

ב"ה

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 -

שנה לט
גליון יו"ד [אלף-קמ]
כ"ב שבט - ש"פ משפטים
- שלשים שנה -

יוצא לאור על ידי
תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה
667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושמונה לבריאה
מאה וחמש עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

תוכן הענינים

עניני משיח וגאולה

- הילכתא למשיחא שאילת אורים ותומים בשבת..... 5
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- יעוד הלידה לעתיד לבוא..... 11
הרב שלום צירקין

תורת רבינו

- מדידה בשבת..... 21
הרב חנני' יוסף אייזנבך
- בענין בדיבורא אתעביד מעשה..... 26
הרב יעקב יוסף קופרמן
- תיקון טעות בלקו"ש..... 35
הרב משה מרקוביץ
- 'ובכל המקרא מנאן לפי חכמתן'..... 36
הנ"ל
- בטחון דיעקב אבינו ומשה רבינו (גליון)..... 36
הרב מנחם מענדל הכהן כהן

אגרות קודש

- דין יין שנגע בו 'תינוק שנשבה' מחלל שבת..... 39
הרב ברוך אבערלאנדער
- אמרי נא אחותי את..... 42
הרב בנימין אפרים ביטון

היום יום

- ענין הרפואה..... 51
הרב מיכאל אהרן זליגסון

חסידות

- דרגות שונות בתורה ומצות שלא לשמה..... 56
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 'מדת הבינוני היא מדת כל אדם'..... 59
הרב נחום שטראקס

61 שקולה מזוזה כנגד כל המצוות

הרב משה מרקוביץ

61 'הארה' ו'הארה דהארה'

הנ"ל

62 הערה בתחילת ספר התניא

הת' דוד גריי

נגלה

70 בסוגיא דראובן שמכר שדה לשמעון שלא באחריות

הרב יעקב משה וואלבערג

72 בענין אשו משום חציו או משום ממונו

הרב עקיבא גרשון וגנר

הלכה ומנהג

79 סיבוב השושבינים בחופה

הרב לוי יצחק ראסקין

80 יחודיותו של סי' קצג בשו"ע אדה"ז

הרב אברהם אלאשוילי

83 דעת אדה"ז בפסיק רישא ולא ימות וישוב לקושיית רעק"א

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

85 קילוף פירות בשבת

הרב מאיר צירקין

86 דין 'כסדרן' בתפלין ומזוזות

הרב יוסף יצחק רייבין

פשוטו של מקרא

88 קח מטק ונטה ירך

הרב לוי גאלדשטיין

89 וחם השמש ונמס

הרב שרגא פייוויל רימלער

שונות

90 על דרך שמבואר בירושלמי בענין רבן גמליאל

הרב ישכר דוד קלויזנר

ברכת מזל טוב!

ברגשי גיל ושמחה רבה מביעים אנו בזה את ברכותינו
לידידנו היקר האהוב והדגול,

עדין הנפש, איש הטוב והחסד, פאר המדות, איש חי ורב פעלים,
חבר המערכת ד"הערות וביאורים" מלפנים, ברוב כשרון וברוב עמל ויגיעה

הרה"ח הרה"ת ר' שמואל אבא שי' נמרובסקי

וזוגתו הנכבדה תחי'

לרגל בוא בתם החשובה והמהוללה תחי' בקשרי השידוכין בשטומ"צ
עם ב"ג הבחור הנעלה והיקר, השקדן הגדול, מבחירי תלמידי התמימים

התמים יוסף יצחק שי' שיינגארטן

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כפי רצון ולנח"ר רבינו הק'

מתוך ברכה והצלחה רבה בחיים מאושרים בגו"ר
ותרוו מהם ומכל יו"ח יחיו הרבה נחת ועונג מתוך הרחבה גדולה
ומתוך ברכה והצלחה רבה,

שמחה וטוב לבב לאורך ימים ושנים טובות

המערכת

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד שבת זכור - ש"פ תצוה ה'תשע"ח
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', ה' אדר ה'תשע"ח
"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים
און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"
(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

עניני משיח וגאולה

הילכתא למשיחא שאלת אורים ותומים בשבת

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

דוד שאל באו"ת בשבת

בשיחת ש"פ פינחס תשמ"ז סכ"ז (תורת מנחם ח"ד ע' 120) איתא: "שגם לאחר ביאת המשיח יצטרכו בודאי לשאול באורים ותומים אודות כו"כ ענינים, ואדרבה מכיון שכל 'יושבי' עלי' יתוספו ריבוי ענינים דצרכי ציבור שיצטרכו לשאול אודותם. ובפרטיות יותר בנוגע ליציאה למלחמה אעלה או לא אעלה הרי "באותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות כו" . . אבל מלבד יציאה במלחמה ישנם עוד ריבוי ענינים שיצטרכו לשאול עליהם בכל הקשור להנהגת העולם באופן דעולם כמנהגו נוהג בתקופה הראשונה עכ"פ". וכדאי לעיין קצת "הילכתא למשיחא" בענין "אורים ותומים" אם מותר לשאול בו בשבת, שהרי ע"י השאילה בא המענה שנכתב באותיות, וא"כ י"ל שיש בזה משום מלאכת כתיבה ואסורה בשבת.

הנה איתא בעירובין (מה,א): "דרש רבי דוסתאי דמן בירי: [להביא ראי' מקרא, שמחללין שבת על נכרים שבאו על עסקי תבן וקש בעיר הסמוכה לספר] מאי דכתיב (שמואל א' כג,א) ויגידו לדוד לאמר הנה פלשתים נלחמים בקעילה והמה שסים את הגרנות. תנא: קעילה עיר הסמוכה לספר היתה, והם לא באו אלא על עסקי תבן וקש. דכתיב והמה שסים את הגרנות, וכתיב וישאל דוד בה' לאמר [באורים ותומים] האלך והכיתי בפלשתים האלה ויאמר ה' אל דוד לך והכית בפלשתים והושעת את קעילה. מאי קמבעיא ליה? אילימא אי שרי אי אסור [ופירש"י "ושבת היתה"] - הרי בית דינו של שמואל הרמתי קיים. [פירש"י "ומידי דאיסור והיתר לא משייל באורים ותומים"] אלא: אי מצלח אי לא מצלח", הרי יש להוכיח מכאן דדוד שאל באו"ת בשבת, דמותר.

אבל לכאורה יש לדחות זה ע"פ מה שכתבו התוס' שם (בד"ה אי) וז"ל: אי מצלח אי לא מצלח - וא"ת א"כ היכא דריש ר' דוסתאי דמחללין עליו השבת דילמא חול היה אי משום דמספקא ליה דכתיב וישאל דוד הא מסקינן אי מצלח אי לא מצלח? ויש לומר דמוכחא מילתא מדקאמר נלחמים בקעילה דקרי ליה מלחמה ומסר דוד נפשיה עליה אף על פי שלא באו אלא על עסקי תבן וקש שמע מינה דמחללין עליה נמי את השבת עכ"ל.² וא"כ לפי המסקנא דאפשר שזה הי' בחול שוב אין להוכיח מכאן דמותר בשבת, וכ"כ בשו"ת דובב מישרים ח"ג אות ג' עיי"ש.

ובחי' הריטב"א עירובין שם כתב וז"ל: תנא קעילה עיר הסמוכה לספר היתה, וא"ת ומנא לן דשבת היתה דאי משום דכתיב וישאל דוד בה' הא אוקימנא דשייל אי מצלח או לא, וי"ל דדייק לה מיתורא דקרא דכתיב והמה שוסים את הגרנות דלמה לי למכתביה אלא ודאי לענין שבת קמ"ל, אי נמי דאפילו תימא דבחול היה מעשה מ"מ שמעינן מינה שמסרו עצמן על עסקי תבן וקש משום דסמוכה לספר היתה, ומינה דכל שהיא סמוכה לספר עסקי ממון כעסקי נפשות דמי ויוצאין עליו להציל אפי' בשבת עכ"ל, נמצא דלפי תירוץ הא' דאכן בשבת הי' יש להוכיח משם דמותר אבל לפי תירוץ הב' (כהתוס') אין להוכיח.

אבל נראה דגם לפי התוס' ותירוץ הב' של הריטב"א יש להוכיח דמותר, כיון דלפי ההו"א נקטה הגמ' דבשבת היתה, ומ"מ א"ש הא דשאל באו"ת משמע דמותר.

ויש להוסיף גם כשדוד ברח משאול כתיב (שם כא,י): "וַיֹּאמֶר הַכֹּהֵן חָרֵב גִּלְיָת הַפְּלִשְׁתִּי אֲשֶׁר-הִפִּיתָ בְּעֶמְקְ הָאֵלֶּה הִנֵּה-הִיא לוֹטָה בַּשָּׂמְלָה אַחֲרֵי הָאֵפוֹד וגו'" ופירש"י: "אחרי האפוד - אחר ששאלו באורים ותומים אמר לו כן וכן תרגם יונתן בתר דשאל ליה באפודא", ובמנחות צה,ב, מבואר שזה - דוד בא לאחימלך הכהן הי' בשבת, וכיון ששאל אז באו"ת כנ"ל הרי מוכח גם מהכא דמותר.

אותיות בולטות או אותיות מצטרפות

ומצינו דכבר שקו"ט בענין זה בס' נחלת בנימין (נדפס בשנת תמ"ב) מצוה ק"א (הובא בס' מעשה רקח פ' מטות) והביא מיומא עג,ג, דפליגי ריו"ח ור"ל באו"ת, ת"כ"צ נעשית? רבי יוחנן אומר: בולטות, [ופירש"י בולטות - האותיות בולטות כגון עי"ן משמעון למ"ד מלוי ה"י מיהודה, לומר: עלה, וכל אחת אינה זוה ממקומה אלא בולטת במקומה והוא מצרפן]. ריש לקיש אומר: מצטרפות. [האותיות שבהן היתה התשובה

(2) וכ"כ בתוס' רבינו פרץ שם ועי' בס' תורת חיים שם.

היו נעקרות ממקומן ומצטרפות למילים, שהן המענה על השאלה] ור"ל דלמ"ד דמצטרפות ה"ז כתיבה ממש ואסור, משא"כ למ"ד דבולטות ולא נצטרפו האותיות זה לזה אי"ז כתיבה ומותר, והקשה לפי ר"ל דסב"ל דמצטרפות, מהא דמצינו ששאל באו"ת מאחימלך בשבת כנ"ל?

ורצה לומר דעל דוד עצמו לא קשה מידי, כיון שהוא עשה כן משום פקו"נ כיון שנדרף היה וחשב דשאלתו באורים ותומים הוא ג"כ לפקו"נ, תדע שהרי בא בשבת לנוב ובו ביום ברח דכתיב ויקם דוד ויברח ביום ההוא וגו', אבל על אחימלך קשה שהוא לא ידע כי נדרף הוא והו"ע פקו"נ, ושוב רצה לומר דלכו"ע ליכא איסור כיון דאין זה כתיבה המתקיים ומה"ת אם אין הכתב מתקיים אין זה מלאכה (ראה ירושלמי שבת פ"ב ה"ד ושו"ע אדה"ז סי' ש"מ סעי' ו) וכאן מיד לאחר המענה חזרו האותיות למקומם וליכא שום איסור, וכן שקו"ט שם להיתר משום דהוה כתב ע"ג כתב עיי"ש בארוכה.

ועי' בשו"ת שערי דעה (ח"א סי' קצ"ד) שהביא דברי הנחלת בנימין למה שכתב דלמ"ד שהאותיות מצטרפות אסור לשאול באו"ת בשבת, והקשה עליו מהגמ' דעירובין הנ"ל דמוכח דאף אם הי' בשבת מותר לשאול באו"ת, ועיי"ש בטעמיו שמצדד להתיר.

בדוד הי' משום פקו"נ

ובס' דעת תורה למהרש"ם או"ח סי' ש"מ סעי' ג' הביא קושיית השערי דעה, ותירץ דשם שאני דכיון שמותר לו לחלל שבת בעיר הסמוכה לספר כ"ש שהי' מותר לו לישאל באו"ת, והקשה על זה דא"כ הי' לו להוכיח מזה גופא דשרי, דבגמ' שם דרש ר' דוסתאי והוכיח מזה דוישאל דוד וגו' ויאמר ד' אל דוד לך והכית בפלשתים והושתת את קעילה, דבעיר הסמוכה לספר אפי' באו על עסקי תבן וקש מחללין עלי' את השבת, דקעילה עיר הסמוכה לספר הוי, ואמרו בגמ' דמאי מסתפקא לי' לדוד ששאל באו"ת אי דקא מיבע"ל אי שרי לצאת למלחמה או לא, הא שמואל ובית דינו קיים, אלא לאו דשאל אי מצלח או לא וכו', ופירש"י דמדמבשרי לי' דנצח³, שמע מינה דשרי ע"ש, ואי נימא כנ"ל דלעולם אסור לישאל באו"ת בשבת אלא כל ההיתר היא משום דקעילה עיר הסמוכה לספר הוי והוה פקו"נ, א"כ הרי יש להוכיח מדין זה עצמו ששאל דוד באו"ת דבעיר הסמוכה לספר שרי לחלל השבת עיי"ש, אבל לכאורה אין זה קושיא, כיון דמסיק שלא הי' בשבת, א"כ אין להוכיח מאו"ת דסמוך לספר הוה פקו"נ.

(3) ראה בס' פרשת דרכים דרך החיים דרוש כ' בביאור זה בארוכה.

ובאמת יש לומר כן גם בהך דדוד שאל מאחימלך באו"ת בשבת, שזה הי' משום פקו"נ שהי' נרדף משאול כנ"ל בנחלת בנימין, ואין לפשוט היתר מכאן, והא שהקשה בנחלת בנימין מאחימלך שהוא לא ידע מזה, י"ל דדוד אמר לו שדבר המלך נחוץ בידו, והבין אחימלך שזה דבר הנוגע לכלל ישראל ודוחה שבת לכן שאל בשבת, וראה בשו"ת ציץ אליעזר חי"ד סי' ל', ושו"ת הר צבי ט"ל הרים סי' ד'.

ועי' גם בס' ברכת אהרן על מס' ברכות (מאמר י') דשקו"ט בזה, והזכיר סברא הנ"ל דכתיבת או"ת, הכתב אינו מתקיים ואינו אסור מה"ת, אבל פקפק בזה ע"פ המבואר בירושלמי פ' כלל גדול (ה"ב) לגבי בנין המשכן "ולא לשעה היתה. אמר ר' יסה מכיון שהיו חונין ונוסעין על פי הדיבור כמי שהוא לעולם", ועי' שבת לא, ב, ועירובין נה, ב⁴ וא"כ גם הכא כיון שזהו מענה מה' יש לומר שיש לזה דין קביעות עי"ש, אבל יש לחלק דרך שם שלא ידעו על כמה זמן חונים וכו' לכן אמרינן דקביע דמי משא"כ הכא באו"ת שיודעים מעיקרא שהכתב אינו מתקיים.

כתיבה נסית בשבת

עוד הביא שם בברכת אהרן (והובא בעוד כ"מ) להתיר ע"פ מ"ש השל"ה לתרץ קושיית הרא"ש (פ' ערבי פסחים סי' י"ג) על האומרים שבשבת מת מרע"ה, א"כ איך כתב י"ג ספרי תורה בו ביום? ותרץ השל"ה דכתב עי' 'השבעת הקולמוס' (ראה שו"ת חת"ס ח"ו סכ"ט, הובא בלקוטי שיחות ח"ו עמ' 361 ואגרות קודש ח"ד עמ' קפד) וזה מותר בשבת, אלמא דעשיית מלאכה באופן שאינו טבעי אין בזה איסור מלאכה, וא"כ ה"ה כאן באורים ותומים דלא נחשב למלאכה, וראה בס' "אש פינחס" להג"ר פינחס הירשפרונג ז"ל (ע' מט-נ) שתירץ כן מדיליה ועוד שם כמה תירוצים, וראה בשו"ת יביע אומר ח"א או"ח סי' י"ט וח"ד יו"ד סי' כ', ובשו"ת יחוה דעת ח"ד סי' כ"ט.

ובתירוץ זה יש להעיר ממ"ש בשו"ת 'קב חיים' סי' עא שהקשו לו קושיא חזקה על הגמ' נדה סא, ב, שהוכיח ממה שמותר לקבור את המת בכלאים מוכח דמצוות בטלות לע"ל ולכן כשיקום לא יעבור על איסור כלאים, וקשה ע"פ מה דאיתא בתרגום של תוספתא (הובא ברד"ק מלכים ב' ד, ז) ל דאותו שמן שנתברכה אשת עובדי' הי' פטור מן המעשר דלא ניתן שמירת התורה אלא בדברים טבעיים ולא בדברים שנתהוו ע"פ נס, א"כ לפי"ז כיון שע"פ הטבע הבגדים שלבשו אותן כבר נפלו ונפסדו, רק בנס יעמדו לתחי' עם הלבושים, א"כ בדברים שנתהוו ע"פ נס אין בו שמירת התורה, ואיך יש

(4) ראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' א'.

לפשוט מזה דמצוות בטלות לעת"ל דילמא מצוות אינן בטלות, ושאי הכא דבבגדים אלו שנמצאים עכשיו ע"י נס ליכא בהם דין כלאים כלל?⁵

חידוש הקב חיים שיש הפרש אם הוא הנהגת הטבע או נסית

ותירץ דלכאורה יש לעיין בגוף הנחה הנ"ל דלא ניתן שמירת התורה רק בדברים טבעיים, דאיך נפרנס הא דאייתא בשבת לה,א, הרוצה לראות בארה של מרים יעלה לראש הר כרמל ויצפה וכו' אמר רב מעין המטלטל טהור וזהו בארה של מרים, ופירש: "זהו בארה של מרים – שהיה מתגלגל עם ישראל במדבר בזכותה של מרים, דכתיב (במדבר כ,א) ותמת שם מרים וסמך ליה (שם,ב) ולא היה מים לעדה. טהור – מלקבל טומאה, וטובלין בו – דלאו ככלי דמי להיות המים הנובעין ממנו כשאובין, ואין לך מעין מיטלטל אלא בארה של מרים", וכיון שבאר זה ה' ע"י נס איך היו יכולים לטבול בו וכו', דהרי בדבר נסי לא ניתנה שמירת התורה? ולכן נראה לומר דהם לא דיברו רק על דורות הבאים, משא"כ בדור המדבר דעיקר חיותם ה' רק עפ"י נס, כמו בירידת המן, ועמוד הענן וכדומה, בטח דגם המצוות נצטוו לעשות גם אם לא ה' להם לקיים רק על צד הפלא והנס, כי מדוע יגרע צורך גבוה מצורך הדיוט, וא"כ הכי נמי לעת"ל, שיהי' עולם התיקון ומלאה הארץ דעה את ה' (ישעי' יא,ט), ועיקר הווית שבעולם יהי' ע"פ נס למעלה מן הטבע, וכמ"ש חז"ל (כתובות דף קיא,ב) עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת וכו' והוא שלא בדרך הטבע, וכן הוא בהא דעתידין צדיקים שיעמדו בלבושיהן כמבואר שם בסוף כתובות, א"כ ממילא יהי' אז שמירת התורה ג"כ בדברים נסיים שלמעלה מן הטבע, ולכן ש"מ מצוות בטלות לעת"ל כיון דאז יתקיימו המצוות גם בדברים נסיים, עכ"ד.

דלפי דבריו י"ל בנוגע לטעם זה באו"ת, דאה"נ בתקופה הראשונה דעולם כמנהגו נוהג יהי' מותר לשאול בשבת, אבל בתקופה השני' דימורה"מ שיהי' ביטול מנהגו של עולם וכו', הנהגה נסית י"ל דה"ה למלאכות וכיו"ב שיהיו אסורים גם אם אינו בדרך טבע, וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' צ"א.

(5) ענין זה דקיום המצוות צ"ל בדרך הטבע, הובא הרבה פעמים בשיחות קודש, ובלקוטי שיחות חלק ה' עמ' 80 ועמ' 317, וחלק ל"א עמ' 48, וחלק ל"ה עמ' 226 והלאה, וראה לקוטי שיחות ח"ו עמ' 361 וחק"ז עמ' 201 הערה 74 ועוד בכ"מ, ונתבאר בזה הסיפור הידוע אודות אדמו"ר הזקן, שכאשר הובילוהו בסירה מהמבצר הפטרופבלי לחקירה (במועצה החשאית) רצה אדה"ז לקדש את הלבנה, וביקש מהפקיד להעמיד את הסירה, וכאשר סירב, עמדה הסירה מאלי', אבל אדה"ז עדיין לא אמר את ברכת קידוש הלבנה, עד שהפקיד נתרצה להעמיד את הסירה - כי אדה"ז רצה שעמידת הסירה לברכת קידוש לבנה תהי' באופן טבעי, וראה לקוטי דיבורים ח"ד תשנב, והלאה.

מלאכת שבת פועל או נפעל

ובשול"ת דברי יציב חאו"ח סי' ק"ה הביא של"ה הנ"ל דמשה כתב ע"י השבעת הקולמוס והוסיף ע"ז דאף שלגבי ס"ת נחשב לכתיבה מעליא כיון שנכתב על ידו⁶, מ"מ חיוב שבת ליכא לדברי הבית מאיר הידועים באבהע"ז סי' ה', דבשבת לא שייך שליחות בעכו"ם כלל כיון שהמעשה מצד עצמו אינו מתועב והאיסור מלאכה הוא מלמען ינוח וגו' והישראל נח עיין שם, ובשול"ת חתם סופר או"ח סי' פ"ד, ולזה גם בכותב ע"י השבעה או בקופץ ע"י שם אף שנחשב כמעשה מ"מ לענין שבת פטור כיון דגופו מינה ניח עיי"ש. היינו דכיון שיסוד האיסור דשבת הוא על גופו שיהא נח ולא על הנפעל לכן כאן שהגוף נח אין בזה שום איסור.

אבל ידוע מ"ש בס' לאור הלכה (שבת ע' רט"ו והלאה) ועוד, דשיטת אדה"ז אינו כהחת"ס דגדר מלאכת שבת היא על גוף האדם שיהא נח, דזהו ענין של **פועל** אלא האיסור הוא על **הנפעל** שע"י האדם נפעל מלאכה בהעולם בשבת, ולכן שפיר שייך בזה ענין השליחות דעל ידו נפעל כאן מלאכה, עיי"ש בארוכה, והביא ראי' לאדה"ז מהדין דנר שהדליק עכו"ם בשבת אין מברכין עליו במוצ"ש (ברכות נג, א, רמב"ם שבת פכ"ט הכ"ו, שו"ע או"ח סי' רח"צ) ואי נימא שכל יסוד האיסור הוא רק בגוף האדם שיהא נח, הרי כאן הדליקו העכו"ם ולמה אין מברכין עליו ומשמע מזה שיש דין מלאכה גם **בהנפעל**, וכיון דלפועל הודלק הנר בשבת אין מברכין עליו, עוד הביא ראי' מהנמ"י בב"ק פ"ב שהקשה דאין מותר להדליק נר ערב שבת למ"ד אשוי משום חציו וכו', ואי נימא שהאיסור הוא רק על גוף האדם שיהא נח מהו קושייתו מעיקרא⁷.

וראה אגרות קודש חכ"ג ע' ר"א וזלה"ק: דחיובי שבת הוא שלא יפעול הפעולה ולא שלא תיעשה הפעולה, ולדוגמא בכתיבה וכו'. - אין לומר כן בכל חיובי שבת, כדמוכח בכ"מ ובפרט בנוגע **לכתיבה** - מחיוב נטלו לגגו דחיי"ת ועשאו ב' זייני"ן (שבת קד, סע"ב). ואף דפרש"י שם והספר לכך צריך - אין הטעם משום משלים וכו' (כי זהו פ' רבא שם), אלא דחשיב כותב ב' אותיות (ואף שלכאורה ראי' להיפך מהא דכתיבה בשמאל פטור - י"ל הטעם שא"א שתהי' כתיבה ביד כהה (ועיין צ"צ לשבת פ"ב מ"ה ג, ג) - כזו שביד ימין שלו) עכלה"ק, הרי דעת הרבי דבמלאכת הכתיבה בפרט הענין

6 אבל הרבי כתב שם על השל"ה וזלה"ק: ולכאורה חידוש גדול הוא לומר דכתיבה כזו כשרה היא, ואת"ל דכך ה' הצייו: לקוח את סה"ת וגו' (דברים לא, כו) - א"כ נילוף מינה גם לכל מקום עכלה"ק.

7 אבל ראה בהערות וביאורים גליון תתקכח ע' 49 ואילך מ"ש על זה הג"ר דובער ריבקין ז"ל.

הוא הנפעל לא מה שגופו עשה, דלפי"ז יוצא באו"ת דאף דגופו נח שייך איסור מצד הנפעל

לדעת הרמב"ם דאו"ת ראה הכהן במראה נבואה

עוד יש להוסיף במ"ש בלקו"ש חל"א ע' 59 וז"ל: באופנה של תשובת האורים ותומים איתא בגמ' ר"י אומר בולטות (האותיות בולטות כגון עי"ן משמעון למ"ד מלי ה"י מיהודה - לומר עלה, וכל אחת אינה זזה ממקומה אלא בולטת במקומה והוא (הכהן) מצרפן) ר"ל אומר מצטרפות (שמאלהן הן מצטרפות), ומקשה בגמ' "כל כהן שאינו מדבר ברוח הקודש ושכינה שורה עליו אין שואלין בו שהרי שאל צדיק ועלתה לו ואביתר ולא עלתה לו", ומתריך בגמ' "סיועו"הי מסייע בהדיהו". ופרש"י "כהן בהדי אורים ותומים הלכך אם כהן כשר ה' וראוי לשרות שכינה עליו האותיות בולטות או מצטרפות על ידו כשנשאלין בו ואם לאו לא בולטות ולא מצטרפות" הרי דס"ל לרש"י שהאותיות עצמן היו בולטות או מצטרפות אם ה' כהן כשר.

אמנם הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"י הי"א) כתב: "רוה"ק לובש את הכהן ומביט בחושן ורואה בו במראה הנבואה עלה או לא תעלה באותיות שבולטות מן החושן כנגד פניו" והיינו דס"ל שהאותיות לא היו בולטות כפשוטן, אלא במראה הנבואה (צפע"נ השלמה לד, ב ועוד שם בכ"מ), ולשיטה זו תירוצ' הגמרא הוא כפשוטו, שאם אין הכהן כשר אינו רואה דבר במראה הנבואה עכ"ל. ולפי"ז נראה דלפי שיטת הרמב"ם שלא ה' כתיבה בפועל, רק שראה כן במראה הנבואה, ליכא בזה שום איסור.



יעוד הלידה לעתיד לבוא

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

לעתיד יהיו לכל אחד מישראל ששים רבוא ילדים

במכילתא⁸ מובא, שלעתיד לבוא, יהיו לכל אחד מישראל ששים רבוא בנים כיוצא במצרים, דהיינו 600,000 ילדים. וכולם יהיו חשובים כמלכים.

(8) על שמות יט, ו. ובקיצור במדרש תנחומא על בראשית כז, א.

וכך דורש על הפסוק "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים": "רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: מנין אתה אומר שכל אחד ואחד מ'ישראל' עתיד להיות לו בנים כיוצאי מצרים, שנאמר¹⁰ 'תחת אבותיך יהיו בניך'. אי בנים יכול דווים וכפופים, תלמוד לומר 'תשיתמו לשרים'. אי לשרים יכול פרגמטוטין (=סוחרים), תלמוד לומר 'ממלכת'. אי מלך יכול חוזר ומכבש (=שצריכים למלחמה) תלמוד לומר 'כהנים' בטלנים, כענין שנאמר¹¹ 'ובני דוד כהנים היו'¹²."

ובמדרש תהלים¹³ מבאר בזה, שלידת הששים רבוא (600,000) ילדים, יהי' ע"י ריבוי ומהירות הלידה לעתיד לבוא, בדוגמת תרנגולת שמטלת בכל יום ביצה, ולפעמים שתי ביצים ליום.

ובמכילתא דר' שמעון בן יוחאי על שמות יט, ו, מובא בלשון זה "רבי אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אומר, לעתיד לבוא אין לך כל אחד ואחד שאין הוויין לו בנים כיוצאי מצרים, שנאמר 'תחת אבותיך יהיו בניך'. יכול יהיו בני אדם עניים תלמוד לומר 'תשיתמו לשרים בכל הארץ'. יכול שרים בעלי פרקמטאות תלמוד לומר 'ממלכת'. יכול מלכים בעלי מלחמה תלמוד לומר 'כהנים'. (אין) [אי] כהנים (אלא) [יכול] בטלנים כענין שנאמר 'ובני דוד כהנים היו', תלמוד לומר 'וגוי קדוש'."

ובמדרש ארקים (אוצר מדרשים אייזנשטיין ח"א ע' 71, ובס' ילקוט מדרשים ח"א ע' רז): "לדור המבול . . . הי' לכל אחד ואחד בנים כצאן, שנאמר (איוב כא, יא) 'ישלחו כצאן עויליהם, ולעתיד לבוא עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות כן לכל אחד מ'ישראל', שנאמר (ישעי' ס, כב) "הקטן יהי' לאלף". ובמדרש הגדול על שמות א, ז "במאד מאד. שני פעמים. אמר ר' יוחנן שכך הן עתידין לפרות ולרבות לעתיד לבוא, דכתיב (ישעי' מט, כא) ואמרת בלבבך מי ילד לי את אלה."

(9) לכאורה הי' אפשר לומר, שהחשבון של ששים רבוא ילדים, הוא ע"י שחושבים גם הבני בנים וכו'. אבל מלשון "כל אחד ואחד מ'ישראל'" משמע שכל אחד מ'ישראל' (הסבא, הבנים, ובני בנים וכו') יהיו לכל אחד ואחד ממש, ששים רבוא ילדים.

(10) תהלים מה, יז.

(11) שמואל ב ח, יח.

(12) ובפירוש המכילתא לרבי אליעזר נחום, מפרש "יכול פרגמטוטין. אנשים סוחרין שצריכין לטרוח אחר פרגמטאי שלהן לשאת ולתת, תלמוד לומר ממלכת, [כ] מלך זה שהכל מוכן ומזומן לפניו, אם מלך סוף סוף צריך לכתת את רגליו להיות חוזר ממקום למקום לכבוש כרכים ועיירות, תלמוד לומר כהנים, בטלנים, ככהנים הללו שמביאין פרנסתם אצלם בלי טורח וכמו שאמרו זכרונם לברכה לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן ושניים להם אוכלי תרומה, ולא ככהנים המחזירין כבית הגרנות אלא דרך כבוד וגדולה, וזהו ש[ם] יים ובני דוד כהנים היו, שיהיו נוטלין פרנסתם מאת המלך מלכו של עולם דרך כבוד וגדולה."

(13) סוף מזמור מה. והמובא בפנים הוא על פי מהדורת בובר. והועתק בילקוט שמעוני תהלים סוף רמז תש"נ בלשון זה "א"ר אבהו אל תתמה הדא תרנגולא ביומא רבה ילדה שני ביעי, וביומא זוטא חדא ביעתא, הדא הוא דכתיב, כימי העץ ימי עמי".

וזה לשונו "תחת אבותיך יהיו בניך. אמר רבי אלעזר ב"ר יוסי הגלילי עתיד כל אחד ואחד מישראל להוליד בנים כיוצא מצרים, שנאמר תחת אבותיך יהיו בניך, וכמה היו אבותיך כשיצאו ממצרים, ששים רבוא. אמר ר' אבהו אל תתמה, שהרי תרנגולת ברא ביום ראשון ילד תרי ביעא, וביום ז' ילדה חדא ביעא [=תרנגולת הבר' 14, ביום גדול יולדת שתי ביצים, וביום קטן ביצה אחת], הדא הוא דכתיב [=זהו מה שכתוב] (ישעיהו סה, כב-כג) כימי העץ ימי עמי¹⁵ [וגו' לא יגעו לריק ולא ילדו לבהלה כי זרע ברוכי ה' המה וצאצאיהם אתם]."

במרכבת המשנה¹⁶ פירש דברי המכילתא במישור הרוחני, שהבנים שיוולדו לעתיד לבא, יהיו שקולים בערך חשיבותן כששים רבוא שיצאו ממצרים.

וכעין זה כתב בספר ספרי דבי רב¹⁷ בכוונת המכילתא, שלעתיד לבוא יהי' לכל אחד מישראל, דרגת הדעת של אלו שיצאו ממצרים ועמדו על הר סיני.

(14) ראה חולין סג, א ורש"י ד"ה וזהו. נדה נ, ב.

(15) בפירוש זית רענן על ילקוט שמעוני שם, מבאר הראי' מהפסוק כימי העץ ימי עמי "כלומר כשם שהעץ עושה פירות בכל יום, כן עתידין להוליד ככל יום".

ובס' מגדים חדשים על מס' שבת ל, ב, פירש, שצריך לחיות כמה מאות שנים בכדי להוליד כל כך (ע"פ חשבון פשוט, להוליד שש מאות אלף ילדים, בחשבון ילד אחד ליום, יקח 1643 שנים לערך!). ואפילו אם יולדו כמה בנים בפעם אחת, מכל מקום יקח הרבה זמן, ולכן מביא הפסוק כימי העץ ימי עמי, שמזה מוכח שיהי' להם אריכות ימים, ומובן איך יכול כל אחד להוליד כל כך בנים.

אמנם במדרש תהלים מהדורת בובר, פירש שכוונת המדרש הוא להמשך הפסוק "וצאצאיהם אתם".

(16) בפירוש מרכבת המשנה על המכילתא "ואפשר שלדוגמא נקט, כמו שדרש תלמיד א' אשה אחת ילדה במצרים ס' רבוא, זה משה ששקול נגד ס' רבוא, כמבואר פרק שירה פ"ט, וכן יהי' לעתיד כמאמר ועמך כולם צדיקים ובערך חשיבותן יהיה כל אחד שקול כס' רבוא". וע"ע בס' מגלה עמוקות על פרשת ואתחנן אופן רל"ה בתחילתו, ואופן רמ"ח.

אמנם יש להעיר שמלשון המדרש רבה שמביא דוגמא גשמית מתרנגולת, משמע שהכוונה הוא לריבוי ילדים כפשוטו.

ולהעיר מהמפרשים על הסוגיא בגיטין נז, א, ששים רבוא עיירות וכו', וראה בחידושי אגדות מהר"ל שם, ובמאמר מהצמח צדק על זה שנדפס בקונטרס בפ"ע לפסח שני תשע"ד.

(17) בפירושו על הספרי ריש פרשת חקת "ועין רואה דפירושא בעי. דאיך יתכן להיות לכל אחד ואחד בנים כיוצא מצרים דמשמע ששים רבוא בנים לכל אחד, ומאי מעליותא איכא בהא. ונראה לפרש במ"ר רז"ל (שבת פח ע"א) שכשהקדימו נעשה לנשמע, לכל אחד ואחד מהם קשרו לו שני כתרים, אחד כנגד נעשה כו'. ופשטן של דברים שהשיגו לדעת העליונה. כי ידוע שהדעת הוא סוד

ריבוי ומהירות הלידה לעתיד לבוא

במס' שבת¹⁸ כתוב "דיתיב רבן גמליאל וקא דריש [=ישב רבן גמליאל ודרש], עתידה אשה שתלד¹⁹ בכל יום, שנאמר (ירמיהו לא, ח) הרה ויולדת יחדיו".

ובילקוט שמעוני²⁰ כתוב "מה כרמי עין גדי היו עושין ארבע וחמש פעמים בשנה, כך עתידין הצדיקים להעמיד תולדות ארבע וחמש פעמים בשנה. ויש אומרים כל בעילה ובעילה". וראה בארוכה בערך "עתידה אשה שתלד בכל יום".

תרין עטרין, אחסנתא דאבא ואימא, חסד וגבורה. והיינו טעמא שנקראו דור דעה (ויקרא רבה פרשה ט, א). ואתמר עלה (שבת שם), וכלן זכה משה ונטלן כשפרקום על ידי העגל, ואלו היו קרני ההוד שלו. ומסיים שם ועתיד הקב"ה להחזירן להם, שנאמר (ישעי' לה, י) ושמחת עולם על ראשם.

ונראה דהיינו מ"ש בזהר פרשת תרומה (קנ"ד ע"א), דתרין אילין נבואה ומלכות כחדא לא זכה בהו בר נש בעלמא בר משה רבינו. כי הנבואה הוא סוד עטרה דחסד, ומלכות הוא סוד עטרה דגבורה, וכל זמן שאין נתקן העולם (כמו שהיה לו להיות במתן תורה חירות כו' (אבות ו ב) אילו לא חטאו), אי אפשר לאדם אחד בעולם הזה אפילו צדיק גמור לזכות לשניהם רק משה רבנו ע"ה.

האמנם לעתיד לבוא יזכו כל אחד ואחד בחלקו מהתרין עטרין שהי' לו בסיני, ויהיו כמו דור דעה, והיינו בחינת נבואה ובחינת מלכות כדאמרו. ודייק תנא בקרא דכתיב תחת אבותיך יהיו בניך, (וכהאי גוונא דריש בבבא בתרא פ' מי שמת דקנ"ט דמצי אמר ל' תחת אבותיך יהיו בניך, ע"ש). הילכך מפרש דמיירי קרא בהנך תרי עטרין, דמעיקרא בשעת מתן תורה יהיב להו רחמנא לאבותינו שעמדו על הר סיני, אבל כשנתפרקו מהם, שוב אי אפשר לשום אחד מהדורות הבאים לזכות להם אלא כשיתוקן העולם. הילכך שפיר כתיב תחת אבותיך יהיו בניך דוקא, אבל לא אתה בשום פנים.

ועל זה אמר שכל אחד יהי' לו בנים כיוצאי מצרים, כלומר שיזכו למדרגת דור דעה. יכול דוויים וסחופים, איברא שיזכו לחכמה ונבואה אבל לא יזכו גם למלכות שהרי הנך תרתי יחד אין אדם זוכה, תלמוד לומר תשיתמו לשרים. והדר אמר יכול פרגמוטוטין, דהיינו נושאים ונותנים בשל אחרים כמו השרים שהם תחת המלכים, תלמוד לומר ממלכת. אי מלך יכול חוזר ומכבש כלומר שיהא עדיין צריך לטרוח ולהלחם עם הקליפות להוציא ניצוצות הקדושה בלעם מפיהם, דמשום הכי צריך למעלת המלכות שהוא סוד הדין להלחם בחצונים, תלמוד לומר כהנים, בטלים, כלומר דבלע המות לצנח ושוב אין צריך טרוח לברר ניצוצות שכבר יהא הכל ברור וחוזר לקדושה, שכן הבטיח הקב"ה לאבותינו בסיני ממלכת כהנים דהיינו התרין עטרין וכך עשה, אלא שלא הי' אלא לשעה, ואולם יהי כן לעתיד לבא.

(18) ל, ב. ועל דרך זה במסכת כלה רבתי פ"ב ה"ג.

(19) ובילקוט שמעוני ירמי' רמז שי"ד, ומשלי רמז תתקס"א (עה"פ כו, ד-ה), גורס "עתידה אשה שתעבר ותלד בכל יום".

(20) על שיר השירים א, יד.

רבינו אפרים והרוקח כתבו²¹, שלעתיד לבא, תלד אשה ששה ילדים בפעם אחת²².

עוד סיבה לריבוי הילדים לעתיד לבוא, הביא המהר"ם גלאנטי בשם הזוהר כתב יד²³, שכל הטפות שנתהו מזיווג אדם עם אשתו לשם שמים שלא בא לידי הריון, הקב"ה שומרם, ולעתיד לבוא יתלבשו בגופים, ויהיו לו ריבוי בנים ובנות מהם.

(21) ראה פירוש רבינו אפרים על שמות א, ז: "ויעצמו במאד מאד גימטריא" זהו' בכרס אחד" וכן לעתיד כן יהי" (ועיין עוד בספר תוספות השלם שמות עמוד י').

ועל דרך זה מבואר בפרקי דרבי אליעזר פרק כ"ב, שקודם המבול היו יולדות ששה בכל לידה.

ובפירוש הרוקח על פרשת לך יג, טז "וגם לימות המשיח ורבו ופרו עלי", עתידה אשה שתלד ו' בכל יום". (נדפס בפירוש הרוקח על התורה הראשית ע' קל"ב, ובתוספות השלם על פרשת לך יג, טז, ע' ל"ד).

(22) וכמו שמצינו בברכות הקב"ה כשישראל עושין רצונו של מקום, שיולדים במהירות וכמה ילדים בבת אחת. ראה תרגום של שיר השירים ד, ב (ושם ו, ו) שהיו יולדות תאומים בכל עת. ברכות סג, ב, בברכת בית אדום הגתי, שילדו ששה בכרס אחד, ועיין עוד דיעות בזה בשיר השירים רבה על הפסוק פרק ב פסוק ה, ובהנסמן בפירוש עץ יוסף שם. ולהעיר מהדיעות השונות כמה נולדו בכרס אחד במצרים - ראה תורה שלמה על הפסוק שמות א, ז.

(23) בתשובה שנדפסה בשאלות ותשובות לר' אליעזר בן ארחא סי' י', (והביאה החיד"א בחסדי אבות ריש פרק ו' דאבות, ובמדבר קדמות ז, ד), וזה לשונו "בשם זוהר כתב יד על הכתוב (ישעי' מט, כא) ואמרת בלבבך מי ילד לי את אלה ואני שכולה וגלמודה גולה וסורה ואלה מי גדל, אמר רבי שמעון לעולם יקיים אדם מצות עונה בזוגתו לשם שמים, שכל אותן הטפות שיטיל האדם עם בת זוגתו אע"פ שהיא עקרה וזקנה אינם הולכים לאיבוד, אלא השי"ת מצוה למלאך ממונה שישמרם לעתיד לבוא, ויכין לכל אחד גוף ויהיו לו בנים רבים, כל הטפות שהי' חושב האדם שהיו הולכים לאיבוד שלא היתה אשתו מתעברת כולם יהיו לו בנים ובנות ויכיר כל אחד אביו, ואז תאמרי בלבבך מי ילד לי את אלה ואני שכולה וגלמודה, שהייתי חושב שהולכים לאיבוד, ואלה מי גדל יתברך שמו, יש מדור אחד שמתגדלים שם טיפות קדושות שלא נעשו באיסור כולם הם נגזזות בהיכל אחד דמלכא".

ועיין עוד בכתובות קיא, א, דגם נפלים יקומו בתחיית המתים. וראה בילקוט שמעוני ישעי' רמז תצט.

קלות הלידה לעתיד לבוא

במדרש רבה²⁴ מבואר שלעתיד לבוא לא יהי' עוד צער העיבור והלידה, וזה לשונו "בעולם הזה אשה יולדת בצער, לעתיד לבא מה כתיב²⁵ "בטרם תחיל ילדה, בטרם יבא חבל לה וגו'²⁶".

לא יהיו עוד עקרות לעתיד

במדרש רבה²⁷ מבואר, שלעתיד לבוא, הקב"ה ירפא העקרות.

ובספר יחזקאל²⁸ מבואר, שלעתיד לבא יוציא הקב"ה נחל מבית קדשי קדשים, "ועל הנחל יעלה על שפתו מזה ומזה כל עץ מאכל וגו' והיו [והיה] פריו למאכל ועלהו לתרופה". ומבואר בגמרא²⁹, שאחד מן הדיעות בפירוש "ועלהו לתרופה", הוא "להתיר פה עקרות", דהיינו שהעקרות יאכלו מן העלים ויתרפאו.

(24) ויקרא רבה סוף פרשה י"ד.

ובפירוש מהרז"ו שם "כי בעולם הזה תלד האשה בעצב בשביל קללת האדם, ולעתיד תוסר הקללה וכמו שכתוב והמליטה זכר". ומזה מובן, שגם צער העיבור לא יהי' לעתיד, כי גם הוא בא בשביל קללת האדם, כמבואר בבראשית ג, טז ובפרש"י שם, ׳נבעירובין ק, ב. וכן כתב סשפר שבט מוסר פרק נ ׳ושאין צער העיבור ולא צער הלידה״.

ובפירוש יפה תואר הארוך שם "ויתכן דסבירא לי' דאשה כי תזריע רמיז לה, כלומר לעתיד כשתזריע מיד תלד, וכמו שכתוב במסכת שבת גבי הרה ויולדת יחדיו, ומכל שכן שלא יהי' להם צער לידה, או שבאומרו וילדה זכר רמוז נמי העדר הצער, דחבלי זכר מעטים משל נקבה כדאיתא בפרק המפלת".

ובספר ראש מר דרוז ע' סא, ב פירש "גם זה רצו לרמוז בפסוק שאמר דבר אל בני ישראל ואמור להם, שלעתיד לבוא יזכו שאשה כשם שהיא מזרעת בלי צער, כי אם אדרבה בתשוקת בעלה, כך תהא לידתה, בטרם תחיל תלד, וילדה זכר כמ"ש והמליטה זכר".

(25) ישעי' סו, ז.

(26) ולהעיר גם מהמבואר בשבת לא, ב על שלש עבירות נשים מתות בשעת לידתן וכו', שכמובן שלעתיד לבוא לא יהי' אז מקום לעבירות אלו.

(27) ויקרא רבה פרשה כז, ד. "אני הוא שעתיד לפקוד עקרות" ועד"ז בראשית רבה פרשה עז, א.

(28) מז, יב.

(29) סנהדרין ק, א (ועד"ז מנחות צח, א, וע"ע מדרש בראשית רבתי ע' 20) "מאי ועלהו לתרופה. ר' יצחק בר אבודימי ורב חסדא, חד אמר להתיר פה של מעלה, וחד אמר להתיר פה של מטה. איתמר

וכן לא יהי' עקר בזכרים לעתיד³⁰.

תכונת הילדים שיולדו לעתיד לבוא

במדרש תנחומא³¹ כתוב "אמר הקב"ה בעולם הזה הצדיקים מולידים טובים ורעים, אבל לעולם הבא כולם יהיו צדיקים".

בספרי רבי יהודה החסיד³² מבואר, שלימות המשיח כשתלד אשה בכל יום - באותו יום עצמו כבר יוכל הילד לילך, ובאותו יום ידבר וידע הכל³³.

החתם סופר³⁴ כותב שלעתיד יולדו כל הזכרים כשהם מולים.

בתוס'³⁵ ובוהר³⁶ מובא שלעתיד יהיו הילודים נשמות חדשות. וראה מה שהאריך בזה הרב מ"מ ש"י א. בגליון האלף לבאר בזה, ובאיזה תקופה יהי'.

(נמי), חזקי' אמר להתיר פה אילמין, בר קפרא אמר להתיר פה עקרות". ופרש"י "להתיר פה של מטה - רחם של העקרות האוכלות מן העלין נפקדות".

(30) וכמובן מזה שבברכות הקב"ה (דברים ז, יד) נאמר שלא יהי' בך עקר ועקרה. וכמבואר במדרש (רבה בראשית פרשה זה, א, ובכ"מ) שלעתיד לבוא כל המומים מתרפאים. וכן כתב בספר שבט מוסר פרק נ "וכל עקר ועקרה יתרפאו". ובספר בן איש חיל ח"ג ע' ק"ב "וגם לא יהי' שום עקר ועקרה".

(31) על הפסוק בפרשת חיי שרה כה, ב

(32) בספר סודי חומש ושאר, ע' קצד, מביא קטע מספר הכבוד לרבי יהודה החסיד "ולימות המשיח כשתלד אשה בכל יום - באותו יום ילך הוולד, באותו יום ידבר וידע הכל. שהרי כן היו דור המבול, [=ראה בראשית רבה פרשה לו, א, ויקרא רבה ה, א, פרקי דרבי אליעזר פרק כ"ב], כמו שאמרה לבנה להביא לחתוך טיבורו, ודיבר הילד לשמדון, שיד, וכתוב (קהלת א, ט) מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה". וע"ש מה שהאריך שם המהדיר בזה. ובשבט מוסר פרק נ "ושלא יצטרך התינוק לאחר לסייעו, כי מיד על רגליו יעמוד ובפיו ידבר פלאים".

(33) וראה ג"כ תורת מנחם תשמ"ב ח"ג ע' 1287 ואילך בארוכה. ספר השיחות שתנ"א ח"ב ע' 744 הערה 93 בשולי הגליון.

(34) על התורה במדבר טו, כא. וראה מש"כ בזה הראיב"ג ש' בגליון א'עח.

(35) עבודה זרה ה, א, ד"ה אין בן דוד בא.

(36) חלק א כה, ב.

וראה לעיל סוף קטע "לעתיד יהיו לכל אחד מישראל ששים רבוא ילדים" על מעלתם הרוחנית של הילדים שיולדו לעתיד.

איך יחזיק העולם כל הילדים שיולדו

יש להקשות, איך אפשר שיהי' מספיק מקום בעולם, בשביל כל הילדים שיולדו לעתיד?

ובספר מדרש תלפיות³⁷ תירץ, שלעתיד יזדככו האנשים ויהיו יותר רוחניים, ודבר רוחני אינו תופס מקום גשמי, על דרך שהי' בבית המקדש שעומדים צפופים ומשתחוים רוחים.

ועוד תירץ, שלעתיד לבוא ירחיב הקב"ה את העולם, ויהי' מספיק מקום בשביל כולם. [וכעין זה מבואר במדרש³⁸, שלעתיד לבוא ירחיב הקב"ה את ירושלים, כדי שיהי' מספיק מקום בשביל כל אלו שיקומו בתחיית המתים].

(37) אות בית, ענף בן זכר "אינו מהתמי' איך יחזיקם העולם, דכפי שיעור העולם ת"ק שנה לאורכו ות"ק לרוחבו הוא כמות קטן לכשיחזיק הריבוי העצום הזה ושיהיו מרווחין, דיש לומר יתנהג הקב"ה בעולם כנס שהי' במקדש, שהי' מחזיק כל הנכנסים בתוכו אפילו רבי רבבות אין חקר, ועומדין צפופים ומשתחוים רוחים להגדלת הנס, ומבואר אצלי בחיבור אחר טעם מחזיקם, לפי שבבואם שם במקדש היו מתכפרים ונכנסים בבחינת רוחניות ובדבר רוחני לית תפיסת מקום כדוגמת הצלם וכו', וכן לעתיד יעלו כלם למדריגה זאת כי אז יסיר לב האבן ואת הצפוני ירחיק, ויעלו כולם לבחינת רוחניות ולא יהי' להם לב כי אם לעשות (בשר) בלבד, וכיון שכן לא נשאר שום קושי איך יחזיקם העולם, וראי' ממלאכי השרת בבואם כאן בעולם השפל אף על פי שכל מלאך שלישו של עולם, ירדו במתן תורה כמה רבבות והחזיקם המקום, והוא שכיון שהם רוחניים לית בהם תפיסת מקום, קל וחומר מהצלם שאף על פי שיש בה איזה ממש תפיסת ראי' ועם כל זה אינה תופסת מקום. (=ולהעיר מספר המאמרים תרפ"ט ע' 212). וגם שנאמר שיהיו אז בגופנייותם כמו עצה אינו מהקושי לפי שבזאת הכל ירחיב העולם וכמו שכתבתי בענפים דלעיל משם רז"ל שעתיד ירושלים להיות כשיעור כל העולם וכו' ובהכרח שהעולם יתרחב יותר..".

(38) ראה בראשית רבה פרשה ה, ז, ובכמה מקומות.

וביתר פירוט במדרש תנחומא על פרשת צו סימן י"ב "ואף לעתיד לבוא כך אני עושה בציון, כל אותן האכלוסין מן אדם הראשון עד שיחיו המתים היכן הם עומדים, והם עתידים לומר צר לי המקום גשה לי ואשבה (ישעי' מ"ט, כ). מה אני עושה להם אני מרחיבה, שנאמר הרחיבי מקום אהלך (ישעי' נ"ד, ב).

מהיכן אתה למד מהר סיני, כיון שנגלה הקדוש ברוך הוא עליו, מיד נרחב, שנאמר: רכב אלקים רבותים אלפי שנאן (תהלים סח יח). אמר רבי אבדימי דמן חיפה: אני שנית במשנתי, כשנגלה הקדוש

התועלת בריבוי הילדים לעתיד

על ידי זה שיהי' הלידה בריבוי לעתיד, (בנוסף להברכה בריבוי הבנים לשלעצמו), יתקיים הבטחת הקב"ה לאברהם אבינו³⁹ "ושמתי את זרעך כעפר הארץ, אשר אם יוכל איש למנות את עפר הארץ גם זרעך ימנה וגו'⁴⁰".

שלימות מצוות פרו ורבו יהי' לעתיד לבוא

השל"ה מסביר⁴¹, ששלימות המצוה של פרו ורבו יהי' לעתיד לבוא, כי אז יולדו התולדות מצד הקדושה ולא על ידי התעוררות היצר הרע, וגם כל אלו שיולדו יהיו

ברוך הוא על הר סיני ליתן את התורה, ירדו עמו עשרים ושנים אלף מרכבות. אמר רבי ברכיה הכהן: שצפה הקדוש ברוך הוא, שאין עומדין באמונתן אלא שבטו של לוי, לפיכך ירד עימם כנגד מחנה לווי. אמר לו רבי ינאי: אם כן מעתה, בשבט לוי כתיב, רכב אלקים רבותים אלפי שנאן. מהו רכב אלקים רבותים? עשרים ושנים אלפים מרכבות ירדו עם הקדוש ברוך הוא, ועם כל מרכבה ומרכבה כמרכבה שראה יחזקאל, ומחזיק היה, אלא מעשה נסים. אמר הקדוש ברוך הוא להר: הרחב והאדך וקבל בני אמוניך.

וכן אתה מוצא לעולם הבא, שהקדוש ברוך הוא מרחיב את ירושלים, שנאמר: ורחבה ונסבה למעלה למעלה (יחזקאל מא ו), עד שעולה לשמים. ואין מעלה אלא שמים, שנאמר: כי גדול עד שמים חסדך (תהלים נו א). כיון שמגיעת לשמים, אומר: צר לי המקום. אף על פי כן מה הקדוש ברוך הוא עושה? מביא עננים ומעלה משמים לרקיע השני, וכן לכולם. אמר רבי אליעזר: עד שמגיעת לכסא הכבוד. וכיצד הם עולין? עד שהעליון עולה, התחתון אוכל ושותה וישן. ומה הקדוש ברוך הוא עושה? מביא עננים והם מפריחים, שנאמר: מי אלה כעב תעופינה (ישע' ס ח).

ולהעיר ממס' גיטין נו, א, ארץ צבי כתיב בה, מה צבי זה אין עורו מחזיק את בשרו, אף ארץ ישראל בזמן שיושבין עליה רווחא, ובזמן שאין יושבין עליה גמדה.

(39) בראשית יג, טז.

(40) ראה לקח טוב (פסיקתא זוטרתא) על הפסוק "גם זרעך ימנה. זה לעתיד לבא שנאמר (הושע ב, א) והי' מספר בני ישראל כחול הים אשר לא ימד ולא יספר". וראה בספרי על הפסוק דברים א, כת.

וראה בספר בן איש חי ח"ג ע' ק"ב "ואמנם זה יהי' לעתיד כשיבא הגואל במהרה בימנו, ויגאלו ישראל גאולת עולם גאולה שלימה, שאז תתקיים הבטחות ימי המשיח שאמרו רז"ל עתידה אשה שתלד בכל יום, וגם שיהי' חירות ממלאך המות ומשעבוד מלכיות שלא ישלוט בעולם, ואם כן מאחר שהאשה תלד בכל יום, וגם לא יהי' שום עקר ועקרה, וגם מיתה ליכא כלל, א"כ על דרך זה אפשר שתתקיים הבטחתו יתברך שאמר והיה זרעך כעפר הארץ ופרצת וכו'".

(41) של"ה הקדוש פרשת נח, חלק תורה אור "איתא בזהר בפרשה זו (ח"א דף מ"א ע"א) אלמלי לא חטא אדם, לא עביר תולדות כגונא דא מסטרא דיצר הרע, אבל עביר תולדות מסטרא דרוחא קדישא, דהשתא לא עביר תולדות אלא מסטרא דיצר הרע, ובגין דכל תולדות רבני נשא כלוהו מסטרא דיצר

חיים לעולם, וזה ה' רצון הקב"ה מלכתחילה כשציוה לאדם הראשון המצוה של פרו ורבו⁴².

ובנוגע למ"ש השל"ה שאז יולדו הילדים מצד הקדושה ולא על ידי התעוררות היצר הרע - עי' בזה בספר הזוהר חלק א' ע' קל"ז במדרש הנעלם. וראה ד"ה להבין ענין הילולא דרשב"י עטר"ת, ד"ה ואתם הדבקים תרפ"ו אות ה', ד"ה להבין ענין הילולא דרשב"י תש"מ, ואכ"מ.

ויה"ר שנוכח לקבל פני משיח צדקינו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



הרע, בגין כך לית לון קיום וכו'. אבל אלמלי לא חטא אדם ולא אתתרך מגנתא דעדן, עביד תולדות מסטרא ררוחא קדישא דקדישין, כמלאכי עלאין קיימין לדרי דרין כגוונא דלעילא...

ראשית דבר, העולם נברא בשביל האדם שנעשה בצלם ודמות, כביכול אדם התחתון כדוגמת אדם העליון, והיה הוא ותמורתו קודש, דהיינו תיק הספר עם הספר, וזהו הגוף והנשמה, כי אז קדוש יאמר לו כשהוא בבחינת יהי אור כתנות אור באלף, והנשמה קודש הקדשים. וזהו סוד צלם ודמות, צלם מצד הנשמה דמות מצד הגוף כאשר רמזת למעלה בפרשת בראשית, והארכתי בהקדמה תולדות אדם, ואז היה חי לעולם בגוף ונפש וענין תולדותיו להיותן קיים באיש ולא במין לבד, הפרי' ורבי' היתה בסוד השתלשלות כמלאכי עליון המשתלשלים זה מזה כי אין להם הפסק ומתפשט כמדליק נר מנר, והיה צלם אלקים מתפשט ומתרבה...

עד שיבא המשיח ויקויים בו וקרקך כל בני שת (במדבר כד, יז) דהיינו שיסיר הקליפות הסובבות הפרי, ואז יהי' העולם נשתת ככוונת בראשית הבריא, ויתקיים ישמח ה' במעשיו (תהלים קד, לא), ובלע המות (ישעי' כה, ח), כי יחיו חיי עדי עד בלבוש כתנות אור, כאשר הארכתי בהקדמה תולדות אדם, והיו ישראל הנקראים אדם (יבמות מא, א) בצלם ודמות עליון, ותתרבה הפרי' ורבי', כמו שרמזו רבותינו ז"ל (שבת ל, ב) עתידה אשה שתלד בכל יום, ויתקיים כל אחד באיש, ותהיה הפרי' ורבי' בסוד ההשתלשלות וכמו שנצטווה עלי' אדם אם לא חטא... "עין שם באריכות.

(42) ועיין עוד בספר ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' מ"ז אודות חיוב פרו ורבו לעתיד לבוא.

תורת רבינו

מדידה בשבת

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. ב"חידושים וביאורים בש"ס ח"ג סי' מ"ו, בהערות לפסקי הרי"ד על מסכת שבת בסופה, הביא את לשון שו"ע רבינו בסי' ש"ו שאפילו בדבר הרשות אין המדידה אסור אלא כשמתכוין לצורך, אבל כשמודד שלא צורך כלל מותר. ומקור דברי רבינו הלא הוא מפורש בסוף מסכת שבת: "עולא איקלע לבי ריש גלותא חזיא לרבה בר רב הונא דיתבי באוונא דמיא (בגגית מלאה מים, רש"י) וקא משח ליה, אמר ליה: אימור דאמרי רבנן מדידה דמצוה, דלאו מצוה מי אמור, אמר ליה: מתעסק בעלמא אנא (שלא לצורך אלא לאיעסוקי בעלמא, רש"י)", ובסיום דב"ק בחידושים וביאורים שם תמה: "וכיון דאתינא להאי, צ"ע למה לא הובא דין דמתעסק במדידה דמותר, ברמב"ם שו"ע, רמ"א וכו'".

ב. והנה רבינו בשו"ע שם סי"ח כתב: "אסור למדוד שום דבר בשבת, בין ביד בין בחבל, מפני שהוא מעשה חול וזלזול שבת, ומותר למדוד של מצוה כגון למדוד אם יש במקוה מ' סאה כו'", ושורש האיסור "למדוד שום דבר" הוא משום "ממצוא חפצך ודבר דבר", כמו שהקדים לכתוב בריש הסימן, [ולכן כיון דכל האיסור אינו אלא משום "מעשה חול", אמרינן דבמקום מצוה שרי, וכמוש"כ ה"מגן אברהם" שם סקט"ז בשם התוס' בשבת קכ"ז ע"ב עיי"ש], ובהמשך לזה כתב בסעיף י"ט: "אף לדבר הרשות אין איסור למדוד אלא כשמתכוין למדוד לאיזה צורך אבל אם מודד שלא לצורך כלל אלא כמתעסק בעלמא, מותר".

אבל הרמב"ם הביא את דין איסור מדידה בפכ"ד מהל' שבת (שדן בדיני הגזירה שמא יכתוב, והוא בהמשך לפרקים כ"א וכ"ב שדנים בדברים הדומים למלאכה או שמביאים לידי מלאכה) וז"ל בהלכה י"ב י"ג: "כותב מאבות מלאכות, לפיכך אסור לכחול בפוך וכיוצא בו בשבת מפני הוא ככותב, ואסור ללוות ולהלוות גזירה שמא יכתוב, וכן אסור לקנות ולמכור ולהשכיר שמא יכתוב כו'; אחד המוכר בפה או במסירה אסור, ואסור לשקול בין במאזנים בין שלא במאזנים, וכשם שאסור לשקול כך אסור למנות ולמדוד בין בכלי מדה בין ביד בין בחבל".

ולכאורה לדעת הרמב"ם כל איסור מדידה אינו אלא במקח וממכר וכיו"ב. ורבינו שלל זאת בתחילת דבריו, אלא "אסור למדוד שום דבר", ולשיטתו ז"ל כתב בסי' שכ"ד: "מפני שהמדידה אסורה משום עובדין דחול אף שלא במקום מקח וממכר כמו שנת' בסי' ש"ו" עי"ש.

ולכאורה לפי דברי הרמב"ם שטעם איסור מדידה הוא מגזירת מקח וממכר ושמא יכתוב, ולא משום "מעשה חול" כדכתב רבינו, הרי לא שייך לומר שאם אינו מתכוין לצורך מותר, שהרי אין איסורו משם מעשה חול בלבד כי אם משום מקח וממכר וכיו"ב, ולכן יתכן דלא ס"ל הרמב"ם להלכה כהא דרבה בר רב הונא, ועד"ז בשו"ע סי' ש"ו הביא כלשון הרמב"ם, ולכן גם בשו"ע לא מובא ענין זה שאינו מתכוין לצורך.

ג. אולם עדיין אין הדבר פשוט, שהרי הרמב"ם, את היתר מדידה של מצוה, כתב בפכ"ד ("יש דברים שהן אסורין בשבת אף על פי שאינם דומין למלאכה ואינם מביאין לידי מלאכה, ומפני מה נאסרו, משום שנאמר: אם תשיב שבת רגליך עשות חפצך ביום קדשי, ונאמר: וכבדת מעשות דרכיך ודבר דבר") בה"ה: "ומודדין מדידה של מצוה כגון מקוה לידע אם יש כשיעור או בגד לידע אם מקבל טומאה וכו'", ולכאורה משמע שאין הבדל בהבנת הדברים בין הרמב"ם למש"כ רבינו, [והיה מקום לומר שמש"כ אדה"ז בסי' ש"ו בתחילת סעיף י"ח: "אסור למדוד שום דבר בשבת בין ביד בין בחבל מפני שהוא מעשה חול וזולזל שבת" אינה אלא הקדמה וביאור למה שכתב לאחר מכן (וכדרכו בכמה מקומות): "ומותר למדוד מדידה של מצוה", שהוא כלשון הרמב"ם, ולפי זה באמת אין חילוק ביניהם בהגדרת איסור המדידה, והוציא רבינו ענין זה מדיוק בלשון הרמב"ם "ומודדין מדידה של מצוה" ומשמעות הדבר, שמדידה שלא לשם מצוה אסור] וצ"ע.

ד. אולם אחר כ"ז עדיין צ"ע למה לא כתב הרמב"ם את ההלכות של מדידה, האסור והמותר, יחד, כשם שעשה גבי ריצה בשבת עי"ש. גם צ"ע בגוף דברי הרמב"ם בפכ"ד הנ"ל, שכלל גם את הדין ש"לא ישכור פועלים כו'", שהוא מהמשנה והגמ' בשבת ק"נ ע"א, ושם מבואר שהוא משום "ממצוא חפצך", וגם רש"י במשנה שם וכן הרע"ב ז"ל פירשו כן את המשנה בסתם, ולכאורה משמע מזה שבעצם כל ההלכה של שמקח וממכר וגזירה שמא יכתוב יסודה מדין "ממצוא חפצך" [ועי' בביצה ל"ז ע"א: "ואלו הן משום מצוה לא מקדישין כו' גזרה משום מקח וממכר" וברש"י: "דלמקח וממכר דמו שמוציא מרשותו לרשות הקדש, ומקח וממכר אסור מן המקרא דכתיב ממצוא חפצך ודבר דבר, אי נמי מקח וממכר אתי לידי כתיבת שטרי מכירה, וא"ת הויה לה גזרה לגזרה, כולה חדא גזרה היא" עי"ש ובתוס'.

ולכאורה משמע בדברי הרמב"ם שאיסור מדידה הוא גם משום גזירת מקח וממכר ומשום "ממצוא חפצך", וכן משמע להדיא מדברי המ"מ, שעל דברי הרמב"ם שאסור למדוד, כתב: "מבואר הדבר בשבת קנ"ז: ושם ודאי לא קא מיירי מדין מו"מ, וזה ודאי צ"ע.

ה. והיה מקום לומר שבאמת ס"ל להרמב"ם שאיסור מדידה הוא משום "ממצוא חפצך", ובאמת היה צריך להיות מקומו בפכ"ד ששם מקומו, ועד"ז מה שכתב בפכ"ג הי"ב וז"ל: "כותב מאבות מלאכות, לפיכך אסור לכחול בפוך וכיוצא בו בשבת, מפני שהוא ככותב, ואסור ללוות ולהלוות גזירה שמא יכתוב, וכן אסור לקנות ולמכור ולשכור ולהשכיר גזירה שמא יכתוב; לא ישכור אדם פועלים בשבת ולא יאמר לחבירו לשכור לו פועל, אבל לשאול ולהשאל מותר", ובהמשך לזה בהי"ג: "אחד המוכר בפה או במסירה אסור, בין במאזנים בין שלא במאזנים, וכשם שאסור לשקול כך אסור למנות ולמדוד בין בכלי מדה בין ביד בין בחבל". הנה החלק הראשון בהלכה ש"אסור לקנות ולמכור ולשכור ולהשכיר" הוא כמו שכתב הטעם שהוא משום "גזירה שמא יכתוב", אבל מה שכתב בהמשך ההלכה "לא ישכור אדם פועלים בשבת ולא יאמר לחבירו כו'" לכאורה לא שייך בזה לומר "גזירה שמא יכתוב" שזה שייך רק במכירה ושכירות בית וכיו"ב, ולא בשכירות פועל שאינו אלא אמירה, וכפי שאכן מפורש להדיא בשבת ק"נ ע"א שכל איסורו משום "ממצוא חפצך ודבר דבר", ולכן כתב את הדין של "לא ישכור אדם פועלים" לאחר שכתב הטעם "שמא יכתוב", ולפי זה גם ההמשך של מסירה בפה ומדידה הוא משום "ממצוא חפצך" וכמשמעות דברי המ"מ שם.

אלא שלפי זה צע"ג מהו השייכות ביניהם, ולמה כלל הדינים יחד, והרי דין "ממצוא חפצך" וכל פרטיו כתב הרמב"ם בפכ"ד דמיירי בדין "ממצוא חפצך ודבר דבר" וצ"ע.

והיה נראה עפ"ימש"כ הגאון רבי עקיבא איגר ז"ל בשו"ת ח"א סי' י"ז וז"ל: "אולם באמת לא זכיתי להבין דהא מבואר בסוגיא דאמירה לנכרי לשכור פועלים אסור משום אנירה לעכו"ם שבות, ולמה לי האי טעמא, הא בלאו הכי אסור משום ממצוא חפצך, וכמו דמהאי טעמא אסור לומר לו לשכור לו פועלים למחר, דלית ביה משום אמירה לעכו"ם שבות רק משום ממצוא חפצך, אלא ודאי נראה כטעם ב' דרש"י דאסור משום שמא יכתוב, וכן כתב הרמב"ם פכ"ד מהל' שבת, והא דבאמת אינו אסור משום ממצוא חפצך היינו דאם לא היה האיסור בעצמותו ליקח ולמכר ולשכור פועלים לא היה שייך בזה משום ממצוא חפצך, דהוי כאומר לו לשמור לו פירותיו למחר] עי' רמב"ם פכ"ד ה"ג וה"ח, ושוע"ר סי' ש"ו סו"ס ג וסי' ש"ז סי"ג] או לטלטל ממקום למקום כיון דאין

בזה סרך מלאכה והרי מותר אפילו לומר לכרך פלוני אני הולך למחר כיון דמשכחת היתר היום ע"י בורגנין כו" עי"ש.

ובאמת שאלת הגרעק"א ז"ל היא הרי על גוף סוגיית הגמ' בשבת ק"נ ע"א דמפרש את המשנה שם שלא יאמר לחבירו משום "אמירה לעכו"ם שבות", ואמאי לא קאמרי שגם שאומר לנכרי הוי משום "ממצוא חפצך" דמאי שנא אומר לישראל שיש בו משום "ממצוא חפצך" כמפורש להדיא בגמ' שם, מאומר לעכו"ם, ועי' ברש"י ע"ז ט"ו ע"א ד"ה כיון דזבנה: "ומה שאסור לישראל לומר לעובד כוכבים עשה לי כך, זהו משום ממצוא חפצך ודבר דבר, דבור אסור", אלא ודאי כדהכריח הגרעק"א ז"ל, דלולא דין "אמירה לנכרי שבות" לא היה שייך לאסור משום "ממצוא חפצך ודבר דבר".

ומעתה הרי א"ש דברי הרמב"ם שכרך בחדא הלכה את ענין מקח וממכר ושכירות, וענין לא ישכור אדם פועלים שאינו אלא משום ממצוא חפצך, כי רק משום שיש בשכירות בכלל דין של מו"מ וגזירה שמא יכתוב, ניתן לומר גם בכל אמירה לפועל שהוא אסור, אף שדינו הוא משום ממצוא חפצך.

ו. ברם האמת ניתנת להאמר, שפשטות לשון הרמב"ם בהלכה זו, מורה שאכן דין שכירות פועל ודין מדידה הוא משום לתא דמקח וממכר, שהרי קצת דוחק לומר שהכנים כאן בהלכה זו דבר שאין מקומו בפרק זה. [ואדמו"ר הזקן בסי' שכ"ד באמת בא, כאמור לעיל, לשלול דעת הרמב"ם הלזו, אלא "שהמדידה אסורה משום עובדין דחול אף שלא במקום מקח וממכר"]. אלא שלפי זה צ"ב למה כתב הרמב"ם את ההיתר של מדידה של מצוה רק בפכ"ד.

והנה ז"ל הרמב"ם בפכ"ד ה"ה: "מותר לרוץ בשבת לדבר מצוה כו' ומחשבין חשבונות של מצוה, ומוודין מדידה של מצוה כו' ופוסקין צדקה לעניים וכו' – שכל אלו וכיוצא בהן מצוה הן, ונאמר: עשות חפצך וכו' חפצך אסורין, חפצי שמים מותרין": ומבואר איפוא שלהרמב"ם מדידה של מצוה מותרת כיון שהיא בגדר "חפצי שמים", וחפצי שמים מלכתחילה לא נאסרו. ואין זה ש"במקום מצוה התיירו" אלא דברים שהם חפצי שמים מותרים לכתחילה.

ואדמו"ר הזקן לכאורה לא למד בזה כהרמב"ם, אחד, כי לדעתו בסעיף ו' שם: "חפצי שמים מותר לדבר בהם כגון חשבונות של מצוה ולפסוק צדקה כו'", היינו שלא נכללו בגדר "חפצי שמים" רק עניני דיבור ואמירה, ואילו מדידה הוי מעשה ולא דיבור (והרמב"ם כלל ב"חפצי שמים" גם ריצה בשבת, והוא לשיטתו ש"חפצי שמים" הוא גם דיבור וגם מעשה), ולכן אדה"ז כתב בסעיף נפרד: "מותר למדוד בשבת מדידה של

מצוה כו". כי אינו נכלל לדעתו ז"ל ב"חפצי שמים". ועי' בריטב"א החדשים בסיום מס' שבת: "ואע"ג דחשבינן חשבונות של מצוהנ וכל הנהו דפרק שואל (שבת ק"נ ע"א), התם דיבור והילוך בעלמא הוא דשרי, אבל לעשות מעשה משקל ומדה לית לן למישרי כו".

ועוד ועיקר, שלרבינו הזקן בסי' ש"ו ס"ה לענין להחשיך על התחום, כתב: "שאינן איסורו אלא משום שמזמין את עצמו בשבת לדבר האסור היום, הזמנה זו התירו לצורך מצוה, שנאמר חפציק, חפציק אסורים חפצי שמים מותרין", והיינו שדין חפצי שמים מותרין הוא "היתר לצורך מצוה", וזה לכאורה לא כדעת הרמב"ם שכתב שמדידה של מצוה מותרת, כיון שהיא בגדר "חפצי שמים", וחפצי שמים מלכתחילה לא נאסרו.

ז. ומעתה הרי י"ל שמה שכתב הרמב"ם דין היתר מדידה של מצוה (לא בהמשך לאיסור המדידה בפכ"ג אלא) בפכ"ד, משם ששם כתב את הדין של "חפצי שמים מותרים", וכלל בזה כאמור גם עניני דיבור וגם עניני מעשה, שכיון שאינם בגדר "חפציק", לא נאסרו כלל.

ומבואר עכ"פ חילוק בין הרמב"ם שס"ל שמדידה הוא בכלל "חפצי שמים" ולכן היא מותרת לכתחילה, לבין דעת אדה"ז שמדידה בעצם אינה כלל בגדר "חפצי שמים" ובאמת היצ"ל אסור משום עובדין דחול, אלא שכיון שהאיסור קלוש "במקום מצוה התירו".

ומקור דברי רבינו הזקן, הוא כנ"ל בראשית דברינו, בתוס' שבת קכ"ו ע"ב וקנ"ז ע"ב, הובא במג"א סי' ש"ו סקט"ז שנקטו בטעם היתר מדידה של מצוה, שכיון שאין כל האיסור אלא משום עובדין דחול, במקום מצוה התירו.

ומעתה י"ל שרק לשיטת התוס', שהיא שיטת המג"א ורבינו, שמדידה אינה אסורה אלא משום עובדין דחול, ובמקום מצוה התירו, שייך שפיר לומר שאפילו בדבר הרשות אינה אסורה אלא בנתכונן לצורך, ובמתעסק בעלמא מותר לכתחילה, וי"ל שמקורם באמת במעשה רב דרבה בר רב הונא. אבל לשיטת הרמב"ם, וכן השו"ע שנקט כלשונו ממש, שמדידה הוא משום לתא דמקח וממכר, ורק במקום מצוה נכלל בגדר "חפצי שמים מותרים", לכאורה לא מסתבר לומר להלכה, שמכיון שאיסורו קלוש ואינו אלא מחמת "מעשה חול וזלזול שבת", לכן גם במדידה של חול אנו מקילים בלא נתכונן לצורך, ולכן לא הביאו להלכה את מעשה רבה בר רב הונא. כן י"ל לכאורה. וכתבתי בהחפזי ועצ"ע.

בענין בדיבורא אתעביד מעשה

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ ומשפיע בתות"ל – קרית גת, אה"ק

א. כתב הרמב"ם בפ"א מהלכות תמורה ה"א, כל הממיר לוקה וכו' ואע"פ שלא עשה מעשה מפי השמועה למדו שכל מצות לא תעשה שאין בה מעשה אין לוקין עליה חוץ מנשבע וממיר ומקלל את חברו בשם שלשה לאוין אלו אי אפשר שיהיה בהן מעשה כלל ולוקין עליהן וכו' עכ"ל.

ובכסף משנה שם כתב "ויש לתמוה דהא אמרינן בגמ' דאמר רבי יוחנן לתנא לא תיתני ממיר דבדיבורו עביד מעשה וא"כ למה כתב רבינו שאין בו מעשה ולא חש לדר' יוחנן, וכבר הרגיש בזה המגיד משנה בפרק י"ג מהלכות שכירות" וביאור דבריו, דכיון דמצינו בתמורה (דף ג' ע"ב) דאמר רבי יוחנן לא תיתני ממיר משום דבדיבור עשה מעשה ואינו בכלל הלאוין שאין בהן מעשה ומ"מ לוקין עליהן, כנשבע ומקלל חברו בשם, משא"כ תמורה לא הוי לאו שאין בו מעשה משום דבדיבורו עביד מעשה "שעושה מחולין קדשים" (רש"י בתמורה שם) וא"כ למה הגדיר הרמב"ם ממיר כלאו שאין בו מעשה, וכללו עם שאר הלאוין שאין בהן מעשה שלוקין עליהן מפי השמועה.

ואין לומר דאפשר דהרמב"ם לא ס"ל לסברת ר' יוחנן - דמשום דבדיבורו עביד מעשה חשיב כלאו שיש בו מעשה - אלא כר"ל דעקימת פיו לא הוי מעשה, דהרי בהלכות שכירות מבואר דס"ל כר"י, וזהו שציין הכס"מ שכבר עמד ע"ז המ"מ בהלכות שכירות. דבפרק י"ג ה"ב כתב הרמב"ם "כל המונע הבהמה מלאכול בשעת מלאכתה לוקה שנאמר ולא תחסום שור בדישו וכו' אחד החוסם אותה בשעת מלאכה וכו' ואפילו חסמה בקול לוקה" ומקור הדברים הוא בב"מ (דף צ' ע"ב) "איתמר חסמה בקול, והנהיגה בקול, רבי יוחנן אמר חייב, ריש לקיש אמר פטור, רבי יוחנן אמר חייב עקימת שפתיו הוי מעשה (והווי ליה לאו שיש בו מעשה ולוקין עליו. רש"י שם), ריש לקיש אמר פטור קלא לא הוי מעשה. הרי לנו דהרמב"ם סובר כר' יוחנן בחסמה בקול. וכן לגבי הנהגה בקול פסק הרמב"ם בהלכות כלאים (פ"ט ה"ז) דאפי' הנהיגם בקול לוקה, וא"כ סובר הרמב"ם דעקימת פיו הוי מעשה.

והנה התוס' בב"מ שם ד"ה רבי יוחנן הקשו "תימה דבפ"ג דשבועות (דף כ"א ע"א) אמר רבי יוחנן אומר היה רבי יהודה משום ר' יוסי הגלילי כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל חברו בשם, והלא רבי יוחנן גופיה קאמר הכא דעקימת שפתיו הוי מעשה א"כ נשבע ומימר ומקלל חברו בשם אמאי מחשיב אותן

לאו שאין בו מעשה. וי"ל דלא קאמר רבי יוחנן דעקימת פיו הוי מעשה אלא הכא משום דבדיבוריה קעביד מעשה שהולכת ודשה בלא אכילה כדאמרין בריש תמורה (דף ג' ע"ב) אהיא דחוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו אמר ליה רבי יוחנן לתנא לא תיתני מימר דבדיבוריה קעביד מעשה ולהכי פריך הכא ר"י לריש לקיש ממימר דחשיב מעשה משום דבדיבוריה קעביד מעשה אבל נשבע לא עביד דבדיבוריה מעשה וכו'".

והעולה מדבריהם דלרבי יוחנן דס"ל דעקימת פיו הוי מעשה היינו דוקא היכא דקעביד מעשה ע"י דיבורו וכגון בחסמה בקול או הנהיגה בקול דנעשה מעשה ע"י דיבורו דבכה"ג ס"ל לרבי יוחנן דעקימת שפתיו הוי מעשה, אבל בנשבע ומקלל חבירו בשם דלא קעביד מעשה ע"י דיבורו גם רבי יוחנן יודה דעקימת שפתיו לא הוי מעשה. וזהו שהוכיחו התוס' מהא דתמורה דגבי מימר דוקא אמר ליה ר"י לתנא לא תיתי, משום דבדיבורו עשה מעשה, אבל נשבע ומקלל חבירו מודה רבי יוחנן דהוי לאו שאין בו מעשה, אלא שלוקין ע"ז מפני השמועה, וכמבואר בסוגיא דתמורה שם הלימודים ע"ז עיי"ש.

והרי ע"כ צריך לפרש כן בדעת הרמב"ם, דהרי קושיית התוס' הנ"ל קשה גם על הרמב"ם (וכמו שהקשה המ"מ שם) דבחסמה פסק כר' יוחנן דעקימת פיו הוי מעשה ובהלכות סנהדרין (פרק י"ב ה"ב) כתב הרמב"ם "כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל את חבירו בשם". (המ"מ הקשה מדבריו בהלכות סנהדרין, וכ"ה ג"כ בריש הלכות תמורה כנ"ל) וע"ז תירץ המ"מ "שמה שאמרו כאן דעקימת שפתים דחסמה הוא מעשה הוא מפני שדיבורו בא לכלל מעשה שע"י קולו היא נחסמת אבל דיבור שאינו בא לכלל מעשה לא" והוא כתי' התוס' דלעיל.

אלא דעל הרמב"ם נשאת התמיה דלעיל דכיון דס"ל כר' יוחנן, למה לא חש לדברי ר' יוחנן דמימר אינו נכלל בשאר הלאוין שאין בהן מעשה - ומ"מ לוקין עליהן, משום דבדיבוריה עביד מעשה כנ"ל, ולמה סובר הרמב"ם דמימר ג"כ הוי לאו שאין מעשה כנשבע ומקלל חבירו וכתמיהת הכס"מ הנ"ל.

ב. והמ"מ בהלכות שכירות רוצה לפרש בדעת הרמב"ם דאכן גם לדעת הרמב"ם מימר דומה לחסימה ולא שיש בו מעשה הוא, שהרי ע"י דיבור נתפסת הבהמה בקדושה וכדעת ר' יוחנן, "ורבנו כתב מימר ולקח המימרא אעפ"י שלא היה צריך דלמסקנא מימר לאו שיש בו מעשה הוא" וכו' ע"ש. ובפשטות נראה דכוונתו לומר דמה שכתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין גם מימר בהדי נשבע ומקלל - משום דנקט לשון המימרא שבגמ', אבל באמת ס"ל דמימר הוי לאו שיש בו מעשה, וזה לכאורה תמוה מאוד לפרש כן בדעת הרמב"ם וכמו שתמה הלחם משנה בהלכות שכירות שם דהרי

בהלכות תמורה כתב הרמב"ם להדיא דמימר הוי לאו שאין בו מעשה, וכמו שהעתקנו לשונו לעיל, וכבר תמחו על המ"מ בזה כו"כ אחרונים.

אמנם המ"מ לא הזכיר כלל מדברי הרמב"ם בהלכות תמורה, אלא רק מהלכות סנהדרין, ושם אולי עוד יש לפרש כן שהרמב"ם נקט מימר אגב שיטפא דלישנא. אבל בדבריו בהלכות תמורה שמתייחס בפרטיות ומאריך בענין הלאו דתמורה, וכותב במפורש שמימר אין בו מעשה הרי מבואר להדיא דלא ס"ל לסברת ר' יוחנן במימר, והדרא קושיית הכס"מ לדוכתא.

ועוד תירץ המ"מ שם תי' אחר "שכל לאו שא"א בו מעשה אלא דבור שאין הדבור קרוי מעשה אבל חסימה כיון שישנה במעשה גמור אף החסימה בקול הוא כמעשה ואעפ"י שהביא בגמ' כאן ראייה לדבריו רבי יוחנן ממימר (כוונת המ"מ הוא, דבסוגיא דב"מ הנ"ל הביא ר"י ראייה לדבריו גבי חסימה בקול דהוי מעשה, מהמשנה בריש תמורה דהממיר סופג את הארבעים) מכל שכן קא מייתי לה וצריך להתיישב בזה בסוגיית הגמ' היינו דלפי תירצו השני אכן מימר הוא לאו שאין בו מעשה (לדעת הרמב"ם) משום דלא דמי לחסימה שאפשר לחסום הבהמה גם במעשה ולכן גם כשחוסם בקולו הוי כמעשה, משא"כ מימר שלא שייך לעבור על האיסור במעשה אלא רק בדיבור ולכן הוי לאו שא"ב מעשה.

וע"ז ג"כ הקשו האחרונים כו"כ קושיות (ראה בלח"מ שם ועוד) וגם המ"מ עצמו כתב שצריך להתיישב בזה בסוגיית הגמ' משום דפשוט הלשון שם אינו מתיישב כדבריו. אך בר מן כל דין, בדעת הרמב"ם עצמו ודאי קשה לומר כן משום דבהלכות איסורי מזבח פ"א ה"ג כתב "וכל המקדיש בהמה שיש בה מום לגבי המזבח עובר בלא תעשה ולוקה על הקדשו" וכתב הלח"מ שם "אע"ג דאין לוקין על לאו שאין בו מעשה שאני הקדש דביבואר עביד מעשה דעושה מחולין קדשים" וכן כתב גם הכס"מ (הלכות תמורה פ"ד ה"א) בשם מהר"י קורקוס ז"ל עיי"ש. הרי לנו מפורש בדברי הרמב"ם דגם במקדיש בע"מ למזבח שא"א לעבור על האיסור במעשה אלא רק בדיבור, ומ"מ לוקה משום דעביד מעשה בדיבור⁴³ וא"כ עוד נתחזקה הקושיא על הרמב"ם למה מחשיב מימר כלאו שאין בו מעשה.

ג. והנה השאגת אריה בסימן ע"ח כתב על קושיית הכ"מ "ולא קשה מידי דהרמב"ם לשיטתו יפה כתב דמימר אעפ"י שאין בו מעשה לוקה דהיינו אצל קרבן צבור

43 ראה מ"ש המגיה על הכס"מ בהלכות תמורה לתרץ קושייתו הנ"ל ע"ש. ולפי דברינו בפנים מובן איך שא"א לומר כן. ודבריו צ"ע לפענ"ד גם מטעמים אחרים כמבואר למעין.

ושותפין" וכוונתו דלשיטת הרמב"ם שבהמשך ההלכה שם בריש הלכות תמורה כותב "ולמה לוקין על התמורה והרי לאו שבה ניתק לעשה שנאמר ואם המר ימירנו והיה הוא ותמורתו קודש, מפני שיש בה עשה ושני לאוין. ועוד שאין לאו שבה שוה לעשה שהצבור והשותפין אין עושין תמורה אם המירו אעפ"י שהן מוזהרין שלא ימירו. נמצאת אומר שהיחיד שהמיר הרי התמורה קודש וכו' ואחד מן השותפין שהמיר או מי שהמיר בקרבן מקרבנות הציבור הואיל ויש לו בהן שותפות הרי זה לוקה ואין התמורה קודש". (ועוד יתבאר בעז"ה לקמן בפרטיות כל הלשון כאן) וכיון דס"ל להרמב"ם דצבור ושותפין שהמירו לוקין אעפ"י שאין הצבור והשותפין עושין תמורה והרי בצו"ש בדיבורם לא איתעביד מעשה ומ"מ לוקין ובכה"ג נתכוין הרמב"ם דמימר הוא לאו שאין בו מעשה. והא דלוקין הוא מפני השמועה, אבל ביחיד סתם שהמיר, גם הרמב"ם סובר כר' יוחנן דהא דלוקה הוא משום דבדיבורו אתעביד מעשה.

אמנם י"ל דהכס"מ שהקשה על הרמב"ם ולא ניחא ליה כתי' הש"א, משום דהלשון בתחילת ההלכה שם "שלשה לאוין אלו א"א שיהיה בהם מעשה כלל" משמע להדיא דבכל אופן לא שייך בממיר שיהיה בו מעשה ולא רק בציבור ושותפין כביאור הש"א. ולהעיר עוד דהש"א שם שרוצה לתווך בין הרמב"ם ור' יוחנן דלא פליגי כלל לגבי תמורה יצא לו לפי"ז קושיא על ר' יוחנן (ע"ש) משא"כ כשמפרשים דהרמב"ם אינו סובר כר' יוחנן בתמורה, אז אין כל מקום לקושייתו (וכמשי"ת"ל) אלא דכמובן צריך ביאור מאין לקח הרמב"ם לחלוק על רבי יוחנן וכנ"ל.

ד. ואשר ע"כ מסתבר לפרש כהלחם משנה (בהלכות שכירות שם) דהרמב"ם סובר דמהגמ' משמע שלא קבלו את דברי ר' יוחנן – דמימר הוי לאו שיש בו מעשה משום דהן בשבועות (דף כ"א ע"א) והן במכות (ט"ז ע"א) הובאה המימרא דכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבריו בשם, ולא הזכירו את דברי ר' י' לא תיתני מימר וכו', ומשמע דודאי דהמימרא כך נאמרה, ור' יוחנן מסברא דנפשיה אמר לא תיתני מימר, אך בעלי הגמ' לא חשו לדבריו וסברו שגם מימר הוא לאו שאין בו מעשה ומה שלוקין ע"ז הוא מפני השמועה, כמו בנשבע ומקלל חבריו⁴⁴, ע"כ דברי הלח"מ.

44 בספר פלפול התמימים דישיבת כפ"ח (ט"ז ע' 46 הבין הגר"י כץ ע"ה בכוונת הלח"מ כאן דלא רק בתמורה לא ס"ל להרמב"ם דבדיבורא עביד מעשה, ולכן מקשה על הלח"מ שתי קושיות ע"ש. ולפענ"ד זה ברור גם בדברי הלח"מ כאן (ולא רק בדברי הלח"מ הלכות סנהדרין המובא לקמן בפנים) דרק בממיר לא ס"ל להרמב"ם דבדיבורא עביד מעשה, ולפי"ז לק"מ על הלח"מ ע"ש ותבין.

אלא שזה לבד אינו מספיק כמובן לבאר דברי הרמב"ם, דעדיין צריך הסברה לשם מה צריך לימוד מיוחד ע"ז מפי השמועה, הרי יש כאן לכאורה הסברא דבדיבורא עביד מעשה, שהרמב"ם בכלל מסכים לזה (כדמוכח לעיל) ולמה לא נאמר כן גם במימר.

ומבאר הלחם משנה בהלכות סנהדרין שם⁴⁵ דהחילוק בין חסימה בקול דנקרא לאו שיש בו מעשה למימר הוא דבחסימה - "נמשך המעשה בקול שהוא האיסור בעצמו שהוא החסימה כו' אבל כאן המעשה הנמשך אינו איסור ומפני כן במימר פסק דהוי לאו שאין בו מעשה ובחסימה הוי לאו שיש בו מעשה".

וכוננת הלחם משנה היא דהמימר הרי בא לעשות שני דברים כשאומר תהא זו תחת זו: א' לעשות את בהמת ההקדש חולין. וב' לעשות את בהמת החולין קודש. ולכן מפרש הלח"מ דבמה שעושה את בהמת החולין הקדש בזה אין שום איסור, וכל האיסור הוא בזה שרוצה להוציא את בהמת הקדש לחולין, וזה הרי לא עלה בידו דאמרה תורה - "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש" וממילא לא נעשה כאן שום מעשה של איסור ולכן הוי מימר לאו שאין בו מעשה.

אך עדיין צריך ביאור משום דגם ההוכחה של הלח"מ מזה שבשבועות ובמכות לא הובאו דברי ר' יוחנן לגבי מימר לכאורה אינו מוכרח, דהרי אפשר לומר דשם הנידון הוא נשבע ומקלל, ולא תמורה, ולכן לא הביאו דברי ר' יוחנן אלא במסכת תמורה דשם עסקין במימר, ואין זה מכריח עדיין דיש בזה מחלוקת, ולא קיי"ל כוותיה כר"י.

וגם צ"ב בעיקר סברתו דבתמורה אין כל איסור במעשה שנקרא שנעשה - הרי ע"כ דר' יוחנן חולק ע"ז, וס"ל דיש גם איסור במה שבהמת החולין נתקדשה ע"י תמורה, וממילא יש כאן מעשה איסור, ולכן אמר ליה ר"י לתנא לא תתני מימר משום דבדיבורו עביד מעשה, וא"כ מהיכי תיתי לחלוק על ר' יוחנן בזה, וכן צ"ב מהם סברות המחלוקת אם האיסור הוא רק מה שרצה להפקיע הקדשה מבהמת ההקדש, או שיש גם איסור במה שמקדיש את בהמת החולין ע"י תמורה. ומלבד כל אלה הקשה עליו בספר מלא הרועים (ערך לאו שאין בו מעשה) ועוד אחרונים, דמוכח מכמה דוכתי במס' תמורה דיש גם איסור במה שבהמת החולין נתקדשה.

45 ולהעיר דברמב"ם הוצאת פרנקל יש הגה"ה על הדף ואיני יודע מי הוא בעל ההגה"ה דבתחילה כתב הלח"מ דבריו - בנוגע לעניננו - בהלכות סנהדרין ואח"כ בהלכות שכירות. ולכאורה משמע להיפך דבתחילה בהלכות שכירות כתב רק המקור לדברי הרמב"ם דלא ס"ל כר' יוחנן במימר ולא הוסיף עדיין שום ביאור בזה ואח"כ בהלכות סנהדרין מוסיף גם הסברה בזה והאריך שם בעוד כמה נקודות, שבהלכות שכירות קיצר בהם או שלא הזכירם כלל. כנלע"ד.

ולכן עדיין צריכים אנו לביאור מהו ההכרח לדעת הרמב"ם דישנם החולקים על סברת ר' יוחנן – דמימר נחשב כלאו שיש בו מעשה משום דבדיבורו עבד מעשה, וכן צ"ב במאי פליגי ולמה פסק דוקא דלא כר"י וכנ"ל בארוכה.

ה. וי"ל הביאור בכ"ז לפענ"ד בהקדים דברי רבינו בלקו"ש חי"א (שיחה ב' לפ' יתרו) שמבאר שם דברי התוס' בב"מ (דף צ' ע"ב ד"ה ר"י אמר) דלא אמר ר"י דעקימת פיו הוי מעשה אלא היכא דבדיבוריה קעביד מעשה וכנ"ל. דלכאורה הרי מפורש בגמ' דטעמו של ר"י דעקימת פיו הוי מעשה, ולפי פ' התוס' החיוב הוא לא מחמת עקימת השפתיים שנחשבת מעשה כ"א משום דבדיבורו הבהמה עושה מעשה?

ומבאר שם בסעיף ו' דאין כוונת התוס' שהאדם נענש על המעשה שנעשה ע"י אחרים אלא שהוא היה הסיבה וגרם לזה (וע"ש הטעם לזה שא"א לומר כן) אלא כוונת התוס' הוא – "כשהאדם פועל מעשה בדיבורו, הרי מכיון שהמעשה בא רק ע"י דיבורו של האדם הרי זה המשך הדיבור, חלק ממנו – שהרי בא מכח הדיבור גרידא – ולכן אי"ז דיבור לבד, אלא "יש בו (-בהדיבור עצמו) מעשה" מעין דוגמא לזה מעשה שלוחו של אדם (ובפרט לפי ההסברה שרק המעשה הוא דהמשלח).

וזהו ג"כ דברי ר"י "עקימת פיו הוי מעשה": זה שהבהמה נחסמת ע"י קול האדם הרי"ז עשיית האדם כי מכיון שקולו בא ע"י "עקימת פיו" – פעולה גשמית הקרובה ושייכת למעשה (ראה מ"ש לעיל בהשיחה בארוכה בהחי' בין דיבור למחשה עיי"ש היטב), הרי הפעולה (דהבהמה) שבאה ע"י ה"ה המשך העקימה".

ובפשטות נראה לומר דאף שהמדובר בשיחה הוא בנוגע למעשה גשמי ממש כמו חסימה וכיו"ב, ולא נתבאר איך הוא במעשה של מימר או מקדיש בע"מ למזבח וכיו"ב שאין כאן מעשה גשמי ממש שנמשך ומתייחס לדבור האדם, (אלא רק מציאות תורנית של דיני הקדש וכיו"ב שחלו על בהמת החולין) אבל כיון דתכן השיחה בא לבאר דברי התוס' בב"מ הנ"ל, והרי בהמשך הדיבור שם מדמים התוס' גם מימר לחסימה דבדיבוריה עביד מעשה, וא"כ ע"כ דגם כאן צריך לפרש עד"ז דזה שחלה קדושה על הבהמה שהייתה חולין קודם דיבורו, ועכשיו ע"י דיבורו "עושה מחולין קדשים" (כלשון רש"י בתמורה שם כנ"ל) הרי מכיון שהמעשה בא רק ע"י דיבורו של האדם הרי"ז המשך הדיבור וחלק ממנו וכו' כנ"ל בהשיחה ולכן נחשב מימר כלאו שיש בו מעשה.

וממילא כשנתבונן בנוגע לתמורה איך (וע"י מה) חלה הקדושה על הבהמה, נראה דע"כ א"א לומר אליבא דכו"ע דחלות התמורה היא המשך ותוצאה לדיבורו של האדם

הממיר – ואשר לכן נחשיב ממיר כלאו שיש בו מעשה משום דביבורו עבד מעשה – וע"כ מוכרחים לפרש לפי שי' אלו דמימר הוא לאו שאין בו מעשה אלא שמ"מ לוקין עליו משום דכך קיבלו מפי השמועה וכפי שיתבאר לקמן.

ו. דהנה ידוע המחלוקת בין אב"י לרבא (תמורה דף ד' ע"ב) בנוגע לכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד: דלאב"י, אי עבד לא מהני, דאי סלקא דעתך לא מהני אמאי לקי. ולרבא, לא מהני מידי והאי דלקי משום דעבר אמימרא דרחמנא.

ובהמשך הסוגיא (דף ה' ע"ב שם) פריך – "והרי תמורה דאמר רחמנא לא יחליפנו ולא ימיר אותו ותנא לא שאדם רשאי להמיר אלא שאם המיר מומר וסופג את הארבעים אלמא מהני תיובתא דרבא" ומשני – "שאני התם דאמר קרא והיה הוא ותמורתו יהיה קודש" ושוב פריך, א"כ לאב"י דס"ל בכ"מ אי עבד מהני למה צריכים את הפסוק? ומשני – "אי לאו שאמר רחמנא והיה ותמורתו הווא אמינא תצא זו ותכנס זו (ופי' רש"י דהווא אמינא תצא ראשונה לחולין) קמ"ל".

ומבואר מזה, דלרבא מצד הלאו דתמורה לא היתה חלה התמורה, משום דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עבד לא מהני ולכן לא היה דיבורו מצ"ע מועיל מאומה כיון שאמרה תורה לא יחליפנו ולא ימיר, ורק משום דיש כאן פסוק מיוחד שבא ללמדנו שמ"מ "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש" ולכן חלה התמורה ונתקדשה בהמת החולין.

ועכצ"ל דמה שאמר ר' יוחנן דמימר הוא לאו שיש בו מעשה משום דאיתעביד מעשה ע"י דיבורו, זה שייך לומר רק לאב"י דס"ל דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עבד מהני, וממילא גם בתמורה, זה שחלה התמורה הוא מכח דיבורו שעבר על הלאו של לא ימיר, והרי הוא לוקה ע"ז, כדתנן "וסופג את הארבעים" ומוכח שמעשיו הועילו, דהרי לפי סברת אב"י אי לא מהני אמאי לקי וכן"ל, ולכן שייך לומר ע"ז שנעשה כאן מעשה ע"י דיבורו כיון שהמעשה הוא המשך ותוצאה של הדיבור.

משא"כ לרבא ל"ש לומר שהמעשה הוא המשך ותוצאה לדיבורו ומתייחס אליו, דהרי אדרבה מצד דיבורו לא היה עשה מאומה דהרי עבר בזה על לאו וממילא לא אהני מידי אלא מצד שאמרה תורה יהיה קודש גילתה לנו התורה שמ"מ חלה קדושה על הבהמה, אבל זה כבר שייך להעשה דתמורה, ואין זה מצד הלאו דתמורה, וא"כ איך אפשר לומר דתמורה הוא לאו שיש בו מעשה משום דכתוצאה והמשך לדיבורו אתעביד מעשה, והלא אדרבה מצד דיבורו (לשי' רבא) אמרינן דכיון דעבר אמימרא

דרחמנא לא אהני, אלא רק מצד הגזו"כ דיהיה קודש חלה התמורה, וע"כ דמימר הוי לאו שאין בו מעשה ומה שלוקין ע"ז הוא מפי השמועה.

ועפי"ז מבוארת היטב ש' הרמב"ם דכיון דהלכתא כרבא לגבי אביי חוץ מביע"ל קג"ם וכן הוכיחו הראשונים (הרמב"ן והחינוך והמ"מ והכס"מ, נסמנו בשד"ח מערכת כ' כלל ס') דהרמב"ם פסק בזה כרבא דאי עביד לא מהני, ולכן הוכרח לפרש דלא כר"י בנוגע לתמורה, ופסק דתמורה הוי לאו שאין בו מעשה.

וראה בשדי חמד מערכת כף כלל נ"ו שמביא דברי המלא הרועים דר' יוחנן ס"ל כרבא במחלוקת דכל מילתא כו' וזה סתירה לדברינו, אבל השד"ח דוחה ראייתו ומוכיח דאפשר לומר דס"ל כאביי, ושוב מצאתי בספר עטרת חכמים (מהגר"ב פרענקיל ז"ל בעל הברוך טעם) בחדושים על מס' סנהדרין דף ע"ב שמוכיח בפירוש מכ"מ דר' יוחנן ס"ל דוקא כאביי ע"ש.

ועפי"ז לא יקשה מידי ממקדיש בע"מ למזבח, דנת"ל מהכ"מ ועוד שהטעם שלוקין ע"ז הוא משום דבדיבוריה איתעביד מעשה, והוקשה לנו מאי שנא מתמורה דלא ס"ל להרמב"ם את הסברא דאיתעביד מעשה בדיבורו, אבל לפי הנ"ל א"ש בדמקדיש בע"מ הקדושה אכן באה כתוצאה והמשך לדיבורו לכו"ע, ולכן נחשב כלאו שיש בו מעשה, דהרי על עצם סברת ר' יוחנן דהיכא שבדיבורו נעשה מעשה הוי כלאו שיש בו מעשה, גם הרמב"ם מסכים וכדמוכח בנוגע לחסימה ומנהיג בכלאים וכנ"ל, ורק בתמורה משום דפסק כרבא לא ס"ל להא דר' יוחנן, ופסק דהוי לאו שאין בו מעשה וכנ"ל.

ז. ונראה עוד דיש להביא סימוכים דהרמב"ם לא ס"ל להא דר' יוחנן ממה שהקשה השאג"א בסימן ע"ח דלפי דעת הרמב"ם דצבור ושותפין מוזהרין על התמורה ולוקין עליה אע"פ שאין התמורה קדושה על פיהם "הרי דלוקין בתמורה אע"פ שלא עשו בדבורם מעשה, ואמאי אמר ר' יוחנן לא תיתני מימר כו' הא איכא מימר דאע"ג דלא עשה מעשה אפ"ה לוקה וא"כ אמאי סמי מימר" ונשאר שם בקושיא.

אך לפי דברינו א"ש משום דמה שהוקשה לו לשאג"א זהו משום שלמד דהרמב"ם ג"כ קאי בשיטת ר' יוחנן ואין בזה שום מחלוקת ולכן תמה על ר' יוחנן למה אמר להשמיט מימר, אבל לפמשת"ל דיש כאן מחלוקת יסודית בכל האיסור דתמורה ור"י ס"ל כאביי והרמב"ם ס"ל כרבא לא יקשה מידי:

דהנה לאביי – דס"ל דהא דלוקה בעובר על מימרא דרחמנא הוא משום דאהנו מעשיו דאי לא אהני אמאי לקי – כבר כתבו כמה אחרונים (ראש יוסף חולין בדף ב' ו

ובשו"ת ושב הכהן הובא בשו"ת אחיעזר ח"ב סימן מ"ג (ועוד) דא"א לומר דיש מלקות בציבור ושותפין כדברי הרמב"ם, דהרי התמורה לא חלה ולאביי היכא דלא אהנו מעשיו אינו לוקה, וממילא עכצ"ל דגם ר' יוחנן הסובר כאביי בנוגע לכל מילתא כו' יסבור דאין מלקות בציבור ושותפין, ודוקא אי סבירא לן כרבא אפשר לומר דיש מלקות בצבור ושותפין אף שהתמורה לא חלה.

וא"כ לא תקשה קושיית השאג"א, משום דהרמב"ם דפסק בציבור ושותפין שלוקין, אזיל בזה לשיטתו בעיקר יסוד האיסור דתמורה, דהוי לאו שאין בו מעשה ולא משום דאיתעביד מעשה בדבורו, משום דפסק כרבא וכו"ל. משא"כ ר' יוחנן שסובר דתמורה הוי לאו שיש בו מעשה משום דאיתעביד מעשה בדבורו וסבר כאביי במחלוקת דכל מילתא כו' כנ"ל, ודאי יסבור דאין מלקות בציבור ושותפין ולכן אמר לתנא לא תיתני מימר דהרי ביחיד הממיר יש כאן מעשה שהרי חלה התמורה, וזה בא מצד דיבורו, ולכן חשיב לר"י כלאו שיש בו מעשה.

ח. עפ"י הנ"ל אפ"ל דברי השיטה מקובצת בפרק המפקיד (ב"מ דף מ"ג ע"ב): דמביא שקו"ט במחלוקת הראשונים אם פיגול הוא דוקא כשאומר בפיו, או שגם במחשבה לחוד נתפגל הקרבן ע"ש ומקשה שם על השיטות דפיגול היינו דוקא בדבור מהא דאמרינן בזבחים (דף י"ט ע"ב) "מניין למחשב בקדשים שהוא לוקה ת"ל לא יחשב. אמר ליה ר' אשי לרב מרי לאו שאין בו מעשה הוא וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, אמר ליה, רבי יהודה היא דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו". ולכאורה מאי קושיא היא כיון דבדיבורו איתעביד מעשה שהבהמה נפסלת, ועקימת פיו היא מעשה היכא דמדיבורו איתעביד מעשה, ומה הקשה ר' אשי, עד שהגמ' הוצרכה לומר שזה דוקא אליבא דר"י? וראה שם בשטמ"ק מה שתירץ ע"ז.

והנה הנודע ביהודה (מהדורא תנינא חיו"ד סימן קס"ח) רוצה לומר ע"ז דמזה גופא למד הרמב"ם דרב אשי סבירא ליה כר"ל דלא אמרינן עקימת שפתיו הוי מעשה, ולכן פסק בתמורה דלא כר' יוחנן שאמר דממיר בדבורו עביד מעשה, אלא פסק דתמורה הוי לאו שאין בו מעשה. ואף שבחסימה והנהגה פסק כר"י, משום דשם בדבורו עושה מעשה ממש שהבהמה הולכת וכו' אבל בממיר אף שהבהמה נעשית קודש הוא דבר שממילא ואין זה נחשב מעשה ועד"ז גם בפיגול. ע"ש.

ודבריו צע"ג דהרי במקדיש בע"מ למזבח פסק הרמב"ם דלוקה וכו"ל מהר"י קורקוס והכ"מ שפירשו משום דבדבורו עביד מעשה ולא אמרינן שהוא דבר ממילא. אך להעיר דעל הרמב"ם גופא לק"מ מפיגול, משום דלדעתו פיגול נעשה גם במחשבה וכמו שדייק מדבריו המשנה למלך בפי"ג מהלכות פסולי המוקדשין, ולכן גם בפי"ח

שם ה"א כתב דכל המחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים הר"ז עובר בל"ת וכו' ואעפ"כ אינו לוקה שאין המחשבה מעשה, אמנם על שאר הראשונים דס"ל דפיגול הוא דוקא בדיבור, תמוה מהי קושיית ר' אשי וכו"ל.

אמנם עפ"י הביאור הנ"ל בהשיחה דהפירוש בדיבורא עביד מעשה הוא שהמעשה הוא המשך וחלק מהדיבור וכו' י"ל דבפיגול ל"ש לומר כן:

משום דגם בזה כשנתבונן מהו הדיבור, ומהו המעשה שנעשה כאן, נראה להדיא דאין זה כהמשך לדיבור, משום דבדיבורו הוא אומר שהוא רוצה לאכול או לזרוק שלא בזמנו, ולפועל אין זה נעשה כלל, שהרי אין אנו מניחים אותו לקיים בפועל, את מה שאמר בדבריו, אלא שהתורה אמרה שאם אדם מחשב עניינים אלו בשעת ההקרבה אז הקרבן הוא פיגול ואסור לאכלו, וא"כ אין זה המשך לדיבורו, שנאמר ע"ז דבדיבורו אתעביד מעשה ודו"ק. ולכן הקשה רב אשי והא לאו שאין בו מעשה הוא, והוצרך רב מרי לתרץ שזה שלוקין ע"ז הוא רק אליבא דרבי יהודה שלוקין על לאו שאין בו מעשה.



תיקון טעות בלקו"ש

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בלקוטי שיחות חי"א פ' יתרו שיחה א' עמוד 77 : "דוקא ב' ענינים אלו ששמע יתרו – "קרי"ס" (היינו שענין החיבור דהעליון והתחתון אפשרי הוא וגם נעשה בפועל) "ומלחמת עמלק" דמוכיח דהחיבור עדיין אינו בשלימותו, כי עדיין הקליפה מתנגדת ולכן בא (יתרו) "והודה לו להקב"ה" וכו", ז.א. לתקן ולהשלים את החיבור ע"י בירור וזיכרון הלעו"ז".

והעירני ח"א דלכאורה חסר כאן התחלת החצע"ג המסיים "מתנגדת", ולבפשטות צ"ל לפני תבת "דמוכיח". וק"ל. (ויל"ע בדפוסים הקודמים).



‘ובכל המקרא מנאן לפי חכמתן’

הג"ל

בלקוטי שיחות ח"ח ע' 205 מבואר לשון רש"י ס"פ מסעי אודות בנות צלפחד "כאן מנאן לפי גדולתן... ובכל המקרא מנאן לפי חכמתן, ומגיד ששקולות זו כזו", דלכאורה אם במקום אחד מנאן לפי גדולתן ובמקום אחר לפי חכמתן מנלן ששקולות זו כזו –

דכוונת רש"י בתיבות "בכל המקרא" היא גם למקרא זה שלפנינו שבו מנאן לפי גדולתן.

והעירני ח"א דלכאורה צריך ביאור איך מתאים פירוש זה, דהא המשמעות הפשוטה ברש"י יש שיש כאן ניגוד בין כל המקרא למקרא דנן ולא שכל המקרא קאי גם על הפסוק דנן.

ואבקש מקוראי הגליון לעיין בזה.



בטחון דיעקב אבינו ומשה רבינו (גליון)

הרב מנחם מענדל הכהן כהן

שליח כ"ק אדמו"ר – סאקראמענטו, קאליפארניא

בגליון הערות וביאורים דש"פ וארא שנה זו (א'קלח), הקשה הרב מ. מ. על המבואר בביאורי הזהר לאדמו"ר הזקן (והמה מאמרים שאמר אדמו"ר הזקן לבני ביתו בלילי שבת) בנוגע למדת הבטחון, וז"ל:

"וכך המדה של בטחון הוא בחינת התגברות שמתגבר עצמו לבטוח שבודאי ימלא בקשתו, כמו בה' בטחתי שבכל ספר תהלים, שהוא ענין חוזק ואימוץ הלב בבטחון ברור, ושרש ענינו היינו מבחי' תוקף ועוז של המדות אהבה ויראה וכו'".

וממשיך אדה"ז בזה: "ואמנם מי ששרש נשמתו למעלה מבחינת המדות דאצילות כמו שרש נשמתו של משה שהיה מבחינת אור החכמה דאצילות... לא שייך שם בחינת הבטחון כלל... וזהו שנאמר במשה ויברח משה מפני פרעה וכן ויברח יעקב, ולכאורה יפלא למה לא בטח משה בה' שיצילהו מחרב פרעה, וזה לא יתכן שלא היה לו למשה

מדת הבטחון כו', אך הענין הוא לפי ששרש משה בבחי' מה דחכמה לכך לא סמך בלבו בבחינת הבטחון שהוא בחינת יש היפוך בחינת ביטול כנ"ל ולכך ברח אל נפשו וכן ויברח יעקב". עכ"ל.

והקשה הנ"ל דלכאורה קשה לומר שחסר ענין כה יסודי של בטחון אצל בחיר האבות ואצל משה רבינו אב כל הנביאים.

והנה בביאורי הזהר להצמח צדק (שבעיקרם ביאורים על ביאורו"ז לאדה"ז) עמד על קושיא זו, ולאחרי כל הביאורים הקושיא במקומה עומדת, ובלשון הצ"צ שם: "זהו כעין האומרים שמגודל רוממות שלו יתברך שפלות הוא לו להשגיה, ובאמת נהפוך הוא דכיון דכולא קמיה כלא חשיב על כן הנמלה עם השמש שווין על דרך משל וזהו במקום גדולתו שם דוקא אתה מוצא ענוותנותו להשגיה". עכ"ל הצ"צ.

והנה צריך להקדים בזה שאדה"ז בא לבאר כאן שיטת הזהר דהבטחון הוא רק בז"א, ויעויין בהג"ה שמביא הצ"צ שלרש"י ותרגום ירושלמי עיקר הבטחון הוא למעלה בחכמה ובינה, ובלשון הצ"צ: "ולכן הכח והיכולת בידו ועל כן ראוי לבטוח בו שהוא צור וסלע מגן הוא לכל החוסים בו זהו היפך מפירוש הזהר". עכ"ל ההג"ה.

ואפילו לדעת הזהר, מביא הצ"צ לקמן (ע' קצד) בהמאמר, דאפילו לדעת הזהר הבטחון הוא בעתיקא קדישא שלמעלה מז"א, וז"ל: "שבחכמה ובינה אין שייך בטחון לדעת הזהר ודוקא באו"ס ממש שייך בטחון כי הרי בכל קראנו אליו ולא למדותיו ועגולי אריך אנפין מגיעים בעשיה וכן רגלי אדם קדמון מגיעים בעשיה", יעויי"ש באריכות.

והנה לבאר ולתרץ הקושיא מביא בזה הצ"צ ארבע ביאורים: א) שהפירוש בטחון הוא על דרך המבואר בלקוטי תורה על הפסוק טוב לחסות בהשם מבטוח באדם (שבטוח מלשון טוח היינו איחוד פנימי, וזה שייך דוקא באדם באור הממלא). ב) שזהו על דרך החילוק בכל צרתם לו צר בוא"ו ולא צר באל"ף. ג) בחכמה ובינה אין נוגע שם מעשה התחתונים ומעשה האדם אין תופסים מקום, כי גם שמים לא זכו בעיניו, לפיכך פחדו יעקב ומשה שמא גרם החטא לעוצם ביטולם.

וכל הביאורים הללו עדיין צריכים ביאור, ויש להאריך בזה כי עדיין צריכים ביאור איך יתכן שאין שם ענין כה יסודי דבטחון.

והנה ביאור הרביעי שופך אור על כל הביאורים, ובלשון הצ"צ: "או יש לומר על דרך שארו"ל אין הבטחה לצדיקים בעולם הזה יש לומר כי בחכמה ובינה שהוא העולם

הבא אין תופסים עניני עולם הזה מקום כלל כמו שכתוב אשר תייסרנו י"ה שמשם דוקא נמשך ודרך חיים תוכחת מוסר בכדי לזכותו לעולם הבא על כן אי אפשר להיות שם הבטחון על עניני עולם הזה, וכמו שיצחק בירך את עשו לפי שעניני עולם הזה לא היו חשובים אצלו כלום על כן לא היה איכפת לן מה שלא יהיה ליעקב עולם הזה", עכ"ל.

היינו שאצלם לא תפסו עניני עולם הזה מקום ולפיכך הרע אצלם היה טוב, וע"ד הסיפור עם ר' זושא מאניפאלי שכששלח המגיד שני מתלמידיו שיבארם איך אפשר לקבל יסורים באהבה, אמר להם שאינו מבין למה שלח המגיד אותם אליו מאחר שאין אצלו יסורים, ועי"ז ביאר הצ"צ הקושיא איך רצה יצחק שלא לברך את יעקב אבינו, מפני שאצלו לא תפסו עניני עולם הזה מקום והיסורים יהיו אצלו לטובה.

וענין הבטחון הוא דוקא כשיורד לז"א ואז נרגשים הדברים איך שהם אצל המטה, כי הרי זהו כל ענין המדות שמרגיש ותופס מקום הזולת אצלו, ובמילא יהודי שכואב לו עניני עולם הזה ממשיך מלמעלה שיבא בז"א והרע נהפך לטוב ע"י בטחונו, וכמבואר בלקו"ש בהשיחה חל"ו שיחה לפ' וארא באריכות. משא"כ יעקב ומשה הכל היה אצלם טוב הנוהג"ג. ומסיים הצ"צ הדרוש, וז"ל: "דוזהו הפירוש בחובת הלבבות פרק ג' הקדמה הרביעית דעשה רצונך כרצונו ובטל רצונך לרצונו כדי שיהיה טוב הנראה והנגלה".

וכשהייתי בחברון עיר הקודש בשבת חיי שרה הראני השליח הרב דני כהן שי' דברי אדה"ז שאמר לפני הסלקותו לבני ביתו, שיצטרכו לבד לעשות תשובה וללמוד תורה ולקיים מצוות, כי המתים אינם יודעים מהנעשה מאומה מהתחתונים, כי אילו האבות היו יודעים שיש על קברם מסגד מוסלמי האם היו מרשים?

וכבר שקיל וטרי באמיתות הסיפור הר"י מונדישיין ז"ל, ואכמ"ל. ושאל אותי אחי הרב שמואל שי' כי איך יתאים זה עם הסוגיא בברכות יח דשתי רוחות מספרות זו עם זו, וכן כל היהודים שהתפללו על קברי צדיקים וכו'. ולכאורה הביאור בזה בפשטות שהם יודעים הכל אבל רואים רק הטוב היוצא מזה כי עניני עולם הזה אינם תופסים מקום אצלם כלל, ולפיכך הולכים על קברם ומתפללים שירגישו הצער על התחתונים, הגם שמודעים על הכל, ועדיין יש לעיין בזה.



אגרות קודש

דין יין שנגע בו 'תינוק שנשבה' מחלל שבת

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הכד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע – בודעפעסט, הונגריה

ג' הוראות של הרבי בעניני קירוב רחוקים

ב'גדיל תורה' ירושלים (גליון יא, תמוז תשל"ט, עמ' 16-18) נתפרסמה אגרת מכ"ק אדמו"ר זי"ע "תרגום חפשי מאנגלית" בכותרת "ג' תשובות בעניני קירוב רחוקים". השאלה ראשונה דנה אודות "יהודים שהמירו דתם ר"ל, [ש] כמה מהם חשים לאחרונה משיכה ליהדות, ורוצים להצטרף לשעורי תורה, מה צריך להיות היחס כלפיהם". השאלה השניה היא: "כאשר מזמינים יהודים שאינם שומרי מצוות, ושגדלו בבתים שלא שמרו מצוות, האם מותר לשתות יין אתם?". והשאלה השלישית היא, ש"קיימת קבוצת נשים צעירות המעונינות ללמוד תורה, האם מותר לשתתן בשעורי הגברים, או האם יש לערוך שעורים נפרדים לנשים, במקרה האחרון האם מותר לגברים ללמד".

האם הורה הרבי לגנוז את ההוראה השניה?

לקראת י"א ניסן תשמ"א התפרסמו החלק הראשון והשלישי שבאגרת זו ב'תשובות וביאורים' (עמ' 241-243). ונתפרסמו שוב בשנת תשנ"ג ב'שערי הלכה ומנהג' (ח"ג עמ' רמג-רמה). ושוב בשנת תשע"ג ב'שלחן מנחם' (ח"ה עמ' פ-פב). והפלא שהחלק השני לא נתפרסם מאז.

ואעתיק בזה את החלק שנשמט. השאלה היתה כנ"ל: "כאשר מזמינים יהודים שאינם שומרי מצוות, ושגדלו בבתים שלא שמרו מצוות, האם מותר לשתות יין אתם?" ועל זה ענה כ"ק אדמו"ר זי"ע: "קיים מגוון רחב של יהודים שאינם שומרי מצוות. מסיבות מובנות לא נ[י]תן לבדוק את ה'תעודת זהות' היהודית של כאו"א [בתרגום החדש שנסמן לקמן: תעודת היהדות של כאו"א]. לכן, למה כדאי להכנס למצב של ספק, כשקיימים סוגים רבים של משקאות שנ[י]תן להגישם מבלי להכנס ל'שאלה'". ובשוה"ג (הערה 1) הוסיף הרבי: "במיוחד בדרך כלל מעורבת בזה גם 'שאלה' על כשרות היין. כשאין שאלה על כשרות היין, והמדובר בהזמנת אורח (או

אורחים) לקידוש בשבת או יו"ט, כדאי שיקדש המארח בלבד, ויש להגביל את שתי[נ]ת היין לקידוש בלבד".

ויש לעיין האם היתה בזה הוראה מיוחדת מכ"ק אדמו"ר זי"ע או מרבני חב"ד שלא לפרסם שוב את החלק הזה של האגרת, או שנשמט מסיבה אחרת. הספר היחיד שבו זה מצוטט הרי זה ב'אוצר מנהגים והוראות' (עמ' מז) שיצא לאור בשנת תשס"ו.

האגרת נתפרסמה בתרגום חדש (ויותר מדויק), בתוספת שם הנמען, ב'מורה לדור נבוכ' (ח"ב עמ' 124-126). ושם חסר ההוספה שבשוה"ג, שכנראה הוסיפו הרבי על האגרת לפני ששלח אותה, ואילו ב'העתק המזכירות' שנשאר בארכיון מינדל זה לא מופיע.

האם הרבי חשש לנגיעת מחלל שבת או לנגיעת נכרי?

ויל"ע בכוונת הדברים. חכ"א כתב לי שמכאן ראייה שבחב"ד מקפידים מאד במגע מי שאינו שומר שבת. ומשום כך כשאין יודעים ה'תעודת זהות' של כל המתארחים יש בזה שאלה, ולכן כשא"א להשיג מבושל "כדאי שיקדש המארח בלבד ויש להגביל את שתית היין לקידוש בלבד".

אמנם אי משום הא אינם מובנים כלל דברי הרבי, שהרי כתב ש"קיים מגוון רחב של יהודים שאינם שומרי מצוות", וכי מה נוגע לכאן המגוון הרחב, והרי כל אלו שאינם שומרי מצוות יש שאלה על מגע יינם. (ודוחק גדול לומר שהכוונה לאלו שאינם שומרי מצוות, אבל אינם מחללים שבת בפרהסיא).

כמו כן אינו מובן מה הכוונה ש"מסיבות מובנות לא נ[י]תן לבדוק את ה'תעודות זהות' היהודית של כאו"א", וכי באם היה ניתן לבדוק את ה'תעודות זהות' אז הם כבר לא מחללי שבת.

וצ"ל שכוונתו לומר שב"מגוון הרחב" שבין יהודים שאינם שומרי מצוות, ישנם כאלו שהם יהודים מצד האם וישנם כאלו שהם יהודים מצד האב, ולא ניתן לבדוק את תעודות היהדות שלהם, ועל כן יש חשש גדול שלא-יהודי יגע ביין (שאינו מבושל) ויאסור אותו בשתיה.

ולפי זה אדרבה, מכאן ראייה שהרבי חשש כאן רק לנגיעת גוי, ולא לנגיעת יהודי שאינו שומר מצוות. ואין לדעת באם זה הוראה כללית לכל מקום, או שגם זה קשור ל"תנאים והקשיים המיוחדים במדינה ההיא", שהרי באגרת "מדובר על מדינת רוסיא

בשנים שבהם שלט השלטון הקומוניסטי" ("שלחן מנחם" שם עמ' פ הערה כח). וכנראה יש שם הביאור בדברי הרבי בשו"ג, ש"בדרך כלל מעורבת בזה גם 'שאלה' על כשרות היין", כיון שברוסיה דאז היה קשה להשיג יין כשר.

האם היין שבאוניות הישראליות שמחללות שבת אסור בשתיה?

והנה באגרות הרבות שכ"ק אדמו"ר זי"ע כתב אודות האוניות הישראליות עורר גם על כשרות היין של מחללי השבת:

– "על הרב להודיעו ש . . אסור לקדש על היין וכו' וכו' . . " ("אגרות קודש חלק יג עמ' רפט).

– "...הרי קידש על היין השייך לבעלי האני' הנוסעת בחילול שבת בפרהסיא, שהיין אסור הוא (והשגחה בנדון זה הרי זה חוכא וטלולא, כי אין איסור יינו של מחלל שבת בפרהסיא מפני מגע עכו"ם וק"ל). ומזה נכשל בספק אם יש לברך עליו, וכידוע המחלוקת באיסורים כגון דא. מזה נגרר לעוד ספק – אם סעד אותו הלילה בלא קידוש..." (שם עמ' שכב).

– "...שהמדובר בזה הוא ע"ד חילול שבת בפרהסיא, אשר שקולה כנגד כל המצות, עד שיינו וכו' . . " (שם חלק טו עמ' ריו).

ויל"ע בזה, שהרי אפשר היה לו לנוסע הנ"ל לקדש על יין מבושל, שאפילו באם נכרי נגע בהם מותר (שו"ע יו"ד סי' קכג ס"ג), ואז ודאי שיצא ידי חובתו, ואין שום ספק האם לברך עליו, וודאי שלא בעד אותו שבת בלא קידוש.

וצ"ל שאין כוונת הרבי להורות כאן הלכה על כשרות היין באותה נסיעה, אלא שרצה שהנוסע באניה הנ"ל יבין חומרת הענין שקשור בחילול שבת, עד שיכול להיות שכל היין אסור בשתיה וכו' וכו'. אבל לפועל ודאי תלוי באם קידש על יין מבושל או על הלחם וכיו"ב.

ומעתה גם אין ללמוד מכאן הלכה למעשה, שדעת הרבי שאין לסמוך על ההיתר המובא בהרבה פוסקים שתינוק שנשבה אינו מנסך יין במגעו (ראה 'דרכי תשובה' סי' קנד סקי"ב ועוד), והרי כשמדובר בצירוף למנין ובעליה לתורה מקילים מהאי טעמא, שהרי כאמור גם בלי ההיתר הזה ישנם אופני היתר, כמו מבושל וכיו"ב.

הטעם שהיין שעל שולחן ההתוועדות תמיד היה עטוף

ואין להביא ראיה מזה שבקבוק היין שעל שולחן ההתוועדות תמיד היה עטוף, שהרי י"ל שלא עשה כן רק כיון שלא רצה להורות הלכה ברבים לקולא. ובוזה יומתק מה ששמעתי מקשים, שבאם חשש לראיית מחלל שבת, מה יועיל שהבקבוק עטוף, והרי בשעה שהיו ממלאים את הכוס לקידוש היה אפשר לראות את היין.

וצ"ע בכל זה, ולא באתי להורות אלא להעיר.



אמרי נא אחותי את*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר

וונקובר, ב.ק. קנדה

הלימוד מאברהם ששוחטין לחולה בשבת

א. ב'אגרות קודש' ח"ב עמ' קפא-קפג עמד רבינו אדברי המדרש פליאה אשר ממנה שאמר אברהם אבינו לשרה (בראשית יב, יג) "אמרי נא אחותי את וגו'" למדים "ששוחטין לחולה בשבת".

ושקו"ט רבינו בביאור כוונת המדרש, דהנה בספרים מובא הפירוש בזה אשר מזה שאברהם הלך בתחבולות ולא סמך על בטחונו בה' לבד, הנה מכאן אנו למדים שגם בחולה אין סומכין על הנס.

אמנם רבינו מקשה על פירוש זה ב'שאלות, הא' בלשון המדרש דא"כ הול"ל "מכאן שאין סומכין על הנס", והב' גם בתוכן הענין שכן הרי מבואר בזח"א פ"ב ע"א אשר אדרבה אברהם אכן סמך על הנס ולכן ירד למצרים.

שוב ממשיך רבינו ומציע בזה פירוש נוסף, והוא דממה שאמר אברהם ששרה תאמר אחותי את וכו' בשביל הצלת אברהם, אנו למדים שמותר לעשות איסור בשביל הצלת חברו.

אלא שגם על פירוש זה מקשה רבינו שאין זה מדוייק בלשון המדרש, דא"כ עדיין הול"ל "מכאן שמחליין את השבת לחולה", ולמה תפס המדרש לשחיטה דוקא.

ב. ומבאר רבינו כוונת המדרש באו"א, ובהקדים דהנה ידועה הקושיא – לחידודי – מנא לי' לאברהם שהמצריים יהרגו אותו ויעברו על האיסור דשפיכת דמים כדי שלא לעבור על האיסור דעריות דאשת איש, שלכן אמר "אמרי נא אחותי את וגו'"⁴⁶.

ואחד התירוצים בזה הוא דחלוק איסורא דשפיכות דמים שאין עוברים על זה כ"א פעם אחת, משא"כ איסורא דגילוי עריות דאשת איש שעוברים על זה כמה פעמים על כל ביאה וביאה, וזהו דהסיק אברהם שהמצריים יהרגו אותו ויעברו על האיסור דשפיכות דמים פעם אחת במקום לעבור על האיסור דגילוי עריות דא"א כמה פעמים, ולכן אמר לשרה "אמרי נא אחותי את וגו'"⁴⁷.

46) ולהעיר מגליוני הש"ס להגר"י ענגיל ז"ל ליבמות קטז, א שכתב להציע בזה עוד תירוץ נוסף וז"ל "וגם י"ל משום דאשת איש תרתי איתנהו ב', דהולד ממזר, ומבואר בספר חסידים (סימן תק) דמוליד ממזר יש בו גרם שפיכות דמים, דממזירא לא חיי (יבמות עח, ב), וגם י"ל דכיון דאשת איש עונשו מיתה בידי אדם וכתר בידי שמים, נמצא האיש גורם מיתה לאשה והאשה לאיש, וע"כ חשוב גם זה גרם שפיכות דמים, ועיין בבא קמא מ, ב לעולם דרבעה ולא קטלה, דאתיוה לבי דינא וקטלוה, מהו דתימא כמאן דקטלא דמי".

והמתבאר מדברי הגר"י ענגיל ז"ל עוד אופן בישוב הדבר, והוא דהטעם דחשש אברהם שהמצריים יהרגו אותו הוא משום דאיסור אשת איש כולל בו ב' איסורים הא' איסור דגילוי עריות והב' גרם דשפיכות דמים [אם משום לתא דהולדת ממזר או משום לתא דחיוב מיתה לאיש ולאשה אם בידי אדם כשיש עדים או בידי שמים כשאין עדים], וזהו שחשש אברהם שהמצריים יהרגו אותו כי מוטב להם לעבור על האיסור דשפיכות דמים בלבד מלעבור על האיסור דגילוי עריות הכולל בו שני איסורים דגילוי עריות ודשפיכות דמים.

אלא שאין תירוץ זה שייך לנדו"ד בביאור כוונת המדרש פליאה שלמדים מאברהם ששוחטין לחולה בשבת וכו' [שלכן נראה דלא הביאו רבינו בהמכתב שם, וגם לא הביאו הגר"י ענגיל ז"ל ב'לקח טוב' דלקמן בפנים בשקו"ט דהחקירה אם הכמות מכריע את האכיות או להיפך].

שכן לאופן זה הנה הא דחשש אברהם שהמצריים יהרגו אותו ויעברו על שפ"ד שלא לעבור על ג"ע אינו משום לתא דריבוי הכמות מכריע את האכיות, דלאופן זה הרי אין בג"ע מעלה "כמותית" לעומת מעלה "אכיותית" דשפ"ד, אלא בפשטות הוא משום דמוטב לעבור על האיסור דשפ"ד בלבד מלעבור על האיסור דגילוי עריות שכולל בו שני העניינים דג"ע ודשפ"ד, וממילא דא"א ללמוד ולהסיק מזה דריבוי הכמות [דאיסור נבילה] מכריע את האכיות [דאיסור שחיטה] וכמובן, ודו"ק.

47) וראה גם בגליוני הש"ס להגר"י ענגיל ז"ל ליבמות קטז, א וז"ל "ולפ"ז מובן בפשטות קרא דהרגוני על דבר אשתי, דיתושו יותר לאיסור אשת איש מלאיסור רציחה, וטעם החומר י"ל משום דכל ביאה וביאה היא באיסור, וכבר נאמר זה ומצאתיו בריב"א עה"ת במקומו".

ולומד המדרש "מכאן ששוחטין לחולה בשבת", והיינו דממסקנת אברהם אנו למדים שמוטב לשחוט לחולה בשבת מלהאכילו נבילה, והטעם שכן נבילה הרי הוא עובר על אכילת כל כזית וכזית, משא"כ בשחיטה שאינו עובר כ"א על האיסור דשחיטה בשבת פעם אחת [וכמבואר להדיא בר"ן ליומא דף ד, ב מדפי הרי"ף ד"ה וגרסינן בגמ', ונפסק להלכה בשו"ע אדה"ז סימן שכח סט"ז עיי"ש וש"נ].

כמות ואיכות האיסורים בעובדא דאברהם ובחולה

ג. אלא ששוב מקשה על זה רבינו דלכאורה עדיין יש לתמוה, דמנא לי' להמדרש דמעובדא דאברהם למדים ששוחטין לחולה בשבת ואין מאכילין אותו נבילה, שכן בעובדא דאברהם הרי שני האיסורים הא' האיסור דגילוי עריות והב' האיסור דשפיכות דמים הנה "חיובם שווה במיתה", משא"כ בהך דחולה שאין שני האיסורים דשחיטה בשבת ודאכילת נבילה שווים, דשחיטה בשבת חיובו במיתה משא"כ אכילת נבילה דהוא איסור לאו בלבד.

וא"כ לעולם אימא לך דדוקא בשני איסורים ששוים במיתה הוא דאמרינן דמוטב לעבור על איסור מסויים פעם אחת [שפיכות דמים] מלעבור על איסור אחר כמה וכמה פעמים [גילוי עריות על כל ביאה וביאה], משא"כ בכה"ג ששני האיסורים אינם

ובריב"א עה"פ (בראשית יב, יג ("והרגו אותי וגו'") מפרש וז"ל "תימה והלא הוזהרו בני נח על שפיכות דמים כמו שהוזהרו על העריות, ויש לומר שכך אמר אברהם יאמרו המצריים מוטב להם להרגני ויעברו אוהרת שפיכות דמים ואז תהי' אשתו מותרת להם, ולא יחזיקוה באיסור אשת איש ימים רבים".

ועד"ז תירץ גם הרע"ב עה"פ שם וז"ל "קשה למה פחד פן יהרגוהו, היה לו לדאוג יותר פן יקחו אשתו בחזקה מבילתי הריגתו, י"ל שהאומות גדרו עצמן בעריות, ואילו היו לוקחין אשתו מבלי הריגתו היו חייבין על כל ביאה וביאה, לכן פחד פן יהרגוהו שטוב להם להרוג ולעבור עבירה אחת מלעבור עבירות הרבה".

ועד"ז הביא גם ב'לקח טוב' כלל טו אות יח מפי השמועה וז"ל "שמעתי אומרים שמה שנתירא אברהם באומרו והרגו אותי ואתן יחיו, אע"פ ששפיכות דמים אסור לב"נ כמו אשת איש, היינו משום דשפיכות דמים יהי' רק פעם אחת, משא"כ אם לא יהרגוהו תהי' כל ביאה וביאה באיסור אשת איש, וע"כ אם לא יוכלו להתגבר על יצרם, עכ"פ יבחרו להם לעבור פעם אחת מלעבור הרבה פעמים, ע"כ שמעתי" [וראה עוד להלן מה שכתבנו להעיר ולפלפל בהמשך דבריו שם].

[ולהעיר דבגליוני הש"ס שלפנינו שם הנה הביא מהך קרא (בראשית כ, יא ("והרגוני על דבר אשתי" שנאמר גבי עובדא דאבימלך, ולכאורה הרי הו"ל להביא הך קרא (בראשית יב, יג) ד"והרגו אותי וגו'" שנאמר גבי עובדא דפרעה דמוקדם יותר בכתובים, ועלה הוא דקאי הריב"א [והרע"ב] שציינ הגר"א ענגיל ז"ל בדבריו שם. ואולי יש לתקן בגליוני הש"ס שם וצ"ל "ולפ"ז מובן בפשטות קרא דוהרגו אותי ואתן יחיו דחיושו יותר לאיסור אשת איש מלאיסור רציחה וכו'"].

שווים באיכותם ובחומרתם, דאיסור אחד הוא חיוב מיתה [שחיטה] ואיסור שני הוא חיוב לאו [נבילה], הנה לעולם יתכן דאין העברה על איסור החמור פעם אחת עדיפה מאיסור הקל כמה פעמים, ועכ"פ ליכא למידק זה מעובדא דאברהם.

בסגנון אחר: שאלה זו אם בשני איסורים שונים שאינם שווים בחומרתם ובאיכותם מוטב לעבור על האיסור החמור פעם אחת מלעבור על האיסור הקל כמה פעמים, הרי היא בעצם תלויה בהך חקירה הכללית הידועה האם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות או להיפך.

דאם גודל האיכות מכריע אזי מוטב לעבור על האיסור הקל כמה פעמים [ריבוי הכמות] מלעבור על איסור החמור פעם אחת [גודל האיכות], משא"כ אם ריבוי הכמות מכריע הרי עדיף יותר לעבור על האיסור החמור פעם אחת [גודל האיכות] מלעבור על האיסור הקל כמה פעמים [ריבוי הכמות].

אלא דדבר זה אי אפשר למילף מהך עובדא דאברהם לכאורה, שכן הרי התם שני האיסורים דשפיכות דמים ודגילוי עריות שווים דשניהם חיובם במיתה, וא"כ ברור דבכה"ג מוטב לעבור על האיסור דשפיכות דמים פעם אחת מלעבור על האיסור דגילוי עריות [השווה בחומרתו ובאיכותו להאיסור דשפיכות דמים] כמה פעמים.

[ועיי"ש בהמשך המכתב ששוב מיישב רבינו דהרא"י מאברהם הוא מזה דהיו יכולים לבוא עלי' שלא כדרכה, שבזה אין חיוב מיתה אלא דהוא דבר מכוער וכו', ומזה שהכריע אברהם שבכל זאת יהרגו אותו, הנה מוכח אפוא דס"ל דמוטב לעבור על איסור חמור פעם אחת [שפיכות דמים] מלעבור על איסור קל הרבה פעמים [ביאה שלא כדרכה דהוא דבר מכוער וכו'], ולכן אמר אברהם "אמרי נא אחותי את וגו'".

ולמוד המדרש "מכאן ששוחטין לחולה בשבת", והיינו דמזה אנו למדים שאכן מוטב לעבור על האיסור דשחיטה החמור פעם אחת מלעבור על האיסור דנבילה הקל כמה פעמים, ובסגנון אחר: דמעובדא דאברהם אכן ניתן ללמוד דריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות]. ע"כ תוכן דברי רבינו לענייננו.

חיובם שווה במיתה

ד. והנראה לומר בדבריו הקצרים בזה רמז רבינו לעוד כמה נקודות וענינים, דהנה יעויין ב'לקח טוב' להגר"י ענגיל ז"ל כלל טו שדן שם בארוכה בהך חקירה הכללית האם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות או להיפך, ומביא ראיות והשוואות מכו"כ

מקומות בש"ס לכאן ולכאן, ועיי"ש באות יח שהביא מהך עובדא דאברהם דאמר לשרה "אמרי נא אחותי את וגו'", ומזה הוכיח דריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות.

וז"ל "שמעתי אומרים שמה שנתירא אברהם באומרו והרגו אותי ואותך יחיו, אע"פ ששפיכות דמים אסור לב"נ כמו אשת איש, היינו משום דשפיכות דמים יהי' רק פעם אחת, משא"כ אם לא יהרגוהו תהי' כל ביאה וביאה באיסור אשת איש, וע"כ אם לא יוכלו להתגבר על יצרם, עכ"פ יבחרו להם לעבור פעם אחת מלעבור הרבה פעמים, ע"כ שמעתי.

והנה אם כנים הדברים יש מזה ראי' דריבוי הכמות מכריע את האיכות, דהא שפיכות דמים עונשו בסייף [סנהדרין עו, ב] ואשת איש בחנק [שם פד, ב], ואם כן הרי איסור אשת איש קל, ועל כרחך דריבוי הכמות מכריע את האיכות".

ה. אלא ששוב ממשך ומעיר על זה "ואולם זהו רק לדידן, אבל לר"ש דס"ל בסנהדרין מ"ט ב' דחנק חמור מסייף, אדרבה אשת איש חמור".

והיינו דלשיטת ר"ש דמיתת חנק חמור מסייף נמצא דתו א"א להוכיח כלום מהך עובדא דאברהם לענין הך חקירה אם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות או להיפך, דהרי באיסור אשת איש איכא בזה שתי המעלות דהכמות [ריבוי איסורים על כל ביאה וביאה] ודהאיכות [דאיסורו חמור דהוא בחנק], וברור אפוא דבכגון דא היו מכריעים לעבור על שפיכות דמים [איסור קל פעם אחת] מלעבור על איסור אשת איש [איסור חמור כמה פעמים].

זאת ועוד מוסיף הגר"י ענגיל ז"ל "ותו דגבי ב"נ, בלאו הכי שניהם שוין, דכל הז' מצוות שלהן כולם עונשן בסייף, וכמבואר בסנהדרין [נו, א]".

כלומר, דלאמיתו של דבר הנה כיון דבהך עובדא דאברהם קאי אבני נח, הרי בלאו הכי ליכא כל חילוק בין חיוב מיתה דשפיכות דמים לחיוב מיתה של אשת איש, שכן אצל ב"נ עונשן על כל ז' מצוות שלהם הוא בסייף.

וא"כ תו א"א להוכיח כלום לכאורה מהך עובדא דאברהם לענייננו בהחקירה הכללית אם ריבוי הכמות מכריע את האיכות או להיפך, שכן התם באברהם שני האיסורים שווים בחומרתם ובאיכותם, דשניהם חייבים מיתה ושניהם באותו סוג של מיתה [בסייף], וברור כי בכגון דא מוטב לעבור על איסור מסויים פעם אחד מלעבור על איסור אחר כמה פעמים. ע"כ תוכן דברי הגר"י ענגיל ז"ל.

ו. ויתכן לומר בדקדוק לשונו שבמכתב הנ"ל נתכוון רבינו בדבריו הקצרים לרמז גם לכל זה, דזלה"ק שם "והנה יש להקשות דעדיין מנ"ל להמדרש דשוחטין לחולה – שהוא איסור מיתה – פעם אחת ואין מאכילין אותו נבלה – שהוא איסור לאו – כמה פעמים, דבעובדא דאברהם – שרוצה ללמוד ממנו – הרי שניהם, הן ג"ע הן שפ"ד, חיובם שווה במיתה".

ויש לומר דבמה שכתב רבינו ש"חיובם שווה במיתה" הנה נראה דאיכלל בזה לא רק ששניהם הן ג"ע והן שפ"ד עונשם במיתה בכלל [ולאפוקי מאיסור לאו שאינו במיתה], אלא גם ששניהם שווים באותו סוג של מיתה, והיינו משום דשניהם בסייף [וכמ"ש הגר"י ענגיל ז"ל להעיר בתו"ד כנ"ל, ובלשונו שם "ותו דגבי ב"נ, בלאו הכי שניהם שוין וכו'"], וא"כ אין שום חילוק ביניהם בחומרת ואיכות האיסור.

וזהו שהקשה רבינו דכיון ש"חיובם שווה במיתה" [ששניהם במיתה בכלל ושניהם עונשם בסייף בפרט], הנה שוב ליכא למילף מזה לכאורה דמוטב לעבור על האיסור החמור דשחיטה פעם אחת [גודל האכילות] מלעבור על האיסור הקל דנבילה כמה פעמים [ריבוי הכמות].

יהרג ואל יעבור או יעבור ואל יהרג

ז. עוד יש להעיר בזה, דהנה יעויין בהמשך דברי הגר"י ענגיל ז"ל שם שכתב עוד דבעצם איכא חומרא באיכות האיסור דשפיכות דמים על האיסור דג"ע.

וז"ל "שפיכות דמים חמור לגבי יותר מכל השאר מצוות שלו, וזה שבשפיכות דמים פשיטא דגם בן נח הוי ביהרג ואל יעבור, שהרי בסנהדרין שם דף ע"ד ע"א ובפסחים כ"ה א' יליף נערה המאורסה דהוי ביהרג ואל יעבור מדכתיב (דברים כב, כו) כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה, הוקש נערה המאורסה לרוצח מה רוצח יהרג ואל יעבור כו', ופריך רוצח גופי' מנ"ל, ומשני סברא הוא דמאי חזית דמא דידך סומק טפי דלמא דמא דההוא גברא סומק טפי ע"ש.

ואם כן כיון דבשפיכות דמים סברא חיצונית היא הא דיהרג כו', א"כ גם ב"נ הוי בי' ביהרג ואל יעבור, משא"כ ע"ז וגילוי עריות דרק מגזירת הכתוב היא דיהרג, ע"כ שפיר אין ב"נ מצווה ע"ז דכל התורה לישראל ניתנה ולא לעכו"ם [עיין סנהדרין נט, א], וא"כ נמצא דשפיכות דמים חמור לגבי ב"נ מגילוי עריות, דשפיכות דמים הוי ביהרג ואל

יעבור משא"כ גילוי עריות וכו'⁴⁸, וא"כ שוב שפיר קמה ראי' הנ"ל דריבוי הכמות מכריע את האיכות".

ומבואר להדיא מדברי הגר"י ענגיל ז"ל דעדיין איכא חילוק בחומרת ואיכות האיסור בין שפיכות דמים לגילוי עריות, והיינו משום דשפיכות דמים הוא ביהרג ואל יעבור משא"כ גילוי עריות [ועד כי מזה הסיק הגר"י ענגיל ז"ל דשפיר יש להוכיח מהך עובדא דאברהם דממה שנתירא דיהרגו אותו וכו', הנה יש להוכיח מזה דריבוי הכמות דאיסור ג"ע שעל כל ביאה וביאה מכריע את גודל האיכות דאיסור שפיכות דמים החמור פעם אחת].

ח. ולכאורה יש להעיר מזה אדברי רבינו שכתב להקשות בפשטות "דעדיין מנ"ל להמדרש דשוחטין לחולה – שהוא איסור מיתה – פעם אחת ואין מאכילין אותו נבלה – שהוא איסור לאו – כמה פעמים, דבעובדא דאברהם – שרוצה ללמוד ממנו – הרי שניהם, הן ג"ע הן שפ"ד, חיובם שווה במיתה", דהרי מדברי הגר"י ענגיל ז"ל מבואר להדיא דאיכא שפיר חומרא באיכות האיסור דשפיכות דמים על האיסור דג"ע, והיינו משום לתא דיהרג ואל יעבור וכו"ל.

וא"כ שוב שפיר איכא לפרש דברי המדרש "מכאן ששוחטין לחולה בשבת" דהכוונה דמהך עובדא דאברהם ניתן ללמוד דריבוי הכמות [גילוי עריות הקל] מכריע את גודל האיכות [שפיכות דמים החמור], וכמ"ש הגר"י ענגיל ז"ל להדיא, ומזה יש להוכיח גם "ששוחטין לחולה בשבת", והיינו דמוטב לעבור על האיסור דשחיטה החמור פעם אחת [גודל האיכות] מלעבור על האיסור דנבילה הקל יותר כמה פעמים [ריבוי הכמות], דריבוי הכמות עדיף, וצ"ב מדוע לא נחית רבינו לסברא זו, וצע"ק⁴⁹.

48) ולהעיר ממה שהעיר בזה בספר 'תפארת יוסף' (ליקוט מאוצרות הגר"י ענגיל ז"ל עם הערות וביאורים מאת הרב צבי זאב הכהן פרידמאן שי') על ספר בראשית עמ' סג בהערות שם, ועיי"ש שהעיר שכבר קדמו בענין זה בפרשת דרכים דרוש ב ד"ה ודע דמשמע, עיי"ש ודו"ק.

49) והנה כמוזכר דאין מזה "קושיא" אדברי רבינו, שבפשטות אפשר לומר דאח"כ דאיכא ליישב דברי המדרש פליאה ע"פ סברת הגר"י ענגיל ז"ל שבפנים דאיכא חומרא בשפיכות דמים אגילוי עריות משום הך לתא דיהרג ואל יעבור וכמ"ש בפנים, אלא דעדיפה מינ' קא מתרץ לה רבינו.

והיינו משום דלפום הך סברא דהגר"י ענגיל ז"ל, הנה שני האיסורים דשפיכות דמים ודגילוי עריות, שווים עכ"פ בזה דשניהם חיובם במיתה, ורק דאיכא איזושהי חומרא בעלמא בשפיכות דמים אגילוי עריות, דשפ"ד הוא ביהרג ואל יעבור משא"כ ג"ע, אמנם למאי דמתרץ רבינו יוצא דהחילוק שבין הא

ט. והנראה לומר בזה, דהנה יעויין ב'אגרות קודש' שם עמ' קיט דשקו"ט רבינו עוד בהך סוגיא וכן גם בהך חקירה הכללית אם ריבוי הכמות מכריע את האיכות או להיפך, ומציין בדבריו שם לדברי הגר"י ענגיל ז"ל שם [והובא ונתבאר להלן בדברינו סימן ה עיי"ש בארוכה].

והנה יעויי"ש בהערה 9 שכתב רבינו להעיר [אדברי הגר"י ענגיל ז"ל שם] וזלה"ק "באות כ' שם מקשה על כלל זה, דאם כן יהרג ואל יעבור גם על שאר עברות אם אונסים אותו לעבור כמה פעמים, כמו על אונס דפעם אחת בג' העברות החמורות. ולא קשה, דכבר ביאר רבנו בתניא פכ"ד דהא דיהרג ואל יעבור או יעבור ואל יהרג אינו משום קלות העברות וחומרן".

וכוונת הדברים, דהנה יעויין ב'לקח טוב' שם שהקשה וז"ל "יש לדקדק מהא דקיי"ל בכל התורה דיעבור ואל יהרג, ובג' עבירות עבודה זרה כו' קיי"ל דיהרג ואל יעבור, ועל כרחק הטעם משום דהני חמירי טפי, ואם כן אי נימא דריבוי הכמות מכריע את האיכות א"כ בהכרח יש מספר דאם יאנסוהו לעבור כך וכך פעמים אחד משארי עבירות אז יהי' זה שקול כמו פעם אחד על עבודה זרה או גילוי עריות כו'.

ובאמת הרי לא מצינו בזה גבול כלל, ומסתימות ההלכה משמע דבשאר עבירות אפילו יאנסוהו לעבור מאה פעמים, יעבור ואל יהרג, ושאינן גבול כלל בדבר [ובזכרוננו שכן מפורש בס' מעשה רוקח על הרמב"ם הלכות יסודי התורה שאין גבול בדבר, ואינו כעת לפני לעיין בן], וא"כ על כרחק דאין ריבוי הכמות מכריע את האיכות ודו"ק".

ד"הרגו אותי וגו'" ללקיחת שרה בחזקה וכו' הוא חמור וגדול יותר, דהאיסור דשפיכות דמים הוא בחיוב מיתה משא"כ האיסור דביאה שלא כדרכה שאינו במיתה רק דהדבר הוא מכוער וכו'.

ועפ"ז שפיר יש מקום לומר דלכן הוא דבחר רבינו בתירוץ זה משום דהרי זה קרוב ודומה יותר ללימוד המדרש אשר "מכאן ששוחטין לחולה בשבת", והיינו דמעובדא דאברהם אנו למדים שמוטב לשחוט לחולה בשבת שהוא איסור חמור במיתה פעם אחת מלהאכילו נבילה שאינו חייב מיתה אלא הוא איסור קל דלאו כמה פעמים. וק"ל.

אלא דבפנים כתבנו דעדיין "צע"ק", והיינו מזה שלא הזכיר רבינו סברא זו עכ"פ ואף לא ציין לדברי הגר"י ענגיל ז"ל שם [אלא קאמר וקבע בפשטות ש"חיוכם שווה במיתה", ולכאורה הרי למש"כ הגר"י ענגיל ז"ל אינם שווים לגמרי, דזה ביהרג ואל יעבור וזה אינו], ולכאורה הרי לסברת הגר"י ענגיל ז"ל שפיר ניתן ליישב כוונת המדרש עכ"פ וכו"ל.

אמנם למשנ"ת להלן בפנים הרי שוב מובן זה בפשטות, שכן אה"נ דס"ל לרבינו לשיטתו דאין כל חומרא בשפיכות דמים אגילוי עריות משום הך לתא דיהרג ואל יעבור כלל, ודלא כדברי הגר"י ענגיל ז"ל, וכפי שיתבאר להלן בפנים.

אלא שעל זה כתב רבינו ליישב בפשטות, והוא למה שכתב האדה"ז בתניא פכ"ד וזלה"ק "ומה שפיקוח נפש דוחה שאר עבירות וגם יעבור ואל יהרג, היינו כפירוש חז"ל אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, ולא משום קלות העבירות וחומרון [תדע, שהרי שבת חמורה ושקולה כעבודה זרה לענין שחיטת מומר לדבר אחד בי"ד סי' ב', משא"כ במומר לגילוי עריות, ואפילו הכי פיקוח נפש דוחה שבת ולא ג"ע, אלא דגזירת הכתוב הוא]".

ומבואר להדיא שאין הק' חילוק בין הני ג' עבירות דע"ז וג"ע ושפ"ד דיהרג ואל יעבור לבין שאר עבירות דיעבור ואל יהרג תלוי בקלות העבירות וחומרון, אלא "דגזירת הכתוב הוא", דכך עליה ברצונו ית' דעל אלו עבירות יהרג ואל יעבור ועל שאר עבירות יעבור ואל יהרג, ודלא כהנחת הגר"י ענגיל ז"ל דמה שבג' עבירות יהרג ואל יעבור הוא "משום דהני חמירי טפי".

וממילא דאף אי נימא דריבוי הכמות מכריע את האיכות, והעברה על ריבוי חטאים דשאר העבירות חמירא טפי מהעברה על הני ג' עבירות דע"ז וג"ע ושפ"ד פעם אחת, מ"מ הנה גזירת הכתוב הוא דבשאר עבירות יעבור ואל יהרג משא"כ בהני ג' עבירות יהרג ואל יעבור.

יוד. ומעתה יש לבאר דברי רבינו שבמכתב הנ"ל שכתב בפשטות דשני האיסורים דשפיכות דמים ודגילוי עריות שווים באיכותם ובחומרתם, דשניהם "חיובם שווה במיתה", ולא הזכיר וציין כלל מהך סברת הגר"י ענגיל ז"ל [שם אות יח] דאיכא חומרא באיכות האיסור דשפיכות דמים אגילוי עריות בבני נח דשפיכות דמים הוא ביהרג ואל יעבור משא"כ גילוי עריות וכן"ל.

והיינו משום דהגר"י ענגיל ז"ל לשיטתו דהא דיהרג ואל יעבור או יעבור ואל יהרג הוא משום קלות העברות וחומרון, ולכן ס"ל דבבני נח איכא חומרא באיכות האיסור דשפיכות דמים אגילוי עריות משום הק' לתא דיהרג ואל יעבור.

אמנם רבינו לשיטתו – המיוסדת אדברי אדה"ז בתניא שם – ס"ל דאין הא דיהרג ואל יעבור או יעבור ואל יהרג משום קלות העברות וחומרון כלל אלא דגזירת הכתוב הוא, וא"כ גם למה דקיי"ל דבבני נח שפיכות דמים הוא ביהרג ואל יעבור משא"כ גילוי עריות, הנה אין משום זה שום חילוק בחומרת ואיכות האיסורים וכמוש"נ, ולפ"ז י"ל דזהו הטעם שלא הזכיר רבינו כלום מהך סברת הגר"י ענגיל ז"ל במכתב הנ"ל.

ועוד יש להעיר בזה כמה הערות ודיוקים במכתב הנ"ל, אלא שקצרה היריעה, ועוד חזון למועד בגליון הבא בע"ה.



היום יום

ענין הרפואה*

הרב מיכאל אהרן זליגסון

ר"מ ומשפיע במתיבתא אהלי תורה

ב"היום יום" טז סיון מדמה הרבי רפואת הנפש לרפואת הגוף ומסכם: "אמנם מה שנחוץ ביותר הוא שיעורר החולה בעצמו שני ענינים: א) לידע שהוא חולה ויכסוף וישתוקק להתרפאות מחליו. ב) הידיעה שיכול להתרפאות, והתקוה ובטחון גמור כי בעזה"י יתרפא מחליו".

תקוה ובטחון

ויש לדייק בסעיף ב' – בשני הביטויים "והתקוה ובטחון גמור כי בעזה"י יתרפא".

ענין הרפואה וב' תנאים-גדרים שבו

ויובן בהקדם מ"ש במכתב הרבי⁵⁰: "אם מקדמת דנא הדגיש הפתגם הרפואי על "נפש בריאה בגוף בריא", הנה בימינו נוכחו לדעת עד כמה קלקול קל בנפש מביא לידי קלקול גדול בגוף, וכל מה שהנפש בריאה יותר, כן גדלה שליטתה על הגוף

(*) מוקדש לזכות אאמו"ר הרופא, הרה"ח ר' אברהם אבא ע"ה, רופא בית הרב במשך ארבעים שנה, ליום היארציט העשרים ותשע (כניסה לשנת השלשים), ביום שי"פ משפטים, כה שבט (תשמ"ט-תשע"ח). ולהעיר שסימן של"ו בשו"ע יו"ד הוא "דיני הרופא", והרי "כה שבט" עולה בדיוק המספר "שלו" (336).

50) מבדר"ח תמוז תשט"ו (אגרות קדש חי"א ע' רב) לרגלי כינוס רופאים דתיים, שנתיידי ונתארגן ע"י אאמו"ר הרופא, כפי שנדפס בשעתו בעיתונים בארה"ב ובא"ק. והרבי שלח במיוחד מכתב קדש בלה"ק ובאנגלית לכבוד הכינוס.

ואפשרויותה לתקן חסרונות בגוף, עד שגם כמה מטיפולים גשמיים משפיעים ומועילים הרבה יותר ברפואת הגוף אם מצטרף עמהם גם תוקף והרצון וכחות הנפש של המתרפא".

והנה במכתב זה קובע הרבי שברפואה ישנם שני ענינים: (1) "טיפולים גשמיים", מצד הרופא. (2) "תוקף והרצון וכחות הנפש של המתרפא", מצד המתרפא. וכעין שמצינו בכל משפיע ומקבל, שצ"ל "משפיע" – מלמעלה למטה; "מקבל" – ממטה למעלה.

וכן מובן ב"היום יום" הנזכר לעיל: שבנוסף להשפעה מצד רפואות (שבא מצד הרופא), צ"ל "תקוה ובטחון".

"תקוה ובטחון" וההפרש

והנה בענין ה"תקוה ובטחון גמור" מבאר הרבי בשיחה⁵¹ בקשר לעבודה דיציאת מצרים בכל שנה: "בטחון שהוא יותר מתקוה, כפי שמבאר כ"ק מו"ח אדמו"ר בהשיחה המעלה דבטחון על תקוה, שלא זו בלבד שמקוה שיהי' כן, אלא עוד זאת שבטוח שבודאי יהי' כן. ש"עכשיו קרבנו המקום לעבודתו", שמצד גילוי העצמות "בלילה הזה" יכול להשתנות בשעתא חדא ("מיט איין קער) ממהות למהות".

ויוצא מזה ש"בטחון גמור" היינו שבטוח שבודאי יהי' כן. ובמילא מובן סדר הענינים: מתחילה "תקוה" שמקוה שיהי' טוב. ואח"כ עולה לשלב נעלית יותר "בטחון גמור" היינו שמצדו הענין כבר הגיע.

"תקוה"

והנה אדמו"ר הצמח צדק⁵² מבאר שמילות מקוה ותקוה הו"ע אחד. ומבאר בהמשך המאמר (שם, ס"ב): "גם תפלה היא מקוה לשון קוה קוית ה'".

ע"פ המבואר בחסידות שענינו דתפלה הוא מלמטלמ"ע, מובן בנדו"ד, ש"תקוה" הוא שלב הראשון בעבודת האדם (להגיע לרפואה).

(51) שיחת ליל א' דחה"פ תשי"ב ס"ה.

(52) אור התורה יוהכ"פ ע' א' תקעו.

"בטחון"

הענין של בטחון, כפי שהוא בתכלית העילוי הוא כמ"ש אדמו"ר מהורש"ב⁵³:
 "ראיתי בשם א' מהגדולים⁵⁴ מי שיש לו צרה גדולה ר"ל צריך לבטוח בה' היינו שלא
 יתפלל ע"ז ולא יעשה שום דבר כמו הילוך למקוה וכדומה כ"א לבטוח בה' כו'. וי"ל
 דז"ע שתיקה שהוא ביטל גדול (א שטארקער אוועקלייג)".

ויש לומר בדא"פ מ"ש ב"היום יום" (לעיל) "בטחון גמור", שהרי יש סוגים בענין
 הבטחון כפי שנתבאר מאדמו"ר מהורי"צ⁵⁵.

וההפרש בין "תקוה" ו"בטחון" הוא: באופן הא' – "תקוה", תפלה, הרי זה מלמטה
 למעלה, היינו שהאדם במצב שמקווה שהכל יהי' באופן הכי טוב, ואי"ז חודר לפנימי'
 האדם כל כולו, היינו שעוד לא השיג למטרתו ולמילוי משאלות לבבו, אלא הוא עדיין
 נשאר במציאות, שמבקש וכו'. ואילו בענין הבטחון הרי אינו עושה שום פעולה, כי אין
 לו שום דאגה, שהענין שלו ימולא בתכלית, והיינו שמרגיש שכבר ישנו הענין. והיינו
 שהרים את עצמו במצב כזה, שמשאלות לבבו שעליו ביקש והתפלל כו', אינו מכאיב
 לו ולא תופס מקום אצלו אלא בטוח וחדור בפנימיותו אופן פנימי, שכבר נפעל הענין.

אור ומתיקות

ויש לקשר זה עם הערת אבי ע"ה לס' תניא קדישא פכ"ז (שיעור דיום היארצייט
 שלו – בשנה פשוטה).

ובהקדמה: אבי ע"ה בעת לימודו מעוד שהותו בעיר שנגהאי ובמשך השנים שאח"כ
 רשם ריבוי הערות על גליונות דפי התניא שלו, וכמו"כ על גליונות החומש ומסכתות
 הש"ס ועוד. בהזדמנות אחת שאלהו הרבי באם יוכל להשאיל לו את התניא. אחרי איזה
 זמן קיבל אבי את התניא בחזרה על זמן מסויים ע"מ לרשום את הערותיו על גליונות
 ס' התניא שהי' אצלו.

(53) סה"מ תרנ"ד ע' ריד.

(54) ראה ס' נופת צופים להר"פ מקאריץ זצ"ל.

(55) ראה מאמרי ד"ה ולא זכר שר המשקים וגו' דשנת עזר"ת, תרפ"ח. לקו"ש חכ"א ע' 210 בנוגע
 ג' תנועות בבטחון, וש"נ.

בקשר למה שכתוב בתניא "וגם רשע ליום רעה . . שישׁוב ויעשה הרע שלו יום ואור", מצטט אבי האימרה: "פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, ער צוברעכט זיך (הוא "מפרק" את עצמו) איינמאל ווערט ליכטיג, אור ("שחרית"), ווען מען צוברעכט זיך (כנ"ל) ווערט זיס ("ערבית") ("ל' עריבות).

והנה שני ביטויים אלו "ליכטיג" ו"זיס" (אור ומתוק) מתאימים לפמ"ש בתניא פ"י: "מאן מנכון די חשוכא מהפכן לנהורא וטעמין מרירו למיתקא וכו'". הן ענין האור ("די חשוכא מהפכן לנהורא") והן ענין המתיקות ("וטעמין מרירו למיתקא"). ושניהם נכללים בעבודה "שמהפכין הרע ומעלים אותו לקדושה".

והנה ההפרש בין אור ומתיקות בפשטות הוא ש"אור" הוא מקיף ע"ד "שמשא אכולא עלמא נייחא" בבחי' מקיף ואינו נתפס כמו דבר שנקלט במקבל, באופן פנימי. ואילו "מתיקות" ("זיס") הוא מה שנכנס ונקלט בהאדם. ויתרה מזו: שזה מוסיף תענוג אצל האדם, שמתענג מדבר ערב.

ויש לקשר זה עם הפתגם ב"היום יום" – חדש אד"א⁵⁶: "יצא אדם לפעלו ולעבדתו עדי ערב . . דיציאת הנשמה מעמידתה בשמי רום באוצר הנשמות, וירידתה מדרגא לדרגא עד בואה להתלבש בגוף ונה"ט והבהמית, הוא בשביל . . להאיר את העולם באור תורה ונר מצוה. ולעבודתו שהיא מלאכה הפרטית . . עדי ערב . . הנועם והעריבות".

היינו שהפתגם מתחיל בתוכן ענין "להאיר" ("אור"), ומסכם שתכלית הכל הוא "עדי ערב", הנועם והעריבות, שהוא תוכן ענין המתיקות.

ויש להעיר גם הקשר עם ענין הרפואה. כפי שידוע שבהתרופות עצמם יש גם מהמין שהוא מנגד לבריאות (בקטרי), והוא בכדי שיהי' כח להתרופה לרפא את המיחוש. נמצא שהוא כעין "מיני' ובי' אבא לישדי בי' נרגא", שמיני' ובי' של המיחוש משתמשים כדי לרפא את המיחוש עצמו.

עבודת בני ישראל

והטעם כיון שעבודת ישראל בעוה"ז הגשמי לעשות דירה לו ית' בתחתונים, הוא המילוי של "נתאוה" הקב"ה, ובמילא זה גורם למעלה נחת רוח, תענוג העליון (בחי' מתוק).

[וענין זה הוא למעלה גם מאור. שהרי אור הוא ענין מורה על החכמה, ותענוג הוא למעלה מחכמה⁵⁷ וכח הכי נעלה באדם, "אין למעלה מעונג", ולכן כשר' אבהו מצא תוספתא חדתא צהבו בפניו, היינו שנתוסף ענין נוסף בחכמה. וע"י עבודת דירה לו ית' בתחתונים].

דירה בתחתונים, ע"י נשמות ישראל דוקא

"עשיית⁵⁸ הדירה היא ע"י נשמות ישראל דוקא, דבכדי להמשיך את העצמות צ"ל עבודת נשמות ישראל דוקא, לפי שישראל עלו במחשבה . . . והענין בזה, דהנה, עם היות שהפועל דעשיית הדירה הוא ע"י תומ"צ, הרי בשביל זה צריכים גם את אלו שיוודעים איך לעשות דירה, כיון שהיו פעם בהדירה ויוודעים איך דירה צריכה להראות . . . והם נשמות ישראל, דישראל עלו במחשבה".

ובכן מובן ופשוט שהעבודה צ"ל ע"י נשמות בגופים דוקא ובעוה"ז הגשמי דוקא.



(57) נתבאר בתניא אגה"ק סכ"ט. ובכ"מ.

(58) מאמר ד"ה כי תשא וגו' ש"פ משפטים ושבט שקלים תשט"ז.

חסידות

דרגות שונות בתורה ומצות שלא לשמה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בספר תניא קדישא ס"פ ל"ט מבואר שבעבודת ה' בלי התעוררות אהבה ויראה בכלל אין העבודה עולה למעלה. ומבאר: "והיינו אפילו אם אינו עוסק שלא לשמה ממש לשום איזו פניה ח"ו אלא כמ"ש ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה פי' מחמת הרגל שהורגל מקטנותו . . .".

וממשיך: "וכשעוסק שלא לשמה ממש לשום איזו פניה לכבוד עצמו כגון להיות ת"ח וכהאי גוונא אזי אותה פניה שמצד הקליפה דנוגה מתלבשת בתורתו והתורה היא בבחי' גלות בתוך הקליפה לפי שעה עד אשר יעשה תשובה שמביאה רפואה לעולם שבשוכו אל ה' גם תורתו שבה עמו ולכן אמרו רז"ל לעולם יעסוק אדם וכו' שמתוך שלא לשמה בא לשמה בודאי שבודאי סופו לעשות תשובה בגלגול זה או בגלגול אחר כי לא ידח ממנו נדח".

ומסיים: "אך כשעושה סתם לא לשמה ולא שלא לשמה אין הדבר תלוי בתשובה אלא מיד שחוזר ולומד דבר זה לשמה הרי גם מה שלמד בסתם מתחבר ומצטרף ללימוד זה ופרחא לעילא מאחר שלא נתלבש בו עדיין שום קליפה דנוגה ולכן לעולם יעסוק אדם כו' . . .".

והיינו שמדבר על ב' מדריגות ואופנים ב"שלא לשמה": כשעושה סתם לא לשמה ולא שלא לשמה, והיינו מחמת הרגל כמצות אנשים מלומדה, אז אין שום התלבשות של קליפה בתוך התורה, ורק שאין בה כח לעלות למעלה, ולכן ע"י שחוזר ולומד אותו דבר לשמה ה"ז מתחבר ומצטרף לאותו לימוד וכו'. משא"כ כשלומד שלא לשמה ממש, כגון להיות ת"ח וכה"ג, אז הרי הקליפה מתלבשת בהתורה ואינו עולה עד אשר יעשה תשובה ע"ז.

ובקשר לשני האופנים מביא דברי רז"ל ד"לעולם יעסוק אדם . . . שמתוך שלא לשמה בא לשמה", והיינו משום שלפועל יעלה תורה זו ג"כ, או ע"י תשובה – אם הי' שלא לשמה ממש – או גם בלעדה באופן השני כמשנ"ת.

ב. והנה אף שבתניא כאן מביא דהדרגא ד"שלא לשמה ממש" הוה "כגון להיות ת"ח וכהאי גוונא", אמנם באמת יש מדריגה פחותה מזה ב"שלא לשמה", ולגבי אותה מדריגה אכן ישנה מחלוקת גדולה באם נאמר כלל זה של "לעולם יעסוק . . שמתוך שלא לשמה בא לשמה", או לא;

דז"ל אדה"ז בשלחנו בהל' ת"ת (פ"ד ס"ג) "ולא אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה אלא כשמקיים המצות שלומד בתורה רק שאינו לומד ומקיים לשם שמים אלא מיראת העונש בעולם הבא או אפילו בעולם הזה או מאהבת השכר לקבל פרס בעולם הבא או אפילו בעולם הזה עושר וכבוד שלמשמאילים בה הניתן מן השמים או אפילו ליקח [ל] עצמו כבוד וגדולה שיקראוהו רבי ויהיה ראש ישיבה אבל אם אינו מקיים מה שלומד נקרא רשע ועליו אמר הכתוב ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חוקי וגו' . .".

וממשיך: "ויש אומרים שאעפ"כ לעולם יעסוק אדם בתורה כי מתוך שלא לשמה יוכל לבא לידי לשמה ללמוד על מנת לשמור ולעשות שהמאור שבה מחזירו למוטב . וכך אמרו חכמי הקבלה שכל התורה ומצות שאדם עושה בעודו רשע אף שמוסיף כח בקליפות לפי שעה מכל מקום כשיחזור אח"כ בתשובה בגלגול זה או בגלגול אחר כמ"ש כי לא ידח ממנו נידח אזי מוציא מהקליפה כל התורה והמצות וחוזרים לקדושה בחזרתו ולפיכך אין לו למנוע מלעסוק לעולם" (וראה בקו"א איך שמוכיח שגם שיטת הרמב"ם הוא כאופן זה השני, ואכ"מ).

ג. והנה מזה שאדה"ז בתניא מביא רק דרגא זו של "שלא לשמה" של העוסק בכדי להיות ת"ח וכה"ג, ולא דרגא הנמוכה יותר של מי שלומד ואינו מקיים, משמע לכאורה שכאן אוזיל לפי שיטה הראשונה בשלחנו, שבאמת בדרגא הפחותה יותר לא נאמר האי מילתא של "לעולם יעסוק . .".

אמנם ראה מש"כ בלקו"ש (חי"ח שיחה ג' לפ' בהעלותך הערה 74 בא"ד): "והא דמביא בתניא שם גם הטעם דלא ידח כו' (אלומד "שלא לשמה ממש לשום איזו פני") – כי בתניא שם כולל הכל. בסגנון אחר – נקט הקצוות: מקצה ד"נידח" (אחטא ואשוב), עד לומד סתם שאפילו ק"נ לא נתלבשה בו; וכמה דרגות בינתיים (וכדמוכח גם בהל' ת"ת שם ובקו"א), ובכל הדרגות הנ"ל לעולם יעסוק כו'".

והיינו דהרבי מדייק דבתניא כולל אדה"ז גם דרגא הכי פחותה בשלא לשמה. ולכאורה הרי הדיוק הוא מהסיבה שמביא בתניא לזה שיעסוק כו' שלא לשמה –

"שבדאי סופו לעשות תשובה . . כי לא ידח ממנו נדח", אשר הא גופא הוה טעם השיטה בשו"ע שיעסוק בתורה גם שלא לשמה בדרגא הכי פחותה!

וי"ל שהדיוק הוא גם מהלשון "נידח" שמשתמש איתו בתניא, אשר בפשוטו א"א להחשיב זה שלמד תורה עם כוונה להיות ת"ח וכה"ג ל'נידח' (וכמבואר שם בפנים השיחה אשר לשון זה מתאים לזה שלומד עם כוונה של "אחטא ואשוב" דוקא עיי"ש)!

אלא דלפ"ז מתבקשת השאלה דמדוע באמת לא הזכיר אדה"ז בתניא גם מדריגה ואופן זה ב"שלא לשמה" במפורש, ורק רמזו בהביאו "לשון" זה של "נידח", והסיבה שגם אדם כזה יעסוק בתורה?!

ד. ואולי י"ל הביאור בזה ע"פ ביאור של הרבי בתניא במק"א;

בריש פכ"ט מבואר, "אך עוד אחת צריך לשית עצות בנפשו' הבינונים אשר לפעמים ועתים רבים יש להם טמטום הלב . .", ומביא ע"ז "עצה היעוצה בזה הקדוש דאמר רב מתיבתא בגן עדן אעא דלא סליק ביה נהורא מבטשין ליה כו' גופא דלא סליק ביה נהורא דנשמתא מבטשין ליה כו'. פי' נהורא דנשמתא שאור הנשמה והשכל אינו מאיר כל כך למשול על חומריות שבגוף. ואף שמבין ומתבונן בשכלו בגדולת ה' אינו נתפס ונדבק במוחו כל כך שיוכל למשול על חומריו' הלב מחמת חומריותו וגסותו".

וידוע הדיוק בזה דבתחלה כתב שבא לענות על בעי' של טמטום הלב, אבל בהמשך נראה שמדבר גם על טמטום המוח – "אינו נתפס ונדבק במוחו כל כך שיוכל למשול על חומריו' הלב מחמת חומריותו וגסותו" (בלשון הרבים – גם דהמוח וגם דהלב)!!

ומבאר בזה הרבי (בהערה ב"שיעורים בספר התניא") דבתחלת הפרק מדבר בבינוני, והרי אצלו מוחו ברשותו ואין סיבה כ"כ שיהי' אצלו גם טמטום המוח, אמנם אח"כ מדבר על מאמר הזהור אשר פשיטא דמדבר גם ברשעים, אשר אצלם רגיל ג"כ ענין טמטום המוח (עיי"ש).

ולכאורה למדנו כאן יסוד בתניא; דלהיות דהוה "ספר של בינונים" לכן צריך שמש"כ בו יהי' ראוי ומתאים גם להבינוני, אף שמוכן שגם מי שעדיין אינו במדריגה זו יכול וצריך ללמוד ממנו ולמצוא ולהתאימו גם למצבו – אבל בכל זאת צריך להתאים גם להבינוני.

ועפ"ז אואפ"ל שעד"ז הוא כאן, דאדה"ז אינו מדבר בפירוש על זה שלומד שלא לשמה בדרגת "רשע" (וכלשון אדה"ז בשולחנו הנ"ל "שכל התורה ומצות שאדם עושה

בעודו רשע . . .), ורק בלימוד שלא לשמה אשר בדרגת ק"נ, אשר כנראה זה שייך להבינוני ג"כ.

אלא דמ"מ בתוך דבריו מרומז איך שזה מתאים גם לדרגא שהיא נמוכה מזה בהרבה, וכמו שמדייק בזה הרבי כנ"ל – בדיוק כמו שבפכ"ט מבואר בהמשך דבריו ההוראה גם לאלו שבדרגת רשעים כנ"ל (מתוך הביאור המובא בזהר עבור הבינוני).

ליתר ביאור: כמו שבפכ"ט מדבר על הבינוני (ששייך רק לטמטום הלב), אלא שמתוך העצה שמביא עבורו נלמד גם עצה עבור מי שבדרגא פחותה ממנו (ושייך גם לטמטום המוח), עד"ז ממש הוא בפרקין; שמדבר על הבינוני – וה"לא לשמה" שלו – ומתוך ההסברה המובא בשבילו נלמד גם הוראה עבור מי שהוא בדרגא פחותה ממנו בהרבה (עד שייך לשלא לשמה פחותה ביותר) כמשנ"ת.



'מדת הבינוני היא מדת כל אדם'

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בחסידות מבוארת על פי"ד דתניא הע' 3 על מ"ש בתניא "מדת הבינוני היא מדת כל אדם", מביא בשם יש שכתבו "בביאור דיוק לשון רבינו שכתב "מדת הבינוני" ולא "מדריגת הבינוני" – כי "מדריגת הבינוני" ש"לא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם", היינו שעשיית עבירה מושללת ממנו בתכלית, אין זאת בנקל כל כך לאדם להגיע אלי', כי לשם כך נדרשת עבודה ויגיעה רבה, בהתבוננות בגדולת ה' והתעוררות אהבה עזה לה' כרשפי אש בהתגלות הלב (בשעת התפלה); משא"כ "מדת הבינוני", היינו הנהגתו בפועל בסור מרע ועשה טוב, זוהי אכן "מדת כל אדם", כי זהו ביכולתו של אדם לקיים בפועל "בכל עת ובכל שעה".

והנה מהמשך הביאור להלן בפרק זה בתניא, מובן לכאורה בכוונת הדברים הנ"ל, שיש דרך כאילו בעבודת ה' להיות סור מרע ועשה טוב ע"י שיעורר נקודת היהדות בכל עת שייתקל עם בעי' היצה"ר (שאל"כ אי"מ מובן הקשר ושייכות בין דברים הנ"ל למ"ש בהמשך הפרק).

זאת אומרת, שיש ב' סוגי עבודות: עבודה שלימה של הבינוני ש"לא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם"; ועבודה ממוצעת וקלה יותר, שהיא זו של אדם שיודע וסומך

לכתחילה ע"ז שיצטרך מזמן לזמן לעורר את נקודת היהדות כדי להתגבר על יצרו (כמבואר להלן בהמשך הפרק).

אך מהמבואר בד"ה ואלה משפטים תשל"ח אות ה' (מאמרים מלוקט ח"א ע' ש"ח) מובן לכאורה שאין כזו עבודה ממוצעת, וזה שאדם זה בפי"ד (שצריך להתעוררות נקודת היהדות כדי להתגבר על יצרו) נכלל ב"מדת הבינוני", היינו משום שביכולתו לשנות מצבו ולהיעשות בינוני, ואשר שינוי זה בהנהגתו כ"כ קרוב מאוד אליו, ולכן כבר עכשיו⁵⁹ נקראת מדתו (כמו שמבואר שם במאמר), אבל לא משום שהוא לפי הנהגתו ההווה שייך לאיזו דרגה בעבודת ה' (שייקרא עליו אפי' בשם "מדת הבינוני").

[ויש להעיר (בענין יכולתו של האדם לשנות הנהגתו באופן קיצוני) ממ"ש מלקו"ש חל"ו ע' 107 (באופן נעלה יותר מזה), וז"ל: "גם אם האדם לא עבד עם נפשו הבהמית עד שזיככו, אלא ששינה רשותו, שהשקיע את עצמו בכל מהותו בעולם חדש דקדושה, אם בלימוד התורה או בעבודת התפילה או במעש"ט, אזי בדרך ממילא הועברה ממנו שליטת היצר בענין זה שהי' מורגל בו". (ושם ע' 108): "שינוי רשות" זה, שהשקיע את עצמו בעולם הקדושה, פועל בכל עניניו באופן פנימי, עד שגם טבע נפשו הבהמית נשתנה ונודרך, שנתבטל ממנו כליל טבעו הרע, ומתהפך "להיות טוב גמור, כמו יצר טוב מממ"ש"].

ועי' לקו"ש חכ"ז ע' 179 ובהע' 40 שם, שיש בינוני כזה שאין לו שליטה אפי' על התפשטות המידות דנפ"ב ואעפ"כ הוא שולט על כוח המחדור"מ שלו. אך עי"ש הע' 29 מדבריי הצ"צ, שהיינו בחי' ה"עבד כנעני – שמצד "בחי' נצח והסכם הוא מקבל הוא מקבל עליו עומ"ש כל היום כולו ומושל ברוחו כו"ם". ולכאורה לא זה הוא "מדת הבינוני" שמדובר עליו כאן בפי"ד שאין לו הסכם הקב"ע שעל כל היום שמושל על ידו על רוחו כו' אלא הוא צריך להתעוררות נקודת יהדותו כשנתקל באיזו חמדה ותאוה⁶⁰.

הנקודה בזה היא, שאין כזו דבר של דרגה ממוצעת בעבודת ה', אלא יש רק דרגה אחת, והיא להיות במצב ש"לא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם", אלא שיש לדעת גם, שמדרגה זו (ש"לא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם") קרוב כ"כ לכל אחד, שעוד לפי ששינה הנהגתו ה"ה כבר מדתו.

(59) דהיינו בעת שמתגבר על יצרו (כמבואר בהמשך הפרק), אף שעדיין לא שינה הנהגתו הכללית.

(60) והביאור בדברי הצ"צ בד"ה ואלה משפטים הוא שלא לפי פשטות דברי הצ"צ אלא ע"פ הדיוק בדחז"ל שעבדא בהפקירא ניחא לי, וכמ"ש שם בהע' 31 מד"ח.

את הנ"ל לפענ"ד כתבתי.



שקולה מזוזה כנגד כל המצוות

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

ידוע מ"ש בסידור עם דא"ח בדרושי חנוכה (ערה, א) בשם חז"ל שמזוזה שקולה כנגד כל המצוות, וכבר בקובץ התמים (חוברת ז ע' פב [718]) נשאלה השאלה מהו מקור הדברים (ונזכר גם בשיחת יג תשרי תשמ"ה (התוועדויות תשמ"ה ח"א ע' 210).

והעירני ח"א מכמה מקומות בתורת רבינו שם הביא מ"מ לענין זה מדברי הזהר, כגון: לקו"ש ח"ה ע' 223. חי"ט ע' 121 בשוה"ג. אג"ק כ"ק אדמו"ר זי"ע חט"ז ע' נה. מכתב בלקו"ש חי"ז ע' 506.

אך יש להעיר עוד ממ"ש הרמב"ן סוף פ' בא וז"ל: "כי הקונה מזוזה בזו אחד וקבעה בפתחו ונתכוון בענינה, כבר הודה בחדוש העולם ובידיעת הבורא והשגחתו וגם בנבואה והאמין בכל פנות התורה, מלבד שהודה שחסד הבורא גדול מאד על עושי רצונו שהוציאנו מאותו עבדות לחירות וכבוד גדול לזכות אבותיהם החפצים ביראת שמו".

ולא באתי אלא להעיר.



'הארה' ו'הארה דהארה'

הנ"ל

בד"ה קדש ישראל תרס"ח בהמשך תרס"ו (ע' תערב ואילך), מבאר ענין ג' המדריגות שבאור שלפני הצמצום, עצם האור, הגילוי לעצמו והגילוי לזולתו, "והכל בעצמותו עדיין, היינו לפני הצמצום, אלא שזהו מה שמאיר לעצמו כבי' בחי' האור השייך אל העולמות כו'", ושם בעמ' עדרת מביא מד"ה להבין מ"ש באוצ"ח שבלקו"ת שב' המדריגות שבגילוי עצמו הם בדוגמת מחשבה ודיבור לעצמו, דגם דיבור לעצמו

הוא השפלה וירידה לגבי המחשבה לעצמו, ואחרי שמבאר ההבדל בין מח' ודיבור ממשיך:

"וי"ל דזהו כמו בחי' הארה והארה דהארה, שמבואר במ"א דהארה דהארה היא בחי' הארה נבדלת כו', וכמ"ש בד"ה וכל העם רואים, רנ"ה, דבחי' מלכות, גם כמו שהיא באצילות, היא בבחי' הארה נבדלת כו'. וכמו"כ י"ל בד"א בדוגמא כזאת בבחי' הגילוי דאוא"ס שלפני הצמצום, שהוא כמשל הדבור, שזהו בחי' מלכות דא"ס, וכמ"ש בלק"ת שם... וזהו דב' המדריגות שבהתפשטות האור הן כמו בחי' מח' ודבור, ובחי' עצם האור הוא למעלה מזה כו'".

והעירני ח"א, דלכאורה צ"ב מה מוסיף כאן במה שמביא ההבדל בין הארה והארה דהארה, דמה מוסיף זה על המשל דמחשבה ודיבור.

ואולי אפ"ל, דכיון שמביא קודם מלשון בהלקו"ת דלפני הצמצום לא שייך ענין מחשבה ודיבור והכל הוא רק "לשכך את האזן כו'", לכן מביא עוד הוכחה לזה שניתן לומר לפני הצמצום לא רק גדר גילוי לעצמו אלא גם גדר גילוי לזולתו, מזה שמלכות דאצילות היא הארה נבדלת, הארה דהארה ו"בדרך אפשר" לומד מזה גם לגבי מל' דא"ס שלפני הצמצום גם הוא כמשל הדבור. ועצ"ע בזה.



הערה בתחילת ספר התניא

הת' דוד גריי

תלמיד בשיבת אחי תמימים
פיטסבורג, פנסילבניא

עירוב שתי קצוות – עצבות וקלות – תוצאות מוכרחות?

א. כותב אדה"ז בתחלת ספר של בינונים: "תניא [בספ"ג דנדה] משביעים אותן תהי צדיק ואל תהי רשע ואפי' כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה היה בעיניך כרשע וצריך להבין דהא תנן [אבות פ"ב] ואל תהי רשע בפני עצמך וגם אם יהיה בעיניו כרשע ירע לבבו ויהיה עצב ולא יוכל לעבוד ה' בשמחה ובטוב לבב ואם לא ירע לבבו כלל מזה יכול לבוא לידי קלות ח"ו". ע"כ לשון התניא קדישא.

ולכאורה פשטות כוונתו במה שהקשה "וגם אם יהיה בעיניו כרשע ירע לבבו ויהיה עצב ולא יוכל לעבוד ה' בשמחה ובטוב לבב", הוא להקשות על הא דשנינו בנדה "הי' בעיניך כרשע", דאיך אמרו חז"ל שעל האדם להיות בעיניו כרשע? והלא א"כ מובן ומוכרח שיהיה האדם עצב מזה ולא יוכל לעבוד ה' בשמחה. ולאידך גיסא, לפי מה שאמרו באבות "ואל תהי רשע בפני עצמך", קשה דא"כ לא ירע לבבו מהחטא כלל ויכול לבוא לידי קלות ח"ו?

נמצא דשתי שאלות אלו הם קושיות על התוצאות ישירות שיסובבו ממילא על ידי שתי הדרכים (הסותרים זל"ז) שהורו חז"ל איך יסתכל האדם על עצמו.

אך לפני הבנה זו יש לעיין למה נוטל אדה"ז זו הדרך לקפוץ מיד לב' הקצוות, והיינו שאם האדם יהי' בעיניו כרשע – בהכרח שיסתעף התוצאה של עצבות ולא יוכל לעבוד את ה' בשמחה. שהרי מדוע לא יתכן להיות הנהגה כזו שהאדם יסתכל על עצמו כרשע (בכ"ף הדמיון דייקא), דהיינו שיש בו קצת רע אבל מ"מ לא כרשע גמור שכולו רע, וא"כ לא מוכרח שיהי' מזה עצב כ"כ עד שלא יוכל לעבוד את ה' בשמחה?!

ועוד, דהלא בשעה אחת יכול להיפטר מגדר זה ולעשות תשובה ונקרא צדיק וכמו שמביא אדה"ז לקמן, ולמה ליה להיות עצב?

ולאידך גיסא קשה אף יותר מזה, מדוע לומד אדה"ז שאם יתנהג האדם כהא דאבות "ואל תהי רשע בפני עצמך", עלול הוא להיות במצב שלא ירע לבבו כלל מזה. וכי לא שייך מצב שהאדם אכן יתחרט על מעשיו וירגיש בלבו שנכשל ועשה שלא כהוגן, וביחד עם זאת לא להיות עצב בידעו שהוא אינו רשע גמור כיון שהרי רוב רובו אינו רע?!

אכן ראה בדברי אדה"ז להלן בפ"ג שמיישב הסתירה דהכוונה "הי' בעיניך כרשע, ולא רשע ממש, אלא שיחזיק עצמו לבינוני", ולכאורה לפי האמור י"ל דזוהי הביאור גם להערה הנ"ל בענין תוצאות העצבות וקלות.

אמנם אפשר לומר כן רק אצל מי שבאמת אוחו מעין דרגת הבינוני, אבל במי שכבר חטא בפועל ואוחז בדרגא שהוא עלול להיות נכשל עוד ונקרא עליו רשע ממש, עדיין אינו מובן איך יחזיק עצמו כבינוני ולא ירע לבבו מזה?

ב. והנה מלבד זאת, לאחר העיון נראה שאין זה כוונת אדה"ז. דהנה יעויין במש"כ הצ"צ בקיצורים והערות על התניא בפרק א', וז"ל: "יקשה על ברייתא שבספ"ג דנדה

היה בעיניך כרשע ממתני' פ"ב דאבות ואל תהי רשע בפני עצמך. (והפי' של הברייתא נתבאר פי"ג ופי"ד)⁶¹.

אך על כל המשך דברי אדה"ז "וצריך להבין דהא תנן [אבות פ"ב] ואל תהי רשע בפני עצמך וגם אם יהיה בעיניו כרשע ירע לבבו ויהיה עצב ולא יוכל לעבוד ה' בשמחה ובטוב לבב" ציין הצ"צ שם: "פירוש משנה וברייתא זו נתבאר להלן פכ"ט עד פל"ד, ושם בסופו נתבאר תירוץ לקושיא זו".

והנראה מדבריו שישנם כאן ב' שאלות נפרדות, ולכאורה כך הוא ביאור הדברים:

תחילה מקשה אדה"ז סתירה מנדה (הי' בעיניך כרשע) לאבות (ואל תהי רשע בפני עצמך). והביאור על זה בפרק י"ג וי"ד כנ"ל שיחזיק עצמו לבינוני.

שוב שואל אדה"ז קושיא נוספת, והוא שאם ננקוט כהא דנדה דהי' בעיניך כרשע, מ"מ קשה בתרתי. שהרי כשהאדם לומד שעליו להיות בעיניו תמיד כרשע, יתכן להיות רק ב' תוצאות שונות ומנוגדות:

(א) שמזה יהי' עצב ולא יוכל לעבוד ה' בשמחה ובטוב לבב.⁶²

(ב) אפי' אם יחליט האדם שהוא רשע ואעפ"כ הוא לא יתן לזה מקום להיפגע בו ולגרום לו עצבות. על זאת אומר אדה"ז שמהנהגה כזו יכול לבוא לידי קלות ח"ו. ועל זה מציין הצ"צ שהביאור היא להלן בפכ"ט עד פל"ד.

ונתבאר יותר בדברי הצ"צ במאמר ד"ה להבין הקושיא הנזכרת בתחלת ספר התניא⁶³, וז"ל: "שאם יהי' בעיניו כרשע הרי יבוא לידי עצבות על היותו מורד ברבוננו . . . ואם הכוונה שיהי' בעיניו כרשע ואעפ"כ לא יתעצב גם זה אינו מובן שהרי א"כ הוא קלות ח"ו".

(61) וברשימות כ"ק אדמו"ר על התניא ("מ"מ, הגהות והערות קצרות לסש"ב") ציין רק ש"התירוץ על זה – "לקמן פי"ג".

(62) ובפשטות י"ל דזהו תוצאה יותר רגילה וטבעי ולכן הצ"צ בחר להביא דוקא מזה השאלה בקיצורו. משא"כ הנהגה הב' זקוק ליותר השתדלות האדם והשתנות מן ההרגל.

(63) נדפס בקיצורים והערות על התניא ע' מא ואילך.

הרי שבי הקושיות על תוצאות העצבות והקלות הן מוסבות דוקא על הא דנדה –
 "היה בעיניך כרשע".⁶⁴

וכ"כ להדיא בביאורי רש"ג אסתרמן ע"ה על התניא, וז"ל שם: "וגם אם יהי' בעיניו
 כרשע – פירוש מלבד הסתירה מהמשנה (אבות פ"ב) הלא הוא גם נגד החוש והשכל,
 כי הרי ירע לבבו ויהי' עצב ולא יוכל לעבוד את ה' בשמחה. . ואם לא ירע לבבו – היינו
 שיעשה הסכם חזק בנפשו שלא יחוש מזה ולא איכפת לו ולא מידי יכול לבוא לידי
 קלות ח"ו".

ואולי דוהו גם כוונת הרמב"ם בפיהמ"ש לאבות שם (הובא גם ברע"ב) שקיצר מאד
 ופירש "אל תהי רשע בפני עצמך", היינו ש"לא תחזיק עצמך ברשע, שמתוך כך אתה
 יוצא לתרבות רעה לגמרי"⁶⁵, כיון שיתכן להיות מזה רק ב' התוצאות שליליות כנ"ל.

והביאור של אדה"ז באותו פרקים (שאליהן ציין הצ"צ) הוא בקיצור: שמצד הנפש
 הבהמית אכן עליו להיות (לא בעצבות שמובנו שלבו מטומטם כאבן ואין חיות בלבו,
 כ"א) במור נפשו בפנימיות להתפעל ולהתמרמר על זה שאינו בטל לה' ית', אבל מצד
 הנפח"א שאינו שייך לזה הרי צ"ל שמחת הנפש בתגבורת במדה גדולה ביותר, ואין
 לערבב שמחת הנפש בעצבון הגוף.

אך עדיין צ"ב למה לא נוטל אדה"ז דרך ממוצעת (ולכאורה יותר פשוט) ליישב גם
 זה השאלה, והוא שאכן על האדם להסתכל על עצמו כרשע וירע לבבו קצת, ומ"מ כיון
 שיש בידו הרבה טוב, וגם על הרע שבו אפשר להתחרט בשעה אחת ונפקע ממנו שם
 רשעו, לכן בידעו זאת הרי זה שהוא בעיניו כרשע אינו גורם לו להרגיש רשעו כ"כ
 באופן קיצוני שנעשה מזה עצב עד שלא יוכל לעבוד ה' בשמחה?

64) וכן משמע מדברי רבינו (בלקוטי ביאורים בס' התניא ע' טז) שהקושיות מוסבות דוקא אהא
 דנדה.

65) ולהעיר שברשימות כ"ק אדמו"ר על התניא ("מ"מ, הגהות והערות קצרות לס' ב") העיר שרק
 לפי' הרמב"ם המובא בפנים קשה על הברייתא בנדה, משא"כ לשאר הפירושים שנאמרו בזה, עיי"ש
 בהערות המו"ל. ובס' לקוטי ביאורים בס' התניא (ע' טז) מסביר כ"ק אדמו"ר שלכן מקשה עליו גם
 מסברא "וגם אם יהי' וכו'", כיון דלשאר הפירושים לק"מ.

ג. ואולי יש להוסיף קצת בהבנת הדברים בהקדם דברי אדמו"ר מהר"ש נ"ע שנאמרו בעת שבעת ימי המשתה לחתונת בנו אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בהסעודה דיום שבת קודש ח"י אלול תרל"ה (בתרגום מאידיש)⁶⁶:

שם פתח בשאלה מדוע מתחיל אדה"ז בתחלת ספרו בקושיות בענין הרשע דוקא, דלכאורה ה' לו לפתוח דבריו בענין מדריגת הצדיק.

ומבאר בזה שכל ההתחלה בענין "ואל תהי רשע בפני עצמך" היא בהתאם לכללות חידושו של אדה"ז בגילוי תורת חב"ד. הבעש"ט פתח את שערי פנימיות התורה, ומאחר שה' זה הגילוי הראשון, ה' הגילוי מוכרח להיות בדרך מקיף, שאינו מתיישב בכלים בכלל, ובפנימיות בפרט. ואדה"ז פתח את שערי חב"ד, ופעל התיישבות המקיף בפנימיות, אורות בכלים.

והנה, הסדר אצל בעלי מקיפים – יכול אדם להיות במדריגת צדיק, ומ"מ יהי' רשע בעיני עצמו, וממילא "ירע לבבו ויהי' עצב כו'". ולכן פתח אדה"ז (שענינו התיישבות המקיף בפנימיות, כנ"ל) את ספר התניא בשלילת ענין זה, ובזה גירש את העצבות הנמשכת מהמקיפים, והכניס את המרירות הנמשכת מהפנימית.

עכת"ד אדמו"ר מהר"ש.

ועפ"ז יש לבאר דרך לאחרי לימוד והבנת חידושו של אדה"ז בפנימיות התורה, אפשר לאדם הלומד ומתנהג ע"פ תורת הבעש"ט להסתדר ולהתיישב באופן דאורות וכלים, ובנדו"ד לאפשר עירוב ב' ענינים הללו: להחזיק את עצמו כרשע (והיינו כבינוני), וביחד עם זאת לא להיות עצב מזה.

אבל בתחילת ספר התניא עדיין אוחו הלומד בשלב קודם לכך, ועל זה אומר אדה"ז: בן אדם נעלה שהוא במדריגה שכל העולם כולו מדמים אותו לצדיק, הרי אם יחזיק את עצמו כרשע וכנפרד מהשי"ת, מן ההכרח שזה יגרום לו עצבות ולא יוכל לעבוד את ה' בשמחה ובטוב לבב, מכיון שכך הוא הסדר אצל בעלי מקיפים להיות נמשך ממילא אל קצה המדה.

אבל לאחרי לימוד והבנת חידושו של אדה"ז בס' התניא מובן שכל זה שייך דוקא לנפש הבהמית, אבל אין זה מהותו של האדם כלל, ולכן "אמת הוא כן בלי ספק שאני

⁶⁶ נדפס בהוספות לסה"מ תרל"ה ח"ב ע' תקסב. וכן בהוספות לתורת שמואל – דרושי חתונה ע' רלג.

רחוק מאוד מה' בתכלית ומשוקץ ומתועב כו', אך כל זה הוא אני לבדי – הוא הגוף עם נפש החיונית שבו, אבל מ"מ יש בקרבי חלק ה' ממש . . רק שהיא בבחי גלות, ו"מ"מ תיקר נפשו בעיניו לשמוח בשמחתה יותר מהגוף הנבזה, שלא לערבב ולבלבל שמחת הנפש בעצבון הגוף". (לשון אדה"ו להלן פל"א). ולכן "בכל פרטי שמחות הנפש הנ"ל אין מהן מניעה להיות נבזה בעיניו נמאס ולב נשבר ורוח נמוכה בשעת השמחה ממש, מאחר כי היותו נבזה בעיניו וכו' הוא מצד הגוף ונפש הבהמית, והיותו בשמחה הוא מצד נפש האלקית וניצוץ אלקות המלוכש בה להחיותה" (לשונו להלן ספל"ד).

ונתבאר בפרטיות יותר בדברי הצ"צ במאמרו הנ"ל⁶⁷: שהנפש אלקית להיותה חלק אלוהי ממעל ממש, אין אש של גיהנום (אפילו רוחניות האש) שולט בה. ומטעם זה (ומעוד טעמים שפירט שם) מובן שאף שבאמת יש לו מרירות מזה שהוא בעיניו כרשע, ויודע שיקבל עונש מחמת זה, אעפ"כ הוא שמח וטוב לב, ולא מצד קלות ח"ו, כ"א מצד יתרון תגבורת השמחה שיש לו במעשה המצוות, שבהם ועל ידם ממשיכים עצמות א"ס ב"ה, ולגבי שמחה זו בטלה המרירות שצ"ל מצד חסרון עבודתו ונחשבת כאין ואפס. עיי"ש באורך.

ועפ"ז מיושב שגם במי שאכן כבר חטא ונקרא רשע ממש, מ"מ אפשר לו להיות בשמחת הנפש, ושלא לערבב בזה עצבון הגוף.

ד. והנה לפי דברי אדמו"ר המהר"ש שבאמת מדובר כאן גם באדם שהוא במדרגת צדיק, צ"ב איך ועל מה בדיוק יחזיק את עצמו כרשע להיות במר נפשו.

אכן ראה במכתב כ"ק אדמו"ר⁶⁸ שכנראה כבר עמד על זה, וזלה"ק:

"(ב) במה שמעיר מה הפסד יהי' מזה אם צדיק גמור . . ידע מזה שהוא צדיק. – התירוץ בזה הוא, שאין בזה כל היזק, וההיזק הוא רק במי שאינו במדרגת צדיק שלא יטעה בזה . . ועיקר ההזהרה הוא בזה שלא יסמוך על מה שהעולם כולו אומרים לו כו'. (ג) מה שהקשה שהרבה צדיקים העידו ע"ע שהם צדיקים – הנה כנ"ל אין בזה כל קושיא, כי הם ידעו שהם צדיקים לא מפני מאמר העולם כו' אלא ע"י הוכחות אחרות והיו צדיקים באמת, ובמילא אין בזה היזק ואדרבה וכמבואר בכ"מ בדא"ח, שכשם שצריך לידע חסרונות עצמו צריך לידע מעלות עצמו".

67 בקיצורים והערות על התניא ע' מד ואילך.

68 נדפס באג"ק ח"ו ע' ער.

הרי שאצל מי שהוא יודע בעצמו ע"י הוכחות ברורות שהוא במדריגת צדיק אמיתי, אין בזה היזק ולא אמרין שצריך להחזיק עצמו כרשע.

ולהעיר שהצ"צ במאמרו שם מבאר בארוכה שאף שבכללות אין מענישין מלמעלה על כוונת הלב, אך בנוגע למדת היראה הרי כיון שתכלית התהוות היש הוא כדי שיהי בטל אח"כ אל המלך, לכן אם אין היראה כדבעי אזי מענישים ע"ז. ומחמת זה ארו"ל ה' בעיניך כרשע ואפי' כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה, כי פשיטא שאינך יוצא ידי חובת יראה כדבעי וא"כ הרי אתה מורד במל' באותה שעה וזהו כרשע כו'.

ועפ"ז אפשר לומר דדבר זה שייך גם אצל צדיקים.

ולהעיר גם מדברים נפלאים שהביא החיד"א⁶⁹ קבלה איש מפי איש עד הרמב"ם, שאדם גדול שאלו איך יכול לומר כל נוסח הוידי ביוה"כ כאשר יודע בעצמו שלא חטא, והשיבו הרמב"ם: "אילו ידעת אתה הנלבב כמה חומר עבודת ה' יתעלה, וכמה צריך לעבוד האלקה הזה, והיית מקיף העבודה הראויה והמוכרחת לאדון הזה, היית יודע בודאי שאין כל יום שאין אתה עושה כל האמור בוידוי, ועוד נוסף כהנה וכהנה, וכל אדם נדון לפי גודל חכמתו". ועפ"ז מבאר החיד"א מה שהקשה דאי ידע בנפשיה שלא חטא וגם כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה, מדוע יהיה בעיניו כרשע? והביאור: "כי זמנין דבר קל, לפי ערך נשמתו יהיה חמור יחשוב ה' לו עון", ו"מי יודע כמה וכמה עבירות אשר לא עשה בפועל אך לפי גדלו יחשוב אף הם כאילו עשאים", ולכן צריך שיהיה בעיניו כרשע.

אך הצ"צ בביאורו את יישוב אדה"ז איך שלא להיות עצב מזה, האריך לבאר ענין עונש הגהינום ומדוע אין להתעצב ממנו, שהרי העונש נוגע רק לנפה"ב, שהיא הנכויות באש של גיהנום, משא"כ הנפה"א אין אש של גיהנום שולט בה. וגם אפי' לרשעים גמורים משפטם בגיהנום היא רק י"ב חודש, ומי שהוא פחות מזה פוחתין לו.

ועוד, שורש ענין הגיהנום אינו בבחי' נקמה ח"ו רק שהוא מצרף את הנפש החוטאת להוציא כתמים הנעשים בה ע"י הפשעים והעוונות, ולאחר שתיצרף תבוא להשתעשע וליהנות מזיו השכינה בג"ע. והרי אמרו רז"ל כי כדאי המה כל יסורי גיהנום נגד אפי' שעה אחת בג"ע שהוא תענוג עצום ונפלא מאד.

69 בספרו לב דוד פרק י"ב. הובא בס' הערות וצינונים לתניא קדישא (להרח"י שי' אייזנבך) עמ' לג. ולהעיר גם מהמובא שם מס' באר מים חיים ר"פ שופטים.

שלישית, אפי' לגבי ג"ע העליון והמדריגות שלמעלה הימנו גבוה מעל גבוה, אמרו רז"ל שכולם אינם אלא מבחי' זיו בלבד ממנו ית', משא"כ ע"י תשובה ומעשים טובים שבעוה"ז ממשיכים עצמות א"ס ב"ה, שאין אותו הזיו ערך אליו כלל וכלל. עכתו"ד הצ"צ בקיצור נמרץ יעוי"ש באריכות.

ולפום ריהטא משמע דמדובר באדם שעבר על כמה עבירות בפועל ממש ולא רק במחשבת הלב.

אלא כמובן ופשוט דדברי אדה"ז שייכים לכל בר נש ובכל חד לפום שיעוריה דיליה, וגם למי שיש בו הרבה פשעים ועוונות אפשר לו להמשיך בעבודת ה' ית' בשמחה ובטוב לבב, על אף שזהו קשה לו ביותר לא להרגיש העצבות, מ"מ אי"ז סתירה. ובהתאם לזה בא הצ"צ לבאר בפרטיות שיש לו לחשוב על צד החיוב איך משפט הגיהנום שנותנים לו אינו כ"כ גרוע, וגם אח"כ יהנה הנאה כ"כ נפלא ועצום, וגם גודל הערכה וחשיבות מעשה המצוות שלו.⁷⁰

וממבט אחר לגמרי בא אדמו"ר המהר"ש לבאר שגם לצדיקים נזקקים אנו לביאור אדה"ז איך שלא להתעצב מזה שיחזיק עצמו כרשע, שהרי בפנימי שהוא מיושב ומסודר הרי הוא מבין גודל זכויותיו, וביחד עם זאת מרגיש מר נפשו על שביטולו ויראתו אינם בשלימות.



70 וראה בביאורי רש"ג אסתרמן ע"ה על התניא, וז"ל שם: "אמנם למי שכבר חטא ונקרא עליו שם רשע ממש, לכאורה אינו מובן היטב איך לא ירע לבבו ואיך יעבוד בשמחה, וקצת מבואר מפרק ל"א ומסוף פרק ל"ד שלא יערב ויבלבל שמחת הנפש בעצבון הגוף, וגם יוכל להיות השמחה והשפלות כאחד, אך נמצא ע"ז מאמר מיוחד המתחיל להבין הקושיא שנתבאר בתניא (מאדמו"ר מהרמ"מ) נתבאר שם באריכות בטוב טעם".

נגלה

בסוגיא דראובן שמכר שדה לשמעון שלא באחריות

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבת ליובאוויטש מנשסתר

ב"ק ח, ב "ראובן שמכר שדה לשמעון שלא באחריות ויצאו עליה עסיקין עד שלא החזיק בה יכול לחזור בו משהחזיק בה אין יכול לחזור בו כו' ודוקא שלא באחריות אבל באחריות לא ואיכא דאמרי אפי' באחריות נמי".

והנה הא דל"ק באחריות אינו יכול לחזור בו פירש"י "הואיל וסופו לחזור עליו עכשיו נמי יחזור ויטלנה". אבל בתוד"ה איכא (כתובות צג, א) דכיון דקיבל אחריות א"כ רצה נכסים משופים וא"כ אינו יכול לומר לו חייתא דקטרי סברת וקבלת. ובתוס' ב"מ (יד, א) מבואר כפרש"י.

ובתוד"ה ויצאו עליה עסיקין "פירוש עוררים אבל אין לפרש אנסים דא"כ אפי' באחריות משהחזיק בה אמאי יכול לחזור לימא ליה מזלך גרם"

ובס' אהל תורה מבואר דפשוט לתוס' דגם באנסין יכול לחזור בו אבל הא דמבואר בסוגיא דבאחריות משהחזיק יכול לחזור בו היינו דוקא בעוררין ולא באנסין והטעם מבואר שם בהערה רכ דבעוררין סופו לחזור לכן יכול לחזור בו אבל באנסין לא והיינו שנקט ש"מזלך גרם" ומשו"ה אין חיוב אחריות באנסים.

ולכאור' תמוה דבאנסים פשוט שאין אחריות אפי' בלי "מזלך גרם".

ולכאור' הפשט הוא שהתוס' אזיל בשיטת התוס' בכתובות צג, א (ד"ה איכא דאמרי) דהא דיכול לחזור בקיבל אחריות הוא דכיון דקיבל אחריות יש סברא שרוצה "נכסים משופים" עיי"ש.

וע"ז אומר התוס' אבל במזלך גרם לא מסתבר שיועיל לו הא דקיבל אחריות שיהי' לו זכות לחזור דהא מזלך גרם.

(וע"ד כתובות יב,ב דבמזלך גרם הגם שכוונתו היתה שתהי' בתולה אחר הנישואין וא"כ יש מקום לומר שלא ע"מ זה התחייב, מ"מ כיון שמזלך גרם אין טענה של מקח טעות.

וכן הוא בנדו"ד אף שכוונתו היתה לקנות נכסים משופים מכל ערעור וא"כ הוי מקח טעות, מ"מ כיון שמזלך גרם אין טענה של מקח טעות).

והיינו שמבואר שהתוס' ס"ל כתוס' בכתובות ולא כתוס' בב"מ יד,א שס"ל כרש"י דהטעם דבאחריות יכול לחזור הוא משום דסופו לחזור עליו כו'.

ועד"ז מבואר בתוד"ה משהחזיק "ובלא נתן מעות איירי דאי כו' וכי לעולם יכול לחזור בו".

והנה אי התוס' ס"ל כרש"י הא פשיטא דבלא נתן מעות איירי דזה כל יסוד הטענה כיון דסופך לחזור עלי כו' וע"כ התוס' אזיל בשיטת התוס' בכתובות.

ועפי"ז יש להעיר על הקצות (קטז,ב) דדייק דס"ל להתוס' דאחריות המוכר הוא כפי דמי המקח ממ"ש התוס' דהא דאין יכול לחזור בו הוא בכגון שהזולו, דאת"ל דאחריות המוכר הוא כפי השווי בזמן הטירפא תיקשי באחריות אמאי יכול לחזור הא מפסיד המוכר עיי"ש, וזה רק משום דנקט דהתוס' קאי בשיטת רש"י אבל אי נקטינן כנ"ל דהאחריות הוא משום שרצה ארעא שפאי אזיל הראי', דהטעם שיכול לחזור בו הוא משום דהוי מקח טעות.

ובאותו ענין:

רש"י בכתובות צג,א "שהקרקע נקנה בחזקה כי א"ל לך חזק וקני ויש שמחזיקין מיד ונותנין מעות לאחר זמן ומשהחזיק בה נתחייב המעות".

לכאן פשטות כוונת רש"י ש"החזיק" בה איירי בלי שא"ל לך חזק וקני וכבר נתחייב במעות" וא"כ לכאן הפשט ב"אינו יכול לחזור בו" היינו בלי לקבל מי שפרע (אבל אם רוצה לחזור חוזר ומקבל מי שפרע) ואף דלא קנה ממש כיון שלא א"ל לך חזק וקני.

ועפי"ז י"ל דשאלת הגמ' "מאמתי הוי חזקה" היינו לענין דאסור לחזור בו ולא לענין קנין.

ועי"ז מובן הא דבאחריות יכול לחזור כיון דסופו לחזור כו' דהא מיירי שעדיין לא הי' קנין ממש.

ועפי"ז חידוש גדול הא"ד דאפי' באחריות כו' אף דעדיין לא הי' גמר קנין.

ולכא' כהנ"ל הוא מחודש בשיטת רש"י אבל לכא' זה הפשט הפשוט ברש"י כתובות הנ"ל.



בענין אשו משום חציו או משום ממנו*

הרב עקיבא גרשון וגר

ראש ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגמ' (כב, א) אתמר רבי יוחנן אמר אשו משום חציו ור"ל אמר אשו משום ממנו.

ב' אופנים בביאור פלוגתת ר"י ור"ל

ובכללות יש לבאר מחלוקתם בב' אופנים: א) אפשר לבאר דפליגי במציאות, שר"ל סב"ל שאשו הוי באמת ממנו, ולן מה דחייב התורה על אשו הוא מצד זה שהוא ממנו, ור"י סב"ל דאשו חשיב כחו לגמרי, וזהו הטעם שחייב התורה על זה. וכן משמע בפרש"י שכ' (בד"ה משום חציו) "חייבו הכתוב דאיהו קעביד דהוי כזורק חץ", ומבואר מלשונו דהחויב הוא משום דהוי באמת חציו. ולאופן זה לכ' צ"ל דמה דבעינן הפסוקים לחייב באש (וכן אמרינן דקרא מסייעא לי' לר"), היינו משום דמסברא הי' אפ"ל דאי"ז חציו (וכמו דמק' ר"ל), וכן הי' אפ"ל דאי"ז ממנו (כקושיית ר"), ועי"ז בעינן הפסוק לגלות שגם בכה"ג הוי חציו או ממנו, למר כדאית לי' ולמר כדאית לי'.

ב) או אפ"ל דלכו"ע לא הוי אשו חציו, וגם לא הוי ממנו, והחויב הוא מגזה"כ מדכתי' שלם ישלם המבעיר את הבעירה, והמחלוקת דר"י ור"ל הוא בהך גזה"כ גופא, אם כוונת הכתוב לחייבו מדין חציו, ובחויב דחציו, או דכוונת הכתוב לחייבו מדין ממנו ובחויב דממנו. וכן משמע בתוס' (ד"ה אשו משום חציו) שכ' "לא שביעיר בעצמו האש אלא כל מקום שפשע ולא שמר גחלתו חציו ניהו". והרי היכא שפשע ולא שמר

(* לזכות הת' הנע' וכו' שד"ב בן מרים לרפוש"ק ואיוו"ש"ט.

גחלתו לא שייך לומר דהוי ממש חציו, ורק דהוי חיוב דחציו (וכ"כ התוס' לענין אשו משום ממונו).

וכ"ה ברשב"א (סד"ה וריש לקיש, לאחר שיהביא קושיות התוס' על פרש"י) "אלא למ"ד משום חציו חייב כאילו הוא בעצמו המכה וחייב באשו בכל מה שהוא חייב כמזיק בגופו ור"ל דאמר משום ממונו אינו חייב אלא בחיוב ממונו, ומיהו בחיוב ממונו חייב ואף על פי שמדליק בגחלת שאינה שלו". וכן משמע בל' ר"ח שכ' ר' יוחנן אמר אשו משום חציו כאילו בידיו מכה והוא המזיק בעצמו ודינו כדין אדם המזיק בעצמו, ריש לקיש אמר ... וכל מה שחייב בנזקי ממונו חייב באשו" (ועי' ברשב"א שם מה שהביא מר"ח בהמשך הסוגיא). ועד"ז ברי"ף "משום חציו כלומר כאילו בידו הזיק ריש לקיש אמר אשו משום ממונו כלומר כאילו שורו הזיק".

[ולפ"ז צ"ל דלרש"י היכא דפשע ולא שמר הגחלת לא שייך החיוב דחציו. ואין להקשות לפ"ז, דא"כ אמאי לא כ' רש"י נ"מ היכא דפשע ולא שמר (אבל לא הבעיר בעצמו), די"ל דרש"י נקט הנ"מ שנוגע להמשך הגמ' (שלפי פירושו ההוכחות שבהמשך הסוגיא מיוסדים על נ"מ זו)]⁷¹.

ובב' אופנים אלו תלוי הפלוגתא דרש"י ותוס' דפליגי להדיא, שרש"י פי' (בד"ה משום ממונו) "כשורו ובורו שהזיקו וקס"ד דאיכא בינייהו כגון שהדליק בגחלת שאינו שלו דלרבי יוחנן חייב דחציו הן ולר"ל פטור דלאו ממונו הוא" (ועפ"ז ביאר את יסוד הראיות שבהמשך הסוגיא). אבל התוס' כ' (בד"ה אשו משום ממונו) "כלומר חיוב ממונו יש בו ולא שיהא האש שלו דאפילו הדליק באש של אחר חייב" (והביאו כמה ראיות לזה).

ובשיטה (בשם תלמיד ר"פ): "יש לתמוה קצת למה הוצרך לומר טעם באשו יותר מבשאר נזיקין והלוא הוא כתוב בפסוק כמו שאר נזיקין". ולכ' קושיא זו היא לפי אופן פרש"י בהסוגיא, ששאלת הגמ' הוא על עצם החיוב, אמאי חייבים, וע"ז שואל שפיר הרי הוא כתוב בפסוק כמו שאר נזיקין, אבל לפי התוס', הרי שאלת הגמ' היא ע"ז גופא, מהו גדר החיוב שחייבה התורה באש [ואף שגם לפי' התוס' יש מקום לשאול

71) אבל ברשב"א (בד"ה ור"ל) נקט מתחלה כפרש"י (וכ' דכן מתפרש כל הסוגיא יותר על נכון), ורק שאח"כ הביא קושיות התוס' על פרש"י ולכן נאיד מפרש"י, ומ"מ בד"ה שלפנ"ז (בד"י ר"י) כ' בסתם דהחיוב הוא גם בפשע ולא הבעיר בעצמו, ומשמע דכן הוא גם לפי פרש"י, ואפשר שמה שכ' שם הוא לפי מסקנתו בד"ה שלאח"ז, וצ"ע.

למה שאלו באש יותר מבשאר המזיקין, אבל אין השאילה משום ש"הרי הוא כתוב בפסוק כו'].

והמפרשים מקשים לר"י דאמר אשו משום חציו, וא"כ אמאי קתני אש בהמשנה, והרי לרב דאמר מבעה זה האדם, א"כ הוי בכלל מבעה, ולמה נמנה בפנ"ע (ואינם אלא ג' אבות, וע"ד דמק' הגמ' לעיל), ולשמואל דאמר מבעה זה השן, הרי סב"ל דלא תנא אדם במשנתו משום דבנוקי ממונו קמיירי בנוקי גופו לא קמיירי, וא"כ איך קתני במשנה הבער דהוי משום חציו?

אך קושיא זו הוא רק לפרש"י דלעיל, דהוי חציו באמת, וא"כ הוי כחו ממש והוי בכלל אדם המזיק, אבל לפי התוס' הנ"ל, הא הוי זה מזיק בפנ"ע דאש, והפלוגתא הוא רק מהו גדר החיוב של מזיק דאש, אבל לתרווייהו הוי מזיק בפנ"ע, ושפיר קתני לה במתני'.

ב' אופנים לפ"ז בטעם דר"י לא אמר כר"ל ור"ל לא אמר כר"י

ונ"מ בפי' מאי דקאמר בגמ' "וריש לקיש מאי טעמא לא אמר כרבי יוחנן אמר לך חציו מכחו קאזלי האי לא מכחו קאזיל, ורבי יוחנן מאי טעמא לא אמר כריש לקיש אמר לך ממונא אית ביה ממשא הא לית ביה ממשא". דלפרש"י הרי מבארים הטעם שאינו חציו לר"ל, ושאינו ממונו לר"י. אבל להתוס' הרי לתרווייהו אינו לא חציו ולא ממונו, ומבארים רק אמאי יותר מסתבר לפרש הגזה"ג דמחייבו בחיוב דחציו למר ובחיוב דממונו למר.

ועי' בתד"ה ור"י מ"ט לא אמר כר"ל שכ' "אף על גב דדריש טעמא דר' יוחנן מקראי הוה ליה לאוקמי קרא לדרשה אחריתי דסברא כריש לקיש". ולפ"ז אי לאו קושיית ר"י דממונא אית בי' ממשא הי' באמת מפרש הקרא באו"א ולא הי' דורש דאשו משום חציו. ועפ"ז ראיתי מובא להקשות (בשם ההפלאה) הרי למסקנא מבואר (להלן כג, א) דמאן דאית לי' משום חציו אית לי' נמי משום ממונו, והיינו דגם לר"י חייב על אשו גם משום ממונו, היכא דכלו לו חציו, וא"כ מוכרח למסקנא דסב"ל דשייך לחייב באש משום ממונו אע"ג דלית בה ממשא, וא"כ הדק"ל, דר"י מ"ט לא אמר כר"ל, הרי הו"ל לאוקמי קרא לדרשא אחרינא (כפי שסבר המקשן) ולפרש דלעולם החיוב דאשו משום ממונו גרידא?

אך קושיא זו הי' אפשר להקשות רק לפי דרכו של פרש"י, דקושיית ר"י (שמטעם זה סבר דאשו משום חציו) הוא משום דבמציאות לא שייך באש לומר שהוא ממונו, כיון דלית בה ממשא, דלסברא זו באמת צ"ע סברא הנ"ל, הרי מאחר דחזינן דלפי

האמת שייך חיוב משום ממונו אף היכא דלית בה ממשא א"כ הדק"ל. אך לפי' התוס' ל' לק"מ, דהרי בין לר"ל בין לר"י אש אינו לא ממונו ולא חציו, והוי גזה"כ, ומובן דמגזה"כ ה' אפשר לחייב בין חיוב דממונו ובין חיוב דחציו. וכל הפלוגתא הוא איך מסתבר יותר לפרש הגזה"כ, דר"ל סבר דכיון דאש לאו מכחו קא אזיל, לכן מסתבר יותר לפרש דהגזה"כ מחייב חיוב דממונו, ור"י סב"ל דכיון דממונו אית בה ממשא לכן מסתבר יותר לפרש הגזה"כ דמחייב בחיוב דחציו. וא"כ מובן דאף דלמסקנא מוכרחים לפרש הגזה"כ – גם אליבא דר"י – דמחייב בה גם החיוב דממונו (אף דלית בה ממשא), והיינו היכא דלא כלו לו חציו, אבל אין לך בו אלא חידושו, וכל היכא דלא כלו לו חציו, עדיין סברת ר"י במקומה עומדת דבכל אש מסתבר יותר לפרש הגזה"כ דמחייבו בחיוב דחציו מכיון דממונא לית בה ממשא.

נ"מ אם זהו בכה"ת כולה או לא

והנה ל' איכא נפקותא אי שייך הך פלוגתא דר"י ור"ל בשאר דיני התורה, דאי נימא דפליגי איך לפרש החיוב והגזה"כ לענין אש, א"כ לא נאמרה זה כ"א במזיק דאש, ואין דין חציו בשאר דינים, אבל לפרש"י דר"י סבר דאשו הוי במציאות חציו, א"כ צ"ל דגם בכ"מ וגם בשאר דיני התורה כל דבר שהוא אשו חשיב חציו.

ועי' בנימו"י ש"כ "אשו משום חציו. כאילו בידיו הבעירו כדאמרן. ואי קשיא לך א"כ היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת וכן מאחיזין את האור במדורה והולכת ונגמרת הדלקתה בשבת ולפי זה הרי הוא כאילו הבעירה הוא בעצמו בשבת וכל שכן הוא דאילו הכא לא נתכוון להבעיר גדיש של חבריו כלל והכא עיקר כוונתו היא שתדלק ותלך בשבת ועם כל זה תנן [שבת דף יט ב] משלשלין את הפסח לתנור עם חשיכה ומאחיזין את האור במדורת בית המוקד ומעשים בכל יום וכדאמרן".

והי' נראה מוכח מקושייתו דמפרש ע"ד פרש"י, ולכן שייך לומר דחשיב חציו גם לענין חיובי שבת, דאי נימא דכל הפלוגתא הוא איך לבאר החיוב דהמזיק דאש, א"כ אי"ז שייך לחיובי ופטורי שבת, ומאי קא קשיא לי' להנימו"י.

ועי' להלן בהמשך הסוגיא (כג, א) דקאמר בגמ' "קשיא ליה לאביי, למ"ד אשו משום חציו טמון באש דפטר רחמנא היכי משכחת לה". ולכ' קושיא זו היא רק לפי פרש"י, דהוי חציו במציאות, וא"כ מכיון דהוא כחו ואדם המזיק, א"כ לא שייך הפטור דטמון (דבאדם המזיק ליכא פטור טמון). אבל לפי' התוס', הרי משום חציו פירושה שהחיוב שחייבה תורה באש הוא משום חציו, וא"כ כ"ז הוא היכא דיש חיוב דאש, אבל

בטמון, דפטר בו התורה אש, א"כ ליכא מעיקרא הענין דמשום חציו, ומאי מקשה בגמ'?

אך עי' ברש"י שם (בד"ה היכי משכחת לה) שכ' "אילו אדם זורק חץ והזיק בטמון לא מיחייב בנזק הא קיימא לן בהאי פירקין (דף כו) פצע תחת פצע לחייב את השוגג כמזיד ואונס כרצון לישנא אחרינא האי חץ לעולם בטמון הוא נכנס ומזיק ולא שמעתי". ולישנא אחרינא שכ' רש"י לכ' צ"ב בסברא, ולמה הוצרך רש"י, הרי הפי' הראשון מובנת בפשטות? אך אפ"ל דלאידך פי' צריכים לפרש כהלישנא אחרינא, וא"ש קושיית הגמ' גם לדידהו.

ב' אופנים בפי' התוס' גופא, ולפ"ז ליכא לכמה מהנ"מ שנתבאר

ועי' בתוס' בסנהדרין (עז, א בד"ה סוף חמה לבא) בא"ד שכ' "והא דתנן בפ"ב דחולין (דף לא.) נפלה סכין מידו ושחט שחיטתו פסולה ודייק טעמא דנפלה הא הפילה הוא כשירה כמאן כרבי נתן דלא בעי כוונה קשה נפלה נמי ליהוי כי הפילה למ"ד אשו משום חציו אם לא נחלק בשחיטה ולא מסתבר לחלק כיון דאפילו מיתה גמרינן מממון אלא נראה דאתיא ההיא סוגיא כמ"ד אשו משום ממונו".

[ועי' בחידושי הגר"ח על הרמב"ם פי"א ה"א מהל' שכנים שהאריך בזה, דלדעת הרמב"ם ע"כ הך סוגיא הוא אף למ"ד אשו משום חציו, דהא פסק דאשו משום חציו אע"פ דפסק כהך סוגיא דנפלה סכין מידו לא הוי שחיטה כשרה, וביאר "דס"ל דהא דאשו משום חציו לאו דגזירת הכתוב הוא באש לחייבו משום חצו, דאם נימא כן הרי היה צריך להיות הדין כן רק בממון דהתם איכא הך גזירת הכתוב, משא"כ בנפשות דליכא קרא על זה פשיטא דלא הוי חציו, אלא הא דהוי חציו, היינו משום דבאמת הדבר כן דאשו הויא חציו ממש והולכת מכחו, ועל כן שפיר חייב גם בנפשות כיון דהויא כחו ממש, והא דאצטריך למילפה מקרא, הוא משום דכח אחר מעורב בה, והוי אמרינן דפטור, ובזה הוא דגלי לן קרא דגם היכא דכח אחר מעורב בו ג"כ חייב והוי ליה כחו ממש, וזהו הגזירת הכתוב דאשו משום חציו, אשר לפי זה י"ל גם בנפשות הך דינא דחייב משום חציו, כיון דהוי כעין גילוי מילתא דגם בכח אחר מעורב בו ג"כ הוי כחו, משא"כ בכח שני" ולכן זהו דוקא באש ממש, שהוא עשה האש, וכל המשך פעולת האש ע"י כח אחר המעורב בה חשיב המשך מכחו, משא"כ בנפילה וכיו"ב דלא הוי מכחו כלל.

והיינו דהרמב"ם סב"ל כמשנת"ל בשיטת רש"י דאשו משום חציו היינו שבמציאות זהו חציו, כיון שכחו פעל תוצאה זו (וע"ד זורק חץ בפשטות, הרי גם בזורק חץ הרי

פעולת כחו על החץ תלוי ג"כ בהטבע והתכונות של החץ, היינו הכובד שלה וכן הציור הגשמי שלה, ומ"מ כ"ז חשיב כהמשך מכחו, ועד"ז הוא באש. ועכ"פ כ"ז הוא רק לפי' ולפי דרכו של רש"י, והתוס' שלא פי' כן הוא לשיטתם].

והתוס' כ' דהי' אפשר לחלק בשחיטה, דדין זה הוא רק באש ולא בשחיטה ובשאר דיני התורה, ועי' בחידושי הגר"ח (הנ"ל) בהסברת השקו"ט של התוס' "וליאכ למימר דאשו משום חציו אין זה רק גזירת הכתוב בנזקין, דהרי מבואר להדיא בסוגיא דב"ק דף כ"ב [ע"ב] שם גבי היה עבד כפות לו דגם בנפשות חייב אשו משום חציו, הרי דהא דאשו משום חציו הוא לכל מילי", והיינו דהתוס' מוכיחים מזה דאמרינן משום חציו גם לענין רציחה וחיוב מיתה דאינה גזה"כ רק לענין אש, כ"א הוי חציו בכה"ת. ולכ' צ"ע, דלפמשת"ל הרי אדרבא, שיטת התוס' הוא באמת דהוי גזה"כ, ורק לשיטת רש"י הוא דהוי בכה"ת כולה?

אך באמת אי"ז קושיא, דבביאור הגזה"כ גופא (לפי' התוס' גופא) אפ"ל בב' אופנים, ובוה הוא השקו"ט של התוס' בסנהדרין שם: א) דאפ"ל דהגזה"כ הוא דאש חיוב, ולמדים מקרא דהחייבה שחייבה תורה באש הוא חיוב דחציו (לר"י וחיוב דממונו לר"ל). ב) או אפ"ל דהגזה"כ הוא דאש חייב, ומזה דחייבה תורה באש, למדים דהגזה"כ החשיבה מבעיר את הבעירה כמזיק בחציו (לר"י, וכמזיק בממונו לר"ל).

והחילוק הוא דלאופן הב' אפ"ל דאף דהוי גזה"כ מ"מ מאחר דהגזה"כ גופא החשיבה אשו כחציו, א"כ לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, והוי אש בכל מקום כמו חציו מגזה"כ. ועי' מוכיחים התוס' מדאמרינן אשו משום חציו גם לענין רציחה וחיוב מיתה דמהגזה"כ ילפינן דאשו משום חציו בכ"מ, אבל לעולם לפי' התוס' הוי רק גזה"כ לכל הצדדים.

[ואילולי דברי התוס' הי' אפ"ל דמרציחה אין ראי', דבאמת הגזה"כ הוא רק לענין מזיק אבל רציחה תלוי ג"כ בדיני מזיק והוי ג"כ מדיני היות, והרי בכלל המזיקים ישנם גם היות דמיתה כמו כופר (אך באמת אפ"ל דתלוי בפלוגתת הראשונים לעיל (ד, א) בביאור הפירכא מה לשור שמשלם את הכופר, ואכמ"ל)].

ועפ"ז מובן דגם קושיית הנימו"י מנרות שבת הוא גם אליבא דפי' התוס' דהוי גזה"כ, ומ"מ מהגזה"כ גופא ילפינן דהוי בכ"מ כחציו, וא"כ ק' הדלקת אש שהולכת ודולקת בשבת. וכן מוכח לכ' לפמשת"ל, דהרי הנימו"י קאי על דברי הרי"ף (והד"ה של הנימו"י בקושיא הנ"ל הוא ל' הרי"ף) שכ' "כאילו היות בחציו", דמבואר מזה דהוי גזה"כ.

ביאור דברי הרבי בענין הנימו"י ע"פ הנ"ל

ועי' באג"ק (ח"א ע' קל"ד) "מה שהביא הקושיא אר"י דאמר בתענית (כט, א) אלמלא הייתי באותו הדור קבעתיו בעשירי מפני שרובו של היכל בו נשרף, והרי ר"י ס"ל בב"ק (כב, א) אשו משום חציו ומסביר הנימוק"י דהיינו דכל מעשה המבעיר נגמר בעת הדלקת האש, וא"כ הרי גם בחורבן הבית כיון שהציתו אש בתשיעי נגמר אז המעשה ומפני מה רצה לקובעו בעשירי. והנה בגוף סברת הנימוק"י יש להאריך ואכ"מ, אבל בהנוגע להנ"ל לא הבנתי הקושיא, דהרי בתענית דנים באיזה יום יתאבלו בני"י על הפורענות שלהם ואינו נוגע להשאלה מתי נגמרה השתתפות העכו"ם בזה, ולדוגמא המכה את חברו ומת לאחר כמה ימים מחמת המכה, פשיטא שקרוביו מתאבלין ביום המיתה ולא ביום ההכאה. (ג) מש"כ שבחורבן ביהמ"ק שהיתה אשו של הק' הרי בידו להחזיר חציו בכל עת, יש להעיר מר"ה (יה, א) דגז"ד שיש עמו שבועה אינו נקרע וכן ה' בחורבן הבית, דבזה קאי קרא דנכתם עונך שהובא שם, וכ"כ להדיא בפתיחתא דאיכ"ס' כד מיד נשבע הק' כו', גם את"ל דרב בר"ה (שם) פליג - (וצ"ע איך יפרש רב קרא הרשום בכתב אמת דקאי בגז"ד דצבור, עיין יבמות קה, א) - הרי ה' הדבר תלוי בתשובה (ובר"ה לא, ב ו"ח נתעכבה כו' שמא יחזרו בתשובה) והכל ביד"ש חוץ מיר"ש (ברכות לג, ב) ואולי י"ל, בסברת כת"ר, דזהו סיבה צדדית מפני מה אינו מחזיר חציו, אבל לא שמצ"ע זריקת החץ (הצתת האש) היא באופן שא"י להחזיר".

ובלקו"ש ח"א פר' וארא (ע' 126) ששם מביא הרבי התי' הב'.

ולכ' יל"ע, הרי גם בכל אש אפשר בחזרה, וא"כ להך סברא דהיכא דאפשר בחזרה לא נאמרה סברת הנימו"י, א"כ מאי קא קשיא לי' להנימו"י מעיקרא באש?

אך להנ"ל יובן, דכיון דלהנימו"י יסוד הענין הוא דמגוזה"כ חשיב אשו כמו חציו, א"כ אין נוגע מה דבאשו אפשר בחזרה, וכל מה שנוגע הוא מה דחציו ליתא בחזרה, כיון שאשו הוי מגוזה"כ כמו חציו. וזה מדויק בל' השיחה שם שכ' "ביי אש, וואס עס איז משום חציו, איז ווי נאר דער חץ איז ארויס פון זיין האנט איז ער שוין ניט קיין בעה"ב אויף אים" כו'. הרי להדיא דהסברא שא"א בחזרה כ' לענין חץ, ורק דנוגע לאש מצד ההלכה דאשו משום חציו, וכנ"ל. והתי' לענין הקב"ה ה' רק משום דגבי הקב"ה גם חציו הוי אפשר בחזרה.

אך לכ' הקושיא דלעיל מטמון עדיין במקומה עומדת, דהא מדאימעיט טמון באש, הרי שבטמון לא נאמרה מלכתחלה הגוזה"כ דהוי משום חציו, וא"כ צ"ל כהלישנא אחרינא שבפרש"י וכמשנת"ל. ועצ"ע.

הלכה ומנהג

סיבוב השושבינים בחופה

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

נודמן לי לאחרונה לסדר קידושין לגר וגירות, והשושבינים היו ת"ח ואנשי חסד, לא מחסידי חב"ד. כשאמרתי להם שמנהגנו הוא שגם המחותנים (הגברים) מסובבים את החתן, הקשה האחד דא"כ יצטרך ללכת אחורי האשה. והרי אמרו רז"ל (ברכות סא, א) "לא יהלך אדם אחורי אשה, ואפילו אשתו".

ולא אכחד כי בעת מעשה לא הי' בידי להשיב, ורק אמרתי שזה מנהג בכמה קהילות בישראל, ובודאי שיש לקושייתו תשובה. וכעת פניתי לברר הדבר.

הנה מנהג סיבוב הכלה מוזכר באגרת הטיול לאחי המהר"ל. ובנטעי גבריאל (פי"ז הע' טז) הראה מקור משנת ה"א קצ. יש נוהגים שהכלה מסובבת ג' פעמים, ויש נוהגים לסבב ז' פעמים (ראה נט"ג שם). יש נוהגים שהשושבינות מסובבות יחד עם הכלה (קיצור שו"ע סי' קמז ס"ה, וכן מנהג העולם), ויש נוהגים שגם השושבינים גם השושבינות מסובבות יחד עם הכלה (כן הוא בס' המנהגים-חב"ד, וכך מבואר בס' מגן אברהם (להמגיד מטריסק) בפ' פינחס, ושם האריך בדבר על דרך הסוד והגימטריה, וכן הוא מנהג סקווירא ועוד).

וכאן נוהגים להשתדל שאחד מהגברים ילך מאחורי אשתו, בכדי למנוע שייאלץ גבר ללכת אחורי אשה אחרת. אבל – כפי שהיטיב ת"ח זה – הרי גינו חז"ל גם ההולך אחורי אשתו?

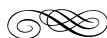
והנה ברמב"ם (פכ"א מהל' איסור"ב הכ"ב, וכן בשו"ע אה"ע סי' כא ס"א) הובא להלכה "המהלך בשוק אחרי אשה הרי זה מקלי עם הארץ". אבל הך ד"אפילו אשתו" לא הביא. ובשו"ת דברי יציב (ח"ה סי' מ) ר"ל דהיינו לפי שזהירות זו שייכת רק לת"ח. ולא נחה דעתי מתירוצו, הכי ת"ח לא צריך לדעת דינו? ועצ"ע.

אכן עוד דיוק שינה הרמב"ם, בדברייאא הנ"ל איתא "לא יהלך אדם אחורי . . .", ואילו הרמב"ם הוסיף "המהלך בשוק אחרי . . . וכל המהלך בשוק אחרי אשה הרי זה מקלי עם הארץ". וכך העתיק המחבר (תחלת לשון הרמב"ם) בשו"ע שם.

ובשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תשע, הובא בבאר היטב על אתר) דן לומר דלא סגי בהרחקת ד' אמות, כי עיקר הטעם הוא שלא יבוא לידי הרהור ע"י הילוכה ותנועותי'. [אבל ב"גליוני הש"ס" להר"י ענגיל ציין לס"ח ופע"ח דמיידי דוקא תוך ד"א, ואכ"מ].

אך עכ"פ הרווחנו דמיידי במהלך בשוק דייקא. ואז אפילו אחורי אשתו "גנאי הדבר" (כלשון רש"י שם), כי אין הכל בקיאין בקרובותיו (ראה המובא באוצר הפוסקים לאה"ע שם, אות יד). אבל בנדר"ד לא הוי "מהלך בשוק". ובאשתו ליכא משום הרהור בראותו הילוכה ותנועותי'. ומשום חשדא מסתבר דליכא, דכו"ע ידעי שהשובינין הם זוג של בעל ואשה.

כן נ"ל ליישב המנהג. ואם יש מהקוראים שיש בידו תשובה ברורה יותר, נא לשתף אותה עם קהל אנ"ש.



יחודיותו של סי' קצג בשו"ע אדה"ז

הרב אברהם אלאשוילי

עורך מהדורת שו"ע המבואר

בהלכות ברכת המזון בשו"ע אדה"ז ניתן לראות דבר מעניין, הלכות ברכת המזון מתחילות בסי' קפב ומסתיימות בסי' ר, אלא שיש סימן אחד שהגיע לידינו רק תחילתו של הסימן, אך עיקר הסימן, רובו ככולו, לא הגיע לידינו, והוא סי' קצג, שמתוך כל הסימן הגיע לידינו רק סעיף וחצי. בעוד שבשו"ע הב"י יש בו ו' סעיפים, ובדרך כלל כשיש ו' סעיפים בשו"ע הב"י, אזי בשו"ע ר הוא לערך י"ב סעיפים (אם לא יותר), ונמצא שלפחות עשרה סעיפים לא הגיעו לידינו.

והנה החלק הקטן שהגיע לידינו בשו"ע ר הן הלכות אלו:

(א) שנים שאכלו כאחת, אם נקבעו בקביעות המועלת לצרף לזימון בשלשה, אע"פ ששנים אין ראויים לזימון, ולכן צריך כל אחד לברך לעצמו לכתחלה, מכל מקום אם אחד יודע לברך והשני אינו יודע – מברך היודע ומוציא מי שאינו יודע. וצריך לכונן

מלה במלה לכל מה שיאמר המברך, והמברך צריך לכוין להוציאו ידי חובתו. ואם צריך שיהיה העם הארץ מבין בלשון הקודש – נתבאר בסימן קפ"ה.

(ב) איזו היא קביעות המצטרפת לזימון? כשהסיבו על המטות, או שישבו בשולחן אחד, או בלא שולחן במפה אחת, בזמן הזה שאין לנו הסיבה, או שקבעו [חסר].

המשך הסימן שחסר לפנינו ונתבארו בשו"ע הב"י, הן ההלכות דלקמן:

(א) צריך לחזור אחרי זימון שלושה ועשרה (ס"א).

(ב) דיני חלוקת בני חבורה שהיו קבועים אצל בעה"ב (ס"א).

(ג) דיני קביעות בזימון שלושה (סעי' ב-ג).

(ד) שלושה אינם רשאים להתחלק (ס"ד).

(ה) מי שזימנו עליהם אין יכולים לזמן שוב (ס"ה).

(ו) דיני "פרח זימון" (ס"ו).

וכאן אנו מוצאים דבר פלא בשו"ע ר: אדה"ז מציין בהל' ברכת המזון לסי' קצג (החסר) ח"י פעמים! מה שלא עשה כן בשום סימן בהלכות אלו, ומתוך כך אנו למדים כמעט כל מה שהיה כתוב בסי' זה.

ואלו הן ההלכות שרבונו הזקן מציין לסי' קצג:

(א) כשלא נקבעו אם בירך אחד לכולם יצאו י"ח בדיעבד (סי' קסז ס"ז).

(ב) מעיקר הדין ברכת הזימון הוא כשאחד מברך לכולם ולא כל אחד לעצמו (סי' קפג ס"י).

(ג) שהעיקר להלכה שצריך לשמוע את ברכת הזימון עד "הזן את הכל" (סי' קפג סוף ס"י. סי' קצד ס"ב-ג. סי' קצה ס"ד. סי' קצז ס"ה. סי' קצט ס"י. סי' ר ס"א).

(ד) נשים וקטנים אין מזמנים עליהם (סי' קפו ס"ד).

(ה) שנים שאכלו ביחד מצווה לחזור אחר זימון (סימן קצז סוס"א).

(ו) דיני צירוף לזימון שלושה (סי' קצז ס"ב. סי' קצט ס"א).

(ז) אם נשים צריכות להבין לשון הקודש כדי לצאת י"ח ברכת המזון בשמיעה מהמברך (סי' קצט ס"ו, אלא שבסי' קצג שלפנינו ס"א מזכיר ענין זה גבי עם הארץ, ומציין לסי' קפה סוס"א, ושם פוסק שנשים ועמי הארץ יוצאים בשמיעה מהמברך בלשון הקודש אף שאינם מבינים. אלא שבסי' רעא סוס"ז כתב רבנו (גבי קידוש): "אם אינה מבינה לשון הקודש – תאמר עמו מלה במלה, כמו שנתבאר בסי' קצג". וצ"ע).

(ח) דין "פרח זימון" (סימן ר ס"ב, אלא שמציין ששאר פרטי "פרח זימון" נתבארו בסי' קצג).

(ט) אין יכולים להפרד אחר שכבר נתחייבו בזימון (סי' ר ס"ב).

(י) אם ישבו על דעת שלא להצטרף לברכה אחת – כאילו לא נקבעו כלל (סי' ריג ס"ו).

ומכל זה אנו למדים כמה דברים:

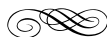
(א) סי' קצג הוא מהסימנים החשובים והמרכזיים בהל' ברכות המזון והזימון.

(ב) דוקא רובו ככולו של סימן זה לא הגיע לידינו בשוע"ר.

(ג) מאידך אדה"ז השלים רובו ככולו של החלק החסר על ידי שציין אליו שמונה עשרה פעמים עם כללות הדינים שנתבארו שם.

(ד) רואים כאן השגחה פרטית נפלאה, שדוקא הסימן המרכזי החסר בשוע"ר הושלם על ידו (במודע או שלא במודע) על ידי ציוניו הרבים אליו. וכך יש לנו בשוע"ר את הלכות ברכת המזון כמעט באופן מושלם.

מה שיותר הוא רק לשבת וללמוד את ההלכות האלו בעיון הראוי, כדי לדעת אותן היטב על בורין, באופן של לימוד המביא לידי מעשה. ותוך כדי לימוד לראות גם נפלאות הטמונות בתורת רבנו הזקן, שכדרכו בשולחנו האיר גם הלכות אלו באור יקרות.



דעת אדה"ז בפסיק רישא ולא ימות ויישוב לקושיית רעק"א

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
וועסט בלומפילד, מייסיגון

בשו"ע אדה"ז סי' רעח ס"ד: "והכל מודים בפסיק רישא ולא ימות שחייב עליו מן התורה לפעמים, וכיצד מצינו זה והלא כשאנו מתכוון למלאכה בוודאי אין צריך לגופה כלל? מצינו כגון שהדבר ידוע שנוח לו במלאכה שנעשית בלא כוונתו וחפץ הוא בה אע"פ שלא נתכוון לה והרי הוא צריכה לו עכשיו שכבר נעשית מאליה בלא כוונתו. כיצד כגון נקב שבחבית שמוציאין בו היין שפקוק בנעורת של פשתים שהנעורות בלועה מיין הרבה וכשמוציאה וחוזר ופוקק בה כו' אי אפשר שלא יסחט יין ממנה ואע"פ שאנו מתכוון אלא לסתום הנקב הרי זה פסיק רישא, ואם יש לו כלי תחת פקיקת הנעורת שהיין הנסחט נוטף לתוכו הר זה חייב כו' שהדבר ידוע שנוח לו ביין הנסחט כו' והרי זה מלאכה הצריכה לגופה אע"פ שלא נתכוון לה וכן כל כיוצא בזה", ע"כ.

אדה"ז מדגיש שאנו חייב לרבי שמעון שסובר שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור אלא אם כן הדבר ידוע שהדבר נוח לו ו"חפץ הוא בה". דהנה בגמ' שבת קג, א איתא גבי התולש עולשין בשבת שאם הוא עושה זה לאכילה חייב בכגורגרות ואם לייפות הקרקע בכל שהוא. ופריך בגמרא שכיון שיש שם פסיק רישא א"כ גם לרבי שמעון יהא חייב בכל אופן בכל שהוא? ומתריך בגמ' ד"קעביד בשדה של חבריו". ועי' שם בתוד"ה לא צריכא שמפרש שמדובר בחבר שאינו אוהבו. והנה מדברי תוס' משמע שבחבר שאוהבו יהיה חייב משום שמסתמא ניחא ליה במה ששדה של חבריו מתייפה. אבל מדברי אדה"ז משמע שדוקא במקום שהדבר ידוע שנוח לו אז יתחייב לרבי שמעון. אדה"ז כותב שהדבר "נוח לו", ומוסיף וכותב ו"חפץ הוא בה", היינו דלא סגי במה שהוא מרוצה מזה כי אם שצריך שהוא "רוצה בזה", היינו שהוא נהנה ומרויח מזה. ועל זה מביא דוגמא מנעורת של פשתן שהוא מרויח בעצמו מהיין הנסחט בכלי. רק במקרה כזה אומרים שחייב לר"ש בפסיק רישא. ונראה שאדה"ז אינו מקבל דברי תוספות שמדברי תוס' משמע שאם אדם מייפה שדה חבריו והוא אוהבו אז הוא חייב אם יש פסיק רישא משום שמסתמא ניחא ליה בזה. לפי דברי רבינו משמע שכדי להיות חייב צריך שיהא מוכח שהוא רוצה זה וע"כ רבינו מצייר ציור שחייב רק במקום שהוא בעצמו מרויח ולא במקום שחבירו מרויח.

המקור לזה הוא תוס' במס' יומא דף לד, ב ד"ה הני מילי שכותב גבי מנחש שדה שלו ש"אנן סהדי שהוא מתכוון לייפות הקרקע שלו כיון שהוא נהנה מזה".

וזה הוא מה שכותב אדה"ז "שהדבר ידוע שנוח לו בהמלאכה שנעשית בלא כוונתו וחפץ הוא בה אע"פ שלא נתכוון לה".

היינו שכדי להיות נקרא מלאכה הצריכה לגופה לא די במה שנוח לו בזה כי אם שצריך להיות "ידוע" שהוא רוצה בזה ורק אז נקרא מלאכת מחשבת.

והנה ביסוד זה יש מקום ליישב קושיית הגרע"א על רש"י במס' שבת דף לב, ב.

בהמשנה בדף כט, ב איתא המכבה את הנר מפני שהוא מתיירא מפני הנכרים כו' פטור כחם על הנר כחם על השמן כחם על הפתילה חייב רבי יוסי פטור בכולן חוץ מכחם על הפתילה מפני שהוא עושה פחם, ע"כ.

ובגמרא דף לא, ב אמר רבי יוחנן שרבי יוסי כרבי שמעון ס"ל שמלאכה שאינו צריכה לגופה פטור "והכא בפתילה שצריך להבהבה עסקינן דבהיא אפילו ר"ש מודה דקא מתקן מנא. אמר רבא דיקא נמי דקתני שהוא עושה פחם ולא קתני שנעשית פחם ש"מ, ע"כ.

רש"י ד"ה שהוא עושה פחם כותב "שהוא מתכוון ממש לעשותה כמין פחם עכשיו אלמא בכיבוי הצריך לגופא מיירי ולא קתני שנעשה פחם מתחילתה שהובהבה דנמצי למימר דטעמא דבת בנין הוא דאיכא בנין במקום סתירה כו", ע"כ.

עיין בגליון הש"ס להגרעק"א שהקשה על דברי רש"י שאין שום צורך לומר שמדובר במי שמכוון לעשותה כמין פחם הא כיון דמיירי שלא הובהבה הפתילה מבעוד יום ומיירי שרצונו לחזור ולהדליק הפתילה וניחא ליה בפחם מקרי צריכה לגופא אפילו באינו מתכוון? עיין שם כל דבריו.

לפי דברי רבינו המיוסדים על דברי תוספות ביומא, דעת רבי שמעון שאינו חייב בפסיק רישא כי אם במקום שרצונו במה שמתרחש וכלשון התוס' ש"אנן סהדי שהוא מתכוין לייפות". ונראה שזה הוא כוונת רש"י במה שהוא כותב שהוא מתכוון ממש לעשותה כמין פחם. רש"י משתמש בלשון זה משום שאף במקום שכוונתו רק לחזור ולהדליק הפתילה, ולא לעשות פחם מ"מ כיון שהוא נהנה מהפחם נקרא מתכוון לעשות פחם וכלשון התוס' גבי שדה "שאנן סהדי שכוונתו לייפות", כמו כן כאן בכיבוי אנן סהדי שמכוון לעשות פחם.

כוונתו של רש"י הוא שאם היה כתוב בהמשנה שנעשית פחם מתחילתו היה משמע דהטעם שחייב הוא משום דבת בנין הוא דאיכא בנין במקום סתירה ואין שום צורך שיכוון בתיקון הפתילה. עכשיו שכתוב בהמשנה "משום שהוא עושה פחם", וכח שרבי יוסי סובר כרבי שמעון שאינו חייב בשבת אלא במקום שיש לו רצון בתיקון הפתילה.



קילוף פירות בשבת

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלארידא

כתוב בספר 'שבת כהלכה' (פי"ב סעיף ב* ופי"ג סעיף ה*): "מותר לתחוב ידיו לקערה שיש בה דברים הדורשים קילוף, ומקלף את הנדרש לו מבלי שיוציא כלל את הפרי, אלא משאיר הכל - הקליפות עם הפרי - בתוך התערובת. ולאחר זמן, כשיגיע בסמוך לסעודה בזמן המוגדר "לאלתר" אזי יברור את האוכל מתוך הפסולת".

והסברא בזה משום שה"בורר" בעצמו לא נעשה אלא סמוך לסעודה.

ותמיה לי, דהא לקילוף פירות איסורו משום מפרק (תולדת דש), וכשקלף הפרי אעפ"י שמשאיר הכל מעורב עד סמוך לאכילה עבר על מלאכת מפרק.

ומה שהביא ראה ממ"ש ה'אגלי טל' "...כל שכן שבירת קליפת האגוזים בלא הוצאת האוכל מתוכן, שאינו לא דש ולא בורר" - זה דווקא באגוזים (walnuts) וכדומה שבשעת שבירת הקליפה הרי האגוז נשאר עדיין מתאחדת עם קליפתו, מה שאין כן (למשול) בתפוזים כשנקלפים מהקליפה (אעפ"י שמשאיר הקליפות עם הפרי בתוך תערובת) הרי עשה מלאכת מפרק שלא בזמן אכילה.

ב. גם שם ב'שבת כהלכה' (פי"ב סעיף לז): "...אבל לשטוף פסולת שדבוקה לאוכל, כגון פרי שדבוק עליו עפר וכיו"ב, מותר גם כשנדרש לשפשף בידים בכדי להסירה, שהרי זה כמסיר קליפה מהפרי".

ולהעיר ממה שאמרו בגמרא (שבת דף עג, ב) "תנא: הדש והמנפץ והמנפט, כולן מלאכה אחת הן." ומפרש ברבינו חננאל (נדפס בדף עד, א): "המנפץ נופץ עפרורית מן האוכל, וכן המנפט מולל שבלים נמצא זורה והבורר והמרקד כולן מעבירין פסולת

המעורבות באוכל ואינה מחוברת (ואינה) כגון קליפה שצריכה פירוק או כגון עפרורית שצריך ניפוץ אלא מעורבת בלבד".



דין 'כסדרן' בתפלין ומזוזות

הרב יוסף יצחק רייבין

יו"ר ישיבת סת"ם

וסופר סת"ם, קראון הייטס, נ.י.

הלכה רווחת בישראל שהתפלין ומזוזות צריכין להכתב כסדרן, היינו כסדר שהן כתובות בתורה. וז"ל הרמ"א באו"ח סי' ל"ב ס"א בהגה: "וצריך לכתבם כסדר הזה לכתוב תחלה הקודמת בתורה ואם שינה פסול".

והנה, בפשטות דברי הרמ"א מתפרשים על סדר כתיבת הפרשיות שצריך לכתוב פרשה הראשונה שהיא "קדש ליי" קודם פרשה השניה שהיא "והיה כי יביאך", ועד"ז בשאר הפרשיות, אבל על סדר כתיבת האותיות בתוך פרשה אחת גופא לא מדובר.

והנה, במשנ"ב ס"ק ג' מביא מקור להדין ד"כסדרן" מהפסוק "והיו הדברים" – בהוייתן יהו. ודרשה זה מקורו בב"י ע"ש ר"י אסכדנרני. וממשיך המשנ"ב וז"ל: "וכל שכן שצריך ליוזר מטעם זה שיהיה כל פרשה ופרשה גופא נכתבת כסדרה, שלא יחסר בה אפילו אות אחת. . .". ומשמעות הדברים הוא, דקדימת אות לאות חמירי טפי מהקדמת פרשה לפרשה, ואשר על כן, מה הקל דהוא הקדמת פרשה לפרשה פוסל כ"ש דפוסל הקדמת אות לאות דהוא החמור.

וצ"ע איזה חומר איכא בהקדמת אות לאות מהקדמת פרשה לפרשה. ואדרבא, ממשמעות לשון המחבר ביו"ד סי' רפ"ח ס"ג גבי מזוזה "כתבה שלא על הסדר אפילו שכח מלכתוב אות אחת פסולה ואין לה תקנה ואין צריך לומר אם הקדים לפרשה לפרשה" מבואר דהקדים פרשה לפרשה חמירי טפי מהקדים אות לאות.

והנה, באמת הט"ז שם (סק"א) תמה על המחבר, והעלה דיותר יש פסול במקדים אות לאות מבהקדים פרשה לפרשה. וא"כ לכאורה היה לומר דהמשנ"ב נמשך אחר הט"ז בזה שכ' דפסול הקדמת אות לאות "כ"ש" הוא מפסול הקדמת פרשה לפרשה.

אבל באמת ק' לומר דהמשנ"ב נמשך אחר הט"ז. דהנה, עיקר הוכחת הט"ז הוא ממה שמצינו באו"ח סי' ס"ד גבי ק"ש דהקורא ק"ש והקדים פסוק לפסוק לא יצא, אבל אם הקדים פרשה לפרשה יצא, כיון דאין הפרשיות סמוכות בתורה. דמזה למד הט"ז, דמקדים בתוך הפרשה גופא חמור ממקדים פרשה לפרשה. עוד כ' הט"ז דמתוס' בהקומוץ משמע דמקדים פרשה לפרשה באמת כשר. והמעין בט"ז סי' ר"ץ סק"א יראה דמה שהטה הט"ז לפרש כן בדעת התוס', הוא מזה שבקריאת שמע אם הקדים פרשה לפרשה יצא, כנ"ל.

והנה, בביאור הלכה סד"ה כסדר הזה כ': "ועיין לקמן בסי' ס"ד בביאו"ה שתרצנו בעזה"ת את קושית הט"ז בטוב". וקו' הט"ז הוא כנ"ל איך כ' המחבר דהקדמת פרשה לפרשה חמירי טפי הלא מק"ש מבואר דמקדים בתוך הפרשה חמור טפי ממקדים פרשה לפרשה. ובסי' ס"ד מיישב הביאו"ה קו' זו וז"ל: "והטעם (דבכתיבת הפרשיות צ"ל כסדרן דוקא ובקריאת שמע אם הקדים פרשה לפרשה יצא) נ"ל פשוט דשם (בכתיבת הפרשיות) כיון דארבע פרשיות שבתפילין וב' פרשיות שבמזוזה מעכבות זו את זו כדאיתא מנחות כ"ח במשנה א"כ אם חיסר פסוק אחד או פרשה אחת הרי הוא כאלו לא כתב כלל ולכן אמרינן דמה שגילתה לנו התורה דבעינן כסדרן כדאיתא במכילתא ומסתמא הטעם ג"כ משום והיו לטוטפת בין עיניך הכונה הוא על כל הד' פרשיות ביחד שכולה נחשבת רק כפרשה אחת ומחולקת רק בפסוקים משא"כ בענינינו (קריאת שמע) אם לא קרא רק פרשה ראשונה בודאי יש לו עכ"פ מצוה דקבלת עול מלכות שמים אף אם לא קרא השניה של קבלת עול המצות אף אם נאמר דשתיהן דאורייתא אין מעכבין זו את זו שהרי בכל אחת כתוב צווי בפני עצמה וכל פרשה ופרשה מורה על ענין מיוחד בפני עצמו. .". עכ"ל.

ונמצא מבואר דהביאו"ה לא נחית כלל ל"הוכחת הט"ז" מקריאת שמע. ואדרבא, הביאו"ה סתר יסוד הט"ז והעלה דאין ללמוד מק"ש לכתיבת תו"מ כנ"ל. וא"כ גם מה שהעמיס הט"ז בדעת התוס' דמקדים פרשה לפרשה כשר – אינו לדעת הביאו"ה. ובפשטות ס"ל להביאו"ה כשי' הקדושת יו"ט דהביא בעצמו בד"ה כסדר הזה דאין חילוק בין מקדים פרשה לפרשה למקדים אות לאות רק דס"ל להתוס' דהדין ד"כסדרן" הוא שסידור הפרשיות בהקלף יהיו כסדרן בתורה. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא למה כ' המשנ"ב "וכל שכן שצריך ליהדר מטעם זה שיהיה כל פרשה ופרשה גופא נכתבת כסדרה, שלא יחסר בה אפילו אות אחת" דבפשטות אין חומר במקדים אות לאות יותר ממקדים פרשה לפרשה.



פשוטו של מקרא

קח מטך ונטה ידך

הרב לוי גאלדשטיין

מלמד תשב"ר

בציורי ה' למשה ואהרן אודות הבאת המכות על מצרים וכו', מצינו שה' ציוה להם בכמה אופנים בקשר לנטיית היד ונטיית המטה. פעמים ציוה ה' לנטות רק ה"יד", פעמים רק ה"מטה" ופעמים - שניהם.

הנה, יש להעיר, אשר בפשוטו של מקרא (נראה ש) רק שתי פעמים⁷² עשו בדיוק כמו שציוה ה'. אבל בשאר המכות כו' עשו באופן אחר, כמפורט להלן:

פסוק	ציווי ד'	פסוק	ביצוע ע"י משה/אהרן
ז, יט	קח מטך ונטה ידך	ז, כ	וירם במטה
ח, א	נטה את ידך במטך	ח, ב	ויט אהרן את ידו
ח, יב	נטה את מטך	ח, יג	ויט אהרן את ידו בטהו
ט, כב	נטה את ידך	ט, כג	ויט משה את מטהו
י, יב	נטה ידך	י, יג	ויט משה את מטהו
י, כא	נטה ידך	י, כב	ויט משה את ידו
יד, טז	הרם את מטך ונטה את ידך	יד, כא	ויט משה את ידו
יד, כו	נטה את ידך	יד, כז	ויט משה את ידו

ואולי יש לומר (בדוחק, עכ"פ) שבעצם, הנה, "יד" ו"מטה" שווים הם, דהיינו הך. במילא, אין לחלק ביניהם (וק"ל).

וכפי שרואים (בפסוקים לפני⁷³ ז, כמפורט להלן) שהרבה פעמים, הנה, ה"מטה" נזכר וקשור עם ה"יד".⁷³

(72) במכת חושך ובהשבת מי הים-סוף על המצריים.
(73) חוץ משלשת הפסוקים אודות המטה וה"נחש", שנזכר שם רק ה"מטה". כי ידבר אלכם פרעה לאמר תנו לכם מופת ואמרת אל אהרן קח את מטך והשלך לפני פרעה יהי לתנין. ויבא משה ואהרן אל פרעה ויעשו כן כאשר צוה ה' וישלך אהרן את מטהו לפני פרעה ולפני עבדיו ויהי לתנין. (ז, ט-72)

ויאמר אליו ה' מה זה בידך ויאמר מטה. (ד, ב)

ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האתת. (ד, יז)

ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכבם על החמור וישב ארצה מצרים ויקח משה את מטה האלהים בידו. (ד, כ)

לך אל פרעה בבקר הנה יצא המימה ונצבת לקראתו על שפת היאר והמטה אשר נהפך לנחש תקח בידך. (ז, טו).



וחם השמש ונמס

הרב שרגא פייוויל רימלער

תושב השכונה

בפרש"י פ' בשלח טז, כא ד"ה וחם השמש ונמס, כותב: "הנשאר בשדה נמוח ונעשה נחלים ושותין ממנו אילים וצבאים ואומות העולם צדין מהם וטועמין בהם טעם מן ויודעין מה שבחן של ישראל (מכילתא)".

והנה במכילתא, מקורו של רש"י, מסיים: "וטועמים בהם טעם מן שהי' יורד לישראל". ורש"י מוסיף ע"ז "ויודעין מה שבחן של ישראל".

וצ"ל מה הי' קשה לרש"י בכתוב זה? דהרי הכתוב מספר שהמן הנשאר בשדה הי' נמס בחום השמש ולא נשאר מזה כלום אח"כ, ולכן בכל יום הי' יורד מן חדש בכל בקר, ולמה מאריך רש"י בסיפור המכילתא שלכאורה אין זה נוגע להבנת פשוטו של מקרא?

ויש לבאר דלרש"י הי' קשה קושיא חזקה, כי במדרש רבה (פי"ח, יח) ובזהר ח"א (כג) איתא "לא ברא הקב"ה דבר א' בעולמו לבטלה", וא"כ כיון שיועד הקב"ה כמה מן היה צריך להוריד שיספיק לבני ישראל במדבר, למה הוריד יותר ממה שצריך ויהי'

(י) וישליכו איש מטהו ויהיו לתנינים ויבלע מטה אהרן את מטתם (ז, יב).

נשאר בשדה ויהי' נמס בחום השמש, הי' צריך להוריד כמות של מן שיספיק לכל בני'י, ולא יהי' יותר מזה שיהי' צריך להמיסו בשמש?

וע"ז בא רש"י ליישב שהיתר לא הי' לבטלה, אלא כדי שידעו אומות העולם שבחן של ישראל. ולכן הוכרח רש"י להביא המכילתא, וגם להוסיף מה שלא כתוב במכילתא במפורש, שהטעם שרצה הקב"ה שאוה"ע יטעמו בבשר האילים והצבאים טעם מן שעי"ז "יודעין האומות שבחן של ישראל", ובשביל זה הי' כדאי להקב"ה להוריד מן יותר כדי שידעו אומות העולם שבחן של ישראל, ואין זה המן היתר לבטלה ח"ו.



שונות

על דרך שמבואר בירושלמי בענין רבן גמליאל

הרב ישכר דוד קלוויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא ב'תפארת שלמה' להרה"ק מראדומסק נ"ע (שער התפלה, ד"ה וירא): "וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים וגו' (שמות יד, ל), יש לדקדק מה משמיענו הכתוב בזה שראו אותם מתים, הלא פשיטא שלא יחיו אחר טבעם בים? אך הנראה על דרך שמבואר בירושלמי בענין רבי ורבן גמליאל לפי גודל מעלת רבינו הקדוש ראה אותם מיד שאין בהם ממש עיי"ש, כך ישראל כשעלו מן הים היו במעלה הגדולה כזו, אע"פ שהיו המצרים עודם חיים קודם שנטבעו, הם ראו אותם מתים על שפת הים כמו שאומרים (תפלת שחרית) וכל הגויים כאין נגדך והבן". עכ"ל.

בקובץ 'נחלתנו' גליון רו (מי' יודע' אות ב) שואלים במה שכתב "על דרך שמבואר בירושלמי": "אשמח אם אי אלו מהקוראים הנכבדים יוכל להפנות אותי למקום שאליו כיון רבינו ה'תפארת שלמה' בדבריו".

ונראה לומר בס"ד שהכוונה למ"ש בירושלמי ברכות (פ"ג ה"א). וז"ל 'רבינו בחיי' ריש פרשת אמור: "ומעלת הדביקות הזה היא מיתת נשיקה שהוא הדביקות בשם הנכבד, והיא מעלת החשק שהזכיר דוד ע"ה [תהלים צא, יד] 'כי בי חשק ואפלטו', והצדיק הזוכה אל המעלה הזאת אין מיתתו על ידי הכח המשחית כשאר בני העולם. והנה משה ואהרן ומרים זכו אליה, שהזכיר בהם הכתוב [במדבר לג, לח. דברים לד, ה]

'על פי ה', והיא מיתת נשיקה . . . וכן באבות העולם שנהוג בהם 'בכל, מכל, כל'. גם רבינו הקדוש ז"ל זכה אליה, לפי שברור הדבר מתוך שנתעלה בהשגת החכמה לא היה מיתתו ע"י המלאך המשחית, ודרשו רז"ל [כתובות קד, א], בשעת פטירתו של רבי זקף עשר אצבעותיו כלפי מעלה ואמר . . . יצתה בת קול ואמרה, יבא שלום וינוח על משכבו. ואמרו בירושלמי [ברכות פ"ג ה"א], כד דמך ר' יהודה נשיאה הכריז רבי ינאי, 'אין כהונה היום'. וטעם הדבר מפני שהכהנים מוזהרין על טומאת המת, לפי שהם משרתי עליון מקודשים לעבודתו, וכיון שמיתתו היתה שלא על ידי המשחית אלא על ידי שכינה לא היתה שם טומאה, ולכך הכריז רבי ינאי 'אין כהונה היום', לפי שהכהנים נתעסקו בקבורתו ונסתלקה מעליהם תורת כהונה היום, אבל שאר בני העולם שמיתתן על ידי הכח המשחית שהוא סבת טומאת המת, הכהנים מוזהרין מזה שלא יטמאו', עכ"ל 'רבנו בחיי'.

והנה בירושלמי ברכות שם נאמר: כאשר מת רבי יהודה הנשיא (רבי), הכריז רבי ינאי ואמר: 'אין [דין] כהונה היום' [לענין טומאתם למת, שאף הכהנים צריכים להשתתף בלווייתו ולהיטמא לו]. . . כאשר מת רבי נהוראי אחיו דרבי יהודה נשיאה, [כאן תמהים המפרשים, שקביעה זו מוקשה, שכן כפי הידוע היה רבן גמליאל הרביעי נשיא לאחר רבי יהודה נשיאה הראשון, ורבן גמליאל החמישי היה נשיא לאחר רבי יהודה נשיאה השני, ולא נודע לנו שום נשיא בשם רבי נהוראי], שלח רבי חנינא אחר רבי מנא [שהיה כהן, לבא להשתתף בלוויה], ולא בא. אמר לו [רבי מנא לרבי חנינא להסביר סירובו], עיי"ש מה שדחה הגמרא טענת רבי מנא.

ומעתה י"ל כמין חומר שזהו עומק כוונת רבנו ה'תפארת שלמה' נ"ע: "אך הנראה על דרך שמבואר בירושלמי [ברכות פ"ג ה"א], בענין רבי ורבן גמליאל [הרביעי או החמישי, ולא נודע לנו שום נשיא בשם רבי נהוראי! כנ"ל], לפי גודל מעלת רבינו הקדוש [כיון שמיתתו היתה שלא על ידי המשחית אלא על ידי שכינה] ראה אותם מיד שאין בהם ממש [לא היתה שם טומאה ומיתה, ולכך הכריז רבי ינאי 'אין [דין] כהונה היום', לפי שהכהנים נתעסקו בקבורתו ונסתלקה מעליהם דין תורת כהונה היום, מחמת שאע"פ שכבר נסתלקו מן העולם עדיין ראו אותם בגדר חיים] עיי"ש, כך ישראל כשעלו מן הים היו במעלה הגדולה כזו, [שראו במצב ההפוך], אע"פ שהיו המצרים עודם חיים קודם שנטבעו, הם ראו אותם מתים על שפת הים כמו שאומרים [תפלת שחרית] וכל הגויים כאין נגדך [שמיתתן על ידי הכח המשחית], והבן", וא"ש מאד ולק"מ.

עוד י"ל בענין מ"ש ה'תפארת שלמה': "אך הנראה על דרך שמבואר בירושלמי בענין רבי ורבן גמליאל", הגם שבירושלמי מופיע רבי נהוראי ולא רבן גמליאל, אבל

כתבו המפורשים שלא נודע לנו שום נשיא בשם רבי נהוראי, אלא רבן גמליאל - נראה להמתיק, די"ל עוד, שרבנו ה'תפארת שלמה' נ"ע גם ידע שהכוונה לרבן גמליאל ולא לרבי נהוראי, ע"ד הידוע [סיפורי חסידים - תורה סי' פ] שהרב הקדוש הרבי ר' זושא מאניפולי נ"ע אמר: שמא יפה שהוציא הירושלמי את הדבר לי נתגלה להוציא משם דבר זה.

וע"ד המסופר על הרה"ק רבי יצחק אייזיק מקומרנא נ"ע בהקדמת ספרו [מאת בנו הרה"ק רבי אליעזר צבי מקומרנא נ"ע] 'זהר חי' על בראשית (ב, ב): "פעם אחת בתוך למודו בגמרא עם החבר הזה אמר לו אאמו"ר זלה"ה להחבר הזה, זה התנא צורה שלו הוא כך, וצורה של התנא זה הוא כך, וכך אמר לו על כל תנא ותנא שהיו לומד בעת למודו בגמרא עמו, וכן על כל אמוראים אמר לו איזה צורה שיש להם".

וכידוע מה'חתם סופר' שהיה נוהג כשלמד מאמרי חז"ל היה אומר לפעמים את שם בעל המימרא פעמים רבות. והסביר לשואלים, שהוא עושה כך מפני שאינו אומר את המימרא עד שרואה את בעל המימרא לפניו. כדאיתא בירושלמי שבת (פ"א ה"ב): כל האומר שמועה מפי אומרה יהא רואה בעל השמועה כאלו הוא עומד לנגדו.

ועד"ז י"ל בנוגע למ"ש רבנו הזקן ב'תניא' פרק ז (יא, ב): "וכן האומר מילתא דבדיחותא לפקח דעתו ולשמח לבו לה' ולתורתו ועבודתו שצריכים להיות בשמחה, וכמו שעשה רבא לתלמידיו שאמר לפניהם מילתא דבדיחותא תחלה ובדחי רבנן" ⁷⁴ -

74) ב'תורת מנחם' כרך לט (ע' 50) בשיחת מוצש"ק יא שבט תשכ"ד, תמה כ"ק אדמו"ר זי"ע: "ובהקדם התמיהה בדברי אדמו"ר הזקן בתניא "כמו שעשה רבא לתלמידיו שאמר לפניהם מילתא דבדיחותא תחלה ובדחי רבנן" - בה בשעה שהגירסא שלפנינו בש"ס ועין יעקב היא "כי הא דרבה כו", רבה ולא רבא?

"לאחרי החיפוש מצאתי אמנם שבילקוט שמעוני למלכים (ב רמז רכז) הגירסא היא רבא, וכן בפירוש הר"ח בפסחים (ק"ז, א) הגירסא היא רבא, אבל, אין זה מתרץ את הקושיא על רבינו הזקן: למה מביא גירסא בלתי רגילה ("א פארווארפענע גירסא"), בה בשעה שהגירסא הרגילה היא "רבה"?

"וביותר יוקשה - מצד כללי הלכה:

"בנוגע לגירסא בילקוט שמעוני - הרי כשישנו חילוק בין ש"ס למדרש, הנה אע"פ ש"אלו ואלו דברי אלקים חיים", מ"מ, יש להכריע כדברי הש"ס ולא כדברי המדרש.

"ואפילו בנוגע לגירסת הר"ח בגמרא פסחים - יש להכריע כגירסת רוב הספרים, כפי שמצינו במסכת סופרים (פ"ה ה"ד): "שלשה ספרים נמצאו בעזרה . . באחד מצאו כתוב וישלח אל זאטוטי בני ישראל, ובשנים מצאו כתבו וישלח את נערי בני ישראל, וקיימו שנים ובטלו אחד".

שבעת שלמד את המימרא ראה את "רבא" ולא את "רבה" – ולכן לא יקשה יותר מדוע רבנו הזקן בחר לכאורה בגירסא בלתי רגילה ("א פארווארפענע גירסא"), בה בשעה שהגירסא הרגילה בש"ס ועין יעקב היא "כי הא דרבה כו'", רבה ולא רבא? כי לפי הנ"ל אדרבה, רובם ככולם של כת"י הש"ס הגירסא היא "רבא" דייקא – ולכן רבנו הזקן מתוך עיונו [כמבואר בשיחה שם שהתלבט במשך 6 שבועות אם לכתוב וא"ו או לא בפמ"א] – כיון שראה את 'רבא' לפניו הגיע לגירסת הגמרא של רוב הספרים שבכת"י – שהם בעצם לפני והמקור להדפוס דוקא, וע"ד מ"ש במסכת סופרים הנ"ל.

וגם ידוע אודות ה'דברי חיים' מצאנו בענין הפולמוס אם להרמ"ע מפאנו היה זקן או לא, אמר שהוא מתפלל על הויכוח, כיון שראה אותו עם זקן. והסביר שכשלמד בספריו היה רואה אותו – כהך ירושלמי הנ"ל שכל האומר שמועה מפי אומרה יהא רואה בעל השמועה כאלו הוא עומד לנגדו.

עד"ז י"ל בנוגע להרה"ק ה'תפארת שלמה', שבעת שלמד את הירושלמי הלזה ראה את "רבן גמליאל" ולא את "רבי נהוראי".



"וכיון שברוב הספרים הגירסא היא "רבה" – למה כתב רבינו הזקן לפי הגירסא "רבא"?", עכ"ל. ע"ש מה שתירץ כ"ק אדמו"ר זי"ע בארוכה ועפ"י חסידות.

והנראה בזה לבאר עפ"י מה שמצאתי 12 כת"י עתיקים שונים של הש"ס שנאמר בכולם "רבא" ולא "רבה" [5 בשבת (ל, ב) ו-7 בפסחים (קז, א)], חוץ מכת"י אחד של ותיקן 109 שנאמר "רבה". ואלו הם הכת"י וכו'. ובמק"א הארכתי בזה, ואכ"מ.

ועפ"ז י"ל שהילקוט שמעוני והר"ח בפסחים שגרסו "רבא", ניזונו מכתב יד כזה של 12 הכת"י הנ"ל.

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת הותיק אי"א גומל חסד בגופו
 עוסק בצ"צ באמונה, הצנע לכת
 ר' אברהם אבא (הרופא) ז"ל
 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 נ"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
 זכתה לקירובים מיוחדים מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
 מרת הינדא רחל ע"ה
 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
 זליגסון
 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'
 התמים ר' יוסף יצחק שיחי'
 זליגסון

לע"נ

הרה"ח הרה"ת אי"א

ר' מנחם מענדל ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' אלחנן דובער הי"ד

מאראזאוו

מקושר לכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ

וכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

נולד בעיר ליובאוויטש

זכה לגור ולקבל קירובים

בבית כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בעיר רוסטוב

למד מתוך מסירות נפש בישיבת תו"ת במחתרת

הי' ממייסדי ושימש בתור מנהל ומשפיע ישיבתנו

בבית מדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

וזכה להשפיע לאלפי תלמידים

נפטר בשיבה טובה ר"ח שבט ה'תשע"ח

ת' נ' צ' ב' ה'



נדפס ע"י נכדו

מנהל ישיבתנו הק'

הרה"ת ר' אלחנן ומשפחתו שיחיו

לשם

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' יהודה ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' צבי הירש ע"ה

חיטריק

נפטר ביום י"ז (טוב) שבט ה'תשס"ו

ת.נ.צ.ב.ה



נדפס ע"י נכדו

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל

וזוגתו מרת אסתר

ומשפחתם שיחיו

שניאורסאהן