



ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה
מביעים אנו כזה את ברכותינו הלבביות,
שפע ברכות מאליפות ואיחולים לבכיים,
לידידינו הנכבד והנעלה,
מראשוני וחשובי הכותבים התמידיים בקובצנו,
עורך ספרי ההלכה ואגרות הקודש של רכותינו נשיאינו,
מחבר ועורך ספרים וקובצים רבים
בהלכה ותולדות חסידות חב"ד,
הספרן הראשי של ספריית אגודת חסידי חב"ד,
חבר הנהלת אגו"ח במדינות חבר העמים
הוא ניהו הרה"ג הרה"ח הנודע לשם ולתהילה
הרב שלום דובער לוינ שליט"א
ומשפחתו שיהיו
לרגל שמחת הנישואין של בנו בכורו
הרה"ת הנעלה והחשוב
ר' שניאור זלמן שי' עב"ג הכבודה תי'
בת ידידינו הרב **אלימלך הרצל שליט"א**,
מהמשתתפים בקובצנו מימי קדם,
ויחי רצון שיזכו להקים בית נאמן בישראל, בנין עדי עד,
ויקויימו בהם כל ברכות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו במילואם

המערכת



ב"ה

ש"פ דברים - שבת חזון

ה'תשס"ב

גליון יט [תתמא]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5 קטן מאימתי קם לתחיית המתים
11..... "תפילות" בספר הרמב"ם

הלכות בית הבחירה

- 12..... שריפת כסות הלוי - אי הוי מקלקל ע"מ לתקן
14..... דיין ה'ארוץ'
18..... בענין עץ במקדש

לקוטי שיחות

- 25..... ולא יהיה כקרח וכעדתו
28..... תשלומי נזק בחובל לחבירו
31..... כוונת משה - בשילוח המרגלים
33..... טבילה לשם גירות ביום השבת דמ"ת

שיחות

- 36..... כשרות בשר שנשחט לפני מתן תורה [גליון]

נגלה

- 38..... שינוי החוזר לברייתו בשינוי השם
43..... באיסורא אתי לידיה לענין יאוש בגזילה

חסידות

- 48..... עבודתו של אהרן הכהן
51..... "ניצב"

- 52..... בד"ה אלפיים שנה תשי"א [גליון]
54..... ויהי ביום השמיני [גליון]

פשוטו של מקרא

- 57..... לא יקרע
61..... מפרסת פרסא

רמב"ם

- 66..... בטעם פטור הרוצח בשגגה - כשלא מת נהרג מיד
69..... "יצא חוץ לתחום עיר מקלטו"

הלכה ומנהג

- 70..... ספק ספיקא בבדיקת חמץ
75..... אמירת תחנון בק"ש שעל המטה
76..... זמן קבלת שבת בהדלקת נרות
77..... ב' המנהגים בהוצאת ס"ת בב"א לכמה מנינים
79..... ברכת שהחיינו על פרי חדש לדעת אדה"ז [גליון]
82..... בענין הנ"ל
84..... הערות קצרות על הקובץ דג' תמוז [גליון]

שונות

- 85..... בענין הפסוקים שבראש ספרי 'משנה תורה' להרמב"ם
86..... החילוק בין גדרי שליח וש"צ [גליון]
87..... בענין צדיק וחסיד [גליון]
88..... בענין מדת חסידות
91..... בנוסח התפילה של אדמו"ר הזקן

מספר הפאקס למשלוח הערות

(718) 756-3411 או (718) 773-4115

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ בכתובת:

WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

קטן מאימתי קם לתחיית המתים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

איתא בסנהדרין קיב, ב אתמר קטן מאימתי בא לעוה"ב ר' חייא ור"ש בר רבי חד אמר משעה שנולד וחד אמר משעה שסיפר מ"ד משעה שנולד שנאמר יבואו ויגידו צדקתו לעם נולד כי עשה, ומ"ד משעה שסיפר דכתיב זרע יעבדנו יסופר לה' לדור, אתמר רבינא אמר משעה שנזרע דכתיב זרע יעבדנו, ר"נ בר יצחק אמר משעה שנימול דכתיב עני אני וגוע מנוער נשאתי אימין אפונה, (ראה פירש"י שם שביאר דקאי על מילה) תנא משום ר"מ משעה שיאמר אמן שנאמר פתחו שערים ויבוא גוי צדיק שומר אמונים אל תקרי שומר אמונים אלא שאומר אמן עיי"ש.

והנה ברש"י שם מוכח דכל דיון זה הוא לגבי תחיית המתים, ששואל איזה סוג קטן יחיה לתחיית המתים, דבד"ה זרע כתב וז"ל: זרע המסופר יעבדנו לה' לדור ודור שיחזור לו ויחיה עכ"ל, וכן בד"ה משעה שנזרע כתב וז"ל: משעה שנקלט הזרע במעי אשה אפילו הפילו אמו ונמחה יש לו חלק לעתיד דכתיב זרע יעבדנו, והכי אמר בכתובות בפ' בתרא (קיא, א) נבלתי יקומון לרבות נפלים עכ"ל, ושם הרי איירי לענין תחיית המתים, ועי' גם בחי' הר"ן שם שכתב וז"ל: קטן אימת בא לעוה"ב, איכא מ"ד דהא לא מיירי בענין עוה"ב אלא בענין תחיית המתים שיחיהו השי"ת אח"כ כמו שיחיה שאר מתי ישראל והכי איתא בירושלמי במס' שביעית קטני ישראל מאימתי הם חיים עכ"ל.

ובירושלמי (שביעית פ"ד סוף ה"ח) מובא כל הנ"ל בקצת שינוי, דקאמר מאימתי קטני ישראל חיינן ר' חייא רובה ור"ש ברבי חד אמר משילדו וחד אמר משידברו כו' ואח"כ מביא דעת ר"מ משיודע לענות אמן, ואח"כ מביא הדעה "משימולו" בשם תמן אמרי, ואח"כ מביא דעת "רבנן דהכא אמרין משילדו" רבי אליעזר אומר אפילו נפלים מה טעם ונצורי ישראל להשיב ונצירי ישראל להשיב (משעת היצירה),

נמצא שיש ה' דעות בקטן מאימתי קם לתחיית המתים: (א) משולד (ב) משידבר (ג) משעה שנזרע [ובלשון הירושלמי: "אפילו נפלים"] (ד) משעה שנימול (ה) משעה שיאמר אמן.

משעה שנזרע ואפילו נפלים

והנה בפשטות הא דקאמר בירושלמי אפילו נפלים זוהי הדיעה שבבבלי ד"משעה שנזרע" וכדפירש"י אפילו הפילה אמו ונמחה, אלא דלכאורה יל"ע שהרי כתב הרמב"ם בפייהמ"ש אהלות פי"ח משנה ז': "ולא יהי' נפל בפחות מארבעים יום כו'", וראה גם רמב"ם (הל' טומאת מת פ"ב ה"א): הנפל אעפ"י שעדיין לא נתקשר אבריו בגדין מטמא במגע ובמשא ובאוהל כאדם גדול שמת שנאמר הנוגע במת לכל נפש אדם וכו', וכתב ע"ז המשנה למלך וז"ל: נראה דבבבלי מ' יום אינו נקרא נפל ואינו מטמא והכי תנן באהלות כמה ישהה בתוכה ויהא צריך בדיקה מ' יום עיי"ש, נמצא מזה לכאורה דפליגי אהדדי דלפי הבבלי דקאמר "משעה שנזרע" משמע אפילו אם הפילה מיד וכפירש"י משעה שנקלט הזרע במעי האשה אפילו הפילה אמו ונמחה כו', משא"כ לפי הירושלמי דקאמר "אפילו נפלים" לכאורה משמע שהוא רק לאחר ארבעים יום כיון דעד אז לאו שם נפל עליו.

אבל ממה שסיים רש"י שם כנ"ל והכי אמר בכתובות נבלתי יקומן לרבות נפלים, מוכח דסב"ל שזוהו דעה אחת עם רבינא דקאמר משעה שנזרע, דהכא בענין תחיית המתים לכו"ע לא בעינן מ' יום, ובמילא י"ל כן גם לפי הירושלמי דלא פליגי אבבלי, ועי' גם ביפה מראה ירושלמי שם שכתב דלרבות נפלים זוהי הדעה דמשעה שנזרע עיי"ש.

ועי' ב'נחמד למראה' ירושלמי שם דשקו"ט בזה, והביא מ"ש בס' 'אגדת אליהו' (לבעל מדרש תלפיות מהג"ר אליהו הכהן ז"ל) ירושלמי שם בביאור הטעם דסב"ל לרבי אלעזר דאפילו נפלים קמים לתחיית המתים וז"ל: דכיון שזה הנפל עסק בו ליוצרו ומיד מתקדש יען הוא דבר שטרח בו כביכול לעשות בו צורה ומה גם נפח בו נשמה שהיא חלק אלוקה דנמצא שהי' הנפל הזה נרתק לחלק אלוקה ונתקדש בזה באופן דנפל זה עשה אכסניא בתוכה לנשמה חלק אלוקה איזה זמן, ומה לו לעשות אם לא רצתה לשבת עוד והלכה לה, אך על זמן שישבה עמו צריך לשלם לו לכן קם בתחייה לקבל שכר שנאמר נצורי וכו' די שיצרתי אותו כדי להחיותו בתחייה עכ"ל.

ומביא ה'נחמד למראה' הך דסנהדרין צא, ב נשמה מאימתי ניתנה באדם ומסיק שם משעת פקידה, שנאמר ופקודתך שמרה רוחי,

ופירש"י פקידה, משעה שהמלאך פוקד הטיפה ומביאה לפני המקום מה תהא עליה כדאמרינן וכו' מיד נזרקה בו נשמה וחיות, ובמדרש תלפיות (אות י' ענף יצירה) כתב וז"ל: הנפש אינו נכנס בולד אלא אחר מ' יום ליצירתו, זהו הטעם שמקודם מ' יום אינו נחשב לכולם לענין בכור וכו' כי הנפל פחות מארבעים יום כיון שעדיין לא נכנס בו נפש אין שם ולד עליו, אמנם ממורי ורבי המקובל האלקי לא כך קיבלתי אלא שמיד כשאדם מטיל הטיפה וכו' נכנס בה הנפש והיא מתפשטת בתוכה ומצייר צורת האברים כולם ועושה משכנה בלב ומשם מתפשטת כוחותיה לתת חיות וכח לגידול כל האברים עכ"ל, וקשה דאיך כתב דהנפש אינו נכנס בהולד אלא לאחר מ' יום ליצירתו, והרי בסנהדרין צא, ב מסיק שהוא משעת פקידה? וממשיך שם לתרץ עפ"י מה שכתב בנזר הקודש (ב"ר פל"ד) שהקשה כעין זה דבמנחות צט, ב מבואר שנשמתו נוצרה למ' יום שאז הוא גמר צורת הולד, וזה היפך המסקנא בסנהדרין צא, ב דניתנה בשעת הפקידה? ותירץ בנזה"ק שיש באדם ב' נפשות נפש החיוני ונפש המדברת המשכלת, ומ"ש בסנהדרין משעת פקידה היינו נפש החיונית וההיא דמנחות איירי בנפש המדברת והמשכלת שאינו בא אלא בשעת יצירה עיי"ש, ולפי"ז תירץ בנחמד למראה ג"כ לענין תחיית המתים שביאר ב'אגדת אליהו' שזהו משום ששרתה שם הנפש דזה קאי על נפש החיונית שבא מיד, ולכן א"ש מ"ש דלכן הוה תחיית המתים מיד כדפירש רש"י, וראה בס' פרדס יוסף בראשית ד, כה.

עכ"פ יוצא מזה דדעה זו דסב"ל "אפילו נפלים" סב"ל שקם בתחיית המתים אפילו הפילה מיד ואי"צ למ' יום.

יסוד טעמים של הה' דעות הנ"ל

והנה ביסוד טעמים של דעות הנ"ל, אפשר להבין ע"פ מ"ש בלקו"ש ח"ג עמ' 673 (וראה שם גם בעמ' 800) שהביא דברי אדה"ז בשו"ע או"ח (מהדו"ב סי' ד' סעי' ב') דתחילת כניסת נפש זו הקדושה היא גם במצות מילה ולא כתוב שם מקור על דין זה, וביאר הרבי די"ל שהמקור הוא מספר 'מנורת המאור' לר"י אלנקאווה (ח"ד פ' גידול בנים) שהביא דעות הנ"ל בסנהדרין, וכתב דלהלכה קיימ"ל כדעת יש אומרים משעה שימולו, דקטן משנימול יקום לתחיית המתים, ומבאר דזה שגוף של ישראל יכול לעמוד בתחיית המתים הרי זה בגלל פעולת הנשמה על הגוף, נמצא דמהא דקיימ"ל להלכה דמשעה שנימול יקום לתחיית המתים הרי זה מוכיח שאז בזמן המילה נכנס בו נפש הקדושה,

דאף דגם לפני שנולד יש לה להנשמה קשר עם הגוף דזהו"ע שנר דלוק על ראשו ומשביעין אותו וכו', והשבועה היא להנשמה, מ"מ ה"ז פעולה רק באופן מקיף, אבל כניסת הנשמה בגוף בפנימיות זהו ע"י מילה דוקא עיי"ש. וכן איתא גם בלקו"ש ח"י עמ' 45 דמצות מילה פועלת חיבור פנימי של הנשמה עם הגוף שנעשים למציאות אחת, ולא מיבעי לפני שנולד, אפילו נפש החיונית אינה ניכרת ונרגשת בגופו שהרי אוכל ושותה ממה שאמו אוכלת וכו' אלא אפילו אחר שנולד שהנפש כבר באה לידי חיבור עם הגוף הרי ההיכר הוא רק בנפש החיונית ולא של נפש הקדושה, דנפש הקדושה נכנסת בעת המילה דוקא עיי"ש, וראה גם לקו"ש חכ"ד עמ' 180.

הרי משמע מזה דלכו"ע ההקמה בתחיית המתים קשורה עם גוף כזה שהי' בו פעולת הנפש, ובזה ישנם ה' דעות הנ"ל עד כמה צריכה להיות פעולת הנפש בהגוף, וכן משמע בשיחת קודש ש"פ חיי שרה תנש"א סעי' ח' דמבאר שם המעלה ברגע הראשון שהולד יוצא לאויר העולם להיותו בסמיכות ממש להזמן ש"נר דלוק על ראשו וכו'", ובהערה 71 כתב ומ"ש רבינו הזקן שתחילת כניסת הנפש זו הקדושה היא בחינוך וכו' גם במצות מילה - ה"ז פרטי דרגות בכניסת נפש הקדושה לגוף עד שיעשה הגוף בפ"ע קדוש, אבל בודאי שנפש זו הקדושה נמצאת ונכנסת בו ברגע שיוצא לאויר העולם, ובשוה"ג מציין לגמ' הנ"ל דסנהדרין שיש שם חילוקי דעות קטן מאימתי בא לעוה"ב.

וזה גם כעין שביאר בס' 'אגדת אליהו' הנ"ל שהביא שם מה שמקשים הראשונים בענין תחיית המתים דמה צורך להחזיר נשמות לגופים אחר שכבר זכו בעולם הנשמות באותן התענוגים שעין לא ראתה וכו'? ומבאר דכיון שקיום תומ"צ של הנשמה הי' באמצעות הגוף, דהנשמה מצ"ע לא היתה יכולה לעשות מאומה, נמצא שגם הגוף נתקדש כיון ששניהם יחד עשו רצונו ית', לכן מחזיר הקב"ה נשמות לפגרים מתים בתחיית המתים לתת להם אז שכר בגוף ונפש ביחד כשם שזכו יחד ושניהם גוף ונפש ישמחו ויתענגו יחד, וזהו שאלת הגמ' קטני ישראל מאימתי חייך, כי עיי"ז נדע מאימתי מתחיל דבר שבקדושה בגופו של אדם (ואינו רק "הילכתא למשיחא") כיון דעיי"ז שנדע מאימתי קם בתחיית המתים נדע במילא מתי מתחיל קדושה בהגוף, ומבאר דדעה א' סב"ל משעה שנולד משום דאז משביעין אותו תהי צדיק והוא מקבל השבועה ומזמין עצמו לקיימה מיד מתקדש הגוף, וכאילו התחיל במעשה דמי, ודעה הב' סב"ל דהשבועה אינה מספיק דהזמנה לאו מילתא היא, ורק כשיתחיל לדבר,

ומבאר שם מעלת הדיבור שהוא קשור עם שם הוי' עיי"ש, ודעה הג' סב"ל דמאז שיענה אמן כי סב"ל דדיבור בלבד אינו מספיק וצריך דיבור קדוש, ודעה הד' סב"ל משימול משום דצריך רשימה בהגוף דדוקא עיי"ז מתקדש, ודעה הה' סב"ל אפילו נפלים וכדהובא לעיל כיון דגוף זה עשה אכסניא בתוכו להנשמה ונעשה נרתק לחלק אלוקה וכו' לכן גם הוא קם בתחייה בכדי לקבל שכר עיי"ש.

איזה דעה מהנ"ל נקטינן להלכה

והנה להלכה כבר הוזכר לעיל שבמנורת המאור פסק "משעה שנימול" ונתבאר בלקו"ש שזהו ג"כ דעת אדה"ז בס"י ד', וכן משמע ג"כ בדעת המחבר (יר"ד סי' רס"ג סעי' ה) וז"ל: תינוק שמת קודם שיגיע להיות בן ח' מלין אותו על קברו בצור או בקנה וכו' אבל משימין לו שם לזכר שירחמוהו מן השמים ויחיה בתחיית המתים, (ומקור הדברים הוא מהרא"ש מועד קטן סוף פ"ג סי' פ"ח, ועיי' קרבן נתנאל שם סק"כ שביאר דברי הרא"ש דעיי' קריאת שם יודע אביו שהי' לו ילד ושמו כך וכך וגם הבן מכיר עיי"ז את אביו שמתייחס אליו עיי"ש) וראה בס' באר שבע סנהדרין שם בדעת הי"א משעה שנימול שכתב וז"ל: ומפני זה תינוק שמת קודם שיגיע להיות בן ח' מלין אותו על קברו כן נראה לי עכ"ל, וראה בס' אור זרוע הל' מילה סי' ק"ד, ובשו"ת תירוש ויצהר סי' קנ"ה בזה, (אבל ישנם גם טעמים אחרים בזה וכמ"ש בב"י בשם הכלבו שם להסיר חרפתו עיי"ש, וראה בס' אוצר הברית ח"א סי' י"ט וש"נ).

אבל בשו"ע אדה"ז סי' קכ"ד סעי' י' כתב וז"ל: וילמד את בניו הקטנים ויחנכם לענות אמן ומיד שהתינוק עונה אמן יש לו חלק לעולם הבא עכ"ל, (וכן כתב שם הרמ"א מה'כל בו' סו"ס י"א) הרי משמע מזה שפסק כר"מ משעה שענה אמן ולא כהנ"ל?

ביאור הרבי דאין כאן פלוגתא כלל

ובלקו"ש ח"ג ע' 801 הערה 10 הקשה קושיא זו ותירץ וז"ל: י"ל שהדעות בגמ' שם אף שנאמרו בלשון מחלוקת לא פליגי (וע"ד שמצינו בלקו"ת ס"פ קרח ובקונטרס ומעין מאמר כ"ב פ"ג) כי מדברים במדריגות שונות בעוה"ב עכ"ל, ויל"ע בביאור הדברים בנוגע לתחיית המתים.

וראה לקו"ש ח"כ פ' ויחי ג' (סעי' ו') שהביא מקור מוקדם לדינו של אדה"ז דתחילת נפש הקדושה הוא בברית מילה, והוא ממ"ש בסו"פ

ויחי "יולדו על ברכי יוסף" וקאי על ברית מילה כמ"ש בתרגום שם והו"ע הלידה עיי"ש, ולכאורה אי נימא כן שוב איצ"ל שאדה"ז פסק כהי"א בסנהדרין "משעה שנימול", די"ל שהזמן דמאז הוא קם לתחיית המתים וכו' הו"ע אחר ויל"ע.

באגרות משה פסק כמ"ד אפילו נפלים

ובשו"ת אגרות משה ח"ו יו"ד סי' קל"ח כתב שההלכה היא כמ"ד דאפילו נפלים, כיון שכן סב"ל לרבינא שהוא בתרא והלכה כמותו, ועוד דבכתובות קיא, א (שהוזכר שם ברש"י) הרי כו"ע בין ר"א בין ר' אבא בר ממל מודים דנבלתי יקומון הוא לנפלים שיקומו בתחיית המתים במילא ודאי קיימ"ל כן, ומוסיף שכיון שהם לא חטאו גם אלו שבחו"ל יחיו שלא ע"י צער עיי"ש.

ובשו"ת עונג יו"ט סו"ס קע"ח (צויין באור הישר ובמרגליות הים סנהדרין שם) ביאר בהא דאיתא ביבמות יב, ב דבת י"א שנה ויום אחד תוכל להתעבר ואם ייבמה נפקעה הזיקה, אף דאמרינן שם דבתוך הזמן הזה היא מתה ועוברת מת מ"מ כיון שמתעברת מקרי ראויה להוליד ומקרי הקמת שם אף שלא יהי' הוולד בן קיימא, וכתב שיש סמך לזה מגמ' הנ"ל דסנהדרין, דמשעה שנזרע יש לו חלק לעוה"ב אפילו הפילה אמו וא"כ אפשר דגם זה הוה הקמת שם לאחיו ולכן קיים בבת י"א שנים מצות יבום עיי"ש, וזה מתאים למ"ש באגרות משה שכן קיימ"ל להלכה.

הוכחה להנ"ל מהגמ' סוטה

וראה סוטה יב, א תנא עמרם גדול הדור הי' כיון שגזר פרעה כל הבן היולד היאורה תשליכוהו וכו' עמד וגירש את אשתו כו' אמרה לו בתו אבא קשה גזרתך יותר משל פרעה וכו' פרעה לא גזר אלא בעוה"ב ואתה בעוה"ז ובעוה"ב, ופירש"י פרעה לא גזר אלא בעוה"ז שנולדים ומתים וחוזרים וחיים הם לעוה"ב אתר גזרת בעוה"ז ובעוה"ב שכיון שאינם נולדים אינם באים לעוה"ב עיי"ש.

וכבר כתבו המפרשים שיש להוכיח מכאן דעכ"פ משעה שנולד בא לעוה"ב ואפשר גם משעה שנזרע, דאי כמ"ד משעה שנימול או שיספר וכו' דוקא, הרי גם בגזרת פרעה דמשנולד היאורה תשליכוהו לא יבוא לעוה"ב כיון דעדיין לא נימול וכו', וראה בנחמד למראה שם ובפתח עינים שם, ובס' מרגליות הים שם ובמה שצייין לס' 'מדבר קדמות'

מערכת ז' אות ד', ובס' דעת תורה למהרש"ם או"ח סי' קכ"ד סעי' ז' ועוד בכ"מ.



"תפילות" בספר הרמב"ם

הרב מנחם מענדל רייצס
קרית גת, אה"ק

בלקו"ש חכ"ח עמ' 131 ואילך, מאריך כ"ק אדמו"ר לבאר את לשון הרמב"ם (ספ"ג מהל' פרה אדומה) בענין הפרה העשירית שיעשה מלך המשיח, שהרמב"ם מוסיף שם תפילה: "מהרה יגלה אכ"ר". ומבאר כ"ק אדמו"ר את השייכות דתפילה זו לספר 'הלכות הלכות', וכן מדוע הכניס הרמב"ם תפילה זו דוקא בהל' פרה אדומה. עיי"ש באריכות.

ויש להעיר, דהנה בהל' עבודת יום הכפורים פ"א ה"ז כתב הרמב"ם: "בימי בית שני צץ המינות בישראל ויצאו הצדוקין, מהרה יאבדו, שאינן מאמינין בתורה שבעל פה" - וגם כאן צ"ב, איך מתאים בספר הלכות להכניס תפילה זו ש"מהרה יאבדו"?

והאמת, שע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר שם, שהרמב"ם בא ללמדנו הלכה, שהצפיה לגאולה צ"ל עד כדי כך שכאשר מזכירים משיח אפילו בדרך אגב מעורר הדבר באופן ממילא תפלה - "בקשת צרכיו" - על התגלות המשיח, כן י"ל בנדו"ד, שהרמב"ם בא ללמדנו שיהודי צריך להסתכל על מציאות הצדוקים כדבר שלילי ומפריע לו, ועד שזה נכנס בתוך "צרכיו" ממש, כך שכאשר הוא מזכיר זאת אפילו בדרך אגב הוא מוסיף בדרך ממילא ומתפלל: "מהרה יאבדו"!

[אבל יש להעיר להשינוי כאן מבהל' פרה אדומה, ששם כתב "מהרה יגלה אמן כן יהי רצון", וכאן לא הוסיף סיומת זו של "אכ"ר"].

אלא שלכאור' צ"ב, וע"ד שמקשה בשיחה שם, מדוע הכניס תפילה זו לאיבוד הצדוקים דוקא כאן, בהל' עבודת יום הכפורים? והרי כבר לפנ"ז נזכרו כמה פעמים בהל' תמידין ומוספין - פ"ז הי"א, ופ"י ה"ח - אלא ששם לא נזכרו בתואר "צדוקים", אלא בכינויים אחרים. וצ"ע.

ואולי יש לבאר מה שהכניס הרמב"ם דוקא כאן, כי מרמז כאן לסיפור הגמרא בקשר לענין זה דיוה"כ, (יומא יט, ב), שהיה כה"ג צדוקי שעשה כשיטתם ולבסוף מת כו'. ולכן כאן דוקא רומז הרמב"ם,

שכשם שהיה עם אותו צדוקי בנדו"ד, כן יהיה עם אלו שבשיטתו, ש"מהרה יאבדו".

ועצ"ע. ומסיימים בטוב.



הלכות בית הבחירה

שריפת כסות הלוי – אי הוי מקלקל ע"מ לתקן

הרב יעקב ליב אלטיין
חבר זעזד להפצת שיחות'

בלקו"ש חי"ח בהוספות לפ' קרח, בשיחה על משניות מדות פ"א מ"ב: "ורשות הי' לו לשרוף את כסותו" - מביא הרבי קושיית הרא"ש דהלא עוברים אלאו דבל תשחית, ומביא תי' המפרשים דכיון שהי' עושה זאת בכדי לזרז את השומרים הרי"ז כמו שמשבר כלים למירמי אימתא אינשי ביתי' (שבת קה, ב). ודוחה זה, כי לכמה דיעות - וכ"ה דעת אדה"ז בשולחנו (שמירת גו"נ סעי"ד) אסור גם בהאי גוונא.

ואח"כ ממשיך בהשיחה דלכאורה אפשר לתרץ ששריפת כסותו לזרז את השומרים ה"ז מקלקל על מנת לתקן דמותו אם א"א אלא ע"י קלקול זה (ובפשטות איש הר הבית לא היה שורף רק אם אין דרך אחרת) - ודוחה תי' זה דאימתי מקלקל ע"מ לתקן מותר רק אם מעשה זה נקרא מעשה "תיקון" מחמת כוונת האדם, משא"כ בנדו"ד א"א להגדיר מעשה שריפה כמעשה תיקון ובמילא א"א להתיר מטעם מקלקל ע"מ לתקן.

ונקודת הביאור בהשיחה ע"פ דברי אדה"ז שמשווה בל תשחית דממון לאיסור נזקי הגוף, ובמילא, כשם שפסק אדה"ז שמותר להכות אדם (אם הוא ברשותו) בשביל טובת חבירו, כך הוא בנוקי ממון, דמותר לאבד ממון חבירו אם הוא לטובתו, כבנדו"ד שטובתו של השומר היא שלא יישן אלא יעשה עבודתו בשמירת המקדש, עד כאן נקודת התירוץ.

ולא הבנתי - דלכאורה לא העלה ארוכה להקושיא מפסק אדה"ז שאסור לאבד כלים כדי למירמי אימתא אינשי ביתי, שהרי לכאורה הוא אותו הדבר ממש, שרוצה להטיל אימא על בני ביתו "שאינם נוהגין כשורה" (וכלשון אדה"ז בשולחנו שם) וא"כ הרי זו לטובתם שייטיבו את דרכם, ומאי שנא דהתם אסור וגבי הלויים מותרים הם לשרוף כסותו.

ואחד העירני - שבאמת כד דייקת שפיר, הרי בהשיחה כשהרבי רוצה לתרץ דשריפת כסות הלוי מותרת מפני דהוי מקלקל ע"מ לתקן, הרי לכאורה, אף שיתורץ עי"ז הדין דמס' מדות, אמנם לאידך הרי אכתי ייקשה פסק אדה"ז שאסור לשבר כלים למירמי אימתי על אינשי ביתו, דלמה ייאסר ןהלא הוי מקלקל ע"מ לתקן. ולפלא, שבכל השקו"ט בסעיף זה דהשיחה אינו מעיר כלום מדין שבירת כלים להטיל אימה על בני ביתו.

ומש"ה יצא לומר, שמזה מוכח שכל הגדר דמקלקל ע"מ לתקן לא מתאים כאן, דשבירת כלים להטיל אימה על בני ביתו אינו ענין כלל למקלקל ע"מ לתקן, דבשלמא בנדון שריפת הכסות שהיא כדי שהלוי לא יישן, א"כ פעולת השריפה היא כדי לזרוז על ענין מסוים שיהי' ער וישמור את הבית כדבעי, ושפיר שייך לומר דהוי בגדר מקלקל ע"מ לתקן, משא"כ הענין דלהטיל אימה על בני ביתו, אף שאולי תצמח מזה הטבה בנהגת בני ביתו, מ"מ, עצם הענין דהטלת אימה (שהיא תוצאה ישירה משבירת הכלים) אינו גדר של "מתקן".

ואף אינו דומה להא דשרי להכות בני ביתו כדי להדריכם מאחר שזה לטובתם (כפסק אדה"ז, כנ"ל), כי שם הכוונה להדריכם, משא"כ הכא שנעשה רק כדי "להטיל אימה" שאין זה בגדר "על מנת לתקן", ע"כ תוכן תירוצו.

אמנם - מלבד שעצם הסברה אינה מתקבלת על הדעת, דסו"ס הטלת אימה על בני ביתו שאינם נוהגין כשורה בפשטות היא "כדי להדריכם" וא"כ שוב הרי זו 'לטובתם' ומדוע אינה מותרת - לכאורה מפורש במקורות להיפך, שהרי כל הענין דשבירת כלים להטיל אימה על בני ביתו הובא בגמ' (שבת שם) לענין מקלקל ע"מ לתקן, וז"ל הגמ' שם:

[במשנה שם:] הקורע בחמתו וכו' וכל המקלקלין פטורין.

ובגמ' שם: ורמינהו הקורע בחמתו כו' חייב כו' לא קשיא, הא ר' יהודה הא ר' שמעון. הא ר' יהודה דאמר מלאכה שאין צריכה לגופה

חייב עלי' הא ר' שמעון דאמר מלאכה שאצל"ג פטור עלי'. אימר דשמעת לי' לר"י במתקן, במקלקל מי שמעת לי', א"ר אבין האי נמי מתקן הוא דקעביד נחת רוח ליצרו. וכהאי גוונא מי שרי והתניא כו', לא צריכא דקאי עביד למירמא אימתא אינשי ביתי'.

הרי להדיא דקריעת בגד להטיל אימה על אנשי ביתו נחשב ל"מתקן" ולא מקלקל.

שוב עלה על דעתי שאולי יש לחלק בין גדר מקלקל ע"מ לתקן גבי הלכות שבת ומקלקל ע"מ לתקן לענין איסור כל תשחית דגבי מלאכת שבת אם יש רק ענין של תיקון באיזה אופן שהוא (אע"פ שאין התיקון בגוף המלאכה) נקרא מתקן, והרי אנן לר"י קיימינן דמלאכה שאצל"ג חייב עלי'. משא"כ גבי כל תשחית, הנה אע"פ שגם שם מקלקל ע"מ לתקן מותר (כמובא בהשיחה שם משו"ע אדה"ז סט"ו כמה דוגמאות, ועיין שם שאין התיקון צ"ל בגופו), מ"מ צ"ל "תיקון" ברור ומסויים (ולא סתם "להטיל אימה").

ואולי ההבדל דשם קורע את כליו ע"מ להטיל אימה על הזולת, משא"כ בנדו"ד ששורפים את כסותו של הלוי שאותו "מדריכים", ואולי הוא גם כעין עונש על שיישן ושפיר הוי מתקן אצלו. ועדיין צ"ע בכל זה.



דין ה'ארוץ'

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

רמב"ם הל' בית הבחירה! פ"א ה"ו: "ועושין במקדש שבעה כלים", ומונה שם "מזבח לעולה כו' וכבש כו' וכיור וכנו כו' ומזבח לקטורת ומנורה ושלחן". ולא הזכיר כאן הארון.

ולקמן פ"ד ה"א מבאר ש"אבן שתי' הי' בקה"ק במערבו ועליה הי' הארון מונח ולפניו צנצנת המן ומטה אהרן", ומאריך לבאר שבעת

(1) ע"פ הוראת רבינו זי"ע לעסוק בהלכות אלו בימי בין המצרים, הנני כותב ענין אחד הנוגע לבאורי רבינו זי"ע בהל' ביה"ב, ומצד קוצר הזמן - בחפזי ובקצרה!

שבנה שלמה את הבית וידע שסופו ליחרב בנה בו מקום לגנוז הארון כו' ע"ש בארוכה.

והאריכו המפרשים² להקשות על הרמב"ם, למה לא מנה עשיית הארון - לא בפ"א ה"ו הנ"ל, וגם בפ"ד הזכיר רק בנוגע מקומו של הארון, אבל לא הזכיר כלל בנוגע עשייתו.

כן קשה על שלא חשב הרמב"ם מצות עשיית הארון במנין המצות.

ומבאר רבינו זי"ע בלקו"ש ח"ד עמ' 7-1346 (בהערות)³ דברי הרמב"ם בב' אופנים: א) תחלה כתב לבאר למה לא נמנה במנין המצות, משום שענין הארון ענינו רק ענין השראת השכינה, וא"כ הו"ע כללי בכללות התומ"צ, וא"כ הו"י ציווי כללי שלא נמנה במנין המצות. - ולפי"ז נתינת הלוחות בהארון היא פרט מעניני (קדושת) הארון⁴.

אבל רבינו לא ניחא לי' בפ"י זה, שהרי סו"ס כיון שיש ציווי על "מעשה מיוחד" - עשיית הארון, הו"ל למנותו בכלל מנין המצות.

ולכן מבאר רבינו באופן ב) לבאר קושיא הנ"ל, וגם הקושיא למה לא הביא הרמב"ם דיני עשיית הארון, וגם איך גנוזו יאשיהו בלי ציווי כו': שכל תכלית עשיית הארון הוא רק כדי להיות "ונעדתי לך שם", ולאחר שנעשה זה ואינו בטלה לעולם, שוב אין מצוה בעשיית הארון, ולכן לא נצטווה עשיית הארון במצוה לדורות ולא הובאו דין עשייתו כיון שמאי דהוה הוה, ואין עוד כל ציווי בזה. וזה גופא הטעם שגנוזו יאשיהו, כיון שאין כל חיוב (לאחר שנבנה הביהמ"ק) לעשות ארון. - והטעם שגנוזו בביהמ"ק דוקא - משום סו"ס מוסיף בקדושת ביהמ"ק. עכת"ד בקיצור, וע"ש בארוכה.

ובלקו"ש חכ"א תרומה (ב) הוסיף ביאור בדברי הרמב"ם פ"ד ה"א הנ"ל, שמזה שהרמב"ם העמיד דין הארון בפ"ד - ששם מבאר דין "צורת הבית", ולא בפ"ב וג' ששם מבאר דין צורת הכלים, מובן שדין

(2) ראה הנסמן ברמב"ם פרנקל פ"ד ה"א.

(3) ונדפס ג"כ ב"הל' בית הבחירה להרמב"ם עם חידושים וביאורים" סי' ט.

(4) היינו שאין הפי' שעשיית הארון הוא בשביל הלוחות (ודלא כה"גרי"ד" שהבאתי לקמן) - שלפ"ז ה"י צריך למנותו במצוה בפ"ע כיון שיש בזה מעשה מיוחד בשביל הלוחות, אלא כיון שהארון הוא בשביל השראת השכינה, הרי שימת הלוחות בהארון הוא ג"כ פרט בקדושת הארון בשביל לפעול השראת השכינה.

הארון הוא חלק מבנין הבית (וקודש הקדשים), כיון שע"י הארון נעשה "בית לה'" - "ונועדתי לך שם".

ולכאור' עפ"ז הרי הי' חסר בבית שני ענין עיקרי בבנין הבית, וא"כ הקדושה של קה"ק לא היתה בשלימותה⁵. וע"ז מחדש רבינו שדעת הרמב"ם שגם גניזת הארון הוא דין בבנין הבית, וכאילו נאמר שיש ב' מקומות להארון, (א) מקום גלוי בקה"ק, (ב) מקום לגנוזו למטה - והוא חלק מבנין הבית מלכתחלה, היינו שאינו ענין נוסף על עיקר הבנין, אלא הוא פרט בעיקר בנין הבית, והוא חלק מהקה"ק, ועי"ז יש בזה נצחיות הקה"ק גם אחר שנגנז הארון⁶. ועפ"ז מבאר רבינו כמה פרטים בדברי הרמב"ם, ע"ש באורך.

ולכאור', ע"פ ביאור דברי רבינו בהשיחה בחכ"א, י"ל באור"א תי' הקושיא שדן בו בח"ד, למה לא הזכיר הרמב"ם דיני עשיית הארון⁷: שהרי לפי פסק הרמב"ם בפ"ד שגנזו יאשיהו הרי אין נ"מ בהלכה זו, שהרי כיון שלפועל יש עדיין הארון במקום שנגנז, ומקום זה יש לו דין קה"ק, הרי אין כלל נ"מ בהלכות עשיית הארון - כיון שהארון קיים שם לעולם. ועפ"ז יש לתרץ מה שהעיר בשו"ת ח"ס יו"ד סי' רלו שלכאור' איך בנו ביהמ"ק השני בלי ארון.

ומתרץ הח"ס דכיון שכתוב "ונועדתי לך שם מעל הכפורת מבין שני הכרובים", שעיקר ענין ארון וכרובים הוא לצורך מקום מועד לדבר עם משה מבין ב' הכרובים, וכשאינן נביא כמשה הראוי להוועד עמו מבין ב' הכרובים אין הארון מעכב ע"ש.

וראה במעשה למלך פ"ד ה"א שתמה על הח"ס (ועוד) שהוא סוגיא מפורשת מנחות כז⁸: "אלא דמקדש שני דלא הוו ארון וכפורת ה"נ

(5) והגם שבלקו"ש ח"ד הנ"ל כתב שהקדושה אינו בטלה [והרי בהשיחה ח"י"ח תרומה מצייין (בהע' 24) להשיחה בח"ד, ומשמע שב' השיחות מתאימים], י"ל בפ"י הקושיא ע"פ מש"כ בח"ד שם שמ"מ יש בזה דרגות בהקדושה, ואינו בדומה הקדושה והשראת השכינה שיש בהבהמ"ק להקדושה והשראת השכינה שהארון (עכ"פ) נגנז, וכפי שהוא שם בפו"מ, והקושיא שסו"ס חסר בשלימות הקדושה.

(6) וע"פ הנ"ל נמצא, שעיי"ז שבנה מקום הגניזה באופן כזה, הרי לא חסר שם בשלימות של הקה"ק גם בבית שני, וכמפורש בהשיחה בס"ח ע"ש. ולכאור' זהו אחד החידושים של שיחה זו (של חכ"א) לגבי המבואר בח"ד הנ"ל.

(7) ובהשיחה בחכ"א לא הזכיר קושיא זו.

(8) במעשה למלך שם כתב "כח", והוא ט"ס.

דלא עביד הזאות, אמר רבה בר עולא אמר קרא "וכפר את מקדש הקודש" מקום המקודש לקודש (רש"י: ארון על מקום הארון מזה אפילו ליכא ארון), הרי מבואר להדיא שאין לא צריכים ארון.

ולכאור' סו"ס הגם שלדין הזאה א"צ ארון כמו שלמדים מקרא (ומספיק קדושת המקום), מ"מ הו"ל לעשות ארון (ולמה לסמוך על "היתר")? ולהנ"ל י"ל, שכיון שיש ארון בפועל "במקומו" - במקום שגנזו יאשיהו, שיש בו קדושת קה"ק, הרי לא חסר בקדושת המקדש כו' וממילא אין צורך לבנות ארון.

ועפ"ז י"ל פי' הגמרא מנחות, שזה ודאי שלא חסר כלום בקדושת הקה"ק גם בבית שני (שחסר בו הארון) כיון שהארון הוא במקום גניזתו⁹ (כמו שמבאר בהשיחה), וקושיית הגמ' היתה שהגם שיש קדושת המקדש וקה"ק (מצד הארון כפי שהוא במקום גניזתו) מ"מ אולי יש דין מסויים בהזאת יוכ"פ שצ"ל ארון וכפורת בפועל, היינו שצ"ל "חפצא" של ארון וכפורת להזות עליו, וא"כ הגם שלא חסר בהקדושה של קה"ק מ"מ אינו יכול להזות. וע"ז מתרץ הגמרא שאין דין כזה, ואפי' אין הארון בקה"ק בפו"מ כל שיש "מקום המקודש לקודש" מספיק להזות, ולפי הנ"ל מהשיחה חכ"א המקום המקודש של הקה"ק נפעל ע"י הארון במקומו במקום גניזתו¹⁰.

ולפ"ז הרי אין לתרץ קושיית הח"ס שהקשו איך בנו בלי ארון ע"פ הגמרא במנחות כז, ב (כמו שהקשה המעשה למלך), שהרי הגמ' מיירי בדין הזאה שאין מעכב מציאות הארון בפועל בבית קה"ק, וקושיית הח"ס למה באמת לא בנו (הגם שהוא בקדושתו), ולביאור רבינו מיושב כנ"ל.

והנה בס' "אגרות הגרי"ד" (שי"ל לאחרונה) פ"א מהל' בית הבחירה ה"ו, עמד בהנ"ל למה השמיט הארון מתוך שאר הכלים, ולמה לא ביאר אופן עשייתו, וגם למה לא עשו ארון בבית שני, וביאר הדברים

(9) ראה רש"י מנחות שם ד"ה על שהביא הא דגנזו יאשיהו.

(10) בהשיחה הביא הגמ' מנחות בהע' 30, בתור ראי' שגם מקום גניזתו נתקדש ע"י שלמה, דבלא"ה אין בו קדושת הארון, והרי גם מקום הארון יש לו מקדושת הארון כמבואר מהסוגיא במנחות.

ולביאור בהשיחה הרי יש בזה חידוש נוסף לכאור', שגם "מקום הארון" בקה"ק (בבית שני) נפעל קדושתו ע"י הארון כמו שהוא במקום גניזתו.

באופן הפוך מביאור רבינו, ותו"ד, שכל חלות דין ארון הוא רק ביחד עם הלוחות, וכיון שלא הי' לוחות בבית שני לכן לא הי' ארון. ולפ"ז שכל דין הארון שייך רק להלוחות, הרי הנחתו בקה"ק אינו דין בבהמ"ק (כגון מנורה ושולחן), רק הוא דין "בהחפצא של ארון" שצ"ל בקה"ק, אבל אינו שייך לדין בהמ"ק (וע"ד דין צנצנת המן ומטה אהרן שצ"ל בקה"ק, אינו דין ששייך לקיום דין מקדש וכליו, אלא הוא דין בפ"ע שמקומם של דברים אלו הוא בקה"ק¹¹). ולכן לא מנה עשיית הארון מצוה בפ"ע, כיון שכל דינו שייך לענין הלוחות שיהיו מונחים בהארון. וע"ש שטרח לבאר למה סו"ס לא נזכר אופן עשייתו, שכיון שאינו חלק מדין משכן ומקדש כו', לכן שייך רק למשה (וכמו שלא נזכר דין עשיית צנצנת של מן כו'). עכתו"ד.

ומהלכו הוא אופן הפוך מביאור רבינו, דלפי מהלכו הרי אין הארון כלל דין בעשיית המקדש, ואינו שייך לקדושתו (שלכן לא עשו אותו בבית שני), ולכן אינו מצוה ולכן לא נזכר דין אופן עשייתו. משא"כ לביאור רבינו הרי אדרבא, דין הארון הוא חלק מקדושת המקדש והא שלא נזכר אופן עשייתו הוא בב' אופנים, א) כמבואר בח"ד שהוא משום קדושתו שלא בטלה וא"כ א"צ עוד לדין עשייתו, או ב) מה שי"ל ע"פ המבואר בחכ"א הנ"ל שגם בבית שני הי' הארון וממילא אין סיבה חיוב לעשותו*.



בענין עץ במקדש¹

הת' יעקב אליהו רפופורט
ישיבת ליובאוויטש - לונדון

ברמב"ם הל' ביהב"ח פ"א ה"ט כתב, וז"ל: ואין בונים בו עץ בולט כלל אלא או באבנים או בלבנים וסיד. אין עושין אכסדראות של עץ בכל העזרה אלא או של אבנים או לבנים, עכ"ל. ובהשגות הראב"ד

(11) ולכן כלל הרמב"ם דין הארון עם צנצנת המן ומטה של אהרן בפ"ד ה"א, משום שדינם שוה.

(* ראה בכל זה גם בהערות וביאורים גליונות קכג -ד. המערכת.

(1) דבר בעתו מה טוב - ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר ז"ע כו"כ פעמים ללמוד הל' ביהב"ח בבין המצרים ושבעה דנחמתא, ולאפשא לה, להגריל תורה ולהאדירה.

העיר בזה, וז"ל: א"א, והלא לשכת כהן גדול של עץ היתה, ובשמחת בית השואבה מקיפין כל העזרה גזוזטרא. אלא לא אסרה תורה כל עץ אלא אצל מזבח ה' והיא עזרת כהנים² משער ניקנור ולפנים, אבל בעזרת נשים ובהר הבית מותר, עכ"ל*.

והנה מדברי הראב"ד מבואר להדיא דס"ל דל"ת דלא תטע אינה נוהגת בעזרת נשים ובהר הבית, משום "דלא אסרה תורה כל עץ אלא אצל מזבח השם". והקשו עליו האחרונים (פרי חדש בהגהות מים חיים על הרמב"ם שם. ערוך לנר סוכה נא, ב ד"ה במתניתין. אור שמח על הרמב"ם שם), דהנה שנינו במס' מגילה (ה, א): "אבל זמן עצי כהנים וט"ב, חגיגה והקהל מאחרין ולא מקדימין". ואיתא בירושלמי שם פ"א ה"ד: ר' בא בר' דר' חייא בר בא אמר, מפני התקיעה. ר' יצחק בי ר' חייא אמר, מפני הבימה. [ופריך] ויעשו אותה מאתמול, [ומתריך] שלא לדחוק את העזרה. א"ר מתניה, על שם לא תטע לך אשירה כל עץ, ע"כ. ולכאורה מוכח מתירוץ ר' מתניה דאיסור נטיעת אילן ובנין עץ נוהג גם בעזרת נשים, שהרי בימה של הקהל בעזרת נשים היתה עומדת כדתנן במס' סוטה מ' ע"ב, ואעפ"כ מבואר בירושלמי דגם שם שייך איסור בנין עץ, דמה"ט לא ה' אפשר לבנות הבימה בעיו"ט, וקשה על הראב"ד דנקט הכא דאין האיסור נוהג בעז"נ³.

והנה דין זה דאסור לבנות עץ במקדש, שנה הרמב"ם גם בהל' ע"ז פ"ו ה"ט, וז"ל: "הנוטע אילן אצל המזבח או בכל העזרה, בין אילן סרק בין אילן מאכל אע"פ שעשעו לנוי למקדש ויופי לו, הרי זה לוקה שנאמר לא תטע לך אשירה כל עץ אצל מזבח ה' אלוקיך, מפני שהי' זה דרך עובדי כוכבים, נוטעין אילנות בצד מזבח שלה כדי שיתקבצו שם העם", עכ"ל. ושם ה"י: "אסור לעשות אכסדראות של עץ במקדש כדרך שעושין בחצרות אע"פ שהוא בכנין ואינו עץ נטוע, הרחקה יתירה היא, שנאמר כל עץ. אלא כל האכסדראות והסבכות היוצאות מן הכותלים שהיו במקדש, של אבן היו לא של עץ", עכ"ל. וגם שם העיר הראב"ד בהשגותיו, וז"ל: א"א, לשכת העץ, בית היתה. בימה של עץ

(2) עיין במשנה למלך דצ"ל "עזרת ישראל".

(* ראה לקו"ש חכ"ח פרשת מסעי. המערכת.

(3) ויש להעיר דקושיית האחרונים אינו אלא לפי הך תירוץא דהירושלמי דהא דמאחרין לבנות בימת הקהל עד לאחר השבת הוא משום איסורא דבנין עץ אבל לפי אידך שנויא דהירושלמי דהוא כדי שלא לדחוק את העזרה, לק"מ.

שעושין למלך בשעת הקהל, לשעתה היתה. וכן גזוטרטא שהקיפו בעזרת נשים, לשעתה היתה, עכ"ל. ולכאורה דברי הראב"ד בהלכות אלו סתרי אהרדי: ראשית דבר: דבהל' ביהב"ח מבואר מדבריו, וכנ"ל, דאין האיסור נוהג בעז"נ ומשו"ה הוא דלא הי' איסור בבנין הגזוטרטא ואילו בהל' ע"ז מבואר [וכדמוכח מסוגיית הירושלמי הנ"ל] דגם בעז"נ אסור לבנות בנין של עץ⁴, והא דנבנית הבימה של עץ והגזוטרטא הוא מטעמא אחרינא. וזאת שנית: דמדברי הראב"ד בהל' ביהב"ח מוכח דס"ל דאיסור בנין עץ במקדש הוה גם בבנין לשעתה, והא דנבנית בימה של עץ בהקהל היינו משום דהבימה היתה שלא במקום האיסור [ומבואר דבמקום האיסור נאסר גם בנין עראי], ואילו בהל' ע"ז ברור מללו דאין איסור בבנין עראי. ועוד בה שלישי: דבהל' ביהב"ח נראה דנקט הראב"ד דגם בנין בית של עץ אסרה תורה [והא דהי' אפשר לבנות לשכת העץ במקדש אינו אלא משום שלא נבנה במקום האיסור ד"לא אסרה תורה כל עץ אלא אצל מזבח ה'" ולא בעז"נ, ומשמע דבמקום האיסור גם בית בכלל], ואילו בהל' ע"ז כתב הראב"ד דהיתר בנין לשכת העץ הוא משום ד"בית היתה", דמזה מבואר דאין בית בכלל האיסור (וכמ"ש בכס"מ שם בדעתו). ואת רובע, יש להוסיף מה שהעיר בערוך לנר (סוכה שם) למה לא נחית הראב"ד בהל' ביהב"ח ליישב הא דבנו הבימה של הקהל כמו שיישב הא דבנו הגזוטרטא בזה"ס [ובפרט דתרווייהו בחדא תירוצא מיתרצא] ודלא ככהשגותיו בהל' ע"ז שיישב בנין הבימה והגזוטרטא בחדא מחתא. וצ"ב ליישב השינויים והסתירות בדברי הראב"ד.

גם בדברי הרמב"ם יש לדון, דלכאורה מדבריו בהל' ע"ז איכא למידק דס"ל כשיטת הראב"ד שם דאין איסור בבנין בית של עץ שהרי לא הזכיר הרמב"ם אלא אכסדראות ולא בתים, ואילו בהל' ביהב"ח כתב ואין בונין בו עץ בולט כלל כו' ואין בונין אכסדרות של עץ בכל העזרה, ומסגנון לשונו [דנקט תרי בבי "אין בונין כו'" ו"אין עושין כו'" ובעיקר ממ"ש ד"אין בונין בו" דמשמע דקאי גם בבית עצמו] משמע, דבנין עץ בגוף הבית נמי אסור [וכמ"ש בכס"מ הל' ע"ז שם דס"ל להרמב"ם דבנין בית נמי אסור (מדרבנן), ע"ש].

(4) יעויין בספר מעיין החכמה מל"ת רצ"ז ורצ"ח (ע' קטו): ובדברי הראב"ד יש סתירה מפורסמת ששם כתב לתרץ בימה של עץ שעושים למלך במצות הקהל וגזוטרטא שבעזרת נשים בשמחת בית השואבה משום שלא הי' אלא לשעה ובפ"א מהל' ביהב"ח מתרץ שאינו אסור אלא מעזרת כהנים ולפנים.

ועוד ועיקר, צ"ב הא דהרמב"ם בהל' ביהב"ח הביא רק איסור בנין אכסדראות וכיו"ב והשמיט איסור נטיעת אילן במקדש המפורש בקרא להדיא ושהוא עיקר האיסור וכמבואר מדבריו בהל' ע"ז שם ה"י דבנין אכסדראות אינו אלא "הרחקה יתירה" כדי שלא יבואו לנטיעת אילן. [וע' בכסף משנה הל' ע"ז שם: "דאינו בל"ת אלא איסורא בעלמא הוא דאיכא]. יציבא בארעא וגירורא בשמי שמיא.

ואשר נראה לומר בזה הוא בהקדים מה שיש להעיר, למה שנה הרמב"ם דין איסור עץ במקדש פעמיים: בהל' ע"ז ובהל' ביהב"ח. דלכאורה הא דאיסור לנטוע אילן במקדש הוא כמ"ש הרמב"ם בהל' ע"ז שם "מפני שהי' זה דרך עובדי כוכבים נוטעין אילנות בצד מזבח שלה כדי שיתקבצו שם העם", וא"כ מישך שייכא הך דינא להל' עבודה זרה [ויעויין במנ"ח מצוה תצב בסופו שכתב דאפשר דלאו זה חמור יותר משאר לאווין שבתורה כיון שהוא משום לתא דע"ז], וא"כ צ"ב למה חזר הרמב"ם ושנה דין זה בהל' ביהב"ח דמיירי במצות בנין המקדש ותבניתו.

ונראה מוכח מזה, דס"ל להרמב"ם דבהך איסורא דבנין עץ במקדש תרתי איתנהו בה: חדא, איסור נטיעת אילן שהוא דין בהל' ע"ז, (וכמ"ש הרמב"ם בהל' ע"ז דטעם האיסור הוא מפני שהוא דרך עכו"ם), דמה"ט כללו הרמב"ם בהל' ע"ז בהדי איסורי ע"ז. ועוד, איסור בנין עץ שהוא דין בהל' בנין המקדש ותבניתו, דגם בהלכות בנין המקדש נאמר דינא דאין בונין בו עץ כלל, דמה"ט כללו הרמב"ם בהל' ביהב"ח ביחד עם שאר דיני בנין ותבנית המקדש⁵.

וע"פ יסוד זה יש ליישב ולתרץ דברי הרמב"ם והראב"ד בכל פרטיהם ודקדוקיהם, דלפי הנ"ל הרי י"ל דגדרי איסור נטיעת אילן ובנין עץ שהוא מדיני ע"ז שונים מגדרי איסור בנין עץ שהוא מדיני בנין ותבנית המקדש. והשינויים בדברי הרמב"ם והראב"ד בהל' ע"ז ובהל' ביהב"ח אינם אלא פרטים מסתעפים מהחילוק הכללי בין שני דינים אלו.

(5) ואת"ל דרק נטיעת אילן נאסר מדאורייתא, ובנין עץ אינו אסור אלא מדרבנן (כדברי הכס"מ), אולי י"ל עוד, דאף דביסודו של דבר מחמת לתא דע"ז קאתינן עלה, [דרך זה נאסר מה"ת], מ"מ אחר שאסרו חכמים לבנות עץ במקדש שוב נקבע דינא בהל' תבנית הכית ד"אין בונין בו עץ בולט כלל".

עיקר האיסור שהוא מדיני ע"ז הוא נטיעת אילן, וכמפורש בקרא: "לא תטע לך כל עץ". ובנין עץ וכיו"ב אינו אלא הרחקה יתירה. ואילו באיסור שהוא מדיני בנין ותבנית הבית, אין נטיעת אילן בכלל האיסור, שביסודו לא נאמר אלא במה שהוא חלק מהבנין ולא בנטיעה. וע"כ לא הביא הרמב"ם איסור נטיעת אילן בהל' ביהב"ח דמיירי בדיני בנין ביהמ"ק ולא בדיני ע"ז. ולאידך, מתורץ הא דמשמע מדברי הרמב"ם ומבואר להדיא בדברי הראב"ד בהל' ע"ז דאין איסור בבנין בית של עץ [דלא כמשמעות דבריהם בהל' ביהב"ח וכנ"ל], דס"ל להרמב"ם והראב"ד דבאיסור שהוא מדין ע"ז, אה"נ דלא נאסר אלא נטיעה ומה שדומה לו במקצת (כגון אכסדראות היוצאות מן הבית) וע"כ שייך לאסרו כדי להרחיק את האדם מנטיעת אילן, משא"כ בנין בית בפ"ע דלא שייך לאסרו בתור גזירה והרחקה לנטיעה. משא"כ בהל' ביהב"ח דשם באיסור שהוא מדין תבנית הבית עסקינן, שפיר כלל הרמב"ם הך בבא ד"אין בונין בו עץ בולט כלל", דמזה מבואר דגם בבנין הבית עצמו נאסר לבנות עץ וכמשנ"ת, וגם מדברי הראב"ד שם מפורש יוצא דגם בנין בית בכלל האיסור וכמשנ"ת, דבהך דינא סבירא להו דנכלל כל בנין שהוא חלק מתבנית המקדש והעזרות.

ולפי זה יתיישב כמין חומר הא דתירץ הראב"ד קושיותיו בהל' ע"ז באור"א ממ"ש בהל' ביהב"ח, ושמדבריו בהל' ביהב"ח מבואר דאין האיסור נוהג בעז"נ ולאידך נוהג גם בבנין לשעתה, ומדבריו בהל' ע"ז מבואר להיפך דהאיסור נוהג בכל הר הבית ולאידך אינו נוהג אלא בבנין קבוע, דלפי מה שנתבאר, הנך תרתי חילוקי הא בהא תליין וחדא קושיא מתורצת בחבירתה.

בהל' ביהב"ח שם ה"ב כתב הרמב"ם, וז"ל: "עושיין בו קדש וקדש הקדשים, ויהיה לפני הקדש מקום אחד והוא הנקרא אולם, ושלשתן נקראין היכל. ועושיין מחיצה אחרת סביב להיכל רחוקה ממנה כעין קלעי החצר שהיו במדבר, וכל המוקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אוהל מועד הוא הנקרא עזרה, והכל נקרא מקדש". וע"כ י"ל דס"ל להראב"ד דכיון דהעז"נ והר הבית אינם בכלל מה "שמוקף במחיצה זו" וע"כ דאינם בכלל מה שנקרא "מקדש", לא שייך בהו האיסור בנין עץ שהוא מדיני תבנית המקדש. ולפ"ז מבאר הראב"ד בהל' ביהב"ח, דהא דלא ה"י איסור בבנין לשכת העץ והגזוזטרא הוא משום שבנינים אלו נבנו מחוץ לשטח ה"מקדש". משא"כ בהל' ע"ז דמיירי הראב"ד מהאיסור בנין עץ שהוא מדיני ע"ז, הרי באיסור זה (שהוא כלשון הרמב"ם שם משום "הרחקה יתירה") ס"ל להראב"ד דנכלל גם כל הר

הבית. ולכן הוכרחה הראב"ד שם לתירוץ אחר, דלא היו הבימה והגוזזטרא אלא לשעתן [ואה"נ דאם היו בנינים קבועים דהיו נכללים בהאיסור אע"פ שלא היו אלא בעז"נ מבחוץ לעזרה].

ועפ"ז יש ליישב הערת הערוך לנר הנ"ל למה לא נחית הראב"ד בהל' ביהב"ח ליישב הא דבנו בימת הקהל של עץ. ובהקדים מ"ש בכס"מ הל' ביהב"ח שם, וז"ל: ותמיהא לי הא דתנן בפ"ג דמידות [מ"ח], וכלונסות של ארז היו קבועים מכתלו של היכל לכתלו כל אולם כדי שלא יבעט. ושמא יש לומר, שלא קבועים ממש קאמר בבנין אלא קבועים בעלמא בלא בנין. ועפ"ז יש לתרוץ ללשכת כה"ג שלא היתה קבועה בבנין אלא בלא בנין, עכ"ל. ומבואר מדבריו דס"ל דלא שייך איסור בנין עץ אלא במחובר לקרקע, ולא בתלוש. וי"ל בסברתו דכל דלא הוה מחובר לא הוה דומיא דנטיעה. ולכאורה דבריו תמוהים, דהא בירושלמי מגילה הנ"ל מבואר דאיסור בנין עץ שייך גם כבימה של הקהל, והרי בימה זו לא הי' מחובר, ומבואר דהאיסור נוהג גם בעץ קבוע בלא בנין.

אכן כבר נתבאר בשיטת הראב"ד דס"ל דאיסור בנין עץ שהוא מדיני בנין ותבנית ביהב"ח אינו נוהג בעז"נ, וע"כ צ"ל דלשיטת הראב"ד מיירי הירושלמי [דנקט איסורא דכל עץ גם כבימת הקהל] מהאיסור שהוא מדיני ע"ז [דאיסור זה נוהג בכל הר הבית וכמשנ"ת]. וע"פ זה י"ל, דהא דמבואר מדברי הירושלמי דהאיסור שייך גם בעץ תלוש, הנה אמת נכון הדבר רק לענין הך איסורא דהוא משום לתא דע"ז, אבל בהך איסורא שהוא מהלכות בנין הבית לא נאסר אלא עץ מחובר. וע"כ שפיר כתב הכס"מ דלא הי' שום איסור בהנך כלונסאות של ארז, דממנ"פ, אם מדין איסור ע"ז קאתינן עלה הרי כבר נתבאר שלא נאסר אלא אכסדרה וכיו"ב ולא בית או מה שנבנה כחלק מהבית, ואם מחמת איסור שהוא מדיני בנין הבית קאתינן, הרי איסור זה אינו נוהג אלא במחובר וכמ"ש הכס"מ. ולפ"ז מתורצת בפשיטות למה לא נחית הראב"ד בהל' ביהב"ח ליישב בנו בימת הקהל במקדש, משום דבהך איסורא שהוא מדיני בנין המקדש לא נאסר בנין של עץ כה"ג כלל, וכמ"ש הכס"מ דלא נאסר אלא עץ מחובר והבימה לא הי' מחובר.

ולפי כל זה מיושבת בריוח קושיית אחרונים הנ"ל דהיאך כתב הראב"ד בהל' ביהב"ח דאין איסור בבנין עץ בעז"נ, והא בירושלמי מגילה מבואר דגם שם שייך איסור בנין עץ, דמה"ט לא הי' אפשר

לבנות הבימה דהקהל בעיו"ט. ולפי הנ"ל לק"מ דהירושלמי מיירי מהאיסור שהוא מדיני ע"ז, ובהא גם הראב"ד מודה דהאיסור שייך גם בעז"נ וכדמוכח מדבריו בהל' ע"ז. והא דכתב בהל' ביהב"ח דאין איסור בבנין עץ בעז"נ, הרי שם מיירי מהאיסור שהוא מדיני בנין המקדש ותבניתו ובהא לא קמיירי הירושלמי וע"כ אי אפשר להקשות מינ' על הראב"ד, וכמשנ"ת.

וי"ל דמכל הנ"ל יצא נפק"מ להלכה למעשה, דהנה בשו"ת בנין ציון להערוך לנר סימן ט', נשאל ע"ד "קהל שקנו גן סמוך לחצר ביהכנ"ס למען הרחוב את החצר שבו נטוע אילן אגוז שעושה פירות הרבה עד שלקצצו אין מעולה בדמים, אבל לא יחפצו שיהי' האילן לפני ביהכנ"ס וע"כ ברצונם לקצצו עכ"פ ע"י עכו"ם", וצידד הרב השואל להתיר לקצוץ האילן בכה"ג [אף שבד"כ אסור מה"ת לקצוץ אילני מאכלן], ע"פ דברי הרמב"ן ר"פ שופטים (טז, כא) ד"כל הנטוע על פתחי בית אלקים יקרא אשירה", (ע"ש בארוכה), ולמד מזה דאיסור נטיעת אילן נוהגת ג"כ בעזרת ביהכנ"ס. והערוך לנר נחלק עליו וכתב דאין האיסור אלא במקדש ולא בביהכ"נ, ע"ש טעמו ונימוקו. והוסיף הערוך לנר וז"ל: נלענ"ד דאפילו במקדש שאסור לנטוע, מכל מקום מה שהי' נטוע כבר בעת שנתקדשו הר הבית והעזרות או מה שעלה מאליו אחר שנתקדש, אין איסור לקיימו שהרי לענין כלאים שאסרה התורה הזריעה והנטיעה צריך קרא שאסור ג"כ לקיים כלאים כמבואר במכות דף כ"א ובירושלמי דכלאים הביאו הר"ש שם, א"כ גבי מקדש הא ליכא קרא רק שלא לנטוע מהיכי תיתי שיהי' אסור ג"כ לקיים ולפ"ז בנדון דידן גם לו יהי' דומה ביהכנ"ס למה שאסרה התורה גבי מקדש אין כאן איסור לקיים אילן זה שכבר נטוע ועומד קודם שנעשה מקומו חצר ביהכנ"ס ולכן לא מלאני לבי להקל בזה לקצצו ואפי' ע"י עכו"ם, וכו', עכ"ל. וכ"כ בשו"ת מהרש"ם ח"א סימן קכז כתב, וז"ל: נראה דאם נטוע מקודם שרי, שהרי בכל מקום שכתוב בתורה לא תעשה כן אין העשוי מקודם בכלל, כהא דלא תזרע שדך כלאים נחלקו ר"ע וחכמים בדין מקיים כלאים ולדידן ליכא לאו במקיים וגם ר"ע מלישנא דקרא דריש לאיסורא וכן לא תעשה לך פסל איצטריך קרא לרבות העשוי לך וביבמות (ס"א) אירס אלמנה ואח"כ נתמנה להיות כה"ג יכנוס, ואף דהתם דריש לה מדכתיב יקח אשה הרי מבואר שם דהיינו משום דהוה סד"א דדוקא בקיחה דנישואין ואם כבר נשא אלמנה קודם מיניו פשיטא דאינו בכלל אלמנה לא יקח כיון שנשא בהיתר קודם שנעשה כה"ג כו', וא"כ ה"נ דכתיב בקרא לא תטע לך

וגו' אצל מזבח, אין האילן שניטע מקודם בכלל, עכ"ל. אמנם במהר"ם שיק על תרי"ג מצוה תצב, כתב בא"ד, וז"ל: והנה אם נטע אשירה אצל המזבח, או בהר הבית למאן דאוסר, בודאי גם השהיי' אסיר כמו דאמרינן בלא תלבש שעטנז אם לבש ושהה בו עובר בכל שהי' ושהי' הי' עובר בכל שהי', עכ"ל. וכ"מ בשו"ת בית יצחק אהע"ז ח"ב סי' קכ"ה, ע"ש. ולפי מה שנתבאר י"ל דאפילו לפי דברי הערוך לנו דאין איסור בקיום אילן במקדש, מ"מ בבנין עץ נאסר ג"כ הקיום, דהלא נתבאר דאם כי נטיעת אילן לא נאסר אלא מחמת לתא דע"ז, בנין עץ נאסר ג"כ מדיני בנין הבית, ובאיסור זה נראה פשוט דאין האיסור רק במעשה הבנין אלא בתבנית הבית וכמשנ"ת, וא"כ פשיטא דיש איסור בקיומו. ודו"ק.



לקוטי שיחות

ולא יהיה כקרח וכעדתו

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ז

בגליון האחרון - תתמ (עמ' 31 ואילך) הסברתי עפמ"ש בלקוטי שיחות חלק ד', כח, מ"ש בס' דברי תורה מהדורא ב (סי' לח) בשם הגה"ק בעל דברי חיים מצאנז זי"ע בפ' קרח (טז, כט) דאם לא ה' שלחני למה יגזרו מיתה טבעית לקרח ועדתו? "כיון שלא ה' שלחני, ואכן הצדק למנהיג הדור או העיר, ולא עשה כהוגן, א"כ הצדק עם מריביו ובעלי מחלוקתו ולמה ענש יענשו?

"ואמר הה"ק הנזכר, כי המרא דאתרא . . גם אם אין הצדק אתו בדבר א' (כיון שהוא בכללותו רב ת"ח ויר"א ורוצה להעמיד ולהרים בעירו דגל התורה, ויראה, ע"כ) החלוק עליו יהי' מי שיהי', ובאיזה אופן שיהי' בע"כ שיהי' לו מפלה ועונש מיתה ר"ל . . רק אז ימות כדרך העולם על מיטתו", וכו', ע"ש באורך.

והנה מצאתי כדברי הרה"ק מצאנז זי"ע בס' ראש דוד לרבינו החיד"א זי"ע [הובא בס' תורת החיד"א על פרשת קרח (סי' נה - ע']

קכ) [וז"ל: "בזאת תדעון וכו' אם בריאה וכו' וידעתם כי נאצו האנשים האלה את ה'. אפשר לומר ונקדים אשר ראיתי למר זקנינו הרב החסיד מהר"ר אזולאי זלה"ה בפרישתו כתיבת יד שכתב משם הרב החסיד מהר"ר סולימאן ן' אוחנא זלה"ה, שאם היו עדת קרח מתים במגיפה וכיוצא אז יאמרו דהוא לכבוד משה ואף כי האמת עם קרח, דומה לרבי אליעזר הגדול דהעניש לרבן גמליאל בנפילת אפיים אף שרבן גמליאל עשה לשם שמים, מכל מקום לכבוד רבי אליעזר נענש רבן גמליאל. לזה גזר משה רבינו שימותו מיתה כזו שהם רצו לבטל התורה ולהחזיר עולם לתוהו ובוהו, הם יקחו חלקם למקום תהו מיתה משונה אשר לא היתה כזו, עד כאן דבריו ז"ל.

וידוע דקיימא לן דבדיני שמים אדם לוקה ומשלם, גם ידוע דהחמיר הכתוב בעיר הנדחת לאבד ממנו, ותנן בסנהדרין (דף ק"א) נכסי רשעים בין שבתוכה בין שבחוצה לה הרי אלו אובדים, ואמרו בש"ס (שם דף ק"ב) אמר רב חסדא בהמה חציה של עיר הנדחת וחציה של עיר אחרת אסורה, עיסה מותרת, ואמרו רז"ל במדרש בסדר היום רבותינו אומרים אפילו היו כלים ביד הכובס היו מתגלגלין ובאין ונבלעין עמהם, אמר רבי שמואל בר נחמני אפילו מחט שהיתה שאולה ביד ישראל מידם אף היא היתה נבלעת. ובוזה נבא לפרש קראי, בזאת תדעון כי ה' שלחני וכו' אם כמות כל האדם ימותון אלה, דהיינו מתת הגוף כרובא דעלמא. ופקודת כל האדם, לאבד ממנום מיעותו או רובו. לא ה' שלחני בכל, דאפשר דכהונת אהרן מדעתי ולכבודי, עשה בהם שפטים אף שאין הדין בזה עמי. ואם בריאה יברא ה' ופצתה האדמה את פיה ובלעה אותם ואת כל אשר להם, גוף ונפש וממון וטף וכך אשר ביד אחרים, כי הכל נכלל במה שכתב ואת כל אשר להם, וידעתם כי נאצו וכו' ואינו לכבודי, דהגם דעונש שמים בגוף וממון זהו עונש יותר מעיר הנדחת שירדו חיים שאולה, וזה מורה כי נאצו את ה'". עכ"ל.

וההסבר בזה י"ל, שהלקח מפרשת המרגלים, ע"ז והמקושש הוא, שלא הכוונות וההרגשות הם העיקר אלא ש"המעשה הוא העיקר". ולפי"ז עצם המעשה של החולק על המנהיג הוא העיקר, אפילו אם אין הצדק אתו בדבר זה, אעפ"כ עצם המחלוקת עליו "יהי" מי שיהיה ובאיזה אופן שיהי" בע"כ יהי' לו מפלה וענש ר"ל", כיון שעצם המחלוקת עליו הוא העיקר, ולא משנה הכוונה בזה.

ונראה לומר מקור לכל הנ"ל, מה שכתוב במדרש לקח טוב: "אם כמות כל האדם, זו מיתה משונה, ופקדת כל האדם יפקד עליהם, זו מיתה חטופה, שלא יהיו מוטלין במטה כדרך שבני אדם חולין ובני האדם עולין לבקרן, והוא מצוה את בניו ואת ביתו, ומתוך כך עוונותיו מתמרקין וזוכה בתשובה וזוכה לחיי העולם הבא", עכ"ל.

ובתורה שלמה חלק א' (ע' מט סי' קפ"ה) מתקשה בכוונת הלקח טוב וכתב: "וכוונתו צ"ב, ואולי צ"ל: אלא יהיו מוטלין וכו'. ור"ל שלא ימותו מיתה משונה או חטופה אלא וכו'", עכ"ל.

וכוונתו, דאם כמות כל האדם ימותו אלה וכו', לא ה' שלחני, הצדק עם קרח, א"כ למה באמת "לא יהיו מוטלין במטה כדרך שבני אדם חולין וכו"? ולכן "מתקן" את הלקח טוב ובמקום "שלא" כותב "אלא".

ברם אפילו יהיו כדבריו, עדיין קשה תחלת דברי הלקח טוב, "אם כמות כל האדם זו מיתה משונה . . חטופה", והלא מיירי באופן ש"לא ה' שלחני" והצדק עם קרח, א"כ למה מגיע לו מיתה משונה או חטופה?"

אולם לפי דברי החיד"א והדברי חיים הנ"ל א"ש מאוד דברי הלקח טוב, ולא צריכים לתקן שוב תיקון בדבריו, דאפי' אם הצדק עם קרח ולא עם משה רבינו, "החולק עליו יהי' מי שיהי', ובאיזה אופן שיהי', בע"כ שיהי' לו מפלה ועונש מיתה ר"ל. רק החילוק הוא באם שאין הצדק עם הרב בדבר הזה (כי האדם עלול לשגיאות, גם אם בגובה ארזים גובהו, ובפרט במקום מחלוקת וכו') עכ"ז בעל מחלוקתו החולק עליו ימות רל בנו', רק אז ימות כדרך העולם על מטתו, וז"ש אם כמות כל האדם ימותו אלו ופקודת כל האדם יפקד עליהם (אז הראי' כי לא ה' שלחני (ואין הצדק אתי בזה. אך מ"מ ימות שונאו, רק אז ימות כדרך כל הארץ כנו'), ואם בריאה יברא ה' ופצתה האדמה וגו' (היינו שימות מיתה ומפלה משונה ר"ל, אז) וידעתם כי נאצו האנשים האלו את ה' (שהצדק אתי בזה ג"כ ושתיים רעות עשו, הא' ללחום נגד המנהיג מרא דאתרא, וגם ללחום נגד הדבר הזה בעצמותו שהצדק אתי, ע"כ נקרא בזה נאצו את ה') כנו', עכ"ד הה"ק הנ"ל ודפח"ח זי"ע". עכ"ל.

ולפי"ז כוונת הלקח טוב הוא כך: "אם כמות כל האדם, זו מיתה משונה, ופקדת כל האדם, יפקד עליהם, זו מיתה חטופה", וכאן לא

מיירי במיתה משונה לגמרי כמו שנענש באמת קורח, מפני שהצדק היה עם משה רבינו, אלא במיתה משונה וחטופה "כרובא דעלמא", וזה העונש על עצם המחלוקת אפילו שיהיה הצדק אתו, ולא עם המנהיג.

ולמה כשהצדק עם קרח צ"ל דוקא מיתה משונה וחטופה? ע"ז מסביר הלקח טוב: "שלא יהיו מוטלין במטה כדרך שבני אדם חולין ובני האדם עולין לבקרן, והוא מצוה את בניו ואת ביתו, ומתוך כל עוונותיו מתמרקין וזוכה לחיי העולם הבא", וזה לא מגיע לו בגלל עצם המחלוקת על משה רבינו, אפילו שהיה הצדק אתו. וא"ש מאוד ולק"מ, והלקח טוב לא זקוק לשום תיקון. ולפי"ז י"ל שבעצם המקור להנ"ל הוא הלקח טוב.



תשלומי נזק בחובל לחבירו

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בריש פרק החובל ברש"י ד"ה כמה וז"ל: שאם הי' נצרך היה מוכר עצמו בעבד עברי עכ"ל, ומשמע מרש"י דשמין כע"ע ולא כעבד כנעני, אמנם עיין ברא"ש דשמין הנזק שהוא לעולם דוקא כעבד כנעני שהוא נמכר לעולם, משא"כ ע"ע אינו נמכר אלא לשש, ואף אם יעשה חשבון שימכר שש שש הרי אין זה דרך שומא לנזקין דהרי אז הוא יתור ביוקר ולעיל בדף נח, ב ילפינן מוביער בשדה אחר שמקילין על המזיק, ועיי"ש בפלפולא חריפתא אות א.

והנה באג"ק חי"ט עמ רג כתב הרבי "ומה שלפענ"ד בפרש"י - דשולל הפי' דשמין כעבד כנעני - הרי אין לבנ"י שיווי זה, כיוון דאסור להעבידו עבודת עבד נצטווה עליו טוב לו עמך ועוד. וע"כ פי' כע"ע דוקא, וכהערת (קושית) המעיו"ט [לכאורה הכוונה להפלפולא חריפתא] - מין החילוק בין מכירה דפרוטרוט ומכירה בב"א ומנכין זה. וק"ל. עכל"ק.

וצ"ב בסברת המחלוקת רש"י והרא"ש, עוד צ"ב מה יענה הרא"ש להקושיא דאיך שמין כע"כ הלא אי אפשר להעבידו בפרך וכו', ואם הביאור הוא דשמין אותו כאילו הי' ע"כ א"כ למה נאיד רש"י משום זה, ועוד למה לא פי' כרש"י דשמין כע"ע והחילוק בין מכירה דפרוטרוט לב"א מנכין וכמוש"כ באג"ק הנ"ל.

והנה היש"ש פ"י שרש"י אינו חולק על הרא"ש ומודה דעצם השומא הוא כע"כ ומש"כ רש"י כע"ע הוא רק פירוש למה בכלל יש כאן שומא דתשלומי ממון ולכן כתב רש"י שהרי ע"י קטיעת האבר הרי חיסרו ממון זה אם הי' רוצה הי' מוכר עצמו ועכשיו שיווי שלו נחסר ולכן בכלל יש כאן גדר של חסרון ממון ["נזק"] ותשלומין ולכן משלמים נזק, אמנם עצם שומת הנזק הוא כעבד הנמכר בשוק שהוא כע"כ, אמנם באג"ק הנ"ל משמע שרש"י עצם השומא הוא כע"ע, וכן משמע שהד"ה דרש"י הוא לא על נזק כיצד אלא על כמה הוא יפה והיינו שרש"י מבאר למה השומא הוא באופן זה דהרי זה מה שחיסרו והיינו שהוא טעם על השומא ולא על סיבת תשלומי נזק בכלל.

ואואפ"ל דהנה אכן צ"ב איך בכלל שייך תשלומי נזק בהחובל לחבירו דהרי בעצם אין כאן חסרון ממון כמו במזיק נכס חבירו, דשם כשמזיק נכס חבירו הרי מעשה ההיזק מחייבו להשלים חסרון חבירו וע"י נתינת ממון הרי הוא משלימו, אמנם איך משלים נתינת ממון את ידו ורגלו של חבירו שקטע. וידועים דברי הגר"ח בספרו בהל' טוען ונטען שבנזקי ממון עיקר חיובו הוא הממון עצמו שהפסידו ומחמת חיוב זה הוא שמחייב בתשלומין שהם חליפי ממון שהפסידו משא"כ בחבלה התחלת חיובו הוא מחמת התשלומין עצמם דחייבתו התורה, והוה גזה"כ לחייבו על שויו, עיי"ש. [והאריכו האחרונים בענין זה דבעצם בחבלה היינו צריכים לקטוע יד המזיק תחת יד הניזק שקטע אמנם התשלומין הוא כעין כופר וכו' עיין לאור ההלכה ע' שכו ואילך ובאנצק' תל' ערך חובל אות י', ואכ"מ].

והנה לפי ביאור זה לכאורה נמצא דכל השומא דנזק כמה הי' יפה וכמה הוא יפה הוא דין בהל' שומא גרידא, דהרי כל התשלומין אינם בעצם מחמת הפסד ממון אלא תשלומין שהתורה חייבתו וא"כ בעצם אין לאדם שומא על כן חייבתו התורה דהתשלום יהי' באופן דכמה הי' יפה וכו'.

ולפי זה לכאורה לא שייך הכא כל הדין דוביער בשדה אחר דצריכין להקל על המזיק ["דא"כ אתה מכחיש כוחו של המזיק"], דזה שייך רק כשהתשלומין הוא מחמת הממון שנחסר, ויש ב' דרכים איך לחשב החסרון, הנה ע"ז יש הדין דוביער בשדה אחר להקל על המזיק, ואכן כ"כ הגר"ז בסוף ספרו בהמכתבים, ועיי"ש שמוכיח כן מהרמב"ם, אמנם לפ"ז נמצא דהרא"ש בסוגיין פליג ע"ז דכתב להדיא דהטעם דשמין כע"כ ולא כע"ע הוא מחמת בדין דוביער בשדה אחר, ולכאורה

קשה לומר דהרא"ש פליג על עיקר היסוד הנ"ל דחיוב תשלומי נזק דחבלה, וצ"ע.

ויש להוסיף דהרי לפי האג"ק הנ"ל הרי גם רש"י ס"ל לדין וביעור בשדה אחר דלכאורה זה כל הטעם למה מנכין וכסוף אג"ק הנ"ל, ובפרט שבפירוש רש"י יותר משמע דהתשלומין הוא מחמת הפסד ממון וכלשונו "שהרי הזיקו והפסידו ממון זה", וצ"ב למה לרש"י הדין וביעור אתא דמנכין אבל עצם השומא הוא כע"ע, משא"כ להרא"ש הדין דוביעור אתא לומר שכל השומא הוא כע"כ ולא כע"ע וכנ"ל.

וי"ל דתרווייהו רש"י והרא"ש סבירא להו דתשלומי חבלה שונה מנזקי ממון, אמנם רש"י ס"ל דזה דשמין כמה הי' יפה וכו' הוא ג"כ דין בהל' שומא גרידא, והא דכתב שהרי הפסידו ממון זה הוא נתינת טעם למה חייבתו התורה בשומא זו דוקא, ואשר על כן אי אפשר דשומא זו יהי' כע"כ והיינו שכאילו הוא ע"כ דהרי אז חסר בעצם השומא ואין זו שומא נבונה כלל וכלל דהרי לפי הדין אסור להעבידו וכו' וא"כ סיבת השומא הוא מאומרים שהפסיד ממון זה אמנם באמת עצם יסוד החיוב אינו מחמת הפסד ממון כנ"ל.

וי"ל דהאי טעמא גופא צריך לנכות הפרוטרוט לא מחמת דינא דוביעור אלא מחמת הל' שומא גופא דמכיון דהנזק הוא לעולם לכן כצ"ל השומא, ושיוור דברי האגרת הנ"ל הוא דלרש"י כל הדין דנזק הן עצם החיוב והן איך שמין הוא הל' שומא גרידא, ולכן כנ"ל אי אפשר לשמותו כע"כ דהרי סיבת השומא באופן זה הוא מחמת הפסד ממון זה כנ"ל והפסד ממונו הוא שהי' יכול למכור עצמו כע"ע, ולכן אי אפשר לומר שמוהו כע"כ דהא איש זה אי אפשר לשמותו כן כנ"ל דאסור להעבידו וכו', וכנ"ל.

אמנם הרא"ש ס"ל דהן אמת דעצם יסוד התשלומין הוא לא מחמת הפסד ממונו אמנם הגזה"כ גופא הוא דהוה כמו דיני נזק דהל' נזקי ממון ואין זה דין בהל' שומא גרידא, וזש"כ הרא"ש דהשומא צ"ל כמו הנזק דהיינו לעולם והיינו משום דאחרי שהתורה חייבתו ממון זה הרי הוא בגדר "נזק" דצ"ל השומא כמו הנזק ויש בזה הדין דוביעור בשדה אחר, ודין זה גופא מלמדנו דאי אפשר שהגזה"כ דתשלומי חבלה יקבל גדר נזק דהשומא יהי' באופן דאתה מכחיש כוחו של המזיק אלא להקל על המזיק בא ועל כן שמין כע"כ לכתחילה שהוא א) לעולם ולכן הוה כנגד הנזק וב) להקל על המזיק.



כוונת משה - בשילוח המרגלים

הת' יעקב זאיאניץ

מכון לסמיכה - תות"ל מאריסטאון, ניו דזשערזי

בלקו"ש חל"ג שיחה א לפ' שלח, מבואר (באות ד' שם): דכוונת משה בשילוח המרגלים היתה רק "לתור" את הארץ - לראות פרטי הארץ, אבל לא "לרגל" אותה, דהרי בכל הפרשה לא מתוארת השליחות בלשון "ריגול" אלא בלשון "תור"; "ויתורו את ארץ כנען"; וכיו"ב, והחי' בין שתי לשונות אלו מבואר שם בזה"ל: "...לתור" מתאר (בעיקר) רק פעולת החיפוש והראי' בלבד, ובענינו - ראיית הארץ ויושבי'; משא"כ לשון "ריגול" מורה על חקירה וחיפוש לשם כוונה נסתרה, כמו בריגול המסייע לכיבוש ארץ האויב. . ובדרך כלל ענין הריגול קשור עם חכמת המרגל, שעל יסוד חקירותיו וחיפושיו אפשר לטכס עצה איך למלא משימה מסויימת (כיבוש ארץ האויב, וכיו"ב).

"וזהו הטעם שבפרשתנו נאמרה רק לשון "לתור את ארץ כנען", וכיו"ב - כי כל ענין השליחות (בכוונת משה) הי' רק על המעשה, שיראו את הארץ ויושבי' ויספרו לבנ"י מה שראו (וכן להביא מפרי הארץ כדי להראות את ישראל מטוב הארץ), ותו לא מידי - אבל לא "לרגל את הארץ", להכניס עצמם בחיפוש "עצות" ותחבולות בשביל כיבוש הארץ וכיו"ב". ע"כ.

ומה שנאמר בדברים (א, כב) "ותקרבון אלי כלכם, ותאמרו נשלחה אנשים לפנינו ויחפרו לנו את הארץ, וישיבו אותנו דבר - את הדרך אשר נעלה בה ואת הערים אשר נבא אליהן". דמשמע מזה, דהכוונה בשילוח המרגלים היתה בשביל לדעת את הדרך אשר נעלה בה - היינו כיבוש הארץ. וכמפורש ברש"י (בד"ה ואת הערים אשר נבא אליהן) "תחילה לכבוש", ע"ז מוסבר בהערה 42 בלקו"ש שם בזה"ל: "ורק בנ"י רצו בכך, ולכן בקשו "ויחפרו לנו את הארץ גו' את הדרך אשר נעלה בה ואת הערים אשר נבא אליהן (תחילה לכבוש)" - דברים א, כב (ובפרש"י). וראה בארוכה מלבי"ם כאן". עכ"ל. שהיוצא לנו מזה, דכוונת משה בשילוח המרגלים לא היתה בשביל "לרגל" אלא "לתור", ובנ"י הם אלו שרצו "שירגלו" את הארץ.

ולכאו' יש להעיר ולהבין בזה, דבכ"מ בלקו"ש מבואר באופן אחר - דאף כוונת משה רבינו בשליחות המרגלים היתה בשביל כיבוש הארץ

(היינו לרגל), דהנה בחי"ג פר' שלח א אות ב, נאמר בזה"ל: "והביאור: משה רבינו שלחם להודיע באיזה דרך ואופן קל יותר לכבוש את א"י, ובאיזה מקום כדאי יותר להתחיל הכיבוש - בדרך הטבע...". עכ"ל. וכן ע"ז הדרך בלקו"ש חכ"ג פר' שלח א אות ב נאמר בזה"ל: "די שליחות איז (בכללות) באשטאנען פון צוויי ענינים: א) צו אויסגעפינען די פרטים וועלכע זיינען נוגע צו דעם כיבוש הארץ - "וראיתם גו' החזק גו' המעט גו' הבמחנים גו'". ב) צו אויסגעפינען די פרטים וועגן דער לאנד גופא - "הטובה היא גו' השמנה היא גו'...". עכ"ל. ולכאורה חזינן מזה, דנקט בפשיטות דכוונת משה רבינו בשליחת המרגלים היתה גם בשביל כיבוש הארץ, דהרי הפסקים הנ"ל - וראיתם גו', הם פסוקים שנאמרו ע"י משה כששלח את המרגלים והגדיר שליחותם. ואילו היו רק אלו המקומות שמבואר בהם אחרת מאשר בלקו"ש חל"ג החרשתי - ולא הייתי מעיר, דהרי שייך לומר דשבעים פנים לתורה וכיו"ב, אולם מה שגרם לי להעיר הוא - דבלקו"ש ח"י"ח (שיחה א לפ' שלח), [ששיחה זאת קאי על פי' רש"י פש"מ כהשיחה בחל"ג - ולא כמו שתי השיחות הנ"ל בחי"ג וכ"ג, ששייך לומר דהם אינם כפי הפי' בפש"מ] מכריח, דנצרכים לומר דכוונת משה בשליחת המרגלים היתה בשביל כיבוש הארץ, דבאות ח שם מבואר בזה"ל: "וואס איז נתחדש געווארן ביי די מרגלים דורך זייער באזוכן א"י - און אויף אזוי פיל אז דאס האט זיי דערשראקן ביז צום טענה'ן "לא נוכל לעלות"? די אלע זאכן וואס זיי האבן דארט געזען "כי עז העם היושב בארץ וגו'" האבן זיי געוואוסט אויך פריער [ווארום: א) מ'האט נאך אין מצרים געוואוסט וואס עס איז דער מצב און וואס עס קומט פאר אין ארץ כנען. ב) בשירת הים האבן אלע אידן געזאגט "נמוגו כל יושבי כנען". זיי האבן געוואוסט וועגן "כל יושבי כנען" און זייער שטארקייט (אנדערש - איז דאך קיין הפלאה ניט אז "נמוגו"). ועוד]...". ובהערה 56 שם נכתב בזה"ל "ואף שמשה שלח אותם לראות "החזק הוא הרפה גו'" - הכוונה בזה (לא אם הם חזקים בכלל, כ"א) איפה הם חזקים כו' כדי לידע באיזה דרך לילך ואופן הכיבוש כו', כמפורש במשנה תורה (דברים א. כב. וראה רש"י שם) "נשלחה אנשים גו' וישיבו אותנו גו' את הדרך אשר נעלה בה ואת הערים אשר נבוא אליהן (תחילה לכבוש - רש"י)", וכמ"ש ברמב"ן ריש פרשתנו". ע"כ מהשיחה בחי"ח הנ"ל.

ומבואר מזה, דאא"פ לומר דהכוונה במה שנאמר למרגלים ע"י משה ש"וראיתם את הארץ. . החזק הוא הרפה גו', היה כדי לדעת פרטי הארץ (דהרי"ז כבר ידעו), אלא כוונתו היתה בזה איך לכבוש

הארץ, ומה שנאמר במשנה תורה "את הדרך אשר נעלה בה" (תחילה לכבוש - רש"י), זה היתה מטרת וכוונת משה בשילוח המרגלים, וא"כ צ"ב במאי דנתבאר בלקו"ש חל"ג - שכוונת משה לא היתה בשביל כיבוש הארץ, ומה שנאמר במשנה תורה: "את הדרך אשר נעלה בה", זה מה שרצו בני"י ולא משה, והרי בחי"ח מכריח, דצ"ל דמה שנאמר במשנה תורה "את הדרך אשר נעלה בה" (תחילה לכבוש - רש"י), זו היתה כוונת ומטרת משה בשילוח המרגלים. וצ"ע.

[שוב ראיתי, דבסה"ש תנש"א גם נתבאר כבחל"ג - דכוונת משה לא היתה בשביל מטרת כיבוש הארץ, אלא "לתור" - לראות תכונות ומעלותי, ושם בהערה 52 מכריח לאידך גיסא (דלא כההכרח בחי"ח) - דעפ"י פש"מ מוכרח דהמטרה של השליחות לא היתה בשביל כיבוש הארץ. ע"ש. וצ"ע].

ותקוותי חזקה שיעירו בזה הקוראים שיחיו.



טבילה לשם גירות ביום השבת דמ"ת

הנ"ל

בלקו"ש חל"ג שיחה ב' לחה"ש, מביא פלוגתת התנאים המובאת במכילתא (יתרו. יט): בנוגע לזמנה של הפרשה הנאמרת במשפטים (כד. ה. ואילך) "וישלח את נערי בני ישראל . . . ויקח משה את הדם ויזרק על העם" (אשר ממנה למדים (בכריתות. ט.) שניים מהשלוש דברים אשר בהם נכנסו אבותינו לברית הרצאת דמים (היינו הזאה), וטבילה) - דנחלקו מתי התרחשו שני הדברים הנ"ל, דת"ק סובר: דביום לפני מ"ת היה זה (בחמישי בסיון); ור' יוסי בר' יהודה אומר "בו ביום נעשו כל המעשים".

ומפרש הרבי דבפשטות "בו ביום" היינו יום מ"ת - דלא כהרמב"ן שמפרש דבו ביום היינו יום לאחרי מ"ת ז' בסיון - ובכדי להוכיח ד"בו ביום נעשו" היינו ביום מ"ת מביא מהמפורש במדרש לקח טוב ד"כל אלו המעשים בו ביום נעשו" היינו בבוקרו של יום מ"ת קודם עשרת הדברות [אף שבמדרש לקח טוב לא קאי זה אשיטת ר' יוסי אולם מצויין בהערה 13 להתורה שלמה משפטים במילואים סכ"ז. ושם נאמר דלכא' זהו אותו הלשון דר' יוסי, ועוד ראיות].

ומקשה רבינו אשיטת ר"י - דאמחז"ל (שבת. פו.), "דלכו"ע בשבת ניתנה תורה, וא"כ איך שייך שטבלו ישראל באותו יום, הרי הלכה פסוקה ברמב"ם ובשו"ע שאין מטבילין גר בשבת משום דתקוני גברא לא מתקנינן בשבת; או משום דאסור לדון בשבת ולטבילה צריך ב"ד וכבר נצטוו על שבת במרה, ושם מוסיף חומר בהקושיא, יעוי"ש.

ונקודת התירוץ שם: דאימתי הטבילה היא גמר גירות (ששייך לומר דיש בה משום תקוני גברא, או שצריכה ב"ד) רק בגירות שלאחרי מ"ת דהגר מקבל המצוות עוד קודם מילה וטבילה. אולם במ"ת כיון דנעשו מעשים אלו לפני קבלת התורה הרי דלא היה להם קבלת המצוות וממילא דלא היה בטבילתם חלות גירות. כך שלא היה בזה משום איסור בשבת, ע"ש באורך.

ב. והנה תירוצו של רבינו יתאים דוקא לפי המתבאר בלקח טוב דהטבילה היתה ביום מ"ת קודם עשרת הדברות. אולם ע' בלקו"ש שם, דכשמביא הלקח טוב שכ' דכל אלו המעשים נעשו ביום מ"ת קודם עשרת הדברות מצויין ע"ז בהערה 14 בזה"ל: "כ"ה בלקח טוב שם. וראה מרכבת המשנה על המכילתא שם, ואכ"מ, עכ"ל. ובמרכבת המשנה שם מסתפק האם לפי שיטת ר"י ד"כל אלו המעשים בו ביום נעשו" היינו קודם עשרת הדברות או לאחריה. ופשוט לי טפי לומר דלאחרי עשרת הדברות נעשו אלו הדברים כי נקט בפשיטות דמ"ת היתה מיד בתחילת הבוקר, דהרי בפסוק נאמר במפורש "ביום השלישי בהיות הבוקר. . . וירד ה' אל הר סיני", משמע דהיה מיד בתחילת הבוקר כך שלא היה עת לאלו המעשים להעשות אלא לאחרי עשרת הדברות.

[ויש להוסיף עוד בזה מהמדרש רבה הידוע בשה"ש (המובא בריבוי מקומות כטעם על שניעורים כליל שבועות - מובא גם בלקו"ש ח"ד לחגה"ש), דאיתא שם "ישנו להם ישראל כל אותו הלילה לפי ששינה של עצרת עריכה והלילה קצרה. . . בא הקב"ה ומצאם ישנים. . . הה"ד ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר" (וע' גם ברש"י יתרו יט. טז. ד"ה בהיות הבוקר)]. ועפ"י אופן זה בפ"י דברי ר' יוסי דאלו המעשים בו ביום נעשו היינו לאחרי עשרת הדברות, הרי הביאור בשיחה הנ"ל שטבילת בני"ש ביום מ"ת לא היה בזה משום גמר גירות כיון שהיתה קודם קבלת המצוות - קודם מ"ת, לא יתאים עם אופן זה ולא יתרצו. - מכיון שטבלו לאחרי עשרת הדברות.

ומכיוון דדברי ר"י במכילתא נאמרו בכללות על יום מ"ת בלי פירוט הזמן אם לפני מ"ת או לאחריה [ובפרט דעפ"י המדרש רבה הנ"ל שפיר יותר שהיה זה לאחרי מ"ת] א"כ לכאור' יש צורך לבאר את דברי ר"י לאותו אופן דלאחרי מ"ת טבלו אבותינו.

ג. והנראה לבאר בזה, עפ"י מה שנתבאר בתורתו של רבינו בלקו"ש ח"ח (שיחה ג' לפ' נשא), דשם באות י' מבואר בנוגע לשבת שבו ניתנה תורה: דכשם ששאר מצוות שבסיני ביטלו הציוויים הקודמים וכמש"כ הרמב"ם "ערך גדול" (בפיה"מ ספ"ז דחולין) ד"כל מה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושים אלא במצוות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה, לא שהקב"ה אמר זה לנביאים הקודמים" (וע"ש הדוגמא מגיד הנשה), כן גם בנוגע למצוות שבת שברגע שניתנה מצוות שבת בסיני נתבטלה מצוות שבת שניתן במרה. וממשיך שם בזה"ל "ובמילא קומט דאך אויס אז פון דעמולט אן זיינען די פריערדיקע שעות פון יענעם טאג געווען חול (בנוגע מכאן ולהבא) און ניט נקבע געווארן אלס "יום השביעי". און וויבאלד אז איידר ס'איז געזאגט געווארן דער פסוק מחלליה גו' האט זיך ניט געקענט לייגען די מציאות פון שבת בלויז אויף א חלק פון טאג, קומט דאך אויס אז אויך די שעות שלאחרי מ"ת זיינען ניט געווען שבת" עכ"ל שם.

ובהערה 47 דקאי אהא דהשעות שלאחרי מ"ת לא היו שבת נכתב בזה"ל: "ועפ"י מובן טעם "גדול אחד" - הובא במשנה ברורה סו"ס תצ"ד וכתב ע"ז שהוא "טעם נכון" - דאכילת מאכלי חלב בחגה"ש הוא זכר לזה שלאחרי מ"ת לבשר הי' צריך הכנה רבה לשחוט ולבשל כו', ולכן אכלו לפי שעה מאכלי חלב - דלכאור' הול"ל דשבת הוא ואסור הוא כל היום. (וכמו שהובא טעם זה בשם ס' גאולת ישראל) עכ"ל.

וע"ש עוד בהערה *49 שנכתב בזה"ל: "אין להוכיח ממה שהקשו כמה ראשונים על מה שאמרו (שבת פ"ח) "כל דיבור ודיבור כו' חזרו לאחוריהן י"ד מיל", דלכאור' הרי יש בזה איסור תחומין - אשר סבירא להו שבשבת שבו ניתנה תורה היו מוזהרין באיסור מלאכה כי יש לומר שקושייתם הוא מה שחזרו על כל דיבור, גם בדיבורים הקודמים לזכור את יום השבת, קודם שבטל הציווי דשבת דמרה.

אשר מכ"ז מכוח דשיטת רבינו היא דלאחרי מ"ת [היינו לאחרי הדיבור ד"זכור את יום השבת"] נתבטל השבת עד כדי כך דהותרו בעשיית מלאכה כנ"ל. אשר לפי"ז מובן דאם הטבילה היתה לאחרי

מ"ת א"כ הקושיא - דאיך יכלו לטבול בשבת - מעיקרא ליתא, מכיון שלאחרי מ"ת הותרו בעשיית מלאכה. ובוזה יובן הא דהביאור בלקו"ש חל"ג נסוב רק באם נאמר דאלו המעשים נעשו באותו יום לפני מ"ת, מכיון דלאחרי מ"ת הרי קושיא מעיקרא ליתא. ומזה גם חזינן השלימות שבתורת רבינו. וממש שפתיים ישק.

ד. ומדי דברי בהשיחה שבחלק י"ח הנ"ל, אעיר מענין לענין באותו ענין. דעפ"י השיחה הנ"ל מובנת וביותר הנוסח בתפילת תקנת שבת שבמוסף שנאמר שם "אז מסיני נצטוו צוויי פעליה כראוי" - דשמעתי מקשים (בשם ספרים) דמהו הכוונה דמסיני נצטוו הרי במרה כבר נצטוו. אולם עפ"י השיחה הנ"ל יומתק ביותר דמכיון ששבת שבמרה נתבטלה כשניתנה השבת מסיני, עד כדי כך שהותרו באותו יום השבת במלאכה, הרי דע"ז מתאים לומר דוקא ד"אז מסיני נצטוו".



שיחות

כשרות בשר שנשחט לפני מתן תורה [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'תורת מנחם - התוועדויות' תשי"ג ח"ב עמ' 271 דן כ"ק אדמו"ר זי"ע בשאלה האם יכלו בני ישראל לאחרי מתן תורה לאכול מבשר ששחטו לפני מתן תורה. ואומר סברא דכיון שלפני מ"ת לא היו מצווים על השחיטה, הרי הבשר ששחטו לפני מ"ת חשיב לאחר מ"ת כמו בשר שנשחט ע"י עכו"ם ששחיטתו נבילה.

וממשיך, שא"א לומר כן, דכיון שלפני מ"ת היתה זו שחיטה כשרה חל על בשר זה דין בשר שחוטה, ובמילא, גם לאחרי מ"ת היו יכולים לאכול בשר זה. ראה שם.

וב'הערות וביאורים' גליון טו (תתלז) עמ' 37 העיר הרמ"מ לאופר ש'דברים אלו הם חידוש גדול לכאורה" מכיון שלפני מ"ת לא היו מצווים כלל על השחיטה.

ובגליון יז (תחלט) עמ' 23 העיר הת' יעקב זאיאנץ מ'לקוטי שיחות' חלק חי 366 הערה 28 וב'אגרות קודש' חלק כ עמ' רכט נקט הרבי בפשטות ש"לא יכלו לאכול משחיטתם דלפני מ"ת, מכיון שאז לא היו ברי זביחא".

סברת הרבי מפורשת בגמרא

ויש לומר שסברת הרבי ב'תורת מנחם' כמעט מפורשת בגמרא. דבחולין יז, א שואלת הגמרא: בעי רבי ירמיה אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהן לארץ מהו? והגמרא מסיימת ב'תיקו'. ומפרש רש"י: "מי אמרינן כי אסר רחמנא בשר נחירה לאחר ביאה הני מילי לנחור אחרי כן לאכול, אבל הנחורות ובאות מן המדבר הואיל ובשעת נחירתן היתר היתה תו לא מיתסרי, או דלמא לא שנא". הרי לנו את הסברא הנ"ל שאנחנו דנים על כל דבר לפי זמנו ומקומו, ובהשתנה המצב נשאר אותו הדבר בהיתרו.

ועדיין יל"ע בזה, שהרי באם סברתו של הרבי הוא ממש סברת רבי ירמיה, א"כ איך קובע הרבי שיש לזה דין שחוטה גם לאחרי מ"ת, והרי הגמרא נשאת ב'תיקו'.

חילוק בין בשר הנ"ל לבשר נחירה

והנה ה'נודע ביהודה' בשו"ת מהדו"ת חיו"ד סי' סד ד"ה ועוד יותר מקשה: ולמה לא בעי בכל איסורי תורה חלב ודם ובהמות שנאסרו במתן תורה אם היה להם דברים הללו מקודם מ"ת שכבר אכלו מהם אם מותרים לאכול אחר מ"ת מהנותר בידם? ומתריך: ודאי שאין בזה שום ספק שדבר הנאסר מאותו שעה אסור גם כל מה שיש בעין מקודם לזה, והספק הוא רק באיברי נחירה שגם בשעה שנאמר האיסור לא חל האיסור תיכף, ונקבע שלא יתחיל איסור זה עד שיבואו לארץ.

אמנם בחידושי 'ערוגת הבשם' עמ"ס חולין שם, מביא את דברי ה'נודע ביהודה' ומתריך באופן אחר: דרק באברי בשר נחירה קמיבעיא ליה, דהא לא אמרה תורה שלא לאכול בשר שאינו שחוט כשיכנסו לא"י, אלא דהתורה אסרה בשר נבלה, וצותה תורה דמשנכנסו לארץ אינו יוצא מידי נבלה אלא ע"י זביחה, ושפיר יש לומר דבשר שנתנחר בשעה שזה הוציא אותם מידי נבילה, מותרין גם אח"כ, דבמה יאסרו כשנכנסו לארץ והרי כבר אינם נבילה. [וזה תלוי לכאורה בדין מתה מאליה במדבר, האם זה נאסר כיון שלא היה לו נחירה. וראה ברמב"ם הל' שחיטה פ"ד הי"ז: "כשהיו ישראל במדבר לא נצטוו בשחיטת

החולין, אלא היו נותרין או שוחטין ואוכלין כשאר הגוים". אמנם כבר העיר ב'כלי חמדה' (פר' ראה אות ז סעיף ב) שלכאורה זה צ"ע, ובלי נחירה ודאי שהוא נבילה והיה אסור לישראל.]

ולפי זה י"ל אולי שלדעת הרבי בשר שנשחט לפני מ"ת עדיף מאברי בשר נחירה אחרי שנכנסו לארץ, שהרי לאחרי שנכנסו לארץ אין נחירה מוציא את הבשר מידי נבילה, משא"כ שחיטה שקיים גם לאחרי מ"ת.



נגלה

שינוי החוזר לברייתו בשינוי השם

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בב"ק (סז, א) מקשה על המ"ד שס"ל יאוש לא קני בגזלן: "מתיבי הגנב והגזלן והאנס הקדישין הקדש ותרומתן תרומה ומעשרותן מעשר [הרי שיאוש קנה, דאל"כ איך יכולים הגנב והגזלן להקדיש ולתרום תרומה, והא אינו שלן]. אמרי, התם איכא שינוי השם דמעיקרא טבלא והשתא תרומה. הקדש, מעיקרא חולין והשתא הקדש" [ולעיל אמר ר' זירא ששינוי השם עם יאוש קני לכו"ע].

ובתוס' שם (ד"ה מעיקרא טבלא) כתוב וז"ל: "ואע"ג דשינוי החוזר לברייתו על ידי שאלה, כדאמרי' בהאשה רבה (יבמות פח, א) ובסוף הנודר מן הירק (נדרים נט, א) [ומבואר בגמ' לעיל ששינוי השם החוזר לברייתו אינו שינוי השם אמיתי] - מ"מ לא חשיב להו שינוי החוזר לברייתו כיון דלא שכיחא, עכ"ל.

והנה גם הרשב"א הקשה קושיית התוס', ואינו מקבל תירוצם של התוס' (דלא שכיחא) ומתיר באופן אחר, וז"ל: "וי"ל דמ"מ כיון דלאו מצוה לאשתולי עליהו לאו חוזר לברייתו חשבינן לי, ואכתי לא מחזור בעיני, דהא אפילו צמר חשבינן חוזר לברייתו ואע"ג דלא שכיח, ומסתברא דכל שאפשר לחזור לברייתו בלא סיוע אחרים קרינן חוזר לברייתו אבל אלו שצריך ג', אע"ג דשלשה הדיוטות שכיחי,

וכדאמרינן בשלהי פרק כירה, אפ"ה לא חשבינן לי' חוזר לברייתו, עכ"ל.

ולכאורה גם דבריו צריך עיון: מה אכפת לן שצריך סיוע אחרים, וכי בשביל כך אי"ז חוזר לברייתו, וכי צמר ועשאן בגדים הוו יותר חוזר לברייתו (אף שצריך לעבוד קשה להחזירו לברייתו), מלקבץ ג' הדיוטות דשכיחי ולשאול על התרומה?

והנה במק"א כתבתי לבאר מחלוקת תוס' והרשב"א ע"פ מה שמבארים ענין שינוי החוזר לברייתו בב' אופנים: א) בודאי כשיחזר החפץ להגזול יקלקל הנגזל מעשה הגולן ויחזירו לברייתו, לכן אף שעכשיו יש בו שינוי, מ"מ כיון שמסתמא יחזירו הבעלים לברייתו אי"ז שינוי. (ראה נתה"מ סק"א ב) ע"פ מה שאמר כ"ק אדמו"ר זי"ע בשיחת ש"פ בשלח תשכ"ט נמצא, דזה ששינוי החל"ב אינו קונה ה"ז כענין "כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו" היינו לפי שהוא ראוי לחזור לברייתו, אין מעכב מה שלפועל עדיין בשינוי עומד, כי היות ו"בכח" יש בו חזרת הדבר אנו דנים החפץ כאילו כבר חזר לברייתו.

והנה כבר כתבו האחרונים שאף שבנדון דתרומה אין לומר דהבעלים בודאי יחזרו לברייתו ע"י שאלה, שהרי בפשטות צ"ל השאלה ע"י הגזולן שהוא הוא הנודר, מ"מ גם כאן י"ל כעין זה שבודאי יכוף הבעלים את הגזולן ע"י ב"ד וכיו"ב שישאל על נדרו ויחזרו לטבל וכו'.

ומוכן שלפי אופן הא', דגדר שינוי החוזר לברייתו (להלן: החל"ב) הוא שבפועל יוחזר לברייתו, הנה אם הוא דבר דלא שכיח (כתוס'), הרי מסתמא לא יוחזר בפועל לברייתו, ובמילא אי"ז בגדר שינוי החל"ב. משא"כ לאופן הב' שענינו הוא שהיות ואפשר שיחזר לברייתו הרי כבר מעתה ישנו בכח שהדבר ישוב לברייתו. א"כ אין נוגע אם זה שכיח או לא, כי סו"ס בכח ישנו חזרת הדבר, ולכן גם אם לא שכיח להחזירו לברייתו ה"ז בבחי' שינוי החל"ב.

לאידך, אם לא מצד הטעם דלא שכיח, הנה מצד הטעם דצריך ג' הדיוטות (כהרשב"א) ה"ז להיפך - דלאופן הא' שמסתמא יוחזר לברייתו, הנה מה אכפת דצריך סיוע מן האחרים, והרי לפועל מסתמא יקבץ הבעלים ג' הדיוטות ויכוף את הגזולן לשאול על נדרו, וע"כ ה"ז עדיין בגדר שינוי החל"ב, אבל לאופן הב' (שהוא לפי שבכח הדבר ההוא לחזור לברייתו), הרי אם צריך סיוע מן אחרים ע"ז, הרי אין לומר

שבכחו של הדבר ההוא לחזור לברייתו, שהרי הדבר ההוא עצמו אא"פ לחזור לברייתו.

ובזה י"ל הנחלקו התוס' והרשב"א: התוס' ס"ל כאופן הא', ולכן תירצו בדנודן דאינו שכיח אי"ז בגדר שינוי הח"ל (משא"כ בצמר ועשאן בגדים אף שקשה יותר להחזירה לברייתו, מ"מ ה"ז שכיח יותר), משא"כ הרשב"א ס"ל כאופן הב', ולכן אא"פ לו לקבל התי' דל"ש, ולדעתו התירוץ הוא שצריך סיוע מאחרים. ולאידך אא"פ לתוס' לקבל תירוץ זה, כי לשיטתו אין חסרון בזה שצריכים אנשים מן הצד ואעפ"כ ה"ז שהחל"ב, ולכן הוכרחו לתרץ דהוא משום דל"ש.

אמנם באמת נ"ל שגם התוס' ס"ל כאופן הב' בענין שהחל"ב, ורק בנדו"ד - שהוא שינוי השם החל"ב - סברי שהסברה זו אינה מתאימה, ומוכרחים לומר שבנדו"ד ההסברה בשינוי החל"ב הוא כאופן הא':

דבשלמא בשינוי החל"ב ע"י שינוי מעשה י"ל דהחומר כמו שהוא עכשיו כולל בתוכו כל הצורות, לפי שאפשר לעשות ממנו כל הצורות, ובמילא עכ"פ בכח הוא כמו שהי' לפני שנעשה השינוי, כי הרי ראוי הוא לחזור לצורתו הראשונה. משא"כ ב"שם" א"א לומר שהוא כולל בתוכו כל השמות שאפשר להעמיד עליה, כי אין ענין ה"שם" גדר של הצטיירות בהחומר, כמובן.

ויתירה מזו, בשינוי שם גופא ישנם ב' אופנים: א) שינוי שם עצם הדבר, כמו "מעיקרא קרי לי' משרא והשתא אברזין, או "מעיקרא כשורא והשתא טללא" וכיו"ב, שזה איירי בשם המתאר הדבר. ב) שינוי של בעלות הדבר כמו "מעיקרא טיבלא והשתא תרומה; מעיקרא חולין והשתא הקדש", ששם תיאור הדבר נשאר כמקודם (תבואה או פירות וכיו"ב), והשינוי בהשם הוא רק בהבעלות של הדבר מעיקרא הי' שם בעלות הדיוט ע"ז, ועכשיו שם בעלות הקדש בזה, וכ"ה בטבל ותרומה. ומובן שאפילו אם נדחוק שכמו שכל הצורות כלול בהחומר בכח, לפי שאפשר שיצטייר באופן כזה, כמו"כ כל השמות העלולים לבוא ממנו כלולים בו בהעלם, ה"ז רק בשמות כאלו הבאים לתאר תואר וצורת הדבר, כי בזה י"ל שמכיון שהצורה ישנה בו בכח, כמו"כ ישנו בו בכח ה"שם" המגדיר את הצורה (וכדמשמע מהמובא לעיל "שינוי מעשה מאי טעמא התם מעיקרא עצים השתא כלים, שינוי השם נמי מעיקרא קרו לי' משכא והשתא אברזין"), אבל השם שאינו שייך לצורת הדבר, כ"א לבעלות הדבר וכיו"ב, בזה אין לומר שהשם חולין וטבל ישנו בו בכח.

ובזה פליגי הרשב"א ותוס': לדעת התוס' אין לתווכ גדר שהחל"ב דשינוי השם כשאר שהחל"ב שהוא מטעם שנמצא בו ב"כח" הנ"ל, ולכן הוכרחו לפרש שבנדו"ד שהחל"ב ענינו רק לפי שבפועל יחזור אח"כ לברייתו. ולכן תירצו שבדבר דלא שכיח אי"ז שהחל"ב.

משא"כ הרשב"א ס"ל שגם בשינוי החל"ב דשינוי השם כזה יש לומר שבכח יש בו כל שמות דהבעלות שעלולים להיות, ולכן ס"ל שגם בנדו"ד גדר שהחל"ב הוא לפי שבכח יש בו עכשיו החזרה לברייתו, ולפיכך תירץ שהיכא שצריך סיוע אחרים אי"ז שהחל"ב.

והנה י"ל דב' סברת אלו תלויות בב' סברות אחרות - ובהקדים:

לעיל אמר ר' יוסף: "שינוי מעשה מ"ט, התם מעיקרא עצים השתא כלים, שינוי השם נמי מעיקרא קרו לי' משכא והשתא אברזין" ומפרש הרמב"ן במלחמות לקמן (קיד, א) וכ"כ הרשב"א שהפ"י הוא שגדר שינוי מעשה דקונה ה"ז לפי שהוא שינוי השם, ומזה מוכיח שבודאי ששינוי השם גדר חזק הוא. ולכאורה מה הכריחו לומר שטעם קנין בשינוי מעשה הוא לפי שנתשנה שמו, דילמא הוא משום השינוי מעשה עצמו?

וי"ל בזה: בארתי במק"א (בספר שערי ישיבה גדולה חט"ו היוצא לאור זה עתה ע"י ישיבתנו), דענין שינוי קונה יש לבאר בב' אופנים: א) כשמשנתנה החפץ נשתנה מציאותו ונעשה חפץ חדש, היינו שהוא מציאות טבעי וממשי. ב) כשמשנתנה החפץ עדיין נשאר מציאות החפץ כמקדם, אלא שזהו מציאות תורנית, שע"פ דין תורה כשמשנים חפץ אי"צ להחזירו כמו שהוא בעין ועי"ש שזוהי מחלוקת אב"י ורבא, שלרבא שינוי הוה גדר תורני, ולאב"י ה"ז שינוי ממשי ומציאותי.

ובארתי שם שזה תלוי מהו תוכן גדר "שינוי", היינו אם רק כשנשתנה עצם הדבר ה"ז נקרא שינוי הדבר, או שגם שינוי בהתואר והצורה נק' שנשתנה הדבר, דהרי בנדון שינוי מעשה כמו צמר ועשאן בגדים וכיו"ב לא נשתנה עצם חומר החפץ, כ"א צורת החומר, ולכן אם שינוי בצורה נק' ג"כ שינוי, הרי כל שינוי מעשה הוא שינוי בפועל, ואם רק שינוי בעצם הדבר נק' שינוי, א"כ כשנשתנה רק הצורה אי"ז שינוי בפועל, כ"א שהתורה קראו שינוי (וע"ד ביאור הרגזובי במחלוקת ר"י ור"ש בביאור גדר השבתה, כפי שמוכח בלקר"ש ח"ז שיחה א' לפ' בחוקותי בארוכה).

והנה כדי להמתיק הסברא שגם שינוי בצורת הדבר ה"ז שינוי אמיתי אף שסו"ס לא נשתנה עצם הדבר, י"ל: שזהו לפי שע"י השינוי בצורת הדבר נשתנה שם הדבר וזה שייך להעצם, כדלקמן, ולכן פשוט לי' לר"י שהטעם ששינוי מעשה קונה ה"ז לפי שיש כאן שינוי השם - ובזה יתבאר ג"כ עומק מחלוקת אביי ורבא הנ"ל, כדלקמן.

הביאור בזה: מבואר בכ"מ בחסידות שבענין השם ישנם ב' ענינים הפכיים: א) מצד אחד ה"ז הארה בעלמא ואי"ז שייך לעצם הדבר הנקרא בשם הזה. שהרי לולא הזולת לא הי' העצם צריך לשם כלל. ב) לאידך ה"ז נוגע לעצם הדבר, עד שכדי לעורר אדם מהתעלפות הנה כשכל תרופה אחרת אינה מועילה, קוראין לו בשמו וזה מעוררו. וכ"ה בשמות שאר דברים, דשם הדבר מתאר עצם הדבר וכו' (ראה לקו"ש חט"ו שיחה ג' לפ' בראשית).

לפי"ז כשמשתנה שם הדבר הרי משתנה עצם הדבר (עכ"פ פרט בעצם הדבר), ולכן ס"ל לאביי שכל שינוי מעשה הגם שהוא שינוי רק בצורת הדבר, ה"ז שינוי בפועל, כי יש כאן גם שינוי השם, ובמילא יש כאן גם שינוי בעצם הדבר.

משא"כ רבא ס"ל שהעיקר בשם אינו פרט הב' שהוא נוגע להעצם, כי הוא דבר שבהעלם וכו', ובגילוי הרי שם הוא רק הארה בעלמא, ולכן אי"ז מספיק שבשביל זה נאמר שהשינוי מעשה הוא שינוי בעצם הדבר, ובמילא מוכרח ללמוד שאי"ז שינוי בפועל, אלא שהתורה אמרה ששינוי זה סגי להקנותו עצם החפץ (אלא שי"ל שגם לרבא זהו טעם למה חידשה התורה דין זה גופא, לפי שבהעלם עכ"פ יש לו שייכות להעצם, וכנ"ל).

לפי"ז נמצא שכמו שיש לבאר ב' אופנים בענין שינוי מעשה, אם זה שינוי בפועל או רק שינוי מצד דין תורני, כמו"כ יש לבאר גדר שינוי השם [ואדרבה שינוי השם זהו המקור להב' אופנים בשינוי מעשה, כנ"ל]:

אם העיקר בענין השם הוא זה שהוא הארה בעלמא, הרי אין שינוי השם שינוי בפועל, כ"א דין תורה ששינוי השם מועיל להקנותו עצם החפץ (וי"ל שזה גופא הוא מצד שיש בו בהעלם שייכות להעצם). אבל אם העיקר בשם הוא שייכות להעצם, הרי כשנשתנה השם נשתנה עצם החפץ בפועל, ולכן קנאו.

וי"ל שבזה פליגי התוס' והרשב"א, לדעת התוס' גדר שינוי השם הוא רק דין התורה אבל לא שנשתנה החפץ בפועל, וא"כ אין לומר שכולל בכח כל השמות העלולים לבוא כי רק אם השם הוא חלק מן (עצם) הדבר, י"ל שכולל בתוכו כל השמות, כי רק ב"דבר" אפשר לומר שכולל בכח כל מה שאפשר להיות, אבל אם הוא רק הארה בעלמא, הרי אי"ז חלק הדבר, כ"א דבר עצמאי שמחוץ להדבר, הרי אין כאן דבר מה שיכלול בתוכו כל האפשריות (כי השם עצמו אינו ממשית לומר שכולל בתוכו וכו'), ולכן ס"ל שמוכרח לומר שענין שהחל"ב בשינוי השם אינו לפי שכולל בתוכו בכח גם השם שהי' לו לפנ"ז, כ"א לפי שבפועל יחזירו הבעלים לברייתו, ויהי' כגדר שהחל"ב דשינוי מעשה שענינו שעכשיו כולל בכח מה שאפשר לחזור לברייתו, כי לפי סברא זו הרי אין גדר שינוי מעשה תלוי בשינוי השם.

אבל הרשב"א ס"ל שעיקר בשם הוא זה שקשור עם העצם [ולא רק שם תואר הדבר כ"א גם שם הבעלות (מכיון שענינו שם הדבר)] ולכן שינוי השם ה"ה שינוי בפועל, ואפ"ל שהשם שהוא הוא הדבר עצמו כולל בתוכו כל השמות שאפשר להעמיס בו. ולכן לדעתו שהחל"ב בשינוי השם הוא ג"כ מטעם שבכח יש בו עכשיו החזרה לברייתו ובמילא אין לתרץ שכאן שאני מטעם דלא שכיח, אלא מטעם דהחזרה לברייתו צ"ל ע"י דבר שחוץ ממנו, וזה אין כלול בו בכח ג"כ.



באיסורא אתי לידיה לענין יאוש בגזילה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא'

בגמ' ב"ק (סו, ב), הקשו על השיטה דיאוש אינו קונה מהא דתנן "עורות שנגנבו או נגזלו הרי לאחר יאוש מחשבה מטמאתן (משא"כ לפני יאוש)? ותירצו, דהיא מיירי בשקיצען (שעשה איזה מעשה בגוף העור). והקשו, דהלא דין זה מדובר (גם) במקרה שחשב על העור להיות עיצבא (כעין שולחן הרמי) "ועיצבא אין צריכה קיצוע"? ולבסוף תירצו דהקנין באה מחמת שינוי השם "מעיקרא קרו ליה משכא (עור) והשתא אברזין (עיצבא)", ע"כ.

והנה בב' התירוצים של הגמ' מצינו שהרמב"ן חלוק עם שאר הראשונים; בהתירוץ דמיירי דשקיצען מפרשים רש"י ותוס' (ועוד), דהשינוי מעשה של קיצען מהני לקנותן יחד עם היאוש. והיינו, דאע"פ

דבכלל הרי שינוי מעשה מהני לקנות (חפץ הגנוב) לבד, מ"מ שינוי כזה של קיצוע נחשב לשינוי 'זוטא', ואינה קונה לבד, ורק בהצטרף עם יאוש הבעלים, אז מהני לקנות, ועד"ז בתירוץ הגמ' שקונה בשינוי השם כתבו התוס' (בד"ה שינוי השם, ובפירוש הראשון בד"ה הא לאו הכי) ד"שינוי השם גרידא לא קני בלא יאוש וכו'".

ואכן, כן הוא פשוט הסוגיא: דהרי ב' התירוצים באו לבאר דברי המשנה אודות העורות שנגנבו וכו', והרי מבואר שם דרק לאחר יאוש הרי מחשבה מטמאתן, וא"כ בפשטות צ"ל דלפי ב' התירוצים הרי מה שמועילים לקנות (הקיצוע או שינוי השם) הוא בצירוף היאוש כמפורש בהמשנה.

אמנם, הרמב"ן (במלחמת ה' לקמן פ' עשירי, דף מ"א בדפי הרי"ף), חולק על ב' הפרטים הנ"ל, וס"ל דבמעשה של קיצוע הוה שינוי מעשה גמור לקנות בו, וגם שינוי השם קונה לבדו בלא צירוף היאוש [והא דיוצא מסוגיין שבעינין גם ליאוש במקרה דעורות - ראה לקמן].

ומביא ראי' לשיטתו: "תדע דיאוש לא מהני ביה, דהא לא מהני יאוש אלא היכא דבהיתרא אתא לדידה, אבל היכא דבאיסורא אתא לדידה לא מהני למ"ד יאוש כדי לא קני . . ואפי' בהדי שינוי השם . . ומכלל זה אתה למד דשינוי השם אינו צריך ליאוש, שאם אין שינוי השם בלבד קונה, אף היאוש לא יקנה, שהרי יאוש זה אינו כלום הואיל ובאיסורא גמורה אתא לדידה. ויאוש שאינו קונה אינו מצטרף לקנות . . כללו של יאוש כל היכא דבאיסורא אתו לדידה לאו כלום הוא".

והמתבאר מזה, שלהרמב"ן קרי למ"ד יאוש לא קני (מחמת האי טעמא דבאיסורא אתא לדידה), לאו כלום הוא, ולכן א"מ להצטרף עם עוד דבר לפעול קנין, משא"כ להתוס' וסיעתו הרי גם אם יאוש לא קני, מ"מ בצירוף לעוד דבר (כשינוי מעשה זוטא או שינוי השם) מהני לקנות.

ב. ונראה פשוט, דפלוגתא זו מתבארת ע"פ דברי האחרונים בביאור פלוגתת התוס' והרמב"ן בגדר האי סברא דבאיסורא אתי לדידה (ראה בפרט בברכת שמואל סי' ל"ה); שהתוס' כתבו (סו, א ד"ה הכא נמי) שהשאלה בגמ' באם יאוש קונה בגזילה או לא, שייכת גם באבידה - כשהבעלים התייאשו אחר שהאבידה כבר באה לידו של המוצא (דבאם יאוש מהני לקנות בגזילה, אז גם באבידה יצטרך להשיב אז רק "דמים", משא"כ אם יאוש בגזילה לא קני אזי גם באבידה יצטרך להשיב גוף האבידה). ומובן א"כ, דלהדיעה דיאוש אינה קונה בגזילה

משום דבאיסורא אתי לידיה, אז היינו טעמא דלא מהני באבידה אחר שכבר בא לידי המוצא.

ולפי שיטה זו מבארים, דהסברא של "באיסורא אתא לידיה" פירושו: להיות וכבר חל עליו החיוב השבה (בין בגזילה בין באבידה), א"כ אין בכח היאוש להפקיע ממנו חיוב זה, ולכן לא מהני לקנותו.

אמנם, הרמב"ן הסביר (במלחמת ה' ב"מ פ"ב יד, ב בדפי הרי"ף) דמה שיאוש לא מהני גבי אבידה שנטלה קודם היאוש, משום "שידו כיד הבעלים ושומר שכר שלהם הוא הלכך לעולם אינה נקנית ביאוש הואיל וישנה ברשות הבעלים". והרי טעם זה לא שייך בגזילה (דהגזולן לא לקחו לשמרו עבור הבעלים, כמובן). וע"כ דהטעם ד'באיסורא אתא לידיה אצל גזילה הוה מסברא אחרת שאינה שייכת אצל אבידה.

ומבארים, דלשיטה זו הרי באיסורא אתא לידיה - בגזילה - אומר (לא רק דמחמת החיוב השבה אין היאוש יכול לחול, אלא) דבמקרה כזה לא נאמרה בכלל כל הענין דיאוש: דיאוש נאמרה רק להתיר לקיחת אבידה ולא לקנות דבר שלקחו באיסור. ע"כ תוכן דברי האחרונים בקיצור.

והיוצא מזה, דלפי התוס' הרי זה שיאוש לא קונה הגזילה הוה מחמת חיוב ההשבה המוטלת עליו, אבל לא שהיאוש בעצם אינה יכולה לפעול כאן. וא"כ מובנת גם שיטתם דלעיל - דבמקרה שנתוסף כאן עוד דברים (שינוי השם וכדומה) אפשר שהם יצטרפו עם היאוש לקנות, היות ובעצם הרי היאוש כן יכולה לפעול גם כאן.

משא"כ לפי הרמב"ן מובן, דהיאוש אצל גזילה אינה כלום, וכנ"ל שמעולם לא נאמרה בתורה דין יאוש לקנות איסור. ומובן בפשטות שלשיטה זו גם א"א שיצטרף עם עוד דבר לקנות עי"ז.

ג. והנה הזכרנו לעיל, דמסוגיית הגמ' כאן מבואר דבמקרה של עורות שנגנבו בעינן גם ליאוש הבעלים בנוסף להקיצוע או שינוי השם. ובאמת כן מבואר ג"כ ממש"כ בגמ' כאן דהא דקתני "הגב והגזולן והאנס הקדישן הקדש ותרומתן תרומה וכו'", הוה מחמת שינוי השם, והרי בגמ' לקמן (קד, א) מבואר דהמדובר הוא אחר יאוש דוקא, וא"כ גם כאן מגמ' זו יוצא דבעינן לשניהם ביחד לפעול הקנין, וקשה לכאורה לדעת הרמב"ן הנ"ל.

וקושיא זו הוא גם לפי פירוש א' בתוס' (ד"ה הא לאו הכי בא"ד): ד"ל דבאמת שינוי השם יכול לקנות לבד בלי יאוש, וקשה א"כ מב'

הגמרות שהזכרנו. ומתרצים התוס' ". והיאוש אין צריך אלא כדו שיועיל מחשבת יחודו לשוייה אברזין, דאם לאו היאוש אין כאן שינוי השם, וכן בהקדש בעי עמו יאוש שאם אין יאוש אין שם הקדש חל עליו ואין כאן שינוי השם וכו'".

וגם הרמב"ן תי' קושיא זו - אמנם נראה שהוא באו"א מהמבואר בתוס', דז"ל שם (במלחמות בא"ד) ". . אע"פ שגנב בשינוי השם בלבד, אם לא נתייאו הבעלים אינן יורדין לידי טומאתן במחשבה של אלו, שכיון שהבעלים מחזירין אחר הגזלן להעמיד אותו בדין, אין מחשבתו של אותו גזלן מחשבה גמורה. . שמא יחזירנה לבעלים לכשיעמידו בדין. . וכל היכא דאיכא למימר דלמא ממליך אין יורדים לידי טומאתן. . אבל אם איכא יאוש מסתמא מימר אמר גנב לעולם לא יעמידנו בדין וכו'". ואף שתירוץ זה מתרץ רק הקושיא מהא דעורות (דמיירי במחשבת טומאה), ולא מהגמ' ד'הקדישן הקדש וכו'". מתרץ הרמב"ן (בהמשך דבריו שם) דהגמ' לקמן שכ' בדין זה מדברת לאחר יאוש הבעלים, והרי זה רק למ"ד שאכן שינוי השם לא מהני כלל ללא יאוש עמו. אבל לפי סוגיין דשינוי השם כן מהני, אכן לא בעינן ליאוש הבעלים, משום שקונה לבד.

וממשיך הרמב"ן, דיתכן לתרץ גם באו"א (שלפי אופן זה יתורץ גם הגמ' הקובעת דהא דהקדישן הקדש וכו' מדברת אחר יאוש - גם אליבא דסוגין דשינוי השם מועלת לקנות): "דכי אמרינן שינוי השם בלחוד קני, היכא דהוי שינוי השם מחמת מעשה. . אבל מי שיקרא שם מעצמו לגזילה שבידו, אי"ז שינוי השם שאין אדם קורא שם לדבר שאינו שלו. . אבל לאחר יאוש הואיל ויצא מרשות הבעלים שינוי השם שלו שינוי הוא וקני וכו'".

ומסיים הרמב"ן, דתירוץ זה - השני - יתכן לומר רק לפי המ"ד דשינוי השם מהני גם כשהיא שינוי החוזר לברייתו, משא"כ לפי ר"ז (בסוגיין) דמהני רק כשאינו חוזר לברייתו, אזי מוכרחים לומר דכל שינוי השם הי' בו מעשה (דמח' בלבד בודאי 'חוזר'), וא"כ גם סוגיין דעורות של גנב וכו' נצטרך לפרש שמדובר במקרה שקיצען, ושוב לא יתכן לתרץ כתירוץ השני הנ"ל, דהרי מדובר בשינוי השם שיש בו מעשה. וע"כ נצטרך לתרץ כהתירוץ הראשון - דבעינן ליאוש הבעלים מחמת דין מחשבת טומאה כנ"ל. ע"כ תוכן דברי הרמב"ן בקיצור גדול.

ד. והנה התירוץ הראשון של הרמב"ן בודאי אינו דומה להתירוץ אשר בתוס'; דהרי להרמב"ן הרי הצורך ליאוש הוא מחמת דין במחשבת הטומאה, ולכן אין התירוץ שלו מתרץ את הקושיא מהדין ד'הקדשן הקדש וכו', משא"כ תירוץ התוס' אינה שיכת לדין מח' טומאה במיוחד, וכן מתרץ גם אותו גמ' כמפורש בתוס'.

אמנם נראה, דגם תירוץ השני שברמב"ן - אף שבהשקפה ראשונה ה"ה דומה להתירוץ אשר בתוס' - אינו אותו התירוץ אשר בתוס'.

והוכחה לכך: הרי הרמב"ן כתב, דתירוץ זה לא יתכן לפי הדיעה בסוגיין שהדין דעורות מדובר במקרה שקיצען (כנ"ל), והרי התוס' לא חילקו כן, וע"כ דס"ל שהתירוץ עולה גם לפי דיעה זו, וצריכים לומר א"כ, דהם ב' תירוצים שונים.

ביאור הדבר: לפי הרמב"ן הרי תוכן התירוץ הוא, דקריאת שם בלי מעשה על דבר שאינו שלו, אי"ז קריאת שם, משא"כ אחר יאוש הבעלים כן הוה קריאת שם, והיינו שהמדובר הוא מתי נק' קריאת שם ומתי לא נק' קריאת שם, אבל לא מדובר כאן ב'כח' שצ"ל להגנב כדי לשוויות לאותו חפץ 'הקדש' או 'אברזין' וכיו"ב. משא"כ לפי התוס' הרי תוכן התירוץ הוא שכדי שלהגנב יהי' הכח לשוויות לחפץ זה שם 'הקדש' או 'אברזין' צ"ל יאוש הבעלים קודם.

[ואכן, ידועים דברי הגר"ח ז"ל (בחידושו על הש"ס) בתירוץ קושיית המפרשים בסוגיין - דאף אם נאמר דתרומת הגנב חלה מחמת שינוי השם, הרי רק החלק שתרים נשתנה שמו, ושאר התבואה לא נשתנה שמו, וא"כ לא קנאו הגנב, וא"כ הוה תורם משלו על של אחר, שדינו שאינו תרומה! ? ומתרץ, דלפי התוס' שע"י יאוש הבעלים יש להגנב הכח להקדיש ולתרום, נמצא, דע"י היאוש כבר נהי' כל התבואה קצת ברשותו, ושוב אפשר לו תרום על כל התבואה עיי"ש.

ועכ"פ יוצא מדבריו, דהפשט בתוס' הוא שע"י היאוש יש להגנב כח ורשות בהחפץ להקדישו וכו'. משא"כ להרמב"ן י"ל, דאין זה הפירוש, אלא שהיאוש פועל שהקריאת שם שלו תיקרא 'שם' אמיתי כנ"ל].

ועפ"ז מבואר מדוע להרמב"ן בשעה שיש 'קיצוע' כבר לא יועיל תי' זה, דהיות שהי' גם 'מעשה' שוב לא צריכים להיאוש שיקרא שינוי השם. משא"כ להתוס', היות וקיצוע בעוצבא אינה פועלת כלום באמת (הואיל ועוצבא א"צ קיצוע כדברי הגמ' כנ"ל), א"כ אי"ז נותן להגנב שום 'כח' בהחפץ, ועדיין צריכים ליאוש הבעלים עבור 'כח' זה.

ה. ונראה פשוט, דגם פלוגתא זו בין הרמב"ן ותוס' מתבאר בטוב טעם ע"פ מה שהבאנו לעיל בביאור פלוגתתם בענין באיסורא אתא לידיה; דהרי שיטת הרמב"ן הוא דלמ"ד יאוש אינו קונה הרי 'לאו כלום הוא' כנ"ל, וא"כ מובן מדוע לא הי' יכול לפרש כאן כתוס', שהיאוש פועל ליתן להגנב כח ורשות בהחפץ להקדישו וכיו"ב, דהרי - כנ"ל - היאוש לא יכול לפעול שום דבר אמיתי בהעברת הדבר הנגנב אל הגנב. ולכן פירש (בב' התירוצים) שהיאוש פועלת רק דבר חיצוני - שה'שם שקרא לו הגנב יחשב 'שם'.

משא"כ לפי התוס', ששיטתו הוא - כנ"ל - דהא דיאוש אינו קונה הוא (רק) מחמת שאין בכחה להפקיע החיוב שבה, אפ"ל דהיאוש כן פועל איזה העברה וכח להגנב בהחפץ (ושלכן - כנ"ל - יכול היאוש להצטרף עם השינוי מעשה קטן, או שינוי השם לפי השיטה הראשונה בתוס'), ואשר לכן בכחו אז לחול עליו שם אברזין כמשנ"ת.



חסידות

עבודתו של אהרן הכהן

הת' שניאור זלמן הלוי סגל
שליח בישיבת תות"ל קרית גת

בהמשך תרס"ו עמ' קכ מבואר: "דסיבת התעוררות הרצוא ושוב שבנשמה, הוא ע"י הכח האלקי המאיר על הנשמה מלמעלה, וכמש"נ לאהרן בהדלקת הנרות, אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות כו', דז' נרות ידוע שהן נשמות ישראל, וזהו ענין העלאת הנרות, מה שאהרן כהנא רבה ממשין בהם בחי' אהבה רבה להיות בבחי' רצוא כו'. וכח ההעלאה הזאת היא אל מול פני המנורה. שזהו בחי' פנימיות ועצמות אוא"ס, ובד"כ היינו בחי' פנימיות המלכות, בחי' כנס"י שורש ומקור הפנימיות דנש"י, ומשם נמשך להאיר את הנרות דנש"י להיות בבחי' רצוא דאהבה רבה וכו'".

ובפרטיות יותר נתבאר הענין בכמה מקומות בחסידות. (לקו"ת ריש פרשת בהעלותך ובהמשך תרס"ו עמ' ק"ל), וכן בלקו"ש בכ"מ.

ולדוגמא, בלקו"ש חי"ח (עמ' 102 ואילך - ב'תרגום חופשי'): "שהנתינת כוח של אהרן בהדלקת המנורה, אינה רק הקדמה להעבודה, כמו חנוכת הנשיאים, אלא זה גופא נעשה עבודת הנשמות: ז.א. נעשה זה ענין פנימי בהיהודים. שמתגלה דוקא ע"י גילוי בחי' חכמה שבנפש.

ובמילא מובן שענין זה נעשה בכל יהודי, גם בכאלה שאינם עובדי הוי' בגילוי, היות שאצל כל יהודים ישנו אור ה', ששורה בחכמה שבנפש, ומצד זה כל יהודי בפנימיות נפשו נר הוי' שמשתוקק לשרשו, ע"כ.

והנה במאמר ד"ה ועתה (תשי"ז), נאמר יתירה מזו: שלא רק שפעולת אהרן פועלת בכל יהודי, אלא יתרה מזו היא מעוררת באדם הרגשה נעלית יותר בעבודת ה', וז"ל: "אמנם בחי' ממלכת כהנים הוא שאינו רוצה כלום לעצמו, כ"א ליחדא קוב"ה וקן דיליה כו', וכמבואר בתניא בענין הנ"ל - דבחי' האהבה מסותרת באה בירושה מאברהם אבינו שאמר על עצמו ואנכי עפר ואפר, שהיה בכיטול. אמנם ביטול זה הוא שרוצה להיות דבוק באלקות, וענין ממלכת כהנים הוא אהבה דאהרן שהיא למעלה מאהבה דאברהם, שבאהבה דאהרן הוא אינו רוצה לעצמו כלום, ואהבה זו הוא ממשיך בכל ישראל כמ"ש "בהעלותך את הנרות", שמעלה את הנרות דנשמת ישראל למקום שמצד עצמם אינם יכולים להגיע, וכנ"ל במעלת המצות שאחרי מ"ת שמגיע למעלה משורש הנבראים. וזהו מה שאהרן אותיות נראה, דהנה מצד הביטול דאברהם הרי מגיעים רק בשורש הנבראים, ולכן יש בזה הפרש בין מעלה ומטה, ולכן ההמשכות שהמשיכו האבות היו רק ברוחניות ולא בגשמיות. אמנם מצד הביטול דאהרן מגיעים למעלה משורש הנבראים, שאין בזה חילוק בין גשמיות לרוחניות, ולכן ההמשכה היא גם בגשמיות ובגילוי, דזהו אהרן אותיות נראה".

ולפי"ז, צ"ל את המבואר בד"ה וידבר הוי' (תשכ"ב אות ג'), ששם כתוב לכאורה היפך ממש מהנ"ל, שיהודי צריך לעבוד את ה' לא מצד רצונו כעבודת אהרן, וז"ל: שהרצוא של האדם לאלקות צריך להיות באופן שנשאר קיסטא דחיותא, שלאח"ז יבוא השוב. וטעם הדבר, לפי שהרצוא אינו מצד הרצון שלו בלבד, (אלא) יתירה מזה שאינו מצד הרצון שלו כלל כי אם שכל רצונו הוא שיהיה כפי רצון העליון. כמו שמבאר אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, בהשיחה השייכת להמאמר (סה"מ תרמ"ט עמ' תקס"ג) שאין זה הרצון דאהרן אותיות נראה שזהו הרצון, אלא כמו שהרצון הוא למעלה, כן הוא הרצוא שלו, וכיון

שמצד הרצון דלמעלה לא לתהו בראה אלא לשבת יצרה, הנה בדרך ממלא כביכול נעשה הרצון שלו באופן שאח"כ תוכל הנשמה לחזור להגוף.

וצ"ל: א) איך יעלה בקנה אחד המבואר בד"ה וידבר הוי' (תשכ"ב): "שהרצוא דאהרן הוא הרצוא שלו, ולא שזהו רצון העליון" - עם המבואר בכ"מ בחסידות (שהובא לעיל) "שהרצוא דאהרן הוא שאינו רוצה כלום לעצמו, כ"א ליחדא קוב"ה ושכינתיה?"

ב) ובפרט לפי המבואר בד"ה 'ועתה' (תשי"ז) - שהאהבה דאהרן ענינה לפעול חיבור בין גשמיות לרוחניות, מעלה ומטה, מובן בפשטות שבכך נעשה דירה לו ית' בתחתונים. ואילו במאמר ד"ה וידבר הוי' (תשכ"ב), נאמר לכאורה בדיוק להיפך - שהרצוא צריך להיות לא כמו אהרן, שהיה לו רצוא משלו, אלא רצוא מצד רצון ה', שבו אין סתירה לכך שהנשמה תחזור לגוף ותעשה דירה לו ית' בתחתונים. וצ"ל, א"כ באיזה סוג עבודה נעשה דירה לו ית'?

ג) כשמעיינים בהשיחה שאליה מציין הרבי במאמר (וידבר הוי' כ"ב) לסה"מ תרמ"ט, רואים שהרבי הרש"ב נ"ע לא מדבר כלל על החסרון בהעבודה דאהרן, אלא בהחסרון של בניו. וז"ל "החסרון של בני אהרן היה (שלא נרגש בהם) השוב . . לפני הרצוא היה צ"ל לפני הוי' תטהרו, דמוכרח להיות נרגש שצריך לעשות מעשה בפועל, כל הגבוה יותר יורד למטה יותר", וכו'. ומהיכן נלקח המקור לזה שהיה חסרון בהרצוא דאהרן.

וי"ל הביאור בכל זה - שזהו החידוש שמבהיר לנו הרבי במאמר זה, דהחסרון בהרצוא אינו רק ברצוא שענינו 'כלות הנפש' דהיינו שלא נרגש בו הכונה העליונה להתעסק במעשה המאחד גשמיות ורוחניות יחד. אלא אפילו כזה סוג של רצוא, שאכן נרגש בו הכונה לאחד גשמיות ורוחניות יחד, גם הוא נחשב לחסרון בעבודת ה', מפני שסו"ס זהו הרצון שלו שרוצה לאחד גשמיות ורוחניות יחד, ולא נרגש בו שצריך לעשות כן מצד הרצון העליון.

ולכן הציוי "ואל יבוא בכל עת אל הקודש", נאמר דווקא לאהרן (כפי שכותב הרבי הרש"ב בהשיחה שם), לפי שהוא אמנם לא טעה בסוג כזה של רצוא, כפי שבניו טעו (רצוא ע"ד כלות הנפש). אך בניו למדו ממנו נקודה זו שיכול להיות רצוא שלו שלא נרגש בו רק רצון העליון, שממנה נשתלשל בסופו של דבר שנכנסו למקדש שלא

ברשות. ולכן צריך להבהיר לאהרן שלא זוהי הכוונה העליונה, אלא צריך להיות רצוא אך ורק מצד הרצון העליון, ללא פניות אישיות.

ועם היות שנתבאר בחסידות שעבודת אהרן היתה "כברא דאשתדל בטר אבוי ואימיה", שאינו חפץ בהסתלקות מעניני העולם ולהיכלל בעצמותו ית' (כפי שהיה אצל בניו - נדב, ואביהו), אלא כל רצונו הוא לעשות נחת רוח לפניו ע"י קיום תומ"צ בפועל ממש, מ"מ, כיון שזהו מדריגה באהבת ה' שנרגש בה מציאותו שהוא אוהב את ה' באופן הנ"ל, הרי סו"ס יש כאן מי שאוהב שרוצה להידבק בא"ס. דאף שמהות אהבתו היא להמשיך אלקות בעולם, מ"מ, הרי הוא רוצה בכך, ואין נרגש בהעובד שזהו רק מצד הרצון העליון. ולכך, בד"ה וידבר הוי' (תשכ"ב) כתוב שענין זה מורה סו"ס על מציאותו (שיכולה ליתן מקום בסופו של דבר לרצוא המביא להתנתקות מעניני עולם, כפי שאכן היה שבניו למדו זאת ממנו ומתו בכלות הנפש לה), דלמרות שאהרן הוא אותיות נראה, שמורה על חיבור בין גשמיות לרוחניות ע"ד ראייה שרואים דברים גשמיים (דלא כבשמיעה), שמורה על החיבור שנפעל במ"ת גשמיות ורוחניות, מ"מ, זה גופא שזהו ענינו דאהרן, ה"ז מורה על מציאות מסוימת שחפצה בזה, ואי"ז רק מצד הרצון האלקי.

וכפי שכותב הרבי בד"ה מרגלא בפומא (נדפס בסה"מ מלוקט ה' סוף אות ד') "שאדם שמקיים את המצוות מצד הרצון שלו, גם כשהרצון שלו הוא להשלים רצון הקב"ה, נרגשת מציאותו (שסותרת לגילוי העצמות), ובכדי שהמשכת העצמות שע"י קיום המצוות תהיה בגילוי הוא ע"י שקיום המצוות הוא בדרך קבלת עול, לא מצד הרצון שלו אלא מצד עול מלכות שמים המוטל עליו.



"ניעב"

הת' מנחם מענדל הכהן רוט
משפיע בישיבת תות"ל ביתר, אה"ק

במשנה דאבות פ"ב מ"ו איתא: "עשרה שיושבין ועוסקין בתורה שכונה שרויה ביניהם שנאמר אלוקים ניצב בעדת א-ל".

והנה ידוע הפירוש עפ"י חסידות דהגילוי אלקות והשכינה השרויה בעשרה הוא נעלה יותר - ולפי המבואר באגה"ק חכ"ג ה"ז - באי"ע לשכינה השרויה ביחיד.

ואולי אפשר להמתיק שזה נרמז בפסוק "אלוקים ניצב בעדת א-ל", כדלקמן.

בשער היחוד והאמונה פ"א איתא: "כתיב לעולם ה' דברך ניצב בשמים ופי' הבעש"ט כו".

והנה בביאורי כ"ק אדמו"ר לאגה"ת (ראה בליקוטי פירושים - חיטריק עמ' ריא), פ"ד סעיף ד', על הפסוק "לעולם ה' דברך ניצב בשמים, דלכאורה הדבר הוי' ניצב בכל הנבראים כמבואר בשעהיוה"א בתחילתו א"כ מדוע אמרי' ניצב בשמים דוקא ?

ואפי' שהכוונה ל'דברך' - יהי' רקיע, מ"מ מדוע כללות הפסוק מדבר על שמים דוקא, אחר שבכל הנבראים הנה האותיות של עשר"מ עומדים תמיד להוותם מאין ליש ?

ומבאר שם ש"ניצב" הכוונה גם מלשון "ניצב מלך" שמורה על ענין הגילוי (התוקף) של דברך, ולכן אומר הכתוב "דברך ניצב בשמים" משום שב"ארץ" יכול להיות הדיבור גם בהעלם, עד אפי' שבגילוי יהא היפך דברך, דדוקא בשמים הוא בגילוי "ניצב" משום שכולם משתחווים כלפי מערב וקיימים באיש, ע"כ תוכן הביאור.

ולפי"ז משמע שהלשון "ניצב" מורה על גילוי דבר ה' בתוקף ובגלוי יותר, וי"ל שבפסוק "אלוקים ניצב בעדת א-ל", נרמז שבעדה (שאין פחות מעשרה מעדה), שגילוי ד"אלקים", הוא בכחי' "ניצב" בתוקף יותר מאשר פחות מעשרה.

ובדרך אגב יש להעיר מהשיחה הנ"ל, על מש"כ בשער היחודה"א פ"ו (דף פ"א ע"א): "משא"כ השמים והארץ שכל עצמותם ומהותם נתהווה מאין ואפס המוחלט כו' וגם עדיין ניצב דבר ה' לעולם ושופע בהם תמיד", דלשון ניצב נוקט אדה"ז גם על ארץ, וזה שלא כמבואר בשיחה דלשון ניצב שייך דוקא "בשמים" ולא ב"ארץ", ויל"ע.



בד"ה אלפיים שנה תשי"א [גליון]

הנ"ל

בגליון י"ז תתל"ט העיר הת' ה. מונדשיין שי' וז"ל: בד"ה "אלפים שנה קדמה תורה לעולם" תשי"א (ולא תשי"ב כפי שנדפס בקובץ - נדפס בספר תורת מנחם ח"ג ע' 135) מקשה הרבי: מדוע מובא במארוז"ל זה (דאלפיים שנה קדמה תורה כו') הענין הב' ד"ואהיה

שעשועים יום ולא הענין שלפניו בפסוק, ואהיה אצלו אמון, שהוא נעלה יותר.

ולכאורה צ"ע שהרי כל הענין דאלפיים שנה קדמה תורה נלמד מהמילים "ואהיה שעשועים יום יום" שיומו של הקב"ה אלף שנה ואיך יוכלו ללמוד זאת מהמלים "ואהיה אצלו אמון"?

ומתוך הת' הנ"ל, ונראה שנפלה כאן טעות, מפני שבמהדורות הקודמות של המאמר נכתב כאן בזה"ל: לכאורה הנה כאשר חושב כאן מעלות התורה, למה מתחיל מהמעלה דואהי' אצלו שעשועים יום יום שזה אומרו אלפיים שנה קדמה כו', ואינו מתחיל מהמעלה דואהיה אצלו אמון שהוא מעלה יותר עליונה שבתורה וכו'.

והכוונה במילים כאשר חושב כאן מעלות התורה, היא למאמרו של אדמו"ר הריי"ץ המובא שם לפנ"ז שמדבר בקדימת התורה במעלה שקדמה אלפיים שנה כו' ונלמד מהפסוק ואהיה שעשועים, ע"כ דברי הת' הנ"ל.

והנה אחר העיון יראה כל המעיין במאמר הריי"ץ הנ"ל שמזכיר דחז"ל דאלפיים שנה ומביא הפסוקים בתחי' ואהיה אצלו אמון, ואהיה אצלו שעשועים יום יום ויומו של הקב"ה אלף שנה, א"כ הפסוק דואהיה אצלו אמון מביא כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ, א"כ מהו הקושי על כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ, וכמו"כ מהו הקושי על מחז"ל אם נאמר שפירוש הקושיא הוא כדבריו.

אמנם בלימוד המאמר יש להמשיך עוד קצת בכיאר הקושיא ושם מסכם הרבי בעמ' 136 וז"ל "וא"כ עדיין צריך ביאר מדוע נקטו חז"ל במעלת הת' זה ש"קדמה אלפיים שנה שנאמר "ואהיה שעשועים יום יום ולא הענין הראשון והנע' יותר שבפסוק ואהיה אצלו אמון", עכ"ל.

וא"כ ברור שהקושיא הוא על חז"ל, והיינו על עצם חז"ל למה לא הפליאו במעלת הפסוק ואהיה אצלו אמון, והפליאו במעלת ואהיה שעשועים.

ולפי"ז מובן שאף שאכן במדרש מביא הפסוק ואהיה אצלו אמון בתחי' אמנם אין מפליא במעלתו ולא לצורכו הביאו כ"א כהקדמה לענין "ואהיה שעשועים יום יום". וא"כ לא נפלה טעות בידי העורכים ו"בפרט שעמקו וכו'" דברי רבותינו כנודע. ולא באתי אלא להעיר.



ויהי ביום השמיני [גליון]

הרב משה נתן הלוי פישער
'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון תתלו הבאתי את מה שמקשה בד"ה ויהי ביום השמיני (תרע"ה, תשל"ז), למה הי' צריך משה לקרוא לכהנים ביום השמיני, הרי כבר היו שם מז' ימי המילואים, וכמ"ש "ומפתח אהל מועד לא תצאו שבעת ימים" (תל"ג).

והקשיתי ע"ז, דלכאורה בלילה שבין יום ז' לח' היו יכולים כבר ללכת לבתיהם, וא"כ מובן מה שהי' משה צריך לקרוא להם ביום ח'.

ובגליון תתל"ח ענה ע"ז אחד הכותבים דמלשון הפסוק (שם ל"ה) "ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים", מובן שהז' ימים התחילו בבוקרו של יום א' ונגמרו בלילה שלאחר יום ז', דבקדשים הלילה הולך אחרי היום, וא"כ סוף יום השביעי הי' רק בבוקרו של יום השמיני, ומובנת הקושיא בהמאמרים, עכת"ד.

והנה מה דפשיטא לי' להנ"ל מלשון הפסוק דכאן הלילה הולך אחרי היום, הוא איבעיא דלא איפשטא בירושלמי, והוא ביזמא פ"א ה"א (לג ע"א) וז"ל: "מילואים מהיכן למדו, מן הקרבנות או ממעשה בראשית, אין תימר מן הקרבנות הלילה הולך אחר היום, אין תימא ממעשה בראשית היום הולך אחר הלילה" ובפני משה שם "אין תימר ממעשה בראשית נלמד . . . לילה אחרון אחר השבעה היו יכולין לצאת שכבר כלו, שהרי אחר יום הראשון התחילו למנות מן הלילה של יום השני ויום השני שהוא יומם ולילה וכן כולם, ונמצא בסוף יום השביעי כלו ימי הפרישה", ע"ש.

וא"כ לפי הצד הב' בירושלמי דנלמד ממעשה בראשית, לכאורה אין מקום להקושיא במאמרים, אבל זה אינו קושיא כ"כ שאפש"ל שהקושיא בהמאמרים היא לפי הצד הא', ובפרט שכ"ה המובן הפשוט של התיבות "יומם ולילה" שבפסוק (וכמו שהבין הנ"ל).

ובהמשך דבריו מביא הרב הנ"ל מה שפירש הרמב"ן דהאיסור לצאת בז' ימי המילואים הי' רק בשעת עבודה, והוא גם ציווי לדורות, ועד"ז כתב רבינו בחיי דפשוט שהיו יוצאים לצרכיהם (ועייג"כ ירושלמי שם "בישיבת אהרן ובניו צריך שימסור יום ללילה, ולילה ליום, ובקרובן העדה שם שלא היו יושבים על פתח א"מ כל היום וכל הלילה אלא שהיו משלימין לבוא בסוף היום וישבו עד מקצת הלילה ובאו בסוף

הלילה וישבו עד מקצת היום והיינו יומם ולילה דכתיב בקרא" (אבל ע' בפנ"מ שם שפירש באו"א).

לפ"ז שוב אינו מובן הקושיא מהמאמר דהרי לא היו שם כל הזמן ממש.

ומתרץ דע"פ פש"מ אין מקום לזה, כי יסוד שיטת הרמב"ן הוא מתו"כ שמפרש הפסוק שנאמר גבי כה"ג (אמור כא, יב): "ומן המקדש לא יצא ולא יחלל", שהאיסור הוא רק בשעת עבודה ועד"ז מפרש האיסור לצאת בז' ימי מילואים. אבל רש"י באמור שם מפרש הפסוק "ומן המקדש לא יצא", באו"א - שהוא אזהרה לכה"ג שלא יצא אחר המטה, ומזה למדים, שכה"ג אינו מחלל עבודה כשהוא אונן, וא"כ לא ס"ל לרש"י כהתו"כ הנ"ל.

ולענ"ד, הוכחה זו אינה מוכרחת, דעיין ברמב"ן אמור שם שמביא את דברי רש"י וגם את הברייתא דתו"כ הנ"ל שלומד מהפסוק איסור יציאה בשעת עבודה, והוא מפרשם באופן דלא סתרי אהדדי, אלא דכולהו תלת (ב' הפירושים ברש"י והתו"כ) ענין אחד הם, עיי"ש, וא"כ אין כאן הוכחה שרש"י אינו מקבל דברי התו"כ.

ועוד מוכיח שם (הכותב) דרש"י לא ס"ל כן, מהא דרש"י מביא הדרשה עה"פ (ח, לד) "כאשר עשה ביום הזה צוה ה' לעשות לכפר עליכם", דלמדים מכאן פרישה לכה"ג ז' ימים לפני יוהכ"פ; וכן לכהן השורף את הפרה. וכמו שבפרה ויוהכ"פ הי' פרוש כל הזמן, כ"ה גם בימי המילואים.

והמעין בהסוגיא בתחילת יומא יראה ברור שלא הושוו פרישות אלו (מילואים, יוהכ"פ ופרה) לכל דבריהם, דע"ש בדף ד' דבפרישה דמילואים הזו על אהרן דם ובפרישות האחרות מזים מים (דפרה אדומה) ונכנסו מים תחת דם ובתוס' שם, דאסכתא בעלמא היא כל הדרשה שלמדים יוהכ"פ ופרה ממילואים, ולכן אין להקפיד אם נכנסו מים תחת דם [ועיי"ג כן ברמב"ם הל' עבודת יוה"כ פ"א ה"ג שכתב דהפרישה לפני יוה"כ, הוא "קבלה ממש רבינו", ועד"ז כתב לגבי פרישה לפני שריפת הפרה, בהל' פרה אדומה פ"ב ה"ב, ומשמע מדבריו דס"ל דאין זה דרשה גמורה מה"ת, אלא קבלה היא. ועיי' מה דשקו"ט בזה בשד"ח מערכת ה"א, קל"א].

ושם בדף ה ע"א: דלר' יוחנן הפרישה במילואים הוא לעיכובא ולדורות היינו ביוהכ"פ אינו מעכב, כמבואר שם.

ובדף ו ע"א: דמה שצריך כה"ג לפני יוה"כ לפרוש גם מביתו (אשתו) אינו נלמד מימי המילואים אלא מטעם אחר הוא, ובתוספת ישנים שם דארהן בימי המילואים לא הי' צריך לפרוש מאשתו.

ולפי פירוש התי"ו, קושיית הגמ' שם דיהי' מותר לביתו, היינו, שיהי' מותר לו ללכת לביתו שעה אחת להיות עם אשתו, ומה דאסרינן ליי' היא רק מטעם שמא תמצא נדה, כמבואר בגמ' שם, וא"כ גם הנחת הכותב הנ"ל דבפרה ויוה"כ הי' הכהן פורש לביהמ"ק כל הזמן, אינו פשוט לכו"ע.

העולה מכ"ז, דהוכחותיו בשיטת רש"י דס"ל שהיו שם כל הז' ימים כל המעל"ע, אינם הוכחות. אלא שעדיין ניתן לומר בסברא דכ"ה הפירוש הפשוט בפשש"מ שהיו שם כל הזמן ממש (ומה שהיו צריכים לצאת לצרכיהם כדברי רבינו בחיי הרי זה דרך עראי ובאונס), ועייג"כ בשיחת פ' צו תשמ"ה, ומובן לפ"ז הקו' בהמאמרים.



ובגליון תתמ כתב הר"י קופרמן בענין זה והוא מתרץ על שאלתי דגם אם נימא דז' ימי המילואים נגמרו בסוף יום הז' בתחילת הלילה, פשוט שהיו צריכים להישאר שם עד מחר בבוקר, דכמו בפרה ויוה"כ הפרישה היא הכנה ליוה"כ ולשריפת הפרה ופשוט שלא יצאו לפנ"ז. עד"ז כאן הז' ימים הם הכנה ליום הח', ופשוט שלא יצאו לפנ"ז

והנה כבר הארכתי לעיל שלא הושוו פרישות אלו לכל דבר, דדנים בכל דבר לפי ענינו, ובענין זה חילוק גדול יש בין פרישה דמילואים ופרישה דפרה ויוה"כ פ.

דהפרישה דפרה ויוה"כ פ, הרי לא נפעל שום דבר מיוחד, בז' ימי הפרישה, וכל ענינם הוא הכנה ליוה"כ פ ולשריפת הפרה.

משא"כ בז' ימי המילואים, המעייך בפרשת תצוה מקיים ציווי ה' למשה ע"ד המילואים, יראה שלא הוזכר כלל שם, שצריכים לעשות משהו בכלל ביום השמיני. אלא בפשטות ז' ימי המילואים עצמם חנכו אהרן ובניו לכהונה, ומאז הם כהנים לכל דבר, ולא שהם הכנה ליום השמיני, שהוא יפעל חינוכם לכהונה, א"כ גם הפרישה בימים אלו הוא בשביל עצמם, כדי שיתחנכו אז לכהונה, ולא כהכנה ליום אחר (שמא"כ בפרה ויוה"כ שכל ה"ענין" הוא רק אחרי ז' ימי הפרישה, כנ"ל).

וע' ברמב"ן ריש פרשת שמיני שמבאר מה שלא הוזכר בציווי ה' למשה כל הענין הזה דיום השמיני, ולפירוש אחד הרי זה ענין שניתוסף ונתחדש אחרי חטא העגל. וזה בכלל לא הי' בה"תוכנית" המקורית של ימי המילואים.

ובכלי יקר ר"פ שמיני כתב "ויהי ביום השמיני, זה יום שמיני למילואים נראה מז' שגם יום זה הוא מכלל ימי המילואים שקדמו לו. וזה אינו שהרי הכתוב אומר "כי שבעת ימים ימלא את ידכם" ואע"פ שיום זה מילואים לחנוכת המזבח מ"מ מה ענין חינוך אהרן ובניו לחנוכת המזבח" (ואף דשטחיות לשון הברייתא ביומא ד ע"א לא משמע כן, מובן דזהו רק מה שמשווה אותם כל מה דאפשר, לצורך הדרשה. וכנ"ל מתוס' שם דכל הדרשה אסמכתא בעלמא היא, ולאו דוקא שהם שוים ממש במהותם, ולכל דבר).

וא"כ מובן שאין שום הכרח לומר שמצד תוכן הענין דהז' ימי המילואים היו חייבים להיות שם עד אחרי יום השמיני.

ולהוסיף דלא הוזכר בתורה מתי כן נאמר למשה ע"ד יום השמיני, ויתכן שהי' זה רק ביום ח' עצמו, וא"כ עד אז חשבו שהכל נגמר ביום ז' - ומה הכריחם להשאר עד יום ח' (אם לא נצטוו ע"ז בהחיוב דופתח אהל מועד תשבו וגו')?



פשוטו של מקרא

לא יקרע

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

שמות (כח, לב) רש"י ד"ה לא יקרע - "כדי שלא יקרע והקורעו עובר בלאו שזהו ממנין לאוין שבתורה, וכן לא יזח החשן וכן לא יסורו ממנו הנאמר בבדי הארון". וצ"ע: למה רש"י נחית כאן לומר "והקורעו עובר בלאו", ומוסיף "שזהו ממנין לאוין שבתורה". וכי דרכו של רש"י למנות (ולבאר) הלאוין שבתורה?

וכן צ"ע: למה מביא כאן את ולא יזח החשן ואת לא יסורו ממנו (שבבדי הארון), והרי יש כו"כ לאוין, ולמה מנה רק אותם.

ולאידך, אם צריך לפרש זאת, למה לא פירש במקומם אצל לא יזח החשן וכן אצל לא יסורו ממנו, שהם ממנין לאוין שבתורה.

וי"ל בדא"פ: דהנה בתחילת הדיבור (לא יקרע) פירש"י "כדי שלא יקרע", והיינו שאף שבפשטות הלשון של "לא יקרע" הוא לשון של איסור (לאו), פירש"י שהכוונה היא "כדי שלא יקרע", שה"לא יקרע" הוא הסבר ל"שפה יהי לפיו סביב", שעשיית השפה הוא כדי שלא יקרע.

וזה שלא כתוב שלא יקרע (עם שין) אין זה קושיא, שכך לשון התורה בכו"כ מקומות, שדיברה תורה בלשון קצרה, ולפעמים חסרה תיבה שלימה, ולא נכתבה, כי זה מובן מאיליו.

אלא שא"כ יתכן לומר שזה על דרך "עצה טובה קמ"ל". ועל זה אומר ר"י שאף שהכוונה הפשוטה בפסוק הוא נתינת טעם, אבל זה (גם) לאו. שכך מקובל מחכמינו זכרונם לברכה, שפסוק זה (לא יקרע) נכנס במספר הלאוים.

ועפ"ז גם יומתק הלשון "שזה ממנין לאוין שבתורה", שלכאורה למה צריך להוסיף את זה, ולא הסתפק במה שאמר "והקורעו עובר בלאו", וממילא מובן שזה ממנין לאוין שבתורה.

אלא שכנ"ל שפשש"מ הוא נתינת טעם (כדי שלא יקרע), וכאן בא רש"י לומר "והקורעו עובר בלאו", שלכאורה יוקשה מאין ההכרח, על זה אמר "שזה ממנין לאוין שבתורה", וא"ע בע"כ שזה בא (גם) ללאו.

ויובן בטו"ט ודעת הסדר ברש"י - בראשונה מפרש פשש"מ בתיבות "לא יקרע" - כדי שלא יקרע. ולאחרי שגמר פשש"מ מוסיף - שכיון שכפי שקיבלו חז"ל "שזה ממנין לאוין שבתורה" לכן והקורעו עובר בלאו".

ואף שאין ענינו של רש"י למנות (ולבאר) הלאוין - ברם הכא י"ל, דזה נוגע לפשוטו של מקרא, שיש הבדל בין אם הכוונה רק לעצה טובה, שגם אז אני מבין את החשיבות של המעיל שצריכים להשתדל שלא לקרעו, שהרי התורה דאגה שלא יקרע.

- ולהעיר מספר החינוך במצוה קא (שלא לקרוע המעיל של כהנים) שכותב: "משרשי המצוה לפי שהקריעה דבר שלא גנאי אצלנו ואף

(פי' כ"ש) בפי הבגד, נתחרקנו מן הדבר כו' שילבשהו הלוכשו באימה וביראה ובנחת ודרך כבוד שיירא מלקרעו ומלהשחית בו דבר" -

אבל אין זה בדוקא. משא"כ אם זה לאו הרי אופן האזהרה של "לא יקרע" הוא באופן של דוקא (כך).

ועפי"ז י"ל בדא"פ, למה רש"י מביא כאן "וכן לא יזח החשן וכן לא יסורו ממנו הנאמר בבדי הארון" -

שלפי הנ"ל שעיקר החידוש כאן הוא שאף שבפשש"מ "לא יקרע" הוא כדי שלא יקרע בפשטות, מ"מ יש בזה גם ענין של לאו, הנה ע"ז מביא ראייה מ"ולא יזח החשן", שגם שם הכוונה בפשטות "שלא יהיה תחתית החושן הולך לפנים וחוזר לאחור ונוקש על כריסו ונמצא מיושב על המעיל יפה" (רש"י בפסוק כ"ז בסוף), אעפי"כ נמסר לנו מחכמינו ז"ל שזה ממנין הלאוין, ועד"ז "לא יסורו ממנו הנאמר בבדי הארון", שבפשטות י"ל שזה כעין שמירה מעולה יותר, שלא ינסו לקחת את הארון בטבעות עצמן, ובפרט כשיש צורך להעבירו ממקום למקום (וכיו"ב).

- וכפי שנתבאר בדא"פ בא' הגליונות הקודמים בענין "לבתיים לבדים" הנאמר אצל השלחן (שמות כה, כז), ועד"ז אצל מזבח הזהב (שם ל, ד), שלכאורה הי' צ"ל "בתיים לבדים" (בלא ל'), שי"ל בדא"פ: שהמשמעות היא ג"כ שהטבעות עצמן יהיו (לפעמים) לבדים, כמו הבדים, דהיינו שישתמשו עם הטבעות עצמן ע"מ לטלטל בהן כשלא נושאים אותם למקום רחוק.

שעפי"ז נתבאר שם - בדא"פ - הקפידא בטבעות הארון שלא יסורו ממנו, שמלבד ענין החק שבזה - יש לבאר שזה מפני שאם יסורו ממנו, הנה לפעמים בעת הצורך יטלטלוהו בלי הבדים, ויתכן שישמט ויפול.

ואעפי"כ קבלנו מחז"ל שזה נכנס במנין הלאוין.

וכן גם גבי לא יקרע, שאף שבפשטות היינו "כדי שלא יקרע", אבל גם "והקורעו עובר בלאו שזה ממנין לאוין שבתורה".

וכמובן הצורך לומר כאן שזה ממנין הלאוין שבתורה, שבמקומות שברור שזה לאו אין צורך לומר כן, ורק כאן כיון שיש מקום לומר שזה כדי שלא יקרע ואין הכוונה ללאו לכן צריך להדגיש את זה.

ועדיין צ"ע למה ראה רש"י לבאר דוקא כאן ש"הקורעו עובר בלאו" יותר מאשר ב"לא יזח החשן" וכן ב"לא יסורו ממנו" שבבדי הארון,

שכנ"ל גם שם אין ברור כ"כ שזה לאו, שי"ל שזה כדי שלא יזח החשן, וכדי שלא ישמט הארון ויפול.

ובפשטות י"ל שהמתין עד האחרון שבהם, וביאר על כולם.

ויש להוסיף בדא"פ שלגבי בדי הארון יש גם בפשש"מ משמעות שזה לאו - שכבר בפסוק שלפני זה (שמות כה, יד) נתבאר צורך הבדים, "והבאת גו' לשאת אותו בהם", ואחרי זה כתוב (פסוק טו) "בטבעות הארון . . לא יסורו ממנו", הרי שיש משמעות של לאו.

וכנ"ל שאין ענינו של רש"י למנות הלאוין, לכן גם לא פירש שזה לאו.

ועד"ז גבי "לא יזח החשן", דגם התם יש משמעות של לאו, שהרי כבר נאמר (כח כח) "וירכסו את החשן מטבעותיו אל טבעות האפורד . . להיות על חשב האפורד גו'", שגם מזה מובן שהוא קשור ואינו זז, ואם כתוב אחרי זה "ולא יזח החושן מעל האפורד", יש בזה משמעות של לאו. וכנ"ל דכיון שאינו ענינו של רש"י למנות לאוין, וכיון שבפשש"מ יש משמעות לזה, לכן אין צורך לבאר שזה לאו.

משא"כ בפסוק ל"ב בענין המעיל יש יותר במשמעות התיבות לא יקרע שזה רק נתינת טעם, שזה בא בהמשך ל"כפי תחרא יהי' לו" שאין ענין לא יקרע מובן מתוך התיבות כפי תחרא יהי' לו, שהרי בתחרא לא שייך כ"כ קריעה, שבדרך כלל השריון עשוי מברזל או נחושת, וא"כ תיבות לא יקרע הוא (יותר נתינת טעם על השפה של המעיל).

ולכן כאן צריך רש"י להודיענו - וכנ"ל שזה נוגע לפשש"מ - ש"והקורעו עובר בלאו כו'".

ומה שרש"י (בכל זאת) מביא כאן את הפסוקים של "ולא יזח החשן"; "ולא יסורו ממנו", י"ל שזה אינו כ"כ כדי לבאר שהם לאוים, שכנ"ל הרי זה משמע מפשש"מ (ולכן רש"י לא באר במקומם - כנ"ל), אלא הביאם בתור סיוע לפירושו כאן, שאף שבפשש"מ יש משמעות שזה נתינת טעם, אעפ"כ זהו לאו, וע"ז הביא משני לאוין הנ"ל (לא יזח, לא יסורו), שגם שם בפשש"מ זה יכול להתפרש כנתינת טעם ואעפ"כ הם (גם) לאוין.

ועפ"י הנ"ל יש לבאר - בדא"פ - דבר פלא, שהסדר שהביא רש"י ב' הלאוים הוא - קודם ולא יזח ואח"כ לא יסורו, אף שלא יסורו כתוב לפני ולא יזח.

ועפ"י הנ"ל שהסיבה שהביא לכאן את שני הפסוקים האלה הוא להראות שאפי' שבמשמעותם יש נתינת טעם - הם משמשים כלאו,

עפ"ז יבואר שמביא בראשונה מ"ולא יזח החשן", כי משם יש יותר הוכחה שתיבות שבאות בתור נתינת טעם משמעות (גם) כלאו, שבחשן יש יותר משמעות ש"ולא יזח החשן" הוא כהמשך ונתינת טעם ל"וירכסו את החשן מטבעותיו גו'" משא"כ בלא יסורו (הבדים) אין זה בא בהמשך ל"והבאת את הבדים גו'", שהרי זה (והבאת גו') נאמר בפסוק לפני זה ושם נגמר הפסוק (הענין) "...לשאת את הארון", ואח"כ יש פסוק מיוחד בטבעות הארון יהיו הבדים לא יסורו ממנו, שבפשש"מ זה הרבה יותר רחוק לשמש כנתינת טעם ל"והבאת את הבדים גו'" מ"ולא יזח החשן" (אלא שנתבאר לעיל (בדא"פ) שזה יכול לשמש כנתינת טעם), ולכן משם יש רא"י שנתנית טעם משמשת כלאו, שלכן הביא פסוק זה בשני'.



מפרסת פרסא

הנ"ל

ויקרא יא, ג. רש"י ד"ה מפרסת - כתרגומו סדיקא. והיינו שלכאורה הפירוש של מפרסת פרסה הוא על דרך שוסעת שסע שתיבת שסע היא שם עצם של השסיעה ותיבת שוסעת היא פעלית, וביחד "שוסעת שסע" היינו (שיש את) הפעולה של השסיעה, ועד"ז - לכאורה - הוא הפירוש של מפרסת פרסה, שפרסה הוא שם של העצם של פרסה, ו"מפרסת" היא הפעולה.

ועל זה אומר רש"י שאינו כן, אלא מפרסת הוא מלשון פרוסה, ו"מפרסת פרסה" - היינו שהפרסא פרוסה = סדוקה. ומפני שאין זה פשוט כ"כ לפרש כן, שיותר נראה לפרש שמפרסת היא הפעולה של הפרסה, ובפרט שזה כתוב ביחד עם שוסעת שסע, ושם אכן כך הפירוש. לכן - י"ל בדא"פ - כתב רש"י מיד כתרגומו - סדיקא, שלפי התרגום רואים שמפרסת אינו מלשון פרסה אלא מלשון פרוסה.

וי"ל בדא"פ שזה שכתבה התורה באופן כזה (מפרסת פרסה) ולא כל מפרסתה פרוסה (וכיו"ב), שאז לא נטעה לפרש מפרסת מלשון פרסה זה בגלל לשון נופל על לשון, שמפרסת קרוב ללשון פרסה.

ועל דרך (אף שאינו בדומה לזה - בראשית ב, כג): "לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת" ופירש"י "לשון נופל על לשון כו'".

ועל דרך (וגם זה אינו בדומה לכאן) גבי הנחש שעשה משה מנחשת (במדבר כא, ט) על שם הנחש, אף שלא נאמר לו "לעשות מנחשת", אלא אמר משה הקב"ה קוראו נחש ואני אעשנו של נחשת, לשון נופל על לשון (רש"י ד"ה נחש נחושת). ובפרט כאן, שלידי זה כתוב ושוסעת שסע ששוסעת שסע זה באותו משקל של מפרסת פרסה, לכן - י"ל בדא"פ - שנכתב בלשון זה.

ולכאורה מה שיותר דומה הא מה שנתבאר בדא"פ בגליון בד"ה וצרתי (את צורריך - שמות כג, כב), שבעצם הי' צריך להיות כתוב והצרתי (עם ה') כמו (דברים כח, נב) "והצר לך בכל שעריך", בכנין הפעיל, ולמה באמת לא כתוב והצרתי, שזה בגלל שלפני זה כתוב ואיבתי את אויביך, ששם אין צורך להוסיף ה' (או שהא' בא במקום ה') שכן היא משקל התיבה, לכן לא כתב גם אצל וצרתי ב"ה".

והנה לכאורה מקום לומר ש"שוסעת שסע" אינו רק לשון של שם עצם ושם הפעולה, אלא יש כאן משמעות של (כמו) פעולה כפולה, ששוסעת את השסיעה, שלכאורה מזה נלמד "שמובדלת מלמעלה ומלמטה בשתי צפרנין" (-רש"י), שאם נפרש (רק) כפשוטו ש"שסע" הוא שם העצם, ושוסעת היא הפעולה, אין לכאורה ראי' שמובדלת מלמעלה ומלמטה בשתי צפרנין, שאפשר גם לפרש "שפרסותיו סדוקות מלמעלה ואינן שסועות ומובדלות לגמרי, שלמטה מחוברות", וגם זה לכאורה נכנס במין של שוסע, שהרי יש מין שאין לו שסיעה בכלל, אלא פרסותיו קלוטות (חתיכה אחת) ומין זה שפרסותיו שסועות רק מלמעלה הרי הוא שוסע מלמעלה עכ"פ, ולכן יש לומר שהלימוד הוא מהכפל לשון שוסעת שסע.

ועפ"ז הי' אפשר ליישב גם הלשון בתורה כל מפרסת פרסה, שגם אם נאמר שמפרסת היא מאותו לשון של פרסה (ולא מלשון פריסה ושבירה) ולהעיר מלשון חז"ל (גבי בן פקועה) משיפריס על גבי קרקע, שבודאי הכוונה בלשון משיפריס, היינו משידרוך עם פרסתו על הקרקע ולא מלשון שבירה אבל מזה שכתוב כפל לשון, הרי שצריכים לפרש כמו פעמיים פרסה, וא"כ בע"כ שיש סדק בפרסה ואז יש שתי פרסות.

ולפי"ז לא נצטרך לפרש ש"מפרסת" היינו "שוברת", אלא כפשוטו שדורכת עם הפרסא שלה וכנ"ל בתחילת ההערה שבפשטות הלשון כן משמע, ומזה שכתוב פעמיים נלמד שזה סדוק.

ואין זה סותר את מה שפירש"י עפ"י התרגום שמפרסת היינו סדיקא, שיתכן לומר שאינו בא לשלול את הפירוש הפשוט בתיבת מפרסת. כלומר, שהעיקר כאן בודאי ענין הסדיקה, שזהו הרי הסימן טהרה, אבל אילו הייתי יכול ללמוד ענין הסדק מתוך תיבות מפרסת (לשון פרסה) פרסה שצריכה להיות סדוקה אולי אינו מופרך מלפרש כנ"ל שזה מלשון פרסה, ומהכפל - משמע לשנים (דהיינו סדוקה) שהרי התרגום אינו מפרש בכל פעם דוקא פירוש פשוטה של התיבה אלא לפעמים את התוכן, אף שבכללות הוא מהפשטנים.

אבל מלבד הדוחק הגדול לומר כן, הנה לכאורה אין זה נכון, שלפי זה צ"ל ששסע (פעם אחת) בלבד היינו שסיעה אחת רק מלמעלה, ומתפסקים משמע שמפרסת היינו שסיעה אחת, וכשזה שסוע לגמרי - זה נקרא בתורה שוסע שסע.

אלא שצ"ע למה נאמר בכל מקום שוסע(ת) שסע - ב' פעמים, ולא עוד אלא שהתורה גם מוסיפה תיבת "פרסות" שלכאורה, לפי הנ"ל, שתיבת שוסע (בלבד) כבר משמע שהוא שסוע לגמרי (מלמעלה ומלמטה, בשני צפראניו) די לומר ושוסע (פרסות).

ועפ"יז (ש"שוסע שסע" ענין אחד הוא ואין למדים כלום מכפל הלשון) גם יובן - לכאורה - למה רש"י צריך להביא ראי' - על ושוסעת שסע - מהתרגום "כתרגומו ומטלפא טלפין", דבשלמא התרגום על "מפרסת" צריך להביא "כתרגומו סדיקא", כי כנ"ל, יתכן לפרש מפרסת מלשון פרסא, ועפ"י התרגום משמע שזה לשון פרוסה. אבל על שוסעת שסע (ובתורה גם יש הוספה של תיבת "פרסות") למה צריך סיוע מהתרגום, אלא שכנ"ל הלשון שסע בפשטות יש משמעות של שסיעה אחת, ואם זה שסיעה אחת הרי זה יכול להיות שזה רק מלמעלה, לכך מביא את התרגום שתרגם טלפין - לשון רבים, שזה מוכיח ששוסע שסע הכוונה שמובדלת מלמעלה ולמטה בשני צפראניו.

ויתכן שהביאור על שוסעת שסע עוזר לפירוש על מפרסת פרסה, היינו שאם יודעים ששוסע שסע הכוונה מלמעלה ולמטה, הרי שמפרסת פרסה הכוונה לשסיעה אחת בלבד - מלמעלה.

לכן צריך לכתוב להלן (יא, כו): "לכל הבהמה אשר היא מפרסת פרסה ושסע אינה שוסעת גו' טמאים הם לכם גו'", להודיע שאפי' שיש להם שסיעה אחת מלמעלה אין זה מספיק אלא צריך להיות גם ושוסע שסע, ואם חסר ענין זה - טמא הוא.

אבל לפי זה לכאורה צריך עיון גדול כשמגיעים לפסוק כו "לכל הבהמה אשר היא מפרסת פרסה ושסע איננה שוסעת גו" מפרש רש"י: "כגון גמל שפרסתו סדוקה למעלה אבל למטה היא מחוברת כו", והרי גבי גמל נאמר לעיל (פסוק ד') "את הגמל . . ופרסה איננו מפריס גו", ואם נאמר שהפירוש "מפריס" היינו שסע אחד (מלמעלה), איך אפשר לומר שהגמל אינו מפריס, והרי רש"י אומר שהגמל פרסתו סדוקה מלמעלה.

אמנם לפי מה שנתבאר לעיל בדרך אפשר - אף שדוחק גדול הוא (כנ"ל) - שבתוך תיבות מפריס פרסה יש משמעות שהפרסה נחלקה לשניים בגלל כפל התיבות, והיינו שגם אם נפרש שתיבת מפרסת היא מלשון פרסה (ולא מלשון פרוסה), הנה בגלל הכפל יש בזה משמעות של שתיים, וזה שרש"י מביא את התרגום "סדיקא" אינו בהכרח שזה פירוש פשוטו של מקרא בתיבה זו, אלא התוכן שלה - כנ"ל.

הנה עפ"י זה יהי אפשר ליישב מה שנאמר בפסוק (יא, ד) "את הגמל . . ופרסה איננו מפריס", שהכוונה לשסיעה גמורה מלמעלה ומלמטה, שכן בעצם המילים "מפרסת פרסה" אפשר להכניס שיש שתי פרסות נבדלות מלמעלה ומלמטה (עם שתי צפרנים) שכנ"ל כפל הלשון מראה (בדרך רמז עכ"פ) לשתיים, ואם שתיים הרי שתיים גמורים, ועל זה אומרת התורה שגמל אינו מפריס, כלומר שאינו מפריס שתי פרסות לגמרי - כמו בשוסע שסע, אבל בודאי פרסתו סדוקה מלמעלה.

ואין זה סותר למה שכתוב בפסוק ג' "כל מפרסת פרסה ושוסעת שסע פרסות גו", ששם נתבאר שמשמע שהמשמעות של מפריס הוא סדוק רק מלמעלה, ושוסע שסע הוא שנסדק גם למעלה וגם למטה, שיש לומר שכן אם כתוב מפריס פרסה ליד שוסע שסע הנה בודאי מפריס פרסה הוא סדוק רק למעלה, אבל שכתוב "מפריס פרסה" לבד, יתכן לפרשו שתי פרסות סדוקות לגמרי, ואז כשכתוב "ופרסה לא יפריס" הכוונה שאינו מפריס לגמרי, אבל סדק עליון יש.

וכה"ג מצאנו גבי גרב (וילפת) - שבויקרא בפ' אמור (כא, כ) מפרש רש"י בד"ה גרב (השני) - "זו החרס, שחין היבש מבפנים ומבחוץ", ובד"ה "ילפת" . . לח מבחוץ ויבש מבפנים שנאמר בגרב ובחרס (ומתרג' רש"י): "כשסמוך גרב אצל חרס קורא לילפת גרב, וכשהוא סמוך אצל ילפת קורא לחרס-גרב, כך מפורש בבכורות".

שבפשטות הסיבה (לשינויים הנ"ל) היא שתיבת גרב יש לה משמעות (או בתיבה עצמה או הטבע של מין השחין) של יובש, ויובש

חזק יותר מאשר השחין של ילפת, שגם בילפת יש יובש, אבל לא כ"כ כבגר (שלכן (כנראה) גם השם ילפת אינו מראה (ושייך) ליובש, אלא מפני "שמלפפת והולכת עד יום המתה"), שהיא יבשה רק מבפנים ובמחוק לחה. וגרב יותר יבש, שהוא יבש גם מבפנים וגם מבחוץ.

אבל כשגרב עומד ליד חרס, הנה בודאי יש עליה משמעות יותר חזקה של יובש, והיינו שיבש גם מבפנים וגם מבחוץ. וזה מכריח אותי לפרש שגרב (כאן) יבש רק מבפנים, וחרס הוא שחין יבש שיבש גם מבפנים וגם מבחוץ.

ונמצא שאותה תיבה מתפרשת לפעמים ביובש פחות ולפעמים יותר, וזה תלוי ליד איזה תיבה כתובה.

ועד"ז י"ל לגבי מפרסת פרסה שכשזה עומד ליד שוסעת שסע הנה בע"כ הפרסה סדוקה פחות מהשסועה, ולכן בע"כ עלי לפרש שמפרסתם פרסה סדוקה רק מלמעלה, משא"כ כשכתובה לחוד, אפשר לפרש שמפרסת פרסה היא סדוקה לגמרי מלמעלה ומלמטה.

שעפי"ז יתפרש מה שכתוב אצל הגמל (יא, ד): "ופרסה איננו מפריס", שהכוונה שאינו מפריס באופן של שסיעה לגמרי. וזה נרמז לכאורה בכפל התיבות ופרסה (איננו) מפריס שאינו מכפיל את הפרסה באופן של כפל גמור בשתי צפרנין, אלא פעם אחת בלבד.

- וכאן כשאומרים אבל פרסה אחת כן מפריס, אף שנתבאר ש"פרסה" היינו עצם הפרסה, ומפרסת בא לומר שמכפיל את הפרסה, אבל כאן "פרסה" בודאי תהי' הכונה פרסה סדוקה, כשם שפירשנו ב"פרסה לא יפריס" שאין הכוונה שאין לו בכלל פרסה, שהרי בודאי יש לו פרסה, אלא שהכוונה שאינו שובר אותם לגמרי שאז יש שתי פרסות גמורות, וא"כ כשאומרים שיש לו רק פרסה אחת, הכוונה (כאן) שהפרסה פרוסה פעם אחת (בסדק עליון) -

ובכלל יתכן שיש איזושהי קירבה בין תיבת פרסה (ממש) ל(ענין) פרוסה, ואולי כי הרבה (או רוב) סוגי בהמות (וחיות) שיש להם פרסה היא סדוקה. לכן נקרא חלק זה פרסה.

והנה אם יתכן לפרש כן, כנ"ל, שמפרסת פרסה היינו שמכפילה את הפרסה, שמזה גם מובן הפירוש שמפרסת היינו סדוקה (שאו הוא כפול) יובן גם הכפל של שוסעת שסע (פרסות), שכנ"ל שסיעה אחת בלבד עדיין אינו משמע שמובדל בב' צפרנין דוקא - שגם סדק (עליון) נקרא שסיעה. לכן כתוב שוסע(ת) שסע, ששוסע את השסיעה והיינו

מלמעלה ומלמטה (שנשאר לעיל בצ"ע שלכאורה הי' מספיק בפעם אחת (שוסע), שעפ"י הנ"ל הנה מכפל הלשון נלמד שצריך שיהי' "מובדלת מלמטה ומלמעלה בשתי צפרנין") ולא יוקשה א"כ למה רש"י צריך להביא את התרגום של שוסעת שסע ומטלפא טלפין, והרי לפי הנ"ל נמצא המשמעות בתיבת ושוסעת, שי"ל שבודאי משמעות הפשוטה יכולה להתפרש ש"ושוסעת שסע" ענין (שסע) אחד הוא, (רק מלמעלה), שלכן צריך להביא מהתרגום (כנ"ל) שהם שני שסיעות, היינו שמחולקות לגמרי מלמעלה ומלמטה בשתי צפרנים, שזה למדים בראי' ברורה ממטלפא טלפין - לשון רבים.

אבל זה אינו שולל הפירוש שהלימוד של שסועה לגמרי נלמד מכפל הלשון שוסע(ת) שסע, עכ"פ בדרך רמז.



רמב"ם

בטעם פטור הרוצח בשגגה – כשלא מת נהרג מיד

הרב אפרים פיקארסקי
מנהל ביהמ"ד

ברמב"ם הל' רוצח ושמירת נפש פ"ה, ה"ב, וז"ל: "אין הרוצח בשגגה גולה אלא אם כן מת הנהרג מיד, אבל אם חבל בו בשגגה אע"פ שאמדוהו למיתה וחלה ומת אינו גולה, שמא הוא קרב את מיתת עצמו, או הרוח נכנסה בחבורה והרגתהו. אפילו שחט בו כל שני הסימנים ועמד מעט אינו גולה על ידו. לפיכך אם לא פרכס כלל או ששחטו במקום שאין הרוח מנשבת בו כגון בית שתום של שיש הרי זה גולה וכן כל כיוצא בזה" עכ"ל (ההדגשות שלי).

והנה כפי הנראה לאו רישא סיפא, דברישא קאמר שחוששין שמא הוא קרב את מיתת עצמו או שהרוח קירבה את מיתת האדם, ובכל אופן שקיים א' מב' חששות האלה אינו גולה, דהיינו למשל אף אם אין חשש של רוח נכנסה בחבורה (וכמ"ש בסיפא שהי' בבית של שיש וכיו"ב), מ"מ אינו גולה מפני החשש הא' דשמא קרב מיתת עצמו (ע"י פרכס כמ"ש בסיפא), משא"כ בסיפא קאמר דאם שחטו במקום שאין

הרוח מנשבת בו (אף אם פרכס ויכולים לומר שהוא קרב מיתת עצמו) מ"מ הרי זה גולה. דהרי הרמב"ם כותב "או ששחטו וכו'" דהיינו דמצב כזה בלבד גורם שהוא כן גולה (וכן להיפך אם לא פרכס אף ששחטו במקום שיש רוח ג"כ גולה, אף דיש חשש של רוח), וצ"ב.

[והנה ישנם כמה מאחרונים שרוצים לשנות הגירסא ובמקום "או ששחטו" גורסים "ושחטו", או שמפרשים שכוונת הרמב"ם במ"ש או היינו כמו וגם, דהיינו שצ"ל דוקא ב' התנאים א' שלא פרכס וגם שאין שם רוח ואז דוקא גולה, ודו"ק].

וכן צ"ל בעיקר דינו (בלי הסתירה דלעיל) מדוע אם רק לא פרכס או רק שחטי' בביתא דשישא אינו גולה מנ"ל הא להרמב"ם, הא קיים חשש האחר.

והנה מקור דין זה הוא בגמ' גיטין ע, ב והכי איתא התם "אר"י אמר שמואל שחט בו שנים או רוב שנים וברח מעידין עליו, ואי ס"ד חי הוא אמאי מעידין עליו, אמרי חי הוא וסופו למות, אלא מעתה יהא גולה על ידו, אלמה תניא שחט בו שנים או רוב שנים ה"ז אינו גולה, הא איתמר עלה א"ר הושעיא חיישינן שמא הרוח בלבלתו אי נמי הוא קירב את מיתתו, מאי בינייהו איכא בינייהו דשחטי' בביתא דשישא ופירכס, אי נמי דשחטי' בברא ולא פירכס", עכ"ל הגמ'.

והנה משיגרת לשון הגמ' נראה דב' הדיעות פליגי (עיי"ש בתוד"ה בביתא לפי ב' האיקמתות הראשונות) דמאן דס"ל רוח גורם, אינו חושש משום פרכס, וכן להיפך, דהא הגמ' מקשה מאי בינייהו, ומתרצת (באוקימתא הא') דשחטי' בביתא דשישא ופירכס, והאיכא בינייהו הוא, דלמ"ד רוח גורם, הוא גולה (מאחר דאין כאן רוח דקירב את מיתתו), אף דפירכס (משום דלהך מ"ד פירכס לאו כלום היא), ולמ"ד הוא קרב את מיתתו אינו גולה מאחר דפירכס. וכן לאוקימתא הב' בגמ' הוי בדיוק להיפך.

והנה זהו מקור דינו של הרמב"ם, דמאחר שיש ב' מ"ד, וכל א' סובר דרק החשש שלו יכול לפוטרו מגלות ולא החשש האחר, ומאחר דלא איפסקא בגמ' הלכתא כמאן, לכן נוקט הרמב"ם כחומרות ב' הדיעות, היינו דאם לא פירכס אף שיש החשש דרוח, גולה, כמ"ד הא' (וכמ"ש בגמ' דשחטי' בברא ולא פירכס), דרק פירכס גורם מיתה, ולא רוח, וכן אם שחטו בביתא דשישא ג"כ גולה אף אם פרכס, כמ"ד הב' דרק רוח יכול לגרום מיתה ולא פרכס.

והנה מדין זה בגמ' למדים דבכל מקום שמישהו הרג את חברו בשוגג, אבל באם שיש חשש שהוא לא הרגו כולו, ויכול להיות שדבר אחר גרם (ג"כ) לקרב המיתה אזי הוא פטור מגלות.

אלא שבמקרה של שחט ב' סימנים, הדברים היחידים שיכולים לחשוש שהם יגרמו למהר המיתה הם שנים, פרכס או רוח, ובזה יש מחלוקת בין ב' המ"ד הנ"ל מי מהם (לבר), הם שיכולים לגרום מיתה, ואין אנו חוששים לשום דבר אחר שהוא יגרום לקרב המיתה בשחט ב' סימנים.

והנה לפי"ז יש לחלק בין הדין דשחט ב' סימנים (דין הסיפא של הרמב"ם) לתחלת ההלכה שכתב שם "אבל אם חבל בו בשגגה אע"פ שאמדוהו למיתה וחלה ומת וכו'", שאין זה אותו המקרה של שחט ב' סימנים, דבשחט ב' סימנים הוא בודאי ימות בלי שום ספק וכדאמרי' שם בגמ' "מעידין עליו" (שמת), ורק שמ"מ אינו חייב גלות, אע"ג דהוא המיתו, משום דאפשר דדבר אחד (רוח או פרכס כפי ב' המ"ד, עיי"ש בתוס' ד"ה בביתא, באוקימתא הב') יכול לקרב המיתה (וכמ"ש בתוס' שם ד"ה אלא, דלמדין מהפסוק ויפל עליו וימות, משמע לי' לאלתר ואז דוקא הוא חייב גלות), משא"כ ברישא דאיירי (לא בשחטו ב' סימנים) אלא סתם שחבל בו וכו' וחלה וכו', שאז הרי יכול להיות הרבה דברים שיכולים לקרב המיתה ואפי' המ"ד פרכס יודה ששם יכול להיות שהרוח יקרב המיתה, מאחר שרק חבל בו ורק אמדוהו למיתה, ולא נחשב שזה שחבל בו, שהוא באמת הרגו, מאחר דרק חבל בו (וכדיוק לשון הרמב"ם "הרוח נכנסה בחבורה והרגתהו"), וכן להיפוך המ"ד של רוח יודה דבמקרה דחבל יכול להיות הרבה דברים שיקרבו מיתתו, ולכן כותב הרמב"ם בתחלת ההלכה שכל חשש שיכול להיות, פוטרו מגלות, משא"כ בסיפא בשחטו ששם רק א' מב' דברים פוטרו וכמפורש בגמ'.

ובזה יומתק קצת לשונו של הרמב"ם דכרישא (בחבל בו) כותב שמא הוא קרב את מיתת עצמו ואינו כותב ע"י פרכוס, משא"כ בסיפא (בשחט) כותב הרמב"ם דוקא פרכוס, והיינו כנ"ל דבחבל יכול להיות הרבה דברים שיקרבו מיתתו משא"כ בשחט.

והנה לפי הנ"ל דדין דשחט הוא הדין המפורש בגמ' והדין דחבל הוא דבר הנלמד מהגמ' צ"ב קצת מדוע הקדים הרמב"ם הדין של חבל קודם הדין של שחט. וי"ל בפשטות מאחר דדין של חבל הוא הרבה

יותר שכיח מדין של שחט ב' סימנים (ובשווגג!), ולכן מביאו קודם ובפרט שהוא גם דין כללי יותר, וק"ל.



"יצא חוץ לתחום עיר מקלטו"

הנ"ל

ברמב"ם הל' רוצח ושמירת נפש פ"ה הי"א, וז"ל: "יצא חוץ לתחום עיר מקלטו (אחר שבי"ד הגלו אותו לשם, המעתיק) בשגגה, כל ההורגו בין גואל הדם בין שאר אדם גולה על ידו. הרגו בתוך תחום עיר מקלטו אפילו גואל הדם הרי זה נהרג עליו" עכ"ל.

והנה בדין הראשון שמביא הרמב"ם שאם הרגו את הגולה כשיצא חוץ לעיר מקלטו בשווגג, אזי הדין שחייבים גלות, דנו בזה האחרונים, האם זה מיירי כשהרגו בשווגג או אף אם כשהרגו במזיד.

המנחת חינוך (מצוה ת"י)* סובר דהדין הנ"ל הוא רק כשהרגו להגולה בשווגג אבל אם הרגו במזיד, הרי הוא נהרג. והנה הגם שזה נראה פשוט לכאורה, אבל מהמשך לשון הרמב"ם לא נראה כן. דהרי דין הב' דאם הרגו בתוך תחום העיר (אפילו גואל הדם) נהרג עליו, איירי בודאי רק כשהרגו במזיד ולא בשווגג, דלא מצינו דבר כזה דבשווגג יהיה חייב מיתה, והרמב"ם כותב ב' דינים הנ"ל בחדא מחתא בלי לחלק ביניהם, שמזה משמע דגם דין הראשון אייר בהרגו במזיד ומ"מ רק גולה ואינו נהרג, וטעמא בעי.

ובערוך לנר (מכות יב, א) ד"ה והתניא, עומד ע"ז וסב"ל דגם במזיד אינו נהרג עליו, וטעמו דהרי הרמב"ם (פ"ה ה"ט וה"י) ס"ל כרב הונא (מכות י, ב) דגואל הדם שהרג את הרוצח במזיד קודם בואו לעיר מקלטו, פטור, שהתורה אמרה "ולו (לגואל הדם, עיי"ש בגמ') אין משפט מות", וא"כ מסיק הערוך"נ שגם כאן פטור גואל הדם מק"ו וכו' עיי"ש.

אבל קשה לומר כן, דא"כ הו"ל להרמב"ם לחלק בהדיא בין שווגג למזיד, דדוקא בשווגג גולה ובמזיד פטור וכנ"ל, ועוד והוא העיקר, הלא כל הפטור של רב הונא איירי רק בגואל הדם ולא בכל אדם, וכאן

(* ראה לקו"ש חל"ח עמ' 129 הערה 19. המערכת.)

בהלכה זו כותב הרמב"ם "כל ההורגו בין גואל הדם בין שאר אדם גולה על ידו" ואינו מחלק בין שוגג למזיד וכנ"ל.

ואולי א"ל בפשטות, הנה בהלכה יו"ד כותב הרמב"ם "נכנס לעיר מקלטו ויצא חוץ לתחומה בזדון הרי זה התיר עצמו למיתה ורשות לגואל הדם להרגו, ואם הרגו כל אדם אין חייבין עליו שנאמר אין לו דם" (ולאח"ז ממשיך בהלכה שלנו, מה הדין אם יצא בשוגג או אם נהרג תוך עיר מקלטו).

והנה בפשטות יכולים לומר דיצא בזדון, היינו שאמר (בפני עדים, וכיו"ב) שהוא יוצא מהעיר מקלט (ואזי מותר לגואל הדם להורגו, ושאר כל אדם פטור עליו), אבל יצא בשוגג, צ"ל מה פירושו, איך אנו יכולים לדעת אם יצא בשוגג אם לאו. וא"כ צריכים לומר שכל שאין הבי"ד יודעים שזה הי' במזיד, תולים שהי' בשוגג. ולכן כותב הרמב"ם אם יצא בשוגג - היינו שאין הבי"ד יודעים בפירוש שיצא בזדון (אזי פשוט שאסור להורגו), שאם הרגו אותו, אפי' במזיד אין חייבים עליו, מאחר שאפשר שיצא בזדון, ואי אפשר להורגם, ולאידך גיסא הרי הם גולים, מפני שהרגו בשוגג, (שיכולים לטוען, או שטוענים עבורם וכיו"ב) שחשבו שיצא בזדון (שאז אין חיוב בהריגתו).

[רק שצריכים לדון באומר מותר כזה, היינו שיש מקום לומר שיצא בזדון האם זה קרוב למזיד או קרוב לאונס וכו' ואכ"מ].



הלכה ומנהג

ספק ספיקא בבדיקת חמץ

הרב שלום דובער לוינ

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' תלג סכ"ד-ה: "רפת של בקר אין צריך בדיקה שכל חמץ שנפל שמה יש לתלות שהבהמות אכלוהו והרי יש כאן ספק ספיקא שמא לא היה שם חמץ מעולם ואם תמצא לומר היה שמא אכלוהו הבהמות וספק אכילת הבהמות מוציא מידי ספק חמץ. וכן לול של תרנגולים אין צריך בדיקה שכל חמץ שהיה שם יש לתלות

שהתרנגולים אכלוהו. וכן בית שהתרנגולים מצויין בו אין צריך בדיקה בקרקעיתו. . כל חמץ שנפל לתוכו זמן רב קודם פסח דהיינו קודם ל' יום יש בו ב' ספיקות להקל שמא יאכלוהו ואת"ל שלא אכלוהו התרנגולים שמא נתעפש באורך הזמן או נמאס עד שנפסל מאכילת כלב ואין צריך לבערו כלל".

ובהג"ה עה"ג: "ואע"פ שחייב אדם לבדוק בכל החדרים שיש לחוש בהם לשמא הכניסו לשם חמץ פעם אחת אף שיש כמה ספיקות להקל, שמא לא הכניסו שם חמץ מעולם ואם תמצא לומר הכניסו שמא חזרו ונטלוהו כולו משם ולא נשתייר ממנו שם כלום ואם תמצא לומר נשתייר ממנו מעט שמא היה זמן רב קודם הפסח ונתעפש באורך הזמן או נמאס עד שנפסל מאכילת כלב, היינו לפי שעיקר תקנת חכמים שתקנו לבדוק ולחפש אחר החמץ אינה אלא על הספק שמא יש שם חמץ. . ואם כן מה לי ספק אחד ומה לי כמה ספיקות. אבל ספק הרגיל מאד, שרגילות היא שהתרנגולים וכיוצא בהן אוכלין כל מה שמוצאין והוא קרוב לודאי, אלא שספק זה בלבד אינו יכול להוציא מידי ודאי גמור, דהיינו חזקת חמץ שהיה שם, שודאי גמור עדיף מקרוב לודאי, אבל אם יש להסתפק עוד ספק אחר. . ויוכל ספק של אכילת תרנגולים שהיא קרוב לודאי להוציא מידי קרוב לודאי".

והנה לקמן סי' תלט ס"א מובאת מחלוקת בכיו"ב בין שיטת הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ב ה"י) וסיעתו לבין שיטת הטור (רס"י תלט) וסיעתו, וז"ל שם: "תשעה צבורים של מצה ואחד של חמץ שהיו מונחים לפנינו ובה עכבר ונטל מהם ככר אחד בפנינו ולא ידענו אם חמץ נטל או מצה נטל ונכנס לבית בפנינו צריך לחזור ולבדוק ואין אומרים כל דפריש מרובא פריש. . ואפילו אם כבר ביטל כל חמצו שאין כאן אלא ספק דברי סופרים ואפילו אם הככר שנטל העכבר היה קטן שיש לתלות שאכלו העכבר והרי יש כאן ב' ספיקות להקל והיה לנו להקל אף אם לא ביטל אף על פי כן החמירו חכמים כאן אף אם ביטל. . שכך הוא עיקר תקנת הבדיקה לבדוק אפילו במקומות שאין בהם חמץ ברור אלא ספק וספק ספיקות כמו שנתבאר בס"י תל"ג. . ויש חולקין על זה ואומרים שאם הככר היה קטן בענין שיש לתלות שאכלו העכבר או שיאכלנו עדיין עד שיגיע זמן הביעור אין צריך לחזור ולבדוק אפילו אם לא ביטלו כיון שיש כאן ב' ספיקות להקל שמא מצה נטל ושמא אכלו כולו. ויש לסמוך על דבריהם אם כבר ביטל או שיכול עדיין לבטל שאז הבדיקה אינה אלא מדברי סופרים ובדברי סופרים הלך אחר המיקל".

אמנם כאן בסי' תלג, סכ"ד-ה לא הובאה כל מחלוקת בדבר, וצריך עיון ובירור אם הכוונה היא שכאן יש להתיר מטעם ספק ספיקא לדברי הכל, או שגם כאן לא הותר אלא לדעת הטור שבסי' תלט, משא"כ לדעת הרמב"ם צריך בדיקה גם ברפת ולול - אא"כ הוא מקום שאין רגילים להכניס בו חמץ כלל.

מסגנון הדברים בסי' תלג סכ"ה נראה לכאורה, שהלכה זו ברפת של בקר ולול של תרנגולים היא לדברי הכל, שבזה יודו אפילו הרמב"ם וסיעתו שאין צריך לבדוק מטעם ספק מוציא מידי ודאי. ומבאר את טעם החילוק ביניהם, שברפת ולול רגילות היא אכילת הבהמות והתרנגולים והוא קרוב לודאי, ולכן מתירים בזה ספק ספיקא, משא"כ בעכבר לא הוי קרוב לודאי שיאכל את כל הככר, אפילו אם הוא ככר קטן, ולכן מצריך הרמב"ם בדיקה אפילו בספק ספיקא.

וכן נראה לכאורה ממה שכתב בתחלה ההג"ה (בסי' תלג סכ"ה): "ואע"פ שחייב אדם לבדוק בכל החדרים שיש לחוש בהם לשמא הכניסו לשם חמץ פעם אחת אף שיש כמה ספיקות להקל", שזהו הטעם שמבואר ברס"י תלט לבאר את שיטת הרמב"ם שם (שלא התיר בעכבר מטעם ספק ספיקא), ואעפ"כ התירו בבהמות ותרנגולים מטעם דהוי קרוב לודאי.

גם נראה כן ממה שהתיר כאן בסתם, משמע אפילו הגיע זמן איסור ולא ביטל, ואילו ברס"י תלט סוף ס"א מכריע רבנו שלא להקל בזה כשיטת הטור אלא אם "יכול עדיין לבטל, שאז הבדיקה אינה אלא מדברי סופרים ובדברים הלך אחר המיקל". נראה מכך שכאן מתיר לדברי הכל.

גם אפשר להוכיח כן מדברי המ"א ס"ק י (שהוא מקור פסק רבנו כאן), שמפורש בדבריו שפוסק כן גם לדעת הרמב"ם (וחולק על הב"ח שמפרש בדברי הרמב"ם באופן אחר).

ולפי זה צריך לומר, שמה שמביא רבנו כאן (מהתוס' ט, א ד"ה ואם) שאימור אכלתיה הוי ספק הרגיל וקרוב לודאי, לא נאמר זה אלא בחולדה (שבזה איירינן בגמרא התם), או בבהמות ותרנגולים, משא"כ בעכברים (אפילו בככר קטן).

אמנם לפי"ז צ"ע, שבסי' תלט קו"א ס"ק א מבאר את שיטת הרמב"ם, וכותב ע"ז: "וברייתא דרפת ולולין מפרש הרמב"ם משום דאין דרך להכניס חמץ לשם, כמבואר בלשונו בפ"ב ה"ו אלא א"כ

הכניס כו' שסתמן שמכניסין כו' ע"ש, ועי' במ"ש בסי' תל"ג בפנים". ולכאורה זהו ההיפך מהמבואר כאן בסי' תלג בפנים, שלפי האמור לעיל מתיר בזה רבנו כאן לדברי הכל מטעם ספק ספיקא, ושם כותב שלדעת הרמב"ם אינו מותר כאן אלא כשאין דרך להכניס חמץ לשם.

ובאמת הם ב' דיעות בשיטת הרמב"ם, דזהו לשון הרמב"ם פ"ב ה"ו: "חורי הבית התחתונים והעליונים וגג היציע ורפת בקר ולולין ומתבן ואוצרות יין ואוצרות שמן שאינו מסתפק מן ובית דגים גדולים אינן צריכין בדיקה אלא אם כן הכניס להן חמץ". ודייק מזה הב"ח סי' תלג ס"ח (ד"ה כתבו הסמ"ק): "דרפת בקר ולולין דאין צריך בדיקה היינו דוקא מסתמא וכו'". אמנם במ"א שם ס"ק י משיב עליו וכותב "ומה שכתב הב"ח בשם הרמב"ם וסמ"ג לא דק בלשונם דקאי על אוצרות ולא על רפת בקר ולולין" (שבזה מותר בכל אופן שיש ספק ספיקא).

והנה בסי' תלט קו"א ס"ק א, מפורש כפירוש הב"ח בשיטת הרמב"ם, שלא התיר ברפת ובלול אלא משום שאין דרך להכניס חמץ; ואילו בסי' תלג סכ"ה מפרש כהמ"א, שאפילו ודאי הכניס חמץ (ל' יום קודם הפסח) מותר מטעם ספק ספיקא (שמא אכלוהו ושמא נתעפש). ומבאר הטעם, דשמא אכלוהו הוי קרוב לודאי.

וכדי ליישב סתירה זו, אולי אפשר לבאר דברי רבנו בסי' תלג סכ"ה, שמייירי רק לדעת הטור, שגם לדעתו צריכים אנו לטעם דשמא יאכלנו הוי ספק הרגיל וקרוב לודאי; משא"כ לדעת הרמב"ם גם כאן צריך בדיקה ברפת ולול (ולא התירו אלא כשאין רגילים להכניס שם חמץ). וצ"ע מכל ההוכחות שהובאו לעיל, שכאן מקילים גם לדעת הרמב"ם.

ואולי אפשר ליישב, שרבנו מסתפק בעצמו בדעת הרמב"ם, אם יודה ברפת ולולין או לא, ולכן סתם כאן להקל (כדעת המ"א), ובסי' תלט קו"א ס"ק א כתב שאפשר הרמב"ם יחמיר גם כאן (כדעת הב"ח).



גם בכיאר רבנו את דעת הטור צ"ע בקו"א סי' תלג שם, שבתחלה כותב: "ומה שהקילו שם [בסי' תלט ס"א גבי עכבר] בספק ספיקא היינו לענין לחזור ולבדוק מה שבדק כבר, אבל תחלת הבדיקה כיון שנתקנה על הספק, והיינו ספק שאין לחוש לו מן התורה אלא שחכמים חששו לו אין חילוק בין ספק אחד לכמה ספיקות", היינו שאף שבאכילת העכברים לא הוי קרוב לודאי מ"מ התירו מטעם ספק ספיקא

כיון שכבר בדק, ולא ס"ל להטור מ"ש בסי' תלט לדעה הא' (והוא מהפר"ח שם ס"א), ש"כיון שראינו שהכניס עכבר ככר לתוכו הרי הוא עומד בחזקת שאינו בדוק".

ואח"כ מבאר רבנו את טעם החילוק בין אכילת הכלב שלא התירו (בסי' תלג סוף סל"ב) מטעם ספק ספיקא לבין אכילת עכברים ותרנגולים: "דלא תלינן בספק אכילה בסימן תל"ט אלא בככר קטן שי"ל אכלו כולו, ועכברים ותרנגולים שכיחי הרבה, מה שאין כן חטיטת הכלב אינו ספק הרגיל כי שמא ישייר זה מאכילתו ולא יבא אחר לאכול כולו". הרי שגם טעם הטור שמיקל (ברס"י תלט) בספק ספיקא בעכברים הוא מטעם ספק הרגיל וקרוב לודאי.

ואפשר שמה שכתב רבנו בתחלת דבריו: "ומה שהקילו שם בספק ספיקא היינו לענין לחזור ולבדוק מה שבדק כבר", לא קאי על מה שהקילו הטור וסייעתו ברס"י תלט, אלא על מה שהקילו (גם לדעת הרמב"ם) בסי' תלח ס"ג, כיון ששם לא ראינו שהכניס עכבר ככר לתוכו והרי הוא עדיין בחזקת בדוק.

ואולי מספקא ליה לרבנו מהו טעם הטור שהקיל בעכבר שנכנס כו', אם הוא מטעם שכבר נבדק ועדיין עומד בחזקת בדוק, או שהוא מטעם שגם אכילת העכברים הוא ספק הרגיל וקרוב לודאי, ולכן מיישב את דין הכלב והמפולת (שבסי' תלג סוף סל"ב) לפי ב' האופנים, בתחלה מבאר הטעם ששם בדק כבר, ואח"כ מוסיף "ועוד" טעם אפשר לבאר בדעת הטור שם, שבככר קטן י"ל אכלו כולו כו' שכיחי הרבה.



גם בלא"ה צ"ע מה שכתב רבנו בביאור דעת הטור שמתיר בעכברים: "דלא תלינן בספק אכילה בסימן תל"ט אלא בככר קטן שי"ל אכלו כולו, ועכברים ותרנגולים שכיחי הרבה", ובפשטות הכוונה בזה היא, שאף אם העכבר שראינו לא יגמור לאכול את כל הככר, מ"מ שכיחי עוד עכברים שיגמרו את אכילת הככר. ולפי"ז צ"ע מדוע לא התיר הטור אלא בככר קטן, הרי כל העכברים ביחד יכולים לגמור גם אכילת ככר גדול.

ובאמת זוהי קושיית הט"ז (סי' תלט ס"ק ב) על הטור: "דא"כ אפילו בככר גדול נמי נימא ס"ס ספק חמץ ספק מצה ואת"ל חמץ שמא קראה לחברתה ואכלוהו אפילו ככר גדול. . קריין לחבריהן דאכלן עמהון".

קושיה זו מביא רבנו בסי' תלט קו"א ס"ק א: "ואי בככר קטן חשוב ספק ספיקא אם ביטל אפילו ככר גדול נמי, כמ"ש הט"ז, אלא ודאי דלא חשיב כלל ספק ספיקא אפי' ביטל", היינו שמזה הוכיח רבנו שם שלדעת הרמב"ם לא חשיב זה כלל ספק ספיקא. וא"כ עדיין יוקשה קושיה זאת על שיטת הטור וסייעתו.

ואולי רוצה רבנו כאן לרמז לקושיה זו, ולתרצה לדעת הטור, שכיון שצריכים אנו לספק הרגיל שהוא קרוב לודאי, אין אומרים זה אלא דוקא בככר קטן ודוקא בעכברים דשכיחי הרבה.

ועדיין צ"ע בכל זה.



אמירת תחנון בק"ש שעל המטה

הרב אהרן גולדשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - אן ארבער, מישיגן

רציתי לברר מנהג חב"ד בנוגע לאמירת תחנון בקריאת שמע על המיטה.

מובא צ"ע מכ"ק אדמו"ר בספר אוצר מנהגי חב"ד ע' רס"ח סעיף מ"ב בנוגע לאמירת תחנון בק"ש שעל המטה בליל ט"ו אייר (מוצאי פסח שני) - אם לומר תחנון או לא. עיין שיחת פסח שני וש"פ בה"ב תשמ"ג עיי"ש.

לפי זה צריכים בירור בנוגע לאמירת תחנון בליל פסח שני, להיות שאומרים תחנון במנחה לפני זה והטעם של אמירת תחנון בערב פסח שני הוא לכאורה משום שעיקר היו"ט מתחיל ביום פסח שני שאז הי' השחיטה וההקרבה וכו' כמו היו"ט של ער"ה ועריו"כ שעיקרו הוא ביום ולא הלילה שלפניו כמו שמביא אדה"ז בשו"ע שלו בנוגע לערב יו"כ כדלהלן ולכן אומרים תחנון במנחה שלפניו, א"כ שמא אומרים תחנון בק"ש שעל המטה בליל פסח שני.

וכן הוי ספק בנוגע לאמירת תחנון בליל ער"ה וליל עריו"כ, להיות שאומרים תחנון במנחה שלפניהם אם אומרים אז תחנון בק"ש שעל המטה או לא.

כ"ק אדה"ז מביא בשו"ע שלו בהלכות יום הכיפורים סימן תר"ד סעיף ד' ב' דעות אם להרבות בסליחות בליל יוה"כ כיון שהיו"ט

מתחיל מעלות השחר, לפי זה יש ספק ג"כ בנוגע לאמירת תחנון בק"ש שעל המטה.

ואבקש מהקוראים לברר מנהגנו בזה, וג"כ אם אחד יודע בירור להצ"ע הנ"ל בנוגע לאמירת תחנון בק"ש שעל המטה ליל ט"ו אייר ממשנה אחרונה



זמן קבלת שבת בהדלקת נרות

הרב אברהם אלאשויילי
לוד, אה"ק

בגליון תתלה (עמ' 111) כתבתי בענין זמן קבלת שבת בהדלקת נרות האם זה מיד בשעת ההדלקה או רק לאחר הברכה, ונפק"מ לענין האם אפשר לכבות הגפרור לפני הברכה אחר ההדלקה, ולבסוף כתבתי שלענ"ד זמן קבלת שבת הוא בשעת ההנאה מאור הנר מיד לאחר הברכה, והוא ע"פ המבואר בסי' רסג ס"ח שזה שמברכים אחר ההדלקה נקרא הדבר עובר לעשייתה משום שמיד אחר הברכה נהנים מאור הנר (וכמבואר באריכות בסי' רסג ס"א ובקו"א סק"ג שעיקר המצוה היא ההנאה לאור הנר), ועפ"ז כתבתי שם שמותר לכבות הגפרור כל עוד שלא בירכה וממילא לא נהנתה מאור הנר, עכתי"ד.

והנה לכאורה עדיין יש להקשות על כך, שהרי ההנאה מאור הנר מיד לאחר ההדלקה אינה מעכבת, שהרי אם בירכה ולא נהנית מיד מאור הנר יצאה י"ח והעיקר שבמשך ליל שבת היא תשתמש לאור הנר, כמבואר בסי' רסג קו"א סק"ג "אף שאין צריך עכשיו ברגע זו לשום תשמיש שהרי מברכין בכל ענין, מכל מקום רואין בה לשמש כו' כלומר שעל ידי כן יכול להשתמש לכשירצה", וא"כ איך אפשר לתלות קבלת שבת בדבר שאינו מעכב?

ויש לומר ע"פ המבואר בקונטרס אחרון לסי' תקכז סק"ב דשם מבאר שבעירובי תבשילין נקראת הברכה עובר לעשייתה אף שמברך לאחר ההפרשה משום "כיון שבדעתו היה לומר עליו בדין יהא שרי כו', לא נגמרה המצוה עד שיאמר" (אף למ"ד שהאמירה אינה מעכבת עיין שם), ויש לומר שכן הוא הדבר גם לגבי קבלת שבת, שכיון שהמנהג לברך לאחר ההדלקה, ובכ"ז נקראת הברכה עובר לעשייתה משום שמברכת לפני ההנאה מאור הנר, ומיד לאחר הברכה היא נהנית מאור, א"כ אף שאין הנאה זו מעכבת, כיון שבדעת האשה להנות מאור

הנר לאחר הברכה, הרי לא נגמרה המצוה עד לאחר ההנאה מאור הנר, וממילא מסתמא גם אין בדעתה לקבל שבת עד אחר (הברכה ו) ההנאה מאור הנר. ולכן יכולה לכבות הגפרור לאחר ההדלקה ולפני הברכה וההנאה מאור הנר.

אמנם אם בירכה אסור לה לכבות הגפרור אף אם עדיין לא נהנתה מאור הנר, זהו לחשוש לדעה שקבלת שבת תלויה בברכה ולא בהדלקה (שהרי משום כך המנהג לברך אחר ההדלקה). אבל לדעה שקבלת שבת תלויה בהדלקה, ברור שהכוונה להנאה מאור הנר שבדעתה להנות לאחר ההדלקה שהיא עיקר המצוה.

ועפ"ז מובנים היטב דברי רבנו בסי' רסג סי"א שמן הדין (אם כי לא לכתחילה) יכולה האשה להדליק נרות שבת ולעשות מלאכות אסורות ולבוא אח"כ אחר השקיעה ולברך לפני ההנאה מאור הנרות, מכיון שבדעתה להנות מאור הנרות הרי שעדיין לא נגמרה המצוה אף שהדליקה נרות, וממילא עדיין אין בדעתה לקבל שבת.

ויש הבדל בין ענין זה לבין תנאי המבואר בסי' רסג ס"ז, כי תנאי ענינו שלמרות שהדליקה נרות שבת וקיימה את מצות הדלקת הנר, היא מתנה שאינה מקבלת שבת בכך, אבל כאן הכוונה שכיון שבדעתה להנות מאור הנר לא נגמרה מצות הדלקת הנר כל עוד שלא נהנית מאור הנר, וממילא גם לא קבלה עליה עדיין שבת, וד"ל.



ב' המנהגים בהוצאת ס"ת בב"א לכמה מנינים

הרב ישראל חיים לאזאר
תושב השכונה

בקשר להמנהג לעלות לתורה בשבת שלפני יום ההילולא רבה (ג' תמוז, יו"ד שבט), וה"ה בכל השנה כולה במקרה שיש שני חיובים וכ"א רוצה מפטיר, ובשל כך מוציאים כמה ספרים בפ"א אחת - ראיתי שיטנם שני מנהגים בבתי כנסיות של אנ"ש.

א. בשעת פתיחת הארון ולאחר אמירת ויהי בנסוע וכו', מוציאים את כל הספרים בב"א, וכ"א לוקח את הספר שלו למקום המוכן לקריאה.

ב. בשעת פתיחת הארון ואמירת "ויהי בנסוע", מוציאים בתחילה רק את הספר העיקרי לצורך המנין הגדול, ואחרי שהספר כבר מונח על שלחן הקריאה אזי פותחין שוב את הארון ולוקחים את שאר הספרים

כפי הצורך, אך בלי אמירת "ויהי בנסוע" נוספת כיון שסומכים על האמירה הראשונה שאמרו בשעת הוצאת הראשון.

בטוחני, שכל קהילה האוחזת בא' המנהגים דלעיל מסתמכת על הוראה של בר סמכא שודאי ראוי לסמוך עליו, עם זאת עלה בדעתי דיש מקום לחקור באיזה משני מנהגים אלו עדיף לנקוט, ואיזה מהם יותר קרוב להלכה.

דהנה איתא בפרק "אלו נאמריין" (סוטה מ"א ע"א): "ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה. ופריך: וליכרכי' לספר וליקרי? (פירוש: הרי יכול לגלול את הספר לחומש הפקודים ולקרא שם מתוך הספר ולמה לו לקרא בע"פ?) א"ר הונא וכו' - לפי שאין גוללין ס"ת בציבור (פירוש: שאין ראוי לגלול ספר בציבור דגורם ל'טרחא דציבורא'). וליתי ס"ת אחרינא וליקרי? (פירוש: יביאו מתחילה ב' ספרים; אחד גלול בפרשת אחרי מות (מקום הקריאה הא'); וס"ת הב' יהי' גלול בפרשת פנחס (מקום הקריאה הב'), ולמה לו לקרוא בע"פ) רב הונא בר יהודה אמר - משום פגמו של ראשון (שלא יאמרו מצא בו פסול, רש"י). ר"ש בן לקיש אמר - לפי שאין מברכין ברכה שאינה צריכה. ופריך: ומי חיישינן לפגמא והאמר ר' יצחק נפחא ר"ח טבת שחל להיות בשבת מביא שלש תורות וקורא אחת מענינו של יום; ואחת של ר"ח; ואחת בשל חנוכה? (ומשני) תלתא גברי בתלתא סיפרי ליכא פגמא, חד גברי בתרי ספרי איכא פגמא (פירוש: כה"ג הקורא ביוה"כ יחיד הוא וא"כ כאשר הוא קורא בב' ספרים יש חשש פגמא, משא"כ בשבת ר"ח טבת שג' אנשים קוראים (בג' ספרים) אז אין שום חשש של פגמא כי כ"א קורא בספר תורה שלו ובענין שלו), ע"כ.

ולכאורה מזה מובן בנוגע לעניננו, דכאשר הס"ת כבר מונח על שלחן הקריאה ושוב פותחין הארון פעם נוספת ולוקחין עוד ספר, הרואה סבור שאין זה אלא מפני שמצאו איזה פסול בראשון א"כ יש כאן חשש פגמא של הראשון. ואע"פ שיש לחלק בין נדון דידן להנדון בגמ' (דכאן מוכח בעין לכל רואה שזהו מפני שזוקקים לב' ס"ת מלכתחילה) אעפ"כ נ"ל, שבכל מה דאפשר להתרחק מחשש פגמא - עדיף. משא"כ להמנהג הא' דמוציאין את כל הספרים ביחד בעת פתיחת הארון אזי אין כאן שום חשש פגמא, שהרי זה דומה לג' גברי בג' ספרים דליכא משום חשש פגמא.

עוד נ"ל, שכאשר מוציאין את כל הספרים ביחד בעת פתיחת הארון, יוצאין באמירת ויהי בנסוע הא' כל המנינים במקומות הקריאה

השונים. משא"כ כאשר סוגרין הארון ושוב פותחין פעם שני', אזי זה כמו הוצאה חדשה ואינו יוצא באמירת ויהי בנסוע שאמר בפעם הראשונה וצריך לאומרה פעם ב'. ואדרבה! אילו אמרו עוד פעם ויהי בנסוע החרשתי, כי הרואה אמר שיש כאן שני מנינים ואין כאן חשש פגמא, אבל כאשר מוציאים את הספר השני ולא אומרים ויהי בנסוע אזי מתחזק הענין של חשש פגמא כי הרואה אומר מדוע הוציאו עוד ספר ולא אמרו ויהי בנסוע כיון שזהו מנין אחד, ולמה הוציאו עוד ספר אין זה אלא שמצאו פסול בראשון. וגם עושים בזה תרתי דסתרי.

גם רצייתי לעורר, דבנוגע להכנסת הספר לארון יש הנוהגים שמיד אחרי אמירת מפטיר והפטרה מיד מחזירין את ספרי תורה הב' והג' שהוציאו, ובלי אמירת יקום פרקן ובלי אמירת אשרי, ובלי ברכת החדש בשבת מברכים החדש.

ולפענ"ד לא נכון לעשות כן, ובשלמא כאשר קוראים בתורה קודם התפלה או לאחר' דאז מלכתחילה לא נעשתה בסדר התפלה. אבל בנדו"ד דהוציאו את הספרים בתוך סדר התפלה א"כ חל על הספרים כל הדינים של סדר התפלה. ועוד: אם מחזירין הספרים בלי אמירת סדר התפלה יש גם כאן חשש של פגמא כי הרואה סבור מדוע החזירו הספרים ולא אמרו קודם את סדר התפלה עד אחרי אמירת אשרי, אין זה אלא מפני שמצאו בו איזה פסול.

היוצא מכל דברינו, דהעיקר ככת הא' המוציאים את כל הספרים ביחד בעת אמירת ויהי בנסוע ופתיחת הארון בראשונה. וכן אחרי גמר קריאת התורה לומר את כל סדר התפילה כולל גם ברכת ר"ח על כל ספר וספר. ובאם רוצים להצטרף להמנין העיקרי לאמירת ברכת החודש, אזי לכה"פ יחזיקו את כל הספרים עד אחרי אמירת אשרי ורק אז להכניס את כל הספרים ביחד. ומובן הדבר שלא באתי לפסוק הלכות, אלא רק את הנראה בעיני כתבתי ולעורר את מורי הוראה לטפל בזה ולהורות לאנ"ש את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשו.



ברכת שהחיינו על פרי חדש לדעת אדה"ז [גליון]

הרב אהרן שלום קאמען

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

ראיתי מש"כ הרב ממ"צ ווייס שי' (בגליון תתמ) בדיני ברכת שהחיינו בביאור הגדרים והשיטות בזה. ובנוגע לברכת שהחיינו על

פרי חדש יצא לו לחדש שדעת אדה"ז היא ש"יש לו לברך שהחיינו בכל אופן, ו"אינה תלוי" כ"כ בתנאי שיהי' לאדם שמחת לבב, עד שנאמר שאם אין לו שמחה אין לו לברך". ולדעתו יסוד ברכת שהחיינו בפרי חדש הוא מצד עצם החידוש ולא מצד שמחת הלב. ומדייק כן מדברי אדה"ז, ומביא שכן משמע בלקו"ש (ח"ל"ז ע' 15).

והנה בכל המקורות שמצאתי גדר ויסוד מהות לברכת שהחיינו על פרי חדש מבואר שלא כסברא הנ"ל: בשו"ת רדב"ז (ח"א סי' רצז, הובא בא"ת ח"ד טור תמג) כתב: "וטעמא, כיון שנתחדש דבר שעתידי ליהנות בו, לבו של אדם שמח בראייתו. תדע שהדבר תלוי בשמחה". וכ"כ בסמ"ק (סי' קמא) שכתב וז"ל: "הרואה פרי חדש ונהנה בראייתו מברך שהחיינו, ואם אינו נהנה רק על אכילתו אינו מברך רק על אכילתו. וכן מפורש בלבוש (סי' רכה ס"ג), ובמ"ב (שם ס"ק י"ד) כתב: "עיקרה נתקן על שמחת הלב שמשמח על צמיחת פרי חדש", וכ"ה בדברי אדה"ז בלוח ברכת הנהנין (בפרק יג הל' א-ב, וכפי שהעיר הרב ה"ט בשוה"ג). ומה שמדייק מדברי אדה"ז בסדר ברה"נ יסודות לשיטתו, הנה לענ"ד שאין הוכחותיו מוכרחים, וכדלהלן. ומה שמציין מקור לכך מהמבואר בלקו"ש (שם), הנה המעייין שם יראה בעליל שמפורש שם שלא כדבריו. דזלה"ק: "ברכת שהחיינו . . על פרי חדש המתחדש מזמן לזמן וכיו"ב, שהיא מצד החידוש שבדבר". ובהערה 11 שם: "שהחידוש הוא שגורם לשמחת הנפש". עכ"ל. ומכ"ז מובן שלעולם מברכים שהחיינו (כאן) מפני שמחת הלב, רק שהגורם לשמחה זו הוא החידוש שבדבר*.

ונבוא להדיוקים בדברי אדה"ז:

(א) מה שדייק ש"בסדר ברה"נ מחלק שני דינים לשני פרקים נפרדים: דיני פירות חדשים בפיי"א, ודיני בית חדש, בגדים חדשים בפיי"ב. ועוד חילוק עיקרי, דבנוגע לפרי חדש אינו נותן תנאי של שמחת לבב משא"כ בבגד חדש וכדו' נותן תנאי זה".

הנה צ"ע אם אפשר לדייק מכך שבפרי חדש לא זקוקים לשמחת הלב, די"ל 1) שאדרבה, הסיבה שאדה"ז משמיטו הוא מרוב פשיטותו, שפשוט לי' ששמחים בפרי חדש ואין צורך להזכירו (עיין לקמן מה שכתבתי קצת סברא לזה).

(* וראה גם בהערה הבאה. המערכת.)

(2) דבנוגע לדינא אכן אין הבדל בין שני הדברים, וסמך עצמו על מה שמבואר בפיי"ב ביסוד ברכת שהחיינו. והטעם שמפריד שני הדינים אינו מצד חילוקים בהלכה אלא מצד חילוקם במציאות. שפרי - שהוא מאכל - בא בהמשך לכל הפרקים הקודמים בסדר ברה"נ שמדברים במאכלים. ושאר "טובת עוה"ז" שאינם מאכלים באים בנפרד. ומכיון שאפשר מצד א' לחלק שני הדינים מצד חילוקם במציאות, ומצד שני לכותבם כהמשך אחד (מסוף פיי"א להתחלת פיי"ב - משא"כ בברכת הטוב והמטיב -) לכך מחלקם כך.

(ב) בנוגע למה שדייק בדברי אדה"ז שכתב, וזלה"ק: "הרואה פרי חדש ונהנה בראייתו מברך שהחיינו ואם אינו נהנה בראייתו אינו מברך עד שעת אכילה" עכ"ל. והבין מזה "דבשעת אכילה מיהא מברך תמיד", גם אם אין לו הנאה ושמחה - הנה עיין בסמ"ק (שם, הובא בב"י סי' רכ"ה ד"ה הרואה) שכתב בזה"ל: "והרואה פרי חדש ונהנה מראייתו מברך שהחיינו, ואם אינו נהנה רק על אכילתו, אינו מברך רק על אכילתו, עכ"ל. (וכ"ה במ"א שם ס"ק ז'). והיינו שזה שמברך שהחיינו כשאוכלו אינו מפני שאין תנאי בזה שצ"ל שמחת הלב, אלא אדרבה מפני שפשוט שיש בזה שמחת הלב (והדיון הוא רק על הראי). ונראה פשוט שלזה כיון אדה"ז אלא שקיצר בלשונו. ומ"ש "אם אינו נהנה בראייתו אינו מברך עד שעת אכילה", פ' מפני שאז אכן נהנה, ושפיר מברך. וראי' לזה: בלוח ברכת הנהנין ששם משמע להדיא ששהחיינו על פרי חדש הוא מצד שמחת הלב (כנ"ל) כותב פרט זה (בפיי"א ה"ב) באותו לשון ממש, כפי שכתבו בסדר ברה"נ, וע"כ שאין דיוק הנ"ל נכון.

ומה שנראה לומר בשיטת אדה"ז בד"א:

י"ל שיש הבדל עיקרי בין מהות ה"חידוש" בפרי חדש לבין מהות ה"חידוש" דשאר דברים חדשים.

דהנה "חידוש" פירושו דבר שלא הי' עד עכשיו. וכעת נתחדש ונמצא וזהו מה שגורם השמחה, וא"כ ככל שתגדל "העדר" ו"מניעת" הדבר עד עכשיו, כך תגדל חידושו כשמתחדש, וכך תגדל השמחה הבאה כתוצאה מכך.

ובנדר"ד הנה בנוגע לשאר דברים חדשים כגון בגד, הרי אין מניעה מצד הדבר - מצד החפצא שלא יהי' לו הבגד. והמניעה הוא רק מצד הגברא, שהוא עדיין לא קנה אותו. ובסגנון הש"ס (ב"מ סב, ב) "אף על

פי שאין לזה יש לזה", ואפילו כשאורג בגד מחדש, מ"מ גם לפני האריגה כל חלקי הבגד נמצאים, רק שצריך לחברם ולארגם יחד. וכלשון החסידות: יש מיש, ולכן אין בזה חידוש בעצם, רק חידוש מצד הגברא וא"כ תלוי בהגברא. ולכן יש בזה חילוקי דינים כמבואר בסדר ברה"נ משא"כ בפרי הנה החידוש אינו (רק) מצד הגברא אלא בעצם הפרי - מצד החפצא. שבימות החורף (לדוגמא) אין פרי זה נמצא כלל, וא"א להשיגו או לגדלו. וכשמגיע ימות הקיץ הקב"ה מחדש פרי זה בעצם מציאותו. ומכיון שכאן החידוש נובע מחמת עצם הדבר לכן אי"ז תלוי בחילוקם בהגברא. ופשוט שכל א' רואה את החידוש, ובמילא יש לו השמחה הבאה כתוצאה ממנו. ולכן אדה"ז אינו מחלק בזה וכותב סתם שמברך, כי כאן פשוט הוא ששמח ונהנה מהחידוש.

ואם כנים הדברים, הנה כיום שיש פירות שאפשר לקנותם כל השנה (גם בימות החורף), מפני שמביאים אותם ממקומות אחרים, וא"כ לא נרגש העדרם ובמילא חידושם, לכאורה אין לברך שהחינו עליהם.

וכן שמעתי מרב מורה הוראה ידוע (אינני נוקב בשמו כי אמר הבא לקמן בע"פ): שאם אפשר לקנות הפירות כל השנה בחנויות הרגילות ובמחירים רגילים, אכן אין לברך שהחינו עליהם, גם כשהם מתחדשים במקום זה. ורק אם הפרי לא נמצא בחנויות הרגילות ובמחירים רגילים בחדשי החורף אז מברכים שהחינו שכמתחדשים בקיץ, (אף שאפשר לקנותם גם בימות החורף בחנויות ספורות ובמחיר גבוה).



בענין הנ"ל

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
 רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

בגליון תתלט (עמ' 64), דן הר"י שיחי' פעוונזער בנוגע לברכת שהחינו על הולדת בן ובת.

והנראה לומר, דבהסידור (פרק יב סעיף ה') כותב אדה"ז בנוגע לשאר תשמישי אדם: "אפילו כלי כסף וזהב אין נוהגין לברך כלל לא בקנייתם ולא בתשמישם וכן עיקר, וכן בספרים". והנה באותו פרק מביא הדינים של שהחינו בנוגע לבתים; בגדים; ולידת ילדים, ורק בשאר כלי תשמישי אדם כותב רבינו "שהמנהג שלא לברך עליהם וכן

עיקר", א"כ מוכח שדעת רבינו הזקן שעל כל שאר דברים הנזכרים שם צריך לברך שהחינו.

בגליון תת"מ העיר הרב משה אהרן צבי' שיחי' וויס, דבסדור ברה"נ של רבינו הזקן משמע ברור שחיוב ברכת שהחינו על פרי חדש אינה תלוי' כל כך בתנאי שיהיה לאדם שמחת לבב כו', דהרי אדה"ז אינו מזכיר כאן התנאי שיהיה שמחת לבב אלא כותב "הרואה פרי חדש", ואם אינו נהנה בראייתו מברך כשאוכלו".

והנה, בלוח ברכת הנהנין (פרק י"א), מקדים רבינו הזקן וכותב "שמחת לבב הבאה לאדם מטובת הלב לפרקים מועטים חייב לברך עליהם", וממשיך ומביא הדברים שתלויים בשמחת הלב והדבר הראשון שהוא מביא הוא הדין של ראיית ואכילת פרי חדש - א"כ מדבריו ב'לוח' מוכח, שראיית או אכילת פרי חדש תלוי בשמחת הלב.

ובמקום לומר שיש מחלוקת בדברי רבינו הזקן בין דבריו בהלוח לדבריו בהסידור, יותר מסתבר לומר שבוודאי ברכת שהחינו בכל מקום הוא משום הענין של שמחת הלב. והנה, יש דברים שבדרך כלל מעוררים אצל האדם שמחת הלב, וע"כ קבעו חז"ל לברך שהחינו אף במקום שאין שמחת הלב מדברי השו"ע (בסי' שכ"ה) מוכח, שבכל מקום שאדם אוכל פרי חדש מברכין שהחינו, והטעם לזה שחז"ל שיערו שע"פ רוב יש להאדם שמחת הלב כשאוכל פרי חדש וע"כ חייבוהו לברך ברכת שהחינו. וכמו"כ י"ל שגם בברכת המצות מזמן לזמן, ובברכת שהחינו על י"ט, הטילו חכמים עליו לומר שהחינו כדי לעוררו לשמח בשמחת המצוה או שמחת היום, אבל בבגדים או שאר כלי תשמישי אדם שאין להאדם שמחה בכל בגד ובגד או בכל כלי וכלי לא הטילו עליו חיוב לברך על כל בגד ובגד, וע"כ אינו יכול לברך כי אם על בגד חשוב, עיין שו"ע רכ"ג סעיף ו'.

והנה הא דכותב אדה"ז שהוא מנהג נכון שלא לברך שהחינו על שאר תשמישי אדם, עיין במראה מקומות החדשות ס"ק י"ב שמציין לתוס' סוכה (מו, א) ד"ה העושה בשם רב שרירא גאון שכותב: " שאין מברכין שהחינו כי אם בענין הבא מזמן לזמן".

אבל א"א לומר שזהו המקור לדעת רבינו כיון שאדה"ז מביא הדין של שהחינו בבגדים חשובים ואינו מביא שום מנהג שלא לומר שהחינו על בגדים חשובים.

והנראה לומר, דרכינו סובר שאם אין לו שמחה בקניית דבר חדש אז הוי ברכה לבטלה, וכיון שזה תלוי בהרגש האדם ע"כ סובר רבינו שמה שנהגו שלא לברך על שום דבר חדש (שאינו בגד) מנהג טוב הוא כדי שלא לבא למכשול של ברכה לבטלה. אבל מלשון רבינו מוכח שלא היה מנהג זה בבגדים חשובים, ולכאורה הטעם בזה כיון שמצינו חשיבות מיוחדת בבגדים, וכי הא דר"י קרי למאני' – מכבודותי' (שבת קי"ג ע"א), ז.א. שבגדים חשובים נותנים להאדם שמחה מיוחדת מכיון שהוא מתכבד בו, וכמו"כ בקניית בית ובלידת הבן כיון שבדרך כלל הם אינם באים אלא לפרקים מועטים ע"כ לא היה מנהג שלא לומר שהחינו בהם, משא"כ בקניית דברים אחרים שהם שכיחים. וע"כ הרבה פעמים קניית דבר חדש אינה מביאה שמחה ע"כ נהגו שלא לומר על שום כלי שהחינו כדי שלא ישל שום אדם בברכה לבטלה.



הערות קצרות על הקובץ דג' תמוז [גליון]

הרב מנחם מענדל פליישמן
כפר חב"ד, אה"ק

מנהג חב"ד בנטילת לולב

א. בעמ' 96 על מנהג חב"ד בנטילת לולב; כנראה שהכותב לא הבחין בין ברכת "על נטילת לולב" לברכת "שהחינו". ולכן יצא לו: [א] שמנהגנו אינו מתאים למ"ש בסידור [ב] שכמנהגנו כן הוא ב"מעגלי צדק" [ג] שכ"ה מנהג ראפשיץ וצאנז.

אבל לפי הנ"ל מובן שאינו כן.

גדר ה"פעמונים" בטלית גדול

ב. בעמ' 129: "די"א שבחב"ד נהגו לגזוז סביב כל הטלית וכו', וברוב השנים החוטין בטלית של הרבי היו נחתכין".

עד כמה שידוע לי מעולם לא נהגו לגזוז סביב הטלית, ומה שפעם לא היו גדילים, הרי"ז מפני שכך היו מייצרים את הטליתות ולא שהיו גוזזים אותם (כך שמעתי מר' רפאל הכהן ע"ה).

ובקשר לטלית של הרבי - היו לרבי ב' טליתות, אחת בביתו ואחת ב - 770, אחת עם גדילים ואחת ללא גדילים. וזה מפני שטלית אחת קיבל מפב"פ שהוריד את הגדילים (כמדומני כך שמעתי מר' בנימין קליין),

והשני' מפכ"פ שהשאיר את הגדילים. עכ"פ הרבי לא עשה מאומה בענין הגדילים.

ברכת שהחיינו במנהג חב"ד

ג. בעמ' 159 : בענין ברכת "שהחיינו" בלידת בן או בת, ששאל מורי הוראה וכו' - הנה ישאלו את רי"ל גראנער, שכמדומני שמעתי ממנו שהוא עצמו שאל את הרבי, והרבי אמר לו שמעולם לא ראה שיברכו, ואמר לו שישאל רב. ושאל את ר' שמואל לוויטין ע"ה, ואמר לו שמעולם לא ראה וכו'. (ואולי לא הי' זה ריל"ג, אבל עכ"פ שמעתי כנ"ל ממישהו ששאל בעצמו).

וריל"ג שאל פעם ע"ד "שהחיינו" במלבוש חדש (וג"ז שייך להע' הנ"ל), ואמר לו הרבי שזה שייך רק אצל נשים בבגד פרווה (דהיינו בגד יקר ביותר).



שונות

בענין הפסוקים שבראש ספרי 'משנה תורה' להרמב"ם

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'מוריה' גליון רעט-רפ עמ' קכז העיר הרה"ג יעקב חיים סופר שיחי* בקשר למנהגו של הרמב"ם לפתוח כל חלק מספרי 'משנה תורה' בפסוק אשר בא לתאר ענין הספר, וכותב: "ולפי שעה נעלם ממני ולא ראיתי לשום אחד מנושאי כלי הרמב"ם שישיית לבו לדבר, מה הקשר בין הפסוק שהביא הרמב"ם לבין תוכן הספר".

והנני בזה לציין לכמה ביאורים שמצאתי.

כ"ק אדמו"ר זי"ע ביאר את הפסוקים שבראש ההקדמה, ספר מדע וספר זמנים, ראה הנעתק בספר 'יין מלכות' על הרמב"ם סימנים ג, יב

(* נדפס גם בספרו 'כנסת יעקב' עמ' ר'. המערכת.)

ול'. כן גם ביאר את הפסוק שבראש ספר עבודה ב'לקוטי שיחות' חלק יח עמ' 415 **.

הגר"ד"ס בספרו 'האדם ועולמו' עמ' 127 ואילך, מבאר את הפסוקים שבראש ההקדמה וספר מדע. ר"י טברסקי בספרו 'הלכה והגות - קווי יסוד במשנתו של הרמב"ם' ח"א עמ' 182 ושם עמ' 252-253 מסביר את הפסוקים שבראש כל י"ד הספרים של 'משנה תורה'.

ובענין זה יש להעיר ממה שכתב רבי יוסף בן שמעון, תלמידו של הרמב"ם, שבשבילו כתב את ה'מורה נבוכים', ב'איגרת ההשתקה על אודות תחיית המתים' (נדפס ע"י ש' סטרוזמה, בתוך: 'ראשיתו של פולמוס הרמב"ם במזרח', ירושלים תשנ"ט) פסקא 26 (עמ' 95 שם בתרגום לעברית): "אני אומר: מקובל אצל המחברים להתחיל את חיבורם בתודה לאל יתברך, שהוא הראוי ביותר לפתוח בו כל מעשה ולהישמר בעזרתו מפני הטעויות והעברות, המונעות מלהגיע למעלות השלמות. כולם מנסחים את תשבחותיהם באופן שיובהר ממנו מה מטרת חיבורם, ושתתגלה ממנו לקורא הדעה שבה תומך הכותב. המבקש לחבר מאמר שיוכיח את בריאת העולם בזמן, למשל, יתאר אותו יתברך באומרו: 'הכל - יכול, הבורא, המחדש, המצמיח', ובמילים דומות לכך. ומי שמבקש להשיב על הכופרים יתאר אותו שהוא יתעלה, 'המציל מן הטעות, הפודה מהבערות, המנחה לדרך הישרה, המדריך', ויוכיח כל דבר במידת האפשר בפסוקים מן הכתובים". אבל כנראה שהנ"ל קשור יותר למנהגו של הרמב"ם, בנו ר"א ועוד, להתחיל כל ספר: "בשם ה' אל עולם".



החילוק בין גדריו שליח וש"ע [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן
ר"מ בשיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון תתמ ביאר הגר"י רייטפארט שי' - דישנו חילוק בין גדר השליחות דשליח צבור לשליחות בעלמא, דאין זה רק שהש"ע מתפלל

** ראה גם לקו"ש חל"ב פרשת אמור א', ובקובץ 'מוריה' שנה ג' גליון יב עמ' פב. המערכת.

בשליחות הציבור, אלא, דנחשב כאילו הם כולם מתפללים עם הש"ץ, ועפ"ז ביאר בטו"ט כו"כ ענינים, ע"ש.

ויש להעיר, דיסוד דבריו מבוארים להדיא בשו"ע אדה"ז סי' תקצד, בנוגע תפילת מוסף של ר"ה שבכלל הדין הוא, שבמוסף של ר"ה אף הבקי יוצא בתפילת הש"ץ (ולא כשאר ימות השנה שאין הש"ץ מוציא אלא מי שאינו בקי), אך זהו דוקא אם יש תשעה שעונין אמן אחר ברכותיו של הש"ץ, אבל אם אין שם תשעה שעונין אמן אינו יכול להוציא אפילו מי שאינו בקי (אפילו באופן שאין כאן חשש ברכה לבטלה אם לא יענו על ברכותיו כיון שהוא עדיין לא התפלל בלחש) דאין תפלתו נקראת תפילת הציבור.

ומבאר שם אדה"ז הטעם לזה דאם אינו מתפלל תפילת הציבור אינו יכול להוציא אחרים בתפלתו "שהתפילה אינה כשאר ברכות שאדם יוצא י"ח בשמיעה ועניית אמן אבל בתפילה צריך כל אחד ואחד לבקש רחמים ואין נכון לבקש ע"י שליח אא"כ הוא ש"ץ" (ומקורו מדברי הב"י שם, ובלשון אדה"ז הדברים מבוארים טפי, ע"ש).

ולכאורה באם בתפילה צריך שכל אחד יבקש רחמים על עצמו ואין נכון לבקש ע"י שליח, למה כשהשליח הוא ש"ץ זה כן מועיל? אלא שהן הן הדברים שביאר הרב הנ"ל דגדר שליחות בש"ץ הוא יותר מסתם שליחות, אלא זה כאילו שהשומעים עצמם מתפללים (ואפילו שהשומע אינו בקי וכו') וא"ש דנחשב שבאמת הוא המבקש רחמים על עצמו ולא ע"י שליח, ולא באתי אלא להעיר.



בענין צדיק וחסיד [גליון]

הרב שניאור זלמן פרקש
משפיע בישיבת תות"ל - ב. א. ארגענטינא

בקובץ שי"ל לג' תמוז כ' הרממ"ל בענין שם צדיק וחסיד - דבלקו"ש חכ"ה כ': שברמב"ם המשמעות הוא שהחסיד הוא מי שנוהג לפנים משורת הדין משא"כ צדיק נוהג רק כפי הדין המחוייב, וע"ז הביא כמה מקורות, שכנראה מהן שאב הרמב"ם חילוק זה.

והנה הרמב"ם בשמונה פרקים שלו פרק ו' כותב אודות ב' סוגים של עובדי ה' (הובא ונת' בדא"ח יעויין באורך בדרמ"צ ע' צ"ו) שלראשון

קורא "חסיד, אשר נמשך בפעולותיו אחר מה שתעירוהו תאוותו ותכונתו ויעשה האבות והוא מתאוה ונכסף אליהם", עכ"ל.

ולדרגא הב' קורא "כובש את יצרו או מושל בנפשו . . ויעש הטובות והוא מצטער בעשייתם וניזוק", עכ"ל.

ולכאורה נראה כאילו סותר את מה שכ' בספר היד המבוא בשיחה שם, כי ע"פ הגדרת חסיד בפיה"מ, הוא עושה הכל עפ"י הדין, כי גם את הדברים היתרים על הדין גם כן הם בשבילו בגדר שורת הדין כי "מתאוה ונכסף אליהם", בהרגשתו עכ"פ. והוא ע"ד "צדיק" שבספר היד, ובפרט להראי' שהביא הרב הנ"ל מגמ' נדה י"ד ע"א בענין חסיד שורפן וכפי' התוס' שם "אע"פ שמזיק לר", אין זה בגדר זה כי לסוג זה הרי הוא מתאוה להנהגה זו. משא"כ הדרגא הב' של "כובש את יצרו" מתאים יותר למדריגת חסיד שבס' היד, ש"מצטער בעשייתם וניזוק", זהו לפניו משורת הדין, ומתאים למארז"ל שחסיד שורפן הנ"ל.

ואוי"ל שאין זה סתירה כלל, כי מש"כ הרמב"ם בח' פרקים שלו הוא בעיקר להרגשתו הפנימית של החסיד והצדיק, שמזה נפעלים אח"כ פעולותיו בהנהגה בפועל, דהיינו, החסיד שמרגיש תאוה בעשיית הטוב, אשר על כן עושה גם את מה שאינו נתבע ממנו והיינו לפניו משוה"ד, שעושה גם דברים שאינו מוכרח ואינו נתבע (ואם יוזק מזה, אינו מתחשב בזה ועכ"פ שאינו מרגיש ההיזק).

משא"כ הצדיק שבפנימיות מרגיש צורך לקיים את המוכרח והנתבע, ותו לא, ולכן בבואו לקיים כל מה שאינו מרגיש הכרח לזה הוא מצטער וניזוק (ואולי גם בדברים המוכרחים לקיים ירגיש צער ויוזק).



בענין מדת חסידות

הנ"ל

בהמשך להנ"ל, יש להעיר בלשון הגמ' ב"ק דף ל' ע"א "ת"ר חסידים הראשונים היו מצניעים קיצותיהם וזכויותיהם בתוך שדותיהן ומעמיקים להן ג' טפחים, כדי שלא יעכב המחרישה". ובתוד"ה 'שלא' כ': "בירושלמי מפרש כדי שלא תעלה המחרישה", עכ"ל. ופירשו האחרונים שהירושלמי באמת מפרש את הבבלי ולא רק גורס באו"א - כי הוקשה לתוס' איזה מידת חסידות הוא בזה שעשו כן שלא תעכב המחרישה, הרי"ז לתועלתם שלא תשבר מחרישתן? אלא שצריך לפרש

שכוונת הבבלי הוא כלשון הירושלמי, שע"י שתתעכב המחרישה יעלו הקוצים לרה"ר ויזיקו אחרים.

נמצא, שמדת חסידות ה' בזה שהטמינום באופן שלא יזיקו אחרים. אח"כ מביאה הגמ' דוגמא להנהגה כזו "ר' ששת שדי להו בנורא, רבא שדי להו בדגלת (חידקל)". ולכאורה נראה שאלו החמירו יותר מן החסידים הראשונים שהטמינו, דדרגתם הוא ע"ד צדיק קוברן. ומעשיהם של ר"ש ורבא הוא ע"ד חסיד שורפן (ואע"פ שלא שייך בכאן הטעם של ניזוק וכו' כבצפורניים, מ"מ ישנה מעלה בזה מאשר הטמנה שיכול להגלות באיזה אופן, משא"כ כששורפן או זורקן לנהר שלא יתגלו לעולם (והחילוק שבין נהר לשריפה י"ל שבקוצים שייך שריפה משא"כ בזכוכיות שצריך לזורקן לנהר)).

וצלה"ב מדוע נקראים הראשונים "חסידים" ולא צדיקים ע"ד הנ"ל? ויובן זה מהמשך לשון הגמ' שם "אמר ר' יהודה האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין". ויעויין ברשב"א ובשטמ"ק בשם ר"י מלניל שכתב: שזה הולך עמש"כ קודם - חסידים הראשונים - "ובחסידים אלו שהיו חוששין ואפילו לדבר שאינו רגיל, כדי שיתרחקו מהיזק הבריות".

ונמצא פשוט, דלפי הבנתם שאין חילוק בין חסידים הראשונים לר"ש ורבא - שכולם בגדר חסידים הן. ויובן זה ביותר מדיוק בלשון רבנו חננאל שכתב בזה"ל: "מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזקין (דת"ר חסידים הראשונים כו'), פירוש: החפץ להיות חסיד יקיים מילי דנזיקים אפילו לרשות הרבים", שיש לפרש בדבריו: שהכוונה בזה דגם המטמינים נק' חסידים הוא בעיקר שדאגו להטמין גם את הקוצים וכו' של שאר בני רה"ר ולא רק שלהם, וזה כבר מדת חסידות לפנים משה"ר, כי אינם מחוייבים בזה כ"כ, והכל מיושב היטב.

ויש להמתיק זה ע"פ דיוק בלשונות הרמב"ם ובטשו"ע בהדין דחסידים הראשונים. דהנה בהל' נזקי ממון פי"ג הכ"ב כ' הרמב"ם בזה"ל: "חסידים הראשונים היו מצניעים את הקוצים ואת הזכוכיות בתוך שדותיהם בעומק שלשה טפחים בארץ כדי שלא תעלם המחרישה, ואחרים שורפים אותם באש ואחרים משליכים אותם לים או לנהר, כדי שלא יוזק בהם האדם", עכ"ל. ובטור סימן תט"ו ס"ג ובשו"ע ס"ג כ' בזה"ל: "ומדת חסידות הוא שיצניע אדם קוצותיו

ושאר כל דבר המזיק במקום שלא יבוא מהם תקלה, כגון שישליכם לנהר או ישרפם".

וחילוק גדול ישנו בין ב' לשונות הללו, דהנה הרמב"ם שינה מל' הגמ' שכתב "היו מצניעים את הקוצים ואת הזכוכיות", ולא סתם כל' הגמ' "קוצותיהם וזכוכיותיהם" דמשמע שלהם עצמם אבל לא של אחרים, דהרמב"ם דייק שכן הוא גם במכשולות שאחרים הניחו ברה"ר (מתאים ללשון הר"ח שהבאנו לעיל), וכן מתאר את הנהגת ר"ש ורבא כ"אחרים" שנקטו באופנים שונים "כדי שלא יזוק בהם אדם".

ובל' הטשו"ע הנה מחד כתב בל' הגמ' "קוציו" אבל הוסיף "ושאר כל דבר המזיק" שבוזה י"ל שנכלל גם של אחרים (אבל לאו דוקא כי, או"ל שזה בא בהמשך למש"כ "קוצותיו" שהם שלו וכן כל דבר המזיק שהוא שלו אבל לא של אחרים), וכן בבואו לתאר את המקום שיש להצניע כ' "כגון שישליכם לנהר או ישרפם", בלי הזכרת ענין ההטמנה ג' טפחים.

ואולי יש לבאר שבטשו"ע מבאר את חסידותם של אלו שמצניעים קוצותיהם וכו' רק ע"י זה שמשליכם לנהר ולאש, אבל כשמטמינים גרידא אין זה מדת חסידות (וכגירסת הגמ' "יעלם המחרישה" שדייקנו לעיל שאי"ז מדת חסידות), ולהרמב"ם מדת חסידות היא עצם ההצנעה של מכשולות של כל בני רה"ר ובוזה גם בהטמנה ג"ט מספיק, כי עצם הזהירות בנזקי אחרים כבר היא בגדר מדת חסידות.

והנה בלשון רבינו הזקן בשו"ע נזקי ממוץ סכ"ב הביא את לשון הטשו"ע אבל קודם לזה פתח בזה"ל: "הגודר גדרו בקוצים סמוך לרה"ר צריך לצמצם שלא יצא קוץ לרה"ר פן יזיק". ותיכף לאח"ז ממשיך "ומדת חסידות להצניע אדם קוצין ושאר כל דבר המזיק במקום שלא יבוא מהם תקלה כגון שישליכם נהר או ישרפם".

ומלשון רבינו זה מאירה ופוקחת עיניים להבנה אחרת לגמרי בכנה"ל, כי הנה בפרט זה שיש לצמצם שלא יצא קוץ לרה"ר בגודר גדרו בקוצים, הובאו להלכה בשו"ע שם בנפרד לגמרי מדין זה דמת חסידות. רבו הפרטים בזה באיזה אופן אפשר וכו', וכן מה הדין בסותר כותל זה וכו' ולאחמ"כ בא בהלכה את הנהגת החסידים.

ובא רבינו וכותב שכל דין הקוצים שעושה מהם גדר אינו מדת חסידות, ומי שעושה גדר בזה "צריך לצמצם שלא יצא קוץ לרה"ר פן יזיק", ומדת חסידות הולך ע"ז שלעולם אין להשתמש בקוצים אפי'

בשביל עשיית גדר קטנה שלא תזיק הנה מצד מדת חסידות אין להשתמש בזה כלל אלא יש להצניעם באופן שלא ישאר מהם זכר.

לרבינו יוצא שמדת חסידות שלא יחזיק אדם חפץ המזיק בשום אופן, גם לא לצורך שמירת שדהו וכיו"ב אלא ישמידם ללא זכר. וי"ל שבפרט זה נוגע רק החפצים שתחת ידו לכד ולא כל חפץ מזיק שישנו ביד אחר שאינו מתנהג במדת חסידות ורצה לגדור בקוצים.

והיינו שהחסידים מרחיקים נזקיהם באופן שלא רק שלא תבוא תקלה בפועל אלא שגם בכח שלא ישאר מזה מאומה, וזה ניכר מסידור לשונו הצח של רבינו כנ"ל.



בנוסח התפילה של אדמו"ר הזקן

הרב משה אלעזר רפופורט

ציריך, שווייץ

לפני כמה שנים העירני אדמו"ר שיחי, שבסידור תהילת ה' יש שינוי בנוסח קבלת שבת בהמזמור "ה' מלך תגל" בהשוואה להנוסח המודפס בתהילים. בהסידור נדפס "ותחל" בסגול תחת החי"ת. משא"כ בסידורים אחרים וגם בספרי תהילים הנדפסים - הניקוד הוא בציר"י. אדמו"ר שיחי הוסיף, שידוע שצדיקים שינו לפעמים דברים כגון אלו ע"פ כוונותיהם.

כיון שידוע לי דברי רבינו שהסידור הנ"ל הוא צילום מסידור "עבודת השם ראם ווילנא", ושמפני כמה סיבות נפלו בו טעויות, ע"כ הסתכלתי לשם השוואה בכמה סידורים אחרים - ומצאתי:

בהסידורים: "תפילות לכל השנה דא"ח"; "תורה אור"; "רוסטוב" - נדפס בסגול ולא בציר"י. משא"כ בסידור "עבודת השם ווילנא" - נוסח ספרד-פולין, שנדפס בתקופה היא וצורתו כצורת הסידור שלנו, נדפס בציר"י כפי הנהוג ב"עולם". א"כ מסתבר, ש'הסגול' בסידורנו הוא ככוונה תחילה (ולא מפני פליטת הקולמוס).

לאחרונה, חברת קה"ת הוציאה לאור את הסידור תהילת ה' בהוצאה חדשה, ושם "תיקנו" ה'סגול' ב'ציר"י. וע"כ נפשי בשאלתי: האם יש למאן דהו מושג בכהנ"ל?

אגב, שמעתי פעם מהרה"ח ר' אליעזר ננס ע"ה בנוגע לסידור רוסטוב, שאדמו"ר הרש"ב נ"ע הורה להדפיס הסידור הנ"ל, בנוסח האר"י; בנוסח פולין, ובנוסח אשכנז - בכמה אלפי עותקים, לצורך הפליטים הרבים שהגיעו בתקופה ההיא בחוסר כל. ולכן הסידור הזה נדפס בפורמט קומפקטי, שיהי' נח לטלטולי הדרך (ואולי גם מפני ההוצאות). ולכן, אם יש למאן דהו האפשרות להשוות בהג' נוסחאות שהדפיסו ברוסטוב בזמנו, האם דייקו בהמלה הנ"ל, יהי' זה לתועלת.

