

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

קרית מלך רב

גליון א' (ס"ה)

יום הגדול והקדוש יו"ד שבט

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש קרית גת ארה"ק תובב"א
שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושמונה לבריאה
שנת הח'ן לנשיאות כ"ק אדמו"ר זי"ע ושנת הק"ה להולדתו

**הקובץ הבא יצא לאור בעז"ה
לקראת פורים קטן דש.ז.**

מערכת הערות התמימים ואנ"ש

רח' אליהו הנביא 5 ת.ד 755 קרית גת 8200

Emeil: haore@chabadkg.org

ניתן להוריד את הקובץ באתר: www.chabadkg.org

פתח דבר

בשבח והודיה להשי"ת, ולאור הוראת כ"ק אדמו"ר נשי"ד בריבוי מקומות ובמיוחד ביחידות האחרונה (לעת עתה) לתלמידי התמימים – חיילי בית דוד – לחדש חידושים בנגלה דתורה ובפנימיות התורה ולפרסם בדפוס, ובלשונו¹ "וההוראה מזה – שלימוד התורה צריך להיות בכל חלקי התורה, הן בשמים שבתורה והן בארץ שבתורה...

"ונוסף על לימוד **הלכות** התורה – גם היגיעה בלימוד התורה באופן של **שקו"ט** ו**פלפול**, ועד לאפשר לה, לחדש בתורה, חידוש אמיתי, מיוסד כל כללי התורה, שנכלל ב"מה שתלמיד וותיק עשוי לחדש" כולל גם לפרסם בכתב או בדפוס החידושי תורה (כמדובר כמ"פ בנוגע להמנהג בשנים הכי אחרונות)"

הננו מוציאים לאור קובץ זה של הערות התמימים ואנ"ש דישיבה גדולה – תות"ל קרית-גת. ומגלגלין זכות ליומין זכאין, הקובץ יו"ל בסמיכות ליום הגדול והקדוש יו"ד שבט, יום שבו "בא השמש וזרח השמש" – יום הסתלקות כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ ויום תחילת נשיאותו של כ"ק אדמו"ר נשי"ד זצוקלה"ה נב"מ זי"ע.

בקובץ זה הערות וחידושים פרי עטם של תלמידי התמימים דישיבתנו, שנקראים "תמימים" ע"ש שלומדים "תורת ה' תמימה" נגלה וחסידות כאחד, באופן שלימוד החסידות פועל ומשפיע שגם כשלומדים סוגיא בנגלה דתורה זוכרים שזוהי תורת ה' "תורתך" – כולל הערות הן בנגלה דתורה והן בפנימיות התורה, תורת החסידות.

שם הקובץ "קרית מלך רב" לקוח מלשון קודשו של כ"ק אדמו"ר שכתב לגבי הישיבה² בקרית גת וז"ל: "קרית גת: אתהפכא דאל תגידו בגת (שמואל ב א, כ) – שתהי קרית מלך רב"

כההוראה הידועה אשר "פותחים בדבר מלכות" פתחנו את הקובץ בחלקים משיחת קודש של כ"ק אדמו"ר מיו"ד שבט ה'תשי"ג בענין יגיעה בתורה.

¹תרגום מתוך תו"מ – התוועדויות ה'תשנ"ב ח"א.

²בהערה למכתבו לכינוס השלוחים בארה"ק ט"ו במנ"א ה'תשמ"ה.

בקשתינו שטוחה בפני כל הקוראים והמעיינים בקובץ אשר אם יש להם איזה
הערות וחידושי תורה ישלחום אלינו ע"מ שנוכל להדפיסם בקבצים הבאים בעז"ה.
ויהי רצון אשר הו"ל של קובץ זה וריבוי קבצים נוספים כאלו, תצטרף יחד עם
כל "מעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות" ויחד ימהרו ויזרזו את התגלותו של
כ"ק אדמו"ר "מלך ביפיו תחזינה עיניך", בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד
ממש.

בברכת התורה, המערכת

מוצש"ק פי בא היתשסי"ח,

שנת הח"ן לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא-דורנו זי"ע ושנת הק"ה להולדתו.

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש,

קרית גת, ארה"ק תובב"א.



תוכן ענינים

דבר מלכות

קטעים מהתנועות י' שבט תשי"ג.....ח

הלכה ומנהג

בענין עשה דוחה ל"ת במ"ע התלויה בדעת האדם.....יא
ראש הישיבה ורב העיר הרב משה הבלין שיחי'

חסידות

בענין חידוש הבריאה כל רגע ומציאותה.....יז
הרב ברוך מנחם הכהן שיחי' כהנא משפיע בישיבה
בענין בריאת העולם בששת ימי בראשית.....כ
הנ"ל

ב' ביאורים בדא"פ בד"ה זה היום רס"ט.....כג
הרה"ח אלישיב הכהן שיחי' קפלון משפיע בישיבה

בענין ר"ח אלול.....כה
הת' משה חזקי' שיחי' קאיקוב

נגלה

שקנו מידן ברוחות.....כו

הרה"ח אברהם מענדל שיחי' פרידלאנד ר"מ בישיבה

הערות בסוגיא דחזקת – בית הבד.....ל

הנ"ל

"סמך לו כותל אחר".....לג

הת' בנימין שיחי' גליס

"ובחדרי משכבך אל תקלל עשיר" מדוע לא ענה הורדוס ע"כ.....לו

הת' לוי יצחק שיחי' הלר

בבל מדינה או עיר.....לז

הת' משה חיים שיחי' חנונו

בטענת לקוח הוא בידי בכותל.....מ

הת' נחום הלוי שיחי' לוינ

גדר מחאה.....מג

הת' אהרן אשר שיחי' רבינוביץ

מיגו דגזלנים אתם.....מה

הת' דוד שיחי' שמואל

הלכה ומנהג

בגדר דתפילת הדרך.....מו

הת' משה נתנא-ל שיחי' בן-יוסף

ק"ש כתיקונה – בזמנה.....מט

הנ"ל

בעניין נתינת משכון בתורת קניין.....נ

הת' משה חיים שיחי' חנונו

בעניין לכסות הפת לפני הקידוש.....נט

הנ"ל

תורת רבינו

"כופין אותו" באוה"ע.....סג

הת' נחום הלוי שיחי' לוי



דבר מלכות

"... ישנם תלמידי הישיבה ויושבי אוהל בכלל שמתאוננים על כך שאינם רואים הצלחה בלימוד התורה במדה כזו שלפי דעתם היתה צריכה להיות להם.

"... אבל האמת היא שאין זו טענה, ואין על מה להתאונן. ובהקדם ביאור הענין דבקשת ברכה על הצלחה בלימוד התורה: בנוגע ל"דברי תורה" - אמרו חז"ל "אם יאמר לך אדם יגעתי ולא מצאתי, אל תאמין, לא יגעתי ומצאתי, אל תאמין, יגעתי ומצאתי, תאמין".

"לא יגעתי ומצאתי, אל תאמין" - פירושו, שללא יגיעה אי אפשר לבוא לידיעת התורה. ואין זה דוקא בנוגע לענינים עמוקים ונעלים שבתורה, אלא כן הוא בכל ענין בתורה, שאי אפשר לבוא לזה ללא יגיעה - שהרי מארז"ל זה נאמר (לא בנוגע לחלק מסויים בתורה, אלא) בנוגע לכללות התורה.

"... יתירה מזה:

גם כאשר מתייגע, אבל אינו מתייגע כפי הנדרש ממנו - אין זה נחשב ליגיעה חלקית (הינו, שחסר אצלו רק החלק הנוסף בענין היגיעה, אבל חלק של יגיעה יש לו) שמביאה להצלחה חלקית (לפי ערך היגיעה שהיתה אצלו), אלא חסר אצלו כל ענין היגיעה, ובמילא אינו יכול לדרוש הצלחה (אפילו לא לפי ערך היגיעה שהיתה אצלו), כי, כל זמן שאינו מתייגע כפי הנדרש ממנו, אין זו יגיעה כלל.

וכפי שמשמע מהמבואר בתניא "מ"ש בגמרא דעובד אלקים היינו מי ששונה פרקו מאה פעמים ואחד, ולא עבדו היינו מי ששונה פרקו מאה פעמים לבד" - שזהו "משום שבימים ה' הרגילות לשנות כל פרק מאה פעמים, כדאיתא התם בגמרא משל משוק של חמרים שנשכרים לעשר פרסי בזוזא ולאחד עשר פרסי בתרי זוזי, לפי שהוא יותר מרגילותם. ולכן זאת הפעם המאה ואחת היתה על הרגילות שהורגל מנעוריו שקולה כנגד כולן ועולה על גביהן ביתר שאת וביתר עז להיות נקרא עובד אלקים וכו'".

ומזה מוכח שכאשר היגיעה בלימוד התורה אינה אלא לפי רגילותו - שזהו תוכן החילוק בין לימוד מאה פעמים לבד (כהרגילות בימיהם) ללימוד מאה פעמים ואחד (יותר מהרגילות) - חסר אצלו (לא רק חלק מהיגיעה אלא) כללות ענין היגיעה, כשם שהשונה פרקו כפי רגילותו אינו נקרא "עובד לחצאין", לשליש או לרביע ("א האלבער, א דריטל

אדער א פערטל עובר"), אלא נקרא "לא עבדו": ואילו היגיעה יותר מהרגילות היא, לא רק הוספת עוד חלק כו', אלא "שקולה כנגד כולל וכו'", כיון שעיי"ז ניתוסף ענין ומצב חדש לגמרי - שנעשה "עובר אלקים".

.. ועוד זאת:

גם כאשר היגיעה בתורה היא כדבעי, שאז מבטיחה התורה "יגעת ומצאת" - עדיין אין למחר ולהתאונן על העדר ההצלחה, כי אין הכרח שההצלחה תבוא באותו רגע ובאותו ענין שחפץ בו, אלא ההצלחה יכולה לבוא בענין אחר ובזמן אחר.

וכל זה - לאחר שהתייגע בתורה כדבעי, שגם אז אינו יכול לקבוע את הענין והזמן שבו תהי' ההצלחה, כי אם להיות סמוך ובטוח שתהי' לו הצלחה, והרי מחוסר זמן לאו כמחוסר מעשה: ועאכו"כ כל זמן שיש עדיין מקום לספק אם היגיעה בתורה היא כדבעי, הרי בודאי שאין מקום להתאונן על העדר ההצלחה.

.. וכדי לפעול בעצמו להיות נפשו חשקה בתורה באמת ולהיות יגיעתו בתורה באמת - צריך להסיר את הרוח שטות דלעו"ז שמונעת את היגיעה בתורה.

וב' אופנים בזה: (א) להיותו יקר בעיני עצמו, טוען הוא שקשה עליו לייגע מוחו בלימוד התורה, (ב) להיות כלי שכלו רחבים, אינו צריך - טוען הוא - לייגע את עצמו ולהטריח את שכלו בעסק התורה, וכמה שיעסוק יספיק לו.

ושניהם באים מצד הרוח שטות דלעו"ז: היותו יקר בעיני עצמו כו' - ה"ז בודאי מהשטות דלעו"ז "מעשה בהמה", שהרי כל ענין הגאות הוא ענין של שטות. ומה שחושב שלחיות כלי שכלו רחבים אינו צריך להתייגע בעסק התורה - גם זה הוא מהשטות דלעו"ז, כי נוסף לכך שגם מי שכלי שכלו רחבים וקלים להבין (שאינו זה משלו, אלא חוש שניתן לו במתנה מלמעלה), צריך עסק ויגיעה, הרי, כאשר הוא יתייגע עם החושים שניתנו לו, אזי יגיע לעילוי גדול הרבה יותר בהשגת התורה (כמבואר בקונטרס ומעין).

ולכן, צריך להסיר את הרוח שטות, ולהתייגע בתורה, עד שלימוד התורה יהי' לא רק באופן של הבנה והשגה אלא גם באופן של דעת (שהו"ע ההתקשרות), הכרה (שיצטייר הענין אצלו כדבר חי) והרגשה (שיורגש הענין לא רק במוחו אלא גם בלבו), ועד שמתאחד עם התורה שלומד.

וע"ד שמצינו בירושלמי בנוגע לתפלה ד"כד הוה מטי מודים הוה כרע מגרמי" - שאין זה ענין של חסרון (העדר הכוונה), אלא אדרבה, ענין של מעלה - שענין הכריעה נעשה (לא מצד ציווי הנשמה, אלא) מצד הגוף עצמו (כמו שגם תינוק או בהמה להבדיל בורחים

מפני האש, שאין זה מצד השכל כו'), ועד"ז בנוגע לתורה, שהתורה פועלת עליו ומלמדת אותו - כמענה אדמו"ר מהר"ש לא' שאמר (במענה לשאלתו ע"ד לימודו) שלמד ש"ס, או מסכתא פלונית: זהו מה שאתה למדת בתורה, אבל מה לימדה תורה אותך? !... - עד כדי כך שהגוף מצד עצמו מתנהג ע"פ התורה, כיון שמתאחד עם התורה.

וכאשר מתייגע בלימוד התורה עד כדי כך שמתאחד עם התורה, היינו, שרמ"ח אבריו נעשים רמ"ח מצוות עשה, ושס"ה גידיו נעשים שס"ה מצוות לא תעשה, שמציאותו נעשית "א לעבעדיקע תורה", ובלשון הידוע "ישראל ואורייתא כולא חד" - אזי מתאחד עם הקב"ה, ובמילא זוכה להצלחה מופלגה בלימוד התורה, ומכוין לאמיתתה של תורה."

(קטעים מהתוועדות י' שבט תשי"ג, תורת מנחם ח"ז עמ' 306 ואילך)



בענין עשה דוחה ל"ת במ"ע התלויה בדעת האדם

הרב משה הבלין שיחי'

ראש הישיבה ורב העיר

א.

כתב רבינו בשו"ע שלו קו"א סי' תצ"ח אות ה' (בנוגע למ"ע דשמחת יו"ט האם דוחה ל"ת) "דאין מ"ע זו דוחה את שום ל"ת כיון שהיא תלויה בדעת האדם שהרי מותר להתענות תענית חלום ביו"ט משום דהתענית עונג לו כמ"ש בסי' רפ"ח וכל מצוה שתלויה בדעת האדם אינה דוחה את ל"ת כדאיתא בפ"ג (דף מ' ע"א) דכתובות גבי אונס ומפתה דאילו אמרה לא בעינא ליכא לעשה כלל".

והנה בשו"ת ה"כתב סופר" (או"ח סי' ע"א) כתב להשיטות שסוברים שבשבת ויו"ט אכילת כזית פת היא מדאורייתא, אם אין לו אלא כזית פת של איסור, ומסתפק האם מצוה זו דוחה לאיסור כמו דעשה דוחה ל"ת ומבאר הכתב סופר שאינו דומה מש"כ בהגמ' בכתובות גבי אונס מצד דאילו אמרה לא בעינא ליכא לעשה כלל, מצד דהתם טובתה והנאתה רשות היא וברצונה תלי, ותוכל למחול על הנאתה וממילא צריכה למחול ולומר לא בעינא, אבל בעונג שבת ושמחת יו"ט מצוה שיהיה מתענג ושמח לב, ואין שמחה אלא באכילה ושתיה. ולסוברים דכזית פת דהוא עיקר אכילה הוא פת דסעד לב ועל הלחם יחיה וכו', והעונג והשמחה היא היא מצוה, פשיטא שאין יכול לומר שמוחל על זה והריני כאילו אכלתי והחילוק רב ופשוט, והא דת"ח מתענה הוא משום שעונג הוא לו, דמי שנפשו עגמה עליו וירא לנפשו, לא יערב עליו אכילה ושתיה וגורמין לו צערא דנפשא, והתענית שמחה היא לו, דעכ"פ האכילה מגרע גרע לכן מותר להתענות, ואינו מן המדומה למי שיש לפניו דבר איסור דודאי נהנה ולבו שמח באכילה זו לולי שהיה אסור לו, מפני שאינו רוצה לעשות עבירה וכיון שהותר לו כדי לקיים מצות ה' הוא ית"ש אסר והוא שרי למה יצטער ולא יהנה כיון שמחוייב הוא ומצוה תחשב לו. עכתו"ד הכתב סופר וא"כ לכאורה צריך להבין סברת אדה"ז.

ב.

והנראה לומר, ששיטת אדה"ז שאין אומרים (גבי אונס ומפתה) עשה דוחה ל"ת משום דאי אמרה לא בעינא, שהפ"י בזה הוא (כמו שמגדיר זאת אדה"ז כאן בקונטרס אחרון) משום דהוי מצוה התלויה בדעת האדם. הכוונה בזה היא (לא כשיטת ה"כתב סופר" דהטעם שלא אומרים עשה דוחה ל"ת באונס ומפתה הוא שאם לא תרצה לא יהי עשה וא"כ לא דומה לעונג ושמחת יו"ט דגם אם לא ירצה לאכול הרי יש את המצווה, אלא) דכאשר שני רצון העליון סותרים זא"ז כמו מילה בצרעת או ציצית בכלאים. אזי יש ספק איזה מהם קודם, היינו איזה רצון גובר, ועל זה ישנו הכלל עשה דוחה ל"ת, אבל מצוה התלויה בדעת האדם כמו המצוה "ולו תהיה לאשה" באונס ומפתה או מצות עונג ושמחת יו"ט שזוהי מצוה התלויה בדעת האדם, דבאונס ומפתה המצוה היא לפייסה, ובעונג שבת ויו"ט המצווה היא שיהיה שמח. כלומר שכל המצוה היא שהאדם ירגיש בטוב, ולכן הנה כאשר זה סותר לרצון העליון אחר כמו ל"ת שלא תלוי בדעת האדם בודאי אנו אומרים שלא יתכן שהאדם ירגיש טוב עם דבר שנגד רצון העליון, והיות ואין באכילה ושת"י מצוה כשלעצמה אלא כל המצוה היא עצם הרגשת האדם, מצד שאומרים אין שמחה אלא בבשר ויין ולחם לבב אנוש יסעד, וכמו שרואים ג"כ שאפשר להתענות תענית חלום כיון שכל הענין הוא הרגשת האדם וכיון שהנאותו היא בתענית, יתענה. וכיון שכל הענין הוא הרגשת האדם הרי בענין כזה (שסותר לדעת דקוב"ה) אין בכך הנאה.

וביתר ביאור ובהסברת מחלוקתם – שהמחלוקת בין אדה"ז בקו"א לבין הכתב סופר היא דהכתב סופר לומד בביאור הגמ' (כתובות פ"ג) באי אמרה לא בעינא ליכא לעשה כלל, הכוונה היא שהיות דאי לא רוצה אין מצוה לכן מלמדן אותה לומר לא בעינא, וממילא אין מצוה, אבל כאן בשמחת יו"ט ושבת גם אם יאמר לא בעינא נשארה מצוה של עונג שבת ושמחת יו"ט דהיינו להנות מהאוכל ולכן שיטת הכתב סופר שמחלק בין אונס לאכילת שבת ויו"ט. אבל אדה"ז בקו"א (שם) לומד שהיות ואי אמרה לא בעינא אין מצוה ולכן עשה אינו דוחה ל"ת הכוונה שהיות והיא מצוה שהיא התלויה בדעת האדם שהוא צריך להנות, וזה המצוה, אומרים לו שכיון שמדובר כאן אודות דבר האסור שהוא נגד רצון ה', ממילא לא שייך להנות, וכמו באונס ומפתה דאם תאמר האשה שאעפ"כ היא רוצה להנשא אליו ולהיות לו לאשה א"כ מה הפשט "אי אמרה לא בעינא" והרי היא כן רוצה אלא הכוונה שאומרים לה שהיות וכל המצוה תלויה בדעת האדם, כדי שתהני, (ומהיכן לומדים זאת) מכך גופא שאי אמרה לא בעינא אין כאן מצוה, (וא"כ מוכח שכל המצוה זה

הנאתה) ואומרים לה שהיות ורצון העליון שאינך מתאימה להיות אשתו ממילא לא שייך שתהני והוי כאמרה לא בעינא. וזוהי כוונת אדה"ז בקו"א שמביא ראייה מת"ח שצם בשבת ויו"ט מצד שהצום עבורו הוא עונג, א"כ, זה העונג תלוי בדעתו, ממילא אומרים לו כשיש איסור אין כאן עונג היות וזה נגד רצון העליון, כלומר שמכתובות ד' מ' ע"א לומדים **כלל** שמצוה התלויה בדעת האדם (שבנוגע לעונג יו"ט נלמד זה (שתלוי בדעתה) מתענית חלום ובאונס ומפתה מכל שיכולה לומר בעינא) כאשר היא מתנגשת עם איסור צריך לומר לאדם שדעתו חייבת להשתנות כיון שזהו נגד רצון העליון.

ג.

אמנם בכלל בענין זה יש להעיר משו"ת הצ"צ או"ח סי' ל"ו על הקושיא גבי שבת שחל בו יוהכ"פ דלהדיעות שכזית פת הוא מדאורייתא מדוע לא יאכל כדי לקיים חיוב שבת, ומצד האיסור לאכול ביוהכ"פ הרי כזית הוי רק חצי שיעור היות והשיעור הוא ככותבת, וא"כ אליבא דר"ל שחצי שיעור מותר מן התורה, מדוע לא יוכל לאכול כזית בשבת שחל בו יוהכ"פ.

(ועי"ש שמאריך שהעמידו חכמים דבריהם ואסור לאכול בחצי שיעור גם אם היה מפורש בתורה מצוה לאכול בשבת כ"ש שגם להרמב"ם אין זה מפורש בתורה, עכ"פ מאריך שם שיוהכ"פ הוי עשה ול"ת, ולכן אינו דוחה גם איסור דרבנן של יוהכ"פ, וכן ממשיך שאפי' הוי רק ל"ת גרידא שלא שייך שידחה, ולכאורה לפי שיטת אדה"ז כאן בהל' יו"ט בקו"א סי' תצ"ח אות ה' הוי **מצוה התלויה בדעת האדם ומצוה התלויה בשעת האדם** אינו דוחה ל"ת).

והביאור בזה, דבאמת הצ"צ כן מתרץ זה אלא שמחדש חידוש יותר גדול המבאר שם דכיון דבהדיא אמרה תורה תענו את נפשותיכם ביוהכ"פ והיינו אף כשחל להיות בשבת, א"כ ביטלה תורה מצות אכילת שבת ועונג שבת כשחל בו יוהכ"פ שהרי המצוה להתענות הוא היפך מהעונג דאכילה ושתיה. ועי"ש שממשיך ומביא מתענית חלום שמבואר בסי' רפ"ח בהל' שבת וכן בגמ' פסחים (דס"ח ע"ב) דמר בריה דרבינא היה מתענה לגמרי ולא אכל אפילו כזית וא"כ הדברים ק"ו אלף פעמים, ביוהכ"פ שחייבה התורה להתענות דהיינו להצטער במניעת מאכל ומשתה, דשוב אינו שייך שום חיוב, דאכילת כזית בשבת הוא משום עונג שלא להצטער, שהעונג היפך הצער היא, וא"כ כשחל יוהכ"פ בשבת שהציווי דוקא להצטער במניעת מאכל ומשתה, אין שוב חיוב מחמת שבת אפילו באכילת כזית שזה חצי שיעור לענין יוהכ"פ, כמו ביוהכ"פ שחל להיות בחול ממש.

וא"כ מבואר מדברי הצ"צ גם הראיה מתענית חלום, כלומר, שזה מצוה התלויה בדעת האדם כמ"ש האדה"ז בקו"א (רק דהתם אינו כהכא שיש מצוה להתענג אלא שאינו דוחה את הל"ת), אלא הוי עוד יותר שבכלל אין מצות עונג שבת בשבת שחל בו יוהכ"פ.

ד.

ולכאורה אפשר להקשות היות וכל הראיה של אדה"ז שמצות שמחת יו"ט אינו דוחה ל"ת מהא דמתענין תענית חלום בשבת ויו"ט, א"כ בחג השבועות שמבואר בשו"ע אדה"ז (ס' תצ"ד ס' י"ח בסופו [ומקורו ממנה"ל הובא ביחק יעקב' שם]) וז"ל "אסור להתענות תענית חלום בחג השבועות לפי שהוא יום שנתנה בו התורה וצריך לאכול ולשמוח בו להראות שנוח ומקובל לישראל יום שנתנה בו התורה לפיכך אינו דומה לשאר יו"ט ושבתות שמותר להתענות בו תענית חלום".

וא"כ יוצא שבחג השבועות יאמרו שמצות שמחת יו"ט ידחה הל"ת של חילול יו"ט ולא הוי **מצוה התלויה בדעת האדם**, מצד שאסור להתענות תענית חלום, ולא אישתמיט מילתיה לכתוב כך בקו"א ובפשטות מה שכותב בקו"א בס"י תצ"ח ה' מדובר על כל יו"ט.

ואפשר לומר עפ"י מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק כ"ג שיחת חג השבועות (שיחה ב', עמ' 32–27) שההבדל בין שבת ויו"ט לחג השבועות הוא מצד חלום הגלות והעלם והסתר העולם, בשבת ויו"ט היות וחלם חלום, נותנת התורה עצה מצד ההסתר שבגוף למנוע מאכילת שבת ויו"ט ולהתיר להתענות היות ובמצבו זה התענוג שלו. אבל בחג השבועות מצד התגלות אלוקות בשעת מתן-תורה שזה היה חדור בכל הבריאה כמו שכתוב שהקול של מ"ת נשמע בכל ד' רוחות ומלמעלה ולמטה ואפילו צפור לא צווח כו' שור לא געה כו' העולם שותק ומחריש והקול של עשרת הדברות נקלט אפילו בדומם, והיות שחג השבועות זה חג שניתנה בו התורה וא"כ זה היה חדור בכל הבריאה בלי הגבלה ועד שלא יהיה מקום בבריאה ובאדם שלא יגיע השמחה של מתן-תורה, ולכן בשמחה של תורה לא שייך הסתר וחודר בכל המדריגות אפילו המדריגות הכי תחתונות וגם שם נשמע שנוח ומקובל הענין של מתן-תורה ולכן זה יורד גם בעולם החלומות באכילה, שאפילו כשאחד חולם חלום שברגילות לא היה יכול הגוף להינות מאכילה, פועל השמחה של חג השבועות שגם אצלו נהיה שמחה וגם אצלו נהיה נוח ומקובל יום שניתנה בו התורה. עד כאן תוכן הביאור בלקו"ש.

וא"כ משמע מלקו"ש שחג השבועות אינו פועל שהמצוה היא פעולת אכילה דוקא ולא הנאת האדם, אלא שחג השבועות פועל שגם אצל זה שחלם תענית חלום, יש תענוג מאכילה ושתייה אבל המצוה היא עדיין התענוג והשמחה והיא **מצוה התלויה בדעת האדם** וכמובן שיש ענין בשמחה הגלויה באכילה ושתייה כמ"ש השפ"א בחידושו (פסחים ד' ס"ח ע"ב ד"ה מר בריה דרבינא הובא בלקו"ש שם בהע' 9) שיש ענין להראות השמחה בחג השבועות שנוח ומקובל יום שניתנה בו התורה. אבל אם תהיה התנגשות עם איסור אכילה וכדומה וכן חילול יו"ט בודאי היות וזה **מצוה התלויה בדעת האדם** זה לא ידחה הל"ת שזה נגד רצון העליון.

ה.

ולהעיר מהתוס' ישנים בכתובות ד' מ' ע"א ד"ה אי אמרה לא בעינא שהקשה הר"ר עזרא אמאי איצטריך קרא בפ"ק דיבמות (ד' ה' ע"ב) דאין עשה דכיבוד אב דוחה ל"ת דשבת הא ליכא עשה דאי אמרה לא בעינא לכיבוד כלל מי איתא לעשה כלל ומתרץ שם וי"ל דהתם מ"מ מיד שצויה האב הוי עשה לעשות מצותו. ולכאורה כיון שזה מצוה התלויה בדעת האדם הסותרת לרצון העליון מדוע שידחה הל"ת.

ואפשר לבאר התירוץ של הר"ר עזרא, שהיות ואביו כבר צוה הרי לגביו הוי רצון העליון שחייב לשמוע ולא הוי כמו באונס ששם עיקר המצוה הוא לפייס דעתה היינו **שתלוי בדעת האדם**, וכמו עונג שבת ויו"ט ההנאה התלויה בדעת האדם. ואולי אפשר לבאר שזה גופא הלימוד בגמ' יבמות (ד' ה' ע"ב) שכולכם חייבים בכבודי וא"כ הוי מצוה **התלויה בדעת האדם**.

ויש להוכיח כן, דהנה בגמ' ב"מ (ד' ל' ע"א) גבי השבת אבידה דכהן דלא דחי איסור ל"ת של טומאת כהן (כגון שהאבידה נמצאת בבית הקברות) ומבארת הגמ' הטעם לכך דלא דחינן איסורא לגבי ממונא, ומבאר הרמב"ן שם דכיון דאפילו בעל אבידה כהן אינו רשאי להטמא, והרי אם באו בעלים ואמרו לא בעינן לה ליתא לעשה כלל, הילכך לא דחינן מצות עשה שבממון, וממשיך ששניהם חייבים בכבודו של מקום והתורה אמרה להחזיר אבידה לחבירו ולכבד אביו בממונו ולא לעבור על המצוות ומדמי את זה לגמ' בכתובות ד' מ' ע"א בכי אונס דאי אמרה לא בעינא אינו מצווה כלל.

כלומר דמצוה שבין אדם לחבירו **מצוה התלויה בדעת האדם** כשמתנגש עם ל"ת של רצון העליון אינו דוחה אותו וכן משמע שם שזה גופא הלימוד בכיבוד אב בגמ'

ביבמות ד' ה' ע"ב שאתה ואביך חייבים בכבודי דהוי גם מצוה שבין אדם לחבירו
התלויה בדעת האדם ולכן אינו דוחה כיבוד אב ל"ת דשבת.
ולהעיר ממנחת חינוך מצות כיבוד אב ואם שחוקר האם כיבוד אב ואם הוי
מצוות שבין אדם למקום או בין אדם לחבירו ועיי"ש שמביא נפ"מ שם ויש להאריך
בכל זה שלכאורה גם כאן משמע שזה מצוה שבין אדם למקום.



חסידות

בענין חידוש הבריאה כל רגע ומציאותה

הרב ברוך מנחם הכהן שיחי' כהנא

משפיע בישיבה

ידוע המבואר בריבוי מקומות ובאריכות ההסבר בחסידות אשר הבריאה מתחדשת בכל רגע ורגע מאין ליש. שעפ"י מובן אשר מציאות העולמות היא מציאות חדשה בכל רגע [ואינה המשך של המציאות הקודמת]. וצריך ביאור איך דבר זה מתיישב עם המבואר בחסידות שע"י עשיית מצוה בדבר גשמי או ניצולו לקדושה מזככים את הדבר ועד שסו"ס יזככו ויבררו את העולם כולו שזו היא השלימות דלע"ל. שהרי לפי"ז [שכל רגע מציאות העולמות היא מציאות חדשה] אין הדבר שרגע אחר עשיית המצווה דבר מזוכך שבו נעשתה מצווה אלא מציאות חדשה.

ובפרט עפ"י המבואר בחסידות שענין ההתחדשות בכל רגע היא בכל הדרגות, ואפי' בדרגות הגבוהות ביותר. וכמ"ש אדנ"ע בסה"מ תרס"ה עמוד רנ"ה "וא"כ מובן דבחי' מחשבה ורצון דכתר בכלל צריך להתחדש תמיד מעצמות אוא"ס דמאחר שהתהוות הכתר הוא ע"י הצמצום ונעשה בבחי' מהות חדש לגבי העצמות הרי אם לא יצמצם את עצמו ממילא תתבטל ההתחדשות ולזאת צריך תמיד להתחדש וכו' עיי"ש.

שעפ"י אפשר להוסיף ולשאול, על מש"כ בחסידות בכ"מ ועד"מ באגה"ת פ"א, שע"י קיום מ"ע ממשך אור ושפע בעולמות העליונים, וע"י שעובר על ל"ת הוא פוגם בעולמות העליונים. וכן מה שמבואר שע"י המצוות נפעלים יחודים בעולמות העליונים. שלכאורה באם כל העולמות העליונים מתחדשים כל רגע א"כ היחוד והאור שנשפע בעולמות העליונים, הוא לא נצחי, ההיפך ממש"כ בתניא.

ויש לבאר בזה,

ובהקדים, דבחסידות מבואר שהגם שמצד א' העולם אינו מציאות יש בפ"ע כמו שנראה, אלא כל מציאותו היא הדבר הוי' שמהווה אותו כל רגע מאין ליש, ורק נראה ליש.

ולאידך מבואר (ראה במאמר ד"ה "מי כמכה" לאדמו"ר המהר"ש¹ סה"מ תרכ"ט ע' רכ"ב) שמציאות העולם וכל מה שנברא בו אינה דמיון ואחיצות עיניים אלא מציאות אמיתית. ומביאים רא"י ע"ז (עיי"ש). היינו, שהגם שהיש מתהווה תמיד מהאין ומתבטל אליו, מ"מ הוא מציאות באמת, עד שאומרים שמציאותם של כל הנמצאים היא מאמיתית המצאו ית'.

והביאור בזה (איך למרות שהעולם בטל לגמרי מכל מקום הוא מציאות אמיתית) הוא שכיון והעצמות רצה שיהיה מציאות של יש כדי שיהיה דירה בתחתונים, לכן מצד זה לגבי הנברא הוא באמת מציאות, וזה לא סתירה למה שמצד דעת עליון ואיך שהעצמות מסתכל על הנברא כל מציאות הנברא מתחילה ממנו ואין עוד מלבדו.

בסגנון אחר:

ידוע המבואר בחסידות שישנם שני דעות; דעת עליון, ודעת תחתון.

דעת עליון היא ההסתכלות של העצמות, שהיות והכל מתחיל ממנו והוא המהוה, א"כ לגביו הכל זה הוא, כי הוא האמת של הכל. וגם לאחר שנבראו הנבראים הוא אמיתית מציאותם. שזה הפירוש שכל המציאות של היש מתחילה מהאין האלוקי, וזוהי מהותו האמיתית של היש. רק שהעצמות מצד רצונו העצמי בדירה בתחתונים נתן מקום שיהיה מציאות כביכול **שלגבי הנברא** תהיה ההתהוות נראית כמציאות נפרדת. וכיון שהעצמות רצה בזה אזי זה שבהשקפת הנברא ההתהוות באמת מציאות זו אמת, (כי זה הוא רצון העצמות שהוא אמת).

ולפי"ז משמע שאין סתירה **אמיתית** בין דעת עליון לדעת תחתון. שאמנם מצד **האמת** (שבהסתכלות) **דד"ע** יש רק העצמות, וכולא קמיה כלא חשיבי. אבל היות ואותו העצמות רוצה שיהיה מציאות שנרגשת ליש כביכול ע"כ הנראה ליש הוא גם מציאות אמיתית.

וענין זה – שזה לא סתירה מצד העצמות, מובא בספר ההתוועדויות תשמ"ח ח"ג עמ' 565 הערה 42:

¹ שהוא מהמאמרים שהיה חוזר לב' או ג' שנים כדי לטהר את אויר העולם. ראה היום

"והחילוק בין עולם וישראל (באופן ההתאחדות עם יש האמיתי) אולי אפ"ל: זה גופא שיש הנברא חד הוא עם יש האמיתי הוא בכח העצמות שהוא כל יכול ונושא הפכים (אבל מצד הנברא – ה"ה מציאות הפכית מאלוקות). משא"כ בישראל, מציאותם גופא (גם מצד בריאתם) הוא כביכול העצמות", ע"כ.

- ז.א. שמצד הכל יכול שבעצמות, שני ההפכים (היש הגשמי שנראה ליש, והיש האמיתי) הם לא סתירה, הגם שמצד הנברא, ישותו היא בסתירה לאלוקות.

ולפי"ז י"ל בענין מציאות היש המחודשת כל רגע.

התחום של היש מתחיל במקום שלא נרגש האין. כידוע, וכמבואר בשעה"י"א. כי אם היה נרגש האין שמהווה לא יכל להיות מציאות היש זה היפך מהותו. וא"כ כל ענין ההתחדשות של היש הוא כשהאין שמחדשו לא נרגש בו. וזה מפני שהעצמות רצה דירה בתחתונים של יש כזה שהוא נראה ומרגיש עצמו ליש ומציאות בתכלית. וכוונת העצמות היא שבתוך מציאות זו של הדעת תחתון יגלו אלוקות ע"י המצוות ששרשם בעצמות ועי"ז ביש איך שהוא בדעת תחתון את העצמות של דעת עליון.

ולפי"ז יוצא שהדבר הגשמי שמבררים אותו ע"י התומ"צ ביחס למציאות איך שהיא בדעת תחתון נפעל עניין של זיכוך בתוך מציאות של ישות שקיימת, על אף שלכאורה מצד ההסתכלות של דעת עליון הדבר הגשמי הינו בכל רגע מציאות חדשה. וכנ"ל שמצד שעצמות רצה בזה אז שתי הכיוונים זה אמת כי בשניהם עצמות נמצא בשווה.

וכן עד"ז י"ל בנוגע לעולמות העליונים שמתחדשים מהעצמות. שהרי גם בדרגות שלמעלה זה שהם "עולמות" מלשון העלם, שבזה הם כביכול מציאות נוספת על א"ס, ומציאותם זה מה שהעצמות עשה צמצום שהוא רק לגבי העולמות.

שזהו הפירוש בכך שהצמצום לא כפשוטו; שכביכול לגבי העולם, הא"ס לא נרגש. וענין "מציאותם" בדעת תחתון של העולמות העליונים זהו מציאות אמיתית, מצד שזה רצונו. וכמו במציאות העולם הגשמי, כנ"ל. וא"כ ביחס למציאות והישות של העולמות העליונים, זהו מציאות שעליה אפשר לומר שע"י העבודה למטה נעשה עילוי וזיכוך במציאותם של העולמות הרוחניים, הגם שמצד העצמות שמחדש אותם הם מציאות שכל רגע מחודשת. וכנ"ל זה לא סתירה בעצם.

בענין בריאת העולם בששת ימי בראשית

הני"ל

במאמר ד"ה "זה היום" תשמ"א (קונטרס ר"ה תשמ"ח – מלוקט ב') אות ב' כותב כ"ק אדמו"ר וז"ל: "והנה ביום הראשון דמע"ב (כ"ה באלול) נבראו השמים והארץ וכל צבאם מאין ליש כמ"ש בראשית ברא א-לקים את השמים ואת הארץ, שהשמים והארץ וכל צבאיהם ... נבראו אז מאין ליש. דגם הנבראים שנתהוו בהימים דמע"ב שלאחרי היום הראשון הרי אז היתה ההתגלות שלהם, יצירה ועשי', אבל בריאתם מאין ליש היתה ביום הראשון. וגם האדם, ... הרי כתיב ב'ה וייצר ה' א-לקים את האדם עפר מן האדמה והעפר מן האדמה (שממנו נוצר גוף האדם) נתהווה ביום הראשון."

וצ"ל בזה כו"כ עניינים:

א. אם בריאתם היתה מאין ליש כבר ביום הראשון מה התחדש בשאר הימים. ובאם נאמר שרק התגלות הצורה, א"כ בכל יום מששת ימי בראשית לא נבראו הנבראים באופן של יש מאין, וצלה"ב שהרי כל יום משי"ב נאמר מאמר חדש כמשי"כ בפסוקים, והמאמר ברא נבראים חדשים לפי ריבוי הצירופים כמבואר בדא"ח, וכהלשון "בעשרה מאמרות נברא העולם", שבפשטות כל מאמר ברא יש מאין.

ב. עוד צלה"ב א"כ מהו ההבדל בין כל הנבראים שנבראו בשימ"ב לאדם, (שכמובן בפשטות מהכתוב היה הבדל באופן בריאתם).

ג. עוד צלה"ב הא גופא, מדוע הבריאה בשאר הימים היתה באופן כזה, ולא יש מאין ממש כמו ביום הראשון.

ד. ועוד צלה"ב דהנה הנבראים שנבראו בשימ"ב, עצם מציאות התגלותם היא באופן של יש מאין כמו שמביא אדהאמ"צ בתו"ח דף י"ט, שמציאות הצמחים והבע"ח היו מן האדמה בבת אחת ובשלימות, שבמאמר "תוצא הארץ נפש חי' בהמה ורמש וחיתו ארץ למינה" הארץ הוציאה את גופי הבע"ח עם החיות שלהם כאחד כמו שהם כעת בצביונם, כי במאמר האלוקי הם נבראו יש מאין האלוקי.

וא"כ צ"ב מה שאומר שכל הנבראים התהוותם ליש מאין היתה ביום הראשון, אלא שההתגלות שלהם ע"י יצירה ועשי' היתה בימים שלאח"ז, שהרי משמע שלא היה חילוק ומיד כשנתהו מאין ליש נתהו בכל פרטיהם

ואולי י"ל בדא"פ הביאור בזה, שביום הראשון כשנברא העולם נברא כל סדר ההשתלשלות, וכמו שאומר במאמר שהשמים והארץ זה כולל השמים והארץ הרוחניים-כל הדרגות שבאצילות.

והיות והעשרה מאמרות מקורם במלכות דאצי', א"כ כדי לברוא את העולם הם נמשכו ממלכות דאצי' דרך עולמות בי"ע עד לעשי' הגשמית לברוא יש מאין, א"כ ביום הראשון כל הגילוי ששייך לעולמות כבר נמשך כי בעצם בריאת יש מאין של השמים והארץ הגשמיים התגלה כל הגילוי של סדר השתלשלות עד מלכות דאצי' איך שהיא נמשכת דרך בי"ע.

וכל יום שהקב"ה אומר מאמר מהעשרה מאמרות כביכול נמשך גילוי אלקות באופן של פרט שנמשך מהכלל וזה גופא נחלק לכו"כ פרטים ע"י ריבוי הצירופים.

אלא י"ל שזה ע"ד ההבדל בין עולמות בריאה יצירה ועשי' הרוחניים. שעולם הבריאה נקרא התחלת היש, כי לפני עולם האצי' הכל זה א-לוקות, דאיהו וחייהו איהו וגרמוהי חד. ועולם הבריאה זה כביכול היציאה הראשונה מהאין האלוקי שזהו תחילת המציאות והישות. שכביכול מתחילה נתינת מקום לדבר יש חוץ מאלוקות והיות והוא רק התחלת היש נרגש בו מקורו, ולכן הנבראים שבבריאה בטלים בתכלית.

משא"כ עולם היצירה הוא מלשון צורה ששם מתגלה הצורה והגדר המיוחד של מציאותם, ובעשיה ההתגלות יותר מורגשת. שהגם שבעולמות היצירה והעשיה מתחדשים נבראים שלא היו בעולם הבריאה, אבל חידושם הוא לא בעצם מציאותם, כי נקודת הישות כבר התחילה בעולם הבריאה, והחידוש הוא רק באופן גילוי הישות.

ועד"ז י"ל בעניינינו שביום הראשון של הבריאה שהעולם נברא יש מאין נוצר חידוש עצום. שמרוחני -האין האלוקי - נברא יש גשמי, ובנקודה זו כל מה שנברא בשאר הימים הי"ה כלול. וזה בעצם היציאה מרוחני לגשמי ע"ד מה שבריאה זהו התחלת היש. והיות וביום הראשון של הבריאה הכח הא-לוקי שבבריאה היה בגילוי בבריאה כמו שאומר במאמר שהקב"ה היה יחידי בעולמו וזה נתגלה למטה.

א"כ בכל יום משאר ימי בראשית שהקב"ה אמר מאמר תוצא הארץ וכו' אז המאמר הא-לוקי נמשך דרך הגילוי שהיה ביום הראשון וברא את הנבראים באופן

של יש מאין לגבי עצם החומר שהיה כבר ביום הראשון. (וכמו בלקו"ש ח"י'ז מביא את טעם המח' של ר"א ור"ע שלר"א כל מכה במצרים הייתה של ארבע ולר"ע של חמש. ומבאר שלר"א המכה חדרה בדבר איך שהוא מורכב מד' יסודות, ולר"ע המכה חדרה גם ב"חומר ההיולי" שהוא פשוט מהציור של ד' היסודות)

ז.א. שביום הראשון של הבריאה הייתה התחלת מציאות יש הגשמי, ע"ד שבעולם הבריאה היא התחלת יש הנברא, והיות והבריאה ביום הראשון הייתה כלי לאור הא-לוקי שבה לכן בשאר הימים המאמר הא-לוקי יכול להתגלות ולברוא דרך מציאות חומר ההיולי באופן של יצירה ועשייה את כל הנבראים וא"כ יוצא שהיש מאין שבשאר הימים הוא יחסי ולא בעצם המציאות ע"ד יצי' לגבי בריאה.

משא"כ בריאת גופו של אדם הראשון שהקב"ה צבר עפר מן האדמה וייצר, שם זה ענין כמו יש מיש ולא התגלות חדשה. ע"כ.



ב' ביאורים בדא"פ בד"ה זה היום רס"ט

הרה"ח אלישיב הכהן שיחי' קפלון

משפיע בישיבה

א.

בד"ה "זה היום" רס"ט עמוד ג' מביא כ"ק אדמו"ר [מהורש"ב] ני"ע משל לכך שהתהוות העולמות היא דווקא מהארה דהארה מהתגלות השכל שאפשרית רק כשכח המשכיל מתעלם. וז"ל: "אבל מציאות השכל מכח המשכיל הוא שמתעלם כח המשכיל ואינו מתגלה כלל בהשכל... שאם היה מאיר בגילוי לא היה מתהווה מציאות השכל כלל. וכמו זיו השמש שאינו מאיר רק במקום שלא יש השמש עצמו. אבל כשהוא תוך מאור השמש הגם שישנו שם הרי אינו עולה בשם אור וזיו כלל כו' כמ"ש בשס"ב ח"ב פ"ג, וכמו"כ אם היה מאיר בגילוי הכח המשכיל לא היתה מציאות ההשכלה גלויה כ"א ע"י שמתעלם דוקא כו'. וכמו"כ יובן בבריאת והתהוות העולמות להיות בבחי' יש זהו דוקא כאשר מקור המהווה מתעלם ומסתתר ואינו נראה ונגלה כלל כ"א שנמשך רק בחי' הארה דהארה לבד כו"י עכלה"ק.

והנה, כח המשכיל עצמו נמשך מעצם כח השכל (שלמעלה משכל בכלל) ולכאורה מה שאומר שם שכח המשכיל מתעלם בעצמותו הכוונה היא לעצם כח השכל הנ"ל. אלא שצלה"ב איך נמשך השכל מכח המשכיל, אם כח המשכיל מתעלם לגמרי. ולכאורה אותה שאלה אפשר גם לשאול על הנמשל; שהמקור המהווה מתעלם ונמשכת הארה דהארה - דאיך היא נמשכת. ובפשטות היה אפ"ל שהכוונה היא ע"ד כמו שאחזה"צ נשאר רשימו מהאור הקודם, שעד"ז בעניין כח המשכיל והשכל שמתעלם כח המשכיל ונשאר שכל אחד (נקודת החכמה), וע"ד זה בהתגלות ההארה דהארה, שהמקור המהווה מתעלם ונשארת רק הארה דהארה, וכמו זיו השמש שמורגש אחר הסתלקות השמש שכבר היה הזיו קודם וכו'. אבל לפי"ז הלשון "שנמשך" אינו מתאים, שמשמע שנמשך במיוחד ולא רק שנשאר. וכן בשכל

מכח המשכיל שהוא בדרך ברק המבריק הרי הוא כמו דבר חדש, ולא רק שנשאר מלפניו.

וצ"ל לכאורה שיש כאן לא רק הסתלקות והתעלמות של כח המשכיל (במשל) ושל המקור המהווה (בנמשל), אלא גם המשכה. דהיינו כח להמשיך את ההארה דהארה (ובמשל הנ"ל הכח שתומשך נקודה של שכל מהכח המשכיל)

ולפי"ז צ"ל שההמשכה היא מהבחינה שלמעלה מההארה שמתעלמת. שכיון שאינו בתנועה של עלייה, שייך שתבוא ממנו המשכה, ובעניינו - ההארה דהארה (או במשל – השכל החדש)

וע"ד המבואר בדא"ח בענין נקודת הרשימו ששרשה הו"ע עצמי שלמע' מהגילויים שלפה"צ. (אף שהיא כח הגבול ורשימו בלבד). ועצ"ע.

ב.

בד"ה 'זה היום' תרס"ט מבאר שנשמות דאצילות ודבי"ע הם בד"ע וד"ת, והם בחי' 'זה' ו'כה', דבחי' 'זה' הוא ד"ע – מהות אלוקות, ובחי' 'כה' הוא ד"ת – דמות בלבד כו'.

וצלה"ב שהרי ידוע שכל הנביאים נתנבאו ב'כה', ורק משה רבנו נתנבא ב'זה', שזה מורה על מדריגת נבואתו שהיתה בבחי' מהות אלוקות. ועפ"ז הנביאים היו רק נשמות דבי"ע, וזה אינו, שהרי ודאי שהיו נשמות דאצילות ואעפ"כ נתנבאו ב'כה'.

ויש לבאר זה בפשטות ע"פ הידוע, באגה"ק הידועה סי' י"ט בהפרש שבין נבואת מרע"ה להשגת רשב"י והאריז"ל, שאף שדיברו במדריגות גבוהות יותר, מ"מ הי' זה רק השגת המציאות, ומרע"ה אף שנבואתו במדריגות נמוכות יותר, אבל בוא השגת המהות.

ועד"ז יל"פ כאן: שהנביאים נתנבאו ב'כה', כי נבואתם לא היתה במהות אלוקות רק בבחי' דמות, אבל מדריגת נשמתם היא מבחי' אצילות, וכן אצל רשב"י והאריז"ל.

בעניין ר"ח אלול

הת' משה חזקי' שיחי' קאיקוב

תלמיד בישיבה

בהמאמר ד"ה "אני לדודי ודודי לי" ה' תשל"ב (קונטרס ר"ח אלול תשמ"ט) בריש אות ג' מביא כ"ק אדמו"ר את דברי הצ"צ בביאור המנהג לתקוע בשופר בר"ח אלול ובכל החודש, וז"ל: "וביאור הענין בפרטיות יותר יובן ע"פ מה שכתב הצ"צ במאמר שמבאר ענין תקיעת שופר בר"ח אלול, דזה שתוקעין בשופר בחודש אלול... ע"כ. ושם על התיבה "במאמר" כותב כ"ק אדמו"ר בהערה (14) וז"ל: "ד"ה אם יתקע שופר בעיר – אוה"ת נצבים ע' א' רפ ואילך (ובכותרת שם: "ענין תק"ש בר"ח אלול"). וצע"ק ההדגשה כאן ובכ"מ דר"ח. ע"כ.

והנה בהמשך המאמר (אות ח') מבאר כ"ק אדמו"ר בחצאי אריח וז"ל: "[ו]י"ל דזה שהתשובה דאלול נרמזת באנה לידו ושמתי לך שהכפרה דערי מקלט היא על מכה נפש בשגגה, הוא כי ע"י התשובה דר"ח אלול נעשו זדונות כשגגות והתשובה דאלול היא לתקן השגגות], ע"כ. ולפי זה נראה לבאר ששאלת כ"ק אדמו"ר בהערה הנ"ל היא רק על ההדגשה דר"ח אלול, כי על עצם היותו ענין מיוחד בפ"ע (אפ"ל דזה משום היותו היום הראשון דחודש אלול) אינו קשה, כנ"ל (שהרי מיוחד בכך שבו היא הפיכת הזדונות לשגגות). ורק אינו מובן מדוע בביאור שם (שאינו מחלק בין הימים ואינו מבאר רק את ענינו של ר"ח) כותב "ענין ר"ח אלול" וכה"ג. ובדרך אגב: נראה לבאר שהענין הנ"ל דבר"ח אלול (שבו היא הפיכת הזדונות לשגגות), הוא מפני היותו כולל את כל החודש. (ככל ראש הכולל את כל החלקים להגוף, כידוע).

נגלה

שקנו מידן ברוחות

הרה"ח אברהם מענדל שיחי' פרידלאנד

ר"מ בישיבה

תנן בריש מסכת בבא בתרא: "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר - בונים את הכותל באמצע". ובגמרא (גי' ע"א): שואלים "כי רצו מאי הוי? נהדרו בהו! א"ר אסי א"ר יוחנן: שקנו מידן. וכי קנו מידן מאי הוי? קנין דברים בעלמא הוא! בשקנו מידן ברוחות. רב אשי אמר: כגון שהלך זה בתוך שלו והחזיק, וזה בתוך שלו והחזיק".

א.

קושיות ודיוקים

ויש להבין:

(א) מאי קמ"ל רב אשי, וכי צריכים אנן לפרט את כל סוגי הקניינים [קנו מידם בחליפין, חזקה וכו']? (קושיית הרמב"ן)

(ב) מדוע אמר רב אשי ששני השותפין צריכים להחזיק [ז"ה... זה... החזיק"] הרי כיוון שחד מיניהו החזיק בשלו שוב נקנה החצי השני לשותף, כמבואר במס' קידושין (כ"ח ע"א) דכיון שזכה זה נתחייב זה בחליפין. (קושיית הרמב"ן) ובנוסף לכך: הרי כיון שהם שותפין הרי כשקנה א' בשלו הרי נשאר רק החצי השני ובדרך ממילא יהיה זה שייך לשותף השני (מהאחרונים)

(ג) מדוע לא מתרצת הגמ' באוקימתא הכי פשוטה; שחלקו ע"י עשיית גורל? (קושיית הקובץ שעורים)

ד) גוף לשון המשנה קשה, דקתני "השותפין **שרצו** לעשות מחיצה" ואי נימא דאיירי שכל אחד קנה ממש מחצית החצר הרי **עשו** מחיצה [חלוקה] ומדוע כותבת המשנה לשון שמשמעה שעדיין לא עשו אלא רק רצו?.

ב.

שיטת הרמב"ם

ויש לבאר בהקדם ביאור שיטת הרמב"ם בזה, דכתב הרמב"ם (הל' שכנים פ"ב הל' י"ז) וז"ל: "...אם קנו מידם שזה רצה ברוח פלוני וזה רצה ברוח פלוני אינן יכולים לחזור בהם,..." ויש להבין בדבריו: מדוע הוא כותב [בל' שלילה] "אינם יכולים לחזור בהם" דלכאורה עדיף הייה שיכתוב [בל' חיובי] נקנה החצר [ובדרך ממילא אינם יכולים לחזור בהם].

וכן יש לדייק בלשונו "**זה רצה** ברוח פלוני **וזה רצה** ברוח פלוני" שבזה מדייק ביותר [מלשון המשנה] דאיירי ברצון לקנות ולא בקנין ממש. ולכאורה הרי איירינן בשעשו מעשה קנין, וקנו. (ולא רק רצון).

וי"ל דס"ל להרמב"ם דקנין **להתחייבות חלוקה** ג"כ מהני, ואינו בגדר קנין דברים בעלמא. כיון שקבע גבולות רוח זה לפלוני ורוח זה לפלוני – ובזה מדבר הרמב"ם. ולפיכך מדייק לכתוב "**זה רצה** ברוח פלוני" [כלומר: **שלא נקנה** ממש הקרקע לפלוני רק קנו להתחייב שרוח זו לפלוני וזו לפלוני].

נמצא דלשיטת הרמב"ם יש כאן מצד אחד התחייבות לחלוקה, אבל לאידך אין כאן חלות קניין, ונפק"מ לדינא שאם מת (ר"ל) אחד מן השותפין אזי פקעה החלוקה, ועיין בסמ"ע שכותב (חו"מ סי' רמ"ה ב') על דין דומה להנ"ל "דאין בידוענו אלא להחרים או לכופו בשוט – אבל לא לירד לנכסיו... אם כבר מת קודם שקיים מה שקיבל עליו לעשות... (ד)לא זכתה מכח הקנין לירד ולגבות לה".

ועיין בפרישה שכתב כן (חו"מ סי' קע"ג ב') "להרמב"ם דכתב שקנו מידם שזה רוצה ברוח פלוני... **דלשון שקנו מידם אינו מורה דעתה** נגמר הענין **אלא שהם רוצים לעשות כן בשעת חלוקה**...".

ג.

מקור ההלכה

ובגוף ההלכה עיין בשו"ע חו"מ (סי' רמ"ה סעיפים א' ובי') שכותב גבי קנו מידו ליתן, שישנה בזה מחלוקת, ויסוד המחלוקת היא האם קנין על התחיבות מסוימת [שאין בה שיעבוד הגוף] מועילה או לא. ובדומה לזה מביא הנמוק"י בסוגייתנו דיון גבי קנין לעשות כותל והסיק (בשם הגאונים) שלא מועיל מפני שהוא קנין דברים בעלמא. אך בשו"ע (חו"מ סי' קנ"ז סעיף ד') מביא הרמ"א מחלוקת בעניין.

ונראה שהרמב"ם מדבר בכגון זה ולמד כך מפשטות לשון המשנה "השותפין **שרצו** לעשות מחיצה" שמשמע שהקנין היה לעניין הרצון[היינו התחיבות] ולא לחלוקה ממש. וכנ"ל שדווקא התחיבות לחלוקה מסוימת (חלק זה לפלוני וכו') מועיל גם לדעת הרמב"ם.

ד.

תירוצים לקושיות

לפי כל הנ"ל יתורצו הקושיות הנ"ל שיש לומר שהגמ' מלמדת אותנו שיש קניין להתחיבות לחלוקה [באופן שכל אחד מגביל את חלקו מראש] ועל זה אמר רב אשי שקניין חזקה מועיל גם לזה אע"פ שקניינו הוא להראות בעלות ממש.

ומובן גם כן שלא שייך כאן קניין (כעין) חליפין כמו במס' קידושין, שכאן מדובר בהתחיבות [שא"א לומר שמפני התחיבותו של שותף אחד השותף השני מתחייב מדין חליפין] אלא כל אחד צריך לקבל התחיבות בפני עצמו.

ולכן אף אין לומר שע"י שקנה החצי שלו ממילא נשאר החצי השני לשותף השני. שהרי עסקינן בהתחיבות לחלוקה ולא בקניין ממש, וכיוון שלא קנה ממש לא שייך לומר שהחצי השני נשאר לשותפו. וכנ"ל שעל כל אחד לקבל התחיבות בפני עצמו. וכן אין לומר שעשו גורל ביניהם, שהרי גורל מהני לחלוקה ממשית ולא

להתחייבות¹. ע"כ ביאור הסוגיא לשיטת הרמב"ם. ועיין בראשונים שביארו
הסוגיא כל אחד לפי שיטתו.



¹ יש להאריך בביאור הענין, ואכ"מ.

הערות בסוגיא דחזקת – בית הבד

הני"ל

א.

עיון בדברי התוס'

התוס' בד"ה חזקת (כ"ח ע"א) מקשה מדוע אמרינן במשנה שבית הבד חזקתו ג' שנים מיום ליום הרי יש לבית הבד זמן קבוע, ותיריך דזמן הקבוע הוא לרוב העולם, אבל יש בני אדם שמצניעין כל השנה ודורכין מעט מעט.

ובראשונים תירצו באופן אחר – הזמן הקבוע הוא רק לזיתים אבל לשמן שומשומין ולשמן אגוזים אין להם זמן קבוע (נימוק"י). עושים מבית הבד אחר זמן הדריכה מגורות לתבואה או לכמה תשמישין (שיטה מקובצת) ועוד.

ולכאוי' משמע [מזה שהראשונים חיפשו תי' אחר] דלא ניחא להו בתי' התוס', וי"ל מפני קושיית הקובץ שיעורים על התוס' "צריך טעם למה לא יוכל המחזיק לומר איני כרוב העולם שיש להם זמן קבוע ואינני צריך להחזיק ג' שנים מיום ליום", וצריך להבין לאידך כיצד התוס' יתרץ קושיא זו, ובמאי פליגי.

א.

ב' ביאורים בשיטת ר' ישמעאל ותירוץ להקושיא על תוס'

וי"ל דחולקים בביאור שיטת ר' ישמעאל, תוס' ס"ל דהלימוד ג' שנים הוא חזקה שנלמד משור המועד הוא "הוחזק שתקן בשלש שנים א"כ משלש שנים ואילך קמא ליה ברשותיה" [ע"ש היטב שזהו סב' מסק' הגמ' לרבי ישמעאל], והרמב"ן לומד שישוד חזקה בג' שנים, [לרבי ישמעאל] הוא ד"יצאה שדה זו מחזקתו של מוכר וכיון שיצאה מחזקתו, עליו [על המערער] להביא רא"י שלא מכרה שהרי זה [שעושה חזקה] מוחזק ועומד.

לפי זה י"ל דהתוס' חושש למיעוט שאין לקבוע "חזקת שתקן" אא"כ הוחזק מכל צד שהוא שתקן, ואם יש מיעוט שאינן שתקנין שוב אין לתאר אותו מוחזק שתקן, משא"כ הרמב"ן שחולק על תוס' ואינו חושש להמיעוט זהו מפני שחזקת ג' שנים הוי דין [שלאחר שהחזיק ג' שנים קמא ליה ברשותיה] וקביעות דין זה נעשה לפי הרוב.

ג.

האם סוגיין תלוי במחלוקת אם הולכים בממון אחר הרוב

הנה בקובץ שיעורים הנ"ל מקשה על התוס' [למה לא יוכל המחזיק לומר אני מרוב העולם שיש להם זמן קבוע] – למ"ד הולכין בממון אחר הרוב, ומשמע דלמ"ד אין הולכין בממון אחר הרוב משמע שדברי התוס' מקובלים בלי פקפוק, ולפי המוסבר בשיטת הרמב"ן י"ל שגם למ"ד אין הולכין בממון אחר הרוב – כאן בדיננו הולכין אחר הרוב מפני שאין תפקיד הרוב כאן להוציא הממון אלא לקבוע את דין החזקה [מתי עובר הקרקע לרשות המחזיק] דבכה"ג לכו"ע הולכין אחר הרוב.

ד.

ב' ביאורים בשיטת חכמים

כל הנ"ל היינו לר' ישמעאל [ולקמן נבאר המחלוקת לשיטת חכמים] ובין כך ישנם הרבה ראשונים דס"ל דרישא של המשנה הוי ר' ישמעאל וחכמים שחולקים היינו חכמים שבגמ' ולא התנא קמא, עיין פורת יוסף.

ולשיטת חכמים [אם נאמר שהתנא קמא הוי (גם) חכמים] יש לבאר מחלוקת תוס' והראשונים ביסוד הדין דחזקת ג' שנים.

[ביאור דלקמן הוי אך ורק להשיטות דלדברי חכמים שדה הבעל שהוא שותה מי גשמים בלבד ושה אילן אינה מיום ליום אלא כיון שאכל שלש תבואות ממין אחד הרי אלו כשלש שנים, ובזה דנין אנו אם נקבע הג' תבואות לפי הרוב או חוששין גם להמיעוט].

הרמב"ן מגדיר העניין "טעמא דחזקה לא משום אזהרה ידידה בלחוד אלא כיון דהאי שתק רגליים לדבר, אלא שתוך שלש אמרינן ליה למחזיק אחוי שטרך ולאחר שלש כיון דלא איזדהר ביה טפי איתרע ליה להאי טענא ואמרינן לא לחינם שתק". ואילו הקצות כותב עיקר חזקה בשלש שנים אינו אלא תקנת חכמים משום תיקון העולם דלא רגילי להיזהר בשטר טפי משלש... עיי"ש דמביא מהראשונים.

ה.

תי' נוסף [לשיטת חכמים] בדברי התוס'

לפי"ז להרמב"ן הרי גם לפני השלש שנים יש להמחזיק הוכחה שהשדה שלו [מדשתק האי רגליים לדבר] אלא יש רעותא דאמרינן ליה אחוי שטרך, אמנם כשעובר ג' שנים לרוב העולם הרי שוב אין כאן טענה אחוי שטרך דיכול לומר אני מרוב העולם, וחוזרת ההוכחה מדשתק האי רגליים לדבר שהשדה שייך להמחזיק. לאידך לשיטת הקצות דגדר ג' שנים הוי חזקה מתקנת חכמים, מסתבר לומר שתקנו תקנה השווה לכל נפש וחששו גם להמיעוט דאל"כ הרי קלקלו עבור המיעוט בתקנתם. לפי"ז י"ל שהראשונים אזלי בשיטת הרמב"ן, והתוס' בשיטת הקצות – ובאנו רק להעיר.



"סמך לו כותל אחר"

הת' בנימין שיחי גליס

תלמיד בישיבה

א.

נתן במסכתין (דך ה' ע"א, מתני') "כותל חצר שנפל מחייבין אותו לבנותו עד ד' אמות..מד' אמות ולמעלן אין מחייבין אותו, סמך לו כותל אחר אע"פ שלא נתן עליו את התקרה מגלגלין עליו את הכל..."

ופשט משנה זו הוא דכאשר בנה את הכותל גילה דעתו דניחא ליה בהגבהה זו וע"כ חייב להשתתף במחצית ההוצאות – אף מעל הד' אמות שמחוייב מלכתחילה¹. והנה נחלקו הראשונים במשמעות המילים "אע"פ שלא נתן עליו את התקרה", דרוב הראשונים סוברים דפירושו הוא (כנראה בפשט) - שלא בנה עדיין את התקרה, ואעפ"כ מיד בבניית הכותל מתחייב, מכיוון שבכך מגלה דעתו דניחא ליה בהגבהה זו².

וכפי שכותב רש"י: "סמך השני כותל אחר כנגד כותל זה כדי לסכך..אע"פ שלא נתן עליו עדיין התקרה". וכן כתב מפורש בהמאירי: "אע"פ שלא נהנה עדיין שלא נתן התקרה..." וכן סבר הנמו"י, ה"יד רמה', ה'אור זרוע' וראשונים נוספים, עיי"ש³.

¹ בפרטי הדין דכמה מתחייב ע"י הגבהת כותל זה (ותלוי בשיעור הכותל) ראה ברמב"ם הל' שכנים פ"ג ה"א ובשו"ע חו"מ סי' קנ"ז סעיף י'.

² בגדר החיוב – מצינו מחלוקת ראשונים האם זה מצד שותפותו בכותל או מצד שזכתה ליה חצירו, דהא חצי הכותל עומד על גבי קרקעו וכו'.

³ ראה גם ברמב"ם שם. וכן בפלפולא חריפתא על הרא"ש וברע"א דמצטטים את הנימוק"י. וכן כתב השיטה מקובצת: "ומיד שישתמש בו או שיגלה דעתו שהוא חפץ..."

והנה, רבנו גרשום חולק על כהנ"ל וסובר שהמדובר הוא שכבר בנה התקרה וז"ל: **"אע"פ שלא נתן עליו את התקרה**. על כותל זה שהגביה חברו אלא כעין קונדסין, **ונתן עליהם את התקרה** מצד אחד על כותליו אעפ"כ מגלגלין עליו.. שאע"פ של נתן התקרה **עליו**, נהנה הוא מן הכותל.. מחמת שהוא דר בביתו ע"י אותו כותל". – דהיינו, שסובר דבמשנתנו מדובר לאחר נתינת התקרה, ופירוש "שלא נתן עליו את התקרה" הוא, שלא נתן **עליו** - על הכותל של חברו אלא בנה כעין 'קונדסין' ועל גבם העמיד את הצד השני של התקרה, ואעפ"כ הכותל שביניהם משמש עבורו ככותל לבית ומכיוון שכך, מגלגלין עליו את הכל.

וצ"ל במה נחלקו רבנו גרשום ושאר הראשונים, ועוד, דפירוש זה דרבנו גרשום שווה לפירושו של הנמו"י, שמסביר אף הוא שאין בכוונתו לבנות התקרה על כותל חברו אלא ע"ג 'קונדסין', רק שמסביר **שבכוונתו** לבנות כך⁴. וא"כ צ"ל מדוע שינה רבינו גרשום לומר שכבר בנה את התקרה?

ב.

ואולי י"ל דסברת מחלוקתם היא בזמן ה'חלות' דחיוב ממון בגילוי דעתא, וכדלהלן:

הנמו"י – ושאר הראשונים – סברו דגילוי דעתא מספיק ע"מ לחייבו ממון, דהרי גילית דעתך שהינך חפץ בהדבר וממילא הנך צריך להשתתף בהוצאותיו.

משא"כ רבנו גרשום סובר, דגילוי דעת אינו מספיק ע"מ לחייב ממון, דהרי אינו פועל כלום, דכאשר מגלה דעתו שחפץ בהדבר, לא נהיה כאן שום שינוי שיגרום להחייב, וע"כ צריך אף את ההנאה בפועל. דהיינו, שכאשר יש את ההנאה ורק צריך שנדע שהוא נהנה מכך – כדלקמן – ממילא, כאשר מגלה דעתו שנהנה, מיד הוא מתחייב. משא"כ אצלנו, אם לא נתן עליו שום תקרה, ההנאה עדיין אינה קיימת, וא"כ מה יעזור גילוי דעת?

⁴ דמשמע שרבנו גרשום **מחמיר** לומר שרק אם בנה את התקרה יתחייב בחלקו בהגבהה זו, משא"כ כשרק בדעתו לסמוך כו'.

ואע"פ שאפשר לומר שבה **להקל** ולומר שאפי' אם לא יסמוך את התקרה על הכותל אלא יעמידה על 'קונדסין', אעפ"כ 'מגלגלין עליו את הכל'. הרי כך מסביר גם הנימוק"י ובכ"ז חולק עליו כנ"ל.

ולדוגמא: הגמרא בב"מ דף ק"א ע"א מביאה מקרה באחד שירד לשדה חברו ונטעה שלא ברשות, ובעה"ב סירב לשלם בטענה שאינו מעוניין בנטיעה זו (עיין שם באריכות), לאחמ"כ הלך בעה"ב וגידר את שדהו והחל לשומרה, ומיד חייבוהו לשלם, דבכך גילה דעתו שרוצה במעשה חברו.

- הנמו"י יאמר דכאן מכיוון שגידר את השדה ובכך גילה דעתו שחפץ במעשה זה, מיד הוא מתחייב בתשלום. וכן אצלנו, מיד שיגלה דעתו שחפץ בהגבהה זו שבכותל יתחייב לשלם.

משא"כ רבנו גרשום יאמר, דכאן הוא נהנה מעצם מציאות האילנות בשדהו, ובכך שגילה דעתו שזהו לרצונו, הוא **כבר החל להנות**, משא"כ כאן דבבניית הכותל אינו נהנה עד שיתן את התקרה וישלים את ביתו, והכותל ישמש ככותל לביתו. וע"כ אינו רוצה לפרש שלא בנה את התקרה עדיין, דהא בכך אין לו הנאה.

ג.

ואולי אפשר לומר, בשונה מהנ"ל, דגם הנימוק"י ס"ל דגילוי דעתא לבד אינו מועיל לחיבו ממון, וצריך אף את ההנאה בפועל, כנ"ל בסברת רבנו גרשום.

וא"כ הסבר פלוגתתם כך הוא: דרבנו גרשום סבר שבשעה שהתקרה אינה קיימת, אין כאן שום הנאה, דמה מועיל לו מציאות הכותל כאשר אינו משתמש בו (בשונה מהנוטע אילנות בשדה חברו שמציאות היא הנאה עבורו).

משא"כ הנמו"י סובר דאף בשעה שאין התקרה קיימת **מציאות הכותל היא הנאה עבורו** ובבניית הכותל ממול גילה דעתו שנהנה מכך וע"כ הינו מתחייב מיד. דהרי הכותל שבניהם יהווה כותל לביתו, והרי כשאדם בונה בית, בכל נדבך שנוסף ע"ג הבניין, ישנה הנאה עבורו, שביתו הולך ונבנה, וא"כ גם כאן – **עצם בניית הכותל** באמצע מהווה הנאה עבורו, כחלק מבניית ביתו, וכאשר בונה כותל כנגד – הוא מגלה דעתו שנוח לו מבנייה זו ואכן בדעתו להשתמש בו כחלק מביתו, וע"כ מיד הוא מתחייב, שההנאה קיימת כבר.

"ובחדרי משכבך אל תקלל עשיר" מדוע לא ענה הורדוס ע"כ

הת' לוי יצחק שיחי' הלר

תלמיד בישיבה

איתא בגמ' ב"ב דף ד' ע"א לגבי הסיפור אודות הורדוס שהרג את כל החכמים והשאיר רק את בבא בן בוטא, וג"כ אותו עיוור. ולאחמ"כ (כיון שרצה לדעת מהי דעתו של בב"ב עליו) ביקשו לקללו. ומספרת הגמ': "א"ל, (בב"ב להורדוס) וליהוי עשיר בעלמא, וכתוב ובחדרי משכבך אל תקלל עשיר, ולא יהא אלא נשיא, וכתוב ונשיא בעמך לא תאור. א"ל: בעושה מעשה עמך, והאי לאו עושה מעשה עמך. א"ל, מסתפינא מיניה."

והנה לכאורה על כל פסוק שהביא בבא בן בוטא בתור סיבה מדוע לא לקללו, ענהו הורדוס שזה לא הוכחה במקרה דנן, חוץ מהפסוק דעשיר שבבא בן בוטא א"ל "ובחדרי משכבך אל תקלל עשיר", ולא ענהו ע"כ הורדוס כלום, משא"כ בשאר הטענות גבי מלך ונשיא. ואעפ"כ הטעם שבסוף לא קיללו הוא משום שמסתפינא מיני, ומדוע לא יכל לומר לו בבא בן בוטא שוב שאסור לקלל עשיר?

אמנם ב"עין יעקב" מובאת הגירסא באופן שונה "א"ל, ולא יהא אלא עשיר בעלמא, דכתיב ובחדרי משכבך אל תקלל עשיר א"ל ולא יהא אלא נשיא וכתוב נשיא בעמך לא תאור א"ל בעושה מעשה עמך".

היינו שהורדוס אמר "ולא יהא אלא נשיא" ואפילו בנשיא (שהוא גדול מעשיר) כתיב "בעושה מעשה עמך" וא"כ ק"ו עשיר (וכמו שמפרש ב"עץ יוסף" שם).

ולפ"ז אפ"ל גם כן בגירסא דהגמרא דענה לו על נשיא וממילא מובן ג"כ בנוגע לעשיר. וק"ל.

בבל עיר או מדינה

הת' משה חיים שיחי' חנונו

תלמיד בישיבה

הגמ' במסכת מגילה דנה כמה עולים לתורה בקה"ת בתענית ציבור.

וכהוכחה מביאה הגמרא מקרה* דרב איקלע לבבל בתענית ציבור קם קרא בסיפרא (העלו אותו לתורה) פתח בריך חתים ולא בריך (בירך בפתיחתו אך כשסיים הקריאה לא בירך לאחריה)... שואלת הגמרא מכדי רב בישראל קרא (הרי רב עלה לתורה בישראל שהרי לא כהן היה ולא לוי היה) מאי טעמא חתם ולא בריך, לא משום דבעי למיקרי אחרינא בתריה (האם לא משום שהיה עוד אחד שעמד אחריו שכך היה המנהג שכל העולה ויש אחריו עוד עולה מברך בתחילתו ולא בחתימתו וא"כ משמע שכ"ז שאם לא חתם משום שיש עוד ישראל שעולה אחריו וא"כ נפשוט שבתענית ציבור עולים ד'. דוחה הגמרא לא, רב בכהני קרא (באמת רב עלה בעליה הראשונה (כהן) ולכך לא חותם שהיה לוי (או ישראל) ראוי להקראות אחריו) [וכמו כן] דהא רב הונא קרי בכהני (על אף שלא היה כהן) שואלת הגמרא בשלמא רב הונא קרי בכהני דהא אפילו רב אמי ורב אסי דכהני חשיבי דארעא ישראל מיכף כייפי ליה לרב הונא (היינו מילא רב הונא עלה בכהני כיון שאפילו ר"א ור"א שהיו כהני חשובים בא"י היו **בטלים** אליו ולכן עלה במקומם) אלא רב הא איכא שמואל דכהנא הוה ודבר עליה (אלא רב איך עלה ככהן הרי שמואל ג"כ היה בבבל ובלשון רש"י ד"ה "הא איכא שמואל" בנהרדעא שהוא ממדינת בבל דכהנא הוא" ונהוג היה להיות למעלה מרב) ומתרצת הגמרא שמואל נמי מיכף הוה כייף ליה לרב (באמת גם שמואל היה בטל לרב) ורב הוא דעבד ליה כבוד, [אלא] וכי עביד ליה בפניו שלא בפניו לא עביד ליה (אלא שרב היה עושה כבוד לשמואל בפניו (בנהרדעא) אך שלא בפניו לא היה עושה לו כבוד) [רש"י ד"ה "שלא בפניו" - ושמואל לא היה בבל אלא בנהרדעא] (ולכן רב מחוץ לנהרדעא היה עולה ככהן)

ולכאורה רש"י זה האחרון יוקשה הרי לפני"כ כתב רש"י (בד"ה הא איכא שמואל) שנהרדעא היתה בבל וכאן משמע שנהרדעא לא היתה בבבל.

יש שפירשו¹ אשר מלבד המדינה שנקראת בבל יש גם עיר בבבל שנקראת כך בשם בבל וזוהי כוונת רש"י שרב היה בעיר ששמה בבל ושמואל לא היה בבבל אלא בנהרדעא².

אף שנראה כך בפשטות אך קיי"ל שרב בהגיעו לבבל התיישב בסורא³ ולא מצינו שהתיישב בעיר ששמה בבל. ועוד ק"ק שכל מקום שכתוב בבל ולא מפרש בהדיא שקאי על עיר בבבל אז מחמת הבנת הענין הדברים שקאי על עיר בבבל ולא על מדינת בבל הידוע.

ואף אפשר לפרש עומק כוונת רש"י בב' אופנים :

א. כתב הרשב"א על אתר אשר לדינא אם יש עיר שיש שם ת"ח וכהן עם הארץ אז תלוי **אם אין** בעיר עוד כהן אזי יעלה כאן הת"ח אך אם יש בעיר עוד כהן שהוא ת"ח יעלה הכהן ע"ה משום כבודו של כהן ת"ח שישנו בעיר ומכוח דבריו מגמרתו שכי"ז שרב עלה בכהן בנהרדעא **שלא** בפניו של שמואל זה משום ששמואל היה כאיף ליה אך אלמלא היה כאיף ליה אז אפילו שלא בפניו בנהרדעא לא היה עולה ככהן⁴.

וכתבו שם בשוה"ג (הערה 217) אשר משמע שהרשב"א דייק דבריו מלשון הגמרא "רב איקלע לבבל"⁵ היינו שעדין לא התיישב בסורא אלא בכללות בבבל משא"כ שמואל כבר ישב בנהרדעא וע"פ דיוקם בהסבר שיטת הרשב"א אפ"ל לגבי לשון רש"י שרב היה בבבל ז"א בכללות בבבל שלא התיישב במקום מסויים ושמואל ישב בנהרדעא ולא בבמקומו של רב (ובסגנון אחר קצת: טעם רש"י שהשתמש בביטוי "שמואל לא היה בבבל" הוא מכיון שלפנ"ז נאמר "רב איקלע לבבל" (ולא

*כדי להקל על הקורא שאינו מונח בחומר זה הבאנו פירוש מלא של הגמ' אך זה על דעתינו ואין ע"ז אחריות כלל.

¹ גמרא גרסת שוטנשטיין

² וכן בגמרא אבן ישראל (שטינזלץ) במס' קידושין בהקדמתו לפרק עשרה יוחסין הובא מפת מדינת בבל ונירא שם שיש גם עיר בשם זה.

³ עיין רש"י בגיטין ו' ע"א ד"ה "מכי אתא רב לבבל"

ואולי י"ל שהרשב"א למד פשט הגמרא אחרת אשר בפניו הינו בנהרדעא בפני שמואל שלא בפניו הינו בנהרדעא שלא בפני שמואל ואף מפשטות לשון רש"י משמע שבפניו הינו בנהרדעא שלא בפניו הינו לא בנהרדעא אך אי"ז לעצם הרעיון הנ"ל בפנים.

⁵ עיין גירסת הב"ח שם שגורס "רב איקלע"...

לסורא וכדו') ומתאים לכתוב ששמואל לא היה במקומו של רב היינו לא היה בבבל).

ב. ועוד י"ל סברא באופן הפוך מהנ"ל והוא שכוונת רש"י להדגיש ששמואל היה בנהרדעא שהיא כחלק קטן (לפי ערך) ממדינת בבל הגדולה משא"כ רב היה גדול ומכובד **בכל** בבל וזהו לשון רש"י שמואל לא היה בבבל כרב אלא רק בנהרדעא ואעפ"כ במקומו (בנהרדעא) רב היה מכבד אותו.



בטענת לקוח הוא בידי בכותל

הת' נחום הלוי שיחי' לוינ

שליח בשיבה

משנה ריש מסכתין "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר, בונים את הכותל באמצע... לפיכך, אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם".

ובתוס' (ד"ה לפיכך) מקשה וז"ל "ומאי איריא משום דבונים את הכותל בעל כורחם, בלאו הכי נמי הוי של שניהם, אפילו נפל לרשותא דחד מינייהו, כיון דאין חזית לא לזה ולא לזה... והא דאמרין בהשואל (ב"מ דף ק' ע"א) גבי מחליף פרה בחמור וכן בריש הבית והעליה (שם דף קט"ז ע"ב) וליחזי ברשות דמאן קיימא וליהוי אידך המוציא מחברו עליו הראיה, היינו משום דהתם מתחילה מבורר היה הדבר, וברשות אחד מהם נולד הספק, אבל הכא מעיקרא נולד הספק, ואם היו באין לחלוק בעוד שהכותל קיים היו חולקין בשווה משום ספק".

ומתוך תוס' דהחידוש במשנה הוא כשהכותל נפל לרשות אחד מהם ושהו ברשותו הרבה. "מהו דתימא, כיון דשהו ברשותיה הרבה ניהמניה שעשאוה כולה מיגו דאי בעי אמר לקחתיה, והיה נאמן משום דשהו הרבה. ואע"ג דאמר בריש הבית והעליה דשותפין לא קפדי אהדדי הכא מיירי דשהו יותר מכדי הרגילות דאטו משום דשותפין נינהו לא קפדי עד עולם... קמ"ל כיון דמעיקרא על שניהם היה לעשות לא מהימן שהוא עשה הכל, דמיגו במקום עדים הוא, דאנן סהדי שלא עשאה לבד, כיון שהיה יכול לדחוק את חברו בדן שהיה עושה עימו". עד כאן לשון התוס' לעניננו.

והנה על קושית התוס' הקשה המהרש"א דמה הוצרך תוס' להקשות מדין חזית בבקעה (דחזינן שבמקום ספק אפילו נפל לרשות אחד מהם חולקין). הו"ל להקשות בפשיטות מהדין בריש הבית והעליה דשותפין לא קפדי אהדדי ולכן אפילו נפל לרשותא דחד מינייהו אין בכך כלום. ותירץ המהרש"א דכיון דלא ידע לן מילתא דשותפין נינהו, לא אמרין שותפין לא קפדי אהדדי.

ובמהר"ם גם היקשה ותירץ כן, אלא שהמשיך להקשות לפי מדוע תוס' בתירוצו מקשה על עצמו מהכלל שותפין לא קפדי אהדדי והרי לא ידיעא לן שהם שותפין. ומתוך המהר"ם שתוס' בתירוצו מדבר על חידוש המשנה שחידשה שמוכרחים לבנות בין שניהם וא"כ ודאי ידעין שהם שותפין.

ותירוצ' המהר"ם צ"ע לדידי והרי גם בתירוצו תוס' מביא כלל זה בקושיית הגמרא שהקשתה **שלא** יכתב דין זה ונדעו מסברא. והדרא קושיין מהיכן ידעין דהוי שותפין.

עוד צלה"ב בתירוצ' תוס' כקושיית רע"א (בתוס' משניות) מה הוצרך תוס' להעמיד שמדובר כשהו הרבה ויאמן בטענת עשיתיה במיגו דלקוח. והרי הוי מצי לאוקמי כשלא שהו הרבה זמן וטוען לקוח ולא נאמן כיון דאנן סהדי שהם שותפין ושותפין לא קפדי אהדדי¹.

וי"ל דהנה בטענת לקוח פירושה שהיה של שניהם והיו שותפין ולאחמ"כ לקח ממנו הכותל וא"כ הרי טוען בעצמו שהיו שותפין ושותפין לא קפדי אהדדי.

ועי"פ יסוד זה אפשר לתרץ קושיית רע"א הנ"ל שנעמיד בטענת לקוח שלתוס' לא ניחא להעמיד בטענת לקוח, דא"כ הרי אומר בעצמו שהם שותפין וממילא אפילו בלא המשנה המלמדת שאנן סהדי שהן שותפין הוה ידעין שהם שותפין, וא"כ הדין דשותפין לא קפדי אהדדי לא קשור כלל לדין שהמשנה מלמדת שאנן סהדי שהם שותפין דאף בלי זה ידעין דהם שותפין.

ועפ"ז ניתן לתרץ שאלת המהר"ם ובהקדם מ"ש ה"קובץ שיעורים" (ח"ב סי' ג' אות י"ג) בנוגע לאומר יש לי בנים (ב"ב קל"ה א') דנאמן לפטור אשתו מיבום במיגו דאי בעי אמר גירשתי. ומחלוקת הראשונים אי אשתו מותרת לכהונה. ומבאר הקוב"ש דדעת הסוברים דפסולה לכהונה (על אף שסו"ס לא טען שגרשה היא) הוא משום שס"ל שמיגו הוי מצד כח טענת האחרת (וכידוע חקירתו בזה אי מיגו

ולהעיר ממ"ש הרשב"א בחידושו (דף ב' ע"א ד"ה ויש מי שפירש) שאין להעמיד משנתנו בטענת לקוח כיון שא"כ מה מקום לדיון במשנתנו אודות "מקום הכותל" ולפי"ז מבואר הטעם שתוס' מעמיד בטענת עשיתיה, ואף שלפי תוס' סו"ס אין חידוש בכך שהמקום של שניהם (כמ"ש בסוף התוס'), אעפ"כ שייך להזכיר כאן מקום כיון שיש עליו דיון. משא"כ אם מדובר בטענת לקוח אין מקום להזכיר מקום. אלא, שעדיין אי"ז מתרץ לגמרי על קושיית רע"א כיון שהא גופא קשיא מדוע דיברה המשנה דווקא בטענת עשיתיה.

הוי ראייה או כח הטענה) ולכן אין להאמינו במה שטוען עכשיו יותר מטענתו האחרת.

ועפ"ז אפ"ל גם בנדו"ד דכיון שזה שנאמן בטענת עשיתיה הוא מצד מיגו דלקוח, וא"כ י"ל דאינו נאמן בטענת עשיתיה יותר ממה מהכח שיש בטענת לקוח.

וא"כ כיון שכאשר טוען לקחתיה מודה בשותפות אלא שטוען שקנה ממנו א"כ אף שטוען שעשיתיה עדיין היחס אליהם הוא כיחס לשותפין.

ואם נכון הוא אפשר לתרץ קושיית המהר"ם בטעם שתוס' מביא הענין שותפין לא קפדי אהדדי. דכיון שזה שנאמן בעשיתיה הוא מכח טענת לקוח, ובטענת לקוח שפיר שייך שותפין לא קפדי אהדדי (דהרי מודה שהן שותפין), וא"כ אף כשטוען עשיתיה יצטרך להחזיק זמן הרבה, ולא מספיק חזקה רגילה כיון ששותפין לא קפדי.



גדר מחאה

הת' אהרן אשר שיחי' רבינוביץ

תלמיד בישיבה

הגמ' בדף כ"ח ע"ב מדמה את שור המועד לחזקת קרקע. וע"ז שואל רב עזריא: "אלא מעתה מחאה שלא בפניו דומיא דשור המועד, מה שור המועד בפניו בעינן, אף הכי נמי בפניו בעינן".

ומשמע מרש"י: (א) אם לא מיחה עדין יש חזקה. (ב) רש"י מדמה שור המועד לחזקה. מה בשור המועד המחאה הינה התראה לשמור שור, כך גם בחזקה המחאה הינה התראה לשמור שטרו וזכויותיו. (ג) ובהתאם לכך ממשיך רש"י ומפרש תירוץ הגמרא ואומר שאינם דומים, כי התראה לשמור שורו באה לחייבו ממון ולהעמידו בחזקת מועד, ולכן עליו לשמוע את ההתראה בעצמו ע"מ שיוכל להתגונן. משא"כ בחזקה אין לו כל צורך להתגונן אלא פשוט לשמור שטרו וזכויותיו, ולכן די לו בזה שישמע מחברו.

ומתוס' משמע: (א) אם לא מיחה אין חזקה. (ב) ותוס' לומד שהסיבה שהמחאה לא תועיל היא: מפני שהסברא אומרת שכמו שבשור המועד הסיבה שאין מחאה שלא בפניו מועילה היא מפני שאין קול, כך גם בחזקה אינה מועילה מפני שאין קול, דומיא דשור המועד. (ג) התשובה לשאלת הגמ' היא: שאכן בשניהם יש קול בשור המועד וגם בחזקה, אבל לגבי שור המועד יש לנו גזה"כ שחייב העדאה בפניו דוקא "והועד בבעליו", ודו"ק.

והנה מצינו חקירה בנוגע לגדר מחאה אי הוי פעולה מצד המערער דלא שתק (גברא) או מצד פעולתו במחזיק ששמע הקול ע"י מחאה ואעפ"כ לא נזהר בשטרו (חפצא).

עפ"ז מקשה ה'פני שלמה' דלכאורה בעמוד א' בתוד"ה "עד נגיחה רביעית לא מחייב" מבאר תוס' דגדר חזקה לרבי ישמעאל הוי שהוחזק שתקן, וא"כ משמע כהצד בחקירה דגדר מחאה הוי שלא הוחזק שתקן דהיינו שמחאה היא פעולה

שמצד הגברא. וא"כ לא מובן הסבר קושיית הגמ' לפי תוס' ד"ה "אלא מעתה" דמבאר תוס' דשאלת הגמ' דכמו דבשור המועד צריך העדאה בפניו ולא אמר קלא אית ליה ותועיל ה"נ מחאה שלא בפניו אית לן למימר דלית ליה קלא ולא תהא חזקה וא"כ יוצא מדברי תוס' דגדר מחאה הוי שיגיע הקול לידי המחזיק?

וניתן לבאר זה ע"פ ביאור החקירה דלעיל בעומק יותר (מבוסס ע"פ דברי הרב מנטליק ע"ה בספרו "אמרי מרדכי") דהנה גם להצד דגדר מחאה הוי שלא שתק אין הדין מתיישב על דעת דכל פעולתו תהיה שיאמר מילים בעלמא בביתו ויחשב מחאה, אלא גם להצד בזה הוי הגדר דיוכל **בכח** המחאה לבא לידי המחזיק, וממילא עפ"ז מתיישב דברי תוס' וכן המחלוקת בין רש"י לתוס' בזה דגם לתוס' דגדר מחאה הוי שלא שתק מ"מ בכח צריך שיוכל הקול לבוא לידי המחזיק. ועפ"ז ביאר קושיית הגמ' משור המועד "**דלית ליה קלא** ולא תהא מחאה" שאפי' **בכח** לא יוכל להגיע למחזיק, משא"כ לרש"י דגדר מחאה הוי שהמחזיק **ישמע** המחאה ויזהר בשטרו כמ"ש רש"י ד"ה "התם" דטעמא דמחאה צריך **שבפועל** יגיע הקול לידי המחזיק להתרות בו להיות **זהיר בזכיותו** היא באה.

ועפ"ז ניתן לבאר בדא"פ קושיית המהרש"א דמקשה דלכאורה ישנה סתירה מתוס' ד"ה "אלא" דכותב דמכיון "דלא הוי מחאה לא תהא חזקה" ובתוס' בדף כ"ט ע"א כותב "אם זה לא מחאה הוי חזקה" (ועיין במהרש"א לשלימות העניין). וע"פ הנ"ל אפ"ל דבדף כ"ח ע"ב אמור הענין גבי שור המועד וא"כ כל מהות החזקה נפעלת ע"י ששתק שלוש פעמים ועי"ז שלא שתק הוי מחאה וכל פעולת המחאה הוא מצד הגברא, משא"כ בדף כ"ט ע"א שם כל הענין הוא (לפי תירוץ זה) **שמזדהר איניש** בשטריה לכן שם מודה לשיטת רש"י דהגדר מחאה היא שיגיע הקול לשני ויזהר בשטרו ואם לאו לא הוי מחאה כלל.



מיגו דגולנים אתם

הת' דוד שיחי' שמואל

תלמיד בישיבה

איתא בתוס' ד"ה "וזה באה בפני עצמה" (ל"א ע"ב): שבין לשיטת רב הונא - המכשיר את ב' הכיתות המכחישות, כי מספק מעמידם בחזקת כשרות, ובין לשיטת רב חסדא - שפוסל את שתי הכיתות המכחישות, קשה, כיון דלכאורה היה עלינו להאמין לכת האחרונה כיון שיש להם מיגו, שאם ירצו לשקר היו פוסלים את הכת הראשונה בכך שיעידו שהם גולנים ויהיו נאמנים. ומעיר תוס': שיכולתם של העדים האחרונים להזיק את הראשונים ("עימנו הייתם"), אין בו לשמש כמיגו, דהיינו אין להאמינם במיגו שיכלו להזים את הראשונים, שכן הם חוששים להזימם שמה יזימו גם אותם.

אך עדין קשה: מדוע לא נאמינם במיגו שיכלו לפסול את הראשונים ולומר גולנים אתם?

בפשטות נראה דתוס' מביא ג' תירוצים. התירוץ הג' הוא שאין שייך לומר מיגו עבור שנים, כי המחשבה של שנים אינה באותו כיוון, ומה שחושב לטעון הראשון, השני לא יטעון ובמילא, אין יכולים לומר מיגו ש"היינו יכולים לטעון שגולנים הם", כי לא דווקא ששניהם אכן חשבו על טענה זו שיכלו לומר "חשבנו לטעון טענה זו והעדפנו לטעון משהו אחר", כי אין דעותיהן שוות. ולכן, מה שלא טענו טענה אחרת (לפסול בגזלנות), אינו מלמד על נאמנות, ואין להאמינם במיגו.

אבל קשה: כי לעיל בדף כ"ט ע"א שאלו תוס' בד"ה "הני נוגעין בעדותן" שנאמר מיגו בשני עדים, ולכאורה הדבר עומד בסתירה לקביעתם כאן, שבשני עדים אין שייך מיגו.

ויש לומר שכאשר העדות נוגעת לפטור ממון של העדים עצמם, דהיינו, שבטענתם הם נפטרים מתשלום ממון אומרים מיגו גם בשני עדים.

והיות שבסוגיא לעיל עוסקים בעדות כזו שתפטור אותם מתשלום ממון, לכן שייך לומר שם מיגו.

הלכה ומנהג

בגדר תפילת הדרך

הת' משה נתנאל-ל שיחי' בן-יוסף

תלמיד בישיבה

כתב אדה"צ בשולחנו בדיני ק"ש (סי' סג, ס"ד) וז"ל: "ואם רצה לקרות כל הג' פרשיות מהלך הרשות בידו מלבד פסוק ראשון שצריכין לעמוד מהילוכו (או לישוב) ולקרותו כדי לכוון היטב. והוא הדין אם היה רוכב ע"ג בהמה צריך להעמידה שאינו יכול לכוון כל כך שהוא טרוד בהליכתה. אבל אם יושב בעגלה א"צ להעמידה".

בפשטות משמע, שכאשר יושב בעגלה יכול לכוין ולכן א"צ להעמידה.

אך מצינו דבר מעניין: בהלכות תפילה (סי' קי, ס"ד) כותב רבינו לגבי תפילת הדרך: ומן הדין יכול לומר תפילת הדרך אפילו כשהוא מהלך, אלא מהיות טוב אל תקרא רע יעמוד כשיאמרנה אם אפשר לו, כגון שבני השיירה ג"כ עומדים ומ"מ א"צ לעמוד מלילך. אבל היה רכוב א"צ לירד אלא יעמיד הבהמה מלילך אם אפשר לו שאם ירכוב הרי הוא כמהלך (וה"ה ליושב בעגלה שא"צ לירד אלא להעמיד הסוסים אם אפשר לו)".

משמע מדבריו שצריך להעמיד הסוסים אפילו כשיושב בעגלה.

ובפשטות הטעם שצריך לעמוד מלילך בתפילת הדרך, הוא ג"כ כדי שיוכל לכוין, וא"כ אין מובן, מדוע לגבי ק"ש כותב רבנו שא"צ להעמיד העגלה ואילו בתפילת הדרך כותב שצריך להעמידה,

ועוד, שהמחבר בהלכות תפילה (סי' קי, ס"ד) אינו מזכיר כלל מהו הדין ביושב בעגלה. וכן הט"ז והמג"א שם, אינם מתייחסים למקרה זה. וא"כ צריך להבין עוד יותר מה המקור של רבנו לדין זה?

אלא י"ל שהטעם שצריך לעמוד מלילך בתפילת הדרך הוא לא רק כדי שיוכל לכוין, אלא ישנה עוד סיבה שבגללה צריך לעמוד דווקא בתפילת הדרך ולא בק"ש: בגדר החיוב של תפילת הדרך מצינו (שוע"ר סי' קי, ס"ז) שצריך להתפלל אותה "משעה שמהלך בדרך, אבל לא כשעדיין הוא בתוך העיר שדר בה לפי שאין להתפלל תפילת הדרך עד שיחזיק בדרך... ויש מי שמתיר אפילו בתוך העיר משעה שגמר בלבו והכין עצמו לצאת בו ביום, שזה נקרא ג"כ החזיק בדרך שמוחזק לילך בוודאי ויש לסמוך על דבריו בדיעבד". ועוד (שם ס"ח) "... ויש אומרים שלא תקנו תפילת הדרך אלא בתחלת הדרך שהיא פרסה ראשונה. ויש לחוש לדבריהם לכתחילה לאמרה בפרסה ראשונה ואם שכח מלאמרה יאמר אותה כל זמן שהוא בדרך".

מכל הנ"ל משמע שתפילת הדרך צריך לאמרה בתחילת הדרך לפני שהולך, כי כל עניינה שהיא תפילה לפני הדרך, ומתפללים, שהדרך שהולכים לילך בה תעבור בשלום ולא יאונה כל רע.

ולפ"ז מובן מדוע לתפילת הדרך כותב רבנו שצריך להעמיד העגלה, דהוי' לא רק מפני שצריך לכוין, אלא גם ובעיקר מכיוון שזו תפילה הנאמרת על המשך הדרך, שתעבור בשלום וממילא צריכם לעצור ולהתפלל תפילת הדרך לפני שממשיך בדרך, ולא מתאים שימשיך לנסוע ויתפלל על המשך הדרך בו בזמן שהוא כבר בדרך. ומכיוון שרכוב כמהלך דמי (שם ס"ד) צריך לעצור העגלה.

כל הנ"ל הוא כפי שכתב רבנו בשו"ע שלו, אבל בפסקי הסידור החמיר יותר וכתב: "תפילת הדרך צריך לאמרה משהחזיק בדרך חוץ לעיר ביום ראשון כשנוסע מביתו. וטוב לומר מעומד אם אפשר בקל". כלומר לא רק שצריך לעצור את העגלה או את הבהמה, אלא צריך גם לרדת מהעגלה או מהבהמה ולהתפלל מעומד. לע"ע לא מצאתי הטעם לזה שעדיף להתפלל אותה מעומד, ואולי יש לומר בדרך אפשר:

כנ"ל תפילת הדרך צריך לאמרה משעה שמהלך בדרך, כשאדם יושב הרי זה היפך העניין של הליכה, זה מסמל יותר יישוב הדעת ונחת, ולפי מה שאמרנו שצריך

לאומרה כשמתחיל ללכת, או לפי דעה מסוימת משגמר בלבו והכין עצמו לצאת בו ביום, מובן דצריך לאומרה מעומד דמראה ע"ע שהוא מתכוון להמשיך ללכת, או שמתכוון לצאת, ומתפלל תיכף יציאתו לדרך, או תיכף שימשיך דרכו, וכנ"ל התפילה היא על המשך דרכו שתעבור בשלום.

וכן מצינו בספר המנהגים (עמ' 23): "הוד כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע בעת הנסיעה לנאות דשא קורא - בפעם השני - תיקון ליל שבועות, וכשנוסעים כארבע פרסאות - וויארסט - מצוה לעמוד נוטל ידיו ומתפלל תפילת הדרך.

תפילת הדרך בקרון הי' הוד כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע מתפלל בישיבה ובמרכבת - בעמידה".

אנו רואים מפה שהוד כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע היה מקפיד כשהוא יכול, להתפלל תפילת הדרך מעומד, וכשהיה נוסע בעגלה, היה מצווה לעצור, יורד מהעגלה, נוטל ידיו, ומתפלל.

ולעומת זאת בקרון-רכבת, לא היה עוצר, כי אינו יכול לעצור את הרכבת, ולכן אומרה בישיבה.

אך אם יש עניין להתפלל תפילת הדרך מעומד, מדוע ברכבת לא היה עומד? ואולי י"ל שמסיבה טכנית היה קשה לעמוד בקרון ברכבת, בל נשכח שהיו אלו רכבות ישנות ופחות יציבות ונוחות כמו הרכבות של היום. ובמילא אם היה עומד היה קשה לו לכוין, לכן ועדיף לשבת ולכוין בתפילה כמו שצריך.

ומכל הנ"ל יש ללמוד הלכה למעשה בימינו:

היוצא מהנ"ל הוא שאם נוסעים ברכב פרטי, או עם הסעה פרטית, ויש לנו אפשרות לעצור את הרכב, אנו צריכים לעשות זאת, לרדת מהרכב, ולהתפלל תפילת הדרך מעומד.

וכל זה אם א"א לעמוד ברכב, אבל אם נוסעים ברכב שאפשר לעמוד בו, והוא בשליטתנו, דהיינו שאנו יכולים לעצור אותו, אזי א"צ צריכים לרדת מהרכב, ומספיק לעצור את הרכב ולהתפלל מעומד.

וכשנוסעים בתחבורה ציבורית כגון אוטובוס, רכבת וכדו' שאינם בשליטתנו, אזי, אם אפשר לעמוד, ולהתפלל בכוונה כמו שצריך, צריכים לעמוד, ואם לא, - שא"א לכוין כ"כ בעמידה - רצוי להתפלל בישיבה.

ק"ש כתיקונה - בזמנה

הנ"ל

בשו"ע סימן ס"א סעיף ג' כותב רבינו: "בקריאת שמע יש רמ"ה תיבות וחסרו ג' תיבות להשלים רמ"ח כנגד אבריו של אדם. שכל הקורא קריאת שמע כתיקונה כל אבר נוטל תיבה אחת ומתרפא בה". לכן נוהגין שהש"ץ חוזר ואומר ה' אלוקיכם אמת בקול רם ובזה כל אדם יוצא הואיל ושומעין מפיו של הש"ץ תיבות אלו.

ובסעיף ד' כתב: "ומי שאינו קורא ק"ש בציבור עליו נאמר וחסרון לא יוכל להמנות אלו ג' תיבות שחסרו לו ממנין רמ"ח".

ובסידור ד"ה בק"ש: יחיד המתפלל לעצמו יחזיר תיבות אני ה' אלוקיכם.

והנה בפשטות שכותב ק"ש "כתיקונה" היינו דבזמנה **דווקא** אז "כל אבר נוטל אות ומתרפא בה". ואילו לאחר זמנה ה"ה כקורא בתורה וחסרה לו המעלה המיוחדת של ק"ש בזמנה.

ולפי' תמוה הא דנוהגין לחזור התיבות "אני ה' אלוקיכם" גם ביחיד **לאחר** זמנה והרי אין בזה כל ענין? אולי בציבור אפשר לומר שאין משנים מתקנת חכמים שתקנו שהש"ץ יחזור ויוציא י"ח את הקהל. אבל ע"ז גופא יש לשאול לפי הנ"ל מדוע יחזור הש"ץ הרי תקנת חכמים הייתה דווקא בזמנה? ואשמח לראות את דעת המעיינים בזה.



בעניין נתינת משכון בתורת קניין*

הת' משה חיים שיחי' חנונו

תלמיד בישיבה

א. שיטות רש"י ותוס' בדין משכון.

ידועה מחלוקת רש"י ותוס' בגדר השמירה והאחריות שיש למלוה במשכון. רש"י¹ ס"ל שדינו של המלוה כשואל ויתחייב באונסין וטעמו שהרי "קונה משכון" היינו קנין גמור להתחייב באונסין [ואין חילוק באיזה משכון מדובר בין בשעת הלואתו (שאז יש פחות סברא שיקנה המשכון שאין ניכר שהביא לו המשכון על חובו) ובין שלא בשעת הלואתו (אלא בשעת תביעת חובו שאז יותר ניכר שנתן לו המשכון תמורת החוב)].

אך תוס'² חלקו עליו וס"ל שדינו כשומר שכר ויתחייב רק בגניבה ואבדה (אפילו) במשכון שלא בשעת הלואתו וטעמו כיון שאין קונה המשכון קנין גמור אלא כשומר עליו בלבד.

*לע"נ ר' משה חיים ב"ר יחזקאל ז"ל

¹ פסחים ל"א ע"ב ד"ה "קונה משכון" וכן משמע בב"מ פ"ב ע"א ד"ה שקונה משכון לכל מילי להתחייב באונסין.

² קידושין ח' ע"ב ד"ה "מנין לבעל חוב וראה שם בפרטות טעם שיטתו, ועיין מה שכתבתי ב"לכבודו של מלך" (קובץ חידושי תורה ישי"ג ק"ג) ח"י עמ' 237 ואילך עומק סברות שיטות רש"י ותוס' ויסודם.

ב. ביאור שיטת אדמוה"ז במחלוקת הנ"ל

פסק רבינו בשולחנו (סי' תמ"א סעי' א') "כל זמן שהמשכון ביד המלוה הוא קנוי לו והרי הוא כשלו לכל דבר לקדש בו אשה וכו'". משמע שדעת רבינו אשר קניין המלוה במשכון הוא ממש קניין גמור ונחפז המשכון לחפצו הפרטי של המלוה עד שיכול לקדש בזה אשה.

ולפ"ז משמע בהדיא שדעת רבנו שהמלוה קונה המשכון לגמרי ונעשה כממונו ממש שכן אם לא כך לא היה יכול המלוה לקדש לו אשה במשכון זה, שכן כידוע³ כדי לקדש אשה צריך שיהיה זה ע"י כסף שלו (או שווה כסף), ואם המשכון לא שייך לו אלא למלוה לא יוכל לקדש בו אשה מכיון שלגביו אי"ז נקרא כסף.

וא"כ יוצא שסובר רבנו כשיטת רש"י בש"ס שהבע"ח קונה משכון קנין גמור. ובסי' ש"ז סעי' כ' כתב "השואל מחבירו בשבת ואין הלוה מאמינו יכול להניח משכון אצלו ויניחנו בסתם ולא יאמר לו הילך משכון שזהו כמעשה חול", היינו שמותר להביא משכון למלוה בשבת [אם מדובר בלוקח דברים לצורך השבת כגון מיני מאכל ומשתה] אע"פ שהמשכון נקנה למלוה לגמרי.

ג. קושי שיטת רבנו בדין משכון, והביאור בזה

ולפ"ז צ"ע הרי פסק רבינו בסי' ש"ו סעי' ד' "אסור לקנות או למכור... בשבת שמא יכתוב", וא"כ כיצד מותר ללווה להביא משכון למלוה הרי עושה כאן מעשה קניין ממש במשכון.

ואולי יש לחלק אשר יש שני סוגי משכון, יש משכון שהוא **כתחליף** לחוב שאם לא אפרע לך עד תאריך פלוני למפרע תקבל המשכון במקום חובך (ואפי' במשכון שבשעת הלואה⁴). ויש משכון שעצם ענינו **כערבות** על החזר החוב, ובעצם גדרו אינו

³ רמב"ם הלי' אישות פ"ג ה"א.

⁴ כשיטת הפנ"י בגיטין ל"ז ע"א, וא"א לבאר אשר בסי' תמ"א דיבר רבינו על משכון שלא בשעת הלואתו ולכן יקנה ובסי' ש"ז דיבר על משכון בשעת הלואתו מכיוון שבהדיא כתב רבינו בסי' תמ"א

משכון, כגון המלוה חפץ לחבירו ולהבטיח עצמו שלא ינזק חפצו נוטל כערבות משכון (דבר חשוב ולאו דווקא בשווי החפץ המדובר), ז"א שכאן המשכון יותר משמש כשעיבוד מסויים של הלוה למלוה שמתבטא במשכון שעייז נעשה הלוה (ועכ"פ כספו) משתעבד למלוה.

וי"ל אשר זהו טעם החילוק שבסי' תמ"א כתב אשר המשכון קנוי למלוה ממש כי מדובר במשכון על הלוואה רגילה וכדי להבטיח החזר החוב נטל המלוה משכון שאם לא יפרע הלוה בזמנו יטול ממשכנו. ובאמת בכזה סוג משכון נקנה החפץ לגמרי למלוה עד כדי לקדש בו אשה. אך בסי' ש"ז דיבר רבינו בעניין אחר אשר ענינו שם בנוגע לשואל מחבירו ולא בלווה ואזי בהשאלה אי"צ כ"כ המשאיל לחשוש על החזר חפצו מכיוון שהשאילה חוזרת לאלתר ובעינ⁵ (היינו שאי"צ כמו הלוואה שאינה חוזרת בעין מכיוון שלהוצאה ניתנה וסתם הלוואה שלושים יום ושם שייך יותר לחשוש על החזר חפצו), וממילא כל ענינו בלקיחת החפץ אינה כדי להבטיח החזרת עיקר כספו אלא להבטיח החזרת חפצו בשלימות ולכן: (א) אין קונה בכזה מקרה המשכון לגמרי לקניין גמור ולא יוכל לקדש אשה במשכון כעין זה מכיוון שגם הלוה שנותן משכון כעין זה אין כוונתו להקנות לו ע"מ שאם לא יפרע יטול חובו משם (שאם כוונתו היא כך גם אם המלוה לא הי' "לא מאמינו" הי' צריך להביא לו משכון בדרך כל ההלוואות בעלמא) ולכן מכיון שאין המלוה קונה לגמרי המשכון מותר בשבת לתת משכון מכיוון שאינו עובר על איסור עשיית קניין בשבת. (ב) כיון שמדובר בשואל אין הטעם של "שמא יבוא לכתוב"⁶ (שלכן אסרו לעשות קניינים בשבת) וממילא מותר לתת משכון הואיל ומדובר בהשאלה.

סעי' א' אשר מדבר גם על 'בשעת הלוואתו' ובסי' ש"ז אין מזכיר כלל החילוק אלא בפשטות מדבר על ב' האופנים.

⁵ "ואפילו אם שואל מחבירו כדי יין וכדי שמן... שאינן חוזרים בעין אעפ"כ כיוון שאומר לו לשון שאילה הרי נותן לו רשיון שיכול לתבוע ממנו לאלתר כדין השאלה". סעי' י"ח.

⁶ כדאיתא בסי' ש"ז סעי' י"ח שבהשאלה אין חשש שיבוא לכתוב.

ד. קושי נוסף בשיטת רבנו בדין משכון

ועפ"י צ"ל המשך לשון רבינו "אבל (המשאיל) שלא לצורך השבת אסור להניח משכון כלל (מפני שדומה למקנה קניין בשבת)" אשר לפי דברינו אין כל איסור להניח משכון בכגון דא וא"כ מדוע אם אינו לצורך שבת אסור להניח?

ואולי י"ל אשר כאן טעם האיסור הינו בעיקר משום **שדומה** למקנה קניין בשבת, זאת אומרת: בשלמא כשרואים שנותן משכון (ערבות) לצורך שבת אזי אע"פ שדומה למקנה קניין בשבת, אך מכיוון שהתירו לתת מתנה לחבירו בשבת ויו"ט מיני מאכל ומשקה שלצורך היום אזי כאן בודאי שנתיר לתת חפץ שענינו כערבות [באופן של שיעבוד] בתורת משכון לצורך מאכל ומשקה לשבת, אך כשלוקח שלא לצורך שבת אזי אע"פ שאין האיסור של עשיית קניין שמא יבוא לכתוב וכדו' מ"מ יש העניין **שדומה** למקנה קניין בשבת, וגזרו על כל הקניינים בעלמא. וכן כתוב שם סעי' י"ב "אשר אסור לאדם להקדיש חפץ למזבח או לבדק הבית משום **שדומה** למקח וממכר." היינו שמצד עצמו אין החשש שיבוא לכתוב מכיוון שרק נותן חפץ למזבח וכו' אך מ"מ הואיל ויש אופן קניין בכך, וגזרו על כל הקניינים בעלמא, לכן אסור להקדיש.

ה. ביאור תמיהה נוספת ע"פ ביאורנו

ולפי ביאורנו אפשר לבאר תמיהה גדולה לכאורה שמצינו בשו"ע דרבנו, דאיתא בס' שכ"ה סעיף ב' "חפץ של נכרי אלא שהוא ממושכן לישראל דינו כחפץ של ישראל", שמכאן משמע בהדיא שאדמוה"ז קאי בשיטתו שהמשכון שייך לגמרי למלוה, ובסעיף ה' שם כתב "מותר להחליף משכון לנכרי בשבת אם הוא מלבוש ויוציאו הנכרי דרך מלבוש כי אין זה משא ומתן וגם בישראל מותר בענין זה אם הישראל צריך ללבוש בשבת ואם הנכרי מביא המעות ונוטל המשכון מותר ג"כ ובלבד שלא יחשב עמו, וטוב שהנכרי יקח המשכון בעצמו ולא יגע בו הישראל, כדי שלא יהיה נראה כנושא ונותן, ואם הביא לו משכון אחר לא יגע בו".

ולכאורה כיון שהמשכון דינו "כחפץ של ישראל" כיצד מותר לישראל להחליף המשכון לנכרי [ומכך שבסוף הסעיף אוסר לעשות נתינת המשכון תמורת כסף **בידיים**, משמע שבתחילת הסעיף התיר אפילו להחליף המשכון בידיים] הרי

המשכון הוא חפץ ממש של הישראל ובכך שמחליף לו המשכון נקנה החפץ לנכרי ואסור להקנות קניינים בשבת⁷ [אלא לצורך השבת⁸] גזירה שמא יכתוב.

והשתא ע"פ ביאורנו אתי שפיר שרבנו אזיל לשיטתו בכללות השו"ע, שהמלוה קונה את המשכון קנין גמור ולכן פסק בסעיף ב' שהמשכון דינו כחפץ של ישראל אבל סובר שלהחליף חפץ אי"ז גדר של קנין אלא שיעבוד אחר היינו שהחפץ [המשכון] כבר הוקנה למלוה בשעת נתינתו (ביום חול כמובן) אלא שעכשיו מגיע הנכרי להחליף החפץ היינו שרצונו לשעבד חפץ אחר בתור משכון ז"א לעשות שינוי בערבות שהיה לו עד עכשיו ולא לעשות קנין חדש אצל המלוה ולכן מתירים לישראל להחליף לו, ולכן גם לישראל מותר להחליף המשכון שלו שביד ישראל חברו רק אם יש לו צורך באותו הבגד **לצורך**⁹ שבת [כיון שפסק רבנו לפני"כ¹⁰ שרק לצורך שבת אפשר להניח משכון] וכפי שביארנו לפני"ז אתי שפיר כי מדובר רק על גדר של משכון כעין **ערבות** והתירו לצורך, ושלא לצורך לא התירו כי **דומה** למקנה קנין בשבת.

[ווי"ל ביאור המשך דין רבנו באותו הסעיף שמותר לכאורה לנכרי להביא מעות ולקחת משקונו רק שהישראל **לא יחשב ולא יגע** בחפץ כיון שמן הדין¹¹ "אם הנכרי עושה המלאכה לצרכו בכלים וחפצים של הישראל אינו צריך למחות בו כשראהו וכן כאן הגם שהמשכון נק' חפץ ממש של הישראל אין צריך למחות בו על מעשהו, אבל "אסור לישראל לומר לו טול כלים אלו או חפץ זה ועשה בו מלאכתך¹² בשבת"¹³ וכן כאן אסור להתעסק עם הגוי בשעה שפודה וקונה לעצמו המשכון

⁷ סי' ש"ו סעי' ד'.

⁸ סי' ש"ו סעי' ט"ו.

⁹ ויוצא שיש חילוק בין ישראל לנכרי בכך שנכרי אפשר להחליף לו המשכון אפי' אי"ז לצורך שבת משא"כ לישראל מותר רק אם יש לו צורך בכך לשבת. ווי"ל בפשטות הטעם כיון שהגזירה **שדומה** למקנה קנין בשבת (סי' ש"ז סעי' כ') שייך רק בנוגע לישראל ולא לנכרי שבפשטות על זה לא גזרו אצל נכרים.

¹⁰ לעיל אות ב'.

¹¹ סי' ש"ז סעי' ל"ה.

¹² וגם כאן האיסור הוא משום מלאכת כותב.

¹³ ואין להקשות מהמשך לשון רבנו שם "ואפילו אם הוא מקנה לו לגמרי את החפץ הזה שהמלאכה נעשת בו כגון שאומר לו טול בשר זה ובשל אותו לצרכך בשבת...אעפ"כ כיון שאומר לו

ומשלם הכסף. (שלזה וודאי אי"א ליקרא החלפה אלא פדיה) כדי שלא יהא נראה כנושא ונותן].

ו. ביאור שיטת רש"י ותוס' ע"פ חקירת הפרי משה

ולכאורה אפשר לקשר ביאורנו זה לחקירת הפרי משה¹⁴ בגדר משכון האם הוא רק שיעבוד ז"א שהלוה משתעבד ע"י המשכון למלוה או קנין ז"א שהמלוה ממש קנה המשכון מהלוה [וכשהלוה מגיע אח"כ לגבות המשכון אי"ז שרק פודה המשכון שלו מיד המלוה אלא ממש קונה אותו מהמלוה כיון שבשעת נתינתו למלוה קנה אותו המלוה קנין גמור].

וע"פ חקירה זו אפשר לבאר יסוד מחלוקת רש"י ותוס' (באות א') בכל הש"ס בגדר שמירת ואחריות המשכון,

רש"י למד **כאופן הב'** בחקירה שהמשכון כקנוי למלוה ממש לכל מילי להתחייב באונסין, כשואל¹⁵. (וכן למד רבנו הזקן)

ואילו תוס' למד **כאופן הא'** בחקירה שהמשכון ענינו לפעול שיעבוד ואי"ז קנוי ממש למלוה (והלוה כשמשלם כספו אינו קנה מיד המלוה אלא זה באופן של פדיה ושיחרור השיעבוד) והמלוה נק' לגבי אותו משכון כשומר שכר בעלמא שפטור על אונסין וחייב רק בגניבה ואבידה.

לעשות מלאכה בשלו הרי זה נראה כשלוחו... ולכן אסור, וא"כ מתחילת לשונו של רבנו משמע שיכול להקנות לו חפץ לעשות בו מלאכה. ולכאורה אסור אך אי דייק שפיר חזינא מהמשך לשון רבנו "כגון שאומר לו.. ובשל אותו **לצרכך בשבת**" היינו שאומר לו מפורש שנותן לו הדבר לצורך בשבת שאז לכאורה מותר אפי' אצל ישראל להקנות בכזה אופן (סי' ש"ו סע' ט"ו) אך מ"מ מסיים רבנו שכיון שאותו נכרי יעשה מלאכה בחפץ (שהיה) של ישראל אזי "נראה כשלוחו" של ישראל אע"פ שהגוי מתכוון במלאכתו להנאתו אסור לישראל לומר לו זאת.

¹⁴ קנינים מו-ב.

¹⁵ וכאן מדבר רש"י על שואל שקנה החפץ ששאל בקנין גמור, אך בתחילה (אות ב') דיברנו על

שואל שנותן משכון למשאיל. וע"כ ביארנו שהמשאיל לא קונה החפץ [משכון] שקיבל מן השואל בקנין גמור אלא בגדר דשיעבוד.

ז. ביאור נוסף בשיטות רש"י ותוס' ע"פ חקירת ספר המידות לחקר ההלכה

ואפשר לפרש מחלוקת רש"י ותוס' בעוד אופן ע"פ החקירה בספר המידות לחקר ההלכה, בגדר משכון: **אופן א'** המשכון בעצם הוא פירעון החוב ורק אם יהיה ללוה כסף ישלם במקום המשכון. **אופן ב'** המשכון אינו פירעון החוב אלא התחייבות לשלם כסף ורק אם לא ישלם יפרע את המשכון במקום הכסף. ולפ"ז יוצא שרש"י קאי באופן הא' שהמשכון הוא כפירעון חוב ולכן קנוי לגמרי למלוה ואילו תוס' קאי באופן הב' שהמשכון הוא כהתחייבות לשלם (וכלשונו בחקירה הקודמת "שיעבוד") ולכן אי"ז קנוי לגמרי למלוה.

ח. ביאור הענין [בדא"פ] בפנימיות הענינים (בנוגע לשכינה)

והנה ידוע שבהמ"ק נקרא משכון ביד ישראל כמ"ש¹⁶ "ונתתי משכני בתוכם" ולמדו חז"ל שהכוונה היא לבהמ"ק¹⁷ שהרי כשהקב"ה אמר זאת המשכן כבר היה קיים שהרי כל ספר ויקרא נאמר באוהל מועד שהוא המשכן וא"כ על איזה משכן הבטיחם כאן הוה אומר שקאי על ביהמ"ק. ויתרה מזו: כתב רבנו הזקן בליקוטי תורה "שיש בכל א' ואחד מישראל בחי אלוקות ודבר הוי' השוכן בתוכו כמ"ש "ונתתי משכני בתוכם" ופי' הזהר¹⁸ "משכנא דילי" והוא עד"מ כשאדם נותן משכון לחברו שהמשכון אינו מרצונו הטוב כך כביכול... הנה ארז"ל¹⁹ "גלו לאדם שכינה עמהם"... שאפי' בגלות שכינה עמהם הנותנת לו חיות אלוקית אפי' בעודו עובר על רצונו ית' האמיתי..." וי"ל שע"פ שיטת רש"י לעיל שרבנו הזקן פוסק כך בשו"ע שלו יומתק הענין

¹⁶ ויקרא כו, יא.

¹⁷ כדמוכח מהגמ' עירובין ב, א ורש"י שם בד"ה "ונתתי משכנו".

¹⁸ וראה שם בזהר (בחוקותי דף ק"ד ע"א) "מתל לבר נש דהוה רחים לאחרא אמר ליה וודאי בריחמותא עלאה דאית ליה גבך בעינא לדיירא עמד, אמר היך אנדע דתיבור גבאי, נטל כל כסופא דביתיה ואייתי לגביה אמר הא משכנא לגבך דלא אתפרש מנך לעלמים כך קודשא בריך הוא וכו'..."

¹⁹ ספרי מסעי לה, ד.

כיון שהשכינה (בבית המקדש בכלל (כעיקר מקום השראת השכינה) ובפרטות בתוך כאו"א מישראל ישנה השראת שכינה כמ"ש²⁰ "ושכנתי בתוכם" בתוכו²¹ לא נאמר אלא בתוכם דהיינו בתוך כאו"א מישראל), היא כמשכון ומשכון לשיטת רש"י קנוי לגמרי למלוה וכו"כ השכינה קנויה ומשתייכת לגמרי לישראל, עד לכדי כך שאפילו "גלו לאדם – שכינה עמהם" וכו'. ע"י שיש שכינה בישראל, פועל זה שהקב"ה לא יוכל ח"ו להפרד מישראל²² (אפי' בזמן היותם בגלות) כדמוכח בהדיא מהמשך לשון הזהר הנ"ל "הא משכינא דילי גביכו בגין דלא אתפרש מיניכו לעלמין.. ואף על גב דישאל השתא בגלותא, משכונא דהקב"ה הוא גביהו ולא שבקו לי לעלמין".

ט. וביאור העניין בעבודת האדם

והנה כתב כ"ק אדמו"ר ברשימות (חוברת ק"ל) בנוגע לשם "שמואל ע"ש כי מה' שאילתיהו, לשון שאלה בחוזרת בעין²³ (רש"י ריש ע"ז), ולא ניתן אלא להשתמש בו... נותן בתור שאלה את נפח"א, כוחות, להאדם, שיוכל לנצח את הגוף ונפח"ב... ובכל עת צריך לזכור דחוזרת בעין. [היינו ע"ד מארז"ל] הלוואי תהא יציאתו מן העולם כביאתו (ב"מ קז, א).

"והנה שואל חייב בכל (שבועות מט, א), אף באונסין, ומי בכוחו לעמוד בזה [וע"כ מתרץ כ"ק אדמו"ר שם] והעצה לזה – שיהי' שאלת בעלים, דא"ל אשקי מים וכה"ג (ב"מ צז, א)". [ופיענחו שם - שעניינו בעבודת ה' הוא בקשת צרכיו מהקב"ה בתפילה, שע"ז נחשבת השאלה בנפש האלוקית והכוחות לשאלה בבעלים].

ויש לקשר זה לכללות סוגייתנו, שקיימא לן בשו"ע רבנו כדעת רש"י, שדין משכון קנוי לו בקנין גמור "לכל מילי להתחייב באונסין" שלכך יוצא שגדר בשמירה של משכון דומה לגדר שמירת נפש האלוקית וכוחותיה וכן כמו שמשכון חוזר בעין

²⁰ שמות כ"ה ח'.

²¹ כ"ה בכ"מ בדא"ח וראה מראי מקומות ללקו"ת נשא כד ד"ה "בתוכו לא נאמר".

²² ועפ"ז יוצא שפסק רבנו בשולחנו כשיטת רש"י יש לו שייכות מיוחדת לזמן הגלות בענין שכינתא בגלותא.

משא"כ מלוה שלהוצאה ניתנה. עיין לקו"ש ח"א פר' משפטים אות ט'.²³

כן צריכים הנפש וכוחותיה לחזור לקב"ה בעין בלי שום שינוי אפ"י לא בתירוץ של אונס והכוח והיכולת **והעצה** לכך היא שיהיה שאילה בבעלים היינו עניין עבודת התפילה שהיא הנותנת כוח לפעול העבודה כדבעי.

ויהי רצון שע"י העסק בלימוד התורה [ובפרט בעניני משכון] נזכה לקיים הכתוב²⁴ **"משכני אחריו נרוצה"**²⁵ בביאת משיח צדקנו ובבנין בית המקדש השלישי **"המשכון השלישי"**²⁶ שאז יהא אחריו נרוצה תו"מ ממש.



²⁴ שיר השירים א' ב'.

²⁵ וראה ילקוט שמעוני שיר השירים רמז תתקפ"א **"משכני אחריו נרוצה** ממה שנשלת ממני משכון גדול חרבן ראשון ושני לא נתמשכן אלא על ידנו". ולהעיר: אשר א' הפירושים שם וכן מובא במדרש זוטא שה"ש פרשה א' אות ד' **"דבר אחר"** משכני בגלות על מנת **אחריו נרוצה** לעתיד לבוא והקב"ה אומר לה **"על כן משכתיך חסד"** עד עכשיו הייתי מקצר ימי השעבוד שהיה גלוי לפני שאתם חוזרים לשעבוד אבל עכשיו משכתי אתכם מן הגאולה משתגאלו בפעם הזאת אין אתם חוזרים לשעבוד".

²⁶ ראה לעיל הערה 16 בשם רש"י בעירובין.

בעניין לכסות הפת לפני הקידוש*

הנ"ל

א.

כתב רבינו בשולחנו סי' רע"א סעי' י"ז: "אע"פ שהשולחן צריך להיות ערוך ומסודר מבעוד יום....מ"מ אין מביאים אותו למקום הסעודה עד אחר הקידוש כדי שיהא ניכר שבא לכבוד שבת ואם הביאו קודם קידוש צריך לפרוס עליו מפה לכסותו כאילו אינו כאן עד אחר הקידוש כדי שיתראה כאילו הובא עתה לכבוד שבת בד"א בימיהם...אבל עכשיו...נוהגים...לפרוס מפה לכסות הפת עד אחר הקידוש בין שמקדש על היין בין שמקדש על הפת צריך שתהא מפה תחת המפה על השולחן כדי שתהא הפת בין שני מפות זכר למן שהיה עליו טל מלמעלה וטל מלמטה".

ובסי' רצ"ט סעי' י"ד כתב: "אם רוצה לסעוד תיכף להבדלה צריך להיזהר שלא יביאו לחם לשולחן קודם הבדלה ואם היבאו צריך לכסותו במפה עד אחר הבדלה שלא יראה הפת בושטו שהרי מן הדין היה צריך להקדים ברכת הלחם לברכת היין כשרוצה לאכול מיד לפי שהוא מוקדם ליין בשבח ארץ ישראל בפסוק ארץ חיטה ושעורה וגו' אלא שעכשיו אינו יכול להקדימו והרי זה ביזיון לו לכן יש לכסותו. אבל אם אינו רוצה לסעוד מיד אינו צריך לכסותו".

וצ"ע מדוע לא כתב רבינו בדיני קידוש בסי' רע"א גם הטעם לכסות הפת משום בושט הפת כבדיני הבדלה בסי' רצ"ט (אשר הטור בסי' רע"א כן הביאו) משא"כ בסי' רצ"ט כן הביאו.

ואוי"ל אשר הסברא שרבינו לא הביאו משום שהטעם בושט הפת הרי הוא טעם כללי בכללות הקדמת ברכות זל"ז שא"א להקדים יין לפת (משא"כ מתי שא"א אחרת כמו בנוגע להבדלה אזי יכסה) אך כאן לענין קידוש יש טעם שונה ומיוחד לשבת (כבוד שבת) ולכן ודאי עדיף להביא הטעם המיוחד לכאן. משא"כ לגבי

הבדלה ששם אין שייך הטעם כבוד שבת כי הרי מדובר במוצאי שבת וממילא הטעם היחיד שצריך לכסות הפת הוא משום בושות.

ב.

כתב רבינו בסי' תע"ג סעי' מ"ד: "צריך לאמר ההגדה על המצה ולכן יש להיזהר שתהא המצה מגולה קצת עד שיגיע ללפיכך שאז נוהגין להגביה כל אחד כוסו ואחוז בידו עד שחותם גאל ישראל ולפיכך **נכון לכסות המצות שלא יראה הפת בושותו** כשנוטלין הכוס".

וביאר כ"ק אדמו"ר בהגדה של פסח (ד"ה "לכסות הפת") "שלא יראה בבושתו (אגור, שו"ע רבינו שם) אף שהטור בסי' רע"א פי' ענין בושות הפת, כשמקדש על היין מפני שהפת מוקדם לברכה לגבי יין וכאן הרי אין מקום ברכה – מ"מ גם כאן הוי בושות לפת כשאומר חלק זה מההגדה על היין בה בשעה כשכללות ההגדה צריך להיות נאמרת על המצה דווקא שלכן נקרא לחם עוני ולא על היין".

וע"פ הנ"ל מובן אשר מכיוון שרבינו מדבר אודות כיסוי פת (מצה) בשעת ההגדה ולא בשעת קידוש ביו"ט [ובפרט ע"פ הבהרת רבינו בהגש"פ שאין מדובר בנוגע לקידוש ואעפ"כ צריך לכסות הפת]¹ לכן אין יכול להזכיר הטעם משום כבוד יו"ט (שכאילו הובא השולחן עכשיו לכבוד יו"ט ולכן מכסים) אלא מהטעם הכללי שצריך לכסות הפת משום בושות.

ג.

ונראה אשר יש ג' טעמים בצורך לכסות הפת.

א. משום כבוד שבת "כדי שיתראה כאילו הובא עתה לכבוד שבת".

ב. זכר למן² (שלכן צריך שתהא מפה מלמעלה ומלמטה).

*לע"נ הרי' משה חיים ב"ר יחזקאל ז"ל.

¹ ועדיין צ"ע ע"פ ביאורנו בטעם הטור שכן הביא הטעם של 'משום בושות' בנוגע לקידוש.

² כן נראה בהדיא מלקו"ש חט"ז עמ' 174 הערה 14 - אע"פ שמפשוט הלשון בשו"ע נראה אשר אי"ז טעם נוסף אלא כעין מסתעף, שאם **כבר** למדנו שמכסים משום כבוד שבת אזי **באופן** הכיסוי צריך גם שיהי' עם שני כיסויים וכו' זכר למן, אך שם (בלקו"ש) כתב כ"ק אדמו"ר: "אבל בנוגע לפריסת מפה כו' כתב בשו"ע אדה"ז סי' רע"א סי"ז (מהגמ"י הלי' שבת פכ"ט אות ק') (בשם סה"ת).

ג. שלא יראה הפת בושתו.

וי"ל שיש כו"כ נפק"מ להלכה בין שיטות אלו ועפ"י יומתק יותר מדוע בחר רבינו לכתוב דווקא ב' הטעמים הראשונים בפרט לגבי קידוש.

א) במקרה אשר אדם מקדש על הפת³ אזי הטעם דבושת הפת אין כאן, כיון שכ"ז שמתב"ש כי יש לו דין קדימה לין וכאן שמברך עליו א"צ לכסותו. ולאידך, מצד זכר למן, כן יצטרך לכסותו מכיון שהמן היה מונח כשטל מלמעלה וטל מלמטה. וכן מצד הטעם של כבוד שבת יצטרך לכסותו [כלשון רבינו "נוהגין להביאו לכתחילה קודם קידוש ולפרוס מפה לכסות הפת עד אחר הקידוש בין שמקדש על היין בין שמקדש על הפת"].

ב) האם צריך לכסות הפת רק מלמעלה או גם מלמטה - לפי הטעם משום בושת הפת אזי יספיק לכסותו מלמעלה בלבד, אך מאידך שהטעם משום זכר למן אזי צריך לכסותו גם מלמטה (ש"המן שהיה עליו טל מלמעלה וטל מלמטה").

ג) עד מתי צריך לכסות הפת – אם מצד בושת הפת אזי עד אחר הקידוש צריך לכסותו. מכיוון שכל הבושה היא שמקדימים לברך על היין קודם, וכשנגמרה ברכת היין אין חוששים יותר לבושתו. אך לאידך מצד זכר למן יצטרך לכסותו עד לאחר ברכת 'המוציא'⁴, מכיון שיוצא אשר כ"ז שמכסים הפת אינו משום היין אלא מצד הפת וכל עוד לא בירך עליה ברכת המוציא לא יוריד המפה⁵.

[ואף שלכאורה יוקשה שבסי' רע"א לא הביא רבינו הטעם משום בושת הפת ואעפ"כ פסק שמסירים המפה לאחר הקידוש. ואוי"ל שכוונת רבינו לאחר הקידוש אינו לאחר ממש. כמו שכתוב לגבי קודם הקידוש אין הפירוש קודם ממש אלא אפי' הרבה לפני כו"כ כמו"כ לגבי 'לאחר הקידוש'⁶]

טור שם. ט"ז שם סק"י"ב (ושם: וכן אנו נוהגין גם במקדש על הפת (על פי טעם זה). ובשו"ע אדה"ז שם הביא רק טעם זה) "וצריך שתהא כו' כדי שתהא הפת בין שתי מפות זכר למן שהי' עליו טל כו"י".

³ מובא במשנה ברורה סי' רע"א סעי' ט' ד"ה "על גביו".

⁴ מובא במשנה ברורה שם.

⁵ ולהעיר ששמעתי מכו"כ רבנים אשר הרבי היה מסיר המפה לאחר נט"י לפני ברכת המוציא.

⁶ לדוגמא, כתב רבינו "ואם הביא [את השולחן] קודם קידוש צריך לפרוס עליו מפה לכסותו כאילו אינו כאן עד אחר הקידוש" היינו שלגבי הקידוש עד סיומו צ"ל הפת מכוסה אבל אי"ז מוכרח כלל שמיד לאחר הקידוש יסיר המפה.

וע"פ ג' נפק"מ אלו יומתק טעמו של רבינו שהביא כאן הטעם של כבוד שבת
וזכר למן מכיון שטעמים אלו עדיפים באופן של 'בכלל מאתיים מנה' וטעמים אלו
עיקר לגבי דיני קידוש.



תורת רבינו

"כופין אותו" באוה"ע

הת' נחום הלוי שיחי' לוינ

שליח בשיבה

בלקו"ש חט"ו שיחה ג' לפר' וירא (עמ' 122) מביא כ"ק אדמו"ר את המדרש הידוע עה"פ "ויקרא שם בשם ה' א-ל עולם" "א"ת ויקרא אלא ויקרא... שהקריא אברהם אבינו לשמו של הקב"ה בפי כל עובר ושבי". ומסופר במדרש האופן שאברהם אבינו הקריא את שם הקב"ה, שהיה נותן לעוברים ושבים לאכול ולשתות, וכשעמדו לברכו א"ל שיברכו למי שאמר והיה העולם שמשלו אכלו. אך אלו שלא רצו לברך היה מבקשם לשלם מחיר גבוה בעד המאכל והמשקה, (דכיון שאין מצויים במדבר עולים כסף רב) ומצד ההכרח היו מברכים לקב"ה.

ושואל כ"ק אדמו"ר, מהו הטעם בכפיית הגויים לברך בפיחהם את הקב"ה בשעה שאין בהם ההכרה בבורא העולם. ומוסיף, שאם היה מדובר ביהודי הרי כמ"ש ברמב"ם (ספ"ב דהל' גירושין) שכופין את זה שאינו רוצה לכתוב גט עד שיאמר רוצה אני, כיוון שבאמת "הוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיוון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו". היינו, שבפנימיות רוצה לקיים המצוות, ואי רצונו הוא רק עניין חיצוני, וע"י הכפיה מתבטלת ההתנגדות ומתגלה רצונו האמיתי. וזהו התועלת שבכפייה. אך זהו כאמור תירוץ טוב רק כלפי יהודי. משא"כ אצל כל עובר ושב שלא שייך לומר כן. ע"כ תוכן השיחה לענייננו. ועיי"ש בהמשך השיחה התירוץ לזה.

ולכאורה, יש להעיר בזה מלקו"ש ח"ו שיחה א' לפר' וירא (עמ' 46). ששם מבאר הרבי גבי תשובה מיראה שפועל רק מכאן ולהבא, אך בכל אופן בנוגע למכאן ולהבא, הרע מתבטל לגמרי. דמכיוון שהיהודי בעצם מציאותו לא שייך לרע

והעבירה היא רק מצד "יצרו הוא שתקפו" לכן ע"י התשובה שתשש יצרו מתגלה מהותו שהוא טוב וממילא הרע מתבטל. (וכנ"ל בשיחה הקודמת).

וממשיך הרבי, דכיוון שהטעם של התשובה לבטל החטא הוא מכיוון שהעבירה הוא רק מצד יצרו אך בעצם מהותו הוא טוב. א"כ הרע הוא רק דבר נוסף שצריכים להוריד, משא"כ אצל ב"נ שהרע אינו דבר נוסף א"כ תשובה יכולה למנוע רק הבפועל של העונש אך לא את עצם מציאות הרע.

אמנם, זהו רק בנוגע לב"נ לאחר מ"ת, משא"כ ב"נ לפני מ"ת (שעדיין לא נפעל ה"ובנו בחרת") יש סברא לומר שגם התשובה של ב"נ יכולה לבטל לגמרי את מציאות הרע. ומסכם הרבי שיש סברא לכאן ולכאן. (ביאור צדדי הספק לא מתבארים בשיחה, וראה לקמן).

ומכאן יוצא שבב"נ לפני מ"ת יש סברא ששייך גם העניין ד"כופין אותו עד שיאמר רוצה אני" וא"כ לפי"ז יהיה מתורץ הקושיא (בחט"ו הנ"ל) מה פעל א"א בכפייתו את העוברים ושבים דכיוון שמדובר לפני מ"ת שפיר שייך כפיה. וצריך לומר שבשיחה בח' ט"ו מדבר לפי הסברא שגם לפני מ"ת מציאותם של ב"נ הוא רע.

ויש להעיר עוד דב' הסברות במציאותם של ב"נ לפני מ"ת מצינו בלקו"ש חל"ו, (ועפ"ז יבואר קצת צדדי הספק) שמבאר כ"ק אדמו"ר שיש ב' כוונות במכות שהכה הקב"ה את מצרים א. להפרע מפרעה ב. (שיטת רש"י בפי' עה"ת) שבנ"י יכירו את גבורתו של הקב"ה. ומבאר הרבי הטעם שרש"י לא מפרש כפי' הא' דכיוון שכל כוונת הבריאה הוא בשביל ישראל א"כ א"א לפרש איזשהו מאורע בעולם שאינו בשביל ישראל. וא"כ אע"פ שכוונת המכות היתה להיפרע מהמצרים, מוכרח לומר שיש כאן עניין בשביל ישראל. ובהערה 41 מבאר הרבי וזלה"ק "ויש לומר דכן הוא לכו"ע והא דלא נתפרש כן בפירוש שאר המפרשים הוא לפי שמדובר לפני מ"ת ולפני שבנ"י נעשו לעם בפ"ע כמ"ש "לקחת לו גוי מקרב גוי", וס"ל שאז עדיין לא נפעל בעולם עד כדי-כך, שיורגש בכל פרטי המאורעות שהם בשביל ישראל. משא"כ לדעת רש"י בפירושו עה"ת שכיוון שהכוונה "בשביל ישראל" היא עצם מציאות הבריאה, ועוד שע"פ פשטות הכתובים, מזמן האבות ואילך כבר נעשו ישראל מובדלים מכל שאר העמים שעל פני האדמה, לכן מודגש תיכף בתחלת המכות דהא ד"ואני אקשה את לב פרעה" הוא בשביל התועלת שתבוא מזה לישראל "ישמעו ישראל וייראו". עכלה"ק.

א"כ מצינו מפורש ב' שיטות האם לפני מ"ת מודגש מעלת ישראל או לא והוא כב' סברות הנ"ל. וק"ל.

לע"נ

הרה"ח הרה"ת ר' חיים ב"ר שלמה ע"ה
אלבז

נלב"ע ב' סיון ה'תשס"ג

* * *

ת.נ.צ.ב.ה.

לזכות

הנהלת ישיבתנו הק'

המסייעת בחפץ לב להדפסת קובצי
החידו"ת

הרה"ת ר' לוי יצחק שי' הבלין
והרה"ת ר' יוסף יצחק שי' וואלף

להצלחה רבה ומופלגה בעבודה"ק

לזכות

התלמידים השלוחים דישיבתינו

הת' מיכאל משה שיחי' וייסמן

הת' נחום הלוי שיחי' לוין

הת' יוסף מנחם מענדל שיחי' סגל

הת' ברוך שיחי' קפלושניק

הת' חיים יוסף יצחק הלוי שיחי' קפלן

הת' אשר שיחי' רבינוביץ'

להצלחה רבה בכל הענינים בגשמיות וברוחניות,

ובפרט בהשליחות בישיבתנו הקן'

לנח"ר המשלח - כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

לע"נ

הרה"ח רפאל עמוס בן ר' אהרון ז"ל

קרניאל

מקושר לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

עסק בשליחותו בחינוך ילדי ישראל

ופעל במבצעיו הקדושים

נלב"ע ביום י"ז בטבת ה'תשס"ח

ת.ג.צ.ב.ה.

לע"נ

הרה"ח משה זאב ע"ה

ב"ר אהרן וחי'ה רייזל

ירוסלבסקי

מייסד ומנהל 'אש"ל' – הכנסת אורחים' בחצרות כ"ק אדמו"ר

במשך כ"ג שנים

ומנהל חדרי 'תורה אור' בארה"ק במשך ל' שנים

נלב"ע יום ג' ו' שבט ה'תשנ"ד

ולע"נ

הרה"ח דוב בעריש ע"ה

ב"ר שמעון ורבקה שנרצחו עקדה"ש הי"ד

רוזנברג

משפיע דעת חסידי חב"ד בלוד

נלב"ע ליל ש"ק י"א שבט ה'תשמ"ה

ת.ג.צ.ב.ה.

נדפס ע"י משפחתם שיחיו

לע"נ

מרת פנינה בת חי'ה

נלב"ע ה' שבט התשס"ז

* * *

ולע"נ

משה דוד בן - בן ברוך

* * *

ולע"נ

כל משפחתם שניספו בשואה הי"ד

* * *

ת.ג.צ.ב.ה.

לע"נ

דוד בר' יצחק יוסף ע"ה טויסטר
נלב"ע עש"ק אחר חצות כ"ב אלול
ה'תשס"ו

* * *

ת.נ.צ.ב.ה.

לזכות

הנהלת ישיבתנו הק'

שלוחי כ"ק אדמו"ר לארה"ק תובב"א

הרה"ח משולם זוסיא אלפרוביץ שליט"א

והרה"ח ישראל מנחם מענדל גראנער שליט"א

להצלחה מופלגה בעבוה"ק

ויה"ר שיזכו לחנך תלמידיהם

ברצון קודשם של רבותינו נשיאנו

מקימי ונשיאי הישיבה.