

קובץ

הערות התמימים זאנ"ש

תזת"ל המרכזית – 770

הערות זביאורים
בתורת כ"ק אדמו"ר,
בנגלה ובחסידות

יוצא לאור על ידי

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית

ברוקלין, נ.י.

770 איסטערן פארקווי

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושבע לבריאה
מאה וארבע שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



יוצא לאור על ידי

מערכת הערות התמימים ואנ"ש

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית – 770

דוא"ל : haore770@gmail.com

הקובץ הבא יצא לאור בעז"ה
לקראת ימי הפורים הבעל"ט

תוכן הענינים

לקומי שיחות

- 7 תשובה מיראה בבני נח
- 9 מדוע המתין יוסף מלהודיע ליעקב שהוא חי
- 11 "העוד אבי חי" – מדוע נמנע רש"י לפרשו

חפידות

- 13 עיון בד"ה מן המיצר תרס"א
- 17 בענין ברכה - המשכה מהעלם אל הגילוי
- 20 ג' אופנים בהתחברות אצילות ובי"ע
- 22 בירור העולם לע"ל
- 29 'נפחת' – בסוג המדבר (גליון)
- 30 פך שמן חתום בחותמו של כה"ג (גליון)
- 31 הביאור דזכרון הוא בחכמה (גליון)

נגלה

- 33 כיוון דזימנין דמייתי לה אשה
- 34 חשש לשמה - משום לעז
- 36 כיון דקביעי בתי דינין
- 38 שלא תחלוק בשליחות
- 44 חידוש המשנה לפי רבא
- 47 ההיתרים לשהיה – מצד גברא או חפצא
- 57 מקום מגורי אברהם – רק בא"י ?
- 58 בענין שיור לבושי העבד
- 60 מחלוקת רש"י ותוס' בפ"י "בני מחוזא דניידי"

62 ישוב דברי הרמב"ם בשיטת ר"א

הלכה ומנהג

64 כמה הערות בשו"ע אדה"ז

68 משמעות דברי הט"ז בדין טבילה בכלים

70 הדלקת נר שבת דתלמידים בישיבה

73 זמן אמירת יהללו וכו' (גליון)

74 עירוב בפת פרוסה שנשתתפו בה ע"י קמח (גליון)

פשוטו של מקרא

77 מדוע שלחו ליעקב דוקא את כתונת-הפסים (גליון)

שונות

79 תיקון טעות בדפוסי הרמב"ם

פתח דבר

בעמדנו בסמיכות ליום הגדול והבהיר יו"ד שבט הבעל"ט – יום קבלת הנשיאות דכ"ק אדמו"ר ויום ההילולא דכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ, שמחים הננו להגיש בפני קהל אנ"ש והתמימים שוחרי התורה ולומדי, קובץ - "הערות התמימים ואנ"ש" (גליון ד'), המלקט בתוכו ביאורים והערות בתורת כ"ק אדמו"ר, בנגלה, בחסידות ובהלכה, מפרי עטם של תלמידי התמימים דישיבת תומכי תמימים המרכזית, בית חיינו – 770.

חביבות מיוחדת לקובץ זה, אשר הוא יוצא לאור בהתאם להוראתו הק' של נשיא דורנו להוסיף בלימוד התורה בשלושים הימים שבין עשרה בטבת לעשירי בשבט, וכפי שהתבטא בשיחותיו הק' אשר זהו ההכנה הראויה והמתאימה ליום גדול וקדוש זה (ראה שיחת י"ב טבת ה'תשמ"ז).

הננו תקווה אשר פעולה זו תחיש ביאת גואלנו, ונזכה לקיום היעוד "הקיצו ורננו שוכני עפר", ומלכנו נשיאנו בראשם, תיכף ומיד ממש.

בהזדמנות זו פונים אנו לכל אשר תח"י איזה הערות בכל מקצועות התורה שיואיל לשולחם למערכת ע"מ שיתפרסמו בגליון הבא שי"ל בעז"ה לקראת חג הפורים הבעל"ט.

המערכת

ימים הסמוכים ליו"ד שבט, התשס"ז
ברוקלין ניו יארק

לקוטי שיחות

תשובה מיראה בבני נח

הת' נחום הלוי שי' לויין
תות"ל המרכזית – 770

בלקו"ש ח"ו שיחה ב' לפר' וארא מבאר כ"ק אדמו"ר פירש"י על הפסוק "ומטר לא ניתך ארצה" (ט, לג), שמבאר הפסוק בב' אופנים: א. שהמטר לא הגיע לארץ ונשאר עומד באויר. ב. שהמטר הפסיק להיות מציאות נוזלית. ומבאר כ"ק אדמו"ר הטעם שרש"י צריך ב' הפירושים ומדוע מקדים הפי' הראשון לשני. עיי"ש בארוכה.

ולאחמ"כ מבאר ב' פירושי רש"י ע"פ חלק המדרש וההלכה שברש"י, והטעם שמקדים פי' הא' לב'. ובסעיף ח' מבאר ע"פ יינה של תורה דיהודי העושה תשובה כיון שבמהותו הוא טוב לכן גם תשובה מיראה מבטלת העוון עכ"פ מכאן ולהבא, אך בנוגע לאוה"ע כיון שעצם מהותם רע אינם יכולים לבטל העוון אפי' מכאן ולהבא. אמנם כ"ז הוא לאחר מ"ת שנפעל הענין ד"ובנו בחרת", אך לפני מ"ת אפ"ל שגם ב"נ יש בכחם לבטל מציאות הרע. ובה חלוקים ב' הפירושים, לפי' הא' נשאר המטר כיון שאין בכח פרעה לעשות תשובה לבטל העוון ורק בנוגע

לפועל יכול לעשות תשובה, ולא לעשות רע לכן גם המטר נשאר במציאות אך בפועל לא ירד. אך לפי' הב' בכח ב"נ לעשות תשובה לבטל הרע וע"כ התבטל המטר לגמרי¹.

ולכאוי' עדיין צ"ב ל"יינה של תורה" מדוע הקדים רש"י פי' הא' לפי' הב'.

ואולי אפ"ל בזה, ובהקדים מ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חל"ו שיחה ב' לפי' וארא, דמבאר שיש בכללות ב' אופנים בטעם נתינת המכות לפרעה (וכן בטעם הכבדת ליבו), טעם הא' כדי לדון את מצרים ולבטל תוקפם ולגלות עי"ז מלכותו של הקב"ה בעולם, וטעם הב' (שאותו כותב רש"י) הוא בכדי שישראל ישמעו וייראו.

ומבאר כ"ק אדמו"ר דהטעם שרש"י מפרש כן הוא דכיון שמציאות הבריאה היא בשביל ישראל, וא"כ כל דבר אף דבר שנתפרש טעמו מצד ענין מסויים אמיתית ענינו הוא בשביל ישראל, ולכן מפרש רש"י (שבפירושו נרמזים ענינים של "יינה של תורה") שבענין המכות יש צורך עבור ישראל.

ובהערה 41 כותב כ"ק אדמו"ר שגם לשאר המפרשים (המסבירים שטעם המכות הוא בשביל מצרים) טעם המכות הוא בשביל ישראל, והטעם שלא פירשו כן הוא "לפי שמדובר לפני מ"ת ולפני שבנ"י נעשו לעם בפ"ע . . . וס"ל שאז עדיין לא נפעל בעולם עד כ"כ, שיורגש בכל פרטי המאורעות שהם בשביל ישראל. משא"כ לדעת רש"י בפירושו עה"ת דכיון שהכוונה "בשביל ישראל" היא עצם מציאות הבריאה". עכ"ל².

שם בהערה 46 שזה התשובה מיראה יכולה למחוק העוון מכאן ולהבא קשור לענין דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני וא"כ אם ב"נ בכוחם ע"י התשובה לבטל העוון מכאן ולהבא א"כ מוכרח שגם אצלם בפנימיות טוב.

ויש לקשר זה שב"נ יש בהם טוב עם מ"ש בלקו"ש חט"ו ע' 52, שמבאר שהמבול פעל זיכרון במטה ולכן שייך בהם ענין התשובה. ועיי"ש בארוכה.

(1) ולהעיר מלקו"ש חט"ו שיחה ג' לפר' וירא, שמבאר שם בנוגע לאברהם שכפה את אורחיו לברך, ומקשה כ"ק אדמו"ר מהי התועלת בזה דאם מדובר בנוגע ליהודים - שייך לומר שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני כי בעצם רוצה לעשות טוב, אך בנוגע לעובר ושב מה תועלת הכפיה, ולכאוי' ע"פ השיטה דיכולים לעשות תשובה כיון שבפנימיות הם טובים, א"כ גם בנוגע לעובר ושב שייך לומר שפעל הכפי', ועי' בח"ו

ולכאורה ע"פ הנ"ל י"ל גם כאן, דב' הפירושים בשיחה דח"ו תלויים בב' הפירושים בשיחה דחל"ו, דתלוי האם כבר לפני מ"ת נרגש בישראל שהם עצם מציאות הבריאה, דלפי' הא' שב"ג אין בכחם לעשות תשובה הוא כיון שגם לפני מ"ת מורגש שישראל הם העם הנבחר וממילא לא שייך שאצל ב"ג יהיה ענין זה, משא"כ לפי' הב' שלא מורגש כ"כ שבנ"י הם העיקר, לכן שפיר י"ל ששייך בב"ג ענין זה דתשובה.

ועפ"ז מובן הטעם שהקדים רש"י פי' הא', כיון שזהו לשיטת רש"י שגם לפני מ"ת מורגש שישראל הם עצם מציאות הבריאה.



מדוע המתין יוסף מלהודיע ליעקב שהוא חי

הנ"ל

בלקו"ש ח"י שיחה א' לפ' מקץ מעלה כ"ק אדמו"ר כמה קושיות בפש"מ בענין הסיפור דיוסף עם אחיו, דרשי אינו נעמד עליהם לתרצם. ובין השאלות מקשה: מדוע יוסף לא הודיע לאביו שהוא חי כל משך הכ"ב שנה. ומבאר כ"ק אדמו"ר שהוא מצד החרם שהחרימו האחים ושיתפו להקב"ה עמהם. שהפי' הוא שהאחים סיכמו ביניהם שלא יגלו ליעקב, כל עוד שאין הסכמה בין כולם לגלות, אך עדיין יש חשש שמא א' מהאחים יכריח את כולם לגלות, ולכן שיתפו להקב"ה עמהם, שהקב"ה יחליט אימתי הזמן לגלות. ומצד זה שהקב"ה הסכים לענין ולא גילה ליעקב, גם יוסף לא גילה לאביו. אמנם לאחר ששמעו האחים מיעקב שיש שבר במצרים, ומפרש רש"י שנצנצה בו רוח"ק שיוסף חי במצרים, והבינו מכך

שהקב"ה רוצה לגלות ליעקב, לכן ירדו לחפשו, ובהודע זאת ליוסף, ע"י שאמר לו שנים עשר אנחנו וא' איננו, היינו שמחפשים אותו, כפרש"י - שנכנסו בעשרה שערי העיר לתור אחריו, לכן גילה להם שהוא יוסף.

אמנם לביאור בשיחה עדיין צ"ל מדוע יוסף לא גילה זאת מיד, אלא חיכה שיביאו את בנימין עמם, והרי בכל רגע שחולף יעקב אביו עודנו בצערו.

וי"ל בזה בהקדים מה שמביא כ"ק אדמו"ר (בהע' 6) את דברי הרמב"ן בטעם שלא גילה יוסף את עצמו לאחיו אלא המתין שיביאו את בנימין עמם, וז"ל "גם הענין השני שעשה להם בגביע לא שהיתה כוונתו לצערם אבל חשב שאולי יש להם שנאה בבנימין שיקנאו אותו באהבת אביהם בקנאתם בו", וכ"ק אדמו"ר דוחה טעם זה שאין מסתבר שבשביל ענין זה יניח יוסף את אביו בצער ובאבילות.

אמנם לכאור' אפשר לתרץ כעין מ"ש הרמב"ן ע"פ הביאור בשיחה, דכיון שיוסף לא היה בטוח שהגיע הזמן (וכמ"ש בשיחה שגם כאשר גילה, ה"ז הי' דוקא לאחיו שהם יחליטו אם הגיע הזמן), לכן רצה לברר זאת ע"י בנימין. כאשר ראה עד כמה אחיו מוסרים נפשם עבור בנימין היה מוחלט אצלו שגם השנאה כלפיו חלפה, וא"כ ברור שכל האחים התחרטו על מעשה מכירתו. (שאם לא היו מתחרטים, לא היו מוסרים נפשם, אלא היו מניחים את בנימין אצל יוסף), וא"כ הי' ברור אצלו שהגיע הזמן לגלות (אפילו אם הקב"ה לא החליט לגלות, וכמ"ש בשיחה שאם כולם יחד מחליטים לגלות אזי ברור שמותר להם).



(1) ועפ"ז מובן שאין סתירה לזה ממה שיהודה אמר שהסיבה שנלחם היא מצד ערבותו ליעקב, דא"ז מטרין מדוע האחים נשאר.

”העוד אבי חי” – מדוע נמנע רש”י לפרשו

הת’ אפרים פישל זאב שי’ בלוי

תות”ל המרכזית – 770

בלקו”ש חט”ו שיחה א’ לפר’ ויגש כותב כ”ק אדמו”ר [תרגום חפשי]: “דובר פעמים רבות, שרש”י בפירושו עה”ת מבאר כל שאלה או קושיא המוקשים בפשוטו של מקרא, ובמילים שרש”י לא מבאר את הענין המוקשה, משמע, שהוא פירש זאת קודם [או שמלכתחילה אין כאן קושיא ע”ד הפשט]”.

לאחמ”כ מביא רבינו השאלה הידועה, מדוע שאל יוסף את אחיו “העוד אבי חי”, הרי כל דיבורו עם יהודה לפני”כ נסוב על הצער שייגרם לאביו באם לא יחזרו עם בנימין. ומביא שם ביאור האברבנאל שכוונתו בזה היתה “ליכנס עימהם בדברים”.

וממשיך שם רבינו: “שעפ”ז אפשר לומר, שגם רש”י לומד כך [שכל כוונתו היא ליכנס עמו בדברים], דהרי כך גם פרש לפני”ז על הפסוק “ויאמר לו איכה”, “איכה – יודע הי’ היכן הוא, אלא ליכנס עמו בדברים שלא יהי’ נבהל להשיב”, ועד”ז על הפסוק “אי הבל אחיך” – “להיכנס עימו בדברי נחת כו”” וכאן בפרשתנו רש”י מסתמך על פירושו בפסוקים הנ”ל”.

[ועי’ בהמשך השיחה שדוחה רבינו פירוש זה, דאם כל כוונת יוסף היתה “ליכנס עמו בדברים”, הי’ צריך לשאול על משפחותיהם וכו’, ולא על אביו, יעקב].

ולכאור’ קשה, ובשניים: דאם דעת רש”י כאן היא כדעת האברבנאל, מדוע א”כ מסתמך על פירושו בפסוקים הקודמים, ולא מפרש גם כאן. ואת”ל שדרכו של רש”י היא לא לפרש שוב מה שפירש כבר קודם (כפי הכלל שכותב רבינו בתחילה

השיחה), א"כ יוקשה מדוע פירש זאת רש"י שוב במקרה של קין והבל, ומדוע גם שם לא הסתמך על פירושו בפסוק הראשון עם אדם הראשון בג"ע.
ואבקש מקוראי הגליון לבאר הדברים.



חמידות

עיון בדי"ה מן המיצר תרס"א

הת' צבי הירש שי' שיינבערג

תות"ל המרכזית – 770

בד"ה מן המיצר תרס"א מבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע את ענין ההתהוות מאין ליש שנעשה דוקא ע"י בחי' המלכות, דעם היות שבחי' מלכות היא דרגא האחרונה מע"ס, אעפ"כ דווקא היא בכחה להוות. והוא מצד דנעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן. דהיינו שמל' מושרשת בעצמותו ית', משא"כ שאר הספירות שעל אף היותם נעלים מבחי' מלכות מצד מדריגתם הפרטית, ה"ז רק מצד בחי' הגילויים, אך בשרשם הרי המלכות נעלית מהם, ומושרשת למעלה מהם.

והנה המקור לביאור ענין זה הוא אגה"ק ס"כ ד"ה איהו וחיוהי חד, דשם מבואר בארוכה דהתהוות יש מאין (היינו להוות מציאות שאינה מחוייבת ממציאיות קודמת (בשונה מעו"ע)), היא ללא כל סיבה הקודמת לה, והתהוות זו תתכן רק ממהותו ועצמותו שאין לו עילה וסיבה שקדמה לו. משא"כ דבר שאין מציאותו מעצמותו, ה"ז מורה שהוא מוגבל ומוגדר, ובציור מסויים, וממילא אין שייך שיהווה דבר אחר מאין ליש, כיון שאין בו הכח דבל"ג האמיתי. אמנם במלכות ישנו ענין זה, כיון דנתחב"ס כנ"ל.

ולבאר ענין זה מקדים כ"ק אדמו"ר נ"ע את ענין ג' המדריגות שבצמצום: א. נקודה. ב. קו. ג. שטח. ומבאר, דאמיתית מציאות העולמות, היינו אמיתית ענין המקבל, הוא אופן הג' דשטח דוקא. דנקודה הוא צמצום כל האור, עד"מ רב המצמצם שכלו לנקודה, שממנה יעביר לאחמ"כ ההשפעה לתלמיד (משום שקודם ההשפעה והצמצום בשכל דהרב, הרי שהשכל הוא באי"ע לשכל התלמיד), לאחמ"כ נמשך הקו שע"ה שהוא כבר גילוי דקו קצר מצומצם, היינו אור שיש לו שייכות לתלמיד, סו"ס גם זה הוא למע' מתפיסה ממש, מכיון שכל ענין הקו אינו בשביל להמשיך הדבר שכל באופן דהגשמה בכדי שיובן בכלי התלמיד, אלא ענינו הוא רק גילוי של אותם פרטים עצמיים שהיו באור קודם לכן, לפני הצמצום, וכעת אותם פרטים עצמיים מתגלים, אך זהו עדיין מציאות של אור עצמי (רק שהוא לאחר הצמצום). ודוקא בבחי' שטח, שענינו הוא הסברה באופן דאורך ורוחב, היינו ריבוי משלים והצעות, דוקא שם מודגשת מציאותו של התלמיד - המקבל. דלאחר שגילה הרב אותו הפרט שברצונו להעביר לתלמיד, בא שלב נוסף של הגשמת המושג ע"י משלים וכו', ושם כבר לא מדובר בפרטים עצמיים, אלא מגיע ע"י ביאור משל אחר, ודוקא שם מורגשת מציאות המקבל.

ועפ"ז מבאר כ"ק אדנ"ע בענין הצמצום שנעשה באור, שבתחילה הי' נקודה שכללה בתוכה כל הפרטים העצמיים, ולאחמ"כ נמשך הקו, היינו אותם פרטים עצמיים, ששם עדיין לא מורגשת מציאות הכלים, המקבל, וכמו שמבואר בדא"ח (אגה"ק ס"כ הנ"ל) שגם בהט' ספירות, על אף ששם כבר ישנם ספירות מוגדרות, וממילא יש שם מציאות דכלים, סו"ס אין נרגש שם מציאותם ומאוחדים הם עם האור. והנרגש בהם הוא רק מציאות האור, וכהל' שם "כי גם הכלים שהם ט' ספירות העליונות, אין הם בחי' כלים ממש. . ולכן נק' ז"א בשם קוב"ה שהוא בחי' קדוש ומובדל עדיין, כ"א עיקר הכלים הם במלכות שבהם בא האור בבחי' התיישבות והיינו שכל מדריגה בבחי' התפשטות והתרחבות", עכלה"ק.

המורם מכהנ"ל, שאמיתית ענין השטח, ז.א. ענין המקבל, הוא דוקא במלכות, ששם דוקא ישנו ריבוי הכלים.

לאחרי כל הביאור הנ"ל מסיים כ"ק אדנ"ע "והענין הוא דהנה מה שעלה ברצונו להאציל ולברוא הוא שיהי' בחי' התיישובות אורות בכלים דוקא שהוא בחי' השטח לכן כל ענין העולמות הוא בחי' התפשטות דוקא כו' שזהו מה שעלה ברצונו כו' וכוונה זו נשלם בבחי' מלכות דוקא . . שזהו מפני שבבחי' מלכות נמצא כח עליון יותר". עכלה"ק.

והנה, ישנם ב' ענינים בהשראת השכינה בעוה"ז הגשמי, ענין הא' הוא מה שע"י המצוות ממשיכים רצון העליון בעולמות, וענין הב' הוא מה שמבואר באגה"ק ס"כ דכל ענין השראת השכינה הוא מצד הגשם עצמו, דמכיון שכל ההתהוות נעשית דוקא ע"י עצמות א"ס, שרק הוא בכחו להוות (כנ"ל בארוכה), לכן המציאות הגשמית ה"ה בעצם נעלית מכל הנאצלים הנעלים (ולכן מרגיש היש הגשמי שמציאותו מעצמותו, באופן הכי נעלה – עצמות אוא"ס).

חילוק זה נת' בלקו"ש חט"ז עמ' 43, וזלה"ק "היות אז ער איז אוהב את ה' וחפץ לדבקה בו באמת, וא"א לדבקה בו באמת כ"א ע"י קיום רמ"ח פיקודין שהם רמ"ח אברין דמלכא, און ווי דער אלטער רבי איז מבאר אז בדביקות בהוי' דורך קיום התורה והמצוות (וואס זיי זיינען רצונו ית') איז אן ענין פון השראת השכינה". וממשיך "און דערפאר איז אויך זיין עבודה אין מצוות מעשיות הנעשות ע"י הגוף ממש – צו אויספירן די כוונה עליונה פון נתאוה לו הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים אין אן אופן אז ער איז ממשיך אור והארת השכינה גם על גופו, ער מאכט זיין גוף א כלי צו (רוחניות) אור והארת השינה". עכלה"ק.

ז.א. שאין מדובר כאן איך שהשכינה נמצאת בעולם מצד החומריות עצמה, אלא על השראת השכינה ממקום נעלה דרגא שמונעל החומריות, שהיא מצד רצונו ית'. ושם בהע' 22 מפנה כ"ק אדמו"ר לפל"ה בתניא, דשם מבואר שע"י קיום רצונו ממשיכים השראת השכינה למטה.

הנה באות ד' בשיחה הנ"ל מבאר ענין נוסף, והוא ענין הב' – מה שמבואר באגה"ק ס"כ שישנה מעלה נוספת במעשה המצוות בגשמיות, נוסף לזה שע"י מקיימים רצונו ית', המעלה מצד הגשמיות עצמה, וזלה"ק "צו דעם צו אין אגה"ק

איהו וחיוהי חד אז אין מצוות מעשיות איז דא נאך א העכערע ענין, אז גודל מעלת א מצוות מעשיות איז מצד דעם וואס דער כח הא"ס איז דא דוקא אין גשמיות". וממשיך ומבאר שם שהמעלה היא לא שהדבר הגשמי, שעמו נעשית המצווה נעשה כלי לאלקות, אלא המעלה של הגשמיות היא מצד שדוקא היש הנברא נתהווה ע"י עצמות א"ס, שמציאותו מעצמותו ודוקא בכחו להוות יש מאין. וא"כ, הרי שדוקא יש הנברא, יש הגשמי, מציאותו היא מציאות אלקית, ולכן ישנה המעלה בקיום מצוות מעשיות, ולא רק בגלל המעלה בהמשכת רצונו ית', כ"א מצד עצם המעלה של החפץ הגשמי. ע"כ תוכן השיחה והביאור בחילוק דב' הענינים.

ולפכהנ"ל צ"ב, דמובא בהמאמר דהמעלה בכח המלכות מצ"ע להוות, ואגרת הקודש ס"כ שמבאר חידוש בענין מלכות עצמה, היינו בחי' עצמות א"ס שנמצא בגשמיות עצמה. ואילו בביאור דנקודה קו ושטח, שמבאר אדנ"ע, מודגש ענין הא' מה שהכוונה העליונה היא דווקא בשטח דעולמות, וכהל' שם בהמאמר "מה שעלה ברצונו להאציל ולברוא כו' הוא שיהי' בחי' התיישבות אורות בכלים דוקא שהוא בחי' שטח", עכלה"ק, דמל' זה מוכח שכל הביאור בענין נקודה קו ושטח, הוא רק בכדי לבאר את ענין הא', היינו השראת השכינה בכלים דעולמות. במלים אחרות: ביאור זה מבאר רק מדוע עלה ברצונו לברוא את העולמות – בכדי להשרות שכינתו בכלים, ואילו המאמר עצמו בא לבאר יותר (לא הטעם מדוע, אלא) איך נעשה אשר מלכות תהווה מאין ליש. ויתירה מכן, לא רק שזהו תוכן המאמר אלא כל הביאור בענין הנקודה קו ושטח, הוא בכדי לבאר איך במלכות יש כח ההתהוות. וצריך להבין הביאור בזה. ואשמח באם קוראי הגליון יציעו ביאורם בהנ"ל.



בענין ברכה - המשכה מהעלם אל הגילוי

הת' דוב בער שי' קוביטשעק

תות"ל המרכזית – 770

א.

בתו"א פ' שמות ד"ה הבאים ישרש יעקב, מבאר אדה"ז את התיבות "ישרש יעקב", דקאי על מעשה המצוות. ומקדים "דהנה יש תשי בחינות ממכ"ע וסוכ"ע, [ומבאר] בסוכ"ע הוא בכחי' העלם שאינו מתלבש בבחי' גילוי כו', ולכן צריך לברך מאה ברכות בכל יום להמשיך מההעלם אל הגילוי. . וזהו אלוקנו דווקא וימי שנותנו שבעים שנה, כל שנה שס"ה ימים הכל הוא בכדי להמשיך ע"י מאה ברכות הנ"ל מההעלם אל הגילוי. . [ומקשה ע"ז] והנה המאה ברכות הנ"ל הוא בדבור אך ע"י מה יהיה ההמשכה מההעלם אל הגילוי. [ומתרץ] הנה הוא ע"י מעשה המצוות". עכ"ל.

וצ"ב, מעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר, דבתחילה ביאר שכל ענין הברכות הוא להמשיך מההעלם אל הגילוי, ולבסוף – לאחר הביאור – ממשיך שוב לשאול כיציד תהי' ההמשכה מהעלם אל הגילוי.

ב.

בהמשך המאמר שם מבאר אדה"ז דע"י מעשה המצוות נפעלת ההמשכה מההעלם אל הגילוי, "וכמשל הגרעין שרוב מיני זריעה הוא זרעוני גינה שאינם נאכלים שהוא רק גרעין שאין בו שום טעם מאכל וכשנזרע הגרעין בארץ ומתלבש בו כח הצומח שבארץ נמצח מזה פרי מאכל הגם שלא היה עצם הגרעין בחי' מאכל כלל. . וכמו"כ הוא מעשה המצוות שירדו ונתלבשו בדברים גשמיים כמו תפלין. . וכשאישי ישראל מניח אותם על ראשו נתהווה בחי' גילוי אלוקותו קדש בחכמה. . וזהו דוקא כשאישי ישראל מניח אותם על ראשו משא"כ כשמונחים על השולחן לא נתהווה מהם שום גילוי כלל", דהיינו שדוקא ע"י מעשה המצוות יש

את ההמשכה מההעלם אל הגילוי ולא ע"י הברכה.

וגם בזה צ"ב, דהנה בתו"א פ' מקץ ד"ה רני ושמחי (הב') מבאר שגשמיות המצוות הם (רק) ציון וסימן "כמו ציון המצוינת, דהיינו שהמצוות הגשמיות הם רומזים להרוחניות שבהם ועל ידם נמשך רוחניות אור א"ס ב"ה כמו טלית וציצית של צמק עוטה אור כשלמה . . והרי התורה והמצוות גשמיות הם סימנים וציונים להרוחניות ובהם על ידם נמשך אור התורה והמצוות מרוחניות לגשמיות והן הן בחי' מקור להיות בחי' מקום וזמן [ותיכף לאחמ"כ מסביר גבי פעולת הברכה] . . וענין ברכה זו הוא להיות המשכה והברכה מעולם ועד עולם כדי להיות גילוי מלך העולם להיות בחינת עולם בבחינת מלך, דהיינו שיהיה גילוי מלכותו נראה לעין כל . . וכדי להיות גילוי זה אומרים ברוך". עכ"ל שם.

העולה מד"ה רני ושמחי הנ"ל: על אף שההמשכה נפעלת גם ע"י העשייה דמעשה המצוות בגשמיות, מ"מ גילוי ההמשכה הוא דוקא בדבור – בברכת המצוות. והוא להיפך ממאמר דידן ד"ה הבאים ישרש יעקב, דנת' שחסר בגילוי ההמשכה דברכה, והגילוי נפעל דוקא ע"י מעשה המצוות.

ג.

ונראה לבאר בהנ"ל:

דהנה באוה"ת פר' שמות ח"ח עמ' ב'תתנו ישנה ההנחה דמאמר ד"ה הבאים ישרש יעקב עם אי-אלו הוספות, וז"ל: "והנה מאה ברכות הנ"ל הוא בדבור אף ע"י מה יהי' ההמשכה מההעלם אל הגילוי בבחי' מעשה, כי כדי שיומשך הגילוי למטה מטה בעשה הגשמיות הוא ע"י מעשה, והיינו ע"י מעשה המצוות" עכ"ל.

דבתיבות אלו מוסיף, דהשאלה "כיצד יהי' ההמשכה מההעלם אל הגילוי" (דתו"א פר' שמות) היא כיצד יומשך בגילוי בעשייה הגשמית.

אמנם צ"ב דהא בכל המאמרים הנ"ל אכן מצינו שכתוב שההמשכה נפעלת ע"י מעשה המצוות, ה"ז ההמשכה המתגלית בעולם האצילות. הנה באוה"ת שם בהמשך הביאור כתב: "כמו תפילין על קלף גשמי .. נמשך ונתהווה בחי' גילוי

אלוקות קדש בחכמה והיה בבינה . . יומשכו גילוי אור א"ס ב"ה בחו"ב עילאי".
 וכ"ה בתו"א פ' שמות כמעט באותו הלשון.
 יוצא א"כ, שא"א לומר שהגילוי אור שנתהווה מפעולת המצוה מתגלה בעשיה
 הגשמית?

אלא שצריך לומר שאמנם הגילוי עצמו נפעל בעולם האצי' כנ"ל, אך עצם זה
 שהגילוי נפעל באצי' ע"י פעולה גשמית, ה"ז מורה ומגלה את הכוונה פנימית
 שבבריאת העולם, שדוקא ע"י יומשך אור שלמעלה מהנבראים. וא"כ מוכרח
 להיות כנבראים חיות מבחינה שלמעלה מהנבראים [ועפ"ז ניתן לבאר את המובא
 בתו"א פר' מקץ הנ"ל"והן הן (התורה והמצוות שהתלבשו בגשמיות) בחי' מקור
 להיות בחי' מקום זמן". דהפרוש הוא כנ"ל – שהכוונה בריאת העולם בבחי' מקום
 זמן, הוא ששם דוקא יהיה מצוות גשמיות שע"י יפעל המשכה].

אלא שיתכן שיהודי יקיים מצוה ולא ירגיש זאת בגילוי, ולכן נתקן הברכה.
 ובלשון אדה"ז, בתו"א בפ' מקץ הנ"ל: "כדי להיות גילוי מלך העולם להיות בחי'
 עולם בבחינת מלך דהיינו שיהי' גילוי מלכותו יתברך נראה לעין כל שלא יהי' בחי'
 העולם והסתר על בחי' מלוכה". עכ"ל.

אלא שעדיין צריך להבין בהו"א של אדה"ז בד"ה "הבאים ישרש" כיצד מפריד
 בין ההמשכה שנפעלת ע"י הברכה להמשכה של המצווה עצמה, והרי ההמשכה
 של הברכה היא (רק) גילוי ההמשכה שנפעלת ע"י המצווה, וכיצד שייך להביא את
 הברכה בתור המשכה לפני שצויין ההמשכה הנפעלת ע"י המצווה (שהרי לכאורה
 הברכה מצ"ע לא ממשיכה)?

ונראה להסביר בזה: דהמדובר כאן במאמר הוא נפרד ממהמשכה שמוסברת
 בפר' מקץ, דשם מדובר ב(גילוי ה)המשכה שנפעלת בברכת המצוות מצ"ע שאכן
 זהו רק גילוי של ההמשכה שנפעלת ע"י המצוה, אך בנאמר כאן (בפר' שמות) מדבר
 על ההמשכה שנפעלת בברכת המצוות כחלק מה'מאה ברכות' שהמשכה זו הינה
 (לא רק גילוי כ"א) גם פעולה בעולם ועד שזה פעל שלא ימותו בכל יום מאה
 אנשים.

ג' אופנים בהתחברות אצילות ובי"ע

הת' מנחם מענדל שי' אייזנברג

תות"ל המרכזית – 770

בהמשך תרס"ו ד"ה זה היום מובאים ג' אופנים בהמשכה שע"י קריעת ים סוף (קריעת ההעלם), וז"ל: "וכשם שאחר גלות מצרים בכדי לבוא לקבלת התורה הי' צ"ל הבקיעה בים כו', וכידוע דכללות ענין התורה היא המשכת האצילות כו', והים הוא בחי' מלכות דאצילות שמעלמת על האורות דאצילות, וקודם מ"ת היה צ"ל קריעת י"ס, קריעת ההעלם: [א.] שיהיה התחברות אצילות כבי"ע, [ב.] או שיהי' גילוי אצילות כבי"ע, [ג.] או שבי"ע יתעלה באצילות כו'".

בכללות שתי האופנים הראשונים מתייחסים על ירידת האצילות לבי"ע – אלא שהחילוק הוא האם זה באופן דהתחברות, או שזה בדרך גילוי.

והאופן השלישי מדבר על עליית בי"ע לאצילות (ע"ד התכללות), היינו, לא שאצילות יורד, אלא שבי"ע מתעלה!

בהמשך המאמר מבאר את מעלת גילוי העדן בגן, שהוא בבחי' "יוצא" בלבד (ונהר יוצא מעדן), לעומת גילוי בחינת אצילות שבכריאה, שעליו נאמר "ומשם יפרד". וז"ל: "וי"ל דבזה יתרון בחי' הגילוי דג"ע לגבי גילוי בחי' אצ"י שבכרי", דהרי גבי ונהר יוצא נאמר ומשם יפרד. והיינו כמו שבחי' בינה מתלבשת במל' ומתלבשת כבי"ע נעשה בבחי' פירוד, אבל כמו שהיא באצ"י יוצא כתיב, בלי פירוד והפסק". ע"כ.

וכהוכחה לכך מביא סימוכין מהזוהר ס"פ נח (דע"ד ע"ב), וז"ל: "ואי תימא והכתיב ונהר יוצא כו' ומשם יפרד, דמשמע יונקים מהגן שהוא מל' (ובתוכה הארת

בינה כו') נק' פירוד, ודאי הכי הוא דכיון דנטלי מתמן הוי פרודא, וכד אינון כנישין תמן לינקא לא הוי פרודא כו". עכ"ל.

והנה, אם היינו מפרשים "גילוי אצילות בבריאה" לפי שני האופנים הראשונים ניחא דמשום שאצילות יורד לבריאה, לכן – ומשם יפרד, שישנו ענין הפירוד. לעומת"ז לפי אופן הג' שמביא מהזהר שבריאה מתעלה באצילות, נמצא שהוא לא ניטל מתמן, והיכן א"כ מצינו כאן ענין פירוד?

ואולי יש לתרץ זה ע"ד מה שמסביר בסוף המאמר, והוא ההבדל שבין נהר דינור לעמוד שבין ג"ע העליון והתחתון. וז"ל: "דהביטול דנה"ד הוא שמתפשטים מגשמיות ותענוג ושכל הראשון, והעליה בהעמוד הו"ע העלי' והתכללות במדרי' העליונה, אבל עדיין קודם שנכלל ממש במדרי' העליונה". ע"כ. והשלב הבא הוא התכללות ממש.

ועד"ז הוא ג"כ בבירור עולמות בי"ע כפי מ"ש בתו"א וישב כח, א וז"ל: "וי"ל גם כן דזהו כמ"ש בענין עליית הבירורים מבי"ע לאצילות, דהבירור בעולמות בי"ע הוא ע"י בחי' ביטול היש בבחי' אתכפי' כו' [ע"ד שני האופנים הראשונים – התחברות, גילוי אצי' בבי"ע], ועם היות שמתבררים מהרע א"א להם עדיין לעלות ולהכלל בקדושת האלקו' דאצילות, והו"ע בירור שני שמלמעלה למטה, להיות בהם בחי' ביטול יותר [- וע"ז עדיין אומר הזהר ומשם יפרד, ע"ד עליית הבריאה לאצילות אך עדיין לא התכללות ממשית, רק שלב בדרך להתכללות – כמו העמוד], ואז יכולים להכלל בהאלקות דאצילות שזהו בחי' ביטול אמיתי ממש כו" עכ"ל.

ולפ"ז מתורץ בפשטות שגם לפי האופן של הזוהר שבריאה מתעלה לאצי' אין זו עדיין התכללות ממש ולכן עדיין נקרא בבחינת פירוד. ודוקא בג"ע 'יצא' כתיב – בלי פירוד, משום שהוא אצילות ממש.



בירור העולם לעי"ל

הת' לוי שי' העכט

תות"ל המרכזית – 770

א.

בהמשך פדה בשלום תשכ"ו (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ו) מבואר החילוק בין בירור העולם שהיה בימי שלמה המלך לבין הבירור שיהיה לע"ל, שתלוי בהגילוי שמאיר אז בעולם. דבימי שלמה האיר גילוי חיצוניות עתיק, שגילוי זה אינו מברר את הניצוצות מצד עצמם, אלא שלגבי גילוי אור זה שנרגש בניצוצות באופן דמלמעלמ"ט ה"ה נמשכים אל האור. משא"כ לע"ל יהי' גילוי של פנימיות עתיק, וגילוי זה מגלה בכל דבר שהמציאות שלו גופא היא אלוקות, ולכן אז יהי' שלימות הבירור שהניצוצות יתבררו מצד עצמם דווקא, ולא מצד גילוי אור שמאיר בהם מבחוץ.

אך במאמר ד"ה פדה בשלום תשמ"א (סה"מ מלוקט ב') מבאר דבימי שלמה הי' צריך שהגילוי ימשך ויתפשט למקומות הרחוקים ועד שיגיע למלכת שבא, וענין ההמשכה וההתפשטות הוא שככל שמתפשט יותר הגילוי נעשה מצומצם יותר, שמזה רואים שהבירור היה באופן שהאיר גילוי מבחוץ שמשך את הניצוצות אליו. (שזהו גם מה שהיתה צריכה מלכת שבא לבוא לירושלים) משא"כ בגאולה העתידה יהא הגילוי של האוא"ס הבל"ג שמאיר בכל מקום בשוה (ולא באופן שנמשך ממקום אחד למקום אחר), ולכן כל העולם יתברר כפי שהוא במציאותו ובמקומו. שעד כאן שני הביאורים בשני המאמרים תואמים הם.

אלא שבקטע שלאחריו ממשיך לבאר שבימות המשיח גופא ישנו חילוק בין תקופה הא' לתקופה הב'. דבתקופה הראשונה הגילוי יהי' אמנם מצד הגילוי אוא"ס הבל"ג שמאיר בכל מקום בשוה, אבל לא מצד העולם, ולכן הביטול בנבראים יהי' כמו דבר נוסף על מציאותם. (ולכן אז עולם כמנהגו נוהג, ולא יהיה חידוש במעשה בראשית). ובתקופה השניה הגילוי בעולם – וממילא הביטול שבעולם

– יהיה מצד טבע וגדר העולם גופא. (ומבאר שב' דרגות הללו (ימי שלמה, תקופה הא' ותקופה הב') ה"ה כנגד ג' הדרגות שבתורה (נגלה, פנימיות באופן דהשגה, ופנימיות באופן דראיה)).

ב.

ולכאור' לפי המבואר במאמר פדה בשלום תשכ"ו וכן במאמר זה (גופא), שלע"ל יתגלה הגילוי דאוא"ס הבל"ג שנמצא בכל מקום בשהו ושמצד גילוי זה מתגלה האור שנמצא בכל מקום ומצד עצמו, קשה לחלק בגילוי זה גופא בין התקופה הראשונה ששם גילוי זה עדיין לא יהיה מצד העולם גופא, לתקופה השניה שאז יהיה הגילוי מצד גדר וטבע העולם גופא.

ובפרט לפי המבואר בזה בהמאמר דתשכ"ו, שהגילוי שיאיר בימות המשיח הר"ז גילוי פנימיות עתיק (א"ס שברדל"א) שהוא בכללות עצמות אוא"ס, שלגבי עצמות אוא"ס אין שייך מציאות שחוק ממנו (שנאמר ע"ז שהוא מאיר עליו מבחוק לך) אלא אדרבה אמיתת המצאו ית' היא המציאות של כל הנמצאים. ולכן, ע"י גילוי פנימיות עתיק נרגש בכל דבר שהמציאות שלו גופא היא אלוקות. שמה מובן שלא שייך לומר שלע"ל יאיר גילוי שיהיה לא מצד העולם גופא אלא כדבר נוסף על מציאותו.

[ואת"ל שזה גופא בא הרבי לחדש במאמר זה דתשמ"א שכל הגילוי שמדובר עליו שיהיה לע"ל יחול רק בתקופה הב'. זה אינו מב' סיבות: א. הרי שם מחלק בדרגא זו גופא, היינו שבגילוי אוא"ס הבל"ג שמאיר בכל מקום ומקום כפי שהוא במקומו ומציאותו, בזה גופא יש חילוק בין התקופה הראשונה לשניה. ב. לפ"ז יוצא לכאור' ששני המאמרים סותרים זא"ז, שהרי במאמר דתשכ"ו מבאר שהגילוי הנעלה יתגלה בימות המשיח ושם משמע שיתגלה מיד הגילוי דימות המשיח, שהרי לא מחלק. וא"ת שמלכתחילה מדובר שם בגילוי שיהי' בתקופה השניה, א"כ יוקשה ביותר, שאינו מביא שום ביאור ושום התייחסות לגילוי שיהי' בתקופה הראשונה דימוה"מ]

ג.

ויש לומר בזה, שאכן לע"ל יתגלה כבר בתקופה הראשונה גילוי עצמות או"ס, שלגבי גילוי זה המציאות של הנבראים גופא היא אמיתת המצאו, ולכן בשעה שיתגלה גילוי זה הנבראים מצד עצם מציאותם יתבררו ויתבטלו לגבי אמיתת המצאו, וזהו אכן המבואר בשני מאמרים אלו. ורק שבמאמר דתשמ"א מוסיף שבתקופה השניה יתגלה גילוי נעלה עוד יותר מהגילוי שיתגלה בתקופה הראשונה, ושלגבי גילוי זה הנעלה (שבתקופה השניה), הנה הגילוי דתקופה הראשונה נחשב כגילוי שבא כדבר נוסף על מציאות העולם, ורק בתקופה השניה יתגלה הגילוי מצד טבע וגדר העולם באמיתות.

[וכפי שמביא שם בהע' 36 י"ל שהחידוש דתקופה השניה הוא שאז יהיה גילוי אור חדש שלא האיר קודם הצמצום, אבל הגילוי דאו"ס שהאיר קודם הצמצום יהיה גם בתקופה הראשונה". (ומציין המקור במאמר והי' עקב תשכ"ז)].

ד.

והביאור בזה: דהנה במאמר והי' עקב תשכ"ז מבואר דבירידת הנשמה למטה נפעל בה עליוי שלא היה קודם ירידתה, ועילוי זה הוא תכלית ירידת הנשמה בגוף – ירידה צורך עליה. והעילוי נפעל בכ' אופנים: א. שע"י ירידתה בגוף ונה"ב שמסתירים ומעלימים על אור הנשמה, עי"ז מתעוררים כוחות נעלמים ועד אפי' לכוחות עצמיים שנותנים כח לנשמה להתמודד עם העלם הגוף, שגילוי כוחות אלו לא היו בה קודם ירידתה. ב. ע"י ירידתה בגוף הנה ע"י עבודת הנשמה בבירור הגוף ונה"ב וחלקו בעולם, הרי היא מקבלת גילוי חדש מהפיכת החושך עצמו לאור, שענין זה הוא נעלה יותר משום שאין זה גילוי ההעלם דהנשמה אלא בבחי' התחדשות.

ומבאר שענין זה שהנשמה פועלת בעולם היפך טבעו - דעולם מל' העלם - שיעשה כלי לאלקות, אינו יכול לבוא מצד העולם עצמו (ע"ד אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים), אלא ענין זה נפעל מצד אלוקות. וגם בזה, אין הכוונה שמגיע מצד

האלקות באופן דמלמעלה למטה – שאלוקות מצד הכח הבל"ג שבו מצליח לחדור גם לעולם ולעשותו כלי לאלקות, משום שבאופן כזה א"א לומר שהעולם עצמו נהפך להיות כלי לאלקות, אלא הכל נעשה מצד האלוקות שחדרה בו בכח בל"ג (ע"ד ולא ממש) הענין דארי' הוא רביע עלי'). אלא הענין הוא שהעולם נהפך מצד עצמו להיות כלי לאלקות, והוא ע"י שמתגלה "אחדותו ית' שאין לה כל הגבלה עד שגם המציאות דעולם מיוחד עמו ית'". היינו שמתגלה גילוי נעלה ביותר שנעלה גם מסתם אור הבל"ג (שחודר בעולם מבחוץ לו), והוא, שמתגלה "הבלי גדר" שבא"ס באופן שמתגלה שגם המציאות דעולם גופא מיוחדת עמו ית', וזהו הפירוש גילוי אחדות של הקב"ה, שהכוונה כזה שא"א לומר – לגבי דרגא זו – שיש איזה שהיא מציאות נפרדת מאיתו יתברך, אלא המציאות של כל הנבראים היא אמיתית מציאותו. ומצד גילוי נעלה זה נפעל שהעולם מצד עצמו נהפך להיות כלי לאלוקות (ע"י שמתגלה מציאותו האמיתית של העולם שהוא בעצם אמיתת המצאו). וזהו בעצם מה שמבואר שע"י עבודת הנשמה בבירור הגוף מתגלה להנשמה גילוי חדש, גילוי זה ד"אחדותו ית' הבל"ג", שמתגלה ע"י הפיכת העולם.

ולאח"ז מבאר שכשם שהירידה דהנשמה בגוף היא בשביל העליה, כך גם הירידה דצמצום הראשון היא בשביל העילוי, וכמו שידוע שכוונת הצמצום היא בשביל הגילוי. וכמו שיש ב' אופנים בהעילוי שנפעל בהנשמה ע"י ירידתה בגוף, כך ישנם ב' העילוים הנ"ל גם בכוונת הצמצום: א. שע"י הירידה בצמצום נפעל עילוי שהתגלה האור, והגילוי הוא גם בעולמות (מה שלפני הצמצום לא יכול להיות). ועילוי זה הוא רק גילוי הנעלם לגבי העולמות, אך אין זה חידוש (וכמו ע"ד העילוי הא' שנעשה בנשמה). ב. שע"י הירידה בהצמצום ועבודת הבירורים נעשה עילוי חדש, שמאיר אור שלא האיר גם קודם הצמצום. ומבאר, שאור זה הוא חדש לגמרי, היינו שזה אור נעלה שלא בערך, שאין זה גילוי מהתפשטות האור (שהר"ז כבר בבחי' גילוי), אלא תגלה דרגת עצם האור ועד לגילוי העלם העצמי שזה נעלה שלא בערך מהאור כפי שבא כבר בבחי' התפשטות.

ומוסיף שגילוי העלם העצמי לא יתגלה מיד בתקופה הראשונה דימות המשיח, אלא בתחילת ימות המשיח יתגלה רק האור שהאיר קודם הצמצום, שגילוי זה ה"ה

העילוי הא' שנפעל ע"י הצמצום, ורק בתקופה הב' יתגלה העילוי השני שבבחי' התחדשות – שיתגלה העלם עצמי.

ולכאור' גם כאן יש לשאול ע"ד הנ"ל, דלכאור' הנאמר כאן שבתקופה הא' יהיה גילוי רק של האור שהאיר קודם הצמצום ולא עצם האור, הרי"ז סותר להמבואר במאמר דתשכ"ו שהגילוי של ימות המשיח בכלל הרי"ז עצמות אוא"ס שלכאור' זה כבר דרגת עצם האור ולא רק הגילוי שהאיר קודם הצמצום].

ה.

והנה במאמר זה (והיה עקב תשכ"ז), וכן במקומות אחרים (ד"ה ציון במשפט תשמ"א, לקו"ש חט"ו עמ' 254), כשמבואר היתרון שנעשה בנשמה ע"י הפיכת החושך לאור שפועל התחדשות בנשמה (כנ"ל), הנה תמיד מבואר שע"י ההתחדשות הזו שנפעלת בנשמה נשלמת הכוונה דירידת הנשמה בגוף – שזהו משום שמתגלה כח עצמות אוא"ס בנשמה (וכנ"ל – שזוהי העלי' שלשמה ירדה הנשמה בגוף), ועוד למעלה מזה, שע"י נשלמת גם הכוונה דנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים. ולכאור' נשאלת השאלה מדוע מבואר בזה ב' עילויים זה למעלה מזה, הרי ענין הנתאוה הוא שיתגלה עצמותו ית' בעולם – בתחתונים, וא"כ הרי"ז אותו ענין ממש בהשלמת הכוונה דירידת הנשמה בגוף, שגם זה נפעל ע"י שמתגלה כח העצמות שבנשמה, וא"כ ברגע שנשלמת הכוונה של ירידת הנשמה בגוף בזה גם נשלמה הכוונה דנתאוה להיות לו ית' דירה בתחתונים, ומדוע א"כ מבארים זאת בב' עילויים זה למעלה מזה.

אלא שמזה משמע שאכן ישנם ב' ענינים א. גילוי אחדותו ית' שמצד עצמות אוא"ס. ב. השלמת הענין דנתאוה. [וי"ל שזהו בפשטות כנגד הדרגות שמבאר בהמשך המאמר בעליה שע"י הצמצום, ענין הא' יתגלה בימות המשיח אך בתקופה הראשונה, וענין הב' יתגלה בתקופה הב' וכדלקמן].

.1

והענין דב' דרגות אלו הוא: דהנה בכ"מ מבואר (מאמר ד"ה יבחר לנו התשכ"ג, מאמר ד"ה ויהיו חיי שרה התשנ"א) שגם כאשר מדברים אודות עצמות אוא"ס שאינו מוגדר בשום גדר, גם לא בגדר דעליון ותחתון, ולכן מתגלית דרגא זו למטה כמו למעלה, ובוזה מתגלה אחדותו ית' הבלתי מוגבלת – "האמת מסכים על עצמו מכל צד", הנה גם מדריגה זו אינה העצמות ממש. ובמאמר חיי שרה התשנ"א בהערה 34 מבאר כ"ק אדמו"ר, וזלה"ק: "כי, העילוי שנעשה בעליון ע"י ירידתו למטה הוא... גם שע"ז מתגלה הבלי גבול שלו, שאינו מוגדר בהגדר דמעלה וביכלתו לירד למטה, אבל... מזה עצמו שגילוי הבל"ג שלו הוא ע"י ירידתו למטה (וככל שיורד למטה יותר מתגלה יותר הבל"ג שלו) מוכח, שישנו הענין ד"מעלה" ו"מטה"... משא"כ לגבי העצמות אין מלכתחילה הגדר דמעלה ומטה".

לפי הנ"ל יוצא שגם כאשר מדברים על הדרגא של בלי גדר שבעצמות אוא"ס, הנה גם זה הגדרה של דרגא מסוימת, ובמילא אין זה עצמותו ומהותו ממש, שהרי עצמות הרי אינו מוגדר בשום הגדרה.

וא"כ לפי"ז מובן ב' העילויים שמחלק כ"ק אדמו"ר בעילוי שנעשה בנשמה ע"י ירידתה למטה: א. לגלות את כח העצמות אוא"ס, ולגלות את אחדותו ית' בעולם. שזה אמנם מגלה את עצמות אוא"ס שאינו מוגדר בשום גדר, אך בכ"ז אין זה משלים את ענין הב' דנתאוה, משום שהנתאוה הרי זה בעצמותו ומהותו ית' ממש שנעלית מכל הגדרה שהיא (וכמבואר בארוכה בלקו"ש ח"ו, שיחה ב' לפ' שמות), וא"כ ענין השלמת הכוונה, דנתאוה הר"ז דרגא שניה ונעלית שלא בערך מהעילוי הא' שנפעל בנשמה - גילוי אחדותו ית'.

.2

וא"כ לפי הביאור הנ"ל אפ"ל שמה שמבואר במאמר זה עצמו (והי' עקב תשכ"ז) וכן במאמר ד"ה פדה בשלום תשמ"א שבימות המשיח גופא ישנם ב'

תקופות וב' דרגות הגילוי, הכוונה היא שהחילוק בין ב' התקופות הוא שבתקופה הראשונה יהיה הגילוי של עצמות אוא"ס שאינו בגדר דעליון ותחתון גילוי אחדותו ית', ובתקופה הב' מתגלה הדרגה הכי נעלית של עצמותו ומהותו ממש שלמעלה מכל תוארים והגדרה. וא"כ יוצא שבזה מיושבת הסתירה שישנה לכאור' בין ב' המאמרים דפדה בשלום תשכ"ו ותשמ"א, דבמאמר דתשכ"ו מדבר אודות הדרגה דעצמות אוא"ס שאינו מוגדר בגדר דעליון ותחתון, ולכן מתגלה שאמיתת המצאו היא אמיתית המציאות של כל הנבראים ולכן שם מבואר שבימות המשיח בכללות (היינו גם בתקופה הראשונה) יהיה הבירור של העולם מצד עצמו ומצד מציאותו ולא ע"י גילוי מלמעלה, כי וודאי מתגלה שאלקות זוהי המציאות האמיתית של כל הנבראים. אבל במאמר דתשמ"א מדבר גם אודות הגילוי שיתגלה בתקופה השניה שזהו הגילוי הנעלה ביותר של עצמותו ומהותו ממש, ולכן במאמר זה מחלק ואומר דווקא שבתקופה השניה יהיה הבירור מצד העולם, משא"כ בתקופה הראשונה שאז הבירור יהיה מצד העולם גופא ויחשב כדבר נוסף על מציאותם.

והענין הוא: כי אכן לפי המבואר לעיל יוצא שלגבי הדרגה הנעלית של עצמותו ומהותו ממש, הנה מה שחוזן מזה כבר נחשב לדרגה מסוימת ומוגדרת, ואע"פ שמדברים אודות עצמות אוא"ס הבלתי מוגדר, הנה גם ענין זה – לגבי עצמות – נחשב כדרגה מסווגת בדרגת "מעלה", וה"מטה" נחשב לגביו כדבר נפרד (וכמצוטט מההערה שבמאמר חיי שרה תשנ"א), וא"כ כאשר מדובר אודות דרגה שמאירה על ה"מטה" מ"למעלה" ופועלת בירור דמטה, הנה הבירור לא נחשב כבירור שמצד המטה גופא, אלא כדבר נוסף עליו ועל מציאותו.

ולכן כאשר מדברים בדרגות גבוהות ודקות ביותר הנה מחלקים ואומרים שגם דרגת העצמות אוא"ס שאינה מוגדרת בעליון ותחתון, הנה לגבי דרגות גבוהות יותר גם דרגה זו נחשבת כמוגדרת ב"מעלה" ולכן הבירור שדרגה זו פועלת במטה - בעולם - הר"ז בירור שמגיע מלמעלה ולא מצד העולם גופא. וזהו הענין שמבואר במאמר דתשמ"א, שמכיוון ששם מדובר אודות הדרגות הגבוהות ביותר דבתקופה הב', לכן במאמר זה מבואר שלגבי התקופה הב' הנה התקופה הא' היא דרגה של בירור שמחוץ לעולם. אך שוב, אין זה סותר כלל להמבואר במאמר דתשכ"ו

שהגילוי דעצמות אוא"ס פועל הברור מצד העולם גופא, כי לגבי הדרגות הנמוכות יותר וודאי שעצמות אוא"ס ה"ה נחשב כאינו מוגדר בהגדר דעליון ותחתון ולכן הברור שמצד גילוי זה ברור שמגיע גם מצד התחתון, כי אין חילוק לגביו בין עליון לתחתון.

ולהבהיר, הנה לא הכוונה שרק לגבי דרגא נמוכה הרי שהגילוי דעצמות אוא"ס נחשב בלתי מוגדר הגדר דעליו ותחתון, אלא, שכך הוא הענין באמת, אלא שהרעיון כאן הוא היות שכאשר מדברים בדרגות גבוהות ביותר, היינו, שמדברים בדקות יותר, הנה גם ענין זה נחשב בדקות כמוגדר בגדר ד"מעלה" ו"מטה".



נפחת' - בסוג המדבר (גליון)

הרה"ח פנחס שי' קארף
משפיע בישיבת "אהלי תורה"

בגליון ג' ש.ז. מקשה הת' מ.ב. בתניא פ"ב, שמוכיח שם שהנה"א היא חלק אלף' ממעל מהפסוק "ויפח באפיו וגו'", ומקשה ע"ז דהרי פסוק זה מדבר גבי אדה"ר שממנו נולדו כל בני אדם, וא"כ איך מוכיח מזה שדוקא אצל בני"ש הענין דחלק אלף'. ואח"כ מקשה הנ"ל מפיי"ח, דשם כותב על הנה"א שהיא ירושה מאבותינו, ומקשה דאיך יתאים זה עם מ"ש בפ"ב שענין זה למדים מאדה"ר.

והנה ע"י הקושיא השני' יכולים לתרץ קושיא הראשונה. דהנה בפיי"ח מבאר הטעם שזכו האבות ובניהם אחריהם עד עולם לנשמה קדושה, ובוה מתורצת קושיא הראשונה, שמאחר ש"ויפח באפיו" כתוב אצל אדה"ר, א"כ מדוע אין זה כל בני האדם, משא"כ אצל בני"ש הרי רואים שזכו שיהי' בהם נשמה קדושה, ומוכרח

שאינן זה מפני שהם בנינים מהאבות, ובמילא יש להם נשמה קדושה כמו האבות, שהרי א"כ לכל בני"א צ"ל המעלה ד"ויפח" כבאדה"ר, אלא מפני שלאבות הי' זכות מיוחדת ע"ז, משא"כ על אדה"ר לא כתוב זאת.

ובזה ממילא מתורצת גם קושי' הב' כי הזכות שיש לבנ"י נשמה קדושה זהו מצד האבות ולא מצד אדה"ר כנ"ל.

אלא שא"כ יוקשה איך מביא רא"י מהפסוק ד"ויפח" שיש אצל כל א' מבנ"י נשמה שהיא חלק אלק', וזה יובן עפ"י המבואר בדרך מצותיך מצות אהבת ישראל "שאדה"ר הי' כללות כל הנשמות כולם שבישראל", והיינו דלא תלוי בזה שכולם נולדים מאדה"ר, אלא זהו מצד שרש הנשמה.



פך שמן חתום בחותמו של כה"ג (גליון)

הרה"ח יהודה ליב שי' גראנער
מזכיר כ"ק אדמו"ר

בגליון האחרון – שי"ל ליום הבהיר ה' טבת ש.ז. – בע' 16 נדפסה הערה בנושא "פך השמן בחותמו של כה"ג".

וכתב שם הת' מ.מ.ל. שי': והנה צריך ביאור מדוע אף שהיוונים טמאו כל השמנים (שאינם חתומים בחותמו של כה"ג), בכ"ז לא פגמו בקשר שלמעלה מטעם ודעת של בני ישראל עם הקב"ה (דרגת היחידה אלא רק בדרגת חי'), והוא אף שכידוע שמן מורה על הדרגה שלמעלה מטעם ודעת, ובאו"א מהו החילוק בין שמן החתום בחותמו של כה"ג גדול (שע"י דווקא נצחו במלחמה), לשאר שמנים (שאותם כן טמאו ואעפ"כ לא נצחו היוונים במלחמתם). ע"כ.

ויש להעיר מהמובא בשדי חמד אסיפת דינים מערכת חנוכה (ע' א'ריח טור ב'): "וכתב מרן החיד"א בקונטרס אחרון שבמחזיק ברכה סי' תרע"ב אות ב' שבספר כף ונקי כתיבת יד תירץ שהי' מנהגם להניח השמן בצלוחיות קטנות, בכל צלוחית שיעור הדלקת לילה אחת וכולם חתומות בחותם כהן גדול ולוקחין צלוחית בכל לילה להדלקה. וכשבאו יונים טמאו כולן ונעלם מהם פך זה בהשגחה אלקית. וכן נמצא בעוד ספרים שכן הי' הסדר בבית המקדש". עד כאן בשדי חמד.

העולה מהנ"ל: א. אי"ז שרק פך השמן - שהיוונים לא טימאו - הי' חתום בחותמו של כה"ג, אלא כל השמנים היו חתומים בחותמו של כה"ג. ב. אעפ"י שהיו חתומים בחותמו של כה"ג, הצליחו היוונים לפתוח צלוחיות אלו ולטמאם.

עפ"ז צ"ע מה שרוצה הנ"ל לחלק בין שאר השמנים (שלדעתו לא היו חתומים בחותמו דכה"ג (ומנין מקורו)) לפך השמן שמצאו שעליו הי' חותמו של כה"ג.

ועיקר: צריך ביאור לכללות המבואר בזה בדרושי חסידות, דמה שמצאו פך שמן זה שהיוונים לא טימאוהו הוא כיון שהי' חתום בחותמו של כה"ג, דזה מורה על דר' הכי נעלית בנפש שאין יד גוי מגעת שם. דעפ"י דברי החיד"א הנ"ל – הרי שבה בשעה הצליחו היוונים להסיר חותם שאר השמנים, ולטמא את שמן שאר הפכים על אף שהי' עליהם חותמו של כה"ג.



הביאור דזכרון הוא בחכמה (גליון)

הת' משה מנחם מענדל שי' פעוונזנער

תות"ל המרכזית – 770

בגליון הקודם הערתי בהא דמובא בדא"ח דזכרון הוא במוח החכמה, דלכאן' קשה, שהרי זכרון כפי שהוא בפשטות הוא דרגא נחותה, וחכמה הרי היא דרגא הכי

נעלית בנפש, ותירצתי ע"פ הידוע דישנם ב' דרגות בכח', פנימיות חכמה וחיזונויות חכמה. ועפ"ז תירצתי שזכרון הוא בדרגא הב' כמש"נ שם.

והעירוני כו"כ שזהו לא המפורש בדא"ח, וכמבואר בהמשך תרס"ו (עמ' רמ"ג), וז"ל "ועיקר הזכרון הוא מבחי' חכמה להיות שזהו עיקר בחי' פנים, ושכחה הוא מצד בחי' אחריים וחיזונויות כידוע . . והיינו שמאיר בו בחי' הפנימי' דחכמה, דמשו"ז ג"כ אינו בא בבחי' התלבשות כ"כ, ולכן שם הוא בחי' הזכרון". עכ"ל. וא"כ מפורש שהזכרון הוא בפנימי' חכמה.

וכן בדרמ"צ, מצוות זכירת ומחיית עמלק (עמ' 196), וזלה"ק: "כי בחי' הזכרון הוא למעלה מהדעת וההשגה כי ההשגה הנגלית מכח השכל נופלת בגדר שכחה שהיום ישכילנה ההשגה ימים רבים זהו הוראה על הארת מהות כח השכל הנעלם במהותו ומציאותו". עכ"ל.

אך עדיין צ"ב בשייכות בין זכרון לחכמה, כי כל מה שנתבאר שם הוא באופן שלילי - כיון שהשכחה היא מבחי' אחר, אך לא נתבאר הקשר החיובי דזכרון לחכמה.

ואשמח לראות ביאור הקוראים בזה.



נגלה

כיוון דזימנין דמייתי לה אשה

הת' אברהם יעקב שיחי' קרוגליאק

תות"ל המרכזית – 770

במסכתין ד' ה' ע"ב איתא: "בפני כמה נותנו לה, ר"י ור"ח, חד אמר בפני שנים וחד אמר בפני שלשה". ובמסקנת הגמ' הסברת מחלוקתם היא, דלר' חנינא "כיון דזימנין דמייתי לה איתתא וסמכי עליה".

ובחידושי הרשב"א על אתר (ד"ה ואסקינן) כותב דכשם שהוא באשה כן הוא גם בקרובים, שאינם יכולים להשתתף בהב"ד המקיים את הגט, וע"כ לדינא לפי לכולם צריך ליתנו בפני ג', דבקרוב גם לר"י נחשוש שיסמכו על השליח.

ומקשה, דא"כ מדוע הזכיר חשש הבאת גט ע"י אשה שהוא חשש רחוק, ולא חשש של קרוב שהביא גט, דשכיח הוא טפי מאשה.

ומתריך, דכיון שמשנתנו מדברת גבי אשה, נקט אשה. ומקשה ע"ז, דגם בקרובים איתא במתני', ד"הכל כשרים להביא את הגט חוץ מחרש שוטה וקטן", ומשמע ד"הכל" כולל קרובים. ומכח זה לומד ומחדש הרשב"א שביכולת הקרובים אכן להיות דייני קיום בגט אשה.

ולכאו' קשה דא"כ ר"ח חולק על ר"י, מצד מקרה של אשה המביאה גט, והרי אשה לא שכיחה, והיאך חושש לזה ומצריך אמירת בפנו"נ בפני ג'.

ובפרט לפי מ"ש הרשב"א בסד"ה הנ"ל "והכא ברוב הספרים גרסינן כיון דאשה כשרה להביא את גיטה כלומר גט של עצמה", ודווקא על מקרה כזה הגמ' אומרת שאישה לא שכיחה, משא"כ כשהביאה גט של אשה אחרת, כפרש"י דף ה, ב ד"ה "והא אשה".

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



חשש לשמה - משום לעז

הת' משה שלום שי' פליישמן

תות"ל המרכזית - 770

מסכתין דף ד' ע"ב "תנן המביא גט ממדינת הים ואינו יכול לומר בפני נכתב ובפני נחתם אם יש עליו עוררים יתקיים בחותמיו . . לרבא ניחא לרבה קשיא".

ואומרת הגמ' שלרבה מדובר לאחר שלמדו אך גוזרים אחר שלמדו אטו קודם שלמדו, אך במשנה מדובר בפקח ונתחרש שאינו שכיח ולכן לא גוזרים, אמנם אשה אע"פ שלא שכיחי גוזרים מצד שלא תחלוך בשליחות, ושואלת הגמ' "אי הכי בעל נמי", ומדוע כתוב שלא צריך לומר בפנו"נ.

ובתוד"ה "אי הכי" מבאר הטעם שקשה דוקא על רבה "לרבא ניחא דכי מייתי ליה בעל ליכא למיחש לזיוף דאינו חשוד להכשילה במתכווין אלא לרבה דבעל נמי ליחוש שלא יערער, דמתחילה לא היה יודע שצריך לשמה ומשני מינקט נקיט ליה

בידיה כיון דערעור זה אינו אלא לעז ליכא למיחש שיערער כיון דנקיט ליה". והיוצא מתוס' שהגמ' חשבה שהטעם לרבה הוא משום לשמה והתחדש שהוא משום לעז.

וכן מובן מתוס' בדף ד' ב' ע"ב בד"ה לפי שאין בקיאין לשמה (הב') שמקשה מהגמ' בדף ה', ומבאר שהטעם לרבה הוא משום לעז, משמע שהטעם שמבארים שהוא משום לעז הוא מצד מ"ש בדף ה'.

(ומה שהגמ' לא הקשתה על שיטת רבה מבעל עד כאן, עי' במהרש"א).

והנה הרשב"א מסיק אף הוא כהתוס' מתירוץ זה. וזאת לאחר שהקשה על תי' הגמ' איהו מינקט וכו', וז"ל "ק"ל כיון דלרבה הוי טעמא משום דאינן בקיאין לשמה", ומתריך ע"ז שאכן גם לרבה הטעם הוא משום לעז. ולכאור' משמע שהרשב"א ס"ל כהתוס', דמעלה מתירוץ הגמ' כאן את טעמי' דרבה שאומר בפ"נ משום לעז.

ולכאורה קשה קצת, דהא לעיל בקושית הגמ' "אי הכי בעל נמי" הקשה הרשב"א "מאי קא מקשי מהבעל עצמו והא ע"כ טעמא דהוא עצמו לכו"ע משום דליכא למיחש דילמא אתי ומערער דהתא מינקט נקיט ליה ערעורי מערער". ולכאור' קושיה זו תמוהה היא, שהרי לפי הסבר התוס' (וכפי שהרשב"א עצמו כתב לאחמ"כ) מובן ההבדל בין הבנת הגמ' בקס"ד להמסקנא, אמנם לפי קושייתו על הקושיא דגמ' משמע שהבין עוד בקושיא שטעמו של רבה הוא משום לעז, והרי הוא עצמו הכריח דהחשש דלעז הוא מכח תירוץ דגמ'.

ואף אם נדחוק שהי' לו להרשב"א מקור אחר שממנו ידע בכיורו שהחשש לרבה הוא משום לעז (הנה נוסף לזה שאין ברור מהיכן מקורו), צ"ב לאידך, מדוע הקשה לאחמ"כ על תירוץ הגמ' שהטעם דרבה הוא מצד חששא דלשמה.



כיוון דקביעי בתי דינין

הת' חיים שי' זנו

תות"ל המרכזית – 770

מסכתין ד, ב איתא "ואיכא דמותיב לה הכי [המביא גט ממדינה למדינה במדינת הים צ"ל בפנו"נ] הא ממדינה למדינה בא"י לא צריך לרבה ניחא, לרבה קשיא . . לעולם ממדינה למדינה בא"י נמי לא צריך, דכיון דאיכא עולי רגלים מישכח שכיחי, תינח בזמן שביהמ"ק קיים בזמן שאין ביהמ"ק קיים מאי איכא למימר, כיוון דאיכא בתי דינין דקביעי מישכח שכיחי".

ובביאור הטעם דאיכא בתי דינין דקביעי מביא החת"ס ב' ביאורים:

א. כיון שכולם הולכים לב"ד ומתאספים שם לכן אפשר לילך לשם ולמצוא קיום.

ב. כאשר אנשים הולכים לב"ד עוברים הם בעיירות שבדרכים, ולכן אנשים מעיירות אחרות מצויים לקיימו.

ומקשה החת"ס על ב' הביאורים, על ביאור הא' מקשה שלפ"ד גם מהגמוניא להגמוניא בא"י לא יצטרך לומר בפנו"נ כיון שכולם מצויים במקום הועד. ועל ביאור הב' מקשה מהגמ' לקמן (ו, א) שעשו את בבל כא"י לגיטין, דלפי ביאור זה נצטרך לומר שכל הדרך בין א"י לבבל גם נחשבת כא"י.

ואפ"ל דמתורץ מיני' ובי' דבב' דרכים אלו חולקים ת"ק ורשב"ג, ת"ק לומד שב"ד דקביעי הכוונה כביאור הא' שכולם מתאספים בבית הועד ולכן גם מהגמוניא להגמוניא אצ"ל בפנו"נ, ורשב"ג לומד כביאור הב' שאנשים עוברים דרך עיירות

מפרשי התלמוד (ע' ט') מביא מפרשים הדנים כמי
ההלכה בענין זה משמע שלומדים שכן חולקים.

1) אמנם החת"ס על המשנה לומד שלא חולקים
בהגמוניא שמקפידין זה על זה, עיי"ש. אך באוצר

בדרכם לב"ד וא"כ מהגמוניא להגמוניא לא עוברים, ואכן לפי שיטה זו גם הדרך שבין בבל לא"י היא כא"י לגיטיין.

ועפ"ז מובן מה שהגמ' בדף ו, א אומרת שדוקא בבל כא"י לגיטיין ולא הדרך שביניהם כיון שהלכה כשיטת ת"ק².

ועפ"ז נוכל לבאר ענין נוסף, דהנה בהמשך הסוגיא לאחר שמביאה הגמ' שלרבא במדינה למדינה בא"י אצ"ל בפנו"נ כיון דאיכא ב"ד דקביעי, מוכיחה הגמ' שרבה אית לי' דרבא, ושואלת הגמ' - לפ"ז - "מאי בינייהו". ומפרש רש"י (ד"ה אלא מאי בינייהו) וז"ל: "אתרוייהו שינויי מהדר, אשינויא קמא דשנינן כיון דאיכא עולי רגלים כו' ותו ליכא למימר ממדינה למדינה מצריך רבא בין אשינויא דאמרינן דרבה היכא דקפדי מודי בה דבעינן נמי לקיימו, ומהשתא ממדינה למדינה בארץ ישראל לא איפליגו בה דאי קפדי מודה רבה דהא אית ליה דרבא ואי לא קפדי מודי בה רבא . . ומאי בינייהו". אמנם בתוס' (ד"ה אלא מאי בינייהו) כתב, וז"ל: "לעיל כי משני כיון דאיכא עולי רגלים משכח שכיחי לא הוה מצי למיבעי מאי בינייהו דאכתי איכא בינייהו מקומות דלא קביעי ב"ד או שמקפידין זה על זה".

וברש"ש כ' "מפרש"י משמע דאף במקומות דלא קביעי, מ"מ שיירתא איכא וכמו בעולי רגלים".

אמנם עדיין אי"ז מיישב לכאור' הא דאיכא בינייהו במקומות שמקפידין זה על זה. ולפי הנ"ל אפ"ל דכיון שהלכה כת"ק, א"כ אין הבדל בין מקומות המקפידין לשאר א"י, ושפיר יש להקשות מאי בינייהו.



הביא את הדין מהגמוניא להגמוניא משמע שס"ל כת"ק.

(2) באוצר מפרשי התלמוד ע' ט' שמביא מפרשים הדנים כמו מי נפסקה ההלכה, ועיי"ש שהרמב"ם לא

שלא תחלוק בשליחות

הת' נחום הלוי שי' לויין
תות"ל המרכזית – 770

א.

מסכתין דף ד' ע"ב איתא: "תנן המביא גט ממדינת הים ואינו יכול לומר בפני נכתב ובפני נחתם אם יש עליו עדים יתקיים בחותמו . . . לרבה (שטעם אמירת בפנו"נ הוא משום שאין עדים מצויין לקיימו) ניחא, לרבה (שהטעם הוא משום שאין בקיאיין לשמה) קשיא (מדוע מספיק קיום), הב"ע לאחר שלמדו, אי הכי יכול נמי (שיספיק קיום חותמו), גזירה שמא יחזור דבר לקלולו, אי הכי אינו יכול נמי (נגזור), פקח ונתחרש מילתא דלא שכיחא ומילתא דלא שכיחא לא גזור בה רבנן, והא אשה דלא שכיחא ותנן האשה עצמה מביאה גיטה ובלבד שצריכה לומר בפ"נ ובפ"נ, שלא תחלוק בשליחות, אי הכי בעל נמי אלמה תניא הוא עצמו שהביא גיטו אצ"ל בפ"נ ובפ"נ טעמא מאי אמור רבנן צריך לומר בפ"נ ובפ"נ, דילמא אתי בעל ומערער השתא מינקט נקיט ליה בידיה וערעורי קא מערער עליה".

והנה בשאלת הגמרא "אי הכי בעל נמי" מקשה הרשב"א מאי קושיא היא, והרי בהכרח לומר שהטעם שהבעל אינו צריך לומר הוא משום שכל החשש הוא משום ערעורא דידיה, והכא אין שייך, וא"כ היאך שייך להקשות מהבאת הגט דבעל.

ותירץ בזה ב' תירוצים: א. "דאטעמא דשמא יחזור דבר לקלולו קא מהדר לאקשוויי, וה"ק אא"ב במתניתין ומתניתא דינא קאמרי, ולית כאן משום חשש דשמא יחזור דבר לקלולו, דבעל עצמו ליכא למיחש כיון דנקיט ליה ויהיב ליה לא אתי ומערער, אלא למאי דקאמר' דחיישי' דמשום גזירה, וצריך אפילו בבעל עצמו כדגזרינן בעלמא הא אטי הא, כגזרותיו דר' מאיר. ותירץ דבהא ליכא למיחש ולמיגזר כלל".

ב. "וא"נ י"ל דאטעמא דשלא תחלוק קא מקשי, ולומר דלרבה דהטעם הוא דלא שכיחי הוי ניחא טעמא דבעל משום דכל שהוא בעצמו הביאו אין לך קיום גדול מזה, דהוא עצמו מעיד שאינו מזוייף אבל לרבה דאמר שלא תחלוק בשליחות אף בבעל עצמו נאמר כן. ופריך דלרבה נמי ליכא למימר אלא משום קיום וכדי שלא יערער דמזויף הוא וכל היכא דיהיביה איהו ליכא למיחש, דלא מרע ליה כנ"ל".

ב.

והנה בתי' הא' דהרשב"א צ"ב, מעיקרא מה היתה ההו"א של הגמ' שהבעל יצטרך לומר, והרי איהו מינקיט נקיט וכו', וא"כ וודאי ברור שלא שייך לגזור.

ואפ"ל בזה בב' אופנים: א. מעיקרא ס"ל לגמ' דידן דהגזירה "דשמא יחזור הדבר לקולו" היא בכל ענין, גם כשאין סברא לגזור זאת, דלאחר שנגזר משום טעם שוב אין זה תלוי בטעם. ולבסוף ס"ל דהגזירה היתה רק בדברים שיש סברא לגזור בהם, משא"כ בבעל "דאיהו מינקט נקיט וכו'" לא גזרינן.

ב. מעיקרא ס"ל לגמ' דהטעם שהבעל אצ"ל בפנו"נ הוא כיון שתקנת אמירת בפנו"נ אינה אלא משום לעז, וכשהבעל הביא גיטו טעם זה אינו שייך, כיון שחפץ בקיום השטר ולא יבוא לערער על כשרותו. אמנם לאחר שהגמ' העמידה שמדובר לאחר שלמדו, וגזרינן שמא יחזור הדבר לקולו, הנה עפ"ז י"ל שאין לפטור אף את הבעל מאמירת בפנו"נ, גזירה שמא יתחרט ויבוא לשקר. ותירוץ דגמ' הוא דכיון דמינקט נקיט ליה לגט לא יבוא להוציא לעז, כיון ששקרו גלוי לפנינו, שהרי מביא גט ולועז עליו, וודאי לנו שלא יבוא להוציא לעז.

והנה בתוס' הרא"ש ביאר כתי' הא' ברשב"א שבתחילה הגמ' חשבה שמצד גזירה נגזור בהכל, וע"ז תירצה הגמ' שמצד הטעם ד"איהו מינקט נקיט וכו'" לא גוזרים. אמנם ברא"ש כ' דאטעמא דשלא תחלוק בשליחות קאי, ולא אטעמא דגזירה שמא יחזור דבר לקולו. וק"ק מדוע נקט הרשב"א דוקא ש"אטעמא דגזירה קודם שלמדו קאמקשי", ולא כמ"ש הרא"ש אותו המהלך לגבי שמא יחזור הדבר

לקולקולו, דלכאורה בגמ' דידן משמע שהשאלה היא על התירוץ "שלא תחלוק בשליחות", שהרי הקושיא באה מיד לאחר תירוץ זה. וביותר קשה שבת' הב' של הרשב"א כותב ש"אטעמא דשלא תחלוק בשליחות", אך מבאר ביאור אחר.

והנה בת' הב' דהרשב"א (דשאלת הגמ' על רבה היא מטעם שלא תחלוק בשליחות, וע"ז תירצה שרבה אית ליה דרבא, ומתריך כרבא) צריך להבין מהי כוונת הרשב"א בשאלת הגמ', ואם כוונתו ע"ד תירוצו הראשון רק שהוא מסביר זאת בנוגע לטעם ד"שלא תחלוק בשליחות" כמ"ש בתוס' הרא"ש, א"כ מדוע לא יאמר שתירוץ הגמ' הוא כתי' הא' דהרשב"א, דמצד הטעם דאיהו מינקט כו' ליכא למגזר כלל.

ועוד צריך להבין בת' הגמ' לפי תי' זה דהרשב"א, דלרבה הטעם דלשמה אינו, וחיישינן רק מהטעם של קיום, והלא איתא גזירה אחריתא דגזרו אחר שלמדו אטו קודם שלמדו, ומזה משמע שבת' זה לומד הרשב"א שאין מקום לגזירה אחר שלמדו אטו קודם שלמדו ואעפ"כ שואלים מצד שלא תחלוק בשליחות.

ג.

ולכאורה י"ל הביאור, שיש חילוק יסודי בין הגזירה ד"שמה יחזור דבר לקולקולו" לטעם "שלא תחלוק בשליחות", דהגזירה שמה יחזור דבר לקולקולו היא סברא, דאם לא נגזרו ויחזרו לקולקולם, אזי יגרשו בגירושיין שלא לשמה, משא"כ הא דלא תחלוק בשליחות הוא רק מה שחכמים לא רצו לחלק בשליחות וגזרו בכל, אלא שמצד "שלא תחלוק בשליחות" בכל ענין - הדומה לנדון - גוזרים, שלא יהי' בלבול בתקנה וכיו"ב. ולכאו"ב. י"ל שמשמע קצת מל' רש"י הכא (בד"ה שלא תחלוק בשליחות) "לא חלקו חכמים בין שליח לשליח", דאינו מזכיר טעם. וכן בדף ד' ע"א כתב (ד"ה שלא תחלוק במדינת הים) "לא נתנו חילוק בדבר".

ועפ"ז מובן דהרשב"א בת' הא' מדבר מצד הגזירה דשמה יחזור דבר לקולקולו, דגזירה זו ראוי להטיל במקום שיש קצת טעם לגזור כן, שהרי תלוי' היא בטעם. וע"ז מתרצים שאין מקום מצד סברא לגזור כלל. אמנם מצד "שלא תחלוק בשליחות" אף

שע"פ טעם אין מקום לגזור, עדיין שייך לגזור לגזירה זו, מצד שלא חלקו חכמים בכל ענין הדומה, ולכן בתירוץ השני הרשב"א אינו מביא את התירוץ הראשון (כמו שתירץ הרא"ש), כיון שהסברא דלא תחלוק בשליחות היא גם במקום שע"פ טעם שייך לחלק.

וכן מובן לאידך מדוע לא נקט הרשב"א בתי' הא' מצד שלא תחלוק בשליחות (כמו שתירץ הרא"ש), כיון שגבי ענין זה לא שייך לומר דכיון שבמקום שאין טעם לגזור לא גוזרים, דהרי מצד לא לחלוק גזרו חכמים בכל ענין.

ד.

אמנם עדיין צריך להבין לפ"ז מהו תי' הגמ' שרבה ס"ל כרבא, והרי מצד הטעם "שלא תחלוק בשליחות" אין חילוק כנ"ל.

והביאור בזה, ובהקדים די"ל דהן האשה והן הבעל כאשר מביאים גיטם הוי מילתא דלא שכיחא (בנוגע לאשה ה"ז גמ' מפורשת. וי"ל שגם הבעל לא שכיח שיכתוב במדה"י ויביא הגט לא"י, דאם בא לא"י גם יכתוב הגט בא"י ומדוע צריך להטלטל עמו, ויומתק ע"פ מ"ש בדרף י"ח ע"א "לא מקדים איניש פורענותא לנפשיה"), והסיבה לגזור בשניהם אינה משום גזירה שמא יחזור דבר לקלוקלו, כיון שגזירה זו היא במילתא דשכיחא דוקא כמו שמשמע בגמ'. אלא רק מצד שלא תחלוק בשליחות שייך לומר שלא חולקים. אמנם אעפ"כ יש חילוק בין אשה לבעל, דבאשה שייך ענין קיום, ולכן אף שהיא מילתא דלא שכיחא הרי נכללת בגדר של שלוחים, היינו הנמצאים בגדר תקנת חכמים (שהרי חל עליה חיוב לקיים שטר) ולכן חל בה גדר הדין דלשמה, ואילו בבעל שאין בו ענין של קיום, לא שייך בו כלל ענין של שליחות ולכן לא שייך לגזור בו "שלא תחלוק בשליחות".

ה.

ועדיין צריך להבין מה יתורץ לתי' הא' על השאלה מ"שלא תחלוק בשליחות".

ו"ל שב' שיטות התירוצים חלוקים בפשט בגדר של "לא תחלוק בשליחות",
 דהנה הרשב"א בתחילת דבריו מקשה הרי בעל אינו שליח ומדוע מקשה הגמ'
 לאחמ"כ אי הכי בעל נמי, הרי דוקא בשליחות לא חולקים, ותירץ ששליחות לאו
 דוקא, אלא בכל מביא גט אין חולקים. ולכאו' ביאור זה נצרך רק לתירוץ הב'
 דהרשב"א, דלתי' הא' אין השאלה משלא תחלוק בשליחות, אלא משמא יחזור
 דבר לקלולו.

ועפ"ז י"ל דלתי' הא' הפי' שלא תחלוק בשליחות הוא דוקא בשלוחים, משא"כ
 בבעל שאינו שליח, ולכן אין שייך מלכתחילה להחיל עליו את הגדר שלא תחלוק
 בשליחות, וכל השאלה היא מצד גזירה שמא יחזור דבר לקלולו. אמנם לתי' הב'
 הפי' בשלא תחלוק בשליחות הוא שלא חולקים בכלל הבאות הגט, וא"כ גבי בעל
 נמי שייך לשאול.

ו"ל טעם לב' הצדדים האם כשאומרים שלא תחלוק בשליחות הכוונה גם לבעל
 או שלא כולל הבעל, ובהקדים שמצינו מחלוקת כעין זה בין רש"י ותוס' במלים
 "שלא תחלוק בשליחות", דתוס' כותב "פירוש בשליחות דיכול" (וכן בהמשך הגמ'
 "שלא תחלוק בשליחות בחד"), ואילו רש"י כותב "אבל הא דאינו יכול לאו חילוק
 הוא שהרי הוצרך לומר אלא שאי אפשר". ויוצא שלרש"י שלא תחלוק בשליחות
 כולל גם אינו יכול רק כיון שאי אפשר אינו אומר בפועל.

ו"ל דהחילוק בין רש"י לתוס' הוא, דלרש"י היא התקנה הקודמת ורק שלא
 עקרו תקנתם (וכמ"ש ברש"י ד"ה יכול נמי), וממילא התקנה נשאת בכל דבר
 אא"כ מצד טעם מיוחד, משא"כ לתוס' היא תקנה חדשה א"כ תלוי במה מתקנים.

ואפ"ל שזהו תלוי בשיטות רש"י ותוס' בנוגע לגדר החשש דלשמה, דרש"י
 (בדף ב' ע"ב) לומד שהחשש הוא חשש אמיתי משא"כ לתוס' שהוא לעז וא"כ
 כאן לאחר שלמדו כאשר לא שייך החשש (עי' בחתם סופר כאן), מוכרחים לומר
 שהתקנה נשאת ולא עקרוה, דאם עקרוה לכאורה לא נחדש תקנה כיון שלמדו.
 אמנם לתוס' שהוא מלכתחילה משום לעז, א"כ גם כאן יש לתקן משום לעז.

.ו.

ולכאו' יש למצוא סימוכין לענין זה (שכאשר לא שייך חשש קיום גם לא שייך הענין דשלא תחלוק בשליחות), דהנה בתוס' בד' ט"ז ע"א (ד"ה אבל גט יוצא) כ' שבמקרה שא' שליח והשני מעיד שבפניו נתן הבעל לשליח, אזי לרבא אי"צ בפנו"נ, כיון ש"אילו יאמרו בפנינו גירשה", אמנם לרבה צריכים לומר בפנו"נ, דמה שאין שניהם שלוחים אמרינן דכשר, משום דהוא מילתא דלא שכיחא, אבל בכהאי גוונא לא כיון שהוא מילתא דשכיחא.

ולכאו' צריך להבין מדוע נצרך התוס' לומר דדוקא בי תרי דמילתא דלא שכיחא היא אמרינן דכשר, משא"כ הכא דהוי מילתא דשכיחא ואינו כשר, היה אפשר לומר שהוי מילתא דלא שכיחא ועדיין יש לומר דצ"ל בפנו"נ מצד שלא תחלוק בשליחות, וכמ"ש בתוס' ד"ה שלא תחלוק בשליחות (הב') "בשליחות דחד דגזרינן חד דלא שכיח אטו חד דשכיח, אבל בי תרי אטו חד לא גזרינן". וא"כ אף כאן דאין שניהם שלוחים נגזור חד דשכיח אטו חד דאינו שכיח.

[ובפרט למ"ש החת"ס (ד' ב' ע"ב ד"ה דאתיוהו) דלומד בשיטת ריב"א דיוצא מיד אחד ואידך מעיד עליו אינו שכיח, ומשום כן אינו צ"ל בפנו"נ, דלכאו' מדוע לא נאמר שלא תחלוק בשליחות]

ולכאו' י"ל כנ"ל, דכיון שיש בזה הסברא "מה אילו יאמר בפנינו גירשה", א"כ לא שייך בזה ענין של קיום, וממילא אינו שייך שלא תחלוק בשליחות, ולכן מתרץ התוס' שהוא מילתא דשכיחא, ולכן גזרינן בזה ההיא גזירה דשמא יחזור דבר לקולו.

.ז.

והנה עפ"ז ניתן לבאר עוד ענין:

דהנה לעיל הובאה מחלוקת רש"י ותוס' בענין "שלא תחלוק בשליחות", ובהמשך הגמ' מקשה עוד קושיא על רבה "בעא מיניה שמואל מרב הונא שנים שהביאו גט ממדינת הים צריכין שיאמר בפ"נ ובפ"נ או אין צריכין אמר ליה אין

צריכין ומה אילו יאמרו בפנינו גירשה, לרבא ניחא לרבה קשיא, הב"ע לאחר שלמדו . . גזירה שמא יחזור דבר לקלולו . . בי תרי דמייתי גיטא מילתא דלא שכיחא . . והא אשה דלא שכיחא . . שלא תחלוק בשליחות", ומפרש תוס' שלא מחלקים בין חד דשכיח לחד דלא שכיח, אך בין חד לתרי מחלקים.

אמנם רש"י אינו מפרש מאומה, וצריך לומר לרש"י שלא חולקים בכל הענינים, וכמ"ש גבי יכול ואינו יכול, ומה נאמר כאן והרי כאן לא שייך לומר שהצריכוהו לומר ואינו יכול.

וי"ל ע"פ הנ"ל דכיון שיש הסברא ש"מה אילו יאמרו", א"כ מלכתחילה אין שייך כאן אפילו טענת מזויף, וממילא לא חל גדר שליחות, ולא שייך לומר שלא תחלוק בשליחות.

ועפ"ז יבואר מה שקשה לרבה ששמואל הקשה אם שנים צריכין או אין צריכין לומר בפנו"נ, ותי' ר"ה מה אילו יאמרו כו', ולרבה אי"ז התי' אלא ששנים מילתא דלא שכיחא (ואף שלא חולקים בשליחות זהו דווקא בחד כפי' התוס'), וא"כ מדוע תי' לא תי' אחר.

וע"פ הנ"ל ברש"י מבואר הטעם שלא אומרים שלא תחלוק בשליחות בשני עדים שהוא משום מה אילו יאמר בפנינו גירשה.



חידוש המשנה לפי רבא

הת' שמואל רחמים שי' באקמאן

תות"ל המרכזית – 770

מסכתין ד, ב איתא: "תנן המביא גט ממדינת הים ואינו יכול לומר בפני נכתב ובפני נחתם אם יש עליו עדים יתקיים בחותמיו והוינן בה מאי ואינו יכול לומר

אילימא חרש, חרש בר איתויי גיטא הוא . . אמר רב יוסף הב"ע כגון שנתנו לה כשהוא פקח ולא הספיק לומר בפני נכתב ובפני נחתם עד שנתחרש לרבא (דהטעם מצד אין עדים מצויין לקיימו) ניחא לרבה (דהטעם מצד שאין בקיאין לשמה) קשיא (דלשיטתו צריך לומר בפנו"נ ולא מספיק קיום)."

והנה בטעם שהגמ' האריכה לומר "והוינן בה . . ואמר רב יוסף", דלכאור' הגמ' היתה יכולה להקשות מגוף המשנה דסגי בקיום חותמיו, מבאר הרשב"א: דאל"כ תקשי גם לרבא מאי קמ"ל, דאי אתי לאשמועינן שאדם שלא אמר בפנו"נ יתקיים בחותמיו, פשיטא, שהרי כל הטעם שצ"ל בפנו"נ הוא משום קיום וממילא מובן שכאשר לא אמר צריך קיום, ולכן צריכה הגמ' להאריך שבמשנה מדובר בפקח ונתחרש שכיון ש"חוליא אונסיה" הו"א שנעמיד על דין תורה ולא יצטרך שום קיום קמ"ל דצריך קיום.

[ועיי"ש שמבאר באופן נוסף - שלא יאמר רבה שמשנה משבשתא היא דמאי אינו יכול לומר (דאי בחרש, "חרש בר איתויי גיטא הוא" בתמיה). ומסיים הרשב"א "וזה נ"ל עיקר"].

והנה בהמשך הסוגיא מתרצת הגמ' לשיטת רבה "הב"ע לאחר שלמדו, אי הכי יכול נמי (תסגי בקיום חותמיו) גזירה שמא יחזור דבר לקלולו".

ומקשים התוס' (על קושיית הגמ' אי הכי יכול נמי) דאי"מ מה מקשה הגמ' על רבה, דכמו שלרבא הטעם שהמשנה נקטה אינו יכול, הוא בכדי לומר שדוקא אינו יכול צריך לקיים חותמיו משא"כ יכול סגי בכפני נכתב, עד"ז י"ל גם לשיטת רבה דהרי אחר שלמדו שיטות רבא ורבה שווים. ומתרג' ר"ת "דלרבא ניחא, דתנא אינו יכול לאשמועינן דבעי קיום חותמיו, אבל ביכול סגי באומר בפני נכתב אע"ג דלא חשיב לרבא כמו קיום חותמיו, אבל לרבה בפני נכתב עדיף מקיום חותמיו שמעיד שנעשה לשמה ע"כ תנא אתא לאשמועינן דאינו יכול סגי בקיום חותמיו, כיון דאוקמינן לאחר שלמדו יכול נמי תסגי לי' בקיום חותמיו".

ומשמע בתוס' שלא למדו כביאור הרשב"א (שהמשנה באה להשמיע דוקא פקח ונתחרש שצריך קיום חותמיו ולא נפטרו בלא כלום), שאומר שלרבא החידוש הוא

שדוקא אינו יכול צריך לקיים חותמיו כיוון שאינו יכול לומר בפנו"נ, משא"כ יכול דמספיק בפנו"נ (ולא שהחידוש הוא שצריך קיום ולא פוטריס אותו לגמרי).

ולכאו' י"ל דהטעם שתוס' לא לומד כרשב"א הוא דלתוס' ברור שלא נפטור, דכיון שהצריכו קיום לא מחלקים בכל ענין, רק החידוש לרבא הוא שביכול מספיק בפנו"נ ורק באינו יכול צריך להגיע לקיום חותמיו, אמנם לרבה אין לומר כן, כיון דלשיטתו בפנו"נ עדיף מקיום חותמיו, וכאשר אומרים יתקיים בחותמיו, פירושו - סגי בקיום חותמיו, וא"כ קשה לרבה "אי הכי יכול נמי".

אמנם הא גופא צריך ביאור מהו החידוש שיכול לרבא מספיק בפנו"נ ולא צריך קיום חותמיו, הרי זוהי משנה מפורשת "המביא גט ממדינת הים צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם".

ויש לבאר זה בהקדים מ"ש בתוס' לפנו"ז, וז"ל: "אילימא חרש. ולא בעי למימר כגון אלם או שלא ראה כתיבת הגט דא"כ הוה ליה למימר ולא אמר". ועפ"ז מתרץ המהרש"א מדוע הגמ' מאריכה "והוינן בה..", דלולא דאוקימנא בפקח ונתחרש הו"א דאיירי באלם שיכול לכתוב בפני נכתב וכך מקיים את העדות לשמה, אך עדות דקיום שטרות אינו יכול לקיים כיוון שיש דרשה "מפיהם ולא מפי כתבם", ולכן צריך קיום חותמיו, ולפ"ז מובן שפיר לרבה. ולכן העמידה הגמ' בפקח ונתחרש שעפ"ז קשיא לרבה כיון שאינו מעיד על לשמה.

והקשה ברעק"א לפי ביאור המהרש"א מדוע לא נקטה המשנה אלם, כיון שע"פ ההלכה כ"ה הדין, ותי' דמ"ש המהרש"א הוא רק לפי ההו"א, אך למסקנא ההלכה היא שאלם יכול גם לכתוב הקיום כמ"ש הר"ן להדיא.

ועפ"ז אתי שפיר חידוש המשנה לשיטת רבא, שהמשנה מחדשת שדוקא חרש צריך קיום חותמיו, משא"כ אלם לא צריך קיום חותמיו אלא כותב שבפניו נכתב ומקיים השטר.

* * *

ולהעיר בתי' ר"ת ששאלת הגמ' שלרבה הוה ליה לשנות דיכול סגי בקיום

חותמיו. והקשה ע"כ המהרש"א (וכן הקשה המהר"ם שיף ועיי"ש מה שתי' וכותב שהוא דוחק) דכיוון שלרבה מדובר לאחר שלמדו, א"כ מדוע בפני נכתב עדיף על קיום חותמיו דאי משום לשמה הרי למדו.

ולכאורה יש לבאר כן ע"פ מה שמבאר ר"ת בהמשך הסוגיא, דהקשתה הגמ' על שיטת רבה "ת"ש דבעא מיניה שמואל מרב הונא שניים שהביאו גט ממדה"י צריכין שיאמרו בפנו"נ או אין צריכין, א"ל אין צריכין. . לרבה קשיא, הב"ע לאחר שלמדו, אי הכי חד נמי". ומבאר ר"ת ששאלת הגמ' היא ששמואל ישאל על מקרה של אחד שהביא גט האם צריך לומר כאשר יש קיום, דיש מקום לומר שלא יצטרך לומר כיוון דאיירי לאחר שלמדו או דלמא לא פלוג בין למדו ללא למדו.

ועפ"ז נמצא דגם אחר שלמדו יש סברא שיצטרך לומר בפנו"נ, ולא יעזור קיום כיוון שלא פלוג, א"כ מתורצת קושיית המהרש"א איזה עדיפות יש לרבה בבפני נכתב לאחר שלמדו, דהו"א דלא חלקו בין למדו ללא למדו, וע"כ מקשה הגמ' שהתנא יחדש שביכול סגי בקיום חותמיו.



ההיתרים לשהיה - מצד גברא או חפצא

הת' מנחם מענדל הלוי שי' לעווענטאל

תות"ל המרכזית - 770

.א.

משנה ריש פרק ג' במסכת שבת (לו). "כירה שהסיקוה בקש ובגבבא, נותנים עליה תבשיל, בגפת ובעצים לא יתן עד שיגרופ או עד שיתן את האפר".

נמצא שכירה שהסיקוה בגפת או עצים – אסור ליתן עליה תבשיל¹.

בגמ' יש שקלא וטריא באריכות אי האי "לא יתן" – לא יחזיר הוא, והמשנה באה לומר שאסור להחזיר תבשיל על הכירה, אא"כ גרף או קטם [קודם שבת], והתנא סובר כחנניא שמותר לשהות תבשיל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי על הכירה [אף שלא גרף או קטם] לפני שבת.

או דלמא – דס"ל להתנא כרבנן [דחנניא], דאסור להשהות תבשיל על כירה אלא אם כן גרף או קטם, והאי "לא יתן" – לא ישהה הוא.

ולהלכה, חלוקים הראשונים:

הרי"ף והרמב"ם וסיעתם² סוברים – לשהות תנן, ואסור לשהות תבשיל לפני שבת, אלא אם כן גרף או קטם.

רש"י והרא"ש וסיעתם³ סוברים - להחזיר תנן, ומותר לשהות תבשיל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי על הכירה לפני שבת.

והמחבר⁴ פסק כהרי"ף והרמב"ם, והרמ"א פסק כרש"י והרא"ש וכן פסק אדה"ז⁵.

ונמצא שלכו"ע⁶ יש איסור מדרבנן להשהות על גבי כירה שאינה גרופה

4 כרגיל – המחבר כרי"ף ורמב"ם, והרמ"א כרש"י ורא"ש. ויש להעיר, שאף שהובאה בשו"ע שיטת רש"י בשם יש אומרים, מ"מ עיין בחלקת מחוקק לאבן העזר סימן א' סק"א, וז"ל "שהיכא דהרב ב"י מביא שני סברות בשו"ע והסברה השניה מביא בשם י"א, אין הדבר כמסופק אצלנו בין הסברות רק דעתו לפסוק כסברא הראשונה והיא מביא רק לחלוק כבוד לבעל הסברה ההיא".

5 רנ"ג ס"ט, רנ"ד ס"ב.

6 היינו: לפי רש"י - האיסור במאכל מעת שהחל להתבשל עד קודם שהגיע לבישול דמאכל בן דרוסאי, ולפי הרי"ף – מכל שהחל להתבשל עד שהגיע מצטמק ורע לו.

1 רק שאי"ז ברור במשנה אימתי איסור זה, האם זה מדובר קודם שבת ובדיני שהיה, או בתוך שבת ומיירי בדיני חזרה.

2 וכן דעת רבינו יונה, שאלות, ר' יהודה ברצלוני, רמב"ן.

3 וכן כתב הר"ן בשם רבינו האי, והתוספות (לו: ד"ה ואמר) בשם רבינו חננאל (בגליון לו:), וכתב הרב המגיד (הלכות שבת פ"ג ה"ח) שכן דעת הרשב"א (חי"לח. ד"ה והתימה), וכן דעת הסמ"ג (ל"ת סה. י"ג ע"ג), הסמ"ק (סי' רפ"ב ע' רפ"ה), והתרומה (סי' רל"א) והגהות מיימן (פ"ג אות ב'), וכן כתב המרדכי בשם אור זרוע (סי' רצ"ט).

וקטומה.

וטעם האיסור הוא "שמא יחתה" (פירוש – ינער), ויהפך הגחלים במחתה בשבת לגמור בישולו⁸.

אמנם ישנם מצבים שבהם יהא מותר לשהות תבשיל ע"ג הכירה קודם שבת:

א. בכירה גרופה וקטומה⁹.

ב. חתיכה חיה¹⁰.

ג. מצטמק ורע לו או שנתבשל כמאכל בן דרוסאי¹¹.

ד. הוסקה בקש או בגבכא¹².

ויש לחקור האם בהיתרים הנ"ל, ההיתר הוא מצד הגברא או מצד החפצא, היינו – אם ההיתר נובע ממעשה האדם, הגברא, שיש גילוי דעת שלא יבוא לידי חתוי הגחלים, דלכן לא גזרו רבנן בזה. או שהיתר זה הוא מצד עצם החפצא דמאכל או כירה זו אינו מאכל או כירה הדרוש חתוי בגחלים, ולכן לא חוששים, ולא גוזרים שמא יחתה, וכדלקמן.

ב.

הנה בהשקפה ראשונה, יש לומר שההיתרים א. בגרופה וקטומה. ב. חתיכת חיה, ה"ה מצד הגברא:

גרופה וקטומה¹³ - הנה עיקר ההיתר הוא היות שגרף מהכירה את כל הגחלים

7) גמ' שבת יח, ב.

8) כ"ה הל' בשו"ע אדה"ז רנ"ג סעיף א'.

9) משנה הנ"ל.

10) גמ' יח.: ובאמת בזה יש ב' אופנים: א.

כל התבשיל חי. ב. נתן בתוך תבשיל (שכבר החל להתבשל) חתיכה חיה, דגם בזה מותר לשהות כאילו היה כל התבשיל חי. המדובר בפנים הוא בעיקר באופן הב'.

11) גמ' לו.: לפי רי"ף – מצטמק ורע לו, ולפי

רש"י – מאכל בן דרוסאי. ולהעיר שיש שיטות בגמ' שסוברות שמצטמק ורע לו אסור ג"כ. עיין תוס' לו. ד"ה אא"ב להחזיר תנן, לו: ד"ה שמע מינא. ועיין רשב"א שם.

12) משנה הנ"ל. והלשון במשנה: "בקש ובגבכא", והלשון בשו"ע: "בקש או בגבכא".

13) הנה בזה יש מחלוקת ראשונים האם ההתר הוא מצד גילוי דעת (רש"י, מאירי, רמב"ן, רשב"א, בחי' הריטב"א החדשים, וכן כתב בשו"ע אדה"ז "כיון

לחוף¹⁴, או שכסה הגחלים באפר למעט חומם – פירוש, שהאדם עושה מעשה ועל ידי זה "גילה דעתו מבעוד יום שאינו צריך להגחלים"¹⁵, ולכן "שוב אין לחוש שמא יחתה בשבת"¹⁵.

ומשמע שבעיקר מה שנוגע הוא ה"גילוי דעת" מצד הגברא, וזה מודגש יותר בכ' הלכות שנאמר גבי גרופה וקטומה:

א. שאין צריך לכסות כל הגחלים באפר (עד שלא יהיה ניכר שם אפר כלל), אלא די בקטימה כל שהוא¹⁶. ב. באם חזרו והובערו הגחלים (אחר שכבר כיסה אותם באפר) מאליהם – אזי אין בכך כלום, כיון שיש כבר (לפני שבת) ה"גילוי דעת".

חתיכה חיה – העיקר בזה "שעשה מעשה המוכיח שמסיח דעתו ממנו"¹⁷. וענין זה מודגש במקרה ששם חתיכה חיה בתוך תבשיל שהחל להתבשל (ולכן הי' אסור להשהותו), רק משום שיש שם חתיכה אחת חיה לכן נחשב להלכה כאילו כל התבשיל חיה¹⁸.

פירוש – מצד החפצא (התבשיל), יש גזירה שכיון שרוצה לאכול תבשיל זה בלילה, ועדיין לא נגמר בישולו, חיישינן שמא יחתה בגחלים (ויתחייב משום מבעיר) למהר בישולו כדי שיהא ראוי למאכל בזמנו.

[משא"כ אם כל התבשיל חיה¹⁹, אזי מצד החפצא אין מקום לחשש חיתוי, כיון שאפי' אם יחתה מ"מ לא יהי' התבשיל מוכן ללילה]

15) ל' אדה"ז סעיף א' – ממגן אברהם.
16) ר"ן (טו): ד"ה עד. הובא בב"י ובמ"א סק"ג.
17) לשון ב"י (י"ג). ד"ה ומ"ש ואם נתן בה. הובא בט"ז ס"ק ב'.

18) עיין סעיף ח' בשו"ע אדה"ז סי' רנ"ג.
19) גמ' יח:, טור ושו"ע סעיף א'. ולהעיר שאז מותר להשהות בתנור או כופח שהוסק בגפת או בעצים (שבדרך כלל – אסור לשהות בתוכם, אף אם גרף או קטם).

גילה דעתו". ויש אומרים שזה מצד היכר (עיין ר"ן, ובחידושי הריטב"א הישנים). אבל נ"ל שאין נפקותא בדבר, כי שניהם – גילוי דעת והיכר – באים ממעשה הגברא.

14) רמב"ם פ"ג ה"ו. ועיין בר"ן (טו): שהביא שיטת הר"ז - שסגי במה שגרף הגחלים לצד אחד, דלפי זה ברור שההיתר רק מצד הגברא. אבל להלכה נקטינן שדרך לגרוף את כל הגחלים לחוף. ובאמת מדברים כאן בעיקר בקטימה.

מ"מ, כיון ששם בקדירה חתיכה אחת חיה, אזי נחשב זה כאילו כל הקדירה חיה. פירוש – שמצד פעולת הגברא ששם בקדירה חתיכה חי', אזי נחשב כאלו כל הקדירה היא תבשיל חי. הקדרה הוא חי'.

ובהיתרים האחרים (ג' וד') דמצטמק ורע לו או מאכל בן דרוסאי, ובהוסק בקש וגבבה – משמע שההיתר הוא מצד החפצא.

מצטמק ורע לו – עיקר ההיתר בא מצד מצב התבשיל, דתבשיל שמצטמק ורע לו אינו צריך להתבשל עוד²⁰. ועוד, דלא רק שתבשיל זה אינו צריך לבישול יתר, אדרבה אינו חפץ שיתבשל עוד, ולכן כיון שמצד החפצא אינו צריך לחיתוי, לכן אין חוששין ל"שמא יחתה".

הוסק בקש וגבבה - הענין הוא מצד החפצא, דקש וגבבה אין האש נאחזת בהם היטב (כיון שאין בהם ממשות כלל²¹) להרבה זמן, לכן לא חוששין שמא יחתה.

ג.

אמנם יש לעיין בהיתר [הב'] דחתיכה חיה, דהנה בפיה"מ כתב הרמב"ם (ריש פ"ג), וז"ל "ישימו בו . . . דבר חי' כגון בשר או ירק ויהא מותר להשהותו על גבי גחלים מפני שהוא מסיח דעתו"²², והבית יוסף למד מזה, וז"ל "נראה מדבריו שאפי' אם נתן בה דבר שאפשר להתבשל מבעוד יום כמו ירק וכיוצא בו שרי משום דכיון שעשה מעשה המוכיח שמסיח דעתו ממנה מידכר דכיר ולא אתי לחתויי, דומיא דשרי לשהות על גבי כירה קטומה וסגי לה בקטימה כל דהו משום דכיון דעבד

לזה. וסברת המחלוקת [בין חנניא ורבנן] היא עד כמה חוששין שהאדם רוצה למהר בישולו ע"י חיתוי.

(21) ל' אדה"ז סעיף ב'.

(22) ראה בשבת כהלכתה חלק א' עמ' ש"מ, שהוכיח שהגירסא הנכונה היא דוקא ירק/ירקות, ולא "ירך" – בשר.

(20) עיין סעיף ט' שו"ע אדה"ז סימן רנ"ג – שהפירוש מצטמק ויפה לו, הוא שהאדם שמח במה שיצטמק, ולכן חוששין לשמא יחתה, ורק כשזה מצטמק ורע לו, אזי אינו חפץ בזה שיתבשל, ולכן לא חוששין. ובדא"פ י"ל שכן הוא מצד שטת חנניא (רש"י) שאם התבשל נתבשל כמאכל בן דרוסאי, או האדם אינו צריך כל כך שימהר להתבשל, לכן לא חוששין

בה הכירה מידכר ליה ולא אתי לחתויי". היינו, שכיון שבעצם ההיתר בא ממעשה האדם, הגברא, משום כך אכן סגי בהמעשה, ואפי' באם מצד החפצא – הירק – הוא דבר ש"אפשר להתבשל מבעוד יום [ולכן לכאורה יש בו חשש חיתוי, מ"מ] שרי כיון שעשה מעשה המוכיח שמסיח דעתו"²³.

אמנם להלכה כתב הט"ז ש"בחבורו כתב הרמב"ם אבי חי, משמע דוקא בשר שלא יכול להתבשל לצורך הלילה", וכן פסק מ"א שם ס"ק ד', ואדה"ז סעיף ח'.

פירוש – שאע"ג שמצד הגברא "מידכר דכיר ליה ולא אתי לחתויי" כיון שנתן לתוך הקדירה אבר חי, מ"מ כיון שיש חסרון בהחפצא, היינו שהחפצא דירק יכול להתבשל לצורך סעודת הלילה, חוששין שמא יחתה, ולכן להלכה – צריך חתיכה חי' דבשר, דבשר אינו יכול להתבשל לצורך הלילה, ודוקא אז מותר לשהות על הכירה שאינה גרופה וקטומה.

ולכאורה דבר זה דורש ביאור²⁴ דאם באמת יש מצד פעולת האדם (בההיתר של ירק חי) ה"מעשה המוכיח שמסיח דעתו", ואין חילוק בין אם מצד החפצא יכול להתבשל לצורך הלילה או לא יכול, ובאמת יש דמיון בין ירק חי לכירה קטומה כל דהו, שבשניהם "עבד בה היכר ולא אתי לחתויי", א"כ מה נשתנה שלהלכה ובחבורו²⁵ כתב שדוקא בשר חי סגי ולא סגי בירק חי.

דבמה שונים ההיתר דחתיכה חיה וההיתר של קטימה, דבהיתר חתיכה חיה לא סגי בירק שאפשר להתבשל לצורך הלילה (שזהו היתר שמצד הגברא "מדכר דכיר ולא אתי לחתויי" – ומצד החפצא אתי לחתויי כיון שיכול להתבשל לצורך הלילה),

(23) ט"ז ס"ק ב'.

(24) אי"ז קשה כ"כ בשיטת הבי" ומ"א ואדה"ז, כיון שלפי שיטתם יש מחלוקת בין מה שנראה מדברי הגמ' והפוסקים [שמתירים רק בשר חי, שאינו יכול להתבשל מבעוד יום], ובין מה שנראה מדברי הרמב"ם בפיה"מ שמתיר ליתן בו דבר חי' כגון ירק שאפשר להתבשל מבעוד יום, כיון שיש מעשה המוכיח. ולפי

שיטתם – הרמב"ם לא חזר בו בחבורו והם מחלקים בעצם צד השוה בין ירק חי לקטימה כל דהו, והם סוברים שבאמת אין כאן דמיון כלל, כיון שמה שייך גילוי דעת בדבר שיכול להתבשל לצורך הלילה, ואין זה בכלל "מעשה המוכיח שמסיח דעת". והמדובר בפנים הוא בשיטת הט"ז (ס"ק ב') בשיטת הרמב"ם. (25) לפי ט"ז ס"ק ב'.

ובהיתר של קטימה סגי בקטימה כל דהו (שג"כ רק מצד הגברא יש היתר שגילה דעתו, ומצד החפצא אין כל כך היתר, ולא כיסה כל הגחלים באפר, ומ"מ מותר לשהות, רק מצד פעולת הגברא, ומה נשתנה מחתיכת ירק שיש ג"כ פעולת האדם ונחשבת מעשה המוכיח).

ושינוי זה יותר מודגש, ולכאורה צריך ביאור בחזרה והובערה מאליה, כשקטם הגחלים²⁶ ואח"כ חזרה והובערה. פירוש²⁷ – שהאש בוערת בגחלים על הכירה [שבודאי באופן כזה אין כאן ההיתר מצד החפצא], מ"מ ההלכה אומרת שמותר לשהות עליו, כיון שמצד הגברא "מידכר דכיר ולא אתי לחתויי".

וא"כ למה בירק חי – שיש המעשה המוכיח שהסיח דעת – לא סגי בזה מצד החסרון בחפצא²⁸, וצריך דוקא בשר חי שא"א להתבשל, מה נשתנה.

ד.

ואפשר שיש לחלק:

דהנה בההיתר שבא מצד מעשה הגברא יש ג' אופנים: א. הפעולה. ב. הכח לפעול הפעולה. ג. דבר שאפי' אין בכח לפעול את הפעולה.

ובנדוד^ד – בשר חי הוא באופן הא', שהוא דבר שא"א לו להתבשל לצורך הלילה, לכן כשנותנים אותו בתוך התבשיל שיתחיל להתבשל (שבדרך כלל אסור לשהות בלי גריפה וקטימה) יש כאן הפעולה [הגלוי דעת, או המעשה המוכיח] שעכשיו נחשב כאילו כל הקדירה חיה כמותו²⁹ – ואין כאן חשש שמא יחתה.

וכן הוא בקטימה מעליא, שכיסה את כל הגחלים באפר למעט חומם – האדם עשה פעולה [גילוי דעת, או מעשה האדם] המוכיחה שלא צריך הגחלים, ואין כאן

אח"כ מאליהם, מ"מ מותר כיון שעשה גילוי דעת.

(28) עיין בהע' הקודמת.

(29) ואם הכל יהיה כמותו – אז יש להכל גדר של

"א"א להתבשל לצורך הלילה".

(26) בקטימה כל דהו, שלכאורה יש מקום לטעון

שאין כאן אפי' מעשה המוכיח.

(27) והשו"ע זכר דין זה – לומר שאין בכך כלום

– שאף אם זה קטימה כל דהו כל כך שיכולים להבעיר

חשש שמא יחתה.

אבל אם אח"כ חזרה והובערה [זהו מדרגה הב' הנ"ל], כיון שבשעת מעשה (בשעת כיסוי הגחלים) יש הכח לפעול הפעולה, הגם שחסרה הפעולה עצמה – כיון שחזרה והובערה, ולפועל יהי' אש, ורק לאחמ"כ חזרה והובערה, לכן אמר השו"ע שבזה סגי.

משא"כ ירק חי שא"א להתבשל לצורך הלילה, הגם שיש שם המעשה המוכיח שמסיח דעת, מ"מ במעשה זה אין בכח לפעול פעולה [מדרגה ג' הנ"ל].

ה.

אמנם לאידך צריך ביאור, דלפ"ז אם קטם מעט, לכאור' ג"כ אין בכח לפעול הפעולה – וזה כמעט ודאי שיחזור ויבער, ולכאור' אין כאן אפי' המעשה המוכיח שהסיח דעתו.

אלא שעוד יש לחלק בזה, דיש ב' ענינים/צדדים: א. מעשה האדם. ב. מה שנפעל ע"י מעשה האדם [ובזה ישנם ג' מדרגות הנ"ל].

לפי מה שנראה מהרמב"ם בפיה"מ³⁰ ההיתר של קטימה כל דהו וההיתר של חתיכת ירק חי הם אותו דבר, המעשה המוכיח שווה אצלם [דזוהי ההשתדלות מהאדם], ולכן פסק בשניהם שמספיק היתר מצד פעולת הגברא.

וזהו שמצד א' – דמעשה האדם, הם שווים. וגם מצד הב' – מה שנפעל ע"י מעשה האדם הם שווים, בזה שבשניהם חסרה הפעולה. [דירק חי יכול להתבשל לצורך הלילה, וקטם כל דהו אפשר שיחזור ויבער, דמצד זה אין להם היתר, ובטח יש לחשוש לשמא יחתה. אלא רק מצד מעשה האדם יש להם היתר, ואין חוששין

מצד מעשה האדם (כמו היכר, שהעיקר הוא שמידכר דכיר, ושמסיח דעתו) אין חילוק כ"כ במה שחסר כאן מה שנפעל ע"י פעולת האדם.

30) כנראה שלפי הבי"מ ומ"א ואדה"ז אין נפק"מ כל כך במעשה האדם, והעיקר הוא מה שגילה דעתו. לכן לכתחילה בירק חי אין כאן הגילוי דעת שלא יבוא לחתוי בדבר שאפשר להתבשל לצורך הלילה. אבל

שמא יחתה, כיון שעשה מעשה המוכיח].

אכן יש מעלה בהקטימה כל דהו על חתיכת ירק מצד הב', שבקטימה כל דהו – יש בה בכח לקטום האש, לכן מועיל "מעשה המוכיח". משא"כ הגם כשאפשר שמצד המעשה יש לו מעלה (כיון שזו בטח חתיכה חי') אמנם מ"מ כיון שמדובר בחתיכת ירק חי – חסר הכח לפעול פעולה, שא"א להתבשל לצורך הלילה, לכן יש מקום לחשוש לשמא יחתה.

ו.

היוצא מהנ"ל – שיש בזה מה שאין בזה.

חתיכת ירק חי, אפשר שיש בה מעלה מצד מעשה האדם, שזה בודאי חתיכה חי', ובטח מידכר דכיר.

משא"כ בקטימה כל דהו, כמעט אין כאן היכר ולא מידכר דכיר [יש רק מעשה כל דהו].

קטימה כל דהו – יש בה מעלה מצד הכח לפעול פעולה, שאפר יכול לקטום אש בטוב, לכן שוב אין לחשוש שמא יחתה [מצד החפצא]. לכן אף שבפועל לא פעל פעולתו, מ"מ יש בזה בכח.

משא"כ חתיכה חיה, הרי שבה חסר מצד הכח לפעול פעולה, כיון שאפשר להתבשל, ולכן יש לחשוש שיבוא לחתות.

ולהלכה³¹ נקטינן, שכדי להעביר החשש דשמא יחתה, העיקר הוא שיהיה הכח לפעול פעולה, שלא יבוא לחתות בגחלים. אף אם אין שם כל כך המעשה דאדם, המידכר דכיר³².

(32) כיון שהאש בוערת – כשחזרה והובערה.

(31) לפי הט"ז, עכ"פ זהו שיטת הרמב"ם ג"כ.

ז.

קיצור: שאלנו (לפי הט"ז, עכ"פ בשיטת הרמב"ם) היא הסברא להתיר חתיכת ירק חי, שא"א לה להתבשל לצורך הלילה.

ולאידך, מדוע לפועל לא נקט להלכה ההיתר של ירק חי, ומה נשתנה מההיתר של קטימה כל דהו (שג"כ לכאורה חסר בההיתר מצד החפצא, ויש בה רק ההיתר מצד הגברא, כמו ההיתר של חתיכת חי).

וביארנו – בהקדים – שיש א. המעשה. ב. מה שנפעל ע"י המעשה.

ובמה שנפעל ע"י המעשה יש ג' אופנים: א. הפעולה. ב. הכח לפעול. ג. אין כאן אפי' הכח לפעול.

ולפ"ז י"ל שבתחלה סברת הרמב"ם היתה שמה שנוגע כאן הוא רק "מעשה האדם – מידכר דכיר"³³. ואין נפק"מ כל כך שחסרה כאן הפעולה – מה שנפעל³⁴ ע"י המעשה – והעיקר הוא ה"מעשה המוכיח", ולכן גם ירק חי וגם קטם כל דהו סגי.

ובחבורו כ' בעומק יותר לחלק בין מדרגות ב' וג' – הגם ששניהם שווים בחסרון הפעולה, מ"מ יש חילוק - שבקטם כל דהו יש עכ"פ הכח לפעול פעולה (של קטימה – פי' שאפר יש לו היכולת לקטום האש) ובירק חי אין לו אפי' הכח (כיון שאפשר להתבשל לצורך הלילה).



34) גמ' שבת יח, ב. בלי להסתכל בחילוקים בין מדרגת ב' – דחסר הפעולה, ויש רק הכח. לג' – דחסר הפעולה וחסר גם הכח, ושניהם שווים מצד המעשה המוכיח, ולכן סגי.

33) משא"כ לפי שיטת המחבר ואדה"ז, לא נוגע המעשה, אלא נוגע רק מה שפועל ע"י המעשה – הגילוי דעת, לכן בתחילה אין דמיון בין קטום כל דהו (מותר להשהות) לירק חי (אסור להשהות).

מקום מגורי אברהם - רק בא"י?

הת' מנחם מענדל שי' לבנוני
תות"ל המרכזית – 770

תוס' במסכתין דף ב' ע"ב ד"ה "אשקלון כדרום" מוכיח שהיו שתי רקם וחגר א' בא"י וא' בחו"ל, ומקדים להוכיח שמצינו רקם וחגר בא"י, וז"ל: "ואותו רקם וחגר דכתיב גבי אברהם "וישב בין קדש ובין שור" מתרגמינן בין רקם ובין חגרא בארצו של אבימלך מלך פלשתים ואותו היה בא"י דמסתמא דאברהם ויצחק היו דרים בא"י".

היינו שתוס' מקדים שאברהם ויצחק היו בין רקם לחגר (שהי' בארץ פלשתים), וכיוון שאברהם ויצחק מסתמא גרו בא"י, א"כ יוצא שרקם וחגר היו בא"י.

ויש לעיין בקביעת העובדה שאברהם ויצחק היו דרין בא"י, דמילא יצחק ודאי היה דר בא"י, כיון שהיה "עולה תמימה" כידוע, אבל מנ"ל שאברהם הי' גר בא"י, וגם את"ל שיש הוכחה הרי זה רק "מסתמא", ולמה מזכיר את אברהם שהוא רק "מסתמא", ולכאורה מספיק להביא הוכחה מיצחק שהיה ודאי בא"י.

ואף שבין כך צריך להביא את אברהם בשביל להוכיח שרקם וחגר הי' בארץ פלשתים (דלולא כן אינו מוכח), אך לאחר שהוכיח זאת היה יכול לומר שיצחק שהיה בארץ פלשתים (ששם רקם וחגר) היה דר בא"י ולא היה צריך להביא את אברהם בנוגע לזה.

ויש לבאר זה, ובהקדים מה שיש לעיין בציווי הקב"ה לאאע"ה לך לך מארצך, שאם הי' הוראת שעה שילך לא"י אך לא שישאר שם, אזי באמת לא מוכח שהי' דר בא"י, וממילא אין הוכחה שרקם וחגר הם בא"י. ועל זה תוס' אומר שמסתמא שאברהם הי' דר בא"י, שלא הי' הוראת שעה, אלא באופן תמידי. וא"כ סתם דירתו של אברהם הוא בא"י.

ועדיין נשאר קשה: מנין שבאמת הי' זה ציווי תמידי. והביאור: שתוס' מוכרח

לומר שהציווי הי' תמידי מסדר הפסוקים, שמשמע שלך לך הוא בכדי שאעשך לגוי גדול ואברכך בממון ובבנים וכו', שהרי יצחק נולד לאתמ"כ, אחרי הסיפור של פלשתים, וא"כ מסתמא שהציווי לאברהם שיהיה בא"י נשאר.

ועפ"ז אינו מסתמא אלא ודאי קאמר, אלא שאינו כוודאות דיצחק ולכן כתוב מסתמא, דאם היה אומר שוודאי אברהם ויצחק היו דרים בא"י, היה משמע שהוודאות דיצחק היא כאברהם, וגבי יצחק כ' מפורש שלא יצא מפורש מא"י, והי' לו ציווי ע"ז, ואצל אברהם הוא רק מוכח שהי' ציווי תמידי מהשכר.

אבל לפ"ז נשאלת שאלה שאם הציווי הי' תמידי איך אברהם יצא מהארץ, י"ל שהפשט בציווי דלך לך הוא שכל הגדר הוא כנ"ל שאעשך לגוי גדול, שא"כ הי' צריך לחפש להשאר בחיים כדי לקיים ציווי זה, ולכן יצא.



בענין שיור לבושי העבד

הת' דובער שי' בלינוב

תות"ל המרכזית - 770

הגמ' במסכת גיטין (ט, א) מביאה את שיטת ר' שמעון שהכותב כל נכסיו לעבדו ושייר קרקע - יצא לחרות. ומוכיחה מכך כי ס"ל "פלגינן דיבורא". ובביאור ההוכחה כ' רש"י ותוס' שהיא ממקרה בו השיור הי' באופן שאינו קונה מאום מלבד את עצמו (לרש"י - כשלא פירש איזו קרקע משייר, ולתוס' - כשאינן לו קרקע מלבד מה ששייר). ואף שכתב "כל נכסיי" ולפועל נותן רק את העבד, אין אומרים שהיות ובוטל מקצת הדיבור בטל כולו - אלא חולקים הדיבור.

והנה בחת"ס על אתר הקשה, דאף אם שייר באופן שלא מקנה קרקע, הרי את מלבדו של העבד אינו משייר, ושוב המכירה היא גם של שאר הנכסים מלבד

העבד ואין צריכים ל"פלגינן" (דלא מסתבר דמיירי בגברא ערטליאי. עיי"ש).

(החת"ס כ' קושי' זו בשיטת התוס', אבל לכאור' קשה גם לרש"י. וראה ברא"ש כאן שכ' שדברי רש"י הם ב"אין לו מטלטלין", ובקרוב נתנאל ביאר דאם יש לו מטלטלין שפיר קאי ע"ז "כל נכסיי", וא"כ קושיית החת"ס עומדת דהרי ישנם לבושי העבד).

ואולי יש ליישב זה, בהקדם קושיית הגרע"א (שו"ת מהדו"ת סי' קל"ז, הובאו דבריו בשו"ת חת"ס תו"מ סי' ק"ו) על דברי הגמ' בב"ב (קמט, ב) שגם באם משייר מטלטלין חשיב שיוור (ולשיטת ת"ק שאם שייר אין העבד יוצא לחירות ה"ה שייר מטלטלין), דהרי מטלטלין אינם נקנים בשטר – וכיצד יצויר שיוור מטלטלין כשמקנה בשטר.

וכתב דאיירי במטלטלין הצבורים ע"ג הקרקע, שאז (לשיטת הרמב"ם וסיעתו) אינו צריך לפרש שמקנה "אגב הקרקע". וגם במקנה הקרקע סתם – נקנים המטלטלין וע"כ כשכותב "כל נכסיי" הכוונה לכל הקרקעות (הנקנים בשטר) והמטלטלין הצבורים ע"ג. ואח"כ כשמפרש חוץ מחפץ פלוני הרי הוא שיוור במטלטלין.

ולפ"ז יש לדון בלבושי העבד, דאולי י"ל שבהם אינו שייך קנין זה. דאף אם נצייר שהעבד עומד ע"ג הקרקע, הנה מאחר שאת העבד הרי אינו מקנה אגב הקרקע אלא משחרר, לא מסתבר דנאמר שנתנתמא כשמקנה הקרקע כוונתו גם לבגדי העבד העומד ע"ג!

ויעויין בסמ"ע חו"מ ב"י ר"ב ס"ק ג' בביאור הטעם דצבורים נקנים ממילא אגב קרקע "מדחשבינן המטולטלין שעל הקרקע כאילו הם מגוף הקרקע ומחוברים אצלה". ובפשטות לא שייך לומר זאת על בגדים שהעבד לבוש בהם - בשעה שאת העבד עצמו אין אנו מחשיבים ל"גוף הקרקע" לא נאמר שהבגדים חשיבי בטלים לקרקע טפי מלגוף העבד.

עצמו מוכיח שאגב החצר הוא מקנה אותן מטלטלין.

(1) כ"ה ה"ל בלבוש סי' כ"ב ס"ג. וראה בכס"מ ה"ל מכירה פ"ג ה"ט "כשהם צבורים בתוכו . . הענין

[ואין זה שייך לדין ד"כליו של מוכר ברשות לוקח" (גבי קנין חצר), דהרי בנדו"ד הבגדים טפלים לעבד שאינו נקנה. משא"כ שם הוא רק שהכלי מפריד] וא"כ שפיר מיושבת קושית החת"ס, דמאחר שבגדים אלו אינם נכללים בשטר, שוב כשמשיר שאר הנכסים הרי הכוונה ב"כל נכסי" הכתוב בשטר רק לגוף העבד.

[ואולי י"ל סברא בהיפוך, דמאחר שמקנה כל נכסיו באג"ק, וגם את העבד עצמו - משחרר, אפשר לומר דודאי רוצה שנחשיב גם הלבושים ל"גוף הקרקע" שיוכלו לקנות ע"י שטר זה. ויש לעיין בזה.]

אבל בפשטות, אין צריך לחילוק זה, דאף אם נימא דלבושי העבד נקנים אגב הקרקע, הרי החת"ס קאי על המקרה כששיר את הקרקעות וממילא גם אף אחד מהמטלטלין לא נקנה ושוב גם את לבושי העבד לא קנה, והשטר מהני רק לגוף העבד.

[ובביאור דברי הרא"ש הנ"ל, יעויין בשו"ת הגרעק"א שם, ובאחרונים ששקו"ט בדבריו].



מחלוקת רש"י ותוס' בפ"י "בני מחוזא דניידי"

הת' מרדכי שי' בערמאן
תות"ל המרכזית - 770

מסכתין ו, א "ורבא מצריך (בפנו"נ) באותה שכונה והא רבא הוא דאמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו (וא"כ מדוע צריך בפנו"נ הרי באותה שכונה וודאי

מצויין לקיימו) שאני בני מחוזא דניידי", ובפי' "ניידי" נחלקו רש"י ותוס', רש"י כ' "דאינן משתהין בבתיהן שטרודין בסחורה ואין מכירין חתימות שביניהם", ואילו בדף ד' ע"ב כ' התוס' (ד"ה כיון דאיכא עולי רגלים) "כיון דניידי לא ימצא עדי קיום כשיצטרך להם", וכן הכא בביאור התוס' בשיטות החולקים על רבא (רבה בר אבוה, רב ששת) – "שהולכין להם מכירי החתימות קודם שתודע הליכתן".

היינו, שלרש"י לא מכירין החתימות ולתוס' מכירין אלא שילכו קודם שיקיימו.

ואפשר לומר שלשיטתייהו אזלי דהנה בדף ב' ע"ב מצינו מחלוקת רש"י ותוס' בנוגע לבי תרי שלרבא לא צריכים לומר בפנו"נ, דרש"י כותב שכיון שמביאים ב' עדים נמצאים אזי עדים מצויין וממילא אין צורך בקיום, ותוס' שואל "אטו בכיפא תלו לה" וא"כ נהי דעכשיו מצויין עדים מיהא כשיבוא הבעל אזי העדים לא יהיו בנמצא, ולכן לומד פשט אחר. עיי"ש.

ומבאר ב"קיקיון דיונה" את שיטת רש"י דכיון שהטעם הוא משום לעז, א"כ כאשר יבואו ב' עדים יחשוש הבעל מלבוא. ויוצא א"כ שתוס' לא ס"ל כסברא זו.

והיוצא, דחולקים רש"י ותוס' בגדר מצויין לקיימו, דלרש"י הגדר הוא דכיון שמצויין לא יבוא הבעל לערער, כיון שיוודע שיתפסוהו כבדאי, ולתוס' ס"ל דאף לכשיבוא הבעל לערער יקיימוהו העדים.

ועפ"ז י"ל גם כאן דלרש"י אם מכירים החתימות אף שהולכים יחשוש הבעל מלבוא, וא"כ צריך לומר שלא יודעים כלל, משא"כ לתוס'.



ישׁוב דברי הרמב"ם בשיטת ר"א

הת' שלמה שי' כדורי

הת' רפאל צבי שי' ליבער

תות"ל המרכזית – 770

בענין המחלוקת בין ר"א לר"מ אי עדי חתימה כרתי אי עדי מסירה כרתי (מובא בכו"כ מקומות במסכתין) כ' הרי"ף (מז, ב מדפי הרי"ף) דלשיטת ר"א דעדי מסירה כרתי היינו דווקא לכתחילה, אבל בדיעבד סגי בעדי חתימה.

ובר"ן על הרי"ף כתב דמה שעדי חתימה כרתי לשיטת ר"א היינו משום שהם נעשים "כעדי מסירה", וז"ל: "ומעתה מה שמודה ר"א דגט החתום בעדים כורת אע"פ שלא נתן בעדי מסירה כמו שמוכיחות כל אותן ראיות שכתבתי למעלה, לאו משום דס"ל דעדי חתימה כרתי, אלא שהמסירה כורתת מכיון שיש עדים על עיקר הדבר דהוה להו עדי חתימה כעדי מסירה", ובהמשך דבריו מביא סברא לכך.

והנה הרמב"ם בריש הל' גירושין מונה עשרה דברים שהם עיקר הגירושין מן התורה, ומהם "שיתנהו לה בפני עדים". היינו, דס"ל להרמב"ם דמה ש"עדי מסירה כרתי" ה"ז עיקר הגירושין מה"ת.

והנה בהמשך שם כותב הרמב"ם (בהל' ט"ז) "עבר ונתנו לה בינו לבניה או שנמצאו עדי מסירה פסולין הרי זה כשר הואיל ועדין שבו כשרין", כלומר בדיעבד סגי בעדי חתימה לחוד.

ולכאוי יש להקשות דמאחר וס"ל להרמב"ם שע"מ כרתי מהתורה, היינו שמדאורייתא צריך למסור לה בפני עדים, אי"מ מדוע מקילים להכשיר הגט בדיעבד, והרי אין עדי מסירה.

ועפ"י הנ"ל י"ל דס"ל להרמב"ם כשיטת הר"ן שבדיעבד עדי חתימה כרתי כיון דהוה כעדי מסירה, ולכן גם כאשר לא נמסר לה בפועל בפני עדים שנכחו

בשעת המסירה, כיון דמה שעדי מסירה מדאורייתא, הכוונה היא גם לאותם עדים שמדרבנן מכונים עדי חתימה.

וי"ל שמדוייק הוא במ"ש הלח"מ בזה: "ורבינו סובר עדי מסירה לא הוי אלא מלכתחילה". ולכאורה אם ס"ל להרמב"ם שעדי מסירה כרתי מדאורייתא, מה מקום יש לחלק בין לכתחילה לדיעבד. וע"פ הנ"ל מובן שהכוונה בזה היא כהר"ן, שבדיעבד גם עדי חתימה כרתי משום דהוו כעדי מסירה.



הלכה ומנהג

כמה הערות בשו"ע אדה"ז

הגה"ח שלום ע"ה מאראזאוו*
משפיע וחבר הנהלת ישיבתינו

בירור בהלכות תלמוד-תורה

בדבר מה ששאל בהל' ת"ת, אמשיך בזה, מה שכתב "לכאורה אם יש איסור גם על תושב"כ א"כ מה הי' ההו"א שמותר לשכוח תושבע"פ כיון שנכתבה, הא לא גרע מתושב"כ שאע"פ שנכתבה אסור לשכוח", הרי הראי' שמביא הוא שלפי ההו"א שבדבר הכתוב אין איסור לשכוח, לפי זה אין איסור לשכוח תושב"כ, אבל לפי המסקנא שגם בדבר הכתוב יש איסור לשכוח, א"כ מאי שנא תושב"כ מתושבע"פ.

מה שכתב רבינו בפ"ב ה"ב דהלכות ת"ת "אזי יקרא בעתים מזומנים תושב"כ וד"ת שבע"פ כדי שלא ישכח דבר מדיני התורה", נראה שהוא על דרך שכתב

(* מתוך מכתב שכתב לא'. נמסר ע"י צאצאיו לעילוי נשמתו.)

בפ"א ה"ו ו"מ"מ צריך ללמדו ולחזור עמו פעמים רבות כל פרשיות התורה שבהן כתובות המצות והמשפטים שהתלמוד מפרשן והפטוקים והתיבות ואותיות שבהן הן נדרשות תמיד בתלמוד, וכיון שהמדובר הוא אודות מי "שכבר חזר על לימודו פעמים רבות עד שנחקק היטב בזכרונו כל התושב"כ ושבע"פ כולה", ומשו"ז לולא החשש שמא ישכח דבר מדיני התורה, הי' צריך ש"יפנה כל ימיו" רק "לעיון התלמוד" ולא לחזור מה שכבר יודע, אולם משום החשש שמא "ישכח דבר מדיני התורה" לכן צריך לקרוא בעתים מזומנים תושב"כ וד"ת שבע"פ, ומשו"ז אינני רואה שום ראי' שעל תושב"כ אין חיוב לזכור ואין איסור לשכוח.

עיון בציונים דסי' ש"ח

בהנוגע מה ששאל בסי' ש"ח בציונים, הציון לרש"י אולי הכוונה היא למסכת שבת קכ"ד ע"ב רש"י ד"ה הואיל, שכתב "הואיל ומוכנין על גבי אביהן. כשקידש היום", ולפי זה התיבות "גבי חרס" (שבהציונים) לא קאי על רש"י, רק קאי על הר"ן וטור ושו"ע, (ואולי הציון לרש"י הוא טעות הדפוס וצ"ל הציון להרשב"א, כי הרשב"א שבת קכ"ד ע"ב ד"ה חרס כתב "ודוקא חרס שאתי משיוירי כלים", ולפ"ז קאי התיבות "גבי חרס" גם עליו).

הציון להר"ן אולי הכוונה היא להר"ן שבת קכ"ד ע"ב גבי חרס (בדפוסים שלנו שהם צילומי ויילנא (האלמנה והאחים ראם) הוא סביב הרי"ף שבת מ"ח ע"ב לפי דפי הרי"ף) ד"ה ומקשו, שכתב "דהך חרס קטנה כיון דמעיקרא הוה כלי גמור וכו' עדיין הכנתה ותורת כלי שהיתה בה עליה", הרי מוכח מזה דשברים של כלים שהיו מוקצים מחמת ח"כ, הרי לא היו מוכנים קודם שנשברו על כן אסור לטלטלם.

הציון להטור אולי הכוונה היא למה שהטור או"ח סי' ש"ח גבי חרס הוסיף על לשון הגמרא, כי בגמרא הלשון "חרס קטנה" ובטור הלשון "חתיכת חרס שנשברה וכו' מכל"י הרי הוסיף תיבת "מכל"י", היינו כיון דכלי חרס שלם מותר בטלטול על כן מותרת בטלטול גם החתיכה שנשברה, אבל מוקצה מחמת חסרון כיס שאסור

בטלטול גם השברים אסורים בטלטול.

הציון להשו"ע אולי הכוונה היא למה שכתוב בשו"ע או"ח סי' ש"ח סעיף ז' "חתיכת חרס שנשברה וכו' מכלי וכו' ודוקא חתיכת חרס משום דאתי משברי כלי".

הציון להב"י אולי הכוונה היא למה שכתב הב"י או"ח סי' ש"ח גבי סנדל ד"ה ומ"ש בחצר "כיון דאכתי כלי הוא אלא שאינו משמש מעין מלאכתו הראשונה חזי לטלטול".

ומ"ש שם בהציונים "וי"א סס"ק ט"ז" אולי הוא טעות הדפוס וצ"ל ומ"א סס"ק י"ט דלתות הבית גם קודם שנתחברו לבית אין להם דין נסרים, כיון שמתחילה נעשו בשביל לקבעם בבנין, ולא דמי למטה כי מטה היא כלי, אבל דלתות אינם כלים, וכמו שכתוב באותו סעיף (סי' ש"ח סעיף ל"ה) לגבי לאחר שנתפרקו שכיון "שהן ראיות להחזירן לבית ולכך הן עומדות ולא להשתמש עליהן כשאר נסרים" על כן אין דינם כשאר נסרים, כמו כן גם קודם שנתחברו לבית, כיון שעמדו להתחבר לבית ולא להשתמש עליהן על כן לא היו דינם כשאר נסרים, ועל דרך שכתוב שם בסעיף מ"ח לגבי לבנים שנשארו מהבנין, שאם "סידרם זה על זה גילה דעתו שהקצם לבנין ואסור לטלטלם שאין תורת כלי עליהם", וזהו לאחר שנשארו מהבנין יש הפרש בין אם סידרם זה על זה או אם לא סידרם זה על זה, אבל בעת הבנין הרי הלבנים מוקצים כיון שעומדים לבנין, כמו כן הדלתות כיון שעומדים לבנין הרי הם מוקצים.

המחלוקת בסי' רע"ז סעיף ג' בקו"א היא אם טלטול דלת מחוברת הוא טלטול או לא, אבל הכל סוברים דלא הוי כלי, אלא שהסוברים דהוי טלטול סוברים שעם היות שאין זה כלי מ"מ בעת שהדלת מחוברת לבית מותרת בטלטול כי לא גזרו על זה, אבל לאחר שנתפרקה כיון שלא הי' שם כלי עלי' מעולם וגם עכשיו אינה עומדת להשתמש עלי' על כן אסור לטלטלה.

בסי' ש"ח סעיף ג' מפורש ההגדרה של דבר שאינו כלי ממש אלא שיש עליו

תורת כלי שהרי כתב שם "כגון גיזין של צמר שראויין להסמך ולשבת עליהם וכן כל כיוצא בהם", היינו דבר שלא עשאוהו שיהי' כלי אלא כיון "שראוי להשתמש בו איזה תשמיש" משום זה יש עליו תורת כלי.

בסי' ש"ח סעיף ב' כתוב "כל דבר שיש תורת כלי עליו מותר לטלטלו בשב' ע"ד שיתבאר", ועל זה כתב, שמתני מותר לטלטלו, אם "ראוי הוא לכסות בו כלים", היינו שבשביל שיהי' מותר לטלטלו צריך להיות ב' דברים, א' שיהי' תורת כלי עליו, וב' שיהי' ראוי להשתמש בו איזה דבר בשבת אפילו אינו ראוי לשאר דברים ורק ראוי לכסות בו כלים, וכן בסי' רע"ט סעיף ז' כתוב "הואיל והוא ראוי לכסות בו כלים" וגם כיון אשר "נר זה יש עליו תורת כלי" ולכן כתב בסי' ש"ח סעיף פ"ה שהעיקר כסברא הראשונה כי בגד שעטנז אינו דומה לנר של נפט, כי נר של נפט עם היות שאינו ראוי לכלום אר לכסות בו כלי אבל יש עליו תורת כלי, אבל בגד שעטנז אין עליו תורת כלי.

סיום

במשלי ב' כתיב "למען תלך בדרך טובים וארחות צדיקים תשמור" וכתוב בבבא מציעא פ"ג ע"א שדינא הכי, ואולי משום זה מביא רבינו בכמה מקומות מפרקי אבות לדינא, אולם זהו לפי פירוש הפשוט שבפרקי אבות, אבל יש פירושים שהם נעלים מפירוש הפשוט, ונראה שהם אינם שייכים לכל אדם, רק שייכים להנהגים במילי דחסידותא, ואפשר שפירושי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו הם מסוג זה.

ממני המברכו בכל מילי דמיטב, שלו'.



משמעות דברי ה"יז בדין טבילה בכלים

הת' דוד חי שי' מלכי
תות"ל המרכזית – 770

בהל' מקוואות סי' ר"א סעי' ו', בנוגע לאיסור טבילה במקווה העשוי ע"י כלי כתב השו"ע ע"פ הטור, וז"ל "צריך שלא יהיה מ' סאה של מקוה בתוך כלי, שאין טובלים בכלים". וכתב הט"ז על אתר (ס"ק ח') "ה"ה של מעיין שכ"כ הטור ודברר הזה שווה מעין למקוה".

דברי הט"ז באים לחדש שהדין המובא בסעי' ו' לגבי מקוה הוא גם בנוגע למעיין.

וצריך להבין דברי הט"ז, דהא בסעי' ב' כתב המחבר בנוגע להכשר מעיין שרובו ממי גשמים שפסול בזוחלין¹, שבכדי להכשירו בעי להקיף מפץ, דהיינו להניח מחצלת במעיין באופן שחלק מהמעיין יהיה חסום מזרימת המים ועי"ז המים יהיו באשבורן (מכונסים במקום א') והמעיין יוכשר לטבילה, דמזה משמע שע"י המחצלת מי המעיין יהיו מכונסים בצורה של כלי, וכדיוק ל' הט"ז דאשבורן הוא ל' קערה², דהיינו כלי. וא"כ אינם מובנים דברי הט"ז הנ"ל.

ויובן זה בהקדים חקירה בגדר כלי האוסר במעיין – בתר מה אזלינן, האם בתר מצבו הנוכחי, או לפי מה שביכולתו לשמש. ובנדוד – מחצלת – האם נאמר שהיות שכעת היא אינה כלי, ממילא א"א להשתמש בה ולעשות ממנה אשבורן למי המעיין. או שנאמר דכיון שראויה לעשות ממנה כלי – אזי יכולה לשמש כאשבורן.

בימות הגשמים, או בזמן הפשרת שלגים, ואכמ"ל), אזי אפי' בנהר צריך שהמים יהיו באשבורן.
(2) וצ"ע בהט"ז עצמו – מדוע מייחס את הפי' של "קערה" דווקא למושג אשבורן.

(1) דידוע הלימוד מהפסוק "אך מעיין ובור מקוה מים" – דלמדים מהפסוק דמעיין מטהר בזוחלין אבל מי גשמים באשבורן (דהיינו שיהיו נקווים במקום א'), וא"כ כשרבו הנוטפים (מי גשמים) על הזוחלין (כגון

ועדיין אינו מובן (לצד הב') דהרי בפועל אינה כלי וכיצד יכולה לשמש לאשבורן. והענין יובן ע"פ מה שהתיר השו"ע (בסעיף ב') לעשות ממחצלת אשבורן למי המעיין, שהוא ע"פ מ"ש בסעיף ז' וז"ל "הלוקח כלי גדול וכו' ונקבו נקב ועשהו מקווה הרי זה כשר" – דהיינו שמה שפוסל במקווה הוא רק מה שכעת כלי, אבל אם מבטלים אותו (ע"י נקב), או שמלכתחילה אינו כלי³ – אינו פוסל ויכול לשמש למקווה.

וא"כ צ"ל שדברי הט"ז במה שכתב "וה"ה של מעיין" אינם מכוונים למקרה המדובר בסעיף ו', אלא הם באים כהקדמה למ"ש אח"כ בסעיף ח', שמי המעיין המקלחים לתוך כלי פסולים לטבילה בין בתוך הכלי ובין לאחר שיוצאים ממנו, וז"ל "מעייין שמקלח לתוך כלי פסול לטבול בין במים שבתוך הכלי בין לאחר שיצאו מהכלי וכו'".

וההכרח לומר שדברי הט"ז הם על סעיף ח' הוא בשניים:

א. במציאות: דברי הט"ז הם על מעיין, ובמעייין שנובע לא שייך להניח כלי ולטבול בו. [ועפ"ז מובן הא דמחצלת, דלשון השו"ע בסע' ב' "וכן אם רבו מי גשמים על מי הנהר" שדווקא בנהר שייך התיקון דזוחלין ע"י הקפת מפץ, משא"כ במעיין].

ב. בלשון: ל' הט"ז היא – "ה"ה של מעיין", דמשמע שהוא הדין של מעיין המובא לקמן בסעי' ח' (שאם מימיו נמשכים לכלי – נפסלים), ובאם כוונתו היתה לחדש על אתר, ה"י צריך לומר "ה"ה למעיין".

ובא לבאר את דברי הטור שאפי' בכלי שהמעייין זורם בתוכו ויש בו מ' סאה, ולכאורה יש מקום להכשירו, מ"מ מצד שהוא ראוי להיות מקווה בפ"ע מ"מ אסור

גדולה וכו' ונקבו וכו' ועשהו מקווה ה"ז כשר, וכן אם פקק את הנקב בסיד ובבנין אינו פוסל וכו'. עיי"ש. וכן שו"ע סעי' ז' המובא לעיל.

3) ואין להקשות דא"כ כיצד יכול בכלל לשמש למקוה – הרי המים צ"ל מכונסים במקום אחד, כיון שסותם את הנקב וה"ז מקוה, כמ"ש הרמב"ם בהל' מקוואות פ"ו ס"ד וז"ל "הלוקח כלי גדול כגון חבית

מצד כלי. (כדמשמע מסעי' י' ואילך (עיי"ש)).

וזהוהי הסיבה שהט"ז הביא את דין זה דוקא בסעי' ו' – לחדש את הדין של זרימת המעייין לתוך כלי, שבזה הוא שווה למקוה לאסור משום דאין טובלים בכלים. וכל הנ"ל הוא רק לחידודא דמילתא, וכל המעיר תבוא עליו ברכה.



הדלקת נר שבת דתלמידים בישיבה

הת' אברהם יעקב שי' קרוגליאק
הת' בעריש שי' רוזנברג
תות"ל המרכזית – 770

בשו"ע אדה"ז הל' שבת סי' רס"ג ס"ט כותב, וז"ל: "בחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם צריכים להדליק נר שבת בחדרם ולברך עליו, אע"פ שאינם אוכלים שם, לפי שהדלקת נר בשבת חובה אף בלא אכילה כדי שלא יכשל בעץ ואבן כמ"ש למעלה". עכ"ל.

וע"פ הנ"ל צ"ב מדוע למעשה אין נוהגים להדליק נר שבת בחדרי מגורי הבחורים.

וביותר יוקשה הנ"ל, ובהקדים דהנה בהדלקת נר שבת ישנם ג' ענינים:
א. כמ"ש בס"א "תיקנו חכמים שיהי' לכל אדם נר דולק בשבת בכל חדר וחדר שהולך שם בשבת משום שלום בית שלא יכשל בעץ ואבן".

ב. כפי שממשיך שם "וחייב כל אדם כשאוכל סעודת הלילה לאוכלה אצל אור הנר שזה בכלל עונג שבת הוא ועיקר מצוות הדלקת נרות הוא נר זה שאוכל

אצלו..”.

ג. עצם מצות הדלקת נר שבת. וכמ"ש בס"ט גבי אורח, דכאשר אינו בביתו ואשתו מדליקה עבורו נרות בביתו, הדין הוא שאם אין לו חדר מיוחד בבית מארחו, אינו צריך להדליק נר, דמצד שלום-בית יוצא ע"י שהבעה"ב מדליק, וי"ח מצוות שבת יוצא ע"י שאשתו מדליקה עבורו. אך כאשר יש לו חדר מיוחד בבית מארחו, צריך הוא להשתתף עם בעה"ב ע"י שיתן לו פרוטה וכו'. ומשמע מזה שישנה עצם מצות ההדלקה אע"פ שאין ענין שלום בית¹, וענין האכילה ליד הנרות (כי אינו בביתו)².

וא"כ צ"ל, דהרי מה שאין הבחורים מדליקים בחדריהם, לכאורה הוא מטעם שמסתמכים על הנר שמדליקים בישיבה [במקום האכילה], ולכאורה מצד ענין הראשון אינם יוצאים, דהרי אין להם נר שבת בחדרם, ואע"פ שעל הנר שמדליקים בשאר חדרי הבית אין מברכים, דעיקר המצווה היא על הנר שאוכלים לידו (וכנ"ל שם בס"א), מ"מ מוכרח שיהי' אור מצד שלום בית, וכנ"ל.

ומצד ענין הב', הרי שיוצאים י"ח רק הבחורים האוכלים בחדר האוכל של הישיבה. משא"כ בנוגע לבחורים שאינם אוכלים בישיבה, אלא אצל מארחים וכדו', צ"ע, דאמנם בס"ט גבי אורח כותב אדה"ז וז"ל "אבל אם אין לו מי שידליק בביתו

יניחנה וימצא אמר ל"ה אביי ויצא, אמר ליה שאני אומר הדלקת נר בשבת חובה", ופרש"י (ד"ה חובה) "כבוד שבת הוא שאין סעודה חשובה אלא במקום אור", והתוס' (ד"ה הדלקת הנר) כתב, וז"ל: "פי' במקום סעודה דאחרי שיסעוד במקום הנר משום עונג אבל מהדלקת נר גופי' לא הוה פריך אביי דפשיטא דחובה היא דהתנן על ג' עבירות נשים וכו' על שאינן זהירות בהדלקת הנר". והיינו דאביי סבר שרק עצם ההדלקה חובה, וע"ז אמר לו רבא שגם האכילה במקום הדלקת הנרות היא חובה.

ענין הג' דעצם המצווה: נלמד מהמשנה הנ"ל בדף ל"א ע"ב.

1) אמנם לפ"ז צריך ביאור לשון אדה"ז בס"א "תיקנו חכמים . . משום שלום הבית", והיינו שעצם התקנה היא מצד שלום בית ולא מצווה סתם, וכשאין ענין בשלום בית אין צריך להדליק. וצ"ב.

2) ואולי אפשר לומר שג' ענינים אלו למד אדה"ז כ"א ממקום אחר, כדלקמן:

ענין הא' דשלום הגוף: נלמד ממס' שבת ד' כ"ג ע"ב "אמר רבא פשיטא לי נר ביתו ונר חנוכה נר ביתו עדיף משום שלום בית".

ענין הב' דעונג שבת: נלמד משם דף כ"ה ע"ב "רבי ישמעאל אומר כו' (במשנה: דאין מדליקים בעטרן). מאי טעמא אמר רבא מתוך שריחו רע שמא

או אפילו אם מדליקים שם אלא שאינן מדליקים משלו אינו נפטר בהדלקתם אף אם הוא בענין שכשהיה אצלם נפטר בהדלקתם כגון שסמוך על שולחנם שנעשה מכלל בני ביתם ונפטר בנר שלהם..), והיינו דזה שנפטר בנר שלהם הוא מפני שסמוך על שולחנם, דכיון שנותנים לו לאכול מסתמא נותנים לו גם את הזכות להנות מהנר, ואפשר לומר כן גם בנוגע לבחורים שאוכלים אצל בעה"ב, שנותן להם אוכל וגם מסתמא מזכה להם את הנר.

אבל קשה דאם בנר זה יוצאים ידי חובת נר שבת (וכנ"ל שבנר זה הוא עיקר המצווה), עפ"ז לפי הדעה הא' בס"ז שבהדלקת הנר "חל עליו השבת", ועל דעה זו כותב אדה"ז שזהו המנהג, ואף שמועיל תנאי ויכול להתנות שאינו מקבל עליו שבת עד ברכו, מ"מ כותב שם שאם אינו במקום הצורך, אין לסמוך על התנאי, כי יש דעה שאפילו במקום הצורך אין לסמוך על התנאי, וא"כ יוצא שעד שקיעת החמה אינם יודעים מתי הדליקו את הנר וקבלו ע"ע את השבת.

ואף שאת הנר בישיבה יודעים מתי הדליקו, מ"מ נראה לומר שהנר המדובר בס"ז (שקובע את כניסת השבת) הוא הנר שאוכל לידו, וכנ"ל שנר זה הוא עיקר המצווה.

ומצד ענין הג', יש לעיין האם שני נרות יכולים להוציא י"ח עשרות בחורים. דלכאור' צריך בנרות ערך "שווה פרוטה" כנגד כל הבחורים, וכהל' שם (ס"ט) "צריך לקיים מצות הדלקת נר שבת במקום שהוא, ע"י שיתן פרוטה לבעה"ב להשתתף עמו או שיקנה לו בעל הבית חלק בנר שלו במתנה...".

ובנוגע לענין זה אולי אפשר לומר דאמנם אורח חייב לתת פרוטה עכ"פ, או שהבעה"ב חייב להקנות דווקא כשיש בזה שווה פרוטה (כי בפחות משווה-פרוטה אין גדר קניין), אבל אצל בבחורי ישיבה שהנרות שווים יותר מפרוטה, הנה הדין הוא שאפשר להקנות פרוטה לכמה אנשים, וכדאיתא בגמ' ב"מ ד' כ"ו ע"ב בנוגע למוצא אבידה השייכת לג' שותפים, ואין בה לכ"א שווה פרוטה, דאינו חייב להחזיר, וממוצא דבר אתה שומע שישנה אפשרות לשותפות גם כאשר אין בדבר שווי של פרוטה עבור כ"א, וזאת כיון שקנו זאת יחד מתחילה, וכמו"כ בישיבה הרי

הבעה"ב מקנה עבור כל הבחורים יחד את נש"ק, וכיוון שכן, ביכולת הבחורים לקנות הנרות על אף שאין לכ"א שווה פרוטה.
ונבקש מקוראי הגליון להציע ביאורם בנדון.



זמן אמירת יהללו וכו' (גליון)

הת' ראובן שי' פעוונזער
תות"ל המרכזית – 770

בגליון הקודם דייק א' התמימים בלשונות המובאים בסידור "תהלת ה'" לגבי זמן אמירת "יהללו" בשני וחמישי, במוסף ובמנחת שבת.

דבשני וחמישי הלשון הוא: "כשמחזירין הס"ת להיכל אומרים וכו'". ובמוסף: "כשמכניסין הס"ת להיכל וכו'". ובמנחת שבת: "כשנושאים כו'".

ולכאורה, אין כל מקום לדייק בזה, דלשונות הללו אינם בסידור רבינו הזקן – ואולי הועתקו (יחד עם גוף סידור תהלת ה') מסידור עבודת ישראל.

והלשון בסידור אדה"ז הוא "בשני ובחמישי מכניסין הס"ת להיכל. ואומר הש"ץ יהללו וכו'". ובסדר שחרית לשבת! הובאו רק הפסוקים עצמם ללא ההקדמה "כשנושאים הס"ת" וכיו"ב, ובמנחה לא הובא כלל².

על מקומה בשלימות, מבלי שיצטרך המתפלל לחפש הדפים בשעת התפלה, כמצוין בשער הסידור. וזהו שצינו כנ"ל בכל פעם, אבל אין נפק"מ בלשונות.

(1) ולהעיר שגם אשרי השייך לכאורה למוסף הובא (בסידור תו"א) בסדר תפלת שחרית. ואכ"מ.

(2) רק שבסידור תהלת ה' "כל תפלה ותפלה באה

כלומר: שאין כל חילוק לגבי זמן אמירת יהללו בין קריה"ת שבתפלות השונות.

ולגבי מה ששאל מתי הזמן הנכון לאמירת יהללו, האם כשמכניסין הס"ת להיכל או כאשר נושאים הס"ת, הנה המקורות הראשונים לאמירת יהללו, בסמיכות להכנסת הס"ת להיכל, הם סדר רב עמרם גאון ומחזור ויטרי.

בסדר רב עמרם כתב: "ועומד ומחזיר ספר תורה למקומו ואומר יהללו כו'". ובמחזור ויטרי (ע' 93) כבר מודגש יותר שפסוקים אלו אומרים בנשיאת הס"ת לארון, ויותר מזה: בתחילת נשיאתו להיכל עומד הש"ץ (ואומרים הפסוקים) ורק אח"כ מוליך הס"ת לארון, וז"ל: "ועומד החזן ואומר: יהללו . . לבדו, ועונין הציבור יחדיו הודו . . הללו", ומחזיר ספר תורה למקומו".

א"כ אמירת יהללו היא כשנושאים הס"ת להיכל. (וכמובן גם מזה שבכמה נוסחאות אומרים איזה מזמורים בהכנסת הס"ת להיכל עצמו).



עירוב בפת פרוסה **שנשתתפו בה ע"י קמח (גליון)**

הת' ראובן שי' פעוונזער

תות"ל המרכזית - 770

בקובץ הערות הת' ואנ"ש תו"ת כפ"ח גי' ב' ש.ז. כתב הרב א.ל. בענין עירוב בפת פרוסה שנשתתפו בה ע"י קמח:

כתב הרמ"א (סי' שס"ו ס"ו) בשם הראב"ד והה"מ לגבי עירובי חצירות

שמערבין בפת ומתירים לטלטל מבית לחצר ומבית לבית וז"ל: "ולכן נהגו לקבץ מכל בית ובית מעט קמח ועושים חלה אחת שלימה ומערבין בה, וכך המנהג פשוט בכל מדינות אלו". ושואל עליו הבה"ל (שם) מדוע כתב הרמ"א שעושים מהקמח חלה שלמה, והרי כל הטעם של הגמרא (עירובין פא, א) דהמערב יערב מפת אחת שלמה הוא משום איבה. וכדברי רש"י "שבאין השכנים לידי מחלוקת ((שאחד) אומר אני נותן (פת) שלמה ואתה נותן פרוסה", עכ"ד. אבל כאן שכ"א נותן רק קמח ע"מ לאפות פת אחת בלבד, מדוע יצטרכו לעשות את הפת שלמה דווקא (לדעת הרא"ש, הראב"ד והה"מ) והרי אין כאן חשש איבה? ומדוע שלא יוכלו לערב בפרוסה?

ומתריך הבה"ל וז"ל: אף דלכאורה לא שייך כאן משום איבה, כיון שאין לוקחין מכל אחד כי אם לקמח ולהכשיר אף בפרוסה, צריך לומר כיון דעל כל פנים כל אחד שנותן חלק עירוב וחל עליהו התקנתא שאין מערבין בפרוסה. משא"כ בס"ז שאחד נותן משלו ומזכה לכולם לא שייך גבה האי תקנתא כלל", עכ"ל.

והיינו, שמתריך הבה"ל שכיון שכ"א נתן העירוב (הקמח), חל ע"ז התקנה שצ"ל פת שלימה וחייב שיעשו פת שלימה, אבל אם אחד נותן משלו אין צורך בשלימה, וכשר אף בפרוסה, ומלכתחילה לא שייך שם התקנה, כיון שמדובר באדם אחד ואין מי שיטעון כלפיו.

ולא זכיתי להבין דבריו, דהרי בס"ז שם פסק השו"ע (ע"פ פסק הרא"ש בשם הגהות מימוניות) כנ"ל, שבאם אחד מערב עבור כולם יכול לערב בפרוסה וכפי שאכן כתב במשנה ברורה "דלא שייך שם כלל משום איבה", וקשה שהרי גם בסעיף ו' (שכ"א נותן קמח) אין שייך איבה כלל (כפי שהבהיר בבה"ל בעצמו), ואין סיבה לתקנה זו כלל ממש כבס"ז, וכל הטעם של התקנה (כמפורש בגמרא) הוא משום איבה, וממילא כשבטלה הסיבה בטלה התקנה, ומדוע כאן חל התקנה והרי גם אם כולם נוטלים חלק בעירוב אין עליהם שום תקנה כלל, שהרי התקנה אינה מוטלת על הגברא המערב כחלק מדיני עירוב אלא רק משום איבה וממילא אין שום סיבה לתקנה של פת שלימה.

ושוב חוזרת השאלה, מאי טעמא דנקטו הה"מ הראב"ד והרמ"א לשון דפת שלימה, בזמן שאפשר לערב אפי' בפרוסה כנ"ל?
ע"כ מ"ש הרב הנ"ל.

ואולי הפשט הוא, שלא יאפה בקמח זה כמה חלות אלא דווקא חלה אחת שלימה. כלומר, דאם יאפה כמה חלות, שוב יש לחשוש לאיבה, שזה יאמר אני נתתי קמח רב ואתה מעט. דעכשיו אחר שאפו כמה חלות ניכר כמה נתן כאו"א. משא"כ כשמכל הקמח אופים חלה אחת שלימה.

וכך גם משמע מהלשון. דאם בא רק להשמיענו שהחלה שאוּפָה תהי' שלימה – מאי קמ"ל, וכי אפשר לאפות חלה פרוסה? דלשון פריסה שייך על חלה אפויה – שפורסה, ולא על חלה הנאפית כעת – משום דלכשתצא מן התנור ה"ה שלימה.



פשוטו של מקרא

מדוע שלחו ליעקב דוקא את כתונת-הפסים (גליון)

הת' אשר שי' רבינוביץ
תות"ל המרכזית – 770

בגיליון הקודם כתב הת' ר.פ. בענין כתונת הפסים של יוסף, שמפשוט"מ משמע שרק את הכתונת (הרגילה – "חלוק") טבל בדם, אבל לא את כתונת הפסים שאותה שלחו ליעקב.

ובאמת אינו, דברש"י מפורש שטבלו את כתה"פ, שכתב (בפ' וישב לח, כג): "הנה שלחתי הגדי הזה – ולפי שרמה יהודה את אביו בגדי עזים שהטביל כתונת יוסף בדמו רמוהו גם אותו בגדי עזים".

ובאשר לעצם הענין, אעיר בזה כמה הערות: א. המעיר כתב שמשון רש"י משמע שהחרם הי' שלא לגלות את ענין המכירה לשום אדם בעולם (ולא רק ליעקב) – ראיתי בספר הישר, וז"ל: "ויאמרו כולם כל איש אשר יגיד את הדבר הזה לכל בני הארץ ועמדנו כלנו עליו והרגנוהו יחד בחרב. ויראו בני יעקב איש מאת אחיו כקטון כגדול על הדבר הזה ואין דובר דבר ויסתירו את הדבר הזה בלבם". והסיבה

לכך שלא רצו כלל לדבר על זה היא בפשטות משום שהתחרטו והתביישו במעשה זה. וכמ"ש שם לפנ"ז: "וילך (ראובן) אל אחיו וימצא אותם עצבים על דבר יוסף . . ויענוהו אחיו לאמר כזה וכזה עשינו ויך לבנו על המעשה הזה אחר כך". (אלא שזה כבר היה לאחר מעשה ולא יכלו לשנות זאת).

ועד"ז ברש"י (מקץ לד, מג) ד"ה "וישכרו עמו": "ומיום שמכרוהו לא שתו יין, ולא הוא שתה יין, ואותו היום שתו".

ב. ולפי"ז מ"ש הנ"ל בהע' 12 שהתחרטו לראשונה בזמן ששמו את יוסף בבור, אינו. שכבר התחרטו מיד בסמוך למכירה.

ג. עוד צ"ע מ"ש שראובן לא ידע גם במשך השנים שאח"ז דבר וחצי דבר מהמכירה (כי הראו לו כתונת יוסף כשהיא טובולה בדם) - מגזירת עשרה הרוגי מלכות, דלפ"ז הי' צ"ל תשעה ולא עשרה.

וזהו בעיקר לשיטת רש"י, שכתב, שראובן לא הי' במכירה.

ואפשר לומר שהגזירה היתה לא על (המשתתפים ב)המכירה בפועל, אלא על כללות המכירה, שבזה (במה שהביא בסופו של דבר למכירה) הי' גם ראובן שותף, אף שלא בטובתו – בזה שאמר השליכוהו לבור (שמזה נשתלשל לבסוף המכירה).



עמהם", לא כותב שהסיבה לכך היא בגלל שהיו צריכים עשירי למנין, כפי שכותב הפרקי דר"א, שהוא המקור לדברי רש"י הללו (ששיתפו וכו'). וצ"ע.

1) אלא שעדיין ניתן לומר שרק במכירתו לא היה, אבל כשהחרימו וקללו את כל מי שיגלה כבר הגיע והשתתף, (שכבר סיפרו לו על כך – וכך גם מובא בס' הישר). ובפרט שרש"י כשכותב ש"שיתפו להקב"ה

שונות

תיקון טעות בדפוס הרמב"ם

הת' יהודה לייב שי' אלטיין
הת' שניאור זלמן שי' קארף
תות"ל המרכזית – 770

ברמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"א הט"ז "כל חטאות של צבור נאכלות חוץ משעיר של יוה"כ שחבירו משתלח וכן שעירי ע"ז ופר העלם ופר הבא על כל המצוות. ופר העלם נקראים פרים הנשרפין ושעירי ע"ז נקראים שעירים הנשרפים". וברמב"ם לעם (הערה קכד) העירו שלכאורה חסר וצריך להשלים "ופר העלם ופר הבא על כל המצוות" נקראים פרים הנשרפים וכו'. ולכא' הוקשה להם מלשון הרמב"ם "נקראים פרים הנשרפים" ל' רבים, ולכן הוסיפו פר הבא על כל המצוות, שגם הוא נשרף וכמ"ש הרמב"ם בהלכה שלפנ"ז (הט"ו).

ולפענ"ד א"צ להשלים כלום, וצריכים רק לשנות מקום הנקודה, דברמב"ם לעם העמידו את הנקודה אחר המלים "ופר הבא על כל המצוות" (וכן שעירי ע"ז ופר העלם "ופר הבא על כל המצוות. ופר העלם נקראים" וכו'). אבל אם נעמיד את הנקודה לפני המלים הנ"ל ("וכן שעירי ע"ז ופר העלם. ופר הבא על כל המצוות

ופר העלם נקראים "וכו") אזי א"ש.

ובלא"ה מוכרחי לפרש שהמלים "ופר הבא על כל המצוות" שייכות לסיום ההלכה ולא לתחלת ההלכה, כי תחלת ההלכה מיירי בחטאת צבור ("כל חטאות של צבור נאכלות חוץ וכו'"), ופר הבא על כל המצוות הוא החטאת שמביא הכה"ג (כמ"ש הרמב"ם בהט"ו), והוא חטאת יחיד (ראה ברמב"ם לפנ"ז ה"ה).

(בדפוס רמב"ם הנפוצים (צילום מדפוס ווילנא) העמידו הנקודה בין המלים "ופר" ל"הבא" ("וכן שעירי ע"ז ופר העלם ופר. הבא על כל המצוות ופר העלם הנקראים" וכו'), והוא טעות הדפוס דמוכח. ולכאן צריך להעמיד את הנקודה לפנ"ז - בין התיבות "העלם" ל"ופר", וכנ"ל).

