

קובץ

הערות

וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ובעניני גאולה ומשיח, פשי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה לח

גליון חי [אלף-קל]

ש"פ ראה

שבת מברכים אלול

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטמן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושבע לבריאה

מאה וחמשה עשר שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ש"פ ראה ה'תשע"ז – שבת מברכים אלול
גליון חי [אלף-קל]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5 עלי' לרגל לעת"ל ע"י הענינים
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

תורת רבינו

- 11 גדר הדין דקנאים פוגעין בו
הרב אליהו זילבערשטיין
- 13 מאכל רעבון דמן
הרב בן ציון בוטמן
- 17 גדר השבותים בשבת (גליון)
הרב נחום שטראקס

נגלה

- 24 בענין פשיטא ברש"י וגירסא בתוס'
הרב מרדכי דובער ווילהעלם
- 26 העונש להעדר שמירת המקדש
הרב מרדכי רובין

חסידות

- 31 "שבט, מטת"
הרב צבי יוסף רביסקי
- 38 ונקלותי מאד
הרב משה מרקוביץ
- 39 כל גיא שוטה
הנ"ל

39האם התעסקות יתירה בפרנסה מביאה יותר פרנסה. הנ"ל

41כמה הערות בספר התניא. הרב וו. ראזענבלום

42מנהגים שונים שהובאו בלקוטי תורה. הרב מרדכי דובער ווילהעלם

הלכה ומנהג

43הלכות וגדרי החרוסת בפסח. הרב שלום דובער לוין

46שבות דשבות במקום מצוה על פי דיוק לשון אדה"ז. הרב מנחם מענדל שטראקס

52בענין הנ"ל. הרב לוי יצחק ראסקין

55ביאור בשוע"ר סימן שמ סעיף יז. הרב אברהם אלאשוילי

63בורר בדבר שאינו אוכל. הרב מאיר צירקינד

63בירור לשון אדמו"ר הזקן בהלכות נכרי שכיר בשבת. הרב משה מרקוביץ

65בעוד השמש בראש האילנות. הנ"ל

פשוטו של מקרא

66לא יהיה בך עקר. הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

67כאשר נאסף אהרן אחיך. הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

74לא כארץ מצרים היא. הרב שרגא פייוויל רימלר

75 ולא ירבה לו נשים הנ"ל

שונות

- 76 מי שעושה כל מלאכתו בימינו וכותב בשמאלו על איזה יד יניח תפילין? (גליון) הרב שבתי אשר טאיאר
- 82 פקוד ה' אלקי הרוחות לכל בשר הרב ישכר דוד קלויזנר
- 84 סיבת אי הסבת תשומות לבם דפקידים הנמוכים הרב מרדכי גלזמן
- 86 "ציור האילן" הקדוש שבפרדס הרב אלי' מטוסוב

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ כי תבוא ה'תשע"ז
הערות יש לשלוח לא יאוחז מיום ה', טז אלול ה'תשע"ז
וויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים
און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"
(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

גאולה ומשיח

עלי' לרגל לעת"ל ע"י העננים

איסור תחומין למעלה מעשרה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

חידוש הרבי בפירוש הפסיקתא רבתי

בפסיקתא רבתי (פיסקא א - והיה מדי חודש) איתא: "א"ר יהושע בן לוי כו' אמרו אימתי את מחזירנו לאותו הכבוד הרי כמה זמן שחרב בית חיינו הרי שבוע הרי יובל הרי שבע מאות ושבעים ושבע ועתה הוא כבר אלף ומאה וחמשים ואחד מתי אבא ואראה פני האלהים אמר להם בני בעולם הזה כמה פעמים הייתם עולים (בשנה) לא שלשה פעמים בשנה, כשיגיע הקץ אני בונה אותו ואין אתם עולים שלשה פעמים בשנה אלא כל חודש וחודש ובכל שבת ושבת אתם עתידים להיות עולים שם, כמה שנאמר והיה מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו. ד"א והיה מדי חודש בחדשו והיאך אפשר שיבא כל בשר בירושלים בכל חודש ובכל שבת א"ר לוי עתידה ירושלים להיות כארץ ישראל וארץ ישראל ככל העולם כולו, והיאך הם באין ראש חודש ושבת מסוף העולם אלא העבים באין וטוענים אותם ומביאין אותם לירושלים והם מתפללים שם בבוקר והוא שהנביא מקלסן מי אלה כעב תעופנה וגו' (ישעיה ס' ח'). ד"א והיה מדי חדש והרי שאירע ר"ח להיות בשבת ואמר הכתוב מדי חדש ומדי שבת היאך א"ר פנחס הכהן בן חמא בשם ר' ראובן באים שני פעמים אחד של שבת ואחד של ר"ח והעבים טוענין אותן בהשכמה ומביאין אותן לירושלים והם מתפללים שם בבקר והן טוענין אותן (לבתיהן) [ומחזירים לירושלים] מי אלה כעב תעופנה הרי של בוקר וכיונים אל ארבותיהן (שם ישעיה ס' ח') הרי של מנחה¹, וצ"ב במאי פליגי לשונות אלו?

וביאר הרבי² (נדפס בלקו"ש חכ"א ע'ב 383) וזלה"ק: ולתרץ ולבאר חילוקי הד"א

(1) וראה גם ילקוט שמעוני ישעי' שם רמז תקיג, ושם ביל"ש רמז תקג תהלים רמז תשמא, וראה רשימות חוברת י'.

(2) במענה לשאלה על המבואר בד"ה והי' מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבוא כל כשר להשתחוות לפני וגו' (ש"פ מטו"מ ר"ח מנ"א תשל"ז) שמ"ש במדרש שהעננים יביאום, הפי' בזה הוא

וכן קושית המפרשים דלכמה דעות יש תחומין למעלה מעשרה (עירובין מה סע"ב, טושו"ע ושו"ע אדה"ז חאו"ח ריש סי' ת"ד) י"ל דמתורץ זב"ז, ובוזה פליגי הד"א ולמ"ד דיש תחומין - באים **מבערב** והחילוק דלעת"ל ועתה הוא רק **במספר** הפעמים **כפשוט** ל' ריב"ל וכו' וגם ליל (א') דיו"ט היו בירושלים ועד"ז בשבת ור"ח, ועפ"ז שלדעתו בהכרח לומר שהעננים יביאום **בערב שבת**, ולפי"ז העילוי דלעת"ל הוא שאפילו בימות החול לפני כניסת השבת כבר יהיו בירושלים, ועוד ועיקר למאן דאמר שבאים בבוקר שבת כו"כ הלכות חדשות ומסובכות בזה - מצד חילוקי זמני התחלת הש"ק במקום שבו הי' **בתחלתו** לגבי המשך שלו, ועאכו"כ למאן דאמר שבין בוקר ומנחה הולכים וחוזרים, ובוזה פליגי המד"א, משא"כ באת"ל שבערב שבת ור"ח באו ואכ"מ עכלה"ק.

היינו דלשון הראשון סב"ל שיש איסור תחומין למעלה מי' ולכן אינו יכול לומר שהעננים מביאים בשבת בוקר, אלא סב"ל שיבואו בערב שבת, משא"כ ב' הלשונויות אח"כ סב"ל שהעבים מביאים בשבת בוקר כי סב"ל שאין איסור תחומין למעלה מי'.

לפי ביאור הרבי מתורץ קושיית החת"ס

ועפ"ז יש לתרץ קושיית החת"ס (שו"ת ח"ו ליקוטים סי' צח) שהקשה דמהו ספיקת הגמ' (עירובין מג, א) אם יש איסור תחומין למעלה מי', תפשוט ליה בפשיטות דאין איסור תחומין מהא דכתיב "והי' מדי חודש בחדשו ושבת בשבתו יבוא כל בשר להשתחוות וגו'" ופירוש בפסיקתא רבתי דבכל שבת ישאום עננים לירושלים ושעל זה כתיב מי אלה כעב תעופנה בשחרית וחוזרת לבתיהם לסעודת שבת וכיונים אל ארובותיהם במנחה ע"ש, וא"כ מוכח דאין תחומין למעלה מי"ד? וכתב לתרץ דבמשנה (ספ"ב דעדיות) פליגי תנאי בפירושא דהך קרא, וס"ל לרבי יוחנן בן נורי דמ"ש שבת בשבתו" לא קאי על כל שבת אלא בשבת שלפני עצרת שנתלה במחרת שבת דפסח (ע"ש ברע"ב שהביא פירוש הראב"ד) וא"כ י"ל בעצרת דבלאו הכי עולים לרגל יבוא כל בשר להשתחוות.. אבל איבעיא דתחומין לא מצי למפשט מיני', די"ל דסוגי' דעירובין אזלי לפי רבי יוחנן בן נורי הנ"ל, דשבת בשבתו קאי רק על השבת שלפני עצרת.

אבל מקשה על זה דלפי"ז יוצא דלהלכה אין תחומין למעלה מי"ד, כיון דהלכה כת"ק דעדיות, ולפי שיטתם ד"שבת בשבתו" קאי על כל שבת הרי יבואו בכל שבת בבוקר משום דאין תחומין למעלה מי', ולמה להלכה מספקא לן אם יש תחומין למעלה

לפני כניסת השבת והרי בזית רענן לילקוט, ובכמה ממפרשי הפס"ר (זרע אפרים), משמע שהעננים יביאום בשבת כי אין תחומין למע' מעשרה וכו'.

מי? (כמבואר ברמב"ם הל' שבת פכ"ז ה"ג, ושו"ע אדה"ז סי' תד בתחילתו).

אמנם לפי ביאור הרבי לא קשה כלל, די"ל דהגמ' דמספקא ליה אם יש תחומין למעלה מי' מספקא לי' נמי בפירושא דהך קרא, אם הוא כלשון ראשון דבאים בערב שבת, משום דיש תחומין, או כלשונות בתרייתא דבאים בשבת עצמו משום דאין תחומין.

ובלקו"ש ח"ט ע' 292 כתב בזה בנוגע לעלי' לרגל לעת"ל וז"ל: אשר כשיגיע הקץ יהי' זה בכל שבת ובכל חודש שנאמר והי' מדי חדש בחדשו ומדי שבת גו' (יל"ש ישעי' בסופו) ובשבת ר"ח ב' פעמים (שם רמז תק"ג) ומזה דאין תחומין למעלה מעשרה, ובכ"ז פסקינן לדינא דספק הוא (רמב"ם הל' שבת פכ"ז, ג, טושו"ע או"ח ס' ת"ד) כיון דבש"ס הוא בעיא דלא איפשטא (עירובין מג, ב) - ומזה ראי' דאפילו במקום ספק בש"ס דילן לא פשטינן ממק"א (ואולי אגדה שאני) ואכ"מ עכ"ל, ונראה לכאורה דזהו ביאור למה אנן לא פשטינן הספק משם, אבל לכאורה אכתי קשה קושיית החת"ס על הגמ' עצמה, למה לא פשיט ליה הגמ' מקרא זה, ולפי פירוש הרבי בהפסיקתא אתי שפיר וכפי שנתבאר.

ב' אופנים בקפיצת הדרך

ויש מקום להוסיף בזה עוד במה שאמר הרבי (שיחת ליל כ"ו אלול תשמ"ח, תורת מנחם ח"ד ע' 355) וז"ל: ידוע שבקפיצת הדרך ישנם שני אופנים (א) שקופצים מעל הדרך והולכים רק את תחילת וסוף הדרך (ב) שהולכים את כל הדרך, אלא שהדרך מתקפלת יחד, קטע מעל קטע, בבא מעל בבא, כך שבשטח קצר כלול שטח ארוך, וממילא כשהולכים קצת עוברים מעל שטח גדול, דוגמא לאופן הב': הגמ' (חולין צא, ב) מפרשת את הפסוק (ויצא כה, יג); בו הקב"ה אומר ליעקב אבינו "הארץ אשר אתה שוכב עלי' לך אתננה גו'", ש"מ למד שקיפלה הקב"ה לכל ארץ ישראל והניחה תחת יעקב אבינו כו'" היינו שכל ארץ ישראל היתה מקופלת יחד בשטח קטן" אשר אתה שוכב עלי'" עכ"ל.³

(3) ועי' בס' ליקוטי יהודה על התורה (פ' שלח ע' קלג, הובא גם בס' פרדס יוסף החדש בראשית ח"א ע' תח) שהביא בשם הגה"ק האמרי מרדכי מגור זצ"ל עוד אופן דקפיצת הדרך וז"ל: וישבו מתור הארץ מקץ ארבעים יום (שלח יג, כה) איתא במדרש (במד"ר טז, יא) לגבי המרגלים והלא אתה מוצא שהלכו וכו' וקפץ הקב"ה לפנייהם את הדרך וכו' עי"ש שמעתי מאת אא"ז האמרי אמת ז"ל שדקדק למה לא חשבו גם המרגלים בין אלו שקפצה להם הארץ (עי' סנהדרין צה, א תנחומא ויצא ג') ופי' שארץ ישראל רווחא וגמא כדאיתא בגיטין (נז, א) וממילא אין שייכות לקפיצת הדרך, שזה הוא הטבע בארץ ישראל, והוסיף אא"ז ואמר ובהיותי בארץ ישראל ראיתי במקום אחד שהי' חם ותיכף לא רחוק מזה הי'

והמקור לב' אופנים אלו י"ל הוא ביד רמ"ה סנהדרין צה, א, דאיתא שם: "תנו רבנן: שלשה קפצה להם הארץ: אליעזר עבד אברהם, ויעקב אבינו, ואבישי בן צרויה וכו'" וכתב הרמ"ה שם וז"ל: קפצה ליה ארעא יש אומרים נתקצרה לו הארץ והגיע מהרה אל ארץ פלשתים מלשון ועולתה תקפוץ פיה וכמו לא תקפוץ את ידך, ואני אומר קפצה לשון דלוג כלומר שנעשה לו נס וקלו רגלי הפרד להלך והגיע מיד לארץ פלשתים עד שנראה כאלו דלגה לו הארץ שהיה עומד עליה עד ארץ פלשתים עכ"ל. וכ"כ שם בע"ב לגבי יעקב שקפצה ליה ארעא "כדפרישנא גבי אבישי שמהר להגיע למקום ההוא עד שנראה כאלו קפצה לו הארץ". היינו דאופן הא' סב"ל דקפיצה הוא מלשון "לא תקפוץ ידך" - סגירה, שהארץ מתקצר ואינו צריך ללכת כי אם מעט, משא"כ הרמ"ה עצמו סב"ל דקפיצה הוא מלשון דילוג ז.א. שהארץ נשאר במקומו כפי שהי' כל הזמן, אלא שהרגלים קופצים במהירות. והן הן ב' האופנים שבהשיחה (אופן הא' שבהשיחה הוא אופן הב' שברמ"ה, ואופן הב' שבהשיחה הוא אופן הא' שברמ"ה) ובפירושו הא' כוונתו לרש"י סנהדרין שם שכתב: "קפצה ליה ארעא - כמו לא תקפוץ (דברים טו) נתקצרה הארץ והגיע מהרה לארץ פלשתים". ושם בע"ב לגבי יעקב כתב: "קפצה ליה ארעא - והיה שם מיד, וקרא מוכיח, דכתיב ויפגע במקום שהמקום פגעו ושקפצה לו הארץ ונתקרב לו", ובערוך ערך "קפץ" נראה דסב"ל כפירוש השני של הרמ"ה.

דלפי זה לכאורה אפשר לומר דבאמת כל הדעות בפסיקתא רבתי סב"ל דיש תחומין למעלה מעשרה כגון אם הולך על עמודים שהם למעלה מעשרה, ובלשון הרמב"ם: (הל' שבת פכ"ז הל' ג): "המהלך חוץ לתחום למעלה מעשרה טפחים כגון שקפץ על גבי עמודים שגבוהין עשרה ואין בכל אחד מהן ארבעה על ארבעה טפחים", וכן הוא בשו"ע אדה"ז שם ר"ס ת"ד, אבל הכא בפסיקתא שהעבים באים וטוענים אותם ומביאים לירושלים ע"י קפיצת הדרך, בזה י"ל דלשון הראשון סב"ל דקפיצת הדרך הוא כאופן הב' שהדרך עצמו אינו משתנה ונשאר כמקודם אלא שההליכה היא בקפיצה וכו' וכיון שכן, הרי הוא יוצא חוץ לתחום בשטח המקום, אבל לשונות בתראי סב"ל דקפיצת הדרך היא כאופן הא' שהארץ ושטח המקום מתקצר, ובמילא י"ל שמתקצר באופן שלא יהי' שם אלפיים אמה ובמילא לא שייך שם איסור תחומין. לכן שפיר

ק, כי אפשר שבאמת הם רחוקים מאד, רק דגמאד, וזה שמדייק רש"י ז"ל כאן וכותב "קצר לפנייהם את הדרך" היינו דגמאד עכ"ל.

יכולים ללכת בשבת בוקר⁴.

ועי' עירובין מג, א: "בעי רב חנניא: יש תחומין למעלה מעשרה או אין תחומין למעלה מעשרה? עמוד גבוה עשרה ורחב ארבעה לא תיבעי לך - דארעא סמיכתא היא. כי תיבעי לך - בעמוד גבוה עשרה ואינו רחב ארבעה. אי נמי - דקאזיל בקפיצה" ובערוך הנ"ל כתב דיש לפרש דאירי באדם גבור שיכול לקפוץ למעלה מי' טפחים ויצא חוץ לתחום בקפיצה עיי"ש. אבל ברש"י שם פירש "בשם", דבפשטות הכוונה דע"י שם המפורש יש לו קפיצת הדרך, וכן פירש ביבמות קטז, א, ד"ה בקפיצה, וכ"כ בשו"ע אדה"ז שם "וכן המהלך בקפיצה ע"י שם למעלה מי' טפחים" וכן רצה הגמ' להוכיח מביאת משיח או מביאת אליהו הנביא בשבת, דזה תלוי אם יש או אין אין תחומין למעלה מי', ולפי מה שנתבאר צריך לומר שהסוגיא שם סב"ל כהרמ"ה דקפיצת הדרך הוא שההליכה היא בקפיצה, ולכן שייך לדון אם יש תחומין למעלה מי' או לא, כי אי נימא דסב"ל ששטח המקום מתקצר לכאורה לא שייך בזה איסור תחומין וכפי שנת'.

אם העליה לרגל עצמה הוה חלק מהמצוה

ואולי יש להוסיף עוד בזה, דהנה מצינו דעות בנוגע ל"עליה ברגל" אם העליה עצמה היא גם חלק מגוף המצוה או שהיא רק הכשר מצוה דעי"ז יוכל ליראות פני ה' בעזרה, ובשו"ת "אגרות משה" (חלק קדשים וטהרות סימן כא) כתב בתו"ד דפשוט שעצם ההליכה להעזרה אינו מהמצוה אלא הוא הכשר מצוה, משום שבלא ההליכה לשם לא יוכל להראות בעזרה והוא כמו עשיית סוכה שעצם המצוה היא הישיבה בסוכה והעשייה היא הכשר המצוה שבלא העשייה לא יוכל לישיב בסוכה, וכן הוא ממש בהליכה לעזרה, וממילא אין חילוק איך יבא לעזרה אם ברגליו או ברכיבה על כתפי חברו או גם ברכיבה על בהמה עיי"ש בארוכה, ועי' גם בס' קבא דקשייתא ח"ג עמ' צ"ד שרוצה להוכיח שם שזהו גם דעת רש"י בסוכה כה, א, ודעת הרמב"ם שכתב במנין המצוות לפני הלכות חגיגה "להראות פני ה'" ובהלכה א שם: "הראייה האמורה בתורה היא שנראה פניו בעזרה ביו"ט הראשון של חג וכו'" הרי דרק עצם הראי' הוה המצוה.

אבל בחידושי הריטב"א סוכה כה, א (ד"ה ובלכתך בדרך פרט לחתן), כתב שם בתו"ד וז"ל: וכי תימא כיון דכתיב ובלכתך בדרך (דברים ו, ד) שנפטר בלכתו לדבר מצוה ממילא שמעינן כשעוסק במצוה ממש וכל שכן הוא, ולמה לי בשבת, י"ל דאלו לא כתב אלא ובלכתך בלחוד הוה מוקמינן ליה כשהמצוה היא בהליכה עצמה שהוא עוסק במצוה ממש, כגון ההולך להוצאת המת ולהכנסת כלה ועולה לרגל, אבל הולך

(4) וראה שו"ת אפרקטא דעניא ח"ד סי' שפז שכתב סברא זו לגבי הסוגיא בעירובין.

לדבר מצוה שאין ההליכה גופה של מצוה לא מיפטר מקריאת שמע ושאר מצוה, אבל השתא דכתיב בשבתך לעוסק במצוה מיותר ובלכתך בדרך להולך לדבר מצוה עכ"ל, דמבואר בזה דסב"ל להריטב"א דהעלי' עצמה הוה מצוה, ועי' בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' ס"ה בענין זה בארוכה.

ולפי"ז י"ל דאי נימא דעצם העלי' הוה חלק מהמצוה, מסתבר לומר דקפיצת הדרך יהי' דוקא באופן הב' כהרמ"ה, שהמקום נשאר כמקודם ועולים לשם, אבל אי נימא שהוא רק הכשר מצוה כי המצוה הוא רק ליראות בעזרה הרי מקיימים המצוה גם באופן שהמקום מתקצר וכאופן הא'.

ועי' בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ד סי' שפז) שהקשו לו בש"ס עירובין דף מג, א (הנ"ל) באיבעיא דתחומין למעלה מיו"ד ובקפיצה על ידי שם. וקשה ע"פ דעת השל"ה (הובא בשו"ת חת"ס ח"ו סי' כ"ט), דהא דכתב משה רבינו ע"ה י"ג ס"ת בשבת, משום דהי' על ידי שם בהשבעת הקולמוס ולא חשיב מלאכה⁵, וכן מצינו דהשבתים בראו להם בהמות בספר היצירה ומוזה אכלו אבר מן החי, דלא נתנה שמירת התורה אלא בדברים טבעיים ולא בנברא בנס. א"כ אמאי מיבעי' לי' לש"ס בתחומין על ידי שם, הרי אפי' יש תחומין למעלה, על ידי נס שאני דליכא איסור? וכן הקשה בקובץ וילקוט יוסף' ח"ג סי' כ', ובנפש חי' סי' רצ"ב עיי"ש. (וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' צא-צב בארוכה).

והביא לתרץ שם דאף דלענין מלאכה בשבת כל שאינו עושהו בידו אלא ע"י שם, אינו בכלל מלאכה, מ"מ איסור תחומין שאני כיון דאיסור תחומין אינו בכלל מלאכה⁶

(5) וראה לקוטי שיחות ח"ו עמ' 361 (אגרות קודש ח"ד עמ' קפד) שהביא זה וכתב ע"ז הרבי וזלה"ק: ולכאורה חידוש גדול הוא לומר דכתיבה כזו כשרה היא, ואת"ל דכך הי' הציווי: לקוח את סה"ת וגו' (דברים לא, כו) - א"כ נילוף מינה גם לכל מקום עכלה"ק.

(6) ראה לקו"ש ח"א (ע' 70) שביאר ההפרש בין מלאכות לתחומין, דמלאכה מכניס קליפה בשבת, ותחומין הוא להיפך שהוא מוציא את השבת למקום הקליפות וכו', וכתב שם בהערה 49 וז"ל: וע"פ המבואר בפנים יש לתרץ קושיית המהרש"א (כתובות ז א ד"ה מתוך וראה גם חי' רעק"א פסחים צג ב בתוד"ה ור"י) למה לא הותר איסור תחומין לצורך אוכל נפש כמו שהותרו שאר מלאכות? ותרצו אחרונים כי להיות שבכתוב נאמר "כל מלאכה לא יעשה בהם אך אשר יאכל לכל נפש גו'" - היינו שהתורה התירה מלאכה לצורך או"י - אין ללמוד מזה תחומין שאינם בגדר מלאכה (שו"ת חת"ס או"ח סי' קמט שו"ת מרחשת או"ח סי' וראה מרדכי קדושין סי' תקסה). ולכאורה עדיין דורש ביאור במה שונה איסור תחומין מאיסור מלאכה? ועפ"י המבואר בפנים שתוכן ענין איסור תחומין שונה מאיסור מלאכה מובן עכ"ל, הרי מבואר כאן דתחומין אינו מלאכה אלא איסור בעלמא.

וממילא בתחומין אין האיסור ההילוך גופא אלא מה שיצא מתוך לתחום, ומה לי אם יוצא כדרכו ברגליו או אם יוצא בקפיצה ע"י שם, וכן תירצו עוד.

ולפי"ז לכאורה יש לפקפק בהנ"ל, די"ל דבאיסור תחומין דאינו נוגע מעשה ההליכה אלא עצם השינוי מקום שלו שהוא מחוץ לתחום הוא האיסור, א"כ י"ל דאפילו באופן שהדרך מתקצר ה"ז יציאה מחוץ לתחום כיון שהמקום שמגיע לו מצ"ע הוה חוץ לתחום, אבל י"ל דזה אינו כיון דלפועל ליכא יציאה אין זה כלל בגדר האיסור, וראה בס' חמדת ישראל ח"א ע' קמו, ב, שכתב דאם הולך חוץ לתחום כלאחר יד אין בזה איסור כמו שהדין הוא במלאכות שבת, ומשמע דלא סב"ל כסברא הנ"ל דאיסור תחומין שאני.



תורת רבינו

גדר הדין דקנאים פוגעין בו

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר – איטקא, נ.י.

בלקו"ש ח"פ' בלק א' מבאר בארוכה גדר הדין דקנאים פוגעין בו. די"ל בזה בשני אופנים, דאין הפי' בזה שבועל ארמית חייב מיתה על מעשהו כי מצד מעשה החטא עצמו אין בו חיוב מיתה אלא שעל הקנאי חל חיוב להמיתו, דהיינו שזה דין בהקנאי שמחוייב להמית בועל ארמית. ובזה יובן מה שאחז"ל שאם הפך זמרי והרגו לפנחס, ה' פטור. כי על הבועל אין חיוב מיתה ומצדו נחשב פנחס לרודף, אלא שיש דין על הקנאי להמיתו. או י"ל שזה דין מיתה על העבירה כמו שאר חייבי מיתות אלא שיש כאן הגבלה שהחיוב מיתה חל רק בשעת מעשה, וגם שהמיתה היא לא בבי"ד כשאר חייבי מיתות, ועוד שהלכה ואין מורין כן.

ועיי"ש בהשיחה שהכריע כצד הב' ועפי"ז שואל למה נשתנה עבירת בועל ארמית משאר חייבי מיתות בי"ד, שהחיוב הוא רק בשעת מעשה העבירה. עיי"ש.

והנה בשו"ת מהרש"ג ח"ב סי' ג' הקשה כעין זה. ומתרץ עפי' דברי אדה"ז בתניא פכ"ד דמבואר שם שבשעת החטא (איזה חטא שיהי'), שעושה היפוך רצון ה', נעשה נפרד לגמרי מאלוקות. משא"כ לאחר מעשה החטא שאז יש הבדל בין עבירה אחת לחברתה. וז"ל המהרש"ג שם:

'ובדבריו הנ"ל הבנתי טעם נכון למה שאיתא בגמרא לעניין הבועל ארמית דקנאין פוגעין בו. אבל רק בשעת מעשה. ואם הי' זמרי פורש הי' נהרג עליו. שאינו מובן לכאורה מה חילוק יש בין שעת מעשה לאח"כ, דמ"מ הרי עשה העבירה. אבל להנ"ל אתי שפיר. דבשעת מעשה העבירה נפשו נפסקת לגמרי מן הקדושה ונדבק בטומאה ומרוחק מן הקדושה בתכלית התרחקות, משא"כ לאחר שכבר עשה, כיון שנפשו מתחיל להתקרב קצת אל הקדושה שוב אסור להורגו וההורגו נהרג עליו, עכ"ל.

והנה תירוץ הנ"ל אינו מספיק לבאר מה ששואל בהשיחה. כי המהרש"ג רק מבאר במה נגרע שעת החטא מאחר החטא בבוועל ארמית. אבל אין בזה ביאור כלל על השאלה במה שונה עבירת בוועל ארמית משאר חייבי מיתות בי"ד. שהרי גם בשאר עבירות ישנו ההבדל בין מצב החוטא בשעת החטא למצבו אחרי החטא ואעפ"כ חייב מיתה גם אחרי מעשה החטא. ועוד, שהרי המצב של מיתה והפרדה מאלוקות חל על כל עבירה, אפי' אלו שאין בהם חיוב מיתה, כמבואר בתניא שם, ואעפ"כ אין בהם דין מיתה אפי' בשעת החטא. אך ע"ז מתרץ שפיר בהשיחה שהגם שיש על הבועל חיוב מיתה כמו שאר חייבי מיתות, מ"מ לא שייך לעונשו לאחר מעשה החטא במיתה בגלל גדר המיוחד של החטא, עיי"ש בארוכה מה שביאר בזה.

ואולי שהמהרש"ג כוונתו היתה רק ליתן כעין טעם לשבח על ההבדל בין שעת החטא לאחר החטא. אבל לא היתה כוונתו בזה ליתן טעם מקיף על הדין דבוועל ארמית ובמה שונה משאר עבירות.

אך יותר נראה שטעם המהרש"ג הוא ביאור מתאים להשיטה (שיטת הרמב"ם והר"ן, עיי"ש בהשיחה) שדין קנאים פוגעים בו אינו גדר של חיוב מיתה על מעשה החטא, אלא הוא דין נפרד שחל על התנהגות הקנאי. וע"ז שפיר יש לבאר עפי' דברי התניא שהקנאי יכול להורגו רק בשעת החטא כי אז היא נפרד לגמרי ממקור חיותו.

(ועי' בקובץ פעמי יעקב חוברת מ"ד בסופו שהגר"י שי' זילבערשטיין רב דרמת אלחנן בא"י (בפולמוס שהסעיר רבני א"י על פסקו של הנ"ל שמותר להכניס רעל בפתו כשיודע שא' רוצה לגנוב את הפת, כי הלעיטתו לרשע וימות) השתמש ג"כ בדברי אדה"ז בתניא הנ"ל להסביר הדין דהלעיטתו לרשע וימות. שבשעת החטא, שהגנוב אוכל פת הגנוב, הרי הוא ניתק לגמרי משרש חיותו ולכן מותר (או אולי אפי' מצוה) להורגו. אך דבריו הם פליאה גדולה, כי לפי"ז יצא שיש דין קנאים פוגעין בו בכל עבירות).

דא"ג, מ"ש בתניא שם שבשעת מעשה החטא, אין הפרש בין חטא קל לחטא חמור כי נפרד אז לגמרי ממקור חיותו בקדושה, יש ע"ז סמוכין בדברי רש"י בסנהדרין דף י, א שנאמר בגמרא שם שמלקות במקום מיתה עומדת, ולכן סבר ר' ישמעאל שצריך

בי"ד של כ"ג כמו בחייבי מיתות. ומפרש רש"י, וז"ל: דכיון דעבר על אזהרת בוראו, ראוי הוא למות וכו'.



מאכל רעבון דמן

הרב בן ציון בוטמן

שליח כ"ק אדמו"ר – פנאם פען, קאמבאדיא

בד"ה "ויענך וירעיבך" דש"פ עקב תשכ"ג (הוגה ב"ועש"ק עקב י"ט מנ"א, שנת ה'תשנ"ו, נדפס לראשונה בסה"מ מלוקט ח"ד ובהוצאה החדשה בסה"מ תו"מ מנ"א ע' קפב ואילך) בקטע השני של ס"א:

"גם צריך להבין מה שהעיניו דיום הכיפורים למדין מעיניו הנאמר גבי מן . . וצריך ביאור, שעיניו רעבון דמן הוא שאכילת המן לא השביעה אותם ככל הדרוש [כי אינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו . . ואינו דומה מי שרואה ואוכל למי שאינו . . [ומזה שמדמין עיניו רעבון דמן לעיניו רעבון דיוהכ"פ, משמע, שעיניו רעבון דמן הוא (לא שאכילת המן לא השביעה כאכילה ע"ד הרגיל, אלא) כמו שלא אכל".

ובהמשך הדברים (ס"ב שם): "ויובן זה בהקדים דאיתא במדרש שהמן הי' מאכל רעבון, דפירוש וירעיבך ג' את המן הוא ש"וירעיבך" קאי על "את המן", שהמן הרעיב אותך . . כיון שבפנימיות התורה הוא רק ידיעת המציאות ולא השגת המהות, לכן, הלימוד דפנימיות התורה קשור ברעבון . . להשיג המהות".

וממשיך: "ובעומק יותר יש לומר דמ"ש במדרש שהמן הוא מאכל רעבון, הכוונה בזה היא (לא רק שהמן פועל אינו שולל רעבון באדם האוכלו, אלא גם) שהמן עצמו הוא מאכל רעבון".

בהשקפה ראשונה אפשר לחלק את הביאור ב"וירעיבך" במן לשלוש דרגות: א. המן אינו משביע (או שאינו משביע כל צרכו) (כפי שמובן מהסיבות דאין לו פת בסלו ואינו רואה ואוכל המובאות מהגמ') או שאינו משביע כלל (כפי שעולה מההשוואה ליום הכיפורים)). ב. המן פועל רעב, כי בפנימיות התורה (אכילת מן) יודעים רק המציאות וזה פועל רעבון להשגת המהות. ג. המן עצמו הוא מאכל רעבון (כמוסבר בהמשך המאמר (סוף ס"ב ועיי"ש), שמדובר במה שלמעלה מהשגה, עד כדי שצריך להסביר (ס"ג) מפני מה נקרא מאכל).

ולפום ריהטא קשה מאוד להבין המשך הלשון בחצאי עיגול בקטע המתחיל

"ובעומק יותר יש לומר": "לא רק שהמן פועל אינו שולל רעבון באדם האוכלו, אלא גם, דלכאורה, "פועל" ו"אינו שולל" אינם אותו הדבר, ומה גם שלעיל בגוף המאמר משמע (בהשקפה ראשונה עכ"פ וכפי המבואר לעיל) שמדובר בדרגות שונות.

ולאחרי שנים שאנ"ש והתמימים שיחיו מנסים להבין שורה זו זכינו שנתפרסם (בעמוד iv שבהקדמה לספר תו"מ סה"מ מלוקט הנ"ל) כתי"ק של הרבי במענה על שאלה זו של המניחים. המניחים שאלו: "לכאורה הכוונה בשתי הלשונות: פירוש הפשוט ב"וירעיבך" שע"י אכילת המן לא נשלל הרעבון (כי אין לו פת בסלו ואינו רואה), וע"פ הפירוש בהתחלת סעיף ב', שהמן הרעיב, פעל רעבון. ומוסיף בקטע המתחיל ובעומק יותר פירוש (ענין) שלישי – נוסף על שני העניינים שלא שלל הרעבון ושפעל רעבון – שהמן עצמו הוא מאכל רעבון. ועפ"י, אולי כדאי לכתוב (לפי סדר העניינים מלמטה למעלה): (לא רק שהמן אינו שולל ופועל רעבון באדם האוכלו, אלא גם)".

וע"ז הואיל הרבי לענות בכת"ק: "אינו ברור במן – מה קודם – לכאורה התחלתו דוקא – מעשה".

ולכאורה הכוונה בזה, שעם היות הפירוש (ענין) הראשון קודם לפירוש (ענין) השני בסדר הדברים בהמאמר, לכאורה התרחשות הדברים היא בסדר הפוך, שקודם פועל המן רעבון, ורק כתוצאה מזה הוא אינו שולל רעבון ולכן אין לשנות הסדר.

אבל בשים לב צריך עדיין ביאור (מעבר לדרוש ביאור בגוף המענה, שלצורך הבנת העניין בקל יובא לאחרי הביאור בדרך אפשר):

המניחים בעצם ביקשו להרויח שני דברים: א. ועיקר, הכרה בכך שהמילים "פועל" ו"אינו שולל" מדברים על שני פירושים (עניינים) שונים, ע"י שיוספו האות ו"ו ביניהם. ב. שינוי הסדר מצד סדר העניינים במאמר. המענה לכא' מדבר רק על הנקודה השניה (שינוי הסדר) ואילו הנקודה הראשונה (ההכרה בכך ששני הלשונות מדברים על פירושים (עניינים) שונים) לא הובהרה ואדרבה, נשארה בפועל כבמקור ללא ו"ו. זאת, למרות שעיקר שאלת המניחים היתה הנקודה הראשונה שרק דרכה אפשר ליישב הלשון "פועל אינו שולל" וללא מענה ברור בזה נותר הענין לא ברור.

יתירה מזו, מהלשון בהמשך המאמר משמע ברור דלא כהבנת המניחים. דשם (ס"ג): "יש לומר, שהחילוק דשני הפירושים במאכל רעבון, שפועל שאינו שולל רעבון בהאדם ושהמאכל עצמו הוא רעבון שלמעלה מתפיסה . . .", ומשמע ברור שפירוש ראשון היינו "שפועל שאינו שולל" (כלומר, ששתי הפרטים הם חלק מפירוש אחד) ופירוש השני הוא רעבון שלמעלה מתפיסה (נקודה הג' דלעיל) [ולהעיר, שגם

שורה זו הוזכרה בשאלת המניחים כמועמדת לשינוי, היינו שרצו לכתוב "שאינו שולל ושפועל".

ויובן זה בהקדים שאלה נוספת בגוף המאמר, דלכאורה, הביאור ע"ד הפשט ב"וירעיבך", שלא השביע ככל הדרוש מובן ע"פ דברי הגמ' המובאים בהמאמר (אין פת בסלו ואין רואה ואוכל). בהסברת הביאור ש"וירעיבך" היינו שפעל רעבון, מובא במאמר שהיינו מצד שידיעת המציאות גורמת רעבון להשגת המהות. בהסברת הביאור "בעומק יותר" ש"המן עצמו הוא מאכל רעבון", יש אריכות בהמאמר להסביר העניין עיי"ש באורך. אבל לכאורה לא נשאר הסבר במסקנת ההשוואה ליוהכ"פ ממנה הרבי מסיק "שעיניו רעבון דמן הוא (לא שאכילת המן לא השביעה כאכילה ע"ד הרגיל, אלא) כמו שלא אכל". מה ההסבר בזה אם ע"פ פשט (כבפירוש הפשט) או ע"פ פנימיות הענינים (כבפירוש הב' שגרם רעבון)?

בסגנון אחר: כד דייקת שפיר, לא ג' עניינים כאן אלא ד': א. פירוש הפשט, שהמן אינו משביע כל צרכו (אין לו פת בסלו ואינו רואה ואוכל) ב. מזה שמדמין לעינוי רעבון דיוהכ"פ משמע שהמן אינו משביע כלל. ג. המן פועל רעב (ידיעת המציאות פועלת רעבון להשגת המהות). ד. המן עצמו הוא מאכל רעבון (כמבואר בארוכה בסוס"ב). ועניין הב' שהרבי יוצר אותו יש מאין אין לו הסבר.

וכד דייקת שפיר, היא היא שאלת הרבי במאמר: הדיוק בההשוואה של רעבון דמן לרעבון דיוהכ"פ מובא בהמאמר באופן של "גם צריך להבין . . וצריך ביאור", כלומר, שבהיות שמהשוואה לרעבון דיום כיפור מוכח שהרעבון דמן הוא כמו שלא אכל, צריך ביאור ההסבר בזה.

ולפי זה, כוונת המאמר בתחילת ס"ב: "ויובן זה בהקדים דאיתא במדרש שהמן היה מאכל רעבון" היינו שבא לבאר (עניין הב' דלעיל) מה הפירוש שהרעבון דמן הוא כמו שלא אכל. והביאור בזה הוא שהמן פועל רעב (ידיעת המציאות גורמת רעב להשגת המהות. עניין הג' דלעיל) ומצד רעב זה נחשב "כמו שלא אכל" (עניין הב'). והיינו, שההכרח להגיע להסבר כזה ברעבון דמן, הוא מצד ההשוואה ליוהכ"פ ששם "אינו שולל" והסברת הדברים איך שהמן אינו שולל כלל (ודלא בפשט ששולל, אך לא מכל וכל) עניין של רעבון הוא מצד שפועל רעבון (בסגנון אחר הנ"ל: מצד עניין הג' (פועל) ישנו עניין הב' (אינו שולל כלל)).

והדברים פשוטים ומוכחים מהמשך העניינים בהמאמר, א. דאל"כ, לשם מה הדיוק בהשוואת הרעבון דמן לרעבון דיוהכ"פ ולהסיק מזה באופן שאינו על דרך הפשט כלל שצריך לומר שבמן יש רעבון אחר מזה המובן בפשוטו של מקרא? ובהכרח לומר שזה

הכנה להמשך העניינים בהמאמר, שההסבר בכך שפנימיות התורה, היינו לחם מן השמים, יוצרת רעב, "מוכחת" מהגז"ש ליוהכ"פ. ב. אם לא כדלעיל, היכן בהמאמר נענתה השאלה הנ"ל "גם צריך להבין . . וצריך ביאור" ההסבר ברעבון דמן כמו שלא אכל?

ומעתה, שעניין הב' ועניין הג' עניין אחד הם אתי שפיר המשך הלשון (בחצאי עיגול) הנ"ל "שהמן פועל אינו שולל רעבון באדם האוכלו", דהכוונה היא לעניין הג' (פועל) שמסביר כיצד יתכן עניין הב' (אינו שולל כלל). היינו שהלשון בהמשך הדברים "פועל אינו שולל", אין הכוונה "אינו שולל" כפי שהוא על דרך הפשט "לא השביעה אותם ככל הדרוש" כפי שכתבו המניחים בשאלתם והוקשה להם איך נתחבר פירוש הפשט עם "פועל", שהוא הפירוש (עניין) הג' דלעיל אלא "אינו שולל" כפי שהוא בהשוואה ליוהכ"פ, היינו, אינו שולל כלל, "כמו שלא אכל".

וזה יתאים א. עם הלשון במאמר "פועל אינו שולל" ללא תוספת וא"ו. ב. עם הלשון בס"ג שממנו ברור ש"פועל שאינו שולל" הינם פירוש אחד (ולא שתי עניינים כמו שרצו המניחים לומר בגלל שקשרו "אינו שולל" לפירוש הפשט).

ואם כנים הדברים, יש לומר שבזה מובן בקל יותר הדרוש ביאור בגוף המענה בכת"ק. "אינו ברור במן – מה קודם – לכאורה התחלתו דוקא – מעשה". דלכאורה אינו מובן: על פי המבואר בהשקפה ראשונה, ש"אינו שולל" היינו אינו שולל לגמרי (אבל משביע מעט, כבפשט) מדוע ה"פועל" מגיע לפני ה"אינו שולל"? לכאורה אי שילת הרעבון הוא עניין קיים ועכ"פ מידי, שהשביעה אינה כל צרכה ואילו פעולת הרעבון להשגת המהות היא רק לאחר וכתוצאה מה"אכילה" של ידיעת המציאות? ויתירה מזו, והוא העיקר, ה"אינו שולל" היינו במן כפשוטו (וכפי שצינו המניחים בשאלה את המ"מ לטעמים לזה בגמ') ואילו ה"פועל" הוא בלימוד פנימיות התורה, ומה ענין זה אצל זה?

אבל לפי ביאור הנ"ל, ש"אינו שולל" לא קאי על פירוש הפשט שאינו שולל לגמרי אלא על המשתמע מההשוואה ליוהכ"פ (אינו שולל כלל, "כאילו לא אכל"), מובן ה"אינו ברור" ועד כדי הכרעה לאידך גיסא, שהמעשה של פעולת ה"אכילה" – לימוד פנימיות התורה הוא הגורם שכתוצאה ממנו נוצר לאח"ז מצב שהרעבון אינו נשלל כלל (שלמרות שבזמן הלימוד עצמו, כן מגיע לידיעת המציאות (שובע) נהיה רעב "כמו שלא אכל" מצד הרעב להשגת המהות) ושני העניינים "פועל" ו"אינו שולל" שניהם בלימוד פנימיות התורה וכפשוט.



גדר השבותים בשבת (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון א'קכא עמ' 97 האריך הרב ש.ד.ו. שי' בביאור שיטת הרמב"ם בגדר השבותים דשבת, ובתוך הדברים (באות יג) הביא גם דברי הרבי בלקו"ש חי"ד ואתחנן (א) בענינה של מלאכת קשירה.

והנה דבריו טובים ומועילים לכל מעיין בדברי הרמב"ם, אך מ"מ נראה להוסיף ולגרוע בדבריו בכמה פרטים, כדלהלן.

א. בגדר השבותים:

ז"ל הרמב"ם בהל' שבת פכ"א ה"א: "נאמר בתורה תשבות אפילו מדברים שאינם מלאכה חייב לשבות מהן, ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות, מהן דברים אסורים מפני שהן דומים למלאכות, ומהן דברים אסורים גזרה שמא יבוא מהן איסור סקילה",

בדברי הרמב"ם אלו מבואר שיש ב' סוגים של שבות: סוג אחד – שדומה למלאכה, וסוג ב' – הם אלו השבותים שיש בהם חשש דשמא יבוא למלאכה.

בהמשך דבריו (עד קרוב לסוף פכ"ג) ממשיך הרמב"ם לבאר ולפרט את כל השבותים שגזרו חכמים בשבת, ובכל שבות הוא כותב לאיזה מב' הסוגים הנ"ל הוא שייך.

בלקו"ש שם (אות ג' ובהע' 24) מבאר הרבי בגדר ענינם של ב' סוגי השבות, שהם ב' סוגים נבדלים לגמרי אחד מהשני, ודהיינו, שסוג השבות שדומה למלאכה – אין בו חשש כלל משום שמא יבוא למלאכה⁷.

בשיחה שם (הע' 24) מוכיח את שיטתו זו, כי אם תמצי לומר שסוג השבות שדומה למלאכה יש בו חשש משום שמא יבוא למלאכה, אז אי"מ מדוע טרח הרמב"ם לחלקם לב' סוגים וגם לכתוב בכל שבות לאיזה מב' הסוגים הוא שייך, אם בעצם – שניהם

(7) דהיינו שיטת השיחה היא, שסוג השבות הא' קל יותר מסוג השבות הב' (כמבואר בהמשך השיחה, והובא להלן), לכן מקדים ומבאר שסוג השבות הא' אין בו כלל משום סוג השבות הב'.

ויש להעיר, שכדברי השיחה שסוג הא' קל יותר, משמע מלשון הרמב"ם שכותב בסוג הא' "שדומים למלאכה" ובסוג הב' "שמא יבוא לסקילה", וכן משמע מפרטי השבותים שלהלן ברמב"ם, אך בצפ"פ פ"א ה"ד נראה שסובר שסוג שבות הא' חמור יותר.

משום אותה הסיבה משום שמא יבוא למלאכה.

ברם בגליון הנ"ל הביא שיש שכתבו לבאר הדברים באו"א שגם סוג השבות שדומה למלאכה יש בו חשש משום שמא יבוא למלאכה. והחילוק שבין ב' סוגי השבות לפיהם הוא, שסוג השבות שדומה למלאכה החשש שבו – דשמא יבוא למלאכה – הוא אחרי עשיית השבות, וסוג השבות הב' דשמא יבוא למלאכה, החשש דשמא יבוא למלאכה – הוא בשעת עשיית השבות גופא.

ב. והנה באמת דברי השיחה לא צריכים חיזוק כלל, כי הרי על דבריו אלו ממש הם הוכחת השיחה שאם כן מדוע טרח הרמב"ם לחלקם לב' סוגים. ברם יש עוד להעיר ולהבהיר בזה כדלהלן:

סדר ההלכות ברמב"ם כאן הוא, שכותב תחילה כל הל"ט מלאכות, ואח"כ בפרק זה (פכ"א) עד לסוף פכ"ג הוא כותב את כל פרטי השבותים (ובכל שבות הוא כותב לאיזה מלאכה הוא שייך)⁸.

ויש לעיין, מדוע חילק הרמב"ם השבותים בחלוקה בפ"ע ולא כתבם יחד עם המלאכות בפרקים הקודמים, דהיינו כל שבות יחד עם המלאכה שלו. והרי כך הוא שיטת הרמב"ם בספרו בכל מקום שכותב תקנת החכמים בהמשך אחת יחד עם מצות התורה, ולא בנפרד בפ"ע.

וי"ל הביאור בפשטות ע"פ דברי הרמב"ם הנ"ל שמקדים לכתוב בפתחה דבריו "נאמר בתורה תשבות אפילו מדברים שאינן מלאכה חייב לשבות מהן", אשר מדברי הרמב"ם האלו מובן שסובר, שיש חיוב מיוחד ד"תשבות" – לתקן שבותים, דהיינו שיש חיוב על החכמים לתקן שבותים. משום כך חילק הרמב"ם השבותים בחלוקה בפ"ע – נפרד מהמלאכות, כי יש בהם חיוב מיוחד בפ"ע ד"תשבות"⁹.

עפ"ז יש לבאר מדוע חילק הרמב"ם השבותים לב' סוגים:

כי הנה בסוג הא' שדומה למלאכה יש לעיין מדוע החמירו החכמים לאסרם, הרי כיון שאין בהם חשש משום שמא יבוא למלאכה, מדוע יש לאסרם בכלל.

[והשאלה בזה בפשטות, וכמו לדוגמא הרודה דבש מכוורת שאסור משום שדומה לתולש (רמב"ם שם פכ"א ה"ו), הרי לכאורה רחוק מאוד שיגיע האדם פעם מרדיית

(8) ועיי"ש בגליון הנ"ל שנעמד לבאר מדוע הקדים הרמב"ם לכתוב כמה שבותים כבר בפרקים הקודמים.

(9) מדאורייתא או מדרבנן, כב' הפירושים במ"מ שם, וכמו שהאריך לבאר בגליון הנ"ל.

דבש לתולש, וכן עירוב מים ומלח ושמן שאסור משום שדומה לבישול (שם פכ"ב ה"י), שלכאורה רחוק מאוד שיגיע האדם מעירוב מים ומלח לבישול, א"כ מדוע החמירו החכמים לאסורם].

כדי לתרץ שאלה זו כותב הרמב"ם שיש חיוב מיוחד ד"תשבות" שממנו למדו החכמים שיש חיוב מיוחד לתקן שבותים לשם ענין השביתה לבד אף שאין חשש דשמא יבוא למלאכה, דהיינו, שגם דברים שאין לחשוש בהם משום שמא יבוא למלאכה יש לתקן בהם שבות משום שעכ"פ דומים למלאכה.

ולכן חילק הרמב"ם השבותים לב' סוגים, משום גדר המיוחד שיש בשבותים אלו של סוג הב' שדומים למלאכה ע"פ החיוב ד"תשבות" ¹⁰.

אך מובן שכל הדברים האלו ניתנו לומר רק לפי שיטת השיחה שסובר שסוג השבות שדומה למלאכה הוא ענין נפרד בפ"ע ואין בו חשש כלל משום שמא יבוא למלאכה. אבל לפי השיטה שמביא הנ"ל שגם סוג השבות שדומה למלאכה יש בו חשש משום שמא יביא למלאכה הרי אאל"כ, וא"כ לפי דבריהם שאלות הנ"ל שעל הרמב"ם במקומם הם [וי"ל שכ"ז הוא בכלל דברי השיחה שכותב שא"כ מדוע חילקם הרמב"ם לב' סוגים].

ג. בגדר מלאכת הקשירה:

עוד הביא הנ"ל את המבואר בשיחה בחילוק שבין השבות דעקירה או הנחה לשבות בעשיית קשר שאינו של קיימא (=קשא"ק), כדלהלן.

ויש להקדים בזה את דברי השיחה: בשיחה שם מבאר שאיסור השבות בעשיית עקירה או הנחה הוא מסוג הב' הנ"ל דשמא יבוא למלאכה, אבל השבות דקשא"ק הוא מסוג הא' הנ"ל – משום שדומה למלאכה. ומק' שם בשיחה, מדוע לא חששו בקשא"ק משום שמא יבוא למלאכה כמו שחששו בעקירה והנחה.

ומתרץ שם בשיחה ע"פ הביאור בגדר מלאכת הקשירה, שזה שהתורה אסרה קשר של קיימא (קשש"ק) – דהיינו קשר שהאדם גומר בו דעתו שהקשר יהי' קיים לעולם – ולא אסרה גם קשר שאינו של קיימא (קשא"ק), הוא משום, כי כל זמן שהאדם לא

(10) ולהעיר משיטת הרמב"ם בספרו לבאר יסודה של כל מצוה מהתורה, וכן מבאר בכ"מ יסודם של תקנות הרבנן, וכ"ז דוקא ע"פ טעם הפשוט יותר (עי' לדוגמא דברי רמב"ם להלן ספכ"ד ובמ"מ שם בנוגע לאיסור מוקצה), והרי בעניננו ע"פ דרך הפשט צריך ביאור ביסודם של השבותים, כמבואר בפנים.

גומר בדעתו שהקשר יהי' קיים לעולם¹¹ אין כאן מציאות של קשר כלל אלא רק חיבור וקירוב של ב' חוטים שיהיו סמוכים ומונחים יחד אחד על יד השני¹².

לכן כשתקנו חכמים שבות בקשא"ק, הם לא תקנו אותו משום שמא יבוא למלאכה (דהיינו שמא יבוא לעשות קשש"ק), כי ע"פ תורה קשא"ק אינו בסוג המציאות של קשש"ק כלל. זאת אומרת, קשא"ק אין בו אפי' חלק ממלאכת קשש"ק אלא הוא מציאות אחרת לגמרי (ב' חוטים שמונחים יחד), לכן אין לחשוש בו שמא יבוא ממנו לעשות קשש"ק. אעפ"כ, החכמים אסרו קשא"ק משום שדומה – בחיצוניותו עכ"פ – לקשש"ק.

והק' הנ"ל, מה בכך שע"פ תורה קשא"ק אין בו חלק כלל ממלאכה כלל, הרי ישנם שבותים רבים שאין בהם חלק ממלאכה שלהם כלל ואעפ"כ גזרו בהם חכמים שבות משום שמא יבוא למלאכה. כמו האיסור "להפנות בשדי הנירה בשבת" שהוא גזרה משום "שמא ישווה גומות" (רמב"ם ה"ב שם) והשבות ד"אין רוכבין על גבי בהמה בשבת" שהוא גזרה "שמא יחתוך זמורה להנהיגה" (שם ה"ט), והשבות ד"אין לראות בהמראה של מתכת בשבת גזירה שמא ישיר בה נימין המדולדלין מן השיער" (פכ"ב הי"ד) ועוד רבים כאלו שאין בהם חלק ממלאכה שלהם כלל ואעפ"כ גזרו בהם שבות משום שמא יבוא למלאכה, א"כ י"ל כך גם בקשא"ק, שאף שאין בו חלק כלל ממלאכה כלל יש לחשוש בו שמא יבוא למלאכה (ועי"ש מה שכתב לתרץ בזה).

ד. ויש להעיר ראשית הכל, שלכאורה קושי' מעיקרא ליתא. כי הנה כל הביאור של השיחה הוא (כמבואר בהע' 26 שם) כדי לתרץ הסתירה שבין מלאכת קשירה למלאכת הוצאה, אבל לולי ענין הסתירה שבין ב' מלאכות אלו, י"ל בפשטת כדברי התוס' (שמובאים בשיחה שם בהע') ש"אין להשוות גזירות של חכמים זו לזו אותם שאינם במלאכה אחת". א"כ י"ל עד"ז בנוגע לקושינו, שאין להשוות שאר שבותים שגזרו בהם משום שמא יבוא למלאכה (אף שאין בהם חלק ממלאכה כלל) לקשר שאינו קיימא שלא גזרו בו, כי אין להשוות השבותים זו לזו.

[וע"כ צ"ל כן, כי הרי בשיחה שם מבאר בטעם שהתירו קשא"ק במקום מצוה, הוא משום שהוא רק דומה למלאכה ואין בו חשש משום שמא יבוא למלאכה. ולכאורה

11) דהיינו כמ"ש אדה"ז בשו"ע ריש סי' שי"ז, שמקשרו "על דעת שישאר כן כל זמן שאפשר לו להיות קיים וכל זמן שלא יצטרך לו להתירו. . . הואיל וכשקושרו אינו קוצב זמן בדעתו מתי יתירנו ואפשר שישאר כן לעולם הרי זה נקרא קשר של קיימא".

12) להעיר מהמבואר עד"ז באחרונים (עי' ערוך השלחן ס"ק י"ח ואג"מ או"ח ח"ב סי' פ"ד, ועי' אוצר העיונים למס' שבת בש"ס עז והדר ח"ו סי' נ"ח אות ד') בחילוק שבין מלאכת הקשירה לתפירה.

אי"מ, הרי יש שבותים רבים שהם דומים למלאכה ואעפ"כ לא התיירו אותם במקום מצוה¹³. וע"כ צריך לומר בזה כדברי התוס' הנ"ל שאין להשוות השבوتים זו לזו. וא"כ י"ל אותם הדברים בנוגע לקושיתו].

ה. ברם מתוך העיון בדברי השיחה נראה שלא צריכים כלל לדברי התוס'¹⁴. אך מן ההכרח לבאר תחילה כמה נקודות מדברי השיחה, כדלהלן.

נקודה א': בתחילת השיחה (אות ב') מביא קושיית האחרונים, מדוע אין איסור תורה בעקירה והנחה משום חצי שיעור, ומביא תירוץ האחרונים ע"ז, כי הגדר של חצי שיעור הוא רק כשחסר בכמות האיסור ולא כשחסר גם באיכות האיסור, ובעקירה והנחה הרי חסר גם באיכות המלאכה ולכן אינם אסורים משום חצי שיעור. ע"פ דברים אלו מבאר שם בשיחה, שכן עד"ז הוא גם בקשא"ק, שאינו אסור משום חצי שיעור כי חסר בו מאיכות המלאכה.

ויש לעיין, מדוע נתפס בשיחה לבאר כך בנוגע לקשאש"ק ולא בנוגע לרבים משבوتים האחרים לומר שחסר בהם מאיכות המלאכה ולכן אינם אסורים משום חצי שיעור.

והביאור בפשטות הוא, כי בכל השבوتים האחרים אין מקום לכתחילה לומר שיהיו אסורים משום חצי שיעור.

ויש לבאר הדברים ע"פ המובן מדברי האחרונים¹⁵, שקשירה שונה מכל שאר מלאכות בזה שאיסורה מהתורה הוא רק כשהאדם קובע בדעתו שהקשר יהי' קיים לעולם, שהוא לא כמו כל שאר מלאכות שדי בזה שהמלאכה מצד עצמה הוא דבר של קיימא ולא צריך גם דעת האדם לקיימה. כמו לדוגמא מלאכת הכתיבה, שדי שהכתיבה עצמה הוא דבר של קיימא ולא צריך שיהי' דעת האדם לקיים כתיבתו (כי הרי הכותב

(13) בעצם, קושי' זו היא בכלל קושייתו של האבנ"ז סי' קפ"ב ס"ק ב'. ועי' ספר מי טל להגאון הר' יחממ"ק ש"י, במלאכת קושר, סי' (יד), ועיי"ש סי' כז ס"ק ו', וסי' יט, שמתרץ קושיית האבנ"ז ע"פ מ"ש לבאר בשיטת השיחה שכל שבות שדומה למלאכה מותר במקום מצוה. אך מובן שדברים אלו שלפי שיטת השיחה כל שבות שדומה למלאכה מותר במקום מצוה הם בבחי' חידוש עצום, ונראה שאין הכרח עליהם כלל, כי יש לתרץ קושיית האבנ"ז ע"פ דברי התוס' (וה"ה הר' המחבר בעצמו כתב מעין זה ממש בסי' י"ט שם ס"ק כ"ה), והעיקר נ"ל כמ"ש להלן בפנים, שלפי שיטת השיחה קשא"ק שונה גם משבوتים שדומים למלאכה.

(14) ולהעיר שהתוס' כתבו רק "שמא אין להשוות כו'". וגם עיי"ש בשיחה שכותב ש"הרבה פעמים מפרשים חילוקי הגזירות וכיו"ב".

(15) אבנ"ז סי' קפ"ב ס"ק י', ועי' אוצר העיונים שם אות ה'.

ע"מ למחוק (חייב). משא"כ קשירה שצריך גם דעת האדם לקיים הקשר לעולם.

מדברי אחרונים אלו מובן, שקשא"ק שונה מכל שאר השבותים בזה שגוף המעשה (דקשא"ק) הוא אותה מעשה ממש כמו מעשה המלאכה (דקשש"ק), והחילוק ביניהם הוא רק בדעת האדם שבקשש"ק דעתו לקיימו לעולם ובקשא"ק אין דעתו לקיימו, משא"כ כל שאר השבותים (ללא חילוק כלל אם הם אסורים משום שדומים למלאכה או משום שמא יבוא למלאכה) הרי אין מעשה השבות שלהם כמו מעשה המלאכה אלא יש חילוק ביניהם בגוף פעולת עשייתם.

ע"פ דברים אלו מובן, שבכל שאר שבותים אין מקום לטעון שיהיו אסורים משום חצי שיעור, כי מאחר שאין בהם חלק ממלאכה כלל הרי לכתחילה אין מקום לומר בהם גדר של חצי שיעור. משא"כ קשא"ק שיש בו חלק ממלאכה (כי גוף עשייתו הוא הרי כמו עשיית קשש"ק), יש מקום לטעון שיהי' אסור משום חצי שיעור – עכ"פ כמו שטוענים האחרונים בנוגע לעקירה והנחה.

נקודה ב': בשיחה שם (אות ג') מביא משו"ע אדה"ז בטעם שגזרו שבות בעקירה והנחה, שהוא "גזרה שמא יבואו . . לעשות מלאכה שלימה". ומדייק בשיחה מדברי אדה"ז אלו – ב' נקודות: א) שהטעם שגזרו שבות בעקירה והנחה – הוא משום שמא יבוא למלאכה; ב) שהטעם שחששו בעקירה והנחה משום שמא יבוא למלאכה – הוא משום שיש בהם חלק מגוף המלאכה (כמדויק בלשון אדה"ז שכותב "גזרה שמא יבואו כו' לעשות מלאכה שלימה"). ועפ"ז מבאר בשיחה, כיון שגם קשא"ק יש בו חלק מגוף המלאכה, סביר לומר שהטעם שגזרו חכמים שבות בקשא"ק הוא משום אותו הטעם שמבואר בשו"ע אדה"ז בנוגע לעקירה והנחה, והיינו משום שיש בו חלק מגוף המלאכה. וע"פ דברים אלו מק' בשיחה – את הקושי' הנ"ל – שגם השבות דקשא"ק הי' צריך להיות אסור מטעם שמא יבוא למלאכה כמו השבות דעקירה והנחה מאחר שסיבת השבות דקשא"ק הוא אותה הסיבה של שבות דעקירה והנחה, דהיינו משום שיש בהם חלק מגוף המלאכה.

ויש להוסיף ביאור בדברים: כי הנה אף שיש שבותים רבים בסוג דשמא יבוא למלאכה שאין בהם חלק ממלאכה כלל (א"כ רואים מזה לכאורה שסיבת החשש דשמא יבא למלאכה אינו קשור כלל לענין זה אם בשבות יש חלק ממלאכה או לא, וכמו שהקשה הר' הנ"ל), הרי כל השבותים האלו יש בכל אחד מהם הסיבה שלה מדוע חששו בה החכמים משום שמא יבוא למלאכה. כמו רכיבה על בהמה שאסורו חכמים משום "שמא יחתוך זמורה להנהיגה", הרי הסיבה שחששו בה משום שמא יחתוך זמורה – היא בפשטות, כי הדרך הרגיל לרכוב על בהמה הוא כשיש מקל או שוט בידו

לכן חששו בו חכמים משום שמא יחתוך זמורה. וכך הוא גם בכל שבות לפי ענינה, שיש בכל שבות את הסיבה שלה מדוע חששו בה החכמים משום שמא יבוא למלאכה. אבל בשבות דעקירה והנחה לא צריך לחפש סיבה מדוע חששו בה חכמים משום שמא יבוא למלאכה, כי הסיבה מובנת מעצמה, והיינו כנ"ל משו"ע אדה"ז, שכיון שיש בו חלק מגוף המלאכה לכן חששו בו חכמים משום שמא יבוא למלאכה.

ע"פ דברים אלו מק' בשיחה (את הקושי' שמובאת לעיל) כיון שגם קשא"ק יש בו חלק מגוף המלאכה מדוע לא חששו בו חכמים משום שמא יבוא למלאכה כמו שחששו בעקירה והנחה¹⁶. ומתרץ ע"ז בשיחה – את התירוץ שמובא לעיל – שהאמת הוא שקשא"ק אין בו חלק ממלאכה כלל, לכן לא חששו בו שמא יבוא למלאכה (אלא גזרו בו שבות משום שדומה – בחיצוניותו – למלאכה).

ו. ויש להוסיף ביאור בדברים ע"פ הביאור בתירוץ השיחה.

כי הנה לכאורה י"ל שהתירוץ של השיחה הוא כמו ענין של גזירת הכתוב. דהיינו היות שע"פ התורה קשא"ק אין בו מציאות של קשר (דקשש"ק) כלל, לכן אף שמעשה הקשירה דקשא"ק הוא אותה מעשה גופא כמו קשש"ק, אעפ"כ כשתקנו החכמים שבות בקשא"ק הם לא גזרו בו שבות משום שמא יבוא למלאכה, כי ע"פ תורה קשא"ק וקשש"ק הם ב' סוגי מציאות שונים לגמרי.

אך נ"ל שאין זו כוונת השיחה כלל. אלא הכוונה היא, שכיון שע"פ תורה קשא"ק אין בו מציאות של קשר כלל, מובן שכך הוא גם בפשטות אצל האדם שקשא"ק אין בו מציאות של קשר כלל. לכן כשתקנו חכמים שבות בקשא"ק, הם לא תקנו אותה משום שמא יבוא למלאכה, כי הרי ע"פ טבע הדברים שאצל האדם קשא"ק אין לו שייכות כלל לקשש"ק¹⁷ וממילא אין לחשוש בו שמא יבוא לעשות קשש"ק.

וי"ל בטעם הדבר שקשא"ק אין בו מציאות של קשר כלל אצל האדם, הוא כמבואר בשיחה, כי גדר ענינו של קשר הוא חיבור קבוע (ונצחי), וקשא"ק הוא הרי רק קשר וחיבור זמני לבד, ואצל האדם הרי אין השוואה כלל בין דבר זמני לדבר קבוע (ונצחי), לכן בפשטות אצל האדם אין מקום לחשוש שמא יטעה מקשא"ק לעשות קשש"ק.

16) אדרבה (כמבואר שם בשיחה), קל יותר להגיע מקשא"ק למלאכת הקשירה מלהגיע מעקירה או הנחה למלאכת ההוצאה, כי בקשא"ק צריך רק שינוי בדעת האדם, ובעקירה או הנחה צריך עוד פעולה נוספת.

17) משא"כ בשאר מלאכות, אף שהמלאכה עצמה צריכה להיות דבר של קיימא, הרי לא צריך שתהי' דעת האדם שהמלאכה תתקיים.

עפ"ז מובן היטב שאין להשוות קשא"ק לשאר שבותים שחששו בהם חכמים משום שמא יבוא למלאכה. כי קשא"ק שונה מכל שאר השבותים בזה שהוא רחוק ממציאות המלאכה דקש"ק במרחק והבדלה שבין דבר זמני לדבר קבוע, אשר מרחק והבדלה כזו – שבין השבות למלאכה שלה – לא קיים כלל אצל כל השבותים האחרים.

ז. ויש להוסיף, שלפי דברים אלו יש לחלק גם בין קשא"ק שהתירו אותו במקום מצוה לשאר שבותים שדומים למלאכה שלא התירו אותם במקום מצוה, ולא צריכים כלל לדברי התוס' הנ"ל (ולא כמ"ש לעיל אות ד').

כי קשא"ק יש בו צד קל שאינו בשאר שבותים שדומים למלאכה בזה שהוא נבדל ממלאכתו בהבדלה שבין דבר זמני לדבר קבוע, מה שאין כן בשאר שבותים. לכן התירו קשא"ק במקום מצוה מה שלא התירו כן בשאר שבותים.

עפ"ז יומתקו גם דברי השיחה בסופו (אות ה') שמחלק בין השבות דקשירה למדידה, ומבאר שמדידה חמורה יותר. שי"ל שהיינו ע"ד הנ"ל, כי השבות דקשירה קלה יותר מכל שאר השבותים אפילו מאלו שרק דומים למלאכה.



נגלה

בענין פשיטא ברש"י וגירסא בתוס'

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

מגיד שיעור – מתיבתא ליובאוויטש טאראנטא

מתני' פסחים כא, א: כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה לחיה ולעופות ומוכרו לנכרי ומותר בהנאתו עבר זמנו אסור בהנאתו ולא יסיק בו תנור וכיריים. ופירש רש"י בד"ה ולא יסיק בו תנור וכיריים "בגמרא פריך פשיטא הא נמי הנאה היא".

ויש לדייק במה שהביא רש"י מה ש"בגמרא פריך פשיטא". הרי כשיגיע להגמרא, שם יראה פרכת הגמרא?

ועוד הרי בגמרא פריך ד' פעמים פשיטא על משנתינו ולמה הביא רש"י רק אחד מהם?

אלא שמובן שאם יש אופן להבין המשנה בלי קושיא אז אין רש"י מביא פרכת הגמרא, אבל אם יש איזה קושיא בדברי המשנה ואינו מובן לפי פשוטו ומצינו שבגמרא

שואל על זה אז מביא רש"י "שבגמרא פריך" וכו'.

ולפי זה יובן למה לא הביא רש"י שאר הפשיטא שפריך בגמרא על המשנה.

(א) על מ"ש במשנה "ומוכרו לנכרי" ופריך בגמרא פשיטא יש לפרש שהפשיטא הוא מצד זה שלפני זה כתב במשנה "ומאכיל לבהמה וכו'" היינו שמותר בהנאה ואם כן פשוט שמוכרו לנכרי. (אבל עיין בר"ח שפירש באו"א). אבל בעצם יש לפרש המשנה ולחלק בין הני ב' הנאות באיזה שהוא אופן שלא הרי הנאה זו להנאה זו ומובן מה שכתב ומוכרו לנכרי ואינו פשוט.

(ב) ועל מה שהוקשה בגמרא ומותר בהנאתו פשיטא הי' אפשר לפרש בהמשנה שהיינו המשך למה שכתוב לפני זה "ומוכרו לנכרי ומותר בהנאתו" היינו שאם מוכרו מותר בהנאתו היינו הדמים שקיבל. ואיינו ענין נוסף בפני עצמו שיש להקשות פשיטא. (עיין רש"י בגמרא).

(ג) ועל מ"ש בגמרא עבר זמנו אסור בהנאתו פשיטא רש"י לא גריס לי' ועיי"ש מה שפירש בטעמו.

(ד) אבל על מה שכתב במתני' ולא יסיק בו תנור וכיריים הביא רש"י מה שפריך בגמרא פשיטא. שהרי לאחר שכתוב במשנה "אסור בהנאתו" מיותרת היא שהרי "הא נמי הנאה היא". ומובן מה שנקט רש"י דוקא זו הפשיטא.

ועל פי זה יש לפרש כמה פרטים בתוד"ה כל שעה שהביא מ"ש בהמשנה אבל בשינוי הלשון קצת "עבר זמנו אסור בהנאה" ופירש התוס' "ואסור למכור ואם מכר דמיו מותרין דאין תופס את דמיו כדתנן בפרק ב' דקידושין מכרן וקידש בדמיהן מקודשת".

ויש לעיין בדבריהם:

(א) למה נקטו הגירסא אסור בהנאה ולא אסור בהנאתו. ומה משמעות חילוקי הגרסאות.

(ב) למה הצריכו לפרש ש"אסור למכור". האם אין זה מובן מאליו?

(ג) מה הכריח התוס' להמשיך בדבריהם "ואם מכר דמיו מותרים וכו'".

ויש לומר ולפרש שהי' קשה להתוס' גירסת המשנה עבר זמנו אסור בהנאתו שיש לפרשו כמו שכתבנו לעיל על מה שכתוב לפני זה בהמשנה ומוכרו לנכרי ומותר בהנאתו שהיינו הדמים שקיבל מותר בהנאה וכמו כן יש לפרש עבר זמנו אסור בהנאתו שהיינו הדמים שקיבל אסור בהנאה ועל זה הי' קשה להתוס' שהרי שנינו בקידושין

מכרן וקידש בדמיהן מקודשת הרי שדמי איסורי הנאה מותרים ולכן נקטו הגירסא עבר זמנו אסור בהנאה (וכן נקט רש"י בע"ב ד"ה עבר) ופירשו שרק אסור למכור ו(אע"פ ש) דמיו מותרים והוא על פי המשנה בקידושין ודוק.



העונש להעדר שמירת המקדש*

ביאור בתורת הגרלוי"צ

הרב מרדכי רובין

כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א

דברי המשנה בריש מידות ופסק הרמב"ם המיוסד עליו

בתחילת מס' מידות לומדים על שמירת המקדש, ראשית המשנה מונה מקומות בשמירה של הכהנים והלויים, ואח"כ במשנה ב' כתב על הממונה על השומרים וגם על העונש על העדר השמירה, וז"ל:

"משנה א; בשלושה מקומות הכהנים שומרין בבית המקדש--בבית אבטינס, ובבית הניצוץ, ובבית המוקד. והלויים בעשרים ואחד מקום: חמישה, על חמישה שערי הר הבית; ארבעה, על ארבע פינותיו מתוכו; חמישה, על חמישה שערי העזרה; ארבעה, על ארבע פינותיה מבחוץ; אחד ללשכת הקרבן, ואחד ללשכת הפרוכת, ואחד לאחרי בית הכפורת."

"משנה ב: איש הר הבית היה מחזר על כל משמר ומשמר, ואבוקות דולקין לפניו: שכל משמר שאינו עומד, ואומר לו איש הר הבית, שלום עליך; ניכר שהוא ישן--חובטו במקלו, ורשות היה לו לשרוף את כסותו. והן אומרים, מה קול בעזרה--קול בן לוי לוקה, ובגדיו נשרפים, שישן לו על משמרו. רבי אליעזר בן יעקב אומר, פעם אחת מצאו את אחי אימא ישן, ושרפו את כסותו."

והרע"ב על אתר פי': "איש הר הבית. ממונה על כל השומרים."

והנה תוס' יו"ט מפרש על המשנה: "ב איש הר הבית. שר. כמו אליכם אישים אקרא

(*) לכבוד ההילולא של כ"ק הרה"ג הרה"ח המקובל ר' לוי יצחק זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע שניאורסאהן (כ' מנחם אב ה'תש"ד), אביו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

(משלי ח') ל' המפרש דממיד סוף דף כ"ז וכ"פ הר"ב במ"ג פ"ק דיומא: היה מחזור. בכל לילה וליילה על כל משמר ומשמר והיה לו מפתחות הר הבית כ"כ המפרש דחמיד שם. ור"ל לאפוקי משמרות הכהנים ושמו יוכית ולפיכך צדקו רבד השלטי הגבורים נשתבר החכם הר"ר אברהם רופא ממנומוב"ה] במה שהשיג בפ' ל"ו על דברי הר"ב שכתב בפ"ה דשקלים על הפקיע להלקות כהנים והלויים. שלא מצינו כהנים לוקים: והם אומרים בירושלים. הרמב"ם סוף הלכות כיח הכחירה:."

והתפא"י מפרש את "כסותו" (אות י"ט) וז"ל: "ר"ל רק כסותו העליון שמסתמא התחתל בו, ובא עי"ז לשינה. וגם שמסתמא לא הניחו לעמוד ערום."

והרמב"ם בהל' ביהב"ח (פ"ח הל' י') פסק על פי יסוד דברי המשנה הנ"ל, וז"ל: "ומעמידן ממונה אחד על כל משמרות השומרים. ואיש הר הבית היה נקרא והיה מחזור על כל משמר ומשמר כל הלילה. ואבוקות דלוקות לפניו. וכל משמר שאינו עומד ואומר לו איש הר הבית שלום עליך ניכר שהוא ישן חובטו במקלו. ורשות היה לו לשרוף את כסותו עד שהיו אומרים בירושלים מה קול בעזרה קול בן לוי לוקה ובגדיו נשרפין שישן על משמרתו:."

ועד"ז כתב הרמב"ם במק"א (הל' כלי המקדש פ"ז הל' ד') וז"ל: "זה שעל השומרים הוא איש הר הבית שמסבב על הלויים בכל לילה וכל מי שישן על משמרו מלקה אותו במקלו ושוורף את כסותו".

ב

שאלה על הרמב"ם שמשנה מהמשנה

ויש לדייק בדברי הרמב"ם בהל' ביהב"ח שמחלק בכ"א מקומות לב' הלכות נפרדות ולא כלל כולם בהלכה א', וטעמא בעי אמאי מחלקם הרמב"ם לב' הלכות, כידוע גודל דיוק ברמב"ם אפי' בחילוק הלכות.

[ראה לדוגמא רמב"ם הוצאת פרנקל (ירושלים, תשל"ה) תוכן פיסוק ההל' ברמב"ם בכ"מ – ראה הקדמת המו"ל לס' זמנים 2, 17. וראה מ"ש בזה כ"ק אדמו"ר בסיום הל' ביהב"ח (בלקו"ש חכ"א ויקהל א', וסימן כ"א בחידו"ב בהל' ביהב"ח לרמב"ם, ובהערה 12 שם).]

והרי במשנה לא מחלק בין אלו המקומות ושאר המקומות, ומנ"ל להרמב"ם לחלק לב' הלכות, ומהו הנפק"מ לדינא?

ג

ביאור חדש של הגרלוי"צ הפי' המשנה

והנה בתורת לוי"צ (ע' רע"ז ואילך) מאריך הגרלוי"צ אביו של כ"ק אדמו"ר בקושיות על המשנה הנ"ל ממס' מידות, ומבאר באופן חדש. בתחילה שואל כו"כ דיוקים וקושיות המשנה הנ"ל, וזהו תכונם:

עולה מדברי הגרלוי"צ שיש כו"כ דיוקים במתני': (א) מיהם האומרים. (ב) מהו בעזרה, הרי שמירת הלויים הי' מבחוץ לעזרה כדאיתא שם במשנה א' מבחוץ שקאי גם אשומרי שערי העזרה וכמ"ש לפרבר כלפי בר כלומר חוץ לחומת העזרה וכמ"ש ברע"ב שם. (ג) גם מתחלה נקט הלשון כסותו ולשון יחיד וכאן אומרים בגד ולשון רבים בגדיו ולא בגדו. (ד) גם מה זה שנקט ובגדיו נשרפין, משמע שבדאי שרפו את בגדיו, והרי נת"ל שרק רשות הי' לו לשרוף וכו' ואין זה חיוב והכרח. א"כ מי יאמר שבגדיו נשרפין, דילמא לא שרף את בגדיו, והקול הוא רק משום החבטה וההלקאה, ועוד ועוד.

ואח"ז מבאר המשנה באופן חדש ובהמשך גם מביא כו"כ ראיות והוכחות לדבריו עיי"ש בארוכה לשלימות הענין, וז"ל הביאור במשנה:

" ובכלל צריך להבין לכאורה לאיזה צורך הם אומרים כ"ז, ולאיזה צורך נקטה זאת המשנה?

הנה יל"פ, כי הנה בסוף משנה א' הקודמת בהכ"א מקומות שהלויים שומרים מסיים, וא' לאחרית בית הכפורת דהיינו אחורי קה"ק. והרי המקום הזה הי' בתוך העזרה דהיינו בהי"א אמה שאחורי קה"ק כדאיתא בפ"ה סוף משנה א' וביומא דכ"א ע"ש ... והשמירה דהמקום הזה מובן שהוא יותר חשוב המעלה על כל שארע כ"ד מקומות, כי הרי השמירה בהמקום הזה הוא משום בית הכפורת, קה"ק הוא המקום היותר מקודש וחשוב במעלה" עכלה"ק, עיי"ש בארוכה.

נמצא שרלוי"צ מחדש שיש ב' ענינים והלכות במתני'. מתחלת המשנה על שאר המקומות שלא בעזרה, וע"ז אומר "ניכר שהוא ישן, חובטו במקלו ורשות היה לו לשרוף את כסותו".

ואח"כ ממשיכת המשנה בדין הב' שקאי במקומות השמירה שהיה בעזרה גופא ולכן השמירה חשובה יותר, וצריך להיות ביותר זהירות, עד"מ מחדר הפנימיים ויותר חשובים וכו' בארמון המלך, שהחצר הכי חיצונה צריכה שמירה בכלל, אבל בחדרים של השרים החשובים ואנשי המלך ועאכו"כ חדר משפחת המלך ובמיוחד המלך עצמו – שצריכים שמירה חזקה וחשובה יותר, וע"ז המשנה אומרת "הם אומרים . .

משמרו".

וסיפא דמתני' ראב"י אומר יש לבארו בב' אופנים כמ"ש המפרשים (בעזרת כהנים ועוד): (א) שר' אליעזר בן יעקב שאמר "שרפו את כסותו", "דרך עונש א' לבד היו מענישים, איזה שירצה בעל הר הבית, עונש חמור ("שרפו את כסותו") או עונש הקל (חובטו במקלו), אבל לא שניהם יחד, וזהו לאמר ושרפו את כסותו" (ל' העזרת כהנים), ועד"ז כתב התפא"י (אות כב).

ד

ע"פ דברי הגרלוי"צ ביאור בד' הרמב"ם

ואולי יש לפרש בדיוק דברי הרמב"ם מיוסד על דברי הגרלוי"צ הנ"ל, שמבאר הגרלוי"צ שבג' מקומות אלו היו השמירה בתוך העזרה, הגרלוי"צ מחדש על אחורי בית הכפורת שהשמירה היה בעזרה, ועפי"ז מובן דיוק לשון המשנה "מה קול בעזרה", ומוסיף הגרלוי"צ לומר ולבאר "כי דוחק לפרש שעמדו לחוץ מן הכותל המערבי דהעזרה לנגד המקום שמפנים הוא בית הכפורת, כי פשטא דמילתא לא משמע כן".

ומביא רלוי"צ שם מדברי התפארת ישראל על אתר (אות י"א) שלשכת הקרבן ולשכת הפרוכת היו בעזרה, וז"ל: "ר"ל אחורי ק"ק, ששם הכפורת מונח על הארון. ונ"ל למשום לעיקר קדושת ק"ק הוא רק מדיש שם גלוי שכינה, כמ"ש ודברתי אתך מעל הכפורת, משו"ה נקרא הק"ק בית הכפורת:" וכן מדברי התפא"י אות מ"ז ומ"ח עיי"ש..

הרי עולה ע"פ הנ"ל שמדוייק זה שהרמב"ם מחלק מקומות השמירה בה"ח ובה"ט, דבהל' ט' שכתב "ועוד שומרים בלשכת הקרבן ובלשכת הפרוכת ואחורי בית הכפורת", מוסיף ג' מקומות שיש שמירה בעזרה עצמה.

ה

הנפק"מ לדינא ע"פ ד' הגרלוי"צ

אבל עדיין צלה"ב לאיזה נפקותא מחלק הרמב"ם להלכה בפ"ע, מהו הנפקא מינה להלכה למעשה.

אלא ע"פ דברי הגרלוי"צ יש לומר הביאור בזה, דרך הסיפא דמתני' "והם אומרים כו" לא היה רק רשות "לשרוף את כסותו" (העליון) אלא משום קדושת המקום וגודל החשיבות של השמירה שהיה בעזרה עצמה ובודאי על אחורי בית הכפורת שהי' השמירה על קה"ק, ולכן "ובגדיו (כל בגדים, לא רק כסות העליון) נשרפין (בודאי)".

ו

ביאור לשון הרמב"ם ע"פ ביאור הנ"ל

אבל לשון הרמב"ם לא ברור האם יש לדייק כביאורו של רלוי"צ במשנה, שכתב הרמב"ם "עד שהיו אומרים..", שמשמע מדברי הרמב"ם שזה המשך לדבריו הקודמים, ולא מילתא ודין בפנ"ע.

אבל כבר ביארנו בדעת הרמב"ם שמחלק בין הל' ח' והל' ט', ולא מסתפק לומר שרק מחלק מפני ששמירה בהל' ט' היה בעזרה וע"ז סגי לחלק מפני חשיבות יותר של השמירה, אלא צ"ל שיש איזה נפקותא לדינא להלכה למעשה בענין זה, ולכן אולי י"ל בדא"פ שיש ללמוד בדברי הרמב"ם שדבריו "עד שהיו אומרים..", אינו המשך בלבד, אלא ענין חדש והוספה על מ"ש לפניו.

וזהו כוונת הרמב"ם, שמתחיל מלכללות השמירה בכלל ואח"כ הולך ומבאר ענין חדש ונעלה יותר בשמירה, בהתאם לדעתו לעיל שמחלק בין הל' ח' והל' ט' בענין השמירה שהיה בעזרה עצמה שהיה שמירה נעלה וחשובה יותר, וז"ל "עד שאומרים בירושלים מה קול... שישן על משמרו". עכ"ל.

וגם לכאן עיקר הקושיא (ולכן) ההכרח של רלוי"צ לחדש ביאור זה במשנה, אף ששואל כו"כ קושיות פרטיים ודיוקים שונים בלשון המשנה, אבל נראה שעיקר הוא שאלתו "ובכלל צלה"ב לאיזה צורך הם אומרים כל זה, ולאיזה צורך נקטה זאת המשנה", דמחמת שאלה עיקרית בכל כללות הענין מכריחה לומר שיש איזה צורך וחיידוש הלכה בהוספת המשנה אריכות בזה.

ז

דברי העזרת כהנים בנדו"ד

ובספר עזרת כהנים על משניות מידות (פ"א מ"א (מז-נ)) מבאר שע"פ המשנה למלך בדעת הרמב"ם (פ"ח ה"ד) דהלויים אינם שומרים במקום הכהנים, אם כן על כרחך לומר דבהני ג' מקומות האלו לא היו שומרים בעזרה, רק בחוץ בהר הבית או בחול כנגד המקומות האלו. ומה שאין כן לולי דברי המל"מ היינו יכולים לומר דהך גזה"כ הוא רק במקום ששומרים כהנים ולויים שם... אבל בג' מקומות אלו נוכל לבאר שהיה להם איזה טעם שיהי' מבפנים מבלי לחשוש לתקנתם. וכן נקט העזרת כהנים בציורו במשנה ט' שמקום השמירה הי' בעזרה.

ושם ממשיך ומבאר העזרת כהנים (לשכת הפרכת ב' בסופו) שבדיוק לחלק בג' מקומות אלו, הוא משום שהמשנה נקט מילת (מבחוץ" בסיום כל המקומות, לפני ג'

האלו, ואם כולם השמירה הוא מבחוץ הי' צריך לומר "מבחוץ" אחרי ג' המקומות, ודיוק זה הוא ג"כ מקור לדעת הרמב"ם הנ"ל וגם חיזוק וראי' לדברי רלוי"צ.

ויש לעיין ולבאר יותר בכל משנ"ת, רק מפני אפס הפנאי ועוד חזון למועד בעזיה"ת.



חסידות

"שבת, מטה"*

– ביאורים בדיוקי מפתח ענינים –

הרב צבי יוסף רביסקי

טאראנטא, קאנאדא

א. הנה ידוע שי"ב שבטים שרשם (והם כנגד) י"ב גבולי אלכסון, כמצוין במפתח ענינים ללקו"ת בערך "שבטים": גצאד (יבג"א) דכוג (יבג"א).

וראה שם – דכוג – (בסוגריים): "שבת הוא לשון המשכה מלשון כוכבא דשביט שהוא כוכב הנמשך". וביתר הסברה בביאורו"ז לאדמוהאמ"צ (פה, א): "ולכן נקרא הענף היוצא מן האילן בשם שבת לפי שהוא דבר פרטי נמשך ונסתעף מן האילן הגדול והמשכחו והסתעפותו כאשר באה מלמעלה למטה דוקא נק' שבת".

[ומבואר בלקו"ת שם: "כי האבות הן חג"ת והשבטים הם המשכות שנמשכו מהאבות"].

אבל בביאורו"ז שם (לאחרי שמבאר הדוגמא מזה למעלה וכמה פרטים בזה) מוסיף [לפני זה] עוד ענין: "ונק' ג"כ בשם מטות כמו מטה יהודה מטה ראובן כי השבת נק' מטה כי נוטה על ידו לכאן ולכאן דלכך נק' בלשון מטה ע"ש נטייה כידוע".

ב. ולכאורה, הרי ישנו חילוק עיקרי בין ב' תוארים אלו ("שבת" ו"מטה") בב' ענינים עיקריים (עפ"י לקו"ש חכ"ח ע' 281 ו(כמה מן ה)מקומות שבהע' 34 שם):

א) "שבת" – ענף (1) דק ורך (2) שמסתעף (3) ויונק (הלחלוחית) מן האילן; משא"כ

(*) המשך להענין ד"י"ב גבולי אלכסון – הרכבה" שנדפס בגליון תקנב.

"מטה" – ענף (1) עב וקשה (2) שנכרת ונפרד (3) ואינו יונק (הלחלוחית) מן האילן.
 (ב) "שבט" – (ראש) צמיחתו (מלמטה) למעלה – אל (ראש) האילן; משא"כ "מטה"
 – (ראש) צמיחתו למטה – בארץ (ועושינ אותו למשענת לסמוך עליו).
 ולפי"ז (ענין הב') תמוה מאד מ"ש בביאורו"ה הנ"ל ש"כאשר (ההמשכה) באה
 מלמעלה למטה דוקא נק' "שבט"!!

ג. ואוא"ל נקודת הביאור בזה, ובהקדם:

(א) הדיוק באופן הציון דב' המאמרים – וידבר גו' מטות, תרע"ג (המשך תער"ב
 ח"א ס"ע שכב ואילך) ותער"ו (סה"מ תרע"ו ע' קלא ואילך) – שבהע' 34 הנ"ל במפתח
 ענינים ומאמרי כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, כיון שמבין כל הדרושים שבהע' 34 הנ"ל
 זכינו שרק מפתח זה נערך ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א, וכמ"ש במ"א ע"ד הפלאת הדיוק,
 גם באותיות, במפתחות כגון אלו (ובזה שונים הם מכל מפתחות אחרות) – שבהם
 נפתחים הענינים.

(ב) להעיר שענין הב' שבחילוק שבין "שבט" ו"מטה" – (צמיחתו למעלה ולמטה)
 אינו מובא בתער"ב, ועד"ז בלקו"ש שם ומובא בעתר"ו (ובדרשים שבהע' 34 שהוא,
 כנראה, מיוסד עליהם, עיי"ש). [ולהבהיר שד"ה הנ"ל – וידבר גו' מטות, תרע"ג הוא
 הדרוש הארבעים – המ' – שבהמשך תער"ב הידוע, ולכן צויין במפתח הנ"ל מ"].

בערך "שבטים": תער"ב מ (ש.מטות. אצי' ובי"ע) וידבר כו' מטות עתר"ו (ש.מטה.
 אצי' בי"ע). [ובערך "אצי' ובי"ע חלוקם": "תער"ב מ" צויין, משא"כ עתר"ו לא צויין
 כלל].

שהשינוי בהבהרת הענין – שחצאי עיגול – בב' מקומות אלו הוא בשתיים:

בהבהרה לתער"ב (1) "שבטים, מטות" – בלשון רבים, (2) "אצי' ובי"ע חלוקם"
 ובי"ע – עם וא"ו המוסיף; משא"כ בהבהרה לעתר"ו – (1) "שבט מטה" – בלשון יחיד,
 (2) "אצי' בי"ע" – בלי וא"ו המוסיף.

ד. ואוא"ל הביאור בשינויים אלו – ובפשטות:

(1) חילוק בין ב' ענינים כשכל אחד מהם הוא (בלשון) רבים הוא חילוק כללי, ולכן
 הוא גם חצוני – מצד חצוניותם; משא"כ החילוק בין ב' ענינים כשכל אחד מהם הוא
 (בלשון) יחיד הוא חילוק פרטי. ולכן הוא פנימי – מצד פנימיותם.

[ואוא"ל הביאור בזה "ע"פ הידוע דפנימיות של כל דבר הוא הדבר עצמו" (סה"מ
 מלוקט ח"ג ע' רפד) והרי ב"עצם" לא שייך רבוי. "וזה שהוא מקור לאיזה ענין אחר

(ואוא"ל: אפי' לענין ה"רבו"י" שלו גופא) הוא החצוניות שלו" (שם).

(2) כשבין ב' ענינים (תיבות ותוכנן) ישנו וא"ו המוסיף הרי ישנו שייכות ויחס ביניהם, משא"כ בלי וא"ו המוסיף אין (כ"כ) שייכות ויחס ביניהם.

[ובנדר"ד לכאור' ביאור זה יומתק ומוכח מזה שבערך "אצי" ובי"ע חלוקם" צויין רק תער"ב, ולא צויין עתר"ו, כנ"ל].

ה. ואוא"ל בביאור הענין בהקדם עוד שינוי שבין ב' מקומות אלו (-תער"ב ועתר"ו) והוא – ביאור ענין הנדרים, עפ"י המצויין במפתח הנ"ל:

בערך "נדרים: תער"ב מ (בבי"ע דוקא) וידבר כו' המטות עתר"ו (מגבי' המאכל ומשפיל עצמו):

בתער"ב מבואר ש"השבטים זהו בחי' הארת אצי' שנמשך בבי"ע" משא"כ מטות הן נשמות דבי"ע [עצמם], ולכן "כל ענין הנדרים הוא בנשמות דבי"ע" דנדרים [מבינה – מקור ההשתל'] "הו"ע הפרישות" ועיקר הכונה הוא [לא בנדרים עצמם, אלא] התרת הנדר [מחכמה – משה], "וענין ראשי המטות הוא עוד ענין – בחי' שכל המטה – מדות שבחכמה – ראשית ההשתל', עיי"ש.

ומשמע מזה שענין הנדרים [לגבי התרתם], ועד"ז – מטות [אפי' לגבי ראשי המטות, וכ"ש לגבי "שבטים"] המבואר כאן – בתער"ב – הוא לגריעותא (וראה גם לקו"ש שם).

משא"כ בעתר"ו [לאחרי אריכות הביאור בזה שה"שבטים כמו שהן באצי' הן בחי' יבג"א, מסיים:] – "ועיקר ענין השבטים הוא הארת אצי' כמו שירד לעולם הבריאה שאי"ז כמו אצי' ממש, ומ"מ ה"ז הארת אצי' המיוחד במקורו, ובכללות – הנשמות כמו שהם למעלה. משא"כ "מטות" – כמו שירדו למטה, וממשיך ע"ד העלי' והיתרון שע"י ירדת הנשמה למטה – "נדר" – שמגבי' את המאכל לשרשו [בתהו שקדם לתיקון] ע"י שאומר הרי עלי דבר זה כעולה וכשלמים. ונעשה קדש לגבי' [עד שאסור לו ליהנות ממנו], ועי"ז נעשה שבירת החומריות בזה שמשפיל א"ע, וגם עי"ז ממשיך אוא"ס הסוכ"ע – "פנים"¹⁸.

18) דבעיגולים לא יש מעלה ומטה (שוה שייך רק ביושר) – הרי מעלה ומטה שוין (וביושר מעלת האדם למעלה מצו"ח), וע"י שמשפיל א"ע ה"ה (יוצא מהדרגת היושר ו) מתקרב לבחי' תחתית העיגול. וכאשר הוא בתחתית העיגול ה"ה מתעלה לעליונה של עיגול שה"ה למעלה מבחי' מעלה ומטה.

ובסה"מ תקס"ב ח"א שבהע" 34 הנ"ל ביתר ביאור: "עד"מ מעיגול גשמי הסובב נקודת המרכז שבאמצעיתו ממש וכאשר ימשיכו קוין מכל צדדי העיגול אל נקודת המרכז הגם שמצד הקוין עצמן יש

"אמנם זה שייך בבחי' "מטה" דוקא והיינו בירידת הנשמה למטה דוקא [דהנשמה כמו שהיא למעלה שהיא בבחי' "שבט" והיא מיוחדת ודבוקה באוא"ס ב"ה הרי אינה צריכה לענין הנדדים כו' אבל היא מגיעה רק בבחי' ממכ"ע].

וזהו שבנדדים נא' ראשי המטות – משום דנדדים שייך בבחי' מטות דוקא [לא בבחי' שבטים]. וע"י נדרים נעשה בבחי' ראשי המטות – ישראל – לי ראש עיי"ש.

הרי כאן "ענין הנדדים [עצמם, ולא התרתם] וכן ענין "המטה" [לגבי "שבט"] מבואר למעלותא" (ראה לקו"ש שם), [וכמפורש בספר החקירה להצ"צ (צה, א): "וזהו ענין שהמטה נעלה מבחי' השבט כו' עיי"ש].

[ואוא"ל שהחילוק בין "שבט" ל"מטה" הוא בדוגמת החילוק שבין "אור" (שדבוק ב"מאור" השמש) ו"זיו" (שקשור ב"גוף" השמש) כמ"ש במ"א].

ו. ולפי"ז ואוא"ל שביטוי היתרון שב"מטה" לגבי "שבט" (1) הוא (בעיקר) בהחילוק בענין ה' הנ"ל – שה"מטה" ראש צמיחתו למטה, (2) הוא מצד פנימיותו (מטה – לשון יחיד); [-עתר"ו] משא"כ המעלה ד"שבט" (1) שראש צמיחתו למעלה (2) הוא (בעיקר) בחיצוניותו (שבטים – לשון רבים). [תער"ב].

[ואוא"ל שזהו בדוגמת מה ש"תכלית השתלשלו" העולמו' וירידתם ממריגה למדריגה אינו בשביל עולמות העליוני' הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית' אלא התכלית הוא עוה"ז התחתון שכן עלה ברצונו ית' וכו' – תניא פל"ו עיי"ש].

ז. אבל לפי"ז עדיין אינו מובן לכאור':

א) מדוע בלקו"ש (שם) אינו מביא (גם) החילוק (שבין "שבט" ל"מטה") בענין ה' הנ"ל (ש"שבט" ראשו למעלה, ו"מטה" ראשו למטה); הרי שם מבואר ענין ה"מטה" (גם) למעלותא'?

ב) באוה"ת (שבהע' 34) מחד גיסא – מביא החילוק בענין ה' הנ"ל [כבעת"ו], ולאידך גיסא – [אחרי ביאור ענין העלי' שע"י ירידה – "מטה" כבעת"ו!] מסיים

בהן מדרגות ראש וסוף ועליון ותחתון שהרי בעיגול יש עליון ותחתון כשיעמוד בעמדו כו' אבל מצד שנקודת המרכז באמצעית העיגול הנה אליו יהי' שוה עליונו של עיגול עם תחתיתו עד שכל קוין הנמשכים אליו מכל צדדי העיגול כולן שוין אצלו במדריגה ואין לאחד שום קדימה או יתרון מעלה בריחוק וקירוב על זולתו כלל כלל כו' רק כולן באין ונמשכין בו בשוה במדה א' לכל קו וקו כו' מאחר שהנקודה באמצעית ממש ה"ז למעלה מבחי' מעלה ומטה ראש וסוף כמו במהות ענין העיגול עצמו שאין בו מצד עצמו שום יתרון או קדימה למקום א' על זולתו רק מצד הקוין לבד כשיעמוד העיגול במקום א' כו' וד"ל".

בענין ה(מעלה ד) התרת הנדר. (ולפני"ז – עוד ענין ב"מטה" – לשון נטי' שמטה כלפי חסד כו') [ככתער"ב]!! והרי לכאורה ב' ענינים אלו הם שונים, וענין הנדר והתרתו הם ענינים הפכים!?

לכאורה אוא"ל הביאור בזה:

אכן זהו היתרון שבמאמרי כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע [ובמיוחד עפ"י מפתח ענינים דכ"ק אדמו"ר שליט"א] – "רמב"ם דתורת החסידות" – "שבמאמריו באים עניני החסידות בביאור יותר רחב ובהבנה והשגה שכלית יותר" [בדברים המתבררים, בלשון ברורה . . דברים קרובים נכונים] מכמו שהם (בגלוי – גם לאנשים כערכנו) במאמרי רבותינו שקדמו. – שיחת אחש"פ, תש"ל.

[ולפ"ז יומתק ויומחש ג"כ תוכן של הסיפור הידוע שפעם כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע בהיותו תינוק ישב בחיק זקנו כ"ק אדמו"ר הצ"צ, ואחז בזקן זקנו וחלק באצבעו בין שערות זקנו הק', ואמר כ"ק אדמו"ר הצ"צ שהוא יסלסל ויברר היטב את עניני דא"ח שלי"].

ח. אבל אי"ז ביאור מספיק עדיין, לכאורה, בהנוגע ללקו"ש הנ"ל (-שאלה הא').

ולכן אוא"ל הביאור בזה:

ובהקדם:

באוה"ת (שם), ועד"ז בלקו"ש (שם), מבואר ענין נוסף בהעלי' שע"י ה"מטה" [שאינו מוזכר במאמרי כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע הנ"ל] – שמביא ל"מטה עוזך", מלך המשיח [שלום – מחבר שני הפכים] עיי"ש.

ואוא"ל שזהו"ע מה "שמשח [דוקא] אתא לאתבא צדיקיא בתיובתא" (וראה אוה"ת ע' א'תתקנד).

ולפ"ז אוא"ל [שיש ביתרון ד"מטה" על "שבט" ד' ענינים זה למעלה מזה]:

א) החידוש בתער"ב הו"ע התרת נדרים אתהפכא חשול"נ – "ההמשכה (-ירידה) ד"זה [-המהות דחכמה ב] הדבר" [- מלכות] ע"י ראשי המטות [שכל המטה – חכמה שבמדות] – ע"ד – "במקום שבע"ת עומדים צדיקים אינם עומדים שם" – שזהו (בעיקר) מצד החילוק שבין "מטה" ל"שבט" בענין הא' הנ"ל.

ב) החידוש בעתר"ו הו"ע הנדרים עצמם – "החזרת (-עלי') פנים בפנים" – גילוי "זה הדבר" [-מהות האלקות – עצמות הוי'] – תוקף התקשרות הנשמה מצ"ע – "ראשי (המטות) – ישראל – לי ראש" – שזהו (בעיקר) מצד החילוק שבין "מטה"

ל"שבט" בענין הב' הנ"ל – ע"ד במקום שבע"ת עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד".

[ועפ"ז יומתק מה שבמפתח ענינים בהבהרה לעתר"ו (1) "אצי" ב"ע" – בלי וא"ו המוסיף (2) עתר"ו לא צויין בערך "אצי" ובי"ע" (עם וא"ו המוסיף) – היינו לפי שהעילוי ד"מטה" הוא שלא בערך ל"שבט" – ש"אין יכולים לעמוד", משא"כ בתער"ב ש[רק] אין עומדים שם, וד"ל].

(ג) החידוש באוה"ת [ולהעיר שהצ"צ הו"ע "דעת" וד"ל] כנ"ל – חיבור הפכים, ע"ד – "משיח אתא לאתבא צדיקא בתיובתא" לכן הוא כולל ב' ענינים שונים [-דהחילוק שבין "מטה" ל"שבט" הנ"ל] והפכים [-נדר והתרתו].

(ד) החידוש בלקו"ש – שאינו מזכיר כלל ע"ד הנדר והתרתו, ולכן אינו מזכיר גם החילוק שבענין הב' הנ"ל שבין "מטה" ל"שבט" ואעפ"כ מדבר באופן העבודה שהיא נעלית [ופשוטה] יותר ממכו שהיא בכל הדרושים הנ"ל [גם באוה"ת הנ"ל]. – דשם כל העילויים ד"מטה" באים ע"י הנדרים [או ע"י התרתן, או ע"י שניהם יחד, וגם ע"י "ראשי המטות" וכו'], דהיינו שישנו איזהו ענין שלילי או צדדי עכ"פ; משא"כ בלקו"ש העילוי ד"מטה" בא מלכתחילה ע"י "תוקף (חיובי ועצמי) חדש" בעניני תומ"צ – בלי פשרות ובלי להתפעל מן ההעלמות והסתרים ומניעות ועיכובים כו' [ואוא"ל שלכן העלי' היא גם בהמטה מטה ביותר – "מקל חובלים" (הע' 35), שאינו מוזכר בהדרושים שבהע' 34].

ואוא"ל שזהו בדוגמת מ"ש באוה"ת ואתחנן (ע' ריד) "שבימי הקדמונים שהי' ישראל במעלה העליונה הי' יכולים לידור נדר לה' להגבי' המאכל כו'. ועתה צריך לומר בלי נדר, רק לקדש א"ע במותר לו" עיי"ש (מיוסד לכאו' אלקו"ת "דיא"ג" עיי"ש).

ט. ולפי"ז [היתרון ב"מטה" על "שבט" בענין הג' (דס"ח), וכ"ש בענין הד' (דס"ח)] אוא"ל הביאור גם בענין נוסף – "עוד ענין" – שבביאור הז' הנ"ל ס"ח [ועד"ז באוה"ת ותער"ב שם וכו'] ש"השבט נק' מטה כי נוטה על ידו לכאן ולכאן כל כך נק' בלשון מטה ע"ש נטייה כידוע" – דלכאורה: מאי קמ"ל? – ואוא"ל שענין זה שבמטה בא מצד הענין ד"מטה עוזק", מלך המשיח [כנ"ל, ש"אתא לאתבא צדיקא (-"שבט") בתיובתא ("מטה")]. וזהו לכאורה, הפי' ש"נוטה לכאן (-למעלה) ולכאן (-למטה) ומגלה ש"המשכתו והסתעפותו כאשר באה מלמעלה למטה דוקא נק' שבט" [שלכאו' זה חידוש נפלא!] [ולהעיר מלקו"ש (שם) – ד"שבט" לפעמים (!) מחובר אל האילן].

[ולהעיר מאוה"ת מטות (א'תקנז) "כשנק' י"ב שבטים הם י"ב בקר דבריאה, וכשנק' מטות הם י"ב גבולי אלכסון דז"א [דאצי'] . . שעי' שהם בבחי' מטות יומשך

בהם מבחי' אין . . היינו ע"י ירידתן בגוף כו', שירידה צורך עלי', לאשתאבא בגופא דמלכא". ואכמ"ל].

יו"ד. ולפי"ז יומתקו, לכאו', עוד כמה דיוקים, ומהם:

(א) ההוספה בענין הב' של החילוק שבין "שבט" ל"מטה" (ס"ב) בעתר"ו [ועד"ז במאמרי אדה"ז שבהע' 34] – ש"המטה" "עושין אותו למשענת לסמוך עליו" – מאי קמ"ל?

(ב) מהו צורך באריכות הביאור בגירסת הזוהר "אחתם בחותמייהו" [אחרי הביאור בענין "יבג"א – "הרכבה" ס"ד]? ובפרט

(ג) ההוספה בביאור"ז (שם) [אחרי הביאור שהוא [-יבג"א] – "עד"מ החותם הגשמי (ש)הוא בחי' דבר נבדל חוץ מן העצמות שהרי בו חותמין הדבר ואחר החתימה לוקחין אותו מפני שאינו מתאחד עם הדבר הנחתם"] – "כמו החותם שע"י יתקיים הכתב וכיוצא" – מאי קמ"ל?

ולפי הנ"ל אוא"ל שכל הדיוקים וההוספות תלויים זה בזה ועולים בקנה אחד – היתרון ד"מטה" – "מטה עוזך" – "מלך המשיח":

(א) שלזה מרמז לכאו' בזה ש"עושין אותו למשענת לסמוך עליו".

(ב) מצד זה בא אריכות הביאור גם בגירסא שאינה נכונה (כ"כ) – "אחתם בחותמייהו" – מלשון "חותם", שאוא"ל שהיתרון בה על הגירסא ד"אתחום בתחומייהו" – מלשון "תחום" הוא בדוגמת היתרון שב"התקשרות" על ה"דביקות" [שבדבקות אין אחד נכנס בתחום חברו; משא"כ ב"התקשרות" כל אחד נכנס בתחום חברו, כמ"ש במ"א] – שהחותם פורץ [ע"ד יעלה הפורץ וגו'] את "גבול" של הדבר הנחתם ונכנס ב"תחומו". ואוא"ל (ג) שדוקא עי"ז "יתקיים הכתב וכיוצא". וד"ל.

יא. ואוא"ל באו"א [ופשוט יותר]:

ובהקדם:

לכאורה מהו הצורך [בלקו"ת וביאור"ז – נעתק לעיל ס"א] בדוגמא מ"כוכבא דשביט", הרי הדוגמא מ"שבט" (-ענף) היא פשוטה ו"קרובה" יותר [מכמו ה"כוכב" (שנמצא "למעלה" – בשמים)]?! ובביאור"ז (שם) משמע, לכאורה, להיפך – "ולכך נק' הענף וכו'!"

ואוא"ל שהיא הנותנת – כיון שע"י הדוגמא של "כוכבא דשביט" דוקא מובן [וע"ז (בעיקר) קאי "ולכך נק' הענף כו' שבט כו' לפי כו'"] ש"המשכתו והסתעפותו כאשר

באה מלמעלה למטה דוקא נק' שבט" [משא"כ "שבט" כמו שהוא מצ"ע – בלי הדוגמא של "כוכבא דשביט" – הרי צמיחתו היא מלמטה למעלה, כנ"ל].

ואוא"ל שגם ביאור זה עולה בקנה אחד עם הביאור דלעיל (ס"ט), כמובן ממחז"ל ש"דרך כוכב מיעקב" (בלק כד, יז) קאי על מלך המשיח (תרגום ועוד שם), ו"דרך (כוכב)", בפשטות, הו"ע ה"המשכה" – ע"ד "כוכבא דשביט".

וביאור הקשר בתוכן הענין ["כוכב", "מטה עוזך" (ס"ט), משיח, מחבר הפכים כו'] אוא"ל עפ"י מ"ש בלקו"ש דברים, תש"נ, בסופו, וש"נ [עיי"ש היטב]:

הכח לחבר שני ענינים הפכים, המרומזים ב"חמה" (תמידיות ונצחיות – ע"ד "מטה") ו"לבנה" (שינוי והתחדשות ע"ד (צמיחת ה) "שבט"), בא מ"כוכבים" שלמעלה משניהם – [ש"כוכב" מרמז על יחידה שבנפש – עצם הנשמה, והרי משיח הוא בחי' יחידה (הכללית)] – מצד גודל ההתקשרות של עצם הנשמה בקוב"ה, וד"ל. וליתר ביאור דכל הנ"ל ראה ד"ה ציון במשפט תפדה, תשל"ה, תשל"ו, תשמ"א (בסה"מ מלוקט ח"א-ב-ג)].



ונקלותי מאד

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין נ.י.

בד"ה אלה הדברים תרס"ו (המשך תרס"ו ע' תכט) מבאר שעבודת דוד המלך אינה כמו הביטול דעבד נאמן שלפעמים עושה גם עבודה פשוטה אף שאינה לפי כבודו, כי יש מזה נח"ר למעלה, אלא הוא ה' באופן דשפלות בעיני עצמו, שהי' נבזה ושפל בעיניו.

ומביא על זה אודות דוד המלך "שאמר ונקלותי מאד כו".

והנה מקור הדברים הוא בשמואל א-ב י, כב, שם מסופר שדוד היה מפזז ומכרכר בכל עז ומיכל בת שאול באה בטענות אליו ועל זה ענה "ונקלותי". אלא שלשון הכתוב הוא "ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני", ולכאורה מהו מקור הביטוי "ונקלותי מאד".

ובעצם מצינו בחסידות עוד שהובא הביטוי "ונקלותי מאד", והוא בסה"מ תרס"ב ריש עמוד שב, ושם הלשון "ונקלותי מאד בעיני".

ואולי אפשר לומר שמקור הדברים הוא בלשון המצודת דוד על הפסוק הכותב:
 "ואם הייתי שפל בעיני להקל מאוד בכבודי".



כל גיא שוטה

הג"ל

ידוע הפתגם המובא בכ"מ בחסידות "כל גיא שוטה", כגון בהמשך תרס"ו (ד"ה בסוכות תשבו תרס"ז) עמוד תפג, ושם נסמן לכמה מקומות, והראשון שבהם הוא בכתבי אדמו"ר הצמח צדק, באור התורה יתרו ובדרך מצוותיו.

[ובהמשך תער"ב פרק צב נסמן עוד (בהוצאה החדשה) למדרש קהלת רבה ריש פרק יב: "כל טילוי סירוי וכל סירוי טפשו", ובמתנות כהונה שם: "המתגאה ומתנשא וחכם בעיניו הוא כעסן ומדקדק על כל דבר המנגדו, וכל כעסן הוא טפש כמו שנאמר כעס בחיק כסילים ינוח"].

והעירני חכם אחד, שמצינו ביטוי זה גם בלקוטי תורה פ' מסעי (צא, ג): "ולכן כל גיאה שהוא היפך מבחי' מ"ה נקרא שוטה".



האם התעסקות יתירה בפרנסה מביאה יותר פרנסה

הג"ל

ידוע מ"ש במצות תגלחת מצורע לאדמו"ר הצמח צדק בסופה (ומקורו בסה"מ תקס"ה כנסמן שם) שכל ענין עסק הפרנסה אינו אלא לעשות כלי להמשכה שכבר נקצבה לאדם, ותוספת העבודה בזה לא תועיל, וזה לשונו:

"וזהו שברכך ה' אלקיך בכל אשר תעשה (דברים ט"ו י"ח) דוקא, כי אם לא יעשה הלבוש לא יומשך החסד למטה ויהי' לו ממנו טובות רוחניו' בעוה"ב לבד ויהי' מחסור מזון וענוש יענש עבור זה בהיותו גוזל נפשו, אבל לא ירבה בעסק לעסוק במו"מ רב ללא צורך, כי למה לו לעשות לבוש גדול יותר מערך האור המצטרף להתלבש בו, כי גם אם ירבה במו"מ מה יהי' וייגע לריק, מאחר שקצבה הנצרכת לו יכולה להתלבש בלבוש קטן מזה, א"כ זה הלבוש הוא ללא צורך, להתמשך בלבוש פחות מזה, א"כ המרבה בלבושים לא העדיף מאומה, ואדרבה מקלקל יו מאחר שבאמת לא המו"מ

גורם הרייח כ"א ברכת ה' היא, והנה הברכה היתה יכולה תר. הא למה זה דומה? לאדם שתופר לו בגד, שצריך לתופרו כמדת גופו, ואם הוא ב' אמות ועושה לו לבוש מג' או ד' אמות, ה"ז מקלקל וגורם שיכשל בו ויפול לגמרי, וד"ל".

וענין זה מבואר עוד באריכות בכמה מקומות.

והעירני ח"א דלכאורה מצינו ביאור שונה במקום אחר בחסידות, והוא בהמשך תרס"ו בד"ה והי' כי תבוא (ומקורו בד"ה ויקהל שבתורת חיים שמות), וז"ל שם ע' תמא-תמב:

"אך הענין הוא, דהנה אנו רואין בגוף ענין השפע דפרנסה ב' מדריגות. א', השפע וברכה האלקי' שהולך ויורד מלמעלה למטה ביושר, שזהו בקו החסדים דאז"ל, שה' זון ומפרנס בטובו הגדול בחן ובחסד לכל הברואים, כמו שאומר בברכת הזון, הזון את העולם כולו בטובו בחן ובחסד וברחמים כו', שזהו בחי' החסדים הטובים ועצמיים שהולך תמיד מלמעלה למטה בכל יום ויום, והוא כפי מה שנקצב בר"ה להיות שפע ופרנסה בעולם, והוא בחי' הקצבה בכלל על כללות השנה, ואח"כ בכל יום ויום ארז"ל י"ב שעות הוי היום כו' ג' שעות שניות יושב זון את העולם כו', וזהו מחסד אל כל היום כו', ונמשך מר"ה, דאז נמשך שפע כללית למזונותיו של אדם כל השנה, ומתחלק החסד הכללי לימים כו'. ובאופן שפע הזאת אינם צריכים עבודה ויגיעה בעול ושעבוד פרנסה, כי נמשך לו השפע מלמעלה בבחי' יושר כו', ובודאי צריך ג"כ לעסק מו"מ לעשות כלי לשפע האלקית, וכמ"ש וברכך ה' אלקיך בכל אשר תעשה כו', כמ"ש במ"א הטעם ע"ז, אבל אינו צריך עבודה ויגיעה כ"כ, כי נמשך לו השפע בבחי' יושר דחסדים כו'. אך עכ"ז הרי אמרו אדם נידון בכ"י, ולדעת ר"ן בגמרא (ר"ה ט"ז) בכל עת ובכ"ד, וכמ"ש לרגעים תבחננו, ולכך אומרים בברכת הארץ ועל אכילת מזון כו' בכל יום ובכל עת ובכל שעה כו', והיינו מדרי' הב' בפרנסה, שמתחדשת בכל עת ושעה מאין ליש ממש, והוא ע"י עבודה ויגיעה דוקא.. וכך הוא בעסק הפרנסה שאדם נדון בכ"ע ובכ"ד כו'. וזהו בברכה בסוף, שבא ע"י עבודה ויגיעה דוקא, וכמו בעובד אדמתו, וכמו"כ בעסקיו ויגיע כפיו, שיחודש מאין ליש, שא"א להיות כ"א ע"י ביטול היש לאין בתכלית, כרקבון הזריעה, שע"ז דוקא תהי' הצמיחה כו', וכמו"כ העוצב ומורת רוח ביגיעתו בעבודת האדמה לתקנה, עד שתקצר רוחו בעמלו בשדה כל היום, וכל שיהי' יותר בעוצב ויאוש בעמלו, שאינו רואה לכאורה הצלחה ביגיעתו, אדרבה, מזה הביטול מיש לאין, יצמח אור ושפע בהצלחה רבה, להוסיף ברכה בלי שיעור כו', וכמ"ש הזורעים בדמעה ברנה יקצורו הלוח ילך ובכה כו' בא יבא ברנה כו', לפי שזהו עיקר התיקון להקללה שא' לאדם בזעת + אפיך תאכל לחם, דזיעת אפו זהו מה שתקצר רוחו בעמלו ועבודתו עד מיצוי הנפש, ואז' נואש כו', שאז יהי' מלאכתו בזיעת אפו, בעול עבודה

קשה, שלא לנחת ורצון כו', ואז עי"ז דוקא תאכל לחם מן הארץ ברוב שפע וברכה, כמ"ש. Error! Bookmark not defined. עובד אדמתו, ביגיעה ועמל יותר, ישבע לחם לרוב יותר כו'.. אבל הכלי שמלמטה למעלה, ביגיעה ועמל מלאכה בארץ, וכן בפזיזור נפשו ומאודו במסחר, יש כלי שיתחדש בזה מאין ליש ממש, למעלה מן המדה הקצובה לו בר"ה כו'.. אבל בזאת דוקא תהי' הברכה בארץ, כשיעבוד אדמתו ביגיעה ועמל עד שיזיע אפו מעול הכבד כו', לפי שבזאת דוקא יבא השפע וברכה בארץ מלמטה למעלה, שהוא בבחי' חידוש יש מאין דוקא, בבחי' התחדשות מעיקרו, שלא ע"פ הטבע כלל כו'."

ולכאורה מביאור זה משמע שיש סוג של פרנסה שאדם מקבל שלמעלה מהקצבה הניתנת לו, והוא בבחי' חידוש יש מאין ע"י יגיעתו בעסק הפרנסה, ואיך מתאים זה עם המבואר בדרך מצוותיך שם ש"גם אם יירבה במו"מ מה יהי' ויגיע לריק, מאחר שקצבה הנצרכת לו יכולה להתלבש בלבוש קטן מזה וכו'."

ולכאורה בהכרח לומר שגם ענין החידוש יש מאין ע"י היגיעה בפרנסה המדובר בהמשך תרס"ו שם גם הוא נקצב מלמעלה, אלא שקצבה זו גופא היא כמה יוכל לחדש יש מאין. ועצ"ע.



כמה הערות בספר התניא

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

א. רבינו כותב בפרק ז, וז"ל: " . . . שהיא קליפה רביעית הנקראת קליפת נוגה שבעולם הזה הנקרא עולם העשי' רובו ככולו רע...". יש להעיר שקרוב לסוף פרק ו כותב רבינו וז"ל: " . . . ולכן נקרא עולם הזה ומלואו עולם הקליפות וסטרא אחרא ולכן כל מעשה עוה"ז קשים ורעים . . . ", וכאן כשמזכיר רבינו "עולם הזה" אינו כותב "הנקרא עולם העשי'" כמו בפרק ז.

וגם, כאן כותב כל מעשה עוה"ז ובפרק ז כותב רובו ככולו.

וגם בפרק ד כשכותב רבינו, וז"ל: " . . . עד שנתלבשה בדברים גשמיים וענייני עולם הזה . . . ", אינו מוסיף "הנקרא עולם העשי'".

ב. בסוף פרק ח כותב רבינו, וז"ל: " . . . אלא א"כ עושה אותן קרדום לחתוך בהן דהיינו כדי להתפרנס מהן בריוח לעבוד ה' או שיודע להשתמש בהן לעבודת ה' או

לתורתו . . . , יש להעיר שבנוגע להתפרנס מהן כותב רבינו רק "לעבוד ה'", ואינו מוסיף "או לתורתו" כמו שכתב בנוגע "להשתמש בהן". והרי גם בנוגע להתפרנס בריוח יכול להיות בשני האופנים, או בכדי לעבוד ה' או בכדי ללמוד תורה. ואי אפשר לומר שבעבודת ה' כולל שני האופנים, שהרי בידוע להשתמש בהן מפרט כל אופן בפני עצמו.

ג. בפרק יב בתחילתו כותב רבינו, וז"ל:

" . . . אין גוברים בו על נפש האלקית להתלבש בגוף במוח ובפה ובשאר רמ"ח אברים . . . , יש להעיר שבלשון כמעט דומה ללשון זה כתב רבינו בפרק יג, וז"ל: " . . . אין מתלבשים במוח והפה והידים ושאר אברי הגוף . . . , הרי כאן מוסיף רבינו גם "והידים", שלא כתב בפרק יב, ששם מקדים תיבת "בגוף" תחילה, שנראה כמו שהוא מיותר.

ד. בסוף הפרק כותב רבינו, וז"ל: " . . . ואינו מקבלו ברצון אפי' להרהר בו ברצון וכ"ש להעלותו על הדעת לעשותו ח"ו או אפי' לדבר בו . . . , יש להעיר מה מוסיף תיבת "ברצון" השני על הראשונה.

וגם לכאורה הי' מתאים יותר אם הי' רבינו כותב בזה הלשון: ואינו מקבלו ברצון האפי' להרהר בו ברצון או אפי' לדבר בו וכ"ש להעלותו לעשותו ח"ו.



מנהגים שונים שהובאו בלקוטי תורה

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

מגיד שיעור – מתיבתא ליובאוויטש טאראנטא

במפתח ביטויים בלתי רגילים ללקוטי תורה מציין כ"ק אדמו"ר לביאור ג' מנהגים שאין נוהגים בחב"ד א. אמירת אל תירא עבדי יעקב במוצ"ש ב. אמירת לשם יחוד לפני כל מצוה ג. אמירת אור חדש על ציון תאיר.

ויש להעיר ולציין לעוד ביאור מנהג שאין נוהגים בחב"ד המובא בלקוטי תורה לפרשת עקב יד, א. "והנה המשכות בחי' רחמים רבים

הנ"ל הוא ע"י י"ג מידות . . . ולכן אומרים סליחות וי"ג מידות מר"ח אלול ואילך שאז הוא זמן התעוררות בחי' הנ"ל".

ובמראי מקומות מציין ללקו"ש ח"ט ע' 311 "בכמה ביכלאך: ולכן יש נוהגים לומר סליחות מר"ח".

וגם מציין ללהלן שם ע' 458 בהערה "אף שאין מנהגינו כן".

ויש לעיין למה לא נכלל במפתח הנ"ל.



הלכה ומנהג

הלכות וגדרי החרוסת בפסח

הרב שלום דובער לויין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' תעג ס"כ: "ותקנו שיהיה לפניו חרוסת בשעת אמירת ההגדה, שהחרוסת הוא זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו במצרים, וזכר לתפוח כמו שנתבאר, לכך צריך להיות על השולחן בשעה שמספר שעבוד מצרים".

בהלכה זו של מצות החרוסת ישנם כמה פרטים, שנתבארו כאן, ולקמן סל"ב, וסי' תעה סי"א-ב וסי"ט, ולעיל סי' תעא סי"ב, ובלקוטי טעמים ומנהגים, פיסקה החרוסת, ופיסקה במי מלח, ופיסקה ויטבול בחרוסת, ופיסקה ברכה זו, ופיסקה שלחן עורך וכדי להקל על המעיין בכל המקורות האלה, ננסה לסכם אותם כאן:

(א) חכמים תיקנו שבעת אמירת ההגדה וסיפור שעבוד מצרים יהיו על השלחן המרור והחרוסת (תעג, כ).

(ב) הטעם שהוסיפו למרור את החרוסת זכר לטיט, כי אין דבר יותר קשה מן מלאכת הטיט (פיסקה ברכה זו).

(ג) בחרוסת זו הצריכו חכמים ליתן תפוחים, זכר לתחת התפוח עוררתיו, שהיו יולדות שם (תעג, לב).

(ד) עוד אמרו בגמרא שנתנית התפוחים היא לקיוהא, זכר לשעבוד הקשה, עד שהיו שיניהם קהות (תעג, לב. פיסקה החרוסת).

(ה) בנוסף להבאתה על השלחן, תיקנו חכמים להטביל את המרור בחרוסת (תעה, יא).

(ו) לפני הטיבול הצריכו חכמים לרכך אותה ביין, זכר לדם מכה הראשונה (תעג, לב. פיסקה החרוסת ופיסקה ויטבול בחרוסת).

(ז) הטיבול בחרוסת הוא גם כדי להמית תולעת הקפא שבמרור, ועתה אינו מצוי בינינו (תעה, יא. פיסקה ויטבול בחרוסת).

(ח) אף שגם עתה מצוי הקפא שהוא ארס שבמרור (תעה, יב).

(ט) בכל אופן אין לחוש לקפא במרור שאוכלים בכריכה עם המצה (תעה, יט).

(י) כיון שעיקר הטעם הוא זכר לטיט, ולא משום קפא, לכן אין צריך לשקע כולו (תעה, יא. פיסקה ויטבול בחרוסת).

(יא) גם המעט שמטבילין בו מנערים ממנו, שלא לבטל טעם המרירות (תעה, יב).

(יב) אף שהטיבול משום מצוה, אין לברך עליו, כיון שמצותו בטלה למרור, שבירכו עליו (פיסקה ברכה זו).

*

תקנת המינים שמעריבים בחרוסת נתבארה לקמן ס"ב. וסיכום הנושא:

(א) החרוסת נזכר במשנה (קיד, א), ולא נתפרש מהו.

(ב) בגמרא (קטז, א) נתפרש שהוא כמו טיט, והיינו ירקות או פירות טחונים שעירבו בהם משקה.

(ג) עוד נתפרש בגמרא (שם) שיש לערב בו תפוח, זכר לתפוח שבשעת גזירות פרעה ילדו תחתיו, וגם כיון שיש בו קצת חריפות.

(ד) הגאונים כתבו (תוס' שם) שיש לערב בו פירות שנמשלו בהם כנסת ישראל, כגון אגוזים.

(ה) הרח"ו הביא מנהג האשכנזים לעשותו מתפוחים ואגוזים ואגסים. וכן מנהגינו.

(ו) עוד נתבאר בגמרא (שם) שיש לערב בו תבלין הנידוכים, זכר לתבן שהיו מגבלין בתוך הטיט.

(ז) בפוסקים הראשונים נתבאר שהכוונה לקידה וקנמון.

(ח) בדורות האחרונים אין מוסיפים קידה וקנמון, שהיו מי שמפזרים עליהם קמח.

(ט) בירושלמי (פ"ה ה"ג) שאחר כך מרככים את החרוסת ביין זכר לדם.

(י) ונתפרש בתוס' (שם) דהיינו קודם הטיבול, שאז מרככים אותו ביין או חומץ.

(יא) ונתבאר ברמ"א (תעג, ה) שמטעם זה יהי' היין אדום, כמו דם.

מתוך כל אלו נוהגים אנו לעשות חרוסת מאגוזים תפוחים ואגסים, ולפני הטיבול בו מרככים אותו ביין שבתחתית הכוס של קידוש.

*

בעיקר טעם טיבול המרור בחרוסת, יש מחלוקת התנאים (משנה קיד, א) אם הוא משום קפא, או משום מצוה (גמרא קטז, א), או שניהם, והכי קי"ל (תעה, יא).

ויש מחלוקת הפוסקים אם משום קפא פירשו כדי להמית את התולעת שבמרור, שאינה מצויה בזמנינו (תעה, יא), או כדי לבטל הארס שבמרור (תעה, יב), שמצוי אף בזמנינו.

ומזה יוצאים כמה נפקא מינה להלכה:

(א) אם צריך לשקע כל המרור בחרוסת – כדי להמית הקפא, או סגי בטיבול – משום מצוה. וקי"ל שבזמנינו לא נשאר אלא הטעם של משום מצוה, וסגי בטיבול (תעה, יא).

(ב) אם צריך לברך על מצות חרוסת. וקי"ל שאף שהוא משום מצוה, מכל מקום אין צריך לברך עליו, כי הוא בטל למרור (תעה, יא. ופיסקה ברכה זו).

(ג) אם יש להמנע מאכילת המינים שנכנסים לחרוסת בערב פסח, כדי לאכלם בתיאבון בליל הסדר. וקי"ל שאפשר לאכלם, כי לפי הטעם שמשום קפא אין ענין באכילה לתיאבון, ואפילו לטעם משום מצוה, מנערים אותו מהמרור ואין אוכלים אותו (תעה, יב). אבל מכל מקום נוהגים שלא לאכלו בערב פסח, לפי מה שקי"ל שהוא משום מצוה (פיסקה שלחן עורך).

(ד) אם יש להמנע מטיבול הכרפס בחרוסת, כי לאחר שמילא כריסו ממנו יביאנה למצוה אתמהה. וקי"ל שאם אין לו מי מלח יכול לטבול בחרוסת (תעה, יד). אבל נוהגים להמנע מזה מטעם הנ"ל (פיסקה במי מלח).

(ה) אם הוא משום מצוה, יש להכניס בו המינים של זכר לטיט ולתפוח ולדם (תעה, לב), ולהניחו על השלחן בעת אמירת ההגדה (תעה, כ. כו). והכי קי"ל.

(ו) בכל אופן, אין חוששים לקפא בכורך שאוכלו עם מצה (תעה, יט).



שבות דשבות במקום מצוה על פי דיוק לשון אדה"ז

הרב מנחם מענדל שטראקס
שליח כ"ק אדמו"ר – קלן, גרמניה

א. בענין לבקש מנכרי לעבור על שבות בשבת בכדי לקיים מצוה מבואר בשו"ע או"ח סי' שז סעיף ה שמותר.

ונחלקו האחרונים האם זה מותר רק אם יתקיים המצוה באותו יום או שמותר גם אם יתקיים המצוה רק לאחר השבת. הנודע ביהודה או"ח תנינא מד כתב בפשיטות שזה רק למצוה הצריכה לבו ביום "אבל למצוה שאינה צריכה לבו ביום רק למחר לא התירו היום שבות דשבות" והביא ראיה מפסחים מז ע"א שמותר רק שבות קרובה ולא שבות רחוקה ופרש"י ששבות קרובה היינו של אותו יום.

גם הט"ז בסי' תרנה סק"ב סבור כן ולכן אחרי שכתב שהמנהג ששולחים נכרי להביא אתרוג ביו"ט מחוץ לתחום [מטעם שזה שבות שבות במקום מצוה] הוא מוסיף "אין לשלוח בשבת בשביל יום טוב שלאחריו" ומבאר המחצית השקל בסי' שז סק"ח שטעמו של הט"ז שאסור לשלוח הנכרי בשבת, הוא בגלל שהמצוה יתקיים רק למחרתו, וההיתר של שבות דשבות במקום מצוה הוא רק באותו יום. ובאליהו רבה סי' תרנה כתב שראוי להחמיר כדעת הט"ז.

ויש לומר שזה דומה למ"ש אדה"ז בסי' תקכו בנוגע לקבורה ביו"ט שני¹⁹ וכל זה כשרוצים לקברו בו ביום דכיון שהמצוה נגמרת בו ביום עשאוהו חכמים כחול לענין מצוה זו, אבל אם לא יקברו אותו עד הערב אסור לחלל יו"ט אפילו בדבר שאיסורו אינו אלא מדברי סופרים לצורך מצוה הנעשית בחול.. אפילו ע"י נכרי".

לאידך המג"א בסי' תרנ"ה סבור לפי מה דקיימא לן שאין לנו רה"ר דאורייתא, מותר לשלוח עכו"ם בשבת להביא לולב עבור יו"ט שני שכיון שהתירו שבות דשבות התירו בכל ענין אפילו לצורך יו"ט שני. היינו שסבור שמתירים שבות דשבות במקום

19) כתבתי רק שזה דומה, שיש מקום לחלק בניהם שהרי ההיתר של שבות דשבות במקום מצוה הוא רק כשאי אפשר לעשות המצוה בלי שיעשו השבות דשבות, ובאיסור לעשות דברים ביו"ט שני עבור הקבורה במוצאי יו"ט הוא אולי רק כשאפשר לעשות הקבורה בלי שיעשו השבות דשבות.

אבל לפי דברינו להלן שאסור לעשות שבות דשבות כשהמצוה יתקיים למחר מובן שדברי אדה"ז אודות יו"ט שני הוא גם כשאי אפשר לקיים הקבורה בלי עשיית השבות דשבות.

מצוה גם אם המצוה יתקיים רק למחרתו.

גם המחצית השקל בסי' שז סק"ח חולק על הט"ז ודייק כן מלשון השו"ע באו"ח סי' שז ס"ה שהעתיק בדברי הרמב"ם "אומר ישראל לגוי בשבת לעלות באילן להביא שופר לתקוע תקיעת מצוה", וקשה, הרי לא תוקעין שופר בשבת, הנה השו"ע העתיק לשון הרמב"ם, אבל זה שהרמב"ם כתב שבת מובן, שהרי לשיטתו יש תקיעת שופר בשבת בב"ד סמוך, אבל לדידן וכך פסק המחבר שלא תוקעין שופר בשבת קשה למה הזכיר המחבר לעלות באילן בשבת, אע"כ שהמחבר סבור שמותר לעלות באילן ביום הראשון של ר"ה שחל להיות בשבת בכדי לתקוע בו ביום השני, בגלל שסבור שמתירים שבות דשבות במקום מצוה גם אם המצוה יתקיים רק למחרתו. וכן פסק הדרך חיים סי' קה (בסידור תורה אור ע' שלב) וכן הוא משמעות הפרי מגדים בכמה מקומות.

גם רעק"א בהגהות שלו לסי' תרנה הבין כך דברי השו"ע, שכוונת המחבר שעולין באילן בשבת לקחת השופר לתקוע בו ביו"ט שני, וציין לדברי המחצית השקל, [ולכן הוקשה לו דברי המג"א שפירוש דברי הרש"ל שאסור לעבור על שבות דשבות בכדי לקיים מצוה דרבנן, והרי לדעת המחבר ברור שמותר].

והנה אדה"ז בסי' שז ס' כשהעתיק דברי השו"ע הוא שינה מלשון המחבר וכתב "אומר ישראל לנכרי לעלות באילן בראש השנה כדי להביא משם שופר לתקוע בו", הרי ששינה מלשון השו"ע והשמיט "שבת". מזה משמע שאדה"ז סובר שמ"ש המחבר לעלות באילן בשבת כוונתו לראש השנה והמחבר לא דייק בלשונו ורק העתיק לשון הרמב"ם כמו שהוא, ותיבת שבת שהזכיר השו"ע הוא לאו דוקא, כדרכו של המחבר בעוד מקומות שמעתיק לשונות הפוסקים ולא חש להדיוקי לשונות שאפשר לדייק מלשונם (כללי הפוסקים וההוראה רפו) ולכן אדה"ז שדייק בלשונו השמיט שבת.

הנה מאחר ואדה"ז שינה מלשון המחבר משמע שאדה"ז הבין שאין אפשרות להתיר לעלות לאילן בשבת בראש השנה, ולכן הוכרח לשנות הלשון שדרכו של אדה"ז לדייק בלשונו.

ולכאורה הרי לפי המג"א והמחצית השקל שמתירים שבות דשבות במקום מצוה שיתקיים גם מחר, יש אפשרות שעולים באילן בשבת עבור יו"ט שני, אלא ע"כ צ"ל שאדה"ז חולק עליהם וסובר כדעת הט"ז והנודע ביהודה שההיתר של שבות דשבות במקום מצוה הוא רק באותו יום לכן אין שום היתר לעלות באילן ביום ראשון של ר"ה שחל בשבת עבור תקיעת שופר של יו"ט שני.

ב. הנה סברת אדה"ז שהמחבר לא דק כשכתב לעלות באילן בשבת, י"ל שמקורו

מהמג"א בסי' תרנה, שמתוך דבריו מובן שסבר שהמחבר לא דק בדבריו.

ונבאר בזה דברי המג"א, הנה המגן אברהם רצה לפרש שהמהרש"ל סבור שמותר לעבור על שבות דשבות רק בכדי לקיים מצוה דאורייתא אבל לקיים מצוה דרבנן אסור לעבור על שבות דשבות. ובהמשך דבריו המג"א חולק על המהרש"ל וכותב מסברא "ואפשר כיון דהתירו חכמים אמירה לעכו"ם שרי בכל ענין אפילו לצורך מצוה דרבנן" ומציין "עיינ מ"ש סי' שז "

ועל זה הקשה רעק"א למה כתב המג"א בהתחלת דבריו בפירוש דברי המהרש"ל שאסור לעבור על שבות דשבות לקיים מצוה דרבנן, והרי מלשון השו"ע ברור שמותר לעשות שבות דשבות עבור מצוה דרבנן שהרי כתב המחבר שעולין באילן בשבת להביא שופר והרי יתקעו בו רק ביו"ט שני שהוא מדרבנן [והוא מציין לדברי המחצית השקל הנ"ל] הרי מבואר שאומרים שבות דשבות במצות דרבנן.

ובאמת קושיית הרעק"א אפשר להקשות גם להמשך דברי המג"א כשחולק על המהרש"ל וכותב בלשון "ואפשר דהתירו...לצורך מצוה דרבנן" והרי לפי דברי רעק"א זה מפורש בדברי השו"ע שמותר שבות דשבות במצוה דרבנן. ולמה כתב המג"א רק בלשון ואפשר.

מזה מובן שהמג"א הבין דברי המחבר אחרת מהרעק"א, שהמג"א סובר שהמחבר רק העתיק לשון הרמב"ם ולא חש לדייק בלשונו וזה שהזכיר "שבת" הוא לאו דוקא. ולכן בתחלת דבריהמג"א כשכתב סברת המהרש"ל שרק במצוה מן התורה אמרינן שבות דשבות במקום מצוה, הוא לא הקשה עליו מלשון השו"ע, שהרי השו"ע לא דק, ולכן גם לא קשה קושיית הרעק"א על המג"א.

ואדרבה לפי המהרש"ל מוכרחים לפרש זה שכתוב בסי' שז שעולין באילן להביא שופר שזה קאי רק ביום הראשון של ראש השנה שתקיעת שופר הוא מן התורה, אבל ביום השני של ר"ה שתקיעת שופר מדרבנן אכן אסור לעלות באילן לדעת המהרש"ל שלא אמרינן שבות דשבות במצות דרבנן. ולכן לשיטת המהרש"ל מוכרחים לפרש שמ"ש השו"ע שעולין באילן בשבת הוא לאו דוקא, שהרי לא תוקעין בו, ועבור יום שני שהוא מדרבנן אסור לעלות באילן.

אח"כ ממשיך המג"א וחולק על שיטת המהרש"ל, שהרי פשוט ההלכה בסי' שז שעולין באילן בר"ה לא מבחין בין יו"ט ראשון ליו"ט שני, ולכן כתב המג"א "ואפשר כיון שהתירו חכמים אמירה לעכו"ם שרי בכל ענין אפילו לצורך מצוה דרבנן", והמג"א ציין "עיינ מ"ש בסי' שז" שהדברים לא מפורשים שם כמו שהבין הרעק"א, רק שהסברה נוטה היות ולא חילקו בין יו"ט ראשון ליו"ט שני מסתבר שאמרינן שבות

דשבות גם במצוה דרבנן, ולכן כתב בלשון "ואפשר".

ג. ואח"כ מוסיף המג"א עוד סברה, שכמו שאמרין שבות שבות במצות דרבנן אז גם מיום הראשון של חג אפשר לעשות שבות דשבות עבור יו"ט שני. [ואולי סברתו הוא היות וחכמים ויתרו על שבות דשבו כדי לקיים מצוה אז מה לי מצוה דאורייתא ומה לי מצוה דרבנן העיקר שיוכלו לקיים מצוה, א"כ מה לי עם המצוה יתקיים היום או המצוה יתקיים למחר] וגם בזה לא דייק המג"א מלשון המחבר רק כתב מסברה.

אבל בזה אדה"ז חולק על המג"א כנ"ל, שאם אדה"ז היה סבור שאמרין שבות דשבות במקום מצוה גם מיום ראשון של יו"ט ליום שני של יו"ט לא היה צריך אדה"ז לשנות מלשון המחבר, אלא ע"כ שבזה אדה"ז חולק על המג"א.

ד. ואולי המקור לשיטת אדה"ז שאמרין שבות דשבות רק במקום מצוה שיתקיים באותו יום, הוא מדיני צרכי מת בשבת. שמבואר בסי' שו"ט ס"ג שמחשיכין על התחום בשבת כדי לעשות צרכי המת בגלל שנחשב לדבר מצוה, לאידך בס"ט כתוב שאסור לומר לגוי שילך חוץ לתחום בשבת אחר קרובי המת שיבואו להספידו, וכבר הקשה בפר"מ והרעק"א למה אסור לומר לגוי והרי תחומין דרבנן ושבות דשבות במקום מצוה מותר.

וכן קשה בסי' שכה סט"ו וט"ז ובאדה"ז סכ"ב נכרי שהביא חלילין בשבת מחוץ לתחום לא דרך רשות הרבים שלא עברו על איסור תורה, אסור למי שהובא בשבילו, ואם הביאו מתוך התחום מותר גם למי שהובא בשבילו, וביארו המג"א והט"ז הביאם אדה"ז שמשום שיעור מועט שהיה שוהה במוצאי שבת בחזירתו משם לכאן בתוך התחום אין הבאתו מועלת כל כך. וקשה למה האריכו המג"א והט"ז למצוא היתר כשהביאו מתוך התחום, והרי שבות דשבות במקום מצוה מותר וכ"ש כאן שהגוי הביא את זה מעצמו.

וגם קשה למה אם הביאו מחוץ לתחום אסור להשתמש בו, הרי מטעם שבות דשבות צריך להיות מותר. וזה שהחמירו במת לאסור מה שנכרי חילל שבת עבורו "משום שגנאי הוא למת שיאמרו הבריות נתחלל עליו שבת חילול גמור אף שנעשה החילול ע"י נכרי" כמ"ש אדה"ז סי' שיא ס"ו הרי מסיים אדה"ז "משא"כ הכרמלית הכל יודעין שאינה בכלל מלאכות ועיקרה מדברי סופרים" א"כ גם אם הביאו מחוץ לתחום הכל יודעין שתחומין אינה בכלל מלאכות, ואין שם גנאי למת, וצריך להיות מותר להשתמש בו מטעם שבות דשבות.

אלא על כרחק²⁰ צ"ל שהדין של שבות דשבות במקום מצוה הוא רק אם המצוה

(20) הפרי מגדים במשב"ז סי' שז סק"א ד"ה הדיבור השני הסתפק שאולי ללכת חוץ לתחום לא מתירים מטעם שבות דשבות הואיל ואסמכוהו אקרא חמיר משאר שבותין ולפי זה מתרץ למה בס"ט אסור לשלוח עכו"ם למרות שזה דבר מצוה, אבל הפר"מ מסיים שמסתימת הפוסקים לא משמע כן. גם סברתו צ"ע שבתחילת דבריו מציין לסי' תקכו ובמג"א סקכ"ד מבואר שמותר לשלוח גוי מחוץ לתחום מטעם שבות דשבות, וכן בסי' תרנה במג"א והט"ז שם סק"ב מבואר שמותר לשלוח עכו"ם חוץ לתחום.

רעק"א בסי' שו סק"ז [על סעיף ט] רוצה לבאר האיסור לשלוח גוי חוץ לתחום שבס"ט, י"ל דמיירי ב"ב מיל או דלא הוי מצוה כל כך, הנה תירוצו הראשון שהאיסור לומר לגוי שילך מחוץ לתחום הוא רק ב"ב מיל שמדאורייתא צ"ע, שהרי בסי' שכה סט"ז בדין שהביאו חלילין לספור בהם מחוץ לתחום שאסור להשתמש בהם בכדי שיעשו מבואר במג"א וט"ז שהכוונה לאיסור תחומין דרבנן, והרי הדין בסי' שכה הוא המקור להאיסור לומר לנכרי שילך מחוץ לתחום שמוזכר בס"ט, כמ"ש אדה"ז בסי' שו סכ"ב "אסור לומר לנכרי ... שילך חוץ לתחום בשבת אחרי קרובי המת שיבואו להספידו שאין דוחין איסור מפני הספדו שהרי אפילו אם הביא הנכרי מעצמו חלילין למת להספידו בהם מחוץ לתחום אסור להספידו בהם כמ"ש בסי' שכ"ה".

בסוף דבריו מוסיף רעק"א עיין בסימן תקפו מג"א סקכ"ד, ואולי כוונתו לפקפק בתירוצו הראשון שהרי בסי' תקפו שהכוונה בשו"ע שם הוא לתחום של י"ב, מיל פירש המג"א דברי השו"ע שהכוונה לי"ב מיל, וכאן ששתק המג"א מסתבר שכוונת השו"ע הוא כפשוטו, לתחומין דרבנן.

והתירוצו השני של רעק"א שהספד למת אינו מצוה כל כך, צ"ב שהרי בסי' שו ס"ג מבואר שמחשיכין על התחום לצרכי המת בגלל שהוא מצוה, ואולי כוונתו כמו שכתב הלבוש שאין הספד נחשב צרכי המת לכן אינו מצוה כ"כ, וכנראה שכן הבין הר"מ אשכנזי במ"מ וציונים לשו"ע אדה"ז על סי' שו סכ"ב שמבאר שזה שמחשיכין על התחום היינו רק להביא לו ארון ותכריכין שאלו נחשבים דבר מצוה, לאידך חלילין וצרכי הספד אינם נחשבים דבר מצוה ולכן בס"ט שמדובר אודות לקרוא קרובי משפחה שיספידו אסור לשלוח גוי שזה אינה דבר מצוה. וכן ביארו בהמ"מ בהוצאה החדשה של שו"ע אדה"ז.

אבל ביאור זה סותר המפורש במגן אברהם בסק"ז על דברי השו"ע בס"ט שאסור לומר לגוי לילך מחוץ לתחום "לומר לעשות אחר השבת מותר, כמו שכתוב בס"ג" ובס"ג מבואר שצרכי המת הם דבר מצוה, הרי מפורש שהמגן אברהם משווה הספד עם שאר צרכי המת כמו ארון ותכריכין המוזכרים בס"ג ושכולם נחשבים דבר מצוה.

גם לפי דברי הר"מ אשכנזי שרק ארון ותכריכין הם דבר מצוה ולכן הם לא נכללים בהאיסור שבס"ט, אז צריך להיות מותר לבקש מגוי שיביאם בשבת, אבל מפורש בר"ן שהוא המקור של המגן אברהם סקי"ז שאסור לבקש מגוי שיביאם בשבת. ועוד קשה על ביאורו שהרי הוכחת הר"ן שאסור לבקש מגוי שיביא ארון או תכריכין הוא מדין חלילין להספד שאם הביאם גוי מעצמו בשבת אסור להשתמש בהם בכדי שיעשו, ולפי סברת הלבוש והר"מ אשכנזי שחלילין להספד אינם דבר מצוה ולכן אסורים איך למד הר"ן מהם לאסור גם ארון ותכריכין שהם דבר מצוה, אע"כ שהר"ן החשיב הספד דבר מצוה.

מתקיים באותו יום, ולפי"ז יתורץ כל הקושיות, שהרי בחלילין ושאר צרכי המת שעושים בשבת להכין הלוייה שיתקיים רק אחר השבת לא שייך בהם ההיתר של שבות דשבות במקום מצה, ולכן גם אסור להנות ממה שהובא מחוץ לתחום או ממה שהובא מתוך התחום שהוא כרמלית, ולכן הוכרח הט"ז²¹ ואדה"ז להאריך למצוא היתר אחר להתיר מה שהובא מתוך התחום. וכן תירץ גם התהלה לדוד בסו"ס שכה.

ומבואר למה אסור לומר לגוי שילך חוץ לתחום בשבת אחר קרובי המת שיבואו להספידו, שזה שבות דשבות עבור מצוה שיתקיים רק לאחר השבת, לאידך להחשיך על התחום אין ענין של שבות דשבות, אלא מצד שאסור להתעסק בצרכי חול בשבת מטעם ממצוא חפצין שמותר בחפצי שמים היינו צורכי מצוה ולא משנה מתי יתקיים המצוה, ולכן מותר להחשיך על התחום.

ויש לומר שזה המקור לאדה"ז שאסר שבות דשבות במקום מצוה שיתקיים אחר השבת.



ועוד לפי הלבוש והר"מ אשכנזי שהספד אינו נחשב לדבר מצוה יהיה אסור לבקש מגוי בשבת שילך אחר השבת מחוץ לתחום לקרוא למשפחה לעשות הספד, שהרי משום ממצוא חפצין אסור לדבר אודות דבר האסור לעשותו בשבת אם אינו דבר מצוה. אבל כבר הבאנו שמפורש במג"א שמותר, וכן משמע גם מלשונו של הלבוש שמותר.

לכן תירוצו של רעק"א צ"ע.

21) אבל עדיין לא מתורץ שיטת המג"א ולמה הוכרח להאריך בזה, שכבר הבנו לעיל שבסי' תרנה כתב המג"א שמותר לשלוח נכרי ביו"ט ראשון דסוכות להביא לולב ליו"ט שני, היינו שסובר שמתירין שבות דשבות עבור מצוה שיתקיים למחר, א"כ עדיין נשארו הקושיות הנ"ל וצ"ע.

הנה המג"א בסי' רעו סק"ח שכותב "אסור לומר לעכו"ם שיבנה בית הכנסת וכן משמע סוף פרק ט"ו דשבת דלא התיירו שבות רחוקה" ופירשו דבריו המחצית השקל והלבושי שרד שהתירו שבות רק כשהמצוה יעשה באותו היום. ולכאורה זה סותר למ"ש המג"א בסי' תרנה. אבל באמת בבנין בית הכנסת מדובר שיש בו איסורי דאורייתא ויש רק שבות אחד, ולכן י"ל שרק בשבות אחד לצורך מצוה [לשיטת המתירין] המצוה צריך להיעשות באותו יום, כמו בבית המקדש שהתירו רק שבותין קרובין שהמצוה נעשית באותו יום [שבת קיד ע"ב ופסחים מז ע"א] אבל בשבות דשבות זה מותר גם אם המצוה נעשה בימים אחרים.

בענין הנ"ל

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"ץ דקהילת ליובאוויטש – לונדון, אנגלי

לכבוד . . שליח כ"ק אדמו"ר בעי"ת קלן מוה"ר מנחם מענדל שטראקס שליט"א,
יקרת מכתבו בחריפות ובקיאות טובא, עברתי עליו בתשומת לב, ואנסה בכל זאת
לייסד פתח היתר לעת הצורך. כי כבר יצא להיתר מתחת ידי [ועוד כו"כ מורים] להתיר
הכנת שלחנות וכו' ע"י נכרים ביו"ט א' דפסח לצורך ה'סדר' השני – כאשר מצפה לרוב
עם, ואם יתאחרו טובא בהכנות בכלות יו"ט ראשון, יש לשער שכמה מהם יעדרו עקב
איחור השעה.

א. הנה כת"ר הביא דפליגי בנדו"ד הט"ז והמג"א, ודייק כ' שדעת אדה"ז היא
להחמיר כדברי הט"ז.

כי הט"ז (או"ח סי' תרנה סוף סק"ב) כתב שאין לשלוח נכרי בשבת שיביא הלולב
בשביל היו"ט שלאחריו "כנלענ"ד". ואילו המגן אברהם (שם) הביא ממהרש"ל
שמסתנייג לענין הבאתו ע"י נכרי בשביל יו"ט שני, מכיון שחיובו הוא רק מד"ס, דמה
ענין לבטל מצוה מד"ס בכדי לקיים מצוה שאף היא מד"ס. ומדבריו מדייק המג"א,
דעכ"פ לצורך יו"ט ראשון מודה המהרש"ל שמותר להביא הלולב ע"י נכרי בשבת²².

ובסי' שז ס"ה כתב המחבר שיש מתירים לבקש את הנכרי לעלות באילן בשבת
בכדי להוריד שופר. ובמחצית השקל (שם סק"ח) הוכיח ממנו דלא כהט"ז, שהמוריד
שופר מן האילן בשבת הרי לא יוכל להשתמש בו למצותו כי אם ביום מחר.

ואילו אדה"ז שינה מלשון המחבר, וכתב (שם סי"ג): "אומר ישראל לנכרי לעלות
באילן בראש השנה כדי להביא משם שופר לתקוע", ע"כ. ומחמת שינוי זה מסיק כ'
שאדה"ז הכריע בזה כהט"ז, שהיתר "שבות שבות לצורך מצוה" היינו דוקא עבור יום
השבת או היו"ט עצמו.

ב. הנה, אף כי בודאי דיוק יפה הוא, אבל אין הכרח לומר שכוונת השינוי היא לאסור
שבות דשבות שהיא לצורך מחר. ויתכן שאדה"ז בחר להציג ההלכה באופן הפשוט
יותר. כי הקורא השאלה "אם לעלות באילן בשבת להוריד שופר" יקשה תיכף, הלא

(22) לפי הכלל של "לא אד"ו ראש", הרי יו"ט א' דסוכות לא יחול ביום א'. וצ"ל שהמג"א חותר
להתיר הבאת הלולב בשבת גם במופלג, שיש איזה ימים בין השבת והיו"ט. וכ"כ בליקוטי חבר בן חיים,
דמיירי בהבאה בדרך רחוקה.

בשבת אין תוקעים בשופר? ולכן העדיף להציג השאלה הפשוטה: להוריד ביו"ט לצורך היום²³.

ולדברי כ' הו"ל לרבינו להוסיף " . . לתקוע בו בו ביום", ובזה הי' גם מציג הדין באופן ברור, וגם הי' מבהיר עמדתו כדעת הט"ז.

ועוד ועיקר: לדברי כ' שאין היתר שבות דשבות כי אם למצוה שתתקיים בו ביום, טעמא בעי: מאי שנא לבו ביום או לצורך מחר?

ג. ובחפשי בזה מצאתי ענין הדומה, בשו"ע ר סי' שכח סכ"ג: "לא התירו אמירה לנכרי בשביל חולה אלא כשצריך לה בשבת אבל לא לצורך מוצאי שבת"²⁴.

שגם בזה יש לשאול: מכיון שהתירו אמירה לנכרי לצורך החולה, מאי שנא אם הצורך הוא בו ביום או ליום מחר?

ד. והנה כ' הביא מהנודע ביהודה (מהדו"ת או"ח סי' מד) שהכריע בנידון דידן להחמיר. דשם מיירי שנתקלקל העירוב, וביום שמחת תורה - שהי' ערב שבת - תיקן נכרי את העירוב בכדי שיוכלו לטלטל ביום השבת שלמחרתו. ובריש דבריו תמה הנו"ב על צד הקולא, דא"כ יותר לבנות ביהכ"נ בכל יו"ט שני, שהרי יו"ט שני הוא שבות? ושם מחלק בין שבות קרובה לשבות רחוקה, שבפסחים מז, א חילקו בזה לענין אפיית לחם הפנים, שלא הותר לאפותם ביו"ט כי לא יבואו לאכלם עד השבת שלאחר שמונה ימים. והנו"ב מסיק דאף בנידון דידן הוי שבות רחוקה²⁵.

ה. אכן יש לחקור בהיתר שבות דשבות לצורך מצוה אי הוי בגדר 'הותרה' או רק 'דחוי'?" ואם נסיק שהיא רק דחוי, אזלה לה תמיהת הנו"ב למה לא נתיר בניית ביהכ"נ

(23) אגב: לשון אדה"ז כולל שמותר להוריד השופר ביו"ט ראשון לצורך יו"ט שני! והיינו דלא כמהרש"ל הנ"ל.

(24) מקור הדברים הוא בשו"ת רד"ך בית יח חדר ו.

(25) לעיל בסוגיא דפסחים שם (מו, ב) סבירא לי' לרב חסדא דלא אמרין 'הואיל', ומקשה לי' רבה איך התירו לבשל ביו"ט לשבת (גם אם עשו עירוב תבשילין)? ענהו ר"ח דמדאורייתא צרכי שבת נעשין ביו"ט. ובפירש"י שם, דיו"ט ושבת [הסמוכים זל"ז] הו"ל חדא קדושה, ע"כ. וא"כ כשבאו לדין אפיית לחם הפנים ביו"ט וחילקו בין שבות קרובה לשבות רחוקה, ניתן לומר שכאשר השבת צמודה ליו"ט הוי 'שבות קרובה', ובלחם הפנים, לפי שנאכלת לשבת הבאת, לכך הוי 'שבות רחוקה' - וכך פירש רבינו חננאל! אלא שדיוק הנו"ב הוא מלשון רש"י: שבות קרובה. של י"ט עצמו או של אותה שבת עצמה שצריכה לבו ביום במקדש התירו, ע"כ. דמשמע שאם אינו לבו ביום ממש, נחשבת רחוקה. אלא שבוזה הועברה השאלה מן הנו"ב אל רש"י. ולהעיר שבדפוס ונציא גריס ברש"י: "אותה שבת עצמה", לא "או אותה שבת ...". ויש להעמיס דמיירי בשבת הצמודה ליו"ט.

ביו"ט שני וכו'.

ובאמת אדה"ז נגע בזה בקו"א סי' שג סק"א, שם מחדש שהיתר שבות דשבות אינו אלא בדיעבד.

ולהמחיש: לצורך הדלקת נרות בליל יו"ט שני, נוהגים לוודא שיהי' אש בבית שממנו תוכל להדליק. ורק אם כבה אש זה וכו', אז נתיר לה לבקש מנכרי שיצית ויוליד אש.

ו. ולפי זה אין לדמות נדו"ד לדין קבורת המת ביו"ט שני שהביא כ' משוע"ר סי' תקכו ס"י שהותר לנו לעשות מלאכה רק כשיקבר המת בו ביום - כי התם הוי 'הותרה', והיתר זה הוא רק כאשר הקבורה תיעשה ביו"ט. ואף הדין בהיתר מלאכת נכרי לצורך החולה י"ל דבהכי קמייירי, שאכן החולה צריך שיעשו לו מלאכה פלונית, אבל אין הדבר נחוץ שיעשו לו הדבר עכשיו. ובהא קמ"ל שאין היתר לעשותה ע"י נכרי בשבת, והרי במוצ"ש יוכל למלאות צרכו בדרך היתר. ברם אילו היה נחוץ החולה למלאכה שתדרוש שש שעות להשיגה, וכעת הוא ג' שעות לפני צאת הכוכבים, נתיר לפקוד על הנכרי להתחיל במלאכת השגת הדבר גם בשבת, אע"פ שתועלת מלאכתו לא תושלם עד מוצאי שבת. [ואילו בנידון הנודע ביהודה, בעת שהנכרי תיקן העירוב ביו"ט, לא הי' בזה צורך מיידי, ורק שרצו לנצל הקולא של יו"ט שני בכדי שיוכשר להם העירוב לשבת]. ואף בנדו"ד, זה שאנו פוקדים על הנכרי להכין השלחנות היינו לפי שהכנה זו נחוצה היא עכשיו, בכדי שיוכלו להתחיל בעריכת ה'סדר' בשעה מתאימה. וגם אילו הי' יום חול, היינו צריכים להכין השלחנות בעת הזאת. ושפיר הוי שבות דשבות לצורך מצוה.

ה. ורק להבהיר: זה שהתרנו הכנת השלחנות ביו"ט א' ע"י נכרים היינו בגלל כורח המציאות, שאין לו אולם אחר שיוכל להכין אותו מערב יו"ט. ועכ"פ שעת הדחק נידון כדיעבד. ובודאי שאין ללמוד מזה למקום שאין הכרח לכך.



ביאור בשוע"ר סימן שמ סעיף יז

הרב אברהם אלאשוילי

עורך שוע"ר המבואר ועוד

דיני מתקן כליא

אף על פי שחתיכת תלוש^ב מותרת לכתחלה^א כשאנו מקפיד לחתכו במדה^ה, כמו שנתבאר בסימן שי"ד^ה, מכל מקום אם על ידי זה מתקנו^ו להשתמש בו איזה תשמיש

א איסור מתקן כלי הוא אחד האיסורים המצויים מאד בשבת ויו"ט. דיני האיסור הם רבים מאד, והם מפוזרים בשוע"ר החל מסי' שב ס"ה וכלה בסי' שמ בסופו, וכן בהל' יו"ט דיני האיסור מפוזרים בהרבה מאד סימנים, לכן מלאכת הסיכום של מלאכה זו היא קשה במיוחד, ולא באתי כאן אלא לנגוע בכמה פרטים היותר מצויים (והוא חתיכת ניירות וניילונים בשבת), ולכן בחרתי לבאר סעיף המדבר במיוחד על ענין זה. ויצויין שבענין זה ישנם בפוסקים כו"כ דעות, אך היות ובכוונתי להתעכב רק בשיטת אדה"ז שהיא המחייבת אותנו, אינני דן כאן בשיטות שאר הפוסקים.

ב אבל כל דבר שהוא מחובר לקרקע או לעץ – אסור משום תולש ועוקר דבר מגידולו, כמבואר בסימן של"ו, ואם מחובר לגוף האדם או הבהמה כמו שערות וצפרניים אסור משום גוזז כמבואר בסי' שמ ס"א, או גם משום עוקר דבר מגידולו, כמבואר בסי' תצח סכ"ג. ואכ"מ.

ג אם אין בחתיכתו משום מעשה חול. אבל המבקע עצים בשבת אסור מדברי סופרים, משום שהוא מעשה חול וזלזול שבת (כשאנו מבקעו במדה או לחתיכות דקות, אבל אם עושה כן במידה אזי חייב משום מחתך, ואם מחתכו לחתיכות דקות מאד, אזי חייב משום טוחן).

ד אבל אם מחתכו "במדה הצריכה לו" – חייב משום מחתך.

ה סעיף טז.

ו על ידי החיתוך.

ז עושה אותו ראוי ומוכן.

– חייב משום תיקון כלי אם מחתכו בסכין¹, כמו שיתבאר בסימן שכ"ב² גבי קטימת קיסם³, ושלא בסכין – פטור, אבל אסור⁴.

לפיכך, אין שוברין את החרס, ואין קורעין את הנייר המותרים בטלטולי⁵, כדי

ח בפשטות לאו דוקא סכין, אלא כל כלי המיועד לחיתוך.

ט סימן זה בשו"ע⁶ לא הגיע לידינו.

וראה שו"ע שם ס"ו: "אבל קיסם שאינו אוכל בהמה, אפילו ליטלו כדי לחצוץ בו שיניו, אסור". ובמ"א שם סק"ד: "ואם קטמו חייב (רמב"ם)". והוא ברמב"ם שבת פי"א ה"ז. וראה שם במגיד משנה שתמה על הרמב"ם שלא חילק בין סכין ליד, ולדעתו רק בסכין חייב, אבל ביד אסור מדרבנן. וכן מבואר ברא"ש ביצה פ"ד סי' יג. וכן כתב רבנו ירוחם נתיב ד ח"א [כט, ג].

י לחצוץ בו שיניו (שו"ע שם). אבל הקוטם קש לחצוץ בו שיניו – אינו חשוב כמתקן כלי, לפי שאין דרך האוכל כלל לעשות ממנו כלי בתחלה, כיון שאינו מתקיים הרבה (שו"ע⁷ סי' שיד סי"א, עיין שם שמחלק בין עשיית כלי לבין עשיה עבור כלי שאת זו הוא אוסר).

יא מפני שהוא "כמתקן כלי", כדלקמן בפנים.

יב שאינו מקפיד שלא להשתמש בו. אבל נייר העומד לכתיבה ומקפיד עליו שלא להשתמש בו הוא מוקצה גמור, כמבואר בשו"ע⁸ סי' שח ס"ו.

להשתמש בהם איזה תשמיש^י, מפני שהוא כמתקן כלי^י, עיין סימן תק"ח^ט.

יג ומזה מובן שאין לקרוע שום נייר לצורך שימוש, כל שימוש שלא יהיה, אפילו לקנח בו בבית הכסא, כי מהלשון "איזה תשמיש" מובן שהאיסור הוא לכל תשמיש שהאדם רוצה לעשות בו. והוא הדין שאסור לקרוע ניילון לצורך כיסוי על המפה או על השולחן. ואם חותכם במספרים לכאורה עובר על איסור של תורה.

וכאן המקום להעיר שיש רבנים הפוסקים שהאיסור בקריעת נייר או בניילון לצורך שימוש, הוא רק כשלולי הקריעה לא ניתן היה להשתמש בנייר או בניילון, אבל אם גם בלאו הכי יכול להשתמש בהם, אלא שקורע בשביל לקצר הנייר או הניילון, אין בזה איסור משום מתקן כלי. אבל מובן וגם פשוט שחילוק זה אינו נכון, שהרי גם קריעת הנייר האמורה בפנים היא לצורך צליית דג, וגם שם היה יכול להשתמש בכל הנייר, רק שקורעו בשביל להשתמש במה שהוא צריך ולא בשאר הנייר, וגם אז אסור. [וכיון שהלכה זו היא משנה במסכת ביצה ללא שום חולק, הרי לכאורה המתיר קריעת נייר בשבת באופן האמור לעיל, הרי זה "טועה בדבר משנה"!].

ואם צריכים משהו יותר מפורש, הרי זה מפורש בשו"ע ר סי' תקיד סי' ט: "פתילה שהיא ארוכה ורוצה לקצרה - אסור לקצרה ביום טוב, בין בסכין בין באור, ואפילו רוצה לפרק מקצתה בידו אסור, מפני שהוא כמתקן כלי, שעושה מפתילה ארוכה פתילה קצרה". כלומר, עשיית נייר קצר מנייר ארוך, או ניילון קצר מניילון ארוך - הרי זה "כמתקן כלי".

[ומה שכתוב בסי' תקט ס"ח: "עופות שממלאים אותם בבשר וביצים ביום טוב מותר לתפרם. . . ובלבד שיתקן החוט למדתו (שלא יהיה ארוך יותר מדאי) וישימנו במחט מערב יום טוב, כדי שלא יצטרך לחתוך את החוט ביום טוב כדי לקצרו, ואם לא נתנו במחט מערב יום טוב - אסור ליתנו במחט ביום טוב, שמא יהיה החוט ארוך יותר מדאי ולא יוכל לתפור בו ויחתכנו כדי לקצרו, ונמצא מתקן כלי ביום טוב". משמע שדוקא אם "לא יוכל לתפור בו", רק אז אם "יחתכנו כדי לקצרו" - "נמצא מתקן כלי ביו"ט".

אין דיוק זה נכון, שכן המדובר שם בחשש שהאדם יקצר החוט ביו"ט, וחשש זה קיים רק אם החוט יהיה ארוך "ולא יוכל לתפור בו", אבל אם יוכל לתפור בו אין חשש שהוא יקצר החוט ביו"ט. ואם אכן עבר וקיצר החוט ביו"ט כשהחוט ארוך רק קצת ויכול היה לתפור בו - גם אז עובר על איסור מתקן כלי, וכדלעיל].

וכן מובן גם מהדין המובא שם סי' ח: "שני כלים שהן מחוברים יחד בתחלת עשייתן, כמו שדרך לעשות שתי כוסות או שתי גרות דבוקין זה בזה - אין פוחתין

אותם לשנים ביום טוב, מפני שהוא מתקן כלי". והרי גם כאן יכל להשתמש באחת הכסות או הנרות, וכל כוונתו להפריד זה רק בשביל להקל בו השימוש, ובכל זאת אסור משום שהוא מתקן כלי.

אלא ששם האיסור הוא יותר מזה, גם אם אינו רוצה להשתמש בכסות, כי עצם ההפרדה לשתים הוא האיסור. ומזה מובן שאסור להפריד גביעים של לבן או שמנת המחברים יחד, אף אם אין כוונתו להשתמש בהם כעת, כיון שההפרדה של שני גביעים מחברים היא תיקון כלי.

ואפילו אם כבר השתמש בחלק מהנייר או מהניילון וכעת רוצה לחתכם בשביל להשאיר רק את החלק הנקי, הרי גם אז הוי כמתקן כלי, והיינו שאר הנייר או הניילון הלא משומש. ודבר זה ניתן להבין מהדין המובא בשו"ע ר סי' תקט ס"ח: "מותר לחתוך החוט הנשאר תלוי בעוף לאחר התפירה, ומכל מקום נהגו שלא לחתכו, אע"פ שהכל אחד, שכמו כן הוא מתקן כלי (פירוש גוף העוף) בחתיכתו". והנה שם מדובר בהלכות יו"ט, ולכן רק "נהגו שלא לחתכו", אבל בשבת זהו איסור גמור (כמובן למעיין שם). ומזה ניתן להקיש, שהאסור לחתוך שום דבר בכדי להשתמש בו, הוא לא רק כשהאדם רוצה להשתמש בדבר הנחתך, אלא גם אם החיתוך הוא לצורך דבר הנשאר לאחר החיתוך, כי גם זה בכלל איסור מתקן כלי (הנייר או הגליל הנשאר).

יד ואסור מדרבנן. וע"פ מה שחילק בפנים בין חיתוך בסכין שחייב מן התורה לחיתוך ביד שאסור מדרבנן, נמצא שאם חותך הנייר במספריים לכאורה יהיה חייב מן התורה.

טו סעיף ב: "הצולה דגים על גבי האסכלה - הרי זה לא יחתוך חתיכת נייר כדי לשרותה במים וליתנה תחת הדג ע"ג האסכלה כדי שלא ישרף הדג, וכן לא ישבור חתיכת חרס כדי ליתנה תחת הדג . . לפי שכל שהוא עושה ומתקן דבר הראוי להשתמש בו - הרי זה כמתקן כלי ביום טוב".

להלן מספר דוגמאות נוספות (מתוך רבים כהנה) בשו"ע ר בדין איסור מתקן כלי:
 א) סי' שח סנ"ה: "אסור לתלוש ענף מן המכבדת שמכבדים בה הבית, מפני שעל ידי תלישה זו מתקנו להשתמש בה מה שהוא חפץ להשתמש בו, דהיינו הכאת התינוקות, וכל דבר שמתקנו להשתמש איזה תשמיש - יש בו איסור משום תיקון כלי, כמו שיתבאר בס' שמ".

(אבל משום קורע אין איסור אלא כשקורע ומפריד גופים רבים שנתחברו, כגון קורע בגד הארוג מחוטים הרבה^{טז}, אבל הנייר שהוא גוף אחד^{יז} – אין בפסיקותיו^{יח}

(ב) שם ספ"ב: "כלי שנתרועע לא יתלוש ממנה חרס לכסות בו או לסמוך בו, מפני שהוא כמתקן כלי, שכל דבר שמתקנו בשבת להשתמש בו איזה תשמיש – יש בו משום תיקון כלי, כמו שיתבאר בסימן שמ".

(ג) ס' שיד סי"א: "שכל דבר שמתקנו בשבת שיהיה ראוי להשתמש בו איזה תשמיש – יש בו משום תיקון כלי, כמו שיתבאר בסי' שמ".

להלן שתי הלכות יוצאות דופן באיסור מתקן כלי:

(א) ס' תקז ס"ז: "אסור ליקח עץ מבין העצים לחתות בו האש בתנור אפילו הוא יבש וראוי להסיק בו ביום טוב, מפני שהוא כמתקן כלי ביום טוב". כלומר, עצם לקיחת עץ מבין העצים גם כשלא עשה בו שום תלישה, יש בו משום תיקון כלי. ודבר זה צ"ע שכן תמיד מבואר שהאיסור הוא כשאדם עושה איזו מעשה בכלי ולא בעצם הנטילה. וכמבואר בסי' שיד ס"י: "ומה שלא גזרו כן בנתינת קנה חלול הוא, לפי שהקנה אין הוא עושה שום מעשה בגופו אלא שתוחבו בחבית". ובהכרח לומר שזהו דין פרטי רק בענין הפיכת חתיכת עץ המיוחדת לשריפה לכלי בשביל לחתות בו. ואכ"מ.

(ב) ס' תרמו סעי' יב-יג: "דרך עץ ההדס לגדל פרי הדומה לענבים, ואם יש באורך שיעור ההדס . . ענבים הללו יותר ממנין העלין הגדלין באורך זה – הרי זה פסול . . ואם מיעט אותם . . הרי זה כשר. אבל לכתחלה אסור למעטן ביום טוב . . כיון שעל ידי תלישה זו מתכשר ההדס למצותו – הרי זה כמתקן כלי ביום טוב, ואפילו אם הוא אינו מתכוין כלל להכשיר את ההדס, אלא כוונתו לאכול את הענבים, מ"מ הרי על כרחו מתכשר ההדס ונעשה כלי ע"י תלישה זו, והרי זה כעין פסיק רישיה ולא ימות". והנה בדרך כלל כל ענין עשיית כלי תלוי בכוונת האדם, כמבואר בהרבה מקומות, אבל כאן יש לנו דין מיוחד, שאף שהאדם אינו מתכוין לעשיית כלי, אם ע"י פעולתו נעשה הכלי מאליו בהכרח – הרי זה אסור.

טז אבל לחתוך חוט אחד מותר, כמבואר בסי' שיד סוסט"ז: "עופות ממולאים שתפרן – מותר לחתוך חוט התפירה".

יז ואף בניירות של ימינו שמערבבים בנייר כו"כ חומרים, הרי לאחר עשיית הנייר פנים חדשות באו לכאן, וכל הנייר נעשה "גוף אחד". וראה גם בדה"ש סי' קמה סק"ד.

יח ביד.

וחיתוכיט משום קורע².

ומטעם זה מותר לקרוע עור שעל פי חבית של יין, כמו שנתבאר בסימן שי"דכא, מפני שהעור הוא גוף אחד ולא שייך בו איסור קריעה, אלא איסור החיתוך אם מקפיד לחתכו במדה, כמו שנתבאר שם^{כב}).

יט בכלי.

כ משמע מדבריו שלקרוע סתם ניירות בשבת מותר. וכן מובן מלשונו בסי' שיד סט"ז "אבל שאר דבר תלוש שאין בחתיכתו משום מעשה חול מותר לחתכו". דהיינו שרק בביקוע עצים יש איסור ולזול שבת ומעשה חול. אבל לחתוך ניירות באופן של מתעסק ללא שום כוונה אין כאן איסור. וכן מובן גם בשוע"ר סי' שח סכ"ח: "שברי כלי חרס .. שדורסים עליהם ונשברים - אין בכך כלום, שאין איסור בשבירת חרס, אלא אם כן שוברו במתכוין בשביל שיהא ראוי על ידי כך לאיזה תשמיש, שאז אסור משום תיקון כלי". וראה הערה הבאה.

כא סעיף יב: "קורע אדם עור שעל פי החבית של יין או שאר משקה שלצורך השבת ואינו חושש, מפני שפסיקת תלוש מותר לכתחלה". ויש להעיר מזה שדייק לכתוב "משקה שלצורך השבת", משמע שהיתר קריעת העור בשבת הוא רק "לצורך השבת", אבל לא לקרוע סתם, והרי בהערה דלעיל מבואר שמותר לקרוע אפילו בסתם? ויש לומר, שכאן ביין ומשקה נקט "לצורך השבת", כדי לומר שאסור לעשות זאת לצורך מוצאי שבת, משום מכין משבת לחול, כי האדם אינו פותח סתם חבית יין אם לא לצורך שתייתו או בשבת או במוצאי שבת. ולכן התיר רק לצורך שבת.

כב סעיף טז: "המחתך את העור ומקפיד לחתכו במדה הצריכה לו, כגון שמקצצו לרצועות וסנדלים - הרי זה אב מלאכה, שכן במשכן היו מחתכים עורות אילים ותחשים במדה לעשותן מכסה לאהל, וכל המחתך איזה דבר תלוש ומקפיד לחתכו במדה - הרי זה תולדת המחתך".

וראה שם ס"ט שאם יקח קנה חלול ליתן בנקב החבית כדי להוציא יין מהחבית ויחתוך ויגרד הקנה בסכין סביב סביב עד שיבאו למדת הנקב - יתחייב משום מחתך. ויש לעיין שהרי במקרה זה הוא גם מתקן כלי, ואם כן היה צריך להיות חייב גם משום מתקן כלי, ולמה לא כתב כן? וצריך לומר שלדעת אדה"ז אין מחייבים בשתי מלאכות בבת אחת. וכיון שכאן עיקר המלאכה היא מלאכת מחתך אין מחייבים אותו גם משום מלאכת מכה בפטיש.

אבל המפרק ניירות דבוקים – הרי זה תולדת קורע^כ.
והמדבק ניירות או עורות בקולן של סופרים^{כד} וכיוצא בוכ^ה – הרי זה תולדת תופר,
וחייב^{כז}.

במה דברים אמורים^{כז}? כשדיבוק זה נעשה לקיום^{כח}, אבל דפי ספרים שנדבקו זה
לזה על ידי שעוה^{כט} או בשעת הקשירה^ל – מותרים לפתחן בשבת, שכיון שלא נעשה

ועד^ז מצינו בסי' שב סוס^ה: "העושה כלי מתחילתו חייב משום מכה בפטיש אף
אם הוא בענין שאין בו משום בונה, כמו שיתבאר בסי' שיד [סוסי"ז]". ומזה מובן שאם
יש בו איסור משום בונה אין בו איסור משום מכה בפטיש, וכן מובן בסי' שיג סי"ט
שהזכיר רק איסור בונה. וכן משמע בסי' שמ ס"א שהזכיר רק איסור תולש ולא איסור
עוקר דבר מגידולו. אבל בהל' יו"ט סי' תצח סכ"ג משמע מדברי רבנו שהתולש עובר
על שני איסורים ביחד. וצ"ע.

ויש להעיר שבענין זה בכלל יש מחלוקת הפוסקים, ואכ"מ להאריך בזה.

כג כיון שהפריד בין שני ניירות דבוקים.

כד בצק שעושים כורכי הספרים מאבק בית הריחים ומדבקים בו כל מה שרוצים
לדבק (פיה"מ לרמב"ם פסחים רפ"ג).

כה כל דבר המדביק ניירות זה עם זה. וראה שו"ע ר סי' קנט ס"י: "בקולן של
סופרים שמדבקים בהם ניירותיהם (ואין צריך לומר בדבק)". משמע שדבק רגיל הוא
חזק יותר מקולן של סופרים.

כו אם עשה בשוגג חייב חטאת, ובמזיד חייב כרת או סקילה. אבל לעיל גבי מפרק
ניירות דבוקים לא כתב "חייב", כיון שזה תלוי אם הוא מפרק ניירות דבוקים שלא על
מנת להדביק שוב שאז אינו חייב, אבל אם הוא מפרק על מנת להדביק שוב – אזי חייב.
כז ש"המפרק ניירות דבוקים הרי זה תולדת קורע", וש"המדבק ניירות .. הרי זה
תולדת תופר וחייב^{כז}.

כח שאז חייב משום תופר, וממילא המפרק הרי זה תולדת קורע.

כט שנפלה שעוה בין דפי הספר והדפים נדבקו זה לזה.

ל בשעה שכרכו את הספר בדבק בשעת קשירת הדפים, נשפך קצת מהדבק בין
הדפים.

לקיום^{לא}, ועוד שנעשה מאליו בלא מתכוין, לפיכך אינו דומה כלל לתופר^ל, ואין בו משום קורע^ל.



לא שהרי לא היתה כוונה להדביקם על מנת שהדפים ישארו דבוקים זה לזה. לב הביא כאן שני טעמים להיתר, והאמת היא שלענין שלא יהיה בזה משום קורע די בטעם הא' "שלא נעשה לקיום". וכמו שכתב לעיל סי' ש"ז ס"ז: "אם תפר הכובס את בית הצואר, וכן זוג של מנעלים התפורים יחד כדרך שהאומנים עושים – אסור לחתכן או לנתקן זה מזה, שאין חילוק בתפירה בין של קיימא לאינה של קיימא, ולעולם יש בסתירתה משום קורע .. ויש מתירין בתפירה שאינה של קיימא לנתק או לחתוך. וכן עיקר". אלא ששם מסיים: "ומכל מקום אין להקל בפני עם הארץ". ואפשר שכאן לענין הפרדת דפים זה מזה הוא יותר קל, ואין הגבלה זו.

ומה שרבנו הביא כאן את שני הטעמים זוהי בשביל מלאכת תופר, שכן לענין תופר מבואר לעיל סי' ג': "ואותן שמהדקין הבגדים סביב זרועותיהם ע"י החוט שמותחים אותו ומתהדק – אסור למותחו בשבת, משום תופר (ואף שאינה תפירה של קיימא, שהרי אינו מהדקו אלא בשעה שלובשו ובשעה שפושטו מרפה אותו, מכל מקום אסור מדברי סופרים, מפני שדומה לתופר)". ולכן נקט שכאן במקרה שלנו "אינו דומה כלל לתופר".

אך באמת נראה מה שהביא כאן את שני הטעמים, זהו גם בשביל להתיר הקריעה לדברי הכל, משא"כ בטעם הא' שהיא מותרת רק לדעה השניה כנ"ל, ולכן נקט כאן בלשון "אינו דומה כלל לתופר", ומותר לכל הדעות.

לג ראה גם שו"ע ר סי' תקד סי"ח: "שני כלים שהן מחוברים יחד בתחלת עשייתן, כמו שדרך לעשות שתי כוסות או שתי נרות דבוקין זה בזה – אין פוחתין אותם לשנים ביום טוב, מפני שהוא מתקן כלי. אבל אם לא נדבקו בתחלת עשייתן, רק אח"כ נדבקו ממילא דרך עראי – מותר לפוחתן אפילו בשבת, שאין כאן תיקון כלי, כיון שכבר היו מפורדין לאחר גמר מלאכתן, עיין סוף סימן שמ".

בורר בדבר שאינו אוכל

הרב מאיר צירקינד

מימאי, פלורידה

כתב אדה"ז בשו"ע סימן שיט, ח וז"ל: "כשם שיש איסור ברירה באוכלין כך ישנו בשאר דברים המעורבים עם הפסולת שלהם או שהם ב' מינים מעורבים כגון אם היו לפניו ב' מיני כלים מעורבים ורוצה לברור מין אחד מחבריו כדי להשתמש בו הרי מין זה חשוב כאוכל והשני חשוב כפסולת וצריך לברור האוכל מתוך הפסולת ולא להפך אעפ"י שאחד מהם גדול מחבריו וניכר בפני עצמו וגם צריך שיברור כדי להשתמש בו לאתגר כמ"ש בשני מיני אוכלין".

ויש להעיר ממה שכתב אדה"ז בסימן שח, מב "מנעל בין חדש בין ישן שהוא מהודק על הדפוס מותר לשומטו ממנו בין לשמוט את הדפוס מתוך המנעל בין לשמוט המנעל מעל הדפוס ואין כאן איסור בטלטול הדפוס מפני שהדפוס יש עליו שם כלי אלא שמלאכתו לאיסור ומותר לטלטלו לצורך מקומו דהיינו חללו של המנעל שהדפוס בתוכו: - למה מותר לשמוט את הדפוס מתוך המנעל, הא בורר הוא את הפסולת (הדפוס) מן האוכל (המנעל)?

וכן מה שכתב שם בסעיף מו "חלוק שכבסו אותו ותחבו בו קנה מערב שבת לתלותו בו לייבשו יכול לשומטו מן הקנה אבל ליטול הקנה מתוכו אסור לפי שאינו כלי אלא אם כן ייחד הקנה לכך שאז נעשה עליו תורת כלי ע"י ייחוד זה כמו שיתבאר ואם תחבו בו כלי מותר ליטלו מתוכו אפילו הוא כלי שמלאכתו לאיסור כיון שטלטול זה הוא לצורך מקומו דהיינו חלל החלוק שהקנה בתוכו: - למה מותר ליטול הקנה (הפסולת) מתוך החלוק (האוכל) כשמייחדו, למה אין בו איסור בורר?



בירור לשון אדמו"ר הזקן בהלכות נכרי שכיר בשבת

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בשעו"ר סימן רמג ס"ח:

"אבל מי שיש לו נכרי שכיר לשנה שיעשה כל המלאכות הצריכות לשדהו, באותה

שנה אע"פ שמן הדין היה מותר להניחו לעבוד שדה בשבת, שהרי הנכרי להנאת עצמו הוא מתכוין כדי שיטול השכר שקצץ לו, אף שהישראל ישלם לו אף אם לא יעשה אותה מלאכה בשבת מכל מקום הרי יצטרך לעשותה ביום אחר, שהרי שכרו לכל המלאכות הצריכות לשדהו כל השנה, לכך הוא עושה אותה בשבת כדי שלא יצטרך לעשותה ביום אחר (וגם אינו נראה כשלוחו של ישראל כמו שכיר יום מטעם שיתבאר בסימן רמ"ד) מכל מקום מפני מראית העין צריך הוא למחות בידו שהרואה את הנכרי עובד בשבת בשדה של ישראל לא יעלה על דעתו שהוא שכיר שנה אלא ידמה לו שהוא שכיר יום. (ולא אמרו שבשכירות שדה אין לאסור מפני מראית העין, לפי שדרך רוב העולם ליתן השדה באריסות, אלא כשהאמת כן הוא שנכרי זה העובד יש לו זכות בפירות שדה זו כאריס ויותר מאריס, שהרי שכורה היא אצלו וכל פירותיה שלו ואינו נותן לבעל השדה אלא דבר קצוב, לפיכך כשיראו אותו עובד בשבת יתלו לומר שאריס הוא ויש לו חלק בפירות השדה ולטובת עצמו הוא מתכוין בעבודתו, ויחקרו אחריו בעת הקציר אם האמת הוא כן ימצאו שבאמת יש לו זכות בפירות השדה, משא"כ בנכרי שהוא שכיר שנה, כשיחקרו אחריו בעת הקציר יראו שאין לו כלום בפירות השדה, יתברר להם למפרע שלא היה אריס, ויאמרו ששכיר יום היה ומכל מקום אם השדה היא חוץ לתחום אין לאסור מפני מראית העין כמו שיתבאר בסימן רמ"ד, ע"ש).

והעירני חכם אחד, שהתיבות שהדגשתי לעיל לכאורה חסרים בהם אותיות הקישור, ולכאורה יש מקום לתקן.

באופן הראשון יש לתקן כך:

ולטובת עצמו הוא מתכוין בעבודתו, ו[כש]יחקרו אחריו בעת הקציר אם האמת הוא כן ימצאו שבאמת יש לו זכות בפירות השדה.

או יש לתקן כך:

ולטובת עצמו הוא מתכוין בעבודתו, ויחקרו אחריו בעת הקציר אם האמת הוא כן [ו]ימצאו שבאמת יש לו זכות בפירות השדה.

ובאופן השני יש לתקן כך:

משא"כ בנכרי שהוא שכיר שנה, כשיחקרו אחריו בעת הקציר יראו שאין לו כלום בפירות השדה, [ו]יתברר להם למפרע שלא היה אריס, ויאמרו ששכיר יום היה.

או יש לתקן כך:

משא"כ בנכרי שהוא שכיר שנה, כשיחקרו אחריו בעת הקציר [ו]יראו שאין לו כלום בפירות השדה, יתברר להם למפרע שלא היה אריס, ויאמרו ששכיר יום היה.

ולא באתי אלא להעיר.



בעוד השמש בראש האילנות

הג"ל

בשולחן ערוך אדה"ז סימן רסא סעיף ו, כותב רבינו הזקן: "מי שאינו בקיא בשיעור בין השמשות ואינו יודע מאימתי יוסיף עליו (צריך להסתלק מכל ספק ולקבל שבת הרבה קודם תחלת השקיעה, ולכן) ידליק הנרות בעוד שהשמש בראשי האילנות".

ומקור הדברים בטור ושו"ע שם, והמקור הראשון הוא בגמרא שבת (לה, ב): "אתון דלא קים לכן בשיעורא דרבנן אדשימשא אריש דיקלי אתלו שרגא".

והנה לכאורה הדברים אינם מובנים, שהרי לפי מה שביאר אדמו"ר הזקן בסדר הכנסת שבת, הזמן שהשמש היא בראשי האילנות היא לערך 4 דקות לפני תחלת השקיעה, ואם כן מהו הפירוש דקבלת שבת "הרבה לפני תחלת השקיעה" היא כשהשמש היא בראשי האילנות?

וכבר הרגיש בזה הרשד"ב ש' לוי' בחיבורו על סדר הכנסת שבת (קה"ת, תשע"ד) עמוד סח הערה 127, וכתב: "כאן מפרש כנראה, שהשמש בראשי האילנות היינו שהאדם העומד במזרח רואה את השמש בגובה האילנות, לפני שיורדת תחת האופק [ולא כפירוש בסדר הכנסת שבת שזהו זמן מה אחרי שיורדת תחת האופק], אשר זמן זה הוא 'הרבה קודם תחלת השקיעה'".

אך לכאורה פירוש זה דחוק ביותר, דלפי זה יש שינוי מהותי בפירוש דברי הגמרא שלא הזכירו אדמו"ר הזקן בשום מקום.

ויותר נראה לומר שהביטוי "תחלת השקיעה" שבחצאי העיגול קאי על תחלת בין השמשות לשיטת רבינו תם, דהא הכא קאי לשיטת רבינו תם (או אולי יש מקום לתקן ל"תחלת בין השמשות"), וזמן זה הוא אכן הרבה אחרי שהחמה שקעה בראשי האילנות, כמבואר בסדר הכנסת שבת שם.

ולא באתי אלא להעיר.



פשוטו של מקרא

לא יהיה בך עקר

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

בפרשת עקב (ז, יג-יד) כתוב: ואהבך וברכך והרבך וברך פרי בטןך וגו', לא יהיה בך עקר ועקרה וגו'. (דברים ז, יג-יד).

וקשה, שאם כבר כתוב: "וברך פרי בטןך", ממילא מובן "שלא יהיה בך עקר", ואם כן מדוע כתוב בפסוק הבא: "לא יהיה בך עקר ועקרה"?

ונראה לתרץ בס"ד בחמישה אופנים:

(א) י"ל בס"ד שרמזו שגם אחרי שיליד, יוסיף להוליד עוד, ולכן אמר "וברך פרי בטןך", וגם אחרי כן: "לא יהיה בך עקר", שתמשיך להוליד. והבן.

(ב) עוד י"ל בס"ד שלפעמים יכול להיות שהקב"ה מברך פרי הבטן, אבל קודם כל יש כמה שנים שהוא עקר, שלא יכול להוליד, ולכן אמר "וברך פרי בטןך", והוסיף "לא יהיה בך עקר", היינו שתוליד מיד. ודו"ק.

(ג) עוד י"ל בס"ד ע"פ מה שראיתי בספר "טעם הצבי" שפירש הפסוק כאן, (פסוק י"ד) "ברוך תהיה מכל העמים, לא יהיה בך עקר ועקרה", ע"פ מה דאיתא במדרש (בראשית רבה, פרשה ס', סימן י"ג) "אחותינו את היי לאלפי רבבה" (בראשית כ"ד, ס') וכו', מפני מה לא נפקדה רבקה, עד שהתפלל עליה יצחק, שלא יהיו אומות העולם אומרים תפילתו עשתה פירות, אלא ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו" (שם כ"ה, כ"א) עכ"ל המדרש. וזהו הפירוש, "ברוך תהיה מכל העמים" היינו שאע"פ שתתברך מהגויים, מכל מקום "לא יהיה בך עקר ועקרה", ולא כמו רבקה שנהייתה עקרה בגלל שבירכו אותה גויים, עכ"ד.

ולפי זה י"ל שחזר הכתוב לומר "לא יהיה בך עקר ועקרה", אע"פ שכבר אמר "וברך פרי בטןך", לרמז שגם אם "ברוך תהיה מכל העמים", "לא יהיה בך עקר ועקרה". ודו"ק.

(ד) עוד נלענ"ד לתרץ בס"ד ע"פ מה שאיתא בגמרא (בכורות דף מ"ד ע"ב) אמר

רבי יהושע בן לוי, לא יהיה בך עקר, מן התלמידים, ועקרה, שלא תהא תפלתך עקורה לפני המקום. וכו', ע"כ. ולפי זה אתי שפיר הכפל לשון שחזר ואמר "לא יהיה בך עקר ועקרה", לדרוש ה"ל. והבן היטב. ומה מאוד ששתי כעת שמצאתי שזכיתי לכווין לדברי המהרש"א בחידושי אגדות בגמרא בכורות (שם) שכתב וז"ל: דכולה קרא יתירה הוא, דכבר כתיב וברך פרי בטןך וגו', שגר אלפיך וגו', דבכללו ודאי שלא תהיה עקר ועקרה ובבהמתך, ועל כן דרשו מיניה עקור מן התלמידים, דהיינו שיהיה לימודך עושה פירות בתלמידים הגונים, וכן תפלתך עושה פירות ונשמעת וכו', עכ"ל. והיינו כנ"ל.

(ה) עוד י"ל בס"ד ע"פ מש"כ באור החיים (דברים ז', יד') וז"ל: ברוך תהיה וגו' ומה היא הברכה שלא יהיה וגו', ואמרו בך וגו', פירוש שלא ימצא אדם עקר מעצמו, וכנגד עקרות הבא על ידי חולי, אמר והסיר ה' ממך כל חולי הסובב, ובזה תהיה נכרת הברכה של לא יהיה בך עקר, כשלא יהיה בישראל אדם שאינו מוליד, עכ"ל. ולפי זה י"ל שאמר: "וברך פרי בטןך", היינו שלא יהיה אדם עקר הבא על ידי חולי, ואחר כך הוסיף: "לא יהיה בך עקר", היינו שלא יהיה אדם עקר מעצמו, וזהו לא יהיה "בך" עקר, וכן"ל. ודו"ק.

(ו) ובני היקר הרב שלמה הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס "אשר לשלמה", תירץ שמתחילה אמר: "וברך פרי בטןך", ואחרי כן אמר: "ברוך תהיה מכל העמים", והיינו אפילו שתהיה ברוך מכל העמים, לא ישלוט בך עין הרע, ולא יהיה בך עקר ועקרה, ולכן חזר ואמר "לא יהיה בך עקרה ועקרה", לומר שלא ישלוט בך עין הרע, ותמשיך להתברך בבנים, אע"פ שברוך תהיה מכל העמים. ודו"ק. וע"ע בבטאון הנפלא "מרי"ח ניחוח", לידידי הגרי"ח"מ אבוחצירא שליט"א, שכתב עוד תירוץ בזה, וכן הביא שם תירוץ נפלא בשם אביו הגאון רבי משה שליט"א, ומידידי הג"ר אברהם דבדה שליט"א, מח"ס "ביכורי אביב", שכתב שם עוד כמה תירוץ נחמדים, עע"ש.



כאשר נאסף אהרן אחיך*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. בפרשת פנחס קוראים (כז, יב-יד) "ויאמר ה' אל משה עלה אל הר העברים הזה וראה את הארץ אשר נתתי לבני ישראל. וראיתה אתה ונאספת אל עמין גם אתה

(*) לזכות דודי היקר הרב שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

כאשר נאסף אהרן אחיך. כאשר מריתם פי במדבר צן במריבת העדה להקדישני במים לעיניהם הם מי מריבת קדש מדבר צן".

וכתב רש"י (פסוק יג) "כאשר נאסף אהרן אחיך – מכאן שנתאוה משה למיתתו של אהרן. דבר אחר אין אתה טוב ממנו, (דברים לב, נא) על אשר לא קדשתם, הא אם קדשתם אותי עדיין לא הגיע זמנכם להפטר. בכל מקום שכתב מיתתם כתב סרחונם, לפי שנגזרה גזרה על דור המדבר למות במדבר בעון שלא האמינו, לכך בקש משה שיכתב סרחונו, שלא יאמרו אף הוא מן הממרים היה. משל לשתי נשים שלוקות בבית דין אחת קלקלה ואחת אכלה פגי שביעית וכו', אף כאן בכל מקום שהזכיר מיתתן הזכיר סרחונם, להודיע שלא היתה בהם אלא זו בלבד".

ולכאורה הרי כוונת רש"י לתרץ מדוע מוסיפה התורה דבר זה שפטירת משה יהי' כמו פטירת אהרן? וע"ז מביא ב' פירושים: א) משום שנתאוה משה למיתתו של אהרן, ב) ש'אין אתה טוב ממנו .., והיינו בזה ששניהם – משה ואהרן – לא הגיע זמן 'להפטר' לולי חטא מי מריבה. ובקשר לפירוש השני, מביא רש"י דבאמת בכל מקום שכתב מיתתם כתב סרחונם, להודיע דבר זה גופא "שלא היתה בהם אלא זו בלבד".

אמנם לכאורה צ"ע בכל 'שלב' רש"י זה:

ב. בפירושו הראשון – "מכאן שנתאוה משה למיתתו של אהרן" – זש"כ 'מכאן' פירושו בפשטות שכאן הוא מקור דבר זה. אמנם לכאורה אין הדבר כן;

ראה ברש"י לעיל בפרשת חוקת (כ, כו) בעת שהתורה מספרת על פטירת אהרן, מש"כ "את בגדיו – את בגדי כהונה גדולה הלבשהו והפשיטם מעליו לתתם על בנו בפניו. אמר לו הכנס למערה, ונכנס. ראה מטה מוצעת ונר דלוק. אמר לו עלה למטה, ועלה. פשוט ידיך, ופשט. קמוץ פיך, וקמוץ. עצום עיניך, ועצם. מיד חמד משה לאותה מיתה, וזהו שנאמר לו (דברים לב, נ) כאשר מת אהרן אחיך, מיתה שנתאוית לה".

וראה גם ברש"י לקמן פרשת האזינו (דברים לב, נ) בעת שהקב"ה אמר לו למשה שיסתלק לפועל, מש"כ "כאשר מת אהרן אחיך – באותה מיתה שראית וחמדת אותה, שהפשיט משה את אהרן בגד ראשון והלבישו לאלעזר וכן שני וכן שלישי וראה בנו בכבודו .. אמר משה אשרי מי שמת במיתה זו".

ועכ"פ נמצא שדבר זה מוזכר (כבר) גם בעת הסתלקותו של אהרן, וגם בעת הסתלקותו של משה, אז מה הפירוש בזה שאומר ש'מכאן' למדים דבר זה?!

ג. ועד"ז בפירושו השני – דחטאם היחידי שגרם לפטירתם הי' חטא מי מריבה – הרי גם זה מצינו ברש"י בכ"מ;

בפסוק מיד אח"ז (פסוק יד): "הם מי מריבת קדש – הם לבדם אין בהם עון אחר. דבר אחר ..". ועד"ז לעיל בפרשת חוקת (כ, יב), בעת שחטאו במי מריבה ונענשו, כתב, "יען לא האמנתם בי – גלה הכתוב שאלולי חטא זה בלבד היו נכנסין לארץ, כדי שלא יאמרו עליהם כעון שאר דור המדבר, שנגזר עליהם שלא יכנסו לארץ, כך היה עון משה ואהרן ..".

ועכ"פ נמצא דרעיון זה חוזרת על עצמה כמ"פ. ובאמת כן מובן גם מהמשך דברי רש"י כאן "בכל מקום שכתב מיתתם כתב סרחונם ..", והיינו שענין זה חוזרת ע"ע 'בכל מקום'.

אלא דלפ"ז אי"מ: א) מדוע מביא כאן רש"י המקור לזה מהפסוק בהאזינו (דברים לב, נא) על אשר לא קדשתם, הא אם קדשתם אותי עדיין לא הגיע זמנכם להפטור, אחרי שיש לענין זה כמה מקורות (ואחת מהן, מהפסוק הבא מיד בהמשך כאן!) ב) מדוע דוקא ברש"י זו מביא כל המשל של שתי הנשים שלוקות בבי"ד כו', ולא בשאר המקומות?

ד. גם יש לדייק, מה שבריש דבריו של רש"י (בפירושו השני) הרי ההדגשה הוא ע"ז שלולי חטא מי מריבה "עדיין לא הגיע זמנכם להפטור", והיינו דלא הוזכר כאן שישנה סברא שהי' בהם חטא אחר, אלא עצם הענין שאולי הגיע זמנם להפטור. ואילו אחרי המשל עם שתי הנשים מסיים "להודיע שלא היתה בהם אלא זו בלבד", והיינו דשולל חטא אחר.

ועד"ז (היינו ע"ד סיום דברי רש"י דילן) הוא בשני מקומות הנ"ל בדברי רש"י – כאן בפסוק שלאח"ז, ובפרשת חוקת – "אין בהם עון אחר", ו"כדי שלא יאמרו עליהם כעון שאר דור המדבר .. כך היה עון משה ואהרן ..", דההדגשה היא לשלול שלא הי' בהם חטא אחר, ולא זה שאולי הגיע זמנם להפטור בלאה"כ! אז מהו פשר שינוי (עיקרי – לכאורה) זה בדברי רש"י?

ה. והנראה לומר דמה שרש"י בא לפרש ולתרץ כאן, הוא מה שלכאורה כל ג' פסוקים אלו מיותרים הם לגמרי, דהא לפני פטירת משה (בס"פ האזינו כנ"ל) נאמרה לו דבר זה עוה"פ, לעלות על הר העברים ולהאסף על עמיו וכו'.

ובאמת כבר ביאר בזה רש"י בד"ה שלפנ"ז (פסוק י"ב) "עלה אל הר העברים – למה נסמכה לכאן, כיון שאמר הקב"ה נתן תתן להם, אמר אותי צוה המקום להנחיל, שמא הותרה הגזירה ואכנס לארץ. אמר לו הקב"ה גזרתי במקומה עומדת. דבר אחר כיון שנכנס משה לנחלת בני גד ובני ראובן שמח ואמר כמדומה שהותר לי נדרי .. א"ל בני מכאן ואילך אתה אסור ליכנס".

אלא דזה ביאר רק מדוע נאמר לו כאן שעומד להפטר מן העולם כעת, אבל עדיין אינו מבאר המשך הדברים, היינו מדוע נוגע לומר לו כאן גם פרטים אלו שבהמשך כמו זה שיאסף כמו אהרן אחיו!!

וע"ז תירץ רש"י ד"מכאן שנתאוה משה למיתתו של אהרן". והיינו דאה"נ דדבר זה מוזכר כבר במק"א, אבל המקור לזה הוא דוקא מכאן. ואוי"ל הביאור בזה, שהוא בדוקא משום שכאן הוא מיותר לגמרי, וע"כ שבאה ללמד איזו דבר, משא"כ כשנכתב במקומו, שהוא עומד להפטר כמו שנפטר אהרן אחיו, אין בזה קושי כ"כ, משום דבאמת הרי שניהם מתו מחמת אותו חטא, וא"כ ה' אפשר להבין שהקב"ה אומר לו דכמו שמת אהרן אחיו מחמת חטא זה, כן ימות גם הוא. אבל כאן שאין זה מקומו בכלל, בודאי שנכתב ללמדנו איזה חידוש, וא"כ הר"ז משמש כמקור חידוש זה.

ו. אלא דקשה על תירוץ זה, דמ"מ נמצא דאין מקומו כאן בכלל בהמשך הענינים, ורק שבא ללמדנו איזה דבר צדדי, ולכן מביא רש"י פירוש אחר, אשר לפיו באמת הר"ז נוגע להשקו"ט כאן;

דהרי משה רבינו התחיל לחשוב – כנ"ל ברש"י שלפנ"ז – דאולי הותר לו עונשו, ויורשה ליכנס לארץ, אז ע"ז עונה לו הקב"ה דזה לא יתכן להיות, דהרי אהרן מת כבר לפועל, ולא הותר עונשו, אז איך אפשר שמושה שנתחייב באותו עונש על אותו עבירה, כן יותר לו, ונמצא מדת הדין לקוי!!

אלא מאי, ה' אפשר לחשוב דאע"פ שאהרן מת כבר, הרי אפשר שהעונש מיתה לא ה' רק בקשר לחטא זה, אלא שנצטרף עם עוד דברים באופן שכבר הגיע זמנו ליפטר מן העולם, ושוב יתכן שלמושה כן יותר לו עונשו, אחרי שאינו אלא מחמת חטא זה בלבד? אז ע"ז עונה לו הקב"ה – ע"פ פירוש רש"י – דהוא "כאשר נאסף אהרן אחיך", והיינו דשניהם היו בשווה בדבר זה, שלא הגיע עדיין זמנם ליפטר מן העולם לולי חטא זה, ושוב לא יתכן שלמושה יותר עונשו אחרי שלאהרן לא הותר לו.

והמקור לדבר זה, שעונשם ה' קשור רק עם חטא זה, ולא בצירוף לאיזושהו ענין אחר, מביא רש"י מהפסוק בהאינו "על אשר לא קדשתם", אשר י"ל הביאור בזה – היינו מה 'מצא' רש"י באותו פסוק דוקא – דז"ל הכתוב שם: "על אשר מעלתם בי בתוך בני ישראל במי מריבת קדש מדבר צן על אשר לא קדשתם אותי בתוך בני ישראל", והיינו שהתורה כופלת וחוזרת על הסיבה לעונשם! דז"ל דמהכפילות לומדים, שבאמת ה' רק מצד זה, ולא בצירוף איזו דבר אחר.

ז. ודאיתנן להכא נמצא, שהמעליותא בפירוש הראשון על פירוש השני, הוא בפירוש המלה 'כאשר'; דלפירוש הראשון הרי פירושו כפשוטו, שמושה רצה להסתלק

'כאשר' נסתלק אהרן, היינו באותו אופן שהוא הסתלק, ואילו לפירוש השני אין הכוונה 'כאשר' כפשוטו, אלא במובן רחב יותר; דשניהם הסתלקו ב'אופן' דומה, היינו מחמת עונש זה בלבד, בלי צירוף סיבות אחרות.

ומאידך הרי המעלה בפירוש השני הוא בזה שבא בהמשך לתוכן המדובר בפסוקים שלפניו, היינו בהסברא של משה שהותר לו עונשו וכו' (כפירוש רש"י הנ"ל).

וכבר יסד כ"ק אדמו"ר ב'כללי רש"י' (ראה לקו"ש ח"ה שיחה א' לפ' נח סוף אות א) דכאשר בפירוש אחד ישנה קושי מחמת המשך הפסוקים, ובפירוש שני ישנה קושי בפירוש המלה עצמה, הרי הפירוש הראשון והעיקרי יהי' זה שמתאים יותר לפירוש המלה עיי"ש. והדברים מתאימים מאוד גם כאן לדברינו.

ת. ואח"כ ממשיך רש"י ואומר עוד דבר; "בכל מקום שכתב מיתתם כתב סרחונם ..", "די"ל שזהו דבר נוסף, והוא הקדמה לפסוק שלאחריו, "כאשר מריתם פי במדבר צן .."; והיינו דלאחר שכתב ביאר רש"י מדוע התורה מספרת כאן שמשה יסתלק (משום שכבר התחיל לחשוב שהותר עונשו), ואחרי שביאר מדוע נאמר כאן גם ענין זה שיאסף כמו אהרן (לפי ב' הפירושים), עכשיו יהא קשה מדוע הוזכר גם ההמשך, והיינו סיבת העונש – חטא מי מריבה?

אז ע"ז מבאר רש"י דבר חדש, שבכל מקום שמזכירים מיתתם חייבים להזכיר גם סיבת העונש, בכדי שלא יחשבו שהם חטאו בחטא המרגלים, וכמו שמביא המשל ע"ז.

ויש להדגיש שזהו ענין חדש ונפרד ממה שמבואר לפנ"ז; דתחלה בא לשלול שלא נאמר שהי' איזה סיבה נוספת מדוע בא זמנו של אהרן (דאז יתכן שיותר עונשו של משה כנ"ל), ועכשיו באים להבהיר במיוחד שלא חטאו באותו חטא שחטאו שאר בני ישראל בשילוח המרגלים.

ויבואר היטיב מדוע רש"י מביא כל המשל ע"ז דוקא כאן, משום שכאן באמת הרי כל הדבר מיותר (כמו כל ג' פסוקים אלו כנ"ל), ואעפ"כ היות ומחמת איזו סיבה צדדית, מזכירים מיתתם, שוב צריכים להזכיר גם הסיבה לזה, וע"כ שיש בזה הקפדה מסויימת, שלא יתכן להזכיר המיתה בלי להזכיר העונש ע"ז (משא"כ זה שנוצר כך בעיקר חטאם בפרשת חוקת, הרי שם זהו פשוט שהתורה רוצה להבהיר לנו שלא נטעה במה חטאו, ולזה לא היו צריכים לבקשה מיוחדת של משה, וכמו בהסיפור של שתי הנשים).

וזהו מה שרש"י מסיים בפסוק שלאח"ז "הם מי מריבת קדש – הם לבדם אין בהם עון אחר. דבר אחר . . " והיינו שאכן כן מדוייק בפסוק זה, שזהו סיבת כתיבתו כאן ללמדנו ולחדד לנו דבר זה, שבאמת לא הי' בהם העון של כלל ישראל בענין המרגלים.

בקש משה שיכתב סרחונו

ט. והנה בזה שהביא רש"י ה"משל לשתי נשים שלוקות בבית דין אחת קלקלה ואחת אכלה פגי שביעית ..", להסביר מדוע "בקש משה שיכתב סרחונו, שלא יאמרו אף הוא מן הממרים היה", לכאורה צ"ל ב:

(א) מה מוסיף המשל בהבנת הענין, הלא הדבר פשוט בנמשל ג"כ שמושה לא רצה שיחשבו שהוא ה' מן הממרים בחטא המרגלים, ושחטאו לא ה' אלא זה של מי מריבה!?

ואכן הובא לעיל איך שרש"י כתב דבר זה לעיל גבי עיקר חטא מי מריבה ("גלה הכתוב שאלולי חטא זה בלבד היו נכנסין לארץ, כדי שלא יאמרו עליהם כעון שאר דור המדבר, שנגזר עליהם שלא יכנסו לארץ, כך היה עון משה ואהרן .."), וה' הדבר מובן בלי הוספת משל זה!?

(ב) האם זה אכן מתאים למשה רבינו אוהבן ורוען של ישראל, לדאוג כ"כ שלא יחשדו שהוא נענש עבור עונם של שאר בני ישראל, עד שמבקש שבכ"מ שנוכח מיתתו יודגש עוה"פ שהוא לא חטא בחטאם של שאר עמו!?

ויש להדגיש שקושיא זו היא רק על דברי רש"י כאן; דלעיל בעיקר חטא מי מריבה כותב שהתורה מדגישה מה ה' חטאו של משה כדי שלא יאמרו וכו', וזה אכן אינה מעוררת קושיא, משא"כ כאן שמוסיף שמושה ביקש דבר זה, לכאורה יש מקום לקושיא זו.

(ג) הרי עונשי התורה אמתיים הם כמובן, אז איך זה באמת יוצא ששני אנשים שעושים שני סוגי חטאים ששונים זמ"ז בתכלית, עד שצריכים להדגיש שחטאו של זה אינו כחטאו של זה, מ"מ שווים הם בעונשם, עד שלכן יש צורך להדגשה זו, משום שבמחינת העונש נראים שווים (ושלכן צריכים להדגיש דבאמת שונים זמ"ז)?!

(ד) עצם הענין שהאשה שקלקלה לוקה בבי"ד, אינה פשוטה בכלל; דהרי זנות הוה חטא שמחייבת מיתת בי"ד, ושוב אין בזה עונש מלקות!? ויעויין מש"כ בזה בשפ"ח על רש"י זו, ובמהרש"א על הסוגיא (יומא פו, ב), ובקרני ראם על המהרש"א, וברש"ש שם, שכולם באים לבאר איך יש כאן חיוב מלקות, ונקודת דבריהם שבאמת לא מדברים על מצב רגיל של זנות המחייבת עונשה הקבוע.

אז אף שאולי אין זה מ'תפקידו' של רש"י לבאר לנו איך מגיעים לדין זה – מלקות עבור קלקולה של האשה – אמנם לכאורה זה מקשה על הדמיון של המשל לנמשל כאן, אחרי שבמשל באמת לא מדובר ב'קלקול' רגילה, ושוב מה ענינה לכאן?

יוד. ואולי י"ל נקודת הביאור בכ"ז (אולי הוא ע"ד הדרש קצת, ואולי זהו גם ע"ד הפשט):

זה שמושה ביקש שיכתוב סרחונו לא הי' בכדי ללמד ולהראות זכות עצמו בייחס לעוונם של כלל ישראל, אלא להיפך, עי"ז שמראה מהו הסרחון שלו הר"ז ממעט ומפחית סרחונם של כלל ישראל!

ביאור הדברים: היות ושניהם – היינו משה רבינו וכלל ישראל – קיבלו עונש אחד, היינו זה שנבצר מהם מליכנס לארץ, והרי חטאו של משה רבינו בודאי לא הי' ענין של חיסרון באמונה בה' (במובנו הפשוט), הר"ז מורה שגם חטאם של כלל ישראל לא הי' חמור כ"כ, ושלכן קיבלו אותו עונש כמו משה.

וזה רואים במשל; ששניהן לוקין, והיינו שמקבלין אותו עונש, אז היינו יכולין לחשוב ששניהן קלקלו על בעליהן באמת, וזהו העונש המגיע עבור קלקול על הבעל. אז ע"ז 'מכריזין' ואומרים שבאמת עונש זה מגיע עבור חטא 'קל' ביותר, ושוב מבינים שגם אותה שקלקלה, לא הי' זה קלקול באמת, היינו ענין של זנות בפועל, דאז בודאי לא היתה מקבלת אותה עונש כמו זו שעשתה את החטא הקל!

ומתורץ ומבואר היטיב כל ד' הקושיות: א) המשל מראה איך שעונשם השווה הוה באמת משום שלא הי' כאן חטא החמור. ב) משה ביקש כאן – כדרכו – להראות זכותן של ישראל. ג) עונשם השווה מורה על ה'שוויון' בתוכן החטאים. ד) אכן מדויק היטיב שלא קיבלה את העונש עבור קלקול חמור.

יא. ואולי יש להוסיף ולומר דבר זה מרומז גם בזה שחטאה של האשה השנייה (היינו זה שלא חטאה כ"כ), היתה בזה ש"אכלה פגי שביעית", והיינו דבעצם האכילה לא הי' בעי', דהא פירות שביעית מותרים באכילה, ורק שאכלה את זה לפני זמנה, והיינו שהחטא היתה בהמהירות שלה, במה שלא חיכה מספיק.

ואולי דבאה לרמז שגם חטאם של כלל ישראל במרגלים לא הי' באמת ענין של חיסרון אמונה, וכמו שאכן מבאר אדמו"ר הזקן בתניא (ספכ"ט) דבאמת היו מאמינים גם אז, ורק שהי' ענין חיצוני, שמיהרו להקשיב לדברי המרגלים ולא למצוא ולגלות את אמונתם האמיתי בה'.

ועוד אחת: בסוגיית הגמרא ביומא (פו, ב) שהוא המקור של משל זה של שתי הנשים, הובא המשל לענין "שני פרנסים טובים עמדו להם לישראל, משה ודוד. משה אמר יכתב סורחני, שנאמר יען לא האמנתם בי להקדישני. דוד אמר אל יכתב סורחני, שנאמר אשרי נשוי פשע כסוי חטאה. משל דמשה ודוד למה הדבר דומה? לשתי נשים

שלקו בבית דין ..".

והנה רש"י מפרש את המשל של שתי הנשים, שמכוון כנגד חטאם של משה רבינו ושל כלל ישראל, כמו שפירש רש"י בחומש כאן. אמנם המהרש"א כותב שלפי פשוט דברי הגמרא הרי חטאם של השתי נשים בגמרא מכוונת לחטאם של משה רבינו (עם מי מריבה) ודוד המלך (עם בת שבע).

ויש להעיר מדברי הגמרא בסנהדרין (קז, א) "תנא דבי רבי ישמעאל, ראויה היתה לדוד בת שבע בת אליעם, אלא שאכלה פגה" (שקפץ את השעה לזקק על ידי עבירה – רש"י), והיינו שגם חטאו של דוד הי' בענין המהירות כו' שלקח את הדבר לא באופן הנרצה, והרי זה מתאים מאוד להנ"ל דהחטא של זה שאכלה פירות שביעית פגה באה להראות שזה הי' גם תוכן החטא של אשה השנייה שקלקלה וכמשנ"ת.



לא כארץ מצרים היא

הרב שרגא פייוויל רימלר

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' עקב יא, י ברש"י ד"ה לא כארץ מצרים היא, כותב "אלא טובה הימנה", יכול בגנותה הכתוב מדבר, וכך אמר להם לא כארץ מצרים היא אלא רעה הימנה, ת"ל וחברון שבע שנים נבנתה וגו', וכו'.

ותימה, איך יעלה על הדעת שמשה אומר לבנ"י שארץ ישראל רעה מארץ מצרים? ובפרט שמבאר ההבדל בין ארץ מצרים לארץ ישראל שמצרים צריכים להשקות ברגליך, וארץ ישראל למטר השמים תשתה מים?

ויש לבאר ע"פ פירש"י בדברים א, כז בד"ה (השני) בשנאת ה' אותנו הוציאנו מארץ מצרים – כותב רש"י שבנ"י אמרו שלמי שהוא אוהב נותן של שקיא ולמי שהוא שונא נותן של בעל, ו"א שלפי דעת דור המדבר – דור דעה – יש מעלה בשקיא לגבי בעל, מכיון שבשקיא האדם הוא המטיב את השדה והכל בידו הוא ואינו תלוי באחרים, משא"כ בשדה בעל אין הדבר בידי האדם והוא תלוי במטר שיורד מן השמים ואם אין מטר אין יבול.

ולפי"ז יש מקום לפרש מה שמשה אמר להם לא כארץ מצרים היא, שהיא רעה הימנה מכיון שאין הצלחת הצמיחה של השדות בידי האדם. ולכן הוכרח רש"י להביא רא' מן הכתוב חברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים, שהאמת היא שארץ ישראל

טובה מארץ מצרים שבע פעמים. ומשה המשיך לבאר איך ומה היא טובתה של ארץ ישראל, שבמצרים צריכים לטרוח הרבה להשקות השדות, והנמוך שותה ולא הגבוה וכו' אבל זו למטר השמים תשתה מים, אתה ישן על מטתך והקב"ה משקה נמוך וגבוה וכו' ואין צריכים לטרוח.

ובזה מבואר האריכות ברש"י שיש מקום לומר שיש מעלה בארץ מצרים לגבי ארץ ישראל כנ"ל, שאולי זה מכריע המעלה שבארץ ישראל לגבי ארץ מצרים, ומשה אומר להם שלא כן אלא מהכרח הכתוב "חברון שבע שנים נבנתה" שהאמת היא שארץ ישראל טובה מארץ מצרים שבע פעמים. ונשאר לבאר מה הי' בדעתו של משה להגיד לבני ישראל לפי הקס"ד שארץ ישראל רעה מארץ מצרים, איך רצה לפעול בהם הרצון והחשק ליכנס לארץ ישראל כשאומר להם דבר כזה?

והביאור, שאז הי' כוונת משה להדגיש שהמעלה בארץ ישראל היא שמתנהלת ע"י הקב"ה באופן נפלא ונסי למעלה מדרך הטבע. ז"א שלמרות זאת שאין בידי האדם לעשות למען הצלחת השדות ויבולם, שבזה היא גרועה מארץ מצרים, אעפ"כ תהי' בה ברכה והצלחה רבה ומופלגה עוד יותר ע"י השגחת הקב"ה באופן נפלא למעלה מדרך הטבע.



ולא ירבה לו נשים

הנ"ל

בפ' שופטים יז, יז על הכתוב ולא ירבה לו נשים מפרש רש"י אלא שמונה עשרה שמצינו שהיה לו לדוד שש נשים ונאמר ואם מעט ואוסיפה לך כהנה וכהנה.

ועל הטעם שממשיך בכתוב "ולא יסור לבבו" אין רש"י מגיב.

הבחי מפרש על ולא יסור לבבו "לפי שהאשה תפתה את האיש לסור מיראת השם כי כן עשתה אם כל חי אף כי אם היו הנשים רבות".

אבל לפי זה אינו מובן הצייוי של "לא ירבה לו נשים" כיון שאשה א' יכולה לפתות ולהסירו מיראת השם, והיה הצייוי צ"ל שישא אשה יראת השם וכיו"ב? ועוד למה מותר לו ליקח עד י"ח וכי עד י"ח החשש והאפשריות של הסרת לבו אינו קיים? והרי ראייתו של אם כל חי שהיא היתה רק אחת? ועוד אם כן היה הכתוב צ"ל ולא תסיר לבבו שקאי על האשה או לא יסירו לבבו שקאי על נשים רבות?

ולכן נראה שפירוש הכתוב הוא כפירוש הא"ע שכותב "שלא ילך אחר תאות לבו"

היינו שהכתוב מדבר למלך ואומר לו שלא יהיה להוט אחרי הנשים ואחרי תאות נשים שאז הוא מסיר לבו מהשם ומיראתו, ואז מתאים הלשון ולא יסור לבבו בלשון זכר שזה קאי על המלך עצמו שישלוט ביצרו ויגביל עצמו ולא יהיה שקוע בתאוות וכו'. וע"י שיזהר בענין זה וישלוט על יצרו יש לקוות שיזהר לקחת נשים שהן כשרות ביראת שמים.

וכיון שהמלה לא "יסור" לפי הדקדוק לשון זכר קאי בפשטות על המלך עצמו לכן אין רש"י מגיב כי זה מובן לפי פשוטו שלא ילך אחר תאות לבו כפירוש הא"ע.



שונות

מי שעושה כל מלאכתו בימינו וכותב בשמאלו על איזה יד יניח תפילין? (גליון)

הרב שבתי אשר טאיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בגליון א' צא עמ' 80-78 הביא הת' הנעלה אברהם גולדשמיד שני "עדים נאמנים" שמורים הלכה למעשה שנער שעושה כל מלאכתו בימינו וכותב בשמאלו יש להניח התפילין על יד שמאל כפסק ה"צ⁵⁹,

(59) כהלכל בשו"ע חו"מ סימן כה סעיף ב: "כל מקום שדברי הראשונים כתובים על ספר והם מפורסמים, והפוסקים האחרונים חולקים עליהם, כמו שלפעמים הפוסקים חולקים על הגאונים, הולכים אחר האחרונים להלכה כבתראי מאביי ורבא ואילך".

אגב, יש שכתבו שכיון שהצ"צ לא הביא דברי אדה"ז בפירוש, אין להשתמש בהכלל "הלכה כבתראי". טענתם נובע מהכלל בהלכה שכאשר פוסק מאוחר כתב את דעתו בלי להיות מודע לפסיקה הפוכה של פוסק מוקדם יותר – אין בזה עדיפות לאחרון. וכן כתב המהרי"ק (שו"ת שורש צד) שכאשר מוצאים דעה של פוסק קדמון שלא הופיעה בספר נפוץ, דוחים מפניה את דעות האחרונים שפסקו בניגוד אליה, משום שיתכן שאם היו האחרונים מודעים לפסיקתו של אותו פוסק הם לא היו חולקים עליו, ובשו"ת הרדב"ז (חלק ג סימן תקסד) (תתקצד), וחלק ד סימן א' שסט) מבואר שכשפוסק האחרון לא הביא את דברי הפוסק שקדם לו, יש להניח שלא הכיר את דבריו.

אבל בנדוד הצ"צ הי' מודע לפסיקה הפוכה של המג"א וחלק עליו בחריפות "אין דבריו נכונים בזה כלל, ולא יצא ידי חובתו כלל כשמניח בימין". ומה שלא הביא דברי זקנו אדה"ז יש לתרץ בפשיטות

(שו"ת או"ח סימן ד סעיף ב⁶⁰. ועיי"ג בסימן ה סעיף ה⁶¹):

(א) הרה"ח ר' יוסף הכהן שי' רוזנפלד "זכה לארבעה פסקים שונים" (מהרב זלמן שמעון דבורקין, הרב ישראל ג'ייקובסון, הרב משה דובער ריבקיין וסבו הרה"ח ר"א ע"ה סימפסאנה), והורה לו הרבי "כהוראת אביו זקנו שליט"א", להניח ביד שמאל בלבד.

(ב) הרה"ח ר' נתן גוראריה שאל הרב שמואל לוויטין איך להניח. ר' שמואל חכך בדעתו ונכנס אל הרבי. בצאתו הורה לו "הנח ביד שמאל ככל אדם".

שאינן צריך לתקוף אלא מרא דהאי דינא. [וגם מקום לומר שלא רצה לכתוב ככה על זקנו, ולכן מדרוך הכבוד הביא רק את דעת המג"א עלי' מבוסס פסק אדה"ז. עוד יש להעיר ממ"ש בהשטמה לס' נתיבים בשדה השליחות ח"א עמ' מד: להע' 7 להוסיף שיש לשער שהתשובות בנדו"ד נערכו בקשר לבנו של הצמח צדק, הר"ר ברוך שלום, שנולד בלי אצבעות ביד ימינו, ולכן נאלץ לכתוב ביד שמאלו אף כי גבורתו היתה בימינו - ראה גם רשימת 'הערות' שבסוף כרך או"ח של שו"ת צמח צדק, ובהנמסר שם. שו"ע אדה"ז ח"א נדפס בקאפוט בשנת תקע"ו, והרב"ש הגיע לגיל מצוות בערך באותה העת (ראה ספר השיחות תרצ"א ע' 227). ויתכן עוד שהקדים להניח תפילין כמה שנים קודם (ראה ספר התולדות ריי"צ ח"א ע' 91, שהוא התחיל להניח תפילין כשנמלאו לו י"א שנים). ואם כן יתכן שכאשר ניגש הצמח צדק לעיין בנושא, אף שהיה בידו הכת"י, לא הי' יכול להזכירו בתשובתו. וראה עד"ז בשו"ת צ"צ או"ח סי' יח ס"ד "לפי ששמעתי ממנו בעצמו שיש כמה דברים שחוזר בו ממש"ש מפני שנסמך אז יותר מדאי על המ"א. ע"כ הרשות נתונה לחקור בדין זה." (ההדגשה של המעתיק).

והנה פשוט שמאחר שהצ"צ פסק שהמניח כהמג"א לא יצא ידי חובתו, אין מקום לומר שאעפ"כ יוצא בדיעבד אם מניח תפילין על ימינו כפסק המג"א כיון שיש לו על מי לסמוך. [לדוגמא, מבואר בתומים שלמרות שצריך לפסוק לקולא לנתבע אם יש לו על מי לסמוך (שהרי יכול לטעון "קים לי" כדעה זו), אעפ"כ אין לומר קים לי כדעת הראשונים נגד השו"ע שהכריע נגדם. דלאחר שהב"י פסק שההלכה היא כך, "כבר שמו אחר הדלת" והנתבע חייב לשלם כיון שאין לו עכשיו על מי לסמוך (ואינו יכול לטעון "קים לי כדעה זו"). כמובן, הבאים אחריו (הרמ"א, הסמ"ע, הש"ך, הקצוה"ח, הנתיבות, הצ"צ ועוד) יכולים לחלוק על המחבר בראיות, ואז יש לומר גם להיפך... ולכן לא נמנע הצ"צ מלכתוב שאינו יוצא י"ח כלל, למרות שיש מג"א (ואדה"ז) והמנהג אז היתה כך (כפנים), שהרי מצוה עליו לפרסם דעתו דעת תורה. והלכה כמותו בודאי.

60 וז"ל שם: "והיכא שעושה כל מלאכתו בימינו רק כותב בשמאלו הנה אף לדעת ר' אלחנן ואביו חשוב שולט בב' ידיו ומניח בשמאל כל אדם וכ"ד הב"ח. ולהמ"א מניח בימין כל אדם דה"ל כאיטר. ולפע"ד במחכ"ת אין דבריו נכונים בזה כלל. ולא יצא י"ח כלל כשמניח בימין כ"א אלא יניח על שמאל כ"א."

61 וז"ל שם: "המ"א כ' דר' יחיאל ס"ל דאפילו עושה כל מלאכתו בימין וכותב בשמאל מניח בימין וכ"מ קצת ממ"ש ר' יחיאל דכתיבה עיקר כו'. אמנם מ"מ מה שפסק המ"א כן צע"ג שזה נגד כל הפוסקים..."

ומקשה התמים הנ"ל שבקובץ הערות וביאורים גליון א' לג הובא מענה מהרבי שיש
לנער כזה להניח התפילין על יד ימין, כבשו"ע אדה"ז סימן כז סעיף ט.

השואל כתב להרבי " . ישנם כמה עניני הוראה שבספרי כ"ק אדמור"י חב"ד הם
באופן אחד, וישנם מזקני רבני אנ"ש שאומרים (עפ"י קבלתם?) באו"א, האם בכללות
יש להורות בפשיטות גם בכג"ד כמבואר בספרי אדמור"י חב"ד? [נודמן לידי לאחרונה
נער שעושה כל מלאכתו בימנו וכותב בשמאלו, וכאשר בקשתי ע"ז חו"ד זקני רבני
אנ"ש אמרו בפשיטות שיניח על ימינו. ואף שלמעשה הוריתי כן (- בקשתי שיניח על
ב' ידיו לא נתקבלה) - הי' (ויש) לי עגמנ"פ רב מזה שבשו"ת אדמור"ר הצ"צ כתב
בפירוש שיניח על שמאלו . . והנני בבקשתי לחו"ד כ"ק אדמור"ר שליט"א בזה"ל ...]

ועל כך הואיל לענות כ"ק אדמור"ר: "הרי זקני רבני אנ"ש שליט"א גם יודעים
מהכתוב⁶². כשאר⁶³ רבני ובפרט זקני רבני אנ"ש שי'.

והנה ברור שהתמים הנ"ל הבין שהרבי הורה שיש לנקוט דוקא כמו שרובנים אלו
פוסקים (להניח תפילין על יד ימין, כפסק אדה"ז), למרות "שבספרי כ"ק אדמור"י
חב"ד הם באופן אחד" (שו"ת צ"צ).

אגב, ראיתי וגם שמעתי מפרשים מענה זו שיש לציית לרבני אנ"ש שפוסקים על
דעת עצמם נגד פסקי רבותינו נשיאינו (כ"רב תנא הוא ופליג"). במק"א ראיתי
מפרשים מענה זו שהרבי הורה לו לציית להרבנים בקבלת עול ושיש להניח שהם
יודעים מהכתוב בספרי רבותינו ואינם פוסקים כן כיון ש"בפשטות" יש להם איזה
מסורה, או (באופן אחר קצת) שכוונת מענה זו היא שכשיש מחלוקת בין אדה"ז והצ"צ
הוראת הרבי היא לציית להרבנים בקבלת עול שידועים מהכתוב בספרי הצ"צ ואינם
פוסקים כן כיון שבודאי יש להם איזה מסורה לפסוק כאדה"ז⁶⁴.

אבל לענ"ד יש ג' טעויות כלליות בהבנת מענת זו:

(62) בספרי כ"ק אדמור"י חב"ד.

(63) כלומר: יש להורות כשאר רבני ובפרט זקני רבני אנ"ש שי'.

(64) ומפרשים המענה כך: "הרי [לכאורה צ"ע רב בזה ש] זקני רבני אנ"ש שליט"א, [ה] גם
[ש] יודעים מהכתוב, [אעפ"כ פוסקים באופן אחר. אבל הביאור בזה י"ל בפשיטות, שמוזה שפוסקים
ככה, ודלא כהסדר שקבע המחבר בשו"ע חו"מ סימן כה סעיף ב, עכצ"ל שיש להם איזה מסורת שמצדיק
הנהגה זו. הנהגה זו נקרא בלשון העולם "שימוש". וכיון שעכצ"ל כן, לכן יש לנקוט בפשיטות (לא כמו
שאתה חושב (הגם שגם אתה רב ופוסק) אלא] כשאר רבני ובפרט זקני רבני אנ"ש שי' [כיון שהם
חכמים גדולים ביותר, מסוג אחר לגמרי, ואין אתה כדאי לחלוק עליהם ע"י עיון בספרים].

א) טעות ראשונה, שחושבים שאין הרב צריך לפסוק כהוראות רבותינו.
 ב) טעות שניה, שחושבים שכשיש מחלוקת בין אדה"ז והצ"צ, יש להורות כאדה"ז.
 ג) טעות שלישית, שאין לתמוה או להקשות על רבנים מסוימים שפוסקים שלא ככתוב בספרי רבותינו או שפוסקים כאדה"ז למרות פסקו של כהצ"צ, אע"פ שהוא נגד הכלל בהלכה שיש לנקוט כהפוסק אחרון, שהרי יש להניח שיש להם איזה מסורת בזה.
 וביאור המענה לענ"ד הוא כך:

שאלה: ישנם מזקני רבני אנ"ש שאומרים באופן אחר [מהמבואר בספרי רבותינו]. האם בכללות יש להורות בפשיטות גם בכגון דא כמבואר בספרי אדמור"י חב"ד⁶⁵?

מענה ק': [מובן ופשוט שההלכה היא כמ"ש בספרי רבותינו, כמו שאמרתי וכתבתי כמה וכמה פעמים ש"באתרא דרב הלכה כרב". ולכן יש לשאול אצל אלו שידועים מהכתוב בספרי רבותינו, ופוסקים כן. מי הם?] **זקני רבני אנ"ש** [יודעים לא רק ש"ס ופוסקים אלא] **גם יודעים מהכתוב** [בספרי רבותינו (שוע"ר ושו"ת צ"צ ועוד), והם היותר מוסמכים בהלכה (משא"כ אלו שזכרת אינם כ"כ בקיאים בספרי רבותינו או שחושבים שיכולים לחלוק על דבריהם ח"ו)]. [ועל ששאלת ש"ישנם" רבני אנ"ש שלא פוסקים כמ"ש בספרי רבותינו (בין אם הוא מפני שטועים לחשוב שהם יכולים לחלוק על דברי רבותינו כ"רב תנא הוא ופליג" או אם הוא מפני שאינם יודעים מהכתוב בספרי רבותינו), יש לנקוט בפשיטות] **כשאר⁶⁶ רבני ובפרט זקני רבני אנ"ש** [שיודעים גם מ"ש בספרי רבותינו וגם יודעים מהכלל שהלכה ככתראי וגם יודעים שצריך לפסוק דוקא כמ"ש בספרי רבותינו ושאין מקום לומר "רב תנא הוא ופליג" על דברי רבותינו (ולא כה"ישנם" מרבני אנ"ש שאומרים באופן אחר מהמבואר בספרי כ"ק אדמור"י

65 ועל השאלה שכתב השואל [בחצי לבינה] בנוגע ההנחת תפילין של איטר יד כנראה לא ענה לו הרבי ישירות (אולי מפני שלא רצה לענות ע"ז באופן רשמי). ולכן לא אצטט השאלה כאן עוה"פ כיון שאין נפ"מ להבנת המענה לענ"ד.

66 שוחחתי עם כמה למדנים וזקני החסידים והסכימו אתי שפירוש המענה הוא שיש לקבל מזקני רבני אנ"ש שידועים ונוקטים בפשיטות ככתוב בספרי רבותינו נשיאנו ובנדו"ד כפס"ד הצ"צ (הפוסק אחרון בדבר זה), וכדיוק לשון הרבי במענה זו "כשאר" רבני אנ"ש (ולא כה"ישנם" מרבני אנ"ש שאומרים באופן אחר מהמבואר בספרי כ"ק אדמור"י חב"ד). לענ"ד, פירושם בהמילה "כשאר", שאין אתה כדאי לחלוק על שאר רבני ובפרט זקני רבני אנ"ש שי' כיון שהם חכמים גדולים ביותר ומסוגל אחר לגמרי, דחוק לגמרי ולא נראה לי כלל שהרי אין זה דרכה של תורה סתם לקבל בקבלת עול מרבנים אחרים (ובפרט כשיש לו עגמנ"פ רב מזה שמפורש באופן אחר בספרי רבותינו) וע"ד לשון הש"ס בכ"מ: גברא אגברא קרמית?.

חב"ד").

אחרים טוענים שלמרות הכלל שהלכה כבתראי, הכא שאני כיון שיש הוכחה שיש מסורת לפסוק כאדה"ז בנדון זה. ההוכחה שלהם שיש מסורת היא מזה שיש שפסקו כשו"ע אדה"ז למרות פסקו של הצמח צדק.

אבל סברא זו ליתא לפי עדות הרה"ח ר' יוסף הכהן שי' רוזנפלד שהי' מחלוקת⁶⁷ גם אצל זקני רבני חב"ד בדבר זה (שהרי כנ"ל "זכה לארבעה פסקים שונים"), ובדבר שיש מסורת, אין מחלוקת⁶⁸. ובכלל קשה לקבל שהי' להם מסורת אם לא אמרו כן בפירוש (כהלשון במסכת יבמות (עו, ב): "אם הלכה נקבל ואם לדין יש תשובה").

אחרים טוענים שהמנהג בנדון דידן הוא כמ"ש בשו"ע אדה"ז, ומנהג מבטל הלכה. וגם סברא זו ליתא לענ"ד שהרי למרות שעד אז נהגו כהמא"ג (ואדה"ז), הצ"צ לא חש לזה וכתב שמי שנוהג כן לא יצא ידי חובתו כלל אפי' בדיעבד. זאת ועוד, כיון שהי' חילוקי דעות בזה גם אצל זקני רבני אנ"ש, פשוט שאי אפשר לומר ש"מנהג חב"ד" הוא שלא כהצ"צ⁶⁹. ומה שיש טוענים כן, הוא טעות דמוכח⁷⁰.

67) במ"מ וציונים בשו"ע אדה"ז (שם באות ס) איתא שע"פ המבואר בקיבוץ יגדיל תורה (ג.י.) לח ע' לו ואילך, המנהג בכגו"ד הוא כמבואר בשו"ע.

ולענ"ד לא דק שהרי שם מדובר במי שכותב בימין של כל אדם ועושה כל מעשיו בשמאל של כל אדם, ובזה פסק הצ"צ (שו"ת סימן יב סעיף ג) "להניח קודם התפלה על היד האחת ועם תש"ר יוכל לברך. ובשעת התפלה יניח על יד השנייה ועם תש"ר לצאת י"ח שתי הדעות". ולכן הכריעו שבשעת התפילה יש לעשות כמ"ש אדה"ז בפירוש ולפני התפילה יש להניח גם על ידו השני'.

68) ע"ד מ"ש הרמב"ם בהלכות ממרים פרק א הלכה ג ובהקדמתו לפירוש המשנה, ספר המצוות שורש ב.

69) ועוד וגם זה עיקר, שדבר זה (מי שעושה כל מלאכתו בימינו וכותב בשמאלו) לא שייך מנהג שהרי הכלל הוא בדבר שאינו מצוי כ"כ לא שייך לומר מנהג הילכך יעמוד הדבר על הדין (ראה רמב"ם הלכות שחיטה פרק יא הלכה יג ובכס"מ שם, ריב"ש סס' תסג, ש"ך יו"ד סי' קצ סק"ג, שו"ת צ"צ יו"ד סימן קצד ועוד).

70) ומענין לענין באותו ענין, שמעתי מכמה חסידים ואנשי מעשה ש"מנהג חב"ד" הוא להשתמש מלברך על תלית קטן בכל אופן. לפי דבריהם, יש לברך רק על התלית גדול ולכוון לפטור עי"ז גם את התלית קטן, למרות שבסידור אדה"ז, ובספר היום יום (יד סיון), ובספר מנהגים עמ' 3 מבואר שבמקום שיכול לברך (ידיו נקיות, מקום טהור) יש לו לברך עליו בשעת לבישה ורק אם אינו יכול לברך בשעת הלבישה, יש לו לברך על התלית גדול ולפטור עי"ז את התלית קטן. וכששאלתי אותם למה אין לברך, ענו ש"כולם יודעים שכך הוא מנהג חב"ד" ושכן יש לנהוג למעשה למרות הכותב בספרים (וגם זה בגדר "שימוש"). אבל ביררתי אצל אחרים (ובכללם גם זקני רבני אנ"ש שליט"א) ואמרו לי שאינם רואים

אחרים טוענים שאין סומכים על שקו"ט וסברא בעלמא של הצ"צ כהלכה למעשה⁷¹ (וכמדומני שמפני זה באמת פסקו כמה רבני חב"ד בנדון זה שלא כהצ"צ,

שום סיבה או סברא שלא לברך והעידו על עצמם שמברכים בכל יום על הטלית קטן בשעת הלבישה. וכן פסק הרב אברהם אלשווילי שי': "בבוקר אין לסמוך לכתחילה על ברכת הטלית גדול, אלא מיד שמחליפים מטלית קטן של לילה יש לברך על טלית קטן של יום (במידה וידיו נקיות והמקום נקי)". וכן דייק (בסוגריים) הרב אלי' יוחנן גורארי' בספרו ציצית הלכה למעשה, עמ' קג הע' 62 שכותב: "ומשמע (מספר המנהגים. הכותב) שגם הנשואים יברכו בלבישת ט"ק אם המקום והידיים נקיים)". ולכן לענ"ד לא נכון השמועה ש"המנהג חב"ד" הוא שלא לברך על הטלית קטן בכל אופן.

ואולי יש לבאר שה"מנהג" אצל כמה חסידים ואנשי מעשה לברך רק על הטלית גדול נשתרבה ממנהגם הפרטי שלא להחליף הטלית קטן בבוקר. דכיון שכדי לברך עליו צריך לסמוך על ההיתר של הפסק לילה וטבילה [ראה בספר ציצית הלכה למעשה, עמ' קד הע' 65*]. הכותב] לכן נקטו שעדיף שלא לברך ישיר על הטלית קטן (ע"ד מ"ש הרב ל"י רסקין שי' בסידורו עמ' ס הערה 145). לפי"ז, אפי' לפי דבריהם מי שמחליף הטלית קטן בכל בוקר במקום שיכול לברך (ידיו נקיות, מקום טהור) ויש בו כשיעור המצריך ברכה, יש לו לברך עליו בשעת לבישה (כמ"ש בסידור, ובספר היום יום, ובספר המנהגים). ורק אם לובשו במקום שאינו יכול לברך (או שיתכן שהטלית קטן שלו אין בו כשיעור) יש לו לברך על הטלית גדול ולפטור עי"ז הטלית קטן.

וראיתי מסתמכים על מכתב הרבי באג"ק חט"ז ע' רעא (הודפס גם בלק"ש חלק יג עמ' 200) שכתב הרבי למחבר סידור עם הוראות למעשה שעדיף לא לכתוב בסידורו לברך על הטלית קטן שהרי ברוב המקרים הטלית קטן אין בו כשיעור ולכן עדיף שיברך על הטלית גדול ולפטור עי"ז הטלית קטן כיון ש"כבר פסקו [ראה הנסמן בספר ציצית הלכה למעשה, עמ' קב הע' 57. הכותב] בלאו הכי אשר הלוּבש ט"ג – בעת ברכתו עליו יכוון לפטור את הט"ק ועל זה סומך אפילו ביש בו שיעור. ומוזה מובן, אשר כל אלו שאין בט"ק שלם שיעור ודאי ועדיין אין לובשים ט"ג – ישמעו מהמברך על ט"ג. ומבוארים הדברים באחרונים לשו"ע או"ח ס"ח, טז, יז. ואכמ"ל. המסתמכים על מכתב זה הבינו שזה הוראה לאנ"ש שלא לברך על הטלית קטן גם במקום שיכול לברך ויש בו כשיעור. ותמיהני, הכי זו הדרך הנכונה להורות "משנה אחרונה" לאנ"ש שי'? הרי אין זה אלא מכתב פרטי למחבר סידור פלוני שבנדון שלו עדיף שלא לכתוב כן בסידורו ומטעם הנ"ל. א"ו שכוונת המכתב היא שהמ"ל סידור עם הוראות לרבים, יש לו ליהדר בנקודה זו ולשקול מי הם הקוראים וכו' וכו' ושלכן בנדון שלו אין לכתוב כן. כ"ה הבנת המנהג והמכתב לענ"ד.

כאן המקום לציין מה שכתב לי הרב אליהו לנדא שי' (בקשר לענין אחר): יש דברים חדשים ואפילו דברים שממציאים שכאילו "מנהג" שלנו, דבר שבפירוש אינו נכון, כמו ה"חידוש" שהפך להיות כאילו "מנהג" בברי"מ שדוקא בלא טלית... ועוד כהנה, עכ"ל.

71) ע"ד הוראת חז"ל (בבא בתרא דף קל): "אין למדין הלכה לא מפי לימוד ולא מפי מעשה עד שיאמרו לו הלכה למעשה". וככה באמת הבין הגרא"ד לאווט, רבה של ניקוליוב, וקנו של כ"ק אדמו"ר זי"ע ב"שערי תפלה" (מהדורא קמא של "שער הכולל") בענין אמירת "שהחינו" על קריאת המגילה ביום (קודם שנתברר לו שכוונת הצ"צ היתה לפסוק ולהנהיג כן למעשה).

לא מפני שהיה להם איזה מסורת בזה).

אבל לענ"ד סברא זו קיימת רק כשיש מקום לומר שדברי הצ"צ נכתבו לפלפולא, שקו"ט בתורה וכיו"ב, ולא בדרך פסק. לדוגמא, בחידושים על הש"ס של אדמו"ר הצמח צדק (ברכות פרק א', משנה ג', ד"ה "כתב המ"א"), לאחר שמביא שיטת אדמו"ר הזקן כותב: "ולענ"ד צ"ע" ומפרט את הקושי בשיטה זו. ויש שהבינו שהצ"צ חלק למעשה על אדה"ז וכך הבין גם הגה"ח הרב משה ובר ע"ה וכתב כך לרבי. אך הרבי השיב (אגרות קודש, חלק י', עמ' רצד):

"מ"ש אודות זמן ק"ש שאדמו"ר הזקן בסידורו פוסק לחשב השעות מהנץ החמה והצ"צ חולק על זה, והנה (אף שלא שמעתי בזה בפירושו, אבל) כיוון שהצ"צ רק מסתפק ומקשה בדברי אדמו"ר הזקן ... הרי לא מפני זה נשנה ההלכה ופס"ד מפורש, ובמקום שחלק הצ"צ הנה כתוב בזה בלשון יותר ברור"⁷² (ההדגשה של המעתיק), וכאן מפנה הרבי לענין ברכת שהחיינו פורים בבוקר ולהערות שבסופם.

וכיון שהצ"צ פסק כאן בלשון ברור וחריף, בודאי שאין לטענה זו יסוד בנדו"ד.

סוף דבר לענ"ד, אין לזוז מהפסק דין של הצ"צ ובפרט שעל פי שני עדים יקום דבר - מענת הרבי להרה"ח ר' יוסף הכהן שי' רוזנפלד והוראת הרב שמואל לוויטין להרה"ח ר' נתן גוראריה, אחר שנכנס לחדר הרבי לשאול דעתו דעת קדושה - ונער שעושה כל מלאכתו בימינו וכותב בשמאלו יש לו להניח תפילין על יד שמאל, ואינו צריך להחמיר ולהניח גם על יד ימין (קודם התפילה וכיו"ב).



יפקוד ה' אלקי הרוחות לכל בשר

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ב"דגל מחנה אפרים" להרה"ק מסדילקאב נ"ע פר' פנחס, עה"פ (כו, טז-יז) "יפקוד ה' אלקי הרוחות לכל בשר איש על העדה אשר יצא לפניו ואשר יבא לפניו גו", כתב וז"ל: "יש לבאר בזה, להבין מה שהזכיר בכאן דווקא אלקי הרוחות לכל בשר, מה שלא אמר כן בשום מקום, והיה די לומר יפקוד ה' איש על העדה?" ע"ש.

(72) מכאן ברור שעלינו, חסידי חב"ד, לנהוג כמו שכתוב אדה"ז בשולחנו בכל מקרה שאין "הוראה" שונה מרביתנו שבאו אחריו. וכאשר יש (לא רק קושיא ושו"ט אלא גם) "הוראה" מפורשת מהצ"צ השונה מפסק אדה"ז עלינו לנהוג, כמובן, כהוראת הצ"צ.

בקובץ "נחלתנו" (גליון רכב - מדור 'מי יודע' אות ב) כתב הרב מנשה מילר: "וכן ראיתי בעוד מפרשים שהקשו קושיא זו, שלא לא מצאנו לשון זה בשום מקום אחר בתורה". ותמה: "ונפלאתי מאד, הרי גם בפרשת קרח כתובה ג"כ לשון זו (במדבר טז, כב): "ויאמרו א'ל אלקי הרוחות לכל בשר, האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף". ומצוה ליישב", עכ"ל. והיא לכאורה פליאה עצומה.

והנראה בזה בס"ד לתרץ, דאית 'אלקי הרוחות לכל בשר', ואית 'אלקי הרוחות לכל בשר', אית 'אלקי הרוחות' שהכוונה היא במובן של 'נשמות' - שזה מיירי בפ' פנחס, ואית 'אלקי הרוחות' שהכוונה היא במובן של 'מחשבות' - שזה מיירי בפ' קרח.

וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר ב'לקוטי שיחות' חלק יג (ע' 51) במ"ש רש"י בפ' קרח על "א-ל אלקי הרוחות": "יודע מחשבות, אין מדתך כמדת בו"ד, מלך בו"ד שסרחה עליו מקצת מדינה אינו יודע מי החוטא לפיכך כשהוא כועס נפרע מכולם, אבל אתה לפניך גלויות כל המחשבות ויודע אתה מי החוטא".

"והנה בפשטות - כוונתו של רש"י היא לדייק שאין לפרש "אלקי הרוחות" במובן של נשמות (ראה בתיב"ע ות"י כאן. וראה גם ברשב"ע כאן בפירוש הא'), אלא במובן של מחשבות - ופירוש "אלקי הרוחות": אלקים היודע מחשבות, (וכמו שמצינו בפרשה הקודמת (שלח יד, כד, וראה גם יחזקאל כ, לב. ובפרש"י): "ועבדי כלב היתה רוח אחרת עמו גו", שתיבת "רוח" הנאמר בה ענינה מחשבה), וההוכחה לזה: רק לפירוש זה מובנת השייכות של התחלת הדבור "אלקי הרוחות" למ"ש לאח"ז "האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף" - כי לפי שהקב"ה יודע מחשבות הרי הוא יודע מי הוא החוטא ועל מי לקצוף, אבל אם נפרש "אלקי הנשמות" אינו מובן: מהו ענינו של "אלקי הנשמות" כהקדמה למ"ש "האיש אחד יחטא וגו'?"

"וזהו שרש"י ממשיך: "אין מדתך כמדת בו"ד וכו' אבל אתה כו' ויודע אתה מי החוטא", והיינו שלפי פירושו זה ש"אלקי הרוחות" היינו "יודע מחשבות", מוסבר ההמשך בכתוב - וזהו ההכרח לפירושו". עכ"ל. וע"ש בהערה 8.

אולם בפ' פנחס 'אלקי הרוחות' הכוונה היא במובן של 'נשמות', וכדאיתא ב"דגל מחנה אפרים" שם: "דהנה תפלת מרע"ה היה כאן . . שיהיה להם ראש ומנהיג כדי שידבקו בו והוא ינהלם וידריכם בדרך ישרה ושיוכל להעלות נשמותיהן בעת הצורך. והנה ידוע ראשי הדור הם לפי הדור ולפי שורש נשמותיהן, כן שולח השם ב"ה היודע שורש נשמות של כל ישראל תמיד בכל דור ודור ראש ומנהיג להם כפי אותו הדור וכפי מה שצריך אותו הדור בכדי שיוכל הראש הצדיק להעלות כל בני דורו לשורשן ולקרבן לפני ה', ולכך א"א שיתמנה ראש על הדור ע"י אדם כ"א ע"י השם ב"ה שהוא

מקור המקורות ונשמה לכל הנשמות ויודע שורש נשמות של כל דור ודור, כן הוא שולח ראש ומנהיג להם לפי מה שצריכין, וזה י"ל שרימזו יפקוד ה', שאתה אלקי הרוחות לכל בשר היינו אלקים על כל הרוחות והנשמות של כל בשר. . איש על העדה שהוא יהיה עליון על העדה שכל נשמות ישראל יהיו דבוקים בו והוא יהיה כלל כל נשמות ישראל שבאותו הדור כדי שעל ידו יוכלו לעלות ולדבק בשורשם. והוא שרימזו רש"י בצחות לשונו⁷³, אמר לפניו, רבנו של עולם, גלוי וידוע לפניך דעתו של כל אחד ואחד, היינו הדעת של כ"א ואחד שהוא לפי שורש נשמתו ואינם דומין זה לזה לכך מנה עליהם מנהיג שיהא סובל כ"א ואחד לפי דעתו... ע"ש באורך.

ולפ"ז א"ש מ"ש "להבין, מה שהזכיר בכאן דווקא אלקי הרוחות לכל בשר מה שלא אמר כן בשום מקום", כי רק כאן בלבד המובן הוא ל'נשמות' - כאילו היה כתוב בחומש "אלקי הנשמות לכל בשר", וזה אכן "לא אמר כן בשום מקום", כי מה שנאמר בפרשת פנחס היינו כאילו היה כתוב בחומש "אלקי המחשבות לכל בשר", וזה אכן דבר שונה לגמרי, וא"ש מאד ולק"מ.

עוד הבדל יש כאן, שבפ' פנחס נאמר שם "הוי"ה", שזה אכן מתאים לשורש הנשמות, ובפ' קרח נאמר שם "א-ל" שזה מתאים ל'אלקים היודע מחשבות', וא"ש.



סיבת אי הסבת תשומת לבם דפקידים הנמוכים

הרב מרדכי גלימאן

שליח כ"ק אדמו"ר - ריגא, לטביה

לאחרונה יצא לאור הספר פעילות חוצה גבולות חלק א היציאה הגדולה - תש"ז בעריכת רשד"ב שי' פרידלנד,

בספר זה מנסה העורך להסביר שהרשויות והמשטרה המקומית בלבוב אכן ידעו מזה שאנ"ש מתכוננים לצאת בניירות פולניים מזוייפים ורק מצד שוחד וכו' העלימו עין, משא"כ השלטונות "בחלונות הגבוהים" במוסקבא שלא ידעו עד לאחר מעשה,

אך יש להעיר ע"ז משיחת וא"ו תשרי תשמ"ב (התוועדות תשמ"ב א עמ' 59)

(73) וזה דלא כמו שמפרש בחומש 'שי למורא' שם (ע' תק): 'לפי זה יהיה פירוש מילת 'הרוחות' - הדעות והמחשבות. (ראה ב'שי' למורא' לעיל בפרשת שלח (יד, כד) [ע' רנב] בשם 'ביאורים' [של כ"ק אדמו"ר]) עכ"ל. - ובאמת אינו דומה לשם, וכבפנים. ועי' גם ב'שי' למורא' לעיל בפרשת קרח (טז, כב) [ע' שא].

בקשר ליציאת אמו הרבנית חנה ע"ה:

ואע"פ ששינו את שמה ב"דרכון" כדי שתוכל לצאת מהמדינה ההיא – הרי התועלת שבשינוי השם היתה יכולה להועיל רק ביחס לפקידים הנמוכים, כי אלו שעמדו בראש הנהגת המדינה ההיא ידעו אודות זיוף הדרכונים וכו'. ומה שנתנו לצאת ממדינה ההיא – הרי זה משום שהחליטו שלא להסב את תשומת לבם לדבר זה, וטעם הדבר – כי "לב מלכים ושרים ביד ה'", וכמ"ש "רבות מחשבות בלב איש ועצת ה' היא תקום".



“ציור האילן” הקדוש שבפרדס

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת “אוצר החסידים”

מקומות בהם מובא “ציור האילן”

(א) בתו”א בראשית ה, ג: כנראה בציור האילן שבפרדס במקיפים ופנימיים שמעמד ומצב הקליפות אחוריהם אל המקיף כו'. [המאמר בתו”א הוא לשון כ”ק אדמו”ר הצ”צ, שכתב ההנחה בסמוך לאמירת המאמר בשנת תקע”ב].

(ב) בסה”מ תקס”ג ח”א ע’ קלו: “והיינו אל”ף אאלפך חכמה, דהיינו הארת החכמה כשמקבלת האור מבחי’ כתר העליון שעומד למעלה ע”ג ג’ הקוין העלינים חח”ן בג”ה כו’ כידוע בציור האילן בפרדס”. [בתקס”ג שם הוא הנחת כ”ק אדמו”ר האמצעי].

(ג) סידור עם דא”ח (קמ, ד): “וכמובן למעיין בכל ציור האילן דכל הפרצופים אינם מלבישים רק לבחי’ נה”י דא”ק בלבד ולא למעלה מבחי’ נה”י”. [שם בסידור הוא הנחת כ”ק אדמו”ר האמצעי מד”ה למנצח על השמינית של שנת תקס”ז].

(ד) שערי תשובה לאדהאמ”צ (קמה, א): “כידוע דכל תחלה ושרש כל ההשתלשלות והתלבשות הפרצופים דעתיק ואריך ואו”א וז”נ דבי”ע, הכל הוא רק מן בחי’ נה”י דא”ק ולמטה (כמבואר בציור האילן)”.

(ה) אוה”ת פ’ בא (כרך ז’) ע’ ב’תרלט: והנה כל האצ”י כולו כלול מג’ קוין חח”ן דת”י בג”ה אך קו האמצעי נכלל בכתר שעומד על קוין ולא נחשבו רק ב’ קוין חח”ן ובג”ה והכתר שעומד למעלה ע”ג הוא המחבר ב’ הקוין להיות נמשך לזה ולזה כמבואר בפרדס שער הצנורות כו’ וכידוע בציור האילן. [וראה ג”כ אוה”ת שם ע’ ב’תרלו: וכידוע בציור האילן כו’. ועד”ז אוה”ת בא שם כרך ח’ ע’ ב’תתקמז].

הנה כל הנביאים מתנבאים בסגנון אחד, על ציור האילן שבפרדס. והלא מילתא היא.

שאלת העורכים

ובכל ספרים אלו שנדפסו עם מראי מקומות, דילגו על זה ולא נסמן מקומו של ציור אילן זה בפרדס.

ועי’ “הערות וביאורים” פ’ מטו”מ תנש”א ששאל ח”א שבפרדס לא נמצא לכאו’ ציור אילן.

ובטבת שנת תשע"ה נתפרסם מאמר מידידי ר"מ מרינובסקי מכפ"ח אודות התכתבותו האחרונה עם ר"י מונדשיין ע"ה, והוא כותב מה ששאל: מה הפירוש של הכתוב בתורה אור (בראשית ה,ג): "כנראה בציור האילן שבפרד"ס במקיפים ופנימיים שמעמד ומצב הקליפות אחוריהם אל המקיף כו'". האם הכוונה לספר הפרד"ס להרמ"ק? יש שם ציורים להמחשה. ותשובתו של הר"י: "בפרדס לרמ"ק יש ציורים רבים, אבל אין את ציור האילן. אני מנסה עכשיו לברר פשר דבר". וכעבור ימים אחדים כתב ר"י: "שאלתי לגדולים ואין פותר לי".

"ציור האילן" הראשון שנדפס הוא בספר הפרדס

אלא שמקום הניחו להתגדר בו. כי ציור האילן אכן נדפס בפרדס, אלא שהוא הפרדס במתכונת אחרת שהיה מאד שימושי באותם שנים, והוא קיצור על הפרדס (שנכתב בחיי הרמ"ק בעל הפרדס ע"י אחד מתלמידיו) ונדפס באממטרדם בשנת תס"ח בשם "עסיס רמונים", וגם בשם "פעמון ורמון",

[ה"עסיס רמונים" נדפס כבר לפני זה בשנות השי"ן בוינצ'י ובמנטובה, אך אלו לא היו נפוצים אז ברוס' בשנות הת"ק. דפוסים אלו של שנות השי"ן לא היו ידועים אפילו אל המדפיסים האחרונים של הפרדס והם כתבו בשער של ה"עסיס רמונים" (שבסוף הפרדס) כי דפוס אממטרדם תס"ח הוא דפוס הראשון].

ובפנים הספר (קרוב לסופו) נדפס לוח אילן גדול המתקפל לכמה חלקים, וכתוב עליו שם בתחילתו שהוא מן הרמ"ק בעל הפרדס,

[בעמוד האחורי של ה"אילן" נדפסו כמה עמודים מגוף הספר "עסיס רמונים", באופן שאי אפשר להספר בלי אילן זה, כי אם יינתק לוח האילן מן הספר אז יחסרו כמה עמודים מגוף הספר].

ובכל דפוס הפרדס ו"עסיס רמונים" שנדפסו לאחר אמשטרדם תס"ח השמיטו את כל האילן, וכנראה כבדה עליהם מלאכת ההדפסה של דף גדול וארוך בתוך ספר בגודל רגיל, בנוסף להקושי בכלל בהדפסת ציורים וטבלאות לפי דרך הדפוס בימים ההם [ועיין השערתינו לקמן בענין הדפוס של שקלאוו תקמ"ה].

"עסיס רמונים" הוא ספר הפרדס

ועיין אוה"ת להצ"צ פ' יתרו ע' תשעב: "וז"ל הפרדס בחיבורו עסיס רמונים על הפרדס ש"א פ"א עשר ספירות במספר עשר אצבעות כו'".

וכן בתחילת ספר "עסיס רמונים" מתחילים רבני אממטרדם את הסכמתם: "ספר עסיס רמונים מהרב הקדוש כמוהר"מ קורדבירו ז"ל".

הלא מפורש שגם ה"עסיס רמונים" שהוא קיצור ה"פרדס רמונים" (וכיום הוא נדפס כמדומה בכל דפוסים הפרדס), הוא מתייחס בתור ספר הפרדס. [ועיין מאמרי ב"הערות וביאורים" פ' יתרו תשס"א].

הקליפות "אחוריהם אל המקיף"

ענין המובא בתו"א שם "כנראה בציור האילן שבפרדס במקיפים ופנימיים שמעמד ומצב הקליפות אחוריהם אל המקיף כו'", כנראה כוונתו לציור העיגול הפנימי האחרון שלמטה, שרשום עליו שהוא "עולם השפל" (והוא הפנימי שבתחתית הקו), ומסביבו רשום מעמד הספירות בעולם זה, באופן שגם אלו שיונקים מרגלי המלכות הם בפנימי אבל אחוריהם אל המקיף.

ציור המקיפין הוא שם בציור הסמוך לעולם זה (בצד שמאל),

ויתכן כי כונתו בתו"א כאן בציורו לציור האילן הוא לכללות הבנת ענין מקיפים ופנימיים (ושהקליפות נדחים מפני אור המקיף), אבל פרט זה שהקליפות פניהם אל הפנימי ואחוריהם אל המקיף היא הוספה בתו"א ע"פ מ"ש בע"ח (שמ"ב פ"ג ופי"ג כמצויין באוה"ת שמות ע' ב'תצא. ובמשנת חסידים מס' מעמד הקליפות).

"אילן הקדוש" בשאר ספרי הקבלה

ענין "אילן" זה שנדפס באמשטרדם תס"ח (שהוא פרט חשוב ביותר בתולדות לוח האילן) נעלם מעיני הביבליוגרפים וכמעט שלא ידעו על קיומו, ויתכן שבגלל זה נעלם ג"כ מעיני כמה מהדירים של ספרי החסידות.

שנים לאחרי זה (לאחרי תקופת התו"א ואוה"ת) נדפס ציור אילן בווארשא תרכ"ה, בשם "אילן הגדול" מאת מהר"מ פאפירש,

[מהרמ"פ היה תלמיד של גורי האריז"ל וחיבר ספרים רבים, ביניהם ס' "מאורי אור" שמובא הרבה בלקו"ת והצ"צ, מהרמ"פ כמו רבו האריז"ל נפטר ג"כ בצעירותו אך הספיק לחבר כבר בערך 40 חיבורים].

בכתבי-יד נמצאים לוח אילן הקדוש באופנים שונים, ומתקופות שונות (זה נמצא בספריות הגדולות ואפשר אצל אספנים) וקשה לברר זה, וגם כנראה אין זה שייך לעניינינו שאנו דנים על דברים שבדפוס שאליהם מציינים בספרי החסידות.

"אילן של הרב מהרש"ל"

גם מובא לפעמים אילן הקדוש של המהרש"ל, לא ראיתיו ואינני יודע מהו, אבל כנראה שאין זה לוח או ציור אלא ביאור בענין השתלשלות הספירות מאור אין סוף.

ונציין קצת בזה לפום ריהטא (כי אין הפנאי עתה לברר לאשורו):

בשקלאוו תקמ"ה נדפס ספר "מסילות חכמה" מאת הר"מ פאפירש, ובשער שם כתוב: "נתיבות וכללים מהרב המקובל האלקי מהו' מאיר פאפרש... ומצורף לזה קונטרס ובו פירוש על אילן של הרב המקובל אלקי מוהרש"ל ז"ל מעט הכמות ורב האיכות כולו רצוף אהבה להמתחילים לכנוס ולטייל בפרדס ובזה ילך לבטח ויעול לתרעין עילאין",

הקונטרס בסו"ס מסילות חכמה כולל ששה דפים (והמסילות חכמה עצמו הוא ג"כ ששה דפים), ובהתחלת הקונטרס הכותרת היא **"פירוש על האילן של מהרש"ל ז"ל"**.

ונ"ל שהמדפיסים שם לא דייקו בלשונם, ואין ר"ל שכאן נדפס פירוש מאת הר"מ פאפירש על אילן שכתב המהרש"ל, אלא ר"ל שהקונטרס הנדפס כאן הוא עצמו הפירוש של ה"אילן" [השתלשלות הספירות מאין סוף] שכתב המהרש"ל.

יתכן גם כי "אילן הגדול" מאת הר"מ פאפירש שנדפס בווארשא תרכ"ה, הוא קשור והוא ביאור על האילן של המהרש"ל (והמדפיסים בווארשא תרנ"ג, רשמו בהקדמתם שהם הוסיפו שם כתיבת איזה ענינים מתוך האילן של המהרש"ל),

ואם כן הוא, אז נוכל לעמוד קצת על לשונם המעורפל של מדפיסי שקלוב תקמ"ה, שהתקשו בהדפסת ציורי האילן הגדול של הר"מ פאפירש (שהוא הביאור על ענין השתלשלות הספירות שכתב המהרש"ל) בגלל שהוא משתרע על עמוד ארוך מאד כעין מגילה, והסתפקו בהדפסת ביאור הספירות של המהרש"ל, בהוספת שם המעורפל "פירוש על האילן של מהרש"ל ז"ל".

אבל כאמור אין כאן שום פירוש על אילן (שפירוש וציור האילן מאת הר"מ פאפירש נשאר אז עדיין בכתובים בשנת תקמ"ה), יש כאן רק ביאור השתלשלות הספירות מאת המהרש"ל.

אך כאמור לא עיינתי בכל זה כיאות. ובכלל יש לעיין אם יש עוד מקומות קדומים על פירוש זה של המהרש"ל שייקרא בשם "אילן", ואם הוא בכלל מובא באיזה מקומות מקודם לשקלאוו תקמ"ה.

ביאור הספירות למהרש"ל

לתועלת המעיינים: אעתיק שורות אחדות התחלת ביאור המהרש"ל:

כתר עליון והנה מחלוקת במקובים שיש אומרים שכתר עליון הוא עילת העילות והוא נקרא אין סוף בעבור שאין סוף לרוממות ומה שנק' כתר לפי פשוטה הוא כתר

מלוכה אבל על דרך הסוד אהי"ה בא"ת ב"ש כתר, וזאת הספירות נקראת כת"ר אהי"ה כי זה שם הוא כמו שורש האילן והשם של הוי"ה הוא כמו גוף האילן אשר ממנו ישתרגו כל השרגים, ועוד מצאתי כי כתר בגימטריא ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך לעולם ועד דוק ותמצא, ועוד כי כתר בגימטריא תרי"ג וז' מצות של בני נח ברבי בחיי, ועוד נקרא מחשבה כו'.

[לפי השקפה שטחית מאד, נראה שכל הקונטרס של הרש"ל מבאר ענין העשר ספירות ועל מה הם רומזים וכל השמות שהם נקראים בהם, וכמדומה שהוא מיוסד הרבה על קבלת השערי אורה לר"י גיקטיליא, ולא ראיתי שם שום ענין הקרוב לאילן של סדר ההשתלשלות].

עוד ציורי האילן

בחזרה לעניינינו: יש לציין כי בספרי המקובלים יש לפעמים ציורים ותרשימים שונים של פרטים על השתלשלות הספירות וכיוצא בזה, כגון בספר הפרדס (עיין שם בשער סדר עמידתן ועוד), וכן ציורים בספר שפע טל (ס' זה הוא לפי קבלת האריז"ל, ויש בו הסכמת השל"ה ומובא אצל רבותינו נשיאינו) ועוד.

ויש לעיין גם בשושן סודות (אות קי"ב). ובשערי אורה (גיקטיליא) ש"ה. ואין ספרים אלו לידי כעת.

ופעמים רבות כשמובא בספרים ענין ציור האילן, קאי על אותם ציורים בענינים פרטיים, שכולם מתייחסים בשם "ציור האילן" (ועיין באוה"ת בא שם ע' ב'תרלו).

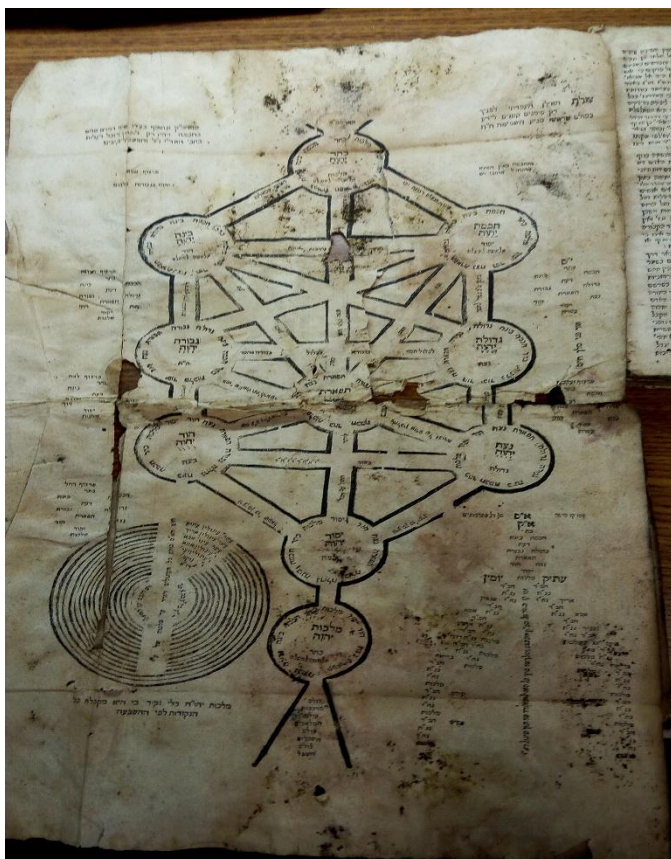
הרבה ציורים ותרשימים בעניני הספירות נמצאים גם בפרדס (בכל מתכונותיו) ובפירוש הרמ"ק לס' יצירה, בס' עמק המלך ובס' חסד לאברהם (רא"א), וכמדומה גם קצת בע"ח, ובעצם בכל ספרי הקבלה.

ועיין בפרדס תחילת ש"ו: הכוונה בשער הזה הוא מה שראינו המקובלים האחרונים מצייירים להם צורות בענין הספירות זה אומר בכה וזה אומר בכה... בענין צורת הספירות, רצוני לומר סדר עמידתן, רבו בו הדיעות וציירו להם המקובלים צורות ביריעות גדולות וקראום אילן, יש שרצה לציירם בצורת א' כו'. ועיין מזה בסגנון אחר גם בעסיס רמונים שם.

שוב לענין "ציור האילן שבפרדס"

אבל דברינו כאן, הם בעיקר לפי לשון התו"א "כנראה בציור האילן שבפרדס במקיפים ופנימיים" כו', שזה כמדומה ליתא בציורים אחרים שנדפסו בפנים הפרדס רמונים, וכן בעוד מקומות כגון בסידור עם דא"ח (הבאנו בתחילת דברינו) שכתב

"כמובן למעיין בכל ציור האילן" הלשון קצת מורה שמדבר על ציור אילן מיוחד וידוע, וכל זה הוא בספר הפרדס "עסיס רמונים" כאשר כתבנו. [ואצרף כאן צילום מדף הארוך של "ציור האילן" שבפרדס].



"ציור האילן" שבסוף ספר הפרדס "עסיס רמונים"



לעילוי נשמת

החסיד ר' חיים מנחם (המכונה ר' מענדל) ע"ה

ב"ר ראובן ע"ה

פרימערמאן

נפטר ביום ב' אלול ה'תשנ"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ת ר' יוסף ראובן וזוגתו מרת אסתר מרים

ומשפחתם שיחיו

פרימערמאן

לזכרון ולעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח רב פעלים לתורה ולמצוות

הר"ר שמואל הלוי ז"ל לוויטין

שזכה להשפיע דא"ח לדורות תלמידי ישיבות תו"ת

מיסוד רבותינו גשיאנו זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

נפטר ביום י"א אלול ה'תשל"ד

ת. נ. צ. ב. ה.

לעילוי נשמת

הרה"ת ר' אברהם ישעי'

בן יבלחט"א

הרה"ג הרה"ח הרב שלום דובער שליט"א

גראנער

נפטר בכ"ו מנחם-אב ה'תשע"ו

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו

לזכות

הילד יצחק שי'

לרגל היכנסו לברית של אברהם אבינו ביום ה', ד מנחם-אב ה'תשע"ז

יה"ר מהשי"ת שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים

לאורך ימים ושנים טובות, וירוו ממנו ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת
ושמחה

מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' חיים משה וזוגתו מרת נחמה רחל שיחיו

טלזגר



נדפס ע"י משפחתם שיחיו

לזכות

הילדה חי' מושקא שי'

לרגל הולדתה ביום ה', חי מנחם-אב ה'תשע"ז

יה"ר מהשי"ת שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים

לאורך ימים ושנים טובות, וירו ממנה רוב נחת ושמחה

מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות הורי'

הרה"ח הרה"ת ר' שלום וזוגתו מרת חנה שיחיו

צירקינד



נדפס ע"י משפחתם שיחיו