

ב"ה
ש"פ תשא - פרה
כ"ה אדר
ה'תשס"א
גליון יב [תתיד]

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל ושמחה
מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביות
ברכת מזל טוב
לידידנו היקר והמצויין
השקדן הנודע לשם ולתפארת
משכיל על כל דבר טוב
חבר המערכת מלפנים

הרה"ת חיים מאיר שי' ליבערמאן

לרגל התונתו בשעמומ"צ עב"ג תחי'
ביום ב', י"ז אדר, ה'תשס"א

יה"ר שיכנו בית נאמן בישראל בנין עדי עד
על יסודי התורה והחסידות
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו
מתוך ברכה והצלחה בגשמיות וברוחניות
תמיד כה"י

המערכת

מוזדעה ובקשה

לקראת יום הבהיר "עשתי עשר יום" לחודש ניסן הבעל"ט, יום הולדתו הצ"ט - והיכנסו לשנת המאה - דכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו,

תקותינו להוציא לאור בעזהשי"ת קובץ חגיגי מוגדל - הן בכמות והן באיכות - של הערות וביאורים וכו' בכל חלקי התורה, ובפרט בשיחות מאמרי ואגרות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (וכן בתורתו בענין שהזמ"ג - 'הגדה של פסח עם דינים ומנהגים מקורות וטעמים' אשר לכ"ק אדמו"ר),

ובוודאי יהי' זה לנח"ר כ"ק אדמו"ר ביום הגדול והקדוש הזה, אשר בו "מזליה גבר" כו'.

אי-לכך שטוחה בקשתינו מקהל הכותבים שיחיו (וכן מאנ"ש והתמימים שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה) להשתדל ולהזדרז ביתר שאת בכתיבת ההערות בכל חלקי התורה וכו' ובמיוחד בתורת כ"ק אדמו"ר, ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה -

לא יאוחר מיום ד' - ד' ניסן.

בברכת חסידים

המערכת

תוכן הענינים

משיח וגאולה

לעתיד לבוא הלכה כב"ש 6

לקוטי שיחות

בדין רודף ובא במחותרת 12

באיסור "סתם יינם" 17

"הרבה להם תומ"צ כדי להרבות שכר כשהן בדלים מהם" 20

סימני טהרה וטומאה גורמים או מבררים 21

כשם שמשנכנס אב וכו' כך משנכנס אדר מרבין בשמחה 23

"בתוכו לא נאמר - אלא בתוכם" 25

צדקה וחסד מה גדול ממה 26

שתי נה"א נגד נה"ב אחת [גליון] 26

רשימות

מצות "ידיעה"ת" ומצות "והגית בו" [גליון] 27

שיחות

מראי-מקומות לשיחות כ"ק אדמו"ר 29

מצות גמ"ח לעשירים 30

זיכוכ ע"י מצות ל"ת [גליון] 32

נגלה

בסוגית אמנה או מודעא היו דברינו 33

מיגו דאי בעי קלתייה - בשיטות התוס' בעה"מ והרא"ש 36

"חתיכה נעשית נבילה" בדבר הבלוע 41

חסידות

נתינת כסף גזול לצדקה 42

שיעור קוטר השמש - מבחי' ממלא או מבחי' סובב? 44

ההמשכה שע"י חסד וההמשכה שע"י תורה 45

הלכה ומנהג

זמן סעודת פורים שחל בע"ש 46

טעם האיסור בבשר שנתבשל בחלב שחוטה 52

- 54 אם לבישתו היינו הנחתו.....
 מנהגים חדשים המתחזים לישנים - אחיזת הרצועה בשעת נפילת
 54 אפים, קידוש בשעה השביעית
 57 הוספה על מספר העליות לתורה
 58 טלטול מוקצה לחולה שאין בו סכנה [גליון]

פשוטו של מקרא

- 62 ימינך ה' נאדרי בכח ימינך וגו'
 67 עד כה.....

שונות

- 68 המעשה בבנימין הצדיק שהחיה אשה ושבעה בניה
 71 שוטה היודע לפרוט
 72 כמה הערות ב'רשימות'
 72 ספרים ומחברים בכתבי הצ"צ
 77 נוסח סידור אדה"ז [גליון]
 79 כלי האצטרול"ב

מספר הפאקס לשלוח הערות
 (718) 756-3411 או (718) 773-4115
 E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM
ניתן להוריד את הקובץ בכתובת:
 WWW.KOVETZ.COM

משיח וגאולה

לעתיד לבוא הלכה כב"ש

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תורת"ל - קרית גת, אה"ק

בהמשך למ"ש בגליון דכ"ב שבט [גליון תתיב - ע' 10] בנוגע להא דלע"ל הלכה כב"ש, יש להוסיף ולהשלים כו"כ פרטים.

א. ראשית כל בנוגע להדלקת נ"ח לעת"ל, הנה ת"ח להרי"ש שי' קלמנסון (בגליון הקודם) על המ"מ משיחת ערב חנוכה תש"נ - בה נאמר ד"יש לעיין האם כבר בתחילת בואו של משיח צדקנו תהי' הלכה כב"ש וכבר בשנה זו ידליקו ביום הראשון של חנוכה שמונה נרות וכו'", ולא נתבאר מה הם צדדי הספק.

ולכא' אם נאמר שנ"ח שוה לשאר המחלוקות שבין ב"ש וב"ה אינו מובן מהו הצד לומר שבענין זה לא יפסקו לע"ל מיד כב"ש, דהרי זה כבר נת' בשיחות דהשינוי יהי' ע"י שיעמדו ב"ד הגדול למנין ודעת הרוב תהי' כב"ש, וא"כ אם יספיקו לעמוד למנין לפני חנוכה, אז תהי' הלכה כב"ש, ואם לא יספיקו בהמעל"ע הראשון לעמוד למנין ע"ז אז עדיין יפסקו כב"ה (ולכא' הוא דוחק לומר שזה גופא השקו"ט האם יספיקו או לא, ואיזה סברות לכאן ולכאן אנו יכולים להעלות בשקו"ט כזו).

אמנם לפי מה שביארתי בגליון הנ"ל הרי יש כו"כ נימוקים לחלק בין המחלוקת דנ"ח ושאר הפלוגתות שבין ב"ש וב"ה, דבנ"ח גם לע"ל תהי' הלכה כב"ה - ולכן יש מקום לשקו"ט בנדון.

ומה שמשמע בשיחה הנ"ל דהספק הוא רק בנוגע לתחילת בואו של מ"צ, י"ל ע"פ מ"ש בענין הלכות של תושבע"פ אינן בטלין לעולם (תשנ"ב), דבתקופה השני' דימוה"מ כשיחיו המתים וכו' תהי' ההלכה כשמאי והלל גם יחד בכל הענינים, ולכן סו"ס תתקיים

גם דעת ב"ש שביום הראשון מדליקים ח' נרות (וגם כב"ה שמדליק רק נר א' אף שכעת א"א לנו לצייר זאת) אבל בנוגע לתקופה הראשונה - תחלת בואו של מ"צ - יש מקום להסתפק וכנ"ל.

ולפי"ז אפ"ל דבהשיחה דש"פ וישלח תשנ"ב שרבינו מדגיש שגם לעת"ל ההדלקה תהי' באופן דמוסיף והולך, היא ההכרעה בהספק שהעלה בשיחה דתש"נ הנ"ל.

ב. וכ"ז בנוגע לנ"ח, אך בנוגע לכללות הענין שעוררתי (שם), איך מתיישבים ב' ההדברים שמצד א' לעת"ל יהי' הלכה כב"ש דה"בכח" עדיף - שזה מורה על מעלת השמים ביחס לארץ, והתלמוד ביחס למעשה, וכמבואר בהשיחות וכו' - ולאידך גיסא מבואר שלעת"ל יהיה ארץ קדמה ומעשה גדול?

ונקודת הביאור היתה דמדובר כאן בב' תקופות שונות, דזה שלע"ל תהי' הלכה כב"ש דוקא, קאי על התקופה הא' דימורה"מ וזה ש"ארץ קדמה" הוא בתקופה שלאח"ז, ע"ש בארוכה.

אך עדיין צ"ב, איך זה שבזה"ז הלכה כב"ה, ודוקא לעת"ל - אמנם בתקופה הא' - תהי' הלכה כב"ש. דבשלמא אם בזה"ז היתה ההלכה כב"ש דה"בכח" עדיף, וגם לעת"ל היתה הלכה כב"ש, אז ע"ז הי' מספיק הביאור דלעיל דגם התקופה הא' דימורה"מ שייכת להזמן ד"היום לעשותם", ועדיין לא נשלמה כל העבודה וכו' ולכן עדיין לא באנו להמצב ד"ארץ קדמה" שזה יהי' רק בתקופה הב' וכו'.

אך כאשר בזה"ז ההלכה היא כב"ה שה"בפועל" עדיף (שזה מורה כנ"ל על עדיפות ה"ארץ" וה"מעשה" וכנ"ל), ואילו לע"ל שגם בתקופה הא' הרי כבר סו"ס עומדים יותר בסמיכות - הן בזמן והן בענין - להזמן שבו יתגלה איך שארץ קדמה ומעשה גדול מאשר בזה"ז, ודוקא אז תשתנה ההלכה ויפסקו כב"ש שה"בכח" עדיף שמורה על עדיפות ה"שמים" וכנ"ל, הרי"ז לכאורה תמוה מאד?

וי"ל נקודת הביאור בזה (בדא"פ) שהוא ע"ד המבואר בהדרושים בענין "יפה שעה א' בתשומע"ט בעוה"ז מכל חיי עוה"ב" דישנה מעלה בהעבודה בתומ"צ שבזה"ז גם על הגילויים דלעתיד, שע"י

המצוות תופסים בעצמות א"ס, משא"כ הגילויים דלעתיד הוא רק מחצה התחתונה דכתר (בחי' ש"י עולמות), אבל לאידך המע' לע"ל היא שאז כל הענינים יהיו בגילוי, משא"כ בזה"ז ההמשכה היא בהעלם (ראה ד"ה כי ישאלך בנך עטר"ת והש"ת בארוכה, ועוד בכ"מ). אך סו"ס גם ההמשכות שהמשכנו ע"י המצוות בזה"ז יתגלו גם לע"ל. וזהו"ע "שכר מצוה מצוה" שעצם המצוה תתגלה וכו'.

ועפ"ז י"ל דבהעלם הרי גם עכשיו ישנה מע' ב"ארץ" על "שמים" וכן ב"מעשה" על ה"תלמוד", ולכן אין פליאה שדוקא בזה"ז יהי' עדיפות להארץ כדעת ב"ה שה"בפועל" עדיף. ולאידך דוקא לע"ל כשמתחיל סדר עבודה ועולם שבו הענינים הם בגילוי - אבל עדיין לא נתגלתה אמיתית המעלה דארץ שכנ"ל זה שייך דוקא בתח"מ - תהי' עדיפות לה"בכח" כדעת ב"ש, מכיון שמצד ה"גילויים" בסדר השתלשלות (כולל גם הדרגה דחיצוניות הכתר) אז ישנה עדיפות ל"שמים" וכו', ודוקא בתקופה הב' דימיה"מ בתח"מ וכו' כשיתגלה השרש האמיתי דמלכות בעצמות א"ס (פנימיות הכתר) אז יהי' בגילוי בכל העולם איך ש"ארץ קדמה" ו"מעשה גדול", ודו"ק היטב, ויש להאריך בזה עוד, אבל תן לחכם וכו'.

והנה בנוגע למ"ש בגליון הנ"ל שעיקר ואמיתית הענין ד"מעשה גדול" שייך דוקא להזמן שלאחרי תח"מ, רציתי להביא עכ"פ עוד ב' דוגמאות ממאמרי חסידות שבהם מבואר כן להדיא, והוא בסה"מ תרכ"ט (נסמן בשיחות כ"ק אדמו"ר בענין פלוגתת ב"ש וב"ה הנ"ל) בענין הגשת יהודה ליוסף שמדובר בענין שלע"ל "ארץ קדמה" ו"מעשה גדול", ואומר שם מפורש בעמ' כא ואילך שמירי בהזמן דעולם התחי', כשגם הגוף יהי' נזון ממזון רוחני, ולא יהי' אכילה ושתי' וכו', ע"ש.

וכן בד"ה כל שמעשיו מרובין תרס"ד שמדובר במע' ה"מעשה" בקשר לטענת הירח ש"א"א לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד,, שרצתה ספי' המל' שיתגלה בה מעלתה כפי שיהי' לע"ל וכו'. ומבאר שם דזה א"א שזה בא רק "לאחר גמר כל העליות, דכל הנבראים יתעלו ע"י הנשמות דעכשיו, ונשמות דעכשיו יתעלו בנשמות דלעתיד. לאחר גמר כל הביורורים דכל זמן שלא הי' עוד

שלימות הבריורים אינו יכול להיות גילוי בחי' שרש המל' וזה יהי' דוקא בחד חרוב שלא יהי' בחי' הגשמי כו' דענין הגשמי הוא מונע להגילוי הזה" (סה"מ תרס"ד ע' ר"ב).

ועפ"ז נ"ל דגם הביאור שבלקו"ש חכ"ה בנוגע לעת"ל שהטעם שאז יהי' "מעשה גדול" למע' מתלמוד - לא רק כפי שהוא בפ"ע אלא גם איך שהוא כולל בתוכו את מע' המעשה (וכלשון רש"י בקידושין יח, ב) "ונמצאו שניהם בידו" - משום שאז ה"מעשה" יכלול בתוכו גם את ענין התלמוד, משום דלעת"ל מתוך מציאות העולם גופא יהי' אפשר לידע את ההלכות, וכמבואר במדרש תהלים ויל"ש "בעוה"ז אדם לוקט תאנים בשבת, אין התאנה אומרת לו כלום אבל לע"ל, התאנה צווחת ואומרת "שבת היום". ע"ש היטב.

ולפמשת"ל הרי ענין זה ד"מעשה גדול" - ביחס למצב העולם בכלל - הרי שייך בעיקר לתקופה הב' דימיה"מ לאחרי התחי' וכו', ועד"ז י"ל דגם המצב שבו העולם מצ"ע זועק וכו' שייך בעיקר לאחרי התחי', וכהלשון שם בשיחה "לעתיד לבא וועט דאך זייך ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ איז במילא "אעביר" די מעגלעכקייט פון יצרו אנסו און ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר גו' כי פי ה' דיבר, ביז אז א תאנה וועט שרייען מ'זאל איר ניט בעארבעטען לוקט זיין שבת".

משא"כ בתקופה הא' דימיה"מ הרי המצב בעולם הוא עדיין כלשון השיחה דיום ב' דחג השבועות תנש"א "תהי' עדיין מציאות הרע בעולם ולכן ישאר הצורך בערי מקלט כדי לשלול אפשרות וענין בלתי רצוי שיכול להיות כתוצאה ממציאות הרע בעולם" (סה"ש תנש"א עמ' 576), ובהע' 108 "ורק לאח"ז, בעולם התחי' יבטל הקב"ה מציאות הרע מן העולם כמ"ש ואת רוח הטומאה וגו'".

והוא דלא כמו שנקט ובפשיטות הת' מ"מ שי' רייצעס בהערות וביאורים בגיליון תשמג שדברי חז"ל אודות זעקת התאנה לע"ל איירי דוקא על התקופה הא' דימיה"מ, ע"ש.

ומה שמקשה שם "שמדברי רז"ל משמע שגם אז תהי' מציאות של אדם שעומד ללקוט תאנים בשבת ורק שע"י התאנה ימנע מזה",

ולכן מפרש שם שהכוונה באם 'ישתטה' האדם וכו' וזה שייך רק בתקופה הא', ע"ש, הרי לפענ"ד א"צ לכל זה - דכל מה שאמרו חז"ל בזה הוא שהעבירה תהי' מושללת גם מצד העולם עצמו ודלא כבזה"ז, ולא אמרו שזהו תפקיד התאנה להסיר מכשול מבעלי עבירה (משא"כ כשאומרים לדוגמא שדוקא לע"ל יתוספו ערי מקלט וכו' זה מעורר תמיהה וק"ל), ולכן אין כל הכרח לפרש את דבריהם דוקא על התקופה הא' ואדרבה וכפי שביארנו לעיל ואכמ"ל.

[ובמאמר המוסגר יש להעיר על דברי הת' הנ"ל בהעו"ב (בגליון הנ"ל ובכמה גיליונות לאח"ז) שמביא דברי הגרש"י ז"ל בספרו 'לאור ההלכה' שהוכיח מדברי המדרש הנ"ל - דלעת"ל התאנה עצמה תצווה "שבת היום" - שהאיסור בעשיית המלאכה הוא לא רק כדי שגופו של הישראל יהי' נח ושובת, אלא ישנו איסור על עצם המלאכה שלא תיעשה בשבת, ע"ש.

וע"ז טען הת' הנ"ל שאין מזה כל ראי' וכו', ואח"כ כשהוברר שגם כ"ק אדמו"ר השתמש במדרש הנ"ל להוכיח דהאיסור בשבת הוא גם מצד החפצא, הנה בגליון תשמו הוא בא לחלק שדברי הרב זוין הוא לגמרי ענין אחר מהמבואר בשיחה דתשל"ו, ודוקא ע"ז יש ראי' מדברי המדרש, ולא על דברי הרב זוין וכו' ע"ש באריכות.

ובמחכ"ת אין כל התחלה לדבריו, שהרי גם אם בתחילת המאמר שם ב'לאור ההלכה' (שבמקור נדפס במאמר בעיתון!) השתמש בלשון שענין השבת הוא "אובייקטיבי, כח הקבוץ בבריאיה". שכמובן תיבות כאלו אינם מופיעים בשיחה, וע"ז וכיו"ב אמרו "לשון תורה לחוד, ולשון חכמים לחוד". הרי בהמשך המאמר כשמדבר בסגנון תורני יותר רואים ברור שכוונתו להחקירה הידועה האם איסור שבת הוא רק בגברא או גם בחפצא.

ומה שממשיך הת' הנ"ל "וזה לך האות שדברי רבינו ודברי הרב זוין ב' ענינים הם: כ"ק אדמו"ר מתבסס על חקירת הר"י ענגעל ("אתון 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", הרי - מלבד שלא שמענו "ראיות" מסוג זה שגם אם מדובר באותו ענין, אבל כיון שלא הזכיר שמו של א' מהאחרונים שדן בזה, מוכח שאין זה שייך כלל - הנה מוכח מהמשך הדברים

שם שהרב זוין לא ראה את דברי הר"י ענגעל, או שאשתמיטתי באותו זמן או איזה טעם אחר שלא רצה להזכירו בשמו, שהרי בין שאר הראיות הוא מוכיח מדברי הגמ' בברכות (נג, א) שאין מברכין במוצ"ש על נר שהדליק עכו"ם בשבת, שהאיסור הוא בחפצא, ע"ש. ואותה ראי' - וכמעט באותם המילים! - מופיעה אצל הגר"י ענגעל ז"ל הן באתון דאורייתא והן בבית האוצר.

ואף שהחקירה באתון דאורייתא היא בנוגע לאיסורים זמניים בכלל והרב זוין מתמקד בענין השבת בהתאם לכותרת מאמרו - זה אינו סיבה לפרש שנתכוין לאיזה הגדרה חדשה במנוחת השבת וכדמוכח גם מכל שאר ראיותיו ההלכתיים (ולהעיר דכל הדוגמאות שהביא הרב זוין בהלכה כגון דיש שליחות במלאכת שבת וכו' הם לא רק בנוגע לשבת אלא גם ביו"ט. חוץ מהראי' מקושית הנמו"י הידועה על "אשו משום חציו" שאינה שייכת ביו"ט, וכן בנר ששבת, וק"ל).

ולהעיר עוד שלפי הבנתו של הת' הנ"ל שהרב זוין נתכוין לומר שמנוחת התאנה "מופרעת" גם ע"י שגוי לוקט אותה ולא דוקא ע"י מלאכת הישראל, הרי אישתמיטתי להרב זוין ש"גוי ששבת חייב מיתה"! ומצינו שמעמיסים דברים רחוקים בכוונת מחברים בכדי ליישב דבריהם, אבל לא כדי להקשות על דבריהם ועוד מיט א שטורעם! ואין להאריך עוד בדבר הפשוט ביותר. ע"כ מאמר המוסגר].

נחזור לעניננו, דמכללות הענין שנת"ל בנוגע לב"ש לעת"ל והענין ד"מעשה גדול" וכו', נוכל גם לפשוט באופן ברור את השקו"ט בנוגע לתק"ש בר"ה שחל להיות בשבת לעת"ל בתקופה הראשונה של ימוה"מ (ראה בזה בארוכה בגליונות בתשרי וחשון דש.ז. [גליונות תתג ואילך]), שלא רק שאין זה פשוט כ"כ לומר כהצד שיתקעו בכ"מ, אלא יתירה מזו יש להוכיח באופן הכי ברור שלדעת כ"ק אדמו"ר הן ע"פ נגלה, והן ע"פ חסידות לא יתקעו בכ"מ (ועד"ז גם בנוגע לתפלת שמו"ע בקול רם לעת"ל וכו') אך כדי שלא להטריח על המעיין וכו' נבאר בזה בארוכה בגליון הבא בעז"ה.



לקוטי שיחות

בדין רודף ובא במחותרת

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
 ר"מ בישיבה

בלקו"ש ח"ח פ' בלק ב' מביא שם הדין דהבועל ארמית קנאין פוגעין בו, ומבאר שיש בדין זה ב' שיטות בראשונים וז"ל: אין דעם דין פון הבועל ארמית קנאין פוגעין בו וויבאלד אז "אין מיתתו מסורה לבי"ד", ביז אז בי"ד טאר גאר ניט מורה זיין צו דעם קנאי אז ער זאל איהם הרג'נען - זיינען פאראן ראשונים וואס לערנען אז דער בועל ארמית איז קיין מיתה ניט מחוייב, די הלכה איז, אז דער "קנאי" האט א ציווי צו פוגע זיין אין דעם בועל, אבער דער בועל איז ניט קיין מחוייב מיתה כו' עכ"ל, ואח"כ מביא דעה הב' שבאמת הבועל מחוייב מיתה אלא שחיוב זה שאני משאר מחוייבי מיתה שלא נמסר לבי"ד אלא לקנאין כו' עיי"ש, ובהערה 13 כתב וז"ל: ונפ"מ לדינא, שלפי דיעה זו (דליכא על הבועל חיוב מיתה) חייב אממון שהזיק בעת מעשה, ולא אמרינן קלב"מ - מכיון שאינו מחוייב מיתה .. ושאני הבא במחותרת וכן רודף שפטורין על ממון שהזיקו (סנהדרין עב, א, עד, א) - אף שהבא במחותרת נהרג רק מטעם "הבא להרגך השכם להרגו", ורודף כשאפשר להציל (את הנרדף) אסור להרגו (סנהדרין שם) - כי הם בגדר חיוב מיתה, אלא שחסרים עדות וחסר בהפועל וכו' (ולהעיר מבין סורר ומורה שנידון ע"ש סופו - סנהדרין עא, ב). משא"כ בנדר"ד שישנו כל זה, ובכ"ז - אינו בגדר מיתה (לסברא זו). עכ"ל.

ובפשטות הכוונה דבבא מחותרת ורודף אמרינן קלב"מ כי הוא בגדר מיתה כיון שאם יעשה בפועל אח"כ מחשבתו ויהרוג יתחייב מיתה בבי"ד, במילא גם לפני זה שייך קלב"מ משא"כ בבועל ארמית הרי עכשיו הוא עושה בפועל העבירה ומ"מ אין על עבירה זו חיוב מיתה לפי דיעה זו, במילא לא שייך אז קלב"מ, אבל אכתי צריך ביאור דסוף סוף רק אח"כ יתחייב מיתה כשיהרוג בפני עדים כו'

אבל עכשיו לפני זה למה נימא קלב"מ, ומהו הדוגמא מבן סורר ומורה כו'?

עונש דאין לו דמים

ונראה לבאר בזה עפ"י מ"ש הרמב"ם בהל' רוצח שם פ"א הי"ג וז"ל: כל היכול להציל באבר מאבריו ולא טרח בכך אלא הציל בנפשו של רודף והרגו הרי זה שופך דמים וחייב מיתה אבל אין ביי"ד ממיתין אותו עכ"ל, והראב"ד הל' מלכים פ"ט ה"ד חולק ע"ז ומקשה מאבנר שהי' יכול להציל באחד מאבריו ונתחייב מיתה בבי"ד עי' מגיד משנה שם, ועי' גם בטור חו"מ סי' תכ"ה שהביא דברי הרמב"ם והקשה דכיון שחייב מיתה למה אין ביי"ד ממיתין אותו.

והנה מצינו ברמב"ם שמביא כמה דינים שהוא שופך דמים וחייב מיתה בידי שמים ולא בידי אדם וכמ"ש בהל' רוצח ריש פרק ב' בשוכר הורג להרוג חבירו או שכפתו והניחו לפני ארי וההורג את עצמו כל אחד מאלו שופך דמים ועון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים ואין בהן מיתת ביי"ד ומביא קראי על זה שם דכתיב שופך דם אדם וגו' את דמכם לנפשותיכם אדרוש וגו' דמיתתו הוא בידי שמים עיי"ש, וכן בהל' ז' בהורג גוסס בידי אדם ובהל' ח' בהורג את הטרפה, ובהל' י"א בהורג גר תושב עיי"ש, וקושיית הראב"ד והטור הוא רק בדין זה דמנלי' להרמב"ם לחדש הכא ביכול להציל באחד מאבריו ואסור להרגו דמ"מ אם הרגו פטור ממיתה בבי"ד כו' דלמה לא נימא שהוא רוצח גמור ומיתתו בידי אדם?

וביאר בזה בחי' הגרי"ז הל' רוצח שם עפ"י מ"ש הרמב"ם בהל' גניבה פ"ט ה"ז וז"ל: הבא במחתרת בין ביום ובין בלילה אין לו דמים אלא אם הרגו בעל הבית או שאר האדם פטורים. ורשות יש לכל להרגו בין בחול בין בשבת בכל מיתה שיכולין להמיתו שנאמר אין לו דמים, עכ"ל. ויש לדייק בלשון הרמב"ם דלמה חילק הל' זו לב' בבית ולא כללן ביחד, דהרי בפשטות הענין הוא דכיון שיש כאן הצלת הבעל הבית לכן מותר להרגו, ובמילא הי' צריך לומר הכל ביחד, ועוד דבתחילה הי' לו להקדים דהבא במחתרת יש רשות

להרגו כו' ובמילא מובן שפטורים עליו, והרמב"ם הקדים בתחילה שפטורים עליו ואח"כ כתב שרשות להרגו כו'?

ומבאר הגרי"ז שבדינא דרודף יש ב' דינים: א) עונש שחל על גופו מצד עצם מעשה הרדיפה וכו' והעונש הוא דאין לו דמים דאין נהרגים עליו. ב) הצלת הנרדף כו', דדין הראשון אינו תלוי כלל באם אפשר להציל הנרדף ע"י אחד מאבריו, דזה תלוי בכל מציל ומציל בפני עצמו, אלא זה חל על גופו של הרודף בכל אופן שהוא, וזהו דין הראשון שהביא הרמב"ם דפטורים עליו בכל אופן שהוא, ואח"כ מוסיף דין השני בנוגע ללכתחילה דמשום הצלת בעה"ב והנרדף כו' יש רשות בפועל להרגו, אבל בדין זה יש חילוק על המציל פרטי, דאם יכול להצילו באחד מאבריו אין לו רשות לכתחילה להרגו, ואם אינו יכול להצילו באחד מאבריו יש לו רשות כו', וזהו הביאור בדברי הרמב"ם שחילק ההלכה לב' בבות, ומתחיל מהעונש שחל על גופו בכל אופן שהוא. ועי' גם בס' אמרי משה סי' ל' בענין זה.

ולפי"ז מבאר ג"כ שיטת הרמב"ם בהל' רוצח הנ"ל דאף דיכול להציל באחד מאבריו ולא טרח אינו נהרג בבי"ד, כיון שחל עונש על גופו של הרודף דאין לו דמים דאין נהרגין על ידו וזהו כנ"ל אפילו ביכול להציל כו', אבל מ"מ כיון דלכתחילה אין לו להרגו, לכן ה"ה עכ"פ בגדר שופך דמים כו' וחייב מיתה עכ"פ בידי שמים.

ולפי"ז יש לבאר ההערה בלקו"ש, דכוונת הרבי דרק במקום שאם יתקיים מחשבתו בפועל ובעדים כו' יתחייב מיתה בידי אדם הנה בזה כבר אמרה התורה דגם לפני זה כבר הוא בגדר חיוב מיתה דהיינו העונש שחל על גופו דאין לו דמים כנ"ל דאין נהרגין עליו, והטעם בזה אפ"ל כמו בסורר ומורה דנידון על שם סופו, כמו"כ הכא כבר נידון עליו גדר חיוב מיתה דאין לו דמים, ונהלשון הוא "גדר" כיון דאין זה דומה ממש לחיובו דאח"כ, ששם מחוייבים להורגו משא"כ כאן ביכול להציל כו' אסור להורגו אלא דאין נהרגין עליו משא"כ בפועל ארמית דלא שייך אצלו כלל מיתה בידי אדם כו' לא שייך כל זה מקודם דנימא קלב"מ, וראה גליון תרנ"ד בזה.

רודף ובא במחותרת האם הוא משום פקו"נ דוחה

אבל לכאורה יש להקשות על זה דביומא פה,א, איתא וכבר הי' רבי ישמעאל ור"ע ור"א בן עזריה מהלכין בדרך כו' נשאלה שאלה זו בפניהם מנין לפקוח נפש שדוחה את השבת נענה ר' ישמעאל ואמר אם במחותרת ימצא הגנב ומה זה שספק על ממון בא ספק על נפשות בא ושפיכת דמים מטמא את הארץ וגורם לשכינה שתסתלק מישראל ניתן להצילו בנפשו ק"ו לפקו"נ שדוחה את השבת, ובסוף הסוגיא שם דריש שמואל הלימוד מ"וחי בהם" ולא שימות בהם וקאמר רבא דלכל הלימודים דלעיל יש פירכא לבר משמואל, ובלמודו של ר' ישמעאל מקשה דהרי ההיתר להרוג בא במחותרת הוא מצד שהוא ודאי רוצח ולא משום ספק כיון דחזקה דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו והגנב יודע מזה במילא חושב להרגו וא"כ אשכחן ודאי ולא ספק עיי"ש, היינו דרבא סב"ל ששם מצינו רק דודאי פקו"נ דוחה איסור רציחה, אבל אי אפשר לילף משם דגם ספק פקו"נ דוחה שבת כו' משא"כ מצד וחי בהם ילפינן דאפילו ספק פקו"נ דוחה כו' כדפירש רש"י שם דצריך וחי בהם בודאי עיי"ש.

ולפי הנ"ל דבא במחותרת יש לו עונש וכו' ולכן גם עכשיו אין לו דמים נמצא דאין זה שייך להדין דפקו"נ דוחה כל התורה כולה, דהרי כאן שאני בכלל שאין לו דמים מצד עונש ואין זה גדר רציחה כלל וזהו היפך הסוגיא דיומא דלומד משם לכל התורה דפקו"נ דוחה כו'?

ספק בבא במחותרת או רודף

והאחרונים נסתפקו (ראה בקו"ש ריש פסחים ובכ"מ) בדינא דבא במחותרת מהו הדין כשיש ספק גמור אם להורגו בא או לא [כגון שהוא בחושך ומסתפק אם זהו אביו וכיו"ב], אם יש רשות להורגו או לא.

ויש לבאר ספק זה עפ"י הגמ' יומא הנ"ל, דמוכח מהגמ' שם דהדין דבא במחותרת מותר להורגו הוא הדין שבכל התורה כולה דפקו"נ דוחה כל התורה כולה, דלכן למד רבי ישמעאל מהכא לכל התורה כולה, ואף דבג' עבירות לא אמרינן כן ואחד מהם הוא

רציחה דשם אמרינן דיהרג ואל יעבור ופקו"נ אינו דוחה עבירת רציחה (כדהעיר בס' גבורת ארי יומא שם) ואיך נימא כאן דפקו"נ דוחה רציחה? הנה הביאור בזה הוא דכל הטעם דפקו"נ אינו דוחה רציחה הוא משום הטעם דמאי חזית דדמא דיך סומק טפי (פסחים כה,ב, ובכ"מ), וסברא זו שייך בכל מקום, משא"כ הכא גילתה התורה דכיון שהוא בא במחתרת לכן באמת דמא דבעה"ב סומק טפי ולא שייך הסברא דמאי חזית ובמילא שוב מותרים להרגו דפקו"נ שלו דוחה עבירת רציחה, ומזה למד רבי ישמעאל דאם פקו"נ דוחה רציחה במקום דלא שייך מאי חזית כו' ודאי דדוחה שבת וכל התורה כולה. דזהו דין כמו בכל התורה כולה דפקו"נ דוחה מעשה העבירה.

והנה לפי ההו"א דבא במחתרת הוה ספק נפשות ודאי צריך לומר דלמד דגם ספק נפשות עצמה מספיק לפעול דדם בעה"ב סומק טפי כנ"ל, כיון שהגנב בא לביתו לגנוב וגם פשע שפעל כאן ספק נפשות, אבל במסקנת הגמ' דהוה ודאי, שוב אפשר לומר דכל מה דגילתה התורה דדם בעה"ב סומק טפי הוא משום שהבא במחתרת הוה ודאי רוצח, אבל במקום שיש ספק שוב אין לנו חידוש זה בתורה ובמילא בזה שוב אמרינן הסברא כמו בכל רציחה דמאי חזית כו' ואסור להרגו, או אפשר לומר דבאמת גם לפי המסקנא אמרינן הסברא דזה גופא שהוא בא במחתרת ופעל ספק נפשות במילא דם בעה"ב סומק טפי וליכא כאן הסברא דמאי חזית, וכל קושיית הגמ' הי' רק דאין מקור ממחתרת דגם ספק פקו"נ דוחה כל התורה כולה כיון דהוה ודאי, אבל לאחר שכבר ילפינן הדין מ"וחי בהם" דגם ספק פקו"נ דוחה כל התורה כולה במילא גם הכא אמרינן כן דספק פקו"נ דוחה רציחה כיון דליכא הטעם דמאי חזית וזהו ספק הנ"ל.

ועי' גם מנ"ח מצוה רצ"ו (אות ל"ג) שנסתפק ברודף אחר אסופי שהוא ספק ישראל וספק נכרי אם יש שם חיוב הצלה בנפשו של ישראל הרודף ומביא הסוגיא דיומא דמוכח דבא במחתרת ורודף הוא הדין דפקו"נ דוחה כל התורה כולה כדמוכח מרבי ישמעאל כנ"ל, ובמילא כשם שפקו"נ דוחה כל התורה כולה ה"ז גם בספק פקו"נ כן הוא הכא, ואף דהסוגיא מסיק לבסוף דבא במחתרת הוא ודאי היינו דאין ללמוד משם לספק, אבל לאחר דילפינן מ"וחי בהם" דגם ספק פקו"נ דוחה כן הדין גם לגבי רודף ובא במחתרת, ובמילא כן הוא ברודף אחר אסופי שיש חיוב להצילו עי"ש בארוכה, וכל זה

אינו מתאים לפי מה שנתבאר לעיל דרודף ובא במחותרת הוא דין בפ"ע מצד עונש ואינו שייך להדין דפקו"נ דוחה כל התורה?

ויש לומר דרך לפי ר' ישמעאל שהיתר דבא במחותרת הוה בספק זה גופא הכריח לו לפרש דין זה דזהו משום הדין שבכל התורה כולה דפקו"נ דוחה כיון ששם הדין הוא דאפילו ספק פקו"נ דוחה ובמילא מסתבר דגם בא במחותרת הוה משום דין זה, ולא רצה לומר שהפירוש הוא שיש לו עונש דאין לו דמים כמו ברודף, דמהיכי תיתי נימא כן בספק שחל עליו עונש מיתה, אבל למסקנת הגמ' דבא במחותרת הוה ודאי רוצח שוב אפ"ל כהנ"ל שחל עליו עונש מיתה דאין לו דמים שאינו שייך לדין דפקו"נ דוחה וכן נקטינן לפי האמת וכפי שביאר הרבי בההערה.

ולפי"ז נדחה ראייתו של המנ"ח דגם בספק רודף או בא במחותרת מצילין הנרדף, כפי שהדין הוא בכל התורה כולה דספק פקו"נ דוחה, כיון דלפי הנ"ל אין זה קשור להדין דפקו"נ דוחה כל התורה כולה, גם נמצא דספק הנ"ל בבא במחותרת כשיש ספק אם להורגו בא או לא, אינו כפי שנתבאר לעיל אם גם בזה אמרינן דדמא דידך סומק טפי כיון דזה שייך לדין פקו"נ, וראה בחי' הגר"ח על הרמב"ם ריש הל' רוצח.



באיסור "סתם יינם"

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בכתובות (יא, א) "אמר רב הונא גר קטן מטבילין אותו על דעת ביי"ד וכו', אמר רב יוסף הגדילו יכולין למחות".

וידועה שיטת המאירי בשם הגאונים דאף שבאם מיחה כשהגדיל, נעשה גוי גמור למפרע, מ"מ היין שנגע הקטן הזה נשאר מותר וי"א שכ"ה גם שיטת רש"י שהרי כתב (בד"ה "על דעת ביי"ד") "ומגעו ביין כשר" ולכאור' למה נקט דוגמא זו דוקא, אלא לפי שדבר זה נשאר גם אם ימחה אח"כ].

ובפשטות יש להסביר שיטתו, שהיות וכל איסור סתם יינם הוא משום בנותיהן, כדאי' בע"ז (לו, ב), א"כ בנדו"ד, שכשנגע בהיין הי' יהודי, ולא הי' שייך אז בנוגע אליו איסור חתנות, כי הוא עצמו הי' מותר להתחתן, אי"ש לאסור סתם יינם שלו משום איסור חתנות, כמובן.

ואף שאיגלאי מילתא למפרע שהי' גוי אז, ונמצא שזהו יין שגוי נגע בו, מ"מ על חשש חתנות של אז, אאפ"ל עכשיו איגלאי מילתא למפרע, כי בפועל עבר הזמן, ועכשיו אין לחשוש שלפנ"ז הי' אפשר לבוא לחתנות, כי זהו דבר במציאות שכבר עבר [ואף שיש לחשוש לחתנות דעכשיו, אי"ז נוגע לעניננו, כי עכשיו אינו נוגע בהיין, כ"א דנים על הנגיעה שעשה לפנ"ז].

אמנם עדיין צלה"ב, שסו"ס נתגלה למפרע שגוי נגע ביין זה, ומה לי שאין הטעם שייך, אבל הרי המציאות יש כאן, שגוי נגע ביין, וצ"ל אסור גם אם בטל הטעם.

וי"ל בזה ע"פ מ"ש בלקו"ש ח"ט (שיחה ה' לפ' דברים) בקשר למ"ש בסיום מס' ע"ז - וז"ל הגמ': מר יהודה ובאטי בר טובי הוון יתבי קמי' דשבור מלכא, אייתי לקמייהו אתרוגא, פסק אכל, פסק והב לי' לבאטי בר טובי, הדר דצה עשרה זימני בארעא, פסק הב לי' למר יהודה, א"ל באטי בר טובי וההוא גברא לאו בר ישראל הוא, א"ל וכו' א"צ א"ל מידכר מאי עבדת באורתא (דרך פרסיים למסור נשים לאכסנאים וכששימרן להם בלילה שעבר, קיבל באטי, ורב יהודה לא קיבל - רש"י). עכ"ל הגמ'.

ובתוס' שם (ד"ה אידכר) כתבו וז"ל: ונראה דלא מטא בזה, שעדיין הי' עבד קצת, שמעוכב גט שחרור, כו' עכ"ל.

ומוסיף בלקו"ש שרש"י לא ס"ל כן, כי בגיטין (לט, ב) בנוגע להאומר נתיאשתי מפלוני עבדי וכו' אין לו תקנה אלא בשטר, כותב רש"י וז"ל "אין לו תקנה - בבת ישראל ולא בשפחה שהרי משוחרר הוא קצת", ע"כ, דלא כתוס', שכתבו שם (ד"ה מותר) וז"ל "אין לו תקנה בבת חורין קאמר, אבל בשפחה שרי", עכ"ל.

ומסביר הרבי שי"ל שאיסור הסכין הי' משום בישולי נכרים, ולא מאכלות אסורות, ועפ"ז מובן כוונת שבור מלכא שא"ל "אידכר מאי

עבדת באורתא": טעם איסור בישולי נכרים ה"ה "משום חתנות" - "בנותיכן", והיות ובאטי הי' מותר ב"בנותיהן", לדעת התוס', הרי אין שייך אצלו איסור בישולי נכרים (שהוא משום בנותיהן).

ואע"פ שהאיסור דבישולי נכרים נעשה "כמו עצם האיסור" (כפי שמבאר שם בלקו"ש לפנ"ז בארוכה), ובמילא צ"ל אסור גם כשבטל הטעם, מ"מ זה שהאיסור נשאר גם כשהטעם והסיבה בטל ה"ז רק כשא"פ שהבישולי נכרים יגרמו לאיסור חתנות, אבל עצם איסור חתנות יש, משא"כ בנדו"ד, אצל באטי, שאין כאן איסור חתנות - אין מקום לומר, שכשענין "חתנות" ("בנותיהן") הוא דבר המותר, שאעפ"כ יהי' בישולי נכרים אסור מטעם שאפשר לגרום לחתנות! (ועיי"ש עוד טעם לזה).

ועד"ז מסביר לשיטת רש"י, דהיות ואיסור בישולי נכרים הוא להבטיח שלא לעבור על "בנותיהן" - חשב שבור מלכא, שאין טעם והכרח לשמור שבאטי לא יעבור על סייג האיסור ("בנותיהן"), כשהוא אינו זהיר בהאיסור עצמו. ע"כ תו"ד בלקו"ש הנוגע לעניננו.

ועפ"ז מתורץ מה שהקשינו דסו"ס יש כאן הפעולה הגורמת האיסור, אף שאין כאן טעם האיסור, כי זה יהי' תלוי באיזה אופן אין כאן טעם האיסור - אם זה באופן שאא"פ לבוא לידי חתנות ע"י הסתם יינם. אבל עצם איסור החתנות יש כאן, בזה מתאים לומר שסו"ס יש כאן פעולת איסור, ונעשה "כמו עצם האיסור", אף שביטל הטעם. אבל אם בטל הטעם מפאת שאין כאן איסור חתנות כלל, כבנדון דגר קטן, וכנ"ל, בזה אמרי' שלפי שאין כמו טעם האיסור, אין כאן גם פעולת האיסור.

אבל ראה מ"ש המאירי, שמדבריו משמע טעם אחר לזה, ובדוחק יש לתווק עם משנת"ל.



"הרבה להם תומ"צ כדי להרבות שכר כשהן בדלים מהם"

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

בלקוטי שיחות חלק יז (עמ' 409) מביא דברי הברטנורא (בסוף מס' מכות. ועד"ז הוא בפרש"י (ריב"ן) להמשנה במכות (כג, רע"ב), ומאירי שמץ וכ"פ בזית רענן לילקו"ש שמיני רמז תקלו. ובזי"ר שבהערה 10. וראה מלאכה שלמה מכוח שם. - הע' 8 שם): "לפיכך הרבה להם תורה ומצות כגון פרשת שקצים ורמשים כדי להרבות שכר כשהן בדלים מהם, אע"פ שבלאו הכי לא היו אוכלין אותן שנפשו של אדם קצה בהן" - וע"ש מה שמסיק עפ"ז בנוגע "לתורה ולימודה".

והנה בהשקפה ראשונה משמע שנותנים לו שכר (כעושה מצוה) על מניעת אכילה של שקצים ורמשים, אפילו שהעבירה לא באה לידו (שהרי כיון שנפשו של אדם קצה בהן, ממילא אין נ"מ אם בא לידי נסיון או לא); - ולפי"ז יל"ע ממה שכתב בלקו"ת פקודי (ד, א): "לכך אכילת החלב הוא מנגד ומסתיר בחי' הביטול ומונע הגילוי, וע"י שיושב ולא עובר העבירה שבאה לידו, ה"ז ממשיך מבחי' י-ה הנסתרות כנ"ל..." עכ"ל - וכ"מ בתניא פכ"ז דלקמן, ע"ש.

ברם גם אם ננקוט שמ"ש הברטנורא "להרבות שכר כשהן בדלים מהם" הכוונה אמנם דוקא גבי עבירה שבאה לידו, יל"ע ממ"ש בתניא פכ"ז: "הוא מסיח דעתו מהן לקיים מה שנאמר ולא תתורו .. ואין הכתוב מדבר בצדיקים לקראם זונים ת"ו אלא בבינונים כיוצא בו שנופלים לו הרהורי .. וכשמסיח דעתו מקיים לאו זה ואמרו רז"ל ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כאלו עשה מצוה .. שלצדיקים בודאי אין נופלים להם הרהורי שטות כאלו" - ועי' פכ"ח "וגם אל יהי' שוטה לעסוק בהעלאת המהות של המחשבה זרה כנודע, כי לא נאמרו דברים ההם אלא לצדיקים שאין נופלים להם מחשבות זרות משלהם כ"א משל אחרים". עכ"ל.

היוצא מכ"ז שלגבי צדיקים לא שייך לקיים מה שנאמר ולא תתורו וגו', כיון שנפשם שלהם קצה בהן, ואין נופלים להם מחשבות

זרות משלהם, ולכן לא שייך לגביהם בענין זה נתינה שכר אפי' על מחשבות של אחרים.

ולפי"ז צ"ע איך שייך שכר על מניעת אכילה של שקצים ורמשים, כיון שבלאו הכי לא היו אוכלין אותן "מפני שנפשו של אדם קצה בהן" - א"כ הוי דומיא למה שמבואר בפכ"ז הנ"ל, דגבי צדיקים לא שייך שכר בקיום הפסוק "ולא תתורו וגו'". כיון שממילא נפשם קצה בהן.

ואמנם מצאתי ביד דוד (על מכות שם) שכתב, דמלשון הרמב"ם בפיה"מ נראה שרק בעבירות שנפשו של מחמדתן נותנין לו שכר כעושה מצוה ע"ש. ועייג"כ בערוך לנר ויד דוד שם שכ' ע"ד הברטנורא.



סימני טהרה וטומאה גורמים או מבררים

הנ"ל

בלקו"ש ח"א (ע' 222): "וועגן די סימנים איז פאראן אַ חקירה (צפנת פענח (להרגצ'ובי) על הרמב"ם ריש הל' מאכלות אסורות (-עיי"ש כ"ז בארוכה, ולהעיר ממורה נבוכים ח"ג פמ"ח...") - הערה 1), צי זיי זיינען סיבות אויף טהרה וטומאה, ד.ה. אז מצד דעם וואָס די בהמה איז א מעלת גרה און א מפרסת פרסה איז זי א טהורה, און אזוי פארקערט, אדער זיי זיינען בלויז סימנים המבררים, דאס הייסט, אז די טהרת הבהמה איז מצד אנדערע סיבות. נאר בכדי מיר זאלן ווסן וועלכע בהמות זיינען טהורות, האט דער אויבערשטער אריינגעגעבן אין זיי סימנים דורך וועלכע מיר וועלן וויסן אז זיי זיינען טהור.

"דער חילוק פון די צוויי אופנים איז:

"דער דין איז, אז היוצא מן הטהור טהור כו' (בכורות ה, ב), כאטש ער האט ניט קיין סימני טהרה, ווי צום ביישפיל, היוצא מן הטהור ופרסותיו קלוטות, כאטש ער האט ניט קיין סימני טהרה, וויבאלד, אבער, ער קומט ארויס פון א טהור איז ער אויך טהור.

"אויב מען וועט זאגן אז די סימני טהרה זיינען ניט מער ווי סימנים מבררים, איז דער דין פארשטאנדיק אויך מצד הסברא: וויבאלד ער איז יוצא מן הטהור, האט דארט דער ענין פון סימנים קיין ארט ניט, אויב, אבער, מען וועט זאגן אז די סימנים זיינען א סיבה אויף דער טהרה, דארף מצד הסברא אויסקומען אז אויב פרסותיו קלוטות דארף ער זיין טמא, און דאס וואס דער דין איז אז ער איז טהור איז דאס מצד גזירת הכתוב". עכל"ק.

וע"ש הנפק"מ אם הטהרה היא מצד הסברא או מצד גזיה"כ, עפמ"ש בירושלמי שבת סו"פ ט'.

וע"ש מתוס' (נדה נ, ב) ד"ה תרנגולתא דמשמע דסימנים גורמים ולא מבררים, עש"ה.

[ועי' תשו' מהרי"ט (ח"א סי' נא) שכתב דסימנים בבהמות ועופות אינם גורמים טהרה או טומאה - ועי' מ"ש בזה הגאון ר' מנחם זעמבא הי"ד בשו"ת זרע אברהם (סי' יא אות יז, ובריש סי' יג, וסי' יד אות כד). ובשו"ת חזון נחום תשובה נז, ובקונטרס דברתי בחזון שם פרפר כב. ועייג"כ שו"ת דובב מישרים סי' פט, ובצפע"נ כללי התורה והמצות ח"כ ערך סימנים].

והנה עפ"י חקירה הנ"ל נראה לבאר הא דאיתא בסנהדרין (נט, ב): "מי איכא בשר היורד מן השמים? [ומתרץ] אין, כי הא דרבי שמעון בן חלפתא הוה קאזיל באורחא. פגעו בו הנך אריותא דהוו קא נהמי לאפי', אמר: "הכפירים שואגים לטרף". נתיתו לי' תרתי אטמתא, חדא אכלוה וחדא שבקוה. אייתי' ואתא לבי מדרשא, בעי עלת: דבר טמא הוא זה או דבר טהור? - אמרו לי': אין דבר טמא יורד מן השמים".

וי"ל דרבי שמעון בן חלפתא שהביא הירך הזו לבית המדרש ושאל עלי' אם דבר טמא הוא זה או דבר טהור, ס"ל דסימנים גורמים הטהרה, ולפיכך, כיון שירדו משמים רק שתי ירכיים בלבד, א"כ (יתכן ש) אין בהם סימני הטהרה שיגרמו הטהרה, (שהרי לא ירדה כל הבהמה עם סימני הטהרה כדי לבדקה) - וע"ז אמרו לו בבי מדרשא: "אין דבר טמא יורד מן השמים", והיינו, שאם הסימנים גורמים הטהרה לא יתכן שלא הי' ירכיים אלו "מבהמה של סימני טהרה",

ואם סימנים אינם גורמים, א"כ לא איכפת לך אפי' שלא הי' כאן הסימנים, שהרי "אין דבר טמא יורד מן השמים".

[וגם י"ל דר"ש בן חלפתא ס"ל שאין הסימנים גורמים וכו'. ורק שאל בנדו"ד איך אפשר לבדוק ולדעת אם זה טהור או טמא, וע"ז אמרו לו ש"אין דבר טמא יורד מן השמים"].

ואח"כ איתא בגמ' שם: "בעי מיני' רבי זירא מרבי אבהו: ירדה לו דמות חמור מהו? - אמר לי' יארווד נאלא [=עוף שוטה] הא אמרי לי': אין דבר טמא יורד מן השמים". עכ"ל.

ונראה לבאר דמה שבעי מיני' ר' זירא מר' אבהו, דאין זה סתם אגב מעשה זה שסופר לפני זה. אלא שזה בא בהמשך, וי"ל דר' זירא ס"ל דסימנים גורמים הטהרה וכו', ולכן גבי הירכיים שירדו משמים כיון ש"אין דבר טמא יורד מן השמים" ע"כ הם "מבהמה של סימני טהרה" - ולפי"ז בעי ר' זירא מה יהי' הדין אם ירד משמים "דמות חמור" שיהי' לו בהדיא סימני טומאה, דלכאורה אם הסימנים גורמים כו', הרי צ"ל טמא,

וע"ז ענה ר' אבהו "הא אמרי לי': "אין דבר טמא יורד מן השמים" - ובפשטות הכוונה לומר שהוא שואל על דבר שלא יתכן שיהי' - והנה רש"י שם (ד"ה הא אמרו לי' כו'): "ודבר שאינו הוא, ואם ישנו טהור הוא" עכ"ל, - ולכאורה מה הכוונה במ"ש "ואם ישנו טהור הוא"? - ונראה שהוא ע"ד הך דבכורות (ה, ב) הנ"ל, דהיוצא מן הטהור טהור, דאפילו שאין לו סימני טהרה כלל, וכיון שבא מן הטהור - ש"אין דבר טמא יורד מן השמים" לכן גם "דמות חמור" טהור.



כשם שמשנכנס אב ממעטים בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה

הנ"ל

בלקו"ש ח"א (ע' 194) הקשה, דחזינן שבנוגע למשנכנס אב ממעטין בשמחה, היינו לא בכל הדברים, כיון שגם באב ישנם עניני שמחה "ראה שו"ע או"ח סתקנ"א ס"ב, ב"ח לטור רס"י תקנ"א:

אבל באכילת בשר כו' וצ"ע במג"א שם סק"א" (עכ"ל בהע' 31 שם) - אבל הא דמשנכנס אדר מרבין בשמחה, היינו בלי הגבלות, ועד כדי "עד דלא ידעי", ולכאורה אי"מ, דכיון דכל ענינו של משנכנס אדר מרבין הוא הסתעפות ממשנכנס אב ממעטין, וכלשון הגמרא, כשם, א"כ מדוע משנכנס אדר מרבין בשמחה הוא יותר מהמשנכנס אב ממעטין כו'?

וכתב לבאר: "ווייל שמחה דארף זיין אלעמאל, אפי' בחודש אב, עס איז דאך אלע מאל דא דער ציווי פון עבדו את הוי' בשמחה, דערפאר אז עס קומט נאך צו מרבין בשמחה איז דאס אן א גרענעץ.. "עכל"ק וע"ש, ונראה דהכוונה הוא, דכמו שבאב ממעטין בשמחה דשאר חדשי השנה, לשמחה הכרחית, יוצא דבשאר חדשי השנה השמחה היא יתירה ממה שמוכרח, והשתא דבאדר צריכים להרבות בשמחה על שאר חדשי באותה מדה שמיעטו באב, ע"כ יוצא דצ"ל שמחה בלתי מוגבלת, ולפ"ז ה"כשם" שבגמרא מדויק הוא.

והנה עפ"ז יתיישב היטב מה שהקשה בס' דבר אליהו ח"א (דרוש לא): "וצריך להבין למה לי' למשוך קו השתוות בין שני הפכים אב ואדר, תשעה באב ופורים, ולומר "כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדם מרבין בשמחה", הא יכול לומר בפשטות משנכנס אדר מרבין בשמחה, מבלי להתיחס בזה אל אב?" עכ"ל.

אולם לפי המבואר בהשיחה א"ש, דלולא קו השתוות בין שני הפכים, אב ואדר, היינו אומרים שבאדר צריכים להרבות בשמחה, אבל שמחה מוגבלת עדיין, ולכן בא ה"כשם" לאשמעינן דהשמחה דאדר צ"ל בלתי מוגבלת כנ"ל.

ועוד י"ל עפמ"ש בלקו"ש שם (ע' 195) סי"ג-יד: דאס וואס אמאל דארף זיין דער סדר עבודה .. אין פארקערסן קו פון שמחה - וועט מען דאס אויך פארשטיין .. עד"מ ווי מען מאכט א דירה פאר א מלך בו"ד. די ערשטע זאך מוז מען דעם ארט אויסרייניקן פון יעדן שמוץ כו', און דערנאך באפוצט מען דאם מיט שיינע כלים .. אזוי איז דאס אויך אין עבודה רוחנית מעז מוז פריער ארויסנעמען דעם שמוץ וכו', וואס דאס טוט זיך אויף דורך קו המרירות, און דאס איז די עבודה פון חודש אב .. דאס איז אבער מער ניט ווי א הכנה צו א דירה, די דירה אליין מאכט מען דורך שמחה.

דאס וואס עס שטייט אין גמרא אויף דעם ענין פון משנכנס אדר .. דער דיוק בשם, וואס דערפון איז משמע אז דער משנכנס אב ממעטין, איז דאס פארשטאנדיק לויט דעם וואס ווערט דערקלערט אין חסידות, אז דער יתרון האור קומט מתוך החושך דוקא.. „ עכ"ל.

ולפ"ז סרה השאלה שבדבר אליהו הנ"ל, כמובן.



”בתוכו לא נאמר – אלא בתוכם”

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב הישוב עומר, אה"ק

במקומות רבים בדא"ח (ומהם: לקו"ת נשא כ, סע"ב. רד"ה באתי לגני תש"י) מובא מאמר רז"ל על הפסוק (שמות כה, ח) "ועשו לי מקדש, ושכנתי בתוכם" - "בתוכו" לא נאמר, אלא 'בתוכם'. ולא נמצא במאמרי רז"ל שלפנינו.

ובלקוטי שיחות חלק כו עמ' 173 הערה 45 (בתוספת ציונים מדלעיל עמ' 83 הערה 49, ומ'תורת מנחם - התוועדויות' תשי"א ח"א עמ' 196 הערה 13) צויין לשל"ה (חלק תורה שבכתב, פרשת תרומה שכה ב. שכו, ב, וכן בשער האותיות אות ל - סט, א. במסכת תענית רא, א ועוד (ולפני זה - לראשית חכמה (שער האהבה פ"ו קרוב לתחילתו ד"ה ושני הפסוקים) ולאלישיך עה"פ ("שמעתי לומדים")).

ומסיים "וגם זה נכלל בלשון "רז"ל", ובפרט שדברי השל"ה הובאו בכמה מקומות לפסק-דין [והמג"א מתחיל חיבורו לשו"ע או"ח בדברי השל"ה] וע"פ מש"כ אדה"ז (הל' ת"ת פ"ב ס"א) דבריו בתוקף דדבר משנה, ע"כ.

ולהעיר שבתורה שלימה עה"פ (אות פו*) הביא לתוכן המאמר מקור ממדרש הנעלם בזוהר ח"א קכט, א. והביא מרבינו אפרים (ועוד) שכתבו כלשון המאמר מדעת עצמם, ומכמה ספרי דרוש שכתבו כן ע"ש חז"ל, אך לא הזכיר את האלישיך, הר"ה והשל"ה. וכנראה מעדיף הרבי מקור מאוחר כלשונו על-פני מקור לתוכן

מהזוהר; ומעדיף את השל"ה שהובא להלכה על-פני הר"ח והאלישיך שקדמו לו. ויש לעיין בעוד מקרים כיו"ב.



צדקה וחסד מה גדול ממה

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בלקו"ש ח"ב מבואר שההפרש בין צדקה לחסד הוא קטבי: חסד מסמל טוב לב, ואילו "צדקה" מלשון צדק: א - חייב ליתן לאחר, שכן אין זה משלו, כי ה' נתן לו בפקדון כדי שיתן לאחר. ב - מכיון שהוא חייב להיזדקק לכך שה' יתן לו - צריך הוא וחייב לעשות מדה כנגד מדה וכו'. עיי"ש.

ועפי"ז מובן שצ"ע בדברי הגר"א (בפירושו לרות ב', יט): "מה שנותנים לגויים נחשב ג"כ לצדקה אבל לא לחסד, כי חסד גדול מצדקה..." (נוסף על דברי הגר"א בנדו"ז המוקשים בלא"ה - ראה 'כרם יעקב' להגר"י סופר, ירות"ו תשמ"ט, עמ' רט).



שתי נה"א נגד נה"ב אחת [גליון]

הרב אהרן ברקוביץ

ירושלים עיה"ק ת"ו

בגל' הקודם (עמ' 48) הובא פתגם אדמו"ר האמצעי, שבשעה ששני יהודים נפגשים הרי זה שתי נה"א נגד נה"ב אחת. וכמקור לכך צויין שם ללקו"ד עמ' 700, אג"ק מוהרי"צ ח"ב עמ' עג, לוח הי"י כ' טבת, לקו"ש חלק כה עמ' 307.

והנה הלשון "שבשעה ששני יהודים נפגשים" מצוי רק בלקו"ש שם, ולכן נזקק לבאר (בהע' 84) שהנה"ב של השני אינו "חוטא ולא לו", דאלה"כ קשה, שהרי לשני יהודים יש שתי נה"א ושתי נה"ב.

אבל בשאר המקורות לא מדובר כלל בפגישה סתמית של שני יהודים, אלא בשניים הנועדים יחדיו לשם מלחמה בנה"ב:

בלקו"ד: כשאחד מספר לרעהו את נגעי לבבו וכו' ושניהם מדברים ביניהם ומחפשים עצה כיצד להיפטר מהמידה הרעה וכו'.

באג"ק: אוהב ורע כנפשו שאתו היה מדבר גם סתרי לבבו בעניני עבודה, כמאמר אדה"א שהחסיד צריך שיהיה לו חבר כדי שיהיו שתי נה"א לנגד נפש בהמית וטבעית אחת.

בלוח הי"י: כשאחד מדבר עם רעהו בעניני עבודה ולומדים יחדיו.

ולכל שלושת הניסוחים הללו קושיא מעיקרא ליתא, כי בשעה ששני יהודים נועצים יחדיו כיצד ללחום בנה"ב, הרי ששתי נפשות אלוקיות לוחמות באויב משותף אחד.

ועפ"ז, אילו היו נועדים שניים יחדיו לדבר עבירה ר"ל, יתכן ובאמת היו כאן ב' נה"ב. וצ"ע אם החידוש שבנוסח הלקו"ש שולל את המקרה הזה.



רשימות

מצות "ידיעה"ת" ומצות "והגית בו" [גליון]

הרב שמואל זאיאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל, מאריסטאון

במה שהעירו המערכת על מה שרציתי לת' הערת הרב מרדכי שמואל שליט"א אשכנזי - איך להתאים המבואר ברשימות כ"ק אדמו"ר על התניא פ"ה "דיש מצות ידיעה"ת ומצות והגית בו. וגם במצות והגית יש חלק ההשגה. ואולי זהו רמז שכתב ג"כ והשגתה היינו חלק המחשבה שבוהגית", - דבזה מבואר ברור דיש בוהגית חלק המחשבה שזה מרומז בתניא פ"ה ב"והשגתה" לאפוקי חלק "מצות ת"ת שבדיבור" שהכוונה על חלק הדיבור שבוהגית, ובין המבואר בדברי הרבי בס' חידושים וביאורים לש"ס דאם אינו מדבר

בת"ת "אינו יי"ח מצות ולמדתם אותם שהיא כמ"ש "לא ימוש גר מפין", משא"כ מצות "והגית" שלאח"ז י"ל שיוצא גם בלימוד זה", שהכוונה בדברים אלו כפשוטו, שאינו מקיים "לא ימוש מפין" שהוא חלק דיבור שבת"ת ש"בוהגית", אלא שגם אם אינו מדבר ואינו מקיים "לא ימוש" מקיים "חלק המחשבה שבהוגית".

וע"ז העירו בהערת המערכת דכיון דבפשטות מקיימים גם מצות ידיעת התורה בדיבור - האם בשביל זה "יוגדר" מצות ידיעה"ת כ"מצות ת"ת שבדיבור"? אלא וודאי שהכוונה ב"ת"ת שבדיבור" הוא לאופן לימוד שיש בו ענין מיוחד ע"י דיבור, וא"כ נראה להמערכת שזה סתירה להמבואר ב'חי' וביאורים', שמשמע שם, שגם לענין "והגית" אין ענין וצורך כלל שיהי' בדיבור.

ולפענ"ד לכאורה מובן בפשטות דברי הרבי כנ"ל: אין דמיון בין "ידיעת התורה" ל"תלמוד תורה"; "ידיעת התורה" תכליתה היא "הנפעל" שבדבר שיש להאדם ה"ידיעה" ונתפס התורה בו. ולכן בזה אין ענין "מיוחד" שיהיה הידיעה על ידי "דיבור". וע"ד משל - אהבת ה' או אהבת ישראל: שהתכלית הוא שתהיה אהבה נקבעת בו בלבד, ולכן אין נפק"מ אם זה בא ע"י הכנה וההכשר דע"י התבוננות במחשבה או ע"י ההכנה והכשרה ע"י שמתבונן עד שמדבר בדבר, עד שנאמר ש"הגדרת" המצוה היא "דיבור" או "מחשבה" כיון שהמצוה עצמה היא מה שיש לו אהבה בלבד מתקיים, ועד"ז נראה לגבי המצוה ידיעת בתורה. משא"כ במצות ת"ת שהוא על פעולת האדם ללמוד תורה, ובזה ישנו הציווי שהאדם יפעול ב"והגית" ובזה פירש יהושע (א-ח): "לא ימוש ספר התורה מפין, והגית בו יומם ולילה....", שישנו ענין מיוחד בדיבור בתורה ובזה ישנו שלימות מיוחדת במעשה האדם, גם בקיום ד"והגית"; אבל לאידך, גם בפעולת האדם ע"י לבוש המחשבה ישנו בו "והגית". ובמילא - ישנו "חלק המחשבה דהוגית" אבל השלימות בזה הוא כשבא גם ללבוש הדיבור בזה ישנו השלימות ד"לא ימוש מפין"*.

(* עכ"ז רואים אנו, בס' חי' וביאורים בש"ס (ע' קלז) ובספה"מ מלוקט (ח"א ע' ריא), דמש"כ "לא ימוש ספר התורה הזה מפין", וכן מה שמביא זאת אדה"ז בהל' ת"ת לענין שאינו יוצא י"ח באם לומד בהרהור בלבד (ומצטט עמו גם המשך הפסוק: "והגית בו וגו'") - הכוונה דוקא למצות "ולמדתם אותם", ולא, לכאורה,

(וכן הוא במאמר פ"א שחרית: "...שהידיעה היא מצוה בפנ"ע והדבור וההגיון בה יומם ולילה מצוה בפנ"ע כמ"ש בהל' ת"ת". אלא שצ"ע להתאים המבואר כאן למאמרי אדמה"ז תקס"ז ע' שנט) **.



שיחות

מראי-מקומות לשיחות כ"ק אדמו"ר

הרב ישראל שמעון קלמנסון

חבר ז'עד הנחות בלה"ק'

בשיחת ש"פ קרח תשי"ד (לקו"ש ח"ב ריש ע' 329): "עס שטייט אין א מאמר חסידות אז טענת ופלוגתת קרח אנטקעגן משה ואהרן איז געווען, וואס זיי האבן גע'טענה'ט אז וויבאלד זיי זיינען אלע נשמות דאצילות, דארף מען ניט האבן דעם תנשאו כו'".

ויל"ע ולחפש היכן הוא "מאמר חסידות" זה ? !



למצות "והגית בו" שלאח"ז. ובל' כ"ק אדמו"ר (בספה"מ שם, ומובא גם לעיל בפנים ההערה): "...גם בנוגע למצות ת"ת - מדייק אדה"ז ש"אינו יוצא י"ח מצות ולמדתם אותם", שהיא "כמ"ש לא ימוש גו' מפיק", משא"כ מצות "והגית" שלאח"ז י"ל שיוצא גם בלימוד זה... " (וראה גם בחידושים וביאורים לש"ס שם). ומובן מזה, לכאורה, שאכן אין ענין מיוחד בזה שמצות "והגית" תהי' ע"י דיבור - "מפיק". המערכת.

(** דא"ג יש לציין בכללות הענין המובא במאמרי אדמה"ז תקס"ט ע' יג "...כמו ע"י העוסקים בדבור נבנה הבית עצמו כמ"ש בוניך וע"י ההגיון בעיון יתכונן הבית וז"ש בתבונה יתכונן ועי' במק"מ במ"ש הרמ"ז בענין ההפרש בין מצות עיון למצות קריאה כו' וד"ל").

בשיחת ליל ב' דחה"פ תשט"ו ס"ה (שיחות-קודש ע' קצו): "ווי דער אבן עזרא זאגט, אז מצה ווערט אנגערופן לחם עניים" - ויל"ע ולחפש איפה הוא מקומו של הראב"ע?



מצות גמ"ח לעשירים*

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בספר 'יין מלכות' כרך ב' עמ' 510 מבאר כ"ק אדמו"ר את הטעם שכותב הרמב"ם "מ"ע להלוות עניי ישראל", בעוד שבגמרא מפורש (סוכה מט, ב) שגמ"ח בין לעניים בין לעשירים וכו', ומבאר שם לאחר שקו"ט בדברי מפרשים וכו' - עפ"י מ"ש הרמב"ם בספר המצוות שלו שורש ב' שאין למנות במנין המצוות כל מה שלמדו חכמים בייג מדות שהתורה נדרשת בהם או מריבוי דקרא (אא"כ פירשו בעצמם שדין זה הוא מה"ת), ומכיון שבתורה נתפרש "אם כסף תלוה את עמי את העני" בעוד שהלוואה לעשירים למדו חכמים מריבוי דקרא ("את עמיי"), אין לחשבה בתור מ"ע מה"ת.

ובנוגע לעצם הענין דהלוואה לעשירים סמך הרמב"ם על מ"ש בהלכות דעות "מצוה על כל אדם לאהב את כל אחד ואחד מישראל כגופו ... ולחוס על ממונו", עכתד"ק.

והנה במסכת שבועות (ל, סע"א) איתא: ת"ר וכו' בצדק תשפוט עמיתך הוי דן את חבריך לכף זכות. והובא בסהמ"צ לרמב"ם (עשה קעז): שציונו לכל הדיינים להשוות בין בעלי דינים שיהיה נשמע כל אחד מהם עם אורך דבריו או קיצורם והוא אומרו יתעלה בצדק תשפוט עמיתך וכו' ובכללה גם כן שיתחייב שידון את חבריו לכף זכות לא יפרש מעשיו ודבריו אלא לטוב. וכ"כ בספר החינוך (מצוה רלה). ועוד (שע"ת לר"י ש"ג אות ריח, ועוד).

(* נכתב לע"נ ידידי הרה"ת חיים יחזקאל לייב בן - יבלחט"א - הרה"ח ר' שניאור זלמן שי קליין. נלב"ע אור ליום ל' שבט ה'תשס"א.

והקשה הרה"ג המפורסם בחיבוריו הגדולים וכו' ר' יעקב חיים סופר שליט"א (נכדו של בעל 'כף החיים') בספרו 'כרם יעקב' (ירות"ו תשמ"ט) ע' קצב: א) מדוע הרמב"ם בחיבורו הגדול - י"ד החזקה - לא הזכיר כלל ענין זה שמצוה לדון את חבירו לכף זכות, ורק הסתפק בהלכות דעות (פ"ה ה"ז) בקביעה ש"תלמיד חכם לא יהא צועק וצווח בשעת דיבורו וכו', ודן את כל האדם לכף זכות כו". ובהלכות סנהדרין (ספכ"ג) כ' הרמב"ם ז"ל "ולעולם יהיו בעלי דינים לפניך כרשעים וכו' ודון כל אחד מהם לכף זכות". אבל מצוה זו שיתחייב כל אחד שידון את חבירו לכף זכות ולא יפרש מעשיו ודבריו אלא לטוב, לא ראיתי שהזכיר הרמב"ם ז"ל. ב) ולשון ספר החינוך שם "לשפוט בצדק שנאמר בצדק תשפוט עמיתך וכו' ובכלל מצוה זו שראוי לכל אדם לדון את חבירו לכף זכות ולא יפרש מעשיו ודבריו אלא לטוב", עיי"ש. ולשון ראוי שנקט צריך לי עיון, והלא מצוה דאורייתא היא, ומאי ראי' דקאמר, ויש ליישב - עד כאן דברי הרב סופר שליט"א.

ועפ"י דברי כ"ק אדמו"ר שהובאו, אולי ניתן לתרץ על שתי קושיותיו של הרב סופר:

מכיון שבתורה מפורש "בצדק תשפוט את עמיתך" מובן שהמצוה מן התורה היא שהשופטים ישפטו ויתנו פס"ד בצדק, וממילא ענין הוי דן את חבירו לכף זכות הוא פרט נוסף שהוסיפו חכמים ולכן פשוט שאין זה עיקר הענין, ולכן הרמב"ם בספר הי"ד ("הלכות הלכות"), מביא רק לענין בעל דין בהל' סנהדרין (פס"ד), ועד"ז בדרך-אגב בהל' דעות מכיון שת"ח שייך ג"כ לענין פס"ד [וגם לענין דרך ארץ של הנהגת ת"ח כמו שאין מתאים שיצווח וכו'].¹

ולגבי מה שלמדו חז"ל שקאי על הוי דן וכו', סמך הרמב"ם על המ"ע דאהב"י "מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו", ובלשון הירושלמי מה דעלך סאני לחברך לא תעביד - שזה בפשטות כולל ענין של לימוד זכות וכו'.

לפי זה מובן גם לשון החינוך שנקט הענין דהוי דן בלשון ראוי מכיון שאי"ז מ"ע דאורייתא. [משא"כ בספהמ"צ שהוא תיאור כללי של המצוה ולא דווקא נוגע להלכה].

אבל עדיין צריך עיון (קצת):

בנדו"ד, הרי הרמב"ם בעצמו בספר המצוות כן מוסיף "ובכללה גם כן שיתחייב שידון את חברו לכף זכות וכו'" ולמה לא הביאו, איפוא, בספר הי"ד?

וי"ל בכמה אופנים (להבא להלן יש לציין לספר כללי רמב"ם בפרק 'ס' הי"ד וספהמ"צ):

(א) דהרמב"ם בספר הי"ד חזר בו ממ"ש בספהמ"צ, - אבל תירוץ זה דוחק הוא שהרי אין להגדיל המחלוקת בין ספהמ"צ לס' הי"ד, ובפרט שגם ס' החינוך שנוקט בד"כ כהרמב"ם מביא גם הוא ענין זה "וראו וכו'".

ועכצ"ל -

(ב) שמכיון שס' הי"ד הוא הלכה - לכן אף שבספהמ"צ שהוא תיאור המצוה וכו' ולא דוקא הלכה - לכן לא כתב זה אלא לגבי מה ששיך למשפטי הסנהדרין ות"ח שפוסק דינים בין בע"ד וכו'.

(ג) אבל באופן שונה מכל הנאמר לעיל (אף כי בדוחק כמובן) י"ל שהרמב"ם אכן סמך בספר הי"ד על מש"כ בספהמ"צ (שמהווה - עיין כללי רמב"ם וש"נ - הקדמה ל"ד).



זיכור ע"י מצות ל"ת [גליון]

הת' שניאור זלמן הכהן סילבערבערג
תלמיד במתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

בגליון תתיג ע' 26 הביא הרב ישראל שמעון קלמנסון שמבואר בשיחת ש"פ מטות תשי"ד (שיחות קודש ע' שנט) ש"אין עטליכער ערטער" בענין מל"ת שע"י פרישה ודחי' ... מעלה ומזכך את הדבר, שאף שבד"כ הבירור הוא ע"י מ"ע מ"מ "אמאל רעדט מען" שגם ע"י מצות ל"ת מזכך (עיי"ש הלשון), והקשה הנ"ל היכן הוא.

ויש להעיר ממ"ש בס' המאמרים תר"ס עמוד ע שמביא בסוף הקטע בחצי עיגול (שהתם מדבר אודות ארוממך אלוקי המלך שהו"ע עליית הכלים) "ומובא במ"א דלהיות ארוממך אלוקי המלך

הוא ע"י אתכפ"י דשס"ה ל"ת והיינו שע"ז נעשה בבחי' ביטול וזיכוך הכלים וה"ה עולה לקבל אור עליון יותר כו"ל. וא"כ יש לעיין היכן הוא ענין ד"ארוממך אלוקי המלך" המבואר במ"א.



נגלה

בסוגית אמנה או מודעא היו דברינו

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
 ר"מ במתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בכתובות יט, ב: אר"נ עדים שאמרו אמנה היו דברינו .. מודעא היו דברינו אין נאמנין, מר בר רב אשי אמר אמנה היו דברינו אין נאמנין מודעא היו דברינו נאמנין, מ"ט האי ניתן ליכתב והאי לא ניתן ליכתב [מודעא ניתן לעדים לכתוב את השטר כדי להציל האנוס מיד אונסו, אמנה לא ניתן להכתב דעולה הואי וכו' - רש"י]. וכן הוא בב"ב מח, ב, מט, א.

והר"ן בסוגיין (על הרי"ף) מחולק עם הרשב"ם (על הסוגיא בב"ב) בין בהסברת שיטת ר"נ, ובין בהסברת שיטת מר בר רב אשי. ונראה לומר דב' הפלוגתות הא בהא תליין, וכדלקמן.

דהנה הר"ן מסביר שפלוגתת ר"נ ומבר"א היא, באם היו העדים רשאים לחתום על השטר שהי' עליו מודעא - דר"נ סב"ל דגם שטר אמנה וגם שטר שיש עליו מודעא הוי "עולה" ואסורין לחתום עליהן, וא"כ אין נאמנין לטעון טענות אלו מחמת הדין דאין אדם משים עצמו רשע, ומבר"א מסכים אתו בזה לגבי "אמנה", וחולק עליו בדין מודעא, דלדעתו רשאים לחתום עליו כנ"ל, וא"כ לא שייך כאן הא דאמע"ר.

ועפ"ז - לדעת הר"ן - גם למבר"א דנאמנין לומר שהי' כאן מודעא, הר"ז רק במקרה שהשטר לא הי' מקוים (ע"י כת"י שיצא ממק"א וכיו"ב) - דלזה מהני הא דאין כאן עולה. משא"כ במקרה

שהשטר הי' מקויים, דאז אמרינן הדין דכיון שהגיד וכו', בודאי אינן נאמנין, דכאן אין הבעי' מחמת אאמע"ר אלא מחמת חוזר ומגיד, וא"כ אין משנה זה שאין כאן עולה (וכבאנוסין היינו מחמת נפשות, דבודאי אין בזה עולה, ומ"מ במקרה שכת"י יוצא ממק"א אינן נאמנין לומר כן דחוזרין ומגידין הן).

אמנם הרשב"ם (שם) מחולק עכ"ז: דבטעמו דר"נ דאינן נאמנין בטענת אמנה ומודעא כתב (ועד"ז הוא ברש"י ובתו' כאן, ובתוס' שם) דמאחר שהודו שבכשרות נכתב "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד וכו'". ולאידך, בדברי מבר"א דנאמנין לומר דמודעא היו דברינו, כתב "אפי' כת"י יוצא ממק"א נאמנים, דאין זה חוזר ומגיד, אלא מילתא אחריתי קמסהדי וכו'" (ומדמה זה לדין "תנאי היו דברינו" דסוגין, ואזיל כשיטת רב האי גאון והר"ן בסוגיין ואכ"מ).

ונמצא, דפליגי בשתיים: א) בשיטת ר"נ - באם הטעם דאינם נאמנים הוא מדין כיון שהגיד (רשב"ם), או מדין אאמע"ר (ר"ן). ב) בשיטת מבר"א - באם נאמנים לומר דמודעא היו דברינו גם במקרה דכת"י יוצא ממק"א (רשב"ם), או דאין נאמנים אז מחמת הדין דכיון שהגיד (ר"ן).

ונראה לומר בפשטות, דיסוד ב' הפלוגות חד הוא: באם כשאומרים אמנה או מודעא היו דברינו הרי זה אותו סוג עקירת השטר כמו כשאומרים אנוסים או פסולים היינו (דעוקרים השטר לגמרי) - או לא. דהר"ן סב"ל דהוה אותו סוג עקירת השטר, ולכן אין מקום לחלק ביניהם בהדינים דכיון שהגיד. וא"כ יש להם (לכו"ע) אותם הדינים דבמשנתנו - דכשכת"י יוצא ממק"א אינם נאמנים מחמת כיון שהגיד, וכשאינן כת"י יוצא ממק"א אין בהם החיסרון הזה, וכל פלוג' ר"נ ומבר"א הוא בדין אחר - באם יש במודעא הבעי' דאאמע"ר או לא.

משא"כ הרשב"ם (ודעימיה) סב"ל, דאין זה אותו סוג עקירת השטר בכלל, דהרי "הודו שבכשרות נכתב", ובזה פליגי ר"נ ומבר"א - באם בעקירה כזו לא אמרינן בכלל כיון שהגיד (שיטת מבר"א), או דבעקירה כזו אמרינן כיון שהגיד באופן חמור יותר מבאנוסים היינו, דכאן ה"ה משתדלים לעקור שטר שהודו בכשרותו "ולא אתי ע"פ ומרע לשטרא" (שיטת הרשב"ם).

ב. ובביאור סברת פלוגתתם דהר"ן והרשב"ם (באם העקירה דאמנה ומודעא שוים להעקירה דאנוסים וכיו"ב, או לא) י"ל בב' אופנים: א) דפליגי בגדר שטר אמנה ושטר שהי' עליו מודעא. ב) דפליגי בגדר חתימת העדים על השטר בכלל.

ביאור אופן הא': אפשר להסתכל על שטרות כאלו (אמנה, ושטר שהי' עליו מודעא) בב' אופנים: א) שהם בגדר שטר (נכתבו בדעת המתחייב וכו') ורק שנתבטל, (מחמת העדר ההלואה לפועל, או מחמת אמירת המודעא מקודם (לגבי מודעא - ראה בארוכה בחידושי הגרש"ש ב"ב סי' כז כנ"ל). ב) שאינם בגדר שטר כלל (מחמת העדר ההלואה או מחמת גילוי הדעת שבמודעא).

ואפ"ל דהר"ן סב"ל שאינם בגדר שטר כלל (וכלשונו, בסוגיין, בביאור החילוק דאמנה ושטר שיש עליה תנאי "דבאמנה אכתי לא משתעבד לזה למלוה כלל שהרי בידו הוא שלא ילוה ממנו ואין כאן שיעבוד וכו'), ולכן סב"ל שכשאומרים אמנה או מודעא היו דברינו, הר"ז אותו העקירה כמו כשאומרים אנוסים היינו וכיו"ב.

משא"כ הרשב"ם סב"ל (אולי) שיש כאן מציאות של שטר ורק שנתבטל, וא"כ שונה הוא מההגדה דאנוסים היינו וכו'.

[ויומתק בזה, אריכות דברי רש"י אדברי ר"נ בסוגיין בביאור שטר אמנה" לכשיצטרך ילוה לו וזה שיעבד לו נכסיו מעכשיו אם ילוה אפי' לאחר זמן דלאו מוקדם להוי' וכו'"] (ועיין בר"ן שביאר מדוע הוצרך רש"י לכ"ז. אמנם לפי הביאור של הר"ן קשה מדוע כתב רש"י דברים אלו אדברי ר"נ, ולא קודם לכן בגמ' אדברי רב אשי ורב כהנא? ואכה"מ להאריך בזה).

ולדברנו י"ל, דרש"י בא בזה לבאר שיטתו (דהוא כשיטת הרשב"ם, כנ"ל שרש"י כאן אזיל בשיטתו) דשטר אמנה הוא מציאות של שטר עם כח של שיעבוד וכו', ורק שבלי ההלואה לפועל א"א שזה יחול].

ביאור אופן הב': (וכן ראיתי בס' משכנות הרועים בביאור פרט א' ממח' הר"ן והרשב"ם כאן): זה שהעדים חותמים על השטר אפשר לבאר בב' אופנים: א) שחותמים עמש"כ בהשטר שזה אמת, ב) שחותמים שיש כאן "שטר" על קנין זה.

והנפק"מ בין ב' האופנים הוא כשהעדים באים ואומרים שאמנה או מודעא היו דברינו: דלאופן הא', אינם סותרים וחוזרים על מה שחתמו, דהרי זה שחתמו עליו אמת הי' (ורק שלפועל אי"ז שטר מחמת המודעא, או העדר ההלואה).

משא"כ לאופן הב' הר"ז ממש סתירה לחתימתם על השטר, דהרי חתמו שיש כאן שטר על הלואה או מכר, ועכשיו באים ואומרים שאין כאן שטר!

ואולי, דהר"ן סב"ל כאופן הב', ולכן הוה זה שוה לאנוסים היינו, כשהעדים באים וסותרים עדותם על השטר. משא"כ הרשב"ם סב"ל כאופן הא', ולכן אין כאן חוזר ומגיד במובן הרגיל כבאנוסים היינו, ובוזה פליגי מבר"א ור"נ כנ"ל.

[ניומתק לפ"ז מאוד המשך השקו"ט בגמ' בעדים שבאו ואמרו תנאי הי' דברינו - לשיטת הר"ן; דביאר, דהשקו"ט בגמ' היתה, באם כשחתמו על השטר בלי התנאי, הוי מונח בדבריהם דלא הי' בזה תנאי, או דלא מונח בדבריהם שום דבר בקשר לתנאי (ולכן אין בזה משום חו"מ).

ונמצא, דלשיטתו, הר"ז ממש בהמשך להדינים דמודעא ואמנה, דבהם - לשיטתו - כן מונח בדברי העדים שלא הי' בזה השטר מודעא או אמנה, ושלכן ישנם להדינים דכיון שהגיד כבאנוסים היינו].



מיגו דאי בעי קלתיה - בשיטות התוס' בעה"מ והרא"ש

הרב לוי יצחק שטרן

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. איתא בגמ' יט, א א"ר האומר שטר אמנה הוא זה אינו נאמן אביי אמר לעולם דאמר מלוה וכגון שחב לאחרים וכדרכי נתן וכו'. והקשו התוס' (בד"ה כגון שחב וכו') וא"ת ולהימניה במיגו דאי בעי מחיל ליה וכו' ותירצו: א. דלאו מיגו הוא דשמא אין דעתו למחול ולהפסיד חובו דעכשיו שאומר שטר אמנה הוא לא מפסיד מידי כיון

שאינן הלוח גזלן, ב. מכירת שט"ח אינו אלא מדרבנן ... דמדרבנן יכול למחול אבל בנושה בחבירו כו' דחייב לו מן התורה אינו יכול למחול.

ולבסוף הקשו וא"ת אכתי נהימניה במיגו דאי בעי קלתיה ותירצו: א. דהכא איתחזק בבי דינא, ב. הכא מיירי כשהשטר הוא ביד שלישי. ומבואר מדבריהם דאי לא הוחזק בב"ד (או שאינו ביד שלישי), אמרינן מיגו דאי בעי קלתיה.

ויש שהקשו בזה: קושייתו של תוס' אליבא דאיזה תירוץ הוא; אי אליבא דתירוץ הראשון: והיינו, דמיגו דאי בעי מחיל לא אמרינן כיון שירא שיפסיד חובו, אבל מ"מ מיגו דאי בעי קלתיה אמרינן, כיון שאינן הלוח גזלן. או אליבא דתירוץ השני: והיינו, דמיגו דאי בעי מחיל לא אמרינן כיון שאינו יכול למחול, אבל מיגו דאי בעי קלתיה אמרינן, כיון שלא אמרינן שהלוח אינו גזלן אלא אדרבא הרי הוא גזלן ולכן הסיבה היחידה שאינו יכול לומר מחול הוא כיון שלא מצי מחיל (וכמ"ש התוס' באריכות) וא"כ מיגו דאי בעי קלתיה אמרינן. אבל לפי תירוץ הראשון לא אמרינן מיגו דאי בעי קלתיה כיון שירא שמא יפסיד. וא"כ צ"ל מדוע ירא שמא יפסיד?

והנה מצינו לבעל המאור שהקשה ב' קושיות התוס' ותירץ, י"ל שאני הכא [שטר אמנה] דאיכא למימר אערומי קא מערים ולמחר מפיק ליה לשטרא בבי דינא אחרנא וגבי ליה. ומבואר מדבריו, דלעולם א"נ לומר מיגו דאי בעי קלייה. וצ"ב במה תלוי פלוגתם?

ב. והנה להבין זאת באר היטב יש להקדים חקירה, בהא דאומר הלוח אמנה הוא זה; דיש לומר א. שאומר כן, כיון דידע שהלוח לא יעכב המעות אצלו, כיון דגם הלוח יודע דאין זה שטר אמנה, ולכן אין המלוה רוצה לומר מחול, כיון שהלוח יקח את דברי המלוה בטהרתם ויעכב המעות [באו"א: מסתכלים על דעת הלוח]. או ב. דיש לומר, דהמלוה אומר אמנה, כיון דשטר זה יכול להוציא למחרת ולתבוע, ולכן אין המלוה רוצה לומר מחול, כיון שלא יוכל לתבוע את הלוח למחרת [באו"א: מסתכלים על דעת המלוה].

וכמו"כ יש לחקור, גבי מיגו דאי בעי קלתיה; דיש לומר א. דהא דאומר אמנה הוא, משום שידע שהלוח לא יעכב המעות, א"כ, גבי

קלתיה שהלוה יודע האמת, לא יעכב המעות. או ב. דיש לומר, דאומר אמנה, כיון שלמחרת יוכל לתבוע בשטר זה בב"ד אחר, א"כ, גבי קלתיה הרי לא יוכל לתבוע עוה"פ בשטר זה, כיון שאין לו שטר, ולכן אינו נאמן במיגו זה.

ויש לומר דבהא נחלקו תוס' ובעה"מ. דהתוס' אזיל בדרך הא' (מדברינו לעיל), היינו שמסתכלים על דעת הלוה. דהמלוה יודע שהלוה לא יעכב מעותיו, ולכן אי לא הוחזק בב"ד, נאמן במיגו דאי בעי קלתיה. ובעה"מ אזיל בדרך הב' (מדברינו לעיל), היינו שמסתכלים על דעת המלוה. דהמלוה ירא לשרוף, כיון שלא יוכל לתבוע עוה"פ בשטר זה בב"ד אחר.

ולכאו' מונח זה בדברי התוס' ובעה"מ. דתוס' כתבו, דבשטר אמנה אינו מפסיד "כיון שאין הלוה גזלן". וא"כ אפי' באם ישרוף המלוה השטר, מ"מ לא יפסיד וכנ"ל. ולכן אי לא הוחזק בב"ד, נאמן במיגו דאי בעי קלתיה וכנ"ל. אבל בעה"מ כתב, דבשטר אמנה אינו מפסיד כיון "שלמחרת מפיק שטרא בב"ד אחרינא", וא"כ באם ישרוף הלוה השטר, יפסיד וכנ"ל. ולכן לעולם אינו נאמן במיגו דאי בעי קלייה.

ג. והנה חקירה הנ"ל, לכאו' יש לחקור בשיטת הרא"ש. דהא הרא"ש הקשה וא"ת ולהימניה במיגו דאי בעי מחיל ותירץ דהאי לאו מיגו הוא שאין דעתו למחול ולהפסיד חובו אבל במה שאומר שטר אמנה הוא לא יפסיד חובו שיודע שהלוה אינו גזלן ולא יעכב מעותיו. וחזינן דאזיל בשיטת התוס'.

ועוד הקשה ואכתי ליהמניה במיגו דאי בעי מצנע ליה ולא מפיק ליה ותירץ א. י"ל דכבר איתחזק בבי דינא ב. א"נ מיירי שהשטר ביד שלישי. ומבואר מדבריו, דאי לא הוחזק בב"ד וכו', נאמן לומר אמנה במיגו דאי בעי מצנע.

ולכאו' יש לומר, דיש הפרש בין מיגו דאי בעי מצנע למיגו דאי בעי קלתייה. ובהקדים; דיש לחקור (חקירה הנ"ל נמי הכא), מדוע אי לא הוחזק בב"ד, נאמן לומר אמנה במיגו דאי בעי מצנע; דיש לומר א. שנאמן, משום שלמחרת יוכל להוציא השטר בב"ד אחר ולא יפסיד. ועפ"ז, יש הפרש בין קלתייה למצנע. שבקלתייה, אינו

יכול להוציא. משא"כ במצנע, יכול להוציא. או ב. דיש לומר, שהוא, משום שיודע שאין הלוה גזלן. א"כ אף אם לא יוציא השטר למחרתו, מ"מ יחזיר הלוה מעותיו ולא יעכבם. ועפ"ז יש לומר, שאין הפרש בין קלתיה למצנע, דמה לי קלתיה ומה לי מצנע, הרי סו"ס אין הלוה גזלן ויחזיר המעות.

ולכאור' נראה כפשוט, דהרא"ש אזיל בזה כדרך הב', דאין הפרש בין מצנע לקלייה. כיון שכתב בפירוש, דהא דאומר המלוה שטר אמנה הוא זה, כיון "שיודע הוא ש[הלוה] אינו גזלן ולא יעכב מעותיו", וא"כ נראה דאזיל הרא"ש בשיטת התוס'.

ועוד יש להביא ראיה, מהא דהביא הרא"ש ראיה "מההיא איתתא וכו'", והתם מיירי במיגו דאי בעי קלתיה. אלא שמהא אין להביא ראיה, כיון די"ל שרצון הרא"ש הוא, רק להביא ראיה, דכאשר הוחזק השטר בב"ד, לא אמרינן מיגו (יהיה איזה שיהיה). אבל, אי לא הוחזק בב"ד, יש לחלק בין קלתיה למצנע. כיון שמצניע יכול להוציא בב"ד אחר. וקלייה לא יכול להוציא בב"ד אחר. ומ"מ הראיה הראשונה בעינה עומדת, וכנ"ל, די"ל דאזיל הרא"ש בשיטת התוס'.

ובאמת, יש להקשות מדוע מ"מ שינה הרא"ש בלשונו מלשון הש"ס (בסנהדרין) ומלשון התוס', וכתב "אי בעי מצנע" ולא "אי בעי קלתיה". ונראה לומר, דהגם דאזיל הרא"ש בשיטת התוס' (דהולכים אחר דעת הלוה), מ"מ חולק עליו בהא*.

ד. דהנה מצינו להמאירי דכתב (בשיטת היש מכריעים), עיקר הדברים בתירוץ זה שמאחר שאינו מחזיר לו ודאי דרך הערמה הוא אומר כן ואומר עכשו אמנה הוא שבוטח על חבירו שלא יפסידנו בכך הואיל ואף הוא ידוע שאינו אמנה ואם ימחול לו שמא הלה יקח הדברים כפשוטן בטהרה ויפסיד וכל שכן אי קלי ליה. ומדבריו משמע, שאע"פ שבוטח על חבירו שלא יפסידנו (דמדברים אלו

* (וראה בש"ך סי' מו ס"ק ה שכתב, וז"ל; "והוחזק השטר בב"ד ... פירושו כפשוטו שהוחזק בב"ד וראוהו בידו דאל"כ יש לו מיגו דאי בעי מצנע ליה או קלייה וכמ"ש התוס' והרא"ש וכו'". ונראה שמחלק בין מצנע לקתיה.

נראה דאזיל בשיטת התוס'), מ"מ כתב, דקלי ליה ג"כ יפסיד, הגם שבוטח בחבירו.

וי"ל הסברא בזה, "ששריפה הוי מעשה מחילה". ופירוש הדברים כך הם, שלמחרת כאשר יאמר הלוה להמלוה, רצוני להחזיר לך המעות (שהרי הלוה לא יפסידנו), אלא שתביא לי השטר, יאמר לו המלוה, שרפתיה כיון שרצוני היה לחוב לבעל חובי, יאמר לו הלוה, כיון ששרפת הרי מחלת, דאי בעי לך לחוב, לא היה לך לשרוף, אלא די באם הייתה מצניע השטר. ולכן יעכב הלוה את מעותיו. ולכן לא ישרוף המלוה את שטרו [באו"א: השטר בידי המלוה הוא כביטוח שיחזיר לו הלוה את מעותיו, הגם שאינו יכול לתבעו לדין].

ויומתק זה בדברי המאירי שכתב, "שמאחר שאינו מחזירו לו ... עכשיו ... בוטח בחבירו שלא יפסידנו". ולכאן יש להקשות, מה לי מחזירו ומה לי אין מחזירו, כיון שיודע שחבירו לו יפסידנו, יאמר אמנה. אלא הביאור בזה הוא, שדוקא כאשר אין המלוה מחזירו, יאמר המלוה אמנה, וכנ"ל בארוכה. ולכן, אינו נאמן במיגו דאי בעי קלי ליה, כיון שלמחרת, לא יוכל להראות, שהי' זה דרך הערמה.

ה. וא"כ, יש לדייק כן גם בשיטת הרא"ש (דהרי, שינה הרא"ש בלשונו מהתוס' וכתב, "דאי בעי מצנע ליה" ולא כתב "דאי בעי קלתיה" וכנ"ל), דיי"ל דאזיל הרא"ש בשיטת המאירי. והיינו, דאע"פ דהרא"ש אזיל בדרך הב' (מדברינו לעיל), [דאם לא הוחזק בב"ד, נאמן במיגו דאי בעי מצנע, משום] שיודע שהלוה אינו גזלן. מ"מ, אין לומר כן, גבי מיגו דאי בעי קלתיה, כיון שכנ"ל הוי מעשה מחילה, ויעכב הלוה את המעות. משא"כ, כאשר רק מצניע, הרי יוכל אח"כ (כשהלוה ירצה להחזיר החוב), להראות לו השטר, והרי מונח הוא על השולחן, הגם שאינו יכול לגבות בשטר זה (וכמו שנזכר לעיל, שאין הרא"ש סובר כבעה"מ, שסובר דהמלוה אומר אמנה, כיון שחושב שיוכל לגבות, אלא סובר, שאין הולכים אחר דעת המלוה, אלא אחר דעת הלוה, שלא יפסידנו).

ו. ואם כנים הדברים, יש לומר שישנו חילוק בין התירוץ הראשון של התוס' לתירוץ השני של התוס' גבי מיגו דאי בעי קלתיה (וכמו שיש שלמדו כן); דלהתירוץ הראשון יש לומר דדוקא אמנה יאמר

המלוה דהרי לא מפסיד מידי כיון שאין הלוה גזלן. אבל קלתיה לא יאמר כיון שהגם שאין הלוה גזלן מ"מ יש לומר שלא יאמר כן כיון שלא יוכל להוציא השטר פעם אחרת, וכנ"ל בארוכה בשיטת היש מכריעים (במאירי) והרא"ש. וא"כ לעולם אינו נאמן לומר אמנה כיון שאין לו מיגו (עכ"פ) לשיטת התוס' בתירוץ הראשון. אבל לתירוץ השני י"ל שתלוי באם הוחזק בב"ד או לאו, וכנ"ל (בתחילת דברינו).



"חתיכה נעשית נבילה" בדבר הבלוע

הת' בן ציון אקונאו

ישיבת חב"ד ליובאוויטש - קווינס

בתרוה"ד סי' קפ"ג הק' אמאי מהני טעימה לקדירה של בשר שבישל בה חלב הא החלב שנכנס לתוך הקדירה נעשה נבילה ופלט, א"כ ניבעי שישים נגד כל הקדירה, וע"ש שמחלק בין בלוע בקדירה דמקושר הוא החלב שבתוך הקדירה להבלוע שבדופני הקדירה ואינו נעשה נבילה משא"כ שנבלע במאכל דאינו מקושר ונעשה נבילה.

ובכרתי ופלתי סי' צד סק"ח הק' ע"ז דאם יש בצל ג' זיתים שבלעו רק כזית בשר ונפלו לחלב יהי צריך ג' פעמים שישים, דג' זיתים חלב שנכנס לתוך הבצלים נעשה נבילה, דהא באוכל אינו מקושר וחוזרין ונפלטין ויהי צריך ג' פעמים שישים, ובסי' צד ס"ו מבו' דאי"צ רק פעם אחת שישים.

ומבאר שם בכו"פ באו"א - דאין החילוק בין בלוע בקדרה לבלוע במאכל, אלא החילוק הוא אם הוא רק בליעת בשר או בשר עצמו, דבבלוע אמרי' שלא נ"נ דמאי חזית דמתחבר עם איסור הנבלע דלמא מתחבר עם החלב שבקדרה ולא נ"נ כי יש ששים, אך אם החלב נבלע בבשר עצמו (ולא בדבר הנבלע מבשר) אזי אמרי' שבוודאי יתחבר עם בשר גופו, עי"ש.

וילהע"ע שהכו"פ עצמו בסי' צב סק"ב כתב לחלק בענין זה עצמו, בין בלוע בכלי לבלוע במאכל, דכזית בשר שנפל לתוך יורה של חלב, דהחלב הנבלע בתוכה נ"נ ואוסר כל החלב משום שנבלע

באוכל ולכן אינו מקושר עם רוטב שבקדרה, אבל בלוע בכלי וודאי דאין נדבק בכלי והוא עדיין מחובר עם האוכל סביב לו, הרי שכתב בזה בתרוה"ד הנ"ל דבשנבלע בכלי לא נתאחד עם סוף הכלי (כי כן הוא תכונת הכלי), ועדיין מקושר הוא עם מה שבקדירה, משא"כ כשנבלע במאכל דאינו מקושר ונ"נ, ואין החילוק בין בשר הבלוע (טעם בשר) לבשר עצמו - כמש"כ בסי' צד שם, וצ"ב.



חסידות

נתינת כסף גזול לצדקה

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

בתניא פל"ז מבאר אדה"ז איך ע"י עשיית המצוות "ממשיכים גילוי אור א"ס ב"ה מלמעלה למטה להתלבש בגשמיות עוה"ז בדבר שהי' תחלה תחת ממשלת קליפת נוגה ומקבל חיותה ממנה, שהם כל דברים הטהורים ומותרים שנעשה בהם המצוה מעשית, כגון קלף התפלין ומזוזה וס"ת, וכמרז"ל לא הוכשר למלאכת שמים אלא טהורים ומותרים בפ"ך, וכן אתרוג שאינו ערלה ומעות צדקה שאינן גזל וכיו"ב כו".

והיינו דמבואר, דאם נתן צדקה מכסף גזול - אין החיות שבמעות עולה לקדושה; ולכאורה גם לא קיים המצוה דנתינת צדקה - ע"ד ב' הדוגמאות שמביא אדה"ז: א) ד"לא הותר למלאכת שמים אלא טהורים בפ"ך", ואם כתב ס"ת וכיו"ב על קלף דבהמה טמאה - אין זה ס"ת. ב) וכן עד"ז אם לקח אתרוג של ערלה - לא קיים מצות נטילת ד' מינים.

ולכאורה צ"ב איך זה מתאים עם הא דפסק הרמב"ם (שקלים ג, י): "וכן הגזול או הגונב חצי שקל ושקלו - יצא".

והנה בשו"ת 'עונג יו"ט' (ס"ל מב, א) הקשה על הרמב"ם הנ"ל - למה לא חשיב "מצוה הבאה בעבירה". ומבאר עפ"י המבואר ברע"א, ד"מצוה הבאה בעבירה" הוא דוקא במצוה כזה דלא מינכר דעשה מצוה, ואם לא קיים המצוה אפשר לומר עליו דכמאן דלא עביד דמי, כגון נטילת לולב ואכילת מצה וכיו"ב; אבל המל בשבת למשל, הנה אף דעבר עבירה, מ"מ, כיון דהתינוק מהול - א"א לומר ע"ז הגדר ד"מצוה הבאה בעבירה".

ועד"ז ביאר בהא דנתן מחצית השקל מכסף גזול, דכיון דהחיוב לתת מחצה"ש הוא כמו חוב (שממשכנין ע"ז), א"כ, כיון דסו"ס שילם חובו להקדש ע"י נתינתו, דהא ההקדש קונה המעות בשינוי רשות, שוב א"א לומר ע"ז החסרון ד"מצוה הבאה בעבירה".

ועפ"ז יש מקום לומר, דבנוגע למחצה"ש דוקא, כיון דהוי חוב עליו, משו"ה יוצא אף בגזל; אבל בצדקה סתם, דאינו חוב עליו, שפיר אמרינן עלה דהוי "מצוה הבאה בעבירה".

[ולכאורה אין נפ"מ להלכה בהא דמעות הצדקה הוא דוקא "שאינן גזל", דהא פשוט הוא דלכתחילה אסור לתת הגזל לצדקה, ואעפ"כ בדיעבד כשכבר נתן הרי הוי ברשות הצדקה, ומהו הנפ"מ לפועל אם קיים מצות צדקה. ואולי י"ל, דאם חייב עצמו בנדר לתת צדקה - יש נפק"מ באם יוצא ידי נדרו בנתינת צדקה מגזל. אלא שעפ"ז לכאורה נסתר תי' הנ"ל מיוסד על ה'עונג יו"ט'. (ואולי י"ל דסו"ס לא קיים נדרו - ואפילו לפי ה'עונג יו"ט': שהרי הנדר ה' שיתן "צדקה", והרי לא נתן "צדקה" - כיון דהוי "מצוה הבאה בעבירה" - אף שנתן מעות להעני. וצ"ע)].

אבל עדיין צ"ע, דהנה מפשטות הלי' בתניא משמע דמעות גזל הוא חפצא דקליפה מצד גוף המעות עצמן, ע"ד אתרוג של ערלה, ולא משום "מצוה הבאה בעבירה", שהרי אינו מזכיר שם הענין ד"מצוה הבאה בעבירה"; ורק בהג"ה, בהמשך ל"אתרוג שאינו ערלה" מבאר - "שהערלה היא משלש קליפות הטמאות לגמרי שאין להם עלי' לעולם כמ"ש בע"ח וכן כל מצוה הבאה בעבירה", אבל אינו מבאר דהא דמעות הצדקה הוא דוקא כשאינן גזל - הוא מטעם "מצוה הבאה בעבירה".

בקיצור: כיון דמעות גזל הוי משלש הקליפות - איך שייך לצאת בו מחצה"ש, היינו דכסף נעשה כסף של הקדש ועי"ז קונים קרבנות וכו'.



שיעור קוטר השמש - מבחי' ממלא או מבחי' טובב?

הרב נחום וילהלם
ירושלים עיה"ק ת"ו

לכאורה ישנה סתירה בענין שיעור קוטר השמש, דהנה בשער היחוד והאמונה פ"ז כתב שזהו מבחי' ממכ"ע; ובאוה"ת בראשית עמ' 1888 נאמר שזהו מבחי' אור טובב.

וכן בענין שיעור המרחק בין הארץ לרקיע שהוא מהלך ת"ק שנה, הנה בתניא (שם) כתב שזהו מבחי' ממלא, אמנם בסה"מ תרס"ג עמ' קטו כתב שזהו מבחי' טובב.

וצ"ל שבתניא מבאר רק איך שמבחי' ממלא מתהווה ענין הגבול עצמו, וכהל' שם: "כגון השמש שגופו יש לו גבול ותכלית ... וכן כל הנבראים הם בעלי גבול ותכלית", ומ"ש משיעור גודל השמש ורוחק שמהארץ לרקיע היא רק לדוגמא שהם בעלי גבול ותכלית.

אבל באוה"ת ובתרס"ג אין מדבר שם על ענין "גבול ותכלית" דהנה באוה"ת כתב וז"ל: "שיהיה גודלו כך וכך כמו שהשמש עד"מ", ובתרס"ג כתב: "שיהיה אופן תמונת השמים מרחקו מן הארץ ת"ק שנה".

- היינו ששם מבאר שיעור הגבול שהיה יכול להיות פחות או יותר וכל פרטי הגבול באיזה אופן שיהיה כך וכך זהו מבחי' טובב. כלומר, הא דיש בהנבראים בכלל ענין הגבול, הוא מצד בחי' הממכ"ע, אבל כמה יהיה שיעור הגבול - זהו מאור הסוכ"ע.

אלא שבזה גופא יש שני ביאורים, כי הנה באוה"ת שם ובתרס"ג שם ובסה"מ תש"ח עמ' 75 נת' מארז"ל שהיה העולם מתרחב והולך כו' עד שאמר לעולמו די, שזהו היה התפשטות הגשמיות עד שנעצר

ע"י בחי' הסובב, כגון השמש שהתפשט עד שקוטרו הגיע לקס"ז פעמים מקוטר כדור הארץ ואז 'נעצר' כבי' ע"י הסובב.

אבל בסה"מ תער"ב עמ' רנא ובסה"מ תש"ג ד"ה 'מי העיר' נת' שהיה התפשטות הרוחניות, ושיעור הגבול בא לפועל עם התהוות הגשמיות.

ואולי י"ל שזהו ע"ד שני השיטות בספירות, כי לשיטת הפרד"ס עצם החכמה הוא האור, והכלי הוא רק הגבלת החכמה, וכמבואר בשער הפורים לאדה"א (שערי אורה ד"ה יביאו לבוש מלכות). ועפ"ז לכאורה, שעצם החכמה היא מבחי' ממלא, והיה מרחיב והולך - והגבלתו זהו מבחי' הסובב, וזהו מה שגער הקב"ה. ולשיטת הריקנטי דעצם החכמה היא הכלי והוא בבחי' גבול, ועפ"ז לכאורה, עצם החכמה הוא מבחי' סובב והוא בריאה שבאצילות.



ההמשכה שע"י חסד וההמשכה שע"י תורה

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס סיטי

בד"ה כי תשא, תשל"א (סה"מ מלוקט ח"ה ע' קעט ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר בס"ה (ע' קפב) בענין "חסד חפצתי ולא זבח", אשר "...ויתירה מזה, שגם ההמשכה דתורה, שנקראת תורת חסד לפי שענינה הוא המשכה למטה, אינה כההמשכה שע"י חסד. וכסיום מארז"ל הנ"ל 'רבה דעסיק בתורה חי מ' שנין אביי דעסיק בתורה ובגמילות חסדים חי ס' שנין'".

ויש לשאול בזה שאלת תם: באם "שגם ההמשכה דתורה, שנקראת תורת חסד לפי שענינה הוא המשכה למטה, אינה כההמשכה שע"י חסד", - הרי לכאורה באם "רבה דעסיק (רק) בתורה חי מ' שנין" הרי לפי"ז "אביי דעסיק בתורה ובגמילות חסדים" הי' צריך לחיות לכה"פ פ' שנין?

ומזה שגמ"ח הוסיף רק כ' שנין על המ' שנין דתורה, הרי"ז לכאורה מוכיח להיפוך, שהוספת הגמ"ח הוא רק כמו "חציי" דתורה,

ולא ש"ההמשכה דתורה, שנקראת תורת חסד לפי שענינה הוא המשכה למטה, אינה כההמשכה שע"י חסד".
ואבקש מקוראי הגליון להבהיר את הענין.



הלכה ומנהג

זמן סעודת פורים שחל בע"ש

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת "מנחם מענדל - ליובאוויטש", דעטראיט

כיון ששמעתי מבוכה בנוגע זמן הראוי לעשות סעודת פורים בקביעות שנה זו, אמרתי לברר קצת לפענ"ד¹:

הנה בב"י סי' תרצה מביא בשם אורחות חיים "פורים שחל להיות בע"ש עבדינן סעודת פורים מבע"י ובלילה צריכים לקדושי וצריכי נמי למיטעם מידי בתר קידושא² ויש שעושים סעודתם בבוקר והכל לפי המנהג". וכתב ע"ז בדרכי משה "ובמנהגים שלנו כתב דיש לעשותה בבוקר כשחל פורים ביום ו' כו", ע"ש.

[וכונת הרמ"א לספר המנהגים של ר' אייזיק טירנא³ "ואם חל פורים ביום ששי אוכלין סעודת פורים שחרית, ולא בערב אחר מנחה, כי אין להפסיק בע"ש בין מנחה לערבית מפני כבוד שבת⁴, וגם שלא לקלקל סעודת [ליל] שבת"].

(1) לפלפולא ולא למעשה. להלכה למעשה יש לשאול (בפעם הבא) אצל מורה הוראה כמובן.

(2) לכאו' היינו פורס מפה ומקדש?

(3) ע' קס (בהוצאת מ"י).

(4) לכאו' צ"ב הסברא והמקור לזה.

וברמ"א ס"ב: "וכשחל פורים ביום ששי יעשו הסעודה בשחרית [מ"ב ס"ק י: היינו קודם חצות היום לכתחלה] משום כבוד שבת".

וביד אפרים מביא מתשובת מהרי"ל, שכתב שם בסי' נו אות ח (אחר שהביא משאלת השואל כמה אפשריות בזה) "סעודת פורים ביום ו מתחילין בהיתר קודם סמוך למנחה" ע"ש באורך (והכונה לקודם ט' שעות ע"ש בהתשובה).

ובלבוש ס"ג "פורים שחל להיות בע"ש עושין סעודת פורים מבע"י ובלילה צריכים לקדושי וצריכים נמי למטעם מיד בתר קידושא משום סעודת שבת ויש שעושין סעודת [פורים?] בבוקר יום ששי כשחל פורים בע"ש כדי שלא לקלקל סעודת שבת". היינו שמביא המנהג לאכול הסעודה בבוקר בתור מנהג בעלמא ("יש שעושין"), אבל לא בסגנון שכן ראוי לעשות לכתחלה.

- ולהעיר מהשינוי בין לשון הלבוש ללשון הרמ"א, שברמ"א הלשון "משום כבוד שבת" ובלבוש "שלא לקלקל סעודת שבת" - ע"ד לשון ספר המנהגים הנ"ל.

נמצא שיש בזה ג' אופנים, דמב"י (ולבוש) משמע שיש שעושים מבע"י (בלי הגבלה באיזה זמן), ויש אומרים להתחיל קודם שעה עשירית כמ"ש במהרי"ל, ויש אומרים שעושים דוקא בבוקר, כמ"ש הרמ"א.

והנה בכלל בנוגע סעודת מצוה שזמנו קבוע בער"ש יש מחלוקת רמ"א וב"ח, שהרמ"א כתב בסי' רמט ס"ב "וסעודה שזמנה בע"ש כגון ברית מילה או פדה"ב מותר כנ"ל וכן המנהג פשוט". הרי שדעת הרמ"א שיכול לקבוע סעודת מצוה בע"ש, ולא כתב הגבלה מתי לקבוע⁵.

ובמג"א ס"ק ו "וב"ח כתב דמצוה להתחיל קודם שעה עשירית". היינו שחולק על הרמ"א הנ"ל. וז"ל הב"ח "והרב בהגהת שו"ע כתב

(5) וראה שלחן הטהור (קאמארא) סי' רמט ס"ח "וסעודת פורים ושושן פורים יכול לקבוע סעודתו אפילו אחר חצות ואין צריכין להפסיק כלל כל היום עד הלילה כי העוסק במצוה פטור מן המצוה" וע"ש שאחר חצות לא יזמין כ"כ.

בסתם ברית מילה ופדה"ב מותר ולפעד"נ דלכתחלה יש ליזהר שלא יתחיל לסעוד בה אלא קודם ט' שעות".

וכן פסק אדה"ז שם, שכתב בס"ו שבסעודת מצוה שזמנה בער"ש "מותר לעשות הסעודה ג"כ בו ביום ואם אח"כ לא יוכל לקיים סעודת שבת שבליילה אין בכך כלום כיון שזהו ג"כ סעודת מצוה", ואח"כ כתב בס"ז "ומ"מ מצוה להתחיל הסעודה לכתחלה קודם שעה עשירית .. כיון שאפשר להקדימה קודם שעה עשירית יש לו להקדימה לכתחלה". והיינו כדעת הב"ח (כמצויין שם עה"ג)⁶.

והנה מזה שלגבי סתם סעודת מצוה פוסק אדה"ז כהב"ח שיכולים להתחיל הסעודה לכתחלה עד שעה עשירית וא"צ להתחיל בבוקר דוקא, ה"י אפ"ל (כמו ששמעתי אומרים) שעד"ז הוא בנוגע סעודת פורים. והיינו שמזה שרואים שהגם סתם סעודה גדולה של משתה שאינו רגיל בו בחול או אפי' סעודת מצוה שאינו זמנו קבוע בע"ש אסור לקבוע אפי' בבוקר "משום כבוד שבת שע"י שמרבה באכילה ושתיה בע"ש אפי' בבוקר .. לא יוכל לקיים סעודת שבת בלילה כראוי" (לשון אדה"ז ס"ה), ומ"מ סעודה שזמנה היום מותר לעשותו בע"ש, וגם לדעת הב"ח ואדה"ז רק לכתחלה צריכים לעשותו קודם שעה עשירית, ולא נזכר הקפדה בדברי הב"ח ואדה"ז לעשותו בבוקר דוקא. וא"כ לכאו' עד"ז ה"י אפ"ל גם לגבי סעודת פורים, שהגם שיש הקפדה לעשותו לכתחלה קודם שעה עשירית, אבל כל שהוא קודם שעה עשירית אין קפידא לעשותו בבוקר דוקא. וממילא הוא דלא כדעת הרמ"א בסי' תרצה הנ"ל.

אבל כד דייקת א"א לומר כן, שהרי הרמ"א עצמו ס"ל בסי' תרצה שצריך לאכול הסעודה בשחרית, ומ"מ כאן בהל' שבת לא כתב כלום מזה, וע"כ שס"ל לחלק בין פורים לשאר סעודה שזמנה קבוע, וא"כ הרי גם בדעת אדה"ז י"ל כן (והרי כאן לא הזכיר מפורים כלל). ואדרבא, הרי הרמ"א בסי' רמט הוא המקיל לגבי דעת הב"ח ואדה"ז

6) ובחיי אדם הל' שבת כלל א ס"ח שנכון להקדים בבוקר כדי שיוכל לאכול סעודת שבת לתאבון, ולכאו' הוא דלא כמאן, דלרמ"א כאן לא כתב שום הגבלה בזה, והב"ח אומר רק להקדימו לפני שעה עשירית. וראה לקמן מהמשנה ברורה. ושור"ר שכ"כ בקיצור שו"ע.

(שלא כתב שום הגבלה מתי לקבוע הסעודה, ומ"מ ס"ל להחמיר לענין פורים שצ"ל בבוקר דוקא, וא"כ עד"ז י"ל בדעת הב"ח ואדה"ז שכתבו להתחיל לכתחלה לפני שעה עשירית, שבנוגע פורים ס"ל שיש להתחיל לכתחלה בבוקר.

וראה בביאור הגר"א סי' תרצה שכ' עמ"ש הרמ"א שיעשו הסעודה בשחרית "ע' סי' רמ"ט ס"ב מצוה להמנע כו' וכ"ש בכה"ג.

והיינו שבסי' רמט כתב המחבר "אבל מצוה להמנע מלקבוע סעודה שנהוג בה בחול מט' שעות ולמעלה", וא"כ כ"ש כאן בסעודת פורים.

וצע"ק בכונתו, האם ס"ל שפי' מש"כ הרמ"א "שחרית" היינו קודם שעה עשירית - שלכאור' הוא דוחק גדול בפ' תיבת "שחרית" [ומה שהביא היד אפרים הנ"ל משו"ת מהרי"ל צ"ל לכאור' שלא בא לפרש תיבת "שחרית" בהרמ"א, רק כונתו להביא דיעה מפורשת שמספיק להקדים קודם שעה עשירית ולא צריך דוקא שחרית⁷, שהרי המהרי"ל לא קאי על דברי הרמ"א כמובן, ובמקור דברי הרמ"א מפורש "שחרית" כנ"ל, ובדרכי משה העתיק "בוקר" כנ"ל]

- וממילא כאן בסעודת פורים "כ"ש" שצריך להתחיל לפני שעה עשירית, שמקלקל סעודת שבת יותר משאר סעודות.

או אולי כונתו שכיון ששאר סעודות צריך להמנע משעה עשירית, א"כ כ"ש שצריך להתחיל סעודת פורים מלפני זה - בשחרית כמ"ש הרמ"א. אבל לכאור' איך הוה "כ"ש"⁸.

ובכל אופן צ"ע, שהרי מש"כ בסי' רמט מצוה להמנע כו' קאי על סעודה שרגיל בה בחול, שמצוה להמנע ממנו מט' שעות ולמעלה, ומה זה שייך לסעודת פורים שהוא סעודת מצוה (שזמנה קבוע), שלדעת הרמ"א לעיל אין הגבלה בזה.

(7) ולפ"ז לשון היד אפרים צע"ק ע"ש.

(8) וראה לקמן מהביאור הלכה.

ואולי ס"ל להגר"א בפ"י דברי הרמ"א סי' רמט ע"ד מש"כ במנורה הטהורה (בק"מ אות ו) "ול"נ מדזקני רמ"א לא כ' דין זה בסוף דברי המחבר דאיירי בטר ט' שעות משמע דגם הוא אינו מתיר אלא קודם ט'", והיינו שהעמיד הרמ"א דבריו בתוך (ובאמצע) דברי המחבר, כדי שדברי המחבר שכתב להתחיל סעודה שרגיל בה לפני שעה ט' יתפרש גם על מש"כ הרמ"א מסעודת מצוה. וא"כ גם דעת הרמ"א להתחיל סעודת מצוה לפני שעה עשירית דוקא⁹.

אבל גם לפ"ז שדעת הרמ"א ג"כ הוא להתחיל קודם שעה עשירית (כדעת הב"ח), מ"מ הרי לגבי פורים ס"ל להתחיל בבוקר כמפורש בדבריו בסי' תרצ"ה, וא"כ ע"כ ששאני פורים משאר סעודת מצוה, וא"כ עד"ז י"ל בדעת הב"ח ואדה"ז וכו"ל.

[ובתורת חיים (סופר) סי' רמט אות י הקשה להיפך, שכיון שהרמ"א כתב בסי' תרצה שצריך להתחיל סעודת פורים בשחרית, א"כ כ"ש סעודת פדה"ב ומילה, ולמה כתב הב"ח להתחיל סעודת אלו רק לפני שעה עשירית, הלא צריכין ליהזר לעשותן בשחרית כמו סעודת פורים ע"ש. וצ"ב בדבריו מהו הכ"ש, הלא לכא' הסברא להיפך או עכ"פ מסברא שיהי' שוין. ואולי כונתו שסעודת פורים הוא חיוב גמור יותר מסעודת פדה"ב וברית, וממילא הוה כ"ש מחיוב גמור שצ"ל בשחרית דוקא. ועיין בדבריו אות יא שפלפל בנוגע אם סעודת ברית ופדה"ב הוא חיוב או לא].

וראה משנה ברורה סי' רמט ס"ב, שכתב בס"ק יג על דברי רמ"א שמותר לעשות סעודה שזמנה בחול "ומ"מ לכתחלה מצוה להקדימה בשחרית משום כבוד שבת וכמו שמבואר בסי' תרצב לענין סעודת פורים ע"ש ובדיעבד יכול לעשותה אפילו ממנחה ולמעלה". ובשער הציון אות יז "אף דבב"ח שהובא במ"א נזכר דמצוה להתחילה קודם שעה עשירית לאו דוקא הוא דלא עדיפא סעודה זו מסעודת פורים וכמ"ש וכ"כ בח"א".

ובביאור הלכה (ד"ה מותר) "ודע דמה שהביא המ"א בשם הב"ח דמצוה להתחיל קודם ט' שעות הוא מפורש לקמן בסימן תרצה

(9) וזהו כונת הביאור הלכה (דלקמן בפנים) שגם הגר"א פשיטא ליה דבר זה

בהג"ה לענין סעודת פורים וביותר מזה ע"ש [ולפלא שהביא זה מהב"ח] וכן מוכח שם בהגר"א דפשיטא ליה דבר זה ע"ש ונוכל ללמוד מענינו לשם דביעבד יוכל לעשות סעודת פורים אפילו ממנחה ולמעלה".

והיינו שס"ל שגם בכל ער"ש צריך להתחילה סעודת מצוה בבוקר דוקא, וט' שעות לאו דוקא, וכמ"ש הרמ"א לענין פורים, ולכן הקשה על המ"א שהביא זה מהב"ח, שהו"ל להביא זה מהרמ"א עצמו בהל' פורים.

ולכאור' ע"פ הנ"ל אין פלא כלל, שהרי ודאי מש"כ הב"ח ומ"א משעה עשירית הוא בדוקא, וכדמוכח ג"כ מדברי אדה"ז, שמבאר הטעם למה צריך להתחיל לכתחלה קודם י' שעות, שהוא "שהרי משעה עשירית ואילך מצוה להמנע מלקבוע אפי' סעודה קטנה שרגיל בה בחול אם היא סעודת הרשות כמו שית' א"כ גם סעודת מצוה כיון שאפשר להקדימה קודם שעה עשירית יש לו להקדימה לכתחלה", וא"כ הרי המצוה להקדים סעודת מצוה קודם שעה עשירית הוא בדוקא, וע"כ צ"ל שפורים שאני, וכמ"ש בבדי השלחן סי' סט אות ח שפורים שאני ששכיח שכרות ואינו דומה לשאר סעודת מצוה ע"ש, ומהכ"ת לדון לזה לכל סעודת מצוה ולומר שמש"כ הפוסקים שעה עשירית הוא לאו דוקא ושהוא מצוה להתחיל קודם לזה¹⁰.

העולה מכהנ"ל, שהגם שאדה"ז פוסק בכל סעודת מצוה בער"ש שיש מצוה לכתחלה להתחילו קודם שעה עשירית, מ"מ בפורים לכאור' יש לפסוק כפשטות דברי הרמ"א בהל' פורים להתחיל הסעודה בבוקר לכתחלה, ואין ב' הדברים תלויים זב"ז¹¹.

שוב מצאתי בשיחת ש"פ תצוה, שושן פורים תשל"ז (בלתי מוגה) אות ב': "ובפרט בקביעות ש.ז. וואס פורים איז חל בערב שבת, וואס דערפאר איז מען מקדים אז סעודת פורים זאל זיין אינדערפרי, מפני כבוד שבת". והיינו כנ"ל.

10) ומה שהביא מהח"א, הרי זה גופא צ"ע מקורו כנ"ל.

11) וראה בפסקי תשובות מה שהביא איזה מנהגים בזה.

[וראה להלן אות יד: "האט ער מיר געזאגט אז אזוי ווי פורים איז דאך בערב שבת, און מ'מאכט די סעודת פורים בבוקר כדי ס'זאל ניט שטערן צו די הכנות אויף שבת ... [וואס מ'דארף טאקע מאכן די סעודה בבוקר, ווארום אזוי שטייט אין שו"ע, מ'דארף אבער ניט מדייק זיין און קוקן אויפן זייגר צי ס'איז קודם חצות אדער לאחר חצות]". ע"ש.

ומשמעות הדברים הוא כנ"ל, שעכ"פ התחלת הסעודה צ"ל לכתחלה בבוקר, כפשטות דברי הרמ"א.



טעם האיסור בבשר שנתבשל בחלב שחוטה

הרב דב טברדוביץ

ראש מכון לסמיכה - כפר חב"ד, אה"ק

בשו"ע יורה דעה סי' צ ס"א כתב המחבר "הכחל אסור מדברי סופרים שאין בשר שנתבשל בחלב שחוטה אסור מן התורה" ובט"ז שם ס"ק א מביא שבגמרא מפרש הטעם לפי שאין החלב כנוס במעיו, ופירש רש"י שם ד"ה זה כנוס "שלא יצא מדדי הבהמה בחייה, ולא נאסף אלא מובלע בבשר הוא ולא בא לכלל חלב, ומיהו לכתחילה בעי קריעה מדרבנן". עכ"ל.

והנה בגמרא דף קיג, ב דרש שמואל מהפסוק "בחלב אימו" - ולא בחלב שחוטה, וברש"י שם ד"ה ולא בחלב שחוטה דאמו משמע הראויה להיות אם ולא משנשחטה.

נמצא שבאמת יש דיוק מהפסוק על חלב שחוטה שאינו מן התורה, ויש להבין מדוע אין הט"ז מביאו כאן.

גם יש לדייק דרש"י בדף קט, ב על דברי רב דאמר "לא קרעו אינו עובר עליו ומותר" מבאר רש"י שהרי אפילו שנשחט הרי חלב שחוטה דרבנן, כדאמרינן לקמן דף קיא, א - דחלב שחוטה מדרבנן הוא, והאי כיון דמובלע ולא פירש אפילו איסור דרבנן ליכא.

ויש להבין מדוע ברש"י אינו מביא את הג' בדף קי"ג הנ"ל דדריש מפסוק שחלב שחוטה דרבנן, וכן יש לדייק על הט"ז הנ"ל

שהרי רש"י מבאר בתחילת הסוגיא שחלב שחוטא דרבנן "כדאמרינן לקמן", ואינו מסביר טעם הדבר, ורק בהמשך הסוגיא שמחלקים בין חלב כחל לחלב שבקיבה מבאר רש"י שחלב כחל לא פירש ואינו חלב, ואילו חלב שבקיבה הוא כנוס וכבר בא לכלל חלב. - ואילו הט"ז מביא בתחילת הסוגיא את דברי רש"י שכתב לחלק בין חלב כחל לחלב שבקיבה.

ובכלל יש להבין מדוע מבאר כאן הט"ז טעם הקולא בחלב כחל, והרי הט"ז הוא פוסק ואין ענינו לכאורה לפרש.

והנראה בזה דהנה רש"י בתחילת הסוגיא מביא את הגי' שמביאה בפשטות שחלב שחוטא דרבנן, ואינו מביא את דברי שמואל בד' קיג, כי שם הוא דעה של יחיד וגם יש שם דיון על חלק מהדרשות, ולכן מביא מש"כ בדף קיא שהוא דרבנן בפשטות.

והט"ז אינו מביא את דברי רש"י בתחילת הסוגיא או את דרשת שמואל בד' קיג הנ"ל, כי הט"ז הוא ספר הלכה, וכותב רק את היוצא להלכה - שהטעם שכותב רש"י בהמשך הסוגיא הוא ההסבר ההלכתי לדין כחל, כי הגדרת חלב כחל דרבנן היא כיון שלא יצא ולא נאסף, אבל חלב הנמצא בקיבה שכן יצא ונאסף ה"ז אסור מן התורה - להדיעה שחלב הנמצא בקיבה אינו פרש, כמובא בסימן פז ס"י.

דהנה יש דעה בפוסקים (וכן מביא בערוך השולחן) שחלב הנמצא בקיבה הוא בכלל חלק שחוטא שאיסורו רק מדרבנן, וכנראה למד שהא דהגמרא בד' קט, ב מחלקת בין חלב שבקיבה לחלב שחוטא שזה כנוס במילא, הכוונה היא רק לאסור מדרבנן כיון דכנוס, אבל מדאורייתא אינו חלב גמור כיון שלא היה במציאות ניכרת בפני עצמו כיון שהיה בפי הבהמה או במעיה ולא היה בפני עצמו, ולכך הביא כאן הט"ז שפירוש רש"י לחלק בין חלב שבקיבה לחלב כחל הוא סברא כדאורייתא, ולכן חלב שבקיבה הוא דאורייתא, ורק חלב שלא פירש בחיי הבהמה הוא דרבנן.

ובאמת יש כעין הלכה זו גבי דם שקיי"ל שדם האיברים שלא פירש מותר, כי נחשב חלק מהבשר ורק כשפירש נאסר וכמו הנ"ל שחלב שבלוע בכחל אינו חלב כלל עדיין כנ"ל.



אם לבישתו היינו הנחתו

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

יש לעיין בדין אם א' יוצא בשבת והוציא בשוגג מטפחת ונזכר, אם מותר להלבישה ולעשות הנחה בהיתר, או נאמר דביטולו לגופו (שלכן מותר להוציא מלבושיו הלבושים עליו) הוי הנחה, כדאמרינן (שבת קב) אם היתה שבת והוציאה בפיו חייב ופי' תוס' דבליעתו היינו הנחתו, וא"כ אסור להלבישה.

והנה התוס' בעירובין (כ' ע"א ד"ה לא) אומר הטעם משום דמבטלי אגב גופו, וא"כ ה"ה גבי מלבוש דמבטלי אגב גופו, או אולי היינו דווקא גבי מאכל שישארו שם לעולם (כמ"ש תוד"ה אגוז שבת ה' ע"ב, גבי כתיבתה היינו הנחתה, כיון שהניחם במקום שישארו שם לעולם) משא"כ מלבושים.



מנהגים חדשים המתחזים לישנים

הרב אהרן ברקוביץ

ירושלים עיה"ק ת"ו

לאחרונה נתפרסמו בכמה קובצים דיונים בענייני מנהגי אנ"ש, וראיתי בונים וסותרים ומתווכחים במנהגים שאין להם לא שורש ולא ענף במנהגי אנ"ש. להלן שתי דוגמאות.

[א]

מנהג בחורים רבים מזה כו"כ שנים, שבשעת נפילת-אפיים אוחזים בידם הימנית את רצועת התפילין של ראש, ועליה יניח צדיק ראשו.

בזמן האחרון נתעוררו להעיר מהאמור בשו"ע אדמו"ר (סי' קלא ס"א), שנוהגים להטות בשחרית על ימינו ולא על שמאלו, משום

כבוד התפילין שבשמאלו. ועל-פי זה הקשו על המנהג הנ"ל להטות על רצועת התפילין הנאחזת ביד ימין.

ורבו המתרצים שהתאמצו לחלק בין רצועה של יד לרצועה של ראש (להחמיר בשל יד ולהקל בשל ראש!), והכל כדי להוכיח שאין די בקושיה זו כדי לערער את "המנהג".

אשר על-כן כדאי לדעת שמנהג זה אינו מנהג חב"ד (וגם לא מנהג קהילות אחרות), אלא חדשים מקרוב באו והנהיגוהו - אולי בגלל שראו שהרבי היה מחזיק בידו הימנית את הטלית בשעת נפילת-אפיים, והסיקו מכך שיש להחזיק ביד חפצא כלשהו של קדושה.

וכבר בשנת תשכ"ה בערך חקר הרה"ח ר' אליהו לנדא שליט"א ודרש - להבדיל בין החיים וכו' - אצל אביו הרה"ג ר' יעקב לנדא ע"ה ואצל הרה"ח ר' שלמה חיים קסלמן ע"ה, ושניהם אמרו בבירור שלא נהגו כן בליובאוויטש.

[ב]

באחד הקובצים כתב א' מאנ"ש שי' בזה"ל: "בתקופה האחרונה נתפשט המנהג שאין עושים קידוש בשעה זו [השביעית] לא על יין אדום ולא על יין לבן, על סמך דברי אדמוה"ז [בסי' רעא ס"ג] 'שלא לקדש', ומשם למדו שאין לקדש בכלל, ולא משנה על מה מקדשים". עכ"ל. והאריך בסתירת ההוכחה משו"ע אדמו"ר, בדברים שאין בהם ממש.

משמע מדבריו, כאילו המנהג הישן הוא שאין מקדשין דוקא על יין אדום, ורק חדשים מקרוב באו שאין מקדשים גם על יין לבן.

ואלו דברים שאין להם שחר, ואפילו אני הצעיר יכולני להעיד על ארבעים שנה שלא ידעו מהחילוק שבין יין לבן לאדום, ורק לפני כמה שנים רצה א' מאנ"ש לחדש את החילוק הנ"ל וכתב על כך באחד מקובצי ההערות. וגם אז נדחו דבריו מכל עבר.

ויעויין בס' מגיני אברהם להרה"ח רא"צ ברודנא (שהיה עוד אצל אדמו"ר הצ"צ, ונדפס ממנו בהוספות לשו"ע אדמו"ר ה' שבת),

בחידושים למס' שבת דף קכט ע"ב, שרצה לחדש שכל החשש הוא ביין דוקא, אבל בקידוש על הפת לא חיישינן.

הרי שגם הוא לא ידע מהחילוק שבין יין אדום ללבן, שהרי אם כל החשש היה בגלל צבע היין והיו נוהגים להקל ביין לבן, פשיטא שלא היו נוהגים להחמיר בפת, ולא היה צריך להמציא דבר חדש. ולדבריו, כל החשש נובע מהסכנה הכרוכה בשתיית יין (יעו"ש), וכמובן שאין בזה חילוק בין יין אדום ללבן.

ומכיון שלא מצינו חילוק בין יין לבן ליין אדום, לא בדברי אדמו"ר הזקן ולא בדברי מישהו אחר מן הפוסקים, הרי שהרוצה לחדש שהדבר תלוי בצבע היין - עליו הראיה!

ועוד יקשה על מי שתולה את החשש ביין דוקא (או ביין אדום דוקא), מדוע חיישינן רק בליל ש"ק ולא בשאר הימים והשעות שמזל מאדים משמש בהם (ראה בגמ' שבת שם ובפירש"י ובמחציה"ש ר"ס רעא). משא"כ אם הדבר תלוי בקידוש דוקא (על כל יין וגם על פת), לא קשיא מידי, כי נזהרין מן הקידוש בשעה לא מוצלחת זו ולפיכך אין חילוק על מה מקדשים.

והנה במג"א סי' רעא ס"ק א מציין לענין זה לשו"ת מהרי"ל סי' קסג, ושם מקשר את ענין שני המלאכים המלווין לאדם בליל שבת אחד טוב ואחד רע (גמ' שבת קיט, ב), להא דמזל צדק יוצא ומזל מאדים נכנס (המלאך הרע הוא כנגד מאדים. ואולי זהו"ע ה'ס"מ' שבשו"ע אדמו"ר שם). ואפשר שמפני זה נזהרין מלעשות הקידוש בשעה זו, כשהמלאך הרע נמצא כאן וזו היא השעה שבה הוא שולט ויש לו תוקף.

משא"כ בשעה אחרת, שאף שגם אז נמצא המלאך הרע עם המלאך הטוב, אבל באותה שעה אין לו כח וממשלה ואין חוששים מפניו.

זה הנראה לענ"ד בביאור טעם הזהירות מלקדש בשעה השביעית, ואם טעיתי - ה' הטוב יכפר.



הוספה על מספר העליות לתורה

הת' שניאור זלמן וילהלם

תות"ל - 770

בשו"ע אדה"ז סימן רפב סעי' ג "יש מי שאומר שלא התירו להוסיף על מניין הקרואים אפי' בשבת, אלא בזמן חכמי המשנה שלא היו כל העולים לתורה מברכים, אלא ראשון היה מברך ברכה ראשונה והאחרון היה מברך ברכה אחרונה אבל עכשיו שכל אחד מברך בפ"ע אסור להוסיף כדי שלא להרבות בברכות (תשב"ץ), ואף שאין זה עיקר שאף בזמן חכמי הגמרא היו נוהגים לברך כאו"א בפ"ע, ולמה לא הזהירו זה בגמרא שנאסר להם להוסיף וכו'".

ובמ"א שם סק"א (שזהו מקור דברי רבינו כמצויין שם) מובא "ומשמע בכל הפוסקים שאפילו האידנא שכולן מברכין מותר להוסיף שהרי גם בזמן התלמוד היה כל אחד מברך, ואפ"ה כתבו כל הפוסקים שמתיר להוסיף", א"כ דייק בדבריו לשאול על דברי התשב"ץ הנ"ל, בדוקא מהפוסקים ולא מהגמ', וכמ"ש הלבושי שרד שם סק"א וכן הפמ"ג סק"א דמהתלמוד גופיה אין ראייה (כדלקמן), וא"כ צלה"ב מדוע הוסיף רבינו להקשות על דברי התשב"ץ גם מהגמ'.

ואולי י"ל דסבר רבינו שלא רק דמהגמ' אין ראייה לדברי התשב"ץ, אלא יש ראייה מהגמ' שלא כדבריו, דמש"כ הלבושי שרד שמהתלמוד אין ראייה כיון "דמה דתנינן דמוסיפין היינו קודם תקנה". - דלכאו' אין דבריו מובנים שאה"נ במשנה מובא דמוסיפין וזהו קודם תקנה, אבל בגמ' הרי הוה לאחר תקנה, וא"כ מדוע לא הזכירו בגמרא. וכן מש"כ הפמ"ג שם דמה שאמרו במגילה (כא, ב) "דציין אין פוחתין ואין מוסיפין תנא יע"ש". כנראה ר"ל ממה שציינו בגמ' "אין מוסיפין" וע"ז אמרו "תנא וכו' והאידנא דכולהו מברכי לפנייה ולאחריה". א"כ האידנא שכ"א מברך לעצמו - לכך באמת אין מוסיפין על הקרואים כדברי התשב"ץ כנ"ל, ואמנם גם לזה אין הכרח לפרש כן, אלא פירוש הגמ' בפשטות שאמרו במשנה (שם ע"א) "בשני וחמישי בשבת במנחה קורין ג' אין פוחתין מהן ואין מוסיפין עליהן ואין מפטירין בנביא הפותח והחותם בתורה מברך לפנייה ולאחריה", וע"ז אמרו בגמ' "תנא הפותח מברך לפנייה

והחותם מברך לאחריה", אמנם כ"ז בזמן המשנה "והאידינא דכולהו מברכי לפנייה ולאחריה היינו טעמא דתיקנו רבנן גזירה משום הנכנסין ומשום היוצאין" - דהגמ' כאן באה לומר "דאי לא גזירה הפותח מברך לפנייה וחותם לאחריה בלבד" (-ל' רבינו חננאל שם), משא"כ עכשיו לאחר גזירה.

ולכך כתב רבינו בשו"ע "ולמה לא הזכירו זה בגמרא" שלא רק "שכתבו כל הפוסקים שמותר להוסיף" כמ"ש המ"א, אלא גם בגמרא מוכח דלא כתשב"ץ. ונראה שרבינו הכריח שגם מהגמ' מוכח דלא כתשב"ץ כנ"ל, ומפני שכל הפוסקים כתבו כשמות, א"כ מובן שלמדו כן בגמ'.

ומצאתי בצ"צ חאו"ח סי' לה סעי' ב דכתב "ובפמ"ג שם כתב וכ"מ בגמרא (כא, ב) דציין אין פוחתין ואין מוסיפין תנא וע"ש, ור"ל דמש"ש בגמרא והאידינא דכולהו מברכין לפנייה ולאחריה קאי רק אהיכא דאין מוסיפין, ואין זה מוכרח כלל", א"כ אין ראיה כלל מדברי הגמ' לתשב"ץ. ויתירה מזו מ"זה שלא הזכירו זה בגמרא" מוכח דלא כתשב"ץ, ואולי הצ"צ נתכוין ליישב מה ששינה רבינו מלשון המ"א בקושייתו על התשב"ץ כנ"ל. ועין בצ"צ שם אות ג שמקשה על התשב"ץ אפי' מזמן המשנה.



טלטול מוקצה לחולה שאין בו סכנה [גליון]

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת תות"ל, מאריסטאון

בגליון העבר יא [תתיג] דן הרב אברהם שי' הערץ בענין טלטול מוקצה לחולה שאב"ס, והעיר דלכאו' פסק אדמה"ז בסי' שכח סכ"ב ד "שסתם צרכי קטן דינם כצרכי חשאב"ס, מותר להאכילו מוקצה אפי' בידים אם א"א בע"א" (אף דהפרמ"ג מצדד דבעי שינוי קצת, פשטות דברי אדמה"ז נראים שמתיר בלי שינוי), - סותר לפסקו בסי' שט ס"א דהא שנוטל אדם בנו ברה"י כשאבן בידו באופן שיש לבנו געגועין עליו שאם לא יטלנו יחלה, ולא גזרו על טלטול שלא בידים

ממש במקום סכנת חולי" ובס"ב כ' "ולטלטול גמור חששו וגזרו אפי' במקום סכנת חולי כיון שאין שם סכנת נפש אם לא יטלנו"¹.

ו(לאחרי שהביא דברי התהל"ד והקשה עליו) כתב שפיר לחלק: ראולי יש לחלק בדין חשאב"ס בין חולה עכשיו לבין דבר שיביא למצב של חולה (דאינו חולה עכשיו), דבחולה בהווה התירו לגמרי מוקצה, וכשאינו חולה עדיין לא התירו טלטול גמור². ודייק בלשונות רש"י ואדמה"ז, שלא כתבו "במקום לשאב"ס" אלא כתבו "במקום סכנת חולי", דעניינו כאן למי שעדיין אינו חולה (אבל יחלה אם לא יטלנו האבא). וכן דייק שבנוגע לחשיב"ס כתב אדמה"ז ל' דמשתמע שעדיין אינו מסוכן אבל "אפשר שמסתכן" נחשב כחשיב"ס משא"כ בחשאב"ס מבואר בסי במי שהוא כבר חולה.

(ועד"ז כתב מפורש ה'דברי נחמיה' סי' מ ד"ה שוב מהלכה זו באדמה"ז דאף כשאין חשש מיתה לע"ע רק שאפשר שיכביד עליו החולי ויסתכן ג"כ מחללין. וכותב שמה שהביא הב"י רי"ו דכשאין ב"ס עכשיו אף שיוכל לבא לידי סכנה אין מחללין עליו אלא ע"י שבות דרבנן ולא חלק עליו הוא תמוה ומנגד הגמ' כו'. (ומסתייע מהל' יוה"כ בסי' תריח דאומרים שם דחשש שמא יכביד עליו חליו ויסתכן נחשב למצב דספק נפשות. אבל ראה בקצה"ש סי' קלה ע' ס"ג דכ' דנראה דהמג"א חולק ע"ז וסובר דאין לחלק ביניהם. ומבאר הקצה"ש דאם המחלה אינו בהוה במצב דסכנה עדיין אלא שיתפתח בעתיד אין לחלל אלא ע"י שבות, והיינו דבזה אין מניעת החילול

(1) לכאור' היה אפשר לומר שבסי' שט אי"ז "חולי" באותו מובן שבסי' שכת, דחולי שע"י געגועין אינו אותו הענין דחולי כפשוטו (וראה סגנון תשובות הרא"ש שההיתר הוא משום "צערא דינוקא"). אבל נראה בפשטות שזה אינו כוונת רש"י ואדמה"ז, דלא מישתמיט בשום דוכתא לומר כן, ופשטות דברי רש"י ואדמה"ז הם דאם לא יקחנו יהיה הקטן "חולה" באותו מובן ד"חולה" בשאר מקומות, ולא נראה נפק"מ מהו הגורם של החולי. ובפרט שהם שוללים שזה אינו "סכנת נפש גמורה" דנראה מזה שהוא (סכנת) חולי הרגיל, אלא שאינו סכנת "נפש".

(2) כן הגדיר גם באנציקלופדיא תלמודית ערך חולה יב עמ' רעה חידוש הלכה דבסי' שט: "טלטול מוקצה ע"י ד"א שלא בידים התירו אף במקום שאינו חולה עכשיו, אלא שאם לא יעשה כן יחלה אפי' שלא בכס"נ".

גורם המחלה אלא שעדיין אינו נקרא כחולה מסוכן, אבל אם במניעת החילול שבת אפשר שתביאהו לידי סכנה מותר לח"ש למנוע סכ"נ.

- לכאורה כוונתו: לחלק בין כהשמחלה עדיין אינו מפותחת, בין העדר הטיפול מביא לסכנה.

וראה גם בשו"ת בנין ציון סי' קלו שמחלק בין דבר שהסכנה היא בפנינו ובין דבר דעדיין אין סכנה בפנינו.

וגם שיטת הגרי"ז שמחלק כע"ז לענין צורך שינוי ולענין הקל, בין מי שהוא כבר מסוכן ומי שעדיין אינו מסוכן ואם לא יעשו צרכיו יבוא לידי סכנה (לכאורה ע"ד הסבר הקצה"ש בביאור הרי"ו).

ויל"ע לפי הדב"נ ודעימיה: מה שנאמר לענין יה"כ "שמא יכבד חוליו" אפשר דלכמה עניינים עניינו גם אם אינו "חולה" עכשיו במובן שיש לו מיחושים וכיוצא, אלא יש לו סימני "המחלה" הוא בגדר פקו"נ כיון ד"יכביד חליו" כו'.

אבל דן בזה הנ"ל לאור הדין בשבות דרפואה דמהרמב"ם נראה שישנו היתר בזה כשעדיין לא חלה, ומותר ליקח רפואה "כדי שלא יחלה", אבל בשו"ע לא כתוב ל' זה ורצה לומר דיש לעיין בזה בפוסקים אם יש לחלק בזה. ע"כ.

אבל לכאן בשבות דרפואה נראה ברור מהאג"ט (והביאו ב'שמירת שבת כהלכתה' - שהביא הרב הנ"ל) שסובר בפשטות שהשבות דרפואה הוא להלכה גם כדי שלא יחלה. ומהו הסברא לחלק בדבר. ובנוסף לזה שכן נראה קצת דבשאר היתרים במוקצה הוא גם כשעדיין אין הענין בפועל עכשיו אלא שעושה כדי שיהיה הענין בעתיד. - לדוגמא: לסוברים שמותר טלטול מוקצה בשביל הפס"מ מותר גם למנוע הפסד כפשטות דמותר לטלטל מוקצה מפני הדליקה גם כשהאש אינו עדיין באותו בית אלא שהיא בבית הקרוב. אמנם אפשר לדחות ראייה זו - שמה שישנו האש בבית הקרוב נחשב כאילו כבר הדבר "דהפסד מרובה" נמצא בהוה.

וכן בהיתר אמירה לעכו"ם מבואר בסי' שז סי"ב שישנו היתר לצורך מצוה - לומר לו לעלות לאילן להביא שופר לתקוע זו,

דלכאור' לא נרמז הגבלה שהוא דוקא כשהוא שבת ר"ה שכבר חל המצוה. אלא שיכולים לחלק ולומר שכבר חל המצוה בהווה להתעסק שיהיה לו שופר לתקוע בר"ה כשאחרת לא יוכל לתקוע (וראה דברי הרבי בכמה שיחות בענין זה ובמצות חינוך וכו', ולדוגמא בשיחת י"א ניסן תשל"ד בסיום מס' מגילה ובתוך הדברים בכג"ז ובהסבר שיטת ר"א דמכשירי דוחין. שיחת אחש"פ תשמ"ז).

ועד"ז המבואר שם דבמקום הפסד לא גזרו על שבות טלטול מוקצה "כגון לטלטל ע"י נכרי שחורה מוקצה הנפסדת ע"י גשמים", דלכאורה משמע יותר בלשונו שזה כולל גם טלטול הסחורה כשעדיין לא באו הגשמים אלא שהיא סחורה כזו "הנפסדת" ע"י גשמים מתירים לומר לעכו"ם.

אלא דהרב הנ"ל ש' דייק מלשון אדמה"ז שם (וכן ל' המחבר) בענין חולי: "...מותר לישראל לומר לנכרי לעשותו בשבת והוא שיהיה שם מקצת חולי...", דמשמע קצת שהחולי כבר נמצאת "שם" (ובשאר הדברים לא כתוב "שם").

ולסיכום: לכאורה צריך בירור בחילוק הנ"ל - א) אם מחלקים בכל (היתרי) השבותים בחולה שאב"ס שהוא צריך להיות בהווה או נאמר שאין "מדמין שבותים זל"ז" גם לענין זה כו'. ב) בכללות אם שאר השבותים הניתרים בשביל דבר צריך להיות בהווה ובזה בוודאי נאמר שאין "לדמות שבותין זל"ז". אבל לכאורה היה מסתבר יותר לענין חולי שעיקר ההיתר שבותים בחולי למנוע ולהסיר החולי וא"כ היה מסתבר דכדי מלכתחילה "לא אשים עליך" שייך בכג"ז כמו כשהיה כבר חולה כו'.

ואולי יש לומר חילוק אחר לתרין סתירה הנ"ל: דהנה בסי' שכח מדובר בהיתר טלטול לדבר המסלק ומרפא החולי (חלב עכו"ם וכיוצא), דבזה מותר לטלטל אפי' בידים משא"כ בסי' שט החולי יהיה ממניעת נטילת האב את הבן (שהחולי בא מגעגועי הבן אל האב), אלא שמדובר שהבן אוחז אבן, דבר מוקצה, (ואם ישליכו האבן יצעק ויבכה) דכיון דאין האבן עצמו מונע החולי לכן אינו

מותר לטלטל בכג"ד וציוור כזה, דבר המוקצה בידיים אלא שלא בידיים³.

דא"ג: כל השקו"ט הוא דלא כשיטת הקצות השולחן דבסי' קל"ד סק"י"ח מפרש דדין דבסי' שכ"ח (דמקורו מאו"ה) שמותר להאכיל מוקצה אפי' בידיים הוא רק שם "בגוונא דמיירי בחלב שחלבו נכרי או תבשיל שבשלו נכרי בשבת, שהתירו אמירה לעכו"ם לנכרי ולבשל והתירו ג"כ האכילה, התירו לטלטל המוקצה ולהאכילו", דבמילא מובן שלשיטתו אין קושיא מסי' שט דבעי שינוי קצת, וכפי שלומד לפנ"ז כשיטת הפרמ"ג.



פשוטו של מקרא

ימינך ה' נאדרי בכח ימינך וגו'

הרב אלחנן יעקובוביץ
נחלת הר חב"ד, אה"ק

שמות (טו, ו) ברש"י ד"ה "ימינך ימינך" - "שני פעמים כשישראל עושין את רצונו של מקום, השמאל נעשית ימין".

ויש לעיין: א. מהי השאלה (שכך משמע מפירש"י שיש כאן תמי') למה כתוב פעמיים, שע"ז מביא מדרש כו'. והרי דבר זה מצוי כו"כ פעמים, ובפרט בשירה, שהפסוק כופל ענין אחד, וכמו שרש"י בעצמו מביא אח"כ ב"פשוטו של מקרא".

3) ואולי אפשר שזהו דיוק הלשון "במקום חולי" - שגם אם המוקצה אינו מונע ומרפא החולי עצמו אלא הוא "במקום" וענין חולי, כנדו"ד דהקטן יחלה אם האב לא יטלו ויש לו אבן ומוקצה בידו דזהו "מקום" חולי ובוזה לא גזרו "טלטול שלא בידיים ממש". אבל אינו מוכרח כלל, דמצינו לשון עד"ז "מקום" דהכוונה הוא בענין עצמו. אבל אפשר דעצם סברת החילוק מסתבר ואפשר דמתקבל.

ב. איך אפשר להכניס "כשישראל עושין את רצונו של מקום כו" בתור פשוטו של מקרא, והשאלה היא גם שלכאורה אין צורך במדרש זה לפשש"מ, ואעפ"כ כתבו רש"י, ועוד בתור פי' ראשון ולא הוסיף אפי' שזה מדרש רבותינו וכיו"ב.

וי"ל בדרך אפשר, שאין פסוק זה דומה לשאר פסוקים הכפולים, שבדרך כלל כל הפסוקים הכפולים הוא שהתוכן נכפל פעמיים, אבל בתיבות אחרות, וכמו בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לוועז, שנכפל כאן עם ישראל פעם בשם ישראל ופעם בשם בית יעקב, ונכפל כאן מצרים, פעם בשם (מ)צרים, ופעם ב"מעם לוועז" וכמוהו רבים.

ובשירה זו עצמה (שבפ' בשלח) עממצאים כמה ענינים כפולים כמו (טו, ד) מרכבות פרעה וחילו ירה בים ומבחר שלישי טבעו בים סוף, שאף שלכל חלק מהפסוק (חלק א' וב') יש פירושי תיבות אחרים, אבל בכללות מדברים שני חלקי הפסוק בענין אחד שהמרכבות של פרעה וחילו הושלכו בים, ומבחר שלישי (גם הם) טובעו בים סוף, שבפשטות גם כשאמרו שמרכבות פרעה וחילו ירה בים, ידענו ממילא שמבחר שלישי טובעו בים סוף, אלא שהפסוק כופל ומפרש בלשון אחר. ועד"ז פסוק ה' תהומות יכסומו ירדו במצולות כמו אבן, שני החלקים של הפסוק מראה שירדו במצולות אלא שנכתב במליצות שונות.

אבל בתיבות ימינך, שהיא בעצמה נכפלת, אין כדוגמתה בשירה זו. ובפרט בענין יד (ימין) שיש (כביכול) שתי ידות, וכשם שאצל האדם רגיל להשתמש בלשון יד ימין לטובה (יד ימין מקרבת), וביד שמאל להיפך (ויד שמאל דוחה, וכיו"ב), כך לכאורה מתאים למעלה, כשהתורה כותבת ימינך ה' נאדרי בכח, וזה לטובה לעזור לישראל, מתאים שיהי' כתוב "שמאלך תרעץ אויבי", ובפרט שענין של תרעץ באמת מתאים לשמאל.

ועפ"י ביאור הנ"ל שכאן במיוחד קשה על הכפילות יובן לכאורה למה רש"י העתיק בד"ה שלו פעמיים תיבת ימינך, בלי להעמיד תיבת "גו" ביניהם, שיש לומר בדא"פ שבזה בא לרמז שזה הקושי בפסוק שאותה תיבה נכפלת פעמיים דבר הבלתי רגיל, שמזה מוכח

שזה בא לדרוש שה"ימינך" השני הוא שיך ליד שמאל, שאז מובן למה כתוב פעמיים, אלא שלמעשה גם היא נהפכה לימין.

ועפ"ז לכאורה יומתק גם מה שרש"י אומר בדבריו (לאחרי ד"ה ימינך ימינך) "שני פעמים", שלכאור' תיבות אלו מיותרות, שהרי גלוי לעין כל ה"ד"ה" שכתוב שם פעמים ימינך.

ולפי הנ"ל בה בזה להדגיש (בנוסף על מה שכתב בד"ה - "ימינך ימינך") שהקושי שמכריח לפרש "שכשישראל עושין רצונו של מקום השמאל נעשית ימין", הוא מזה שכתוב שני פעמים ימין, וכנ"ל בארוכה.

ולכאורה יש לחזק הנ"ל עפ"י מה שרש"י מבאר בד"ה (דלאחריו) ימינך ה' נאדרי בכח (ומפרש) להציל את ישראל וימינך השנית תרעץ אויב.

שלכאורה הוא ביאור על הרש"י הקודם, שאמר שכשישראל עושין רצונו של מקום השמאל נעשית ימין, ובמה מתבטא - כשימינך השנית, רועצת את האויב שזה בחינת "ימין" לישראל.

וזה גם מונח בתיבת "השנית" (שברש"י) והיינו שהיא בעצם השמאל, שהיא היד השנית (לימין) והיא תרעץ אויב, שבזה נהפכת ימין.

ואם בא לבאר בזה למה כתוב פעמיים ימינך, הי' יכול להעתיק בד"ה תיבות ימינך ה' נאדרי בכח (ולפרש) להציל את ישראל, ואח"כ לעשות ד"ה שני ימינך ה' תרעץ אויב (ולומר) "כשישראל עושין רצונו של מקום השמאל נעשית ימין". ולא עשה כן, אלא העתיק בד"ה (אחד) את שני הפעמים ימינך, שלכאורה זהו כדי להדגיש שזו הקושיא שיש כאן, וכמו שאומר מפורש מיד בתחילת הדיבור "שני פעמים כו" וכנ"ל בארוכה.

ולאחר שרש"י הניח את היסוד שמדובר כאן בשתי ידים, עשה ד"ה שני ימינך ה' נאדרי בכח כו' לבאר איך מתפרשים שתי הידות - הימין והשמאל - שבפסוק, שימינך הראשון הוא "להציל את ישראל" וימינך השנית (שהיא השמאל) תרעץ אויב (שנהפכה לימין

לישראל). - אח"כ ממשיך רש"י "ול"נ אותה ימין עצמה תרעץ אויב
מה שאי אפשר לאדם לעשות שתי מלאכות ביד אחת".

וי"ל בדא"פ, שכיון שלפי' הא' יוצא שהתורה קוראת ל(יד)
שמאל - ימין, וזה קצת דוחק, לכן פירש באופן אחר ש"אותה ימין
עצמה תרעץ אויב".

אבל לפי זה לכאורה הדרה קושיא לדוכתא, למה כפלה התורה
"שני פעמים" (וכנ"ל בארוכה - שזה מה שהי' קשה לו לרש"י).

הנה ע"ז מבאר רש"י "מה שאי אפשר לאדם לעשות שתי
מלאכות ביד אחת". כלומר שבודאי יש מקום לכתוב פעמיים ימין,
ודוקא כך, שרק עי"ז מודגש שעושה שתי פעולות, וזה כל החידוש
שאומרים על זה שירה, שכאן הי' "מה שאי אפשר לאדם לעשות
שתי מלאכות ביד אחת", וכאן הקב"ה הציל את עם ישראל בימינו
(שזה הפירוש של החלק הראשון של הפסוק "ימין ה' נאדרי
בכח"). ובאותה ימין עצמה (עשה פעולה שני' (הפוכה) של) תרעץ
אויב, (-החלק השני של הפסוק).

ונמצא דלפירוש זה (של "ול"נ") של רש"י אין שינוי בפירוש
הפסוק שלפי שני הפירושים הנה ימין ה' נאדרי בכח, הוא להציל
את ישראל, וימין ה' תרעץ אויב היא השבירה של האויב.

ומוסיף רש"י "ופשוטו של מקרא ימין הנאדרת בכח מה
מלאכתה ימין היא תרעץ אויב".

שלפירוש זה אין שני דברים בפסוק זה ש"ימין ה' נאדרי בכח"
אינו ענין בפני עצמו, אלא הוא הקדמה (ופתיחה) להמשך הכתוב
"ימין ה' תרעץ אויב" וכבדוגמאות שהביא רש"י מפסוקים אחרים,
כמו "כי הנה אויביך ה' כי הנה אויביך יאבדו", שבחלקו הראשון של
הפסוק אין משמעות בלי ההמשך, שלא כתוב כלום מה יהי' באויביך
(שהם יאבדו), ועד"ז בשאר הפסוקים.

וי"ל בדא"פ, הטעם שאחרי שהביא רש"י שני פירושים, מביא
"ופשש"מ ימין הנאדרת כו" כי לפי הפירושים הקודמים יש חידוש
גדול, שלא מיבעי לפירוש הראשון ש"השמאל נעשית ימין", שאין
זה פשוטו של מקרא, אלא אפי' לפירוש של "ול"נ אותה ימין עצמה

תרעץ אויב כו" שאין הכי נמי שפירוש זה יותר קרוב לפשוטו של מקרא, שאין צריכים לומר שהשמאל נעשית ימין, אבל בכל זאת יש כאן קושי על עצם הפירוש (התוכן) שאם באמת מדובר בשני ענינים של הצלה לעם ישראל ושבירה לאויב, שלפי"ז הנה ענין הראשון קאי על ההצלה, וענין השני על השבירה, וא"כ נשאר עדיין מקום לשאלה, שיותר טוב הי' לכאורה לכתוב ושמאלך תרעץ אויב. ואף שרש"י פירש שזה הוא החידוש ש"אותה ימין עצמה תרעץ אויב מה שאי אפשר לאדם לעשות כו", אבל סוף סוף אין זה כ"כ פשוטו שלזה מתכוונת התורה, שלכן - י"ל בדא"פ - בחר בפירוש הקודם (שהימין השני היא בעצם השמאל שנהפך לימין) בתור פירוש ראשון, כי ענין שבירה שייך לשמאל (כשיש בפסוק ענין של עזרה בימין).

משא"כ לפירוש של "ופשוטו של מקרא" אין כאן שני ענינים כלל, אלא ענין אחד, שהחצי השני מפרש את החצי הראשון, "ימינך הנאדרת בכח מה מלאכתה ימינך היא תרעץ אויב", שלפי זה אין נזכר בפסוק ענין של ימין לזכות או לקירוב או לעזרה, אלא מדברת לכתחילה על ענין של כח וגבורה, וזה בודאי שייך לימין דוקא, דהרי השמאל היא יד כהה ובכללות כח וגבורה זו נכנסת הכח וגבורה לרעוץ את האויב.

ואעפ"כ לא הביא רש"י פירוש זה בתחילה, שי"ל שאף שהכפילות הוא הסגנון הכתוב ב"וכמה מקראות דוגמתן" וכנזכר גם בתחילת ההערה, ובפרט בשירה.

- אעפ"כ בשירה זו אין עוד בדוגמת פסוק זה, כפי שמתפרש בפשוטו של מקרא, היינו שבחלקו הראשון הפסוק לא יהי' כתוב כלום מהתוכן, ורק שהוא הקדמה לחצי השני, כמו כי הנה אויביך ה' ולא כתוב מה, ורק אח"כ כתוב "יאבדו" ועד"ז בכל הפסוקים שרש"י מביא, שעפ"י"ז יצטרך להתפרש ב"ימינך ה'.. ימינך ה' תרעץ אויב" שבחלק הראשון לא כתוב מה היא עושה, ורק בחלק השני כתוב שהיא רועצת אויב - וכנ"ל.

ובכל הפסוקים של השירה, עם היות שנכפלים בתוכן (עפ"י פשוטו) אבל בכל חלק מהפסוק (גם בחצי הראשון) יש בו עצמו

התוכן, אלא שנכפל בתוספת ביאור או בשינוי מליצה (המוסיפה ביאור).

והראי' מרש"י עצמו שכשרוצה להביא דוגמאות לפשוטו של מקרא ש"ימינך.. מה מלאכתה.. רועצת אויב" מביא מכמה וכמה מקומות, אבל אפי' פסוק אחד לא משירה זו, שכאן אין אפי' דוגמא אחת.

שלפי הפירושים הראשונים הנה גם בחלקו הראשון של הפסוק נמצא כל התוכן, לא מיבעיא לפירוש הראשון הנה שני החלקים מדברים בשני (ענינים) ידים, אלא אפי' לפי השני (של "ול"נ") הנה "אותה ימין עצמה" הכוונה הימין שנאדרי בכח לעזור לישראל, היא "תרעץ אויב" הרי גם מדובר בשתי פעולות (בשני חלקי הפסוק).

אלא שאעפי"כ אינו (ב' הפירושים הראשונים) ממש פשוטו של מקרא, שכמובן שאין בפש"מ "ימין השנית (שהיא השמאל) תרעץ אויב", ובפרט הדרש "כשישראל עושין רצונו של מקום השמאל נעשית ימין, וגם הפי' אותה ימין עצמה .. מה שאי אפשר לאדם לעשות שתי מלאכות ביד אחת" אין כתוב כן "בפש"מ".

משא"כ לפי השלישי ("ופשוטו של מקרא כו") אין חסר כלום בפסוק. וגם אין צריך להוסיף כלום. ואף שמוסיף "מה מלאכתה" (כברש"י), אבל כיון ש"וכמה מקראות דוגמתו כו" הרי אין זה נראה שחסר כאן משהו.



עד כה

הנ"ל

שמות ז, טז רש"י ד"ה "(והנה לא שמעת) עד כה" - "עד הנה (כמו עד עכשיו), ומדרשו עד שתשמע ממני מכת בכורות שאפתח בה בכה כה אמר ה' בחצות הלילה".

וי"ל בדא"פ למה רש"י לא מסתפק בפירוש הראשון, שזה עד הנה, שכיון שמיד לאחרי תיבת (עד) כה, כתוב (ז, יז) כה אמר ה' בזאת תדע גו', שכאן פי' "כה" הוא כך, ואין זה כ"כ 'גלאט' ששתי תיבות זהות כתובות זו אחר זו, ופירושן שונה.

לכן מביא את המדרש, שלפי המדרש הוא אותו פירוש לשתייהן (כה - כך).

ויש להוסיף, שכיון שהלשון הרגיל הוא "עד עתה", וכאן שינה לומר עד כה, ואין זה רגיל (כלל) שהתורה תשתמש לתיבת "עתה" בלשון "כה" ומה שמצאנו במקום אחר הוא ש"כה" משמש בלשון "כאן", כמו (בראשית כב ה) ואני והנער נלכה עד כה גו'. ואם אעפ"כ כתבה כאן התורה בלשון עד כה, הרי זה בא לדרוש.



שונות

המעשה בבנימין הצדיק שהחיה אשה ושבעה בניה

הרב אלימלך הרצל
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בבבא בתרא (יא, א) איתא: תניא אמרו עליו על בנימין הצדיק שהיה ממונה על קופה של צדקה. פעם אחת באה אשה לפניו בשנת בצורת אמרה לו: רבי פרנסני, אמר לה - העבודה שאין בקופה של צדקה כלום, אמרה לו - רבי אם אין אתה מפרנסני הרי אשה ושבעה בניה מתים. עמד ופרנסה משלו. לימים חלה ונטה למות. אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: רבש"ע אתה אמרת כל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא. ובנימין הצדיק שהחיה אשה ושבעה בניה ימות בשנים מועטות? מיד קרעת לו גזר דינו. תנא - הוסיפו לו עוד עשרים ושתיים שנה על שנותיו. עכ"ל הגמרא.

וראיתי מובא בספרים שהוסיפו לו כ"ב שנה שהם כנגד כ"ב אותיות התורה, שמסר נפשו עליה.

וצריך להבין:

(א) בפשטות מבינים שהבצורת היתה קשה מאד עד כדי כך שקופת הצדקה התרוקנה לגמרי ובנימין הצדיק ידע גם שהקופה לא

תתמלא עכשיו בזמן הקרוב, כי באם הקופה היתה מתמלאת תוך זמן קצר, בנימין הצדיק לא היה מכביד על אלמנה זו, ולא היה נשבע שאין בקופה כלום וגם לא היה נותן לה משלו. וא"כ למה מעיקרא היה צריך להוכיח לה ולהישבע שאין בקופה כלום. - והרי בנימין הצדיק שהתורה קוראת לו צדיק ומעידה עליו שמסר נפשו בעבור אלמנה זו, לכאו' היה צריך מיד לתת לה משלו וכו'. ובכך גם הי' מונע ממנה הרבה 'אי-נעימות'.

(ב) וכן יש להבין למה הוסיפו לו כ"ב שנים כנגד כ"ב אותיות התורה שזה מרמז לכאורה על מסירת נפשו של בנימין הצדיק שהיה לו על התורה, ולכאורה הרי הסיפור כאן הוא שמסר נפשו על הצדקה עבור עם ישראל ועבור האלמנה וילדיה, ומה סיפור זה קשור עם אותיות התורה דוקא?

והנה מצאתי במהרש"א כאן שאלה א' הנ"ל, והוא מוסיף עוד יותר, שבנימין הצדיק היה צריך לומר להאלמנה שיש עדיין אוכל עבודה בקופת הצדקה, והיה נותן לה משלו דרך קופת הצדקה, שתרגיש יותר טוב ולא תחשוב שאוכלת משלו, אלא מהקופה, שזהו הרי ממהדרגות הגבוהות שבצדקה, שאין יודעים מיהו הנותן.

והמהרש"א מבאר שם, שבנימין הצדיק לא ידע שהיא בסכנת מיתה רח"ל, ואז ההלכה היא דחייך קודמים ורק אחרי שאמרה שהיא בסכנת מיתה - אז נתן לה משלו, כי הרי לבנימין הצדיק היה מזון לתקופה מסויימת, וא"כ אם לאלמנה אין כבר כלום והיא בסכנת מיתה ממשית, אין דין חייך קודמין, כי בתוך תקופה זו יכול לחול שינוי, וכפי שבאמת קרה. עיי"ש.

אולם זה גופא קשה, דהרי מדובר בבנימין הצדיק ובתקופת בצורת קשה מאד, שאין כבר אוכל, א"כ בנימין הצדיק היה צריך להעלות בדעתו שאולי היא בסכנת מיתה, ואין דין חייך קודמין כאן. אלא עכצ"ל שבאמת בנימין הצדיק היה מסתפק בכך והוא בינו לבין עצמו חשב על כך. ולכן אמר לה מיד בלשון שבועה, ויש אומרים שהראה לה את הקופה שאין כלום בקופה יותר.

ורצה לשמוע את תגובתה מיד, שבאם תאמר אלך לחפש במקום אחר משמע שהיא אינה בסכנת מיתה, ואם אין לה והיא באמת

בסכנת מיתה כמו שבאמת הגיכה, הוא יתחלק אתה באוכל שלו, ואין דין חייך קודמין.

בזוה יבואר עוד ענין בזה, דלכאורה בשביל לדעת אם היא בסכנת מיתה, היה יכול לשאול אותה באופן ברור וישיר ולבדוק מצבה האמיתית, אלא שחשש שלא תגלה את האמת ובדרך שהוא דיבר אתה אפשר לדעת יותר טוב, ובפשטות היה לו נסיון, כי הרי היה גזבר הקופה ומעשים בכל יום שצריך לבדוק למי לתת ואם הוא דובר אמת וכו' וכו'.

אך עדיין צלה"ב, הרי מדובר בבצורת קשה מאד, ומדובר בבנימין הצדיק שהיה בדרגה גבוהה מאד, - למה נכנס לכל הפלפולים ושקלא וטריא בהלכתא דחייך קודמין? הרי היה לו אוכל משלו לתקופה מסוימת, ואיש של מסירות נפש עבור אהבת ישראל איננו שואל שאלות, אלא נותן לה מיד ובוטח בה' לגבי מצבו הוא? ובמיוחד כשיודע שהבצורת כל כך קשה שאף אחד אינו נותן כבר לקופה, וא"כ מהיכן אלמנה זו תקח אוכל לעצמה?

ונראה לומר שבנימין הצדיק בדרגתו היה איש תורה והלכה, וכל מסירת נפשו לעם ישראל היתה על ידי דביקות בתורה דוקא, ומפני שע"פ דין צריך לאהוב כל יהודי כמוך ממש, לכן אהב כל יהודי, אבל בגדרי התורה וההלכה בלבד. ובורא העולם בתורתו מצוה לנו כל זה. כל מה שעשה היה מדוד אצלו בשקלא וטריא בהלכה וגם המסירת נפש שהיה לו עבור אלמנה זו, היה מצד התורה, וע"פ הלכה והדין היה מותר לו לברר אם היא בסכנת מיתה או לא מטעם חייך קודמין.

ויתירה מזו יש להבין - דישנם נשים ביישניות ואולי היא תתביש לקחת אוכל מפת לחם שלו, והיא תלך בסכנת מיתה מבלי לומר ולבקש דבר.

ומעתה יבואר היטב למה הוסיפו לו כ"ב שנים כנגד כ"ב אותיות התורה, כי מסירת נפשו היתה על התורה, ולכאורה גם משמע מהסיפור כך, שהרי בנימין הצדיק לא היה גבאי צדקה שענינו לעסוק כל היום עבור מעשי חסדים, אלא היה הגזבר של הקופה והממונה לשמור ולתת את מה שחייבים ולמי שחייבים. וזה מתאים לאיש של

הלכה. ובודק כל דבר עם נאמנות גבוהה מאד אם צריכים עכשיו לתת מהצדקה או לא. וא"ש.



שוטה היודע לפרוט

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב היישוב עומר, אה"ק

ידוע הסיפור על אדמו"ר הצמח-צדק, בענין שוטה, שמצא לו היתר לחלוץ כיון שידע לפרוט, על-פי הירושלמי "שוטה שידע לפרוט אינו בכלל שוטה" - נדפס ב"אוצר סיפורי חב"ד" כרך יז עמ' 108, וש"נ.

ומצו"ב תמיהות שעלו בנושא זה, לאחר חיפוש המקור.

1. במכתבו (אג"ק, יא, רסט) מתייחס הרבי לנושא אחר ש"אינו מוצאו בירושלמי".

2. אם יש "סימני שוטה" שבגמרא (חגיגה ג, יו"ד סי' א), או התנהגות המוכיחה שטות, אז לא יועיל כלל הסימן שידוע לפרוט (והרי מסופר כאן על נזקים שעשה, והיבמה שילמה וכו'!).

3. כיון שכאן נטען שהסימן הועיל, אולי מדובר בפיגור - "פתאים ביותר" (רמב"ם עדות ט, י), שהסימן הוכיח - שאינו שוטה.

4. הסימן עצמו, והלשון, כנראה אינם בירושלמי (או במק"א) - ע"פ תקליטור השו"ת.

5. אולי מתייחסים בזה לסימן "מאבד מה שנותנין לו" אבל זה ישנו כבר בבבלי שם. אך חסרון סימן זה אינו כלל הוכחה לשפיות-הדעת (ולהיפך, הימצאות הסימן "מאבד" מהווה הוכחה יותר מסמינים אחרים - ראה שו"ת הצ"צ ח"ב סי' קנג סוף אות ד).

6. לסיכום: מדובר בביטול סימני שטות (שעדיין יל"ע איך נעשה) ובבדיקה הגיונית של פיגור, שתיתכן בכל דרך שהדיין מוצא לנכון, ואינה שייכת לידע מיוחד.



כמה הערות ב'רשימות'

הנ"ל

(א) ב'רשימות' חוברת קפו יומן חורף תרצ"ה (כנדפס בגוף הרשימה, ולא כנדפס בכותרת הראשית שם "תרצ"ח"), לא הסבירו המו"ל מהי הכוונה במש"ש "קיום מצות הפגע".

(ב) שם בעמ' 11, מסופר שהאברכים שחזרו חסידות נכנסו בטעות לבניין אחד ואח"כ התברר שהיה בית תיפלתם, ורצו לבקש תיקון ע"ז מאדמו"ר האמצעי, ושחק, וי"א שמזה היתה התחלת המחלוקת עליו, ע"כ.

וחבל שלא ניסו למצוא הסבר מדוע שחק אדמו"ר האמצעי, הרי מדובר בעוון חמור של הנאה מבית ע"ז (ראה שו"ת: אגרות משה יו"ד ח"ג סי' קכט ס"ו. יביע אומר ח"ב חיו"ד סי' יא וח"ז חיו"ד סי' יב. ציץ אליעזר חיו"ד סי' צא, ועוד), אם כי בשוגג.

(ג) שם בעמ' 12 טור א' שכחו המהדירים לתרגם ללה"ק את הביטוי "דראפען אף די בערוענעס".



ספרים ומחברים בכתבי הצ"צ

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזערזי

ה'פנים ומאירות' אב"ד אייזנשטט
ורבי מאיר מממגורשי אייזנשטט

בתשו' רבינו הצ"צ יו"ד סי' רו ס"ה בענין צורת אותיות, כותב: "ראיתי בתשו' פ[נים] מ[אירות] ח"א סי' סו ... והכשיר בפשיטות ולא נמצא שהצריך שום תיקון (אף שהי' בקי בכל כהאריז"ל כנודע מהגהותיו בספר הגלגולים)". - הפנים מאירות ה"ה כידוע הגאון הנודע רבי מאיר אייזנשטט. ורבינו מוכיח מכאן שמכיון שהי' בקי בכל כהאריז"ל, בוודאי דבריו מתאימים לדעתו.

כדברי רבינו, שבעל פנים מאירות הוא מחברם של הגהות על ספר הגלגולים, מופיע ברשימת הרב יעקב משה הלל מירושלים

ראש ישיבת ומכון 'אהבת שלום' (מו"ל הרבה מכהאריז"ל מכת"י), בקונטרסו 'כתבוני לדורות' (ירושלים תשנ"ב) על ההדפסות של כתבי האריז"ל: "ספר הגלגולים" מסדרת כתבי הר"מ פאפרש ז"ל [מגדולי עורכי כתבי האריז"ל כידוע] והוא הנוף הרביעי מ"נוף עץ חיים". נדפס לראשונה בפרנקפורט בשנת התמ"ד כולל ל"ה פרקים ועוד ליקוטים ובתוספות הערות הרב הגאון כמוהר"ר מאיר אייזן שטאט ז"ל בעל ה'פנים מאירות", והרב ד"ן גרין הוט ז"ל המו"ל". [אגב: נדמה לי שזה הספר הראשון (או עכ"פ השני) מכתבי אריז"ל שעלה על מכבש הדפוס, כי רוב כתביו נדפסו החל מתקמ"ב בקארעץ כידוע]. ע"כ.

אולם העיר לי ח"א שדבר זה צע"ג, כי באמת הי' קיים עוד חכם בשם רבי מאיר מתושבי אייזנשטדט שהי' אח"כ אב"ד שטאמפן בהונגרי', והוא לכאורה בעל מחבר הגהות אלו, כמתואר בספר 'יהדות הונגריה' מאת י. י. כהן (הוצאת מכון ירושלים תשנ"ז ע' 196-97) שרבי מאיר זה הדפיס ספרו של הרמ"ע מפאנו 'עולם קטן' בשנת תל"ה, ומכנה את עצמו ממגורשי אייזנשטדט. ובשנת תמ"ד הוציא לאור "התורני דוד ב"ר נתן גרין הוט מק"ק פרנקפורט" את ספר הגלגולים, "בתוספות נופך משל מי שיש לו יד ושם בחכמה זו מוהר"ר מאיר אייזן שטט". ואילו הפנמ"א החל לשמש כאב"ד אייזנשטט רק משנת תע"ח עד תק"ד, שנים רבות אחרי שנת תמ"ד! ?

יחד עם זאת יש להעיר שכך או כך רואים שהפנ"מ הי' בקי בתורת הח"ן כפי שמעיד ספרו כתנות אור עה"ת. אולם דברי רבינו הצ"צ צ"ע בינתיים, ויש לקוות שבקיאים בדבר ימצאו מקום להאיר בענין זה.

האם ראה אדה"ז ה'סדרי טהרה' על נדה כשכתב הל' נדה?

הספר הנודע על הל' נדה 'סדרי טהרה' מהגאון רבי אלחנן יצא לאור בפעם הראשונה אחר פטירתו בשנת תקמ"ג ע"י בנו. רבינו הזקן, למרות שדרכו להביא האחרונים שבימי - כמו 'הפלתי' לרבי יונתן מאייבשיץ בהלכותיו - אינו מביאו אף פעם. ומכך יש לכאורה

להסיק, בזהירות יתירה¹, שרבינו כבר כתב את הלכות נדה לפני שנת תקמ"ג, ולכן לא מביאו - כשם שאינו מביא בשו"ע, שנכתב מיד אחרי הסתלקות המגיד (כמבואר בהקדמת בני המחבר), את הפמ"ג (מלבד במהדורה בתרא שלו), שאף הוא י"ל בפעם הראשונה בשנת תקמ"ג.

עובדה זו, שרבינו לא ראה ספר סד"ט, יש לה סימוכין לכאורה מדברי רבינו הצ"צ בעצמו² ב'פסקי דינים' ליו"ד סי' קפג (מהדורת תשנ"ב ע' 45) "וגם הס[דרין] ט[הרה] סי' קפג .. הביא ראי' זו מהרשב"א במ[שמרת] ה[בית] והנראה כי בחיבורו לא הגיע לידי ספר ס[דרין] ט[הרה] כלל"³.

לעומת זאת, מצינו דברים הפוכים בשו"ת צ"צ (יו"ד סי' קב) משנת "ורב שלום" (=תקפ"ד) בתשובה שנכתבה לרבי הלל, שכותב: "ומה שהקשה על הסדרי טהרה מסוגיא ... יפה כוון, וכבר הרגיש הס"ט בעצמו בקושיא זו ... ואף שאין ראי' לדבר מדהשמיט מרן כאזמור"ר נ"ע סברת הס"ט שהרי בשום מקום לא הביאו. זכר לדבר מיהו איכא דמ"מ למעיין בו נ' שימצא בכמה מקומות סברותיו של הס"ט כמו בענין הרגשה במ"ק. ובזה לא הביאו מכלל דלא ס[בירא] ל[ני]". הרי להדיא שאכן ראה רבינו את ספרו, וא"כ לפי"ז מוכרח דנכתבו הל' נדה אחרי שנת תקמ"ג. וצ"ע.

הנהגה לכאורה נראה להשוות שתי הדעות הללו, כפי האפשר, שאכן לרבינו הצ"צ הי' ברור שכתב רבינו הלכות נדה אחרי הופעת הסדרי טהרה בדפוס, ובכך שווים שני המקורות, רק מסתפקא ליה אם מכך שאינו מביאו להדיא - הוכחה שכלל לא ראהו (למרות שכבר י"ל) - וזו דעתו בפס"ד, או, שמא מכיון שיש זכר לדבר שאכן

(1) כי עדיין יכול הטוען לטעון, שרבינו לא סבירא לו כמותו ולא התקבל אצלו, אך מדברי הצ"צ להלן לא מסתבר כך כלל וכלל.

(2) ואף שכידוע בפס"ד נדפסו פרקים שלמים, כדמות השו"ע, מהגאון רבי מנחם נחום אך ברור מכל ההמשך (שבתחילת הענין מתחיל כאזמור"ר ועוד) שדברים הם משל הצ"צ.

(3) אך אולי מלשון זה יש לדייק, שאמנם כבר יצא לאור הספר בעת כתיבת הלכות נדה, רק שבפועל לא הגיע לידו. וראה להלן בזה וצ"ע.

מביא סברותיו, הרי באמת אף ראה הספר בפועל, אך אי הזכרת שמו היא מסיבה בלתי ידועה לנו, וזו דעתו בשו"ת. ומכיון שלא ידוע אימתי נכתב דבריו בפס"ד, צ"ע על מה יש לסמוך.

ולהעיר שראיתי מא' המיוחד מן מורי ההוראות מאנ"ש ה"ה הרה"ג מורה ודאין הנודע לתהלה בספריו על הלכות אלו הרב יקותיאל פרקש שליט"א, בספרו 'טהרה כהלכה', שמביא כלל הנ"ל שבשו"ת (ראה לדוגמא שם ע' תערב, אך שם מביאו לענין אחר, אך בזכרוני שבמק"א מסתמך על כלל זה עצמו כסניף, ולא יכולתי לחפש כעת) להלכה, ולא הביא הפס"ד הנ"ל. וצ"ע.

שעות וסדר שינה

באגרות קודש הצ"צ ח"ב ע' קג (לפני"ז כבר התפרסמה ב'מגדל עז' להר"י מונדשיין שיחי') הודפסה רשימה נפלאה ביותר שרשם לעצמו רבינו הצ"צ על הנהגות טובות וכיו"ב - כמבואר שם. באחד מהקטעים (ע' קז באג"ק) מופיע שם: "הגר"א ישן ג' חצאי שעה בלתי רצופים וגם באותן ח[צאי] ש[עה] שפתיו מרחשן כו'. והעיר המהדיר שם שכך מובא מהגר"א מווילנא (שעליו קאי בפשטות) בהקדמת בניו המלכה"ד, לביאור הגר"א (שקלאו תקס"ג).

ומעניין לציין מה שהדפיסו לאחרונה מיזמנו של הרבש"ש זצ"ל סבו של הרבי נ"ע משיחתו של אדמו"ר הרש"ב, "הרב"ש: עוד שמעתי מאביו הנ"ל [אדמו"ר מהר"ש] שהגר"א מווילנא הי' ישן ג' חצאי שעות במעת לעת והי' ישן בסירוגין. ועל כ"ק רבינו הזקן שהי' יכול לישן ולא לישן כלל, דער רבי איז געווען גאר א אנדערער איד".

"ואמר כ"ק שליט"א [אדמו"ר הרש"ב]: שלא דוקא על הגר"א מווילנא כיוון זה, כי זה מצאנו בכי"ק אדמו"ר הצמח צדק נ"ע, והי' כתוב סתם הגר"א, והי' זה על ר' אברהם מקאליסק ז"ל תלמיד המגיד ממעזריטש!"

בנוסף לזה יש לציין שגם במק"א רשם רבינו הצ"צ מקרים של מיעוט שינה: באוה"ת עניינים (ע' עב הגהות על ראשית חכמה) רושם הצ"צ: "א' סיפר לי שישן רק חצי שעה במעל"ע ג' שנים, ועד"ז אחיו של ר"ל בטלן".

ולהעיר מסדר השינה של אדה"ז שהי' ישן כל יום ג' שעות כמתואר בבית רבי (ע' 178) "מאחד מהרבנים מנכדי רבינו" (שכידוע הכוונה לאדמו"ר המג"א מקאפוסט, בדרך כלל): "כל ימי השבוע הי' דרכו כך שהי' מתפלל עד שעה ב' אחר חצי היום, ואח"כ הי' שותה קאווע, ואח"כ הי' מכניס אליו זמן מה את אנ"ש על יחידות, אח"כ הי' מתפלל מנחה כו' ואח"כ הי' אוכל תבשיל דייסא, ואח"כ הי' ישן משעה ו' עד שעה ט', ואח"כ קם משנתו והי' יושב על התורה והעבודה סגור בהיכלו ט' שעות רצופים עד שעה ו' בבוקר כו' הי' דרכו מדי יום ביום".

ויש לציין שכעין זה מתואר ביומן תרס"ד (מצויין בהערה באג"ק שם) על הצ"צ: "סדר השינה של כ"ק אאזמו"ר הי' באופן כך, הי' מניח לישן הי' ישן שעה אחת על צדו הימני, ועמד ונטל ידיו, ונח לישן על צדו השמאלית עוד שעה אחת ואח"כ עמד ונטל ידיו, ונח לישן על צדו הימני עוד שעה אחת, ואח"כ עמד ונטל ידיו. כן הי' סדר שינתו ומנוחתו מעבודת היום והלילה, רק ג' שעות בלילה, וחצי שעה ביום".

ולכאורה סדר זה די דומה לסדרו של אדה"ז של שינת ג' שעות (ויתכן שגם אדה"ז נהג ליטול ידיו בכל שעה ושעה, אך אין איתנו יודע). אך לא ברור אם שעות שינה של הצ"צ גם היו בתחילת הלילה, ולכאורה ממה שמבואר ברשימה זו עצמה לפני כן (בע' קה) "גם ענין לא לישן ביום רק מחצות ואילך". הרי לכאורה שינת הצ"צ התקיימה דוקא אחרי חצות.

אך צ"ע, כי ביומן תרס"ד מבואר שישן 'חצי שעה ביום', והרי זה נוגד את המבואר ברשימה לא לישן ביום? - אך עצם הרשימה צ"ע, כיצד נוקט שעיקר שינה אחרי חצות, הלא ידוע בכל מקורות הקבלה, וכ"ה בשו"ע רבינו מהדו"ב, דמבואר כיסוד ועיקר, שחייבים לקום בחצות הלילה עבור תיקון חצות וללמוד כל הלילה עד אור הבוקר? ויל"ע.

שליטת הרעון על צער

ברשימה האמורה (בע' קד): "בבהעלותך אמר ר' בינון, ע"י הרצון שאדם רוצה בדבר אינו מרגיש כלל אפילו יסורים". והכוונה

לדרוש רביה"ז ד"ה וידבר .. בהעלותך שנאמר בש"פ בהעלותך בשנת תקס"ב ונדפס בלקו"ת בפרשה הנ"ל.

ויש לציין לדברי הרה"ק המהרי"ל נ"ע אחי רביה"ז, במכתבו להר"א מסטראשעלי (נדפס בבית רבי ע' צה) בענין התפלגותו: "וגם מה שהתנצל שהוא מלא רודף ואינו מתכוון אלא שלא יהי' נרדף ח"ו אין זה מתקבל על הדעת כו' כאשר שמעתי מפ"ק אחמו"ר ז"ל נ"ע זי"ע ויעמוד לנו, שבהיות מעכ"ת בלאדי מחשיב עצמו לנרדף שאחיו ורעיו רחקו ממנו, ואמר לי בזה"ל: הלא כל היסורים אינם נחשבים ליסורים אלא מפני שהוא נגד הרצון והענג, ועתה למה לא יהי' לו רצון וענג בקרבת אנשים אליו כו' שלזאת אם אין זאת - ה"ה ביסורים. יטה רצונו ותענוגו כו' לישיב בדד, ולא יהי' לו שום צער ויסורים מהתרחקות רעים אהובים". ומשמע שכל זה נאמר מאדה"ז על רבי אהרן בעקבות תחושת נרדפות שלו.

ומצאתי הדברים בעוד מאמר קצר של רבינו הזקן ד"ה פדה בשלום (מאמרי אדה"ז הקצרים, ע' רטו-ז) ושם: "כי אין שייך יסורים אלא בדבר שהוא נגד הרצון, כי ערך היסורים והצער הוא לפי ערך הרצון שאם אינו רוצה כ"כ אין ההיפוך יסורים כ"כ" (בינתיים לא מצאתי תאריך ושנת אמירת המאמר, ואולי נאמר המאמר בהקשר לגאולתו ממאסר ומשמעותו, שכל יסורי המאסר לא הי' נוגעים לו).



נוסח סידור אדה"ז [גליון]

הרב אהרן חיטריק תושב השכונה

בגליון תתיב (שי"ל לש"פ יתרו - כ"ב שבט) כתב הרה"ת ברוך אבערלאנדער שי' בענין שינויי נוסחאות בין סידור רבינו לסידור השל"ה, ובע' 101 כתב השינויים בברכת השחר "אלו דברים שאין להם שיעור", ומביא כמה שינויים (ולהעיר שנשמט אצלו עוד שינוי בתפלה זו: "ובין איש לאשתו" - דתיבות אלו ליתא בשל"ה דפוס ראשון).

והנה מענינת היא ההשוואה בין נוסח משנה זו כפי שהיא בסידור אדה"ז, ובין הגירסאות במשנה כפי שנכתבה במשניות מדפוסים ישנים (המובאים במשניות "זרעים" הוצאת מכון התלמוד הישראלי). ונראה שנוסח רבינו היא הרכבה מכמה נוסחאות, ואינה לפי גירסא אחת או דפוס אחד.

ולפי זה צריך חיפוש ומחקר איזו דפוס של הש"ס היה לפני רבינו, - אף שמהסכמתו שנדפסה במס' ברכות דפוס "סלוויטא" נראה שהחשיב את דפוס "אמשטרדם", אבל מכמה גירסאות ממארוז"ל שהובאו במאמרי דא"ח, יש לראות שלא בכל פעם לקח הגירסאות משם, אלא "ליבן וזיכך" את המימרא על פי דפוסים ישנים מ"עין יעקב" ו"לקוט שמעוני", שכידוע בדפוסים ההללו לא שלטו יד "המגיהים" כ"כ כמו בש"ס.

בשו"ע אדה"ז כשמביא לשון הגמרא, לפעמים משנה את הלשון והסדר שבגמרא. השוויתי לספר דקדוקי סופרים, ואכן שם מציין דפוסי ראשונים וכ"י שהם כמו נוסח רבינו.

ואולי אפשר לומר שלרבינו הזקן לא היה ש"ס שלם מדפוס אחד [בזמן רבינו היה המצב דחוק מאוד, וש"ס שלם עלה ממון רב - וכן ידוע שלכמה מהגדולים אף בדור שלפני רבינו הזקן לא היה להם ש"ס שלם מדפוס אחד, ולדוגמא הידוע לגבי המהרש"ל שהיו לו מסכתות מכמה דפוסים שונים, ולכן יש שינויים בהגהותיו על הש"ס ממסכתא למסכתא].



בהמשך מה שכתב בגליונות האחרונים הרה"ח הנ"ל בענין דקדוק הנקודות, הנה מצאתי קטע מעניין מאד מכ"ק הצ"צ הנדפס באוה"ת סידור ע' פג, - כיצד יש לומר ה' מלך ביהי כבוד, וז"ל שם :

"הוי מלך בשני סגלין. מלך בשני קמציין. ימלוך, וגבי אדון עולם אשר מלך הוא בפתח תחת הלמד וכולם נמצאים בכתוב. היינו מלך בשני סגלין ה' מלך עולם ועד תלים יוד י"ו. ויבוא מלך הכבוד שם כד ז'. וישב ה' מלך לעולם שם כט י. כה אמר ה' מלך ישראל ישע'י מד ז'. מלך השני קמציין ויאמרו בגוים ה' מלך בדח"א סי' יו לא כנ"ל בפסוק ישמחו השמים. ה' מלך גאות לבש תלים צג א' ה' מלך

תגל הארץ שם צו א': מלך בקמץ תחת המם ופתח תחת הלמד. מלך אלקים על גוים תלים מז ט' כי מלך ה' צבאות ישעי' כד כג ושם ת"י אתגלי גבורתא דה' וע' בפ"י עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם בד"ה וקול דודי בשה"ש (לקו"ת שה"ש יד, ג ואילך). גלה כבוד מלכותך תלת רישין. מלך אלקיך שם נב ז: ימלך, ה' ימלוך לעולם ועד (בשלח טו, יח) ימלוך ה' לעולם תלים קמו יוד".



כלי האצטרול"ב

הרב אהרן ברקוביץ

ירושלים עיה"ק ת"ו

בגל' תתיא (עמ' 121 ואילך) הבאתי מכמה מקומות בדא"ח, שבאמצעות כלי ההבטה (או: כלי האצטרול"ב) ניתן לראות בגרעין התפוח את צורת התפוח, כנאמר בספרי הפילוסופים ובספרי הטבע.

והבאתי כמה ביאורים לכלי ההבטה הזה, מיקרוסקופ או "כלי של החוזים בכוכבים" (יעו"ש).

ובגל' תתיב (עמ' 96 ואילך) האריך הרב ש"ב וויינבערג שי' לבאר, שאין לומר שהכוונה - כמ"ש בס' הברית - שרואים בגרעין "אילן שלם עם שרשיו וענפיו" וכו', אלא רואים את צורתו ומהותו של הפרי ולא את חומרו ומציאותו. "ודבר זה בולט ביותר כשמשווים הלשונות בדא"ח לכמו שהם נמצאים בספרי הפילוסופים והטבע ובס' הברית". יעו"ש.

ומחמת שהכותב הנכבד קיצר בלשונו, לא הבנתי האם האמור בדא"ח משתווה למ"ש בס' הפילוסופים והטבעיים אם לאו, ובאם אין הם מכוונים לאותו דבר, מדוע א"כ מסתמכים בדא"ח בענין זה על ס' הפילוסופים והטבעיים?

כמו"כ קיצר בלשונו, ולא כתב מ"מ מדוייק בספרי הפילוסופים והטבעיים, כדי שהמעיינים יוכלו גם הם להשוות את הלשונות ולעמוד על כוונתו.

גם לא הבנתי האם הכותב חלוק עלי במה שכתבתי ש"כלי האצטרול"ב" הנזכר בדא"ח הכוונה למיקרוסקופ, או שמא דעתו שההבטה בגרעין התפוח נעשית ב"כלי של החוזים בכוכבים" (יעו"ש), ובו רואים את צורת התפוח ומהותו.

הכותב סיים את דבריו במשפט "וכידוע מה ששקו"ט בנוגע לספר הנ"ל [=ס' הברית], ואכ"מ" - וחבל שהעלים את השקו"ט הזו הידועה לו, אבל לרבים - ואני בתוכם - איך היא ידועה כלל.

