

ב"ה
ש"פ ויקרא - ב' ניסן
ה'תשנ"ו
גליון ט [תקג]

תוכן הענינים

4	גאולה ומשיח דוד המלך בחזקת משיח [גליון]
	רשימות
5	צירוף ש' ד' י' שבת ש"ר וש"י
8	הערות קצרות ברשימות חוברת ל"ג
13	חיוב ת"ת דנשים בימינו, הן בידיעה, והן בלימוד
	לקוטי שיחות
14	בגדר מלאכת הבערה לשיטת אדה"ז
18	בענין עשיית מלאכה בימי החול
19	בענין ניחום אבלים
	פשוטו של מקרא
21	הביטוי "חסד ואמת" [גליון]

גאולה ומשיח

דוד המלך בחזקת משיח [גליון]

הת' מנחם מענדל אוזאן
תלמיד בישיבה

ראיתי מ"ש הת' ח.ד.ה. בגליון ח' [תשב] ובכללות צודק הוא בדבריו אך לפמ"ש יבואר יותר למה א"א לפרש שלכך נתכוון כ"ק אדמו"ר בהערה והוא בהקדים דהחילוק בין זכו ללא זכו ע"פ מה שמובא בהלכה (עי' בשד"ח מערכת האלף כלל ע' ובסנהדרין צ"ח ע"א), דבזכו א. כבר אינש אתא (עם ענני שמיא) ב. אז בא לפני זמנו הקבוע לו משא"כ בלא זכו אז יבא בעת הגאולה הקבוע.

והנה ע"פ דברי רז"ל כ"אלפים תוהו כו" כי אלפים ימות המשיח, נמצא, שבזמנו של דוד לא הגיע עוד הזמן דבעתה, וא"כ אם היה אותו הדור זוכה לביאת המשיח (דהיינו שבהכרח שאז היה מצב דזכו), ודאי הא דדוד המלך אינו בחזקת משיח אינו חסרון, כי במצב דזכו אין צריך להגיע לחזקת משיח.

ועד"ז אם נאמר שדוד המלך בעצמו מלך המשיח, אין להקשות מזה שאז לא היה בחזקת משיח, כי אם הוא דוד בעצמו, היה מצב דזכו.

ויש להעיר ממ"ש בשיחת אחרון של פסח תשכ"ט דלומדים הסימנים דחזקת משיח מבר כוכבא, ועכ"ז צ"ע מה היה הדין לפני"ז, ואולי י"ל כנ"ל דכ"ז שאינו ב' אלפים ימות המשיח הו"ל מצב דזכו.

והנה נשאר צ"ע מ"ש בהערה בהסוגריים גם דצדיקים הקמים מיד, דמזה משמע דגם במצב דלא זכו היה שייך ביאת המשיח באופן נס.

והשתא דאתינא להכי, יש להתעכב על דבר תמוה לכאורה, דבח"א ע' 73, מבאר כ"ק אדמו"ר ענינו של מלך המשיח והמעלה שבו לגבי אברהם ומשה ובסיום הענין (אות י"ב): דאס איז אויך דער רמז אין דער מאמר רז"ל זכו עם ענני שמיא לא זכו עני ורוכב על החמור. "זכו" דורך דער עבודה אין דברים זכים ורוחניים. . וועט זיין עם ענני שמיא, א גילוי בדרך אור ישר מלמעלה למטה. "לא זכו" אויב די עבודה איז

אין די ענינים וואס זיינען נאך ניט אויסגעלייטערט, ד.ה. ענינים גשמיים וחומריים, דעמאלט וועט זיין דער גילוי פון עני ורוכב על החמור דער גילוי בדרך אור חוזר מלמטה למעלה. . .

אשר מהמשך השיחה משמע דלא זכו היא מדריגה נעלית יותר מזכו, ואשר כ"ז הוא ענין הגאולה (עיי"ש באות י"א), היפך מפשטות הגמרא שלא זכו הוא ענין של חסרון.

ובענין כזה י"ל בפשטות, אשר לא זכו אין זה ענין של חסרון, אלא דאם לא הספיקו למהר עבודתם וכיו"ב אז ישאר כמו שהיתה הכוונה מששת ימים, ואז יבוא המשיח בעתו שהיה קצוב מאז, ולכן דווקא מהמצב דלא זכו יכולים ללמוד ענין הגאולה כמ"ש באמת, כי בזכו, הכוונה שהספיקו לעשות יותר מכפי שהיה צ"ל, ולכן מוכרח המשיח לבא לפני זמנו, משא"כ לא זכו היינו שהכל הולך לפי הכוונה האמיתית, ומשיח בא בזמנו ואז מאופן ביאתו יש ללמוד מה באמת היתה הכוונה שנתמלאה ע"י ביאתו.



רשימות

צירוף ש' ד' י' שבתש"ר וש"י

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ברשימות (חוברת ל"ד) כתב וזלה"ק: ובגוף ההלכה אם אפשר לצרף האותיות בריחוק מקום ביניהם יש להעיר משבת (קד, ב) ונפסק להלכה ביד הל' שבת (פי"א הי"ב) כתב אות אחת בטבריא ואחת בציפורי חייב כיון שאינו מחוסר אלא קריבה בלי מעשה דקציצה. ובפרט לפי פי' הראשונים שהביא רה"ג - הובא בקרבה"ע ירוש' שבת פי"ב ה"ד - דחייב כיון שהרואה יודע כי תואמות הן ומכוונות זל"ז, ויעויין ג"כ פי' הה"מ ביד שם. ובנוב"י מה"ק או"ח סי' א' כתב - בטעם היתר התרת הקשר דתפילין - דכיון דהאותיות רחוקים זמ"ז אין כאן קדושת השם, וכדי שלא יקשה עליו מהנ"ל, צ"ל כונתו, שבתפילין כיון שמתחילה עושה הקשר ע"מ שיתירנו לאח"כ ה"ה כאלו אין כונתו

שיהי' כשם ממש, משא"כ בשבת, אלא שאם היו האותיות סמוכות זל"ז אין כונתו מועלת כ"כ משא"כ כשהן בריחוק מקום, ודוחק. עכלה"ק.

ויש להעיר במ"ש באור שמח (הל' תפילין פ"ג ה"א) לתרץ שיטת רש"י דגם הקשרים דל"ת ויו"ד הוא מהלמ"מ, והקשו התוס' (שבת סב, א בד"ה שי"ן של תפילין) מלעיל שם כח, ב, בהא דקאמר רב יוסף לא הוכשרו במלאכת שמים אלא עור בהמה בלבד, דאי אפשר לומר דקאי על העור כיון דשי"ן של תפילין הלכה למשה בסיני א"כ הרי בהדיא כתיב בהו למען תהי' תורת ה' בפיך מן המותר בפיך, ומוקי לה דקאי על הרצועות עיי"ש, ולפי רש"י דגם הקשר דד' וי' הוה הלמ"מ א"כ ה"ה נכלל בלמען תהי' תורת ה' וכו', ותירץ האו"ש דהרי בכתיבה ממש מבואר דאם אינן נהגין זה עם זה כמו בכותב על שני כותלי הבית פטור דאינו חבור זה עם זה והוי כל אות בפני עצמו כאילו כתב רק אות אחד, וא"כ ה"ה הכא בהד' והי' שבתפילין דלא יתכן לומר דהוי בכלל תורה מה שנצטרפו השי"ן שבבתים והדל"ת שברצועה מאחורי הראש והיו"ד שבקשר של יד כיון דאינו נהגין זה עם זה וכל אחד הוא בפני עצמו, וגם בכתב גמור ככה"ג פטור לענין שבת בודאי דאין זה בכלל תורה, ורק על השי"ן שבבתים פריך דהוה בכלל תורה משום דכותב אות אחת גימטריא בן בתירה מחייב, ואף דחכמים פליגי (שבת שם) מ"מ מודו דכתב הוי לענין תורה כדאמרו אמוראי מנין ללשון גימטריא מן התורה אנכי וכו' ופוטרים רק לענין שבת דלא הוי דרך כתיבה בכך, וא"כ השי"ן שבעור השל ראש לא גרע מכתב אות אחת גימטריא דהוראתו גלויה במה שנכתב בעור הבית של ראש דמה ענינו אם לא להורות על שם שי"ן דל"ת, ולכן שפיר פריך רק על של ראש דתיפוק ליה מלמען תהי' תורת ה' דטהורות בעינן, אבל הך דרצועות לאו בכלל תורה הוא כיון דאינן נהגין כאחד עכתו"ד.

הרי שהאור שמח נקט בפשיטות שהאותיות ש' ד' וי' שבתפילין אינן נהגין זה בזה, ונראה שטעמו הוא דנהגין זה בזה אף לפי פ"י רב האי גאון הוא רק כשאפשר לראות כל האותיות בבת אחת, משא"כ הכא השי"ן הוא מצד אחד והד' הוא מצד אחר כו' במילא ה"ז דומה לב' אותיות על ב' כותלים שאינם מצטרפים, ובפרט לפירש"י שהרי אי אפשר לקרבן כיון שהשי"ן צריך להיות על הבית והדל"ת צ"ל על הרצועה שבאחוריו, (כמוזכר בהרשימה), וא"כ אפ"ל דזהו גם שיטת הנוב"י ולפי"ז לא קשה עליו מהך דשבת.

אבל בהרשימה נקט בפשיטות וזהו בגדר "נהגין זה עם זה", ובאמת הרי מוכרח לומר שיש בהן צירוף כפי שהוכיח בהרשימה מדעת רש"י עצמו שכל השם הוא מהלכה למשה מסיני, הרי דאף שנפרדים זה מזה מ"מ נחשב מלה ושם אחד.

ולכאורה ה"י אפשר לומר בדעת האור שמח (והנוב"י), דאה"נ דלרש"י ההלמ"מ מגלה דלענין תפילין יש כאן צירוף ביניהם והוה שם אחד, אבל מ"מ אין זה צירוף לגבי שיהא נכלל ב"תורת ה'", כיון דלפי גדר הכתב שבתורה כשאינן נהגין זה עם זה אין מצטרפים, ורק השי"ן שהוא ראש התיבה נכלל בתורת ה' כנ"ל.

וראה עד"ז גם בחי' הגרי"ז על הרמב"ם (הל' תפילין פ"ג הט"ז) שביאר שיטת הרמב"ם עפ"י דיוק בלשונו שיש חילוק בין השי"ן שבהבית להד' שבהקשר דש"ר, דבשי"ן של תפילין הוה ההלכה שיהא נכתב על הבתים צורת שי"ן ויחול עליהם תורת כתב, משא"כ לגבי הדל"ת כתב הרמב"ם: "ושיהי' הקשר שלהן קשר ידוע כצורת ד" דמשמע מזה שאין הפירוש שנאמר ההלכה שיהי' אות ד' בהרצועות והקשר, רק עיקר ההלכה הוא על צורת הקשר שיהי' הקשר בצורה זו דוקא, וכל דינו הוא רק תורת קשר בלבד, ושום דין נוסף של כתב ואות ליתא בזה, ולפי"ז לא קשה קושיא הנ"ל דלמה לא ידענין דבעינן רצועות מעור טהור מתורת ה' כי מכיון שאין ע"ז תורת כתב לא נכלל בתורת ה', וכן ר"ל גם בשיטת התוס' דסב"ל דליכא הלמ"מ בהקשר דד' וי' לענין אותיות אבל מ"מ יש הלמ"מ בצורת הקשר עיי"ש בארוכה. וזהו ע"ד הנ"ל דלגבי תפילין יש הלמ"מ מיוחד שיש צירוף, אבל מ"מ לא חל ע"ז דין דתורת ה'.

אבל בהרשימה הרי אינו מחלק בזה ונקט בפשיטות כנ"ל שהן נהגין זה עם זה, וצ"ל דבודאי אפשר להרואה לעמוד במקום כזה שיכול לראות השי"ן והד' והי' בבת אחת, ושגם רש"י סב"ל דבאופן כזה מצטרפים, אלא דמחדש עוד יותר, דאפילו אם הם מרוחקים זה מזה, כיון דאינו מחוסר אלא קריבה ולא קציצה, מצטרפים.

וראה בהעמק עיון על הצפע"נ הל' יסודי התורה פ"ו ה"א שכתב בנוגע לרצועות של תפילין שאפשר לכורכן ולקרנבן השל יד לשל ראש ולהיותן נקראין ביחד, ואינו מובן שהרי הד' אי אפשר לקרב להשי"ן כנ"ל, וראה גם שו"ת הרמ"א סי' קי"ט.

היו"ד בקשר לתש"י

וכדאי להוסיף בענין זה מ"ש בשו"ת בנין שלמה סי' ד' שהרמב"ם (רפ"ג מהל' תפילין) כתב כנ"ל דרך השי"ן והדל"ת הוה הלמ"מ, והקשו עליו דלמה לא הזכיר גם היו"ד שבתש"י דמנא ליה לחלק בין הדל"ת והיו"ד? ומביא מקור מדברי הגאון בשמושא רבה שם, ואח"כ כתב שכן נמצא מפורש בהסיפור המובא בסדר הדורות וכו' (המובא בהרשימה) שכן אמר משה רבינו שהקשירה בשל יד לא צויתי לעולם ולא למדתיה אכן חכמים תקנו כן מסברתם להשלים שם ש-ד-י, ומסיים דא"כ י"ל דרוה"ק נזרקה בו בהרמב"ם דכיוון להלכה כדעת משה רבינו דעיקר הקשירה הוא בשל ראש. ולפי"ז ממשיך לתרץ שיטת הרמב"ם שמביא במצוה י"ב לקשור תש"ר, ומצוה י"ג לקשור תש"י, ולכאורה תמוה למה הקדים תש"ר לפני תש"י כשבקרא כתוב מקודם וקשרתם לאות על ידיך וגו' ולהנ"ל ניחא דסב"ל כמו שפירש משה רבינו דוקשרתם לאות קאי על של ראש וכו' עיי"ש. אבל ראה לקו"ש ואתחנן תנש"א הערה 3 שהביא דבריו וכתב דנוסף שצ"ע בעצם התירוץ, גם לא מסתבר לומר דזהו הטעם שהוא מקדים תש"ר לתש"י בכ"מ עיי"ש.



הערות קצרות ברשימות חוברת ל"ג

הרב נחום גרינוואלד

ר"מ בישיבה גדולה דבאסטן

א. שאלת רבינו על הכלל שקבע הרמב"ם "שאין בכל מיני הבעל חיים מה שיטמא בעודנו חי" ותימה, ד"איכא שעיר המשתלח דמיטמא משלחו (יומא סז) "ע"כ שאלת רבינו.

ולא הבנתי השאלה, וכי על הרמב"ם השאלה? הלוא כך נאמר בגמרא [שמצויין בתשובת הרוגוצ'בין] (זבחים דף ק"ה): "ת"ר פרים ופרה ושעיר המשתלח המשלח, השורפן והמוציאן מטמא בגדים, והן עצמן אין מטמאין בגדים, אבל מטמאין אוכלין ומשקין דברי ר"מ; וחכמים אומרים: פרה ופרים מטמאין אוכלין ומשקין שעיר המשתלח אינו מטמא שהוא חי והחי אינו מטמא" ומחלוקת זו - אם השעיר המשתלח מטמא או לא היינו בטומאת אוכלין ומשקין אבל שהמשלחו טמא בבגדיו, וצריך טבילה אין כמוכן שום מחלוקת, שמקרא מלא דיבר הכתוב בפרשת אחרי. הרי שהשאלה צריכה להיות בעצם על

דברי חכמים; מחד, הם קובעים ש"שעיר המשתלח אינו מטמא שהוא חי", ומאידך, ההלכה ששעיר המשתלח מטמא משלחו. ומדוע מציגו הרבי כשאלה על הרמב"ם?!

והנה, בדין ששעיר המשתלח מטמא משקין ואוכלין יש מבוכה בדברי הרמב"ם, כי בהלכות פרה אדומה פ"ו הל' ב' כאשר כותב: "והפרה עצמה אינו מטמאה לא אדם ולא כלים שנגעו בו" משמע שבפרה בלבד יש דין טומאת אוכלין ובהל' ז' משמע - שאין טומאת אוכלין בשעיר המשתלח: "וכן אם נגעו [בין אדם בין כלים בין אוכלין בין משקין] בשעיר המשתלח עצמו בזמן הולכתו טהורין" ועיין בכסף משנה שם, שמפרש שהרמב"ם נוקט כרבי שמעון דתוספתא פרה פ"ו, ט, (ודברי ר"ש מובא בהרבה מקומות בש"ס, ב"ק, ע"ז ועוד. וראה שם בתוספות שהרמב"ם מציין ל'), ולעומת זאת בהלכות אבות הטומאה פ"ו הל' ט"ו כותב השורף פרה אדומה ושעירים הנשרפים והמשלח את השעיר אף על פי שבשעת מעשיהן מטמא בגדים כמו שביארנו אם נגעו באוכלין אפילו בשעת מעשיהן הרי הן שני לטומאה" והנה מזה שהרמב"ם מכליל שילוח שעהמש"ת שמטמא טומאת אוכלין משמע שפוסק כרבי מאיר שאפילו חי מטמא, ולכאורה הרי סתירה גדולה כאן לכללו של אין חי מטמא, וכן סתירה לפסקו בהל' פרה אדומה, והאם זוהי שאלת רבינו הרי העיקר חסר מן הספר כי א. רבינו אינו שואל מטומאת אוכלין אלא מהטומאה שבא מן השילוח. ב. אינו מציין למקורות הללו ברמב"ם. ובכן, בדיוק מהו השאלה?

ב. הרבי מציין להראב"ד שמשמע "דמלאכת השילוח מטמא ולא השעיר" ויש להעיר על כך מדברי הערוך המפתיעים בענין "הטומאות קדושות" וז"ל בערך דרש: והמשלח את השעיר מטמא בגדים" דנתחיל בפירושה ונאמר כי אלו קינו צוה השורף את הפרה. . והמשלח את השעיר יכבס בגדיו הרי ידענו שחייבין כולם לכבס בגדיהן. ואנחנו יודעים כי בגדים שאינם על השורף אותם אם יגעו בפרה ושעירים הנשרפים ובשעיר המשתלח אינם מטמאין ואינם צריכים כיבוס; אבל, בגדים שעל השורף צריכין כיבוס אף על גב שלא נגעו בפרה ולא בפר ושעיר ולא בשעיר המשתלח. וכיון שנטמאו בגדים שעל השורף וחזרו וטימאו את השורף אילו לא היו על השורף בגדים לא היה מטמא. על כן אין לתמוה ולומר: אם שורש טומאה בגדי השורף היא הפרה והפר והשעיר - מדוע לא יטמאו הם בגדים אחרים בנגעם? כך נשיבהו ונאמר לו: כי זה אשר טמא בגדי השורף לא מפני נגיעת

טומאה, אלא מפני שריפתם, ראייה לדבר, שאם נגע איש בהם ולא שרף אותם אינו מטמא". ע"כ. דברים מדהימים, שכל הטומאה בטומאות הללו נובעים מן הבגדים, והבגדים בלבד מעבירים את הטומאה לאדם העוסק בהם! ומדגיש אין הפרים והשעיר וכיוצ"ב, מטמאים - אלא העסק בהם. והר"ש במסכת פרה ג' כאשר מביאו מעיר: "ודבר תימה, מנא ליה הא"?

וכמו כן יש להעיר מלשון הראב"ד (בפירושו לתו"כ ויקרא א פרשה ח פרק יב פסוק ג) שהוא מפרש דברי התוספתא דלהלן אליבא דר' נתן. ומסביר: "יצאו אלו [פרה ושעיר המשתלח] שאין טומאתן אלא מפני קדושתן שהרי אין מטמאין אלא בשעה שהן מתעסקין בשריפתן".

ושיטה מעניינת יש להרמב"ם במו"נ (ח"ג פרק מ"ז בסופו): כמו שעיר המשתלח אשר הדעה עליו שזה מרוב מה שנשא מן החטאים - מטמא מי שנגע בו" ע"כ. ולשונו מי שנגע בו תמוה. ועי' בהערת הרב קאפח שם. ואולי זה בהתאם לשיטתו בהל' אבות הטומאה פ"ו, שם ש"אם נגעו באוכלין הרי הן שני לטומאה". בכל אופן, מדבריו הוי אומר: לא השעיר מטמא אלא החטא מטמא. ועי' שם בפרק מ"ו ד"ה ודע.

ג. במענת הרוגוצ'בי תולה את זה בפלוגת התורת כהנים והתוספתא התו"כ פ' ויקרא ס"ל דטומאה של העוסק בשעיר אם נכנס ומקדש חייב, ובתוספתא פ"א דשבועות מבואר דפטור". והוא דעת רבי נתן שם בתוספתא ברייתא ד' "כל המטמאין שבתורה חייבין על טומאת מקדש וקדשיו . . . רבי נתן אומר טומאת גוויות, ולא טומאת קדוש יש - יצא השורף את הפרה ופרים והמשלח את השעיר שהן טומאות קדושות.

ומדייק הרוגוצ'בי מלשון "טומאת קדושות" "דזה גזירת מלך וטומאה קדושה ר"ל: מעלה לא חסרון" ולהעיר מתורת כהנים שמיני פרשה ה' א: "אלו הטמאים לכם בכל השרץ, מה תלמוד לומר? לפי שנאמר: "לא תטמאו בהם ונטמתם בם" שומע אני טומאת הגוויות וטומאת הקדושות? תלמוד לומר: החולד והעכבר והצב למינהו" לכאורה הכוונה "בטומאות קדושות" לשעיר המשתלח וכיוצא בהם. והכוונה שאין השעיר והפרה מטמאין אדם וכלים חוץ מהשורפן כמו בשרץ שמתמא אדם וכלים, הרי שהתורת כהנים משתמש בביטוי "טומאות קדושות" אף על פי ששיטת התורת כהנים שחייבים עליהם

במקדש? אולם עיין בילקוט שמעוני בזית רענן מהמגן אברהם כמה פירושים בזה, מהו הכוונה בטומאות קדושות אך מרבינו נסים (? וצ"ע על מי הכוונה אם על הר"ן, הרי"ף או רבינו נסים גאון) מביא שטומאות קדושות היינו פרה ושעיר המשתלח ועצ"ע וכן צ"ע מהו הכוונה ב"טומאות גויות" דלכאורה אין הכוונה כמו בתוספתא ששם משמעותו טומאה ממש לעומת טומאות קדושות אלא משמעותו כמו מובנו במסכת יומא דף פ' (ובכל הש"ס) "ונטמתם במ" ו"אמר רב פפא מכאן שטומאת גוויה דאורייתא - מדרבנן וקרא אסמכתא" ושם המושג "טומאת גווי" הגזירה של הי"ח דבר, שהאוכל מטמא את האדם. וע' שם בתוס' ד"ה וחצי. ומסתבר שהתורת כהנים מתכוון לכוונה זו, כי התו"כ מביא שם הפסוק "ונטמתם במ", אולם רבינו נסים שם בבירור מפרש המושג טומאת גווייה באופן אחר, ממובנו בגמרא הנ"ל עיי"ש, והדברים צריכין לבירור רחב.

ד. הרוגוצ'בי נוטה מדרך הרמב"ם בהבנת התורת כהנים (אחרי פרשה ה', ג), "יכול היא גזירת המלך? תלמוד לומר: ואחר יבוא אל המחנה מה ואחר האמור להלך בטומאה - אף כאן מפני טומאה". והרמב"ם בסה"מ מ"ע קט מפרשו שלא יהיו סבורים שדיני טומאה מחייב טבילה אלא שאם רוצה להיכנס למקדש למשל אז חייב לטבול אבל כשאינו מתכנן להיכנס למקדש אינו חייב לטבול, אך הרוגוצ'בי מפרש שהתמיהה "יכול היא גזירת הכתוב?" מובנו שהייתי סובר שדין טומאה ב"טומאת קדושות" אינו אלא גזירת הכתוב דין מסויים של טומאה קדושה אך אינו אסור בכניסת המקדש ולכך עונה התו"כ: "אף כאן מפני טומאה ואסור להיכנס למקדש איפוא" והתורת כהנים לשיטתייהו. וצריך עיון ההלכה של איסור כניסה למקדש כי לפי הבנת הרוגוצ'בי הרי כפילות יש כאן, כי כבר למדו לעיל מפרשת ויקרא ה, ב, מהפסוק "או נפש אשר תגע בכל דבר טמא. . .". לרבות השורף הפרה ופרים והמשלח את השעיר?" ואולי זוהי כוונתו בתשובתו לשאלת רבינו כיצד חי מטמא כי בשעיר המשתלח מכיון שהוא חי חייבים בפסוק מיוחד ולכן מביאין גז"ש מפרה אדומה. אך עדיין צ"ע.

אך מפרשי התו"כ הראב"ד ופירוש המיוחס לר"ש מפרשים זה באופן פשוט כי בשעיר המשתלח לא נכתב במקרא הלשון טומאה כלל ועיקר, ולכן הייתי סובר שדין "יכבס בגדיו ורחץ בשרו במים" אינו אלא "למצוה, ולא מפני הטומאה" (הר"ש), שאין לה טומאה כל עיקר (הראב"ד) "דהיינו, שכמו שיש ביום הכיפורים חיובים הרבה לטבילת כהן הגדול ואינם כלל עבור טומאה כלשהיא אלא למצוה, כך

יש דין בכהן הנושא שעיר שמצוה לו לטבול אך אינו מפני הטומאה כלל ועיקר. וכדי לשלול סברא זו מביא התורה כהנים הוכחה מפרה אדומה שדינם אכן זהה ושניהם טמאים. ולפי פירושם אין כאן שום הוכחה ביחס למחלוקת התוספתא והתורה כהנים. נמצא יש שלש הבנות בהלכה זו: א) הרמב"ם, שהשאלה היא אם זוהי גזיה"מ שחייב לטבול אפילו שאין בדעתו לנגוע בהקדש וכיו"ב. ב) הרוגוצ'ובי השאלה אם גזיה"מ היינו שהטומאה קודם, כהתוספתא, ולכן אין איסור להיכנס לביהמ"ק או כהתו"כ. ג) לפי הראב"ד השאלה אם היא גזירת המלך והטבילה אינו מפני הטומאה אלא מצד מצוה, ועל כך עונים שהטבילה מפני הטומאה.

וההבדלים ביניהם, לפי הרמב"ם אין כאן שאלה מלכתחילה אם השעיר המשתלח מטמא או לא, אלא השאלה היא בדין הטבילה האם הוא חיוב או רשות. אבל דין הטומאה ברור שזוהי טומאה רגילה. לפי הרוגוצ'ובי השאלה היא איזה סוג טומאה יש לטומאות קדושות: האם דין חיצוני בלבד או טומאה רגילה, ולפי הראב"ד בהו"א השאלה היתה אם זוהי בכלל בגדר טומאה או שזוהי מצות טבילה בלבד. אך גם לפי היישוב שיש כאן דין טומאה לאו דוקא שהטומאה היא לטמא מקדש וכמובן שאפילו לר"נ של התוספתא גם "הטומאות קדושות" הן בגדר טומאה בנוגע איסור שאסור לגעת בקדשים אלא שלא חייבים כאשר נכנס למקדש מפני לימוד המיוחד. ולכן אפשר שלפי הראב"ד כשמסיקים שיש דין טומאה היינו, רק שאסור לגעת בלבד בקדשים ובתרומה וכדומה, אך לאו דוקא שחייבים כאשר הוא נכנס למקדש, וממילא אין מזה שום הוכחה אם כתוספתא או כתורה כהנים, ועדיין יש להעמיק בזה.

ה. והנה חיפשתי ברמב"ם אם הוא מתייחס בספרו הגדול להשאלה אם פרים ושעיר המשתלח חייבים בכניסה למקדש או לא, ולא מצאתיו בהל' ביאת המקדש, ואולי לפי הרמב"ם זהו נכלל במה שכתב שם בפ"ג הל' יד: כלל של דבר כל הטעון ביאת מים מן התורה חייב כרת על ביאת המקדש" והוא מהמשנה פרה פ"א מ"ד. ואולי יש לומר שלפי המשנה הגורם לחיוב מקדש הוא חובת הטבילה ולא שם טומאה ולפיכך אפילו בטומאת הקדושות יהא חייבים כאשר נכנסים למקדש למרות שהם רק דין חיצוני, והרמב"ם שפוסק לפי המשנה אינו מבדיל כלל בין סוגי הטמאים שאינם משנים כלום ביחס לכניסת המקדש. ועדיין הדברים צריכים תלמוד וביורור.

הדברים האמורים הם בגדר איסוף חומר בלבד לתת רקע מה לוויכוח שבין הרבי והרוגוצ'בי. ולהבהיר, שהדברים עמוקים מאד ונכתבו בעיקר כדי לעורר דיון בדברים הללו ומאיר עיני ה' שניהם. ואי"ה בהמשך נשתדל לברר יותר את הדברים.



חיוב ת"ת דנשים בימינו, הן בידיעה, והן בלימוד

א' מאנ"ש

"כאן צוה ה' את הברכה"

ברשימות שי"ל לש"ק פ' יתרו, בענין דנשים פטורים מת"ת, מביא כ"ק אדמו"ר דמצות ת"ת כוללת ב' ענינים, מצות ידיעת התורה, ומצות ת"ת בכל שעה פנוי' אפי' אם כבר יודעה כולה.

וממשיך כ"ק אדמו"ר דלכאורה אפשר הי' לומר דטעם דמשה פטורה, מת"ת הוא משום דצ"ל עזר כנגדו.

ולכן לא חייבה בת"ת בדבר שאין לו קצבה, אבל במצוה ידיעת התורה הרי גם משה מחוייבת בה.

אבל מכיון שלימוד פטור דמשה בת"ת הוא מקרא ד"ולמדתם אותם את בניכם", והבן הרי אין לו עדיין ידיעת כל התורה, עכצ"ל דגם ממצות ידיעת התורה פטורות נשים.

ואוי"ל בזה, דמכיון שבתחילה מסביר איך שנשים פטורות מב' הענינים שבת"ת, ידיעה, ולימוד (אף לאחרי ידיעתה), ותוכן הרשימה הוא מדוע בימינו אלה דרוש ונחוץ מוסדות כב"ר וב"ש, אוי"ל שיש בזה הסבר איך שכעת ישנם אצל נשים ב' ענינים הנ"ל, ידיעה ולימוד, או עכ"פ שייכות לזה - אם לא צורך בזה,

דהנה בתחילה ממשיך כ"ק לבאר איך שעתה בכמה פעמים צריך שהאשה תשדל הבעל והבנים לת"ת, ולזה "גם למשה צריך להמציא ידיעות בתורה לכל מקצועותי",

הרי, שבימינו אלה יש צורך לנשים להמציא ידיעות, בתורה, אף שמן הדין פטורים הם גם ממצות ידיעת התורה כנ"ל בתחלת הרשימה.

ואח"כ מוסיף כ"ק אדמו"ר שכשנתבונן במצבינו עתה נראה כי "חנוך הבנות אין זה ענין של ת"ת, להמציא להם ידיעות גרידא", אלא שתהינה אידישע קינדער,

שבזה י"ל הוא ההוספה דאף שמצד ענין א' יש צורך כעת שנשים יהי' להם ידיעה בתורה, רי כעת אי"ז ענין של ידיעות גרידא, כ"א יש גם צורך בתלמוד תורה, כשבפנים הרשימה.

היינו שאף שמן הדין נשים פטורות מת"ת בכלל (ידיעה או לימוד), כעת יש צורך שיהי' להם הכל. א. ידיעות התורה (לשדל הבעל והבנים) וכן גם ב. תלמוד תורה, שתהינה אידישע קינדער. מי יתן ויהי'.



לְקוּטֵי שִׁיחָה

בגדר מלאכת הבערה לשיטת אדה"ז

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש פ' ויקהל תשנ"ב מביא שיטת אדה"ז (ריש הל' יו"ט ובקו"א שם) בגדר מלאכת מבעיר ש"ענין ההבערה הוא הוצאת האש או שמרבה האש", וז"ל בקונטרס אחרון שם: אעפ"י שהמבעיר אינו חייב אא"כ צריך לאפר אעפ"כ עיקר החיוב אינו משום שריפת וכליון העצים אלא משום ריבוי האש כדמשמע בהדיא ברמב"ם פ"ב מהל' שבת גבי חימום ברזל באור עיי"ש במגיד משנה שכל דבר שהוא עצמו נעשה אור כו', וכ"מ בגמ' דכריתות (כ,א) שהביא הרמב"ם שם דהמדליק הנר אע"פ שאי"צ לאפר חייב, וכ"מ בתוס' ס"פ האורג (קו,א בד"ה החובל) עיי"ש שהקשו צריך לאפרו היכי חשיב צריכה לגופה וזה פשוט וא"צ לפנים עכ"ל.

וממשיך בהשיחה דעפ"ז צע"ק לשון הרמב"ם וסדר דבריו בהלכה זו, דבתחילה (וכעיקר הגדרת המלאכה) נקט הבערה בשביל האפר, ורק לבסוף נקט גם הבערה בשביל האש עצמה ("להתחמם" או "להאיר"). בשלמא להסברא (אבני נזר או"ח ס"י רל"ח) שמלאכת מבעיר גדרה "שריפת וכליון העצים", ניחא הא דנקט הדוגמא ד"צריך לאפר", כי צורך זה שייך לגוף המלאכה (שריפת וכליון העצים), שהרי האפר נוצר מכליון העצים, ורק אח"כ יש מקום להוסיף, דגם כשאין הצורך בהאפר (הנוצר מכליון העצים), אלא בחמימות ואור (האש), חייבים ג"כ משום

מבעיר, אבל כיון ששיטת הרמב"ם היא שגדר מלאכת מבעיר הוא "הוצאת האש", הו"ל להתחיל מהדוגמא שהביא אח"כ "המדליק את הנר . . בין להתחמם בין להאיר", שחמימות ואור הוא צורך בגוף האש - ואמאי התחיל מהדוגמא ד"צריך לאפר", שהאפר נוצר ע"י "כליון ושריפת העצים" עיי"ש (וראה בס' משאת משה שבת סי' כ"ה שבאמת הוכיח מסדר הרמב"ם שהתחיל מ"צריך לאפרו" ולא מעיקר ההשתמשות של האש "להתחמם או להאיר", ששיטתו הוא דעיקר המלאכה הוא כליון העצים, וכדעת האבני נזר).

והנה האבני נזר שם הקשה על ראיותיו של אדה"ז, דעל הראי' מהדלקת הנר להאיר כו' הקשה דהרי גם הכא צריך לכליוי השמן שעיי"ז דולק, ונמצא דגם בזה צריך לכליון הדבר? ועל הראי' מקושיית התוס' דלמה הוה "צריך לאפר" מלאכה הצריכה לגופה דמאי שנא מחופר גומא ואי"צ אלא לעפרה דפטור? הקשה דאפילו נימא דהמלאכה הוה כליון הדבר, היינו רק כליון כח העצים הנכנס באש, אבל האפר הוה פסולת הנשאר שלא נכנס באש ואי"צ לגופה, כי גופה של המלאכה הוא כח העצים הנכנס באש, והוא אי"צ אלא לשיריים, ולא חשיב צריך לגופה אלא א"כ צריך להאש, דהשתא חשיב צריך לשריפת העצים שמהם נעשה האש?

ביאור ראיותיו של אדה"ז

והנה בס' "החשמל לאור ההלכה" (סי' א' פ"ד) תירץ דברי אדה"ז דכוונתו דאי נימא דהבערה אינה ריבוי האש אלא הכליון הוא הבערה, הנה זאת סברא פשוטה היא דא"א לומר דעצם הכליון מה שהדבר הולך וכלה ע"י האש דהיא היא מלאכת הבערה, דהא העדר ההוי' ועשיית אפס אינה בגדר מלאכה כלל, דבמלאכת שבת מלאכת מחשבת בעינן, ועשיית אפס אינה מלאכת מחשבת, אלא דאם היינו אומרים דאין חיוב מבעיר אלא בתנאי שיהי' צריך לאפר, דאז הי' עיקר המלאכה הוה "עשיית אפר", (וע"ד מלאכת מכבה לעשות פחם), וכוונת אדה"ז הוא דבמקום דצריך לאפר ואין שם ריבוי האש, כגון מבעיר דבר שיש בו לחות דהדבר הולך וכלה ע"י האש ואין האש מתרבה, דשם עיקר המלאכה הוא הכליוי, ואף דכילוי הוא עשיית אפס, אפ"ה כיון דעצם הכליוי בורא את האפר אין זה עשיית אפס, אבל איך נגדיר מלאכת הבערה במדליק את הנר, דעצם הכליון שהשמן הולך וכלה ע"י האור אי אפשר לומר דזהו המלאכה, דעשיית האפס אינה מלאכה כלל כנ"ל, וכאן אין הכליוי בורא אפר, ומה שכליוי השמן

בורא את האור, אין הכילוי עושה את האור אלא האור עושה הכילוי שהאור שואב את השמן ומכלהו, א"כ אין בכילוי השמן שבנר לא משום תכלית המלאכה דהא עשיית אפס אי"ז תכלית, והתכלית הוא האור, וגם פעולת האור נעשה ע"י האש שהאש שואב את השמן ועי"ז הוא מאיר, ובמילא אין שום מקום לומר בזה דכילוי השמן שבנר הוא מלאכת מבעיר, ובע"כ צריך לומר דעיקר מבעיר הוא ריבוי האור שבנר. ולפי"ז מובן ג"כ ראיית אדה"ז מקושיית התוס' שהקשו דלמה הוה צריך לאפר מלאכה הצריכה לגופה דמאי שנא מחופר גומא ואי"צ אלא לעפרה דהוה אי"צ לגופה, והקשה האבני נזר כנ"ל דרק כליון העצים הנכנס בהאש הוה גופא ולא האפר הנשאר כנ"ל, דלפי הנ"ל מובן דאי אפשר לומר כלל דעיקר המלאכה הוא כילוי כח העצים בהאש, כיון דזהו עשיית אפס, אלא עיקר המלאכה במבעיר במקום שלא נתרבתה האש הוא עשיית האפר והוא צריך לה, ומדהקשו התוס' דמה שצריך להאפר הוה מלאכה שאי"צ לגופה מוכח דעיקר מבעיר הוא ריבוי האש, עכתו"ד. ומסיק בס' הנ"ל דבמקום שאי"צ להאפר מלאכת מבעיר הוא ריבוי האש ולא הכליון, ולזה מביא אדה"ז ג"כ ראי' דמחמם את המתכת חייב אף דליכא שם כליון כלל כיון שהמלאכה הוא עשיית האש עיי"ש בארוכה שהאריך להביא הרבה ראיות לשיטת אדה"ז דאפילו בלי כליון כלל ה"ז ענין דהבערה, ובזה מבאר אדה"ז (בפנים) דלכן הוה הבערה מלאכה בגוף האוכל כיון דגוף אש זו שמוציא או שמרבה היא המתקנת ומבשלת את האוכל.

ועי' גם בקונטרס גרם המעלות (להגר"י מקוטנא) אות ק"כ והלאה שהאריך ג"כ לתרץ דברי אדה"ז מקושיותיו של האבני נזר ע"ד הנ"ל, דמלאכה הוא בעשיית יש ולא בהעדר דהרי שביתת שבת ממלאכה הוא בשביל שביתת ה' ממלאכתו אשר ברא, ומלאכת ה' כולו ביש ולא בהעדר, וכליון מצ"ע הוא העדר גמור, וא"כ איך נימא דעיקר המלאכה הוא כליון הדבר, בשלמא כשיש אפר א"ש אבל בנר שלא נשאר שום אפר א"א שיקרא מלאכה, וגם אינו מובן קושיית התוס' דדומה לחופר גומא ואי"צ אלא לעפרה, דשם אין להעפר הנחפר שום השפעה על המלאכה, ואם הי' באפשריות לחפור גומא בלי עפר נמי הי' מחוייב, אבל הכא אי נימא דהמלאכה היא הכליון א"כ בלי אפר לא הי' שום מלאכה דהרי הי' רק העדר, ולכן בצריך לאפר חייב, ומוכח דשיטת התוס' היא דהבערה הוא מצד שדולק לא עבור שמכלה, ולכן שפיר הקשו בתוס' דדומה לחופר גומא ואי"צ אלא לעפרה עיי"ש.

ב' גדרים במלאכת הבערה

ולפי כל הנ"ל לכאורה יש לדון דכוונת אדה"ז לומר דבמבעיר בשביל בישול וכיו"ב, דשם אי"צ להאפר כלל, לא נימא שיסוד המלאכה הוא כליון העצים או השמן, אלא עיקר המלאכה בזה הוא ריבוי האש, וכיון דגוף אש זו שהוציא או שמרבה היא המתקנת את האוכל לכן הרי גם היא בכלל מלאכת אוכל נפש (משא"כ אי נימא דיסוד המלאכה הוא כליון העצים), אבל אכתי י"ל דבאופן שמבעיר בשביל שהוא צריך להאפר, הנה שם עשיית האפר זה עצמו הוה ג"כ יסוד במלאכת מבעיר, והיינו שישנם ב' דברים עיקריים במלאכת מבעיר: א. ריבוי האש באי"צ לאפר. ב. עשיית אפר כשצריך לה (ולעיל בס' החשמל לאור ההלכה כתב ששייך עשיית אפר בלי ריבוי אש כשהעצים לחים ויל"ע).

וכוונת אדה"ז בקו"א הוא דקאי על מ"ש בפנים דמבעיר משום בישול דבזה עיקר המלאכה הוא ריבוי האש, וממשיך ע"ז דאעפ"י שהמבעיר אינו חייב אא"כ צריך לאפר, וא"כ משמע דעיקר המלאכה הוא רק כליון הדבר, וא"כ גם הכא במבשל נימא כן, ונמצא דאין המלאכה נעשית בגוף האוכל, הנה ממשיך ע"ז דכאן עיקר המלאכה הוא ריבוי האש, ומביא ראי' מהדין דחימום ברזל באור דחייב, דאי נימא דכל גדר המלאכה לעולם היא הכליון, הרי שם ליכא כליון כלל ולמה חייב, ומוכרח דריבוי אש היא יסוד בהמלאכה, ומביא ג"כ ראי' מהדין דמדליק את הנר חייב, אף דאי"צ לאפר, ואי נימא שהמלאכה היא רק הכליון מצ"ע למה חייב הרי יש בזה רק עשיית אפס כנ"ל, וזה בודאי לאו מלאכה היא, ומוכרח דריבוי האש הוה עיקר המלאכה, (אלא דבדרך ממילא יש כאן גם כליון העצים וכו') וממשיך להביא עוד ראי' מקושיית התוס', דאי נימא דבכלל כל הגדר דהבערה הוא כליון הדבר, א"כ בודאי הוה צריך לאפר חלק עיקרי בהמלאכה כיון דלולי זה יש רק עשיית אפס כנ"ל, ומהו קושיית התוס', ומוכח מהתוס' שגדר המלאכה הוא ריבוי האש כו' ולכן שפיר הקשו דלמה אינו דומה לחופר גומא כו', מיהו לפי האמת (ולמסקנת התוס') אפשר לומר דגם מבעיר בשביל עשיית אפר עצמו הוה מלאכה אפילו בלי הענין דריבוי האש.

ואי נימא כן לא קשה למה התחיל הרמב"ם מהדין דאי"צ אלא לאפרה כו' כיון דבאופן זה שצריך לאפרה גם זה עצמו הוה עיקר בהמלאכה אפילו לשיטת אדה"ז כפי שנת'. וראה גם בס' ברכת שמעון (שבת) סי' כ"ו מ"ש בשיטת אדה"ז, ובס' הערות וביאורים בהל' יו"ט

(מחברי כולל אברכים צמח צדק, ירושלים תשמ"ו) מה שדנו בדברי אדה"ז, ולפי הנ"ל לכאורה יתיישבו כמה דברים שהקשו שם, מיהו כ"ז אינו אלא לשקו"ט בעלמא.



בענין עשיית מלאכה בימי החול

הת' יעקב רייטער
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חלק א' פ' ויקהל ע' 188 מבאר וזלה"ק: "דער אמת איז דאך אז עס האט אינגאנצן ניט געדארפט דערלויבט זיין טאן מלאכה. ווארום עס איז דאך את השמים ואת הארץ אני מלא און מלא כל הארץ כבודו (ג - ט ברוך הוא געפינט זיך אומעטום), איז מצד כבוד מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא האט ניט געדארפט זיין דערלויבט טאן קיין מלאכה, ווי די רז"ל זאגן מאן דמחוי קדם מלכא כו'. עס איז מער ניט וואס די תורה האט געגעבן רשות און געהייסן טאן מלאכה, אזוי ווי עס שטייט: בכל אשר תעשה, ששת ימים תעבוד". עכלה"ק.

הרי מבואר דמצד זה שהקב"ה הוא מלא כה"כ, שהוא נמצא בכל מקום, הרי האדם הוא תמיד קמי' מלכא - גם בחול, ולכן תמיד - אפי' בחול - הי' צריך להיות אסור בעשיית מלאכה כיון דמאן דמחוי קדם מלכא וכו' (אם לא שתורה גופא היתירוהו והתחייבו).

ובד"ה ויבא משה בתוך הענן - סה"מ תשי"ז (בלתי מוגה) ע' 104 - מבואר לכאורה באופן אחר קצת, דכתוב שם בסוף הקטע וזה"ל: "דבשבת אסור בעשיית מלאכה דחול, דבששת ימי החול מותר בעשיית מלאכה דהגם אשר מאן דמחוי במחוג קדם מלכא קטלא חייב, אמנם בחול הנה מצד ההעלם הרי אין זה קמי מלכא, משא"כ בשבת הנה להיותו בגילוי הנה אף שאינו בתפיסא מ"מ הנה מצד הגילוי הרי זה קמי מלכא ואסור בעשיית מלאכה". עכלה"ק.

הרי מבואר מזה דדוקא בשבת כאשר מאיר גילוי אלקות הרי הוא נמצא קמי מלכא ואסור בעשיית מלאכה, משא"כ בחול הנה מצד ההעלם אינו קמי מלכא, וזהו הסיבה מה שמותר בעשיית מלאכה, ולא כמו שמבואר לעיל אשר באמת הרי הוא קמי מלכא, ומותר במלאכה רק מצד זה שתורה נתנה לו רשות.

ולכאור' הי' אפשר לומר דמ"ש בלקו"ש שמותר במלאכה מצד הפסוק "אשר תעשה", הנה זה גופא מגלה שדרגת הגילוי בששת ימי החול אי"ז בגדר "קמי מלכא", וזה שהוא בגדר מחוי קמי מלכא הוא רק בלי הפסוק ד"אשר תעשה", ז.א. דמ"ש בהמאמר דמצד ההעלם אי"ז קמי מלכא קאי לאחר שיש כבר הלימוד ד"אשר תעשה".

אבל באמת אין לומר כן כי הלשון בלקו"ש הוא: "תורה האט געגעבן רשות און געהייסן טאן מלאכה, אזוי ווי עס שטייט: בכל אשר תעשה, ששת ימים תעבוד, ובמילא איז אויף וויפיל ס'איז נויטיק האט דאך אויף דעם די תורה געגעבן רשות, אבער מערער דערפון איז . . דאך דאס אויך אן ענין פון מחוי קמי' מלכא". הרי מבואר דגם לאחר הלימוד ד"אשר תעשה" הרי הוא עדיין בגדר קמי' מלכא, אלא שתורה גופא נתן לו רשות וציוהו לעשות מלאכה גם כשהוא קמי' מלכא.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



בענין ניהום אבלים

הת' ב. שמואלי תלמיד בישיבה

בשיחת כ' שבט תשמ"ח (התוועדיות תשמ"ח ח"ב ע' 344) מביא הרבי כמה ראיות לזה שניהום אבלים לאו דוקא מתחיל ביום השלישי אלא אפשר להתחיל כבר מהיום השני של האבלות, ולאח"ז מביא שעוד יותר שאפשר להתחיל לנחם כבר מהיום הראשון של האבלות. ע"ש בארוכה.

ולהעיר משו"ע אדה"ז סי' ל"ח סעי' ה' שכותב שם שביום השני של האבלות מותר לאבל להניח תפילין "וכיון שהניח שוב אינו חולץ אפילו באו פנים חדשות" דהיינו מנחמים חדשים שלא באו ביום הקודם. דמשם משמע שאפילו ביום הראשון אפשר לנחם אבלים.

ואא"פ לומר ששם מדובר בשאר הימים (שלאחרי יום שני שדוקא אז שייך לומר שבאו פנים חדשות שלא היו אתמול משא"כ ביום שני לא שייך שיהיו פנים חדשות) שהרי המקור של הלכה זו היא בגמרא מו"ק כא, א, ושם רש"י מפרש (בד"ה) "ואם באו פנים חדשות": ביום השני, דהיינו שכבר ביום השני שייך מציאות של פנים חדשות שלא

באו אתמול ושוב עפ"ז צ"ל שגם ביום הראשון אפשר לנחם אבלים (ובמילא החיוב מתחיל מיד ביום הראשון).

ועד דאתינא להכא, הרי זה ג"כ גמרא מפורשת!! (וראה גם רמב"ם הלכות אבל פי"ג ה"ב "...וכל יום ויום משבעת ימי אבלות באין בני אדם לנחמו..." ע"ש).

ועפכ"ז צ"ע למה לא הובאה הלכה זו בשיחה הנ"ל כהוכחה שניחום אבלים מתחיל כבר ביום הראשון. ודו"ק.

מענין לענין באותו ענין הנה ברשימות ח"ב ע' 15 מביא את שיטת רש"י בכתובות ז, ב. שהסיבה שמברכים הברכה "שהכל ברא לכבודו" בחתונה היא "משום האסיפה של העם לגמול חסד כמו שהקב"ה גמל חסד עם אדם הראשון שנעשה לו שושבין". ועפ"ז מקשה למה אין מברכים על ניחום אבלים הברכה "שהכל ברא לכבודו" הרי הקב"ה גם ניחם אבלים אצל יצחק כמו שמצינו בפרשת חיי שרה כה, יא, "ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלוקים את יצחק בנו" ורש"י על אתר מפרש "נחמו תנחומי אבלים" וא"כ כנ"ל גם ע"ז הי' צריך לברך "שהכל ברא לכבודו".

ולכאור' עדיפא מיני' הו"ל להקשות, למה אין מברכים שהכל ברא לכבודו בביקור חולים, הרי הקב"ה ביקר חולים אצל אברהם כמ"ש (וירא ית, א) וירא אליו ורש"י על אתר מפרש "לבקר את החולה" וא"כ למה מקשה מניחום אבלים שקרה עם יצחק עדיף להקשות מסיפור שקרה לפני"ז עם אברהם - ביקור חולים.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



מענין לענין באותו ענין, תוס' (פסחים ז, א) ד"ה בלבער כותב ש"תדע שהרי ברכת האירוסין אינו מברך אלא אחר האירוסין" והי' קשה לי דלכאור' המנהג הוא לברך אחרי האירוסין וראיתי במהר"ם שגם הוקשה לו כנ"ל ותירץ דר"ת סובר שמברכים ברכת האירוסין לאחר האירוסין וזאת משום שמא הבעל יחזור בו על קידושו והברכה תהי' לבטלה לכן ממתינים לאחרי שקידש בפועל ואז מברכים.

אמנם כהנ"ל הוא רק לשיטת ר"ת ועפ"ז הי' צריך להוסיף בפסקי התוס' על תוס' זה הדין דברכת האירוסין אחרי האירוסין. ודו"ק.



פשוטו של מקרא

הביטוי "חסד ואמת" [גליון]

הת' מנחם מענדל קאטשוילי
תות"ל 770

בגליון ה' הקשה ר' י. ו. בפ' ויחי מז, כט, בפרש"י "חסד ואמת" "חסד שעושין עם המתים הוא חסד של אמת שאינו מצפה לתשלום גמול".

והקשה מדוע בפרשת חיי שרה כד, מט, בבקשת אליעזר מבתואל ולבן שימסרו לו את הרבקה ליצחק "ועתה אם ישכם עושים חסד ואמת את אדוני" רש"י אינו מפרשו.

והביא פי' ה"מזרחי" לרש"י שאין כוונת רש"י שרק בחסד עם המתים הוא של אמת אלא כל דבר שאינו מצפה לתשלום ובתואל ולבן לא היו מצפים מאברהם מצד המרחק שביניהם וכו'.

ועוד הביא עיקר שפתי חכמים ששואל כנ"ל בקושייתו ותי' שהכא יש ס"ד שמקבל תגמול שהרי אח"ז נתן יעקב ליוסף שכס אחד על אחיו והקשה:

א. מדוע רש"י לא מפרש בפרשת חיי שרה (אף לפי "מזרחי") ותי' הוא פשוט יותר מכאן.

ב. האם רש"י סומך בפרשת חיי שרה על כך שיפרש לאחמ"כ בפרשת ויחי.

ג. לתי' עיש"ח מדוע רש"י לא מזכיר בפירושו כאן את ההכרח שהרי הוא מכמה פסוקים לאח"ז.

ד. ונלע"ד דאפ"ל דבפרשת חיי שרה י"ל כתי' ה"מזרחי", שמצד המרחק לא היו מצפים לגמול (וכן אלעזר לא הביא עמו) ולכן לא פירש רש"י (ואף שאינו פשוט כ"כ) אבל הכא שיעקב ביקש שיעשה עמו חסד ואמת שהרי ביקש לפני שנסתלק ועוד שהיה קרוב ליוסף ויכול לתת לו גמול ולכן רש"י שולל זאת ומפרש שאינו מצפה וכו' (וכן שיכול לתת לו גמול ע"י צירוף אפרים ומנשה להשבטים "כראובן ושמעון יהיו לי"), משא"כ בפרשת חיי שרה א"צ לפרש שהרי מצד המרחק וכו'.

וכן אואפ"ל דזהו אף כוונת עיש"ח ומה שכתב וכן מצינו ששילם יעקב ליוסף וכו' ר"ל אסמכתא לדבר וכן הבנה יתרה וכו', אבל כל תי' הוא כהנ"ל שמכיון שהמציאות שהיה קרוב ליוסף וכן שעדיין לא נסתלק וכו' (ועוד שמצינו שנתן לו כהנ"ל).

וכן נראה לדייק בדבריו "לכן פירש רש"י...בשעה שביקש יעקב מיוסף . . לא הבטחו ליתן לו כלום וגם לא היה בדעתו ליתן לו שכם", שמדוע מפרש בתחי' לא הבטחו וכו'. וגם שלא היה בדעתו ליתן לו שכם שהיה כותב ללא תוספת כהכא: שלא הבטחו כאן שיתן לו שכם, א"כ משמע כוונתו היתה שאין לומר שרצה לתת גמול מאחר שקרוב אליו.

ועוד הרי לאחמ"כ נתן לו שכם וכו' שלכן צ"ל שלא חשב לתת לו בשעת הבקשה ושלכן מפרש רש"י ענין "חסד ואמת".

וכן מדויק בדברי ה"מזרחי": "ואינו ר"ל שאין חסד של אמת אלא החסד שעושים עם המתים שהרי אליעזר עבד אברהם אמר ללבן ובתואל...והיה קיים . . ובהיות . . לא היו מצפים מאברהם . . לרוב המרחק..." וא"כ פשוט שאם לא היה מרחק היה רש"י זקוק לפרש וכן היא לענינו שהרי לא היה מרחק בין יעקב ליוסף (שהרי ביקש לפני שנסתלק) ולכן הוזקק רש"י לפרש ופשוט.

ומה שתי' שבפרשת חיי שרה א"צ לפרש מאחר שאמר - "אשר הנחני בדרך אמת". ולכן מה שאמר בסוף דבריו "חסד ואמת" היינו חסד עם אמת שאמר מקודם (וכפי שהבנתי את דבריו) שהפ"ו הוא שיעשו עמו חסד של אמת כפי שהוכח ע"י הנחני בדרך אמת.

ונראה שה"מזרחי" לא פי' כן משום שלמד ברש"י שפי' "חסד ואמת" היינו חסד "שאינו מצפה לתשלום" ולתי' אינו כן.

ומה שהוכיח בסוף דבריו שאין כל מקום שכתוב חסד ואמת פי' כרש"י והוכיח מי"ג מדות הרחמים וכו'. ועיין ב"מזרחי" שהביא ענין בקשת אליעזר "עושים חסד ואמת, והמרגלים לרחב . . ועשינו עמך חסד ואמת" הרי שפי' רש"י כאן ב"חסד ואמת" הינו בבקשה שבין אדם לחברו שאלו הדוגמאות שהביא ה"מזרחי" משא"כ הראיות שהביא אינם בין אדם לחברו.

