ברכת מזל טוב

לידידנו הנעלה והיקר, החשוב והמצויין
רוח המקום ורוח הבריות נוחה הימנו
מסור בלב ונפש לענייני כ״ק אדמו״ר
מחברי המערכת בשנת תשנ״ב-נ״ג
מבחירי התמימים
החתן הת׳ מ׳ **יעקב נפתלי** שיחי׳ **טלזנר**
לרגל נישואיו בשעטומ״צ עב״ג תחי׳
ביום ד׳, ט״ו בשבט

הי׳ **ת**הא **ש**נת **נ**פלאות **ח**רותנו

יה״ר שיזכה לבנות בית נאמן בישראל - בנין עדי עד
כרצון כ״ק אדמו״ר נשיא דורנו
בחיים מאושרים והצלחה רבה ומופלגה בגו״ר

המערכת

ב״ה

פתח דבר

לקראת יום הבהיר **יו״ד שבט** – העשירי יהי׳ קודש, מ״ח שנה לנשיאות **כ״ק אדמו״ר נשיא דורנו**, הננו מוציאים לאור גליון חגיגי מוגדל, הערות וביאורים בתורת כ״ק אדמו״ר נשיא דורנו וכו׳.

ובהזדמנות זו אנו מודים עוה״פ לכל אלו שהשתתפו ומשתתפים בכתיבת הערות וביאורים בקובץ דילן, ובפרט להמשתתפים באופן קבוע. ולמותר להאריך בגודל הזכות והנח״ר שגורמים בזה לרבינו נשיאנו – וכפי שדיבר בזה הרבה פעמים בשיחותיו הק׳, ויה״ר שיתברכו בהצלחה רבה ומופלגה בלימוד התורה ובכל ענייניהם בגו״ר. ובקשתנו להם על להבא, שימשיכו בזה ביתר שאת וביתר עוז, ובפרט בתורת כ״ק אדמו״ר – שיחותיו אגרותיו ורשימותיו הק׳ – באופן ד״ילכו מחיל אל חיל״. וכן בקשתנו שטוחה לכל אלו מאנ״ש והת׳ שיחיו שעדיין לא משתתפים בכתיבה, שיתחילו לכתוב הערות וכו׳ וימסרו לנו ע״מ להדפיסם, ו״יגעת ומצאת תאמין״.

ואנו תפלה להשי״ת אשר תיכף ומיד תקוים בפועל ממש, בשורת הגאולה שנתבשרנו ע״י כ״ק אדמו״ר – ״הנה הנה משיח בא – וכבר בא״.

ונזכה זעהן זיך מיט׳ן רבי׳ן דא למטה כפשוטו, ונזכה לשמוע עד שיחות ומאמרים וללמוד ולפלפל בהם, ובאופן ד״גל עיני ואביטה נפלאות מתורתיך״, תורתו של משיח, ״תורה חדשה מאתי תצא״, למטה מעשרה טפחים, ותיכף ומיד ממש.

המערכת

עש״ק פ׳ בשלח
יום הגדול והקדוש יו״ד שבט
ה׳תשנ״ח
שנת הארבעים ותשע לנשיאות כ״ק אדמו״ר נשיא דורנו

ב״ה

יום הבהיר יו״ד שבט

ש״פ בשלח

ה׳תשנ״ח

גליון י [תשמו]

תוכן העניינים

משיח וגאולה

משיח בונה מקדש 7
זעקת התאנה לעתיד לבא [גליון] 10
״שהלוים של עכשיו יהיו כהנים לעתיד״ [גליון] 14

רשימות

בן הצרפתית ובן השונמית..... 15
הנס דמכת דם 16
מדבר בזמן הזה לשיטת הרמב״ם..... 17
בענין הנ״ל [גליון] 22
ב׳ אופנים בנס 25
בענין פינוי מתים – לענין קבר ״שלו״ 27
הריגת עשו ע״י בני יעקב 33
דורות הראשונים הולידו לח׳ שנים 34
רשימות חוברת קל..... 35

לקוטי שיחות

יעקב אבינו לא מת..... 38
מינוי מלך מדעת כל ישראל 40
מכת חושך 44
דברים בטלים בהיתר..... 46
בפירוש תיבת ״שמר״..... 48
הידיעה שלפני הצמצום ושלאחר הצמצום במשנתו של
הרמב״ם [גליון] 50

שמש בגבעון דום 55
סור מרע ועשה טוב ביציאת מצרים 56

שיחות

סתירות בין היד והמורה 58

נגלה

מקום פטור בכרמלית 59
בענין שיעור המלאכות דאורג ותופר וכותב וכו׳ 63
בדין כרמלית שתופסת עד עשרה 67
בין העמודים 69
מודה בן עזאי בזורק ומושיט 72
איצטבא שלפני העמודים 75

חסידות

בריאת הזמן 76
דירה בתחתונים מצד המטה 79
נר אלקים נשמת אדם [גליון] 82

הלכה ומנהג

דעת אדמו״ר הזקן בענין פתיחת מיני ״קענס״ וקופסאות
וכדומה בשבת 84
הערה בדיני בורר בשו״ע אדה״ז 87
מנהגנו במים אחרונים 90
״א-ל ארך אפים״ כשאין אומרים תחנון [גליון] 91
חילול שבת בפקו״נ ע״י ישראל 93
אפיית פת לכבוד שבת 94
בענין שיעור מצוות הוכחה [גליון] 96
בענין הנ״ל 98
בדין בישול אחר בישול 99
בדין הרואה נר חנוכה [גליון] 105
בענין בורר אוכל מתוך פסולת [גליון] 107

פשוטו של מקרא

בפירש״י פרשתנו יד, ג 109

בפירש״י ד״ה בלב ים (שמות טו, ח) 109
בפירש״י שמות ה, כ ויפגעו את משה וגו׳ [גליון] 110

שונות

עוד בענין הפיוט ״יגדל״ 114
פירוש ״רש״י״ ותוס׳ למס׳ תענית 116
הזכרת שם המחבר בתחילת הספר 118
דיינים ופסקי הלכה - גברא או חפצא? 119

הוספה 126

מספר הפאקס לשלוח הערות
(718) 773-4115 או (718) 756-3411

משיח וגאולה

משיח בונה מקדש

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

כתב הרמב"ם בפי"א מהל' מלכים ה"ד: "ואם יעמוד מלך מבית דוד .. ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמת ה' הרי זה בחזקת שהוא משיח. אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי, ואם לא הצליח עד כה או נהרג בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה, והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים שמתו". עכ"ל.

והנה ראיתי קושיא נאה מה שהקשה ידידי הגאון החסיד וכו' חבר הבד"צ דק"ק קראון הייטס מו"ה יוסף אברהם הלוי העלער שליט"א בספרו "קונטרס הלכתא למשיחא" (סי' טו): "ונמצא [מדברי הרמב"ם הנ"ל], שיש היכא תמצא שהביהמ"ק לא יבנה ע"י משיח צדקינו אלא ע"י מלך אחר ממלכי ב"ד, וא"כ איך כתב כאן בה"א שהמלך המשיח יבנה ביהמ"ק?

וי"ל דאם עדיין לא נבנה בימיו אז יבנה ע"י מלך המשיח, אבל איה"נ שיכול להבנות ע"י מלך אחר וצ"ע.

אבל עי' בויק"ר פ"ט, ו (במדב"ר פי"ג, ב): "מלך המשיח שנתון בצפון יבא ויבנה ביהמ"ק הנתון בדרום הדא דכתיב (ישעי' מא, כה) העירותי מצפון ויאת ממזרח שמש", הרי מפורש דביהמ"ק יבנה ע"י משיח דוקא, וכ"ה גם פשטות לשון הרמב"ם הנ"ל". עכ"ל, והיא קושיא עצומה לכאו'.

ויש להוסיף דה"נ מפורש גם בשיר השירים רבה (פ"ד, לא) דמשיח בונה מקדש ע"ש. – ועיין גם ברמב"ם הל' מעשה הקרבנות (פ"ב הי"ד), דמשיח בונה הבית השלישי ע"ש.

והנראה בזה לתרץ עפמ"ש בהתוועדויות תשמ"ח חלק ב (עמ' 559 ואילך) – בקונטרס "והחי יתן אל לבו (סי' ה') שמתווך בין הדעות אם הביהמ"ק השלישי יבוא משמים או ע"י משיח וכתב: ד"יש לומר, ע"פ המבואר במארז"ל שיש "ביהמ"ק של מעלה" ו"ביהמ"ק של מטה" (תנחומא משפטים יח, ויקהל ז, ועוד), וכן "ירושלים של מעלה" ו"ירושלים של מטה" (ועד ש"אמר לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא בירושלים של מטה" [תענית ח, א]), ועפי"ז, המקדש שבנוי ומשוכלל למעלה, "מקדש אדנ-י כוננו ידיך", יגלה ויבוא מן השמים, ויתלבש במקדש של מטה שיבנה ע"י משיח צדקנו.

וההסברה בזה – שרצונו של הקב"ה שביהמ"ק דלעתיד לא יהי' "נהמא דכיסופא" [ראה ירושלמי ערלה פ"א ה"ג. לקוטי תורה צו, ז, רע"ד. ובכ"מ] לגמרי (מעשה ידי הקב"ה בלבד), אלא גם באופן ד"קב שלו", שהרי "אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבין של חבירו" [ב"מ לח, א], ולכן צ"ל גם באופן ד"ועשו לי מקדש", מעשה ידי אדם, כאמור, שמקדש של מעלה יורד ומתגלה ומתלבש במקדש של מטה.

. . תווך זה (דהעמדת השערים) מיוסד על מ"ש [איכה ב, ט. וראה במדב"ר פט"ו, יג] "טבעו בארץ שעריה", ששערי ביהמ"ק "טבעו בארץ", ולעתיד לבוא יעלו ויתגלו ויעמידום במקומם, וע"פ המבואר במס' ב"ב (נג, ב) "הבונה פלטרין גדולים . . ובא אחר והעמיד להן דלתות קנה", נמצא, שהעמדת הדלתות (שנעשו בידי אדם) נחשבת כבניית ביהמ"ק כולו.

אמנם, עפי"ז נמצא חידוש גדול באופן עשיית המקדש ("ועשו לי מקדש") – שדוקא ביהמ"ק השלישי (תכלית השלימות) תהי' (התחלת) עשייתו מהשערים, דלא כהמשכן ומקדש שהתחלת עשייתו מהארון וכו'.

ולכן מסתבר יותר להוסיף גם האמור לעיל – המקדש של מעלה יורד ומתלבש במקדש של מטה (שנעשה כולו בידי אדם). ונוסף לזה, יעמידו גם השערים (דבית ראשון) שעל ידם קונים בני ישראל גם את כל פרטי הבנין דמקדש של מעלה". עכ"ל.

והנה המשיח שבונה המקדש דלמטה הוא "בחזקת משיח" בלבד (ועי' מה שהארכתי בזה ב'הר המלך' ח"ב (ע' שכה ואילך), ויתכן שיבנה המקדש דלמטה ולא יקבץ נדחי ישראל, ונמצא שהוא לא יהי' "משיח ודאי" (אפי' שישאר בחיים) אלא אחר (יתכן אפילו מן המתים), והמקדש שלמעלה שיורד ומתלבש בהמקדש שלמטה, זהו רק בתקופת "משיח ודאי" ולא לפני זה.

והנה במצב שה"בחזקת משיח" לא יהי' "זה שהבטיחה עליו תורה", ויבא אחר במקומו שיהי' "משיח ודאי", א"כ אז ירד ויתלבש המקדש שלמעלה בהמקדש שלמטה, ואז ה"משיח ודאי" יעמיד את השערים (דבית ראשון) "שעל ידם קונים בני ישראל גם את כל פרטי הבנין דמקדש של מעלה", ונמצא "שהעמדת הדלתות נחשבת כבניית ביהמ"ק כולו".

נמצא שאפילו שה"בחזקת משיח" בנה המקדש (שלמטה) ו"לא הצליח עד כה (לקבץ נדחי ישראל) [ונשאר בחיים, אלא שהקב"ה שלח אחר (אפילו מן המתים)] או נהרג, בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה", אפ"ה כשיקום "זה שהבטיחה עליו תורה", אזי ירד המקדש שלמעלה ויתלבש בהמקדש שלמטה, ואז הוא יעמיד את השערים ש"נחשבת כבניית ביהמ"ק כולו". – ולפי"ז לק"מ, דאיך שלא יהיה המלך המשיח בונה מקדש, דאם ה"בחזקת" ממשיך בעצמו להיות "בודאי" א"כ הרי בנה (תחלה) המקדש דלמטה, ואח"כ יעמיד את השערים בהמקדש שלמעלה שהתלבש בהלמטה, "ואם לא הצליח עד כה" אזי יעמיד אחר את השערים, ויהי' "נחשב כבניית ביהמ"ק כולו", וא"ש מאד.

והנה ע"פ הנ"ל נראה לבאר עוד ענין;

בנוסח הקדיש דרבנן שבסוף כל מסכת מבואר דתחיית המתים קודם לבנין ביהמ"ק, וזה נוסחה: "ולאחיא מתיא .. ולמבני קרתא דירושלם, ולשכלל היכליה בגוה". – ושואל הר' צבי לנדא בשבועון בי"מ (גליון 28 עמ' 27): "ויש לברר מתי נתקן נוסח זה", עכ"ל. – ובהערת המערכת שם מביאים ממכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע מיום ז' מרחשון תשכ"ו, וזלה"ק:

"בנוסח הקדיש (דסיום מס') ולאחי' כו' ולמיבני כו' ולמיעקר כו' – צ"ע שהענינים בו באים שלא על סדר הזמן, ראה ברכות מט, א. זח"א ס"פ ח[יי] ש[רה], קלט, א. רמב"ם הל' מלכים ספי"א, מכ' כ"ק אדנ"ע [אג"ק שלו ח"א אגרת קל] . .

ז"ע ראיתי שציין כ' בזהר שם מס' כתם פז". עכלה"ק.

וז"ל: בכתם פז כתב שמכאן אנו למדים כי הנוסח האמיתי בקדיש של רבנן כמנהג הספרדי דהוא עתיד לחדתא עלמא ולשכללא היכלא ולמיפרק חייא ולאחאה מתייא וכו'.

ונראה דלא צריכים לשנות ח"ו מהנוסח שמופיע בגמ' שלפנינו אלא שצריכים להתעמק ולהבין עומק נוסח זה.

ועי' בגליון תשמא (בתחלתו) שכתבתי לבאר, שהרמב"ם וכו' מיירי בסדר הזמן של מצב ד"לא זכו", משא"כ בנוסח הקדיש דרבנן מיירי במצב של "זכו" עיי"ש באורך,

– ולפי הנ"ל י"ל דגם הקדיש מיירי במצב של "לא זכו", דמקודם בונה "בחזקת משיח" המקדש דלמטה, ולאחר קיבוץ נדחי ישראל נהפך להיות (הוא או שבא אחר במקומו) "משיח בודאי", ואז ירד ויתלבש המקדש דלמעלה בהמקדש שלמטה – "לשכלל היכליה בגוה", ומשיח יעמיד את השערים ["לשכלל" =לתקן, ולא "למבני" (כמו שנאמר לגבי "קרתא דירושלים" לפנ"ז)], כי הבני' היה כבר קודם, והתיקון הוא גם העמדת השערים "שנחשב כבניית המקדש כולו".

וא"כ, אין שום סתירה בין הרמב"ם לנוסח הקדיש, כי הרמב"ם מיירי בתקופה הראשונה של "בחזקת משיח" שבונה המקדש דלמטה (תקופת "לא זכו"), ונוסח הקדיש מיירי בתקופה השני' שאח"כ ("זכו") ש"משיח ודאי" מעמיד השערים בהמקדש שירד מלמעלה שהתלבש בהמקדש שלמטה, וא"ש.

◆ ◆ ◆

זעקת התאנה לעתיד לבא [גליון]

הת' מ"מ רייצס
תות"ל מגדל העמק

בגליון ז [תשמג] הבאתי את דברי הרב זוין ז"ל (בספרו "לאור ההלכה" ע' ריג) שהוכיח ממרז"ל (יל"ש ירמי' רמז שטו) שלע"ל תזעק התאנה "שבת היום", שמנוחת השבת אינה רק על האדם כי אם גם על העולם – והקשתי, שהרי בהמשך הילקוט מביא עד"ז גם בנוגע לנדה, ושם אין שייך כלל לומר שהאיסור הוא מצד העולם, כמובן, וא"כ גם בנוגע לשבת א"א להוכיח מזה, דלא כהרב זוין.

ובגליון ח [תשדמ] כתב הרב אולידורט שי', "שכדברים האלה (של הרש"י זוין) הביא כ"ק אדמו"ר בשיחת אחש"פ תשל"ו (שיחה ז) שמאותו מדרש משמע שהאיסור (דאיסורים זמניים) הוא ב"חפצא", עיי"ש".

ובנוגע לעצם קושייתי כתב תירוץ מוזר ביותר, שמכיון שהמדרש מביא ב' דוגמאות וצריך להבין הצריכותא שבשניהם, לכן מסתבר שבדוגמא הא' בא להשמיענו שאיסור שבת הוא בחפצא.

[וכמובן שתירוץ זה אינו מתחיל כלל ועיקר, שהרי בילקוט שם בא לבאר העילוי שיהי' לע"ל (עיי"ש), ואיך נכנס כאן ענין צדדי לחלוטין, גדר איסור שבת?!] ומסיים הרב הנ"ל בעצמו שתירוצו דוחק.

והנה, אמנם נעלמה ממני שיחה זו מאחש"פ תשל"ו, ות"ח על מראה מקום חשוב זה. אך לאחר העיון בשיחה, נראה שאין כוונת רבינו כדברי הרב זוין, ומדובר בב' ענינים שונים לחלוטין. ואמנם, דברי רבינו מובנים שפיר, אך דברי הרב זוין עדיין תמוהים.

והוא: בכלל, אפשר להגדיר את איסור השבת בג' אופנים.

א) האיסור הוא רק על הגברא, ועל המעשה עצמו לא חל שום איסור, וכפי שמביא שם בשיחה מהירושלמי, שהקורע בשבת (על מתו ל"ע) יוצא י"ח, כי אין מעשה דקריעה עבירה כלל, ורק שהאדם עבר על רצון ה'.

ב) האיסור אינו רק על הגברא, אלא גם על החפצא דמעשה המלאכה. וכפי שמביא בשיחה מהדין שצריך לברך במוצ"ש על נר ששבת מלאכת עבירה, ובזה חזינן דהדלקת הנר עצמה נקראת חפצא דעבירה (ולא רק שהאדם עבר כו'). וכך הוא ברוב המצוות שהמעשה עצמו מקבל גדר של עבירה.

ג) אפשר לחדש ולומר, שבשבת יש פרט נוסף: האיסור לא חל רק על מעשה המלאכה מצד האדם, אלא שחל איסור על החפץ עצמו שבו עושים את המלאכה. כלומר: התורה דורשת שחפץ זה ינוח וישבות, וכשעושים בו עבירה ה"ז פוגע בהמנוחה דהחפץ. (בנוסף לפגיעה במנוחת האדם).

ואין זה כהאופן הב' שנת"ל, כי כאופן הב' הנ"ל כן הוא ברוב המצוות, וכאופן זה הג' שייך רק לגבי שבת. לגבי איסור נדה, לדוגמא, אף שהמעשה עצמו הוא איסור (כאופן הב') אעפ"כ ברור שאין איסור זה מוטל גם על החדר שבו עושים את האיסור. דווקא לגבי שבת אפשר לחדש ולומר, שהאיסור נתבע גם מצד החפץ עצמו.

והנה, בשיחה שם שקו"ט בב' האופנים הראשונים, ואין הוא נוגע כלל באפן הג'. כ"ק אדמו"ר מביא סברא שמכיון ששבת הוא איסור זמני מסתבר שהמעשה הוא מותר, ורק שבזמנים מסויימים האדם העושה אותו עובר באיסור. ולבסוף מסיק שגם במעשה המלאכה עצמו נקבע האיסור.

ועל זה מביא ראי' מהמדרש, שהתאנה תזעק לע"ל. וכוונתו: אם הי' זה איסור על הגברא בלבד, מדוע התאנה זועקת? הרי לא נעשתה כאן שום מעשה עבירה, ומה ענינה לחובת גברא? אלא ע"כ שהתאנה "רואה" כאן מעשה עבירה, מעשה המנוגד לרצונו ית' וע"ז זועקת.

ואין הכוונה שזועקת משום ש"גם היא עוברת עבירה" (כאופן הג'); – זה שתזעק הוא משום שתהי' בביטול לרצון העליון (כמבואר בכ"מ בנוגע למצב דלע"ל, ועי' קונטרס הלכות תושבע"פ שאינן בטילין לעולם), ו"לא תוכל לסבול" שמתרחש מעשה המנוגד לרצון הבורא.

[ולחזק ההוכחה שאין כוונת כ"ק אדמו"ר כאופן הג': הגע בעצמך – כ"ק אדמו"ר מביא בתחילת השיחה סברא שאיסור שבת הוא פחות מכל איסור התורה, והוא רק על הגברא (כאופן הא') – ובחדא מחתא מחדש מן הקצה אל הקצה שהוא יותר מכל איסורי התורה ואינו רק על האדם אלא גם מצד העולם (כאופן הג')?!]

וא"כ אין קושיא על זה מהזעקה דאבן בביאת נדה, כי גם שם הוא מעשה עבירה, ומכיון שהאבן בטילה לרצון העליון כו', "אינה יכולה לסבול" זאת וזועקת "נדה היא".

וכ"ז בנוגע להשיחה; הרב זוין רוצה לחדש יתירה מזו, ולומר שהאיסור הוא מצד העולם וכאופן הג', וע"ז מביא ראי' מהמדרש הנ"ל, שלטענתו זועקת התאנה משום שזה פוגע במנוחה המוטלת עליה. וע"ז כתבתי דזה אינו, דא"כ יוקשה מנדה.

וזה לך האות שדברי רבינו ודברי הרב זוין ב' ענינים הם: כ"ק אדמו"ר מתבסס על חקירת הר"י ענגעל ("אתוון דאורייתא" כלל יו"ד. "בית האוצר" כלל קכה, קכז). והרב זוין ב"לאור ההלכה" אינו מביא חקירה זו כלל. – ודאי איפוא שאין זה שייך כלל.

◆

אגב אורחא יש להתעכב על ה"צריכותא" בב' הדוגמאות במדרש (שהעיר ע"ז הרב הנ"ל), וי"ל זה בפשטות:

בביטול לרצון העליון שיהי' בעולם לע"ל אפ"ל ב' אופנים, א) "שלא תוכל לסבול" היפך רצון העליון. ב) שתכריז מצד עצמה את הרצון העליון. כלומר: יתכן ואמנם הוא בטל לרצה"ע אך אינו פועל בזה, ורק כשנפגש בהיפך רצון העליון – זועק. ויתכן והוא כ"כ בביטול עד שפועל ומגלה את רצון העליון.

והן הן ב' הדוגמאות: בתאנה העבירה "נוגעת" בה עצמה (אף שכנ"ל העבירה היא מצד האדם ולא מצד העולם, כנ"ל בארוכה). ולכן זועקת; באבן העבירה אינה "נוגעת" בה, ובכ"ז זועקת כי היא עצמה נעשית לכלי ביטול שע"י מתגלה רצון העליון. ודו"ק.

ועוד י"ל בפשטות, שכאן בצומח – וכאן בדומם. וק"ל. (והוא באופן ד"לא זו אף זו").

◆ ◆ ◆

"שהלוים של עכשיו יהיו כהנים לעתיד" [גליון]

הת' חיים אליעזר זלמנוב
תלמיד בישיבה

בגליון ט [תשמה] הביא הת' מ.מ.ר. מ"ש בתניא פ"נ שהלוים של עכשיו יהיו כהנים לעתיד, ומבאר שזה מצד שלעת"ל יתעלה בחי' הגבורות שזוהי עבודת הלוים – שירה ענין העלאה, ומביא ראי' ממש"כ שם בתניא "ועבודת הלוים היתה להרים קול רנה ותודה בשירה וזמרה בניגון ונעימה בבחי' רצוא ושוב", שכידוע גבורה הוא העלאה וחסד המשכה מלמעלמ"ט. ולעת"ל תהי' עלי' בנשמות הלויים (גבורה) למעלה מהכהנים עכשיו.

ומקשה למה לא יהי' העלאה גם בעבודתם, אלא שתשאר פחותה מעבודת הכהנים, עי"ש.

והנה נ"ל שאפשר לבאר בהקדים מש"כ בד"ה ואלה תולדות תשח"י (סה"מ תשח"י עמ' 301-300) שאברהם עניינו בחי' שוב ויצחק עניינו רצוא, ומבאר לאח"ז, שזהו מצד שעבודת אברהם היתה בבחי' אהבה, שזהו מצד הריחוק ויש לו אהבה להשי"ת, ועבודת יצחק היתה בבחי' יראה להקב"ה שבא מצד קירוב, וזהו ג"כ ענין רצוא ושוב, שרצוא הוא מצד שרוצה להיות בקירוב מקום, ושוב הוא מה שנמצא בריחוק, וזה מצד שאברהם ויצחק הם חסד וגבורה (ימין ושמאל).

ועפ"ז אפשר לפרש שעבודת הלוים היא בבחי' רצוא ושוב (כמ"ש בתו"א שם) וגם לעת"ל תהי' זאת עבודתם, אלא שהיות שכעת מצד נשמתם הם בגבורה, תכלית ועיקר עבודתם הוא בקו השמאל – רצוא (גבורה). ולעת"ל שנשמתם תעלה למעלה מכמו היותם עכשיו, אע"פ שעבודתם תשאר בבחי' רצו"ש, הנה בכ"ז העיקר יהי' בקו הימין – שוב (חסד), אבל בפועל ממש עצם עבודתם תשאר כמו שהיא, אלא שהעיקר ישתנה לפי מדרגת נשמתם [ואולי אפשר לדייק ג"כ מש"כ שם בתניא ש"שוב"

עניינו אהבה עזה עיי"ש (ומש"כ בלקו"ת ד"ה וספרתם לכם שרצוא ענינו חסד, אולי אפ"ל בדוחק שמדבר בלעת"ל, ואכ"מ)].

◆ ◆ ◆

רשימות

בן הצרפתית ובן השונמית

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ברשימות חוברת קכט בביאור הסוגיא (נדה ע, ב) ד"שלשה דברי בורות, אשתו של לוט וכו'" מביא הרבי הקושיא שהובאה בשם ראשונים מפני מה לא שאלו לבן הצרפתית דקדם לבן השונמית עיי"ש, ובלקו"ש חי"ח (פ' חוקת ב') הערה 20 הובא משו"ת הרדב"ז (ב' אלפים רג) דמזה יש להביא ראי' כדעת האומרים דבן הצרפתית לא מת וכן הביא הרד"ק (מלכים א' יז, יז) בשם יש מי שאומר עיי"ש, וכן הובא ממו"נ ח"א פמ"ב, ובמפרשי המו"נ שקו"ט בכוונת הרמב"ם עיי"ש, (ויש להוסיף גם בשו"ת חת"ס יו"ד סי' שלח דשקו"ט בדעת הרמב"ם במו"נ ומסיק דלדעת הרמב"ם בן הצרפתית מת משא"כ בן השונמית אפשר דלא מת ולדעת אנדלוסין הוא בהיפך עיי"ש).

ויש להוסיף בענין זה, דבקושיית התוס' (ב"מ קיד, ב) בד"ה אמר ליה דהאיך החיה אליהו בנה של האלמנה הא הי' כהן ואסור לו לטמאות, הנה בשטמ"ק שם תירץ בשם רבנו פרץ דלא מת ממש אלא נתעלף והיינו דכתיב אשר לא נותרה בו נשמה עיי"ש, ועי' גם בהעמק שאלה (קסז אות יז) שכ"כ מדיליה, ומביא גם הראי' מה ששאלו מבן השונמית דוקא ולא מבן הצרפתית, וכן משמע בדברים רבה פ' האזינו (פ"י אות ג) דחשיב אלישע החי' את המת ולא חשיב אליהו, אבל בבראשית רבה פע"ז חשיב גם אליהו וכן הוא בפסחים סח, א, עתידין

צדיקים שיחיו את המתים כו' בשן זה אלישע גלעד זה אליהו כו', ומסיק שמדרשים חלוקים הם, (ויש להעיר גם דלפי אותה הדיעה דבן הצרפתית לא מת ממש אפשר לבאר למה רק בבן הצרפתית כתוב תשוב נא נפש הילד ולא כתוב כן אצל בן השונמית וכדדייק בהרשימה כיון דסב"ל שלא מת ממש), וראה פרקי דר"א פל"ג שכתב בהדיא דחלה ומת ובהגהות רד"ל שם (אות ד) האריך בזה וכתב דנראה דאנשי אלכסנדריא היו חושבים דלא מת ממש ולכן לא שאלו מבן הצרפתית, וזהו גם הטעם דכשענה להם מת מטמא ואין חי מטמא לא הביא להם ראי' מאליהו שהי' כהן דבשלמא למה נטמא לו מקודם א"ש משום פקוח נפש כמו שכתבו התוס' בב"מ שם, אבל אי נימא דגם אח"כ מטמא איך נגע בו אח"כ כדכתיב ויקח אליהו את הילד וגו' ומוכח דשוב אינו מטמא, אלא דכיון לפי שיטתם לא מת ליכא מזה שום ראי' עיי"ש.

ועי' גם סנהדרין קיג, א, ביקש אליהו רחמים למסור לו מפתח של תחיית המתים וכו' ובמדבר רבה (נשא פי"ד, א) שאליהו מעיד שכבר החייתי את המת בנה של הצרפתית ועוד. והרבי בהרשימה לא נחית לשקו"ט זה כיון דבפשטות הוא כדמסיק הרדב"ז דנתברר בכ"מ בתלמוד ובמדרשות שאליהו החיה את המת.

הנס דמכת דם

ב) במש"ש דבאופן הנס דמכת דם אפשר לבאר בב' אופנים: א) שהנס נמשך בכל רגע כי נשאר מציאותו מים, ב) דברגע אחד נהפכו המים לים עיי"ש. – יש להעיר גם ממ"ש בלקו"ש חכ"ו פ' וארא (ב) ע' 51 שבכללות מצינו ב' אופנים בנס כנ"ל, ולאופן הא' שלא נשתנה מהות הדבר, מביא דוגמא ממכת דם וסב"ל בפשיטות שהי' צריך נס בכל רגע לעשותו לדם, ומביא ראי' לזה שלא נאמר בהכתוב ע"ד החזרת המים לדם למים כמ"ש בצפרדע, שהי' פעולה ונס פרטי שהדם יחזור למים עיי"ש, וכדמוכח גם מהא דגיגית מלאה מים ישראל שותה מים והמצרי דם (ראה בההערות שם) וכן הוא בלקו"ש ח"ה ע' 176 וראה גם חל"א וארא ג', וראה בס' פרדס יוסף (וארא ז, כא) שחקר ג"כ באופן הנס דדם כנ"ל אם כאופן הא' או כאופן הב' ומביא ראי'

כאופן הא' ממ"ש והדגה אשר ביאור מתו דלכאורה פשיטא כיון שנעשה דם פשיטא דמתו, משא"כ לאופן הא' ניחא דכיון דבעצם הי' מים לכן הי' צריך לנס מיוחד שהדגים ימותו, ומקשה דלכאורה מצד דלא עביד הקב"ה ניסא למגנא הי' צ"ל יותר כאופן הא', (משא"כ בהרשימה נסתפק בזה) ומבאר דאם הי' כאופן הב' נמצא דבכדי שאצל ישראל יהי' זה מים צריכים לזה נס מיוחד, ואז לא היו ישראל יכולים ליהנות ממנו משום דאין נהנין ממעשה נסים, משא"כ כשהנס הי' ביד מצרים הרי זה מותר לישראל עיי"ש, ויל"ע קצת דבהרשימה משמע שיש להסתפק באופן פעולת נסים בכלל אם הוא כאופן הא' או כאופן הב', ובלקו"ש הנ"ל מבואר בפשיטות שישנם נסים כאופן הא' וישנם כאופן הב', ועוד חזון למועד לעיין יותר ברשימה נפלאה זו בע"ה.

◆ ◆ ◆

מדבר בזמן הזה לשיטת הרמב"ם

הערות ברשימה חוברת כט

הנ"ל

הרמב"ם הל' שבת ריש פי"ד כתב: "איזו היא רשות הרבים מדברות ויערים ושווקים ודרכים המפולשין להן וכו'" דסב"ל דבזמן הזה הוה מדבר רה"ר, (וכ"כ בפיהמ"ש דמתניתין), וכבר הקשו עליו דבשבת ו, ב, משמע דבזמן הזה הוה מדבר כרמלית? והמגיד משנה שם הניח זה בתמיהה, ועי' כס"מ שם שהביא קושיית המגיד משנה וכתב שה"ר אברהם בן הרמב"ם תירץ קושיא זו (בס' ברכת אברהם סי' טו) וז"ל הכס"מ: י"מ בזמן שישראל חונים במדבר והיו מחנותיהם סדורים בו הי' לגבן כמו בקעה ושדה ומאי דדמי להו, ובזמן הזה שאין ישראל דרים בו אלא כל מי שירצה הולך ועובר בתוכו הוא רשות הרבים, וטעמא דמסתברא הוא, ולענין יערים לא דמי לים ובקעה שהים אין תשמישו נוח כיער, והבקעה ואצטוונית וקרן זוית אעפ"י שיש רשות לרבים להכנס לתוכן אין להם צורך בהן כיער שהכל צריכים לעצים ולהם דרך עליו כמדבר, עכ"ל. היוצא מדבריו דלפי שיטת הרמב"ם הגדר ד"רשות הרבים" הוא שהוא מקום

שכל מי שירצה יכול ללכת שם (ועי' בפי' קדמון ממצרים שכתב וז"ל: רשות, עיקר זו המילה היא מאמר וממשלה כדכתיב כרשיון כורש מלך פרס (עזרא ג, ז) וכו' ואמרו מזה הלוקח רשות מרבו כלומר שיעשה זה ממאמרו וממשלתו ומזה קראו למקום שהיחיד לבדו שולט בו רשות היחיד, ולמקום שכל הרבים שולטין בו רשות הרבים וכו' עכ"ל), וצריכים למקום זה, ואי"צ שם ששים רבוא דוקא וכו' ולכן סב"ל דמדבר הוא רה"ר בזמן הזה.

והנה לכאורה מפשטות דבריו משמע דבזמן שהיו ישראל שרויין במדבר הי' כל המדבר רשות היחיד כיון שהיו מחנותיהם סדורים בו, אבל פשוט דאינו כן דהרי כל הדין דרה"ר ילפינן ממדבר כמבואר לעיל ה, א, וגם הרי מבואר דילפינן מלאכת הוצאה מויעבירו קול במחנה כו' שלא יוציאו נדבותיהם בשבת לרה"ר, הרי בהדיא שאז הי' שם דין רשות הרבים? ומבואר לקמן צו, ב, בהדיא דמחנה לוי' רה"ר הואי, וכבר עמדו המפרשים בביאור ענין זה, ובס' מעשה רקח כתב דכוונת ה"ר אברהם היא דבזמן שהיו ישראל שרויין במדבר והיו מחנותיהן סדורין הי' המדבר מוקף מהם והם היו האדונים אז לפי שעתן, הנה לגבי דידהו ודאי הי' המדבר רשות הרבים גמור, מ"מ מהאי טעמא גופא לגבי אחרים לאו הוה רשות הרבים [דלגבי אנשים מבחוץ כיון שישראל היו שם לא היו הם יכולים ללכת שם] וזהו כוונתו "לגבן" לגבי דידן, וזהו מה שתירצו בגמ' כאן בזמן שישראל שרויין כלומר דמהאי טעמא לא תני בבבריתא הא' מדבר דהברייתא איירי לגבי דידן, ובזמן ההוא הי' רה"ר אלא אצלם דוקא, ורק בזמן הזה שהוא הפקר לכל בשווה ה"ז רשות הרבים לכל, משא"כ אז הי' זה רה"ר רק להם עיי"ש.

אבל דבריו אינם מובנים (וכבר הקשה עליו בס' דברי ירמיהו שם) א' מנלן לומר שלא הי' רשות לאחר ללכת שם, ואפילו אי נימא כן, הרי לפועל נעשה אותו השטח על ידם רשות הרבים, וא"כ אפילו אם אחר בא לשם והוציא מרה"י לרה"ר ודאי חייב ומהו הפירוש דלגבי דידן אין זה רשות הרבים?

ובהרשימה הביא הרבי שיש שתירצו הגמ' לפי הרמב"ם דברייתא הב' איירי בזמן הזה לכן חושב "מדבר" כיון שכל

המדבר הוא רשות הרבים, אבל ברייתא הא' קאי על הזמן שהיו ישראל שרויין שם וכיון שהיו שם אז כמה רשויות, לכן לא פסיקא לי' למיחשב מדבר סתם שלא נטעה לומר שכל המדבר הוא רשות הרבים וזה אינו.

אבל הרבי תמה ע"ז דרשות אחר שהיו שם היו האוהלים שהם רשות היחיד, (או צדדיהן וכו' שהוא מקום פטור מן התורה) וא"כ אין מקום לטעות ולומר שגם אהליהם היו רשות הרבים ולמה לא פסיקא ליה למיחשב מדבר?

ואח"כ מביא הרבי תירוצו של ה"ר אברהם הנ"ל ומבאר דכיון שהיו המחנות סדורים, הרי לא כאו"א הלך לכל מקום ובמקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יהודא כו' ורק במחנה לוי' שהכל שכיחים אצל מרע"ה רה"ר היא. היינו דזה ודאי דמחנה לוי' הי' אז רה"ר כמפורש בגמ', אלא דמחנה ישראל שהיו הדגלים סדורים לפי כל שבט ושבט הי' זה כרמלית, ובמילא יש לפרש תירוץ ר"א, דלכן לא חשב ברייתא הא' המדבר כיון שהי' שם שטח גדול (ג' פרסי על ג' פרסי כדאיתא בברכות נד, ב ובכ"מ, וראה רשימות חוברת קה בארוכה) שאינו רשות הרבים, או כמו שפירשו המפענחים שבא בהמשך לתירוץ הראשון דבמילא לא פסיקא ליה למיחשב מדבר בכדי שלא נטעה דגם מחנה ישראל הוה רה"ר. (אבל לכאורה לא משמע כ"כ שתירוץ ר"א בא בהמשך לקודם).

וע"ז כתב הרבי דלכאורה תירוץ זה דוחק קצת, ויש לפרש שהכוונה היא דמ"מ מי אומר ששבט אחד לא הי' הולך גם ברשות של שבט אחר, ואפילו אי נימא שלא הי' כ"כ רגיל ללכת לשבט אחר, אבל מ"מ כיון שיכולים ללכת שם אף שאינם הרבה, הרי הרמב"ם לא סב"ל דצריך ששים רבוא וכו' והעיקר הוא דרבים יכולים ללכת שם (אבל אין לפרש הכוונה דאפילו אי נימא שלא היו הולכים של משבט אחר מ"מ מחמת שבט זה עצמו ה"ז רה"ר כיון דאי"צ ששים רבוא, דלכאורה לא מסתבר לומר כן, דאם נימא שיש שם שליטה רק לשבט אחד לבד לא מסתבר לומר דעי"ז יהי' רשות הרבים), ועי' מאירי על המשנה שכתב בתו"ד: "ומשה הי' עומד במחנה לויה והיא היתה רשות הרבים שכל בני ישראל היו באים שם לדון ולשאול ואין מי

שימחה בידו, ומחנה ישראל כאו"א הי' יודע בו רשותו ואין לחבירו רשות עמו", אבל גם בזה לכאורה אין כוונתו שלא היו יכולים ללכת שם בלי רשות דמהיכי תיתי לומר כן, ולכן גם ע"ז מקשה הרבי דמ"מ צ"ל רשות הרבים כנ"ל ובפרט דאי"צ ששים רבוא וכו', ולכן נקט הרבי דמסתבר לומר לפי שיטת הרמב"ם דגם מחנה ישראל מחוץ להאוהלים הי' רשות הרבים. (וראה בגליון דש"פ וארא ע' 20 מ"ש הרב הרץ שליט"א ועוד בזה).

מוציא מרה"י לרה"ר דרך מקום פטור

והנה לעיל ו, א, הקשה הגמ' לרבנן דמוציא מרה"י לרה"ר דרך סטיו חייב היכא אשכחנא כה"ג במשכן ומסיק שכן הי' בצידי רה"ר וכו' ואפילו לר' אליעזר דצידי רה"ר כרה"ר מודה היכא דאיכא חיפופי וכו' עיי"ש (והתוס' הקשה ע"ז מהסוגיא דעירובין צד, א, עיי"ש), והנה אי נימא כר"א שכל מחנה ישראל הי' כרמלית קשה דלמה לא קאמר הגמ' בפשיטות שכל הוצאה שם הי' ע"י מקום פטור מן התורה עד מחנה לוי', ומשמע מזה בפשטות כדעת הרבי שבאמת הי' זה רשות הרבים.

אבל יש לתרץ גם לפי ר"א כי מכיון שנתבאר טעמו שהי' כרמלית מצד סידור הדגלים דכל שבט הי' לו מקומו, הנה סידור זה הי' באחד לחודש השני בשנה השנית (פ' במדבר ב, א, וראה רשימות קה, והערות וביאורים גליון תשלה בזה) נמצא דעד אז שהיו כולם מעורבים זה בזה ודאי הי' כל המדבר רשות הרבים, וראה גיטין ס, א, דבר"ח ניסן הוקבע הג' מחנות וזה הי' לאחר בנין המשכן, ובמילא נמצא דההוצאה לבנין המשכן לא הי' ע"י כרמלית דאז הי' עדיין רשות הרבים ושפיר הוצרך הגמ' להביא מצידי רשות הרבים וכ"כ בחי' החת"ס לעיל ו, א.

ואח"כ ממשיך הרבי די"ל בתירוץ הר"א משום שבזמן שהיו ישראל במדבר הי' מצמיח (כמ"ש התוס' חולין פח, ב בד"ה אלא) ונמצא שהי' שם שטח גדול שלא היו יכולים ללכת דהוה כמו בקעה ושדה וכו', ומקשה דלפי התוס' למה לא תירץ הגמ' ביומא עה, ב, דמקשה דכיון שהי' המן נבלע כו' מה אני מקיים ויתד תהי' לך על אזניך בדברים שבאים להם ממדינת הים, דלמה לא תירץ מצד מה שהי' מצמיח, ומתרץ שהי' צומח מעצמו והי' מעט עיי"ש, ועי' חי' החת"ס חולין שם שהקשה קושיא זו ותירץ

שהי' מצמיח רק מאכל בהמה ולא מאכל אדם, ועי' מדרש תנחומא פ' קדושים אות ז' שהי' כל שבט ושבט עושה לו אמת המים ומכניס אצלו והי' נוטע בו תאנים ורמונים ועושין פירות בני יומן כמו שהי' בתחילת ברייתו של עולם וכו', דלפ"ז אכתי קשה כנ"ל, ותירץ בס' רוח חיים (אבות פ"ג) דכיון דהנך פירות היו כתחילת ברייתו של עולם הנה היו נבלעים ג"כ באברים כמו שהי' בתחילת ברייתו של עולם לפני חטא עה"ד.

המדבר קאי על מדבר הגדול

והרבי תירץ שיטת הרמב"ם באופן אחר, שהרמב"ם מפרש כאן בזמן הזה וכאן בזמן שישראל היו שרויין במדבר כמו לפי רש"י, אלא דאיירי רק אודות "המדבר" דהיינו המדבר הגדול מקום נחש שרף ועקרב דרק זה אינו רשות הרבים כיון שאינו ראוי להילוך בני אדם, ורק בזמן ההוא שהיו הולכים שם עפ"י נס וכו' הי' זה רשות הרבים, אבל מדבר סתם שראוי להילוך בני אדם לכו"ע גם בזמן הזה ה"ז רשות הרבים.

וממשיך לבאר דלמה קאמר ברייתא הב' "המדבר" דהיינו המדבר הגדול, ולא איירי אודות מדבר סתם, כיון דלשיטת הרמב"ם כל מדבר הוה רשות הרבים? (בשלמא לפירש"י ותוס' דברייתא זו איירי בזמן שהיו ישראל במדבר הרי איירי אודות מדבר זה דוקא, אבל לפי הרמב"ם קשה?)

ומתרץ מפני שבעיקר אתי לרבוי מדבר הגדול דאף שהי' זמן שכמה רשויות היו בו, וכן עתה אינו ראוי להלוך בו מצד נחשים וכו' בכ"ז רשות הרבים הוא, וכ"ש שאר מדבריות.

ולכאורה יל"ע דלכאורה נראה שכל מקורו של הרמב"ם דמדבר בזמן הזה הוא רה"ר הוא מכאן, ובשלמא לפירוש ר"א דברייתא הב' דנקיט מדבר איירי בזמן הזה א"ש, אבל לפי פירוש זה לכאורה ליכא מקור מכאן דבזמן הזה ה"ז רה"ר, שהרי הברייתא דנקיט מדבר איירי רק אודות המדבר הגדול בזמן שהיו שרויין במדבר וא"כ אפשר לחלק דרק אז שהשתמשו בפועל ה"ז רה"ר אבל עכשיו לא, ובברייתא הב' לא הזכיר מדבר כלל, ולכאורה אפשר לתרץ דמקורו של הרמב"ם אינו מכאן אלא הוא מהירושלמי ריש שבת דנקט שם מדבר סתם ובפשטות קאי בזמן

הזה, והביאור בהרשימה הוא רק דליכא סתירה ע"ז מהבבלי, כיון די"ל דגם לפי הבבלי הוה מדבר בזה"ז רה"י.

והת' הנעלה וכו' שלום שי' פינסאן אמר דבהרשימה עצמה מבואר זה, שהרמב"ם פירש דמזה גופא שהתנא דברייתא הב' נקרא "המדבר" דוקא דהיינו מדבר הגדול דלכאורה מאי דהוה הוה ולא איירי במדבר סתם הוא משום שרוצה להשמיענו חידוש הכי גדול שיש במדבר דאף שהוא מקום מסוים דמצ"ע אינו ראוי להילוך בני אדם וכו' מ"מ הוה רה"ר, הנה כ"ש דנדע מזה דשאר מדבריות שראוין להילוך בני אדם מצד עצמם דהוה רה"ר, וזהו מקורו של הרמב"ם.

ובזה דשקו"ט בגליון העבר דלפי ביאור הרבי למה לא הזכיר ברייתא הא' עכ"פ דשאר מדבריות הוא רה"ר בזמן הזה ראה גם בגליון תשא ובמ"ש בהערה שלאח"ז.

◆ ◆ ◆

בענין הנ"ל [גליון]

הת' שלום שמחה פינסאן
תלמיד בישיבה

ברשימות חוב' כט מביא דעת הרמב"ם (הל' שבת פי"ד ה"א) "ד' רשויות לשבת כו' איזהו רה"ר מדברות והיערות כו'", ומקשה ע"ז משבת (ו, ב) "ולחשוב נמי מדבר, אמר אביי לא קשיא, כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמה"ז" דמשמע משם שמדבר חשיב רה"ר רק בזמן שישראל שרויין שם ולא בזמן הזה, ומביא תירוץ מכמה מפרשים שפי' הגמ' הוא להיפך, שבזמה"ז הוי מדבר רה"ר, משא"כ בזמן שישראל היו שרויין שם הי' כרמלית, עיי"ש.

ולאח"ז מתרץ תירוץ אחר, שבאמת פי' הגמ' הוא כמ"ש רש"י ותוס' שבזמה"ז לא הוי מדבר רה"ר, ורק בזמן שישראל שרויין שם הי' רה"ר – "אבל קאי רק ב"מדבר הגדול" שבו הלכו ישראל בצאתם ממצרים", והיות ועכשיו אינו ראוי להילוך בנ"א (מצד סכנה, וכמעשה דהלכה שיירא ובלעה נחש) ורק בזמן

שישראל שרויין שם הי' ראוי להילוך בנ"א מצד ענני הכבוד, לכן בזה"ז אינו רה"ר. עכתו"ד הק' בקצרה.

והנה בגליון ט [תשמה] הקשו כמה, שלכאו' לפי תירוץ הנ"ל היתה צריכה הברייתא הא' לחשוב מדבר סתם דהוא רה"ר. דבשלמא לרש"י שרק בזמן שישראל שם הוי רה"ר – משא"כ בזה"ז, שפיר לא חשיב מדבר, דלא איירי בלשעבר; אבל להרמב"ם דס"ל דבזה"ז הוי מדבר רה"ר, ורק מדבר מסוים (מדבר הגדול) לא הוי רה"ר, הי' צריך לחשוב סתם מדבריות דהוו רה"ר.

והרה"ג ר' י.ל. שפירא תירץ שם (בדוחק עכ"פ), שאפי' לדעת הרמב"ם עיקר גדר רה"ר הוא מקום הילוך לרבים, אלא דסב"ל שגם מדבר – אע"פ שלא שכיח שם הילוך רבים, מ"מ – מאחר שהוא ראוי להילוך רבים, הוי רה"ר, אבל אי"ז אמיתית גדר רה"ר (אף שיש לו כל דיני רה"ר). ועפ"ז מתרץ הא דהברייתא הא' לא חשיב מדבר סתם, כיון שהברייתא מסיימת "זו היא רה"ר גמורה", ומאחר שמדבר סתם אינו רה"ר גמורה לכן לא חשיב מדבר.

והנה, נוסף על הדוחק לפרש כן דברי הרמב"ם, דמדבר בזה"ז אינו אמיתית גדר רה"ר, ובפרט שהרמב"ם מתחיל "איזהו רה"ר מדברות והיערות [שע"פ הנ"ל אינם אמיתית גדר רה"ר, ורק לאח"ז מביא] שווקים וכרכים המפולשין להן" –

הנה, קשה עוד יותר לומר כן בדברי כ"ק אדמו"ר (בתירוץ זה), שהרי לאחרי (תירוץ) זה ממשיך "והא דנקט המדבר בה"א הידיעה דלפירש"י ותוס' ניחא דלא קאי אלא במדבר שהלכו בו בנ"י משא"כ להרמב"ם כל מדבריות רה"ר הם .. הוא מפני שבעיקר אתי לרבויי מדבר הגדול .. וכ"ש שאר מדברות". היינו, שהרבי לומד, שבעצם היתה הברייתא יכולה לכתוב מדבר סתם (דכולם רה"ר הם), ורק מצד החידוש שבזה לא נקט כן, ויתירה

מזו, שמחידוש זה לומדים לשאר מדבריות שהם רה"ר בזמה"ז*, וכאילו כתוב בברייתא גם מדבר סתם.

אבל לתירוצו, לא קשה כלל הא דנקט המדבר בה"א הידיעה, שהרי – לתירוצו – לא הי' אפי' הו"א לומר מדבר סתם, כי אינו רה"ר גמורה. [ואף שבדוחק אפ"ל דבברייתא הב' לא כתוב גמורה, והלכך שפיר מצי למינקט מדבר סתם – אף שאינו רה"ר גמורה, מ"מ מנלן לחלק בין שתי הברייתות; ואפי' אם יש מקום לחלק הברייתות (וזהו מה שהוקשה לכ"ק אדמו"ר), מ"מ פשוט שאפשר לתרץ שגם ברייתא זו קאי ברה"ר גמורה דוקא,

ואפי' את"ל שהרבי רוצה לתרץ שהוא חידוש ולחלק בין שתי הברייתות, איך יכול לומר "כ"ש שאר מדבריות", מאין יודע שגם להם דיני רה"ר – הרי י"ל שרק רשות שהיא מקום הילוך רבים בפועל הוי רה"ר].

והנה, בגליון תשא [שי"ל בשנת תשנ"ו, בשעת הו"ל של הרשימה], הקשה מו"ר הרה"ג אברהם שיחי' גערליצקי קושיא זו, ותירץ, דגם לתירוץ זה של הרבי, הולכי מדברות לא שכיחי (כמ"ש בתירוץ הב'), וא"כ קושייתו לא היתה ממדבר סתם, ורק מהמדבר שנמנה בברייתא הב' (דמשם ידעינן כל דין רה"ר). וע"ז תי' שכן הי' בזמן שישראל שרויין שם, משא"כ בזמן הזה דאינו רה"ר.

וגם תירוץ זה קשה, כנ"ל, דהרי הרבי שואל למה אמר "המדבר" ולא מדבר סתם, אע"פ דלא שכיחי.

והנה בתחילת דבריו כתב (הרי"ל שפירא), שא"א לומר שבזה"ז מדבר הגדול לא הוי רה"ר, ולכן לא מנתה הברייתא מדבר בכלל, כי אינו דין פשוט וברור (וכ"כ ג"כ הת' מ.מ.ר. בגליון הנ"ל); וכתב שפשוט שאין לתרץ כן, כי כל רה"ר כן הוא, שטח מסוים באם יש לו תכונות מסוימות – הוי רה"ר, ובאם לאו – לא הוי רה"ר, כגון מבואות שצריכים להיות מפולשים, וכן סרטיא ופלטיא צריכים להיות גדולים ע"מ להיות

*) וראה ג"כ מה שכתבתי בגליון תשב, שעפ"ז מתורצת השאלה מהו מקורו של הרמב"ם. שמדבריות הוה רה"ר, וראה גם הערה הקודמת.

רה"ר, ובאם חסר להם שיעור זה – לא הוי רה"ר, וא"כ מהו החילוק בין מדבר למבוי.

והנראה לומר בזה לענ"ד, דבאמת קושיית הגמ' היתה, שליתני מדבר – היינו כל המדבריות, כולל ג"כ מדבר הגדול, כי הוא הוא כל מקור דין רה"ר, ומשם למדנו כל התנאים דגדר רה"ר (ט"ז אמה, אינו מקורה וכיו"ב)*, ולכן הי' צריך התנא ליתני דין מדבר, אע"פ שבסתם מדבר לא שכיח הילוך רבים (וכמ"ש הרה"ג גערליצקי).

וע"ז מתרצת הגמ', שמדבר הגדול (שהוא מקור דין רה"ר, כנ"ל) אינו רה"ר בזמה"ז, ולכן לא מנתה הברייתא דין מדבר, כי מאחר שאינו כולל מדבר הגדול, שוב אינו צריך להזכיר דין מדבר סתם, כי לא שכיח.

ואולי יש להוסיף לפי זה, שאם הי' חשיב מדבר (הגם שאינו שכיח), הו"א שהטעם שכתבו, הוא, כי זה מקורו של דין וגדר רה"ר; והיינו טועים שגם מדבר הגדול הוא רה"ר בזמה"ז, ולכן אינו דומה למבואות המפולשין.

וע"ז שואל כ"ק אדמו"ר, שלכאו' הברייתא השני' היתה יכולה לומר מדבר סתם, ומדבר הגדול נכלל בזה; ומזה שכתבה המדבר, משמע דקאי דוקא במדבר הגדול. וע"ז מתרץ שהוא מצד החידוש שבדבר, וכ"ש שאר מדבריות.

[וזה שהרמב"ם מתחיל דיני רה"ר במדבר כו' אע"פ שלא שכיח, י"ל שהוא מצד החידוש שבזה (הגם דהברייתא עצמה לא מונה מדבר – אע"פ שהוא חידוש)], ועדיין צ"ע בכ"ז.

◆ ◆ ◆

ב' אופנים בנס

הרב אפרים פיקרסקי
מנהל - ביהמ"ד

*) ועיין בראש יוסף ולשון הזהב.

ברשימות חוב' קכט וז"ל "ובנס יל"פ בב' אופנים: דצ"ל עשיית הנס כל משך זמן היותו. וכמו בהסדרה דנהפכו המים לדם הנה בכל רגע ורגע ממשך המכה היה נעשה הנס דהפיכת המים לדם או להיפך דברגע הא' נהפכו המים לדם ומשם ואילך ה"ה מים בטבע ואדרבה צריך נס ע"ד הראשון, להפוך המים לדם". וממשיך וז"ל "וא"כ הנ"ל תלוי בבירור הדבר מה קשה יותר השנות דבר קל כ"פ או עשיית דבר קשה פ"א". עכ"ל.

הנה מאופן בירור השאלה בב' סוגים הנ"ל: א) השנות דבר קל כ"פ, או ב) עשיית דבר קשה פ"א, נראה דב' הצדדים במכת דם הם: א) שהמים לא נהפכו לדם טבעי ממש, ורק שהי' הנס נמשך תמיד. ואופן ב) שהמים נהפכו לדם טבעי ממש. וא"כ צ"ב הלשון באופן הב' [ההדגשות שלי] "או להיפוך דברגע הא' נהפכו המים לדם ומשם ואילך ה"ה מים בטבע ואדרבה צריך נס ע"ד הראשון להפוך המים לדם". דלפי הנ"ל הול"ל איפכא "ה"ה דם בטבע ואדרבה וכו' להפוך הדם למים".

ובהפיענוחים וכו' שע"י המו"ל הרגישו בזה כמובן, וז"ל (הסוגריים הם מהפיענוח): "ומשם ואילך ה"ה מים (שנהפכו להיות דם) בטבע, ואדרבה (כדי להחזיר הדם למים) צריך נס, ע"ד (נס) הראשון להפוך המים לדם".

והמעיין יראה כמה מן הדוחק יש בפיענוח זה.

ויש להביא סמוכות שבאופן הב' הכוונה כמ"ש בהדיא "שה"ה מים בטבע" (ודלא כמ"ש בהפיענוחים). כי להלן באות ד כשמביא שאלת אנשי אלכסנדריא בנוגע לאשתו של לוט שבצד הא' מטמאת דלא נשתנית עצם מציאות גופה עי"ש, או (צד הב') לא (מטמאת).

וע"ז ממשיך שם בהרשימה וז"ל "דוגמא לדבר וכו' דמי רגלי בהמה אין מכשירין. אבל כו' מותרים דמיא עול מיא נפק. וע"כ צ"ל שע"י הכניסה בגוף הבהמה ניטלה מהן התכונה המחלקת בין מים ומי פירות. אבל אין נעשים עדיין כגוף הבהמה וכו'". עכ"ל.

שכנראה שזה דוגמא לצד הב' שאשת לוט לא מטמאת כמו מי רגלי בהמה אין מכשירים ש"ניטלה מהם התכונה המחלקת בין

מים ומי פירות", אף שנשארו מים בטבע, וכמו שממשיך שם "אבל אין נעשים עדיין כגוף הבהמה וכו'" ומותרים בשתיה מאחר ד"מיא עול מיא נפיק" אף שאין מכשירים. וזה ג"כ בדומה לצד השני של מכת דם שניטלה מהמים התכונה המחלקת בין מים ודם אבל מ"מ נשארו מים בטבע. וצ"ב בכ"ז.

◆ ◆ ◆

בענין פינוי מתים – לענין קבר "שלו"

הרב שמואל זייאנץ
ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

ברשימות חוברת קיז שי"ל לש"פ ויחי הערות על קונטרס פינוי עצמות מתים של הגאון הר"ר י"י ויינברג ז"ל, שנדפס גם בשרידי אש ח"ב סי' קכה, העיר הרבי בענין קבר "שלו": "יש להעיר דע"פ פשוט זה היה טעמו דאאע"ה שרצה שעפרון ימכור לו את מערת המכפלה (מלבד הדרשות שידע שאדה"ר קבור שם וכו')".

וראה עד"ז בשו"ת חת"ס יו"ד סשל"א (המוזכר בקונטרס שם) " . . .מנהג אבותינו בידינו כי כן הקפיד אאע"ה אפי' אחר שכבר קנה בכסף מלא עדיין לא קבר שרה שם עד שהחזיק בה שיהא שלו ממש טרם קברו אותה, כדי שלא תהא הצדקת מונחת רגע א' בקבר שלא נקרא על שמה ממש. ומהתימא כי גם בלא כסף היה א"י מוחזקת לאאע"ה משעה שנאמר לו קום התהלך . . והוא שלו ממש כמבואר בע"ז נ"ג . . ואין זה ענין למחלוקת רועי לוט עם רועי אברהם . . ועכ"פ לדינא היה א"י של אאע"ה ולא היה מיקרי כ"כ "צדיק קבור בקבר שאינו שלו" ואפ"ה אחר שגם שקל כסף מלא הניח עדיין המת בבזיון ולא קברה עד שקם המערה למקנה . . " ומביא סיוע מהרמב"ן על הפסוק שם.

הנה שהחת"ס מדגיש: א) שגם לאחרי קניינו בכסף לא קברה עד שהחזיק שעי"ז נעשה ונקרא שלה ממש. ב) ובפרט שכבר אז היה א"י מוחזקת לו, אלא שרצה שיהיה שלו ממש ולכן הוסיף חזקה בזה.

וכ"ק אדמו"ר מביא הראיה מעצם הקנייה והמכירה דמערת המכפלה מעפרון. ונראה בכוונתו, שהרי ע"פ פשט היו רוצים בני חת לתת לו רשות לקבור את שרה "במבחר קברינו" והוא רצה בדווקא לקנות מערת המכפלה "בכסף מלא". (וזהו שמוסיף: שע"פ דרוש רצה לקנות המקום שיהיה לו קנין במקום בו מונח אדם הראשון, אבל ע"פ פשוט היה רוצה לקנות המקום שיהיה מקום הקבר "שלו").

ולכאורה יל"ע קצת למה לא הוכיח הרבי ע"ד החת"ס מזה שעשה חזקה אע"פ שכבר היתה מוחזקת (שהוא גם ע"ד הפשט כמובא ברש"י "אם רוצה אטלנה מן הדין". ועיין בלקו"ש ח"י עמ' 62 הע' 23 שהגם שכ' רש"י ע"ז "מ"א" זהו רק לפי' התיבות "גר ותושב" אבל עצם הענין שהיה יכול ליטלו מן הדין ס"ל לרש"י גם ע"פ פשש"מ), וגם מהא שהחזיק קודם קבורתה גם לאחרי שקנה בכסף.

ואין לומר שזה נכלל בכוונת הרבי, דא"כ אינו מובן כוונתו באומרו "מלבד הדרשות שידע שאדה"ר היה קבור שם", ומה השייכות בין זה (שהיה אדה"ר קבור שם) לזה שהחזיק וקנה לאחרי שכבר היה שלו. א"ו כוונת הרבי היא על עצם הקניה של המערה, שהיו הבני חת רוצים ליתן לו (רשות) לקבור ב"מבחר קברינו" והוא רצה בדווקא לקנות המערה.

וי"ל שהרבי לשיטתו, שבלקו"ש מפרש הא דקנה ושילם (כסף מלא) אע"פ שכבר היתה מוחזקת באופן אחר: בח"י עמ' 63: " . . הנה נוסף לזה: מה שאברהם נתן את כסף השדה לעפרון לא היה בשביל לקנותה עי"ז (שהרי היה יכול ליטול "מן הדין" והיתה קנויה לו בלאו הכי), אלא בכדי שלא תהיה לעפרון שום שייכות (אף שאיננה שלו כלל) לשדה" (ובזה מת' למה לא לומדים שקונים קרקע בכסף מעפרון, כיון שהכסף כאן לא היה כ"כ לקנין).

והיינו שנתינת הכסף לעפרון לא היתה כ"כ בתור קנין שיהיה שלו אלא היתה לשלול שייכות עפרון להקרקע. ולכן אין זה ענין ל"קבר שלו", כיון שענין הכסף לא הוסיף בקנין שיהיה שלו, וכן הענין דהחזיק גם לאחרי נתינת הכסף לא היה משום שיהיה

"שלו ממש" אלא לשלול עוד יותר שייכות כל שהיא של עפרון לקרקע.

ולכן הוכיח מהא שרצה דווקא לקנות אחוזת קבר ולא הסתפק בנתינת רשות מבני חת לקבור במבחר קברינו. והגם שגם בזה יש להק' הרי למה היה צריך לקנות המערה בכדי שיהיה "שלו", הרי גם אם היה מקבל מהם רשות לקבור במבחר קברינו היה "שלו" "מן הדין". ואולי הכוונה: שהגם שהיה בעצם שלו, אבל אם היה מקבלו מהם בתור "רשות" לקבור שם לא היה משתמש בבעלותו העצמית שם כ"בשלו" אלא כשאול בתוך של חבירו והיה דומה לענין קבור בקבר שאינו שלו" (לענין השתמשות המקום).

מצוה לקיים דברי המת ו"ביזוי שאר מתים"

בנוגע לקושיא (מהזכרון יוסף על הש"ך וטעמו בהל' זו) דמנא לן דמשום מצוה לקיים דברי המת (שצוה לפנותו לבית הקברות אחר) מותר לבזות שאר מתים, מתרץ רבינו "לא קשה כלל: דכשמפנין משום דמתחילה התנו כן או משום מצוה לקיים וכו' – הרי ידעינן דלאו משום שאין רוצים להניחם אצל אלו הוא, ואין כאן בזיון מעיקרו. ואין נפק"מ מפני מה צוה המת כן – כיון דאנן מפנין רק מפני שמצוה לקיים. משא"כ בסנהדרין – מ"מ אם צוה המת כן, כיון שסו"ס רואין שהוא "נרקב ונבקע", והוי "בזיון" גם לקרוביו, ומפני המת אין רשאין לבזות אחרים".

וכן להלן כותב רבינו: " . . לענין פינוי שאני, דאז לא הוי בזיון במעשה היורשים דהוא עשה שלא כהוגן".

והנה קושיא זו תי' בשו"ת תפארת צבי חיו"ד (נט-ס) (והובאו דבריו בפתחי תשובה בסי' שסג סק"א), "דמה להם בזה, מ"מ אין רצונם להתבזות ולהקבר במקום זה ואינו מחוייב לסבול אף בזיון מועט בשביל חבירו". ונראה ממנו שלומד שגם מצד המת אין זה שלא כהוגן בהא שרוצה להקבר במקום אחר. (ומסתמא עד"ז נתכוון הערוך השולחן כאן – הביאו בגליון ח [תשדמ] הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי שי').

אבל הרבי מבאר שאכן המת עשה שלא כהוגן אלא שמצד המפנים אין זה מעשה בזיון. ובכתב סופר חיו"ד סי' קפג מובא ע"ד ביאור הרבי, שהגם שהוא עשה שלא כהוגן אבל אין

למפנים משום בזיון שאר מתים: " .. וכן כשמצווה ג"כ להוליכו למק"א, אין החיים מבזין המתים לומר שאין כבוד של זה לנוח אתם, כיון דמילתא בטעמא הוא, שמצווה עליהם לקיים דברי המת, ממילא אין בזה הורדת כבוד המתים והמצווה באמת שלא כהוגן עשה, וביזה בצוואתו והעובר עבר, ועכשיו עליהם מוטל לקיים צוואתו, לולי בזיון המתים, אלא דממילא כיון דמשום מצוה לקיים הם עושים אין בזה ביזוי והורדת כבוד המתים אשר כבר מתו מן החיים אשר הם חיים עדנה . . ".

והיינו שכוונתו ע"ד ביאור הרבי (וכפי שהדגיש הרב א.י.ב. געריליצקי בגליון הנ"ל לת' קושיית דברי מלכיאל בדברי הרבי) שכאן אין זה בזיון במעשה היורשים, והיינו שבעצם אין זה מעשה בזיון אלא ע"י הכוונה שעושים כדי לבזות, משא"כ כשעושים בשביל דבר אחר אין בהמעשה משום בזיון המתים (ואע"פ שהמת שלא כהוגן עשה).

ויש להעיר לזה להביא דוגמא (ולא דמיון) עד"ז לענין ניוול המת: דבגמ' ב"ב דף קנד במעשה בבני ברק בא' שמכר נכסי אביו ומת. ובאו בני משפחתו וערערו לומר, קטן היה בשעת מיתה, ושאלו הלקוחות, מהו לבודקו? ואמר רע"ק, אי אתם רשאין לנוולו, ועוד – סימנין עשויין להשתנות, ומבואר בגמ' צריכותא לב' הטעמים: "וכ"ת יוכלון לומר אנן זוזי קא יהבנא לינויל ולנוול אעפ"כ אסור משום דסימנים עשויים להשתנות לאחר מיתה", ומשמע מכאן דמשום הנאת הלקוחות מתירים לנוול המת.

ויש לפרש כאן בב' אופנים (ע"ד המבואר כאן לענין בזיון המת): א) שצורך הנאת הלקוחות דוחה איסור ניוול המת (ע"ד המבואר בתפארת צבי בנוגע לציווי המת לפנותו שהגם שיש בזה ענין היפך הכבוד לחבירו אינו מחוייב לסבול אף בזיון לחבירו). ב) דכיון שעושין זה משום צורך גדול אין זה חשיב ניוול (ע"ד הנ"ל שכשמפנים המת משום ציווי שלו אין זה מעשה בזיון מצידם). ובשואל ומשיב מהדורה א' ח"א סי' רלא מובא עד"ז " . . אמנם ביאר הדבר דבאמת ניוול המת לא שייך רק אם עושין בחנם שלא לצורך ומכוון לנוולו, אבל כאן אין עושין כדי לנוולו רק בשביל המעות ואין זה מקרי ניוול, וגם

כאן האנשים הפותחין בשביל להתיר מכבלי העיגון אין זה מתכון לנוול כ"א לצורך . . ".

מקום קבורת הרוצח: השרידי אש רצה להוכיח מהא דמפנין עצמות הרוצח לאחר מיתת כה"ג אע"פ שבוודאי נקבר בין שאר הנקברים, דהלא רק למומתים במיתת ב"ד היו מתקנין בתי קברות מיוחדין . . משא"כ למת בגלותו דהרי הגלות מכפרת . . ורק לפוטרו מגלות צריך להמתין למיתת כ"ג, ובכ"ז היו מפנין אותו, ומוכח דאיו משגיחין בבזיון שאר מתים בכה"ג.

והרבי דוחה זה: "ביבמות אמרינן "למאי נפק"מ לקוברו בין רשעים חמורים" דרק בית הקברות לא היה, אבל בין שאר המתים ג"כ לא היו נקברים. הרי לא נתכפר לגמרי עד סוף זמן הגלות עונשו בעד חטאו – דזה הוי כשמת כה"ג ומוציאין עצמותיו שגם במיתתו הרי מפשוטי' דקרא משמע דקבורתו זהו המשך לגלותו "שם תהא דירתו וכו' קבורתו וכו' מצינו כפרה גם לאחר מיתה . . ".

הנקודה: כיון דלא נגמרה כפרתו לגמרי במיתתו (ולא רק שצריך להמתין שם עד מיתת כ"ג) במילא לא היה נקבר בין שאר המתים ע"ד הגמ' "לקוברו בין רשעים חמורים".

והנה (כן העיר הרב א.י.ב. געלויצקי שי') לכאורה דין הנ"ל לקוברו בין רשעים חמורים הוא דין ד"אין קוברין רשע אצל צדיק" דלכאורה הוא רק אם עבר במזיד וכאן הרי איירי ברוצח בשוגג. (ועיין בגליון הנ"ל בביאור דהרב א.י.ב. געלויצקי שי' שכיון שנענש בגלות הרי הוא רשע).

וי"ל שענין דאין קוברין רשע אצל צדיק, הוא ע"ד המבואר בים של שלמה ביבמות פ"ג ט"ז: " . . והוא עיקר: לקוברו אצל רשע כמותו שהוא בעל עבירה הרבה, לפי שאין קוברין רשע אצל צדיק, ומה שנוהגין העשירים לקנות מקום חשוב לקברו כדי להיות שוכבים אצל צדיק לפי הסברא יוצא שכרם בהפסדם כי אולי אינם ראויים לכך ויענשו, כי צר ורע לצדיק שישכוב רשע או שאינו הגון אצלו . . ראות היטיב אם לא שידי בעלי כיסין תקפה עלינו".

ונראה ממנו שאין זה דין לרשע דווקא, אלא שאין ראוי ו"צר ורע לצדיק" כששוכב אצלו אדם ש"אינו הגון". ובמילא י"ל שגם רוצח בשגגה, אפי' נאמר שאינו רשע מ"מ כיון דנענש וצריך כפרה "אינו הגון" נחשב ולכן כיון דצר ורע לצדיק בזה אין קובריו אותו אצל צדיק" (או אדם שהגון ממנו). וא"כ לא היה הרוצח קבור אצל שאר בני אדם ההגונים.

ראיית הגר"א ודחייתו: בעמ' 11 דן הרבי בראית הגר"א ממכות יא, ב דכשמת רוצח שם ואח"כ מת כה"ג מוליכין עצמותיו אצל קברי אבותיו דהגם דהיה נקבר בין שאר הנקברים ובכ"ז מפנין אותו לאחר מיתת כה"ג דמוכח דאין משגיחין בבזיון שאר המתים בכה"ג.

וברשימות דוחה הרבי ומחלק בקל: "לכאורה, בקל יש לחלק ד"ערי מקלט לא ניתנו לקבורה" ושאני רוצח דקבורתו הוי המשך לגלותו, כנ"ל. משא"כ כשמת כה"ג ונפסק עונש הגלות – הרי גם עליו חל האיסור ד"לא ניתנו לקבורה וכו'", ולכן מחוייבין לפנות".

ובשרידי אש שם דחה ג"כ הראיה דכיון דערי מקלט לא ניתנו לקבורה ובמילא שלא היה שם בית הקברות ובמילא לא היה חשש לבזיון שאר מתים, אלא שמביא שהחת"ס רצה להוכיח מהא דמותר לפנות בכדי להביאו לקברות אבות שרואים שהתורה הקפידה שיביאוהו לקברות אביו.

אבל הרבי למד באופן אחר והוסיף נקודה חשובה (שלא מובא שם), הא דהיו מחוייבין לפנותו משום "דלא לקבורה ניתנו".

ובמילא לפי דברי הרבי אין ראיה כדברי החת"ס: דעיקר הקפידא של הכתוב הוא משום שמחוייבין לפנותו משם כיון ד"לא ניתנו לקבורה". (וכיון דכבר מפנים אותו יש לפנותו לקברי אבותיו, ע"ד המובא במשנה סנהדרין דמ"ו בנוגע לליקוט עצמות הרשע שקוברין במקומן (ופירש"י שהוא המבואר לעיל במשנה "קברות אבותיו" אבל אין הוכחה מזה למקום אחר). ועיין גם מה שהעיר בגליון ח הרב א.י.ב. גערליצקי שי'.

ועיין גם בשו"ת קול מבשר ח"א סי' עו ד"ה ועי' ביאור, שמביא ראית הגר"א ובתוך דבריו פי' דברי הגר"א (כדי שלא יקשה קושיית השרידי אש) שאה"נ דאם סוברים כטעם הש"ך באיסור פינוי עצמות שהוא משום בזיון שאר מתים אין שום ראיה מערי מקלט, דלא היה שם כלל ביה"ק בשביל התושבים הלוים, אלא שהגר"א סובר בטעם איסור פינוי המתים כטעם האו"ז והזכרון יוסף דהטלטול גורם בזיון וצער למת עצמו (ובמילא מובן ראיית הגר"א מערי מקלט שאין חוששים לזה).

אבל לפי דברי הרבי ברשימות כאן אין שום ראיה מזה גם לטעם האו"ז והזכרון יוסף, דהא דלא חוששים בזה משום צער ובזיון למת עצמו הוא משום האיסור שאין ערי מקלט ניתנין לקבורה וממילא מחוייבין לפנותו משם.

◆ ◆ ◆

הריגת עשו ע"י בני יעקב

הרב ישעי' זוסיא פלדמן
תושב השכונה

ברשימות חוב' קל, מביא מבר מצוה השני' הרמוזה בתורה:

ויגדלו הנערים (נעשו בני י"ג שנה) ויהי עשו איש יודע ציד, צד את הבריות בפיו (ב"ר פס"ג) גו'. וסופו – שנפל בחרב בני יעקב (ראה יל"ש סו"פ ויחי שעשו נהרג ע"י יודא, ויש אומרים ע"י חושים בן דן).

בהערה 29 מובא מ"ש ביל"ש (רמז קסב) שחושים בן דן הרג את עשו, ואית דאמרי יהודה הרג את עשו. וצ"ע מפני מה שינה רבינו את הסדר.

בפשטות י"ל, כיון שכתוב בפנים הלשון וסופו שנפל בחרב בני יעקב, הרי אם ישנן שתי אפשרויות – שבנו ממש הרגו או שנכדו (בן בנו) הרגו, הרי יותר קרוב לומר לפי פשוטם של דברים פירוש הא' שיהודה הרגו, בני יעקב, ואח"כ פירוש הב' – ואית דאמרי בן בנו הרגו, ע"י חושים בן דן. וק"ל.

וכד דייקת שפיר, לעיל מביא הרבי מבר מצוה הראשונה ביום שנגמל יצחק מיצה"ר ליצ"ט, ועשה אברהם משתה גדול, וטען עוג בבר מצוה של יצחק (שבאצבע אחת יוכל להכניע את יצחק) וסופו הי' שנפל ביד יוצאי חלציו של יצחק.

הגם שלשון המדרש הוא "חייך שאתה רואה אלף אלפים ורבי רבבות יוצאים מבני בניו, ואין סופו של אותו האיש ליפול אלא בידו" (ועי' בהערה 27). עכ"ז הרבי כותב וסופו הי' שנפל ביד יוצאי חלציו, לפי פשטות הדבר, שזה הפירוש נופל בידו.

כמו"כ בפשטות יכולים לומר ביד בני יעקב כפשוטו יהודה בנו, ואחרי זה מביא ביד חושים בן דן, בן בנו.

◆ ◆ ◆

דורות הראשונים הולידו לח' שנים

הרב אליהו וולף
ביתר, אה"ק

הגמ' סנהדרין סט, ב מוכיחה שדורות הראשונים היו מולידים לח' שנים. יותר מכך (בשאלת הגמרא) הגמרא אומרת ש"ודילמא .. בת שבע אולידא בשית משום דאיתתא בריא". ובפרט ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר ברשימות חוברת קכא (בתיווך הדיעות בין הספרי (ס"פ ברכה) והגמרא (גירסא הב' בתמורה), ששלמה חי נ"ב שנה, ומלך מ' שנה, ועלה למלוך בהיותו בן י"ב שנים, ומרד אבשלום הי' ה' שנים לפני מות דוד) – "היה שלמה בן ט' בעת מות אחיתופל שהיא שנת קשר אבשלום", כיון שנולד לבת שבע בהיותה בת ו' שנים.

ולכאורה, עפ"ז אינו מובן המובא ברש"י תולדות כה, כו, על הפסוק "ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם": "י' שנים משנשאה עד שנעשית בת י"ג שנה וראויה להריון . . ".

הלא מוכח מהגמרא הנ"ל, שדורות הראשונים (בכלל – ולא רק אנשים פרטיים בדורות אלו), ילדו לח' שנים (מבצלאל), ובפרט (נשים – "דאיתתא בריא") בת שבע, שילדה – כנ"ל מקושיית הגמרא ודברי כ"ק אדמו"ר ברשימה – את שלמה המלך בהיותה בת ו' שנים. [ואפי' באם ילדה את שלמה לז'

חדשים (על אף שניתן להוכיח שילדה אותו לט' חדשים, כפי שמוכיח כ"ק אדמו"ר בהמשך הרשימה)], ולפני זה ילדה את הילד (שמת) לדוד המלך, ואפי' באם נאמר שגם הוא נולד לז' חדשים – הלא היא היתה ראויה (ולא רק "ראויה" אלא גם בפועל) להריון לכל היותר בהיותה בת ד' שנים ומחצה (!).

אגב, לפי זה אינו מובן הלשון בשמואל ב יא, ב וכו' "וירא . . אשה . . והאשה . . ודרוש לאשה" וכיו"ב, בשעה שמדובר על ילדה בת ד'-ד' ומחצה, ולאידך לגבי רבקה כתוב "והנערה". וכי ההבדל של שנה-שנה וחצי [בין גיל רבקה (שלש), לגיל של בת שבע (ארבע-ארבע וחצי)], מבדיל בין "נערה" ל"אשה"?

ובמילא אינו מובן המובא לגבי רבקה [שהיתה י"ג-י"ד דורות לפני שלמה המלך (דור הט"ו לאברהם אבינו – דוד ד"קיימא סיהרא באשלמותא" – ראה לקו"ש ח"ט ואתחנן ג ובהערות שם)], שעד י"ג שנה המתין לה, עד שנעשית . . ראויה להריון (וע"פ פשטות הלשון ברש"י, אין הכוונה לרבקה כאשה פרטית, אלא לכללות הענין, שכלל הנשים ראויות להריון רק מגיל י"ג).

ולא באתי אלא להעיר.

◆ ◆ ◆

רשימות חוברת קל

הנ"ל

לגבי ההוראה הנלמדת מה"בר-מצוה" הרמוזים בתורה, בנוגע להאבות, כותב כ"ק אדמו"ר:

כלפי " . . הטענה הב', בישראל גופא, למה יהי' יר"ש יושב אוהלים, הרי צ"ל מעורב בין הבריות וכו'"

כותב רבינו "ותשובתה מברמ"צ השני' הרמוזה בתורה ויגדלו הנערים ויהי עשו איש יודע ציד צד את הבריות בפיו . . ונפל בחרב בני יעקב (יל"ש ס"פ ויחי ע"י יודא וי"א חושים בן דן)".

ובפענוחים הערה 29 כותבים המו"ל: ושם (רמז קסב): "כיון שהגיע למערת המכפלה אתא עשו וקא מעכב . . חושים ברי' דדן הוו יקירן לי' אודני' . . שקל קולפא מחיי' אריש' וכו' . . אית

דאמרי יהודה הרג את עשו . . בשעה שמת אבינו יצחק . . נסתכל יהודה וראה שנכנס עשו . . מיד עמד והרגו כו'"

ומסיימים: "ויש לעיין למה שינה רבינו הסדר" – מדוע כ"ק אדמו"ר כותב שנהרג ע"י יודא, ויש אומרים ע"י חושים בן דן, ואילו ביל"ש כתוב להיפך, שעשו נהרג ע"י חושים בן דן, ויש אומרים שנהרג ע"י יודא.

ואולי י"ל בדרך אפשר, שכוונת רבינו בהקדמת יודא לחושים בן דן, כיון שאצל יודא מודגשת התשובה כלפי הטענה הב' "למה יהי' יושב אוהלים, הרי צריך להיות מעורב בין הבריות" – שמצינו הדגשה אצל יודא שלא מצינו אצל חושים בן דן.

היות שמלבד זאת ששניהם היו צאצאיו של יעקב – "איש תם יושב אוהלים", מצינו גם אצל יודא שייכות ללימוד התורה ("יושב אוהלים"), ובאופן של תורתו אומנתו (- שאינו מעורב בין הבריות – כפי שיובא לקמן), שלא מצינו דוגמתו אצל שאר בני יעקב וכן לא אצל חושים בן דן.

על הכתוב (ויגש מו, כח) "ואת יהודה שלח לפניו . . להורות לפניו גושנה", מביא רש"י בשם המדרש תנחומא ויל"ש, "להורות לפניו, לתקן לו בית תלמוד שמשם תצא הוראה".

מסביר ע"כ כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ג (עמ' 827), לאחר הקדמת השאלה "וואס האט יעקב געדארפט שיקן א באזונדערן שליח, יהודה'ן, קיין מצרים, צו מאכן דארט א מקום תורה – דארט איז שוין פון פריער געווען יוסף, האט ער דאך געקענט מתקן זיין דעם בית תלמוד דורך יוסף". ועוד ועיקר, ממשיך כ"ק אדמו"ר, מובא "שמימיהן של אבות לא פרשה ישיבה מהם", ומן הסתם גם אצל יוסף הי' כך. ובפרט ע"פ מדרשי חז"ל עה"פ "כי בן זקונים הוא לו", דיעקב מסר ליוסף כל מה שהוא למד, ועוד הוכחות כפי שממשיך שם כ"ק אדמו"ר.

(ואולי יש להוסיף בשאלה, ע"פ המבואר בכ"מ בדא"ח (ד"ה ויגש אליו יהודה, סה"מ מלוקט ח"ד עמ' קיז. ועוד), לגבי עבודת יוסף (ז"א – יסוד) ועבודת יהודה (מלכות), שבזמן הגלות נאמר "ויגש אליו יהודה" – שיוסף הוא המלך והוא למעלה מיהודה, ואילו לגבי לעת"ל נאמר "ודוד עבדי נשיא

עליהם" – יהודה למעלה מיוסף, כיון שלעת"ל "מעשה גדול", משא"כ עתה, בזמן הגלות, תלמוד גדול. היינו, שיהודה מרמז על עבודת המעשה ויוסף מרמז על עבודת התלמוד. א"כ, לכאורה, לשם מה שלח יעקב למצרים את יהודה – "מעשה" – בשעה שיוסף – "תלמוד" – נמצא כבר שם).

מסביר ע"כ כ"ק אדמו"ר בלקו"ש שם (לאחר אריכות הביאור במעלתו של יוסף לגבי האבות והשבטים, שעל אף ש"ויבא יוסף לעשות מלאכתו – למבדק בכתבי דחושבנא" ו"ועל פיך ישק כל עמי ומבלעדיך לא ירים איש וגו'", מכל מקום עסקיו אלו לא הפריעו לו מלהיות בשעת מעשה בתכלית הדבקות באלקות. ז.א. אצל יוסף האיר בגילוי דרגת האלוקות שהיא למעלה מלהיות מקור לעולמות, דרגא כזו שלעולמות אין בה כלל תפיסת מקום. לעומתו – האבות – אצלם האירה מדרגת אלוקות כפי שהיא בתוך גדרי העולם, ולכן הם נאלצו להיות רועי צאן – מופרשים מהעולם והוויותיו. ועפ"ז מסביר כ"ק אדמו"ר), שכל מעלתו של יוסף היא רק לגבי נשמתו, אבל בנוגע ללימוד התורה, האדם צריך להתאחד עם התורה, עליו להיות "תורתו אומנתו", שכל עסקיו יהיו רק בתורה, ולכן, כאשר יש לו עיסוקים אחרים, נעלים ככל שיהיו, חסר לו בתכלית היחוד של האדם עם התורה. האיחוד המושלם של האדם עם התורה יכול להיות רק כאשר "תורתו אומנתו".

ולכן כאשר רצה יעקב "להתקין לו בית תלמוד", הוא לא יכל לבקש זאת מיוסף, כיון שמעלת ה"תלמוד" שלו אינה בשלימות. ולשם כך הוא שלח למצרים את יהודה, רועה צאן שתורתו אומנתו. ע"כ תוכן המבואר בלקו"ש הנ"ל.

מכאן מוכח שמצינו אצל יהודה מעלה של תורתו אומנתו – "שהיה ירא שמים יושב אוהלים לולא יהי' מעורב בין הבריות" – מעלה שלא מצינו (עליה ראי' כתובה) לגבי חושים בן דן, ואולי לכן הקדים כ"ק אדמו"ר ברשימה את יודא לפני חושים.

ואולי יש להוסיף ולהאיר (מדוע יעקב שלח דוקא את יהודה ולא אח אחר – שהלא גם יתר האחים היו רועי צאן ש"תורתם אומנתם"), ע"פ המובא במאמר ד"ה "יהודה אתה יודוך אחיך" תשל"ח (לקו"ש ח"כ עמ' 347), ש"יהודה" הוא ביטול בתכלית

(הודאה), והוא למעלה מראובן, שמעון ולוי, שהם רק הכנה והקדמה לבחי' יהודה, שהם פרשה ראשונה (ראובן) ושניה (שמעון) דקריאת שמע, ואמת ויציב (לוי), ואילו יהודה הוא תפילת שמו"ע.

וממשיך כ"ק אדמו"ר במאמר: שלאחרי "יהודה אתה יודוך אחיך", נאמר "ידך בעורף אויבך" – הן ברוחניות והן בגשמיות, ולאחרי זה, "גור ארי' יהודה וגו' לא יסור שבט מיהודה" – וזה נאמר על הזמן שלפני הגאולה וכו', . . וזהו הקשר ל"ויחי יעקב בארץ מצרים", שגם כשנמצאים בגלות, הם בבחי' "ויחי", ע"י לימוד התורה עליה נאמר "וחי בהם" – וכפירוש כ"ק אדמו"ר הזקן שאמר לנכדו כ"ק אדמו"ר הצ"צ עה"פ . . שע"י ואת יהודה (ההדגשה במאמר) שלח לפניו . . הי' בחי' "ויחי" גם במצרים, [שדווקא ע"י העבודה והנתינת כח של יהודה, יכול להיות "ויחי" (תלמוד – "וחי בהם") במצרים].

◆

לגבי הרשימה השניה באותה החוברת – "ברמ"צ ביסטריצקי. כג-ה אייר תש"ג." – הראתי רשימה זו להרה"ח רי"ל ביסטריצקי (אחיו של שאול אלכסנדר, חתן הברמ"צ), והוא מספר שהסיבה הנראית לעין מדוע כתב הרבי שני תאריכים יחד – כג-ה, כיון שיום ההולדת של אחיו, יום הבר-מצוה, הוא בכ"ג אייר, אך באותה שנה – תש"ג – יום זה חל ביום שישי בשבוע, ואילו חגיגת הבר-מצוה התקיימה ביום ראשון – כ"ה אייר.

◆ ◆ ◆

לקוטי שיחות

יעקב אבינו לא מת

הרב ישראל שמעון קלמנסון
תושב השכונה

בהשיחה הידועה בענין יעקב וכן משה לא מת (לקו"ש חכ"ו בתחלתו), מובא (בע' 5) "מאמר רז"ל אז בשעת מ"ת האט זיך אויפגעטאן "(חרות על הלוחות . .) חירות ממלאך המות". ומציין על זה (בהערה 44): שמו"ר רפל"ב. פמ"א, ז. זח"א לז, סע"ב. וראה שם קלא, סע"ב. וראה גם פדר"א פמ"ח. ועוד. עכ"ל.

והנה:

בשמו"ר רפל"ב: "אני אמרתי אלקים אתם, אילו המתינו ישראל למשה ולא היו עושין אותו מעשה, לא היתה גליות ולא מלאך המות שולט בהן. וכה"א והמכתב מכתב אלקים הוא חרות על הלוחות . . חירות מן גליות . . חירות ממלאך המות".

שם פמ"א, ז: "חרות על הלוחות . . חירות מן גליות . . חירות ממלאך המות".

בזח"א לז, סע"ב: "חיין לבני נשא מההוא אילנא דחיין וכך הוה אלמלא דחבו ישראל, הה"ד חרות על הלוחות, חרות ממלאך המות".

שם קלא, סע"ב: "כד יהב קוב"ה אורייתא לישראל . . חרות על הלוחות . . אלמלא אינון לא חטאו . . לא גרמו מותא לעלמא כמלקדמין, וקב"ה אמר אני אמרתי אלקים אתם ובני עליון כולכם, חבלתכון גרמיכון, אכן כאדם תמותון".

בפדר"א (בפמ"ח – ליתא. ואולי טה"ד יש כאן, וצ"ל: פמ"ז): "כשירד הקב"ה ליתן תורתו לשיראל . . עד שלא עשו אותו המעשה . . לא משל בהם מלאך המות, כיון שעשו אותו המעשה כעס עליהן הקב"ה ואמר להם . . אני אמרתי אלקים אתם ובני עליון כולכם, ועכשיו אכן כאדם תמותון".

ויש לבאר דיוק הלשון בהערה הנ"ל – "שמו"ר . . זח"א . . וראה שם קלא, סע"ב. וראה גם פדר"א . . ",

- שמלשון זה משמע שהציון העיקרי הוא "שמו"ר . . זח"א לז, סע"ב" (שעל זה לא כתב "ראה"), ואח"כ מוסיף: "וראה שם קלא, סע"ב", וציון רחוק יותר (שלכן לא כללם יחד): וראה גם פדר"א . . " –

כי: "(חרות על הלוחות . .) חירות ממלאך המות" – הלשון שבפנים השיחה – הוא רק ב"שמו"ר רפל"ב. פמ"א, ז. זח"א לז, סע"ב". ואח"כ מוסיף: "וראה שם קלא, סע"ב" – ששם פירשו על "חרות על הלוחות" שלילת ענין המיתה, אבל לא הובא הלשון חירות ממה"מ; וציון רחוק יותר: וראה גם פדר"א . . " – ששם לא נדרש זה עה"פ "חרות על הלוחות" (וגם לא נאמר הלשון "חרות ממה"מ", אלא "לא משל בהם מה"מ").

ויש לבאר הטעם שמדייק בהשיחה להביא מארז"ל זה על הפסוק "חרות על הלוחות" (אף שהביאו רק בחצע"ג) – בהתאם להביאור בהמשך הענין שנצחיות האדם (חירות ממה"מ) היא עי"ז שהתורה נעשית חקוקה בגופו הגשמי, שזהו"ע דחרות על הלוחות.

אמנם, עדיין יש לעיין: למה לא צויין גם להש"ס – ע"ז ה, א: "לא קיבלו ישראל את התורה אלא כדי שלא יהא מלאך המות שולט בהן, שנאמר אני אמרתי אלקים אתם ובני עליון כולכם, חבלתם מעשיכם, אכן כאדם תמותון" – עכ"פ ב"וראה גם", כמו שצויין לפדר"א (ובפרט שבשמו"ר רפל"ב נדרש גם – ולכל לראש – עה"פ "אני אמרתי אלקים אתם וגו'", ואח"כ מוסיף "וכה"א . . חרות על הלוחות").

◆ ◆ ◆

מינוי מלך מדעת כל ישראל

הרב ברוך אבערלאנדער
שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, בודאפשט, הונגריה

בלקו"ש חלק כה ע' 112 הערה 68 נאמר: " . . ומלכים דבית חשמונאי – ראה רמב"ם ריש הל' חנוכה "העמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל כו' 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. וראה רדב"ז הל' מלכים פ"ג ה"ח. וצ"ע . . "[1].

ולכאורה אינו מובן הנאמר בסוף ההערה "וראה רדב"ז הל' מלכים פ"ג ה"ח. וצ"ע", והרי הרדב"ז שם כותב "והאי מלך היינו שהומלך ע"פ נביא או שהסכימו עליו כל ישראל, אבל . . בחזקה אין ישראל חייבין לשמוע אליו . . ", ולפי זה הרי זו ראיה לסתור, כי לפי דברי הרדב"ז אלו הרי אפשר לפרש דברי הרמב"ם ש'העמידו מלך מן הכהנים' כפשוטם, כלומר שלמלכי חשמונאי היה דין מלך כיון שהסכימו עליהם כל ישראל? [והרי כדברי הרדב"ז מפורש גם בפיה"מ של הרמב"ם ריש מס' כריתות. ראה מש"כ ב'הערות וביאורים' גליון תשכט ע' 13-14 ובהערה 8 שם][2].

ואולי י"ל, כי זה לשון הרמב"ם בה' חנוכה שם: " . . וצר להם לישראל . . וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם, והעמידו מלך מן הכהנים, וחזרה מלכות לישראל . . ", הרמב"ם מדייק לציין בכל שלב ופעולה על שם מי זה נקרא ("לישראל . . בני חשמונאי . . ישראל . . לישראל"), רק בפעולה אחת הלשון סתום קצת "והעמידו מלך מן הכהנים" – מי העמיד? באם בני חשמונאי, כלומר רק מיעוט השולט של עם ישראל העמיד מלך – אין לו דין מלך, וכלשון הרדב"ז הנ"ל "אבל . . בחזקה אין ישראל חייבין לשמוע אליו". אבל באם נפרש "והעמידו מלך" שהכוונה שעם ישראל – רובו ככולו – העמידו מלכים אלו מן הכהנים – אז ודאי שיש להם דין מלך ממש.

---

1) וראה ב'הערות וביאורים' גליון ט (תשמה) ע' 32 שהעיר מלקו"ש חי"ט ע' 166 והערה 25 ששם נאמר במפורש בנוגע למלכי חשמונאי "ודיני מלך עליהם". וביאר שזהו דוקא לפי שיטת הרמב"ן שצוין שם בגוף ההערה.

2) ולהעיר ממכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע שנדפס בראש הספר 'חידושים וביאורים בש"ס' ח"א: "בהציונים ומ"מ, לפעמים מצוין גם למקומות בם מדובר באופן אחר מבפנים או גם – הפכו, בכדי להוסיף בשלימות הענין".

ואולי זוהי הכוונה ב'צ"ע' שבהערה הנ"ל לאחרי שהביא דברי הרדב"ז, כי דין מלך של מלכים אלו תלוי האם כל העם העמיד אותם או רק הכהנים.

וי"ל מה נאמר בזה בדברי ימי ישראל, ס' יוסיפון וכו'.

ועל פי הנ"ל אולי יש להוסיף קצת ביאור בדברי הרמב"ם בה' תעניות פ"ד ה"ג לגבי מלכותו של בן כוזיבה "והיה להם מלך גדול ודימו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא המלך המשיח", ובה' מלכים פי"א ה"ג אומר: "ודמה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח עד שנהרג בעונות", ובלקו"ש חכ"ז ע' 200 בשוה"ג הב' נאמר: עכצ"ל שכוונת הרמב"ם היא רק שבתחילה "דימו" כל חכמי דורו שהוא משיח, אבל אח"כ כמה מהם הסיקו שאינו משיח (כמפורש בחז"ל . .), אלא שהרמב"ם לא פסק כמותם.

וראה עד"ז ב'חקרי זמנים' לר"א הילביץ, ח"ב ע' תעד הערה 18, ע' תקעב הערה 479, ע' תקעד-תקעו.

ולפי דברי הרדב"ז י"ל שלכן הדגיש הרמב"ם המצב שבו "דמה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך", כי עי"ז שכולם הולכים אחריו הוא מקבל דין מלך.

אמנם להעיר ממה שדנתי באריכות בגליון תשכט שם ע' 13-15 באם היה לבן כוזיבה דין מלך.

כיבוש מלך מדעת רוב ישראל?

ולכל הנ"ל יש להעיר ממש"כ הרמב"ם בה' תרומות פ"א ה"ב "ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא הארצות שכובש אותן מלך ישראל [בפרנקל ובקאפח נוסף: או שופט] או נביא מדעת רוב ישראל, וזה הוא הנקרא כיבוש רבים, אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט [בדפוס רומי רמ ובדפו"י שצוינו אצל פרנקל נשמט 'או משפחה', ונוסף: או שופט] שהלכו וכבשו . . אינו נקרא ארץ ישראל", הרי לנו חידוש ש(עכ"פ חלק) מפעולתו של המלך גם לאחרי שנתמנה כדין – צריך דעת והסכמת רוב ישראל!

אמנם ב'ספר המפתח' (פרנקל) שם ציין לדברי החז"א, ומובא גם ב'דרך אמונה' שם סקי"ט, שהעיר: ומש"כ דבעינן מדעת רוב ישראל 1) צ"ע מקורו. 2) ובסיפא כ' רבינו אבל יחיד כו' ולא הזכיר רבותא דאפי' מלך בלא דעת רוב ישראל או רוב ישראל בלא מלך. 3) וכן בהלכה ג' כתב בנוגע להארצות שכבש דוד "ואע"פ שמלך ישראל הוא וע"פ בי"ד הגדול היה עושה", ולא הזכיר מדעת רוב ישראל וצ"ע.

ולכאורה שתי קושיות האחרונות מובילות לכיוון אחד: התנאי שיהיה מדעת רוב ישראל מוסב רק על נביא שלפניו ועל שופט שלפני לפניו, אבל לא על מלך שבתחילת המשפט. כלומר סמכות המלך לכבוש גם בלי דעת רוב ישראל, דמאחר שנתמנה, ואחד מתפקידיו הוא 'ללחום מלחמת ה'', הרי ההחלטה נתונה בידיו. אבל שופט או נביא [יהושע ועזרא?] צריכים הסכמת כל ישראל. ויומתק ביותר לפי גירסת כמה דפוסים שאכן בסיפא חוזר ומזכיר (רק) את ה'שופט' שבא בלי דעת רוב ישראל, ולא את המלך.

◆

ועדיין יל"ע ממש"כ בה' מלכים פ"ה ה"ו "כל הארצות שכובשין ישראל במלך ע"פ בי"ד הרי זה כבוש רבים והרי היא כארץ ישראל שכבש יהושע לכל דבר", ורבו השינויים בין שתי ההלכות:

1. בה' מלכים הוא מדבר על "כיבוש ישראל ב[מצות?] מלך", היינו שהכיבוש בפועל הוא ע"י ישראל ובמצות מלך, ובה' תרומות זה בדיוק הפוך. כיבוש המלך מדעת ישראל.

2. בה' מלכים נאמר סתם "כיבוש ישראל" ואינו מודגש שיהיה מדעת רוב ישראל כבה' תרומות. ואולי זה ראיה להנ"ל שבאם יש מלך אין אנו צריכים דעת רוב ישראל.

3. בה' מלכים מוזכר תנאי שיהיה ע"פ בי"ד ובה' תרומות זה לא נזכר. ורק בה"ג מוזכר תוך כדי סיפור. ואולי י"ל שתנאי בי"ד אינו בשביל חלות הקדושה אלא בשביל לתת לו רשות למלחמה וכו', וע"כ אין זה נוגע רק בה' מלכים ששם אנו דנים

בנוגע לחובות ורשות המלך, אבל בה' תרומות ששם אנו דנים על קדושת הארץ אינו נוגע ממי המלך מקבל אישור לפעול.

אלו כמה רעינות תוך כדי השוואת לשונות הרמב"ם, והרוצה ללמוד דברי הרמב"ם אלו בעיון יעיין גם ב'משפט המלוכה' ו'תורת המלך' להל' מלכים שם. וכן בספר 'עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם' של יעקב בלידשטיין, ע' 25 ובהערה 21, ע' 58-61 ובהערות שם ועוד.

◆ ◆ ◆

מכת חושך

הרב אברהם הרץ
ר"מ בישיבה

בנוגע למכת חושך נאמר בכתוב (בא י, כב-כג): "ויהי חושך אפילה בכל ארץ מצרים וגו' ולכל בני ישראל הי' אור במושבותם".

ובמדרש תנחומא פי' "ולכל בנ"י הי' אור במושבותם" לכל בנ"י הי' אור והי' מאיר לישראל ומראה להן כל כלי כסף וזהב ושמלות וכל טוב מצרים ומה שבתיבות ובחביות ובמטמוניות הי' מראה להן והיו שואלין ונותנין להן בעל כרחן שהיו אומרים להם ישראל הרי לך במקום פלוני כלי כך וכך. ע"כ.

רש"י בד"ה ויהי חושך אפילה מביא תוכן מדרש זה בקיצור "ולמה הביא עליהם חושך .. ועוד שחפשו ישראל וראו את כליהם וכשיצאו והיו שואלין מהן והיו אומרים אין בידינו כלום אומר לו אני ראיתיו בביתך ובמקום פלוני הוא".

והנה בלקוטי שיחות חל"א בא (א) מבאר, שהגם שלפום ריהטא נראה שדברי רש"י הן הן דברי המדרש, אבל כד דייקת שפיר, באמת הם חלוקים בפי' "ולכל בנ"י הי' אור במושבותם", שלפי המדרש האור הוא חלק מהמכה (חלק מהנס), שהחשך הי' ניסי וגם האור הי' ניסי, ולכן ראו גם המטמוניות; משא"כ רש"י שהשמיט ענין זה שראו במטמוניות, מפרש שהאור הי' אור טבעי, ורק החשך הי' ניסי.

והטעם לזה ששינה רש"י מהמדרש הוא, כי היות שהחיפוש בבתים הוא (הכנה למצוה), הציווי ד"וישאלו גו' ונצלתם את מצרים", ומצוה צריכה להיעשות בדרך הטבע, לכן שינה רש"י, ופי' שהאור הי' טבעי כדי שהמצוה תתקיים בדרך הטבע. ע"כ תוכן השיחה בקיצור.

ולכאורה צ"ע, כי בפשטות, מכת חושך היתה שלא האירה השמש בארץ מצרים, וא"כ זה שלישראל הי' אור, אינו אור טבעי (כי אז לא האירה השמש) כ"א אור ניסי?

ואין לתרץ ולומר (ע"ד מ"ש בתורה תמימה), שבאמת האירה השמש והי' אור במצרים, אלא שנעשה כעין מסך ותבלול על עיני המצריים, ולכן זה שלישראל הי' אור, הוא אור טבעי, אור השמש –

כי לכאו' אין זה מתאים עם סתימת לשון הכתוב (פשוטו של מקרא) "ויהי חושך בכל ארץ מצרים", שמזה משמע בפשטות, שבאויר ובחלל ארץ מצרים ("בכל ארץ מצרים") הי' חושך, ולא רק שעל עיני המצריים הנמצאים בארץ מצרים הי' מסך של חושך.

ואולי אפ"ל הביאור בזה, שהשמש האירה אז כדרכה (כההבטחה ד"לא ישבותו"), אלא שהקב"ה עשה חושך ניסי. דהיינו, לא שהנס הי' העדר האור, ובמילא הי' חושך טבעי – אלא שהחושך עצמו הי' ניסי.

וכמו שדייקו מפרשי המקרא ממ"ש "ויהי חושך" שהתהוותה מציאות של חושך ע"ג האור; אלא שחושך זה לא חשך בעד בנ"י מצד זה שהקב"ה הוא נמנע הנמנעות, ובמילא נשארו בנ"י עם האור השמש הטבעי.

[וכדוגמת הנס דחנוכה (ראה לקו"ש חט"ו, חיי שרה ה) שהי' נס דנמנע הנמנעות. שנשאר שמן, אבל היות שהשמן שנשאר הוא שמן טבעי, נתקיימה המצוה בדרך הטבע].

◆ ◆ ◆

דברים בטלים בהיתר

הת' יוסף יצחק יעקבסאהן
תות"ל "770"

בסש"ב פ"ח, וז"ל: "ועל דברים בטלים בהיתר כגון ע"ה שאינו יכול ללמוד כו'".

וידועה שאלת רבינו בזה בלקו"ש (ח"ג ע' 1005 הערה 22), וז"ל: "וצ"ע למה לא יתחייב בתושב"כ באמירתה (ראה הל' ת"ת לאדה"ז ספ"ב). ואכ"מ". ע"כ. [ובהל' ת"ת שם: "אם מוציא בשפתיו אע"פ שאינו מבין אפי' פירוש המלות מפני שהוא ע"ה, ה"ז מקיים מצות ולמדתם . . בתורה שבכתב"].

ולכאורה הי' אפשר לומר, שהמדובר בסש"ב כאן הוא אודות עם-הארץ כזה שלא זו בלבד שאינו יכול ללמוד ולהבין את התורה, אלא עוד זאת, שאינו יודע אפילו לקרוא, ובמילא מותר לדבר דברים בטלים. אבל פשוט, שדוחק גדול הוא, שהרי מציאות כזאת (של ע"ה שאינו יודע אפילו לקרוא את האל"ף-בי"ת העברי) הוי מילתא דלא שכיחא כלל.

וכבר הקשו, מדוע לא נקט רבינו הזקן דוגמא פשוטה שבה יחול ההיתר לדבר דברים בטלים, והיא: אם נמצא האדם במקום כזה שאסור ללמוד, שאז "אינו יכול ללמוד" (בלשון התניא כאן), ובמקרה כזה, הרי הדיבור של דברים בטלים הוא "בהיתר". אשר, נוסף לכך, שב"היכי תמצא" זו אין מקום להשאלה בלקו"ש, הרי בדוגמא זו ישנם עוד שני יתרונות: א) ששייכת לכאו"א מישראל, ולא רק לעם הארץ. ב) דהוי מילתא דשכיחא ומעשים שבכל יום.

והעירני ח"א, דיש לומר, שבמקרה כזה (שאסור ללמוד תורה), יתכן, שהדיבור בדברים בטלים אינו ענין של קליפה (המטמא את הנפש, ומזקיקה להטהר ע"י כף הקלע, כמבואר בסש"ב כאן), אלא אדרבה, ענין של מצוה – או מעין מצוה – יש כאן, כיון שע"י דיבורים אלו ה"ה מסלק את מחשבתו מהרהור בד"ת, ובמילא ניצל עי"ז מהאיסור ללמוד תורה במקום זה.

וע"ד מ"ש רבינו באגרות-קודש ח"ג (ע' קכה): "כשאנוס לחשוב דבר חכמה והוא במקום שאסור בד"ת שדינו להרהר בחשבונות וכו' (עיין אחרונים שו"ע או"ח רספ"ה) . . ג"ז הוא מצוה, אבל באופן שלילי",

- [אגב, באג"ק שם נדפס: "אבל באופן שלישי". אבל בלקו"ש חי"ב ע' 198: "אבל באופן שלילי". וכן נעתק בחוברת רשימות רבינו לסש"ב (ע' עד). וממשמעות הדברים נראה, שכן צריך להיות באג"ק. ולכאורה מוכח כן גם מאגרת השני' של רבינו – שבהמשך לאגרת זו (נדפסה באג"ק שם ע' קע) – שבה כתב רבינו להדיא שזוהי מצוה באופן שלילי. ומצוה לתקן במהדורה הבאה] –

וכמבואר באגרת שני' (שם ע' קע) שבאה בהמשך ובתור ביאור לאגרת הנ"ל, דכיון דאסור לחשוב ד"ת במבואות המטונפות, ורק ע"י חשבונות של חכמות האומות יכול להשמר מזה, ה"ז קיום ענין דל"ת, זהירות בשמירת איסור, ולא רק עשי' לש"ש כו'.

אבל צ"ע בתירוץ זה, כי נוסף לכך, שאפילו אם סברא זו נכונה היא, אי"ז אלא באם מדבר דברים בטלים כדי שלא להכשל בהרהור ד"ת במקום האסור, אבל אם מדבר דב"ט במבואות המטונפות ללא כוונה זו, ה"ז ענין של קליפה (קליפת נוגה) המטמא את הנפש בטומאת ק"נ של דב"ט, וא"כ הי' יכול רבינו הזקן להביא "היכי תמצא" זו, הנה עוד זאת, שאפילו אם מדבר אמנם דב"ט בכוונה האמורה, יש לעיין טובא אם יש כאן ענין של מצוה.

כי, מפשטות לשון האחרונים בשו"ע או"ח רספ"ה (מג"א, באה"ט ועוד שם) – שציין רבינו במכתבו הנ"ל – שכתבו שבמקרה כזה צריך להרהר בחשבונות, נראה לכאורה, שרק כשמהרהר בחשבונות וכיו"ב ה"ה מקיים מצוה (כיון ששומר א"ע מאיסור הרהור בד"ת במקום האסור), אבל התעסקות בדב"ט, אפילו כשנמצא במקום שאסור בד"ת, הנה אף שאין בזה איסור (כיון שדב"ט אינם בסוג דג' קליפות הטמאות, וגם אין כאן משום ביטול תורה), מ"מ, גם אין בזה מצוה, והוה בגדר

ד"דברים בטלים בהיתר", שהם בבחינת ק"נ, ומטמאים את הנפש בטומאה זו דק"נ.

ולהעיר מבאה"ט ומחצה"ש שם שהביאו משל"ה, שאם נמצא במבואות המטונפות ביום השבת, כשאסור להרהר בחשבונות, צריך להרהר בבנינים או בציורים נאים. אשר הצד השווה בכל דוגמאות אלו הוא, שיש כאן ענין של תועלת וריוח, משא"כ בדברים בטלים. וכיון שכן, הדרא קושיא לדוכתא, אמאי לא נקט רבינו הזקן דוגמא זו.

אולם, לאידך גיסא יתכן לומר, שלאמיתתו של דבר אין כאן חילוק בין הרהור בחשבונות, ציורים, בנינים, והתעסקות בדב"ט, ובכולם ישנו ענין של מצוה [והא דנקטו האחרונים דוגמאות הנ"ל, הוא, כי לא בשופטני עסקינן, ושום בן-אדם בר-דעת לא ינצל את זמנו כדי לדבר דב"ט שאין בהם שום תועלת, ולכן, כשנמצא במקום שאסור בד"ת, כתבו האחרונים שיהרהר בחשבונות וכו'. אבל מצד הדין, אולי גם דב"ט הם בגדר זה].

ואבקש מקוראי הגליון לעיין ולהעיר בזה.

◆ ◆ ◆

בפירוש תיבת "שמר"

הת' ברוך מרדכי ליפסקער
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חלק ה שיחה א לפ' וישב מבאר כ"ק אדמו"ר (על פירש"י עה"פ ואביו שמר את הדבר), שבתיבת שמר ישנם ב' פירושים. א) תמתין וכמו (איוב יד, טז) לא תשמור על חטאתי. ב) ממתין ומצפה כמו בהפסוק "ואביו שמר את הדבר", "שומר אמונים" (ישעי' כו). והסברה היא בפשטות, דכשהמדובר הוא בדבר הרצוי, הפירוש הוא לא רק ממתין, כ"א גם מצפה (וכמו בשני הפסוקים דלעיל האמורים בדבר הרצוי, גאולה, אמונה), משא"כ כשהמדובר הוא דבר הבלתי רצוי, אז הפירוש הוא רק ממתין (וכמו לא תשמור על חטאתי, המדובר על חטאות).

והנה, בגמ' ברכות (ג, א) איתא, תניא א"ר יוסי פעם אחת נכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל בא אליהו

זכור לטוב ושמר לי על הפתח עד שסיימתי תפלתי אמר לי שלום עליך אמרתי לו שלום עליך מורי ורבי וכו'. ופרש"י ד"ה ושמר: והמתין. כמו לא יאמר אדם לחבירו שמור לי בצד ע"ז פלונית (סנה' סג, ב) ובב"ק בפרק החובל (צ, ב) שמרה עומדת על פתח חדרה. וכן ואביו שמר את הדבר (בראשית לז) שומר אמונים (ישעיה כו) עכ"ל.

ויש לדייק: א) אמאי צריך רש"י לכל ראיות אלו (מכמה פסוקים). ב) מה שלא הביא גם הפסוק באיוב לא תשמור על חטאתי, ויהי' לו תורה נביאים וכתובים (ובפירש"י על איוב הביא הגמ' סנהדרין, דהיינו שיש להם שייכות, ואם רש"י הביא את הגמ' סנה' אמאי לא הביא גם הפסוקים השיכיים לזה. ג) מה שרש"י הביא הראי' מגמ' קודם לפסוקים ולא איפכא. ד) מה שבהגמ' סנהדרין ובב"ק לא הביא רש"י ראיות מפסוקים אלו (והביא את פירוש הפשוט – המתין).

וע"פ המבואר בהשיחה י"ל: שקודם כל רש"י בא לבאר שהפירוש הוא ממתין (ולא שמירה כפירוש השפ"א כאן, ועיין בתוס' ד"ה היה לך לסברת רש"י, עיי"ש). וע"ז הביא רש"י שתי ראיות מגמ' שהפירוש הוא ממתין. ואח"כ הביא רש"י שהפירוש הוא לא רק ממתין, כ"א גם מצפה (כלשון רש"י וכן היינו עוד פירוש ולא עוד ראי'), והביא לזה ראיות מהפסוקים ואביו שמר וגו', ושומר אמונים, דשם הפירוש הוא גם מצפה, אבל לא הביא הפסוק דאיוב, דהרי שם הפירוש הוא רק ממתין. ומובן גם מה שבגמ' סנה' ובב"ק לא הביא פסוקים אלו, כי שם (בהגמ') הפירוש הוא רק ממתין (וכדמוכח מהסוגיות שם), ואתי שפיר נמי מה שרש"י הביא מתחלה הגמ' ואח"כ הפסוקים, דהרי כנ"ל מתחלה בא פירוש המוכרח ואח"כ פירוש הנוסף [שלא מוכרח, ועפ"ז יש לומר מה שעל הנמו"י הביא רש"י (אף שאין בוודאי פרש"י שעל הגמ', ראה יד מלאכי כללי רש"י כלל ד') רק ממתין והגמ' סנה' ולא הפסוקים, דכנ"ל זהו פירוש המוכרח ופשוט]. ולהעיר דע"פ הערה 3 בהשיחה מתורץ קושיית המהר"ץ חיות כאן.

וע"פ הנ"ל יש לבאר א) מה שר"י לא הקדים שלום לאליהו (עיין בהחיד"א כאן). ב) כפל הלשון ושמר לי על הפתח עד

שסיימתי תפלתי, לאחר שסיימתי תפלתי וכו', דהול"ל ושמר לי על הפתח, ולאחר שסיימתי תפלתי אמר לי וכו'; וע"פ הנ"ל יש לומר דמשום שאליהו ציפה לר"י, לכן הקדים לו שלום מיד (ולא נתן שהות לר"י לשאול שלום), וזהו ההדגשה שמר לי (רק) עד שסיימתי תפלתי, (דהרי מיד) אחר שסיימתי תפלתי אמר לי שלום עליך.

ומה שלקושטא דמילתא צפה אליהו לר"י, י"ל בפשטות דהרי מבואר לקמן בהגמ' שאחד מהטעמים שלא להכנס לחורבה הוא משום מזיקין, וא"כ מאחר שר"י היה בסכנה, לכן ציפה "מתי יבא" מסכנה זו. (ויומתק ע"פ המבואר סוף מס' סנה' שאליהו היה נמצא תדיר אצל ר"י, וד"ל). ומה שאליהו לא הוציא את ר"י משם מיד (מהסכנה), מובן בפשטות, דלפי כמה מפרשים (שו"ת חת"ס ח"י סי' קח, ספר גליוני הש"ס כתובות קג, א, ועוד) כשאליהו בא למטה, הוא בא בגופו עם כל ההגדרות והתנאים שבגוף, ולכן גם לו יש את הסכנה דמזיקין.

◆ ◆ ◆

הידיעה שלפני הצמצום ושלאחר הצמצום במשנתו של הרמב"ם [גליון]

הרב נחום שטראקס
תושב השכונה

א. בהדרן על הרמב"ם ה'תשמ"ו הע' 14 (חכ"ז עמ' 251), מביא דברי הרמב"ם (הל' תשובה ספ"ה) בענין השאלה ד"ידיעה ובחירה", ש"תשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה" וש"אין בנו כח לידע האיך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים".

ומבאר שהרמב"ם קאי בהידיעה שלפני הצמצום, שהידיעה היא מצד עצמו ואינה מסובבת מהדבר, שע"ז מתאים לומר ש"אין בנו כח לידע כו'". אבל בהידיעה שלאחר הצמצום קיים הסבר פשוט והגיוני של הר"מ אלמושינו (הובא בתויו"ט למס' אבות פ"ג), וכדלקמן.

והק' הת' יי"י בגליון ד עמ' 16, הרי דברי הרמב"ם הנ"ל מובאים בהמשך לדבריו שכתב לפני זה ש"הוא יתעלה ושמו

ודעתו אחד", אשר מובא בתניא פ"ב ושעהיחוה"א פ"ט שקאי לאחר הצמצום?!

וכתבתי בגליון תשמב שקושיא זו באמת אין לה קשר לביאור שבההדרן, אלא היא קושי' על הרמב"ם עצמו.

ב. ולהבהרת הענין, יש להקדים: הרמב"ם מביא ג' קושיות-סתירות הקיימות על אמונתינו באחדותו ושלימותו ית'.

א) איך שייך ידיעה, שהוא תואר מוגבל, בהקב"ה?

ע"ז מתרץ הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ב ה"י) "הקב"ה מכיר אמיתו ויודע אותה כמו שהיא, ואינו יודע בדעה שהוא חוץ ממנו כמו שאנו יודעין שאין אנו ודעתנו אחד אבל הבורא יתברך ברוך הוא הוא ודעתו אחד מכל צד ופינה ובכל דרך ייחוד . . הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה הכל אחד". ובדרך הזאת יודע גם את הנבראים, כמו שממשיך: "לפיכך אינו מכיר הברואים ויודעם מחמת הברואים כמו שאנו יודעין אותם אלא מחמת עצמו יודעם לפיכך מפני שהוא יודע עצמו יודע הכל שהכל נסמך לו בהוויתו" (שיודע הנבראים ע"י שיודע את עצמו שהוא סיבה להם, וכדלהלן).

ב) ענין המדות, שגם הם תוארים מוגבלים, וכתובים בתורה על הקב"ה?

ע"ז מבאר (בהל' יסודי התורה פ"א הי"א): "אין לו . . לא כעס ושחוק ולא שמחה ועצבות . . הואיל והדבר כן הוא כל הדברים הללו וכיוצא בהן שנאמרו בתורה ובדברי הנביאים הכל משל ומליצה הן . . על הכל אמרו חכמים דברה תורה כלשון בני אדם . . אילו הי' פעמים כועס ופעמים שמח הי' משתנה".

ג) ענין השאלה ד"ידיעה ובחירה"?

ע"ז כותב "אין בנו כח לידע האיך ידע כו'" כנ"ל.

ג. הרי שהרמב"ם עונה תשובה שונה לכל אחת מהשאלות. על שאלה הא' – הוא ית' אחד עם הידיעה; על הב' – אין מדות בו ית' והן משל ומליצה לבד; על הג' – אין אנו יודעין האיך.

והנה בספרי גדולי ישראל שלאחר הרמב"ם (תויו"ט וכו') תירצו כל הקושיות על-פי תירוץ הראשון של הרמב"ם.

דהיינו: כמו שהוא אחד עם הידיעה (כמ"ש הרמב"ם), כך י"ל שהוא חד עם המדות (וכמב' בשעהיחוה"א פ"ח) – ועפ"ז מתורצת קושי' הב'.

וכן עד"ז י"ל: כמו שהוא אחד עם הידיעה, כך הוא אחד עם כל חלקי הזמן, עבר הוה ועתיד, שכולם בו בנקודה אחת, ולכן יודע מראש במה יבחר (דהיינו שידיעתו מסובבת מבחירת הנברא, אלא שהוא ית' למע' מהזמן). – ועפ"ז מתורצת קושי' הג', וכדברי הר"מ אלמושינו (שהובאו לעיל).

ד. ולפי זה קשה על הרמב"ם, מדוע הרמב"ם עצמו לא תירץ כל קושיותיו ע"פ תירוצו הראשון?!

והנה בההדרן פירש דברי הרמב"ם על אתר (ולא מחמת קושי' הנ"ל בסתירת דברי הרמב"ם) – אשר מזה שהרמב"ם השאיר הדבר בשאלה, ולא תירץ תירוץ שכלי (כהר"מ אלמושינו), מוכח שקאי בידיעה שלפני הצמצום, אשר שם אין השגה שכלית.

אבל גם לאחר הביאור שבההדרן עדיין נשארה הקושי' הנ"ל שהיתה קיימת כבר לפני הביאור שבההדרן, בסתירת דברי הרמב"ם, מדוע לא תירץ קושייתו זו ע"פ תירוצו לשאלה הא', אשר זוהי קושייתו של הת' יי"י הנ"ל, ובסגנונו – מדוע כאן קאי הרמב"ם לאחר הצמצום, וכאן קאי לפני הצמצום!

אשר מכ"ז מובן שאין כאן קושי' על ההדרן, אלא על הרמב"ם עצמו, בלי קשר להביאור שבההדרן.

ה. ולתרץ דברי הרמב"ם אולי י"ל: לשיטת הרמב"ם להלכה, חיוב ידיעתנו בגדלות השם הוא, לדעת ענינים שהם מעיקרי האמונה. אשר בגללם מתחייב שצריכים לציית אליו ולקבל מצותיו. דהיינו, שצריכים לדעת בידיעה חיובית במעלותיו ית' שהוא הבורא, ויודע כל הנבראים, ומנהיגם.

אבל ידיעת שלימותו ית' שהוא כולל הכל, הרי בזה פרטים רבים שמוסיפים אמנם בידיעת והשגת הפלאת גדלותו, אבל

אינם מוסיפים בחיוב הכרח הציות אליו וקבלת מצותיו (אשר לזה מספקת הידיעה העיקרית דלעיל), לכן להלכה אינם מחוייבים ליודעם. דהיינו שבזה די בהשגת השלילה – שהוא ית' מושלל מהכל, וכדלהלן.

ולכן בענייננו: בידיעתו ית', שהוא יודע הכל, הרי ידיעת דבר זה שהוא ית' יודע הכל ה"ה מעיקרי האמונה המוכרח בשביל קיום מצותיו, לכן מבאר הרמב"ם שהוא היודע והוא ודעתו אחד.

אבל המדות (הכלולים בו ית' מחמת שלימותו שהוא סיבה לכל וכולל הכל, שלכן כלולים בו גם המדות), בזה לא נחית הרמב"ם לכתוב בפירוש בדבריו שהוא ית' אחד עם המדות (כפי שכתב בענין הדעת), כי ידיעת דבר זה שהמדות כלולים בו אינו מוסיף בהכרח חיוב וקבלת מצותיו. לכן מסתפק הרמב"ם (בביאור אחדותו ית') בזה שהמדות הן משל ומליצה לבד ומושללים ממנו ית'.

וכן גם בענין הזמן (שכל חלקי הזמן כלולים בו בנקודה אחת, מחמת שלימותו שכולל הכל), הרי הרמב"ם בבארו ענין הזמן (הל' יסודי התורה פ"א ה"י), לא נחית לכתוב בפירוש שהוא כולל כל חלקי הזמן כאחד, כי ידיעת התכללות הזמן בו ית' אינו מוכרח בידיעתנו כדלעיל. והסתפק בביאור שלילת הזמן ממנו – שאינו בגדר זמן.

ולכן בהשאלה ד"ידיעה ובחירה", מודיענו הרמב"ם המוכרח לנו בידיעתנו, שהוא ית' יודע מראש במה יבחרו הנבראים, כדי שנדע שלימות מעלתו בהנהגת הנבראים (או אולי באו"א – כדי להזהירנו שלא ישתבש דעתנו בהשגת והבנת ענין הבחירה מחמת קושי' שיכולה להתעורר מענין ידיעתו ית').

אבל האופן האיך הוא יודע במה יבחרו, ע"י שכלול בו כל חלקי הזמן כאחד כביאור הר"מ אלמושינו, הרי זה אינו חלק מחיוב ידיעתנו בגדלות השם, לכן משאיר הדבר בשאלה, דהיינו בידיעה שקודם הצמצום.

בדרמ"צ (עמ' נה כותב בביאור דברי הרמב"ם שהמדות בו ית' הן משל ומליצה לבד, שהכוונה – שהוא ית' אחד עם המדות

(כמ"ש הרמב"ם בנוגע לדעת), ופירוש דבריו ש"הן משל ומליצה", היינו – שהמדות כפי שהם אצלנו (שהן מציאות נפרדת מאתנו) הן כמשל ומליצה לבד לגבי הקב"ה (שהוא אחד עם מדותיו).

אבל מזה שהרמב"ם לא כתב בפירוש בדבריו שהוא ית' אחד עם המדות כפי שכתב בענין הדעת, אלא הסתפק בהסברת שלילת המדות ממנו שהן כמשל ומליצה לבד (אף שבאמת היינו הך כמ"ש בדרמ"צ), משמע לכאורה, שבחיוב ידיעת אלקות על האדם, הרי בענין המדות די בהשגת השלילה – שהן כמשל ומליצה לבד, אבל בענין הדעת צריך השגה חיובית – שהוא ית' אחד עם הדעת. ועד"ז יובן בנוגע לענין הזמן, שלהלכה די בהשגת השלילה – שאינו בגדר זמן. ובאמת כן מובן גם מדברי הדרמ"צ (ע' מז) בביאור שיטת הרמב"ם ע"ד החקירה, וז"ל "המעלה ומדריגה הראשונה אצל הנבראים היא החכמה . . ולכן כשירצה לצייר מהותו ית' שיהי' מצוייר בדעתו א"א זולת במהות שיכול להצטייר והוא החכמה".

אשר מדבריו אלו מובן אשר רק הדעת מחויב בו ית' (בדעת הנבראים) כי היא המעלה ומדריגה הראשונה, משא"כ המדות (והזמן) אינם מחויבים בו, ואדרבה מושללים ממנו, כנ"ל).

ו. או אולי י"ל בדברי הרמב"ם באו"א: הקב"ה יודע את כל הנבראים, כמ"ש ברמב"ם (הובא לעיל) "מפני שהוא יודע עצמו יודע הכל שהכל נסמך לו בהוויתו". פירוש הדברים, שהקב"ה יודע הנבראים ע"י שיודע עצמו שהוא סיבה לנבראים, לכן יודע גם הנבראים כי הם מסובבים ממנו.

אבל בחירת הנבראים שהיא בבחירתם החפשית, הרי לכאורה אין הוא ית' סיבה לאופן בחירתם (עי' דרמ"צ (ע' פב) בשם המהר"ל מפראג), א"כ א"א לומר שהוא יודע במה יבחרו הנבראים ע"י שיודע עצמו שהוא סיבה לאופן בחירתם. אלא צריך לומר (כתירוץ הר"מ אלמושינו), שידיעתו מסובבת מהנבראים ואינה מחמת עצמו.

ולכן העדיף הרמב"ם לבאר שיודע בידיעה של קודם הצמצום, אשר ידיעה זו של קודם הצמצום הוא יודע מחמת עצמו.

◆ ◆ ◆

שמש בגבעון דום

הת' מנחם חיימסאהן
תות"ל - אה"ק

א. בשיחת ש"פ חוקת ג' תמוז תשמ"ה (נדפס בלקו"ש חכ"ח עמ' 260) מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו את המאורע שאירע ביום זה, וכדאיתא בסדר עולם רבה (פי"א) שבג' תמוז הי' הנס ד"אז ידבר יהושע .. שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון" (יהושע י, יב). ומקשה שם כמה קושיות עה"פ וז"ל:

דלכאורה מה הקשר והשייכות בין העמדת השמש והירח לנצחון מלחמה?! הטעם הפשוט הוא – ש"חשש פן ישקע בעונתו ולא יוכלו לרדוף אחרי האויב באישון הלילה, ולזה אמר להשמש שלא ילך מהלכו אלא ימתין עוד נוכח גבעון במקום שהוא עומד (מצו"ד)". ומוסיף "אמנם ביאור זה אינו מספיק עדיין, שכן אי משום הא – לשם מה הוצרך להעמיד גם הירח? ובכלל – ירח במקומו ושמש מאי אהני?" עכ"ל. (ועיי"ש הביאור בזה באריכות).

והנה, לכאורה אינו מובן כלל מהי הכוונה במה שמוסיף "ובכלל – ירח במקומו ושמש מאי אהני" הרי בודאי דהשמש אהני כדי שיוכלו לרדוף אחרי האויב?!

וכבר משך זמן שקו"ט בזה, מהו כוונת רבינו.

והנה, בהשגחה פרטית י"ל לאחרונה בקובץ פרדס חב"ד (ח"ד) עלי הגהה מכתי"ק דשיחה זו, ושם כתב כ"ק אדמו"ר בכתי"ק: "ירח במקומו דשמש מאי אהני" (ולא: ירח במקומו ושמש מאי אהני).

ועפ"ז נראה לבאר הכוונה בזה:

דלכאורה, יהושע רצה הרי להרויח עוד אור מפני שחשש מחשכת הלילה, ולכן צווה להשמש וירח לעמוד. וע"ז שואל כ"ק אדמו"ר דהרי בשביל להאיר מספיק העמדת השמש, ואפי' את"ל שהירח ענינו להאיר, וכמפורש בקרא "להאיר על הארץ" (בראשית א, טו) מה ניתוסף על ידו, הרי "ירח במקומו דשמש מאי אהני" וע"ד מחז"ל (חולין ס, ב) שרגא בטיהרא מאי אהני?!

ועפ"ז מובן גודל הזהירות והדיוק בהעתקת לשונו של רבינו, ולכאו' נראה דצריך לתקן כן בלקו"ש וכדמוכח מעלי הגהה בכתי"ק.

ב. ולגוף הענין יש להעיר מהמשך פי' המצו"ד (שמובא שם בהשיחה) בקשר לשאלה זו, וז"ל: ואמר לה שגם היא תמתין במקומה ולא תלך במהלכה, ואולי חשש שאם תלך הירח מהלכה תבוא נוכח השמש במקום עמידתו ותאפיל אור השמש". עכ"ל.

וקצת צריך ביאור מדוע לא מתייחס כ"ק אדמו"ר בשיחה כלל להמשך זה? ועצ"ע בכ"ז, ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בהבנת הקושיא.

◆ ◆ ◆

סור מרע ועשה טוב ביציאת מצרים

הת' מנחם מענדל זלצמן
תלמיד בישיבה

בפרשת בא (יב, ו) ברש"י ד"ה "והיה לכם למשמרת" בסופו, נותן עוד ביאור לזה שהקב"ה נתן שתי מצות לבני ישראל כדי שיזכו להגאולה, וז"ל "ושהיו שטופים בעבודת כוכבים אמר להם משכו וקחו לכם צאן של מצוה", עכ"ל.

ומבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בלקו"ש חט"ז בא (ג) עמ' 117, שכיון שאצל בנ"י הי' מצב של "עירום וערי'" היינו, שהיה להם שני חסרונות, א) עשה טוב, קיום המצות, ובמילא לא הי' להם במה ללכת לה"תעבדון את האלקים על ההר הזה", שבזכות זה הי' ה"הוציאך את העם ממצרים". ב) היה חסר בהעבודה דסור מרע, שנדבק להם הרע במצרים, ערות הארץ, במילא

אפילו כשהיה להם "מצות להתעסק בהם", מ"מ אם לא להסיר הרע דמצרים לא הי' אפשר שיגאלו לגמרי, שלכן נתן להם הקב"ה שני מצוות אלו, כדי לפעול שני ענינים הנ"ל. (ובכללות מבאר זה על מצות דם מילה (עשה טוב), ודם פסח (סור מרע)).

ולהעיר שזה קאי גם על משכו מע"ז (סור מרע), וקחו צאן של מצוה (עשה טוב).

ויומתק ע"פ המבואר בסה"מ מלוקט ח"ג ד"ה להבין ענין תחיית המתים, אות ה', שדוגמת עבודת האדם למטה, שהוא בשני קוים סור מרע ועשה טוב, עד"ז הוא למעלה, בעליית הנשמות בג"ע, מגעה"ת לגעה"ע, שיש שני מיני ביטול. א) נהר דינור. ב) העמוד. היינו, להיות שהמדריגות בג"ע הם באין ערוך זל"ז, לכן בעלית הנשמה צריך להיות מקודם הטבילה בנהר דינור, לשכוח ההשגה והתענוג דמדריגה התחתונה, דוגמת העבודה דסור מרע, וגם העלי' עצמה היא דרך העמוד שמתעלה למדריגה העליונה, ע"י גילוי אור שמאיר עליו ממדריגה העליונה, דוגמת העבודה דעשה טוב.

ובהמשך תרס"ו עמ' טו מבאר שיש בחי' נהר דינור שהוא מדרגה תחתונה יותר, והוא בין גיהנם לג"ע, שבצאת הנשמות מגיהנם צריכים לביטול זה, כדי "לשכוח חיזו דהאי עלמא", היינו מענינים הגשמיים דגוף, שהם תאוות ותענוגים שמבלבלים את הנשמה מלהתענג מבחי' עונג העליון בג"ע, והו"ע הטבילה, לשכוח מהגשמיות כדי לקבל עונג העליון.

והעמוד ישנו ג"כ בין גיהנם לג"ע, ופועל עלי' בהנשמה ע"י התכללות במדריגה העליונה, אלא שהעמוד הוא ביטול נעלה יותר, שנהד"נ הוא שמתפשטים מהגשמיות, והעמוד, הוא עלי' והתכללות ע"י אור עליון שמאיר עליו.

וע"פ הנ"ל יומתק למה ב' המצוות שהקב"ה נתן לבנ"י, היו דוקא בקוים דסור מרע ועשה טוב. דהנה ידוע מארז"ל שאברהם בחר לו שעבוד גלות (מצרים) תחת יסורי גיהנם (ב"ר פ' מב), שבעניננו הוא כור הברזל, שעבוד מצרים. דזה שאברהם בחר שעבוד מצרים במקום גיהנם מורה שמצרים הוא כנגד גיהנם.

וידוע שכל ענין ברוחניות, נשתלשל דוגמתו למטה בגשמיות. והיינו, כדי לצאת ממצרים (גלות, כנגד גיהנם), ולהכנס להגאולה (מתן תורה, שלימות יציאת מצרים), הי' צריך להיות העבודה דסור מרע ועשה טוב, שדוגמתם למעלה הם נהר דינור והעמוד, שבלי ביטול זה לא הי' אפשר לצאת מגיהנם ולעלות לג"ע, והביטול הוא יותר שיהיה אפשר להכנס לג"ע, כמו שמבאר שבלי זה אי אפשר לקבל עונג העליון, וכן הוא למטה, כמו שמבאר בהשיחה הנ"ל, ששני קוים אלו דסור מרע ועשה טוב, היו עיקר בהיציאה, ובלי זה לא הי' אפשר ללכת לה"תעבדון את האלקים על ההר הזה", שזה הי' תכלית ה"הוציאך את העם ממצרים".

◆ ◆ ◆

שיחות

סתירות בין היד והמורה

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בהתוועדות יו"ד שבט תשל"ב (הנחה בלתי מוגה, ולאחרונה נתפרסם וידיאו מאותה התוועדות), נתבאר בשיחה הראשונה, שההוראה שלמדים מכללות הדיבור-המתחיל של מאמר ההילולא "באתי לגני", שהעולם הוא גנו של הקב"ה, היינו מקום של טובה ועונג. ובשיחה ב' ממשיך לבאר, אשר במורה נבוכים חקר הרמב"ם בענין זה אם העולם בכללו הוא טוב ונוח לו שנברא או לאו. ובתחילת השיחה איתא (בהנחה בלתי מוגה), שמכיון שהרמב"ם הוא אותו האיש שכתב הן את הספר יד החזקה והן את הספר מורה נבוכים אי אפשר שתהי' סתירה ביניהם "חס ושלום", ורק זאת שבמורה מביא כמה דיעות וביד פוסק הלכות.

ולפום ריהטא יש לעיין מהי כוונת הדברים, והרי פשוט שאפשר שהרמב"ם יחזור בו ממ"ש במורה בספר היד, ומצינו כו"כ סתירות בין מ"ש בפיהמ"ש ומ"ש בידו, וכבר נתבאר בכללי הפוסקים איזה מהם "בתראי", וכיצד נוקטים כדברי הרמב"ם.

והנה באמת כשמעיינים באותה שיחה אינו ברור כ"כ על איזו סתירה בין המו"נ והרמב"ם כוונתו. ובפשטות כוונתו, דמ"ש הרמב"ם במו"נ שבהכרח לומר שהעולם הוא "טוב" אי אפשר שיהי' בסתירה למה שהביא הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה לגבי מה שאומרים לנכרי הבא להתגייר שבני ישראל הם "דוויים וסחופים", וכמבואר בהמשך השיחה שאין סתירה בדבר, כי לגבי בני ישראל אין כלל ענין של "רע" ו"חסרון" בכך שהם "דוויים וסחופים", כמשל אדם שיכול להרויח אלף אלפים דינרי זהב וכסף ומרגליות בתנאי שיאבד פרוטה אחת, אבל הנכרי שאין לו השגה בזה הנה אצלו הוי זה שישראל "דוויים וסחופים" ענין של חסרון.

ולפי זה אולי יש לפרש, שהכוונה ב"חס ושלום" אינה על כללות הסברא שיש סתירה בין מ"ש הרמב"ם במורה למ"ש ביד, אלא על פרט זה, שחס ושלום לומר שמ"ש הרמב"ם ביד שישראל הם "דוויים וסחופים" הוא בסתירה למ"ש במורה שהעולם הוא "טוב". ועצ"ע בזה.

◆ ◆ ◆

נגלה

מקום פטור בכרמלית

הרב יהודה לייב שפירא
ראש הישיבה - ישיבה גדולה מיאמי רבתי

בשבת (ז, א) אי' "כרמלית כו' תופסת עד עשרה". ושקו"ט בגמ' מה הכוונה בזה. ובאמצע הדברים פרש"י (ד"ה דעד) דאם

עמוד שאין בו דע"ד, ואינו גבוה עשרה שהוא מקום פטור – עומד בכרמלית, אין דינו ככרמלית, כ"א הוה מקום פטור, כהכלל שכל דבר שאינו דע"ד ואינו גבוה עשרה ה"ה מקום פטור.

אמנם בר"ן שם כתב וז"ל: ואחרים כתבו דאפילו בדבר מסוים וכו' וכגון שאינו רחב ד' וקאי בכרמלית, דהוי כרמלית, דנהי דאי קאי כה"ג ברה"ר, מקום פטור הוא – בכרמלית מצא מין את מינו וניעור, כדאמרי' בפ"ק דעירובין (ט, א), עכ"ל.

והובאו ב' דעות אלו ברמ"א (סו"ס שמה), ובפרטיות בשו"ע אדה"ז (שם, סכ"ה) וז"ל: דבר המסוים, כגון ראש העמוד העומד בכרמלית, אם יש בו דע"ד רה"י הוא, ואם אין בו דע"ד אף למטה מעשרה אינו כרמלית אלא מקום פטור. וי"א שאין מק"פ בכרמלית אלא ברה"ר, אבל בכרמלית אנו אומרים מצא מין את מינו וניעור, דהיינו המקום פטור מצא את הכרמלית, שהיא מינו, שהיא ג"כ מק"פ מה"ת, וניעור ונתחזק ע"י מינו להצטרף עמו ולהיות כמוהו, ולכן כל דבר שאין בו דע"ד שאינו חולק רשות לעצמו, בטל הוא אצל הכרמלית ונעשה כמוה, אם הוא למטה מי', עכ"ל.

ולהבין סברת מחלוקתם י"ל בהקדים החקירה הידועה האם מקום פטור נק' רשות, אלא רשות כזו שמותר לטלטל בה וממנה לרה"ר ולרה"י, או שמק"פ אינו רשות כלל, ולכן מותר לטלטל בה וממנה לרה"ר ולרה"י.

וחקירה זו נוגעת גם לכללות הגדר דאיסור הוצאה בשבת. דאם מק"פ אינו רשות כלל, אז י"ל בפשטות שהיות ומה"ת אין רשות אחר חוץ מרה"ר ורה"י, הרי שאיסור הוצאה מעיקרא הי' שאסור להוציא מרשות לרשות (ולא – מרה"י לרה"ר); משא"כ אם מק"פ הוה ג"כ רשות, אלא רשות המותר, אז אאפ"ל שהאיסור הוא הוצאה מרשות לרשות, שהרי יש רשות שמותר להוציא ממנה, ומוכרח לומר שהאיסור הוא הוצאה מרה"י לרה"ר.

[ואפ"ל שזה היסוד להפלוגתא האם הכנסה הוה ג"כ אב – כי אם האיסור הוא הוצאה מרשות לרשות, ה"ז כולל בפשטות גם

הכנסה, כי גם בהכנסה מוציא מרשות לרשות, אבל אם האיסור הוא הוצאה מרה"י לרה"ר, הרי אף שאפשר ללמוד ממנו גם הכנסה מטעם "מה לי אפוקי מה לי עיולי", מ"מ אי"ז עצם האיסור, כ"א מה שמדמין להאיסור, ולכן ה"ז רק תולדה.

וישנם ראיות לב' הצדדין: מזה שלשון הברייתא (ו, א) היא "ד' רשויות לשבת רה"י ורה"ר וכרמלית ומקום פטור", משמע שגם מק"פ הוה רשות; לאידך, מזה שהלשון במשנה (עג, א) הוא "המוציא מרשות לרשות" ולא "המוציא מרה"י לרה"ר" משמע שמק"פ אינו רשות, ולכן האיסור הוא להוציא מרשות לרשות. (וזה נוגע כמובן לפירש"י ותוס' לעיל (ב, ב) בענין "מי לא עסקינן דקא מעייל מרה"ר לרה"י" ואכ"מ). ועוד כו"כ ראיות לב' הצדדים. [ולהעיר מסוגיית כוורת (ח, א) ומלשון רש"י שם (ד"ה רחבה): וא"ת דבלא גבוהה עשרה נמי רשות לעצמה היא, דהא שמה כרמלית – ההיא לאו מדאורייתא הוה רשות אלא מדרבנן. עכ"ל].

מחקירה זו נובע גם הפרש בדין כרמלית: מה"ת הוה כרמלית – מק"פ; אלא שחכמים עשו ממק"פ מסויימים – כרמלית. והאופן שעשו את זה יהי' תלוי בהנ"ל: אם מק"פ אינו רשות, ואיסור הוצאה הוא הוצאה מרשות לרשות, אז כל מה שעשו חכמים הוא רק שהטילו על מק"פ מסויימים גדר "רשות", ותו לא, ובדרך ממילא נעשה איסור להוציא ממקומות אלו לכל אחת מהרשויות (רה"י ורה"ר), כי ישנו כבר איסור להוציא מרשות (איזה שתהי') לרשות (איזה שתהי'), וכל טעם ההיתר עד אז הי' כי מקומות אלו לא היו בגדר רשות. אבל עכשיו שהטילו עליהן גדר רשות, בד"מ נעשה איסור גם בזה. ז.א. שלא הוצרכו להטיל איסור להוציא ממקומות אלו, כ"א להטיל עליהן גדר רשות, ובד"מ נאסרו.

משא"כ אם מק"פ הוה רשות, ואיסור הוצאה מעיקרא הוא (לא הוצאה מרשות לרשות, כ"א) להוציא מרה"י לרה"ר, א"כ כשאסרו חכמים כרמלית, אין לומר שהטילו ע"ז גדר רשות, כי זה יש עליו בלא"ה, לפני שנאסר, שהרי כל מק"פ הוה רשות, ואעפ"כ מותר להוציא ממנו, ומוכרח לומר שמה שעשו חכמים

הוא, שהטילו איסור להוציא מרשות זה לרה"י ולרה"ר, אבל לא שינו דבר בגדר "רשות" שבו.

וי"ל שבזה נחלקו אביי ורבא לקמן (יא, ב) האם גזרינן גזירה לגזירה בכרמלית, דלאביי גזרינן, ולכן הגזירות שחלו על רה"ר חלים גם על כרמלית (אף שכרמלית גופא גזירה היא), ולרבא לא גזרינן גזירה לגזירה בכרמלית:

י"ל שגדר לא גזרינן גזירה לגזירה נאמר כשאסרו חכמים איזה דבר כגזירה לדבר שני, אבל לא בנידון שלא אסרו הדבר, כ"א הטילו איזה גדר על הדבר, ובד"מ נאסר הדבר, ע"י שהדבר השני הוא אסור. ומובן הוא בפשטות: ברגע שדבר זה נעשה (מדרבנן) בגדרו של הדבר השני, הרי בדרך ממילא כל הדינים של הדבר השני חלים ע"ז ג"כ, כולל הגזירות וכו'. משא"כ באם אוסרים איזה דבר, אז הרי כל איסורו – איסור שאוסרים חכמים, וה"ז דבר בפ"ע. ולכן כשבאים לאסור עליו דבר שמעיקרא הוה רק גזירה, אא"פ להם לעשות כן, כי אין גוזרין גזירה לגזירה.

וזהו מחלוקתם: אביי ס"ל שמק"פ לא הוה רשות. ולכן גדר כרמלית הוא שהחכמים הטילו עליו גדר רשות, ובד"מ נאסר, הרי פשוט שאפשר לגזור בזה גזירה לגזירה. אבל רבא ס"ל שמק"פ הוה רשות, ומוכרח לומר שהחכמים הטילו איסור על רשות זה (שהי' רשות בלא"ה), ובנדון כזה אא"פ לגזור גזירה לגזירה.

מכהנ"ל יוצא עוד נפק"מ: לאחר שהחכמים אסרו את הכרמלית, האם נשאר הוא באותו סוג של מק"פ (אלא שאסור), או שנעשה לסוג חדש בפ"ע:

להאופן שמק"פ הוא רשות, הרי לא שינו חכמים גדרו וסוגו של הכרמלית (אלא שאסרו אותו), וכנ"ל שרק הטילו איסור על מק"פ מסוימים. משא"כ אם מק"פ לא הוה רשות, ואיסור כרמלית פירושו שעל מק"פ מסוימים הטילו חכמים גדר רשות, הרי שינו חכמים גדרו וסוגו של הכרמלית לגבי מק"פ, כי עכשיו נעשה כרמלית לרשות, ומק"פ נשאר דבר שאינו רשות.

וזהו יסוד המחלוקת, האם אומרים על מק"פ העומד בתוך כרמלית, מצא מין את מינו וניעור: להשיטה שמק"פ מעיקרא

הוה רשות, הרי לא שינו דבר בנוגע כרמלית (אלא שאסרו אותו), א"כ ה"ז עצמו "מינו" של המק"פ, ומתאים לומר ע"ז "מצא מין את מינו"; משא"כ אם מק"פ אינו רשות, הרי שינו חכמים את גדר כרמלית לעשותו רשות, הרי שעכשיו כבר אינו "מינו" של המק"פ, כי מק"פ אינו רשות, וכרמלית הוה רשות, במילא אין לומר ע"ז "מצא מין את מינו".

◆ ◆ ◆

בענין שיעור המלאכות דאורג ותופר וכותב וכו'

הרב יוסף יצחק קלמנסון
ראש הישיבה - ישיבה גדולה ניו הייוון

א. במשנה עג, א: והעושה שתי בתי נירין והפוצע שני חוטין וכו' והתופר שתי תפירות וכו' הכותב שתי אותיות וכו'.

ובמשנה ר"פ האורג: רבי אליעזר אומר האורג שלשה חוטין בתחילה ואחת על האריג חייב וחכ"א בין בתחילה בין בסוף שיעורו ב' חוטין העושה שתי בתי נירין וכו' והתופר ב' תפירות והקורע ע"מ לתפור ב' תפירות ע"כ.

ויעויין בפיה"מ להרמב"ם על המשנה בהאורג שם דכתב "וזכר בכאן אלו הדברים על דרך נתינת השיעורים וזכרם בפ' כלל גדול על דרך מנין אבות מלאכות" יעוי"ש.

ויעויין בפירוש רבינו פרחי' ב"ר ניסים על מסכת שבת ר"פ האורג שם דכתב "ור"מ ז"ל אומר שזכרון ענינין אלו בפ' כלל גדול הוא לענין אבות מלאכות, וזכרונן בפרק זה לענין נתינת שיעורן בלבד, וצריך עיון, שהרי האורג והבוצע והעושה נירין והתופר והקורע כולן נתפרשו שיעורן במקומן, ויתכן לומר שעל השאר עונה ז"ל" יעוי"ש.

והיינו דהוקשה להר' פרחי' על דברי הרמב"ם, דבפ' כלל גדול הרי נשנה ג"כ שיעור הנך מלאכות, ולזה כתב דיתכן לומר שעל השאר עונה, היינו דכונת הרמב"ם הוא לשאר המלאכות דתני להלן בהמשנה השני', שיעור המלאכות דמלבן, ומנפץ, צובע, וטווה, דבהנך מלאכות לא תני שיעורן בפ' כלל גדול.

אכן צ"ב דהרמב"ם הרי כתב זה על המשנה הראשונה, דמיירי בשיעור המלאכות דאורג והעושה שתי בתי נירין וכו' דשיעור הנך מלאכות נשנה בכלל גדול [וכפה"נ כונת הר' פרחי' לפרש דברי הרמב"ם דכונתו להמלאכות דנשנו אח"כ להלן, ולא להמלאכות דהך משנה, ויש להעמיס זה בדברי הרמב"ם שהעתיק הר' פרחי' "וזכרונן בפרק הזה וכו' דכונתו לזכרונן בפ' הזה להלן, אכן לפי הנדפס לפנינו "וזכר בכאן אלו הדברים" וכו', משמע בפשוטו דקאי על המלאכות שבהמשנה שלפנינו, וגם לנוסח הר' פרחי', ק"ק לפרש דקאי אלמטה, דא"כ למאי כתב זה הרמב"ם אהך משנה, ולא כתבו על המשנה השני'] וצ"ע.

ב. ונראה דיתכן לומר בביאור דברי הרמב"ם בזה, ע"פ מש"כ המגן אבות לבאר דהנך מלאכות דנשנה שיעורן בהמשנה דכלל גדול, הוי שיעורן מגדר המלאכה, דבפחות לא הוי מעשה דמלאכה כלל, ונפק"מ דלא יהי' אסור בהו כשעשה בפחות משיעורן, מדין איסורא דח"ש, משא"כ בהשיעור דשאר המלאכות דהוי מדין חשיבות, דאסור בהן מדין ח"ש, ולכן הוא דתני התנא רק שיעורא דהנך מלאכות, דהוי מדין מעשה המלאכה דהנך אבות, דבלא הך שיעורא אי"ז מעשה דמלאכה.

והנה לפי דברי המג"א מתבאר דשיעורא דב' חוטין באורג, וכן ב' אותיות בכותב לא הוי מדין חשיבות, אלא מגדר מעשה המלאכה, דבבציר מב' חוטין לא חשיב מעשה דאורג, וכן בבציר מב' אותיות לא חשיב מלאכה דכותב.

וקשיא לי טובא בזה, מהא דמבואר להלן בדף קד, ב דכתב אות אחת והשלימה לספר חייב, וכן ארג חוט אחד והשלימה לבגד חייב, דטעמא הוא דבהשלים בה הספר, או האריג, חשיב ומיחייב גם בא', וכמבואר במאירי שם "שכל שהשלים בה חשובה היא כשתים וחייב" יעויי"ש. דמוכח מזה דשיעורא דב' חוטין באורג, וכן ב' אותיות בכותב הוי מדין חשיבות, דלפ"ז מבואר שפיר דבהשלים וכו' דחשיב, חייב גם בא', אכן למש"כ

המג"א דהוא שיעור מצד עצם המלאכה א"כ מאי נפק"מ אי השלים בזה הספר, דמ"מ הרי חסר במעשה המלאכה, וצ"ע[1].

ג. והנראה לומר בזה, דהא דמתבאר מהמשנה דכ"ג, דצריך ב' חוטין באורג וכו', דבלא"ה לא חשיב מעשה מלאכה דאורג, [ועד"ז באינך שם] הוא רק בעושה המלאכה מתחילתו, דאורג חוט א' לא הוי מעשה דאורג, וכן כותב אות א' בספר לא הוי כלל מלאכה דכותב, אכן באורג החוט השני, דכבר הי' ארוג חוט א', והוא אורג חוט שני אצלו, בזה ליכא חסרון משום מעשה המלאכה, דיש כאן ב' חוטין ארוגין, ומיחשבא שפיר למלאכה דאורג, אלא דהחסרון בזה הוא משום לתא דשיעור המלאכה, דגם בהנך מלאכות ישנו הדין שיעור בהמלאכה מדין חשיבות, דתרי דיני שיעור נינהו, בהנך מלאכות, דין השיעור דנקטה המשנה בכ"ג, דהוא משום לתא דמעשה המלאכה, דלא חשיבא למלאכה דאורג אלא כשהוא ב' חוטין, ועד"ז בשאר המלאכות שם, ודין שיעור דחשיבות, דאינו חייב בעשיית המלאכה אלא כשעושה שיעורא, וכמו שהוא בשאר המלאכות דיש בהן דין השיעור משום חשיבות [וזהו דין המשנה הנשנה בר"פ האורג וכמו שנבאר בע"ה במרוצת דברינו] דלכן באורג חוט א' פטור אפי' ארגו לבגד, דאף דאי"כ חסרון משום עצם המלאכה דאורג, מ"מ פטור משום חסרון שיעור, דלא עשה כל השיעור דהמלאכה דאורג דהוא ב' חוטין, דזה חשיב החשיבות במלאכת אורג, ועד"ז הוא בכותב האות השני', דפטור משום חסרון דשיעור, דאף דמשום גדר המלאכה לא הוי חסרון, דאיכא כאן ב' אותיות, דהוי גדר כתיבה, מ"מ פטור משום חסרון "שיעור" דהמלאכה, דשיעור המלאכה דכותב להתחייב הוי ב' אותיות וכנ"ל[2].

---

1) ושו"ר בשו"ת אבנ"ז או"ח סי' ר"ה דהקשה כן יעוי"ש.

2) וזהו דנקטה המשנה הך דין דכתב אות א' סמוך לכתב וכו', בהבונה דף ק"ד ע"ב, דמיירי שם מדין ה"שיעור" דחשיבות מלאכת כותב, וע"ד השיעורים בפ' האורג.

ולמש"כ בפנים נמצא, דבכותב האות הב', איה"נ דאסור משום ח"ש. ועי' במנ"ח במלאכת העושה שני בתי נירין שהביא לדברי המגן אבות, וכ"כ במלאכת האורג ובמלאכת הפוצע יעוי"ש, דנקט בפשיטות כדברי המג"א, ובמלאכת הכותב בתחילתו כתב דאות א' הו"ל ח"ש יעוי"ש. וצ"ע דלדברי המג"א הרי גם בכותב דכתבה המשנה השיעור בכ"ג הוי השיעור מגדר המלאכה, וא"כ איך כתב המנ"ח דאיכא איסור ח"ש באות א', והוא סותר א"ע, ולמש"כ י"ל דכונת המנ"ח דאיכא איסור דח"ש באות א', הוא

ולפי"ז מבואר הא דבהשלים הספר, או הבגד, דחייב גם באות א' או בחוט א', והיינו משום דבזה ליכא חסרון משום עצם מעשה המלאכה, דהרי יש כאן ב' חוטין ארוגין, וכן יש כאן ב' אותיות כתובות, אלא דאתינן עלה משום לתא דשיעור "חשיבות" בהמלאכה, ולזה חייב בהשלים וכו' גם באות א', דחשיב כב' אותיות, דבהשלים "חשיב" וכנ"ל, ולכן חייב דחשיב כעשה ה"שיעור" דהמלאכה.

ד. ולמש"כ יש לבאר דברי הרמב"ם ז"ל בפיה"מ הנ"ל, דכתב "וזכר בכאן אלו הדברים על דרך נתינת השיעורין, וזכרם בפ' כ"ג על דרך מנין אבות מלאכות" דתמה הר' פרחי', דבפ' כ"ג הרי זכר ג"כ שיעורן, והוא דכונת הרמב"ם דבפ' כ"ג זכרם למנין האבות, דגם השיעור שם הוי למנין האבות, היינו דרק בכה"ג הוא דחשיבא למעשה מלאכה וכנ"ל. אכן כאן זכרם על דרך נתינת השיעורים, דהמשנה משמיענו כאן דין "שיעור" דהנך מלאכות, הדין שיעור דמשום חשיבות.

דר"א אומר האורג שלשה חוטין בתחילה ואחת על האריג חייב וחכ"א בין בתחילה בין בסוף שיעורו ב' חוטין, דהא דאינו חייב לחכמים בסוף אלא בב' חוטין הוא מדין "שיעור" דחשיבות המלאכה [וכ"ה השיעורא דר"א, דהא דמצריך ג' בתחילה, הוא מדין "חשיבות" דהמלאכה, דר"א לא פליג על יסוד דינא דהמשנה בכ"ג, דהאורג ב' חוטין, דבלא"ה לא הוי מעשה דמלאכה, ונפק"מ דבאורג ב' חוטין בתחילה, יהא אסור לר"א מדין ח"ש, משא"כ באורג חוט א'][3].

להיכא דכתב האות הב'. ועי' בשו"ע אדה"ז סי' שמ דכתב דבאות א' אסור משום ח"ש, וכ"כ שם שאר הפוסקים, וכן מתבאר מדברי המאירי בדף ג והאריכו בזה האחרונים ז"ל, ואכמל"ב.

3) ונראה דתליא בב' הלשונות בגמ' שם דאמרי לי' להאי גיסא ואמרי לי' להאי גיסא, דללישנא דאלימי תלתא וכו', הוי טעמא דר"א משום לתא דמעשה המלאכה דבתרי לא מתקיים [וכמבואר ברש"י שם, ועי' בהר"ח שם]. ולפי"ז פליג ר"א אמשנה דכ"ג דתני שיעורא ב' חוטין, וללישנא דקטיני תלתא ידיעי תרי לא ידיעי, הוי טעמא דר"א משום לתא דשיעור דחשיבות דבתרי לא ידיעי, דאינו דבר הנראה, וחסר בהחשיבות, ולפי"ז י"ל דר"א לא פליג אשיעורא דהמשנה דכ"ג, דגם ר"א מודה דאיכא שיעורא דב' חוטין מגדר מעשה המלאכה וכמוש"כ בפנים. ולהעיר מב' הנוסחאות בפירש"י על המשנה, אי ר"א אתי לפרושי שיעורא דאורג דהמשנה בכ"ג או דאתי לפלוגי וכו', יעויין במהרש"ל שם. ודו"ק.

וכן הא דקאמר' המשנה בהאורג שם, והתופר ב' תפירות וכו', הוא להשמיענו ה"שיעור" דמלאכת תפירה, דלא מיחייב אלא כשיתפור ב' תפירות, ואפי' היכא דהי' תפור כבר תפירה א', והוא תפר אצלה עוד תפירה, דבכה"ג ליכא חסרון משום מעשה המלאכה, דכיון דאיכא כאן ב' תפירות הוי שפיר מלאכה דתפירה, ומ"מ פטור משום חסרון "שיעור" בהמלאכה, דשיעורא דחשיבות במלאכת תפירה הוי ג"כ ב' תפירות וכנ"ל. [ועד"ז הוא ג"כ בקורע ע"מ לתפור וכו'].

ומבואר לפ"ז היטב דברי הרמב"ם ז"ל, דכונתו דבהמשנה דכ"ג זכרם ע"ד מנין האבות מלאכות, דנקט שם שיעורם מצד גדר המלאכה דהאבות, וכאן זכרם על דרך נתינת השיעורים, היינו דנקט כאן דין ה"שיעורים" דחשיבות המלאכות וכמוש"נ[4].

בדין כרמלית שתופסת עד עשרה

הרב אברהם הרץ
ר"מ בישיבה

אמר רב דימי אמר רבי יוחנן אין כרמלית פחותה מארבעה, ואמר רב ששת ותופסת עד עשרה. מאי ותופסת עד עשרה, אילימא דאי איכא מחיצה עשרה הוא דהוי כרמלית ואי לא לא הוי כרמלית.

ופירש"י, דאיירי בקרפף שלא הוקף לדירה והיא יתירה מבית סאתיים, וס"ד דרק כשיש לה מחיצות עשרה דינה ככרמלית ואי לא לא הוי כרמלית.

---

4) והנה פשוט הוא דהתנא בהמשנה דכ"ג דתני שיעורא דב' חוטין וכו', נקט סתמא, דכ"ה בין בתחילה ובין בסוף. [ויעויין בהר"ח ר"פ האורג שם] והיינו דנקט גם דין השיעור, דאיכלל בהא דקאמר ב' חוטין וכו', והרמב"ם רק מבאר דהא דנקט בכלל, הענין דשיעורא בכ"ג, הוא לזכר מנין האבות, דמש"ה נקט לה בכ"ג, [וממילא נקט דין השיעור לגמרי], ובכאן זכרם על דרך נתינת השיעורים, דכאן נקט בעיקר דין השיעורים, דהעיקר דבא להשמיענו בכ"ג הוא מגדר המלאכה, וממילא נקט כבר סתמא, דאיכלל בזה דין השיעור, וכאן בא להשמיענו בעיקר דין השיעור.

ועפ"ז מבואר הא דמקשה בגמר' הא תנינא באבות מלאכות וכו', דבפועל הרי כבר תנא לנו דין השיעור לגמרי, דלעולם בעינן ב' תפירות וכו', ולמאי הוצרך ללמדנו עוה"פ במשנתינו, [ואולי י"ל דהרמב"ם באמת כיוון בזה לתרץ הקושי' דמקשה בגמר' על המשנה והא תני לה באבות מלאכות, ויש לעיין בזה בכללי הרמב"ם בפיה"מ וכו'].

והקשו בתוס' שם, דאם יש לה מחיצות עשרה רה"י היא, כדאמר עולא אמר רבי יוחנן. ועוד היכי קאמר ואי לא לא הוי כרמלית הרי ים ובקעה אין להם מחיצות.

והמפרשים כתבו (פנ"י, חת"ס, מרומי שדה שם) בשיטת רש"י, דאע"פ דקרפף יש לה דין רה"י מה"ת, מ"מ דינה גם ככרמלית לענין שאסור לטלטל בתוכו אלא ד' אמות, ורב ששת קאמר שרק במחיצות עשר הוי כרמלית.

וצ"ב מהי קושיית התוס' רה"י היא, הרי גם כרמלית הוי.

ועוד כתבו דרש"י סבר כאן דקרפף שלא הוקף לדירה ולא בנה בו בית כלל הוי כרמלית ולא רה"י, והא דאמר ר' יוחנן לעיל דהוי רה"י מה"ת איירי בבנה בו בית אח"כ, ובזה מתורץ קושיית גליון הש"ס שם (ראה בחת"ס ושפ"א שם).

ומה שהקשה התוס' דים ובקעה הוי כרמלית אע"פ שאין להם מחיצות (תרצו המפרשים הנ"ל) דלפרש"י גרע טפי כשיש למקום מחיצות פחותים מעשרה.

דהטעם דהוי כרמלית בים ובקעה היא משום דדומה לרה"ר שאין לה מחיצות, והולכים בה בני אדם (אבל לא בקעו בה רבים), משא"כ בקרפף שיש לה מחיצות ס"ד דהוי כרמלית רק אם הם עשרה, שאז היא דומה לרה"י, אבל אם המחיצות פחותים מעשרה אינה דומה לא לרה"י ולא לרה"ר, וס"ד דלא הוי כרמלית.

וצ"ב בתירוצם, שכתבו דס"ד דהמחיצות עשרה משוי לקרפף דין כרמלית, דדומה לרה"י. דהרי בקרפף שדינה רה"י מה"ת ומדרבנן הוי כרמלית, הטעם שאסור לטלטל בתוכו ד' אמות היא משום דדומה לרה"ר כמו שפירש"י (עירובין סז, ב, ד"ה לעולם אריבא) " . . אבל טפי לא דשויוה רבנן ככרמלית לענין טלטול משום דמחוסר דירה ומיחלף ברשות הרבים . . ".

וכן פסק בשו"ע אדה"ז סי' שנח סעי' א.

וא"כ מבואר מזה דדין כרמלית בקרפף אינה מיוסדת על מחיצות שדומה לרה"י, דאדרבה המחיצות הם עושים הקרפף

לרה"י מה"ת, ודין כרמלית דרבנן שאסור לטלטל בתוכו, היא משום דדומה לרה"ר כדפירש"י שם.

ולפי זה יש לבאר כוונת התוס' בקושייתם "דהא רה"י היא", והקשו המפרשים דאה"נ דהוי רה"י, אבל גם כרמלית הוי מדרבנן.

ויש לומר דהתוס' מקשה דרה"י היא, וא"כ המחיצות עושים דין רה"י מה"ת, ודין כרמלית על כרחך אינה משום המחיצות, אלא משום דדומה לרה"ר, וא"כ מהיכי תיתי לומר דרק במחיצות עשרה הוי כרמלית מדרבנן, אדרבה, כשאין להם מחיצות עשרה יותר דומים לרה"ר.

ואפשר לומר דרש"י לשיטתו דהסוגייא איירי בקרפף שדינה כרמלית ולא רה"י (שאין לה בית כלל), ובזה כתב רב ששת דדין כרמלית שלה נעשה רק ע"י מחיצות עשרה, שדומה לרה"י.

דאע"פ שבקרפף (שיש לה בית אח"כ) שנעשה רה"י מה"ת, ואעפ"כ דינה ככרמלית, והתם הטעם אינו משום המחיצות, אלא משום דדומה לרה"ר כנ"ל, מ"מ בקרפף שהוי רק כרמלית יש לומר דרק ע"י מחיצות עשרה נעשה דין כרלית דדומה לרה"י.

והמפרשים הנ"ל כתבו תירוצם ברש"י בקרפף שהוי רה"י מה"ת וכרמלית מדרבנן.

ולפי הנ"ל צריך לומר דרק בקרפף דהוי כרמלית ולא רה"י שייך תירוצם.

◆ ◆ ◆

בין העמודים

הרב שמואל זייאנץ
ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

הנה בגמ' מביא ב' דעות בבין העמודים, א) ר' יוחנן הסובר שבין העמודים ככרמלית "כיון דלא מסתגיא בה בהדיא", ב) שיטת רב יהודה (שרק אצטבא שלפני העמודים ככרמלית משום דלא ניחא תשמישתיה, משא"כ) בין העמודים הוא כרה"ר.

ונימוקו ב' לשונות: א) דניחא תשמישתיה, ב) "דדרסי ביה רבים . . ".

וישלה"ב: א) מהו הכוונה בדברי ר' יוחנן דלא מסתגי בהדיא, שפירש רש"י "שהיו עמודים באורך ורוחב וזה שלא כנגד זה", דלכאורה אין הכוונה "דלא ניחא תשמישתיה", דא"כ א) למה לא אמר כן בפי' – כפי שביאר בקרן זוית ב) קשה קצת לעשות מחלוקת במציאות, דלר"י לל"ק ניחא תשמישתיה ולר' יוחנן לא ניחא תשמישתיה.

ולכאורה נראה מזה דאכן "ניחא תשמישתיה" (אבל עיין בשפ"א כאן) ואעפ"כ סובר ר' יוחנן דכיון שלא מסתגיא בהדיא אינו ר"ה. ונראה דענין לא ניחא תשמישתיה הוא באופן דמשום האי נוחות אין משתמשים והולכים שם, ור' יוחנן סובר שלא מספיק הא דאין "עכוב" ומניעה לתשמיש הרבים כדי שלא להיבטל משם ר"ה, אלא צריך שיהיה מקום הילוך על דרך הרגיל ("בהדיא") ואם אינו מקום הראוי ללכת בדרך הרגיל הרי זה חסרון בשם ר"ה שבו.

ורב יהודה סובר: שהגם שאין דרך הילוכו בהדיא הרי זה ר"ה כיון שהוא מקום הילוך ואין מניעה ועכוב בתוכו (באופן שיפסיקו מלילך שם), וכיון "דניחא תשמישתיה" הרי"ז ר"ה.

ולישנא בתרא סבר "דדריסת הרבים מחשיבו לר"ה. ולכאורה ילה"ב כנ"ל האם אינו סובר דצריך "ניחא תשמישתיה" ואומר שמספיק בקיעת הרבים והאם הוא סובר שאין זה נחשב ניחא תשמישתיה. אלא הכוונה לצד ההפכי שאע"פ שיש בו "ניחא תשמישתיה" אינו מספיק וצריך גם "דריסת הרבים".

וא"כ ישלה"ב א) מהו סברת החילוקים, ב) אבל א"כ דורש ביאור מצד שני: דהרי בקרן זוית משמע דעיקר אי עשייתו לר"ה הוא מה שלא ניחא תשמישתיה ואינו אומר ר' יהודה לל"ב שהוא משום דלא דרסי בו רבים (אלא בדוחק). ומ"ש בבין העמודים שאומר ענין ד"דרסי ביה רבים".

וי"ל שיש לחקור ולבאר ב' אופנים בבין העמודים איך נחשיבו כר"ה: א) מצד זכות עצמו, דכיון שרבים בוקעים בו והולכים שם דר"ה הרי זה רשות הרבים בעצם ענייני, ב) דכיון

שאינו עיקר מקום הילוכו (כיון שאין הולכים שם הילוך הרגיל) אין זה מספיק לקבוע חלות שם ר"ה בזכות עצמו אלא שכיון שהולכים בו רבים והוא המשך ומחובר לעצם ר"ה הרי הוא בטל וטפל אליו ומקבלת חלות שם ר"ה על ידו.

ואפשר לומר שזהו חילוק ב' הלשונות דר' יהודה: א) ניחא תשמישתיה מדגיש ענין ההשתמשות דר"ה בו ולא ההילוך דרבים שם (דהוא עיקר הקובע חלות שם ר"ה). וסברא זו סובר שאין בין העמודים ר"ה משום זכות עצמה אלא דכיון דמשתמשים שם בני ר"ה הרי היא נעשית טפילה ובטילה אליה ומקבל דיני ר"ה על ידיה.

ב) כיון דדרסי ביה רבים; דבקיעת הרבים שם קובעת לה חלות שם ר"ה בכוח וזכות עצמה (ולא ע"י ביטול לר"ה).

ואפשר לומר עד"ז בנוגע ללשון הג' לקרן זוית "דלא ניחא תשמישתיה": בק"ז בוודאי לא היתה הו"א לומר שייעשה ר"ה משום זכות עצמה שהוא עצם מקום הילוך הרבים, כיון שאין מקומה עיקר מקום ההילוך (אלא שמשוכה לפנים מר"ה ובפרט להפי' דקאי אמבוי שיש לה ג' מחיצות) אלא שההילוך שם היא בגדר מקום "תשמיש" דרבים שכיון שהולכים שם רבים הרי מקום ההוא נעשה טפילה ובטלה לר"ה. וע"ז שוללת הגמ' "דלא ניחא תשמישתיה" אין היא בטילה כלל אליה וכו'.

ויש לומר נפק"מ בבין העמודים בין ב' האופנים: בתוס' ד"ה אבל, מסביר הא דבין העמודים ר"ה גם כשאין בו טז"א רוחב דכיון שבני ר"ה בוקעין בה וחוץ לבין העמודים רחב טז"א הר"ז ר"ה. (ועיין ברשב"א ותוס' הרא"ש שהסבירו באופן אחר קצת: "אע"פ שאין בין עמוד לעמוד טז"א לא פקע מיניה דין ר"ה, דאטו אם נעץ קנה בר"ה ומיעטו מטז"א משום הכי פקע מיניה דין ר"ה" (תוס' הרא"ש), "לא מסתברא שיהא העמוד ממעט בשיעור הרשות שא"כ אפי' נעץ קנה בר"ה ימעטנו" (ל' הרשב"א). ולשיטתם בין העמודים הוא חלק ממש מר"ה משא"כ לתוס' נראה שאינו חלק ממש מר"ה אלא שאעפ"כ יש לו שם ר"ה על ידי הר"ה, ועיין להלן אופני הביאור בזה).

והנה יש ב' אופנים בפי' כוונת התוס': א) משמעות ציון הגליון הש"ס לתוס' עירובין ו ע"ב, ועולת שבת סוברים שצריך בבין העמודים שיהיו י"ג אמה ושליש בתוכו. ב) דעת המג"א סקי"ב ואדה"ז סע' כא שאין צריך שיהיה בתוכו אפי' י"ג אמה ושליש.

והנה הסביר אדה"ז שיטתו (וכן בא"א סקי"ב שם): " . . אפי' אין שם י"ג אמה ושליש . . כיון שרבים בוקעים בהם הם טפלים לר"ה הרחבה טז"א, משא"כ במבוי (המפולש לר"ה) שהוא מקום חשוב בפ"ע ואינו טפל ובטל לר"ה".

ונראה ברור מללו: דהא דמבוי המפולש נעשה ר"ה הוא מפאת חשיבותו העצמי (כיון שהוא מקום בפ"ע אינו בטל לגמרי לר"ה) ולכן צריך לכה"פ י"ג אמה ושליש שייחשב ר"ה מפאת חשיבות הילוך הרבים בו, משא"כ בין העמודים שחשיבותו כר"ה הוא שהוא טפל ובטל (והמשך) ר"ה במילא אין צורך לי"ג אמה ושליש שם.

ויש לומר כנ"ל שב' אופנים אלו תלויים בב' לשונות דר' יהודה: ללשון ד"ניחא תשמישתיה" כוונתו שתשמיש דרשות הרבים נמשכת שם והיא בטילה עי"ז לגמרי לרשות הרבים וחל עליה גם שם ר"ה, משא"כ לל"ב "דדרסי בה רבים" היא רשות הרבים בזכות עצמה (ע"ד מבוי המפולש) ואינו בטילה לגמרי לר"ה ולכן מודגש שהטעם שנעשה ר"ה הוא מפאת ששם הוא מקום דריסת הרבים.

(ואין לסתור הנ"ל מהא דאדה"ז הנ"ל מסביר דבין העמודים בטל לר"ה כו' ואינו מביא לפנ"ז הענין "דניחא תשמישתיה" ומביא כטעם להא שהוא כר"ה משום "כיון שרבים בוקעים שם", די"ל שכוונתו בענין "רבים בוקעים בו" שע"י שבוקעים בו רבים ומשתמשים בו ואינו מקום בפ"ע הרי הוא נעשה בטל לר"ה כמבואר בסיום הסעיף כו').

◆ ◆ ◆

מודה בן עזאי בזורק ומושיט

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש שיקאגא

בתוד"ה המושיט והזורק חייב (שבת ו, א): וא"ת אמאי מודה במושיט וזורק כיון דלא יליף דרך סטיו מדרך צידי לענין מעביר, ה"נ לא נילף במושיט וזורק? וי"ל דלבן עזאי מעביר דרך צידי נמי פטור אע"ג דהי' במשכן משום דמהלך כעומד דמי אבל מושיט וזורק דרך סטיו יליף מזורק ומשיט דרך צידי, ע"כ.

ולכאו' כוונת התוס' היא, דעכשיו דרואים דגם לב"ע חייבים כשמוציאים דרך סטיו [ורק העברה דרך סטיו פטר בי' משום דמהלך כעומד, משא"כ בזריקה והושטה סב"ל כרבנן], א"כ קשה גם עליו קו' הגמ' ד"היכא אשכחנא כה"ג דמחייב". וא"כ – מק' התוס' – דלכאו' א"א לו לתרץ כמו שתירצו רבנן, דגמרינן מהמוציא דרך צידי רה"ר, דהרי הוא לא למד משם לחייבו במעביר וכו' כהמשך התוס'.

אלא דצ"ע לכאו' מה היתה ההו"א של התוס' (ומה תירצו ע"ז). דלכאו' קשה לומר – כדמשמע מפשטות לשונם – דבהו"א סברו דב"ע סב"ל דבמוציא דרך צידי רה"ר חייב (ורק דלא גמרינן מיני' להמוציא דרך סטיו) – דאיזה סברא יש בזה? ויתירה מזו, דא"כ הר"ז ראי' ברורה נגד שיטתו דמהלך כעומד דמי (ומכ"ש מקו' הראשונים דהא דהעברת ד"א חייב הוה ראי' נגד מהלך כעומד דמי).

ואולי י"ל הביאור בזה: דהנה הגרעק"א הק' על תירוצו של תוס': "היכן מצינו דהי' זריקה במשכן, ולקמן בפ' הזורק (צו, ב) משמע להדיא דלמסקנא לא הי' זריקה במשכן וכו'". (וא"כ היכי קאמרו התוס' דילפינן מזורק דרך צידי רה"ר?).

והנה במהרש"א ובמהר"ם ר"פ הזורק מבואר דאע"פ דזריקה לא היתה במשכן, מ"מ הוה תולדה דהוצאה (על אף שבהוצאה צריכים שגם התולדות יהיו במשכן – כמבואר בתוס' ריש מכילתין) – דהרי זה סברא פשוטה דמה לי הוצאה מרה"י לרה"ר ע"י העברה ומה לי הוצאה כו' ע"י זריקה וכו'.

ולכאו' יש ב' דרכים לבאר ד"ז: א) דעצם המלאכה נאמרה בהוצאה ע"י העברה (שלכן הוה זה האב), אלא דהיות דזריקה דומה לו ממש, לכן מרבים גם זריקה (כתולדה). ב) דהסברא

אומרת דהמלאכה דהוצאה כוללת בתוכו גם כשהוא ע"י העברה וגם כשהוא ע"י זריקה (וזה דא' הוא האב, וא' הוא התולדה – י"ל משום דהעברה הוא הדרך הרגיל של הוצאה, או באו"א: דהעברה היתה הדרך שמסתמא היתה העיקר במשכן).

והנפק"מ בין ב' אופנים אלו י"ל, שהוא במקרה כמו זריקה דרך צידי רה"ר לבן עזאי: דלר"ע צריכים לומר – כנ"ל – דהמוציא ע"י העברה דרך צידי רה"ר, פטור; וא"כ באם נקטינן – כאופן הא' – דגוף המלאכה נאמרה בהעברה, נמצא דאיסור הוצאה לא נאמרה כלל בנידון שהוא דרך צידי רה"ר, ושוב א"א לומר דנלמד זריקה (כתולדה) משם. משא"כ באם נקטינן – כאופן הב' – דהמלאכה דהוצאה נאמרה מלכתחילה באופן שכלול בו העברה וזריקה, אז אע"פ דע"י העברה פטור (דמהלך כעומד) מ"מ ע"י זריקה דרך צידי רה"ר יתחייב. ולא נתמעט דרך צידי מעיקר מלאכת הוצאה.

וי"ל א"כ, דזה היתה ההו"א והמסקנא של התוס': דבהו"א סב"ל דהיות דלב"ע לא גמרינן דרך סטיו מדרך צידי משום דמהלך כעומד דמי, אז נמצא דאין מלאכת הוצאה בדרך צידי רה"ר. ושוב א"א למילף מיני' זריקה. וע"ז תירצו, דזה דדרך צידי הוא פטור הוא רק משום שע"י העברה א"א להתחייב משום דמהלך כעומד דמי, אבל לא נתמעט ממלאכת הוצאה. ולכן ע"י זריקה יתחייב. ושוב אפשר למילף מיני' (היינו מהחיוב דזריקה דדרך צידי) לזריקה דרך סטיו.

[ונמצא, דזש"כ התוס' "דלר"ע מעביר דרך צידי נמי פטור אע"ג דהי' במשכן משום דמהלך כעומד דמי" – אין כוונתו לחדש דמעביר דרך צידי במשכן היתה פטור, דזהו דבר פשוט לב"ע. אלא – דכוונתו לומר דהא דמעביר דרך צידי במשכן היתה פטור הוא רק ("נמי") משום דמהלך כעומד דמי, ואין הפירוש דנתמעט כל דרך צידי ממלאכת הוצאה. ולכן זריקה דרך צידי איה"נ דהי' חייב].

ומיושב נמי קושיית הגרעק"א [דאין הפי' שלומדים מהזריקה שהיתה דרך צידי רה"ר, אלא שלומדים מהחיוב על זריקה דרך רה"ר שהיתה שם].

◆ ◆ ◆

איצטבא שלפני העמודים

הת' אפרים פישל אסטער
תלמיד בישיבה

שבת (ז, א) אמר ר' זירא אמר ר' יהודה "איצטבא שלפני העמודים נידון ככרמלית". ובתוס' רי"ד מבאר מהו החי' בזה (וכמו שהק' הרשב"א, דהא כבר תני האיסטוונית, ועוד מאין בין העמודים דוקא) "דאע"ג דקיימא בין העמודים שכל העולם דורסין אותן לא אמרינן בטלא לגבי רה"ר אלא כרמלית הוא, כגון דרחבה ד'", ואח"כ מביא מספר הישר (לר"ת) עוד ביאור ד"אינה רחבה ד' ואעפ"כ נידון ככרמלית הואיל ובין העמודים לא מסתגי להדיא לא הוה איצטבא בטלה לגבי רה"ר למהוי מקום פטור", ועיי"ש מה שהקשה התוס' רי"ד עליו, דמקום פטור אינו מקום בטל, וברחב ד' נעשה כרמלית משום שאינו בטל, (דאם כן יבטל לגמרי לרה"ר) אלא דגם מקום פטור הוא מקום חלוק לעצמו אלא שאינו חשוב להאסר, ומקום שרחב ד' ראוי להאסר ולכן נעשה כרמלית.

ויש לבאר פלוגתתם דפליגי בגדר האי דינא דדוקא מקום גבוה ג' ורחב ד' נעשה כרמלית, ופחות מזה הוי מקו"פ. די"ל בב' אופנים:

א) דזהו גדר הקובע מהו כרמלית, דרק בגבוה ג' ורחב ד' יכול לחול עליו שם כרמלית (ובפחות מזה אינו חל עליו ונעשה מקו"פ).

ב) גדר כרמלית הוא מקום שאינו בטל להרשות שהוא בו (כיון דאין דורסין עליו) וקבעו חכמים דבד"כ הוא מקום גבוה ג' ורחב ד' (ובפחות מזה, כיון דבטל לרה"ר נשאר מקו"פ).

ועפ"ז מובן דאפשר לומר דהתוס' רי"ד סבר כצד הא' דמחדש לן הגמ' כאן דאין נפק"מ אם דורסים עליו דכיון שגבוה ג' ורחב ד' הוי כרמלית דזהו גדר הכרמלית, ובמקום שאינו רחב ד' אינו כרמלית הגם שאין דורסים עליו, אבל ר"ת סבר כצד הב' דמחדש לן הגמ' דהגם דאין בו שיעור הרגיל דרחב ד', אבל כיון דאין

דורסין עליו הוי כרמלית דזהו גדר הכרמלית, ולכן במקום רחב ד' אבל דורסין עליו לא יהי' כרמלית כיון שנתבטל לרה"ר והוי מקו"פ.

והנה אדה"ז בסימן שמב סעי' כא כתב "וגם אצטבאות סדורות לפניהם לישב שם התגרים הרי אצטבאות אלו הן כרמלית אם הן רחבות דע"ד וגבוהות מג' ועד י' כמ"ש לעיל בתל ועמוד שבר"ה".

וראיתי מקשים עליו דלא ביאר כלל מהו החידוש כאן בדין זה יותר מתל ועמוד שנת"ל, וע"ד קושיית הראשונים בגמ'?

וי"ל דהנה כאן כותב אדה"ז שיעור הכרמלית דהוא בגבוה י' ורחב ד' ולכאו' כבר כתב זה בסי"ט ולמה מדגישו כאן.

וע"פ הנ"ל י"ל דמחדש אדה"ז דלא סגי בהא "דסדורות לפניהם לישב שם התגרים" להיות כרמלית כיון דאין דורסים שם (וכשיטת ר"ת), אלא דצריך גם השיעור דגבוה ג' ורחב ד', ובשני תנאים אלו נעשה כרמלית.

◆ ◆ ◆

חסידות

בריאת הזמן

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בהוספות לספר החקירה לאדמו"ר הצ"צ (קיב, א) מביא את דברי הרס"ג באמונות ודיעות מאמר ראשון סוף פרק חמישי: "ואם נאמר למה לא ברא [הקב"ה את הנבראים] קודם הזמן הזה, נאמר לא הי' אז זמן שנשאל עליו, ועוד מדרך בעל בחירה לפעול בעת שירצה".

[ואגב יש להעיר: באמונות ודיעות שלפנינו, בדפוסים הנפוצים, אין ה' פרקים במאמר הראשון אלא ד' פרקים בלבד, והלשון הנ"ל הוא בסוף פ"ד. ויש לעיין אם זו טעות הדפוס בס' החקירה או שבידי הצ"צ הי' נוסח אחר].

וכותב על זה אדמו"ר הצ"צ:

"ועיין בסידור שער הק"ש בד"ה להבין פ' ראשונה דק"ש מענין קושיא זו למה לא היתה הבריאה בזמן קודם ותירץ משום דהזמן עצמו הוא בא ונמשך בבחי' בריאה יש מאין והוא נקרא מחודש כו' ע"ש, וזה כעין תירוץ הרס"ג.

ומ"מ מ"ש הרס"ג ועוד מדרך בעל בחירה כו', נראה שלא הונח לו בתירוץ הראשון, משום שיש להשיב, דאף שקודם בריאת העולם לא הי' אז זמן, והזמן מכלל הנבראים, מ"מ הי' יכול לברוא הנבראים והזמן גם מקודם, דכמו שברא הזמן והנבראים זה חמשה אלפים ת"ר שנה, כמו כן הי' יכול לברוא אותם מקודם לזה מאה אלף שנה עד"מ, שהרי הוא ית' קדם להתהוות הזמן והעולם המשך אין תכלית לו רק שאינו בבחי' זמן . . וא"כ עדיין יקשה מדוע לא נברא הזמן שלנו והעולם קודם. והתירוץ כי לא הי' אז זמן אין מספיק לגמרי על זה.

ולכן הוצרך הרס"ג לצרף לזה ועוד מדרך בעל בחירה לפעול בעת שירצה, ותירוץ זה הוא מבואר במד"ר . . על פסוק את הכל עשה יפה בעתו, א"ר תנחומא בעונתו נברא העולם ולא הי' ראוי להבראות קודם לכן".

והנה בסידור שם הביא את השאלה הנ"ל בשם העץ חיים "בשם המקובלים, למה לא היתה הבריאה בזמן קודם, ותירץ משום דלפי סדר השתלשלות מעילה לעילה כו' יצא זמן הבריאה בזמן רב [ובגוכתי"ק אדמו"ר האמצעי: "בזמן זה דוקא"], ע"ש, ובזה התירוץ אינו מיושב הקושיא כלל דעדיין הקושיא במקומה עומדת למה היתה סדר ההשתלשלות מעילה לעילה בזמן הזה ולא בזמן מוקדם או מאוחר לזה הזמן כו', אך התירוץ האמיתי ידוע בשם הה"מ ז"ל משום דהזמן עצמו הוא בא ונמשך בבחי' בריאה יש מאין . . ואיך שייך לומר בו למה לא ברא בזמן מוקדם, אחר שהזמן נברא מחודש כו'".

ונמצא שיש כאן כמה שלבים בביאור שאלה זו: בעץ חיים מיישב שזה שהי' זמן הבריאה לפני ה'תשנ"ח שנה הוא משום שסדר ההשתלשלות מעילה לעילה לקח זמן, ובסידור מקשה על זה מדוע לא הי' סדר ההשתל' בזמן קדום או מאוחר, ומיישב שהזמן עצמו הוא נברא, ובס' החקירה שם מקשה גם על זה דלכאורה בריאת הזמן עצמו היתה יכולה להיות בזמן מוקדם יותר, ומיישב (לפי הביאור השני שבאמונות ודיעות שם) שזו היא דרכו של בעל בחירה לפעול בכל עת שירצה.

ולכאורה יש לעיין בהבנת הדברים הללו: מהו פירוש השאלה בכלל מדוע לא נברא העולם בזמן שלפני זה, ובלשון הצמח-צדק "דכמו שברא הזמן והנבראים זה ה' אלפים ת"ר שנה כמו כן הי' יכול לברוא אותם מקודם לזה מאה אלף שנה עד"מ" – איזו קושיא היא זו? והרי בכל זמן שהי' הקב"ה בורא את העולם הי' אפשר תמיד להקשות מדוע לא בראם בזמן אחר? [וכבר כתב הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פכ"ו) לענין מספרי הקרבנות שע"פ ההגיון אין מקום לחפש טעם למספרים אלה, כי על כל מספר אפשר לשאול מדוע מספר זה ולא אחר. ובאמת דברים אלה מקורם בגמרא סנהדרין (צא, ב): "א"ל אנטונינוס לרבי מפני מה חמה יוצאה במזרח ושוקעת במערב א"ל אי הוה איפכא נמי הכי הוה אמרת לי"].

ובפרטיות יותר: מהו פירוש דברי העץ-חיים שזמן זה הוא מחמת סדר ההשתלשלות, והרי ההשתלשלות הוא ענין רוחני שאינו בגדרי הזמן? ומהו פירוש דברי הצ"צ הנ"ל שהי' יכול לברוא את הזמן לפני מאה אלף שנה, והרי לפני בריאת הזמן אין זמן?

ואולי יש לומר, דכשמעיינים באמונות ודיעות שם (וכן במו"נ ח"ב פי"ח) נראה לכאורה, ששאלה זו "מדוע לא נברא העולם בזמן אחר" אין היא שאלת תם, אלא כוונתה לשאול על ענין שינוי רצון למעלה, דמזה שהעולם נברא בזמן מסוים ולא לפני זה או לאחרי זה יש מקום לחשוב מתוך גדרי העולם שהקב"ה יש בו שינוי רצון ח"ו, שבזמן שלפני זה לא ברא את העולם, ואח"כ "בזמן מסוים" שינה את רצונו והחליט לברוא את

העולם. [וזו היתה אחת הסברות שהכריחו את חכמי האומות לומר שהעולם קדמון ח"ו, כמ"ש במו"נ שם].

ועל שאלה זו יש כאן שלשה תשובות: התשובה שבעץ חיים, שזה שבעולם יש מקום להרגיש שבורא העולם מוגדר בזה ש"החליט לברוא את העולם בזמן מסוים" הוא מחמת התלבשות האלקות בס' ההשתלשלות, וע"ד לשון רבינו הזקן בתניא לענין הדיעה שלמעלה, "וגם לפי קבלת האריז"ל יציבא מילתא בסוד התלבשות אוא"ס וכו'". אמנם הרב המגיד לא ניחא לי' בתירוץ זה, כי עדיין זה נותן מקום שמצד העולם יהי' הרגש שיש למעלה "שינוי" כביכול, ולכן ביאר שמצד העולם עצמו ניכר שהזמן הוא בבחי' נברא, ולכן הגדר דשינוי וזמן גם הוא נברא ושוב כל השאלה דשינוי רצון למעלה אין לה מקום משום שהקב"ה הוא למעלה מגדרים אלה דשינוי והעדר השינוי, דה"חסרון" שב"שינוי" הוא רק בתוך גדרי הנבראים, אבל מצד הקב"ה אין גדר ד"שינוי" ו"זמן". אמנם לפי דברי הצ"צ בס' החקירה שם גם תירוץ זה בדקות דדקות נותן מקום להרגש שיש איזה "שינוי" למעלה, אלא שאין שינוי זה בגדר הזמן דידן. ולכן פירש שבאמת השינוי שלמעלה אינו ביטוי של חסרון אלא ביטוי של "מעלה", שהקב"ה הוא בעל בחירה אמיתי ומדרך בעל בחירה לפעול בכל עת שירצה.

אך עדיין יש לעיין בדבר זה, דלפי זה התירוץ שהביא אדמו"ר הזקן בסידור אינו מספיק, וזה פלא. [ואולי יש לדייק בדברי הצ"צ שביאורו הראשון של הרס"ג (שהזמן הוא נברא) הוא רק "מעין" ביאור אדמו"ר הזקן בסידור שם, אבל אין זה אותו הפירוש ממש]. וצ"ב בזה.

◆ ◆ ◆

דירה בתחתונים מצד המטה

הת' שלמה שטערנבערג
תלמיד בישיבה

א. במאמר ד"ה באתי לגני תשל"א (סה"מ מלוקט ריש עמ' קנג) כ' הרבי דזה שיש הוכחה על הענין דנתאוה (למעלה מהטעם), ושההוכחה היא מהתהוות עוה"ז התחתון שאין תחתון

למטה ממנו, הוא כי התהוות עוה"ז התחתון מזה שנתאוה היתה שהענין דנתאוה נמשך בההתהוות דעוה"ז התחתון ולא באופן שהענין דנתאוה נשאר בעצמותו. וזה שמהענין דנתאוה נתהווה עוה"ז התחתון הוא באופן דהבדלה.

ז.א. דזה עצמו שאנו מביאים הוכחות מעוה"ז (שלכאורה הם הוכחות פשוטות) לשלול הטעמים של המקובלים, ולהוכיח שרק מצד זה שנתאוה כו' נתהווה עוה"ז, הוא פלא גדול. ואם הענין דנתאוה הי' מובדל מעוה"ז לא הי' שייך להביא הוכחות מעוה"ז על הענין דנתאוה כו'.

וממשיך להסביר שהנ"ל הוא הכשרה להענין דדירה בתחתונים, כי בכדי שתושלם הכוונה דדירה בתחתונים, שהתחתונים יהיו דירה לעצמותו מצד ענין התחתונים גופא, צריך שתהי' להם איזו שייכות להעצמות (עוד לפני שנעשים דירה), ולכן ההתהוות דעוה"ז התחתון מזה שנתאוה היתה באופן שהעולם עצמו (בהתהוותו) יהי' הענין דנתאוה , רצון העצמות.

ז.א. שהכוונה דדירה בתחתונים היא לא שהתחתונים יהיו דירה מצד גילוי מלמעלה, אלא ע"י עבודת התחתונים. ובעבודה גופא, סוג עבודה השייך לתחתון (סוף ס"ב שם), וגם שהדירה עצמה לא תהי' גדר חדש בהתחתון, שנעשה עי"ז שהעצמות "דר" בתוכן אלא שענין התחתון גופא יהי' דירה לעצמותו. וההכשרה והיכולת לכהנ"ל הוא זה שעיקר שכינה בתחתונים היתה – שההתהוות עוה"ז הי' באופן שיש לו שייכות להעצמות, ע"י שהענין דנתאוה נמשך בו ולא נשאר בהבדלה.

ב. ולכאורה צריך ביאור איך זה מתאים עם מש"כ (לקו"ש חי"ט עמ' 385 ס"ח) בשיחת שמח"ת תש"ל, שהרבי מבאר דהענין דנתאוה הוא בדרגת מחשבה תחילה שהוא למעלה מתחילת המחשבה, ומסביר שאם ענין זה דנתאוה הי' נמשך בסוף מעשה אז לא הי' העבודה של דירה בתחתונים מצד המטה עצמם, ובכדי שהדירה תהי' מצד התחתון, לא נמשך ה"נתאוה" בה"סוף מעשה" ונשאר למעלה מגדר עולמות לגמרי, עיי"ש.

ומשמע מהנ"ל בדיוק להיפך ממש"כ בבאתי לגני הנ"ל, שהרי מהשיחה משמע שההמשכה של הנתאוה בהעולם היא סתירה לדירה בתחתונים מצד התתונים עצמם, ומהמאמר משמע שההמשכה של הנתאוה בהעולם הוא הכשרה לזה שהעולם יהי' דירה להעצמות מצד התתונים עצמם.

ג. ויש לבאר זה ע"פ מה שהרבי מביא בהמשך המאמר הנ"ל (שם עמ' קנה) בנוגע הענין דנורא עלילה על בני אדם. שיש עזר מלמלעה להרע שבאדם להתגבר על הטוב שבו, וכן יש עזר מלמעלה לטוב שבאדם להתגבר על הרע שבו, אבל שניהם (העזר להרע ולהטוב) הם בהבדלה מהאדם ואינו מרגיש אותם ובמילא יש לו בחירה והוא פועל מכוח עצמו.

ולכאורה הענין דהבדלה בהעזר מלמעלה כו' והענין דהבדלה בנוגע לנתאוה (שהרבי שולל בתחילת המאמר) אינו אותו ענין דהבדלה. שהרי בנוגע לנתאוה אם הנתאוה הי' נשאר בהבדלה לא הי' יכול להיות דירה בתחתונים מצד התחתונים גופא. וע"י שהענין דנתאוה נמשך בהבריאה, יש האפשרות לדירה בתחתונים, אבל לא שהוא מכריח שיהי' דירה בתחתונים, שזה תלוי במעשה התתונים מצד עצמם.

משא"כ בנוגע לנתינת עזר לחטא וכן בנתינת כח לטוב וכו' אם לא הי' בהבדלה הי' מכריח את האדם, ועי"ז שהוא נשאר בהבדלה, הוא רק אפשרות לטוב ורע.

ז.א. שההבדלה בנוגע לענין הבחירה אין פירושו שאינו בהמשכה כלל,אלא שאינו בגילוי להאדם, ובמילא הוא רק אפשריות ולא הכרח, ואפשריות זו היא פרט בהאדם (איין סעיף ו' במאמר הנ"ל) אע"פ שהוא חלק אלקה ממעל וכו', וגופו בא מצד בחירת העצמות, מ"מ ומצד זה גופא (שהרי ענין הבחירה הוא רק בישראל מצד מעלתם), יש בו האפשרות מצ"ע לבחור ברע או טוב.

משא"כ ענין ההבדלה בנוגע לענין של נתאוה, פירושו, שאינו נמשך כלל בענין העולמות ואינו פרט בהעולם עצמו.

וענין ההמשכה הוא שהעולם נתהווה באופן שיש בו ענין העצמות מצ"ע, אע"פ שהוא תחתון שאין תחתון למטה ממנו,

מ"מ ומצד זה גופא יש בו מצד עצמו שייכות להענין דדירה לעצמותו ית'.

בקיצור: בנוגע לנתאוה, הבדלה והמשכה הם שייכות, והעדר השייכות, ובנוגע לענין הבחירה הבדלה והמשכה הם העלם וגילוי.

ד. ועפ"ז י"ל שזה שכתב הרבי בשיחה הנ"ל שהענין דנתאווה נשאר בהבדלה, הכוונה בזה הוא שאינו נרגש בהאדם, ולא שלא נמשך כלל, ואינו פרט בהאדם עצמו, אלא שהוא הוא הנתינת כח על הדירה בתחתונים, רק שאינו מכריח האדם שהרי הוא בהעלם (הבדלה), וההעלם הוא רק שלא יהי' הכרח ויהי' ענין הבחירה*, אבל לא שלא יהי' שום נתינת כח וכו', ובמליא המשכה זו יכולה להיות ההכשרה להדירה, ובאותו הזמן הוא לא מכריח את הדירה וכו'.

◆ ◆ ◆

נר אלקים נשמת אדם [גליון]

הת' מיכאל סיטבון
תות"ל מגדל העמק

בגליון ט [תשמה] העיר הת' ה.מ. מהמבואר בתו"א (לג, ב) שכתב שם אדה"ז "נר אלקים נשמת אדם", ולא כתב כלשון הפסוק "נר ה' נשמת אדם", וכמ"ש ג"כ בתו"א בהמשך בדף לט, ב נר הוי' נשמת אדם. ויישב א"ז בדוחק.

ואולי אפ"ל. דהנה ז"ל בתו"א שם: וזהו ענין נר מצוה ונר אלקים נשמת אדם, היינו ב' בחינות נר. ובדף לט, ב מובא: ועתה נבא לביאור הענין שני הבחי' נר. האחד מ"ש נר הוי"ה נשמת אדם שהנשמה לבדה היא בחי' נר וכו'.

---

*) ראה שיחה הנ"ל הערה 39, שההבדלה המדוברת כאן הוא ע"ד מש"כ בלקו"ש ח"ה עמ' 66 בנוגע לידיעה ובחירה, ועיין בהפנים של השיחה שהביאור הוא כמש"כ במאמר הנ"ל עמ' קנה. ועיי"ש בהערה 70 שכ' שההבדלה היא מצד זה שהרצון דתומ"צ אינו בדרך תפיסא והכרח ח"ו שהרי "אינו יודע באיזה מהם חפץ", הנה כמו שהרצון עצמו אינו בדרך הכרח, כן אינו מכריח את האדם. ע"כ. ז.א. שההבדלה ששולל ענין ההכרח פירושו שאינו נתפס בענין זה.

ולכשתעיין תראה, שכשכותב נר אלקים, לא כתב זה בתור לשון הכתוב, אלא רצונו לומר שיש ב' בחי' נר, נר מצוה ונר ה', ולכך לא קפיד כ"כ אלישנא וכתב נר אלקים. משא"כ במקומות האחרים כמו (שם) שכתב נר הוי"ה, רצונו בזה הוא להביא את ענינו העיקרי של הפסוק, וכמ"ש שם שהנשמה לבדה היא בחי' נר ושזה קאי על הנפש האלקית, ולכן מעתיק את לשון הכתוב "נר הוי"ה נשמת אדם". וכמ"ש שם בסוגריים "ולא הנה"ב שעדיין צריכה להתברר ואינה נק' בשם נר הוי"ה דהא לא כתיב נר אלקים", ועכ"פ חזינן שיש חילוק בין הדברים.

ועוד אפ"ל שיש להבדיל בין הדברים, והוא: דהנה, בתו"א (לג, ב) מביא את ההבדל בנרות (נר מצוה ונר אלקים), שא' קאי על אספקלריא המאירה, והב' על אספקלריא שאינה מאירה. ומבאר שם, שבנר יש שמן ופתילה וב' גווני אור, נהורא אוכמא שעל הפתילה ונהורא חיוורא. והנה האור שהוא עיקר הנר הוא נאחז בפתילה דוקא, משא"כ השמן אין האור עצמו יכול להאחז בו כ"א ע"י הפתילה, ומ"מ השמן הוא הנכלה באור, וע"י פתילה א' נכלה שמן הרבה וכו'.

ומסביר שם שהשמן הזה הוא שמן משחת קודש ששורשו בח"ע ורצון העליון, אך שנשתלשלו וירדו בגשמיות בעוה"ז, ע"כ אין דרך שיאחז בהם אוא"ס ב"ה כו' . . ובמק"א (נר מצוה ותורה אור, בשער היחוד (אות לד) קצג, א) מבאר כ"ק אדמו"ר האמצעי וז"ל: דהנה בחי' אלקים הוא בחי' שם ב"ן שהוא בחי' רפ"ח שנפלו מעולם התהו למטה בבי"ע שנקרא בשם אלקים ע"ש עוצם הצמצום וההסתר שבהם שירדו למטה להתלבש בבחי' יש נפרד. ורואים מדבריו שכל מה שירד למטה בעוה"ז וכו', הוא בבחי' שם אלקים שהוא בדברים שירדו למטה.

ועפ"ז יובן מ"ש אדה"ז בתו"א שם "נר אלקים", דהיינו, שמכיון שהוא בא לבאר את ענין הפתילה שהיא הנה"א המקיימת מצות (שאינה כמו השמן הנאמר שא"א שיאחז בו) שנתלשלו וירדו בגשמיות בעוה"ז וכו', לכן הביא את הלשון נר אלקים שזה מורה על הניצוצות שירדו בעולם הזה וכו', כנ"ל.

משא"כ בדף לט, ב שמביא את הענין שיש בנר הוי"ה, שכותב שם וז"ל: והענין כי הנה נר הוי"ה נשמת אדם היא נפש האלקית,

שהיא אין צריכה תיקון לעצמה והיא הפתילה שממשכת האור וכו'. עיי"ש.

ועכ"פ שם מבואר ענין השלימות שהוא הנפה"א שאינה צריכה תיקון וכו', וע"ז לא שייך לומר נר אלקים, שהרי זה יהי' בניגוד להנאמר לעיל בשם אדמהאמ"צ. ולכן הקפיד לכתוב נר הוי' נשמת אדם. וד"ל.

◆ ◆ ◆

הלכה ומנהג

דעת אדמו"ר הזקן בענין פתיחת מיני "קענס" וקופסאות וכדומה בשבת

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
שליח כ"ק אדמו"ר וועסט בלומפילד, מישגען

הנה הענין של פתיחת קופסאות ו"קענס" וכדומה בשבת הוא ענין מסובך שכבר דשו בו רבים, וכדאי לברר דעת רבינו אדמו"ר הזקן בזה.

עיין בשו"ת אגרות משה שהוא דן בהקענס של טונה וכדומה, והוא רוצה לדמות זה להא דאיתא בברייתא שבת קמו, א בדין חותלות של גרוגרות ושל תמרים שמותר לחתוך ולהפקיע אפילו גוף החותלות, עיין שו"ע או"ח סי' שיד סעיף ח שמותר, משום שהוא דומה לשובר אגוזים או שקדים כדי ליטול האוכל מתוכם.

והנה דעת הגרמ"פ, שחותלות הם כלים העשוים רק לתמרים וגרוגרות אלו, שאחרי שאוכלין אותם זורקים הכלים להאשפה, ואין משמרים אותם להניח בהם תמרים וגרוגרות אחרים, או להשתמש בהם לדברים אחרים ולכן אינם בשם כלים, אלא הם בטלים להתמרים והגרוגרות שבהם. ונחשבו כמו קליפת אגוזים, כיון דשייכים רק להם ולא ישתמשו בהכלים עוד, ומה לי קליפה שבידי שמים או בידי אדם. וע"כ סובר האג"מ דיש למילף מזה

שמותר גם לכל כלי שנעשה כה"ג כמו שיש בהרבה "קענס" ותיבות שפראטן שהכלים נעשים רק בשביל אוכלים אלו ואחרי שאוכלין אותן זורקים את ה"קענס" לאשפה. ולכאורה, לדברי האג"מ, במקום שהכלי אינו נעשה אלא לאוכל זה, לא שייך שום איסור של תיקון מנא, כיון שלא נקרא כלי. ולכאורה, לפי שיטתו לא שייך האיסור של קורע ומחתך, כיון שהוא בטל להאוכל (וצ"ע איך ליישב זה עם דברי האג"מ או"ח ח"ד סי' עח, עיין שם).

והנה בהחותלות של תמרים יש לכאורה שני חסרונות. א) שהוא בנין גרוע, ב) שאינו עשוי להתקיים הרבה, אלא זורקין אותם אחר בישול התמרים ופתיחת החותלות. ויש להסתפק בהא דמותר לחתוך גוף החותלות; אם הוא בעיקר משום שהוא בנין גרוע, או משום שאינו עשוי להתקיים, או משום שניהם יחד, ועיין בערוך השולחן סעיף יט שמלשונו משמע שהא דמותר לחתוך גוף החותלות היינו משום שבחותלות יש ב' "מעלות" שהוא בנין גרוע בפני עצמו וגם שאינו עשוי להתקיים.

אבל עיין בשו"ע רבינו בדין חותלות סעיף יח שכותב שמשום הכי מותר לחתוך החותלות "מפני שבנין כלים אלו העשוין מכפות תמרים הוא בנין גרוע שאינו עשוי להתקיים הרבה וכשסותרו אינו אלא כמי ששובר אגוזים ושקדים בשביל האוכל שבהם" ע"כ. רבינו אינו כותב שבנין כלים אלו הוא בנין גרוע ואינו עשוי להתקיים דהיה משמע שיש בו הב' "המעלות" של בנין גרוע ואינו מתקיים הרבה. מלשונו משמע שהוא בנין גרוע משום שאינו עשוי להתקיים הרבה.

ועיין במ"א ס"ק יג ד"ה ששובר אגוזים "משמע דוקא הני דלאו כלים גמורים דאינם עשוים אלא שיתבשלו התמרים בתוכם אבל כלי גמור פשיטא דאסור כן משמע בירושלמי דף י' ע"ב". והנה מדברי המ"א מבואר שחותלות אין להם דין של כלי גמור.

ועל זה בא רבינו לבאר שמשום הכי אין להם דין של כלים גמורים, כיון שאין עשוים להתקיים הרבה, "וכשסותרו אינו אלא כמי ששובר אגוזים ושקדים בשביל האוכל שבהם".

ולכאורה הפירוש הוא, שכמו בשקדים ואגוזים שהקליפות מזומנות רק לאותו הפרי ולא לפרי שני, כמו כן בחותלות המיוחדות רק לאותם תמרים, ואחר בישולם הוא זורק אותם לאשפה. ומשום זה הוא יותר גרוע ממוסתקי שבשו"ע סעיף א'. דבמוסתקי אע"פ שהוא אינו "בנין גמור" וע"כ מותר לסותרו, שאין שייך בו הדין של בנין וסתירה, מ"מ כיון שהוא עשוי להתקיים למשך זמן ע"כ יש לו דין של כלי גמור וע"כ אם הוא עושה בו נקב יפה חייב משום מכה בפטיש, וכדברי רבינו בסעיף א'. משא"כ בחותלות ש(כדברי המ"א) אינם כלים גמורים, לא שייך בהם מכה בפטיש מן התורה.

ולכאורה לפי זה י"ל דהא שאסור לעשות שום נקב אפילו אם הוא להוציא או להכניס לבד "אעל"פ שמדאורייתא לא נקרא פתח אם אינו להוציא ולהכניס", היינו משום גזירת לול של תרנגולים שעשויה להוציא ולהכניס עיין שבת קמו, א, וכדברי רבינו כאן סעיף ג, וגזרו חכמים על כל נקב אפילו עשוי להוציא בלבד, או להכניס בלבד שמא יבא לעשות נקב שחייבים עליו (עיין שם בדברי רבינו סעיף ג').

ולכאורה יש מקום גדול לומר שהחכמים גזרו רק בכלי גמור אבל לא בחותלות וכדומה שאינם כלים גמורים, כיון שאינם עשוים להתקיים הרבה.

ובזה אתי שפיר שבדין חותלות שבסעיף ח' אינו מוזכר שיש לו הדין של מוסתקי. והיינו משום שבמוסתקי אע"פ שלא נקרא בנין גמור לגבי הדין של בונה וסותר מ"מ יש לו גדר של כלי גמור וע"כ אסור לעשות בו פתח יפה משא"כ בחותלות ודדמי לה שאין להם דין של כלים גמורים, מותר לעשות בהם פתח.

ועיין בספר שמירת שבת כהלכתה שמביא כמה אחרונים הסוברים שאסור לפתוח קופסא של חלב אם אינו שובר הקופסא דרך השחתה, אבל לפי דברינו אין צריך דרך השחתה בקופסא של חלב ודדמי לה בכלים שזורקים אותם אחר הסרת האוכל מתוכם.

המורם מכל זה שלדעת רבינו הזקן יש לומר שבחותלות או "קענס" שזורקים אותם לאשפה אחרי שלוקחים האוכל מהם אין

שום איסור של עשיית נקב שכיון שאינם עשוים להתקיים הרבה ע"כ אין בהם הגדר של כלים גמורים ולא שייך הגזירה של "אטו לול של תרנגולים".

◆ ◆ ◆

הערה בדיני בורר בשו"ע אדה"ז

הרב דוב טברדוביץ
ראש מכון לסמיכה לרבנות - תות"ל כפ"ח

בגליון העבר ביארנו עוד כמה סעיפים בשו"ע אדה"ז ס' שיט ועתה נמשיך בזה.

בסעיף יא כותב רבינו שאין ליתן במים את האוכל ופסולת המעורבים, כדי שהמים יפרידו את הפסולת.

וידועה השאלה באחרונים, האם מותר לשטוף פירות שיש עליהם (הרבה) עפר. האם נקרא זה דרך ברירה, או שאינו דרך ברירה אלא דרך ניקוי האוכל. ולכאורה אין רבינו מביא כלל שיש שאלה בזה, ורק לתתו במים שיצוף או שירד הפסולת אסור, וכן פסק בקצות השולחן להתיר.

ובסוף הסעיף כותב רבינו, שמותר לתנם בכברה אע"פ שהפסולת נופל דרך נקבי הכברה ונמצא מתברר מאליו. וידועה השאלה בזה, מדוע לא נאסר בזה מדין בורר. והנה בקצות השולחן מציין, שבסימן שכד ס"א מתיר רבינו ליטול תבן בכברה וליתנו לתוך האבוס, כיון שאינו מכוין לכך ולא פסיק רישיה הוא, מותר. ומדייק הקצות השולחן, שמזה משמע שדעת רבינו שרק כשאינו פסיק רישיה שיפול שם הפסולת אז מותר ליטלו, אבל אם הוא פסיק רישיה אסור. ודלא כירושלמי, שמתיר כל זמן שאינו מוציא כל הפסולת.

אבל לכאורה יש לדייק בדברי רבינו, שכאן כתב ונמצא מתברר מאליו, משמע שטעם ההיתר כיון שמתברר מאליו ואינו מברר בידים; ואילו בסימן שכד ס"א מפרש רבינו, שהטעם להתיר כיון שאינו מכוין לכך ולא פסיק רישיה הוא, מותר.

ומשמע ששם יש היתר אחר מאשר כאן.

ונראה ששיטת רבינו [כשיטת כמה פוסקים (והובאו בספר איל משולש]), שבזמן שאינו עושה בידים ואין לו כוונה לברור, מותר, ולכן כאן מותר, כלשון רבינו שנמצא מתברר מאליו.

אבל בסימן שכד שנוטל את התבן בידיו ומוליכו לאבוס, הרי זה כמברר בידיו ממש, ולכן ההיתר הוא רק כשאינו פסיק רישיה ואינו מתכוון לכך. וכן משמע בלשון רבינו בסימן שכד, שמתחיל: אין כוברין את התבן בכברה כדי שיפול המוץ, משמע שרק לכבור דהיינו לנער – אסור, אבל ליתן אינו דרך ברירה כלל, ומותר; ורק גבי להוליך לאבוס שהוא מנערו בידים ודומה לבורר ממש, שם צריך להסבר שאינו פסיק רישיה ואינו מתכוין לכך, וצ"ע.

בסעיף יב מתיר רבינו לתת מים על משמרת שהיו בה שמרים מלפני שבת כדי שיחזרו צלולים לזוב. פירוש שימסו השמרים ויזובו, כי אין כאן בורר מתוך השמרים, אלא גורם שימס השמרים, ובמים ודאי שאין בורר כי הם ראוים לשתיה בלי הסינון.

בסעיף יג אומר רבינו שיש שלש סוגים. פסולת גמורה שאין אפשרות לשתותה, יש בזה בורר גמור מן התורה כדרכו כגון במשמרת, ומדרבנן אסור גם בשינוי כגון בסודרין; פסולת שאפשר לשתות על ידי הדחק בלי סינון, אסור מדרבנן לסננו במשמרת, ומדאורייתא מותר כי אינו נחשב כפסולת הואיל וראוי על ידי הדחק בלי סינון [וכמו שכתב רבינו בסעיף ד, שדבר שראוי לאכילה בשעת הדחק אינו פסולת מן התורה, ורק מדרבנן נחשב פסולת], ויש מתירים לסנן בשינוי על ידי סודרים, ויש אוסרים וטוב לחוש לדבריהם, וגם להמתירים משום בורר, יש שאוסרים משום ליבון, ששריית בגד זהו כיבוסו – במשקה שמנקה כגון יין או מים צלולים, אבל במשקה שאין מנקה כגון יין אדום, מותר לשיטת המקילים; ואם ראוים לשתיה לרוב בני אדם בלי סינון, מותר לסננם אפילו במשמרת, ואפילו משקה המלבן מותר, שאין ליבון במשמרת שמיוחדת לכך ואינו מקפיד על נקיונה.

ומשמע מדברי רבינו שאם היא ראויה לשתיה לרוב בני אדם בלי הסינון, אין בזה איסור כלל אפילו אם הוא רגיל להקפיד לסנן תמיד. והנה בביאור הלכה בס״י ד״ה הואיל, מביא שהפרי מגדים אוסר באדם איסטניס שהוא מקפיד שלא לשתות בלי סינון, אבל בדברי רבינו אין מוזכר כלל שיש לחשוש לזה. וההסבר נראה, כי יסוד מלאכות שבת הוא תיקון החפצא בעצמו, ואין חשיבות לתיקון לאדם פרטי מסוים, לומר שלכן יקרא מלאכה וחפץ מתוקן. ולכן סובר רבינו שאין שום חשש אם ראוי לאכילה לרוב בני האדם, גם אם הוא אדם איסטניס.

בסעיף יד מתיר רבינו לסנן יין מגתו אפילו במשמרת, כיון שעדיין לא נפרשו השמרים מן היין, הרי הכל נחשב כגוף אחד ואין כאן בורר אוכל מתוך הפסולת, וגם הוא ראוי לשתיה בלי הסינון, ודרכו בכך בשעת הגיתות.

והנה כאן יש לדקדק בדברי רבינו שכתב שני ענינים. א׳ שביין מגתו הכל נחשב כגוף אחד ואין כאן בורר פסולת מתוך האוכל, וגם מוסיף שרגילים אז לשתות יין עם השמרים. ובביאור שני ענינים אלו נראה, כי אם היו נחשבים לשני מינים, היה איסור בכל ענין, שהרי זה כשני מינים מעורבים והוא רוצה מין אחד, שיש בזה משום בורר כנזכר בסעיף ה. ולכן מבאר רבינו, שכיון שלא נפרשו השמרים מן היין, נחשב הכל כמין אחד. ואחר כך מוסיף, שלכאורה, כיון שמקפיד להסיר השמרים, אם כן משמע שהשמרים הם פסולת, ואם כן צריך לאסור משום מוציא פסולת מן האוכל; ולכן מוסיף רבינו, שאין זה נחשב לפסולת, כיון שרוב בני האדם שותים עם השמרים (ואע״פ שהוא מקפיד, אין איסור בדבר כנ״ל).

[ואולי מכאן למד רבינו שאין לאסור בגלל ההקפדה של אדם פרטי, וכנ״ל, ואולי לכן כתב רבינו דבריו בסדר זה. שהרי לכאורה, היה צריך להתחיל שאינו פסולת כיון שרוב בני האדם שותים עם השמרים, ואחר כך להוסיף שגם אינו נחשב כשני מינים, כיון שלא נפרש עדיין מן היין, כי הרי השאלה הפשוטה היא שזה פסולת. אלא כנ״ל שזה ודאי רואים בעין, שאין מקפידים לסנן יין מגתו, ולכן מובן שאינו פסולת.

ורק שיש מקום לשאול שיחשב כשני מיני אוכלים אחד יין והשני שמרים, שהרי בשני מינים אסור להוציא את המין שאין רוצים אפילו ביד, וכל שכן במשמרת; ועל זה מתרץ רבינו, שכיון שלא נפרש הכל, נחשב למין אחד.

ועדיין יש מקום לשאול, שהרי הוא מקפיד בכך שלכך הוא מסנן להוציא את השמרים; ועל זה מתרץ רבינו, שכיון שרוב בני האדם אינם מקפידים בכך, אין כאן בורר ואין מתחשבים בדעת היחיד כנ"ל].

בסעיף טו אומר רבינו שגם ביין מגתו לא יעשה שקע בסודר כדי לסנן, כי זה דומה למלאכה של סינון [הגם שבמקרה זה אין שייך כלל מלאכה, שהרי הכל מין אוכל אחד כנ"ל], אלא ישפוך עליו והוא ישקע מאליו, לשנות מדרך החול.

◆ ◆ ◆

מנהגנו במים אחרונים

הרב אפרים הלל הלוי העלער
חבר הכולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

"למים אחרונים נוטלים קצה האצבעות, ואח"כ מעבירים אותם, כשהם לחים עדיין, על השפתים" – היום יום ד' כסלו. (ועי' בהגדת רבינו שבפסח לא נוהגין כן מטעם שרוי', עיי"ש).

א. ויל"ע בטעם ומקור למנהג זה. ובאמת מפורש הוא בדברי רש"י יומא פג, ב (ד"ה מים אחרונים, וכו') וז"ל: נטל מים אחרונים, דרך הנוטלים ידים לקנח את שפמם בידים טופחות, עכ"ל. ועיי"ש דמוכרח הוא מסיפור הגמרא שם.

וצ"ל למה לא ציין לזה כ"ק אדמו"ר, (ופשוט דאין לחלק בין "על השפתים" ל"שפמם", כלשון הגמ').

וביותר צ"ע למה לא הובא בפוסקים כלל, ועי' בדע"ת (או"ח סי' קפא) שהביא דברי רש"י אלו, ומסיים שם ולא נזכר זה בפוסקים. (ועי' ג"כ במקו"ח סי' קפא ס"ה, ובסידור צילותא דאברהם טשעכענאוו ע' תפא).

וילה"ע ממש"כ בכף החיים (סי' קפא א, ו) דעיקר ענין מים אחרונים ע"פ קבלה הוא שהמים מורידין הסט"א, ולפ"ז דוקא יש להזהר לא להעביר אח"כ אשפתם, אלא לרחוץ פניו לפני הנטילה, עיי"ש.

ועד"ז כתב הגר"ח פלאג'י (בכף החיים סי' כה) דאם רוצה יעשה כן – העברה על השפתים – קודם מים אחרונים או אח"כ, ואינו צ"ל בשעת מים אחרונים.

ב. ובהא ד"מים אחרונים נוטלים קצה האצבעות", הנה כך נהג כ"ק אדמו"ר.

וילה"ע ממה שהביא בכף החיים (שם אות טוב) דלהאריז"ל יש לרחוץ י"ד פרקי היד והוא כל האצבעות, עיי"ש.

ובמעשה רב הביא שהגר"א נהג ג"כ ליטול עכ"פ עד סוף האצבעות למים אחרונים, ונהג לשפוך רביעית דוקא.

ולכאורה משמע כן מדברי הרמב"ם בפ"ו מהל' ברכות ה"א "כל האוכל פת שמברכין עליו המוציא צריך נטילת ידים תחילה וסוף" עיי"ש, הרי שהשווה דין נטילת ידים תחילה וסוף לכל דיניהם, ומשמע דגם בנטילה האחרונה בעי רביעית ובלי כמצוותה. אף דס"ל דמים אחרונים אינם אלא מפני הסכנה, משא"כ דעת הראב"ד, עיי"ש בה"ב.

ולפ"ז צ"ל טעם מנהגינו דנוטלים רק קצה האצבעות. אולם יעוין בשמחת הרגל להחיד"א (על הגדה לפני ברהמ"ז) שאין ליטול מים אחרונים בשפע כדי שלא תיתן להם חלק גדול, ומביא שאירע לאחד מעשה נורא שלא השגיח ע"ז ונטל בשפע.

וכן בדרכי חיים ושלום כתב למים אחרונים נוטל רק מעט. (ולהעיר מכף החיים הנ"ל א, י, "שהמים מורידין הסט"א", ולהעיר ממה שאומרים קודם מים אחרונים זה חלק אדם רשע וגו').

◆ ◆ ◆

"א–ל ארך אפים" כשאין אומרים תחנון [גליון]

יהושע מונדשיין

ירושלים עיה"ק

במה שהאריכו בזה בגליון תשלח (עמ' 72 ואילך), הנה אף שהשיחה בנידון זה יש בה פרטים רבים שלכאורה הם בלתי מובנים (יעו"ש בגליון), וכמו"כ יש לתמוה מדוע נאמר שכשם שחזר בו אדה"ז מ"למנצח" כך חזר בו מ"אבינו מלכנו", דילמא איפכא, כשם שלא חזר בו מ"א-ל ארך אפים" כך לא חזר בו מ"אבינו מלכנו", עכ"ז אין לבא בטענות אל מדפיסי סידור תהלת-ה' על שהוסיפו את ההערה "וכן בכל יום שאין אומרים תחנון" [אין אומרים "א-ל ארך אפים"], מאחר והם שאלו על כך את פי כ"ק אדמו"ר זי"ע, ועל-פי מענהו עשו מעשה (ראה בתצלום המצו"ב).



אך בנוגע למעשה בפו"מ יש בזה מבוכה גדולה; הן אמת שאין זה פשוט כלל וכלל לפסוק ע"פ שיחות שרבינו לא ביררן אח"כ הלכה למעשה (והדוגמאות לכך הן למכבר, ראה 'פרדס חב"ד' גל' 3 עמ' 73. ויש להוסיף גם את דבר השיחה הידועה אודות סדר הנקודות שבלוח האל"ף-בי"ת הנדפס בתחילת הסידורים), אך מחד גיסא לעינינו ההוראה הנ"ל למדפיסי הסידור, ומאידך גיסא אמר בשעתו הרה"ח ריל"ג שי', שהרבי הורה לו בבירור שאין להנהיג בנדו"ז אחרת מהמפורש בסידור אדמו"ר הזקן (ש"א-ל ארך אפים" אינו תלוי באמירת תחנון). והעולה על כולנה, שרבינו עצמו נהג לומר "א-ל ארך אפים" גם בימים שאין אומרים בהם תחנון, וכך נהג גם אחר אותה שיחה שעל-פיה הוסיפו את ההע' הנ"ל בסידור.

עוד כתבו בענין זה בגליון תשמג (עמ' 78), אך מחמת שהדברים באו ברמז הרומז לקונטרסים שאינם מצויים תח"י כל אדם, לכן איני יודע אם דבריי אלו עולים בקנה אחד עם המבואר שם ובאו בכפילא, או שמא אין דעותינו שוות.

◆ ◆ ◆

חילול שבת בפקו"נ ע"י ישראל

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין נ.י.

כתב אדה"ז בשולחנו בהל' שבת סי' שכח סעי' יג בנוגע חילול שבת בשביל חולה שיש בו סכנה, אם אפשר לעשות ע"י נכרי בלי דיחוי ועיכוב, האם חייב לחלל שבת ע"י נכרי ולא ע"י ישראל. ומביא בזה שני דעות, ומסיק דהעיקר כסברא הראשונה דמותר לעשות ע"י ישראל (כהכרעת הט"ז דמ"מ הישראל יזדרז יותר, עיי"ש), ואעפ"כ הנהוג במדינות אלו כסברא האחרונה, אבל טוב שלא לנהוג כן, כי יש חשש שמא יראו עכשיו שאין עושין רק ע"י נכרי, יסברו שיש איסור בזה לעולם על הישראל, ולפעמים לא יהיה הנכרי מצוי, ועי"ז יסתכן החולה במה שימתינו על הנכרי, ועכ"פ הרוצה לעשות ע"י נכרי יגלה לרבים באותו פעם שיש בהיתר לישראל עצמו, אלא שהנכרי מזומן כאן.

הרי מבואר דדעת אדה"ז דיותר טוב לעשות ע"י ישראל, רק מי שרוצה לעשות ע"י נכרי, יש עצה ע"י גילוי דעת ברבים.

והעירני ח"א ממ"ש בסעי' טז, דאם צריכים להרתיח יין בשביל החולה ימלא ישראל ויחם הכותי לפי המנהג שנת' למעלה, וישגיח עליו שלא יגע בו קודם שירתיח .. משא"כ כשיחם הישראל יעשה איסור של תורה. – ולכאו' ע"פ המבואר בסעי' יג יותר טוב שיחם הישראל מטעם המובא שם, וכנ"ל, דישראל יזדרז יותר, ויש חשש שיסברו דאין מחללין שבת רק ע"י נכרים וכו'. ואמאי סתם אדה"ז כאן שהעכו"ם יחם היין?

ועד"ז יש להקשות על המ"ב דבס"ק לז משמע דנקט כהט"ז שלא לחלל ע"י נכרי אף אם לא יתעצל העכו"ם, ובס"ק לט הביא דברי הגמ"ר דהעכו"ם יחם היין ולא הישראל?

ולכאו' י"ל דהטעם שאין עושין ע"י נכרי הוא, כי יסברו שאסור לחלל ע"י ישראל, משא"כ הכא שהישראל משגיח עליו שלא יגע ביין, הרי יש היכר.

והיותר נכון לומר, דרבינו הבהיר זה באומרו "לפי המנהג שנת' למעלה", ולפי"ז י"ל דבסעי' טז דקאמר דיחם העכו"ם, הוא רק לפי המנהג שנהגו כסברא האחרונה, וכמ"ש בסעי' יג; אבל אליבא דאמת, י"ל דגם הכא טוב שיחם הישראל, דיותר טוב לחלל ע"י ישראל. וי"ל בזה.

◆ ◆ ◆

אפיית פת לכבוד שבת

הת' נחמן סגל
תות"ל 770

אדה"ז בתחילת הל' שבת סי' רמב סעי' יב וז"ל: נוהגין ללוש כדי שיעור חלה כל אחד בביתו לעשות מהם לחמים לבצוע עליהם בשבת. ולא ליקח לחם מן השוק כמו בשאר ימים. ודבר זה מכבוד שבת ויו"ט. ואין לשנות המנהג.

ובסעי' יג ממשיך וז"ל: (ובמקומות שאוכלים פת של נכרים כל ימות החול טוב ליזהר שלא לאכול בשבת ויו"ט כי אם מלחמים הכשרים שנילושו בביתו שזהו כבוד שבת ויו"ט).

והנה מקור הדין בסעי' יב הוא ברמ"א בהגה סעי' א וז"ל: נוהגין ללוש כדי שיעור חלה בבית לעשות מהם לחמים לבצוע עליהם בשבת ויו"ט, [סמך ממרדכי ריש מסכת ר"ה] והוא מכבוד שבת ויו"ט ואין לשנות,

וע"ז מוסיף בסעי' יג דלא רק שנוהגין ללוש לכבוד שבת ויו"ט, אלא דטוב ליזהר לימנע מפת עכו"ם בשבת באם אינו נזהר בשאר ימי השבוע.

והמקור לדין זה דסעי' יג, הוא פסק המגן אברהם סק"ד וז"ל: ומביא בד"מ סמך לזה מדכ' הטור סי' תר"ב שיאכל חולין בטהרה בז' ימים שבין ר"ה ליוה"כ וקשה הלא ט' הם אע"כ ביו"ט בלא"ה אוכל בטהרה ומקשה הד"מ ע"ז וצ"ע דאדרבא משם מוכח דבשבת א"צ ליזהר דאל"כ ישארו רק ו' כשתסיר שבת וב' י"ט של ר"ה, וי"ל דר"ח היה מקדש ע"פ הראיה כדאיתא בגמ' ר"ה וא"כ היה רק יום א' יו"ט, וממשיך, ולי נראה ראיה לזה מתענית דף כ"ה, דביתהו דרב חנינא כל ע"ש היתה

מסקת התנור שיהיו סבורים שאפת פת, ומ"מ מוכח מדברי רמ"א שהטעם לאכול פת כשר וא"כ צריך לאכול החלות בשבת ולא פת אחר, ע"כ.

דהטור בסי' תרג מביא ירושלמי דר"ח מפקיד לרב אי את יכול למיכל כולי שתא בטהרה אכול ואי לא, אכול שבעה ימים בשתא, וכתב אבי"ה קבלתי אלו הם שבעה ימים שבין ר"ה ליוה"כ ע"כ קורא אותן ז' ימים לפי שבר"ה לא היה צריך להזהר לאכול בטהרה שפשיטא שיאכל בטהרה שחייב אדם לטהר עצמו ברגל ולא נשאר עדיין אלא ז' ימי חול שהוצרך להזהירו עליהם, וע"כ נוהגין באשכנז שאף מי שאינו נזהר מפת של עו"ג בעשי"ת הוא נזהר.

והד"מ כתב על הטור, וז"ל והמרדכי ריש מס' ר"ה כתב טעם אחר שפשיטא שביו"ט היה לו פת טהור דהכל לשין בתוך בתיהן לכבוד יו"ט עכ"ל, ומזה יש לנהוג ללוש כ"א בביתו לכבוד י"ט אבל לשבת משמע דא"צ דא"כ לא היו נשארים רק ו' ימים, מיהו המנהג בכ"מ לעשותן אף לשבת, ומתקנת עזרא ב"ק פ"ב ע"א, שתהא אשה משכמת ואופה בע"ש ואע"פ שאין ראיה כ"כ משום דהתם היתה אופה בלא"ה, מ"מ רואין דאית ביה משום כבוד שבת הואיל ונקט ע"ש ולכן אין לשנות המנהג.

דמכל הנ"ל נראה דפסק הרמ"א נסמך על דברי הטור בסי' תרג דבכל שבת ויו"ט צריכים לאכול פת בטהרה, דהיינו פת ישראל, כמובא במ"א.

אך המחצית השקל מביא את פי' הא"ר דחולק על מקור המ"א, דאי"ז מדברי הטור אלא מדברי המרדכי ריש מסכת ר"ה וז"ל:

שהטעם שצ"ל פת כשר, דהיינו פת ישראל דהא מה"ט לא הזהיר ר"ח לרב על יו"ט ושבת דבלא"ה מצד קדושת שבת ויו"ט אכל פת טהור וא"כ לדידן דא"א ליזהר מטומאה עכ"פ בשבת ויו"ט צריך פת ישראל אפי' מי שאינו נזהר בחול מפת גוי דאם יאכל פת גוי בשבת מה בצע באפייתו לצורך שבת כיון דאוכל גם מפת גוי, אך בספר א"ר (אליהו רבה) השיגו דע"כ רמ"א לא דייק דבריו מהטור. דהא הטור כתב דעל יו"ט לא היה צריך

להזהירו דבלא"ה היה אוכל בטהרה דהא חייב אדם לטהר א"ע ברגל, וא"כ איך יליף רמ"א שבת מיניה דהא בשבת אין אדם צריך לטהר א"ע. אע"כ דרמ"א דייק כן מן המרדכי וכן נרשם בש"ע וכ"ה בד"מ סי' תרג ס"ק ב' ובמרדכי כ' דעל י"ט ל"צ להזהירו דבלא"ה היה אופה לכבוד י"ט, ור"ל אע"ג שלא היה כוונת האפיה משום טהרה אלא משום כבוד יו"ט מ"מ כיון שנאפ' בביתו בודאי היה טהור, ומזה יליף רמ"א כיון דמוכח דזה הוא מכלל כיבוד י"ט לאפות לצורך י"ט א"כ ה"ה בשבת צריך לאפות לכבוד שבת, וא"כ אין מזה ראיה דאם אפה לכבוד שבת ולא הספיק לו וכדומה שאינו רשאי לאכול פת גוי, וכן הסכים בס' ת"ש.

דמדברי המחצית השקל משמע, דבנוסף לזה שיש הבדל מהו מקורו של הד"מ האם דברי הטור או דברי המרדכי, ישנו גם נפק"מ לענין שבת, באם אפה לכבוד שבת ולא הספיק לו, האם יכול לאכול פת נכרים, דלמ"א דהטעם הוא מצד טהרה אינו יכול, ולא"ר שהטעם הוא מצד כבוד שבת כבמרדכי, יכול לסיים את אכילתו בפת נכרים.

דעפ"י כל הנ"ל אפשר להבין את ההוספה בסעי' יג, על סעי' יב, דבסעי' י"ב פסק אדה"ז כרמ"א, וכדמשמע מלשון הד"מ בסימן תרג דראייתו היא מהמרדכי וכן ממ"ש הא"ר דשם מוזכר רק כבוד יו"ט ושבת ולא ענין פת כשר, ולכן כתב "ודבר זה מכבוד שבת ויו"ט" ולא הזכיר שאסור לאכול פת אחר.

אך בסעי' יג פסק להוסיף יותר לחומרא כפסק המג"א ליזהר שלא לאכול בשבת ויו"ט כי אם מלחמים הכשרים שנילושו בביתו, וכתב זה בסוגריים משום דהעיקר כהא"ר וכדמוכח מהד"מ בעצמו.

◆ ◆ ◆

בענין שיעור מצוות הוכחה [גליון]

הת' ישראל נח שניאור וויכנין

תות"ל - 770

בהמשך למה שכתבו בגליונות תשלה, תשלז ותשמג, בדינא דתוכחה, הנה רבו הסתירות לכאו' בין מ"ש אדה"ז בסי' קנו, למה שכתב בסי' תרח. ומהם: 1) בסי' קנו חילק בין יחיד לרבים בכמה פרטים, דהיינו, בין אם העובר עבירה הוא יחיד או שרבים עברו, והן אם המוכיח הוא יחיד או שב"ד מוכיחים; ובסי' תר"ח בכלל לא הזכיר ע"ז, ורק חילק בין אם זה שמוכיח אותו הוא נמצא בין רבים או ביחיד. 2) בסי' קנו האריך דאין להכלימו ואפי' ביחיד; ובסי' תרח כ' דבעבירה שבסתר אם לא שב מדרכו אחרי שהוכיחו ביחיד מכלימים אותו ברבים עד שישוב, אבל לא האריך בכל הפרטים. 3) בסי' תרח כתב שאם נזף בו חבירו לו יוכיחנו עוה"פ משום קרא דאל תוכח לץ, ובסי' קנו לא הזכירו. 4) בסי' קנו חילק בין דברים שבין אדם לחבירו לדברים שבין אדם למקום, ובסי' תרח לא חילק. 5) כפי שכבר העירו שבסי' קנו כתב עד שיכנו החוטא או עד שיקללנו, ובסי' תרח כ' עד שינזוף בו החוטא, ועוד.

והעירני הרה"ת וכו' וכו' הרב עזרא בנימין שיחי' שחט ראש ישיבת אור אלחנן חב"ד בלאס אנדזשעלעס, שע"פ יסוד דברי אאמו"ר ז"ל שכתב לגבי הך דינא דמוטב שיהיו שוגגין וכו' בקובץ "עטרת חכמים" ונדפס אח"כ בקובץ "זכרון לדוד" אפשר לבאר את הסתירות הנ"ל. ואציע את דברי אא"מ והתאמתם לכאן, ויהא זה נר זכרון לנשמתו.

דהנה האריך לבאר שם את החילוק בין מזיד לשוגג, דבמזיד חייב להוכיח אפי' אם ברי לו שלא יקבל ממנו, והאריך לבאר ע"פ ב' השיטות האם חיוב הוכחה הוא מדין ערבות או שתוכחה היא חיוב לחוד וערבות לחוד, וכדעה הב' ס"ל להיראים וכן הביא במהר"ם שיק ובעוד אחרונים, וא"כ לפי שיטה זו, כמו שאנו ערבים להפריש האדם מחטאו כמו"כ אנחנו ערבים שלא להגדיל חטאו, וא"כ אם הוא שוגג וברי לנו שלא יקבל תוכחתנו הרי ערבים ואחראים אנו שלא יבא לידי מזיד, אפי' אם זה ע"י התוכחה שלנו, משא"כ אם כבר הזיד הרי אנו ערבים להפרישו מאיסור, ואם הוא ממשיך לעבור הרי אי"ז נגרם ע"י תוכחתינו.

וע"פ היסוד הנ"ל לחלק בין תוכחה לערבות, י"ל שבסי' תרח מדבר אדה"ז מצד החיוב דערבות, וכלשונו "לפי שכל ישראל ערבין זה בזה וע"י שמוחה בידו הוא מוציא את עצמו מן הערבות", אבל בסי' קנו לא הזכיר אדה"ז הא שכל ישראל ערבין זב"ז, ושם מדבר מצד הדין של תוכחה.

דהנה כתב המהר"ם שיק בתשובה הנ"ל בשו"ת או"ח סי' שג, דתוכחה ענינה בנחת ובדברים רכים דמשמעות תוכחה הוא מלשון בירור, אבל מצד דינא דערבות אנו מחוייבים להשתדל למחות בכל האופן שיועיל . . והחיוב ניתן להוכיח ברוב כח ועוז בעוברי עבירה.

ולכן בסי' תרח לא נחית לכל החילוקים בין אם יחיד מוכיח או רבים, כי בדין ערבות לא נאמרו כל התנאים דדין תוכחה ומצווים אנו בכל דרך להפרישו עד כמה שניתן.

ולכך גם לא הזכיר הא דאין להכלימו עם כל החילוקים שבזה, וגם לא חילק בין דברים שבין אדם לחבירו לבין דברים שבין אדם למקום, וכן אנו מחוייבים להוכיח על עבירה זו עד מאה פעמים, ורק בפעם הבאה לא יוכיחנו מצד דינא דאל תוכח לץ כי זה השיעור של ערבות.

ובהא דבסי' קנו כ' עד שיכנו החוטא או עד שיקללנו, ובסי' תרח כ' עד שינזוף בו החוטא, יש לדייק, שבסי' קנו מדבר על אדם הרואה את חבירו, דהיינו אחד שהוא גס בו, וכפי שאומר מיד לאח"ז "חבירו שהוא גס בו", ולכך השיעור הוא עד כדי הכאה כי זה הסימן שהחבר כועס עליו. משא"כ בסי' תרח מדובר על "אדם א'", דהיינו שאינו חבירו שגס בו, ולכך השיעור בסתם בן אדם הוא עד שינזוף בו. ודו"ק.

◆ ◆ ◆

בענין הנ"ל

הרב נחום גרינוואלד
ראש הישיבה - ישיבה גדולה מאנאלאפאן, נ. דזש.

בגליון תשלז העיר ידידי הרב ברוך אבערלאנדער שיחי' בדברי הרמב"ם הל' דעות פ"ו ה"ז בענין הוכחה: "אם קיבל ממנו מוטב ואם לאו יוכיחנו פעם שניה ושלישית". ותמה מדוע נקט "שניה ושלישית" ולא כלשון הגמרא (ב"מ לא, א) "הוכח תוכיח אפילו מאה פעמים". וגם ציין מקבילות כדומה, בדינים אחרים, מלשונות הרמב"ם. וניסה להכנס בעקבות זה לדחוקים, עיי"ש.

אבל האמת היא שהרמב"ם נקט לשון הספרא (פ' קדושים פ"ד ה"ח) המובא בספר המצות שלו – מ"ע ר"ה: "מנין אם הוכחתו [אפילו] ארבעה וחמשה פעמים חזור והוכיחו תלמוד לומר הוכח תוכיח". והנה עיין בסה"מ מהדורת הגאון ר' חיים העליר שמביא בהערותיו מד"ר [דפוס ראשון?] הנוסח: "ולשון ספרי מנין שאפילו הוכיחו שתים או שלש פעמים שחוזר ומוכיח ת"ל הוכח תוכיח" וזהו לשון הרמב"ם שלפנינו. וכנראה שלפני הרמב"ם היו שתי נוסחאות בתו"כ שלו.

אך כמובן שצ"ע עדיין מדוע אכן השתמש בספר היד, דוקא בגירסא זו ולא בגירסא הנפוצה.

והנה הנוסח בתורת כהנים "ארבעה וחמשה פעמים" יש להסביר בפשטות שהדברים שנאמרו שם בהקשר המובא אח"כ שם: "אמר רבי יוחנן בן נורי מעידני עלי שמים וארץ שיותר מארבעה וחמש פעמים לקה עקיבה בידי" (מאידך י"ל ההיפוך שהלשון מבוסס על הברייתא דלעיל. ולהעיר שבמקבילות של סיפור זה ישנן שינויי נוסחאות. בספרי דברים בתחילתו איתא "יותר מחמשה פעמים"; ובמס' ערכין טז, ב נעדר המספר רק מובא סתם "שהרבה פעמים לקה עקיבא") אך הנוסח המובא ברמב"ם איננו יודע משמעו. ואכמ"ל.

◆ ◆ ◆

בדין בישול אחר בישול

הת' יהודה ליבוש הלוי העלער
תות"ל - 770

א. כתב הרא"ש פ"ג דשבת סי"א, דחזינא לרש"י דיש בישול אחר בישול, מדפירש בדף לד, ב בהא ד"אין טומנין גזירה שמא ירתיח" וכ' רש"י "ונמצא מבשל בשבת". וכן בדף יח, א גבי יורה עקורה דפריך "והלא מגיס" וכ' רש"י דהוא משום מבשל. והא דתנן ד"כל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת", הרי להדיא דאין בישול א"ב, כתב הרא"ש דרש"י ס"ל דהיינו דוקא בדבר יבש, אבל בדבר לח ונצטנן, יש בישול אחר בישול, עכת"ד.

ובקרבן נתנאל אות ל שם לא גרס תיבת ונצטנן והעמיד דדעת הרא"ש בשי' רש"י הוא דאפי' בעודו רותח יש בישול אחר בישול.

וצ"ע דמה בישול יש בדבר שהוא מבושל וגם רותח. ואין לומר דהוא משום שמקיים הבישול, (דכיון דבדבר לח כל פעולת הבישול הוא החימום, דהוא דבר הנפקע, א"כ נימא דבדבר לח חייב משום מניעת הפקעת הבישול), דהרא"ש רצה להביא ראי' לדברי רש"י מהא דפרק המביא כדי יין, דא' מביא את האור וא' מגיס כולן חייבין, והתם מירי בעומד על האש דהחימום מתקיים מאליו, ועל כרחך דהמגיס דהתם יש בו משום מעשה דבישול, ואי רש"י לא מחייב אלא משום קיום הבישול מה ראי' איכא לרש"י.

אלא דצריך לומר לגירסת הקרבן נתנאל הנ"ל, דרש"י סב"ל דהמגיס חייב משום שמוסיף עוד בבישול התבשיל, (עיין רבינו ירוחם הובא בבית יוסף, דהרא"ש איירי במצטמק ויפה לו), דאע"פ שהוא כבר רותח כשיעורו, הנה רש"י סב"ל דבדבר לח כל המוסיף עוד בהבישול חייב, דבדבר יבש משהגיע לשיעור בישולו תו לא שייך בו בישול, דכיון דכל הבישול בדבר יבש הוא שעושהו ראוי (להרא"ש – לבן דרוסאי, להרמב"ם – לכל אדם), הנה משנעשה ראוי תו לא שייך בו בישול, ואין בו בישול אחר בישול, משא"כ בדבר לח דבישולו הוא החימום, (וכלשון הברייתא "חמין שהוחמו תבשיל שבישל"), הרי הוא דבר הניתן לשיעורין, ויש בו בישול גם כשהוא רותח.

והנה אראייתו הנ"ל לשי' רש"י מהא דא' מגיס חייב, כתב הרא"ש "ואיכא למידחי דעד שלא הגיע למאכל בן דרוסאי כל

המקרב בישולו חייב", וצ"ע, מעיקרא מאי קסבר, דמאי איכפת לן דהראשון נתחייב דהרי אינו חייב אלא משום הבישול דלאחר זמן (ואם יוסר מן האש לפני הבישול, פשיטא דפטור), דהתבשיל אינו מבושל, וא"כ שפיר יש לומר דאע"פ דבנידון זה גם השני חייב, היינו משום שמקרב הבישול דדבר חי, ולא הוה בישול אחר בישול, אבל בדבר שנתבשל כבר, אפשר דאין בא"ב, וצ"ע.

והנה הרא"ש העמיד דרש"י סב"ל, דבדבר לח שכל בישולו הוא החימום, הוא דאמרינן דכל המוסיף עוד בהבישול חייב, אבל בדבר יבש התיקון דבישול הוא שעושה שהמאכל יהי' ראוי לאכילה, ובזה לא שייך הוספת עוד בישול, דכשעשה מדבר חי שיהי' ראוי, נעשה התיקון דבישול, ומעתה אפי' כשמוסיף בה עוד תיקון אינה ממלאכת בישול.

והנה מעתה יש לעיין בהא דבדבר יבש ליכא מקצת בישול, אם הוא דוקא לאחר שכבר נעשה ראוי, [דבדבר ראוי הוא דאמרינן דתו לא שייך בו בישול, אבל בעודו חי הנה כל המוסיף אפי' מקצת תיקון (בדבר העומד ליבשל), שפיר חייב אקירוב הבישול].

או דאפי' בעודו חי אין בו משום מקצת בישול [דהבישול בדבר יבש לא ניתן לשיעורין, וכמו שלאחר שנעשה ראוי אין התיקון ממלאכת בישול, ה"ה לפני שנעשה ראוי, דכל תיקון שאינו פועל שיהי' ראוי אינו בישול, ואינו חייב אלא כשמתקן את הדבר חי ועושהו ראוי, אבל כשפועל שיהי' קצת פחות חי, או שמתקן דבר ראוי שיהי' יותר ראוי, אין זה מלאכת הבישול דדבר יבש, (ותרווייהו חדא דינא נינהו, ונלמד ממתני' דכל הבא בחמין, דחזינא דקצת תיקון אינו חייב משום בישול)].

והנראה דהן הן דברי הרא"ש (להגירסא הנ"ל), דהנה הך מגיס פעולתו בשתיים, דהוסיף מקצת בישול בהתבלין היבש (מקרב בישולו), וכן הוסיף עוד בבישול הלח (המים רותחין). והנה הרא"ש רצה להביא ראי' לרש"י מהא דא' מגיס חייב, דעל כרחך אינו חייב אלא משום המשקין (דאתבלין היבש ליכא חיובא, דלא עשאו ראוי וכאופן הב' הנ"ל), והיינו דקאמר "ואע"פ שהרתיח" דקאי אמשקין, וחייב, משום שמוסיף בבישול, ושפיר יש לנו ראי' לשי' רש"י דיבא"ב בדבר לח.

אלא דהרא"ש כתב דזה אינו מוכרח דאיכא למידחי דהמגיס דידן אינו חייב אלא משום מקצת בישול דהתבלין, והיינו דקאמר "שלא נתבשל כמב"ד", דהוא לשון דיבש, דכיון דדבר יבש דהכא עדיין אינו ראוי (כמב"ד) כל המקרב בישולו חייב, דעד כאן לא קיימא לן דאין בא"ב בדבר יבש – ומקצת תיקון אינו בישול, אלא היכא דכבר ראוי דתו לא שייך בי' בישול, משא"כ דבר שאינו ראוי (כל שלא הגיע למב"ד), חייב גם אמקצת בישול (היכא דעומד על האש ליבשל) וכל המקרב בישולו חייב, וכאופן הא' הנ"ל, וא"כ אין לנו ראי' דבדבר לח יש בא"ב.

ב. והנה הרא"ש עצמו חולק ארש"י וז"ל: ומסתברא . . ואחר שהגיע למב"ד אם נצטנן והרתיחו חייב כדפי' רש"י לעיל גבי שמא ירתיח, והא דפריך בפרק קמא והלא מגיס, אפי' ביורה רותחת איכא למימר סממנין לצבוע בהם צריך בישול לעולם, א"נ לאו משום בישול פריך, אלא משום צובע, עכ"ל. היינו דסב"ל כרש"י דיבא"ב בדבר לח, מיהו בזה פליג הרא"ש ארש"י, דסב"ל דדוקא בנצטנן הוא דיש בישול אחר בישול.

והנראה להרא"ש דמסתברא לי' דלא שני בישול דלח מבישול דדבר יבש, וגם בדבר לח בעינן שיעשה תיקון גמור בהמאכל, שיתקן דבר חי (צונן) ויעשהו ראוי (חמין), [אבל כשמוסיף מקצת תיקון פטור, וכמו בדבר יבש דמשנעשה ראוי תו אין בו משום בישול], אלא דהדבר לח חלוק בזה, (כיון דראוי דידי' הוא החימום), דכשנצטנן נפקע ממנו התיקון ונעשה שוב דבר חי להתחייב בו משום בישול, ולהכי הוא דיבא"ב בדבר לח, בנצטנן.

ועי' רשב"א ושאר ראשונים שחולקין, וסבירא להו דאבא"ב בדבר לח ואפי' בנצטנן.

והנה בשו"ע סי' שיח סט"ו "דבר שנתבשל כ"צ והוא יבש שאין בו מרק מותר להניחו כנגד המדורה אפי' במקום שהיס"ב", וכ' הרמ"א שם "ואפי' נצטנן כבר אבל אם הוא רותח אפי' בדבר יבש שיש בו מרק מותר (- שי' הרא"ש הנ"ל ודלא כרש"י), ויש מקילין . . אפי' נצטנן מותר (- שי' הרשב"א

וסייעתו הובאו במ"מ פכ"ו) ונהגו להקל בזה אם לא נצטנן לגמרי", עכ"ל.

והנה הכרעה זו דהרמ"א דנהגו להקל אם לא נצטנן לגמרי, צע"ג, דממ"נ, אי חייש לשי' המחמירין (הרא"ש) הריהו חייב משום בישול דאורייתא כשמחממו לאחר שנצטנן משיעור יס"ב, ולאידך להמקילין (הרשב"א ודעימי') אפי' נצטנן לגמרי אין בו כלל משום מלאכת בישול דהוא כמו דבר יבש ממש, ומה פשרה עשה כאן הרמ"א, דבנצטנן לגמרי יש להחמיר, משא"כ כשנצטנן קצת נהגו להקל, וצ"ע.

והנה להנ"ל דהרא"ש סב"ל (ועי' לקמן אות ג' דלגירסת הב"י גם רש"י סב"ל עד"ז) דגם בדבר לח בעינן תיקון גמור כמו בדבר יבש, שיעשה מדבר חי שיהי' ראוי, אתי שפיר מה ראה הרמ"א להכריע כן.

דיש לנו לעיין בהך דבר לח לדעת הרא"ש, מתי נפקע בישולו, שיחול עליו שוב שם חי, האם הוא כשפקע ממנו שיעור יס"ב דאז הוא שנעשה שוב דבר חי, או דילמא דכל עוד שהן פושרין הרי הן ראויין, וכשנצטננו לגמרי הוא דנעשין שוב דבר חי.

ומעתה כשלא נצטנן לגמרי, הנה לשי' הרא"ש אפשר דאינו עושה מדבר חי שיהי' ראוי, ואינו אלא מוסיף עוד תיקון אדבר שהוא ראוי כבר שהוא מותר, והוא הוא הכרעת הרמ"א דבנצטנן לגמרי דבזה הוא דודאי נפקע ממנו הבישול ונעשה שוב דבר חי, נהגו להחמיר.

ג. עי' לעיל אות א' דהרא"ש כתב בדעת רש"י, דלמאי דפירש"י בדף יח, א אהא דפריך הגמ' איורה עקורה "ודילמא מגיס" דהוא משום בישול, נמצא דלרש"י חלוק הבישול דדבר לח מדבר יבש, דבדבר לח כל המוסיף עוד בהבישול חייב, והוא חידוש לומר דתרי גווני בישול איכא, וצ"ע.

והנה הרמב"ם בפ"ג הי"א מהלכות שבת: "אסור להכניס מגריפה לקדרה בשבת והוא על האש להוציא ממנה בשבת מפני שמגיס בה וזה מצרכי הבישול הוא ונמצא כמבשל בשבת" עכ"ל.

ועי' בנו"כ (מ"מ, כ"מ, לח"מ, רמ"ך), שהעמידו דהרמב"ם איירי באינו מבושל כ"צ, ועל האש דקאמר לאו דוקא הוא, והיינו משום דהרמב"ם סב"ל דאבא"ב בדבר לח (כשי' הרשב"א), אלא דס"ל דכל עוד לא בשיל כ"צ יש בו משום בישול, ולכן העמידו דבריו כנ"ל.

אלא דבהגהות מיימוניות אות ו' שם כתב דהרמב"ם פליג אספר התרומה דס"ל דסתם קדירות המבושלות כ"צ מותר לגלותן, עיי"ש. והיינו דסב"ל, דהרמב"ם איירי במבושל כ"צ, וצ"ע מה בישול יש בזה לשי' הרמב"ם.

ועי' פרמ"ג משבצות רנב סק"א, שהביא דברי ההגהות מיימוניות הנ"ל דהרמב"ם איירי בכ"צ, וכתב ע"ז "ואע"ג דאין בישול אחר בישול, הגסה פועלת יותר", והיינו דס"ל דאף במבושל יש חיוב מגיס וכמו שיש אפי' וטיגון אחר בישול, יש מגיס אחר בישול, דהתיקון דהגסה הוא תיקון חדש מהתיקון דבישול[1].

והנה מעתה יש לומר דרש"י דמחייב משום בישול בדבר לח אפי' ברותח, היינו דוקא כשמגיס, דשאני הגסה דתיקון חדש הוא, משא"כ כל שאינו אלא מוסיף באותו התיקון (חימום) אין לנו ראי' דרש"י מחייב בו משום בישול, ולא שני מבישול דדבר יבש.

ודאייתינן להכי י"ל דגירסת הרא"ש דידן (דלא כקרבן נתנאל) שכך הובא בב"י[2], דגם לרש"י דוקא בנצטנן הוא דיש בא"ב, אתי

---

1) עיין ריטב"א, שכתב דמקרב בישול אפשר דחייב, ובאגלי טל מלאכת זורע ס"ק כב אות ו תמה עליו דמאי שנא ממגיס, ולהנ"ל אתי שפיר דשאני מגיס דחייב משום שהוא תיקון חדש ולא משום מקרב הבישול.

2) עי' טור ד"מפעל הטור החדש" ב"הגהות והערות" (לסי' שיח) אות לג, שרצה ג"כ להעמיד הרא"ש כגירסא דידן וכמש"כ הב"י, ועיי"ש שכתב דהרא"ש למד מדפירש רש"י בהלא מגיס דהוא משום בישול דהתם איירי באינו כ"צ ורותח (כ"כ הב"י) ולמד הרא"ש דהוא הדין כ"צ ונצטנן דבתרווייהו מוסיף תיקון, ולא ירד לסוף דעתו דהרא"ש, דלפי פירושו שם, אין לנו שום חילוק בין דבר לח ויבש, וקשה למה העמיד הרא"ש דבנצטנן חייב משום בישול דוקא בדבר לח, וגם דלפירושו העיקר חסר מן הספר בדברי הרא"ש, והי' לו לכתוב ומדבריו למדנו דמבשל דבר המבושל כל צרכו ונצטנן יש בו בישול, ועוד דמה קס"ד יש דאיירי בכ"צ, ולפי מש"כ בפנים א"ש.

שפיר, דנהי דביורה עקורה איירי בעודה רותחת, וכן הראי' שרצה להביא מפרק המביא כדי יין כתב הרא"ש להדיא דאיירי אפי' בעודה רותחת, מיהו היינו דוקא במגיס, דהוא פועל תיקון חדש אפי' ברותח, (שעושה מדבר שאינו מוגס מוגס שיהי' מוגס), מיהו הרא"ש בריש דבריו כתב ד"מדבריו למדנו שאף בתבשיל שנתבשל ונצטנן שייך בי' בישול", היינו שלומד מדברי רש"י דאפי' שלא ע"י הגסה, הנה כל תיקון חדש (דומיא דמגיס ברותחין) הוה בישול, מיהו אי לא נצטנן ליכא תיקון חדש ובזה אין ללמוד מדברי רש"י, דלא הוי דומיא דמגיס. ודלא כגירסת הקרבן נתנאל דאפי' במוסיף עוד באותו התיקון חייב.

ונמצא דהרא"ש לא פליג ארש"י אלא בהא דמגיס לאו תיקון חדש הוא, מיהו בזה דבעינן תיקון חדש גם רש"י מודה בזה, דלא שני בישול דלח מבישול דיבש.

◆ ◆ ◆

בדין הרואה נר חנוכה [גליון]

הנ"ל

בגליון ז [תשמג] כתב ריא"ה פישר, דהתוס' בסוכה מו, א ד"ה הרואה ס"ל שראיית נר חנוכה יש בה משום קיום מצוה, ועל זה כתבתי (בגליון ח [תשדמ]) דמדכתבו התוס' שעל הטעם השני (שבנ"ח מברכים אראי', משא"כ שאר מצוות "משום דיש כמה בנ"א שאין להם בתים ואינם יכולים לקיים המצוה") "תיקשי ממזוזה", (היינו שלטעם זה גם במזוזה הי' צ"ל כמו בנ"ח), מוכח דלתוס' אין בראיית נ"ח משום מצוה, דא"כ מה תקשי ממזוזה דפשיטא דבראיית מזוזה אין משום קיום מצוה.

והשיב הנ"ל (בגליון ט [תשמה]) וז"ל: "ואני בער ולא אדע מהו ההבדל בין מצוות נר חנוכה למצות מזוזה, ואמאי פשיטא לי' דא"א לקיים מצות מזוזה (?) ע"י ראי', למי שאין לו בית, הא אותן חכמים שתיקנו דע"י ראי' מקיימים מצוות נ"ח יתקנו ג"כ במזוזה עד"ז עכ"ל.

ולכאורה לפלא ההשוואה, דלא קרב זה אל זה, דמצות נ"ח היא מצוה שכל כולה דרבנן וע"כ יכול הוא לדחוק דהתוס' סברי

דלכתחילה תיקנו חכמים שמי שאינו מדליק יקיים מצוה ע"י ראי', (וגם זה הוא דוחק גדול לומר כן בלי היסוד דהב"ח שם, דהוא מחובת פרסומי ניסא, ולא מצינו כן מפורש ברבותינו הראשונים, וגם לא מצינו לחכמים שיעשו "תמורות ונחמות", ועוד דא"כ למה לא תיקנו שהרואה יברך שלוש ויברך "אקב"ו על ראיית נ"ח", אלא דאפי' אם תדחוק כך) מיהו מה קשיא תקשי עלה ממזוזה, דאפי' נימא דמצינו במצווה דרבנן שחכמים תיקנוה מלכתחילה באופן כך, הכי משום זה יש להקשות דגם במצוה דאורייתא על החכמים לתקן מצוה חדשה! (- דזה פשוט דאין חכמים יכולים "לתקן" דע"י ראיית מזוזה יקיימו המצוות עשה דאורייתא ד"וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך .. ") ד"ראיית מזוזה" עבור "כמה בנ"א שאין להם בתים ואינם יכולים לקיים המצוה".

ונראה פשוט דאין שום סברא לומר שהתוס' הקשו דמדחזינן שחכמים תיקנו מצוותן באופן שכולם יכולים לקיימה, דנילף מזה שרצו חכמים לזכות את ישראל לפיכך הרבו להם מצוות, ומעתה כל מ"ע דאורייתא שאין כל ישראל יכולים לקיימה, עליהם לתקן תמורתה מצוה חדשה דרבנן לאלו שאין יכולים לקיים, וק"ל.

ועוד, דלפירושו מה נחמה תהי זאת לנחמם דמאחר שאין יכולים לקיים מזוזה דאורייתא, נתקן להם מצוה אחרינא חדתא "מצות ראיית-מזוזה – דרבנן", ומה הועילו להם חכמים בתקנתם, בהנוגע למ"ע דמזוזה, ואם במצוות בעלמא הוא שרצו לזכותן הנה יש הרבה מצוות ומע"ט שכל אדם יכול לקיימם בכל עת ובכל שעה.

אלא נראה מוכח ופשוט כמש"כ שם גליון ח דלתוס' אין בראיית נ"ח משום קיום מצוה והתוס' לא עמדו אלא על הברכות (זמן), וכלשון התוס' "בשאר מצוות .. לא תקינו לברך", דגם בסוכה ולולב ושאר מצוות הן דרבנן. ובזה שפיר כתבו התוס' דמדתקנו חכמים בנר חנוכה דהרואה מברך אף שאינו מקיים בזה שום מצוה, אלמא דלא תלוי בקיום דוקא, וא"כ טעמא בעי בשאר מצוות למה תיקנום רק על הקיום ולא על הראי', וע"ז כתבו בטעם הב', דאף שאפשר לתקן ברכה אגוף

המצוה ללא קיום, (וכמש"כ בגליון ח מהרא"ש ושא"ר), מ"מ לעולם עדיף לברך אקיום המצוה, וכמו שתיקנו בשאר מצוות (עי' מג"א סכ"ב. מחה"ש סת"כ), אלא דשאני נ"ח דכיון "דיש כמה בנ"א שאין להם בתים ואינם יכולים לקיים המצוה", לכן תיקנו בהברכה שהרואה מברך אותה גם בלי קיום המצוה, (להרמב"ם לכתחילה, ולהר"ן רק כשלא קיים).

ובזה סרה הקושיא השני' שהקשה הנ"ל, דאיה"נ דאין בזה שום "נחמה" ו"תמורה" למצות הדלקת נר חנוכה (שכנ"ל לא עלה על דעתנו כדבר הזה שלא מצינו דוגמתו בכל התורה כולה). ואינו אלא טעם לתקנת הברכה באופן כך.

אלא דלטעם זה עדיין "תיקשי ממזוזה", דלמה לא תיקנו כן במזוזה (שגם מי שאין לו בית ואינו מקיים המצוה יוכל לברך) כמו בנרות חנוכה, ולהכי כתבו התוס' דטעם הראשון עיקר, ודוק*.

ועי' מש"כ בגליון ח, דהן הן דברי הב"י דיליף מהא דזמן אומרו אפי' בשוק, דלא בעינן שעת קיום דוקא, וא"כ הרואה שבירך, שפיר בירך אף ללא קיום ולא יברך כשמדליק. עיי"ש ואכ"מ.

◆ ◆ ◆

בענין בורר אוכל מתוך פסולת [גליון]

הרב מאיר צירקינד
תושב השכונה

בגליון ח תמהתי על מ"ש אדה"ז בסדורו הלכתא רבתא לשבתא שבנטית ידו נקרא בורר אוכל מתוך פסולת, ממ"ש בשלחנו סי' שיט סי"ט דכשמערה השומן מעל גבי התבשיל ה"ז

*) עי' ספר חנוכה ומגילה (להרא"ח טורצין) דרצה לתרץ קושיית התוס' דנר חנוכה הוי חיובא דגברא ואין זה חיובא דבית ולכן סדרו ברכת הראי', אבל חיוב מזוזה הוי חובת הבית ומי שאין לו בית אין עליו חובת מזוזה כלל, ולפיכך לא שייך לתקן ברכה על מזוזה כשאין לו בית, ופשוט. ומדברי התוס' מבואר דגם נ"ח הוה חובת בית, עכ"ל. ולפי מש"כ בפנים דהברכות דראיית נ"ח הן על גוף החפצא דהמצוה, שפיר הקשו התוס' אפי' אי נ"ח הוי חיובא דגברא, דאפי' בדליכא כלל חיוב הוי מצי לברך.

בורר פסולת מתוך אוכל. וליתר ביאור, התמי' היא דבהקדמה להלכתא רבתא כתב כ"ק "להרים מכשולות ושגגות השכיחות ומצויות, ולפ"ד הרבה מגדולי הראשונים יש בהם איסור כרת וכו'", ובדבר זה הוא מסיר מכשול של כף ומקיל בנטי', ולפיכך יש שאלה אם ב' דינים אלה הם בעצם אותו דין (וכ"ק חזר בו בסידורו), או באמת הם ב' דינים מחולקים.

ונראה, דבאמת הם שני דינים מחולקים (ולא ראי זה כראי זה), דבנפל הזבוב בהמשקה נעשה הברירה כשפסק האדם את קילוח המשקין ששופך, ומה ברור ממה? ברור את הכוס עם המשקה (– אוכל) מן הקילוח שהי' בו הזבוב (– פסולת). אבל בהשומן, האדם לא פסק את הקילוח כלל (דהא מדובר מן שומן (לח) ע"ג תבשיל (יבש)), דכ"ק דייק וכתב "לערותו כולו", ורק לאחר שנשפך כל השמן, נטל הכלי עם התבשיל לאכלו, וזה הי' אחר שכבר נעשה ברירת השומן (– פסולת) מהתבשיל (– אוכל).

ולראי' שהם דינים מחולקים הוא, דכשכתב הצ"צ בפסקי דינים שלו (דף יג ע"ב) וז"ל: א"כ הי' ראוי לכאורה להקל כהט"ז. אך בפמ"ג כתב סברא להחמיר אף גם באופן שהתיר אאזמו"ר נ"ע בסידור. עכ"ל. למה כתב שהפמ"ג כתב סברא להחמיר, הא כ"ק אדה"ז עצמו בשלחנו כתב סברא להחמיר?! אלא דודאי דלא סבר הצ"צ שהם דינים אחדים. (והיינו דלא כמוה"ר נחמי' ז"ל מדובראוונא (בהוספות ח"ב של שו"ע אדה"ז עמוד תכד), ודלא כהקצות השלחן).

ומ"ש הרב מ.ל. שיחי' בגליון ט שיש חילוק דבאם דבר יבש בתוך לח אין בו דין בורר, זה דבר תמוה, והוא ממש לנגד מש"כ בסידור.

◆ ◆ ◆

פשוטו של מקרא

בפירש"י פרשתנו יד, ג

הרב בן ציון חיים אסטער
ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד ל.א. קא.

בפרשתנו פרק יד פסוק ג רש"י ד"ה לבני ישראל "על בני ישראל, וכן ה' ילחם לכם עליכם, אמרי לי אחי הוא אמרי עלי". עכ"ל. לכאורה צריך ביאור למה מוסיף הראיה דהפסוק ה' ילחם לכם דלכאורה אינו דומה כלל ל"אמרי לי – עלי" ובפרט כשרואים להלן בהפסוק ה' ילחם לכם (פסוק יד) כתב "בשבילכם, וכן כי ה' נלחם להם, וכן אם לא-ל תריבון, וכן ואשר דיבר לי, וכן האתם תריבון לבעל" – דהיינו הוכחות שונות לגמרי במובן אחר לכאורה.

ועד"ז מצינו בפרשת מטות פרק לב פסוק כח רש"י ד"ה ויצו להם "כמו עליהם ועל תנאם, מנה אליעזר ויהושע, כמו ה' ילחם לכם". ואילו בפרשת מסעי פרק לד פסוק יז ברש"י ד"ה אשר ינחלו לכם "בשבילכם . . . שהם נוחלים לכם בשבילכם ובמקומכם כמו ה' ילחם לכם".

ולהעיר דרש"י אינו מביא הפסוק בפרשת דברים פרק א פסוק ל הוא ילחם לכם ורש"י מפרש שם לכם "בשבילכם",

ולהעיר מרש"י בישעי' פרק ה פסוק א ד"ה אשירה נא לידידי " . . . כמו ה' ילחם לכם בשבילכם". ובאיוב פרק י פסוק ז בד"ה ולו תדברו רמי' "בעבורו תדברו רמי' כמו הן אני כפוך לאיל . . . לצורכם כמו ילחם לכם . . ." ואילו בפסוק שלאחריו בד"ה אם לא בשבילו תתווכחון על רמי' ואינו מביא הפסוק ה' ילחם לכם אף שהביא פסוק זה לראיה ולא פסוק ז בפרשתינו כנ"ל. ויש לתווך בפי' התיבה בעצמו ובפירוש הפסוק בכללות. ועצ"ע.

◆ ◆ ◆

בפירש"י ד"ה בלב ים (שמות טו, ח)

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י בפרשתנו ד"ה בלב ים (טו, ח): בחוזק הים ודרך המקראות לדבר כן, עד לב השמים (דברים ד, יא) בלב האלה (שמואל ב יח, יד) לשון עקרו ותוקפו של דבר, עכ"ל.

עיין בפירש"י בפרשת שמות ד"ה בלבת אש (ג, ב): בשלהבת אש ולבו של אש כמו לב השמים בלב האלה וכו', עכ"ל.

והנה זה שרש"י לא הביא ראי' בפרשתנו גם מהפסוק "בלבת אש", יש לומר משום שהפירוש של "בלבת" יכול להיות (גם) "בשלהבת" כמו שפירש"י בפרשת שמות.

אבל מה שצריך עיון הוא, למה לא הביא רש"י ראי' בפרשת שמות גם מפרשתנו "בלב ים" על דרך שהביא מפסוקים אחרים שם.

וגם צריך להבין למה לא אמר רש"י בפרשת שמות (כשפירש "ולבו של אש", והביא כמה פסוקים לראי' לזה) – "ודרך המקראות לדבר כן".

וגם למה לא אמר שם "לשון עקרו ותוקפו של דבר", על דרך שאמר בפרשתנו.

וגם צריך עיון שבפרשתינו כשמביא רש"י ראי' מהפסוק שבדברים (ד, יא) מעתיק רש"י גם תיבת "עד" מן הכתוב, משא"כ בפרשת שמות.

עוד ענין שצריך ביאור בפרשת שמות הוא: רש"י מביא שם שני פירושים, לכאורה, "בשלהבת אש" ועוד פירוש "ולבו של אש", דהיינו תוקפו של אש, ולמה אינו כותב "דבר אחר" או תיבת "או" בין שני הפירושים.

שהרי לכאורה על הפירוש "בשלהבת אש" אין להביא ראי' מהפסוקים "לב השמים" או "לב האלה",

רק מהפירוש "לבו של אש", שפירושו תוקפו של אש.

◆ ◆ ◆

בפירש"י שמות ה, כ ויפגעו את משה וגו' [גליון]

הנ"ל

בגליון ט [תשמה] הקשה הרב א.פ. על מה שפירש"י בסוף פרשת שמות (ה, כ) ד"ה ויפגעו: אנשים מישראל את משה ואת אהרן וגו'. ורבותינו דרשו כל נצים ונצבים דתן ואבירם היו, עכ"ל.

שצריך להבין מדוע לא פי' רש"י שהשוטרים פגעו במשה, וגם, מדוע מביא רש"י ה"רבותינו דרשו" וכו'.

ורצה לתרץ שהיות דכתיב "נצבים לקראתם בצאתם מאת פרעה", שהפירוש בזה הוא שהאנשים שפגעו במשה הם שיצאו מאת פרעה ופגעו במשה ואהרן נצבים לקראתם. אבל גם על השוטרים אי אפשר לפרש שהם יצאו עכשיו, שהרי הם כבר עזבו את פרעה קודם לזה, כדכתיב לפני זה (ה, יט) "ויראו שוטרי בני ישראל אתם ברע לאמר וגו'".

ואם כן ע"כ צריכים לומר שהם היו סתם אנשים.

אבל היות שאינו מובן כ"כ מה עושים סתם אנשים מישראל אצל פרעה, לכן פירש"י שרבותינו דרשו שזה קאי על דתן ואבירם, ולהם היה כבר דריסת רגל אצל פרעה כדפירש"י לעיל (ב, טו) בד"ה וישמע פרעה "הם [דתן ואבירם] הלשינו עליו". ע"כ תוכן דברי הרב א.פ. בהערה הנ"ל.

והנה מה שכתב שלדתן ואבירם הי' כבר דריסת רגל אצל פרעה כדפירש"י בד"ה וישמע פרעה, צריך עיון בדבריו, שהרי רש"י פירש בפרשת שמות (ד, יט) בד"ה כי מתו כל האנשים: מי הם דתן ואבירם חיים היו אלא שירדו מנכסיהם והעני חשוב כמת, עכ"ל.

שלכאורה הפירוש הפשוט ברש"י הוא, שהיות שהם עניים לא יהי' להם דריסת הרגל ולא יהיו דבריהם נשמעים למלכות.

ועוד, אפילו לפי דבריו, למה הלכו דתן ואבירם לכתחילה לפרעה,

וכי גם הם היו בצער על צרתם של בני ישראל כמו השוטרים שהלכו לצעוק על צרתם של בני ישראל?

ועוד צריך להבין לפי דבריו, אפילו אם תמצא לומר שגם הם היו בצער על צרתם של בני ישראל, למה לא עזבו את פרעה באותו זמן שהשוטרים עזבו, ומצד איזה סיבה נשארו עוד אצל פרעה.

וראיתי במפרשי רש״י שעמדו על פירש״י זה, ומתוך פירושם נראה שיתורצו שאלותיו דלעיל.

והיות שפירושים אלו אינם נמצאים לכל אחד כמו שאר מפרשי רש״י המפורסמים, לכן העתקתי כל לשונם, אף שיש קצת אריכות בזה.

וז״ל ספר הזכרון:

אין ספק שלפי פשט הכתובים הקודמים והמאוחרים יתיישב היטיב ויפגעו שחוזר לשוטרים, כלומר שהשוטרים פגעו במשה ובאהרן וכן ראיתי באלה שמות רבה, בא משה ואהרן ממצרים ויפגעו בהם שוטרי בני ישראל כשהיו יוצאים מלפני פרעה, ע״כ.

אבל לפי ששוטרי ישראל צדיקים היו עד שזכו להיות סנהדרין, כמו שקדם, ברח הרב ז״ל מלתלות בהם הקלקלה והתרסת דברים כאלה כלפי משה ואהרן, ולזה אמר אנשים מבני ישראל, כלומר ולא השוטרים שצדיקים היו והראי׳ שאף רז״ל לא הספיק להם שיהיו אנשים מבני ישראל אלא רשעי ישראל ממש, עכ״ל ספר הזכרון.

וז״ל הנחלת יעקב:

כתב הרא״ם לא השוטרים, כי שוטרי בני ישראל אנשים כשרים היו כדלעיל, ע״כ.

ולי נראה דודאי מהשוטרים היו דהא כתיב בצאתם מאת פרעה ואי אפשר לפרש דקאי בצאתם אמשה ואהרן דהא לא היו עכשיו אצל פרעה, וע״כ לומר דקאי אשוטרים דכתיב לפני זה ויראו שוטרי בני ישראל ויצעקו ועכשיו בצאתם פגעו בהם שוטרי ישראל כשהיו יוצאים מלפני פרעה.

ואף על גב דלפי זה ה״ל להקדים זה הפסוק לפסוק ויראו שוטרי בני ישראל, אלא שלא רצה להפסיק בזה הסיפור.

ומ"ש (נראה כוונתו להרא"ם, הכותב) כי כשרים היו קושיא זו הוקשה לרבותינו ולפיכך פירשו שהיו דתן ואבירם, ולדבריהם גם המה היו מהשוטרים, וגם בלא דרוש רבותינו צריך לומר שאיזה שוטרים מהם לא היו כשרים והם שפגעו את משה ואת אהרן,

.. עוד יש לומר דהכי פירושו ויפגעו אנשים בעלמא מישראל בצאתם השוטרים מאת פרעה.

ור"ל כשהשוטרים יצאו מאת פרעה בפחי נפש ולא הועילו כלום אז ויפגעו, אבל קודם לכן היו אותן אנשים סבורים שהשוטרים יצליחו אצל פרעה ולא יצטרכו לריב את משה ואהרן,

וקרוב לזה בש"ר וז"ל מהו נצבים ארז"ל דתן ואבירם היו עמהם, ע"כ, ומ"מ נראה שגם השוטרים היו מתרעמים, עכ"ל הנחלת יעקב.

עוד שאלה שאל הרב א.פ. בגליון הנ"ל, וז"ל:

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

ועל שאלה זו לא ראיתי תירוץ במפרשים הנ"ל.

אבל אולי אפשר לומר בדוחק עכ"פ.

שהיות והתיבות "נצבים לקראתם" הם מיותרות, שהרי כשאדם פוגע בחבירו הרי חבירו נצב לקראתו, ואי אפשר להיות באופן אחר.

ומפני זה הי' מספיק אם הי' כתוב ויפגעו את משה ואת אהרן בצאתם מאת פרעה.

לכן דרשו רז"ל שזה שכתוב "נצבים לקראתם" בא לפרש איכות הפגיעה, שהפגיעה היתה באופן של "נצבים (לקראתם)", וכאופן שהיו במקומות אחרים שנאמר לשון זה אצל דתן ואבירם.

ואולי בזה יתורץ גם כן למה הביא רש"י פירוש של "רבותינו דרשו", דהיינו כדי לתרץ היתור בכתוב.

◆ ◆ ◆

שונות

עוד בענין הפיוט "יגדל"

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק ת"ו

בהמשך למה שהבאתי בגל' תשמה (עמ' 5-84) מן הפע"ח אודות הפיוט "יגדל", מצאתי אח"כ שעד"ז כתב גם בשער-הכוונות (דף נ, ג-ד): דע לך כי מורז"ל לא היה אומר שום פזמון ושום פיוט ובקשה מאלו שסדרו האחרונים כגון ר' שלמה בן גבירול וכיוצא, לפי שאלו האחרונים לא ידעו דרכי הקבלה ואינם יודעים מה שאומרים וטועים בס' דיבורם בלי ידיעה כלל, ובפרט פזמון יגדל אלקים חי כו'. עכ"ל.

ומה שכתבתי שם, שדברי אדמו"ר הצ"צ באוה"ת (בראשית כרך ו עמ' 2046) "וידוע הקושיא ע"ז בשל"ה, דכיון שאין לו דמות הגוף מכש"כ שאינו גוף", כוונתו לדברי השל"ה ב"בית נאמן" (דף י, ב), והם מובאים גם בפירושו לסידור בפיוט "יגדל" אך בסגנון אחר – בזה לא דייקתי, היות וכל הפירוש ל"יגדל" שבסידור השל"ה לקוח מספר השל"ה עצמו בתחילת "שער האותיות" (דף נח, ב), וא"כ מסתברא מילתא שכוונתו של הצ"צ היא לדברי השל"ה הללו שהם על אתר בפירוש ה"יגדל".

ועתה נשוב לדברי ה"משמרת שלום" (שהובאו כבר בחלקם בגל' תשמג עמ' 16), וזלה"ק: והנה בענין אמירת יגדל כתוב בסידור האר"י ז"ל שלא לאומרו, גם רבינו מלאדי השמיטו מסידורו. ובעיני יפלא, הלא השל"ה הקדוש בס' שעה"ש

[=בסידורו שער-השמים] עשה פירוש לשיר יגדל, ודו"ז הגאון יעב"ץ בסידורו קודם שה"י [=שיר היחוד] כתב שהרמב"ם חיבר שיר יגדל, והרמב"ם ידוע כי רוח ה' דבר בו. גם הק' מלאדי עצמו בס' תניא הביא מלשון יגדל "לא יחליף הא-ל ולא ימיר דתו". ע"כ לדעתי לאו מר בריה דרבינא חתום עלה. עכ"ל.

והנה מ"ש שהשל"ה פירש את הפיוט "יגדל" בסידורו, כבר הבאנו לעיל שפירוש זה לקוח מס' השל"ה עצמו (ומוכח בכ"מ שס' השל"ה קדם לפי' הסידור).

ומה שהביא מדברי הרב יעב"ץ בסידורו, הנה היעב"ץ עצמו כתב שם בזה"ל: הוא עצמו [הרמב"ם] ז"ל תיקן שיר "יגדל" שיש בו תארים נוספים מחודשים ממנו ז"ל . . כי על כן באמת ערערו עליו חכמי האמת שמיאנו ומיחו לאמרו. עכ"ל. הרי שגם היעב"ץ מודה שחכמי האמת מיאנו באמירת הפיוט "יגדל" וערערו עליו, ואיך יכול המשמרת-שלום להסתמך על דברי היעב"ץ כדי להוכיח מהם ש"לאו מר בריה דרבינא חתום עלה"?!

ואם על דבר המובא בסידור האריז"ל ניתן אולי לפקפק (בראיות מוצקות) שמא "לאו מר בריה דרבינא חתום עלה", אבל בנדו"ד הנה כבר ראינו לעיל שדברים אלו מובאים הן בפע"ח והן בשער-הכוונות (שהוא מן השמונה-שערים הנאמנים והמקובלים על הכל), ואיך נוכל לפקפק בהם. ומכל סידורי האריז"ל מצאתי קטע זה רק בסידורו של הר"ר שבתי מראשקוב, שהוא מקובל יותר מכו"כ סידורים אחרים.

ומן הענין להביא כאן את דברי הגה"ק מקומרנא בספרו שולחן-הטהור (סי' סח, זר-זהב אות א): פליאה נשגבה בעיני על אמירת "יגדל". ולא על המון עם, אלא על גדולי ישראל שלא ציוו שיסלקו מן הסידור. כי אם מלאך אלקים קדוש מרן האר"י הזהיר שלא לאמרו, והוא הי' יודע ברוח קדשו כל ההווה שבעולם, כל הנשמות שהיו מאדה"ר עד ביאת משיח מה הי' עמהם, כיון שהוא ציוה שלא לאמרו מסתמא דברים בגו מזה המחבר שחיברו, שהי' מראה רגליו על שלשה עשרה עיקרים, והשם יודע מה הי' בלבו. וידוע ממעשה נורא שהי' בק"ק פידהאיץ שאיש אלקים הרב הקדוש משאת-בנימין הנהיג בימיו

בבית-הכנסת שלא לאמרו, ואחר פטירתו קם רב אחד מאן דהוא וציוה לאמרו, וידוע מן הרעש והרעם שהי' ברגע ההוא, עד שניכר עד היום בכותל דרומית הבקיעה בכותל שנבקע בעת ההוא, ומאז והלאה נתבטל שם אמירת של "יגדל" עד היום. ולדעתי זהו חסרון אמונה מה שלא סילקו "יגדל" מן הסידור. ודי בזה. עכ"ל.

◆ ◆ ◆

פירוש "רש"י" ותוס' למס' תענית

הת' ישראל אפרים הכהן שורפין
תלמיד בישיבה

האם כתב רש"י את הפירוש המיוחס לו? יש להקדים ולומר, שהידיעה על זהותו של מחבר פירוש נוגע להלכה למעשה, כיון שצריך דעת מי פסק כך, אם אנו הולכים אחריו וכו'.

הנה יש אומרים, והמהר"ץ חיות בראשם, שפירש"י על תענית אינו מרש"י ז"ל. וזה לשונו של המהר"ץ חיות: ואמרתי לכתוב בסיום המסכת איזה ראיות למה שהחליטו דרש"י לתענית אינו מרש"י ז"ל.

א. משונה בין פירש"י זה לפירושו לשאר מסכתות הן באריכות הלשון ובפרט במה שהשתמש הרבה בתלמוד ירושלמי מה שבפירושו לשאר מסכתות אינו מביא את הירושלמי רק לפרקים רחוקים[1]. ב. לא הי' לפני בעלי התוס' פירוש זה דהרי מתחלת מס' עד סופה ראינו דהתוס' באו לעשות פי' לדברי הגמ' ומשונים משארי התוס' שבאו רק להקשות ולפרק ולפלפל בענין ההלכה ובאו במס' זאת דברי בתוס' ע"פ הרוב המה יבואו רק לעשות פי' לדברי הש"ס . . ומזה נראה ברור דפירוש זה הוא מתלמיד רש"י ז"ל[2] ולא הי' עדיין לפני רבותינו בעלי התוס' ומפ"ז לא הביאו פירוש זה בשום מקום והתלמיד שמע הרבה

---

1) בשדי חמד ח"ט ס"ח סק"י אומר שהירושלמי לא הי' לפני רש"י אלא שידע דברי הירושלמי מפי הגאונים. ועיין ערך רש"י בשם הגדולים לחיד"א.

2) ואפשר שהוא רבינו שמעי' או רבינו שמחה.

פירושים מפי רבו וזהו שכתב ברוב הפעמים אמר לי רבי ואפשר שהיו איזה קונטרסים ג"כ מרש"י. עכ"ל.

וכן כתב בספרו אמרי בינה סימן ה.

וכן בתורה תמימה (דברים יא, יז סקל"ה) וז"ל: ופי' המפרש מיוחס לרש"י אבל כבר הסכימו המבקרים שאינו רש"י. עכ"ל.

ויש שיישבו סתירות מפירש"י לתענית לפירושו בשאר מסכתות, ע"פ הנחה זו. ולדוגמא: בתענית כה, א ד"ה בי שימשי: כל היכא דתני בי שימשי היינו ערב שבת לא שמעתי טעם. ובכתובות קג, א ד"ה בי שימשי כ': ערב שבת, ונראה בעיניי לפי שבין השמשות שלו שגור בפי כל והכל חרדים עליו לגמור מלאכתן עד שלא תחשך קרי לי' בי שימשי. ותמוה הוא, דבכתובות כתב הטעם משא"כ בתענית, ויישבו, כנ"ל, דהפירוש בתענית אינו לרש"י.

ואין להקשות על המהר"ץ חיות וסייעתו מהא דכתבו התוס' בדף יח, א ד"ה דאילו "הקשה הקונטרס", ובדף יט, א ד"ה נהרא "פירש הקונטרס"[3]. דכתבו כך כיון דפירוש זה דומה בסגנונו ובאופן הפירוש (דכללי רש"י שייכים גם לפירוש זה) לפירש"י.

אבל לכאורה נראה שפירוש לתענית הוא לרש"י ז"ל. וכמ"ש החיד"א בשם הגדולים ח"ב ערך רש"י, שרש"י שלפנינו הוא מרש"י עצמו אלא שמרוב ההעתקות רבו הט"ס. וכן כתב בספרו פתח עיניים, תענית כד, ב: ראיתי מי שכתב שפירוש תענית אינו מרש"י. האמנם עתה תוך דברי רבי' בצלאל בלקוטיו ורבי' ישעי' הראשון והריטב"א בחידושיהם נראה שפירש"י שלפנינו מהר המורי' יצא רש"י עצמו וכבר ידוע שמרוב העתקות יש טעויות סופרים. עכ"ל[4].

---

3) ולהעיר, שבכל מס' תענית לא כתבו התוס' "פי' רש"י" אפי' פעם אחת. ובדף ל, א כ' "החמיר לנו מורינו רש"י" ולא הביא מהפירוש על הדף, אלא, כנראה, מפס"ד שפסק להם.

4) ויש להוסיף תמיהה על דברי המהר"ץ חיות, דאם הפירוש הוא לתל' רש"י (והתוס הם כבשאר מסכתות) קשה לומר שלא הי' לפני בעלי התוס'.

ואולי זהו הטעם שבהגהות הב"ח לתענית, תיקן הרבה יותר בפירש"י מבשאר מס', ובאריכות יותר.

ומה שהתוס' כתבו ע"ד הפירוש ולא ע"ד הפלפול (אחד מראיותיו של המהר"ץ חיות), יש לומר שהתוס' כאן הוא פירוש אחר[5] מבשאר מסכתות. ובפרט שהוא ששונה בסגנון, ומביא ראשונים שלא הובאו בתוס' במס' אחרות. ולדוגמא: בדף יא, א הביא את הטור או"ח ובדף כה, א כתב "פי' הראב"ד". וכן, אפשר שבעלי התוס' דתענית לא ראו פירוש רש"י בשלימות.

ויש להעיר מלקו"ש (חח"י עמ' 257 הע' 47): להעיר גם מרש"י תענית וכו'.

◆ ◆ ◆

הזכרת שם המחבר בתחילת הספר

הת' משה יצחק ליבליך
תלמיד בישיבה

בספר שבת של מי, קטע הראשון על המסכת "יציאות השבת: כל המחדשים זללה"ה דקדקו אמאי התחיל התנא בדין ההוצאה דהיא מלאכה אחרונה מט"ל מלאכות השנויות בפרק כלל גדול .. ואף אני אענה את חלקי בהקדים .. דטעמא דרבינו הקדוש התחיל סדר זרעים בתיבת מאימתי כדי לרמוז את הטוב בגימטריא אני יהודה הקדוש .. השתא אנא דאמרי דגם בסדר מועד רצה רבינו לרמוז שמו הטוב ושם אביו, ובחר בשתי תיבות יציאות השבת הללו כי כן עולה בגימטריא אני יהודה הנשיא בן רבן שמעון עם הכולל. דוק ותשכח".

להעיר מספר השיחות תש"ג עמ' 146 (הובא במ"מ וליקוט פירושים על שער היחוד והאמונה פרק א') אויף דעם וואס דער רבי אין שער היחוד והאמונה פרק א' שרייבט "הנה כתוב לעולם ה' דברך נצב בשמים ופי' הבעש"ט ז"ל כי דברך שאמרת" וכו' .. פרעגט מען: אט דער פירוש וואס דער בעש"ט נ"ע פלעגט עם זאגן איך דאך א מאמר חז"ל (מדרש תהלים על פסוק זה,

5) ע"ד התוס' בהוריות ששונה בסגנון, ויותר בקצור מהתוס' בשאר מס'.

וראה במ"מ וליקוט פירושים שם), פארוואס אויב אזוי ברענגט דער רבי דעם פי' גראדע בשם הבעש"ט נ"ע?

די שאלה האט כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מוהר"ש געפרעגט בא הוד כ"ק אביו אאזמו"ר הרה"ק צמח צדק . . האט הוד כ"ק אביו אאזמו"ר הרה"ק צמח צדק אים געענטפערט: דעם מדרש רבה האט מסדר געווען ר' אושעיא איז דער ערשטער מאמר פון מדרש רבה פתח ר' אושעיא, עס זאל בלייבן לזכרון נצחי דער נאמען פון ר' אושעיא. אזוי האט אויך געטאן רש"י, ער הייבט אן זיין פירוש עה"ת אמר ר' יצחק, וואס מיט דעם האט ער געמאכט א זכרון נצחי צו זיין פאטער ר' יצחק. דער זיידע – רבינו הזקן – האט געווואלט מאכן א זכרון נצחי צום יום הבהיר ח"י אלול, וואס דער בעש"ט איז געבארן געווארן, דער קביעות היום פון ח"י אלול אין יאר תנ"ח איז געווען ביום ב', וואס אין מעשה בראשית איז אין יום ב' דער מא' יהי רקיע, דערפאר האט דער זיידע געבראכט דעם פי' אויף דעם פסוק לעולם ה' דברך נצב בשמים בשם הבעש"ט נ"ע, וואס מיט דעם האט דער זיידע געמאכט א זכרון נצחי צום יום ההולדת הבעש"ט נ"ע בח"י אלול שחל ביום השני.

(ואף על גב שא"כ הי' אדה"ז צריך להביא אימרת הבעש"ט ב"תניא" ח"א בלקו"א, הנה ידוע (לקו"ש לפ' וישב י"ט כסלו תשד"מ, במ"מ ליקוט פירושים דף ב) דשער היחוד והאמונה הי' צריך להיות לפני לקו"א, ועוד שגם אח"כ שמפני טעמים כמוסים זה נדפס אח"כ, מ"מ לא שינה אדה"ז הלשון, שכ' ב"חינוך קטן" כמו שיתבאר, לשון עתיד. ולא באתי אלא להעיר.

◆ ◆ ◆

דיינים ופסקי הלכה – גברא או חפצא?

הרב ברוך אבערלאנדער
שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, בודאפשט, הונגריה

בספר The Dynamics of Dispute ע' 99 הערה 13 מביא ד' אחד מחברי זמנינו שכותב שמשה רבינו היה בדרגא גבוהה כזו של "התעצמות עם התורה", שלא היה צריך לדעת כל פרטי הדרשות ע"פ י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, כי "הרגיש מיד מה

ההלכה". ורק בדורות מאוחרים שלא היו בדרגא הגבוהה הזאת היו צריכים להוציא את ההלכות מדרשות וכו'. ומשה היה צריך לרדת ממדרגתו הגבוהה בשביל לשמוע ולהבין דברי רבי עקיבא "שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות" (מנחות כט, ב).

ולכאורה זה תמוה, איך אפשר לקבוע הלכות מהרגש הלב, אפילו הרגש נעלה של משה רבינו. הגע בעצמך, כלל ידוע הוא שאין נביא רשאי לחדש דבר מכוח נבואתו (מגילה ב, ב), ואפילו אחרי שיצאה בת קול שאמרה הלכה כרבי אליעזר לא קיבלו אותו חכמים כי אמרו תורה לא בשמים היא (בבא מציעא נט, ב), והרי ודאי שהרגשו של משה לא נעלה יותר מנבואה מפורשת של הנביא ומבת קול שקובעת הלכה כמי. ואיך יבא משה ויקבע הלכות כפי הרגש שלו. וכן נפסק בשו"ע (חו"מ סי' יד ס"א) שהרב צריך להביא מקור לפסקיו ולבאר את שאלת בעלי הדין 'מאיזה טעם דנתוני'.

וביאור ענין זה, למה אי אפשר לקבוע הלכות בהרגש וכו', הוא מיסודי התורה. התורה מצד עצמה הרי היא חכמתו ורצונו של הקב"ה שלית מחשבה תפיסא בי' כלל, והשכל הכי עדין וההרגש הכי נעלה אינו יכול להשיג כלום בזה. אבל במעמד הר סיני קיבלנו מתנה והשי"ת שנתן תורתו לבני ישראל הלביש את חכמתו ורצונו בתורה כפי שהוא נמצא אצלנו, והוא בעצמו זה שקבע שרק ע"י לימוד תורה ופסק הלכה שלנו, ובשכל המצומצם שלנו, יכולים לקבוע הלכות וכו'. ואין שום דרך אחרת להגיע לחכמתו ורצונו כי לית מחשבה תפיסא בי'. ראה בכ"ז תניא פרקים ד-ה, ועוד. וא"כ מובן מעצמו שאם הרב לא יכול לתרץ שאלת 'מהיכן דנתוני' ע"י שמראה מקורות בתורה, ואומר שכך ההרגש שלו, אינו כלום ואין זה פסק הלכה.

ומזה אתה למד שכוחו של הרב, שמצוה לשמוע דברי חכמים, אינו גדר בגברא שכיון שהוא רב שקיבל סמיכה (כי הרי בלי סמיכת חכמים אין לו שום כוח להחליט דברים הנוגעים למעשה) הרי כל מה שהוא אומר (ומרגיש) הוא דעת התורה. אלא זה גדר בחפצא שהפסקים שהוא אומר, כיון שהם מיוסדים על מקורות בשו"ע וכו' מחוייבים אנו לקבל דבריו. ורב שאומר

דעת תורה בלי שמציין מקור לדבריו, למרות שהגברא נמצא כאן, איננו רשאים לקבל דבריו כיון שהחפצא חסר.

'והמכחיש מגידיה'

אבל העירני הרמ"א שטערן: באמת יתכן שע"פ תורה יש ג"כ משהו בגברא, אמנם לא באופן שדבריו נעשים גופי תורה. אבל זה ג"כ א"א לומר שהחכמים הם רק צינור טכני בלבד. זה ודאי שהפס"ד צריך להיות מבוסס וכו' אבל לאידך גיסא בזה לבד לא סגי ובעינן גם גברא מיוחד לפסוק דינים, ולא כל אחד שהפס"ד שלו מבוסס הרי זה מחייב, ובשביל לחייב כל אחד לנהוג זהו כשהגברא המוסמך לכך פסק כן.

וראיה העיקרית מלשון הרמב"ם הנפלא בהל' תשובה פ"ג ה"ח: 'וכן הכופר בפירושה והוא תורה שבעל פה והמכחיש מגידיה כגון צדוק ובייתוס', דיש לפרש הוספה זו, על מה שכבר כתב שכופר בתושבע"פ, דכופר בהגברא. ועיין בס' חידושי הגר"ח לש"ס בסימן העוסק בענין קידוש החודש דביחס לנשיא הסנהדרין יש חלות שם על הגברא ביחס לכמה דינים כמו לגבי מקלל נשיא. וכמו"כ יש דין מיוחד בחברי הסנהדרין של ע"א לגבי הדין בעגלה ערופה (סוטה מד, ב), ולכאורה הרי אין כאן ע"א רק חמשה ומה איכפת לי מהיכן הם אם מבי"ד הגדול או סנהדרי קטנה. וע"כ דאיכא דין בגברא דב"ד הגדול עיי"ש.

ולהעיר גם מיחס החסידים לרבי וכו'. ע"כ הערתו. וראה עד"ז בס' 'נפש הרב' ע' לז.

סמכותו של הדיין כ'גברא'

ונראה לי שכל פרק כ"ד ברמב"ם הל' סנהדרין הם פרטים בכח הגברא של הדיין בלי חפצא, כי הרי מדובר שם כשהוא מרגיש שהצדק הוא אחרת ממה שהוכיחו בראיות, וכן שיש לו כח לענוש כהוראת שעה וכו', ראה שם עוד, והרי כ"ז מדגיש שהתורה נותנת לו גם כח כגברא שהוא יכול להחליט לפי הבנתו וההרגשה שלו, נגד דיני התורה שפוסקים לפי עדות ושטרות וכו'.

ויש להוסיף שמדובר לא רק על כחו של הבית דין אלא על כוחו של הדיין היחיד. ובהקדים:

כשלומדים ברמב"ם הל' סנהדרין רואים שלפעמים הוא משתמש בלשון 'בית דין' ולפעמים הוא כותב 'הדי[י]ן' בלשון יחיד, שהכוונה רק לדיין אחד מתוך הדיינים. נדמה לי שהמעבר מ'בית דין' ל'הדיין' הוא בפרק כ. בהלכה ד הוא מדבר על 'בית דין' שאסור לו לחוס על ההורג, ובהלכה ח הוא מדבר על 'כל דין שבא לפניו'. ובעצם באמצע הלכה ד הוא מתחיל לדבר בלשון יחיד: 'וכן בדיני ממונות אין מרחמין . . שלא תאמר . . '. ומכאן הרמב"ם ממשיך עד סוף פרק כ"ד לדבר בלשון יחיד על הדיין הפוסק וכו', חובתו וזכיותיו.

ונראה אכן שהחילוק הוא בין אם מדובר בדיני נפשות, ששם הרי אין כח רק לב"ד של כ"ג וכו', אבל בדיני ממונות הרי "אחד שהי' מומחה לרבים או שנטל רשות מבית דין הרי זה מותר לו לדון יחידי" (שם פ"ב הי"א). וע"כ כשהרמב"ם מתחיל לדבר על דיני ממונות הוא כותב כבר בלשון יחיד, כי הרי אין צורך בשלשה דיינים, וכן הוא כבר לא כותב 'בית דין' אלא 'דין'.

הדיוק בזה בולט כאן בפכ"ד, שבהלכות א-ג הוא מדבר על 'הדין', ובהלכות ד-ה כשמדובר על מלקות הוא מדבר על 'בית דין', ואחרי זה מה"ו הוא מדבר שוב פעם על 'הדין'. הרי שהוא מדייק להשמיענו שכל הנאמר כאן זה כוחו של דיין יחיד.

ואדאתי להכי הננו למדים שהנאמר בהלכות ו-ט, הכוח להפקיר ממון מטעם הפקר בי"ד הפקר, ולנדות ולהחרים מי שאינו בן נידוי וכו' וכו' אינו דוקא זכותם של בי"ד של שלשה, אלא אפילו דיין יחיד מומחה יכול לעשות כ"ז. ולהעיר שבשו"ע חו"מ סי' ב נאמרו דינים אלו על 'בית דין'.

[דומה לזה: בפ"ג ה"ז הוא אומר "כל בית דין של ישראל שהוא הגון שכינה עמהם", ובפכ"ג ה"ט הוא אומר "כל דיין שאינו דן דין אמת לאמיתו גורם לשכינה שתסתלק מישראל . . וכל דיין שדן דין אמת לאמיתו . . גורם לשכינה שתישרה בישראל"; בעוד שבפ"ג כשמדובר על בי"ד הוא מדגיש ששכינה עמהם אפילו לפני שהוציאו פסק דין, הרי בפכ"ג הוא מדבר על דיין שבאם פסקו נכון שכינה שורה בישראל. המקור לזה הוא בסנהדרין ז, א. והמקור למש"כ בפ"ג הוא (כפי שצוין ב'מילואים לספר מראי מקומות', ולא כפי שציינו נו"כ הרמב"ם

לסנהדרין ז, א הנ"ל) ברכות ו, א. אבל להעיר שבפכ"ג ה"ח כשמדובר על דיין יחיד הוא ג"כ אומר "לפני מי הוא דן .. שנאמר אלקים נצב בעדת א-ל"].

"ויאמר שנדוהו והחרימהו על דעתו"

בהמשך להנ"ל יש להוסיף ביאור בדברי הרמב"ם כאן בפכ"ד בשתי מקומות:

ז"ל הרמב"ם בה"ז: "יש לדין לנדות ולהחרים מי שאינו בן נידוי כדי לגדור פרץ .. ויאמר שנדוהו והחרימהו על דעתו .. שנאמר [שופטים ח, כג] אורו מרוז אמר מלאך ה' .. ", ומפרש ברמב"ם לעם (אות נז) בשם הכסף משנה: השליח אומר שמנדהו על דעתו של גדול בית הדין, כדי שהחוטא יחוש לנפשו, שאם לא ידגיש שליח בית דין שזה על דעת גדול בית הדין אין להאשים את החוטא כשלא יחוש לדבריו.

ואינו מובן ההדגשה על גדול בית הדין, הרי מדובר כאן על דיין יחיד, וכנ"ל. ולהעיר מהגרסאות בגמ' מועד קטן (טז, א) מקור דברי הרמב"ם: שלפנינו בגמרא נאמר ששליח בי"ד צריך להגיד "דהכי סברא דגברא רבה" אבל בגליון צוין שיש גירסא, וזוהי ג"כ גירסת רש"י: דגברא פלניא.

ועיון בדברי הכס"מ מגלה שטעה הכותב בהעתקת דבריו. וכך הוא אומר: "שיאמר לו דעת פלוני הרב לנדותך ע"ז .. לפי שסובר שאומר השליח מדעתו", ואכן אין הדגשה על גדול בי"ד. (ומכאן רואים גודל הזהירות כשמעתיקים דבר בשם אומרו ומשנים הלשון שצריך לדייק מאד בכוונת הכותב).

ויש להוסיף ביאור בהדגשת האמירה שזה על דעתו של הדיין, שכיון שבן אדם זה "אינו בן נדוי" אלא ש"השעה צריכה לכך" – על כן חייב הדיין לבאר מעצמו השאלה 'מאי זה טעם דנתוני' (לעיל פ"ו ה"ו. וראה פכ"א ה"ח) ולהדגיש שזה "על דעתו" שניתנה לו רשות לנדות ולהחרים כפי ראות עיניו.

"כי המשפט <u>לאלקים</u> הוא"

וז"ל הרמב"ם בהלכה ג: " .. דין שהוא יודע בדין שהוא מרמה שלא יאמר אחתכנו ויהי' הקולר תלוי בצואר העדים ..

כל אלו הדברים וכיוצא בהם אסור לו לחתוך אותו הדין, אלא יסלק עצמו מדין זה וידיננו מי שלבו שלם בדבר. והרי הדברים מסורים ללב והכתוב אומר [דברים א, יז] כי המשפט לאלקים הוא", מהי כוונת הרמב"ם במשפט האחרון, ומה למדים מהפסוק?

הסמ"ע (חו"מ סי' טו סקי"א) מפרש בזה שני פירושים. פירוש השני הוא: "שהכי קאמר, מאחר דהדיין יכול להתנצל ולומר איני רואה בו צד רמאות, לכך אמר שהדברים מסורים ללב ובדברים המסורים ללב כתיב ויראת מאלקיך". פירוש זה לא כ"כ מתקבל, שהרי כאן לא נאמר 'ויראת מאלקיך' אלא הפסוק 'כי המשפט לאלקים הוא'.

בפירוש הראשון שם אומר הסמ"ע: "ר"ל דברי רמאות כאלו תלוי בלבו של דיין להבינם וצריך ליתן לבו ודעתו לדבר כי המשפט לאלקים הוא".

ונראה לי ע"פ הנ"ל להוסיף ביאור בדברי הרמב"ם: בהלכה זו הרי נאמר חידוש גדול ועצום, מדובר שיש עדים שמעידים לטובת צד אחד והרי אמרה תורה ע"פ שנים עדים יקום דבר, ובכל זאת כיון שהדיין יודע שהוא מרומה אין הוא רשאי לפסוק כפי דברי העדים, וע"ז אומר הרמב"ם: "והרי הדברים מסורים ללב", כלומר עיקר הדין נמסר ללב הדיין, אפילו לאחרי שישנם כבר עדים וכו' עדיין העיקר הוא הרגשת וידיעת הדיין, ומביא ע"ז הרמב"ם הפסוק "והכתוב אומר כי המשפט לאלקים הוא", כי בהלכה 'אלקים' הכוונה לבי"ד הסמוכין (ראה לעיל פ"ד הי"ד ופ"ה ה"ח), והכוונה שהמשפט נמסר לבי"ד לפסוק כפי הרגשתם.

אלא שיל"ע האם זה מתאים לפשוטו של מקרא זה.

גדר 'מקום' בסנהדרין

בהמשך להנ"ל יש להעיר שאצל סנהדרי גדולה – ישנו גם גדר במקום: ראה הל' ממרים פ"ג ה"ז "מלמד שהמקום גורם לו [לזקן ממרא] מיתה", והוא מסנהדרין יד, ב. וזה אינו רק גדר

פטור של זקן ממרא, אלא גדר בעצם הפסיקה שלהם, ראה גמ' סנהדרין שם מא, א וברש"י "מלמד שהמקום גורם".

ויש להעיר מענין לענין שלא באותו ענין, שבקשר לפקו"נ אצל רופא מודגש "של אותו מקום" – רמב"ם הל' שבת פ"ב ה"א. ואכמ"ל.

הוספה

לקראת יום הבהיר יו"ד שבט מוגשים בזה ב' צילומי כתי"ק מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

א) הוא מענת כ"ק אדמו"ר למערכת "הערות וביאורים" בנוגע לשאלתם בשיחת ש"פ בא ה'תשמ"ז, בענין גרות בעמלק.

פענוח הכי"ק:

נת' ות"ח
העירותי והארכתי
ועיקר מהמבואר בדא"ח
עה"פ ואחריתו
עדי אובד
דלאחרי
כהנ"ל
עצ"ע

גם
באחד
הקובצים
כבעבר

ב) הוא הגהות כ"ק אדמו"ר [מראה-מקומות] למכתב עש"ק פ' בא ה'תשכ"ט (נדפס בלקו"ש חי"א עמ' 237-8).