

קובץ

# הערות התמימים ואנ"ש

- מעלבורן -

גליון קכ"ז

יו"ד וכ"ב שבט ה'תשע"ג

- שנת "תהי שנת גאולה עכשיו" -

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושלושה לבריאה  
ששים ושלושה שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
מאתיים שנה להסתלקות אדמו"ר הזקן



יוצא לאור ע"י תלמידי ישיבה גדולה – "זאל"  
מעלבורן, אוסטרליא



יוצא לאור ע"י  
**חברי המערכת**  
התלמידים השלוחים  
הש' ישראל לייב בן פעסי לאה לעסטער  
הש' יוסף יצחק בן שיינדל רחל קעסל

67 Alexandra St. East St. Kilda  
Victoria 3183 Australia  
YGHeoros@gmail.com

---

## פתח דבר

---

לכבוד ימים הבהירים יו"ד שבט – קבלת הנשיאות דכ"ק אדמו"ר נשיא דורינו בשנת ה'תשי"א, וכ"ב שבט – הסתלקות של הרבנית הצידקנית חי' מושקא בשנת ה'תשמ"ח ובהתאם להוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מוציאים לאור קובץ הערות התמימים ואנ"ש - חוברת קכ"ז, המכיל ביאורים והערות בסוגיות שונות בש"ס ופוסקים, פרי עטם של ראשי ותלמידי הישיבה שיחיו דישיבה גדולה, וכמה מאנ"ש שבמעלבורן\*.

ויה"ר שע"י העסק בלימוד התורה, ובפרט ע"י עבודתינו המיוחדת לדור השביעי כפי שאמר כ"ק אדמו"ר בהמאמר של קבלת הנשיאות, "לגמור המשכת השכינה ולא רק שכינה כ"א עיקר שכינה ובתחתונים דוקא.... ונזכה זען זיך מיט'ן רבי'ן דאָ למטה אין אַ גוף ולמטה מעשרה טפחים והוא יגאלנו".

### המערכת

יו"ד וכ"ב שבט

ה'תשע"ג - השנת "תה"י שנת גאולה עכשיו"  
חיים ושלשה שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר  
מאתיים שנה להסתלקות אדמו"ר הזקן  
מעלבורן, אוסטריא

---

\* בקשתנו שטוחה לפני המעיין, שבאם ימצא דבר שכדאי להעיר או להאיר עליו, שימצא לנו הערותיו מפי כתבו, להגדיל תורה ולהאדירה.



# מפתח



## דבר מלכות

### תורת רבינו

- 12 טעמי הבריאה בהקדמה לדירה בתחתונים  
א' מהשלוחים

### הסידות

- 15 הצריכותא בב' ראיות  
משה אהרן שי' באקמאן
- 16 "מצוה דאורייתא" להיות חכם  
ישראל לייב שי' לעסטער
- 19 מנוחה בפועל או מנוחה בעצם- הערה בתער"ב  
א' מהתמימים

### נגלה

- 22 בעל השדה לצורך העני  
מנחם מענדל שי' הרץ
- 23 הלשון תנה לי לשיטת רש"י  
יוסף חיים ברוך הכהן שי' טייטלבוים
- 25 כמה הערות בענין תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים  
מנחם מענדל שי' ליבערמאן

- 27 חילוק בין מגו דזכי למיגו דאי בעי זכי  
הש' אברהם צבי הכהן שי' ענגעל

## הלכה

- 30 בענין חזרה בקנין משיכה  
א' מאנ"ש
- 32 בנין הסוכה לאחרי יוה"כ דוקא  
הרב קתריאל ברוך שי' קסטל

## דבר מלכות

**א.** ידוע שישנם חילוקים בין השנה הראשונה להסתלקות להזמן שלאח"ז, ומהם, ש"כל י"ב חודש . . נשמתו עולה ויורדת, לאחר י"ב חודש . . נשמתו עולה ושוב אינה יורדת, "היינו, שאינו נמצא למטה כמקודם.

ואף שחילוק זה הוא אצל כל ישראל, הן אצל יהודים פשוטים, הן אצל גדולי ישראל, וגם אצל נשיאי ישראל, מ"מ, מצד גודל מעלת הצדיקים – צדיק גוזר והקב"ה מקיים, ויתירה מזה, הקב"ה גוזר וצדיק מבטל, ועד שצדיקים יכולים לפעול שינוי במעשה בראשית – יכולים הם לשנות כלל זה בהתאם לרצונם.

כלל זה (ש"לאחר י"ב חודש . . נשמתו עולה ושוב אינה יורדת") (הוא אצל מי שאינו בעל-הבית על עולם ומלואו, משא"כ צדיקים שנמסרו להם מפתחות של חי', גשמים ותחיית המתים) [מפתחות כאלו ששנים מהם בבת-אחת אינם נמסרים לאחד, ואעפ"כ ראינו שלצדיקים נמסרים גם מפתחות אלו בבת-אחת, נוהם בעלי-בתים על הכל, הרי עאכו"כ שיכולים לבחור לעצמם את מקומם, להיות היכן שמוצאים לנכון שכך טוב יותר.

**ב.** ובנוגע לכ"ק מו"ח אדמו"ר – בודאי שגם עתה רצונו להיות כאן, יחד אתנו:

אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר היו ג' הענינים דאהבת ה' אהבת התורה ואהבת ישראל (קשורים זב"ז, ועד ל(דבר אחד [וכידוע מאמר רבינו הזקן ש"ואהבת לרעך כמוך (הוא כלי) (פירוש וביאור) ל"ואהבת את ה' אלקיך, נ"שלכן, מבלי לעשות חשבונות, ויתר הרבי) ("ער הקאט פארבויגן") (על הגשמיות שלו ואפילו על הרוחניות שלו בשביל אהבת ישראל<sup>2</sup>).

ומזה מובן שכן היא הנהגתו גם לאחר הסתלקותו [ע"ד מארז"ל "כיון שיצאו רוב שנותיו של אדם" בהנהגה טובה מובטח לו שכך יהי' גם לאחריו כן, ואם הדברים אמורים אצל כל אדם, כל-שכן אצל צדיק, חסיד, שכל ימיו מסר את נפשו, נפשו הטבעית ואפילו נפשו האלקית] – שאף שהענינים דלמטה מעלימים ומבלבלים

להענין ד"נהנין מזיו השכינה", "זיו תורתן ועבודתן" ולמעלה מזה, אעפ"כ, מותר הרבי ורוצה גם עכשיו להיות למטה, יחד אתנו<sup>1</sup>.

וכיון שזהו רצונו של הרבי – בודאי יהי' יחד אתנו, וכמ"ש התוספות ש"כשהיא (הנשמה) רוצה היא יורדת"

ג. המורם מזה בנוגע לפועל:

אף שנמצאים כבר לאחר יום ההילולא הראשון,

–הנני נמנע לומר או לכתוב "ארציית הראשון", כי, צריכים לקוות שעד לשנה הבאה יהי' כבר קיום היעוד" הקיצו ורננו שוכני עפר", והוא בתוכם, ובמילא לא יהי' עוד "ארציית", ולכן מדייק הנני" יום ההילולא הראשון", כי, עליות (שזהו"ע ההילולא) יהיו גם לאחר כן–

וא"כ יכולה להיות ח"ו וח"ו חלישות בהתקשרות – צריכים לידע שאדרבא ואדרבא: ההתקשרות צריכה להתחזק עוד יותר, וכשם שעכשיו מתעלה הרבי בעילוי אחר עילוי, צריכים גם אנו להתאזר בכחות נוספים כדי שנוכל להילות אליו.

ד. זוהי גם התשובה לשואלים בנוגע לאמירת קאפיטל ע"א (הקאפיטל דכ"ק מו"ח אדמו"ר המתאים למספר שנותיו – (האם צריכים לאמרו גם לאחר יו"ד שבט, ועד מתי צריכים לאמרו? והתשובה לזה – שצריכים להמשיך לאמרו עד י"ב תמוז.

ובהקדם השקו"ט האם גם לאחר ההסתלקות ישנו ענין של הוספה בזמן, ואם שייך אז ענין של גידול והתבגרות – שיש אומרים שזוהי פלוגתא בין הרמב"ם להראב"ד.

ויש להביא שתי ראיות שענינים אלו שייכים גם לאחר ההסתלקות:

א) נהגו בכל תפוצות ישראל לערוך "ארציית" בכל שנה ושנה. וכיון שענינו של "ארציית" הוא, שבו נעשית עליית הנשמה, מוכח, שגם אצל הנשמה (לאחר ההסתלקות) שייך הוספה התלוי' בזמן.

ב) ישנה רשימה של כ"ק מו"ח אדמו"ר מכ"ף מר-חשון תש"ה – שבו מלאו שמונים וארבע שנים מיום הולדת אביו אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, וביום זה מסתיימת השייכות לקאפיטל פ"ד (כידוע במנהגי אמירת תהלים – <13>ע"ד חזיון לילה, שבו אמר לו אביו שיאמרו דרוש על קאפיטל פ"ד. ומזה מובן גם בנדו"ד) כמדובר <14> שהרבי הבהיר מראש ("באוואָרנט") כמה וכמה ענינים) –



שבכתבו אודות יום הולדת אביו אדמו"ר נ"ע כו"כ שנים לאחרי הסתלקותו, פסק גם בנוגע לעצמו, (שגם עכשיו) לאחר ההסתלקות (ישנו אצלו הענין דיום הולדת, וגם עכשיו ישנם אצלו עליות בעילוי אחר עילוי, אשר, לאחר כל עלי' נמצא שהעבודה הקודמת היתה הכנה להמעמד ומצב שלאח"ז).

\*\*\*

ה. בעניני השליחות של הרבי ישנם כמה סוגים:

ישנם כאלה שבגלוי היתה ההוראה אליהם בנוגע לגשמיות, היינו, שיעסקו בעניני עסק והדומה, אלא שהכוונה הפנימית היתה ענין של תורה ומצוה. וישנם כאלה שגם בגלוי היתה ההוראה אליהם בנוגע לרוחניות, היינו, שהרבי שלח אותם עבור ענין של חינוך, חיזוק התורה, הפצת היהדות, ועד ללמד לילדים אלף-בית.

כשם שבנוגע לאלה שההוראה אליהם היתה בענין של גשמיות, מובן, שאין זה אלא החיצוניות בלבד, והכוונה הפנימית היא ענין של תורה ומצוה [כשם שהכוונה העיקרית בכללות ענין העסק הוא בשביל מצות הצדקה, מעשר או חומש, או יותר מזה] ובפרט ע"פ המבואר באגה"ק אשר בזמן הזה עיקר העבודה היא צדקה, והחלק שנותנים לצדקה מעלה את הכל – נכך בנוגע לאלה שבגלוי היתה ההוראה אליהם בענין רוחני, שגם הם צריכים לידע שזוהי הוראה חיצונית לגבי הכוונה הפנימית שבדבר.

וע"ד מאמר הזהר" דא מוחא לגו מוחא כו' האי קליפה להאי והאי להאי", היינו, שגם דבר שהוא פנימיות ומוחא לגבי דרגא תחתונה, אינו אלא חיצוניות וקליפה לגבי דרגא נעלית יותר.

ולכן, גם אלה שההוראה אליהם היתה בענין רוחני, צריכים להתבונן האם ענין זה הוא כבר תכלית המכוון, או שאין זה אלא החיצוניות והקליפה בלבד, וכשם שההוראה בענין של עסק היא החיצוניות בלבד ויש בה כוונה פנימית, כך גם ההוראה בענין של הפצת התורה, חיזוק היהדות והדומה, היא גם הוראה חיצונית לגבי הכוונה הפנימית שבדבר כדלקמן.

ו. כל אלה שהרבי שלח אותם לעסוק בהפצת היהדות בערי השדה,

–ולאו דוקא ערי השדה ממש, אלא, לאחר שיוצאים מהיכלו של הרבי, שבו קיבל ליחידות, בו התפלל ובו למד, הרי, כל מקום שבו נמצאים הו"ע של "שדה" לגבי היכלו של הרבי, כך שבהיציאה מעבר לאסקופה נמצאים כבר בשדה, כיון שחסר שם ה"תפארת אדם לשבת בית" –

צריכים לידע שבכל עניני השליחות ישנה כוונה פנימית.

והכוונה הפנימית היא – להפיץ תורת החסידות, כדברי הרבי שאדמו"ר הזקן לא רצה לעשות את החסידים למפלגה, אלא תורת החסידות היא עבור כלל ישראל.

וזהו הענין דיפוצו מעינותיך חוצה, שזוהי ההכנה לביאת המשיח.

ז. בכלל ישנם ארבע דרגות: חולין, מעשר, תרומה וקודש. ומצינו גם דרגא חמישית – "מי חטאת", שאפילו טהור לקודש אינו מספיק לחטאת. וכמו כן יש גם בנפש חמש דרגות: נפש, רוח, נשמה, חי', יחידה. ובהתאם לכך ה' הדיבור וההוראה של הרבי לכל אחד לפי אופנו ומדרגתו.

נפש – שייכת לענין של חטא, כמ"ש "נפש כי תחטא". ולכן, לאלה שבדרגת נפש היתה ההוראה בגלוי בענין של גשמיות. ולאלה שבדרגת רוח ונשמה, ועאכו"כ חי' יחידה, שהם דרגות נעלות יותר – ההוראה אליהם היתה בענינים נעלים יותר, כל אחד לפי מדרגתו.

אבל, צריכים לידע שכשם שהדרגא דנפש אינה אלא הכנה לגבי דרגא נעלית יותר, כך גם דרגת רוח ונשמה, ואפילו חי' יחידה, אינם אלא שם וכלי לעצם הנשמה, כדיוק הלשון "חמשה שמות נקראו לה, לעצם הנשמה, היינו, שגם יחידה) שנכללת בחמשה שמות) אינה אלא שם והכנה לעצם הנשמה.

ובמילא מובן שבהדיבור לבחי' היחידה, חי' נשמה ורוח, או אפילו נפש – היתה הכוונה והרצון להגיע לעצם הנשמה.

ולכן מובן שכל אלה שהיתה להם שייכות אל הרבי, שיש להם עתה שייכות אל הרבי, ובמילא תהי' להם שייכות גם לאח"ז, כיון שכל דבר שבקדושה אף שמסתלק מניה שרשו במקומו – צריכים לידע שבכל ההוראות שקיבלו מהרבי ישנה כוונה פנימית, והכוונה הפנימית היא – פנימיות התורה, יפוצו מעינותיך חוצה, כלומר, להפיץ את תורת

החסידות הכללית שנתגלתה ע"י הבעש"ט והבאים אחריו, ותורת חסידות חב"ד שנתגלתה ע"י אדמו"ר הזקן והבאים אחריו, עד לכ"ק מו"ח אדמו"ר ועד בכלל, שע"ז מתמלאת ונשלמת הכוונה פנימית.

ח. וכשתושלם הכוונה פנימית יהי' "לכל בני ישראל... אור במושבותם, ויקויים מ"ש בפרשתנו" ובני ישראל יוצאים ביד רמה,

–בהפרשיות שלפנ"ז מדובר אודות הגלות, ובפרשתנו הו"ע הגאולה–

ו"אז ישיר משה" – "שר לא נאמר אלא ישיר מכאן לתחיית המתים מן התורה, היינו, שבקרוב ובעגלא דידן" ישיר משה – של דורנו – ובני ישראל", בוא"ו (המחבר) לא וא"ו המפסיק) – ישיר לשון יחיד,

ויקויים מ"ש" הוי' ימלוך לעולם ועד", וגם בלשון תרגום: "הוי' מלכותי קאים לעלם ולעלמי עלמיא,"

ובפשטות – שבמהרה בימינו נראה את הרבי בעיני בשר, והוא יוציאנו לגאולה האמיתית והשלימה – אמן.

\*\*\*

ט. בבואו לאמריקא אמר הרבי: "אזלת לקרתא עבד כנימוסא". כאן באמריקא אוהבים לשמוע כרוז, הצהרה ("סטייטמענט"), דבר חידוש, ומה טוב – דבר המבהיל את הרעיון. אינני יודע אם יש צורך בסדר כזה, אבל – "אזלת לקרתא עבד כנימוסא:"

שלשת האהבות, אהבת השם, אהבת התורה ואהבת ישראל, כולא חד. אי אפשר לחלק ביניהם, כיון שכולא חד, כעצם אחד. – בתורת החסידות מובא מאמרו של הבעש"ט בשם ראשונים: העצם כשאתה תופס במקצתו אתה תופס בכולו. ובנדו"ד, כיון שג' האהבות הם עצם

אחד, מובן, שבכל א' מהם יש שלשתם, כי, כשאתה תופס במקצתו אתה תופס בכולו.

כשישנה אהבת ה', אבל אין אהבת התורה ואהבת ישראל, ה"ז הוראה שחסר גם באהבת ה'. לאידך גיסא, כשישנה אהבת ישראל, עם היותה מהמצוות שכליות שהשכל מחייבם, הרי, סוף סוף, מגיעים לאהבת התורה ואהבת השם. וכידוע הסיפור אודות הרבי הצמח-צדק, שע"י נתינת גמילות חסד ליהודי הגיע לענינים כאלה שלא הגיע אליהם ע"י תורה ועבודה.

"הצהרה" ("סטייטמענט") זו צריכים להכריז ולהודיע. כאשר רואים יהודי שיש לו אהבת ה' ואין לו אהבת התורה ואהבת ישראל, צריכים לומר לו, שעליו לדעת שאהבת ה' לבדה, ללא אהבת התורה וישראל, אין לה קיום. לאידך גיסא, כשרואים יהודי שיש לו רק אהבת ישראל, צריכים להשתדל להביאו לאהבת התורה ואהבת ה'. וכן צריכים להשתדל שפעולתו באהבת ישראל תתבטא לא רק בנתינת לחם לרעבים ומים לצמאים, אלא שמצד אהבת ישראל יקרב יהודים לאהבת התורה ואהבת ה'.

וכאשר יהיו שלשת האהבות יחדיו, יהי' זה "חוט המשולש" ש"לא ינתק".

ועי"ז תבוא גם הגאולה, שכן, כשם שהסיבה ל"גלינו מארצנו" בגלות האחרון היא בגלל ההיפך דאהבת ישראל, כך ע"י אהבת ישראל תבוא הגאולה במהרה בימינו ממש.

(משיחת י" שבט תשי"א)



## תּוֹרַת רַבִּינוּ

### טעמי הבריאה בהקדמה לדירה בתחתונים

א' מהשלוחים

כתוב בלקו"ש ח' ו פרשת שמות (ב):

"אז דאס וואס דער אויבישטער באט געוואלט האבן א דירה בתחתונים איז ניט מצד א טעם, נאר דאס איז בבחינת "תאוה" כביכול, וואס איז העכער פון האבן אויף זיך א טעם."

ובהערה 69:

"והטעמים שבזוהר וע"ח הם הקדמה והכנה להשלמת הכוונה ד"דירה בתחתונים". כי ענין "הדירה" הוא [לא רק שנמצא בה כל העצם, אלא גם] שהעצם נמצא בה בגילוי. ולכן צריך "להיטיב לברואיו" ו"יכיר גדולתו" – בחי' הגילויים כי ידיעה והכרה זו הם הכנה לגילוי העצמות... וכמו שהתהוות עם היות שהוא רק ביכולת בעצמות בכ"ז התהוות בפועל הוא מהאור וע"י התלבשותה בהכלים, כן גם השלמת הכוונה ד"דירה

בתיאונים" – דירה לעצמותו, הוא ע"י (הקדמת) "להיטיב לברואיו" – אור, ו"יכיר גדולתו" – כלים. "עכ"ל לענינינו.

היינו שכל הטעמים המובאים בע"ח ובזוהר הם בתור הקדמה לגילוי העצמות.

ומצינו עוד הערה באותו השיחה שיש לכאורה משמעות הפוכה לגמרי, וז"ל:

"וכמו שהתהוות אינו מצד הטעם כן גם אמיתית ענין גילוי אלוקות שבהם אינו מצד טעמים אלו. כי מכוון שהתהוות עולמות התחתונים אינו מצד [הטעמים שבבחינת] הגילויים הרי הגילויים "דערלאנגען" ניט בהם."

והיינו שכל הטעמים אין להם שייכות כלל אפילו לענין גילוי העצמות, ואיך אפשר שיהי' ב' ענינים אלו ביחד – הקדמה לזה ואינו שייך לזה כלל?

וי"ל דזהו באופן דלא זו אף זו. ובהקדמה:

כתב כ"ק אדמו"ר בד"ה ונחה תשי"ד (קונטרס אחש"פ תשמ"ח) אות ח-ט:

"... דבאור שלפני הצמצום יש (בכללות) ב' מדריגות... וב' מדריגות אלו הם השרש דאור הסוכ"ע... (ו) ממכ"ע שלאחרי הצמצום... שכל יכול... שבהיכולת להאיר... יש גם היכולת שלא להאיר..."

וי"ל מזה שעצמותו ית' אף על פי שאין מהותו מה שהוא ית' יש לו היכולת להאיר ושלא להאיר, אלא הוא ית' למעלה משניהם, ובבלי גבולו להיותו אינו מוגדר, ב"שלא להאיר" יכול גם ("צו אריינשטעלן") להאיר. (וכן להיפך).

ולכן אף שענינים אלו - היכולת להאיר ושלא להאיר – אינם מציאותו ומהותו ית', ע"י שניהם – או שללילת שניהם ביחד – מתגלית העומק שבשתייהן – יכולת העצמות.

ונחזור לענינינו: לכאורה י"ל ג"כ בטעמי הבריאה: שאף על פי שאינם מגיעים כלל אל בעצמותו ית', מ"מ על ידי שני הטעמים - "להיטיב לברואיו" – אור, ו"יכיר גדולתו" – כלים – שהם הפוכים כמו יכולתו להאיר ושלא להאיר, וע"י שניהם (לא בתור אור וכלי רגיל, כמו שהאור

נתגלה ע"י הכלי אלא) שוללים זה את זה נתגלה על ידו פשיטות ביותר, ועד לפשוט בתחלית הפשיטות, גילוי עצמותו ית', ובה בשעה ענינם (מצד עצמם) אינם שייך לעצמותו כלל וכלל.

אבל לכאורה י"ל שבלשונו הק' בהשיחה הלשון "כלים" ו"אור" הם בהמובן הרגיל שהאור מאיר בהכלי (ולא שהם בענין כל אחד בתחליתו שולל ענין השני) ועפ"ז צ"ל, וחזר השאלה כבתחילה.

אלא י"ל גם מהמאמר הנ"ל: שבהעולמות, הגילוי וההעלם הם שנים, ולכן בכדי להכין את העולם לגילוי האלוקות שבימות המשיח צריך להיות הקדמה מצד העולם, בגילוי ובהעלם, באור ובכלי, ואח"כ בגילוי העצמות כשנתגלה עצמותו ית', ונתגלה שב' ענינים אלו הם אחד – יהי' "אינם מצד טעמים אלו" – ולכאורה זהו מפורש בלשונו הק': "בחי' הגילויים".



## חסידות

### הצריכותא בכ' ראיות

משה אהרן שי' באקמאן  
שליח בישיבה

הביא במאמר ד"ה באתי לגני תשל"ג (א) מד"ה מי כמכה באלים הוי' לאדמו"ר מהר"ש שישנם ב' ענינים הפכיים בהתהוות העולמות, (א) דמה שבריאת העולם נקרא יש מאין (וב) שמציאות העולם הוא מציאות אמיתי. והביא ב' ראיות לזה, (א) שנאמר בראשית ברא אלוקים (ב) שאמרו רז"ל שנים לוקטין קישועין אחד לוקט פטור ואחד לוקט חייב, העושה מעשה חייב, וזהו ראי' שאין עולה"ז שקר, כי אם לאו למה דוקא העושה מעשה חייב.

יש לעיין למה צריך ב' הראיות הנ"ל ומה חסר בכל אחד מהם בפני עצמם שצריך להשני. הרי לכאורה רק ראי' אחד הי' מספיק. ואא"ל בד"א עכ"פ בזה, שזה הצריכותא בין שניהם. מראי' הא' שנאמר בראשית כו' אפשר לומר שזה שכתוב בפסוק שם "אלוקים" – שם שמורה על הצמצום והעלם - זה גופא ראי' שאין מציאות העולם מציאות אמיתי כי אלקים היא מדת הצמצום, ורק מצד ההעדר אלוקות [מציאות אמיתי] העולם מתקיים (ולא מצד אלוקותו ית' וענין אמיתי). לכן היבא ראי' הב' שהוא הלכה הכתוב במשנה (סנהדרין סז, א) לגבי המכשף כיון שהלכה [מצוות] היינו רצון העליון, וידוע שרצון הוא הטי' העצם, וזאת אומרת שגם מצד למעלה מסדר השתלשלות רצה [נתאוה] הקב"ה שהעולם מתקיים.

ואם הי' רק ראי' השני', אפשר לומר שיש שתי בחי' באחיזת עינים, (א) העולם שעשה הקב"ה שקדמו ההעדר והוא רק אחיזת עיני הבריות (וב) אחיזת עינים מצד הבריות עצמם, וע"פ הלכה המכשף פטור רק אם הנו

מצד עצמו אוחז עיני הרואים. לכן הביא ראי' השני' שגם מצד התורה [תורה אמת] שהעולם הנו מציאות אמיתי.



## ”מצוה דאורייתא” להיות חכם

ישראל לייב שיי לעסטער  
שליח בישיבה

כתוב בספה”ש קיין ת”ש (ע' 48 - 49):

”אין א שמועס וואס דער פאטער האט גערעדט בסעודת שבת פרשה תרומה תרנ”א האט ער דערציילט אז אין יאר תק”ן ווען דער מיטעלטר רבי איז אלט געווארען זעכצן...זיבטצן יאר האט דער רבי אים איבערגעגעבן דעם חינוך און הדרכה פון די יונגע לייט וואס זיינען געזעסען ביים רבי'ן אין ליאזנא האט דיר רבי געזאגט דער מיטעלטר רבי'ן אז דער ערשטער טריט אין חסידיש'ן חינוך והדרכה איז מאכן חסידים פאר אויס שוטים, ווייל שטות איז א מחיצה של ברזל פאר חסידות. דאן האט דער פאטער ערקלערט אז דער ווארט שוטה האט צוויי אויסטייטשן (א) שוטה כפשוטו כמשמעו – א נאַר (ב) שוטה, ווילד. און די ביידע זאכן – סיי נארישקייט און סיי ווילדקייט זיינען ניט קיין פאַר מיט חסידות און חסידים”

וממשיך בעמוד 52:

”דער רבי האט געזאגט: איך האב מקבל געווען פון זיידע'ן מורינו הבעש”ט נ”ע אז שטות, ניט נאר רוח שטות, נאר שטות וואס מענטשן רופן אן ניט קיין קלוגער מענטש, עצבות און הרגש מעלת עצמו, זיינען ביי חסידים עבירות דאורייתא. חכמה וואס מענטשן רופן אן א קלוגער, שמחה דורך געפינען יעדער זאך דעם גוט וואס איז משמח און זריזות במתניות זיינען בא חסידים מצוות דאורייתא.”

ולכאורה יש כמה שאלות פשוטות בזה:

(א) באומרו ”נאר שטות וואס מענטשן רופן אן ניט קיין קלוגער מענטש עצבות און הרגש מעלת עצמו” – לכאורה מה הקשר בין ”ניט קיין קלוגער” ו”עצבות און הרגש מעלת עצמו”?



ב) בנוגע לחכמה ידוע הפתגם (המובא בחסידות ראה המשך תרנ"ט בתחילתו) "א קאפ קען מען נישט ארופשטעלן". היינו שמדריגת ההבנה והשגה, החכמה והשכל של אדם מסויים הוא טבעו, ואין אדם יכול לשנות טבע השגת שכלו (היינו כמה אורך עומק ורוחב יכול לתפוס במוחו). וא"כ איך יהי' שביחס לחסידות הוא "מצוות דאורייתא", וציווי להיות חכם? (וע"ד השאלה הידוע בנוגע להציווי "ואהבת את ה' אלוקיך" – איך שייך ציווי על האהבה?)

ג) ענין החסידות הוא לכאורה להלכות ולעורר לבם של ישראל לאביהם שבשמים – "רחמנא ליבא בעי" – למה ענין החסידות תלוי על ענין החכמה? ויש לשאול על זה עוד.

צריך להקדים להבין: מהו מהות ענין החכמה?

כתוב בספ"ש תורת שלום ע' 162:

"איצטער וועלען מיר ערקלערן וואס מ'האט פריער גערעדט אז חכמה איז ניט השגה נאר ביטול"

ולכאורה מהו הפשט בזה – החכמה הוא ענין השגה, ידיעה, הבנה, הגיון וכו' וביטול הו"ע מי שקטן בעיני עצמו, עניויות וכו' לעשות ציווי האדון בלא הבנה בטו"ד!

ויובן זה ממה שמבאר בלקו"ש חלק טו ע' 60-61:

ד. וועט מען דאס פארשטיין בהקדים דעם ביאור פון כ"ק מו"ח אדמו"ר אין דעם יתרון פון דער נפש השכלית ("צלם") פון א אידן לגבי דער נפש השכלית שבכללות מין האנושי אז "אין איר (נפש השכלית שבנש") פילט זיר א רוחניות'דיקע איידלקייט און הגם ער איז דאך שכל אנושי בטבעו דאך האט ער א קלעפ צו רוחניות'דיקע איידלקייט":

משא"כ דער נפש השכלית פון א ניט אידן איז א מגושם'דיקער פארשטאנד. און ווי ס'איז מבואר בכ"מ וועגן חכמות חיצוניות, אז זיי ברענגען דעם מענטשן צו א הרגש פון ישות, ביז דא פירט אים אריין אין גסות וכו'

ולכאורה פאדערט זיך ביאור: דער ענין פון שכל איז צו מברר זיין דעם "אמת" פון א זאך, וואס דערפאר איז די זאך פון שכל צו צוטראגן זיר צו העכער פון (אייגענע נטיות און פניות – פון) זיך – "רוח .. האדם העולה היא למעלה", ניט ווי א בעל'חי וואס "רוח הבהמה היורדת היא למטה" –

היינט ווי קומט עס, אז דער טבע פון נפש השכלית שבב"נ איז, פארקערט מוריד דעם מענטשן אין גסות?

בשלמא דער שכל פון נפש הבהמית — דער שכל השייך למדות — וויבאלד אז דער שכל איז צוליב מדות, וואס זייער ענין איז "הרגש עצמו", איז מובן אז אויך דער שכל וואס איז צוליב מדות ברענגט צו ישות, אוו פון דעם — צו גסות:

אבער די נפש השכלית (אויך פון א ב"נ) איז דאך ניט צוליב מדות, נאר זי איז שכל צוליב דעם ענין השכל עצמו — ווי דער לימוד פון חכמת התכונה וכדומה — היינט פארוואס זאל אט דער שכל דערפירן צו ישות וגסות?

איז דער ביאור איו דעם: די אייגנ־שאפט פון שכל צו צוטראגן זיך צו העכער פון זיך, איז פארבונדן מיט דעם וואס דער מענטש רעכנט זיך ניט מיט (זיין נטי' וכו') — מיט) זיך, ביטול עצמו. און וויבאלד אז דער שכל פון נפש השכלית איז אין עניני העולם וואס ענינם איז ישות ומציאות, דעריבער ווערט אויך אין דעם שכל א הרגש פון ישות, וואס דערלאזט ניט דעם צו טראגן זיך צו העכער פון זיך כדבעי.

און דאס וואס די נפש השכלית פון א אידן — וואס איז אויך השכלה אין עניני העולם (שכל אנושי) — האט יע א "קלעפ צו רוחניות'דיקע איידלקייט", איז דאס (ניט אזוי מצד עצמו, נאר) ווייל א איד האט א נפש האלקית וואס איז העכער פון וועלט, וואס זי פועל'ט א ביטול אויך אין נפש השכלית שבו. און דערפאר זיינען איו נפש השכלית שבישראל פאראן ביידע זאכן, "הגם ער איז דאך שכל אנושי בטבעו דאך האט ער א קלעפ צו רוחניות'דיקע איידל־קייט", כנ"ל.

היינו ששכל היותו כלי השגה והבטה לראות ולברר מה שלפנינו — וכמובא הלשון בחסידות, "בעיני השכל" — אדרבה, השכל מחייב ענין הביטול. שפי' ביטול אינו שפלות בעיני עצמו, אלא כלשון כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש ח' כב ע' 159-165): די עבודה פון "שפלות האדם" איז פארבונדען מיט גדלות הא-ל"ער איז בטל ווייל ער פילט אז די אמת'ע מציאות פון אלץ איז אלוקות. און דערפאר איז דער אמת'ע ביטול ווען דער העדר המציאות איז אויף אזוי פיל ביז מ'פילט אפי' ניט אז מ'איז בטל, ווייל דאס אליין וואז מ'פילט אז מ'איז זיך מבטל (פאר'ן אויבערשטן) איז א באווייז אז ס'איז נאך דא א מציאות וואס דארף בטל

ווערן. ווען מ'האלט ביי ביטול אמיתי איז ער ניט מרגיש קיין זאך אויסער אלוקות"

והיינו שענין הביטול וענין החכמה הם ענין אחד – לראות ולהביט על המציאות כפי שהוא באמת, בלא פניות והטייה לעצמו. ולעומ"ז עמין השטות הוא כשהדבר נראה באופן משובש – לאו כפי שהוא באמת- וכמ"כ בהמאמר באתי לגני תשי"ג באריכות.

ועפ"ז יכול לתרץ השאלות הנ"ל: לשון הפתגם (א קאפ קען מען נישט ארויפשטעלן) הוא בנוגע הציור והמדרגה של התפיסה של אחד לגבי חבירו. איכות העומק בדבר המושג וכיוב"ז. אבל כדמדברים אודות ענין החכמה עצמו- כלשון הרבי בהשיחה הנ"ל: (א) שוטה- כמשמעו, א נאר- ללא להיות נאר- לטעות עצמו, בלא הבטה ברורה ואמיתי על עצמו. וכלשון השני: ווילד-בלא הכרה אמיתי בהעולם שחוץ ממנו. ולהתנהג כראוי ולא ע"פ טעות זו, זהו שוה לכל נפש לעשות, ו"ארויפשטעלן".

וכמדובר בכאתי לגני שענין השטות הוא התגברות היצר-הוא הנקודה עצמית של כל "עבירה דאורייתא"- להיות ממולא רק בהכרת מעלת עצמו ובלא קב"ע ומשמעת להקב"ה.

ותפקיד כ"א- עלי אדמות- הוא להתנהג ע"פ הכרתו אמיתית בכוונת בריאתו, ובכוונה הפנימית שבכל דבר, ע"י הכרה ישרה וברורה בהביטול דחכמה.

## מנוחה בפועל או מנוחה בעצם- הערה בתער"ב

א' מהתמימים

בספה"מ תרע"ב ד"ה מאי חנוכה, ד"פ מקץ, דבת חנוכה תרע"ג הביא אדמו"ר הרשב"ב מהא דאיתא בגמ' (מס' שבת דף ) מאי חנוכה דת"ר בכ"ה בכסלו יומי דחנוכה תמניא אינון, דכשנכנסו היוונים להיכל טמעו כל השמנים שבהיכל וכשגברו בית חשמונאי ונצחום בדקו ומצאו פך א' של שמן חתום בחותמו של כה"ג ולא הי' בו כדי להדליק אלא יום א'. ונעשה נס והדליקו בו שמונה ימים לשנה אחרת קבעוהו יו"ט בהלל והודאה. ופירש"י מאי חנוכה- על איזה נס קבעוהו.

ושאל הרבי נ"ע: וצ"ל דלפ"ז הי' צריך להיות נק' חג הנרות שזה הי' עיקר הנס שע"ז קבעוהו ומפני מה נק' חנוכה?

ושאל עוד: גם צ"ל מפני מה עשו שעיקר הנס הוא הנרות ולא הנס  
דהנצחון, וידוע דנצחון הי' בכ"ד כסלו ונס הנרות הי' בכ"ה בכסלו, וקראו  
את היו"ט בנס הנרות דוקה.

והתי' שתירץ בקיצור הוא: שהשם חנוכה יש בתוכו מהותו של חנוכה:  
שבנ"י חנו, היינו שהחני' היה בבחינת כ"ה, שהוא ענין האור שלמעלה  
מסדר השתלשלות, (וכוונת הבריאה) בגילוי בעולם הזה (ובספירת  
המלכות) [ובלשונו בהקיצור: וענין הבהירות שבאור הא' הוא בהירות  
עצמו, שהוא ענין הגילוי ועוד גילוי עצם האור וזהו יתרון הגילוי דמ"ת  
על הגילוי דהאבות והב' שמגלה האור שלמעלה מאצילות גם בכלים יש  
בהירות עצמן והוא היחוד והביטול שלהם בהאור והב' דפנימיות הכלים  
מגלים עצם האור דאור פנימי והאור מגלה בבחי' או"פ האור דא"ס. וע"פ  
ית' ענין חנוכה חנו כ"ה.]

התי' לשאלה הא' הוא כמ"ש בגוף המאמר: ששם חנוכה הוא שילוב  
בין התיבות חנו וכ"ה. כ"ה (מלבד היותו היום שבנ"י חנו מהמלחמה)  
פירושו הוא שמורה על ספירת המלכות (כי כה לעומת זה, וזהו"ע אור  
ובהירות: האלוקות והכוונה פנימית בכל דבר, כמו "משה נתנבא בזה"  
שהוא ענין הראי' שהי' למשה רבינו באלוקות. משא"כ ענין כ"ה שהוא  
מדריגת המלכות שאינו ענין ראי' ברורה) אנס דחנוכה הוא שהי' גילוי  
אלוקית שלמעלה מסדר ההשתלשלות-חנו- בהמטה, בעולמות, ובספי'  
המלכות. וזהו השם חנוכה ולא חג הנרות.

והשאלה הב' אינו מתרץ בגוף המאמר באופן ברור, אבל י"ל שע"פ  
הנ"ל התי' הוא פשוט.

ובהקדמה: צ"ל מהו ענין חני'?

מבואר בחסידות החילוק בין "מעלי דשבתא" ו"יומא דשבתא" שליל  
שב"ק הו"ע שביתה ממלחמה, ויום השבת הו"ע מנוחה [בעצם]. והוא  
ע"ד אדם שעשה מלאכה וכגומרה שובת ממלאכתו, שכוחותיו המלובשים  
במלאכה זו חוזרים לו, ומקורם בנשמתו.

כמו אדם הבונה בנין מהודר ויפה, שרק אחרי השלמת הבנין ינוח  
במנוחה ויתענג עונג גדול. אך גדר עונג זה הוא רק מחמת השלמת וגמר  
המלאכה, אבל אח"כ יש העונג של דירת בית זו בקביעות, וזהו עונג מן  
הבית בעצם (לא מצד מנוחה ממלאכתו בבנין). (עי' שערי תשובה

לשדמו"ר האמצעי ח"א ד"ה כתיב אם יהי נדחך פרק כ"א וגם קו"א פ"ט).

וגם מצינו מש"כ הרבי בנוגע לחנוכה לשאלה זו למה לא קבע יו"ט ביום כ"ד בכסלו. (ד"ה ואתה ברחמיך הרבים תשמ"ח) שכל ענין החנוכה הוא ענין גילוי אלקות שלמעלה מסדר השתלשלות וכל הנצחון והנס דשמן וכו' באה מנקודה זה שמתבטאת ביום כ"ה דוקה- גילוי אלקות ביום כ"ה- היינו מספר האותיות שבשם הוי' – יחודא עילאה- והוא עד מנוחה בעצם, שאין כאן מנגד וכו'.

ובזה יובן התירץ למה ששאל הרבי נ"ע בהמאמר, למה לא קבעו הנס ביום שנחו מאויביהם- היינו שהי' הנצחון- כי זה רק המנוחה בפועל, ויום כ"ה הי' המנוחה האמיתית, מנוחה בעצם. וכמו שארז"ל בא שבת בא מנוחה, שמנוחה אינו רק שביתה ממלאכה, אלא 'שחפצא' של שבת בא בגילוי, שהוא ענין המנוחה. וכמו שביאר אדמוה"ז בקו"א סימן ט', וז"ל הק': "ופנימיות השבת היא ... לדבקה בה' אחד...ובחי' שמור בפנימיות היא השביתה מדיבורים גשמיים"

אבל עדיין צ"ע ממש"כ בתער"ב למ"ש במאמר הרבי הנ"ל תשמ"ח. והוא שבהמאמר כאן בתער"ב מדבר אודות ענין כ"ה (לעומת ענין "זה") בדרגת ובספירת המלכות, היינו ענין יחודא תתאה. והרבי בהמאמר הנ"ל כתב אודות ענין כ"ה ע"ד יחודא עילאה.

ואולי י"ל שזה מש"כ הרבי בהמאמר וז"ל:

וי"ל דזהו גם שבשמע ישראל יש כ"ה אתוון בחי' כה, אף שיחוד"ע (בכללות) הוא בחי' זה. כי הוי' דלתתא לגבי הוי' דלעילא נחשב כמו אלקים (צמצום), והביטול ביחוד"ע שמצד הוי' דלתתא, (לגבי הוי' דלעילא) הוא כמו יחוד"ת, כה.

והיינו שמדריגת כ"ה ע"ד מש"כ הרבי נ"ע בתער"ב: גילוי אוא"ס במל' אבל לא אא"ס בעצם, ולכן היא רק גילוי אלקות שלמעלה מסדר השתלשלות בפועל ולכן הוא נחשב כיחוד"ת לגבי אא"ס בעצם.



# נגלה

## בעל השדה לצורך העני

מנחם מענדל ש"י הרץ  
שליח בישיבה

איתא בגמ' ב"מ דף י ע"א : תנן התם מי שליקט את הפאה ואמר הרי זו לפלוני עני ר אליעזר אומר זכה לו וחכ"א יתננה לעני הנמצא ראשון. אמר עולא אמר רבי יהושע בן לוי מחלוקת מעשיר לעני בנוגע האם תרי מיגו אמרינן או לא וכו' אבל מעני לעני דברי הכל זכה לו דמיגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי'.

ופי' רש"י בד"ה מי שליקט את הפאה אדם בעלמא שאינו בעל השדה דאי בבעל השדה לא אמר ר"א זכה דליכא למימר מיגו דזכי לנפשי' בי עני מוזהר על הפאה שלו.

ולכאורה רש"י סותר את עצמו במס' גיטין דף יא ע"ב ד"ה מי שליקט: ב"ה עשיר שליקט את הפאה וכו' יוצא מזה שאפילו בעל השדה עשיר יכול ללקט פאה לצורך העני?

בכדי לתרץ זה בדרך אפשר יש להקדים ביאור מחלוקת הראשונים בשיטת רש"י האם עשיר יכול להפקיר נכסיו, ואז אין כאן אזהרה דלא תלקט לעני להזהיר העני על שלו כי הפקיר נכסיו

הריטב"א סובר שאסור כי היא גזירת הכתוב כי מכיון שהיה שדה שלו והפאה שלו בשעת ההפרשה לא נסתלק שם בעל השדה מפאה זו גם אם יפקיר נכסיו.

משא"כ בתוס' הרא"ש חולק וסובר שיכול להפקיר נכסיו ואזי ליכא אזהרה דלהזהיר עני על שלו. אבל א"כ למה נקט רש"י אדם בעלמא שאינו בעל השדה, לכאור' בעל השדה יכול להפקיר נכסיו ויהי' ראוי לפאה זו. ותירץ שרש"י נקט זה רק לדיוקא הגמ' אבל מעני לעני ד"ה זכי לו דמיגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי' ששם יש רק חד מיגו ולכך צ"ל רק אדם בעלמא ולא בעל השדה..

ועפ"ז אפשר לתרץ רש"י במס' גיטין שפי' ב"ה עשיר שליקט את הפיאה כי שם יכול להפקיר נכסיו, וליכא שם בגמ' הדיוק אבל מעני לעני וכו'. לכך גם עשיר ראוי בפאה זו מצד שני מיגוי.

אבל להריטב"א יכול לתרץ בנדו"ד בהסוגיא שמדובר מצד מיגו לכך אע"פ שיפקיר נכסיו מ"מ סובר שנקרא פיאה שלו, לכך אסור ללקט לעני.

משא"כ במס' גיטין ר' חסדא מפרש המחלוקת בין ר"א ורבנן בנוגע לתופס לבע"ח, לכך אפילו בעה"ב עשיר יכול ללקט לצורך העני.



## הלשון תנה לי לשיטת רש"י

יוסף חיים ברוך הכהן שי' טייטלבוים  
שליח בישיבה

איתא בדף י'. רב נחמן ורב חסדא דאמרי תרווייהו המגבין מציאה לחבירו לא קנה חבירו מאי טעמא הוי תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים והתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה ורש"י מפרש בד"ה לא קנה וז"ל כדאמר בכתובת דלאו כל כמיני' להיות קופץ מאליו וחב לאלו מאחר שלא עשאו אותו הנושה שליח לתפוס ותוס' בד"ה תופס חולק על רש"י וסובר שלא קני אפילו עשאו שליח.

והנה הפנ"י מיישב שיטת רש"י בהקדמת ביאור השאלה למה במתני' כשאמר לחבירו תנה לי נטלה ואמר אני זכיתי בה הדין הוא שזכה בה אע"פ שלכאורה עשאו שליח בזה שאמר תנה לי שמשמע דכשחב לאחרים אפילו עשאו שליח לא קני כשיטת תוס', ומתריך ד"ל דבמתני' לא הוי שליח כיון דאמר לו תנה לי ולא אמר זכה לי ועפ"ז ממשיך ליישב קושית התוס' על רש"י, ע"ש.

וצ"ב איך שייך לחלק בין הלשון תנה והלשון זכה לשיטת ר' נחמן שהרי לקמן בהסוגיא מובא שיטת ר' יוחנן שהמגבי' מציאה לחבירו קנה חבירו וכדי לתרץ למה בהמשנה המגבי' מציאה לחבירו ואמר אני זכיתי בה עכשיו זכה בה הוא מדייק שהיינו משום דלא אמר חבירו זכה לי רק תנה לי, שמזה משמע שא"א לדייק מהמשנה שהמגבי' מציאה לחבירו לא קנה חבירו כל זמן שלא מדברים בהמשנה כשאמר לו זכה לי וא"כ לכאורה גם לשיטת ר' נחמן לא הי' אפשר כלל לדייק ממתני' לשטתו שהמגבי' מציאה לחבירו לא קנה חבירו.

אבל זה א"א להיות כן כדמוכח מזה שאמר ר' נחמן לעיל תנא סיפא לגלויי ארישא. סיפא דאמר תחילה רישא דלא אמר תחילה היינו שמדייק לשיטתו שזה שבהסיפה של המשנה כתוב שזה שנטל ונתן המציאה לחבירו טוען אני זכיתי בה תחילה אע"פ שפשוט שזהו טענתו גם אם לא הי' כתוב תחילה זהו כדי להשמיענו שהדין של הרישא שקודם שנתן טען אני זכיתי בה היינו גם אם לא הי' טען תחילה והחידוש בזה הוא שאפילו אם הגביה המציאה בשביל חבירו ורק עכשיו חזר בו וטען אני זכיתי בה מ"מ זכה בה.

ויובן זה בהקדם השאלה מהו התירוץ של ר' יוחנן דאמר תנה לי ולא אמר זכה לי, שהרי אע"פ שאמר לחבירו תנה לי מ"מ כשהגביה המציאה היה זה לצורך חבירו, ולמה לא זכה בה חבירו? ולכן מפרש רש"י שכוונת ר' יוחנן הוא שלא עשאו שליח להקנות בהגבהתה עד שעת נתינה. והרי קודם נתינה הדר בו זה משליחותו היינו שמינוי השליחות עוקר ממנו הזכות לשנות מדעת המשלח. ולכן אע"פ שהשליח הגביה המציאה לצורך המשלח מ"מ כיון שהמשלח לא עשאו שליח לקנות לו עד הנתינה, אין הגבהתו כלום\*.

ועפ"ז י"ל שלשיטת ר' נחמן אע"פ שגם הוא מודה שבמשנתנו המגביה אינו שליח עד שעת הנתינה אבל מ"מ הוא חולק וסובר שכיון שלא יהי' שליח עד שעת נתינה לכן יש לו עדיין הזכות לקנות לו המציאה בתורת המגביה מציאה לחבירו ולכן זה שתנא סיפא תחילה לגלויי ארישא שהמגבי' שהתכוון לצורך חבירו וחזר בו לא קנה חבירו (אע"פ שלא נעשה שלוחו עד שעת נתינה) הוי ראי' לשיטתו שבכל מקום המגבי' מציאה לחבירו לא קנה חבירו.

ואולי י"ל דזה שכתוב תחילה בהסיפה אע"פ דפשיטא דתחילה קאמר היינו כמו עולא שמלמדינו דמשנתנה לו אינו יכול לטעון אפי' שזכה בה



בשעת הגבהה כיון דגלי' דעת' כו'. אבל מ"מ הרישא עדיין יכול להיות שלא טען תחילה והחידוש הוא שאע"פ שהגבי' לצורך חבירו ובד"כ הי' קונה חבירו מ"מ כיון שנאמר לו הלשון תנה הוי רק שליח לנתינה ולא להגבהה, וכבפנים.

## כמה הערות בענין תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים

מנחם מענדל שי' ליבערמאן  
שליח בהשיבה

מובא בגמ' ב"מ דף י ע"א שיטת ר' יוחנן שלגבי הגבהת מציעא לחבירו קנה חבירו, ואף שסובר (בפ' הכותב במס' כתובות דף פד ע"ב ובפ"ק דגיטין דף יא ע"א) התופס לב"ח במקום שחב לאחרים לא קנה.

והחילוק בין מציעא ושאר תפיסה במקום שחב לאחרים אף שגם במציעא חב לאחריני כשמגביה מציעא בשביל חבירו ומפסיד האפשרות לתפוס מציעא זו משאר תופסים מסביר תוס' בד"ה אר' יוחנן: שבמציעא יש מיגו דזכי לנפשי' וזה מסלק החב שיש לאחרים בזה.

לרש"י מצינו שמסביר הסברא של ר' נחמן בזה שמגביה מציעא לחבירו לא קנה משום שהתופס לב"ח במקום שחב לאחרים לא קנה, וזכי' זו במציעא לחבירו נחשב תפיסה שחב לאחרים מכיון שעיי"ז מפסידים שאר אנשים שרוצים לתפוס מציעא זו. ורש"י מסביר שמדובר דוקא בשלא עשאו חבירו שליח לתפוס מציעא זו בשבילו, אבל כשמינהו שליח בפירוש אז קונה אף במקרא שחב עיי"ז התופסים האחרים.

ובסמוך בענין שיטת ר' יוחנן שהמגבי' מציאה לחבירו קנה חבירו, הגמ' שואל איך לפי ר' יוחנן יהי' מבואר זה שבמשנתינו (בדף ט: ) אם חוזר מזה שהגבי' לחבירו ורוצה לזכות בה בעצמו פוסק מתני' שזכה בה בשביל עצמו, והגמ' מתרץ שלפי ר' יוחנן משנתינו מדובר כשבמר תנה לי ולא אמר זכה לי.

רש"י בד"ה וא"ת משנתינו: מסביר שעיקר הדגשה בקנין מציאה לחבירו הוא שיהי' שליח. וא"ל אז אע"פ שהגבי' לצורך חבירו, בכ"ז לא קנה חבירו, ולכן במשנתנו שמינהו לשליח רק משעת נתינה יכול לחזור משליחתו עד שעת נתינה.

בעיקר הסוגיא של תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים, בגיטין דף יא: תוס' ד"ה התופס לבע"ח מסביר שגם שליח ממש לא מהני לחוב לאחרים, וראי' שלו הוא ממס' כתובות דף פד: המקרא של יימר בר חשו שמינה שליח בפירוש ואעפ"כ רב פפא ורבה בר רב הונא אמרו להשליח שהוא תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים, פירוש שאפילו שליח בפירוש אין לו כח זו לחוב לאחרים ע"י שליחותו.

ולכן גם אצלנו בתוס' ד"ה א"ר יוחנן המגבי': תוס' מחלק השיטה של ר' יוחנן שמגבי' מציאה לחבירו קונה חבירו מטעם מגו דזכי אף שתופס עי"ז לבע"ח וחב לאחרים. שבכלל בענין זה סובר ר' יוחנן שלא קונה, אבל כאן המיגו מסלק החב לאחרים ובזה דוקא יש כח לתפוס אף שחב לאחרים. משא"כ שליח אין בכחו (לשיטת תוס') לחוב לאחרים.

והסברה למה מיגו דזכי לנפשי' מסלק החב לאחרים, יש הסבר המובא בהתמים (חוברת א' סימן ו' בשערי תורה עמ' נט) שזכי מועיל מאחד מב' טעמים: א) שהקונה יש לו בעלות על הזכי' מכיון שיכול לזכות לנפשי' ובבעלות זו אין נפק"מ אם קונה בשביל עצמו בפועל או בשביל חבירו. או ב) שמכיון שהי' יכול לזכות לעצמו אז מסלק החב אפי' אם בפועל אינו זוכה לעצמו, וזוכה לחבירו.

למסקנה מה שנראה מהסוגיא אחרי כהנ"ל הוא שלשיטת רש"י העיקר כח בתפיסת בע"ח כשיש חב לאחרים הוא כח של שליח דוקא והמיגו דזכי לנפשי' לא מהני לקנות עי"ז כ"א הי' מהני לשיטת רש"י, א"כ למה ברש"י ד"ה וא"ת משנתינו (דף י.) תולה הכל באם עשאו שליח לקנות בהגבהה אז מועיל לחברי' ואם לאו יכול לחזור, אם יש בכ"ז את המיגו אז הי' צריך להועיל אף שלא עשאו שליח אם הגבי' לצורך חבירו, ואעפ"כ כותב רש"י שם במפורש שאף שהגבי' לצורך חבירו לא קנה אם לא עשאו שליח לזה. וא"כ מוכח שלשיטת רש"י שליח יותר חזק ממיגו דזכי לנפשי'. אבל לשיטת תוס' מוכח שהמיגו דזכי יותר חזק משליח, כי לשיטת תוס' כדלעיל השליח אין בכוחו לחוב לאחרים בשליחותו אבל במיגו במציאה אף שמפסיד תופסים אחרים בכ"ז קנה חבירו ע"י המיגו.

יש שיחה מהרבי (בלקו"ש חלק כ' פ' לך לך ז' מ"ח סעיף ד-ה ושם הערה 31-32), שמסביר החילוק בין שכיר ושליח, ששכיר אף שעושה מעשה בשביל הבעה"ב בכ"ז כל הענין הוא בשביל עצמו (השכר) ולכן ודאי אינו שלימות המושג בשליחות. המושג "שליח" פירושה שכל ענינו

וכל עשייתו הוא בשביל המשלח, וגם נמצא במקום רחוק מהמשלח שהרי זהו התואר "שליח" שנשלח למקום מסויים ואינו נמצא במקום המשלח (משא"כ שכיר עובד במקום הבעלים ובחפצי הבעלים) ודוקא אז נחשב שלוחו כמותו ממש.

ועפ"ז אולי י"ל שהחילוק בין רש"י ותוס' הוא, שתוס' שסובר שמיגו דזכי לנפשי מועיל ולכן הא גופה הוא טעם בחלישות מציאות השליח כמושג של "שליח" כי הבעלות או הזכ"י שיש לו מחליש הביטול מוחלט שלו להמשלח. וע"י כח זכ"י זו נשאר קצת במציאותו. ולכן לשיטת תוס' א"א לתפוס מציאה מטעם שליחות אלא מטעם זכ"י, כי הקצת מציאות שנשאר ע"י כחו בזכ"י מסתיר על המשלח ואז נשאר החב לאחרים ורק ע"י כחו בזכ"י מסלק החב שיש בזה לאחרים.

משא"כ לרש"י אינו סובר שהמיגו דזכי מסלק החב לאחרים בפרט לפי שיטת ר' נחמן שהולך בשיטת רבנן בפראה לפי שיטת רש"י בהמחלוקת שם (עיי' ד"ה א"א בשלמא דף ט:): דחולקין ר"א ורבנן בפראה אי אמרינן מיגו דזכי, ורבנן סוברים שלא אמרינן וכן סובר ר' נחמן. ובהתמים המובא לעיל מסביר שאולי חולקים בין ב' טעמי זכ"י: ר"א סובר בעלות ורבנן סוברים יכול לזכות בעצמו ולכן אינו מועיל לרבנן. (אבל הקשה שם ע"ז עיי"ש).

ואולי י"ל שלשיטת רש"י כפי שיטת ר' יוחנן הוא שגם ר' יוחנן אינו סובר מהמיגו, וכן באמת משמע מדברי הגמ' עצמם שכל הבעי' במתני' הוא שלא עשאו שליח לזכה ורק לתנה, ומשמע שאם באמת מינהו כשליח בשביל זכ"י היה מועיל לר"י. ולכן לומד רש"י שאצלו מטעם שליחות מועיל הקניית מציאה לחבירו. וע"פ האמור י"ל שזהו גם משום שאין מגו דזכי לנפשי' ובזה מסלק כל המציאות של השליח ונשאר רק כוחו של המשלח ואז קונה כשלוחו כקונה ממש.



## חילוק בין מגו דזכי למיגו דאי בעי זכי

הש"י אברהם צבי הכהן ש"י ענגעל  
שליח בהשיבה

איתא בגמרא בב"מ דף ט' ע"ב "תנן התם מי שליקט את הפאה ואמר הרי זו לפלוני עני ר' אליעזר אומר זכה לו וחכמים אומרים יתננה לעני הנמצא ראשון אמר עולא אמר ר' יהושע בן לוי מחלוקת מעשיר לעני דר' אליעזר סבר מגו דאי בעי מפקר נכסיה והוי עני וחזי ליה השתא נמי חזי ליה ומגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה ורבנן סברי חד מגו אמרינן תרי מגו לא אמרינן אבל מעני לעני דברי הכל זכה לו דמגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה אמר ליה רב נחמן לעולא ולימא מר מעני לעני מחלוקת וכו'. דהיינו שלדעת רב נחמן שם עני שליקט פאה לעני אחר, יש מחלוקת ור' אליעזר אומר זכה לו וחכמים אומרים לא זכה.

במה חולקין ר"א וחכמים? ברש"י ד"ה אי אמרת בשלמא מעני לעני מחלוקת: וז"ל דאמרי רבנן לא אמרינן מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה אלא היכא דהגביה לדעת שניהם כגון שנים שהגביהו מציעא דאמר בה לעיל (דף ח' ע"א) גבי בזמן שהם מודים חולקים בלא שבועה דטעמא משום מגו דזכי בהגבהה זו לנפשיה זכי נמי לחבריה אבל מגו דאי בעי הוה זכי לנפשיה זכי לחבריה לא אמרינן עכ"ל. ומשמע מרש"י שהמחלוקת בין ר' אליעזר וחכמים תלוי: אם אמרינן מגו דאי בעי זכי לנפשיה זכי נמי לחבריה או לא ר' אליעזר סבר אומרים מגו וחכמים סוברים אין אומרים מגו.

אבל לכאורה צריך ביאור בנוגע הסברת רש"י לשיטת חכמים: מהו טעם החילוק בין מגו "דאי בעי הוה זכי לנפשיה" ובין מגו בכלל "דזכי לנפשיה" דמגו זה אמרינן וחבירו זכה, ומיגו זה ד"בעי" לא אמרינן. וחבירו לא זכה לכאורה המחלוקת בין ר' אליעזר לחכמים הוא אם אמרינן מיגו בכלל או לא. והחכמים סוברים דאין אומרים מיגו. אם כן במה שונה מיגו זה דזכי לנפשי' דמיגו זה אפילו החכמים מודים דאמרינן, וחבירו זכה?

להבין זה צריך להקדים מה סברת החכמים.

דהחכמים סוברים דאין אומרים מיגו דאי בעי זכי לנפשיה זכי נמי לחבריה ולכן אומרים שאין חבירו זכה. אבל לכאורה אכן זכה לו מטעם זכין לאדם שלא בפניו? אלא, ודאי אף לשיטת רש"י דקסבר שאינו זוכה מטעם מיגו דאין אומרים מיגו, סובר ג"כ כהתוס' דכתבו שאינו זוכה משום שהוא תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים כדמוכח ממה שכת' הפני יהושע וז"ל "ודאי מאן דסבירא ליה לא קנה איצטריך לטעמא

דתופס לבעל חוב לא קנה, דאם לא כן נהי דלא אמרינן מיגו דזכי לנפשיה מכל מקום אמאי לא זכה לחבריה מטעם זכין לאדם שלא בפניו אלא על כרחך משום דהוי תופס לבעל חוב, "עכ"ל

ועל פי זה יש להבין שיטת רש"י: דבאמת הוה ליה לקנות לחבירו מטעם זכין לאדם שלא בפניו רק שחב לאחרים, לכן אינו יכול לקנות. רק שרבי אליעזר סבר שבנידון זה יכול הוא לתפוס לחבירו אע"ג שחב לאחרים מכח מיגו דמשום שיכול לתפוס לעצמו ולחב לאחרים. לכן אע"פ שאינו תפס לעצמו יש לו רשות לזכות לאחר ולחוב לאחרים. וחכמים סוברים דאין אומרים מיגו דאי בעי הוה זכי לנפשיה, דהיינו מה איכפת לי אם יכול הוא לקנות לעצמו או לא, בפועל חב הוא לאחרים וזה אינו ברשותו לכן לא קנה חבירו. אבל מיגו דזכי לנפשיה אמרינן "היכא דהגביה לדעת שניהם" משום שבנידון זה אינו נקרא חב לאחרים אלא כחב לעצמו מכיון שהוא זכי לנפשיה בלאו הכי. וזה שהוא תופס גם כן בשביל מישהו אחר אינו מפסיד אלא לעצמו שאם לא הוה מקנה לחבירו הוה הכל שלו, ובמקרא זה יש לו רשות לחוב לאחרים כיון שזוכה לעצמו. ולכן כשמקנה לאחר גם כן הוה חב רק לעצמו ולכן סוברים החכמים דהמיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחברו ולא במיגו דאי בעי זכי לנפשיה זכי לחבריה שבזה יש הפסד לאחרים.



# הלכה

## בענין חזרה בקנין משיכה

א' מאנ"ש

1. איתא בשו"ע חו"מ סי' קצט סעי' ד: "יתומים או אפוטרופוס שלהם שמכרו מטלטלים ומשכסם הלוקח ועדיין לא נתן המעות ונתייקרו חוזרים בהם כדין התורה שאין משיכה קונה אלא המעות.

ומעיר הרמ"א: "ומכל מקום הלוקח הוי שומר שכר על המקח".

ומסביר הסמ"ע בסק"ט (ע"פ המבואר בב"י סעי' ג בשם תוס' גיטין נב ע"ב ד"ה דאתו): "פירוש להתחייב בגניבה ואבידה בהנאה דהיה ברשותו דהלוקח לאכלן ולעשות בהן כל מה שירצה קודם שחזרו בהן היתומים".

2. ולכאורה משמע דלא קנה הלוקח מהיתומים במשיכה לחוד כיון שיש להם לחזור בהם אם נתייקרו, שהרי אי לאו משום האי הנאה שיש לו לאכלן ולעשות בהן כל מה שירצה, היה הלוקח פטור לגמרי אם נגנב או נאבד המקח.

ולכאורה כן מוכח גם לקמן בסי' רז סעי' ו שאף כשכבר נתן המעות, לא קנה הלוקח כלל כשהמוכר יכול לחזור בו, דמשום כן "אסור ללוקח לאכול פירות דהוה ליה הנך זוזי כהלואה גביה". [ועיין בשו"ע אדה"ז הל' רבית הלכה נד באריכות יותר.]

3. והנה בפנ"י (ב"מ מח, א) מבואר דלהאומרים דקנין דרכנן מהני בדאורייתא [ועי' ב"י באה"ע סי' כח ד"ה היה לו מלוה על אחרים] צריך לומר דסבירי להו דלר' יוחנן (שסובר שמן התורה מעות קונות), כל כמה דלא הדר ביה, המקח קיים בנתינת המעות לחוד, וכי הדר ביה מילתא

אחריתי הוא. והוכיח כן מהא דאמר רבא (שם) דמתניתא מסייע לר"ל דאמר משיכה מפורשת מה"ת דתנן נתנה לבלן אע"פ שלא רחץ מעל ודוקא בלן דלא מיחסרא משיכה כו'. דלדבריהם, אי לאו משום דס"ל לר' יוחנן דכל כמה דלא הדר ביה המקח קיים, לר' יוחנן נמי היה ניחא ליה לכאורה דלא מעל עד שמשך כיון דחכמים תקנו משיכה בלקוחות ושומרים וכל שלא משך לא קנה מדבריהם (וכקושיית השט"מ שם) ! דכמו שקנין דרבנן מהני בדאורייתא אע"ג דמדאורייתא לא קנה, כמ"כ י"ל להיפך דהיכא דאמרי רבנן שאינו קונה מהני בדאורייתא כו'. אלא ע"כ דס"ל לר' יוחנן דכל כמה דלא הדר ביה, המקח קיים כנ"ל.

ולפי"ז קשה דל"ל טעם דהנאת אכילה כו' להתחייב בגניבה ואבידה וגם למה אינו חייב גם באונסין, הרי כל כמה דלא הדרי בהו היתומים, המקח קיים אע"פ שהיתומים יכולים לחזור בהם ?

איברא, בפס"ד צ"צ (לב), איתא דקשה לומר כדברי הפנ"י דכל כמה דלא הדר ביה, המקח קיים "דהא אי איתניס המקח הוה הזיק דמוכר, א"כ האיך המוכר קיים?"

אלא ע"כ כדכתבנו, דלא קנה הלוקח כשהמוכר יכול לחזור בו.

4. אבל לפי"ז הדרא קושיית הפנ"י לדוכתא דלהאומרים דקנין דרבנן מהני בדאורייתא, לר' יוחנן נמי ניחא מתניתא הנ"ל ! אבל עיי"ש בהצ"צ שמציע כמה תירוצים, ומהם דשא"ה דלא ביטלו חכמים המקח לגמרי דהא לענין אפקועי איסור רבית המקח קיים\*1 במעות כיון דקאי במי שפרע. אי נמי משום דלר' יוחנן, המוכר יכול להוציא המעות, וכדברי הב"י בסס"י קצח ובשו"ע (שם) דהמוכר חייב באונסין גדולים, משו"ה א"ש דמעל אף דלא משך (וע"ש באריכות).

\* ולהעיר משו"ע אדה"ז ח"ב במהדורא בתרא לסי' רמג (עמ' תתסה-תתסו): "וגדולה מזו אשכחן לענין איסור רבית, דמהני אפי' קנין כל דהו דמחייבו לקבל מי שפרע...אף שהלה יכול לחזור בו אם יקבל מי שפרע, משא"כ אם הלה א"צ לקבל כלל מי שפרע לאו כדידיה דמי."

## בנין הסוכה לאחרי יוה"כ דוקא

הרב קתריאל ברוך שי' קסטל  
מראשי הצא"ח המרכזי

הובא לאסטרליא ע"י נכדו הת' אהרן מנחם מענדל קסטל

בשו"ע אדמו"ר הזקן או"ח ס' תרכ"ה כתב "ומצוה לתקן הסוכה ולבנותה כולה מיד למחרת יום הכיפורים אחר יציאה מבית הכנסת מצוה הבאה לידו אל יחמיצנה". וזה מהרמ"א שם בשם המהרי"ל ושם בשם מהר"ם סג"ל.

בשערי תשובה שם סק"א מביא הא"ר שאין לתקן הסוכה מכל וכל קודם יוה"כ ומפרש עפ"י המדרש למה אנו עושין סוכות אחר יוה"כ שמא יצא דינינו לגלות ע"ש והוא סמך בעלמא דודאי מה שהסוכה היא דוגמת גלות אינו רק מחמת הישיבה אבל לא העשי' וא"כ אדרבא הי' טוב להקדים מטעם שכ' שמצוה זו שעשה הסוכה תצטרך להכריע לכף זכות כמ"ש הלבוש לענין קידוש הלבנה עכ"ל.

בלבוש או"ח תרב כתב שאין מקדשין הלבנה אלא עד לאחר יוה"כ מפני שאנו תלויין בדין וקדושה צ"ל משמחת הלב ואני שמעתי בשם גדול אחד שאדרבה טוב שיקשו אותו בתוך עשרת ימי תשובה כדי שתבא מצוה זו ותוסיף על זכויותיו הקודמות ואולי תכריע היא את הכף לזכות ביום הדין וסברא נכונה היא כי זו היא משמחת הלב שתוסיף על זכויותינו ותכריענו לזכות. וכדי לקיים המנהג אפשר לומר כיון שממתינין לכבודה כדי לקבלה בשמחת הלב הוי ההמתנה ג"כ מצוה והיא היא המכרעת נ"ל.

ובאליהו זוטא ברכה סק"ב מביא שתירוצו לא שייך הכא.

בספר המנהגים עמוד 59 כתב "קידוש לבנה ... במוצאי יוה"כ מתעסקים או עכ"פ מדברים ע"ד עשיית הסוכה".

קשה לפי המדרש הנ"ל מהו החילוק בין עשיית סוכה שמא יצא דינינו לגלות ולכן יהי' לאחר המשפט, להמנהג לקבל מכות שמא יצא דינינו למלקות, וכפרות שמא יצא דינינו למיתה או לקבל לעקאח שמא יצא דינינו לבקש אוכל. שכולם הם קודם יוה"כ שיהי' גם זכות זה להוסיף על זכויותיו.



ויש לתרץ שעשיית סוכה וקידוש לבנה הם מצות משא"כ קבלת לעקאח, מלקות, וכפרות הם רק מנהגים. וע' רש"י ד"ה השתא נמי (מכות ח.) שעשיית הסוכה היא המצוה. וכמו שמתרץ הלבוש בנוגע להמתנה לקדש הלבנה שהוא ממתין כדי לקיים המצוה ביותר שמחת לב וגם ההמתנה היא הזכות קודם יוה"כ כ"כ בנוגע לעשיית הסוכה שצ"ל אחר יוה"כ כש"כ המהרי"ל משום שנשלמו ימי תשובה יום ראשון שנכנס לחטא ח"ו יקדיש את עצמו לאתחולי במצוה כדי לקיים ילכו מחיל אל חיל וכו'.

ולכן אם האדם ימתין לבנות הסוכה כדי לקיים מחיל אל חיל הרי ההמתנה זו ג"כ מצוה וזכות קודם יוה"כ כמו קידוש הלבנה, משא"כ המנהגים אין להם קדושת המצות ולכן צריך לעשותם כדי שיהי' הזכות מהם קודם יוה"כ.

אבל יש לדומה לזה מהג' מגילה ו: בנוגע לפורים- יש מחלוקת בין ראב"י שבשנת העיבור פורים יהי' באדר א' דאין מעבירין על המצות ורשב"ג כדי לסמך גאולה לגאולה. ותוס' ד"ה מסתבר שם דלא שייך למימר אין מעבירין על המצות אלא היכא שיש לפניו ב' מצות וזה אינו דהכא ליכא אלא מצוה אחת וע' בטורי אבן במגילה שם שאין מעבירין לאו דוקא אלא זריזין מקדימין למצות ואעפ"י שלא יהי' יתרון בשמחת פורים ע"י ההמתנה לאדר שני רק שיש סיבה צדדית לסמוך גאולה לגאולה כמו כן ממתניין בעשיית סוכה לקים ילכו מחיל אל חיל.

ובזה מתרץ קושיית השערי תשובה הנ"ל איך עשיית סוכה דומה לגלות רק הישיבה שהוא בחג הסוכות. שההמתנה לאחר יוה"כ הוא לעשות הסוכה בזמן היותר מתאים כדי לישוב בסוכה בזמנה. וא"כ גם הישיבה נכללת בזכות ההמתנה.

אבל קשה מלשון הרמ"א והמהרי"ל שהוא מיד אחר יוה"כ משמע בלילה ובשו"ע אדה"ז כתב מיד אחר יציאה מבית הכנסת חל החיוב.

בחומש תורה תמימה שמות יב, יג מביא מחלוקת בין הגר"א והמ"א בנוגע להמתין במצוה אם יכולה להיות יותר מהודר. שהגר"א באו"ח תכו סקב' אין מחמיצין ... רק אם לאחר זמן לא תעשה בהידור יתירה אבל אם תעשה אח"כ יותר מן המובחר מחמיצין. ומגן אברהם ס' כה סק' ב' סבר לעולם אין מחמיצין. וע' באנציקלופדי' תלמודית חלק יב על זריזין מקדימין עמוד תטז הדעות בזה. שם בהע' 105 מביא דעת אדה"ז צד סק' ה ומ"מ כדי לקיים המצוה מן המובחר נכון הוא שימתין עד שיגיע למחוז

חפצו להתפלל שם מעומד וכו' ואין בזה משום אין מחמיצין את המצות וזריזים מקדימין למצות.

ולכן בנוגע לעשיית סוכה יותר קל לעשותה ביום ולכן בתכ"ה כתב שמותר להמתין לבוקר אבל בנוגע לדיבור הוא בלילה כמו ביום ולכן בספר המנהגים כתב עכ"פ מדברים בלילה ואם אפשר בקל ג"כ לעשותה יש חיוב להתעסק בזה.

ובדיוק בלשון אדה"ז בסי' צד הנ"ל שמביא שני הלשונות אין מחמצים וזריזים מקדימין ביחד ג"כ מתרץ למה הרמ"א ואדה"ז מביאים אין מחמצים ולא הלשון זריזים מקדימים למצות שכבר כתב שניהם ביחד שהם אותו דבר.

ע' באנציקלופדי' שם עמוד תי שמביא דעה שהמקור לזריזים מקדימין הוא משמרתם את המצות ... שאם בא ה מצוה לידך עשה אותה בזריזות עד שלא תחמיץ.

