

ב"ה

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

שנת הארבעים

גליון יט [אלף-קסח]

ש"פ ראה — ר"ח אלול

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אחלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ותשע לבריאה
מאה ושבע עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

ש"פ ראה - ר"ח אלול
גליון יט [אלף-קסח]

תוכן הענינים

תורת רבינו

- שיקו"ט בדעת הרמב"ם דעיקר מצות תפלה היא "בקשת צרכיו" 6
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- ביאור ההדרן של רבינו על בבא קמא 14
הרב אפרים פישל אסטער
- חש בראשו יעסוק בתורה 23
הרב חיים רפופורט
- "מצות התלויות ביום" - אינן "מז"ע שהזמן גרמא"? 33
הת' דב בעריש רוטנברג

אגרות קודש

- ריבוי הכמות או עילוי האיכות 37
הרב בנימין אפרים ביטון

נגלה

- בענין מלאכת קריעה ע"מ לתפור 44
הרב עקיבא גרשון וגנר
- קידוש במקום סעודה 55
הת' יועז קמפבל

חסידות

- "נלאו כל חכמי הטבע" 56
הרב משה מרקוביץ
- סגולת התורה להתיש הנפש הבהמית 57
הנ"ל

רמב"ם

- 59.....ההתהוות היא מחמת עצמו.....
הרב ישראל נחום וילהלם

הלכה ומנהג

- 61.....עיסה העשוי' לחלק לשני טעמים.....
הרב לוי יצחק ראסקין
- 63.....טעם איסור עשיית מלאכה לפני הבדלה.....
הרב אברהם אלאשילי
- 66.....תפילה בשדה תעופה במקום המיוחד גם לשאר דתות.....
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 67.....השתמשות ב"פעמפערס" בשבת.....
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

פשוטו של מקרא

- 69.....וחברון שבע שנים נבנתה.....
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

שונות

- 74.....'עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות . . ואף צבת בצבת עשויה'.....
הרב ישראל אליעזר רובין
- 83.....הערות בבנין הבית המבואר בספר יחזקאל.....
הרב לוי יצחק ראסקין
- 86.....יכולתי עם מקטרת זו לשרוף את כל פטרבורג.....
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 87.....שלוש הערות לחודש אלול.....
הרב אליהו מטוסוב

הקובץ הבא
 יצא לאור אי"ה לכבוד ח"י אלול - ש"פ תבוא ה'תשע"ט
 הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ב', טז אלול ה'תשע"ט
 "ויישר 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
 כתובת:
 639 Eastern Parkway, Apt 3F
 Brooklyn, New York, 11213, USA
 להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275
 ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
 Haoros.com

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה

מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביים

לידידנו היקר והדגול איש האשכולות

הנודע בכשרונותיו הנפלאים ובמידותיו התרומיות

משכיל על כל דבר טוב, זריז במלאכתו מלאכת קודש, מיוחד
שבחבורה

חבר המערכת בשנת תשע"ה

אשר עמל ויגע במסירה ונתינה להצלחת הקובץ

התמים מנחם מענדל שי' גאנזבורג

לרגל בואו בקשרי השידוכין עם ב"ג המהוללה והחשובה תחי'

בשעה טובה ומוצלחת

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד על יסודי
התורה והמצוה,

כרצון ולנחת רוח כ"ק רבינו נשיאנו,

בחיים מאושרים בגו"ר

המערכת

תורת רבינו

שקו"ט בדעת הרמב"ם דעיקר מצות תפלה היא "בקשת צרכיו"

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

פלוגתת הרמב"ם ואדה"ז

בלקו"ש חכ"ב (פ' אמור א' הערה 34) - בביאור מהותה של "מצות התפלה" - כתב וז"ל: לכאורה זהו עיקר גדר מצות התפלה - בקשת צרכיו, משא"כ שבחו של הקב"ה ה"ז בעיקר הקדמה לתפלה. וכפשטות לשון הגמ' (ברכות לב, א) "לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואח"כ יתפלל" (וראה בית אלקים שער התפלה פ"ב ועוד. וראה עקידה שער נח). ולכאורה י"ל שזהו דיוק לשון הרמב"ם (הל' תפלה פ"א ה"ב): "ומגיד שבחו של הקב"ה ואח"כ שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנונה ואח"כ נותן שבח והודי' לה' על הטובה שהשפיע לו" דשבחו של הקב"ה גדרו (בעיקר) "מגיד" הגדה, משא"כ בקשת צרכיו ושלאח"ז, הוא עבודה ורגש שבלב. וכן משמע בחינוך מצוה תלג: גם הרמב"ם ז"ל . . אבל מ"מ חיוב התורה הוא להתחנן לא-ל בכל יום ולהודות לפניו כו' (ואינו מזכיר סידור שבחיו בתחלה), אבל בשו"ע אדה"ז סי' קפ"ה סוס"ב "סידור שבחיו של מקום . . שזהו עיקר מצות התפלה, וכ"מ בסי' ס' שם¹. ואכ"מ עכ"ל.

וכן איתא בחל"ה פ' ויצא ב' (סעי' ג'), שהביא קושיית המפרשים על הרמב"ם שם בה"א שכתב: "מ"ע להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה"א (משפטים כג, כה) מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה שנאמר ולעבדו בכל לבבכם (דברים יא, יג), אמרו חכמים אי זו היא עבודה שבלב זו תפלה" וקשה למה הביא הרמב"ם קרא דועבדתם וגו' ולא הביא רק הקרא דולעבדו וגו' כיון שבלאו הכי צריך לקרא זה? ומבאר שם משום דבסיפא דקרא דועבדתם וגו'

(1) שכתב בסעיף ה' שם: "אבל קריאת שמע ותפלה שהן קבלת עול מלכות שמים או סידור שבחים אינו בדין שיהי' לבבו פונה לדברים אחרים" הרי דנקט בתפלה הענין דסידור שבחים.

כתוב וברך את לחמך ואת מימך וגו' שהם צרכיו של האדם בכל יום, ומשום זה הקדים הרמב"ם בתחילה פסוק זה, לגלות דמהות ענין התפלה הוא "בקשת צרכיו", והענין דעבודה שבלב הוא כדי שבקשה זו תהי' כדבעי ב"בקשה ותחנה" עיי"ש.

וכן איתא בלקו"ש חל"ה פ' ויגש א' שביאר החילוק בין לשון הרמב"ם שכתב (פ"ה ה"ט) "לא יגביה קולו בתפלתו ולא יתפלל בלבו אלא מחתך הדברים בשפתיו וכו'", ללשון המחבר שכתב (סי' קא ס"ב) "ולא יתפלל בלבו לבד אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו בלחש ולא ישמיע קולו וכו'" שהרמב"ם פתח בתחילה בלא יגביה קולו וכו' ואילו המחבר פתח תחילה עם שלא יתפלל בלבו בלבד, דהרמב"ם סב"ל דעיקר מצות התפלה היא בקשת צרכיו ולכן מצד הסברא הי' צ"ל שצריך להגביה קולו כו' כאדם המבקש צרכיו אצל שני, לכן מתחיל בהדין שלא יגביה קולו, משא"כ המחבר סב"ל שעיקר מצות התפלה היא "עבודה שבלב", ולכן מצד הסברא הי' צ"ל שלא ישמיע קולו בתפלתו, כיון שהו"ע שבלב, לכן מתחיל בהדין שלא יתפלל בלבו לבד עיי"ש בדברים הנעמים.

קושיא על הרמב"ם למה כוונה מעכבת רק בברכה ראשונה

אמנם יל"ע ממ"ש הרמב"ם בהל' תפלה רפ"י: "מי שהתפלל ולא כיון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה, ואם כיון את לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך" ומקורו מברכות לד, ב: "המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן ואם אינו יכול לכוין בכולן יכוין את לבו באחת, א"ר חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי באבות" והובא גם בטושו"ע ובשו"ע אדה"ז סי' ק"א.

והטעם בזה ביאר אדה"ז בסי' קפ"ה סעי' ב' "לפיכך כיון שהבין ונתכוין בברכה ראשונה שהיא עיקר סידור שבחיו של הקב"ה לא הצריכו לחזור ולהתפלל כיון שקיים עיקר מצות חכמים שסידר שבחיו של מקום בפיו ובלבבו בברכה ראשונה שזהו עיקר מצות התפלה שהרי אם לא כיון לבו בברכה ראשונה אע"פ שכיון בכל שאר התפלה לא יצא ידי חובתו וכו' עכ"ל.

ועי' גם ברבינו מנוח (הל' תפלה פ"י ה"א) שכתב וז"ל: ואם כיון לבו בברכה ראשונה וכו' דכיון שכיון לבו באבות שהיא ברכה ראשונה שיש בה זכר אלוקותו וכו' ואם בכל הברכה כיון לבו ואפי' נתבלבלה דעתו אח"כ ולא כיון לבו, מאחר

שכיון בברכה ראשונה שהיא עיקר כל התפילה דיו ואינו צריך לחזור ולהתפלל עכ"ל.

וכבר הוקשה ע"ז² דכיון דסב"ל להרמב"ם דעיקר מצות התפלה היא בקשת צרכיו, א"כ למה סב"ל דכוונה מעכבת רק בברכה ראשונה בלבד שהוא "שבחו של מקום"?

פירוש חדש בהגמ' מהאדר"ת

שו"ר שעד"ז הקשה האדר"ת בס' תפלת דוד (ע' קלז) וז"ל: בברכות לד, ב: "איכא דמתני לה אברייתא המתפלל כו' ואם אינו יכול לכוין בכולן יכוין את לבו באחת, א"ר חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי באבות" ומעודי תמיהני . . ועל כל פנים עיקר התפלה הדין והסברא מחייבים שהיא בקשת רחמים, וכבר כתבנו כ, ב "דתפלה רחמי ניהו", וכן הוא בסוטה לג, א, ועוד כמה מקומות, ואם כן איך יתכן שאם לא יוכל לכוון בתפלתו יכוון באבות, והרי ברכת אבות אינה אלא שבח ותהלה, ואיך יקיים מצות תפלה בכך? ואם כי גם הזכרת שבחי השי"ת קודם בקשת צרכים היא גם כן מן התורה, כמו שמשמע מלשון הרמב"ם פ"א מתפלה . . אבל קשה הדבר לומר שיקיים מ"ע של תפלה רק בהזכרת השבחים?

ולולא שאיני כדאי הוה אמינא על פי מה שכתב הרמב"ם (הל' תפלה פ"א ה"ד) "ואמצעיות יש בהן כל הדברים שהן כמו אבות [דברים עיקריים] לחפצי כל איש ואיש", וע"כ לא רחוקה היא לומר שאין לשון האומר באבות ללישנא בתרא כמו ללישנא קמא, דללישנא קמא הוא רק בברכת אבות מפני שהיא הברכה הראשונה, אבל ללישנא בתרא דמפרש כוונת הברייטא דתניא באחת מהן באבות, היינו שיכוין באחת מהאבות, והיינו עצם מצות תפלה בקשת רחמים, ומדויק לשון הברייטא שלא אמרה בקיצור באבות . . משום דצריכה למימר באחת מהן, אחרי כי באבות ישנן הרבה ברכות עכ"ד, היינו דמפרש דכוונת הגמ' שצריך לכוון עכ"פ באחד הברכות של בקשת צרכיו, - שהרמב"ם קורא להן "אבות" - אבל בהרמב"ם בודאי אין לפרש כן שהרי כתב "ואם כיון את לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך".

טעמים של ר"א בן הרמב"ם

ונראה לומר בזה כמ"ש בשו"ת רבי אברהם בן הרמב"ם (סי' עט) וז"ל: ועוד יבאר לנו אדוננו הנגיד, מה שאמרו בסוף פרק אין עומדין להתפלל "ואם אינו יכול לכיין את דעתו בכולן כיין את לבו אפילו באחת מהן, אמר רב ספרא משום חד דבי רבי באבות. מפני מה חייבו כוונת הלב אם אין האדם יכול לכוין בכל, באבות דוקא מתוך כל תפלה?

תשובה: והטעם שייחדו הכונה בברכת האבות, אם אינו יכול לכוין בתפלתו כולה, הטעם בזה כפי הנראה לי אחד משנים או שניהם. האחד שהיא התפלה הראשונה ובשעת הכניסה לתפלה צריכה שקידה בכוונה. והשני תכלית הברכה שהיא קבלת עול מלכות שמים והיא ראויה ביותר לכוונה עכ"ל³, והיינו; דלטעם הראשון אין זה משום שזהו עיקר מצות התפלה אלא משום שהיא ברכה הראשונה וכניסה לתפלה.

ועי' גם בצפע"נ ברמב"ם שם שביאר טעם דין זה, שזהו כמו דאמרינן בזבחים ב, ב: "כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה" וציין גם לתוס' (גיטין ה, ב, ד"ה אפילו, לענין כתיבת גט לשמה) וז"ל: אפילו לא כתב בו אלא שיטה אחת כו' – פירוש שלא ראה אלא שיטה ראשונה דמסתמא סיימו לשמה עכ"ל, ולכאורה זהו גם כוונת רבי אברהם בתירוצו הא'.

וזהו ע"ד שביאר הרבי בלקו"ש ח"ד פ' תצא (בהדרן על שו"ע אדה"ז) הטעם דבנוגע למצוות יש דסב"ל דמצוות אין צריכות כוונה [דאפילו בלי כוונה ה"ז מצוה] ובעבירה אמרינן דדבר שאינו מתכוון פטור [דבלי כוונה אין זה עבירה] ולכאורה איפכא מסתברא דמצוה היא ענין ד"צוותא וחיבור לה" ובה

(3) וראה סמ"ק מצוה י"א שכתב: "ואם אינו יכול לכיין בכל הברכות כל שמונה עשרה כיין באבות ובמודים" (וכ"כ בכל בו ריש סי' י"א), וכבר תמה ע"ז הב"י (ס' ק"א) מניין לו דעדיף מודים משאר ברכות? ותירץ בב"ח שם וז"ל: ולפע"ד נראה דטעמו לפי שברכת אבות היא תחלת שלש ראשונות שמסדר שבחיו מקודם שישאל צרכיו ומודים היא תחלת שלש אחרונות לאחר שקיבל פרס מרבו דמשבחו והולך לו, ולפיכך תקנו שיהא שוחה באבות תחלה וסוף ובהודאה תחלה וסוף, וא"כ ודאי כי היכי דהצריכוהו לכיין באבות על כל פנים, הכא נמי במודים, ומאי דהזכירו בגמרא אבות אינו אלא דבדיעבד אפילו לא כיון אלא באחת שהיא אבות יצא ואין צריך לחזור, אבל לכתחלה צריך לזוהר במודים כמו באבות דאידי ואידי שבחיו וניהו עכ"ל, דשיטה זו מתאים רק לתירוצו הב' של רבי אברהם וזהו גם מתאים לדעת אדה"ז.

בודאי צריכים כוונה וכו'? ומבאר דבזה שיהודי מקשר א"ע לה' בתחילת היום ה"ז פועל בדרך ממילא שהוא קשור עם ה' כל היום, ולכן אפילו בלי כוונה אח"כ כשמקיים המצוה ה"ז נחשב ככוונה, משא"כ בעבירה אם אינו מתכוון אינו עובר כיון שהוא קשור עם ה' עיי"ש, ועד"ז נימא הכא דע"י כוונתו בברכה הראשונה הרי זה נחשב כמו שמתכוון גם אח"כ.

דיבור מצ"ע פועל רגש

ואולי יש להוסיף בזה במ"ש בלקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי ב' (סעי' ח) שמביא לשון הרמב"ם (הל' תשובה פ"ב ה"ג): "כל המתודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו שאין הטבילה מועלת לו עד שישליך השרץ", ומקשה דאם לא גמר בלבו לעזוב אין כאן פעולת תשובה כלל, ולמה אומר הרמב"ם דה"ז כטובל וכו', הלא אין כאן מעשה טבילה כלל?

ומבאר שם שיש ג' אופנים בוידוי, ודרגא התחתונה היא כשמתודה ולא גמר בלבו לעזוב, דאף שלא גמר בלבו לעזוב מ"מ יש על זה שם "וידוי" מצד הדיבור עצמו ולכן הרי זה עכ"פ כטובל, אלא דכיון דלא גמר בלבו לעזוב ה"ז כשרץ בידו כי עדיין הוא קשור עם הטומאה, ומבאר שם עפ"ז דברי רש"י שם שלכן גם בוידוי כזה יש שכר לבני"ש שהקב"ה מחזירן תחת כנפיו עיי"ש בארוכה.

ומבאר הטעם בזה, דבאדם דיבור גרידא פועל עליו, אף שהדיבור הוא ענין חיצוני בלבד, מ"מ כיון שאדם הוא במהותו "מדבר", לכן בהכרח כשמוציא איזה דבר בדיבור ה"ז פועל עליו רגש עיי"ש, ועד"ז י"ל בענינו באופ"א קצת (בצירוף ב' הדברים ביחד) דע"ז שמכוון בברכה הראשונה ה"ז פועל עליו דגם הברכות דאח"כ שמוציאן בדיבור פועלים פעולתם כמתכוון.

עוד תירוץ ע"פ ביאור הגר"ח

עוד יש לתרץ ע"פ ביאור הגר"ח הידוע (בספרו על הרמב"ם הל' תפלה) בשיטת הרמב"ם, בהא שמקשים על הרמב"ם דבפ"ד הל' ט"ו כתב: "כוונת הלב כיצד כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה, ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה", ומשמע דקאי על כל תפלת י"ח, ואילו בפ"י ה"א כנ"ל כתב דכוונה מעכב רק בברכת האבות? (ראה לח"מ שם ועוד) וכתב וז"ל: ונראה לומר דתרי גווני כוונות יש בתפלה, האחת כוונה של פירוש הדברים, ויסודה הוא דין כוונה, ושנית שיכוון שהוא עומד בתפלה לפני ד'. כמבואר בדבריו פ"ד שם ז"ל: ומה

היא הכוונה שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאלו עומד לפני השכינה. ונראה דכוונה זו אינה מדין כוונה רק שהוא מעצם מעשה התפלה, ואם אין לבו פנוי ואינו רואה את עצמו שעומד לפני ד' ומתפלל אין זה מעשה תפלה, והרי הוא בכלל מתעסק דאין בו דין מעשה. וע"כ מעכבת כוונה זו בכל התפלה, דבמקום שהיה מתעסק דינו כלא התפלל כלל, וכאלו דלג מלות אלה, והלא ודאי דלענין עצם התפלה כל הי"ט ברכות מעכבין. ורק היכא שמכוון ומכיר מעשיו ויודע שהוא עומד בתפלה, אלא שאינו יודע פירוש הדברים שזה דין מסוים רק בתפלה לבד, הוספת דין כוונה. בזה הוא דאיירי הסוגיא דברכות דף ל"ד [ע"א] המתפלל צריך שיכוון לבו בכל הברכות ואם אינו יכול לכוון את לבו בכולם יכוון באחת מהן, אמר ר' חייא א"ר ספרא משום חד דבי רבי באבות וכו' עכ"ל, וזהו מ"ש הרמב"ם בפ"י דכוונה מעכב רק בברכת האבות, דשם מיירי אודות כוונה בפירוש הדברים, לא בכוונה הכללית שעומד לפני ה' עיי"ש בארוכה.

[ולכאורה י"ל שכן משמע גם בדעת המחבר, דבריש סי' צ"ח כתב: "המתפלל צריך שיכוין בלבו פירוש המלות שמוציא בשפתיו; ויחשוב כאלו שכינה כנגדו; ויסיר כל המחשבות הטורדות אותו עד שתשאר מחשבתו וכוונתו זכה בתפלתו" ז.א. דפירוש המלות קורא בלשון "שיכוין", ועומד לפני המלך קורא "ויחשוב" – מחשבה, ובריש סי' קא כתב: "המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות, ואם אינו יכול לכוין בכולם, לפחות יכוין באבות אם לא כיון באבות, אף על פי שכיון בכל השאר, יחזור ויתפלל" דמזה דכאן נקט רק הלשון דכוונה, משמע דדין זה דמעכב רק בברכת האבות, קאי רק על כוונת פירוש המלות ולא על כוונה הכללית שעומד בפני השכינה].

והנה בפשטות הענין במ"ש הרמב"ם בפ"ד "כיצד היא הכוונה שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה", משמע דהכוונה בזה הוא שהוא עומד כעני ורש המבקש בפתח, (המחבר שם סעי' ג) וכן צריך להרגיש שעומד לפני ה' ומתחנן אליו כו' וכ"כ הרמב"ם שם "ואחר כך יתפלל בנחת ובתחנונים", ובזה אמרינן (לפי הגר"ח) דאף שאינו יודע פירוש המלות של ברכה זו יצא, ולפי"ז י"ל דלא קשה קושיא הנ"ל מעיקרא, כיון דלדעת הרמב"ם הרי צריך תחנונים בכל התפלה כשעומד לפני המלך, במילא אין כאן שום קושיא ממה דסב"ל להרמב"ם דעיקר התפלה היא בקשת צרכיו.

ומבואר ביותר בלקו"ש חכ"ב (הנ"ל בהערה 36) וז"ל: בחדושי הגר"ח על

הרמב"ם, דאם אין ליבו פנוי ואינו רואה עצמו שעומד לפני ה' ומתפלל אין זה מעשה תפילה, כהרמב"ם שם הט"ו "כל תפלה שאינה בכוונה איה תפילה" עיי"ש. אמנם כוונת הלב שיפנה את לבו כו' ויראה עצמו כו' עומד לפני השכינה ה"ז בכלל ה' דברים (ה) מעכבים את התפילה" (רמב"ם רפ"ד שם). ולפי המבואר בפנים ג"ז אינו מספיק שייקרא מעשה תפלה. אלא צריך להיות הרגש ד"מתחנן (ומתפלל)" בשעת התפלה. . עכ"ל, הרי שיש כוונה זו בכל התפלה.

גם הרבי מפרש הרמב"ם ע"ד הגר"ח

והנה ישנם הרבה שתירצו סתירת הרמב"ם באופן אחר⁴ דדרכו של הרמב"ם דבתחילה כותב ה"כללים", ובפרקים אח"כ מפרש דבריו בפרטיות, וכן הכא דבפ"ד כתב בכללות דכוונה מעכב בתפלה, ואח"כ בפ"י מפרש בפרטיות שזהו בברכה ראשונה לבד, דלפי"ז איצ"ל שישנם ב' סוגי כוונות כהגר"ח, אלא יש דין אחד בכוונה, והוא מעכב רק בברכה הראשונה, דלפי זה יוצא לא כפי שנתבאר לעיל דאף שאין לו כוונה בפירוש המלות, מ"מ חושב שעומד לפני המלך ומתחנן ומבקש צרכיו אף שאינו מתכוון לפירוש המלות של ברכה זו.

אבל ראה בתורת מנחם תשמ"ו (ח"ב, שיחת ש"פ צו ע' 791) שהרבי שלל תירוץ זה וז"ל: ודוחק הכי גדול לחלק בין החמשה דברים המעכבין את התפלה [שכתב בריש פ"ד] שארבעה הראשונים הם בנוגע לכל התפלה כולה והחמישי כוונת הלב בברכה ראשונה בלבד - הרמב"ם מעיד בהקדמתו שכתב את חיבורו "בלשון ברורה", ופשוט, שסתימת הלשון בה בשעה שכוונתו ל"ברכה ראשונה", בלבד היא ההיפך ד"לשון ברורה" בתכלית! עכ"ל.

והרבי תירץ סתירת הרמב"ם כעין הגר"ח וז"ל: . . ועד"ז מובן בעניננו "כוונת הלב": "כוונת הלב" בתפלה סתם - שייכת לכללות ענין התפלה, כלומר הכוונה הכללית ד"דע לפני מי אתה עומד", ואילו "כוונת הלב" בתפלה זו - היא בנוגע לתוכן הבקשה דתפלה פרטית זו כלומר פירוש המלות.

ולכן: בריש הל' תפלה ששם נתבאר הענין ד"כוונת הלב" בתור א' הדברים המעכבים את התפלה - הרי זה גדר בכללות ענין התפלה, בדוגמת שאר הענינים שנימנו שם, ולדוגמא "טהרת מקום התפלה" היינו, שהתפלה צריכה להיות

(4) ראה בסדר משנה שם ובנחל איתן ובני בנימין וביד הקטנה שם אות כז ועוד.

במקום טהור הראוי לתפלה, ועד"ז "כוונת הלב" שהלב יהי' ראוי לתפלה – כפי שממשיך בהלכה שלאח"ז: "כיצד היא הכוונה שיפנה את לבו מכל המחשבות, ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה, וכוונה זו צריכה אמנם להיות במשך כל התפלה כולה, (כמו בשאר דברים המעכבים את התפלה), ומ"ש ש"אם כיון את לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך" היינו כוונה בתפלה פרטית ("ברכה ראשונה") – הרי זה גדר בתפלה זו, ובמילא צריכה להיות כוונה בתוכן תפלה זו, פירוש המלות, וענין זה אינו מעכב כי אם בברכה ראשונה, עכ"ל.

וראה אגרות קודש⁵ שכתב וזלה"ק: ואמת נכון הדבר שאמרתי לאיזה אנשים בענין "גודל כוונת התפלה, ואפילו אצל כמה שלא מהחסידיים, וכמבואר בחידושי הגר"ח מבריסק על הרמב"ם הל' תפלה, שמפרש דברי הרמב"ם שבחסרון הכוונה שעומד לפני ה' ה"ה כאילו דלג מלות אלו", אבל מלבד שמסופקני אם גם הגר"ח בעצמו פסק כן למעשה, והרי ספרו הנ"ל הוא פירוש ולא פסקי דינים והלכות, והרי כיון שלא הובא דין זה בשו"ע ובאחרונים, וכן לא בשו"ע רבינו הזקן בודאי שאין לעשות כזה למעשה עכ"ל, דלפי הנ"ל לכאורה צריך לומר דבפירוש דברי הרמב"ם שפיר יש לפרש כהגר"ח, וכדפי' הרבי בהשיחה, אמנם בנוגע להלכה למעשה לא נקטינן כן.

לעת"ל אם יתקיים עיקר מצות התפלה

וכדאי להעיר במה שהובא לעיל מלקו"ש חכ"ב דהרמב"ם ואדה"ז (ועוד ראשונים) פליגי בעיקר מצוות התפלה, דלפי הרמב"ם הוא "בקשת צרכיו" ולאדה"ז הוא "סידור שבחיו של מקום", דלפי"ז י"ל שזה נוגע לימות המשיח, אם יתקיים אז עיקר מצות התפלה, דלפי הרמב"ם לכאורה יתבטל עיקר מצות התפלה, כיון שלא יצטרך לבקש צרכיו, וכמבואר בס' ימות המשיח בהלכה (ח"א סי' ל"א) מהאבודרהם עיי"ש, ונת' דשבחו של מקום והודאה באים מצד בקשת צרכיו, משא"כ לדעת אדה"ז (ועוד) שעיקר מצות התפלה היא סידור שבחו של מקום, ודאי יתקיים עיקר מצות תפלה גם לעת"ל.



ביאור ההדרן של רבינו על בבא קמא

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בלקוטי שיחות חי"ט ע' 106 ואילך נדפס הדרן על מס' בבא קמא בקשר להנאמר בפרשת עקב "פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים".

הנה עי' בארוכה בפנים השיחה וההערות, ולא אעתיק כאן כל האריכות. ואסמוך על הלומד שלמד השיחה, ובתוך הצעת וביאור פרטי הסוגיא יתבאר מה שיש לומר ע"פ השיחה ומה שיש להעיר בהשיחה.

ויש להקדים לביאור הדברים המשנה וגמ' שם. דאיתא שם במשנה "מוכין שהכובס מוציא הרי אלו שלו". וברש"י ד"ה הכובס "ואין בעה"ב מקפיד ומן הדין הן שלו והמקפיד לא הוי קפידא".

והנה הפי' בזה (ועד"ז בכל הני בבי דמתני'), דדברים אלו המנוין במתני' סתם אינשי לא קפדי ולכן גם אי האי קפיד בטלה דעתו. והיינו דתליא זה בקפידת סתם אינשי ולא בהאי בעה"ב, אבל אם באמת בהאי אתרא כו"ע קפדי אפי' בדברים אלו הרי אלו של בעה"ב, ואי בהאי אתרא לא קפדי גם על יותר מהשיעור הנאמר במתני' הרי אלו שלו. ועפ"ז השיעורים דמתני' הם לאשמועין דסתם אינשי לא קפדי בכגון דא. וכן מובן ממ"ש אדה"ז בשו"ע הל' גזילה סכ"ב עיי"ש.

כמה אופנים בביאור מפסגי אילנות וכו' בברייתא

והנה בגמ' מביא ברייתא דמפסגי אילנות כו' בזמן שבעה"ב מקפיד עליהם יש בהם משום גזל אין בעה"ב מקפיד עליהן הרי אלו שלו, דמבואר בזה לכ' דבהני דברים תליא בקפידת בעה"ב ולא אמרינן בזה בטלה דעתו כבמשנה.

ועוד זאת, דהנה אם נאמר דהא גופא קמ"ל הברייתא דלא אמרינן בטלה דעתו, יש ליישב מה דהקשו האחרונים דיוקשה רישא לסיפא לגבי סתמא, דמרישא דקתני דאם מקפיד יש בהם משום גזל משמע דבסתמא אין גזל, ומסיפא דקתני דאם אינו מקפיד הרי אלו שלו משמע דבסתמא יש בהם משום גזל?

וי"ל דבסיפא דתני אין בעה"ב מקפיד הרי אלו שלו, ע"כ אין הכוונה שגילה

בעה"ב דעתו בהדיא דלא קפיד, דמאי קמ"ל, הרי פשיטא דבאמר הכי להדיא דהויה הפקר, ואפי' באתרא דכו"ע קפדי, אלא הפי' באין בעה"ב מקפיד הוא משום דהוי באתרא דכו"ע לא קפדי, וזהו דקמ"ל ברישא דאעפ"כ אי בעה"ב קפיד יש בהם משום גזל, דבהני דברים לא אמרינן דבטלה דעתו.

אמנם לכ' צריך לומר, דגם בהני דברים שבברייתא אמרינן דבטלה דעתו, דהנה הרי"ף רא"ש רמב"ם שו"ע ואדה"ז השמיטו הדברים שבברייתא זו להלכה, ולכ' צ"ל דהוא משום דגם דברים אלו בכלל המבואר במתני' דאזלינן בתר סתם אינשי או האתרא ובטלה דעתו, ול' הברייתא ברישא בזמן שבעה"ב מקפיד קאי על אנשי המקום, וכ"כ להדיא במגיד משנה בפ"ו מהל' גניבה ה"ח.

והנה עוד מתחדש בברייתא בדברים אלו דמפסגי אילנות וכו', דהנה במתני' איתא ואם הי' עושה אצל בעה"ב אף הנסורת של בעה"ב, והוא משום דאצל בעה"ב קפדי אינשי וכמ"ש בסמ"ע סשנ"ח סקי"ד. והנה הרי דברים אלא דמפסגי אילנות וכו' הם ברשותו של בעה"ב, ואעפ"כ קאמר בברייתא דתליא בקפידת בעה"ב, ולא אמרינן בזה דסתם אינשי קפדי אצל בעה"ב. וא"כ י"ל דאין חידוש הברייתא דלא אמרינן בזה בטלה דעתו, אלא דהגם דהוי ברשות בעה"ב עדיין תליא בקפידת בעה"ב.

וכן משמע דאיירי בברייתא בעושה אצל בעה"ב מהא דמביא הגמ' דברי הברייתא על מה דאיתא במתני' ואם הי' עושה אצל כו', וכפי שמדייק בהשיחה. ועד"ז יש לדייק מל' התוספתא דאחר שמביא כל הדברים המוזכרים במתני' ומסיים "כולן אצל בעה"ב הרי אלו של בעה"ב", ממשיך אח"כ מסתתי אבנים מפסגי גפנים וכו' בזמן שבעה"ב מקפיד וכו', ומשמע להדיא דדברים אלו אינם בכלל מ"ש לפנ"ז כולן אצל בעה"ב וכו', דלעיל איירי בדברים שאפשר לעשות אצל בעה"ב ואפשר שלא, ואח"כ מביא הדברים שנעשים לעולם אצל בעה"ב ומ"מ בעי קפידת בעה"ב בהדיא.

והנה ע"פ דברי המ"מ הנ"ל דל' הברייתא שבעה"ב מקפיד קאי על קפידת אנשי המקום, י"ל דברייתא קמ"ל דבדברים אלו אצל בעה"ב עדיין תליא בקפידת בעה"ב דאנשי המקום. דכיון דטעמא דאצל בעה"ב יש בהם משום גזל הוא מכיון דסתם אינשי קפדי בכגון דא, עדיין זה תלוי באנשי המקום ואי קפדי אנשי המקום יש בהם משום גזל.

ולפ"ז מובן מה שלא הובא ברייתא זו להלכה, הגם שנתחדש בה דין לגבי העושה אצל בעה"ב, כיון דכבר נפסק דהכל תלוי במנהג המדינה.

אלא שלכ' דוחק לפרש כן בל' הגמ' ובפרט בל' התוספתא, דמשמע שהוא דין נוסף וחלוק מהנאמר לפנ"ז, ולא פירוש ופירוט הנאמר לעיל. ועי' בלקו"ש שם הערה 29 שנשאר בצ"ע על פי' המ"מ.

והנה לכ' י"ל באו"א בזה, דהנה בפרישה סו"ס שנח כ' לגבי הדין דהעושה אצל בעה"ב ה"ז של בעה"ב צ"ע אם בכל הני דלעיל הדין כן, היינו דאולי קאי זה רק על דין נסורת ולא בכל הדברים המנויין במתני'. ויש להוסיף לדבריו, דבל' התוספתא שהובא לעיל איתא להדיא כולן אצל בעה"ב וכו' ומפורש דקאי על כל הדברים דלעיל, אבל גם בתוספתא עדיין י"ל דהמנויין אח"כ בתוספתא מסתתי אבנים וכו' לא נאמר לגביהם כלל הדין דאצל בעה"ב, דהא דסתם אינשי קפדי אצל בעה"ב נאמרה רק לגבי אלו המנויין לפנ"ז ולא לאח"ז. וזה גופא קמ"ל בתוספתא בדברים אלו המנויין לאח"ז לא נאמר כלל הדין דאצל בעה"ב, אלא תליא רק בקפידת בעה"ב, ולפי' המ"מ קאי זה על קפידת אנשי המקום.

והיינו דלא כנ"ל דסיפא מפרש לרישא דדין אצל בעה"ב עדיין תלוי בקפידת בעה"ב או אנשי המקום, אלא בדברים אלו לא שייך כלל הדין דאצל בעה"ב, וכדחזינן מדברי הפרישה די"ל דלאו לגבי כל מילי נאמרה הדין דאצל בעה"ב.

אמנם הגם דהעתיקו הרמב"ם וכו' ל' המשנה הדין דאצל בעה"ב לגבי נסורת, הרי מסתימת דבריהם משמע דהדין דאצל בעה"ב נאמרה לגבי כל הדברים, וכן מובן לכ' מהטעם שכ' הסמ"ע הנ"ל שאצל בעה"ב דליכא טורח להביאו כו"ע קפדי, דטעם זה שייך לכ' לכל מילי. וכן נקט בפשיטות בשיחה הנ"ל.

ביאור הברייתא ע"פ המגיד משנה וע"פ השיחה

היצא בקיצור מכל הנ"ל, דיש להעיר בב' דברים בהברייתא דמפסגי אילנות תלוי בקפידת בעה"ב, א. הלא איירי זה ברשות בעה"ב וא"כ ה' צריך להיות לעולם של בעה"ב ומדוע תלוי בקפידת בעה"ב? ב. מדוע תלוי בקפידת בעה"ב דלכ' צריך להיות תלוי בקפידת אנשי המקום. והצענו בזה כמה אופנים. והנה לגבי נקודה הב' הנ"ל לכ' מבואר בהשיחה (וכן מפורש יותר בהשיחה

הבלתי מוגה שנדפס בשיחות קודש) דלעולם אי איכא מנהג אצל אנשי המקום תלוי הוא בזה, אלא דאיירי ברייתא היכן דליכא מנהג קבוע באנשי המקום דאז תלוי בקפידת בעה"ב.

והנה מצד הסברא מסתבר מאד לפרש כן, שהרי אי איירי בברייתא דאיכא מנהג אנשי המקום דקפדי (או לא קפדי), מדוע לא נימא בזה דדינו דבטלה דעתו כמ"ש רש"י לגבי הדברים במתני', דאיזה סברא איכא לחלק בין הדברים במתני' והדברים בהברייתא, הרי מסתבר דלעולם אמרינן דבטלה דעתו למנהג המקום? ולכ' זהו מה שהכריח המ"מ לפרש דכוונת הברייתא בקפידת בעה"ב הוא לקפידת אנשי המקום, ובאמת לא מהני קפידת בעה"ב נגד מנהג המקום. אבל ל' הברייתא דתלוי בקפידת בעה"ב לא משמע הכי כלל. ולכן מסתבר כמ"ש בהשיחה דאיירי במקום דליכא מנהג קבוע אצל אנשי המקום.

ועפ"ז י"ל לגבי נקודה הא' דלכ' איירי הכא דהוי אצל בעה"ב, דהגם דאמרינן במתני' דזה הוי של בעה"ב, מ"מ קמ"ל דכמו דבכלל אמרינן דבליכא מנהג אצל אנשי המקום תלוי בקפידת בעה"ב, ה"ה בעושה אצל בעה"ב דהוי של בעה"ב זהו רק אי כן הוא מנהג אנשי המקום, ובלא"ה ה"ז תלוי בקפידת בעה"ב.

ויובן עפ"ז דהגם דלפי הפי' בהשיחה דקמ"ל דבליכא מנהג אנשי המקום תלוי בקפידת בעה"ב הרי זה דין דשייך לכל האופנים, מ"מ קמ"ל זה דוקא לגבי דברים אלו שעושה אצל בעה"ב לאשמועין דגם בהם אי ליכא מנהג אנשי המקום תלוי בקפידת בעה"ב.

והגם דלכ' משמע דאצל בעה"ב כן הוא לעולם דסתם אינשי לא קפדי ולא תליא במנהג אנשי המקום, אבל אם נאמר כן הרי לא מסתבר כלל לומר דבדברים אלו תליא בקפידת בעה"ב ולא אזלינן בתר הא דכו"ע קפדי, אלא מסתבר לומר כנ"ל דאיירי במקום דליכא בזה מנהג המקום ולכן תליא בהא דבעה"ב קפיד.

עוד נ"ל ע"פ כהנ"ל דמחזורתא לפרש ע"פ השיחה דאיירי בברייתא בדליכא מנהג המקום, אין זה אוקימתא ליישב דין הברייתא, אלא דהגם דבכל מילי אצל בעה"ב הוי שלו דסתם אינשי קפדי, מ"מ בדברים אלו שבברייתא דאינם חשובין כ"כ ליכא סתמא דאינשי, ולכן תליא בקפידת בעה"ב. אלא שמזה נלמד ממילא לשאר מילי, דכל מקום דליכא מנהג אנשי המקום תליא בקפידת

בעה"ב. ונמצא עפ"ז דב' דברים קמ"ל בברייתא: א. דשאני דברים אלו דאינן חשובין כ"כ וליכא בהו סתמא דאינשי קפדי. ב. בכל מקום דליכא מנהג קבוע תליא בקפידת בעה"ב.

ומיושב שפיר מה דבברייתא תליא בקפידת בעה"ב הגם דמיירי אצל בעה"ב, ודלא כמ"ש המ"מ (שנשאר בהשיחה בצ"ע עליו), וגם מה דלא תליא בקפידת אנשי המקום.

והנה ברישא דברייתא איתא מסתתי אבני אין בהם משום גזל, ולא הוזכר בזה ענין של קפידת בעה"ב כלל. ולכ' גם לפי' המ"מ דהברייתא אשמועינן דאזלינן בתר מנהג אנשי המקום, לכ' צריך לפרש מ"ש דמסתתי אבנים אין בהם משום גזל, דקמ"ל דבליכא מנהג סתמא דאינשי לא קפדי בזה. דבלא"ה קשה איך קאמר לגבי מסתתי אבנים סתמא דאין בהם משום גזל, הלא גם בזה סו"ס מהני מנהג אנשי המקום ואי קפדי הוי של בעה"ב? אלא ע"כ דברישא לגבי מסתתי אבנים דקאמר אין בהם משום גזל איירי בדליכא מנהג המקום וחידוש הרישא דבליכא מנהג סתמא לא קפדי, ובסיפא קאמר דבאיכא מנהג תלוי במנהג המקום.

ונמצא דלפי' המ"מ הגם דמפרש דל' הברייתא בעה"ב מקפיד קאי על קפידת אנשי המקום, החילוק בין רישא וסיפא אינו לגבי קפידת אנשי המקום, שהרי מנהג המקום לעולם מהני, אלא צ"ל דהחילוק הוא רק לגבי סתמא, דברישא במסתתי אבנים לא חשיבי וסתמא לא קפדי, ובסיפא דמפסגי אילנות וכו' ליכא סתמא ולעולם צריך גילוי דעת להדיא דבעה"ב דלא קפדי.

ולפמ"ש בהשיחה דאיירי בליכא מנהג אנשי המקום, וקפידת בעה"ב הוא כפשוטו, הרי החילוק בין רישא וסיפא הוא כשבעה"ב מקפיד דברישא לא מהני דבטלה דעתו ובסיפא מהני.

והנה בהמשך הברייתא איתא "א"ר יהודה כשות וחזיו אין בהם משום גזל באתרא דקפדי יש בהן משום גזל", והנה לפי' המ"מ דכל הברייתא מנהג אנשי המקום קאמר, צריך לומר דדברי ר"י לגבי מנהג המקום הם פירוש למ"ש בברייתא לפנ"ז, דלא נימא דרק בסיפא דליכא סתמא דלא קפדי מהני מנהג המקום, אלא גם ברישא במסתתי אבנים דסתמא לא קפדי מהני מנהג המקום אי קפדי, וזהו דאמר דכשות וחזיו דאיכא סתמא דלא קפדי, מ"מ מהני בזה

מנהג המקום.

משא"כ לפמ"ש בהשיחה, דברייתא איירי בקפידת בעה"ב כפשוטו ולא איירי במנהג המקום כלל, הרי נמצא דר"י דין חדש בפ"ע קאמר דאזלינן בתר מנהג המקום.

(ולענין הסתירה מרישא לסיפא לגבי סתמא שהובא לעיל לכ' צריך לומר, דמ"ש בהברייתא בעה"ב מקפיד הוא לאו דוקא דגם בסתמא כיון דליכא בזה סתמא דאינשי לא קפדי אין עם לומר שלא יהא של בעה"ב, משא"כ מ"ש אין בעה"ב מקפיד הרי אלו שלו הוא בדוקא בגילה דעתו להדיא.)

ביאור זה שלא הובא הברייתא להלכה

אמנם עפ"ז אינו מיושב כלל מה שדין מסתתי אבנים דברייתא לא הובא להלכה, דאם נאמר דדומה הוא לשאר בבי דמתני' דקאמר האופנים דסתמא דאינשי לא קפדי, הלא גם מסתתי אבנים הוא מהם? בשלמא מפסגי אילנות וכו' דליכא בהו סתמא ותליא בקפידת בעה"ב או בקפידת אנשי המקום מובן מה שלא הובא להלכה, דלא הובא רק דברים אלו שאפשר לקבוע להלכה דין בסתמא, אי סתמא קפדי א"ל, אבל לגבי מסתתי אבנים דאיכא סתמא צ"ע.

אבל באמת עצ"ע גם לגבי מפסגי אילנות וכו' כיון דגם בהם איכא חידוש דין דהסתמא דאינשי דקפדי אצל בעה"ב ליכא בהם, ולא אישתמיט בהפוסקים לחלק בזה וכמ"ש בהשיחה. (ומ"ש בהשיחה מדוע לא חילקו בזה לגבי מסתתי אבנים לא שייך לגבי מפסגי אילנות.)

ולכ' צריך לומר דמטעם זה הובא הדין דאצל בעה"ב לגבי נסורת הגם דשייך לכ' לשאר מילי ג"כ, כיון דסו"ס שורש הדין הוא דסתם אינשי קפדי אצל בעה"ב ולכן א"א לומר דכן הוא לכל מילי, דבדברים דגם אצל בעה"ב ליכא בזה סתמא כמפסגי אילנות וכו' שהובאו בברייתא לא נאמר דין זה.

ועפ"ז צע"ק מ"ש בהשיחה דלא אישתמיט בהפוסקים לחלק לגבי אצל בעה"ב במסתתי אבנים, דע"פ הנ"ל הרי מוכרח הוא מהברייתא דשאני הדברים המנויין בה דליכא בהם סתמא דקפדי אצל בעה"ב, וכנ"ל שי"ל שלכן הובא דין דאצל בעה"ב רק לגבי נסורת. ואולי זה בכלל מ"ש בהערה 26 דהדינים דסיוס הגמ' לא הובאו בהפוסקים, וא"כ בלא"ה מוכרחים ליישב באופן אחר השמטה זו, וא"כ לכ' י"ל כנ"ל. ודו"ק.

והנה לכ' קו' הנ"ל מה שלא הביאו הפוסקים הדין דמסתתי אבנים הוא עיקר היסוד למה שמחדש בהשיחה (וראה להלן דבלא"ה לכ' אין הכרח), דגם מסתתי אבנים אינו שייך להמנויין במתני' דאיכא בהם סתמא דאינשי, דמסתתי אבנים בעצם לא חשיבי באתרא דלית בהו צורך כלל כשיטת הברייטא, ובאתרא דאית בהו צורך שייך דין קפידה כשיטת התוספתא. וכיון דליכא דינא דסתמא בזה אלא תליא בהאתרא ה"ז בכלל מ"ש דתלוי במנהג המדינה וכמ"ש בהערה 42. ויסוד זה הוא בנוסף למ"ש בהשיחה ובהערה 33 לדייק שינוי הל' דברייטא איתא "אין בהם משום גזל" ולא "הרי אלו שלו כבמתני'".

והנה לכ' אפ"ל דמ"ש בהשיחה דשאני מסתתי אבנים דבעצם לא חשיבי כלל הוא לא רק לגבי מסתתי אבנים, אלא הוא החילוק בין כל הדברים המנויין במתני' והמנויין בברייטא, דבמתני' איירי בדברים דבעצם אית להו חשיבות אלא דסתמא דאינשי לא קפדי, אבל אי איכא מקום דדעת ודרך הבעה"ב להקפיד מהני הקפידא. משא"כ בהברייטא איירי בהדברים דבעצם לית להו חשיבות כלל.

אלא שבזה מחלק הברייטא דמסתתי אבנים אין בהם משום גזל כיון דבכל מקום בבבל אין בזה שום צורך כלל כמבואר בהשיחה, משא"כ מפסגי אילנות במקומות דלית בהו צורך לא חשיבי כלל ולא יהני אפי' מנהג המקום להקפיד אי ההקפדה הוא מצד דעת ודרך בנ"א להקפיד לחוד, ורק במקום דאית בהו צורך ומשום זה קפדי אנשי המקום, וזהו דתני דתליא בקפידת בעה"ב היינו צורך הבעה"ב שגורם הקפידא.

והיינו דמתבאר ממ"ש בהשיחה, דהנפק"מ בין הדברים דסתמא דאינשי לא קפדי ובטלה דעת בנ"א לזה, ודברים דלא חשיבי כלל (א"נ כדעת הנודע ביהודה דגם לא קפדי הוא מטעם הפקר) הוא, דתרי גווני קפידא איכא, מצד דעת ודרך בנ"א להקפיד ומצד צורך המקום שגורם להקפיד. ועפ"ז בהדברים דבעצם חשיבי רק דסתמא דאינשי לא קפדי מהני בהו מנהג המקום דקפדי לא רק אם יש צורך אלא גם קפידא מצד דעת בנ"א, משא"כ בדברים דבעצם לא חשיבי כלל לא מהני קפידא מצד דעת בנ"א רק קפידא מצד צורך המקום.

ועפ"ז מ"ש בהברייטא לגבי מפסגי אילנות וכו' דתליא בקפידת בעה"ב איירי בקפידה מצד הצורך בנ"ל. ונמצא דכל הברייטא בחד גווני מיירי, בדברים שבעצם לא חשיבי כלל. והחילוק בין רישא דמסתתי אבנים וסיפא דמפסגי

אילנות הוא בצורך המקום לחוד.

ועפ"ז היישוב להסתירה מרישא דבעה"ב מקפיד לסיפא דאין בעה"ב מקפיד לגבי הדין בסתמא (שהובא לעיל) צריך לומר, דבעה"ב מקפיד הוא דוקא משא"כ אין בעה"ב מקפיד לאו דוקא, דאין צריך גילוי דעת להדיא דאינו מקפיד כיון דאיירי בדברים שבעצם לא חשיבי.

ואם כנים הדברים הי' אפשר ליישב מה שלא הובא בהפוסקים הדין דמפסגי אילנות וכו' באו"א מהמובא לעיל, דהיישוב בהשיחה מה שלא הובא מסתתי אבנים הוא גם לגבי מפסגי אילנות וכו', דכמו מסתתי אבנים תליא בצורך המקום ה"ה מפסגי אילנות תליא בצורך המקום. וכן משמע לכ' בהערה 42 "הרמב"ם ושו"ע השמיטו הדינים ד"מסתתי אבנים כו'", כי דינים אלו משתנים ממדינה למדינה ומזמן לזמן, לפי צורך ותכונות המדינה, דלכ' קאי על כל הדינים בהבירייתא שהשמיטו הרמב"ם ושו"ע.

אמנם העומד לנגדי הוא ל' הברייתא לגבי מפסגי אילנות "בעה"ב מקפיד עליהן הרי אלו שלו", ולא אין בהם משום גזל כדקתני רישא במסתתי אבנים, ומשמע דאין אלו דברים דלא חשיבי כלל, וכמבואר בארוכה בפנים השיחה. ועוד יש לדייק דקתני "בזמן שבעה"ב מקפיד" ולא במקום שבעה"ב מקפיד, ומשמע דלא איירי דוקא בקפידה מצד צורך המקום.

וא"כ כיון דמבואר בהברייתא דבמפסגי אילנות כו' ליכא סתמא דאינשי דלא קפדי צ"ל כנ"ל דדברים אלו חשיבי יותר מהמנויין במתני' דאיכא סתמא דלא קפדי, וא"כ שוב צריך ליישב מה שלא הובא בפוסקים כדהובא לעיל. ול' הברייתא דנקט גבי מפסגי אילנות "יש בהם משום גזל" צריך לומר דנקט כן אגב רישא דקאמר "אין בהם משום גזל".

והנה עפ"ז עדיין צ"ע מה שלא הובא להלכה מפסגי אילנות וכו' דקמ"ל הדין דתליא בקפידת הבעה"ב, דכנ"ל מה שלא הובא מסתתי אבנים נתבאר היטב בהערה 42, אבל פרט זה דבליכא מנהג אנשי המקום שתליא בקפידת בעה"ב עפמ"ש שם.

ולכ' צריך לומר דדין זה דקפידת בעה"ב מובן מאליו מהא דנפסק דתליא בסתם אינשי אי קפדי או לא, ותליא במנהג אנשי המקום, דמזה מובן ממילא דהיסוד לזה הוא דבקפיד ה"ז של בעה"ב ובלא קפיד אין בו משום גזל. אלא

שבדרך כלל איכא בזה סתמא דאינשי או מנהג אנשי המקום דאזלינן בתרה, וא"כ מובן מאליו דבליכא חד מהני דשוב תליא בקפידת בעה"ב עצמו.

ועפ"ז י"ל דהא דהטור כן הביאו להלכה הוא (דמלבד דקמ"ל דגם מסתתי אבנים הוא בכלל שאר מילי דתליא בקפידת בעה"ב וכדעת התוספתא), משום דדרכו לפרט יותר, אבל ליכא פלוגתא בעיקר הדבר.

ועד"ז מובן לגבי הברייתא, דבמה דתני דתלוי בקפידת בעה"ב עיקר החידוש הוא השלילה דליכא בדברים אלו הסתמא דאינשי דקפדי, וממילא מובן דתלוי בקפידת בעה"ב.

ביאור דין מסתתי אבנים ע"פ המגיד משנה והשיחה

והנה עפכ"ז יובן הפירוש במ"ש בברייתא לגבי מסתתי אבנים לפי המבואר בהשיחה, דהנה מל' הברייתא מובן דשאני מסתתי אבנים דלא תליא בקפידת בעה"ב. ובביאור הטעם דשאני מסתתי אבנים, הנה לפי' המ"מ דבזמן שבעה"ב מקפיד הכוונה לקפידת אנשי המקום, ולא איירי בקפידת בעה"ב כלל, מקום לומר דמסתתי אבנים דומה לשאר דברים המנויין במשנה דסתם אינשי לא קפדי עליהם, משא"כ מפסגה אילנות וכו' ליכא סתמא בזה, ולכן תליא במנהג המקום.

וגם דברי ר"י לגבי כשות וחזיו מתפרש עד"ז, דדומה הוא למסתתי אבנים דסתמא דאינשי לא קפדי, ומ"מ אי בהאי אתרא קפדי אפי' ע"ז יש בהם משום גזל (וכמבואר כן בשו"ע אדה"ז שם).

אמנם להמבואר בהשיחה דאיירי מסתתי אבנים בעושה אצל בעה"ב, הרי נמצא דברייתא קמ"ל דהגם דבשאר דברים סתמא דאינשי קפדי, מ"מ במסתתי אבנים גם אצל בעה"ב סתמא דאינשי לא קפדי, דבעצם לא חשיבי כלל.

ביאור השיחה בדברי אדמו"ר מהר"ש

והנה עוד יש להעיר לגבי המבואר בהשיחה ליישב דברי אדמו"ר מהר"ש שתי' זה שצריך פסוק דפסל לך פסולתן שלך, וחילק בין אבנים סתם וסנפירין, דלכ' מעיקרא לא קשה כלל שהרי לה' הארץ ומלואה והוי כעושה אצל בעה"ב דהרי אלו של בעה"ב, הנה עפמשנת"ל מובן דמיושב קושיא זו כיון דבלוחות איירי בדין של מסתתי אבנים, הרי גם אצל בעה"ב סתמא דאינשי לא קפדי ואי קפדי בטלה דעתו, ולכן הוצרך אדמו"ר מהר"ש לחלק בין אבנים סתם וסנפירין.

וכמ"ש סברא זו בהשיחה וכן מבואר לכ' פי' הדברים בהשיחה הבלתי מוגה בשיחות קודש, וכדי ליישב דברי אדמו"ר מהר"ש אין הכרח למה שמחדש בהמשך השיחה, ורק כדי ליישב מה שלא הובא מסתתי אבנים בפוסקים (וכבר העיר הרב גערליצקי שליט"א בא' הגליונות דאינו מובן כ"כ הכרח החידוש דהשיחה).

אלא שעדיין צריכים למשנ"ת בהמשך השיחה ליישב דברי אדמו"ר מהר"ש מטעם אחר, דע"פ המבואר לעיל דגם לגבי מסתתי אבנים דסתם אינשי לא קפדי, מ"מ דאתרא דקפדי ה"ז של בעה"ב, וע"פ מ"ש בהשיחה "וויבאלד אז כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אחד לבטלה איז די קושיא להיפך: דער אויבערשטער איז אויף אלעס קפיד", דלכ' הכוונה בזה דיוקשה על מ"ש אדמו"ר מהר"ש לחלק בין אבנים סתם וסנפירין, דלמה לא תירץ בפשטות דמצד הקב"ה הוה כאתרא דקפיד על הכל אפי' על מסתתי אבנים? וקושיא זו אינו מיושב רק עפמשנ"ת בהמשך השיחה דמסתתי אבנים בעצם לא חשיבי כלל, ותלוי זה בצורך המקום.



חש בראשו יעסוק בתורה

הרב חיים רפפורט

רב ומו"צ – לונדון, אנגלי'

פירוש דברי חז"ל: אם חש בראשו איך יוכל לעסוק בתורה?

א. איתא בגמרא (עירובין נד, א) "אמר ריב"ל, המהלך בדרך ואין עמו לוי', יעסוק בתורה, שנאמר (משלי א, ט) 'כי לוית חן הם'. חש בראשו יעסוק בתורה, שנאמר 'כי לוית חן הם לראשך'. חש בגרונו יעסוק בתורה, שנאמר (שם) 'וענקים לגרגרתיך'. חש במעיו יעסוק בתורה, שנאמר (משלי ג, ח) 'רפאות תהי לשרך'. חש בעצמותיו יעסוק בתורה, שנאמר (שם) 'ושקוי לעצמותיך'. חש בכל גופו יעסוק בתורה, שנאמר (שם ד, כב) ולכל בשרו מרפא. אמר רב יהודה ברבי חייא, בא וראה, שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. מדת בשר ודם, אדם נותן סם לחבירו, לזה יפה ולזה קשה. אבל הקב"ה אינו כן, נתן תורה לישראל סם חיים לכל גופו, שנאמר ולכל בשרו מרפא. ע"כ.

והקשה בספר תורת חיים¹ (ע"ז כח, א) "כיון דחש בראשו ובמעיו וכ"ש בכל גופו, היאך מצי לעסוק בתורה"². וכ"כ בספר מכתב לחזקיהו³ (עירובין שם): "רבים תמהים, דחזינן דמי שהוא חולה אינו יכול לעסוק בתורה, ואם יעסוק בתורה מכביד עליו חוליו, כמו שאנו רואים במי שיש לו כאב הראש"⁴.

[ויעויין בחידושי המאירי (עירובין שם) אשר, כנראה, מפני קושיא זו הביא פירוש חדש ב"חש בראשו יעסוק בתורה", והוא, ש"אם הוא חלוש הטבע וחושש שגירסתו תכאיבהו ראשו אל יחוש בזה, כי לית חן הן לראשן, כלומר ד"ת הם שומרי הבריאות", ושלל את הפירוש הרגיל בזה"ל: "אין לפרש שאם יש לו מיחוש הראש ממש שיעסוק בתורה, ש'כל מיחוש ולא מיחוש הראש' (שבת יא, א), ואינו יכול לעסוק כלל, אפילו כשירצה".

גם בדרשות איתן האזרחי⁵ מיאן בהפירוש הפשוט בדברי הגמרא בגלל קושיא זו, "שאיין ר"ל שילמוד ממש בתורה כי בודאי אם הוא חש בראשו לא יוכל להתעסק בתורה על נכון, אך ר"ל שאם הוא חש בראשו או באיזה אבר אחר אזי יעסוק בתורה, כלומר יעיין בתורה איזה עבירה שעשה מה שנוגע בראשו, או באותו אבר שחטא ולכן כואב לו אותו אבר, מדה כנגד מדה".

ויש שכתבו לפרש מאמר חז"ל זה שלא כפשוטו, וביארו מ"ש "חש בראשו", "חש בגרונו", "חש במעיו", "חש בעצמותיו" ו"חש בכל גופו" על מיחושים וענינים רוחניים⁶].

(1) להג"ר אברהם חיים שור זצ"ל.

(2) ראה רמב"ם הל' דעות פ"ד ה"א: "אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה". ולהעיר גם מהל' תשובה פ"ט ה"א: "שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש ונהגה בחכמתה תמיד שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה כגון חולי כו".

(3) להחכ"ם הרב חיים חזקיהו מדיני זצ"ל, בעהמח"ס שדי חמד.

(4) אבל ראה דרשות חתם סופר (ח"א יז, ג; ח"ג לג, רע"א) שבאמת "כן דרכה של תורה שרפואותי הפכיים, ע"ד מה יעשה אדם ויחי, ימית עצמו (תמיד לב, ב), ואמרו 'חש בראשו יעסוק בתורה', ומהידוע כי לפי הטבע הוא מזיק למיחוש הראש".

(5) להג"ר רבי אברהם הכהן רפפורט תלמיד הסמ"ע - נספחו לשו"ת איתן איתן האזרחי (אוסטראה תקנ"ו), בקונטרס אחרון (סג, ג).

(6) ראה בינה לעתים דרוש מג (עמ' רעז). ובכ"מ. וראה מטה משה - נעתק לקמן ס"ד.

ובתורת חיים (ע"ז שם) תירץ ד"צ"ל דאכתי לא מרגיש כאב גמור, אלא חששא בעלמא, ולהכי נקט לישנא ד'חש', משמע מיחיש בעלמא, וע"ד לשון הגמרא (ע"ז שם) על דברי הברייתא "החושש בשיניו לא יגמע בהן את החומץ" – "חושש הוא דלא, הא כאיב לי טובא, שפיר דמי".⁷ [וכ"כ המכתב לחזקיהו (שם) דמ"ש 'חש בראשו יעסוק בתורה', ר"ל מיחוש בעלמא].

ובאופן אחר קצת הציע התורת חיים במק"א (שבועות טו, א) ד"חש בראשו דקאמר היינו שהוא חושש שמא יבא לידי כאב ראשו, לכך יעסוק בתורה ותגין עליו שלא יבא לידי כאב ראש", ד"דבר המגין נמי רפואה קרי לה דכתיב (שמות טו, כו) 'כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך', ופשטא דקרא משמע שישמרהו ממחלת מצרים, ויגן עליו, וקרי לי' רפואה", ע"ש.

וכדבריו מפורש יוצא ממ"ש בחידושי אגדות מהרש"א (עירובין שם), שם

וראה בן יהודע (עירובין שם): "מדבר בחולי הנפש וחש בראשו הוא עון הגאווה שהיא בראש יעסוק בתורה שהיא מביאתו לידי ענוה כו', חש בגרונו רמז לעון הדיבור כמו לשה"ר וכיוצא כו' יעסוק בתורה כו', חש בבני מעים ר"ל באיסור אכילה כו' יעסוק בתורה כו', חש בעצמותיו ר"ל איסור השייך באשתו בענין תשמיש כאיסור נדה או שלא כדרכה וכיו"ב שיש שם השחתת זרע והאשה נקראת עצם של הזכר כו' יעסוק בתורה שנקראת אשה".

וראה - ע"ד החסידות - סד"ה רפאני ה' וארפא תקס"ח (סה"מ תקס"ח ח"א עמ' ריט); מאמרי אדמו"ר הזקן על מאמרי רז"ל (עמ' תנ). ועוד.

ויש אומרים "דרך צחות כי הוא בדרך בתמי', חש בראשו יעסוק בתורה" [?] והאיך יוכל אם יש לו כאב הראש לעסוק בעמקי שכליות התורה, וכן אם הוא חולה בכל גופו איך יוכל לעסוק בתורה] [?] (דברי תורה, להרה"ק ממונקאטש, מהדורא תנינא אות ע). ויש שאמרו על זה דרך צחות עפמ"ש המהרי"ל ש"כל הרפואות והלחשים שבכל התלמוד אסור לנסות אותם משום דאין אדם יכול לעמוד על עיקרם" (ליקוטים בסוף מנהגי מהרי"ל); "שיש חרם הקדמונים שאין לסמוך על רפואות התלמוד" (ים של שלמה חולין פ"ח סי' יב) - ראה 'נפלאות הרבי' (בילגורייא תרע"א) אות רלו (עמ' 81) שהחזוה מלובלין נהנה ממילתא דבדיחותא זו. וראה גם הקדמת המו"ל לשו"ת דברי יואל ח"א (עמ' טז).

7) וראה גם הרחב דבר להנצי"ב (בראשית מד, א) "חש בראשו יעסוק בתורה כו', ולכאורה הוא פלא והרי מי שראשו כאב לו אינו יכול לעסוק בתורה, אלא משמעות חש הרגש קל ולא כואב הרבה, וכדאיתא בע"ז דכ"ח חושש הוא דלא הא כאיב לי' טובא כו', הרי דלשון חש אינו כואב". [ויש להעיר גם מלשון הברייתא (סוכה כו, א): "חולה שאמרו לא חולה שיש בו סכנה, אלא אפילו חולה שאין בו סכנה, אפילו חש בעיניו, ואפילו חש בראשו"].

נתקשה על אמרם "חש בראשו יעסוק בתורה", הלא קיי"ל (שבועות טו, ב) ד"אסור להתרפאות בדברי תורה" [ראה לקמן ס"ד], ותירץ "דהכא לא ב'חלה ראשו' כבר קאמר, אלא ב'חש בראשו', שלא יבא לידי חולי ממש", וכבר אמרו (שבועות שם) ש"להגן שרי".

[והוסיף המהרש"א שעפ"ז "יתיישב הא דחש בראשו יעסוק בתורה, והרי אמרו בנדרים (מא, סע"א) דחולי ראש הדיבור קשה לו⁸, אלא ע"כ דהכא לא איירי בחלה ממש כבר בראשו⁹, אלא דחש קצת בראשו, ועדיין לא חלה ונפל למטה¹⁰] והוא עדמ"ש (שבת לב, א) "חש בראשו, יהי דומה בעיניו כמי שנתנהו בקולר. עלה למטה ונפל, יהי דומה בעיניו כמו שהעלוהו לגרדום לידון". ובפירוש רש"י שם: "חש בראשו, חששא בעלמא מיחוש קל"].

וכ"נ ממ"ש בקונטרס ומעין לכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע (מאמר טז פ"ב): "וכן יש שטותים כאלו שנדמה שכבד לפניו מפני בריאות גופו וכדומה בפרטי החושים, שקשה עליו לייגע המוח, או מחמת הבנת הענינים, שכל זה הוא שקר מוחלט, שהרי חש בראשו יעסוק בתורה כו', חש בכל גופו יעסוק בתורה שנאמר ולכל בשרו מרפא, א"כ אין זאת כי אם שהרוח שטות מנהיגו בדרך לא טובה עד שעושה היפוך השכל לגמרי, מלבד שזהו היפך רצון הבורא ש'לכך נוצרת', לעסוק בתורה ועבודה".

הרי שהביא מ"ש "חש בראשו יעסוק בתורה" לענין מי "שנדמה שכבד לפניו מפני בריאות גופו וכדומה בפרטי החושים", ולא לענין חולה ממש.

(8) ראה טושו"ע יו"ד סי' שלה ס"ח: "אין מבקרינ לא לחולי מעים ולא לחולי העין ולא לחולי הראש וכן כל חולי דתקיף לי' עלמא וקשה לי' דיבורא".

(9) אבל במקום אחר (חדא"ג מהרש"א שבת סז, א) כתב בביאור דיוק הלשון "חש בראשו יעסוק בתורה, ולא קאמר יעסוק בברי תורה", - "עפמ"ש במס' נדרים שהדיבור קשה לכאב עינים ולמיחוש הראש וע"כ אמר גם שא"א לעסוק בדיבור של תורה שהדיבור קשה לו מ"מ יעסוק בתורה במחשבתו או במעשה הנוגע לתורה ויהיה לו רפואת הנפש ג"כ רפואה לחולי ראשו".

(10) ראה גם תוד"ה ואימא (ברכות נד, ב): "ודוקא בחולה שנפל למטה אבל חש בראשו או במעיו ואינו מוטל למטה לא".

[ובאופן אחר פירש הרה"ק בעל מנחת אלעזר ממונקאטש זצ"ל¹¹ שחז"ל דברו כנגד מי שסובל ממחלת העצבים¹² "שהתורה תהי' לו לרפואה, מחמת תענוג ושמחה שיהי' לו מהתורה יתחזק ויתרפא לבבו וגם עצביו, ועי"ז יתרפא בכל גופו ודייקן חז"ל בלשונם כנ"ל, חש בראשו יעסוק בתורה ולא אמרו 'למוד תורה' היינו כפשוטו, רק יעסוק, עפמ"ש הט"ז או"ח סי' מז סק"א בברכת 'לעסוק' בד"ת' היינו עסק התורה בפלפול ועיון¹³, וזהו משמח לבבו ושיקוי לעצמותיו ועורקיו¹⁴].

קושיית המפרשים: "עינינו רואות שאין הכאב עובר ממנו"!

ב. בספר שבט מוסר¹⁵ (פכ"ב) הקשה: הלא "עינינו הרואות, שאדם החושש בראשו אע"פ שיעסוק בתורה אין כאבו עובר ממנו, ואיך אמר חש בראשו יעסוק בתורה כאילו בעסקו בתורה כאבו מתרפא, ואינו כן, שענינו רואות שאין הכאב עובר ממנו".

ותירץ בשבט מוסר, שכוונת חז"ל היא "שאינ עת שיכול האדם ליפטר מן התורה אפילו כשהוא חולה"¹⁶ וזוהי כוונת חז"ל באמרו "חש בראשו יעסוק בתורה, כלומר אע"פ שיהי' לו מיחוש ראש יעסוק בתורה, וכן חש בכל גופו,

(11) בספר דברי תורה הנ"ל הערה 6.

(12) "נתפשט בעוה"ר בדורותינו מחלת העצבים נערווע"ז כמעט ברוב בנ"א וזהו גורם דאגות בלבם יומם ולילה ר"ל . . . זהו חדשים מקרוב באו שירדה חולשה לעולם בעצבותם, אבל בזמן הבית לא הי' נתפשט וניכר מחלה זו" (דברי תורה שם).

(13) להעיר ממ"ש בספר אסף המזכיר (להר"מ מאזוז שליט"א, בני ברק תשע"ג) מערכת התי"ו (עמ' תנד): "תלמוד בבלי בגימטריא כאב ראש שהעיון בו תרופה לכאב ראש" כמ"ש "חש בראשו יעסוק בתורה".

(14) גם רבינו דייק ד"ח בראשו יעסוק בתורה" פירושו עפמ"ש הב"ח (או"ח שם) "העמל והטורה, שתהיו עמלים בתורה". ועוד שצ"ל "לא רק כפועל שממלא את שעות העבודה ואח"כ הולך לנוח אלא כמו בעל עסק שאפילו בעת השינה חולם אודות העסק" ('תורת מנחם-מנחם ציון', ח"א עמ' 153).

(15) להגה"ק ר' אליהו הכהן האתמרי - מהספרים המובאים בדא"ח ובאגרות רבותינו.

(16) ראה רמב"ם הל' ת"ת פ"א ה"ח: "כל איש מישראל חייב בת"ת כו' בין שלם בגופו בין בעל יסורין" (ראה כסף משנה שם שפירש "בעל יסורין" – חולה!). ובעבודת המלך על הרמב"ם שם כתב שמקורו הוא מסוגיא דעירובין "חש בראשו - יעסוק בתורה"!

ובעשותו כך שגם בשעת המיחוש והכאב עוסק בתורה ואינו חושש, רואה השם בצערו ומרפא אותו".¹⁷

לפי דבריו אין כאן ענין 'סגולי', שלימוד התורה מרפאה את הגוף ואבריו, כי אם שעל ידי זה שלומד תורה זוכה הוא, שהקב"ה מרפא אותו בזכות התורה שלומד.

והוא על דרך מ"ש בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' שנח), שם הקשה, איך אמרו "חש בראשו יעסוק בתורה", "כיון דלא חשיד הקב"ה דעביד דינא בלא דינא [ברכות ה, ב], ובודאי הוי ע"י עון, א"כ מה יועיל לו עסק התורה אם לא תיקן עונו, ע"ש. ותיירץ, "דהתורה מכפר עון", ו"אם לומד לשם כפרה ודאי מכפר, אם עכ"פ עזב דרכו הרעה", וע"כ יעסוק בתורה כי עי"ז יתכפר עוונות וממילא יתרפא גופו מחליו אשר חלה בגלל עוונותיו, ע"ש.

ובאופן אחר קצת איתא בספר דגל מחנה אפרים (פ' מצורע) בביאור המאמר "חש בראשו יעסוק בתורה", "כי כל החלאים ונגעים שבא על האדם ר"ל הוא מחמת שפגם בתורה, וכשעוסק בתורה התורה מכפרת עוונותיו". ועפ"ז ביאר מש"נ (ויקרא ז, לו) "זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת וגו'"¹⁸ ד"זאת התורה מכפרת מה שעולה וחטאת מכפרת, וכן מה שכולם מכפרים התורה ג"כ מכפרת", ועפ"ז פירש הכתוב (ויקרא יד, נד) "זאת התורה לכל נגע הצרעת", שהתורה "מרפאת לכל בשרו ע"י שמכפרת על כל עוונותיו וממילא נתרפאו כל הנגעים והחלאים".

ולפי דבריהם סרה בפשיטות קושיית המהרש"א (הנ"ל ס"א) ממה שאמרו "אסור להתרפאות בדברי תורה", שהרי אין כאן ריפוי, אלא כפרת עון ע"י לימוד התורה, ומשנתכפרו עוונותיו מתרפא ממילא ממיחושיו.

17) ובמקום אחר מדרש אליהו דרוש ט (נח, ד) כתב בעל שבט מוסר ש"לפי פשט המאמר" כוונתו, דהנה חז"ל כתבו בכמה מקומות "רפואות הנפש ורפואות הגוף כדי שיהי' האדם בריא לעבודתו ית'", וידוע שכל דבריהם "רמזים בתורה או בנביאים או בכתובים, ולזה אמר חש בראשו יעסוק בתורה, כלומר ובעסקו בתורה שם ימצא רפואתו ששם ימצא כתוב רפואתו, חולי הנפש וחולי הראש וחולי כל האברים". וע"ש מ"ש עוד ע"ד הדרוש.

18) ראה מנחות קי, א: "כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם", ע"ש.

ביאור מאמר זה ע"פ תורת החסידות

ג. אבל בדברי רבינו בכו"כ מקומות ביאר הענין באופן אחר, וזלה"ק: "ובזה מתרצים מאמר רז"ל בערובין נ"ד ע"א חש בראשו יעסוק בתורה כו', חש בגרונו יעסוק בתורה וכו', רפאות תהי. והקושיא פשוטה – שהרי רואים שהחש בראשו ועוסק בתורה, ובכ"ז אינו מתרפא על אתר. וכמה תירוצים בדבר, ואחד מהם הוא, אשר התורה היא קומה שלימה, וכמ"ש [במדבר יט, יד] זאת התורה אדם, ובמילא יש בה ענינים ששייכים לראש, ויש ששייכים לגרון וכו'. וכשחש בראשו יעסוק בתורה ואם יצליחו השי"ת שיוזמן לו החלק שבתורה ששייך לראש אז יתרפא כו', אבל לא כל אחד יש לו עינים זכות ובהירות למצוא את המקום בתורה המיוחד לאבר פלוני"¹⁹.

ואכן "בגדולי ישראל הי' כן בפועל, שבעת מיחוש בענין פרטי מצאו את החלק כתורה שבו נמצאת הרפואה לאותו ענין, ועי"ז נפעלה רפואת גופם בפשטות, משא"כ במי שבמעמד ומצב ד"אין גו' אתנו יודע עד מה"²⁰

ובשיחת שבת חזון ה'תשל"ו (ס"א) הוסיף רבינו שהוא עדמ"ש בשו"ע רבינו הזקן (או"ח סי' רצט ס"כ) "קצת נוהגים לדלות מים בכל מוצ"ש מהבארות או מהמעיינות, לפי שאמרו חכמים (ויק"ר כב, ד במדב"ר יח, כב) שבארה של מרים שהיא בימה של טבריא היא מחזרת בכל מוצאי שבת על כל הבארות והמעיינות, וכל מי שפוגע בה ושותה ממימי' מתרפא מיד מכל תחלואיו, לכך נוהגין לדלות בכל

19) אגרות קודש ח"ה (עמ' נג ואילך) – ממכתב ה' כסלו ה'תשי"ב. וכ"ה בכ"מ בשיחות רבינו, ראה לדוגמא ספה"ש תש"נ ח"ב (עמ' 538 הערה 78): "הרי לפעמים ע"י עסק בתורה לא בטל המיחוש בגלוי? אלא נאמר (חוקת יט, יד. וראה זח"ב קיז, רע"ב. ח"ג כט, ב. ובכ"מ) זאת התורה אדם, שבתורה ישנה כל חלקי האדם, וע"י העסק בחלק התורה המכוון לראש האדם, נתתקן המיחוש שבראש, וכיו"ב בכל חלקי הגוף; אבל מכיון שאין אנו יודעים איזה חלק בתורה מכוון להראש וכיו"ב, צריכים להתעסק בכו"כ חלקי התורה!" (ראה גם שיחת ש"פ בחוקותי ה'תשמ"ו – תורת מנחם תשמ"ו ח"ג עמ' 400).

וראה גם תורת מנחם חלק ח עמ' 175; חלק יא עמ' 280; חלק יג עמ' 176; חלק מא עמ' 149. שיחת שמח"ת ה'תשל"ב.

20) שיחת פורים תשמ"ז (תורת מנחם תשמ"ז ח"ב עמ' 624).

מוצ"ש כי אולי יזדמנו להם מבארה של מרים²¹, ועד"ז כללו חז"ל ואמרו, חש בראשו וכיו"ב יעסוק בתורה, שמא יזדמן לו אותו חלק המתאים לרפואתו, ע"ש.

וע"ש שהוסיף דאף שעיקר הרפואה אינו אלא כשלומד החלק המתאים, הרי גם כאשר לומד חלק בתורה שאינו קשור במישרין לרפואת הראש, אפילו אם לא יזכה לכיון לאותו חלק המכוון כנגד אותו חלק בגופו שצריך לרפואה, יועיל לו הלימוד לרפואתו, במקצת עכ"פ, מצד ענין ההתכללות שבתורה, שתורה אחת היא²², ע"ש.

[ומצאתי בעז"ה שמקור ביאור זה, בכללותו, הוא בדברי הרה"ק ר' לוי יצחק מבארדיטשוב זצ"ל, נדפסו בספר קדושת לוי עה"ת (ירושלים תשי"ח) ב'ליקוטים' שבסוף הספר (שיז, ב ואילך) על מאמר חז"ל הנ"ל, וז"ל:

ונדקדק למה צריך התנא לחשוב בפרטי לכל האברים תחלה ואח"כ אמר על כל הני לכל בשרו כו', ובקיצור הו"ל לכתוב החש בכל אבר ואבר יעסוק בתורה שנאמר 'לכל בשרו מרפא'. ונראה דהכלל הוא כך, כמו שיש סמים גשמיים לרפאות, כן יש סמים רוחניים בתורה הקדושה לרפאות, אבל לזה צריך צדיק וחכם גדול לידע איזה מקום ואיזה ענין בתורה שבו מרפאות את האבר הזה. וגם יש בסימנים גשמיים דהיינו סם החיים שבסם זה נתרפא כל מיני החולאים, כן יש ענין בתורה כשעוסק בזה הענין אז נתרפא כל החולאים שיש בעולם. והצדיקים יודעין הענין שבתורה, שבזה נתרפא חולת הראש, ובזה נתרפא שאר אבר, ויש צדיקים שיודעין ענין בתורה שבזה נתרפא כל מיני חולאים. וזה 'החש בראשו יעסוק בתורה', דהיינו בענין שבו נאמר 'לויית חן הם לראשך', עד החש בכל גופו צריך לעסוק בתורה שנאמר 'לכל בשרו מרפא', עכ"ל²³].

ובעומק יותר ביאר רבינו, דכשם שהגוף מתחלק לרמ"ח אברים ושס"ה גידים כך יש כנגדם תרי"ג מיני כוחות וחיות בנשמה (תניא פנ"א), וכאשר האדם הוא שלם בשמירת כל התרי"ג מצות (שהם כנגד רמ"ח אברים ושס"ה גידים),

21) ראה גם שיחת ש"פ תרומה ה'תשמ"א סעיף סג. 'תורת מנחם - תפארת לוי יצחק' ח"ב, עמ' קעח, הערה 27.

22) להעיר מצפצפ"נ מהד"ת פא, א; צפע"נ עה"ת הפטרת פ' ואתחנן - בביאור מאמר התוספתא (סנהדרין פ"ז ה"ד) "כל התורה ענין אחד".

אז הוא "תמים ושלם בכל אברי הנפש . . משא"כ אם חיסר מצוה אחת או פגם בה הרי נעשה מחוסר אבר" (לקו"ת נצבים ד"ה כי המצוה).

וכך כתב רבינו: "עניני גוף האדם תלויים בעניני נשמת האדם, ועניני האיש הישראלי תלויים בתורה, ובמילא כל מה שברא הקב"ה בגוף נמצא דוגמתו ומקורו בנשמה, וכל מה שישנו באיש הישראלי נמצא הוא בתורה", ו"מזה מובן שכשצריכים תיקון בגוף צ"ל תיקון בענין המתאים דהנשמה, וכשצריכים תיקון ושיפור בענין של איש הישראלי, צריכים תיקון ושיפור בענין המתאים בתורה, וכמאמר רז"ל **חש בראשו יעסוק בתורה חש בכל גופו יעסוק בתורה**".²³

והאריך בזה רבינו גם ברשימותיו (חוברת טו) ד"חש בראשו חש בגורנו יעסוק בתורה" פירושו שע"י העסק בתורה נעשה תיקון באברי הנפש, ועי"ז נעשה התיקון גם באברי הגוף, והיא הסרת המיחוש. ואף שהמצוות, רמ"ח פיקודין, נקראים רמ"ח אברים דמלכא, שבהם תלוי קיום וחיות אברי הנפש, מ"מ כאשר יש מיחוש, לא די בעשיית המצוה אלא יש צורך גם בלימוד התורה כמו שחולי אין מרפאין באכו"ש שמספיק כל זמן שהאדם בריא, כי אם ברפואות דוקא, ועד"ז בחולי ברוחניות שרפואתו ה"ה ע"י עסק התורה, ע"ש.

קושיית המפרשים ממ"ש "אסור להתרפאות בד"ת", ותירוץ בדא"פ ע"פ תורתו של רבינו

ד. והנה בספר מטה משה (לתלמידו של מהרש"ל) עמוד התורה (שער א) הקשה: "היאך אמר חש בראשו יעסוק בתורה, וכן כולן, הלא אסור לרפאות בדברי תורה אם לא קודם שבא החשש, דלהגן שאני, כדאיתא במסכת שבועות (טו, ב) אבל אח"כ לא". וברמב"ם (הל' ע"ז פ"א הי"ב) פסק בסכינא חריפא: "הלוחש על המכה וקורא פסוק מן התורה כו', לא די להם שהם בכלל מנחשים כו' אלא שהן בכלל

(23) "ישנם אמנם זמנים של העלם והסתור - העלם בכללות העולם, או העלם באדם עצמו מצד העדר עבודתו - שבהם יכול להיות גם מצב שיהי' האדם שלם ברוחניות אבל לא בגשמיות, או שלם בגשמיות אבל לא ברוחניות. אבל, מצב זה הוא מצד החטא, ולא מצד סדר הבריאה; ואילו רצוננו והשתדלותנו שהגשמיות והרוחניות יהיו קשורים זה בזה, כפי שהוא מצד סדר הבריאה" (תורת מנחם ח"א הנ"ל הערה 19).

הכופרים בתורה²⁴ שהן עושין דברי תורה רפואת גוף ואינן אלא רפואת נפשות". ובספר תורת חיים (שבועות שם) הוסיף לתמוה, שבעל המאמר "חש בראשו יעסוק בתורה" ובעל המאמר "אסור לרפאות בדברי תורה" אחד הוא - רבי יהושע בן לוי.

בגלל קושיא זו ביאר בספר מטה משה (שם) שכוונת המאמר "חש בראשו יעסוק בתורה" ה"ה כלפי חולי רוחני דייקא, "כי ידוע כמו שיש חולי הגוף כן יש חולי הנפש, וכל החששות אלו חששות נפשיות הן, ואותן חששות רפואה שלהן עסיקת התורה הוא", ע"ש שפירט באריכות גדולה סוגי החלאים שכיוונו להם באמנם "חש בראשו", "חש בגרונו", "חש במעיו", "חש בעצמותיו" ו"חש בכל גופו".

ובספר תורת חיים (שם) חילק בין מי "שאומר פסוקים דרך לחש, וזה ודאי אסור, שעושה דברי תורה רפואת הגוף, ואינן אלא רפואת הנפש", למי "שעוסק בת"ת לש"ש לקיים מצות השם שצוה ללמוד, ומתכוין שיועיל לו זכות ת"ת שיתרפא מחליו, לכך שפיר דמי, שזכות ת"ת הוא אחד מן הזכויות שהאדם אוכל מפירותיהן בעוה"ז והקרן קימת לו לעוה"ב".

בפסקי ריא"ז (סנהדרין ז, א) כתב שרק ללחוש על המכה אסור, אבל "אם יש עליו קדחת, מותר ללחוש עליו ולהתרפאות בדברי תורה, הואיל ואין בו מכה". ובספר פתח עינים להחיד"א (שבועות שם) הביא ודייק כן מדברי עוד ראשונים, וכתב ד"אפשר דטעמייהו דהני רבוואתא" הוא משום דקיי"ל "חש בראשו יעסוק בתורה", ו"פשטא דמילתא מוכח דכאיב לי' כאיבא, ואמר דיעסוק בתורה ויתרפא, והא ריב"ל גופי' אמר אסור להתרפאות, אלא מוכרח דיש לחלק בין יש לו כאב או חולי כמו קדחת וכיוצא דאז שרי ובדאיכא מכה דוקא אסר", ע"ש. ועוד הרבה תירוצים וחילוקים נאמרו ונשנו בזה, והאריכו בהם

24 וראה זיו המשנה על הרמב"ם שם דמ"ש הרמב"ם "שהן בכלל הכופרים בתורה" - "אין כוונתו שיהי' ממש בכלל הכופרים בתורה שלא יהי' להם חלק לעוה"ב" שהרי לא נמנו בכלל אלו שאין להם חלק לעוה"ב (הל' תשובה פ"ג ה"ו ואילך), "אלא על כרחך כוונת רבינו הוא שהוא רק מעין הכופרים אבל לא כופרים ממש וכדדייק בלשונו שהם בכלל הכופרים ולא אמר שהם כופרים בתורה, ובודאי אין בזה אלא איסור לבד".

האחרונים²⁵.

אבל לפי ביאורו של רבינו אולי י"ל דכיון שמי שחש בראשו עוסק בתורה כד לרפאות "אברי נפשו" תחלה, אלא שע"ז שמרפא את חלקי הנפש נמשך הדבר גם לגופו, שגם גופו מתרפא ע"ז, אין בזה איסור משום מתרפא בדברי תורה שהיא "רפואת נפשות", כי אדרבה, במה שהוא עוסק בתורה כאשר "חש בראשו" וכיו"ב, ה"ה מורה שהתורה היא, לכל לראש, "רפואת נפשות", אלא שמזה נשתלשל גם רפואת גופו, וכמשנ"ת.

ויעויין בחדא"ג מהרש"א (שבת סז, א) שהקשה גם הוא איך אמרו "חש בראש יעסוק בתורה", הלא אסור להתרפאות בדברי תורה. ותיריך "דוודאי אם האדם לומד משום רפואת הנפש שהיא התורה, וממילא יתרפא גוף החולה – ברפואת הנפש – שרי, ולא אסרו להתרפאות בד"ת אלא בלוחש על המכה ולא נתכוון לרפואת הנפש כלל, וכן משמע בפרק חלק (סנהדרין שם) דלא אסור אלא בלוחש לרפואת הגוף לבד, אבל בלימוד לרפואת הנפש מועיל לרפואת הגוף ממילא".

ונראה שהן הן הדברים שנתבארו ע"פ תורתו של רבינו.



"מצות התלויות ביום" – אינן "מ"ע שהזמן גרמא"?

הת' דב בעריש רוטנברג

ישיבה שע"י הציון הק'

בלקוטי שיחות חכ"ג שיחה ג' לחג השבועות (סעיף ב') מקשה כ"ק אדמו"ר כיצד מתיישב עניין הנצחיות שבתורה (שתקף גם בנוגע לתורה שבעל פה על כל חלקיה) עם מה שמצינו בש"ס כמה סגולות ואפילו רפואות עליהן נאמר שבזמן הזה נשתנו הטבעיים וכעת הן אחרות.

25) ראה לדוגמא שו"ת ציץ אליעזר חי"ז סי' ל. ועוד. ואכ"מ. וראה בספר דברי תורה (הנ"ל הערה 6) שביאר לפי דעתו (שם) שבכה"ג ש"השמחה בגופו" באה "מחמת לימוד ועסק התורה, וע"ז שיש שמחה בלבו. יוכל ללמוד תורת ה' בהרחבת הדעת ושמחת הלב", הר"ז צורך גבוה, "ולא דמיא להך להתרפאות בד"ת דהוי דבר שחוצה לו", ע"ש.

ובהמשך לכך כותב וזלה"ק:

בשלמא ענינים וואס זייער איסור האבן די חכמים מבאר געווען איז מפני סכנה מסוימת -

ולדוגמא: דער דין פון מים מגולים וואס "אסרום חכמים שמא שתה נחש מהם והטיל בהם ארס" - איז מובן, אז דאס איז כאילו ווי תורה זאגט בפירוש אז דער איסור איז אין דעם ארט און זמן ווען עס זיינען מצוי נחשים - און דערפאר איז "עכשיו שאין נחשים מצויים בינינו - מותר". וכיו"ב בשאר דברים.

און ע"ד ווי ס'איז נ"ט קיין סתירה צו נצחיות התורה דאס וואס מען געפינט כמה מצות ודינים וואס זייער חיוב איז חל נאר בזמן ומקום מסוים - כמו מצות התלויות ביום, בזמן שביהמ"ק קיים, התלויות בארץ וכיו"ב - ווייל תורה גופא האט מלכתחילה זיי קובע געווען אין א באשטימטן זמן ומקום, דאס איז דער גדר המצוה (וע"ד - מ"ע שהזמן גרמא).

עד כאן מלה"ק בלקוטי שיחות.

והנה, בנוגע לסוגריים שבסיום "וע"ד - מ"ע שהזמן גרמא" - עולות כמה קושיות (בסגנון אחד):

(א) מהו החילוק בין "מצות התלויות ביום" ובין "מ"ע שהזמן גרמא"? הרי לכאורה מצוות התלויות ביום - הזמן גרמן! וגם לאחר ביאור החילוק, יש להבין -

(ב) מדוע הסוג ד"מ"ע שהזמן גרמא" הובא רק (א) בסוגריים ו(ב) בסיום הקטע, ולא ביחד עם כל הדוגמאות ד"מצות התלויות ביום, בזמן שביהמ"ק קיים, התלויות בארץ וכיו"ב"?

(ג) מדוע הא דנחשים אינם מצויים בינינו (ושאר "ענינים וואס זייער איסור האבן די חכמים מבאר געווען איז מפני סכנה מסוימת") דומה לדוגמאות שבתוך הקטע באופן של "וע"ד" לא מודגש, ואילו להא ד"מ"ע שהזמן גרמא" דומה רק באופן של "וע"ד" מודגש (שמשמעו בפשטות, להדגיש עוד יותר שזה רק "על דרך" אבל לא כל כך דומה)?

ונראה לומר שכוונת הדברים היא בהתאם לדברי כ"ק אדמו"ר בספר

השיחות (תשמ"ט ח"ב עמוד 424 שולי הגיליון להערה 87 - בקשר לדיון שבפנים ההערה מדוע מצוות וידוי מעשר אינה נחשבת מ"ע שהזמן גרמא), וזלה"ק:

ומשום ש"אין מתודין אלא ביום" (שם ה"ד) לא חשיב מ"ע שהזמן ג' - כמו בקרבנות, ש"אין מקריבין אלא ביום שנאמר ביום צוותו" (רמב"ם הל' מעה"ק רפ"ד), ואעפ"כ, משום הא לא יחשבו מ"ע שהזמן ג', כי אם, קרבנות שחיובם הוא ביו"ט, כקרבן ראי' וחגיגה. עכלה"ק.

ובטעם הדבר שמצווה התלויה ביום אינה נחשבת 'זמן גרמא' כתבתי בגיליון א'קנה על פי המבואר בלקו"ש חל"ה (שיחה א' לפרשת וירא, הערה 33 - עיי"ש), שיש חילוק בין מצוות עשה שכל קיומה יכול להיעשות בזמן חיובה (כמצה בליל הפסח שניתן לאפותה באותו הלילה עצמו) ובין מצווה שקיומה מחייב לעשות פעולה כלשהי גם קודם זמן חיובה (כסוכה בחג, שמצד "תעשה ולא מן העשוי" עצם בנייתה הוה חלק מן המצווה). וכן משמע שם (בשולי הגיליון) שהדבר קשור לכך שמילה שזמנה ביום הוה מצוות עשה שהזמן גרמא (כמ"ש התוספות בקידושין כ"ט. ד"ה אותו) כי כל קיומה ניתן להיעשות בזמן חיובה. ועפ"ז כתבתי די"ל שדווקא מצוות אלו דקרבנות וידוי מעשר שיכולות להתקיים כבר קודם זמנן אינן נחשבות מצוות עשה שהזמן גרמא אף שזמנן ביום, משא"כ מילה ומצוות שדומות לה. עיין שם באריכות.

[אם כי עדיין אין זה מיושב כל צרכו, שהרי את כל עניין הוידוי מעשר (כולל חלק הביעור שבו) ניתן לקיים ביום והוה ממש בדומה למצה. וכמו כן קשה לפי"ז מדוע סוכה שאי אפשר לקיים את כל מעשיה בזמן חיובה כן נחשבת מצוות עשה שהזמן גרמא? ואכ"מ]

עכ"פ מצינו בפירוש שיש שני סוגים במצוות - "מצות התלויות ביום" כקרבנות וידוי מעשר, ו"מ"ע שהזמן גרמא".

וכשבאים להביא דוגמא ממצווה שזמנה מסוים אך לא מהווה סתירה לנצחיות התורה - הרי הדבר נראה בבירור יותר ב"מצות התלויות ביום" - שגדרן הוא (כנ"ל) שרק חיובן ביום אך ניתן לקיים חלק מהן כבר בלילה שאינו זמנן - מאשר ב"מ"ע שהזמן גרמא" שכל קיומה נעשה דווקא בזמן מסוים.

ולכן עיקר הדוגמא היא ממצוות התלויות ביום שבאמצע הקטע.

אלא שבפועל גם מ"ע שהזמן גרמא לא מהווה סתירה לנצחיות התורה (כמובן בפשטות) מצד החיוב אקרקפתא דגברא שמוטל בכל עת (ראה חל"ה שם), אך מכל מקום זו דוגמא יותר רחוקה שמובאת בנפרד, בסוגריים ובסיום הקטע.

ובאופן נוסף יש לבאר - שבאמת "מצות התלויות ביום" היינו הך דמצוות שהזמן גרמן, וב"מ"ע שהזמן גרמא אין כוונת כ"ק אדמו"ר לפרט שתלויה בזמן, אלא לפרט השני שבה - שנשים פטורות ממנה.

והדבר בא (לא כדוגמא נוספת למצווה שאינה סתירה לנצחיות התורה, בהמשך לאיסור מים מגולים. אלא) כהסבר לקביעה שלפני הסוגריים "ווייל תורה גופא האט מלכתחילה זיי קובע געווען אין א באשטימטן זמן ומקום, דאס איז דער גדר המצוה":

שהרי גדר נצחיות הוא היפך מהגבלת זמן, ולכן כאשר באים לומר שמצווה שכן מוגבלת בזמן אינה מהווה סתירה לנצחיות התורה כי זהו גדר המצווה, יש לבאר מדוע באמת אין זו סתירה -

והביאור לכך מגיע מ"מ"ע שהזמן גרמא" שנשים פטורות מהן, אך פשוט שאין העובדה שרק חלק מעם ישראל חייב בה מהווה סתירה לנצחיות של המצווה, שהרי אין קשר בין הדברים.

[וממש כמו שזה שאנו מצווים להניח דווקא תפילין ולא מקלות, לא מהווה סתירה לנצחיות התורה. כפשוט]

וע"ד זה גם מצווה שמוגבלת בזמן (שהוא ההיפך ד'נצחיות') לא מהווה סתירה לנצחיות התורה, כיוון שזהו גדר המצווה עצמה שתתקיים רק בזמן זה ולא אחר, כמו מצווה שמתקיימת רק ביהודי זה ולא באחר.

וממילא מובן (א) מהו החילוק בין "מ"ע שהזמן גרמא" ל"מצות התלויות ביום", (ב) מדוע זה מובא בסיום הקטע כביאור להא ד"גדר המצוה", (ג) באופן של "וע"ד" מודגש - כי שם פשוט הרבה יותר שגדר המצווה לא מהווה סתירה לנצחיות התורה.



אגרות קודש

ריבוי הכמות או עילוי האיכות

מקור לדברי אדה"ז בתניא מנגלה דתורה

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. איתא בתניא אגרת התשובה פ"ז וזלה"ק "ואף מי שלא עבר על עון כרת וגם לא על עון מיתה בידי שמים שהוא הוצאת ז"ל וכה"ג אלא שאר עבירות קלות, אעפ"כ מאחר שהן פוגמים בנשמה ונפש האלקית וכמשל פגימת ופסיקת חבלים דקים כנ"ל, הרי בריבוי החטאים יכול להיות פגם כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה, ואפילו בכפילת חטא אחד פעמים רבות מאד".

וממשיך שם ומביא משל ע"ז "כמו שהמשיל הנביא החטאים לענן המאפיל אור השמש, כמ"ש מחיתי כעב פשעך, הם עבירות חמורות [המבדילים] בין פנימית השפעת שם הוי' ב"ה לנפש האלקית, כהבדלת ענן עב וחשוך המבדיל בין השמש לארץ ולדריים עליה עד"מ, וכענן חטאתיך הן עבירות קלות שאדם דש בעקביו המבדילים כהבדלת ענן קל וקלוש עד"מ. והנה כמו שבמשל הזה אם משים אדם נגד אור השמש בחלון מחיצות קלות וקלושות לרוב מאד הן מאפילות כמו מחיצה אחת עבה ויותר, וככה ממש הוא בנמשל בכל עונות שאדם דש בעקביו וכו'" עיי"ש.

ומבואר מדברי אדה"ז דבריבוי עבירות קלות יתכן להיות פגם כמו בעבירה חמורה של איסור כרת או מיתה.

ב. והנה יעויין ב'אגרות קודש' ח"ב עמ' קיח-קיט שנשאל רבינו אם יש מקור בנגלה דתורה לדברי אדה"ז הנ"ל, ועל זה ענה רבינו וזלה"ק:

"תשובה. דוגמא להנ"ל בנגלה, ולא עוד אלא גם בהלכה למעשה: איתא בשו"ע או"ח (סי' שכ"ח סעיף י"ד): ה' חולה שיש בו סכנה צריך בשר שוחטים לו ואין אומרים נאכילנו נבלה. – ואף שאם יאכל נבלה פחות מכזית אין בזה אלא איסור בעלמא, ושחיטה בשבת הוא איסור סקילה, מ"מ שוחטים, ואחד הטעמים הוא, כי באופן כזה עובר על איסור סקילה אבל רק פעם אחת, ובאכילת נבילה יעבור על כל אכילה ואכילה אף שהוא רק איסור בעלמא (ר"ן ומג"א הובא

בשׁו"ע רבנו שם סט"ז). ויש אומרים (ב"ח, ט"ז) דאפילו באיסור דרבנן ואפילו אם איסורו קל מאד הדין כן.

וראה ג"כ בס' לקח טוב – לר"י ענגיל – כלל ט"ו (אי רבוי הכמות מכריע האיכות) שמעיר מכמה מקומות בש"ס ע"ז. ומהם מרש"י יבמות (לב, ב) ותוד"ה קסברי סנהדרין (ג, א)."

ובהערה שבשו"ה ג שם [אמה שציין בפנים מדברי הגר"י ענגיל ז"ל]:
"באות כ' שם מקשה על כלל זה, דאם כן יהרג ואל יעבור גם על שאר עברות אם אונסים אותו לעבור כמה פעמים, כמו על אונס דפעם אחת בג' העברות החמורות. ולא קשה, דכבר ביאר רבנו בתניא פכ"ד דהא דיהרג ואל יעבור או יעבור ואל יהרג אינו משום קלות העברות וחומרן".

ומבואר מדברי רבינו שמצינו דוגמא לדברי אדה"ז בנגלה דתורה, ולא עוד אלא גם בענין דהלכה למעשה, והוא ממה שנפסק להדיא בשו"ע או"ח סימן שכח סי"ד וז"ל "הי' חולה שיש בו סכנה צריך בשר, שוחטים לו, ואין אומרים נאכילנו נבלה".

ולכאורה, הרי אם יאכל נבילה פחות מכזית אין בזה כי אם איסור בעלמא, משא"כ איסור שחיטה בשבת דהוא איסור סקילה, ומדוע אפוא שלא נאכילנו נבילה [ובאופן דפחות מכזית שאין כאן אלא איסור בעלמא] במקום לשחוט עבורו בשבת.

ואחד הטעמים לזה¹, שכן [כפי שביאר לה הר"ן ליומא דף ד, ב מדפי הרי"ף ד"ה וגרסינן בגמ', והובאו דבריו גם במג"א שם סק"ט ובשו"ע אדה"ז שם סט"ז] אם נאכילנו נבילה הרי יעבור על כל אכילה ואכילה, משא"כ ע"י שחיטה בשבת שאמנם הוא עובר על איסור חמור דסקילה אבל הוא עובר רק פעם אחת.

ג. ומוסיף עוד רבינו דיש אומרים דהדין כן לא רק באיסור נבילה דאורייתא אלא אפילו באיסור דרבנן, ואפילו אם איסורו קל מאד, דהנה יעויין בב"ח שם שכתב וז"ל "וכתב עוד בהגהת מרדכי לשם על שם ראבי"ה (סי' תקלא עמ' 200) אם היה החולה צריך לחמם לו יין, ימלא ישראל ויחם הגוי, שמוטב שיתנסך

1) יעויין בטושו"ע ובנו"כ שם [וכן בשו"ע אדה"ז שם] שהובאו בדין זה עוד כמה טעמים, עיי"ש ואכ"מ.

היין משיתחלל השבת עכ"ל, ומביאו ב"י בסוף סי' זה וכו'.

אך קשה מאי שנא מהא ששוחטין לו ואין מאכילין אותו נבלה על ידי גוים, וכי היכי דהתם אמרינן דאיסור נבלה חמור דעובר על כל כזית וכזית כדלעיל וכו', הכי נמי עובר על כל רביעית ורביעית שהוא שותה וכו', ולכן נלפע"ד דמוטב שיתחלל שבת כי שבת דחוויה היא כיון דאי אפשר להשקותו אלא באיסור יין נסך, ואין חילוק בין איסור נבלה לאיסור יין נסך, וכן פסק גם הט"ז שם סק"ו עיי"ש.

[וזה דלא כמג"א שם שהביא דברי הגהת מרדכי הנ"ל ושוב הביא מש"כ בדרכי משה (שם אות טו) הטעם לחלק בזה בין איסור נבילה ליין נסך, דבנבילה אמרינן שמוטב לשחוט בשבת מלהאכילו נבילה משא"כ ביין נסך דס"ל דמוטב שישתה יין נסך משיתחלל השבת, והיינו משום דחלוק נבילה שהוא איסור דאורייתא משא"כ יין נסך "שכיון שאיסורו מדבריהם מותר, וגם איסורו קל מאוד וכו'" עיי"ש ובמש"כ במחה"ש שם].

ומוכח אפוא דריבוי עבירות קלות [היינו איסורים בעלמא דאורייתא שעל כל אכילה ואכילה דנבילה פחות מכזית, או לכמה דיעות גם ריבוי איסורים בעלמא דרבנן שעל כל שתי' ושתי' דסתם יינם] הנה חמורים יותר מאיסור חמור דמיתה [היינו איסור סקילה דשחיטה או דמלאכת בישול בשבת].

וא"כ מזה מקור בנגלה דתורה ובענין דהלכה למעשה לדברי אדה"ז בתניא שם דבריבוי עבירות קלות יכול להיות פגם כמו באיסור כרת או מיתה.

ד. עוד מעיר רבינו על כל זה מדברי הגר"י ענגיל ז"ל בספרו 'לקח טוב' כלל טו שכתב לחקור אם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות או להיפך, ועיי"ש שהעיר ע"ז מכמה וכמה מקומות בש"ס בזה לכאן ולכאן, ומהם מכמה מקומות שבהם מוכח דריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות עיי"ש בארוכה.

וגם מזה נמצינו למדים מקור בנגלה דתורה לדברי אדה"ז בתניא הנ"ל דריבוי עבירות קלות [היינו ריבוי כמותי דאיסורים] יכול להיות פגם כמו באיסור כרת או מיתה [היינו גודל איכותי דחומרת האיסור]. ע"כ תוכן דברי רבינו.

שאר עבירות קלות

ה. והנה כד דייקת שפיר בדברי רבינו, הרי שבביארו ההלכה דבחולה שיש בו סכנה שצריך בשר שוחטים לו בשבת ואין אומרים נאכילנו נבילה, הנה כתב וזלה"ק [ההדגשות אינן במקור] "ואף שאם יאכל נבלה פחות מכזית אין בזה אלא איסור בעלמא, ושחיטה בשבת הוא איסור סקילה, מ"מ שוחטים, ואחד הטעמים הוא, כי באופן כזה עובר על איסור סקילה אבל רק פעם אחת, ובאכילת נבילה יעבור על כל אכילה ואכילה אף שהוא רק איסור בעלמא", ומציין המקור ע"ז מדברי הר"ן ליומא שם ומג"א ואדה"ז שם.

והנה יעויין בר"ן ליומא שם שכתב וז"ל "ונשאל הראב"ד ז"ל בלשון הזה אם היה חולה שיש בו סכנה וצריך לשחוט לו תרנגולת, למה לא נאמר לנכרי שינחור לו (אחר) ונאכילנו הנבילה שאין בה אלא איסור לאו, ולא נשחוט ונדחה שבת שיש בה איסור סקילה . . נ"ל דלגבי חולה אין איסור נבילה קל מאיסור שבת, דנהי דנבילה איסור לאו ושבת איסור סקילה, איכא חומרא אחרינא בנבילה, לפי שהאוכלה עובר בלאו על כל זית וזית שבה . . אבל לענין שבת לא עבר אלא בשעת שחיטה, וחד לאו הוא דאיכא . . ומש"ה לאוין הרבה דנבילה לא מיקרי איסור קל לגבי חד לאו דשבת, ואע"ג דהוי איסור סקילה".

ומבואר מדברי הר"ן ז"ל דנקט לה להך הלכה באופן דאכילת כזית מן הנבילה, דאמרינן דמוטב שיעבור על האיסור סקילה דשחיטה פעם אחת מלעבור על איסור לאו דנבילה ש"על כל זית וזית שבה".

ו. אמנם יעויין במג"א שם שהוסיף על זה דכ"ה הדין גם בפחות מכזית, דאף אם ניתן להאכילו בכל אכילה ואכילה פחות מכזית, מ"מ אנו אומרים דמוטב שיעבור על האיסור סקילה דשחיטה פעם אחת מלעבור על האיסור קל דנבילה בפחות מכזית, וז"ל "אבל הר"ן כתב הטעם דבנבילה עובר על כל כזית ממנה, ובפחות מכזית איכא נמי איסור דאורייתא אף על פי שאין בו מלקות והוי הרבה לאוין וחמירי מלאו א' דשבת".

וכ"ה גם להדיא בשו"ע אדה"ז שם שכתב וז"ל "היה חולה שיש בו סכנה צריך בשר שוחטין לו, ואין אומרים נאכילנו נבלה שהיא איסור לאו ואל נחלל עליו שבת שהיא איסור סקילה וכו', שבנבלה עובר על כל כזית וכזית, ואפילו כשאוכל פחות מכזית יש איסור מן התורה בכל אכילה ואכילה, משא"כ

בשחיטה אינו עושה אלא איסור אחד אע"פ שהוא חמור".

ומבואר להדיא דכן הוא הדין לא רק באם צריך החולה לאכילה של כזית מהנבילה דאיכא חיוב מלקות, אלא גם בכה"ג שניתן להאכילו פחות מכזית בכל אכילה, דליכא בזה אלא איסור בעלמא, מ"מ כיון דגם בזה איכא איסור דאורייתא עכ"פ, הרי אמרינן שמוטב לעבור על איסור אחד חמור דשחיטה מלעבור על ריבוי איסורים קלים דפחות מכזית מנבילה².

ז. ויש לומר דהטעם שדקדק רבינו לפענח את ההלכה דוקא באופן כזה ש"יאלל נבלה פחות מכזית", הוא משום דהרי זה בהתאם ובדיוק יותר לשאלת השואל שם "אם יש מקור גם בתורת הנגלה, למה שכתוב בתניא אגרת התשובה פ"ז אשר ברבוי עברות קלות יכול להיות פגם כמו באיסור כרת או מיתה".

והיינו משום שבזה הדוגמא דפחות מכזית יומתקו ביותר דברי אדה"ז בתניא שם שגם ב"שאר עבירות קלות . . יכול להיות פגם כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה . . וכענן חטאתיך הן עבירות קלות שאדם דש בעקביו המבדילים כהבדלת ענן קל וקלוש עד"מ . . והנה כמו שבמשל הזה אם משים אדם נגד אור השמש בחלון מחיצות קלות וקלושות לרוב מאד הן מאפילות כמו

(2) ויש להעיר בזה ממה שהעירו המו"ל לשו"ע אדה"ז שם הערה קמ מדברי הט"ז שם סק"ו [דס"ל דכ"ה הדין גם באיסור דרבנן, וכדעת הב"ח, וכן"ל בפנים] שכתב בסו"ד שם וז"ל "ה"נ בזה טוב יותר שישאל יחמם, כי אם יתנסך אז יעשה איסור על כל טיפה וטיפה ששותה, וכ"פ מו"ח ז"ל".

וכד דייקת שפיר בלשון הט"ז, הנה אף כי בלשון הב"ח שם איתא "הכי נמי עובר על כל רביעית ורביעית שהוא שותה וכו'", מ"מ הט"ז דקדק לומר "על כל טיפה וטיפה ששותה", והיינו משום דלסברא זו דהכמות מכרעת הנה שוב אין כל חילוק בין אם החולה צריך לשתית רביעית או אף לפחות מרביעית, דבכל גוונא אמרינן דמוטב לעבור על איסור חמור אחד מלעבור על ריבוי איסורים קלים, דהרבה איסורים חמירי טפי מאיסור אחד, והיינו משום דריבוי הכמות מכריע [וכמו דס"ל להמג"א ואדה"ז באיסורא דאורייתא דליכא כל חילוק בין אכילת נבילה כזית או פחות מכזית, וכפנים].

[ובפשוטו נראה דכן ס"ל להב"ח גם כן, אלא דנקט לישנא ד"רביעית" משום דקאי בדבריו שם בהמשך לדברי הר"ן שהזכיר לעיל מיני' גבי נבילה "דהתם אמרינן דאיסור נבלה חמור דעובר על כל כזית וכזית כדלעיל וכו'", ונקט סיפא אטו רישא, אמנם לדינא מסתבר דאין כל חילוק בין רביעית או פחות מרביעית, דבכל גוונא אמרינן דריבוי איסורים חמירי טפי, וכמ"ש הט"ז להדיא, וסיים ע"ז "וכ"פ מו"ח ז"ל", וק"ל].

מחיצה אחת עבה ויותר, וככה ממש הוא בנמשל בכל עונות שאדם דש בעקביו וכו'".

וזהו דהדגיש רבינו דלא רק באיסור אכילת כזית מנבילה שהוא בחיוב מלקות אמרינן הך כללא דריבוי איסורים חמירי טפי מאיסור סקילה אחד דשחיטה בשבת, אלא אף ב"עבירות קלות" יותר, כמו אכילת נבילה "פחות מכזית" שאינו אלא איסור בעלמא, הנה גם בזה אמרינן דריבוי חטאים חמירי טפי מאיסור סקילה דשחיטה בשבת.

ומכאן אפוא מקור מדוייק והולם יותר לדברי אדה"ז ש"בריבוי החטאים יכול להיות פגם כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה".

ח. והנה בהמשך המכתב מביא רבינו גם משיטת הב"ח והט"ז שם דס"ל שכ"ה הדין אפילו באיסור דרבנן.

ומוסיף ע"ז דבאיסור דרבנן גופא הנה "אפילו אם איסורו קל מאד הדין כן", וכוונתו מבוארת בזה דהנה הב"ח והט"ז ס"ל דהדין כן אפילו באיסור דסתם יינם וכמפורש בדבריהם להדיא, והיינו דלא רק שהוא בגדר איסור מדרבנן אלא ש"איסורו קל מאוד" (לשון המג"א שם), "שאינן איסורו חמור כל כך" (לשון האדה"ז שם), שגם בזה ס"ל להב"ח והט"ז שמוטב לעבור על איסור סקילה דשחיטה בשבת פעם אחת מלעבור על האיסור דשתיית סתם יינם מדרבנן הקל מאוד כמה פעמים.

והנראה להעיר בדבריו הקצרים בזה נתכוון רבינו גם לסוף דברי הט"ז שם וז"ל "ה"נ בזה טוב יותר שישראל יחמם, כי אם יתנסך אז יעשה איסור על כל טיפה וטיפה ששותה, וכ"פ מו"ח ז"ל", והיינו דס"ל לשיטות אלו שהדין כן לא רק בשתיית רביעית של סתם יינם אלא אפילו על כל טיפה וטיפה, דאינו אלא איסור קל בעלמא.

וכן מתבאר מכללות המשך דברי רבינו, שכן לעיל מיני' להשיטות דס"ל שהדין כן באיסור דאורייתא, הנה הביא רבינו להדיא ההלכה באופן כזה דיאכל נבילה "פחות מכזית" וכו"ל, וא"כ נראה בפשטות דגם במה שהביא בהמשך לזה אלו השיטות דס"ל שכ"ה הדין אפילו באיסור דרבנן, וצ"ע להב"ח ולהט"ז, הנה

כוונתו למה דס"ל דגם בכה"ג אף בשותה פחות מרביעית הדין כן³.

ט. והנה בשו"ע אדה"ז שם הרי פסק להדיא דלא כשיטת הב"ח והט"ז אלא כשאר השיטות דהדין כן רק באיסורי דאורייתא, וז"ל "אבל אם הוא צריך להרתיח לו יין, ימלא ישראל ויחם נכרי וכו', ואף אם יגע בו אין בכך כלום, כי אעפ"כ לא יהיה בו אלא איסור מדברי סופרים, משא"כ כשיחם הישראל יעשה איסור של תורה, ואין לחוש כלל שיקוץ החולה בו לפי שאין איסורו חמור כל כך".

ונראה דבכל זאת ציין רבינו בהמכתב שם לשיטת הב"ח והט"ז [אף דלא ס"ל כן לדידן], והיינו בהתאם לשאלת השואל למצוא מקור בנגלה דתורה לדברי אדה"ז בתניא שם "אשר ברבוי עברות קלות יכול להיות פגם כמו באיסור כרת או מיתה", בדוגמא זו מנגלה דתורה לפי שיטות אלו יומתקו עוד יותר דברי אדה"ז.

והיינו שגם באיסורי דרבנן, ובזה גופא גם באיסור דסתם יינם ד"איסורו קל מאוד", ובזה גופא באופן דשתייה של פחות מכשיעור רביעית [כל טיפה וטיפה] שאינו אלא איסור בעלמא, הנה אמרינן דמוטב לעבור על איסור חמור דסקילה מלעבור על ריבוי איסורים קלים מאוד שאינם אלא איסור דרבנן בעלמא.

ומזה מקור מדויק עוד יותר לדברי אדה"ז בתניא שאף ריבוי "עבירות קלות שאדם דש בעקביו" מאפילות כמו מחיצה אחת עבה.

ועוד יש להעיר בכוונת רבינו בהמשך המכתב שם, אלא שקצרה היריעה ועוד חזון למועד בע"ה.



(3) ויש מקום לומר דזהו הטעם שדקדק רבינו וציין בדעת היש אומרים דס"ל שהדין כן אפילו באיסור דרבנן ("ב"ח, ט"ז"), והיינו שלא נסתפק בזה לציון הב"ח אלא הוסיף וציין גם להט"ז, וי"ל [נוסף על הטעם הפשוט בזה משום שכן פסק הט"ז להלכה דבתראי הוא וכו', הנה גם י"ל] דנתכוון בזה לרמוז לסוף דברי הט"ז שם " . . כי אם יתנסך אז יעשה איסור על כל טיפה וטיפה ששותה", שלא הוזכר זה להדיא בדברי הב"ח שם אלא כתב "הכי נמי עובר על כל רביעית ורביעית שהוא שותה וכו'", והיינו משום שבוזה יומתקו עוד יותר הדוגמא מנגלה דתורה לדברי אדה"ז בתניא שם, וכדלהלן בפנים.

נגלה

בענין מלאכת קריעה ע"מ לתפור

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגמ' מכות (ג, ב): ואמר רב יהודה אמר רב הפותח בית הצואר בשבת חייב חטאת, מתקיף לה רב כהנא וכי מה בין זה למגופת חבית, א"ל זה חבור וזה אינו חבור.

פלוגתת רש"י והרמב"ם אי חייב משום קורע או משום מכה בפטיש

ופרש"י (בד"ה חייב) "שתיקן כלי". ובשבת (מח, א ד"ה חייב חטאת) פי' רש"י יותר "דהשתא קמשוי ליה מנא, וחייב משום מכה בפטיש, והיינו גמר מלאכה".

וברמב"ם (פ"י מהל' שבת ה"י) כ' "הקורע כדי לתפור שתי תפירות על מנת לתפור שתי תפירות חייב, אבל הקורע להפסידה פטור מפני שהוא מקלקל, הקורע בחמתו או על מת שהוא חייב לקרוע עליו חייב מפני שמיישב את דעתו בדבר זה וינוח יצרו והואיל וחמתו שוככת בדבר זה הרי הוא כמתקן וחייב, והפותח בית הצואר בשבת חייב". ומשמע דהרמב"ם מפרש דהחיוב משום קורע.

ובריטב"א בסוגיין (ד"ה אמר רב יהודה אמר רב) "פירוש דנהי דלא מחייב משום קורע ע"מ לתפור מחייב משום תיקון כלי משום דהוי גמר מלאכה ותולדה דמכה בפטיש דהא איתיה אפילו בכלים" (והל' מבואר יותר במה שהעתיק הכ"מ שם בשם הריטב"א "פירוש דנהי דלא מחייב משום קורע דקורע שלא ע"מ לתפור הוא מיחייב משום תקון כלי דהוי גמר מלאכה ותולדה דמכה בפטיש").

והיינו דמה דלא פרש"י דחייב משום קורע היינו משום דבקורע אינו חייב אא"כ הוא ע"מ לתפור. והרמב"ם סב"ל דכיון דהוא מתקן חייב אע"פ שאיו ע"מ לתפור.

ב' סברות במה דבעינן קורע ע"מ לתפור

ונמצא דפליגי בהך תנאי דבעינן קורע ע"מ לתפור (וכן מוחק ע"מ לכתוב), דיש לבאר זה בב' אופנים, דלדעת הרמב"ם מה דבעינן ע"מ לתפור הוא רק משום דבלא זה הוי מקלקל, וכל המקלקלין פטורין, ולכן סתם הרמב"ם (בפ"א ה"י מהל' שבת) שהקורע בגדים דרך השחתה פטור, כי זהו הדין דשלא ע"מ לתפור, ולכן כל היכא דהוי מתקן, אף אם הוא שלא ע"מ לתפור חייב.

[וכן מבואר במאירי על המשנה (שבת עג, א) "הקורע על מנת לתפור שתי תפירות שכל מקלקל על מנת לתקן דינו ושיעורו כמתקן . . ומ"מ קורע שלא על מנת לתפור מקלקל גמור הוא ופטור אבל אסור ומ"מ יתבאר במסכתא זו שהקורע להטיל אימה על אנשי ביתו או על מי שנתחייב עליו לקרוע חייב משום שבת שמתקן הוא", ומבואר דמה דבעינן ע"מ לתפור הוא משום דבלא זה הוי מקלקל, ולכן כשהוא מתקן שפיר חייב].

אבל רש"י ושאר סב"ל דע"מ לתפור זהו הגדר של מלאכה של קריעה, כי כן ה' במשכן, ולכן בלא זה לא חשיב מלאכה, וכמבואר בתוס' (שבת עג, ב ד"ה וצריך לעצים) "נראה דאפילו לר' יהודה דמחייב מלאכה שאינה צריכה לגופה בעינן צריך לעצים דלא מיקרי בעצים קוצר אלא בעינן זה מידי דהוה אקורע על מנת לתפור ומוחק על מנת לכתוב".

וכן מבואר ברש"י שבת (עג, א על המשנה בד"ה ע"מ לתפור) שפי' "פעמים שהנקב עגול ואינו יכול לתופרו יפה אלא אם כן קורעו כדמפרש בגמרא, אבל קורע שלא לתפור לא הוי במשכן", וא"כ פירושו בסוגיין הוי לשיטתו שם.

ולפרש"י ותוס' מדוייק מה שהמשנה בפרק כלל גדול (עג, ב) הזכירה הך תנאי דע"מ לתפור דוקא בקורע ובמוחק (אף שהדין דכל המקלקלין פטורין הוא שוה בכל המלאכות), דבמלאכות אלו זהו חלק מציוור המלאכה עצמה ובלא זה אי"ז מלאכה (ולרמב"ם ודעמ' נצטרך לפרש דכיון דקורע ומוחק בעצם הוו קלקול לכן הוצרך לפרש האופן דלית בהו הפטור דמקלקל, משא"כ בשאר המלאכות דתני בסתם).

ולכ' נ"מ באופן שצ"ל ע"מ לתפור, דאם הטעם הוא משום דבלא זה הוי מקלקל, א"כ הרי אם קורע ע"מ לתפור צ"ל שיתפור באופן יותר טוב ממה שהי'

בתחלה (וכמו שהי' במשכן), דאם קורע ע"מ לתפור כמו שהי' מקודם אכתי מקלקל הוא. משא"כ אם מה דבעינן ע"מ לתפור הוא כדי שיהי' ע"ז שם מלאכה, א"כ – כל היכא דהוי מתקן – הרי לענין התנאי דע"מ לתפור מועיל גם אם תופר כמו שהי' מעיקרא¹.

[ועי' במנ"ח (במוסך השבת אות כ"ד מלאכת קורע) שמבאר כפל ל' הרמב"ם דהשיעור דקריעה הוא שיעור דלתפור שתי תפירות, ע"ש. ולכ' הי' אפ"ל דתלוי בזה, דאם המלאכה דקריעה הוא הקריעה עצמה, והתנאי דע"מ לתפור הוא שלא יהי' (חיסרון צדדי ד) מקלקל, א"כ הי' ראוי להיות השיעור בקריעה (כמו קורע ב' תפירות ע"מ לתפור), ורק אם גדר המלאכה הוא קריעה ע"מ לתפור אזו מובן מה דהשיעור דהקריעה גופא הוא שיעור דלתפור ב' תפירות. אמנם הרי המנ"ח מבאר כן בדעת הרמב"ם, וזהו לכ' דלא כנ"ל (אבל עי' במאירי הנ"ל דמקלקל ע"מ לתקן בעינן השיעור של התיקון), ויל"ע, ואכמ"ל].

אלא שלכ' צ"ע ממה שפי' רש"י בשבת (לא, ב בד"ה לעולם כר"י בא"ד) "וסותר דתנן באבות מלאכות דמייחייב סותר על מנת לבנות הוא ואינו יכול לבנות אלא אם כן סותרו והשתא לאו קלקול הוא. . ומכבה דומיא דסותר הוא, וכן קורע דומיא דסותר, ולהכי תנן הקורע על מנת לתפור וכן מוחק תנן על מנת לכתוב דכולם סותר נינהו" וכו', ומשמע כפי' הרמב"ם²? אך לפי משי"ת להלן (בפי' המושג "מקלקל" שבשו"ע אדה"ז סי' תק"ח וכו') יש ליישב גם זה (וכפי שיבואר להלן ביישוב קושיית האבנ"ז). ועצ"ע. שו"ר שהאריך בפלוגתא זו באפיקי ים ח"ב סי' ד' ענף ו' וש"נ,

דקדוקים בדברי אדה"ז בזה דלכ' סתרי דבריו אהדדי

והנה בשו"ע אדה"ז סי' ש"ב (סעי' ד') כ' "הקורע על מנת לחזור ולתפור ע"ד שנתבאר בסי' רע"ח חייב שהוא מאבות מלאכות שכן במשכן יריעה שנפל בה תולעת ומנקב בה נקב קטן ועגול וכדי לתופרו צריך לקרוע למעלה ולמטה את הנקב שלא תהא התפירה עשויה קמטים קמטים והקורע שלא על מנת

1) לכ' כן אפ"ל, וכן הביא באבנ"ז (או"ח סי' קפ"ו אות ג' המוזכר להלן) בשם הלבוש. ועויל"ע בזה.

2) ומזה סיוע למה שפי' בבה"ל (שיובא להלן) דשיטת רש"י כהרמב"ם.

לחזור ולתפור פטור אבל אסור מדברי סופרים", ומשמע מדבריו דגוף המלאכה הוא קורע ע"מ לתפור, ובלא זה אי"ז מלאכה, ולכן שלא ע"מ לתפור הוי רק איסור דרבנן (ולא הזכיר כאן כלל מקלקל).

וכן מבואר בדבריו בסי' שי"ז (ס"ו) "אבל אין פותחין אותו מחדש מפני שהוא מתקן כלי וחייב משום מכה בפטיש אבל משום קורע אינו חייב אלא א"כ עושה על מנת לתפור כמו שנתבאר בסי' ש"ב", והיינו כמו שפי' הריטב"א הנ"ל בפרש"י וטעמו.

אבל בסי' ש"מ (סי"ז) כ' "ואין קורעין את הנייר המותרים בטלטול כדי להשתמש בהם איזה תשמיש מפני שהוא כמתקן כלי עיין סי' תק"ח (אבל משום קורע אין איסור אלא כשקורע ומפריד גופים רבים שנתחברו כגון קורע בגד הארוג מחוטים הרבה אבל הנייר שהוא גוף אחד אין בפסיקתו וחיתוכו משום קורע ומטעם זה מותר לקרוע עור שעל פי חבית של יין כמ"ש בסי' שי"ד מפני שהעור הוא גוף אחד ולא שייך בו איסור קריעה אלא איסור החיתוך אם מקפיד לחתכו במדה כמ"ש שם) אבל המפרק ניירות דבוקים הרי זה תולדת קורע".

וצ"ע דכאן משמע דכיון שהוא מתקן אי"צ שיהי' ע"מ לתפור?

דקדוקים במה שפי' בהערות לשו"ע אדה"ז הדנמ"ח

והנה ראיתי בשו"ע אדה"ז החדש שכתבו (בהערה קס"ד) שהוא דוקא "כשמפרק ע"מ להדביק" וציינו למ"ש בסי' ש"ב וסי' שי"ז הנ"ל. אמנם פי' זה צע"ג לענ"ד, חדא דהרי קאי עמ"ש לעיל מיני' "ואין קורעין את הנייר המותרים בטלטול כדי להשתמש בהם איזה תשמיש מפני שהוא כמתקן כלי", והרי שם אין חילוק אם הוא ע"מ לתפור או לא, אלא שאין בה מלאכת קורע כיון שהוא גוף א', וע"ז כ' שאם הוא גופים מחולקים דבוקים זב"ז א"כ באמת חייב משום קורע, וא"כ משמע דמיירי אפי' כשאינו ע"מ לתפור.

זאת ועוד, הרי מקור הדין הוא במחבר שם שכ' (בסי"ד שם) "וכן המפרק ניירות דבוקים או עורות דבוקים ולא נתכוין לקלקל בלבד, הרי זה תולדת קורע וחייב", ומפורש דמיירי אפי' שלא ע"מ לתפור (דאם הוא ע"מ לתפור א"כ לא הו"ל להזכיר ש"לא נתכוון לקלקל", דאם הוא ע"מ לתפור הרי בכלל זה שאינו מקלקל), אלא כל שלא נתכוון לקלקל בלבד חייב משום קורע. וכן מובן דהרי

ל' זה הוא ל' הרמב"ם (בפ"י מהל' שבת הי"א), ולשיטתי' אזיל דסב"ל דלא בעינן ע"מ לתפור כמובא לעיל, וא"כ זהו ע"כ גם הפי' בל' הב"י שהעתיק לשונו.

[ואף שאדה"ז השמיט המלים "ולא נתכוון לקלקל", הרי מזה אין להוכיח כלום, דהרי אדה"ז גם השמיט התנאי ד"ע"מ לתפור", וחדא מהם בוודאי בעינן, ואם כוונתו של אדה"ז (בהשמטה זו) לחלוק על המחבר ולהצריך דוקא ע"מ לתפור (ולא די במה שאינו מקלקל) א"כ לא הו"ל לסתום אלא לפרש דהוא ע"מ לתפור (דהרי מקור הדברים הוא דברי המחבר, כנ"ל), אלא מובן לכ' דכוונתו כהמחבר ולא הצריך להזכיר שלא נתכוון לקלקל, כיון שקאי עמ"ש לפנ"ז דחייב משום מתקן כלי, דפשיטא דלא הוי מקלקל (משא"כ בדברי המחבר שהוא דין חדש). ובפרט דכן הוא ג"כ דעת המג"א, וכדלהלן].

ועוד, דאף אם נפרש כן, עדיין צ"ע ממ"ש אדה"ז עוד בזה בהל' יו"ט (המצויין שם) בסי' תק"ח (ס"ג) וז"ל "מותר לפצוע את האגוז במטלית ואין חוששין שמא תקרע שאף אם תקרע הרי זה מקלקל ופטור מן התורה אלא אם כן קורע על מנת לתפור", ומשמע דמה דבעינן ע"מ לתפור הוא מטעם מקלקל, וכדעת הרמב"ם,

ועוד, הרי בכל אופן דברי המחבר סתרי אהדדי (וכן שאר פוסקים, כדלהלן), וכבר תמחו בזה כמה מפרשים, כדלהלן, ואיך שנתרץ דברי הב"י יתורץ גם דברי אדה"ז, ואין שום תועלת לדחוק בפיו דבריו.

וא"כ צ"ע ליישב המבואר בסי' שי"ז וש"ב עם המבואר בסי' ש"מ ותק"ח.

דברי הבה"ל בזה על דברי הב"י

והנה המ"ב בבה"ל בסי' ש"מ (ד"ה ולא נתכוון לקלקל) האריך בזה והביא הקושיא על הסתירה הנ"ל בדברי הב"י "ולפלא על הב"י שכתב בסימן שי"ז למלתא דפשיטא דפותח בית הצואר להכי לא הוי בכלל קורע משום דהוי קורע שלא ע"מ לתפור ובעצמו סתם בסימן ש"מ כהרמב"ם דכל קורע ע"מ לתקן חייב",

וכן הק' על הדיעה דקורע אינו חייב אלא כשהוא ע"מ לתפור מהדין "בקורע בחמתו ועל מתו המוטל עליו [הם אותן האמורים בפרשה אביו ואמו

בנו וכו' ויש בהם שאסור לתפור אח"כ³] דאפילו שלא ע"מ לתפור חייב כל שיש איזה תקון בקריעתו", והביא שכבר הק' כן הגרע"א בגליון השו"ע, ורמז לה הפרמ"ג כו'.

[והנה באמת זה הי' מקום לכ' ליישב, וכמו שהעיר הת' הנע' וכו' ברוך שניאור שי' קלמנסון, דהא מ"ש הקורע בחמתו הי' אפ"ל דמיירי באמת שהוא ע"מ לתפור, ולא הוצרך לפרש בכל פעם כי כבר פי' כן בהמשנה בכלל גדול. ואף דקורע על מתו א"א להיות ע"מ לתפור (וכמו שכ' בבה"ל הנ"ל דהא יש מתים שקורע ואינו מאחה וא"כ אסור לתפור), הרי בזה יש ליישב, דמה דבעינן ע"מ לתפור הוא דבלא זה אי"ז מלאכה, אבל בקורע על מתו דהוי לשם מצות קריעה מהני בזה הא דמצותי' אחשבי' דלא בעינן ע"מ לתפור (וכמו דאמרינן בכמה מלאכות כיו"ב). ואף דבקורע בחמתו לא שייך זה, הרי בזה אפ"ל דמיירי באמת ע"מ לתפור וכנ"ל, ולצדדין קתני].

והאריך עוד בבה"ל שם להוכיח דגם התוס' סב"ל דבעינן רק ע"מ לתקן ולא ע"מ לתפור, ושדעת הריטב"א יחידאה הוא, ובענין הסתירה בדברי הב"י כ' "הרי חזינן דבשו"ע כאן חזר מזה וסתם להלכה דקורע ע"מ לתקן חייב אף שלא ע"מ לתפור" (היינו שהתי' על הסתירה הוא שהב"י חזר בו ממ"ש בסי' שי"ז ומ"ש בסי' ש"מ הוא מסקנתו).

ולענין מה שפי' רש"י בסוגיין ובשבת, מסיק לבסוף "וני"ל דסברתו הוא דלא שייך שם קורע כ"א כשהוא מקלקל בעת הפעולה אלא שהוא מכוי' בשביל איזה תיקון וכעין שהיה במשכן שיריעה שנפלה בה דרנא קורעין בה ותופרין אותה שהקריעה מקלקלת את היריעה ביותר אלא שע"ז יוכל אח"כ לתפרה ומכלל זה קורע בחמתו ועל מתו דהקריעה מקלקלת הבגד אלא שנסבב תיקון ע"ז וכנ"ל לאפוקי בפותח בית הצואר בשבת דמשוי ליה מנא בגמר זה ע"י הפתיחה גופא אין חל ע"ז שם קורע כלל וחייב ע"ז משום שם אחר דהיינו מכה בפטיש שהוא שייך בכל גמר מלאכה עכתו"ד.

(3) ובאבנ"ז שם (או"ח סי' קפ"ו אות ג') הביא הקושיא מהגרע"א (והוא בשבת עג, ב קטע המתחלת מבואר), ותי' ע"פ הלבוש דדי במה שתופר כמו שהי' מקודם, וא"כ הוי שפיר ע"מ לתפור כו', ע"ש. וצ"ע, כמו שהק' הבה"ל, דהרי יש שאסור לתפור אח"כ, ודוחק לכ' לומר דקורע על מתו הוא רק בשאר אבלים.

והנה מובן הדוחק ליישב ב' הפסקים בב"י ע"י שנאמר שהב"י חזר בו, ולפ"ז נצטרך לומר שגם המג"א (שקבל דברי הב"י בסי' ש"מ בסתם) חזר בו ממ"ש בסי' שי"ז (שיובא להלן) ואין לך תימה גדול מזה.

וגם לאחר כל דבריו הרי אכתי צריכים ליישב דברי הריטב"א. וגם מ"ש שהריטב"א יחידאה אינו נכון, דהרי כ"כ גם הרמב"ן בסוגיין (בד"ה הפותח בית הצוואר) וז"ל "האי קורע גמור הוא, ואיכא למימר כיון דקורע ע"מ לתפור הוא דמחייב ושלל ע"מ לתפור פטור סד"א ה"נ פטור, קמ"ל הכא מתקן כלי הוא וחיוב", וא"כ דזהו דעת רוב הראשונים.

והנה כל מה שהק' מקורע בחמתו ועל מת כבר תמה כן בעו"ש לסי' שי"ז שם על אתר (בסקט"ו) וז"ל (עמ"ש הב"י דאינו חייב אא"כ הוא ע"מ לתפור) "ולענ"ד אין דבריו נראין, דהא דבעינן קורע על מנת לתפור, משום דאי לא הכי הוה ליה מקלקל וקיימא לן כל המקלקלין פטורין, אבל במקום דקורע בעצמו הוא תיקון ודאי דלא בעינן על מנת לתפור. וכן מוכח מדברי הרמב"ם פרק י' מהלכות שבת בדין י' עי"ש". ומה שהק' מדברי הרמב"ם פ"י ה"י היינו ממ"ש שם הרמב"ם "אבל הקורע להפסידה פטור מפני שהוא מקלקל, הקורע בחמתו או על מת שהוא חייב לקרוע עליו חייב מפני שמיישב את דעתו בדבר זה וינח יצרו והואיל וחמתו שוככת בדבר זה הרי הוא כמתקן וחיוב", והיא היא הקושיא שהק' שם הבה"ל והביאה מרעק"א והפרמ"ג וכו'.

וכבר הביא דבריו במ"א שם על אתר (בסק"י) "והפותח חייב חטאת משום מכה בפטיש אבל משום קורע אינו חייב אא"כ עושה ע"מ לתפור (ב"י וע' בכ"מ פי"ד דלא כע"ש)". והמחצית השקל כבר הק' שם דהמ"א לא ביאר הת' על קושיית העו"ש וז"ל "ומה שכתב מ"א לעיין בכסף משנה, עיינתי שם ולא מצאתי בדבריו בעניותי רפואת תעלה לקושית העולת שבת", עכ"פ כבר עמד ע"ז המ"א על אתר וכל הפוסקים, ואעפ"כ פי' המ"א כהב"י.

וגם מה שפי' הבה"ל לבסוף בכוונת רש"י, לכ' הן הן דברי העו"ש בסוף דבריו (בקיצור) שכ' "והכא היינו טעמא משום דכל מאי שהוא לתיקון הבגד וצורך בעשייתו אינו בכלל קורע ודוק", ולכ' הכוונה לאותה סברא שכ' הבה"ל לבסוף.

אבל עכ"פ הרי המ"א הזכיר הקושיא ואעפ"כ הביא דברי הב"י וצדד

כדבריו, ואיך אפשר לדחות דברי הב"י מכח הנך קושיות. אלא שאעפ"כ מחוייבים אנו להשתדל ליישב כפי כחינו.

ביאור החילוק דקריעה ושאר מלאכות

ואולי אפשר לבאר בזה דהנה שונה הוא מלאכת קריעה מרוב המלאכות שעצם המלאכה הרי הוא פעולה שלילית, דענין המלאכה הוא ביטול התפירה (ואי"ז דומה לקוצר, שעצם המלאכה הוא פעולה חיובית בהדבר הנתלש, שעושה מדבר מחובר לדבר תלוש, משא"כ קריעה שפעולת הקריעה אין בה הגדר דמלאכה ופעולה חיובית כ"א העדר ושלילה), וא"כ המעשה דקריעה מצ"ע לא היתה ראויה להיחשב מלאכה (כי הגדר דכל מלאכה הוא פעולה מסויימת בדבר מסויים⁴, ועי' בתפא"י בכלכלת השבת בתחלתה, ועוד).

ובזה הוא דלמדנו מהמשכן, דקורע ע"מ לתפור יש בפעולת הקריעה שם מלאכה מצד התפירה שהיא בשבילה ועי"ז חשיב פעולת הקריעה עצמה לפעולה דמלאכה. ושפיר כ' הראשונים דקורע שלא ע"מ לתפור אי"ז שפטור מדין מקלקל, כ"א שבכה"ג אין ע"ז שם מלאכה, כי המעשה דקריעה מצ"ע אין עליה שם מלאכה בלא זה (ואינו דומה לשאר מלאכות שהמלאכה בעצם יש עליה שם מלאכה, אלא שאם הוא מקלקל פטור דכל המקלקלין פטורין דילפינן לה מזה שמלאכת מחשבת אסרה תורה).

ביאור החילוק בין פותח בית הצוואר לקורע ניירות דבוקים

אמנם שונה הוא בקריעת ניירות דבוקים, שהרי עצם המלאכה דקריעה הוא המעשה דהפרדת הדבוקים, והנייר שהי' דבוק בניירות אחרות, הנה מה שקרע אותה, ועי"ז נעשה הנייר קרוע דהיינו דהוי נייר נפרד בפנ"ע, הרי זה מלאכה ותיקון בעצם, כי עושה שפיר פעולה חיובית בהנייר, וא"כ בזה לא בעינן שיהא ע"מ לתפור שיחול עליה שם מלאכת קורע.

וא"כ זכינו להחילוק בין פותח בית הצוואר לקורע ניירות דבוקים, שבקורע בית הצוואר א"א לומר שהמלאכה הוא זה שהבגד נעשה קרוע, כי הבגד הי' מעיקרא חתיכת בגד נפרד בפנ"ע, וא"כ המלאכה שעשה הוא פעולת הקריעה

(4) וידוע א' הביאורים במה דהוצאה נחשבת למלאכה גרועה, משום שאין בה פעולה ושינוי בדבר אחר, כ"א מעשה האדם.

באותה החלק של הגד שקרע (ופתח בה בית הצוואר), שבאותה חלק של הבגד הפריד וקרע התפירות, והרי זה כמו כל קריעה שבעצם היא פעולה שלילית של ביטול התפירות שלא שייך בה שם מלאכה (אף שלגבי הבגד נעשה עי"ז תיקון), וא"כ לא שייך לחול ע"ז גדר מלאכת קריעה אא"כ הוי ע"מ לתפור, וכמ"ש הראשונים בסוגיין, וכיון דלא הוי ע"מ לתפור לא הוי קורע כ"א מכה בפטיש (שהמלאכה שנעשה עי"ז בהבגד עצמה, שנעשית לבגד עי"ז, זהו הגדר של מכה בפטיש).

אבל הנייר, הרי פעולת הקריעה הוא בהנייר עצמה, שקורע את הנייר ומפרידה משאר הניירות (שהיתה דבוקה בהם) שזהו התיקון של הנייר, וא"כ בזה הוא יוצא מן הכלל שהקריעה עצמה הוי תיקון, והוי פעולה חיובית מצ"ע, ובזה שפיר חשיב מלאכה בעצם גם אם אינה ע"מ לתפור.

יישוב הקושיא מקורע בחמתו ועל מתו

לפי דרכינו נראה ליישב הקושיא מקורע בחמתו וקורע על מתו, דלא מיבעיא קורע על מתו, דמה דהוי תיקון הוא מצד המצוה, דהקריעה עצמה הוא המצוה, א"כ בכה"ג הרי עצם פעולת הקריעה הוי מלאכה חיובית מצ"ע, ואי"צ שתהי' ע"מ לתפור, וכמשנת"ל דכיון דמצותי' אחשבי', נחשב פעולת הקריעה עצמה לפעולה של תיקון ומלאכה.

אלא גם בקורע על מתו י"ל ג"כ עד"ז, דכיון דמה דמתקן הוא אצל יצרו הרע הוא עצם מעשה הקריעה הוי פעולה חיובית ותיקון (ואינו דומה לפותח בית הצוואר שהתיקון הוא בהבגד (ע"י הקריעה), אבל עצם מעשה הקריעה עצמה הוי פעולה שלילית, וכמשנ"ת, ואינה בגדר מלאכה). ועצ"ע. ועכ"פ בנוגע לקורע בחמתו אפ"ל שמיידי בקורע ע"מ לתפור, היינו שאין דעתו להשאיר זה קרוע, כ"א אח"כ שוב יתפור את זה, ואף שהתפירה לא יהי' טוב ממה שהי' מעיקרא, הרי גם בזה די להיות נחשב ע"מ לתפור, וכדהובא לעיל מהאבנ"ז (בשם הלבוש).

[והיינו דמה דילפינן מהמשכן בנוגע למלאכת קריעה הוא ב' ענינים, חדא דקורע הוי מלאכה, וא"כ כשהקרעה עצמה הוי פעולה חיובית אז היא עצמה הוי מלאכה, וכשאינה פעולה חיובית (כמו שהוא ברוב הקריעות), אז ילפינן מהמשכן דהכוונה ע"מ לתפור משוי את הקריעה למלאכה, ואז אין הקריעה שם

מלאכה אא"כ הוא ע"מ לתפור].

ביאור דברי אדה"ז לענין מטלית, ותרי גווני מקלקל

ועפ"ז יובנו דברי אדה"ז בסי' תק"ח, דבמטלית אם אינה ע"מ לתפור הוי מקלקל, דאין הכוונה מקלקל דפטור מטעם מלאכת מחשבת, אלא למשנ"ת דבקורע (כזו), כיון שעצם המעשה הוי קלקול ואינה בגדר מלאכה, לכן אין ע"ז שם מלאכה אא"כ הוי ע"מ לתפור, וכמשנ"ת. ועצ"ע בכ"ז, והנלע"ד כתבתי.

[ולפי דברינו יש ליישב עוד, דהנה בכתובות (לא, א) איתא שהזורק חץ מתחלת ד' לסוף ד' וקרע שיראין בהליכתו פטור על ההיזק ממון דקריעת השיראין, דעקירה צורך הנחה, ולכן אמרינן קלב"מ דיש חיוב מיתה על העברת החץ ד' אמות ברה"ר. וצ"ל דמה דאמרינן קלב"מ רק מטעם מלאכת הוצאה, ומשום דעקירה צורך הנחה, אף דקריעת השיראין עצמה הוא (לא רק היזק ממון, כ"א) גם מלאכה דקורע (ונימא קלב"מ מיני' ובי' מצד קריעת השיראין), היינו משום דעל קריעת השיראין ליכא חיוב מיתה כיון דהוי קורע שלא ע"מ לתפור.

ובשו"ת אבנ"ז (או"ח סי' קפ"ו) הק' ע"ז ד"לשיטת רש"י בבא קמא סוף פרק המניח [לה ע"א] דמקלקל בשבת פטור מממון משום קים לי' בדרכה מיני' כמו חייבי מיתות שוגגין, כיון דאם הי' צריך הי' חייב השתא נמי פטור . . אם כן הא דכתובות (דף ל"א ע"א) דזרק חץ מתחילת ד' לסוף ד' וקרע שיראין בהליכתו פטור דעקירה צורך הנחה הוא. תיפוק לי' דקריעת שיראין בעצמן הוא מלאכה. ואף דמקלקל הוא. מכל מקום יפטור כמו חייבי מיתות שוגגין", וע"ש מ"ש בזה.

אך למשנ"ת יש ליישב, דהרי שיטת רש"י בסוגיין מבואר דבעינן ע"מ לתפור ובלא זה אי"ז מלאכה, וא"כ מ"ש רש"י מקלקל, היינו ענין הב' במקלקל שנת' כאן, שחסר בעיקר שם מלאכה, ובזה הנה בלי ע"מ לתפור לא הוי מלאכה כלל ולא שייך בזה קלב"מ. ודוקא במקלקל דהוי פטור (מטעם מלאכת מחשבת), בזה הוא דאמרינן בב"ק דהוי כמו חייבי מיתות שוגגין, דכיון דהוי מלאכה מצ"ע אמרינן בזה קלב"מ].

קושיא ממנעלים התפורים

אלא שנשאלתי ע"ז ממ"ש אדה"ז (סי' שי"ז ס"ז) "במה דברים אמורים בקשירה אבל 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 ואף שהקורע אינו חייב אלא אם כן עושה על מנת לתפור מכל מקום מדברי סופרים אסור בכל ענין" וכו', ומשמע דמנעלים התפורי יחד אין בהם אלא איסור דרבנן כשמנתקן, וזהו דלא כנ"ל.

והנה גם לפי הך קושיא, דמשמע דאדה"ז לית לי' הך סברא, וא"כ מוכרחים לפרש כאידך פירושא דמ"ש אדה"ז בסי' ש"מ ד"המפרק ניירות דבוקים הרי זה תולדת קורע" מיירי דוקא כשהוא ע"מ לתפור (כמ"ש בהערות שם, כנ"ל), מ"מ הרי בדברי המחבר א"א לפרש כן, ומוכרחים עדיין לפרש כחילוק הנ"ל (אם לא נפרש כמ"ש הבה"ל דחזר בו).

אך לכ' יש לתרץ גם זה, דמ"ש אדה"ז דהוא רק איסור דרבנן קאי רק על פותח בית הצוואר, דהא עיקר הכוונה בסעיף זה לחלק בין קשירה לתפירה, דבתפירה אפי' אם אינה של קיימא יש בה איסור קורע, ולכן בבית הצוואר ובמנעלים "אסור לחתכן או לנתקן זה מזה", וע"ז מבאר דאף שבית הצוואר אינה ע"מ לתפור מ"מ אסור דגם כשאינה ע"מ לתפור אסור עכ"פ מדרבנן. ואף את"ל דזהו דוחק, אבל הרי גם הפי' בדברי אדה"ז בסי' ש"מ דכוונתו במ"ש ד"המפרק ניירות דבוקים הרי זה תולדת קורע" היינו רק כשהוא ע"מ לתפור (ושכוונתו לחלוק על המחבר והמ"א וכו' ואעפ"כ סתם הדברים) הוא לכ' דוחק, כמשנ"ת.

[ולכ' גם סימוכין לפי' זה, דאלת"ה, א"כ נפרש דמ"ש אדה"ז בסי' ש"מ ד"המפרק ניירות דבוקים הרי זה תולדת קורע" מיירי בקורע ע"מ לתפור (אע"פ שלא פי'), וא"כ למה לא פי' דגם שלא ע"מ לתפור אסור מדרבנן עכ"פ, כמו שפי' בסי' שי"ז (ואדרבא, זהו העיקר בשו"ע), משא"כ למשנ"ת דמיירי בכל גווני]. והבוחר יבחר.



קידוש במקום סעודה

הת' יועז קמפבל

תות"ל המרכזית – 770

אי' בגמ' פסחים (ק:) מחלוקת בין רב לשמואל האם מי שקידש בבית הכנסת צריך לחזור ולקדש בבית, ומסבירה הגמ' שמחלוקתם היא האם צריך קידוש דווקא במקום סעודה או שלא. והרשב"ם מביא שני פירושים למה לשיטת שמואל צריך קידוש דווקא במקום סעודה וז"ל: אף ידי קידוש לא יצאו כדפרשין טעמיה לקמיה אין קידוש אלא במקום סעודה דכתיב וקראת לשבת עונג במקום שאתה קורא לשבת, כלומר קרייה דקידוש שם תהא עונג ומדרש הוא. אי נמי סברא היא מדאיקבע קידוש על היין כדתניא לקמן (דף קו.) זוכרהו על היין מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב. את הפי' הראשון מביאים רוב המפרשים (תוס' ושאר ראשונים וכן בנו"כ השו"ע).

והנה, בסוף הסוגיא מביא הרשב"ם וז"ל: "והמקדש לאחרים חוץ מביתו נראה בעיני שאין צריך לסעוד שם שאפילו לא סעד שם יצאו בני אותו הבית לדלדיהו הוי מקום סעודה". היינו, שלמרות שהוא לא יוצא יד"ח בקידוש זה מכיוון שהוא לא סעד אח"כ, בכ"ז מכיוון שהם סעדו אח"כ יצאו יד"ח.

והנה, בגדר של קידוש במקום סעודה י"ל בב' אופנים: א. הקידוש הוא קידוש גם ללא הסעודה אלא שהסעודה היא מין תנאי שיחול הקידוש, היינו, שאם הוא לא סעד אח"כ אז זה לא נחשב שלא קידש אלא שבפועל לא יצא יד"ח הקידוש. ב. שהקידוש לא נחשב קידוש אם לא סעד אח"כ, היינו שהסעודה גורמת לקידוש להיקרות קידוש.

וי"ל שזה ההבדל בין שני הפירושים ברשב"ם: לפי' הא' הקרייה של הקידוש נחשבת קרייה כשלעצמה, אלא שהתורה הצריכה שיהיה במקום עונג - במקום קרייה שם תהא עונג, ולפי' הב' שצריך שהקידוש יהיה על יין חשוב שזה רק יין של סעודה אז אם לא סעד אח"כ, אז היין של הקידוש הוא לא יין חשוב וממילא הקידוש לא נחשב קידוש.

וי"ל הנפק"מ במקרה שמביא הרשב"ם בסוף הסוגיא - כשהוא קידש להוציא אחרים והם סעדו אח"כ והוא עצמו לא סעד: לפי' הא' שהקידוש נחשב קידוש אלא שהתורה הצריכה סעודה אחריו - הם יצאו יד"ח קידוש מכיוון שהם

סעדו אח"כ, אבל להפ"י הב' שייך שלא במקום סעודה הוא לא יין חשוב לעשות עליו קידוש - אז אם הוא לא אוכל סעודה אח"כ היין הוא לא יין חשוב והקידוש לא נק' קידוש וממילא הם לא יכולים לצאת יד"ח בקידוש זה.

ואין לומר שאם אחד מהם יטעם מהיין זה יועיל, מכיוון שכתב הרשב"ם לעיל (ד"ה ידי קידוש יצאו): "אע"פ שלא שתו דקי"ל דהמקדש צריך שיטעום אם לא טעם אלא א' מהם יצאו כולן ידי חובתן כדמוכח בעירובין בשילהי בכל מערבין (ד' מ:). ומזה רואים שיוצאים יד"ח קידוש גם אם הם לא שתו מכיוון ששתייתם לא מעכבת, ולכן אם הוא לא שתה היין - ששתייתו מעכבת לא הוקבע היין על סעודה ולא יצאו יד"ח קידוש.

ועפ"ז יומתק שהרשב"ם כותב **נראה בעיני וכו'** מכיון שמביא את שתי הטעמים וסובר כטעם הא'. משא"כ תוס' (ע"א ד"ה ידי קידוש יצאו) כותב זאת בפשטות, מכיוון שסובר בפשטות כהטעם הא'.



חסידות

"נלאו כל חכמי הטבע"

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בד"ה ברוך שעשה נסים תשט"ו הערה 32 (תורת מנחם ספר המאמרים מלוקט חלק ב עמוד קיב), על מ"ש בפנים המאמר "והביטול ששייך להתהוות העולמות מתגלה בזה שהתהוות יש מאין אין לה מקום בשכל":

"להעיר משערי אורה שער הפורים פג, א "חכמה הנפלאה הנראה בנתוח אברי האדם כו' שנלאו בו כל חכמי הרופאים כו' לפי שחכמה אלקית היא, וכן בחלקי החי והצומח כו' הארץ וכל אשר בה יש בזה חכמה אלקית שבה נעשה הכל".

ויש לומר, דטבע ותכונות כל הנבראים הם ע"פ חכמה, אלא שהם חכמה אלקית, ולכן "נלאו כל חכמי הרופאים", "נלאו כל חכמה התכונה", משא"כ

התהוות הנבראים מאין ליש אינה בגדר השכל כלל (ואין שייך לומר ש"נלאו חכמי הטבע").

ומשמעות הדברים, שחכמי הטבע אינם עוסקים כלל בהתהוות יש מאין, ולא שייך שיהיה "נלאו כל חכמי הטבע" בזה.

ולכאורה הדבר דורש ביאור, דהא מפורש בדרך מצוותיך מצות "אחדות השם" פרק ב (סא, ב) "ובזה סרה קושיית ולאות החוקרים על איך נתהווה גשמיות מרוחניות". חזינן, שיש ענין של "לאות" החוקרים גם על התהוות יש מאין.

ובתורה אור בראשית ו, א:

"כל ישראל מאמינים בני מאמינים כו' מה שנלאו חכמי הפילוסופים והמחקרים להבין בשכלם כי האמונה היא למעלה מן ההשגה והשכל ואפי' מההשגה שבשרש נפש האלקית שב ישראל דמזליה חזי כו' שהרי לית מחשבה תפיסא ביה והוא רם ונשא למעלה ממזליהו".

וגם כאן רואים שנלאו להשיג דבר שלמעלה מהשגה לגמרי.

ואולי הדיוק כאן הוא על "חכמי הטבע", שעוסקים בשכל הטבעי, משא"כ החוקרים והפילוסופים עוסקים גם במה שלמעלה מהשכל והטבע. אך דוחק.



סגולת התורה להתיש הנפש הבהמית

הנ"ל

בד"ה ואיש כי ימרט עטר"ת (סה"מ עטר"ת עמ' שלט-שמ):

"והנה בחי' ומדרי' הנ"ל היינו מדרי' העצמיים ישנם בכאו"א מישראל, דבכולם יש בחי' הביטול עצמי, רק שיש במי שהוא בהתגלות או שאינו בהתגלות כ"כ. אבל עצם ענין הביטול עצמי יש בכאו"א. וכמו"כ בחי' ההתאמתות והראי' ישנם בכל נשמה. ובחי' הכרה אלקית ישנו בכאו"א, גם במי שאינו שייך כלל להשגה אלקית יש בו הכרה אלקית, ומשו"ז הוא בבחי' שייכות אל אלקות, ויש לכאו"א שייכות אל התורה ומצות. דגם שאינו שייך אל ידיעת התורה יש לו מ"מ שייכות אל התורה בעצם, שזה גם בפשוט שבפשוטים שיש

לו שייכות לתומ"צ ויקר אצלו הענין והיינו מפני ההכרה האלקית שבו בעצם כו'. ומזה מובן שיש בנשמה בעצם בחי' ההתאמתות והראי' דאלקות. וכמו"כ בחי' רעו"ד יש בכאו"א, שביכולתו להיות בבחי' כלתה נפשי אל ה' כו'.

אך העדר ההתגלות הוא מפני שמלביש שכל ומדות שלו בעניני עוה"ז. דהנה גם התגלות הביטול עצמי ובפרט בחי' ההתאמתות והראי' דאלקות זהו כשיש תחלה העבודה שע"פ טו"ד, שהרי בהכרח שיהי' בזה איזה סדר, וצ"ל תחלה העבודה בשכל ומדות, ואזי יבוא להתגלות הכחות עצמיים.

וגם שצ"ל על מה שישרה בחי' הכחות עצמיים, וע"כ כאשר מלביש השכל ומדות שלו בענינים החומריים לא יש על מה שישרה הכחות העצמיים כו'.

ובפרט כאשר מלביש פנימיות נפשו בעניני עוה"ז, והיינו שהענינים נוגעים לו בפנימיות נפשו והוא משוקע ומוטרד בהם, שזה מעלים ומסתיר ביותר.

וזהו שהשבטים בחרו להיות רועי צאן בכדי שלא יבלבל להם עניני העולם ויוכלו להיות בבחי' מרכבה. רק יוסף להיותו נשמה דאצי' לא בלבל אותו העולם שהי' מלך במצרים ועל פין ישק כל עצמי שכל הנהגת המדינה הי' על פיו ובעת ההיא הי' מרכבה לאלקות. והיינו להיותו נשמה גבוה שאינו נתפס בהעולם שאין העולם מבלבל.

וי"ל דכמו"כ בנשמות דבי"ע שנק' זרע בהמה וה"ה נתפסים בעולם, יש מ"מ מדרי' בזה.

דיש מי שאין העולם מבלבל לו כ"כ, דגם שעוסק בעניני העולם ה"ה מתפלל בכוונה וקובע עתים לתורה, ובעת הלימוד הוא מסיח דעת לגמרי מעניני העולם כי אינם נוגעים לו כ"כ בפנימיותו.

ויש שכשהוא נכנס בעניני העולם נעשה מוטרד בזה ביותר עד שהתפלה היא לא כדבעי ואין לו פנאי לעסוק בתורה וגם כשלומד לבו כל עמו מפני עניני העולם שמבלבלים אותו.

ועז"נ עקוב הלב מכל, שמעוות ומעקם דרכו והולך בדרכים אחרים, ועי"ז אנוש הוא, חלוש הוא, שנחלש כח הנפש, וכמ"ש כשל בעוני כחי, שנכשל ונחלש כח הנפש, שאין ביכולתו להוציא ממסגר אסיר, להיות כלתה נפשי לה'.

והעצה לזה הוא כמ"ש ולחם לבב אנוש יסעד, הוא הלחם דתורה, דאורייתא מחכ' נפקת, ושרשה מבחי' רצה"ע דהתורה היא חכמתו ורצונו ית', וה"ה סועד ותומך לבב אנוש, שיתעלה מבחי' אנוש שהוא בחי' חלישות הנפש, להיות בבחי' איש, דכאיש גבורתו, להתגבר על הנה"ב, והיינו שיתגלו ויתגברו הכחות דנה"א ויתגברו על הכחות דנה"ב.

דהתורה נק' עוז ותושי' עוז לנה"א ותושי' לנה"ב, וכמארו"ל אם פגע בך מנוול זה משכחו לבהמ"ד, מנוול זה יצה"ר, משכחו לבהמ"ד, אפי' אם אבן הוא נמוח, שאפי' אם לבו כלב האבן מפני התגברות החומריות, ובפרט אם הכניס פנימיות נפשו בתאוות עוה"ז שנטמטם לבו מאד, מ"מ בכח התורה למחות האבן, שהיא מתשת כחו, להיות שהתורה היא חכמתו ורצונו ית' וע"כ הנה"ב שהוא היפך זה ה"ז מתשת כחו והנה"א להיותו בעצם כלי לאלקות ע"כ ע"י התורה מתחזק כחו וכמ"ש ה' עוז לעמו יתן אין עוז אלא תורה כו".

ולכאורה צריך ביאור מהו פירוש העניין שבכח התורה להתגבר על הנפש הבהמית, דהרי מדובר במי ש"כשהוא נכנס בעיני העולם נעשה מוטרד בזה ביותר, עד שהתפלה היא לא כדבעי, ואין לו פנאי לעסוק בתורה וגם כשלומד לבו בל עמו מפני עיני העולם שמבלבלים אותו", היינו שזה גופא מה שחסר אצלו, לימוד התורה כדבעי, ומה הפירוש שהעצה לזה היא לימוד התורה?

ודוחק לפרש הכוונה, שגם לימוד התורה באופן ד"לבו בל עמו" סוף סוף ישנה אותו מחמת סגולת התורה שהיא עז ותושיה, דזה מיישב רק האופן השני ד"גם כשלומד תורה לבו בל עמו", אבל מי ש"אין לו פנאי לעסוק בתורה" מפני שהוא מוטרד בעיני העולם, מהי העצה שיעסוק בתורה, הרי זה גופא מה שחסר אצלו.

ואולי כוונת המאמר ללמדנו זה גופא, דמי שהוא טרוד מאד בעיני העולם, הרי העצה לצאת מטרדה זו אינה על ידי עצות אחרות (כגון התבוננות ותפלה או שאר עצות) אלא על ידי שיכניס עצמו בתוקף בלימוד תורה.

ועצ"ע.



רמב"ם

ההתהוות היא מחמת עצמו

הרב ישראל נחום וילהלם

מח"ס יסודות ושורשים בשער היחוד והאמונה
עיה"ק ירושלים ת"ו

בספר "הרמב"ם המבואר" (לש"ב הרר"צ שי' וילהלם) בהל' יסוה"ת פ"א הערה 26, כתבו – ע"פ ספר השיחות תשמ"ח ח"ב עמ' 659 ובהערה 92 – "שהכח של השי"ת להמציא כל נמצא אינו מחמת הברואים [שיש לו האפשרות להוות אותם], אלא מחמת עצמו במהותו יתברך, ובדרך ממילא יש לו האפשרות להוות". עד כאן לשונם.

והנה, לא מבואר שם ההבדל בין אם האפשרות להוות היא מחמת עצמו או מחמת הנבראים. וכן לא ברורה כוונתם במה שהוסיפו המילים "במהותו יתברך", והרי פשוט שבכל אופן האפשרות להוות היא במהותו ית', וחסר ביאור בכל הענין.

ונראה לבאר, כי לא העתיקו אל נכון הערת הרבי בסה"ש שם, שלא כתב כלל "שיש לו" האפשרות להוות, שזה פשוט שיש לו ית' היכולת. אלא כתב "שיש בו אפשרות להתהוות הנמצאים". וזה ענין אחר לגמרי.

והכוונה, כי הרמב"ם במו"נ ח"א פרק סט חולק על אלו שלא רצו לתאר אותו בשם "עילה" משום שעילה מחייבת עלול, ולפי זה העלול יהיה נמצא בעילה, והוא קדמון, ולפי זה יהיה העולם קדמון, ויהיה הוא ב"ה צריך להם ח"ו. ולכן סברו שברא יש מאין ונקרא פועל, אבל לא עילה.

אבל הרמב"ם סובר בזה שאע"פ שהוא עילה, אינו מחייב שיהיה בו אפשרות להתהוות הנבראים, כי ההתהוות הוא מחמת עצמו, ולא שכלול בו אפשרות הנבראים, אפילו לא בכח. אלא שבדרך ממילא יש בו אפשרות להתהוות הנבראים. כמבואר בחסידות העניין מה שלמעלה אין כח חסר פועל. אבל הפועל, הוא בדרגת הכח. היינו בגדר הבורא מחמת עצמו, ולא בגדר נברא מחמת הנבראים.

הלכה ומנהג

עיסה העשו' לחלק לשני טעמים

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

ידוע שבכדי להפריש חלה, ובברכה, יש שיעור מסויים. כשאין בני הבית רבים, יש בשיעור זה יותר מדי למאכלם של שבת. ולכן נוח להם לחלק העיסה, חלקה יעשו ממנו חלות שעליהם יברכו 'המוציא', והשאר יעשו ממנו 'שטרודעל' והדומה, שבגלל שהוא נאפה עם מילוי של סוכר והדומה, נעשית ברכתו 'מזונות'¹. לאחרונה שמעתי שיש מורים שבגלל המחשבה לחלק העיסה לשני מיני טעמים, אין לברך על הפרשת חלה מעיסה זו. לכן נתתי ללבי לחקור על מקור הוראה זו, ומצאתי שהוא מיוסד על דברי החזו"א².

יסוד הדברים הוא הא דאיתא בשו"ע (יו"ד סימן שכה ס"ב):

נחתום שעשה עיסה לעשותה שאור לחלקה, חייבת בחלה, שאם לא תימכר יעשנה פת. אבל (שאר אדם) העושה עיסה לחלקה בבצק, פטורה.

בהבנת 'חלוקה' זו הפוטרת העיסה ממצות הפרשה, דעת רוב הגו"כ, כולל הגר"א בביאורו שם, דמיירי שיחלקו את העיסה לאנשים שונים, באופן שלא יישאר שיעור חלה ביד אחד מהם.

ב'פתחי תשובה' (שם סק"ב) הביא בשם ה'מעדני מלך' דמיירי באשה החולקת עיסתה לעצמה, אלא שחלק אחד מן העיסה תאפה בבוקר וחלקה השני תאפה בערב.

ה'חזון איש' (שם) מראה פקפוקים במהלך ה'מעדני מלך', ולכן פירש

(1) ראה שו"ע או"ח סי' קסח ס"ז; שו"ע"ר שם ס"ט; 'סדר ברכת הנהנין' פ"ב ס"ז.

(2) יו"ד סימן קצח ס"ג. כדבריו הורה הגר"ש וואזנר זצ"ל (מובא בס' 'מבית הלוי'). גם הגר"ח קנייבסקי שליט"א מביא הנהגה זו ב'דרך אמונה' שליט"א בפ"ו מהלכות ביכורים, בציונים שבשולי היריעה. וכן מורה ב'ילקוט יוסף' חלק 'אוצר דינים לאשה ולבת' (ע' תרנב), אלא שלא ציין להחזו"א. ושם ציין לשו"ת 'רב פעלים', אבל כנראה שיש טה"ד בציון, והכוונה לח"ד סימן לו. אבל לא מצאתי שם סמך להוראה זו.

דמיירי בחולקת העיסה לשני טעמים, באופן שיקפיד שלא יגעו זה בזה.

זה מיוסד על הא דקי"ל (יו"ד סי' שכו ס"א) לענין צירוף שתי עיסות שבכל אחת מהן פחות משיעור חלה, שאם מקפיד ששתי העיסות לא יגעו זו בזו אינן מצטרפות לשיעור חלה. והוא מחדש שגם במחשבה לחלק באופן שיקפיד על מגען, די להפקיע מהן חיוב חלה.

מאי שנא נחתום משאר אינשי?

לסברת רוב הנו"כ, השוני בנחתום הוא בגלל שמחשבת החלוקה בעוד העיסה בצק, עשוי' היא להשתנות. שאם לא ימצא לו לוקחים בעודו בצק, יעשנו פת, וכמפורש בשו"ע.

לסברת ה'מעדני מלך', שאני נחתום שאצלו עלול יותר שיצטרך לכולו עכשיו, ויאפה כל העיסה תיכף.

אבל לסברת החזו"א, דמיירי בקפיד ששני העיסות יגעו זו בזו, מאי שנא נחתום? אדרבה, לא מרע לאומנתי' וקפיד טובא שלא יגעו זב"ז.

וי"ל בפשטות, שאצל הנחתום אין המחשבה לחלק העיסה לשני טעמים תקיפה כל כך, כי אם יזדמן לו לקוח לכמות גדולה של אחד מן המוצרים [או לשניהם], אזי יעשה מכל העיסה מוצר אחד. אבל בבע"ב לא כל כך שכיח שתזדמן סיבה לשינוי המחשבה.

אבל עדיין קשה לי מאד על שיטת החזו"א קושיא, וכבר הצעתי הדברים לפני כמה רבנים וגם לאברכי הכולל שעסקו בהלכות חלה, ולית נגר דיפרקיני'.

הנה להלן בשו"ע (סימן שכט ס"ד) איתא:

אפילו כשעושה אותה על דעת לבשלה וכיוצא בו, אם דעתו לאפות ממנה מעט, ואפאו, אפילו אין באותו מעט שיעור חלה, כולה מתחייבת על ידו.

הרי לדעת השו"ע³, עיסה העשוי' לבשל, לא לאפות, פטורה מן החלה. ואעפ"כ, אם יאפו חלק מעיסה זו, אז מתחייבת כל העיסה בחלה. א"כ איך יתכן שבחלוקת העיסה לשני טעמים של אפי' – ששני החלקים הם ממין החייב

(3) שם ס"ג, דלא כרבינו תם שמחייב בגלל שתחלתה עיסה.

בחלה - יהי' גרוע מחלוקת העיסה למין החייב ומין הפטור?

ועכ"פ למעשה, הרי בשו"ת ה'צמח צדק⁴ מסיק שאין לחשוש לדעת ה'מעדני מלך', כי לאידך גיסא ישנה שיטת הראב"ד⁵ שחלוקת העיסה אינה פוטרת מן החלה. א"כ די לן לחשוש בהחלוקה לאנשים שונים. לפי זה, כל שכן שאין לחשוש בחולק העיסה לשני טעמים, ושפיר דמי לברך על ההפרשה.



טעם איסור עשיית מלאכה לפני הבדלה

(ביאור בשו"ע ר סי' רצט סט"ו¹)

הרב אברהם אלאשוילי

מחבר מהדורת שו"ע ר המבואר

בשו"ע ר סי' רצט סט"ו כותב: "אף על פי שיצא השבת² והוסיף מחול על הקדש³ – אסור לאדם שיעשה חפציו⁴ קודם שילווה את המלך⁵, דהיינו שיבדיל

(4) יו"ד סימן רלה.

(5) ביכורים פ"ו הי"ט.

(1) בגליון זה מובא ביאור רק על חצי הסעיף, המשך הביאור על החצי השני יבוא בלי נדר בגליון הבא.

(2) משעת יציאת ג' כוכבים קטנים (לעיל סי' רצג ס"א). אך בסידור סדר הכנסת שבת קובע שהולכים אחר ג' כוכבים בינוניים, שבארץ ישראל שיעורו בימים השונים 24 דקות אחר השקיעה. וראה שם גבי חוץ לארץ בקיץ ובחורף.

(3) ראה שיעורו בסי' רצג ס"א (עד שיהיו ג' כוכבים עומדים רצופים במקום אחד ולא מפוזרים). ובסידור בסדר הכנסת שבת כתב רק: "להוסיף מעט מחול על הקודש". אך כבר התקבל המנהג בארץ ישראל להמתין בין 12 דקות ל 16 דקות משעת צאת הכוכבים (הבינוניים).

(4) מלאכתו.

(5) היינו השבת הנקראת "מלך" – ראה לעיל סי' רסב ס"ג. אך שם בהמשך "שבת המלכה". ואולי תלוי הדבר בין ליל שבת (שאו היא מלכה) ליום השבת (שאו הוא בבחינת מלך). ולפי זה במוצאי שבת היא בבחינת מלך, ואם כן יש לקרוא לסעודת מלוה מלכה – "מלוה מלכא", מלוה המלך, וכן ראיתי כותבים "מלוה מלכא" בכמה ספרים, אך ברוב הספרים כותבים מלוה מלכה, היינו מלוה את שבת המלכה. וצ"ע. ואכ"מ.

או על הכוס או בתפלה⁶. ואפילו חפצים⁷ האסורים בשבת עצמה מדברי סופרים⁸.

והנה מלשון רבנו משמע שאיסור עשיית מלאכה לפני הבדלה, אינה מחמת קדושת שבת, שהרי כתב "אע"פ שיצא השבת והוסיף מחול על הקודש", אלא מטעם שאין לעשות שום דבר מלאכה לפני "שילוח את המלך" ע"י הבדלה. ובאמת כן מפורש לקמן סי' תצג ס"ג: "ומה שאסור בעשיית מלאכה קודם ההבדלה – אינו מחמת קדושת יום טוב, אלא שהחכמים אסרוהו מטעם שנתבאר בסי' רצט", והיינו כדי שילווה את המלך בהבדלה.

ובעומק יותר יש לומר, לא זו בלבד שאין האיסור מצד קדושת השבת, אלא הוא אפילו לא אסור מפני "כבוד השבת" (החפצא של השבת), אלא זהו דין על האדם (הגברא), שחכמים החילו על האדם ללוות את המלך (השבת) תחילה, ורק אח"כ יכול להתעסק במלאכתו.

ויש להוסיף, מלשון רבנו "קודם שילוח את המלך, דהיינו שיבדיל כו", משמע שאין זה דין בהבדלה עצמה⁹, אלא זהו דין בלוי המלך, אלא שהלוי הוא

(6) מה שהקדים כוס לתפלה, אף שעיקר תקנת ההבדלה היתה בתפלה ורק אחר כך נוסף על הכוס (כדלעיל סי' רצד סעי' א-ב), יש לומר שהקדים את הקל, לומר שדי על הכוס בלבד. או יש לומר להיפך, שהבדלה על הכוס עדיפה (אף שעיקר התקנה היתה בתפלה), כיון שיש אומרים שאף שהבדיל בתפלה – אין לעשות מלאכות שיש בהם טירחא עד שיבדיל על הכוס, כמובא לקמן סי"ח.

(7) דברים.

(8) היינו כל איסורי דרבנן שאסורים משום שבות, כגון טלטול מוקצה, וכדלקמן סי' סי"ט שאסור לטלטל הנר, מפני שהנר הוא כלי שמלאכתו לאיסור, ואסור לטלטלו לצורך הדלקה האסורה לפני הבדלה. ואולי זו גם כוונת רבנו לעיל סי' שח סל"ג גבי טעות ההמון שמטלטלים נר לצורך הדלקת מוצאי שבת, שהכוונה אפילו לטלטול שלפני הבדלה ממש. אבל ענין הכנה משבת לחול לכאורה לא שייך כאן, שהרי כבר יצאה השבת, וממילא אין כאן הכנה משבת לחול. וכן כתב במשנה ברורה להתיר הכנה לפני הבדלה. אך מאידך מסתימת לשון אדה"ז "חפצים האסורים בשבת עצמה מדברי סופרים", משמע שכולל כל איסורי דרבנן, כולל הכנה משבת לחול, היינו מלפני הבדלה לאחריה. וצ"ע.

(9) אבל ראה בסי' רצד ס"ג שאדם העושה מלאכה לפני הבדלה, אזי ההבדלה על הכוס "אינה כהוגן", ומשמע שהמלאכה פוגעת בהבדלה עצמה, ואם כן משמע קצת שזה דין בהבדלה. אך יש לומר, שאין זה מוכרח, שכן גם אם זה דין באדם המבדיל, הרי כשהאדם המבדיל עשה

ע"י הבדלה. ובזה גופא, זהו דין בלוי המלך מצד האדם (ולא בעצם לוויית המלך), שאין לו לאדם עצמו להתעסק בשום דבר מלאכה לפני שהוא מלווה את המלך, ולכן החובה היא על כל אדם ואדם, וכל זה כדי להחדיר אצלו את כבודה של השבת, שהיא בדוגמת המלך.

ועפ"ז מובן, שאף שמעיקר הדין ליווי המלך נעשה ע"י הבדלה בתפלה או על הכוס, הרי שלמעשה כותב רבנו בסעיף טז: "**אם רוצה לעשות אפילו מלאכה גמורה קודם שיבדיל בתפלה או על הכוס** – אומר ברוך המבדיל בין קדש לחול בלא שם ומלכות, להיכר בעלמא ללות המלך, ועושה מלאכה". ולכאורה אם זה דין מצד כבוד השבת, או דין בהבדלה עצמה, מזה מועיל בהם "היכר בעלמא", הרי הענין עצמו עדיין לא נעשה? אלא כיון שזהו דין באדם המלווה את המלך, אמרו חכמים שדי לו לאדם שיאמר "ברוך המבדיל", ובזה נעשה היכר אצלו כאילו ליווה את המלך, ויכול לעשות מלאכתו אחר כך.

ויש לומר שזהו גם דיוק לשון אדה"ז שכתב "אסור לאדם שיעשה חפציו" (ולא כתב "אסור לעשות מלאכה וכו'"), כי כוונתו להדגיש בזה שהאיסור הוא מצד האדם עצמו, כדי שילווה את המלך לפני שיתעסק בחפציו (במלאכתו). ודייק לכתוב "חפציו" ולא "מלאכתו", לומר לנו טעם האיסור, שאין לאדם להקדים עניניו וצרכיו לפני ליווי המלך עצמו.

וזאת הסיבה שלא רק מלאכה ממש אסור לו לעשות, אלא אפילו איסורי דרבנן אסורים לו, כי גם איסורי דרבנן עוסקים ב"חפציו", וכדיוק לשון רבנו "**בחפצים האסורים**"¹⁰.



מלאכה לפני הבדלה, אזי ההבדלה שלו "אינה כהוגן", וכפי שמסיים רבנו: כיון "שעשה מלאכה קודם לה". ועצ"ע.

10) אמנם בסי' תצא שם כתב "בעשיית מלאכה", ויותר מפורש כתב בסי' תרכד בסופו "שלא אסרו קודם הבדלה אלא אכילה ושתייה ועשיית מלאכה ממש". משמע שרק מלאכות דאורייתא אסרו, אך כיון שבשני מקומות הנ"ל מציין רבנו לסי' רצט, מובן שהעיקר הוא מה שמבואר בסי' רצט שזהו מקומו, וכאן בסי' רצט כתב רבנו שהאיסור הוא אפילו באיסורי דרבנן.

תפילה בשדה תעופה במקום המיוחד גם לשאר דתות

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

בפרשתנו פרשת ראה (דברים י"ב, ב') כתוב: אַפְּד תִּאֲבֹדוּן אֶת כָּל הַמְּקוֹמוֹת
אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אִתָּם יְרֻשִׁים אִתָּם אֶת אֱלֹהֵיהֶם עַל הַהָרִים הָרָמִים
וְעַל הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעְנָן.

יש לעיין בדבר מה שנהוג בכל מדינות העולם, שבנמל התעופה יש מקום
שמיוחד לתפילה לכל הדתות, והשאלה אם מותר להתפלל במקום זה אחר
שהתפלל שם נוצרי או גוי משאר דתות. והשאלה תגדל, אם ממש באותו זמן
שרוצה להתפלל, מתפלל שם נוצרי או משאר דתות.

והגאון האדיר רבי יוסף ליברמן שליט"א בעל משנת יוסף כתב לי וזה
לשונו: לאחרונה נשאלתי כעין שאלה זו מאחד שהיה אסיר בבית האסורים
בחול, והיה שם מקום מיוחד הנקרא 'טשאפעל' שמיועד לתפילה לכל
האסירים, שכל אסיר מכל דת שהיא, רשאי להיכנס לשם להתפלל. והשבתי אז,
שאין להתפלל במקום שגם מתפללים עובדי ע"ז, אפילו אם עכשיו אין שם
צלם, כיון שבעת שיבוא הגוי להתפלל יכניס עמו צלם. ובפרט שבשעה שיהודי
מתפלל שם להשם יתברך, הרי זה מקדש את המקום כידוע, א"כ איך יגרום
שאח"כ יתחלל המקום ע"י שהגוי ישתחוה לע"ז. ורק כשמתפלל במקום כזה
פעם אחת באקראי בעלמא, התירו החת"ס (שו"ע יו"ד קלט, יג נדפס בחי'
חת"ס השלם עמ"ס מגילה ו.), וכמבואר במשנת יוסף (הל' בית הכנסת, סי' לז
אות ד). אבל כאן התפילה היא אצלו בדרך קבע, עד שיצא לחירות. - ובשלמא
אם נושא השאלה היה אם להתפלל שם במנין, אז היה מקום לדון אם לבטל
תפלה בציבור בגלל זה.

וכבר נתבאר בכ"מ בספר משנת יוסף על הלכות בית הכנסת, שבמקום
שאיש יהודי מתפלל שם השכינה שרויה כנגדו ושורה שם קדושה. וגם מצינו
(שמות ט, כט) במשה רבינו שאמר לפרעה "כצאתי את העיר אפרש את כפי אל
ה'", ופירש"י אבל בתוך העיר לא התפלל, לפי שהיתה מלאה גלולים.

ובנידון דידן, אף שי"ל דכיון שרוב העוברים ושבים בשדה התעופה הם כנראה גויים [מלבד בא"י], כי אנחנו המעט מכל העמים, וא"כ לכאורה המקום מיוחד בעיקר להם ואסור ליהודי להתפלל בו. מ"מ לא נראה שהולכים בזה אחר הרוב, הואיל ועיקר כוונת מקימי נמל התעופה היא בשביל השתמשות כל הנוסעים העוברים שם, ולא רק לרובם, נמצא שהמקום לא נתייחד לשום דת.

ולכן למעשה הסברא אומרת, שאם יכולים להתפלל במנין של עשרה יהודים, ואין שם מקום אחר להתקבץ לתפילה, או שאין האחרים מקפידים על כך, מותר לו להצטרף אליהם ולהתפלל שם ולא לבטל תפלה בציבור בגלל זה, דהמקום מקבלת אז קדושה, ובשביל החשש שאח"כ יתחלל ע"י הגוי, אין לבטל תפלה בציבור. אבל אם הוא יחידי, יחפש פינה אחרת להתפלל שם. וע"ע בשו"ת משנ"י (ח"ז סי' קמח) בענין כניסת נכרי לבית הכנסת. עכ"ל.



השתמשות ב"פעמפערס" בשבת

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – וועסט בלומפילד, מיישיגן

בשו"ע או"ח סי' ש"מ ס"ז כתב: "אותן המהדקין הבגדים סביב זרועותיהם ע"י החוט שמותחין אותו ומתהדק אסור למותחו אא"כ יהיו הנקבים רחבים קצת ומתוקנים בתפירה בעיגול" ע"כ.

ועיין שו"ע ר סעיף יג "ואותן שמהדקין סביב זרועותיהם" כו' ורבינו כותב בהעיגול "ואף שאינו תפירה של קיימא שהרי אינו מהדקו אלא בשעה שלובשו ובשעה שפושטו מרפה אותו מ"מ אסור מדברי סופרים משום שדומה לתופר".

ועיין בספר שמירת שבת כהלכתה פט"ו הערה ק"ג "ומותר להדביק האיספלינת על החיתול בשבת דאינו של קיימא אלא עומדת להיות מותרת והוא קשר שאינו של קיימא דמותר לקשרו אם אגודו עשוי להתיר בכל יום".

והנה באמת יש מחלוקת הראשונים אם יש איסור קורע כשקורע דבר התפור בתפירה שאינו של קיימא. דעת הריב"א הובא בב"י סוף סי' שי"ז שתופר שונה מעשיית קשר וחייב גם בתפירה שאינו של קיימא וכמו כן חייב על סתירתה. דעה זו היא הדעה הראשונה של הרמ"א בסי' שי"ז סעיף ג'. הדעה

השניה של הרמ"א היא דעת רבינו יואל והרבי"א בשם הרשב"ם שתופר דומה לקושר ואינו חייב אלא בתופר תפירה של קיימא ומותר לנתק תפירה שאינו של קיימא. רבינו כותב בס"ז בשו"ע שלו שהעיקר הוא כדעת המקילין וע"כ אינו חייב בתופר שאינו של קיימא וע"כ מותר לסתור תפירה שאינו של קיימא ואין בו שום איסור של קורע.

והנה ראיתי בספר הלכות שבת השייכים לשבת מהרב שמחה בונם כהן שהוא כותב שהעיקר כהמחמירים בתפירה שאינו של קיימא ונימוקו מהא דהרמ"א בסי' ש"ז מביא שני הדעות אבל הוא מביא דעת המחמירים בראשונה ודעת הרב הנ"ל הוא שלפי כללי ההוראה, כשהרמ"א מביא שני דעות העיקר הוא כהדעה הראשונה.

אבל כנראה דעת רבינו שפוסק כהדעה השניה של הרמ"א לקולא, כיון שהרמ"א מסיים "ומ"מ אין לעשותו לפני עמי הארץ" ואינו מסיים "שאפילו לפי דעת המתירים אין לעשותו לפני עמי הארץ" מוכח שדעת הרמ"א שהעיקר הוא כדעת המתירים אלא שאין לעשותו לפני עמי הארץ.

והנה רבינו הזקן בסשי"ז כותב שהעיקר הוא כדעת המתירין ומותר לקרוע תפירה שאינו של קיימא, אבל מדברי רבינו בסי' ש"מ מוכח שהוא סובר שתפירה שאינו של קיימא אסור בשבת מדרבנן מפני ש"הוא דומה לתפירה". וכיון דקי"ל דחיבור בדבק נחשבת תולדה של תופר עיין שו"ע סי' ש"מ סי"ד (ובשוע"ר סעיף יז) א"כ לכאורה צריך להיות אסור להדביק האיספלינת להחיתול בשבת אע"פ שהחיבור הוא לזמן מועט.

ועיין בשו"ת שבט לוי חלק ה' סל"א ע"ד פאמפערס בשבת שהוא כותב "ואני מסופק אם בכהאי גוונא כלל בגדר תופר".

והנראה לומר שהגדר של תופר הוא שע"י חוט התפירה מתדבקים שני חלקי הבגד יחד וכמו כן כשמדבק שתי ניירות הוה תולדה של תופר, משא"כ ב"פמפערס" יש דיבוק בין חלק אחד של החיתול עם האספלידא ובין האספלידא והחלק שני של החיתול אבל לא נעשית חיבור אמיתי בין שני חלקי החיתול וע"כ אינה דומה לתפירה. וכיון שרבינו פוסק שתפירה שאינה של קיימא אינה אסורה מן התורה ע"כ יש להקל כאן מכיון שאינה דומה לתופר וכמו שמצינו בסי' ש"מ ס"ז ע"ד אותן המהדקין סביב זרועותיהם כנ"ל.

פשוטו של מקרא

וחברון שבע שנים נבנתה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. כתוב בתורה בפרשת עקב (דברים יא, י) "כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים הוא אשר יצאתם משם אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק".

וכתב רש"י: "לא כארץ מצרים הוא – אלא טובה הימנה. ונאמרה הבטחה זו לישראל ביציאתם ממצרים, שהיו אומרים שמא לא נבוא אל ארץ טובה ויפה כזו. יכול בגנותה הכתוב מדבר, וכך אמר להם, לא כארץ מצרים היא אלא רעה הימנה, ת"ל (במדבר יג, כב) וחברון שבע שנים נבנתה וגו', אדם אחד בנאן וחם בנה צוען למצרים בנו וחברון לכנען. דרך ארץ אדם בונה את הנאה ואחר כך בונה את הכעור שפסולתו של ראשון הוא נותן בשני. ובכל מקום החביב קודם. הא למדת שחברון יפה מצוען, ומצרים משובחת מכל הארצות שנאמר כגן ה' כארץ מצרים, וצוען שבח מצרים היא, שהיתה מקום מלכות, שכן הוא אומר כי היו בצוען שריו. וחברון פסולתה של ארץ ישראל, לכך הקצוה לקבורת מתים, ואעפ"כ היא יפה מצוען. ובמסכת כתובות דרשו בענין אחר, אפשר אדם בונה בית לבנו הקטן ואחר כך לבנו הגדול, אלא שמבונה על אחד משבעה בצוען".

והנה פסוק זה שרש"י מביא אודות חברון וצוען הוא בפרשת המרגלים, וכך נאמר שם "ויעלו בנגב ויבא עד חברון ושם אחימן ששי ותלמי ילידי הענק וחברון שבע שנים נבנתה לפני צען מצרים".

וכתב שם רש"י: "שבע שנים נבנתה – אפשר שבנה חם את חברון לכנען בנו הקטן קודם שיבנה את צוען למצרים בנו הגדול, אלא שהיתה מבונה בכל טוב על אחד משבעה בצוען. ובא להודיעך שבחה של ארץ ישראל, שאין לך טרשין בארץ ישראל יותר מחברון, לפיכך הקצוה לקבורת מתים, ואין לך מעולה בכל ארצות כמצרים, שנאמר כגן ה' כארץ מצרים, וצוען היא המעולה שבארץ מצרים ששם מושב המלכים, שנאמר כי היו בצוען שריו, והיתה חברון טובה ממנה שבעה חלקים".

ב. והתמיהה מבוארת ועולה מאליה: (א) מדוע בפירושו על הפסוק עצמו איפה שנכתב (פרשת שלח) מביא רש"י רק פירוש אחד איך שזה מראה על מעלתה של א"י (והוא פירוש הגמרא), ואילו כאשר מביא פירוש הפסוק שלא במקומו (פרשת עקב) מביא ב' פירושים איך שמראה ע"ז – גם פירוש הגמרא וגם פירוש הספרי?!

יתירה מזו: (ב) כאשר מביא שני הפירושים מקדים ומאריך דוקא בפירוש זה של הספרי שאפילו לא הזכירו בפירושו על הפסוק במקומו?!

גם צ"ע (ג) מדוע מזכיר מקורו של פירוש זה מהגמרא – "במסכת כתובות . . .", אשר כידוע אין זה דרכו של רש"י לציין המקורות לפירושו בלי שיהי' לזה סיבה מיוחדת? ומה גם שגמרא זו מובא גם במסכת סוטה, ואילו רש"י מביא ומדגיש שהמקור לדבריו הוא במסכת כתובות דוקא?!

(ד) וזהו בנוסף למה שצריך ביאור בכל מקום שרש"י מביא ב' פירושים אשר צ"ל סיבה לזה, וחיסרון בכ"א שאין בזולתו, כמבואר כ"ז בכללי רש"י של הרבי.

ג. גם צ"ע (ה) בהקדמת דברי רש"י "ונאמרה הבטחה זו לישראל ביציאתם ממצרים, שהיו אומרים שמא לא נבוא אל ארץ טובה ויפה כזו. יכול בגנותה הכתוב מדבר, וכך אמר להם, לא כארץ מצרים היא, אלא רעה הימנה, ת"ל . . . וחברון שבע שנים נבנתה . . .";

ולכאורה מדוע נוגע בכלל הקדמה זו מתי נאמרה הבטחה זו? וגם זה שנאמרה כתשובה לאמירה ו'טענה' של בני"י; מדוע א"א לפרש כפשוטו שמשה רבינו מדבר להם על מעלתה ושבחה של א"י (בלי שבא כתשובה לטענה בזמן מסויים)?!

גם (ו): אחרי ההקדמה שדבריו של משה נאמרו כתשובה לזה "שהיו אומרים שמא לא נבוא אל ארץ טובה ויפה כזו", אז איך אפשר לחשוב שבא להסכים איתם ולומר דבאמת היא רעה מארץ מצרים?!

וזהו בנוסף לקושיא הכי פשוטה – שכבר עמדו עליה במפרשים כמובן – (ז) איך בכלל קס"ד לומר דמשה רבינו יוציא לעז על ארץ ישראל?!

ד. ונראה לומר נקודת הביאור בכ"ז:

יעויין ברמב"ן ואבן עזרא ורשב"ם ועוד, שכולם פירשו דברי משה באופן אחר לגמרי מרש"י, והוא שבאמת מדבר כאן על איזו 'חיסרון' בא"י, ובלשונו של הרמב"ן:

"ופשוטו של מקרא בדרך האזהרות נאמר, שאמר להם ושמרתם את כל המצוה וירשתם ארץ זבת חלב ודבש כי ה' יתן מטר ארצכם בעתו והארץ תתן יכולה, אבל דעו לכם שאינה כארץ מצרים להשקות אותה ברגל מן היאורים ומן האגמים כגן הירק רק היא ארץ הרים ובקעות למטר השמים תשתה מים לא בענין אחר, וצריכה שידרוש ה' אותה תמיד במטר, כי היא ארץ צמאה מאד וצריכה מטר כל השנה, ואם תעברו על רצון ה' ולא ידרוש אותה בגשמי רצון הנה היא רעה מאד לא תזרע ולא תצמיח ולא יעלה בה כל עשב בהריה" (ועד"ז הוא בשר מפרשים הנ"ל).

והיינו דזה שא"י זקוקה למטר דוקא הוה 'חיסרון' בזה שהיא תמיד תלוי' בזה שהקב"ה דורש אותה וכו', ולכן מזהיר להם משה רבינו על קיום המצות וכו' בכדי שהקב"ה ידרוש אותה.

ולכאורה הרי הסיבה מדוע הרמב"ן ושאר הפשטנים מפרשי המקרא פירשו כן, הוא משום שאכן כך הוא המשך הכתובים כאן שהכל הן אזהרות ממשה רבינו לבני ישראל על קיום התורה ומצותיה, וא"כ מתאים לפרש שגם דיבור זה על החילוק בין א"י למצרים הוה בכדי להזהירם ולזרזם יותר על קיום תומ"צ כמבואר בדבריהם.

ה. וי"ל שכ"ז הוא מה שבא רש"י לשלול בפירושו כאן. ויסוד הדברים הוא מש"כ בתחלת דבריו "ונאמרה הבטחה זו לישראל ביציאתם ממצרים, שהיו אומרים שמא לא נבוא אל ארץ טובה ויפה כזו";

והיינו דבאמת פסוק זה אינו חלק מהמשך הפסוקים כאן שמשם רבינו מדבר אל בני"י בעניני תוכחות ואזהרות על קיום התומ"צ – דאלו ה' כן אז באמת היו צודקים שאר המפרשים דיש לפרש הדברים כ'חיסרון' מסויימת בא"י, וכנ"ל בדבריהם שא"י תלוי' כל כולו בברכת והשגחת הקב"ה.

ולזה אומר רש"י שאינו כן אלא שדברים אלו נאמרו בזמן אחר ובמצב אחר לגמרי, וא"כ כבר אין צורך לחדש פירוש שישנה איזו חיסרון בא"י כלפי שאר ארצות.

(ואולי י"ל שהיסוד להנחה זו של רש"י הוא דבריו שמצטט ב'דיבור המתחיל', "לא כארץ מצרים הוא" – דאם משה רבינו מדבר כאן לדור הנכנס לארץ (ובא להזהירם וכו' כדברי הרמב"ן ושאר המפרשים) אז מדוע מזכיר בכלל איך ה' בארץ מצרים, אשר אנשים אלו לא היו שם בכלל?! והו"ל רק לומר איך הוה המצב בא"י! אלא דמזה לומד רש"י דבאמת מדבר כאן עם הדור שיצאו ממצרים ובא להגיד להם ההבדל והמעלה של א"י כלפי ארץ מצרים שיוצאים ממנו)

ו. וע"ז ממשיך רש"י ואומר "יכול בגנותה הכתוב מדבר, וכך אמר להם לא כארץ מצרים היא אלא רעה הימנה" – והיינו שאולי באמת צדקו דברי הרמב"ן ודעימיה, ופסוקים אלו הוה באמת חלק מהאזהרות של משה רבינו לדור שנכנסו לארץ, ומתפרשים א"כ באופן של חיסרון של א"י?

(ונצטרך לתרץ זה שהזכיר ארץ מצרים לדור זה שעומד ליכנס לארץ)

אז ע"ז מביא רש"י הפסוק והדרשה על "וחברון שבע שנים נבנתה . . .", בכדי לשלול סברא ופירוש זה. והיינו דמפסוקים אלו מובן שא"י מעולה ויפה מארץ מצרים לגמרי, ועד שאין סברא לומר שמשה רבינו התכוין לאיזשהו מעלה במצרים על א"י!

ועפ"ז נבין מדוע כאן בפרשת עקב בחר רש"י הדרשה של הספרי כפירושו העיקרי ואילו בפרשת שלח מביא הדרשה של הגמרא. וגם מדוע כאן מביא גם דרשת הגמרא (כפירוש השני עכ"פ), תוך הדגשה שהוא הגמרא מסכת כתובות דוקא, כמשי"ת.

ז. דהנה ישנה הבדל פשוט בין דרשת הסיפרי לדרשת הגמרא; לפי הגמרא מדברים על ברכה מיוחדת שישנה בא"י – "שמבונה על אחד משבעה בצוען", והרי אפשר (ומסתבר לכאורה) שברכה זו היא מזה שהקב"ה דורש אותה וכו', ואילו לפי הספרי הרי המעלה בא"י הוא בזה שמי שבנה אותה (היינו חם אביו של צוען וחברון) הכניס בה יותר טובה ממה שהכניס למצרים שבנה אחריה. והיינו שאין זה ענין שקשור עם ברכת ה', אלא לאופן בנייתה ע"י בנ"א!

ומובן א"כ שלגבי דברי רש"י כאן בעקב נוגע בעיקר פירוש הספרי; דהרי רש"י בא – כנ"ל – להוכיח נגד דברי הרמב"ן (ודעימיה) שמשה רבינו מדבר על חיסרון בא"י בזה שברכתה תלוי' דוקא בדרישת הקב"ה, אז הרי ההוכחה לכך

הוא רק ע"פ דרשת הסיפרי אשר מורה שמעלת א"י על ארץ מצרים הוה בעצם בנייתה ולא מחמת דרישת הקב"ה!

אלא כשבאים לדבר על שבחה של א"י בכלל, באמת גדלה השבח לפי דרשת הגמרא – "שמבונה על אחד משבעה בצוען", אשר זה מראה על ריבוי מופלג ביותר, ובאמת קשורה בפשטות עם ברכת ה' המיוחדת לא"י.

ולכן כשרש"י מפרש הפסוק בפרשת שלח אשר "בא להודיעך שבחה של ארץ ישראל", מביא דוקא פירוש הגמרא אשר מראה על שבח גדולה יותר בהרבה מפירוש הספרי אשר מדבר רק על שבח מוגבל העשוי ע"י מי שבנה את העיירות כנ"ל.

ובפרשתינו – עקב – הרי עיקר ההדגשה היתה לשלול פירוש הרמב"ן (ודעימיה) כנ"ל, ולכן הרי עיקר הפירוש שנוגע לזה הוא פירוש הספרי כמשנ"ת, אלא דמ"מ מוסיף רש"י דאין זה פירוש היחיד בפסוק זה, והיינו דשבחה של א"י אינה מוגבלת רק לפירוש זה, אלא ודאי ישנה גם לפירוש הגמרא המראה על שבח גדולה מזה בהרבה והוא מחמת ברכת ה' – וכמו שאכן מוזכר ברכות אלו של ה' בהמשך הפסוקים כאן.

ואוי"ל שלכן מדגיש רש"י שהמקור לזה הוא בכתובות דוקא (ולא הסוגיא בסוטה) דשם באותה סוגיא מדובר על הפלגת הברכות של א"י ואין שבאמת יש בה יותר ויותר מזה "שמבונה על אחד משבעה בצוען" (. . . וה"מ בטרשים אבל שלא בטרשים חמש מאה. וה"מ שלא בברכותיה אבל בברכותיה כתיב ויזרע יצחק בארץ ההיא . . .) – אשר כ"ז מרמז רש"י באמרו שנוסף למעלותיה המוגבלת של א"י אשר לפי פירוש הספרי יש בה גם ברכת ה' הרבה כפירוש הגמרא בהפסוק.



שונות

'עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות'

.. ואף צבת בצבת עשויה'

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – אלבאני, נ.י.

ע"פ הוראת רבינו' ש'כדאי ונכון ביותר שכל אחד ואחד יקבל על עצמו שנוסף על אמירת פרקי אבות בכל שבת משבתות הקיץ, יוסיף וילמד בעיון משנה אחת (לכל הפחות) עם הפירושים דמפרשי המשנה, כל חד לפום שיעורא דיליה' – יש להרחיב הביאור ב'אף צבת בצבת עשויה' בחותמה של פ"ה מ"ו דשבת שופטים הבעל"ט.

אבל דא עקא, שביחס לתשעת הניסים והנפלאות המפורסמים שנמנו לפני זה, הרי צבת זהו דבר טבעי וגשמי, ותמוה, מה לצבת פשוטה כאן במנין מכובד של נסים גלויים ונעלים כהמן, המטה, הכתב והלוחות כו'?

וז"ל החסיד מהר"י יעב"ץ': 'לא רצה שום מפרש להודיענו מה ענינו של צבת בכאן, אם לומר שהיא היתה בכלל הנבראים בערב שבת, לא אחרוב שיצייר זה בן משכיל, כי כל העשרה דברים היו נסים, והצבת היא כיתר הדברים שברא ה' בששת ימי בראשית'.. '.

ואחרי שהלומד משנתינו זו כבר טרח ונלאה בתשעת הענינים שלפני זה – 'נפרדים לשלום' מתופעותיה המשונות של משנה זו, רצים הלאה לענינים

(1) סה"ש תנש"א ח"ב ע' 592, 597.

(2) כמו שהקשה רבינו בלקו"ש חי"ז ע' 380.

(3) כעין תמיהת המלאכים כשמצאו בשמח"ת בבוקר בגן עדן 'פאדמיאטקעס, פאנטאפל' (סנדלים, נעליים) (ס' השיחות תש"א ע' 31 ואילך), נתבאר בשיחת ליל שמח"ת (ס"ו) וש"פ בראשית תשל"א. וראה גם – בשם אדה"ז – ס' השיחות תרצ"ז ע' 205.

(4) בפירושו לאבות כאן ד"ה והצבת בצבת עשויה.

הנוגעים יותר של משנת ז' דברים . . בחכם, מבלי להבין את עומק ענין ה'צבת', בפרט בזמנינו, כמו שיתבאר.

והנה ראשית דבר, עלינו לדעת עם מי יש לנו כאן עסק, ומי הוא בעל מאמר זה. שאינו סתם 'יש אומרים' בלי שם, אלא זהו רבי יהודה ברבי אילעאי, כמובא בגמרא⁵, מגדולי התנאים וראש המדברים בכל מקום⁶,

ואף שהגמרא מביאה שם דיעה נוגדת: 'אמר ליה אפשר יעשנה בדפוס (ע"י יציקה)', מ"מ מסתבר לומר, גם מזה שהובאו דבריו במשנתנו, שלא נדחו דברי רבי יהודה⁸.

ואכן הגמרא שם מחלקת את דברי רבי יהודה לשנים, ואחר שאמר רבי יהודה 'אף הצבת', מוסיפה: 'הוא היה אומר צבתא בצבתא מתעבדא' כו', שיש לפרש, שמלבד התועלת של צבת לייצר ממנה צבת שניה [שזה שנוי במחלוקת⁹ אם אפשרי לייצר צבת ע"י דפוס], יש לו לרבי יהודה עוד ענין עיקרי ויסודי ב'צבת'.

'אין כל חדש תחת השמש'

והנה הרמב"ם¹⁰ מבאר משנתנו באה ליישב קושיא מהפסוק¹¹ 'אין כל חדש תחת השמש', שלכאורה, איך נתחדשו נסים אלו אחר אלפי שנה? לכן קמ"ל משנתנו שנס זה נברא לפני כן, בסוף ששת ימי בראשית.

(5) בכלל 'יש אומרים' זהו רבי נתן הבבלי (הוריות יג:), אבל הרי משנתנו מביאה כאן שני 'יש אומרים'.

(6) דף נד. 'רבי יהודה אומר אף הצבת'. וראה לקו"ש חי"ז ע' 380 הע' 4 והערה 6, ולהלן שם ע' 384 ס"ז.

(7) שבת לג:

(8) כפירוש התפארת ישראל (לא כרבינו יונה, רשב"ץ ורע"ב).

(9) פסחים שם. בלקו"ש שם הערה 6: דוחק לומר שפליגי במציאות, ובפרט שמעשים בכ"י שעושים כלים בדפוס כו'.

(10) בריש פירושו למשנה זו.

(11) קהלת א, ט.

אבל קושיא זו של חידוש הטבע לא שייכת כלל בצבת (כנ"ל מהר"י יעב"ץ)? והמאירי נדחק לבאר שהצבת הובא לסוף, שהאומנות נצרך לעולם (ובנין המקדש). ובס' יחל ישראל¹² כ' שבא להודיעך חשיבותה של מלאכה.

חידוש נס בדרך בריאה

ולענ"ד יש להקדים בדיוק לשון משנתינו 'עשרה דברים נבראו', לשון בריאה, בניגוד ללשון 'נעשו' ('עשרה נסים נעשו') של המשניות הקודמות, ותתיישב בזה הקושיא¹³ למה נתייחדו רק עשרה נסים אלו מכל עשרות הנסים שבמשניות הקודמות (עשרת הנסים ש'נעשו לאבותינו במצרים' ו'על הים', עשר המכות במצרים ועל הים, ועשרה הנסים ש'נעשו לאבותינו בבית המקדש'¹⁴) וכל הנסים שבתנ"ך ובגמרא?

שדברים אלו שבסוף וימ"ב אינם נסים חד-פעמיים, אלא קיימים והולכים (כמבואר בספרי 'הרהורי תורה'¹⁵). וז"ל היעב"ץ בלחם שמים כאן: 'אין עשרה דברים הללו דומים למופתים שנעשו ע"י הנביאים לשעתן, כי לא שייך בהן בריאה. . אלא שינוי סדרן בלבד. . שאין ענין הבריאה נופל על הפעולה. . אבל עשרת הדברים האלה הם עצמיים נמצאים מאז מני קדם, ברואים ועומדים מתמידים'.

והנה ב"ה אכשור דרי, ופקח ה' את עינינו וזכינו לראות גילויים נפלאים במדעי כוחות הטבע, המאפשרים לנו להבין יותר את סוף משנתינו זו בהיקף רחב יותר, מצמצומה בשנים קדמוניות!

12) להר"ר י.מ. לאו שליט"א, לאבות כאן (ח"ה ס"ע ק').

13) רמב"ם כאן: 'אחרי שכל הנפלאות כולם הושמו בטבעי הדברים ההם מששת ימי בראשית, למה ייחד אלו העשרה' . .

14) אבות כאן משנה ד'-ה'.

15) ע' תי-4. תסט.

שבמובן זה, אין ה'צבת' רק זוג מלקחיים חד-פעמי לייצר בו כלי מתכת¹⁶, אלא ה'צבת' זהו דוגמא כללית¹⁷ לכל מיני מכשירים ותחבולות האדם להניע את הכוחות הנפלאים¹⁸ שהשקיע ה' בטבע הבריאה.

16 מרכבת המשנה (לר"י אלאשקאר) למשנתינו. וראה גם רש"י נו"א, ר"י בר"ש, רבינו בחיי ורע"ב למשנתינו.

17 צ"ע אם כולל גם 'אור' ופרד' דרבי נחמיה בגמ' פסחים שם.

18 ז"ל ס' מרכבת המשנה: 'בא להורות שכל הדברים הטבעיים אשר נבראו אחר הבריאה, דוגמת ההרכבה של האילנות, אשר כפי הנראה הם בריה חדשה, ודוגמת ענה אשר מצא את הימים במדבר (בראשית לו, כד), וזולתם מהדברים הטבעיים אשר נמצאו רבים מהם בספרי הפלוסופים. והנה בכאן בא להודיענו, שכל אלו הענינים לא נעשו כי אם ברצון אלקי, ובנ"א הוציאו לפועל מה שהיה בכח. וזהו והצבת בצבת עשויה, כלומר המלקחיים אשר הוא כפי הנראה ראש לדברים המלאכותיים, נעשו ברצון אלקי. . ומה שלקח הצבת יותר מהדברים הטבעיים, מפני שהשכל מעיד שאי אפשר שתעשה שום מלאכה זולתה, נמצא שהיא ראש לדברים הטבעיים, וזהו אמרם (קהלת א, ט) מה שהיה הוא שיהיה. . '.

וז"ל ס' ברכת אבות (לבעמח"ס בן איש חי – ליוורנו, תרכ"ה סב, א): 'והנה זה מוסר השכל לדורות האחרונים, אלו אשר בהם מתפשטים החכמות הרבה* ועושים דבר חכמה אשר לא היה יכולת ביד הראשונים לעשותו, והעולם יחשבו שהאחרונים הם חכמים יותר מן הראשונים, אבל באמת אינו כן, אלא ענינים הוא כננס על גבי ענק, שאם לא היה להם כמה הקדמות גדולות מן הראשונים, לא היו יכולים להתחכם לעשות הפעולה הזאת כולה מאליהם ומעצמם, כי הננס אם לא היה רוכב ע"ג ענק לא היה אפשר לו להגיע [ידו] לראש הדקל ולתלוש משם תמרים. . וזה הענין תבין בו הן בענין חכמת התורה הן בענין חכמות העולם. ונמצא שזה הוא כדוגמת הצבת. . ' עכ"ל.

והאריך בספר הברית: 'כל מה שהעולם מתיישן מתחדשים חכמות העולם, והעד מלאכת הדפוס, וקנה שריפה, ותלגרם, ומסילת הברזל לא היו מקודם'.

ובס' באר האבות (פרנקל-תאומים, תש"ד) למשנתינו האריך ב'תגליות והמצאות והרכבות שונות כגון האלקטריק, הרדיו, הפוטוגרפיה, ועוד ועוד', 'שהקב"ה ברא את יסודות המציאות, ונתן כח באדם להיות עושה מהם כמה ענינים חדשים המסתעפים ע"י הרכבת היסודות הללו, ושוב מתוך תולדות ההרכבות הן האדם מוסיף והולך ומרכיב. . הרבה דברים מחדשים. . ואולם הכל א"א היה להיות במציאות אלא מתוך אותם היסודות שיסד הקב"ה בבריאת העולם. וזהו שאמר דהע"ה (תהלים קמה, ד) דור לדור ישב מעשיך, שמדור לדור הם הולכים ומשבחים דברים שהם מעשיך על ידי החידושים הנזכרים, אבל הנה אלה רק גבורותיך יגידו' וכו'.

‘סוף מעשה במחשבה תחילה’

שאינן תגליות ‘חדשות’ אלו סותרות ח”ו את קבלותינו ומסורותינו, אלא אדרבא, הם מגדילים ומרחיבים את ידיעתנו בהודאה וביטול לגדלותו ית’, ‘מה רבו מעשיך ה’ כולם בחכמה עשית מלאה הארץ קניניך”¹⁹.

ומודיענו משנתנו, שכל ‘חידושים’ אלו הם רק בחי’ ‘סוף מעשה במחשבה תחילה’²⁰, שגם כל הצבתות שהאדם מייצר אח”כ הרי הן מתייחסות לצבת הראשונה, ולכן נחשבות כתולדות של בריאה בידי שמים, כמו שביארנו ענין העלאת חכמות הטבע להיות כחלק של תורה, במשנת ‘תקופות וגימטריאות פרפראות לחכמה’²¹.

‘צבת בצבת’

גם יש לדייק²² בכפל מילת ‘צבת’ שבמשנתנו (‘ואף צבת בצבת עשויה’), דלכאורה, כיון שמדובר אודות הצבת הראשונה שבידי שמים, הי’ לו לקצר (ובסגנון ברור) ‘ואף הצבת’, כלשון הגמרא פסחים,

ואם רוצה להודיענו את ההכרח של ‘קמייתא מאן עביד’²³? – היה לו לומר²⁴ ‘ואף צבת עושה צבת’, כלשון המקרא²⁵ ‘עץ פרי עושה פרי’? שהרי ה’צבת’ השניה ש’בצבת עשויה’ לא נבראה בערב שבת!

(*) להעיר ששנת תרכ”ה (כשנדפס ספר זה) זהו ראשית התקופה עליה נאמר בזהר (ח”א פ’ נח קיז, א) עה”פ (נח ז, יא) ‘בשנת שש מאות שנה לחיי נח וגו’ נבקעו כל מעיינות תהום רבה (וארובות השמים נפתחו)’, ש’בשית מאה שנים לשתיתאה [בשש מאות שנה לאלף הששי – ת”ר] יתפתחון תרעי דחכמתא לעילא ומבועי דחכמתא לתתא ויתתקן עלמא לאעלא בשביעאה כו” וראה לקו”ש חט”ו ע’ 42 ואילך.

(19) תהלים קד, כד.

(20) פיוט ‘לכה דודי’.

(21) אבות סוף פרק ג’. ס’ הרהורי תורה ע’ שסג ואילך.

(22) כדיוק רבינו בלקו”ש דלעיל הע’ 2 ע’ 381.

(23) פסחים שם.

(24) בספר עבודת ישראל (להמגיד מקאזוניץ) לאבות כאן הקשה דהול”ל ‘ואף צבת עשויה’.

(25) בראשית א, יא.

ולולי דמסתפינא י"ל, שכוונתו לכלול גם הצבת השניה ואילך כו', להודיענו שלא יתפאר הגרזן על החוצב בו²⁶, שגם כל הצבתות שנעשו אחר כך בידי אדם הרי הם המשיך של אותה ה'צבת' ה'עשויה' בידי שמים²⁷.

'צבתים קשרים'

ולענ"ד יש להציע ולפרש 'צבת' גם מלשון 'צבתים', קשרים, כמאמר בועז: 'שול תשולו לה מן הצבתים'²⁸.

(26) ע"פ ישעי' י, טו.

(27) אחרי כתבי כל זה, מצאתי הנדפס בס' השיחות תשמ"ח ח"ב ע' 605 הערה 57 וברון שכוונתי.

(28) רות ב, טז. ופרש"י: צבתים, עמרים. . . בל' משנה (דלהלן) 'מצאן צבתים כו'.

במחזור ויטרי למשנתנו ציין ל'צביתו ליה זוודתא' (ר"ה יז.). והנה בלשון חז"ל (ברכות ו; שבת ל:): 'כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה' פרש"י: 'לצוות – צוותא, שולא"ש'. ובערוך (ערך צבת – ה') גרס 'לצבות', ומציין: 'אורחא רחיקא וצבתין בסימא' (סוכה נב, א. בגמ' 'צוותין', ופרש"י 'צוות שלנו'), 'אפי' שבולת דלצבתא (פסחים פט, ב. בגמ' 'דצוותא', ובערוך ערך סבלת: 'בני חבורה'), התם צבתא דחרש קא גרים (ב"ק ט: ופרש"י: 'אחיותו וכו' מלשון צבתא שקורין טניילא"ש. ל"א גרס' צוותא יחודו של חרש. . . ולשון צוותא שולא"ש כדאמרינן (ב"ב כא). 'ליהוי צוותא לחבריה', אימא בברתא מצטבתא, ברתא באימא לא מצטבתא' (ב"ב פ. בגמ' 'מצטוותא', וברש"י 'צוות'), פי' מתחברת. יש ספרים שכתוב בהם לצוות בוא". אלו ג' צבתים אחרוני' קרובי ענין הם'. עכ"ל הערוך.

ובס' הכתב והקבלה עה"פ 'שש עגלות צב' (במדבר ז, ג) בחנוכת הנשיאים, כתב 'ותרגום ירושלמי 'עגלן מוּזוּג', כלומר כל עגלה היה לה זוג בקר המושכים אותה. לדעתו מלת 'צב' נרדף עם 'שול תשולו לה מן הצבתים', שפי' אגודה, וכמורגל בתלמוד מצאן צבתים צבתים, ר"ל אגודות קשורות יחד. ומזה שם כלי 'צבת בצבת עשויה', שני חלקים המחוברים וקשורים יחד, וכן 'עגלות צב' זוג בקר אגודים וקשורים בעגלה'. וממשיך שם: 'וברגום יונתן בן עוזיאל 'עגלן מחפן ומטקסן', הוסיף מלת 'מטקסן' שענינו סדר ותכונה. . . שהיו העגלות מתוקנות על סדר ראוי ותכונה יפה, ויהי' 'צב' מן צבי [היא] לכל [ה] ארצות (יחזאל כ, ו), לשון יופי והידור'. ולפי ביאורינו בפנים, שני פירושי 'צבת' ('מלקחיים' ו'חבירות') אכן מתחברים ומתאימים, ש'צבת' זהו זוג המחובר ב' נקודות.

'מאי צבתים . . זווי זווי'

כן מצינו גם במשנה²⁹: 'המוצא תפלין מכניסן זוג זוג . . מצאן צבתים או כריכות', והגמרא שם³⁰ מדייקת בחילוק שביניהם, ושואלת: 'מאי צבתים ומאי כריכות . . צבתים זווי זווי' . . ופרש"י 'הרבה קשרי זוג בצבת אחת',

והרי 'צבת' של 'קשרים' נראית כעין ציור חבילת DNA Double helix. ואף ש'קוד' זהו אם כל חי הנטוע בתוך כל בריה מיד בעצם בריאתו, אולי י"ל שנגמר ונשלם ענין התגלותם לסוף, בערב שבת בין השמשות.

'אצבע אלקים היא'

והעירני בני הרב מענדל שי', ש'צבת' זהו זוג – ממש כמילת 'צוות' בארמית שמובנו 'חבירות' ו'התאמה', aligned באנגלית, כענין Digital Binary Code, -היסוד שהקב"ה יצר את האדם בחכמה, וכולן מתאימות, בטכנולוגיה של ימינו. וסימנך 'ויאמרו החרטומים אל פרעה **אצבע** אלקים היא'³¹, ר"ת 'אף צבת בצבת עשויה'³².

וענינה של הצבת לתקן עולם מתאימה לביאורינו³³ שמשנתנו באה ליישב הסתירה בין 'יכל אלקים ביום השביעי' . . וישבות ביום השביעי'³⁴, שמסיים פרשת 'יום הששי'³⁵ . . אשר ברא אלקים לעשות'³⁶, וארז"ל³⁷: 'לתקן'.

(29) עירובין ריש פרק י' (צה.).

(30) צז.

(31) שמות ח, טו.

(32) ז"ל ס' גנת אגוז פ' בראשית אות ס"ז: . . וזה [ו] שמרמזים 'כל אחד ואחד מראה באצבעו', כי 'אצבע' ר"ת א'ף צבת ב'צבת ע'שויה'.

(33) בס' הרהורי תורה ע' תי-2.

(34) בראשית ב, ב.

(35) מהרש"א חדא"ג לפסחים: 'כל פעולות ומעשה בראשית מסיים בי' דהששי, לרמזו דבסוף ששי ביה"ש נבראו י' דברים"'.
(36) בראשית שם, ג.

(37) ראה ב"ד פי"א, ו בפרש"י שם.

ריבוי 'כל' של הגרלוי"צ

ויש להקדים בלשונו של הגאון והמקובל וכו' הר"ר לוי יצחק (בקשר להילולת כ"ף מנ"א דאזלינן מיני') בביאור המשנה דכלים³⁸: 'כל'³⁹ שנברא ביום הששי טמא'. 'לכאורה ראשון שלישי ששי הם חסד ת"ת ויסוד, ושני רביעי חמישי הם גבורה נו"ה, וא"כ הי' צ"ל בהיפך. י"ל יניקת הקליפות הוא מגבורות דוקא, כנ"ל, והוא מגבורה ונו"ה. . ולא מחסד וקו האמצעי ת"ת ויסוד. אבל מה חפצם ותשוקתם לטמא הוא דוקא הבחינות שמחסד ות"ת ויסוד. . ויותר מהכל רוצין לטמא מדת היסוד. . הנקרא כל, שכולל הכל'.

והרי ביאורו של הגרלוי"צ במילת "כל" מיישבת את תמיהתם של ה'תפארת ישראל' וספר 'משנה אחרונה' שלכאורה משנה זו דכלים היא 'משנה שאינה צריכה'.

וז"ל הג"ר מנחם זעמבא זצ"ל הי"ד⁴⁰: 'ושמעתי רמז נפלא בשם היהודי הקדוש זי"ע, דאלו הימים הנזכרים במשנה, דיש יום שיש בו טומאה ויש שאין בו טומאה, הם מורים על יום הכיפורים ויום הפורים. והכלל דיוהכ"פ לעולם ביום דאין בו טומאה, ויום הפורים ביום שיש בו טומאה. ולכן ביום הראשון שלישי וששי דיש בהם טומאה חל פורים ולא יוכ"פ, ולהיפוך בשני דאין בו טומאה חל יוהכ"פ ולא פורים. . עכד"ק'.

וכ"כ הרב מנחם כשר⁴¹: 'רמז במשנה כשיטות שגם בזמן שקדשו ע"פ הראיה לא היה חל אד"ו ראש, במשנה כלים. . והאחרונים כתבו שיש בזה רמז שיום הכפורים חל רק בימים ב, ד, ה, ימים שאין בהם טומאה'⁴².

38 כלים פי"ז מי"ד. ביאורו ב'תורת לוי יצחק' – חידושים וביאורים לש"ס (למס' בכורות דף מ"ד ע"ב – ע' רנב ואילך).

39 בדפוסים ישנים של המשניות ובמשניות שנדפסו בש"ס לא גרס 'כל', אבל הגר"א הגיה שם שצ"ל 'וכל מה שנברא. . '.

40 בהסכמתו לס' ילקוט נחמני (ורשה, תרצ"ז) ע' ח.

41 תורה שלמה חי"ג השמטות ומילואים (ע' קפו).

42 להעיר ממ"ש רבינו (מובא בלקוטי לוי יצחק) שהקביעות של כ"ף מנ"א בשבוע חל תמיד כמו יו"כ.

והגר"ח קניבסקי שליט"א⁴³ לומד ממשנה זו שאין כלי מעפר הירח מקבל טומאה. וכ"כ הגר"י אדלשטיין⁴⁴ בכלים שנעשו מאדמת הירח לקבלת טומאה: 'נראה לפשוט שאלה זו ממשנה מפורשת . . במס' כלים'.

ה'מן' לא היה ענין נסי אלא בריאה טבעית!

ונלע"ד יש עוד חידוש עיקרי במילת 'כל' שבמשנה זו, ש'כל' בא לרבות, לא רק בהמות ואדם שנבראו ביום הששי, כמפורש במקרא⁴⁵, אלא לכלול גם עשרת דברים שנבראו בערב שבת בין השמשות,

ונפקא מינה, שהמן, המטה וכו' הם גדר בריאה ממש, שאם נעשו בנס, אינם בגדר מציאות טבעית להלכה⁴⁶,

וזה נוגע, אם שייך ענין נטילת ידים לפני אכילת המן⁴⁷, ואם יש בו חיוב ברכת הנהנין⁴⁸, אם מקבל טומאה, ואם יתחייב כרת האוכל מן ביוה"כ? גם יש לשאול מה הדין במי שהתחשק לו לטעום טעם של חמץ באכילת המן בפסח, ואם יצאו באכילת מן מצות אכילת מצה בפסח?, האם טעם המן כממשו⁴⁹?

שו"ת בענין ה'מן'

– שלכאורה אינו מובן בפרשת בשלח, למה לסוף 'ויקראו בית ישראל את שמו מן'⁵⁰ – האם נמשך שם 'מן' לעולם, רק על שם חוסר ידיעתם תחילה מהי

(43) בשו"ת דרך שיחה עה"ת.

(44) הובאו דבריו בס' בעקבי תודה (אה"ק תשע"א) סי' ל'.

(45) כמ"ש הרמב"ם, הר"ש והרע"ב במס' כלים כאן.

(46) ספר הרהורי תורה ע' תי-4 ואילך.

(47) אף ששלמה תיקן עירובין ונטילת ידים (יד: וש"נ).

(48) אף ש'משה תיקן לישראל ברכת הון בשעה שירד להם מן' (ברכות מח:). ראה ס' שדי חמד כללים כרך שני מערכת כ"ף כלל ק' (שה) [610], ד ואילך). וראה גם בביאור הצבי והצדק לבני יששכר מאמרי השבתות מאמר ג' אות ג' הע' ל'.

(49) ראה מנחת אשר (לר' א.ז. וייס) במדבר (ירושלים, תשס"ו) סכ"א (אכילת המן וברכתו) סעיף ג' (מצוה ועבירה באכילת מן).

50 שמות טז, לא.

טיבה של מזון זה!?

אלא יש לבאר שזו היתה שאלת⁵¹ 'ויאמרו איש אל אחיו 'מן הוא?' שחששו בני ישראל ש'אסור לאדם ליהנות ממעשה ניסים'⁵²? ואם עושין לו נס מנכין לו מזכיותיו'⁵³! ואכן מ"ן ראשי תיבות 'מעשה ניסים'!

ועל זה ענה להם משה: 'הוא הלחם אשר נתן ה' לכם לאכלה'⁵⁴, שה'מן' אינו סתם נס של שינוי הטבע, אלא זהו פלאי פלאים, ש'נברא בערב שבת' כבריאה ממשית, ונכלל בסיום משנתינו דכלים 'כל שנברא ביום הששי טמא', שלכן גזזו את המן דוקא בצנצנת של חרס⁵⁵ להגן עליו מטומאת אוכלין⁵⁶.

ולפי הדגשתו של הגרלוי"צ במילת 'כל' י"ל שאכן נתקיימו דברי התפארת ישראל: 'הן הן הדברים שכסה עתיק יומין, בסוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם'.



הערות בבנין הבית המבואר בספר יחזקאל

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בככל שנה, הרי בימי בין המצרים למדנו בצוותא ענייני בית המקדש – כהוראת כ"ק אדמו"ר. בשנה זאת למדנו ענין זה בספר יחזקאל, והנני לרשום בזה כמה הערות שעלו תוך כדי הלימוד.

פרק מ פסוק מג: "השפתים", פירש רש"י דהיינו העמודים הננסים שעליהם קבועים רביעים של ארז שבהם היו אונקליות לתלות הזבחים בעת

(51) שמות טז, טו.

(52) תענית כ:

53 רש"י ד"ה אלא, תענית כד.

(54) כמו שנתבאר בספרי 'הרהורי תורה' ע' תע, בשם החיד"א (נשמך ונעתק שם הע' 54).

(55) (שמות טז, לג) 'קח צנצנת . . משמרת לדורותיכם'.

(56) ז"ל פנים יפות: 'נראה הטעם משום חשש טומאת אוהל . . . במן שהיה אוכל שאין לו טהרה במקוה . . . לכן הוצרך להכניסו בכלי חרס המוקפת צמיד פתיל ואינו מטמא מגבו [ב"ב כ.] ומציל באוהל המת [נדה ה:]. (אבל להעיר שהראב"ע כתב 'חרס או נחושת').

הפשטתן.

בספר 'תבנית הבית' צייר עמודים הללו בין השלחנות ולמזבח. אך לא מסתבר כן כלל, כי בפסוקים לט ו-מב מבואר שמקום השחיטה היה באולם השער הצפוני. בפסוק לח מבואר שלשכת המדיחין היתה קרובה אל השער הצפוני. לדברי מח"ס הנ"ל: שחטו שם העולה בפתח הצפוני, הביאו את הבהמה השחוטת קרוב למזבח בכדי להפשיט עורה, ושוב החזירו אותה לכיוון צפון, ללשכת המדיחין!?

ה'לבושי שרד' (הובא בס' בית המקדש השלישי, ע' 58) פירש שהשפתים עמדו ב'בית המטבחים'. [כנראה כוונתו ל'לשכת המדיחין']. וכן פירש בס' בנין הבית (אות יז).

ועכ"פ מסתבר שהשפתים עמדו בין מקום השחיטה למקום ההדחה.

שם פסוקים מד-מו: לשכות הלויים פתוחים לדרום ולשכת הכהנים פתוחה לצפון. צ"ב, כי הלויים שייכים למדת הגבורה והכהנים למדת החסד. והרי דרום הוא צד הימין וצפון הוא צד השמאל?

פרק מא פסוק כב: "המזבח עץ שלוש אמות גבוה גו'". יש מפרשים דקאי בשלחן, שיהי' כפול בגובהו משלחן שבמשכן. ויש מפרשים דקאי במזבח הקטורת, שיהיה אמה גבוה יותר משל המשכן. הר"א מבלגנוצי חידש שמדובר על הרכב השלחן והמזבח יחד, שאורכו ג' אמות.

הקשה אחד המשתתפים (ר"פ בן-שושן נ"י) איך יתכן שיבוא נביא לשנות הציוויים המפורטים שניתנו למשה רבינו?

לב' פירושים הראשונים י"ל: לא נתפרש לנו גובה קרנות מזבח הזהב שבמשכן, ובמילא יתכן להגביהן אמה, ועם ב' אמות גובה המזבח, הוויין ג' אמות. ואם נאמר דקאי בשלחן, י"ל ששיעור ג' אמות כולל הסניפין המעמידים לחם הפנים. ואע"פ שגובה כל לחם מהן הוא רק טפח (כמבואר בחז"ל, פסחים לז א, וש"נ), י"ל שיחד עם הקשוות שבין הלחמים הוגבהו מערכות הלחם עד קרוב לגובה אמה וחצי, ויחד עם האמה וחצי של גובה השלחן עצמו, הגענו לגובה ג' אמות.

פרק מב פסוקים ה-ו: "והלשכות העליונות קצורו, כי יוכלו [יאכלו]

אתיקים מהנה מהתחתונות ומהתיכונה בנין. כי משלשות הנה, ואין להן עמודים כעמודי החצרות, על כן נאצל מהתחתונות ומהתיכונות מהארץ".

רש"י ורד"ק נלאו לפרש פסוקים אלה. [רש"י: "לא הבנתי בהם כלל"; רד"ק: "ואומר אני: פרשה זו עתיד אליהו לדורשה"].

עיקר הקושי לענ"ד: אם העמודים אוכלים שטח בקומות תחתיות ובינונית, מה זו סיבה לקצר בקומה עליונה, שאין לה כל כך צורך בעמודים?

ולוא דמסתפינא הנני להציע שהאתיקים אינם עמודים ישרים ["כעמודי החצרות"], כי אם עומדים באלכסון. [וכן מובא בס' בית המקדש השלישי ע' 90 בשם ס' בנין הבית].

ויש לומר שעמודים האתיקים נשענו באלכסון כלפי פנים, ונשענו זה על זה [אולי דרך קורות שביניהם]. והיינו "שלא כעמודי החצרות", כי עמוד של חצר חייב לעמוד ישר, כי לא שייך שישען על חבריו]. בגלל עמידת העמודים באלכסון, הרי בנין הלשכות מתקצר כלפי מעלה.

פרק מד פסוק א-ב: "שער המקדש החיצון הפנה קדים והוא סגור . . כי ה"א ישראל בא בו, והיה סגור". פירש רש"י דהיינו פשפש הדרומי של שער ההיכל, כמבואר במשנה, מדות פ"ד. (והמלבי"ם פירש דקאי בשער החצר החיצונה).

פרק מז פסוק א: "כה אמר ה"א, שער החצר הפנימית הפונה קדים יהיה סגור ששת ימי המעשה, וביום השבת יפתח וביום החודש יפתח". בפירוש רש"י הנפוץ מעתיק גם כאן דברי המשנה הנ"ל, דקאי בפשפש הדרומי של שער ההיכל.

אבל זה לא יתכן (כפי שיתבאר), ובנ"ך מהדורת בר-אילן ניכר שזו תוספת איזה תלמיד. והרי כאן מפורש בקרא דקאי בשער החצר, לא בשער המקדש.



יכולתי עם מקטרת זו לשרוף את כל פטרבורג

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא ברשימות כ"ק אדמו"ר חוברת קסב ס"ב (עמ' 10): "קודם שנלקח אדמו"ר הזקן למאסר, שלח פדיון נפש להרה"צ ר' לוי יצחק מבארדיטשוב ע"י ר' יעקב סמיליאנער - והוא היה פון די בעלי דעת'ן - בזה הלשון: 'לעורר רחמים ולהשתדל אז אלע זיינע מחשבות זאלען ארויס [=שכל מחשבותיו יצאו (יתגלו)] מן הכח אל הפועל בלי היזק גופני ונפשי - וצוה את ר' יעקב שיקרא את הפ"נ, און זאל זיי (התיבות) חוקק זיין [=ושיחקוק את התיבות (בזכרונם)].

"כשבא ר' יעקב לבארדיטשוב ראה והנה אבד את הפ"נ, ובא אל ר' לוי יצחק ואמר לו את הפ"נ, כפי שנחקק בזכרוננו כציווי אדמו"ר הזקן. - וישאלהו ר' לוי יצחק, מה שם אמו (של אדה"ז), ולא ידע ר' יעקב סמיליאנער.

"וידליק ר' לוי יצחק את הלויולקע (מקטרת) - כל זה היה קודם התפלה - ויאמר: מיט דער לויולקע וואלט איך געקאנט פארברענען גאנץ פטרבורג [=עם מקטרת זו יכולתי לשרוף את כל פטרבורג].

"ויענה ר' יעקב סמיליאנער - ולא קראו בשם "רבי" ויאמר: בארדיצעווער רב, דער רבי (אדה"ז) איז א רייסעשער (ממדינת רייסן) רבי, דער רבי איז חכמה בינה דעת (היינו, שאינו נוהג בדרכי פולין בעניני מופתים כו"). עכ"ל, ע"ש המשך הסיפור.

ועי' עוד ברשימות שם ס"ח (עמ' 15): "אין לנו לדרכי פולין (הוראת מופתים), אבל ברור הוא, שאם לא היה אדמו"ר הזקן חפץ - לא היו אוסרים אותו, עכ"ל.

בספר התולדות אדמו"ר הזקן חלק ג (עמ' 702 הערה 7) מסופר, שטרם הובילו את אדמו"ר הזקן למאסר בפטרבורג, למבצר הנקרא "טאיינע סאוועט", הזהיר אדמו"ר הזקן שוב ושוב לבל יגיע לשם אף אחד מהחסידים (מלבד גיסו ר' ישראל קאזיק שעליו הוטלו משימות מיוחדות). כאשר יצא אדמו"ר הזקן מהמאסר, הוא נימק את רצונו זה באומרו, שחשש מבואם של אחדים מגדולי תלמידיו, ובמיוחד החסיד ר' מיכל'ע, שבכוחותיהם הרוחניים ישרפו את כל ה"טאיינע סאוועט".

ומבארים מדוע חשש אדמו"ר הזקן מכך שה"טאינע סאוועט" יישרף? אם המקום אכן היה נשרף הוא היה יוצא לחופשי מיד והייתה נמנעת עוגמת הנפש של הישיבה במאסר, החקירות והדרישות, שנמשכו חמישים ושלושה ימים? אלא שבכך בא לידי ביטוי החידוש של חסידות: המטרה אינה לשבור ולבטל את מציאות העולם, אלא לפעול בתוכו. אם גאולת אדמו"ר הזקן הייתה באה על ידי שריפת ה"טאינע סאוועט" באופן ניסי, זאת אומרת שגאולתו, שתוכנה הוא התגלות והפצת מעיינות החסידות חוצה, אינה מצד גדרי הטבע אלא באמצעות שבירתם. באופן זה העולם עצמו היה נשאר מנגד לגילוי תורת החסידות, ולא זו תכלית הכוונה. זהו היפך תוכנה של התגלות החסידות, לכן ביקש ודרש אדמו"ר הזקן שחסידי הגדולים לא יבואו לפטרבורג. הוא לא רצה לגרום למצב של שבירת העולם לצורך גאולתו. הוא היה חפץ שהאישור מלמעלה להמשך הפצתה והתפשטותה של תורת החסידות, יבוא "בהסכמת" ומצד גדרי התחתון. זהו עניינה של החסידות: לגלות את האור אין סוף ש"אין עוד מלבדו" לא באופן השובר ומבטל את העולם, אלא בתוך ומצד גדרי העולם עצמו.

להעיר מהא דאיתא במדרש 'ילמדנו' (הובא ב'תורה שלמה' מטות (ע' עא) אות כא) בנוגע ליוצאים למלחמת מדין: "אלף למטה. יכול אתה אומר עד שיבואו כל ישראל כולם ויעשו בהם נקמה, והרי למדנו שבדבר אחד שהוציא משה מתוך פיו יכול לשרוף את העולם שנאמר (תהלים קד, ד) ומשרתיו אש לוהט? אלא שיהיו כולם שותפין בנקמתו של מדין".



שלש הערות לחודש אלול

הרב אליהו מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בהמשך וככה תרל"ז ע' קצו (נדפס בסה"מ תרל"ז ח"ב ע' תשא) כתוב: תאיר נרי, בחי' נר הוי' נשמת אדם, וכמארז"ל נרי בידך ונרך בידך, במד"ר ראה שופטים, אם שמרתם ד"ת. וקאי על המדרש רבה ריש פרשת ראה (פרשה ד, פיסקא ד): אמר בר קפרא הנפש והתורה נמשלה בנר, הנפש דכתיב נר ה' נשמת אדם (משלי כ, כז), והתורה דכתיב כי נר מצוה ותורה אור (משלי ו, כג), אמר

הקב"ה לאדם הזה נרי בידך ונרך בידך, נרי בידך זו התורה ונרך בידך זו הנפש, אם שמרת את נרי אני משמר את נרך ואם כבית את נרי אני מכבה את נרך, מניין דכתיב רק השמר לך ושמור נפשך מאד הוי כי אם שמור תשמרון. וצריך ביאור הציון כאן "במד"ר ראה שופטים" [ואדמו"ר מהר"ש עצמו מציין כבר בענין זה למד"ר פ' ראה, עיין תרכ"ט ע' רלד, ובמ"מ שם].

* * *

באוה"ת פ' ראה ע' תרצא: "ברוך גוזר ומקיים פי' הרד"א [הרב דוד אבודרהם] על שם ותגזור אומר ויקם לך (באיוב סי' כ"ב כ"ח), ובשם בעל המלמד פי' לאמת שינוי הטבע וחידוש הנפלאות, והוא כענין לגזור ים סוף לגזרים".

מיהו "בעל המלמד", ואם הוא ספר שנדפס.

* * *

בשיחת ש"פ שופטים תשמ"א (בשיחות קודש הראשונים שלפני כעת, הוא בח"ד ע' 561): "ואף על פי אז מען געפינט זיך אין חודש אלול, וכידוע דעד פתגם פון כ"ק מו"ח אדמו"ר אז שוין אין חודש אלול האט מען געציטערט, אזוי ווי א פיש אין וואסער, דאס הייסט אז מען שטייט אין א תנועה פון יראה" כו'.

לכאורה זה קשור עם מאמר הידוע שבחודש אלול גם דגים שבים רועדים מאימת ימים הנוראים. בכלל, פתגם זה שבחודש אלול גם הדגים שבים רועדים, בודאי שמקורו אינו מדברי קבלה בלבד, אלא יש לו גם רמז ומקור בפסוקי ותפילות ימים נוראים, וספרי הקדמונים.

ויש לבאר מקורי הדברים.

* * *

אני כותב כעת, בדמדומי חמה בעת נעילת שערי הגליון, ובעל הבית דוחק הביאו נא שבר בתיכם, ושלא ישאר הנייר חלק כו', על כן כתבתי מאיזה דברים שעלו ראשון בהרהור המוח, ובתקוה שיש מי מהכותבים שיבאר הדברים בגליון הבא. ואם לא יתבאר, אז נבאר בעז"ה את שלשת הדברים שהזכרנו, באחד מגליונות הבאים.

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 נשיאנו זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

נפטר ביום י"א אלול ה'תשל"ד

ת. נ. צ. ב. ה.

לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת מינדל ע"ה

ראזענבלום

בת הרה"ח מוה"ר יוסף לוי ע"ה שאנא

נפטרה ביום י"ז אלול ה'תרפ"ו

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י יו"ח שיחיו

לזכות

הרה"ג הרה"ח הרה"ת

ר' צבי הירש בן זעלדא

וזוגתו מרת לאה מרים בלומא בת דבורה

שיחיו

*

להצלחה רבה בכל מעשה ידיהם, מתוך בריאות
הנכונה ונחת רוח רב מכל יו"ח, ויזכו להמשיך
בשליחות כ"ק אדמו"ר מתוך מנוחת הנפש ומנוחת
הגוף, ויזכו בקרוב ממש לקבל פני מלכנו משיחנו
בגאולה האמיתית והשלימה

*

נדפס ע"י משפחתם שיחיו