

ברכת מזל טוב

ברוב שמחה ובטוב לב וברגשי הערכה
מביעים אנו שפע ברכות לידידנו היקר
הדגול והנכבד, הנעלה והמפורסם
כליל המעלות, נעים ונחמד עדין הנפש
רב פעלים
מסור ונתון לענייניו הק' של רבינו נשיאנו
בכל נימי נפשו
ספרא וסייפא, בעל מדות תרומיות
מראשי המערכת ד"ה **הערות וביאורים**
בשנת תשנ"ד-תשנ"ה וחפץ ה' בידו הצליח

התמים הרב יוסף יצחק שי' עמאר

לרגל בואו בקשרי השידוכין עם ב"ג הכבודה תחי'
בשעה טובה ומוצלחת

השראתך הברוכה שהכנסת ל"הערות וביאורים"
תמשך גם בעתיד
ויהי רצון שתזכו לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי עד
כרצון ולנח"ר רבינו הק'
מתוך הצלחה רבה ומופלגה בכל בגו"ר
מתוך אושר ושמחה וטוב לבב תמיד כה"י

המערכת

ב"ה
כ"ד טבת - ש"פ וארא
ה'תשנ"ח

גליון ט [תשמה]

תוכן הענינים

משיח וגאולה

5 "שהלויים של עכשיו יהיו כהנים לעתיד"

רשימות

6 סיום מסכת נדה שלשה דברי בורות כו'
8 שינוי גוף האדם ושינוי המים
9 מצות קבורה לשיטת הרמב"ם
14 הערות ברשימה דפינוי עצמת מתים [גליון]
16 בשיטת הרמב"ם דמדבר הוא רה"ר
19 דין מדבר לשיטת הרמב"ם
22 כמה הערות ב"רשימות" חוברת כט

לקוטי שיחות

26 איסור הרמת יד על חבירו
28 מצות מינוי שוטרים שיעזרו לבי"ד
29 מלכות בית חשמונאי

שיחות

32 "שער היחודים" שבתניא מן ה"שמונה שערים"?
35 ציוני הסימנים ב"קונטרס אחרון" שבתניא

נגלה

36 בגדר רה"י
42 בסוגיא דהמוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו
45 מהלך כעומד דמי
47 "זוהי רה"ר גמורה"
48 נחל איתן לשיטת הרמב"ם

חסידות

- 50(בס' שערי קדושה).....
54 לבושי המלך
57 תיקון טעות ב"באתי לגני" [גליון]
57 נר אלקים נשמת אדם

פשוטו של מקרא

- 58 בפירש"י שמות ה, כ ויפגעו את משה וגו'
59 בסודם אל תבוא נפשי
60 רש"י ד"ה ויחי יעקב [גליון]
62 "שמעון ולוי אחים" [גליון]
62 בענין הנ"ל

הלכה ומנהג

- 69 קציצת צפרני הרגלים
71 באיסור לבישת טלית פסולה
72 בדין הרואה נר חנוכה [גליון]
74 בדין בורר אוכל מתוך פסולת [גליון]
77 בענין הנ"ל
78 בענין שיעור מצות הוכחה [גליון]
79 בדין אין מעבירין על המצות בהכנה למצוה [גליון]

שונות

- 80 גילוי הנשמה שלו עצמו [גליון]
81 הפיוט "יגדל אלקים" [גליון]
82 רבינו הזקן התגלגל מרוב דביקות
83 נשמות של יחידי סגולה שהגלות לא נגעה בהם
84 נוסח "ספר ההפטרות על-פי מנהג חב"ד"

משיח וגאולה

"שהלויים של עכשיו יהיו כהנים לעתיד"

הת' מנחם מענדל רייצס
תות"ל - מגדל העמק

בתניא פ"נ מביא בשם האריז"ל, "שהלויים של עכשיו יהיו כהנים לעתיד". ומתוכן הפרק שם מובן טעם הדבר, מפני שבעבודה דלויים ישנה מעלה על העבודה דכהנים, כמעלת הזהב על הכסף וכו'. ולע"ל תתגלה מעלה זו שבעבודת הלויים, ולכן יהיו הם הכהנים – הנמצאים במעלה לגבי הלויים, והכהנים יהיו ללויים ויהיו טפלים בלבד. (וראה לקו"ת במדבר נד, ב): "הנה לעתיד יהיו הלויים כהנים, כמ"ש בלקוטי תורה מהאריז"ל ביחזקאל, כי אז יתעלה בחי' הגבורות".

אמנם לכאורה יש לתמוה בזה: השייכות דלויים לבחי' הגבורות וקו השמאל וכו' היא בשנים – א) מצד שנשמותם שייכת לקו השמאל (ראה הערת כ"ק אדמו"ר ב"שיעורים בס' התניא" שם), ב) מצד שעבודתם שייכת לקו השמאל. היינו, שהקרבת קרבנות דכהנים ענינה המשכה, קו הימין, ועבודת הלויים שהיתה בשירה וזמרה וכו' ענינה העלאה, קו השמאל. (ראה מאמר "באתי לגני" תשי"ב, ושם נסמן באות ג. ומפורש בתניא שם: "ועבודת הלויים היתה להרים קול רנה ותודה בשירה וזמרה בניגון ונעימה בבחי' רצוא ושוב" וכו' עיי"ש).

וא"כ צריך ביאור, אמאי לע"ל תהי' עלי' רק בנשמות (הענין הא'), שהנשמות דלויים יתעלו ויעבדו ככהנים, והנשמות דכהנים שענינם המשכה יהיו רק טפלים וכו', אבל בענין הב', בענין העבודה דלויים, לא תהי' עלי' כלל, שמפשטות הנ"ל משמע שהעבודות דכהונה – שענינם המשכה – יישארו החשובות, ועבודות דלויים – שענינם העלאה – יישארו הפחותות ביותר!

(ועוד דבר פלא היוצא מזה, שהנשמות דלויים שענינם העלאה – יעסקו לע"ל בעבודות דהמשכה (הקרבת הקרבנות

שענינה המשכה) היפך ענין נשמתם. והכהנים שענינם המשכה יעסקו בעבודות דהעלאה, ג"כ היפך ענין נשמתם!)

ולכאורה, ה' מתאים יותר שכתוצאה מגילוי המעלה שבקו השמאל וענין ההעלאה – יישארו הכהנים בעבודות הכהונה – המשכה, והלויים בעבודתם שענינה העלאה, ורק שאז הלויים ועבודתם לא יהיו באופן דטפל לכהנים ועבודתם, אלא להיפך.

ובודאי יעירו בזה הקוראים שי'.



רשימות

סיום מסכת נדה שלשה דברי בורות בו'

השינויים בין הרשימה ללקו"ש

הרב דוד פלדמן

תושב השכונה

בהרשימה שי"ל לקראת ש"פ וארא, שהיא כנראה מההתוועדות דכ"ד טבת תשי"א, שגם הוגהה ע"י כ"ק אדמו"ר ונדפסה בלקו"ש חי"ח ס"ע 239 ואילך (אף שבדוחק י"ל שרשימה היא אינה מהמדובר בכ"ד טבת תשי"א, אלא מזמן אחר שדובר (או רק נכתב) בענין זה באופן אחר קצת) – מעניין ביותר לעמוד על השינויים שביניהם, ומה שיש בזה שאין בזה וכו'.

ולכל לראש – שברשימה מופיע חלק מהשיחה שבלקו"ש (סעיפים ג-יו"ד), ואילו המשך ואריכות הביאור שלאח"ז ישנו רק בלקו"ש: אופן התחי', אם תהי' תוספת והתחדשות בבנין הגוף, או התחדשות הגוף בכל הפרטים (ס"י-יא); הביאור בדברי ה"איכא דאמרי לכשיבוא משה רבינו עמהם" (ס"י-ב-יג); שייכות השאלות ל"אנשי אלכסנדריא" דוקא (סט"ז), ועוד.

ולאידך, יש כמה פרטים בהרשימה שלא נזכרו בלקו"ש, והעיקריים שבהם: ההסברה בחילוק ב' האופנים בנס – מה קשה

יותר, השנות דבר קל כמה פעמים או עשיית דבר קשה פעם אחת, ע"ד האיבעיאי למעוטי במשוי עדיף או בהליכה (ס"ב); הדוגמא ממי רגלי בהמה שאין מכשירין, ואעפ"כ מותרים (ס"ד); תמיהה על קושיית התוס' למה לא שאלו אבן השונמית (ס"ו).

ועתה נבוא להשינויים הכלליים שביניהם:

א) בהרשימה, השאלה הא', בנוגע לאשתו של לוט היא רק בגלל הספק אם בכל רגע ורגע נהפכת לנציב מלח כיון שלא נשתנה עצם מציאות גופה, ובמילא גם מטמאת. והיינו, שהשאלה היא רק בנוגע למיתת הגוף.

ואילו בלקו"ש, אינו מסתפק בזה – דא"כ, אין זו שאלה בענין טומאת מת, אלא באופן נס ההפיכה לנציב מלח, ולכן מוסיף שהשאלה היא גם בנוגע לגדר טומאת מת שמצד סילוק הנשמה: אם טומאת מת נעשית מעצם סילוק הנשמה, או שסילוק הנשמה הוא רק סיבה לחלות הטומאה על הגוף. וע"ד השאלה במילה וכיסוי הדם – אם עיקר המצוה היא פעולת המילה והכיסוי, או התוצאה שלה (ס"ו). ועיין בהערה 44 אם שאלה זו היא לב' האופנים שבנס).

[ושינוי נוסף בפרט א' – בנוגע למכת דם (שבהסדרה), שבלקו"ש, נקט בפשיטות שהנס לא שינה עצם מציאות המים, והוצרך להיות בכל רגע ורגע (והדוגמא לנס שמשנה עצם המציאות הוא מ"ידו מצורעת כשלג"), ובהרשימה, ב' האופנים הם במכת דם עצמה.

ויש לעיין במ"ש בהערה 34 בסופה: "להעיר מגבורת ה' למהר"ל הקדמה שני" – אם כוונת ה"להעיר" שההוכחה שבכל רגע נהפכו המים לדם מגיגית מלאה מים, אינה מוכרחת].

ב) ומזה באים גם להשינוי בשאלה הב', בבן השונמית – שברשימה, החידוש בשאלה זו להיותה מצד סילוק הנשמה (משא"כ שאלה הא' שהיא מצד מיתת הגוף בלבד), והשאלה היא: אם רגע סילוק הנשמה פועל הטומאה על כל משך הזמן שתהי' נשמרת שלדת המת, או שסילוק הנשמה גורם מצב גוף כזה שהוא מטמא. ועל זה היא הדוגמא ממילה וכיסוי הדם.

ואילו בלקו"ש (שגם שאלה הא' היא גם ביחס לסילוק הנשמה) נתבארה שאלה הב' – אם גדר סילוק הנשמה חל על גוף עם חיות חדש, או שבטל עי"ז (ס"ח), ומוסיף (בהערה 53), שאין זה תלוי בשאלה הא' אם סילוק הנשמה פועל הטומאה או זה שהוא גוף מת, כי, גם לאופן הא' י"ל שביטול הפעולה שע"י סילוק הנשמה הוא לא רק ע"י החזרת נשמתו בפועל, ולאידך, גם אם נאמר דגוף מת הוא המטמא, י"ל דגם לאחר שהחי' "חשוב כמת" וכו'.

ג) בשאלה הג' – בהרשימה מבאר שזהו דברי בורות, מפני שאין בזה נפק"מ עתה, כשם שלא שאלו זה על בן השונמית. ובלקו"ש אינו מבאר למה גם שאלה זו היא דברי בורות, כמו שמבאר בשאלות א' וב' (ובס"ב מדגיש ששאלה הג' היא בתקפה גם לאחר תשובת ריב"ח).

יש לעיין היטב בכהנ"ל, ועוד, ותן לחכם ויחכם עוד.



שינוי גוף האדם ושינוי המים

הרב מענדל איידעלמאן תושב השכונה

כתב כ"ק אדמו"ר ברשימות חוברת קכט: וזהו שאלת אנשי אלכסנדריא סילוק נשמה הי' כאן אבל ספק אם בכל רגע ורגע נהפכת לנציב מלח מפני דאין עושין נס למגנא לשנות בעיקרו הרי מטעם זה גופא י"ל דלא נשתנה עצם מציאות גופה ורק כפי המוכרח כדי שיהי' ענשה מדה כנגד מדה דחטאה במלח ולכן לקתה במלח. . אבל כל שאר תכונות גוף אדם יש לה ועדמש"כ בחדא"ג החומר הא' ובמילא גם מטמאת או לא.

דוגמא לדבר פסק בטומאת אוכלין פ"י דמי רגלי בהמה אין מכשירין והוא מתוספתא סוף מכשירין. אבל בבכורות ז. וברמב"ם הל' מא"ס פ"ד ה"כ דמותרים דמיא עול מיא נפוק. וע"כ צ"ל שע"י הכניסה בגוף הבהמה ניטלה מהן התכונה המחלקת בין מים ומי פרות. אבל אין נעשים עדיין כגוף הבהמה כמו חלבה. עכ"ל.

ובהפיענוחים הע' 15: אולי הכוונה בהוספת דוגמא זו (בהלכה), שגם אם נאמר שלא נשתנה עצם מציאות גופה, מ"מ, מקום לומר שע"י שנעשה נציב מלח (בחיצוניות), ניטל ממנה הגדר דגוף האדם, ולכן אינה מטמאה – בדוגמת מי רגלי בהמה, דאף שלא נעשו כגוף הבהמה, מ"מ, ניטלה מהם התכונה דמים, ולכן אין מכשירין. ע"כ.

דהיינו שהם לומדים שהדוגמא דמי רגלי בהמה היא לצד השאלה שאינה מטמאה.

אבל לכאורה הדוגמא היא לצד השאלה דמטמאת, וכדלקמן. בהרשימה, כשמביא הדוגמא דמי רגלי בהמה, הנה כתוב דאף דניטלה התכונה המחלקת בין מים ומי פירות, אבל מ"מ אין נעשים עדיין כגוף הבהמה. משא"כ בהפיענוח כותבים להיפך, דאף שלא נעשו כגוף הבהמה מ"מ ניטלה מהם התכונה דמים. ומפני שינוי זה יוצא, שהדוגמא היא להצד שאינה מטמאה. (ואף שההלכה ד"אין מכשירין" נראה שזה דוגמא להלכה ד"אינה מטמאה" (ונראה, שמפני זה דחקו לפרש כמו שכתבו), מ"מ אין זה נכון, כי יש לראות בכל דבר לפי ענינו הוא, וכדלקמן).

הדוגמא בפשטות היא: בהנציב מלח, הרי לא נשתנה עצם מציאות גופה, והשינוי הוא רק כפי המוכרח, אבל כל שאר תכונות גוף אדם יש לה. דהיינו, דאף שנשתנה לנציב מלח, הרי זה רק לענין פרטי מסויים, אבל עדיין אינה נעשית נציב מלח לכל תכונות המלח, אלא שכל שאר תכונות גוף אדם יש לה, ולכן עדיין אין שינוי הזה נוטל ממנה את גדר גוף אדם, ולכן מטמאה.

וכן הוא במי רגלי בהמה, דאף שנשתנו ואינם כמים, דלכן אין מכשירין, אעפ"כ, השינוי הוא רק בפרט מסויים, שניטלה מהם התכונה המחלקת בין מים ומי פירות, ולא ניטלו כל תכונות המים, דלכן אין נעשים עדיין כגוף הבהמה, ולכן הם מותרים.



מצות קבורה לשיטת הרמב"ם

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

ברשימות חוברת קכח מביא פירוש מחבר הקונטרס בגירסת הילקוט (הובא בסנהדרין מו, ב, במסורת הש"ס): א"ר יוחנן משום רשב"י מנין למלין את מתו שהוא עובר בל"ת, ת"ל לא תלין נבלתו מנין שעובר אף בעשה, ת"ל כי קבור תקברנו. איכא דאמרי רמז לקבורה מן התורה מנין ת"ל כי קבור מה ת"ל תקברנו מכאן רמז לקבורה, ומפרש דלכו"ע יש לאו ועשה בשאר כל אדם והחילוק הוא דללשון ראשון די להניחו בארון לבד ועי"ז קיים העשה והל"ת ואי"צ קבורת קרקע דוקא, משא"כ לשון שני יליף מהריבוי ד"תקברנו" דבעינן קבורת קרקע דוקא ובלי קבורת קרקע עובר בעשה ול"ת. ולפי"ז הקשה בעהמ"ח על תירוצו של הלח"מ (הל' אבל פי"ב ה"א) [שתירץ דברי הרמב"ם שפירש איבעיית הגמ' (סנהדרין שם) באמר לא בעינא בקבורה וכו' דזה קאי רק ללשון שני דקבורה אינו אלא מדרבנן, אבל ללשון ראשון שהוא מדאורייתא ודאי אין שומעין לו כיון שמחוייב מן התורה לקבורו, והרמב"ם דפסק (הל' סנהדרין פט"ו ה"ח) כלשון ראשון שפיר פסק דאין שומעין לו כיון שקבורה היא מצוה עיי"ש, ועי' גם בלח"מ הל' זכי' ומתנה סוף פי"א בזה, ושו"ת אחיעזר ח"ג סי' עב ס"ק ד], ומקשה בעהמ"ח דאי נימא כגירסת הילקוט נמצא שגם ללשון שני ה"ז מן התורה, וא"כ אין לתרץ כהנ"ל. (ויש להעיר דגם לפ"ז אפשר לתרץ ע"ד הלח"מ שהרמב"ם פירש איבעיית הגמ' באומר לא תקברוני בקרקע וסב"ל דגם בזה שייך בזיוני, ולא כדמשמע מרש"י שם, (וכן פי' בשו"ת דברי חיים חיו"ד סי' סד בשם מנות הלוי עיי"ש) והאיבעיא הוא רק ללשון ראשון דליכא חיוב בקבורת קרקע, אבל ללשון שני דקבורת קרקע הוה חיוב, ודאי אין שומעין לו, והרמב"ם פסק כלשון שני ועד"ז תירץ המהר"ץ חיות בספרו ח"א ע' רסו).

והקשה עליו בהרשימה, דודאי לא סב"ל להרמב"ם כגירסת הילקוט כיון דסב"ל בהל' סנהדרין שם דבשאר אדם יש רק לא תעשה דלא תלין (וכ"כ בשו"ת הרדב"ז ח"א סי' שיא בשיטת הרמב"ם, מובא במנ"ח קומץ מנחה מצוה תקל"ז) ולפי פי' הנ"ל בילקוט נמצא דלכו"ע יש גם העשה דקבורה בכל אדם, וממשיך

וזלה"ק: דדוחק לומר דלשון המשנה נקט, ולכן לא הוסיף מלה אחת ומ"ע אף שנתן עי"ז מקום לטעות עכלה"ק.

ויש להעיר דהרי בהל' אבל כתב כנ"ל לגבי כל אדם "שהקבורה היא מצוה שנאמר כי קבור תקברנו", (וכ"כ בספר המצות מצוה רלא: "ולשון ספרי כי קבור תקברנו מ"ע והוא הדין בשאר מתים ר"ל שנקבור כל מתי ישראל ביום מותם") וכבר נתלבטו האחרונים בביאור שיטת הרמב"ם בענין זה, והקשו דמ"ש בהל' אבל שיש מצוה בכל אדם סותר למ"ש בהל' סנהדרין דבשאר אדם יש לא תעשה ומשמע דליכא עשה, וראה גם לקו"ש חכ"ח ע' 174 הערה 7 שהעיר בקושיא זו וציין להלח"מ הל' אבל פ"ד ה"ח, ושם באמת תירץ הלח"מ שהרמב"ם בהל' סנהדרין לשון המשנה נקט, אבל באמת סב"ל שיש גם עשה עיי"ש, אבל בהרשימה [וי"ל שנתכוון ללח"מ זה] כתב שזהו דוחק.

גם בשו"ת שאגת ארי' החדשות סי' ו האריך להקשות בשיטת הרמב"ם שסותר א"ע בכ"מ, ולאחרי האריכות מסיק ששיטתו היא שיש עשה ולא תעשה בכל אדם, כי הלאו דלא תלין כולל ב' פרטים, הן שלא להלינו על העץ, והן דגם לאחר שכבר הוסר מן העץ מ"מ לא תלין אותו אלא קבור תקברנו, ובפרט זה דגם לאחר שכבר הוסר מן העץ אין להלינו אלא קבור תקברנו ליכא שום סברא לחלק בין נתלה לשאר כל אדם, ולמדים במה מצינו שכן הוא בכל אדם ובהל' סנהדרין דאירי בעיקר בהרוגי בי"ד פירט שם גם העשה בהרוגי בי"ד, משא"כ בשאר כל אדם לא פירט העשה שם אלא כתבו במקומו בהל' אבל, והא דהביא בהל' סנהדרין הלאו דלא תלין גם בשאר כל אדם, ה"ז רק בכדי להביא ראי' מהמשנה לפרט הב' עיי"ש בארוכה, וראה בהגרי"פ על הרס"ג פרשה לד ובס' באר מרים הל' מלכים פ"ה הי"א ועוד שהאריכו בדבריו, דאי נימא כדבריו הרי שפיר אפ"ל שהרמב"ם סב"ל כגירסת הילקוט כיון דסב"ל שיש הן הלאו והן העשה.

אלא דלכאורה גם פירושו שמבאר דהא שהזכיר הרמב"ם בהל' סנהדרין הלאו בכל אדם הוא רק בכדי להביא ראי' מהמשנה, ושלכן לא הזכיר שם העשה אינו מרווח, ועוד דא"כ למה הוסיף שם הדין ד"הלינו לכבודו" שנוגע לכל אדם ובפרט

שמביאו אח"כ בהל' אבל פ"ד ה"ח, [אם לא דנימא דדין זה שייד גם בנתלה, לאחר שכבר הוסר מן העץ וכדשקו"ט אח"כ בהרשימה, ובאמת הרי הרמב"ם איירי בהל' זו בנוגע לכל הרוגי ב"ד ולא רק בנתלה על עץ], גם יש לדייק דבהרוגי ב"ד כתב הרמב"ם שהוא "מצות עשה" ובשאר כל אדם כתב "מצוה" סתם.

והנה לפי מה שפירש בהרשימה גירסת הילקוט דלשון ראשון סב"ל שיש לימוד גמור גם על העשה בשאר כל אדם, משא"כ ללשון שני היתור ד"תקברנו" מגלה הדין דקבורת קרקע בהרוגי ב"ד, ובמילא יש מזה רק "רמז" לשאר כל אדם דלמדים מצד הסברא מהרוגי ב"ד שכן צריך להיות גם בשאר כל אדם, ומסיק שכן סב"ל להרמב"ם כלשון הב', הנה לפי"ז שפיר מתורץ סתירה הנ"ל למה משמע מהל' סנהדרין דבכל אדם יש רק הלאו ולא העשה, די"ל דשם מביא הרמב"ם מה שהוא עשה גמור או לאו גמור ובהלאו יש לימוד גמור מ"נבלתו" דמשמע כל היכא שיש נבלה, וכן העשה בהרוגי ב"ד שהוא עשה גמור ד"תקברנו", משא"כ בהל' אבל כתב שיש גם מצוה בכל אדם, היינו מצוה סתם דילפינן מ"רמז", ואפ"ל דזהו גם הכוונה בהרשימה במה שממשיך אח"כ לומר דגם לשון "רמז" חיוב גמור הוא ואפשר לומר גם "מצוה" על זה, דבזה מתורץ למה כתב בהל' אבל דגם בכל אדם יש "מצוה" כיון דגם על רמז אפ"ל שהוא מצוה, ולפי"ז א"ש ג"כ למה בהל' סנהדרין כתב מ"ע וכאן כתב מצוה סתם כיון דבשאר אדם ידעין זה רק מצד ה"רמז" ואין כאן עשה גמור, וקאמר התם דגם משום זה כשאמר לא תקברוני אין שומעין לו, וראה גם בס' עין זוכר להחיד"א מערכת ר' אות ט' שהביא להוכיח מכמה מקומות ד"רמז" היינו שהוא מן התורה, וכ"כ בס' ארעא דרבנן אות תקצא ועוד.

ויש להעיר עוד במ"ש הרמב"ם בהל' אבל רפי"ד מ"ע של דבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים וכו', ולהתעסק בכל צרכי הקבורה לשאת על הכתף ולילך לפניו ולספוד ולחפור ולקבור וכו' ואלו הן גמילות חסדים שבגופו כו', דממ"ש "ולקבור" משמע דקבורה בכל המתים אין בו מצוה מן התורה אלא מדרבנן ולא כהנ"ל, וכבר הקשה בחי' מים חיים שם שזה סותר למ"ש בפ"ב דקבורה הוא מצוה, ועי' בנמוקי מהרא"י שם שתירץ

דעצם הקבורה הוא מן התורה ומ"ש שהוא משום גמ"ח היינו
ההכנות לקבורה לחפור הקבר וכו' וכו' עיי"ש, אבל לכאורה הרי
מלשון הרמב"ם "ולקבור" משמע דגם עצם הקבורה הוא מצד
גמ"ח?

ועי' שדי חמד (כרך ג מערכת ק כלל לט) וכן בס' יד דוד
ועינים למשפט סנהדרין שם ועוד, שתירצו דהמצוה דקבורה מן
התורה מוטלת על הקרובים לבד, ע"ד דמצינו בכהן דכתיב "לה
יטמא" ובהא איירי הרמב"ם בריש פ"ב, ובפי"ד איירי לגבי
שאר כל אדם שאצלם ה"ז מדין גמ"ח מדבריהם עיי"ש בארוכה,
וראה הערות וביאורים גליון שמט אות ב, ועי' גם שו"ע אדה"ז
ריש סי' תקכו שכתב דקבורה הוה מצות עשה, ובקונטרס אחרון
סי' תצה ס"ק ג כתב דמפסוק זה דקבור תקברנו ילפינן קבורה
לכל המתים בסנהדרין עיי"ש.

ב) במה שהקשה בהרשימה לפירוש המחבר לפי לשון ראשון
שבילקוט, דמנלי' קבורה בארץ להרוגי בי"ד עיי"ש, לכאורה
צ"ב די"ל דללשון זה באמת מה"ת לא בעינן קבורה בקרקע
דוקא ודי ע"י ארון ומהו הקושיא?

ובמה שכותב אח"כ דנקרא "רמז" כיון שיש לדחות דתקברנו
לית ליה, או משום דאם קבורה הוא גם בארגז מנלן לרבות מצד
יתורא ד"תקברנו" קבורת קרקע, כיון דגם ארגז הוה קבורה
עיי"ש, לכאורה הרי כבר פירש הרבי לעיל לשון הב' דאומר
"רמז", דזהו משום דלגבי שאר אדם ליכא לימוד גמור ורק
ילפינן מצד הסברא, א"כ למה הוצרך להוסיף אח"כ פירוש אחר
ב"רמז" משום שכללות הלימוד דקבורת קרקע מ"תקברנו"
אפילו לגבי הרוגי בי"ד הוא רמז?

ובמה שמקשה אח"כ לפי גירסת הש"ס שלנו דלמה ילפינן
"לאו" דלא תלין מ"תקברנו" דלכאורה מסתבר יותר ללמוד מזה
"עשה", הנה בשאג"א הנ"ל האריך בקושיא זו ותירץ עפ"י דרכו
כנ"ל, וכן הקשה בערוך לנר שם ובחות יאיר סי' קלט, ותירצו
דבאמת יש עשה אלא דדרשינן מיני' גם לא תעשה ע"ד המבואר
בפסחים ה, א, כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה
וה"נ דרשינן מהקישא כל שישנו בקבור תקברנו ישנו בבל תלין.
ועי' גם ביד דוד סנהדרין שם שכ"כ בדרך תמים על הרי"ף סוף

מועד קטן, וביד מלאכי כלל קמד הביא דבריו והקשה שהרי לא דרשינן דרשות מעצמינו, ותירץ דשאיני הכא שמוכרח לפרש כן כיון דתנן במתניתין שיש לאו וריו"ח משום רשב"י יליף לה מ"תקברנו" ובע"כ דזהו הדרשה ואין זה נקרא דרשה מעצמינו עיי"ש בארוכה, דאי נימא כן הרי ודאי מוכרח לומר שהרמב"ם סב"ל כגירסת הילקוט דוקא וכלשון שני ולא כהגירסא שלנו דלגירסא שלנו לפי הנ"ל יש הן עשה והן לאו. וראה גם בספר ישבב סופר בענין זה.



הערות ברשימה דפינוי עצמת מתים [גליון]

הת' משה הלוי ליבערמאן

תות"ל - 770

ברשימות חוברת קכז מבואר דזה שמפנין המת לעיר אחרת משום שצוה או התנה אין כאן בזיון, דאנן מפנין רק משום מצוה לקיים דברי המת ואין נפ"מ מפני מה צוה המת כן דאנן מפנין רק משום דמצוה לקיים.

ובגליון ח [תשדמ] הביא הרב גערליצקי שליט"א ממ"ש בערוך השולחן דכשעושים ע"פ צוואה מסתמא יש לו איזה טעם ע"ז, וע"ז הק' דלמה נימא יותר בנוגע להמת עצמו שאינו רוצה להיקבר כאן משום איזה טעם ולא משום שלא רוצה להיקבר ע"י מתים אלו והוי בזיון מתים? משא"כ הרבי כותב דאין נפק"מ מפני מה צוה, ואפי' אם הוא צוה מפני שלא רצה להיות מונח אצלם, "דהוא עשה שלא כהוגן", ואנן מפנינן רק משום מצוה לקיים דברי המת ואין כאן משום בזיון.

ולהעיר ממ"ש בצוואת רי"ח סי' א' אין קוברין שני מתים זה אצל זה שהיו שונאים בחייהם כי אין להם מנוחה יחד". דלפי זה יוצא דיכול להיות שצוה משום שנאה, ואין כאן משום בזיון אלא להיפך. (אע"פ שיכול להיות שלא רצה להיקבר שם מסיבה אחרת), וא"כ מ"ש בערוך השולחן מובן, דכשיש לו איזה טעם ע"ז הרי אין כאן בזיון, דמסתמא כשלא ניחא ל' להקבר שם, מסתמא לא ניחא להמתים האחרים הנמצאים שם להקבר אצלו, וא"כ מ"ש ברשימה דאין נפק"מ מפני מה צוה הוא אם צוה

מטעם אחר ולא משום דלא ניחא לי' אצלם. ואולי זוהי הכוונה ברשימה במ"ש "דהוא עשה שלא כהוגן".

ולפי זה יובן גם מה שהק' הר' גערליצקי אח"כ דלפי מ"ש החיד"א דמצוה לקיים דברי המת בדברים שלא יבואו לידי עבירה . . . ואם צוה המת לריב או להרע למישהו אין בזה מצוה לקיים דברי המת וא"כ באופן שעשה שלא כהוגן וצוה לקבורו במ"א משום דלא ניחא לי' אצלם נימא דלא חל בזה מעיקרא הדין דמצוה לקיים דברי המת? אולם לפי משנ"ת, קושיא זו ליתא, דאם לא ניחא לי' להיות אצלם מסתמא להם לא ניחא להיות אצלו.



(ב) ברשימה הנ"ל הביא ראיית הגר"א, לזה דמותר לפנות כדי לקבורו במקום אבותיו, ממ"ש במס' מכות דמת רוצח בערי מקלט קודם שמת כה"ג ומת אח"כ כה"ג מוליכין עצמותיו לקברי אבותיו. ורבינו דחה ראי' זו, וזלה"ק: "לכאורה בקל יש לחלק דערי מקלט לא ניתנו לקבורה ושאני רוצח דקבורתו זהו המשך לגלותו וכשמת כה"ג נפסק הגלות ומחוייבין לפנותו". ולהעיר דבבב"ב יחידה (פי' לצוואת רי"ח נדפס בס"ח מהדורת מוסד הרב קוק) דחה ראיית הגר"א מטעם דערי מקלט לחיים נתנו ולא לקבורה, וזהו לכאור' כהטעם שכ' רבינו. ושם הביא בהערה מס' א' לתרץ דברי הגר"א "כי בערי מקלט לא היו קבורות בתוך התחום אבל משם והלאה הי' לכל עיר ביה"ק . . . כמבואר ברמב"ם הל' שמטה פי"ג הל' ג'. הרי הי' ביה"ק לאותה עיר ואם יוליכוהו לעיר אחרת הוי בזיון להמתים ששוכבים שם ושפיר הוכיח הגר"א . . .".

אבל עדיין קשה על ראיית הגר"א, כי זה שכתוב ברמב"ם הל' שמיטה שיש ביה"ק חוץ לתחום ערי המקלט הוא לקבורת הלויים הגרים שם, אבל לקבורת הרוצחים הרי מפורש ברמב"ם הל' רוצח פ"ז הל"ג "ורוצח שמת בעיר מקלטו קוברין אותו שם", ורק "בעת שימות הכה"ג מוליכין עצמות המת משם . . .".



בשיטת הרמב"ם דמדבר הוא רה"ר

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה - ישיבת ליובאוויטש מיאמי רבתי

ברשימות כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע חוברת כט מביא מ"ש הרמב"ם (הל' שבת פ"ד ה"א) "ארבע רשויות לשבת כו' איזהו רה"ר מדברות והיערות כו'", ומביא מה שהקשו כל נושאי כליו משבת (ו, ב) דפריך על הברייתא "איזו היא רה"ר סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין", "ולחשוב נמי מדבר, דהא תניא איזו היא רה"ר סרטיא ופלטיא כו' והמדבר", ומשני "אמר אביי ל"ק כאן בזמן שישראל שרויין במדבר, כאן בזה"ז", דלפרש"י שם, וכן משמע גם בתוס' שם, מדבר חשיב רה"ר רק בזמן שישראל שרויין שם, ולמה פסק הרמב"ם ש"מדברות" חשיבי רה"ר בזה"ז?

ומביא מה שתירצו המפרשים (והביאו מ"ש ר' אברהם בן הרמב"ם) שהרמב"ם ס"ל שהפי' בגמ' הוא להיפך, שבזמן שישראל שרויין במדבר הי' כרמלית, ובזה"ז הוי רה"ר. עיי"ש.

אח"כ (בסעי' ד) מבאר הרבי פי' אחר, שגם הרמב"ם ס"ל שמ"ש בגמ' "כאן בזה"ז" הכוונה שבזה"ז אין מדבר רה"ר, ואעפ"כ אי"ז סתירה לדעת הרמב"ם, כי הרמב"ם ס"ל שזה שמדבר בזה"ז אינו רה"ר קאי רק ב"מדבר הגדול" שבו הלכו ישראל בצאתם ממצרים, שמדבר זה אינו ראוי כלל להילוך בני אדם, וכדאי' בתנחומא (בשלח יח) שהלכה שם שיירה ובלעה נחש כו', ורק ע"י ענני הכבוד אפשר הי' לישראל להלוך בתוכו, ולכן חשיב הברייתא הב' גם "המדבר", כי איירי "בזמן שישראל שרויין במדבר", שאז הי' גם "מדבר הגדול" רה"ר. אבל מדברות סתם, כיון שבנ"א יכולים להלוך שם ה"ז תמיד רה"ר גם בזה"ז. ולכן כתב הרמב"ם ש"מדברות" סתם, הוו רה"ר בזה"ז, כי לא מיירי במדבר הגדול, כ"א שאר מדברות. ע"כ תו"ד.

אבל לכאור' צלה"ב. עפ"ז, למה לא חשיב הברייתא הא' מדבר סתם כרה"ר (כמו שהרמב"ם עצמו עושה). בשלמא לפירש"י שרק בזמן שישראל שרויין במדבר הי' רה"ר, ובזה"ז הוה מדבר כרמלית, מובן למה לא חשיב לי'. כי אף שבזמן שישראל שרויין

במדבר ה' רה"ר, הרי אין הברייטא מחוייבת להודיענו דין מדבר בזמן שלעבר [ואדרבה – הפלא הוא על הברייטא הב' שכן חשיבא לי', והרי מאי דהוה הוה, אבל ראה מגיד משנה על הרמב"ם שם ובעוד מפרשים].

[והא דלא חשיב מדבר אצל הכרמלית, אי"ז קשה, כדמוכח מהגמרא שהקושיא "ולחשוב נמי מדבר" מיוסדת רק ע"ז שבברייטא הב' קחשיב לי' כרה"ר, שמזה נראה שבאם ה' כרמלית לא ה' קשה לו למה לא חשיב לי' אצל הכרמלית, ובמפרשים מבואר הטעם ע"ז בכמה אופנים. והטעם הכי פשוט הוא, כי יש כו"כ מיני כרמלית ולא כולם נמנו בהברייטא, ובמילא מתאים ע"ז הכלל ד"תני ושייר". ובפרט שבהברייטא לא קתני "איזו היא כרמלית", הרי שלא בא להשמיענו כל הדברים שהם כרמלית, משא"כ ברה"ר שקתני "איזו היא רה"ר סרטיא וכו'", שמשמע שמונה כל רה"ר, ולכן, באם מדבר הוה רה"ר קשה למה לא קחשיב לי'. (שמטעם זה לא הקשה הרבי קושיא זו בתחילה, כ"א לבסוף, לאחר שוב פירוש חדש בהגמ', מוסיף "ועפ"ז אתי שפיר הא דלא חשיב בברייטא הא' מדבר אצל כרמלית, משא"כ לשאר הפירושים", כאילו שע"פ הפי' החדש יומתק גם זה, אבל לא שזוהי קושיא עצומה על הפירושים האחרים)].

אבל לפי' הרמב"ם שבזה"ז הוה מדבר סתם רה"ר, צלה"ב למה לא קחשיב לי' הברייטא אצל רה"ר.

ואין לתרץ כמ"ש המו"ל בהערה 36 "שהברייטא הא' קאי במדבר הגדול בזמן הזה שאינו רה"ר". ולכן לא קחשיב לי' אצל רה"ר; כי איך אפ"ל שהברייטא איירי בנדון מסויים, כשהברייטא לא אמרה דבר בענין זה. ז.א. איך אפ"ל שהברייטא איירי דוקא במדבר הגדול בזה"ז, כשהברייטא בכלל לא כתבה דבר וחצי דבר בנוגע למדבר? ! מושג כזה של "איירי" או "קאי" שייך רק כשכותבים איזה דבר, אז אפ"ל שכוונתו במה שכתב הוא לנדון מסויים, אבל איך אפ"ל כן בנוגע דבר שבכלל לא כתב ! !

ואף שלכאור' ילה"ק כן גם לפי' ר"א בן הרמב"ם ושאר מפרשים, שפירשו שמ"ש בגמ' "כאן בזמן שישאל שרויין במדבר" ולא הוה רה"ר, ולכן לא קחשיב לה בברייטא הא',

דלכאו' ג"ז קשה, איך אפ"ל שהברייטא איירי בזמן שישראל במדבר, כשהברייטא בכלל לא כתבה דבר וחצי דבר אודות מדבר – הנה ע"ז י"ל שהכוונה היות ומדבר משתנה דינו מזמן לזמן, לכן לא קפסיק ותני שהוה רה"ר (אף שלפועל הוה מדבר רה"ר בזה"ז).

אבל לפירוש הרבי שמדבר סתם הוה רה"ר תמיד, (והשתנות הדין ה"ז רק בנוגע למדבר הגדול), א"כ קשה למה לא קחשיב לי' בברייטא הא'. ופשוט שאין לתרץ שהיות ויש סוג מדבר (מדבר הגדול) שאינו רה"ר, ולכן לא קפסיק ותני שמדבר הוה רה"ר – כי כל רה"ר כן הוא, ששטח מסוים באם יש לו תכונות מסוימות – הוה רה"ר, ואם אין להם תכונות אלו לא הוה רה"ר. כמו מבואות, שאם הן מפולשין הוה רה"ר, ואם אינן מפולשין אינן רה"ר, וכן סרטיא ופלטיא, שאם הם גדולים הוה רה"ר, ואם לאו אינן רה"ר. ופשוט שאין לומר שלא ימנה מבואות אצל רה"ר לפי שישנם מבואות שאינם רה"ר, וכן בנדו"ד אין לומר שהיות ויש מדבר מסוים שאינו רה"ר לכן לא ימנה כל המדברות.

וי"ל בזה (ברוחק עכ"פ) בהקדים, דמובן דעיקר גדר רה"ר הוא שהוא מקום הילוך לרבים, אלא שלדעת הרמב"ם גם אם דאוי להילוך רבים ג"כ נק' רה"ר. ולכן לדעת הרמב"ם הוה מדבר רה"ר, אף ש"אינו מקום הילוך לרבים דהולכי מדברות לא שכיחי (לשון רש"י ד"ה בזה"ז), כי הוה מקום דאוי להילוך רבים. אבל פשוט שאי"ז אמיתית גדר רה"ר, אף שכל דיני רה"ר עליו, כי סוכ"ס אי"ז מקום הילוך לרבים.

ומצינו שמחלקים בין דבר שהוא אמיתית גדר הרשות, לגבי שאר דברים באותו הרשות עצמה, כמ"ש הבעה"מ לקמן (ז, א) עמ"ש בגמ' שתיבת "והכרמלית" בהברייטא באה לרבות קרן זוית הסמוכה לרה"ר – "כלומר זו היא עיקר כרמלית שגזרו עלי' חכמים וכו' וכולהו הנך אחרניתא משום לתא דהך גזרו רבנן בהו וזו היא עיקר הגזירה". ועד"ז י"ל בנוגע לרה"ר שיש עיקר רה"ר ויש שאינו עיקר [אף שפשוט שיש לחלק בין גזירה דרבנן לגבי דין דאורייתא]. ולהעיר מלקו"ש חכ"ב שיחה ב' לפ' בהר שמבאר כו"כ ענינים בסברא כעין זו, אף שגם שם אי"ז נוגע

להלכה, וכפי שמסיים שם (עמ' 149) "וצ"ע למאי נפק"מ. ואכ"מ". עיי"ש היטב.

וי"ל שלכן לא קחשיב מדבר סתם בהבחייתא, כי בהבחייתא מסיים "זו היא רה"ר גמורה", והיות שמדבר הוה רה"ר רק לפי שראוי להילוך רבים, אאפ"ל ע"ז שזו היא רה"ר גמורה, וכנ"ל שאי"ז אמיתית גדר רה"ר.

וי"ל שלכן באה שקו"ט זו תיכף לאחר ששקו"ט אודות תיבת "גמורה", כי גם זה שייך לתיבת "גמורה". ויש להאריך בזה, ואכ"מ.



דין מדבר לשיטת הרמב"ם

הרב אברהם הרץ
ר"מ בישיבה

(א) כתב הרמב"ם בפ"ד מהל' שבת ה"א ארבע רשויות כו' איזהו רה"ר מדברות והיערות וכו'.

והקשו המפרשים דמסוגית הגמ' שבת (ו, א) משמע דמדבר בזמן הזה לא הוי רה"ר, ולמה פסק הרמב"ם שמדברות חשיבי רה"ר בזמן הזה.

דהגמ' פריך על הבחייתא איזו היא רה"ר סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין, ולחשוב נמי מדבר דהא תניא איזו היא ר"ה סרטיא ופלטיא כו' והמדבר, ומשני אמר אביי לא קשיא כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה. ופירש"י (וכן בתוס' שם) דבזמן שהיו ישראל שרויין במדבר הוי רה"ר, כאן בזמן הזה "אינו מקום הילוך לרבים דהולכי מדברות לא שכיחי".

ותירץ הר' אברהם בן הרמב"ם הובא בכסף משנה שם, דיש שפירשו בגמ' איפכא, כאן בזמן שהיו ישראל שרויין במדבר ומחנותיהם סדורים בו, לא הי' המחנה ישראל רה"ר, כאן בזמן הזה הוי מדבר רה"ר דהוא מקום שיכולים כל אחד לילך בה.

וזהו שיטת הרמב"ם שפסק דמדבר בזמן הזה הוי רה"ר.

וברשימות חוברת כט הביא שיטת הרמב"ם ותירוץ הר"א בן הרמב"ם, וכתב וז"ל: והנה ר' אברהם בן הרמב"ם כ' שכיון שהיו המחנות סדורים, הרי לאו כאו"א הלך בכ"מ, ובמקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יודא כו', משא"כ בזמה"ז, ורק שמחנה לוי' שהכל שכיחים אצל מרע"ה רה"ר היא, וכמ"ש בפירש"י שבת (צו:).

ולכאורה התי' דוחק קצת, ובפרט לדעת הרמב"ם שלא הזכיר בחיבורו שרה"ר צריך שיהיו ס"ר בוקעים בו, ומפיה"מ עירובין (נט.) משמע דל"ס לוי' הכי, א"כ מהו השיעור כמה אנשים צריכים לבקוע שיחשב אז לרה"ר. עכלה"ק.

דכ"ק אדמו"ר סבר דכוונת דברי ר"א בן הרמב"ם שהיו מחנותיהם סדורים בו, היא דלאו כל אחד הלך בכל מקום (בפועל) ולכן אין כאן כמות אנשים כמו מחנה לוי'.

וע"ז הקשה, דבשלמא לשיטת רש"י ותוס' דצריך ס' ריבוא, הוי מחנה לוי' דוקא רה"ר, אבל לשיטת הרמב"ם דלא הזכיר תנאי זה, מדוע מחנה ישראל לא הוי רה"ר – הרי רבים היו בוקעים בו, ומהו השיעור של מספר האנשים כדי לשווי' רה"ר?

ובאות ג' שם כתב לבאר דבריו שכוונתו שהי' מצמיח זרעים במדבר ולכן הוי כמו שדה דלא הוי רה"ר ומציין לכמה מקומות שדנו בנדון זה. ועיי"ש שמיישב שיטת הרמב"ם בעוד אופנים.

ויש להעיר, דלכאורה יש לפרש בכוונת תירוץ ר"א בן הרמב"ם "דבזמן שהיו מחנותיהם סדורים לא הוי מחנה ישראל רה"ר".

דאין הטעם משום דלא היו בו רבים בכמות שהרי לדעת הרמב"ם לא צריך ס' ריבוא, ומדבר בזמן הזה הוי רה"ר לדעת הרמב"ם אף שבפועל אין בוקעין בה ס' ריבוא, ואדרבא לא שכיחי אנשים כדפירש"י (ו, א) ואעפ"כ הוי רה"ר משום דהוי מקום שיכולים רבים לילך בה. אלא כוונתו דחסר באיכות דין רה"ר דרה"ר הוא מקום מופקר לכל ובמחנה ישראל שהיו המחנות סדורים לא הי' המקום מופקר לכל אדם.

ע"ד שכתב המאירי ריש פירקין עמוד 6: בא"ד ומשה הי' עומד במחנה לוי' והיא היתה רשות הרבים שכל בני ישראל היו

באים שם לדון ולשאול ואין מי שימחה בידו, ומחנה ישראל כל אחד ואחד הי' ידוע בו רשותו, ואין לחבירו רשות עמו . .

ולכאורה יש להתאים ביאור זה בדברי ר"א בן הרמב"ם שכתב וז"ל: בזמן שישראל חונים במדבר והיו מחנותיהם סדורים בו והוא מקום דירתו, הי' לגבן כמו בקעה ושדה . . ובזמן הזה שאין ישראל דרין בו אלא כל מי שירצה מהלך ועובר בתוכו הוא רה"ר.



(ב) ברשימות שם אות ב' כתב דרש"י ס"ל דצריך ס' ריבוא בוקעים בו שיהי' רה"ר ומציין ל"רש"י עירובין נט.", ולהעיר דמדוע לא מציין לרש"י עירובין ו, א בד"ה ר"ה "משמע רחב שש עשרה אמה ועיר שמצויין בה שישים ריבוא . .". וכן כתב ברש"י שם ו, ב בד"ה "ירושלים רשות הרבים שלה מכוון משער לשער ומפולש ויש בה דריסת שישים ריבוא ורחב שש עשרה אמה . .".



(ג) והנה באגרות משה או"ח סי' קלט ענף ה כתב לחדש, (בנידון עיר מנהטן) דדין שישים ריבוא הוא לא בכל רחוב ורחוב, אלא צריך שיהי' בכל העיר שישים ריבוא אף אם זה בצירוף הרבה רחובות של ט"ז אמה.

ומדייק מכמה מקומות בפירש"י, וכתב דלפי זה במדבר הי' מחנה ישראל ג"כ רה"ר כיון שכל המחנה בצירוף מחנה לוי' הי' בה שישים ריבוא עיי"ש.

ולהעיר מהא דמבואר ברשימות ומדייק מפירש"י צו, ב במחנה לוי' רה"ר ופירש"י שם שהיו הכל מצויין אצל משה רבינו. (ולהעיר שתיבת "הכל" היא היחידה המודגשת ברשימה זו).

דרש"י לשיטתו שצריך ס' ריבוא בוקעין בה לכן כתב דמחנה לוי' שהיו הכל מצויין (ס' ריבוא) הוי רה"ר.

ומזה יש להוכיח לכאורה בשיטת רש"י דבכל רחוב עצמה צריך ס' ריבוא כדי שיהי' דין רה"ר. ומחנה ישראל לכאול' לא הוי רה"ר לפירש"י.

אמנם ראה פרש"י ו, א שכתב בד"ה ומבואות של עיר רחבים שש עשרה אמה המפולשין משני ראשיהן לפלטיא ס"א לסרטיא.

והקשה בשו"ת מהריט"ץ סי' רנא על פירש"י הא מכיון דרחבים ט"ז אמה ובקעי בה רבים, מדוע צריכים שיהיו מפולשין לרה"ר, אפילו במפולשין לכרמלית, כיון דאינהו גופייהו הוי רה"ר מצד עצמם דרחבים ט"ז אמה ובקעי בה רבים.

ויש לבאר, דרש"י לשיטתו שצריך בקיעת ס' ריבוא בני אדם, א"כ במבואות המפולשין לסרטיא, אע"פ דבמבוי עצמו ליכא בקיעת ס' ריבוא, הוי רה"ר, כיון דמפולש לסרטיא שבוקעים בה ס' ריבוא.

ולכן כתב רש"י דוקא מבואות המפולשין לסרטיא, אבל במפולשין לכרמלית לא הוי רה"ר כיון דליכא בקיעת ס' ריבוא בני אדם. ונמצא מזה דרחוב שמפולש לרה"ר הוי רה"ר לפירש"י.

אמנם יש לומר דאין זה מטעם שכתב באג"מ דגדר בקיעת ס' ריבוא היא בעיר, אלא כיון דהרחוב מפולש לרה"ר שבוקעין בה ס' ריבוא הוי המבוי ג"כ רה"ר. ונפק"מ ברחוב שאינו מפולש ישר למקום שבוקעין בה ס' ריבוא.

ולפי זה יש לומר, דמחנה ישראל ג"כ היה רה"ר לשיטת רש"י מטעם שהיה מפולש למחנה לו' שהיה בה ס' ריבוא בני אדם.



כמה הערות ב"רשימות" חוברת כט

הת' מנחם מענדל רייצס
תות"ל - מגדל העמק

ברשימה מביא הרבי תירוץ ר"א בן הרמב"ם, אמש"כ הרמב"ם דמדבר בזה"ז הוי רה"ר, משא"כ בזמן שהיו ישראל במדבר. ומבאר הטעם: "והנה ר"א בן הרמב"ם כ' שכיון שהיו

המחנות סדורים, הרי לאו כאו"א הלך בכ"מ, ובמקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יודא כו', משא"כ בזמה"ז, ורק שמחנה לוי' שהכל שכיחים אצל מרע"ה רה"ר היא, וכמ"ש בפירש"י שבת (צו:).

אבל כ"ק אדמו"ר דוחה טעם זה: "ולכאורה התי' דוחק קצת, ובפרט לדעת הרמב"ם שלא הזכיר בחיבורו שרה"ר צריך שיהיו ס"ר בוקעים בו, ומפיה"מ עירובין (נט.) משמע דל"ס לוי' הכי, א"כ מהו השיעור כמה אנשים צריכים לבקוע שיחשב אז לרה"ר".

וצריך ביאור מה הפירוש "התי' דוחק קצת". אין הכוונה לזה שלדעת הרמב"ם אין צ"ל ששים רבוא – כי זה כותב כפרט נוסף ("ובפרט לדעת הרמב"ם"), וא"כ למה כוונתו?

ועוד צריך להבין, מה שכותב את הסברא שלשיטת הרמב"ם אצ"ס ס"ר כ"ובפרט", כדבר נוסף ודרך אגב – הרי לפי זה מתבטל כל תירוץ הר"א בן הרמב"ם מעיקרו, ואין זה רק פרט נוסף וצדדי!

לכאורה י"ל, שכוונת עצם תירוץ ר"א בן הרמב"ם היא, לסברת ה"ערוך השלחן" (סשמ"ה סכ"א – עיי"ש) שכדי להיות רה"ר גמורה צ"ל מקום שכולם מהלכים בו, ואפילו להשיטה דאצ"ס ס"ר – מ"מ צריך לכל הפחות להיות מקום שכולם מגיעים אליו. ומכיון שבכל מחנה ומחנה לא הלכו כולם – לכן "לא הי' מקום בתוך המחנה שיקרא רשות שכל הרבים הולכים שם" (ל' הערוה"ש שם).

וע"ז דוחה כ"ק אדמו"ר דלכאורה דוחק קצת חידוש זה, שאינו נראה מדברי כל הפוסקים. ומוסיף כ"ק אדמו"ר ובפרט שלדעת הרמב"ם אין צריך שיהיו ס"ר וכו'.

אבל נראה שלפי זה אין המשך דברי הרבי עולה יפה: "א"כ מהו השיעור כמה אנשים צריכים לבקוע שיחשב אז לרה"ר" – מה השאלה? הרי כל נקודת התירוץ היא שצריך מקום שכולם מגיעים אליו, ומה נוגע כאן מספר האנשים?

ולכן יל"פ כוונת תירוץ ר"א בן הרמב"ם כפשוטה, שמכיון שלא היו כל עם ישראל, לא הי' "רבים" בכל מחנה ומחנה. ומה

שכ"ק אדמו"ר שואל שלכאורה דוחק קצת, (ואינו מקשה מיד מסברת הרמב"ם שא"צ ס"ר וכו') – כוונתו שעצם קביעה זו שבכל מחנה לא היו משבטים אחרים, דוחק קצת, ובפשטות היו נכנסים משבט זה לשבט אחר וכו', ואזלא סברת ר"א בן הרמב"ם.

ואח"כ מוסיף הרבי "ובפרט", ואפילו את"ל שהי' כך שבכל מחנה היו רק בני שבט זה, הרי קשה לומר דמחמת זה אינו רה"ר*.



בהמשך הרשימה מבאר לדעת הרמב"ם את תירוץ הש"ס: "כאן בזמן שישראל שרוין במדבר כאן בזמן הזה", באופן נוסף: כוונת הש"ס היא למדבר הגדול דוקא, שבו יש חילוק בין זמן שישראל היו שם, ובין הזמן הזה שסכנה ללכת שם. אבל בשאר מדברות, הו"ר רה"ר גם עכשיו, וכשיטת הרמב"ם.

והעירני ח"א, שברמב"ם הוצאת קאפח מביא תירוץ זה כמקובל בפי זקני תימן ליישב דעת הרמב"ם.

אבל לכאורה צע"ק בתירוץ זה, דלפ"ז הוי לי' להברייתא בדף ו, א למנות מדברות (סתם, חוץ ממדבר הגדול) בתוך רה"ר! ואוי"ל, דלא רצתה להיכנס לחילוקים בין המדברות וכו'. (אבל הרמב"ם עצמו נקט מדברות בפשיטות, ואפילו לא הזכיר שיש מדבר הגדול, ומזה משמע דפשוט הוא עד כדי כך שאין צריך לפרש – וא"כ עאכו"כ שבכרייתא הי' צ"ל מנוי בתוך אלו שהם רה"ר! וע"פ הידוע שבכרייתות וכו' אין הלשון כ"כ ברור כבפוסקים).



בסיום הרשימה מביא ביאור נוסף בתירוץ הש"ס, לדעת הרמב"ם: לכו"ע, ובכל הזמנים, הוי מדבר רה"ר. והכוונה "כאן בזמן שישראל שרוין במדבר כאן בזה"ז" היא כך "דברייתא הא

(* וראה גליון תשא וגליון תשדמ ע' 10. המערכת.)

לא אתי להשמיענו דין הולכי מדבריות שהוא מילתא דלא שכיחא (עיין ברכות נד: תוד"ה ד'), משא"כ בזמן שישראל כו' שהי' דבר הרגיל שהיו באים אליהם תגרים, היו שולחם מרגלים כו', אבל לדינא אין נפ"מ".

והעירני ח"א, שתירוץ זה נמצא ב"אור החיים" על התורה, וכן בספרו "חפץ ה'" על הש"ס. וז"ל האוה"ח (שלח טו, לב): "הרמב"ם מפרש דברי אביי על זה הדרך, כאן בזמן שהיו ישראל, פירוש תנא שהזכיר המדבר, מדבר על אותו זמן לזה מנאו גם כן, ותנא שלא הזכיר אינו מדבר אלא בזמן הזה, וזמן הזה אינן מצויים הולכי מדבריות, ולצד שאינם מצויים לא טרח להשמיענו דינו, ואין הכי נמי שאפילו בזה"ז המדבר רשות הרבים".

אבל כשמשווים דברי האוה"ח לדברי הרבי, רואים בדברי הרבי עוד כמה מילים, שלכאור' מיותרות: כדי להסביר למה כשהתנא מדבר על זמן ההוא כן תנא מדבר, מספיק לומר בפשטות שאז היו ישראל שם ולכן נוגע אם הו"ה או לא, משא"כ בזה"ז, שכן נראה מהאוה"ח (וראה גם בלשונו בס' "חפץ ה'"), אבל הרבי מוסיף שזה בכלל הו"ה שכיח (לא רק מצד שישראל היו שם): "היו באים אליהם תגרים, היו שולחים מרגלים כו'". ולמאי נפק"מ פרט זה, שקשור באוה"ע?! למה לא מספיק לומר בפשטות: אז ישראל היו שם, ולכן צריך להשמיענו דין המדבר?

וי"ל הביאור (שמעתי מהרה"ג ר"י גאלדבערג שליט"א), ובהקדים: לפי תירוץ זה שברשימה ושל האוה"ח, לכאור' יקשה (כמו שמקשה הרבי לפנ"ז) למאי נפק"מ מה הו"ה במדבר בזמן שישראל היו שם? מאי דהוה הוה!

ועכצ"ל הפשט, שאין הכוונה שהתנא מדבר על זמן ההוא; כוונת הרבי היא שנקודת מבטו של אותו תנא על המדבר נובעת מהזמן ההוא. והיינו: תנא דברייתא הא' יודע שבזמן הזה אין שכיח הולכי מדברות, ולכן לא הזכיר דינו; משא"כ תנא דברייתא הב' מסתכל על מדבר מתוך "משקפיים" של הזמן ההוא, ואז הו"ה שכיח – לא רק מצד ישראל (כדבר חד פעמי וניסי וכו') אלא בכלל, ש"היו באים אליהם תגרים, היו שולחים

מרגלים כו'". ולכן כן שונה דינו, כי בהסתכלותו הוא, מדבר כן דבר מצוי.

ודו"ק בסברא זו. ועצ"ע בכ"ז.



לקוטי שיחות

איסור הרמת יד על חברו

הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה

בפרשת שמות (ב, יג): "ויאמר לרשע למה תכה רעך", ופירש"י בד"ה למה תכה "אע"פ שלא הכהו נקרא רשע בהרמת יד" ובד"ה רעך "רשע כמותך".

ומקורו במס' סנהדרין "אמר ריש לקיש המגביה ידו על חברו אע"פ שלא הכהו נקרא רשע שנאמר ויאמר לרשע למה תכה רעך, לא הכית לא נאמר אלא למה תכה, אע"פ שלא הכהו נקרא רשע".

וכן פסק הרמב"ם בהל' חובל ומזיק פ"ה ה"ב וז"ל: אפילו להגביה ידו על חברו אסור וכל המגביה ידו על חברו אע"פ שלא הכהו הרי זה רשע.

והקשו המפרשים, (ראה שו"ת מהרי"ט אה"ע סמ"ג. תורה תמימה כאן. ועוד), דלמה נקרא רשע בפרשה זו בהרמת יד על חברו. הרי בפירש"י שם כתב "רעך רשע כמותך", והרמב"ם בה"א שם פסק "וכל המכה אדם כשר מישאל הרי זה עובר בלא תעשה", ומשמע מדבריו דאין איסור בהכאת אדם רשע, וא"כ אין לאסור הרמת יד על אדם רשע, דאפילו הכאה אינה אסורה, ואיך נקרא רשע משום שהגביה יד על חברו, הרי לשיטת הרמב"ם אין איסור בהכאת אדם רשע.

ובשיטת רש"י יש לומר, דבפשוטו של מקרא יש איסור גם בהכאת אדם רשע. אבל בשיטת הרמב"ם צריך ביאור למה נקרא רשע. ותרצו המפרשים שם דיש איסור לאדם רשע להכות חברו רשע כמותו. עיי"ש.

אמנם יש לבאר שיטת הרמב"ם, בהקדם מה שמבואר בלקו"ש חל"א שמות א לדייק דהרמב"ם סבר שיש איסור (דרבנן) בהגבהת ידו על חברו, ויש לו דין רשע שנפסל לעדות (עי' בהגהות מיימוניות שם). והטור סבר דאין איסור, רק שנקרא רשע.

ומבאר, דהרמב"ם והטור נחלקו מהו הטעם שהגבהת ידו על חברו הוי דבר מגונה, דאפשר לפרשו בב' אופנים. א) דהגבהת ידו על חברו הרי זו התחלת הפעולה של הכאת חברו. ב) דאין האיסור מצד צער והיזק חברו המוכה על ידו, אלא מצד המגביה, שעצם הגבהת היד על חברו היא פעולה אסורה.

ומבאר שם באות ג דבאיסורים שבין אדם לחברו יש ב' חלקים. א) מצד הנפעל – היזק וצער לחברו. ב) מצד הגברא (הפועל), הנהגה (מדה) רעה של המגביה והמכה.

והרמב"ם סבר דאסור מדרבנן משום שעצם הגבהת יד על חברו להכותו הוי מדה מגונה מצד הפועל, וא"כ עשה מעשה איסור, וחל עליו דין רשע.

אבל הטור סבר שאין איסור מצד הפועל עצמו, אלא משום שיש כאן התחלת הכאה על חברו, ולכן א"א לומר שיש כאן מעשה איסור שהרי אין עונשים על המחשבה, וכל זמן שלא הכהו בפועל הרי אין כאן צער והיזק לחברו. ולכן כתב הטור דהוי רק מדה מגונה ונקרא רשע. (עיי"ש בארוכה).

ולפ"ז יש לומר דהרמב"ם סבר דיש כאן ב' דינים. בהלכה א' איירי לענין האיסור מה"ת בהכאת חברו, ובזה כתב דהאיסור אינו אלא בהכאת אדם כשר, דבאדם רשע אין איסור מצד צער והיזק הרשע.

אבל בהלכה ב' כתב דיש לאסור מדרבנן ואסמכוהו אקרא להגביה יד על חברו והכא האיסור מצד הפועל שעושה מדה מגונה, שמרים יד על חברו. ובזה אין חילוק אם ההרמת יד היא

על אדם כשר או אדם רשע, ולכך קראו הכתוב רשע בהרמת יד
 אע"פ שרצה להכות אדם רשע.

ומדויק לפ"ז סגנון לשון הרמב"ם בה"א "וכל המכה אדם
 כשר מישראל עובר בלאו", ולא כתב אסור להכות אדם כשר,
 דיש לומר דלהכות אדם רשע ג"כ אסור, כמבואר בה"ב, ורק
 שמצד הכאת חבירו אין לאו אלא בהכאת אדם כשר.

ויש להביא סמוכין לזה מהא דמבואר בשו"ת חכם צבי סכ"ו,
 לתרץ קושיית המהרש"ל על הרמב"ם דס"ל (לדעת המהרש"ל)
 שגזלת וגנבת הנכרי אסורה בלאו כמו של ישראל, והקשה
 המהרש"ל וז"ל: ודבר תימה הוא בעיני כי התורה בכללה
 ובפרטה לישראל ניתנה. עכ"ל.

וכתב החכם צבי שם: ולי דברי מהרש"ל תמוהין מאד, האם
 האיסור גזל עכו"ם היא משום הנכרי שנצטווה שלא יניח
 לישראל לגזלו, והלא אנחנו נצטוינו שלא לעשות מעשים
 מכוערים... אלא בעבורינו אנחנו הפועלים לקנות בנפשנו
 דעות אמיתיות ומדות טובות וישרות לזכותינו לטוב לנו וזה
 ברור מאד. עיי"ש.

ויש לומר דכמו דאיסור גזל עכו"ם הוא מצד דהוי מדה מגונה
 לישראל לגזול, כמו"כ הכא, הרמת יד מצ"ע הוי מדה מגונה גם
 באדם רשע. (ויש לומר שלעכו"ם לא הוי מדה מגונה כ"כ
 בהרמת יד, משא"כ לישראל).



מצות מינוי שוטרים שיעזרו לבי"ד

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, בודאפשט, הונגריה

בלקוטי שיחות חלק לד ע' 103-104 מבאר במצות מינוי
 "שופטים ושוטרים" שנמנו אצל כל מוני המצות כמצוה אחת,
 ולמה לא נמנו כשתי מצות? והביאור שתפקידם של השופטים
 הוא גם ההוראה וגם ביצוע הפס"ד, וכל ענין השוטרים אינו אלא
 סיוע לשופטים להכריח את בעלי הדין לקיים הפסק – וע"כ
 פשוט מדוע לא נמנה המינוי השוטרים כמצוה בפ"ע, כי: (א) זהו

פרט בענין של הוצאת המשפט בפועל ע"י השופטים. (ב) ועיקר: אינו ענין הכרחי כלל לתוכן המשפט, שהרי אפשר להוציא המשפט לאור בלי שוטרים. [ולכאורה זה לא כ"כ מובן, שהרי בכל מקרה מינוי השוטרים הוא מצוה, אפילו אם אינו מוכרח להוציא המשפט לאור, וא"כ חוזרת הקושיא למה לא נמנית כמצוה?] ראה שם עוד.

ויש להוסיף: שזה מתאים עם הגדרת הרמב"ם את מצות מינוי השופטים שבספר המצות (מ"ע קעו): שתפקידו של הבי"ד 'להוציא לפועל צווי התורה', הרי שנכלל במינוי הבי"ד כל הפרטים; של הוראה וגם של כפייה (ע"י מינוי השוטרים).

ולא הבנתי א"כ למה בהערה 35 הועתק הנוסח מספר המצות שלפנינו ("שצונו למנות שופטים ושוטרים"), ורק בשוה"ג צוין לנוסח האחר שאצל קאפח ("למנות דיינים") [וכן גם במנין המצות שבראש ה' סנהדרין נאמר רק 'למנות שופטים'] – והרי ביאור זה מתאים יותר (ואולי: דוקא) לפי תרגום קאפח שבכלל לא מוזכר 'שוטרים' בהגדרת המצוה?

ולהעיר שכל פעם שהרמב"ם מזכיר את חיוב מינוי השוטרים הוא מדגיש שזה חיוב 'הבית דין'. וראה גם בהערה קמד שבביאור רמב"ם לעם "שאע"פ שגם מינוי שוטרים בכלל המצוה – עיקר המצוה הוא מינוי השוטרים, והשוטרים אינם אלא לעזור לשופטים להוציא לפועל את פסקי הדין".



מלכות בית חשמונאי

הרב אפרים הלל הלוי העלער

חבר בכולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

רמב"ם ריש הל' חנוכה: בבית שני כשמלכי יון גזרו גזירות על ישראל וביטלו דתם וכו' עד שריחם עליהם אלוקי אבותינו והושיעם מידם והצילם וגברו בני חשמונאי הכוהנים הגדולים והרגום והושיע ישראל מידם והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתיים שנה עד החורבן השני, עכ"ל.

מבואר מדברי הרמב"ם שהא ד"העמידו מלך מן הכהנים הגדולים וחזרה מלכות לישראל", הוא חלק מניסא דחנוכה, ובא בהמשך ל"ריחם עליהם אלוקי אבותינו", ומובן דלמעליותא הוא הא דהעמידו מלך מן הכהנים, ופשוט שלא עברו על שום איסור בזה. ואדרבה.

אמנם אחרת היא דעת הרמב"ן בזה. בפ' ויחי מט, י, עה"פ ולא יסור שבט מיהודה, ופי' דאסור הוא למנות מלך שאינו מזרע בית דוד, וזהו דאמרו חז"ל (ב"ב ג, ב) "כל מאן דאמר מבית חשמונאי קאתינא עבדא הוא", דנענשו ע"ז שעברו על צוואת אותו הזקן דלא יסור משבט יהודה, ונטלו המלכות לעצמם. וכ"כ באבודרהם הל' חנוכה, שלקחו להם המלוכה שלא כהוגן שהם היו כהנים וכו' עיי"ש דלכן נענשו (וכ"כ במדרש תלפיות ערך חשמונאים עיי"ש).

ולכאורה דברי הרמב"ם צ"ע בזה, דהרי עברו על כך דלא יסור שבט מיהודה, ואיך נמנה עם חלק מהנס דחנוכה, ובאמת דכן הוא דעת הרמב"ם בעצמו, בסהמ"צ (ל"ת שס"ב) "שהמלכות זכה בו דוד, וכל מי שהוא מזולת זה הזרע הנכבד, נכרי קרינא ביה" (והוא ממש"כ לא תוכל לתת עליך איש נכרי, עיי"ש).

והנה ז"ל כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חכ"ה עמ' 122, הע' 68), "ומלכות דבית חשמונאים — ראה רמב"ם ריש הל' חנוכה "העמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל וכו' עד חורבן השני" — לכאורה אי"ז גדר מלך גם לא דשאר שבטי ישראל לדעת הרמב"ם, שהוא דוקא כשנביא העמיד מלך שלא היו בימי בית שני, עכ"ל. עיי"ש.

וביאור הדברים, דאין כוונת הרמב"ם דמלכות חשמונאי הי' להם חלות דין מלך, דזה אינו שייך רק כשנביא העמידו למלך, אלא כל מלכותם הי' רק להנהיג את העם לצורך מלחמה וכיו"ב, והא דכ' "והעמידו מלך", ו"החזירו מלכות" כוונתו להנהגת המלכות, שלצורך השעה החזירו המלכות לישראל, (ועד"ז הובא גם בספר יד נאמן, להג"ר חיים אברהם ב"ר שמואל מיראנדה, שאלוניקי תקס"ד, עמ' ב).

ובאמת מוכרח הוא מהא (יומא כג, ב, רמב"ם פ"ד מהל' עבודת יום הכיפורים) דכה"ג הי' מתפלל ביציאתו מקה"ק ביוהכ"פ, שלא יסור שבט מיהודה, ובודאי הי' זה גם בבית שני, ואיך לא חשש הכה"ג להתפלל כך לפני מלכי החשמונאים והלא הדבר חשוב כמרידה במלכות החשמונאים, אלא ע"כ שהיו מודים שאין להם עיקר המלכות, ורק הנהגתו לצורך השעה.

ולפי זה יובן גם מה שמלכי בית חשמונאי ישבו בירושלים אף שאין ממנין מלכי ישראל בירושלים לעולם, אלא פשוט שלא הי' להם חלות דין מלכות ולא הי' נוהג בהם כל ההלכות דמלכי ישראל, ורק הנהגת המלכות בפועל, הוא שלקחו לעצמם, וכנ"ל.

ולכאורה צ"ע לפי מש"כ בלקו"ש חי"ט עמ' 166, וז"ל: אע"פ וואס דעמאלט זיינען געווען מלכים בישראל און מלכים כשרים ודיני מלך עליהם", ובהע' 25 שם "מתחיל מזרובבל, מלכי חשמונאי (ראה רמב"ן ויחי מט, י), עכ"ל. עיי"ש. ולכאורה מפורש להיפך דלמלכי חשמונאי דיני מלך עליהם, ומלכים כשרים היו.

והנראה בזה דמדויק הוא מה שציין שם להרמב"ן, דרק דעת הרמב"ן הוא דהי' להם דין מלך הגם שלא נתמנו ע"י נביא, ולכן באמת נענשו ע"ז שעברו על צוואת אותו זקן, וכנ"ל. ואולם בהע' הנ"ל כשמבאר דלא הי' להם גדר מלך, מדייק לדעת הרמב"ם שהוא דוקא כשנביא העמיד מלך, עיי"ש.

דהנה הא דבעינן נביא למינוי מלך, הוא דעת הרמב"ם פ"א ה"ג, ושם ה"ה, ולפי זה יובן דהרמב"ם לשיטתו, דבלא נביא אין לו חלות דין מלך כלל, וא"כ ע"כ דלמלכי בית חשמונאי רק הנהגת המלכות נטלו לעצמם, וכנ"ל.

והנה התוס' בסנהדרין כתבו (כ, ב ד"ה מלך מותר), דהא דאחאב לא הי' לו דין מלך הוא משום שלא מלך מאת המקום, עיי"ש. הרי דבחירת המקום הוא תנאי לדין מלך, וכפשוט שהפירוש הוא שצ"ל ע"פ נביא, והוא כשיטת הרמב"ם הנ"ל.

אולם הר"ן שם חולק על דברי התוס' אלו עיי"ש. ובסיום דבריו כתב בזה"ל "וכל מלך שהמליכו עשרת השבטים עליהם,

דין מלך יש לו לכל דבר". ומבואר מדבריו דאינו מעכב למינוי מלך שיהי' ע"י נביא דווקא.

ומעתה י"ל שכן הוא גם דעת הרמב"ן, דאף שלא הי' למלכי חשמונאים מינוי מלך ע"י נביא, מ"מ חל עליהם חלות דין מלך דאינו מעכב שיהי' ע"י נביא דווקא, ולפי זה מובן למה נענשו שהרי לקחו לעצמם המלוכה ממש, וכל הדינים בזה. משא"כ להרמב"ם, וכנ"ל.

והנה בעצם הביאור בדברי הרמב"ם עדיין צ"ע, דהנה להרמב"ם לא קאי הפסוק "לא יסור שבט מיהודה" דווקא אמלך וכשיש חלות דין מלך, דז"ל בפ"ד מהל' סנהדרין הי"ג, ראשי גלויות שבבבל במקום מלך הן עומדין. ויש להן לרדות את ישראל בכל מקום ולדון עליהן בין רצו בין לא רצו שנאמר לא יסור שבט מיהודה אלו ראשי גלויות שבבבל. עכ"ל. (ומקורו בסנהדרין ה, א. עיי"ש).

הרי דנאמר בהך קרא דאפי' אחד מראשי גלויות שרק במקום מלך הן עומדין, גם עליהם נאמר דלא יסור שבט מיהודה ובזה נכלל גם מלכי בית חשמונאי הגם שלא היה להם חלות דין מלך, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא. ועוד, איך נפרש דאסור להעמיד משאר השבטים, הרי זה ודאי דריש גלותא לא צריך להיות מזרע דוד, ועצ"ע. [ואופ"ל דס"ל להרמב"ם דבפסוק לא נאמר צוואה ואסור לעבור עליה, אלא אמרה יעקב כעין הבטחה וברכה. וכ"כ בדרשות הר"ן שם, ובאברבנאל, ועי' גם ברבינו בחיי שם, ובשו"ת הרשב"א ח"ד סי' קפז].



שיחות

"שער היחודים" שבתניא מן ה"שמונה שיערים"?

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק ת"ו

בגליון ז [תשמג] (ע' 15) הארכתי בפירוט כהאריז"ל המובאים במאמרי אדמו"ר הזקן, שכולם הם אלו שנערכו ע"י מהר"מ פאפירש, ואין בהם מה"שמונה שערים" שלא נדפסו עדיין בחיי רבינו הזקן.

והנה ראיתי דבר פלא בשיחת כ"ד טבת תשל"ט (כפי שנתפרסמה בשעתו ע"י "ועד הנחות התמימים", ומן הסתם דייקו ע"פ ההקלטה מאותה התוועדות, כאן מובאים הדברים בתרגום ללה"ק), שנאמר בה:

בס' התניא, הן בחלקו הראשון [פ"מ דף נד, א] והן בשער היחוד והאמונה [סופ"ב ופ"ה] מובא "שער הנבואה" מהאריז"ל. אך כשמביטים בספרי האריז"ל רואים שישנם שמונה שערים (שאחד מהם הוא "שער היחודים" המובא גם הוא בס' התניא [פ"מ דף נה, א]) אבל אין ביניהם "שער הנבואה"!

והביאור בזה: בהקדמה ל"שער היחודים" נאמר, ש"שער היחודים" נחלק לכמה שערים: שער הנבואה, שער רוח"ק ושער תיקון עונות. ומאידך טעם שיהי' רצה אדה"ז לכתוב שב"שער היחודים" גופא הרי זה בחלק הנק' "שער הנבואה" לפיכך אינו מזכיר את "שער היחודים" אלא את "שער הנבואה" (אע"פ שבכתורות הס' הוא נק' "שער היחודים").

ועד כדי כך מדויק הדבר, שרואים כיצד בפרק מ' מביא אדה"ז שני עניינים מ"שער היחודים", על הענין המובא מפרקיו הראשונים של "שער היחודים" שבהם מדובר מענין הנבואה, מציין אדה"ז שהוא ב"שער הנבואה", ועל הענין השני המובא מהפרקים המאוחרים ובו מדובר מענין היחודים, מציין אדה"ז שהוא ב"שער היחודים".

מכך נראה עד כמה דייק אדה"ז, שאינו כותב שהענין נאמר בפ"ב שב"שער היחודים", אלא הוא כותב את השם המיוחד לו – "שער הנבואה".

עד כאן מהשיחה הנ"ל. ולכאורה הדברים אינם מובנים כלל:

[א] "שער היחודים" אינו מן ה"שמונה שערים", וב"שמונה שערים" אין כלל שער בשם זה.

ב] ל"שער היחודים" אין שום הקדמה (עכ"פ לא במהדורה היחידה שנדפסה בחיי אדה"ז, בקארעץ תקמ"ג), וא"כ היכן נכתב שם ששער זה נחלק לשלושה שערים כנ"ל.

ג] ואם אכן הוא נחלק לשלושה שערים כנ"ל, מהו א"כ גודל הדיוק בזה שאדה"ז מביא כל ענין מהשער שלו, דהיינו את עניני הנבואה מ"שער הנבואה" ואת עניני היחודים מ"שער היחודים".

על השאלה השניה יש לומר שהכוונה אינה ל"הקדמה" כפשוטה, אלא בכל הדברים האמורים בראש הספר. וא"כ בשער הספר נכתב שמו "שער היחודים ותיקון עוונות", ובכותרת שבפתיחת הפרק הראשון נאמר: "שער היחודים, ענף ד מספר פרי עץ חיים, שער נבואה ורוה"ק". ומכל זה אנו למדים שהספר כולל כמה שערים כנ"ל.

אך הקושיות הראשונה והשלישית עומדות בעינן, שהרי "שער היחודים" אינו מן ה"שמונה שערים", וכמו"כ אינו מובן גודל הדיוק בזה שאדה"ז מצטט מ"שער הנבואה" וקוראו בשמו המיוחד לו (ולא בשם שנתן המדפיס בראשי העמודים). וכפי שהוא בדוגמא שמביא שם רבינו מ"הלכות מגילה וחנוכה" שבספר הי"ד להרמב"ם, שכל המביא הלכה מהלכות חנוכה אלו, לא יאמר שהיא בהל' מגילה.

[שוב שמעתי שבשעתו שאלו על כך את הרבי וגם זכו למענה, ובבקשה מהקוראים יודעי דבר, שיודיעו על כך ברבים, וזכות הרבים תלוי בהם].

ויש להעיר, כי העניינים המובאים בתניא פ"מ מ"שער הנבואה" ו"שער היחודים", אינם מצויים במהדו"ק של התניא. אך שני העניינים המובאים בשעה"ה"א מ"שער הנבואה" מצויים גם במהדו"ק. ולכאורה נראה מזה, שבכתיבת פ"מ שבתניא עסק רבינו הזקן לפני שהגיע אליו "שער היחודים" שנדפס בשנת תקמ"ג, ואילו בכתיבת שעה"ה"א עסק אחרי אותה שנה.

אך מחמת שחיבורים אלו היו נפוצים בפולין במאות העתקות גם לפני הדפסתם, קשה לומר שהם לא הגיעו לאדמו"ר הזקן

(אא"כ מטעם הידוע לו לא רצה להביא מכתבי קבלה שלא נדפסו עדיין).

ולא דמי כלל ל"שמונה שערים", שלגביהם אין שום יסוד וסברא לומר שהעתקות מהם הגיעו לפולין באותן שנים.



ציוני הסימנים ב"קונטרס אחרון" שבתניא

הנ"ל

באותה שיחה (כ"ד טבת תשל"ט) דיבר רבינו אודות ה"קונטרס אחרון" שבתניא, שבכמה דפוסים נסמנו פרקיו בסימנים בהמשך ל"אגרת הקדש" (סי' לג ואילך); ומאחר וכן הוא גם בספר דרך-מצוותיך שנדפס מכת"ק אדמו"ר הצ"צ, כתב רבינו (בהערותיו לתניא) "צ"ע אם המ"מ [שבדרמ"צ] הם מהצ"צ".

אך אחר שהגיע לידי הדרמ"צ בגוף כתי"ק של הצ"צ, נוכח לראות שאכן המ"מ אינם מהצ"צ אלא מהמדפיס. ומסתבר לומר שגם בשנים הבאות לא ציין הצ"צ את הקו"א בסימנים, ולפיכך גם בתניא שנדפס [בשליחות אדמו"ר מוהרש"ב] בתר"ס לא ציינו את הקו"א בסימנים, וגם אדמו"ר מוהרש"ב במאמריו אינו מציינם. וזו ההוכחה המכרעת ביותר לכך שגם הצ"צ לא ציינם.

אשר על כן מצוה לתקן את דברי ההערה הנ"ל שבתניא, הן בהוצאות הקודמות ועאכ"כ בהוצאות שמכאן ולהבא.

עד כאן מהשיחה הנ"ל.

ואכן, במהדורת התניא ברוקלין תש"מ (וכן במהדורות שאחריה, אך לא בכולן) נדפסה באותו מקום "הערה לאחר זמן", ובה בירור ע"פ כו"כ כתי"ק של הצ"צ, שממנו עולה: בס' דרמ"צ אכן לא ציין הצ"צ את הקו"א בסימנים, אבל גם לא את פרקי אגה"ק. ברם, במקומות אחרים סימן הצ"צ בכתי"ק גם את סימני הקו"א.

וכנראה שלכתחילה הי' הצ"צ משתמש באגה"ק מהדורת שקלאב או קאפוסט, שבהן לא נסמנו לא פרקי אגה"ק ולא פרקי

הקו"א [וכדמוכח גם מכך שמציין בדרמ"צ (דף מ, ב) לאגה"ק ע"פ עוטה אור "דף טו", שכן הוא באותן מהדורות]. אך בשנים מאוחרות השתמש הצ"צ באחת מאותן מהדורות שבהן נסמנו פרקי אגה"ק וגם פרקי הקו"א.

ועפ"ז הדרה לדוכתא "הקושיא הכי גדולה – שהיא הענין המכריע" (כלשון השיחה הנ"ל), מדוע כשהכינו לדפוס את התניא בליובאוויטש תר"ס, לא הלכו בעקבות אדמו"ר הצ"צ בשום אופן מהאופנים הנ"ל, לא באופן שמציינים גם את סימני הקו"א, ולא באופן שאף את סימני אגה"ק אין מציינים.

ועד"ז קשה במ"ש בס' השיחות תש"ה (עמ' 111). כאן בתרגום ללה"ק): הקו"א אינו מסודר בפרקים; בענין זה עצמו ניתן ללמוד תילי תלים של הלכות בהליכות עולם לו. אדמו"ר הצ"צ אמר על כך, שזה מוסכם בישיבה של מעלה זו מתיבתא דקוב"ה בג"ע העליון, וישיבה של מטה היא ג"ע התחתון. עכ"ל. והקושיא כנ"ל, שהרי אדמו"ר הצ"צ עצמו נהג פעמים כמנהג המהדורות שלא ציינו את אגה"ק בפרקים, ופעמים כמנהג המהדורות שציינו גם את פרקי הקו"א.

וכמו"כ קשה (על השיחה דתש"ה, וכן על האמור בשיחה הנ"ל מתשל"ט בדבר דרכו של אדמו"ר מוהרש"ב שלא לציין לסימני הקו"א), שהרי גם אדמו"ר מוהרש"ב ציין בכ"מ לסימני הקו"א (כגון בד"ה תפילין דמארי עלמא תרנ"ג סוף אות ב', ובהגהות לד"ה פתח אליהו תרנ"ח עמ' ו ועמ' כ).



נגלה

בגדר רה"י

(*) עיין ג"כ מש"כ הר"א הרץ בגליון ח [תשדמ].

הרב שמואל זיאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

"איזו היא רה"י, חריץ . . . וכן גדר . . . זו היא . . .": הנה הפנ"י הקשה למה לא קתני עיקר רה"י שהוא מקום המוקף במחיצות גמורות (ואכן ברמב"ם פי"ד ה"א מובא "מקום שהוא מוקף ארבע מחיצות . . ." וכן בטור ריש סי' שמה, וכן בשו"ע וכן בשו"ע אדה"ז).

ותי' בב' אופנים: א) הוא מילתא דפשיטא דנחשב רה"י שהרי לומדים מויעבירו קול במחנה . . . אל יצא איש ממקומו . . . ומסתמא איירי בכה"ג במקום דירה ממש, ומש"ה לא תני אלא אותם דיש בה חידוש, דהיינו גבוה י', א) דאינן לדירה ב) אינם מחיצות ממש, אלא צריך כח וענין דגוד אסיק, וכותב לאח"ז חריץ, א) דאינו מקום דירה ב) הו"א דאינו נקרא מחיצות אלא בגובה קמ"ל דרה"י הוא אף בזה.

ב) דלא מצי למיתני מקום המוקף בד' מחיצות כיון דאפי' בג' מחיצות הוי מחיצה מה"ת ואפי' בשתי מחיצות ולחי ולא מצי למיתני נמי ג' מחיצות כיון דאז אינו רה"י גמור, דהרי מדרבנן אסור לטלטל בתוכו יותר מד"א. ע"כ תוכן דברי הפנ"י¹.

1) אבל לכאורה אינו מספיק לגמרי, התי' הראשון, דהיה לו לפרש מה שעושה אותו לרה"י, שהוא עיקר רה"י (ע"ד שבר"ה מביא בראשונה עיקר ר"ה ורק לאח"ז מביא גם מבואות המפולשים לר"ה כו') מקום המוקף במחיצות וזהו הנלמד מהפסוק. ולתי' השני גם היה לו לומר עיקר ענין רה"י שהוא מקום המוקף ד' מחיצות שהוא רה"י גמורה ולהוסיף שבמוקף ג' מחיצות הוא רה"י מה"ת ולא מדרבנן.

ולהרמב"ם הסובר שרק בד' מחיצות נחשב כרה"י מה"ת מובן שאין לומר כלל תי' הב', וגם תי' הראשון קשה לפי המבואר לעיל בשיטתו אינו נראה שמקום המוקף מחיצות הוא עיקר רה"י ועיקר כוונת הפסוק בדיני רשות, שהרי מונה מקום המוקף מחיצות לבסוף, וא"כ קשה למה לא מנה אותו כלל.

ואפשר לומר להמבואר להלן בהרמב"ם, דעיקר הדבר שעושה חלות רה"י הם המחיצות, אלא שגם מקום המוקף במחיצות יש להם דיני רה"י ובכרייתא מנה רק מה שהוא הוא, רה"י עצמה!

ולפי מה שמבואר להלן בשיטת הטור ושו"ע ושו"ע רבינו אולי אפשר לומר: הרי כיון דמה שעושה חלות רה"י הוא מקום מיוחד לתשימש רה"י, וא"כ הכוונה בחריץ וגדר היא מקום החריץ והגדר, א"כ (בכלל מאתים מנה) הרי נכלל בו מקום תשימש ממש המוקף במחיצות.

והנה יש שינוי בין מש"כ הרמב"ם דשם מובא דוגמת מקום מוקף במחיצות לבסוף, למש"כ הטור ושו"ע ושו"ע אדה"ז, דשם מובא מקום מוקף מחיצות בתחילה:

וי"ל בהסבר דברי הרמב"ם דיש חידוש בענין מקום מוקף מחיצות לענין "אפי" יש בו כמה מילין . . . " דבזה הו"א שאין המחיצות מתייחסות למקום המוקף מפאת ארכו כו' קמ"ל שגם בזה נחשב לרה"י מה"ת שהמקום מתייחס למחיצה.

אבל עדיין אינו מספיק, דהרי גם הטור מביא דין מקום המוקף במחיצה באופן שאפי" יש בו כמה מילין ואעפ"כ מביאו כדוגמא וענין הראשון לרה"י: "רה"י הוא המקום המוקף מחיצות . . .".

אלא שנראה בזה, דיש לחקור האם המחיצה פועלת שם רה"י, דענין רה"י הוא בעיקר מצד המחיצה (ע"י דחוצץ בינו למקום זולתו), אלא שגם מקום המוקף במחיצות נחשב לרה"י, והיינו שכוח המחיצה מתפשטת גם למקום שמוקף על ידה. או דילמא דשם רה"י חל בעיקר על מקום המיוחד לעצמו, דיש בו תשמיש מיוחד דרה"י ושל ענין דדירה (דהוא ענין דרה"י) אלא דצריך מחיצה כדי שיעשה המקום מקום לעצמו. (ומעניין: בפנ"י המובא כאן, מובאים ב' העניינים בקיצור: א) מקום דירה, דהיינו מקום דתשמיש מיוחד דרה"י, ב) ענין המחיצות).

ולפי אופן הא' יש לומר שתל (או גדר) הוא עיקר רה"י שהרי הוא עצמו הוא ענין המחיצה החוצה בינו לזולתו, ולאח"ז בא ענין החריץ, דאין ענין המחיצה שבו בולט כ"כ כגדר (אלא הוא בא ע"י העדר מקום), ולאח"ז בא מקום המוקף במחיצות, דאע"פ שאין המקום עצמו מחיצה שמבדילו מזולתו, אעפ"כ ענין המחיצה מתייחסת גם אל המקום. ואולי זהו שיטת הרמב"ם.

ולפי אופן הב' י"ל להיפך, דעיקר ענין רה"י הוא מקום (תשמיש) המובדל ממקום ורשות שונה. ולכן י"ל שמקום המוקף במחיצות הוא נחשב יותר למקום (תשמיש) רה"י מגדר וחריץ בר"ה, כיון שהגדר וחריץ נמצאים באמצע מקום תשמיש רבים אלא שהמחיצות מפקיעים מהמקום ההוא דין ר"ה, משא"כ

מקום (המוקף במחיצות) שאינו נמצא בתוך ר"ה אלא מובדל ומופרש לגמרי ממנה הרי הוא יותר מקום תשמיש מיוחד רה"י ולכן נחשבת כעיקר רה"י.

והיינו שהמחיצה הוא רק אמצעי בכדי להביא שהמקום המובדל יהיה מוגדר לעצמו לגמרי.

ובזה אולי אפשר לבאר גם מה שבטור ושו"ע ושו"ע אדה"ז הסדר הוא, חריץ ולאח"ז גדר (היפך הרמב"ם דכתב תל ואח"ז חריץ):

דכיון שלשיטתם עיקר רה"י הוא מקום המיוחד לתשמיש רה"י, א"כ חריץ הנמצא הוא יותר מקום לעצמו מגדר הנמצא על גבי מקום תשמיש רה"ה, דאלולי ענין המחיצות יש לראותו כאילו מקומו הוא מקום ר"ה.

ואולי בזה יש לבאר גם המחלוקת בין הרמב"ם ושאר ראשונים בנוגע כמות המחיצות הנצרכים כדי לעשותו רה"י, שלפי הרמב"ם מוכרח בד' מחיצות ולפי שאר ראשונים מספיק בג' מחיצות; מצד ענין המחיצות עצמם החוצצים בינם לזולתם יש לומר שאין שלימות בענין החציצה אלא כשחוצץ מכל הצדדים, אבל באם עיקר שם רה"י תלוי במקום תשמיש ודירה אלא שצריך להיות מוקף מחוץ הימנה, אפשר לומר שגם כשמוקף מרוב צדדיו הרי מספיק שהמקום מיוחד לתשמיש רה"י וענין "הדירה" שבו.

והנה אין להקשות ע"ז, דהרי בחי' ר' חיים הלוי פי"ז הי"ב-י"ג מבאר דברי הרמב"ם דיכולים לעשות לחיים גם באשרה וע"ז השיג הראב"ד דאע"פ דאין שיעורא לרחבו הרי יש שיעורא לגובהו, שיהא גבוה י' וכיון דכתותי מיכתת שיעורא הא צריך להיות פסול, ומבאר הגר"ח דיסוד הדין דכתותי הוא, לא דעצם הדבר כמי דליתא, אלא שאין לו שיעורא. ולכן בלחי כיון דאיתיה בעיניה הרי כל גובה עשרה הרי יש במקומו מחיצת לחי, אלא דהלחי בעצמו אין בו שיעורא ד' טפחים, ולכן נראה בדעת הרמב"ם דהא דבעינן במחיצות עשרה אינו בעצם מחיצות אלא בהמקום, דבעינן דגובה עשרה שבו יהיה מוקף במחיצות, ואם מצאנו גובה עשרה שבו יהא מוקף במחיצות בכל העשרה שבו,

לא איכפת לן כלל בעצם המחיצות אם הן מחזיקות י' או לא, ולכן גם בלחי של אשרה נהי דמיכתת שיעורא, אבל בהמקום הרי עכ"פ כל גובה עשרה חשוב מוקף במחיצות.

וא"כ, לכאורה, הרי זה בסתירה למה שמבואר לעיל בשיטת הרמב"ם שסובר שהמחיצה עצמה עושה מקום המוקף על ידה למקום רה"י, ומביאור הגר"ח בהרמב"ם הרי משמע שאינו דין בהמחיצה עצמה אלא במקום המוקף על ידה.

אבל אין זו הערה וסתירה כלל, דהרי הגר"ח אינו מדבר על מקום המוקף על ידי המחיצה, אלא מקום המחיצה עצמו! שבמקומו ישנו מחיצת לחי, ואע"פ שאין להלחי עצמה שיעור, אבל לא איכפת לן, כיון דבמקום הלחי ישנה מחיצה. ואדרבה גם בלשונו כאן נראה שלומד בהרמב"ם שהמחיצה עצמה משווה ל"י רה"י, וכשישנו במקומו מחיצה הרי זה עושה להמקום שחוצץ חלות שם רה"י.

והנה הגר"ח בחי' על הרמב"ם בהל' סוכה ביאר חילוק בין מחיצה דשבת למחיצה בסוכה: במחיצה דסוכה בעי דפנות ממש במקומה, וצריכין לחידוש דגוד אסיק דחשבינן ליה כאילו עצם המחיצות עולות למעלה. אבל בשבת, הא דרה"י עולה עד לרקיע אין זה משום דינא דגו"א, אלא משום דהוא דין במחיצות – דכל מקום שיש בהן שיעורא דעשרה הרי גודרות את המקום עד לרקיע, ומשום זה סובר הרמב"ם דתל רה"י עולה עד לרקיע (אע"פ דלא נאמר בו גו"א כיון דאין מחיצות ניכרות שם הרי אין מחיצות כלל שם) כיון דכשיש מחיצות ה"ה פועלים על המקום המוקף על ידיהם שייחשב רה"י עד לרקיע. (ועיי"ש בהוכחות ע"ז).

והנה גם ביאור זה אינו בסתירה להמבואר כאן בשיטת הרמב"ם שהמחיצה פועלת ועושה חלות שם דרה"י (ולא דהמקום המוקף על ידו הוא הגורם שם רה"י), ואדרבה נראה ממנו שזוהי שיטת הרמב"ם, שהמחיצה פועלת ועושה חלות שם רה"י. אלא שאינו דומה מחיצה בשבת למחיצה בסוכה, דמחיצה בסוכה בעי מחיצה ממש שיעלו עד הסכך, משא"כ בשבת מספיק מחיצות עשרה הגודרים ופועלים על מקום המוקף על ידם.

ואדרבה יש מקום לומר, דאם דין רה"י הוא דין מקום המוקף במחיצות, שהיו צריכים לחידוש דגוד אסיק לעמוד י' כיון דלמעלה על העמוד אין המקום מוקף במחיצות, וכיון דלהרמב"ם הרי אין לומר בזה גוד אסיק כשאין מחיצות ניכרות ונמצא ע"ג העמוד סכך כשר בלא מחיצות, א"כ מוכרחים לומר ששיטתו היא דהמחיצות פועלים דין רה"י, והם "גוזרים את המקום עד לרקיע".

ובזה מבואר הא דאדה"ז פוסק בס"א דמחיצה גבוה י' ורחב ד' הרי הוא כמוקף מחיצות גבוהות י', דהלמ"מ הוא שאנו אומרים גו"א. דהיינו שאנו רואים את ד' צדדי העמוד כאילו נמשכו " . . ונמצא ראשו מוקף מד' צדדים . . .", דכנ"ל: כיון דאדה"ז סובר שעיקר ענין דרה"י הוא שהמקום הוא מחיצות, ובמילא צריך ביאור איך עמוד י' נעשה רה"י דהרי אינו מוקף מחיצות למעלה, ואינו מספיק מה שלמטה ישנם מחיצות י' שיגדירו המקום עד לרקיע, שהרי עיקר הגורם דרה"י הוא שהמקום יהיה בו שם ותשמיש רה"י והוא ע"י שמוקף במחיצות שם, וע"ז מוכרחים להלמ"מ דישנם מחיצות שם ע"י גו"א.

(ועיין גם בחי' הגר"ח על הרמב"ם פט"ז הט"ז מהל' שבת שכותב שלענין שבת בעינן עצם מחיצות לאשווי רה"י, שלכן צוה"פ לא מהני רק להחשב מוקף במחיצה אבל לענין עצם שיעור מחיצה, דבעינן מחיצות עצמן לא מהניא צוה"פ).

ובזה יש לבאר עוד דיוק. דהנה בשו"ע התחיל ברה"י כרשות הא' ולאח"ז ביאר ר"ה (ע"ד המובא בגמ'), משא"כ ברמב"ם התחיל ברה"ה ולאח"ז מבאר רה"י, וי"ל לפי הנ"ל:

לפי אדה"ז שרה"י הוא מקום ותשמיש של רה"י המוקף במחיצות א"כ יש לומר שמקום דתשמיש דירה הוא רה"י הוה רשות לעצמו יותר מר"ה (שהוא מוגדר לעצמו בענין ד"דירה" דעניינו הוא תשמיש היחיד ברשותו הוא ברשות עצמו, משא"כ ר"ה – ועיין בשקו"ט ברה"ה השייך ליחיד –).

משא"כ להרמב"ם שרה"י עניינו הוא מה שהמחיצות פועלות שיהיו רה"י, הרי יש לומר שעניינו הוא מה שחוצץ מר"ה למה שלפנים ממנה. ולכן יש לומר בתחילה ענין ר"ה ולאח"ז מה

שפועל מחיצות הרה"י דע"י שחוצצים מר"ה הרי הם עושים מה שלפנים שייחשב כרה"י.



בסוגיא דהמוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ר"מ במתיבתא ליובאוויטש שיקאגא

אהא דת"ר "המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב", הקשו בגמרא "היכא אשכחנא כה"ג (דמפסקא רשותא אחריתי מיחייב, דילמא לא חייבי' רחמנא אלא במוציא מרה"י לרה"ר בהדיא – רש"י) דחייב? ותי' מהא דמעביר יותר מד' אמות ברה"ר דחייב "ואע"ג דאיפסיק הילוכא ביני וביני" (רש"י). והגמ' דחתה התירוץ, "מי דמי התם כל היכא דמנח לי' מקום חיוב הוא הכא אי מנח לי' בסטיו מקום פטור הוא".

והנה מהאופן שדחתה הגמ' להראי', משמע, דאם אחר שהעביר ד' אמות המשיך ללכת ועבר דרך כרמלית ואז המשיך ברה"ר והניחו שם – אכן יהי' אותו הספק דהמוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו, דבמקרה כזה הרי א"א לחלק באותה סברא "דכל היכא דמנח לי' מקום חיוב הוא".

ולכאורה צ"ע בזה: דהרי השאלה במוציא דרך סטיו הוא דאולי אי"ז נקרא הוצאה, וכנ"ל מרש"י – דאפשר דההוצאה שחייבה עליה תורה הוא כשמוציא כו' "בהדיא", ואיך אפשר לדמות זה למקרה דעשה מעשה העברה דד' אמות ברה"ר בשלימות, ורק שאח"כ הפסיק קודם לההנחה בהליכה יתירה. (היינו, דאפי' באם היינו יודעים דבמקרה כזה – דד"א – הי' חייב, לכאורה לא הי' מזה ראי' לנידון דמוציא דרך סטיו).

ולולא דמסתפינא נראה לומר, דבאמת זהו תוכן דחיית הגמרא; דאין לדמות הא דהעביר יותר מד' אמות להא דהוציא דרך סטיו, דבנידון דד' אמות כבר נעשה גוף ההעברה בשלימות, ושלכן כל היכא דמנח לי' מקום חיוב הוא. (דמכיון שגוף המלאכה כבר נעשתה, אז מיד שיניח יתחייב. ולכן אין קפידא בזה שמפסיק קודם לזה בהילוכא). משא"כ בהוציא דרך סטיו

דעוד לא נעשה גוף המלאכה, ושלכן באם מניחו שם יהא פטור (וע"ז אפ"ל דלא חייבה תורה בזה כנ"ל).

[בסגנון אחר: הסברא דכל היכא דמנח ל' מקום חיוב הוא, אינו הסיבה לכך שאינו נחשב להפסק, אלא הסימן לזה שכבר נעשתה גוף המלאכה, ושלכן ליכא למיפשט מיני' למקרה דעוד לא נעשתה המלאכה].

והנה, אחרי שהגמ' דחתה תירוצ' הא' מביאה תי' שני מ"המעביר חפץ מתחילת ד' לסוף ד' (אמות מצומצמות – רש"י) כו' אע"ג דאי מנח ל' בתוך ד' אמות פטור, כי מנח ל' בסוף ד' אמות חייב, ה"נ ל"ש". וראיתי מקשים ע"ז, דלמה הוצרכה הגמ' להביא מקרה חדש, ולא יכלה להביא ראי' מאותו המקרה דהתי' הראשון – מד' אמות הראשונות שהלך? (ובפרט שרש"י מדגיש שהמדובר – בראי' השני' – הוא שהלך ד' אמות מצומצמות –) דמשמע מזה שאם הלך יותר מד"א לא היינו יכולים להביא ראי' מד"א הראשונות לדינא דהמוציא דרך סטיו. וטעמא בעי.

ולדברינו דלעיל ניחא; דהרי בהדחי' להראי' הראשונה כבר אמרה הגמ' דאין להביא ראי' לדרך סטיו, ממקרה שגוף המלאכה נעשתה בשלימות וההפסק בא אח"כ. ומובן א"כ, דעד"ז אין להביא ראי' ממקרה שיש הפסק אחר העקירה קודם גוף המלאכה, בשעה שגוף המלאכה תיעשה בשלימות (דכמו שאחר עצם המלאכה אמרין דכל היכא דמנח ל' וכו', עד"ז קודם גוף המלאכה אפ"ל דמכל היכא דעקר ל' הי' חייב). וא"כ לא יכלה הגמ' להביא ראי' מהא דאי מנח ל' בד' אמות הראשונות וכו', באם אח"כ העביר כשיעור ד' אמות העברה טובה. ולכן הוצרך רש"י לפרש דהראי' השני' היתה ממקרה דהעביר ד"א מצומצמות.

ב. ולבאר תי' הב' (דלכאו' אינו מובן מהו הראי' מהא דאם הניח תוך הד"א יהא פטור וכו', למקרה דסטיו דעיקר השאלה היתה כנ"ל דאיפסיק רשותא, ודילמא לא חייבי' רחמנא בכה"ג וכו') – אולי י"ל; דהנה השאלה באם חייבי' רחמנא בכה"ג דאיפסיק רשותא או לא, תלוי' לכאו' בגדר האיסור דהוצאה – דאם האיסור הוא מעשה העברת החפץ מרה"י לרה"ר, אז אפ"ל דלא חייבי' רחמנא כשמעשה ההעברה היה מרה"י לכרמלית

ומשם לרה"ר, משא"כ באם נאמר דהאיסור הוא זה שמוציא חפץ מרה"י לרה"ר (והרי לא הניחו בהכרמלית דנאמר שהוציאו מרה"י להכרמלית וכו') – הרי עשה ההוצאה בשלימות.

והנה בהוצאה מרה"י לרה"ר, הרי גוף ההוצאה נעשה בתנועה אחת, ולכן א"א לחלק בין מעשה ההעברה דההוצאה, לההוצאה מרשות לרשות. ולכן מביאה הגמ' רא"י מהעברת ד' אמות ברה"ר; דהרי ידוע מש"כ הראשונים דהעברה הוא מיסוד הוצאה – דד' אמותיו של האדם הרי הם כרשותו (רה"י), וכשמוציא החפץ מחוץ לד' הר"ז כאילו מוציאו לרשות שני' (רה"ר). ונמצא, דיש לנו "הוצאה" דאפשר לחלק בו בין מעשה ההעברה – כל הד' אמות – לההוצאה מרל"ר – שנעשית ברגע האחרון כשיוצא מהד' אמות.

וע"ז אומרת הגמ', דמזה שרואים שאין חיוב בהעברה עד שמוציא לרשות השני' (חוץ לד'), ועד אז הרי באם מניחו באמצע – פטור, הר"ז מלמדנו שהעיקר בהוצאה אינו מעשה ההעברה אלא זה שיוצא מרשות א' לשני', וא"כ ה"נ במוציא דרך סטיו, י"ל דאין כאן חסרון בההוצאה. (ונמצא, דהסברא דכי מנח לי' באמצע הוה פטור, הוה אותה הסברא בדחיית תירוץ הא', ובתי' הב' – דזה מראה לנו שגוף המלאכה עוד לא נעשה).

[ובעומק יותר י"ל, דזה שהגמ' אומרת דכשמניח בתוך ארבעה דהוא פטור, אין הכונה דפטור מחיוב (דמאי קמ"ל – הא לא גמר המלאכה –) אלא דלא עשה כלום מהאיסור. שאין כאן אפי' חצי שיעור. וידוע המבואר בשיחות כ"ק אדמו"ר בביאור שיטת ר"י דחזי לאיצטרופי, דבאם יש חיוב בשיעור שלם אז בהכרח דכל חלק מהשיעור יש בו איסור (שלכן חזי לאיצטרופי). וא"כ בנדו"ד, דבהעברת ב' אמות לא עשה כלום מהאיסור, הר"ז רא"י דגם כשהשלים הד' אמות אין האיסור משום ההעברה, אלא משום שהוציאו לרשות שני'. ושוב מתורץ א"כ שגם כשמוציא דרך סטיו עשה האיסור הוצאה].

וע"ז אומרת הגמ', דזה שהמעביר ד' אמות אינו חייב עד לסופן, אינו משום שגוף ההעברה לא היתה עיקר המלאכה, וכאילו עבר דרך מקום פטור; דהרי רואים שההעברה צ"ל במקום חיוב. ואע"פ שלגבי הוא עצמו אם הניחו באמצע ה"ה

פטור, מ"מ צריך ההעברה להיות במקום שיכול לחייב – אדם אחר ב – העברת ד' אמות.

והפירוש הוא, דכמו שאמרנו בהוצאה מרה"י לרה"ר דההעברה נעשית בתנועה אחת, הרי בהחייב דהעברת ד' אמות כאילו נאמר דאותה תנועה התפשטה על ד' אמות. ולכן כל כמה דלא גמר כל הד' אמות לא עשה כלום, אבל משגמרו הרי החייב הוא מה שהעביר כל הד' אמות. ולא היה מקום של פטור ביניהם. ומובן א"כ דאין להביא מכאן ראי' להוצאה דרך סטיו דאז נפסקה ההעברה במקום פטור, ואולי בכה"ג לא חייביה רחמנא.



מהלך כעומד דמי

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער
 ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

הרש"ש (שבת צא, ב. ד"ה עד) הקשה, לבן עזאי דס"ל מהלך כעומד, אם הלך מרה"י לרה"ר צ"ל פטור, דהא בשעה שעובר מרשות לרשות הוא כמונח חציו ברה"י וחציו ברה"ר. וכשמוציא חפץ, אם הוציא באופן שחציו ברה"י וחציו ברה"ר, פטור, אף אם אח"כ חזר והוציאו לגמרי, כמ"ש רש"י לקמן צא, ב ד"ה עד כו', וברמב"ם פ"ב הי"א עיי"ש במ"מ. א"כ לבן עזאי דמהלך כעומד, אזי בהפסיעה שעובר בה מרה"י לרה"ר הוא עושה הנחה, והנחת גופו הוי כהנחת חפץ והוי כאילו נח חציו ברה"י וחציו ברה"ר, דאפי' אם אח"כ חוזר ומוציא לגמרי הוא פטור.

ונראה דזה תלוי בחקירת האבני נזר (או"ח סר"מ אותיות כט-ל, ושם סרנ"ח) במהלך כעומד, אם בשעת הנחת רגלו הראשונה באותה שעה ממש נחשב שעוקר רגלו השני', וההנחה היא העמידה על רגל אחת, או דילמא לא נחשב שעוקר רגלו השני' עד שאח"כ מגביהה לגמרי מעל גבי הקרקע, וההנחה היא בשעה

ששני רגליו הם על גבי קרקע לפני שמגביה רגלו השני' לעשות פסיעה שני'¹.

והאב"נ תולה את זה במחלוקת הריטב"א והמהרש"א בעירובין צח, א, בשיטת בן עזאי בדין העומד על האיסקופא, שהוא מקו"פ, ועקר חפץ ברה"י והניחו ברה"ר. דהריטב"א סבר דלבן עזאי הוא פטור "וקל וחומר הוא ממהלך כעומד". והאב"נ מבאר דהריטב"א סבר דבמהלך ועומד נחשב שהוא עומד ונח על רגל אחת, ואע"פ שבשעה שמניח רגלו הראשונה, הנה באותה שעה ממש רגלו השני' נעקרת ו"נייד" ללכת, מ"מ לא מסתכלים על חלקו שנייד כ"א על הרגל האחת שמונחת במקומה, ונחשב שהוא מונח. וא"כ גם כשעומד על איסקופת מקו"פ, נחשב כמונח – אע"פ שידו מתנענע, ועוקר ומעביר מרה"י לרה"ר, דמסתכלים על חלקו העומד במקומו ולא על ידו דנייד.

אבל המהרש"א שם סבר בדין העומד על האיסקופא דלבן עזאי הוא חייב. והאב"נ מבאר משום דסבר שזה אינו דומה למהלך כעומד, דבמהלך כעומד חשיב עומד בשעה שמניח רגלו הראשונה ועדיין לא נעקרה רגלו השני' ובאותה שעה גופו נייד, וכשאח"כ מגביה רגלו השני' מע"ג קרקע ללכת אזי הוא באמת נייד ולא חשיב כעומד ונח. וא"כ אין מכאן ראי' כלל, שאדם העומד במקום אחד וידו עם החפץ נד, שיהי' חשוב כמונח.

ולפ"ז, לשיטת הריטב"א, כשעובר מרה"י לרה"ר לא נחשב שמונח חציו ברה"י וחציו ברה"ר, שהרי לשיטתו במהלך ועומד חשוב שמונח על רגל אחת בלבד, וכשמניח רגלו האחת ברה"ר, אזי, באותו רגע ממש, נעקרת רגלו השני' מרה"י וחשיב שעומד

(1) נראה שסברת החילוק הוא בגדר ההנחה של מהלך כעומד, דאם ההנחה היא עמידתו על רגל אחת, אזי ענין ההנחה הוא מה שבדרך הילוכו הוא מניח משקל כל גופו על רגל אחת ואח"כ כל המשקל על רגלו השני', ולכן כל פעם שמניח רגלו נחשב כהניח כל גופו במקום זה. אבל אם ההנחה היא הנחת שני רגליו על גבי קרקע, אזי ההנחה היא ברגע שהוא עומד בין שני פסיעות, וסבר שבשעת הפסיעה עצמה הוא מהלך ולא עומד. דבשעה שהולך ופוסע ורגל אחת בלבד עומדת על גבי קרקע הוא דוחה להמשיך ללכת משם והלאה, ולא לנוח במקום עמידת רגלו, אבל ברגע שהניח רגלו השני' לפני שעקר רגלו הראשונה, הרי באותו רגע אינו דוחה ללכת אלא הוא עומד בין הפסיעות ומכין את עצמו להמשיך בהילוכו, ולכן נחשב כעומד ונח.

לגמרי ברה"ר, וקודם שהניח רגלו ברה"ר הי' נחשב שעומד לגמרי על רגלו אשר ברה"י.

אבל לשיטת המהרש"א שפיר קשה קושיית הרש"ש, דכיון כסבר שמהלך כעומד חשוב שעומד ונח על שני רגליו, א"כ כשעובר מרה"י לרה"ר ורגלו האחת היא ברה"י והשני' היא ברה"ר הרי הוא נח בשני רשויות וצ"ל פטור כנ"ל.

אמנם י"ל שזה יהי' תלוי בגדר מהלך כעומד, אי הוי כעומד ממש, או שהוא דין הנחה רק כשמוציא מרשות לרשות, כמ"ש המאירי וכן הוא בחי' המיוחסים להר"ן. דאם נאמר דאמרינן כן רק כשמוציא מרשות לרשות, יש ליישב קושיית הרש"ש, אפי' אם מהלך כעומד חשוב כנח על שני רגליו. דמ"מ מתי אמרינן שהוא כעומד על שני רגליו היינו לאחר שיצא לגמרי מרשות אחת ונכנס לגמרי לרשות השני', דאז אמרינן שהשינוי רשות מצטרף להנחה גרועה של מהלך כעומד להחשב הנחה להתחייב עליה, אבל באותו רגע שעובר מרשות לרשות, שעדיין אין אצלו הענין של שינוי רשות, אין אומרים מהלך כעומד – כמו שלא אומרים כן תוך ד' אמות ברה"ר כמ"ש המאירי והר"ן.

ולפי השיטה (הריב"א בתוס') שמהלך כעומד הוא כעומד ממש, י"ל שיסבור כסברת הריטב"א דמהלך כעומד הוא כעומד על רגל אחת, ומעיקרא ליתא לקושיית הרש"ש, כנ"ל.

ברם בלא"ה נראה שהעיקר הוא כהסברא שהוא כעומד על רגל אחת, דכן מוכח מדברי רש"י (כתובות לא, ב. ד"ה מהלך כעומד דמי) "ועקירת כל פסיעה הויא עקירה והנחת הרגל היא הנחה", דסבר שההנחה היא הנחת רגל אחת ע"ג קרקע, ובשעת הפסיעה נעשו בבת אחת הנחת רגל הא' ועקירת רגל הב'.



"זוהי רה"ר גמורה"

הרב אפרים פיקרסקי
מנהל - ביהמ"ד

שבת ו, ב רש"י ד"ה ומאי גמורה וז"ל: הכא ליכא למימר מהו דתימא כדלעיל וכו'.

וראיתי מקשים, איך אפשר לומר המהו דתימא כדלעיל?

ואולי י"ל בפ"י דברי רש"י כפשוטו. כמו לעיל, כשאמרין זוהי רה"י גמורה, הכוונה בזה, דבלי תיבת גמורה הייתי סובר דמ"ש זוהי רה"י בא לאפוקי הך דר"י (דאומר בשתי בתים הוי רה"י), דבפרט אחד [לענין דאסור לטלטל בתוכו יותר מד' אמות] אינו רה"י (מדרבנן, לחומרא), אף דבפרט אחר [לענין דאם זורקין לתוכו מרה"ר חייבים] הוי רה"י (מדאורייתא, לחומרא), קמ"ל "גמורה", דאינו רה"י כלל [דאם זורקים לתוכו מרה"ר פטורים] גם לקולא. וכן היינו יכולים למימר כאן במ"ש זוהי רה"י גמורה, דבלי תיבת גמורה הייתי סובר דממעטינן הך דר"י [דסובר דפסי ביראות הוי רה"ר, וא"כ מותר לטלטל מרה"ר לתוכה בפחות מד' אמות], דבפרט אחד [היינו דאסור לטלטל מרה"ר לתוכו אפי' פחות מד' אמות] אינה רה"ר (מדרבנן, לחומרא), אף דבפרט אחד הוי רה"ר [לענין שאסור לטלטל בתוכו יותר מד' אמות] (מדאורייתא, לחומרא), קמ"ל גמורה, דאינה רה"ר כלל (דמותר לטלטל בתוכה יותר מד' אמות) גם לקולא.

וע"ז ממשיך רש"י שא"א לומר מהו דתימא כזה, וז"ל רש"י: דעיקר עשייתן משום לטלטל בתוכו וקאמרי רבנן אינו צריך דרה"י היא וכו'. שהרי כל המחלוקת של חכמים על ר"י היא בענין טלטול, שחכמים סוברים שמותר, א"כ א"א לומר שיהי' לנו קס"ד שיהי' רה"ר מדאורייתא לחומרא לענין טלטול ד' אמות, ובודאי שאסור לטלטל מרה"ר לתוכה מדאורייתא (ולא רק מדרבנן לחומרא כהקס"ד).



נחל איתן לשיטת הרמב"ם

הרב אלחנן לשם משגיח בישיבה

ידועה שיטת הרמב"ם דנחל איתן הוא נחל של מים. וכן כתב בהל' רוצח ושמירת הנפש (פ"ט ה"ב): ומורידין אותה אל נחל ששוטף בחזקה וזהו איתן האמור בתורה. וכ"כ החינוך. ויש מביאים טעם לדבריו, ומהם —

(א) בתוי"ט על מס' סוטה (פ"ט מ"ג) כתב דטפי ניהא ליה להרמב"ם לומר דנחל היינו נהר כיון שזה פירושו ברוב מקומות. ועוד דכן "וירחצו את ידיהם" הנאמר בהמשך הכתובים משמע מהנחל.

(ב) אחרים (תוס' רעק"א, חידושי הר"ס מובא במלאכת שלמה) הביאו סמך לדבריו מהא דאיתא במס' פסחים (נג, א) "סימן לנחל כקנים" – שנחל הוא מקום שגדלים בו קנים מחמת ריבוי המים.

(ג) בלקו"ש חכ"ד ע' 127 מבאר דלהרמב"ם בספר היד (לאפוקי ממה שכתב במו"נ, עיין בהשיחה חילוק הדברים) עריפת העגלה היא פעולה המכפרת, וע"ד הקרבת קרבנות שמכפר על עונות, עד"ז בנדו"ד. ולכן סב"ל להרמב"ם שמדובר בנחל (ולא כשיטת רש"י שכ' "קרקע קשה") דמסתבר דמקום העריפה צ"ל מקום משובח (ולא קרקע קשה) כמו שהקרבות היו משובחים.

והנה באותו קרא (דברים כא, ד) ישנו האיסור ד"לא יעבד ולא יזרע", ז.א. דאסור ליהנות מגוף מקום עריפת העגלה. ובפירוש יכין ובוועז למשניות (סוטה שם) כתב דלהרמב"ם האיסור חל על שפת הנחל. ויש להעיר עליו דלכאורה אינו משמע כן מפשטות לשון הרמב"ם עצמו (פ"י ה"ט) ד"הנחל אסור בזריעה וכל העובד שם עבודה בגופה של קרקע ה"ז לוקה", ולא הזכיר כלום בנוגע לשפת המקום. והנראה בפשטות דהאיסור חל כשיבש הנחל (דבר מצוי מאד) דאזי אסור ליהנות מהקרקע.

ועוד יש להעיר מהירושלמי (סוטה פ"ט ה"ה) מובא בלח"מ על אתר: מקום גופתה ותפיסתה הרי אלו אסורין. וכמה היא תפיסתה? ד' אמות. ר' אומר: אומר אני שתפיסתה חמשים אמה. [ובתוספתא איתא דדעת הת"ק היא ארבעים אמה]. נמצא, דאסור לזרוע בכל המקום סביבות מקום העריפה, ואינו מסתבר לכיין האיסור דוקא ב"שפת הנחל".

והנה הרמב"ם אינו מזכיר מה הדין כשאין נחל, אף דשנינו (סוטה מה, ב) אע"פ שאינו איתן כשר. והכסף משנה מתמה למה

השמיטו. ובחידושי מהר"ץ חיות (סוטה שם) האריך לבאר דזה שהשמיטו הרמב"ם אזיל לשיטתו דנחל היינו נהר, עיי"ש. וגם הוא כתב דלהרמב"ם האיסור ד"לא יזרע" הוא כשיבש הנחל. (וכשמציין להכס"מ כ' ה"ג", אבל לפנינו זה ה"ב). אבל להעיר דטו"ס אחר כל ביאורו לא תירץ איך יפרנס הרמב"ם משנה מפורשת דאיתן אינו מעכב?

ובחי' מלאכת שלמה מביא שהרמב"ם מפרש המשנה שאיתן יש בו שני פירושים – גדול וחזק, ושומר התנא דקפידת הכתוב על החזק ואע"פ שאינו גדול ע"כ. וכן ברמב"ם קאפח מובא דלהרמב"ם שיטה אחרת הי' לו בפירוש המשנה.

ולהעיר דבמס' נדה (ח, ב) איתא: בתולת קרקע – כל זמן שלא נעבדה ונפקא מינה לנחל איתן. הרי מבואר דהוא קרקע קשה וכן העיר המהר"ץ חיות שם.

לאחר זמן מצאתי כל זה (לבד מהירושלמי) ועוד בחומש תורה תמימה, והוא מתווך שיטת רש"י ושיטת הרמב"ם ומפרש דנחל איתן הוא נהר ששוטף בחזקה ורק בימי השרב ייבש ואז תהי' הקרקע קשה, עיי"ש.



חסידות

דרגות רוח"ק (בס' שערי קדושה)

הרב אלי' מטוסוב
תושב השכונה

בלקו"ת פ' תצא (לו, ד) ז"ל: "וכמ"ש הרח"ו בשער הקדושה והנבואה שהמדרגה הגדולה שבכולם הוא גילוי הנשמה שלו עצמו שהוא למעלה ממדרגת גילוי אליהו והיינו בחי' הנשמה שלמעלה מן הגוף כו". ע"כ.

ובגליון תשמג העיר ע"ז ר"י שי' מונדשיין: הלא בשערי קדושה (ח"ג שער ז) איתא כדברים הללו על גילוי "איזה נפש מהצדיקים הנפטרים הראשונים" ולא על "גילוי הנשמה שלו עצמו" וצ"ע.

וכתבתי לתרץ (בגליון תשדמ), כי בין חמש הדרגות שכותב שם בשע"ק, הנה דרגת גילוי הנשמה ודרגת גילוי איזה נפש מהצדיקים הנפטרים, הם בחדא מחתא וקשורים ביחד, אלא שזו למעלה מזו, בתחילה הוא מגיע לגילוי הנשמה שלו עצמו ועי"ז בא אח"כ לגילוי נפש מהצדיקים.

ונוסיף כעת איזה פרטים בענין זה:

א) בס' הברית (ח"ב מאמר יא פ"ד) מבאר ה' הדרגות ברוה"ק, וז"ל: ואלו הן ממטה למעלה: א. הוא החלום כי יראה בחלומותיו עתידות וחכמות וסודות. ב. נקרא מגיד והוא מלאך אחד שנברא מתומ"צ שלו כו'. ג. הוא שיעלה במעלות שרשי נשמתו כו' עד שמגיע לשרשו העליון כו' וזהו רוח"ק גמור כו'. ד. גילוי אליהו לגלות לו סודות כו'. ה. הוא שזוכה שמתגלה אליו איזה נשמה מהצדיקים הראשונים כו' אם מאותם שהם משורש נשמתו כו'. ע"כ. [ודבריו מיוסדים על השע"ק, כי בכמה מהדרגות הוא מעתיק כלשוננו של השע"ק].

הלא שהוא אינו מפרש את גילוי שורש הנשמה וגילוי נשמת הצדיקים בחדא מחתא, רק כותב אותם בדרגות מרוחקות זו מזו, ובין שניהם הוא מונה דרגת גילוי אליהו.

אולם באמת הלא דבריו כאן אינם מתאימים בכלל לדברי אדה"ז בלקו"ת (וכן בשאר המקומות בדא"ח שהבאנו בגליון הקודם), דהלא אדה"ז מפרש בשם השע"ק שגילוי שורש הנשמה היא למעלה מגילוי אליהו, ואילו ס' הברית הבין בשע"ק שדרגת גילוי אליהו הוא למעלה מגילוי שורש נשמתו. [ודבריו צע"ק ובפרט מהלשון בשע"ק ריש ח"ד].

א"כ אין מס' הברית סתירה על דברינו, כי עכ"פ לפי שיטת אדה"ז בהשערי קדושה שגילוי שורש הנשמה היא הדרגה הסמוכה לגילוי נשמת הצדיק, שפיר י"ל ששתי דרגות אלו הם קשורות זו בזו. [ס' הברית נדפס בפעם הראשונה בשנת תקנ"ז,

ומובא איזה פעמים בספרי אדמו"ר הצ"צ ולפעמים בהסתייגות מסויימת ואכ"מ].



(ב) יש לדייק כי בלקו"ת פ' תצא שם כשמביא מהשע"ק, הוא קוראו: "וכמ"ש הרח"ו בשער הקדושה והנבואה". ובאמת בכל המקומות בדא"ח שמובא מס' שע"ק הוא נקרא כשמו הרגיל "שערי קדושה" או "שער הקדושה" (כמו שנדפס שמו בכמה דפוסים של הספר), אולם לא מצינו שייקרא "שער הקדושה והנבואה". (וגם בזה העיר ר"י מונדשיין בהגליון שם במה שבמפתח לשמות ספרים שבסוף הלקו"ת נכנס זה בערך בפ"ע "שער הקדושה והנבואה" ולא בערך הרגיל של השע"ק).

ולכאור' ר"ל כאן ציון לשני ספרים נפרדים: ס' שערי קדושה וס' שער הנבואה. "שער הנבואה" מובא ג"כ בכ"מ בתניא ובלקו"ת כו', והוא הנדפס בשם "שער היחודים" [מהשמונה שערים להאריז"ל], רק שלפעמים נק' ג"כ בשם שער הנבואה (כנראה ע"ש הכותרת שבתחילתו: "שער היחודים – והוא ענף ד' מספר פרי עץ חיים שער נבואה ורוח הקודש". ויש לעי' עוד ואכ"מ].

והנה בשער היחודים (פ"ב) מבואר ב' דרגות של רוח"ק: א' גילוי מלאכים הנק' מגידים שנכראים מהתומ"צ של האדם, ב' גילוי נשמות הצדיקים. ואילו שאר הדרגות המנויות בשע"ק איננו מפרט אותם.

ואולי כי כאן בשער היחודים מדובר באופן כללי יותר, וע"כ מחלק את כל הדרגות לב' דרגות כלליות, דרגא הא' של גילוי המלאך שהיא סמוכה ג"כ לענין גילוי אליהו וגילוי החלום. ודרגא הנעלית יותר גילוי נשמת הצדיק שזה קשור ג"כ עם דרגת גילוי שרש נשמתו.

[ובשער היחודים שם אחרי שמאריך בב' הדרגות. ומוסיף: "ודע כי זה הוא בין הצדיקים שקדמו אליו ובין הצדיקים אשר בזמנינו כי הקול של אותו הצדיק שממנו הוא נגלה לזה האדם שהוא משרשו או שעשה מצוה של חלקו ומתחבר בקול קדוש הזה בעת הזו ומדבר עמו דוגמת מש"ל בקול האדם עצמו

שמתחבר עם קולו של עתה ומדבר עמו". אח"ז הוא מתחיל לבאר שם בענין הבל קול ודיבור, וכותב: "והנה מבואר מי שהשגתו הוא מבחי' עצמו יותר עליון ממי שיצטרך לקול אחרים כי זה יורה שיש לו כח נבואה מצד עצמו בלי הצטרפות כח הצדיק אחר עמו כו'".

ועיג"כ בשער היחודים שם פ"ח: "והנה אדם אשר זכה אל איזה התעוררות מצד נשמתו המדברת עמו ע"י יחוד שעשה ואין כח בהם להוציא הדיבור מן הכח אל הפועל כו'".



ג) בגליון הקודם, הבאנו מהמקומות בדא"ח שמביא בשם השערי קדושה בענין גילוי הנשמה שלמעלה מגילוי אליהו. ונוסיף לע"ע עוד איזה מקומות:

אוה"ת לך לך (כרך ג') תרפ"א, ב: ואי' בשע"ק להרח"ו שבהתגלות בחי' מזלי' ושורש הנשמה כו' בהנשמה שבגוף הוא מעלה גבוה יותר מבחי' גילוי אליהו כו' [ומבאר שם בענין זה עה"פ לך לך כו' אל הארץ אשר אראך].

אוה"ת חוקת (כרך ה') ע' א'תרנב: ומבואר בשע"ק להרח"ו שגילוי מזלי' של הנשמה שמתגלה לאדם זהו גבוה יותר מגילוי אליהו.

ס' החקירה סג, ב: אמנם השגת המהות הוא כשמשיג מהות הנפש מה הוא וכמו בג"ע שאז משיג נשמתו וכן הצדיקים הגדולים זוכים לזה בעוה"ז שמתגלה לו שרש נשמתו כמ"ש בספר שע"ק להרח"ו ז"ל. ע"כ.

עוד אודות הס' שע"ק נכתוב בגליונות הבאים בעז"ה.



ד) יש לציין תיקונים אחדים בקונטרס "ועברתי בארץ מצרים" שי"ל מקרוב:

1. ע' 14 שו"ה והוא. נדפס: בגוכי"ק...מסדר. שורה זו מיותרת.

2. ס"ע 15. נדפס: אך שם מבאר ג' החלוקות מלאך שרף ושליח באופן אחר. ושורה זו מקומה להלן בהערה שלאח"ז, אחרי התיבות: בלקוטי שיחות חל"ב ע' 43.

3. ע' 21 שו"ה במדבר. נדפס: ע' ד. וצ"ל: ע' דש.

[תיקונים אלו (וכן עוד טה"ד שמסתמא יימצאו), יתוקנו בעז"ה בהוצאות הבאות של המאמר. וכרגיל תמיד בכל הקונטרסים של מאמרים ושיחות הנדפסים, שאחרי הדפסתם בפעם הראשונה הם נדפסים אח"כ בהוצאות נוספות (שני' ושלישית כו') עם תיקונים].



לבושי המלך

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בתניא פרק מב, לאחר שמבאר ענין יראה תתאה הבאה ע"י ההתבוננות שהקב"ה מלא כל הארץ כבודו ומביט ובוהן כליות ולב, מוסיף רבינו הזקן קטע שלם בענין יראת המלך:

"ועוד זאת יזכור, כי כמו שבמלך בשר ודם עיקר היראה היא מפנימיותו וחיותו ולא מגופו, שהרי כשישן אין שום יראה ממנו, והנה פנימיותו וחיותו אין נראה לעיני בשר, רק בעיני השכל – ע"י ראיית עיני בשר בגופו ולבושיו – שיודע שחיותו מלובש בתוכם, וא"כ ככה ממש יש לו לירא את ה' ע"י ראיית עיני בשר בשמים וארץ וכל צבאם, אשר אור א"ס ב"ה מלובש בהם להחיותם.

"ואף שהוא ע"י התלבשות בלבושים רבים, הרי אין הבדל והפרש כלל ביראת מלך בשר ודם בין שהוא ערום ובין שהוא לבוש לבוש אחד ובין שהוא לבוש בלבושים רבים".

ולכאורה יש לעיין בדבר, דלפום ריהטא אין המשל דומה לנמשל: (א) במלך בשר ודם הלבושים אינם מסתירים על המלך, שהרי אפילו כשלוש לבושים רבים עדיין רואה האדם את המלך המלובש בהם. (ב) ויתר על כן – לכאורה כלפי לייא, דדוקא ע"י לבושי המלכות נוסף כבודו והדרו של המלך, כמ"ש "ביאו

לבוש מלכות אשר לבש בו המלך", ובפשטות הרי זה גם גורם לרגש של יראת הכבוד אצל אנשי המדינה. דכשהמלך אינו מלובש בלבושי מלכות, אז יכול הרואה לטעות שאין זה המלך, ובמילא לא יירא ויפחד ממנו, אלא דוקא כשהוא לבוש ב"בגדים רבים" (שבפשטות היינו לבושי מלכות) אז יש יותר רגש של יראה מלפניו. [וע"ד הרמז אולי יש לומר, דמ"ש "לבוש אחד" כוונתו ל"לבוש מלכות" שהוא בלשון יחיד בכתוב, ואילו "לבושים רבים" היינו בגדי הדיוט. אבל ע"ד הפשט לכאורה אין הדבר מחזור כלל]. משא"כ בנמשל, הרי לפי פשטות הענין, ה"לבושים" דשמים וארץ וכו' מסתירים על המלך, והרי הם כמעט כמו בגדי הדיוט שאין ניכר בהם שהם בגדי המלך, וגם מצד הסברא, לכאורה ריבוי הלבושים (דהיינו ההסתרים) מגרע מהאימה והיראה.

והנה ב"שיעורים בספר התניא" בהערה, כתב כ"ק אדמו"ר "להעיר ממשנה ספ"ב דסנהדרין", ובס' התניא עם ליקוט מ"מ וכו' (להר"א ש"י חיטריק) הביא משיחת ש"פ שלח תשכ"ט (בלתי מוגה) שצ"ע מאותה משנה דסנהדרין דאיתא שם שהמלך אין רואים אותו כשהוא ערום. ולכאורה זה מוסיף עוד יותר בקושיא הנ"ל דאין המשל דומה לנמשל, דבמשל כשהמלך ערום אין זה מוסיף בכבודו ויראתו ולכן אין רואים אותו כשהוא ערום ואילו בנמשל לכאורה בהתגלות מדריגת האלקות שלמעלה מהתלבשות בעולמות הרי זה גורם ליראה ובושת וכו'.

אך לכאורה יש מקום לומר, דכשהגילוי מלמעלה הוא מבחינת "כשהוא ערום" דהיינו ללא לבושים כלל, אז אין זה פועל יראה למטה משום שהוא למעלה מפעולה ויחס להמטה, ע"ד המבואר בכ"מ שזה שהעצמות נמצא בכל מקום אין זה פועל למטה (כל כך), ובפרט כאן שמדובר בענין יראה תתאה, היינו במי שאינו כלי ליראה עילאה, ולכן אצלו הנמשל דומה למשל, דכשם שבמשל "כשהוא ערום" אין רואין אותו משום שאין זה גורם לכבוד ויראה כך גם למעלה. ולפי זה הרי תוס' בגדים ולבושים הנה כשם שבמלך בו"ד הרי זה מוסיף בכבודו כך עד"מ למעלה כביכול ע"י ההתלבשות בעולם יכולים הנבראים להכיר גדולתו כמ"ש גדול ה' ומהולל מאד בעיר אלקינו.

אבל אם נניח שזהו הפירוש הנכון, ולפי זה המשל אכן דומה לנמשל, עולה קושיא אחרת וגדולה יותר, איך אפשר לומר הן במשל והן בנמשל שאין הפרש כלל לענין יראת המלך בין שהוא ערום או שהוא לבוש לבוש אחד או לבושים רבים. [ומלבד זאת יש לעיין אמאי נקט אדמו"ר הזקן ג' דוגמאות דערום ולבוש אחד ולבושים רבים].

[ומעיין שאלה זו יש לשאול גם בתניא פרק ד, שם כותב אודות התלבשות התורה בדברים גשמיים "הרי זה כמחבק את המלך דרך משל, שאין הפרש במעלת התקרבותו ודביקותו במלך בין מחבקו כשהוא לבוש לבוש אחד בין שהוא לבוש כמה לבושים מאחר שגוף המלך בתוכם" – דלכאורה אין המשל דומה לנמשל, דבמשל אין הבגדים מסתירים על עצם המלך באופן שאין יודעים אם זהו המלך וגדולת המלך, ואדרבה, הם מוסיפים בכבודו, משא"כ בנמשל הרי הדברים הגשמיים שבהם נתלבשה התורה מסתירים ומעלימים על השכל האלקי שבה. גם יש לעיין שם, מדוע הביא משל מ"מלך" דוקא, דלכאורה ענין החיבוק והקירוב מתאים יותר באב ובן וכיו"ב, דעיקר ענין ה"מלך" הוא כבודו ותפארתו ולא דוקא ענין של אהבה וקירוב. (ובלקו"ת במדבר (ב, ד) כותב "וכמו למשל א' האוהב את חבירו שמפני אהבתו מחבקו בגופו או בידו הנה זה ודאי שלא מפני אהבת הגוף עצמו כו'", וממשיך שכך הוא בתורה דכתיב בה וימינו תחבקני). ואכ"מ].

ואולי יש לומר בזה בדוחק, דהנה לכאורה צ"ב מדוע יש צורך בהתבוננות שהמלך נמצא בסמיכות אליו והוא רואה אותו כדי לבוא ליראתו, והרי במלך בשר ודם יש מורא מלך גם כשהמלך יושב בהיכל מלכותו, כי עצם ההתבוננות בגדולת המלך גם כשהוא יושב בהיכל מלכותו גורמת ליראה מפניו. ושמא באמת זוהי כוונת רבינו הזקן כאן, לא שיראת המלך היא בשהו כשרואה אותו ערום או רואה אותו לבוש בלבד אחד או רואה אותו לבוש בלבושים רבים, אלא הכוונה היא שכשהאדם חושב אודות יראתו ממלך בשר ודם היושב בהיכלו, לא איכפת לי' כלל אם המלך הוא ערום או לבוש וכו', אלא הוא מכיר ויודע גדולתו בכלל, ועד"ז הוא בנמשל. אך כמובן דוחק גדול ליישב זה בלשון התניא.

ועוד יש לומר, שיש לחלק בין "כבוד" ו"יראה", דענין אין רואין אותו ערום הוא מדיני כבוד המלך, אבל מחמת ענין מורא מלך בלבד באמת כשנמצאים בסמיכות למלך אין הפרש אם הוא ערום או לבוש וכו', והכל גורם לאותה יראה ופחד. וצ"ע בזה.



תיקון טעות ב"באתי לגני" [גליון]

הרב משה לברטוב

תושב השכונה

שמעתי מקשים על הערתי בגליון תשדמ על המאמר באתי לגני שנדפס שאצי' מל' הצלה, וכתבתי שהוא טעות דמוכח וצ"ל האצלה. והקשו ע"ז הלא הפרשה ישנה גם בלא אלף, לדוגמא ויצל אלקים את מקנה אביכם. ואיך זה מוכח.

אך הערתי היא לא מצד דקדוק הל' של הצלה או האצלה כ"א משם אצילות עם א'. וכן מוכח מכ"מ בדא"ח לדוגמא בתו"א בהתחלה דף ג, א וכהנה במקומות רבות.



נר אלקים נשמת אדם

הת' הלל מונדשיין

ישיבת תורת אמת ירושלים

בתו"א פ' מקץ (דף לג, ב) מובא "נר אלקים נשמת אדם", אע"פ שבפסוק במשלי (כ, כז) נאמר "נר הוי' נשמת אדם". וכן הוא באותו מאמר לעיל מיני' (לב, ד) "נר הוי' נשמת אדם", ובאותה פרשה להלן (לט, ב) מפורש: נר הוי"ה נשמת אדם. . . דהא לא כתיב נר אלקים. ועוד להלן (מ, ב): נר הוי' נשמת אדם. . . נר של שם הוי', לפי שכל הארכעה אותיות דשם הוי' מרומזות בנר.

ובמ"מ הע' וציונים למאמר זה בתו"א צויין למאמרי אדה"ז הנחות הר"פ (עמ' קכב), וגם שם בתחילת המאמר נאמר "נר ה' נשמת אדם", ובסיומו "נר אלקים נשמת אדם".

והראה לי אחד מאנ"ש שי', שגם בספר השל"ה הקדוש מובא לפחות שש פעמים הלשון "נר אלקים נשמת אדם", והם (במהדורת אמשטרדם שנת נח"ת) בדפים: מד, א. עב, ב. שב, א. שכו, ב. שלח, א. שנג, ב.

ולהעיר שצירוף המילים "נר אלקים" נמצא בשמואל א ג, ג: ונר אלקים טרם יכבה.



פשוטו של מקרא

בפירש"י שמות ה, כ ויפגעו את משה וגו'

הרב אפרים פיקרסקי
מנהל - ביהמ"ד

בפירש"י (שמות ה, כ) עה"פ ויפגעו את משה ואת אהרן ניצבים לקראתם בצאתם מאת פרעה, בד"ה ויפגעו וז"ל: אנשים מישראל את משה ואת אהרן וגו'. ורבותינו דרשו כל נצים ונצבים דתן ואבירים היו, וכו'.

וצ"ל מדוע לא פי' רש"י שהשוטרים פגעו במשה, שהרי כל הפסוקים לפניו מיירי בהשוטרים. וגם, מדוע מביא רש"י ה"רבותינו דרשו" וכו' (ועי' במפרשי רש"י על אתר).

ואולי י"ל דרש"י ס"ל דאי אפשר לומר ש"ויפגעו" קאי על השוטרים, מאחר דכתיב "נצבים לקראתם בצאתם מאת פרעה", וע"כ צ"ל שמ"ש "בצאתם מאת פרעה" לא קאי על משה ואהרן, מאחר שהם היו במצב של נצבים לקראתם, ולא היו במצב של בצאתם, אלא שצ"ל שהאנשים שפגעו במשה ואהרן הם שיצאו מאת פרעה, וא"כ א"א לומר שקאי על השוטרים, שהרי השוטרים כבר עזבו את פרעה לפניו, כמפורש בפסוק הקודם (ה, יט) "ויראו שוטרי בני ישראל אותם ברע לאמר" וגו', היינו

שעזבו כבר את פרעה ודברו כבר אל בני, וא"כ ע"כ צ"ל שהם היו סתם אנשים.

רק שעדיין אינו מובן כ"כ מה עושים סתם אנשים מישראל אצל פרעה, הלא הם עבדו וכו', ע"ז מפרש רש"י שרבותינו דרשו שזה קאי על דתן ואבירם, ולהם היתה כבר דריסת רגל אצל פרעה כדפירש"י לעיל (ב, טו) בד"ה וישמע פרעה, "הם [דתן ואבירם] הלשינו עליו".

רק שעדיין אינו מובן בפירוש ה"רבותינו דרשו", שהנה מ"ש נצבים לקראתם קאי על משה ואהרן (לכאורה, כנ"ל) ולא על האנשים (דתן ואבירם), וא"כ מה הראי' מהא דאצל דתן ואבירם כתיב (נצים) נצבים, ודו"ק.



בסודם אל תבוא נפשי

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ר"מ במתיבתא ליובאוויטש - שיקאגא

בפ' ויחי (מט, ו) מפרש רש"י "בסודם אל תבוא נפשי" זה מעשה זמרי כשנתקבצו שבטו של שמעון להביא את המדינית לפני משה ואמרו לו זו אסורה או מותרת א"ת אסורה בת יתרו מי התירה לך, אל יזכר שמי בדבר וכו'. "בקהלם" כשיקהיל קרח שהוא משבטו של לוי את כל העדה על משה ואהרן "אל תחד כבודי" וכו'.

וצ"ע: א) למה מעשה זמרי נק' בסודם? (ולכאו' אין רש"י נותן טעם לדבר ודלא כ"בקהלם" דקרח, שהוא משום שהקהיל העם וכו' כנ"ל). ב) למה מביא רש"י במעשה זמרי הסיפור והטענה דזמרי (ודלא כבקרח שאינו מביא מטענותיו על משה ואהרן)?

(בסנהדרין (קט, ב) מובא "בסודם אל תבא נפשי אלו מרגלים, ובקהלם כו' זה עדת קרח", ולפ"ז מובן לכאו' הקשר בין החטא המוזכר כאן לענין הסוד, דהרי זהו ענינים ופעולתם של מרגלים (ועיין בתורה תמימה שמבאר באו"א הקשר בין "סוד" לחטא

המרגלים). אבל להגירסא שמביא רש"י (מב"ר) לכאן צ"ע כנ"ל).

ולכאן יומתק מאוד ע"פ המבואר בארוכה בלקו"ש (ח"ח, פנחס א) בההבדל בין מעשה פנחס למעשה זמרי: דמעשה פנחס בחיצוניותו היה מעשה של אכזריות (שהרג ב' בנ"א), ולכן יחסו הכתוב לאהרון – אוהב שלום ורודף וכו' – להראות שבפנימיותו היה זה מעשה של חסד ואהבה. משא"כ מעשה זמרי היה בחיצוניותו מעשה של חסד (שבטענותיו על מרע"ה כאילו מצא "היתר" על העבירות של בנ"י), ולכן יחסו הכתוב אל שמעון – כלי חמס מכרותיהם – להראות שבפנימיותו היה זה מעשה של אכזריות, עיי"ש.

ומבואר לפ"ז זה שנקט יעקב הל' "סוד" על מעשה זמרי; דכוונתו היתה שלא יזכר שמו במעשה של אכזריות בין כשהוא בגלוי (כבקרר – "בקהלם"), בין כשהוא בהעלם בהמעשה (כבזמרי – "בסדם"). ולכן הביא רש"י גם מה היתה הטענה של זמרי (דלכאן היתה טענה של חסד כנ"ל), לבאר הלשון "בסודם" – שהאכזריות כאן היתה (רק) בהעלם כנ"ל.



רש"י ד"ה ויחי יעקב [גליון]

הת' ח.א. טברסקי
תלמיד בישיבה

בגל' ח' [תשד"מ] הק' הר' א.ח.: בתחילת פר' ויחי (מז, כח) פי' רש"י "למה פרשה זו סתומה". וצ"ע דכיון שרש"י אינו מפרש תיבות "ויחי יעקב" למה מעתיק אותם?

והנה הגור אריה ברש"י ד"ה זה כותב: ואין להקשות אחר שאין לה ריוח כלל שמא אינה פרשה בפני עצמה והיא פרשה אחת עם פרשה שלפניה, שהפרשיות איזו סתומה ואיזו פתוחה הוא קבלה בידינו מעזרא הסופר, שהיה סופר מהיר בתורת משה, ופרשיות אלו אחר שמחלקין אותם לשתי פרשיות אם כן על כרחך היא קבלה בידינו. (וכן מתרץ הרא"ם. ע"ש). ועוד שאין

ענין פרשה זו לזו, וצריך לומר שכל אחת פרשה בפני עצמה. עכ"ל הגור אריה.

וכן הבכור שור (מבעל התבואות שור) במס' פסחים דף ו, ב מבאר כמו תי' הב' בהגור אריה ומרחיב עליו את הדיבור וזה לשונו: בזה תרצתי מה שהקשו רבים אמ"ש רש"י ריש ויחי והוא ממדרש רבה למה פרשה זו סתומה כו' מנ"ל לרש"י דאיכא כאן פרשה בכלל, וע' ברא"ם ז"ל שנדחק לתרץ זה, ולענ"ד לק"מ דסוף פ' שלפנ"ז כתיב ויפרו וירבו מאד וידוע מ"ש במדרשים שהריבוי התחיל כשהתחילו המצרים לשעבדם כמ"ש וכאשר יענו אותו כן ירבה וגו' ומבו' בהמדרש דהשיעבוד לא התחיל כ"א אחר מיתת יעקב. וצ"ל דאין מוקדם ומאוחר, וקשה הא בחד עניינא דהיינו פרשה אחד לא אמרי' אין מוקדם ומאוחר וצ"ל דויחי יעקב היא פרשה אחרת. ויפה הקשו למה פ' זו סתומה שאין בו הפסק פ' כלל וק"ל. עכ"ל. וזהו כוונת הגור אריה שאין ענין פרשה זו לזו. (ולהעיר בכל הנ"ל מפ' רשב"ם בריש פ' ויחי שמשמע משם שסוף ויגש ותחילת ויחי המשך אחד הוא. ועי' בלקו"ש חט"ו ע' 425 הע' 18 בזה).

ולפי הנ"ל א"ש מה שרש"י עומד על ד"ה ויחי יעקב ומקשה למה פרשה זו סתומה: והוא משום שהויחי יעקב שבא מיד בסמיכות להענין דויפרו וירבו מאד שהיה לאחר מיתתו זהו המכריח כאן שהיא פרשה בפ"ע ויפה מקשה למה סתומה באופן שאין ריוח כלל. וד"ל.

(*) והנה מפשטות הכתובים משמע שהריבוי התחיל לפני השיעבוד, שלפניך שעבדם המלך חדש דאמר אל עמו (שמות א, ט) הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו הבה נתחכמה וכו'. אבל מ"מ הנה מסדר הכתובים שאמר בפסוק ז' ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד, לאחר שאמר בפסוק שלפנ"ז וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא, משמע שהריבוי התחיל לאחר מיתת יעקב ויוסף וכל אחיו וכו' "דבחד ענינא לא אמרי' אין מוקדם וכו'", (ואע"פ שהי' לפני השיעבוד כנ"ל) וא"ש דע"כ ויחי יעקב, הוא מוקדם לויפרו וירבו מאד וכנ"ל. ודברי הבכור שור שכתב דהריבוי התחיל לאחר השיעבוד צ"ע. ואין לומר דהבכור שור מתכוין לצרת השיעבוד שביקש שיעבדו לו וכו' (עי' שפ"ח ברש"י ד"ה ויחי יעקב) שהתחיל עם פטירת יעקב, דא"כ למה מביא את הפסוק ו"וכאשר יענו אותו כן ירבה וגו'" שאז התחיל הריבוי. דזה קאי על השיעבוד גופא. וע"כ דנתכוין לשיעבוד שאז התחילו לרבות, וזה לא משמע מפשטות הכתובים וכנ"ל.



"שמעון ולוי אחים" [גליון]

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס פדיון הבן כהלכתו

בגליון ח [תשדמ] העיר הרב משה לברטוב על רש"י ד"ה שמעון ולוי אחים שכתב שם: ויאמרו איש אל אחיו וגו' מי הם א"ת ראובן או יהודא . . יששכר וזבולון לא היו מדברים בפני אחיהם וכו'. והעיר הנ"ל הלא שמעון ולוי ג"כ היו צעירים מראובן.

וכדאי לציין שהמהר"ל בגור ארי' נתקשה בדבר זה, וכותב: אבל שמעון ולוי היו מדברים לפני ראובן. לפי שאין סברא שלעולם ישתוק הקטן אם לא ידבר הגדול, אלא ממתין לו קצת – על שיהי' יכול לדבר, ואם לא – אז הוא ידבר. עכ"ל. ומוסיף שם: ואין להקשות מנ"ל שלא היה יששכר וזבולון, והיו מדברים בפני אחיהם הגדולים, שהמתינו לגדולים, וכשלא דברו הגדולים אז דברו הם. דלא מצינו בפירוש שהי' כך, ולמה נאמר שהיו שותקין כיון שלא מצאנו, אבל שהיו שותקין לראובן – זה י"ל בודאי, כיון שראובן לא הי' מסכים במכירתו. עכ"ל.

ולהעיר על מה שהעירו המערכת שם בשולי הגליון: "מדוע לא אמר תירוצ' זה גבי שני בני השפחות שלא היו מדברים לפני אחיהם הגדולים", שהמהר"ל שם מתרץ זאת: "דאפשר לומר כיון שהיו מזלזלים בבני השפחות לקרותן עבדים – גם הם לא היו נוהגין בהם כבוד, והיו מדברים בפניהם, "כי מכבדי אכבד", ולכן טעם ברור קאמר".



בענין הנ"ל

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בגליון ח [תשדמ] שאל הרב מ.ל. על מה שפירש"י בפרשת ויחי (מט, ה): . . ויאמרו איש אל אחיו וגו' ועתה לכו ונהרגהו

מי הם א"ת ראובן או יהודה . . יששכר וזבולון לא היו מדברים בפני הגדולים מהם, עכ"ל רש"י.

והקשה הנ"ל, והלא שמעון ולוי גם כן היו צעירים מראובן.

ועיין מה שהאריכו קצת המערכת לתרץ זה.

ומסיימים שם המערכת שבשפ"ח מביא בשם מהרש"ל קושיא הנ"ל (מראובן) ומתרץ שראובן לא הי' שם. והוא פלא שהרי כתוב מפורש וישמע ראובן וגו' ומצוה ליישב, עכ"ל המערכת בגליון הנ"ל.

ויש להעיר שבתירון המהרש"ל יש עוד כמה מילים שלא הביאום המערכת, והוא: "שהרי הלך לשמש את אביו".

ולכאורה תיבות אלו ("שהרי הלך לשמש את אביו") מגדילים עוד יותר את השאלה הנ"ל.

שבלי תיבות אלו, אולי היו יכולים ליישב בדוחק ולומר שכשאמרו שמעון ולוי "הנה בעל החלומות הלזה בא ועתה לכו ונהרגהו וגו'", לא הי' ראובן שם עמהם ממש (באופן של היו יכולים לדבר בפניו).

ויש להביא קצת ראי' לזה, שהרי נאמר בסמיכות לזה "וישמע ראובן וגו'".

ולכאורה אם ראובן הי' ממש ביחד עם שמעון ולוי (באופן ששמעון ולוי היו צריכים להזהר בכבודו של ראובן שלא לדבר בפניו) כשאמרו הנה "בעל החלומות הלזה בא", למה אמר הכתוב "וישמע ראובן וגו'", בודאי שמע.

אלא משמע קצת מזה שראובן לא הי' ביחד ממש עם שמעון ולוי, וממילא לא היו צריכים להזהר בכבודו שלא לדבר בפניו.

רק שראובן שמע אחר כך כשבא אצלם מה שאמרו "לכו ונהרגהו".

אבל לתירון המהרש"ל "שהרי הלך לשמש את אביו", אין יכולים לתרץ תירון הנ"ל, כמובן.

אבל עיין בפירוש "באר בשדה" על פירש"י שמבאר תירוש המהרש"ל הנ"ל שאין זה סתירה לפשוטו של מקרא.

והנה נוסף להדיוקים של הרב מ.ל. והמערכת בפירש"י הנ"ל, יש עוד ענין שצריכים להבין.

בפרשת וישב נאמר (לז, כד) "ויקחוהו וישליכו אותו הברה וגו'".

ולכאורה מהמשך הענינים משמע ששמעון ולוי הם שעשו זה. וגם מהטעמים שפירש"י שלא דברו האחים בפני אחיהם הגדולים, אם כן, בודאי לא עשו מעשה זה האחים הקטנים אלא שמעון ולוי.

ואם כן, כשרש"י פירש בד"ה שמעון ולוי אחים "בעצה אחת . . ועל יוסף", למה פירש שם שראובן ושמעון רק אמרו "לכו ונהרגהו", בשעה שהם עשו מעשה גרוע יותר מזה, שהם השליכו את יוסף לבור על מנת להרגו.

אבל עיין בפירש"י בפרשת מקץ ד"ה את שמעון (מב, כד): הוא השליכו לבור הוא שאמר ללוי הנה בעל החלומות הלזה בא, עכ"ל.

ועיין בשפתי חכמים (הארוך) וז"ל:

דרש"י דייק מדכתיב לעיל ויקחוהו דמשמע רבים, יש לומר ויקחוהו חסר וי"ו האמצעי כתיב וקרינן ויקחוהו בציר"י תחת החי"ת שהוא לשון יחיד, עכ"ל השפ"ח.

ועיין ברא"ם, וז"ל:

ובפסוק ויקחוהו וישליכו אותו הבורה אמרו ויקחוהו כתיב זה שמעון . . ובפסוק הנה בעל החלומות הלזה בא אמרו כתיב ויאמר איש אל אחיו, עכ"ל הרא"ם.

והנה מה שכתבו השפ"ח והרא"ם שכתוב "ויאמר איש אל אחיו" לא הבנתי, שהרי כתיב שם ויאמרו.

וגם בפרשת ויחי בד"ה שמעון ולוי אחים אומר רש"י בפירוש "ויאמרו איש אל אחיו . . ע"כ שמעון ולוי הם", עכ"ל.

ואם כן מה שפירש בפרשת מקץ הוא לכאורה סתירה לזה.
וגם מה שפירשו ש"ויקח"הו" חסר וי"ו כתיב צריך עיון מה
מכריח רש"י לפרש כן, ולהוציא הכתוב מפשטותו.

(ב) למה אין רש"י מפרש בפרשת מקץ האיך יודע ש"הוא
השליכו לבור הוא שאמר ללוי הנה בעל החלומות הלזה בא",
על דרך שפירש בפרשת ויחי בד"ה שמעון ולוי אחים.

לעילוי נשמת ריקל בת ר' יהושע דוד ע"ה בקשר עם היארצייט בכ"ה טבת.



הלכה ומנהג

הערה בדיני בורר בשו"ע אדה"ז

הרב דוב טברדוביץ

ראש מכון לסמיכה לרבנות - תות"ל כפ"ח ת"ו

בגליון הקודם התחלנו בביאור דברי אדה"ז בסימן שיט על
סדר הסעיפים, ועתה נמשיך בזה.

בסעיף ט מביא רבינו מחלוקת האם מותר למלול בראשי
אצבעותיו, דהיינו לשפשף להסיר הקליפה. ופוסק שטוב
להחמיר, מאחר שאפשר לשברן ולאוכלן כך בלא פירוק, כלומר
שיש אפשרות לשבור ללא הפרדת הקליפה החיצונה.

ובספר קצות השולחן מקשה, שבסימן שכא ס"א מתיר רבינו
למלול פיאה, איזוב וקורנית בראשי אצבעותיו, ואינו מביא שום
צד להחמיר; ואילו כאן מסיים שטוב להחמיר. ומתרחץ בקצות
השולחן שיש לחלק. שכאן מדובר במאכלי אדם, לכן אסור,
ולקמן מדובר במאכלי בהמה [ורק שיש מקרה שהאדם רוצה
לאוכלם], לכן מותר.

והסבר דבריו נראה, שבמאכלי בהמה אין כאן שום תיקון במאכל, כי לעיקר ענינו, דהיינו לבהמה, אין שום תיקון בהסרת הקליפה, לכן אינו נגדר בגדר בורר. [ולהעיר שזה מתאים לשיטת רבינו שמואל לסנן משקין שראוין לשתייה לרוב בני אדם – הגם שהוא מקפיד שלא לשותתם בלי סינון. כלומר, שמתחשבים בחפצא, ולא בתועלת בשביל האדם המסויים. ולכן כאן שראוי ועומד לבהמה, אין זה נחשב תיקון אפילו שהוא מועיל לאדם שרוצה לאוכלם].

וקצת צריך עיון, דאם כוונת רבינו להתיר מסברא מחודשת זו, היה צריך לרמוז על סברה זו.

ואולי יש לבאר בפשטות, שהרי כנ"ל, מחמיר רבינו רק בגלל שאפשר לשוברם בלא למלול. ומשמע שאם אין אפשרות לשוברם, מותר למלול בראשי אצבעותיו, ולכן בפיה וכו' שהם אינם קשים כמו אגוזים (ואין להם קליפה נוספת פנימית), ואין אפשרות להוציא קליפתם בלי למוללם, אז מותר למוללם בשינוי בראשי אצבעותיו. ולכן הביא רבינו בסימן שכא להתיר בפשטות, כי כבר הובן מלעיל, שכשארין דרך אחרת מתירים. ולפי זה מה שכתב רבינו בסעיף ט וטוב להחמיר, הוא רק על אגוזים ולא על שבליים שנזכרו קודם, כי בהם אין שייך לשבור ולאוכלם בלי קילוף. וכן משמע מלשון רבינו שיש להחמיר הואיל ויכול לשוברם, ששבירה נאמר רק על דבר קשה כגון קליפי אגוזים, ולא על קילוף של תבואה ודברים דומים לתבואה.

בסוף הסעיף מביא רבינו, שהעולם נהגו להקל להוציא את הקטניות מתוך השרביטים. ויש שלמדו עליהם זכות, שכיון שהשרביטים לחים וראוים לאכילה, אינו אלא כמפריד אוכל מאוכל. ומשמע שהעיקר להלכה לאסור, ורק שיש לימוד זכות על העולם שמקילין בזה. ובסידור בהלכתא רבתא לשבתא אומר רבינו, שבעל נפש יחמיר לעצמו גם במיני קטניות שקורין ארבעס בעודן בשרביטן, אף שהשרביטים ראוין לאכילה, כי אין זה היתר ברור, עכ"ל.

[ולכאורה מדובר במין שהשרביטים שלו ראויים לאכילה אבל אין דרך לאוכלם, כי אם הדרך לאוכלם הם אוכל ממם].

ובסעיף ט הנ"ל מתיר רבינו להוציא הקטניות אם נפרדו מהשרביטים מערב שבת. אבל בסידור בהלכתא רבתא לשבתא כתב רבינו, שמאחר שאין השרביטים ראויים לאכילה, יש בהם משום מפרק לדברי הכל, וחייב סקילה וחטאת ח"ו, ואע"פ שכבר ניתקו הפולין מהשרביט על ידי הבישול ואינם מחוברים בו.

והנה בנוסף לפסיקה ששונה, שבסידור מחמיר לאסור גם בשנתקו – יש עוד הבדלים בנוסח הדברים. שבשו"ע מתיר אם ניתקו מבעוד יום, ובסידור אינו מחלק כלל בין שניתק מבעוד יום או בשבת. גם בסידור מזכיר שניתק על ידי הבישול, ובשו"ע אינו מזכיר באיזה אופן נותקו מהשרביטים.

והנראה בביאור הדבר, שבשו"ע שמזכיר היתר אם ניתקו מערב שבת, דווקא הוא. כי אם ניתקו בשבת יאסרו מדין מוקצה, כיון שלא היו מוכנים לאכילה מבעוד יום, שהרי היה אסור להוציאם בשבת משום מפרק. ולכן, בסידור שרבינו מחמיר לאסור מצד עצם הדין של מפרק, אין חילוק בין אם ניתקו בשבת או מערב שבת, ולכן לא הזכיר רבינו שם אימתי ניתקו מהשרביטים.

וביסוד המחלוקת, האם יש היתר מאחר שניתקו והם עדיין בשרביטים, נראה שיש לדון בגדר בורר – האם הוא נמדד בזה שמכשיר לאכילת אדם, או שהחפצא לעצמו נחשב מתוקן יותר. והנה הסברא להתיר בניתקו ועודם בשרביטים היא, שכיון שאין קושי באכילת האדם כי כבר ניתקו, לכן אין חשיבות לברירה בזה [באופן זה דווקא שאינם מעורבים ממש]. אבל רבינו בסידור מחמיר גם בזה, כי מכל מקום נחשבים הפירות מתוקנים יותר כשהם ללא הנרתק. [אבל רבינו בשולחן ערוך מתיר, אף שבדרך כלל גם בשולחן ערוך הולך רבינו אחר החפצא, מכל מקום כאן אין תיקון גדול אצל החפצא, כי אינם מעורבים ממש וכבר נפרדו מהשרביט].

ומה שמזכיר בסידור שניתקו על ידי בישול, ובשו"ע אינו מביא באיזה אופן ניתקו, הוא, כי בסידור מחמיר רבינו, שיש בזה איסור דאורייתא, והיה מקום לומר שאחר הבישול הם רכים מאד וגם השרביטים ראויים קצת לאכילה, ולכן לא יהיה בהם

איסור דאורייתא [ואולי רק איסור מדרבנן, כמו בכל פסולת שנאכל על ידי הדחק שיש בזה איסור מדרבנן כמ"ש רבינו בסעיף ד]. לכן מחדש רבינו, שאף שנפרדו בבישול, עדיין נחשבים כפסולת גמורה, ויש בזה איסור תורה.

אבל בשו"ע שמתיר לגמרי, כי אינו נחשב כמעורב בשרביטים כיון שנפרד מהם, ודאי שאין שום סברא לחלק באיזה אופן נפרדו השרביטים מהקטניות, כי העיקר הוא העובדה שאינן מעורבים עוד עם הקטניות.

והנה בסידור שם כותב רבינו, שטוב למנוע שלא לאכול אגוזים ולוזים בשבת אם לא הוציאו קליפתם מהם לפני השבת, כי יש חשש שיהיה שם חתיכת קליפה בין האגוזים (אחר שנפרדה כבר מהם) ואז יש איסור בורר בהסרתה, ויש לחשוש שישכח ויסירנה, וגם שמא יטלטל הקליפות אחר שנפרדו מהפרי שיש אז איסור מוקצה לטלטל הקליפות.

והנה מה שחשש רבינו באגוזים וכיו"ב ולא חשש בכל מיני פירות שיש בהם קליפה, נראה, כי ברוב הפירות אין שייך כמעט תערובת עם הפירות אחר שנפרדו מהם, כי הפירות גדולים וניכרים ואילו הקליפות הם קטנים בערך הפרי, ואין בזה איסור בורר. ורק באגוזים שאין הפרש גדול בין גודל הפרי וגודל הקליפה, אז יש חשש לתערובות ואיסור בורר.

ועוד אפשר לומר, שברוב הפירות מרחיקים את הקליפות מהפירות מפני מאיסותם, אבל קליפות אגוזים אינם מאוסים ורגילים להתערב בין הפירות.

וההסבר הזה מתאים גם לחשש השני של טלטול מוקצה, שרק בקליפות אלו שאינם מאוסים (כל כך) חששו שישכח ויטלטלם, ולא בשאר קליפות. [ועוד יש לומר ששאר קליפות אינם מוקצה כי ראויות ועומדות לבהמה (בזמן רבינו), אבל קליפי אגוזים הם קשים ואינם ראויים לבהמה, לכן הם מוקצים, וכמ"ש רבינו בסימן שלז ס"ב. ומ"מ גם היום לא הוסיפו לגזור על שאר קליפות (אף שהיום הם מוקצים במקומות שאין עומדים לבהמה או שאר בעלי חיים), כיון שלא נכנסו בכלל האיסור

בזמן רבינו. ועוד, שגם היום לפעמים עדיין עומדים להאכלת בעלי חיים, לכך לא גזרו עליהם גם בשאר מקומות].

והנה יש לחקור האם טעם אחד מספיק לגרום "שטוב שלא לאוכלו אגוזים ולוזים" כנ"ל, או הטעם השני של חשש טלטול מוקצה גם מספיק לאסור, או דווקא כשיש שני הטעמים יחד אז מחמירים שלא לאוכלם.

והנה כמדומה שביום טוב שחל בחול נוהגים לאכול אגוזים ולוזים. ולכאורה יסוד הקולא הוא, כי ביום טוב אין חשש בורר (מדאורייתא) באוכל נפש [אף שלפעמים יש איסור דרבנן, כמובא בשוע"ר בסימן תצה מסעיף ה ואילך]. ואף שדין מוקצה יש גם ביום טוב, ואדרבה יש הסוברים שיום טוב חמור משבת בדיני מוקצה כמ"ש רבינו בסימן תצה סי"ג, אם כן משמע שלא החמיר רבינו, אלא כשיש חשש איסור בורר [שהוא דאורייתא], או שני החששות ביחד; אבל כשיש רק חשש מוקצה לא החמיר.

[ואפשר לומר הסבר אחר, שלא החמירו ביום טוב משום שמחת יום טוב, אבל ביום טוב שחל בשבת מחמירים, שלא לחלק בין שבת לשבת].

ומכל מקום נראה שגם לשיטת רבינו אין האגוזים מוקצים, כיון שמצד הדין מותר לאוכלם ורק מצד חומרא אין אוכלים אותם, אם כן עדיין הם בכלל אוכלין, שאין מוקצה באוכלין שהם ראויים ומותרים באכילה [אפילו אם הסיח דעתו מהם – כל זמן שלא דחאם בידים, כמ"ש רבינו בסימן שי ס"ב].



קציעת צמרני הרגלים

הרב דוד אולידורט

תושב השכונה

בס' אוצר סיפורי חב"ד חי"ז ע' 203 מובא סיפור מאדמו"ר הצ"צ בשם ר' שמואל גרונם (מ"רשימות דברים" לר"י חיטריק חלק א ע' קט):

"הגאון החסיד ר' פרץ חן חלה פעם ברגליו, ושלח "פדיון" אל הרבי ה"צמח צדק". כתב לו הרבי ה"צמח צדק" בתשובתו: — כנראה אין כת"ר מקיים מה שאמרו חז"ל בירושלמי שפעם בחודש צריך ליטול צפרני רגליו".

והנה מלבד זה שיש לעיין היכן מפורשים הדברים בירושלמי (ואבקש מקוראי הגליון לעיין בזה), לכאורה צריך ביאור, מדוע הביא ממרחק לחמו, הרי מפורש יתר על כן בשו"ע אדמו"ר הזקן הל' שבת סימן רס: בסעיף א כותב "ומצוה לחוף הראש ולגלח הצפרנים בכל ערב שבת", ובסעיף ב ממשיך "יש נזהרין שלא לקצוץ צפרני הידים והרגלים ביום אחד. . . ויש נזהרין שלא לקוץ אלא בערב שבת או בערב יו"ט וקוצצין מן הרגלים ביום ה' ומן הידים בערב שבת. . . ויש מקפידים שלא ליטול הצפרניים ביום ה'".

ולכאורה ממשמעות הענין נראה שיש מצוה ליטול צפרני הרגליים לכבוד שבת, אלא שיש חוששין לא ליטלם באותו יום עם צפרני הידים ולכן מקדימין ליום ה', ויש שאין נוטלין ביום ה', ולכאורה פירוש הדברים שהם נוטלים או ביום ו' או ביום ד', אבל פשוט שגם לדעתם יש חיוב קציצת צפרני הרגלים לכבוד שבת. ולכאורה כן משמע מהגמ' ביבמות (מח, א) שהביא בביאור הגר"א לשו"ע או"ח שם, דמלשון הכתוב "לא עשה רגליו" משמע שהמגדל ציפרני רגליו הוי ניוול, והרי מדיני כבוד שבת שאסור להכנס לשבת כשהוא מנוול. וא"כ למה הוצרך הצ"צ לציין לירושלמי, ושהו פעם בחודש?

והנה בנו"כ השו"ע שם מפורש הטעם שנוטלים צפרני הרגלים ביום ה' והידיים ביום ו', משום שצפרני הידיים הם גלויים יותר, ולכאורה לפי מ"ש בשו"ע אדה"ז מהדו"ב הל' השכמת הבוקר סימן ב סעיף ב, ש"במדינות שלנו הרגלים דרכן להיות מכוסות לעולם אפילו בקיץ", נמצא שצפרני הרגלים מכוסים תמיד, וא"כ לכאורה ליכא ניוול כשאינו קוצצם. ואולי משום כך הוצרך הצ"צ להביא את הירושלמי. אבל לכאורה צ"ב, דלפי זה מדוע הביא רבינו הזקן בכלל את המצוה דקציצת צפרני הרגלים בהל' שבת שם. [ולכאורה דוחק גדול לומר שמ"ש בהל' השכמת

הבוקר שם הוא לשיטת המהדו"ב, ואילו בהל' שבת שם קאי לפי המהדו"ק]. וצ"ע בזה.



באיסור לבישת טלית פסולה

הרב מאיר צירקינד

תושב השכונה

בשו"ע אדה"ז סי"ג ס"ד כתוב וז"ל: אם נודע לו בשבת כשהוא עומד ברה"ר שהטלית שעליו הוא פסול מן התורה צריך לפשטו כו' ואפי' ישאר עומד ערום בשוק, שאין כבוד הבריות דוחה את ל"ת שבתורה כו' (ועיין ביו"ד סי' ש"ג וה"ה כאן) עכ"ל. ובסימן שא סמ"ה מבואר דהאיסור הוא ההוצאה של אותן החוטיין.

ולכאורה יש להקשות על עיקר הדין, דהוא דומה למש"כ ביו"ד סש"ג, דשם בסעיף א כתוב: הרואה כלאים של תורה על חבירו אפי' הי' מהלך בשוק קופץ לו וקורעו מעליו מיד וכו' עכ"ל. דלכאורה אין הנדון דומה לראי', דשם יש איסור בלבישת הבגד (בין עומד ובין מהלך) אבל כאן האיסור הוא באם הולך בהם ד' אמות ברה"ר או באם מוציא מרשות לרשות, וא"כ אם הוא עומד למה צריך לפשטו, הא יכול לעמוד או לישב שם כל היום (כבסימן רסו ס"כ) (ואפי' אם הוא מהלך, הא יכול לרוץ לבוש בטליתו עד שיגיע לתוך ביתו ושמה יפשיטנו במרוצתו (דממ"נ אם הפשטת בגד במרוצתו נקראת הנחה דאורייתא אינו יכול להפשיטו ברה"ר ג"כ)).



בשו"ע אדה"ז סימן רנד ס"ג כתוב וז"ל: וכן אם השהה בשר גדי מנותח וכיוצא בו אצל הגחלים ולא על הגחלים ממש בין בתוך התנור אפי' מגולה בין מחוץ לתנור, יש להתיר בדיעבד וכו' עכ"ל.

וצריך להבין מאי "אפי'", דהא נראה מן "אפי'" דלכתחלה בין מגולה בין מכוסה אסור להשהות גדי מנותח אצל הגחלים, ותמוה הוא דבסעיף ב כתב וז"ל: אבל בשר גדי ועוף וכיוצא

בהם וכו' מותר לצלותו על הגחלים או אצל הגחלים בתוך התנור מכוסה וכו' בד"א כשהגדי והעוף הם מנותחים לחתיכות. עכ"ל.



בדין הרואה נר חנוכה [גליון]

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין נ.י.

בגליון ח [תשדמ] הקשה הת' י.ל.ה. אמש"כ בגליון שלפנ"ז דמתוס' בסוכה דף מו, א, בתירוצם הב', מוכח דבראי' נ"ח יש בו משום קיום מצות נ"ח, דבתוס' שם מבואר דהא דלא תקנו ברכת ראי' בשאר מצוות כמו סוכה ולולב היא "משום דיש כמה בנ"א שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה", ומשמע מזה דהיסוד לברכת הראי' היא במקום ותמורת נ"ח, ולהכי אותן בנ"א שאין בידם לקיים המצוה ע"י הדלקה, מקיימין המצוה ע"י ראי'.

והקשה הת' הנ"ל, דבתוס' מוכח דאין בראי' משום קיום מצוה, דבתוס' מבואר בטעם הראשון, דמשום חביבות הנס תקנו ברכת הרואה בחנוכה דוקא, וכתבו דטעם זה ניחא יותר מטעם הב', דלא תיקשי ממזוזה. דהיינו דלטעם הב' דברכת הרואה ניתקן משום אותן בנ"א שאין בידם לקיים המצוה, גם במזוזה יתקנו ברכת הרואה, משא"כ לטעם הא' משום חביבות הנס, א"ש דמזוזה לא שייך זה כמובן ופשוט. עכת"ד התוס'.

והק' הנ"ל דלפי מש"כ ל"ק ממזוזה, דפשיטא דבראית מזוזה ליכא קיום מצות מזוזה, משא"כ בחנוכה, וע"כ דלשיטת התוס' אין בראי' קיום מצוה. עכ"ד.

ואני בער ולא אדע מה ההבדל בין מצוות נ"ח למצוות מזוזה, הרי כשם שיש לומר דברכת הראי' ניתקן לאותם אנשים שאין בידם לקיים המצוה, וע"י הראי' מקיימים המצוה דנ"ח (וזהו גם לשיטתו של הנ"ל, דכל קושייתו היא רק ממזוזה); כמו"כ י"ל במזוזה ג"כ, דע"י ראי' יקיימו המצוה. ואמאי פשיטא לי' דא"א לקיים מצוות מזוזה ע"י ראי' למי שאין לו בית. הא אותן חכמים

שתיקנו דע"י ראי' מקיימים מצוות נר חנוכה, יתקנו ג"כ במזווה עד"ז.

ואם כוונתו להקשות, דבחנוכה ישנם לב' חיובים. (א) על אשתו ובני ביתו לפירסומי ניסא, ו-ב) על גופו דהיינו הודאה על הנס; וכשיטת הב"ח דאפי' במדליקין עליו בביתו חייב לברך על הנס ושהחיינו בשעת ראי', דמה שמדליקין עליו בביתו אינו פוטר אלא מחיוב המוטל על ממונו לפירסומי ניבא, אבל חיוב גופו אין האשה פוטר. עיי"ש. וזהו רק בחנוכה, משא"כ במזווה י"ל דהחיוב הוא רק על ממונו, וליכא חיוב על גופו, ולא שייך להקשות דיתקנו ברכת הראי' במזווה –

אבל זה אינו, דהרי מבואר במג"א בריש סי' תרעו ובמחה"ש ובפמ"ג שם, דהתוס' לא סב"ל כהב"ח. דאל"כ לא הקשו כלום מסוכה ולולב, דהתם ליכא כ"א חיוב א' דהיינו הישיבה, ולהכי לא שייך להקשות דיתקנו ברכת הראי' בשאר מצוות. ומדלא תירצו כן, ע"כ דס"ל דגם בחנוכה אם הדליקו עליו א"צ לברך על הראי', דליכא רק חיוב והוא ההדלקה, אלא אם לא קיים ההדלקה יברך תמורתו על הראי'.

וא"כ שפיר הקשו דגם בלולב וסוכה, אם אינו יושב בה ואין לו לולב ליטול, הו"ל לתקן לברך תמורתו על הראי' עיי"ש במחה"ש, ולפי זה שפיר הקשו דגם במזווה ליתקנו ברכת הראי' לאנשים שאין להן בתים.

ולדבריו דגם לתי' ב' של תוס' ליכא קיום מצוה בראי' רק חפצא של מצוה מה הועילו חכמים בתקנתן שתיקנו לברכת הראי' לאותן אנשים שאין בידם לקיים המצוה, הא גם לאחר התקנה לא יקיימו המצוה.

וכי בשביל חפצא של מצוה בלי קיום תהי' זאת נחמתם לנחמם וכו'? וע"כ דזהו מה שחידשו התוס' בתירוצם. דבתי' הא' סברו דהראי' היא רק ענין של פירסומי ניסא, דהיינו דליכא ענין של קיום מצוה, ורק חפצא של מצוה דפרסו"נ, ובתי' הב' חידשו דבראי' נתקיים מצוות נ"ח, ויש כאן ענין של קיום מצוה לאנשים שאין להם בתים, וע"י ראיית נ"ח מקיימין המצווה.

ולפי זה מובן שיטת הר"ן ושאר דברכת הרואה היא רק למי שלא הדליק ואינו עתיד להדליק "ואין מדליקין עליו בתוך ביתו" דלא מצינו יוצא במצווה שיחזור ויברך על הראי' – ואם נאמר דבראי' ליכא ענין של קיום מצווה, והוי כמו שמברכין אפרי חדש, אינו מובן אמאי לא תקנו ברכת הראי' אם מדליקין עליו בתוך ביתו, הא איכא חובת ברכה כיון שלא הדליק ולא בירך עדיין? אמנם לפי"ד מובן דכיון דבראי' ישנה לקיום מצוה, וכיון שהדליקו בתוך ביתו כבר קיים המצווה. וזהו שסיים הר"ן דלא מצינו יוצא במצווה שיחזור ויברך, וכיון שכבר קיים המצווה א"צ לחזור ולברך.

ומודגש ביותר בלשונו של תשובת מהר"ם מרוטנברג (וכמש"כ בגליון הנ"ל) שכ' "דלא מצינו לברך ב' פעמים על מצווה א', וכיון שבירך בשעת ראי' אין לברך עוד פעם בשעת הדלקה", ופשטות לשונו מוכיח דכיון שבירך בשעת ראי', והוי ענין של קיום מצוה להכי א"צ לברך בשעת הדלקה, ואף די'ש לדחוק דכוונתו היא דברכת הזמן ניתקן על החפצא של המצוה ולא על הקיום, ולהכי גם כשבירך על הראי' כבר יצא בזה ברכת הזמן, מ"מ פשטות לשונו לא משמע כן.

ומה שהק' הת' הנ"ל דהב"י לא הביא רק טעם הב' דלא גרע מזמן דאומרו אפי' בשוק, הנה גברא אגברא קא רמית? הא בתשובת מהר"ם מר"ב מבואר ב' טעמים, וכנראה דהב"י לא ראה תשו' מהר"ב הנ"ל, דאל"כ הי' מעתיק גם טעם א', ואיה"נ דהב"י ע"כ לא סבר כמש"כ, אבל בגוף דברי הת' אשכנזית י"ל כמש"כ, ומה שהביא עוד טעם "דלא גרע מזמן" וכו', צ"ל דבזה גופא נסתפק אי ישנו לקיום מצוה בראי', וי"ל באו"א דתלוי בגדר של ברכת שהחיינו, ואכ"מ.



בדין בורר אוכל מתוך פסולת [גליון]

הרב ישראל באראן

חבר בכולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

יש להקדים שאסור לברור אוכל מתוך פסולת כ"א בג' תנאים.
(א) לאכלו לאלתר. (ב) לברור האוכל מתוך הפסולת. (ג) לא ע"י כלי המיוחד לכך.

בגליון ח [תשדמ] מקשה הרב מאיר צירקינד מהלכתא רבתא לשבתא על שו"ע סי' שי"ט סעי' יט.

שבהסידור כתב אדה"ז בנוגע לזבוב שנפל לכוס, שיש לשפוך מהכוס עד שיצא הפסולת מתוכו, ז.א. שהדבר שנמצא בידו הוי הדבר המתברר, ונמצא שכשהוא שופך הפסולת הוי בורר אוכל מתוך הפסולת, מפני שהכוס הוא עדיין בידו.

אבל בשו"ע שם כתב "אבל שומן הצף ע"ג התבשיל אסור לערות כולו . . וכשמערה השומן שאינו רוצה לאכלו ה"ז בורר פסולת מתוך אוכל", ז.א. שהדבר הנשפך לחוץ הוי הדבר המתברר.

והקשה הנ"ל מה חילוק יש בין השומן לזבוב.

והנה בס' קצות השלחן בסי' קכה סעי' ח מביא את ההלכה הנ"ל (בנוגע לזבוב) מסידור אדה"ז, שיש לשפוך מהכוס עד שתצא הפסולת.

ובסעיף יו"ד כתב וז"ל: אבל אם רוצה לשתות החלב לאלתר, מותר לערות כל השומן לכלי אחר, דהחלב הוי אוכל וכשמערה השומן הרי בורר אוכל מפסולת בידו דמותר כדי לאכול לאלתר. עכ"ל. והיינו, היפך הפסק של אדה"ז בסי' שיט סעי' יט.

ובבדי השולחן מסביר, שאיה"נ דברי אדה"ז סותרים אהדדי, וכשחזר אדה"ז בדין זבוב חזר ג"כ בדין שומן, לפי שזהו אותו סברא.



והנה בגליון הנ"ל כותב הר' טברדוביץ בסוף דבריו, דאדה"ז לא כתב דעתו בנוגע לקליפות תפוחים, (בסימן שיט וסו"ס שכא חסר). ומסתבר שרבינו סובר לחומרא כהמגן אברהם, (שמחמיר בתפוח ואומר דאין לברור הקליפה בכלי המיוחד לכך, דהיינו מקלף), שהרי זה דומה למחבץ, שכיון שמעורבבים יותר, שייך

בזה בורר אף שאינו פסולת גמור. ולפי זה, אסור לקולפם במקלף אפילו סמוך לסעודה. דהנה בשמירת שבת כהלכתה פרק ג הלכה ל, מקל בתפוח לקלוף שלא בשעת אכילתו, וכן לקולפו במקלף, לשיטה הנ"ל שכיון שהוא נאכל אין בזה בורר. אבל לכאורה משמע מדברי רבינו שאינו מחלק בזה, שגם בזה יש בורר.

ולהעיר, דמנא לי' דסב"ל לאדה"ז כדעת המג"א שאין לקלוף תפוח במקלף, מדין מחבץ. הרי אדה"ז כתב בדין מחבץ וז"ל: ואע"פ שהקום והחלב שניהם מין אוכל א' ואין כאן פסולת כלל אעפ"כ הואיל והם דברים לחים שהם מתערבים יפה והוא מפרידן יש בזה משום בורר כמו במפריד אוכל מפסולת, עכ"ל. ז.א. בדברים לחים שמתערבים יפה, אבל מנין לו בתפוח עם קליפתו שזהו עירוב יפה.

דהנה בפשטות, העירוב של הקום והחלב הוא יותר מבתפוח, שבחלב כל פרט בהחלב יש מי חלב והקום; משא"כ בתפוח עם קליפתו שרק חיצוניות התפוח מתערב עם הקליפה, וגם שם ניכר היטיב ההבדל בין התפוח וקליפתו. ואין לומר דדומה למחבץ כי התפוח והקליפה דבוקים בחוזק כמו הקום והחלב, לפי שבפשטות אין שום סברא להבין זה בדברי רבינו שכותב "שמתערבים יפה". ומסופקני אם התיקון של התפוח הוי תיקון כ"כ כמו התיקון דמחבץ.

והאגלי טל כתב במלאכת בורר ס"ו "פירות שרוב העולם אוכלין אותן עם קליפתן אין בקילופן משום בורר כלל ומותר לקולפן אפי' בכלי' המיוחדת לקילוף ואפי' לאחר זמן".

והנה בדין זכוב הנ"ל כתב רבינו בהסידור וז"ל: שלא לסמוך על היתר הנהוג... להוציאו ע"י כף ולשאוב קצת משקה עמו. עכ"ל. ובפשטות הסיבה לזה היא, לפי שהמשקה שיוצא עם הזכוב נעשה ג"כ פסולת כשמוציאו, ונמצא בורר פסולת מתוך האוכל.

ואולי י"ל כמו"כ בקילוף התפוח. שאף שבכלל אוכלים התפוח עם הקליפה והקליפה הוי אוכל, מ"מ כשקולפים אותה, נעשית הקליפה פסולת, כמו המשקה שמוציא ע"י כף עם הזכוב.

והאגלי טל מקשה כעין זה על הדין שלו, למה לא תיעשה הקליפה של הפרי פסולת כשקולפים אותה. ומתרץ, וז"ל: יש ללמוד מסוחט ענבים לתוך הקדרה דהוי מפרק אוכל מאוכל אף דקליפת ענבה אינה מאכל מ"מ כיון שנאכלת עם הזוג חשוב כולו אוכל ה"נ בתפוח כיון שרוב אוכלים התפוח עם הקליפה חשובה כולו אוכל, עכ"ל.

נמצא שיש כאן ג' מקרים. א. של זכוב שמוציאו ע"י כף, שזהו בורר פסולת מתוך האוכל. ב. של סוחט ענבים לתוך הקדרה, שאינו מפרק, שדינו כמו אוכל מתוך אוכל. ג. של קילוף תפוחים ושאר פירות שאוכלים אותם עם הקליפה.

ומסתמא יש לדמות המקרה האחרון לסוחט ענבים לתוך הקדרה, לפי שבמקרה של זכוב שמוציאו ע"י כף, הרי המשקה שמוציא עם הזכוב היה פסולת גם בהיותו בתוך המשקה בכוס; משא"כ הקליפה, בהיותה על הפרי היתה נקראת אוכל, ורק אח"כ נעשה פסולת.

ובנוגע לפועל, ראיתי שהרבה נזהרים – כדעת המג"א – שלא לקלוף פירות וירקות שרוב העולם אוכלים אותם עם קליפותיהן, במקלף המיוחד לכך.

והנה בדין קילוף שומים ובצלים, מקשה המנחת חינוך להיפך ממה שהקשה באגלי טל, למה לא יתחייב משום מפרק. ומתרץ באותו סגנון, שי"ל ששניהם אוכלים. אבל לפ"ז צ"ע איך יכולים לקלוף ביצה בשבת, דהרי היא ודאי אינה אוכל, ויתחייב משום מפרק?



בענין הנ"ל

הרב משה לברטוב תושב השכונה

בגליון ח [תשדמ] כותב הרב מ. צירקינד בדין בורר, ונשאר בצ"ע איך מתיר אדה"ז לשפוך מהכוס הרוטב עם הזכוב, הלא פוסק בשו"ע (סי' שיט סעיף יט) שאסור לערות שומן הצף ע"ג התבשיל אפי' כדי לאכול התבשיל לאלתר וכו', וכשמערה השומן

שאינו רוצה לאכול ה"ז בורר פסולת מתוך אוכל ע"כ. ומקשה הר' מ.צ. כנ"ל מדוע בזבוב מייעץ אדה"ז לעשות כן.

אך באמת לק"מ. כי שומן ע"ג רוטב עומד למעלה וכששופכו ניכר שהוא בוררו מתוך הרוטב. וזה ברור עיין שם בשו"ע הגדול.

ומה שצל"ע לשון אדה"ז שם (בשו"ע) "אסור לערות כולו" מהו הדיוק של כולו (בשלמא תחלה כשמדבר בשמרים וסמעטענע, כותב בפירוש שמותר לערות אך (לא כולו) כשיגיע סמוך לחלב יניח קצת ממנה עם החלב שאם לא יעשה כן הרי (בלשונו הק') ניצוצות אלו מוכיחים שהוא בורר, אבל בשומן ע"ג רוטב אוסר מכל וכל. וא"כ מהו הל' "כולו").

ודרך אגב, בליל ש"ק כשנוהגין הנשים שאחר הסעודה לוקחים הקדירה עם הרוטב והבשר, ומחלקים, ששופכין הרוטב בכלי בפ"ע והבשר נשאר בהקדירה, שלכאור', צריכים להניח קצת מהרוטב בהקדירה עם הבשר.



בענין שיעור מצות הוכחה [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, בודאפשט, הונגריה

בגליון א [תשלז] ע' 64-66 כתבתי לבאר הסתירה שבפסקי אדה"ז. שהרי בס' קנו ס"ז פוסק (ע"פ הרמ"א בס' תרח ס"ב): "הוכח תוכיח אפי' ק' פעמים עד שיכנו החוטא או יקללנו", כרב ושמואל (ערכין טז, ב); ואילו בס' תרח ס"ו כותב (ע"פ פסקו של המג"א בס' תרח סק"ג לקוח מהסמ"ק): "מי שהוכיח חבירו ונזף בן חבירו החוטא לא יוכיחנו עוד על עבירה זו", כלומר כרבי יוחנן, שמספיק נזיפה כדי להפסיק תוכחה; בניגוד מוחלט למבואר בס' קנו? ! ראה שם.

שוב כתב בזה בארוכה הרב יי"צ קלמנסון ב'הערות וביאורים' גליון תשדמ ע' 80 ואילך, בדבריו שם הוא חוזר על רובו ככולו של מה שכתבתי, ובשינוי. לדעתו אדה"ז פסק כמ"ד ד'עד נזיפה', אלא שלשיטתו זה פטור רק על מצוה פרטית זו ולא

על הגברא בכללו. ובאם זה מגיע כבר לעד כדי הכאה הוא פטור לכו"ע, כיון שזה פטור על הגברא.

ההכרח לדבריו הוא "דפשוט דמ"ש אדה"ז בסי' תר"ח עד שינזוף וכו' הוא כהמ"ד דעד נזיפה, וכמ"ש במג"א שם מהסמ"ק דפוסק כהמ"ד דעד נזיפה, ואין דרכו של אדה"ז לחדש דינים חדשים" (שם ע' 85).

ולכאורה אין בזה כדי לשכנע, כי הרי אין זה חידוש גמור כיון שנאמר כבר בסמ"ק, אלא שלפי הביאור שלי צ"ל דפסק כוותיה ולא מטעמיה, וכי גם בסידור השיטות והסברם וכו' נאמר דאין בשו"ע אדה"ז חידושים? והרי החוש מכחישו!

ואציין בזה לכמה שיחות של כ"ק אדמו"ר זי"ע שבהם מבוארים דברים עד"ז, למרות שעשרות פעמים חזר על הכלל שאין אדה"ז כותב חידושי דינים שלא נמצאים בספרים שלפניו:

* 'שיחות קודש' תשל"ה ח"א ע' 496: בספרי הנגלה של אדה"ז בכלל ובפרט בה' ת"ת "וועט מען געפינען פשוט א סאך חידושים און אופטוען".

* 'שיחות קודש' תשכ"ח ח"א ע' 382: עס זיינען דא געוואלדיקע חידושים בשו"ע אדה"ז, ובהתבוננות אפשר לשים לב אליהם על כל צעד ושעל. ומורגש יותר במקומות בהם אדה"ז מעתיק לשונות ממחברים שקדמוהו עם שינוי או הוספה.

* 'שיחות קודש' תשכ"ח ח"ב ע' 59: חידוש דין בשו"ע אדה"ז שמקורו מפסוק (=בית האסורים לענין ברכת הגומל הוא רק כשנמצא בבית האסורים ולא במאסר בית וכו'), ומכאן שאפשר לחדש דברים עם פסוק גם אחרי התלמוד.



בדין אין מעבירין על המצות בהכנה למצוה [גליון]

הת' ישכר שלמה ביסטריצקי
שליח בשיבת ליובאוויטש מנשטור

בגליון ח [תשדמ] בעמ' 73 הקשה הת' שו. דיש לחקור מה יהי' הדין במניח טו"ת על אחר שאינו יכול להניח בעצמו, ופגע

בתפילין תחילה, האם צריך להניח התפילין עליו לפני הטלית מכיון דאין מעבירין כו' או דילמא כיון שכאן נוגע הנחתו של השני אין קשר בינו ובין השני ויעטפנו בטלית קודם, וכן הקשה דיש לברר בתפילין לבד וכו', עיי"ש.

ועיין בפרי מגדים א"א ס"ק יט שכתב "לא יתקן לפתוח התפלה של ראש עד אחר הנחה של יד, עמ"א המחבר כתב משו"ת ר"י גיקט"ליא דמכיס אסור להוציא אפי' ע"י אחר דליכא מעבירין והר"ב כ' דע"י עצמו אפי' שניהם לפניו אסור ע"י עצמו אפי' הש"י בימין וש"ר בשמאל כשמניחין ש"ר להניח ש"י הוה מעביר ע"מ ועמ"ש רמ"א אות א'".

ובכף החיים ס"ק עב וז"ל "שם שאסור להוציא תש"ר מהתיק וכו' ואפי' אם אדם אחר מוציא לו התש"ר קודם שיקשור תש"י על הקבורת אסור . . . ודלא כמ"ש כנה"ג בהגב"י דבאדם אחר ליכא קפידא. וכן כתב בן איש חי פ' וירא אות יט דבני אדם הנכבדים שהשמש מכין להם במקומם בביהכ"נ הציצית והתפילין שיוציאם מהכיס קודם שיבואו צריך למחות בידם רק אם השמש מוציא לו התפילין של ראש מן הכיס אחר שקשר תפילין של יד על הקבורת קודם שיכרוך הז' כריכות על הזרוע לית לן בה".



שונות

גילוי הנשמה שלו עצמו [גליון]

יהושע מונדשיין
עיה"ק ירושלים ת"ו

במ"ש בגל' תשמג (עמ' 16) ובגל' תשדמ (עמ' 35 ואילך), היכן נאמר בס' שערי קדושה להרח"ו כי "המדריגה הגדולה שבכולם הוא גילוי הנשמה שלו עצמו, שהוא למעלה ממדרגת

גילוי אליהו", וכפי שמובא בשמו בלקו"ת ובעוד מקומות בדא"ח.

נראה לענ"ד שדבר זה כמעט מפורש יוצא מפי הרח"ו בהקדמתו לספרו זה, וזלה"ק: הלואי שנזכה אל רוח הקודש מעט, כענין גילוי אליהו ז"ל אשר רבים זכו אליו כמפורסם, וכענין גילוי נשמות הצדיקים כנזכר הרבה פעמים בספר התיקונים, ולא עוד כי גם בזמננו זה ראיתי שיש קדושים זכו לכל זה, ויש אשר נפשו עצמה בהזדככה במאוד מאוד תתגלה לאדם ותנהיגו בכל דרכיו. עכ"ל.

הרי שגילוי הנשמה שלו עצמו גדולה מגילוי אליהו, שגילוי אליהו "רבים זכו אליו", ואילו גילוי הנשמה ניכר מלשוננו שהוא נדיר יותר. ותו, כאן הולך בסדר מן הקל אל הכבד, פותח ב"גילוי אליהו", ממשיך ב"גילוי נשמות הצדיקים" שאודותיו נאמר בפירוש בפנים הספר שהוא נעלה מגילוי אליהו, ומסיים ב"גילוי נפשו עצמה". ואך הנבואה היא העולה על כולנה.



הפיוט "יגדל אלקים" [גליון]

הנ"ל

במ"ש בגל' תשדמ (עמ' 13) בדבר הלשונות המובאים מהפיוט "יגדל", ואשר יש לחלק בין תורה לתפילה, כי הפיוט "יגדל" נתקן ע"י גדולי הראשונים, וא"כ בודאי הוי בגדר תורה שבע"פ, ורק לענין תפילה הי' האריז"ל מקפיד על האומרים פיוט זה. עד כאן תוכן הדברים.

ולדידי מספקא לי טובא האם האריז"ל הי' מסכים עם הדברים הנ"ל, שהרי כך נאמר בס' פרי עץ חיים (בתחילת שער א): מורי [האר"י] זלה"ה לא היה חפץ בשום פזמון או פיוט מאותן שחברו האחרונים, רק מאותן שחברו הראשונים כו' על דרך האמת. אבל אלו האחרונים שלא ידעו דרך קבלה אינם יודעים מה שהם אומרים, וטועים בסדר דיבורם בלא ידיעה כלל כו', ובפרט יגדל אלקים כו'. עכ"ל.

הרי שלכאור' "מצטיין" פיוט זה בהעדר הידיעה על דרך האמת. ולכן מובנת תמיהתו של ה"משמרת שלום" (שהובאה בגל' תשמג עמ' 16), שמהשימוש שעושה רבינו בתניא בלשון הפיוט, ניכר שהוא פיוט חשוב.

ומ"ש בגל' שם, שגם בתורה-אור בתחילתו מובא מלשון הפיוט "יגדל", והוא הל' "אין לו דמות הגוף ואינו גוף", פורתא לא דק, ושם נאמר "אין לו דמות הגוף ואינו בגדר מקום". אך באוה"ת (שלא ציין איה מקום כבודו, וכנראה כוונתו לחלק בראשית כרך ו עמ' 2046) אכן מובא הל' במילואו (אך בשינוי קטן): "וכנוסח אין לו דמות הגוף ולא גוף" (ודוק בלשון הצ"צ "וכנוסח").

ובאוה"ת שם כותב: "וידוע הקושיא ע"ז בשל"ה, דכיון שאין לו דמות הגוף מכש"כ שאינו גוף", וכוונתו לדברי השל"ה ב"בית נאמן" (דף י, ב), ושם לשונו: כמו שתקן בעל שיר יגדל כו' אין לו דמות הגוף ואינו גוף. עכ"ל.

ויש להעיר, שהקושיא והתירוץ שבשל"ה שם, מובאים גם בפירושו לסידור (בפיוט "יגדל") בשם "רבים שואלים . . ומפרשים . .", אך הוא עצמו ממשיך שם: ואני אומר שיש בזה ענין עמוק וכו'.



רבינו הזקן התגלגל מרוב דביקות

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד - אה"ק ת"ו

בלקו"ש ח"א (ע' 32) מסופר אודות רבינו הזקן נ"ע, שפעם א' כשהגיע בתפלת ר"ה או יוה"כ לאמירת "ובכן תן פחדך", התגלגל על הרצפה תוך כדי אמירת פח . . פח . . , שמרוב פחד לא היה יכול לסיים את התיבה, ורק לאחר זמן מה סיים התיבה: "פחדך". [וכ"ה בתורת מנחם תשי"א ח"א (עמ' 89), שיחות ש"פ בראשית (התוועדות א) תשי"ז, י"ט כסלו תשכ"ג].

ובמגדל עז (ע' רלח) סי' רב נאמר: "הרה"ג הרה"ח ר' שמעון מנשה חייקין זכה לראות בילדותו את חדרו של רבנו הזקן,

שכתליו מרופדים היו בכדי להגן על הרבי בהתגוללו בדביקותו במשך תפלתו". עכ"ל.

ועי' ספר השיחות תרצ"ו (ע' 127) שאדה"ז בעת אמירת חסידות התגלגל על הרצפה מרוב דביקות. [וכ"ה בתורת מנחם תשי"א ח"א (ע' 270), שיחות פורים תשכ"ב, תשכ"ג].

ולהעיר מגמ' ברכות (לא, א): "תניא אמר רבי יהודה, כך היה מנהגו של רבי עקיבא, כשהיה מתפלל עם הצבור היה מקצר ועולה מפני טורח צבור, וכשהיה מתפלל בינו לבין עצמו, אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת, וכל כך למה, מפני כריעות והשתחויות", עכ"ל.

ומבאר רב האי גאון; שהיה רבי עקיבא מתלהב בתפילתו ובתוך כריעותיו והשתחויותיו היה זו מפניה לפניה, ולא היה שם לב. ועי' בס' סיפורים נוראים (להחסיד רבי יעקב קאידנר ע"ה) ע' נז שכתב: "בא אצלי המשרת . . ואמר לי אם רצונך להסתכל בפני אדמו"ר [האמצעי] הנה כעת הוא שעת הכושר, ואמרתי לו אין רצוני בזה כי ידוע לי שהוא הקפיד ע"ז מאד מצד טבעו הצנע לכת, ואמר המשרת על אמונתו שכעת לא יראה אותך כלל . . והלכתי עם המשרת ופתח את הפתח ממחיצת קדשו, והנה אני רואה שכ"ק עומד באמצע הבית בלי שום תנועה חיוניות ופניו בוערים כמראה הלפידים . . ואינו רואה ואינו שומע כי הוא בעולמות עליונים . . " עכ"ל.



נשמות של יחידי סגולה שהגלות לא נגעה בהם

הנ"ל

איתא ב'פלא הרמון' שמות (ע' ז) משמו של רבנו הזקן נ"ע, כי ישנן נשמות של יחידי סגולה שלגבי דידם אינן קיימות התוצאות הרוחניות השליליות של החורבן, ואחד מאלה הוא רשב"י ע"ש – ועי' לקו"ש ח"א (ע' 287) מ"ש עפ"י.

ויש להעיר ממ"ש בפרדס יוסף שמות ח"א (ע' ג) עה"פ וז"ל:

ואלה שמות בני ישראל (א, א) וכן הוא בויגש (מו, ח), ועיין פסיקתא רבתי (פרשת י"א) וילקוט [ריש פרשת שמות], ויש לדקדק למה לא נאמר ואלה בני ישראל, הכי שמותם לבד באו? והבאתי בפרדס יוסף ויחי [דף תתל"ט ד"ה וראיתי] עפ"י משל כי בערי המחוז יש בית הסוהר עבור בעלי הבתים שחטאו באי נקיון בביתם, ולא יושיבו אותם ביחד עם גנבים ושודדים, והפקח נותן מתנה לשר בית הסוהר וכותב שמו בספר הרשימות שיש שם פלוני בן פלוני, וכל העת יושב בבית השר, ונמצא שרק שמו נכתב שם.

וגם בגלות הראשון במצרים גילתה תורה הקדושה סוד גדול, שיוכל להיות שרק שמו יכתב בגלות והוא יכול לשבת בביתו ולעסוק בתורה, כמו שאמרו באבות (פ"ו מ"ב) חרות על הלוחות אל תיקרי חרות אלא חירות, שאין לך בן חורין רק מי שעוסק בתורה, וזה שנאמר ואלה שמות בני ישראל, והבאתי דרוש מענין אחדות. עכ"ל.



נוסח "ספר ההפטרות על-פי מנהג חב"ד"

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, בודאפשט, הונגריה

ב'פתח דבר' ל'ספר ההפטרות על-פי מנהג חב"ד' (קה"ת תשנ"ה) נאמר: "ההפטרות (חסר ויתר, הניקוד וטעמים) הוגהו עפ"י מהדורת הר"ר מרדכי ברויאר בהוצאת מוסד הרב קוק, שנת תשל"ז".

שיטת עבודתו של ר"מ ברויאר הוא — כפי שהוא בעצמו מסכמו בתנ"ך שעם פירוש 'דעת מקרא' (ספר תהלים ע' 31: הנוסח ומקורותיו): " . . מהדורה זו הוגה ע"פ כתר ארם צובה (א), כת"י לנינגרד (ל), כת"י ששון (ש) ומקראות גדולות דפוס ויניציאה רפ"ד-רפ"ו (T). במקום שיש מחלוקת, הכרעתי על פי המסורה או ע"פ מנחת שי או ע"פ הרוב שבין א, ל, ש, T . . .".

ויש לעיין האם מוסמכת ומקובלת עלינו נוסח התנ"ך היוצא משיטת עבודה זו, שהרי כ"ק אדמו"ר זי"ע (במכתבו מימי

הפורים תשכ"ד – 'אגרות קודש' שלו, חלק כג ע' קכז-קכט) יוצא בתוקף רב נגד תוכנית הדפסת התנ"ך ע"פ "כת"י המכונה אלעפז קודקס (כתר תורה!) . . . שהפנים לא יהי' הנוסח המקובל והמקודש שעליו נתחנכו כמה וכמה דורות של בני ובנות ישראל . . . כי אם הנוסח של הקודקס האמור . . . ישלימו את החסר [בקודקס] מכתבי יד אחרים שלדעת המוציאים לאור יש לסמוך עליהם . . . ואף שהשנויים, כפי שהודיעוני, אינם בולטים כל כך ובעיקר הוא בנוגע חסר ויתיר, נקודות וטעמים וכיו"ב, הרי, כנ"ל, אין כאן השאלה בכמות השנויים וכיו"ב כי אם עצם הענין של הקמת מחיצה ופירוד לבבות . . . "ראה שם בארוכה.

[המכתב נכתב בצורת השקפה ולא בסגנון של הלכה וכו', כדי שמקבל המכתב שז"ר ע"ה יוכל להשפיע גם על אנשים לא דתיים וכו' מהאוניברסיטה העברית שימנעו הוצאת התנ"ך 'המתוקן' וכו'. ראה מה שביארתי בקובץ 'אור ישראל', מאנסי, ניו יארק, טבת תשנ"ח, גליון י' ע' קמב ואילך. וב'הערות וביאורים' גליון תשלג ע' 61-62].



לזכות

החתן הת' הנע' וכו' מ' אברהם שמואל שיחי'

עלעוויטץ

והכלה החשובה מרת חנה תחי'

גליק

לרגל ה"ווארט" במוצש"ק פ' וארא, כ"ו טבת

בשעה טובה ומוצלחת



נדפס ע"י

משפחת עלעוויטץ

משפחת גליק

לעילוי נשמת
האשה הצנועה והחשובה
מרת **ריקל ע"ה**
בת ר' **יהושע דוד ע"ה**
ראזענבלום



נפטרה
עש"ק, כ"ה טבת ה'תשמ"ה
ת'נ'צ'ב'ה'

לזכות
הילד שניאור זלמן

לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה
ביום ה', עשרה בטבת
הי' תהא שנת נפלאות חרותנו

יה"ר שיגדל להיות חסיד, ירא שמים ולמדן
לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות אחיו ואחיותיו שיחיו



נדפס ע"י הוריו
הרה"ת שמעון אהרן
וזוגתו מרת דבורה לאה שיחיו
ראזענפעלד

זקניו
הרה"ת אברהם יצחק
וזוגתו מרת קרינא שיחיו
ראזענפעלד

הרה"ת מנחם זאב
וזוגתו מרת חי' ריסא שיחיו
הרמן