

קובץ

# הערות התמימים זאנ"ש

תזת"ל המרכזית – 770

הערות זביאורים  
בתורת כ"ק אדמו"ר,  
בנגלה ובחסידות

יוצא לאור על ידי

**ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית**

ברוקלין, נ.י.

770 איסטערן פארקווי

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושבע לבריאה  
מאה וחמש שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



---

יוצא לאור על ידי

מערכת הערות התמימים ואנ"ש

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית – 770

דוא"ל : [haore770@gmail.com](mailto:haore770@gmail.com)

---

הקובץ הבא יצא לאור בעז"ה  
לקראת ל"ג בעומר

---

# תוכן הענינים

---

- 5 ..... פתח דבר
- 7 ..... דבר מלכות - הכרח ההתקשרות לנשיא הדור
- 12 ..... דבר מלכות - ביאור בתהילים קאפיטל ק"ו

## משיח וגאולה

- 15 ..... בענין מקום המקדש

## הגדה של פסח

- 21 ..... בגדר מצות בדיקת חמץ וברכת על ביעור חמץ
- 27 ..... כל דצריך ייתי ויפסח
- 30 ..... הערה קצרה בהגש"פ

## תורת רבינו

- 32 ..... מלוח מלכה – חלק ממצות סעודות שבת?
- 34 ..... הערה בד"ה פתח אליהו תשט"ו
- 36 ..... בריא מזליה – ע"ד עונג
- 42 ..... גדר מצוות "משתה ושמחה" בפורים
- 46 ..... הורדת העדי בהר חורב
- 49 ..... חשיבות כלי המשכן – לפי עיקר ענינו
- 52 ..... הערות קצרות בס' תורת מנחם – רשימת היומן

## חפידות

- 55 ..... הערה בד"ה האומנם תרמ"ג
- 59 ..... יש מאין בשינוי טבע המים
- 60 ..... בענין גורל ובחירה

- 67 ..... "המותר באכילה" – בעיקר בצומח
- 68 ..... מעלתו דהתחתון לגבי העצם
- 70 ..... התפלה והכנתה
- 71 ..... ההתאמצות הנדרשת בעבודת הבינוני

### נגלה

- 73 ..... ביאור דברי ר"א לשיטת רבא
- 75 ..... בשיטת רש"י דאחזוק ולא אחזוק
- 78 ..... "מילתא דאיתיה בקידושין לא קתני"
- 80 ..... שיטת רש"י בענין שייר קרקע כל שהוא
- 87 ..... לפלוג וליתני בדידה
- 89 ..... עגונא דעבד מהו ?
- 91 ..... הטעם שהוצרך לרש"י להוכיח מר"ש
- 94 ..... גבי 'חב לאחרים' לתוס' ולהרמב"ן

### הלכה ומנהג

- 97 ..... ביאור בשו"ע אדה"ז סי' צ"ד סק"ב
- 101 ..... שכח להתפלל ערבית במוצאי שבת - מהו לענין אתה חוננתנו ?
- 110 ..... הטעם לסכנה בצפרניים

### פשוטו של מקרא

- 113 ..... החילוק בקרבנות שלמים
- 114 ..... הל' אסיפה – גם בנשמות
- 115 ..... תוכן שבע שמות דיתרו
- 116 ..... ג' ענינים בשמיעת יתרו

### שונות

- 118 ..... גדר הכליה בימי פורים
- 121 ..... תיקון בספר כללי רש"י

ב"ה

## פתח דבר

לקראת יום הבהיר י"א ניסן, יום הולדת הק"ה של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי' - קובץ 'הערות התמימים ואנ"ש', פרי עטם של תלמידי התמימים בישיבת תומכי תמימים המרכזית בבית חיינו - 770, המלקט בתוכו הערות וביאורים בתורת רבינו, נגלה, חסידות, הלכה ומנהג, פשוטו של מקרא.

לקראת יום הבהיר זה, זכות וחובה היא לגרום נחת-רוח לנשיאנו, ובפרט בענין של תורה. וכדברי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו: "מכיון שישנם כאלו המתכוננים בנוגע ליום הולדת וכו', וחושבים, במה זה יתבטא, הנה בנוגע למתנה בכלל הרי לא שייך להעמיד תנאים, אמנם ענין המתנה קשורה בגרימת נחת רוח, וכאן המקום להעיר (עם עי"ן) ולהאיר (עם אל"ף), שלכל לראש יש לקשר זאת עם ענין של תורה" (התוועדות פורים תשל"ב).

ויה"ר שנזכה תיכף ומיד ממש ל'הקיצו ורננו שוכני עפר' ומלכינו בראשינו, וכהלשון בשיחה הנ"ל "שע"י ההוספה בלימוד התורה נזכה לקבל וללמוד מתורתו של משיח, וכלשון הפסוק "ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דודיך מיין", ומתוך שמחה וטוב לבב".

המערכת

י"א ניסן תשס"ז  
ברוקלין. ניו יארק



## דבר מלכות

...ידועים דברי כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע לפני הסתלקותו<sup>3</sup> – "איך גיי אין הימל, די כתבים לאז איך אייך" (אנכי עולה השמימה, ואת הכתבים (כתבי החסידות) הנני משאיר לכם).

פירוש הדברים<sup>4</sup>: "צדיקים דומין לבוראם"<sup>5</sup>, וכשם שהקב"ה "נתן (הכניס) את עצמו" בתורתו, כמחז"ל<sup>6</sup> "אנא נפשי כתבית יהבית", עד"ז בצדיקים, ש"נותנים" (ומכניסים) את עצמם בדברי תורתם.

ה. ע"פ האמור לעיל (שקרבות הנשיאים הם ענין נצחי הנמשך בכאו"א בכל הדורות) מובן, שמהענינים המיוחדים של חודש ניסן הוא – ההדגשה בענין (א) הנצחיות של נשיאי ישראל<sup>1</sup>, כי כל נשיא בדורו כנשיא הראשון בדורו<sup>2</sup>, (ב) ההתקשרות וכו' של כאו"א מישראל (בכל דור ודור) לנשיאי ישראל הנמשכת מההתקשרות וכו' – שהייתה בזמן חנוכת המשכן – ההתקשרות וכו' נצחית.

לג, ב. (בע"י). תניא רפמ"ב, "ללכת בכל דרכיו ולאבהה אותו ולעבוד את ה"א גו' לשמור את מצוות ה' גו'" (עקב י, יב ואילך).

2. להעיר מקהלת יעקב לבעהמ"ס מלוא הרועים) מערכת רבי שנשיא ר"ת ניצוצו של יעקב אבינו.

3. הועתק במכתב זקני אנ"ש – נדפס באגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"א ע' קיג.

4. ראה גם לקו"ש חכ"ז ע' 24 ואילך. ועוד.

5. ב"ר פט"ז, ח. רות רבה פ"ד, ג. ועוד.

6. שבת קה, א (כגירסת הע"י). לקו"ת שלח מח,

סע"ד.

1. וראה משנה ר"ה בתחלתה, שבאחד בניסן הוא ראש השנה למלכים – למלכי ישראל (שם ג, א).

ולהעיר שלימוד זה (ע"ד נצחיות הנשיא בעבודתו במשכן ופעולתו על ישראל בכל הדורות) מבואר גם בלקו"ת פרשתנו ("חסידישע פרשה" של השבוע דיום אמירת שיחה זו) – ד"ה ויקרא אל משה: "התורה היא נצחית ושייך בחינות אלו (ד'ויקרא אל משה" באהל מועד שבמשכן) גם עכשיו" מצד "אתפשטותא דמשה שבכל אדם" (ראה תקו"ז תס"ט (קיב, א. קיד, א). אגה"ק בסוף הביאור לסי' זך), ואתפשטותא דמשה שבכאו"א פועל עליו "ליראה את ה' אלקיך" (עד שלגבי בחי' זו "יראה מילתא זוטרתה היא" – ברכות

בעצמו ובגשמייות<sup>8</sup>.

ו. ויש לומר שכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו הדגיש זאת תיכף במאמרו (תורתו) הראשון<sup>9</sup> (בתור נשיא<sup>10</sup>) – שמה מובן שזוהי התחלה ועיקר יסוד בנשיאותו – ד"ה ראשית גוים עמלק ואחריתו גו'<sup>11</sup>:

בהמאמר שם מבאר, דעניני קדושה קיימים ב"קיום עצמי (ונצחי)", כמו "המצות<sup>12</sup> שנתלכשו בענינים גשמיים קלף הגשמי וצמר הציצית וכהאי גוונא וכל מה שברצונו ית' כלים ראויים להארת האור העליון ה"ה קיימים בבחי' קיום עצמי", וממשיך "וי"ל שזהו"ע קדושה לא זזה ממקומה<sup>13</sup>, ותשמישי קדושה<sup>14</sup> בקדושתן הם עומדים כו".

זוהי הכוונה בדברי אדמו"ר נ"ע "איך גיי אין הימל די כתבים לאז איך אייך" – שע"י (לימוד) כתביו (תורתו) שהלימוד מביא לידי מעשה בפועל ועד להפצתם חוצה, מתקשרים וכו' עמו בעצמו (מכיון שהכניס את עצמו בכתביו), עצמו – כפי שנמצא במצב של על"י השמימה.

ומכיון שה"כתבים" נמצאים למטה "בגשמייות העולם - הרי על ידם נמצא אדמו"ר נ"ע בגשמייות העולם, היינו, שזוהי התקשרות נצחית בגשמייות בין הנשיא אדמו"ר נ"ע וכל ישראל.

וכן הוא בנוגע לבנו ממלא מקומו<sup>7</sup>, נשיא דורנו – שע"י כתביו, ספריו ונכסיו הגשמיים (כדלקמן) – מתקשרים עמו

7. בנו יחידו – שירש הכל (ראה לעיל הערה 38), ויורש ה"ה המוריש עצמו (ולא רק במקום המוריש) – ראה ב"ב קנט, א. שו"ת צפע"נ דווינסק ח"א סק"י"ח. מילואים יג, א. מהד"ת יט, א. ובלשון הכתוב – "תחת אבותיך יהיו בניך" (תהלים מה, יז. ב"ב שם) 8. נוסף על זה שע"י "זרעו בחיים", "אף הוא בחיים" (תענית ה, ב).

9. שהוא (מיוסד על) מאמר האחרון של אביו אדמו"ר נ"ע (פורים בסעודה, פר"ת\*), בהוספות רבות וכו' ובשינויי לשונות בכ"מ. – ולהעיר ממארז"ל (מדרש תהלים בתחלתו): במקום שחתם זה פתח זה. ובארוכה – ב"ר פ"ק יב. וש"נ.

10. שנאמר בש"ק פ' צו אחר מנחה\*, יום האחרון של השבעה אחרי אביו אדנ"ע.  
11. נדפס בסה"מ תר"פ-תרפ"א בתחלתו.  
12. סה"מ שם ע' יוד.  
13. ראה ע"ח שער ד פ"ג. של"ד פ"ג. של"ה פ"א.  
אגה"ק ביאור לסי' זך (קמו, א).  
14. ראה מגילה כו, ב. רמב"ם הל' ס"ת פ"י ה"ד. וראה תו"א צ, סע"ב. שערי אורה ד"ה יביאו לבוש מלכות פ"ה ואילך ופע"ז ובקיצורים לשם. וראה לקו"ש ח"י"ב ע' 135 ואילך.



כמדבר, ובכה הרבה".

והביאור בזה מובן ביותר ע"פ המדובר ומבואר בהמאמר שם – שענין האמור (ע"ד נצחיות מקום עבודתו של הצדיק) בא בהמשך להמבואר שם "בענין הכלים שע"י דבוקתם והתאחדות האור בהם הרי גם הם בבחי' קיום עצמי" (כמו האור<sup>17</sup>), שזוה מובן, שהקיום הנצחי של קדושת המקום הגשמי וכל כליו שהשתמש בהם (הצדיק) – ל"צרכי העבודה" – הרי "גם לאחר עלותו מחיי הגופות" הוא ע"ד וברוגמת הקיום העצמי (ונצחי) של הכלים דעשר ספירות (מצד ביטולם והתאחדותם עם האור).

וי"ל יתירה מזו – שזהו (לא רק בדוגמת, אלא) אותו הענין ממש, היינו שהקיום הנצחי ש"במקום התורה והעבודה של צדיק כו' וכל כליו שהשתמש כו'" הוא באותה הדרגה של קיום נצחי דכלים של עשר ספירות (דעולם האצילות). וי"ל שזה

כלומר: מכיון שכל עניני קדושה נמשכים ממקור הקדושה – הקב"ה בעצמו, לכן, כשם שהוא ית' קיים בקיום עצמי (ונצחי<sup>15</sup>) (שהרי מציאותו מעצמותו כו'), כמו"כ קדושתו ואורו (שהוא דבוק בהמאור ומעין המאור) – קיים בקיום עצמי ונצחי.

ובהמשך לזה כותב שם:

ומקום התורה והעבודה של צדיק בקדושתו הוא גם לאחר עלותו מחיי הגופות לחיים האמיתיים והארת אור עבודתו נשאר במקומו, די"ל שהמקום שבו למד ועסק בתורה וכל כליו שהשתמש בהם לצרכי העבודה קדושתו עליהם מחלקי בירוורו בעולם.

ומביא על זה (ביאור-) סיפור מאביו<sup>16</sup> "וראיתי פעם כי כ"ק אאמו"ר הרה"ק הכ"מ נכנס לחדר אביו כ"ק אאזמו"ר זצוקל"ה זי"ע והיו עוד סדרי החדר כמו שהיו בחייו (זה הי' בערך בשנת מ"ה או מ"ו) ונכנס לבוש בחגורה ועמד אצל השולחן למול כסא שבתו, ושפתיו נעות

ונפל עליו פחד והסתיר עצמו, וראה שאביו נכנס כו' – כההמשך שנעתק בהמאמר.

17. היינו לו רק הרביקות וקיום שבכלים מצ"ע (דאיהו וגרמוהי חד (תקו"ז בהקדמה – ד, ב), שהוא לא כמו האחדות דאיהו וחייהי חד – ראה המשך מים רבים תרל"ו פל"ב. המשך וככה תרל"ז פק"ז. המשך תרס"ו ע' קצ. ובכ"מ), כ"א גם בחי' קיום עצמי של האור.

15. התואר "נצחי" הוא שם המושאל – לשון "נצחיות" אינו נופל כ"א בבחי' וגדר זמן, שיומשך זמן בלי סוף, אבל מה שאינו בבחי' וגדר הזמן לא שייך בו המשך הזמן כו' (לקו"ת שבת שובה סו, ג).

16. במ"א (ראה ספר השיחות תש"ד ע' 6 ואילך. ועוד) סיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר בפרטיות יותר, שבהיות ילד קטן הי' רגיל להכנס לחדק היחידות של כ"ק אדמו"ר מהר"ש. ופעם אחת ראה שהדלת נפתחה,

הנ"ל – ש"נכנס לחדר אביו . . והיו עוד סדרי החדר כמו שהיו בחייו כו' ונכנס לבוש בחגורה ועמד צל השולחן למול כסא שבתו, ושפתיו נעות כמדובר, ובכה הרבה" – היינו "כמו שהי' בחייו" כשהי' נכנס ליחידות נשי"ל שענינה – התאחדות של ה"יחידה" של הנכנס ליחידות ושל ה"יחידה" של הרבין] – בחיים חיותו של אדמו"ר מהר"ש!

וע"פ פתגם אדמו"ר נ"ע הנ"ל "איך גיי אין הימל, די כתבים לאז איך אייך" – מובן, שע"י ההתקשרות לנשיא הדור – ע"י ה"התקשרות" עם כתביו, ספריו וכ', שבהם הכניס את עצמו כנ"ל – נמשך מהקיום העצמי והנצחי של קדושת הצדיק והנשיא, ולכל ההולכים "בדרך" ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נצח סלה ועד<sup>25</sup>."

מובן גם ממש"כ בתניא<sup>18</sup> בביאור מחז"ל<sup>19</sup> "האבות הן הן המרכבה", שבכל עיניניהם היו מרכבה דאצילות, שעד"ז בצדיקים ונשיאים שהם דוגמתם.

ז. המורם מכל הנ"ל – שחיי הצדיק הם נצחיים<sup>20</sup>, ולא רק ברוחניות הענינים אלא גם – בנוגע למקום הגשמי וכליו הגשמיים (שולחנו וכסאו כו') – וכדיוק הלשון "קדושה לא זזה ממקומה"<sup>21</sup>, המקום הגשמי ב"חדר אביו" (נוסף על המקום הרוחני – מעלה ומדיגה<sup>22</sup>) – כי קדושתו של הצדיק חודרת בכל עניניו (גם במקום ובכלים שהשתמש בהם לצרכי העבודה<sup>23</sup>); וכדברי המאמר "המקום שבו למד ועסק בתורה וכל כליו שהשתמש בהם לצרכי העבודה קדושתו עליהם".

ויתירה מזו: קדושת המקום והכלים כו' של הצדיק (גם לאחר הסתלקותו) היא באותו האופן כהזמן שהצדיק השתמש בהם בפועל, נשמה בגוף; וכמובן מהסיפור

פ"ח. נת' בס' החקירה להצ"צ עד, סע"ב ואילך.  
23. ולא רק כשנשא לאח"ז רק לקדושה בלבד, כמו השולחן ועמוד (שטענדער) של הצדיק שממנו עשו הארון שבו נגנו הצדיק, שכל מציאותו רק ארון וכלי הצדיק, וי"ל כמו ארון וכלי ללוחות הברית (להעיר ממחז"ל "קשה מיתן של צדיקים לפני הקב"ה כשברית לוחות" – ירושלמי יומא פ"א ה"א ובקה"ע שם. תנחומא (באבער) אחרי יוד. הובא בפרש"י עקב יו"ד, 1).

24. אגה"ק סכ"ז (קמו, א)

25. ו"כל מקום שנאמר נצח סלה ועד אין לו

הפסק עולמית" (עירובין נד, א).

18. פכ"ג. פל"ד. פל"ט.

19. ב"ר פמ"ז, ו. פפ"ב, ו. – "אפילו בשינתם" (מאמרי אדה"ז הקצרים ע' תקמ).

20. ראה אגה"ק סי' זך וביאורו.

21. והדיוק בזה יובן עוד יותר מזה שלשון "ממקומה" לא הובא בע"ח של"ד ושל"ה שבהערה 51.

22. ראה רמב"ם ה' יסוה"ת פ"ב ה"ו. מו"נ ח"א

וזה פועל "להבין ולהשכיל בתורתך" – נגלה דתורה ופנימיות התורה, כולל תורתם של רבותינו נשיאינו, וגדול תלמוד שמביא לידי מעשה<sup>27</sup> – לעשות רצונך דהקב"ה כל ימי חיי – קיום המצוות בפועל,

ובפרט קיום המצוות וההוראות בענינים שהזמן גרמא: "מבצע פסח", להכין את עצמו, את בני אחיו ואת כלל ישראל – לחג הפסח, להשתדל ולדאוג שכאו"א מישראל יהי' לו כל צרכי החג, הן בגשמיות, והן (ובעיקר) – המעשה אשר יעשה) – צרכיו הרוחניים, ידיעת הלכות פסח ומצוות החג, החל מההתחלה (הלכות ערב פסח) ומליל הסדר.

[לקו"ש חל"ב ע' 22 ואילך]

ובפרט ע"י לימוד הכתבים והספרים, והבאת הלימוד במעשה בפועל, הן בעצמו והן – ע"י הפצת המעינות (דהכתבים והספרים) חוצה.

ועי"ז מאירים אצלו "כל ניצוצין קדישין וכל האורות והקדושות הכללות" בנשיא הדור – שכולל "הכל", כי הנשיא הוא הכל<sup>26</sup>, וזה פועל "להבין ולהשכיל בתורתך [כולל ובפרט בנדו"ד – הכתבים וספרים של הנשיא] וביראתך לעשות רצונך כל ימי חיי אני וזרעי וזרע זרעי מעתה ועד עולם (נצחי)".

ח. ההוראה בנוגע לפועל:

צריכים להתקשר עם נשיאי ישראל שבכל דור ודור, ובדורנו – בנשיא דורנו, כ"ק מו"ח אדמו"ר, ועי"ז מקבלים מה"נצחיות" של הנשיא.



## פרק קו

כאן המקום להוסיף ביאור בהמדובר לעיל (בהמאמר) אודות ההוספה שבמזמור ק"ו שבתהלים לגבי מזמור ק"ה, שדוקא בו מסיים "ברוך ה' אלקי ישראל מן העולם ועד העולם":

ענין זה – ד"ברוך ה' אלקי ישראל מן העולם ועד העולם" – הובא במשנה בסיום מסכת ברכות, וז"ל: "כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים עד העולם, משקלקלו הצדוקים ואמרו אין עולם אלא אחד התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם" (והמברך אומר בסוף כל ברכה ברוך אתה ה' אלקי ישראל מן העולם ועד העולם).

ולכאורה יש בזה תמי' גדולה – "א שטורעם'דיקע קלאץ קשיא":

איך אפשר לומר דרך "משקלקלו הצדוקים . . התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם" – בה בשעה שלשון זה ("ברוך הוי' גו' מן העולם ועד העולם") מפורש הוא בתהלים (כנ"ל), היינו, שכבר נאמר על ידי דוד (כפשוטו של מקרא, שמזמור זה נאמר על ידו), שהי' לפני הזמן דבית שני, ועאכו"כ – קודם ש"קלקלו הצדוקים" (בבית שני)?!

וחפשתי ומצאתי תירוץ על שאלה זו – בספר עשרה מאמרות (שהי' מקובל וגם פוסק בנגלה דתורה), שמבאר ש"מז העולם ועד העולם הוא מטבע שטבעוהו דהנע"ה וב"ד . . אבל בבית שני בשביל חמשה דברים שחסרו בו לא היו חותמין בו תחלה אלא מן העולם ואח"כ החזירו דבר ליושנו שלא לחקות את הכופרים".

. . ובנוגע לענינו:

האמור לעיל בענין דירידה צורך עלי' – הוא גם בנוגע לכללות ענין הגלות, שכן, כל ענינה של הירידה בגלות הוא רק בשביל העלי' שנפעל על ידי ירידה זו.

וזהו גם הטעם לאריכות גלות זה האחרון – דלמרות שכבר "כלו כל הקיצין",

מ"מ "עדיין לא בא" – כי כדי שתהי' עלי' שלא בערך, גם הירידה שלפנ"ז היא ירידה שלא בערך.

ויהי רצון שכל אחד ואחד יחליט כן בפשטות, אשר אמיתית ענין הגלות הוא – שע"ז באים לתכלית העילוי.

וכאשר "יראו" מלמעלה שבני ישראל מבחינים ומרגישים בכך, ועד שמגלים זאת על ידי שצועקים ותובעים – "ווי וואנט משיח נאו", ומתכוונים בתיבת "נאו" כפי שמתפרש בלשון אנגלית (שבה לא שייך שום רמזים דרושים או סודות) – שהפשט ד"נאו" בלשון המדינה, לשון עם ועם, הוא - מיד ממש.

הנה שוב אין צורך בהעלם והסתר הגלות, מאחר שכבר נתגלה אמיתית ענינו, ובמילא פועלים "מיד הן נגאלין", שהגאולה תבוא "מיד" ממש, כנזכר לעיל (ס"ח) שזהו הפירוש ד"מיד" בלשון ההלכה,

ובלשון בעל הגאולה – "לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה", ומכיון ש"לאלתר תשובה" כבר נתקיים, נזכה ל"לאלתר לגאולה" באופן של "לאלתר" דידן.  
שמיש צדקנו יבוא באופן של "ארו עם ענני שמיא",

ו"בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו" – "רוקדים" ("עם ענני שמיא") לארצנו הקדושה, ושם גופא – לירושלים עיה"ק, "קרית מלך רב", ושם גופא – להר הבית, שבו נאמר "והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה'", ושם – ב"מקדש אדני-כוננו ידיך",

בפשטות, למטה מעשרה טפחים – מיד ולאלתר ממש.

[קטע מהתוועדות י"ב תמוז תשמ"ה, בלתי מוגה]



## משיח וגאולה

### בענין מקום המקדש

הת' ראובן שיחי' פעוונער  
תות"ל המרכזית - 770

א.

כתב הרמב"ם בהל' ביהב"ח (פ"ב ה"א) "המזבח מקומו מכוון ביותר ואין משנין אותו ממקומו לעולם".

ומצינו לבוני בית שני שהוצרכו לנביא שיגלה להם מקום המזבח כמ"ש שם (ה"ד): "ושלושה נביאים עלו עמהם מן הגולה אחד העיד להן על מקום המזבח וכו'".

ולכשיבנה בקרוב הבית השלישי – נראה לומר שלא יצטרכו לנביא כדי לידע מקומו המדויק של המזבח (ובמילא של ביהמ"ק כולו) – שכבר ידוע ומקובל בדינו מקומו (וכדלקמן).

ומעשה רב דכו"כ גדולי ישראל בכמה דורות שלפנינו שדנו בדבר, בנוגע להלכה

למעשה, בכדי לעלות ולהקריב שם קרבנות<sup>1</sup>, אע"פ ש"מקומו מכוון ביותר", - ובפשטות, סמכו על המסורת שבידינו על מקום המקדש והמזבח-. ומהם: (אשתורי הפרחי), החתם סופר ועימי' רעק"א ועוד, ובדורנו: כ"ק אדמו"ר, ואף הוא עשה מעשה שהורה לצאת מירושלים – לאחר שכבשו ישראל את ירושלים (בשנת תשכ"ז) – ביום י"ד באייר אל "מקום רחוק" כדי שלא להתחייב בפסח שני. (אלא שכבר חזר והורה (לאחר כמה שנים) שא"צ לזה – לפי שהוברר הדבר שעדיין אין יד ישראל תקיפה).

ובעיקר הענין יש לברר מדוע הוצרכו, בבית שני, לנביא כדי לידע מקום המזבח, והלא ידעו מקומו של ההיכל והמקדש (כמובן גם מזה ש"אבן היתה שם מימות נביאים הראשונים"), והיו יכולים לכוון מקום המזבח ע"פ ההיכל? וכי"ב (שהרי ידעו את תבנית הבית) !?

וי"ל, ובהקדים הידוע שדרך הרמב"ם בחיבורו ה'יד', שמביא רק מה שנוגע להלכה<sup>3</sup>. א"כ מדוע הביא (ובהל' בפ"ע) הא דעלו עמהם ג' נביאים כו' שא' העיד על מקום המזבח וכו', שלכאורה זהו סיפור דברים בעלמא, דמאי דהוה הוה !?

והביאור בזה: הצורך בעדות זו לא הי' מצד שלא ידעו כלל היכן עמד בית המקדש ואדרבה. אלא שמצד הזמן הרב שעבר, ושהיו כבבל, נוצר ספק בדבר היכן עמד המזבח, בדרום או בצפון העזרה. ולכן הוצרכו לנביא שיעיד שמקום המזבח הוא בדרום העזרה, והא דהוצרכו לעדות של נביא על זה הוא מפני ש"המזבח מקומו מכוון ביותר ואין משנים אותו ממקומו לעולם" – שמפני גודל הדיוק במקום הצבת המזבח לא יכלו להסתפק בכך שידעו שבכללות נמצא הוא בעזרה<sup>4</sup>, אלא היו חייבים לדעת מקומו בדיוק. ואילו כדי לדעת מקומו המדויק - לזאת רק

צורתו "יסודות החומה".

3. (וכמבואר בהקדמתו: "הלכות הלכות").

4. וראה בזבחים ס"ב ע"ב שכל ששים אמות

העזרה מקודשים למזבח.

1. ראה הל' ביהב"ח פ"ב ה"ד: ". ואחד העיד

להן שמקריבים על המזבח הזה כל הקרבנות אע"פ שאין שם בית".

2. ראה מ"ש רש"י בזבחים ס"ב ע"ב ד"ה שניכרים



נביא יכול הי' לדעת בנבואה, כי מפני הזמן הרב של שבעים שנות גלות בבל לא נותר מי שזכר או ידע בבירור דבר זה.

[ומובן שלא הי' זה בתורת עדות שהרי "ע"פ שנים עדים גו" - אלא הי' זה בתורת בירור. (ומשום הכי דוקא נביא - ובתור נביא - העיד על זה. והגם ש"לא בשמים היא" - הנה זה אומרים דוקא כשרוצים לברר הלכה (וכתנור דעכנאי) אבל בבירור המציאות מה לי מהכא מה לי מהתם].

## ב.

והנה, רבים אומרים שהאבן הגדולה הנמצאת תחת הבנין שבנו הישמעאלים (מה שאנו קוראים היום) "הר הבית" היא אבן השתיה. ונזכרת בתור אבן שתיה בשו"ת הרדב"ז (ח"ב תשובה תרט"ל, תרמ"ח ותרט"א). וז"ל הרדב"ז בתשובה תרצ"א: "כי הדבר ברור שתחת הכיפה שם אבן השתייה בלי ספק הנקרא אצלם אלסכרא".

והנה צע"ג כמה שנוקט בפשטות שהאבן הגדולה שהיום שם היא אבן השתיה: דהא תנן "אבן היתה שם . . . גבוה מן הארץ שלש אצבעות" ואילו היא גבוהה הרבה יותר [כ-17 מטר, כנראה בחוש]. וא"א לדחוק שהכוונה ש"גבוה מן הארץ", כלומר שגבוהה הרבה, אלא שבקה"ק היתה בולטת רק ג' אצבעות (דהיינו שגבוהה ממפלס קרקע ההיכל ג"א) - לפי שכהמשך המשנה שם: "עלי' הארון עומד"!

ואת"ל שהיתה בולטת בכל קה"ק [שכך חייבים לומר לשיטת הסוברים שהסלע היא אבן השתי' - משום שקוטר הוא הרבה יותר משתים וחצי אמות על שתיים וחצי, מדת הארון (ועאכו"כ בכל העזרה - עכ"פ בסביבות קה"ק וההיכל)] מהו "ועלי' הארון עומד", והרי לפי"ז כל קה"ק עלי"ז<sup>5</sup> ומהו הרבותא שעלי' הארון עומד

5. ולומר שרק במקום הארון בלטה האבן ג' אצבעות כמדת הארון (אמתים וחצי על אמתים וחצי), למרות

(וכן מ"ש במשנה שבבית שני, שאין שם ארון, מניח המחתה על האבן). וכן מורה פשוטות המשנה שהי' האבן כמדת הארון ועל"י הי' הארון עומד. דמכל זה נראה לכאורה שאבן זו אינה אבן השתיה<sup>6</sup>.

והנה מלשון המשנה "מימות נביאים הראשונים" שהם דוד ושמואל משמע לכאור' שהם הביאו אבן זו למקום קה"ק. ולפי"ז מובן שלא היתה זו אבן גדולה כ"כ, שהרי יכלו לשאתה. (דלא מציינו ענין אבני גזית וכו') אבנים גדולות ליסד הבית רק בזמן שלמה, אבל לדוד נאמר לא אתה תבנה הבית וכו'). וגם שעל אבן זו הניח הכ"ג המחתה ביו"כ, משמע, שלא היתה זו אבן גדולה.

אבל מאידך ממה שנאמר במשנה לגבי בית שני, שהאבן היתה שם (גם) אז, מימות נביאים ראשונים. דהיינו ששרדה את החורבן. שמזה נראה דוקא להיפך שהיתה זו אבן גדולה (ובמקום קבוע) עד שלא יכלו לה האויבים (אע"פ ששפך חמתו על עצים ואבנים). והיא נותרה לפליטה.

ומ"ש שאבן זו היתה שם מזמן דוד ושמואל י"ל שהוא משום שבזמנם נכבשה לראשונה ירושלים (ע"י דוד) והתיישבו בה ישראל, לכן, אע"פ שאבן זו היתה שם מבריה"ע (וכדאיתא ביומא נד ע"ב "ושתיה היתה נקראת – תנא שממנה הושתת העולם"), מ"מ לפי שתחילת זמן ישראל שם בימי דוד נתייחס אליו<sup>7</sup>.

## ג.

והנה בתשובה תרט"ל כתב הרדב"ז:

7. ובפנימיות הענינים: שכל חשיבותה הוא מפני ישראל והמקדש. ולכן דוקא אז כשכבשו ישראל את ירושלים והתחיל הענין של ביהמ"ק נעשה חשיבות בהאבן, במילא "היתה שם מימות נביאים הראשונים".

שהאבן עצמה היתה בכל שטח קה"ק וכו' - לא מציינו כזה בשום מקום.

6. וכן צ"ע ממ"ש הר הבית תחתיו חלול מפני קבר התהום.

”שאלת ממני דמקראי משמע דהר הבית והמקדש גבוה מירושלם והכי אמרינן נמי כל קטן שיכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלם להר הבית אביו חייב להעלותו. והכי אמרינן בזבחים דסבור למבנייה בעין עיטם שהוא המקום גבוה מכל ארץ ישראל אלא משום דכתיב ובין כתפיו שכן נחיתו פורתא מכל הני משמע שהר הבית גבוה מכל ירושלם ועתה אני רואה שהיא גבוהה מהר הבית מכל סביבות הבית חוץ מצד הדרום אשר שם עמק יהושפט ושם לא היה בנין.

תשובה: דע כי ב' דברים גרמו זה והוא כי בהיות כי עכו"ם כבשו את הבית כמה פעמים ומשנאתם אותו ערו עד היסוד בו. ועוד כדי שלא יהי' גבוה ממקום שלהם.

ולפי שהמקום מדרון הגשמים היו שוטפין מידי שנה בשנה את העפר שהיה תיחוח ומוליכין אותו עד ששפל קרקעות הר הבית. וגם מלכי העכו"ם היו חופרים כדי לגלות יסודות הבית לבנות עליהם חומת הבית.

תדע דתנן ביומא משניטל הארון אבן היתה שם מימות הנביאים ושתייה שמה גבוה מן הקרקע ג' אצבעות ועליה היה נותן פי' המחתה של קטורת ועתה שאלתי את פי העכו"ם ואמרו לי שהיא גבוה ב' קומות ויותר וזו ראייה גמורה שנאכל קרקעות הבית.

גם ירושלים נחרבה כמה פעמים ומפולת הבתים נעשה תל וברוב הימים נכבש המקום ההוא ונעשה קרקע ובנו עליה בתים וכן הרבה פעמים עד שנעשה גבוה וכן תמצא עד היום בנינים תחת הבתים ואפילו אם יחפרו בעומק לא יגיעו לקרקע בתולה.

ועד היום מהבתים הסמוכים לפתחי המקדש עולים במדרגות למקדש וכן היו כל בתי ירושלים נמוכים מן המקדש ואפילו בב"ה [=בבית הכנסת] אמרו אסור לבנות בנין גבוה ממנו כ"ש בית המקדש דכתיב לרומם את בית אלקינו.

עוד משמע דציון היה בהר דכתיב הר ציון ועתה אני רואה בתים גבוהים מציון

אלא מאי אית לך למימר שגבה מקום בנין הבתים ואמרו לי שנמצאו בתים בסוף הבנין קרוב לציון בנויים בסלע צ"ל שהם מכלל הר ציון וכך אמרו העכו"ם דשכונת היהודים היא מכלל ציון".

[המשך השקו"ט יתפרסם בקבצים הבאים בעזה"י]



## הגדה של פסח

### בגדר מצות בדיקת חמץ וברכת על ביעור חמץ

הת' מנחם מענדל שי' מאראזאוו  
ביהמ"ד אהלי תורה

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים כותב כ"ק אדמו"ר: "המנהג להניח פתיתי חמץ כו' קודם הבדיקה. מעיקר הדין אין צריך כלל להניח, כי המצוה לחפש אחר החמץ, וגם אם לא מצא כבר קיים המצוה כתיקונה (שבלי הלקט סי' ר"ו בשם שו"ת הגאונים, כלבו בשם רה"ג)". ע"כ.

והנה בדין זה - מדוע אין צורך להניח פתיתים – מצינו (לכאורה) כמה שיטות.

בשבלי הלקט סי' ר"ו כותב: "מצאתי בתשובות [הגאונים] כשמברך אדם על ביעור חמץ אינו חושש אם אינו מוצא, דמ"מ ביעור חמץ הוא שמחזר אחריו לבערו וחייב לברך. ואחי ר' בנימין נר"ו כתב דלא סבירא ליה שכיון שהברכה הוא על הבדיקה ועיקר הבדיקה הוא הביעור שמבערו ומפנהו [להוציאם] מביתו על מה יברך והלא אינו מבער ואינו מפנה [ואינו] עושה שום דבר. ובהלכות פסח של רבינו [שלמה] ז"ל . . . ובכרך ראשון שמוצא מברך על ביעור חמץ . . . ש"מ שאם

אינו מוצא אינו מברך".

ובכלבו סי' מח כתב (בדברי עצמו, ומש"כ בשם רה"ג ראה לקמן): "ונהגו במקצת מקומות שמטמינן פתיתין של פת בחורי הבית כדי שימצאם הבודק ויבערם שאם לא ימצא כלום חששו לברכה לבטלה, ואנו לא חששנו בזה לפי שדעתנו כשמברכין על הביעור לבער אם נמצא". והרמ"א הביא דברי הכלבו בהגהותיו לס"ס תל"ב, וז"ל: "ונוהגים להניח פתיתין חמץ במקום שימצא הבודק, כדי שלא יהא ברכתו לבטלה (מהר"י ברין). ומיהו, אם לא נתן לא עיכב, דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא (כל בו)".

ובלבוש כתב (בסתל"ב): "ומטעם זה גם כן אין צריכין להניח פתיתין בחורי הבית כדי שימצאם הבודק כמו שעושין קצת בני אדם וכוונתם כדי שלא תהי' ברכה לבטלה אם לא ימצא חמץ אבל אינו מן הצורך שהרי גם כוונתו לבטל על מה שלא ימצא. . וא"כ קאי הברכה על הביטול שעושה אח"כ ג"כ".

והט"ז כתב (בס"ק ד'): "וברכה לבטלה אין כאן דהברכה קאי על מה שיבער למחר בודאי אלא שמהיום מתחיל ע"י הבדיקה".

ובשו"ע אדה"ז כותב (סי"א): "ומעיקר הדין אין צריך כלל להניח פתיתים הללו קודם בדיקה שאף אם יבדוק הבודק ולא ימצא שום חמץ בבדיקתו אף על פי כן לא בירך לבטלה שכך המצוה לבדוק החמץ ולחפש אחריו שמא ימצא ממנו מאומה ואם לא מצא אין בכך כלום וכבר קיים המצוה כתיקונה".

והנה ב"לקוטי טעמים ומנהגים" ציין כ"ק אדמו"ר עמש"כ (כמש"כ לעיל)

וע"ד שלעיל בפסקא ד"ה בשבת הגדול כותב "בשבת הגדול אחר מנחה אומרים עבדים היינו עד לכפר על כל עוונותינו, לפי שאז היתה התחלת הגאולה והנסים (שו"ע ס"ס ת"ל)", אף בשבו"ע שם לא כתב הטעם, והוא נמצא רק בשו"ע אדה"ז, ומ"מ ציין המ"מ אחר שכתב הטעם. דאם הטעם פשוט, הוי כמי שכתוב שם.

1. והנה בהגש"פ כותב כ"ק אדמו"ר: "חמץ קשה. כדי שלא יתפרר (שו"ע סתל"ב)". (וכן ציין ג"כ למקום זה לקמן (שם) בפסקא ד"ה מנהג בית הרב). ולכאור' אינו נמצא בשו"ע, אלא בשו"ע אדה"ז סי"א. והנה הח"י כתב על פתיתי "והיינו חמץ קשה שאינו מתפרר". ועפ"ז פי' "פתיתי" הוא חמץ קשה, והטעם שלא יתפרר הוא פשוט וא"צ לאמרו בפירוש.

"שבלי הלקט סי' רו בשם שו"ת הגאונים [הובא לעיל], כלבו בשם רה"ג".

וז"ל הכלבו בשם רה"ג: "וכתב רב האי גאון ז"ל ברכת הבעור לפני הבדיקה ירושת אבות שלא יסיח עד שיגמור והדין הוא שיעשה כן כדי שלא יבא לידי הסח הדעת כי כשימנע עצמו מן השיחה לבו מכוין למעשה ודעתו מכונת לבדיקה<sup>2</sup> ואם שח שיחת חולין בין ברכה לבדיקה קודם שיתחיל צריך לחזור ולברך ואם התחיל לבדוק ואחר כך שח אינו צריך לחזור ולברך אבל אין ראוי לעשות כן לכתחילה כך הוא דעת הגאונים ז"ל".

והנה איך שלא נלמד הראי' מרה"ג, דין זה כתב גם הלבוש בסתל"ב<sup>3</sup>, והוא סובר אחרת בטעם שא"צ להניח פתיתין, וא"כ איך אפשר לומר שמוכח מרה"ג שהמצוה היא לחפש אחר החמץ וגם אם לא מצא כלום כבר קיים המצוה כתיקונה בשעה שהלבוש כותב דין זה ומ"מ כותב שהסיבה היחידה מדוע אינה ברכה לבטלה היא מפני שמבטל אח"כ, והברכה על בעור קאי על הביטול?

ונראה לבאר ובהקדים מה שצ"ב לפום ריהטא, דכל הפוסקים דנו בדין זה מצד חשש ברכה לבטלה. וכ"ק אדמו"ר לא הזכיר מאומה בקשר לברכה לבטלה.

ונראה, דהיא הנותנת, דכוונת כ"ק אדמו"ר היא דלכל הפוסקים<sup>4</sup>, מצד חובת בדיקה א"צ למצוא כלום כי המצוה הוי רק לחפש אחר החמץ. ומה שכתבו אחרת, הוא מפני ששיטתם בפירוש ברכת על ביעור חמץ היא אחרת, ולכן לפי שיטתם בברכת על ביעור חמץ מתרצים למה אין כאן ברכה לבטלה. וכ"ק אדמו"ר לא הביא כאן השאלה שלכאורה יש ברכה לבטלה, כי לפי שיטתו לקמן (ושיטת אדה"ז),

החלק נקרא התחלה אצלו, וכ"כ גם בסי' תקצ"ב ס"ק ב' בדיני הפסק בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, וכן בשו"ע אדה"ז (ס"ז) במח' אם צריך לחזור ולברך או לא, משמע א"כ שזוהי שיטה כללית בדיני הפסק במצוות.

4. מלבד שיטת ר' בנימין שהוא לעיל בשבחה"ל, שהוא כותב בפירוש אחרת, עיי"ש.

2. והנה ע"כ העתיק משמו גם בשבחה"ל. וא"כ ע"כ שהראי' היא (גם) מהחלק השני של דבריו, שאל"כ לא הוי צריך כ"ק אדמו"ר לציין למ"מ חדש.  
3. וגם הט"ז בס"ק ג'. אלא שהוא סובר שמן הדין לא ישיח עד שיגמור כל הבדיקה, אבל לכאורה אין לזה קשר לנדוד, שזו שיטתו בכללות דיני הפסק במצוה, דמצוה דלא סגי לי' עד שיגמור "עדיין אותו

קאי הכוונה על חובת הבדיקה כשלעצמה. ולכן אין כלל מקום לשאול שיהא ברכתו לבטלה.

דהנה לקמן כותב כ"ק אדמו"ר "ברוך כו' על ביעור חמץ (פסחים ז, ב) ואע"פ שבשעה זו אינו מבערו בעצמו, מ"מ כיון שאין הבדיקה תכלית המצוה ולאחר הבדיקה מיד הוא מבטל ומפקיר כל החמץ שנשאר ולא מצאו, הרי ביטול זה נקרא ביעור. וגם ביעור שביום יד' נפטר בברכה זו (טור וב"י. שו"ע אדה"ז סתל"ב)." .

וז"ל הטור: "יברך בא"י אמ"ה אקב"ו על ביעור חמץ שבדיקה זו תחילת ביעור ומיד [ס"א: שמיד] אחר הבדיקה הוא מבטלו". והב"י (חלק מלשונו, ואינו כל המקור שאליו מציין כ"ק אדמו"ר) ביאר כוונת הטור "לא תיקשה מאחר שהברכה הוא על ביעור הי' לו לברך סמוך לביעור, דהיינו אחר הבדיקה ולמה אנו אומרים שיברך קודם שיתחיל לבדוק לכך כתב דבדיקה לא הוי הפסק דתחלת ביעור הוא" (ואח"ז מבאר שפי' ביעור הוא ביטול, ולמה אין מברכים בנוסח על ביטול חמץ, ולמה אין מברכים בנוסח על בדיקת חמץ). וא"כ ע"כ שברכת על ביעור חמץ היא גם על חובת הבדיקה. וכן מוכח משו"ע אדה"ז ממ"ש (ס"א) "ברכה שבירך על הבדיקה שהיא תחילת הביעור", וכן ממה ששינה מהלבוש בהטעם שאי"צ להניח פתיתין, דהבאנו לעיל דברי הלבוש דהברכה קאי על הביטול, ואדה"ז כותב (כנ"ל) שהברכה קאי על מה שבדק, שאף שלא מצא כלום הוי ברכה כתיקונה.

וכן מוכח ממ"ש כ אדה"ז בס"ה "אם שכח לברך קודם התחלת הבדיקה אם נזכר קודם שגמר את הבדיקה לגמרי . . חייב לברך קודם שיגמור בדיקה זו אבל אם נזכר לאחר שגמר בדיקתו לגמרי לא יברך כלום שכל המצות מברכין עליהן עובר לעשייתן אבל לאחר גמר עשייתן היאך יברך וצונו לעשות מצוה פלונית ואינו עושה כלום שכבר עשה". ובפשטות משמע שזה קאי גם אם נזכר קודם שביטל. ואם נאמר שהברכה היא רק על הביטול, עכ"פ בדיעבד יברך, ואיך אומרים "ואינו עושה כלום שכבר עשה", ועכ"פ הי' לו לבוא לזה מטעם שאין מברכין על מצות שבלב, אלא ע"כ שצ"ל כנ"ל.

והנה לשיטה זו, הברכה קאי (גם) על חובת הבדיקה כשלעצמה. ולכן (כמו



שאדה"ז כותב בפירוש), אף שלא מצא כלום אינה ברכה לבטלה. ולכן אין כ"ק אדמו"ר מתיחס לשאלת ברכה לבטלה, שכיון שהברכה הוי על חובת הבדיקה כשלעצמה, הנה כיון שחובת הבדיקה אינה למצוא אלא לחפש, לכן אם קיים חובה זו וברך עליה

פשיטא שאינה ברכה לבטלה.

אמנם בפירוש ברכת על ביעור חמץ מצינו שיטות אחרות. דר' בנימין (הובא בשבה"ל) סובר "ועיקר הברכה שאנו מברכין על ביעור חמץ אינו אלא על הבדיקה ולשון ביעור כמו בערתי הקודש מן הבית והוא לשון פינוי שמפנה אותו מבית אף כאן שמפנה אותו להוציאו". וא"כ, אם אין פעולה של "מפנה להוציא" בפועל הוי ברכה לבטלה, וכמו שהבאנו לעיל דעתו שאכן אינו מברך אם אינו מוצא. אמנם הכלבו שג"כ הביא זה שביעור הוא גם לשון בדיקה כמו בערתי הקדש מן הבית (אלא שהוא כותב שלשון ביעור קאי אבדיקה, ביטול וביעור. ולא כמו ר' בנימין הנ"ל), הנה כיון שהברכה שהיא על הבדיקה הינה על חלק הבדיקה שבו "מפנה להוציא", נתקשה, דאם אינו מפנה להוציא – אף שקיים חובת הבדיקה, אבל ברכה לבטלה מיהא הוי, שע"ז אין שייך לומר "על ביעור חמץ" – ולזה כתב (כנ"ל) "שדעתנו כשמברכין על הבעור לבער אם נמצא", וביתר ביאור ברמ"א "דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא".

ועיין ביאור הגר"א, דמסביר כוונת הרמ"א דאם כיון לעשות הדבר שעליו קאי הברכה, והשתדל, ולבסוף לא עשאה (כמו אם היו מתקנים ברכת לישיב בסוכה על שינה, ובפועל לא נרדם, או ברכת המפיל ובפועל לא נרדם), לא הוי ברכה לבטלה.

[ובזה תובן לשון הרמ"א שהבאנו לעיל, שמשמע מדבריו דלכתחילה צריך להניח כדי שלא יהא ברכה לבטלה, ורק שאינו מעכב – ומובן, שכיון שהברכה היא ביערתי – מפנה להוציא, לכתחילה טוב יותר בשביל הברכה שיבער בפועל, ורק שדעתו לבטל ג"כ מועילה].

והלבוש סובר שהברכה על ביעור (כשלא מצא) פ"י ביטול, ולכן צריך להסביר שהברכה קאי על הביטול שיבטל אח"כ.

ובביאור הטעם שמברכין על הבדיקה על ביעור חמץ כתב הט"ז בס"ק א' "אע"ג דלא מבער מ"מ עכשיו מתחיל הביעור ע"י שבודק לבער ומבטל החמץ שאינו ידוע לו ממילא גם עכשיו והוי מעין הביעור דמחר", והיינו שעיקר הכונה בלשון ביעור קאי על מחר, ורק שמתחיל מהיום והוי מעין ביעור. והנה בשלמא אם בודק ומוצא משהו, מוכן שזהו התחלת הביעור, אבל אם אינו מוצא מאומה לכאן אין התחלה של מחר, ועכ"פ על הבדיקה הוי ברכה לבטלה – ולזה מבאר (כדלעיל) "וברכה לבטלה אין כאן דהברכה קאי על מה שיבער למחר בודאי אלא שמהיום מתחיל ע"י הבדיקה", שעצם זה שבודק וכונתו לבער החמץ מביתו הוי כבר התחלה של הביעור למחר.

והנה בדעת הלבוש צ"ב. דמצד א' כתב שהברכה היא על הביטול (עכ"פ כשלא מצא מאומה), ומצד שני כ' דאם הפסיק לפני התחלת הבדיקה – צריך לברך עוה"פ, ולאחר שהתחיל – א"צ לברך עוה"פ. ולכאן מה נשתנה דין זה מדין זה, הרי הברכה קאי על הביטול? (ובאמת שרס"ג (הובא בשב"ל ובכלבו) סובר "ואם שח בין ברכה לביטול חוזר ומברך"), וע"כ שכיון שהחיפוש כשלעצמו הוי מצות בדיקה, והבדיקה הרי כונתה ג"כ אותה הכוונה של ביטול, א"כ יכולה הבדיקה להיות נחשבת כתחילת מצות ביטול שעלי' תחול הברכה.

וכעת אתי שפיר הראי' מרה"ג, שכתב "ואם שח שיחת חולין בין ברכה לבדיקה קודם שיתחיל צריך לחזור ולברך ואם התחיל לבדוק ואחר כך שח אינו צריך לחזור ולברך", דאם בחיפוש לבד לא קיים מצות בדיקה, הרי לא התחיל כלום במצוה, וא"כ מהו החילוק בין שיחה קודם שהתחיל לבדוק ושיחה אחר שהתחיל לבדוק קודם שמצא כבר ראשון (וכנ"ל שדעת ר' בנימין ורש"י (הובאו בשב"ל) שמברך רק כשמוצא כבר ראשון) – וע"כ ש"המצוה היא לחפש אחר החמץ, וגם אם לא מצא כלום כבר קיים המצוה כתיקונה". וצ"ע בכ"ז.

[והאמת היא שגם בדעת רס"ג אפשר לומר שחובת הבדיקה הוי חיפוש. וזה

שצריך לברך עוה"פ הוא כמו שהובא בשו"ע אדה"ז ס"ז שהמפסיק באמצע מצוה שחוב עליו לגומרה חייב לברך עוה"פ. וכן בדעת רש"י אולי אפשר לומר שזה שצריך לברך כשמוציא ככר ראשון, שאף שמצות בדיקה היא חיפוש לבדה, מ"מ כיון שנוסח הברכה הוא "על ביעור חמץ", ולשון ביעור פי' "מפנה להוציא", א"א לברך ברכה זו כי אם כשמוציא ככר ראשון. משא"כ בדעת ר' בנימין שכותב מפורש שחובת הבדיקה היא רק לפנות ולהוציא. ויש לעיין עוד בכ"ז].

וגם צ"ע שבשו"ע אדה"ז על הלכה זו מציין (בדפו"ר) לרמ"א וכלבו, דבכלבו אפשר ללמוד דהציון הוא לכלבו בשם רה"ג, אמנם ע"פ משנת"ל לכאו' צ"ע הציון לרמ"א, שהרי לרמ"א יש דרך אחרת בזה.



## כל דצריך ייתי ויפסח

הת' שמואל שי' רסקין  
ישיבת "מנחם מענדל" דיטרויט

בהגדה עם לקוטי טעמים ומנהגים מכ"ק אדמו"ר זי"ע נאמר: כל דצריך ייתי ויפסח. כלומר יבוא ויעשה סדר הפסח היינו מצה של מצוה ד' כוסות וכו' ועדמ"ש רז"ל (תענית כ, ב) ר' הונא כי הוה כרך ריפתא הוה פתח לבב' ואמר כל מאן דצריך לייתי וליכול (אבודרהם).

והנה האבודרהם כתב זה כדי לבאר מה חידש ב"כל דצריך" לאחרי שכבר אמר "כל דכפיין ייתי ויכול", ועל זה מבאר שאף שאינו רעב, כיון שכבר יש לו לחם אורז או לחם דוחן הכשרים לאכילה בפסח, ומה שחסר לו הוא רק "מצה של מצוה וד'

כוסות" – לכך אומר "כל דכפין ייתי וייכול".

והנה לכאורה יש לפרש כוונת דבריו, דבביאור זה בא רבינו גם לתרץ קושיית כל המפרשים בזה: דהקשו מהו "ויפסח" – דאם תאמר שהוא לאכול קרבן פסח, הרי "הפסח אינו נאכל אלא למנויו" מבעוד יום ואיך יתכן להזמין לאכול עליו בתוך הסעודה. אך ע"פ הביאור הנ"ל מובן שכיוון שהוא "מצה של מצוה וד' כוסות" אין צריך מינוי ואפשר להזמין בתוך הסעודה.

אלא, שכ"ק אדמו"ר אינו מסתפק בעצם הדברים ומביא להם ראייה ממ"ש רז"ל אודות רב הונא. וצריך להבין מהי הראייה ממעשה דרב הונא שהוא מצה של מצוה וד' כוסות.

ואם תאמר שהוא ענין לעצמו, והרי הוא כעין מקור למנהג להזמין בליל הסדר כרב הונא שהזמין לסעודתו, אך עפ"ז יוקשה טובא:

חדא, הדברים מתאימים להיות כקטע בפני עצמם על התיבות "כל דכפין ייתי וייכול", שהרי הוא קודם וכבר בהם צריך לכתוב מקור למנהג.

שנית, בגמרא מסופר על רב הונא שהוא כריך רפתא (חמץ) בכל ימות השנה – וה"ה הרבה יותר מתאים ל"כל דכפין" מאשר ל"כל דצריך". ובוודאי לפי ביאור רבינו כאן אשר "כל דצריך" קאי על ד' כוסות ומצה של מצוה.

שלישית ועיקר, באבודרהם עצמו באמת נאמרים הדברים כענין בפני עצמו – ולפני ביאורו בפירושו התיבות "כל דצריך ייתי ויפסח".

ונראה לומר בזה בהקדים קושיא עצומה:

דרכו של רבינו בליקוטי ההגדה (כך קורא רבינו להגדתו בריבוי מקומות) לבאר בכל קטע וקטע הטעם שאומרים אותו כאן ולא במקום אחר (ראה לדוגמא אודות "מעשה בר' אליעזר" בדיבור המתחיל "ואפילו כולנו חכמים", ואודות "אמר ראב"ע" בדיבור המתחיל "אמר ראב"ע" ועוד). כמו כן דרכו של רבינו לבאר הקשר בין פיסקא לפיסקא, כמפורז בכל ההגדה.

ואילו כאן, ההיפך הגמור, כל המפרשים כולם מקשים את ב' קושיות אלו. דלכאורה איך ניתן לומר "כל דכפין ייתי וייכול" כאשר כבר יושבים בתוך הסעודה – ולכאורה מקומו קודם "קדש" או בבית הכנסת. ועד"ז מקשים כולם מה הקשר בין ההכרזה "הא לחמא עניא" להמשכה "כל דכפין ייתי וייכול", ומבארים כל אחד באופן אחר, ואילו רבינו אינו מתייחס לקושיות אלו כלל ועיקר, היפך דרכו בכל מקום, וטעמא בעי.

הדעת נותנת אשר רבינו מבאר בין השיטין שני קושיות אלו, ולכן לא כותבם בפירוש (כדרכו בכ"מ – ראה לדוגמא "יכול מראש חודש" אשר אגב פירושו מתתרצת השאלה מדוע אומרים זאת אחר הזכרת ארבע בנים, וכן בריבוי מקומות).

ויש לומר שמעשה זה דר' הונא מהווה תירוץ לשאלות אלו. ועפ"ז מתורצים כל השאלות אחת לאחת:

קודם "מגיד" אנו חוצים את המצה האמצעית, וכך מבאר שם רבינו הטעם שעושים זאת קודם "מגיד": יחץ ויקח כו'. מקדים לפרוס המצה קודם הגדה (ר"ן בשם ר' האי גאון), כי ההגדה צ"ל על מצה הראוי' לצאת בה ידי חובתו דהיינו לחם עני - פרוסה (פסחים קטו, ב ושם).

עפ"ז מובן היטב מדוע לא ניתן לומר "הא לחמא עניא" קודם יחץ, דהא רק ביחץ הושלמה המצה להיות "לחם עני – פרוסה" ולכן אפשר מיד לומר "הא לחמא עניא".

לאחמ"כ ממשיכים ואומרים "כל דכפין ייתי וייכול", ועדיין לא קשה כ"כ, שהרי אנו אוחזים עוד קודם הסעודה ואפשר עדיין להזמין אורחים עבורה.

אבל כאשר אנו ממשיכים ואומרים "כל דצריך ייתי ויפסח" שפירושו "מצה של מצוה וד' כוסות" מתעוררת הקושיא במלוא עוצמתה: והלא כבר שתו כוס ראשונה, ומה טעם להזמין כעת עבור "ד' כוסות" ?!

ולכן לאחרי שרבינו מפרש "מצה של מצוה וד' כוסות" מיד ממשיך: "ועדמ"ש רז"ל ר' הונא כי הוה כרך ויפתא הוה פתח לבבי' ואמר כל מאן דצריך ליתי וליכול"

– החיוב להזמין אורחים לסעודה קשור ותלוי דוקא ב"כרך ריפתא" – הכנת הפת לסעודה.

ולכן, כל זמן שלא הכינו את הפת ולא דיברו עליה ("הא לחמא עניא") לא נתעורר חיוב להזמין את העניים. אבל אחרי "יחץ", כאשר כבר מכריזים "הא לחמא", ומיד חייבים להמשיך "כל דכפין ייתי וייכול" – מוסיפים "כל דצריך ייתי ויפסח" שהוא המשך הדאגה לכל אדם באשר יחסר לו. אבל ב"קדש" קודם הכוס הראשונה, היה זה עדיין קודם ש"כרך רפתא" ואז עדיין לא היה חיוב להזמין את החסרים.

עפ"ז מובן הן הקשר בין הפסקאות "הא לחמא" ו"כל דכפין", והן הטעם שאומרים "הא לחמא" בתחילת מגיד ולא בתחילת הסעודה



## הערה קצרה בהגש"פ

הנ"ל

בקשר עם ההבדלים בין חיוב סיפור ביציאת מצרים בפסח לדין הזכרת יציאת מצרים בכל יום, כותב רבינו (הגדה עם לקוטי טעמים ומנהגים ע' טו):

(ה) זכירה דכ"י אינה לימוה"מ לדעת בן זומא (ברכות י"ב, ב) ולכ"פ (ראה ג"כ המשנה שם) הלכה כמותו.

ברוב ההוצאות כתוב "ראה ג"כ המשנה שם" – והוא בוודאי טעות, וצ"ל "ראה נ"כ המשנה שם" (נ' במקום ג'). ומכמה טעמים:

- א. במשנה שם לא כתוב ש"הלכה כמותו" דבן זומא. ובנושאי כלי המשנה שם  
אכן מופיעה ש"הלכה כמותו" - ראה תוי"ט, חידושי אנשי שם ועוד.
- ב. מהו הלשון (בחצאי עיגול) "ברכות י"ב, ב" ושני מילים אח"כ "ראה ג"כ  
המשנה שם". הול"ל "ראה שם" (שהרי גם המקור ד"ברכות י"ב, ב" הוא משנה).



## תורת רבינו

### מלזה מלכה - חלק ממצות סעודות שבת?

הת' אברהם שמואל שי' איידעלמאן  
תות"ל המרכזית - 770

בלקו"ש חל"ו שיחה ב' לפ' בשלח מביא כ"ק אדמו"ר מ"ש בשו"ע אדה"ז (או"ח סי' שס"ג) בנוגע למלוה מלכה, וזלה"ק: "טוב לבשל בשר או דבר אחר במוצאי שבת לכבוד סעודה זו, ובזמננו שמאחרין כ"כ סעודה ג' שאין יכולים לאכול במ"ש יכולים לקיים סעודה זו בפירות". וממשיך בחצע"ג: "וא"צ להקדים סעודה ג' בשביל שיאכלו סעודה זו כראוי שסעודה זו אינה חובה כ"כ אלא מצוה מן המובחר בלבד". ושואל כ"ק אדמו"ר, וזלה"ק "ולכאורה צ"ע קצת מ"ש 'אינה חובה אלא מצוה מן המובחר בלבד', דלכאורה הול"ל שהיא 'מצוה בעלמא' וכיו"ב, ולא שהיא 'מצוה מן המובחר', שלכתחילה צ"ל קיום המצוה באופן זה דוקא".

ובהערה 4 מוסיף בביאור שאלתו: "להעיר מלשון התוס' (מנחות ה, ב) 'אינו אלא מצוה מן המובחר בעלמא'. אבל כיון שבדרך כלל לשון זו מורה להיפך (כבפנים), לכאורה לא הו"ל לאדה"ז לנקוט לשון זו בשו"ע שלו שצ"ל בלשון



ברורה".

כלומר, משמעות הלשון "מצוה מן המובחר" (בפשטות) מורה כי לכתחילה יש לעשות באופן זה, ואע"פ שלאמיתתו של המונח משמעותו שזהו דוקא בהרצוה להדר יותר - "מצוה מן המובחר" - ועשה כן, הגם שלכתחילה ביכלתו לעשות באופן הרגיל, מ"מ השתרש לשון זו ברהיטי דלישנא כמושג נרדף למושג "לכתחילה". וזהו שאומר בהע' שבד"כ לשון זו מורה להיפך.

ובהערה 5 מוסיף כ"ק אדמו"ר "ובנדו"ד, מכיון שסעודה זו היא מצוה מן המובחר, א"כ מדוע לא אמרין גם בזה "החכם עיניו בראשו" להקדים סעודה ג' בשביל שיאכלו סעודה זו כראוי".

ומבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה הגדר דסעודת מלוה מלכה שאינה רק ענין בפ"ע (בנפרד מסעודות השבת), אלא גם חלק מחובת ג' סעודות, וקיום סעודת מלוה מלכה הוא קיום ג' הסעודות באופן של מצוה מן המובחר. ועפ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר הטעם שאדמוה"ז השתמש בלשון "מצוה מן המובחר".

אמנם לכאורה כ"ז רק מבאר מדוע שייך הלשון "מצוה מן המובחר", אך אי"ז מתרץ מדוע השתמש אדה"ז בלשון זה, וכמ"ש כ"ק אדמו"ר בהערה הנ"ל דאם הוא מצוה מן המובחר הרי אדרבא זהו טעם להקדים.

וי"ל שע"ז כותב כ"ק אדמו"ר בהערה 46, וזלה"ק שם "וי"ל שזהו גם הטעם שהעמידו אדה"ז בחצע"ג (ראה לעיל הערה 2) — כי כיון דהוי "מצוה מן המובחר" דכללות מצות ג' סעודות אולי ראוי להקדים סעודה ג' כו'. וי"ל שטעם זה גופא נקט אדה"ז לשון "מצוה מן המובחר" להדגיש טעם ספיקו כו". עכלה"ק בנדו"ד.

ולכאורה הי' אפשר לבאר זה באו"א, דדוקא ע"י שנקט לשון זו מבאר כ"ק אדמוה"ז מדוע לא מקדימים סעודה הג' בשביל שיאכל מלוה מלכה כראוי.

פרק זה לראות אם צדקו דבריו".

1. שם מביא מ"ש המהרי"ל ששמע מאדה"ז דכל מקום שהעמיד חצע"ג "דעתו היתה לחזור ולשנות

ובהקדים, דע"י הקדמת סעודה הג' יחסר בה, וע"ד מ"ש בשו"ע אדה"ז (סרצ"א ס"א, הובא בהשיחה בהע' 3) "החכם עיניו בראשו שלא למלאות בטנו בסעודת הבקר כדי ליתן מקום לסעודה שלישית", וא"כ עד"ז בהקדמת סעודה שלישית יחסר בה, כיון שבטנו מלאה עדיין מסעודת הבוקר. וממילא בשלמא אם מלוה מלכה היתה מצוה בפ"ע, היה מקום לומר דיש להחסיר קצת בסעודה הג' כדי שלא יפגע במלוה מלכה, דכיון שהן שתי מצוות י"ל שעדיף ששתיהן יאכלו באופן שוה מאשר שאחת תאכל יותר טוב מהשניה. אך כיון שהיא אותה המצוה, ומלוה מלכה היא רק פרט מובחר מג' הסעודות, אין סברא כ"כ לפחות מסעודה הג' בשביל מלוה מלכה, כיון שהמלוה מלכה היא רק מצוה מן המובחר של הג' סעודות, וא"כ יוצא שפוגע בעצם הענין (ג' הסעודות עצמן) עבור ענין שהוא רק מן המובחר.



## הערה בד"ה פתח אליהו תשטי"ו

הת' מנחם שי' אייזנמן

תות"ל המרכזית - 770

בד"ה פתח אליהו תשט"ו ס"ט מבואר ב' אופנים בהנהגת הטבע: א) זה שמחי' ומנהיג כל נברא לפי ענינו הוא מצד שהנבראים תופסים מקום לגבי החיות האלקי המלוכב בהם. ב) הנבראים מצ"ע אינם תופסים מקום, ורק מצד שכן עלה ברצונו ית' שיהי' תפיסת מקום לנבראים, ולכן החיות האלקי מתלבש ומחי' כל נברא לפי ענינו.

ומוסיף בס"י שעד"ז הוא בכללות הענין דדעת תחתון, שיש בו ב' אופנים: א)

הדיעה דלמטה יש מצד שהמטה מצ"ע הוא מציאות. ב) הדיעה שלמטה יש הוא בכדי שיהי' גילוי הענין דלמעלה מעלה עד אין קץ. [דמבואר בס"ד שם שהדיעה שלמטה יש הוא מצד ההעלם דאוא"ס שמתעלה בעצמותו למעלה מעלה עד אין קץ].

ומבאר שהחילוק בין ב' האופנים בדעת תחתון, שלאופן הא' ב' הדיעות הם הפכים בעצם מהותם, דד"ת הוא שהמטה הוא יש, וד"ע הוא שהמטה הוא אין. ולהאופן הב' ההפכיות דשתי הדיעות הוא רק בהציור שלהם, אבל בעצם מהותם הם ענין א', דענינם של שתי הדיעות הוא גילוי הענינים שבאוא"ס, אלא שדעת עליון הוא הגילוי דלמטה מטה עד אין תכלית [כמבואר בס"ד], וד"ת הוא הגילוי דלמעלה מעלה עד אין קץ.

והנה בפשטות נראה שהביאור בסעיף יו"ד בענין ד"ת הוא אותו הביאור שבס"ט בענין הנהגת הטבע, רק שמוסיף איך שעד"ז הוא בכללות הענין דד"ת, אבל כד דייקת נראה שיש כאן הוספה גדולה לכאו', שבזה מבאר ענין חדש, וצריך לביאור נוסף.

דהרי כשמבאר בענין הנהגת הטבע (שזה מורה שהנבראים תופסים מקום) אינו אומר ש"תפיסת מקום" הנבראים מגלה הענין דלמעלה עד אין קץ, אלא הביאור הוא שזה שהנבראים תופסים מקום הוא מצד רצונו ית' (ולא שמצ"ע תופסים מקום).

ולכאו' יש חילוק גדול בין הביאורים: כשאומרים שענין מציאות מגלה ענין שבאוא"ס זה מבאר שה"ציור" של "מציאות" הו"ע חיובי, משא"כ כשאומרים רק שכן הוא רצונו ית' להנהיג את העולם באופן שהוא מציאות, אי"ז מבאר איך שאופן זה ד"מציאות" הוא ענין חיובי מצד ענינו הפרטי, אלא מבאר רק שאי"ז ענין שלילי כי זהו רק מצד רצונו ית', (אבל בגדרים דמציאות וביטול, הרי רק ביטול הוא ענין חיובי, היינו שד"ת מושלל ומבארים שבפנימיות מהותו הוא ד"ע (הרצון) ולא ד"ת).

[וכאן צריך ביאור: א. איך הדעה דלמטה יש מגלה הענין דלמעלה עד אין קץ

(כקושייתו בס"ד). ב. מחד אומרים שהציור דמציאות הוא חיובי כי מגלה הענין דלמעלה עד אין קץ, ומאיך מדגישים שאי"ז ענין המציאות ממש שמצ"ע הוא מציאות, וממ"נ אם מצ"ע אינו מציאות ה"ז ענין הביטול, וא"כ מתאים להענין דלמטה עד אין תכלית דוקא, ואם רוצים לגלות הענין דלמעלה עד אין קץ לכאו' צריך להיות ענין המציאות בשלימות, אבל כאן הוא רק "ציור" של מציאות, ואכמ"ל בזה].

והנה בנוגע למה שאומר שמהחילוקים בין ב' האופנים בד"ת הוא אם מתאחדים ב' הדעות, לכאו' נראה שבענין זה יש מעלה דוקא בהביאור שבס"י, שהציור של מציאות מגלה אוא"ס, שדוקא עפ"ז מובן איך מתאחד הציור דמציאות עם ציור הביטול, משא"כ לביאור בענין הנהגת הטבע שהוא מצד הרצון, אי"ז מבאר איך יתאחדו הציור דב' ההנהגות דנס וטבע.



## בריא מזליה - ע"ד עונג

הת' לוי יצחק שי' ברוק  
תות"ל המרכזית - 770

א.

בסה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 386, מביא כ"ק אדמו"ר: "אויף דברי הגמרא אז בחודש אדר איז "בריא מזליה" פון א אידן - שטעלט זיך די שאלה: חז"ל זאגן "אין מזל לישראל". וממשיך שאין לומר שהפי' הוא שע"י תפלה וזכות משתנה מזלו לטובה, היינו שאכן יש מזל לישראל, אלא שע"י כח חזק יותר (תפלה וזכות) יכול המזל להשתנות לטובה, כיון שלביאור זה אין מובן איך פי' זה ד"אין מזל לישראל"

מתאים עם הפי' הפשוט ד"בריא מזליה", שהמזל מצ"ע בריא, ולא שע"י כח שני (תפלה וזכות) המזל משתנה. וא"כ עדיין ישנה השאלה איך יתווך "בריא מזליה" עם "אין מזל לישראל".

וממשיך: "ויש לומר הביאור בזה: בעצם, מצד שרשם למעלה, זיינען אידן בכלל ניט אונטער דער שליטה פון מזלות ח"ו. דער חידוש פון א אידן איז אבער נאכמער, אז אפילו ווי ער קומט אראפ אלס א נשמה בגוף אין עולם הטבע, און גופו איז "נדמה בחומריותו לגופי אוה"ע" (וואס ווערן אנגעפירט דורך מזלות), איז ער אויך דא אין א מצב פון "אין מזל לישראל", און דערפאר האט ער בכח – על ידי תפלה וזכות – אז זיין מזל זאל נשתנה ווערן לטובה, אבער דאס איז נאך אלץ מצד א כח עליון יותר (תפלה וזכות), ניט דער מזל מצ"ע. דער חידוש פון חודש אדר איז נאכמער: אפילו ווי א איד, א יחיד, איז דא למטה פארבונדן מיט ענין המזל, און געפינט זיך אין א וועלט וואו "אית ליה דינא בהדי נכרי" (ביז אז אין חודש אב דארף ער זיך דערפון משתמט זיין "דריע מזליה") – איז אין חודש אדר "בריא מזליה", גלייך אריינגיענדיק אין דעם חודש (אפילו בלי שום עבודה מצדו), איז דער מצ"ע "בריא", ביז אז אפילו א ניט-איד דערזעט און דערהערט דאס". ע"כ. וממשיך שם דלפי הפי' הפנימי ב"אין מזל לישראל", שהוא – שהמזל לישראל הוא בחי' אין, הרי שבחודש אדר מתחדש שבחי' ה"אין" דמזל, ביטול לה', מתגלה ובא לידי ביטוי ב"בריא מזליה".

## ב.

ולכא'ו אינו מובן כ"כ הביאור, דמה התחדש בביאור לגבי השאלה בראשית הדברים.

דהנה השאלה (הב') בשיחה היא: דה"בריא מזליה" פירושו – שמצד גדרי המזל גופא יש יתרון לעם ישראל, וא"כ היאך אומרים שאין מזל לישראל, הרי יש מזל. והקדים שאין לומר שהפי' ד"בריא מזליה" הוא שלא ה"מזליה" בריא, כ"א התפלה וזכות מתגברים על המזליה, כיון שא"כ אין מתאים הלי' "בריא מזליה",

דלפי' זה אין ה"מזליה" "בריא", "כ"א כח אחר – תפלה וזכות – בריא וחזק מהמזל ומבטל המזל.

ומבאר, דלא רק מצד ש"אין מזל לישראל" גובר היהודי על מזלו, שזהו בכל ימות השנה, אלא יותר מכך, דבחודש אדר ה"מזליה" עצמו – בריא. היינו שזה שה"מזליה בריא", הוא חידוש עוד יותר, ממה שבכל השנה ש'אין מזל לישראל'.

וצריך להבין מה נשתנה בביאור, שע"ז נתגלת המעלה שב"בריא מזליה" על "אין מזל לישראל". ולכאור' בפשטות עצם זה שיהודי נתון תחת גדרי המזל, ה"ז מורה שהיהודי מוגבל, ולא ניכרת בו מעלתו שאינו ככל הגוים, משא"כ כשאומרים ש"אין מזל לישראל" ה"ז ענין המייחד יהודי משאר עמא דבר, שבזה נעלה יותר משאר האומות (דבפשטות, אצל שאר אומות שייך הענין ד"בריא מזליה" בזמן מסויים ולהיפך בזמן אחר, שונה מזה הוא בישראל ש"אין מזל לישראל", ואינם תלויים בשינוים אלו). ובביאור משמע לא כך, דהמעלה ד"בריא מזליה" מבטאת ענין עמוק ונעלה עוד יותר בעם ישראל דוקא. וטעמא בעי. ומוכן שתלוי הוא בהבנת וביאור ענין "בריא מזליה", הן המעלה והחסרון שמדובר בזה בהו"א, והן ובעיקר המעלה שנתוספה בביאור.

## ג.

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים:

המשל מכחות הנפש, דהנה הכחות הפנימיים דשכל ומדות התלבשותם היא דוקא ככלי הראוי להכילם, השכל במוח-ראש ומידות בלב, והיות והכח הוא לפי הכלי ה"ה מצטמצם לפ"ע הכלי. אמנם ישנו אופן בו הכח אינו מתחשב בגדרי המקבל (האברים בנדוד"ד), והוא – בכח הרצון, הפועל בכל גוף האדם בשווה.

נמצא שיש בכחות פנימיים מעלה שאין ברצון וכן לאידך: בכחות פנימיים, מצד המקבל ה"ז נקלט בגדריו, וזה נעשה גם ענינו הוא [המוח (הכלי דהשכל) משתנה לפי ההשכלות וכדו', משא"כ ברצון – שאין הרצון פועל באיבר באופן פנימי,

שהרי הרצון פועל בכל האברים בשווה, ולכן הרצון לא נעשה הענין דהאיבר], אך מצד האור עצמו, הרי שבכחות הפנימיים זהו אור מצומצם לפ"ע המקבלים. משא"כ בכח הרצון שפועל כמות שהוא ללא התלבשות והצטמצמות לפי כלי המקבל, אלא הטיית הנפש עצמה. ברצון – האור נעלה יותר, ובכחות פנימיים – מעלתם שנקלטים בפנימיות.

ובכללות זהו החילוק בין אור לשפע – דבאור, מאיר הענין כמות שהוא, ללא התייחסות והתחשבות [התלבשות] בגדרי המקבל, וממילא האור נעלה יותר, שלא בערך. ובשפע – מאירה הארה בערך למקבל, ועיקר ענין ההשפעה שהוא יתקבל אצל המקבל ויונה אצלו בטוב, אשר על כן אין זה הדבר עצמו כמות שהוא.

והיינו, דלפהנ"ל ישנם ב' אפשרויות – או שהאור יאיר כמות שהוא, [ובאם יחפוץ הנברא להרגישו בפנימיות יצטרך להתעלות ולצאת מכל גדריו], וישנה אפשרות שהאור יצא מגדרו בכדי להצטמצם לפ"ע גדרי הנברא. נמצא דלא יתכן שהן האור והן המקבל יוותרו בדרגתם, ואעפ"כ יתחברו באופן פנימי.

## ד.

אמנם ישנו כח העונג, שהוא מצד א' מרומם מכל הכחות [ע"ד רצון], אך אין הוא [כהרצון] שובר את הכחות בכדי לפעול בהם, כ"א שהוא פנימיות הכחות, וכאשר הוא מתגלה בכחות ה"ז ממיילא נרגש גם בהכחות, במדרגתם הם, ואי"ז באופן דהתגברות.

והטעם לכך - מכיון שהעונג הוא הפנימיות דגדרי הכחות, לכן כשנרגש העונג נעשה הענין ממילא בהכוחות!. והוא ע"ד חיות הנפש, דמצד א' החיות אינה

---

בהכחות והאברים היא בדרך שליטה, היינו שהכחות והאברים מצד עצמם נשארים בטבעם כמו שהיו קודם אלא שהרצון שולט עליהם ומכריח אותם שיהיו כפי

---

1. ובל' המאמר ד"ה להבין ענין נרות חנוכה תשכ"ו (מלוקט ו' ע' סח, בתחתית העמוד): "ומהחילוקים שבין רצון ותענוג הוא, דפעולת הרצון

מלובשת בכח ואבר פרטי, כ"א זוהי נקודה עצמית הקיימת בשוה בכל הכחות והאברים. אמנם לאיך הנה מה שאברי האדם חיים אי"ז באופן מקיפי, כ"א הגוף עצמו נעשה חי, והחיות נרגשת בכל אבר ואבר. אלא שאי"ז כשכל עד"מ שמצטמצם לפ"ע ובהתאם לתכונות כלי המוח, דהחיות היא הארה שאינה בערך לגוף, ואעפ"כ פועלת בתוך גדרי הגוף. ולכן כאשר מתגלה ענין העונג-חיות שבכחות ובאברים ה"ז באופן דממילא, והוא מפני שהיא הפנימיות והחיות דהאברים, ומצד הגוף גופא נרגש פנימיותו, העונג - החיות.

## ה.

עפנהנ"ל יש לבאר בד"א בנדוד"ד – הנה בתחילה כשהקשה גבי "אין מזל לישראל" איך מתאים זה עם "בריא מזליה", הרי ההבנה ב"בריא מזליה" בשטחיות הדברים היא, דבפשטות הפי' "בריא מזליה" הוא שגוי ויהודי הם באותו גדר ד"מזל", אלא שבגדרים אלו יש יתרון מסויים אצל יהודי, וא"כ כאשר שניהם באותם גדרים יוקשה היאך נאמר ש"אין מזל לישראל" - שישראל למעלה מגדר מזל לגמרי. הרי, מעלת עם ישראל – ש"בריא" – היא בגדרים והגבלות ד"מזליה" היא עד"מ מעלת השכל על שאר הכחות, שלמרות מעלתו עליהם ה"ה בערכם, שהרי גם המוח נכלל באברי הגוף הפנימיים. [ולכן אם וכאשר נמצא מקום בו כתוב שהמוח למעלה לגמרי מגדרי הכוחות הפנימיים – ובענייננו ש'בריא מזלי' הוא הכוונה בנאמר 'אין מזל לישראל' – יהווה זה סתירה למעלה הנ"ל דהמוח<sup>2</sup>, סתירה ל'בריא מזלי' גופא].

המדות. ובאם נמצא שכ' שהוא למעלה לגמרי ולאין-ערוך מן המידות, אין הפי' שהוא (רק) עוד יותר נעלה מקודם לכן (מדרי' גבוהה יותר ותו לא). אלא הפי' היא שמעלתו אינה כלל בתוכנו, שהרי באם יש בו תוכן פנימי לכשעצמו ה"ה בערך המדות ואינו לגמרי שלא בערכם.

[אמנם ודאי שלא יתכן לומר ששכל למעלה מגדרי המדות לגמרי, שהרי באם-כן הוא מקיפי ולא פנימי, וזוהי א"כ השאלה. ומשא"כ עונג כנ"ל].

הרצון (היפך הטבע שלהם). והפעולה שנעשית בכחות והאברים ע"י התענוג, כיון שהתענוג הוא הפנימיות והחיות דהכחות והאברים עצמם, לכן, הפעולה שנעשית בהם ע"י התענוג היא (לא באופן דשליטה והכרח, אלא) שהם בעצמם נעשים כך".

2. והסתירה תהי' (לא רק מצד סתירה גרידא, שבמק"א משמע כך ובמ"א להיפך, כ"א גם מצד ענין השכל עצמו) שהרי מעלת השכל היא מעלה פנימית, מעלת השכל היא מה שהוא עליון ורוחני יותר מן



ובתחילה תי' שאכן אין זו מעלה שבערך לשאר האומות, כ"א שמעלת ישראל על אוה"ע היא באי"ע, וזה בא לידי ביטוי במה שכח ישראל חזק מכח האומות [לא באופן דמעלה בערך לאומות, כ"א] כיון שמעלתם של ישראל אינה בהגבלות וגדרי העולם, משא"כ מעלת האומות מוגדרת ומצומצמת. ועפ"ז הפי' ב"אין מזל לישראל" וב"בריא מזליה" הוא שישנו כח הגובר על ה"מזל" (תפלה וזכות), דישראל למעלה מהעולם וכשגדרי העולם בסתירה לישראל בכחם לגבור על גדרי העולם.

וזהו ע"ד המבואר לעיל גבי כח הרצון, שאינו בגדר הכחות פנימיים כ"א הוא בל"ג, וכיון שאינו נתון בהגבלות הכחות פנימיים בכחו לשלוט ולגבור עליהם.

אמנם ע"ז שאל, דמצד הפי' הפשוט ב"בריא מזליה" אי"ז מתאים, ד"בריא מזליה" פירושו – ה"מזליה" עצמו "בריא". שהרי "אין מזל לישראל" הוא ע"ד רצון שאינו פועל בפנימיות בכחות ובאברים, כ"א גובר על גדריהם, ופשוט שאינו מחזק את המזל עצמו.

וכיוון שהושוו "בריא מזליה" ו"אין מזל לישראל" לכחות פנימיים (שכל ומדות) וכח מקיף (רצון) מובן היטב שלא ניתן כלל לתווך ביניהם ולומר שענינם שוה.

ולאחר מכן תי' בעומק יותר, שבחודש אדר מתגלה עומק נעלה עוד יותר במעלת ישראל על האומות, והוא, שגם בגדר ה"מזליה" (גדרי העולם) מתגלה פנימיותם, שגדרי ה"מזליה" אינם אלא החיצוניות, ופנימיותם ועיקר ענינם היא מטרתם – (גילוי) אלקות, ובנדרו"ד – מעלת ישראל על האומות. וזהו החידוש, שגם במצב שניכרת החיצוניות [ולכן צריך להשתמש מלדון עם נכרי בחודש אב ד"ריע מזליה] מתגלה הפנימיות, התכלית והמכוון דהעולם.

ואי"ז מצד גדר וחוק המזליה גופא, כ"א פנימיותו. וכיון שזהו פנימיות המזל עצמו ולא דבר הסותר לו, לכן כשהפנימיות דה"מזליה" מתגלית היא אינה פועלת באופן של שבירה, כ"א הפנימיות מגלה באופן דממילא את פנימיות ה"מזליה", וע"ד עונג.

דעפ"ז ברור דהתי' "בריא מזליה" שונה מבתחילה, דאף שבד"כ קיימת בשראל דרגא נעלית שבה 'אין מזל לישראל' שישראל למעלה מדרגת ה'מזל', ע"ד דרגת הרצון שלמעלה משאר הכוחות ומאיר בהם דוקא בדרך שבירה, אך בחודש אדר מתגלה דרגא נעלית יותר ע"ד התענוג, שמתגלה הפנימיות שבעולם שאז דרגת המזל אינה סתירה לישראל, ואינה צריכה שבירה, ואדרבה בדרגת המזל גופא ניכר ונרגש ש"מזליה" דישראל – בריא.



## גדר מצוות "משתה ושמחה" בפורים

הת' לוי שי' העכט

תות"ל המרכזית – 770

בלקו"ש ח"ז שיחה ג' לפ' ויקרא מביא הרבי בנוגע לפורים, שבמצות משתה ושמחה שבפורים יש מעלה שאין בשאר מצוות היום, והיא - שהחיוב של משתה ושמחה הוא בכל היום כולו. היינו, שכאשר אדם עשה את חובתו בקריאת המגילה וכן במתנות לאביונים כבר יצא בזה ידי חובתו בשלימות, משא"כ במשתה ושמחה החיוב נמצא בכל היום. ורק שאם קיים את ענין המשתה ושמחה ברגע אחד במהלך היום, הרי שהמצוה נמשכת על כל רגע מהיום נחשב לו כאילו קיים בכל רגע את החיוב של משתה ושמחה. ומוסיף הרבי, שכך מוצאים גם בנוגע לאתרוג בסוכות, שלמ"ד לכולא יומי אתקצאי הרי שגם כאשר קיים את המצווה עם האתרוג ביום האחרון אסור לעשות עמו שימוש אחר, משום שהמצוה שקיים בבוקר נמשכת על כל רגע מהיום, ולכן האיסור להשתמש בדבר מצוה נשאר עד לסוף היום.

ולכאור' צלה"ב מה הפירוש שהמצוה נמשכת על כל רגע מהיום, הרי לא כל היום הוא במשנה (וכן נוטל לולב) אלא רק רגעים אחדים ממנו, ומהו הענין שהמצוה נמשכת מאותו רגע לכל היום כולו.

ואין לומר שזה ע"ד המבואר (לקו"ש ח"ה עמ' 66) בנוגע למצות מזוזה עד"מ, שבהם החיוב הוא תמידי, ולכן גם קיום המצוה היא תמידית, כיון שהפירוש הוא שכל זמן שהמזוזה קבועה בדלת הרי שהוא מקיים את החיוב התמידי שתהיה מזוזה קבועה בדלת, אך לא נאמר שגם כאשר מוריד את המזוזה עדיין המצוה נמשכת על כל זמן החיוב, דזה פשוט שכאשר הפעולה נמצאת אזי מקיים את המצוה, אך כאשר אין פעולה קיימת אין סברא לומר שעדיין מקיים המצוה.

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים שבנוגע לשבת מסביר הרבי בלקו"ש ח"ח שיחה ג' לפ' נשא שיש שתי אפשרויות ללמוד את ענין השבת: א. שכל רגע בשבת הוא ענין בפ"ע, שבו צריכים לשמור את השבת. ב. יום השבת הוא נקודה אחת, שזהו "יום" דווקא שבו שובתים ולא שכל רגע מהיממה הוא בפ"ע. נפק"מ בין המקרים תהי' לגבי אדם שחילל חלק מהשבת, דאם נאמר שיום השבת הוא נקודה אחת, א"כ כאשר חילל דקה אחת שוב אין לו את כל יום השבת אלא רק חלק מהיום, וא"כ כבר אין את ענין השבת ולא יצטרך לשמור את המשך השבת. אך אם נאמר שכל רגע בשבת הוא בפ"ע, הרי שלא צריכים שיהיה בדוקא יום שלם של שביתה, ואף אם יהיו רק כמה רגעים של שביתה, גם בהם יש את ענין השבת ויצטרך לשבות באותם רגעים.

וי"ל בטעם החילוק בין ב' האופנים, שתלוי איך לומדים את חיוב השבת מן התורה, האם הציווי הוא על השביתה, או שהציווי הוא על היום. דהיינו, אם נאמר שרצון הקב"ה הוא שיהיה ענין של שביתה וזהו עיקר הכוונה, ורק שהזמן שבו יהיה הציווי הוא ביום השביעי, הרי שלפי"ז יוצא שגם אם לא שבת ברגעים אחדים של היום השביעי, עכ"ז הציווי לא התבטל ועדיין חובה עליו לקיים את הציווי לשבות. ובאופן כזה רואים את יום השבת ככל רגע בפ"ע. אך אם נלמד שהציווי הוא על היום, שהקב"ה רוצה שהיום השביעי יהיה "יום של מנוחה", הרי שכאן

אפשר ללמוד שקיום הציווי הוא רק באם כל היום כולו הוא יום של שביתה, אך אם במשך רגעים אחדים ביום לא היתה שביתה, הרי שכבר אין כאן "יום של שביתה" אלא שעות של שביתה שהרי יום הוא בבחי' נקודה היינו שצריך להיות דוקא כל שעות היום כדי שיוכל להיקרא יום, אך אם יש רק את רוב היום ועאכו"כ חצי יום, אין זה יכול להיקרא יום. והתורה רצונה בדוקא "יום של מנוחה", וכאשר חילל רגע אחד, שוב אין את ענין השבת ואינו מחוייב לשמור את השבת. [אך להלכה ודאי נקבע שכל רגע בשבת הוא בפ"ע].

ועפ"י יסוד זה [שבמצוות התלויות בזמן, יש אפשרות ללמוד שהציווי נאמר על היום ולא רק על הפעולה], הרי שאפשר לומר כדברים האלו בפורים, והוא: שבנוגע לענין המשתה ושמחה שבפורים הציווי הוא לא רק שיהיה משתה ושמחה, והזמן הוא רק שבו חל החיוב. אלא שהציווי הוא שפורים צריך להיות "יום של משתה ושמחה" וכדמוכח גם מזה שהרבי מביא שרק על משתה ושמחה נאמר ימי משתה ושמחה ולא נאמר ימי מתנות לאביונים], שהפירוש בזה הוא שלא מספיק שאדם יעשה פעולה של משתה ושמחה ביום הפורים, אלא שכל היום כולו הוא יום משתה ושמחה, וא"כ צריך האדם לעשות פעולות של שמחה בכל משך היום כיאה ליום משתה ושמחה. א"כ נמצא שמעיקר הדין, היום כולו ללא יוצא מן הכלל נושא את השם של יום משתה ושמחה, וא"כ כל רגע מהיום דורש מהאדם שיתנהג בהתאם ליום משתה ושמחה [כי זהו החיוב שלו לעשות ולקיים את השם של יום זה שהוא: "יום משתה ושמחה"], אך לאידך גם באם קיים רק בחלק מהיום את ענין המשתה ושמחה, הרי שכבר קיים ועשה את היום ליום משתה ושמחה, שהרי גם בפשטות כאשר אדם עשה ביום מיוחד זכר לאותו דבר, כבר ייחד את היום כולו וכל היום נק' ע"ש אותו דבר מיוחד<sup>1</sup>. [ולדוגמא: כאשר קובעים יום מסוים לציון

כל היום כולו, שזה ודאי אינו, כי חילוק גדול הוא: שכאשר מדובר בענין של מנוחה שהוא ההעדר העשייה והפעולה, הרי שא"א לעבוד כמעט כל היום כולו, ובכ"ז לקרוא ליום "יום של מנוחה", שהרי העבודה

1. ויש להבהיר: שא"א להקשות שלפ"ז נאמר שגם בשבת - לפי האופן שהשבת היא נקודה אחת - הרי כאשר יקיים רגע אחד את ענין המנוחה בזה כבר ייחד את כל היום "יום של מנוחה" ולא יצטרך לשהות

מאורע כלשהו וקוראים ליום כולו ע"ש אותו מאורע. הרי גם כאשר לא עשה כל היום כולו פעולות לציון אותו מאורע, אלא עשה רק פעולה אחת, הרי בזה כבר ייחד את היום כולו שייקרא ע"ש אותו מאורע.

וכך בפורים שכאשר אדם מייחד את יום הפורים במשתה ושמחה, הרי שבזה גם ייחד את כל היום כולו על כל רגעיו להיקרא "יום משתה ושמחה".

ובפשטות זהו הפירוש שהמצוה שעשה ברגע אחד ביום נמשכת על כל היום כולו, שהפירוש בזה כאמור, שהרגע האחד ההוא נמשך וייחד את כל היום כולו להיקרא יום של משתה ושמחה.

[ולכאור' אולי זהו גם הביאור במצות ד' מינים, שאולי אפשר לומר שלמ"ד "לכולא יומא איתקצאי" הפירוש הוא שסובר שהמצוה של ד' מינים לא נאמרה רק על הפעולה אלא גם על היום, ובזה חולק על המ"ד "למצותה איתקצאי". וכנ"ל שכאשר הציווי נאמר על היום ולא רק על הפעולה, הרי שכל היום כולו נק' "יום של מצות ד' מינים", ולכן גם באם עשה את המצוה ברגע אחד מהיום הרי שבזה מייחד את כל היום כולו על כל רגעיו והמצוה נמשכת על כל היום כולו ולכן יהי' אסור לעשות שימוש אחר בד' מינים – אפי' לאחר השימוש – עד לסיום היום שאז נגמרת פעולת המצוה לעשות מהיום כולו "יום של מצות ד' מינים"].

והנה בלקו"ש ח"ג שיחה לפ' זכור מביא הרבי בהערה (14) שכן הוא גם בנוגע למצות לימוד תורה שהיא חיוב תמידי מחד, ומאידיך כאשר לומד רגעים ביום ובלילה בזה קיים את מצות והגית בו יומם ולילה, משום שפעולה זו נמשכת על כל היום כולו. וגם בזה יש לבאר שמלכתחילה כל המצוה היא לא על הפעולה אלא על היום. והענין: שהרי מקור הדין שגם כאשר למד רגעים ביום ובלילה קיים מצות והגית בו יומם ולילה, הוא במנחות (צט:) ששם נלמד זה מפסוק "לא ימוש

---

סותרת לשם "יום של מנוחה". משא"כ כשעושים פעולה נוספת חיובית ביום, הרי ששאר הפעולות אינן בסתירה לאותה פעולה מיוחדת שעושה כדי לייחד את אותו יום. ולכן גם פעולה אחת ברגע אחד מהיום מייחדת את כל היום כולו ובזה יוצא ידי חובת הפעולה והיום.

---

סותרת לשם "יום של מנוחה". משא"כ כשעושים פעולה נוספת חיובית ביום, הרי ששאר הפעולות אינן בסתירה לאותה פעולה מיוחדת שעושה כדי לייחד את אותו יום.

ספר התורה הזה מפריך" [שזהו תחילת הפסוק דוהגית], וא"כ רואים שכל המצוה של והגית בו יומם ולילה זה כדי לקיים את תחילת הפסוק "לא ימוש", שלכן מובן שהמצוה היא לא על הפעולה דוקא, אלא שבזה יקיים שבכל יום ויום לא ימוש ספר התורה מפריך, ולכן כאשר מקיים את הלא ימוש לרגע, א"כ מתקיים זה בכל היום, שספר התורה לא מש ממנו באותו יום ובאותו לילה. וא"כ שוב רואים שפעולה נמשכת תלויה מהו החיוב בזה, האם החיוב על הפעולה, או שפעולה זו נותנת איזה שהוא שם וענין ביום כולו.



## הורדת העדי בהר חורב

הת' מנחם מענדל שי' רוטשטיין  
תות"ל המרכזית - 770

בלקו"ש חט"ז שיחה ד' לפ' תשא מבאר כ"ק אדמו"ר פרש"י עה"פ (לג, א) "וידבר ה' אל משה לך עלה מזה אתה והעם אשר העלית מארץ מצרים גו'", ומפרש רש"י "אתה והעם. כאן לא אמר ועמך".

ומבאר כ"ק אדמו"ר דכוונת רש"י לבאר הכפילות בפסוקים, דהרי קודם לכן כבר כתוב "לך נחה את העם", וע"ז מבאר רש"י דכאן מדובר אודות ה"ערב רב" שמשוה העלה מארץ מצרים, וז"ש בפסוק זה "אשר העלית מארץ מצרים", וע"ז אמר הקב"ה שגם אותם יעלה. והחידוש בערב רב הוא, שאע"פ שחטאו בחטא העגל גם אותם יעלה, דבבנ"י מי שחטא בחטא העגל נהרג, משא"כ בערב רב שכולם חטאו (כן כותב כ"ק אדמו"ר בהערה 15) ואעפ"כ לא כולם מתו ונשאר גם

מהחוטאים. וע"ז א"ל הקב"ה שגם אותם יעלה מחטאם.

ומבאר בשיחה הטעם שלא כל הערב רב מתו ע"פ פרש"י עה"פ "וישק את בני ישראל" (לב, כ) – "נתכוין לבדקם כסוטות שלש מיתות נדונו שם, אם יש עדים והתראה, בסיף . . עדים בלא התראה, במגפה . . לא עדים ולא התראה, בהדרוקן, שבדקום המים וצבו בטניהם". ובדיקה כסוטות שייכת דוקא בבנ"י, וכמ"ש רש"י עה"פ "פסל לך" (לד, א) שבחטא העגל היו ישראל כמו ארוסה בין פילגשים (הערב רב) וע"כ הבדיקה היתה דוקא בישראל שהם ארוסה ולא בערב רב (פילגשים). ולכן לא מתו כל הערב רב אף שכולם חטאו בעגל מפני שאלו שחטאו בלא עדים ובלא התראה לא היתה בהם בדיקה כסוטות וממילא נשארו לחיות.

ועפ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר הטעם שבג' מיתות שנפקדו על ישראל, הרי בסיף ובמגיפה נאמר "העם" סתם, שכולל הן ערב רב והן בנ"י, משא"כ במים שבודקין כסוטות כתוב "וישק את בני ישראל", היינו דוקא בנ"י ולא הערב רב.

ובהערה 11 מבאר דאף שבכ"מ פשוט שבנ"י קאי על כל ישראל כולל הערב רב, אך במקום שמשנה מהעם לבנ"י, אזי הכוונה היא דוקא לבנ"י ולא לערב רב. ע"כ תוכן השיחה בענייננו.

והנה ע"פ יסוד זה ניתן לבאר בפשטות תמיהה עצומה בפרשתנו, בפשוטו של מקרא, שלא מצינו ברש"י ביאור על כך:

דהנה בהמשך לפסוק הנ"ל "לך עלה מזה אתה והעם גו'" ממשיך (בפסוק ד') "אל ארץ זבח חלב ודבש כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה ערף אתה פן אכלך בדרך, וישמע העם את הדבר הרע הזה ויתאבלו ולא שתו איש עדיו עליו", ומפרש רש"י "איש עדיו. כתרים שניתנו להם בחורב כשאמרו נעשה ונשמע".

ולאחמ"כ ממשיך (פסוק ה') "ויאמר ה' אל משה אמר אל בני ישראל אתם עם קשה עורף רגע אחד אעלה בקרבך וכיליתך ועתה הורד עדיך מעליך ואדעה מה אעשה לך. ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב". וברש"י "את עדים מהר חורב. את עדים שהיה בידם מהר חורב".

ולכאורה מתעוררת תמיהה עצומה, דכיון שבנ"י כבר הורידו עדים מעליהם, מהו ששוב אומר להם הקב"ה להוריד עדים ושוב מורידים אותו, וכאמור, ברש"י אינו מבאר כלום על כך.

ובמפרשים תירצו כמה תירוצים:

א. בש"ח בשם הבחיי תי' שבתחילה מעצמם נמנעו ולא שתו כל עדים עליהם אלא קצת, וכשנצטוו מפי השי"ת סלקו כל העדיים לגמרי והפשיטום מהם.

ב. בעל אמרי נעם בשם ר"ת כ' שמתחילה לא היה בדעתם לסלק לגמרי, אלא לפי שעה לא שתו איש עדיו ועכשיו צוה הקב"ה לסלקם לגמרי.

ג. החזקוני כ' שאינו דומה המבייש את עצמו למבייש את אחרים.

ד. ר"י עראמה שבתחילה לא שתו מקצתם ואח"כ הורידו כולם.

ה. במשכיל לדוד כ' שכיון שלבנ"י היו ב' כתרים א' כנגד נעשה וא' כנגד נשמע, בתחילה הורידו רק אחד - "ולא שתו איש עדיו" - ואח"כ הורידו גם השני.

ו. ב"באר בשדה" כ' דמ"ש שהקב"ה אמר לבנ"י להוריד עדים הוא ה"דבר הרע" ששמעו (מ"ש "וישמע העם את הדבר הרע הזה" בפסוק קודם לכן), רק שחזר לפרש.

הצד השווה שבכל תירוצים אלו שאינם כתובים ברש"י, ומלבד זאת יוקשה עוד: דמשמע ש"ויאמר ה' אל משה" הוא ענין חדש שירידו עדיים מעליהם ולא המשך למ"ש לפנ"ז, דלא כיסוד רוב התירוצים דלעיל.

אמנם ע"פ מ"ש בלקו"ש הנ"ל מיושב הנ"ל בפשיטות, דמתחילה דבר ה' אל משה בנוגע ל"העם" שלא יעלה בקרבו, היינו דוקא גבי הערב רב. ולכן העם התאבל והוריד עדיו. אמנם בנוגע לבני ישראל לא חטאו בפועל (וכמ"ש כ"ק אדמו"ר בשיחה שמי שחטא מבנ"י נהרג) לא דובר עדיין, וע"ז הדיבור החדש לאחמ"כ - "אמר אל בני ישראל", שגם הם יורידו עדים, כיון שסו"ס גם הם יש



להם חלק בחטא שלא מחוי, ואז הורידו גם בנ"י את עדימם.<sup>2</sup>

והטעם לסדר זה מובן, דבתחילה הקב"ה מדבר לחוטאים שנשארו ואומר להם שלא יעלה בקרבם, ואחרי זה מוסיף גם בנוגע למי שלא חטא שמענישם שיוורידו עדימם.

ועפ"ז מובן מדוע ל"עם" לא צוה הקב"ה להוריד עדימם, ורק לבנ"י צויה להוריד. דהנה בשיחה הנ"ל מבאר (הערה 23) ע"פ פשט דמה שהעונש היה בעיקר על בנ"י, הוא ע"ד הפסוק (עמוס ג, ב) "רק אתכם ידעתי גו' על כן אפקוד עליכם את כל עוונתיכם". ועפ"ז מובן מה שהקב"ה לא העניש את הערב רב בהורדת עדימם רק שהם הורידו מעצמם, משא"כ לבנ"י הענישם להוריד בתור פורענות, וכמ"ש רש"י "פורענות זו תלקו מיד שתורידו מעליכם", שבאמירה לעם לא מוזכרת פורענות.



## חשיבות כלי המשכן - לפי עיקר ענינו

הת' נחום הלוי שי' לוינ  
תות"ל המרכזית - 770

בלקו"ש חכ"א שיחה לויק"פ מבאר כ"ק אדמו"ר ג' אופנים בחשיבותם של כלי המשכן, וזלה"ק (ס"ה):

במהות העדי, דמביא הכוזרי שעשו צורה מורגשת בשביל שתשרה אצלם שכניה. ולא כמו פירש"י שהוא הכתרים שקיבלו במ"ת.

1. כן כתוב בשיחה הנ"ל.  
2. שוב ראיתי בהמלבי"ם פי' כעין זה שמחלק בין בנ"י להעם אך באו"א קצת. ועיי"ש שלומד פי' אחר

א. בתחילה האבן זיי ניט קיין חשיבות (קדושה). אבער נאכן גמר עשיית כל הכלים, אדער נאך דעם אויפשטעלן דעם משכן, און אריינברענגען אין אים די כלים צום ערשטן מאל ווערט דעמאלט געשאפן א משכן "נקרא מקדש". זיי באקומען אבער ניט קיין גדר וחשיבות פרטית, נאר ע"ד ווי חלקים פון גוף הבנין, קרשי המשכן ויריעות, דאס זיינען נאר חלקים וואס שטעלן צוזאמען א משכן. ועד"ז בנוגע להכלים . .

ב. די כלים האבן א חשיבות מצ"ע אויך איידער מ'האט דעם גאנצן משכן . נאר דורכן אריינשטעלן זיי אין משכן זיינען זיי אויך משלים דעם משכן, און דעמאלט ווערט דער משכן בשלימות.

ג. מצד עצמם בעת עשייתם, האבן זיי ניט קיין חשיבות מצד עצמם, (ובהע' 35: "אבל גם באופן זה י"ל שיש להם חשיבות (קדושה) בפ"ע ולאח"ז נתוספה קדושה"), אבער לאחר הקמת המשכן והכנסת הכלים בתוכו איז חל אויף יעדער כלי באזונדער א חשיבות בפ"ע עס לייגט זיך באזונדער קדושה אויף יעדער כלי לעצמו . . (נוסף צו דער קדושה כללית אלס א טייל פון קדושת המשכן בכלל). עכ"ל.

לסיכום: א. באופן זה – החשיבות היא רק מצד המשכן – שגם לאחר שהוכנסו הכלים למשכן, כל חשיבותם היא מצד המשכן בלבד. ולאופן זה, חשיבותם היא המעוטה מבין השלושה. ב. לפי אופן זה חשיבותם היא הגבוהה מבין שלושת האופנים: שגם לפני הכנסתן יש בהם חשיבות מצ"ע, (וע"ד שהם פועלים שלימות במשכן). ג. ממוצע בין אופן א' לב': בעת עשייתם יש להם רק חשיבות כללית – ולאחר הכנסתם ניתוספה בהם קדושה פרטית (בכל כלי בפ"ע). משא"כ לאופן א' וב', שבא' – גם לאחר הכנסתם אין בהם חשיבות בפ"ע, ובב' – לא מיתוסף בהם חשיבות מצד המשכן (כי לכתחילה כבר יש בהם).

וצריך להבין במה תלויים ג' אופנים אלו, כלומר מהי הסברא של כל שיטה, וכן מהי החשיבות מצ"ע והחשיבות שע"י הצטרפות למשכן, דבישיחה אינו מבאר זה. ואולי אפשר לבאר דג' שיטות אלו תלויים בג' אופנים בהגדרת העיקר במשכן,

כדלקמן:

דהנה בשיחה שלאח"ז (לפ' פקודי) מביא כ"ק אדמו"ר ג' דעות מהו עיקרו של משכן, וזלה"ק (ס"ב שם):

"[א.] לדיעה הא' איז (בלשון הרמב"ן) "עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון". [ב.] "אז אידן זאלן האבן א מקום קבוע צו דינען דעם אויבערשטן, בלשון הרמב"ם "בית . . מוכן" להיות מקריבים בו קרבנות וחוגגין עליו שלש פעמים בשנה". [ג.] "ושכנתי בתוכם, די מנוחה פון דעם אויבערשטער איז פארבונדן דערמיט וואס ער איז שוכן צווישן (איין) אידן".

ויש לומר שבזה תלויים ג' האופנים בשיחה הקודמת, כדלהלן:

בלקו"ש ח"א שיחה ב' לפ' תרומה מבאר כ"ק אדמו"ר את מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן גבי עשית כלי המקדש, האם היא מצוה בפ"ע או שהיא רק חלק ממצות בנין המקדש, דהרמב"ם כ' שאינה מצוה בפ"ע, ואילו הרמב"ן חולק וס"ל שהיא מצוה בפ"ע. ובאות ה' מבאר כ"ק אדמו"ר דמחלוקתם תלויה בהגדרת העיקר במקדש, דהרמב"ן ס"ל שעיקר ענין המקדש הוא השראת השכינה, משא"כ לשיטת הרמב"ם בנין הכלים והמקדש הינם אותו הענין בעבודת הקרבנות, ומובן א"כ שהם רק חלק מבנין המקדש.

ועפ"ז מבואר דאופן הא' בחשיבות כלי המשכן (מה שמובא בחצ"ע"ג) דאין בהם חשיבות מצ"ע והם כחלק מגוף הבנין, ה"ז כשיטת הרמב"ם שתכלית עבודת המקדש היא עבודת הקרבנות (אופן הב' בשיחה הב'), ולכן אין חשיבות בכלים מצ"ע, והינם רק כלי שרת לעיקר ותכלית המקדש - העבודה.

ואופן הב' בחשיבות הכלים, שהוא רק מצ"ע, עולה בקנה אחד עם שיטת הרמב"ן שעיקרו של מקדש הוא השראת השכינה (אופן הא' בשיחה הב'), ולכן הכלים שענינם עבודה יש בהם חשיבות מצ"ע, ולא נוספה בהם חשיבות ע"י הצטרפותם למקדש, כיון שהם ענין אחר.

וגבי אופן הג', שע"י שהכלים נעשים דבר אחד עם המשכן הם מקבלים

חשיבות, הן מצד ענינם הפרטי והן מצד הכלל, ה"ז כאופן הג' בשיחה הב', שעיקר הענין במשכן הוא מקום מנוחת הקב"ה, היינו, התקשרותו עם בני". והביאור: דבשיחה (הנ"ל) לויק"פ (אות ט') מבואר ענין זה (שיש בכלים הן חשיבות פרטית והן חשיבות כללית). דלכאורה הם בסתירה, דאיך יתכן לומר שעיקר הענין הוא הן הכלל והן הפרט, והרי כלל ופרט הם בסתירה זל"ז. ומבאר דהסתירה היא רק מצד הגילויים, משא"כ מצד עצמותו ית' ריבוי ופרטים אינם מהוים סתירה זל"ז. ואדרבא ריבוי גדול מבטא את ענין הפשיטות דלמעלה.

ומבאר בשיחה שענין זה מתבטא דוקא ע"י בני", כיון דישראל וקוב"ה כולא חד - "שכולם מתאימות ואב אחד לכולנה" - דוקא בהם מתגלה ענין זה.

ועפ"ז מובן דהטעם לומר שיש ב' מעלות בכלי המשכן - חשיבות מצ"ע וחשיבות כללית, תלוי בזה שעיקר ענין המשכן הוא התקשרות הקב"ה עם בני" (אופן הג' בשיחה הב'), דמכיון שעיקר ענין המשכן הוא שממשיך התקשרות בני" עם הקב"ה, הנה מצדם מתגלה העצם. וזה בא לידי ביטוי גם בענין כלי המשכן, דהם חשובים הן מצד עצמם והן מצד הכלל. היינו, דהחשיבות במשכן היא התקשרות הקב"ה עם בני", ומצד זה שענינם לגלות התקשרות עצמית זו לכן גם בכלי המשכן מתבטא ענין זה, והוא, מה שבכלים מצ"ע יש חשיבות (ולא רק חשיבות כללית).



## הערות קצרות בס' תורת מנחם - רשימת היומן

הת' מרדכי שי' גורארי'

תות"ל המרכזית - 770

א. בע' שכ סעיף טז - בענין הדא"ח של ר' הלל - מעניין שלא צויין ללעיל ע'

קסב (ולקמן ע' שסג), שם מבואר שאדרבה, הוא נזהר ביותר בדברי הרב, אשר לכן גם אלו שנזהרו ללמוד רק דא"ח של אדמו"ר, הקילו בדא"ח שלו.

ב. בראש ע' שכג מופיע באותיות מודגשות (כלשון הרב): חנוכה צג. ריגא. אך בגוכתי"ק (עכ"פ כפי שנעתק לעיל ע' פח), אין מילים אלו מופיעות כלל. א"כ או שנשמט שם בטעות, או שצ"ל כאן באותיות רגילות (כפענוח של המו"ל).

ג. בסוף ע' שכז צויין (בסוף הערה 43) ללעיל ע' קפז. ולכאו' מ"מ זה צ"ל בקשר לגוף הדברים ע"ד ג' סעודות, ולא בקשר למה שציינ רבינו למאמר מהרה ישמע תרמ"ח (דהרי אינו קשור למאמר אלא לגוף הענין שנתבאר כאן).

ד. בע' שלח הערה 17 צויין ללעיל ע' רנז והנסמן שם. אך כאן מדובר בריקוד דליל א' דר"ה, ובע' רנז מדובר במחול של מוצאי ר"ה (וכן בע' רנז הערה 9 צויין: ע"ד מנהג זה – ראה גם לקמן ס"ע שלח. אף שכנ"ל מדובר בתאריך שונה).

ה. בפענוח במ"ש רבינו בתחילת עמוד שמח (דברי המו"ל כאן בסוגריים): אבל התקיעה שלפני' של כ"ד קולות, וכנ"ל, כי (זה שתרועה צ"ל של כ"ד קולות, וזה שלפעמים רצה שבפועל תהי' תרועה של מ"ב קולות), הם ב' ענינים. אולי כוונת רבינו היא בפשטות, בהמשך למ"ש לעיל ע' שדמ (וכמצוין כאן בהע' 16) שתקיעה שלאחרי' ארוכה יותר משלפני', ולזה הכוונה שהם ב' ענינים, שהתקיעה שלפני' והתקיעה שלאחרי', הם ב' ענינים.

ו. בע' שנ בתחילת סעיף ה' נתווסף בפענוח: היינו שהי'. היינו שלא התפלל כפשוטו בתוכו, רק הניח המחזור בפנים כו'. אך כוונת רבינו בפשטות (וכן נראה מדרך הכתיבה – לעיל ע' קב) היא שהוא התפלל כשראשו בתוכו, ועוד - שבשעת התפילה המחזור הי' בפנים.

ז. בע' שנא הערה 3: ראה לעיל ע' קסג (ע"ד סדר הנענועים) משנת תרצ"ה. ע"כ. בירור קצר לעיל שם מעלה ששם מדובר על סדר הנענועים שביארו הריי"צ בשנת תרצ"א, וכתוב שם תרצ"ה רק בחצאי ריבוע בקשר ליי"ג ההדסים, אך לא בקשר לסדר הנ"ל.

ח. בע' שעו הע' 45 כתוב בסוגריים: וראה גם לעיל ע' קעט. ושוב, הנה לעיל שם כתוב שונה מאשר לפנינו, אלא כ (המצוין כאן ל) הגש"פ. וא"כ מדוע כתוב סתם "ראה גם". [ועד"ז לעיל ע' קעט הע' 14 בתחילתה, שכתוב שם ראה גם לקמן ע' שעו. – ובהערת רבינו בהגש"פ כו'. שגם שם מתאים יותר לכתוב אך ראה לקמן ע' ... אבל בהגש"פ ע' ... כתוב כלפנינו, וז"ל ... וכיו"ב].

ט. בע' תיג, בענין הנהגת הרי"צ באמירת הקדישים בליל שבת, כתוב שלא אמר הקדיש שלפני ברכו הב'. אולי הכוונה למה שנהגו בקהילות אחרות לומר לפני ברכו הב' קדיש יתום (לא ח"ק), וע"ז כתב רבינו שהרי"צ לא אמרו. וההכרח לאמר כן, כי אם הכוונה לקדיש של הש"ץ (ח"ק) שהרי"צ לא אמרו, א"כ מדוע לא כתב רבינו הנהגתו בקשר לקדיש (של ליל שבת) שלפני ברכו הא' וכן בקשר לקדיש תתקבל (ורק כתב בקשר לקדיש יתום שלפני כגונא ושאחרי עלינו)? ! ואם ננים הדברים, כדאי להעיר על כך בהערה.



## חמידות

### הערה בד"ה האומנם תרמ"ג

הת' יהודה לייב שי' אלטיין  
 הת' שניאור זלמן שי' קארף  
 תות"ל המרכזית – 770

בד"ה האומנם תרמ"ג (בתחילת המאמר סוף ס"ו) כ' וז"ל "כ... כי העולמות בטלים נגדו ית' ומה שנראה לנו העולם ליש ודבר מציאות מה הוא שקר גמור שבאמת אינו במציאות כלל רק שנראה לנו ליש, אך באמת א"א לומר שמה שנראה העולם ליש הוא שקר גמור דבאמת אינו במציאות כלל, שהרי אמרו"ל (סנהדרין פ"ז מ"א) שנים לוקטין קישואין א' לוקט חייב וא' לוקט פטור, העושה מעשה חייב האוחז את עינים [פטור] ואם נאמר שבאמת לא יש מציאות עולם כלל למה העושה מעשה חייב הלא לא עשה דבר, ואם נא' שגם מה שסקלו אותו הוא ג"כ רק שנדמה כן, א"כ לפ"ז לא יש שכר ועונש כלל ח"ו אלא צ"ל שהעולם הוא מציאות רק שאינו מציאות אמיתי". ומאריך אח"כ בס"ז לבאר דכיון שאם הי' מתגלה השרש של הנברא הי' הנברא מתבטל מציאותו, א"כ גם עכשיו שישנו במציאות, אינו מציאות אמיתית, ע"ש.

ואח"כ מתחיל בס"ח וז"ל "אך באמת יובן שגם העולמות כמו שהם עתה שהם מציאות היש מ"מ ה"ה בטלים במציאות לגבי א"ס עצומ"ה", ומאריך (בס"ח-ט) לבאר איך שגם עתה העולמות הם בטלים לדבר ה' מכיון שאם ה' הדבר ה' מסתלק ממנו כרגע ה' נעשה אין ואפס, א"כ גם עכשיו כל מציאותו הוא הדבר ה'. ולמעלה מזה – הם בטלים לאוא"ס הסוכ"ע, וכביטול זיו השמש בשמש שאינו במציאות כלל כו', ע"ש.

ואח"כ ממשיך בס"י "הנה מובן מכל הנ"ל איך שהעולמות בטלים במציאות לגבי א"ס עצומ"ה, רק שנראה לעינינו ליש ודבר נפרד והן הן גבורותיו אף שבאמת הם בטלים במציאות ועיקר מציאותם הוא א"ס הסוכ"ע כנ"ל מ"מ מסתיר ומעלים שיהי' נראה ליש, וכך הוא רצון הבורא והמכוון בזה כדי שיהי' ביטול היש לאין". ומוסיף בחצע"ג: "וי"ל דלק"מ ענין שכר ועונש, מאחר שכך הוא רצון הבורא, הרי שייך שכר ועונש". עכ"ל.

ולכאורה הכוונה בהחצע"ג הוא להבהיר שאלה העולה מהמבואר בהמאמר (ס"ח-ט): דבשלמא לפי משנ"ת בתחילת המאמר (בס"ו-ז) שהעולמות הם מציאות אלא שאינם מציאות אמיתי, מובן איך שייך ענין שכר ועונש, כי מכיון שהעולם הוא מציאות, א"כ המצוה שעושה האדם היא מציאות, וכן העבירה היא מציאות, ושייך ליתן לו שכר או עונש ע"ז. אבל לפי המבואר בהמשך המאמר (ס"ח-ט) שבאמת גם עתה העולמות הם בטלים במציאות לאוא"ס, א"כ המצוה או העבירה שעושה אינו מציאות, ואיך שייך הענין דשכר ועונש?

הביאור איך מתאים הביאור בהמאמר כאן (שהעולם בטל במציאות לגמרי לאוא"ס כו') להמבואר בכ"מ שמוה שכתוב בתורה "בראשית ברא אלקים" מוכח שהעולם אינו דמיון אלא מציאות, כי גם להביאור כאן בהמאמר יש עולם, ואינו דמיון, אלא שמכיון שלולא הדבר ה' ה' חוזר לאין ואפס, א"כ כל מציאותו הוא רק הדבר ה' כו'.

אלא שאעפ"כ יש מקום לשאלה הנ"ל, כי מכיון

1. באמת השאלה כמו שנשאלת כאן שונה קצת (לכאורה) מכמו שנשאלת בתחילת המאמר (ספ"י). דלפי הס"ד בתחילת המאמר, העולם אינו נמצא והוא רק דמיון, וע"ז מקשה דא"כ איך שייך לענוש מיתה למי שעושה עבירה, הרי לא עשה כלום. משא"כ לפי המסקנא אין אומרים שהעולם הוא רק דמיון, אלא יש עולם, רק שאינו מציאות לעצמו כלל, וכל מציאותו היא רק הדבר ה' ואוא"ס הסוכ"ע כו'. נשזה לכאורה



וע"ז מבאר, שלק"מ ענין שכר ועונש, דמאחר שכך הוא רצון הבורא, שייך הענין דשכר ועונש. ולכאורה הכוונה בזה היא, שאין הכי נמי שמעשה המצוה והעבירה אינם מציאות, אבל מ"מ כך רצה הקב"ה שעל "מעשה" כזה (שנראה כמצוה או כעבירה) יהי' שכר או עונש<sup>2</sup>.

אבל קשה לבאר כן בהמאמר, מכיון שעפ"ז אינו מובן מהו ההבדל בין העושה מעשה להאוחז את העינים, דאם כך רצה הקב"ה שעל דבר שנראה כעבירה יהי' חייב עונש, א"כ גם האוחז את העינים הי' צ"ל חייב, מכיון שבין כך העונש הוא על מעשה לא אמיתי, מכיון שהכל בטל במציאות<sup>3</sup>.

עוד צ"ב בהמאמר, דלכאורה החצע"ג הנ"ל באים שלא במקומם, והיו צ"ל מקומם בסוף ס"ט. דלאחר שמבאר איך שכל העולמות בטלים במציאות לאוא"ס הסוכ"ע, מתעוררת שוב השאלה – איך שייך הענין דשכר ועונש אם אין מעשה המצוה והעבירה מציאות. ולמה המתין לבאר שאלה זו עד אמצע ס"י.

אשר על כן נראה לומר, דמ"ש בהחצע"ג "דמאחר שכך הוא רצון הבורא הרי שייך שכר ועונש", בא בהמשך למ"ש מיד לפנ"ז (כפי שהעתקנו לעיל): "אף שבאמת הם בטלים במציאות ועיקר מציאותם הוא א"ס הסוכ"ע כנ"ל מ"מ מסתיר ומעלים שיהי' נראה ליש, וכך הוא רצון הבורא, והמכוון בזה כדי שיהי' ביטול היש לאין" (ד.א. דאם כן הוא באמת שהעולמות בטלים לגמרי לאוא"ס, למה אנו מרגישים כאילו אנו יש ודבר נפרד, וע"ז אומר דכך רצה הקב"ה שלא נראה האמת אלא נרגיש כאילו אנו מציאות, אף שבאמת אין אנו מציאות).

דאע"פ שהשכר והעונש אינם מציאות, מ"מ כך רצה הקב"ה שינתן לאדם 'שכר' ו'עונש' [=דבר שנראה כשכר ועונש].

3. ע"ז י"ל, דהא דחייב כשעושה מעשה הוא מכיון שלהמבואר כאן איך העולם דמיון אלא מציאות אמיתית שנברא ע"י הקב"ה, אלא שאינו מציאות לעצמו כלל, כ"א כל מציאותו הוא רק אלקות, וכמבואר בהערה הקודמת. ולכן על מעשה כזה חייב. משא"כ האוחז את

סוכ"ס אין העולם יש ודבר בפ"ע כלל אלא בטל לגמרי לאוא"ס, א"כ כך מעשי האדם אינם מציאות אלא בטלים לאוא"ס, ואיך שייך ליתן לו שכר או עונש על מה שעושה. ודו"ק.

2. או י"ל באופן אחר קצת, שהשאלה היא על השכר והעונש גופא: אם העולם בטל במציאות לאוא"ס, א"כ גם הענין דשכר ועונש אינו מציאות, וא"כ נחבטל כל הענין דשכר ועונש. וע"ז מבאר,

וי"ל שבהמשך לזה בא מ"ש מיד אח"כ בהחצו"ג "מאחר שכך הוא רצון הבורא הרי שייך שכר ועונש", ז.א. מאחר שזה גופא שאנו לא מרגישים האמת, אלא אנו מרגישים את עצמנו ליש הוא ברצון הבורא, הנה זה גופא "נותן מציאות" להרגש כפי שאנו מרגישים, שהעולם הוא יש ושאונו מציאות כו'. אבל לא מפני שמצ"ע הוא מציאות, כי מצ"ע אינו מציאות ובטל הוא לגמרי לאוא"ס, אלא שמצד רצון הבורא שאנו לא נרגיש כן, זהו מה שנותן מציאות להרגש כפי שאנו מרגישים.  
במלים אחרות:

אין פעולת "רצון הבורא" להפוך את העולם למציאות (כי מציאות זו אכן קיימת ע"י האור אלקי שמהוה אותו). אלא שלהיות שמציאות זו הקיימת היתה צריכה להיות בטלה אילו היתה יודעת באמת את מקורה, ורק 'אי-הרגשתה' היא הנותנת לה להשאר במציאותה - זהו פעולתו של 'רצון הבורא' - 'להצדיק' כביכול את ההסתכלות של העולם.

ולכן שייך הענין דשכר ועונש, כי מכיון שרצון הבורא הוא שהאדם ירגיש א"ע ליש ומציאות, ושמעשיו הם מציאות, ומצד זה (שכך רוצה הבורא) הם אכן מציאות, א"כ שייך ע"ז הענין דשכר ועונש<sup>4</sup>.

ומובן ג"כ למה האוחז את העינים פטור, כי בזה גם לפי הרגשתנו לא עשה מעשה, משא"כ העושה מעשה חייב, כי לפי הרגשתנו עשה מעשה, וא"כ ה"ז מציאות מצד רצון הבורא.

וזה גם מתרץ השאלה, דאם העולם אינו מציאות, א"כ גם השכר והעונש אינם

העינים, שזהו רק דמיון בעלמא, פטור.

4. ולהוסיף, שלכאורה ביאור זה מתרץ הענין דשכר ועונש רק לפי המבואר כאן שהעולם הוא מציאות שנברא באמת אלא שהוא בטל לגמרי לאוא"ס (כנ"ל בהערות הקודמות). וע"ז אומר דמכיון שאין אנו רואים איך שאנו בטלים אלא אנו מרגישים א"ע כמציאות, וזה גופא הוא רצון הבורא, א"כ זה גופא

נותן לזה מציאות.

משא"כ להס"ד שהעולם הוא דמיון, אינו מספיק לבאר הענין דשכר ועונש ע"ז שנבאר שזה גופא הוא רצון הבורא, כי אפי' שנאמר שכך רוצה הבורא, אי"ז נותן לעולם מציאות, כי כאשר הוא דמיון אינו יכול להיות מציאות מכיון ש"מציאות" ו"דמיון" הם הפכים. ודו"ק.

מציאות ונתבטל כל הענין דשכר ועונש – דמכיון שרצון הבורא הוא שלא נראה איך שהשכר והעונש בטלים לאוא"ס, א"כ השכר והעונש הם מציאות.



## יש מאין בשינוי טבע המים

הת' יוחנן שי' גורדון

תות"ל המרכזית - 770

בשעהיוה"א פ"ב מבאר אדה"ז בנוגע לבריאת שמים וארץ שהיא יש מאין "והוא פלא גדול יותר מקריעת ים סוף עד"מ שהולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה ויבקעו המים ונצבו כמו נד וכחומה ואילו הפסיק ה' את הרוח כרגע היו המים חוזרים וניגרים במורד כדרכם וטבעם ולא קמו כחומה בלי ספק אף שהטבע הזה במים גם כן נברא ומחודש יש מאין שהרי חומת אבנים נצבת מעצמה בלי רוח רק שטבע המים אינו כן וכ"ש וק"ו בבריאת יש מאין שהיא למעלה מהטבע והפלא ופלא יותר מקריעת ים סוף עאכ"ו שבהסתלקו' כח הבורא מן הנברא ח"ו ישוב הנברא לאין ואפס ממש אלא צריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד להחיותו ולקיימו". עכלה"ק.

והנה בדברי אדה"ז "אף שטבע הזה במים גם כן נברא ומחודש יש מאין שהרי חומת אבנים נצבת מעצמה בלי רוח רק שטבע המים אינו כן", מבאר כ"ק אדמו"ר (במכתב, נעתק בלקוטי ביאורים לתניא (להר"י שי' קארף), עמ' קל), וז"ל: "מגדיל הק"ו מקרי"ס לבריאת יש מאין באמרו שטבע המים להיות נגרים במורד הוא נברא ומחודש יש מאין (לאחר שכבר נבראו) בהמים, ואינו הכרחי (וכו' כמ"ש בפנים) בכל הנמצאים שתופסים מקום וכיו"ב. ומביא רא' ע"ז שהרי ישנם נבראים שהם

נצבים מעצמם בלי רוח וכמו חומת אבנים, ומזה ק"ו שאם בשידוד טבע שני בכל זה ע"י שהוא כבר נברא ומחודש צ"ל דבר המשדד טבע זה בתמידות, עאכו"כ בהנוגע לענין שהוא נברא ומחודש בטבע ראשון, וק"ל". עכ"ל לעניננו.

וצ"ל איך מתאים לפי פירוש זה הלשון נברא ומחודש יש מאין, דבשלמא הלשון "מחודש" יש לפרש דהכוונה היא לדבר חדש ביחס לעצם מציאות המים, כלומר בריאה נוספת (חדשה) על בריאת המים עצמם, אבל מה נוגע לכאן הלשון "יש מאין".

ואולי יש לומר שהכוונה בזה היא לומר שטבע זה שהמים נגרים אינו יש מיש, היינו שהוא נובע מעצם מציאות המים (דלפי זה עצם מציאות המים מוגדר בתכונה מסוימת דניגרים, וא"כ הוי שינוי המים לטבע "העומד" חידוש דיש מאין ממש שמופרך לגמרי ולא הוי הפלא דקרי"ס שונה מהפלא דיש מאין, וממילא אין כאן קל וחומר), אלא הוא יש מאין שטבע הניגרים במים נובע מהקב"ה וממילא עצם מציאות המים אינה קשורה כלל לניגרים, ואינו מופרך שיהי' בטבע "העומד" [וזהו הק"ו – דאם בכל זאת קרי"ס הי' בכל רגע ורגע, ק"ו לבריאת יש מאין שהוא כן מופרך, שצ"ל בכל רגע ורגע].



## בענין גורל ובחירה

הת' לוי שי' העכט

תות"ל המרכזית – 770

.א.

במאמר ד"ה "על כן קראו לימים האלה פורים" תשי"ג מבאר הרבי שבבחירה יש שני ענינים: א. הבחירה היא דרגא בנפש שלמעלה מהשכל, שרק לגבי דרגא

זו יכולים להיות שני דברים בשוה, שהרי כאשר אדם בוחר דבר מצד שמחוייב בשכלו שבדבר זה ראוי לבחור, הרי שכאן א"א לקרוא לזה בחירה, כי אמיתית ענין הבחירה היא בחירה חופשית שאינה מוכרחת בשום דבר, גם לא שהשכל מחייב כך מחייב לפי גדריו שדבר זה טוב. וכן לא שהרצון מחייב, שהרי כידוע הרצון זהו הטיית הנפש וכאשר אדם נוטה לאיזה דבר ה"ה מחוייב בזה ואינו נתון לבחירתו החופשית. אלא בחירה האמיתית היא דרגא בנפש שנעלית יותר גם מהרצון (וכמו שמובא בהערה 61 מסה"מ תש"ג שבבחירה היא שיכול לרצות ולא לרצות, היינו שזו דרגא ששולטת על הרצון), ודרגא זו נק' דרגת הגורל. שכמו בגורל, הרי הגורל אינו מוכרח בשום דבר אלא כפי שנופל כך בוחר, וכך הגורל מכתוב את הרצון איך לרצות, כך גם דרגא גבוהה זו בנפש – בחירה – מצד גבהותה אין הדברים תופסים מקום לגביה ואינה מוכרחת בשום דבר, ובוחרת באופן חופשי לגמרי ודרגא זו מכתובה את הרצון.

ב. הבחירה היא דרגא שמגיעה מעצם הנפש, דהיינו, שאינו מוגדר בדרגא נעלית שמצד גבהותה שני דברים שונים אינם תופסים מקום לגבה – ואזי אין העדפה בין דבר אחד לשני, אלא, מדובר בעצם הנפש שאינה מוכרחת – גם לא בהכרח של אין ערוך – וא"כ בדרגא כזו יש אפשרות גם לבחור באחד מבין שניים (- תכונה שלא נמצאת בדרגת הגורל, כיון שבגורל אין זה בחירה).

ומבאר הרבי (בסעיף ח') שכאשר האדם בוחר, אזי יש בזה את שני הענינים יחד, דהיינו, שע"י הבחירה נעשית המשכה מעצם הנפש לדרגת הגורל, שגם בדרגא זו שבה מוכרח ששני הדברים שוים, יוחלט רק כפי אופן אחד, והיינו שלא ישארו שני הדברים שוים.

## ב.

ולכאורה צלה"ב, דהנה מכאן משמע שבשביל ענין הבחירה צריך את ב' הענינים של רצון ושל גורל, ודוקא שניהם יחד יוצרים את ענין הבחירה, וא"כ: א. מהו ההכרח בשניהם יחד, ומדוע אין הבחירה יכולה להגיע מעצם הנפש בלבד. ב. צלה"ב לאידך באם אכן צריכים גם את דרגת הגורל ולא מספיקה הבחירה שמצד

עצם הנפש, א"כ מהו שמבואר שעצם הנפש נמשך לפעול בדרגת הגורל שגם הוא יהיה כפי הבחירה, מה נוסף בזה שגם הגורל הוכרח כפי הבחירה. ג. איך בכלל שייך שבדרגת הגורל שמוכרח בשוויון של שני הדברים, יהיה כפי הבחירה (רק ענין אחד).

## ג.

ויש לבאר בכ"ז בהקדים שענין הבחירה שמבואר כאן, הוא גם ענין הבחירה של הקב"ה בעם ישראל שהיא בחירה חופשית, וכן גם משתלשל בעם ישראל שהבחירה שלהם בהקב"ה הוא בחירה חופשית.

וכפי שמבואר בלקו"ש ח"ז ע' 23 (ובריבוי מקומות), שמה שנאמר במד"ר "ויהי ערב אלו מעשיהם של רשעים, ויהי בוקר אלו מעשיהם של צדיקים, ואיני יודע באיזה מהן חפץ, כיון דכתיב וירא אלקים את האור כי טוב, הוי במעשיהן של צדיקין חפץ", ה"ז כאשר מדובר מצד העצמות, ששם אין תפיסת מקום לאף דבר, ולגביו הכל בהשוואה אחת, ובכ"ז בוחר הקב"ה בבחירתו החופשית במעשיהן של צדיקים.

ונשאלת השאלה: אם הקב"ה לא מוכרח במעשיהן של צדיקים, הרי לא כ"כ מופרך ג"כ מעשיהן של רשעים, אלא רק שכך בחר הקב"ה, אבל מצד עצמותו של הקב"ה, הרי נשאר שאין שום תפיסת מקום של מעשיהן של צדיקים יותר ממעשיהן של רשעים.

ומבאר בזה הרבי (שם בהערה 28), שבדאי כאשר הקב"ה בוחר במעשיהן של צדיקים, אין הפשט בזה שנשאר דרגא שבה עדיין אין הבדל בין מעשיהן של צדיקין למעשיהן של רשעים אלא שגם בהבחי' עליה אמרו "ואיני יודע באיזה מהם חפץ", חפץ הוא במעשיהם של צדיקים ואינו חפץ במעשיהן של רשעים. ועפ"ז מובן שח"ו לומר שגם למעשיהן של רשעים יש מקום, משום שלאחר הבחירה, הרי אינו חפץ במעשיהן של רשעים.

ודרוש ביאור: וכי אפשר לומר שהבחירה במעשיהן של צדיקים גרמה כביכול בהעצמות שהוא מוכרח רק במעשיהן של צדיקים, ובמילא מעשיהן של רשעים

הוא דבר מושלל. ולאידך באם לאו, אלא שבעצמותו של הקב"ה תמיד נשאר שאינו מוכרח בשום דבר, א"כ הדרא קושיא לדוכתא – דלכאורה מעשיהן של רשעים לא מושלל ח"ו.

אלא שהרבי ממשיך לבאר "כי אם, שמכיון שאינו נתפס בו אי"ז מעלים לגבי' כו". שהפשט בזה הוא: שהבחירה של הקב"ה הינה באופן שמצד אחד גורמת שעצמותו ית' "אינו חפץ במעשיהן של רשעים", ומאידך אינו נתפס בזה, והיינו, שנשאר אינו מוכרח בשום דבר. וי"ל הביאור בזה: הנה כל אדם מוגדר בגדרים שלו, שהם מצד ענינו ומהותו, שלפי מהותו כך יוגדרו גדריו. לדוגמא: אדם שבמהותו הוא איש חסד, הרי שהוא יוגדר בעשית טובות לסביבתו, ויתרחק מענינים של היפך החסד. ובאופן כזה הרי האדם מוכרח – מצד מהותו – בגדרים אלו, שהרי אינו יכול להחליף את מהותו, ובמילא לא יכול להיות מוגדר בגדרים אחרים מאלו שמהותו דורשת.

אך ישנו אופן שבו אדם יכול להיות מוגדר התגדר גם בגדרים אחרים מאלו של מהותו העצמית. והוא ע"י כח הבחירה שנטע הקב"ה בבנ"א, שזו תכונה – כמבואר לעיל – המגיעה מעצם הנפש, היינו, מבחי' כה גבוהה עד שאין לגדרי הנפש שום תפיסת מקום אצלה, וכפי שמוכן בפשטות שעצם הנפש פשוט הוא ואינו מוגדר בגדרים של הנפש כפי שבאה בגילוי, ומצד עצם הנפש אפשר גם להיות אחרת. ולכן כאשר אדם בוחר לשנות את גדריו, הרי שיש לו את הכח להתנהג כך ולקבוע את ההגדרה הזו בנפשו בבחי' קביעות נפשית שמגיעה מעצם הנפש. אך עדיין א"א לומר שקביעות זו היא מהותו וענינו, שהרי קביעות זו אינה חלק מגדר נפשו. וזהו הפירוש שאין מהותו נתפסת בהם, היינו שזה לא נהפך להיות חלק מהגדרתו ומהותו וענינו, אלא נשאר תמיד כדבר נוסף על מהותו שנקבע בו בנפש.

וא"כ מובן שע"י שהקב"ה בחר במעשיהן של צדיקים, בזה קבע גם בעצמותו, שאינו חפץ במעשיהן של רשעים. אך עכ"ז אין זה שעצמותו ית' מוכרח ח"ו באיזה שהוא דבר, כי כל ענין הבחירה (כנ"ל) הוא, שההגדרה שלו ומהותו נשארת באותו אופן כמקודם, ורק ששם גופא נקבעת הגדרה חדשה. וא"כ כאשר מדובר

על עצמותו ית' שאינו מוכרח בשום דבר, הרי שגם לאחר הבחירה נשאר הענין כפי שהוא, שהרי עצמותו ית' אינו מוכרח בשום דבר, ורק ששם גופא נקבעת הקביעות בל תמוט שלא יחפוץ במעשיהן של רשעים, וכך אכן נפעל שגם עצמותו ית' חפץ במעשיהן של צדיקים ואינו חפץ במעשיהן של רשעים.

[ומוסיף הרבי בהערה, שלא רק שהבחירה גורמת לכך ששולל את מעשיהן של רשעים, אלא "ואדרבה: מכיון שעצמותו ית' אינו נתפס בהרצון, ושליטת הרע הוא מצד בחירתו - הרי מצד בחירה זו נעשה הרע מושלל ומופרך בתכלית, עוד יותר מאשר בבחי' הגילויים", והביאור בזה הוא: כאשר אדם שולל דבר מסוים, מצד גדרי נפשו (הגלויה) ששוללים ענין זה, וכמו שאיש החסד שולל מצד גדריו את היפך החסד. הרי, ששלילה זו אינה שלילה בתכלית, שהרי כל השלילה באה מצד שיש את גדריו שהם ההיפך והמנגד של אותו דבר, וא"כ בזה גופא שאותו דבר מצליח לנגד לגדריו, מוכח שיש לאותו דבר תפיסת-מקום מצד גדריו, וא"כ מובן שגם כאשר גדריו שוללים את אותו דבר, הרי שאין זו שלילה בתכלית, שהרי השלילה גופא באה ממקום שיש בו נתינת מקום לאותו דבר מושלל. ואלו הם דברי הרבי (בלקו"ש ח"ד ע' 1341 הערה 17): "כי שלילת הרע דבחי' הגילויים הוא מצד הציור שבהם, שמצוירים הם בקו הטוב וכו', והרע הוא הפכם, דבמילא יש איזה נתינת מקום לרע, שיכול לנגד כו'. משא"כ בהעצמות, ששלילת הרע הוא מצד בחירתו, הרי בבחירתו זו, שולל לגמרי את מציאות הרע". ומזה מובן, שכאשר מדובר על שלילה של דבר שמגיעה מצד הבחירה הרי השלילה היא בתכלית, שהרי אין במקום הבחירה שום נתינת מקום להדבר המושלל. וא"כ כאשר בוחר לשלול דבר מסוים, השלילה היא בתכלית וללא שום נתינת מקום.

ועפ"ז מובן שמצד הבחירה של הקב"ה, הרי שלמעשיהן של רשעים אין נתינת מקום בתכלית, וה"ז מופרך יותר מהשלילה שמצד בחי' שמוגדרת במעשיהן של צדיקים].

## ד.

ועפ"י כהנ"ל אפשר לומר גם במאמר אצלנו בענין הגורל והבחירה. שהקשנו,



מדוע בבחירה צריכים את ב' הענינים של גורל ובחירה. ועפ"י המבואר לעיל, מובן שזהו גדר הבחירה, שהרי מבואר שגדר הבחירה הוא – לא שהבחירה הופכת את מהותו של האדם, אלא היא מגיעה ממקום שלמעלה מהגדרות הנפש (הגלויה) וקובעת בנפשו הגדרה מסויימת. ז.א. שהבחירה לא שוללת את מהותו ותוכנו וגדריו של האדם. וזהו מה שהבחירה של הקב"ה נמשכת בדרגת הגורל, כלומר שהתכונה של דרגת הגורל – שלגביה הכל בהשואה אחת – לא משתנה ונשארת בתקפה גם לאחר שהקב"ה בחר מצד עצמותו ית' במעשיהן של צדיקים.

וכן מה שמבואר במאמר שהבחירה נמשכת בדרגת הגורל ופועלת שבו עצמו יהיה כפי הבחירה, אין הפירוש שמתבטל ענין ודרגת הגורל כדלעיל, ובכך מתיישבות כל הקושיות דלעיל.

והנה, עפ"י יובן גם המבואר בהערה 69 במאמר. ששם מקשה הרבי, דלכאורה, המבואר בתניא ספ"ח מצד היחידה שבנפש יהודי אינו יכול כלל לכפור בה' אחד, אינו מתאים עם ענין הבחירה שהוא "עמוד התורה והמצוה", והוא מעיקרי מעלת האדם. ומתרץ הרבי, שזה שמצד היחידה א"א להיות באופן אחר, אין זה שהנפש מוכרחת בזה שלא יכולה לכפור, אלא במהותה נשארת הנפש חופשית, ורק מצד הבחירה (של היחידה) בהקב"ה, נעשה באופן שנקבע אצלה שא"א לכפור כלל. שגם בזה הרי אפשר להקשות שלכאורה אחרי שבחרה בהקב"ה ועכשיו היא באופן שא"א לכפור כלל הרי ששוב אין את ענין הבחירה החופשית. אלא שעפ"י הנ"ל מובן שענין הבחירה אינו סותר לתכונת הנפש, וגם כאשר בוחרים ונקבע שא"א לכפור, הרי שתמיד נשארת הנפש במהותה חופשית, ותמיד הבחירה תפעל שבחופשיות בוחרת היא בהקב"ה.

## ה.

אלא שעדיין צריך להבין, דבנוגע ליחידה שבנפש, הרי ידוע שזה שעצם הנשמה בוחרת בהעצמות זהו משום שעצם הנשמה חד עם עצמותו ית'. וא"כ לפ"ז לכאורה לא שייך לומר שהבחירה שבה היא חופשית, שהרי היא מוכרחת בזה, כיון שמהותה העצמית היא עצמותו ית' וזה גדרה, וא"כ אין זה בחירה חופשית ואדרבה

הר"ז בחירה שמצד גדרה. ועוד יותר יוקשה, שהרי לעיל הובא בדרגא של בחירה מצד הגילויים, היינו גדר הנפש, יש נתינת מקום גם למנגד ואין זה שלילת המנגד בתכלית, וא"כ לכאורה היחידה שבנפש לא שוללת את הרע בתכלית.

אלא הביאור בזה שהיא הנותנת, שכאשר הנפש מוגדרת בגדר מסוים (ומצד זה בוחרת בגדריה), הרי שיש נתינת מקום לדבר שמנגד וע"ז גם אומרים שאין זה בחירה חופשית. אך כאשר מדובר שגדריה של הנפש עצמה הם למעלה מהגדרה וציור, הרי שבזה לא נאמר שהבחירה של הנפש – מצד ענין זה – היא בחירה שמצד ציור והגדרה, שהרי אין בבחי' זו שום ציור והגדרה. אלא, שבבחי' זו יש חופשיות מגדרים ואזי הבחירה בדבר מסוים הוא בחירה חופשית.

וזהו הביאור גם בבחירה של היחידה שבנפש, שהיא בחי' שלמעלה מכל ציור והגדרה. וזה הפירוש שהיחידה שבנפש עם עצמותו ית' זה דבר אחד, שכשם שעצמותו ית' למעלה מכל הגדרה וציור, זהו הענין שגם היחידה שבנפש שהיא אחד עם עצמותו ית' ה"ה למעלה מכל ציור והגדרה ולכן הבחירה שם בהקב"ה היא בחירה חופשית, שפירושו שאין שום הכרח לבחירה זו. כי הכרח מתחיל מענין של טעם והגדרה, שכאשר דבר מוגדר באופן מסוים הרי הוא מוכרח באופן זה ומכריח גם את המעלה שבו ובמילא מכריח בחירה בו מצד הגדרתו. אך כאשר ישנו דבר שאיננו מוגדר בשום גדר, הרי שאין הוא מוכרח בשום דבר, וכך אינו מכריח אף מעלה ובחירה בו מצד מעלתו – ולכן כאשר היחידה שבנפש היא עצמה למעלה מכל הגדרה ה"ה באופן שאינה מוכרחת בשום דבר, והבחירה שלה בהקב"ה אינה מצד טעם והגדרה אלא בחירה חופשית. ועם זאת, אין זה בסתירה למוכח לעיל שעצם הנפש לא יכול בשום אופן לבחור במשהו אחר מאלקות, משום שגם באופן כזה הקשר של היחידה שבנפש עם עצמותו ית' היא קשר שלמעלה מהגדרה וציור, ובמילא שם יש את אמיתית ענין החופשיות, בחירה בעצמות ה"ה חופשית (וראה בכ"ז בלקו"ש ח"ט עמ' 281).

## 7.

ובעומק יותר יש להוסיף בכל האמור לעיל: בד"כ מגדירים בחירה שזהו באופן

שבתחילה ישנה התלבטות ואז מגיע רגע הבחירה. אך לפי הביאור כאן יוצא שכאשר מדובר על הבחירה של הקב"ה בעם ישראל והבחירה של ישראל בהקב"ה אין בזה שום ענין של התלבטות, אלא אדרבה א"א להיות באופן אחר, הוא המצב התמידי והיחידי שבנ"י ועצמותו ית' זהו דבר אחד. ועכ"ז נק' קשר זה בשם בחירה, משום שאדרבה ההגדרה האמיתית לבחירה נמצאת אך ורק בקשר זה שבין עצמותו ית' ובנ"י, שהרי בשאר הדברים שישנה התלבטות ובחירה, כשבוחרים בדבר סו"ס מוכרחים לבחור בדבר זה מצד הגדרים של הבוחר ושל הדבר. וא"כ אין זה אמיתית ענין הבחירה (שבחירה זה בחירה חופשית). ודוקא עצמותו ית' ועצם הנשמה של בנ"י שהם כולא חד, ורק עצמותו ית' ה"ה למעלה מכל גדר וציור, א"כ דוקא בו יש חופשיות לגמרי, וא"כ דווקא בו (ובמילא בנשמות ישראל) יש את הבחירה האמיתית, שפירושה מצב שקיים מתוך חופשיות גמורה. ואדרבה כל המושג של בחירה בדבר שחוץ מעצמותו ית', הוא שם המושאל מהבחירה האמיתית. ודומה לבחירה האמיתית ענין זה שיש בו בחי' של "סתם כך" (אך לפי המובא לעיל, אינו, משום שבא מתוך הכרח). אך אמיתית ענין ה"סתם כך" נמצא בקשר העצמי של עצמותו ית' ובנ"י, ששם אין שום טעם וגדר המכריח, אלא זהו קשר שפשוט בתכלית הפשיטות – "סתם כך".



## "המותר באכילה" – בעיקר בצומח

הת' נחום הלוי שי' לויין

תות"ל המרכזית – 770

כ' בתניא רפ"ז, וזלה"ק "אך נפש החיונית הבהמית שבישראל . . . ונפשות בהמות וחיות ועופות ודגים וטורים ומותרים באכילה וקיום חיות כל הדומם וכל

הצומח המותר באכילה".

ויש לדקדק מה שכ' הדומם לפני הצומח ולא בסדר דמלמעלה למטה – חי (בהמות וחיות), אח"כ צומח ואח"כ דומם.

וואפ"ל דתיבות "המותר באכילה" הולכים בעיקר על הצומח, והוא בשנים:  
א. ההדגשה "ומותר באכילה" היא, שישנם דברים שאינם מותרים באכילה  
שהוא דוקא בצומח, כיון שבדומם אין ענינים השייכים לגקה"ט (עי' בלקו"ב  
(להר"י שי' קארף) ספ"ו).

ב. בפשטות, אין בדומם כ"כ ענינים ששייכים לאכילה, שהרי המאכלים שישנם  
בדומם הם בעיקר מלח ומים, דמלח ענינו רק למתק המאכל ואינו מאכל בפ"ע,  
ומים שימושם בעיקר על מנת להעביר המזון לכל חלקי הגוף<sup>1</sup>. אשר-על-כן מובן  
בפשטות שאכילה שייכת יותר בצומח ולא בדומם.

וכיון שרצה להצמיד תיבות "המותר באכילה" לצומח דוקא, ולא רצה להפסיק  
בין דומם לצומח, כיון ש"קיום וחיות" שלפנ"ז הולך על שתיהם כתב צומח בסוף  
דוקא. וק"ל.



## מעלת התחתון לגבי העצם

הת' מנחם מענדל שי' לבנוני

תות"ל המרכזית – 770

יש לבאר הא דמבואר בריבוי מקומות בחסידות שדווקא בדבר הגשמי נמשך

1. ראה לקו"ש ח"ב ע' 332.

הדבר הנעלה ביותר - העצם, דהנה בפשטות נראה הביאור בזה דזה שהעצם אינו מתגלה בדבר הנעלה הוא מפני שהמעלות שבדבר הנעלה מסתירות ומעלימות על העצם, משא"כ הדבר הנחות שאין לו שום מעלות מצד עצמו שיכולות להעלים על העצם, ע"כ מאיר בו, במילים אלו מצד השלילה שבתחתון מאיר בו העצם.

אך באמת אינו כן, דזה שנמשך העצם בתחתון דוקא, הוא מצד גדריו של התחתון גופא, דהיינו לא מצד השלילה שבתחתון אלא מצד החיוב שבתחתון, וכהלשון במאמר "ונחה עליו" תשכ"ה 'זה לא שהשכל שבראש מעלים על הרצון, משא"כ העקב, אלא מצד פחיתותו דהתחתון הוא כלי להעצם'.

ויובן זה בהקדים המובא בהמשך תרכ"ט במאמר ד"ה "וידבר אלוקים" אשר זה שהדבר הנעלה - העצם - נמשך דוקא בדבר הנמוך, הוא מפני שע"י זה ניכר רום מעלתו והפלאתו דהעצם, דבאמת הן הדבר הנעלה ביותר והן הנמוך ביותר, אינם כלים להעצם.

אך העצם נמשך כדי לגלות עוצם מעלתו והפלאתו שנמשך אף שאינו בערכו ואינו כלי אליו, ואם ימשך העצם בדבר הנעלה (אף שאינו כלי אליו), לא יורגש עוצם מעלתו, ויראה שזה שנמשך בעליון הוא מפני מעלתו דהעליון, ז"א שמצד מעלתו הוא כלי אליו.

אך בשעה שנמשך בתחתון נרגש שאף שהתחתון אינו כלי ואינו בערכו כלל, אליו דהרי אין בו אף מעלה, בכ"ז נמשך בו, שבזה מתגלה עוצם מעלתו והפלאתו דהעצם, דאף דבר שאינו כלי אליו ונמוך ביותר בכ"ז יכול לימשך בו.

וזוהי הכונה שפחיתותו דהתחתון היא כלי להעצם, דדוקא פחיתותו דהתחתון הוא כלי לגלות עוצם והפלאת העצם. ותן לחכם ויחכם עוד.



## התפלה והכנתה

הת' משה מנחם מענדל שי' פעוונזער

תות"ל המרכזית 770

בתניא פכ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר, וז"ל "והאמת היה כדבריהם אם היתה נפש אחת לבדה היא המתפללת והיא המחשבת ומהרהרת המחשבות זרות. אבל באמת לאמיתו הן שתי נפשות הנלחמו' זו עם זו במוחו של אדם כל אחת חפצה ורצונה למשול בו ולהיות המוח ממולא ממנה לבדה. וכל הרהורי תורה ויראת שמים מנפש האלהית וכל מילי דעלמא מנפש הבהמית רק שהאלהית מלובשת בה".

ובשיעורים בספר התניא (הע' 12) כתבו ע"כ "אלא, אף על פי כן, כתוב, שכל זה מדובר בהכנה ובהתחלת ההתבוננות העמוקה בענין האלקי שבתפילה – אז אין במחשבה הזרה משום הוכחה שאין ה"מתפלל" כמו שצריך להיות. אך בעיצומה של ההתבוננות, כשהוא נתון בעומק הענין – יש בכך משום הוכחה על אי-ההצלחה המלאה של ההתבוננות; שכן, אכן פועלות כאן שתי נפשות, אך המוח הוא הרי איתו אחד. היה המוח כולו שקוע באותה התבוננות שבתפילה - אין כל מקום אז במוח שתעלה בו מחשבה זרה".

ונראה שהמקור לכך הוא מדיוק בלשון אדה"ז בפ"ל וז"ל: "והלכך צריך כל אדם לפי מה שהוא מקומו ומדרגתו בעבודת ה' לשקול ולבחון בעצמו אם הוא עובד ה' בערך ובחיי' מלחמה עצומה כזו ונסיון כזה בכחי' ועשה טוב כגון בעבודת התפלה בכוונה לשפוך נפשו לפני ה' בכל כחו ממש עד מיצוי הנפש ולהלחם עם גופו ונפש הבהמית שבו המונעים הכוונה במלחמה עצומה ולבטשם ולכתתם כעפר קודם התפלה שחרית וערבית מדי יום ביום וגם בשעת התפלה לייגע עצמו ביגיעת נפש ויגיעת בשר כמ"ש לקמן באריכות". עכ"ל. והיינו שענין המלחמה עם נפש הבהמית הוא רק קודם התפילה, ובשעת התפילה עצמה צ"ל הענין הוא ענין דיגיעת נפש ויגיעת בשר.

## ההתאמצות הנדרשת בעבודת הבינוני

הת' מנחם מענדל הכהן שיחי' כהן

תות"ל המרכזית - 770

בלקוטי אמרים פרק ל' מבאר אדמוה"ז, שהבינוני צריך להתאמץ במלחמה עצומה בקיום מצוות של ועשה טוב בהידור ולדוגמא בלימוד התורה, וז"ל "וכן בענין עסק לימוד התורה, ללמוד הרבה יותר מחפצו ורצונו לפי טבעו ורגילותו ע"י מלחמה עצומה עם גופו".

לומד זאת מכך שאם מהרשע נדרשת מלחמה כה עצומה בענינו הוא, פשוט הוא שאף הבינוני צריך ג"כ להתאמץ בענינו הוא. וכ"ז הוא מצד הגברא, וז"ל "כי הלומד מעט יותר מטבעו ה"ז מלחמה קטנה ואין לה ערך ודמיון עם מלחמת היצר הבווער כאש דמקרי רשע גמור אם אינו מנצח יצרו להיות נכנע ונשבר מפני ה".

לאחמ"כ מבאר ג"כ מצד החפצא של המצוה שהכל הוא מצות המלך, וא"כ אין הבלדל בין הרשע שצריך להתאמץ להמנע מאיסור דאורייתא לבין הידור והוספה בועשה טוב, וז"ל "ומה לי בחי' סור מרע ומה לי בחי' ועשה טוב הכל היא מצות המלך הקדוש יחיד ומיוחד ב"ה".

בענין זה יש להבין:

מהו שמוסיף בשעה שעוסק מצד הגברא "דמקרי רשע גמור אם אינו מנצח יצרו", דלכאורה אם רוצה לבאר את עוצם מלחמתו של הרשע שיצרו בווער כאש, שע"כ מלחמת הבינוני היא מלחמה קטנה לגבי', הנה זה שמוסיף שנקרא רשע גמור אם אינו מנצח יצרו.

לכאורה בזה הוא מוריד מעוצם מלחמתו לגבי מלחמת הבינוני, דהרשע יודע שאם נכשל עובר הוא על איסור דאורייתא, וידיעה זו עוזרת לו במלחמתו, לעומ"ז הבינוני אם אינו מתאמץ אינו עובר על דאורייתא וכו' וע"כ מלחמתו קשה ביותר.

וי"ל בזה בפשטות:

שאדם שמתאבק עם רעהו להפילו, והמלחמה היא על גבול התהום, אף שזה שההתאבקות היא על גבול התהום עוזר לו להלחם ולהשקיע יותר כוחות, ויותר בקלות ינצח, אך עכ"ז מובן ופשוט, שבמלחמה זו שמשקיע יותר תעצומות נפש, מאשר במלחמה סתם.

ובעומק יותר נראה לומר:

שבמילים אלו רצונו לומר, שכשם שהקב"ה דורש מאותו רשע, שילחם בתעצומות נפש מפני פחד ה', ואם איננו נלחם מלחמה קשה זו, מיד הוא נקרא בשם רשע וכו', באותו המידה נדרשת גם מהבינוני ההתאמצות כזו בהידור והוספה בועשה טוב.





## נגלה

### ביאור דברי ר"א לשיטת רבא

הת' אברהם שמואל שי' איידעלמאן

תות"ל המרכזית – 770

איתא במסכת גיטין ה, ב: "רבה בר בר חנה אייתי גיטא, פלגא איכתב קמיה ופלגא לא איכתב קמיה אתא לקמיה דרבי אלעזר, אמר ליה אפילו לא כתב בו אלא שיטה אחת לשמה שוב אינו צריך. רב אשי אמר אפילו (שמע) קן קולמוסא וקן מגילתא".

ובפי' דברי ר"א כתב התוס' (ד"ה ואפילו), וז"ל "פירוש שלא ראה אלא שיטה ראשונה דמסתמא סיימו לשמה". ולקמן (טו, א) כ' רש"י (ד"ה שיטה) "שיטה ראשונה שבה שם האיש והאשה והזמן".

אמנם כ"ז הוא לשיטת רבה דצריך לשמה. ועפ"ז מוכיח הראב"ד דהלכתא כרבה, דאי כרבא לא צריך שיעיד כלל על כתיבה לשמה, וכן מוכיח מהא דתנן לקמן ריש פ"ב (טו, א) "בפני נכתב חציו ובפני נחתם כולו פסול". דלרבא אי"מ מדוע פסול, והרי מעיד על הכתיבה. אלא מכאן מוכח כרבה ומדובר שמעיד רק על החצי שאין בו התורף ולכן פסול.

ובר"ן ביאר פירוש דברי ר"א לרבא, וז"ל "דהכי קאמר, אפי' לא כתבו בפניו אלא אותה שיטה שצריכה לשמה מן התורה, דהיינו שמו ושמה והרי את מותרת לכל אדם, שוב אינו צריך לעמוד על שאר הגט, דכיון דאותה שיטה עיקר הגט, משום אותה שיטה בלבד יכול הוא לומר בפ"נ ובפ"נ".

והיינו דכיון שלשיטת רבא צריך להעיד על הכתיבה דלא אתי לאחלופי, לכן צריך להעיד על עיקר הגט, וכ"כ בתוס' בדף ג, א ד"ה אתי ובד' ט"ו ד"ה המביא.

ולפ"ז מ"ש התוס' כאן בפירוש דברי ר"א שמסתמא סיימוהו לשמה הוא דוקא לרבה, אך לרבא מעיד על השיטה שבה כתוב שם האיש והאשה והזמן. וכ"כ ברש"ש בד' ט"ו.

אמנם סברת התוס' דמסתמא סיימוהו לכאורה שייכת גם לרבא.

וי"ל שאכן גם לרבא די בזה שיעיד על השיטה הראשונה דכיון שהעיד שכתבו את השיטה הראשונה, מסתמא כתב גם שאר הגט, ולכן די בעדותו על השורה הראשונה בכדי שלא יבוא לאחלופי (משא"כ כשמעיד על חצי האחרון, שאז אינו מעיד שנכתב עיקר הגט).

ומה שלא תי' כן בר"ן הוא משום שלשיטת הר"ן אף לרבה לא אומרים את הסברא דמסתמא סיימוהו לשמה, אלא צריך לומר שמדובר על השיטה של האיש והאשה והזמן (וכמ"ש רש"י בדף טו, א ד"ה שיטה).

ויש לומר דב' שיטות אלו תלויות גם בפ"י תי' רב אשי אפי' שמע קן קולמוסא. דברא"ש מביא ב' ביאורים בזה, וז"ל: "שמע כשתקנו הקולמוס והקלף שאמרו כדי לכתוב בו גט לשמה ומסתמא כן עשו והוא שראה הקלף אחר שתקנוהו ואחר שנכתב מכירו בטביעות עין. . . אבל התוספות כתבו. . . ומדבריהם למדנו שאינו צריך שיראה הקלף ויכירהו כי מסתמא כיון שאמרו לכתוב בשעה שתקנו הקלף לשמה כן עשו".

דלשיטת הר"ן, שצריך שיראה השיטה גם בקן קולמוס, כיון דלא אמרינן מסתמא סיימוהו לשמה, משא"כ תוס' לשיטתיה שאמרינן מסתמא.

## בשיטת רש"י דאחזוק ולא אחזוק

הת' חיים שי' זנו

תות"ל המרכזית – 770

מסכתין י, א במשנה "כל גט שיש עליו עד כותי פסול חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים". ומקשה הגמ': "מני מתני", לא ת"ק ולא ר"א ולא רבן שמעון בן גמליאל, דתניא מצת כותי מותרת ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, רבי אלעזר אוסר לפי שאין בקיאין בדקדוקי מצות, רשב"ג אומר כל מצוה שהחזיקו בה כותים הרבה מדקדקים בה יותר מישראל. מני אי ת"ק אפילו שאר שטרות נמי, אי רבי אלעזר אפילו גט אשה נמי לא, ואי רבן שמעון בן גמליאל אי דאחזוק אפי' שאר שטרות נמי אי דלא אחזוק אפילו גט אשה נמי לא. וכי תימא רבן שמעון בן גמליאל היא ודאחזוק בהא ולא אחזוק בהא, אי הכי מאי איריא חד אפילו תרי נמי אלמה אמר רבי אלעזר לא הכשירו בו אלא עד אחד כותי בלבד".

ובטעם הפסול של עדי כותים מצינו ב' אופנים ברש"י, במשנה כ' רש"י (ד"ה עד כותי פסול) "דחשידי אעדות שקר", ובגמ' מפרש רש"י (ד"ה אי דאחזוק) "בהלכות גיטין ושטרות". היינו שהפסול הוא בזה שאין בקיאין בדיני שטרות. ומפרש בפנ"י טעם החילוק, דבמשנה מפרש רש"י לפי האמת שאוקמי המשנה לדעת ר"א שחשידי אעדות שקר, משא"כ בגמ' כאשר מנסה לפרש כרשב"ג ואחזוק בהא ולא אחזוק בהא, אם נאמר שטעם הפסול הוא מצד עדות שקר וחשידי בשאר שטרות ולא חשידי באשה ועבד, א"כ כיון שחשודים על דבר אחד הרי הם רשעים ופסולים לעדות, ולכן מפרש רש"י שהפסול הוא מצד בקיאות בהלכות ובהא שייך לומר דבזה יודעים ובזה לא יודעים, ומוסיף הפנ"י דבזה אפשר לחלק שאף שחשודים על ענין אחד, מ"מ כשרים לענין אחר, כיון שמה שחשודים אינו מפני ששיקרו (שאזי ה"ה רשעים גמורים ופסולים לעדות), אלא כיון שאין בקיאין, א"כ אפשר לומר שבזה חשודים ובזה לא.

בהמשך הסוגיא (י, ב) מביאה הגמ' את המעשה עם ר"ג (מהמשנה) "מעשה שהביאו לפני ר"ג לכפר עותנאי גט אשה והיו עדין עדי כותים והכשיר". ושואלת על כך דברי שא של המשנה כתוב שרק עד כותי אחד כשר, ומדוע כתוב כאן עדין ל' רבים, ומפרש רבא שר"ג חולק וסובר שכשר אפילו בב' עדים כותים.

ובסברת ר"ג כ' בתוס' רי"ד וז"ל "פי' י"ל דר"ג הוה מחזיק הכותים בחזקת כשרים והי' מכשירן אפי' בשאר שטרות, ופליג אכולא מתניתין, וי"ל דוקא בגיטין משום חומרא דא"א החזיקום לעשותם ככשרים". והביאור בפשטות במ"ש "משום חומרא דא"א החזיקום לעשות ככשרים" הוא, שמצד החומרא דא"א הכותים הקפידו לא לשקר ולכן "החזיקום (חכמים) לעשותם ככשרים".

ולכאורה ב' אופנים אלו לפרש את דברי ר"ג תלויים בב' הסברות בפנ"י, דלפי' הא' בתורי"ד שר"ג ס"ל כן בכל השטרות הוא כיון שלומד כמו הסברא דכיון שחשודים על ענין אחד נחשבים רשעים ופסולים בכל הדברים, א"כ לשיטת ר"ג דמכשיר מוכרח לומר שכשרים בכל, דאם פסולים בדבר אחד פסולים לכל עדות. משא"כ לפי' הב' לומד התורי"ד כמו הסברא שאפ"ל שחשודים דוקא בגט אשה ולא בשאר דברים. ועד"ז תובן שיטת ר"ג לאידך, שיש סברא מיוחדת בגט אשה שלכן נאמנים על כך ואעפ"כ אינם נאמנים בשאר דברים.

ולכאורה לפי ביאור התורי"ד שחכמים החזיקום ככשרים משום חומרא דא"א, נמצא שסברא זו היא רק באשת איש ולא בעבד שאין בו חומרא זו, ולפ"ז מבואר הטעם שרש"י לא פירש (בשיטת ת"ק) "אי דאחזוק אי דלא אחזוק" בענין של חשש עדות שקר (גם לסברא שהביא בפנ"י ששייך לחלק ולומר שחשודים לענין א' ולא לשאר עדיות), דא"כ הסברא לחלק בזה היא כמ"ש בתורי"ד משום חומרא דא"א, ובעבד - אין שייך חומרא זו, ועפ"ז לא יובן מ"ש במשנה "חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים" דמ"ש עבד משאר שטרות והרי אין בו חומרא מיוחדת, ולכן פירש רש"י שהוא מצד ידיעת הלכות דבזה אפ"ל שהוחזקו בידיעת הלכות אלו דוקא ולא בדיני בשאר שטרות.

[ולכאורה היה אפ"ל החילוק בין עבדים וגיטין לשאר שטרות דבשניהם יש ענין

של עיגונא, ומצד עיגונא אקילו בה רבנן להאמין גם לכותים. וע"ד הא דאמרינן גבי הבאת גט, דאפילו אשה ופסולין כשרין להביא הגט משום עיגונא, ומבאר ברשב"א (ה, ב) שאם לא נכשיר הגט לא ימצא אחרים להכשירו וילך הבעל ויניחנה. וכאן אפ"ל עד"ז, דבאם לא נכשירם יש חשש שמא ילך הבעל, ולכן החזיקום חכמים ככשרים. וע"ד מ"ש בתוס' (ד"ה "אי לא דכותי") "דאין לחוש כיון דהאי כותי כשר מדאורייתא דגרי אמת הן". וביאר בחת"ס דבריו דכיון דכותי מן התורה כשר וכל החשש הוא מדרבנן אזי הם אמרו והם אמרו (וסגי בעד אחד ישראל), וא"כ גם כאן אפ"ל כן.

אמנם ביאור זה אינו אלא לשיטת התוס' (ט, א ד"ה שוו למולך ומביא), שביאר דענין עגונא בעבד "דחשיב עיגון היא דאסור בבת חורין ומה שאינו מתחייב במצות", וא"כ גם כאן בענינו שייך הענין דעיגונא בעבד<sup>1</sup>.

אמנם הר"ן (שם) חולק וסובר דהעיגון הוא דפעמים שהשליח מביא את שטר השחרור בע"כ של עבד ואז העבד הוא ספק עבד ואינו יכול להתחתן לא עם בת חורין ולא עם שפחה, וא"כ כיון שכאן איירינן גבי כתיבת השטר מלכתחילה שלא יכתוב בעדי כותים ואם כתב פסול לא שייך עיגונא]

עוד י"ל בטעם שרש"י מפרש שמוחזקים בנוגע להלכות, ע"פ מ"ש בחידושי הריטב"א שרשב"ג כותי נאמן גם בכתיבה ולא אחזוק<sup>2</sup>. ומה שהגמ' דנה לרשב"ג

1. ועפ"ז יש לבאר מ"ש תוס' בשיטת ר"ג דהטעם שהכשיר שני עדים בגיטין הוא משום "דאחזוק בהא ולא אחזוק בהא", ש"ל שכוונת תוס' היא שר"ג ס"ל שכשרים רק בגיטין ולא בשאר שטרות אפילו לא בשחוריי עבדים. והטעם הוא שאחזוק דוקא בהלכות גיטין ולא בהלכות שחרורין ושאר שטרות.

והטעם שתוס' מפרש כן (ולא שר"ג ס"ל כן בכלל השטרות), י"ל כיון שמשמעות המשנה היא שר"ג סובר ששני עדים כותים כשרים רק בגט אשה, ולא בכל השטרות דמשמע שר"ג מכשיר דוקא בגיטי נשים.

ולכך לא מפרש כמו שפי' בתורי"ד שמשום חומרא דא"א החמירו לעשותם כשרים, דלתוס' יש חומרא גם בעבד משום עיגון. וא"כ ר"ג הו"ל לסבור ששני עדים כותים טובים גם בעבד, והרי לא משמע כן בגמ', לכן מפרש תוס' דאחזוק בהא ולא אחזוק בהא – שהוא מצד הלכות כנ"ל.

2. וחולק על תוד"ה אי ת"ק, דכ' דמשמעות הגמ' היא דלרשב"ג לא מהני כתיבה בלא אחזוק. (והוא מכך שהגמ' שואלת לרשב"ג "אי דאחזוק אי דלא אחזוק" (לקמן בפנים).

אי אחזוק אי לא אחזוק (והרי לר"ג גם אם לא אחזוק כיון שהוא כתיבא כשרים), הוא מפני ש"דרך התלמוד בשלא במקומה לא נחית לעיקר דינא ונקט ליה לרווחא דמילתא"<sup>3</sup>.

והיוצא מדבריו שלמד שכאן מדובר בענין שהוא כתיבה, דהיינו בפשטות בעדות שקר.

וי"ל דרש"י ס"ל כריטב"א, דלרשב"ג בכתיבה ולא אחזוק מהני אלא שלא ניחא ליה לפרש שדיון הגמ' - האם אחזוק או לא אחזוק - הוא לרווחא דמילתא, לכך נקט שמדובר בהלכות גיטין ושטרות, שבפשטות הם ענינים דרבנן (ולכה"פ לא כתיבה במפורש, עיין בפנ"י בזה). וממילא מובן מדוע דנה הגמ' "אי דאחזוק אי דלא אחזוק", כיון שאי לא אחזוק לא מהני לרשב"ג כיון דלא כתיבא.



## "מילתא דאיתיה בקידושין לא קתני"

הת' שלמה שי' כדורי

הת' רפאל יחזקאל שי' ליבר

תות"ל המרכזית - 770

בגמ' גיטין (ט, ב) ישנה שקו"ט בדברים שבהם שוים גיטי נשים ושחרורי

במהרש"א מהדורא בתרא, שתי עפ"י תוד"ה ת"ק כעין זה).

4. ובזה יובן מ"ש רש"י (ד"ה כל מצוה) "דאתי ר"ש לאוסופי את"ק מצוה שהיא מד"ס ואינה כתיבה", ולא מזכיר שגם בא למעט (אף שאה"נ שחידושו העיקרי הוא בנוגע לזה).

3. וע"פ דבריו יוצא ביאור נוסף במה שהקשה הרשב"א מדוע הגמ' לא העמידה כרשב"ג ובלא אחזוק וחתם ישראל לבסוף, ומדוע צריך להגיע לר"א. דלפי מ"ש הריטב"א מובן, דכיון שרשב"ג ס"ל דכתיבה בלא אחזוק מהני, לכן א"א להעמיד במסקנת הגמ' כמו ר"ג כיון שאלבא דאמת מהני גם בתרי. (ועי')

עבדים, ומסיקה הגמ' שכאן לא נמנו הדברים ששייכים לדיני קידושין אלא דברים שישנם רק בדיני גיטין, "כי קתני מילתא דליתא בקידושין. מילתא דאיתא בקידושין בקידושין לא קתני".

ובהסבר מדוע עד כותי אינו כשר בקידושין (אלא רק בגט), מצינו חילוק בין רש"י לתוס': רש"י (ד"ה כי קתני) כותב "אי אמרת אינה מקודשת שרית אשת איש לעלמא". ואילו תוס' (ד"ה כי קתני) כותב "אבל בקידושין אין לחוש אם תסבור שהיא מקודשת".

מדברי רש"י משמע שהחשש של מזויף מתוכו בשטר קידושין שנכתב בערכאות (ויש עדי מסירה יהודים) אכן קיים, אלא שמשום חשש זה לא נתיר אשת איש לעלמא. משא"כ מתוס' משמע שכלל אין חשש של מזויף מתוכו.

וי"ל שרש"י ותוס' אזלי לשיטתם בדין מזויף מתוכו. דלרש"י דס"ל שהפירוש "מזויף מתוכו" הוא שמא נסמוך על עדי חתימה אלו להיות עדי מסירה בשטר אחר כמ"ש לקמן (י, ב) ד"ה מודה ר' אלעזר "דילמא קאתי למימסריה באפייהו ומיסמך עלייהו", היינו, שהחשש קיים אלא שמצד איסור אשת איש לא נפסול את הקידושין ונתיר אותה לכולי עלמא.

משא"כ תוס' דס"ל שהחשש במזויף מתוכו הוא שמא תינשא על פיהם כמ"ש לעיל (ד, א) ד"ה מודה ר"א, כלומר: שמא לאחר זמן, כשיצטרכו עדים להעיד על הגט ולא ימצאו את עדי המסירה, יבואו לסמוך על עדי החתימה.

נמצא שלפי רש"י הבעיה היא שמא ימסרו בפניהם בשטר אחר, ולפי תוס' הבעיה היא בשטר זה.

ועל כן, לתוס' לא שייך לומר שיש כאן חשש, שכן "לא אתי לידי תקלה במה שסבורה להיות מקודשת וכו'".



## שיטת רש"י בענין שייר קרקע כל שהוא

הת' נחום הלוי שי' לויין  
תות"ל המרכזית – 770

### א.

במסכתין ח, ב איתא: "איבעיא להו כל נכסי קנויין לך מהו. אמר אביי . . מתוך שלא קנה נכסים לא קנה עצמו. א"ל רבא בשלמא נכסים לא ליקני מידי דהוה אקיום שטרות דעלמא, אלא עצמו ליקני מידי דהוה אגט אשה, אלא אמר רבא אחד זה ואחד זה עצמו קנה נכסים לא קנה. א"ל רב אדא בר מתנה לרבא כמאן כר"ש דאמר פלגינן דיבורא, דתנן הכותב כל נכסיו לעבדו יצא בן חורין, שייר קרקע כל שהוא לא יצא בן חורין, ר"ש אומר לעולם הוא בן חורין עד שיאמר כל נכסי נתונין לפלוני עבדי חוץ מאחד מריבוא שבהן, והאמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן אע"פ שקילס רבי יוסי את רבי שמעון הלכה כר' מאיר (דלא יצא לחירות. רש"י)...".

ובפי' דברי ר"מ כ' רש"י "לא יצא בן חורין. דבשלמא רישא דלא גלי דעתיה דנחית לשוורא לא אמרינן דשייר, אבל הכא דנחית לשוורא אמרינן דלדידיה נמי שייר וכי אמר כל נכסי נתונין לך אשאר נכסים קאמר ולחנופי ליה קאתי ולא שחרריה כיון דלא אמר ליה עצמך ונכסיי".

ובהמשך הסוגיא (ט, א) מבאר רש"י (ד"ה עד שיאמר) איך מוכח מר"ש כשיטת רבא דפלגינן דיבורא "....ומדקאמר ר"ש לעולם הוא בן חורין אשמעינן לא שנא היכא דקנה שאר נכסים עמו כגון שפירש השוור ששייר חוץ מקרקע פלוני דהשתא קנה עצמו ושאר נכסים חוץ מן השוור, ולא שנא היכא דלא קנה שאר נכסים כגון שלא הזכיר שם הקרקע ששייר דכתב ליה חוץ מבית כור קרקע דהשתא לא קנה שום קרקע, דבכל חד וחד איכא למימר היינו דשייר, אפ"ה הוא בן חורין דהוא לאו קרקע הוא ולא שייריה, אלמא פלגינן דיבורא דהא כל נכסי קאמר ליה ולא



קנה אלא את עצמו, ואת נמי דקאמרת עצמו קנה נכסים לא קנה כר' שמעון סבירא לך".

## ב.

והנה ברשב"א הקשה על רש"י "מנ"ל דת"ק דר' שמעון לית ליה פלגינן דיבורא, דלמא טעמא דת"ק בין במשייר קרקע מפורש בין קרקע סתם משום דנחית לשיורא הוא, ולעולם בעלמא פלגינן דיבורא אית להו".

ועוד יותר צריך להבין בשיטת רש"י כמו שהקשו האחרונים, דהנה במסקנת הסוגיא לומדת הגמ' דר"מ אינו משום פלגינן דיבורא אלא משום ד"לאו כרות גיטא הוא". וביאר רש"י (ד"ה התם) "טעמא לאו משום דלא פלגינן דיבורא הוא, דהא כי נמי הזכיר שם שיור קרקע פלוני דליכא פלוגתא דדיבורא קאמר ר"מ דלא יצא לחירות, אלא טעמא משום דלמא כרות גיטא הוא, דגבי אשה כתיב ספר כריתות ושחרורי עבדים גמרי לה לה מאשה דכתיב חופשה ניתן לה וכתוב לה ובעינן בהו כריתות, וכיון דאיכא למימר דשייריה דהא נחת לשיורא והוא לא הוזכר בתוך המתנה דלא כתב ליה עצמך ונכסיי קנויין לך לאו כריתות גמור הוא".

ועפ"ז מתחזקת יותר קושית הרשב"א, שהרי הגמ' עצמה אומרת במסקנא דכיון שהטעם הוא שיור אזי אין מוכרח דס"ל לר"מ דלא פלגינן דיבורא. וא"כ לשיטת רש"י שגם בהו"א הגמ' לומדת שהטעם לשיטת ר"מ הוא משום שיור, נמצא שכבר בהו"א ידעה הגמ' שטעמא דר"מ הוא לא משום דלא פלגינן דיבורא, ואת"ל שאף שחולקים בשיור מ"מ מסתבר לומר שחולקים גם בפלגינן דיבורא, יש להבין מה התחדש במסקנת הגמ' שאינם חולקים בפלגינן דיבורא<sup>1</sup>.

קרקע כל שהוא, א"כ העבר אינו יכול לברר איזו קרקע ולא קנה בנכסים ולכן גם עצמו לא קנה לפי דלא פלגינן דיבורא. דהרי רש"י כתב דענין פלגינן דיבורא הוא מ"מ ר"ש לעולם ולא מדעת ר"מ כמו שהיא).

1. ובאוצר מפרשי התלמוד הביא מפרשים שביארו שמ"ש רש"י בהו"א הוא לפי המסקנא. אך הנה מלבד הרוחק לומר כן, אי"מ לשיטתם מה היתה ההו"א בשיטת ר"מ (דא"ל כמ"ש הרי"ף שכוין שאומר

## ג.

והנה במהר"ם שיף כתב בביאור דברי רש"י שבהו"א הבינה הגמ' שטעם שיוור לא שייך כאשר אמר לו חוץ מבית כור קרקע, כיון שסו"ס אינו משאיר לו נכסים, ולכן מה שאמר כל נכסיי לא שייך לאוקמי אשאר נכסים אלא על העבד ושוב לא שייך לומר מדשייר נכסים שייר העבד. אך למסקנא הגמ' למדה שמ"מ י"ל בכה"ג סברת שיוור, אף שא"א לאוקמי קנין של כל נכסיי אשאר נכסים כיון דזיל הכי קמדחי לה כו', אך סו"ס כאשר האדון אמר כל נכסיי הרי מתכוין בזה אשאר נכסים חוץ מהבית כור קרקע.

וע"פ דברי המהר"ם שיף מבואר ההו"א והמסקנא של הגמ' לרש"י. וכן מתורצת קושית הרשב"א, דבהו"א חשבה הגמ' שלא שייך לומר את הסברא של שיוור במשייר קרקע סתם. (כיון שאין במה לאוקמי את "כל נכסיי").

אמנם עדיין צריך להבין:

א. בגמ' משמע שרב אשי מחדש הסברא דלאו כרות גיטא, ואילו המהר"ם שיף כ' בהדיא שלאו כרות גיטא וסברת שיוור הם אותה הסברא.

ב. בדברי המהר"ם שיף גופא צריך להבין, מהיכן התחדשה לגמרא הסברא שגם באומר חוץ מבית כור קרקע שייר. ואפ"ל שקושיא זו מונחת בדברי הרשב"א "מנ"ל דת"ק דר"ש לית ליה פלגינן דיבורא דלמא טעמא דת"ק בין במשייר קרקע מפורש בין קרקע סתם משום דנחית לשיוורא", דמדבריו משמע שהבין את סברת המהר"ם שיף ואעפ"כ שואל מדוע היתה צריכה הגמ' לחלק (שבקרקע סתם לא שייך סברת שיוור) ולהקשות על רבא, והרי אפ"ל במסקנא שייך סברת שיוור גם במשייר קרקע סתם (שהרי במסקנא לא התחדש מאומה בחידוש דסברא זו).

ג. גם צריך להבין, דבשלמא בהו"א של הגמ' מובן מה שאמר ר"ש "לעולם", דגם במקרה שאמר חוץ מבית כור קרקע יצא לחירות כיון שפלגינן דיבורא, משא"כ לר"מ לא פלגינן ולכן לא יצא לחירות, אך למסקנא צ"ל מהו "לעולם", הרי לר"ש אותו הטעם שיצא לחירות כאשר הזכיר שם קרקע משום שיוור (כיון דלא אמרינן

דשייר העבד), הוא הטעם גם כשלא הזכיר שם הקרקע (ובמהר"ם שיף כתב שהחידוש הוא כיון ששייר טובא, אך כתב בעצמו שהוא דוחק).

## ד.

והנה בתוס' (ד"ה הלכה כר"מ) כתב דלביאור רש"י ב'לאו כרות גיטא', נמצא שכאשר אין לו אלא אותה העיר דאז לא שייך שבאומרו 'כל נכסיי' כוונתו על אותה העיר (כיון שאמר חוץ מאותה העיר) אלא בהכרח שמתכוין על העבד אזי לר"מ יצא לחירות.

והקשה במהרש"א, דהרי רש"י בדברי ר"ש מביא מקרה כגון זה כאשר אמר חוץ מבית כור קרקע לא קנה שאר נכסים, דבכ"א אפ"ל היינו ההוא דשייר ומ"מ יצא לחירות כיון דפלגינן דיבורא, נמצא שלשיטת ר"מ לא יצא לחירות. וקשה, הרי רש"י לומר שהסברא של "לאו כרות גיטא" היא דאיכא למימר מדשייר נכסים שייר נמי עבד וכאן אי"ז שייך (כיון שאין ל'כל נכסיי' על מה לחול), א"כ מדוע לר"מ לא יצא לחירות, ותי' המהרש"א דזהו רק להו"א של הגמ', אך למסקנא שמשום דלא כרות גיטא לר"מ יצא לחירות.

ולכאו' קושית המהרש"א היא כקושית הרשב"א דסברת שיור שייכת גם באומר חוץ מבית כור קרקע, ואי"מ תי' הרשב"א שמה שלא יצא לחירות הוא רק להו"א, דהרי כבר בהו"א רש"י מביא הסברא דמדשייר האי שייר העבד.

עוד צריך להבין לפי' מהרש"א מהו הלעולם של ר"ש, והרי גם ר"מ מסכים שיצא לחירות הן באומר חוץ מבית כור קרקע והן באין לו אלא אותו העיר, וא"כ מהי כוונת לעולם לשיטת רש"י למסקנא.

## ה.

והנה ב'קרני ראם" אינו לומד כמו שלומד התוס' ברש"י, ומוכיח זה ממה שהביא רש"י הלימוד עבד מאשה, ואם הסברא הוא סברת שייר מה צריך הלימוד,

וע"כ לומד ה"קרני ראם" דלרש"י גם כאשר אין לו עוד קרקע לא יצא לחירות, ובלשונו "כיון דבאיכא עוד קרקע יש לומד דשייר משום דאיכא למימר לקיומי כל נכסי מאותו קרקע א"כ תו ממילא אפי' בליכא קרקע מ"מ הא מאותו לשון אינו מוכח ואנן בעינן בגט אשה מוכח מתוכו וה"ה בשחרור דילפינן לה לה מאשה וכאן עכ"פ אינו מוכח מתוכו זה נראה לי ברור בכוונת רש"י ז"ל".

אמנם עדיין צ"ל לפי ה"קרני ראם", מדוע לא הביא רש"י הלימוד ד'לה לה' בתחילת הגמ', וי"ל דס"ל דבהו"א הגמ' למדה לרש"י ששיור הוא סברא ולכן לא הוצרך להביא הפסוק, אך במסקנא התחדש לגמ' שהוא דין שנלמד מאשה. ולפ"ז אתי שפיר החילוק בין ההו"א למסקנא.

אמנם אינה מתורצת קושיית הרשב"א מהיכן לגמ' בהו"א שטעם ר"מ הוא משום דלא פלגינן דיבורא דאפ"ל שהוא מצד הסברא דשייר ועפ"ז אינו מוכן גם למסקנא מדוע הוצרכה הגמ' לבאר שהטעם הוא מצד הדין דכרות גיטא (כמ"ש הקרני ראם), והרי אפ"ל שהוא מצד סברא ואעפ"כ הסברא שייכת גם באומר חוץ מבית כור קרקע.

וגם צריך להבין לשיטת התוס' קושיית הקרני ראם מדוע הוצרך רש"י להביא הלימוד ב"לה לה".

## ו.

ואולי אפשר לומר הביאור בכ"ז, ובהקדים מ"ש רש"י בהו"א בטעם שלר"מ לא קנה העבד עצמו דשייר, שהרי "דנחית לשיורא אמרינן לדידיה נמי שייר וכי אמר כל נכסי נתונין לך אשאר נכסים קאמר ולחנופי ליה קאתי ולא שחרר", דלכאורה צריך להבין מדוע הוסיף רש"י הענין ד"לחנופי ליה קאתי", דמובן בלא"ה הסברא שמתוך ששייר את זה שייר גם העבד.

וי"ל בזה ע"פ מה שהקשה ב'תורת גיטין' (וכן יש ברעק"א) על סברת רש"י, דהיכן מצינו שאומרים שמדשייר נכס אחד שייר עוד דברים, והרי פשוט ביותר ש"מאי דגלי גלי ומאי דלא גלי לא גלי" (וכמ"ש רש"י בדעת ר"ש), ומדוע שנאמר

ששייר עוד דברים, וכי נאמר כן בכל מתנה שנותן המתנה משייר לעצמו מסתמא שייר עוד דברים.

ולכן מוסיף רש"י הסברא דלחנופי ל"י, דבעבד יש ענין מיוחד שמשום זה חוששים ששייר ולא התכוין למה שאמר, דרוצה להחניף לו שהוא עבד נאמן עד שראוי לו לקבל כל נכסיו, משא"כ בנוגע סתם אדם אין סברא שיחניף לו בכך, ולכן אומרים אחנופי ל"י ולא התכווין להקנות לו.

ויש להוסיף בזה, דלכאורה אי"מ מהי ההסברה בזה, דהרי גם כשלא שייר אפ"ל שבא לאחנופי (ואדרבה לכאורה יש כאן יותר חשש לחנופה שלא מסתברא שאדם נותן לעבדו כל נכסיו), וכתב ב'תורת גיטין' דכאשר אומר כל נכסיי, המילה 'כל' כוללת גם העבד, משא"כ כשלא אומר כל אינו כולל העבד וממילא כאשר שייר קרקע פגם ואפ"ל דשייר העבד.

ועפ"ז מובן דהוא דוקא כאשר משייר קרקע שפוגם בכך, אמנם הא גופא הטעם שנאמר ששייר גם העבד (שהרי הוא שייר רק קרקע פלוני) הוא מצד לחנופי, אמנם סברא זו אומרים רק כאשר שוורא כנ"ל.

וי"ל שחנופה זו שייכת רק כאשר מקנה לו משהו דלולא שהי' עבד הי' קונה שאז יש כאן חנופה בהקנת נכסים אלו, משא"כ כאשר אינו מקנה לו משהו שאין חנופה. וזהו מ"ש הרשב"א בסברת רש"י שסברא זו שייכת רק כאשר יש לו שאר נכסים שהמילים "כל נכסיי" חלות עליהם, משא"כ כשאין לו שאר נכסים אין למלים "כל נכסיי" על מה לחול כ"א על העבד וממילא קנה עצמו ומשוחרר. די"ל הביאור בזה ע"פ הנ"ל דכאשר יש לו עוד נכסים, והתיבות "כל נכסיי" מוסבים עליהם א"כ יש כאן הקנת דבר ויש כאן חנופה, משא"כ כשאין כאן שאר נכסים א"כ ברור שלא בא להחניפו שהרי אין לחנופה על מה לחול אלא ברור שבא לשחררו.

ועפ"ז במקרה שהקנה לו כל נכסים חוץ מבית כור קרקע, א"כ הקנין לא חל על שאר הנכסים דזיל הכא קמדחי לה כו' וממילא אין כאן חנופה כיון שהקנתה לא חלה על שום דבר וא"כ צריך לקנות עצמו, ומזה שר"מ לומד שלא יצא לחירות (וזה גופא שלומד כך מובן מזה שר"ש שחולק עליו אומר שיצא לחירות ומזה

משמע שלר"מ לא ס"ל כן כמ"ש בתוד"ה הלכה כר"מ בתחילתו) מוכרח שהוא מצד שלא ס"ל דפלגינן דיבורא וחל כל נכסיי אעבד.

ועפ"ז גם מחולקים בנוגע לאין לו אלא אותה העיר דהוא רק מצד פלגינן דיבורא, דאין שייך בה פה הסברא דמדשייר האי שייר, דכיון שאינו משייר לו כלום לא חל על שאר נכסים ובהכרח שאינו מצד חנופה אלא חל על העבד, וא"כ צריך לקנות עצמו אי לאו משום דלא פלגינן דיבורא.

## ז.

אמנם כ"ז הוא בהו"א של הגמ', אך במסקנת הגמ' אומר רב אשי דטעמא דר"מ הוא משום דלאו כרות גיטא היינו דין שנלמד מאשה, וכיון שהוא דין שצריך לשון שכורתת א"כ אע"פ שאה"נ שבאומר חוץ מבית כור קרקע לא שייך הסברא דלחנופי, אך שייך לומר את עצם הענין בלא סברא דמדשייר האי אפשר ששייר העבד אע"פ שלא אומרים סברא זו סתם (כנ"ל ב'תורת גיטין') אעפ"כ כאן כן נאמר כיון שיש לימוד מאשה<sup>2</sup>, וכיון שכאן אינו מצד הסברא דלחנופי אלא מצד עצם הענין ששייך לומר מדשייר האי שייר העבד ויש לימוד דלה לה מאשה שצריך לשון ברורה הכורתת, ממילא אפשר שכל נכסיי חל על שאר הנכסים כמ"ש במהר"ם שיף שאומרים שכיון במלים אלו לשאר נכסים אף שאין ברור למה התכוין ולכן מסברא היינו אומרים שכיון על העבד אך כיון שבלשונו אינו מוכח כ"כ אי"ז לשון הכורתת ולא קנה עצמו.

ואף שלכאורה מצד הנ"ל משמע כמו שכ' ב"קני ראם", שגם כשלא שייך שיור כגון באין לו אלא אותה העיר גם אם אינה לשון ברורה יש לחלק דנהי דמצד הלימוד אומרים שמעמידים באופן כזה שלא יקנה (וכגון באומר חוץ מבית כור קרקע שמעמידים כל נכסיי אשר נכסים ולא עליו) אך כאשר א"א להעמיד כן

משא"כ במק"א לא אומרים סברא זו.

2. ועי' ברעק"א שכ' כן דמצד הלימוד מלה לה אף שאין סברא לומר דשייר העבד צריך לשון שכורתת

(וכגון באין לו אלא אותה העיר שאין על מה להעמיד המילים כל נכסיי) מספיק לשון זו ליציאתו לחירות כיון שנחשבת לשון ברורה כיון שסו"ס מחויב לומר שבא לשחרר עבדו דבלא זה במה נעמידה. ועפ"ז מובן הטעם שתוס' למד שלשיטת רש"י באין לו אלא אותה העיר לר"מ יצא לחירות. משא"כ באומר חוץ מבית כור קרקע ששייך להעמיד על ענין אחר וממילא י"ל דלר"מ לא יצא לחירות.

וי"ל שהטעם שהתוס' למד כן ברש"י ולא כמו שלמד ה"קרני ראם" הוא דאם לרש"י ס"ל שאפילו באין לו אלא אותה העיר הדין כן, מדוע הוצרך להביא הענין דמדשייר האי שייר העבד אפ"ל בפשטות שכיון ששייר משהו השאיר לעצמו משהו בגט ואינו כורת (ועי' ברי"ף שכ"ן), ומכך שלא כתב כן משמע שלרש"י ס"ל שרק כשאפשר לשייר ממש אמרינן דלא יצא לחירות.

ומה שהוצרך רש"י להביא הלימוד מאשה (כקושיית הקרני ראם) הוא כיון שהוא דין כנ"ל ולא סברא, דמצד סברא זו לא שייך לומר שלא יצא לחירות אפילו באומר חוץ מבית כור קרקע.

ועפ"ז מובן מ"ש ר"ש לעולם הכוונה על האומר חוץ מבית כור קרקע דלא מיבעי שלא לומד הסברא דמשייר האי שייר העבד כיון דמאי גלי גלי ומאי דלא גלי לא גלי, אלא גם אינו לומד הלימוד דלה לה מאשה לענין זה אלא לומד שיצא לחירות.



## לפלוג וליתני בדידה

הנ"ל

מסכתין דף ט, ב במשנה "כל השטרות העולם בערכאות של עובדי כוכבים אע"פ שחותמיהם עובדי כוכבים כשרים חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים, ר"ש

אומר אף אלו כשירין לא הוזכרו אלא בזמן שנעשו בהדיוט", ובגמ': "ר"ש אומר אף אלו כשירין. . . והא לאו בני כריתות נינהו אמר ר' זירא ירד ר' שמעון לשיטתו של רבי אלעזר דאמר עדי מסירה כרתי והאמר רב אבא מודה רב אלעזר במזוייף מתוכו דפסול, הכא במאי עסקינן בשמות מובהקין, אבל שמות שאין מובהקין מאי לא, אי הכי אדתני סיפא לא הוזכרו אלא בזמן שנעשו בהדיוט לפלוג וליתני בדידה בד"א בשמות מובהקין אבל שמות שאין מובהקין לא".

ובתוס' (ד"ה לפלוג וליתני בדידה) הקשו "ואם תאמר אדרבא תקשי ליה גופא דמתני' למה פסלו בהדיוט כיון דאיכא עדי מסירה ושמות מובהקין".

ובתי' קושיא זו ישנם בראשונים בכללות ג' תירוצים:

א. תירוץ התוס' "וי"ל דגזרינן בהדיוט גיטי נשים אטו שאר שטרות דפסלי בהדיוט אף בעדי מסירה דלמא אתי להכשיר בלא עדי מסירה כמו בערכאות".

ב. ברמב"ן תי' (בחידושים, וכן במלחמות) ע"ד מה שקשה בסוגיא מדוע הגמ' הקשתה רק על שלאו בני כריתות נינהו, והרי אינם בני עדות, וכן אינם כותבים לשמה (דאדעתיה דנפשיה עבידי), ואין בקיאיין בשאר דקדוקי גיטין. ומכח זה לומד הרמב"ן דזוהי קושיית הגמ'. ותי' הגמ' הוא דכיון דסובר כר"א סמכינן אעדי מסירה שנכתב כהלכתו. אמנם זהו רק בערכאות, דלית ליה קלא, שלכן העדי מסירה יודעים איך נכתב הגט, משא"כ בהדיוט דלית ליה קלא, עדי המסירה לא יודעים זאת.

ג. תוס' רי"ד תי' דבהדיוט חוששים לגט מעושה, היינו שיכריחו את הבעל לגרשה, משא"כ בערכאות העושים כדיני ישראל לא יעשו את הבעל לכתוב גט.

ויש לבאר החילוק דתירוציהם:

והנה בנאמנות הערכאות מצינו ברא"ש (סי' ט) שכ' ש"ערכאות חשידי לקבל שוחדא", וכן בעדי מסירה אינם נאמנים, ונאמנותם היחידה היא כאשר כותבים שטר, ונאמנים על הכתיבה. אמנם מביא דעת הרמב"ם ורב אלפס, דלדעתם מדובר בערכאות שאינם מקבלים שוחד.



ועפ"ז נמצא שישנם ב' אופנים בדברי הגמ' "ערכאות לא מרעי נפשיהו", או מחמת שנאמנים באופן מוחלט, או ש"לא מרעי נפשיהו" דוקא בכתיבה.

ועפ"ז יש לבאר מה שלא קיבלו הראשונים את תי' התורי"ד, דזהו כיון דלדבריו, שדיני הערכאות הם כדיני ישראל, נמצא שנאמנים הם בכל, וראשונים אלו חולקים על יסוד זה. אמנם תורי"ד לשיטתיה, שהרי כ' "דלא מקבלי שוחדא".

[ועפ"ז יומתק לשון רש"י בדברי הגמ' לגבי ערכאות, דכתבה הגמ' "לא הו מרעי נפשיהו וכתבין ליה שטרא", דרש"י מעתיק התיבות "דלא מרעי נפשיהו", ומפרש "וכתבי ליה שטרא". דלכאוו' אין מובן כלל מהי ההוספה בדבריו. וע"פ הנ"ל יומתק, דכוונתו לומר דמרעי אנפשיהו מתבטא רק לענין כתיבת השטר. משא"כ לענינים אחרים שבהם שייך לומר הא ד"מרעי אנפשיהו"].

והנה גבי מ"ש הרמב"ן, הנה התוס' אינם יכולים לתרץ כן, כמ"ש בפסקי הרא"ש סי"א דלשיטת תוס' גם ערכאות לית ל' קלא, ולכן לשיטתם מוכרחים לומר שמחזיקים שישראל כתב הגט. (ובפרט למ"ש המהרש"א, שבמשנה מדובר שהגט נכתב בלה"ק).



## עגונא דעבד מהו?

הת' דניאל שי' סטוליאד

תות"ל המרכזית – 770

איתא במסכתין ט, א במשנה: "אחד גיטי נשים ואחד שחרורי עבדים למולין ומביא". ובתוס' (ד"ה שוו למולין ומביא) "וא"ת בשלמא באשה הוי משום עיגונא

אבל בעבד מה עגון יש דאי משום דאסור בבת חורין ובשפחה לא ליתביה האי שליה לעבד גט זה שהביא ממד"ה ולא יאסר בשפחה, וי"ל דחשוב עגון הא דאסור בבת חורין ומה שאינו מתחייב במצוות".

ולכאורה קשה סברת תוס' דמה שהעבד אינו מתחייב במצוות הוי עיגון בשבילו, והרי איתא בגמרא (מסכתין יג, א) ד"עבדא בהפקירא ניחא ליה", וכמו שכתוב בגמ' בכתובות (יא, א) "אמר רב הונא גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין מאי קמ"ל . . מהו דתימא עובד כוכבים בהפקירא ניחא ליה דהא קיימא לן דעבד ודאי בהפקירא ניחא ליה קמ"ל דהני מילי גדול דטעם טעם איסורא אבל קטן זכות הוא לו", א"כ מה עיגון יש בזה שאינו מתחייב במצוות.

ואף לפי מ"ש בתוס' בכתובות (שם, ד"ה מהו דתימא, וכן בגיטין דף יג, א תוד"ה עבדא) לרבנן (שחולקים על ר"מ שא' עבדא בהפקירא ניחא ליה) דס"ל דעבד (אף שבהפקירא ניחא ליה) כיון שכאשר יוצא מרשות אחרים מפקיע עצמו מן השעבוד, לכן ניחא ליה בחיוב המצות, מ"מ עצם הענין דחיוב המצוות אינו ניחא ליה, וא"כ כיצד אומר תוס' דמה שאינו מתחייב במצוות הוא עיגון בשבילו.

וכן במה שכותב ד"הא דאסור בבת חורין" הוי עיגון, והרי איתא בגמ' (יג, א) דעדיפא ליה בשפחה.

ונ"ל דאין הכונה בתוס' שמתייחסים למחשבתו של העבד, דמצד העבד אה"נ שעדיפא ליה בהפקירא, אך מצד ב"ד ומצד האמת עדיף שיתחייב במצוות וינשא לבת חורין.

עפ"ז יש לבאר עוד ענין שיש לדקדק בתוס'. דלכאורה העיגון בעבד אינו אותו ענין כמו באשה, דאשה אינה יכולה להנשא כלל, אך עבד יכול להינשא לשפחה, וא"כ אינם אותו הענין<sup>1</sup>.

1. וי"ל שזהו מ"ש תוס' "דחשיב עיגון". דהיינו, שרק נחשב עיגון, אך אינו עיגון ממש.

ועפנהנ"ל י"ל דכאן אינו מצד צער העבד או האשה, דצער האשה הוא גדול יותר, ובעבד אין כלל צער (מצד מ"ש בתוס'), אלא מצד האמת, דכאן ע"י מה שאמרו חכמים שחוששים שמזויף (או שלא לשמה) יש מצב לא רצוי, ובזה אין הבדל כ"כ בין עבד לאשה. ודו"ק.



## הטעם שהוצרך לרשיי להוכיח מר"ש

הת' מנחם מענדל שי' רוטשטיין  
תות"ל המרכזית – 770

במסכתין ח, ב מביאה הגמ' משנה "הכותב כל נכסיו לעבדו יצא בן חורין, שייר קרקע כל שהוא לא יצא בן חורין, ר"ש אומר לעולם הוא בן חורין עד שיאמר כל נכסי נתונין לפלוני עבדי חוץ מאחד ריבוא שבהן". וממשנה זו מוכיח רב אדא בר מתנה דר"ש ס"ל פלגינן דיבורא ור"מ ס"ל לא פלגינן.

וההוכחה ממשנה זו מבאר רש"י דהטעם של ר"מ דלא יצא בן חורין הוא דכיון דנחית לשיוורא (שייר קרקע כל שהוא) אמרינן דשייר גם העבד, ור"ש לומד דלעולם הוא בן חורין. ומבאר רש"י דלא שנא היכא שהזכיר שם קרקע ששייר שאז קונה עצמו ובנוסף לכך שאר הנכסים ולא שנא היכא דלא קנה שאר נכסים כגון שאמר כל נכסי נתונין לך חוץ מבית כור קרקע שאז יכול לדחותו בכל קרקע ולומר שזו היא ששייר, אפ"ה העבד קונה עצמו, דאף שאמר האדון כל נכסי ולא קנה אלא את עצמו מ"מ פלגינן דיבורא.

ומכך שר"ש אומר זאת בתשובתו לדברי ר"מ (היינו, שר"מ חולק על ר"ש בענין

(זה), מוכרח דס"ל לר"מ דלא פלגינן דיבורא.

ולמסקנא הגמ' לומדת שגם ר"מ ס"ל דפלגינן דיבורא, והטעם שלא קונה במקרה שלא קנה שאר נכסים הוא "כיון דלאו כרות גיטא הוא". עיי"ש ברש"י ותוס' הפי'.

והקשה ברעק"א מרש"י דף מב, א שמבאר משנה זו שר"מ ור"ש חולקים בפלגינן דיבורא, וז"ל רש"י שם "שייר קרקע. כל שהוא. דכתב חוץ מן הקרקע כל שהוא. לא יצא בן חורין. דלא ידעינן הי קרקע שייר ובכל כל שהוא אמרי' האי שייר וכיון שקרקעות לא קנה לגופיה נמי לא קנה דלא פלגינן דיבורא הואיל ובהד דיבורא אקני ליה גופיה ונכסים ופלגא דיבורא לא איתקיים אידך פלגי נמי לא מיקיים. ור"ש. סבר פלגינן הואיל והזכיר קרקע בשוורא קרקעות הוא דלא קנה אבל הוא עצמו ליכא לספוקי בשוורא קנה". עכ"ל לענינו.

וקשה, הרי בדף ח' הסיקה הגמ' דלא חולקים בפלגינן דיבורא.

ומתרץ רעק"א, דבדף מ"ב הביאה הגמ' את המשנה בתור שאלה על רב אשי בנוגע לברייתא "האומר כל נכסי נתונין לפלוני ופלוני עבדיי אף עצמם לא קנו", ומבאר רב אשי שהטעם שלא קנו הוא דכיון שקרא להם עבדיי גילה דעתו שאינו משחררם. והקשה רפרם על ר"א ממשנתנו שר"ש אומר שאמר "לפלוני עבדיי" וקונה עצמו. ולכאורה מאי קושיא היא זו הרי למסקנת הגמ' בדף ח' הטעם שר"מ ס"ל שלא קונה הוא מטעם דלא כרות גיטא, וא"כ ר"ש ס"ל דלא צריך שיהיה הגט כרות, ולפ"ז לר"ש אף שאומר עבדי הוא מ"מ קונה א"ע כיון דלא צריך "כרות גיטא", משא"כ לר"מ שצריך "כרות גיטא" לא יועיל. ולכן מוכרח רש"י ללמוד שרפרם למד כמו שלמד רב אדא בר מתנה שחולקים בפלגינן דיבורא ולא בכרות גיטא ולכן מקשה שפיר. ע"כ תוכן דבריו.

ולכאורה עדיין אינו מובן, דברש"י רואים חילוק בפי' המשנה גם לדברי רב אדא בר מתנה. דרש"י בדף ח' מפרש שההוכחה שמחלוקתם היא בנוגע לפלוגתא דדיבורא מוכחת ממ"ש ר"ש "לעולם" - שמזה מוכח שמדבר גם במקרה שצריך לפלוגתא דדיבורא (שלא קנה שאר נכסים). ואילו בדף מ"ב רש"י לומד בפשטות

שדברי ר"מ שייר קרקע כל שהוא הפי' שכתב חוץ מקרקע כל שהוא, וממילא מדבר על פלוגתא דדיבורא, (כיון שלא קונה שאר נכסים).

ואינו מוכן, דאם מוכח מדברי ר"מ עצמו שמדבר בנוגע לפלוגתא דדיבורא, א"כ מדוע רש"י צריך להוכיח זאת בדף ח' מדברי ר"ש, ויתירה מזו שבת' הגמ' טעם ר"מ הוא מצד "דלאו כרות גיטא" מפרש רש"י (בד"ה התם) "דאמר ר"נ הלכה כר"מ טעמא לאו משום דלא פלגינן דיבורא הוא דהיא כי נמי הזכיר שם שיור קרקע פלוני דליכא פלוגתא דדיבורא קאמר ר"מ דלא יצא לחירות", היינו, שרש"י מבאר דמוכרח לומר דטעם ר"מ הוא משום "דלאו כרות גיטא" כיון שר"מ דיבר במקרה שאין פלוגתא דדיבורא. ואם הכוונה בדברי ר"מ היא (חוץ מקרקע כל שהוא) שלא ציין איזו קרקע, א"כ ר"מ לא דיבר במקרה שהזכיר שם שיור קרקע פלוני. [וצ"ל דלרש"י הכוונה בדברי ר"מ שייר קרקע כל שהוא היא, לא שכך כתוב בשטר אלא שהוא סיפור המקרה שהוא שייר קרקע מסוימת].

ולהוסיף בזה דכפירוש רש"י בדף מ"ב כן פי' הרי"ף בסוגיין. וצ"ל מדוע לא פי' כן רש"י בסוגיא דידן, דלכאורה הוא יותר פשוט.

ואפ"ל בפשטות, דבפשט שייר קרקע כל שהוא שייך לומר שני הפירושים (הן הפי' שכתב חוץ מקרקע כל שהוא והן ששייר קרקע כל שהוא), ומכך שר"ש אומר לעולם משמע שמדבר על ב' הענינים (כמו שפי' רש"י), ועפ"ז הפשט בדברי ר"מ גם הוא כולל ב' הפירושים וזהו מ"ש רש"י בסוגייתנו. משא"כ לקמן בדף מ"ב, לאחרי שכבר פירש איך מוכח מכאן שר"מ מדבר על ב' הענינים שמביא בפי' המשנה הנוגע לענין שחולקים בפלגינן דיבורא ולא בכרות גיטא, שרק לפ"ז יש שאלתו של רפרם כמ"ש ברעק"א. וק"ל.



## יחב לאחרים לתוס' ולהרמב"ן

א' התמימים

תות"ל המרכזית - 770

איתא במסכתין (יא, ב): "א"ר יוחנן התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה".

ובתוס' (ד"ה התופס לבע"ח כו"א) כ' וז"ל: "וא"ת דהכא קאמר ריו"ח התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים ל"ק, ובפ"ק דבב"מ קסבר המגביה מציאה לחבירו – קנה חבירו. . וי"ל דריו"ח מחלק בין מציאה לבע"ח דשאני מציאה דמיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה". עכ"ל. היינו, דלתוס' אע"פ שייך חב לאחרים, מ"מ מהני תפיסת שליח משום מיגו.

וברמב"ן כ' לתרץ באו"א, וז"ל "ולדידי לאו קושיא היא כלל, דהכא [באבידה] משום דאינו חב לאחרים הוא, דכיון דלא זכה בה אדם לאו חובה היא לו אם אינו מוצאה. . אבל גבי בע"ח כיון שהוא חייב לו ונכסוהי ערבין ביה, מי שמוציאין מרשותו – חוב הוא לו". היינו, שלרמב"ן באבידה לא שייך חב לאחרים כלל, משום דאין לאף-אחד קנין ותפיסה באבידה זו. וליכא קושיא מעיקרא.

וי"ל בסברות התוס' והרמב"ן, דחלוקים בגדר 'חב לאחרים'. דלרמב"ן חב לאחרים אינו אלא רק כשמפסיד להם ממש, כגון בבע"ח, דאם יתפוס השליח לא יחב לבע"ח האחרים מה לתפוס בחובם שלהם (או גם באם יש להם מהיכן לתפוס, אעפ"כ, כיון שמשועבד להם ה"ה מפקיע מהם את שעבוד נכס זה הנתפס).

משא"כ לתוס' חב לאחרים אמרינן גם כאשר ישנה מניעת רווח בעלמא 'לאחרים', וכבר אז – לא קני. ולכן שפיר הוקשה לתוס' מ'אבידה' על 'בעל חוב', דבאבידה אע"פ שאין מי שמשועבד לו חפץ זה, מ"מ בתפיסתו מונע הוא מכו"ע

לזכות בחפץ זה, והוי 'חב לאחרים', וע"כ צריך לאוקמיה דזכה רק משום מיגו. משא"כ להרמב"ן, כיון דבאבידה אינו מפסיד ממש איזה אדם, א"כ מעיקרא לא הוי סתירה.

נ"י"ל בסברת הרמב"ן, דאי"ז כולל את המקרה (המובא בגמ' שם) ד"מי שליקט את הפאה ואמר הר"ז לפלוני עני". דגבי פאה אפ"ל שיודה הרמב"ן דנקרא 'חב לאחרים', אע"פ שהוא רק מונע ומפסיד עניים אחרים מלזכות בה, ולא הוי אלא מניעת רווח מהם. אעפ"כ י"ל דהא אמרינן רק באבידה, שכל גדר אבידה הוא דאין לבעלים כלל, מאחר שנתיאשו, והוי הפקר ממש, ולכן לא חב לאחרים בתפיסת השליח. משא"כ פאה – דאע"פ שאין פאה זו משועבדת לפלוני העני – בכ"ז התורה זיכתה לכולי עניי עלמא פאה זו (אלא שכל הקודם זוכה), ולכן אפשר שבעל הבית שליקט פאה לפלוני עני הרי בזה הוא 'חב את העניים'.

אלא שבוה סברת הרמב"ן עדיין אינה מבוארת כל צרכה, דהנה הלשון 'במקום שחב לאחרים' מורה דיש הפסד לאחרים, היינו, כל מה דהוא בניגוד לרצונו – הוי חוב לאחרים. דהנה כל מה שהתופס לבע"ח (במקום שלא חב לאחרים) קנה, הוא משום דאנן סהדי דניחא לו לזכות נ"יש לדון האם זהו מטעם שליחות או לאו. ואכ"מ]. ובפשטות הא דניחא ליה לזכות בזה ע"י חברו, הוא יסוד הזכיה. דזה פשיטא דאם לא הוי ניחא ליה בזכיה זו – לא היה זוכה כלל.

ולפ"ז י"ל גם במציאה, דודאי ניחא לו לזכות במציאה ע"י שלוחו, ובכלל ניחא להו לכו"ע לזכות במציאה. וא"כ קשה להרמב"ן, דכיון דזכות היא לכו"ע לזכות במציאה זו, א"כ משעה שהשליח זוכה בזה, שוב הופקעה זכותם במציאה זו, וכעת לא ניחא להו לאחרים שיהא זה מגביה מציאה לחבירו. וא"כ כנ"ל, דכל מה שהוא בניגוד לרצונם וזכותם – הוי חוב לאחרים (וכעין זה ראה בחידושי ר' ראובן ב"מ ט, ב), וא"כ שוב צ"ב בסברת הרמב"ן.

וי"ל הביאור בזה:

דהנה השטמ"ק במס' כתובות (פד, ב), גבי הסיפור יימר בר חשו, מקשה בל'

הרמב"ם הל' מלוה ולוה פ"כ ה"ב, דמייתי הלכה זו, וז"ל "...התופס לבע"ח במקום שיש עליו חוב לאחרים לא קנה...". ומקשה מדוע שינה הרמב"ם מלשון הגמ' "במקום שחב לאחרים", וכ' "במקום שיש עליו חוב כו"?

ומתריך בזה"ל: "דהא דאמרינן בגמ' במקום שחב לאחרים, אין פירושו שמופסיד לאחרים מלשון 'אין חבין לאדם' כפרש"י בפ"ק בב"מ, אלא מלשון חיוב וחוב ולתירוצי כדתריך הרמב"ן". עכ"ל עיי"ש

והיינו, דהרמב"ם מדייק בלשונו "שיש עליו חוב לאחרים" דוקא, ולא כהל' בגמ' "במקום שחב לאחרים". דלדידיה הפירוש "במקום שחב" אינו הפסד לאחרים (כפי שיכול להשתמע מלשון הגמ', וכפרש"י), אלא רק שהוא (המלוה) חייב לאחרים, היינו מלשון חיוב וחוב. (ויוצא לפיו ד'חב לאחרים' לא קאי על השליח תופס כלל, דלא תפיסתו עשתה חובתו לאחרים, אלא קאי על המלוה שהוא חייב לאנשים אחרים, אזי השליח לא יכול לתפוס משום שהנכסים כבר משועבדים להם).

ועפ"ז אתי שפיר שיטת הרמב"ן (וזהו פענוח דברי השטמ"ק על הרמב"ם: "ולתרוציה כדתריך הרמב"ן"), די"ל דגם הרמב"ן ס"ל כהרמב"ם דחב לאחרים הוא מלשון חיוב וחוב, ולא כרש"י שפי' מל' "אין חבין לאדם", והיינו הפסד.

ועפ"ז אתי שפיר סברות תוס' והרמב"ן שהבאנו לעיל, דלתוס' "במקום שחב לאחרים" הוא כפרש"י, ושייך שפיר חוב והפסד גם באבידה, וכנ"ל דמפסיד מכו"ע את זכותם לזכות בה, ולכן טרח תוס' בסברת 'מיגו דזכי לנפשיה'. משא"כ להרמב"ן אבידה לא שייכא כלל בנדו"ז דחב לאחרים, ומעיקרא לא קשיא לר' יוחנן מדי.





## הלכה ומנהג

### ביאור בשו"ע אדה"ז סי' צ"ד סק"ב

הגה"ח שלום ע"ה מאראזאוו  
שימש כמשגיח ומשפיע בישיבה

שאלוני\* לפרש ולבאר מהו הפירוש בשו"ע של כ"ק אדמו"ר הזקן סי' צ"ד ס"ק ב', וז"ל "במקומות שנוהגים להתפלל לרוח משאר רוחות עכ"פ יצדד פניו לצד א"י אם הוא בח"ל ולירושלים אם הוא בא"י ולמקדש אם הוא בירושלים ואנו מחזירין פנים למזרח מפני שאנו יושבין במערבו של א"י ונמצא פנינו לא"י ולכן קובעים ארה"ק במזרח ואפי' קבעוהו לצד אחר יתפללו לצד מזרח ומ"מ מדינות אלו שהן לצד צפון הרבה אע"פ שהן במערבו של א"י לא יקבעו מקום הארון וצד תפלה דהיינו כותל מזרח כנגד אמצעית רוח מזרחית שלהם אלא כנגד מזרחית דרומית (קצת כפי ערך נטיית נקודת אמצע מזרח שלהם מכנגד ירושלים ונקודה זו הוא מקום יציאת שמש לעיר זו בתקופת ניסן ותשרי האמיתית והוא מקום פגישת גלגל משהו היום באופק עיר זה שלכן היום והלילה שוים שם בתקופת ניסן

\* מתוך מכתב שכתב לא'. נמסר ע"י צאצאיו לעילוי נשמתו.

ותשרי) ומקום זה בכל מדינות אלו הוא להלאה מנקודת נוכח הראש של ירושלים וצריך לחשוב כמה יהיה כנגד ירושלים ברוחב שמגלגל משוה היום עד רובע עגול שמנוכח הראש שלנו עד מקום פגישת האופק שלנו במשוה היום ואם רוחב זה שמעוגל זה עד משוה היום כנגד ירושלים הוא יותר מרוחב שמשוה היום עד נוכח הראש של ירושלים צריך לצדד קצת לדרום כפי ערך יתרון הזה ואם הוא פחות מזה צריך לצדד לצפון קצת ודבר זה תלוי במרחק המדינה מים המערבי כלפי המזרח ובהרחקה מטבור הארץ כלפי צפון יותר ממרחק ירושלים וחשבון זה קל להיודעים דרכי החשבון במשולש סדורי". עכלה"ק.

כ"ק אדמו"ר הזקן מבאר איך יודעים באיזה צד נמצא ירושלים לגבי האדם המתפלל, ובכדי לידע זה הוא מבאר מקודם באיזה צד הוא אמצע מזרח של האדם המתפלל.

כי הדברי חמודות (ברכות פ"ד אות ס"ח) כתב אשר "אנו אין אנו יושבים כנגד זריחת השמש שארצות האלו נטוים הם לצפון מהלך השמש שהרי מעולם בין בימות החמה בין בימות הגשמים לא נראית השמש בכל אלו הארצות כי אם בדרום ואם היינו עושים צד התפלה נגד זריחת השמש היינו צריכין לעשות באלכסון העולם קצת עד שתהא נוטה ממזרח לדרום", הרי דעת הדברי חמודות שמקום זריחת השמש אפילו בתקופת תמוז הוא נוטה ממזרח לדרום וכל שכן בתקופת ניסן ותשרי, ונמצא לפי דעת הדברי חמודות אמצע מזרח במדינות הצפוניות נוטה לצפוננו של מקום זריחת השמש, אפילו של מקום זריחת השמש של ימות החמה.

אמנם רבינו כותב אשר "אמצע מזרח . . הוא מקום יציאת שמש . . בתקופת ניסן ותשרי האמיתית", וכן הוא גם דעת הלבוש, כי כותב בלבוש התכלת סי' צ"ד סעי' ג' אשר אם "יעשו הכותל המזרחי . . באופן שביום תקופת ניסן או תשרי . . כשתזרח החמה בחלון המזרח ויכה נצוץ השמש המערבי ממש כנגד החלון באמצעו . . מיד בעת הזריחה זהו ממש כנגד מזרח", הרי מוכח מזה שדעתו היא גם כן אשר אמצע מזרח הוא מקום יציאת שמש בתקופת ניסן ותשרי.

ואחר כך מבאר רבינו איך על ידי ידיעת אפילו הוא אמצע מזרח אפשר לידע

באיזה צד נמצא ירושלים לגבי האדם המתפלל וזהו לא כהלבוש כי הלבוש כותב שם "שכל הארצות האלו אשרש אנו מפוזרין בהן כולם הם כנגד מערבית צפונית של א"י . . ואריכת הימים והלילות יוכיחו . . לפיכך טוב ונכון . . שיעשו הכותל המזרחי שעושין שם הארון ומתפללין כנגדו שתהא נוטה קצת לצד מזרחית דרומית ואז נעמוד מכוון כנגד א"י וירושלים וב"ה וקדשי הקדשים", הרי סובר הלבוש שאם המתפלל נמצא במקום שהיום באמצע הקיץ שם הוא יותר ארוך מבירושלים היינו שמספר מעלת הרוחב שלו הוא יותר ממספר מעלת הרוחב של ירושלים צריך לנטות בשעה שמתפלל קצת לדרום, ולפי זה נמצא שאם המתפלל הוא במעלת הרוחב של ירושלים במערכה של ירושלים צריך להתפלל ממש לאמצע מזרח.

אמנם רבינו אינו סובר כן, כי רבינו סובר שאם האדם המתפלל נמצא במערכה של ירושלים והו נמצא ממש במעלת הרוחב של ירושלים, צריך הוא לנטות מאמצע מזרח קצת לצפון, כי כיון שאמצע מזרח הוא מקום יציאת שמש בתקופת ניסן ותשרי האמיתית שהשמש נמצא אז בגלגול משה היום (היינו מכוון על קו השווה שבכדור הארץ), הרי אם נמשוך בעת הנץ החמה קו מהאדם המתפלל הנ"ל אל השמש הרי ככל שיתרחק הקו הזה מהאדם המתפלל יתקרב הקו הזה אל הקו השווה, ונמצא שיירושלים היא לצפונה של הקו הזה, ועל כן צריך האדם המתפלל לנטות קצת או הרבה לצפון (וזה תלוי בכמות המרחק שבין האדם המתפלל ובין ירושלים), ואם מעלת הרוחב של האדם המתפלל היא לצפונה של מעלת הרוחב של ירושלים אז יש הפרש באיזה מקום נמצא האדם המתפלל, כי יש מקומות שמשמש צריכים להתפלל לאמצע מזרח, והם המקומות שהקו הנ"ל (שבין האדם המתפלל ובין השמש בעת הזריחה בתקופת ניסן ותשרי האמיתית) עובר על נוכח ראש האנשים הנמצאים בירושלים, ויש מקומות שמשמש צריכים לנטות קצת או הרבה לצפון, ויש מקומות שמשמש צריכים לנטות קצת או הרבה לדרום.

ואם המרחק שבין האדם המתפלל הנמצא במערכה של ירושלים (ומעלת הרוחב של האדם המתפלל היא לצפונה של מעלת הרוחב של ירושלים) ובין נקודת נוכח ראש אדם הנמצא בירושלים הוא כמו המרחק שבין האדם המתפלל ובין השמש בעת הזריחה בתקופת ניסן או תשרי האמיתית, אז אין צריכים לעשות חשבון כי

או צריכה להיות ההטי' לצד צפון, על כן כותב רבינו "ומקום זה (היינו "מקום יציאת שמש לעיר זו בתקופת ניסן ותשרי האמיתית") בכל מדינות אלו הוא להלאה מנקודת נוכח הראש של ירושלים" וכיון שכן צריכים לעשות חשבון בכדי לידע אם צריכים להתפלל לאמצע מזרח ממש או שצריכים לנטות מאמצע מזרח לצד דרום או לצד צפון.

ומה שרבינו כותב הלשון "ומקום זה) בכל מדינות אלו" (היינו שמוסיף תיבת "כל") לא כמו שכתב מקודם (ומ"מ) מדינות אלו (שהן לצד צפון הרבה), הוא משום שמקודם התכוון רק להמדינות ששם צריכים לנטות מאמצע מזרח לצד דרום, אבל אחר כך מתכוון גם להמדינות שצריכים לנטות מאמצע מזרח לצד צפון (עם היות שאותן המדינות הן לצפונה של ירושלים).

והחשבון בזה נקרא חשבון משולש כדורי (ומה שנדפס "משולש סדורי" הוא טעות סופר כי צריך להיות "כדורי" ולא "סדורי"), והחשבון נמצא בספר יסוד עולם (לר' יצחק הישראלי תלמיד הרא"ש) מאמר ראשון פרק ב' (וגם אפשר לידע החשבון מספר מהלכות הכוכבים (לר' אברהם בר' חייא הנשיא) וגם נמצא החשבון בספר נאוה קדש (פירוש על הרמב"ם לר' שמעון וואלטש, אמנם אופן החשבון בספר נאוה קדש הוא באופו אחר מאופן החשבון שבספר יסוד עולם).



## שכח להתפלל ערבית במוצאי שבת - מהו לענין אתה חוננתנו?

הרב אברהם מענדל שי' פרידלאנד  
ר"מ בישיבת תות"ל – ק. גת

### א.

#### שיטת הרדב"ז

בדין שכח להתפלל ערבית, חולקים הרדב"ז והמגן אברהם אם צריך להבדיל [באמירת אתה חוננתנו] בתפילת שחרית.

שיטת הרדב"ז היא, שאם שכח להתפלל (במוצאי שבת) מתפלל שחרית ב' [דהיינו תפילת שחרית ותפילת תשלומין של ערבית], ומוסיף: "ואינו מזכיר אתה חוננתנו" (ציטטנו דבריו כפי שהם מובאים במגן אברהם).

לשון הרדב"ז כפי שמובאת במגן אברהם היא בקיצור, ומה גם שהושמט עיקר הטעם של הרדב"ז, להלן לשון הרדב"ז בשו"ת (ח"א סי' שמ"א): "ומסתברא לי דאפילו יחיד המתפלל ביום ראשון תפילת תשלומין - אצ"ל אתה חוננתנו, ולא מיבעיא אם הבדיל כבר, אלא אפילו שעדיין לא הבדיל אצ"ל אתה חוננתנו, כיון שהוא חייב להבדיל, שלא תקנו תשלומין לדבר שיש לו תקנה וכיון שאתה חוננתנו יש לו תקנה בהבדלה אין לו תשלומין, הנלע"ד כתבתי".

נמצא שטעם שיטתו הוא "שלא תקנו תשלומין לדבר שיש לו תקנה" [מש"ה אינו מבדיל בתפילה בשחרית שהרי יש לו תקנה בהבדלה על הכוס].

### ב.

#### שיטת המגן אברהם, ד' קושיות על שיטת הרדב"ז

במגן אברהם (או"ח סי' רצ"ד ס"ק א) חולק וס"ל שמבדיל בתפילה ביום א'.

ומקשה על הרדב"ז [שסובר שאם שכח להתפלל ערבית אינו אומר אתה חוננתנו בשחרית] כדלקמן:

א. "וצ"ע דמתחילה שהיו מבדילין בתפלה דודאי הי' צריך להבדיל ביום א' ועכשיו ג"כ צריך"

[כלומר: דבזמן שעיקר תקנת הבדלה היה בתפילה, הדבר ברור שהיו מבדילין בתפילה ביום א', שהרי לא היתה הבדלה על הכוס, וכעת שחזרו ותקנו שעיקר הבדלה היא בתפלה - אעפ"י שגם מבדילין על הכוס, חוזר הדין שאומר אתה חוננתנו בשחרית כששכח להתפלל במוצאי שבת.

ב. שוב ממשיך להוכיח דלא כהרדב"ז וכותב "וכן משמע בגמרא דאם הבדיל על הכוס קודם שהתפלל אעפ"כ צריך להבדיל בתפילה דעיקר תקנת' הוא להבדיל בתפילה"

[כלומר המג"א מוכיח שבזמננו עיקר התקנה הוא להבדיל בתפילה, שהרי אם הבדיל לפני התפילה (שיוצא בזה "י"ח בהבדלה), מ"מ מחויב הוא לחזור ולהבדיל בתפילה. וע"כ צ"ל דטעם הדבר הוא משום שעיקר הבדלה בתפילה א"כ כ"ש וק"ו שצריך להבדיל בתפילת שחרית קודם שיבדיל על הכוס, שהרי עיקר הבדלה בתפילה].

ג. שוב כותב המגן אברהם: "עיי' ביורה דיעה סימן שמ"א"

[כלומר: ביורה דעה מבואר שאונן כליל מוצאי שבת מבדיל בשחרית, מזה מוכיח שתמיד יש לתקן החסרון דהבדלה, א"כ כמ"כ בעניננו יש לו האפשרות לתקן החסרון דאמירת אתה חוננתנו בשחרית אם שכח ולא התפלל ערבית].

ד. שוב כותב: "עיי' סוף סימן רצ"ט"

בתפלה, ודאי דאם שכח להתפלל ערבית צריך להבדיל [ביום א'] בתפלה דתשלומין, ולכן גם לאחר התקנה כך הוא."

1. עד"ז מפרש הלבושי שרד וז"ל "כוונתו [של המג"א] דאפילו הבדיל במוצאי שבת על הכוס, מ"מ כיון דקודם שתקנו על הכוס ולא היו מבדילין רק

כלומר באו"ח בסוף סי' רצ"ט מבואר דזמן הבדלה עד סוף יום ג', נמצא שנתנו אפשרות לתקן גם ביום ראשון, א"כ כמ"כ בשכח להתפלל ערבית דיש לו להבדיל [בשחרית].

## ג.

### תירוץ לקושיא אי של המג"א

ונראה לתרץ בדרך אפשר קושיא א' של המג"א על רדב"ז [ו"צ"ע דמתחילה שהיו מבדילין בתפלה דודאי הי' צריך להבדיל ביום א' ועכשיו ג"כ צריך"].

דהנה המגן אברהם גופא מודה שאם התפלל ערבית וטעה ולא אמר אתה חוננתנו שאינו חוזר, מפני שאפשר להבדיל על הכוס, וכפי שמוכח דין זה בגמרא ופוסקים. וא"כ לכאורה יקשה על המג"א גופא כיון שמעיקרא כשהיה עיקר הבדלה בתפילה אם טעה ולא אמר אתה חוננתנו - חוזר ומתפלל [שהרי לא היה הבדלה על הכוס], א"כ גם עכשיו נאמר כן [כפי שטוען על הרדב"ז].

וע"כ צ"ל [גם לשיטת המג"א] דהא דעיקר הבדלה היא בתפילה [גם עכשיו], היינו לענין חשיבות - שעיקר הבדלה היא בתפילה, ונ"מ ג"כ לדינא<sup>2</sup>. אבל ברור שכשיכול להבדיל על הכוס - אין אנו חוזרים לתקנה ראשונה [לומר שחוזר ומתפלל מפני שעיקר הבדלה בתפילה], אלא סומך על הכוס.

וא"כ שפיר י"ל בדומה (קצת) לזה, דכיון שיכול לתקן ולהבדיל על הכוס, לא תקנו אתה חוננתנו בתפילת תשלומין, דלענין זה אין אנו חוזרין לתקנה ראשונה, וכלשון הרדב"ז ד"לא שייך תשלומין בדבר שיש לו תקנה".

ובמילים פשוטות: הרדב"ז ס"ל שלא תקנו תפילת תשלומין לענין הבדלה

שיהי' לו כוס אח"כ (ביום שני), ו"א"צ להתענות עד שיבדיל על הכוס (ביום שני) אלא רשאי לאכול מיד שכבר יצא ידי חובתו בהבדלה בתפילה".

2. דייק בלשון כ"ק אדה"ז בשו"ע או"ח, סי' רצ"ד סעי' א', דמשמע שיש נ"מ [מבין כו"כ נפק"מ] אם הבדיל בתפילה ואין לו כוס היום ואינו מצפה לכוס מחר ביום א' שמותר לו לאכול ולשתות אף שמצפה

[אתה חוננתנו], משום שיש לה תקנה על הכוס וכן מובן מפשטות לשונו [והטעם שהוצרכנו להאריך לעיל, הוא רק לבאר פרטי הסוגיא דעיקר הבדלה היא בתפילה], וד"ל.

## ד.

### תירוץ לקושיא בי של המג"א

ונראה לתרוץ בדרך אפשר ג"כ קושיא השניה של המג"א [וכן משמע בגמרא דאם הבדיל על הכוס קודם שהתפלל אעפ"כ צריך להבדיל בתפילה דעיקר תקנת' הוא להבדיל בתפילה"].

ובהקדים, דלכאורה אין ראייה כ"כ מהדין "אם הבדיל על הכוס קודם שהתפלל אעפ"כ צריך להבדיל בתפילה", דהבדלה בתפילה היא עיקר תקנתה, דיתכן דהבדלה על הכוס והבדלה בתפילה שוות, וצריך לעשות שניהם [ולא מפני שהבדלה בתפילה היא עיקר, אלא כדי לצאת ידי חובת שניהם].

אמנם יתכן שכוונת המגן אברהם להוכיח דהבדלה על הכוס אינה פוטרת הבדלה בתפילה, וע"ז מביא הדין שאם הבדיל על הכוס קודם שהתפלל דאעפ"כ צריך להבדיל בתפילה. ומזה מוכיח המג"א ג"כ לענין הדין של הרדב"ז, שאם לא התפלל במוצאי שבת שהבדלה על הכוס אינה פוטרת אותו מהבדלה בתפילת תשלומין ביום ראשון.

אולם הרדב"ז חולק וס"ל (כנ"ל) שלא תקנו תשלומין בדבר שיש לו תקנה, היינו דכמו תפילת תשלומין הוי בבחינת תשלומין, כמ"כ לדעת הרדב"ז ההבדלה בתפילת התשלומין הוי בבחי' תשלומין, ולא תקנו הבדלה [בתפילה] שהיא בבחינת תשלומין כשיש לו תקנה להבדיל על הכוס שאינו בבחינת תשלומין.

## ה.

### חקירה בגדר הבדלה בתפילת תשלומין

עלה בלבי לבאר מחלוקת הנ"ל בין המג"א להרדב"ז [אם מבדיל בתפילת תשלומין] בדרך הישיבות.



די"ל שתלוי בחקירה אם הבדלה בתפילת תשלומין [ביום ראשון] הוי ג"כ בבחינת תשלומין, כלומר דכמו שהתפילה הוי בגדר תשלומין כמ"כ הוי ההבדלה הבדלה בבחי' תשלומין, או נימא דהבדלה הוי הבדלה עצמי [שהרי מחויב להבדיל בתפילה], והא דמבדיל בתפילת תשלומין אינו בבחי' תשלומין, אלא כיון שזהו הראשון [כשלא התפלל ערבית] שאפשר להבדיל בו.

לפ"ז י"ל שהרדב"ז ס"ל כאופן א', דהבדלה [דתפילת תשלומין] הוי בבחינת תשלומין, מש"ה ס"ל שלא תקנו [הבדלה] תשלומין לדבר שיש לו תקנה.

ואילו המג"א ס"ל כאופן ב', דהבדלה בתפילת תשלומין הוי ענין עצמי ומש"ה ס"ל שמבדיל בתפילת תשלומין דיום א'.

## ו.

### תירויין לקושיא גי' של המג"א

ונראה ג"כ לתרין עד"ז קושיא הג' של המג"א על הרדב"ז [המג"א מוכיח שיטתו שאם לא התפלל במוצאי שבת שמבדיל בתפילה ביום א' מיוורה דעה סי' שמ"א דאונן בליל מוצאי שבת שמבדיל בשחרית, אלמא דיש לתקן את החסרון דהבדלה במוצאי שבת גם ביום ראשון, וקשה על הרדב"ז דס"ל שאין מבדילין כלל בתפילה דיום א'].  
 דיש לומר דס"ל להרדב"ז דשאני אונן שמבדיל ביום ראשון משום שהיה פטור [מצד הדין] בתפילה במוצאי שבת, ושוב הוי חיוב הבדלה דיום ראשון מצד הדין ולא בבחינת תשלומין. משא"כ בעניננו הרי תפילת הבוקר דיום ראשון עם הבדלה שבה הוי בבחינת תשלומין, ולפיכך ס"ל שאין מבדילין בה.

וטעם החילוק בין ההוא דאונן לדיננו [שטעה ולא התפלל במוצאי שבת] הוא, דגבי אונן נפקע ממנו החיוב להבדיל במוצאי שבת, וכיון שעבר השבת וחל חיוב להבדיל שוב הוי כחל החיוב מעיקרא ביום ראשון. משא"כ בטעה ולא התפלל במוצאי שבת חל החיוב להבדיל בתפילה דמוצאי שבת, וכשטעה ולא התפלל הפסיד גוף המצוה דהבדלה בתפילה ושוב אינו מבדיל בתפילה ביום א', מפני דהוי

בבחינת תשלומין, ולא תקנו תשלומין להבדלה כשיש לו תקנה להבדיל על הכוס. ויש להוסיף על הנ"ל, שמעיקרא לא קשה כ"כ על דברי הרדב"ז, משום דביורה דעה איירינן לענין הבדלה על הכוס, ואילו הרדב"ז איירי לענין הבדלה בתפילה וע"ז קאמר שאין מבדילין בתפילת תשלומין ביום ראשון.

ויתכן שכוונת המג"א במראה מקום זה [יו"ד סי' שמ"א] לא היתה להוכיח דינו [שמבדיל בתפילה דיום א'] דהא יש לחלק כנ"ל, אלא לומר דיש חיוב בהבדלה גם ביום א'. ולפיכך לשיטתו ה"ה שצריך להבדיל בתפילה ביום א'.

עפ"י המבואר מתעוררת שאלה [לשיטת הרדב"ז]: אונן במוצאי שבת דפטור מתפלת ערבית דמוצ"ש, האם מבדיל בתפילתו בשחרית של יום ראשון [דלפי ביאורו לא מובא הדבר במפורש בשו"ע], היינו, האם גם בכה"ג פוטר הרדב"ז מהבדלה בתפילה, או נימא דעד כאן לא פטר הרדב"ז מהבדלה בתפילת יום ראשון רק בתפילת תשלומין, אבל בכה"ג הרי תפילתו בשחרית היא תפילה ראשונה שלו אחר השבת והוי כתפילה במוצאי שבת.

## ז.

### הוספה לביאור הני"ל

יש להוסיף תבלין לסברא הנ"ל [לחלק בין פטור דאונן לטעה ולא התפלל], עפ"י פסק המחבר יו"ד סי' שמ"א סעי' ב, וז"ל: "מי שמת לו מת בשבת . . ולאחר קבורה יתפלל תפילת שחרית אם לא עבר זמנה, אבל תפילת הערב לא יתפלל שכבר עבר זמנה, ולא דמי לשכח שמתפלל שחרית שתים, כיון שבליילה לא היה חייב להתפלל, וכן לענין<sup>3</sup> הבדלה<sup>4</sup> יבדיל אחר שיקבר המת".

דיש לומר דכיון שבשבת גופא לא היה אונן בכולו, א"כ מתחייב ביום ראשון שיצא משבת [שלפני האנינות] לחול, וזמן האנינות במוצאי שבת כמאן דליתא דמי.

וביורה דעה סי' שמ"א (שם) הביאו המפרשים

3. עיין בט"ז שמפרש משום "דזמן הבדלה עד יום שלישי".

4. אין להקשות דהרי נפטר מאמירת הבדלה במוצאי שבת, וא"כ יהיה פטור מהבדלה גם ביום ראשון עד תפילת ערבית כמבואר בדברי הרמ"א.

נמצא דיש כאן ב' דינים: א. שאונן במוצאי שבת אינו מתפלל בשחרית תפילת תשלומין. ב. שכח ולא התפלל מוצאי שבת מתפלל שחרית שתיים. וטעם החילוק הוא, דאונן לא היה חייב להתפלל מעיקרא, משא"כ שכח שהיה חייב להתפלל ושכח להתפלל מבדיל ביום ראשון.

ולפ"ז יובהר ביתר שאת מה שכתבנו [לעיל] דתפילה ביום א' הוי בבחינת תשלומין ולפיכך ס"ל להרדב"ז שאין להבדיל בתפילת תשלומין כיון שיכול להבדיל על הכוס, אבל הבדלת האונן ביום ראשון הוי הבדלה מחמת גוף חיוב הבדלה לפיכך מבדיל ביום א'.

## ח.

### חידוש בהלכה לשיטת הרדב"ז

על פי הנ"ל יש לחדש הלכה לשיטת הרדב"ז דאונן בליל מוצאי שבת מבדיל בתפילה ביום ראשון, דאעפ"י דס"ל שאין מבדילין ביום ראשון (כנ"ל לענין גוף המחלוקת של הרדב"ז והמג"א), היינו רק כאשר גוף התפילה הוא בבחינת תפילת תשלומין, אבל אונן שהיה פטור מלהתפלל ערבית, א"כ בשחרית הוי תפילה ראשונה שלו – א"כ חייב להבדיל בתפילה דיום ראשון שזו תפילה ראשונה שלו, והחיוב דהבדלה בתפילה כאן הוי מגוף ההלכה שצריך להבדיל קודם בתפילה.

כל זה לשיטת הרדב"ז, אבל לשיטת המג"א א"צ לפלפל, שהרי ס"ל שמבדילין

---

שכתבו לחלק, דגבי דוד המלך הרי מת באמצע היום וכבר התחייבו בקרבן חגיגה מש"ה יש לו תשלומין כל ז' ימי תשלומין, משא"כ גבי אונן בתפילת ערבית הרי איירינן באופן שמת בערב שבת וקברו אותו ביום ראשון, א"כ לא היה כלל חייב בתפילת ערבית. ולפ"ז חידשו שאם מת במוצאי שבת [וכבר התחייב בתפילת מוצאי שבת], שוב מחויב בתפילת תשלומין למחרת ביום ראשון.

---

קושיא מפורסמת המתחסת לה"תפארת משה", דאיתא בירושלמי (הביאו התוס' בחגיגה) דוד מת בעצרת [חג השבועות] והיו כל ישראל אוננים והקריבו למחר [את הקרבן חגיגה], משמע שהיו להם תשלומים, וקשה על דברי המחבר שפסק שאם היה אונן במוצאי שבת – פטור מתפילה ביום ראשון, דכיון שפטור היה מתפילה אין לו תשלומין. עיין ביד אברהם והדגול מרבכה (בגליון השו"ע)

גם בתפילת תשלומין דיום ראשון, וכ"ש באונן שהיה פטור מתפילת ערבית במוצאי שבת.

### ט.

#### תירוץ לקושיא ד' של המג"א על הרדב"ז

עפ"י הנ"ל תתורץ בפשטות קושיא הד' של המג"א, [המג"א מוכיח שיטתו ממ"ש סו"ס רצ"ט, דמבואר שם שזמן הבדלה הוא עד סוף יום ג'].

דלשיטת הרדב"ז יש לחלק בפשטות, דבסימן רצ"ט איירינן לענין הבדלה על הכוס וע"ז אמרינן שזמנו עד יום ג', משא"כ הרדב"ז איירי לענין הבדלה בתפילה, דבזה כותב שאין מבדילין בתפילת תשלומין ביום א'.

וצ"ל בהגדרת הענין [לשיטת הרדב"ז] דעל הבדלה בתפילה התקנה היתה בתפילה ראשונה [ערבית] ולפיכך לא מבדילין בתפילת תשלומין ביום א' [לשיטת הרדב"ז], ואילו בהבדלה על הכוס [שאינה קשורה לתפילה ואין לה ההגבלות דהתפילה] התקנה היתה להבדיל עד יום ג', וא"כ לא הפסיד ההבדלה כאשר לא הבדיל במוצאי שבת.

ומחמת חילוק הנ"ל, יתכן לומר שכוונת המג"א במה שמציין לס"ס רצ"ט אינה לסתור דינו של הרדב"ז, אלא לומר דכשם דהבדלה על הכוס הוי זמנו עד יום ג' כמ"כ בתפילה הוי עד יום ג'. ומשווה ב' הדינים [הבדלה בתפילה והבדלה על הכוס] מכח הסברא, אעפ"י שאין מכך ראייה ברורה לזה.

ואולם הרדב"ז מחלק, וס"ל דהבדלה בתפילה ביום א' הוי בבחינת תשלומין, ולא תקנו תשלומין שיכול להבדיל בתפילה, ואין להוכיח מהבדלה על הכוס להבדלה בתפילה.

### י.

#### האם עיקר הבדלה בתפילה

מכללות מחלוקת המג"א והרדב"ז מובן שחולקים בעוד ענין [מלבד גוף הדין

שכח ולא התפלל ערבית אם מבדיל בשחרית], דלשיטת המג"א לא השתנה הדין ד"עיקר הבדלה בתפילה", ולפיכך מבדיל ביום ראשון כפי שהיו עושים מעיקרא [קודם שתקנו להבדיל על הכוס].

אך<sup>5</sup> לשיטת הרדב"ז אעפ"י שמעיקרא קודם שתקנו הבדלה על הכוס היה מבדיל בתפילת יום ראשון, אם שכח ולא התפלל ערבית במוצאי שבת, מ"מ לאחר שכבר תקנו הבדלה על הכוס - השתנה הדבר ואינו מבדיל ביום ראשון כשיכול להבדיל על הכוס.

ואעפ"י שאמרו "חזרו וקבעוה בתפילה" [דמשמע שהעיקר הוא הבדלה בתפילה], היינו בכללות ולענין חשיבות הדבר [ונ"מ להלכה כנ"ל], אבל במקרה שלא הבדיל בתפילה שוב סומך על ההבדלה על הכוס ואין לו להבדיל ביום ראשון.

## יא.

### הלכה

בשו"ע כ"ק אדמו"ר הזקן, סי' רצ"ד סעי' ב', פסק כדברי המגן אברהם וז"ל: "וכן מי ששכח או נאנס ולא התפלל ערבית במוצאי שבת ומתפלל שחרית שתים, צריך להזכיר הבדלה בתפילה שניה שהיא לתשלומין אע"פ שכבר הבדיל על הכוס בלילה, לפי שהבדלה שבתפילה היא עיקר התקנה".

עיינן בביאור הלכה במשנה ברורה, שכותב: "אם כבר הבדיל בלילה על הכוס שכבר יצא בעצם המצוה, אין כדאי להזכיר עתה בתפילה, דאולי לא נתקן השלמה לדבר שיכול לצאת בו מצד אחר וכמו שכתב הרדב"ז". וראה ג"כ בכף החיים שפוסק כן ומביא עוד פוסקים דס"ל כהרדב"ז וכותב כיון דאיכא פלוגתא בזה - שב ואל תעשה עדיף<sup>6</sup> כדי שלא להפסיק בתפילה, דלמ"ד א"צ לאומרו אם יאמר אותו

שלפני שתקנו הבדלה על הכוס היה חוזר על התפילה כדי להבדיל בתפילה.

6. היינו לחשוש לסברת הרדב"ז.

5. לעיל הוכחנו שגם המג"א מוכרח להודות במקצת להרדב"ז שהרי במוצאי שבת אם שכח אתה חוננתו בתפילת ערבית אינו חוזר לאומרו, אעפ"י

הוי הפסק.

אולם אנו אין לנו [לענין הלכה למעשה] אלא דברי כ"ק אדמו"ר הזקן שפסק כאן כדברי המגן אברהם<sup>7</sup>. ואעפ"י שרוב דברינו בביאור זה הוא לתרץ ולבאר דברי הרדב"ז - זהו משום דאלו ואלו דברי אלוקים חיים, אולם לענין הלכה למעשה פסקינן כדברי כ"ק אדמו"ר הזקן שסמך [בדין זה] לחלוטין על דברי המגן אברהם.



## הטעם לסכנה בצפראניים

הת' דוד חי שי' מלכי

תות"ל המרכזית - 770

שו"ע הל' שבת סי' ר"ס סעי' ד' "השורף צפראניים חסיד, קוברן צדיק, זורקן רשע", והטעם לכך "שצריך להשמיד הצפראניים" הוא שמא תעבור עליהם אשה עוברת ותפיל ולדה. המקור לדין זה הוא במס' נדה (יז, א), דהגמ' שם מונה כמה דברים שהעושה אותם מתחייב בנפשו ודמו בראשו, וביניהם "הנוטל צפראניו וזורקן לרה"ר, מפני שאשה מעוברת עוברת עליהן ומפלת", ואף דבהו"א הגמ' למדה שבכמה אופנים לא חיישינן, מ"מ למסקנת הגמ' חוששים לכל האופנים.

ע"פ הנ"ל יש לברר האם הסכנה היא דוקא בצפראניים של יהודי או גם בשל גוי,

7. מזה רואים עד כמה סומך כ"ק אדמו"ר הזקן על דברי המגן אברהם.

דאי נימא שהסכנה נובעת מכך שהם צפרניים של יהודי, א"כ בגוי אין חשש, אבל אם נאמר שהסכנה היא מצד גוף הצפרניים אזי יש לחשוש גם בצפרניו של גוי.

ובכדי להבין זאת יש להבין מצד מה נובעת הסכנה בצפרניים.

לכאורה אפשר לומר דטעם הסכנה הוא מצד הטומאה, דהנה בשו"ע או"ח סי' ד' ס"ד מבאר הטעם לכך שצריך ליטול ידו כאשר ניעור משנתו, וז"ל "אמרו חכמים כל הישן בלילה ששים נשמות [כיון] שנסתלקה ממנו נשמתו באה רוח הטומאה ושורה על גופו ומיד שניעור משנתו נסתלקה רוח הטומאה מן כל גופו חוץ מן ידיו שאין רוח הטומאה מסתלק מעליהם עד שישפוך מים על ידיו". ובפרט בצפרניו, כמובן משו"ע סי' תרי"ג ס"ב שביוה"כ נט"י בבוקר היא עד קשרי אצבעותיו, שזהו מכיון שצריך להעביר את רוח הרעה ששרתה על הצפרנים (וידוע שכל דבר שהוא חלק מהגוף אך נפרד ממנו כשערות וצפרנים, שייך בו סכנה אם שורפים אותו (ולכן שורפן חסיד – דהוא מעדיף היזק עצמו משל אחרים)).

ועפ"ז בצפרניים של גוי לא חיישינן לסכנה משום דלא שייך בהם טומאה, כמובא ברמב"ם הל' טומאת מת פ"א הי"ג דגוי שנגע במת שלא האהיל עליו אינו נטמא, וכלימוד הגמ' (נזיר סא, ב) דכל שיש לו טהרה יש לו טומאה, וכל שאין לו טהרה אין לו טומאה.

אמנם א"א לומר כן, דהנה בהמשך סי' ר"ס כ' דדוקא ברה"ר חיישינן לסכנה, אבל בבהמ"ד – דהוא מקום שאין נשים מצויות שם – מותר לזרקן, ואם הטעם הי' מצד טומאה הרי ההיזק הי' צריך להיות לא רק לנשים. ואפי' אם נאמר שגם מצד רוח הטומאה החשש הוא רק אצל נשים, מ"מ מצד כבוד בהמ"ד היה צריך לאסור זריקת צפרניים שם, שזלזול הוא להכניס קבר ששרתה עליו טומאה לבהמ"ד (ואין לומר שמכיון שבבהמ"ד מותר לאכול ולישון לא' שלומד בקביעות מותר גם לזרוק הצפרנים, דהוא גורם לכך בידיים ולא מצד שהוא אנוס כשינה).

והנה בספר "תולעת יעקב" (באר היטב על אתר) מובאת סיבת הסכנה, דהאדם לפני החטא הי' לבוש כולו ציפורן, וע"י החטא נתפשט מלבושו, והנותר הם הצפרניים, ומכיון שהאשה גרמה לכך חוששינן שמא תענש בגלל זה.

ועפ"ז מובן שסיבת הסכנה היא מצד גוף הצפרניים – וע"כ י"ל שגם בצפרניו של גוי יש לחשוש לסכנה.

אמנם צ"ל מדוע העונש של האשה הוא דוקא שמא תפיל עוברה ולא באשה עצמה, שהרי היא זו שגרמה לחטא.

והנה אפשר להסביר זאת ע"פ הרא"ש (סי' י"ג דף צ"א מדפי הרא"ש), שכ' בהא דמובא במס' יומא (פא, א) גבי אשה מעוברת ביוה"כ שחוששים בה לסכנה וצריך להאכילה, וז"ל: "ולא ידעתי מה צורך לכל הדקדוקים דלא משכחת סכנת עובר בלא סכנת עוברה (האשה) וכו' דהמפלת בחזקת סכנה".

וא"כ משמע שהסכנה היא באשה וממילא מכיון שהיא מעוברת נפגע גם העובר.

ומ"מ עדיין אינו מובן מדוע הגמ' לא נקטה שיש סכנה לאשה וממילא היינו מבינים דאם היא מעוברת יפגע גם העובר ח"ו.

ואולי י"ל דכיוון שהחשש לסכנה באשה הוא משום שגרמה לחטא עה"ד (כנ"ל), ובחטא זה נענשה ב"הרבה ארבה עצבונוך והרנך" לכן חשש הסכנה הוא גם באותו ענין של בנים, שמא תפיל ולדה.





## פשוטו של מקרא

### החילוק בקרבנות שלמים

הת' אייל הלוי שי' לוי  
תות"ל המרכזית – 770

עה"פ "וזרקו בני אהרן את דמו על המזבח סביב" (ויקרא ג, ח), שנכתב לגבי קרבן שלמים הבא מן הצאן, מפרש רש"י "וזרקו. שתי מתנות שהן ארבע וע"י הכלי הוא זורק ואינו נותן באצבע אלא בחטאת".

וצריך ביאור, ובשניים :

א. הנה עוד קודם לכן, גבי עולת בקר (ויקרא א, ה), פירש"י דהזריקה היא מכלי, וסביב פירושו שתיים שהן ארבע, ומדוע א"כ חזר ופירש כאן שוב. ואת"ל שרש"י צריך לפרש שוב לגבי שלמים (ולא רק בעולה), הרי שהו"ל לפרש עוד קודם לכן – בפעם הראשונה שנזכר קרבן שלמים – בשלמים מן הבקר (ויקרא ג, א). (ודוחק לומר שלא היינו לומדים צאן מבקר).

ב. מה ראה רש"י לפרש דוקא כאן את ההבדל בין שאר הקרבנות לחטאת.

ואולי אפשר לבאר הדברים בד"א. דהנה קרבנות שלמים מן הצאן וחטאת מן

הצאן, הינם הקרבנות היחידים ששווים בכל מעשיהם (משא"כ בשאר הקרבנות ישנם הברדלים בצורת הקטרת הקרבן), ובהם דווקא יש חשש שיבואו לטעות ולהשוות ביניהם גם באופן זריקת הדם, ולכן הוצרך רש"י להדגיש כאן דאין זורקים כמו בקרבן חטאת.



## ה'י אסיפה - גם בנשמות

הת' אלחנן משה הכהן שי' שפינר  
תות"ל המרכזית - 770

בראשית מט, כט: "ויצו אותם ויאמר אלהם אני נאסף אל עמי וגו'". ופרש"י "נאסף אל עמי - על שם שמכניסין הנפשות אל מקום גניזתן, שיש אסיפה בלשון עברי שהיא לשון הכנסה כגון ואין איש מאסף אותם הביתה (שופטים יט, טו), ואספתו אל תוך ביתך (דברים כב ב), באספכם את תבואת הארץ (ויקרא כג, לט), הכנסתם לבית מפני הגשמים, באספך את מעשיך (שמות כג, טז)".

וצ"ב דא' מכללי רש"י<sup>1</sup> הוא דכשמביא פסוקים כראיה מביאם לפי סדר כתיבתם בקרא, וא"כ אי"מ מה שהכא סדר הכתובים בהיפוך ממש.

ואפשר לומר הביאור בזה, דהנה הפסוק מדבר על הנפש דיעקב, וע"ז מביא רא"י שעל מין האדם - מדבר, מצינו לשון אסיפה במקום הכנסה, ולכן מביא

1. ראה ס' כללי רש"י (הוצאת תנש"א), ע' 123.

הפסוק משופטים שמדובר על הכנסת האנשים שהיו ברחוב. ואח"כ מביא הפסוק מחומש דברים שמדובר על בהמות – חי, ואח"כ מויקרא דשם מדובר גבי תבואה – צומח.

ומה שרש"י אינו מסתפק בראי' אחת, דהיינו להביא הראי' משופטים בלבד שמדבר על הגוף, הוא כיון שהרי בפ' ויחי לא מדברים על הגוף הגשמי כמו בשופטים, כ"א על הנשמה – הרוחני, ומי יימר שגם בהנשמה משתמשים בלשון אסיפה במקום הכנסה.

לכן מביא עוד ראי' מבהמות וגם מתבואה, שמזה רואים שבכללות ברוב הדברים משתמשים בלשון אסיפה במקום הכנסה. ולכן גם בנפש דיעקב יכול לכתוב אסיפה במקום הכנסה.

ומביא זאת בסדר דענין א' קודם לחבירו, מחמת קדימתו להבנת הענין דנשמת יעקב – מדבר, חי, וצומח. ולפ"ז מובן סדר הענינים<sup>2</sup>.



## תוכן שבע שמות דיתרו

א' מאנ"ש

תושב השכונה

ענינו של רש"י הוא לבאר פשוטו של מקרא, וכלשונו המפורסמת "אני לא באתי אלא לפרש פשוטו של מקרא". לפי הנ"ל לכאורה אינו מובן מה מוסיף רש"י

מעשיך" (שמות כג, טז). ולכאו' ב' הפסוקים הם אודות צומח, ומה ראה להקדים הפס' דויקרא. המערכת.

2. אמנם עדיין יש קצת להעיר, דלאחר שהביא רש"י הראי' מ"באספכם את תבואת הארץ" [צומח] (ויקרא כג, טט), מביא פס' נוסף כראי' - "באספך את

בהבנת פשוטו של מקרא, בפירושו לפסוק הראשון בפרשת יתרו (שמות יח, א), בכך שכותב שליתרו היו שבע שמות. ונראה להסביר בפשטות, שבשעה שהבן חמש למקרא לומד את הפסוק הראשון בפר' יתרו "יתרו כהן מדין חתן משה", מתעוררת אצלו שאלה, איך ייתכן להיות מצד אחד 'חותן משה', ועד שזהו תוארו ב'תורת אמת', ולאידך להיות 'כהן מדין'. ע"כ מבהיר רש"י מיד, שיתרו זה 'שבע שמות נקראו לו', שנבין מהותו ותוכנו, שהרי שם מורה על מהותו ותוכנו הפנימי של הדבר, וליתרו היו שבע סוגי שמות, המורים שיש בו כמה ענינים.



## ג' ענינים בשמיעת יתרו

הנ"ל

בריש פרשת יתרו (שמות יח, א) על המילים "וישמע יתרו" – מבאר רש"י 'מה שמועה שמע ובא קריעת ים סוף ומלחמת עמלק'. בהמשך פסוק זה על המילים "את כל אשר עשה (אלוקים)" מבאר רש"י 'בירידת המן ובבאר ובעמלק'. בפסוק ט' על המילים "(ויחד יתרו) על כל הטובה (אשר עשה ה' לישראל)" – מבאר רש"י 'טובת המן והבאר והתורה, ועל כלן אשר הצילו מיד מצרים'.

והנה צריך להבין ע"פ פשט, מהו החילוק בין מה ששמע יתרו בתחילה, שע"כ אומר רש"י ששמע 'קריעת ים סוף ומלחמת עמלק', לבין מה ששמע בהמשך כמובא ברש"י ששמע אף 'ירידת המן ובבאר ומלחמת עמלק', ומה ששמע לבסוף 'טובת המן הבאר התורה ויציאת מצרים'.

ונראה לומר בפשטות בדרך אפשר, והוא ע"פ הידוע שרש"י בא לפרש פשוטו

של מקרא. שבתחילה מביא השמועה שגרמה ליתרו לבא, וכלשונו 'מה שמועה שמע ובא', ומובן שהשמועה שגרמה ליתרו לבא, היא מפני שאומות העולם התמלאו חמה וכעס על עם ישראל, שגרמו לחורבן של כל מצרים ע"י הטבעתם בים, ואף הרגו את עמו של עמלק. וע"כ יתרו שהי' חשוב בזמן זה בעולם, וזאת מכיון שהי' כהן מדין וכו', בא לעם ישראל להיות עמם, בכדי להביע את תמיכתו בעם ישראל 'לעיני כל העמים'. אך לאחרי שהי' משך זמן עם בני"י, שמע אף את שאר הניסים שעשה הקב"ה לעם ישראל. וע"כ מוסיף רש"י 'ירידת המן והבאר'. אך בפסוק ט' הבא לאחרי "ויספר משה לחתנו את כל אשר עשה ה'", מסיק רש"י בפשטות, שמשה סיפר לחתנו על התורה וכו', וכלשון רש"י בפסוק ח' 'למשוך את לבו לקרבו לתורה', וע"כ מוסיף גם את ענין התורה.



## שונות

### גדר הכלייה בימי פורים

הת' מנחם מענדל שי' אייזנברג  
תות"ל המרכזית – 770

איתא במסכת מגילה (יב, א) "שאלו תלמידיו את רשב"י: מפני מה נתחייבו שוניהם של ישראל שבאותו הדור כליה. אמר להם: אמרו לי אתם. אמרו לו: מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע. אמר להם: אם כן של שושן יהרגו של כל העולם כולו לא יהרגו. אמרו לו: אמור לנו אתה. אמר להם: מפני שהשתחוו לצלם. (בימי נ"נ [נבוכדנצר]. רש"י). אמרו לו: וכי משוא פנים יש בדבר (היאך זכו לנס. רש"י). אמר להם: הם לא עשו אלא לפנים (מיראה. רש"י), אף הקב"ה לא עשה עמהם אלא לפנים. והיינו דכתיב: כי לא ענה מלכו ויגה בני איש (איכה ג)."

והנה במדרש (שה"ש ז, ח) מובאת מחלוקת דומה, אלא ששם נוקט רשב"י כשיטת תלמידיו. וז"ל המדרש: "אם כן למה באו ישראל בספק בימי המן [המדרש הביא פסקא לפני כן מחלוקת לגבי הזמן בו נפסק יצר עבודה זרה, לפי אחת מן הדעות זה היה בימי חנניה מישאל ועזריה, ולפי דעה זו שואלים למה באו בספק], רבנן ורבי שמעון בן יוחאי: רבנן אמרי: על שעבדו ישראל עבודה זרה. ורבי שמעון

אמר: על שאכלו מתבשיל הגויים. אמרו לו: והלא לא אכלו סעודה אלא אנשי שושן הבירה בלבד: - הדא הוא דכתיב: "ובמלואת הימים האלה..." [עשה המלך לכל הנמצאים בשושן הבירה (אסתר א, ה) - דוקא]. אמר להם: והלא כל ישראל ערבין אלין באלין דכתיב: וכשלו איש באחיו (ויקרא כח, לז) - איש בעון אחיו. אמר להם: אם כדעתכם אתם חיבתם את כל ישראל כליה דכתיב: "זבח לאלקים יחרם" (שמות כב, יט). אמרו לו: אעפ"כ לא עבדו אותה בכל לבם שנאמר: "כי לא ענה מלבו" (איכה ג, לג), אעפ"כ "ויגה בני איש" - העמיד עליהם אדם קשה ביותר לנסותו זה נבוכדנצר ועמד והגה את מכתן.

ישנם כמה הבדלים בין המדרש לגמרא, והם:

א. שיטתו של רשב"י - בגמ' משום שהשתחוו לצלם, ובמדרש משום שאכלו מתבשיל הגויים.

ב. בגמ' - "נהנו מסעודתו של אותו רשע: ובמדרש - "שאכלו מתבשיל הגויים".

ג. במדרש ישנה הוספת הענין של ערבות - 'כל ישראל ערבין אלין באלין', ומשום כך זה נגמר על כולם.

ד. במדרש: 'למה באו ישראל בספק'. ובגמרא - 'נתחייבו... כליה'.

ה. המדרש בהמשך מפרט מחלוקת נוספת בין רשב"י ורבנן האם בפועל עבדו ישראל ע"ז בימי נבוכדנצר או שלא - לדעת רבנן הם אמנם עבדו אך זה היה לפנים - (מיראה, רק כלפי חוץ).

לדעת ר"ש רק שלושה מישראל התחייבו להשתחוות לצלם - חנניה מישאל ועזריה והם סירבו לכך.

משמע כי במדרש ר"ש סובר שכלל לא עבדו עבודה זרה, ובגמרא נוקט כשיטת רבנן - שעבדו לפנים.

בענף יוסף עמד על הסתירה שבדעת רשב"י, וז"ל: "אך קשה ששם היפך ממה

שאמרו כאן. דעת רבנן לדעת ר"ש, ודעת ר"ש לדעת רבנן. וראיתי מי שתירץ שזה אמר קודם שהי' ר"ש במערה, וזה אמר אחר זה, שנזדכך תורתו וחזר ממה שאמר בתחלה". ע"כ.

ואינו מובן: א. ממה חזר בו רשב"י, האם ממה שכתוב במדרש או מהנאמר בגמרא. ב. למה נזקקים לטעם "שנזדכך במערה", האם לא מצינו אמוראים או תנאים שחזרו בהם משיטתם גם בלי שנתנו טעם מיוחד לכך.

ונראה יותר לומר שכונת הענף-יוסף היא שרשב"י חזר בו ממה שכתוב בגמרא, ושגירסתו היא שהגזרה היתה משום שאכלו ממאכלות הגוים, וזאת מכמה סיבות: אין שום טעם שדוחה את ה'כל ישראל ערביין'. וכן שיטתו במדרש היא יותר 'מזוככת': מעלת הערבות ההדדית באה לידי ביטוי בצורה נוקבת ביותר, וכמו"כ מוצאים שבעצם ישראל לא עבדו כלל עבודה זרה. (וזה הסיבה שכתב את ענין הזיכוכ).

אך יש לעיין בכך: בהתאם למ"ש בלקו"ש חל"א שיחה א' לפורים, קשה שיטתו של רשב"י שבמדרש:

דהנה תחילה כ"ק אדמו"ר מביא דברי הגמ' הנ"ל, ולאחמ"כ שואל מן השיטה שבמדרש שהחטא באכילה מסעודתו של אותו ורשע היה באכילת מאכלות אסורות, ושואל כשאלת כמה מן המפרשים (מפרשי העין יעקב, מנות הלוי, והאלישך, ועוד) וכי אכילת מאכלות אסורות חמורה כ"כ שבגללה יתחייבו כליה ח"ו.

אין לתרץ כשיטה אחרת (שמובאת באסת"ר ז, יד) שמרדכי אסר על יהודי שושן ללכת משום שהוא ידע שהמן טומן להם פח של זנות בסעודה משום שרשב"י מציין בפירוש שהחטא היה על האכילה.

גם הסבר כ"ק אדמו"ר על פי הדיוק ש'נהנו', שישראל קבלו את אחשוורוש בתור מציאות ודבר חשוב שהחטא בכך שהם נהנו מסעודתו וכך נוצר מצב טבעי

1. במיוחד לפי מה שמובא בשיחה הע' 4 שלשיטת רשב"י משמע שהיה בע"כ.



שהכבשה הופקרה לשיניהם של שבעים זאבים, אי"ז מתרץ, משום שבמדרש מובאת גירסא שמזכירה רק את החטא היבש של אכילת מאכל הגוים.

ויוקשה עוד יותר משום שרשב"י אפילו לא מדבר על מאכלות אסורות, אלא רק על תבשיל הגוים (שאסור בד"כ משום חתנות).

ואולי י"ל בדא"פ שהמחלוקת בין רבנן לרשב"י במדרש היא מחלוקת שונה לגמרי מזו שמובאת בגמרא (ולכן כמעט אין מפרשים הנעמדים על כך (חוץ מהענף יוסף שמביא זאת דא"ג)).

הלשון שבמדרש 'אם כן למה באו ישראל בספק בימי המן' תמוהה. דלכאורה היה מתאים יותר להשתמש בל' שמובאת בגמרא – 'נתחייבו כליה' וכדומה. אלא שבהתאם למה שאומר ה'ענף יוסף' המחלוקת שבמדרש היא דקה יותר – רוחנית יותר, דלכתחילה אין כאן כל חשש של כליה, והגזירה היא רק לרפא את מכתן, ובעצם מעולם לא היתה מחשבה להשמידם, אלא להביאם בטפג - להפחידם כדי שישובו בתשובה שלימה. לשם כך מספיק שיאכלו ממאכלות הגוים כדי שזה יעוררם לתשובה – או לשיטת רבנן עבודה זרה לפנים – אך ודאי שאין האכילה מתבשיל הגוים סיבה היא לכליה. (ועיין גם באסת"ר ז, יד, שמשה שמע שגזר הדין שבשמים נכתב בטיט ואז ידע שיש תקוה – כי טיט ניתן למחיקה ומכאן שלכתחילה כל הגזירה היתה רק כדי להפחידם שישובו בתשובה).



## תיקון בספר כללי רשיי

הת' לוי יצחק שי' ברוק

תות"ל המרכזית - 770

בספר כללי רשיי (מהדורת תשנ"א) פרק ז' (מוקדם ומאוחר בפרש"י), ע' 105,

נושא 4: „ברור שאין רש״י חוזר על דברים שפירש כבר בהזדמנות קודמת, אלא אם כן: 3... כאשר יש מרחק של ספר ויותר“.

היינו, נוסף על שאר הטעמים שכ' שם – הרי גם כאשר הטעמים שמונה שם אינם, כשאין קושי וכדו' בפסוק, ישוב רש״י לפרש מה שפי' מכבר. וזאת כיון שעבר מרחק של ספר ויותר, ויתכן שה"בן חמש למקרא" ישכח מה שפי' בפעם הקודמת, בספר הקודם. (ובהע' (10) מצוין המקור - לקו"ש חי"ז ע' 158 הע' 9, חכ"ב ע' 151 הע' 10\*).

ויש להעיר לגבי הפרט של "ספר [ויותר]", שאי"ז מדוייק שרק כאשר שני הפסוקים הם בב' ספרים אחרים ישוב רש״י לפרש מה שפירש מכבר, כ"א הכלל ברש״י הוא שחוזר לפרש שוב גם כשעברו 'רק' כו"כ פרשיות (ועאכו"כ כשיש הבדל של ספר ויותר).

דבלקו"ש חכ"א ע' 223, בפתיחת השיחה כ' בזה"ל: "שוין גערעדט פיל מאל וועגן גודל הדיוק אין פירוש רש״י עה"ת, ובכלל זה, אז ע"ד הרוב חזר'ט רש״י ניט איבער זיין פירוש צוויי מאל. . סיידן אז דעם צווייטן מאל קומט צו א תוספת ענין או ביאור וכיו"ב, אדער ווען צווישן די צוויי פסוקים איז דא א הפסק פון כו"כ פרשיות ועאכו"כ - אין אן אנדער חומש, וואס דאן חזר'ט ער איבער דעם פירוש (בקיצור עכ"פ) אויך ווען ס'קומט ניט צו קיין ביאור, ווייל עס קען זיין אז דער (תלמיד ה)לומד געדענקט ניט זיין פירוש פון ערשטן מאל". עכלה"ק.

נמצא מפורש א"כ, שהכלל צ"ל "כאשר יש מרחק של כו"כ פרשיות ועאכו"כ במרחק של ספר ויותר"<sup>1</sup>.

שוין מפרש געווען אין די פרשה פון שלש רגלים אין פ' משפטים?

איז דער ביאור אין דעם בפשטות: וויבאלד אז עס זיינען דורך כו"כ פרשיות צווישן פ' משפטים מיט פרשתנו – זעט רש״י אז לויט דעם מהלך ותכונת הנפש

1. וכן בהתוועדות ש"פ תשא תש"מ (בלתי מוגה, שיחוי"ק תש"מ ח"ב עמ' 399) הזכיר כ"ק אדמו"ר אודות פרש״י מסוים החוזר על דבריו במרחק של כו"כ פרשיות: "מ'דארף אבער פארשטיין פארוואס חזר'ט איבער בפרשתנו [תשא] כמה ענינים וואס ער האט

[וממשמעות הלקו"ש המצויינים לא מוכרח שחוזר על פירושו דוקא אחרי ספר ויותר, אלא שפירושי רש"י שהובאו שם הם במרחק של ספר ויותר, ולשם ההדגשה נכתב כך<sup>2</sup>].



פרשיות, שאז יתכן שהבן חמש למקרא שכח מה שלמד לפני זמן רב, ולכן חוזר רש"י ומפרש ענין זה".  
 2. בלקו"ש חכ"ב כ' [ההדגשות במקור: ] "ודוחק לומר דסמיך [רש"י] כאן פ' בהר על פירושו לעיל בפ' משפטים". ובלקו"ש ח"ז בהע': "כיון שהוא לשון בלתי רגיל ויתכן ש(הבן חמש למקרא) לא יזכור מה שפירש בספר חומש לפני"ז".

פון א בן חמש למקרא קען זיין אז ער וועט פארגעסן וואס רש"י האט געזאגט אין פ' משפטים, און דערפאר חזר'ט דאס רש"י איבער בפרשתנו".  
 וכן בהתועדות ש"פ משפטים תשמ"ב (בלתי מוגה, תו"מ התועדות ע' 906 בסופו): "מצינו אמנם לפעמים שרש"י חוזר ומפרש ענין מסויים שכבר פירש וביאר לפני"ז, אבל רק לאחרי הפסק של כמה וכמה







לזכות

החתן הרה"ת **מנחם מענדל**  
והכלה מרת **מלכה** שיחיו  
**ליפסקר**

\*

לרגל נישואיהם בשעתומ"צ  
ביום שני, ז' ניסן ה'תשס"ז  
יה"ר שיהא הבנין בבנין עדי עד  
על יסודי התורה והמצוה

מוקדש  
לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

\*

נדפס ע"י  
התמים ר' שלום דובער  
וזוגתו מרת אסתר

וב"ב  
מרים חי', פריידא מלכה, מנחם מענדל  
שיחיו  
ליין

להצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו  
ויזכו לראות נחת רוח יהודי חסידותי  
מתוך הרחבה בגשמיות וברוחניות