

קובץ

# רחובות הנהר

גליון ב' (י"א)

ח"י אייר - ל"ג בעומר ה'תשס"ט  
שנת הקהל

הערות וביאורים  
בנגלה, בחסידות  
ובתורת רבינו

יוצא לאור על ידי  
ישיבת תורת"ל 'מאור מנחם'  
רח' חב"ד 1 רחובות, אה"ק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ותשע לבריאה  
יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

ראש המערכת:

הת' אורי' ג'ורי

חברי המערכת:

הת' מנחם מענדל גרינברג  
הת' שמואל יוסף קרלנשטיין

---

יו"ל ע"י

מערכת 'הערות התמימים ואנ"ש'  
שע"י ישיבה קטנה תות"ל "מאור מנחם"  
רחובות

• • •

רח' חב"ד 1 ת.ד. 770 רחובות

---

# פתח דבר

הננו שמחים להגיש בפני קהל התמימים ואנ"ש קובץ הערות זה דישיבתנו, פרי עמלם של תלמידי התמימים בעת לימודם בנגלה ובחסידות בעיון ובאופן ד'לאפשה בה', לאור הוראת כ"ק אדמו"ר מה"מ לכתוב חידושי תורה ולהוציאם לאור מדי פעם בפעם.

קובץ זה המכיל בתוכו חידושים בנגלה ובנסתר יו"ל בקשר עם יום ל"ג בעומר יום הילולא של התנא האלוקי רבי שמעון בר יוחאי, אשר כוחו הי' הן בסתים דאורייתא והן בגליא דאורייתא.

...

תקוותנו חזקה אשר קובץ זה יתקבל כקודמיו באהדה בין חובבי התורה ויושבי בתי - המדרשות די בכל אתר ואתר, להגדיל תורה ולהאדירה.

בקשתנו שטוחה בפני קהל הקוראים שכל מי שבידו הערות וביאורים בכל חלקי התורה ובפרט הערות על הנדפס בזה, לשלחם ע"פ כתובת המערכת, ובעז"ה נפרסמם בקובץ הבא, שיצא לאור אי"ה לקראת יום הגדול ג' תמוז הבעל"ט.

ויהי רצון שחפץ ה' בידינו יצליח לעשות בתים ומשכנות לתורה, ושנוזכה לגרום נחת רוח מרובה לכ"ק אבינו רוענו, עדי נזכה לגאולה האמיתית והשלמה ע"י משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

## המערכת

ח"י אייר - ל"ג בעומר ה'תשס"ט  
שנת הקהל  
נ"ט שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר מה"מ

# תוכן הענינים

## דבר מלכות

משיחת ל"ג בעומר ה'תשמ"ט ..... 7

## גאולה ומשיח

מצות בטלות לעתיד לבוא ..... 17

## תורת הרבי

החומרה שבגזירת המן "להשמיד גו' ביום אחד" (גליון) ..... 19

מהי מעלת ה"שאינו יודע לשאול" ..... 20

"צו" - לשון זירוז ולדורות ..... 22

שנתיים שהיה יצחק בג"ע ..... 23

## חפידות

בחי' משה שבכל יהודי ..... 25

## נגלה

ביאור התי' "מוחלפת השיטה" ..... 30

מי היה רבו של בן עזאי ..... 33

גדר מדינת הים ..... 34

מאי דמוקי מחלוקתם בגומלין, ס"ד או מסקנא ..... 35

בענין "ה"מ דלא גייסי בהדדי" ..... 39

- 41 ..... "לאוקמי גרסא - סיעתא מן שמיא היא" .....
- 52 ..... בענין עדות על אשתו .....
- 54 ..... גדר בורגנים .....
- 55 ..... כהנים - עשירים או עניים היו? .....
- 55 ..... בענין הנ"ל .....

#### הלכה ומנהג

- 57 ..... בענין נטילה השנית בבוקר .....
- 67 ..... מתי חשיב הפסק בנט"י .....
- 68 ..... בענין זימון על כוס .....
- 68 ..... תוכן הכוונה בהנחת תפילין (והמסתעף) .....
- 71 ..... ברכת ענט"י בקידוש יו"ר של כהנים .....
- 72 ..... לימוד פרש"י בשמו"ת (גליון) .....
- 73 ..... מתי צ"ל "מתנה ע"מ להחזיר"? .....
- 74 ..... "יכול" - חייב? .....

#### פשוטו של מקרא

- 75 ..... מלאכים או אנשים? .....
- 78 ..... מתי נולד יצחק אבינו ע"ה .....
- 79 ..... מהו ענן ומהו ערפל? .....
- 81 ..... מדוע לא יכל משה לבקוע הים לבד .....
- 81 ..... בענין הנ"ל .....
- 82 ..... "ואיש אין בארץ גו'" (גליון) .....
- 84 ..... "ותהלך אש ארצה" (גליון) .....
- 85 ..... "שלא שינו את לבושם" .....

#### שונות

- 86 ..... נט"י ראשונים ואחרונים ע"פ פנימיות .....



## דבר מלכות

שיחת יום ג' פ' בחוקותי, ל"ג בעומר ה'תשמ"ט.

בלתי מוגה

א. ל"ג בעומר – שהתחלתו ברגע שסופרים יום הל"ג דספה"ע, וסיומו ברגע שסופרים יום הל"ד דספה"ע (לאחרי תפלת ערבית דמוצאי ל"ג בעומר) – הו"ע עיקרי בכללות הענין דספירת העומר.

ומהביאורים בזה:

ספירת העומר היא הכנה לקבלת התורה בחג השבועות, "זמן מתן תורתנו". וענין זה שייך במיוחד לל"ג בעומר, יום ההילולא דרשב"י - כי, רשב"י ענינו תורה, "תורתו אומנתו".

ואע"פ שהענין ד"תורתו אומנתו" הוא מצד גודל מעלתו של רשב"י דוקא - ה"ז נמשך גם לכל ישראל.

ובהקדמה:

מעלתו של רשב"י - גדולה ביותר, וכדאיתא בזהר שרשב"י אמר "אית חד ואנא הוא, דכתיב וצדיק יסוד עולם".

ובפרט ע"פ המבואר בספר תניא קדישא גודל מעלת מדריגת "צדיק" - שאין הכוונה ל"צדיק בדינו", שיש לו רוב זכיות, שנקרא צדיק "בשם המושאל" בלבד, אלא

הכוונה ל"אמיתת שם התואר והמעלה של מעלת .. צדיקים", שעליהם נאמר "ראה הקב"ה בצדיקים שהם מועטים עמד ושתלן בכל דור ודור", ועד להדרגא ד"צדיק יסוד עולם".

אבל, ביחד עם זה, מצינו שהיו גם חבריו של רשב"י - "רשב"י וחבריו", היינו, שכבר בזמנו של רשב"י נתפרסם בנגלה תורה שיש לרשב"י "חברים" (שהם בערכו כו'), והולך ומתפרסם ונמסר מדור לדור ומשנה לשנה וכמה כו', ומזה מובן, שגם דרגתו של רשב"י ("צדיק יסוד עולם") נמשכת ומתגלה ופועלת אצל כאו"א מישראל - בבחי' עיבור עכ"פ (כמבואר בתניא), וכיו"ב.

ובפרט שמדור לדור הולך וניתוסף ב"יפוצו מעינותיך חוצה", הפצת המעיינות דפנימיות התורה (תורתו של רשב"י) חוצה - אזי נמשכים ומתגלים כחות נוספים בכל הקשור לדרגת צדיק, עד לדרגות הכי נעלות, "צדיקים שהם מועטים", שגם דרגות אלו נמשכות ומתגלות ופועלות פעולתן כו'.

ולהעיר מהמשך המאמר "ראה הקב"ה בצדיקים שהם מועטים עמד ושתלן בכל דור ודור" - "שתלן" דוקא, שתילה וניעה, שע"ז נעשית הצמיחה דפירות ופירי פירות כו'.

ומזה מובן גם בהנוגע להענין ד"תורתו אומנתו" דרשב"י - שנעשה באופן ששייך (מעין ודוגמא) אצל כאו"א מישראל, ולכן, בל"ג בעומר (יום ההילולא דרשב"י שתורתו אומנתו) ניתוסף עילוי מיוחד בהכנה לקבלת התורה.

ב. ויש לקשר ענין זה (הדגשת ענין התורה בל"ג בעומר) עם פרשת השבוע - פרשת בחוקותי:

על הפסוק "אם בחוקותי תלכו" - מפרש רש"י: "שתהיו עמלים בתורה". ועד"ז בהמשך הכתוב "ואת מצותי תשמרו" - "הו עמלים בתורה על מנת לשמור ולקיים".

ויש להוסיף בביאור הדיוק "בחוקותי תלכו" - ש"בחוקותי" הו"ע החקיקה, היינו, שלימוד התורה נעשה חקוק אצלו באופן נצחי, היינו, לא רק כמו דיו על הקלף שיכול להיות שינוי ויפירוד כו', אלא כמו אותיות החקיקה שנעשים מציאות אחת עם הדבר שבו נחקקו האותיות באופן נצחי.



ובפרטיות יותר - ענין החקיקה ("בחוקותי") שבתורה שייך במיוחד לפנימיות התורה, תורתו של רשב"י.

ויירה מזה - "בחוקותי תלכו", היינו שענין החקיקה שבתורה ("בחוקותי") צריך להיות באופן של הליכה ("תלכו"), בעילוי אחר עילוי, דרגא לפנימ מדרגא.

ומזה מובן, שנוסף על הוראה הכללית דל"ג בעומר בנוגע לתורה ("תורתו אומנתו") - יש הוראה מיוחדת מפרשת השבוע שלימוד התורה צ"ל באופן ד"בחוקותי תלכו".

[ולמעשה, שההוראה בנוגע לתורה היא בהוספה על כל שאר הענינים וההוראות דל"ג בעומר שדובר אודותם בשנים שלפנ"ז, ונתבאר ונדפסו בכו"כ ספרים, כולל גם ההוראה המיוחדת מהקביעות דל"ג בעומר ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב, טוב לשמים וטוב לבריות - שכל עניני ל"ג בעומר דשנה זו צריכים להיות ביתר שאת וביתר עוז, באופן ד"הוכפל בו כי טוב", הן בנוגע לעצמו והן בנוגע להזולת, "טוב לשמים וטוב לבריות", בכל ג' הקוין דתורה עבודה וגמ"ח, כמבואר (בקיצור עכ"פ) גם בהמכתב].

והוראה נוספת מפרשת השבוע, שהיא גם סיום ספר בתורה (ספר ויקרא) - הענין ד"חזק", "חזק חזק ונתחזק", חיזוק והתחזקות בכל עניני תומ"צ, כולל ובמיוחד בנקודה העיקרית - גאולה האמיתית והשלימה, שתלוי "במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות".

ג. ויש להוסיף בביאור ענינו של ל"ג בעומר כענין עיקרי בכללות הענין דספה"ע (נוסף על האמור לעיל בנוגע לכללות ההכנה למ"ת) - ע"פ פנימיות התורה, כמבואר בדרושי חסידות דרבותינו נשיאינו, ובפרט בסידור עם דא"ח (דרושי אדמו"ר האמצעי המיוסדים על דרושי אדמו"ר הזקן) שער הל"ג בעומר.

ותוכן ונקודת הדברים:

כללות הענין דספירת העומר הוא - בירור המידות, שבע מידות כפי שכל א' כלולה משבע, שבכל יום נעשה הבירור דמדה פרטית, מחסד שבחסד עד מלכות שבמלכות. והעילו המיוחד דל"ג בעומר - ש"הוא בספי' הוד שבהוד... סוף ותשלום הספירות בעיקר המדות שנק' גופא... כי מבחי' הוד שבהוד ואילך לא נחשב מבחי'

עיקר המדות... ונחשבת הוד שבהוד מדריגה היותר תחתונה שבבחי' עיקר המדות", ונמחצא, שבל"ג בעומר נשלם בירור עיקר המדות, עיקר הענין דספה"ע.

וממשיך לבאר, ש"ע"פ הכלל... נעוץ תחילתן בסופן... שכל אור היותר עליון אינה מתגלה רק בסוף... א"כ גם בספי' הוד שבהוד ביום ל"ג בעומר בהכרח הוא שמאיר בה דוקא מבחי' האור היותר עליון הנק' תחילתן... משום דנעוץ תחילתן בסופן דוקא".

ועפ"ז מבאר ענין ההילולא דרשב"י שהי' בל"ג בעומר דוקא - שתכלית העילוי דרשב"י ביום הסתלקותו, ש"הגיע... לתחילת וראש כל המדריגות שלו... גילוי הארת עיקר שרש שרשו ברום המעלות במדריגה היותר עליונה למעלה מעלה, וכמו שאמר על עצמו בחד קטירא אתקטנא כו" - הי' "בל"ג בעומר דוקא, להיות שבל"ג בעומר הוא מדריגה היותר תחתונה... הוד שבהוד... וכו' דוקא נעוץ בחי' היותר נתחלה כו"."

וממשיך לבאר בעומק יותר - שבדרגא הכי תחתונה דהוד שבהוד נעוצה הדרגה הכי עליונה שתתגלה בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, וכיון ש"הי' שרשו (של רשב"י) ... מבחי' משיח... והי' מאיר בו... מבחי' הארת אורו של משיח", לכן, זמן הסתלקותו (שאז האיר בו מבחי' תכלית שלימות רוחו למעלה מעלה כו') הי' בל"ג בעומר דוקא, בחי' הוד שבהוד, דרגא הכי תחתונה, שבה נעוצה דרגא הכי עליונה.

ד. ויש לקשר ענין זה (נעיצת הדרגא הכי אחרונה בהדרגא הכי עליונה) עם שיעור היומי ברמב"ם (כנהוג לאחרונה, והולך ומוסיף), אשר, השיעור דל"ג בעומר (להלומדים ג' פרקים ליום, שהולך ומתפשט) הוא - סיום הלכות ביאת המקדש, והתחלת הלכות איסורי המזבח.

ובהקדמה - שנוסף על לימוד פשוטן של הלכות אלו, יש למצוא בהם רמזים עמוקים בעניני עבודת ה', שכן, קרבנות (שמקריבים ע"ג המזבח - שאודותם נאמרו כל פרטי הדינים בהלכות איסורי המזבח) הו"ע כללי ועיקרי בעבודת ה', עד כדי כך, שכללות עבודת האדם נקראת בשם "קרבן", כמ"ש "אדם כי יקריב מכם קרבן לה'", "מכם" דייקא, היינו, שהקרבן הוא האדם עצמו - "אתם קרויין אדם", כאו"א מישראל, האנשים והנשים והטף, שמקריב את עצמו להקב"ה, בהיותו נשמה בגוף, ועד"ז כללות ענין המקדש (הלכות ביאת המקדש) רומז על המקדש שבכאו"א מישראל, כמ"ש

"ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", בתוך כאו"א.

ובנוגע לענינו: בסיום הלכות ביאת המקדש והתחלת הלכות איסורי המזבח (בשיעור היומי) - סיום והתחלה שייכים זל"ז, ככל סיום והתחלה שנעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן, ועאכו"כ בסיום והתחלה באותו שיעור דג"פ ליום - מודגשת נעיצת הדרגא הכי אחרונה בהדרגא הכי עליונה, בהתאם לתוכן ענינו של ל"ג בעומר, שהענינים הכי נעלים נמשכים ומתגלים בדרגא הכי תחתונה דהוד שבהוד, כדלקמן.

ה. והענין בזה:

סיום הלכות ביאת המקדש הוא בנוגע לעבודה בלתי רצוי' - "נמצאו כל הפסולין לעבודה שמונה עשר כו'". ואפילו מ"ש בסיום ממש חוץ משלשה "שאם עבדו עבודתן כשרה" - ה"ז רק בדיעבד, אבל אין זה אופן העבודה כפי שצריך לכתחילה, עבודה בשלימותה.

והתחלת הלכות איסורי מזבח הוא בעבודה הכי נעלית - "מצות עשה להיות כל הקרבנות תמימין ומובחרין, שנאמר תמים יהי' לרצון, זו מצות עשה".

ונמצא, שבשיעור היומי ברמב"ם מודגש הקשר והשייכות (נעיצה) דסיום בדרגא הכי תחתונה (עבודה בלתי - רצוי') עם התחלה בדרגא הכי נעלית (עבודה ד"תמימין ומובחרין").

ויש להוסיף, שענין זה נרמז בפרטיות יותר בהלכות איסורי המזבח גופא:

השם דהלכות אלו - הו"ע בלתי רצוי ("איסורי המזבח"), ואעפ"כ, התחלתן בענין הכי נעלה ("תמימין ומובחרין").

וכן סיומו הוא בענין הכי נעלה - "תשעה מינין בשמן", והולך ומפרט כל תשעה המינין, מ"זית שגרגרו בראש הזית כו' השמן שיצא ממנו הוא הראשון", עד ל"זיתים שמסקן וטען בתוך הבית כו' חזר וטחן וטען פעם ב' השמן שיצא ממנו הוא התשיעי", וממשיך, "אע"פ שכולן כשירין למנחות, הראשון אין למעלה ממנו כו' והתשיעי אין למטה ממנו", ומסיים, "ומאחר שכולן כשירין למנחות למה נימנו, כדי לידע יפה שאין למעלה ממנו... ויביא קרבנו מן היפה והמשובח ביותר כו', וכן הוא אומר כל חלב לה' וגו'", כאמור, "תמימין ומובחרין", עד למובחר שבמובחר.

ו. ובביאור הענין, הקשר והשייכות לרשב"י - יש לומר:

בנוגע לרשב"י - מצינו שני קצוות: מחד גיסא - "הי' מיד אחר חורבן בית שני", "שלא הי' בימיו שום גילוי אור מלמעלה גם בלא שום אות ומופת כו'", ולאידך גיסא - "הי' מאיר בו .. מבחי' הארת אורו של משיח", וכידוע פתגם הרה"ח ר' הלל מפאריטש בשם אדמו"ר הזקן "שלפני נשמות הגבוהות כמו רשב"י לא נחרב הבית כלל".

ועד"ז בנוגע לפעולתו והשפעתו בעולם - ש"כדאי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק", היינו, שגם בשעת הדחק, דוחק הגלות, סומכים על רבי שמעון, וכדברי רשב"י "יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין", היינו, שגם במצב ירוד שצריך לפטור כו', פוטר רשב"י את העולם כולו, להיותו "צדיק יסוד עולם", ומוסיף, שאם "יצטרף אחי' השילוני עמי, אנן מקרבין (לסבול בזכותנו כל הדורות) מן אברהם עד מלכא משיחא", ולא עוד, אלא, שמהמצב ד"שעת הדחק", דוחק הגלות, באים - בכחו של רבי שמעון ("כדאי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק") - לגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, אשר, גילוי זה התחיל כבר בימיו של רשב"י.

ועפ"ז יש לבאר ההמשך דהסיום (בהלכות ביאת המקדש) וההתחלה (בהלכות איסורי המזבח) בשיעור היומי ברמב"ם - שהסיום "שאם עבדו עבודתן כשרה", כשר בדיעבד, הוא ע"ד וברוגמת "שעת הדחק", היינו, המצב והעבודה דזמן הגלות; ונעוץ סופן בתחלתן - שמזה באין להתחלה ההלכות שלאח"ז בקצה הכי עליון, מצב ועבודה ד"תמימין ומובחרין", עד למובחר שבמובחר, שרומז על שלימות העבודה בגאולה העתידה.

ויש להוסיף, שגם בסיום הלכות איסורי מזבח ("תשעה מינין בשמן") נרמזת העבודה דזמן הגלות - כי, "שמן" נעשה ע"י כתישת הזית, "הזית הזה כשכותשין אותו הוא מוציא שמנו", שרומז על מצד הכתישה (דוחק) שבזמן הגלות ("שעת הדחק").

ובפרטיות יותר - "תשעה מינין בשמן", כי, כל עניני העבודה שבזמן הזה (לפני הגאולה) הם במספר תשע, כמרומז גם במספר פרות אדומות (שעל ידן מתאפשרת הכניסה והעבודה במקדש) - כמ"ש הרמב"ם "תשע פרות אדומות נעשו משנצטוו במצוה זו עד שחרב הבית בשני"; ולאח"ז (ועי"ז) באים להגילויים דגאולה העתידה שהם במספר עשר, "העשירי יהיה קודש", החל מפרה "העשירית (ש)יעשה מלך

המשיח", אשר, על ידה תתאפשר ביאת המקדש - לביהמ"ק השלישי, "מקדש א - דני כוננו ידיך", והקרבת הקרבנות "תמימין ומובחרין" בתכלית השלימות, "כמצות רצונך".

ז. ע"פ האמור לעיל ע"ד גודל העילוי דל"ג בעומר, הוד שבהוד - מובן, עד כמה צריכים להשתדל בעבודת "יום סגולה" זה, לנצל כרבעי כל רגע ורגע דהמעת לעת, עד להרגע שבו סופרים היום שלאח"ז, שאז מתחיל הבירור דיסוד שבהוד.

ולהעיר, שהצורך לנצל כל הרגעים דל"ג בעומר עד לסיום היום ממש, מודגש ביותר ע"פ המבואר לעיל (משער ל"ג בעומר) בענין הוד שבהוד:

הוד שבהוד היא דרגא הכי אחרונה, סוף כל המדריגות (דעיקר המדות), היינו, שבספירת ההוד עצמה (ספירה האחרונה) לא מסתפקים בהבירור דחסד שבהוד, אלא ממשיכים עד לבירור הדרגא האחרונה שבספירת ההוד, הוד שבהוד; ובדרגא הכי אחרונה, נעוצה הדרגא הכי עליונה, נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן, "סוף מעשה במחשבה תחלה".

ומזה מובן גם בנוגע להוד שבהוד גופא - שנוסף לכך שככל שמתארך הזמן השייך לספירת הוד שבהוד פועלים עוד יותר ועוד יותר, הרי, סוף היום (לאחרי תפלת המנחה, ואפילו "מנחה מאוחרת"... ) שייך לדרגא הכי אחרונה בהוד שבהוד גופא, הסיום ד"סופן" ("סוף מעשה") ממש, ובמילא, מאיר בו דרגא הכי עליונה, ד"תחלתן" ("מחשבה תחלה") ממש.

ועוד מעלה מיוחדת בנוגע לזמן ותפלת המנחה (נוסף על העילוי דסוף היום, הסיום ד"סופן") - תפלתו של יצחק, אשר, בגאולה העתידה לבוא יאמרו ליצחק דוקא "כי אתה אבינו", שמזה מובן שתפלת המנחה שייכת לגאולה העתידה, ולכן, הפעולה בכל עניני ל"ג בעומר, הוד שבהוד, שבו מודגשת השייכות למשיח צדקנו (כנ"ל ס"ג), היא בהדגשה יתירה בזמן המנחה, עד לרגעים האחרונים דזמן ותפלת המנחה, כולל גם אמירת קדיש דרבנן שלאחרי לימוד המשניות דיום זה.

ח. ההוראה מכל האמור לעיל בנוגע למעשה בפועל:

לכל לראש - בנוגע ללימוד התורה - ענינו של רשב"י ש"תורתו אומנתו - להוסיף

בקביעת עתים לתורה, הן נגלה דתורה והן (ובמיוחד) פנימיות התורה, תורתו של רשב"י, ועד ללימוד שמאחד נגלה דתורה ופנימיות התורה גם יחד, ובאופן ד"בחוקותי תלכו", כנ"ל בארוכה.

ועוד ועיקר - להוסיף ב"מעשינו ועבודתינו" הקשורים במיוחד עם זירוז והבאת הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו (השייכת וקשורה במיוחד עם ל"ג בעומר), ע"י הפצת המעיינות חוצה, שגם ב"חוצה" (ואדרבא - ב"חוצה" דוקא, דרגא הכי תחתונה) נעשה הגילוי הכי נעלה, עד לגילוי העצם כו'.

ובנקודה הפנימית - שבכאו"א מישראל מתגלה בחי' היחידה שבנפש, שהיא חלק מבחי' היחידה דכלל ישראל, נשמתו של משיח צדקנו, עליו נאמר "דרך כוכב מיעקב", שנמשכת ומתגלה בבחי' היחידה הפרטית שבכאו"א מישראל, שגם עליו קאי הפסוק "דרך כוכב מיעקב", ועי"ז פועלים ביאת משיח צדקנו בפועל ממש - נשמה בגוף, כפס"ד הרמב"ם "יעמוד מלך מבית דוד" - בשר ודם דוקא - "הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו כו' וילחם מלחמות ה' וכו'", עד "הרי זה משיח ודאי".

וכן תהי' לנו - וודאות גמורה ("הודאי שמו כן תהלתו") אצל כאו"א מישראל שהוא חסיד בן חסיד בן בנו של חסיד (באופן "משולש", ג' דורות), ובמילא, הנהגתו היא ע"פ מידת חסידות, "לפנים משורת הדין", כולל ובמיוחד בהענין העיקרי דהפצת המעיינות חוצה - בתכלית השלימות, אשר, עי"ז ממהרים ומזרזים ביאת משיח צדקנו.

וכל זה - באופן ד"מראה באצבעו ואומר זה", הן בנוגע להוספה בלימוד והפצת התורה, נגלה דתורה ופנימיות התורה, הוספה ממשית שיכולים לממש בידים, והן בנוגע לביאת משיח צדקנו בפועל ממש, "מראה באצבעו ואומר זה", הנה משיח צדקנו!

ט. והדגשה מיוחדת על הוספה בענין השמחה:

ל"ג בעומר הוא יום שמחתו של רשב"י, ולא רק שמחה סתם, אלא "שמחה גדולה" דוקא.

וכמודגש במנהג ישראל שאע"פ שבימי הספירה ישנם הגבלות בענין השמחה - בל"ב הימים שלפני ל"ג בעומר, ובכה קהילות גם בימי הספירה שלאחרי ל"ג בעומר,

ועכ"פ עד ר"ח סיון כו' - מ"מ, בל"ג בעומר עצמו משנים (ע"פ התורה) הנהגה זו ומוסיפים בשמחה, עד לשמחה הכי גדולה - שמחת חתן וכלה, שנוהגים לעשות חתונות בל"ג בעומר.

וכן בנדו"ד - שבל"ג בעומר זה עושים כאן חתונה, ולא רק חתונה אחת, אלא שתי חתונות, "כפלים לתושי" [ולכן מקצרים הדיבור בכמות, ובודאי יוסיף כל אחד לפום שיעורא דילי, ועוד יותר משיעור כו'], ויה"ר שיתברכו בתוך כלל ישראל - בנין עדי עד, על יסודי התורה והמצוה, בנינים ובני בנינים עוסקים בתורה ובמצוות, ומתוך הרחבה, ובשורות טובות בכל הענינים, הן בגשמיות והן ברוחניות,

ועוד והוא העיקר - שזוכים לקיום היעוד "מהרה גו' ישמע בהרי יהודה ובחוצות ירושלים קול שון וקול שמחה קול חתן וקול כלה" [כפי שאומרים בשבע ברכות בכל שבעת ימי המשתה, בברכת ועניית אמן, ו"ברוב עם הדרת מלך"], כל ה"חמשה קולות" הקשורים עם נתינת התורה (ופנימיות התורה), ולא רק בלשון עתיד, "ישמע גו'", אלא בלשון הווה, ועד - בלשון עבר, שכבר נשמע כו'.

ונחזור לענינו - הדגשת ענין השמחה בל"ג בעומר בנוגע לכל עניני העבודה, ובפשוטות - לערוך התועדות של שמחה, כאן, ובכל המקומות ששומעים הדברים, כולל ובמיוחד - שמחה לגמרה של תורה, בקשר ובשייכות לסיום והתחלה בשיעור היומי ברמב"ם, ולעורר ע"ד לימוד שיעורים היומיים ברמב"ם שלשה פרקים ליום, מתוך התועדות חסידית, שפעולה גדולה יותר מפעולתו של מלאך מיכאל.

י. וכרגיל - נסיים בענין הצדקה, ליתן לכאו"א שליחות - מצוה לצדקה, ובאופן ד"כפלים לתושי".

ולמעיר מהשייכות ד"כפלים לתושי" לל"ג בעומר - כי: הענין ד"כפלים לתושי" נאמר בלוות אחרונות, אשר, עם היותן "לוחות אחרונות", דרגא אחרונה, ניתוסף בהם דוקא העילוי ד"כפלים לתושי" שלא הי' בלוחות ראשונות (דאף שגדלה מעלתן כו', אין זה מגיע להעילוי ד"כפלים לתושי" שניתוסף בלוחות אחרונות), ועד שדרגא "אחרונה" זו קשורה עם הדרגא הכי נעלית וראשונה - תעלומת חכמה, שיתגלה לעתיד לבוא; ושיכותן לרשב"י - ש"הי מבחי' מדריגות דמשה שקיבל בלוחות האחרונות", שלכף נתגלה על ידו פנימיות התורה, מעין ודוגמת הכנה לגילוי פנימיות

התורה ע"י משיח צדקנו.

ובודאי שכאו"א ימלא שליחות - מצוה זו בהוספה מדילי, כפי נדבת לבו, וגם כ"מסת נדבת ידך" - כמ"ש בחג השבועות, שבו מודגש הענין ד"לכם", "הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם", "שישמח בו באכילה ושתיה", אכילה ושתיה גשמיים, בשר ויין, "אין שמחה אלא בבשר" ו"אין שמחה אלא ביין", ועד לבשר ויין דלעתיד לבוא - בשר דשור הבר (לאחר אכילת הלוייתן) ויין המשומר, ולא רק בעבודה הרוחנית (כמבואר בלקו"ת הענין דלוייתן ושור הבר בעבודה הרוחנית), אלא גם בגשמיות ממש, ש"מראה באצבעו ואומר זה", הנה הלוייתן ושור הבר והנה יין המשומר!

ועוד והוא העיקר - שתיכף ומיד ממש, "לא עיכבן כהרף עין", זוכים לגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו,

ועוד לפני"ז - לא זו בלבד ש"כדאי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק", וצריכים להראות עליו באצבע כו', אלא יתירה מזה - כפי שפוסק בעצמו במסכת מגילה (מסכת הקשורה עם זמן הגלות, "אכתי עבדי אחשוורוש אנן") קרוב לסיומה וחותמה (שרומז לסיום הגלות) ש"בכל מקום שגלו ישראל שכנה עמהן", ועאכו"א ש"כשהן עתידין להגאל שכנה עמהן", וכיון שכן, יוצאים מהגלות מתוך ריקוד גדול, ביחד עם עצמות ומהות, ביחד עם כל הספירות (וכל פרטי הענינים דספירתה עומר), ומתכווננים לשמחה הכי גדולה - שמחת חתן וכלה, שלימות הנישואין דהקב"ה (חתן) וכנס"י (כלה) בחג השבועות, "זמן מתן תורתנו".

וכל זה - ע"י ההוספה במעשינו ועבודתינו בכל עניני תומ"צ, וכהוראת פרשת השבוע - "בחוקתי תלכו ואת מצוותי תשמרו ועשיתם אותם", שע"ז זוכים לכל הברכות, "ונתתי גשמיכם בעתם גו'", וכל הברכות האמורות בפרשה, ועד ל"והתהלכתי בתוכם", ב' הליכות, מלמטה למעלה (ע"י עבודת התפלה) ומלמעלה למטה (ע"י לימוד התורה), ובאופן של הליכה - הולך ומוסיף ואור, ועד ש"לילה כיום יאיר", ביטול ליל הגלות וגילוי אור הגאולה, כי, "ואולך אתכם קוממיות" - שהולכים כולם יחדיו, "בנערינו ובזקנינו גו' בנינו ובבנותינו", לארצנו הקדושה, לירושלים עיר הקודש, "עיר שחברה לה יחדיו", להר הבית, ולבית המקדש השלישי, ותיכף ומיד ממש.





# גאולה ומשיח

## מצות בטלות לעתיד לבוא

הת' שמואל שי' ליפסקר  
שליח בישיבה

גמ' נדה סא, ב: תנו רבנן בגד שאבד בו כלאים הרי זה לא ימכרנו לעובד כוכבים ולא יעשנו מרדעת לחמור אבל עושה ממנו תכריכין למת. אמר רב יוסף זאת אומרת מצות בטלות לעתיד לבוא. אמר ליה אביי ואי תימא רב דימי והא אמר רב מני אמר רב ינאי לא שנו אלא לסופדו אבל לקוברו אסור. אמר ליה לאו איתמר עלה אמר ר' יוחנן אפי' לקוברו. ור' יוחנן לטעמי' דאמר ר' יוחנן מאי דכתיב במתים חפשי כיון שמת אדם נעשה חופשי מן המצוות.

רשב"א על אתר סובר, שמצות אינם בטלים לעתיד לבוא ומוכיח (סנהדרין דף צ"ב ע"ב) שלעת"ל יקימו המצוות: "דמתים שהחיה יחזקאל יוכיחו דאמר בפרק חלק אבא מהן ואלו תפילין שהניח לי אבא מהם היו". כלומר שהם הניחו תפילין אחרי שקמו לתחי'. [אלא מחלוקתם (של ר"י ור' ינאי) היא בנוגע למתים בזמן הזה. האם מותר להלבישם כלאים כדרך שאמרו בקטנים לא תאכלום קרי ביה לא תאכלום להזהיר גדולים על הקטנים].

ואילו הריטב"א חולק עליו, וסובר, שלעתיד לבוא לזמן תחיית המתים

"זהו שאמרו כאן מצות בטלות לעתיד לבוא, שאילמלא כן האיך עושין להם תכריכין של כלאים, והא אמרינן בכתובות (קי"א ע"ב) מתים שעתיד הקב"ה להחיות בלבושיהן הם עומדים, ונמצאו לובשין כלאים באותה שעה, אלא וודאי מצות בטלות לעתיד לבוא".

והוא מתרץ את ראית רשב"א מהמתים של יחזקאל (שמשמע משם שגם אחרי שקמו הניחו תפילין – כנ"ל): "כי מה שאמרו מצות בטלות לעתיד לבוא, היינו שלא יהיו חייבים לעמוד בהן, אבל מכל מקום יש מצות קדושות כעין תפילין שינהגו בהן בעצמן, מפני שלמותן ותפארתן, לא בדרך חיוב. והרי אבות הראשונים לא היו חייבים אלא בשבע מצות, וקיימו כל התורה כולה ואפי' ערובי תבשילין כדאיתא באגדה, ואיזה זמן ראוי לתת תפילין על הראש ולהקרא שם של הקב"ה עלינו, בזמן תחיית המתים". כלומר שמתו יחזקאל לא היו חייבים במצות והניחו תפילין רק מצד תפארתם.

והנה מצינו בגמ' סנהדרין (דף צ' ע"ב): אמר ר' יוחנן מניין לתחיית המתים מן התורה שנאמר ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן וכי אהרן לעולם קיים והלא לא נכנס לארץ ישראל שנותנים לו תרומה אלא מלמד שעתיד לחיות וישראל נותנין לו תרומה מכאן לתחיית המתים מן התורה.

ולכאורה לפי סברת הריטב"א קשה מר' יוחנן על ר' יוחנן שבנדה משמע שמצוות בטלות לעת"ל שמותר לקוברו בלבוש כלאים (במתים חפשי). ושיקום אין עליו איסור, ואילו בסנהדרין משמע להדיא שיקימו את מצות תרומה גם לעתיד לבוא – משמע שיקימו את המצות לעת"ל.

ואולי יש לתרץ זה ע"ד התירוץ של הריטב"א על הרשב"א. שכמו במתי יחזקאל הניחו תפילין מצד "שלמותן ותפארתן" אפשר לומר גם על תרומה שבאמת כל המצות יהיו בטלות לעת"ל. ומה שראינו בסנהדרין שיקימו את מצות תרומה לאהרן הכהן לא יהיה מצד חיוב אלא חלק מהמצות שיקימו גם בלי שיצטוו, מצד "שלמותן ותפארתן".



## תורת הרבי

### החומרה שבגזירת המן "להשמיד גוי ביום אחד" (גליון)

הת' ישראל משה חיים שי' טויסטר  
תלמיד בישיבה

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש "דבר בקדשו" דישיבת תות"ל כפ"ח (ו - רמא) הביא הת' ש.ז.ל. שי' את דברי הרבי בלקו"ש ח"א בשיחה לפורים, שישנם ג' חומרות המדגישות את גזירת המן ביחס לשאר הגזירות: א. אחשוורוש היה מולך בכיפה – על העולם כולו – ולא היה לאן לברוח. ב. הגזירה היתה "להשמיד גוי ביום אחד", ולא היה זמן לברוח. ג. הגזירה היתה להשמיד את כל היהודים, היל"ת. ושאל על החומרה השנייה, שהרי היהודים ידעו על הגזירה כבר כשנה קודם לכן, וממילא יכלו לברוח עוד לפני זמן הגזירה, ומדוע כותב הרבי שלא היה זמן לברוח? ונשאר שם בשאלתו.

ונראה לתרץ זאת ע"פ מה שכתב המלבי"ם (אסתר ג, יד): "הספרים ששלח לשרי המדינות היו חתומים בחותם המלך, וכתוב עליהם מלמעלה שלא יפתחו רק עד שיבוא יום י"ג אדר... שבאותו יום יפתחו האגרות החתומות וידעו על מי ומי ילחמו. ובזה התנכל עצה עמוקה: א. כי רצה שעד אותו זמן לא תיוודע הגזירה הזאת לשום אדם, כי האגרות יהיו חתומים, ועי"כ לא יוכלו היהודים לבקש עזר והצלה, ולא להעמיד מליצים בבית המלך. ב. שע"י עצה זו היה בטוח שלא יברחו היהודים למדינות אחרות ולא יסתירו את עצמם... ובפתוח האגרת ויתוודע, כי עליהם נגזר השמד, יקומו עליהם

ויהרגום". מכל זה מובן שכוונתו של המן היתה שעד י"ג אדר לא תיוודע הגזירה, וכאשר באותו יום יפתחו את האגרות, לא יהיה ליהודים זמן לבקש עזר והצלה, להעמיד מליצים בבית המלך או לברוח למדינה אחרת.

ובזה תתורץ שאלתו, שהרי מצד גזירתו של המן "לא היה זמן לברוח" כי הגזירה היתה אמורה להתפרסם רק באותו יום. אבל בפועל נודע למרדכי היהודי בחלום (רש"י שם, א, ד) את מזימת המן, ולכן ידעו היהודים את הגזירה כשנה קודם לכן.



## מהי מעלת היי שאינו יודע לשאול?

הת' אליעזר שלמה שי' מזרחי  
תלמיד בישיבה

לקו"ש ח"ג בהוספות לחג הפסח (ע' 1016): "וכמו שסיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר אשר פעם הי' אאמו"ר מבטל את החכם, שאף ש"אחד חכם", והתם אמר שהוא לענין התמימות, ושיבח ביותר את שאינו יודע לשאול, וביאר כי הנשמה למעלה - האלוקות בפשיטות אצלה, ובירידתה למטה האלוקות נעשה בתור (התחדשות) ושאלה, ושאינו יודע לשאול שגם בהיותו למטה, האלוקות אצלו בפשיטות ואינו יודע משאלות".

ולכאורה תמוה (נוסף על התמיהה איך "ביטל" אדמו"ר הרש"ב נ"ע את החכם שידוע מעלותיו (לקו"ש ועוד), איך שיבח את ה"שאינו יודע לשאול", הרי מצינו בהגדה של הרבי שמפרש "את פתח לו - גדל צער האב, וכראותו שאין מענה בפי הבן ("שאינו יודע לשאול"), תשש כוחו כנקבה". משמע שהבן הרביעי הוא הכי גרוע (אפי' יותר מהרשע, שממנו לא תש כוחו של האב).

ונ"ל ע"ד הענין ד"שבעים פנים לתורה".

תמיהה נוספת על המובא לעיל: לפני הציטוט הנ"ל מבאר הרבי את טעם סמיכת החכם לרשע, ומסביר שלפי שהיה לחכם שאלה ("פארוואס איז א קליפה"), ועבודת ה' צריכה להיות בתמימות בלי שאלות, ומזה שהחכם שואל שאלה, יכול להשתלשל מזה - בריבוי השתלשלויות וכו' - שאלת הרשע.

ואז מזכיר הרבי הסיפור הנ"ל.

ולכאורה סיפור זה - לא רק שאינו "מתאים" לתוכן השיחה, אלא אף סותר אותה:

הרבי אמר שכל ה'בעיה' של הבן החכם היא ששאל שאלה שזה היפך התמימות, ובסיפור מסופר שכ"ק אדמו"ר הרש"ב פירש שה"תם" מורה על עבודת ה' בתמימות, והרי הבן התם שאל שאלה ("מה זאת"), ולפי דברי הרבי - גם התם לא מורה על תמימות, ואדרבא - היפך התמימות.

ותמיהה נוספת: לפי דברי הרבי מובן שאין צורך בשאלה (ואדרבה), א"כ אמאי נצטער האב בראותו ש"אין מענה כפי הבן" - להיפך, כל הבנים שלפניו שאלו שאלות - שזהו היפך ענין התמימות, והנה הבן הרביעי אינו שואל שאלות (עבודת ה' בתמימות) ולכאורה צריך היה האב לשמוח, והאיך נצטער עד ש"תשש כוחו כנקבה".

צ"ע.



## י"צו"י - לשון זירוז ולדורות

הנ"ל

בלקו"ש ח"ז פ' צו (ע' נד ואילך<sup>1</sup>) מבאר הרבי שישנם ג' סוגי לשונות המופיעים בתורה, בהעברת המצוות מהקב"ה למשה רבינו למסרן לבנ"י:

"אָמַר (אל בני ישראל וכדו') - מצוות השייכות לקו הימין, שזוהי לשון רכה.

"דָּבַר" - מצוות השייכות לקו השמאל, שזוהי לשון קשה.

"צו" - מצוות השייכות לקו האמצעי, שזוהי אינה לשון שממוצעת בין לשון קשה לרכה אלא "צו", יש ללשון זו (שהיא קו האמצעי) יחודיות ששונה מב' הלשונות: א. הוא עולה עד לדרגה של פנימיות הכתר, משא"כ הלשונות האחרים שמגיעים עד חיצוניות הכתר. ב. שהוא "מבריח מן הקצה אל הקצה".

וראה שם שמאריך במעלות קו האמצעי וכו'.

אח"כ מביא הרבי את רש"י שעל אתר שמפרש "צו. זירוז מיד ולדורות", ומביא בהמשך את דברי רשב"י בהוספה לרש"י הנ"ל: "ביותר צריך הכתוב לזרז במקום שיש בו חסרון כיס" - "שבמצוות הצדקה הכרוכה ב"חסרון כיס" דרוש יותר זירוז".

והרבי אומר שבמצוות הצדקה צריך זירוז ביותר "כלומר, ענין פנימי בקו האמצעי עצמו, אשר חודר עוד יותר אל פנימיות הנשמה".

מכהנ"ל יוצא שמצות הצדקה (וכן כל ענין שיש בו "חסרון כיס") היא שייכת ל(פנימיות)קו האמצעי, ובפשטות צ"ל מדוע כתיב "צו" שהוא קו האמצעי.

ברם, כשמעיינים במקור מן התורה למצוות צדקה (ע"פ ספר המצוות לרמב"ם מצווה קצ"ה) מגלים שנא' דווקא לשון "דבר" ולא "צו"(!):

ויקרא כה, א - ב: "וידבר הוי' אל משה בהר סיני לאמר. דבר אל בני ישראל ואמרת להם כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם ושבתה הארץ שבת לה" (דן במצוות

1. וראה גם ע' 34 ואילך במתורגם ללה"ק.

שמיטה ויובל, ואחר כך בפס' ל"ה כתיב), "וכי ימוך אחיך ומטה ידו והחזקת בו גר ותושב וחי עמך.. וחי אחיך עמך".

הנה במקור למצוות הצדקה ("וחי אחיך עמך") נאמר הציווי בלשון "דבר".

ואת"ל שהביטוי בלשון זה הוא רק למצוות המופיעות בתחילת הפרשה, תקשי גם, דהרי מדבר על מצוות שמיטה ויובל שגם בהם יש חסרון כיס.

וא"ת שהמצוות הנ"ל אין בהם משום חסרון כיס, כיון שמיד אח"כ מבטיחנו הקב"ה (שם, כא) "וציויתי את ברכתי לכם בשנה השישית ועשת את התבואה לשלוש השנים", וא"כ אין בה חסרון כיס, ואדרבא; אאפ"ל לומר כן, שהרי גם במצוות צדקה אין חסרון כיס ויש לה אפי' שכר ("עשר בשביל שתתעשר").

וא"כ קשה, מדוע במצוות שיש בהם חסרון כיס, שצ"ל בהם לשון "צו" נאמר הלשון "דבר".

ואולי י"ל בדוחק, שכיון שבסוף הפרשה מדבר בענינים שלא שייכים ל"חסרון כיס" ("לא תעשו אלילים", "את שבתותי תשמרו" וכו'), לכן משתמש בלשון "דבר" (לשון קשה).

אך עצ"ע, דדוחק הוא לומר שבגלל כמה ענינים בסיום הפרשה נקט בלשון "דבר" ולא "צו".



## שנתיים שהיה יצחק בג"ע

הת' ישראל ארי' לייב שי' שחר

תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"א מביא הרבי את פי' רש"י עה"פ "ויגדלו הנערים גו'", שבשעה שיצחק וישמעאל היו בני י"ג שנה זה פרש לבתי מדרשות וזה פרש לעבודת כוכבים. ובעלי

התוס' בירושלמי מקשים ע"כ שנא' שאברהם היה צריך לחיות מאה ושמונים שנה אך הורידו לו חמש שנים שלא יראה את נכדו יוצא לתרבות רעה.

ולפי הנ"ל משמע שאברהם ראה הרי את נכדו במשך שנתיים שיוצא לתרבות רעה, שהרי כשנולד יצחק היה אברהם בן מאה שנה, וכשנולדו יעקב ועשיו היה יצחק בן ששים שנה ואברהם בן ק"ס שנה, וכשהיו הנערים בני י"ג היה יצחק בן ע"ג ואברהם בן קע"ג, וא"כ שנפטר בגיל קע"ה הרי שראה את עשיו במשך שנתיים.

ועונה ה"עשרה מאמרות" וכן בשם הריב"א, שבמשך השנים שהיה יצחק מהעקידה עד שרבקה תהיה בת ג' שנים ויום אחד היה יצחק שרוי בגן עדן, וג"ע הוא למעלה מהזמן של העולם, ולכן לא נמנו ב' השנים של יצחק כשהיה בג"ע.

וא"כ כשנולדו עשיו ויעקב היה יצחק בן ששים ושנים שנה ואברהם בן מאה ששים ושנים שנה, וכשהגיעו לגיל י"ג היה אברהם בן קע"ה ואז נפטר.

אך קשה, דא"כ שהיה יצחק שנתיים בג"ע מהעקידה עד שרבקה תהיה בת ג' שנים ויום א' ורבקה נולדה ביום העקידה, הרי כשיצחק התחתן אתה היא היתה צריכה להיות בת שנתיים ולא בת ג' שנים. ועוד, אם יצחק היה שרוי בג"ע שנתיים הרי שהוא התחתן עם רבקה בגיל ל"ט ולא בגיל מ'.

והנה אפ"ל ע"פ פרש"י בפ' תולדות פס' כ' וכן בס' השיחות תש"נ (חלק א' תולדות אות ו'), שיצחק עלה לג"ע בזמן העקידה שהיה בגיל ל"ז ואז רבקה נולדה, וחזר בגיל מ' כשרבקה היתה בת ג' ויום א', וכן ה'חזקוני' כותב ש"ויצא יצחק לשוח בשדה" היינו שיצא מג"ע, וא"כ מתי שעלה יצחק ה"ז לא פגע בשנותיה של רבקה.

אך עדיין קשה, שהרי משמע מהאמור לעיל שיצחק עלה בגיל ל"ז וירד בגיל מ', היינו ששהה למעלה במשך ג' שנים, ובלקו"ש ח"א שם ראינו שהיה בג"ע שנתיים.

ונ"ל שיצחק היה בג"ע יותר משנתיים, ולכן במק"א כתוב שהיה בג"ע שנתיים ובמק"א כתבו שהיה שם ג' שנים.

ועצ"ע.





## חמידות

### בחי' משה שבכל יהודי

הת' אליעזר שלמה שי' מזרחי  
תלמיד בישיבה

גבי מצות פרה אדומה כתיב (במדבר יט, א) "זאת חוקת התורה אשר צוה ה' לאמר".  
וידועה השאלה בחסידות (ראה לקו"ת נו ע"א) מדוע כתוב "זאת חוקת התורה" ולא  
זאת חוקת הפרה (דהרי מדבר על מצוות פרה אדומה ולא על כל התורה). אלא, מוסבר  
שמצות פרה אדומה היא כלל של כל המצוות – שגם המצוות שמבינים טעמם צריכים  
לעשותם באופן של קבלת עול כמו פרה אדומה שנעשית באופן של "חוקה חקתי  
גזירה גזרתי ואי אפשר להרהר אחריה".

א.

הנה במאמר "זאת חוקת התורה" תנש"א מבאר הרבי (אות ב):

"המצוות הם רצון העליון שלמעלה מהשכל, ולכן, גם קיומם צריך להיות בדרך  
קבלת עול, חוקה חקתי גזירה גזרתי. ועפ"ז יובן עוד יותר זה שהפרה אדומה נקראת  
על שמו של משה, כי בכדי שקיום כל המצוות (הגם שיש עליהם טעם) יהיה באופן  
דזאת חוקת התורה הוא ע"י שהתורה (ומצותיה), גם לאחרי שנתלבשה בחכמה ושכל,  
נקראת על שמו של משה, שענינו הוא ביטול, תורת משה עבדי, ועי"ז ישנה הנתנת כח

לכל אחד מישראל (ע"י בחינת משה שבו) שקיום המצוות שלו יהיה בביטול דקבלת עול, כקיום מצות פרה אדומה, זאת חוקת התורה".

כלומר, שאצל הקב"ה כל המצוות בבחינת "חוקה", ובתורה משתלשל שיש מצוות של חוקה ויש של טעם ודעת, וישראל צריכים לקיים כל המצוות באופן של חוקה, ועושים זאת ע"י הנתינת כח ממשה שענינו ביטול כו', ע"י שבכל יהודי יש "בחינת משה".

## ב.

וע"ז שלכל א' מישראל יש "בחי' משה שבו" מביא את המקור בהערה "תניא רפמ"ב". והנה בתניא שם אדמו"ר הזקן מסביר שני ענינים שעל ידם אפשר לבוא ליראת שמים וקבלת עול; הענין הראשון מוזכר במאמר כ"ק אדמו"ר – בחי' משה שבכל יהודי (היינו בחי' הדעת); הענין השני הוא שיורדין ניצוצין של נשמת משרע"ה בכל דור, והם (המשה שבכל דור) מלמדים את העם איך ליראה את ה' ולהגיע ליר"ש.

א"כ, נשאלת השאלה, מדוע הרבי מזכיר כאן רק את הענין של "בחי' משה שבכל יהודי" ולא את הענין השני שמוזכר שם בתניא – "משה שבכל דור ודור" שעל - ידם מגיעים לקב"ע!

[ובפרט, שכ"ק אדמו"ר הזכיר לפני זה באותו מאמר את משה שבכל דור, גבי ענין המסירות נפש שמקבלים מהם, וא"כ מדוע בהתייחסו לענין קבלת עול הרבי מזכיר רק בחי' משה שבכל יהודי].

## ג.

בכדי להסביר ענין זה יש לעיין בתניא ריש פמ"ב. וזלה"ק:

"מ"ש בגמ' על פסוק ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' אלוקיך אטו יראה מילתא זוטרתיה היא (=וכי יראה היא דבר קטן)? [ששואל בצורה שנראית כאילו יראה היא דבר קטן]], אין לגבי משה מילתא זוטרתיה היא וכו' דלכאורה

אינו מובן התירוץ דהא שואל מעמך כתיב [ומה עונה שלמשה זה דבר קטן, הרי צריך להיות קל לכאו"א]. אלא הענין הוא כי כל נפש ונפש מבית ישראל יש בה מבחי' משרע"ה כי הוא משבעה רועים שממשיכים חיות ואלוקות לכללות נשמות ישראל שלכן נקראים בשם רועים ומשרע"ה הוא כללות כולם ונקרא רעיא מהימנא דהיינו שממשיך בחי' הדעת לכללות ישראל לידע את ה' כל אחד כפי השגת נשמתו ושרשה למעלה ויניקתה משרש נשמת משרע"ה המושרשת בדעת העליון שבי"ס דאצילות המיוחדות במאצילן ב"ה שהוא ודעתו אחד והוא המדע כו'. ועוד זאת יתר על כן בכל דור ודור יורדין ניצוצין מנשמת משרע"ה ומתלבשין בגוף ונפש של חכמי הדור עיני העדה ללמד דעת את העם ולידע גדולת ה' ולעבדו בלב שלם ונפש כו'".

כלומר, אדה"ז מסביר שלירא את ה' היא "מילתא זוטרת" לכל אחד מישראל, ובשנים:

א. ע"י בחי' משה, בחי' הדעת שבכל יהודי, שהיא למעשה הכח להגיע לידע ולירא את ה'.

ב. ע"י ש"בכל דור ודור יורדין ניצוצין מנשמת משה. . "שמלמדים את העם איך להגיע לידע ולירא את ה'. ולכאורה הענין השני אף יותר מסביר מהביאור הראשון, שלכן כותב "ועוד זאת יתר על כן".

.ד.

אך לכאורה התשובה השניה כלל לא עונה על השאלה, דהרי אדה"ז רוצה לבאר איך לירא את ה' זה "מעמך" שבכל אחד מישראל יש את הכח להגיע ליראה, ומשווה את קבלת עול של משה לכל יהודי; וא"כ כמו שמשה לא זקוק לסיוע חיצוני אלא קל לו בעצמו, כך גם צ"ל אצל כל יהודי, שלו בעצמו יהיה קל להגיע ליראה בלי סיוע מעזר חיצוני. והתשובה אומרת שכדי להגיע ליראה זה תלוי גם במשה שבכל דור וגם ביהודי. היינו, שמשה שבדור צריך ללמד את העם תורה, והיהודי צריך ללמוד את התורה שמלמד ורק אח"כ ועי"ז מגיע ליראה, משמע שזה לא תלוי רק בו, א"כ מדוע מוסיף אדה"ז הסבר יותר דחוק?

ה.

אלא, צ"ל שכשאדמו"ר הזקן אומר "ועוד זאת יתר על כן" זה לא עוד תשובה, אלא זה בא בתור הבהרה על התשובה הקודמת, שבלעדה ניתן להקשות על התשובה. וכדלקמן.

ובהקדים, שאין כוונת אדה"ז במילים "ועוד זאת יתר על כן" לתוספת ביאור, אלא אדרבה – להיפך. שכוונתו היא שהדרך להגיע ליראה וקב"ע כרוכה בעוד דבר יתר על מה שאמר קודם (לעורר בחי' הדעת). שהרי איך יהודי משתמש ומביא לידי פועל את בחי' משה (הדעת) שיש בו?

על ידי זה שבכל דור יש משה שבדור המגלה בחי' הדעת ע"י שמלמד את העם איך להגיע לירא את ה'.

ולפי"ז נמצא שאע"פ שיש בכל יהודי בחי' משה (הדעת), הרי בשביל לעוררה הוא זקוק לעזרה מבחוץ, וא"כ הרי לא רק בידו זה תלוי אלא גם בגורם חיצוני.

ועל זה מבאר אדמו"ר הזקן שבעצם אף שזקוקים לעזרה של משה שבדור, מ"מ זה בתור דבר טפל להגיע ליראה וקב"ע, כי העיקר הוא מה שיהודי בעצמו מעורר את בחי' הדעת שבו, ולכן אין זה סתירה לכך שענין היראה נמצא בכל יהודי (שבידו נמצא העיקר, ורק לעזור איך לגלות העיקר צריך את משה שבדור).

ו.

וזה מה שאדמו"ר הזקן ממשיך אח"כ:

"אך עיקר הדעת אינה הידיעה לבדה שידעו את ה' מפי סופרים ומפי ספרים [מפי "אתפשטותא דמשה בכל דור ודור"] אלא העיקר הוא להעמיק דעתו בגדולת ה' ולתקוע מחשבתו בה' בחוזק ואומץ הלב והמוח עד שתהא מחשבתו מקושרת בה' בקשר אמיץ וחזק..."

כלומר, שלא העיקר זה "מפי סופרים ומפי ספרים", משה שבדור שמלמד; אלא ("אך עיקר" – לשון "אך" בא לשלול הווא אמינא שאולי הענין הקודם (ה"אתפשטותא")

הוא העיקר) העיקר הוא "להעמיק דעתו" שבכח עצמו יגיע לגדולת ה', מהנתינת כח של בחי' משה, בחי' הדעת שבו.

.ז.

ומכל זה יובן מדוע הרבי לא מזכיר את ענין "אתפשטותא דמשה שבכל דור ודור" בנוגע לנתינת כח להגיע לקבלת עול – שכן אין זה העיקר, אלא רק בא להביא לידי פועל את בחי' הדעת.

[עפ"ז מובן גם מדוע בנוגע לענין המסירות נפש הרבי הזכיר את משה שבכל דור, שכן בנוגע לענין המסירות - נפש זה מגיע ממשה שבכל דור. כמ"ש במאמר "ואתה תצוה" תשנ"ב (אות ו') דבענין המסירות נפש שבאתפשטותא דמשה שבכל דור מתגלה הענין דרעיא מהימנא עוד יותר מבמשה עצמו. ואכמ"ל].



## נגלה

### ביאור התיי "מוחלפת השיטה"

הת' מנחם מענדל שי' אפל  
תלמיד בישיבה

א.

הגמ' בכתובות (כד, א) שואלת, ראינו בברייתא שכתוב דאם א' טוען "אני כהן וחברי כהן" חברו יכול לאכול בתרומה אך לא לישא אשה, ור' יהודה סובר שגם לאכול בתרומה הוא לא יכול. ומביאה הגמ' משנה שכתוב שכנסו שני חמרים לעיר וא' מהם אומר ששלו לא מתוקן ושל חברו מתוקן, או ששלו חדש ושל חברו ישן, לשיטת חכמים אינו נאמן כיון שחוששים לגומלין, ולשיטת ר' יהודה נאמן כיון שלא חוששין לגומלין.

ומהברייתא הראשונה משמע להיפך, שלחכמים לא חוששין ולר' יהודה חוששין. ומתרץ רב אדא בר אהבה בשם רב שמוחלפת השיטה.

ב.

והנה על דברי רב אדא בר רב אהבה ישנה מחלוקת במפרשים מהי כוונת דבריו. ישנם הסוברים (מלאכת שלמה) ששיטת המשנה היא המוחלפת, ולשיטת חכמים נאמן ולא חוששין ולר' יהודה אינו נאמן וחוששין לגומלין.

וישנם הסוברים (אמרי יצחק) ששיטת הברייתא היא המוחלפת, ולשיטת חכמים אינו נאמן וחוששין לגומלין ולשיטת ר' יהודה נאמן ולא חוששים לגומלין.

## ג.

ולכאורה קשה על השיטה הב', דאין ניתן לומר שר' יהודה לא חושש לגומלין ויאכל תרומה אפי' שיש רק עד א' שמעיד עליו, הרי במשנה ר' יהודה אומר שאין מעלין לכהונה (לתרומה) ע"פ עד אחד, וישנה כאן סתירה.

ואולי אפ"ל ע"פ דברי הרשב"ם בכבא בתרא (לא, ב) שר' אלעזר שאומר "אמתי במקום שיש עוררין אבל במקום שאין עוררין מעלין לכהונה ע"פ עד אחד", הוא לא בא לחלוק על דברי ר' יהודה אלא בא לפרשם.

ועפ"ז יובן מדוע במשנה כותב שלא מעלין ובברייתא כותב שמעלין, כיון שבמשנה מדובר שיש עוררין ולכן לא מעלין, אך בברייתא מדובר שאין עוררין ומעלין.

אך לפי דברי הרמ"ה שר' אלעזר בא לחלוק על ר' יהודה, הרי לשיטת ר' יהודה גם בזמן שאין עוררין לא מעלין לכהונה ע"פ עד אחד.

וא"כ עדיין קשה מדוע בברייתא ר' יהודה אומר שמעלין (לשיטת ה"אמרי יצחק")?

ונ"ל שבמשנה מדובר בתרומה דאורייתא ולכן כתב שלא מעלין, אך בברייתא מדובר בתרומה דרבנן. וראה גם בפנ"י<sup>2</sup> דף כד בתוד"ה "וכן שני אנשים", ובבית יעקב שם<sup>3</sup>.

1. ששיטתו הובאה בשטמ"ק (כתובות כו, ב) וז"ל: "ואשתכח דארבע מחלוקות בדבר... ור' יהודה סבר אין מעלין לכהונה אפי' במקום שאין שם ערעור כלל, דבהדיא אמרנו בכתובות דטעמא דר' יהודה דלמא אתי לאסוקינהו מתרומה ליוחסין, וש"מ דאע"ג דליכא ערעור כלל נמי קאמר ר' יהודה דאין מעלין. ור' אלעזר דמתי אין מעלין במקום שיש עוררין ואפי' חד, אבל במקום שאין ערעור כלל מעלין לכהונה ע"פ עד א' היכא דליכא למיחש בגומלין.

2. ומה שכותב הפני יהושע שבמשנה מדובר בדאורייתא רק בהוא אמינא אך לפי המסקנא זה בדרבנן, ה"ז רק לשיטת הרשב"ם שמסקנת הגמ' הולכת גם על ר' יהודה ולדבריו לא קשה כלל. אך לפי הרמ"ה שהמסקנא הולכת לפי רשב"ג ור"א אך לא על ר"י, י"ל שמדובר במשנה (וכן שני אנשים) בדאורייתא.

3. למרות שכותב שזה דרבנן עם שורש דאורייתא בכ"ז במשנה זה יותר חמור מהברייתא ולכן לא מעלין (לשיטת הרמ"ה) כפי שהתוס' מסביר (ד"ה "נאמן" - א, כה, ב).

ועוד י"ל ע"פ מ"ש הפנ"י שבמשנה אין מעלין לר' יהודה, הכוונה ליוחסין, ולכן, היות ור' יהודה סובר שיוחסין זה דבר חמור לכן במשנה אין מעלין אפי' אין ערער, אבל בברייתא שמדובר בתרומה דרבנן מעלין.

ועפ"ז אפשר לתרץ גם את הקושיה על חכמים, שבברייתא אומרים שאינו נאמן ובמשנה נאמן, דלכאורה זו סתירה מפורשת? אלא שלפי חכמים (כדברי הפנ"י שם) יוחסין זה רק חשש דרבנן, ולכן במשנה שמדובר ביוחסין כן מעלין כיון שזה רק חשש דרבנן (שמא הוא חלל ואז גם בתו חללה [תוס' ד"ה "אבל" כד, א]), אך בברייתא שזה דרבנן ממש אין מעלין.

ולרש"י שמסביר שבמשנה מדובר להעלות לתרומה ולא ליוחסין יש לתרץ את התי' הא'. ולכאורה עדיין קשה על שיטת חכמים, וכן צ"ל בדוחק שרש"י סובר כמו ה"מלאכת שלמה" שמחליף את השיטות במשנה (דשני חמרים), למרות שע"פ היגיון עדיף לשנות ברייתא מאשר לשנות משנה.

#### ד.

ועוד י"ל שרש"י סובר כמו הרשב"ם וה"בית יעקב", ולפי ר' יהודה מדובר במשנה שיש עוררין ולכן לא מעלין, ובברייתא מדובר שאין עוררין (כדעת הרשב"ם) ולכן מעלין.

ולשיטת חכמים במשנה מדובר בתרומה דרבנן שיש לה רק שורש בדאורייתא (כשיטת הבית יעקב) ולכן מעלין, ובברייתא מדובר בתרומה דאורייתא ולכן אין מעלין<sup>4</sup>.

4. אמנם לכאורה מקושיית ה"בית יעקב" צ"ל דגם בברייתא מדובר בתרומה דרבנן עם שורש דאורייתא, שהרי הקשה דאם נאמר שהמשנה מדברת בתרומה דאורייתא אמאי אקשינן מדמאי ("החמרים שנכנסו... של חברי מתוקן שלי אינו מתוקן), והא דמאי הוא דרבנן. ומתרץ שגם המשנה עוסקת בדרבנן (עם שורש דאורייתא), ומכיון שקושיית הגמ' היא על הברייתא לכאורה צ"ל דגם הברייתא מדברת בתרומה דרבנן עם שורש דאורייתא ובטל התי'. אמנם י"ל: א) לא כתב ה"בית יעקב" בפ"י שהברייתא בדרבנן. ב) למ"ד "מוחלפת" לא מקשינן מדמאי, ואפ"ל דהברייתא בתרומה דאורייתא.

4. אמנם לכאורה מקושיית ה"בית יעקב" צ"ל דגם בברייתא מדובר בתרומה דרבנן עם שורש דאורייתא, שהרי הקשה דאם נאמר שהמשנה מדברת בתרומה דאורייתא אמאי אקשינן מדמאי ("החמרים שנכנסו... של חברי מתוקן שלי אינו מתוקן), והא דמאי הוא דרבנן. ומתרץ שגם המשנה עוסקת בדרבנן



ה.

ועוד י"ל שבמשנה מדובר בתרומה דאורייתא (לשיטת הפנ"י) או דרבנן שיש לה שורש דאורייתא (כשיטת הבית יעקב), ולכן במשנה ר' יהודה סובר שאינו נאמן ובברייתא סובר שנאמן, וחכמים בברייתא אינו נאמן כיון שחוששין לגומלין ובמשנה נאמן כיון שמדובר ב"שכלי אומנתו בידו" וכפי שפי' ר"ח שהכוונה לכלי אדמה וכיו"ב, ואז אין חשש לגומלין.

אמנם לפי' רש"י ש"כלי אומנתו בידו" הוא בא להחמיר, אין לתרץ כך.



## מי היה רבו של בן עזאי?

הת' אוריה שי' ג'זרי  
תלמיד בישיבה

הגמ' במס' סוטה ד' ע"א מביאה כמה דיעות כמה זמן הוא שיעור סתירה. ובדף ב' ע"ב איתא: "אמר ר' יוחנן כל אחד ואחד בעמו שיעור", כלומר, שההסבר מדוע נחלקו הוא, כי כל אחד שיעור בעצמו כמה זמן לוקח לו. שואלת הגמ' "והאיכא בן עזאי דלא נסיב", אחת השיטות היא שיטתו של בן עזאי, והוא הרי לא התחתן מעולם ואא"ל ששיער בעצמו.

וע"כ עונה הגמ' כמה תירוצים, וא' מהתי' הוא ש"מרביה שמיע ליה", פי' שבן עזאי שמע את שיעור בסתירה מרבו.

והנה בענין זה שאלני חכם א', והלא רבו של בן עזאי היה ר"ע (וכדמוכח מתוס' ד"ה "בן עזאי אומר"), ור"ע במחלוקת זו הביא שיעור אחר לסתירה, וא"כ צ"ל כוונת דברי הגמ'.

ונ"ל בזה ע"פ דברי הגמ' בב"ב דף קנח ע"ב, דאיתא שם שבן עזאי היה תלמיד חבר של ר"ע ולא רבו המובהק. ובפי' רבינו גרשום על אתר מביא שרבי אליעזר הגדול היה

רבם המובהק של בן עזאי ור"ע.

וא"כ י"ל, שמה שהגמ' תירצה שבן עזאי שמע מרבו כמה הוא שיעור סתירה, היינו רבו המובהק רבי אליעזר הגדול.

אלא שלפי"ז גם קשה, דאף אם נאמר שרבו של בן עזאי הוא רבי אליעזר הגדול, הרי במחלוקת זו כמה הוא שיעור סתירה, הביא שיעור אחר שונה משיעורו של בן עזאי, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

ונ"ל זאת ע"פ שיטת רש"י, ובהקדים, שמצינו מחלוקת' האם רבי אליעזר סתם הוא ר"א הגדול. וי"א - והיא שיטת רש"י, שסתם ר"א הוא ר"א בן שמוע. וא"כ לשיטת רש"י שסובר שסתם ר"א הוא לא ר"א הגדול אתי שפיר, שבן עזאי שמע את השיעור מרבו ר"א בן שמוע, ור"א שחולק עליו היינו ר"א הגדול.

אלא שעדיין צ"ב, להשיטה שסוברת שר"א סתם הוא ר"א הגדול, איך יובן תי' הגמ' שבן עזאי "מרביה שמיע ליה", הרי ר"א חולק על בן עזאי.

ואשמה לראות דעת הקוראים בזה.



## גדר "מדינת הים"

הת' שמואל שי' גלזכובסקי  
תלמיד בישיבה

איתא בכתובות (כז, ב) "כי הא דמרי בר איסק ואמרי לה חנא בר איסק אתא ליה אחא מבי חוזאה...". וברש"י על אתר "אתא מבי חוזאה. שהלך אביו שם והוליכו עמו וגדלו שם ומת אביו וחזר לעירו ותבע חלקו בנכסי אביו", עכ"ל.

ובתוס' בהמשך ד"ה "שפיר קאמר לך" וז"ל: "זה שבא נולד כאן והלך עם אביו למדינת הים ועתה כשחזר ואמר כו".

1. ראה ס' סדר הדורות.

דמתוס' משמע ש"בי חוזאה" היא מדינת הים.

וקשה תרתי:

אם "בי חוזאה" זהו מדינת הים, מדוע רש"י אינו מזכיר כן, דבר שהיה מחדד מדוע מרי בר איסק אינו זוכרו.

איך תוס' אומר על "בי חוזאה" - "מדינת הים", והרי "בי חוזאה" היא בבבל, ובבל לכאורה אינה מדינת הים.

וי"ל התי' ע"ז מדברי רש"י ותוס' במס' גיטין (ב,א) בתחילתה:

"המביא גט ממדינת הים...", וברש"י על אתר "המביא גט ממדינת הים. כל חו"ל קרי ליה מדינת הים בר מבבל", ואזדא רש"י לטעמי, וע"כ רש"י בכתובות לא כתב על "בי חוזאה" שנמצאת בבבל מדינת הים.

ובתוס' שם ד"ה "מדינת הים", וז"ל: "הא דלא נקט מחוצה לארץ, ולהכי נקט ממדינת הים דמשמע רחוק...". עכ"ל.

ואזדא תוס' לטעמי, וע"כ בכתובות כותב על "בי חוזאה" - מדינת הים, משום שכל מקום רחוק חשיב מדינת הים.



## מאי דמוקי מחלוקתם בגומלין, ס"ד או מסקנא?

הת' מנחם מענדל שי' טרבניק  
תלמיד בישיבה

א.

איתא בכתובות (כה,ב) "הרי שבא ואמר בני זה וכהן הוא נאמן להאכילו בתרומה ואינו נאמן להשיאו אשה". ושאלו ע"כ התוס' (ד"ה נאמן - א) שהרי ס"ל לרבי דאין

1. מפני תקלה טכנית נדפס חלקית בקובץ הקודם תחת השם "מעלין מתרומה ליוחסין" ע' 64.

מעלין מתרומה ליוחסין, וא"כ מעלין מתרומה דרבנן לתרומה דאורייתא<sup>2</sup> (כדמשמע מדף כה ע"א שמעלין מחלה דרבנן לתרומה דאורייתא (או להיפך)), ומדוע במס' בבא קמא (קיד, ב) על המקרה "מעשה באדם אחד שהיה מסיח לפי תומו... והטבילוני לאכול בתרומה... והעלהו רבי לכהונה על פיו", ואמר רב אשי שהעלהו רבי רק לתרומה דרבנן. ותירצו שם ב' תירוצים: א) רב אשי סובר כמ"ד "מעלין מתרומה ליוחסין", ומ"ש בדף כה ע"א שמעלין מחלה כו' זה למ"ד שאין מעלין מנ"כ, ולכן אמר ר' אשי שדברי רבי הם רק על תרומה דרבנן, אך רבי עצמו ס"ל דאין מעלין מתרומה ליוחסין אלא מעלין מתרומה דרבנן לתרומה דאורייתא (וכמ"ש המהרש"א על התוס'). ב) במקרה של מסיח לפי תומו מדובר בתרומה דרבנן ללא שורש בדאורייתא, ולכן גם לרב אשי וגם לרבי אין מעלין לתרומה דאורייתא, ומה שאמרו שמעלין מדרבנן לדאורייתא היינו בתרומה עם שורש דאורייתא; ואין מחלוקת בין רב אשי לרבי.

אמנם יש מעלה בתי' הב' (שאין מחלוקת בין רבי לרב אשי), אך מ"מ צ"ב מה הצורך בתירוץ זה.

## ב.

ואולי י"ל בדא"פ ע"פ מ"ש בתוס' ד"ה "וכן שני אנשים" שמקשה, במשנה "וכן שני אנשים זה אומר אני וחברי כהן וזה אומר כו'", יש מחלוקת בין ר"י (הסובר שאינו נאמן) לרבנן (הסוברים שנאמן), ובמשנה הקודמת "וכן שתי נשים שנשבו... בזמן שהן מעידות זו את זו נאמנות", ואין מחלוקת, דמשמע ששבויה קלה מכהן ("בשבויה הקילו").

ומאידך, בנוגע ל"מסיח לפי תומו", כהן נאמן על עצמו (העלהו רבי לכהונה כו') משא"כ בשבויה, דמשמע שחמורה יותר.

וקשה, למאי דמוקי מחלוקתם של רבי ורבנן ב"גומלין".

ומת' התוס', דבמשנתנו מדובר בתרומה דאורייתא ולכן יותר חמור משבויה, אך ב"מסיח" העלהו רבי רק לרבנן ולכן קל אפי' משבויה.

2. דאין חשש שיעלו ליוחסין.

## ג.

ועפ"ז יובן מהו הצורך בתי' הב' בתוד"ה נאמן (כה,ב). כי לפי התי' הא' שהעלהו רבי אף לדאורייתא, למאן דמוקי מחלוקתם ב"גומלין", העלהו רבי רק לרבנן. משא"כ לפי התי' הב' דהעלהו רבי רק לרבנן, טובא גם למאי דמוקי בגומלין.

(ואולי י"ל דלתי' הא' הא גופא מחלוקתם של רבי ורב אשי, דרבי ס"ל דמחלוקתם של ר"י ורבנן ב"מעלין מתרומה ליוחסין" ולכן העלה ב"מסיח" אפי' לדאורייתא, משא"כ לרב אשי דס"ל כמאן דמוקי בגומלין ס"ל שמעלין רק לרבנן).

## ד.

ועד"ז י"ל בתוס' ד"ה "ואסקיניה" (כו,ב) שמקשה, כיצד אפ"ל שעד מבטל קול, הרי בנוגע לכהן שרוצה להתחתן עם פלונית, ויצא עליה קול שהיא גרושה, אין העד יכול לבטל את הקול. ומתריך ב' תירוצים: א) בנוגע לכהן וגרושה אין לבטל קול כי יש תקנה (הוא ישא אחרת והיא תנשא לישראל), אך כאן, שאין לכהן תקנה, שהרי לא יוכל לאכול בתרומה לעולם אפ"ל דמבטל. ב) אצלנו במשנה ("אני וחברי כהן") מדובר על תרומה דרבנן, ובדרבנן הקילו לבטל קול.

ואם היה רק התי' הב' היה קשה למאי דמוקי ב"גומלין". שהרי לשיטתו צריך להעמיד את משנתנו בתרומה דאורייתא, וע"כ תי' גם התי' הא' (עיין פנ"י דכתב דתי' הב' למאי דמוקי ב"מעלין").

## ה.

ועד"ז י"ל בתוס' ד"ה "אנן" (כו,ב) דתי' ר"י אך ורק תי' א' שע"פ תי' זה משנתנו מדברת בתרומה דרבנן. די"ל דר"י ס"ל דמאן דמוקי בגומלין היינו רק ס"ד (וכמ"ש ר"י בהדיא בתוד"ה "ואי בעית" (כד ע"ב) "דמעיקרא ס"ד כו"י). ולמסקנא מחלוקתם

3. אמנם, אין כ"כ צורך בכך, שהרי אפ"ל דלמאן דאורייתא, אך המשך המשנה (מחלוקתם של ר"א (ר"י) ורשב"ג) מדובר בתרומה דרבנן, עכ"פ דחוק לומר כן.

של ר"י ורבנן ב"מעלין".

ונ"ל דר"י בן ברוך ס"ל דמאי דמוקי בגומלין הוא גם למסקנא, וע"כ הוא דוחק לפרש שמשנתנו תעמוד בתרומה דאורייתא ולא תקשי גם למאי דמוקי בגומלין.

אמנם נ"ל דנדחית שיטת ר"י בן ברוך מקושיות ר"י, וכלל אין להעמיד מחלוקתם של ר"י ורבנן ב"גומלין" מהא דכתיב בתוד"ה "תנן" (כח,ב), דאין מעלין מתרומה דרבנן ליוחסין, ומשמע שאף מתרומה דרבנן שיש לה שורש בדאורייתא אין מעלין, דניחא ליה לכתוב כך מכיון דהא דאמרו בתוד"ה "נאמן" (כה,ב) שבתרומה מדרבנן שיש לה שורש בדאורייתא מעלין ליוחסין היינו להו"א דמחלוקתם של ר"י ורבנן היא בגומלין, אך למסקנא נדחית שיטה זו מקושיות ר"י על ר"י בן ברוך.

.1

ולא שייך לומר דתוס' זה מדבר על חלק המשנה השני (מחלוקתם של ר"א ורשב"ג) וחלק זה מדבר על תרומה דרבנן, כיון שדוחק לחלק, שהרי הרישא של המשנה בדאורייתא וסיפא דרבנן, ע"ד ששואלת הגמ' (כג,ב) בנוגע ל"שתי נשים" רישא וסיפא דאיכא עדים, מציעתא דליכא עדים? לשיטת ר"פ ע"ש.

.2

אמנם כ"ז (אות ד' ואילך) הוא רק לשיטת הפנ"י. אך לשיטת ה"בית יעקב" שמ"ש התוס' ד"ה "וכן שני אנשים" (כד,א), דלמאי דמוקי בגומלין מסיח לפי תומו בתרומה דרבנן, אבל משנתנו בתרומה דאורייתא אין הכוונה ממש דאורייתא אלא דרבנן שיש לה שורש דאורייתא - מלכתחילה אין קושיה, דגם למוקי בגומלין משנתנו בדרבנן (אלא שמדובר בשורש דאורייתא). ולכאורה "מאי דמוקי בגומלין" גם למסקנא, ולא נדחה הא דאמרו בתוד"ה "נאמן" (כה,ב) שבתרומה דרבנן שיש לה שורש דאורייתא מעלין ליוחסין. ומ"ש בתוד"ה "תנן" (כח,ב) דמתרומה דאורייתא מעלין ליוחסין י"ל דהכוונה גם לתרומה דרבנן עם שורש דאורייתא (ע"ד מ"ש ה"בית יעקב" על תוד"ה "וכן שני אנשים" (כד,א), דמ"ש שמשנתנו עוסקת בתרומה דאורייתא הכוונה גם

לתרומה דרבנן שיש לה שורש דאורייתא).



## בענין "ה"מ דלא גייסי בהדדי"

הת' אליעזר שלמה שי' מזרחי  
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' כתובות (כח, א) "ת"ר לוח הימנה בנכסי אביה אינה נפרעת אלא ע"י אחר". ע"כ. כשהבעל שנתגרש לוח מאשתו בנכסי אביה - אחר שנתגרשו אינם יכולים לבוא יחד לבי"ד, אלא האשה תשלח אחר שידון עם בעלה (הקודם) מפני מפני שליבו גס בגרושתו.

בהמשך מביאה הגמ' את דברי רב ששת, שאם השניים יבואו אליו לדין - לא ידון אתם. רב פפא הוסיף ואמר שינדה אותם, ורב הונא בריה דרב יהושוע אמר שאף יכה אותם.

לאח"כ רב נחמן העמיד שבאבל רבתי העמידו את הדין רק בנשואים ונתגרשו, אבל ארוסים ונפרדו - מותר להם לבוא יחדיו לדין, משום שאין לבו גס בה.

ממשיכה הגמ' ומספרת "ההוא ארוס וארוסתו דאתו לקמיה דרבא יתיב רב אדא בר מתנא קמיה אוקי רבא שלוחא בינתיהו א"ל רב אדא בר מתנא והאמר רב נחמן תנא באבל רבתי כו' א"ל קא חזינן דקא גייסי בהדדי. איכא דאמרי לא אוקי רבא שליח בינתיהו א"ל רב אדא בר מתנא ניקום מר שלוחא בינתיהו א"ל והא אמר רב נחמן באבל רבתי כו' א"ל ה"מ דלא גייסי בהדדי אבל הני קא חזינא להו דקא גייסי בהדדי", ע"כ.

(ארוס וארוסה הגיעו להתדיין בפני רבא והעמיד שליח ביניהם (כדי שלא ידונו הם), ישב שם רב אדא בר מתנא ושאלו שהרי ר"נ שנה באבל רבתי שדין העמדת

השליח הוא רק בגירושין מן הנישואין ולא מן האירוסין, אמר לו רבא שכיון שהם "גייסי בהדדי" (מכירין זה את זה ברמיזות וקריצות. רש"י) אפי' שהם מן האירוסים אסור שידונו יחדיו. יש מפרשים בצורה שונה, שרבא לא העמיד שליח ביניהם ושאלו רב אדא בר מתנא מדוע אינו מעמיד שליח, וענה לו רבא שהרי שנינו באבל רבתי כו', אמר לו שרואה הוא שלמרות שהם מן האירוסין הן מכירים זה את זה ולכן צריך לעמיד ביניהם שליח).

ויש לדייק בלשון האמוראים, דהא בלישנא קמא רבא ענה "קא חזינן דקא גייסי בהדדי", ובלישנא בתרא ענה "הני מילי דלא גייסי בהדדי אבל הני קא חזינא להו דגייסי בהדדי".

ולכאורה תמוה, דהוי ליה ללישנ"ק ביותר לומר "ה"מ היכא כו'", דהא דלישנא קמא נוקט בלשון "חזינן" (אנו רואים), משמע דגם רב אדא בר מתנא ידע שהזוג "גייסי בהדדי", ואם לא נאמר "הני מילי" משמע שגם רב אדא בר מתנא ידע, שהאמור באבל רבתי הוא רק כשלא גייסי בהדדי, אך כשגייסי בהדדי צריך שליח וכו', וא"כ מדוע רב אדא הוצרך לשאול את רבא, שהרי "חזינן" בלשון רבים, שגם רב אדא ידע שהם "גייסי בהדדי" והדין כאן שונה.

ולכן, היה ללישנ"ק לגרוס את הלשון "ה"מ היכא כו'" שנאמרה בלישנא בתרא. כלומר, שרבא בא להדגיש לרב אדא שהאמור באבל רבתי הוא כאשר לא גייסי.

זאת ועוד (מלבד שהלשון "ה"מ" מוכרח ללישנ"ק), דווקא בלישנא בתרא שהלשון אינו מוכרח נאמר "הני מילי":

בלישנא בתרא איתא בתשובת רב אדא לרבא "הני מילי היכא דלא גייסי בהדדי אבל הני קא חזינא להו דגייסי בהדדי" ~~ה"מ היכא כו' (ראיתי), ואפ"ל דרבא~~ ~~אכן ידע ש"ה"מ דלא גייסי" אך לא ידע שבמקרה הזה הם אכן גסים זב"ז (ורב אדא~~ אמר לו שקא חזינא כו').

וא"כ אינו מוכרח לנקוט הלשון "ה"מ", דהא אפ"ל שרבא אכן ידע את הדין אך לא את המקרה.

(כלומר, אפ"ל שרבא אכן לא ידע את הדין, ולכן אמר רב אדא "ה"מ היכא כו'",



אך אין זה מוכרח כבלישנ"ק).

וא"כ צ"ע אמאי בלישנא קמא לא נקט בלשון "ה"מ" (דא"כ מאי שאלת רבא אדא, הרי ידע הוא את הכלל ד"ה"מ" וגם ד"גייסי בהודי"), ובמיוחד שבלישנא בתרא כן נוקט בלשון "הני מילי" למרות שאינו מוכרח כדלעיל.



## "לאוקמי גרסא - סייעתא מן שמיא היא"

### חקיקת התורה במוח הזיכרון

הת' יהודה לייב שי' מרנץ  
תלמיד בישיבה

.א.

איתא בגמ' מס' מגילה (ו, ב) "ואמר ר' יצחק אם יאמר לך אדם יגעתי (בתורה!) ולא מצאתי אל תאמן. לא יגעתי ומצאתי אל תאמן. יגעתי ומצאתי תאמן... ולדברי תורה לא אמרן אלא לחדודי<sup>2</sup> אבל לאוקמי גרסא (שלא תשתכח ממנו) סייעתא מן שמיא היא (ויש יגע ואינו מוצא)".

ופשטות הגמ' היא דענין הזיכרון והשכחה אינו תלוי ב"יגיעה" אלא ב"סייעתא דשמיא". וענין "סייעתא" היינו סיוע מלמעלה, אך אין הפשט שמקבל במתנה ללא עבודה מצידו כלל אלא גם כאשר יש לו סיוע זהו רק סיוע ועזר אך צ"ל עבודה מצידו, ועיקרה ענין היגיעה וכדיוק לשון רש"י "ויש יגע ואינו מוצא". אך מי שיש לו סיוע

לוהדבר כיון שהדבר שגור ומסודר כדבר חד (ללא שאלות שאזי הדבר רפוי). וכן משמע מהגמ' במס' שבת (סג, א) רש"י ד"ה "המחדדין", ש"שואלין ומשיבין ולא לקפח אלא להתחדד", שיהיה דבר ברור. ודו"ק.

1. רש"י "דה"י יגעתי" (וכן המובא בסוגריים בהמשך הקטע).

2. ענינו שמה שכן יודע והשיג אומרם ללא גמגום ומיד "שיהיו ד"ת מחודדין בפ"ך שאם ישאלך אדם אל תגמגם ותאמר לו אלא אמור מיד", ובהיר וברור

מוצא ע"י היגיעה דוקא, ועוד מובן בפשטות שכאשר האדם יגע ורוצה שיזכור מה שלמד צריך סיוע מיוחד מלמעלה. אך אין כתוב מצד מה מגיע לו הסיוע מלמעלה, ואפ"ל בכ' אופנים (אפשר ששניהם אפשריים בפשט הגמ'):

(א) שהסיוע מלמעלה בבחי' מתנה (אפשר בזכות אבות וכדו') לאדם זה, אך גם כאשר זה מגיע באופן זה צריך לעשות כלי המוכשר ועיקרו כנ"ל היגיעה. וזהו כנ"ל "סיוע" ועזר לזכירה ולא "פועל" הזכירה.

(ב) שהסיוע מלמעלה מעיקרא מגיע ע"י עבודה<sup>3</sup>, שנעשה כלי מוכשר לזה. ועי"כ יש לו סיוע מלמעלה וללא סיוע זה (המגיע ע"י הכשרת הכלי - כדלקמן), גם כאשר מתייגע בלימוד "לא מוצא".

ועוד יש להעיר, דסיוע יכול להיות בכמה אופנים (היינו בכמות הסיוע), שככל שיותר הכלי מוכשר הסיוע מלמעלה גדול יותר, וכדיון לשון כ"ק אדמו"ר הרי"צ: (ח"ד – אגרת תרט"ו) "במה שכתב אודות כוח הזיכרון... ולהוסיף בסייעתא דשמיא...". היינו שאפשר שישנו סיוע, ואפשר להוסיף בו עי"כ שיותר כלי מוכשר, ובכדי לבהר ענין הכשרת כלי מוח הזיכרון צלה"ק דענין כח הזיכרון הוא כוח הנובע מאבר גשמי, דהמוח [שהוא אבר גשמי] (המתחלק לג' מוחות, מוח החכמה הבינה והדעת<sup>4</sup>) יענין ההכשרה בו תלויה בכמה ענינים, הן בגשמיות במחדו"מ והן ברוחניות (כדלקמן). ויסוד ההכשרה הוא בכ' פרטים: זיכוכו ובהירותו (הרוחני), וחקיקה בכח בו (הגשמי).

## ב.

דהנה כל כוח כפי שנמצא בעצם הנפש הוא פשוט ללא ציור, וע"ד כח המתאוה דנה"ב שכפי שהוא מצד עצמו הוא פשוט וענינו להתאוות למה שטוב לו בפשטות והאדם יכול לצייר בו (בכח) ציורים רעים (היינו להתאוות לענינים אסורים), ויכול לצייר בו ציורים טובים (להתאוות עניני קדושה). וכן הוא גם בכח הזיכרון, שכפי שהוא

3. וכמ"ש ה"פלא יועץ" (ערך זכירה) וז"ל: "זכירת שכל אשר בכוחו לעשות יעשה".  
4. ראה מאמרי אדה"ז תקס"ו ע' שפ.

זוכה לה, אבל זו מידת כל אדם בכל מידי דמדות טובות

בעצמו הוא פשוט נקי וזך, והאדם בחושיו מצייר בו ציוריו, וזה בכמה ענינים: בראיה, שמיעה, מישוש וכדו' הוא זוכר ענינים המצטיירים במוחו ונשמרים בזכרונו, והעיקר בכח הראיה שרואה מהות הדבר ומצטייר ממילא במוחו. וכפי שמבאר ענין זה כ"ק אדמו"ר הרי"צ (בקונ' לימוד החסידות אות יז): "ויש דברים הנתפסים בגשם ואינם באים בתפיסת מקום כזה כמו תפיסת הגשם... וכמו חודש הראות שתופס את הגשם הנראה והגשם תפס בו, כמו ראיית בנין גדול רב ורחב או ככר ארץ וכמה רחובות אדם ובהמה והמון קריה, דכל אלה נתפשים בחוש הראות שתופשים מקום בעת הראייה... וכעבור רגע עובר כל המחזה לגבול חוש הזיכרון ומקומם הראשון לוקח מחזה אחר", ועי"ש בארוכה.

הרי שע"י ראיית דבר נצטייר במוחו הענין ההוא ונשמר בציור זה בזכרונו, וענין זה הוא בדרך ממילא גם ללא התבוננות והסתכלות מיוחדת (אלא שכאשר מתכוין בזה ביתר שאת) וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע בקונ' העבודה המדובר בשלילת והגדרת החושים (ע' 12) "וההבטה עם היותה בקור רוח לכאורה הנה היא עושה רושם וחקיקה גדולה בנפש ולא תעבור בלי התעוררות רע בהתגלות ר"ל". הרי שע"י ראייה נעשה ציור בנפש (שלכן אחת העצות נגד מ"ז הוא להיות עם ספר פתוח ש"האותיות אוחזות מסבירות ומאירות", ראה אג"ק ח"ד אג' א'קנג), שזהו לכאורה בזיכרון, וענין זה נפעל גם ע"י שאר החושים והאיברים כדלקמן - שזה יותר ההכשרה הגשמית.

### ג.

א' מהענינים העיקריים והבולטים בכח זה הוא זיכוכו ובהירותו הרוחנית, וחז"ל המשילו את לכתובה ע"י נייר: "הלומד ילד למה הוא דומה לדיו כתובה על נייר חדש, והלומד זקן למה הוא דומה לדיו כתובה על נייר מחוק". ובפשטות, שככל שהאדם בגילו המוקדם מוחו עדיין מזוכך ובהיר לפי ערך<sup>5</sup> ואינו מגושם כ"כ כבאדם גדול התגשם בעניני עוה"ז, וכמו שכותב אדה"ז בתניא פי"ג וז"ל: "ואדרבה נתחזק יותר בהמשך

5. וראה ב"ב כא, א: "התקינו שיהו מושיבין מלמדי תורה... גדול מע"ש שמביא לידי תלמוד לפי שהיה עומד בירושלים... רואה... הוה גם הוא (עיי"ש)", (ועד כ"כ שנגע למעשה בפועל כבסוף ברכות בג, ב: "וכ"כ למה כי מציון תצא תורה" עיי"ש).

הזמן שנשתמש בו הרבה באכו"ש ושאר עניני עוה"ז", הרי שבהשתמשות בעניני עוה"ז האדם מתגשם. וכמו שמצינו בכ"מ בגמ' במעלת הגרסא "דינקותא", שהמעלה בזה היא שהדבר נשמר יותר בזיכרון כדאי' בגמ' שבת (כא, ב): "אמר (אביי) אי זכאי גמירתיה דמעתיא מעיקרא (אילו הייתי זוכה ללומדה הייתי גרוסה כששמעתיא ראשון - רש"י) והא גמרה, נפק"מ לגרסא דינקותא (מתקיים יותר משל זקנה" - רש"י), "שע"י התגשמות נפש האדם מתגשמים כוחותיו ג"כ - ומה שמצינו שבהזדקנות הדם מוסיף חכמה כמו שארז"ל (סיום מס' קנים) "זקני תורה כל זמן שמזקינין דעתן מתיישבת עליהן שנא' בשישיש חכמה ואורך ימים תבונה, וסבא דעתוהי סתים כחמר טב דשקיט ושכיך", היינו בפשטות<sup>8</sup> במה שצברו בזכרונם בנערותם שזהו זקני תורה ולא שלומדים בזקנותם בלבד דאז הוי נייר מחוק. ובעומק יותר, שבזקנותם כוח החומרי והתאוה המכשמת יורדת ועי"כ מזדכך חומרם וקולטים יותר (כמ"ש בדא"ח בנוגע לבן מאה כא' מת ועבר ובטל מן העולם (ש"פ חוקת תש"מ, וראה ג"כ סה"מ תר"פ ע' רלט שכך משמע שם כנ"ל<sup>9</sup>, וראה שבת קנב, א רש"י ד"ה "ותפר האביונה").

ואפשר שזהו כוונת פירוש התויו"ט על פסקא זו "שבשעה שהן מזקינין ונחלשים ויפסיד גופם, תרבה חכמתם ויתחזק שכלם ויוסיפו שלימות" (ואפשר שמתחבר עם תורה בביטול ללא גסותת שתלמודו מתקיים [עירובין נד, א]). ומה שמצינו שבזקנים נחלשים בשכלם (כדאי' בנוגע לר' יוסף וכמארז"ל "הזהרון בזקן") זהו מחמת הכלי והאבר הגשמי (מצד הגוף והטבע) שנחלש בזקנותו (ולא בנוגע לעצם חומר המוח וכח שכלם, שהרי אדרבא מזדכך בזקנותו), או מפני שאר אברי גופם שנחלשים הפועלים חלישות גם בענין וכח זה. וע"ד מ"ש הרמב"ם (דיעות, פ"ג ה"ג) "שא"ש שיבין וישתכל בחכמות והוא רעב וחולה או אחד מאבריו כואב".

6. נייר חדש כו' והתינוק נאמן ביה", ע"י ש.

8. וראה זהר ח"ג קכח, ב.

9. ובסה"מ תער"ב ח"א ע' רכג "שהנשמה אין בה הפסידות אדרבה מתגלה ומתחזקת ביותר מזמן לזמן (ע"י זיכון ותיקון הכלים והסרת החומרי כו') וכמו ימים ידברו... וזקני ת"ח... ע"י ש.

6. ראה שבת קנב, א. רש"י ד"ה "ווי לה".

7. ראה מהרש"א סוף פ"ב דכתובות (כח, ב) במוגע לברים שהגדול נאמן להעיד מה שראה בקטנו, וז"ל: "מביאין חבית... לכך לכך לוקחין פירות (לקצצה) שהוא דבר שהילדים נהנים בו ולהוטים אחריהם לקחת לחטוף מהם לזכר, שבהם יותר מצוי הזיכרון כמאמרם הלומד ילד למה הדבר דומה לדיו כתובה על

## ד.

והנה הובא לעיל דע"י החושים והכוחות הגלויים גורמים ופועלים זיכרון הדברים, והובא שא' הדברים שבהם זה תבטא ביותר זהו בחוש הראות, וזהו מה שמצינו במעלת צורת הדף וזכירת צורת האותיות הנחקקים במוחו, שע"י מחזה וראיית הדבר באופן חזק נחקק ונקלט הדבר במוחו (וראה במאמרי אדה"ז "ענינים" ע' שכא שמבאר בארוכה ענין זה "שעיקר השכל, הזכירה והשכחה של השכל תלוי בהארות האותיות של השכל במוחו, ובהעדר הארתן - כשמתעלמים - נעלמת החכמה והשכל ג"כ... וע"ש זה נקראים האותיות בשם זה לשון אתא בוקר... כי המה מביאים וממשיכים השכל השכל הנעלם מההעלם לגילוי").

והנה זה מובן בפשטות (ע"ד דוגמא) שכלל שהדף חלק ונקי יותר, יותר ברור וקריא מה שנכתב בו, וע"ד שהמשילו רז"ל ענין הזכירה לדיו כתוב על נייר חדש או מחוק, ואפ"ל שהדברים והפעולות הרוחניות לענין הזיכרון המזככות האדם גורמות לבהירות ונקיות חומר המוח<sup>10</sup> שיהיה נייר חדש, והדברים והפעולות הגשמיות לענין הזיכרון גורמות לכתיבה וחקיקה יותר חזקה ב"נייר", וככל שהפעולה יותר חזקה<sup>11</sup> זה מתפיס בנייר הכתב יותר חזק (ואמנם גם לימוד רגיל עד"מ או סתם ראייה פועלת בזכרון, אך מכיון שלא כ"כ חזק וככל שהפעולה יותר בהעברה בעלמא נשאר לו ע"ד "רשימו" רושם מהדבר ההוא, אך לא בכל פרטיו ובהירותו. וראה סה"מ אדה"ז "ענינים" ע' שכב ואילך בנוגע ללימוד גרסא לאחר שלמד דבר זה לעיונא, שנשאר רק רשימו מהעומק. וע"ד מ"ש במס' שבת (ג,ב) "כי קאי רבי בהא מסכתא לא תשייליה במסתכא אחריתי דלמא לאו אדעתיה (שאיין ליבו למס' זו - רש"י)", וכן במס' סנהדרין (לה,א) "ליבא דאינשי אינשי הטעם נשכח מליבו והיסוד נשאר (רש"י שם, ועיין)", ומהדברים העיקריים המזככים האדם (בנוסף לכללות המצוות. ראה תו"א, א,ב) הוי

רוחניותה אלא בנשמה טהורה מכל סיג ופגם ולכן צריכים הכל אל התשובה".

11. ואפשר לקשר זה עם המובא בס' אור הישר (לר"מ פאפרוש) "וקנה לך חבר" הוא הקולמוס שנק' קנה, שע"י שיכתוב הדברים בזה הוא עיקר זכירתם", שכיון שע"י הכתיבה מוציא בכח המעשה כח מנה"ב יותר מדיבור ומחשבה כנ"ל.

10. ראה ראשית חכמה ריש שער התשובה "קודם שיזכה אל שום מעלה מן המעלות אם במעלות התורה או המצוות צריך שיקדים לו תשובה וכן אמר בתנא דבי אליהו... ז"ל "אומרים לו לאדם עד שאתה מבקש רחמים על ד"ת שיכנסו בתוך מעוך בקש רחמים על עבירות שעברת שימחלו לך ומתוך כך יהא שומע וזוכר", עכ"ל. והטעם - כי התורה לא תשרה מפני

נתינת צדקה (וראה תו"א שם ובכ"מ), טבילה (ראה אג"ק ריי"צ ח"ז אג' ב'סא), צניעות (ראה אג"ק הרבי ב'תתעד), הגורמים לחומר להיות בהיר ונקי ומזוכך, וכן בכל פעולה רוחנית על הזולת, שבכל אלה נעשים מוחו וליבו זכים אלף פעמים ככה" (היינו אלף פעמים כפול לפי ערך פעולתו. ראה אג"ק הרבי ב'תשיב).

אלא שכנ"ל כ"ז בנוגע לזיכוך המוח ועד"מ שהנייר נקי ומוכן ומוכשר לכתובה ולקליטה טובה באופן בהיר, אך כ"ז הוי רק הכנה והכשרה וסיוע לדבר העיקרי היינו הכתיבה והחקיקה בכח זכרוננו ע"י פעולות גשמיות (כדלקמן), וכמ"ש הרבי בשיחת שמחת בית השואבה תשי"ד שגפ כאשר ניתן לו סיוע מלמעלה (סייעתא דשמיא) ובריבוי גדול ע"י פעולותיו הרחניות המזככות עד כדי זיכוך "אלף פעמים ככה" (בלי גוזמא - וראה אג"ק הנ"ל)<sup>12</sup>, אין זה מספיק וצ"ל גם ה"כתיבה" בגשמיות, וז"ל: "אלא שבשעה אחת זו מוכרח להתנזר מכך שאר הענינים ולהשליך את עצמו מתוך יגיעת נפש ויגיעת בשר בלימוד התורה...", וכנ"ל (בדיוק רש"י בגמ') שעיקר הפעולה הגשמית בענין חקיקת הלימוד במוחו הוא ב"יגיעה" בבשר ונפש בלימוד כמבואר בארוכה בכ"מ, ומצינו בריבוי מקומות ברז"ל והראשונים והאחרונים ובעצות המפוזרים בריבוי מקומות נתינת עצות לענין חקיקת הלימוד במוח הזיכרון (לבד מעצות היותר סגוליות לכאורה כבסוף הוריות (יג,ב): "חמשה דברים משכחים הלימוד... חמשה דברים משיבין הלימוד... עשרה דברים קשים ללימוד", ובנדריים (כב,ב): "אמר רבה בר רב הונא כל הכועס... ר' ירמיה מדפתי אמר משכח תלמודו", שלכן אין הרמב"ם מביאם, דמביא רק מארז"ל שאינם סגוליים אלא הלכתיים [ראה כללי רמב"ם ע' 39]).

ואין זה סותר לכך ש"לאוקמי גרסא סייעתא מן שמיא היא", דכנ"ל זהו רק סיוע והכשרה בזיכוך והכשרת המוח, וכאשר אין סיוע והכשרה אזי "יש יגע ואינו מוצא", ודר"ק.

אך גם כאשר ישנו סיוע והכשרה זו שאפשר להמשיך זה ולהוסיף בזה (ע"י הפעולות המזככות כנ"ל) צ"ל הבפועל - דזה אינו רק סיוע והכשרה, שע"י שיש לו סיוע זה כשיתייגע ימצא ודר"ק. וע"כ ניתנו רבות בענין הפעולות בחקיקת הלימוד -

12. וראה לקו"ש חט"ז (פורים ג, ע' 375 בהחילוק שבין הבבלי להירושלמי תורתן משתמרת מתברכת בארוכה ונעולה כסינר ללימוד וזיכוכו.

היגיעה, היינו ביגיעת בשר ונפש.

ה.

והענין ברוחניות הוא (מה ומדוע פעולת היגיעה גורמת החקיקה), דהנה ארוז"ל (עירובין נג, ב) "ברוריה אשכחתי לה הוא תלמידא דהוה גריס בלחישה בטשה ביה אמרה ליה לא כך כתו ערוכה בכל ושמורה, אם ערוכה ברמ"ח איברים שלך משתמרת, ואם לאו אינה משתמרת. תנא תל' אחד היה לרבי אליעזר שהיה שונה בלחש לאחר ג' שנים שכח תלמודו... א"ל שמואל לר' יהודה שינא פתח פומיך קרי פתח פומיך תני, כי היכי דתתקיים ביך ותוריך חיי שנאמר כי חיים הם למוצאייהם בפה".

דפשוטות הגמ' משמע דע"י היגיעת בשר ברמ"ח איברים וע"י הוצאה בפיו (ראה מהרש"א "שהדיבור בקול רם מביא הרגשה ותנועה בכל האיברים"<sup>13</sup>), ואם לאו "במהרה משכח" (רמ"בם הל' ת"ת, פ"ג הי"ב).

(ועי' בהל' ת"ת לאדה"ז עם הגהות וציונים ע' 352 ואילך שמאריך בענין זה).

ובתניא מבאר אדה"ז ענין זה (פל"ז, דף מז, א), "וזהו שאמרו רז"ל אם ערוכה בכל רמ"ח איברים משתמרת ואם לאו אינה משתמרת, עי השכחה היא מקליפת הגוף ונפש החיונית הבהמית שהן מקליפות נוגה הכלל לפעמים בקדושה והיינו כשמתיש כוחן ומכניס כל כוחן בקדושת התורה והתפילה", היינו שצריך להתיש הכח דנה"ב בלימוד, שע"כ הלימוד נחקק בו במוח "ודווקא ע"י חיות דנה"ב ש"רב תבואות בכח שור" תורתו משתמרת" (ראה לקו"ש ח"ד ע' 1242), ובזה גופא צ"ל "כל כוחן": א) דמכיון שהקליפה "היינו מנוגע ולכן אם מכניס כל הכח בתורה הרי נתעלה כל הנפש בקדושה ממילא אין שכחה כו'" (תניא עם מ"מ וליקוטי פירושים ע' תשנה 9. ב) כביאור הרבי (התועדויות חכ"ז ע' 61) "דאם אינה ערוכה בכל", אלא ישנו אחד האיברים, חלק ממנו, שלא נעשה חדור בעבודה זו ונשאר בעולם, אזי יש אפשרות שענין זה יהיה הצינור שעל ידו יוכל לחדור אויר העולם הקשור עם שכחה בכללות הענין בבחי'

13. ובלקו"ש (חט"ז ע' 327) "ניט נאר "בפה", נאר) ברמ"ח איברים".

"שדא תכלא בכולא" (חולין סד, ב) עי"ש<sup>14</sup>.

.ו.

וכללות ענין התשת הכח מתקשר עם עוד ענין הקשור לכח הזיכרון והוא ענין החפץ והרצון הפנימי ביגיעת האדם בלימוד, דהנה ארז"ל (כתובות כ, ב) ושבועות לד, ב; רש"י ד"ה "כל מילתא" "אמר ר"ח ש"מ (מדקתני לעיל איזו היא ישנה? ששים שנה. וטעמא משום דלא דכירי לה הוא - רש"י) מר"מ האי סהדותא עד שיתין שנין מידכר, טפי לא מידכר. ולא היא, התם האו דלא רמיא עליה אבל הכא (שעשאוהו עד בדבר) כיון דרמי עליה אפי' טוב אנמי מסהיד" (סמכין אסהדותיה אי מסהיד), היינו שכל דבר שאין האדם משים על עצמו וליבו לזכרו שוכחו, וכ"ה בלימוד כשלומדים ללא שק ורצון היינו ש"הלימוד הוא לא מפנימיות הרצון במילא גורם זה לשכחה<sup>15</sup> (אג"ק ב'תתעד), דכח הזיכרון תלוי במיוחד בענין השימת לב והחשיבה ונתינת הדעת והרצון ללימוד, דישנם דברים טבעיים ורגיליפ שהאדם עושה במשך היום ואין האדם זוכרם כי לא שם על לבו לזכרם (ראה רש"י בשבועות הנ"ל).

וכמ"ש כ"ק אדמו"ר הרי"צ (אג"ק ח"ז אג' ב'עט) "אם חושב שיש לו ח"ו חולשה בזכרונו הנה מחשבה זו גופא גורמת ח"ו חלישות הזיכרון ואם חושב בעצמו אשר זכרונו טוב זה גופא גורם חיזוק הזיכרון וחוק טבעי הוא שהטביע הקב"ה בטבע זה יותר מבכל הכחות והחוששים", דעומק דבריו י"ל שהוא כנ"ל, שע"י מחשבה טובה שזכרונו טוב שם על ליבו ודעתו לזכור ומעורר כח זכרונו, דהיינו בנוסף להתשת כוחו בלימוד צ"ל חפץ ורצון פנימי היינו שימץ לב ודעת לזכור ואפשר שזהו עומק כוונת המשנה "רבי דוסתאי ברבי ינאי משום ר"מ אומר כל השוכח דבר א' ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו שנאמר רק השמר לך... יכול אפי' תקפה עליו משנתו ת"ל ופן יסורו מלבבך.. הא אינו מתחייב עד שישב ויסירם מליבו" (אבות פ"ג משנה ח'), ולכאורה אם תקפה עליו משנתו אינו נכלל ב"פן תשכח" דמאי הוי ליה

14. שמבאר באורכה ענין העבודה להתעלות לפני כסא כבודך ששם "זוהי בחינה שבודאי לא שייך בה ענין של שכחה" עי"ש.

15. שלכן "לעולם ילמוד אדם במקום שליבו חפץ"

(ע"ז יט,א), וראה סה"מ תש"ה ע' 27 "זוהי שארמ"ל לעולם... כי החפץ והתשוקה הוא בחי' התענוג ובאותו הענין שחפץ בו יצליח וישכיל יותר".



למיעבד (והזהרו בזקן...), ומה הפשט עד שישב ויסירם מליבו, וכי איך אפשר שיכריח ליבו לשכוח דבר? (ע"ד השאלה איך מצווים על ואהבת הרי לא שייך לצוות בדבר זה על הלב) ועמדו ע"כ המפרשים והיסוד היינו שאין חוזר על לימודו וממילא משכח או שמחזר על הבטלה<sup>16</sup> (עיין ר"ע מברטנורא ותויו"ט שעל אתר).

ואולי י"ל בעומק יותר דענין "עד שישב ויסירם מליבו" היינו גם בפעם הראשונה שלומד, אם לומד לא באופן פנימי בחפץ ורצון ושימת לב הדרושה אלא הוי כשאר דברים שעושה במשך היום, שאז כנ"ל אין משתמר הדבר ובמילא נגרם שכחה (וזה נכלל במילי דחסידותא דאינו עושה שום עשיה רעה ואדרבה לומד. אך כשאינו באופן הנ"ל מביא הדבר לשכחה. ודו"ק, ויש לעיין עוד).

## ז.

אך זאת צריך להוסיף, שגם כאשר מתיש כוחו בלימוד ישנם בזה הגבלות מוסימות. דהנה נתבאר לעיל שא' הדברים החשובים בכח הזיכרון הוא ענין הזיכוך והבהירות של המוח, ולכן גם כאשר מתייגע צריך לזהר שלא להעמיס על כח הזיכרון שע"כ יכבד עליו לזכור, שלכן זה גם א' הדברים שאין האדם זוכר כל דבר שעושה במשך היום לתמיד, מכיון שאין שם על ליבו לזכרו, דאם יהיה כן יכביד על כוח זכרונו ביותר ולא יוכל, דכנ"ל הוא כח באבר גשמי המוגבל הזקוק ג"כ למנוחה, ודווקא דבר התמוה הבולט יחרט ויזכור במוחו, וראה גם גמ' חולין (עה, ב): "ומתוך שתמהין על (קליטתו. עי"ש) זוכרין את כל דבריו", או ששם על ליבו לזכרו, וכן כשמרגיש עייפות בנושא מסוים יחליפנו בנושא אחר ובמקום שחפץ שהתענוג מרחיב ופותח (וע"ד שבת ל, ב: "וברחי רבנן". "נפתח לבם מחמת השמחה - רש"י) כביכול הדף להכיל יותר ענינים (וראה בכ"ז אג"ק ח"א ג'תקעט).

וזהו שמצינו ברז"ל שהחשיבו את ענין הסימנים בתורה ועד שאמרו "אין התורה נקנית אלא בסימנים" (עירובין נד, ב. ועי"ש). ופרש"י: "סימני השמועות זו אחר זו, וסימנו חכמים כדרך שיש בהש"ס" (וראה ג"כ שבת קד, א) וברש"י שם - ובכללי

16. ראה רמב"ם הל' ת"ת (פ"ג ה"ו) "מי שנשאו לדברים אחרים..." (ובה"י) "כל המשים על ליבו לעסוק ליבו... להיות מוכתר בכתר תורה... לא יסיה דעתו בתורה".

התלמוד (על המשנה): "במה שמצינו שסידר רבינו במשנה איזו דינים חלוקים יחד... ומשנה זו מעורבת כן מצאה והראשונים... היו מחברים דברים הדומין באיזה ענין והם בכוונה עשו כן לפי שהיה מועיל להם שלא לשכחם כי דמיון הדברים אוחזין זה לזה ויזכרו" (וביערובין נג, א. ע"ש)<sup>17</sup>.

וראה ג"כ מדרש רבה פ' תצווה ג': "מי שאינו רגיל לעשות תלמודו סדרים סדרים, ופירוש מהרז"ו "והמשנה נקרא שיתא סדרי משנה על שנסדר ענין לענין ששייך לו וזה מקל הלימוד כל ענין מזכיר את הסמוך לו ומי שלומד בלא סדרים משכח מהרה".

וע"כ אחת העצות לענין הזיכרון הוא לרשום ראשי פרקים מהלימוד (אג"ק חח"י ו' תרכא), וכמשארז"ל "לעולם ישנה אדם דם לתלמידו בדרך קצרה" (פסחים ג, ב: "לפי שמתקיימת גרסא שלה יותר מן הארוכה"<sup>18</sup>).

והנה מצינו בדורות האחרונים שכל דבר שלמדו חזרו עליו פעמים רבות עד שנחקק בהם (אפי' דברים קצרים ופשוטים. כתובות כ, ב. נ, א), (כיון שלמדו בע"פ כללי תל' - המשנה) ועד שאמרו "אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד" והיו ש"מהדרי אתלמודייהו כל תלתין יומין" (חגיגה ט, ב), וכן אמרו בברכות (ס, א) "אשרי אדם מפחד תמיד א"ל ההוא בד"ת כתיב (אשרי אדם מפחד תמיד שמא תשתכח ממנו, שמתוך כך הוא מחזיר לשנותם תמיד - רש"י), "וד"ת נוחין ככלי זכוכית לישבר", וכן "ואנן מה נעשה בתרייהו... כי בדור יתום כזה הזיכרון כוזה הרבה" ("פלא יועץ" ע' זכירה, ועי"ש שמאריך ומזהיר ע"כ שכיום בעלי הוראות יפסקו רק מתוך הספר ולא יסמכו על זכרונם). ובפשטות ישנה ירידת הדורות, וכדלעיל שעי"כ יותר מגושמים ופחות מזוככים.

#### ח.

והנה אדה"ז בהל' ת"ת (פ"ג ה"ב) מחדש חידוש גדול בענין זה וז"ל:

18. ואין הכוונה שנותן לו מקצת בלבד אלא שנותן לו הכל בדרך קצרה שבהעלם בה טמון הכל, שלכן אחר ארבעים שנה "קאים איניש אדעתא דרביה" (ע"ז ה, ב. וראה סה"מ תער"ב ח"א ע' רסו).

17. "אמר א"י אמר רב בני יהודה שהקפידו על לשונם נתקיימה תורתן בידם (לחזור באותו לשון שהיו שומעין מרבן וע"י שהיו שומעין ע"פ שמועה אחר שמועה היו נותנין בהם סימן זו אחר זו ומתוך כך שהיו מדקדקין בלשון יודעים להניח סימנים"

"ולימוד התורה שבע"פ כולה שלא תשתכח ממנו אין הדבר תלוי בחזרה לברכה שיחזור פעמים רבות מאוד אלא גם בעזרת ה' וישועתו כי יש יגע מאוד לחזור על לימודו פעמים אין מספר ואף על פי כן משכח בזמן קרוב כי הוא שכתן גדול בטבעו ותולדתו ואין הקב"ה עוזר לזה שעושה מלאכתו קבע ותורתו עראי אלא למי שעושה תורתו קבע ולמלאכתו ארעי ומשליך יהבו על ה'", היינו שהסיוע מלמעלה נמשך לא' שתורתו קבע ועניניו הגשמיים הם באופן ארעי ובוטח בעניניו הגשמיים על הקב"ה.

והגם שארז"ל (ברכות לה, ב) "א"ר יוחנן משום ריב"א בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים. דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי, זו וזו נתקימה בידן. דורות האחרונים עשו מלאכתן קבע ותורתן עראי, זו וזו לא נתקימה בידן". "והרבה עשו כרשב"י שתורתו אומנותו ולא עלתה בידן" (שם).

דזה מדובר עוד בזמן הגמ' ועד שאמרו (עירובין נג, א) "אמר רב אשי אנן כי אצבעתא בבירא לשכחה" ("כשם שהאצבע נוח ליכנס בפי הבור כך אנו מהירין לשכוח - רש"י).

וודאי שזהו לערך דורות דורות הראשונים וכמובן בערך לכל דור ודור יש הענין ד"תורתו קבע ומלאכתו עראי", וכמובן מכך שזה נפסק בשו"ע שזהו הלכה פסוקה לכ"א מ"שאל, אלא שישנם נשמות שמתחילתם אינם שייכים לזה "דלאו בר הכי הוא להיות ת"ח" (עין תו"א ד"ה "ומיהו זה" בארוכה בביאור זה), ובתניא (פ"ח) "ועל דברים בטלים בהיתר כגון ע"א שאינו יכול ללמוד" ("שבאמת נקרא "בור", ורק א' שמחמת שאין לו פנאי אינו עוסק בתורה נקרא ע"א. ראה סה"מ קונטרסים ח"א ע' 164).

וראה בהתועדויות חכ"ז (ע' 61) "כתוב בצוואת הריב"ש בתחילתו "להיות תמים בעבודתו יתברך עבודה תמה של לשכוח הדברים"... שכאשר עבודתו ית' עבודה תמה שאין אחריה עבודה היינו שכל עניניו חדורים בה ולא נשאר מקום פנוי שאינו חדור בעבודה זו, אזי לא נשארת אחיזה למציאות העולם שתפעל בו ענין של שכחה כיון שכל מציאותו נעשית חדורה בענין שמצ"ע הוא לפני כסא כבודך".

ויה"ר שנזכה להעברת רוח הטומאה מן הארץ, ויהיו כל ישראל חכמים ויודעים דברים הסתומים, ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

## בענין עדות על אשתו

הת' עמירן שי' סעדון  
תלמיד בישיבה

כתובות (כז,ב) מתני' "אמר ר' זכריה בן הקצב המעון הזה לא זזה ידה מתוך ידי וכו'. אמרו לו אין אדם מעיד על עצמו". ע"כ.  
וכתב השטמ"ק "על אשתו היה מעיד. ואמרו אינו נאמן משום דאשתו כגופו". עי"ש.

והקשה ה"נודע ביהודה" (תנינא, אבן העזר סימן כט) מדוע הוצרך השטמ"ק לטעם דאשתו כגופו, שהרי לקמן דף לו, תניא "הפודה את השבויה ומעיד בה ישאנה, מעיד בה כדי לא ישאנה...", דשם מדובר בכהן שמעיד לשבויה ולא ישאנה שמא עיניו נתן בה ויש חשש משקר, וכ"ש הכא שמדובר באשתו.

ותי' הנודע ביהודה דאם זה היה מצד חשש דעיניו נתן בה אסורה רק לכתחילה, אבל בדיעבד לא תצא, ומדוע הכא תצא מבעלה, אלא ודאי משום דבעל גרע, דעל עצמו ליכא עדות כלל.

ומדייק הנודע ביהודה, דמדברי המשנה "אמרו לו אין אדם מעיד על עצמו", מבואר דהטעם כהשטמ"ק משום דחשיב כבעל דבר עצמו, ולא משום חשש משקר.

והנה הנפק"מ אם אינו נאמן מצד חשש משקר או מצד הענין דאשתו כגופו - הוא, בישראל שמעיד על אשתו שבויה שלא זזה ידה מתוך ידי, היינו שטהורה.  
דלטעם חשש משקר, אין כאן חשש זה, שהרי בלאו הכי מותרת היא לבעלה ישראל, וכשתאלמן תהיה מותרת לכהן.

אך לטעם ד"אשתו כגופו", אין כאן עדות כלל גם בישראל ואסורה לכהן.

ורעק"א בפ' למשנה הביא בזה מחלוקת.

דהנה רע"ב [הרש"ש למשנה שם העיר שכנראה כוונתו לתיו"ט] במתניתין פי' דר'

זכריה בן הקצב היה כהן ומשמע לכאורה, שרק בגלל שהיה כהן אינו נאמן מצד חשש משקר. אבל ישראל היה נאמן.

ואילו רש"י בכתובות במשנה אינו מזכיר שהיה כהן, והיינו דאין נפק"מ, דגם בישראל אינו נאמן משום דאשתו כגופו.

ולכאורה יוקשה על הרע"ב הדיוק הנ"ל של הנודע ביהודה, הרי לשון המשנה "אין אדם מעיד על עצמו", ומשמע דהטעם משום דאשתו כגופו ולא מצד חשש משקר. וא"כ איך בישראל יהיה נאמן, הרי א"כ עדות כלל.

ונראה לתרץ בפשטות, דלדעת הרע"ב הכוונה ד"אין אדם מעיד על עצמו", היינו דאינו מעיד לטובת עצמו, ואינו מצד עדות על עצמו.

דהנה הלשון במשנה הוא "אין נאמן אדם על ידי עצמו", דהכוונה בזה ברורה, דאין אדם נאמן ע"י עדותו לטובת עצמו. דאם הכוונה משום דאשתו כגופו הול"ל בפשטות דאין אדם מעיד על עצמו.

ולפי"ז יובן מה דכתב הרע"ב בסיפא של המשנה "אין אדם מעיד על עצמו": ואם העיד אדם על שבויה שהיא טהורה ה"ז לא ישאנה אם הוא כהן, מפני החדשד". ע"ש.

והיינו דהרע"ב מדויק, כשם שברישא הוא מדין של נאמנות שמצד חשש משקר אינו נאמן, כך גם בסיפא, ולכן כהן שהעיד על שבויה אינו נאמן לשאתה לאשה. ולכאורה, הרי אם באשתו הוא מצד הענין דאשתו כגופו אין הוכחה שכל כהן נאסר לשאת שבויה שהעיד עליה, אלא ע"כ כנ"ל, ודו"ק.

ולהעיר שיש בשינויי גרסאות במשנה שם גירסא גם ברישא "אין אדם מעיד על עצמו", וכן בסיפא יש גרסא "אין אדם נאמן על עצמו", ואולי מכאן שורש המחלוקת בין השיטות. ואכ"מ.



## גדר הבורגנין

הת' עמרם שי' קסטיאל  
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' סוכה (ג,ב) "בורגנין חזי למילתיהו" (היינו, מכיון שהבורגנין ראויים ללון בהם, ראויים הם לצרף שתי ערים בנוגע לעירוב תחומין, שמונים אלפיים אמה מקצות הערים), ומפרש רש"י על אתר "צריף שעושים מן ערבה וקנים לשומרי פירות או לצידי עופות כו'".

וקשה, שהרי אח"כ בדף ח"ע"ב איתא "סוכת בורגנין, סוכת שומרי פירות... כשירה", ופי' רש"י "בורגנין. היינו שומרי העיר".

והנה, בתחילה מפרשה שבורגנין הם צריפים לשומרי העיר, ואחר מפרש שהם לשומרי פירות או עופות.

ובפרט מדיוק לשון הגמ' "בורגנין ושומרי פירות", דהיינו שסוכת שומרי פירות שונה מהבורגנין.

ואולי י"ל ע"פ מ"ש רש"י בפירושו עה"ת (ויקרא כא, כ) וז"ל "גרב וילפת, מיני שחין הם, גרב זו חרס שחין היבש מבפנים ומבחוץ, וילפת... לח מבחוץ ויבש מבפנים". ובמק"א קורא לגרב שחין הלח בחוץ ויבש מבפנים, שנא' "ובגרב ובחרס" (דברים כח, כז), (והביאור בזה) כשסומך גרב אצל חרס קורא לילפת גרב, וכשהוא (גרב) סמוך אצל ילפת קורא לחרס גרב, "עכ"ל.

ועפ"ז י"ל הכא, דכאשר אומר בורגנין בפ"ע, היינו שומרי פירות או צידי עופות (וכד דייקת שפיר, דמדובר על בורגנין שבתוך השדה, כמ"ש רש"י בד"ה "בורגנין שבתוכה" בעירובין (כה ע"ב), ולא שייך לפרש שומרי העיר, כיון שיושבים בכניסה לעיר), והיכן שמסמיך בורגנין עם שומרי פירות או עופות, פי' הבורגנין הוא לשומרי העיר.

## כהנים - עשירים או עניים היו?

הת' אלחנן שי' שארף  
תלמיד בישיבה

הגמ' בכתובות (כו, א) מביאה מחלוקת בין ר"א לר"ע בנוגע לאכילת מעשר ראשון. ר"ע סובר, שקודם שקנס עזרא את הלויים היה המעשר רק ללויים, ואחר הקנס הוא ניתן גם לכהנים. ואילו ר"א סובר, שקודם הקנס היה המעשר גם ללויים וגם לכהנים ואחר הקנס רק לכהנים.

ואומרים התוס' ד"ה "אין בתר דקנסינהו עזרא" דיש דעה הסוברת שהקנס הוא, שהמעשר ינתן לכהנים עניים, ודוחק לפרש כך.

ובתוס' הבא ד"ה "בתר" אומרים, דהטעם של הקנס שינתן לכהנים עניים הוא, משום דכהנים עניים שכיחי טפי, לפי שאין כ"כ עסוקים במלאכה, אלא בעבודת ביהמ"ק.

וקשה, שהרי פוסק הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ד ה"ז וז"ל: "הפיס השלישי. אמר להם הממונה לכל בית אב של אותו היום, מי שלא הקטיר קטורת מימיו שיבוא ופיס כו", והטעם איתא בגמ' יומא, שהכהנים לא היו מקטירין אלא פעם אחת, כיון שהמקטיר קטורת מתעשר, ומי שהקטיר פ"א יזכה את חברו.

משמע, דהכהנים היו עשירים, ואיך בכתובות נאמר ש"רוב כהנים עניים היו".



## בענין הנ"ל

המערכת

ראינו דברי הת' הנ"ל שי' בענין שהקשה, ויש להעיר ממ"ש בביאור הגר"א ליור"ד

סי' רסה סי"א בהגהה לבעל ברית א' הרמ"א "נוהגין שלא ליתן שני ילדים כדאמרי' גבי קטורת, חדשים לקטורת". דבריו, אין להם דא"כ... ולעולם לא ראינו סנדק שמתעשר כו', וראה בפ"י מקור חסד (להר"ר מרגליות).

בצוואת ר' יהודא החסיד נ"ד ובס' חסידים ע' כב הערה נ' הביא מחת"ס או"ח סי' קנח "כי אולי חטא גורם". ובשם הר"נ מטשרנוביל בס' מאור עיניים ע"פ "עשר תעשר" דאמרו עשר בשביל שתתעשר. שאנו רואים כמה שנותנים מעשר ואינם מתעשרים בפועל כו', אלא ע"י מצוות מעשר, תזכה למידת הסתפקות ואז תהי' נקרא עשיר באמת", עי"ש.

אבל פי' אלו לכאורה קשים מדברי רש"י ביומא (כו ע"א) ד"ה "הא לא" וז"ל: "ומסתברא דכי נתיב עושר, אדלא שכיחא דאם לא כן נמצאו הכל מתעשרים", ע"כ.

ועי' בתוס' ישנים שם ד"ה "עולה" וז"ל: "ובקונ' פירש עולה שכיחא ואין הכל ראויין להתעשר. ואין זה טעם מפורש כל כך כי למה לא יתעשרו כיון שיש בה כליל כמו בקטורת", עכ"ל.

הרי שלדבריהם פירוש עשירות כאן הוא כפשוטו, וצ"ע.





## הלכה ומנהג

### בענין נטילה השנית בבוקר

הר' אריאל שי' גורנשטיין  
מאנ"ש רחובות

המנהג הנפוץ בין אנ"ש הוא ליטול ידיים בבוקר ליד המיטה ג"פ בסירוגין, ואחר שמתלבשים נוטלים פעם נוספת ג"פ בסירוגין ורק אז מברכים ענט"י (ויש הרבה שנוטלים נטילה זו השנית בעזרת מגבת, ויש הרבה שנוטלים ללא מגבת).  
וטעם הדבר צ"ע, כדלקמן.

...

.א.

כותב כ"ק אדמו"ר הזקן בשו"ע מהדו"ק (סי' ד' ס"א) וז"ל: "כל אדם הקם ממיטתו וכו' צריך לרחוץ ידיו ברביעית הלוג מים מן הכלי... לפי שכל אדם כשהקב"ה מחזיר לו נשמתו נעשה כברי' חדשה... שהאדם מפקיד נשמתו עיפה והקב"ה מחזיר לו חדשה ורגועה כדי לעבוד להשי"ת בכל יכולתו... לפיכך צריכים אנחנו להתקדש בקדושתו... כמו כהן שהי' מקדש ידיו מן הכיור בכל יום קודם עבודתו. וכיון שצריך ליטול ידיו מן הכלי דווקא לכן יברך על נטילת ידיים ולא על רחיצת ידיים מפני שהכלי שממנו

נוטלים לידיים נקרא נטלא בלשון חז"ל, לכן תקנו בברכה זו לשון נטילה להורות דצריך כלי".

דהיינו שכדי להורות שעיקר החיוב ליטול ידיים שחרית ולברך הוא משום ש"צריכים אנחנו להתקדש בקדושתו" - שזה דווקא ע"י נטילה "מן הכלי" - תקנו חז"ל את הברכה בלשון שמראה שלכתחילה נטילה זו חייבת להיות בכלי.

ורק אח"כ בס"ד מזכיר רבינו שיש ג"כ חיוב ליטול ידיים בשחרית כדי להעביר את רוח הטומאה הבאה מחמת שישן ששים נשימות בלילה, כי נטילה זו, למרות שהיא ג"כ חיוב, אין בה כל שייכות לתקנת הברכה. וכן קובע רבינו בהדיא שם בס"ד שהברכה קשורה לטעם של "להתקדש" ואין לברך על העברת הטומאה, וז"ל: "המשכים קודם עמוד השחר ונטל ידיו (ג"פ בסירוגיין)... אפי' השכיב עצמו אח"כ לישון פעם ב' שינת קבע' דודאי שורה רוח רעה על ידיו וצריך לערות עליהן ג"פ כשיקום ממיטתו, אעפ"כ לא יברך על נטילה זו דלא תקנו ברכת ענט"י אלא כשנעשה ברי' חדשה (משום שאז יש חיוב להתקדש כו', כנ"ל) ובשינה זו השנית לא נעשה ברי' חדשה, דפעם א' נעשה ברי' חדשה ולא ב' פעמים".<sup>2</sup>

ומשמע קצת שהצורך ליטול ידיים (משום דודאי שורה רוח ר"ר על ידיו) הוא מפני שחזר לישון "שינת קבע", אבל בסדור כתב שכל שישן בלילה ס' נשימות אפי' שינת עראי יש ליטול ג"פ כדי להעביר רוח הטומאה, וכן משמע כאן בס"ד שכתב "כל הישן בלילה ס' נשימות וכו' אין רוח הטומאה מסתלק וכו' עד שיטול ג"פ וכו'". ונראה כוונת רבינו כאן להדגיש, שאפי' אם ישן פעם השנית "שינת קבע" אינו נעשה משום זה עוד הפעם ברי' חדשה להתחייב שוב פעם בברכה, שהרי "פעם א' נעשה ברי' חדשה ולא ב' פעמים".

2. וממש"כ "דלא תקנו ברכת ענט"י אלא כשנעשה ברי' חדשה" משמע שהקם באמצע הלילה חייב לברך אז ענט"י, שהרי "בשינה זו השנית לא נעשה ברי' חדשה" ורק כשקם בפעם הראשונה נעשה אדם ברי' חדשה. וכן הוא בהדיא בס"ד ו' ס"ה שכתב: "המשכים לקום ויודע שיצטרך עוד לישון פעם שנית שינת קבע וכו' ברכת ענט"י לא יברך רק כשקם ממיטתו פעם ראשונה כמ"ש בס"ד ד' (דהיינו סעי' י"ד). אבל בסידור כשמביא דין זה כתב ש"יכול לברך" בנטילה הא'

ומשמע שאינו חייב לברך אז. וכן משמע מסיום דבריו שם בסדור אחרי שכתב "כי לא תקנו לברך ענט"י אלא פעם א' בשחר בשעה שנעשה ברי' חדשה", מוסיף ומסיים (דלא כבשו"ע) "וכמו כל ברכות השחר". ובהלכות ברכות השחר (סי' מ"ו ס"ב) כתב רבינו "ברכות השחר נתקנו לברך כל א' בשעה שנתחייב בה דהיינו כשיעור משנתו יאמר אלוקי נשמה וכשומע קול התרנגול יברך הנותן לשכוי בינה כו' וכשנטל ידיו יברך ענט"י וכו'". ובס"ג כתב שמפני ש"ברכות הללו הן שבח והודאה, יכול לברך אותן גם אחר כך. ואפי' שמע קול תרנגול בחצות יכול לברך עליו בשחר... (ש)לא נתנו בהם חכמים שיעור תכיפה". ומשמע מזה שמכליל ברכת ענט"י באמצע הרשימה של ברכות השחר, יש צד לומר שגדר ברכת ענט"י היא כשאר ברכות השחר שהן "שבח והודאה" ו"יכול לברך אותן גם אח"כ" שאין בהם שיעור תכיפה (א"כ שברור לשיטת רבינו בשו"ע גדר ברכת ענט"י היא כשאר ברכות המצוות מצריכות להיות עובר לעשייתן, כמפורש בס"ד ו' ס"ה). וי"ל שכוונת רבינו בסידור בהוספת המילים "וכמו כל ברכות השחר" (דלכאורה

וכן משמע במהדו"ב (סי' ד' ס"א) שכתב שיטה א' ש'תקנו חכמים ליטול ידיו במים בכל שחר ולברך ענט"י והטעם יש מפרשים משום קר"ש ותפילה של שחרית לפי שהידיים עסקניות הן ומן הסתם משמשו בשינה במקומות המטונפים בגופו", ואח"כ כתב: "אבל אין המנהג כן עכשיו" אלא המנהג כמו שיטה הב' הסוברת ש"כך היתה תקנת חכמים ליטול ידיו במים מהטעם המפורש בזוהר ומוזכר ג"כ בגמ', כדי להעביר רוח הטומאה השורה על הידיים מפני הסתלקות קדושת הנשמה בלילה מגוף האדם כשישן, ולהתקדש בקדושתו של מקום ב"ה ע"י זריקת מים טהורים מן הכלי ככהן המקדש ידיו מן הכיור, ולכן תקנו לברך אשר קדשנו כו" (ועי' הע' 3).

וצ"ל שינוי לשון רבינו בכתיבת ב' השיטות, שהרי בכתיבתו את שיטה הא' כתב "תיקנו חכמים ליטול ידיו... ולברך", ובכתיבתו את שיטה הב' כתב "כי כך היתה תקנת חכמים ליטול ידיו בכל שחר", ומביא ע"ז (היינו על חיוב הנטילה) ב' טעמים: (א) העברת רוח הטומאה מחמת שישן בלילה. (ב) כדי להתקדש בקדושתו של מקום. ורק אח"כ כותב "ולכך תקנו לברך...". ומשמע שתקנת הברכה היא לא משום ב' הטעמים (שא"כ היה לו לכתוב בתחילת הענין "שהי' תקנת חכמים ליטול ולברך" כמ"ש בשיטה הראשונה), אלא שהכוונה במ"ש "ולכך תקנו לברך" היא משום הטעם הכתוב מיד לפניו, דהיינו להתקדש (וכן הבינו בהוצאה החדשה של שוע"ר (תשס"ו) הע' כ"א).

וכן הסביר הפמ"ג ב"אשל אברהם" (סי' ד' סק"א) שלא תקנו ברכה כלל על ענין העברת רוח הטומאה, שהרי משום העברת "סכנה ורוח רעה אין לברך, רק על מצווה (יש לברך)".

וכן מדברי רבינו בסידור ב'סדר נטילה' משמע שברכת ענט"י נתקנה מהטעם ש"צריך להתקדש", וז"ל: "אין רוח הטומאה עוברת לגמרי מכל וכל עד שיטול ג"פ בסירוגין... ואם אין לו מים רבים כ"כ ליטול ג"פ כראוי נוטל פ"א ויברך ענט"י, כי

בסידור שכתב "שיכול לברך" וכנ"ל) ויכול לברך אפי' אחר כמה שעות (כגון אחרי שקם פעם שנית ומתלבש וכו') ולא יצטרך שוב לעוד נטילה הראוי לברכה, ודלא כמ"ש להלן בפנים. ובזה יתורץ ג"כ קושיית התהל"ד (המובא להלן בפנים) על דברי רבינו בסי' ו, א"כ נשארת השאלה לגבי המנהג. ועי' הע' 9.

הוי ל"י להסתפק בזה שכתב שחז"ל תקנו ברכת ענט"י בשעה שנעשה ברי' חדשה וכמו שכתב בשו"ע כנ"ל) היא להגדיר ברכת ענט"י כברכות השבח והודאה שאין בהם שיעור תכיפה, ודלא כשאר ברכות המצוות שצ"ל עובר לעשייתן. ולפי"ז י"ל שמי שכבר נטל ידיו פעם א' כראוי (אפי' באמצע הלילה) אינו חייב לברך אז (וכשינוי לשונו

הברכה לא נתקנה בשביל העברת הטומאה בלבד אלא לפי שצריך להתקדש בקדושתו של הקב"ה ולהעביר הטומאה מעל ידיו ע"י זריקת מים טהורים מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור, ולכך מברכים אשר קדשנו וכו' ולקידוש ידיים די בפעם א'".

לכאורה פשטות הכוונה כאן היא, שגם כשאין מספיק מים ליטול ג"פ כדי להעביר את רוח הטומאה הבאה מחמת השינה, עכ"ז יש לברך ענט"י משום שתקנת הברכה היא משום שאנחנו מקדשים את הידיים (וכנ"ל משוע"ר בב' המהדורות), "ולקידוש ידיים די בפעם א'".

וכן נראה לדייק מלשון רבינו שכתב "כי הברכה לא נתקנה וכו' אלא לפי שצריך להתקדש וכו' ולכך מברכים אשר קדשנו וכו'".<sup>3</sup> ועוד, גם בסידור כותב רבינו את הדין של מי שהשכיב עצמו פעם שנית (המובא בשו"ע, וכנ"ל) שלמרות שחייב ליטול עוד הפעם ג"פ בסירוגין כדי להעביר את רוח הטומאה אין לברך על נטילה זו וכו' כנ"ל. ונמצא שגם לשיטת רבינו בסידור ברכת ענט"י נתקנה משום הטעם "להתקדש" ואין מברכים על העברת הטומאה.

(אך לפי"ז צ"ע במש"כ בסידור "הברכה לא נתקנה בשביל העברת הטומאה בלבד", דמשמע שנתקנה גם על העברת הטומאה. וי"ל שאכן אדה"ז חזר בו ממש"כ בשו"ע וסובר שהברכה נתקנה ג"כ על העברת הטומאה.

וא"כ קשה, איך כותב אח"כ שמותר לברך על נטילה של פעם א', שלכאורה נטילה כזו אינה מעבירה את רוח הטומאה וכל ענינה הוא "לפי שצריך להתקדש"?

ויש לתרץ ע"פ מה שדייק ה"קצות השולחן" (סי' ב' סקי"א) במה שכתב רבינו (כאן בסידור וכן בשוע"ר מהדו"ב סי' ד' ס"ב) שרוח הטומאה "אינה עוברת לגמרי עד שיטול ג"פ בסירוגין", שאינה עוברת לגמרי אבל עוברת במקצת עכ"פ. וא"כ, בנטילה של פעם א' למרות שלא קיים ענין העברת הטומאה בשלימות, הרי לא נתקנה הברכה לענין העברת הטומאה בלבד, ולכן, משום שקיים בנטילה זו הענין של להתקדש וכן

3. וכן נראה כדיוק לשון רבינו במש"כ "ולכך מברכים אשר קדשנו וכו' ולקידוש ידיים די בפ"א" (במקום לכתוב "ולכך מברכים ברכת ענט"י" כלשונו בתחילת הענין או "ולכך מברכים" ותו לא), דהיינו, מזה שאנו מברכים "אשר קדשנו", מוכיח שהברכה נתקנה עבור "קידוש ידיים" ללא שיכות לענין העברת רוח הטומאה, ולכן מברכים אף על נטילה של פעם א' שהרי "לקידוש ידיים די בפעם א'".

העברת הטומאה במקצת עכ"פ, "לכך מברכים".

אבל לפי הנזכר לעיל, הן מה שמפורש בשו"ע ר' בב' המהדורות והן ממשמעות הפשוט בסידור הנ"ל והן מעצם החידוש לברך על העברת הטומאה, דוחק לומר שאדה"ז חזר בו, וכוונתו בתיבת "בלבד", עז"ע).

## ב.

כותב רבינו ב'סדר נטילה': "וגם צריך לזוהר אפי' לעכב שיהיו המים כשרים לסעודה ושיבואו על ידיו מכח כלי ומכח אדם וגם שלא ליגע בידו הנטולה בלחלוחית המים שעל פי הכלי שנטמאה בנגיעת היד שאינה נטולה, וכן צריך לזוהר מדברים החוצצים וכל דבר הפוסל בנט"י לסעודה, לפי שכל נטילה הפסולה לסעודה אין לברך עליה ענט"י בשחר".

מכאן נמצאנו למדים לכאורה שא"א לברך על הנטילה שליד המיטה שהרי בפועל אין אנו נוהגים בעזרת מגבת (וכן אין אנו נזהרים בכלל מלגעת בלחלוחית שנטמאה) בנטילה זו, וממילא כשנוגעים ביד שכבר נטולה במקום שנגעה היד כשעדיין לא היתה נטולה חזרה היד ונטמאה<sup>4</sup>, ולפי שיטת רבינו הנ"ל אסור לברך.

## ג.

בשו"ע סי' ו' ס"א כותב אדה"ז: "אע"פ שמדינא דגמ' א"צ לברך ברכת אשר יצר אלא כשעשה צרכיו מ"מ נהגו העולם לברך בכל שחרית תיכף אחר ברכת ענט"י ברכת א"י, לפי שכל יום נעשה האדם ברי' חדשה... והרוצה להסתלק מהספק יזהר לעשות

4. ויש להעיר שממש"כ שלא לגעת בלחלוחית המים על פי הכלי שנטמאה בנגיעת היד שאינה נטולה "לפי שכל נטילה הפסולה לסעודה אין לברך עליה", משמע שרק לגבי הברכה נטמאה היד ולא לגבי עצם הנטילה. ומזה שמדייק רבינו לכתוב זהירות זו רק לגבי הברכה ולא לגבי עצם הנטילה, למרות שבנטילה של ג"פ בסירוגין קרוב לודאי שיגע במקום שנטמאה על ידי היד שאינה נטולה (לגמרי), נראה לומר שאין זהירות זו מעכבת כלל לענין העברת רוח הטומאה. ונמצא, שאין טעם ליטול בעזרת מגבת על יד המיטה, וכן לא ראינו שבמקום שנהגו ליטול ג"פ בסירוגין כדי להעביר רו"ר (וכמו שנהגו הרבה ביציאה מביה"כ או כשנוגעים בנעליים או אחרי לוי' וכדו') שנוהרו מלגעת בלחלוחית המים שנטמאה, ורק במקום שמברכים ענט"י (נטילה השנית בבוקר או לסעודה) המנהג (באנ"ש) הוא ליטול בעזרת מגבת.

צרכיו תיכף ומיד אחר נט"י שחרית וכשיצא מביה"כ יטול ידיו פעם שנית ויברך א"י ויצא י"ח בברכת א"י זו וכו'".

כלומר, כיון שנהגו העולם לברך בכל בוקר ברכת א"י אפי' כשלא עשה צרכיו (מפני שנעשה כ"ברי' חדשה"), אע"פ שחז"ל תקנו ברכה זו רק כשעשה צרכיו, א"כ יש בברכה זו חשש ברכה לבטלה. לכן הרוצה להסתלק מהספק עליו לעשות צרכיו קודם שיברך.

ומוסיף רבינו "וטוב שלא יברך ברכת ענט"י עד לאחר נטילה השנית אחר יציאתו מביה"כ ובפרט אם צריך לנקביו שאז אסור לו לברך".

וממש"כ "טוב שלא יברך" משמע, שמעיקר הדין מותר לברך על נטילה הראשונה ורק משום איזה סיבה טוב שלא יברך. וא"כ פשוט לכאורה שמצד מעשה הנטילה אין שום סיבה שלא לברך, ומ"מ א"צ לברך (ועוד, טוב שלא לברך).

אלא שלפי"ז צ"ע, שהרי מצות דרבנן אינן צריכות כוונה (עי' שוע"ר סי' ס' ס"ה, סי' רי"ג ס"ד), ואיך יברך על נטילה השנית אם כבר יצא ידי חובתו בנטילה הראשונה (ואין להרחיק את הברכה מהנטילה (עי' סי' ו' ס"ה), ומה מועיל שיטול פעם שנית כדין שהרי זה כמו מי שאינו התכוון לצאת י"ח בספירת העומר ואומר לחבירו שהיום כך וכך שאינו יכול שוב לספור בברכה, משום שאנו חוששים שאין מצוות צריכות כוונה וכבר יצא ידי חובתו [ועי' סי' תפ"ט ס"ד])?

וכן הקשה בספר תהלה לדוד (סי' ד' ס"ב) על מנהג העולם.

והגרמ"ש אשכנזי תירץ בגליון "כפר חב"ד" (לאחר שדחה את התירוץ של התהל"ד), שאין אנו יוצאים ידי חובה בנטילה הא' משום שאין נטילה זו ראויה לברכה כנ"ל, ומסביר ש"בכך שאנו נוטלים נטילה שאינה ראויה לברכה אנו מגלים בדעתנו שאיננו מכוונים לצאת בנטילה זו"<sup>5</sup>.

אבל לכאורה תירוץ זה אינו מספיק, שהרי משמע מהתהל"ד שמקור המנהג הוא

5. ודבריו צ"ע. שהרי כתב רבינו בסי' תפ"ט סי"ב אא"כ מחשב שאני מתכוון שלא לצאת" (ועי' סי' ו' סוף סי"ט, ואכ"מ).  
ש"אפי' אם ה' מחשב אין אני מתכוון לצאת... אין זה כלום להאמרים שמצוות אין צריכות כוונות כלל,

מדברי רבינו הנ"ל<sup>6</sup>, וקושייתו של התהל"ד אינה על המנהג בלבד אלא גם על עצם שיטת רבינו, דהיינו איך לברך על הנטילה השנייה כשלא הי' שום חסרון בנטילה הראשונה?

וע"כ צריכים לתרץ כתירוץ התהל"ד עצמו, שבנטילה הא' אנו מתכוונים לא לצאת ידי חובת הנטילה אלא רק להוריד רוח הטומאה.

ועל קושיית הגרמ"ש אשכנזי ב"כפר חב"ד" ש"לא מצינו בשום מקום שצריך להתכוון בפ"י שלא לצאת ידי חובה בנטילה שעל יד המיטה", י"ל, שמכח המנהג התדיר ליטול בכל בוקר ב' פעמים ולא לצאת י"ח בהראשונה, הוי כאילו בדעתנו כבר בשעת נטילה הא' שאנו מתכוונים ליטול שנית כדי להתקדש, והרי זה כאילו התננו בפירוש שלא לצאת ידי חובה בהנטילה שליד המיטה<sup>7</sup>.

וכמו שמצינו בשו"ע"ר סי' תפט בענין ספירת העומר. שהרי הדין בספה"ע"מ הוא, שאחד שאמר או שמע (שהרי שומע כעונה - וכאילו אומר בעצמו) את המילים היום כך וכך אסור לו לברך כשיחזור לספור אח"כ "לפי שכבר יצא ידי חובתו... לפי דברי האומרים שאין צריך כוונה לצאת" (סי"ב). ואפי' אם הי' חושב שהוא לא מתכוון לצאת אין זה מועיל כלום כי אין זה תלוי באם הוא מתכוון לצאת או לא, ורק אם הוא מתכוון שלא לצאת יכול הוא לחזור ולברך (שם).

ומזה קשה, איך אנחנו נוהגים לשמוע את הספירה מהש"ץ ורק אח"כ סופרים כל

6. וא"כ לכאורה המנהג נובע מהזהירות בחשש ברכה לבטלה כשיברך א"י ללא עשיית צרכיו. וא"כ אם אינו צריך לנקביו ולא יעשה צרכיו עד לאחר זמן מרובה יש לברך מיד בנטילה הא'. ולכאורה זו כוונת רבינו בסידור במה שכתב "אבל אם א"צ לנקביו ולא יפנה עד לאחר זמן יברך מיד". דלכאורה הי' לו להסתפק במילים "אבל אם א"צ לנקביו יברך מיד", ומדוע מוסיף "ולא יפנה עד לאחר זמן מרובה". וי"ל, כדי לרמז לדין ברכת א"י המובא בשו"ע, דהיינו שלא רק אם א"צ לנקביו (שאם הי' לו צורך הי' אסור לברך), אלא גם אינו רוצה להסתלק מן הספק לגבי ברכת א"י לכן "לא יפנה עד לאחר זמן מרובה", אז יותר טוב לברך מיד.

7. ולפי"ז אם הי' נוטל ידיו במקרה בין שתי הנטילות האלו (ביציאה מביה"כ וכדו') שאין מנהג קבוע ליטול נטילה כזו כל יום, צריך להתכוון בפירוש שלא לצאת ידי חובת קידוש הידיים כדי לברך ענט"י כשיחזור ויטול.

אחד בפ"ע עם ברכה, והרי רוב הציבור אינם מודעים לזה שצריכים להתכוון בפירוש  
שלא לצאת בספירת הש"ץ כדי לברך בעצמם! ?  
וי"ל שע"פ מ"ש רבינו שם בהמשך אינו קשה.

בסי"ד לגבי השואל את חבריו איזה יום מן הספירה סופרים היום ומקבל תשובה  
היום כך וכך, כותב אדה"ז שהשואל יכול לספור בברכה משום ש"בשעה ששמע הי'  
דעתו לחזור ולספור, שהרי רק בשביל כך הוא שומע, ונמצא שהי' בדעתו בפירוש שלא  
לצאת בשמיעה זו, אבל המשיב לא הי' בדעתו בפירוש בשעת התשובה שרוצה לחזור  
ולספור שנית אח"כ אף שבאמת כן היא, מ"מ כיון שלא הי' בדעתו בפירוש יצא י"ח  
להאומרים שאין צריכות כוונה (ולכן אסור לו לברך כשיחזור לספור כנ"ל)".

דהיינו, שההבדל בין השואל והמשיב הוא בזה: שבאותו רגע שהשואל שמע את  
הספירה הי' בדעתו לחזור ולברך וזה נחשב ככוונה בפירוש שלא לצאת י"ח, משא"כ  
אצל המשיב, שלמרות ש"באמת" הוא מתכוון לספור אח"כ, אך מכיון שלא הי' בדעתו  
ע"ז ברגע שאמר היום כך וכך הי' לא נחשב כוונה בפירוש שלא לצאת י"ח.

ונראה שע"פ זה אפשר לתרץ הקושי לגבי המנהג לשמוע הספירה מהש"ץ, שהרי  
מכיון שיש מנהג קבוע לשמוע ספירה זו מפי הש"ץ (לאפוקי מלשמוע ספירה בעלמא  
שאינ המנהג לשמוע) ואח"כ לספור כל אחד בפ"ע, נמצא שבשעת שמיעה זו יש  
בדעתנו לחזור ולספור (שהרי אנו שומעים ספירה זו כל יום ולפועל אין אנו יוצאים בה  
י"ח ותמיד סופרים בפ"ע) והוי כמו "השואל את חבריו" הנ"ל ונחשב כאילו מתכוונים  
בפירוש שלא לצאת (ועד"ז מצאתי אח"כ בספר 'פסקי תשובות' סי' תפט אות ח' והע'  
39. ועי"ש ובס' 'נטעי גבריאל' הלכות פסח ח"ג פרק ל"א הע' ג' - ה' באריכות בענין  
זה).

וכן עד"ז מצינו בספרי האחרונים בענין האוכל דבר הטעון ברכה אחרונה במקומו  
ומשנה מקומו מחדר לחדר, שהדין הוא שצריך לברך עוה"פ ברכה ראשונה, אך אם  
הוא מתכוון בשעה שמברך פעם הראשונה שיצא לחדר אחר א"צ לברך. ואם הרגילות  
שלו היא לצאת מחדר לחדר באמצע אכילתו אפי' אם לא התכוון לצאת הוי כאילו  
התכוון לכך בפירוש וא"צ לברך. וכן בכמה מקומות שהרגילות יכולה לשנות "סתם  
כוונה" להיות נחשב כמפורש.



## ד.

והנראה מכל הנ"ל: כוונת הנטילה הא' שליד המיטה (ג"פ בסירוגין) היא אך ורק כדי להעביר את רוח הטומאה - אם משום שנטילה זו אינה כראוי לברכה, וכמו שכתב הגרמ"ש אשכנזי שליט"א, או אפי' אם ת"ל שנטילה זו כן ראוי לברכה (ועיין הע' 9) אלא שאנו מתכוונים שלא לצאת בה החיוב של קידוש הידיים (כנ"ל אות ג') - ולכן אין לברך על נטילה זו, כנ"ל באות א'. ורק אחר עשיית צרכיו (או משום שהי' צריך לכך, או משום שרוצה להסתלק מן הספק דברכת א"י, וכנ"ל באות ג') נוטלים פעם שנית כדי להתקדש בקדושתו של מקום ב"ה ומברכים ענט"י.

ולכאורה צ"ע למה בנטילה זו השנית אנו נוטלים ג"פ לסירוגין, שהרי "לקידוש ידיים די בפעם א" כ"כ כמו שנפסק בסידור, וכנ"ל באות א'.

ומצאתי שכן פסק בקצוה"ש (שם ס"ט) שבנטילה השנית די בפ"א, שהרי על מה שכתוב בשוע"ר סי' ו' "וכשיוצא מביה"כ יטול פעם שנית", מוסיף המילים "פעם אחת", וכן הוא בקיצור שו"ע סי' ב' ס"ד<sup>8</sup>.

(ולגבי השימוש במגבת בנטילה השנית הדבר תלוי: אם יש לחלוחית מים על פי הכלי עוד קודם הנטילה, הרי כשלוקח את הכלי ביד ימינו כדי להעביר ליד שמאלו (כמו שנפסק בסידור ובשוע"ר סי' ד' ס"י) נטמאה אותה לחלוחית, וכששוב לוקח הכלי ביד הימין (אחרי שכבר טיהר אותה) ונוגע בלחלוחית הטמאה שוב חזרה ונטמאה היד ואסור לברך (כנ"ל בסידור) א"כ ישתמש במגבת.

אך לו יצויר והכלי הי' יבש קודם הנטילה אין סיבה שהיד תחזור להטמאות ולכן אין צורך למגבת (ועי' הע' 8).

8. ולפי מ"ש בהע' 2, הרי אם לא נוגע בשום טינוף מאז שנטל פעם הא' לא יהי' צורך ליטול ידיו פעם ב' כלל כדי לברך ענט"י (עי' שוע"ר סי' ז' ס"ב), ואפי' אם נוגע בטינוף לנקות את הידיים בכל דבר שמנקה ולא דוקא מים (סידור), א"כ שנכון הדבר לרחוץ ידיו במים בבי' המקרים משום "הכון לקראת אלוךך ישראל" (שוע"ר שם). וכ"ז דלא כהמנהג.

ועכ"פ אפי' אם ת"ל שהסיבה שנוהגים ליטול נטילה הבי' ג"פ בסירוגין הוא משום העברת רז"ר ששורה על הידיים כשיוצאים מביה"כ (כדלקמן בפנים), לא יהי' שום צורך למגבת בנטילה זו. שהרי (לפי מ"ש בהע' 2) אין כוונת הנטילה הזו כדי להתקדש כלל אלא אנהנו רק מברכים עכשיו על קידוש הידיים שהי' בשעת נטילה הראשונה שהיתה ראוי לברכה. ועי' הע' הבאה.

ולמעשה בודאי אין לשנות את המנהג ויש ליטול ג"פ בסירוגין גם בנטילה השנית.

ועצ"ע מהו מהקור להנהגה זו.

(ואפשר לומר, שמכיון שנוהגים ליטול ידיים ג"פ בסירוגין בכדי להוריד הרור"ר השורה על הידיים כשיוצאים מביה"כ, (כן כתוב בקצוה"ש (שם סקכ"ט) בשם מנהג העולם. וכן שמעתי מהרה"ח הרי"ל גרונער שכך נהג הרבי), ממילא גם בנטילה השנית בשחרית - שהיא אחר שיוצאים מביה"כ - אנו נוהגים לחזור וליטול ג"פ בסירוגין.

אך ג"ז צע"ק, שהרי בשוע"ר סי' ד' סי"ח פסק "שא"צ לערות על ידיו ג"פ" כדי להורי רו"ר הזו.

[וגם צ"ע אם אפשר לומר שמשום שהעברת רו"ר ע"י ג"פ הוא ענין ע"פ קבלה, והמנהג שלנו כשיש מחלוקת בין הפוסקים והמקובלים הוא להמשך אחר המקובלים במקום שהחמירו יותר מהפוסקים (משא"כ בשו"ע שאדה"ז פסק לפי הפוסקים. ועי' סי' כה סכ"ח), דהרי מקור דברי רבינו בזה שא"צ לערות ג"פ הוא מהספר "סדר היום" שהוא פי' על התפילות ע"ד פרד"ס, ואפשר שגם להמקובלים א"צ ג"פ (ואין הספר תח"י). ועוד, שמעתי בשם הרב יצחק יהודא ירוסלבסקי שליט"א שכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע הי' נוטל ב"פ ביציאתו מביה"כ.]

ולפועל, רואים כמה שסומכים ע"ז (בטעות? מחוסר ידיעה?) ואינם נוטלים ג"פ בסירוגין ביציאתם מביה"כ.

ואם נאמר שמה שאנחנו נוהגים ליטול בנטילה השנית בבוקר ג"פ בסירוגין ולא רק פ"א הוא בכדי להוריד הרור"ר שמביה"כ, לכאורה היינו צריכים למצוא שכך נוהגים בכל פעם שיוצאים משם).



## מתי חשיב הפסק בנטי"י

הת' שניאור זלמן משה שי' גלפמן  
תלמיד בישיבה

בשו"ע הלכות בציעת הפת ס"א מביא אדה"ז מחלוקת בדין הפסק בין נט"י לברכת המוציא. י"א שרק הפסק של היסח הדעת אסור, שהרי אמרו תיכף לנט"י סעודה, דהיינו אם מפליג בדברים או שמוזג היין בחמין, שמזיגת היין דורשת ריכוז וממילא מסיח דעתו מהסעודה, אבל לדבר מועט מותר ולא חשיב הפסק.

וי"א שדין מים ראשונים כדין מים אחרונים, שצריך לסומכן לברכה (המוציא) וא"כ אפי' שהייה מועטת אסורה, אבל דברים שהם לצורך הסעודה לא חשיבי הפסק ומותרים.

ולכן השהייה בניגוב הידיים וההילוך ממקום הנטילה למקום האכילה אינם חשובים הפסק, אלא שלכתחילה צריך ליטול ידיו סמוך למקום הסעודה אם אפשר, שכמו שצריך למזוג הכוס של קידוש בחמין קודם הנטילה לדברי הכל.

והנה הדמיון בין הפסק של הליכה ממקום הנטילה למזיגת כוס יין בחמין צ"ב, שהרי במזיגת הכוס ישנה בעיה של הסחת הדעת ולכן אסור, אבל בהליכה ממקום הנטילה למקום האכילה אין היסח הדעת, וא"כ מהו הדמיון.

אבל ראה בסי' קסז ס"ט שלכתחילה לא יפסיק בין ברכה לאכילה בהליכה.

ובסי' תלב ס"ח ובמ"מ שם.



## בענין זימון על כוס

הנ"ל

מובא בלוח "היום יום..." י"ד כסלו ובס' המנהגים (הל' נט"י לסעודה, ברהמ"ז וברה"נ) שזימון טעון כוס של ברכה גם כשאין עשרה וז"ל: "מברכין ברכת המזון בכוס של ברכה אף כשאין עשרה".

וצ"ע מדוע בפועל אין נהוג בפועל לעשות זימן בכוס של ברכה אף כשאין עשרה. וכן צ"ע על המובא בשו"ע או"ח סי' תעז ס"ח שאין המנהג לעשות על כוס של ברכה וז"ל: "ואף שיש אומרים שכל ברכת המזון טעונה כוס לשתותו מיד אחרי ברכת המזון, מ"מ הרי עכשיו אין אנו נזהרין בכך כל ימות השנה, ואנו מברכים לפעמים ברכת המזון בלא כוס, לפי שאנו סומכים על האומרים שברכת המזון אינה טעונה כוס, כמו שנת' בסי' קפב".

דהרי בס' המנהגים איתא שנוהגים לעשות זימן בכוס אפי' בפחות מעשרה.



## תוכן הכוונה בהנחת תפילין (והמתסעף)

הר' משה שמעון שיחי' חביב  
מאנ"ש רחובות

בשו"ע סי' כ"ה ס"א הלכות תפילין מבוארת הכוונה הנדרשת בהנחת תפילין וענין שיעבוד הנשמה שהיא כמוח "וגם תאוות ומחשבות לכו לעבודתו יתברך".

והנה בשו"ע של הב"י מובא כאן (ס"ה) "וישעבד... הנשמה... וגם הלב שהוא עיקר התאוות והמחשבות".

ולכאורה נראה מלשון זה, שחלק מהכוונה שיש להתבונן, שהלב הוא עיקר התאוות

והמחשבות וצריך לשעבדם לה'.

וכתב שם בביאור הגר"א "שהוא עיקר כו'. כמ"ש בפ"ב דאבות שבכלל דבריו דבריכם. ואמרו בירושלמי דברכות אי את יהיב ליבך לי אנא ידע דאת כולה דילי'. ואמרו במד"ר, הלב חושב, הלב מתאוה כו', ולכן ציוה ית' להניח שם התפילין לקבל עול מלכות שמים בלב ובנפש" עכ"ד.

ונמצא שיש תוכן התעוררות מכך שזוכר שהלב הוא עיקר התאוות והמחשבות וכמ"ש "תנה בני ליבך לי כי ממנו תוצאות חיים", וכן כתוב "עקום הלב כל ואנוש הוא מי ידענו".

וצ"ב מדוע השמיט אדה"ז פרט זה מההלכה.

והנה י"ל בזה, דבשו"ע כתב על הצורך בשיעבוד הלב, ובכדי להסביר למה דווקא מדגישים את הלב, מובא שהוא עיקר התאוות והמחשבות.

אך אין זה בתור חיוב לכוון שהלב הוא עיקר התאוות (אלא רק טעם למה מלפי ההלכה צריכים לכיון לשעבד הלב).

וממילא, מאחר שאינו נוגע לגוף תוכן הכוונה בפועל, השמיט אדה"ז פרט זה, כדי שיהא בלשון ברורה תוכן חיוב הכוונה בפועל.

וכידוע הלשון ע"ד "לשון הזהב" של אד"ז בשו"ע שלו באופן מדויק וברור.

ויש להוסיף בזה, שבדוקא לא נחית אדה"ז כאן להכנס לענין זה ש"הלב הוא עיקר התאוות והמחשבות". כי ענין זה שהלב הוא עיקר המחשבות שנוי במחלוקת, האם עיקר ענין חכמה (והמחשבה התלוי בזה) קשור למוח או ללב, וכמ"ש בסימן לה ס"ה ב"מקור חיים" (מהגאון המקובל רבי חיים הכהן תלמיד המהרח"ו) בענין המובא במדרש משלי, רבי אליעזר אומר חכמה בראש, רבי יהושוע אומר חכמה בלב. ומחלוקת זו היא רק על עיקר החכמה היכן פועלת, אם נתונה בראש או בלב, שהרי הראיות הן ברורות ומפורסמות מן המקראות, כי יש חכמה בראש ובלב כל חכם לב. אלא שר"א סובר שעיקר החכמה פועלת בראש ומתפשטת נמי בלב, ור"י סובר שעיקר החכמה בלב, "ומתפשט נמי ופונה למעלה בראש", וההודאה לה' שנתן מצוות תפילין אחת כנגד הלב והשניה בראש, להודיע מ"ש "יהיב חכמתא לחכימין", וזה יהא ע"י

המשכת הנשמה, ולא עשה כן לכל גוי שנא' "ונשמת ש - די תבינם". וכך האדם יזהר לא לעשות דבר שלא כהוגן כשי שלא תסתלק ממנו הנשמה אשר היא סיבה לאדם להיות דבוק בבוראו. וזה מעניני כוונת הנחת התפילין הרצויה "עכת"ד.

והנה על תוספת הנ"ל שהוסיף ה"מקור חיים", כותב זאת כתוספת על השורש, ושעיקר הכוונות המובאות בשו"ע הם אמורות ומסודרות "למי שקצרה דעתו ולא חלק לו בבינה והיה כעם ככהן, קטן וגדול בהשוואה אחת".

ונמצא, שלשון השו"ע אמור להיות עבור כל אחד, נחוץ להגישו באופן ברור לכל אחד, ורק מה שנחוץ להבנת העיקר.

ועפ"ז יובן יותר האמור לעיל שאדה"ז הכניס בגדר החיוב שבהלכה רק את השורש השווה לקטן ולגדול.

ויומתק לפי"ז שבפמ"א בתניא, כאשר מבאר אדה"ז פרטי ההתבוננות הנדרשת בגדולת ה', מבהיר שתוכן הכוונות בכל זה אינו שווה בכל, וכמ"ש שם "ויעמיק במחשבה זו ויאריך בה כפי יכולת השגת מוחו ומחשבתו וכפי הפנאי שלו לפני עסק התורה או המצווה כמו לפני לבישת טלית ותפילין". ואח"כ מפרט עומק הכוונה בענין התפילין כו'.

ולהעיר, שהגדרת הענין מה בכלל שורש הכוונה הנדרשת, זהו עיקר גדול הנוגע למעשה, בפרט לשיטת ה"ערוך השולחן" (בסימן זה ס"ח) "דאפי' להפוסקים דס"ל מצוות אינן צריכות כוונה, מ"מ זהו ודאי שיש לו לידע עיקר המצווה ומהותה. ובתפילין אם לא ישי אל לבו ענינה כלל, לא קיים המצווה והוי כמעשה קוף בעלמא, ולכן יכוון בהנחתם כו", עכ"ד.

(והמשנ"ב כתב בזה טעם בשם הב"ח בסימן חי, מדכתב "והיה לך לאות על ירך גו' למען תהיה תורת הוי' בפיך כי ביד חזקה הוציאך גו'", וכתב הפמ"ג שמ"מ בדיעבד אף אם קיים לשם מצווה בלבד יצא י"ח).

והנה המבואר לעיל על התבוננות "כפי יכולת השגת מוחו ומחשבתו" (וכן המבואר בשו"ע הלכות ת"ת על ההיתר לעבוד יותר מאשר מלאכת עראי, שזהו יותר ממיעוט היום, באם אין בהשגתו עניני הבנה להשגת ידיעת התורה כראוי, ע"פ הפרטים

המבוארים שם), הנה בכל זה מצינו בחז"ל שצריך האדם להתבוננות ולרב שיפקח עיניו, כדי שלא יטעה בהגדרת מצב עצמו.

וכנודע מה"תנא דבי אליהו" (סדר אליהו זוטא פרק י"ד) אל אותו דייג שענה לאליהו שיאמר לה' שלא יכל ללמוד תורה כראוי, כי לא נתנו לו דעת לכך. ושאל אותו אליהו מה מלאכתו, וסיפר לו הדייג את כל חכמתו במלאכת צידת הדגים. ועל זה הוכיחו אליהו, וכי לענין זה נתנו לו דעה, ורק ללימוד התורה לא נתנו? והרי "כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיוך ובלבבך לעשותו"! וכאשר התעורר בזה אמר לו אליהו, שכך עם כל בנ"א העומדים למשפט נתבעים על מעשיהם וההצטדקות שלהם וכו' (ובאופן ש"מעשיהם מוכיחים עליהם").

וכל זה מלבד המבואר בשו"ע הל' ת"ת שגם כשקצרה דעת האדם, הנה ממידת חסידות וכו' ראוי שימשיך בהתאמצות בלימוד תורה באופן של "תורתו עיקר" וכו'. (ומ"ש לעיל ש"קרוב הדבר מאוד" מובן ע"פ מ"ש "הולך אל חכמים יחכם", וכתב ב"פלא יועץ" [ערך חכמה] שלפי חיבת התורה והשקידה, תגדל החכמה. עכ"ד. וקשור להנ"ל ב"מקור חיים" בענין מ"ש "יהיב חכמתא לחכימין" (שהרי זה קשור גם להתלמודות לקנות חכמה. ו"יגעתי ומצאתי תאמין". ושנינו באבות שב"יראתו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקימת").



## ברכת ענטיי בקידוש יו"ר של כהנים

הת' מנחם מענדל הלוי שי' נגר  
תלמיד בישיבה

בסידור עם דא"ח בסופו הערות וציונים ע' (716) 96 כותב וז"ל:

"וככהן שמקדש... ולכן מברכים: צ"ע אם כהן המקדש ידיו ורגליו היה מברך ואכמ"ל", עכ"ל.

ויש להעיר ממ"ש בשו"ת הרדב"ז סי' תשמ"ח וז"ל:

"שאלת ממני אודיעך דעתי במה שכתב הטור סי' קכח שהכהן העולה לדוכן יטול ידיו ויברך על נטילת ידים כו'.

... הא קמן דכעין קידוש ידים ורגלים, וכי היכי דהתם מברך עליה דמצות עשה של תורה, הכא נמי מברך על נטילת ידים ופשוט הוא", עכ"ל.



## לימוד פרש"י בשמו"ת (גליון)

הת' מנחם שי' סעיד

שליח בישיבה

בשו"ע סי' רפה ס"ב כותב וז"ל: "וכן הקורא ב' פעמים מקרא ובפעם הג' חוזר ולומד כל הפרשה עם פירוש רש"י הרי זה מועיל יותר מהתרגום שהוא מפרש יותר".

והנה בקובץ הערות הת' דשיבת תות"ל לוד כ"ד טבת ש.ז. הסתפק הר' ג.ר. שיח"י במה שכותב אדה"ז "ולומד כל הפרשה עם פי' רש"י", האם מספיק ללמוד במחשבתו, או אי בעי להוציא הלימוד בשפתיו?

ונ"ל ש"בעי להוציא בשפתיו" - דזיל בתר טעמא, שהרי טעם דאמירת התרגום הוא, כמ"ש הטור שם, שאין כוונת התרגום אלא שיבין הענין. וא"כ ה"ה בנוגע לפי' רש"י שצריך להוציא בשפתיו - דמה גרע רש"י מהתרגום.

וז"ש שם בלשון "למידה", שלא כתרגום שהוציאו בלשון "קריאה", הוא משום שפי' רש"י מוגש באופן שצריך ללמדו, בשונה מהתרגום שבקריאה בעלמא אפשר להבינו.

ונראה לדייק זאת גם ממש"כ בסוף הסעיף "ומ"מ כל ירא שמים יש לו לקרות התרגום וגם פי' רש"י", דמה שכתב "וגם פי' רש"י" הוא בהמשך למה שכתב קודם



בלשון קריאה.

וכן בהמשך דבריו "מי שאינו מבין פי' רש"י יש לו לקרות בפירוש התורה שבלשון לע"ז שמבין". שמדבריו משמע שרש"י הינו תחליף ללשון לע"ז, וכמו שבלשון לע"ז בעי להוציא בפיו, ה"ה גם שפירש"י בעי להוציא בפיו.



## מתי צ"ל "מתנה ע"מ להחזיר"?

הנ"ל

בשו"ע או"ח סי' י"ד ס"ד וס"ו מובא דין בנוגע לשואל טלית מחברו, שיש חילוק בנוגע לברכה, שאם היא טלית שאינה מצויצת, אם הטיל בה ציצית אין חובה לברך עליה שהרי הוא פטור מלהטיל בה ציצית, שהרי בציצית כתיב "ועשו להם ציצית", ודרשו חז"ל "להם - משלהם", שצריך להיות שלו, אלא שיכול לברך עליה כמו נשים שמברכות על מצוות שפטורות מהם.

אבל אם שאל טלית מצויצת חייב לברך, שהיות ומדובר בטלית מצויצת, יודע המשאל שהשואל רוצה לקיים בזה מצוה, שאנן סהדי שהשואל התכוון בלשון המועיל, שאם לא יצא י"ח בשאולה, הוא מתנה ע"מ להחזיר. ובסידור הוסיף: "השואל כו' יבקש ממנו שיתן לו במתנה ע"מ להחזיר, כדי שיוכל לברך עליה לדברי הכל, כי מהיות טוב כו'". ע"כ.

והנה בהלכות לולב סי' תרמט ס"ו גם מצינו חילוק בין שאילה למתנה ע"מ להחזיר, ששאילה לא מועילה בכדי לצאת י"ח, ורק אם אמר שהוא מתנה ע"מ להחזיר, יצא.

ולכאורה, מדוע שונה דין לולב מדין טלית מצויצת, ששם אנו אומרים שאף שהשאל חייב לברך, משום שאנן סהדי שהתכוון בלשון המועיל אף שלא אמר זאת בפועל, ובלולב לא אומרים שאנן סהדי שהתכוון בלשון המועיל, שיצא י"ח.

וי"ל בד"א, שמכיון שמצינו מחלוקת שהשאל בדבר שיודע שהולך לקיים בזה

מצווה, אם אומרים אנן סהדי שהתכונן בלשון המועיל, לכן בלולב שהוא חיוב גמור "ולקחתם לכם ביום הראשון", לכן מחמירים ודוקא כשאמר מתנה ע"מ להחזיר יוצא י"ח.

אבל בציצית שהוא לא חובה על האדם עצמו (כמ"ש בסי' כד ס"א), אלא חובת הבגד. שאם לובש בגד בן ארבעה כנפות, חייב להטיל בו ציצית, ולכן מקילים כדיעה שאומרת שכן אומרים אנן סהדי, וחשש ברכה לבטלה אין, שהרי גם בשאילה יכול לברך, כנ"ל. ועיין בקו"א שם סי' יד סק"ג בסופו ובמ"מ להוצאה החדשה, ובסי' תנד סי"ד ושם.



## י"כול"י - חייבי?

הת' צבי שמעון הכהן שי' ריבך  
תלמיד בישיבה

בשו"ע הלכות ברכות השחר סי' נה סכ"א - כ"ב מביא הדין שאם יש עשרה אנשים, ובא אחד ושומע שאומרים קדושה או קדיש, יכול לומר עמהם אפי' הוא בבית אחר או חדר אחר כי שום מחיצה אפי' של ברזל לא חוצצת עכשיו.

ולכאורה צ"ל מהי כוונת דבריו "יכול לומר", האם הוא חייב לומר אתם קדושה או שאינו חייב, ורק אם רוצה מותר לו להגיד.

וצדדי הספק: הסברא לומר שהוא חייב לענות, היא מכיון ששומע קדושה או קדיש חייב לענות, והא דנקט בלשון "יכול" הוא, כיון שבסעיף זה דן במקרים שונים, אם יכול לענות בהם או לא. והסברא לומר שיכול, היא כפשוטו, שהרי כך כתוב.

והנה הביא ה"קצות השולחן" בסי' טו ס"ד, שאם ישנו מקום מטונף באמצע אסור לו לענות שם, אך לכה"פ צריך לכוון למה שהציבור אומרים.

ומדבריו משמע, שאם הוא נמצא במקום אחר חייב לענות.

אך צ"ל מאיפה לומד זאת למרות שישנם סברות לכאן ולכאן.

# פשוטו של מקרא

## מלאכים או אנשים? (גליון)

הת' יוסף יצחק שי' בוהדנה  
תלמיד בישיבה

א.

בקובץ העה"ת דישיבת תות"ל לוד גליון א' ש.ז. שאל הת' מ.מ.ג. שיחי' (ע' 75) בענין מ"ש בפרשת וירא פי"ט "ויבואו שני המלאכים סדומה". א. צ"ל לפי הרבינו בחיי (דמפרש שכל זמן שהיו בשליחות נקראו 'אנשים' וכשלא היו בשליחות נקראו 'מלאכים'), א"כ מדוע כתיב (פס' ט"ו) 'מלאכים' אף שהיו עוד בשליחותם. ב. לפירש"י דאצל לוט נקראו מלאכים מב' הביאורים דלעיל (א. כשהיתה שכינה עמהם קראם אנשים, ולכן אצל אברהם נקראו כן, משא"כ אצל לוט שלא היתה עמהם שכינה קראם מלאכים. ב. אצל אברהם היו המלאכים תדירין כאנשים ולכן קראם אנשים, אך אצל לוט שלא היו תדירין קראם מלאכים), א"כ מדוע בהמשך הפס' נקראו לגבי לוט אנשים. עכת"ד.

ויובן בהקדים הביאור, דהנה מצינו בתולדות יצחק (לרבי יצחק בן הרב יוסף קארו) בפ' בראשית פי"ח וז"ל: "...אם מלאכים איך רחצו רגליהם ואם הם אנשים איך אמרו כי משחיתים אנחנו את המקום הזה", וכתב הרמב"ן בפי"ט וז"ל: "במקום שיזכיר המלאכים בשם אנשים כמו כאן ובלוט וכו' הוא כבוד נברא כו' שהמלאך מתלבש בגשמיות, כלומר שידע שמלאכים הם". ושואל, האם הכיר אברהם שהם מלאכים או לא, אם הכירם איך האכילם, וא"ת לא הכיר שמלאכים הם איך יתכן, שאפי' הגר שפחת שרה הכירה מלאכים לפני שישבה בבית אברהם כמו שפרשתי למעלה בפס' "הגם

הלום ראיתי אחרי רואי", עכ"ל (רמב"ן בראשית פי"ז פס' יז "כי אמרה הגם הלום ראיתי, שנגלה לי כי ראה בעניי כו").

ועונה התולדות יצחק, ש"זכות המילה גדולה שיספיק לקבלת פני שכינה כו' ואברהם לא הכיר שהם מלאכים לפי שרצה הקב"ה לעשות לו כבוד מה שלא עשה לאדם בעולם ואפילו למשה רבינו ע"ה לזכות המילה שהוא הראשון שעשאה משנברא העולם עד היום ההוא והוא שיהיו המלאכים באוכלי שולחנו ולזה עשה הקב"ה שלא יכירם והקב"ה עשה שיתגשמו ויהיו נבראים בחוש הראות כו".

ובהמשך דברי הרמב"ן כותב: "כי הכיר בהם שהם מלאכי עליון כאשר יקראו אלו - ה - ים וא - לים ולכן השתחוה להם ארצה כו".

וכן מ"ש הרשב"ם (בראשית יח, כ) "ויאמר ה'. המלאך לאברהם שלוחים הללו אני שולח בשביל זעקת סדום וכו", משמע שידע אברהם שהם מלאכים.

וכן כתב הרב מנחם ריקאנטי ז"ל וז"ל: "וישא עיניו וירא כו' וישתחו ארצה כו' והכיר בהם כי הם מלאכי עליון כו".

וא"כ קשה, האם הכירם אברהם בתור מלאכים או לא?

### ב.

והנה כותב הריקאנטי בהמשך (אחר ששואל, אם הכירם שמלאכים הם איך השתחוה להם שהרי הם כ'אלוקים אחרים', ועונה) "כי בהיותם בפרצוף אדם החמוד הותר בהם כל מה שהותר באדם כו".

ועפ"ז אפ"ל שאכן ידע שהם מלאכים (מכח הנבואה שהיתה בו) אך כיון שרצה הקב"ה לכבדו הגשימם כ"כ עד שהיו נראים בחוש הראות כאדם ממש ולכן התנהג אליהם ככל האדם (השתחוה אליהם והאכילם).

ומצינו ברמב"ן (בראשית יח) "שלא היה אברהם כמשה שאברהם היה "עולה" ממדרגתו למדרגת דיבור הנבואה עד שיה משיג נבואה (משא"כ משה שהיה מוכן לנבואה בכל עת)", ולכן אפ"ל שעלה אברהם במדרגותיו והשיג בכוח הנבואה שהם

מלאכים ומכיון שלא השיג נבואה בכל עת והקב"ה הגשימם כ"כ (כיון שרצה לכבדו) עד שנראו ככל האדם, וכיון ש"בהיותם בפרצוף אדם וכו' הותר בהם כל מה שהותר באדם" ולכן נהג בהם כך.

### ג.

והנה מ"ש ברמב"ן "אם ידע שמלאכים הם מדוע האכילם", י"ל דאותו היום הרי היה יום חם במיוחד ולא באו אנשים אצל אברהם, ולא רצה הקב"ה שיצטער בכך ושלח מלאכים שנראו כאנשים ואכלו ממש ולא שנראו כאוכלים שהרי אז היה מרגיש אברהם בכך ומצטער.

ועוד נראה לפרש ע"פ מ"ש התולדות יצחק (בראשית יט) שמעלתו של אברהם גדלה כ"כ על מעלתו של לוט שאינו במדרגה כ"כ גבוהה ונקראו אצלו "מלאכים", ולגבי אברהם ה"ה במעלתם ולכן נקראו אצלו "אנשים" (ולכן ההשתחויה של אברהם לא היתה גדולה כשל לוט שנא' בו "וישתחו אפיים ארצה").

ואפ"ל דלפרש"י קראם בתחלה מלאכים מפני שעדיין לא התחילה שליחותם, ואח"כ נקראו אנשים כיון שהתחילה שליחות הצלת לוט (שאוילי הצלת לוט מאנשי העיר היתה גם חלק מהשליחות), ומה שקראם מלאכים אע"פ שהיו באמצע שליחותם הוא, שהרי א' בא להציל את לוט וא' להפוך את סדום, וכיון שלוט התעכב והתקרבה שעת הפיכת סדום סייע המלאך הא' לחברו ("ויאיצו המלאכים"), ומצינו באור החיים (וירא יט, יג) וז"ל: "הגם שאין משחית אלא אחד לצד שהיו שניהם יחד אומרים לשון רבים וכו' (וכמו שנא' בדבריהם "כי משחיתים אנחנו" לשון רבים, כך קראם יחד בשאר מקומות)".

ואולי גם אפ"ל דכיון שלא היתה זו שליחות שניהם, שהרי אין שני מלאכים נשלחים לשליחות אחת כדמצינו שאם שני מלאכים יהיו עושים שליחות אחת יהיו כמלאך אחד שלא יראה שאין ביכולת אחד לעשות השליחות לבדו (ע"פ "גור אריה") [כלומר שלא יראה שאין כוחם של המלאכים חזק כ"כ].

ונקראו "אנשים" כיון שהם "כמלאך אחד" והרי הוא באמצע שליחותו.

ד.

וא"כ נמצא דבתחילה ("ויבואו שני המלאכים סדומה וכו'") לא התחילה עוד שליחותם ולכן קראם מלאכים, אך אח"כ ("וישלחו האנשים את ידם ויביאו את לוט וכו'") נקראו אנשים כיון שהתחילה השליחות ונקראו שניהם אנשים, כיון שא' הציל את לוט והב' התחיל בשליחותו להפוך את סדום והתחיל כבר כש"הכו בסנורים" ואז התחילה פורענות סדום (וכתיב "הכו" - בל' רבים, כיון שהיו יחד נקראו בלשון רבים כדלעיל), ואח"כ "ויאיצו המלאכים" כדלעיל, ואחר "ויחזיקו האנשים", ולכאורה קשה שהרי אין השני נמצא בשליחות ומדוע נקרא "איש".

ואולי י"ל דכיון שהתחילה פורענות סדום כבר היה באמצע שליחותו וכן כפי' "אור החיים" (שם פס' יט) "וטעם גבריאלי שסייע אין זה אלא מכשירי השחתת סדום שלא יתעכב וכו'", ומ"ש "כי משחיתים אנחנו" יובן ע"פ פי' ה"גור אריה" שע"י המלאך המציל יוכל המלאך המשחית להפוך את העיר.

וכן יש לפרש כפי' ה"גור אריה" - שנקראו כמלאך אחד.



## מתי נולד יצחק אבינו ע"ה

הת' נאור חזקיהו שי' בן משי  
תלמיד בישיבה

בנוגע להתגלות המלאכים לאברהם לאחר שהתברך בכך זכר כתיב בפ' וירא (יח), (י): "ויאמר שוב אשוב אליך כעת חיה והנה בן לשרה אשתך", ומפרש רש"י "כעת חיה. כעת הזאת לשנה הבאה ופסח היה, ולפסח הבא נולד יצחק", ובהמשך הפרשה (יט), (ג) כתיב "ויעש להם משתה ומצות אפה ויאכלו", ומפרש רש"י "מצות. פסח היה", משמע שנולד יצחק בפסח.

והנה במס' ר"ה (יא ע"א) מובא שבראש השנה נפקדה שרה רחל וחנוה, ולומדים

זאת מהכתוב על ר"ה (ויקרא כד, כד) "שבתון זכרון תרועה", וברחל כתיב (בראשית ל, כב) "ויזכור אלוקים את רחל", ובחנה כתיב (שמואל - א א, יט) "ויזכרה ה'", ולומדים זאת מהמילה זכירה, שר"ה הוא יום הקבוע לזכירה. ובשרה כתיב (בראשית כא, א) "וה'פקד את שרה", וגם בחנה כתיב (שמואל - א ב, כט) "כיפקד ה' את חנה", ולומדים בגז"ש, שכמו שחנה נפקדה בר"ה כך גם שרה נפקדה בר"ה.

דמזה מוכח ששרה נפקדה בראש השנה.

ולכאורה קשה, אם אכן שרה נפקדה בר"ה (תשרי), וילדה בפסח (ניסן), אין ט' חודשים, וידוע שאשה יולדת בט' חודשים ולא בו' חודשים?

ונ"ל ע"פ דברי המד"ר לפרשת וירא "למועד אשר דבר אותו אלוקים, ר' יודן ור' חמא. ר' יודן אומר לתשעה חודשים, שלא יהיו אומרים גרוף מביתו של אבימלך. ר' חמא אומר לשבעה שהם תשעה מקוטעין".

לשיטתו של ר' חמא איכא, שהרי אותה שנה מעוברת היתה (ר"ה, יא ע"א), וא"כ יש שבעה חודשים מקוטעין, כלומר, יכולת הקיום של העובר היא אחר ו' חודשים, כמו שמצינו בשמואל ( - א א, כ) "ויהי לתקופות הימים", כל תקופה היא ג' חודשים, מיעוט תקופות אלו שניים, ו"ימים" הם ב' יום, ז.א. שחנה ילדה לששה חודשים ויומיים, ויצחק נולד לשבעה חודשים.

אך לשיטתו של ר' יודן שאומר "לתשעה חודשים" קשה, שהרי העיבור היה בתשרי ויצחק נולד בפסח, והרי אין כאן ט' חודשים.



## מהו ענן ומהו ערפל?

הת' ינון חנניה שי' בצלאל  
תלמיד בישיבה

בסוף פ' יתרו מסופר, שאחר מ"ת משה הלך אל הקב"ה בכדי לקחת את הלוחות

שנא' (כ, יח) "ומשה נגש אל הערפל", ומסביר רש"י ש"נכנס לפנים מג' מחיצות, חושך ענן וערפל", ומ"ל כוונת דבריו מה ההבדל בין ענן לערפל, הרי ערפל הוא ענן שירד מטה.

ועוד, הרי ענן נמצא למעלה וערפל למטה, וא"כ אין ענן הנמצא למעלה יכול להוות מחיצה.

ויוכן ע"פ דברי רש"י באותו ד"ה, וכן כתב המצודות בפ"י ע"פ "ענן וערפל כל סביביו" (תהלים צז, ב), שערפל הוא עב הענן, ז.א. ענן כבד יותר, וענן הוא כפשוטו.

והנה בס"פ משפטים (כד, יח) כתב רש"י שענן הוא כמין עשן. וק"ק, מדוע ביתרו לא ביאר רש"י מהו ענן.

ונ"ל שהענן המדובר שם הוא ענן שונה משאר העננים המוזכרים בתורה. וכפי המבואר בלקו"ש חט"ז לפרשת משפטים (שיחה ה'), שהענן המוזכר בפס' ובפרשיות הקודמות אין רש"י צריך לפרש, כיון שהענן הוא כפשוטו.

משא"כ בפ' משפטים הענן הוא שונה, עי"ש.

ולכן לא פ"י רש"י אצלנו מהו הענן.

וע"פ מ"ש ה"בית יהודה" על רש"י שם (כ, יח) מובן יותר כיצד הענן עומד כמחיצה, שירד כמין מסך הדומה לקיר ועומד כמחיצה.

אך בס' הכתב והקבלה מפרש כי "ערפל הוא אור צח ובהיר" (וזהו שאומרים בתפילה "ונגלית עליהם בערפל טוהר", ומשה נגש אל הערפל, אך לא נכנס בתוכו, עי"ש).

אך כמובן שהוא אינו כפרש"י גם בפשט הערפל, וכן האם נכנס משה או ניגש.

ועיין בלקו"ש שם בהערה 3 ובהנסמן שם במ"מ 9 - 12.





## מדוע לא יכל משה לבקוע הים לבד

הת' מנחם מענדל שי' הינדי

תלמיד בישיבה

איתא במדרש (שמות רבה, פ' כא סי' ו.) בנוגע לקריעת ים סוף, שכאשר הגיע משה לים ובקש לבקועו לא ניאות הים להיבקע. מה עשה, אמר לה'. לחץ ה' יד ימינו של משה ונבקע הים. ע"כ המדרש.

לכאורה, מדוע לא יכל משה לבקוע את הים לבד והוצרך לסיוע מהקב"ה, ובפרט שמצינו (בחולין ז, א.) אצל רבי פנחס בן יאיר שג' פעמים נבקע לו נהר גינאי, בשבילו ובזכותו:

א. איים על הנהר שאם לא יבקע יבשו מימיו.

ב. עם יהודי שבא עם חיטים לאפיית מצות, וגם כאן לא רצה הנהר להיבקע. אמר רבי פנחס בן יאיר לים, אם לא תבקע לא יהיו חיטים למצות, והים נבקע.

ג. עם גוי שהגיע לעבר הנהר, והנהר לא רצה להיבקע, אמר לנהר ר' פנחס בן יאיר, אם לא תבקע יהיה חילול ה', שיאמרו הגויים שרק ליהודים אתה נבקע ואילו לנו לא, ונבקע הנהר.

וא"כ מדוע משה לא יכל לבקוע הים והוצרך לעזרה מהקב"ה?



## בענין הנ"ל

הת' ישראל משה חיים שי' טויסטר

תלמיד בישיבה

ראיתי מה שהקשה חברי הת' מ.מ.ה. שי' (בהערה הקודמת) "מדוע לא יכל משה

לבקוע הים לבד והוצרך לסיוע מהקב"ה, ובפרט שמצינו אצל ר' פנחס בן יאיר<sup>1</sup> שג' פעמים נבקע לו הנהר" (עיי' לעיל בארוכה).

ונראה לתרץ זאת ע"פ דברי ה"קדושת לוי": "כיון שהים ראה גודל תענוג השי"ת מהבקיעה, שעל ידו יאמר ישראל שירה, לא רצה לחזור והיה חפץ להיות תמיד יבשה, שיאמרו תמיד שירה...".

ובזה תתורץ הקושיא, כיון שנהר הירדן ונהר גינאי ראו את התענוג שהיה לקב"ה מבקיעת ים סוף ומשום כן הסכימו להבקע, אך ים סוף, דעדיין לא ראה קודם בקיעתו תענוג הבורא".

ועוד י"ל ע"פ דברי "ערוגת הבשם": "גלוי וידוע היה לפניו (ליים) שפסל מיכה עתיד לעבור עמהם, כדכתיב "ועבר בים בצרה", ובלא תנאי היה ראוי שישוב הים להעביר עליו שטף מים להטביעו".

עפ"ז מובן, שטעם סירובו של הים להיבקע היה מפני ש"פסל מיכה עתיד לעבור עמהם", אך אצל ר' פנחס בן יאיר ויהושוע וכדו' לא היה הטעם הנ"ל, ולכן הסכים להיבקע.



## יִזְרְאֵל אֵין בְּאֵרֶץ גּוֹיִים (ג'ליון)

הנ"ל

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש - ישיבת חח"ל צפת (ד', פ"ח) הביא הת' מ.מ.ד. שי' את דברי רש"י על הפסוק בפרשת וירא "ותאמר הבכירה אל הצעירה אבינו זקן ואיש אין בארץ לבא עלינו כדרך כל הארץ" (בראשית י"ט, ל"א) ומסביר ע"כ רש"י:

1. לכאורה ניתן להקשות כן גם על יהושוע, אליהו הנביא ואלישע הנביא שנבקע להם נהר הירדן.

"ואיש אין בארץ" - סבורות היו שכל העולם נחרב כמו בדור המבול. והביא ע"כ את דברי הספורנו: "ואיש אין בארץ לבוא עלינו" - אין איש בזה הגליל ראוי לבוא עלינו, "כדרך כל הארץ" - שהמנהג הוא שלא תנשא אשה אלא להגון לה. והקשה: א. הרי בנות לוט לא היו "צדיקות גדולות" ואיך הספורנו אומר "אין איש ראוי"? ב. הרי רש"י כותב: "סבורות היו שכל העולם נחרב" ואיך הספורנו אומר "אין איש בזה הגליל ראוי לבוא עלינו"? ותירץ שאפשר לומר בדעת רש"י שכוונתו באומרו: "סבורות היו שכל העולם נחרב", היא שחשבו "שכל שאר העולם נחרב" - חוץ מהאנשים שהן הכירו, ובאנשים אלו גופא בדקו ולא מצאו איש הראוי להן, והסביר שלא מצאו איש הראוי להן בגלל שהן היו צדיקות (ונותן שם טעם לכך שהיו צדיקות).

ולכאורה תמוהה תשובתו על שאלתו השניה, שכוונת רש"י היא - "סבורות היו שכל שאר העולם נחרב", שהרי מלשון רש"י משמע בפשטות, שסבורות היו שכל העולם כולו נחרב? ועוד שהרי כל שאר המפרשים (כמו הרשב"ם והאבן עזרא) כותבים בפירוש שבנות לוט היו סבורות שכל העולם כולו נחרב. ועוד והוא העיקר תמוהה תשובתו, שהרי מסיפור הדברים ומתוכן הכתוב משמע שכל מטרתן היתה שלא יחד העולם ומה שעשו זה רק כדי לקיים את העולם<sup>1</sup>, ואם אתה אומר לי שהיו עוד אנשים בעולם אז לא היה סיבה למעשם, שהרי העולם כבר מקוים? אך צודק הוא בכותבו שהן היו צדיקות, וניתן להביא הוכחה לכך ע"פ פירוש הרמב"ן (על פ' ל"ב) שאומר שהן היו צנועות, שהרי בן נח מותר בבתו<sup>2</sup>, ושכל מטרתן היתה רק כדי לקיים את העולם.

ואולי אפשר לתרץ ולומר על שאלתו השניה, שבאמת בנות לוט חשבו "שכל העולם כולו נחרב" (כפי שמובן מרש"י), ומה שכתב הספורנו "אין איש בזה הגליל ראוי לבוא עלינו" הוא מפני שהן היו צדיקות ו"לא תנשא אשה אלא להגון לה" ולכן לא היה להן אנשים ראויים להנשא, למרות שלא היה להן גם אנשים לא ראויים. ואולי הסיבה שכותב "ראוי" הוא מפני שרצה להדגיש שהן היו צדיקות. (אמנם זה קצת בדוחק, אבל עדיף לתרץ כך מאשר לתרץ דברים המנוגדים לתוכן הכתוב ולשאר המפרשים.) ויש עוד להוסיף ולעיין בענין.

1. פס"ר מ"ג, ג', וכן בפירוש הרמב"ן על פ' ל"ב.

2. סנהדרין נח, ב.

## ”ותהלך איש ארצה” (גליון)

הת' מנחם מענדל שי' טרבניק  
תלמיד בישיבה

בקובץ העה"ת דשיבת תות"ל לוד גליון א' ש.ז. שאל הת' י.א. שי' עה"פ "ואש מתלקחת בתוך הברד" (שמות ט, כד), ופרש"י "נס בתוך נס". וכתבו ע"כ ה"שפתי חכמים" וז"ל: "שדרך הלהב של הש לילך למעלה והכא היתה יורדת למטה, זהו נס אחד. והנס השני שלא כיבו זה את זה. ולא נהירא (הנס הא') חדא, דכה פעמים מצינו שירדה האש למטה מן השמים לארץ, הן לטובה והן לרעה ולא נחשב לנס. ועוד דהא עדיין לא נכתב פסוק "ותהלך איש ארצה", עכ"ל.

ושאל הת' י.א. (על הדחי' הב'), איך שייך לומר "דלא נכתב פסוק ותהלך איש ארצה", והרי בפסוק דלעיל מיניה (ט, כג) כתיב בהדיא "ותהלך איש ארצה".

ונ"ל ע"כ ב' תירוצים:

א. כוונת ה"שפתי חכמים" היא דלא נכתב פסוק (בנוגע לענינו) "ותהלך איש ארצה", היינו שהאש מד עצמה ירדה, אלא שהאש ירדה ע"י לחץ הברד שדוחף למטה, כדכתיב "ותהלך", ולא שהאש ירדה מצ"ע, ולכן אינו נס.

ב. ה"שפתי חכמים" מדבר בלשון שאלה, "והא עדין לא נכתב פסוק ותהלך איש ארצה"? והא כבר נכתב בפסוק דלעיל מיניה, ולא שייך לומר שזהו החידוש של הפס' "אש מתלקחת בתוך הברד" (שעליו כתב רש"י "נס בתוך נס").



## ”שלא שינו את לבושם”

הת' שלום דב הכהן שי' כהן

תלמיד בישיבה

כתוב ברש"י שהסיבה שנגאלו אבותינו ממצרים כיון שלא שנו מלבושם. והנה כתיב בפ' בא (ג, כב) "ושאלה אשה משכנתה כלי כסף וכלי זהב ושמלות", והנה רואים שישראל לקחו מהמצרים בגדים, ואיך אפ"ל ד"לא שנו את מלבושם".

ונראה לתרץ ע"פ הא דכתיב "ובנ"י עשו כדבר משה וישאלו כלי כסף וכלי זהב ושמלות", ושואל ה"שפתי חכמים", הרי כבר כתיב לפני כן ששאלו כלי כסף וכלי זהב ושמלות. ועונה, שזה היה הנס, שהמצרים נתנו לבנ"י את השמלות שלהם למרות שידעו שהם ישנו את צורת הבגד.

ולכן אפ"ל דלמרות שלקחו את שמלות המצרים, מ"מ שינו את הבגדים לצורת לבוש יהודית, ולכן נגאלו "שלא שנו את לבושם".

בשו"ע הלכות ברכות השחר סי' נה סכ"א - כ"ב מביא הדין שאם יש עשרה אנשים, ובא אחד ושומע שאומרים קדושה או קדיש, יכול לומר עמהם אפי' הוא בבית אחר או חדר אחר כי שום מחיצה אפי' של ברזל לא חוצצת עכשיו.



## שונות

### נמי"י ראשונים ואחרונים ע"פ פנימיות

הת' מנחם מענדל שי' אפל  
תלמיד בישיבה

בענין נטילת ידיים מובא רבות בחסידות הטעמים והכוונות הפנימיים. להלן מוגשים הטעמים להבדלים שבין מים ראשונים לאחרונים ע"פ פנימיות הענינים, וכן הלכות ומנהגי נטילת ידיים וטעמיהם ע"פ פנימיות.

.א.

ההבדל בין מים ראשונים לאחרונים ע"פ פנימיות.

מים ראשונים: מברכים עליהם.

מים אחרונים: אין מברכים עליהם.

הטעם הפנימי להבדל: להתחבר לקדושה מברכים, אך כשמטפלים בטומאה לא מברכים. "אין ברכה בכוחות הטומאה" (זהר ח"ב קנד:).

מים ראשונים: אין הוראה ועניין לאן נשפכים המים המים ולאיזה כלי (ולכן אפשר לכלי כסף).

מים אחרונים : שופכים דוקא לכלי או לפחות על קרקע במקום שאין בנ"א עוברים שם. יש נזהרים שלא לתוך כלי כסף ויש מקפידים דוקא לכלי פגום.

הטעם הפנימי להבדל : מים ראשונים - הכנה והתחברות לקדושה, אין משנה לאן נשפכים. מי אחרונים - "מתנה" בסיום הסעודה לסט"א ורוצים "להגביל" את המתנה למקום מסוים ולא במקום שאנשים הולכים. כ"כ לא בכלי כסף ואף בכלי פגום בכדי לא להחשיב את ה"מתנה".

מים ראשונים : נוטלים על האצבעות והרווח שביניהן, כף היד עד הפרק.

מים אחרונים : רק בקצות האצבעות.

הטעם הפנימי להבדל : מים ראשונים - רוצים להעלות את הידיים למוחין ולקדש אותן ("שאו ידיכם קודש וברכו את ה'"). מים אחרונים - עיקר ההשפעה לכוחות הטומאה היא מקצות האצבעות והצפרניים.

מים ראשונים : לפחות רביעית.

מים אחרונים : די במעט ואין שיעור מסוים.

הטעם הפנימי להבדל : מים ראשונים - ענין של טהרה, ורביעית בדומה למ' סאה של מקוה. מים אחרונים - רוצים לצמצם כמה שאפשר את ההשפעה לכוחות הטומאה.

מים ראשונים : מכוונים את הידיים כלפי מעלה ומגביהין אותם.

מים אחרונים : מורידים האצבעות כלפי מטה.

הטעם הפנימי להבדל : בלשון הקלבה מים ראשונים נקראים "מים עליונים" ומים אחרונים "מים תחתונים". מים עליוני - צלולים, כח אין סוף, ביטול וטהרה. מים אחרונים - קשורים לעוה"ז, כוחות הקליפה.

מים ראשונים: מים ראשונים מצוה.

מים אחרונים: מים אחרונים חובה.

הטעם הפנימי להבדל: מצווה - מלשון צוותא וחיבור. חובה - עניין של זהירות ו"תשלום" לקליפה.

מים ראשונים: רק מים צלולים (הראויים לשתיית כלב) ושלא נעשה בהם מלאכה.

מים אחרונים: כל הנוזלים כשרים ואפילו הפסולים למים ראשונים, כגון מחמת מלאכה או שינוי מראה, לבד מיין.

הטעם הפנימי להבדל: מים ראשונים - למעלה מהתחלקות, ולכן בדוקא צלולים ולא נפגמו מהשפעת בני"א. מים אחרונים - מתנה לא בעלת ערך רב, ולכן כל הנוזלים כשרים למרות שעשתה בהם מלאכה או שהשתנו מראיהם, חוץ מהיין - מפני חשיבותו.

מים ראשונים: ניתן להשתמש גם במים חמים.

מים אחרונים: מים פושרים ולא חמים.

הטעם הפנימי להבדל: חום מסמל קדושה והלהבות. מים ראשונים - הגברת המודעות, התחברות והתלהבות. מים אחרונים - דחייה והתנתקות.

## ב.

הטעם הפנימי להלכות ומנהגי נטילת ידיים.

ההלכה: מתי? כשניעור משנתו, קודם התפילה, לפני סעודת לחם וכו'.



הטעם הפנימי: "הכנה לעבודה כדבעי... נטילת ידיים פירושה סילוק ידיים לסלק את הידיים ממגע עם דברים לא טובים... עניין הנטילה הוא מה שנוטל הדבר ומעבירו ממקומו שהיה למקום אחר - עניין העלאת המידות למוחין - שהמצוות, מעלתן היא רק בפעולתן ולכן הנה זה דווקא כאשר הם במקומם הראוי..." (כ"ק אדמו"ר הרי"צ, ד"ה "שאו ידיכם קדש").

"ועתה צריך להבין למה תקנו נטילת ידיים לאכילה דווקא, הלא שלא בשעת אכילה היה יכול להיות טהרת הציפורניים גם כן על ידי שפיכת רביעית מים? אך העניין דהנה האכילה הוא בחינת מלחמה בן טוב והרע... ולכן נקרא המאכל על שם המלחמה..." (כ"ק אדמו"ר הזקן בסידור - מאמר: "להבין עניין נט"י").

"תפילה - שעת צלותא. שעת קרבא - זמן תפילה. זמן מלחמה עם היצה"ר" (זהר).

ההלכה: בדיקת ידיים וציפורניים נקיות.

הטעם הפנימי: "סתם ידיים עסקניות הן" (גמ' סוכה כו, ב).

"הנה כמו שבגשמיות הרי צריכים לחתוך את הציפורניים הדוקרים ועוקצים, ומבטל מקום קיבוץ הלכלוך, הנה כמו כן ברוחניות הנה ראשית כל צריכים לעקור כל מיני אופני עקיצה ודקירה אשר בל יראה ובל ימצה גם אף שמץ מנייהו, כי הוא רע גמור ולהביט על זולתו רק בעין טובה..." (כ"ק אדמו"ר הרי"צ).

"בציפורניים שלוש דרגות: הצמוד לבשר - קדוש. משם עד קצה האצבע - קליפת נוגה. מעבר לאצבע - ג' קליפות טמאות".

ההלכה: עיקר נט"י עד קשרי האצבעות (לשיטת הרא"ש ורוב הפוסקים), וגם פיסת היד (לרי"ף, ר"ח ורשב"א).

הטעם הפנימי: "עיקר יניקתם מן האצבעות - מקום בקיעת האורה מסופי האצבעות, וזה צריך ליטהר, וכל י"ד פרקי היד בכלל" (דרך מצוותיך).

"לפי שבכללות היד הנחלק לג' פרקין הם: פרק א' - פרק עליון חב"ד, ומכיוון שנתפשט איזו יניקה מראשיתה, צריך לטהר כולו" (כ"ק אדמו"ר צמח צדק).

**ההלכה: קודם יד ימין ואח"כ יד שמאל.**

**הטעם הפנימי:** "כנגד אהבה ויראה, להגביה אותו קלקול למוח כדי לתקן... ונקרא הידיים הפועל ושכל מעשיו נגמרים בידיים וכן כל גמילת חסד בידיים היא" (הרהמ"ג אור תורה צ"ג).

**ההלכה: רביעית מים.**

**הטעם הפנימי:** "כי מ' סאה לטהרת טומאה דארייתא כמו נדה וזבה, טומאת הציפורניים אינה טומאה דארייתא דהיינו אינה אלא לפי הזמן והשעה, על כן המשיכו מהמקור החכמה דאצילות איזה תיקון דהיינו טהרה לטמאה קשה זו על ידי נטילת ידיים ברביעית מים לבד לשפוך עליהם" (כ"ק אדמו"ר הזקן).

**ההלכה: מים צלולים.**

**הטעם הפנימי:** "שאינ בהם גוון כידוע. והוא להיות כי יש בו בחינת אין שהוא ההעלם וההיולי שאינו תופס גוון אלא יכול לעשות ממנו בכל אופן שירצה. כן המצווה העיקר על האצבעות דווקא, לג' פרקין שבהם, להיותם יותר קרובים אצל הציפורניים היטהרו מטומאת הפירודין..." (כ"ק אדמו"ר הזקן).

**ההלכה: בד"כ הנטילה מכלי.**

**הטעם הפנימי:** "המים אין בהם גוון (מיו"ד ספירות) ואי אפשר להתמשך אלא על ידי התלבשותו בכלים דווקא, שהכלים מגבילים אורות שהיו מושגים" (אדמו"ר צמח צדק).

ההלכה : המים נפסלים במלאכה ושינוי מראה.

הטעם הפנימי : "כי אז אינן רומזים למים העליונים" (כ"ק אדמו"ר הצ"צ).

ההלכה : כח גברא, ולפחות ב' שפיכות.

הטעם הפנימי : "והנה מים ראשונים הם בחינת מ"ן (מייץ נוקבין, העלאה מלמטה למעלה) ובחינת גבורה לדחות החיצונים. ומים שניים שמטהרים הראשונים הם בחינת מ"ד" (מים דכורין, מלמעלה למטה) (כ"ק אדמו"ר הצ"צ).

ההלכה : הגבהת הידיים לראש (למוחין).

הטעם הפנימי : "המידות (שמתבטאות דרך הידיים) בטבעם לרדת לחומריות עולם הזה והשכל בטבע הנמשך למעלה להשיג דברים יותר נעלים וכו', לכן צריכים להרים את הידיים למוחין לפני העיסוק בעוה"ז באכילה וכו'. הידיים יותר מסמלות (וגם האצבעות) עניין של פרוד וישות (כוחי ועוצם ידי) והמוחין (במיוחד חכמה) מסמלות עניין הביטול ולכן יש להגביה את הידיים לראש" (כ"ק אדמו"ר הרי"צ).

ההלכה : הגבהת הידיים לראש (למוחין).

הטעם הפנימי : "רק למשה רבינו היה כח לכוון ולהמשיך משם. אמנם מהזהר משמע שלנטילת ידיים וברכת כהנים אפשר להרים מעל הראש (ויש מסבירים שזה רק בבית המקדש)".

ההלכה : מברכים של נטילת ידיים, ולא על רחיצת או על נקיות וכו'.

הטעם הפנימי : "כלל לא מדובר רק על הסרת הלכלוך (היינו סור מרע על אף שזה גם העבודה תמה) אלא נטילת ידיים והגבהתם הוא על שם הכתוב "וינטלם וינשאם כל ימי עולם" ולכן גם אם ידיו נקיות צריכות נטילה להיות כי עניינם הוא ההגבהה"

(כ"ק אדמו"ר הרי"צ).

ההלכה: נוטלים עם ברכה רק על "כביצה" אות יותר. פחות מכך, נוטלים ללא ברכה.

הטעם הפנימי: "יש לומר כיוון שלחם הוא מלשון מלחמה וזה זמן מאבק בין נפש האלוקית לנפש הבהמית, הרי כשאוכלים פחות מכביצה אין כ"כ מאבק ומלחמה ולכן רק נוטלים בלי ברכה כיוון שהגישה אינה כ"כ מסוכנת".



## לזכות

### הרה"ג ר' חיים אהרן שליט"א

ראש ישיבתנו הק', אשר דואג במסירות נפש ללא לאות למען הצלחת הישיבה בגשמיות וברוחניות. יהי רצון שיזכה לראות פרי טוב בעמלו, בהעמדת תלמידים הרבה, מקושרים בלונ"ג לכ"ק אדמו"ר מה"מ.

וכן לכל הצוות המסור בישיבה:

הרה"ח יוסף יצחק הלוי שיחי' לוי  
משגיח רוחני ומשפיע בישיבתנו

הרה"ח בנימין זאב שיחי' מינצברג  
משפיע בישיבתנו

הרה"ח חנוך העניך שיחי' זילברשטרומ  
ר"מ בישיבתנו

הרה"ח בנימין שמעון שיחי' קטורזה  
ר"מ ומשפיע בישיבתנו

הרב יניב הלוי שיחי' לוי  
משגיח בישיבתנו

הדואגים ומתמסרים ללא לאות  
למען פיתוח הישיבה ושגשוגה בגו"ר  
לנחת רוח כ"ק אדמו"ר.

לזכות

התלמידים השלוחים לשיבתנו הק'

בשנת ה'תשס"ט

הת' מנחם מענדל שי' ויספיש

הת' יאיר שי' לביוב

הת' שמואל שי' ליפסקר

הת' מנחם שי' סעיד

הת' מנחם מענדל שי' פרנקל

הת' שניאור זלמן שי' פרנקל

הת' שלום דובער שי' קומער

להצלחה מופלגה בעבודת השליחות בישיבתנו הק',  
ובפרט בהשליחות העיקרית 'קבלת פני משיח צדקנו'  
יהי רצון שיזכו לעשות נח"ר למשלח.

לזכות

הני תרי צנתרי דדהבא  
הגיסים המסורים בכל לו"נ  
לעניני הרבי

הרה"ח ר' חיים שי' רייכמן  
והרה"ח ר' יעקב שי' קעניג

יהי"ר שזכות הדפסת הקובץ  
תעמוד להם ולכל אשר להם  
בכל המצטרך בגו"ר  
וזכות הדפסת והפצת המעיינות  
תזרז את התגלות מלכנו משיחנו  
תיכף ומיד ממש

לע"נ  
האשה החשובה  
מרת זהבה לאה ע"ה  
בת יבדלחט"א ר' ניסים שיחיו  
סעיד

נלב"ע עש"ק פרשת מטו"מ  
אור לכ"ח תמוז ה'תשס"ז  
ת.נ.צ.ב.ה.

נתרם ע"י בני משפחתה שיחיו

\* \* \*

לע"נ  
האשה הצדקנית  
מרת דינה פעשא  
בת ר' משה מרדכי ע"ה  
קעניג

נלב"ע י"ט כסלו ה'תשס"ט  
ת.נ.צ.ב.ה.

נתרם ע"י בני משפחתה שיחיו



לזכות תלמידי שיעור ג' תשס"ט

מור יוסף לוי יצחק	אוזן מנחם מענדל
משה יוסף	אמיתי אביאל
נאבול לוי יצחק	אסולין שמואל
נוטיק מנחם מענדל	אצרף יוסף יצחק
סעדון עמירן	בורוכוב ישראל צבי
פופאק רפאל זאב	ברששת אברהם
פרסיקו ישראל	ברשישת יוסף יצחק
קאשי אליהו אהרון	ג'ובני יוסף חי
קריאף מנחם מענדל	גרינברג מנחם מענדל
רוזנבלט לוי יצחק	דיאקובצקי משה מענדל
שרמן ברוך משה קלמן	ידגר ישראל
שרעבי בני פנחס	כהן יצחק שלום
שרעבי יוסף יצחק	לוי אליהו לאון
שרעבי שמואל	לפקיבקר מנחם מענדל

להצלחה בכל, ובפרט בלימוד הנגלה ובלמוד החסידות  
ולחיזוק ההתקשרות.

לזכות

כ"ק אדמו"ר מה"מ  
לרגל נ"ט שנה לנשיאותו  
מהרה יגלה אכי"ר.