



## ברכת מזל טוב

ברגשי גיל ושמחה מביעים אנו בזה את ברכותינו  
ברכת מזל טוב עד בלי די  
לידידנו היקר והאהוב  
עדין הנפש ופאר המדות  
חבר המערכת מלפנים – ובאופן דפעולה נמשכת  
הנודע לשם ולתפארת  
מבחירי התמימים השקדן והמצויין

הת' הנעלה **מנחם מענדל הכהן שי' ריבקין**  
לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת  
עם ב"ג המהוללה שתחי'

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
לנחת רוח רבינו נשיאנו הק'  
מתוך אושר ושמחה והצלחה תמיד כה"י

## המערכת



ב"ה  
ש"פ עקב  
כ"ף מנחם אג – שנת השישים  
ה'תשס"ד  
גליון יז [תתפג]

**תוכן הענינים**

**גאולה ומשיח**

- 5..... עתידין כל אילני סרק שבא"י שיטענו פירות.  
12..... שלימות הגאולה

**לְקוּטֵי שִׁיחֹת**

- 13..... רב נחמן ורב יוסף בדין רב שמחל על כבודו.  
16..... "נושא עוון ופשע ונקה"  
17..... יצר דעריות ומאכלות אסורות – מה חמור ממה?  
18..... שיטת שמואל בגדר "השבתה"

**הלכות בית הבחירה**

- 21..... הואיל ואתם מתעסקים בו כאילו אתם בונים אותו.  
23..... אילי האולמות בבית השלישי.

**נגלה**

- 24..... השולח את הבעירה ביד פיקח.  
28..... בענין אין שליח לדבר עבירה.

**חפירות**

- 34..... דיין כמה שאסרה עליך תורה.

**רמב"ם**

- 43..... טריפה שהרג את הנפש.  
46..... בדין אין מערבין שמחה בשמחה.  
51..... דינו של כופר בתורה ו"בני התועים".

## הלכה ומנהג

- 67..... נטילת ידיים ע"י "מאשין".....  
70..... ספק שהה ספק דרס.....  
72..... בגדר איסור רבית.....  
75..... נשיאת ידיים בתפילה.....  
76..... מנהג חב"ד : מזוזה לפי הכר ציר [גליון]

## פשוטו של מקרא

- 77..... ויקח את יהושע – לקחו בדברים והודיעו מתן שכר כו'.....  
78..... למדה תורה דרך ארץ . . פוחת והולך כפרי החג.....  
81..... לשדות ולכרמים.....

## שונות

- 83..... חביבות דברי אדה"ז על המשנ"ב.....  
84..... כתיב הודו שבסידורי אדה"ז.....  
85..... הביטוי "עזבו אותנו לאנחות".....  
85..... עיגולו של כדור הארץ ו'כח המשיכה'.....  
90..... גר שנתגייר כקטן שנולד [גליון].....  
90..... צבא הארץ קיימים במין [גליון].....

מפאת סיבות טכניות לא עלה בידינו להדפיס כמה הערות, ועם הכותבים והקוראים החשובים שיחיו הסליחה, ובעז"ה יודפסו בקובץ הבא

---

מספר הפאקס למשלוח הערות  
718-756-3411 [או 718-773-4115]  
E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM  
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:  
WWW.HAOROS.COM

---

## גאולה ומשיח

### עתידין כל אילני סרק שבא"י שיטענו פירות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

קושיית המפרשים מהא דאין נהנין ממעשה נסים

בסוף מס' כתובות איתא: אמר רב חייא בר אשי אמר רב: עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות, שנאמר: (יואל ב, כב) "כי עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם", ובס' חינוך וחסדא שם הקשה דאיך זה מתאים עם המבואר ד"אין נהנין ממעשה נסים" כמבואר בתענית כד, ב, והביא לתרץ ע"פ מ"ש החיד"א בס' מחזיק ברכה או"ח סי' תרע"ז שכתב דזהו רק דהוא ובני ביתו שהנס נעשה בשבילו אין נהנין, אבל לאחרים מותר עכ"ל, וצייין שגם בס' בתי כנסיות בקונטרס בית אסופים ר"פ בחוקותי עמד ע"ז, ותירץ ע"פ מה שכתב רש"י שם (כו, ד) על הפסוק ועץ השדה "הן אילני סרק ועתידין לעשות פירות" דכוונתו שמתחילה כבר היו עומדים לזה ובמילא אין בזה משום אין נהנין ממעשה נסים עיי"ש.

והנה בתחילה יש להעיר שבלקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי (א) סעי' ג' דייק שבתו"כ פ' בחוקותי (פרשה א') עה"פ "ועץ השדה יתן פרי" איתא: "ומנין שאפילו אילני סרק עתידין להיות עושין פירות ת"ל ועץ השדה יתן פרי", דמשמע שכן יהי' בכל העולם, ואילו בכתובות (שם) איתא: "אמר רב חייא בר אשי אמר רב עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות שנאמר כי עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם", דמבואר שיהי' כן בארץ ישראל בלבד, ומבאר שם (וראה הערה 31 וסעי' י"ג) דהגמ' כתובות דקאמר שזהו באילני סרק של ארץ ישראל דוקא – איירי בתקופה הא' שבימות המשיח דאז עולם כמנהגו נוהג, וזה אינו שינוי במעשה בראשית אלא חידוש ונס מיוחד בא"י דוקא, משא"כ התו"כ דקאמר באילני סרק סתם – שבכל העולם, דהוה שינוי מנהגו של עולם איירי בתקופה הב', עיי"ש.

ולפי"ז יוצא דכל מה שיש להקשות מהא דאין נהנין ממעשה נסים הוא רק מהגמ' כתובות דהוה מעשה נס, משא"כ מהתו"כ אין להקשות כלום כיון דאז יהי' שינוי מנהגו של עולם בכלל ונמצא דאין זה מעשה נסים.

### כשנעשה הנס בשביל אחר או בשביל רבים

ובנוגע לגוף הקושיא, כדאי להקדים ולבאר ענין זה דאין נהנין ממעשה נסים, שהמקור לזה הוא בתענית כד, א-ב, ובע' א' שם איתא: אלעזר איש בירתא כד הוו חזו ליה גבאי צדקה הוו טשו מיניה, דכל מאי דהוה גביה יהיב להו. יומא חד הוה סליק לשוקא למיזבן נדוניא לברתיה, חזיוהו גבאי צדקה טשו מיניה. אזל ורהט בתרייהו, אמר להו: אשבעתיכו, במאי עסקיתו? אמרו ליה: ביתום ויתומה. אמר להן: העבודה שהן קודמין לבתי. שקל כל דהוה בהדיה ויהב להו. פש ליה חד זוזא, זבן ליה חיטי, ואסיק שדייה באכלבא. אתאי דביתהו, אמרה לה לברתיה: מאי אייתי אבוך? – אמרה לה: כל מה דאייתי – באכלבא שדיתיה. אתיא למיפתח בבא דאכלבא חזת אכלבא דמליא חיטי, וקא נפקא בצינורא דדשא, ולא מיפתח בבא מחיטי. אזלא ברתיה לבי מדרשא, אמרה ליה: בא וראה מה עשה לך אוהבך! – אמר לה: העבודה הרי הן הקדש עליך. ואין לך בהן אלא כאחד מעניי ישראל. ופירש"י בד"ה אלא כאחד מעניי ישראל: "משום דמעשה נסים הוא, ואסור לאדם להנות ממעשה נסים, כדאמר לעיל (כ, ב): ואם עושין לו נס – מנכיין לו מזכיותיו".

דעפי"ז מובן מ"ש החיד"א כנ"ל דאיסור זה שייך רק אם הנס נעשה בשבילו וכלשון הגמ': "ואם עושין לו נס וכו'" [וכן הוא לשון השל"ה (סוף פ' לך לך) "שנשתנה עליו מעשה בראשית"] דכיון שבשבילו הוצרכו לשנות מעשה בראשית, מנכיין לו מזכיותיו, אבל בנוגע לאחר ליהנות מזה לא שייך הך טעם, וכ"כ בגבורת ארי שם כה, א, לגבי הא דאמר איכו נמטו כשורייך וז"ל: דודאי למי שנעשה הנס בשבילו אין מן הראוי שיהנה ממעשה הנס .. אבל ההיא דכשורי לא נעשה הנס בשביל איכו אלא בשביל ר"ח, שפיר דמי לאיכו ליהנות ממנו עכ"ל. וראה בס' פרדס יוסף פ' וראא (ז, כא) מ"ש בזה בנוגע למכת דם ובס' דעת משה סי' ס"ח מש"ש בזה, ובס' נחל קדומים להחיד"א פ' בשלח (טו, יז) אודות אכילת המן שהי' מעשה נס ובקובץ אור המאיר ח"ב ע' 152 ועוד בכ"מ.

עוד כתב שם במצפה איתן (נדפס בסוף מס' חגיגה) וכן באהבת איתן (בעין יעקב שם), דהא דאין נהנין ממעשה נסים משום דמנכין לו וכו' שייך רק אם נעשה בשביל היחיד, אבל אם נעשה בשביל ציבור ליכא האי טעמא, דציבור שאני דלא שייך מנכין להם מזכויותיהם, וכ"כ בס' נפש חי' סי' רצ"ב לגבי נס חנוכה עיי"ש, וכ"כ בס' יד דוד שם הובא בס' שדי חמד מערכת א' כללים סי' ש"פ, ובשור"ת מחנה חיים חו"מ סי' י"ט ועוד.

דלפי ב' ביאורים אלו לא קשה מהא דעתידין אילני סרק שבא"י שיטענו פירות דאין מותר ליהנות מהם, כיון דהכא לא נעשה הנס בשביל אדם מסוים דשייך לומר דמנכין לו מזכויותיו, גם יש לומר דכיון דנס זה הוא בשביל רבים לא שייך לומר כלל דמנכין להם מזכויותיהם וכפי שנת'.

אלא דאכתי יש להקשות ע"ז מהך דתענית שם בע"ב דאיתא: רב יהודה חזא הנהו בי תרי דהוו קא פרצי בריפתא, אמר: שמע מינה איכא שבעא בעלמא. יהיב עיניה, הוה כפנא. אמרו ליה רבנן לרב כהנא בריה דרב נחוניא שמעיה: מר דשכיח קמיה ניעשייה דליפוק בפתחא דסמוך לשוקא. עשייה ונפק לשוקא. חזא כנופיא, אמר להו: מאי האי? אמרו ליה: אכוספא דתמרי קיימי, דקא מזדבן. אמר: שמע מינה כפנא בעלמא. אמר ליה לשמעיה: שלוף לי מסאניי. שלף ליה חד מסאנא, ואתא מיטרא. כי מטא למישלף אחרינא – אתא אליהו ואמר ליה: אמר הקדוש ברוך הוא: אי שלפת אחרינא מחריבנא לעלמא. אמר רב מרי ברה דבת שמואל: אנא הוה קאימנא אגודא דנהר פפא, חזאי למלאכי דאידימו למלחי דקא מייתי חלא ומלונהו לארבי והוה קמחא דסמידא. אתו כולי עלמא למיזבן. אמר להו: מהא לא תיזבנון, דמעשה נסים הוא וכו', ושם הרי הי' זה נס לא בשביל יחיד אלא בשביל הרבים, ומ"מ אמר להם שלא לקנות זה משום דמעשה נסים הוא?

#### ביאור הרבי אודות הנס בפרח מטה אהרן

והנראה לומר בזה, דהנה ב"משיחות ב' דר"ח תמוז ש"פ קרח ג' תמוז תנש"א" (ס' התוועדויות ח"ג ע' 397) ביאר הרבי אודות גאולת כ"ק אדמו"ר מהרי"צ נ"ע שהי' בדרך נס אבל מ"מ הי' ג"כ מלובש בטבע שלכן הי' בשלבים בתחילה ג' תמוז ואח"כ י"ב וי"ג תמוז וכו', גם דיבר אודות הנס דשמש בגבעון דום (יהושע י, יב) שאירע בג' תמוז כדאיתא בסדר עולם פי"א, שהי' ג"כ נס נפלא אבל מ"מ הי' ג"כ בדרך

מלחמה שהוצרך ללחום משך זמן, ושלכן הוצרכו להנס דשמש בגבעון דום ולא שהשמידום מיד, ובסעי' ג' קישר זה גם עם הנס שבפ' קרח, בהא דפרח מטה אהרן ויצא פרח ויצץ ציץ וגו' (קרח יז, כג), דאף דמטה מצ"ע לא שייך לצמיחה ופריחה וזהו רק ע"י נס, מ"מ לא הי' זה סתם למעלה לגמרי מדרך הטבע אלא קשור גם עם הטבע, ולכן הי' אופן הפריחה בסדר טבעי (אבל לא בהגבלת זמן) דצמיחת פירות, "ויוצא פרח ויצץ ציץ (חנטת פרי כשהפרח נופל) ויגמול שקדים (כשהוכר הפירי הוכר שהן שקדים), ובהערה 40 שם כתב וז"ל: וי"ל נפק"מ שמותר ליהנות משקדים אלו ומהפירות הגדלים מהם כי אינו מעשה נסים (ראה תענית כד, ב) דבפשטות משמע שהשקדים היו פירות טבעיים, שמהם אפשר לגדול עוד פירות שקדים עכ"ל.

ולכאורה צריך ביאור בזה, שהרי רש"י ביאר הטעם דאסור לאדם ליהנות ממעשה נסים משום דאם עושין לו נס מנכין לו מזכיותיו כנ"ל, וכ"כ בס' חסידים סי' ק"ג (וראה במקור חסד שם שצייץ לזהר וירא קיא, ב), ולפי"ז לכאורה בכל מקום שפירות אלו הגיעו אליו ע"י נס אפילו כשאח"כ הי' חנטה וצמיחה טבעית צ"ל שיש שם האיסור דאין נהנין ממעשה נסים דמנכין לו מזכיותיו, כיון דרק ע"י שינוי מעשה בראשית הגיעו אליו פירות אלו, וא"כ מהו הביאור בהשיחה דבכה"ג שגדל ע"י טבע לא שייך הך איסורא?

עוד יש להקשות מהא דאיתא בשל"ה (תושב"כ סו"פ לך לך) בהא דמצינו שלא רצה אברהם ליהנות כלום מרכוש סדום, וכתב ע"ז השל"ה וז"ל: שלא להנות ממעשה נסים כדאיתא במסכת תענית שלא רצה להנות מהחטים שנתמלא בנס בחדר וכו' שחשבו לגריעותא שנשתנו עליו מעשה בראשית, ודבר זה נלמוד מאברהם שאמר אם מחוט ועד שרוך נעל ואל תאמר אני העשרתי את אברם, כי כבר הבטיחני הקב"ה על העושר, וקשה היעשה ה' ארובות בשמים וימטר לו כסף וזהב, אלא ודאי הש"י יזמין לו סיבה להעשירו א"כ זהו הסיבה? אלא הענין שכל הנצחון הזה הי' מחוץ לטבע ממעשה נסים, ובודאי אין כוונת הקב"ה על זה עכ"ל, ובזה מתורץ מה שהקשו המפרשים דלמה שאני זה משאר המתנות שלקח מאבימלך ופרעה, ולא חשש שיאמרו אנכי העשרתי וכו' ורק מסדום לא רצה לקחת אפילו מחוט ועד שרוך נעל וכו' ולהנ"ל ניחא? וראה בס' פרדס יוסף שם פ' לך אות מד שתייץ כן מדלילה.

והנה כאן הרי ודאי הי' הרכוש עצמו רכוש של טבע, ומ"מ כיון שהגיע אליו ע"י נס חל ע"ז האיסור דאין נהנין וכו' וא"כ כ"ש בנדוד"ד בהפירות שגדלו על מטה אהרן דבודאי צ"ל ששייך בזה האיסור שלא ליהנות ממעשה נסים, ומה איכפת לן דלפועל הי' שם צמיחה ופריחה וכו'?

**ב' טעמים בהא דאין נהנין ממעשה נסים והנפק"מ בפועל**

והנראה לומר בזה, דלעיל הובא מ"ש החיד"א וכו' שהאיסור הוא רק למי שהנס נעשה בשבילו אבל לא לאחרים, וכן הובא דעת המצפה איתן וכו' דאם הנס נעשה בשביל רבים ליכא איסור זה, ונראה דכל זה הוא רק לפי טעמו של רש"י שכתב משום דמנכין זכויותיו וכו', אבל הרבי אמר שם בהשיחה טעם אחר, כי מכיון דאכילה ושתייה הוא שנעשה דם ובשר כבשרו, וכל אופן חיי הדם ובשר הוא עפ"י דרך הטבע, אין מקום "לערב" שם מאכל או משקה שהוא נסי עיי"ש, (וכן י"ל בכללות חיי האדם, דכל הבריאה נברא שיתנהג אדם בדרך הטבע, ומה שנברא בדרך נס אין ראוי לערב וליהנות ממנו) וזה דומה להטעם שכתב בס' נחלת יעקב (להג"ר יעקב אברהם ז"ל מקראקא) פ' ויצא (אות יב) בשם היד יוסף פ' בשלח דאסור ליהנות ממעשה נסים, כי מעשה נסים הוא מזון הנשמה על כן אסור להגוף ליהנות ממנו דמעלין בקודש ואין מורידין, וביאר עפ"ז כמה דברים עיי"ש (וראה בכל זה בס' בית אהרן כרך ח' ע' תע"ד).

דלפי טעם זה יוצא דאפילו אם הנס נעשה בשביל אחר או בשביל הציבור שייך ג"כ הטעם שלא ליהנות מהנס כיון דסו"ס מערב נס עם טבע, אלא דנראה דאופן זה אינו חמור כ"כ כאופן הראשון כשנעשה הנס בשבילו דמנכין לו מזכויותיו ששם ה"ז חמור יותר, משא"כ בנס שנעשה בשביל אחר או בשביל ציבור וכו' דאמרינן כנ"ל שאין ראוי לערב נס עם טבע, זה קל יותר.

וע"ד שכתבו האחרונים, דקיום המצוות מתקיימים רק בדברים שבטבע ולא בדברים שבנס, ויש שביארו בזה דברי הרד"ק הידועים (מלכים ב' ד, ז) עה"פ ושלמי את נשיכי וגו': "ושלמי למרי חובותיך, ובתוספתא, וכד אתרחיש לה ההוא ניסא אמרת ליה לנביא דה' אית עלי עשור מהאי מישחא או לא אמר לה בעליך זן נביאיא דה' במילתא דליכא עליה עשורא ואף את לית על משחך עשור דמן ניסא הוא וכו' עכ"ל, שזהו משום דבשמן של נס לא שייך חיוב מצות מעשר, דקיום

המצוות מתקיימים רק בדברים שבטבע, ראה בס' ברכת אהרן על מסכת ברכות מאמר י' אות ד, וראה ר"ח חגיגה יג,ב, לגבי בתולה שעיברה באמבטיא שלא שייך שם טומאה, וביאר בס' פרדס יוסף (פ') וארא ז,כא, ופ' ויקהל לח,כז) דזהו משום שכל מצוות התורה מתקיימים רק באופן טבעי, ועי' גם בשו"ת קב חיים סי' ע"א בענין זה ובס' בית אהרן חלק ח' ע' תפ"ד והלאה וש"נ.

והנה ענין זה דקיום המצוות צריכים להיות באופן טבעי דוקא, נתבאר הרבה בשיחות קודש ומובא גם בלקוטי שיחות (ראה חלק ה' ע' 80 וע' 317, וחלק ל"א ע' 48, ונתבאר בזה הסיפור הידוע אודות קידוש לבנה של כ"ק אדמו"ר הזקן, שלא קידש את הלבנה עד שהפקיד הסכים לעצור את הספינה בעצמו עיי"ש ובלקוטי דיבורים ח"ד תשנב,ב והלאה, וראה הביאור בענין זה בחלק ל"ה ע' 226 והלאה וראה לקו"ש ח"ו ע' 361 וחכ"ז ע' 201 הערה 74 ועוד), ועם כל זה כתב בלקו"ש ח"ה שם הערה 27 ובהערה 45 דהא דבעינן קיום המצוות בטבע דוקא זהו רק באם אפשר, אבל לא בדאי אפשר עיי"ש, (ובפירושו רד"ק הנ"ל ישנם ביאורים אחרים, ראה בגליון הקודם ע' 16 ואכ"מ) אלמא דענין זה שיש חילוק בין טבע לנס בקיום המצוות הוא רק בנוגע לכתחילה בלבד, וא"כ עד"ז נימא הכא בנוגע שלא ליהנות ממעשה נסים כדי שלא לערב נס עם טבע שהוא רק חומרא לכתחילה.

#### תירוץ בסתירת דברי רש"י

ומקור לחילוק זה אפ"ל הוא ממה שהקשו המפרשים על רש"י, דבדף כד,א, באליעזר איש ברתותא הנ"ל כתב רש"י דאסור ליהנות ממעשה נסים כנ"ל, אבל בע"ב שם בהא דחזאי למלאכי דאי דמו למלחי וכו' דאמר להו מהא לא תיזבנון דמעשה נסים הוא, כתב רש"י וז"ל: וכמה דאפשר להתרחק ממעשה נסים יותר טוב ונכון עכ"ל, הרי דכאן לא כתב שיש איסור אלא דהוה כהידור, וכבר הקשו המפרשים דדברי רש"י סותרים זה את זה ועי' במצפה איתן ובאהבת איתן שם, אלא דלפי דבריהם אינו מבואר דכיון דברבים לא שייך הטעם דמנכין להם מזכיותיהם א"כ למה באמת אמר להם לא תיזבנון דמעשה נסים הוא?

ולפי מה שנת' ניחא מאד, דלגבי איש ברתותא הרי הנס נעשה בשבילו, ושייך לומר דמנכין וכו' לכן כתב רש"י שהוא "איסור", משא"כ בהך דמלאכי קא מייתי קמחא וכו' כיון שנעשה הנס בשביל

הציבור לא שייך הטעם דמנכין, אלא שם שייך טעם הב' שלא לערב נס וטבע כיון שהפירות עצמן נבראו לגמרי באופן של נס, לכן בזה כתב רש"י רק דכמה שיש להתרחק יותר טוב ונכון.

ולפי"ז יש לבאר גם מ"ש בהשיחה בנוגע להפירות דמטה אהרן דלא שייך בזה אין נהנין וכו' כנ"ל, דהנה שם לא הי' הנס בשביל יחיד אלא בשביל כלל ישראל להראות עי"ז הבחירה באהרן, נמצא דטעמו משום דמנכין לו וכו' לא שייך שם, ושייך רק טעם הב' שלא לערב נס וטבע, ובזה שפיר ביאר הרבי דכל זה שייך רק אם הפירות עצמם הי' לגמרי בדרך נס אבל כיון דבפועל גדלו באופן של טבע במילא לא שייך הך טעם ומותר, ועפי"ז מבואר גם למה נקט הרבי בהשיחה טעם זה דוקא ולא טעמו של רש"י דמנכין וכו' כיון ששם לא שייך כלל הענין דמנכין.

ואם כנים הדברים, יוצא שישנם ג' גדרים בהא ד"אין נהנין ממעשה נסים": (א) אם הנס נעשה בשבילו ה"ז אסור לו ליהנות ממנו משום דמנכין לו מזכותיו\*, וזהו גם כאשר הדבר עצמו הוא דבר שבטבע, (וכמ"ש השל"ה לגבי רכוש סדום) כיון שכל מה שהגיע הדבר אליו הוא ע"י נס, שייך לומר דמנכין וכו' (ב) אם הדבר עצמו הוא דבר שנברא בדרך נס כמו באכלבא דחטי וכו' אפילו אם נעשה הנס בשביל ציבור או אחר יש הידור שלא ליהנות ממנו (ג) אם הדבר עצמו נברא בדרך הטבע, והגיע אליו בדרך נס לצורך הרבים אז ליכא הך איסורא כלל כיון דלא שייך כאן הטעם דמנכין לו וכו' וכן לא שייך הטעם שמערב נס עם טבע כיון דבפועל נעשה דבר זה בדרך הטבע, וכן כשנעשה הנס לצורך אחד מותר לאחר ליהנות ממנו כיון שהדבר עצמו הוא דבר שבטבע.

ולפי"ז מובן דמ"ש השל"ה אינו סתירה כלל להמבואר בהשיחה, כי שם הרי אף שהרכוש עצמו הי' רכוש של טבע אבל כיון שהנס נעשה רק בשביל אברהם, במילא שייך הטעם דמנכין לו וכו' ולכן לא רצה אברהם ליהנות ממנו.

---

(\* אבל גם זה אינו איסור גמור אלא ממדת חסידות כמ"ש במצפה איתן מנחות ס"ב, בתוד"ה חטין, והביא ראיות לזה, וכ"כ בשו"ת בית שערים (חאו"ה סי' רלט בד"ה ואשר) ועוד בכ"מ, ומצינו כיצא בזה בכ"מ דאף שהלשון הוא "אסור" אין זה אלא ממדת חסידות, וראה שו"ת יביע אומר ח"ב חו"מ סי' א' אות ב' וש"נ, אלא דמ"מ ה"ז חמור יותר מאופן הב', וכמבואר בפנים.

ולפי זה לא קשה גם מה שהקשו כנ"ל במה שאמרו עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות, דהלא אין נהנין ממעשה נסים? והובא לעיל שמתרצים שהאיסור הוא רק למי שנעשה הנס בשבילו ולא לאחר, וכן יש לתרץ גם דכאן שנעשה הנס בשביל רבים לא שייך כלל הא דמנכין לו מזכותיו, ולכאורה אכתי תקשי דמאי שנא מהא דחזאי למלאכי דאידמו למלחי וכו' דאמר להו מהא לא תיזבנון דמעשה נסים הוא ששם ג"כ הי' הנס בשביל רבים וכו'? ולפי מה שנתבאר ניחא דהכא באילני סרק לא שייך גם טעם הב' – שלא לערב נס עם טבע-כיון שהצמיחה והגידול יהי' בדרך הטבע [כפי שנת' לגבי מטה אהרן] לכן ליכא בזה שום איסור כלל, ואינו דומה להך דחזאי למלאכי דאידמו למלחי ששם גוף התבואה נברא לגמרי ע"י נס.

וראה עוד בענין אין נהנין ממעשה נסים בלקוטי שיחות שם ח"ה הערה 27 מה שתירץ לענין נס חנוכה ואכילת מן, ובס' בית אהרן שם ובס' מאור ישראל תענית כד, א, (ד"ה עבודה) וש"נ, ובס' מנחת שלום חי"א סי' י"א וש"נ ועוד ואכמ"ל.



## שלימות הגאולה

**הת' יואל נפרסטק**  
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה גדול יהי' כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון מביא הרבי פי' הפשוט ש"בית" קאי על הביהמ"ק השני, ואח"כ מביא הלשון בלקו"ת: שלש גאולות הן.

והנה בהמאמר מוסיף טעם שבלקו"ת מדובר במעלת גאולה שלישית, כי הגאולה השלישית היא נעלית יותר מהמעלה דביהמ"ק השלישי – כמובן מזה שהגאולה (קיבוץ גליות) תהי' לאחר בנין ביהמ"ק. ובהערה 11 מציין הרבי פס"ד ברמב"ם הל' מלכים פי"א (בתחלת הפרק ובסופו).

והנה בשיחת ש"פ חיי שרה תשמ"ז (ס"ו) מבאר הרבי שעיקר המעלה יהי' כשיהי' קודם קיבוץ גליות ואח"כ בנין ביהמ"ק, ומה שהרמב"ם כותב – זהו רק מה שמוכרח עפ"י הלכה. ונמצא שמה שקיבוץ גליות באה אחר בנין המקדש אינו מעלה. וצ"ע הביאור בזה.

## לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

### רב נחמן ורב יוסף בדין רב שמחל על כבודו

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חט"ז שיחה ג' לפ' יתרו ע' 214 ובהערה 26 מבאר החילוק בין דברי רב יוסף בפסחים [סח ע"ב] אי לאו האי יומא וכו' ומפרש רש"י שלמדתי תורה ונתרוממתי לבין דברי רב נחמן בקידושין דף לג סע"א אי לאו תורה וגו' [שם בגמ' איתא אביי יהיב ידא לסבי רבא משדר שלוחי' ר"נ משדר גוזאי ופירש"י בד"ה ר"נ "סריסים שהיו תמיד לפניו ... אבל הוא עצמו לא שלא לזלזל בתורתו דאמר אי לאו תורה כמה נחמן איכא בשוקא הלכך אין חשיבותי בשביל עצמי אלא בשביל תורה"] בדברי ר"י מודגש השינוי בהגברא מצד תורה וכמו דע"י האי יומא נעשה שינוי בהחפצא בו נעשית המצוה, משא"כ בדברי ר"נ לא קאי ברוממות ובמעלות עצמו אלא "בשביל תורה".

ולפי זה מחדש רבינו חידוש נפלא דרק ר"נ לא נתן ידו לזקנים דע"י זה מזלזל בכבודו ואינו יכול למחול כבודו שהוא כבוד התורה משא"כ רב יוסף ס"ל לעיל קידושין לב סע"א דאפילו רב שמחל על כבודו כבודו מחול הרי י"ל מכיון דנתרוממתי הוא שינוי חפצא בו הרי יכול למחול. וראה שם תורה דילי' הוא. עכתו"ד הק'.

הנה אינו מבואר בדיוק סברות המחלוקת בין ר"נ לר"י ובפרט שבהערה הנ"ל מסיים ב"ואכ"מ", ויש לבאר הדבר בכמה מהלכים, ולזה באתי להעיר קצת בהאי ענינא.

א. יש לעיין אם ר"ל דיש פלוגתא בין ר"נ ור"י אם רב שמחל על כבודו כבודו מחול, ופלוגתא זו נובעת משיטתם אם יש שינוי חפצא בו או לא דר"נ ס"ל כרב חסדא [בדף לב סע"א] דרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ור"י לשיטתו דכבודו מחול וביאור הדבר הוא דר"נ דס"ל שלא נעשה שינוי בו ואינו מדגיש רוממותו אלא מעלות התורה עצמה א"כ הרי אינו יכול למחול על כבוד התורה בכלל, משא"כ ר"י ס"ל דנתרוממתי ונעשה שינוי חפצא בו שפיר יכול למחול, דאין הוא והתורה ב' דברים אלא דבר א' וזה גופא הביאור בתורה דילי' הוא [ולכאורה זה מה שמביא בסוף ההערה "וראה שם תורה דילי' הוא"].

אמנם צ"ע לפרש כן, חדא דדוחק לעשות מחלוקת בין ר"נ לר"י אי רב שמחל על כבודו כבודו מחול דהא משמע דלמסקנא אמרינן [לבד מר"ח] דכבודו מחול.

ועוד דהא מצינו הכא דגם רבא שלח שלוחים לסייע הזקנים והוא עצמו לא עזר והרי הוא המ"ד לעיל [לב רע"ב] דס"ל כבודו מחול משום תורה דילי' הוא [והגם דרבא לא נתן טעם אי לאו תורה אמנם מדכילי' הגמ' אהדדי משמע דהוא מאותו טעם].

ועוד דהא ר"י לעיל לא קאמר הטעם דתורה דילי' הוא ולכן כבודו מחול אלא קאמר דכבודו מחול שנאמר וה' הולך לפניו יומם [וע"ז מקשה רבא שם הכי השתא התם הקב"ה עלמא דילי' הוא ותורה דילי' הוא מחיל לי' ליקרי' הכא תורה דילי' הוא [בתמי']].

ועוד דהפי' הפשוט במסקנת רבא לעיל; אין, תורה דילי' הוא, הוא כפירוש"י שם דבקושינו ס"ל לרבא דהוא תורת הקב"ה ולכן מכיון שהכבוד תלוי בהתורה הרי אינו יכול למחול על כבוד התורה שהיא של הקב"ה, אמנם למסקנא שנקראת תורתו אכן יש בידו למחול אף שהכבוד תלוי בהתורה מ"מ מכיון שתורה דילי' הוא שפיר יכול למחול, ולפי ביאור הנ"ל הפי' הוא דאין כאן שאלה על בעלות התורה אלא אם הכבוד מתייחס להתורה [כדברי ר"נ] או להלומד תורה שבו נעשית שינוי חפצא ע"י הלימוד [כדברי ר"י].

ועוד אף אם אמרינן דלר"י יכול למחול על כבודו מ"מ הרי אינו יכול לזלזל בכבודו וכמבואר להדיא חילוק זה בהכס"מ סוף הל' ת"ת בשם הריב"ש [וראה טורי אבן מגילה דף כח דמחלק בין אב לרב דבאב רשאי למחול על בזיונו משא"כ ברב שכבודו גדול משל אב] והכא הרי כתב רש"י דלסייע הזקנים הי' לזול וא"כ לכאורה אף ר"י דס"ל כבודו מחול מודה דאינו יכול למחול על זלזולו ובהאי ענינא לא יהי' מחלוקת ר"נ ור"י [נדוחק לחלק דאית זלזול ואית זלזול].

ב. אמנם י"ל באופן אחר דלכו"ע בין ר"נ ובין ר"י ס"ל דרב שמחל על כבודו כבודו מחול, רק דחולקין בטעמם דלר"י הטעם הוא דמצינו שהקב"ה מחיל לי' ליקרי' שנאמר וה' הולך לפניו יומם, ולר"נ הוא משום תורה דילי' הוא וכדרבא.

דהנה לעיל אמר רב חסדא אב שמחל על כבודו כבודו מחול אבל רב שמחל על כבודו אין כבודו מחול, וע"ז קאמר ר"י דאף רב שמחל על

כבודו כבודו מחול שנאמר וה' הולך לפניו יומם. וי"ל דכוונת ר"י דכבודו מחול הוא ע"ד מה שהאב יכול למחול על כבודו שהוא דין בהל' כיבוד או"א דאף דמחוייב הבן לכבדו מ"מ בידו וברשותו למחול ושלא לחייב את הבן בכיבודו אמנם אין זה משום שהאב יש לו "בעלות" על "אבהותו" למחול, ועד"ז הרב יכול למחול על כבודו שהוא דין מסויים בהל' כיבוד ת"ח שיכול למחול על כבודו, וצריך לזה ילפותא מהא דמצינו שהקב"ה מחל על כבודו.

אמנם רבא הקשה ע"ז הכי השתא התם עלמא דילי' הוא ותורה דילי' הוא מחיל לי' ליקרי' הכא תורה דילי' הוא בתמי', ושוב מסיק תורה דילי' הוא שנא' ובתורתו יהגה גו', דלרבא כל השקו"ט הוא דס"ל דאין כיבוד ת"ח ככיבוד אב וכדס"ל לר"י אלא דבשלמא בכיבוד אב יש לו להאב הכח גם למחול דמצד היותו אב יש לו הברירה לחייב הכיבוד או למחול על הכיבוד אמנם בכיבוד רב הרי הכיבוד הוא בשביל התורה וא"כ אין הוא הבעל למחול על כבוד התורה, ומסיק דאכן הוא נחשב בעל על התורה.

ונמצא לפי כהנ"ל דלר"י חיוב כיבוד רב אינו כדס"ל לרבא שהוא בשביל התורה כדבר נפרד ממנו אלא שהחיוב כיבוד לרב הוא ע"ד חיוב כיבוד אב שהוא אינו סתם גברא אלא אביו וזה מחייב כיבוד הנה עד"ז התלמיד חכם אינו סתם גברא אלא נעשה שינוי בו מחמת התורה השוכן בקרבו.

ולפי כ"ז יש לבאר חידוש רבינו בהערה הנ"ל דלר"נ שכבודו הוא בשביל התורה באמרו אי לאו תורה הנה לא הי' יכול לסייע בעצמו להזקנים כי אין בידו למחול על זלזול כזה היינו להשתמש בו כמקל שהוא ע"ד מי שמשתמש בתורה [ע"ד קרדום לחפור בה] מפני שמודגש ביותר שהוא זלזול בתורתו [כלשון רש"י] והיינו שאה"נ הוא תורתו משום תורה דילי' הוא אמנם ההדגשה הוא שהכבוד הוא בשביל התורה ולא משום רוממותו שנעשה ע"י התורה.

אמנם ר"י דס"ל שכל הכיבוד הוא מצד השינוי הנעשה בו שנתרוממתי כנ"ל הרי שפיר יכול למחול על זלזול כזה לסייע להזקנים ולא משום דתורה דילי' הוא אלא דאינו מודגש דמזלזל בתורתו ולכן יכול למחול ע"ז.

[ואין אני מחלק בין זלזול לזלזול דלכו"ע אין הרב יכול למחול על זלזולו רק דהכא הרי עשו זאת מחמת מפני שיבה תקום והדרת גו' ואופן קיום הידור זה תלוי בר"נ ור"י ויש בזה אריכות דברים ואכמ"ל יותר].



### "נושא עוון ופשע ונקה"

**הרב יוסף שמחה גינזבורג**

**רב אזורי – עומר, אה"ק**

באגרת התשובה פ"ח נזכר הלשון "נושא עוון ופשע ונקה" ללא תיבת וחטאה. הרבי (ברשימותיו "מ"מ, הגהות והערות קצרות" על אגה"ת, קה"ת תשס"א. ולפני-כן נדפס בלקוטי שיחות ח"ד עמ' 1058 הערה 14, 'תורת מנחם – התוועדיות' (א) תש"י עמ' 142) מציין לפסוק דפ' תשא (לד,ז), ומבאר השמטת תיבת "וחטאה", כי לתיקון פגם ד'חטאה' (שוגג), אין מוכרח הגילוי די"ג מידות הרחמים. ומה שבהפסוק הזכיר תיבת וחטאה, י"ל, שהוא מצד סוף הפסוק: "ונקה לא ינקה"... שגם על חטאה אינו מנקה לשאינם שבים, וגם על שוגג צריך תשובה".

ולא הבנתי:

א. בפסוק דפ' שלח (יד,יח) נזכר כך "נושא עוון ופשע ונקה" בלא תיבת "וחטאה". וברמב"ן וחזקוני שם: "ולא הזכיר וחטאה בעבור שאלו מזידים ופושעים". ולפי ביאור הרבי בנושא, היה עדיף לציין לפסוק זה (ואם צריך – להוסיף ביאור מדוע בפ' תשא כן נזכר "וחטאה").

ב. בגמרא יומא (לו,ב), לדעת רבנן, שאלו עה"פ דפ' תשא, מדוע הסדר בפסוק הוא "עוון ופשע" (=מזיד, התמורים) ורק לאחר-מכן "וחטאה" (=שוגג, הקל)? והשיבו: "אמר משה לפני הקב"ה: בשעה שישאל חוטאין לפניך ועושין תשובה, עשה להם זדונות כשגגות", ופירש"י "והכי קאמר: נושא עוון ופשע כחטאת – שוגג". הרי לכאורה: (א) יש סיבה אחרת להזכרת תיבת "וחטאה" בפ' תשא. (ב) מפורש שגם השוגג צריך ל"ג מדות הרחמים, ולא כהביאור דלעיל.



## יצר דערייות ומאכלות אסורות – מה חמור ממה?

**הרב מרדכי מנשה לאופר**

שליח כ"ק אדמו"ר – אשדוד, אה"ק

בהדרגה עמ"ס ע"ז (לקר"ש חי"ט דברים עמ' 33, נדפס גם בספר הדרנים על הש"ס עמ' שמט): "אפילו לפי האיכא-דאמרי, שבאטי בר טובי עבר בוודאות על איסור באורתא . . . עדיין אין זה טעם שהוא יכשילו בעוד איסור? הרי יתכן שבאטי אמנם לא היה יכול להתגבר על הנסיון הגדול דיצרי' דעבירה (עם נכרית), ואף-על-פי-כן הוא נזהר ממאכלות אסורות. ובפרט שאיסור הזנות עם נכרית (לא בדרך חתנות) בצנעא הוא איסור דרבנן, וגיעולי נכרים הוא איסור מן התורה". עד כאן מהשיחה.

ובהשקפה ראשונה, לכאורה, יש להעיר מהמסופר בקידושין מ, א: רבי צדוק תבעתיה ההיא מטרוניתא (לדבר עבירה) אמר לה: חלש לי ליבאי (מחמת רעב) . . . איכא מידי למיכל (האם יש משהו לאכול)? אמרה ליה (המטרוניתא) איכא דבר טמא (יש בשר שאינו כשר) אמר לה (רבי צדוק): מאי נפקא מינה דעביד הא (הבועל נכרית) אכול הא (ראוי לאכול מאכל טמא).

וישנם שני ביאורים בסיפור זה:

(א) רש"י: "דעביד האי, הבועל ארמית, ראוי למאכל טמא" שהדברים כוונו לא על המטרוניתא אלא כלפי עצמו אמר: כיון שהזדמן לי לאכול דבר טמא משמע שאני ראוי לכך אם אשמע לה ("דהא מילתא דלא נזדמן לי אלא מאכל טמא יש לי ללמוד מכאן").

(ב) בהגהות וחיידושי הרד"ל – שהוא אמר זאת כדי ללמד למטרוניתא שתבין ברמז כמה חמור עליו ענין העריות אבל הוא עצמו לא היה צריך ללמוד זאת מכאן.

ולפי שני הביאורים משמע שאכן מי שאינו מסוגל להימנע מאיסור עריות, ראוי לו להיכשל באיסור מאכלות אסורות מה"ת [בנוסף להכלל ש"עבירה גוררת עבירה"].

- אבל באמת, (א) כמובן שזהו רק תיאור מצב "בכח", ולא "בפועל" – והשאלה בהשיחה היא ששבור מלכא הכשילו בפועל.

ונוסף לזה:

(ב) בחידושי הריטב"א (קידושין שם) [ד"ה אמר מורי נר"ן]: "דהני רבנן דמסרי נפשייה לקטלא משום ביאת כותי בפרהסיא היה מעשה שאסור מן התורה, ובמזיד קנאין פוגעין בו כמעשה שהיה ולפיכך היא בכלל גילוי עריות שיהרוג ואל יעבור".

לפי זה אולי יש לחלק בין מעשהו של באטי בר טובי "שאיסור הזנות עם נכרית (לא בדרך חתנות) בצנעה הוא איסור דרבנן" לאופן שבו ר' צדוק חשב למעשהו (באם יעשה) כפרהסיא.

(ג) העיקר: בסיפור ר' צדוק בקידושין המציאות בפועל שהמניעה מאכילת איסור [דבר קל לפ"ע] היא שמנעתו מאיסור [חמור כ]ג"ע, מצוה (של אי אכילת דבר טמא) גוררת מצוה (מנעתו מאיסור ג"ע) וכמ"ש בפירוש גאון יעקב (לעין יעקב שם): ואחר שהביאו לו הדבר טמא לאכול והוא מנע ממנו בעבור ציווי השם, תיכף ומיד נתחזק הנשמה בקרבו וקנה קדושה יתירה, עד כי היה לו כוח לגבור על כח התאוה בדבר הערוה. . שנפשו חומדתו (בשם "הגאון ר' רפאל מהאמבורג").

ומעין זה מצאתי בפירוש הרי"ף (הרב יאשיהו פינטו) על הע"י (קידושין שם) שדייק בדברי רש"י – מעין השאלה בהשיחה על סיפור הגמ' בע"ז – "וכי מה שחטא בדבר אחד מוכח שיחטא בב' והרי אפשר שחטא בא' ולא יחטא בדבר אחר"? ומזה דייק: "מאי האי שלא נזדמן מאכל אחר כי אם דבר טמא אלא שמן השמים הזמינו לפניו כדי ללמוד שעבירה גוררת עבירה והבועל ארמית שהיא דבר טמא יתלו חייו בדבר טמא. . עושי דברו – בענין בועל ארמית – לשמוע בקול דברו – במאכל – או [פירוש אחר]: 'עושי דברו' – שלא לאכול דבר טמא, כי ממנו למד 'לשמוע בקול דברו' שלא לבעול ארמית. ומסיימין בטוב.



## שיטת שמואל בגדר "השבתה"

**הרב בנימין אפרים ביטון**

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בלקו"ש ח"ז ע' 188 ואילך מבאר פלוגתתם דר"י ור"ש בכ"מ דאזלי לשיטתייהו בפירוש וגדר "השבתה", האם פירושו ביטול 'עצם הדבר', דזהו פירוש "שביתה" – ביטול המציאות, או דגם ביטול "צורת ואיכות הדבר" נקרא השבתה, ויעוי"ש דפליגי: א. בפירוש

תיבת "והשבתי חי" רעה וגו'", בגדר ביטול החיות רעות לע"ל. ב. בפירוש תיבת "תשביתו שאור מבתיכם", בגדר ביעור חמץ. ג. בפירוש תיבת "וביום השביעי תשבות", בגדר מלאכה שאצל"ג ודבר שאינו מתכוין בשבת - עיי"ש בארוכה.

והנה בנוגע למלאכה שאצל"ג נחלקו בשבת דף עג, ב, דר"י מחייב ור"ש פוטר, ובנוגע דבר שאינו מתכוין נחלקו בשבת דף מא, רע"ב, דר"י מחייב ור"ש פוטר, ומבאר בלקו"ש שם דאולי לשיטתייהו בפירוש "תשבות" דכתיב גבי שבת, דהנה במלאכה שאצל"ג ודבר שאינו מתכוין נתבטל "צורת המלאכה", אבל עדיין יש כאן "עצם המלאכה" ולכן ר"י לשיטתי' ס"ל ד"שביתה" היינו דוקא כשנתבטל כל מציאות ועצם המלאכה, ולכן מחייב מלאכה שאצל"ג ודבר שאינו מתכוין, אכן ר"ש לשיטתי' ס"ל ד"שביתה" היינו גם כשנתבטל צורת המלאכה, ולכן פוטר מלאכה שאצל"ג ודבר שאינו מתכוין עיי"ש.

וראה בהערה 19 שכתב בתוך הדברים וזלה"ק: "ומה שלפי מסקנת הש"ס [שבת דף מב, א - המעתיק] בדבר שאינו מתכוין סבר לה [שמואל - המעתיק] כר"ש, במלאכה שאצל"ג סבר לה כר"י" - אף שב' הפלוגתות דר"י ור"ש תלויים הם בפי' "תשבות" - י"ל בב' אופנים, א. שהפטור בדשא"כ הוא (לא מטעם "תשבות" כ"א) מקרא אחרים ככפנ"י שבת (מב, רע"א). או לפי שאינו שייך חיוב דאינו מתכוין וא"צ ע"ז לקרא כלל (ודלא כבהערה הקודמת).

ב. שפי' "תשבות", אליבא דשמואל הוא ביטול התומר, אלא שס"ל שבמלאכה שאצל"ג, מכיון שהוא מכוון אף שכוונתו היא למלאכה אחרת), יש בה גם צורת מלאכה". עכלה"ק.

ונראה להעיר ולהביא ראי' לאופן הב' "שפי' תשבות אליבא דשמואל הוא ביטול התומר", ע"פ מש"כ בלקו"ש שם לעיל מיני' בהערה 9 וזלה"ק: "וזהו גם ביאור פלוגתת ר"י ור"ש בענין חמץ שעבר עליו הפסח (פסחים כח, סע"א ואילך), כי לאחרי שעבר עליו הפסח נתבטל ממנו התואר, אבל נשאר עצם החמץ (צפע"נ קונט' השלמה ע' 65)" עכלה"ק.

והיינו דר"י ור"ש פליגי בפירוש תיבת "תשביתו שאור מבתיכם", וכמו שמבאר בלקו"ש שם (כפנים), דלר"י הכוונה בזה - ביטול ו"השבתת" מציאות ועצם החמץ לגמרי, שלכן ס"ל לשיטתי' ד"אין

ביעור חמץ אלא שריפה" (פסחים רפב"), אכן לר"ש גם ביטול צורת ואיכות החמץ – במובן הרחב של צורה ואיכות, שכולל אכילה והנאה – ג"כ נקרא "השבתה", ולכן לדעת חכמים, ובכללם גם ר"ש אפשר לבטל החמץ גם ע"י ש"מפרר וזורח או מטיל לים", ואולי לשיטתייהו גם בדין חמץ שעבר עליו הפסח, דר"י אוסר בהנאה כי "נשאר עצם החמץ", אכן ר"ש מתיר כי "נתבטל ממנו התואר" [וראה בכ"ז גם לקו"ש חט"ז ע' 88-89, ע' 134-135, ובהנסמן שם].

והנה בפסחים דף כט, ב, נחלקו רב ושמואל בפרטי דיני איסור חמץ, ומבואר להלן בגמ' דפלוגתתם תלוי' בפלוגתת ר"י ור"ש בדין חמץ שעבר עליו הפסח, דרב ס"ל כר"י ושמואל ס"ל כר"ש, ועד"ז מבואר להלן בגמ' דף ל', א.

ומכאן ראי' קצת לאופן הב' הנ"ל בשיטת שמואל בדבר שאינו מתכוין "שפיי' תשבות אליבא דשמואל הוא ביטול התואר", דהרי חזינן בדין חמץ שעבר עליו הפסח דס"ל כר"ש דמותר בהנאה כי "נתבטל ממנו התואר", וגם ביטול צורת ותואר החמץ נקרא "השבתה", וע"כ ס"ל לשיטתי' בדבר שאינו מתכוין כר"ש דפטור, דהרי נתבטל צורת המלאכה, וג"ז נקרא "שביתה" וכמוש"נ, ומה שבמלאכה שאצל"ג סבר לה כר"י היינו משום (כמ"ש בהמשך ההערה שם) "שס"ל שבמלאכה שאצל"ג . . . יש בה גם צורת מלאכה".

ומענין לענין יש להעיר גם על שיטת רב דאזיל לשיטתי' בכ"ז, דהרי ס"ל כנ"ל בדין חמץ שעבר עליו הפסח כר"י, דחייב, והיינו משום כי "נשאר עצם החמץ", ו"השבתת" החמץ הוא ביטול כל מציאות ועצם החמץ לגמרי וכמש"נ.

והנה יעויין בשבת דף , דס"ל לרב בדבר שאינו מתכוין כר"י דחייב, וי"ל דאזיל לשיטתי' שפיי' "תשבות" היינו "שביתה" מעצם המלאכה, ובדבר שאינו מתכוין נתבטל צורת המלאכה אבל עדיין יש כאן עצם המלאכה, ולכן אינו נקרא שביתה וחייב, וכמש"נ בלקו"ש שם בדעת ר"י.

[וראה גם ירחון "התמים" גליון כ"ז ע' 8-9 מה שנתבאר בזה].



## הלכות בית הבחירה

**הואיל ואתם מתעסקים בו כאילו אתם בונים אותו**

**הת' ברוך שלום דייווידסאן**

שליח בישיבת תות"ל המרכזית - כפר חב"ד, אה"ק

א

בחידושים וביאורים בהל' ביהב"ח בה"פתיחה: לימוד תורת הבית (מלקו"ש ח"ה מסעי בין המצרים) מבאר כ"ק אדמו"ר שהעסק בתורת הבית אינו רק זכר למקדש "ומקבל שכר כבנין ביהמ"ק", אלא שיש בזה מגדר בניית המקדש וזלה"ק (סוף סעיף ב'): "שע"י לימוד זה אין בנין ביתי בטל. . המצוה ד'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" היא מ"ע לדורות: מוטל החיוב על ישראל לבנות ביהמ"ק, ולכן כשאין ישראל יכולים לבנות ביהמ"ק בפועל ובמעשה. . חל עליהם החיוב והמצוה ולהתעסק ב"קרייתה" שע"ז הרי זה "כאילו אתם בונים אותו". . שבעסק זה בלימוד יש מגדר מצות בנין בית המקדש", עכלה"ק.

ומבהיר בסעיף ג' (בביאור מה שהביא הרמב"ם הפסוק "שאלו שלום ירושלים" בתור הקדמה לספר עבודה) שלימוד זה הוא "לא רק בתור "זכר למקדש" בעבר ובכדי לדעת איך לבנותו בעתיד אלא זהו חיוב וציווי בבנין ביהמ"ק בהווה בזמן הזה".

והנה בהמשך השיחה (סוף סעיף ה') מבאר וזלה"ק: "ועפהנ"ל יובן שהמ"ע דועשו לי מקדש היא תמידית, י"ל שישנה תמיד המצוה לעסוק בבנין המקדש, כלומר: תוכן המצוה אינה רק בעצם הלימוד והידיעה בתורת הבית, אלא גם - לעשות כל התלוי בישראל שיהי' הכל מוכן שיכולו לבנותה תיכף, עד שזה פועל שאין בנין הבית בטל, כנ"ל", עכלה"ק. ובהשקפה ראשונה צ"ב שהרי לפנ"ז בהשיחה שולל להדיא שאינו רק כדי לדעת כיצד לבנותו לעתיד, ולכאוי' זה סותר להנ"ל שהמצוה שחל על האדם עכשיו הוא לעשות כל התלוי בו' להיות מוכן בו' [ואת"ל שאינו סותר (הגם ששלל את זה במפורש) אבל איך ביאור זו הוי "עפהנ"ל"].

אבל לכאוי' הביאור בזה הוא פשוט שזה גופא בא להשמיענו: שיש בהמצוה ד'ועשו לי מקדש" התמידית ב' ענינים הא' הבנין דעכשיו

שע" הלימוד ה"ז כאילו הם עוסקים בבנין הבית. ויתירה מזו מבואר בהערה 14 "דה"כאילו" הוא לא רק על העוסקים בבנין הבית, על מעשה ה"גברא" דנחשב כאילו האדם עוסק בבנין הבית, וכ"א גם על החפצא של (בנין) הבית. . כאילו נבנה מקדש בימיהם". ודבר זה אכן אינו קשור עם זכר העבר או הכנה לעתיד, כמבואר בפנים. וענין הב' בזה הוא מצד הבנין לפועל שלעתיד.

שע"ד (ויתירה מ)המבואר בכמה מקומות בשיחות כ"ק אדמו"ר שההכנה למצוה מקבל החשיבות של המצוה (וכמה דרגות בזה: מכשירי מצוה, מסייע, חלק מפעולות המצוה עצמה, ועוד), כן ויתר מכן בנדו"ד שגם עכשיו חל מצוה זו. כלומר, ההכנות המוכרחות לביצוע המצוה בפועל אם הם בזמן של חיוב המצוה ה"ה חלק מקיום המצוה. (וע"ד מצוות בחינוך (דקטן) דמכיון שההכנות מוכרחים הם אין זה נחשב שמבטל בזמן חינוכו ולאן אין הכרח שיהי' מצוות חינוך בקטנותו מה"ת, כיון שלא חל עליו אז שום חיוב (לקו"ש ל"ה וירא א', וראה בהנסמן שם), משא"כ בנדו"ד).

אבל כל זה קשור עם בנין המקדש דלעתיד (וכוונתו ב"עפהנ"ל" הוא לזה שמצוות "ועשו לי מקדש" הוא מצוה תמידית אבל לא להביאור דלעיל דקאי בענין הא'), אבל מל' המאחז"ל וכו' מוכרח שיש בהלימוד מגדר בנין המקדש עכשיו "כאילו נבנה בימיהם" כו', כדלעיל.

## ב

והנה בהערה 14 הנ"ל שכותב שה"כאילו" אינו רק על הגברא אלא גם על החפצא מציין לשיחת ש"פ ראה תשמ"ט והביאור שם הוא דכמו שמצינו בכמה מצוות שהכוונה הוא חלק מהמצווה עצמה כמו בתפילין שחלק מהמצווה הוא שעבוד הלב והמוח וכן בסוכה "למען ידעו גו'" כך גם בבנין הבית המחשבה של ה"חכמת לב" מהווה חלק מהחפצא דהמקדש, ע"כ תוכן דבריו. והנה, בהמצוות ההם הכוונה הוא חלק מהנפעל שבהמצוה כמו בתפילין שביחד עם זה שהמצווה הוא שהתפילין יהיו מונחות על ראשו, הוי מצוה שישעבד מוחו ולבו, ובסוכה הרי הוא חלק מפעולת המצווה דסוכה. [ויש להעיר שעד"ז הוא בתפילין של יד שהמצוה שם הוא הקשירה, כמבואר בצפע"נ (לקו"ש ל"ט ואתחנן ב')]. אבל הדגשת כ"ק אדמו"ר הוא שאין הלימוד רק חלק מהפעולה אלא גם חלק מהנפעל. עיי"ש. ולכאוי' המחשבה

דחכמת לב הוא רק בבניית המקדש ולא בהמקדש עצמו. ועכצ"ל דס"ל שהמצוה דחכמת לב אינו רק בבנין המקדש אלא גם בהמקדש עצמו, שיהי' בנין שיש בו חכמת לב – בבנייתו.



## אילי האולמות בבית השלישי

**הת' משה זלמן בעקער**  
ברוקלין, נ.י.

ביחזקאל מ, ט, רש"י ד"ה ואיליו – כל אילים האמורים בענין הם כמין אילנות עגולין עשוין מאבני גזית ועומדין בפתח אחד מימין ואחד משמאל במקום ספים ומזוזות וכן ת"י (ישעיה ו, ד) וינועו אמות הסיפי' אילנות ספיא וקרוין אילים על שם עגולין כאלה וכאלון: ושם ד"ה ואיליו שתים אמות – עובי עגולין ועומדין בסוף חלל האולם דבוקים זה לכותל ימין וזה לכותל שמאל נמצא בליטת האולם ואילים שלו י' אמות לתוך העזרה לפנים מן השער:

ובלבושי שרד על אתר כותב "מה שכתב רש"י כל אילים האמורים בענין הם כמין אילנות עגולין רצונו לומר שלא היו מרובעין אלא משופין בעיגול קצת אבל לא היו עגולין ממש דהרי רחבם דהיינו משך בליטתם למערב לא היה רק שתי אמות וארכם מצפון לדרום היה קנה אחד".

וממשיך "ומה שכתב עוד כי האילים היו במקום ספים משמע שלא היה שם סף כלל רק האיל העגול היה במקום סף וא"כ מש"כ בפסוק ד' וסף השער הכוונה על האיל העגול ההוא והמדידה היתה באמצע העיגול במקום היותר רחב".

ולא זכיתי להבין דברי רש"י איך יכול איל עגול לשמש כמזוזות דלת ובפרט דלתות גבוהים כאלו. ואפילו לדברי הלבו"ש שהאילים היו בצורת ביצה, הנה אם ראשם הצפוני והדרומי היו חדים ברור שאינם יכולים לשמש כמזוזות. ואם לא היו חדים הרי לא היו עגולים כ"כ ולכאורה אין זה כאלה וכאלון.

והנה מפשטות לשון הכתוב משמע שהאילים הם דבר נוסף על האולם ולפ"ז אולי אפשר לומר שהדלתות היו בסוף (שמונה אמות של) האולם, ומה שכתב רש"י במקום סיפים ומזוזות מראה מקום הוא

שהאילים עמדו ליד המזוזות. ולפ"ז נוכל לפרש דברי רש"י עובי עיגולן כפשוטו.



## נגלה

### השולח את הבעירה ביד פיקח

**הרב יהודה ליב שפירא**

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בקידושין (מב, ב מב"ק נט, ב): "השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, שילח ביד פיקח, פיקח חייב", וכ' הריטב"א ע"ז שמזה משמע שכששלח ביד פיקח, המשלח פטור לגמרי, ואפי' מדיני שמים, והטעם ע"ז, כיון שכבר נשתלם הניזק מנזקי'. וכ"כ בתוס' הרא"ש. שמזה נמצא שלשיטתם אם לא נשתלם הניזק מנזקי', כגון שאין לחבר'י מה לשלם, או שהלך למדינת הים וכיו"ב, אכן חייב השולח לשלם מדיני שמים, וכ"כ הש"ך (חו"מ סי' לב ס"ק ג').

אמנם התוס' (ב"ק נו, א, ד"ה אלא) כ' שרק בשוכר עדים להעיד שקר וכיו"ב חייב לשלם בדיני שמים, אבל בלא"ה פטור מלשלם אף מדיני שמים, וכ"כ הרמ"א (חו"מ שם סעי' ב). וכ"ה שיטת הרמב"ם (הל' רוצח פ"ב ה"ב), לפי הבנת המל"מ. [ועיין קצוה"ח (שם). שו"ת חכם צבי (סי' קלח). פנ"י בב"ק (שם). חת"ס (שו"ת אבהע"ז ח"א סי' קנ). תומים (סי' לב). ובכ"מ].

והנה לבאר סברות המחלוקת י"ל בהקדם – דהנה זה ברור שיש להמשלח "שייכות" לעבירת השליח, ומקבל עונש מן השמים, כדאי לקמן (מג, א) "האומר לשלוחו צא הרוג את הנפש, הוא חייב ושולחיו פטור, שמאי הזקן אומר משום חגי הנביא, שולחיו חייב . . אבע"א . . חייב בידי שמים [ומקשה: ] מכלל דת"ק סבר אפי' מדיני שמים נמי פטור [בתמ' ], אלא דינא רבה ודינא זוטא איכא ביניהור". ופרש"י וז"ל: לשמאי מיחייב בדינא רבה בעונש גדול, ולת"ק לא מיענש כולי

האי כהורג עצמו, אלא כגורם, עכ"ל. הרי שלכו"ע גם אם אין שליח לדברי עבירה, יש להמשלח קשר להעבירה של השליח, וחייב עונש מן השמים; ומוכרח לומר שהמחלוקת הנ"ל האם המשלח חייב בדיני שמים הוא רק האם חייב גם לשלם מטעם זה (במקרה שלא נשתלם הניזק), או לא (עי' בקצוה"ח שם).

וי"ל שזה תלוי בכללות הפי' בזה שאין תשובה מכפרת על עבירות שבין אדם לחבירו, עד שישלים לו החסרון וירצה את חבירו, כמפורש ברמב"ם (הל' תשובה פ"ב ה"ט, וראה לשון הרמב"ם הל' חובל ומזיק פ"ה ה"ט: אין מתכפר לו, ואפילו הקריב כל אילי נביות, אינו מתכפר לו, ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו). – דיש לפרשו בב' אופנים:

א. בכל עבירה שבין אדם לחבירו ישנם ב' ענינים נפרדים: (א) מה שזה עבירה לשנים, (ב) מה שזה עבירה לאדם. וכדי שיתכפר לו צריך לעשות ב' ענינים: תשובה לשמים על החטא לשמים, וסילוק ההיזק ובקשת מחילה וכו', מטעם החסרון שגרם לאדם, אלא שהקב"ה אמר שהוא לא יכפר לו אפי' על חלק העבירה לשמים, אם לא יתקן חלקו להאדם, אבל סו"ס הרי הם ב' חלקים נפרדים, אלא שחלק האדם מעכב הכפרה מחלק השמים.

ב. אינם ב' דברים נפרדים, כ"א כל מהות העבירה לשמים מוגדר בזה שהחסיר משהו לחבירו, ובמילא מה שאין מתכפר לו עד שישלים החסרון ויבקש מחילה, אי"ז שישנו ענין שני המעכב ענין הא', כ"א שענין הא' מעיקרא לא נעשה, שהרי כל העבירה לשמים היא החסרון להשני, ואם זה לא נתקן, לא עשה תשובה מלכתחילה.

ע"ד החילוק בין "טובל ושרץ בידו" לגבי טובל עם חציצה, או כשהוא מחוסר זמן וכיו"ב, שבשניהם לא נטהר, אלא שהטובל ושרץ בידו מעיקרא לא עשה שום דבר להסתלק מן הטומאה, משא"כ כשטובל עם חציצה, או מחוסר זמן, הרי הוא עושה פעולת טהרה, אלא שישנו דבר שני צדדי המעכב את הטהרה מלפעול פעולתה, וכמבואר דבר זה בלקו"ש (חל"ט ע' 166).

ויש להביא דוגמא לב' האופנים מלקו"ש (חיי"ב ע' 116 ואילך) בביאור מחלוקת הרא"ש והגאונים, וז"ל: דעת הגאונים (הובא ברמב"ם הל' מלוה ולוה פ"ד הי"ג) שגם אם המלוה כבר גבה את

הריבית, אין מחילת הלוה מועלת לפטור את המלוה מלהחזירה ללוה. והטעם לזה: "כל ריבית שבעולם מחילה היא, אבל התורה לא מחלה ואסרה מחילה זו, לפיכך אין המחילה מועלת בריבית". אבל דעת הרא"ש (ב"מ סא, א, וכ"ה דעת הרמב"ם (לפי פי' המ"מ והריטב"א) שם). וכן נפסקה ההלכה בטור ושו"ע (יו"ד סי' קס"ה, וכ"ה בשו"ע אדה"ז הל' ריבית ס"ה), שאין מחילה מועלת להתיר את לקיחת הריבית מעיקרא (כי כל ריבית שבעולם מחילה היא והתורה אסרה מחילה זו), אבל "אם (כבר) לקח ממנו ריבית וצריך להחזירה לו, מועלת מחילה לפוטרו כמו בכל גזל" (ל' הטושו"ע שם).

והנה טעמם של הגאונים שאין מחילה מועלת כלל בריבית גם לאחר שנתנה הלוה מדעתו להמלוה.

[אף שחידוש זה ש"התורה לא מחלה ואסרה מחילה זו" הוא, לכאורה, רק בנידון מחילת הלוה והסכמתו לתת את הריבית, אבל לאחר שנתנה הריבית לא מצינו שהתורה אסרה המחילה].

מבאר הריטב"א (ב"מ שם), וז"ל: "תביעת ריבית לא היא כשאר תביעות בגזל ואונאה וכיוצא בהן דאית ליה על חברי' שעבוד ממון, אלא חיוב הוא שחייב הכתוב להחזיר איסור שבלע. . . דחיובא דרמא עלי' רחמנא הוא, וכענין חוב למ"ד פריעת בע"ח מצוה ושעבודא לאו דאורייתא, אלא דהתם איכא דין ממון לחבירו ומהניא מחילה, אבל הכא לשמים הוא חייב, וכיון שכן לא תועיל לו מחילת חבירו".

והיינו, שכוונת הגאונים בההוכחה ש"כל ריבית שבעולם מחילה כו" היא:

מכיון ש"כל ריבית שבעולם מחילה היא" אלא ש"התורה לא מחלה ואסרה". הרי מזה מוכח שהאיסור דלקיחת ריבית וחייב החזרתה אינו בגדר דין ממון שהוא חייב לחבירו (מאחר שהלה מחל את הריבית), אלא שהוא ענין ואיסור שהתורה הטילה על המלוה בגדר מצוה וחייב לשמים (ובחיוב החזרתו ללוה הוא משועבד לגבוה) – ולכן "אין המחילה מועלת בריבית" גם אחרי שקבלה המלוה, כי אינו יוצא ידי חובתו לשמים עד שיחזיר את ה"איסור שבלע".

והנה עפ"ז צ"ל דסברתו של הרא"ש (והטור והשו"ע) דמהני מחילה בריבית (לאחרי שבא לידי המלוה):

ע"ה שחיוב החזרת הריבית הוא חיובא דרמא רחמנא עלי, ואינו מטעם שעבוד ממון (כמו שהוכיח הריטב"א שם), בכ"ז, חיוב זה שחייבתו התורה אין זה ד"לשמים הוא חייב", אלא דרמא רחמנא חיובא עלי' להחזיר את הממון שחיסר את חברו שלא כדין, והיינו שנתחייב (מצד מצוה זו) בחיוב לחבירו, וע"ז מהני מחילה.

וכמבואר בדברי הריטב"א הנ"ל (לשיטת הגאונים) שענין החזרת הריבית מפאת חיובא דרמא רחמנא עלי' (ולא מטעם שעבוד ממון) ה"ה "כענין פריעת בע"ח מצוה", אלא שהריטב"א חילק (לדעת הגאונים) בין פריעת בע"ח להחזרת ריבית, דבפריעת בע"ח "איכא דין ממון לחבירו ומהניא מחילה אבל הכא לשמים הוא חייב", ושיטת הרא"ש היא שגם ענינה של מצות החזרת ריבית הוא שחייבתו התורה להחזיר את הממון שחיסר את חברו, ואינו בגדר "חיוב לשמים". עכ"ל בלקו"ש.

עד"ז י"ל בנדו"ד: אופן א' הנ"ל, שהחסרון לחבירו הוא ענין נפרד בפ"ע, הוא ע"ד שיטת הגאונים שהגדר דחיוב לשמים, להחזיר הריבית, אינו מוגדר לזה שהחסיר לבנ"א, כ"א הוא דבר בפ"ע, עד"ז בנדון כל עבירה שבין אדם לחבירו שאין העבירה מוגדר להחסרון שגם להאדם, אלא שהחסרון להאדם מעכב הכפרה, כדבר צדדי, ואופן הב' הוא כשיטת הרא"ש, שכל כולו של החיוב לשמים מוגדר בחסרונו להאדם. וכ"ה בנדון כל עבירה שבין אדם לחבירו, שאין ה"עבירה" מוגדר להחסרון שנגרם להאדם. (ופשוט, שאם לא השלים חסרונו אא"פ לו להתכפר לשמים).

ומן הנ"ל יסתעף האם כששלח את הבעירה ביד פיקח יתחייב המשלח בידי שמים לשלם להניזק, דהרי נת"ל שברור שחייב הוא עונש בידי שמים, הנה אם כל גדר חיוב לשמים (בעניני נזק וכיו"ב) מוגדר להחסרון שנגרם לחבירו, אז מסתבר שכדי לצאת ידי שמים יתחייב לשלם ג"כ, נוסף על התשובה לשמים שצריך לעשות (ואף שבאם השליח אכן משלם, מספיק שיעשה תשובה ואי"צ לשלם כלום, ה"ז לפי שלפועל אין כאן חסרון לחבירו, אבל בנדון שיש חסרון, אין תשובתו תשובה עד שישלם החסרון, כי הרי זהו כל גדר התשובה), אבל אם גדר חיוב לשמים הו"ע בפ"ע, אז בנדון שהחיוב תשלומים חל על השני, הוה חיובו לשמים ענין שמיימי לבד, ואין עליו שום חיוב כלל להשלים חסרון חברו. (ואף שבנדון שהזיק ע"י חש"ו אכן חייב

לשלם, ה"ז לפי שסו"ס אין מישהו אחר שעליו חל החיוב להשלים החסרון, ה"ז חל עליו מטעם דיני שמים, כענין נוסף על חיובו לשמים מצד עניני "שמים".

והנה י"ל כהנ"ל בסגנון אחר: כשאומרים שחייב בידי שמים יש לבאר בב' אופנים: א. בעצם החיוב הוא בידי אדם, אלא היות שחסר משהו בהחיוב, אין כאן סיבה מספקת לחייבו בפועל, ולכן הוסר ממנו החיוב בפועל, ונשאר שעכ"פ חייב בידי שמים. ב. בעצם פטור הוא מדיני אדם, אלא שאעפ"כ הוטל עליו חיוב (חדש) בידי שמים.

הנפק"מ הוא: לאופן הא' הוה גדר חיוב בידי שמים תוצאה מהחיוב בידי אדם, ולכן אף אם נתחייב השליח, ולכן אין על המשלח חיוב בפועל להשלים החסרון, מ"מ מה שמקבל עונש בידי שמים (אם לא עשה תשובה, כמובן), ה"ז כתוצאה מהחיוב להשלים החסרון, אלא שבנדון שבפועל אדם שני משלים החסרון, זה מסלק ממנו התחייבות הזה (אפי' בידי שמים), ונשאר אצלו רק החיוב לעשות תשובה, ומובן שאם בפועל לא ישלים השני את החסרון, מוטל עליו (בידי שמים) להשלים החסרון.

אבל אם בעצם הוא פטור, אלא שאעפ"כ הוטל עליו חיוב בידי שמים, הנה בנדון שאדם שני מתחייב להשלים החסרון, אין עליו שום חיוב כזה, וכל חיובו לשמים הוא רק מה שצריך לעשות תשובה. (ואעפ"כ בנדון שאין מישהו אחר שמתחייב להשלים החסרון), כגון ששלח הבעירה. ע"י חש"ו, חל עליו גם חיוב (בידי שמים) להשלים החסרון, כענין נוסף על חיובו לשמים מצד עניני "שמים".



## בענין אין שליח לדבר עבירה

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג**  
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

נחלקו הראשונים באם הכלל ד"אין שליח לדבר עבירה" נאמרה רק במקרה דהשליח נשלח לעשות העבירה במזיד, או שנאמרה גם במקרה שנשלח לעשות העבירה בשוגג; דעת התוס' בסוגיין (מב, ב) ובכ"מ הוא כאופן הא', ולעומתם הריטב"א בסוגיין הכריע כאופן הב' (ויעויין בש"ך סש"מ"ח סק"ו שהאריך להוכיח כדעת הריטב"א נגד דעת התוס').

ובפשטות הרי יסוד הפלוגתא הוא, באם הא דאשד"ע מיוסד בעיקרו על הסברא ד"דברי הרב דברי התלמיד דברי מי שומעין", או דהוה גזה"כ; דבאם נקטינן דיסודו הוא מאותו סברא, הרי במקרה דשוגג לא שייך האי סברא (כמשי"ת), ושוב יש שליחות. משא"כ אם הוה גזה"כ ביסודו, אז בכל מקרה אשד"ע.

והנה, בביאור הך סברא ד"דברי הרב וכו'", מצינו בכללות ב' דרכים: א. שהוא סברא מצד המשלח, שאפשר לומר שסבר שהשליח לא ישמע לו מחמת הא דדברי הרב וכו'. וכן הוא בפשטות שיטת התוס' (בב"ק נו, א, ועט, א) ותוס' הרא"ש (ב"מ י, ב) ותוס' שאנץ (בשטמ"ק ב"מ שם), והסמ"ע (סקפ"ב סק"ב). ב. שהוא סברא מצד השליח, שהואיל ו"הרב" (הקב"ה) אסר עליו עשייה זו, לכן א"א שהוא יעשה אותו כשלוחו של "התלמיד" (המשלח). וכן הוא משמעות דברי רש"י בב"מ (שם), וכן הוא דרכו של הגרעק"א (שם), ועוד.

והנה לפי ב' הדרכים הרי במקרה שהשליח הוא שוגג בעשיית אותה עבירה, לא שייך האי טעמא דדברי הרב וכו'; דהרי גם המשלח אינו יכול לומר שסבר שהשליח לא ישמע לו, וגם השליח לא ידע שזהו עבירה שנוכל לומר לו דלא הי' לו לעשות שליחות זו עבור המשלח.

אולם, במקרה שהמשלח הי' שוגג בעבירה זו, והשליח הי' מזיד, כאן יש נפק"מ לכאן' בין ב' הדרכים; דלדרך הראשון הרי גם במקרה זה לא שייך טעמא דדברי הרב, הואיל והמשלח לא יכול לומר "כסבור הייתי וכו'", דהא אינו יודע מהעבירה. משא"כ לדרך השני' כן שייך לומר כאן הסברא דדברי הרב, הואיל והשליח ידע מהעבירה, ושוב אומרים לו שלא הי' לעשות שליחות זו עבור המשלח.

ולכן מקשים העולם על דברי התוס' בסוגיין, שלכאן' סותרים שיטתם בביאור הסברא דדברי הרב; דבסוגיין הקשתה הגמ' על כללא דאשד"ע מהא דמצינו באיסור מעילה דיש שליח, והקשו ע"ז התוס', דמהו הקושיא ממעילה, הלא שם מדובר בשוגג, והרי בשוגג יש שליח גם לד"ע? ותירצו – התוס' – דהמדובר במעילה הוא גם במקרה שהשליח הוא מזיד ורק המשלח שגג, דבמקרה כזה הי' צ"ל הדין דאשד"ע.

והרי לכאן' שיטת התוס' הוא – כנ"ל – כדרך הראשון, שדברי הרב הוא סברא בדעת המשלח, וא"כ מה הועילו התוס' בתירוצם שהשליח

הוא מזיד, הרי עדיין אין מקום עבור הסברא דדברי הרב – לשיטתייהו – כל זמן שהמשלח הוא שוגג?

ואפי' באם נדחוק ונאמר דבסוגיין אזלי התוס' כשיטת רש"י (הנ"ל) שהוא כאופן השני בביאור הסברא דדברי הרב (דאז אכן במקרה שהשליח הוא מזיד, שייך לומר הסברא דדברי הרב כנ"ל), עדיין יוקשה: א. איך יתרצו התוס' ושאה"ר הנ"ל – דאזלי בדרך הא' – את קושיית התוס' על הגמ' בסוגיין דמעילה הי' צ"ל נכלל בהדין דאשלד"ע? ב. התוס' הרא"ש ותוס' שאנץ שניהם ס"ל מפורש כאופן הא' הנ"ל בביאור הסברא דדברי הרב, ושניהם גם כותבים במפורש אותו הביאור של התוס' דילן מדוע במעילה אפ"ל אשלד"ע – משום שהשליח הוה מזיד – ולכאו' הסברות סתרי אהדדי! ? והקושיא ידועה.

ב

ויתבאר בהקדים עוד דבר שצ"ע בדעת התוס'; דהנה הזכרנו לעיל שהתוס' פליגי כאן על הריטב"א, וסב"ל שאשלד"ע מיוסד על הסברא דדברי הרב וכו', משא"כ הריטב"א סב"ל דהוה גזה"כ. אמנם באמת אי"ז פשוט כ"כ כדלהלן.

דהנה בהמשך הסוגיא מבואר, דלדעת כמה שיטות הרי איכא ב' כתובים הבאים כאחד דישלד"ע, ולכן אין מלמדין. ופרש"י, דהואיל דא"א ללמוד מב' כתובים אלו אז נשארת הסברא דדברי הרב כו'. והיינו דלמסקנא למדים דאשלד"ע מהסברא.

אמנם בתוס' (ב"מ י, ב) מבואר, דהמקור דאשלד"ע הוא מהא דב' כתובים הבאים כאחד אין מלמדין גופא.

ומבארים בזה (האחרונים) דרש"י ותוס' אזלי בזה לשיטתייהו, דפליגי (לעיל לה, א, ויעויין במהרש"א שם) בגדר האי כללא דב' הכתובים הבאים כאחד כו', דלרש"י הרי הפירוש הוא דא"א ללמד מהם שום דבר, ולכן צריכים למצוא איזה לימוד או מקור לדעת מהו הדין בשאר מקרים, משא"כ להתוס' הרי הפירוש הוא, דזה גופא שיש ב' כתובים שאומרים דין מסויים הר"ז לימוד שבשאר המקומות אין הדין כן. ולכן פליגי אף כאן: דלרש"י אחר שיש ב' כתובים דישלד"ע בעינן לסברא ללמדנו דבשאר מקרים אשלד"ע, משא"כ להתוס' הרי הב' כתובים גופא מלמדים אותנו דבשאר מקרים אשלד"ע.

ועכ"פ מבואר מזה, דגם לשיטת התוס' הרי למסקנא יש ילפותא ע"ז דאשדל"ע. וע"כ צ"ל – לבאר במה פליגי עם הריטב"א הנ"ל – דאע"פ דיש לזה ילפותא, מ"מ הרי תוכן הילפותא הוא שאומרים הך סברא דדברי הרב כו'.

ונמצא דיש כאן ג' שיטות: דעת רש"י דלמסקנא הרי אשדל"ע נלמד מהסברא דדברי הרב כו'; דעת הריטב"א דלמסקנא הר"ז גזה"כ בלי שייכות לאותה סברא; ודעת התוס' דלמסקנא הר"ז נלמד מגזה"כ, אלא דתוכן הגזה"כ הוא ללמדנו אותה סברא.

וצלה"ב מדוע לרש"י הרי הסברא דדברי הרב כו' מועלת לבד, ולא צריכים לקרא ללמדנו סברא זו, משא"כ לתוס' הרי רק בגזה"כ יכולים ללמוד האי סברא? וביותר, דהרי גם להתוס' בהו"א של הגמ' נאמרה סברא זו בלי "סיוע" מקרא, ואיך מתאים א"כ שמחמת קושיות צדדיות (לכאו') בהמשך הגמ', נשתנתה הסברא, עד שלמסקנא צריכים ילפותא מיוחדת ללמדנו שאכן אפ"ל סברא זו דדברי הרב כו'?

### ג

וע"כ אואפ"ל בזה "דבר חידוש", דכשהסברא דדברי הרב כו' נלמד מקרא, אי"ז אותה סברא דדברי הרב שנלמד מסברא גרידא. ונקודת הענין בזה: דכשנלמד מסברא גרידא, הרי פירוש, סברא מצד השליח (כדברי רש"י דלעיל), משא"כ כשנלמד מקרא, הרי פירוש, סברא מצד המשלח (כדלעיל בשיטת בעלי התוס').

ביאור הדברים: כשנתבונן בב' הדרכים הנ"ל בביאור הסברא דדברי הרב, נראה, דיש הבדל גדול ביניהם; דהסברא שהוא מצד השליח, הוא אכן סברא פשוטה – שאם התורה אסרה עליו לעשות מעשה זו, אז א"א שיעשהו כשלוחו של ה"תלמיד" (המשלח). משא"כ הסברא שהוא מצד המשלח – שהוא יכול לומר כסבור הייתי שלא ישמע לי – לכאו' אינו פשוט כל עיקר, דהרי לפועל המשלח כן ציוה להשליח לעשותו כשבילו, והשליח עשה כן. ויתירה מזו, הרי המשלח אינו טוען (לרוב השיטות) טענה זו – דכסבור הייתי וכו' (ואכן במעילה וכו' כן נחשב לשלוחו, וע"כ דמצד המשלח כן יש מינוי עבור השליחות).

ולכן נ"ל דב' דרכים אלו תלויים בהמקור להך סברא דדברי הרב; דבאם הוא סברא גרידא, אז צריכים לפרש שהוא סברא פשוטה מצד השליח. משא"כ באם הסברא מיוסד אקרא אז אפ"ל דיש כאן סברא

שהוא יותר בגדר "דין" – דאומרים שמעשיו של השליח לא יכולים להתייחס אל המשלח משום אותה סברא דהי' יכול לומר כסבור הייתי וכו'.

ונמצא דרש"י ותוס' לשיטתייהו קאזלי, דרש"י דסב"ל (כנ"ל) שדברי הרב הוא סברא גרידא, סב"ל נמי דפירוש הסברא הוא מצד השליח כנ"ל. משא"כ תוס' דסב"ל שהוא מיוסד על ילפותא, סב"ל נמי שפירוש הסברא הוא מצד המשלח כנ"ל.

ועפ"ז אולי יש לפרש המשך הגמ' לדעת התוס': דמתחלה למדה הגמ' דאשלד"ע מכח הסברא דדברי הרב, ובשלב זה הרי דברי הרב הי' סברא גרידא, וא"כ הי' פירוש הסברא מצד השליח (כרש"י). וע"ז הקשתה הגמ' דהיות דרואים במקרים מסויימים דכן ישלד"ע, אז "נילף מיניה"? והיינו, דאיך אפ"ל הסברא הפשוטה, דמעשה השליח בעבירה א"א להתייחס להמשלח, הרי רואים שבמקרים מסויימים כן אפשר?

וע"ז תי' הגמ' דאה"נ אין כאן הסברא הפשוטה דדברי הרב (מצד השליח), אלא יש כאן ילפותא מה"ת המלמדת אותנו סברא חדשה בדברי הרב (מצד המשלח), וסברא זו הוא אכן סברא "מחודשת" של התורה, ולכן אי"ז קושיא מדוע לפעמים כן משתמשת התורה עם האי סברא ולפעמים לא, הואיל והוה סברא מחודשת המיוסדת אקרא.

## ד

ואם כנים הדברים, אז לכאו' תתורץ בפשיטות הקושיא דלעיל; דהרי קושיית הגמ' מהדין דמעילה הי' לפני שהגיע הגמ' להמסקנא דבעינן להשני כתובים וכו', וא"כ הרי בשלב זה של הגמ' הרי גם להתוס' הי' הסברא דדברי הרב כו' סברא גרידא בלי ילפותא מקרא, ושוב הרי פירוש הסברא היתה – כמו שפירשו רש"י – סברא מצד השליח, ומובן א"כ ד(בשלב זה) באם השליח הי' מזיד אז כן שייכת האי סברא דדברי הרב.

ובאותיות פשוטות: הא דפליגי התוס' ארש"י וכתבו דהסברא דדברי הרב הוא מצד המשלח, הוא רק למסקנת הגמ' שדברי הרב נלמד מילפותא (לדעת התוס'), משא"כ בההו"א דדברי הרב הוא סברא גרידא, אז מסכימים התוס' לרש"י דהוה סברא מצד השליח, ומובן א"כ מדוע בשלב זה מפרשים התוס' דבמקרה שהשליח הוה מזיד נאמרה

האי סברא דדברי הרב, אע"פ שלפי פירושו של התוס' במסקנא אכן לא סב"ל כן.

## ה

אמנם בדברי התוס' שאנן הנ"ל (שבשטמ"ק בב"מ שם) לכאור' קשה להעמיס תירוץ זה, דהרי הוא כתב בהמשך אחד הסברא דדברי הרב – שהוא מצד המשלח – והביאור בקושיית הגמ' ממעילה "לפי אותו טעם דדברי הרב וכו'", וא"כ קשה לומר שמדבר בב' הסברות שונות בדברי הרב, כמו שתירצנו לדעת התוס' (ותוס' הרא"ש).

ונראה לומר דלדעת התוס' שאנן הרי באמת קושיא מעיקרא ליתא, וכמשי"ת.

דהנה דברי התוס' שאנן מוסבים על דברי הגמ' בב"מ (שם) דלחד שיטה היכא דהשליח אינו בר חיובא אכן ישלד"ע, ומביאה הגמ' דוגמא לזה מהאומר לאשה אקפי לי' קטן וכו', דהאשה איננה בר חיובא לענין איסור הקפה, וא"כ לשיטה זו הרי במקרה זה אכן ישלד"ע.

ומק' ע"ז התוס' שאנן (וכה"ק כו"כ מהראשונים שם), דלכאור' הרי השליח אסור לעשות מעשה זה מחמת דינא דלפני עור, וא"כ אע"פ דאינו בר חיובא על איסור זה בפרטיות מ"מ הר"ז מעשה אסורה, ושוב נאמר דמחמת הסברא דדברי הרב כו' מתבטל השליחות? ותי', דמכיון שלמסקנת הגמ' בקידושין (בסוגיין) לומדים דאשלד"ע מקראי ולא בעינן להסברא דדברי הרב, לכן במקרה שאין כאן בר חיובא באיסור זה, אע"פ דשייך האי טעמא דדברי הרב (מחמת האיסור דלפ"ע), מ"מ אמרינן דישלד"ע.

ומ"מ – ממשיך התוס' שאנן – "יש ללמוד קצת" מהאי טעמא דדברי הרב להצריך שהשליח יהי' בר חיובא עכ"פ, בכדי שנוכל לומר אותו סברא (דדברי הרב). [כך הבנתי דבריו, אף שאינם ברורים בשטמ"ק שם, והלואי שכיונתי].

והיוצא מזה, שלדעת התוס' שאנן אין הסברא דדברי הרב סברא מוחלטת, דעיקר הדין דאשלד"ע גמרינן מילפותא, וכל מה שלומדים מאותה סברא הוא, דבכדי שיתבטל השליחות צ"ל דוגמת מציאות כזה דאפ"ל בו סברא זו דדברי הרב.

ולפ"ז לכאו' יש לתרץ בפשטות הקושיא דעסקינן ביה, דאה"נ דבמקרה שהשליח מזיד לא שייך לפועל הסברא דדברי הרב (ע"פ ההסברה של בעלי התוס' והסמ"ע כנ"ל), משום דהמשלח לא יכול לומר דכסבור הייתי שלא ישמע לי כו', מ"מ מספיקה זה שהשליח עובר העבירה במזיד, שיחשב בר חיובא ויהי' דוגמת מצב שאומרים בו דברי הרב, ונתבטל השליחות.

ובאותיות פשוטות: כמו שהתוס' שאנץ ביאר דגם במקרה שכן שייך הסברא דדברי הרב (מחמת איסורא דלפ"ע), מ"מ באם אינו נחשב "בר חיובא", כן ישלד"ע (הואיל ועיקר הקובע אינו הסברא עצמה), עד"ז י"ל דבמקרה שכן נחשב בה חיובא, אע"פ דלא שייך הסברא דדברי הרב, נאמר דאשלד"ע.



## חסידות

### דיין במה שאסרה עליך תורה

**הרב אלי' מטוסוב**

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בלקו"ת פ' מטות (פד, ב): וצריך להבין מהו ענין הנדר לאסור על נפשה דברים המותרים, והרי יש לומר דיין במה שאסרה לך תורה כמ"ש בשמונה פרקים להרמב"ם פ"ד בשם הירושלמי פ"ט דנדרים. אך הגה אין חילוק בין היתר לאיסור, רק שההיתר יכול להעלות לה', אך כל זמן שאינו מעלהו הוא מכסה ומסתיר גם כן, וזהו ענין נדרים סייג לפרישות, דהיינו קדש עצמך במותר לך, מפני שרואה שלא יוכל להעלות הדבר ויוריד הדבר לגשמיות וממילא נמשך גם האדם אחריו לגשמיות כו'. אבל ואם היו תהי' לאיש כו' שמקבלת טפת חכמה עילאה שהיא התורה שהיא חכמתו ית' ואורייתא היכלא עילאה דקוב"ה ואזי שניהם ערומים שמופשט מכל רצון זר, ואזי והפר את נדרה שהוא מהפך חשוכא לנהורא כי בחכמה אתברירו כו'. ע"כ.

[והיינו שבתחילת העבודה צ"ל נדרים וסייגות וע"ד קדש עצמך במותר לך כו', אך כשמגיע לדרגא שיכול לברר ולהעלות אז אי"צ לפרוש מדבר המותר ודייך במה שאסרה תורה].

ועד"ז הוא ג"כ בסה"מ "אתהלך לאזניא" ע' יא וע' יב. ובארוכה בס' מאמרי אדהאמ"צ במדבר ח"ה ע' א'תשלו ואילך. ובאוה"ת פ' מטות ע' א'שלה, ושם כ': כי ע"י לאהפכא חשוכא לנהורא הוא מעלה יתירה טפי מן מה שמדחה ההיתר ומסגף נפשו כי כשמעלה ההיתר הוא נכלל בקדושה וגם מוסיף אור בנפשו כידוע. ע"כ.

#### ביאור שני בס' מאמרי אדה"ז

ונמצא ביאור אחר בס' מאמרי אדה"ז הקצרים ע' פז, שמבאר שם בפסוק "זאת התורה אדם",

וז"ל: "כמו שיש באדם ראש גוף ורגלים כמו"כ יש במצות קלות וחמורות, והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, ומ"מ החמורה קודמת להזהר בה אשר ע"כ היא נק' חמורה, אלא שחז"ל הזהירו מאד להזהר ג"כ גם במצוה קלה כמו בחמורה, ועכ"פ צריך לידע איזה קלה ואיזה חמורה.

וזהו כשאדם קרוב אל האמת והתורה מנהגת אותו, אבל כשהאדם נופל [ממדריגתו] נעשה אצלו הקל חמור והחמור קל, ומכ"ש כשנופל ויורד מכל התורה שאז תופס חומרא אשר לא כתוב כלל בתורה, וכנגד זה יורד מחומרות התורה ומיקל בתורה ח"ו.

ומזה תבין הוידוי (דרכינו נסים) אשר הקלתי החמירתי, ולכאורה מה פשעו ומה חטאתו בזה, ועם הנ"ל יובן שתפס חומרא שלא כדת של תורה מוכרח הוא שירד ממדריגות התורה ונופל ממנה ובודאי קל הוא שמיקל בה מצד אחר במה שהחמירה תורה. וזהו אמרם בירושלמי לא דייך כו". עכ"ל במאמרים קצרים.

הלא שכאן מפרש הירושלמי "דייך במה שאסרה תורה", שמדבר באדם הנופל ממדריגתו (ולא דוקא באדם הנעלה שכבר ביטל כל רצונות הזרים כמ"ש בלקו"ת), שע"ז אמרו שלא יחמיר לאסור על עצמו דברים נוספים ועי"ז יתיר דברים האסורים ר"ל.

## ג' דרגות בפרישות לשיטת אדה"ז

ובכדי שלא יסתור ביאור אדה"ז בלקו"ת לביאור במאמרים הקצרים, י"ל שיש בזה ג' מדריגות:

(א) אדם הנופל ממדריגות התורה, שהוא עלול לתפוס חומרא שלא כדת ובמקום זה להקל בדבר החמור, עליו ציוו רז"ל שאין לו לנטות ימין ושמאל אלא "דייך במה שאסרה עליך תורה". (וע"ז מדובר במאמרים הקצרים).

(ב) אדם ההולך ישר עליו לנדור ולפרוש גם מדברים המותרים. וזהו באדם שאינו נופל ממדריגות התורה, אבל בכל זאת הוא צריך זהירות בכדי שהדברים הגשמיים לא יורידוהו למטה. וע"ז אמרו נדרים סיג לפרישות.

(ג) ולמעלה מכל זה הוא אדם הקשור בחכמתו ית' ומהפך חשוכא לנהורא כו', שגם עליו נאמר "דייך במה שאסרה תורה", כי אין לו לפרוש מדברים המותרים אלא עליו לעסוק בהעלאת והפיכת דברים הגשמיים לקדושה. (וע"ז מדובר בלקו"ת).

[ולקמן נביא בעז"ה מאוה"ת ומאמרי אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, שיש גם דרגא נעלית מזו של אדם המהפך חשוכא לנהורא, והוא בחי' החסיד שלמעלה מצדיק, ועליו לא נאמר "דייך מה שאסרה תורה" אלא הוא נוהג בפרישות כי הוא למעלה מעבודת בירורי נוגה.

וא"כ לפי"ז יש ד' דרגות: א' אדם הנופל שעליו נא' דייך מה שאסרה תורה. ב' אדם העובד ה' שעליו לפרוש. ג' צדיק המהפך חשוכא לנהורא שגם עליו נא' דייך מה שאסרה תורה. ד' חסיד שלמעלה מצדיק הפורש גם מעבודת הבירורים].

## ג' שיטות בטעם הרחקת הנדרים

והנה בכללות הענין והטעם שהרחיקו חז"ל את ענין הנדרים, דלכאוו' הרי אדרבא הלא יש בנדרים מעלת הפרישות. ראיתי בזה (לע"ע) ג' ביאורים שונים:

(א) ביאור אדה"ז בלקו"ת שזהו מצד חובת עבודת הבירורים והעלאת דברים הגשמיים לשרשם. (ביאור זה הוא ע"ד הסוד והפנימיות).

(ב) ביאור הרמב"ם בשמונה פרקים פ"ד (והוא ע"ד החקירה), וציין לזה אדמו"ר הצ"צ בלקו"ת שם, וז"ל: וזאת התורה התמימה כו' להיות האדם טבעי הולך בדרך האמצעי, יאכל מה שיש לו לאכול בשיווי כו' לא שישכון במדבריות כו' ולא שיענה גופו כו', והזהירה כו' מאשר חטא על הנפש וארו"ל וכי על איזה נפש חטא אלא על שציער עצמו מן היין, והלא דברים ק"ו מה זה שציער עצמו מן היין צריך כפרה המצער עצמו מכל דבר ודבר עאכו"כ כו'. וכשיבוא האיש הסכל וישתדל להוסיף על אלו הדברים כמו שיאסור המאכל בנוסף מה שנאסר מן המאכלים כו' יהי' עושה מעשה הרעים והוא לא ידע ויגיע אל הקצה האחר ויצא מן המיצוע לגמרי, ואמרו כלל נפלא בגמרא דבני מערבא בפ"ט מנדרים שדיברו בגנות המקבלים על עצמם שבועות ונדרים ואמרו שם בזה הלשון: אמר רב אידי בשם ר' יצחק לא דייך במה שאסרה תורה אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים כו'. ע"כ ברמב"ם. ונקודת הדברים כ' ג"כ ברמב"ם הל' דעות פ"ג ה"א.

(ג) בכלי יקר ר"פ מטות עה"פ איש כי ידור (שם ביאור הקרוב לדרך הפשט), שמביא את הגמ' בנדרים די"ב ע"א הנודר כאילו בנה במה כו' (שהובא ג"כ ברמב"ם סוף הל' נדרים ובשו"ע יו"ד סר"ג), ומבאר בטעם שדחו חז"ל ענין הנדרים שהוא משום גסות הרוח שהאוסר על עצמו מה שכל העולם נוהגין היתר זהו כי רום לבבו השיאו להבדל מכל העדה כו'. ע"ש.

### חילוק הלשונות בבבלי וירושלמי

וביאור הכלי יקר הוא לפי הגמ' בנדרים שדימו ענין הנדרים לבמה שהו"ע גבהות הלב כו' (עי' סוטה ד"ד ע"ב).

אך בלקו"ת ורמב"ם קאי ע"פ לשון הירושלמי נדרים "לא דייך במה שאסרה תורה אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים", ובלקוטי שיחות דלהלן מביא גם מירושל' סוף קידושין: עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל שראה עינו ולא אכל. אשר לשונות אלו מכוונים יותר לפי הביאורים של אדה"ז והרמב"ם ולא על ענין גבהות הלב.

ובר"ן נדרים די"ב מקשר את מאמר הגמ' הנודר כאילו הקריב במה עם מ"ש בירושל' דייך במה שאסרה תורה (ועי' גם בהמשך תער"ב ח"ב המובא לקמן). אך זהו בדרך כלל שבשני מקומות אלו דחו את ענין הנדרים, אבל בדרך פרט י"ל שהגמ' והירושלמי הם טעמים חלוקים כנ"ל.

## חילוק בין דברי הרמב"ם למאמרים הקצרים

והנה הובא לעיל משמונה פרקים להרמב"ם שטעם הרחקת הנדרים ומאמר "דייך במה שאסרה תורה" הוא כי האדם צ"ל טבעי הולך בדרך האמצעי ולא שיענה גופו כו'.

ואפשר כי דברי רמב"ם אלו הם המקור לביאור אדה"ז במאמרים הקצרים שהובא לעיל, שמבאר ג"כ שצ"ל בקצה האמצעי משא"כ הנופל הבא לאסור את המותר לו יבוא להתיר את האסור.

אך באמת יש חילוק בין דברי הרמב"ם לדברי אדה"ז, כי לפי מאמרים הקצרים מה שצ"ל בדרך המיצוע ו"דייך מה שאסרה תורה" הוא למי שנופל לגמרי ממדריגות התורה ר"ל. ואילו ברמב"ם נקט זה עבור כל אדם שצ"ל הולך ישר ובדרך האמצעי.

## חילוק בין הרמב"ם להלקו"ת

וכ"ז כתבנו לחלק בין דברי המאמרים קצרים לדברי הרמב"ם. אולם גם בדברי הלקו"ת יש חילוק מדברי הרמב"ם (מלבד החילוק בעצם הטעם של הרחקת הנדרים, גם חילוק במסקנת הדברים), כי לפי הלקו"ת רק אדם הנעלה שהגיע לדרגת ביטול כל רצונות הזרים ואינו שייך כלל ליהנות מענייני עוה"ז עליו נאמר "דייך במה שאסרה תורה", משא"כ מי שיש לו עדיין רצון לענייני העולם הרי עליו לפרוש ולנדוד בכדי שענייני העולם לא יורידוהו למטה.

ואילו להרמב"ם כל אדם רגיל ההולך בדרך האמצעי גם שיש לו עדיין רצונות בענייני העולם (ועי' בשמונה פרקים שם פ"ה ופ"ו), אין עליו להחמיר ולפרוש מן ההיתר אלא "דייך במה שאסרה תורה".

אולם עי' ברמב"ם שם בתחילת הפרק שכ' שהחסידיים לא היו מניחים תכונת נפשותיהם תכונה הממוצעת בשוה, אלא היו נוטים מעט לצד אחד על דרך הסיג והשמירה, שהיו נוטים מן הזהירות לצד העדר הרגש ההנאה מעט וכו'. [וגם כותב שם הרמב"ם שלפעמים יש מהחסידיים שנטו לקצה האחר לגמרי בצום והעדר שינה והעדר אכילת בשר כו', אך זה ממשיל הרמב"ם שם לסממני רפואה המזיקים לאדם הרגיל, ורק חסידיים האלו עשו כן ע"ד הרפואה לרפאות נפשם, ואי"ז דרך לכל אדם].

ועי' גם רמב"ם בהל' דיעות פ"ב (וכ"ה בשו"ע אדה"ז או"ח סקנ"ו ס"ג) אשר הנוטה לקצה אחד רפואתו הוא לנטות לקצה השני. ובנדוד

הנוטה לתאוות העולם רפואתו הוא לפרוש לגמרי (עד אשר ברבות הזמן יגיע לדרך האמצעי) וע"ד שכ' הרמב"ם שם בקצת מן החסידים שנטו לקצה האחר כו'.

ועי' גם רמב"ם סוף הל' נדרים: מי שנדר נדרים כדי לכוון דעותיו ולתקן מעשיו הרי זה זריז ומשובח, כיצד כגון מי שהיה זולל ואסר עליו הבשר שנה או שתיים, או מי שהיה שוגג ביין ואסר היין על עצמו זמן מרובה או אסר השכרות לעולם, וכן מי שהיה רודף שלמונים ונבהל להון ואסר על עצמו המתנות או הניית אנשי מדינה זו, וכן מי שהיה מתגאה ביופיו ונדר בנזיר, וכיוצא בנדרים אלו כולן דרך עבודה לשם הם ובנדרים אלו וכיוצא בהן אמרו חכמים נדרים סייג לפרישות ע"כ. [וע"ש ברמב"ם בהלכה שלאח"ז]. וכ"ה גם בשו"ע יו"ד סו"ס ר"ג. (אף שלפני"ז בשו"ע שם דוחה את ענין הנדרים).

הרי שגם להרמב"ם יש לפרוש מעניני היתר כדי לכוון דעותיו ולתקן מעשיו.

אבל בכל זאת יש חילוק בין הלקו"ת להרמב"ם, כי בלקו"ת נקט במדת כל אדם שעליו לפרוש מעניני העולם בכדי שלא יורידוהו למטה (ורק המופשט מרצונות הזרים חיוב עליו לברר ולא לפרוש), ואילו הרמב"ם נקט במדת כל אדם ודרך הישר לפני איש שאין עליו לפרוש, ורק חסיד יכול לנדור לכוון דעותיו ולהשוות מעשיו כו'.

#### תיזוך בין הרמב"ם ולקו"ת

ואולי י"ל החילוק בין הרמב"ם והלקו"ת, ע"פ מ"ש בלקו"ת להלן במאמר שלאח"ז ד"ה ושמע אביה את נדרה (והאריך מזה ג"כ בלקו"ש ח"ד ע' 1076) בענין דקדוקי סופרים וגדרים וסיגים שהוסיפו והחמירו חז"ל, שזהו מחמת כי בדור אחר דור נתמעטו הלבבות לעבודת ה' באהבה רבה ברשפי אש ובמקום זה ניתוסף אש זרה באהבות ותאוות גופניות כו', לכן הוצרכו החומרות שהם גילוי אהבה רבה של ערבים עלי דברי סופרים כו'. ע"ש בארוכה.

ולפני"ז י"ל דמ"ש הרמב"ם הוא לפי המצב שהי' דרך ישר לא לפרוש מענינים המותרים רק במדת הצורך לכוון מעשיו כו', ובלקו"ת קאי בדורות אחרונים יותר שדרך הישר לפני איש להחמיר ולפרוש ולקדש עצמו במותר לו, כי מפני מיעוט הלבבות בקל יפול האדם מן תאוות ההיתר אל האיסור ר"ל.

## חידוש במאמרי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע

במאמרי כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע נקט ג"כ כדרך הלקו"ת. עי' בהמשך תער"ב ח"א (ע' סט) וז"ל: והנה ארוז"ל נדרים סייג לפרישות, והיינו שבעבודה שבדרך אתכפיא לפעמים צ"ל בדרך פרישות לגמרי והוא כשיודע בנפשו שא"א לו כו' רק בכוונה לש"ש, וירא לנפשו שיהי' בתאוה גשמי' ועי"ז יורד ח"ו, וע"כ פורש א"ע לגמרי מזה, וז"ע הנדרים שאוסר על עצמו הדבר המותר, וארוז"ל לא די"ך במה שאסרה תורה כו', אך זהו מפני שא"א להעלות הדבר ה"ה אוסרו עליו כו', וכ"ז הוא מבחי' הבינה שהעבודה היא בבחי' אתכפיא כו'. אבל מבחי' החכ' שע"ז גם הרע נהפך לטוב ז"ע החכם המתיר את הנדר כו'. ע"כ.

ועד"ז בהמשך תער"ב ח"ב (ע' א'סט וע' א'עו) נדרים סייג לפרישות הוא כאשר רואה בנפשו שא"א לו לברר את הדבר כו', אבל די"ך מה שאסרה תורה הו"ע החכם מתיר את הנדר דבחי' אתבירורו שהחכמה מברר בדרך מלמעלמ"ט וע"ד המן שאינו מגשם כו'. [ושם מביא ג"כ מארוז"ל שהנודר נק' רשע שנא' וכי תחדל לנדור כו'. והוא בנדרים דכ"ב בסמיכות לגמ' הנ"ל דנודר כאילו הקריב במה].

אולם ענין חדש ראיתי בד"ה וידבר גו' ראשי המטות בסה"מ עטר"ת ע' תקלו ואילך, שמביא שם מהמד"ש במשנה נדרים סייג לפרישות שהוא מילתא דחסידותא, ומאריך במאמר דמעלת החסיד הוא למעלה ממעלת הצדיק, דחסיד הוא כנגד האצ"י וצדיק הוא כנגד הבריאה, א"כ חסיד הוא בחי' ביטול דיחו"ע דכולא קמי כלא חשיב, והיא בחי' אהבה רבה בלתי מוגבלת מבחי' עצמות אוא"ס, שאין מקום לרצון אחר כלל רק רצון אחד לה' לברו. וע"כ במדריגות דבי"ע שם שי"ך עבודת הבירורים בחי' ביטול היש לאין] וע"ז אמרו "די"ך במה שאסרה תורה" כי ע"פ התורה כמו שהיא בבריאה אסור רק דבר האסור אבל דברים המותרים צ"ל בירורים לברר הטוב. אמנם במעלת ומדרי' החסיד שהו"ע ביטול דיחו"ע דאצ"י צ"ל פרישות גם מדברים המותרים, כי לדרגת אהבה רבה זו דיחו"ע הנה גם הבירורים ועבודת ביטול היש דברים המותרים ה"ז מבלבל ומונע מלבוא לביטול זה דיחו"ע כו', וע"ד ר"ז צם מאה תעניתא כו' דלגבי תורת א"י גם ההשגה דתלמוד בבלי מבלבל לזה. וע"כ במעלת ומדריגת החסיד הפרישות היא גם מבירור דברים המותרים, וע"ד משה שאמר מאין לי בשר כו'. וע"ש עוד באריכות.

הנה כאן מבאר ענין הפרישות של החסיד גם מן עבודת הביורורים (וגם מבלי החשש ליפול בדבר הרע ח"ו), והוא דבר עצום. [ואולי הוא ע"ד לקו"ת שמיני יח, א. ואכ"מ].

ועי' עד"ז באוה"ת מטות ע' א'שז. ובמאמר ראשי המטות בסה"מ תר"ל ע' ריח וע' רכד. וגם בסה"מ תרל"ט ח"ב. ובד"ה לה"ע הנדרים תשי"ד.

### ביאורים בשיחות של רבינו

ובשיחות שראיתי לע"ע, בכולם נקט כשיטת הלקו"ת (וגם ע"ד הכלי יקר), ועם ביאורים והוספות. ונציין לזה להלן (אחדים מהם נעתקו גם בקיצור בס' ביאורים לפרקי אבות על המשנה נדרים סייג לפרישות):

(א) בלקו"ש ח"א ע' 253 מביא מהגמ' "עשו משמרת למשמרת" שזהו יסוד להגדרים וסייגים גם בדברים המותרים, וע"ד מ"ש בספרים שצריך להזהר ולפרוש ממאה שערים של היתר בכדי לא לבוא לשער אחד של איסור. ומה שיש הטוענים מהירושל' דייך מה שאסרה תורה, ועתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל שראו עיניו ולא אכל (ירושל' סוף קידושין), וכן מביאים ראי' מחטא עה"ד שהוסיפו על ציווי הקב"ה שאמר "לא תאכלו ממנו" והוסיפו "לא תגעו בו" וזה גרם להחטא. אך טענה זו בטעות יסודה כי זהו ציווי של תורה קדושים תהיו גו' לקדש עצמו במותר לו ועשו משמרת כו', ודוקא אדה"ר שהי' בג"ע ובדרגת מרכבה לאלקות, ובעשיותיו הוא מעלה הדברים לאלקות, ע"ז נאמר "דייך מה שאסרה תורה". משא"כ במקום שצ"ל גדרים וסייגים הרי זהו מעלה. וכ"כ בלקו"ש ח"ב ע' 584 (וגם שם באריכות הביאור)

(ב) בלקו"ש ח"ב ע' 455 מביא את מאמרו של כ"ק אדמו"ר הרי"צ שגם דברים המותרים "דארף מען ניט". ומבאר בלקו"ש שזהו ע"ד מארז"ל (פסחים מט, ב) עם הארץ אסור לאכול בשר שפירושו ג"כ שאין צריך (ולא שהוא איסור גמור), והטעם ע"ז כי ענין האכילה הוא עבור העלאת המאכל, משא"כ אם האדם אוכל עבור עצמו אז הוא מוריד את המאכל כו'.

(ג) בלקו"ש ח"ב ע' 693 ז"ל: כי ענין הנדים הם בגדר סייג וכמארז"ל נדרים סייג לפרישות, היינו שנודר נדר בעצמו כדי שלא יכשל בקיום התומ"צ. ואף שארז"ל בירושל' נדרים ספ"ט דייך במה שאסרתו תורה,

ובמילא הרי אפשר לומר שאין זה אלא בגדר יוהרא, ולא עוד שגם חשש איסור יש בדבר כי הרי לא תגרע ולא תוסיף. ולכן באה התורה ומורה באצבע שבהיפך הוא, כי בקיום התומ"צ לבדה הרי כמאמר הרמב"ן ר"פ קדושים אפשר שיהי' נבל ברשות התורה ומוכרח הדבר שיעשה משמרת למשמרתי כו'. מובן מעצמו שאין זה דבר השוה לכל נפש, כי אינו דומה במה שצריך פלוני לפרישות אם אין מקום לחשש, לאיש אחר, ולדוגמת מארז"ל ע"ה אסור לאכול בשר משא"כ ת"ח שהוא להיפך וכמארז"ל באתרא דעייל ירקא ליעול בשרא כו'.

(ד) בלקו"ש ח"ד פ' מטות ע' 1076 מביא מהמשנה "נדרים סייג לפרישות" ומארז"ל "קדש עצמך במותר לך", וכותב שאי"ז סתירה לירושלמי "דייך מה שאסרה לך התורה", כי בירושלמי מדבר באדם המתנהג בדרך "עשה האלקים את האדם ישר" שאדם זה אסור לו לפרוש מדברים המותרים אלא אדרבא חובה עליו להתעסק עם דצ"ח שלמטה ממנו ולהעלותם. משא"כ במי שמתנהג באופן ש"המה בקשו חשבונות רבים" שיש לו תענוג בענינים הגשמיים ואינו מרכבה לאלקות הרי אדרבא הוא לא יעלה את הדבר הגשמי אלא הדבר הגשמי יורידהו ולכן צ"ל בנדרים ופרישות. ע"כ. וממשיך לבאר בלקו"ש במעלת הגדרים וסייגים בפרט בדורות האחרונים.

(ה) ועד"ז נזכר בלקו"ש ח"ה ע' 393 שמ"ש בירושל' סוף קידושין שעתידי אדם ליתן דין וחשבון על כל שראה עינו ולא אכל, שדרך זו היא רק במי שהוא בטוח שכל עשיותיו לשם שמים.

(ו) בלקו"ש ח"ג ע' 107 מביא את הירושלמי נדרים שם: "לא דייך מה שאסרה לך התורה אלא שאתה מבקש לאסור עליך דברים אחרים". ומבאר דזהו מפני כי הכוונה העליונה בקיום התומ"צ ה"ה בכדי לעשות לו ית' דירה בתחתונים. ובמילא מובן שצ"ל העבודה עם הענינים הגשמיים, ולא להסתייג ולהבדל מהם ע"י נדרים ושבועות. אמנם לאידך ארז"ל נדרים סייג לפרישות כו'. ומביא שנתבאר החילוק ע"ז כי אדם המתנהג באופן טוב וישר עליו אמרו דייך מה שאסרה תורה ואדרבא אסור הוא בנדרים כמ"ש בירושלמי סוף קידושין, וזהו מטעם כי הנדרים מונעים אותו מעבודת בירור הדברים הגשמיים, משא"כ מי שהנהגתו אינה כדבעי למהוי שבמצבו יש לחוש שהדברים הגשמיים יפעלו בו ירידה ע"ז אמרו "נדרים סייג לפרישות". ועד"פ ה"מ ואדה"ז במארז"ל אל יאמר אדם אי אפשר חזיר כו' שזהו

דוקא בצדיקים משא"כ בע"ת מכיון שסורו רע צ"ל אי אפשי. ובלקו"ש שם מציין עוד שעפי"ז יבואר מה שמצינו בכמה דיני התורה שספקו לקולא\*.

[וזהו מחמת כי הדבר טעון עדיין בירור והעלאה וע"כ אין להחמיר ולאסור מצד הספק. אך מובן דזהו רק ע"פ דיני וכללי התורה במקומות שהתורה קבעה שספקו לקולא ושזהו דבר המותר, ועי' במובא במאמרינו בקובץ "היכל הבעש"ט" (גליון ד') ע"ד "ירידת הצדיקים בכדי לברר" ובפרט המובא שם ממאמרי אדמו"ר הצ"צ ואדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, ושייך ג"כ לענין זה].



## רמב"ם

### טריפה שהרג את הנפש

**הרב ישעי' זושא פלדמן**  
תושב השכונה

רמב"ם הלכות רוצח ושמירת נפש פרק ב הלכה ט: "אדם טרפה שהרג את הנפש נהרג, שנאמר ובערת הרע מקרבך, והוא שיהרוג בפני בית דין אבל בפני עדים פטור שמא יזומו ואם הזזו אינם נהרגין שהרי לא זממו אלא להרוג טריפה, וכל עדות שאינה ראויה להזמה אינה עדות בדיני נפשות" עכ"ל.

א. ויש להעיר מתוס' סנהדרין עח, א ד"ה בפני ב"ד חייב, שאומר כגון דראוהו ביום שדנין על ראייתם דאי ראוהו בלילה בעי עדות כדמוכח בהחובל (ב"ק צ, ב), וכיון דבעי עדות בעינן עדות שאתה יכול להזימה", עכ"ל.

מפשטות לשון הרמב"ם משמע שאינו מחלק בין ראוהו ב"ד ביום בין ראוהו ב"ד בלילה רק "והוא שיהרוג בפני בית דין", וצריך ביאור

---

(\* וראה גם לקו"ש חל"ג עמ' 191 ועמ' 197. המערכת.)

בזה, דכשראוהו בלילה צריך עדות, וכיון דבעי עדות בענין עדות  
שאתה יכול להזימה.

ב. ועוד יש להביין: בסנהדרין עה, א אומר רבא שני דינים: א. אמר  
רבא ההורג את הטריפה פטור, וטריפה שהרג בפני ב"ד חייב, שלא  
בפני ב"ד פטור, וכו'. ב. ואמר רבא הרובע את הטריפה חייב, וטריפה  
שרבע בפני ב"ד חייב שלא בפני ב"ד פטור, וכו'. ושואלת הגמרא: הא  
תו למה לי היינו הך. ומתרצת הגמ' הרובע את הטריפה איצטריכה לי,  
מהו דתימא ליהוי כמאן דמשמש מת וליפטור, קמ"ל. אבל בדין טריפה  
שהרג בפני ב"ד וטריפה שרבע בפני ב"ד היינו הך וחייב.

והנה הרמב"ם בהל' רוצח ושמירת נפש שם פוסק אדם טריפה שהרג  
את הנפש חייב שנאמר ובערת הרע מקרבך, והוא שיהרג בפני ב"ד  
כנ"ל, ובהלכות איסורי ביאה פרק א' הלכה יב פוסק הבא על הטריפה  
חייב, ואינו אומר טריפה שרבע בפני ב"ד חייב, ואינה מוזכר כלל.

ואין לומר שכיון שאמר ההורג בפני ב"ד חייב תו לא צריך לומר  
הרבע בפני ב"ד חייב, שהרמב"ם הי' צריך להזכיר זאת ולומר הוא  
הדין ברבע בפני ב"ד חייב, וכמו שאומר בהלכות רוצח ושמירת נפש  
פרק א' הלכה ה': רוצח שהרג בזדון אין ממיתין אותו העדים ולא  
הרואים אותו עד שיבוא לב"ד וידינוהו למיתה, שנאמר לא ימות  
הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט, והוא הדין לכל מחויבי מיתות  
בבית דין.

ג. ועוד יש להעיר (והמלא הרועים עומד על זה בסנהדרין עה, א):  
אמר רבא ההרג בפני ב"ד חייב. והנה בגמרא מכות יב, א שואלת הגמ':  
רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא האי עד עמדו לפני העדה למשפט מאי  
דרשי בי, ומתרצת ההוא מיבעי לי' לכדתניא רבי עקיבא אומר מנין  
לסנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש שאין ממיתין אותו עד שיעמוד  
בבית דין אחר, שנאמר עד עמדו לפני העדה למשפט – וכאן אומר רבא  
ההורג בפני ב"ד חייב.

(וקושיא זו היא ג"כ על הרמב"ם עצמו (פרק א בהלכה ה), שפוסק  
שרוצח שהרג בזדון אין ממיתין אותו העדים ולא הרואים, וכו' שנאמר  
לא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט, ובפרק ב' הלכה ט'  
טריפה שהרג בפני ב"ד חייב).

ומובא תירוץ הריטב"א דהכא שאני דאי אפשר לדונו בב"ד אחר  
דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה, עיין שם.

והנה הרש"ש (סנהדרין שם) ג"כ עמד על קושיא זו ואומר: טריפה  
שהרג בפני ב"ד חייב, נראה דאתא אפילו כר"ע דאמר מכות י"ב  
סנהדרין שראו באחד שהרג את הנפש אין ממיתין אותו דבעינן עד  
עמדו לפני העדה למשפט (ובגמרא ר"ה דף כו, א) דבעינן והצילה  
העדה, וכיון דחזיוהו דקטל נפשא שוב לא מציא חזא לי זכותא,  
(ומשנה הרש"ש: ) כיון דטריפה הוא לא חיישינן להצילה דידי' עיין  
שם.

כיון דאתינן לסברה זו דטריפה גברא בר קטלא הוא אולי יכולים  
לבאר שאצל טריפה לא צריכים כל הפרטים שישנם אצל גברא לאו בר  
קטלא.

ובזה גם יבואר שאין חילוק בין ראוהו ב"ד ביום וכן ראוהו ב"ד  
בלילה הרג בפני ב"ד חייב, כמו שאין בטריפה הלימוד עד עמדו לפני  
העדה למשפט, כמו"כ אליבא דר"ע אין בו הלימוד והצילה העדה אצל  
טריפה.

ואולי י"ל דכל זה אומרים רק בטריפה שהרג את הנפש ולא בשאר  
חייבי מיתות ב"ד, ע"ד החילוק כמו שהרמב"ם כותב (בהלכות רוצח  
ושמירת נפש פרק ד' הלכה ח-ט) הרצחנין שמכניסין אותן לכיפה, ואין  
עושין דבר זה לשאר מחוייבי מיתת ב"ד אבל אם נתחייב מיתה ממיתין  
אותו ואם אינו חייב מיתה פוטרין אותו שאע"פ שיש עונות חמורין  
משפיכות דמים, אין בהם השחתת ישובו של עולם כשפיכות דמים וכ'  
עיין שם.

ולכן אולי סובר הרמב"ם שטריפה שרבע ב"ד אין הורגים אותו,  
ועדיין יש לעיין בזה\*.




---

(\* ראה צפע"נ הל' שבועות פ"י ה"ו שכתב כעין זה. המערכת.)

## בדין אין מערבין שמחה בשמחה

הרב משה בנימין פערלשטיין  
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

### א

בקובץ שעבר הבאנו דברי הרמב"ם פ"ז מהל' יו"ט הל' ט"ז: "ואין נושאים נשים ולא מיבמין במועד כדי שלא תשתכח שמחת החג בשמחת הנשים ומארסין נשים במועד, ובלבד שלא יעשה סעודת אירוסין ולא סעודת נישואין, ולא יערב שמחה אחרת בשמחת החג".

ודבריו בפ"י מהל' אישות הל' י"ג: "יש לו לאדם לישא נשים רבות כאחת ביום אחד ומברך ברכת חתנים לכולן כאחת, אבל לשמחה צריך לשמוח עם כל אחת שמחה הראוי' לה, עם בתולה ז', עם בעולה ג' ואין מערבין שמחה בשמחה". ובהל' י"ד כתב: "מותר לארס בכל יום חול וכו', ואפילו בחולו של מועד אין נושאים נשים כמו שביארנו לפי שאין מערבין שמחה בשמחה שנאמר מלא שבוע זאת ונתן לך גם את זאת", ע"כ.

והבאנו כמה קושיות, ומהן: א. דבהל' יו"ט משמע דפסק כרבה בר רב הונא דאמר לפי שמניח שמחת הרגל, דהרי זהו לשון הרמב"ם "שלא תשתכח שמחת החג". ובפ"י מהל' אישות משמע דהטעם הוא שאין מערבין, ומקורה מהפסוק "מלא שבוע זאת", ואין לומר דסבירא ל' להרמב"ם דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, דהרי רש"י בפירוש הרי"ף כתב דיש נ"מ בין טעמא דלא יניח שמחת הרגל וטעמא דאין מערבין הנלמדת משלמה המלך, דלטעם דלא יניח שמחת הרגל היא רק בשמחת אשתו שימנע אותו משמחת הרגל, אבל בשאר שמחות אין בעיה, דלא יפריע לשמחת יו"ט, ולטעם דאין מערבין וילפינן שמלחמה, היא מכל מיני שמחות ע"ש, ולפ"ז תקשה איך מזכי הרמב"ם שטרא לבי תרי.

גם קשה בדברי הרמב"ם בהל' אישות – דהביא הטעם דאין מערבין משום הפסוק ד"מלא שבוע זאת": א. למה הביא הרמב"ם הפסוק בכלל, הרי אין דרכו להביא טעמי ההלכות רק כאשר זה נוגע להלכה, ומה נוגע לן הפסוק ד"מלא שבוע זאת". ב. אם הביא הפסוק, למה לא הביא הפסוק המובא בבבלי של חנוכת ביהמ"ק של שלמה, ותמורת זאת הביא הפסוק מהירושלמי. ג. אם הוצרך להביא הפסוק למה לא

הביאו בהל' יו"ט, אם לא שנאמר שבהל' יו"ט אינו מדבר בכלל אודות אין מערבין שמחה בשמחה. ד. בהל' אישות הביא הרמב"ם הדין דאין מערבין שמחה בשמחה פעמיים: בהלכה י"ג – "שצריכין לשמוח עם כל אשה לבדה" וסיים "ואין מערבין וכו'", ואח"כ בהל' י"ד בנוגע לישא נשים בחולו של מועד, וסיים "לפי שאין מערבין כו' נאמר וכו'", ולכאורה אם הוצרך מאיזה סיבה להביא הפסוק למה חיכה להל' י"ד ולא הביאו מיד בהלכה י"ג.

ועלה בידינו לומר שדברי הרמב"ם בהל' יו"ט ודבריו בהל' אישות, הם שני דינים נפרדים, והוא, דבהל' יו"ט ההלכות שבפרק זה הם בנוגע לחילול קדושת יו"ט – היינו עשיית מלאכה וכו' שהם צורך יו"ט או לא, עיי"ש, וכן דיני גילוח שזהו משום "יכנס ליו"ט כשהוא מנוול", וכל הני הלכות הם הלכות השייכים לכבוד וחילול יו"ט, וא"ש השייכות לדין זה של נושאים נשים במועד, שלדין זה יש שייכות לחילול יו"ט וכדו'. ונמצא דאין זה דין של אין מערבין שמחה בשמחה גרידא אלא דין בהל' יו"ט, שהיו"ט מחייב שמחה, ואין לעשות משהו שגורם שהשמחה תשתכח, וא"כ הוא דין מצד החפצא של היו"ט. היוצא מדברינו דיש ב' דינים נפרדים, והם: הדין של הל' יו"ט דשם שייך בהחפצא של יו"ט שאין מפריעין שמחת יו"ט, והיא מעין דין של חילול יו"ט, ובהל' אישות יש דין השייך להגברא שהגברא א"א לו לערב ב' שמחות ביחד דאז חסר לו בהשמחה, ודו"ק.

ובזה נסינו ליישב כל הקושיות הנ"ל, וכתבנו "ועדיין נשאר לך לבאר מאי נ"מ בין ב' דינים אלו".

ואולי אפשר לבאר שיטת הרמב"ם באופן אחר.

והוא בהקדים מ"ש התוס' כמו"ק דף ח: בטעם הדין דאין מערבין דכתב וטעם נראה קצת דכמו שאין עושין מצות חבילות דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה וכן שמחה בשמחה יהא לבו פנוי בשמחה, ע"כ.

והנה בתשובת הרשב"א מובא השאלה אם מותר לישא אשה בפורים, כיון דקיי"ל אין נושאים אשה במועד משום דאין מערבין שמחה בשמחה והאי טעמא נמי שייך בפורים, דהא שמחה בשמחה היא ושמחה ומשתה קבלו עליהם, והשיב: מסתברא שהוא מותר

דושמחת בחגיך כתיב, בחגיך ולא באשתך אבל בפורים מותר וכו', ומסיק, ובענינים אלו הולכים בהם להקל דמדרבנן הם, ע"כ.

והנה בשו"ע סימן תרצ"ו מביא המחבר מותר לישא אשה בפורים והרמ"א הוסיף בין ב"ד בין בט"ו וכ"ש שמותר לעשות פדיון הבן, והמג"א שם ס"ק י"ח הקשה הא קיי"ל אין מערבין שמחה בשמחה כמ"ש ריש סימן תקמ"ו וילפינן לה מקרא א"כ האיך מותר שמחת הנשואין בשמחת פורים, וי"ל דמשו"ה סיים הרשב"א ודברים אלו מדרבנן הם והולכין להקל כלומר דלמאן דאמר אין מערבין באמת אסור אבל כיון דלאידך שרי הולכין להקל, וא"כ לפמ"ש וכו' דקיי"ל כמ"ד אין מערבין שמחה בשמחה גם הכא אסור לכן נ"ל שיעשה החופה ביום י"ג כנ"ל.

והנה דברי הרשב"א צ"ע דהשואל שאלו האם מותר לישא בפורים משום אין מערבין והרשב"א השיבו מהפסוק ושמחת בחגך ולא באשתך, ולמה לא הגיב הרשב"א בכלל לשאלת השואל.

ואמת, דלפי דברי המג"א י"ל דהרשב"א הביא האי שיטה משום דרצה להביא הצד השני דמערבין שמחה בשמחה ורק משום דיש פסוק דושמחת אסור, אבל עדיין קשה למה לא הגיב בכלל לשאלת השואל.

ואפ"ל דהרשב"א סובר דהלימוד מהפסוק דושמחת בחגיך ולא באשתך הוא מדין אין מערבין שמחה בשמחה והיינו דאי לאו הדין דושמחת בחגיך לא הי' בעיה עם הדין דאין מערבין שמחה בשמחה ביו"ט, וטעם הדבר משום דענין שמחת היו"ט הוא שיהא במצב של שמחה בשעת יו"ט, ומהיכא תיתי דהשמחה הבאה לו מענין אחר יש בו חסרון בשמחת יו"ט, אדרבה מה לי שמחה הבאה מנשיאת אשה, וכדומה משמחה הבאה מקניית בגדים נאים וכדומה, ולמה יהא כאן חסרון בהשמחה, וע"ז בא רב דניאל בר קטינא ומביא הפסוק דושמחת בחגיך לומר לן ששמחת יו"ט אינה די להיות במצב של שמחה כ"א צריכין שמחה של יו"ט היינו בחגיך. ונמצא ולא באשתך אינה מיעוט הבא מילפותא כ"א ר"ל דמאחר דבעינן שמחה בהוי"ט עצמו ממילא אינו יכול להיות שמחת נישואין דאז השמחה היא באשתך ולא בחגיך, וזהו תשובתו של הרשב"א דבפורים אין הדין שיהא שמחה דוקא מצד היום של פורים, כ"א שיהא במצב של שמחה וא"כ מאי אכפת לן ממה בא לו השמחה.

וליתר ביאור, הנה הרמב"ם בפ"ו מהל' יו"ט, המחבר ואדה"ז בסיומן תקכ"ט כתבו חייב אדם להיות שמח וטוב לב במועד, היינו דהחשוב הוא רק להיות שמח וטוב לב במועד א"כ מאי איכפת לך מהו הגורם להשמחה, העיקר להיות שמח, ובהמשך דבריהם כתבו כיצד שמחתן, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים (ומגדנות), והנשים קונה להם בגדים ותכשיטים (נאים), ע"כ. הרי דשמחת נישואים לא גרע מקליות ואגוזים ובגדים ותכשיטים. והעיקר הוא שיהא במצב של שמחה, וא"כ למה יהא כאן בעיה עם אין מערבין שמחה בשמחה אדרבה יערב ויערב ובלבד שיהא בשמחה. ומשו"ה השיבו הרשב"א כדכתבנו לעיל מהפסוק דושמחת בחגיך, דמשם מוכרח דלא סגי בשמחה גרידא כ"א דצריך שהמשחה יהי' בחגיך וממילא לא שייך שמחה באשתך.

ולפי דברי הרמב"ם, המחבר ואדה"ז, צ"ע דבאמת מהו החילוק בין שמחה באשתך משמחה של קליות ואגוזים או בגדים ותכשיטין, הרי העיקר הוא שיהא אדם שמח וטוב לב, ומה מגלה לנו הפסוק ולא באשתך, וצ"ל דשאני שמחת אשתו משמחת שאר דברים, דבאשתו הוא צריך להיות עסוק בשמחת אשתו וא"כ היא הפקעה משמחת יו"ט, והיינו דכמ"ש לעיל הגילוי מהפסוק היא דבעינן שמחה של יו"ט ר"ל שיהא שמח וטוב לב במועד, אבל אם השמחה באה לו מאשתו אז לא יהא שמחתו שייך למועד כלל, ומשו"ה יש בעיה של אין מערבין שמחה בשמחה, דעכשיו היא מעין אין עושין מצות חבילות חבילות משא"כ קליות ואגוזים ומגדים הם גורמים מצב של שמחה ופועלים על האדם שיהא במצב של שמחה אבל אין שמחתו בהקליות מפקיע קשר שמחתו ליו"ט, ודו"ק.

ולפ"ז אפשר לפרש דברי הרמב"ם, דבהל' יו"ט כתב כדי שלא תשתכח שמחת החג בשמחת הנשים וכן מ"ש שלא יערב שמחה אחרת בשמחת החג. דאי לא האי סברא לא שייך לומר אין מערבין שמחה בשמחה כמ"ש, דהרי העיקר כמ"ש הרמב"ם בעצמו בפ"ו דהאדם יהי' שמח וטוב לב במועד, ובהל' אישות כתב לפי שאין מערבין שמחה בשמחה, היינו מאחר שכבר כתב לעיל דיש סתירה בין שמחת אשה ושמחת יו"ט א"כ עכשיו נכלל בהדין דאין מערבין כסברת התוס' הנ"ל.

ועדיין נשאר לבאר בדברי הרמב"ם דלמה הביא הפסוק של הירושלמי של מלא שבוע זאת ולא הפסוק של הבבלי של שלמה המלך.

והנראה לומר דלפמ"ש ס"ל להרמב"ם דרבה בר רב הונא ורב דניאל בר קטינא חולקין על הסוגיא לקמן דהביא הפסוק בשלמה, והיינו דרב דניאל הביא פסוק מיוחד של ושמחת בחגיך ולא באשתך וביארנו דבלא"ה אין בעיה אם יש שמחה אחרת דאדרבה מאי אכפת לנו ממה בא השמחה, ורק דשמחת אשתו מפקיע משמחת החג, וא"כ סובר הרמב"ם דשמחת חנוכה ביהמ"ק לא יהי' מפריע לשמחת החג וא"כ אין לומר שזהו הסיבה ששלמה לא עשה שמחת חנוכה המקדש ביו"ט דלפי שיטת הרמב"ם אדרבא יעשה חנוכה ביהמ"ק שיהא האדם שמח וטוב לב ביו"ט, ומשו"ה הביא הרמב"ם הפסוק דמלא שבוע זאת, ודו"ק.

## ב

ועכשיו נבוא לבאר דרך הא' שהבאנו בקובץ שעבר בביאור הרמב"ם.

ואולי י"ל דהרמב"ם נקט בפשטות לישא נשים במועד אסור מטעם דאין מערבין שמחה בשמחה, וע"כ הטעם דנקט אין מערבין היא משום דשמחת אשתו מפריע להשמחה של יו"ט כמ"ש וזהו מ"ש הרמב"ם בהל' אישות אבל מצד דין זה אין הדין שייך רק לשמחת אשה אבל שאר שמחות דאין מפריעין לשמחת יו"ט ואדרבא מסייעין להשמחה דהרי האדם הוא שמח וטוב לב, וא"כ מצד הדין דאין מערבין שמחה בשמחה הי' מותר כל שמחה לבד משמחת אשה. וע"ז הביא הרמב"ם הדין בהל' יו"ט דשם מביא הדין השייך להחפצא של יו"ט וכתב שם "שלא יערב שמחה אחרת בשמחת החג ובזה אסור כל שמחה ולא רק שמחה של אשה, והטעם הוא דזה הדין היא מצד כבוד וקדושת יו"ט ולא מצד שמחת יו"ט כמ"ש בקובץ שעבר.

היוצא מדברינו דלפי ביאור הא' דהרמב"ם נמצא דברי הרמב"ם הם ממש להיפך מביאור הב', דבהל' אישות כשהביא הדין דנושא נשים במועד כתב הטעם דאין מערבין שמחה בשמחה, והרמב"ם סמך על זה דשמחת אשתו יפריע לשמחת יו"ט, וא"ש למה כתב הלכה זו אחר שכתב דצריכין לשמוח עם כל אחת שמחה הראוי' לה". ועל זה כתב דאין מערבין שמחה בשמחה, אבל שאר שמחות אין בעיה משום אין

מערבין כמ"ש. ומשו"ה הוצרך הדין שכתב בהל' יו"ט דאין מערבין שמחה אחרת בשמחת יו"ט ומשו"ה כל שמחות אין לעשות ביו"ט. והדין בהל' אישות היא דבר פשוט למה הוצרך מאחר שכבר כתב מ"ש בהל' יו"ט, והוא דמזה ילפינן הכלל בנוגע לשאר שמחות דאינן של יו"ט שיש דין דאין מערבין, ואתי שפיר הכל ודו"ק.



## דינו של כופר בתורה ו"בני התועים"

**הרב ברוך אבערלאנדער**

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

דברי הרמב"ם ב'משנה תורה' הל' ממרים

כתב הרמב"ם בהל' ממרים פ"ג ה"ג (ע"פ מהדורת פרנקל): אבל<sup>1</sup> בני אותן הטועים ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו במינות וגדלו אותן עליו<sup>2</sup>, הרי הן כתינוק שנשבה לבין הגוים<sup>3</sup> וגדלוהו הגוים על דתם שהוא אנוס. ואע"פ ששמע אח"כ שהיה<sup>4</sup> יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס, שהרי גדלוהו על טעותם, כך אלו האוחזים בדרכי אבותיהם שתעו. לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשוך אותם<sup>5</sup> בדרכי שלום<sup>6</sup> עד שיחזרו לאיתן התורה, ולא ימהר אדם להרגן<sup>7</sup>.

(1) ר"י קאפח כותב: "כ"ה נוסח ההלכה בכל כ"י שברשותי, ובנדפס הוסיפו וגרעו ושינו עד לבלי הכר", ועד"ז כותב בילקוט ש"נ (פרנקל): "הלכות א' ב' וג' שובשו ע"י הצנזורה". לפי הדפוסים הנפוצים מדבר הרמב"ם בקשר לקראים, ולפי גירסת מהדורת פרנקל וקאפח אין כאן התייחסויות לקראים, והוא מדבר בלשון כללי יותר בנוגע למעמד כל מי שטועה ובניו.

(2) אצל קאפח: "אותם עליה".

(3) יותר מדויק לשון זה מאשר הלשון (בעקבות הצנזורה?): "נשבה לבין העכו"ם", שהרי עיקר ההדגשה היא על שלא קיבל חינוך יהודי, ואפילו באם לא קיבל חינוך מיוחד לעבודה זרה. ובשו"ע אדה"ז (הל' רבית סע"ט) נאמר: "שנשבה בין הנכרים".

(4) נוסחת הדפוסים ודפוס ראשון רמ: "שהוא".

(5) אצל קאפח: "אותן".

(6) מובנו של "דרכי שלום" בהלכה הוא: "שלא תהא מחלוקת ביניהם" (רש"י גיטין נט, ב). ראה במובן זה גם ברמב"ם הל' ע"ז פ"ה ומלכים פ"ה ה"ב. וגם כאן

## דברי הרמב"ם ב'פירוש המשניות' מס' חולין

כותב הרמב"ם בפירוש המשניות חולין פ"א מ"ב :

"ואמרו הכל שוחטין, ואפילו ישראל משומד. ויש לכך תנאים ואז תהיה שחיטתו מותרת... שלא יהיה מין. ומינים אצל החכמים הם הכופרים מישראל... והם בני אדם אשר טמטמה הסכלות את שכלם, והחשיכו התאוות את נפשם, ופקפקו בתורה ובנביאים ע"ה מתוך סכלותם, ומכחישים את הנביאים במה שאין להם בו ידיעה, ועוזבים את המצוות מתוך זלזול, והכת הזו היא כת של ישו הנוצרי<sup>8</sup> ודואג ואחיתופל ואלישע אחר וכל ההולך בשטותם שר"<sup>9</sup>... האנשים הללו אשר זה תיאורם אסור לאכ[ו]ל משחיטתם...

וכן מתנאי המשומד הזה שמותר לאכ[ו]ל משחיטתו שלא יהא צדוקי ולא ביתוסי, והם שתי הכתות אשר החלו להכחיש את התורה שבע"פ... והם שקוראים אותם אנשי זמנינו היום מינים בסתם, ואינם מינים<sup>9</sup> לפי אמונתם<sup>10</sup>, אלא דינם לענין ההריגה... כדין המינים,

---

הכוונה שראוי לקרבן ליהדות אבל בתנאי שהנסיון להתקרבות לא תתלקח למחלוקת ביננו לבינם.

(7 בדברי הרמב"ם אלו ראה מה שכתבתי בארוכה ב'הערות וביאורים' גליון תתלח עמ' 59-69.

(8 אין זה ההגדרה ההלכתית המדויקת של הנצרות לפי הרמב"ם, וכתבתי בזה במק"א.

(9 שהרי אין נקרא מין אלא כל שכופר באלקות (ראה הל' תשובה פ"ג ה"ז: "חמשה הם הנקראים מינים: האומר שאין שם אלוה, ואין לעולם מנהיג, והאומר שיש שם מנהיג אבל הם שנים..."), וצדוק וביתוס והקראים לא כפרו באלקות. ראה דברי ר"י קאפח בהערה 28.

(10 במקור הערבי נאמר כאן "אלאעתקאד", שמשמעו להיות משוכנע באמיתותו ונכונותו של איזה דבר. ועפ"ז עדיף לתרגם "לפי ידיעתם", במקום "לפי אמונתם" (הערת הרד"צ הילמן). ולפי לשונות הרמב"ם בכ"מ (ראה הל' ע"ז פ"ב ה"ג ובכ"מ) מומלץ לתרגם: "ואינם מינים לפי דעתם ומחשבתם".

ובענין זה כדאי להעיר כמה הערות: תרגום המלה "אעתקאד" נידון לראשונה בנוגע למצוה הראשונה ברמב"ם: אמונה בה'. שהרי הרמב"ם כותב בהל' יסודי התורה פ"א ה"א: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון...", ושם ה"ו: "וידיעת דבר זה מצות עשה...", הרי הרמב"ם מדגיש שהמצוה ראשונה והעיקרית בנוגע לאמונה הוא הידיעה שע"פ טעם ודעת ולא האמונה בלי טעם ודעת. והעירו האחרונים מדברי הרמב"ם עצמו בספר המצות עשה א: "מצוה א היא הצייוי אשר צונו בהאמנת האלהות...", הרי שמה מדגיש הרמב"ם שמצות האמונה הוא האמונה שכלי

כלומר שמותר להרגם היום בזמן הגלות<sup>11</sup>, לפי שהם המבוא אל המינות האמיתית... כדי שלא יטעה את ישראל ויקלקל את האמונה...

טעם ודעת. ולתרוץ קושיא זו בלי כל פלפולים כתב ר"ח העליר בספר המצות מהדורות (הערה 1, ההדגשים שלי): "בגוף הערבי [שאותו כתב הרמב"ם] כתובה מלת אעתקאד שבאמת יש לה גם מובן דעת, ושפיר נוכל לתרגם שצונו בידיעת האלהות". ר"י קאפח מוסיף ואומר: "ומ"ש... שיש במובן 'אעתקאד' גם ידיעה אינו נכון, אלא מובנו רק ידיעה!"

וראה זה פלא ב'ציונים' למצות עשה א שבספר המצות הוצאת פרנקל (מעשי ידי הרד"צ הילמן) העירו על התיקון בתרגום המלה "להאמין", אבל לא בשם אומר, ה"ה הר"ח העליר, ואילו ב'ספר המפתח' שבסוף רמב"ם ספר המדע מהדורת פרנקל, העירו על הסתירה הנ"ל, האם "להאמין" או "לידע", וציינו לדברי האחרונים המרבים לפלפל בזה, אבל שכחו לציין לדברי עצמם, להערה הנ"ל שבספר המצות מהדורתם (אבל ב'מקורות וציונים' שעל הדף ציינו לזה)\*.

בהערה שבספר המצות שם צויין להרבה מקומות בספרי הרמב"ם בו מופיע המלה "עתקד", ואופן התרגום. וארשום בזה מה שהעירני תלמידי היקר ד"ר דנש גז"י, מומחה לבלשנות ושפה הערבית, שבערבית הרבה מאד מלים מתפרשים לעשרות מובנים, וכן גם בענייני המלה "עתקד" משמעו גם אמונה וגם ידיעה ושכנוע, והכל לפי הענין והוא דבר הלמד מענינו וההקשר. ועפ"ז יומתקו דברי הצ"צ ב'דרך מצותיך' מצות האמנת אלקות (מד, ב), שמעתיק לשון הרמב"ם מספר המצות כדלעיל, לשון אמונה, ומפרש שם ס"ב שלדעת הרמב"ם יש ב' העניינים ידיעה ואמונה, ראה שם ספ"ב.

ובענין זה ראה גם מה שהעיר כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'לקוטי שיחות' חי"א עמ' 339 בשוה"ג, ח"כ עמ' עמ' 23 הערה 84.

(\* אין זה המקרה היחיד שזה קורה במערכת רמב"ם הוצאת פרנקל. ואביא עוד דוגמא: בספר המפתח להל' שקלים פ"א ה"ז: "הכותים שנתנו מחצית השקל אין מקבלין ועכו"ם בכלל ואף גר תושב, מנחת חינוך מצוה קה, א". וב'מנחת חינוך' כותב: "...ולא הזכיר עכו"ם וסמך דהוא כ"ש מכותי". והפלא שהרי ברמב"ם פרנקל נאמר: "אבל הגוים שנתנו מחה"ש אין מקבלין", ו"כותים" אינו אלא שינוי הצנזורה. הרי שהמציין ב'ספר המפתח' לא בדק את הגירסא ברמב"ם של פרנקל! וכנהנה רבות. וראה מש"כ עד"ז הרב יואל קטן ב'המעין', תשרי תשס"ד, כרך מד גליון א, עמ' 81 ובהערה 15 שם. ואכמ"ל.

(11) גם בזמן הזה כשאין דנין דיני נפשות, וכפי שמסביר הרמב"ם בהמשך דבריו.

אבל אלו אשר נולדו בדעות אלו וחונכו על פיהן הרי הם כאנוסים ודינם דין תינוק שנשבה לבין הגוים שכל עברותיו שגגה כמו שבארנו, אבל המתחיל הראשון הוא מזיד לא שוגג...".

סיכום: גדר "מינים אצל החכמים" הם אלו אשר מפקפקים בתורה ובנבואה והם מומרים להכעיס; ו"אנשי זמנינו" קוראים "מין" גם לצדוקים ולביתוסים אשר "החלו להכחיש את התורה שבע"פ", והכוונה שגם אלו נכללים בהלכה שנאמר בנוגע למין שמורידין אותן ולא מעלין. וכל זה לא נאמר בנוגע ל"אלו אשר נולדו בדעות אלו וחונכו על פיהן", שהרי הם בגדר תינוקות שנשבו.

#### מהדורה בתרא?

דעתו של הר"י קאפח שהחילוק בין דור הראשון של המינים לבין ילדיהם שהם בגדר תינוקות שנשבו הנו תוספת של ה'מהדורה בתרא'. וכך הוא כותב בפיה"מ שם הערה 33: מן "אבל אלו אשר נולדו" עד כאן לא היה במהדורה קמא והוסיף רבינו כל ההוספות הללו בכתב ידו הרהוט בסוף ימיו, כי כתב ידו של רבינו השתנה מעט בסוף ימיו. ובהל' רוצח ושמירת נפש פ"ד ה"י טרם כתב את החילוק הזה שכתב כאן<sup>12</sup>. ובהל' ממרים פ"ד ה"ג כבר כתב חלוקים אלו. ונראה שגם בחבורו הוסיפם במהדורה אחרונה. ולא שם לב להוסיף בהל' רוצח ושמ"נ.

ועד"ז הוא כתב בהל' ממרים שם הערה ב: "כל הלכה זו לא היה במהדורה קמא<sup>13</sup>. גם בפ"ד מה' רוצח ושמירת נפש הי"ד לא היתה כל הסברא הזה שדוקא ביוצר השטה<sup>14</sup>. עיין שם אות טו<sup>15</sup>".

(12) וכן לא כתב אותו הרמב"ם בהל' עדות פ"א ה"י.

(13) ממה שכתב הר"י קאפח בפיה"מ (ונעתק לעיל): "ונראה שגם בחבורו הוסיפם במהדורה אחרונה", משמע שקביעה זו, שבמהדורה קמא של ה'משנה תורה' לא היתה הלכה זו, אינו אלא השערה ולא מצא לזה סימוכין בכתבי יד. ואכן יש לדון בהרבה מקביעותיו של הר"י קאפח בנוגע למהדור"ק מתי זה השערה ומתי זה מתועד גם בכתבי יד. ואב לכולם בהל' חמץ ומצה פ"ב הערה טז (עמ' רעא מהדורתו), שם הוא קובע שהרבה הלכות שנאמרו בהל' חמץ ומצה נכונים רק לפי המהדור"ק (שדעתו של הרמב"ם אז היה שאין ביטול מועיל אלא לחמץ שאינו ידוע), ואכמ"ל.

(14) ראה מש"כ ב'הערות וביאורים' (שבהערה 7) שם סעיף 4.

(15) לא מצאתי שם כלום.

פרופ' יעקב בלידשטיין<sup>16</sup> מביא הסברא, שנאמרה ע"י ההיסטוריון בארון, שגישה פשרנית זה כלפי הקראים נתחדש אצל הרמב"ם רק אחרי הגיעו למצרים והכרתו את החיים הבין-עדתיים שנהגו רבניים וקראים שם.

אמנם ר"י שילת ב'אגרות הרמב"ם'<sup>17</sup> אינו רוצה לקבל את הקביעה שסברא זו נתקבלה ע"י הרמב"ם רק מאוחר יותר, שהרי "הקביעה בהל' ממרים היא פשוטה, וקשה להניח שנתחדשה לרמב"ם [רק] בתקופה מאוחרת. התיקון בפיהמ"ש בא רק להדגיש קביעה זו, ולהוציא מטעות הלומד שייחס את הדברים לכל הקראים", ראה שם עוד. ובמק"א<sup>18</sup> הוא מוסיף: "כי י"ל שאמנם היתה זו דעתו מאז ומתמיד, אלא שמתחילה לא מצא לנכון להזכירה".

ודבריו תמוהים, וכי זו סברא כ"כ פשוטה, ועד שמיותר להזכירו... והרי הנמוקי יוסף בשם רבינו תם חולק ע"ז<sup>19</sup>!

#### דברי הרמב"ם בתשובה

נשאל הרמב"ם "מענין הקראים איך יתנהגו הרבנים עמהם במילת בניהם ובשאלת שלומם וללכת בבתיהם ומענין ינם ובשאר עניינים", וזה תוכן מה שהשיב הרמב"ם<sup>20</sup>: "...אלה הקראים השוכנים פה... ראויים הם... להתקרב אצלם כמעשה יושר ולהתנהג עמהם במדת הענוה ובדרך האמת והשלום, כל זמן שגם הם ינהגו עמנו בתמימות ויסירו מהם עקשות פה ולזות שפה מלדבר תועה על חכמי הרבנים שבדור, וכל שכן כשישמרו לשונם מלהתלוצץ ומלהלעיג בדברי רבותי' ע"ה הקדושים התנאים חכמי המשנה והתלמוד... כמי שכופר בכל חוקי הגוים ומודה באל יתעלה שמו שמותר לנו לשאול בשלומם ואפי' בבתיהם. אך אם מחללים בגלוי ראש מועדי ה' המקודשים בימים הקבועים לנו אסור לבר ישראל לבקרום ליום

(16) פרופ' יעקב בלידשטיין ב'תחומין', ח, עמ' 504.

(17) ח"ב עמ' תרסט.

(18) ח"א עמ' קמב.

(19) ראה גם מזוית אחרת אצל פרופ' יעקב בלידשטיין בספרו 'סמכות ומרי בהלכת הרמב"ם' עמ' 202.

(20) שו"ת הרמב"ם (בלאו) ח"ב סי' תמט.

הקבוע להם כמה שבדאו מלכם... דהנהו מילי דר' טרפון במינים דכפרי בעיקר נינהו, ודמי להנהו דדרשי בהו חכמים הרחק מעליה דרכך... ודמיאן להנהו דאיתמר עליהו המינים והמשומדים מורידין ולא מעלין, אבל הני דהכא כל אימת דלא פקרי בחציפותא לא חשבינן להו כוותיהו ופלגינן להו יקרה ומלינן לבנייהו בשבתא... דדילמא נפיק מנייהו זרעא מעלייא והדרי בתשובה..."

וכבר נתחבטו המפרשים לתוך את דברי הרמב"ם אלו לדבריו במשנה תורה<sup>21</sup>. ויש מי שכתב<sup>22</sup> שלדעתו "קרוב לוודאי שתשובה זו מזויפת".

אמנם בפשטות ניתן לפרש שדבריו מתאימים לנאמר ב'משנה תורה', כי הוא דן את הקראים שבימיו<sup>23</sup> כ"בני אותן הטועים... שהדיחו אותם אבותם... הרי הן כתינוק שנשבה לבין הגוים... לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשוך אותם בדרכי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה...", אלא שהוא מציב תנאי לזה שיהיו כאלו "שישמרו לשונם מלהתלווצץ ומלהלעיג בדברי רבותי" ע"ה... דלא פקרי בחציפותא", כי אחרת א"א להשפיע עליהם אפילו "בדרך האמת והשלום", כיון שאין הם נוהגים עמנו בתמימות<sup>24</sup>. ולפי זה התנאים שהרמב"ם מציב כדי שיהיה מותר להתקשר עמהם ולקרב אותם, הרי הם תנאים טכניים-

(21) ראה 'תחומין', שם, עמ' 505 ואילך.

(22) ר"י שילת ב'אגרות הרמב"ם' ח"ב עמ' תרסח-ט.

(23) ב'תחומין', שם, עמ' 506 מעיר פרופ' בלידשטיין: "בולט כאן העדר השימוש במושג 'תינוק שנשבה'; סמי מכאן ההבחנה בין קראים שגדלו בחיק הקראות לבין אלה שהתחילו את השיטה או שוכנעו על ידה". אמנם לק"מ, שהרי הרמב"ם דן אודות "אלה הקראים השוכנים פה", שמכירם, ויודע הוא שהם רק מ"בני אותן הטועים ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם", וע"כ לא הזכיר מזה כלום, למרות שזו אחד מיסודות פסקו.

(24) וראה בענין עד"ז מש"כ כ"ק אדמו"ר זי"ע במכתבו שב'שערי הלכה ומנהג', יו"ד, עמ' רמד-רמה, בנוגע ללימוד התורה עם יהודים שהמירו דתם רח"ל וחשים לאחרונה משיכה ליהדות. ואמר הרבי שם: "...יש מי שנהיה מסיוגר. במקרה זה אין לדונו 'לקף זכות'. יתר על כן מטבע הדברים יחפש מומר כזה 'הצדקה' למעשיו בכל הזדמנות אפשרית, לכן הוא לא ירתע מלסלף את האמת במתכוון". וראה שו"ת 'אגרות משה' או"ח ח"ד סי' צא ס"ו: "ומש"כ הרמב"ם שראוי להחזירם בתשובה ולמשכן בדרכי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה, לא שייך זה במקום קיבוץ שלהן שהוא בבחיכה"נ שלהן שאין המקום ראוי לזה, וגם לא כל אדם ראוי לזה..."

פרקטיים ולא הלכתיים, כי בנוגע לגדר ההלכתי שלהם הרי הם כתינוקות שנשברו.<sup>25</sup>

### שיטת הרדב"ז

כתב הרדב"ז<sup>26</sup>: "נראה שכתב רבינו זה ללמד זכות על הקראין [שבימיו], אבל הנמצאים בזמנינו זה אם היה אפשר בידינו להורידן היה מצוה להורידן, שהרי בכל יום אנו מחזירין אותם למוטב ומושכין אותם להאמין [ב]תורה שבע"פ והם מחרפין ומגדפין את בעלי הקבלה, ואין לרדן את אלו בכלל אנוסים אלא כופרים בתורה שבע"פ"<sup>27</sup>.

ולכאורה דבריו אינם מבוררים מספיק, מה עיקר החילוק בין "בני אותן הטועים ובני בניהם", שעליהם אומר הרמב"ם שלמרות "ששמע אח"כ שהיה יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס... ראוי

(25) אבל יש להעיר שאולי לשונו שם: "הני דהכא כל אימת דלא פקרי בחציפותא לא חשבינן להו כוותיהו [=כהמינים והמשומדים]" מראה שיש כאן הגדרה הלכתית, כלומר באם "פקרי בחציפותא" הרי הם נכנסים בגדר המינים. ועדיין י"ל שהם בגדר המינים בנוגע לפרט זה: קשר אתם ומילת בניהם בשבת, אבל אין הם בגדר המינים לגבי הדין של מורידין ולא מעלין.

(26) בפירושו על הרמב"ם הל' ממרים שם.

(27) ומסיים: "וכבר הארכתי בתשובת שאלה על ענינם", והכוונה לתשובה הארוכה בנוגע למעמד הקראים שנדפסה בשו"ת רדב"ז חלק ב סי' תשצו ("התשובה הזו נשמטה ממקומה", ונדפסה בסוף הספר).

הרדב"ז שם מסביר סיבת כתיבת התשובה: "הציקתני רוח בטני ונערתני חצני להעמיד דברי הראשונים ז"ל על ענין בני מקרא [=הקראים]. לפי שנמצא תשובה לרבינו שמשון ז"ל מחמיר עליהו טובא, ואחד מן האחרונים ביטל דבריו והכשיר אותם והקל בכל מה שהחמירו הראשונים ז"ל, והריני בא לתרץ קושיותיו ולישב השגותיו... והריני כותב על סדר הקונדרס...".

תשובת רבינו שמשון נעתקה כולו בשו"ת מבי"ט ח"א סי' לח (ובטעות נאמר בש"ך שבהערה 30: ח"ב). ו"אחד מן האחרונים" הוא רבי שמואל בן משה אבן חכים הלוי, שפעל במצרים ולאחר מכן בקושטא (סוף המאה ה-15 עד אמצע המאה ה-16), קונטרסו נדפס לראשונה מכת"י בספרו של ד"ר מיכאל קורניאלדי: 'המעמד האישי של הקראים', ירושלים תשמ"מ, עמ' 178-225. סיכום שיטת רבי שמואל ראה שם עמ' 116-121.

על זהותו של רבינו שמשון כותב רבי שמואל שם עמ' 178: "אמרי לה רבינו שמשון בן אברהם הכינה, ואמרי לה רבינו שמשון מקינן תקנה", כלומר שיש מייחסים תשובה זו לר"ש משאנן ויש מייחסים אותה לרבינו שמשון בן יצחק מקינן, מאחרוני בעלי התוספות. וראה שם עמ' 102 הערה 5.

להחזירן בתשובה ולמשוך אותם בדרכי שלום", לבין הקראים שבזמן הרדב"ז, שעליהם הוא אומר "ואין לדון את אלו בכלל אנוסים"?

דבריו יבוארו ע"פ מש"כ בתשובה שם: "וכ"ת מפני שכתב הרמב"ם ז"ל בהלכות ממרים שאלו אנוסים הם כיון שגדלו אותם אבותם על אמונתם וכו', הרי הוא ז"ל כתב 'אין ממהרין להרג' משמע שאם הזהירו אותם ועדיין עומדין במורדן הורגין אותם אם ידינו תקפה...", ובהמשך: "וזה שכתב בהל' ממרים ש'אין ממהרין להורגין', תידוק מינה שאם התרו בהם כדי שיחזרו לאיתן התורה ולא אבו שמוע, כאשר אנו עושין לאלו הקראין בכל יום ויום ואדרבה מפקרי טפי, משמע שהורגין אותם..."<sup>28</sup>.

לשיטת הרדב"ז הדין של "הרי הן כתינוק שנשבה" אינו תקף אלא לזמן מסוים אחרי שנתוודע אל היהדות, ובמשך זמן הזה צריכים ללמדו ולקרבו בעבותות אהבה אל המסורה וההלכה, אבל כעבור זמן סביר, שלא נתברר בדיק כמה זה, הרי חוזר להיות דינו כשאר המינים, שמורדין אותם ולא מעלין.

ולפי זה לשיטת הרדב"ז אין חילוק גדול בין שיטת הרמב"ם לשיטת הנימוקי יוסף שחולק עליו, שיועתק לקמן. ומפשטות לשונות הפוסקים משמע ששיטה זו בביאור דברי הרמב"ם יחידאה היא.

---

(28) וראה 'מקורות וציונים' (פרנקל) שציינו שער"ז כתב ה'משנה למלך' הל' מלוח פ"ה ה"ב, אמנם בשו"ת רבי אליהו מזרחי (הרא"ם) סי' נו דוחה פירוש זה. הוא מצטט את דברי הרמב"ם בתשובה הנ"ל, וממשיך: "...זאת התשובה... מדברת על הרבנים והקראים היושבים בעיר אחרת זמן קדמון כאלו תאמר היום אלף שנה היאך יתנהגו הרבנים במלת בניהם, והדברים ידועים שכל זה הזמן הארוך כבר בקשו הרבנים מהם לשוב ולא שבו... ועוד מדקאמר 'כל זמן שגם הם יתנהגו עמנו בתמימות ויסיר מהם עקשות פה ולזות שפתים' משמע שאף על פי שהם מחזיקים בטעותיהו מכיון דלא מזלזלו בחכמי הדור ואינם מחללים המועדים בפרהסיא, אף על פי שידענו שהם מחללים אותם בסתר לית לן בה. ועוד מאחר שלא שם זמן כלל לומר עד זמן כך משמע שזה הפועל שהוא בקשת שלומם ומילת בניהם הוא נוהג תמיד בתנאי שלא יזלזלו. אם כן מכל הני משמע שאין ראוי להרגם אפי' אחר שהשתדלנו להשיבם ולא שמעו לקולינו. ואם כן על כרחך לפרש מאמר 'לא ימהר להרגם' כמו לא יהרגם, וימהר דנקט לאו דוקא אלא לאפוקי מצדוק וביתוס עצמם שראוי למהר ולהרגם נקט לה..."

## השיטות החולקות על הרמב"ם

בנמוקי יוסף למס' בבא מציעא (מב, א מדפי הרי"ף) הביא מה ש"נשאל ר"ת על בן מומרת לעכו"ם אם מותר להלוות לו ברבית", והשיב שמותר. ושם מב, ב: "וא"ת תינח מומר עצמו שכיון שידוע רבונו ומתכוין למרוד בו כופר הוא, אבל בן מומרת כיון שנתגדל על דתיהם של עכו"ם שוגג הוא ואין מורידין? לאו מילתא הוא, דכי אמרינן הכי הני מילי בתינוק שנשבה לבין העכו"ם שלא הכיר תורת ישראל מעולם, אבל זה שעומד בין ישראל והולך ומדבק בחוקותיהם של עכו"ם מן המורידין הוא".

הב"י מביא שיטות הרמב"ם והנמוקי יוסף ביו"ד סי' קנט: "ולענין הקראים נראה לי דלהרמב"ם בפירוש מתניתין קמייתא דחולין דחשיב להו כתינוק שנשבה בין הגוים אין להם דין משומדים ואסור להלוותם ברבית, ואף על גב דלפי מה שכתב בעל נמוקי יוסף... אפשר דהנך נמי דין משומדים יש להם ומותר להלוותן ברבית", אבל מסיים: "לא שבקינן דברי הרמב"ם המפורשים בשביל דברי נמוקי יוסף"<sup>29</sup>.

וכן פסק בשו"ע שם ס"ו. ומוסיף הרמ"א: "תינוק שנשבה לבין העכו"ם ואינו יודע מתורת ישראל כלל, דינו כקראים ואסור להלוות לו ברבית. ולכן מומרת לעכו"ם שיש לה בן מן העכו"ם"<sup>30</sup>, שהבן הרי הוא כמוה ונקרא מומר, אסור להלוות לו ברבית, דהוי כתינוק שנשבה לבין העכו"ם".

הש"ך<sup>31</sup> מקשה ש"עיינתי בדברי הרמב"ם שם [בפיה"מ] ולא מצאתי שום משמעות, אדרבה כתב להיפך"<sup>32</sup>, ובמומר למדו הפוסקים דמותר להלוותן ברבית, וא"כ ה"ה הקראים", ומציין לכו"כ ספרים. וממשיך

(29) והרי זה בהתאם לשיטת הב"י בהקדמתו לספרו הגדול 'בית יוסף' ש"שלשת עמודי ההוראה אשר הבית בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם הלא המה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש", וכיון שהרמב"ם הוא אחד מג' יסודות הפסיקה ע"כ נדחים דברי הנמוקי" בפני הרמב"ם.

(30) אינו מובן מה הדיוק, הרי אפילו באם אביו ישראל מומר הדין ככה? ואולי החידוש הוא אפילו באם אביו נכרי ורק אמו מומרת אסור להלוות לו ברבית.

(31) שם סק"ו.

(32) ועד"ז כותב ב'חדושי הגהות' שנדפסים בטור: "זה תימא... אשר ע"כ נ"ל שט"ס הוא... ", ומציין למש"כ בהל' ממרים.

הש"ך להביא מתוך תשובת רבי בצלאל אשכנזי סי' ג'<sup>33</sup>: "כתב שם שהקראים שבזמן הרמב"ם היו בהם כמה מעלות טובות משא"כ עכשיו".

הרי הש"ך משיג על פסק הב"י בכמה דברים: (1) הב"י מתבסס על הרמב"ם, והרי שם "אדרבה כתב להיפך". (2) מביא דעות הפוסקים שמומר וה"ה קראים מותר להלוותן ברבית. (3) ישנו סברא שהקראים שבזמניו יותר גרועים.

בקשר להשגה הראשונה כבר העיר הוא בעצמו ב'נקודות הכסף' שם שלמרות שבפיה"מ זה לא נאמר, "מיהו בחיבור היד כ' הרמב"ם ריש פ"ג מה' ממרים להדיא כן. ומ"מ לענין דינא צ"ע וכמ"ש בש"ך". ויש לנו להוסיף: עכשיו שנתגלה ע"י הר"י קאפח המהדורה בתרא של פיה"מ מתברר שאכן צדק הב"י כשציין לפיה"מ. הש"ך לא מצא את זה שם, כיון שבדפוסים שעד היום זה לא היה<sup>34</sup>. וא"כ לכאורה נדחה דבריו אלו, ההשגה הראשונה, מההלכה<sup>35</sup>.

(33) הכוונה לתשובה הנ"ל מהרדב"ז שנדפסה רק בדפוס הראשון (ויניציאה שנה) של שו"ת רבי בצלאל סי' ג' (בכותרת: "תשובת מרנא ורבנא כמהר"ר דוד בן אבי זמרא ז"ל"). אמנם בדפוס סדילקאב תקצ"ד השמיטו סימן זה, ובדפוס למברג תרס"ד הדפיסו במקומה משהו אחר שאינו שייך לעניננו. אמנם תשובה זו נדפסה בשו"ת הרדב"ז וכפי שצוין לעיל הערה 27. קורניאלדי (בספרו דלעיל הערה 27) עמ' 121 הערה 44 לא הבחין בזה, והוא מציין: "נוסף לרדב"ז ראה גם... שו"ת ר' בצלאל אשכנזי סי' ג'!

דברי שו"ת רבי בצלאל הובאו גם בש"ך סי' ב סכ"ד, סי' רסו סק"ז, סי' רסו סק"ט. כדברי הרדב"ז נמצא גם בהמכונה 'מגיד משנה' להל' שחיטה פ"ד הט"ז.

(34) מכאן ראייה שהב"י ראה את המהדו"ב של הרמב"ם. ויל"ע בזה טובא. ואינני יודע למה מדגיש הרב קאפח בהל' ממרים שם הערה ב: "ומרן הכס"מ לא ידע על המהדורות השונות של פיה"מ", והרי העתיק את המהדו"ב.

(35) להעיר משיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע ע"ד המהדורות דספר הי"ד להרמב"ם (התוועדיות' תשמ"ו ח"ד עמ' 94-97). ויש לחלק שהרי עיקר יסוד הפסק אינו אלא כיון שלא מצא כן ברמב"ם, והרי הוא לפנינו (וע"ד המבואר ב'לקוטי שיחות' חלק כא עמ' 169 ס"ט, בנוגע למש"כ ה'מעשה חושב' אודות צורת קני מנורת המקדש).

## שיטת אדה"ז בשו"ע שלו

בשו"ע אדה"ז הל' רבית ישנם בזה כמה חידושים, וכדלהלן<sup>36</sup>.

סעיף עו:

"מומר שיצא מן הכלל<sup>37</sup> דינו כנכרי לענין רבית, שמותר להלוותו ברבית, שכיון שעובר ע"ז מין הוא ומורידין אותו למיתה, וכיון שגופו מופקר ומותר לאברו כ"ש ממונו... וי"א שכל שאינו אדוק בע"ז כגון כומר לע"ז אינו מין ואין מורידין..."

סעיף עט:

"...אבל מומרת שיש לה בן מן הנכרי שהבן מומר כמוה<sup>38</sup> אסור אפילו להלוותו לדברי הכל<sup>39</sup>, לפי שהוא כתינוק שנשבה בין הנכרים, ואינו דומה למומר שיודע רבונו ומתכוין למרוד בו והרי זה מין לסברא הראשונה [שבסעיף עו], אבל זה לא י(ו)דע<sup>40</sup> ואע"פ שאח"כ שמע שהוא יהודי וראה היהודים ודתם, הרי הוא כאנוס, הואיל ונתגדל בין הנכרים על דתם ואינו מן המורידין לדברי הכל<sup>41</sup>."

וכן הקראי"ם אסור להלוותם ברבית לדברי הכל<sup>38</sup>, שאף שכופרים בתורה שבעל פה אין להם דין אפיקורס לענין מורידין, לפי שאינם כופרים מדעתם, אלא אבותיהם הדיחו אותם וגדלו אותם על דתם, והרי הם כתינוק ישראל שנשבה ביניהם וגדלוהו על טעותם, שאנוס הוא."

(36) בשנת תשנ"ו נדפס בבני ברק הל' רבית משו"ע אדה"ז ע"י הרב יהודה ברזל בשם 'פרי עין חיים', מחולק לפי כ"ז סימנים וסעיפים. לפי החלוקה שלו סעיפים אלו הם בסי' כו.

(37) כנראה הכוונה שהתנצר ו'נטמע בין הנכרים' כמו שמתבאר בסמוך. כשלא נטמע דינו אחרת, וכפי שנתבאר לקמן סעיף עח.

(38) ולכאורה יל"ע איפה מצינו הלכה שבן מומר הרי הוא מומר? וברמ"א ס"ו, מקור דברי אדה"ז, נאמר: "ולכן מומרת לעכו"ם שיש לה בן מן העכו"ם, שהבן הרי הוא כמוה ונקרא מומר", וכך מתפרשים גם דברי אדה"ז: שהבן הרי הוא ישראל [מומר] כמו אמו.

(39) = לפי שתי השיטות שבסעיף עו.

(40) כ"ה ע"פ דפוס ראשון של השו"ע==.

(41) = לא רק לפי השיטה השניה שבסעיף עו, אלא גם לפי השיטה הראשונה שמה. ודאי שדעת הנמוקי' בשם ר"ת לא נכלל ב'לדברי הכל', וכנראה שדעתו נדחה לגמרי.

## סעיף פ:

"(וי"א<sup>42</sup> שהקראי"ם עכשיו קלקלו מעשיהם ביותר, והם כנכרים גמורים, ומותר להלוותם ברבית, לפי שהם כאלו כופרים בכל התורה, ואסור להחיותם, ואיסור רבית תלוי במי שמצווין להחיותו... וה"ה לכן המומרת שאסור להחיותו שלא לגדל בן לע"ז, מותר להלוותו לפי סברא זו, אע"פ שאינו מן המורידין, שהרי הנכריים]ם<sup>40</sup> ג"כ אינם מן המורידין (ולענין הלכה בשל תורה הלך אחר המחמיר)."

## מקור דעת היש אומרים

יסוד עיקר שיטת הי"א הוא בדברי הטור שכתב: "מומר שכפר בעיקר מותר להלוותו ברבית, כיון שאין אנו מצווין להחיותו", וע"ז כתב המהרש"ל<sup>43</sup>: "ולפ"ז נראה לה"ה לצדוקים שכופרין בתורה שבע"פ הוי כפירת עיקר".

אמנם אדה"ז לא קיבל את דברי המהרש"ל אלו, אולי כיון שכופרים רק בתורה שבע"פ אין זה דומה ל"מומר שכפר בעיקר", וע"כ צירף אדה"ז דברי הרדב"ז (מתוך תשובת רבי בצלאל) שהובאו בש"ך: "שהקראים שבזמן הרמב"ם היו בהם כמה מעלות טובות משא"כ עכשיו", ובלשון אדה"ז: "הקראי"ם עכשיו קלקלו מעשיהם ביותר, והם כנכרים גמורים, ומותר להלוותם ברבית, לפי שהם כאלו כופרים בכל התורה".

לשונו זו של אדה"ז: "כאלו כופרים בכל התורה" הוא מלשונו של רבינו שמשון<sup>44</sup>: "...ואלו הקראין מחללין את המועדות כאלו מחללין את השבתות וכאלו כופרים בכל התורה ויינם יין נסך כמומרים...". והכוונה שלמרות שהקראים כופרים רק בתורה שבע"פ, אבל כיון שזה גורם להם לחלל את המועדות, שהרי הוא "עושה מלאכתו ביו"ט שלא חל להיות בחשבוננו"<sup>45</sup>, הרי זה כאילו חילל שבתות וכאלו כופרים בכל התורה.

(42) בדפוס הראשון סעיף פ פותח בסוגריים, ולא מסתיים. ומסתמא לכן השמיטו בדפוסים המאוחרים גם את התחלת המוסגר.

(43) הועתק ב'דרישה' סק"ב ובש"ך סק"ו.

(44) שהועתק ברדב"ז שם, ראה גם לעיל הערה 27.

(45) רדב"ז שם.

ועדיין צ"ב שהרי דברי רבינו שמשון אינם תוצאה מזה "שהקראיים עכשיו קלקלו מעשיהם ביותר", הרי זה בא מעצם היותם קראים שאינם מאמינים בתורה שבע"פ?

והנה דברי הרדב"ז בתשובה שם באים בהמשך להעתקת דברי הרמב"ם בתשובה בנוגע לקראים<sup>46</sup>, וע"ז כותב הרדב"ז: "נמצאת למד כי בקראין הדריים אצלנו בזמן הזה לא נמצא בהם אחת מכל המדות שהזכיר הגאון ז"ל<sup>47</sup>, כי בכל יום מוסיפין גרעון הם ואינם מלין את בניהם כדת שהרי אינם פורעין וקימא לן מל ולא פרע כאלו לא מל, ואינם מלין במוהל שלנו, ואין מכניסין בבתיהם ת"ח, אדרבה בורחין מהם כבורח מן הנחש ואדרבה, ויהיו מלעיבים במלאכי אלהים, כי המחברים האחרונים כגון אהרן וחביריו השיאו אותם עון אשמה ואין מתפללין כמנהג שלנו כלל ואינם אומרים י"ח<sup>48</sup>,... הרי שהם משונים בכל דבריהם ולפיכך אסור למול את בניהם בשבת... והדבר ברור כי אלה הקראין הנמצאים היום אצלנו מחללים המועדות בגלוי ראש וחוצפה רבה ועושים כל מיני מלאכה בהם, ולכן אין ראוי להתנהג עמהם כאשר היה בזמנים הקודמים"<sup>49</sup>.

ולפי זה מתפרש דעת היש אומרים, שכיון "שהקראיים עכשיו קלקלו מעשיהם ביותר", כלומר כיון שהם "מחללים המועדות בגלוי ראש" ו"פקרי בחציפותא" (כדברי הרדב"ז צוינו בש"ך), על כן אנחנו מקבלים שיטתו של רבינו שמשון ומחשיבים אותם "כאלו כופרים בכל התורה", כיון ש"מחללין את המועדות"<sup>50</sup>, וע"כ מותר להלוותם ברבית.

(46) נעתק לעיל ליד הערה 20.

(47) הכוונה להרמב"ם בשם "ר' יהודה ורבי' האי גאון".

(48) וראה שו"ת הרמב"ם (בלאו) ח"ב סי' רסה שהוא פוסל קראי מלהצטרף למנין או לזמון: "וידוע שאינם מאמינים בחיוב הקדושה ולא בחיוב הזימון, ואינם משגיחים במנין עשרה ולא במנין שלשה. ומאחר שאינם מודים בחוקים אלו, אסור לעשות זאת עמהם ולהשלים המנין בהם, אחרת סומכין בדבר על מי שאינו מאמין בו".

(49) להעיר שהרדב"ז אינו דן כלל בענין ההלוואה ברבית.

(50) ויש להעיר מפסק אדה"ז סי' שפה ס"ג בנוגע לעירוובין: "...ואינו דומה לצדוקי שהם מחללים ג"כ באיסורי דברי סופרים בפרהסיא, לפי שהצדוקים אנוסים הם שמעשה אבותיהם בידיהם... ומקורו מהב"י, המג"א סק"א וטז"א סק"א שם.

## סיכום מהלך ההלכה לפי אדה"ז

בסעיף עו התחלנו לדון בדינו של מין ומומר האם מותר להלוותו ברבית, והנחנו יסוד שזה תלוי בדינו של מומר שמורידין אותו למיתה, שכיון שאת גופו מותר לאבדו כ"ש ממנו. והמחלוקת בסעיף עו הנו: מי נחשב למין.

בסעיף עט הוא ממשיך לומר שמומר שהוא כתינוק שנשבה אין לו דין מין ואינו מן המורידין, וע"כ אסור להלוותו ברבית. ומשמע שאפילו כופר הכל נכלל בהיתר זה. שוב הוא מוסיף שהצדוקים שהם ג"כ כתינוקות שנשבו ג"כ אסור להלוותם ברבית, כיון שאין להם דין מין, למרות שהם כופרים שבע"פ.

בסעיף פ הוא מביא דעת הי"א שחולק על יסוד ההלכה הנ"ל: לפי דעה זו אין ההלוואה ברבית קשור לדין מין שמורידין אותו (ששם ניתן להקל באם הוא בגדר תינוק שנשבה), אלא זה קשור לדין שמצווין להחיותו. וע"כ כופר הכל, כיון שודאי אין חיוב להחיותו "שלא לגדל בן לע"ז", מותר להלוותו ברבית. דעה זו חולק גם על הגדרת הקראים בימינו, ולפי דעה זו גם הם בגדר "כאלו כופרים בכל התורה", וע"כ מותר להלוותם ברבית.

גם לפי דעה זו איננו מקבלים את שיטת הנמוקי יוסף להלכה שדין בן המומר ככופר גמור ומורידין אותו, ואנו אומרים "שאינו מן המורידין", כנראה כיון שבכל זאת אנחנו מחשיבים אותו כ"תינוקות שנשבו". כי דין מורידין אותו ודין להחיותו הם שני דינים נפרדים לגמרי, לגבי דין שמורידין אותו ניתן להקל לפי שבן המומר נחשב כתינוק שנשבה, אבל לגבי הדין דמצווין להחיותו, אין גדר תינוק שנשבה סברא להקל, שהרי אנו דנין על מצבו בהווה והרי הוא כופר בהכל<sup>51</sup>, והרי הוא "בן לע"ז" שאין אנו מצווין להחיותו.

(51) ראה שו"ת 'אגרות משה' אהע"ז ח"א סי' פב ענף יא (עמ' רטו), דאף כאלו ייש להם דין תינוקות שנשבו מ"מ לענין פסול לעדות גם הם פסולין, דנהי דלא גרע מעכו"ם אבל לא עדיף מעכו"ם לענין עדות, דעכ"פ אינו בכלל ישראל לעדות דאנוס אינו כמאן דעבד, ולכן כמו שעכו"ם פסול לעדות כ"כ פסולין בני הכופרים... ועד"ז כתב באו"ח ח"ד שם (הנ"ל הערה 24) בנוגע לתפילה בטמפל קונסרבטיבי, ד"מ"מ כופרים הוו וצריך להתרחק מהן כדין הרחק מעליה דרכה... במקום קיבוץ שלהן...".

ומוסיף אדה"ז דוגמא לחילוק שבין שני הדינים: "שהרי הנכריים] ג"כ אינם מן המורידין", נכרי אין אנו מצווין להחיותו, למרות שגם הוא אינו מן המורידין, הרי שדין המין שמורידין אותו והדין דמצווין להחיותו אינם תלויים זה בזה.

ולפי זה יוצא שלכל הדעות שצוטטו לעיל, גם אלו שמקילים בנוגע להלוואה ברבית, ניתן להקל בבני המומרים ולא להחיל עליהם הדין שמורידים אותם גם בכופר הכל, כיון שהם נחשבים כתינוקות שנשבו, כיון שקיבלו חינוך מוטעה.

### על איזה 'מין' מדבר הרמב"ם?

ואחרי כל זאת נחזור לעיין בשיטת הרמב"ם האם לשיטתו ההתחשבות בחינוך זה רק בכופר בתושבע"פ או גם בכופר הכל גם בתושב"כ?

בפיה"מ הנ"ל ששם הוסיף הרמב"ם הסברא של ההתחשבות בחינוך המוטעה מדובר על "בני אדם אשר טמטמה הסכלות את שכלם, והחשיכו התאוות את נפשם, ופקפקו בתורה ובנביאים ע"ה מתוך סכלותם, ומכחישים את הנביאים כמה שאין להם בו ידיעה, ועוזבים את המצוות מתוך זלזול... ואינם מינים לפי אמונתם", הרי לנו בפירוש שגם אלו המפקפקים בתורה ובנביאים ומזלזלים במצוות, גם על בניהם ישנו ההתחשבות בחינוך המוטעה שקיבלו.

אבל הרמב"ם מוסיף תנאי מגבילה: "ואינם מינים לפי אמונתם", כלומר שאין להם אמונה מוטעית בקשר לאלקות. ונשאלת השאלה מה דינם של אלו שגם בעניני אלקות הם טועים, כמה ישתנה דינם? והרי ודאי שדינם לא יכול להיות קל יותר!

פרופ' בלידשטיין<sup>52</sup> מביא בענין זה את דברי הרמב"ם ב'מורה נבוכים' בח"א סוף פל"ו שאומר: "ואם יעלה בדעתך שיש ללמד זכות על מאמיני הגשמות בשל היותו חונך כך או מחמת סכלותו וקוצר השגתו, כך ראוי לך להיות בדעה בעובד ע"ז... נמצא שאין התנצלות

---

ולהעיר מענין אפיקורס בשוגג בשם הגר"ח מבריסק, ראה 'קובץ מאמרים' של ר' אלחנן וסרמן, 'אגרות קודש' אדמו"ר ז"ע חכ"ב עמ' לג-לד, והאריך בזה הרב שמעון ויצהנדרלר ב'קובץ היובל' ח"א עמ' 189 ואילך.

למי שאינו סומך על בעלי העיון האמתיים אם היה קצר יכולת עיונית...", והרי דוקא טיעונים מהסוג הנדחה כאן (התחשבות בחינוך מטעה או במנהג אבות) משמשים את הרמב"ם בבואו לרכך את היחס ההלכתי כלפי הקראים?

ומבאר שיש מקום להבחין עקרונית בין אמונות כוזבות בנוגע לאלקות ואמונות שקריות ביחס לתושבע"פ. בעוד שתכנים מטפיזיים ניתנים לגילוי ע"י השכל האנושי, הרי מהות התורה שבע"פ נלמדת רק ממורים בעלי סמכות; אי לכך אפשר להאשים אדם שלא הגיע לדעות נכונות לגבי האלוקות, אך יש לסלוח במקרים מסוימים לאדם שדעותיו ביחס לתושבע"פ הן מוטעות. וראה שם עוד.

ולכאורה הן הן הדברים שנאמרו כאן בפיה"מ. בעוד הרמב"ם מוכן לסלוח לבני הטועים באם טעותם הוא רק בנוגע לתושבע"פ, אין הוא מקבל את זה באם הם "מינים לפי אמונתם", ואז גם בניהם אחריהם נכללים באותו גדר שלילי שבהם נכללים המינים.

עד עכשיו ראינו דעת הרמב"ם בפיה"מ, אבל במשנה תורה הל' ממרים הוא מדבר הרי רק על "איש שכפר בתורה שבעל פה... תחילה", ומשמע לכאורה שבאם כופר גם בתושב"כ דינו שמורידין ולא מעלין, אפילו עם חינוך מוטעה שהוא קיבל<sup>53</sup>. ולכאורה הוא סותר לדבריו שבפיה"מ.

ובמקרה שלנו אין לנו אפשרות להשתמש בכלל המפורסם שבכגון דא סומכים להלכה על הנאמר במשנה תורה, כי הנימוק לזה הוא כיון שמשנה תורה שנה לנו בזקנתו, אבל כאן הרי עיינינו רואות שזה נכתב "בכתב ידו הרהוט בסוף ימיו", וא"כ הלכה כמאן?

ואולי יש לדחוק ולומר שהרמב"ם מדבר כאן על הכופר בתושבע"פ כיון שזה היה בעיקר אקטואלי בימיו במצרים, במלחמתו נגד הקראים,

---

53) ואכן קאפח בהל' ממרים בהערה ב מפרש כן לשון הרמב"ם: "ומ"מ גם לדברי התוספת הזו עדין] בני המינים הללו מאמינים בתורה שבכתב וכל תעיתם בתושבע"פ, אבל אותם המשומדים והכופרים בכל מכל כל, אינם בדין זה, אלא דינם כמ"ש רבנו רבן של כל ישראל לעיל ובהלכות רוצח ושמ"נ... והרחמן יצילנו מהן ומהמיהם ומהמונם". וראה גם דבריו בספר זכרון קאפח עמ' 63 נגד הגדרת תינוקות שנשבו.

והוא הדין באם כופר בתורה שבכתב ג"כ מרחמים עליו ומקרבים אותו בדרכי שלום, כל עוד אינו מין באמונתו באלקות.

**לסיכום:** שלש מינים הם שקיבלו חינוך מטעה לשיטת הרמב"ם: הכופר בתושבע"פ, למטה ממנו הכופר בתושב"כ, למטה ממנו מין בענין האלקות. מי שהתחנך לכפור בתושבע"פ ודאי שאין לו דין מורידין ומקרבין אותו; מין בענין האלקות נראה שיש לו דין מורידין, שהרי אין דין תינוק שנשבה בענין זה. בכופר בתושב"כ באנו למחלוקת לכאורה, שהרי לפי הרמב"ם בפיה"מ הרי מקרבין אותו, ולפי המשמע מדבריו במשנה תורה אולי מורידין אותו.

כ"ז לשיטת הרמב"ם, אבל בשו"ע אדה"ז שם לא מצאנו אף רמז שקיים בן מומר שבנוגע אליו לא מתחשבים בעובדת היותו כתינוק שנשבה<sup>54</sup>.



## הלכה ומנהג

### נטילת ידיים ע"י "מאשין"

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

שו"ע סי' קנט סעיף י' "אם הטא חבית מלאה מים והלך וישב לו והחבית שופכת מים כל היום מחמת הטייתו ונטל ידו ממנה עלתה לו נטילה, ע"כ.

עיין בביאור הגר"א שהוא חולק על המחבר (והרמ"א) וסובר שכמו שמצינו בסעיף י"ב שיש מחלוקת אם נטילה ע"י הקוף מקרי נטילה כמו כן הדין של הטיית חבית במחלוקת שנויה. המקור להדין של הטיית חבית ע"י קוף הוא בפ"ק דמסכת ידיים ששם יש מחלוקת בין

---

54) וראה במכתבו של כ"ק אדמו"ר זי"ע (הנ"ל הערה 24) שם, שכל היהודים שהמירו דתם רח"ל נכנסים בגדר תינוקות שנשברו.

הרבנן ורבי יוסי ורבי יוסי מחמיר בשניהם וא"כ מי שמחמיר בקוף כרבי יוסי יחמיר גם כאן, עיין שם. והנה הגר"א סובר שלפי דעת רבי יוסי אינה מועלת מה שהאדם מטה חבית מלאה מים והיא הולכת כל היום וע"כ כיון שיש ראשונים הפוסקים כרבי יוסי והרמ"א בסעיף י"ב כותב שיש להחמיר שם כרבי יוסי ע"כ סובר הגר"א שלפי שיטה זו צריך להחמיר גם כאן בהטיית החבית.

וכל זה לדעת הגר"א אבל המ"א בס"ק כג סובר שרבי יוסי יודה שהטיית החבית חשיב כח גברא ומה שסובר רבי יוסי בהמשנה בידיים שזה לא נקרא נטילה מיירא בחבית שמוטה מאליה.

רבינו בסעיף י"ט נקט כפשטות השו"ע שאם הטה חבית והלך וישב לו והחבית שופכת מים כל היום עלתה לו נטילה ושלא כדעת הגר"א.

ויש לחקור לו יצוייר אם אדם יצור "מאשין" שיש בתוכו כלי וע"י לחיצה בכפתור המים נשפכים לתוך הכלי והמים שבכלי נשפכים על ידיו, האם זה נקרא כח גברא?

והנה עיין בספר זקן אהרן חלק או"ח סימן ב' ע"ד השאלה של ציצית הנעשה ע"י "מאשינען" פשוט הדבר דמאשין המתגלגל ע"י כח ישראל בלבד, ודאי דשרי אפילו אם אחר שהתחילה להתגלגל ע"י כח האדם סר המגלגל ידיו נמי כשר כיון דהכל בא מכחו ודמא לסרנא דפתרא דמפורש בש"ס חולין טז. דהשחיטה כשירה אפילו שהשחיטה נעשית בסיבוב האחרון מ"מ הכל מכח אדם בא וכמ"ש השמלה חדשה ותבואת שור (יו"ד סי' ז') וה"נ דכוותיה אכן כ"ז הוא במכונה שמתגלגלת רק ע"י כח אדם אבל מכונה הנפעלת ע"י קיטור וגם ע"י אדם אשר רק בהתחלה נעשית בידי אדם, ואח"כ הולכת ומתגלגלת ע"י כח הסוסים או הקיטור דמיא לסרנא דמיא במס' חולין שם דאפילו המלאכה שנעשית בסיבוב ראשון אינו כשר כי אם בדיעבד ויש פוסקים, שאפילו בדיעבד פסול גזירה אטו סיבוב שני כמ"ש הב"ח כתבו"ש (יו"ד) ולפי זה בפאבריק דמסבב כל היום פשיטא דפסול אפילו בדיעבד כו' עיין שם.

ולכאורה לפי זה הנוטל ידיו במכונה אלקטרית הנ"ל לא עלתה לו הנטילה דדמי לסרנא דמיא שבחולין.

אבל נראה לומר שבאמת יש חילוק גדול בין הכח גברא המעכבת בשחיטה או בשאר מצוה דאורייתא כעשיית מצות לחג הפסח וציצית,

להכח גברא המעכבת בנט"י. דהנה בשחיטה דכתיב "וזבחת" לא נקרא "וזבחת" אם אין כחו ממש בהשחיטה. והנה בסרנא דפארא שיש גלגל, הגלגל אינו סובב מאליו ועיקר סיבוב הגלגל בא מכח האדם וכשאדם מסבב הגלגל נקרא "וזבחת" וגם בסרנא דמיא מכיין שטבע של סתם מים שאינה הולכת בכח וע"כ כאן שהסרת הדף גורמת שהזרם הולכת בכח נקרא כחו במים אבל מהמשנה בידים שכתוב שאם האדם רק מטה החבית בברכיו והמים יורדים כדרכה הוה נטילה כשירה, מוכח מזה שאע"פ שמה שהמים יורדים הוא בעיקר מכובד המים עצמם שטבע המים הוא לרדת מעצמה מ"מ אם האדם רק מטה החבית אע"פ שהטיית החבית הוא רק כמו סיבה וגרמא לשפיכת המים נקרא כחו במים.

והנה גם בנטילת ידים צריך לבוא במים מכח נותן, עיין לשון השו"ע באו"ח סי' רנט ריש סעיף ז': "צריך שיבואו המים מכח נותן" אבל מ"מ מהנ"ל מוכח שהפירוש של "כח נותן" לא הוה, פירושו שצריך כחו במים כמ' כחו בשחיטה ובציצית בעשיית מצה.

וביסוד זה שבנטילת ידים אין צריך באמת כחו במים ודיו במה שעל ידי כחו הוא גורם שהמים ישפך מאליו א"כ יש מקום לומר שאע"פ שלפי דעת הזקן אהרון (וגם פוסקים אחרים) אי אפשר לעשות ציצית או שחיטה ע"י "מאשין" שתחילת פעולתה הוא ע"י האיש אבל אחרי זה הפעולה נמשכת ע"י אלקטרי או קטנר, דבר זה לא שייך בנט"י, ולכאורה יש מקום גדול לומר שכשאדם לוחץ כפתור וע"י זה כח אלקטרי פועלת שמים שבכלי ישפכו על ידיו נקרא נטילה כשירה.

ולא דמי למה דאיתא בשו"ע סעיף ז' "צריך שיבואו מכח נותן לפיכך צינור שדולה מים מן היאור ושופך בו, ונמשכים ממנו המים אינו יכול ליתן ידיו לתוכו כו' מפני שאינם באים מכח אדם שכבר פסק כח השופך וכו'".

דשם אמרינן שפסק כחו היינו משום ששם נפסק כחו אחרי שפיכת מים מן הכלי ונקרא פסק כחו במים, משא"כ כאן יש להכשיר הנטילה כיון ששפיכת המים מן הכלי בא לידו בלי שום הפסק.

והנה כל זה אם נקטינן כדברי השו"ע, וכמו שפסק רבינו והמ"א דהטיית החבית, נקרא נטילה לכו"ע אבל לפי דעת הגר"א שיש

להחמיר כרב יוסי שלא נקרא נטילה לכאורה יש להחמיר בנטילה ע"י מאשין.

ועוד נראה לומר דכיון שהמחבר וגם הרמ"א בסעיף יב סוברים שמעיקר הדין נתינת קוף נקרא נט"י א"כ במיקום שאדם גורם שפיכת כלי על ידי מאשין לא גרע מנט"י ע"י קוף כיון שהמאשין שופך מים ע"י פעולת האדם ואע"פ שהרמ"א כותב שלכתחילה אין להקל בנטילה ע"י קוף כאן יש מקום להקל לכתחילה מכיון שי"ל שנטילה ע"י מאשין הוה בדומה להטיית הכלי והמים הולכים כל היום שנקרא נטילה לכו"ע לפי דעת המ"א ורבינו, וכו"ל.



## ספק שהה ספק דרס

### הרב שלום דובער לוין

ספון ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר יו"ד סי' כה ס"ק יב: "ספק שהה ספק דרס לא אזלינן בתר רוב שחיטות כיון דאתילדא ריעותא בבהמה זו מאחר שנולד לו בה ספק (גמרא) דכיון שנולד לו ספק מיקרי ריעותא ולא אזלינן בתר רובא דאתרע כמ"ש לעיל סי' א'".

וכתב על כך במ"מ וציונים: "לע"ע לא מצאתי זה בסי' א', ואולי היה שם איזה ס"ק (בפירושו או בקו"א) שלא הגיע לדפוס".

ועד"ז כתב בהל' שחיטה משוע"ר עם ביאורי הלכות, שלא מצא זה בסי' א'.

וכדי לבאר זה יש להקדים ביאור דברי רבנו כאן, שנכתבו בקיצור גדול:

זה שמבואר ברמ"א כאן, שכל ספק שאירע בשחיטה אסורה, היא ברייתא (י, א). וביארו בגמרא שם: "לא תויי ספק שהה ספק דרס". והטעם מבואר בגמרא שם (י, רע"ב) כיון ד"אתילידא בה ריעותא בבהמה".

ומבואר ברשב"א שם ד"ה מאי לאו (הובא לעיל סי' יח קו"א ס"ק ב): "וקמ"ל דאע"ג דרוב מצויין אצל שחיטה אין שוהין ודורסין דרך

מקרה אפ"ה לא תלינן לקולא בתר רובא אלא לחומרא משום דאמרינן העמד בהמה על חזקתה".

אמנם עדיין הדבר צריך תלמוד: וכי מדוע נאסרה הבהמה בספק זה, והרי קיי"ל דרובא עדיף מחזקה, שמטעם זה מתירין לעיל סי' א ס"א באדם שאין יודעים בו שהוא מומחה ויודע הלכות שחיטה, שרוב המצויין אצל שחיטה מומחין הם (ומבואר בקו"א שם ס"ק ה, כמה שיטות בטעם ופרטי הדבר), וא"כ מדוע נאסרה כאן הבהמה?

ומטעם זה ביאר רבנו (לעיל סי' יח קו"א ס"ק ב, במוסגר): "אלא משום דרובא דתליא במעשה הוא לומר ששחט בהולכה והובאה רצופה לא אזלינן בתריה כבתר רובא דעלמא, כמ"ש בסי' א' וב' בשם הרשב"א".

אמנם זה מיישב הלכה זו רק לפי דעת הרשב"א, משא"כ לדעת הרמב"ם וסייעתו, מבואר לקמן סי' כג סוף ס"ק יא, וסי' כה ס"ק יב (ונרמז גם לעיל סי' א ס"ק יב), דספק שהה ספק דרס הוא רובא מעליא, ולכן פסק הרמב"ם (הל' שחיטה פ"ג הי"ח): "כל ספק בשחיטה ה"ה ספק נבילה" (ולא ודאי). ולפי זה עדיין יוקשה מדוע לא נתירנה לגמרי מטעם רובא עדיף מחזקה!?

על כך אומרת כאן הגמרא (י, רע"ב), שטעם האיסור הוא כיון ד"אתילדא בה ריעותא בבהמה". אלא שזה עדיין טעון ביאור, שלא נתבאר כאן בגמרא ובמפרשים ובפוסקים מהי הריעותא שנולדה בבהמה, שלכאורה אין כאן אלא ספק שהה ספק דרס, ורוב נגד חזקת איסור, ותו לא.

ע"ז מתרץ כאן רבנו, שהריעותא היא "מאחר שנולד בה ספק", היינו זה גופא שלפתע נתעורר הספק אצל השוחט המומחה, אם שחט כראוי או לאו, זו עצמה היא הריעותא. וכיון שיש כאן ריעותא וחזקת איסור נגד הרוב, לכן אסורה (ספק נבלה).

וכי מהו המקור לסברא זו בפוסקים?

אלא שסברא זו מבוארת בכסף משנה פ"ד ה"א (ומובא לעיל סי' א ס"ק כג): "כשנולד דבר מה ואין אנו יודעים אם הדבר ההוא פוסל בה אם לאו".

וזהו שרבנו מבאר כאן, שזאת היא כוונת הגמרא כאן "דכיון שנולד לו ספק מיקרי ריעותא". וזהו שציין כאן: "כמ"ש לעיל סי' א', ס"ק כג," שם הובאו דברי כסף משנה אלו.



## בגדר איסור רבית

**הרב משה אהרן צבי ווייס**

שליח כ"ק אדמו"ר – שערמאן אוקס, קאליפורניא

בשו"ע אדה"ז ריש הל' רבית סעי' א, אחרי שמוהיר בחומר איסור רבית שהוא אסור אפי' ללוה הרוצה לשלם רבית, כתב וזלה"ק: "משא"כ בשאר דיני ממונות שאם אדם רוצה להניח לגזולו רשאי", עכלה"ק.

ולכאור' הלשון צ"ע קצת, דיוצא לפי"ז דבעל המעות עובר אלאו דלפני עור (או עכ"פ איסור מדרבנן דמסייע כדלקמן סעי' ג) במה שמניחו לגזולו. ואי נימא דזה שמניחו לגזולו פירושו הוא דנותן לו רשות לקחת רכושו ולכן אינו עובר אלפנ"ע – יוצא שהגזלן בפועל לא גזל מאומה דהוי מדעת בעה"ב – ואינו גזלן.

ואין לומר דמיירי במי שנאנס או מפחד מהגזלן, דגבר אלים הוא, ולכן אינו מוחה וכה"ג, דזה גזלן מעליא הוא ושוב אינו מניחו לגזולו מקרי.

ולכאור' צ"ע דברי רבינו.

ואולי יש ליישב דהנה ז"ל הטור ריש סי' קס – ש"אם אדם רוצה לזק בנכסיו רשאי", ע"כ.

היינו, שהטור נקט בזה לשון נזיקין – ורבינו שינה וכתבו בלשון גזילה.

ולכאור' דברי רבינו מדוייקים מאד – דגדר איסור רבית דומה יותר לגזילה מאשר נזיקין.

דהנה בגמ' ב"מ סא, א איתא: "אמר רבא ל"ל דכתב רחמנא לאו בגזל לאו ברבית לאו באונאה, צריכי וכו'", ומבואר לכאור' ששורש איסור נטילת רבית הוא באיסור גזל.

וכן איתא בגמ' שם סב, א: "הגזלנים, ומאי ניהו מלוי ברבית וכו'" ע"כ.

וכן משמע בגמ' ב"ק קיב, א, דאמר רמי בר חמא דהא דאין היורשים חייבים להחזיר רבית קצוצה שנטל אביהם הוא משום שינוי רשות, דרשות יורש כרשות לוקח, ומשמע שמעות אלו נדונות כמעות של גזל.

לאידך יש להביא רא' שרבית אינו כגזל ממש שהרי פסק רבינו לקמן סע' עה ד"מצוה מן התורה ליקח רבית מן הגוי ואסור להלוותו בחנם שנאמר לנכרי תשיך, כלומר תשיך זו מ"ע ליקח ממנו נשך ולא להלוותו בחנם וכו'", עכלה"ק.

וזהו גם דעת הרמב"ם בפ"ה מהל' מלו"ל הל' א ובסהמ"צ מ"ע קצח.

והרי גזל עכו"ם אסור מה"ת לשיטת רבינו בחו"מ ריש הל' גניבה וגזילה, ואם יסוד איסור רבית נובע מאיסור גזילה הי' צ"ל אסור לקחת רבית מגוי.

ויש עוד חילוק בין רבית לגזל, דכ' החו"ד בריש סי' קסא, דבגזל, אם גזל ממנו פרוטה והחזיר פחות משה פרוטה, אף דאין בי"ד חייבים לזקק לדין ולירד לנכסיו כיון שאין בידו גזל שוה פרוטה, מ"מ, כיון שנתחייב בהשבה, ובמה שהחזיר חצי פרוטה לא קיים מצות השבה - עדיין מחוייב במצות השבה על חצי פרוטה הנותרת וכופין אותו לקיים מצות השבה, וכמו שפסק הטור חו"מ סי' שס, אבל ברבית כה"ג אין כופין אותו (אם הי' הרבית מעיקרא פרוטה והחזיר פחות משה פרוטה), דאין עונשין בחצי שיעור.

ובהסבר החילוק בין רבית לגזל בזה כתב בס' דברי סופרים יו"ד סי' קסא בעמק דבר אות לט, דיש הבדל גדול בין מצוות החזרת גזל למצות החזרת רבית, דבגזל יש לגזול חובת ממון לנגזל, והמצוה הוא לשלם מה שחייב לו, משא"כ ברבית דחזינן שאין בי"ד יורדין לנכסיו, וע"כ שאין כאן חיוב ממון רק מצוה על המלוה לתקן מה שקלקל, דהיינו להחזיר את הממון למצבו הקדום, וכיון דהחזיר כבר חצי פרוטה ולא נשאר לו אלא מצות תיקון חצי פרוטה, וחצי פרוטה כחצי שיעור דמי - אין מכין ועונשין ע"ז, משא"כ בגזל לא פקע מצות השבה שחל עליו לשלם מה שחייב לנגזל, והוא מחוייב עדיין בחיוב השבה דפרוטה.

ואשר נראה לבאר בכל זה הוא דאף שיסוד איסור רבית הוא בגזל, דהוי כנוטל ממון שאינו שלו מ"מ כיון שברבית יש חידוש, שהלוה נותן את הרבית מרצונו אין זה ממש כגזל אלא גדר נפרד.

והיינו דהיות שסוכ"ס אין הלוה נותן הרבית בלב שלם, רק משום שדוחק הוא למעות הוא נאלץ ליתן הרבית, לכן אף שבעלמא מי שנתן מתנה משום אונס ודוחק כעין זה, הוי מתנה, מ"מ גבי רבית – כה"ג התורה אסרתו ודנה נתינה זו כגזל.

אבל אם אנן סהדי שהלוה נותן את הרבית בלב שלם (וכפי שאכן קורה פעמים רבות שזה טובה גדולה להלווה להשיג הלוואה אפי' ברבית), ה' מקום לדון שאין זה בכלל איסור רבית שאסרה תורה, ואפ"ה אסרה זאת התורה שסו"ס יש כאן צד עוול וגזל, וכעין מ"ש רבינו לקמן סעי' ה לענין מחילה ברבית – דכל רבית בעולם מחילה היא אך התורה לא מחלה.

וז"ל הקיצור שו"ע ריש סי' סה (ולכאור' מקורו הוא מהט"ז ריש סי' קס): "וגם זה שהוא רוצה ליטול או להונות את חבריו לפעמים הוא נמנע מחמת בושה או מחמת יראה משא"כ ברבית כי הלוה נותן לו ברצונו הטוב והוא שמח וגם המלוה חושב בדעתו כי הרי הוא עושה טובה גדולה עם הלוה שיכול להרויח בממון זה כפלי כפלים". ע"כ.

דמכל המתבאר מובן הדמיון לאיסור גזל, ולא לנזיקין כדברי הטור, דהיות שסוכ"ס יש בזה צד הכרח והוי כעין גזל – לכן אף במקרה שאינו כן, וכגון שנותנו בלב שלם באמת אעפ"כ אסרתו תורה.

שעפי"ז מובן שאין להקשות מהא דמצוה לקחת רבית מגוי אע"פ שאסור לגזול את הגוי, דאין בכלל סתירה – דהחידוש ברבית הוא, דאף שרוצה שיגזול ממנו היינו ששמח שלוקחים ממנו הרבית הנה התורה לא מחלה, משא"כ בגוי לא איכפת לי' להתורה שיקח רבית ואדרבא מצוה הוא.

ובמקרה שאף הגוי אינו נותן הרבית בלב שלם אלא מוכרח ונאלץ הוא, י"ל שהיות וסוכ"ס נותן הרבית מדעתו, ובידעו שזהו דרך העולם הנה זה גופא חידשה תורה דרק בישראל אסור לקחת רבית אבל בגוי מוקמינן אדרך העולם שלוקחים רבית ואי"ז גזל.

ובפרט לפי מש"כ הפוסקים (ראה שו"ת השיב משה הו"ד בס' אמרי יעקב על שו"ע אדה"ז חו"מ ריש הל' גניבה) דחמור איסור גזילת

עכו"ם מישראל משום שיש בו גם חילול ד', ובנותן מדעתו לכאור' אין בו משום חילול ד'. ופשוט.

ועפ"י מה שביארנו מובן הא דרבית קצוצה יוצאה בדיינין, דגם אחרי שהמלוה לקח את הרבית וקנה את המעות – מ"מ לא פקע ממעות אלו איסור הרבית, והיינו כשם שלפני נתינת הרבית דנה התורה את נטילת הרבית כאיסור וכגזילה, כך אחר שקיבל את הרבית נשארו המעות בגדר זה שהן קנויות למלוה, אך הוא מצווה להשיבן ללוה, וגם גדר מצווה זו הוא לראות את הרבית שבידו כגזל שהוא מצווה להשיבו, אמנם אין זה גזל ממש, ולכן רשאי הוא להשיב מעות אחרות.

ועפ"ז מובן גודל הדיוק במה שרבינו מדמה איסור רבית לגזל ולא לניזקין כהטור.



## נשיאת ידיים בתפילה

**הרב יוסף שמחה גינזבורג**

רב אזורי – עומר, אה"ק

במכתבו של כ"ק אדמו"ר מהור"י צ"נ"ע אודות ר' חיים פרוש (אג"ק ח"ג עמ' ריז, ובלה"ק – 'ס' התולדות – רבי ישראל בעש"ט, כפר חב"ד תשמ"ו, ח"ב עמ' 481) מופיע תיאור תפילת נעילה של רבי מרדכי הצדיק, תלמיד הבעש"ט, שהוא "עמד בשקט, רק מדי פעם מגביה את ידיו כלפי מעלה".

ולהעיר מהגהות רעק"א לשו"ע או"ח ר"ס פט: "מה שאין אנו מתפללים בפרישת כפים כמו שמצינו במקרא כמה פעמים ובזוהר הקדוש [במדבר קמה, א ברע"מ] ובפרקי דרבי אליעזר [פרק מד], היינו כיוון דעכשיו האומות עושים כן, וכמו שאמרו חז"ל [ספרי דברים פיסקא קמו] על פסוק [שם טז, כב] "לא תקים לך מצבה" – באר שבע סימן עד [דף קיא]. מאידך, בס' יסוד ושרש העבודה (שער ג פ"א) כתב שיזהר האדם לזקוף ידיו בתפילה או בהודאה, ואין ערך ותכלית לגודל מעלתה. קטעי הזהר בנושא זה ופירושה הובאו בס' שו"ע הזהר סי' צה ס"א-ו.

ובניצוצי זהר לזח"ב סז, א ציין לספרו נפש חיה על או"ח סי' צה ס"ג שייתכן דלפי שאין אנו מכוונים בתפילה כיאות, מפחדים אנחנו לישא

כפיים למעלה כדברי הזוה"ק שם. ועד"ז כ' בשו"ע הזהר שם באבן יקרה אות כא, ע"פ דברי הרמ"ק והדמשק אליעזר בזה.

ועיין בבן איש חי (ש"א פ' ויגש אות יב), שכתב: "והמנהג פה עירנו [בגדאד] יע"א, כשאומרים פסוק פותח [את ידך] הנזכר, פורשים כפיהם לעיני השמים [וכיום הוא מנהג נפוץ בין הספרדים], והוא מנהג יפה לעשות בזה פועל דמיוני לקבלת מזלם את השפע מלמעלה, וכיוצא בזה כתב בחומת אנך בדברי הימים [ב, ו, יב] בפסוק ויפרוש כפיו השמים גבי שלמה המלך ע"ה, יע"ש. ומ"ש מהר"י צרפתי ז"ל ביד יוסף דף טו בשם המקובלים, כשאומר פסוק פותח וכו' צריך להרים ידיו למעלה וכו', פקפקתי בזה בסה"ק מקבציאל עפ"י זוה"ק, דאין להגביה ידיו אלא בנטילת-ידיים ונשיאת-כפים, והיכא דאיתמר – איתמר, אך פתיחת ידיו בלתי הגבהה זה הנכון".



## מנהג חב"ד: מזוזה לפי הכר ציר [גליון]

### הרב פנחס קארף

#### משפיע בישיבה

בגליון תתפא (ע' 47) כותב הר' י.ח. שי' לאזאר שממכתב כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ משמע שלא הי' ניחא לי' מה שנתפרסם המנהג הזה – של היכר ציר – ברבים, ולפי דעתו דזה שייך רק לבית הנשיא, ואיננו הוראה לרבים.

ואני איני רואה זה בהמכתב הנ"ל כלל וכלל. וזהו לשון המכתב הנ"ל כמו שהובא בגליון תתעט: "בבקשה להודיעני את אשר זכה לשמוע מאת הוד כ"ק אדמו"ר בענין היכר ציר לקביעת מזוזה ודלא כמנהג העולם, הנני מסתפק בהוראה זו דהיכר ציר שנהגו בליובאוויטש דלא כמנהג העולם היא הוראה השייכת לכל איש ישראל, או שההוראה היא מיוחדת לבית נשיא כמו שהיו כמה ענינים אשר הוד כ"ק אבותינו רבותינו הק' זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע היו נוהגים והם שייכים רק למעלת קדושתם בתור נשיאי ישראל". ע"כ לשון המכתב הנ"ל כמו שהובא שם.

ואיני יודע איך ראה מכאן שכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ לא הי' ניחא דעתו שנתפרסם המנהג הזה, ושדעתו הק' היא שזה שייך רק לבית הנשיא?

ומה שמדייק ממה שבמענה כ"ק אדמו"ר בענין היכר ציר בכניסה צדדית ה' כתוב סימן שאלה, וא"כ התשובה אינה ברורה,

הנה נראין דבריו של הר' לוי"צ רסקין כמו שהובא בגליון הנ"ל שכ' שמאחר שתשובה זו נדפסה בלקו"ש (ושם נדפס בלא סימן השאלה), והרי עבר אז תחת יד כ"ק אדמו"ר, ואם לא ה' לרצון ה' מעיר ע"ז.

ועוד בענין זה: בגליון תתפא (ע' 55) כותב הרב"א שי' אודות מה שכתבתי (גליון תתפ, ע' 85) מדברי כ"ק אדמו"ר "ס'איז נישט דא קיין פענסטער און קיך", שמזה הרי משמע מפורש שדוקא אם יש חלון צריך לילך לפי היכר ציר, וע"ז הוא עונה אבל הרי דברי הרבי נאמרו על לשון דברי הרבי מוהר"ש "וואס ארט דאס מיך, זאל ער שפרינגען דורכן פענסטער" וא"כ מאיפה למד שהחלון הוא לעיכובא?

ואני יושב ומתמיה, שהרי הוא בעצמו מודה שמלשון כ"ק אדמו"ר משמע שצריך חלון, וא"כ איך – מצד פירושו בדברי אדמו"ר מוהר"ש – ידחה דברים מפורשים בדברי כ"ק אדמו"ר?

ואני הקטן אומר שגם דברי אדמו"ר מוהר"ש הם דברים מפורשים שצריך להיות דוקא חלון, כי רבותינו נשיאינו לא דברו בדרך צחות וכו', ובפרט כשנוגע לדבר הלכה, וא"כ כשאמר "זאל ער שפרינגען דורכן פענסטער" כיוון לזה.



## פשוטו של מקרא

ויקח את יהושע – לקחו בדברים והודיעו מתן שכר כו'

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג  
רב ו שליח כ"ק אדמו"ר – וועסט בלומפילד, מישיגן

במדבר כז, כב: "ויעש משה כאשר צוה ה' אותו ויקח את יהושע".

עיין רש"י ד"ה ויקח את יהושע "לקחו בדברים והודיעו מתן שכר פרנסי ישראל לעולם הבא" (ספרי קמא).

יש להבין איך ליישב זה עם הא דאיתא במס' אבות פרק ראשון משנה ג' "אנטיגנוס איש סוכו קיבל משמעון הצדיק לא תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס כו'", וכאן משמע שלקחו ליהושע ע"י שהודיעו השכר שיקבל בעולם הבא, ולכאורה מדובר כאן ביהושע שעל פי פשוטות היה במדריגת הצדיק שבתניא שכבר נהפך נפש החיונית שבו לקדושה, ואיך שייך לומר שלקחו ע"י הודעת שכר שלעתיד לבוא.

והנראה לומר שכמדומה מבואר במקומות בחסידות (?) שאף אחרי ההתהפכות של הנפש החיונית לקדושה מ"מ היא אינה מגעת למדריגת הביטול של הנפש האלקית. ולכאורה יש מקום לומר שאף אחרי ההתהפכות יש צורך לפתות הנה"ב בשום שכר כדי שיתרצה בלב שלם. וא"כ דברי המשנה "שלא תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס" מכוונים בעיקר להנ"א, שהנ"א תעשה המצות מצד ביטולו להקבש"ע ולא מצד הרצון לקבלת שכר, אבל מצד הנה"ב אפילו אחר ההתהפכותו לקדושה נשארת בחי' הרצון לאיזה שכר וע"כ היה צורך לדבר עם יהושע ע"ד השכר של פרנסי הציבור לעולם הבא כדי שתהא הסכמה מלאה אף מצד הנפש החיונית של יהושע.

ואף שהוא מוזר קצת לומר שדברי אנטיגנוס באבות מופנים רק להנפש האלקית של האדם הרי מצינו בספר תניא קדישא פרק ל"ב כעין זה: "וגם המקורבים אליו והוכיחן ולא שבו מעוונותיהם שמצוה לשנאותם מצוה לאהבם ג"כ ושתייהן הן אמת שנאה מצד הרע ואהבה מצד בחי' הטוב הגנוז שבהם כו'".



## למדה תורה דרך ארץ . פוחת והולך כפרי החג

**הרב ישראל חיים לאזאר**

תושב השכונה

ברש"י סוף פ' פינחס (כט, לו) בד"ה פר א' איל א' מביא רש"י וז"ל: ובמדרש רבי תנחומא למדה תורה דרך ארץ שמי שיש לו אכסנאי יום ראשון מאכילו מטומות למחר מאכילו דגים למחר מאכילו בשר בהמה למחר מאכילו קטניות למחר מאכילו ירק פוחת והולך כפרי החג. עכ"ל.

ולכאורה אינו מובן איזה דרך ארץ הוא זה? והאם זהו המצוה של הכנסת אורחים כאשר מרמזים להאורח שרוצים ליפטר ממנו ושיעזוב את הבית? ואפילו אם הוא בדרך רמז הלא האורח ירגיש בזה! ואיך יתאים זה עם מה שלמדו אותנו חז"ל אבות פרק א' והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות? אדרבה! אם עינו צרה באורחים אז הלא מוטב הי' לו לשבור את יצרו הרע ולסבול הימנו עד קצה האחרון ולא לרמז לו לצאת!

ולא ראיתי עד הנה מי שיעיר ברש"י זה!

והנה במדרש רבי תנחומא מובא הענין עם קצת שינוי הלשון מרש"י, וז"ל בתנחומא סוף פרשת פנחס, מה ראה להיות פוחת בכל יום? אלא למדך תורה דרך ארץ מן הקרבנות, שאם ילך אדם לאכסניא וקבלו, ביום ראשון מקבלו יפה ומאכילו עופות, בשני מאכילו דגים, בשלישי גבינה, ברביעי מאכילו ירק, כך פוחת והולך עד שמאכילו קטניות. עכ"ל התנחומא.

והנה מהלשון של התנחומא "שאם ילך אדם לאכסניא וקבלו" משמע לכאורה שלכתחילה מוטב הי' אם לא קיבלו, אלא שבדיעבד אם קבלו כבר אז למדה תורה דרך ארץ יום ראשון יאכילנו פטומות כו' ולכאורה קשה להבין למה לא יקבל אותו לכתחילה והרי שמאי הורה (פרק אבות פרק א') והוי מקבל את כל האדם וכו' וכנ"ל\*.

והנראה מכל זה בד"א שהמדובר פה היא לא באדם ישר והגון עובר אורח הבא דרך מקרה לעבור דרך ביתו של בעה"ב וללון אצלו ואח"כ לילך לדרכו הלאה. אלא המדובר פה בגוי רשע הבא בכיוון להתאכסן אצל הבעה"ב ולכלות את ממונו משנאתו אותו. והבעה"ב בתומו קיבל אותו, ואחר שכבר קיבל אותו נתברר לו כוונתו האמיתית של הגוי הרשע. ועל כגון דא נאמר "למדך תורה ד"א". דהיינו שאל יזרוק את הגוי החוצה ביד כי אז הרי יוכל לנקום ממנו, וכבר למדו אותנו חז"ל שסתם גוי חשוד על ש"ד. (עי' בגמרא ע"ז כה ע"ב והלאה) אלא יתנהג עמו כמו שאמר שלמה המלך בחכמתו (משלי כה א) אם רעב שונאך האכילהו לחם כו' אלא שאעפ"כ יכול לפחות את מה שמאכילו בכל יום פוחת והולך עד שלא ישאר לו לאכול רק חתיכת ירק, והגוי הרשע

(\* אבל הרי רש"י לא הזכיר זה, ומשמע דאיירי בסתם אורח. המערכת.)

בראותו שכבר כלה כל האוכל מן הבית וכלה פרוטה מן הכיס יעזוב מעצמו, ובזה יפטר ממנו הבעה"ב.

וכל זה לימדו אותנו חז"ל מתוך הענין של פרי החג שפוחתים והולכים, ורש"י כבר פירש לנו שהשבעים פרים הם כנגד שבעים אומות אשר כולם כא' שונאי ישראל. וראשית גויים עמלק אשר מתנכל איך לחמס ולכלות ממנו של ישראל, ולהרע להם וכו' ועוד יותר כמו שאמרה רבקה אמנו בנביאות בסוף פ' תולדות "הנה עשו אחיך מתנחם לך להרגך".

וביאור הענין בד"א, דהנה באמת צ"ל מה לנו עם השבעים אומות ולמה לנו להקריב קרבנות בשבילם ומובא ברש"י לעיל פסוק יא ומובא בגמרא (סוכה נה ע"ב) שהשבעים פרים מגינים על אומות העולם, הלא מוטב הי' אם היו כלים מעצמן? ולא די לנו כל הצרות שעושים לנו! ולמה לנו להקריב קרבנות בשביל להגן עליהם?

וי"ל דזאת הקושיא רוצה רש"י לתרץ ע"י המשל של האכסנאי. דהנה איתא בגמרא (סוכה נג:): שלשה (או לפי הגירסה "ארבעה") מתחרט עליהם הקב"ה. כלומר שלכתחילה הי' מוטב אם לא נבראו (ובמשל מוטב הי' אם לא קיבלו האכסנאי) אבל בדיעבד אחרי שכבר נבראו אז הקב"ה (ובמשל – האכסנאי) נותן להם את סיפוקם בכדי שיוכלו להתקיים, ועלינו ג"כ לעשות כל שאפשר לצמצמם ולהגדירם ולמעט את הנזק שיכולים לגרום. וזה מה שרש"י מרמז כאן, שמצד ד"א צריך להאכילם אלא שיכול להאכילם באופן של פוחת והולך כפרי החג, וד"ל.

ולתוספת ביאור י"ל דהנה יעקב אבינו קיבל את הברכות מיצחק "ויתן לך אלקים מטל השמים ומשמני הארץ וגו' הוי גביר לאחיך וגו'" ז.א. שכל הברכות נתן יצחק לבנו יעקב ולא רק שנתן לו את הארץ וכל אשר בה אלא שגם שם אותו גביר לאחיו דהיינו שכל מה שמקבל אחיו עשו הוא בתור עבד שמקבל פרס מרבו דהיינו שכל השפעותיו הגשמיים הולכים דרך יעקב – הגביר. ואח"כ כאשר ביקש עשו ברכה לעצמו מאת אביו אז אמר לו אביו "הן גביר שמתיו לך" כלומר, כי כל מה שאתן לך הוא בין כך ובין כך ליעקב כי כל מה שקנה עבד קנה רבו. וכאשר נתברר לעשו מה שמתרחש פה ורע ומר הוא מה שיעקב קיבל את הברכות אז "וישא עשו את קולו ויבך" ואמר לו אביו "הן משמני הארץ יהי' מושביך" ור"ל שאע"פ שנתתי ליעקב את כל

משמני הארץ גם בגשמיות וגם ברוחניות, אעפ"כ תוכל לקבל ע"י יעקב הרבה השפעות בתור עבד המקבל פרס מרבו. וזהו שאמר "משמני הארץ יהי מושביך" ר"ל שמאותו משמני הארץ שנתתי ליעקב תוכל לעשות מושביך ולקבל השפעות הרבה ע"י, אלא שדע לך שהוא הוא הגביר ואתה הוא העבד ומשועבד הנך תחת ידו.

אלא שאח"כ אמר לו אביו "והי' כאשר תריד ופרקת עלו מעל צוארך" ור"ל שע"י הגלות שיגלה יעקב בין העמים יוכל עשו לקחת את השפעותיו ביד חזקה ע"י שגוזל וחומס ממונו של יעקב, מכיון שעכשיו יכול לפרוק אלו של יעקב מעל צואריו, וע"כ רואים אנו שבשנות הגלות הארוך ומר מתעשר עשו הרבה מאד ע"י חמס אחיו יעקב, וזה למרות שכל ההשפעות שלו הוא מקבל ע"י יעקב אבל מכיון שפרק עלו מעל צואריו יכול לקחת את ההשפעות ביד חזקה בחמס ובגזילה. ור"ל.

ובזה יובן לנו בטוב טעם למה מביאים את הע' פרים לע' אומות, כי בזמן שהי' ביהמ"ק קיים ע"י שהביא ישראל את הע' פרים היו מכירים האומות שכל השפעותיהם באים מיעקב, ויעקב הוא הגביר לאחיו, ונשארים משועבדים תחת רגלי בני ישראל ולא יכולים לפרוק עולינו מעל צוארם. ולא עוד אלא שגם פוחתים והולכים אומות העולם עד שהם כלים לגמרי בב"א.

וכ"ז מרמז לנו רש"י בהביאו את המשל של האכסנאי שבזה למדך תורה דרך ארץ איך להתנהג עם הגוי הרשע שבא לקבל השפעות מהבעה"ב ושהוא מקבל רק מה שנותנים לו בתור עבד המקבל פרס מרבו, וגם מה שנותנים לו הוא פוחת והולך עד שהוא כלה לגמרי וכמו שאמר הנביא ירמיה' (ל' יא) כי אעשה כלה בכל הגוים וגו' בב"א. זה מה שנראה לי בפירושו הרש"י הזה, ושבעים פנים לתורה.



## לשדות ולכרמים

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

ויקרא כה, ב, רש"י ד"ה יהי' לארץ - "לשדות ולכרמים". לכאורה משמע מלשון זה שחוץ מכרם הנה כל מיני הפירות נכללים בתיבת "לשדות".

ולכאורה רש"י הולך בעקבות הפסוק, שהרי לא נזכר בפסוק שום מין מעצי השדה, רק שדה וכרם.

ובפשטות כי הם עיקר הפירות הנצרכים לאדם, שעפ"ז גם מובן לכאורה מה שבפ' "והי' אם שמע" מזכיר "ואספת דגנך ותירושך ויצהרך".

אלא שכאן גם ה"יצהר" (זיתים) נכלל ב"שדות" שבפשטות י"ל שבכרם משתמשים יותר מאשר בשמן.

ולכאורה ע"פ הנ"ל גם יומתק מה שבפ' כי תצא (כג, כה-כו) מביא לגבי פועל האוכל במה שעוסק רק שני דברים: כי תבוא בכרם ואכלת ענבים וגו'; כי תבוא בקמת רעך וקטפת מלילות בידך גו'.

ובגמ' (ב"מ פז, ב) דנים: אשכחן כרם כל מילי מנלן ומתריצין, ועכ"פ מה שכתוב בפירוש הם כרם וקמה.

שע"פ הנ"ל י"ל כיון שהם עיקר תשמישו (אכילתו) של אדם.

וע"פ הנ"ל יומתק עוד דיוק, שלכאורה הי' לו להקדים "כי תבוא בקמת רעך" לפני "כי תבוא בכרם רעך", שהרי קמה ממנה לחם שהוא עיקר הסעודה, וכרם – הינו יין הטפל לסעודה.

אבל ע"פ הנ"ל י"ל דכמות הענבים שפועל אוכל בכרם, הוא יותר מהמלילות שאוכל פועל בקמה, שהרי דרך אכילת הקמה היא בעיקר לאחר שנאפית, משא"כ ענבים שאוכלים (גם) כמו שהן.

ולהעיר מלשון רש"י להלן (כה, כ) על הפסוק ("ולא נאסוף) את תבואתנו (ופי' רש"י): "כגון יין ופירות האילן, וספיחין הבאים מאליהם", הרי גם כאן הזכיר שני מינים בלבד (בכללות) יין ושאר פירות האילן, ובא בהמשך למה שפרש"י בתיבת יהי' לארץ – לשדות ולכרמים, שאת הכרם הזכיר רש"י בפירוש, ושאר פירות האילן נכללים בכללות בתיבת "תבואתנו", ובדומה לתיבת "לשדות" שברש"י.

ולהעיר מפ' תצא (דברים כד, כ) כי תחבוט זיתך גו', שהתורה הזכירה את הזיתים בפרט, ולא כללה אותו ב"תבואה" שצריכים לתת פאה, שי"ל שזה מחמת חביבות.



## שזנות

### חביבות דברי אדה"ז על המשנ"ב

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו'

'בנתיבות התפילה' על דיני טעויות בתפילה

ידוע למי שלומד ומעיין בספר משנה ברורה שהרבה דברים שכתב הם לשון אדמו"ר הזקן נ"ע, וכמה תמהו עליו שהוא לא מציין שדבר זה הוא דברי אדה"ז.

ולדעתי נראה לומר, ע"פ מה שראיתי פעם (אינני זוכר כעת איפה זה נדפס) שבעל המשנה ברורה כשראה את שו"ע אדה"ז אצל בן עירו שמח שמחה גדולה ולווה ספר זה למשך זמן ואח"כ החזיר חלק זה ולקח חלק אחר, ובירך את המלוה בעשירות או באריכות ימים על שזיכה אותו בזה. א"כ יש לומר שלשון אדה"ז היה על לשונו ובמקום שכתב איזה דבר ויכול היה להשתמש בלשונו הזהב הוא השתמש בזה מחמת חביבותו. וא"כ זה שלא ציין כל פעם דברי אדה"ז אינו לגרועותא אלא למעליותא כיון שבמקום שהיה יכול הוא השתמש בלשונו.

וקצת ראיה להחשיבות שבעל המשנ"ב היתה לאדה"ז יש להביא מביאה"ל סי' שלו ד"ה ומותר ליגע באילן: "כבר בארתי לעיל בס"א במ"ב דכמו דאין עולין באילן ה"ה דאין נשענין ונסמכין באילן וכמבואר בהדיא בש"ס ופוסקים. ודע כי בפ"ב דחגיגה דף ט"ז מבואר דאין איסור אלא כשנשען בכל כחו... וכן הוא שם בירושלמי ומסיים שם דאל"כ וכי אסור ליגע בבהמה עי"ש וכה"ג איתמר בירושלמי פ"ה דיו"ט וז"ל אית תני נשענין בבהמה ואית תני אין נשענין מאן דאמר נשענין בבריא ומ"ד אין נשענין בתש והאו"ז הביא לדברי ירושלמי אלו עי"ש היטב והעתיק דבריו גם בהגהת אשר"י [ונדפס שם איזה אותיות בטעות] וכן הביא דברי הירושלמי אלה המאירי בשבת קנ"ד והרוקח בהלכות יו"ט אלא שהם גרסו להיפך דנשענין בתש ואין נשענין בבריא עי"ש היטב ואע"פ שמחולפים המה בגרסתם אעפ"כ בעיקר הסברא מודו כוליהו דהיכי דסומך בכל כחו אסור ואם לא מותר... והח"א ועוד אחד מאחרוני זמננו פירשו באופן אחר דהיינו שיש חילוק בין אם

האילן בריא או תש וטעם דתש אסור משום דהוא מתנדנד ואישתמיט מינייהו הירושלמי הלז דמוכח בהדיא דאדם קאי...".

והנה כאן הוא מביא שהחיי אדם ואדה"ז כאילו טעה בהבנת דברי הירושלמי, שהירושלמי מחלק בין אדם תש שאסור להישען על אילן, לאדם בריא שמותר, ואילו אדה"ז והחיי"א למדו החילוק שאם האילן תש אסור להישען עליו ואם האילן בריא מותר, שזהו היפך דברי הירושלמי. ורואים שהמשנ"ב לא היסס להביא החיי"א בשמו שטעה ואילו אדה"ז הוא הביא רק "אחד מאחרוני זמננו".

ובאתי רק להעיר ולהעלות הנושא כדי לשמוע דעת הקוראים בזה.



### כתיב הודו שבסידורי אדה"ז

הנ"ל

ב"פירוש הבעש"ט" להודו (תהילים קז) כתב: "וזה סוד 'הודו' בגימ' 'אהיה' וכל אהיה הוא בכתר".

והנה 'הודו' בגימ' 'אהיה' הוא רק אם כותבים הודו מלא בב' ווי"ן. ואכן כך כתב בסידור אדה"ז עם דא"ח דפו"ר קאפוסט תקע"ו שתחת ידי. וכן הוא גם בדברי אדה"ז לפני הודו: "אומרים הודו בכל ערב שבת קודם מנחה כשחל יו"ט או חוה"מ בערב שבת אין אומרים הודו". וכך הוא גם בשאר סידורי החסידים כגון סידור תפלה ישראל, סידור שער יששכר להרה"ק ממונקאטש וסידור בית אהרן וישראל (סטולין, תשי"ב).

וא"כ רע בעיני המעשה שבסידור תהלת ה' החדש שהדפיס קה"ת הם שינו את הכתיב של הודו לחסר "הדו", בעוד שבסידור תהלת ה' הישן היה כתיב "הודו" מלא.

שוב ראיתי שכבר בסידור תורה אור שינה הגרא"ד לאוואט את כתיב הודו ממלא לחסר, והדבר צ"ע.



## הביטוי "עזבו אותנו לאנחות"

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

ב'תורת מנחם – התוועדויות' (טו) תשט"ז ח"א עמ' 152, מביא הרבי שישנם כאלה [שלא מאנ"ש, עיי"ש] שאצלם משתמשים בלשון "אותנו עזב לאנחות", ושולל זאת לגמרי על-דרך החסידות בקשר להסתלקות כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, עיי"ש.

וצריך לציין את המקור לביטוי זה, שהוא הפיוט העתיק (ע"פ א"ב, פיוט מסוג "רהוטה", שזמנו כנראה עוד מתקופת התלמוד, ראה 'עיון תפלה' בסידור אוצר התפילות, סליחות לחמישי, ח"ב עמ' 104) "אנשי אמנה אבדו", הנאמר ע"י הספרדים בתחנון בימי שני וחמישי, ובסידורי האשכנזים, כולל סידור תהלת ה', מופיע בנוסח "סליחות לחמישי" (דתעניות בה"ב): "סעו המה למנוחות, עזבו אותנו לאנחות".

הרי שלכאורה יש לזה מקום כלשהו בעבודת ה' גם על דרך החסידות, אך לא בקשר להסתלקות רבותינו נשיאינו.



## עיגולו של כדור הארץ ו'כח המשיכה'

הרב אהרן בן ציון הלפרין

כפר חב"ד

בהיום יום (יד תמוז) "ז"ל הצ"צ באחד מדרושי: רבינו ז"ל באמרותיו לבניו יום ג' פרשת בלק שנת תקס"ב אמר וזה דבריו: להבין קושית התוכנים מאחר שהארץ היא כדורית ועגולה כתפוח למה אינם נופלין אותם בני אדם הדרים כנגדינו מלמטה באמעריקא... ותירוצם אינו אמת... ורבינו ז"ל אמר כי התירוץ הוא, דהנה מבואר בע"ח שהתשעה גלגלים מקבלים מבחינת עיגולים, ובהעיגול אין בו מעלה ומטה, ומהאי טעמא הנה אותם בני אדם שהם כנגדנו למטה, הרי הרקיע שעליהם הוא למעלה בהשוואה אחת עם הרקיע שעלינו, והארץ דשם היא מטה לגבי הרקיע שעליה".

ראשית כל יש להעיר, דאין הקושיא (לכאורה) דווקא על האנשים הדרים באמעריקא, כיון שהאנשים הדרים באמעריקא שחושבים שהם

'למעלה', ישאלו אותו קושיא על האנשים הדרים באירופא מדוע אין אנשים האלה שנמצאים כנגדינו מלמטה נופלים.

אלא שבאמת אה"נ אלא הטעם שמקשים דווקא על האנשים באמעריקא הוא מכיון שחלק כדור זה נתגלה ריבוי שנים לאחרי זה, לכן שואלים עליהם הקושיא למה אינם נופלים<sup>1</sup>.

[ועד"ז צ"ל ג"כ בנוגע למה שאמעריקא מכונה 'חצי כדור התחתון', דלכאורה מדוע זה 'תחתון' והרי האנשים הגרים באמעריקא מרגישים שהם ה'עליון' וקוראים לאירופא 'חצי כדור התחתון'].

אלא לכאורה הביאור כנ"ל, כיון שבמשך שנים רבות ידעו רק מחצי כדור, לכן כאשר נתגלה 'מלמטה' (כפי ראות עיניהם) חצי כדור, קראו זאת בשם חצי כדור התחתון כיון שכ"ה ביחס לחצי כדור השני ששם נמצאו כל יושבי העולם, אבל אין הכוונה שבאמת זהו 'תחתון'].

והנה תירוץ התוכנים (על הקושיא למה אין האנשים כנגדינו נופלים) מבואר במאמרי אדה"ז (תקס"ב ע' תעה וע' תעז) ותוכן התירוץ הוא שכיון שיש בארץ 'כח המשיכה' והארץ מושך מכל צד לכן אין האנשים נופלים.

והנה, יש כמה שרצו לומר דמהא שאדה"ז שולל תירוץ התוכנים מובן שדעת תורת החסידות היא שאין מושג כזה של 'כח המשיכה' הידוע<sup>2</sup>.

ולענ"ד נראה, דאע"פ שאפשר ללמוד כך כוונת מאמר הנ"ל, מ"מ נראה שאין זה מוכרח ללמוד כך כיון שאפשר ללמוד הכוונה באו"א

(1) ושוב ראיתי (כמעט) מפורש כן במאמרי אדה"ז (תקסב ע' תעה) "גם בענין מעלה ומטה בכדור הארץ שאין בנ"א דמלמטה מכנגד רגלינו נופלים למטה ואצלם אנחנו למטה".

(2) ויש להוסיף, שכיום בחוגי המדע הצליחו לאחד את כל כוחות הטבע שהכל נובע מכח אחד כללי (ראה גם לקו"ש חט"ו ע' 47), אבל בנוגע לכח המשיכה הרי גם לאחר כל הניסויים וכו' אי אפשר (לע"ע) לקשר זאת לשום כח שהוא והוא ככח נפרד בפ"ע, ומחמת זה יש היום כו"כ שמערערים על כל המושג כל 'כח המשיכה', ומה שרואים שחפצים נופלים למטה מסבירים באו"א, ואכ"מ.

ולכן אם נקבל שאדה"ז כאן שולל מושג של כח המשיכה, הרי לנו עוד דוגמא על ענינים שנתגלו בתורת החסידות ריבוי שנים קודם לגילויי המדע (ראה לדוגמא ספה"ש תש"ד ע' 68 בנוגע לוריד הזכרון שבראש).

וכדלקמן, ולכן כל זמן שלא מצאנו למדים כן ממקום אחר, נראה שאין להכריח על סמך מאמר זה גרידא שאין מושג של 'כח המשיכה', וכדלקמן.

ובהקדים, דלכאורה צ"ב מדוע 'תירוצם אינו אמת' דלכאורה הרי זה מיישב שפיר את הקושיא, דהרי כל המושג של 'מעלה' ו'מטה' נגזרים ונובעים מחמת כח המשיכה, דמכיון ש'נמשכים' לכיוון אחד הרי זה נחשב אצלם ל'מטה', והצד הנגדי ייחשב בדרך ממילא ל'מעלה'. ואשר לכן אם כדור הארץ מושך לכל צד הרי מובן שבאמת לכל צד יש הרגשה שהוא נמשך 'למטה' וממילא אלו העומדים בצד הנגדי נראים כעומדים הפוכים.<sup>3</sup>

[ואם הכוונה ש'תירוצם אינו אמת' שאין בכלל 'כח המשיכה', הו"ל לכאורה לבאר מדוע זה כך, ומהי ההוכחה לכך].

ואשר לכן נראה לומר שבאמת אין הכוונה כאן במאמר לשלול מושג הכללי של 'כח המשיכה', אלא הכוונה היא, שעל קושיא זו (מדוע אין האנשים כנגדינו נופלים) אין זה 'התירוץ האמיתי'<sup>4</sup>, וי"ל הכוונה

(3) להמחשת הענין: יצייר אדם לעצמו חדר מרווח וגבוה, שמחציו ולמעלה הכל נמשך כלפי מעלה, ומחציו ולמטה הכל נמשך כלפי מטה, הרי הן האנשים המהלכים למטה והן האנשים המהלכים "למעלה" הרי הרגשתם שווה, שכל אחד מרגיש שהמקום שאליו הוא נמשך הוא למטה, וא"כ האנשים שכנגדו נראים הפוכים. ואין כאן פלא כלל, שכ"ה האמת, כיון שכל המושג מה אנחנו קוראים 'מטה' ומה אנחנו קוראים 'מעלה' הרי הוא תוצאה מכח המשיכה שמה שנמצא בצד של 'כח המשיכה' ייקרא 'מטה' ומה שנמצא בצד השני ייקרא 'מעלה', דאילו לא היה כלל מושג של כח המשיכה בעולם (לדוגמא בחלל) והיה אפשר להתגלגל הלוך וחזור בלי משיכה לשום צד, הרי לא ידע האדם – ולא יהיה לו כלל – מושג של מהו מעלה ומהו מטה (בהגדרתה האמיתית של המושג דכמובן יכול האדם תמיד להחשיב את מה שמתחת לרגליו כמטה ומה שמעל לראשו כ'מעלה' ותמיד ישתנה לפי מצב תנוחתו, אבל כמובן אין זה הגדרה אמיתית למושגים מעלה ומטה, שהוא מושג מציאותי בעולם ולא ביחס לאופן תנוחת האדם) וא"כ כיון שמושגים מעלה ומטה נובעים מכח המשיכה הרי מובן שכאשר יש כח המשיכה בשני הצדדים הרי כ"ה אצל כ"א מהם, שכ"א מרגיש שהוא נמשך למטה ואלה שהם כנגדו נראים הפוכים, ודוק.

וא"כ כמובן הוא בכל כדור העולם, שכל צד מרגיש, שכיון שהוא נמשך לצד זה, הרי האנשים שמעבר השני נראים הפוכים וצריכים ליפול, ודוק.

(4) לשון אדה"ז (שם ע' תעז)

שאע"פ שע"פ תירוץ התוכנים מתורץ הקושיא, מ"מ אין זה 'התירוץ האמיתי', דהתירוץ האמיתי הוא יתירה מזו.

והביאור, כיון שעפ"י תירוץ התוכנים נמצא שבאמת יש מושג של 'מעלה' ויש מושג של 'מטה', ואלה של'מטה' באמת צריכים ליפול, אלא כיון שהארץ מושך מכל צד נמצא שכל אחד נמצא 'למעלה' ולכן אינם נופלים.

משא"כ 'התירוץ האמיתי' הוא יתירה מזו, ש'קושיא מעיקרא ליתא' דכיון שהעולם נברא מבחי' 'עיגולים' שהעגול אין בו מעלה ומטה, לכן מובן שאין כאן כלל מושג של מעלה ומטה וא"כ אין כאן קושיא 'מדוע אינם נופלים' כיון שאין מעלה ואין מטה.

ולפ"ז מובן דזהו התירוץ האמיתי, דאילו לפי תירוץ התוכנים הרי הקושיא היא קושיא אלא התירוץ הוא שכ"א נמצא למעלה, אבל באמת א"צ להגיע כלל לתירוצם דהתירוץ האמיתי הוא שמלכתחילה אין קושיא שהאנשים מלמטה יפלו כיון שאין כאן כלל מעלה ואין כאן כלל מטה. ודוק.

כך י"ל בדא"פ כוונת המאמר<sup>5</sup>, וא"כ מובן שאין להוכיח מכאן שדעת החסידות הוא שאין כח המשיכה (אף שמובן שגם אין להוכיח להיפך, דאולי הכוונה באמת לשלול המושג של כח המשיכה) ודוק.

ומצאתי שהרבי מביא בפשטות את כח המשיכה כעובדה פשוטה, והוא בשיחת ש"פ תשא תשמ"ט הערה 35. עיי"ש. וכן ב'התוועדיות תשמ"ו ח"ג ע' 289 מביא את כח המשיכה בפשטות כאחד מחוקי

(5) וגם בהלשון המובא בהיום יום "ותירוצם אינם אמת" יש להעמיס פירוש זה שהכוונה שתירוץ הזה אינו אמת כי האמת שאין כאן כלל מעומ"ט, הגם שבאמת תירוצם מתרץ הקושיא אבל אין זה התירוץ האמיתי. (ויש לעיין בהלשון בסה"ש ה'תשח ע' 235 (והוא ממאמרי אדה"ז תקס"ב ח"א ע' רצג) "אבל זה אינו אמת"). אבל מלשון המאמר ד"ה תולה ארץ (שם ע' תעה) שהוא נוסחא אחרת מהמאמר להבין קושיית התוכנים (שם ע' תעז) שכתוב "אך באמת לא יובן ענין זה כ"א עפ"י חכמת הקבלה בענין עיגולים ויושר" משמע שאינו מובן כלל עפ"י התוכנים, ודלא כהנתבאר. אבל (נוסף ע"כ שהנוסח המועתק בהי"י אינו ממאמר זה, הנה) ראה בפתח דבר למאמרי אדה"ז שם בהערה 4 שמובא מש"כ הרבי ע"ד שיש כמה נוסחאות ממאמרי אדה"ז ולפעמים בשינוי אחד מהשני ועכצ"ל שנאמרו בזמנים שונים. עיי"ש. וא"כ עכ"פ במאמר זה י"ל כהנ"ל.

הטבע, עי"ש. וראה גם באג"ק ח"ב ע' קלז, שמביא דוגמא בפשטות מ'כח המושך', ולכאורה פשוט שאם אדה"ז אומר שאין מושג כזה לא היה רבינו מביא דוגמא מזה<sup>6</sup>.

וכאן המקום להעיר בכלל בתירוץ אדה"ז "שמקבלים מבחי' עיגולים ובהעיגול אין בו מעלה ומטה", דאין כוונת התירוץ שכיון שהעולם הוא 'עגול' ולא 'מרובע', לכן ב'עגול' אין בו מעלה ומטה. דז"א דהרי גם בקושיא ידענו שהעולם הוא עגול "ועגולה כתפוח" "שהארץ היא כדורית ועגולה כתפוח למה אינם נופלים אותן ב"א הדריים כנגדינו מלמטה"<sup>7</sup> "וזה א"א בכדורית התפוח וכדומה שיש בו מעלה ומטה"<sup>8</sup>, ואעפ"כ הקשו למה אינם נופלים כי מובן בפשטות שגם בעיגול יש מעלה ומטה<sup>9</sup> וכמובן מהלשון 'חצי כדור העליון' ו'חצי כדור התחתון'.

אלא הכוונה היא<sup>10</sup> ברוחניות הענינים ש'עיגול' רומז על דרגא שאין ראש וסוף ואין בו קצוות והתחלקות, ולכן גם בעולם הגשמי כיון ששרשו מבחי' זאת של 'עיגולים' הרי מאיר ומתגלה בו גם בחי' זו ולכן אין בו חילוקי דרגות וקצוות ואין בו מושגים של מעלה ומטה, ומובן הקושיא שאין האנשים צריכים ליפול, ודוק.

[שם במאמר מוסיף, שכ"ז הוא בנוגע ל'עיגול הכדור' ששרשו מבחי' עיגולים, אבל 'גוף הכדור' שרשו מבחי' יושר וכזה שייך מעומ"ט, ולכן מובן מה שאומרים שמ"ת לא היה בחצי כדור התחתון, הגם שלכאורה הרי אין כלל מעומ"ט, אלא שמבחי' יושר שייך מעומ"ט, עיי"ש].




---

(6) וראה גם באג"ק ח"י"ח ע' שפט, שמביא דוגמא מכח המושך שאע"פ שאין לו שום הגיון שכלי, הוא מקובל היום כאמת מוחלטת. (וראה גם באג"ק ח"י"ב ע' שצה).

(7) לשון אדה"ז (מאמרי אדה"ז שם ע' תעז).

(8) שם ע' תעה.

(9) וראה שם "אפילו בעיגול שטחי כשהוא למעלה בעיגול אינו למטה בעיגול...בחי' מקום עליו שכשעומד העיגול במקום א' כשעומד על עליונו לא ימצא בתחתיתו כו' וא"כ הגלגלים כולם הן בבחי' מקום ממש".

(10) וכמבואר במאמרים שם בארוכה, עי"ש.

## גר שנתגייר כקטן שנולד [גליון]

**הרב שלום דובער חייקין**

שליח כ"ק אדמו"ר – קליבלנד, אוהיו

בהערות וביאורים גליון תתפב בעמוד 150 בענין גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, מביא מלקו"ש מ"ש החיד"א שנפש הגר היתה במתן תורה – ורוצה להביא מקור לזה.

ולהעיר בהנ"ל מ"ש בספר שרגא המאיר ח"ג סימן כו, דאיתא בזהר שלח דף קסח, רע"א: וכד מתגייר גיורא חדא פרחא מההוא היכלא נשמתא ועיילת תחות גדפהא דשכינתא וכו' ומשדרת לה לגו ההוא גיורא ושראת בי' ומההוא זימנא מקרי גר צדק.

ומשמע שאחר שנתגייר בא נשמת ישראל.

בקובץ רוצה להביא מקור מגמרא שבת קמו א: גרים מאי . . מזלייהו חזי – והרי מבואר בדא"ח דמזלייהו הוא שרש הנשמה.

הנה המהרש"א בשבועות (דל"ט) רוצה לומר דמזלייהו לאו נשמת הגר. וכותב שם דבישראל גם נשמותיהם היו שם – אבל לא בגרים.

וראה בספר עבודת עבודה (להגאון רש"ק ז"ל) עבודה זרה דף כב, ב על תוד"ה נכרים שקו"ט בנוגע "מזלייהו הו"ו" בשייכות לגרים, ולבסוף דייק כן לומר דנשמת הגרים היו שם (ולא מביא את המהרש"א), וכן יש לפרש "מזלייהו הו"ו" – דכן קאי על נשמותיהם.

בגליוני הש"ס פסחים ד"ז על תוד"ה על – ג"כ כדברי החיד"א (במדבר קדמות הנ"ל) שנשמת הגרים היו במתן תורה.



## עבא הארץ קיימים במין [גליון]

**הרב יעקב יוסף קופרמן**

ר"מ בישיבת תות"ל – קרית גת, אה"ק

ראיתי מקשים על המבואר בירושלמי עה"פ "אמיץ כח איש לא נעדר" – דצבא השמים קיימים באיש ואינם נפסדים בכלל וצבא הארץ קיימים במין, שהגם שהפרטים נפסדים אבל קיום המין אינו נפסד, וכמבואר בכ"מ. והקשה מהידוע לכאן' שישנם מינים של בע"ח וכיו"ב שהיו בעבר ונכחדו לגמרי, ותי' לו הר"מ שי' מרקוביץ שאפשר לפרש

שהכוונה היא שלא נתבטל מין החי בכלל או מין הצומח בכלל, אבל מינים פרטיים ממין החי יכולים להפסד.

וראיתי במאמר ד"ה אלה מסעי תרמ"ח, שכ"ק אדמו"ר נ"ע כותב במפורש לא כן, שאפי' מין א' פרטי ממין הנבראים אנו רואים שלא יקרה לעולם שיופסד, ע"ש.

ולא באתי אלא להעיר.

