

קובץ

הערות

וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ובעניני גאולה ומשיח, פשש"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת ארבעים ושלוש

גליון ט [א'רי]

ש"פ משפטים

מבה"ח אדר א'

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ושנים לבריאה

שנת המאה ועשרים להולדת כ"ק אדמו"ר

ש"פ משפטים - מבה"ח אדר א' גליון ט [א'רי]

תוכן העניינים

תורת רבינו

- 5 חיובו של שואל
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 8 הערות קטנות במאמר באתי לגני ה' תיש"א
הרב אברהם אלטר הלוי הבר
- 10..... בענין בל"ג אמיתי בעוה"ז הגשמי (בד"ה באתי לגני תשכ"ב)
הת' ארי' לייב הכהן הענדל
- 14..... "אם תעשה רצוני"
הרב מנחם מענדל רייזס

נגלה

- 15..... 'אי לאו דנחמני את' (ג)
הרב שניאור זלמן אהרון
- 21..... ביאור הפלוגתא בהיזמי כו' ברה"ר
הרב אפרים פישל אסטער
- 22..... שיטת רש"י ואדה"ז בדין אין כרמלית בכלים
הרב דניאל דוד גאלדבערג
- 24..... בענין מוח' הראשונים בדין עירווי מכלי ראשון (בשיטת הר"ן)
הת' אברהם זיסקינד הכהן פעלדמאן
הת' מנחם מענדל בלומינג
- 28..... בענין רוחב ד' על ד'
הרב יוסף יצחק שמוקלער

חסידות

- 32..... ביאור לשון התניא בפרק יד: "ובזה יובן כפל לשון השבועה"
הרב אברהם אלאשולי

- 35.....פירוש "אור אין סוף" (גליון).....
הרב מנחם מענדל אלטיין
- 37.....ביאור בשער היחוד והאמונה פ"ז וההשמטה בדפוסים (גליון).....
הנ"ל
- 38.....תרנגולת בלי לב (א).....
הרב בנימין אפרים ביטון
- 45.....השמטת חלק שני של שער היחוד והאמונה פ"ז (גליון).....
הרב משה מרקוביץ
- 46.....שם הוי' שבעצמות כמשל לנפש נושא כחות.....
הנ"ל
- 47.....בענין ה"אין לו תחילה" שב"אור אין סוף".....
הרב דוד פלדמן
- 50.....פירוש "אור אין סוף" (גליון).....
הרב אליעזר הלוי שטיינהויזער
- 55.....חלוקת הרקיע לש"ס מעלות.....
הרב דוב יהודה שטיינמעץ

הלכה ומנהג

- 56.....בדין אם קראו בטעות לכהן בעל קורא לעלות לשביעי.....
הרב ברוך אבערלאנדער
- 58.....בענין לעבור כנגד המתפלל שמו"ע.....
הרב גדלי' אבערלאנדער
- 61.....אודיתא בלא עדים.....
הרב שבתאי אשר טיאר
- 62.....הפסק באמצע שמו"ת.....
הת' מאיר יוסף יצחק הכהן כהן
- 64.....האם בן בתו חייב לכבד את זקנו.....
הרב יוחנן מרזוב
- 68.....האם חזרה מהבטחה שגרמה לאיבוד ממון מחייבת תשלום.....
הרב משה מרקוביץ
- 69.....כיסוי ראש בשעת תפלה (גליון).....
הרב שמואל פשוואל

- 70..... השתתפות בסעודת נישואין בלי להישאר לשבע ברכות (גליון)
הרב מרדכי פרקש
- 71..... כיצד מברכים על פירות בסעודה (גליון)
הרב מאיר צירקינד
- 73..... מצא בשך בין השיניים ובלעו בתוך השש שעות
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

פשוטו של מקרא

- 74..... הערה בפירש"י עה"פ דמיתי בת ציון
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 75..... הערות בפירש"י על פ' ויגש (גליון)
הת' שלום דובער חאריטאן
- 75..... יתרו .. שהי' יושב בכבודו של עולם
הרב מענדל מישולבין
- 77..... הערות וביאורים לפירוש רש"י על התורה
הרב שלום דובער ז"ל נאטיק

רמב"ם

- 82..... שיטת הרמב"ם בטעם איסור שהיית מזה חסירה
הרב אלחנן מרגליות
- 85..... הכשר אוכלין מחוברין
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 89..... העושה עבירות ביד רמה בפרהסיא כיהויקים
הרב ישכר דוד קלויזנר

שונות

- 91..... ותחזירנו לשלום
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 92..... 'ברכת' אלישע לנערים
הנ"ל
- 93..... ס' אותיות בברכת כהנים
הרב מרדכי דובער ווילהעלם

תורת רבינו

חיובו של שואל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

חילוק יסודי בין סיבת חיובי השומרים וחיובי השואל

בלקו"ש חל"א פרשתנו - פ' משפטים - (א) סעי' ב' כתב וז"ל: קיים חילוק יסודי בין סיבת חיובי השומרים (שומר חנם ושומר שכר) וחיובי השואל: השומר כשמו כן הוא - שענינו וקיבל על עצמו והתחייב לשמור חפצו של פלוני עד שיחזירונו בשלימות לבעליו [וסיבת החילוק בין חיובי שומר חנם ושומר שכר - דשומר שכר שמקבל שכר על שמירתו חייב לשמור החפץ בשמירה מעולה יותר לשמור גם מגניבה ואבידה, ושומר חנם שאינו מקבל שכר על שמירתו דיו בשמירה פחותה ופטור על גניבה ואבידה] משא"כ חיובי השואל אינם באים (רק) מהתחייבותו לשמור החפץ של המשאיל, אלא דהוי גם כאילו קנה החפץ לגמרי, ובמילא חייב להחזירו (ע"ד הלאה) דמכיון ש"כל הנאה שלו" קנה את החפץ להתחייב גם באונסין (שאין שייך להשמר מהם, אין גדר שמירה בהם). עכ"ל.

והנה בגמ' ב"ק ד,ב, חשיב ר' אושעיא בין י"ג אבות נזיקין שומר חנם והשואל נושא שכר והשואל עיי"ש, ולכאורה צריך להבין דבשלמא בשומר חנם שומר שכר ושוכר שייך לכלול אותם בגדר מזיק כיון שסיבת חיובם הוא משום שלא שמרו כראוי וכמ"ש רש"י, אבל בשואל דחייב גם על אונסין דשבורה ומתה וכו' ובזה לא שייך שום שמירה דמלאך המות מה לי הכא מה לי התם, נמצא שסיבת חיובו אינו משום שמירתו אלא משום דכיון שכל הנאה שלו הוא, אמרה התורה שהוא קונה זה דהוה כשלו וכשם שהבעלים מפסידים באונס כן הוא מפסיד (ראה רש"י סנהדרין עב,א בד"ה אבל דאוקמינהו רחמנא ברשותי' לשלומי באונס) א"כ איך שייך לומר שחיובו של שואל הוא מדין תשלומי נזיקין?

ועי' בחי' צ"צ כתובות נד,ב דשקו"ט במ"ש התוס' שם בד"ה אם רצה דמתנה שומר חנם להיות כשואל ואין זה קנין דברים כיון שמשעבד גופו כו' וכתב הצ"צ דמהרש"א שם שכתב: "שמשעבד גופו בקנין לעשות לו שמירה מעולה כשואל ולהתחייב אם לא יעשה כן" משמע דסב"ל דחיובו של שואל על אונס נובע מצד קבלתו לשמירה מעולה, וממשיך הצ"צ דמלשון התוס' לא משמע כן אלא שמשעבד גופו על התשלומין ולא על השמירה, ומבאר טעם התוס' משום דלא שייך קנין שישמור כשואל דהא שואל חייב על מת ונשבר ונשבה ואיך ישמור שלא תמות, ולהמהרש"א צ"ל דגם ע"ז שייך

שמירה שישמור שלא תבוא לידי חולי ממאכל ומאוויר מזוהם וכה"ג, ונהי דבשעה שבא האונס אין ביכולתו להציל, מ"מ לכתחילה י"ל דשייך שמירה שלא יבוא לידי זה, וממשיך דגם בס' הפלאה שם שקו"ט בכל זה ומסיק ג"כ דבאונס לא שייך שמירה וצ"ל שמשעבד א"ע על תשלומין, ומביא דבשטמ"ק ב"מ פרק השוכר את הפועלים משמע כמהרש"א שכתב "דגופו משועבד להיות כשואל" אבל מהרשב"ד שם לא משמע כן, עכתו"ד הצ"צ.

וראה גם שם ב"ק קיב,א, ברש"י ד"ה אין חייבין "דלא קבילו עליהו נטירותא" דשם איירי לענין שואל שאם השואל מת אין היורשין מחוייבים על אונס כיון שלא קיבלו עליהם שמירה ומשמע קצת כמהרש"א שהחיוב דאונס נובע מצד קבלת שמירה, וכבר העיר מזה בס' מחנה אפרים הל' שאלה ופקדון סי' א' (אבל בכתובות לד,ב, פירש"י בלשון אחר שהם אינם שואלים), והנה אי נימא כשיטת המהרש"א לא קשה קושיא הנ"ל כיון דגם בשואל חיובו באונסין נובע משום שמירה, וא"ש גם דברי רש"י כאן דגם בשואל החיוב הוא שלא שמר כראוי, אלא דהצ"צ כתב ע"ז שהוא דוחק.

ומדיוק הלשון בלקו"ש הנ"ל: "חיובי השואל אינם באים (רק) מהתחייבותו לשמור החפץ של המשאיל, אלא דהוי גם כאילו קנה החפץ לגמרי", משמע דתרווייהו איתנהו בחיובו של שואל הן מה שמקבל על עצמו לשמור והן משום שהוא קונה החפץ.

ונראה לבאר בזה דבנוגע לכל מה שבידו לשמור שהחפץ לא יופסד כו' ה"ה מקבל על עצמו לשמור וכו' דלא גרע משאר שומרין, ויש בו עוד חיוב משום שהוא קונה הדבר ולכן חייב אפילו באונסין שלא שייך שם שמירה.

וי"ל דנפק"מ שאם הוא משום הקנין בלבד הרי אין לו שום חיוב שמירה שלא יופסד החפץ, כי אם דאם הופסד החפץ בכל אופן שהוא ישלם ממון, משא"כ משום החיוב שמירה שמקבל על עצמו ודאי צריך לשמור בשמירה מעליא שלא יופסד החפץ, עוד נפק"מ להלכה דהנה בכתובות לד,ב, איתא פלוגתא אם שואל משעת שאלה משתעבד או משעת אונס, ורב פפא סב"ל משעת אונס, ומביא ברייתא דהניח להם אביהם פרה שאולה ה"ה משתמשין בה כל ימי שאילתה ואינם חייבים באונסין, ואם סבורין שהי' של אביהן וטבחוה משלמין דמי פרה בזול, אם הניח להם אביהם אחריות נכסים חייבים, ואיכא דמתני דין זה דאם הניח להם אביהם אחריות נכסים על הרישא דחייבים משום דסב"ל דמשעת שאלה מתחייב ונמצא שכבר חל שעבוד בחיי האב, וכ"ש אסיפא, ויש אומרים דקאי רק על הסיפא דרק אז משלמין אבל ארישא לא משום דסב"ל כרב פפא שמשעת אונס חייב ובמילא לא הי' שום שעבוד בחיי האב, והקשו התוס' (בד"ה אבל) דא"כ גם בסיפא למה חייבין הלא הטביחה הי' לאחר מיתת האב? ותרצו זו"ל: דהתם פשע בה האב שהי' לו לומר לבניו שאינה שלו הילכך מחיים פשע בה ונתחייב בה באותה שעה ונשתעבדו נכסיו, עכ"ל. דמוכח מזה דגם בשואל

יש דין שפשיעה מחייבתו, ואם הי' שם רק דין קנין בלבד מה שייך שם פשיעה שזה יחייב אותו כו' ומוכח מזה כהנ"ל, וזה נוגע גם להלכה כמ"ש התוס' דלכן אם פשע בו ומת אף דנקטינן ששואל משעת אונס משתעבד מ"מ חייבין היורשין כיון שכאן חל החיוב והשעבוד בעת הפשיעה, ועפ"ז מובן מה שמבואר בלקו"ש שבאמת בשואל ישנם ב' חיובים כנ"ל.

ולפי"ז יש לתרץ ג"כ קושיא הנ"ל דשפיר מונה ר' אושעיא שואל בגדר נזיקין כיון דלגבי שאר החיובים דפשיעה וגניבה ואבידה כו' שפיר מתחייב משום שלא שמר וכפי שנת', וא"ש דברי רש"י בד' שומרין שחיובם הוא משום שלא שמרו כראוי, ואף דבחיובים אלו דומה לשומר שכר מ"מ כיון דסוף סוף דינו חלוק לכן מונה אותו בפני עצמו וכמו בשוכר, וכאן א"ש יותר כיון דסו"ס דינו חלוק לגמרי, ולכן כתבו התוס' דדיניהם י"ב.

גדר החיוב תשלומין בעדים זוממין

ובלקו"ש ח"ז ע' 14 הערה 19 לגבי חיוב כפל כתב דאף שעיקר ענינו הוא קנס להגנב, מ"מ כשמשלם משלם להגנב כיון שהיו מעותיו בטלים אצל הגנב ולא הי' יכול להרויח מהם כשהיו ביד הגנב עיי"ש.

וכעין זה מצינו לענין עדים זוממין, דהנה היראים (סי' קע"ח) הקשה דמנלן בכלל שכשהעדים זוממין משלמין ממון ה"ז להנידון דמאיפה ילפינן זה? ומסיים דספק לי עד שיוורה לי צדק. ובתועפות ראם שם כתב שזה פסוק מפורש לפי פירש"י בשמות כב, ח, לגבי שומר שכתוב דאם נמצאו העדים זוממין ישלם שנים להשומר עיי"ש.

ובשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תרכ"ד) הביא דברי היראים וכתב בזה וז"ל: אפשר לי לומר דקיימ"ל דאע"ג דאין עונשין עונש הגוף מדין ק"ו, עונשין ממון מדין ק"ו, וכתוב ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו אם עד שלא יצא הממון על פיהם משלמין מה שיזמו להפסידו, בזמן שיצאו הממון על פיהם אינו דין שישלמו כו' (וזהו כדברי הר"י הכא) ומעתה היכא שהפסיד הממון ופרע עפ"י עדים זוממין טעמא רבה איכא שיחזירו לו התשלומין דמאי שנא מגנב דכתיב חיים שנים ישלם, ואמרינן למי שנתן הקרן ינתן תשלומי עדים זוממין כו' דזה אינו מפסיד וזה אינו מפסיד שהרי לשניהם חוזר הקרן, ואיכא למדרש טעמא דקרא כיון שנצטער זה שגנבו ממנו ראוי שיזכה בכפל (וזהו ע"ד ביאורו הנ"ל בלקו"ש לענין כפל) ה"נ כיון שנצטער זה שפרע מה שלא הי' חייב בדין הוא שיזכה בתשלומין של עדים זוממין דחד טעמא נינהו כו' עכ"ל, וממשיך שטעם זה שייך אפילו באופן דזמם ועדיין לא שילם שהעדים ישלמו להם שהרי נצטער שהעידו עליו שקר לחייבו ממון ואי לאו דהוזמו הי' משלם, ולכן זכתה לו התורה בתשלומין כי כל דרכי' דרכי נועם כו' עיי"ש. (דמתרץ בזה קושיית היראים דילפינן לי' מכפל).

והנה ע"ד הנ"ל בחיוב שואל, שקו"ט המפרשים גם לגבי מה שמנה ר' חייא שם עדים זוממין באבות נזיקין, דלכאורה שם הלא כל החיוב ממון הוא רק בזמם ולא בעשה, וא"כ איך זה שייך בגדר נזיקין, וישנם שרצו להוכיח מכאן דכיון דמסיק בגמ' דכולם כאבות שמשלמין במיטב כדיליף לי' מגז"ש, לכן באמת אינם צריך להיות בגדר נזיקין וא"ש גם קושיא הראשונה משואל דאף דאינו בגדר מזיק מ"מ שייך למנותו כאן משום שמשלם ממייטב, אבל לא מסתבר לומר זה, דכיון דסו"ס מונין אותם בין "נזיקין" וצריך ביאור.

והנה כתבו בתוס' שם בד"ה ועדים זוממין דפי' הריב"א דאפילו שילם עפ"י עדים זוממין חייבין דלא שייך בממון כאשר זמם ולא כאשר עשה דאפשר בחזרה, ור"י מפרש דלא צריך להאי טעמא אלא דילפינן ק"ו דאם חייבין ב"זמם" כ"ש ב"עשה" כיון דלגבי ממון עונשין מן הדין עיי"ש, ולכאורה מה נוגע כל זה לסוגיין?

ורוב המפרשים פירשו שכוונת התוס' לתרץ קושיא הנ"ל דאיך אפ"ל דעדים זוממין הוא בגדר "נזיקין" כשכל החיוב הוא רק באם עדיין לא שילם דוקא, וראה שטמ"ק שפי' כן, וכן בחתם סופר ועוד (ועי' במהר"ם בסגנון אחר קצת דאין אפשר לכללו ביחד עם שאר נזיקין כשדינו הפוך מכל נזיקין דאם שילם פטורים ואם לא שילם חייבים) וע"ז ביאר הריב"א בדממון חייב גם כששילם, אבל גם הכא צריך להבין דהרי כל הטעם הוא משום דאפשר בחזרה נמצא שכל החיוב הוא משום שבאמת לא הזיק לו? וכדמוכח דכ"ש שחייבים באם עדיין לא שילם, וכן הקשה בס' דרכי דוד ועוד.

ולפי המבואר לעיל זה י"ל דזה גופא הוא הביאור למה הוה "עדים זוממין" בגדר נזיקין כיון שכל הטעם שצריכים לשלם להנידון דוקא הוא משום צערא דילי' כנ"ל.



הערות קטנות במאמר באתי לגני ה'תש"א

הרב אברהם אלטר הלוי הבר
משפיע בנחלת הר חב"ד

בענין התפקיד והתכלית שלדור השביעי

באות א' כתוב בהמאמר דדור השביעי חביבין, והעבודה היא לגמור המשכת השכינה, ולא רק שכינה כ"א עיקר שכינה, ובתחתונים דוקא.

וצ"ע מהו הפירוש לגמור המשכת השכינה, ואפ"ל בב' אופנים: או דהכוונה היא שתפקיד דורנו הוא להביא לביאת המשיח, שאז יומשך עיקר שכינה בתחתונים. או אפשר דהכוונה היא לפני ביאת המשיח, להמשיך עתה עיקר שכינה בתחתונים,

ואעפ"י שזה לא בגילוי – אבל זה נמשך בפועל בעוה"ז, ואע"ג דאיהו לא חזי כו', (ואז במילא עי"ז יבוא משיח צדקנו ואז יהיה זה בגילוי).

ואע"ג שגם לפני דור השביעי המשיכו הדורות הקודמים את השכינה למטה (אף שזהו ג"כ לא היה בגילוי), אבל עדיין לא סיימו את המשכת עיקר השכינה בתחתונים, ורק בדורנו, דור השביעי, מוטל התפקיד להשלים את המשכת עיקר השכינה בתחתונים.

עוד צ"ע בענין העבודה עתה דדור השביעי

דהנה באות ג' כותב בכללות, שהתפקיד דדור השביעי הוא לגמור המשכת השכינה, ועיקר שכינה, ובתחתונים. ואינו מפרט עדיין מהו העבודה לזה.

ובאות ה', מבאר (באופן כללי) שהעבודה לעשות לו ית' דירה בתחתונים הוא ע"י העבודה דאתכפא ואתהפכא, להפך השטות דלעו"ז לשטות דקדושה.

ובסיום אות ז' כותב בקשר לדור השביעי, "שהעבודה דדור השביעי היא להמשיך השכינה למטה ממש, להפוך השטות דנה"ב ... להפוך את זה לשטות דקדושה".

ונראה דזהו בהמשך להמובא לעיל דהעבודה דדירה בתחתונים היא להפוך השטות דלעו"ז לשטות דקדושה.

אך באות ח', מוסיף לכאורה יותר מזה, שהתפקיד של דור השביעי הוא להיות כמו הראשון "שלא חיפש לעצמו כלום, ואפילו לא מס"נ" וכל ענינו הוא א"ת ויקרא אלא ויקריא, (ללכת למקום רחוק לגמרי, שלא יודעים מאלקות, לא יודעים מיהדות, ולא יודעים אפי' מא-ב) ושם לפעול שגם הזולת גם הוא יקריא שהו' קל עולם (לא רק קל העולם אלא קל עולם).

וצ"ע האם זהו הוספה על הנאמר לעיל להפוך השטות דלעו"ז לשטות דקדושה?

ובעצם צ"ע עוד דהנה לכאורה בתניא פרק ל"ז כותב דתכלית השלימות הזה של ימות המשיח ותחיית המתים תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות, ומפרט בזה קיום המצוות בגשמיות בגופו וחלקו בעולם, ואינו מזכיר כלל את הענין והעבודה דאל תיקרי ויקרא אלא ויקריא.

ואולי צריך לומר (וזה יהיה גם מענה על השאלה הקודמת) דבדורו של אדמו"ר הזקן אכן עיקר העבודה היה קיום התומ"צ בכלל באהו"ר (וגם לא היה שייך כ"כ הענין דויקריא, כי כלל ישראל היו יראים ושלמים, וגם לאח"ז בדור הצ"צ שהתחילה תנועת ההשכלה, הנה עיקר העבודה היה לכאורה להיבדל מהם, כי לא היה שייך כ"כ לפעול עליהם שיחזרו בתשובה), אבל בדורנו, שיש כ"כ הרבה יהודים הרחוקים מתומ"צ שלא באשמתם כ"כ, ולבם ער לקבל, וצריך רק לעוררם ולמצוא מסילות בלבבם, בדרכי נועם וכו', ובפרט שאנו קרובים לביאת המשיח שאז כל עם ישראל

ייגאלו, ע"כ החובה (והזכות) היום לפעול את הויקריא, לקרב את עם ישראל גם הרחוקים ביותר לקרבם שהם עצמם יקראו שהקב"ה הוא ק-ל עולם.

ויש כאן נקודה נוספת, דלא רק שצריך לפעול גם על הזולת כנ"ל, אלא שצריך גם למסור הנפש לכך, (כלומר ההליכה למקום רחוק בגשמיות וגם ברוחניות כנ"ל הוא בעצמו מס"נ), ולא לעשות זאת בשביל לזכות במס"נ, כ"א כמו הראשון לעשות מפני שזהו התפקיד.



בענין בל"ג אמיתי בעוה"ז הגשמי (בד"ה באתי לגני תשכ"ב)

הת' ארי' לייב הכהן הענדל
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ב מבאר הרבי שמכיון שאוא"ס הוא מעין המאור, יש בו את הענין ד"אין לו תחלה", וזה מתבטא בכל דרגה בה מאיר – "למטה עד אין תכלית". ובס"ה מבאר שגם בעוה"ז הגשמי, בו ישנם ריבוי נפרדים (מה גדלו – צבא השמים, מה רבו – צבא הארץ) יש בל"ג, ולא רק בכח אלא גם בפועל. דבל"ג בכח פשוט שיש בנבראים, וכשיש בל"ג בכח זה מכריח ע"פ שכל שהוא בא גם בפועל, דאל"כ הרי אינו שייך שיהי' כח בל"ג בדבר מוגבל לגמרי.

והנה, ראיתי לרבים שנתקשו בהבנת הדברים כאן, ולכן ראיתי לנכון לכתוב הצעת הדברים וביאורם בצורה ברורה – לפענ"ד:

ראשית נביא את הצעת הדברים באופן כללי: הרבי רוצה לבאר שאוא"ס, גם כשיווד ומאיר לעוה"ז הגשמי, נשאר בל"ג, וזה מתבטא בכך שיש בל"ג בנבראים. דהיינו, מפני שהאור המח' את הנבראים נשאר בל"ג, גם בירידתו למטה, עד כדי כך שזה משפיע (ומתבטא) בנבראים שיש בהם טבע בל"ג (באופן מסויים).

ומתחיל לבאר שיש ענין של בל"ג בכח בנבראים. היכן רואים זאת? בכח הצומח שבאדמה, המצמיח שוב ושוב, ואם העולם הי' מתקיים למשך זמן בלתי מוגבל – "עד בלי תכלית", הרי כח הצומח הי' ממשיך להצמיח. נמצא, שאם אשאל כמה צמחים האדמה יכולה להצמיח, התשובה תהי' – בלי גבול. אבל בפועל הקב"ה קבע הגבלה לעולם, ד"שית אלפי שנין הוי עלמא", ולא יותר'. וא"כ, רואים בכח הצומח כח בל"ג,

(1) ואח"כ "חרוב". ואיך שלא תהי' הבנת הדברים ב"חרוב" זה, הרי זה אינו המשך של אופן החיות בעולם כיום, ובמילא א"א לומר שכח הצומח שבעולם (באדמה) כיום – יצמיח בפועל בל"ג צמחים.

היינו שבפועל כל דבר הצומח מן האדמה הוא מוגבל, ובכל רגע נתון אפשר לספור ולמדוד את הדברים היוצאים מן האדמה במספר מוגבל, אבל הכח להצמיח את הצמחים הוא להצמיח עד בל"ג צמחים.

ומכיון ש"הכל הי' מן העפר", הרי יוצא שבכל הבריאה יש כח בל"ג, כיון שהכל מגיע מהאדמה – בה מלוּבש (כנ"ל) כח בל"ג².

אך – ממשיך ומבהיר במאמר – אם האדמה מוגבלת מכל צדדי, בלי נקודה אחת בטבעה שהיא בל"ג, הרי א"א שיהי' בה כח בל"ג, שהרי אינו שייך שכח בל"ג ייכנס בדבר הגבולי מכל צדדיו. אלא מוכרח שבל"ג זה – הנמצא בכח כנ"ל, בא בפועל באיזה ענין. היכן רואים את הבל"ג בפועל בנבראים? בהעדר השינוי שבהם – בצבא השמים ובאדמה הגשמית, בכך שהם קיימים וחזקים כיום הבראם ואין בהם שינוי, הם "קיימים באיש". ובצבא הארץ, העדר השינוי מתבטא בכך שהאדם ובע"ח "קיימים במין", שמין האדם ושאר בע"ח ממשיכים להוליד בדומה להם, וזה נמשך בתדירות באופן שיכול להמשיך עד בל"ג זמן. כלומר, אין ההדגשה כאן (כדלעיל –) על כך שיש כח להצמיח בל"ג, שהרי זה רק בכח, ואינו נמשך בפועל כלל (וגם אף פעם לא יימשך בפועל – שהרי (כנ"ל) "שית אלפי שנים הוי עלמא"), אלא המדובר ומודגש כאן הוא אודות הבל"ג בזמן שיש בנבראים, בכך שהמצאות הנבראים אינה משתנה ונחלשת.

ועל זה אומר הפסוק "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה גו'", ומבאר אדמו"ר המהר"ש ש"ש³ – הקיימים באיש – מגיעים להכרה שהיו' אחד, עד לאחדות הפשוטה. והביאור בזה, שהאדם מתבונן ורוצה להכיר את הקב"ה שאינו מוגבל כלל, והיכן יוכל לראות זאת? אומר הכתוב, שניתן לראות זאת במוחש בצבא השמים, דכיון שהאור של ה' הוא מעין המאור, שאינו מוגבל, ואפילו כשמגיע לעוה"ז – למטה עד אין תכלית, הוא עדיין בל"ג, הרי זה מתבטא בכך שיש בנבראים בל"ג, שזה מובן בשכל גם בצבא הארץ, אבל אינו נראה במוחש, ובצבא השמים נראה זה במוחש. וזה יועיל לעשות את המובן בשכל בצבא הארץ לדבר מוחשי. ויוצא, שמה

(2) כך נשמע בהקלטה (וכן נכתב בחלק מההנחות), שהפסוק הכל הי' מן העפר אינו חלק מהביאור בכך שבאדמה יש כח בל"ג, אלא הוא המשך ומסקנה מהאמור לפני כן לגבי כח הצומח, שבכל הנבראים יש בכח בל"ג.

(3) ולכאורה יש להוסיף (בדא"פ) ביאור בענין זה שבצבא השמים ובאדמה הגשמית אין שינויים, שלכאורה אנו רואים שעיקר ההדגשה בענין אי-השינוי היא בצבא השמים, ולא כ"כ באדמה – אע"פ שגם בה יש את הענין דחזקים כיום הבראם. ד"ל בדא"פ הביאור בזה, שהוא מכיון שבצבא השמים יש יותר חידוש (לאדם המתבונן – אבל באמת היינו הך), שאע"פ שהקב"ה ברא אותם באופן שיש בהם תנועה, הם לא משתנים, וזה יותר בולט מאשר באדמה, אשר נותרת כל הזמן אותו דבר – ללא תנועה, ולכן אנשים לא שמים לב לכך שאינה משתנה (וע"ד הידוע (ש"ת) חכם צבי סי' יח – הובא במאמר ד"ה פתח אליהו תשס"ו ס"ה (סה"מ מלוּקט ח"ה ע' קח)) שטבע הוא שם לנס תמידי, שמדובר אמנם בנס, אבל אנשים לא שמים לב לכך כיון שהוא תמידי. וזהו (שם) טבע, שהרי כשאנשים אומרים שזה טבעי הם מתכוונים שאין זה דבר מחדש להם, אבל האמת שזה נס, אלא שהוא תמידי).

שהאור הוא בל"ג – אפילו כשיורד למטה – מתבטא בנבראים, והיותו בל"ג הוא מצד שהוא מעין המאור – ובזה רואים את הבל"ג של הקב"ה.

אבל לכאורה יש מקום לומר שבעצם בעוה"ז אין את הענין דבל"ג – לא בכח, ובטח שלא בפועל, ומה שהשמים (וצבאם) והארץ חזקים כיום הבראם, (וכן זה שכח הצומח מצמיח (בכח) בל"ג) הוא מצד הכח האלקי המהווה אותם מאין ליש בכל רגע, דזה שחזקים כיום הבראם הוא ע"י שהכח האלקי מהווה אותם מחדש, אבל מצ"ע הרי הם ככל הנבראים, ואם הדבר הוי' לא הי' מהווה אותם כדבר חדש, היינו אם הטבע שבהם עכשיו הי' נמשך באותו אופן (ולא נברא מחדש), היו נפסדים ונחלשים מיום ליום. בסגנון אחר: אולי אפשר לומר שצבא השמים הם בעלי טבע מוגבל, אלא שמכיון שהקב"ה מהווה אותם מאין ליש בכל רגע, הרי זה מחדש אותם באופן שיישאר חזקים כיום הבראם. אבל מצ"ע אין בהם – בטבעם – את ענין הבל"ג. וכיון שאין בל"ג בנבראים בעוה"ז, שוב אין ביטוי לכך שהאוא"ס הוא למטה עד אין תכלית. וא"כ לכאורה האוא"ס אינו א"ס באמיתית הענין, שהרי בעוה"ז אינו מאיר ומתבטא באופן דבל"ג (עכ"פ הוא לא א"ס עד כדי כך שיפעל על טבע הנבראים).

וע"ז אומר (ע"פ מאמרז"ל – מובא ומבואר לקמן), שבריאת העולם בכל רגע היא באופן של חידוש הישנות. היינו, שלא מתהווה דבר חדש לגמרי, אלא הדבר מתהווה באותו אופן בו הי' ברגע הקודם. ומזה מובן, שאם (לדוגמא) השמש נבראה ברגע זה ללא שינוי מהרגע הקודם ("חזקים כיום הבראם"), הרי אע"פ שההתהוות מחדש היא מצד ה'דבר הוי', אבל מוכרח להיות שזה חלק מהטבע שלה, שזהו האופן בו ברא אותה הקב"ה בתחילת הבריאה – שאינה משתנית, שהרי ה'דבר הוי' אינו בורא דבר חדש לגמרי, אלא הוא מהווה את מה שהי' קודם לכן. ואם נאמר שענין זה שהשמש אינה משתנה הוא לא חלק מהטבע שלה, הרי זה לא ייפעל ע"י הבריאה וההתהוות מחדש ברגע זה – כי הדבר הוי' מהווה אותה באותו אופן בו הייתה ברגע הקודם. ומוכרח, שהפעם הראשונה שהקב"ה ברא את השמש הייתה באופן שאינה משתנה, ולכן גם ב'חידוש הישנות' – הבריאה ברגע הבא וברגע שלאחריו וכן הלאה, היא חזקה כיום בריאתה.

ומנין לנו שבריאת העולם היא באופן של חידוש הישנות, ולא בריאה חדשה? מביא על זה הרבי את המדרש, שמטרונא אחת שאלה לר"י מה הקב"ה עושה אחרי שהוא ברא את העולם בששה ימים, ור"י ענה לה שהקב"ה יושב ומזווג זיווגים. דאם בריאת העולם לאחר ששת ימי בראשית היא באותו אופן שהייתה בששת ימי בראשית עצמם, הרי אינו שייך לשאול מה הוא עושה עכשיו, שהרי הוא ממשיך לעשות (כביכול) את אותו דבר. ומכך שר"י לא ענה לה שהקב"ה ממשיך לברוא את העולם, אלא ענה לה שעושה משהו אחר, מוכח שאין זה באותו אופן ממש.

והביאור בזה (בענין חידוש הישנות – שבריאית והתהוות העולמות בכל רגע כעת, לאחר ששת ימי בראשית, אינה דומה לבריאה בששת ימי בראשית עצמם): בבריאית העולמות יש שתי נקודות – א, בריאת העולמות בפועל. ב, נתינת מקום לעולמות מצד הקב"ה. מצד ענין הא', העולמות צריכים להתחדש בכל רגע, כיון שדבר גשמי מצד עצמו הוא דבר שאמור להיות לא קיים, וקיומו הוא חידוש. אמנם מצד ענין הב', שיש נתינת מקום אצל הקב"ה לעולמות, היינו שהוא יתגלה בעולמות, הרי מה שאצל הקב"ה אין נתינת מקום למציאות העולמות, הוא מצד שאין מציאות לדבר שאינו אלקות. אבל אחרי עליית הרצון בבריאית העולמות, שאז נעשה (אפשרות ל) גילוי אלקות ע"י התחתונים, הרי בריאת העולמות אינה דבר מחודש, אלא כבר נקבע מצד למעלה ששייך גילוי אלקות ע"י תחתונים, וממילא יש נתינת מקום למציאות העולמות. ובנוגע לזה כבר אין התעסקות הקב"ה בחידוש בריאת העולמות, אלא בחידוש אחר (זיווג זיווגים, כמבואר במדרש שם [וכן מבואר שם החידוש (בגשמיות) בזיווג זיווגים, ע"ש]).

ע"כ סיכום מהלך המאמר בענין זה.

ולכאורה יש להוסיף ביאור (בדא"פ) בענין הכרח ענין חידוש הישנות (היינו שהקב"ה מהווה את העולם באופן של חידוש הישנות ולא באופן של בריאה חדשה לגמרי). בנוסף למוכרח ממאמר המדרש "ועכשיו מה הוא עושה" אותו מביא הרבי, מהתהוות צבא הארץ: ברואי צבא הארץ הם ג"כ גשמיים, ומתהווים בכל רגע מ'דבר הוי", ואעפ"כ אנו רואים שבצבא הארץ יש חלישות, והם נפסדים. ומהו רואים בבירור שה'דבר הוי" אינו מהווה את צבא הארץ באופן של בריאה חדשה לגמרי, אלא באופן של חידוש הישנות, שמהווה מה שהי' ברגע שלפני זה. ומכיון שאינו מסתבר לחלק בין בריאת צבא הארץ לבריאת צבא השמים (והשמים והארץ עצמם), יוצא שגם בצבא השמים הבריאה היא באופן של חידוש הישנות, היינו בריאה של מה שהי' ברגע שלפני זה, וא"כ מוכח שמה שהם "חזקים כיום הבראם" הוא בטבעם, ולא מצד ה'דבר הוי" המהווים.

ולכאורה, הרי מכיון שבצבא הארץ עסקינן הכא, הי' יותר מתאים להביא ראי' מענין דהכא, ולמה הרחיק רבינו להביא לחמו ממדרש הנ"ל, ולא הביא ראי' זו לענין חידוש הישנות?

ואולי י"ל (בדוחק עכ"פ), דמכיון שהנבראים הם גשמיים, ובמילא מוגבלים, הרי לומר שיש בהם בל"ג – בכח, וכש"כ בפועל – הוא מופרך ע"פ שכל. ולכן, לחומר הנושא הי' מקום לדחוק ולומר שאכן בריאת צבא הארץ היא באופן אחר מבריאת שאר הדברים – דשאר הדברים מתהווים באופן חדש, ואילו צבא הארץ מתהווה באופן דחידוש הישנות. אבל מהמדרש מוכח שאין כלל התהוות באופן שהקב"ה בורא מחדש ענין מסויים, דאל"כ הרי לא שייך לומר שעכשיו הקב"ה מזווג זיווגים – אחרי

שבששת ימי בראשית הוא ברא את העולם, שהרי יש איזו התהוות שממשיכה באותו אופן דששת ימי בראשית. אלא מוכרח שהבריאה – של כל הנבראים – היא באופן של חידוש הישנות, וא"כ הרי זה טבע צבא השמים – שאינם משתנים, והוא מצד הבל"ג של אוא"ס המאיר בהם, וכן"ל. וק"ל.



"אם תעשה רצוני"

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת

בלקוטי שיחות חלק ל"א שיחה ג' לפ' משפטים, מדבר על פירוש רש"י עה"פ (כג, כו) "לא תהי' משכלה ועקרה בארצך" – "אם תעשה רצוני".

ומביא שיש מפרשים שרש"י נתכוון לחבר פסוק זה עם הפסוק הקודם (כג, כה) שבו נאמר "ועבדתם את ה' אלקיכם", וזהו כוונת רש"י באומרו "אם תעשה רצוני" – שאם תקיים את מה שנאמר לפניו "ועבדתם את ה' אלקיכם", אז תזכה לקיום הברכה ד"לא תהי' משכלה גו".

והיינו, ש"אם תעשה רצוני" הוא ענין אחד עם הציווי "ועבדתם את ה' אלקיכם".

אמנם בשיחה דוחה הבנה זו, כי לפי זה היה לרש"י לומר באותה הלשון ד"ועבדתם" – והיה צריך לומר "אם תעבדוני"; ובזה ששינה ואמר "תעשה רצוני", מדגיש שזהו ענין נוסף ונפרד ומדרגה נעלית יותר מאשר "ועבדתם את ה' אלקיכם", עיי"ש בפרטיות.

ויש להעיר, שיסוד הבנה זו בדברי רש"י – ש"תעשה רצוני" אינו ענין אחד עם "ועבדתם את ה' אלקיכם", אלא הוא ענין בפני עצמו, נעלה יותר – מצינו בפירוש במאמר מכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ מש"פ משפטים תרצ"ב (סה"מ תרצ"ב ע' רי), שמביא בתחילת המאמר את לשון רש"י ומפרש:

"...דמשמע מזה שישנו מי שהוא עובד הוי', ולכאורה הרי עבודתו עבודה שלימה, והראי' דכתיב בי' ברכה בלחם ומים דהיינו שמשפיעים לו השפעה מרובה, ומ"מ יכול להיות שיהי' ח"ו לא עלינו משכל ועקר, ורק כאשר תעשה רצוני – אז לא תהי' משכלה גו".

ובסיום המאמר (שם ע' רכב-רכג) מפורש הדבר עוד יותר, ש"אם תעשה רצוני" הוא הוספה מיוחדת שאינה נכללת בעצם הציווי "ועבדתם את ה' אלקיכם", עיי"ש בארוכה.

[מובן שאין הביאור שבשיחה והביאור במאמר שוים, כי בשיחה מבאר את רש"י לפי פשוטו ממש, ואילו במאמר מבאר בדרך החסידות כו' – אבל ביסוד הדברים, להפריד בין "ועבדתם גו'" ל"תעשה רצוני", הרי זה אותו מהלך ממש].



נגלה

'אי לאו דנחמני את' (ג) *

הרב שניאור זלמן אהרן

מנהל ת"ת "אהלי מנחם" – תל אביב

א. איתא בגיטין¹: "אביי אירכס ליה חמרא בי כותאי. שלח להו, שדרוה לי. שלחו ליה, שלח סימנא. שלח להו דחיוורא כריסיה. שלחו ליה, אי לאו דנחמני את לא הוה משדרנא ליה ניהלך, אטו כולי חמרי לאו כריסייהו חיוורין נינהו?"

ויש להבין:

1. סיפור זה הוא סיום של הסוגיא העוסקת באיסור הסגרת עבד שברח לאדוניו. א"כ, מה הקשר של סיפור זה לסוגיית הגמרא²?

2. מה הייתה סברתו של אביי שלמרות שביקשו ממנו סימן, נתן להם סימן כזה שישנו ב'כולי חמרי'.

3. מה הייתה סברתם של הכותים שמתחילה ביקשו ממנו סימן ולבסוף החזירו לו אבדתו גם בסימן שישנו ב'כולי חמרי' רק משום שנחמני הוא. אי בנחמני עסקינן למה לא השיבו לו את אבדתו מתחילה?

4. על התיבות 'דנחמני את' מסביר רש"י: כלומר מכירין אנו כך שחסיד אתה

(* לזכות הרה"ח הוד דוד בן בתיה לרפו"ש ומהירה.

(1) דמ"ה ע"א.

(2) בפשטות י"ל שבאמת אין קשר לנושא הסוגיא ומעשה זו הובא בדרך אגב למעשה הקודם שק- שור לסוגיא: "רב חסדא ערק ליה עבדא לבי כותאי וכו'" אבל לכאורה גם אם נאמר שסיפור זה הובא דרך אגב, זה על דבר צדדי מאוד (מעשה שאירע אם ה'כותאי') ויומתק יותר אם יימצא שייכות קרובה יותר לנאמר בסוגיא לפני כן.

ולא תשקר. ע"כ. ותמוה: מדוע לא אמרו לו במפורש 'אי לא דחסיד אתה?' ובפרט שלכאורה לא מכובד שהכותים יאמרו לאביו 'אי לא דנחמני את'.

ויש לבאר זאת בהקדים ביאור שיטתם הכללית של אביו ורבה.

ב. איתא בהוריות: "אביו ורבה ורבי זירא ורבה בר מתנה הוו יתבי והוו צריכי רישא. אמרי כל דאמר מלתא ולא מפריך להוי רישא דכולהו איפריך דאביו לא איפריך. חזייה רבה (יש גורסים: רבא) לאביו דגבה רישא א"ל נחמני פתח ואימא".

והנה, סיפור זה מופיע בגמ' מיד לאחר הדיון והמחלוקת מי עדיף, 'סיני' ("מי" ששנה משנה וברייתא סדורין לו כנתינתן מהר סיני" – רש"י) או 'עוקר הרים' ("דחריף ומפולפל בתורה" – רש"י). מיד לאחר הסיפור הזה מסתפקת הגמ' מה עדיף, 'מתון ומסיק' או 'חריף ומקשה' (שהוא הוא העניין של סיני ועוקר הרים) ומהמשך וסמיכות העניינים משמע בבירור שהסיפור הנ"ל ומינויו של אביו לראש קשור לנושא הנדון והוא המשכו של הדיון במעלות של 'סיני' ו'עוקר הרים' זה על זה.

והנה, על רבי זירא ורבה בר מתנה, הגמ' מפרשת בהמשך "רבי זירא חריף ומקשה ורבה בר רב מתנה מתון ומסיק", אבל על אביו ורבה הגמ' לא מציינת במפורש מי מהם היה 'סיני' ומי מהם היה 'עוקר הרים'.

ומכך שהגמ' לא מציינת במפורש את אופן לימודם של אביו ורבה, י"ל לכאורה שבשניהם היה שילוב של שני הדברים יחד, אלא שאחד מהם היה יותר סיני והשני יותר עוקר הרים⁸. ויש לברר מי מהם היה בקי יותר במשניות וברייתות ומי היה חריף ומפולפל בתורה יותר.

(3) והא דאמר רבא "שפיר קאמר נחמני" (הובא לקמן הערה 65) שאני, שהרי היה חברו. ולהעיר, שלפי המבואר לקמן בפנים, גם רבא כינהו בשם 'נחמני' רק במקומות שבהם היה צריך ומתאים לשבחו בשם זה. וראה זכחים ד"ק ע"ב 'אמר רבא הא מילתא איבעיא ליה לאביו ופשטנא ליה מהא', ולא אמר 'הא מילתא איבעיא ליה לנחמני'.

(4) די"ד ע"א.

(5) ראה ספר השיחות תש"ח עמ' 123 הערה ס"ז.

(6) ודוחק גדול לומר שהגמ' הביאה את המעשה ללמדנו את שיטת הלימוד של רבי זירא ורבה בר מתנה – כי אין במעשה זה שום הבנה ותוספת ביאור בעניין, ויותר מסתבר לומר שזה קשור למסקנת הסיפור ומינויו של אביו לראש.

עפי"ז י"ל עוד, שסיפור זה מגיע גם כהקדמה לספק שמביאה הגמ' בסמוך: "איבעיא להו רבי זירא ורבה בר רב מתנה הי מנייהו עדיף". כלומר, לאחר שהתברר מסיפור זה מי עדיף להיות ר"י אביו או רבא, הקשתה הגמ' מי עדיף מרבי זירא ורבה בר מתנה (ובזה נשארה בתיקן).

(7) ולכן הביאה הגמ' את שיטות (וסגנון) התנאים והאמוראים כעוקרי הרים וסיני רק עד הדור של רבה ורב יוסף, כי בדור שלאחריהם (אביו ורבה) כבר לא היה סגנון אחד בלבד כי בשניהם היו את שתי המעלות אלא שכל אחד היה 'זהיר טפי' בתחום אחד.

(8) אף שגם בסתם 'עוקר הרים' ישנה בקיאות במשניות וברייתות (כדיוק לשון רש"י "שאינ משנה

והנה, מסוגיא זו גופא נראה לכאורה שאב"י הוא זה שהיה בעיקר 'עוקר הרים', ומכמה סיבות:

1. מלשון הגמ': 'כל דאמר מלתא ולא מפריך' דכולהו איפריך דאב"י לא איפריך, משמע שלא מדובר בבקיות⁹ בשמועות, משניות או ברייתות (שזהו המעלה של 'סיני') אלא בעניין התלוי בסברא וחריפות שאותו ניתן או לא ניתן לפרוך.
2. מצד תוכן העניין: דאם מדובר בבקיות משניות או ברייתות, מהי המעלה של אב"י בזה שלא 'איפריך' וכי חבריו לא יכולים היו לומר שמועה אחרת?
3. לפי אחת הגירסאות בגמ' רבה (ולא רבא) הוא זה שאמר לאב"י 'נחמני' פתח ואימא, והרי רבה היה 'עוקר הרים' כדאיתא שם בסמיכות.
- ומכל זה נראה¹⁰ שאב"י היה יותר 'עוקר הרים' ואילו רבא שהיה אחד מהנוכחים באותו מעמד היה בעיקר בבחינת 'סיני'.
- ג. והנה, בנוסף למובא לעיל מהסוגיא בסוף הוריות, ניתן להוכיח לכאורה ממקומות נוספים שאב"י היה בעיקר 'עוקר הרים' ורבא בעיקר 'סיני', ומהם:

1. מכך שרבא מדקדק יותר בלשון ואב"י הולך לפי כללות העניין

התבאר בגיליונות קודמים (א' רח-רט – 9-1208) בהבדל בין שיטות אב"י ורבא בביאור קושיות ממשניות או ברייתות: אב"י נוטה יותר לפרש ולהסביר את דברי התנא לפי כללות העניין באופן שלא תהיה קושיא אף שאין זה מונח ממש במילים של הברייטא או המשנה. שיטתו של רבא לעומת זאת היא לדייק בפרטים ולהיצמד ללשון המשנה או הברייטא. והיינו ששיטת הלימוד של רבא היא ללמוד את פשט הדברים ביסודיות ואב"י היה דורש ומפרש.

ויש לומר שהיסוד והשורש להבדלי הגישות בין אב"י לרבא, נעוץ בעניין עמוק וכללי הרבה יותר ותלוי במחלוקת הנ"ל מה עדיף, סיני או עוקר הרים: שיטת רבא

וברייטא סדורין לו כל כך"), הרי עיקר עניינו הוא החריפות והפלפול, משא"כ בנדו"ד שמשניות וב-רייתות סדורין לו אלא שהיה עו"ה יותר (ועד"ז גם ב'סיני' שיש בו את עניין הפלפול כדיוק לשון רש"י "לא היה מפולפל כרבה").

9) והא שנבחר לראש ישיבה על פני רבי זירא שהיה 'חריף ומקשה' י"ל: א. אב"י היה חריף יותר. ב. אב"י היה שילוב של שני הדברים גם יחד כנ"ל בפנים.

10) לכאורה י"ל שהכוונה היא שלא פרכו וסתרו את דבריו ממשנה או ברייתא, וא"כ אדרבה: מכך שלא איפריך ישנה הוכחה שהיה בקי יותר. אבל לכאורה קצת קשה לומר שדברי שלושה מתוך ארבעה אמוראים נדחו בגלל סתירה ממקור תנאי! בפרט שרבה בר מתנה היה 'מתון ומסיק' (שזהו ע"ד סיני כאמור) משא"כ כשמדובר בפלפול וחריפות.

11) ראה בס' באר שבע עמ"ס הוריות (די"ד ע"א). אבל לענ"ד נראה כפנים.

לדקדק בלשון המשנה או הברייטא מתאימה יותר לסגנון של 'סיני'¹² שעניין זה קשור יותר להיצמדות לפשט התיבות והמילים. ואילו גישת אב"י שהיה מפרש את דברי התנא גם אם אין זה הולם את הפירוש הפשוט, קרובה יותר ל'עוקר הרים'¹³ שהוא "חריף ומפולפל בתורה אע"פ שאין משנה וברייטא סדורין לו כל כך"¹⁴.

2. "בוצין בוצין מקטפיה ידיע".

את החילוק בשיטותיהם של אב"י ורבא ניתן לראות כבר בצעירותם, כפי שמספרת הגמרא במס' ברכות¹⁵ "אב"י ורבא הוו יתבי קמיה דרבה, אמר להו רבה למי מברכין? אמרי ליה לרחמנא. ורחמנא היכא יתיב? רבא אחוי לשמי טללא, אב"י נפק לברא אחוי כלפי שמיא. אמר להו רבה תרוויכו רבנן הויתו, היינו דאמרי אינשי בוצין בוצין מקטפיה ידיע".

והנה, זה שהגמ' מביאה את המעשה הזה כתיאור לגדולתם כבר מקטנות ("בוצין בוצין מקטפיה ידיע") משמע שמסיפור זה ניתן ללמוד על גדולתם מצד אחד ועל ההבדלים ביניהם מצד שני. על פי זה י"ל דזה שאב"י יצא מהבית והצביע על השמיים מראה על נטייתו להתחבר לכללות העניין (שכנ"ל, שייך יותר ל'עוקר הרים') יותר מאשר הירידה לפרטים. משא"כ רבא שהחווה כלפי השמיים מתוך הבית עצמו (ולא יצא לחוץ), הרי"ז משום הקפדתו לדקדק יותר בלשון התנא ולהיצמד לפשט יותר מאשר לפלול ופרשנות.

12 ולהעיר מלשון תוס' (שבועות דכ"ט ע"ב) "דמסתמא רבא היה יודע הברייטא".

13 ראה לקו"ש חט"ז עמ' 312 הערה 34 אודות ב"ש וב".

14 לכאורה יש להקשות: (א) יש מקומות שבהם אב"י מקשה על רבא ממשנה או ברייתא ודוחה דבריו (לדוגמה: ע"ז דנ"ח ע"א). (ב) יתירה מזו מצינו שרבא אומר 'אי תניא תניא' (יבמות דף ק"ב ע"א) ולפעמים אפילו בעקבות קושיא של אב"י (לדוגמה בתמורה דל"א ע"א). (ג) יתר על כן מצינו שתיובתא דרבא (לדוגמה קידושין דנ"ב ע"א). אמנם לק"מ שהרי גם רב יוסף איתותב (סוכה דנ"א ע"א) למרות שהיה 'סיני' (ושם מדובר על מקור תנאי מפורש). ולכאורה דוחק לומר שזהו משום ששכח תלמודו.

וי"ל הביאור בזה, שבכהאי גוונא יש אחד או יותר מהדברים הבאים: (א) 'סיני' לא מכריח ידיעה של כל המשניות והברייטות! אלא שעיקרו בקיאות ולא חריפות (והא דתיובתא דרב יוסף בתרתי (סוכה שם) י"ל שהתיובתא השנייה היא מדיוק ולא ממימרא מפורשת). (ב) 'סיני' (גבי רבא) מדגיש בעיקר את שיטת הלימוד (פשט או חריפות). זה מתבטא אמנם גם בבקיאות אבל עיקרה היא שיטת הלימוד, ולכן יתכן שלפעמים תהיה ברייתא או משנה שלא ידע אותם. (ג) במקרים רבים הקושיא על רבא אינה ממקור תנאי מפורש אלא מתוך פלפול בדברי התנא (לדוגמה בע"ז שם. ובזה יובן מה שאמר שם רבא "כי אתא לפומבדיתא אקפן נחמני שמעתתא ומתניתא דאסיר", כי בזה רצה להדגיש מדוע איתותב ומדוע חזר בו. דמכיוון ש'נחמני' המפולפל ועו"ה (ראה לקמן סעיף ה) הוא זה שהקיפו ב'שמעתתא ומתניתא' א"כ אין אפשרות לבאר את הסתירה מהמשניות (ועאכ"ו את שמועות האמוראים) אפילו באופן של פרשנות (תרגמא', וכפי שעשה זאת אב"י עבור רבא מספר פעמים) ומאחר שכן, "תיובתא דרבא").

3. אביי "היה חריף ביותר"

בתורת לוי יצחק¹⁶ מפורש שאביי "היה חריף ביותר" ומהמשך העניינים שם משמע להדיא שחריפותו הייתה גם ביחס לרבא.

ומוסיף לבאר שאביי שייך לבחי' מקיף הרחוק שאין בו אחיזה כלל וזהו שכנשאל "ורחמנא היכא יתיב" הצביע על השמיים שהם עגולים, כמו"כ חי' ס' שנין שהאות ס' עגולה לגמרי. רבא מאידך שייך לבחי' מקיף הקרוב שיש לו שייכות לאור פנימי וזהו ש"אחוי לשמי טללא", כי בית הוא מקיף הקרוב ותקרת הבית מרובעת, כמו"כ חי' מ' שנין שהאות מ' מרובעת ויש בה התיישבות ואחיזה (וגם יכולה להיות מ' פתוחה). והנה לכאורה דברים אלו עולים בקנה אחד עם המתבאר לעיל שרבא היה יותר בבחי' 'סיני', נצמד יותר לפשט התיבות ומדייק יותר בלשון התנא (שזה לכאורה שייך יותר להגבלות של אור פנימי) ואביי היה חריף, דורש ומפרש גם אם אין זה מונח בלשון התנא.

4. מכך שהלכה כרבא (לבר מיע"ל קג"ס)

בכל המחלוקות בין אביי לרבא, הלכה כרבא לבר מיע"ל קג"ס. עניין זה עולה בקנה אחד עם מה דאיתא בסוף הוריות "שלחו להו סיני" עדיף¹⁷, ובברכות איתא¹⁹ "שלחו להתם סיני ועוקר הרים איזה מהם קודם שלחו להו סיני קודם שהכל צריכין למרי חטיא"²⁰ (ולהעיר גם שלמרות שבית שמאי "מחדדי טפי"²¹, הלכה כבית הלל²². כמו"כ הלכה כרבי יהודה (שס"ל 'דברים ככתבן') לגבי רבי מאיר²³ אף ש"כל הרואה ר"מ בבית המדרש כאילו עוקר הרי הרים וטוחנן זה בזה"²⁴).

16 חידושים וביאורים בש"ס עמוד קלט.

17 וראה גם עירובין ד"מ ע"א תוד"ה אדעתא "נראה לריצב"א דהכי הלכתא דקיימא לן כרב ששת כלפי רב נחמן באיסורי וכלפי רב חסדא נמי הלכתא כוותיה... ואמר בסוף הוריות סיני ועוקר הרים סיני עדיף דהכל צריכין למרי חטיא".

18 וראה באריכות בהערה הנ"ל בספר השיחות.

19 דס"ד ע"א.

20 וכבר שקלו וטרו רבים מדוע הלכה כרבא לגבי רב יוסף (ראה גם קידושין ד"ט ע"א תוספות ד"ה והלכתא).

21 יבמות די"ד ע"א.

22 עירובין די"ג ע"ב.

23 עירובין דמ"ו ע"ב "אמר ר' יוחנן ר' מאיר ר' יהודה הלכה כרבי יהודה".

24 סנהדרין דכ"ד ע"א.

5. מכך שאב"י היה תלמידו של רבה ורבה תלמידו של רב יוסף

בסוגיא ד'עוקר הרים' ו'סיני' בהוריות איתא שרבה היה 'עוקר הרים'²⁵ ורב יוסף 'סיני'.

והנה אב"י היה תלמידו המובהק של רבה וכדאי' בכתובות²⁶ "בעא מיניה אב"י מרבה" ופירש"י "בר נחמני דרביה הוה" ועד"ז בגיטין²⁷ "אלא אמר אב"י לכדמר" ופירש"י "לכדמר אתא, רבה בר נחמני שהיה רבו". וא"כ מסתבר, ששיטת הלימוד של אב"י הייתה דומה לזו של רבו רבה²⁸.

ואף שאב"י היה גם תלמידו של רב יוסף (כמובא בריבוי מקומות, וביניהם) כדאי' בקידושין²⁹ "אב"י מכי הוה חזי ליה לאודניה דחמרא דרב יוסף דאתי הוה קאים" ובנדרים³⁰ "רב יוסף חלש איעקף ליה למודיה, אהדריה אב"י קמיה. היינו דבכל דוכתא³¹ אמרינן אמר רב יוסף לא שמיע לי הדא שמעתא, א"ל אב"י את אמריתה ניהלן ומהא מתניתא אמריתה ניהלן";

למרות זאת, הרי אב"י גדל בבית רבה שהיה 'עוקר הרים'! וכדפי' רש"י בגיטין³² "ונראה בעיני דעל שם שרבה בר נחמני גידל אב"י בביתו ולמדו תורה שהיה יתום השיאו את שם אב"י נחמני רבה סתם הוא רבה בר נחמני" ועד שאב"י מכנה אותו בסתם בשם 'מור'³³. ולכן מסתבר שעיקר לימודו היה ממנו³⁴.

רבה מאידך היה תלמידו המובהק של רב יוסף³⁵, וכדאי' ביומא³⁶ "רבא כד הוה

(25) וראה גם ברכות דס"ד ע"א ברש"י "עוקר הרים לרבה בר נחמני שהיה מחודד יותר בפלפול".

(26) דמ"ב ע"א, ועד"ז בשבועות די"ז ע"א.

(27) דנ"ט ע"ב, והר"י ע"ד הא דאי' בירושלמי לגבי ר"מ ור"ע (הובא בלקו"ש שבהערה הבאה).

(28) וראה עד"ז בלקוטי שיחות (ח"ב עמ' 123 הערה 16) "ור"מ היה תלמידו מובהק דר"ע... הרי מובן שעיקר שיטתיה דר"מ הייתה כאופן לימודו אצל ר"ע". זאת למרות שרבי מאיר היה גם תלמידו של רבי ישמעאל, כדאי' בסוטה (ד"כ סוע"א) "אתא לקמיה דר"י וגמר גמרא" והיינו משום שהיה תלמידו המובהק של ר"ע כדמוכח שם מהירושלמי.

(29) דל"ג ע"א.

(30) דמ"א ע"א.

(31) ראה רש"י בעירובין דמ"א ע"א, דס"ו ע"ב, דע"ג ע"א. פסחים די"ג ע"א. מכות ד"ד ע"א.

(32) דל"ד ע"ב ד"ה 'והלכתא כנחמני'.

(33) ולהעיר גם מתוספות (עירובין דכ"ב ע"ב, יבמות דע"ח ע"א) שפירש ש"חזיתיה לרישן" הכונה לרבה.

(34) ולהעיר מברכות דס"ד ע"א "מלך רבה עשרין ותרתין שנין, מלך רב יוסף תרתין שנין ופלגא".

(35) אך היה גם תלמידו של רבה, כמובא לעיל מברכות "אב"י ורבה הוו יתבי קמיה דרבה".

(36) דנ"ג ע"א.

מיפטר מיניה דרב יוסף הוה אזיל לאחוריה עד דמנגפן כרעיה ומתווסן אסקופתא דבי רב יוסף דמא".

לסיכום: למרות שאב"י ורבא היו תלמידים הן של רבה (בר נחמני) והן של רב יוסף וכמ"ש הרמב"ם בהקדמתו לספר היד: "ומכלל החכמים שקבלו מרבה ורב יוסף, אב"י ורבא³⁷", מ"מ אב"י היה בעיקר תלמידו של רבה שהיה 'עוקר הרים' ורבא היה בעיקר תלמידו של רב יוסף שהיה 'סיני' ומסתבר שלמדו כשיטתם של רבותיהם. המשך יבוא.



ביאור הפלוגתא בהיזמי כו' ברה"ר

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

שבת דף ז' ע"א: "אמר רבה בר שילא אמר רב חסדא: לבינה זקופה ברשות הרבים, וזרק . . על גבה - פטור. אב"י ורבא דאמרי תרוייהו: והוא שגבוה שלשה, דלא דרסי לה רבים. אבל היזמי והיגי, אף על גב דלא גביהי שלשה . . ורב אשי אמר: אפילו צואה".

וצ"ע בטעמו של רב אשי, דס"ל דאפילו צואה נחשבת רה"ר, ובראשונים ובאחרונים כמה אופנים בזה, ע"ש. ואדה"ז בשלחנו (סי' שמה סי"ג) נקט כהביאור דטעמו של רב אשי הוא מדין לבוד, וז"ל: "כל דבר שהוא ברשות הרבים אם אינו גבוה ג' טפחים אפילו הם קוצים או צואה שאין רבים דורסים עליהם חשובים כקרקע והרי הם רשות הרבים". וכ"ה בטושו"ע שם.

ונ"ל עפ"ז בביאור פלוגתת אב"י ורבא עם רב אשי, דלכו"ע אין דנים הכא בדין נוסף בפ"ע אי צריך דריסת הרבים בכל שטח הרה"ר שיחול על שטח זה דין רה"ר, דאי רק הוי מקום זה חלק ממקום הרה"ר דין רה"ר עליו, ואין דריסת או אי דריסת הרבים מצ"ע קובע בזה. אלא דלכו"ע רק אי הוי מקום פטור בפ"ע לא הוי רה"ר, ובזה פליגי מה קובע דהוי מקום בפ"ע.

והנה כנ"ל הרי קיי"ל דלקבוע מקום בפ"ע תליא בדינא דלבוד דפחות מג' לא הוי מקום בפ"ע. וא"כ י"ל דפליגי בביאור ההלכה למשה מסיני דלבוד, וכמבואר לקמן (צז, א) דהלכתא גמירי לה. והוא, דלאב"י ורבא לא נאמרה הלכה למשה מסיני דלבוד

37 אבל אין להוכיח מסדר דברי הרמב"ם שאב"י היה בעיקר תלמידו של רבה ורבא של רב יוסף, כי הרמב"ם נקט סדר מסירת התושבע"פ, והרי רבה היה ראש ישיבה לפני רב יוסף ואב"י לפני רבא.

כאשר הדין ברירא לן מצד עצמו בגדר המקום – דבמקום זה ליכא הילוך הרבים, אלא נאמרה כאשר יש בקרקע רה"ר מקום מוגבה קצת, ולא ברירא לן איך לדון במקום זה, די"ל דהוי גבשושית של רה"ר, או שהוא מקום בפ"ע. ועל זה נאמרה ההלכה למשה מסיני, שהולכים אחר גובה ג' טפחים – ואם פחות מזה, נחשב חלק מרה"ר. ולכן בהיזמי והיגי שפחות מג' – דלא דרסי בה רבים, וברור מצ"ע שאינו שייך כאן הילוך הרבים, בזה לא נאמרה ההלכה למשה מסיני דלבוד.

אמנם קיי"ל כרב אשי, דהלכתא דלבוד לא נאמרה רק לברר מאי דמספקא לן לגבי קרקע רה"ר, אלא בכל מקום נאמרה, ולעולם תליא טעמא אך ורק בהאי שיעורא דג' טפחים, ופחות מג' טפחים הוי כקרקע רה"ר – אע"ג דלא דרסי רבים התם.

ונמצא דפליגי היכן נאמרה ההלכה למשה מסיני דלבוד. ועפ"ז י"ל בל' רש"י דכתב (בד"ה אע"ג) "הוי מקום פטור לעצמו, דלא דרסי בה רבים עליה", דזוהי נקודת החידוש בדברי אב"י ורבא, דבציור כזה לא נאמרה ההלכה למשה מסיני דלבוד, כיון שהמציאות במקום זה כבר מבורר דלא דרסי רבים, ומצד זה דלא דרסי בה הוי מקום פטור בפ"ע.

ועפ"ז יובן מ"ש רש"י בסד"ה אפי' היזמי "ורב אשי אמר: אפילו צואה", ודייק בס' חפץ ה' – מה רצה רש"י בזה, הרי לא ביאר כלום בדברי רב אשי?

ועל פי הנ"ל יובן, שהרי מבואר מדברי רש"י בתחילת הדברים דהגם דכבר ידוע דמקום פטור בפ"ע הוא דוקא בגבוה ג' (כדאיתא בהברייתא דד' רשויות - ו, א) מ"מ אב"י ורבא חידשו דבמקום שאין דריסת הרבים הרי זהו הקובע ולא השיעור דג' טפחים. ועפ"ז מובן ממילא שאין צריך ביאור בדעת רב אשי, דלשיטתו מובן בפשטות דקיי"ל בכל מקום דקובע דין לבוד ותו לא, וא"כ גם בצואה – אע"ג דלא דרסי רבים – בפחות מג' טפחים הוי רה"ר מדין לבוד. וד"ל.



שיטת רש"י ואדה"ז בדין אין כרמלית בכלים*

הרב דניאל דוד גאלדבערג

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

במסכת שבת דף ח' ע"א ברש"י ד"ה פחות מכן כתוב "וא"ת פחות מ' ורחב ד' כרמלית הוא, לא גזור רבנן לבטולי מתורת כלים, הואיל וכלי הוא." עכ"ל.

וכן הובא להלכה בשו"ע ר"ס' שמ"ה ס"י, וז"ל: "ואע"פ שחכמים גזרו על כל דבר

(* לזכות ולרפואה שלימה קרובה של חי' שרה מלכה בת ברכה לאה חוה.

שרחב ד' ואינו גבוה עשרה לעשותו רשות בפני עצמו, דהיינו כרמלית כמו שיתבאר, מ"מ בכלים לא רצו חכמים לגזור לבטלים מתורת כלי לעשותם רשות בפני עצמם, הואיל והן כלים. "עכ"ל.

וצ"ב, דמדברי רש"י (ואדה"ז) מבואר שכדי לעשותן כרמלית, צריך לבטל מתורת כלים. ולכאורה, מדוע אי אפשר לומר שיהא כלי שהוא כרמלית? ומדוע צריך לבטל התורת כלי כדי שיהי' כרמלית?

ועוד, ברש"י מבואר שבאמת הי' אפשר לחכמים לגזור כך, אלא שלא רצו. והטעם הוא "והואיל וכלי הוא". ומשמע שזה שהוא כלי מעכב אותם מלבטלם מתורת כלי. ולכאורה, צריך ביאור: איזה טעם הוא זה, דאם אפשר להם לבטלו מתורת כלים, מדוע יהי' עיכוב מזה שהוא כלי?

והנה, בשאר ראשונים (ראה רשב"א, ריטב"א) פירשו שאין כרמלית בכלים כיון שאינו קבוע, ועשוי לינטל, עיי"ש. אבל, ברש"י משמע שהמניעה לגזירת חכמים הוא עצם היותו כלי, שזה עצמו שהוא כלי הוא כבר סיבה שלא רצו חכמים לגזור עליו דין כרמלית. וצ"ב.

ולכאורה אפשר לומר שבדברי אדה"ז כאן טמון הביאור בדברי רש"י. דהנה, בהעתיקתו דברי רש"י, מוסיף אדה"ז כמה תיבות, שהשפיק"ר הם כמו שפת יתר, שכתב ש"לא רצו חכמים לגזור לבטלם מתורת כלי לעשותם רשות בפני עצמם".

ונראה שנתכוון לומר בזה, דהגזירה של כרמלית היתה שיהי' "רשות בפני עצמו", והיינו דמן התורה הוא בטל להרשות שהוא נמצא שם, וגזירת חכמים היתה שיהי' מקום בפני עצמו.

והדגשה זו נראה גם מתחלת דבריו שכתב ש"חכמים גזרו על כל דבר וכו' לעשותו רשות בפני עצמו, דהיינו כרמלית". ולכאן, הי' מספיק לומר ש"חכמים גזרו שיהי' כרמלית", ומדוע צריך להאריך שהגזירה היתה "שהי' רשות בפני עצמו"? אלא לכאן' כוונתו להדגיש שעיקר הגזירה היתה שיהי' מקום וענין בפני עצמו. ולכן הענין של "כלי" הוא כעין סתירה לזה. ולכן אם היו רוצים חכמים לעשות כלי רשות בפני עצמו, היו צריכים לבטל ממנו התורת כלי.

ואולי יש לומר הביאור בזה: ענין הכלי הוא לשמש את האדם במקום שהוא נמצא, והיינו שהוא בטל להמקום איפה שהוא נמצא, ואינו "מקום" בפני עצמו.

ובסגנון אחר: בכל מקום בעולם, יש ב' דברים. א' המקום שבו מתרחש מה שמתרחש שם. ב' הדברים הנמצאים שם שהם "המתרחשים" שם. והנה, הרשות הוא המקום. והאדם וכליו הם מה שנמצאים במקום, לא המקום עצמו.

ונמצא, שענין הכלי הוא להיפך ממש מענין של רשות.

ואולי זהו הביאור בהמשך הדברים, שהטעם שלא רצו חכמים לגזור כך לבטל מתורת כלי, הוא "הואיל וכלי הוא". והיינו, שהגם שהי' אפשר להם לעשות כן, לא רצו מפני "שהן כלים". דענין הכלי הוא להיפך ממש מ"רשות בפני עצמו".

ובסגנון אחר: אם הי' הענין של "כלי" רק מניעה צדדית, וע"ד דברי שאר הראשונים שאינו קבוע או שהוא מיטלטל, אולי לא היו חכמים מונעים מלגזור עליו דין רשות בפני עצמו. אבל מכיון שכל מהותו ותפקידו של כלי הוא להיפך מענין של רשות בפני עצמו, לא רצו חכמים לבטל ממנו כל מהותו ותוכנו.

[ובסגנון של פנימיות התורה, (עכ"פ) לחידודי קצת: ענינו של "כלי" הוא לקבל את האור בתוכו. ואין לו ענין בפני עצמו.]

ולפי"ז אתי שפיר גם המשך דברי אדה"ז, שכתב: "ודינם כמקום פטור. ויש אומרים שדינם כרשות הרבים שהם עומדים עלי". "עכ"ל.

דהנה, הראשונים והאחרונים פליגי בדעת רש"י בזה אם הוא מקום פטור או רה"ר. ונראה שלפי אדה"ז דברי רש"י מותאמים עם ב' השיטות.

דהנה, מבואר לעיל שהגזירה של כרמלית היתה לעשותו רשות בפני עצמו. וענין ה"כלי" הוא בסתירה לזה. דכלי אינו מקום ורשות בפני עצמו. ובזה יש לפרש בב' אופנים. או שהוא ממש בטל לגבי רה"ר, ודינו כרה"ר ממש. או שדינו כמקום פטור, דגם מקום פטור, הגם שהוא "רשות", אבל כל ענינו של "רשות" זו היא כדברי רש"י (דף ו' ע"א) "שאינו חשוב רשות לעצמו...ובטל אצל רה"י ואצל רשות הרבים".

ועיין היטב בכל הנ"ל.



בענין מח' הראשונים בדין עירו מכלי ראשון (בשיטת הר"ן)

הת' אברהם זיסקינד הכהן פעלדמאן'

הת' מנחם מענדל בלומינג

תלמידים בישיבה

א. כתבו התוס' (שבת מב, ב ד"ה אבל) שבענין עירו מכלי ראשון יש מחלוקת ראשונים אם דינו ככלי ראשון או ככלי שני (והנפק"מ בין שני האופנים מובנת בפשטות, שהרי כלי שני אינו מבשל, וממילא באם נאמר שעירו מכלי ראשון דינו

(1) לזכות אחותי "חי' מושקא מנוחה" וב"ג "יאיר גאולה הכהן" לרגל חתונתם ב' שבט השתא

ככלי שני, הרי אינו מבשל), דהרשב"ם פסק שדינו של עירו מכלי ראשון הוא ככלי שני, ואילו ר"ת כתב שדינו ככלי ראשון.

אחת הראיות² המבוארות לשיטת הרשב"ם היא מהדין ד"תתאה גבר" (פסחים עו, א, כס"מ בהל' מאכלות אסורות פ"ט הי"ז, טוש"ע יו"ד סימן צא ס"ד וסימן קה ס"ג³), שם רואים שאין כח בעירו – העליון לבשל, ואדרבה, התחתון – הצונן גובר, וא"כ הרי התחתון לא יתבשל כלל⁴ מחום העליון.

ולפי הר"ן (שבת שם ד"ה ודאמרינן) ר"ת דוחה ראי' זו, כיון שמבאר את הדין ד"תתאה גבר" באופן אחר, דדין זה שייך רק "כשנטף מרוטבו על החרס שקלוחו נפסק אבל הכא שאין קלוחו נפסק איפשר דמבשל הוא", עכ"ל. היינו שסוגיית "תתאה גבר" אינה שייכת כלל לסוגייתנו, כיון ש"תתאה גבר" שייך רק כשאין עירו מכלי ראשון, אבל בעירו, שמקלח ישר מכלי ראשון, אין כאן מקום לספק אם עילאה או תתאה גבר, שבודאי יבשל.

ובפשטות הי' אפשר לומר לפי דברי הר"ן⁵, שיסוד המח' בין הרשב"ם לר"ת הוא בדיני תתאה גבר, דר"ת סובר דתתאה גבר הוא רק כשאין המדובר בקילוח ישר מכלי ראשון, ואילו הרשב"ם סובר שאפילו בקילוח ישר מכלי ראשון אמרינן תתאה גבר.

אבל אולי י"ל שבאמת מח' זו שייכת למח' כללית בדיני כלי ראשון וכלי שני, וכדלהלן.

ב. הנה, התוס' ד"ה ושמע מינה (שבת מ, ב) כתבו וז"ל: "תימה מאי שנא כלי שני מכלי ראשון דאי יד סולדת אפי' כלי שני נמי (יבשל) ואי אין יד סולדת אפילו כלי ראשון נמי אינו מבשל ויש לומר לפי שכלי ראשון מתוך שעמד על האור דופנותיו חמין ומחזיק חומן זמן מרובה ולכן נתנו בו שיעור דכל זמן שהיד סולדת בו אסור אבל כלי שני אף על גב דיד סולדת בו מותר שאין דופנותיו חמין והולך ומתקרר".

(2) (בפשטות) לא שסב"ל שיכול לבשל עד שנוגע באוכל, אלא אדרבה כשנגע באוכל אינו יכול לבשל (דתתאה גבר), משום שאין בכחו לבשל – כמשמעות פשטות לשונו "עירו מכלי ראשון ככלי שני דמי", ועפ"ז זהו סיבת תתאה גבר (דהעילאה אינו ככלי ראשון).

(3) וראה בפנ"י (ד"ה פיסקא) על תוס' ד"ה נותן אדם (שבת מב, א) שמקשה איך הסוגיא של תתאה גבר שייכת לסוגיין, דלכאורה שם א' מדובר גם בנתינת טעם, ב' מסלק האיסור, משא"כ כאן, שחוזר ונתערב. ולפי זה מחדש בשיטת רש"י שהסוגיות אינן שייכות זו לזו, וכאן כולי עלמא מודו דתתאה גבר, עיי"ש.

(4) ואע"פ שמהסוגיא בפסחים שם לכאורה מוכח שמבשל כדי קליפה "אדמיקר לי' מבלע בלע", ראה בקרבן נתנאל (אות יג על הרא"ש בסי' טז) שמחלק בין מבליע למבשל, שבודאי מבליע טעם כדי קליפה, אבל אינו שייך לסוגיין, דכאן מדובר בדין בישול, ולענין בישול אינו מבשל אפילו כדי קליפה.

(5) אף שיש לומר שחולקים בענין אחר (אולי כדלהלן), ומח' זו מסתעפת ממח' כללית יותר.

היינו, שיסוד חומרת כלי ראשון הוא משום שדפנותיו חמין, ויסוד קולת כלי שני הוא משום שאין דפנותיו חמין והולך ומתקרר.

ולכאורה יש להסתפק אם כוונתם שבכלי ראשון יש מעלה (לענין בישול) שהדפנות שומרות על החום (כיון שחמות מהאור), ואם אין מעלה זו, אין זה כלי ראשון. או י"ל שכוונתם שבכלי שני יש חסרון (לענין בישול) שאין דפנותיו חמות, ולכן הן מקררות את התבשיל, אבל כאשר אין חסרון זה, הרי כיון שהיד סולדת בו הוי כלי ראשון.

ולכאורה י"ל ע"פ מ"ש הט"ז (יו"ד סצ"ב סק"ל) שאם נוטל מהמים שבאמבטי בכלי ומוציאו החוצה, הרי זה ככלי ראשון, ואינו נעשה כלי שני אלא כשמערה מכלי לכלי. והביא ראי' לדבריו מדברי התוס', שכתבו שגדר כלי ראשון הוא כל שדפנותיו חמות, וה"ה גם לכלי זה שהטבילו באמבטי, דכיון שהכניס את הכלי במים הרי נתחממו דפנותיו, ושוב הוי כלי ראשון.

אמנם, החוות דעת' דחה ראי' זו, וכתב דדברי התוס' בעצם סתרי אהדדי, דבתחילת דבריהם כתבו שכלי ראשון חומרתו משום שדפנותיו חמות, ומשמע (כהצד הראשון הנ"ל) שכאשר אין דפנות הכלי חמות הוי כלי שני, אע"פ שדפנותיו אינן מקררות. משא"כ בהמשך דבריהם, שמשמע להיפך, דהא דכלי שני אינו מבשל הוא משום שדפנותיו מקררות, וא"כ בכלי שדפנותיו אינן מקררות – אע"פ שאינן מחממות, יהי' דינו ככלי ראשון. וכיון שמשמעות דברי התוס' בתחילתם והמשמעות בסופם סותרות, שוב א"א להביא מתוס' זה ראי' לשום ענין (בל' הגמ' ⁸ "אלא מהא ליכא למשמע מינה").

ומצינו שנחלקו בזה הפוסקים, דהרמ"א ⁹ כתב שדבר גוש המונח בכלי שני נידון ככלי שני, ואילו המהרש"ל ¹⁰ והש"ך ¹¹ כתבו דנידון ככלי ראשון.

וביאר הש"ך (בשם האיסור והיתר ¹²) שכיון שלדבר גוש המונח בכלי שני אין דפנות המקררות אותו, הרי הוא כלי ראשון. ומבואר מדבריו שעיקר החסרון בכלי שני הוא בזה שיש לו דפנות המקררות, ודבר שאין לו חסרון זה (אע"פ שאין דפנותיו

(6) שם.

(7) שם ביאורים ס"ק כז.

(8) שבת צג, ב, ב"מ כו, ב, ועוד הרבה.

(9) יו"ד סי' קה ס"ג.

(10) יש"ש חולין פ"ה סי' מה, פ' כ"ה סי' עא.

(11) יו"ד סי' קה סק"ח.

(12) כלל לד"ז.

חמות) דינו ככלי ראשון. ואילו מדברי הרמ"א המחשיב דבר גוש זה ככלי שני, משמע שגם ללא שהדפנות מקררות, כל עוד אינו מתחמם מהדפנות הוא דינו ככלי שני.

ג. וי"ל הביאור במחלוקת זו (אם דין כלי שני תלוי בכך שאין לו דפנות חמות המחממות, או בכך שדפנותיו קרות ומקררות), דחולקים אם גדר כלי שני הוא שהמשקה (או התבשיל) עוזב את חמימות הכלי הראשון, ואשר על כן חומו פוחת והולך, או שהנ"ל אינו מספיק, וצריך גם כח חיובי שיפעל על החפץ שיתקרר, היינו שזה שהוא הולך ומתקרר אינו משנה בכח בישולו, וצריך לפעול בו שיתקרר, ואז נחלש כח החום ואינו מבשל.

וי"ל דמצינו כעין זה בדיני גרופה וקטומה¹³ לענין שהיית תבשיל על הכירה בשבת:

דהנה נחלקו רש"י ותוס' ביסוד דיני שהיית, דרש"י¹⁴ כתב דטעם הצרכת גריפת הגחלים בכירה הוא משום ד(ללא הגריפה) מוסיף הבל, וכשמוסיף הבל, הוא הטמנה, אבל כשגורף את הגחלים אין כאן חשש הטמנה, ומותר להשהות.

והקשו עליו התוס'¹⁵ וז"ל: "פירש בקונטרס משום תוספת הבל ואין נראה לר"י דאפילו גרופה וקטומה היא מוספת הבל יותר מכמה דברים השנויים בבמה טומנין". ורואים מדברי התוס', דס"ל שגם אחרי שגרף את הגחלים מהכירה עדיין חוששים לחום הכירה – ולכן מבארים התוס' ששהיית היא דין חדש, ואין דין זה שייך לדיני הטמנה כלל (דאל"כ יקשה מה הועילה הגריפה, כדמקשו ארש"י).

ולתרץ דברי רש"י, כתב הר"ק¹⁶ וז"ל: "ולדברי רש"י ז"ל שהוא סובר שכירה קטומה אינה מוספת הבל... דסבירא ל' ז"ל דנהי דגפת של זיתים והדומין לו אסור להטמין בהן היינו משום דהנהו כל שעתא ושעתא מוסיפי הבלא מה שאין כן בגחלים קטומות שעוממות והולכות ולא די שאינן מוסיפות אלא שפוחתות", עכ"ל.

היינו שמבאר בשיטת רש"י, דאע"פ שעכשיו החום בכירה הוא מאוד גבוה, הרי מאחר שהכירה גרופה החום מתחיל לפחות, ומאחר שהחום פוחת והולך, אין בזה חשש הטמנה. ולכאורה התוס' חולקים על זה משום דס"ל שלא די בכך שהחום פוחת והולך, אלא צריך שתשתנה מהותו לדבר שאינו חם.

ועד"ז (אבל לא ממש באותו אופן) יש לבאר (כנ"ל) את המחלוקת בענין עירוי מכלי ראשון:

(13) להלן בכללות ידובר בדין גרופה, וה"ה לקטומה כפשוט.

(14) שבת לו, ב ד"ה עד שיגרוף.

(15) ד"ה לא יתן.

(16) שם לט, א ד"ה ושמעינן.

דאופן הא' הנ"ל (שכיון שחזמו פוחת והולך – הוי ככלי שני) הוא ע"ד סברת רש"י, דהא דחזמו פוחת והולך לחודי' מהני לשוותו ככלי שני.

ואופן הב' הנ"ל (שכיון שדפנות הכלי מקררות את חזמו – הוי כלי שני, ולא מספיק שמצ"ע חזמו פוחת והולך) הוא ע"ד¹⁷ סברת התוס', דהא דחזמו פוחת והולך לא מהני לחודי' לשוותו כלי שני.

ד. וי"ל שזהו הביאור במחלוקת הרשב"ם ור"ת בגדר עירוי מכלי ראשון – אי הוי ככלי ראשון (כשיטת ר"ת) או ככלי שני (כשיטת הרשב"ם), דלר"ת צריך שיהי' גורם חיובי שממחר קירור התבשיל/המשקה, ובזמן מועט (לפי ערך) יצטנן, ואילו הרשב"ם ס"ל דמזמן שחזמו מתחיל לפחות אינו מבשל יותר.

ולפי זה יתבאר לנו ג"כ יסוד מחלוקתם בענין תתאה גבר (לפי המובא לעיל מהר"ן בביאור שיטת ר"ת), דר"ת ס"ל דאמרינן תתאה גבר רק כשהקילוח אינו באופן ישיר, אלא אלא דרך דפנות הכלי, ואילו להרשב"ם אמרינן גם כשהקילוח בא באופן ישיר. דר"ת ס"ל דעירוי מכלי ראשון הוי ככלי ראשון, כיון שצריך גם כח חיובי שיפעל בתבשיל שיצטנן, הרי כשמקלח ישר על המאכל מבשלו, כיון שעדיין מבשל – כל עוד לא נכנס לכלי שני המצננו, וא"כ אינו שייך כאן הענין דתתאה גבר, שהרי העליון מבשלו. ורק כשנשפך על דפנות הכלי ומשם על המאכל, הרי שוב אינו מבשל, ושייך לומר בזה הדין דתתאה גבר.

ואילו הרשב"ם הסובר דעירוי מכלי ראשון הוי ככלי שני, הרי כיון שהוא ככלי שני, ואינו מבשל, שפיר שייך כאן הענין דתתאה גבר – אפילו בקילוח ישר על המאכל.

והיוצא מכל הנ"ל, דמחלוקת הנ"ל בענין תתאה גבר יסודה וטעמה ביסוד המחלוקת בענין עירוי מכלי ראשון, וכנ"ל בארוכה.



בענין רוחב ד' על ד'

הרב יוסף יצחק שמוקלער

ר"מ בישיבה

בשבת דף (ח.) נחלקו הראשונים אי הדפנות מצטרפות עם החלל לרוחב דע"ד טפחים. שיטת הר"ח והרי"ף (שם) דאינן מצטרפות ובעינן חלל דע"ד דוקא, ובזה

17) אבל לא ממש, דהתוס' (לענין הטמנה) מצריכים שהדבר יהי' קר לגמרי (והא דמותר להשהות על כירה גרופה הוא מצד שמלכתחילה החשש אינו משום הטמנה – כנ"ל בפנים), ואילו בנדו"ד הרי עדיין היד סולדת בו, ולא נצטנן לגמרי.

מבארים מדוע נקט אב"י "רחבה ו' פטור", דלכאורה תסגי ברוחב ה' וג' חומשי, משום דרוחב כל דופן הוא חומש ע"ש.

שיטת התוס' (ד"ה רחבה הא') והרא"ש (סי' י"ד) דהדפנות מצטרפות עם החלל לרוחב ד', וכן מורה שיטת רש"י (בד"ה גבוהה) דמתרץ מדוע נקטה הגמרא רחבה ו' דלא דק "וודאי לענין קרבן לא מייתי אי הויה ה' טפחים וג' חומשין". דמדלא תירץ כהרי"ף והר"ח דדק, משמע דסובר דהדפנות מצטרפות, ולכן הוצרך לומר דלא דק ולחומרא לא דק.

הב"ח (בס"ק א') מביא דמלשון רש"י (ו':) ד"ה קמ"ל "ונמצא ראשו מוקף ד' מחיצות וחללו ד'" משמע דבעינן חללו ארבעה בלא מחיצות. וכן מלשון הרמב"ם (רפי"ד) "וכן מקום שהוא מוקף ד' מחיצות וביניהם ארבעה על ארבעה", וממשיך דתוס' והרא"ש סוברים דמצטרף.

ובנוגע לשיטת הטור (וכן הוא לשון השו"ע) מסתפק הב"ח דמצד א' הטור מעתיק לשון הרמב"ם ובכוונה הוא משמיט "ביניהן" וכותב "בו", נראה שנוקט (כהרא"ש אביו) דהדפנות מצטרפות, אבל מאידך גיסא בסוף הסימן כותב "דאם אין ביניהם ארבע הוא מקום פטור", משמע דלהיות רה"י צריך ביניהם ד' דוקא.

באחרונים מצינו פלוגתא איזה דיוק הוא עיקר ואיזהו לאו דוקא. העולת שבת מדגיש הדיוק ד"בו" במקום "ביניהם", ורק לבסוף מכריח מסברא דהמחבר סובר דאינו מצטרף, שהרי דרכו לפסוק כהרי"ף והרמב"ם, וכאן שניהם סוברים דבעינן חללו ד', ולכן נצטרך לפרש "בו" בתוכו, אבל מצד לשון המחבר נוטה יותר לפרשו דמצטרף.

הט"ז (סק"ב) נוקט בשיטת הטור והמחבר דמצטרף, ומתיר לשון הרמב"ם (וכן לשון הטור והמחבר בסוף הסימן) דביניהם הכוונה בין הכל דהיינו הן הדפנות והן החלל (וראה בחכמת שלמה שהביא סייעתא לזה מעשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ), וכן מתיר דיוק לשון רש"י "חללו" המובא בהב"ח, שהכוונה כלפי "פני המחיצות" דהיינו החלק החיצון של המחיצות, דחללו ד' כולל הן החלל והן עובי המחיצות (והוצרך לפרש כ"א באו"א, דהרמב"ם אינו מקדים "פני המחיצות" כרש"י, ולכן א"א לפרשו דקאי על חלק החיצון של המחיצות, ורש"י אינו כותב ביניהם אלא חללו).

המג"א (סק"א וס"ק ט"ז) נוקט עיקר הדיוק דביניהם, וכן נוקט אדה"ז להלכה (בסעי' א') וכותב טעם הדבר "שזהו שיעור מקום חשוב הראוי להשתמש בו" דעפ"ז יתורץ מדוע אנו מחלקים בין הגובה להרוחב כמ"ש התוס' (ח. שם) דלר"ח מצטרף לגובה ואינו מצטרף לרוחב, דהגובה הוא דין במחיצות שמפרידות הרשות ולזה העיקר הוא דבחוש ימצא גובה יו"ד, משא"כ הרוחב הוא דין בהשתמשות ולזה צריך בתוכו רוחב דע"ד. ע"כ הוא סיכום כללי מהסוגיא.

אמנם צ"ב בשינויי הלשונות בין הרמב"ם, להטור והשו"ע.

דהן אמת שאנו נקטינן דהטור וש"ע סוברים כהרמב"ם, הרי במקום שהרמב"ם כותב "ביניהם" כותבים הטור והשו"ע "בו", ובמקום שהטור וש"ע כותבים "ביניהם" כותב הרמב"ם (בהלכה ז') "בו", ומכיון דשניהם מסכימים זה לזה, מדוע אחליפו דוכתייהו?

וביותר צ"ב בהטור והשו"ע, מדוע כתבו "ביניהן" שלא במקומן – בדיני מקום פטור, ולא במקומו – דיני רשות היחיד וכהרמב"ם?

ויבאר בהקדים דיש כאן ב' נידונים (א) תוך הכוורת, (ב) למעלה מהכוורת. ויכול להיות ג' אופנים. א. דהמחיצות מצטרפות לחללו לגמרי, דהן למעלה והן בתוכו יש לו דין רה"י. ב. דהמחיצות אינן מצטרפות כלל לחללו, והן למעלה והן בתוכו אינו רה"י. ג. מצטרפות ללמעלה, ואינן מצטרפות לתוכו.

תוס' בעירובין (ע"ח ד"ה אלא) כותב "דבתוכו אינו רה"י, ועל גביו רה"י, משום דאי בעי מנח עלי' מידי משתמש", דטעם הגמרא (בעירובין שם) שייכת לעל גביו דוקא.

האבן העזר (ר"ס שמ"ה) מחלק בין ע"ג לתוכו, אלא שהוא מרחיק לכת, דגם התוס' בשבת (דף ח.) מדבר ע"ג דוקא, וטעמו דהרי הוכחת התוס' הוא מעירובין (עח.) המדבר בע"ג, אמנם הב"ח והט"ז וכו' לא הבינו כן, וטעמם דהרי בהכרח שהתוס' בשבת מדבר בתוכו, דהרי מפשט הגמרא (שם) שזרק כוורת פטור מטעם דזורק מרה"י לרה"י (תוד"ה רחבה הב'), א"כ בהכרח שהכוורת עצמה נחשבה רה"י, דאם רק ע"ג נחשב רה"י, הרי זורק מרה"י לרה"ר.

וכן משמע מלשון הרא"ש (שם) שמשווה הרוחב להגובה, והגובה מצטרף גם לתוכו, א"כ ה"ה הרוחב. אלא צ"ל דהתוס' בעירובין והתוס' בשבת פליגי (וכן נוקט הר"ח הלוי בחידושו על הרמב"ם דהתוס' בשבת מדבר בתוכו). עכ"פ, חזינן שיש נידון ע"ג ויש נידון בתוכו. התוס' והרא"ש בשבת סוברים דגם תוכו נחשב רה"י, והתוס' בעירובין סובר דדוקא ע"ג נחשב רה"י.

עפ"ז נבוא לבאר שיטת רש"י, דיש ג' דיוקים ברש"י. (א) הדיוק "וחללו" (שבת ו: ד"ה קמ"ל) דמורה דאינו מצטרף, כנ"ל מהב"ח. (ב) בהסוגיא דכוורת (שבת ח.) כותב רש"י לא דק (ולא תירץ כהר"ח והרי"ף דדק) משמע דסובר שמצטרף (וכדיוק הט"ז, והט"ז מדייק יותר מזה, דלומד מ"ש התוס' (בד"ה רחבה הא' בסופו) "כדפרש"י" קאי לא רק על התירוץ "לא דק", אלא גם אשיטת התוס', דרש"י סובר שמצטרף. (ג) רש"י לומד הגמרא בעירובין (ע"ח.) כפשוטו שמצטרף.

הרי יש סתירה בשיטת רש"י, דבשבת (ו:) משמע דאינו מצטרף, ובשבת (ח.) ובעירובין (ע"ח.) משמע דרש"י סובר דמצטרף?

בשלמא להט"ז דמפרש בשבת (ו:) דרש"י סובר דמצטרף אתי שפיר, אבל להב"ח

קשה. וע"פ הנ"ל יש מקום לתרץ שיטת רש"י דסובר כשיטת התוס' בעירובין (ע"ח.). דאינו מצטרף לתוכו, אבל מצטרף לע"ג.

ולכן בשבת (ו:) דרש"י מדבר לתוכו (של הגוד אסיק) כותב דאינו מצטרף, ובעירובין (ע"ח.) לומד רש"י הגמרא דמצטרף דהיינו לגבי ע"ג, וכטעם הגמרא (שם).

ובשבת (ת.) י"ל דרש"י נמנע לתרץ כהר"ח והרי"ף, משום דעדיין נחשב זורק רשות כשע"ג רה"י.

ביאור הדברים: דרש"י (ד"ה רחבה ו') ותוס' (שם ד"ה רחבה הב') פליגי בהטעם דזורק רה"י פטור. דרש"י סובר משום דזורק רשות ואינו דומה לדגלי מדבר שהיו זורקין מחטין, ותוס' סובר משום שנח ברה"י ונחשב זורק מרה"י לרה"ר. לשיטת התוס' מה שנוגע הוא תוך הכוורת, דדוקא אז נחשב שנח ברה"י ולא סגי כשע"ג רה"י דהכוורת עצמה נח ברה"ר וחייב. אבל לשיטת רש"י י"ל דאפי' כשע"ג הכוורת רה"י ג"כ פטור, דאינו דומה לדגלי מדבר דלא היו זורקין רשות כלל, ובכוורת הוא זורק רשות (או בתוכו או ע"ג), ולכן נמנע לתרץ כהר"ח דאזי ע"ג עדיין יחשב רה"י.

כלומר הטעם דרש"י תירץ לא דק ולא תירץ כהר"ח והטעם דתוס' בשבת תירץ לא דק ולא כהר"ח, חלוקים, דלרש"י הוא מטעם דע"ג נחשב רה"י, ולתוס' הוא מטעם דתוכו נחשב רה"י [ומ"ש התוס' "כדפרש"י" קאי רק על התירוץ, ולא על השיטה, ודיוקו של הט"ז דקאי גם על השיטה אינו מוכרח כמובן], כך י"ל בביאור שיטת רש"י. (ולהעיר דהר"ח הלוי על הרמב"ם כותב, דגם בטעם רש"י שפטור משום שזורק רשות אינו נוגע שע"ג הוא רשות).

עפ"ז יתורץ קושיית התוס' בשבת על הר"ח. דהגמרא בעירובין (עח.) מדבר ע"ג, וכאן מדובר בתוכו, די"ל שגם הר"ח סובר כתוס' דהטעם דפטור הוא משום שנח ברה"י, וכמו שמצינו בהרי"ף.

ובאמת קושיית התוס' מעיקרא ליתא על הר"ח, דבעירובין (שם) לומד הר"ח כל הסוגיא באו"א, דהיתד אינו ע"ג אלא בצדו, והנידון הוא אם ממעט גובהו, וכן לומד הרמב"ם (בפי"ד ה"ט ע"ש במגיד משנה).

הרי די ש' ב' תירוצים להר"ח על קושיית התוס'. א) הגמרא בעירובין מדבר ע"ג, וכאן מדובר בתוכו. ב) גם לע"ג אין הוכחה לשיטת הר"ח מהגמרא בעירובין (ע"ח.), דלהר"ח והרמב"ם אין מקור והוכחה שהדופן והחלל יצטרפו לא לתוכו ולא לע"ג.

קיצור: התוס' והרא"ש בשבת לומדים דמצטרפים גם לתוכו. התוס' בעירובין (ולפי כמה אחרונים גם רש"י) סובר דלתוכו אין מצטרפים, ולע"ג מצטרפים. הר"ח והרמב"ם סוברים דאינו מצטרף כלל (עכ"פ אין להם מקור שיצטרפו).

להלכה כותב אדה"ז בסעי' א' 'ויש בחללו ד' טפחים על ד"ט', ומציין ל"מגן

אברהם" שפוסק דצריך חלל ד' ל"תוס' עירובין" שפוסק שלתוכו צריך חלל ד', "וכן הוא כוונת הב"י דלא כט"ז ע"ש", דכוונת המחבר "בו" הוא בתוכו וכמ"ש (בסעי' י"ט) "ביניהם", ולא כהט"ז שלומד בהמחבר שמצטרף, אלא כהמג"א. רואים כבר שאדה"ז מציין תוס' בעירובין דוקא. וכן פוסק אדה"ז להדיא (בסעי' ז') דלתוכו אין מצטרף, ולע"ג מצטרף ומציין (שם) לתוס' בעירובין (ע"ח).

כותב אדה"ז (בסעי' כ"ז שהוא במקום סעי' י"ט של המחבר) "איזהו מקום פטור... וכן מחיצות הגבוהות משלשה ועד לרקיע ואין ביניהם ד' על ד', הרי ביניהם מקום פטור", וכשיטת התוס' בעירובין. לפענ"ד אדה"ז מכוון כאן לומר דדיוק לשון המחבר "ביניהם", בא בעיקר להורות לנו כתוס' בעירובין דוקא ולא כהר"ח והרמב"ם, דכשאר ביניהם דע"ד, אזי ביניהם מק"פ, אבל לא ע"ג, דלזה מצטרפים.

ואם כנים דברינו יתורץ מה שהקשינו מדוע הרמב"ם והמחבר (דשיטתם וכוונתם אחת) אחליפו דוכתייהו?

וע"פ הנ"ל יתורץ, דהרמב"ם, והטור והמחבר פליגי. דלפי הרמב"ם כשאין ביניהם דע"ד אין כאן כלל רה"י לא בתוכו ולא ע"ג, והטור והמחבר סברי דדוקא בתוכו אינו מצטרף אבל לע"ג מצטרף. ולכן כותב הרמב"ם במק"פ "בו" והטור והמחבר "ביניהם".



חסידות

ביאור לשון התניא בפרק יד: "ובזה יובן כפל לשון השבועה"

הרב אברהם אלאשולי

מח"ס תניא מבואר ועוד

בתניא פרק יד כותב רבנו הזקן: "ובזה יובן כפל לשון השבועה תהי צדיק ואל תהי רשע, דלכאורה תמוה: כי מאחר שמשיבועים אותו תהי צדיק – למה צריכים להשיבוע עוד שלא יהיה רשע? אלא משום שאין כל אדם זוכה להיות צדיק, ואין לאדם משפט הבחירה בזה כל כך, להתענג על ה' באמת ושיהיה הרע מאוס ממש באמת, ולכן משיבועים שנית אל תהי רשע עכ"פ, שבזה משפט הבחירה¹ והרשות

(1) הביטוי ע"פ דברים כא, יז: "לו משפט הבכורה". אך אין זה סתם מליצה, אלא יש בה תוכן אמיתי, כיון שיכולת הבחירה אצל האדם, היא מצד ה"משפט", וכלשון הרמב"ם שם שלא ניתן להעמיד אדם

נתונה? לכל אדם³, למשול ברוח⁴ תאותו שבלבו ולכבוש יצרו⁵, שלא יהיה רשע אפילו שעה אחת⁶ כל ימיו, בין בבחי' סור מרע בין בבחי' ועשה טוב⁷.

וצריך להבין: מדוע לא הקשה אדה"ז שאלה זו מיד בתחילת הפרק הראשון, והמתין עם שאלה חשובה זו עד פרק יד, וגם זה רק בסגנון של "ובזה יובן"?

ובפרט ששאלה זו נוגעת ממש בהבנת הפשט של השבועה עצמה, והיה לו להקשות מיד בתחילת הפרק הראשון (אחרי ציטוט לשון הברייתא): "וצריך להבין כפל לשון השבועה, מאחר שמשיבעים אותו תהי צדיק, למה צריכים להשיבוע עוד שלא יהיה רשע"? ובמקום שאלה מרכזית זו, פתח אדה"ז את ספר התניא בשאלה צדדית על לשון הברייתא "היה בעיניך כרשע".

ויש לומר בדרך אפשר (ובקצרה מחמת קוצר הזמן), דהנה המתבונן בשאלות של רבנו הזקן בפרק א יראה שהשאלות שהוא מקשה שם אינן שאלות להבנת הענין הפרטי של השאלות מצד עצמן, אלא הן שאלות כלליות שמהוות הקדמה והכנה לרעיונות המרכזיים שרבנו בא להניח במשך הפרקים הבאים, שעל ידי כך יתורצו גם השאלות הנ"ל. ויותר מזה דרך תירוץ השאלות הללו יותר קל לאדם הלומד לקבל את תורתו של רבנו (ובכלל כ"ה הסגנון במאמרי דא"ח שהשאלות נועדו בעיקר לפתוח פתח לרעיונות הפנימיים של תורת החסידות, ויש להאריך בזה ואכ"מ).

והנה המטרה העיקרית של אדה"ז בפרקים הראשונים של התניא עד פרק יד לפחות, הוא לבאר מיהו צדיק ומיהו בינוני ומיהו רשע.

ולשם כך הוא מקשה תחילה על המילים "היה בעיניך כרשע", לומר שה"בינוני" אינו רשע, אלא "כרשע", כפי שמבאר בפרק יג, ולכן אין בזה סתירה עם המובא בפרקי אבות "ואל תהי רשע בפני עצמך".

ואחר כך הוא מקשה מדברי רבה שאמר "כגון אנא בינוני", ומזה מוכיח שהבינוני אין בו שום עוון ואפילו עוון ביטול תורה. ואחר כך הוא מקשה מדברי איוב שאמר

לדין אם אין לו יכולת בחירה בין טוב לרע, וכמו שמביא שם הפסוק: "השופט כל הארץ לא יעשה משפט". כלומר, המשפט מחייב שיהיה לאדם בחירה. וזהו "משפט הבחירה".

(2) ע"פ אבות פרק ג משנה טו.

(3) רמב"ם הל' תשובה רפ"ה: "רשות לכל אדם נתונה".

(4) ע"פ משלי טז, ב.

(5) ע"פ אבות ריש פרק ד. להעיר שבתחילת פי"ד כתב "הבחירה והיכולת והרשות", וכאן השמיט "יכולת". אלא ששם מיידי במחשבה דבור ומעשה, ולכן נקט שלוש לשונות. ואילו כאן נקט "הבחירה והרשות", ויש לומר שהן כנגד סור מרע ועשה טוב, "הבחירה" לעשות טוב, "הרשות" לסור מרע.

(6) ע"פ נדה יג, א.

"בראת צדיקים", והררי "צדיק ורשע לא קאמר", ומזה הוא מוכיח שהצדיק האמיתי אינו תלוי (כל כך) בבחירת האדם, אלא בעיקר זהו בידי הקב"ה.

אבל מכפל לשון השבועה "תהי צדיק ואל תהי רשע", יש רק קושי, שכן אם משביעים אותו "תהי צדיק", משמע לכאורה שכל אדם יכול להיות צדיק, וזה בסתירה לקביעה של "בראת צדיקים".

ולכן לא הקשה רבנו הזקן קושיא זו מיד בתחילת פרק ראשון, אלא המתין עם זה עד אחרי שסיים לבאר מהו צדיק ומהו בינוני. ורק אז הוא התפנה לשאלה הזאת ולהוכיח מזה שעיקר השבועה הוא "ואל תהי רשע", אלא תהיה בינוני. ומה שמשביעים אותו "תהי צדיק", זהו מפני שגם לבינוני יש יכולת להיות סוג מסוים של צדיק על ידי מאמץ גדול וכו'. אבל אלו פרטים שניתן לבארם רק אחרי שמגדירים תחילה את הרעיון המרכזי של מדריגת צדיק ובינוני, ולכן אין מקום לדון על כפל לשון השבועה מיד בתחילת פרק א, אלא רק בסוף הענין.

ואגב כך, יש להעיר על נקודה נפלאה בדיוק לשון רבנו בפרק יד, שבתחילה כתב "למה צריכים להשביעו עוד שלא יהיה רשע", דהיינו למה צריכים להמשיך את השבועה של "תהי צדיק", גם לשלילה "ואל תהי רשע", כלומר אין אלו שתי שבועות, אלא שהשבועה באה ב"כפל לשון", כלשונו. אך אחרי שרבנו מבאר את הדברים הוא מדייק לכתוב: "ולכן משביעים שנית אל תהי רשע עכ"פ". כלומר, על פי הביאור, אין זה סתם כפל לשון השבועה, אלא יש כאן שתי שבועות נפרדות, שבועה של "תהי צדיק" ושבועה של "אל תהי רשע" (ולכן גם השמיט את וי"ו החיבור מתיבת "ואל תהי רשע").

ועוד יש לומר באופן פשוט יותר, הטעם שאדה"ז לא הקשה מיד בתחילת הפרק הראשון שאלה זו של "כפל לשון השבועה", כי את כפל הלשון ניתן לבאר בפשטות: שבתחילה אומרים לו "תהי צדיק" ב"עשה טוב", "ואל תהי רשע" ב"סור מרע". ולכן אין זו קושיא חזקה כל כך שיש לכתוב אותה מיד בתחילת הפרק. ועפ"ז מובן מה שרבנו הזקן מוסיף כאן בשאלתו את המילה "לכאורה", מה שאומר שאין זו קושיא חזקה כל כך, משא"כ בכל השאלות של פרק א אינו כותב "לכאורה".

ועפ"ז יומתק מה שרבנו מדגיש בביאור כפל לשון השבועה, ש"אל תהי רשע" כולל שלא יהיה רשע "בין בבחי' סור מרע בין בבחי' ועשה טוב", שבזה בא לשלול ההנחה הפשוטה ש"תהי צדיק" הכוונה ע"י "עשה טוב", ואל תהי רשע" ע"י "סור מרע", אלא "אל תהי רשע" כולל את שני הענינים, כי "תהי צדיק" הכוונה לצדיק המתענג על ה'.

[ויש מקום להאריך עוד בשאלות הפתיחה בפרק א שבספר התניא, ובדיוקי הלשונות שם, אך אין הזמ"ג. ותן לחכם ויחכם עוד].



פירוש "אור אין סוף" (גליון)

הרב מנחם מענדל אלטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - וויניפג, קנדה

בגליונות הקודמים דן הרב משה שי' מרקוביץ במ"ש בד"ה באתי לגני תשכ"ב שיש באור אין סוף ב' פירושים, אור של אין סוף ושהאור עצמו אין סוף, ומקשה דבכ"מ בדא"ח מפורש שאין לומר שהפי' הוא אור של אין סוף, ושהפי' האמיתי הוא שהאור עצמו אין סוף. והוסיף שגם לפי המבואר בדא"ח שלפי דעת הרמ"ק וכו' התואר אין סוף ייצדק רק על העצמות ושלפי דעתם הפי' הוא אור של אין סוף, מ"מ הרי לפי המסקנה בדא"ח אין זה הפירוש האמיתי, ופירוש זה הובא בדא"ח רק על מנת לשוללו.

והעירני ח"א שלכאורה מצינו שהפי' אור של א"ס הובא למסקנא בד"ה פתח אליהו שבתו"א, דשם (יד, א) כתב וז"ל: "וזהו קודם שנברא העולם היה הוא ושמו בלבד דהיינו הוא היינו א"ס בעצמו ושמו הוא אור א"ס שבעצמותו... וכך הוא באור א"ס שהאור נקרא הגילוי שמתפשט ממנו האור וחיות כו' וא"ס בעצמו הוא בחי' המאור שהוא מקור האור וממנו נמשך האור", דמהמשך הלשון "אור א"ס" ו"א"ס בעצמו" משמע שב'א"ס בעצמו' מבאר את השם א"ס שב'אור א"ס', שהשם א"ס לא קאי על האור אלא הם ב' מדריגות, ונמצא שמפרש כהפי' אור של א"ס.

ויתירה מזו, הרי עיקר הסיבה בדא"ח לשלול הפי' אור של א"ס הוא מפני שעל העצמות לא ייצדק תואר זה, כי יש גם נבראים שאין להם סוף ברצון הבורא, ומפני שהעצם אינו מתפשט, ולכן על העצמות מתאים יותר לתארו בזה שאין לו תחילה. וא"כ, הנה כשכן משתמשים בתואר אין סוף על העצמות מאיזו סיבה שתהיה, אפשר ג"כ לפרש באור א"ס שהכוונה אור של א"ס.

והרי במאמר הנ"ל במ"ש א"ס בעצמו הכוונה להעצמות ממש, וכמ"ש לקמן שם (יד, ב): "אבל במאור שהוא א"ס בעצמו לא שייך צמצום ח"ו ולא העלם ואדרבה המאור הוא בהתגלות", והכוונה שם להעצמות ממש שלמעלה מבחי' גילוי, וכמ"ש בהגהות לפתח אליהו תרנ"ח.

ובאמת הנה גם כאן (י"ד, א) בהגהות לפתח אליהו כתוב על הלשון א"ס בעצמו שר"ל עצמות המאור, ומקשה מהמבואר בכ"מ בדא"ח שעל העצמות לא מתאים

הלשון אין סוף כנ"ל, ומסיים (בספר הנדפס): "ומכל זה מובן דעל עצמות אינו שייך לומר א"ס, כ"א על האור... אבל על עצמות המאור אינו שייך לומר א"ס... ומ"ש 'אין סוף בעצמו' הוא לאו דוקא והכוונה היא על עצמות האור".

גם לפי מ"ש בסוף ש"הכוונה היא על עצמות האור" עדיין לכאורה מפרש במאמר זה כהפי' אור של א"ס, כי גם לפי זה מפרש אשר א"ס בעצמו (עצמות האור) ואור א"ס (שמו, השייך לגילוי) הם ב' מדריגות.

אמנם כבר פירסם ר' אליהו שי' אלאי (בגליון תתשנ"ז של קובץ זה) אשר בדקו בגכתי"ק של ההגהות לפתח אליהו, ושם כתוב בסוף "ומ"ש 'אין סוף בעצמו' הוא לאו דוקא והכוונה היא על עצמות המאור" ולא האור.

ולפי זה נמצא שמפורש בההגהה כאן שלפעמים בדא"ח מכנים את העצמות בתואר אין סוף בבחי' "לאו דווקא", אף שמבואר במק"א שאינו מתאים באמת. ובאם מכנים את העצמות בתואר א"ס יוצא שאפשר לפרש כהפי' אור של א"ס, כנ"ל.

ולכאורה הביאור בזה הוא שלא בכל מקום בדא"ח שמוזכר אור א"ס יש צורך להיכנס לכל פרטי המדרגות והביאורים, וכשמדברים בכללות יותר בלי להיכנס לפרטים אפשר לכנות את העצמות בתואר א"ס.

ולכאורה כ"ה בהרבה מקומות ולא רק במאמר זה, שמכנים את הקב"ה בתואר א"ס והכוונה (גם) על העצמות, לדוגמא בהקשר של 'להתבונן בגדולתו של א"ס ב"ה' וכדומה. ויש לציין גם כן לתחילת פרק מ"ח בתניא, שכתב שם וז": "כאשר יתבונן המשכיל בגדולת א"ס ב"ה כי כשמו כן הוא א"ס ואין קץ ותכלית כלל לאור וחיות המתפשט ממנו ית' ברצונו הפשוט ומיוחד במהותו ועצמותו ית' בתכלית היחוד", ומשמע ששם ביאר שהוא, העצמות, נקרא א"ס מפני שאין סוף לאור המתפשט ממנו.

ועפכ"ז מובן שהפי' אור של א"ס הוא פירוש המובא גם לפי המסקנא בדא"ח - בבחי' "לאו דווקא", כאשר לא נכנסים לכל הפרטים. ולכאורה זוהי פשטות הכוונה בד"ה באתי לגני הנ"ל, שישנם מאמרים שבהם הפירוש באוא"ס הוא אור של א"ס, וישנם מאמרים שבהם הפירוש הוא שהאור עצמו א"ס, וכאן נוגע הפירוש שהאור עצמו א"ס, כפי שהוא "באמיתית הענין".



ביאור בשער היחוד והאמונה פ"ז וההשמטה בדפוסים (גליון)

הנ"ל

בגליון העבר הוכחתי שאין לבאר שסיבת השמטת תחילת החלק השני של פ"ז בשעה"ה"א בדפוסים עד תר"ס, היתה מפני שתוכן ההכרח שם שהצמצום אינו כפשוטו עומד בסתירה עם תוכן ההגהה בפ"ט שאין לומר גדר מדע למע' מהכלים דאצי' (כמו שביאר הרנ"ג בהיכל הבעש"ט). שהרי ההכרח בפ"ז בא כהמשך למה שביאר לפני הקטע שהושמט¹, ושם ביאר אדה"ז דמזה שדעתו שבאצי' (שלאחה"צ) מיוחדת ביחוד גמור אתו ית', ו"אני ה' לא שנית", מובן שאין שינוי גם בדעתו (מצד למעלה?) והוא בפשיטתו היודע והידוע וכמ"ש הרמב"ם. ובהמשך לזה ממשיך בקטע שהושמט שמכיון שבדעתו זה [שאין בה שינוי מצד למעלה] יודע ומכיר כל הברואים ומעשיהם, א"כ בהכרח שגם כל הברואים בטלים במציאות כלפי מעלה, דאל"כ הרי נמצא שיש שינוי והרכבה בדעתו ואי אפשר שהיא מיוחדת עמו, ונמצא שהצמצום אינו כפשוטו, דבאם היה כפשוטו (דהיינו שהצמצום פועל גם כלפי מעלה) היו הנבראים נפרדים ממנו ולא בטלים במציאות. ועפ"ז מובן שלגמרי לא נוגע בפ"ז אם יש לומר גדר מדע למעלה מאצילות, שזהו תוכן ההגהה בפ"ט, כי ההכרח הוא מהידיעה שבאצילות. וא"כ נפל היסוד שעליו בנוי ביאור הנ"ל, ובמילא נפל הבנין – ביאור הנ"ל בטעם ההשמטה בפרק ז. וע"ש עוד כו"כ הוכחות.

ובנוגע לסיבת ההשמטה ציינתי לרשימות כ"ק אדמו"ר שכתב "עד ס"פ זה נשמט בכל הדפוסים מפני" והשאיר מקום חלק אחרי "מפני", ולספר תורת חב"ד ביבליוגרפיות על התניא לר"י מונדשיין שכתב³ "מסתבר שדבר השמיטה נעשה בזמנו כדי שלא לפגוע בבית מדרשו של הגר"א שהחזיק בשיטה זו". עיין מש"כ באריכות בכ"ז בגליון הקודם.

ויש להוסיף ולציין גם כן ל'בית רבי' ח"א פכ"ז, דשם כתב אודות ההוצאה דתר"ס: "וגם בשער היחוד והאמונה הוסיפו השלמה לסוף פ"ז, שהוא ענין יקר מאד, ונשמט אז מטעם הכמוס, ועתה נדפס גם זה". ולכאורה פשוט שהשם 'טעם הכמוס' אינו מתאים לזה שההכרח נסתר על פי המבואר בהגהה בפ"ט, משא"כ הטעם (המקובל

1) וכמו שביאר כ"ק אדמו"ר בס' שיעורים בס' התניא במ"ש אדה"ז בפירוש בתחילת ההשמטה "מכאן יש להבין".

2) שהרי כל תוכן הפרק הוא לבאר איך שמצד למעלה דוקא כל הנבראים בטלים, ובהמשך לזה כותב שכתוצאה מהנ"ל אין שינוי בעצמותו ולא בדעתו, וכפי שציין כמ"פ בפ"ו ופ"ז שענין זה שהספירות מיוחדות אתו נתבאר 'לקמן', בפ"י, ושם ביאר שהכוונה בזה היא שכלפי מעלה הם בטלים במציאות ממש כאור השמש בגוף המאור וההצמצום אינו כפשוטו.

בין אנ"ש) שנשמט בכדי שלא לתקוף את המתנגדים מתאים להגדרה "טעם הכמוס"⁴. וידוע הסמכות של ספר בית רבי וכו'.

ועוד יש להוסיף שלכאורה מבואר מלשון הבית רבי שבתקופתו (שהיא גם תקופת ההו"ל דתר"ס) לא ראו בהשלמה לפרק ז' 'מהדורה קמא' כמ"ש רנ"ג, שהרי לעיל בפרק זה בבית רבי כותב אודות המהדורה קמא של אגרת התשובה שהעיקר הוא המהדורה בתרא וכו' ולא המהדורה קמא, וכאן כותב רק "שהוא ענין יקר מאד, ונשמט אז מטעם הכמוס, ועתה נדפס גם זה". ובאמת הרי גם מלשוננו של ר"א מניקולייב בה'מודעה רבה' בתניא, שכתב וז"ל: "מלבד אשר בשער היחוד והאמונה הוספנו את ההשלמה מפרק ז'", ברור שלא ראה בזה מהדורה קמא, ואדרבה, מכנהו 'השלמה' שענינו שבא לאחר הנדפס ו'משלימו'.



תרנגולת בלי לב (א)

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

עיונים והערות בהערת הרבי ובדברי גדולי הפוסקים

א. במאמר הרבי מוהריי"צ נ"ע ד"ה 'וקיבל היהודים' ה'תרפ"ז¹ אות ז' כותב בתוך הדברים וזלה"ק "והגם שבהנוגע לחיי האדם הלב והמוח שוים, דכשם שאי אפשר לחיות בלא ראש, כן אי אפשר לחיות בלי לב, וכשם שהוא באדם חיצוני היינו בחיי האדם בגשמיות, הנה כמו כן הוא בחיים הפנימיים שהוא בחיי אדם פנימי וכו'" עיי"ש.

והנה על המילים "אי אפשר" [לחיות בלי לב] מעיר הרבי על אתר ומביא מספר מראה מקומות ומקורות לרעיון זה שאי אפשר לאדם לחיות בלי לב, כולל גם מדברי הזהור והכסף משנה ומשאר גדולי הפוסקים ז"ל שדנו בנידון זה בהרחבה, ושקיל וטרי בענין זה ובעיקר בביאור מקור ויסוד דברי הרבי מוהריי"צ נ"ע שבפנים המאמר לאור דעת הפוסקים בכלל והכרעת הצ"צ נ"ע בפרט אם אכן יש אפשרות לאדם [או לבעלי החיים] לחיות בלי לב או לא.

4) ואע"פ שאינו ראה גמורה, שהרי אפשר לפרש 'טעם כמוס' שהכוונה שגם המחבר אינו יודע את הטעם, מ"מ עכ"פ זכר לדבר יש, דהשוה ללשונו בכ"מ לדוגמא בח"א פכ"א הע' י' שכתב "אין אנו יודעים", ובח"א פ"כ אודות ההעתקה מלאוני ללאדי כתב "מטעם הכמוס אתו". וכאן שכתב 'ונשמט אז מטעם הכמוס' סתם בפשטות הכוונה שאין הטעם מתאים לגלות ולהדפיס.

1) המאמר נדפס בסה"מ תשי"ז-תשי"א עמ' 180 ואילך [וראה שם ב'פתח דבר' הערה 1*], ושוב נדפס בסה"מ תרפ"ז עמ' קי ואילך.

להלן – ובגליונות הבאים בע"ה – כמה עיונים, ביאורים והערות, הן בביאור דברי הרבי, והן בהמסתעף מזה בשאר דברי הפוסקים וז"ל שדנו בסוגיא זו בהרחבה.

ראיות שאי אפשר לחיות בלי לב

ב. בתחילת ההערה, בחלקה הראשון², מביא הרבי מקורות לדברי הרבי מוהריי"צ נ"ע בפנים המאמר אשר "אי אפשר לחיות בלי לב" וזלה"ק: "זח"ג רכא, ב: אפילו רגעא חדא. ועייג"כ כס"מ לרמב"ם הל' שחיטה פ"ה ה"ט: כגון מוח ולב. שו"ת חכם צבי סי' עד – עז".

הרבי מביא אפוא ג' ראיות ומקורות למושג זה שאי אפשר לחיות בלי לב:

הא' מדברי הזוהר [בתשובה על השאלות ששאל רבי אליעזר הגדול מאליהו הנביא, בתוך התשובה על השאלה הב' שם] שכתב וז"ל "דישראל עבד לון קודשא בריך הוא לבא דכל עלמא, והכי אינון ישראל בין שאר עמין כלבא בין שייפין, כמה דשייפין לא יכלי למיקם בעלמא אפילו רגעא חדא בלא לבא, הכי עמין כלהו לא יכלין למיקם בעלמא בלא ישראל וכו'".

ומבואר מדברי הזוהר שהמשיל את בני ישראל ביחס לאומות העולם לאבר הלב ביחס לשאר אברי הגוף, אשר כמו ששאר אברי הגוף אינם יכולים לחיות "אפילו רגעא חדא" בלא לב³, כמו כן שאר האומות אינן יכולות להתקיים בעולם בלי ישראל. ונמצא אפוא ראייה מדברי הזוהר שאי אפשר לחיות אפילו רגע אחד בלא לב.

ג. והב' מדברי הכסף משנה על הרמב"ם בהלכות שחיטה פ"ה ה"ט, דהנה הרמב"ם שם מנה וסיכם את כל הטריפות שבאברי הבהמה, הכוללות סוגים שונים ומהם בסוג הנקובים, הנטולים, החסרים ועוד, אלא שבכמה מהאברים, וכמו למשל באבר הלב,

(2) ההערה בכללותה מחולקת לארבעה חלקים: א. ביאור מקור ויסוד לדברי הרבי מוהריי"צ נ"ע שאי אפשר לחיות בלי לב מדברי הזוהר, הכסף משנה והחכם צבי. ב. הצעת דעות הפוסקים החולקים על פסק החכם צבי, מהם מתבאר כי יתכן אפשרות לחיות בלי לב. ג. הכרעת הצמח צדק נ"ע להלכה כאחת הדעות החולקות על החכם צבי, ושאלה עפ"י על דברי הרבי מוהריי"צ נ"ע בפנים המאמר. ד. תירוץ איך להשוות ולתווך את תוכן דברי הרבי מוהריי"צ נ"ע שבמאמר עם פסק הצמח צדק נ"ע המ-כריע להלכה כאחת מהדעות החולקות על החכם צבי.

(3) הרבי מצטט מתוך דברי הזוהר רק את המילים "אפילו רגעא חדא". ובפשטות, הכוונה בזה היא להדגיש ולבאר דברי הרבי מוהריי"צ נ"ע – כלשון הדיבור המתחיל של ההערה – אשר "אי אפשר לחיות בלי לב", היינו, שאין שום אפשרות לחיות בלי לב כלל. וזהו שמדגיש הרבי שכן הוא מבואר בזוהר במש"כ "אפילו רגעא חדא", והרי הוא מקור וביאור דברי הרבי מוהריי"צ נ"ע ש"אי אפשר" לחיות בלי לב, והיינו לא רק שהחיות והבריאות תלויה באופן כללי בלב, אלא שאי אפשר לחיות בשום אופן – לו אפילו רגע אחד בלבד – בלי לב.

וראה להלן מה שכתבנו להעיר בדא"פ בטעם הדבר שלא ציין הרבי בענין זה גם לדברי אדה"ז בתניא אגרת הקודש סימן לא, וכמו שציין בשאר השיחות בהן דן בענין זה.

הרמב"ם מנה רק את "ניקב הלב", אך לא מנה גם את "ניטל הלב" או "נברא חסר", וכמו שמנה באברים אחרים.

ועל זה הקשה הכסף משנה וז"ל "ואע"פ שדעת רבינו שכל אבר שאם ניקב טריפה הוא הדין אם ניטל או חסר או נמצא יתר", והיינו שהכסף משנה מקשה מדוע לא מנה הרמב"ם באברים מסוימים, וכגון בלב, גם אם "ניטל הלב" או "נברא חסר", שכן הלוא כבר קבע הרמב"ם כלל גדול בהלכות טריפות והוא בפ"ו מהלכות שחיטה ה"כ אשר "כל אבר שאמרו חכמים בו שאם ניקב במשהו טריפה, כך אם ניטל כולו טריפה, בין שניטל בחולי או ביד, בין שנברא חסר, וכן אם נברא בשני אברים מאותו אבר טריפה, שכל היתר כנטול הוא חשוב", וא"כ מדוע באברים מסוימים, וכגון באבר הלב, מנה הרמב"ם בכלל הטרופות רק את הדין של "ניקב" ולא מנה גם "ניטל" או "נברא חסר".

ומתרץ הכסף משנה וז"ל "מכל מקום לא מנה בחסרים ונטולים ויתרים, אלא אברים שאפשר ליטל או ליחסר ותחיה הבהמה קצת זמן, אבל אברים שאם ינטלו אי אפשר לה להתקיים אפילו שעה אחת, לא מנאם לפי שזו לא תיקרא 'טריפה' אלא 'נבילה'".

וכן אבר שאי אפשר לה להבראות חסרה ממנו, כגון מוח ולב וושט וקנה, לא מנאם, מפני שהם דברים שנמנע מציאותם".

והיינו שהכסף משנה מיישב בזה מדוע הרמב"ם לא מנה באברים מסוימים – וכגון בלב – גם "ניטל" וגם "נברא חסר"; ושני חלקים בזה – בחלק הראשון הוא מביא טעם א' בנוגע לניטל, ובחלק השני הוא מביא טעם ב' בנוגע לנברא חסר.

הטעם שלא מנה הרמב"ם באברים מסוימים גם "ניטל", הוא משום שהרמב"ם מנה בסוג הנטולים רק מקרים שבהם אם ניטל האבר עדיין יכולה הבהמה לחיות למשך זמן מה, אך אברים שאם יינטלו [לפני השחיטה כמובן, בין ביד ובין מחמת חולי] לא תוכל הבהמה לחיות אפילו שעה אחת, לא מנאם, שכן במקרה זה לא תיקרא הבהמה

4) יצוין כי ממשמעות לשון הכסף משנה מתבאר שמקשה – לא רק על "ניטל" או "נברא חסר", אלא – גם על "יתר", וכגון בלב אם נמצא שני לבבות וכיו"ב באברים אחרים, והיינו שמקשה מדוע לא מנה הרמב"ם באברים מסוימים גם אם נמצא יתר שגם הוא בכלל הטרופות, וכמבואר בדברי הרמב"ם בפ"ו מהלכות שחיטה ה"כ דלהלן בפנים. ואולם בתירוצו משמע לכאורה שהכסף משנה מתייחס רק לניטל או לנברא חסר, ולא ליתר.

אלא שאין פרט זה נוגע לנידון דידן בביאור עיקר ראית הרבי הכסף משנה לענין זה שאי אפשר לחיות בלי לב.

ולגופו של ענין, כבר עמדו בזה גדולי הפוסקים בביאור כוונת הכסף משנה בקשר לטעם הרמב"ם שלא מנה באברים מסוימים גם נמצא יתר – ראה שו"ת נשאל דוד, ח"א יורה דעה, סימן ב; שם, ח"ג יורה דעה, סימן ג; שו"ת חכם צבי, סימן עז, ושו"נ. ואכ"מ.

"טריפה" אלא "נבילה", שכבר ברגע שלפני השחיטה, לא היתה בהמה זו יכולה לחיות יותר, ונמצא שגם לאחר ששחטו אותה אין זו בגדר "טריפה" אלא "נבילה".

וזהו אפוא הטעם שלא מנה הרמב"ם בכלל סוגי הטריפות של הנטולים גם את הדין של "ניטל הלב" למשל, שכן אם ניטל הלב לפני השחיטה [בין ביד בין מחמת חולי], ושחט את הבהמה מיד לאחר זה⁵, אין הבהמה נחשבת בגדר "טריפה" אלא בגדר "נבילה", ואין זה שייך להלכה דידן בה מונה הרמב"ם את כל סוגי הטריפות.

והטעם שלא מנה הרמב"ם באברים מסוימים גם "נברא חסר", הוא משום שהרמב"ם מנה בסוג החסרים רק אלו האברים שיכולה הבהמה להיבראות חסרה מהם במציאות, מה שאין כן אברים כאלו שאין הבהמה יכולה להיבראות חסרה מהם במציאות, וכגון למשל המוח והלב, לא מנאם הרמב"ם בכלל החסרים, שכן הרי "נמנע מציאותם".

ומבואר אפוא מכללות דברי הכסף משנה, הן מהחלק הראשון בטעם הדבר שלא מנה הרמב"ם בנטולים גם "ניטל הלב", והן מהחלק השני בטעם הדבר שלא מנה הרמב"ם בחסרים גם "נברא חסר לב", שאי אפשר – לבעלי החיים – לחיות בלי לב, שלכן אי אפשר במציאות להיבראות בלי לב, וכמו כן אם ניטל הלב [ביד או מחמת חולי] אי אפשר לחיות אפילו רגע אחד.

ד. והמקור הג' מדברי ה'חכם צבי' בשו"ת שלו⁶ שהאריך בענין זה ביחס לשאלה שנתעוררה אז בעירו בדין תרנגולת שנמצאה בלי לב.

5. כן מתבאר מדברי החכם צבי בשו"ת שם סימן עד ובסימן עז, שלא יצויר מציאות של "ניטל הלב" – לפי דעה זו שאי אפשר לחיות אפילו רגע אחד בלי לב, שהיא היא גם דעת הכסף משנה עצמו – כי אם רק באופן שהלב ניטל ברגע שלפני השחיטה, ושחטו את הבהמה תיכף ומיד לאחר זה [וראה גם מה שהוסיף שם עוד כמה פרטים במקרה שניטל הלב מחמת חולי], עיי"ש היטב.

ולדרכו, כן היא בפשטות המציאות של "ניטל הלב" הנדונה בפסק השו"ע יו"ד סימן מ' ס"ה. וראה גם בשאר דברי האחרונים שנשמנו בהמשך הערת הרבי, ואכמ"ל.

6. וכבר שקו"ט הפוסקים לפי זה בביאור דברי בעל הכסף משנה, שבדבריו בשו"ע שם הוא פוסק שניטל הלב הוא "טריפה". ולכאורה הרי לפי מה שכתב בעצמו בפירוש כסף משנה הוא "נבילה" ולא "טריפה" – ראה בזה שו"ת חכם צבי, סימן עז; כרתי ופלתי יו"ד שם סק"ד; שאר אחרונים שנשמנו בהמשך הערת הרבי, ואכ"מ. ועכ"פ, מדברי הכסף משנה מתבאר שבניטל הלב אי אפשר לחיות אפילו רגע אחד, והבהמה היא "נבילה".

7. ראה שו"ת חכם צבי סימנים עד, עז, עז שדן בענין זה בהרחבה. בהערת הרבי מציין: "שו"ת חכם צבי ס' עד – עז", וברור שהכוונה היא לציין מסימן "עד" ועד סימן "עז", מלבד סימן עה שאינו שייך לנידון דידן.

וכן הוא בפירוש בשאר המקומות שבהם מציין הרבי לדיון זה שבשו"ת חכם צבי – ראה לקוטי שיחות ח"ט עמ' 165 הערה 8: "שו"ת חכם צבי סע"ד, עז-עז"; לקוטי שיחות חכ"ד עמ' 237 הערה 85: "שו"ת חכם צבי סע"ד, עז-עז". וראה גם ספר השיחות ה'תשמ"ח ח"א עמ' 222 הערה 15: "דלא כדעת החכם צבי ס' עד-עז".

ופסק ה'חכם צבי' שהתרגולות היא כשרה, ונימוקו עמו שבעל כרחך היה לה לב אלא שנפל ונאבד לאחר השחיטה [כאשר פתחה הנערה את בטן התרגולות, וכמבואר שם פרטי המעשה], שכן הרי אי אפשר לחיות בלי לב, וכמו שהוכיח ענין זה בארוכה מכמה מקומות, ומהם גם מדברי הזוהר והכסף משנה הנ"ל, עיי"ש בהרחבה.

ביאור הראיה מדברי ה'כסף משנה'

ה. והנה כד דייקת שפיר בלשון הרבי "ועייג"כ כס"מ לרמב"ם הל' שחיטה פ"י ה"ט: כגון מוח ולב", הרי מתבאר שהרבי מצטט מלשון הכסף משנה בחלקו השני בטעם הדבר שלא מנה הרמב"ם בלב גם "נברא חסר", שעל זה הוא שכתב הכסף משנה המילים "כגון מוח ולב" וכנ"ל.

ובפשטות הכוונה היא כי מדברי הכסף משנה האלו שאי אפשר להיבראות בלי לב, מוכח ומבואר שאי אפשר לחיות בלי לב.

אלא שצ"ע קצת מדוע מביא הרבי ראייה דוקא מחלק השני שבכסף משנה, והרי בפשטות גם מחלק הראשון שלפני זה בטעם הדבר שלא מנה הרמב"ם גם "ניטל הלב", כבר איכא שפיר ראייה והוכחה טובא שאי אפשר לחיות בלי לב, וכמו שכתב הכסף משנה להדיא בנותנו טעם מדוע הרמב"ם לא מנה באברים מסוימים – כולל הלב – גם הך דניטל וז"ל "אבל אברים שאם ינטלו אי אפשר לה להתקיים אפילו שעה אחת, לא מנאם לפי שזו לא תיקרא 'טריפה' אלא 'נבילה'".

ואם כן מדוע ציטט הרבי כהוכחה על זה שאי אפשר לחיות בלי לב מחלקו השני של הכסף משנה "כגון מוח ולב", והרי גם מדברי הכסף משנה שלפני זה איכא שפיר ראייה, וצ"ב.

זאת ועוד הרי גם ה'חכם צבי' – הנסמן מיד לאח"ז בהמשך ההערה – הביא אף הוא ראייה מדברי הכסף משנה למושג זה שאי אפשר לחיות בלי לב⁸, וז"ל בסימן עד

אלא שיש להעיר גם משו"ת חכם צבי בסימן שלאחרי זה והוא בסימן עח, שם דן החכם צבי עוד בענין זה שאי אפשר לחיות בלי לב, והוא המשך להדין שבשאר הסימנים עד – עז, עיי"ש. והרי כפי שיתבאר להלן, הנקודה הזו שמוסיף ומבהיר החכם צבי בסימן עח שם, נוגעת במיוחד לעיקר הדין והציונים שבהערת הרבי.

8) אגב, יש להעיר כי גם החכם צבי הביא ראייה לדבריו שא"ל לחיות בלי לב, הן מדברי הזוהר והן מדברי הכסף משנה, וכמו שהביא גם הרבי בהערה. אלא שבסדר הראיות, בדברי החכם צבי הובאה תחילה הראיה מהכסף משנה ואח"כ הראיה מהזוהר, משא"כ בהערה הביא הרבי תחילה הראיה מהזוהר ואח"כ הראיה מהכסף משנה.

והטעם הוא פשוט: בדברי החכם צבי הנידון הוא פסק הלכה למעשה בדין התרגולות שנמצאה בלי לב, ולכן דין קדימה בפשטות להוכחת הכסף משנה – שהוא ספר הלכה – מדברי הזוהר. וכן מתבאר גם מתוך דברי החכם צבי עצמו, בהמשך להבאת ההוכחה מדברי הזוהר, שכתב וז"ל "ולא שאני פוסק הלכות מתוך הזוהר אלא שהדבר מושכל ראשון והאמת עד לעצמו", ועוד הביא לאח"ז מד-

שם "כי דבר ברור . . . שאי אפשר לשום נברא בעולם לחיות אפילו שעה אחת בלא לב . . . ואף שדבר זה מושכל ראשון ואין צריך ראייה, מכל מקום לסתום פי הטפשים הקופצים להורות, ראה זה מצאתי בכסף משנה פ"י מהלכות שחיטה [ה"ט] בנותנו טעם למה לא מנה הרמב"ם ניטל הלב או נברא חסר כתב וז"ל אבל אברים שאם ינטלו ואי אפשר לה להתקיים אפילו שעה אחת לא מנאם".

ומבואר להדיא מדברי ה'חכם צבי' שהביא ראייה להך מושג שאי אפשר לחיות בלי לב מדברי הכסף משנה בחלקו הראשון בנותנו טעם מדוע לא מנה הרמב"ם "ניטל הלב", והיינו כנ"ל שכן מוכח ומבואר בפשטות גם מתוך משמעות דברי הכסף משנה האלו שאי אפשר לחיות בלי לב, וא"כ צ"ב מדוע ציטט הרבי דוקא מחלקו השני של הכסף משנה בנותנו טעם מדוע לא מנה הרמב"ם "נברא חסר" בלב.

ברי הרדב"ז [ח"ד סי' אלף קי"א] אשר "כל מקום שאין הווה חולק על הגמרא פסקינן כוותיה, ואפילו במקום שהפוסקים חלוקים, הווה מכריע, כל שכן כאן שאין שום חולק וכו'". הרי שהחכם צבי הרגיש צורך לנמק את הכרעתו להלכה מתוך דברי הווה וכו'ל. ולכן מובן כי בסדר הראיות בענין של הלכה למעשה, הביא תחילה ההוכחה מהכסף משנה ואח"כ גם מהווה.

משא"כ בהערת הרבי, שאין המדובר בענין של פסק הלכה למעשה בהלכות טריפות, אלא ביאור ומקור לדברי הרבי מוהרי"צ נ"ע במאמר דא"ת, הרי מובן כי בסדר הראיות למושג זה שא"א לחיות בלי לב, דין קדימה לדברי הווה, וכמובן בפשטות.

9) יובהר כי הטעם שה'חכם צבי' עצמו הביא ראייה והוכחה מחלק הראשון שבכסף משנה לזה שאי אפשר לחיות בלי לב, מובן הוא בפשטות [כלומר, נוסף על הטעם שכבר איכא שפיר ראייה טובא מחלק הראשון שבדברי הכסף משנה בענין "ניטל הלב", ולא צריך להוכיח זה מחלק השני בענין "חסר הלב", וכמו שכתבנו בפנים].

והיינו משום שכן תוכן הנידון שבדברי הכסף משנה בחלק הראשון בטעם שלא מנה הרמב"ם "ניטל הלב", שייכים יותר לתוכן נידון השאלה שבחכם צבי שם במקרה של התרנגולת שנמצאה בלי לב. שכל השקו"ט שם בדברי החכם צבי הוא באם יש מקום לומר שתרגולת זו שנמצאה בלי לב היא הנידון של "ניטל הלב" שבשו"ע [כדעת המטריפים] או שלא [ולא באם יש מקום לומר שהיא נבראה חסר לב או לא, שעל זה לא היתה קס"ד מלכתחילה], וכמבואר שם מדברי החכם צבי.

[ואם כי בשו"ת נשאל דוד שם העלה סברא שיתכן מציאות של נברא חסר לב, וממילא שלדרכו יתכן שהתרנגולת הזאת שנמצאה בלי לב היתה חסרה לב מתחילת בריאתה עיי"ש בדבריו, מ"מ בתשובת החכם צבי בסימן עד עכ"פ, לא היתה בוה כל קס"ד מלכתחילה, אף לדעת המטריפים, ולא על זה הוסב הדין מלכתחילה, אלא באם יש לומר שתרגולת זו שנמצאה ללא לב מדובר שניטל הלב מחמת חולי או שלא, עיי"ש].

ולכן שפיר הביא החכם צבי ראייה דוקא מחלק הראשון של הכסף משנה בענין "ניטל הלב", שלא יתכן שניטל הלב של תרגולת זו כיון שא"א לחיות ולהתקיים אפילו רגע אחד בלי לב, ולא הביא מחלק השני של הכסף משנה בענין "חסר לב", שאם כי בפשטות גם משם איכא ראייה טובא לעצם המושג שא"א לחיות בלי לב, מ"מ אין תוכן המקרה של חסר לב שייך לנידון השאלה.

ומכל מקום מוכח עכ"פ מדברי החכם צבי להדיא ששפיר איכא ראייה טובא מדברי הכסף משנה בחלק הראשון בענין ניטל הלב שאי אפשר לחיות בלי לב, וכמובן בפשטות. וא"כ צ"ב בטעם הדבר שהרבי מצטט דוקא מחלק השני, וכמו שהקשינו בפנים.

ו. ואולי יש לומר, שאה"נ כי שפיר יש להביא ראיה והוכחה שא"א לחיות בלי לב גם מתוכן דברי הכסף משנה שבחלק הראשון בענין "ניטל", וכמבואר להדיא בדברי החכם צבי שנשמנו בהמשך ההערה, ומכל מקום בחר הרבי לצטט דוקא מחלק השני שבכסף משנה בענין "נברא חסר".

והיינו משום כי בחלק הראשון אינו מפורש להדיא בכסף משנה דקאי בזה גם על הלב, והגם שמתוכן משמעות דבריו שפיר מוכח ומבואר בפשטות דקאי בזה גם על הלב, שהרי בא לתת טעם מדוע לא מנה הרמב"ם באברים מסוימים גם ניטל, ומכללם גם הלב, מכל מקום בחלק השני הרי מפורש בלשון הכסף משנה גופא להדיא דקאי בזה גם על הלב¹⁰.

זאת ועוד, בלשון הכסף משנה בחלק השני מובא דוגמה להדיא ממוח ולב, ואולי יש לומר שגם מטעם זה בחר הרבי בציטוט זה, שכן בלשון זה ישנו מקור וראיה מפורשת לתוכן דברי הרבי מוהריי"צ נ"ע שבפנים המאמר אשר "בהנוגע לחיי האדם הלב והמוח שוים, דכשם שאי אפשר לחיות בלא ראש, כן אי אפשר לחיות בלי לב", ועל זה הביא הרבי מלשון הכסף משנה "כגון מוח ולב", שמבואר בזה להדיא כי "הלב

[אלא שיש להעיר בזה ממש"כ בשו"ת 'שואל ומשיב' מהדו"ת סימן קח, ולדרכו שם אכן יש מקום בסברא לחלק בין חלקו הראשון של הכסף משנה בענין "ניטל" דלא קאי בפירוש על הלב לבין חלקו השני של הכסף משנה בענין "נברא חסר" שקאי בפירוש על הלב, ומדבריו אתה שומע כי מדברי הכסף משנה בחלק הראשון בענין ניטל אכן אין ראיה לענין שא"א לחיות רגע אחד בלי לב, עיי"ש.

אלא שמדברי החכם צבי מוכח ומבואר להדיא דלא ס"ל כן, וכי פשטות משמעות דברי הכסף משנה היא שגם בענין "ניטל" קאי גם על הלב, וכי משם הוכחה שאי אפשר להיות ניטל הלב ולחיות אפילו רגע אחד וכו', ודברינו הם לפי הבנת החכם צבי. וראה גם הערה הבאה שכן הוא בפשטות גם לדעת הרבי בהערה].

10) והרי משום זה גופא העלו באחרונים סברא לומר שאכן אין הכסף משנה קאי בחלק הראשון בענין "ניטל" על הלב, ורק בחלק השני בענין "נברא חסר" קאי בפירוש על הלב, וכמו שהציע לפרש כן להדיא בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ת סימן קח עיי"ש, וחלק בזה על החכם צבי.

ואם כי מדברי הרבי מתבאר בפשטות שנוטה להבנת החכם צבי בביאור דברי הכסף משנה, שהרי לדרך השואל ומשיב' שוב ליכא ראיה מדברי הכסף משנה שא"א לחיות בלי לב, ואדרבה – לדרכו יש להוכיח מדברי הכסף משנה להיפך, שאכן אפשר מציאות של חיות בלי לב, שאם כי אמנם לא יתכן להיבראות בלי לב, מכל מקום שפיר יתכן מציאות של ניטל הלב [ביד או מחמת חולי, עיי"ש שדן בזה, ולאופן א' שם אמנם יתכן שא"א לחיות בניטל הלב מחמת חולי, אך שפיר ניתן לחיות בניטל הלב ביד, ועכ"פ, איך שיהיה, לדרכו של השואל ומשיב' שפיר איכא מציאות ואופן של חיות בלי לב], וא"כ לדרכו בהבנת דברי הכסף משנה איכא ראיה לסתור.

וא"כ ברור מדברי הרבי שהביא ראיה מדברי הכסף משנה שא"א לחיות בלי לב, שנוטה בפשטות להבנת החכם צבי, וכן הסברא נותנת יותר בביאור דברי הכסף משנה בפשטות, שהרי בא הכס"מ לתת טעם מדוע לא מנה הרמב"ם באברים מסוימים גם ניטל, והרי מכללם הוא גם הלב.

מכל מקום, הרי עכ"פ מבואר מזה שבדברי הכסף משנה בחלק הראשון אינו מפורש ממש דקאי על הלב, משא"כ בחלק השני שהביא על זה במפורש דוגמא מלב. ולכן יש לומר שמטעם זה ציטט הרבי דוקא מחלק השני של הכסף משנה, ששם הדברים מפורשים וברורים יותר.

והמוח שוים", וכשם שאי אפשר להיבראות ולחיות בלי מוח, כן אי אפשר להיבראות ולחיות בלי לב.

והגם שגם בחלק הראשון בענין ניטל, קאי הכסף משנה בפשטות גם על הלב וגם על המוח, שהם מכלל האברים האלו ש"אם ינטלו אי אפשר לה להתקיים אפילו שעה אחת", מכל מקום בחלק השני בענין נברא חסר מפורש זה בלשונו להדיא שהביא על זה דוגמה מ"מוח ולב" וכן"ל, ולכן מטעם זה בחר הרבי לצטט כראיה לתוכן דברי הרבי מוהריי"צ נ"ע שבפנים המאמר דוקא מלשון הכסף משנה שבחלק השני "כגון מוח ולב"¹¹.



השמטת חלק שני של שער היחוד והאמונה פ"ז (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם, בהערות על ביאור טעם השמטת החלק השני של פרק ז' בשער היחוד והאמונה ע"י אדה"ז, בהערה (146) שם, כתב הרב מ. א. וז"ל:

"ויש לציין שבדורנו נתפרסם בשם גדול אחד שהשמיטו ענין זה כיון שהודו לשיטת הגר"א שהצמצום כפשוטו... ופשוט שיש כאן טעות, שהרי א' זה שהצמצום אינו כפשוטו מבואר כבר בפנים התניא בחלקים שלא הושמטו, כנ"ל. ב' ככל הנראה מפיצי שמועה זו חשבו שמקודם נדפס התניא עם קטע זה, ולאחר מכן הושמט, ובאמת הרי מלכתחילה לא נדפס כלל ואח"כ הדפיסו כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב. אמנם באם יש גרעין של אמת בשמועה זו, לכאורה הוא השמועה אצל חסידי חב"ד, שהושמט

11) ולהעיר שכד דייקת שפיר בלשון הרבי, הרי שבנוגע להוכחה והמקור מדברי הכסף משנה הוסיף בתחילה "ועיין גם כן" [ואולי יש לומר שהמילים אלו קאי גם על הציון לשו"ת חכם צבי שלאחריו זה, ומ"מ זה ברור שקאי על הכסף משנה], דלא כההוכחה והמקור הקודם מדברי הוזהר שרק ציין את המראה מקום בזה ולא הוסיף על זה "ועיין".

ואולי יש לומר שהכוונה בזה היא להמבואר בפנים, והיינו דלאחר העיון בתוכן דברי הכסף משנה הרי מתבאר דאיכא בעצם ראייה והוכחה מכללות דבריו, הן מחלק הראשון בענין ניטל והן מחלק השני בענין נברא חסר, אלא שלשונו בנברא חסר מפורש יותר דקאי על הלב [וגם הביא שם להדיא ההשוואה בין מוח ולב]. וזהו שכתב הרבי "ועיין גם כן", כלומר, שגם מחלק הראשון שבדברי הכסף משנה איכא שפיר ראייה לתוכן דברי הרבי מוהריי"צ נ"ע שא"א לחיות בלי לב, וכמבואר בדברי החכם צבי שנסמן בהמשך ההערה בציון שלאח"ז.

על מנת שלא לתקוף את המתנגדים. עוד יש להביא ראיה להביאור שנשמט ע"מ שלא לתקוף את המנגדים מזה גופא שישנה שמועה שגדול זה אמר כנ"ל, כי זה מראה שענין ההשמטה באמת פעלה בכדי להשקיט את המחלוקת, עד כדי כך שהיו שחשבו שכבר אין מחלוקת כי הודו להמתנגדים..."

ויש להעיר, שכבר הבאתי דיון זה לפני ח"י שנה בגליון הערות וביאורים דפרשת תרומה תשס"ד (גליון תתע"ו):

"בספר 'הדור והתקופה', מרשימות תלמיד הגרי"ז, עמוד לח, כותב: 'הראה [=הגרי"ז] לי [=לכותב הספר] בספר התניא במקום אחד חסר ההמשך כי תלמידי הגדולים [=של אדמו"ר הזקן] הודו בזה לטענת המתנגדים והשמיטו קטע זה".

והעירני ח"א, דקשה להניח ששמועה זו אין לה כל יסוד כלל, והדעת נותנת שיש כאן אולי טעות בדיוק הענינים, אבל הרעיון הכללי יש לו איזה מקור, ויש לעיין לאיזה קטע בתניא התכוין הגרי"ז, ומהו הפירוש שהתלמידים השמיטו קטע מסוים.

ולפום ריהטא הי' אפשר לומר, שהכוונה היא להשמטת החלק השני של שער היחוד והאמונה פרק ז', שהושמט בכל הדפוסים ונדפס לראשונה בדפוס וילנא תר"ס (בהוצאת ישיבת תו"ת), אשר בקטע זה מדבר רבינו הזקן אודות שלילת ידיעה דצמצום כפשוטו. ולפי זה היו בידי הגרי"ז מהדורות קודמות וגם מהדורא זו, והניח שההשמטה נעשתה באיחור ע"י תלמידי רבינו הזקן (בעוד שלמעשה ההיפך הוא הנכון, שאדמו"ר הזקן עצמו לא הדפיס קטע זה ורק אדמו"ר הרש"ב הדפיסו) [עיין בכ"ז בס' תורת חב"ד ביבליוגרפיות ח"א עמ' 15 ובהערה].

אולם מסגנון הסיפור משמע ש"חסר ההמשך", ולכאורה בקטע זה אין כאן חסרון בהמשך הענינים. גם ההנחה שהיו בידו כמה מהדורות דחוקה היא. ואולי כוונתו למה שהי' כתוב בסוף שער היחוד ואמונה בדפוסים הקודמים "חסר" (ראה שם עמ' 16. וש"נ).



שם הוי' שבעצמות כמשל לנפש נושא כחות

הנ"ל

בד"ה ועתה יגדל נא תרס"ה (ע' תט בהוצאה החדשה) מבאר בענין "נפש נושא כחות":

"דעצם הנפש הוא פשוט בתכלית, ואין בו ענין ההתחלקות כלל, הגם שבדאי הנפש נושא בעצמו כחות, שהרי הכחות נמצאים מן הנפש, א"כ ודאי ה"ה נושא

את הכחות, מ"מ ה"ה פשוט בעצם, שהוא עצם א' ממש..(ולכאורה איך יתווכו ב' הענינים, שהוא נושא כחות, ומ"מ הוא עצם א' ממש. י"ל, דענין מה שעצם הנפש נושא כחות, אין הענין שהוא בעצמו דבר מה, דהיינו שנאמר שנמצאים בו בבחי' מקור למקור וכה"ג (דהיינו בבחי' פשיטות היותר אפשרי כו'), דאז יקשה איך הוא עצם א', שהרי מ"מ יש בו איזה דבר מה מהכחות כו', אבל אין הענין הוא כך, שהנפש בכללות מציאותו הוא נותן מקום (היינו שהוא בחי' סיבה כו') שיהיו נמצאים כחות כו', וזהו שהוא נושא, היינו שנותן מקום כו', אבל אין מהכחות כלל וכלל במהות ועצמות הנפש כו'. ועמ"ש בד"ה ועשית חה"ש, רנ"ו הדוגמא מזה למעלה בענין מ"ש הג"א ענין שם הוי' שבעצמות, שהו"ע אמיתית היותו, דהיינו אמיתית המצאו, שמציאותו מעצמותו כו', והמורה ע"ז הוא ענין ההתהוות, דמאמיתית המצאו נמצאו הנמצאים כו', יעו"ש היטב. אמנם בנפש צ"ל דבכללות מציאותו שהוא נמצא ה"ה נותן מקום להיות הכחות נמצאים כו'. ואין להאריך בזה, והמ"י).

ומשמעות הדברים, שמביא משל על ענין נפש נושא כחות מכח ההתהוות שבעצמות, שהכחות בנפש הם כמו "כח ההתהוות" שבעצמות שהוא "שם הוי' שבעצמות". [ושוב מחלק ביניהם, דבנפש עצם מציאות הנפש נותן מקום לכחות, משא"כ בעצמות אינו כן].

ומציין להמשך שבועות תרנ"ו, והוא המבואר שם ע' שפב ואילך.

והעירני ח"א, דלכאורה איך אפשר לדמות בכלל את עצם הנפש לענין כח ההתהוות שבעצמות, דהנפש, גם עצם הנפש, הוא נברא שיש לו גדרים מסויימים, משא"כ בעצמות הוא שלילת כל התוארים, ויש להבין כיצד זו דוגמא.

גם יש לעיין בהגדרת המלים "נותן מקום", הרי בכח ההתהוות שבעצמות לא כתב הגדרה זו ד"נותן מקום".

וצ"ע בזה.



בענין ה"אין לו תחילה" שב"אור אין סוף"

הרב דוד פלדמן

עורך ראשי - 'ועד הנחות בלה"ק'

א. בד"ה באתי לגני תשכ"ב ס"ג מבאר בענין אוא"ס, שהאור עצמו הוא בבחי' א"ס, שלכאורה הוא סתירה מיני' ובי', שהרי אור הוא הארה בלבד, ואיך שייך לומר שהוא א"ס, אך הענין הוא, שאין זה מצד עצמו, אלא לפי שהאור הוא מעין המאור,

ועד כדי כך, שמצד זה נעשה על ידו התהוות הבריאה יש מאין, שהיא בכח העצמות דוקא.

וממשיך בס"ד, שכיון שהאור הוא בבחי' א"ס, לכן גם הנבראים שנתהוו ממנו הם באופן של בלי גבול: לפני הצמצום – ספירות אין קץ; וגם לאחר הצמצום שנעשו עשר ספירות, הנה באצילות הם באופן של בלי גבול,

ובס"ה מבאר, שגם לאחר שנמשך ממלכות דאצילות לבי"ע, ישנו הענין דמה רבו מעשיך (בצבא הארץ) ומה גדלו מעשיך (בצבא השמים) באופן של בלי גבול (גם בפועל).

ולאח"ז מביא מסיום פי"ב בהמשך ההילולא, שכל זה הוא לפי שהאור הוא א"ס ובל"ג להיותו מעין המאור, כמשנת"ל בס"ג, ומביא מכ"ק אדנ"ע – מה שכבר הביא בס"ג מהמבואר במ"א שהענין דאור א"ס הוא סתירה מיני' ובי' וכו', אלא שכאן מאריך ומוסיף כמה פרטים, ועד לסיום הענין, שיש באור העדר המדידה וההגבלה לא רק בענין שאין לו סוף, אלא אפילו הענין שאין לו תחילה, שלכן יכולה להיות על ידו התהוות הבריאה שבהרגשתה אין לה תחילה.

ב. ויש לעיין בזה, דלכאורה הי' מתאים יותר שאריכות זו תהי' במקומה – בביאור הענין דאור א"ס (בס"ג), ולא בסיום וסיכום הענין (בסוס"ה), שכל האמור לעיל שבענין ההתהוות (גם בבי"ע) ישנו הענין של בל"ג, הוא לפי שהאור הוא א"ס ובל"ג, כמשנת"ל – שלכאורה, כשחוזר עוה"פ על משנת"ל, לא מתאים כ"כ להוסיף ולחדש עוד פרטים בענין זה, שהי' יכול לאומרם לעיל, במקום העיקרי שבו ביאר הענין דאור א"ס.

ובפשטות (בעה"ב טיש) טעם הדבר הוא – לפי שבמאמרי באתי לגני נוהג רבינו להזכיר מכל נשיאי חב"ד, ובדרך כלל על הסדר, ולכן, רק לאחר שמביא ביאור אדמו"ר מהר"ש בהמשך מים רבים בענין שאו מרום עיניכם, בנוגע לענין הבלי גבול שנבראים, אזי הוא המקום להביא מאדמו"ר מהורש"ב, ולכן אף שאוחזים כבר בסיום וסיכום הענין, חוזר ומביא מה שהזכיר כבר לפני"ו מה"מבואר במ"א" בענין אור א"ס, אלא שעכשיו מביאו בשם אומרו, ולכן גם מאריך ומוסיף בזה עוד פרטים כו'.

ג. אבל כד דייקת שפיר, אולי אפשר לומר, שבהוספת פרטי הענינים בביאור ענין אור אין סוף בסיום וסיכום הענין – לאחר שנתבאר ענין הבל"ג שישנו בנבראים – אזי ניתוסף עומק חדש בכללות הענין:

בפי"ב של ההמשך נתבאר רק שכיון שהאור הוא מעין המאור לכן הוא בבחי' אין סוף (ולכן מהאור הזה היו עולמות וספירות עד אין קץ וכו'), אבל לא נתבאר במה מתבטא ענין האין סוף שבאור עצמו.

ועל זה מוסיף רבינו במאמרנו, שענין הא"ס שבאור מתבטא בכך שיש בו כח

העצמות להוות יש מאין, ובלשון המאמר (בס"ג) ש"יש בו אפילו הענין שאין לו עילה סיבה שקדמה לו ח"ו", וכפי שמוסיף (בס"ה) שיש באור אפילו הענין ש"אין לו תחילה".

ועפ"ז מתעוררת השאלה: מדוע בנוגע לענין הבלי גבול שבעולמות בי"ע מזכיר רבינו רק הענין דמה רבו מעשיך ומה גדלו מעשיך, ולא מזכיר הענין היותר נפלא שישנו בעולם העשי' – למטה עד אין תכלית – שהו"ע היש הגשמי שבהרגשתו אין לו עילה וסיבה שקדמה לו, שבזה מתבטא (לא רק הענין שאין לו סוף, אלא גם) הענין דאין לו תחילה?

ולכאורה הרי זה עילוי גדול יותר גם מכמו שהוא בענין האור, כי, האור יש בו רק כח להוות יש מאין שבהרגשתו אין לו עילה וסיבה שקדמה לו, אבל האור עצמו יודע ומכיר שכל ענינו הוא מעין המאור, היינו, שרק אין סוף להתפשטותו, אבל בהכרח שיש לו סוף בתחלת ענינו, היינו, שיש לו עילה וסיבה שקדמה לו – המאור; ורק בהיש שנתהווה בפועל (בכח האור), שהרגשתו שאין לו עילה וסיבה שקדמה לו, מתבטא אמיתית הענין דאין סוף גם בתחלתו – אין לו תחילה.

[ולהעיר מהמבואר בהמשך ר"ה תרצ"ד סי"ד (סה"מ תשי"א ע' 39) ש"כח העצמות הוא בהתהוות מציאות היש יותר מכמו שהוא בהאור .. (ד)עם היות שהאור הוא מעין המאור, ויש בו כח העצמות, אבל כל זה הוא מצד דביקות האור בהמאור, ובהתהוות היש, הרי בעצם ישותו הנה בזה דוקא הוא כח העצמות". ועד כדי כך, שיש צורך לשלול ש"אין לאחר אמת כאמתתו" (רמב"ם ריש הל' יסוה"ת), ש"קאי על כח העצמות הבורא את היש .. דעם היות שהוא אמת גמור .. אין אמת זה היתהוה כאמיתתו העצמית .. דלא זהו כל העצמות מה שהעולם נברא ממנו כו"י].

ד. ולכאורה י"ל, שהטעם שרבינו לא הוסיף לבאר ולפרש אמיתית ענין הבל"ג (לא רק שאין לו סוף, אלא גם שאין לו תחילה) שמתבטא דוקא בהתהוות היש בעולם בעשי' דוקא (עוד יותר מאשר בענין אוא"ס שלפני הצמצום), הוא, בגלל שענין זה לא נתפרש בהמשך ההילולא.

ואולי י"ל, שאעפ"כ, בכדי לרמז עכ"פ ענין זה, הנה בסיום הביאור בהתפשטות ענין הבל"ג בעולמות בי"ע, עד למטה בתכלית בעולם העשי', בענין דמה רבו ומה גדלו כו' – מוסיף לבאר שכל זה הוא לפי שהאור הוא א"ס ובל"ג, ודוקא כאן מאריך בזה

1) ועיי"ש בביאור השלילה ה' בדברי הרמב"ם – "אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו" – שקאי על ענין האור, "דהגם שהאור הוא כעין המאור .. עד שבכחו להוות, הנה בא להשיענו דגם זה אינו אמת כאמיתתו העצמית כו"; ורק בגלל ש"עניני אחיזת ודביקות האור בהמאור הם בהתקשרות גדולה כזו אשר גילוי האור בא דוקא בגילוי והרגש מקורו", לכן, ההבנה והשגה שגם זה אינו אמת כאמיתתו העצמית, באה דוקא ע"י עיון רב בהעמקת הדעת כו', משא"כ בנוגע להתהוות היש "מובן במושג גמור שאין לאחר אמת .. דלא זהו כל העצמות כו".

ומוסיף (לגבי התחלת הענין) להדגיש שיש באור אפילו הענין דאין לו תחילה, שאין לו עילה וסיבה שקדמה לו, שלכן יכולה להיות על ידו התהוות הבריאה שבהרגשתה אין לה תחילה – בסמכו על השכל הישר של הלומד, שבודאי "זועט ער זיך כאפן" שאם בענין האור ישנו הענין ד"אין לו תחילה" בכך שעל ידו יכולה להיות התהוות היש, הרי עאכ"כ שבהתהוות היש בפועל ניכר ומתבטא הענין דאין לו תחילה, בכך שהרגשתו שמציאותו מעצמותו.



פירוש "אור אין סוף" (גליון)

הרב אליעזר הלוי שטיינהויזער

שליח כ"ק אדמו"ר - פיירלאן, נ. דזש.

א. בגליון א' רח כתב הרב מ. מ. שי', שבד"ה באתי לגני תשכ"ב ס"ג (בלתי מוגה) מבואר שיש שני פירושים ב"אור אין סוף": האחד שהאור הוא "של אין סוף", והשני אשר (גם) האור עצמו הוא אין סוף, ושבהמשך באתי לגני תש"י (סי"ב) מבאר "שבענין המדובר, הכוונה היא שהאור עצמו הוא אין סוף". והעיר ע"ז הרמ"מ הנ"ל שלא מצא באף א' מהמראי מקומות שצויינו בבאתי לגני תשכ"ב שם שיפרשו כפירוש הראשון, אלא מפורש בהם ש"אין הכוונה אור של אין סוף", דהיינו כפירוש השני, שהוא הפירוש הנפוץ בדא"ח, והוא הפירוש שהובא בספר הערכים ערך אור אין סוף (א) (כרך ג טור מב). וסיים שם הרמ"מ, שלפ"ז נמצא שבד"ה באתי לגני תשכ"ב נתחדש שיש מקום גם להפירוש שאור אין סוף הוא אור של אין סוף.

ובגליון הקודם (א'רט) הוסיף הרמ"מ, שהעירוהו כמה מרבתי אשר לפי פירוש הרמ"ק המובא בהמשך החודש תרס"ו [ע' קסו ואילך] שהאין סוף הוא עצמותו בלבד, מוכרח לפרש שאור אין סוף פירושו "אור של אין סוף", ושהגרמ"ג שי' העיר לו שבעצם מפורש בכ"מ (שציין שם) שלפי דעת כמה מקובלים הפירוש הוא "אור של אין סוף".

והרמ"מ השיב שם על דבריהם, שבכל המקורות הללו מפורש שאין זה הפירוש האמיתי, ולא הביאו אותו אלא לשלול, ואילו בבאתי לגני תשכ"ב מפורש שהם שני פירושים שווים. ושוב הוסיף שצע"ק גם על ספר הערכים הנ"ל (שהביא כבר בגליון א'רח), כיון שערך הנ"ל נכתב אחרי אמירת באתי לגני תשכ"ב, ואעפ"כ שולל לגמרי בערך הנ"ל את הפירוש "אור של אין סוף".

וסיים שם הרמ"מ, שאגב יש להעיר מהלשון בספר המאמרים תרל"ד ע' שמה: "אבל בחי' אוא"ס ב"ה הסוכ"ע (שהוא מה שקורים בלשון החסידות עצמותו ומהותו

ית" – וכנראה כוונת הרמ"מ שלכאורה אפשר לפרש בל' זה, שא"ס הוא "מה שקורים בלשון החסידות עצמותו ומהותו ית", ואור א"ס פירושו האור של "עצמותו ומהותו ית", היינו האור של א"ס.

ב. והנה אף שלכאורה צודק הרמ"מ, שבמקורות הנ"ל נראה שהמסקנא היא שפירוש הרמ"ק וסיעתו אינו הפירוש האמיתי (ואילו בבאתי לגני תשכ"ב הובא כא' מב' פירושים נכונים), יש להעיר במה שכתב שפירושם לא הובא במקורות הנ"ל אלא כדי לשלול – מלקו"ש ח"ב ע' 70: "כיון שפי' הפילוסופים הובא ע"י גדולי ישראל (שהובאו כמ"פ בחסידות ו) אשר נתפשטו ברוב תפוצות ישראל, ובפרט שאדה"ז כאן גופא מביא פירושם (אף שמפרש אח"כ באו"א), צ"ל ש(גם לדעת אדה"ז) יש מקום לפי' זה במרו"ל אשה מזרעת תחלה כו' (דאל"כ לא הי' מביא פירושם כלל) – אלא שהפי' העיקרי ד"אשה מזרעת תחלה יולדת זכר" הוא "כפשוטו".

ומסה"מ מלוקט ח"ג ע' צא (בהוצאה החדשה ח"ג ע' קכב) הערה 4 – בנוגע לאותו ענין שבלקו"ש הנ"ל: "לכאורה הי' אפ"ל, דזה שמביא הפירוש הראשון הוא ע"ד שאמרו "למה מזכירין דברי היחיד בין המרובים לבטלן (עדיין פ"א מ"ו). אבל, נוסף לזה שבדרושי חסידות (פנימיות התורה) אין זה רגיל כלל..." ע"ש. ולהעיר משרש מצות התפלה סוף פרק לד (קלו, א), שמתווך בין הרמ"ע והרמ"ק (שהובאו כחולקים בתרס"ו הנ"ל) בפירוש השם "אין סוף" באופן ש"אין כאן מחלוקת כלל", ומבאר שכוונת שניהם הוא למה שאדה"ז קרא לבחי' שמו הכלול בעצמותו ית' בשם יכולת, ע"ש.

ולהעיר שלכאורה יש רמז לדברי הרמ"ק וסיעתו הנ"ל גם בבאתי לגני תשכ"ב, כי ז"ל המאמר שם בסרט הקלטה: "אז אור אין סוף, איז דאך דא אין דערויף צוויי פירושים, דער אור וואס נעמט זיך פון אין סוף, און אויך דער צווייטער פירוש, אז דער אור אליין איז אין סוף". ולכאורה משמע, שלא רק שיש מקום לפרש שאוא"ס הוא האור שנמצא מאין סוף, אלא שזהו הפירוש הראשון והקדום – ושוב יש גם פירוש נוסף, שהוא הפירוש השני. וזה מתאים למה שפירוש הראשון הנ"ל הוא פירוש המקובלים שקדמו להאריז"ל ותורת החסידות.

ג. ובמה שהקשה הרמ"מ על השמטת החידוש דבאתי לגני תשכ"ב מספר הערכים שם, הנה אף שלכאורה צודק גם בזה (ובפרט שבאתי לגני תשכ"ב אכן הובא שם בערך הנ"ל כמה פעמים), הרי לאידך יש להעיר מהמשך הענין בבאתי לגני תשכ"ב שם (בההנחה הישנה ס"ב): "בפירוש ואוא"ס יש שני פירושים. א' שהוא אור של אין סוף, ב' שהוא עצמו הוא א"ס. וכאן בההמשך מבאר כפירוש הב'. הנה באמיתית הענין, הרי כשאומרים א"ס הכוונה היא רק על ענין האור. . אבל לא על עצמות, דעל עצמות הי' צ"ל התואר אין לו תחלה..."

ולכאורה אפ"ל שעורכי ספר הערכים הבינו (או אולי הי' להם ספק בזה) שמ"ש

"באמיתית הענין, הרי כשאומרים א"ס הכוונה היא רק על ענין האור" – זהו ע"ד שלילת הפירוש הראשון (אור של אין סוף) שנמצא בכ"מ בדא"ח כנ"ל, ולכן לא ראו בזה חידוש לגבי המבואר בשאר המקומות שהביאו שם.

וכנראה הבנה זו נתאפשרה גם ע"י הקיצור וההשמטה שבהנחה הישנה הנ"ל: "וכאן בההמשך מבאר כפירוש הב". משא"כ בההנחה החדשה (ועד"ז בסרט הקלטה): "ומבאר בהמאמר, שבענין המדובר כאן הכוונה היא שהאור עצמו הוא בבחינת אין סוף", שמזה מובן שגם במה שממשיך (בההנחה החדשה, ועד"ז בסרט הקלטה): "וטעם הדבר, כי באמיתית הענין, הלשון אין סוף קאי רק על ענין האור..." – לא בא לשלול לגמרי את הפירוש הראשון, כיון שכבר נזכר שזהו "בענין המדובר כאן", שמזה משמע שבענינים אחרים שלא מדובר בהם כאן יתכן שהכוונה יהי' כפירוש הראשון.

ד. ובמה שכתב הרמ"מ שבבאתי לגני תשכ"ב נתחדש שיש מקום גם להפירוש שאור אין סוף הוא אור של אין סוף, ראה ומדייק במאמר על באתי לגני תשכ"ב ע' יז דקדוקי תורה הערה 80 (ובמילואים לשם), שהביא מכמה מקומות בדא"ח שבהם נמצא ע"ד פירוש זה ("דער אור וואס נעמט זיך פון אין סוף"), ולתועלת הקוראים אביא מ"ש שם:

אוה"ת ענינים ע' קג (מגוכתי"ק הצ"צ) [ועד"ז בונה ירושלים ס"ע קמה, מאמרי אדה"ז הקצרים ע' תמ, מאמרי אדה"ז ענינים ע' מה (ח"א ר"ע מט)]: "אור א"ס ב"ה נקרא מה שמאיר מא"ס ב"ה ואינו א"ס ב"ה בעצמו, ומאור נקרא עצם האור בעצמו. ע"ד משל כמו אור השמש . . . כן כביכול א"ס ב"ה אין אנו מדברים רק באורו, וכמו שא"ס ב"ה הוא בלי גבול ותכלית, כן האור היוצא ממנו כביכול היה יכול לברוא בו עולמות עד אין קץ ועד אין תכלית . . . א"ס ב"ה הוא בלי גבול ממילא האור היוצא ממנו הוא ג"כ בלי גבול" ע"ש.

אוה"ת מג"א ר"ע רצו: "ידוע דפי' אור א"ס הוא רק בחי' הארה וזיו לבד המאיר ונמשך מא"ס ב"ה, וכמו זיו השמש שאינו ערוך לעצם השמש, אך הזיו הוא ג"כ בחי' א"ס ע"ש.

תרנ"ן ע' שכא: "בבחי' אוא"ס, שהוא בחי' גילוי העצם מא"ס ב"ה שאין בו מבחי' העצם כ"א הארתו לבד, שהאור הוא מעין המאור, וכמו שהעצם הוא א"ס כן הארתו הוא א"ס ממש" ע"ש.

תרנ"ז ע' טז-יז (שלכאורה משמע כב' הפירושים יחד): "הוא ושמו בלבד, פי' שמו הוא בחי' התגלות אור וזיו לבד מעצמותו כבי'. . . שמו של א"ס ב"ה . . . גילוי מן העצם ולא בחי' עצם כלל, וזהו ג"כ מה שנק' בל' המקובלים בשם אור, וכידוע דאור ושם הוא ענין אחד . . . דהגם שהוא בחי' גילוי לבד מן העצם, מ"מ הוא לפי אופן העצם, ולכן נק' אוא"ס שאין סוף כלל להתפשטותו, דכמו שהעצם הוא א"ס כמו"כ האור המאיר ממנו

הוא ג"כ א"ס . . . שהאור הוא מא"ס עצמו ודבוק בא"ס עצומ"ה, לזאת כמו שהעצם הוא א"ס ובלי שינוי כלל כמו"כ האור הוא ג"כ א"ס ובלי שינוי" ע"ש.

וראה גם תקס"ט ר"ע מב [נו]: "הוא ושמו בלבד, פי' שמו הוא בחי' התגלות אור בלבד מן העצמות, דהנה בחי' השפעה והמשכה שנמשך מא"ס ב"ה להוות העולמות אבי"ע כו' אינה בחי' המשכה עצמי' מעצמותו ומהותו כלל וכלל, אלא רק בבחי' זיו ואור בלבד . . . למעלה כתיב בעצמות א"ס ב"ה אני ה' לא שניתי, פי' אני בעצמותי אינו פועל בבחי' גילוי אורו שום שינוי כלל וכלל (וגם לא באורו וזיוו, כידוע בע"ה דגם בחי' אא"ס הנק' מל' דא"ס למעלה מכל ההשתלשלו' דאבי"ע ונוגע לכולם בשוה)" ע"ש.

ויש להעיר בכל הנ"ל גם ממ"ש בס' ומדייק במאמר שם בהערה 79, שעד"ו נמצא גם בד"ה באתי לגני תשמ"ב בסרט הקלטה (11:10): "דער נאמען פון אור אין סוף . . . דאס איז ניט ווי אין אנדערע ערטער איז דער פשט דער אור וואס ער קומט פון אין סוף, נאר דא איז דער פירוש אור אין סוף, אז דער אור אליין איז אין סוף".

ה. ואולי יש להוסיף על הנ"ל גם מ"ש בתו"א וירא יד, סע"ד ואילך: "ומלאך זה מעלה הדבר למלאך גבוה ממנו, עד שמתעלה בכלים דע"ס דמלכות דאצי' המתלבשים בבי"ע, ובתוך הכלי מלובש האור מא"ס ב"ה, ונמצא ע"י הכלים מתעלה להאור א"ס ב"ה המלובש בהכלים דע"ס . . . ובהכלים שייך לומר משוטטים בבחינת התלבשות בהדבר, ובהם וע"י מתעלה הדבר בבחי' האור המלובש בתוכן מא"ס ב"ה . . . שידיעה זו שבכלים דע"ס שעל ידי עיניו משוטטים היא בחי' גלוי וידוע לאור א"ס ב"ה המלובש בהכלים" ע"ש.

לקו"ת בהר מד, א: "א"ק שנק' אדם דבריא וועלייתו הוא באצילות, היינו באור א"ס ב"ה, כי בכללות העולמות שא"ק נק' בריאה יש מאין כו', הנה אצילות אינו אלא בחי' אור א"ס, פי' הגילוי מא"ס ב"ה, כי אצילות מלשון ויאצל שהוא הפרשת הארה כו'" ע"ש.

ולהעיר מהלשון בתניא קונטרס אחרון קנה, א: "התפלה היא המשכת אור א"ס ב"ה לבי"ע דוקא, לא בדרך התלבשות בלבד רק האור ממש . . . כבתפלה שהיא המשכת החיות מא"ס ב"ה שהוא לבדו כל יכול, והלכך כדי להמשיך אור א"ס ב"ה למטה א"א בלי העלאת מ"ן מלמטה דוקא".

ו. וראה תניא ריש פרק מח: "והנה כאשר יתבונן המשכיל בגדולת א"ס ב"ה, כי כשמו כן הוא, א"ס ואין קץ ותכלית כלל לאור וחיות המתפשט ממנו ית' ברצונו הפשוט ומיוחד במהותו ועצמותו ית' בתכלית היחוד, ואילו היתה השתלשלות העולמות מאור א"ס ב"ה בלי צמצומי'..." ובשיעורים בספר התניא שם תרגם: "... דער גרויסקייט פון דעם אויבערשטן, וואס ווי זיין נאמען (וואס איז אין סוף) אזוי

איז ער, ס'איז כלל נישטא קיין סוף און קיין ברעג און תכלית צו דעם אור און חיות וואס איז זיך מתפשט פון אים ית', מיט זיין ווילן. . השתלשלות פון די עולמות פון אור אין סוף ב"ה אן צמצומים" (ובמהדורה האנגלית Lessons in Tanya תרגם גם הסיוס: "from the light of the blessed Ein Sof", וכ"ה בתרגום האנגלי שבמהדורת התניא הדו-לשוני).

[ואולי הי' אפשר לפרש, שבתניא שם מבאר: (א) באופן דומה למ"ש במאמרי אדה"ז ענינים (בונה ירושלים, ועוד) הנ"ל, ש"א"ס ב"ה אין אנו מדברים בו כלל רק באורו" – ושעפ"ז מבאר בתניא שם שהשם "אין סוף" שקאי על המאור, כוונתו הוא רק לתאר גדולת המאור שמתבטא בהאור המתפשט ממנו ית', כיון שלא מדברים בהמאור עצמו. (ב) ושטעם זה נקרא המאור בשם אין סוף (ולא בשם אין תחילה), כיון שבתניא שם מפרש שאין סוף פירושו אין סוף להתפשטות אורו, ולכן דוקא השם אין סוף מתאים, כדי שלא לדבר אודות המאור עצמו, ורק לתאר גדולת המאור שמתבטא בהתפשטות אורו. ויש לעיין בזה עוד.]

וע"ד תרגום הנ"ל שבשיעורים בספר התניא, תרגם גם ר' יואל ע"ה בשיעוריו לתניא שם שעל הטלפון (אלא שתרגם "כשמו כן הוא" – "דער נאמען, אט א דאס איז טאקע אזוי"), ושוב הוסיף הערה: שכאן רואים איך שאדה"ז מפרש הביטוי "אור אין סוף" – לא שא"ס קאי על המאור והאור הוא "של א"ס", אלא שא"ס קאי על האור, ו"אור אין סוף" פירושו שהאור הוא אין סוף (ומציין שכן מפרש אדה"ז בכמה מקומות), ומסיים שזהו מ"ש כאן אדה"ז "א"ס ואין קץ ותכלית כלל לאור וחיות המתפשט ממנו ית'", היינו שא"ס קאי על האור. ויש לעיין איך לתווך תרגומו עם הערתו, ע"ש.

וע"ד הערת ר' יואל נמצא גם בס' ביאורי ר' שלמה חיים לתניא שם (אלא שלא הזכיר בפירושו הביטוי "אור אין סוף"): "כשמו כן הוא א"ס ואין קץ. . לאור וחיות המתפשט ממנו. כלומר, שם "אין סוף" אינו מוסב על עצמותו יתברך (כידוע שעצמותו יתברך "אין לו תחלה", שהיא מעלה גדולה יותר מ"אין סוף"), אלא הכוונה על האור, שיש לו תחילה (העצמות) אבל מאידך הוא "אין סוף".

ולהעיר ממ"ש בתניא מהדו"ק ע' שצ, שבהערות שבסוף תניא ר (תניא דפו"ר עם הגהות בכת"י) העיר על לשון התחלת הפרק "בגדולת א"ס ב"ה": "אולי צ"ל אא"ס", אבל בכל הכת"י שהיו תח"י עורכי הס' תניא מהדו"ק נמצא "א"ס". ולהעיר מאוה"ת חנוכה שה, ב: "מ"ש בתניא פמ"ח בענין פי' ממכ"ע וסוכ"ע, כי בחי' האור המאיר ומלוכב בתוך העולמות הנק' ממכ"ע הוא הנמשך ע"י צמצום והסתר והעלם, כי אא"ס ב"ה כשמו כן הוא אין סוף ואין קץ ותכלית כלל לאור וחיות המתפשט ממנו ית' ברצונו הפשוט ומיוחד במהותו ועצמותו ית' בתכלית היחוד, ואלו היתה השתלשלות העולמות מאור א"ס ב"ה בלי צמצומים..." (אבל ברשימת מאמרי דא"ח של הצ"צ

ע' סט משמע שהמאמר (ד"ה כי עמך תר"ז) נמצא רק בכת"י מעתיק אחד). וראה לאידך אוה"ת חנוכה (כרך ה) תתקמה, סע"ב ואילך: "א"ס ב"ה כשמו כן הוא שאין לו קץ כו', וא"כ אם ה' מאיר ומתפשט אפילו בחי' זיו והארה ממנו הנק' 'אור' א"ס, שהיא בחי' התפשטות הארה עד ממהותו ועצמותו, לא ה' יכול להיות התהוות העולמות מציאות נבראים כלל כמו שהן עכשיו, כ"א ה' הכל בחי' א"ס" (וברשימת מאמרי דא"ח של הצ"צ ע' ח כתב שהמאמר (ד"ה נר חנוכה תק"צ) נמצא גם בגוכתי"ק) ע"ש.

וראה שער היחוד והאמונה פ"ז (פב, רע"ב): "שמהותו ועצמותו יתברך הנקרא בשם אין סוף ברוך הוא מלא את כל הארץ ממש בזמן ומקום, כי בשמים ממעל ובארץ ולד' סטרי' הכל מלא מאור א"ס ב"ה בשוה ממש . . . הכל הוא בחי' מקום הבטל במציאות באור אין סוף ברוך הוא..." (ובמהדורת התניא הדו-לשוני תרגם: "the light of the En Sof, blessed be He", ואילו ב-Lessons in Tanya תרגם: "the Ein Sof-light" ע"ש).

ובשיעורי ר' יואל לשם שעל הטלפון ביאר ותרגם: "דער ענין פון אין סוף ב"ה . . . ווי דער אויבערשטער איז בלתי מוגבל, דאס הייסט די דרגא פון שם הוי' . . . אויכעט מהותו ועצמותו ית', וואס ער ווערט אנגערופן בשם אין סוף ב"ה, ווי ער איז בלתי מוגבל, און העכער פון צו זיין א מלך אויף וועלט . . . מאור אין סוף ב"ה – פון דעם אור, ווי פון דעם אויבערשטן ווי ער איז אין סוף, ווי ער איז העכער פון גבול" ע"ש.

ולהעיר גם מהלשון "אור ה' א"ס ב"ה" הנמצא בתניא – ראה סוף פרק יט (כה), רע"ב). פרק לה (מה, רע"א). סוף פרק נג (עה, א). אגה"ק סימן ז (קיב, א). שם ריש סימן ח (וראה מ"ש שם בלקוטי לוי יצחק: "אור ה' א"ס ב"ה הוא כתר (אור ה'). פנימית הכתר. א"ס ב"ה חיצונית הכתר). המאיר חכ'. בהארה רבה בינה" ע"ש).

ויש לעיין עוד בכל הנ"ל.



חלוקת הרקיע לש"ס מעלות

הרב דוב יהודה שטיינמעץ

בגליון האחרון (א'רט) הקשו על מש"כ בד"ה ועתה יגדל נא תרס"ה שחילוק הרקיע לש"ס מעלות הוא לענין קירוב וריחוק השמש לגבי הארץ, ש'לכא' צ"ע... דהרי החילוק באיזו מעלה השמש נמצאת אינו משנה לגבי קירובה וריחוקה מכדור הארץ. ע"ש מש"כ בדוחק.

ולכא' י"ל בפשטות, שהרי כתב הרמב"ם בהלכות קידוש החודש פי"א הי"ג "השמש והירח וכן שאר השבעה כוכבים מהלך כל אחד ואחד מהן בגלגל שלו... וגלגל

של כל אחד מהם אע"פ שהוא מקיף את העולם אין הארץ באמצעו". ועוד שם בפי"ב ה"ב "נקודה אחת יש בגלגל השמש וכן בשאר גלגלי השבעה כוכבים, בעת שיהיה הכוכב בה יהיה גבוה מעל הארץ כל מאורו, ואותה הנקודה של גלגל השמש ושאר הכוכבים חוץ מן הירח סובבת בשוה, ומהלכה בכל שבעים שנה בקירוב מעלה אחת, ונקודה זו היא הנקראת גובה השמש".

ומבואר מזה שאין הארץ נמצאת בדיוק בנקודת האמצעית של העיגול שבה השמש סובבת, וא"כ נמצא שקירוב וריחוק השמש מהארץ תלוי באיזה מעלה מהש"ס מעלות השמש נמצאת.



הלכה ומנהג

בדין אם קראו בטעות לכהן בעל קורא לעלות לשביעי

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

בקריאת התורה בשבת פרשת לך לך ש.ז. (תשפ"ב) בחדרו הק' של כ"ק אדמו"ר זי"ע ב-770 קרה שהגבאי קרא לבעל קורא שיעלה לשביעי, ושכח שהוא כהן. ונשאלה שאלה מה לעשות. ופסק הגה"ח הרב עזריאל חייקין שליט"א שאין הכהן יכול לעלות לשביעי ויש לקרוא לישראל שיעלה במקומו.

והנני בזה להציע את מקורות ההלכה בדין זה בס"ד.

פסק הרמ"א שאין לקרוא לכהן אחרי כהן במנין הקרואים

בדין עליית כהן אחר כהן ישנה מחלוקת ב'שלחן ערוך' בין המחבר לרמ"א (או"ח סי' קלה ס"י): "נהגו לקרות כהן אחר כהן, בהפסק ישראל ביניהם, ואומר החזן כשקורא לשני 'אף על פי שהוא כהן', וכיצא בזה נוהגים בלוי אחר לוי". אמנם הרמ"א בהגה שם כתב: "וי"א דאין לקרות כהן או לוי למנין שבעה, אבל לאחר שנשלם המנין יכולים לקרות כהן או לוי, וכן נוהגין במדינות אלו. ומיהו במקום צורך ודחק יש לסמוך אסברא ראשונה".

באם קראו לכהן לחמישי יעלה למפטיר ובאם אי אפשר יעלה לחמישי

וב'אליה רבא' (סקי"ג) כתב: "ומעשה בא לידי ביום טוב שטעו וקראו כהן לחמישי, והוריתי דאם אפשר להחליף במפטיר יעמוד שם ויפטיר, ויקרא ה[ישראל ל]אחרון והוא [הכהן יעלה ל]מפטיר כדלעיל סעיף ז' [יש לעיין למה הכוונה בציון זה]. ובאם אי אפשר כיון שעלה שוב לא ירד, דלפגם כהן ראשון לא חיישינן כיון שקראו אחריו לוי כמ"ש ב"י, ולפגם ידיה נראה דכיון שהוא אחרון לא הוי פגם כל כך. ועוד הא כתבתי לעיל [ס"ק יב, כך צוין במהדורות האחרונות, וגם כאן יש לעיין למה הכוונה] דיש מקומות נוהגין כן לכתחלה, ואף דאנן לא נוהגין הכא, מ"מ כיון שכבר עלה יש לסמוך עליהם". וב'אליה זוטא' (סק"ה) מוסיף: "וביום חול המועד [=שאינן בו מפטיר] כיון שעלה שוב לא ירד". והובאו הדברים גם ב'באר היטב' (סקי"ח).

דברי ה'אליה רבא' הובאו גם ב'משנה ברורה' (סקל"ה), אבל במקום מה שכתב ה'אליה רבא' "דאם אפשר להחליף במפטיר יעמוד שם ויפטיר", הוא שינה וכתב: "אם אפשר להחליף במפטיר או באחרון, ימתין בתבה ויקראו אחר במקומו והוא יעלה לאחרון או למפטיר". וכנראה כוונתו ב'אחרון' לא לעליה האחרונה משבעת הקרואים, אלא לעליה ש'לאחר שנשלם המנין', שגם לפי הרמ"א אז כבר "יכולים לקרות או לוי".

האם יש חילוק בין אם כבר עלה הכהן אל התיבה או לא

והנה בשו"ת 'תפארת צבי' להג"ר צבי הירש [בישקון] (או"ח סי' ד) כתב: "מלשון אליה זוטא נראה דאין חילוק [בין עלה ללא עלה], דכתב 'מעשה שקראוהו ואמרתיו כיון שעלה' כו', ואם יש חילוק למה לא הזכיר לכתחילה 'מעשה שעלה', ע"כ קריאה היינו עליה".

אמנם הגרא"ז מרגליות ב'שערי אפרים' (שער א סי' ח) אכן דייק להוסיף בדינו של ה'אליה רבא' "ואם טעו... וכבר עלה אל התיבה...". והעיר על כך ב'מקראי קודש' (כלל ט' שערי קדושה' סק"ח בסופו). וכן כתב ה'פרי מגדים' בשו"ת 'מגידות' (ח"ב סי' קסז, בתוספת הצעת כמה השלמות ותיקוני לשון): "מעשה [ש]קראו לוי אחר לוי ולא עלה עדיין לבימה... ועיינתי באורח חיים [סי' קל"ה באליה רבא... ב[אם קראו] כהן לחמישי דימתין למפטיר, ואם אי אפשר כיון שעלה לא ירד, דכבר הפסיקו בישראל בנתיים, משא"כ כאן לא עלה ויש פגם (ראשון) [ל]לוי [ה]ראשון, [ועל כן] יראה דשפיר [דמי] לקרות (ו) [ל]אחר לשלישי", הרי מפורש דה'פרי מגדים' מחלק בין עלה ללא עלה.

והנה כתב הגאון מהרש"ם ב'דעת תורה' (סוף סי' רפב) בנוגע לחיובים של בעל יולדת ואבי ילד זכר ועוד: "ונראה דבכל החיובים דהכא אם טעה הש"ץ וקרא לאחר לעלות, לא מיבעי אם קרא לכהן או לוי ודאי יעלה משום פגמו, ואפילו אם הוא

ישראל יעלה, דבכה"ג [שכבר קראו לו] י"ל דלא נהגו, וגם דהוי דבר שאינו מצוי ולא שייך מנהג בזה כנודע". ולכאורה סתם "וקרא לאחר לעלות", ולא כתב האם כבר עלה אל התיבה או לא. ואולי י"ל דס"ל דכיון דשם אינו אלא מנהג שנהגו, על כן עצם הדבר שקרא לאחר לעלות זה מספיק לדחות את המנהג הזה, אפילו באם עוד לא עלה אל התיבה. משא"כ כשקרא לכהן אחר כהן שזה אסור, צריך שיתקיים התנאי ש"כבר עלה אל התיבה".

תבנא לדינא

ומעתה יש לדון בנדו"ד כשקראו לכהן שהוא בעל קורא האם זה נחשב ש"כבר עלה אל התיבה", ואז יהיה ההלכה שכיון שלא יכלו לקרוא למפטיר, שהרי היה שם בעל יארציט, אז יעלה לשביעי "כיון שעלה שוב לא ירד". אמנם י"ל שלמרות שמיד אחרי שקראו לו כבר נמצא הכהן הבעל קורא על התיבה, אבל מכל מקום לא עלה עכשיו בשביל שקראו לו, ואם כן אפילו באם לא יעלה לשביעי, אין זה בושה בשבילו. וזה הטעם להכרעת הרב חייקין שהכהן לא יעלה לשביעי, אפילו כשלא יכלו לקרוא לו למפטיר.



בענין לעבור כנגד המתפלל שמו"ע

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב דקהל היכל מנחם - מאנסי

הנה הלכה פסוקה בשו"ע (סי' קב סעי' ד): "אסור לעבור כנגד המתפלל בתוך ד' אמות". והובא להלכה גם בשו"ע אדה"ז (שם). אבל לפועל אנו רואים הרבה אנשים שלא מקפידים על זה ועוברים כנגד המתפלל שמו"ע. ויש מקום ללימוד זכות, וכדלהלן.

ב' טעמים לאיסור זה, והנפק"מ ביניהם

א] איתא בגמ' ברכות כז, א: רבי ירמיה בר אבא הוה מצלי לאחוריה דרב, וסיים רב ולא פסקיה לצלותיה דרב ירמיה, שמע מינה תלת... ושמע מינה אסור לעבור לפני המתפלל. וברש"י ד"ה ולא פסקיה לצלותיה: כלומר לא הפסיק בין רב ירמיה לכותל לעבור לפניו ולישב במקומו, אלא עמד על עמדו.

ובשו"ע (סי' קב סעי' ד) איתא: "אסור לעבור כנגד המתפלל בתוך ד' אמות, ודוקא לפניו, אבל בצדיהם מותר לעבור ולעמוד". וכתב בלבוש הטעם "שלא יפסיק בינם לבין הכותל", וכוונתו, דהרי מבואר בגמ' (שם ה, ב) ובשו"ע (סי' צ סכ"א): "צריך

שלא יהא דבר חוצץ בינו ובין הקיר", וכשעובר לפני המתפלל הרי הוא מפסיק בינו לבין הקיר ואסור. ולפי"ז אם המתפלל אינו מתפלל ליד הקיר, ויש הפסק בלאו הכי בינו לבין הקיר, אין שום איסור לעבור. והגם דהאליה רבה סק"ז כותב בכונת הלבוש "פי' דבהפסק יבטל כוונתו", מ"מ פשטות לשון הלבוש משמע שזהו דוקא בדין דשלא יהא דבר חוצץ בינו ובין הקיר. וכן משמע גם מלשון רש"י הנ"ל.

אולם המג"א (סק"ו) כתב טעם אחר, והוא משום שכאשר רואה המתפלל את הפוסע כנגדו, מתבטלת כוונתו. ולפי"ז אין לזה שייכות לדין דשלא יהא דבר חוצץ בינו ובין הקיר, ועיקר הטעם משום כוונה.

צירופים להתיר

ב] אכן אף לפי טעם המג"א מצינו אופנים המותרים, דהנה האשל אברהם (בוטשאטש) שם כתב: "לא ראיתי כעת מפורש שיהי' אסור לעבור לפני המתפלל כשעיניו עצומות, ובדרבנן הבא להחמיר עליו הראיה. ואי אפשר להחמיר לאחרים לעבור נגד מתפלל שעוצם עיניו, וכוונת חז"ל הוא כשעיניו פתוחות ומביט בהם למטה או לסידור...ומסתמא כשעיניו עצומות אינו מתבלבל דעתו ע"י מה שעוברים לפניו", ולפי"ז בזמנינו שעפ"י הרוב מתפללים בעינים עצומות שפיר אפשר להקל.

וכע"ז כתב המאמר מרדכי (סק"ח) דאם המתפלל משלשל טליתו על פניו כמו שנהגים הרבה דמותר לעבור על פניו.

עוד כתב שם הא"א "מותר לעבור כנגד מתפלל קטן כיון דלא שייך בהם כיוון הלב...וקיימ"ל קטן אין לו מחשבה". ולפי"ז אפשר לצרף עוד סברא להיתר, כיון דבזמנינו רוב המתפללים אינם מכוונים, וכמו שמצינו שפסק ברמ"א (סי' קא ס"א) דהאידינא אין חוזרין בשביל חסרון כוונה, שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין, א"כ אין שייך אצלם בלבול כוונה כמו שאין שייך לגבי קטן המתפלל. וראיתי שכ"כ להדיא בדעת תורה למהרש"ם בסעיף ד' עיי"ש. והגם שמצד סברא זו בלבד אין שייך להקל, דהא זה שאין אנו מכוונים כבר מובא בטור, הרי דאף אז לא היה מכוונים בתפלה, ואפי"ה נפסק בשו"ע שלא לעבור כנגד המתפלל, מ"מ בצירוף שאר הטעמים אפשר להקל.

עוד כתב שם הא"א "גם אולי י"ל שלגבי תחנונים שאחר התפלה לא שייך זה, כיון שכבר בידו לעקור רגליו לאחוריו, שהרי יכול לומר יהיו לרצון כו' קודם התחנונים... ועי"ז יש זכות על סוגיא דעלמא דלית דחש ועוברים לפני העומדים בכיון רגלים, כי כיון דספיקא דרבנן לקולא, וזהו ספיקא בדרבנן שאולי הוא בתחנונים ואין קפידא". ובדעת מביא בשם הא"א "דאפי' לעבור תוך ד"א של המתפלל אם שוהה אז אף באמצע ברכה קיל, גם בשוהה לכיון לבבו, וא"כ גם כאן יש ספיקא דרבנן אולי הוא

משתתף אז, והאיסור הוא רק כשרואה שפתיו נעות בתפלה, ויודע שבאמצע תפלה הוא, ולא בתחנונים".

אולם עדיין נשאר לנו טעם האיסור שכתב החיי אדם (כלל כו סי' ג) "דהמתפלל שכינה כנגדו ואסור להפסיק בינו לשכינה", ולטעם זה לא יועיל לנו כל ההיתרים דלעיל. אולם כבר כתב בא"א שם שטעם זה ג"כ תלוי בטעם בלבול הכוונה וז"ל: "עכ"ז נראה שטעם זה הוא לאחדים עם הטעם של בלבול הכוונה, שהרי מצד השי"ת אין מבדיל בשום מקום ולא בשום זמן, והכל בידו כחומר...רק שברצונו יסד שכל ההנהגות יהיו נגדרות כפי הכנותינו באיתערותא דלתתא, בבחינת תכין לבם כו', מצד זה גלוי כח מלכות שכינה הק' נגד המתפלל...וכל שלא שייך חשש בלבול הדעת ממילא אין חשש לטעם שני ג"כ", עיי"ש שהאריך קצת.

עכ"פ יוצא לנו מזה לימוד זכות על האנשים שמקילין בזה מצד כמה טעמים, א) דעת הלבוש דטעם האיסור הוא שלא יפסיק בינם לבין הכותל, וא"כ אם המתפלל אינו מתפלל ליד הקיר ויש הפסק בלאו הכי בינו לבין הקיר אין שום איסור לעבור. ב) שבלאו הכי אין מכוונים בתפלה. ג) משלשלים טליתו על פניו או שעוצם עיניו בתפלה. ד) שמא המתפלל עומד בין ברכה לברכה, או בתחנונים, וספק דרבנן להקל.

באג"ק אדמו"ר מוהריי"צ חלק ח עמ' שג כותב הרבי וזלה"ק:

"בדבר המנין של תפלה שתקן הוא דבר גדול במאד מאד, ויסדר אשר התפלה תהי' במתינות - לא באריכות יותר מדאי כ"א במתינות - וכל התלמידים יתפללו מתוך הסדור ובקול - לא בצעקה - ובעמידה - אם אפשר כל התפלה - כמבואר בשו"ע ולשמוע קרה"ת מתוך החומש". ע"כ.

והנה מ"ש שיתפללו בעמידה אם אפשר כל התפילה כמבואר בשו"ע, יש לעיין מה כוונתו והיכן מבואר זה בשו"ע להתפלל בעמידה?

וכן הוא שם עמ' שנג ותתפלל מתוך הסידור בעמידה.

ולכאורה ברור בהנ"ל שאין כוונתו לא ללכת בזמן התפילה אנא ואנא כמו שכותב (לדוגמא) באג"ק חלק יב עמ' רנה: ולעמוד על מקום אחד עד הקדיש האחרון ולא ללכת אנא ואנא בשעת התפילה. כי הרי בהנ"ל מזכיר עמידה ולא לא להסתובב וללכת אנא ואנא.



אודיתא בלא עדים

הרב שבתי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בשולחן ערוך אדה"ז הלכות ריבית סעיף מו איתא שאם אדם מודה שהמעות שבביתו הן של חבריו זכה בהן חבריו בהודאה זו אף שידוע שאינן של חבריו, ומסתימת דבריו משמע שמהני גם בדליכא עדים (כדעת הנתיבות ברסי' מ והתומים "בכמה דוכתי בפשיטות" (לשון הנתיבות שם)).

והנה בספר קצות החושן סי' מ סק"א כתב בפשיטות דאודיתא בלא עדים לאו אודיתא היא ולא מהני להקנות, ותמה עליו בנתיבות המשפט שם "היאך מילא לבו לחלוק מסברא על התוס' [ב"מ מ"ו ע"א ד"ה ונקנינהו] והפוסקים שהביא בעצמו שכתבו דמהני כשמודה בהודאה גמורה [וכ"ש אם הודה לו בכתב ידו או בקנין (ראה חו"מ סי' פא סע' יז). הכותב] אפילו בלא עדים, וכ"כ התומים בכמה דוכתי בפשיטות. ומסיק: "לכן נראה דבכל מקום דאתם עדי מהני, הודאה גמורה ג"כ מהני דבמקום דחשיב הודאה נגד טענת השטאה חשיב ג"כ קנין."

והשיב עליו (הקצות החושן) במשובב נתיבות שם וכתב:

1. שבינו לבין עצמו, אפילו בהודאה גמורה, לא מהני כמבואר בשו"ע סימן פ"א סעיף ט' וש"ך שם ס"ק כ"ב. וראיה מדברי הרמב"ן (בספר המלחמות סנהדרין ז ע"ב מדפי הרי"ף) ממאי דס"ל לראיה גמורה דקנין אין צריך עדים כלל מהא דפרכינן בפרק הזהב, "וליקנינהו אגב סודר" ולא משני דליכא עדים, דמכיון שלא הביא הרמב"ן ראיה משם דהודאה צריכה עדים מדלא פריך התם "ונקנינהו באודיתא", "ודאי מודה הרמב"ן [בפשיטות] לענין קנין דבעינן עדים באודיתא [כיון דידעינן שאינו חייב לו כלום, רק שהוא מקנה לו כעת וא"כ צריך קנין חזק]."

2. שאיני חולק ח"ו על דברי תוס', ומה שהניחו בקושיא פרק הזהב דף מ"ו ע"א ד"ה ונקנינהו) דלקני ליה המעות בהודאה, אפשר דס"ל לתוס' דסתם גורן מצויין שם בני אדם, וכן הוא באמת מסקנת תוס' סנהדרין דף ו' ע"ב ד"ה צריכה ע"ש, ודלא כר"ת ב"ב מ ע"א שם ד"ה קנין.

ואני בעניי לא זכיתי להבין דבריו:

1. בשו"ע סי' פא ובש"ך שם איירי (לא בעצם ענין קנין אודיתא כ"א) באי מצי טעין אח"כ השבעה או השטאה.

2. מדברי הרמב"ן ליכא ראי' כלל, שהרי כוונת הגמרא שם היא לדייק, מדקתני שאין בידו מעות, שאם הי' בידו מעות לא הי' אומר לו התנא לעשות כן, דהכי עדיף שאינה נראית ערמה כ"כ להיפטר מן החומש (עיי"ש בגמ' ובפרש"י). ומשו"ה הביא

הרמב"ן ראי' לענין קנין שלא בעדים דמהני ולא הביא ראי' לאודיתא בינו לבין עצמו דלא מהני (מדלא פריך התם 'ונקנינהו באודיתא'), כיון שגם זה נראית ערמה להיפטר מן החומש. (ומיושבת בזה קושיית התוס' שם בד"ה ונקנינהו).

3. בתוס' בסנהדרין שם לא כתבו דסתם גורן מצויין שם בני אדם רק לדחות ראית ר"ת שקנין סודר מהני בלי עדים, וידוע שהמדה יש לו רשות לעשות לדחות בכל מה שאפשר, גם בלי ראי', כמו המיישב קושיא. אבל להקשות קושיא צריך ראי' חזקה וברורה, ואילו הוה ס"ל להתוס' שאודיתא בלא עדים לאו אודיתא היא (כמו שעלה בדעת הקצוה"ח), לא הו"ל להתוס' להניח דבר זה בקושיא (דלקני ליה המעות בהודאה) כיון שאפשר ליישב דאיירי בדליכא עדים.

ומשו"ה נראה ברור שהודאה גמורה גם בלי עדים מהני להקנות חפץ או מעות לחבירו (אפילו להתיר איסור').



הפסק באמצע שמו"ת

הת' מאיר יוסף יצחק הכהן כהן
תלמיד בישיבה

כתוב בשו"ע אדה"ז¹: "יש נוהגין מטעם הידוע להם לגמור כל הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום ערב שבת אחר חצות, ויש נוהגין לגמור כולה ערב שבת שחרית אחר התפלה, ושלא להפסיק כלל בין שנים מקרא ואחד תרגום אפי' בדיבור, ואם אין לו תרגום יקרא מקרא ב' פעמים ואח"כ כשיהי' לו תרגום יקראנו" .

והנה מלשון "יש נוהגין" . ויש נוהגין. . ושלא להפסיק כלל" - משמע בפשטות שזה חלק מהיש נוהגין השני, משא"כ למנהג הראשון, אין שום בעיה בהפסק באמצע שמו"ת.

ולהעיר, ממכתב של הרבי בענין זה², וז"ל: "בשאלתו הוראה: בזמן קריאת

1) הגם שבט"ז סי' קעג ס"ק ט כתב "דמה מהני הודאה לשקר להפקיע איסור דאורייתא דנהי דיש בהודאה כח לחייב עצמו ממון מה שאינו חייב אבל חלק גבוה מי ימחול", "ועד"ז בשוע"ר סע' מו "להתיר איסור אין הודאת שקר מועלת כלום", הכא שאני שהחפץ הוא בעין ומהני ההקנאה באודיתא. וא"כ גם כן לאפקועי איסורא מהני כמבואר בהגהות רעק"א בסי' קסט ס"ק יד. ומפורש יותר בקצוה"ח סי' קצד סק"ד: "קנין שלם הוא ולא נופל הוא מכל הקנינים, הן לענין ממון הן לענין איסור, ואע"ג דקמי שמיא גליא שאין הדבר כן, כיון דהוא קנין הרי נקנה לו באודיתא."

1) או"ח סימן רפ"ה סעיף ו'.

2) לקו"ש חלק כד' עמ' 342.

שמו"ת - וראה שו"ע אדה"ז או"ח סרפ"ה ס"ו: יש נוהגין כו' וי"נ כו'. והנה בס' כללי הפוסקים - ג' דעות בכגון דא הכרעה כמי'. אבל כ"ק אדמור (מהורש"ב) - במודעתו הידועה ע"ד קרה"ת אחז כדעת אלו דנקטינן כסברא שניה. אבל בהנהגה לפועל - ראה "היום יום" ד' טבת תש"ג (וסברא דלגמור שלא ביום ההתחלה - נמצאת גם במג"א סרפ"ה סק"ו. ומובן שצריך להתחיל עוד הפעם - בעת הסיום לדעת המקפידים שלא להפסיק בקשמו"ת).

והנה אם למעשה, רבותינו נשיאנו נהגו בענין זה כדעה הראשונה, למה עדיין הקפידו שלא להפסיק באמצע?

אלא שבפשטות אפשר לומר: שזה לאו דוקא קשור ליש נוהגין לומר אחר שחרית, אלא שזה עוד פרט שמוזכר במקור המנהג, שלא להפסיק, וממילא אע"ג שרבותינו נשיאנו נהגו כמנהג הראשון, מ"מ החמירו בפרט הזה כמנהג השני.

אלא שצ"ע גדול בזה: כי כשרואים את מקור המנהגים, מוצאים דבר פלא(!), מקור הדעה הראשונה לומא שמו"ת אחר חצות היום, הוא מהשל"ה³ וז"ל: "ומקודם הטבילה יקרא הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום, ולא יקרא הפרשה רק ביום השישי אחר חצות". ומקור הדעה השניה הוא משער הכוונות⁴, ולאידך מקור הפרט שלא להפסיק באמצע שמו"ת הוא גם מהשל"ה⁵: "ואחר שסים הפרשה בלי הפסק דבור אפלו לצרכיו, אלא נותן יחוד לכתר ה'". ובכלל לא מוזכר בשער הכוונות?! וא"כ למה אדה"ז כתב את זה כחלק מהדעה השניה?!

ולהוסיף שגם המ"א, כשכותב את דין הנ"ל מהשל"ה שלא להפסיק, - לא רק שלא מביא את זה דוקא לדעה השניה, אלא שאדרבה - מביא את זה במפורש (גם) לדעה הראשונה! דהנה כתוב בשו"ע⁶: "מיום ראשון ואילך חשוב עם הצבור", וכתב המ"א⁷ "ושל"ה כתב שיקרא אותה ביום ו' אחר חצות דוקא, ויש עוד דעות שונות"

ובהלכה ז' כתוב: "אין צריך לקרות פרשת יו"ט, הגה: וכן אין צריך לקרות ההפטרה, ומ"מ נהגו לקרות ההפטרה"

וכתב המ"א "ההפטרה - פעם אחת. וטוב שלא יפסיק כלל בשיחה"⁸

ולכן אולי אפשר לומר הביאור בזה:

(3) מסכת שבת פ' נר מצוה, קלא, א'.

(4) ענין ליל ו'.

(5) מסכת שבת, פ' תורה אור רל, א'.

(6) או"ח סי' רפה סעיף ג'.

(7) ס"ק ה'.

(8) ובפשטות כתב את דין ההפסק בנוגע להפטרה כמו שזה כתוב בעולת שבת, ואכ"מ.

אדה"ז מביא את שני המנהגים, לענין זמן אמירת שמו"ת בערב שבת, אבל כשממשיך "ושלא להפסיק וכו'" – זה לשני המנהגים, ואולי מדויק גם בלשונו הזהב, שלא כתב בוא"ו המוסיף "ולא להפסיק" שאז נראה ממש חלק מהדעה השניה, אלא כתב "ושלא" – כהפסק מסוים מהדעה השניה, אבל לאידך כהמשך לשני המנהגים,

אלא שאם עדיין תרצה להקשות: א"כ למה בכל זאת כתב כהמשך ולא כענין בפני עצמו? וכלשון המ"א "טוב שלא להפסיק"? הביאור בזה פשוט ע"פ המשך הסעיף, "אבל מן הדין אין צריך לקרות כל הפרשה שמו"ת בפעם אחת, אלא אפי' פרשה אחת היום מקרא לבד ופרשה אחרת למחר וכן כל ימי השבוע ואח"כ מקרא על הסדר". דהיינו: שע"פ הדין אין שום בעיה להפסיק באמצע שמו"ת, וכל הזהירות הוא רק ממנהג ישראל, ולכן בהתחלה מדגיש "ושלא להפסיק" שזה עוד פרט מצד המנהג אבל לא מצד הדין.



האם בן בתו חייב לכבד את זקנו*

הרב יוחנן מרזוב

שליח כ"ק אדמו"ר ורב ק"ק בית מנחם מענדל – פלאטבוש

א. כתב הרמ"א (ביו"ד סי' רמ סכ"ד) "י"א דאין אדם חייב בכבוד אבי אביו, ואינו נ"ל אלא דחייב בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו".

ובדרכי משה כתב "וכתב מהרי"ק (שורש מ"ד) דבן הבן אינו חייב כלל בכבוד אבי אביו עכ"ל, וקצת לא משמע כן במדרש (ב"ר פצ"ד) והביאו רש"י בפי' החומש פ' ויגש (מו א) גבי ויזבח זבחים לאלהי אביו יצחק דפירש"י דחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו מכלל דמ"מ חייב בכבודו".

והגר"א כתב "ונ"ל דלאבי אמו פטור וכמ"ש בב"ר פ' צ"ד בני בנות כו", כוונתו דבמדרש רבה (פצ"ד אות ו) כתב "ויקם יעקב וגו' ויקחו את מקניהם וגו' בניו ובני בניו וגו' (ויגש מו ה-ז), א"ר יהודה בר אלעאי בנות בנים הרי הן כבנים ובני בנות אינן כבנים", היינו שהמדרש בא להשמיענו שרק זרעו מבנו חייב לכבד את זקנו, אבל זרעו מבתו אינו חייב לכבדו, (ולפי"ז כוונת המדרש הוא שזרע בנו חייב לכבדו אפי' הבנות, וזרע בתו פטור לכבדו אפי' הבנים).¹

ונ"ל שלפי הרמ"א גם בן בתו חייב בכבוד זקנו, ויש ראי' לזה משו"ת הרמ"א (סי'

(*) לכבוד נכדי שיחיו שזכו לימנות בלגיון המלך, בשליחות כ"ק אדמו"ר.

(1) וצ"ע קצת למה הו"א שבכבוד הנכדים יש הפרש בין זכר לנקבה.

ק"ח) "נתבקשתי מהזקן מוכה אלהים ומעונה הניכר בשערים כמר אשר הנקרא אנשיל טייזינגר לחות לו דעתי אם אפשר שבן בתו יוכל לומר לו קדיש אחרי מותו".

ובתשובתו כתב "כי מהרי"ק כתב (שם) שלא מצינו שבן הבן חייב בכבוד אביו ולכן הרחיק קצת בתחילה שבן הבן כאחר יחשב, ולא כן הוא עמדי, דהרי אמרו במדרש ויזבח יעקב זבחים לאלהי אביו יצחק ולא לאלהי אבי אביו, שחייב אדם בכבוד אביו יותר מבכבוד אבי אביו... והווי להו למימר חייב בכבוד אביו ולא בכבוד אבי אביו, והוא מבואר נגלה שלא כדברי מהרי"ק, כ"ש דכמר אשר הנ"ל גדל היתום תוך ביתו... ובלבד שתתמצה בתו לזה ולא תקפיד שבנה יגיד קדיש בחייה כי יותר חייב בכבוד אביו ואמו מבכבוד אבי אביו".

חזינן דלפי הרמ"א גם בן בתו חייב בכבוד זקנו, שהרי בתשובה מיירי בבן בתו ופסק שחייב בכבוד זקנו.

ועדיין יש מקום לבעל דין לחלק, דמה הטעם לחלק בין בן לבן בתו? ולכ"י"ל שהחוב של הנכד הוא דין בכיבוד אביו, שחייב לעזור אביו לקיים מצות כיבוד אב, אכן בספר תורה שלמה (ויגש מו אות ו) הביא מספר לוית חן (ויגש מו ה) שהנכד חייב בכבוד זקנו רק בזמן שאביו חי.

ולפי"ז י"ל כיון שהדין הוא (שם סי"ז) "שהאשה אין בידה לעשות שהיא משועבדת לבעלה לפיכך היא פטורה בכבוד אב ואם בעודה נשואה" א"כ כיון שאמו פטורה ממצות כיבוד אב לא שייך לחייב את בנה לעזור לה במצות כיבוד אביה, ולכן בן בתו פטור מכיבוד זקנו.

וא"כ כשנתאלמנה ונתחייבה בכיבוד אב גם בנה חייב לעזור לה בכיבוד אביה, ובנד"ד ברור מתוך תשובת הרמ"א שהיה יתום מאביו ואמו קיימת, (שהרי מיירי ביתום ופסק שצריך לקבל רשות מאמו לומר קדיש), ואולי מיירי דאמו נשארה אלמנה ונתחייבה בכיבוד אב ולכן נתחייב הנכד בכיבוד זקנו.

אבל זה דוחק (דמנ"ל שבדאי לא תתחתן אמו עוה"פ וממילא ישאר עליה מצות כיבוד אב שימשך גם לבנה), וגם מסתימת לשון הרמ"א דלא חילק בין הנכדים משמע דכולם שווים בחיוב כיבוד זקנם.

[שו"ר מאמרו המצוין של הרב צבי רייזמן בהערות וביאורים (גליון א' רח"ע' 54) בחיוב הנכדים לכבד זקנם, והביא סברה הנ"ל לחלק בין בן הבן לבן הבת בשם השדי חמד (מערכת כ, כלל קכא), וגם הביא עוד כמה סברות לחלק בין בן הבן לבן הבת, מ"מ הביא מהתורה תמימה (פרשת ויגש פרק מו אות א) כו"כ ראיות נגד הגר"א].

ב. ומעתה יש להסיר קושיית הגר"א מעל הרמ"א, דלכ' מפורש במדרש שבן הבת פטור מכיבוד זקנו?

וי"ל שהרמ"א ס"ל דהמדרש לא מיירי מדין כיבוד אב אלא מדין פו"ר, דכתב היפה תואר (שם מ"ר) "ובירושלמי (יבמות פ"ו ה"ו) בני בנים כבנים בני בנות אינן כבנים, בן בן ובת בת עולין, בת בן ובן בת אינן עולין, ונראה דהא לדידן נמי הכי גרסינן לה כי שיטת המדרש הזה כשיטת הירושלמי...דקשיא לי' קרא דבניו ובניו בניו אתו דיתורא הוא דכבר כתיב (בפסוק לפני"ז) יעקב וכל זרעו אתו, משני דרמיז דבני בנים כבנים, ולהכי כפליה לאקושי בני בניו לבניו, ואכן גם ברש"י על המדרש רבה גרס הכי.

כוונתו דירושלמי ס"ל שכדי לקיים מצות פו"ר צריך להוליד בן ובת, ושיהיה בן לבנו ובת לבתו, והמדרש הביא רא' לשיטת הירושלמי מלשון הפסוק גבי יעקב אבינו "בניו ובני בניו" (ויגש מזו ז) דלקיום מצות פו"ר צריך בן ובן בנו, (וגם צריך בת ובת לבתו), והגם דאין הלכה כירושלמי כי הבבלי (יבמות סב ב) ס"ל שקיים מצות פו"ר גם בבן בתו, מ"מ המדרש רבה ס"ל כירושלמי, ולכן אין ללמוד מהמדרש הזה לענין כיבוד אב.

וצ"ע שיטת היפה תואר, שהרי זה לשון הפסוק (ויגש מזו ה-ו) "ויקם יעקב מבאר שבע וישאו בני ישראל את יעקב אביהם...ויבאו מצרימה יעקב וכל זרעו אתו" וממשיך "בניו ובני בניו אתו בנתיו ובנות בניו וכל זרעו הביא אתו מצרימה", ואם נימא דקרא לדרשה אתי איך לקיים מצוות פו"ר, הרי מפורש בקרא "בנות בניו" שקיים מצות פו"ר ע"י בת הבן, דלא כירושלמי שצ"ל בן הבן ובת הבת?

והנה לפי הגר"א הגירסא במדרש הוא "בנות בנים הרי הן כבנים ובני בנות אינן כבנים", ופירש במהרוז"ו "סרח בת אשר בחשבון ע' נפש, ולא בני דינה כמ"ד לעיל (ס"פ נ"ז) שלקחה איוב ונקראו הבנים על שמו" היינו דמפורש בקרא "בני בניו..." ובנות בניו" להשמיענו דין במצות כיבוד אב ואם, דבני השבטים (בני ראובן שמעון גו') ובנות השבטים (כתב רש"י דהיינו סרח בת אשר ויוכבד בת לוי) נתחייבו במצות כיבוד זקנם אבל בני דינה לא נתחייבו במצות כיבוד זקנם², ולפי"ז לפי הגר"א נחא ולרמ"א קשיא?

ותירץ אחי הר"ר יחיאל מיכל שי', דעל פירוש הגר"א קשיא כל המשך הפסוק (א) למה אמר קרא "בניו ובני בניו אתו" בכלל אחד, ושוב אמר קרא "בנתיו ובנות בניו..." אתו"? (ב) למה בכלל הא' כתיב אתו ובכלל הב' כתיב הביא אתו? (ג) מה מוסיף וכל זרעו?³

(2) ולפי"ז, למ"ד שדינה התחתנה לשמעון (מדרש רבה פ) ושאלו בן בכנענית היינו בן דינה שנבעלה לכנעני, אין שום לימוד מדלא קאמר קרא בני בנתיו, כי בני דינה כבר נתייחסו אחר שמעון (בני בניו), ורק למ"ד שהתחתנה עם איוב אפשר להקשות למה לא קאמר קרא בני בנתיו, (מ"מ י"ל שהלימוד הוא כי כל הפסוק הוא מיותר).

(3) לכ' גם צ"ע בלשון "בניו ובני בניו...בנתיו ובנות בניו" למה לא קאמר "בניו ובני בניו...ובנות בניו" ואח"כ בנתיו? ובזה י"ל דחשב הזכרים תחלה, (ובנקבות גופא בנתיו יותר חשובים מבנות בניו).

ולירושלמי נוחא, כי כל הפסוק לדרוש אתי (כנ"ל שהרי כבר כתיב בפסוק שלפני"ז "ויבאו מצרימה יעקב וכל זרעו אתו"), בתחלה אמר קרא כלל אחד "בניו ובני בניו אתו" שמצד מצות פו"ר נחשבים אתו עמו דיעקב אבינו, ואח"כ המשיך קרא שגם "בנות בניו וכל זרעו הביא אתו" שגם בנות בניו שלא קיים על ידם מצות פו"ר מ"מ נחשבים זרעו של יעקב אבינו (מ"מ אינם אתו ממש אלא הביא אתו).

וזה שלא כתב בנתיו בכלל הא' (והרי קיים מצות פו"ר ע"י בנתיו), י"ל כי באמת רק בת אחת היה ליעקב אבינו ואיך קאמר קרא בנתיו (לשון רבים)? וי"ל דכיון שאין אדם נמנע מלקרוא לחתנו בנו ולכלתו בתו (רש"י (וישב לו לה) למ"ד דנשי השבטים היו כנעניות) נחשבים אף כלתיו כבנתיו של יעקב, מ"מ אינם בכלל הא' (דמייירי מאלו שקיים ע"י מצות פו"ר) אלא בכלל הב' (החשיבם כזרעו של יעקב).

ג. ויש להביא ראי' לרמ"א מהפרקי דר"א (פרק לו) "…ובן אחיו של אדם כאחיו, ומנין אנו למדין מאברהם אבינו שאמר ללוט אל נא תהי מריבה וגו' (בראשית יג ח), וכתוב אחד אומר וישמע אברם כי נשבה אחיו (שם יד יד), וכי אחיו היה והלא בן אחיו היה, אלא ללמדך שבן אחיו של אדם כאחיו, ובני בניו של אדם כבניו, ומנין אנו למדין מיעקב שאמר (שם מח ה) אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי, וכי בניו היו והלא בני בניו היו אלא ללמדך שבני בניו של אדם כבניו, ובני בנותיו של אדם כבניו מנין, מלבן שאמר ליעקב הבנות בנותי והבנים בני... וכי בניו היו והלא בני בנותיו היו אלא ללמדך שבני בנותיו של אדם כבניו".

והנה בפרקי דר"א לא מיירי לענין פריה ורביה, שהרי מיירי גם בבן אחיו, אלא דכמו בבן אחיו היינו לענין אחריות שא"א הלך למלחמה כדי להציל את לוט כי החשיבו כאחיו, וי"ל דלענין בני בנים ובני בנות היינו לענין מצות כיבוד אב, שחייבים לכבד את זקנם.

והגם דבגמ' (יבמות שם) דחה הראי' מלבן "מנא הא מילתא דאמור רבנן בני בנים הרי הן כבנים, אילימא מדכתיב הבנות בנותי והבנים בני, אלא מעתה והצאן צאני הכי, אלא דקניית מינאי הכא נמי דקניית מינאי", היינו רק לענין מצות פו"ר דאורייתא לא נוחא לי' לגמ' ללמדו מלבן, אבל לענין כיבוד סבא דלכ' אינו אלא דרבנן יש ללמוד מלבן בדרך אסמכתא.

לסיכום, לרמ"א הנכד חייב בכיבוד זקנו, ולהגור"א זהו רק בזרע הבן, ולרמ"א זהו גם בזרע הבת, ובני ישראל יצאים ביד רמ"א!



האם חזרה מהבטחה שגרמה לאיבוד ממון מחייבת תשלום

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בשו"ת מהרי"ק סימן קלג איתא:

"ועל דבר ראובן שהבטיח שמעון להשתדל בעבורו חנם זולתי ההוצאה, ואחר אשר הוציא הלה את מעותיו והיה הדבר עומד מוכן להגמר, חזר בו ראובן מדיבורו ואומר לו שלא יגמור אם לא יתן לו כך וכך, וכן עשה שמעון, פייסו בממון כרצונו, ושוב באו מעות ראובן ביד שמעון, ורוצה שמעון לעכבם באמרו כי שלא כדין הכריחו לפייסו בממון – האם יש לדמותו לההיא דשוכר עליהם או מטען דפרק האומנין (דף עה) ?

לע"ד אין נראה לדמותו כלל, דהתם דוקא הוא דשוכר עליהן או מטען, משום שנשכרו לו לעשות מלאכתו, וכי הדרי בהו עבדי שלא כדין, שהרי שכירים או קבלנין נינהו, ולא מצו למהדר בהו, דאף על גב דגם בשכירות אמרינן דשוכר עליהם או מטען בדבר האבד וקיי"ל דפועל יכול לחזור בו וכו', מ"מ פשיטא דכל כמה דלא הדר ביה או דלא מצי הדר כגון בדבר האבד, שכירו דבע"ה הוא וחייב לעשות מלאכתו.. אבל הכא בנדון הזה שלא היה ראובן נוטל כל שכר משמעון ולא נשכר לו לעשות מלאכתו, כי הדר ביה אפשר דלאו שלא כדין עבד דנימא שישכור עליו כו'. ואע"ג שהוציא מעותיו על סמך דברי ראובן, שמעון הוא דאפסיד אנפשיה, דה"ל לאסוקי אדעתא דלמא הדר ביה ראובן", ושוב ממשיך לבאר שכיון שלמעשה פייסו בממון הרי זה בגדר תליוהו וזבין.

ונקודת דבריו, דפועלים שחזרו בהם באמצע היום בדבר האבד מחייבים אותם לשלם לבעל הבית משום שבגלל הבטחתם הוציא והפסיד ממון, הרי טעם חיובם הוא מחמת התחייבותם לעבוד עבורו, משא"כ בנידון שבשאלה, מכיון שראובן רק הבטיח לעבוד ולא התחייב, הרי זה ששמעון הוציא ממון על סמך הבטחתו אין די בו לחייב את ראובן לעבוד עבורו חנם."

והעירני ח"א, דצריך ביאור מהו גדר ההתחייבות של הפועלים הגורמת להם שיעבוד, דלכאורה כל התחייבותם היא בגדר הבטחה ולכן בדבר האבד הוי בגדר היזק אם לא יקיימו הבטחתם, וגם בנדו"ד כיון ששמעון שילם לראובן את דמי ההוצאה על סמך הבטחתו, הרי באם לא יקיים הבטחתו הוא מזיק לשמעון. ומאי שנא.



כיסוי ראש בשעת תפלה (גליון)

הרב שמואל פּעוּזוֹנער

כאן צוה ה' את הברכה

בגליון העבר האריך הרב צ. ר. בחובת כיסוי הראש במשך היום ובעת התפלה, ולפלא שאף שציין לריבוי מקורות מש"ס ואחרונים נעלם ממנו דברים ברורים של רבה"ז בשלחנו.

בסי' צ"א ס"ג מביא רבה"ז: אסור להוציא אזכרה מפיו בראש מגולה ויש אומרים שיש למחות שלא ליכנס לבית הכנסת בגילוי הראש ומדת חסידות הוא שלא לילך ד' אמות בגילוי הראש אפילו שלא בבית הכנסת כמ"ש בסי' ב':

וכן פסק במהדו"ק סי' ב' ס"ז: ולא ילך ד' אמות בגילוי הראש ומדת חסידות שלא ילך אפי' פחות מד' אמות ושלא לישב כלל בגילוי הראש ואפי' קטנים נכון לכסות ראשם כי היכי דתיהוי עלייהו אימתא דשמיא:

אמנם במהד"ב סי' ב' פסק: ומדת חסידות שלא לילך ד' אמות בגילוי הראש גם בימיהם שרוב העם היו רגילים לילך לפעמים הרבה בגילוי הראש מפני החום בימים ההם ועכשיו בזמן הזה שכולם דרכם לכסות ראשם לעולם אסור לילך או אפילו לישב בגילוי הראש משום צניעות שהרי זה כמגלה בשרו המכוסה ד וגם הקטנים נכון לכסות ראשם וכ"ש במדינות אלו שהנכרים נהגו לגלות ראשם וישראלים קדושים נזהרים בזה משום צניעות א"כ ההולך או אפילו היושב בגילוי הראש כמו הנכרי הרי זה עובר בלאו דובחוקותיהם לא תלכו אך אם משים ידו על ראשו לכסותו די בכך להיכרך רק שלא יזכיר שם שמים כמו שיתבאר בסימן צ"א:

לפי זה יוצא:

(א) שהנאמר מדת חסידות הוא רק בזמן הש"ס, שאז רק גדולי החכמים כיסו ראשם כל היום. אך עכשיו הדין נשתנה, כי:

(ב) מקום המכוסה שבראש קיבל דין מקומות המכוסים ונעשה היפך הצניעות לגלותם מדינא.

(ג) וכ"ש דעת הט"ז שאסור משום בחוקותיהם.

ולכן כמה נקודות שנגע בהם הרב הנ"ל, אין ללמוד מהם לזמננו, לא מההנהגה של רוב העם בזמן הש"ס, ואף לא מטעם הט"ז אם נשתנו התנאים.

וניכר חסרון שתי נקודות אלו החילוק בין הדורות, ודין מקומות המכוסים במאמר הנ"ל אף שמלאכה גדולה עשה בקיבוץ כמה ענינים (ראה לשון הראב"ד בהשגתו לרמב"ם הלכות כלאיים פ"ו)

ואף גם מה שהסיק למעשה לכסות בשעת הדחק בידו על הראש ולא ציין מקור לכך, אשתמיטה פסק רבה"ז בפירוש שאינו מועיל בסי' צ"א ס"ד: אבל הנחת ידו על ראשו אינה חשובה כיסוי לפי שהיד והראש גוף אחד הן ואין הגוף יכול לכסות את עצמו אבל אם אחר מניח ידו על ראשו יש להקל (כיון שרש"ל מיקל לגמרי).



השתתפות בסעודת נישואין בלי להישאר לשבע ברכות (גליון)

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

בהמשך למה שכתבתי בקובץ האחרון בדעת הרבי אודות השתתפות בחתונה בלי להישאר לשבע ברכות, ונסיתי לבאר הדברים שמציין לט"ז סק"ז והובא שאחרים פירשוהו לפי הט"ז סק"ט, הערני ח"א:

אמנם בהדפסה הראשונה בלקו"ש תשל"ח נדפס סק"ז, אמנם בהמשך מציין לערוה"ש סקל"ח, והתוכן ששם הוא הנמצא בט"ז סק"ט. וע"כ ראיתי שבחלק מההדפסות הבאות של אגה"ק הוזו תיקנו לסק"ט [אמנם לא ציינו שזהו תיקון מהנדפס לראשונה].

והנה בתשמ"ט כשנדפסה בסידרת אג"ק, לא נמצא אז העתק המזכירות, ולכן נדפסה ע"פ ההדפסה הקודמת, בלקו"ש בלי איזכור שם הנמען. אמנם מאז נמצא והתפרסם, ומצו"ב הקטע הרלוונטי מכת"ק, וכפי שתראה, בגלל העיגול שנוסף שם, קשה לראות אם נכתבה האות ז או ט. והבוחר יבחר (ואפשר להבין גם המזכיר שהקליד האות ז). מהמצו"ב יש גם ללמוד מהנכתב בתחילה ונמחק, ואכמ"ל. (נמצא בכרך ב' של 'שור'ת מנחם משיב נפשי' (מכון באהלי צדיקים, ירושלים תשע"ב), ע' 1114).

0.77 Km

9.02.01

הרה"ג ורה"צ א"א נ"נ כ"ח
סוף

היהמים שבין יו"ש וי"א ככלו, אשר הסגולה והגאולה דרבונו נשיא הק' רבנו הקדן בעל התניא והסו"ק, ובנו ארז"ל האמצעי, ספודקסיס לדברים שפניא דיומא, בנספ, עניינים תוספיים, ובמילא אין הזמן גרמא לעיון הנדרס בחדרי החלל, וזהו ב"ס סיבת עכוב הספנה עד עתה גרמא כתי' הספנה.

מוסג"פ מה שהו"ל בזמן האחרון שבטח יענין את כח"ר.

1227 P. K. K. K.
(1. 227 P. K. K. K. 2014)

בכבוד וברכה

[illegible][illegible]

וועסטאן פל.

בגליון א'ר"ח, העיר הרב י. מ. בענין פירות מבושלים בסעודה. וראיתי להעיר על דבריו:

א. "אדה"ז שינה מדברי המחבר, המוזכר כתב "דברים הבאים מחמת הסעודה דהיינו דברים שדרך לקבוע סעודה עליהם ללפת בהם את הפת כגון בשר..." אבל אדה"ז כתב "דברים הבאים מחמת הסעודה דהיינו שדרך לקבוע סעודה עליהם ואין דרכם (כל כך) לאכול כל היום אלא בשעת הסעודה בלבד...ללפת בהם את הפת כגון בשר.

"ולכ' כוונת אדה"ז לומר, שיש סיבה וסימן לדברים שנפטרים בברכת הפת,

הסיבה שנפטרים בברכת הפת הוא כיון שבאים ללפת הפת עיקר והם טפלים, ולעולם ברכת העיקר פוטר הטפילה, והסימן שהבשר וכיו"ב באים ללפת הפת הוא כיון שאין הדרך לאכלם כל היום אלא בשעה שאוכל הפת ש"מ שבאים ללפת הפת, ולכן אפי' אם אינו אוכל הלפתן עם פת נפטר בברכת הפת, (כמו שחידש בקו"א סי' קעז ס"ק א). "עכ"ל.

נראה מדבריו "ולכן אפי' אם אינו אוכל הלפתן עם פת נפטר בברכת הפת (כמו שחידש בקו"א)", שהב"י בשו"ע ס"ל שאם אינו אוכל הלפתן עם פת אינו נפטר בברכת הפת. וזה אינו - דהא כתב להדיא "אפי' אוכלם בלא פת אין טעונין ברכה לפנייהם דברכת המוציא פוטרן ולא לאחריהם דבהמ"ז פוטרן".

ומה שחידש כ"ק אדה"ז הוא לתרץ למה מחלקינן בין אם אוכל לפתן בלי פת (שנפטר בברכת הפת), ובין פירות שאוכל בלי פת (שלא נפטר בברכת הפת). והחילוק הוא, שלא גרע האוכל לפתן בלי פת מהאוכל מיני מזון שנפטרים בברכת הפת. והיינו משום הצד השווה "שאינן דרכם לאכול אותם כל היום כמו הפירות, אלא בשעת סעודה בלבד...".

ב. הקשה על כ"ק אדה"ז: "וצ"ע, מנ"ל שדייסא ותרדיס אינם ללפת הפת?"

ולכאורה אישתמיטתיה דברי רש"י בדף מא, ב. ד"ה שלא מחמת הסעודה.

ג. "אכן בסדר ברה"נ (פ"א הי"א) פסק דהירא שמים יאכל האורז (רי"ז) בתוך סעודה משום ספק ברכה, ולפי המ"א אם מברך על הפת לצאת מידי ספק ברכה לא מהני כי אין הפת עיקר אצלו, אבל אדה"ז לשיטתו אויל שיכול לברך על הפת כדי לפטור מעשה קדירה, והאורז הוא מעשה קדירה. עכ"ל.

לא דק בדבר דהא כתב המג"א בסי' ר"ח סק"ט כדברי כ"ק אדה"ז "לכן לא יאכלם כשנתמעכו אלא בתוך הסעודה, ואם אכלם בלא סעודה יברך על שניהם שהכל מספק". (על הצד, כ"ק אדה"ז ס"ל אפילו בשלא נתמעכו לאכלם בתוך הסעודה).

ד. "והנה כתב בסדר ברה"נ (פ"ב ה"י) "כל מיני לחמים אלו שברכתם בורא מיני מזונות אם באו על השולחן בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה דהיינו שלא לאכול לשם מזון ולהשביע אלא לעידון ותענוג בלבד או בסוף הסעודה לקינוח להקל מכובד המאכל אין נפטרים בברכת המוציא שעל הפת וצריך לברך עליהם בורא מיני מזונות... ואם אוכל מלחמים אלו תוך הסעודה למזון ולהשביע ואפילו מיני עיסה הממולאים בפירות אין צריך לברך אפילו על הפירות.

"והנה בפירות מבושלים כיון שיש אוכלים אותו למזון ויש אוכלים אותו לתענוג יש סברה לומר שדינו ממש כפת כיסנין דתלוי בכוונת האדם, אם כוונתו למזון בטלים לסעודה, ואם כוונתו לתענוג אינם בטלים לסעודה, ולאידך יש סברה לומר שפת

כיסנין עדיף טפי כיון שהוא מה' מיני דגן ומשביע, מש"כ פירות מבושלים, וזהו סברת הספק בפירות מבושלים". עכ"ל.

לא הבנתי דבריו. הטעם שהאוכל מפת כיסנין תוך הסעודה למזון ולהשביע שאינו מברך הוא בגלל שלא גרע ממעשה קדירה, אבל בפירות מבושלים אי אפשר לומר כן! וגם א"א לומר "שאיין דרכם לאכול אותם כל היום" כמו דאמרינן במעשה קדירה.

ה. "והנה ליקוטי מהרי"ח (סדר הסעודה) כתב שהדברי חיים נסתפק בפערפיל ולכן אכל בתחלת הפערפיל עם הפת, ובאמת זה אינו עצה כלל דהו"ל כבבלאי שמלפתים דייסא עם פת". עכ"ל.

לא ידעתי האיך מלאה לבו לכתוב נגד הצדיק והגאון הדברי חיים "ובאמת זה אינו עצה כלל".



מצא בשר בין השיניים ובלעו בתוך השש שעות

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
מח"ס "גם אני אודך"

בשו"ע יור"ד (סימן פ"ט סעיף א') כתב, אם יש בשר בין השיניים, צריך להסירו, עיי"ש,

ויש לעיין אם מצא בשר בין השיניים, ובלעו בתוך השש שעות, האם צריך להמתין שוב שש שעות מבליעת הבשר שבין השיניים, או לא, והטעם.

א) בספרי "גם אני אודך" (ענינים שונים חלק ב' סימן ס"ב אות ה') הבאתי שהשיב לי הגאון רבי אביגדור הלוי נבנצל שליט"א, וז"ל: אין צריך, כי זה חלק מהמתנת שש השעות. (עכ"ל).

ב) וכעת כתב לי ידידי הגאון רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט"א בעל "אוהל יעקב", באריכות, וז"ל הזהב: הנה בספר "בדי השלחן" (ס"ק י"ג) חידש דהמוצא בשר בין השיניים אן לו לבלועו, דאז יצטרך להמתין ו' שעות לפי דעת רש"י שהבשר מושך טעם, ואף שהוא רק דבר מועט, דלא חילקו חכמים בין רב למועט, וצ"ע לדברי ההפלאה בחידושיו לשו"ע (סימן פ"ט).

ג) אמנם עיין ב"מגילת ספר" שהביא דברי הבדי השלחן שהחמיר, והקשה עליו מדעת הר"ן דף ל"ז: מדפי הרי"ף שכתב דנראין הדברים מי שאכל בשר ושהה קצת, ואחר כך מצא בשר בין השיניים, אינו צריך לשהות מאותו זמן שנטל הבשר משם, אלא מאכילה ראשונה, מחשיבים את זמן השהיה, וצריך לקנח את פיו, עכ"ד, הרי שבהדיא

כתב הר"ן שאינו צריך להמתין משעת אכילת בשר בין שיניו, דאי אמרינן שכוונת הר"ן הוא שיש להוציא הבשר בין שיניו, פשיטא דמהיכי תיתי שיצטרך להמתין עוד שש שעות, אלא ודאי מסתבר דזוהי גופא כוונת הר"ן שבא לחדש שאפילו אם בלע הבשר, אין צריך להמתין מאותה שעה שמצא, אלא משעת אכילה, ועוד דהסברא נותנת שאין להבשר שבין שיניו דין בשר אחרי שש שעות, אפילו שהוא בין השיניים, משום דתחילת העיכול מתחלת כשהבשר בתוך שיניו, עכת"ד. ועייין עוד בשו"ת החשוב "מעדני מלכים" (סימן פ"ב).

ד) ועכ"פ מה שאין העולם נוהרים בזה, ראיתי בשם הגאון רבי ישראל זאב גוסטמאן זצ"ל שאמר להקל בנידון דידן משום שבאמת ב' טעמים אין כאן, שהרי ליכא בשר בין השיניים כיון שודאי בלע כולה, וגם דבר קטן כזה אינו נותן טעם הנמשך, ומכל מקום צריך להחמיר מחמת לא פלוג, וכהאי גוונא שאינו אכילה חדשה, רק המשך אכילה ראשונה, לא שייך לא פלוג אטו אכילת חתיכה גדולה.

ה) ומצאנו בפוסקי הזמן שהקילו בזה, עיין בספר "ריח הבשם" (פרק ג' הערה ז') בשם בעל הבאר משה שמיקל בזה, ושמעתי שכן דעת הגר"ח קניבסקי שליט"א, וראיתי שכן השיב הגר"א נבנצל שליט"א למע"כ שליט"א, בספר "גם אני אודך" על ענינים שונים, (ח"ב סימן ס"ב, אות ה'), וכן דעת הגר"ח שיינברג זצ"ל.

ו) ובספר "הכשרות" - פוקס (פרק י' הערה ע"ח) שהביא בשם הגר"מ הלברשטאם זצ"ל שהיקל על פי הט"ז שאין לבשר זה משמעות, ועיין בשו"ת "מעדני מלכים", לזקנכם הגה"צ רבי לוי הכהן רבינוביץ זצ"ל, (סימן פ"ב) דפסק שאין צריך להמתין עוד שש שעות, ועיין בשו"ת "חיי הלוי" (חלק ה' סימן ס' אות ה'). וכן דעת הגר"ע אויערבאך שליט"א להקל בזה, וכן שמעתי ממו"ר הגאון רבי מתתיהו דייטש שליט"א להקל בזה. (עכ"ל)



פשוטו של מקרא

הערה בפירש"י עה"פ דמיתי בת ציון

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בפירש"י בפסוק (ירמ' ו, ב) "הנוה והמעונגה דמיתי בת ציון", נאמר:

"הנוה והמעונגה דמיתי. 'החרבתי' - תרגמו יונתן, לשון 'ונדמו נאות השלום' (להלן כה, לז), 'נדמתה אשקלון' (להלן מז, ה)."

ולכאורה צע"ג, שהרי ביונתן שלפנינו תרגם: "יאתה ומפנקא, איכדין קלקילתא אורחתיך, בכך בהיתת כנישתא דציון" - ז"א שמתרגם בשתי פנים: (א) איך קלקלת את דרכיך. (ב) בושח כנסת ציון. ואין אחת מהן במשמעות "החרבתי"! ואולי הייתה לרש"י גירסא אחרת בת"י.



הערות בפירש"י על פ' ויגש (גליון)

הת' שלום דובער חאריטאן

בגליון הקודם הביא הרב וו. ר. פרש"י פרשת ויגש ד"ה וינהלם (מז, יג): "כמו וינהגם. ודומה לו אין מנהל לה על מי מנוחות ינהלני". והקשה ע"ז, וז"ל: וצ"ע, למה אין רש"י מביא ראי' ממה שכתוב בפרשת וישלח (לג, יד): "ואני אתנהלה לאטי" וממה שכתוב בפרשת בשלח (טו, יג) "נהלת בעוז אל נזה קדשך". וגם למה אין רש"י מפרש שם כלום.

והנה דבריו תמוהים מאד, שהרי כבר מתורץ קושיותיו בפירוש בלקו"ש חט"ו ויגש שיחה ג' (עמ' 399-404). ושם מבואר (בסעיף ד' ובהערה 23) שלדעת רש"י אין הכוונה בתיבת "וינהלם" הנהלה בנחת ולאט, ולכן לא הביא רש"י ראי' מ"ואני אתנהלה לאטי". וכן בהמשך סעיף ד' שם מבאר למה לא הביא רש"י הפסוק "נהלת בעוז וגו'". ובסעיף ב' מבאר שהטעם שלא פירש רש"י תיבת אתנהלה הוא מפני שכן חמש למקרא יודע התרגום. ומה שלא פירש רש"י הלשון בפ' בשלח, הנה מבואר בהערה 9 הטעם ע"ז - כי כבר ידוע פירושו מפירש"י כאן.



יתרו . . שהי' יושב בכבודו של עולם

הרב מענדל מישולבין

שליח כ"ק אדמו"ר

קארטע מאדערא, קליפורניא

בפרש"י יתרו (יח, ה): אל המדבר. אף אנו יודעים שבמדבר היה יושב אלא בשבחו של יתרו דבר הכתוב שהיה יושב בכבודו של עולם ונדבו לכו לצאת אל המדבר מקום תהו לשמוע דברי תורה.

בקובצי הערות (שראיתי) דנו בזה במשך השנים:

1. מהי הגדלות שעזב את ביתו, הרי כל העולם שמעו (עכ"פ בכללות) מהמופתים שקרו לבני ישראל במצרים ובים, ובשבילו הרי זה חתנו, אדרבא הרי זה כבוד גדול שיוכל לראות את העם המופתי הזה במו עיניו ובפרט שחתנו הוא מנהיגם ויכול לבקרם באופן מכובד וכו'.

וע"ז יש לתרץ בפשטות, שמדויק בלשון רש"י "לצאת אל המדבר . . לשמוע דברי תורה". דהיינו אם הילוכו למדבר ה' רק כדי לשמוע מכלי ראשון הניסים או להביא את צפורה ובניה, אז לא ה' בזה גדלות כ"כ, אבל זה שעיקר הילוכו ה' לשמוע דברי תורה זהו המס"נ שמשבח הכתוב.

2. איזה כבוד ה' ליתרו במדין הרי כבר פרש"י שמות (ב, טז): ולכהן מדין. רב שבהן ופירש לו מעבודת אלילים ונידוהו מאצלם. הרי שלא רק שלא ישב ב"כבודו של עולם" אלא עוד ה' מנודה עד כ"כ שמשפחתו לא היו יכולים לשאוב מים בנוכחות בני העיר.

ותירצו בקובצים במשך השנים ב' תירוצים:

1. נכון שלכתחילה היו יתרו ומשפחתו מנודים, אך כשהגיע שמועת קריעת ים סוף לבני מדין חזרו לכבד יתרו ומשפחתו.

ויש להוסיף על תירוצ זה שעפ"ז מדויק הלשון "כבודו של עולם" דלכאורה זה רק כבודו של מדין, אך היות וקריעת ים סוף שמעו כל העולם ("נמגו כל יושבי כנען" וכו') לא רק בני מדין, שוב לא ה' כבודו של יתרו רק ממדין אלא מכל העולם.

הדוחק בתירוצ זה הוא, דא"כ כל הכבוד הזה ה' רק משך כמה חדשים, ובקושי נהנה יתרו מזה עד שעזב את ביתו ללכת אל המדבר, והלשון "יושב בכבודו של עולם" משמע דבר שה' קבוע כבר משך זמן לפני"ז.

ועוד ועיקר אם כל כבודו ה' תלוי בהמופתים של משה, הרי אז ה' ביקורו אצל משה רק מגדל את כבודו, אחרי שיחזור למדין ויספר להם לא רק שהוא חותן של משה שעשה את כל המופתים, אלא שהלך בפועל אצלו ונתקבל בכבוד גדול.

2. עוד תירצו שאף אם ה' יתרו מנודה מ"מ להיות במקום ישוב ששם נמצא ביתו וכל חפציו ומקיריו וכו' עדיין נחשב לכבוד גדול לגבי להיות במדבר במקום שמם. וגם זה דוחק

ועיקר הדחק בתירוצים אלו הוא כשמעיינים בפרש"י ריש יתרו ד"ה: חתן משה כותב "ולשעבר ה' משה תולה הגדולה בחמיו שנאמר וישב אל יתר חותנו". ומוכת מזה שה' "גדולה" ליתרו עוד לפני שמושה חזר למצרים, וגדולה כזה שמושה ה'

מתכבד בזה. וע"ז אי אפשר לתרץ שזה תוצאה מקריעת ים סוף כי ה' ריבוי זמן לפנ"ז עוד לפני שמושה חזר למצרים.

ולכן יש לומר בפשטות, שאכן ה' זמן שיתרו ה' מנודה מפני שפירש מעבודה זרה, אך תיכף שבא משה "ויושען" (שמות ב, יז) והושיע את בנות יתרו, וראו כל הרועים את גבורת משה ונתפשטה השמועה בכל מדין, [ואולי אפשר לומר שגם זה שהמים עלו לקראתו של משה כמו שפרש"י שם, גם שמועה זו נתפשטה בכל מדין] ויתרו לקחו לצפורה ומשה ה' גר במדין אצל יתרו, ממילא נתבטלה הנידוי וחזר כבודו למקומו ובהוספה שעכשיו יש לו חתן כמשה.

ויש להוסיף הוכחה לזה מפרש"י ריש פ' בלק שכתב שם שבני מואב הלכו אצל מדין לשאול במה כחו של משה כי אמרו "במדין נתגדל", דהיינו שכל בני מדין ידעו ממושה כבר לפני יציאת מצרים, ובני מדין ענו לבני מואב שכחו בפיו, דהיינו שידעו לא רק מגבורת משה בגשמיות שהתגבר על הרועים אלא גם ממעלתו וכחו שקשור עם פיו.

וכל הכבוד הזה ה' מיוחס ליתרו כי הוא ה' החותן ואצלו גר משה, ומשה עצמו "תולה הגדולה בחמיו". ולכן גם אחרי שמושה חזר למצרים נשאר הגדולה אצל יתרו.



הערות וביאורים לפירוש רש"י על התורה

הרב שלום דובער ז"ל נאָטיק'

משפטים

כא, ב. כי תקנה: מיד בית דין כו', או אינו אלא במוכר עצמו . . כשהוא אומר (בהר כה, לט) וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך, הרי מוכר עצמו . . אמור.

וצריך עיון², הרי שם (בפ' בהר) לא נאמר שיוצא בשש³, אלא ביובל. וא"כ, לכאורה

(1) כפי שכתבתי ב"כעין מבוא" להערות אאמו"ר ז"ל, שנדפסו ב'הערות וביאורים' בגליון שבת ויחי-חזק – הנני מדפיס בזה את הערותיו לפרשיות בשלח, יתרו, משפטים.

ועפמ"ש אאמו"ר ז"ל בהקדמתו לחוברת "פיטטיא דאורייתא" – הנני מבקש את המעיינים שיחיו, להעיר על דבריו וכו', ולפרסם את תגובותיהם בקובצי העו"ב, או לשלחם ישירות אלי (בכתובת הדוא"ל דלהלן), כיון שבדעתי אי"ה להו"ל את החוברת הנ"ל בהוצאה חדשה. ואני מודה להם על זה למפרע.

צבי הירש נאָטיק hirshelnotik@gmail.com

(2) וכן הק' בדע"ז מבעה"ת, לבוש האורה, ס' הזכרון ומשכיל לדוד כאן. וראה גם דברי דוד שם.

(3) רק חז"ל (קידושין יד, ב) דרשו כן בגז"ש דשכיר שכיר. וראה דע"ז, רא"ם ומשכ"ל שם.

יש לומר, ששניהם מדברים במוכר עצמו, וכאן כתב שיוצא בשש, ושם הוסיף שגם ביובל יוצא.

ואי אפשר לומר שכוונת רש"י היא, שמ"ש כאן רציעה, הוא דוקא במכרוהו ב"ד, ומ"ש שם הוא דוקא במוכר עצמו, שהרי כתב רש"י שם שמוכר עצמו יוצא גם בשש. ועוד, דגבי רציעה (להלן פסוק ו') כתב: "ואם מוכר עצמו כו'", היינו שגם מוכר עצמו נרצע. ולכאורה, שם (בפ' בהר) שמפורש שמדובר במוכר עצמו לא נאמרה רציעה.

ולפי זה, לכאורה, כאן, ובפ' ראה (טו, יב ואילך) שמדובר במכרוהו ב"ד, נאמר שש ונאמר רציעה, ובפ' בהר, שמפורש שמדובר במוכר עצמו, לא נאמר שש ולא נאמרה רציעה (עיי' דעת זקנים מבעה"ת כאן).

[מוכר עצמו, אם יוצא בשש ואם נרצע, במחלוקת שנוי' – קידושין יד, ב⁵].

כא, ד. אם אדוניו יתן לו אשה: שהרי העברי' אף היא יוצאה בשש, ואפילו לפני שש אם הביאה סימנין יוצאה.

צריך עיון, הלא יכול להיות ש"שש" של העבד נגמרו קודם שש או סימנים שלה. ולכאורה יש להביא ראי' ממ"ש "וילדה לו", והקטנה אינה יולדת⁷, וכשמביאה סימנים הרי היא יוצאת.

כא, ט. ואם לבנו ייעדנה: אומר לה הרי את מיועדת לי בכסף שקיבל אביך בדמיוך.

היינו, שהבן אומר לה "הרי את מיועדת לי" וכו'.

לכאורה, פשטות הכתוב הוא שהאב אומר⁸, שהרי כתוב "ואם לבנו ייעדנה", בתוספת למ"ד, ולא "ואם בנו ייעדנה", בלא למ"ד.

הרמב"ם (הל' עבדים פ"ד ה"ז) כ' "אם ה' בנו גדול ונתן רשות לאביו לייעדה לו, הרי האב אומר לה כו'". והלח"מ הביא את דברי רש"י, וכ' שאינו חולק על הרמב"ם, אלא "דרכינו ז"ל [הרמב"ם] כתב שנתן [הבן] רשות לאביו לייעדה [לו] . . ורש"י ז"ל

(4) כה, מ (ד"ה עד שנת היובל): "אם פגע בו יובל לפני שש שנים היובל מוציא".

(5) וראה רא"ם, משכ"ל לדוד ועוד עה"פ כאן.

(6) כן הק' ברא"ם, גו"א ונח"י עה"פ. וראה העה"ת ואנ"ש מנשטער, גליון א' (ז), ר"ח כסלו ה'תשנ"ז ע' 52-53.

(7) ראה רא"ם וגו"א עה"פ.

(8) ראה רא"ם עה"פ: "הוא הדין נמי האב צריך לומר 'הרי את...' . . אלא שאמר זה גבי בנו, לומר שאע"פ שלא נתן הוא לאביה כסף קנייתה . . אומר לה בלשון זה, כאילו הוא עצמו נתן". וראה באר בשדה עה"פ.

בפירוש החומש איירי שלא עשה הבן שליח לאב אלא הבן בא הוא בעצמו לקדשה ברשות אביו, היינו שבאופן האב אומר, ובאופן הבן אומר.

ולא זכיתי להבין, דבשלמא להרמב"ם אפשר לומר שיכול להיות כך או כך, אבל רש"י שפירש שלא כפשטות הכ' אפ"ל דס"ל ב' האופנים⁹.

כא, טו. [ומכה אביו ואמו] מות יומת: בחנק.

ובפסוק ט"ז, בגונב איש, פירש רש"י: "מות יומת, בחנק", והוסיף: "כל מיתה האמורה בתורה סתם חנק היא". לכאורה הי' צריך רש"י לכתוב "כל מיתה כו'" לעיל, גבי "מכה אביו ואמו", ולא הי' צריך לפרש כאן שהוא בחנק (עיין שפתי חכמים בפסוק ט"ז¹⁰).

כא, ל. אם כופר יושת עליו: 'אם' זה אינו תלוי. . זה משפטו שישיתו עליו בית דין כופר.

לכאורה אפ"ל שהוא תלוי, שהרי נאמר לעיל "וגם בעליו יומת" (ופי' רש"י: בידי שמים), ועל זה ממשיך, "אם כופר יושת עליו" לא יומת, אבל אם אינו רוצה להתכפר אין מכריחים אותו. עיין רמב"ן עה"פ.

ועיין מש"כ בהערותי לפ' מסעי (לו, ד)¹¹.

שם. ונתן פדיון נפשו: דמי ניזק, דברי ר' ישמעאל.

אבל בגמ' (ב"ק מ, א) דאפילו מאן דס"ל דמי ניזק, ג"כ ס"ל שכופר הוא כפרה¹².

כב, א-ב: אם במחתרת ימצא הגנב והוכה ומת אין לו דמים. אם זרחה השמש עליו דמים לו שלם ישלם. אם אין לו ונמכר בגניבתו.

הרמב"ן (בפסוק ב') הביא מפירוש רש"י פירושו של תרגום אונקלוס, "אם עינא דסהדיא נפלת עלוהי", "שאם מצאוהו עדים. . (ו)התרו בו שלא יהרגו, 'דמים לו', חייב עליו אם הרגו". והקשה על זה, וז"ל: "ואני תמה, שהרי כשאמר למעלה 'אין לו דמים', לפטרו על הריגתו, ודאי בשהתרו בו, שאין רוצה חייב מיתה לעולם אלא בהתראה".

9 וראה שאגת אריה, הוספות סימן א' (ע' 181) ש"רש"י גופא חזר בו" ממה שפירש כאן, עיי"ש.

10 ומקורו ממנחת יהודה עה"פ. וראה באר היטב עה"פ. וראה גם דבק טוב להלן פסוק יז. – נת-באר בהתועדות דש"פ משפטים, מבה"ח אדר"א ה'תשמ"א סל"ז (שיחור"ק ה'תשמ"א ח"ב ע' 359-60).

11 ובלקו"ש ח"א ע' 103.

12 ראה דברי דוד עה"פ. העו"ב אה"ת גליון טו (תתקכ), חה"ש ה'תשס"ו (ע' 34).

וי"ל בזה, הרמב"ן מפרש "אין לו דמים" ו"דמים לו" על בעה"ב, ההורגו לגנב¹³. אבל רש"י מפרש דקאי על הגנב, הבא במחתרת¹⁴. וכן י"ל שגם אונקלוס מפרש כן¹⁵. משא"כ יונתן ב"ע מפרשו על הבעה"ב ההורגו לגנב¹⁶, ולכן לא כ' יב"ע אם יש עדים (כמו שתרגם אונקלוס "אם עינא דסהדיא נפלת עלוהי"). גם רש"י מפרש דברי התרגום אונקלוס שיש עדים שהתרו בגנב (ש"מצאוהו עדים [לגנב] קודם שבא בעה"ב, וכשבא בעה"ב נגדו התרו בו [בגנב] שלא יהרגהו [לבעה"ב]), אז אינו בא להרוג את בעל הבית ("שמאחר שיש רואים לו, אין הגנב הזה בא על עסקי נפשות, ולא יהרוג את בעל הממון").

שם, ו. וגונב מבית האיש: לפי דבריו.

היינו שאין אנו יודעים אם נגנב (ורק ש"לפי דבריו" של השומר חנם נגנב)¹⁷. ולהלן בפסוק ז' (על מ"ש "אם לא ימצא הגנב ונקרב בעל הבית אל האלקים גו") כתב רש"י: "ונקרב: אל הדיינין, לדון עם זה, ולישבע לו שלא שלח ידו בשלוי". היינו שנשבע שלא שלח יד, ואין רש"י מפרש¹⁸ שנשבע שנגנב. ולהלן בפסוק י' גבי שומר שכר כתיב: "שבועת ה' תהי' גו'", ופירש"י: "ישבע שכן הוא כדבריו, והוא לא שלח בה יד כו'". היינו תנאי¹⁹.

ולכאורה, בפשוטו של מקרא יש לומר, ד"וגונב מבית האיש . . אם ימצא הגנב

13 ראה רא"ם עה"פ (בסוף דבריו): "שיפורש 'אין לו דמים' לפטור בעל הבית וכו'". וכן כתב בפני ירושלם לרמב"ן (עם פי' טוב ירושלם – ירושלים, תשמ"ח): "רבינו הבין שלרש"י מפרש אונקלוס את הפסוק כך: 'אם ורחח השמש עלי', על בעל הבית, שהתרו בו שלא יהרוג את הגנב וכו'". וכן פירש בכור הזהב לרמב"ן (הוצ' מכון ירושלים, תשס"ח). אבל ראה נח"י שבעהרהר הבאה.

14 ראה נח"י עה"פ: "מלשון הרא"ם [עה"פ] משמע שהבין 'התרו בו' ר"ל בבעה"ב שלא יהרגוהו להגנב. ולא נהירא, וראיה לדברי מלשון הרב [רש"י] שכתב 'וכשבא ב"ה נגדו התרו בו שלא יהרגהו', דבשלמא אם התרו בו קאי אגנב שלא יהרגהו לב"ה א"ש...".

15 אבל בבאר יצחק עה"פ כתב: "לשיטת התרגום, גם 'אין לו דמים' שבמקרא שלפניו כינוי 'לו' חוזר על הבעה"ב". וכ"כ בפני ירושלם שם: "ומה שכתב אונקלוס 'אם עינא דסהדיא נפלת עלוהי' פירושו על בעל הבית".

16 שתרגם "אין לו דמים" – "לית ליה חובת שפיכות אדם וזכאי"; "דמים לו" – "חובת שפיכות אדם וזכאי עלוי".

17 ראה מפרש"י רש"י עה"פ: רא"ם ("פירושו שזהו דברי הגנב שטוען שגונב"), גו"א ("שאינו לומר דודאי נגנב מבית האיש, דהא אח"כ אמר 'אם לא ימצא הגנב'"), דבק טוב (ובאר היטב) ("דאין לפרש דודאי נגנב, דהא אח"כ אמר הכתוב 'אם לא ימצא הגנב'"), באר מים חיים (לאחי המהר"ל) ורע"ב.

18 כמו שפירש הרמב"ן: "שיקרב אל האלקים לישבע שנגנב, כמו שהוא טוען", והק' עליו הרא"ם "ואני תמה מאד, היאך לא השגיח בדברי הרב [רש"י] וכו'". עיי"ש. ועמ"ש בדברי הרא"ם – בגו"א (ומ"ש בדבריו בלבוש האורה), צדה לדרך, נח"י (בפסוק ו') ודברי דוד (בפסוק ו').

19 ראה רא"ם ובאמ"ח בפסוק י'.

. . אם לא ימצא הגנב" היינו שידוע שנגנב²⁰, ועל זה אינו צריך להשבע, אבל צריך להשבע שלא שלח בזה יד.

אבל בנוגע להנאמר בפסוק יו"ד, גבי שומר שכר, הנה לפני זה (בפסוק ט') נאמר "אין רואה", היינו ש"אין רואה שיעיד בדבר" (כפירש"י), ורק הוא אומר שנגנב, ולכן כתב רש"י "ישבע שכן הוא כדבריו" ויפטר²¹, וגם זאת בתנאי "אם לא שלח ידו".

כב, ל. ובשר בשדה טרפה: ...ואונקלוס תרגם²² ובשר דתליש מן חיוא חיתא, בשר שנתלש . . מן חי' כשרה או מבהמה כשרה בחייה. לכלב תשליכון אותה: הנכרי²³ אף הוא ככלב.

לכאורה דברי התרגום צריכים להיות אחר דיבור זה ("לכלב . . הנכרי כו"), כי לפי פירוש התרגום מדבר בבשר מן החי שאסור לבני נח, ולפי זה "לכלב" הוא דוקא²⁴.

כד, א. ואל משה אמר [עלה]: פרשה זו נאמרה קודם עשרת הדברות, ובד' בסיון נאמרה לו עלה.

הכרחו של רש"י לפרש כן – ולא כהרמב"ן ושאר מפרשים שפירשו שפרשה זו נאמרה אחר מ"ת – הוא מפני שכתוב "ואל משה אמר", שפירשו אמר כבר, קודם מה שכתוב למעלה, כמ"ש רש"י בפ' "והאדם ידע" (בראשית ד, א) – "כבר".

ומ"ש בד' בסיון, מפני שאח"כ (כד, ו) נאמר "וישכם בבוקר ויבן מזבח", ומתן תורה הי' "בהיות הבוקר" (יתרו יט, טז), ביום ו', מוכרח לומר ש"ואל משה אמר" הי' ביום ד', ו"וישכם משה" הי' ביום ה'.

20) להעיר משפ"ח עה"פ: "וכאן הוא אומר 'וגנב', דמשמע דודאי הוא שנגנב ולא הוא גנבו".

21) ראה גו"א בפסוק ז'.

22) תיבות 'ואונקלוס תרגם' ליתא בדפוס ראשון של רש"י (והוא בד"ה בפני עצמו: 'ובשר בשדה, ובשר דתליש...') ובהרבה דפוסים קודמים, כולל דפוס שונצינו ו-ונציה, ובכתבי יד. ובמקראות גדולות שעם פירוש נתינת לגר (מאת נתן אדלר – וילנה, תרל"ד) הוסגרו תיבות 'ואונקלוס תרגם' בחצ"ר. [ובספר הזכרון לרש"י כאן: "והגירסא הנכונה היא 'ואונקלוס תרגם', לאפוקי מהנוסחאות . . 'וכן תרגם אונקלוס'", היינו שאין דברי התרגום המשך ורא' לפירוש הקודם].

23) רובו של ד"ה זה ברש"י נשמט, כנראה ע"י הצנזור, בהרבה דפוסים (וגם ברא"ם הוצאת ורשה תרכ"ב). ובדפוס ובכת"י ובכמה דפוסים (כולל דפוס שונצינו וחומש "זכור לאברהם"): "אף הגוי ככלב" ובכמה דפוסים: "אף הוא [הגוי] ככלב".

24) דן בזה הרב י.י. קעלער בהעה"ת ואנ"ש יתת"ל המרכזית, גליון ט' (רמא), ש"פ תרומה ה'תשס"א (ע' 51-52).

לכאורה, לדעת ר' יוסי (שבת פז, רע"א. הובא ברש"י יתרו יט, טו) שמ"ת הי' בז', צ"ל ש"ואל משה אמר" הי' בה', והמזבח בנה בו²⁵.



רמב"ם

שיטת הרמב"ם בטעם איסור שהיית מדה חסירה*

הרב אלהנן מרגליות
ברוקלין, נ.י.

א. כתב הרמב"ם הל' גניבה פ"ז ה"ג: "כל מי שמשהה בביתו או בחנותו מדה חסרה או משקל חסר עובר בלא תעשה שנאמר לא יהיה לך בכיסך וגו'. ואפילו לעשות המדה עביט של מימי רגלים אסור. שאע"פ שאין זה לוקח ומוכר בה שמא יבא מי שאינו יודע שהיא חסרה וימדוד בה", ע"ש.

והמנחת חינוך (תרב, ב) דייק דס"ל להרמב"ם דעביט של מי רגלים אינו אסור אלא מדרבנן (והביא כן מהרשב"ם), ע"ש¹. אך האבן האזל שם הוכיח ממש"כ הרמב"ם בס' המצוות דס"ל דהוי איסור דאורייתא, ע"ש.

ובשו"ע אדה"ז הל' גניבה קו"א סק"ב כתב דדרכו של הרמב"ם לכתוב טעמא

25 פירוש רש"י זה (לפרטיו) נתבאר בלקוטי שיחות חכ"ז שיחה ב' לפ' משפטים (ע' 153 ואילך). וש"נ.

(* תוכן ההערה: בירור שיטת אדה"ז להלכה אם עביט של מי רגלים אסור להשהות מדאורייתא או רק מדרבנן (אות א), עיון בהמבואר בלקו"ש בטעם איסור שהיית מדה חסירה (אות ב).

1) ולשיטתו מש"כ הרמב"ם "שאע"פ שאין זה לוקח בה" וכו' הוא טעם רק על עביט של מי רגלים (לאסור מדרבנן). משא"כ הלאו דשהייה הוא דוקא כשהוא "לוקח בה" (שכוונתו להשתמש בו).

דקרא, והביא הלכה זו כדוגמא, ע"ש². וע"כ דס"ל כהאבן האזל דגם עביט הוי איסור דאורייתא, דהרי גם על עביט שייך טעם זה שלא יבוא אחרים וכו'.³

והנה, הגם דאדה"ז כתב בקו"א דהרמב"ם כתב כאן טעמא דקרא כנ"ל, עדיין יש לעיין אם להלכה ס"ל לאדה"ז כהרמב"ם או כהרשב"ם.

[ובפשטו, ממה שהביא אדה"ז בהלכות מדות ומשקלות ס"ג לשון הרמב"ם, מוכח דס"ל דגם עביט של מי רגלים אסור מדאורייתא, שהרי כן פירש דבריו בקו"א, כנ"ל. אך יש לדחות (בדוחק עכ"פ), דהראיה בקו"א שם אינו מלשון הרמב"ם עצמו (דאפשר לפרש דבריו כהמנחת חינוך) אלא ממש"כ במקום אחר (וכמו שהוכיח האבן האזל ממש"כ הרמב"ם בספר המצוות)⁴, וא"כ ממה שהביא לשונו אין הכרח דס"ל כוותיה בזה.]

ונראה להוכיח ממש"כ אדה"ז בהלכות מדות ומשקלות ס"ז: "וצריך למדוד כמנהג המדינה . . כי התורה הקפידה על עוות המדות פן תצא תקלה על ידי זה שיראה הרואה שמוודין כן וידמה לו שכך היא מדת העיר וימדוד כן לאחר שאינו יודע גם כן מנהג העיר".⁵ ולכאורה מבואר כאן להדיא דגדר האיסור של תורה הוא שלא תצא מזה תקלה, וכעין הרחקה וגזירה.

ועוד כתב בשו"ע אדה"ז הלכות אונאה סעיף י' במוסגר: "וכמו שאסרה התורה להשהות מדה חסרה בביתו שנאמר לא יהיה לך בביתך וגו' שלא יבואו לרמות בה

(2) והעירני ח"א ממש"כ בד"נ יו"ד סט"ז סוס"א דלפי"ז נמצא איסור דאורייתא שהוא בגדר גזירה והרחקה (וידוע שקו"ט האחרונים בזה), ע"ש [ולהמנחת חינוך דאין איסור מדאורייתא אלא כשכוונתו לרמות (ולכן עביט של מי רגלים אסור רק מדרבנן), נראה לפי"ז דהלאו דשהיית משקלות אינו גדר של גזירה והרחקה (ונראה א"כ דלהמנחת חינוך (והרשב"ם לפי ביאור זה) דרשין טעמא דקרא, ומטעם זה נתמעט עביט של מי רגלים (שאין כוונתו לרמות), וצ"ע). אלא שכשכוונתו לרמות הוהיר הכתוב כבר על השהייה. משא"כ לפי מש"כ האבן האזל דגם עביט של מי רגלים אסור מדאורייתא לשיטת הרמב"ם, נמצא דטעמו של הרמב"ם ("שמא יבא מי שאינו יודע") הוא על הלאו דאורייתא. ומבואר א"כ להדיא דהלאו דשהיית משקלות הוא גדר של הרחקה].

(3) כמ"ש בלקוטי שיחות דלקמן אות ב בחצי ריבוע שבהערה 22, ע"ש.

ופשוט דאין לומר דס"ל לאדה"ז כהסברא דעביט של מי רגלים אינו שם מדה (ראה לקמן הערה 11), דא"כ הטעם שכתב הרמב"ם שמא יבא וכו' ע"כ קאי רק על טעם האיסור דרבנן בעביט של מי רגלים (דא"א לומר דקאי רק אלפני פניו ולא אלפניו), וא"כ אין כאן טעמא דקרא (והרי אדה"ז כתב בהקו"א דהרמב"ם כתב כאן טעמא דקרא, כנ"ל).

(4) הראיה מלשון הרמב"ם עצמו (אם ישנו ראיה מלשונו) אולי הוא ממה שסיים שאין לוקין על לאו זה, ומשמע דקאי על כל ההלכה, דאל"כ אמאי הפסיק בין הפרקים עם האיסור (דרבנן) דעביט של מי רגלים.

(5) ומזה הוכיח אדה"ז דהרמב"ם מפרש טעמא דקרא, דהרי גם עביט של מי רגלים אסור דאורייתא הוא.

(6) ובקיצור שלחן ערוך סימן רסב ס"י העתיק לשון זה ("והתורה הקפידה").

כמו שיתבאר". ומזה משמע דלא כהמנחת חינוך, דלשיטתו אין איסור השהייה שלא יבוא וכו'.

[וכן מוכח ממה שסיים (על מש"כ "וכמו שאסרה התורה") "כמו שיתבאר". ולכאורה הכוונה למש"כ בהלכות מדות ומשקלות ס"ג. ושם לא כתב אלא שמא יבא מי שאינו יודע האיסור וכו' (דקאי על עביט של מי רגלים). וע"כ דס"ל דעביט של מי רגלים הוא איסור של תורה (ושמא יבא וכו' הוא טעמא דקרא)⁸].

ב. והנה בלקוטי שיחות חלק כז עמ' 151 ואילך ביאר טעם החומר באיסור משקלות שאסור אפילו להשהותם בביתו, דהוא משום שהמשקלות עצמם הם ענין של ערמוניות, ע"ש.

ובהערה 22 שם כתב: "במנ"ח (מצוה תרב. וכן בחסדי דוד השלם לתוספתא ב"ב פ"ו, ד) "דהל"ת הוא רק אם משהה כדי לרמות", אבל "לעשות המדה עביט של מימי רגלים" אסור רק מדרבנן מחשש "שמא יבא וכו'". וכן מפורש ברשב"ם ב"ב (פט, סע"ב) שהאיסור בעביט כו' אינו מה"ת. אבל [נוסף לזה שלדעת אדה"ז (שבהערה הקודמת) חשש זה הוא (לדעת הרמב"ם) טעמא דקרא (ובחינוך שם משמע דעביט כו' אסור מה"ת), הנה גם] ברשב"ם אפשר לפרש כוונתו במ"ש קרא לא אזהר . . אלא כשיתקנה לו ע"מ למוד בהן", שהטעם הוא (לא מפני שאסור רק כש"משהה כדי לרמות", כ"א) מפני שצ"ל על הכלי שם "מדה", משא"כ בעביט שהוא מטונף כו' אין עליו שם "מדה" (ואסור רק מדרבנן כי "פעמים שרוחצו ומעביר טינופו" - רשה"ם שם), "עכלה"ק (ההדגשות בהמקור).

ונראה דקשיא ליה לכ"ק אדמו"ר, דלפי מה שביאר בהפנים דעצם מציאות של המדה חסרה כשלעצמה הוא איסור חמור, א"כ אמאי אין איסור דאורייתא בעביט של מי רגלים (כמ"ש ברשב"ם ומנחת חינוך)⁹.

ועל קושיא זה מתרץ שתי תירוצים: א) דעת אדה"ז דלשיטת הרמב"ם הוא עביט של מי רגלים איסור דאורייתא. ב) עביט של מי רגלים אין עליו שם מדה¹⁰.

7) אלא עובר בשהייה מצ"ע, כנ"ל הערה 3. וכן משמע ממש"כ "שלא יבואו" לשון רבים, והיינו אפילו אחרים.

8) ומשמע א"כ דס"ל שכן הוא משמעות דברי הרמב"ם עצמו, ולא שיש הכרח ממש"כ הרמב"ם במקום אחר (כהוכחת האבן האזל ממש"כ בספר המצוות, כנ"ל).

9) יל"ע בכונת כ"ק אדמו"ר בהשיחה שם, דאיך מועיל מה שהמשקלות הוא ענין של ערמוניות וכו' לבאר איסור השהייה עצמה אפילו אם אין כוונתו להשתמש בו לרמות (וכעביט של מי רגלים), דאי מצד שגוף המשקלות הוא ענין שלילי וכו', א"כ נאמר הכי אפילו בלא הוספת ביאור זה, דמשום שמשקלות אלו אפשר לגנוב על ידם (הגם שהוא אין כוונתו לזה) לכן אסור להשהותם. ואם אין זה מספיק אלא צריכים שגם כוונתו להשתמש בהם לאיסור, א"כ איך מועיל זה שהמשקלות יש בהם ענין של ערמוניות וכו', ויל"ע.

10) סברא זו כתב גם האבן האזל שם (והוכיח דע"כ לא ס"ל להרמב"ם מסברא זו).

ולכאורה נראה שכ"ק אדמו"ר נותן טעם אחר מטעמו של הרמב"ם¹¹. ולכאורה הוא קצת תמוה. ועוד, דאיך מתרץ קושייתו בהערה (דעביט של מי רגלים אסור רק מדרבנן) מדס"ל להרמב"ם דהוא איסור דאורייתא, והרי הרמב"ם לא ס"ל טעם זה של ערמומיות כנ"ל וכו'. ויל"ע.



הכשר אוכלין מחוברין

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. כתב הרמב"ם (הלכות טומאת אוכלין פ"ב ה"ח – שלמדנו השבוע ברמב"ם היומי) "אוכלין שהוכשרו כשהן מחוברין לקרקע או שהוכשרו במים המחוברים שבקרקע אינו הכשר עד שיוכשרו אחר שנעקרו במים התלושין מן הקרקע או בשאר משקין, שנאמר בכל כלי, אינו מכשיר עד שיתלש מן הקרקע כעין המים שבכלים, שאב המים בכלי ונתנן בקרקע אינן מכשירין".

הרי שהרמב"ם השמיענו כאן ב' דינים ביחד; זה שלא יכולים להכשיר אוכלין בשעה שהן מחוברין לקרקע, וזה שלא יכולים להכשירן ע"י מים המחוברים שבקרקע. אמנם בקשר למקור הדין הביא והסביר רק מקור לדין השני – שלא יכולים להכשיר ע"י מים המחוברים, ולא הביא שום מקור לדין הראשון – שלא יכולים להכשיר אוכלין המחוברים!

ולכאורה צ"ע בשתיים: א. מהו באמת טעם ומקור דין זה, שלא יכולים להכשיר אוכלין מחוברין? ב. מדוע לא הביא מקור דין זה כאן?

גם צלה"ב מדוע כלל ב' דינים אלו ביחד כאילו שטעם או מקור אחד לשתייהן, אחרי שלכאורה שתי דינים שונים הם עם מקורות שונים כדלהלן?

ב. והנה לקמן (פי"ב ה"א) כתב הרמב"ם "כל דברי הכשר אוכלין דברי קבלה הן. מפני השמועה למדו שזה שנאמר וכי יותן מים על זרע אחד המים ואחד שאר שבעה משקין, והוא שינתן עליהם ברצון בעלים ואחר שנעקרו מן הקרקע, שדבר ידוע הוא שאין לך זרע שלא בא עליו מים כשהוא מחובר לא נאמר וכי יותן מים אלא לאחר שנעקרו האוכלין ונתלשו המשקין".

11 ראה שם בהשיחה שכתב: "ויש לומר, אז דער טעם הדבר איז ניט נאר ווייל פון דער מציאות פון א מדה חסירה בבית קען ארויסקומען א מכשול", ע"ש. וע"ז הביא בהערה 21 מש"כ אדה"ז דלהרמב"ם טעם הקרא הוא משום שלא יבואו לרמות [ומלשון השיחה "ניט נאר . . נאר אויך" משמע שכוונת כ"ק אדמו"ר להוסיף עוד טעם. וצ"ב].

והיינו שכאן כתב מקור לדין זה שלא יכולים להכשיר אוכלין המחוברין לקרקע – "שדבר ידוע הוא שאין לך זרע שלא בא עליו מים כשהוא מחובר, לא נאמר וכי יותן מים אלא לאחר שנעקרו האוכלין!" אמנם לכאורה זה רק מחזק השאלה מדוע לא הזכיר מקור זה כאשר הזכיר הדין לראשונה בפ"ב הנ"ל?

גם מעניין מאוד מה שהרמב"ם מסיים שצריכים גם "ונתלשו המשקין", והיינו דין השני – שהמים צריכים להיות תלושין. נמצא שגם כאן כולל שתי ההלכות ביחד כאילו שביסודם חד הוא, אף שלכאורה המקור שמביא כאן (בפי"ב) הוה רק לדין שהאוכלין צריכים להיות תלושין, ולא של המשקין?!

בקיצור: בשתי המקומות (פ"ב ופי"ב) מביא הרמב"ם שתי ההלכות – שהאוכלין שבאים להכשיר לא יכולים להיות מחוברים, ושהמים המכשירין לא יכולים להיות מחוברים – ביחד, ובאשר למקור הדינים, הרי בפ"ב מביא מקור רק לדין השני, ובפי"ב מביא המקור רק לדין הראשון! אשר כ"ז טעמא בעי כמובן.

ג. ויעויין בכס"מ על דברי הרמב"ם בפ"ב (היינו במקום הראשון שמביא את ההלכות) "אוכלים שהוכשרו וכו'. בריש פרק העור והרוטב שם (חולין קיח, ב) כשם שאין מקבלים טומאה אלא לכשיתלשו כך אין מקבלים הכשר עד שיתלשו. ופירש"י כשם שאין זרעים מקבלים טומאה אלא לכשיתלשו כדאמרינן בתורת כהנים אם אתה אומר מחוברים טמאים טימאת את הכל שאין לך מחוברים שאין שרצים מצויים אצלם".

והיינו שהכס"מ מביא מגמרא טעם שונה מדוע לא יכולים להכשיר אוכלין כשהם מחוברים; "כשם שאין מקבלים טומאה אלא לכשיתלשו כך אין מקבלים הכשר עד שיתלשו" (ומסיף ביאורו של רש"י בשם התו"כ בטעם הדבר שאוכלים לא מקבלים טומאה עד שיתלשו)!

ולכאורה: (א) מדוע לא מזכיר הרמב"ם טעם זה (כמו שהזכיר המקור לדין השני כנ"ל)? (ב) איך זה מסתדר עם דברי הרמב"ם עצמו (לקמן פי"ב כנ"ל) במקור דבר זה, "שדבר ידוע הוא שאין לך זרע שלא בא עליו מים כשהוא מחובר, לא נאמר וכי יותן מים אלא לאחר שנעקרו האוכלין"?!

ד. ואולי י"ל נקודת הביאור בכ"ז: הרמב"ם משמיענו שיש יסוד והגדרה אחת לשתי דינים אלו, והוא זה שאין דין טומאה במחוברין, ואשר לכן גם א"א להכשיר אוכלין מחוברין לקבל טומאה, וגם א"א להכשיר אוכלין ע"י מים שהם מחוברין! ויסוד הדבר אכן הוה דברי הגמרא שהביאם הכס"מ "כשם שאין מקבלים טומאה אלא לכשיתלשו כך אין מקבלים הכשר עד שיתלשו", והרמב"ם הוסיף וביאר שזהו גם יסוד הדין שלא יכולים להכשיר ע"י מים שהם מחוברין.

ובפרטיות יותר: כשהרמב"ם מביא הדינים בפעם הראשון, הר"ז בהמשך להלכות

המבוארות מתחלת פ"ב עד שם אשר מתחילים עם ההלכה (ה"א) ד"כל האוכלין הגדילין מן הקרקע אינן מקבלין טומאה עד שיעקרו, אבל כל זמן שהן מחוברין אפילו כשורש קטן שיכולין לחיות ממנו אינן מקבלין טומאה".

ולכן כאשר כותב (בה"ח) דלא יכולים להכשיר אוכלין המחוברין לקרקע, לא הוצרך להביא לזה שום מקור והסברה, משום שמובן מהמשך ההלכות; דכשם שביאר בהלכות עד אז דאוכלין מחוברין לא מקבלים טומאה, עד"ז מובן יסוד הלכה זו דגם לא יכולים להכשירן!

וע"ז מוסיף וכולל ביחד גם עוד הלכה; שלא יכולים להכשיר האוכלין ע"י מים מחוברין, אשר ע"ז שכוללם ביחד מראה דגם יסוד דין זה הוה מהאי טעמא דמחוברין ליתא לדין טומאה והכשר טומאה.

אלא דכאן ניתוסף חידוש גדול; דעד הכא דיבר על האוכלין שיהי' טמא או מוכשר לקבל טומאה – אשר בזה כתב דליתא במחובר, אבל כאן ישנה חידוש שגם אם רק המכשיר הוה מחובר אינו יכול להכשיר! אשר לכן צריך להביא לזה מקור מפסוק ("שנאמר בכל כלי, אינו מכשיר עד שיתלש מן הקרקע כעין המים שבכלים") להשמיענו שאומרים חידוש זה. אמנם גם אחרי שיש לזה מקור מיוחד, מ"מ – סב"ל להרמב"ם – יסוד והגדרת הדין הוה כנ"ל מחמת זה שאין טומאה במחובר.

(ברם לכאורה יש לשדות נרגא בזה, דהרי לשיטת הרמב"ם עצמו לקמן (רי"ש פט"ו) – לעומת דעת רוב הראשונים – מים בקרקעות מקבלין טומאה ומטמאין! וא"כ מדוע שלא יהיו כשרין להכשיר אוכלין לקבל טומאה? אמנם יעוי"ש דמ"מ הר"ז טומאה מוגבלת (ביחס למים שאינם מחוברין) – ד"אין מתטמאין אלא לרצון ואין מטמאין אלא לרצון". ושוב י"ל דדין זה דלא יכולים להכשיר אוכלין הוה מחמת זה שהטומאה במחוברין מוגבלת ושלכן אמרה תורה דלא יכולה להכשיר)

ה. והנה כאשר הרמב"ם כותב אח"כ (בפי"ב) "שדבר ידוע הוא שאין לך זרע שלא בא עליו מים כשהוא מחובר לא נאמר וכי יותן מים אלא לאחר שנעקרו האוכלין" – אשר משמע שזהו מקור אחר ושונה לדין זה דאוכלין לא מוכשרין במחובר? י"ל דאין זה סיבת והגדרת הדין אלא הוכחה להדין!

ביאור הדבר: סיבת והגדרת הדין הוה אכן – כמו שמשמע מדברי הרמב"ם לעיל בפ"ב, וכדברי הכס"מ שם מיוסד על דברי הגמרא בחולין – מחמת זה דאין טומאה במחוברין, ואשר לכן לית בהם דין הכשר לטומאה ג"כ, אמנם יש לזה הוכחה מפסוק ג"כ; דאל"כ אין הסבר לדברי הפסוק "וכי יותן מים .." אחרי שכל אוכל בודאי כבר הוכשר בהיותו מחובר!

(וטעם הדבר שצריכים הוכחה לכך, י"ל בפשטות, דסיבה והגדרה הנ"ל איננה מוכרחת; דיתכן לומר דאע"פ דאין טומאה במחובר מ"מ ישנה דין הכשר לטומאה גם

אז! ולכן צריכים הוכחה להראות שאינו כן, אלא כשם שאין במחובר דין טומאה עד"ז אין בה דין הכשר לטומאה).

ומאחר שהוכח כאן דבר זה דאין הכשר לטומאה במחוברין, הוסיף הרמב"ם והזכיר גם דין השני (הנ"ל) דאין הכשר טומאה ע"י מים מחוברין ג"כ, אחרי שביסודם והגדרתם הוו מטעם אחד (אף שהוכחה ומקור הפרטי לשתי הדינים שונים זמ"ז) כמשנ"ת.

ו. ועדיין יש להתעמק ולשאול מהו הנפק"מ מזה שסיבת והגדרת שני דינים אלו הוה זה שאין טומאת אוכלין במחוברין? והיינו אחרי שישנה מקור מקרא לזה דמים מחוברין לא מכשירין, וגם יש הוכחה שאוכלין מחוברין לא נהיו מוכשרין לקבל טומאה, אז למאי נפק"מ שסיבת והגדרת דינים אלו הוה מחמת זה שאין טומאה במחובר?!?

ואולי י"ל דזהו יסוד לפרט מחודש שמצינו בשתי דינים אלו, ובהקדם:

על דברי הגמרא הנ"ל בחולין "כשם שאין מקבלים טומאה אלא לכשיתלשו כן אין מקבלים הכשר עד שיתלשו", הקשו התוספות שם "וא"ת אדרבה יותר ראוי לתלות טומאה בהכשר, דמה שאין מטמא זה תלוי בהכשר דמעיקרא לא הוכשרו"? וממשיכים: "וכ"ת דאפשר באילן מלא פירות שנתלש והוכשר וחזר ונטעו, אי אפשר לומר כן דהא כשחזר ונטעו בטל ליה הכשר כשהשריש, שאפילו טומאה בטלה כדאמרינן גבי גידולי תרומה" (יעוין שם להמשך דבריהם).

והיינו שהתוספות מביאים מקרה של אוכלין שהוכשרו אחרי שהותלשו ואח"כ שוב נהיו מחוברים, וסב"ל להתוספות דזה פשוט שההכשר נתבטל "שאפילו טומאה בטלה"! אמנם ראיתי מקשים על התוספות דמהו ההכרח לזה; הרי אה"נ דטומאה בטלה עי"ז שנהי' מחובר, אמנם מהו ההכרח לומר שעד"ז ההכשרה לטומאה בטלה?

ואולי י"ל שזה מתבאר היטיב ע"פ הגדרת הדין דאין הכשר לטומאה במחוברין; דאחרי שלמדנו מדברי הרמב"ם כנ"ל דהא דאין הכשר במחוברין הוה מחמת הדין שאין טומאה במחובר, שוב מבואר דכמו שבטלה הטומאה כששוב נתחבר, עד"ז בד"מ בטלה ההכשרה התלויה בזה! ומבואר היטיב מדוע נוגע לדעת סיבת והגדרת הדין.

ואם כנים הדברים יתבאר היטיב שיטת הרמב"ם (הנ"ל בפ"ב ה"ח) – **דלא כדעת כמה מהראשונים** – "שאב המים בכלי ונתנן בקרקע אינן מכשירין", והיינו דגם בדין זה שמים מחוברין אינן מכשירין, אומרים דזהו גם אם נתלשו ושוב נתחברו! דהרי זה מאותו טעם ומאותו יסוד של אוכלין שנתלשו ושוב נתחברו כמשנ"ת, אשר בכולם אומרים שמאחר שהטומאה בטלה שוב בטלה כח ההכשר וכמשנ"ת.



העושה עבירות ביד רמה בפרהסיא כיהויקים*

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

כתב הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ג ה"ו): "כל הרשעים שעונותיהן מרובים דנין אותן כפי חטאיהם ויש להן חלק לעולם הבא, שכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא אף על פי שחטאו, שנאמר 'ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ', ארץ זו משל, כלומר ארץ החיים והוא העולם הבא, וכן חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא.

ואלו הן שאין להן חלק לעולם הבא אלא נכרתים ואובדין ונידונין על גודל רשעם וחטאתם לעולם ולעולמי עולמים: המינים והאפיקורוסין והכופרים בתורה והכופרים בתחיית המתים ובביאת הגואל המורדים ומחטיאי הרבים והפורשין מדרכי צבור והעושה עבירות ביד רמה בפרהסיא כיהויקים והמוסרים ומטילי אימה על הצבור שלא לשם שמים ושופכי דמים ובעלי לשון הרע והמושך ערלתו.

מקורו בירושלמי פאה (פ"א ה"א): "תמן תנינן, אלו שאין להם חלק לעולם הבא וכו', האומר אין תורה מן השמים, תני רב חנניה מנחניא קומי ר' מנא, זה שהוא עובר על ד"ת בפרהסיא, כגון יהויקים מלך יהודה וחביריו" - הרי שהירושלמי מביא שם של אדם בתוספת 'כגון' רק גבי יהויקים מלך יהודה בלבד.

בקובץ 'נחלתנו' בא תשפ"ב - גליון תל (מי יודע' אות ד סק"ב) הקשה הרב ברוך הכהן כ"ץ: "רציית להעיר דיוק בדברי הרמב"ם הלכות תשובה (פ"ג ה"ו) המונה את אלו שאין להם חלק לעולם הבא, ובאף אחד לא מזכיר שם פרטי חוץ אצל העושה עבירות ביד רמה בפרהסיא כיהויקים, אשמח מאוד מי שיבאר לי כוונת דבריו".

ונראה לבאר בהקדים הא דאיתא ב'לקוטי שיחות' חלק לז (ע' 67 ואילך) - אודות שלומית בת דברי (ויקרא כד, יא): "...ועדיין צריך להבין בעצם הדבר שהתורה מספרת גנותה של אשה ישראלית איזו שתהי', ואף שע"ז מתפרסם שבחם של ישראל, והרי אפילו בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב?

ומבאר הרבי: והנה לפי פשוטו יש לומר בהקדם מ"ש במפרשים, שזה שהאריך

(*) לעילוי נשמת אמי מורתי מרת הינדל קלויזנר הכ"מ בת הגאון הק' רבי ישכר שלמה טייכטאל זצוק"ל הי"ד בעל 'משנה שכיר' ו'אם הבנים שמחה' - שנלב"ע ב"ד ניסן - שבת הגדול ברעוא דכל רעוין - ערב פסח תשפ"א. תנצב"ה. ויה"ר מהשי"ת לקיום היעודים בלע המות לנצח וגו' והקיצו ורננו שוכני עפר וגו'. והיא בתוכם.

לעילוי נשמת אאמו"ר הגאון רבי דוד פרידמן זצ"ל בעמ"ח 'שלמי דוד' - אב"ד ור"מ צעהלים. נלב"ע - ב' דר"ח אדר, א' אדר תרס"ו.

הכתוב בפרטי ייחוסו של המקלל הוא כדי לבאר איך אפשר שאיש מבני ישראל יבוא לקלל את השם ר"ל, שבאמת לא יתכן כזאת באיש ישראל, אלא לפי שאביו הי' איש מצרי ואמו נאנסה לפי שהיתה דברנית, הרי כיון שלא היה זרע מעליא, לכן ירד למדרגה כזו עד ש"ויקב גו' את השם ויקלל".

ועפ"ז יש לומר, דכשם שעצם סיפור מעשה המקלל אינו ענין לזה שאין התורה מספרת ומפרסמת בגנות ישראל - לפי שאין כוונת הכתוב לספר הגנות אלא להודיע הלכה ומעשה רב, הדין דמקלל, חיוב מיתה שלו ופרטי דינים הקשורים בו, וכן פרטי דינים שנאמרו בקשר ושייכות לדין זה "ואל בני ישראל תדבר לאמר", עד"ז הוא בהיחוס ובהנהגה דאמו, שהוא בכדי להזהיר ביותר ע"ד הנהגת והצניעות דבת ישראל מלהיות פטפטנית, אפילו באופן של לשאול בשלום הכל, ומלהיות דברנית, כיון שמהנהגה כזו אפשר שיבוא לא רק קלקול אצלה וכו', אלא שיוולד בן שיקלל כו' ר"ל,

יתירה מזו: זה שכתוצאה ממעשה זה נולד בן שקילל, הוא דבר פלא, שהרי היא לא נכשלה בזה במזיד אלא היתה מוטעת, וזה שהיתה "שואלת בשלום הכל" לא הי' ענין של פריצות, אלא ענין של הנהגה בסבר פנים יפות כלפי כל אחד, ומ"מ יצא מזה בן כזה שקילל ר"ל - והרי זה אות מיוחד להזהיר אזהרה גדולה ביותר לכאור"א ע"ד גודל הזהירות בצניעות וכו'.

ולפי זה יש מקום לומר יתירה מזו, שבזה שפירסמה הכתוב - יש גם משום שבחה שעל ידה למדו ישראל גודל הזהירות בענין הצניעות. . שתיקונה של שלומית בת דברי הוא בזה גופא, שפרסמה הכתוב, ובהדגשה כזו, שמזה באה ההוראה ותכלית הזהירות לגשי ישראל בגודל הצניעות גם בדיבור כו', וזה גופא הוא זכותה ושבחה של שלומית... "ע"ש באורך.

ומעתה י"ל נמי בנדו"ד, בהך דבאף אחד לא מזכיר שם פרטי חוץ מאצל "העושה עבירות ביד רמה בפרהסיא כיהויקים", והיינו מחמת שאצלו 'תיקונו' הוא בבחינת מדה כנגד מדה, דכיון שעשה העבירות "ביד רמה בפרהסיא", לפיכך תיקונו הוא דוקא באופן כזה, "ביד רמה בפרהסיא", משא"כ האחרים שלא עשו העבירות "ביד רמה בפרהסיא", אין להזכירם ולביישם סתם, כי לא זקוקים למען תיקונם תיקון כה קשה וחרף, וא"ש.

איתא בשיר השירים רבה (ח, ו): "אמר רבי מאיר 'שימיני כחותם על לבך, כחותם על זרועך' כיהויכין, דאמר רבי מאיר נשבע הקדוש ברוך הוא שבועה שהוא נותק מלכות בית דוד מידו, הה"ד (ירמיה כב, כד) 'חי אני נאם ה' כי אם יהיה כניהו בן יהויקים מלך יהודה חותם על יד ימיני כי משם אתקנך. א"ר חנינא בר יצחק משם אני נותק מלכות בית דוד. דבר אחר, 'אנתקתך' אין כתיב כאן אלא 'אתקנך', אתקנך בתשובה ממקום שנתיקתך שם תהיה תקנתך".

ויש להבין, אם "ממקום שנתיקתך שם תהיה תקנתך" איך זה "אתקנך בתשובה", הלא 'תשובה' היא דבר נוסף ל'אנתקתך', והרי הכוונה כאן שעצם הניתוק הופך להיות ל"אתקנך"?

אולם להנ"ל "שתיקונה של שלומית בת דברי היא בזה גופא שפרסמה הכתוב" א"ש, וא"כ גם כאן, כיון שעשה יהויכין העבירות "ביד רמה בפרהסיא", לפיכך תיקונו הוא דוקא באופן כזה - "ביד רמה בפרהסיא".

ועוד י"ל, דבעצם מכאן גם מקור לדברי הרבי, דזה "שהתורה מספרת בגנותה של אשה ישראלית איזו שתהי', (ואף שעי"ז מתפרסם שבחם של ישראל) - והרי אפילו בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב? - כיון "שתיקונה של שלומית בת דברי הוא בזה גופא שפרסמה הכתוב".



שונות

ותחזירנו לשלום

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בתפילת הדרך שבסידור אדה"ז הוסיף: "ואם דעתו לחזור מיד, אומר: 'ותחזירנו לשלום'".

והנה בשוע"ר לא נזכר כלל "ותחזירנו", רק בסידורו.

ואין פלא בזה, כי גם בגירסתנו בגמ' רי"ף וטור לא נזכרה ל' זו, רק [בסוף מסכת דרך ארץ רבה בגירסא שלפנינו], ברא"ש (ברכות ד, יח), ברבינו ירוחם (נתיב יג ח"ב), בחידושי הרשב"א (כט סע"ב), בס' היראה לרבינו יונה, באבודרהם (עמ' שמח) ובא"ר (סי' קי"ס ח"ק) - ככולן כחלק מהנוסח הקבוע, ולא בתנאי כלשהו.

והציון בפסקי הסידור שבשו"ע החדש עמ' תרכ"ד הע' שנו לרא"ש ולא"ר מטעה, כי שם (וכן בש"ס כת"י מינכן המובא בסידור 'אוצר התפילות' עמ' 534, ובגירסת הגר"א בגמ' שם) הוא חלק מהנוסח הקבוע. ואמירת ל' זו בתנאי שדעתו לחזור הוא

לכאורה חידוש אדה"ז בסידורו, ולכן פלא שלא כ' ע"ז מאומה בהערות על אתר, וגם לא בשער הכולל (פי"ב), בפסקי הסידור, וגם בקצוה"ש סי' סז לא הזכיר מזה כלל.



ברכת' אלישע לנערים

הנ"ל

באלישע הנביא נאמר¹: "ויעל משם בית-אל... ונערים קטנים יצאו מן העיר, ויתקלסו בו, ויאמרו לו 'עלה קרח, עלה קרח', ויפן אחרי ויראם, ויקללם בשם ה', ותצאנה שתיים דובים מן היער, ותבקענה מהם ארבעים ושני ילדים".

וכתב שם הרד"ק בשם חז"ל, "ואמרו, כי נענש על דבר זה שגרם מיתה לאלה הנערים", ושזו סיבת החולי הראשון שחלה לפני מותו.

והנה קללת אדם מישראל בשם ה' היא לאו דאורייתא², ומאחר שמן השמים לא היו מרוצים מקללה זו, א"א לומר שהיתה זו הוראת נביא.

ולכן אי אפשר לומר בזה את מה שנפסק³: "אם יאמר לנו הנביא, שנודע לנו שהוא נביא, לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה... מצוה לשמוע לו".

מאידך, אולי ניתן לבאר זאת ע"פ מה שנפסק⁴: "בית דין שראו לחזק הדת ולעשות סייג כדי שלא יעברו העם על דברי תורה, מכין שלא כדין ועונשין שלא כדין", ואכן ה' זה מצב (שחזר על עצמו כמה פעמים), וחייב תגובה⁵ אלא שנצטרך לומר שהדין בזה בסנהדרין ה' זמן-מה לפני-כן, כי מרגע התקלסות הנערים ועד הקללה לא כתוב שעבר זמן מסויים.



(1) מלכים-ב ב, כג-כד.

(2) רמב"ם הל' סנהדרין פכ"ו ה"א וה"ג.

(3) הל' יסודי התורה פ"ט ה"ג.

(4) הל' ממרים פ"ב ה"ד.

(5) כדברי הרלב"ג מלכים-ב פי"ב, יח בתועלת התשיעי.

ס' אותיות בברכת כהנים

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

מגיד שיעור מתיבתא ליובאוויטש טאראנטא

הנה פעמים מצאנו שהרבי מדייק ומקשר תוכן הכתוב עם מספר הדף¹. ויש לומר ולדייק עד"ז בהיום יום, ובהקדים:

דהנה איתא [מדרש רבה נשא יא, ג.] הנה מטתו וגו', רבי ביבי בשם רבי אלעזר פתר קריה בברכת כהנים: הנה מטתו, זה בית המקדש. . . שלשלמה, זה הקדוש ברוך הוא שהשלום שלו. ששים גברים סביב לה, אלו ששים אותיות שבברכת כהנים². מגברי ישראל, שהם מגברים את ישראל. . . כלם אחזי חרב מלמדי מלחמה, שהם נלחמים כנגד כל פרעניות שבתורה. איש חרבו על ירכו, שאפלו אדם רואה בחלומו כאלו חרב מחתכת בירכו, מה יעשה, ישכים לבית הכנסת ויעמד לפני הכהנים וישמע בברכת כהנים, ואין דבר רע מזיקו, לפיכך מזהיר את הכהנים ואומר להם: כה תברכו וגו'.

ועל פי זה יש להמתיק מ"ש מנהגים הקשורים לברכת כהנים שיש בה ששים אותיות³, בהיום יום⁴ בהתחלת דף ס'⁵:

ז' סיון, ב דחה"ש

נשיאת כפים: כשאומרים תיבת יברכך - המתברך ראשו באמצע. ה' - מיסב ראשו לימינו, שהיא שמאל המברך. וישמרך - באמצע. יאר - לשמאלו שהיא ימין המברך וכו'. שלום - ראשו באמצע. אמירת רבש"ע - בשעה שהכהנים מנגנים דוקא, אבל כשאומרים התיבות צריך לשמוע. כשמנגנים ל"וישם" אומרים רבש"ע ... הצדיק. כשמנגנים לתיבת "לך" ואם ... אלישע. ל"שלום" וכשם ... לטובה. כשאומרים

(1) אני לדודי תשמ"ז סוף סעיף ג' "לגבי דף לב שבספר משנה תורה בלקו"ת שנסדר לדפוס ע"י הצ"צ". לקוטי שיחות חלק י' ע' 75 שולי הגליון 31 "להעיר מסנה' קגב, קג פנים". ובתורת מנחם תשמ"ב חלק ד' דף 1877 "מס' ברכות דף יז, בגימט' טוב".

(2) ועיין גם כן בעל הטורים לך לך יב, ב. ואברכך "ג' תגין עלך לומר לך כי ג"פ כ' הם ס' כנגד ס' אותיות שבברכת כהנים והם יברכך יאר ישא".

(3) ובפרט מנהג אמירת רבונו של עולם בשעת ברכת כהנים.

(4) והעירני הת' חיים שיחי' גרליק שבסידור תהלת ה' "הנה מטתו שלשלמה ששים גבורים. . . יברכך" הוא בדף ס'.

(5) וכבר העירו [קובץ והאר עינינו בתורתך ע' רלב] אשר סימן קכח הלכות נשיאת כפים בשו"ע אדה"ז יש בו ס' סעיפים כנגד הס' אותיות שבברכת כהנים. וזכה למענה "ת"ח עבור ההערה".

"שלום" - אומרים "ותשמרני ותחנני ותרצני". אדיר במרום אומרים אחר ענית אמן כשעדיין הטלית על פניו.



לזכות

החתן התמים רפאל משה הכהן שיחי' שפערלין

והכלה המהוללה שרה שאשה שתחי' קארף

לרגל בואם בקשרי השידוכים בשעטומ"צ

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר



י"ז שבט ה'תשפ"ב

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת הותיק אי"א גומל חסד בגופו

עוסק בצ"צ באמונה, הצנע לכת

ר' אברהם אבא (הרופא) ז"ל זליגסון

בנו של הרה"ח הרה"ת ר' מיכאל אהרן בן מרת שטערנא סלווה

בת מרת מוסיא הינדא בת כ"ק הרה"ח ר' חיים אברהם

בן כ"ק אדמו"ר הזקן ג"ע ז"ל

במשרתו בתור רופא, זכה להציל אלפי יהודים בעיר שנגהאי, סין

המשיך במשרתו הנ"ל מעת בואו לארה"ב

וזכה לשמש בתור רופא פרטי בבית חיינו במשך ארבעים שנה

נפטר ביום שלישי לסדר ורפא ירפא

כ"ה שבט ה'תשמ"ט



ולעילוי נשמת

האשה החשובה והכבודה, אשת חיל, משכלת ומלומדת

עמדה תמיד לימין בעלה הדגול ע"ה "רופא בית הרב",

חינכה במסירות מיוחדת את בני' שליט"א

וזכתה לקירובים מיוחדים מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מרת הינדא רחל ע"ה זליגסון

בת הרה"ח הרה"ת ר' יצחק מאיר הכהן שו"ב ע"ה

נפטרה אור ליום ועש"ק פ' מקץ

ג' טבת זאת חנוכה ה'תשס"א

והובאה למנוחות בו ביום אחר חצות

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת מיכאל אהרן וזוגתו מרת חנה שיחיו,

הרה"ת מרדכי וזוגתו מרת שטערנא שרה שיחיו,

חי' ביילא שתחי'

והתמים ר' יוסף יצחק שיחי'

זליגסון