינו עיקר

החידוש של הרשב"א הוא שאע"פ שיגיע למחוז חפצו קודם שיעבר זמן תפילה (ושם יכול להתפלל במנוחה) מותר לו להתפלל בדרך; ומהו הראיה לזה מהברייתא?

והנראה לומר שרבינו סובר דהרשב"א מחדש ב' דברים. כשאומר הרשב"א שמותר להתפלל דרך הילוכו אפילו בדרך קליל הנה פירושו וחידושו (כדברי רבינו) שמותר להתפלל בדרך הילוכו אע"פ שיגיע למחוז חפצו קודם שיעבר זמן תפילה וכנ"ל. אבל כשאומר הרשב"א שמותר אפילו בתוך התחום הנה החידוש שאע"פ שהוא נמצא בתוך התחום, וא"כ אפשר שלא נקרא "הולך בדרך", ואפשר לומר שההיתר של רבי לא הוה אלא במחזיק בדרך ולא במי שאין בדעתו לילך חוץ לתחום. ועל זה מביא הרשב"א ראיה מהברייתא בהולך לדרכו ביו"ט שאע"פ שהוא אין יוצא חוץ לתחום מ"מ נקרא הולך בדרך ומותר להתפלל דרך הילוכו.

והנה אע"פ שיש מקום לומר שכל חידושו של הרשב"א הוא לומר שאפילו דרך קליל, ז.א. דרך קצרה נקרא דרך ורק על זה שייך ההיתר של תפילה בדרך הילוכו וא"כ אין כאן ההכרח של רבינו שמותר להתפלל דרך הילוכו אפילו אם יגיע למקום מנוחה קודם שיעבר זמן התפילה. מ"מ סובר רבינו שהכי מסתברא כיון שדבריו של הרשב"א מיוסדים על הא דסתם רבי שמותר להתפלל על החמור (דרך הילוכו) ואינו עושה שום חילוקים, א"כ כשאמר הרשב"א שמותר אפילו בדרך קליל, הוה פירושו אפילו אם הדרך קצרה ויהיה לו זמן להתפלל כראוי מ"מ מותר להתפלל דרך הילוכו. ובכלל אם לא נאמר כדברינו צריך ביאור מה נקרא "דרך קליל", דבשלמא לפי דברינו ניחא מה שהרשב"א אומר "דרך קליל"; והפירוש הוא שהדרך קצר באופן שיהיה לו זמן להגיע למקומו ולהפלל כראוי; אבל אם לא נאמר כדברינו קשה להגדיר דרך קצר לעומת דרך רחוקה.

המורם מכל זה שדעת רבינו שאע"פ שהמ"א אומר סתם שכשהוא נמצא בדרך ורואה שיעבר זמן ק"ש אבל יש לו האפשריות להגיע למקום מנוחה קודם שיעבר זמן תפילה; שהוא צריך לקרות ק"ש מיד ולהתפלל תפילה כשיגיע למקומו במנוחה; רבינו סובר שכל זה הוא על צד היותר טוב, אבל

מעיקר הדין הוא יכול להתפלל תפילת שמו"ע דרך הילוכו, ודברי רבינו מיוסדים על פירוש הרשב"א בדברי רבי.

ומסמך גאולה לתפילה עדיף מתפילה בציבור וכדמוכח מסימן קיא סעיף ג "ואם עד שלא קרא ק"ש מצא ציבור מתפללים לא יתפלל עמהם אלא קורא ק"ש ואח"כ יתפלל דמסמך גאולה לתפילה עדיף", א"כ כמו שכתב השו"ע בסימן צד סעיף ד גבי מי שקשה לו הענין של איחור דרכו ויטרד לבו ולא יכול לכוין והכל לפי הדרך ולפי הריחוק ולפי יראתו וישוב דעתו, כמו כן כאן י"ל שמותר לו להתפלל ביחידות אם הוא יודע שדאגת איחור הדרך יטריד לבו.

והנראה לומר שחז"ל קבעו שהליכה בדרך נקרא בלבול בנוגע לתפילה וע"כ קבעו שיתפלל בביתו קודם ההליכה וגם קבעו שיכול להתפלל דרך הליכה אבל אין ללמד שכשהאדם מוכן לנסוע (אבל עדיין לא נסע) ויש דברים שמטרידין אותו שהוא יכול להתפלל ביחידות. שבמקרה כזה הוא מחויב להרגיע את עצמו כדי להתפלל עם המנין וכמו כל אבל שיש לו טרדות ומ"מ הוא מחוייב להרגיע עצמו כדי להתפלל בכוונה.



### נקרעו מחיצות הפנימיות שבין הבתים

הרב שלום דובער לויין  
מנהל ספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר רס"י לג מבאר דין נקרעו מחיצות הפנימיות שבין הבתים, לחלק בין ישנים לחדשים, וכותב לגבי ישנים (החמור שביניהם), ש"מ"מ "אם יש ביניהם בית אחד שלם, דהיינו ב' מחיצות שלימות, כשרים אפילו הם ישנים, ובלבד שלא נקרעו ג' בתים דהיינו כל הג' מחיצות הנשורות".

ולכאורה דברים אלו אין להם מובן: א) אם נקרעו ג' בתים, הרי בודאי אין בית אחד שלם בין כל ב' בתים קרועים, וא"כ נפסלו כבר ע"י השנים הסמוכים זה לזה, ומה מוסיף לנו הקרע השלישי? ב) מהו פירוש הדברים "דהיינו כל הג' מחיצות הנשורות", הרי מלבד הבית השלם האמצעי, יש עוד ארבע

מחיצות פנימיים. ואם הכוונה למחיצות שלימות (כפולות), הרי לא נשארה אלא מחיצה אחת.

הקושיה הראשונה הנ"ל מובאת ב"תהלה לדוד", וכותב ע"ז "שלא זכיתי לדעת כונתו". ובאמת קושיא זאת היא לא רק על רבינו, כ"א גם על הגמרא עצמה (מנחות לה, א):

רב חסדא אמר נפסקו שתיים כשירות שלש פסולות. אמר רבא הא דאמרת שתיים כשירות לא אמרן אל זה שלא כנגד זה אבל זה כנגד זה פסולות.

ומקשים ע"ז הפוסקים (פרישה ס"ק ג. ב"ח ד"ה נתקלקלו. ט"ז ס"ק ד), שהרי בנפסקו שלש בודאי יש ביניהם עכ"פ שנים זה כנגד זה, שהם פסולות, וא"כ מה מוסיף רב חסדא במה שאמר "שלש פסולות". ומתרצים שלשתם, אשר "שלש פסולות" בא להשמיענו שאם נפסקו שלוש פסולות בכל ענין, הן בחדשות והן בישנות (אפי' בקל שביניהם), שאז שתיים כשירות אפילו זה כנגד זה, אבל שלש פסולות.

וגם רבינו מביא את תירוצם בתחלת הסעיף, במוסגר. ובמראי מקומות שעל הגליון מציין רבינו "ט"ז. עי' סעיף ב וצ"ע". והיינו שמביא את תירוץ ה"ט"ז, אבל מקשה עליו מדין שבסעיף ב, ששם מבואר שבדין הקל שביניהם כשרות אף בשלש, ופסול שלש הוא רק בחמור שביניהם. ובאמת קושיה זו הקשה הדרישה ס"ק א, ועיי"ש שמחלק ביניהם. אמנם רבינו משאיר הלכה זו במוסגר, ככל הספיקות שרצה לחזור ולעייין בהלכה זו, כמבואר בכ"מ. ויתירה מזו, שבתחלה כותב רבינו "כשרים בכל ענין", היינו בפשטות - אפילו כשנקרעו ג' בתים, ורק אח"כ מוסיף בתוך מוסגר, שאם נקרעו ג' בתים פסולים.

ומטעם זה מבאר בסוף הסעיף את הלכה זו "שלש פסולות" בחדשים (החמור שביניהם). אמנם בזה נשארה קושיית הפרישה והב"ח והט"ז הנ"ל, שכיון שאין בין שנים שבהם בית אחד שלם, הרי כבר נפסלו בשנים, ומה מועיל לנו השלישי. וזאת היא קושיית התהלה לדוד, ונשאר בקושיה (ועי' דרישה סוף ס"ק א).

ואולי כדי ליישב את קושיית הפרישה והב"ח והט"ז מוסיף רבינו "דהיינו כל ג' מחיצות הנשארות". אבל כבר נת"ל, שאין

מובן פירוש הדברים האלו, הרי נשארו עדיין ד' מחיצות ולא שלוש. ואיך מתיישבת בזה הקושיה הנזכרת?

ואחרי העיון לא עלה בידינו ליישב את לשון רבינו, אלא אם נאמר שיש כאן השמטת איזה תיבות, ולומר שמרמז בזה לפירוש השני שברש"י שם, שלא הובא כלל בסעיף זה בשוע"ר. ונבאר א"כ הדברים, למרות גודל הדוחק שבזה:

על מה שמחלק רבא ואומר שכשרות רק כאשר ב' הקרעים הם זה שלא כנגד זה מביא רש"י ב' פירושים: כגון שנפסק בית ראשון ובית ג' ואחד שלם ביניהם, כנגד זה, שני בתים הסמוכות. לישנא אחרינא זה כנגד זה בתוך אויר חריץ אחד נפסק דופן בית זה ודופן בית שכנגדו, זה שלא כנגד זה שנפסק זה באויר אחד וזה באויר אחר, שאין קרע רואה את חברו שהבית מפסיק ביניהם.

והנה לפי הפירוש השני של רש"י, אפשר לפרש "שלש פסולות" כפשוטו, שהם זה שלא כנגד זה, כגון שנקרע הדופן השמאלי של הבית הראשון והדופן השמאלי של הבית השני והדופן השמאלי של הבית השלישי, וכל הדפנות הימנים (שביניהם) שלימים, ומ"מ פסולות התפליין, כיון שיש שלש קרעים (עד"ז כתב במאיר עיני סופרים סי' יח ס"ד סק"ב).

משא"כ לפי הפירוש הראשון של רש"י (שכוותיה נפסק בטוש"ע, ומבואר בב"ח ד"ה נתקלקלו דהיינו ש"תופס רבינו לשון ראשון דפירוש רש"י לחומרא"), הכריחו הפרישה וב"ח וט"ז לפרש, כי שלש פסולות "בכל ענין", היינו אף בישנות (הקל שביניהם).

אמנם כבר נת"ל כי רבינו מקשה על תירוץ הט"ז מלקמן סעיף ב (ואת פסק הט"ז כותב - בין חצאי עיגול, מחמת הספק שבזה). וזהו שמפרש רבינו כאן, שאם לא נקבל את תירוץ ופסק הט"ז, אזי מוכרחים אנו לפרש את הסוגיא כמו הפירוש השני של רש"י, וכנ"ל.

וזהו שכותב "ובלבד שלא נקרעו ג' בתים, דהיינו כל הג' מחיצות הנשארות", דהיינו שמתוך שש המחיצות הפנימיות נקרעו שלש ונשארו שלימות שלש הסמוכות להן (שמפסיקים

בין הקרעים). שבאופן זה כשרות בשנים - לפי הפירוש השני של רש"י, ואילו בשלש פסולות.

ועדיין צע"ג בכ"ז.



### בענין סתירת ביהכ"נ

הרב שמואל זאיאנץ

ר"מ בישיבת "תפארת בחורים" מאריסטאן

פסק הרמ"א (באו"ח סי' קנ"ב) ד"אסור לסתור דבר מביהכ"נ אא"כ עושה ע"מ לבנות". ונמצא שבסתירת בהכ"נ כולל גם האיסור משום סתירת הקדושה (משום "לא תעשון כן לד' אלקיכם").

והנה המג"א בסי' קנג סקכ"ז כותב בשם המ"ב "דאם בנו בהכ"נ חדשה וסתרו הישנה ע"פ זט"ה במא"ה (לעשות בהן דבר חול) פקעה הקדושה מהישנה וחלה על החדשה ורשאי לשנות הישנה לכל מה שירצו...". וראה בצ"צ או"ח סי' כ' דכ' שם "...בקדושת ביהכ"נ הרי ארז"ל לא לסתור איניש בי כנישתא עד דבנו בי כנישתא אחריתי מבואר דכשבנו ביהכ"נ אחר יכולים לסתור הראשון. ומשמע ודאי דאז נעשים העצים והאבנים של ביהכ"נ הישן חולין כמ"ש במ"ב סי' ל"ג...הביאו המג"א סי' קנ"ג סע' י"א ס"ק כ"ז דפקעה הקדושה מהישנה וחל על החדשה ורשאי לשנות לכל מה שירצו...".

וא"כ נראה דכשסותר קודם בניית ביכ"נ אחר ישנו משום סתירת קדושת ביהכ"נ. אבל לאח"ז אין בו משום סתירת קדושה כיון דחל קדושה על החדשה.

וא"כ יש להבין בהנ"ל, דבגמ' ב"ב ג' ע"ב בטעם ההלכה דלא ליסתור ביהכ"נ עד שיבנו בהכ"נ אחריתי אמרו ב' טעמים: (א) "פשיעותא" - דיתרשלו בבניית הביהכ"נ או שלא יבנוהו כלל, (ב) "משום צלויי" - שלא יהיה מקום להם להתפלל בינתיים.

ולכאו' הו"ל ליאסר משום איסור סתירת קדושת הביכ"נ. והול"ל גם כשאיכא דוכתא לצלויי<sup>1</sup>.

והנה הפרמ"ג (במשב"ז) סי' קנא סק"ג כ' (בהא דמותר לנתוץ כדי לתקן, דקשה שהרי אסור למחוק השם ע"מ לתקן) דמותר לנתוץ כדי לתקן, בענין שאם לא יתקן יפול (אבל בענין אחר אסור גם אם אינו דרך השחתה, ודלא כהא"ר). אבל לכאו' אי"ז מספיק לקושייתינו דהרי בגמ' דידן אינו מדובר בענין זה - דאם כן, מותר לסתור גם מחמת חשש דילמא יפשע, ע"ד המבואר בגמ' להלן דכשחזי ביה תיוהא מותר לסתור קודם בניית ביהכ"נ החדש.

ובשו"ת ערוגת הבשם חא"ח סי' כה בא"ד הקשה כן, ורצה להוכיח כהשיטה שהאיסור ד"לא תעשון" הוא רק כשעושה דרך השחתה. וכתב שם לאח"ז בערוגת הבשם שם, שהטעם שאין איסור זה כאן הוא משום דקדושת ביהכ"נ אינו חל אלא עד השעה שהקהל רוצים למכרו או לסתרו. והצ"צ שם כתב עד"ז קצת שהביא ביאור הב"י בהא שיכולים למכור ביהכ"נ, אלא שנראה מהצ"צ שעיקר הענין בהיתר לסתור כדי לבנות ביהכ"נ אחר הוא, דכיון שסוג הקדושה הוא כזה שאין קדושתו קדושת עולם ממש, לכן אין איסור הנתיצה כאיסור מחיקת השם ובמילא מותר לסתור רק כשהקדושה חלה על ביהכ"נ אחר (שאז פקעה הקדושה ואין בו משום "לא תעשון")<sup>2</sup>, ולכן צריך שיהיה

(1) והנה לשיטת הרמב"ן דביכ"נ הוא כתשמישי מצוה (גם אם נאמר דבשעת מצותן קדושתן דאו' וכפי הנראה מהבנת הצ"צ בשיטתו) דלאחר מצותן נזרקים, מוכן, דכיון דאין רוצים בביכ"נ זו אין בו קדושה. אבל לפי דברי הר"ן דעשאוהו כתשמישי קדושה א"כ למה לא דיבר מזה בגמ'.

(2) ויש להעיר מהא דכ' המג"א סקט"ז בנוגע ההסבר בהיתר לסתור בהכ"נ דכרכים (דאפשר דא' מהעולם אינו מסכים על הפקעת הקדושה) "...אבל לסתור שרי דהא בקדושתן קיימי ואסור להשתמש..."<sup>3</sup>, ובמילא אין כאן הפקעת הקדושה. וא"כ למה כ' הצ"צ שטעם היתר הסתירה הוא משום דיש כבר ביהכ"נ אחר שיחול עליה הקדושה (והוכיח מזה שם שקדושתו אינו קדושת עולם) הרי גם לולא זה היה מותר כיון שהקדושה נשאר על העצים והאבנים.

ואפשר דאינו מועיל כיון שהקדושה נפקע מהמקום. וא"כ דברי המג"א צריכים בירור: גם אם נאמר שהקדושה נשארת בהעצים והאבנים, הרי הפקיע

ביהכ"נ אחר קודם סתירת הביכ"נ הישנה כדי שתחול עליו קדושת הביהכ"נ. וא"כ הדוא קושיא לדוכתא למה הוצרכו לטעם "דילמא יפשעו" או "דוכתא לצלויי", הרי אסור לסתור עד שיבנה אחר כדי שתחול הקדושה עליה - ואז במילא לא יעברו ב"לא תעשון".

והנה אין לתרץ שאין כאן איסור "לא תעשון" כיון שמכיון לסתור כדי לבנות, ובזה אין איסור נתיצה גם אם הבנין הוא במק"א, כיון דהצ"צ שם אות ג' מוסיף: דגם לשיטת הא"ר שהאיסור הוא רק כשהוא דרך השחתה, מ"מ כשאינו סותר ע"מ לבנות במקומו הרי"ז נחשב לדרך השחתה ואסור מצד "לא תעשון". ובפרט להשיטה דצריך שהנתיצה עצמה ייחשב "בנין" - אין זה נחשב בנין אא"כ כוונתו לבנות באותו מקום<sup>3</sup>. והיינו כפי שמסביר שם ובהקיצור שם, דדוקא כשסותר ע"מ לבנות ולתקן במקומו שרי דרק אז חשיב זה תקון ולא קלקול וסתירה<sup>4</sup>. ואולי יש לומר, דאין כוונת הצ"צ דצריך שיהיה הביהכ"נ החדש

הקדושה ממקום ביהכ"נ והפקיע ממנו שם ביהכ"נ ואיך מותר לסתור בלי דעת א' מהעולם בביהכ"נ של כרכים. ועיי' להלן בפנים בזה.

(3 וראה בכ"ז בהמבואר בלקו"ש חכ"ט ע' 12 ובהערות שם.

(4 והנה האבנ"ז (או"ח ל"ג) פי' דדוקא לשיטת הט"ז הוא דצריך שיהיה בדוגמא דסותר ע"מ לבנות במקומו, ולכן אם אינו בונה במקום שניתץ א"כ חשיב מה שנותץ והרי"ז קלקול. אבל לפי הא"ר דהאיסור הוא רק כשהוא דרך השחתה, מבאר שם האבנ"ז דלפי שיטתו גם כשסותר ע"מ לבנות שלא במקומו אי"ז חשיב ונקרא השחתה. ומביא כמה ראיות לזה.

אבל הצ"צ כאן אינו סובר כמותו - אלא גם לדעת הא"ר והרמב"ם (שהאיסור הוא רק בדרך השחתה) הוא דוקא כשסותר ע"מ לבנות במקומו וכשיטת הרמב"ם פ"א מה"ש, דאינו חייב בסותר אלא כשהוא ע"מ לבנות במקומו.

ולענין ראייה הב' דהאב"נ שם דחזינן דסתרו חומת העזרה וירושלים אע"פ שלא בנו במקומה אלא מחוצה לה - אולי י"ל: דהרי ע"י סתירת הכותל נעשה עליה ותיקון בקודש במקום הכותל, דכיון דלפנ"ז היתה חומה, הרי כתב הצפ"ע בחי' למכות ע' 116 ו118 (ובעוד מקומות) דמקום החומה לא הוה כלפנים ולא הוה כלחוץ, דלגבי ההלכות דבעי שלא יהיה חוץ למקום אין מקום החומה נחשב כחוץ למקום; אבל לגבי ההלכות דצריך שיהיה בפנים אין מקום החומה כלפנים ועיי"ש, וא"כ נעשה תיקון ועליה במקום שהיה הכותל בעבר, דכיון שיבנו כותל מחוצה נמצא דמקום הזה הוא עכשיו בקדושת פנים ממש.

קודם בזמן כדי להפקיע לגמרי האיסור ד"לא תעשון" (ע"י שנפקע הקדושה מהישנה וחל על החדשה), אלא דמספיק עצם הדבר שהקדושה יופקע מביהכ"נ הישנה ויחול אחדשה כדי לומר שסתירת ביהכ"נ זו כדי לבנות אחרת אין בו בכלל משום "לא תעשון" (ולפיכך שפיר יכול לסתור). והיינו מה שכ' המ"ב שהקדושה של העצים ואבנים יופקע ממנה ויחול על הביהכ"נ החדשה.

ואולי יש להוסיף לפי"ז: דהגם דקדושת הביהכ"נ נשאר בהעצים ואבנים (כשסתרה), אבל הרי קדושת המקום הופקע. ואולי אפ"ל שזה גופא הוא פי' הטעם "דילמא יפשע" שהחשש (לא לו הלומדים דילמא לא יפשעו ולא יבנו לעולם) הוא שלא יבנוהו לעולם ואז לא יועבר קדושת המקום למקום אחר, ויסבור טעם זה שגם בזה יש איסור "לא תעשון" ונתיצה (וכן נראה מכמה שלמדו שהאיסור הוא דאם לא יבנו ביהכ"נ אחר יעברו איסור דנתיצה ולא תעשון. ראה לדוגמא דעת תורה קנ"ב, שואל ומשיב מהדו"ק ב' כ"ו).

ולפי' זה צ"ל לענין חשש זו לגבי בהמ"ק (שהובא בגמ' שם): הא דאין איסור "לא תעשון" שם הוא משום דסתרו כדי לבנות במקומו בנין יפה ונאה יותר (וכפי שהתשב"ץ (א, ב) הוכיח משם שמותר לסתור ע"מ לבנות, וכמובא בלקו"ש חכ"ט דברים - שבת חזון) ובמילא אם "יפשעו" ולא יבנו הרי יעברו א"לא תעשון" ונתיצה.

עוד בפ"י חשש דילמא יפשע

והנה בלקו"ש ח"ו ע' 352 כ' גם על האיסורים שיש במכירת ביהכ"נ, ומיניה נלמד גם לסתירתו. "...העתקות הנ"ל מביאות למכירת (או סגירת) כו"כ בתי כנסיות - אשר באיסור מכירת בתי כנסיות ישנם ג' גדרים: (א) מצד קדושת ביהכ"נ הנמכר (משא"כ - בסגירתו). (ב) מצד מיעוט בתי כנסיות בכלל הנעשה ע"י המכירה [שלכן אסור למכור (ולסתור ולסגור) ביהכ"נ, גם כשישנו ביהכ"נ אחר, עד שיבנו עכשיו ביהכ"נ תמורתו (מג"א רסקנ"ב (אבל ראה בבי' הלכה שם) וסקנ"ג סקט"ז]. (ג) כי עי"ז לא יהיה להתפללים ביהכ"נ להתפלל בו [שלכן אסור לסתור

ביהכ"נ כדי לבנות ביהכ"נ אחר... וכטעם השני שבמס' ב"ב (ג, ב) ובשו"ע שם...]."

ונראה מזה ברור שרבינו לומד בדברי הגמ' באיסור סתירה ביהכ"נ לפני שיש עכשיו ביהכ"נ אחר תמורתו, דהאיסור הוא משום לתא דמיעוט ביהכ"נ ולא משום האיסור ד"לא תעשון כן לד' אלקיכם" דהוא ענין הא' דהשיחה שם. והיינו דעצם הדבר שישנו ביהכ"נ א' פחות בעיר (גם אם לא עברו בה"לא תעשון"<sup>5</sup>) מהווה איסור סתירה. ולכאור' כן הוא פשטות הגמ' דלא נזכר פי' והבנה בענין "דילמא יפשע" שהכוונה הוא איסור ד"לא תעשון" הנגרם ע"י הפשיעה, אלא עצם הפשיעה הוא החשש, והיינו שיהיה מיעוט ביהכ"נ.

ואפשר להוסיף: דלפי' זה אין החשש "דילמא יפשע" - דיעבור אסתירה: (בביהכ"נ: אין איסור "לא תעשון" אהפקעה קדושת המקום, ו)לביהמ"ק: דכיון דבשעת הסתירה היתה כוונתם לשם בניה ותיקון, א"כ אף אם לבסוף (נאנסו ו)לא בנו אין איסור "נתיצה" דחל אשעת הסתירה. אלא שעדיין נשאר חשש ד(מיעוט ביהכ"נ, ו)מה שביהמ"ק אינו בנוי.



### בדין אמירת "מוריד הטל"

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ר"י ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטרויט

שו"ע אדה"ז סי' קיד סי"א: "אם ביום ראשון של פסח אומר ברכת אתה גבור עד מוריד הטל ועד בכלל או במדינות אלו עד מכלכל חיים ועד בכלל בלא מוריד הגשם צ' פעמים הרי נתרגל לשונו כו' כאלו אמר כן ל' יום כו' וכן אם בשמ"ע אומר צ"פ אתה גבור עד ומוריד הגשם ועד בכלל ואח"כ נסתפק אם הזכיר הגשם חזקה שהזכירו ויש חולקים על זה".

---

(5) (והיינו דלא כמבואר בשו"מ כו').

ויל"ע בכונת "יש חולקים" אלו, דהנה במ"מ עה"ג מצויין לשל"ה ומג"א, שדעתם שמהני צ"פ דוקא בשמ"ע אבל לא בראשון של פסח (להמנהג שאין אומרים מוריד הטל), משום שמחלקים בין מרגיל עצמו שלא לומר (בשוא"ת) שלא מהני צ"פ, ולכן באחש"פ לא מהני אמירת אתה גבור כו' צ"פ בלי משיב הרוח, משא"כ כשמרגיל א"ע לומר מהני (ולכן בשמ"ע מהני) - ראה מג"א ושל"ה בענייני תפלה).

אבל לא משמע שע"ז קאי אדה"ז, שהרי מיד לפני"ז כתב בנוגע שמ"ע, ואם ה"יש חולקין" הוא דעת השל"ה ומג"א שחולקים רק בנוגע ראשון של פסח כנ"ל, לא א"ש הלשון "ויש חולקין על זה", שמשמע שקאי על מש"כ מיד לפני"ז בנוגע שמיני עצרת, והרי ע"ז אין השל"ה ומ"א חולק.

וע"כ שהכונה כאן לכללות הלכה זו של הרגל צ"פ שיש חולקים וס"ל שלא מהני, וכונתו לדעת הר"פ בטור שחולק על הדין של המהר"ם (המחדש דין זה של צ"פ) ע"ש בטור וב"י, ולפ"ז הרי דברי המ"מ עה"ג אינם מדוייקין במקום זה. ויל"ע<sup>1</sup>.

ובענין זה יש להעיר דבר תמוה בתורה תמימה פרשת משפטים פרק כ"א אות רח, שרצה לתרץ קושיית האחרונים על המהר"ם, שהרי דברי המהר"ם מיוסדים על דברי ר"מ "ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כ"ש", והרי קיי"ל כר"י שצריכים דוקא ימים מיוחדים - ראה מג"א סו"ס קיד ועוד. ומתרץ התורה תמימה, ע"פ סברא שחידש שקשה יותר להבדל מן הטבע מלהתרגל לדבר חדש, ולכן "דברי המהר"ם מאירים, כי הלא הוא חידש דינו לענין הבדל מאמירת משיב הרוח, ובזה באמת קיי"ל כר"מ דלענין חזרה די ביום אחד, וע"פ הסברא שכתבנו דמפני שקשה להבדל מן ההרגל וא"כ מכיון דחזינן שבדל לומר משיב הרוח די ביום אחד, וראי' לזה שהרי לא צייר דינו במי שרוצה להרגיל בשמ"ע לומר משיב הרוח, וזה הוא מפני שבזה באמת אינו די ביום אחד". ועפ"ז הקשה על הרמ"א שדן "מדעת עצמו ע"פ סברת המהר"ם באם הרגיל עצמו בשמ"ע

(1) ואולי יש לעיין בדפוס הראשון בנוגע מ"מ זה.

לומר משיב הרוח אז אם אח"כ נסתפק מחזקינן אותו בחזקת שאמר" וזה צע"ג, "כי לפי מש"כ לא חידש מהר"ם רקבמפריש עצמו לומר והם שני ענינים שונים שסברותיהם הפוכות". עכת"ד ע"ש.

וכל דבריו תמוהים: דהנה בטור סי' קיד כתב שמהר"ם הי' רגיל לומר בשמיני עצרת צ"פ עד משיב הרוח כנגד ל' יום כו' ושרבינו פרץ חלק ע"ז. הרי מפורש שהנהגת מהר"ם הי' בשמיני עצרת, וא"כ הרי בפירוש צייר דינו בשמ"ע, ודלא כמ"ש בתורה תמימה שדייק לצייר דינו דוקא באופן שמפסיק לומר (היינו באחש"פ שמפסיקים לומר - למנהגם שאין אומרים מוריד הטל).

והנה כתב המחבר "אם ביום ראשון של פסח אמר ברכת אתה גבור עד מוריד הטל צ"פ כו' הרי"זבחזקת שלא הזכיר גשם כו'", וברמ"א: "וכן לדידן (- שלא אומרים מוריד הטל) אם אמר עד מכלכל חיים כו' וכן אם אמר בשמ"ע צ"פ אתה גבור כו' חזקה שהזכירו".

והנה הטור הזכיר "ביום ראשון של פסח" אבל ע"כ לשיטתו שאומרים "מוריד הטל" אין נ"מ בזה בין ראשון של פסח לשמ"ע, שהרי בין כך השינוי מדבר אחד שאומרים שלדבר שני שאומרים, וא"כ בדברי המחבר אין לדייק בזה, אלא שרמ"א הוסיף שדברי המחבר אינו דוקא לשיטתו אלא הוא גם לדידן שמפסיקים לומר לגמרי בראשון של פסח, וכן בשמ"ע שמתחילין לומר הגם שלפני זה לא אמר כלום.

וא"כ ממ"נ דברי התורה תמימה תמוהים, שאם ס"ל בשיטת המהר"ם שאין אומרים מוריד הטל, א"כ הרי להדיא בלשון הטור נזכר שמ"ע דוקא, וא"כ מוכח להיפך, שדברי המהר"ם קאי על אופן שחרגיל את עצמו לומר - היפך מדבריו. ואם ס"ל שמהר"ם אמר "מוריד הטל", הרי אין נ"מ בזה כלל, כמובן.

והרמ"א הרי קאי על דברי המחבר שנקט בלשונו ראשון של פסח, וע"ז כתב הרמ"א שכ"ה לדידן שאין אומרים מוריד הטל, אלא שלא ס"ל לרמ"א לחלק בין להרגיל את עצמו לומר בין אופן שמבדיל מלומר.

והרי להדיא דעת השל"ה המובאים במ"א שם, שדוקא בשמ"ע מהני, אבל לא בפסח, והיינו להיפך ממש מדברי התורה תמימה. ועכ"פ אין ראוי כלל מדברי המהר"ם, ואולי גם ראוי להיפך כנ"ל.



### נתינת צדקה בבית החיים

הרב אלחנן לשט

משגיח בישיבה

במס' ברכות (יח, א) מסופר שפעם הלכו ר' חייא ורבי יונתן בבית הקברות וציציותיו דר' יוחנן היו נגררים ע"ג הקברות. א"ל ר' חייא "דלייה" (הגביהנו!), כדי שלא יאמרו "למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו".

והטור (או"ח סי' כג) ביאר שנראה כמחרף המתים שאינן יכולין לקיים המצוות. שמע מינה שיותר לילך בבית הקברות בלבוש שיש בו ציצית, רק שיזהר להגביהן. וכתב רבינו יונה שדין זה דוקא בימי קדמונים שהיה ארבע כנפות בכל בגדיהם, משא"כ אנו, שאין אנו מכוונין אלא למצוה, אסור משום לועג לרש.

והבית יוסף כתב לחלק שהלובש ציציותיו תחת בגדיו אין בזה משום לועג לרש, כיון דלא מיתחזי. וכ"ה בשו"ע (שם) ובשו"ע אדה"ז (סי' כג, ס"ב), שאסור ליכנס לבית הקברות כשהציצית מגולים ונראים, ואז יש בהן משום לועג לרש, אבל אם הם מכוסים ואינם נראים כלל, אי"כ לועג לרש. ולעיל (סעי' א) כתב אדה"ז ש"לועג לרש" פירושו הוא, "כלומר: שהמתים הם רשים ופטורים מן מצות ואין יכולים לקיים אותן ואנו מקיימים אותן".

וכן מצינו בנוגע למצות תפילין דיותר ליכנס כשמכוסים דוקא. והאריכו הפוסקים לאסור ג"כ אצל הקברים של אלו שהיו פטורים ממצוה זו (נשים, קטנים וכו'). ובשו"ת נו"ב (תנינא או"ח סי' קט) כתב ג"כ דאין להכניס ספר תורה מטעם זו.

ועפכ"ז יש לברר בנוגע לנתינת צדקה בבית החיים, דמצאנו ראינו דנוהגים ליתן צדקה במקומות קדושים, וכן מובא בנוגע להסדר דערב ראש השנה (שו"ע או"ח סי' תקפא ס"ג): "ויש מקומות נוהגין לילך על הקברות ולהרבות שם בתחינה ונותנים שם צדקה לעניים". וכן מובא בקיצור שו"ע.

ולכאורה, מאי שנא מצות צדקה משאר מצוות, ולמה לא חיישינן ל"לועג לרש" כשנותנים צדקה אצל הקברות, דהא המתים אינם יכולים לקיים מצוה זו?

והנראה לומר בפשטות דיש לחלק בין מצוה זו לשאר המצוות. דהא כשמקיימים איזה מצוה - ציצית, תפילין, קריאה בס"ת וכדומה - אין לזה שום קשר ושייכות לנפטר, וה"ז בגדר מחרף המתים, שאינם יכולים לקיים מצוה זו. אבל בנתינת הצדקה ה"ז לזכות ולעילוי נשמת הנשמה ואי"ז בגדר "לועג לרש" כי, אדרבה, כל המצוה נעשית לטובת ולזכות הנפטר. ולכן אין לחשוש שנראה כמחרף המתים\* (ואולי יש לחלק ג"כ דבשאר מצוות מוכחא מילתא דעבידי לקיים המצוה, משא"כ כשנותן צדקה לעני אפ"ל דפורע חובו וכדו', ודו"ק).



### הליכה על האוהל בלא מנעלים

הרב גדלי' אבערלאנדער  
מח"ס פדיון - הבן כהלכתו

מנהג חב"ד ללכת על קברי רבותינו נשיאינו בלי מנעלים, וכנראה שכך היה המנהג בכל מדינת רוסיא הלבנה ואוקראינא דהרי גם מנהג סקווירא כן הוא. ועכשיו ראיתי בספר 'מנורת זהב' (לקט דא"ח מהרה"ק מוהר"ר זוסיא מהאניפולי) שהג"ר יקותיאל זלמן מרגליות רבה של האניפולי מביא בהסכמתו ג"כ מנהג זה. וז"ל: "האהלים הם ג' וסמוכים זה אצל זה, של רבינו

---

(\* וראה ביו"ד סי' שסז סל"ג. המערכת.)

רשכבה"ג ר"ר בער זצוקלה"ה, של רבינו ר"ר משולם זוסא זצוקלה"ה, ושל רבינו ר"ר ר' ליב הכהן (בעל אור הגנוז) זצוקלה"ה. על הציונים לא כל אנשים הולכים רק אנשים מיוחדים בטבילת מקוה ובלא מנעלים".



### נר של עכו"ם במוצ"ש

הרב אפרים הלל הלוי העלער

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

כתב אדה"ז סי' רצח ס"ז "אין מברכין על האור שלא שבת בשבת ממלאכת עבירה כגון נר שהודלק בשבת אין מברכין עליו במ"ש הואיל ונעשה מלאכת הבערה בשבת באור זה בעבירה, ואפי' הדליקו גוי לצורך עצמו כיון שאם היה ישראל מדליקו היה עובר עליו ה"ז מלאכת עבירה וכו' אבל אם הדליקו גוי לצורך חולה שאין בו סכנה או אפי' ישראל לצורך חיה או חולה שיב"ס אין זו מלאכת עבירה ומברכים עליו במ"ש, עכ"ל, והוא מטושו"ע שם.

ולכאו' קשה להבין דלמה יחשב הנר שהדליקו הגוי לצורך עצמו כנר שלא שבת ממלאכת עבירה, הרי הדליקו בהתירה לגמרי<sup>1</sup>, ולא נעשה בו שום איסור מלאכה, ובמה שונה זה מנר שהדליקו ישראל לצורך חולה דשפיר חשיב נר ששבת, כיון שהותר להדליקו.

והנה ביסוד אי שביתת נר שהדליקו עכו"ם נחלקו הראשונים מהו, דרש"י פי' (ברכות נב, ב) "שעכו"ם עושה מלאכה לאורו", וא"כ לא איכפת לן אם בהתירה הודלק או לא, ואפי' הדליקו בע"ש ועשה הנכרי מלאכה לאורו בשבת מ"מ חשיב נר שלא

(1) ובאמת דהרמב"ם ל"ג כאן משום דלא שבת, ואלא שסתם מסיבתן לע"ז, עי' בפכ"ט מהל' שבת הכ"ה ובפיה"מ שם בגירסת קאפח, ועיניי למשפט שם.

וראיתי דיש גורסים במשנה שם "נר של כותים" שהם הוזהרו לשבות, ונחשדו שמחללים שבת, אך בטושו"ע הגירסא "נר של גויים", וכ"ה ברוב הפוסקי' שראיתי, ועי' בס' נפש חיה שם.

שבת<sup>2</sup>, כיון שנעשה מלאכה לאורו, ולפי"ז שפיר מובן דנר שהדליקו עכו"ם חשיב נר שלא שבת, דהגם שמעשה ההדלקה בהתירה היתה מ"מ גוף הנר לא שבת כיון שנעשה בו מלאכה, אכן בנר שהודלק לחולה הרי הותר להדליקו בשבת, ואיזה מלאכת עבירה נעשית בנר זה.

אך רוב הראשונים ס"ל דנר של עכו"ם פירושו, שהדליקו הגוי לצורך עצמו בשבת, דכיון שהודלק בשבת ונעשה בה מלאכת הבערה אין מברכין עליו, דלא נקרא נר ששבת ממלאכה, וכ"ה בטושו"ע, (ועי' עיניים למשפט שם), וא"כ צ"ב מאי שנא מנר שהודלק לחולה וכנ"ל.

ואולי י"ל הביאור בזה, דכשהדליקו עכו"ם נחשב הנר דלא שבת, כיון דגוף הנר הודלק בשבת ונעשה בו מלאכת הבערה, ולא איכפת לן אם מעשה הגברא בהתירה היתה, אלא העיקר שלא יעשה מלאכה בחפצא דהנר, וכלשון אדה"ז "כיון שאם היה ישראל מדליקו היה עובר עליו ה"ז מלאכת עבירה", היינו דלגבי גוף הנר אין חילוק מי הדליקו וכיון שאילו הדליקו ישראל הי' חשיב נר שלא שבת, כיון דגוף הנר באיסורא נדלק, כ"ה גם כשהדליקו העכו"ם דחשיב נר שלא שבת, דלגבי גוף הנר מש"נ הדליקו ישראל מש"נ הדליקו עכו"ם, הרי נעשה בו מלאכה ולא שבת. (ומתאים עם גירסת הרא"ש בשו"ת כלל כב א"ה, "אור שלא שבת ממלאכת עבודה", ולא "עבירה" ודו"ק, עי' עיניים למשפט שם).

אך בנר שהדליק לחולה הרי התורה צייתה להדליקו ואין נאמר שנעשה עבירה בחפצא דהנר, ובפרט אם ננקוט דשבת הותרה אצל פיקו"נ, הרי לא הותר רק מעשה הגברא, אלא גם

---

(2) ולכן פרש"י בדין עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו, למוצ"ש מברכין עליו, דהיינו בבית ישראל, דבבית עכו"ם מסתמא עשה מלאכה לאורו. ובתהל"ד הק' על אדה"ז, דבהביאו דין זה לא ביאר דהיינו דוקא בבית ישראל, ולא הבנתי קושיתו הרי אדרבה זהו דוקא לדעת רש"י, אך הרי אנן לא קיימ"ל כרש"י ולא איכפת לן אי עביד העכו"ם מלאכה לאורו כל שלא הודלק בשבת מברכין עליו, ועי' פרמ"ג משבצות סק"ד.

גוף הנר שפיר חשיב נר ששבת, דלא נעשה בגופו מלאכת עבירה, ועצ"ע.

אמנם הגר"י ענגיל באתון דאורייתא כלל י' רצה להוכיח מכאן דהמלאכה בעצמותה הוה מעשה אסורה ומתועבת, ושפיר חשיב מלאכת עבירה הגם שאין העכו"ם עובר ע"ז, עיי"ש בארוכה עפ"י דרכו, אך חזר בו בבית האוצר כלל קכה, (עיי"ש עוד כלל טז, וכד) ועי' ערוה"ש ס"ט.

ברכה בטעות אי חשיב הפסק

והנה כשעבר ובירך על נר של עכו"ם כתב אדה"ז (שם ס"ח) שצריך לחזור ולברך על אור ששבת אם יש לו, ומשמע שאי"צ לברך עוה"פ בפה"ג ולא חשיב הפסק במה שבירך על נר של עכו"ם בין הברכה לשתייה. אך הגרעק"א בהגהותיו כתב, שצריך לחזור ולברך בפה"ג, דכיון דבברכת הנר לא יצא, במילא הוה הפסק בין בפה"ג לטעימה. עיי"ש שהראה מקום לט"ז סי' תרכד ס"ב (ושם דרק לצאת לכו"ע לא חיישינן להפסק, וא"כ בענינינו דלכו"ע לא יצא ודאי חשיב הפסק, עיי"ש).

וי"ל דאדה"ז והגרעק"א אזלי בזה לשיטתייהו, אם ברכה בטעות חשיב הפסק בין הברכה לטעימה, דבס' רעא סכ"ח כתב אדה"ז, דאם קידש על כוס מלא מים כסבור שהוא יין, צריך לחזור ולקדש על היין אף אם הוא בענין שא"צ לחזור ולברך בפה"ג, (כגון שהי' בדעתו לשתות עוד. ממג"א סקל"ב שם), והגם שהפסיק בקידוש הראשון שעל המים מ"מ לא חשיב הפסק בין הברכה לשתייה. אך גם שם העיר רעק"א דנוסח הקידוש שעל המים הוה הפסק, וצריך לברך עוה"פ בפה"ג, עיי"ש, והוא כשיטתם.

ויסוד הדבר מבואר בשו"ע אדה"ז סי' תפט סכ"א, לענין טעה בספה"ע וספר יום ה' במקום ד' שצריך לחזור ולספור ד', וז"ל: ומ"מ לא צריך לחזור ולברך קודם שחזור לספור ד', לפי שיוצא בברכה שבירך כבר אם לא הפסיק בינתיים בדברים אחרים, אבל הספירה הראשונה אינה חשובה הפסק כיון שנתעסק בדבר שבירך עליו אלא שלא עלה בידו כהוגן, עכ"ל, ומבואר בזה דהגם שהפסיק בדבר שהוא לא לצורך, מ"מ כיון שהוא מענין

הברכה שבירך עליו לא חשיב הפסק, ורק כשהפסיק בענין אחר הוא דחשיב הפסק. וא"כ גם כשבירך ברכה בטעות מ"מ לא חשיב הפסק כיון דעדיין עסוק הוא בענין הברכה.

וז"ל אדה"ז סי' רצט ס"ט כשמבדיל מיום ראשון או משם ואילך לא יברך אלא ברכת בפה"ג וברכת ההבדלה, אבל לא יברך על האור וכו' וכן על הבשמים לא הצריכו לברך אלא בליל מ"ש שהוא סמוך ליציאת השבת אבל אח"כ אין להם ענין לכוס ההבדלה, לפיכך אסור להפסיק בברכתם בין ברכת היין לשתייה, עכ"ל.

ומדבריו משמע שאם עבר ובירך על הנר או בשמים כשמבדיל ביום א' שפיר הוה הפסק וצריך לברך שוב בפה"ג, ולכאור' צ"ב דלמה יהיה דינו אחר מבירך על נר של עכו"ם בהבדלה דמוצ"ש דלאדה"ז לא הוה הפסק כלל. ואלא מאוד מדוייק לשונו שם כיון "דאין להם ענין לכוס הבדלה, לפיכך אסור להפסיק", דבהבדלה דיום א', אין ברכת הנר מענין הבדלה כלל, משא"כ כשבירך על נר של עכו"ם במוצ"ש.

וכן צריך להיות הדין כשטעה ובירך שהחיינו בשביעי של פסח, אי צריך לחזור ולברך עוה"פ בפה"ג, דתלוי בפלוגתתם הנ"ל, אי ברכה בטעות חשיב הפסק. ועי' במקראי קודש פסח סי' סב, אם עיקר דין הפסק מדין היסח הדעת, או שאין להברכה על מה לחול כל שלא התחיל המצוה, ועי' שו"ת הר צבי שו"ת או"ח סי' קסה, ועי' שו"ת מהרי"ל דיסקין קו"א סי' ה, אות לא, לב, מחזיק ברכה תצא סק"ב.



### ברכת הנותן ליעף כח

הרב בן -ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד ל.א. קאליפורניא

כתב אדה"ז בשו"ע סי' מו סעיף ו' "במדינות אלו נוהגין לברך הנותן ליעף כח ותקנוהו הגאונים אחר חתימת התלמוד וכו' ויש מפקפקים לאמרה מפני שאין כח ביד שום אדם לתקן ברכה אחר חתימת התלמוד ואין בזה כדאי לדחות המנהג ותקנת הגאונים

אבל ברכה שלא תיקנוה הגאונים או שלא נתפשטה תקנתם ולא נהגו בה רוב הציבור אין לאומרה כלל לד"ה. עכ"ל.

והנה מש"כ ואין בזה כדאי לדחות המנהג, מצויין שהוא מהט"ז סק"ז, ושם משמע דאלו דלא נהגו בזה, הסמך שלהם הוא משום דאין כח ביד אדם לחדש ברכה אחרי חתימת התלמוד, אמנם אם כבר נהגו בזה, בודאי אין לבטלה ובפרט שהגאונים תיקנוה ומסתמא הי' להם איזה סמך מהתלמוד עיי"ש, אמנם עכ"פ לאו דוקא דצ"ל ב' הדברים מנהג ותקנת הגאונים ורק הכא המנהג יש לו קיום ג"כ משום שהוא תקנת הגאונים וכנ"ל אבל העיקר הוא מה שהמנהג נתפשט, אמנם מאדה"ז משמע דצ"ל ב' הדברים בשוה הן תקנת הגאונים והן מנהג, ולכן כתב אח"כ דאם חסר א' מהב' דברים לד"ה אין לומר ברכה כזאת.

עוד זאת שבהשליה [כשכותב לגבי ברכה שחסר בא' מב' הדברים] כותב או שלא נתפשטה תקנתם ולא נהגו בה רוב הציבור, וצ"ב אריכות לשונו, ומשמע שגדר מנהג דהכא הוא שנהגו בה רוב ישראל מחמת התפשטות תקנתם, ולהעיר מהמבואר בגזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה כשב"ד אחר רוצה לבטלה שלכמה ראשונים צ"ל ב' הדברים הן דלא נתפשטה הגזירה והן דלא נהגו בה רוב הציבור



### יו"ט שחל להיות בשבת [גליון]

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר, בעלוויו, וושינגטון

בהמשך למה שכתבתי בגליון ג [תשפב] עמ' 56 ביאור בד' הרמב"ם בגזירת "שמא יעבירנו" בלולב. צריך לתקן, שהרמב"ם בהל' לולב כתב "שמא יוליכנו בידו ד' אמות ברה"ר" ולא כמש"כ בהל' שופר "ויוליכנו למי וכו'" או "וילך אצל מי וכו'" ומדוייק שההולכה היא עם הלולב בידו לא למטרת לימוד אצל הבקי וכמבואר שם.



מש"כ שם לתרץ קושית החלקת יואב בחילוק בין תקע שופר בשבת ליושב בסוכה פסולה מדרבנן. ראיתי עתה שב'שרידי אש' (להגר"י וינברג ז"ל) עמ' תה כתב בביאורו, כפי החילוק שכתבנו. וז"ל בתו"ד "בסוכה שחכמים אסרו לישב בסוכה שאינה מחזקת אלא ראשו ורובו נתכוונו לפסול סוכה זו ... אבל בשופר לא שייך פסול דלא יתכן לומר שחכמים פסלו את השופר או את הקולות אם תקע בשבת" ועיי"ש עוד מה שהאריך בזה.



## פשוטו של מקרא

הפי' ב"אותה הוכחת (לעבדך ליצחק)" [גליון]

יוסף וולדמאן  
תושב השכונה

בפ' חיי שרה בפסוק כד, יד נאמר: והי' הנערה אשר אמר אליה הטי נא כדך ואשתה ואמרה שתה ... אותה הוכחת לעבדך ליצחק ובה אדע כי עשית חסד עם אדוני.

ובפירש"י שם ד"ה "ובה אדע": לשון תחנה, הודע לי בה.

ושואל הרב מ. ל. בגליון ש"פ חיי שרה: מה חסר בפיו הפסוק, ומדוע לא מפרש כפשוטו שעי"ז ידע.

וממשיך לשאול שבפסוק גופא קשה הלשון "ובה אדע", הול"ל "ואדע".

הנה, רש"י לא יכול לפרש שעי"ז ידע בגלל המשך הסיפור שם.

שבפסוק כ"א שם מפורש "והאיש משתאה לה מחריש לדעת ההצליח ה' דרכו אם לא". ובפירש"י על זה: משתומם ומתבהל על שראה דברו קרוב להצליח אבל אינו יודע אם ממשפחת אברהם היא אם לאו.

וזה שבפסוק י"ד הנ"ל נאמר "והי' הנערה אשר אמר אליה . .  
ואמרה שתה . . אותה הוכחת לעבדך ליצחק . .",

הרי פירש רש"י בד"ה "אותה הוכחת": ראו' היא לו שתהא  
גומלת חסדים וכדאי ליכנס בביתו של אברהם . .

וי"ל שזה כוונת ההוספה בפירש"י הנ"ל: "שתהא גומלת  
חסדים" שלכאורה הוא מיותר שהרי זהו המדובר בפסוק הנ"ל,  
והי' מספיק באמרו רק "ראו' היא לו וכדאי ליכנס וכו'" והי'  
הכוונה מובן מאליו,

אלא שבא להדגיש בזה שההוכחה הוא רק על זה שהיא "כדאי  
ליכנס בביתו של אברהם" מפאת הנהגתה של חסד, אבל עדיין  
נשאר לברר אם היא ממשפחת אברהם.

ולפ"ז ע"כ הפירוש של "ובה אדע" בפירש"י "לשון תחנה -  
הודע לי בה".



## שׁוֹנוֹת

"היום יום" - י"ד כסלו

הת' שנ"ז הלוי הבר

תות"ל - 770

בקשר עם יום הבהיר י"ד כסלו - יום חתונתו של כ"ק  
אדמו"ר, וכלשונו הק' "דער טאג וואס האט פארבונדען מיר מיט  
איין" - נ"ל דאפשר לבאר (עכ"פ) בדרך אפשר השייכות של יום  
זה עם ה"היום יום" של אותו יום.

ושם כותב וז"ל: "... למעלה מכולם חסיד. ויש בזה ג'  
מדרגות: א) שעניני העולם אינם מטרידים ומבלבלים אותו: כל  
אחד ואחד יכול להגיע לזה וכאו"א מחוייב להגיע לזה. ב) שכל  
עניניו הם אלוקות. ואף ש"לא רחוקה היא ממך גו'", מכל מקום

אין זה שייך לכאו"א. ג) מ"ש ב"תיקוני זהר": "איזהו חסיד המתחסד עם קונו - עם קן דיליה", ופירש בספר של בינונים שזהו 'ליחדא קוב"ה ושכינתיה בתחתונים' ולא לרוות נפשו הצמאה בלבד". עכ"ל היום יום.

ואולי יש לומר בדא"פ שהשלוש דרגות בחסיד מתאים להשלוש תקופות בחיי רבינו. החל מילדותו עד לתקופת חתונתו (בשנת תרפ"ט), שמשך זמן זה עסק בלימודו במשך כל הזמנים יומם ולילה ולא נתן להבילבולים לבלבל אותו - הגם שהיתה בלבולים שונים באותו תקופה, רדיפות וכו' ועד למסירות נפש לפועל (ראה עד"ז באריכות בס' "ימי מלך" פרק רביעי), ובכל אופן כלשון רבינו "שעניני העולם אינם מטרידים ומבלבלים אותו" ודרגא כזו "יכול כל אחד להגיע .. ומחוייב להגיע לזה".

תקופתו השני', לאחר החתונה (לערך) עד שהגיע לארה"ב ישב בהתבודדות ורכש השכלות שונות ולימודים שונים ועסק בהם במקומות שצריכים בירור - מקור הקליפות, ברלין, פריז, וכו', שרק יחידי סגולה שייך לזה (וראה גם בתניא סוף פרק ח וז"ל: "וזהו טעמו של הרמב"ם ורמב"ן ז"ל (=דווקא) שעסקו בהן" [משא"כ כו']), וכלשון רבינו "אין זה שייך לכאו"א".

תקופתו השלישית, שהתחיל תנופה חדשה בהגיעו לארה"ב וניהל כל המוסדות הק' ועלה לכס הנשיאות ע"מ לתקן את העולם ולהכין את "התחתון" להזמן של ימות המשיח - (כלשון רבינו) "שזהו ליחדא קוב"ה ושכינתיה בתחתונים". וזהו הקשר והשייכות של יום חתונת רבינו לקטע זה של ה"היום יום". (ואולי י"ל בספירות השלש דרגות: א) חכמה - שהיא נקודה בלבד - השייך לכאו"א (=היינו בשוה) ואין שינוי לאחד לגבי השני (בפרט זה). ב) בינה - התפשטות ורחבות הביאור, וזה לא שייך לכאו"א (עכ"פ) להיות אותו דרגא. ג) דעת - מלשון התקשרות כבר להמשיך ולקשר זאת במידות ועד למלכות - "ליחדא קודב"ה ושכינתיה בתחתונים". [כמבואר בארוכה בכ"ז בדרושי חסידות. ותן לחכם ויחכם עוד].



## שיטת הרמב"ם ב"יד החזקה" וב"מו"נ"

הרב משה מרקוביץ  
ברוקלין, נ.י.

בלקוטי שיחות חלק ל' בהוספות לפ' בראשית (ע' 260) מביא את מ"ש ה'תפארת-ישראל' בדרוש אור החיים שלו בענין התאמת שיטת ההתפתחות ע"פ התורה, וכותב שכל כיו"ב "הכירו שאין זה אלא תירוץ דחוק ותירוץ מתוך אונס והכרח, אלא שראו עצמם מוכרחים לכתוב ככה כדי להיטיב השקפת ויחס "העולם" לתורתנו הק' - הגם שהכירו בעצמם שאין זה הפירוש האמיתי. ומי לנו גדול מהרמב"ם, אשר עליו אמרו גדולי ישראל "ממשה ועד משה לא קם כמשה", הנה המעיין בספרו יד החזקה יראה עד כמה הפירושים אשר במורה נבוכים, ובפרט טעמי המצוות, לא היו שיטתו הוא בעצמו בתורה".

ולכאורה צ"ב מה הכוונה בדברים אלה, ששיטת הרמב"ם במורה נבוכים אינה מתאימה עם שיטתו ביד החזקה, ולא עוד אלא ששיטתו במורה אינה שיטת הרמב"ם בתורה וכו'. ובפרט שבכו"כ מקומות בנגלה ובחסידות (גם בכתבי רבינו) הובא מדברי המורה נבוכים, כגון ה"כלל גדול" ש"התורה על הרוב תדבר" וכיו"ב.

אמנם הנה לפום ריהטא יש מקום לפרש הדברים, שלפי טעמי המצוות שכתב הרמב"ם במורה נבוכים, אינו מובן טעם ההקפדה על כל פרט ופרט שביד החזקה. אבל לכאורה כבר נתבאר בכמה מקומות איך להתאים הדברים. ווודאי יעירו בזה הקוראים שי'.



## "אדם דואג על איבוד דמיו" [גליון]

הנ"ל

בגליון הקודם הבאתי ממ"ש ב"כרם חב"ד" חלק ראשון ע' 87-88 ביאור מאדמו"ר מהר"ש על דברי המדרש פליאה בענין העקידה "אדם דואג על איבוד דמיו ואינו דואג על איבוד ימיו", "על פי דברי הגמרא זבחים (עח, א), שאם נפסל הדם של הקרבן

נשפך לאמה, ולכן כאשר שמע יצחק מאביו לעולה בני, חרד ואמר בלבו שמא אבא לא יוכל לכבוש את רחמיו מעל בן יחידו ודעתו לא תהי' צלולה ומיושבת עליו ועלול לטעות ויפסול את הדם וילך הדם לאיבוד".

והעירני חכם אחד, דלכאורה צ"ע מדוע חשש יצחק דוקא שמחמת בלבול דעתו יטעה בזריקת הדם, והרי אפשר גם שיטעה באופן השחיטה וכו' ומה גם שדיני השחיטה יש בהם הרבה יותר פרטים מאשר הזריקה.

אך לכאורה אפשר ליישב שאין הכוונה דוקא לפסילת הדם מחמת שהדם לא נשפך כדבעי, אלא כל מיני פסולים, גם פסולים מחמת השחיטה. ועצ"ע.

