

ב"ה

שי"פ תרומה

ה'תשס"ג

גליון יא [תתנד]



## ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה את ברכותינו  
ברכת מזל טוב עד בלי די  
לידידינו היקר חבר המערכת מלפנים  
מבחירי תלמידי התמימים  
הנודע לשם ולתפארת והמצויין בכל המעלות  
השקדן המפורסם, המתמיד הגדול  
ברוך הכשרונות, פאר המידות

הת' הנעלה והחשוב נחום שי' בוקיעט

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת עב"ג תחי'

יה"ר מהשי"ת שיזכה לבנות בית נאמן בישראל  
בנין עדי עד

לנח"ר רבותינו נשיאנו מתוך חיים מאושרים בגו"ר

**המערכת**

## **ברכה חמה ולבבית**

למע"כ ידידינו היקר  
כותב קבוע בקובצינו ועוזר ומסייע לנו תמיד  
חריף ובקי, צנמ"ס  
הנודע לשם ולתהילה בכתיבת מאמריו פרי עמלו בעמקות ובהירות

הגה"ח הרה"ת ר' **נחום** שי'  
וזוגתו הכבודה תחי'  
**גרינוואלד**

לרגל הולדת בנם **מנחם מענדל** שי'  
והכנסו בבריתו של אאע"ה  
ביום ה' ז"ך שבט תשס"ג

יה"ר שיגדל להיות חסיד יר"ש ולמדן  
ויזכו לרוות ממנו ומכל יר"ח רוב נחת  
מתוך ברכה והצלחה מרובה בגו"ר

**המערכת**

## תוכן הענינים

### גאולה ומשיח

- 6 ..... "ושרותיהם מניקותיך" באיזו תקופה?  
8 ..... שיטת התוס' בלעת"ל

### לקוטי שיחות

- 12 ..... בענין מדת הבטחון  
18 ..... האם נגנז ביהמ"ק  
19 ..... כוונה פרטית וכללית בתפילה  
20 ..... האם משה ויהושע נמשחו בשמן המשחה

### שיחות

- 22 ..... בגדר שחיטת עכו"ם לפני מ"ת  
25 ..... האם כורש הי' יהודי?  
26 ..... ז' מצוות ב"נ קודם מ"ת  
27 ..... ענין הגלגולים בשם הבעש"ט - דוגמתו על מרע"ה

### נגלה

- 28 ..... טומאת יולדת בשפחה כנענית  
31 ..... בדיקת חמץ לאור הנר  
36 ..... אין מעבירין על המצוות  
41 ..... ברכה על ביעור חמץ בשעה חמישית  
42 ..... הבודק צריך שיבטל - ברש"י ובתוס'

### חסידות

- 44 ..... ביטול החושים בשעת הנבואה  
46 ..... הפי' בעלמא דאתי  
47 ..... להושיע משופטי נפשו  
47 ..... בי"ע הכלליים [גליון]  
48 ..... "איך וויל זע גארניסט" [גליון]  
49 ..... קרקע המשכן השתנתה ממסע למסע [גליון]

### הלכה ומנהג

- 50 ..... שילוח מנות ביו"ט

|    |       |                                          |
|----|-------|------------------------------------------|
| 52 | ..... | סחיטת פירות ביו"ט [גליון]                |
| 52 | ..... | בענין הקטנת האש ביו"ט [גליון]            |
| 52 | ..... | בענין הנ"ל                               |
| 54 | ..... | הידור מצוה בחפץ גדול                     |
| 58 | ..... | דין כלי שתחבו בתוך כלי ראשון             |
| 60 | ..... | השקיעה האמיתית לשיטת אדמו"ר הזקן [גליון] |

## **פשוטו של מקרא**

|    |       |                                      |
|----|-------|--------------------------------------|
| 71 | ..... | לשון "המראה" בפירש"י                 |
| 73 | ..... | "ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכתה"       |
| 77 | ..... | איך שור תם נעשה מועד                 |
| 80 | ..... | "אחי אמו" ג' פעמים                   |
| 80 | ..... | הצורך דרש"י בג' פירושים ב"למה תתראו" |

## **שונות**

|    |       |                         |
|----|-------|-------------------------|
| 82 | ..... | בחירה חפשית במשה רבינו  |
| 82 | ..... | הבחירה בישראל במתן תורה |

---

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לקראת ש"פ כי תשא,  
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', מ"ז אדר א'

---

**מספר הפאקס למשלוח הערות**

**756-3411 (718) [או 773-4115 (718)]**

**E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM**

**ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:**

**WWW.HAOROS.COM**

# גאולה ומשיח

## "ושרותיהם מניקותיך" באיזו תקופה?

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

א. בשו"ע יור"ד סי' פא ס"ז כותב הרמ"א: "חלב מצרית כחלב ישראלית, ומ"מ לא יניקו תינוק מן המצרית אם אפשר בישראלית, דחלב עובדת כוכבים מטמם הלב ומוליד לו טבע רע". ובטעם הדבר שאסור לינוק מן הנכרית וסיבת היותו מטמם הלב וכו', מצינו ב' דעות בראשונים: הריטב"א (יבמות קיד, א) כותב: "והטעם מפני שהחלב שלהם מאכילת נבלות שקצים ורמשים, ומגדל אכזריות ביונק וטבע רע, ולפיכך הרחיקוהו חכמים ואסרו אותו". וכ"כ הריטב"א בע"ז כו, א, עיי"ש. אבל הרשב"א (יבמות שם. והביאו הר"ן ריש פ"ב דע"ז) כותב: "מפני שטבען של ישראל נח יותר משום דרגילין במצות, והם רחמנים וביישנים בטבע, אף חלבן מגדל טבע כיוצא בהן". וכ"כ המאירי שם: "שמ"מ הואיל וידוע מדרך הטבע שכל מזון המגדל עושה רושם במדות המגודל ממנו, מדת חסידות להניק כמה שאפשר בחלב ישראלית, שטבעה נח ורחמן וביישן וצנוע ומגדלת כפי טבעה".

הרי לכאור' מבואר כאן ב' טעמים בסיבת איסור יניקה מן הנכרית: (א) מחמת אכילתן שקצים ורמשים. (ב) מחמת טבעם ששונה ואינו טוב כמו בישראל.

והנה בנבואת ישעיהו (מט, כג) כתיב: "והיו מלכים אומניך ושרותיהם מניקותיך", ובמס' ע"ז (כו, א) תוד"ה "עובדת", העתיק דברי הירושלמי: "עובדת כוכבים מניקה בנה של ישראל דכתיב והיו מלכים אומניך ושרותיהם מניקותיך".

ולפי ביאורי רבינו בעניני הגאולה, יוצא נפק"מ לכאור' בין ב' הטעמים הנ"ל, באיזה זמן ותקופה יהי' מותר לינוק מן הנכרית וכדלקמן:

ב. יסוד גדול העמיד רבינו אודות ימות המשיח, והוא שישנם שתי תקופות: יש ענין וזמן בימות המשיח שקשור עם ביאת המשיח; ויש

עוד ענין וזמן נוסף, שיתוסף לאחר תקופת התחלת ימות המשיח, שבו יתוספו הנהגות, דברים שיעשה הקב"ה באותו זמן, לרבות עניני שינוי מנהגו של עולם, וזה יהי' כאמור בתקופה מאוחרת יותר בימות המשיח גופא. ועי' בכ"ז לקו"ש חכ"ז פר' בחוקותי. ובשיחה מפורש שמש"כ הרמב"ם: "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", הוא ג"כ תיאור מצב העולם בתקופה הראשונה - ראה שם עמ' 201.

בפירוש דברי הרמב"ם "כל העולם", מדגיש הרבי שהוא כולל גם אומות העולם, ראה לקו"ש שם עמ' 246, ובחכ"ג עמ' 179, ושם עמ' 41 הע' 84 כותב: "לכאורה כוונתו ברורה - כל העמים (משא"כ "חכמים כו' ושיגו כו'") (דלקמן) שזהו רק "ישראל")", וכ"מ גם בכתוב שמביא לראי' "ומלאה הארץ דעה" - חידוש גדול", ועיי"ש המשך ההערה שמציין לשיחות הנ"ל.

הרי ברור שאוה"ע כבר בתקופה הראשונה יהיו עסוקים בלדעת את ה' בלבד, ואוי"ל מצד הסברה דאדם שעוסק בידעת אלוקות ובזמן שמלאה הארץ דעה, וכמבואר פרטי הענינים בהדרנים על הרמב"ם, א"כ טבעם ישתנה ג"כ מטבע אכזריות, עכ"פ לאיידלער טבע, המתאים לזה שעסוק בלדעת את ה'.

ומתאים זה עם המבואר בלקו"ש חכ"ג בלק"ב בשיטת הרמב"ם, ועד"ז בתורת החסידות, דהחידוש של הגאולה ועניניה לעת"ל, הוא גם בשייכות לאוה"ע עצמם, עיי"ש האריכות. ובעמ' 179 מביא מש"כ אדמוה"ז בתניא ספ"ו: "מיתרון ההארה לישראל יגי' חשך האומות גם כן כדכתיב וכו'", שבזה מדגיש אדמוה"ז שהאור פועל ונוגע באומות העולם גופא. ובלשון הרבי (שם עמ' 180): "ווערט אבער אויפגעטאן א פעולה פנימית, א גילוי אור אלקי, און א תנועה פון יראה וביטול בא אוה"ע", עיי"ש. הרי לכאו' י"ל בזה ג"כ, ש"פעולה פנימית" כזו"כ פועלת שינוי בטבעם.

אבל בנוגע להנהגתם בפועל, הרי אף שבלשון הרמב"ם "ויחזרו כולם לדת האמת ולא יגזלו ולא ישחיתו אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל", הרי אין הכוונה שיאכלו רק מאכלים כשרים וכו', וכפי שמדגיש הרבי בלקו"ש שם הע' 76: "דמהמשך לשון הרמב"ם בהל' מלכים שם משמע דאין כוונתו בזה שיתגירו ויקבלו דת ישראל", עיי"ש המשך הערה. אלא הרמב"ם מדגיש השלילה, שלא יאכלו דברים גזולים וכו', אבל לכאו' שוב, ימשיכו באכילתם המותרת להם כחיות טורפות וכו'.

ג. לאידך, ביטול דברים האסורים יהי' רק בתקופה השני', ומפורש באג"ק ח"ג עמ' קנג "ארז"ל . . למה נקרא שמו חזיר כו' להחזירו לנו, מוכח דגמל שפן וארנבת ישארו באיסורן. - ול"ק מהנ"ל, כי מבואר (באגה"ק סכ"ו ובכ"מ, ועייג"כ פסחים סה, א) דשני זמנים לע"ל: כשיהי' עדיין אסור וטמא וכו' ואז רק חזיר יטהר. ואח"כ כשרוח הטומאה יעביר מן הארץ, תבטל כל המרכבה טמא דגמל כו". הרי מפורש להדיא, שטהרת הבע"ח הטמאים תהי' בתקופה הב'. וכ"ה בלקו"ש בחוקותי שם עמ' 202 ובלשונו הק': "והשבתי חי' רעה מן הארץ . . איז דער רמב"ם טאקע מפרש, אז זיי זיינען ניט קיין משל נאר כפשוטם, און דאס וועט זיין אין אשפעטערדיקע תקופה (תקופה אין ימות המשיח גופא)". (וראה לקו"ש ח"ז - שיחת בחוקותי א).

ד. ולפי הנ"ל אוי"ל, דלטעם הראשונים הנ"ל שאיסור חלב מעכו"ם הוא מחמת אכילת שקצים ורמשים, שנותן טבע אכזרי וכו', הרי הנבואה "ושרותיהם מניקותיך" תקויים רק בתקופה השני', שתבטל הטומאה, והשבתי חי' רעה וכו'. אבל לאלו הסוברים שהאיסור הוא מטעם טבע אוה"ע עצמם, א"כ קיום הנבואה יכול להיות כבר בתקופה הראשונה, שכנ"ל ישתנה טבעם מחמת עסקם בלדעת את ה' בלבד.

[ולהוסיף מהמובא מהערת רבינו בשיעורים בספר התניא ספ"א. דגם בין אוה"ע ישנם יוצאים מן הכלל, שיש בהם מדות טובות ומטיבים עם הזולת, כדי לעזור לו ולא לטובת עצמם. שכן הנפש שלהם אינה מהקליפות הטמאות לגמרי, כי אם מקליפת נוגה עי"ש. אבל לא מצינו שאותם "יוצאים מן הכלל" מקפידים לא לאכול חיות טמאות וכו'. וכמו"כ י"ל, דבתקופה הראשונה ישתנה טבע האומות, עכ"פ כאותן אומות הבאים מקליפת נוגה. כך שמה שקשור עם טבעם עצמם אין חשש ליניקת תינוק וכנ"ל].



## שיטת התוס' בלעת"ל

**הת' יצחק נפרסטק**  
תות"ל - 770

בשיחת כ"ף מנחם-אב תשכ"א (הדרן על מסכת תענית - בלתי מוגה), מבאר הרבי פירוש רש"י והתוס' במארוז"ל (תענית בסופו): "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהן בגן עדן, וכל אחד ואחד מראה באצבעו, שנאמר ואמר ביום ההוא הנה אלקינו זה

קוינו לו ויושיענו זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו": שלפירוש רש"י - כאו"א "מראה באצבעו ואומר זה ה' קוינו לו ויושיענו גו", היינו לא רק "מראה", אלא גם "אומר" אמירה. ולפירוש התוס' - "כל אחד ואחד מראה הקב"ה באצבעו, שנאמר הנה אלקינו זה וגו'", היינו שענין האמירה לא יהי' אצל כאו"א.

ומבאר בהשיחה החילוק ביניהם: ענין האמירה מורה על תפיסת הענין באופן של הבנה והשגה, שתופס ומבין ומשיג את הדבר לאשורו ולבוריו (ולא רק ראיית הדבר בלבד). ובנוגע לענינו, שהשכר דלעת"ל יהי' באופן כזה שכאו"א יהי' במעמד ומצב של "מראה באצבעו ואומר". היינו שהראי' תהי' באופן שיומשך בפנימיות, שיתפס בחב"ד שבנפש, עד שיוכלו לבטא באמירה את כל פרטי הדרגות שבפסוק: "הנה אלקינו זה קוינו לו ויושיענו", ולאח"ז "זה הוי' קוינו לו", ועד "נגילה ונשמחה בישועתו". ובלשון החסידות: שיתגלה בחי' עיגול הכללי שהוא או"ס שממלא כל מקום החלל, ויהי' בחי' אלקינו זה שיתגלה למטה כמו למעלה. הנה דעת רש"י היא שענין זה של "מראה באצבעו ואומר", היינו שיהי' הגילוי למטה כמו למעלה, יהי' מיד אצל כל אחד ואחד. משא"כ דעת התוס' היא, שהגילוי למטה כמו למעלה לעת"ל, יהי' בתקופה שלאח"ז. אבל בתחילה יהי' המעמד ומצב ש"כאו"א מראה באצבעו" בלבד.

והרבי תולה זאת בפלוגתת הגמרא (ברכות לד, ב), בין הדיעה ש"אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד", אבל הנביאים לא נתבאו אלא לעתיד לבוא; להדיעה ש"כל הנביאים כולן לא נתבאו אלא לימות המשיח", היינו שיהי' שינוי בין עוה"ז לימות המשיח. והנפק"מ בזה להלכות שבת, כמבואר בגמרא (שבת סג, א) בפלוגתת רבי אליעזר עם החכמים במשנה, האם מותר לצאת בכלי זיין בשבת, שדעת חכמים שחייב חטאת, כי "אינן אלא לגנאי, שנאמר וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות גו'", וס"ל שקאי על ימות המשיח. ורבי אליעזר סובר פטור, כי "תכשיטין הן לו", "ואף לימות המשיח אינן בטלין", דס"ל כהדיעה ש"אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד".

הנה ענין זה שלעתיד יהי' "הגילוי למטה כמו למעלה" כנ"ל, הוא שינוי הכי גדול במנהגו של עולם. נמצא, שלדעת התוס' שיהיו זמנים שונים בשינוי מנהגו של עולם בהתקופה דלעת"ל (היינו שלא יהי' ענין הגילוי למטה כמו למעלה מיד), מסתבר לומר שס"ל שבתקופת ימות המשיח (בתחילה) לא יהי' שינוי מנהגו של עולם כלל, כהדיעה ש"אין



בין העוה"ז לימוה"מ אלא שעבוד מלכיות בלבד". ובמילא ס"ל כדעת רבי אליעזר, שמותר לצאת בכלי זיין בשבת. משא"כ לדעת רש"י, שלעת"ל יהי' שינוי מנהגו של עולם מיד, יתכן שס"ל כהדיעה ש"כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח", וגם בתקופת ימות המשיח יהי' שינוי מנהגו של עולם. ובמילא ס"ל כדעת חכמים, שאסור לצאת בכלי זיין בשבת. ע"כ תוכן השיחה בנוגע לעניננו.

ב. והנה בלקו"ש חכ"ז בחוקות-א, מבואר שלדעת הרמב"ם מוכרח לומר שבימות המשיח יהי' ב' תקופות, ועפ"ז מבאר שאין סתירה ברמב"ם, בין דבריו בהלכות מלכים ש"אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד", לדבריו בהלכות תשובה ש"אמרו חכמים, כל הנביאים כולן לא ניבאו אלא לימות המשיח", וכן בהלכות שבת שפסק כדעת חכמים, שהיוצא בכלי זיין בשבת חייב, כי אינן אלא לגנאי שנאמר "וכתתו חרבותם לאתים וגו'". ומבאר (בהשיחה), שזה ש"אין בין העוה"ז לימוה"מ אלא שעבוד מלכיות בלבד", הוא בתקופה הראשונה. וזה ש"כל הנביאים כולן לא ניבאו אלא לימוה"מ", הוא בתקופה השני'. וכן מה שנאמר "וכתתו חרבותם לאתים וגו'", יהי' בתקופה השני', ומאחר שכלי זיין יהיו בטלים באותה תקופה (עכ"פ) של הגאולה, ה"ז הוכחה שכלי זיין אינם תכשיטין.

ועפ"ז לכאורה אינו מובן מה שנתבאר בשיחת כ"ף מנ"א תשכ"א הנ"ל, בדעת התוס' שס"ל כדעת רבי אליעזר שמותר לצאת בכלי זיין בשבת. והרי בהשיחה נתבאר שגם התוס' מודים שיהי' זמן שאז יהי' הגילוי למטה כמו למעלה, היינו שיהי' שינוי מנהגו של עולם, וא"כ גם אז יהיו כלי זיין בטלים, נמצא שכלי זיין אינם תכשיטין (וכפי שנת' בלקו"ש הנ"ל, שזהו טעם הרמב"ם לפסוק כחכמים) ?

ונראה לומר בזה, דהנה בתחילת השיחה מבואר שינוי הגירסא בין הגמרא שבש"ס (ש"והוא יושב ביניהם בגן עדן"), לגירסת ה'עין יעקב' ("בגן עדן והוא יושב ביניהם"). שלגירסת ה'עין יעקב' (שגם הצדיקים נמצאים בגן עדן) - מדובר אודות הזמן שבו הוא השכר לנשמות כפי שאינם מלוכשים בגופים. ואילו לגירסת הגמרא (שבה מודגש שהצדיקים לא נמצאים בגן עדן) - מדובר אודות הזמן שבו הוא השכר לנשמות בגופים, שזהו השכר שיהי' בזמן תחיית המתים (עולם התחי') ששכר זה בא לאחר שכר הנשמות בגן עדן. וא"כ, פלוגתא רש"י והתוס' - האם ענין זה שכאו"א מראה באצבעו וגם אומר, יהי' מיד, או רק בתקופה שלאח"ז - מדובר בזמן דתחיית המתים, היינו בעולם התחי'.

ובלקו"ש חכ"ז שם (וכן בלקו"ש חט"ו עשרה בטבת הערה 56), נתבאר שיש ב' דיעות מתי יהי' עולם התחי': לדעת הרמב"ן ועוד (וכ"ה ההכרעה ע"פ הקבלה ובתורת החסידות) - זה יהי' בעולם הבא, היינו באלף השביעי. משא"כ לדעת הרמב"ם - עכצ"ל שיהי' לא בעולם הבא, אלא בימות המשיח, היינו באלף השישי, רק שבימות המשיח גופא בתקופה הב'. והנה ימות המשיח עדיין נכלל ב"זמן הזה" (ביחס לעולם הבא), משא"כ עולם הבא הוא כבר בגדר אחר לגמרי<sup>1</sup>. נמצא, שיש מעלה בדעת הרמב"ם - שתחיית המתים תהי' בזמן הזה (כלומר ב"ימות המשיח שבזמן הזה")<sup>2</sup>.

ועפ"ז אפשר לבאר החילוק בין התוס' להרמב"ם: דמאחר שהרמב"ם ס"ל ששינוי מנהגו של עולם (תחיית המתים) יהי' בימות המשיח (שזה עדיין נכלל ב"זמן הזה" כנ"ל) - א"כ אפשר ללמוד מזה אם כלי זיין "תכשיטין הן" או "גנאי". משא"כ התוס' ס"ל ששינוי מנהגו של עולם (שיהי' הגילוי למטה כמו למעלה) יהי' (בעולם התחי' כדעת הרמב"ן שהוא) בעולם הבא - הנה ממנו אי אפשר ללמוד בנוגע ל"זמן הזה"<sup>3</sup>.

ג. בכל זאת ס"ל להתוס', שהגילוי למטה כמו למעלה שיהי' לעת"ל (בעולם הבא), יהי' בתקופה המאוחרת, אבל בתקופה הראשונה יהי' המעמד ומצב ש"כל אחד ואחד מראה באצבעו" בלבד, וענין האמירה לא יהי' אצל כל אחד.

(1) דוגמא לדבר מביאור ה'פרישה' (או"ח תק"ס בסופו) במרו"ל (ברכות לא, א): "אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה", לשיטת הרבינו יונה, דמדקאמר בעוה"ז ולא אמר משחרב ביהמ"ק, משמע שאסור "בעוה"ז, כל זמן שיצר הרע גובר עלינו . . . וזה הוא אפילו בזמן שבית המקדש קיים, ואפילו לימות המשיח נמי אסור, (רק שמחה כדי שיתגלה הנס מותר, "אימתי בזמן שיאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עמנו", אבל לאח"ז שוב אסור), עד שנזכה לעולם הבא, ואז אין יצר הרע גובר עלינו כי בלע המות לנצח, ואז יהי' מותר השמחה על כל פנים". ומזה רואים ש"עוה"ז יכול לכלול גם ימיהם".

(2) כ"ה הלשון בלקו"ש חכ"ז שם הערה 65. ושם: גם בשל"ה (כג, ב) ביאר שלדעת שמואל [ש"אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד] תהיינה ב' תקופות. אבל כתב "כי אפשר שכוונת שמואל הוא עד כלות אלף השישי הזה, אבל אח"כ מודה שמואל לכל מה שאמרנו", היינו באלף הד'. (והוא דלא כדעת הרמב"ם). עיי"ש.

(3) ולפי"ז מובן דעת רבי אליעזר גבי כלי זיין, ש"ואף לימות המשיח אינן בטלין", דלכאורה הרי חכמים הביאו ראי' מהפסוק "וכתתו חרבותם לאתים וגו'". כי ס"ל לרבי אליעזר שזה קאי על עוה"ב, ולכן אין ללמוד ממנו ל"זמן הזה".

הנה ענין זה שגם בעוה"ב יהיו זמנים שונים, מובא במאמר ד"ה "והי' עקב תשמעון" תשכ"ז ס"ז (סה"מ מלוקט ח"ב ע' עג), וז"ל: "ידוע דשני ענינים אלו, הגילוי דאוא"ס שהאיר גם קודם הצמצום, והגילוי דהעלם העצמי, יהיו לעתיד לבוא, אלא שאז תהיינה שתי תקופות. וזהו ביאור המדרשות החלוקות בענין לע"ל, דאמרו (ב"ב עה, א) עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים, ואמרו (ברכות יז, א) העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתי'. וידוע הביאור, דב' מאמרים אלו הם בנוגע לזמנים שונים: בתחילה יהי' הגילוי דתענוג המורגש (סעודה), והוא הגילוי דאוא"ס שהאיר גם קודם, ולאח"כ יהי' הגילוי דתענוג הבלתי מורגש, ועד גילוי העלם העצמי. (ומוסיף:) ובכללות הוא החילוק בין ימות המשיח לתחיית המתים. (ובהערה 61) כן משמע ממ"ש בהמשך תרס"ו ע' יו"ד, שהגילוי דענין יהי' בתח"מ. ולהעיר שבהמשך הנ"ל ע' קה מבואר באו"א". עכלה"ק.

היינו, שבהמשך תרס"ו ע' קה מבואר שזה קאי לא על ימות המשיח, אלא שבלעתיד לבוא גופא יהי' ב' עליות, וז"ל: "ועפ"ז יובן המדרשות חלוקו' בענין עוה"ב, דמדרש א' שיעשה הקב"ה סעודה כו', ובגמ' א' דעוה"ב אין בו אכילה כו'. הענין הוא, דענין סעודת לויתן ושור הבר שיהי' לעתיד, זהו בחי' תענוג העצמי הבא במורגש בטעמי תורה, וזהו העלי' הא' דלעתיד, שיהי' גילוי בחי' תענוג העצמי הנעלם כו'. אבל מש"א העוה"ב אין בו אכו"ש, הו"ע העלי' הב', והוא בחי' אהי' אשר אהי' . . . תענוג העצמי הבלתי מורגש גם בטעמי תורה כו'. וזהו שאין בו אכו"ש, שאינו בא במורגש כלל (ואח"כ מבאר שזהו ההפרש בין שבת שמצוה לענגו באכו"ש ליוהכ"פ שאסור באכו"ש)". עכלה"ק.



## לקוטי שיחות

### בענין מדת הבטחון

**הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי**  
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"ו פ' שמות א, הביא מ"ש שם (ב, יא-טו) בנוגע למשה, שכשאמרו לו "הלהרגני וגו' כאשר הרגת המצרי, ויירא משה מאד

ויאמר אכן נודע הדבר, וישמע פרעה וגו' ויבקש להרוג את משה". ומקשה, דלכאורה מה נוגע להביא שהתיירא משה ואמר אכן נודע הדבר, הרי יראה זו לא גרמה לשום מעשה, שהרי לא ברח משה אלא לאחר ששמע פרעה על כך וביקשו להרגו? ומבאר זה עפ"י מ"ש בב"ר (ריש פ"ו) בנוגע ליעקב, דויירא יעקב מאד וייצר לו, ומבואר במדרש שני בני אדם הבטיחין הקב"ה ונתייראו, הבחור שבאבות והבחור שבנביאים, הבחור שבאבות זה יעקב וכו', ויש מפרשים שכוונת המדרש הוא לחסרון שאין ללמוד מהם, שאין לו לאדם לירא אלא להיות נכון לבו בטוח בה'.

ומקשה, שהרי מבואר בברכות ד, א, שיעקב חשש שמא גרם החטא ולכן התיירא, וא"כ מהו החסרון בזה? וממשיך לבאר בארוכה התוכן והציווי על מדת הבטחון "בטח בה'", שהו"ע של עבודה מצד האדם, שפועל על עצמו שסומך באמת ובעומק נשמתו על הקב"ה בלבד, שבודאי ייטיב עמו בטוב הנראה והנגלה אפילו אם אינו ראוי לזה. ומחמת זה הוא במנוחה גמורה עד שאינו דואג כלל, דע"ז פועל האדם בדרך מדה כנגד מדה שמתנהגים עמו באופן כזה מלמעלה שמטיבים עמו, אפילו אם אינו ראוי לזה. וזהו ביאור החסרון בויירא יעקב וכו', כי ע"י מדת הבטחון עצמו ממשיכים טוב וחסד מלמעלה אפילו אם גרם החטא, ופירש שזהו הכוונה ב"טראכט גוט וועט זיין גוט", וזהו כוונת הפסוק דכיון דויירא משה וגו', הנה זה פעל דוישמע פרעה וגו' ויבקש להרוג את משה וכו', עיי"ש בארוכה.

וראה גם לקו"ש חכ"ו פ' בשלח ב, שמבואר ג"כ כנ"ל בנוגע למדת הבטחון, ומבאר שם החילוק בין אמונה לבטחון, דאמונה הוא שמאמין שהכל הוא מאת ה', ושכל מה שיארע עמו הוא משום שכן הוא מאת ה'. משא"כ בטחון הוא שבוטח שבודאי יהי' אצלו טוב, בטוב הנראה והנגלה וכו'.

### דעת הרמב"ם בנוגע נבואה אצל יעקב ושמואל

והנה ב'שמונה פרקים' להרמב"ם פ"ז, ביאר דפחיתיות שכליות כסכלות ומעוט הבנה, וכן פחיתיות המדות כרוב תאוה וגאווה וכו', הן מחיצות המבדילות בין האדם ובין השי"ת. וכל נביא לא נתנבא אלא אחר שהיו לו כל המעלות השכליות ורוב מעלות המדות, וזהו דאמרין אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר (נדרים לח, א), דחכם כולל כל המעלות השכליות, ועשיר וגבור היינו במעלות המדות, ואין מתנאי הנביא שיהיו אצלו כל המעלות המדות וכו', שהרי בשלמה

המלך כתיב בגבעון נראה ה' אל שלמה ומצינו לו פחיתות המדות וכו'. . . וכן מצינו בשמואל שפחד משאול (כשצוה לו ה' שילך לשאול, ויאמר שמואל איך אלך אל שאול והרגני כמ"ש בשמואל-א, טז, ב), וביעקב שפחד מפגישת עשו. עיי"ש.

ובפי' 'חסד לאברהם' שם, פי' כוונת הרמב"ם שלא הי' לשמואל לפחד, מאחר שהשי"ת הי' עמו, וכן יעקב לא הי' לו לפחד מאחר שהשי"ת אמר לו כי לא אעזבך וכו'. אבל אח"כ מקשה ע"ז דבברכות (ד, א), אמרינן: "ר' יעקב רמי: כתיב והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך, וכתיב ויירא יעקב מאד, אמר שמא יגרום החטא וכו'". וכן בענין שמואל, איתא במסכת פסחים (ח, ב): "והאמר ר' אלעזר שלוחי מצוה אינן ניזוקין וכו', היכא דשכיח הזיקא שאני, שנאמר ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני ויאמר ה' עגלת בקר תקח בידך וכו'", הרי מבואר בגמ' שלא הי' שום חסרון במדותיהם של יעקב אבינו ושמואל הנביא במה שפחדו מעשו ושאול, ולמה כתב הרמב"ם שהי' בזה חסרון?

ובקובץ מאמרים להגרא"ו הי"ד ע' כא, תירץ, דדברי הרמב"ם לא שייכים לקושיות הגמ'. שהגמ' הקשתה דמאחר שהבטיח הקב"ה ליעקב שישמרהו, למה הי' ירא מעשו, וכי לא האמין ח"ו בה'. וע"ז תירצה הגמ', שהי' ירא שמא גרם החטא, היינו שסבר שכל ההבטחה היתה בתנאי שלא יחטא. וכן קושיית הגמ' לגבי שמואל היא, דכיון שיש הבטחה בתורה דשלוחי מצוה אינן ניזוקין (פסחים שם), כדכתיב ולא יחמוד איש את ארצך וגו', א"כ למה התיירא שמואל. וע"ז תירצה הגמ', דבכהאי גוונא דשכיח הזיקא ליכא הבטחה זו דשלוחי מצוה אינן ניזוקין, אבל כוונת הרמב"ם היא, דאף דליכא כאן הבטחה מיוחדת בנוגע ליעקב ושמואל, מ"מ לא גרע מאילו לא הבטיחו הקב"ה כלל, דמ"מ הרי יש חובת בטחון מצד עצמו בכל ישראל, וע"ז לא שייך תירוץ הגמ'. וכדאיתא בילקוט תהילים (רמז תשי"ט) על הפסוק (לב, י) "רבים מכאובים לרשע והבוטח בה' חסד יסובבנהו", דאפילו רשע הבוטח בה' חסד יסובבנהו, וזהו כוונת הרמב"ם שהי' אצלם החסרון דמדת הבטחון.

והן הן הדברים שנתבארו בלקו"ש דלעיל בביאור המדרש לגבי יעקב, שהי' צ"ל אצלו מדת הבטחון, שבזה אין נפק"מ אם גרם החטא או לא, ולפי"ז אפ"ל שמקורו של הרמב"ם הוא מדרש הנ"ל, וסב"ל כהמפרשים דדייקו מלשון המדרש שהי' בזה חסרון.

ולפי מה שנתבאר בהליקוט דפ' בשלח בביאור החילוק בין אמונה לבטחון כנ"ל, יש להגדיר שקושיית הגמ' היא מצד אמונה, שהרי בודאי האמינו בההבטחה המיוחדת שהי' להם [ליעקב ההבטחה דוּשְׁמַרְתִּיךָ וגו', ולשמואל הא דשְׁלוּחֵי מִצְוֶה אֵינָן נִיזוּקִין]. וע"ז תירצה הגמ', דיעקב חשב דאם גרם החטא ליכא ההבטחה, וכן בשמואל הי' שם שכיח הזיקא, אבל הרמב"ם אינו מתכוון לאמונה אלא לבטחון, וכפי שנת'.

### בפלוגתת ר' נהוראי ור' יוסי בנוגע ל"מורה לא יעלה על ראשו"

ועי' נזיר סו, א, במתניתין: "נזיר הי' שמואל כדברי ר' נהוראי, שנאמר ומורא לא יעלה על ראשו (שמואל-א, א, יא), אמר ר' יוסי: והלא אין מורא אלא של בשר ודם, א"ל ר' נהוראי: והלא כבר נאמר ויאמר שאל איך אלך ושמע שאל והרגני, שכבר הי' לו מורא בשר ודם". עיי"ש. והקשה ב'אורח מישור' שם, הא אמרינן בפסחים דהיכא דשכיח הזיקא שאני, א"כ אף דכתיב ומורה לא יעלה על ראשו, מ"מ היכא דשכיח הזיקא אינו בכלל זה, עיי"ש.

ועי' ב'ערוך לגר' יבמות סה, ב, דר"ל, דבזה גופא פליגי ר' נהוראי ור' יוסי, אם הכלל דשְׁלוּחֵי מִצְוֶה אֵינָן נִיזוּקִין הוא רק במקום דלא שכיח הזיקא, או אפילו במקום דשכיח, דר' נהוראי סב"ל שהוא אפילו אם שכיח הזיקא, ולכן לא הי' לו לשמואל לירא ללכת אל שאל, וא"כ מוכח מזה שאין לפרש ומורה לא יעלה, דהיינו מורא של בו"ד, אלא דהיינו נזירות. משא"כ ר' יוסי סב"ל כמבואר בפסחים, דלא אמרינן כן במקום דשכיח הזיקא, נמצא שלא הי' בזה שום חסרון, ושפיר יכול לפרש ומורה דהיינו מורא מבו"ד, עיי"ש. אבל אי נימא כן דכלל זה שייך אפילו במקום דשכיח הזיקא, א"כ אכתי תקשי לפי ר' נהוראי, למה באמת לא האמינן בההבטחה דשְׁלוּחֵי מִצְוֶה אֵינָן נִיזוּקִין כו', ודוחק לומר ששמואל טעה וחשב שלא כפי האמת. ולפי מה שנתבאר לעיל אפ"ל דכוונת ר' נהוראי הוא ע"ד שנתבאר בדברי המדרש והרמב"ם, שזה גופא שהי' צריך להיות לו אז מדת הבטחון מצ"ע ומ"מ נתיירא, דזהו חסרון אצלו, ה"ז סותר להפירוש שזהו מורא בשר ודם, אלא דעפ"ז יש להקשות להיפך, דא"כ מהי סברת ר' יוסי שפי' דמורה היינו מורא בשר ודם?

### מדת הבטחון אצל צדיקים

ואין לומר דר' יוסי סב"ל כמפרשי המדרש, שלא הי' בזה שום חסרון שיעקב התיירא כמבואר בלקו"ש שם, כי רק שם יש לפרש כן ע"פ

המבואר במדרש שם באות ב', "דאין הבטחה לצדיקים" (מובא בהערה 17), ופירושו מפרשי המדרש דאצלם לא שייך מדת הבטחון, כיון שהקב"ה מדקדק עליהם כחוט השערה, כמ"ש ב'עץ יוסף' שם. ויש לבאר זה בפרטיות יותר ע"פ מ"ש הגרא"ו שם (באופן אחר ממ"ש הרמב"ם), וזהו עפ"י מ"ש השל"ה (תושב"כ ר"פ בראשית) בענין רבי עקיבא שהי' מעשרה הרוגי מלכות, שענה הקב"ה למשה "שתוק כך עלה במחשבה". וביאר השל"ה הפירוש בזה, עפ"י מה שאמרו רז"ל דבתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין, ראה שאין העולם מתקיים, שיתף עמו מדת הרחמים, ומבאר שם המעלה במדת הדין, שאז אין זה נהמא דכיסופא, ורק בנוגע לכל העולם הי' צ"ל שיתוף מדת הרחמים, אבל לא בצדיקים כמו ר"ע, וזהו הביאור ב"כך עלה במחשבה" שיהי' רק מדת הדין.

ועפ"ז ביאר גם בנוגע ליעקב ושמואל, שהם גדולים הרבה מר"ע וחביריו, שהתנהגו עמהם במדת הדין, וא"כ לא שייך אצלם מדת הבטחון בחסדו של הקב"ה, עיי"ש (אלא שמסיים דצ"ע, שהרי מצינו בדוד שהי' בוטח בחסדי ה', ובאמת לפי הביאור שבלקו"ש שהו"ע של "מדה כנגד מדה", לכאור' גם צדיקים הם בכלל זה). ובפשטות זהו כוונת המדרש ד"אין הבטחה לצדיקים", (ומפרשי המדרש הנ"ל שפירושו שהי' בזה חסרון, כתבו שמדרש זה חולק על המדרש דלקמן באות ב' דאין הבטחה לצדיקים, כמ"ש ב'יפה תואר' שם).

#### דברי עלי הכהן האם היו דרך תפלה או דרך נבואה

הנה כל זה י"ל רק בנוגע ליעקב, אבל אין לתרץ בזה דעת ר' יוסי בנוגע לשמואל, כי סו"ס אי נימא ד'ומורה לא יעלה על ראשו' היינו מורא של בור"ד, ושכן הי' בפועל אצל שמואל, א"כ קשה, דא"כ ודאי לא הי' לו לירא משאול ולבטוח בה'?

ואפשר לומר בזה, דהנה בשמואל-א (א, יז) לאחר שגמרה חנה תפלתה, אמר עלי לחנה: "יתן ה' את שלתך וגו'", ופירש הרד"ק (בפירוש הא') דדרך תפלה קאמר, (ובפירוש הב' כתב) או אמר לה דרך נבואה כי נביא הי', ואמר לה לכי לשלום כי אלקי ישראל יתן את שלתך וכו'. נמצא שיש בזה ב' פירושים, או שהי' בדרך תפלה שעלי התפלל שימלא ה' את בקשתה, או שהי' בדרך נבואה שכן יהי', וראה גם בפסוק כג ברש"י ורד"ק שם.

וב'פתח השער' בשו"ת 'עין יצחק' (ח"ב אות ו) הביא ב' פירושים אלו, וביאר שבזה גופא פליגי ר' נהוראי ור' יוסי, דר' נהוראי סב"ל

כפי' הב' שהי' בדרך נבואה, שכן יהי' שה' ימלא מבוקשתה, והרי ידוע מ"ש הרמב"ם בהקדמתו לפיהמ"ש ובהל' יסודי התורה פ"י, דהבטחה לטובה ע"י נביא אינה מתבטלת לעולם, ואפילו חטא אינו יכול לבטלה (וביאר דע"ז אפשר לבחון את הנביא אם נביא אמת הוא או לא). ולפי"ז נמצא, דבודאי הי' צריך להתקיים גם הענין דומורה לא יעלה על ראשו, כיון שהנבואה היתה גם על זה, ולכן סב"ל דאי אפשר לפרש דהיינו מורא בשר ודם, כיון שמצינו שאמר איך אלך אל שאול והרגני, וזה הכריח לו לפרש דהיינו נזירות, אבל ר' יוסי סב"ל שהי' בדרך תפלה, ובמילא ליכא הכרח לומר שכל פרט מתפלתה צריך להתקבל, ולכן שפיר יש לפרש דהיינו מורא של בשר ודם, ופרט זה באמת לא נתקבל. ולפי"ז שפיר מתורץ דעת ר' יוסי, שפי' דהיינו מורא בשר ודם, ולא איכפת לי' מה שאמר שמואל איך אלך אל שאול וגו'.

### להלכה נקטינן שהי' בדרך נבואה

ויש להוסיף ע"ז, דהנה איתא בברכות (לא, א), "אמר ר' אלעזר: מכאן לחושד בחבירו ואין בו, צריך לפייסו, שנאמר לכי לשלום, ולא עוד, אלא שצריך לברכו, שנאמר ואלקי ישראל יתן את שלתך". והקשו המפרשים: דאיזה ראי' משם, הרי שם הי' נבואה ובנבואה יש דין דהכובש נבואתו חייב מיתה, אבל מהו הראי' שכן צ"ל בכל אדם? ולפי הנ"ל י"ל, דר' אלעזר סב"ל שהי' בדרך תפלה ולא בדרך נבואה, וא"ש.

ולפי"ז יש לתרץ גם מה שהקשו המפרשים (ראה 'ענינים למשפט' שם ועוד), דלמה השמיט הרמב"ם דין זה דר' אלעזר? ולהנ"ל י"ל, דכיון שהרמב"ם פסק כר' נהוראי, דשמואל הרמתי נזיר עולם הי' (הל' נזירות פ"ג הט"ז), נמצא לפי הנ"ל, דסב"ל כר' נהוראי שהי' בדרך נבואה, א"כ שוב באמת ליכא ראי' שהחושד בחבירו צריך לברכו ולפייסו, דאפ"ל דנביא שאני משום הכובש נבואתו, לכן לא הביא דין זה, ועפ"ז י"ל ג"כ שמקורו של הרמב"ם ב'שמונה פרקים' בנוגע שמואל, הוא מתניתין דנזיר. ועפ"ז א"ש ג"כ מה שמבואר בלקו"ש חכ"ט שיחת ר"ה - ו' תשרי, בנוגע לתפלת חנה, שיש מעלה בתפלה זו שפעלה יותר מכל התפלות, שע"י תפלתה נולד לה בן והי' צדיק, אף שהכל בידי שמים חוץ מיר"ש וכו', וכ"ז הי' ע"י תפלתה וכו', לכן ילפינן כמה הלכתא גברותא מתפלת חנה דוקא, כמבואר בברכות לא, א, עי"ש.

ואי נימא דדברי עלי היו ג"כ תפלה (כפי' הא' שברד"ק), א"כ מהו הראי' שזה הי' רק ע"י תפלת חנה, דילמא הי' זה גם משום תפלת עלי,



אבל כיון דלהלכה נקטינן כנ"ל שהי' נזיר, וזהו משום דמפרשינן שהי' בדרך נבואה כנ"ל, נמצא דכל מה שנתקיים אח"כ, הי' רק משום תפלתה של חנה בלבד, וא"ש. וראה בגליון ד"ש ותק"ע בענין זה.



## האם נגנז ביהמ"ק

**הרב יהודה ליב שפירא**

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חל"ו פ' תרומה (ע' 123), מביא מ"ש בספרי (בהעלותך יא, טז): "בכל מקום שנאמר לי, קיים לעולם ולעולמי עולמים. . . במקדש הוא אומר ועשו לי מקדש". ועד"ו איתא במדרש (ויק"ר פ"ב, ב). ומביא כמה פירושים בזה, (ומבאר מעלת פי' הצ"צ. עי"ש).

א' מהפירושים הוא, מ"ש הי"פה תואר השלם' לויק"ר שם: "במקדש והמזבח יראה, שאע"פ שבבנין שלמה נסתלקו, מ"מ הם קיימים לעולם במקום שנגנזו ולא יהי' בהם הפסד".

ומקשה ע"ז (בהערה 12) וז"ל: "צ"ע כוונתו, שהרי הא דנגנז מפורש בנוגע לאוהל מועד - משכן (כבתוספתא סוטה פ"ג, א. סוטה ט, א). ואולי כוונתו למ"ש במדרש (במדבר פט"ו, יג. וכ"ה באיכ"ר פ"ב, יג. זח"א ג, א. וראה גם לקו"ש חט"ז ע' 465 הערה 9) שערי ביהמ"ק במקומן נגנזו, שנאמר (איכה ב, ט) טבעו בארץ שערי". עכ"ל.

והנה הראני הרב מאיר עובדי' שי' שחט מ"ש החיד"א ב'מדבר קדמות' (מערכת מ סעי' מג) וז"ל: "מקדש שחרב, כתב בספר עמודיה שבעה ריש עמ' ג' סי' יד משם ס' היכלות, שלפי האמת לא נחרב המקדש, אלא שלח הקדוש ברוך הוא מלאכים והביאו לבנים ועפר ומשרפות סיד ממקום אחר, להשביע עינו של אותו רשע להחריב המקדש, והמקדש עצמו נבלע בארץ.

"והרמ"ע זצ"ל כתוב במאמר חקור דין חלק א' פ' כ"ו, שהמקדש נגנז כי נסתלקו אבני קדש בנס להתנוסס במקום שאין היד שולטת הבית הזה יהיה עליון כמשמעו, והאריך בזה ע"ש. ודברי הזהר פ' פקודי דף ר"מ הם על אבנין דיסודי ציון וירושלים ויסודי ביתא, אלא דכתב שם הרמז דק"ו למקדש עצמו. ובמ"א כתבתי בעניותי בזה". עכ"ל.

ולפי זה י"ל לכאורה שכוונת ה'יפה תואר' היא לדרש זה. ולא באתי אלא להעיר.



## כוונה פרטית וכללית בתפילה

**הרב אברהם בערגשטיין**

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בקשר לנחיצות כוונת התפילה מצינו ב' מימרות: א. "כל תפלה שאינה בכוונה, אינה תפלה" (רמב"ם הל' תפלה פ"ד הט"ו). ב. "תפלה בלא כוונה כגוף בלא נשמה" (לקו"ת להאריז"ל פ' עקב; של"ה מס' תמיד עניני תפלה; תניא פל"ח).

ובהבדל ביניהם, מבואר (לקו"ש חכ"ב ע' 117 הערה 33) בקשר למ"ש בתניא (שם) ש"תפלה או שאר ברכה בלא כוונה, הן כגוף בלא נשמה": "וי"ל שכוונתו לכוונות "הפרטיות" שבתפלה שבדומה לשאר ברכות ומצות, משא"כ הכוונה כללית . . ובמיוחד הכוונה שבלעדה התפלה בטלה (רמב"ם הל' תפלה פ"ד הט"ו...)". כלומר, כאשר ישנה כוונה כללית (וראה בלקו"ש שם הע' 36 פירוש הדבר) בשעת אמירת תיבות התפלה, כבר איננה "תפלה בטילה", אלא תפלה לגיטימית וקיימת והיא "גוף" בריא, אך בדרגא זו תפלתו עדיין בבחינת גוף בלא נשמה, מכיון שאינו מכווין הכוונות הפרטיות של התפלות.

והמכוון ב"כוונות פרטיות" אלו, נראה שהם סודות השמות והספירות המבוארות בפנימיות התורה, שכנגדם מכוונות התפלות. דהרי נראה שהמקור של נקודה זו היא בשל"ה שם (ע' רב; דפוס 'עוז והדר' ע' שח, וראה לקו"ש ח"ג ע' 954) ושם כתוב: "עוד בדברי חכמים תפילה בלא כוונה כגוף בלא נשמה . . וענין תפילה בכוונה שהיא הנשמה זהו סודות התפילה, שהנגלה של התפילה שהיא חיי שעה, וכן סיפור שבחיו של הקב"ה והנהגת פעולותיו ית', הם דברים נגליי', אבל פנימיות עניינם וסודם הנוגעים ברומו של עולם, זהו נשמת הדברים, סוד שרשי השמות, והשמות הם הספירות שאדון יחיד בהם, והם בו סוד אחדותו ית' . . הרי הנגלה מהתפילה נמשל לגוף והכוונה מהתפילה להנשמה".

הרי לפנינו, שכוונתם ב"תפלה בלא כוונה כגוף בלא נשמה", היא, לכוונות פרטיות המכוונות כנגד עניינים רוחניים וספירות עליונות.

ובזה באתי לבקש מקוראי הגליון, להאיר עיני, בתיווך המבואר כאן למה שמובא בד"ה "בראשית ברא" תשי"ג (תו"מ ח"ו ע' 126), ששם כתוב: "כדי שיהי' חיות בקיום המצוות ה"ז ע"י כוונת המצוות, שהיא בחינת מחשבה, כמאמר מצוה בלא כוונה כגוף בלא נשמה. ואין הכוונה כאן על הכוונות הפרטיות שבכל מצוה, אלא על הכוונה כללית שבכל המצוות, שהו"ע אהבה ויראה, שע"י התעוררות האהוי"ר, אזי עשיית המצוה היא ברצון וחשק וחיות גדול".

ולהעיר גם מלקו"ד ח"א ע' קטו: "ער - ר' ישראל - פלעגט כסדר האלטן אין איין זאגן מצוה בלא כוונה כגוף בלא נשמה, און די כוונת המצוות איז אז די מצוה קומט פון דעם מצוה. מצוה איז צוזאג, דער צוזאג קומט דאך פון דעם צוזאגער, און דער צוזאגער איז אני ה' אשר הוצאתיך מארץ מצרים, דער בורא ב"ה, וואס שלעפט ארויס פון אלע בלאטעס, איז אז איך ישראל איק גארנשיט, האב זוכה געווען מקיים זיין א צוזאג פון דער אל יחיד יתברך, דארף איך שפרינגען און טאנצן בשמחה רבה".



## האם משה ויהושע נמשחו בשמן המשחה

**הת' שאול רייצס**

מכון לסמיכה - תות"ל מאריסטאון, ניו דזשערזי

בגליון תתנב (עמ' 7 ואילך), עורר הרה"ג ר' אי"ב גערליצקי שליט"א בנוגע לדין מלכים ונשיאים לעת"ל, והביא השיחה הידועה (לקו"ש חכ"ג ע' 190) בנוגע לב' הענינים שבמלוכה: מלכות כיד לבצע את משפטי התורה; ומלכות שעיקרה נשיאות בתורה. וביאר עפ"י"ז כמה ענינים.

והנה, א' מהענינים שביאר כ"ק אדמו"ר עפ"י יסוד הנ"ל, הוא הטעם שלא כתוב בתורה שמשחו בשמן המשחה את משה ויהושע - שהיה להם דין מלך - להיות דאצלם היתה המלכות טפלה לענין הנשיאות שלהם בתורה, לכן אינם צריכים לשמן המשחה. עיי"ש בארוכה, והמקורות לזה בהע' שם. ומוכן משם, שלא רק יהושע לא נמשך בשמן המשחה (שעליו בעיקר מדבר בהשיחה שם), אלא גם משה לא נמשח. והביאור בזה שהוא לא נמשך [נוסף על המבואר בתחלת השיחה שם, שמשח נהיה למלך עוד קודם הציווי על דיני מלך, ושמן המשחה], הוא מצד שמלכותו טפלה לענין נשיאותו בתורה.

אמנם בשיחות קודש ש"פ קרח תשכ"ה (בלתי מוגה), משמע שלומד בפירוש שמשה נמשח בשמן המשחה:

דמבאר שם בארוכה שטענתו של קרח היתה (עפ"י פירש"י מהמדרש) דווקא כנגד מינוי אליצפן לנשיא עליו, ולאח"ז מבאר הטעם שקרח המתין עם טענה זו עד עתה (אחרי שנאמרה פרשת ציצית) - דווקא כעת תתקבל טענתו. עיי"ש. וממשיך, דעפ"י הפירוש ברש"י יובן הטעם שהיה כדאי לקרח לחלוק ולומר "למה תתנשאו", דלכאור' הוא בעצמו יפסיד, כי באם תתקבל טענתו יורידו גם אותו מגדולתו.

[על מנת להבין השיחה באופן ברור, יעויין בס' 'שערי ישיבה גדולה' (מיאמי) חט"ו, שם הובא במדור כתי"ק השאלות והמענות על שיחה זו].

ובזה ביאר ג"כ הטעם שרש"י מקשה ומפרש על המילים "ויקח קרח" דווקא, כי רק על קרח קשה מה ראה לחלוק (שהרי יפסיד בעצמו), אבל על שאר הר"נ איש ודתן ואבירם, לא קשה לו לרש"י - למה חלקו, ואף דגם הם יפסידו להיותם נשיאים - "נשיאי העדה . . . אנשי שם", כי נשיאים סתם לא מוכרח שיש להם מעלה בקדושה (דווקא) על העם, דהרי יש צורך והכרח שיהיה נשיא אחד על שבט וכיו"ב, ולכן מובן מדוע אין רש"י מקשה את קושייתו גם על הר"נ איש.

וממשיך ומקשה - סו"ס מדוע א"כ חלק על משה רבינו, דלכאור' משה רבינו הא דהיה מלך אי"ז דווקא מעלה בקדושה. והוא כדוגמת הצורך שיש בשאר נשיאים, ומכך שהקשה וחלק עליו, מובן שלמד שבמלכותו יש ענין של קדושה. ומבאר, דמהא שמלך נמשח בשמן המשחה מובן שיש במינוי זה ענין של קדושה, שהרי הדברים שמושחים בשמן המשחה הם רק דברים קדושים דוגמת כהנים וכלי המזבח, וכמו"כ מלך כיון שיש בזה ענין של קדושה. ולכן חלק וטען ד"כל העדה כולם קדושים".

[ועפ"י ביאור זה תי' ג"כ מש"כ בלקו"ת קרח, שחלק על הכהונה דרצה לעשות הגבורות עיקר, דלפי"ז למה חלק על משה, שהיה מלך ועניינו גבורות. ומת', דעפ"י הנ"ל שמשחוהו בשמן המשחה, שזהו"ע ענין שבקדושה, חסדים, ולכן חלק עליו]. ע"כ מהשיחה שם.

עכ"פ המורם מהנ"ל: א. שלומד דעפ"י פשוטו של מקרא (לכה"פ), כן נמשח משה בשמן המשחה, דבלא זה אין לקרח על מה לטעון כנגדו. ודוחק גדול לומר שהכוונה בהשיחה שקרח טען על דין משיחה

במלך, ולא בפועל ממש. ב. ועיקר, דעפ"י ביאור זה, קרח תפס את המלכות עצמה בתור קדושה - אע"פ שיש לזה דמיון לנשיאים - כי במלכות יש שמן המשחה שזהו"ע שבקדושה דווקא.

ובלקו"ש מבואר להיפך - שכאשר המלכות היא טפלה לענין הנשיאות שבתורה, אזי אין צורך בשמן המשחה, וצריך לסמיכה דווקא, שהיא קשורה עם התורה דווקא. עיי"ש.

אמנם קושיא זו, אינה קשה כ"כ, דמצינו בכגון דא בכ"מ, ושבעים פנים לתורה כו', אבל לכאו' צ"ב דסו"ס משמע שכן נמשח משה, ובתור מלך דווקא. וא"כ, אולי גם יהושע נמשח בתור מלך. וצ"ע.



## שיחות

### בגדר שחיטת עכו"ם לפני מ"ת

**הרב יצחק אייזיק הלוי פישער**  
ברוקלין, ניו יורק

בשיחת יום ב' דחגה"ש ה'תשי"ג, מובא בנוגע להמנהג לאכול מאכלי חלב בחה"ש, דלכאו' אפ"ל הטעם בזה דאחר מ"ת לא היו יכולים לאכול בשר ששחטו לפני מ"ת, דכיון דלפני מ"ת לא היו מצווים על השחיטה, הרי הבשר ששחטו לפני מ"ת חשיב - לאחר מ"ת כמו בשר שנשחט ע"י עכו"ם, ששחיטתו נבלה, לפי שאינו בר זביחה.

ובשיחה שם דוחה פ"י, דכיון שלפני מ"ת שחיטה זו היתה כשרה, חל על בשר זה דין בשר שחוטא, ובמילא גם לאחר מ"ת היו יכולים לאכול בשר זה שנשחט לפני מ"ת, שכבר חל עליו דין בשר שחוטא. ועיי"ש שמביא דוגמא לזה מדברי הצ"צ, דישנם דעות דס"ל דעדי קידושין א"צ דרישה וחקירה - כמו דיני נפשות, אע"פ שאפשר להסתעף מזה דיני נפשות, דכיון דעכשיו אי"כ ד"נ, אי"ז כדיני נפשות ממש, דאין דנין הדבר אלא לפי מה שהוא עתה, ולא לפי מה שיהא נמשך ממנו אח"כ, ועד"ז בבשר שנשחט לפני מ"ת, כיון דבשעתו עכ"פ היתה שחיטה כשרה, לא נפקע ממנו דין בשר כשר.

וילה"ע בזה, דלכאור' אינו מובן, דמהיכי תיתי דקודם מ"ת חל על הבשר ששחטו דין בשר שחוטא, דילמא כיון דקודם מ"ת לא היה מצוה ד"זובחת", ולא נאסר מעולם לאכול בלי שחיטה (ולא הוזהרו אנבילה ג"כ), וגם אם היו שוחטין לא חל ע"ז שם שחוטא, וכמו עכו"ם שנתגייר ושחט בעודו עכו"ם, האם נאמר דמותר לאכול הבשר ששחט בעודו עכו"ם גם לאחר שנתגייר, כיון שכבר חל על הבשר שם שחוטא? פשיטא דלא, כיון דשחיטת נכרי אינה שחיטה<sup>1</sup>, והא דמותר לאכול בעודו עכו"ם, הוא מחמת שאינו מוזהר אנבילה ולא דחשיב שחוטא? ובשלמא בעדי קידושין, דעכשיו בשעת עדותן הם מעידין על קידושין, מובן דעדותן נקבעת כפי מצב ההווה, משא"כ בשחיטה הא לא נקבע מעולם על בשר זה חלות היתר שחיטה.

והנראה בזה, דידוע פלוגתא הראשונים בהא דשחיטת עכו"ם אסורה, דהתוס' (בחולין דף ג, ב; והרא"ש בסי' ה') כתבו דילפינן מ"זובחת ואכלת", מה שאתה זובח אתה אוכל, דהיינו בר זביחה. משא"כ עכו"ם, כיון שאינו מצווה על הזביחה, שחיטתו פסולה.

אמנם ברמב"ם בפ"ד מהל' שחיטה הי"א מבואר, דכיון דכתיב "וקרא לך ואכלת מזבחך", מאחר שהזהיר שמא יאכל מזבחך, אתה למד שזבחך אסור, ושחיטתו נבילה ולוקה על אכילתה מה"ת. ובהי"ב ממשיך הרמב"ם, דגדר גדול גדרו בדבר, שאפי' עכו"ם שאינו עובד ע"ז, שחיטתו נבילה. ויעויין בכס"מ שמבאר בדעת הרמב"ם, דס"ל דעכו"ם שעובד ע"ז שחיטתו אסורה מה"ת, וזהו מה שמבאר בהי"א, דחכמים אסרו שחיטת עכו"ם משום לתא דע"ז, ולכן בעכו"ם שעובד ע"ז שחיטתו נבילה. משא"כ עכו"ם שאינו עובד ע"ז, בזה שחיטתו אסורה רק מדרבנן. וע"ז ממשיך בהי"ב בגדר גדול גדרו בדבר, שאפי' באינו עובד ע"ז, שחיטתו אסורה, אבל רק מדרבנן (ועי' בש"ך בריש סי' ב).

---

1) אמנם יש לחלק בקל, דבשחיטת עכו"ם הא דאסור גם אחר שנתגייר, כיון דגם בשעתו כששחט בעודו בגויותו, לא חל שום היתר על הבשר, רק דהגברא לא היה מוזהר אשחיטה, ובזה מובן שפיר דאסור לאכלו אחר שנתגייר. משא"כ קודם מ"ת, הרי לא חל שום איסור נבילה על הבשר שנשחטה, בזה י"ל דשפיר חל ההיתר אלאחר מ"ת.

אך השאלה שבפנים היא, דחלות שם היתר שייך רק באיסור שנסתלק, משא"כ לפני מ"ת, דלא נצטוו על הזביחה, ולא הוזהרו על איסור נבילה, א"כ לא חל כאן שום היתר, רק שעדיין לא נאסר, וא"כ מהיכי תיתי דלאחר שנצטוו לא נאסר בשר זה.

והנה הנפק"מ בין תוס' להרמב"ם היא, בעכו"ם שאינו עובד ע"ז, דלתוס' דבעי בר זביחה, ונכרי אפי' אינו עובד ע"ז, כיון דאינו בר זביחה, מופקע משחיטה. משא"כ להרמב"ם דשחיטת עכו"ם אסורה רק משום לתא דע"ז, עכו"ם שאינו עובד ע"ז שחיטתו כשרה. (והא דס"ל להרמב"ם דא"צ בר זביחה, אעפ"י דבכל התורה צ"ל מחוייב באותו דבר, כמו בתפילין - דעכו"ם פסול לכתיבת סת"ם, כיון דכתיב וקשרתם וכתבתם, שצ"ל חייב בהמצווה, - י"ל דשחיטה חלוקה מסת"ם, דבעינן חלות קדושת ס"ת, ובכדי לפעול חלות מסוים, צ"ל חייב בהמצווה. משא"כ שחיטה הוא רק בגדר מתיר להאיסור נבילה, שמונע האיסור נבילה מלחול, בזה שפיר ס"ל להרמב"ם דגם עכו"ם כשר, ויש להאריך בזה, ואכ"מ).

והנה לפ"ד התוס', פשוט לכאור', דהבשר ששחטו לפני מ"ת לא חל ע"ז שם בשר שחוט, כיון דסו"ס לא היו מצווים על שחיטה, וצ"ל בר זביחה. משא"כ לפי"ד הרמב"ם, דהפסול של עכו"ם הוא רק משום לתא דע"ז, ובעצם גם עכו"ם כשר, י"ל דעל הבשר שנשחט לפני מ"ת, שפיר חל חלות שם שחיטה, והגם שלא היו מצווים על השחיטה, מ"מ כיון דאצ"ל בר זביחה, וגם עכו"ם אינו מופקע משחיטה, דהוא רק משום לתא דע"ז, וכנ"ל בזה י"ל, כיון שהיה לפני מ"ת ועדיין לא נאסר שחיטת עכו"ם, שפיר חל ע"ז דין בשר כשר, ומותר גם לאחר מ"ת<sup>2</sup>.

אך עדיין צ"ב, דסו"ס איזה חלות היתר חל כאן, הא עדיין לא נצטוו על איסור נבילה, והאיך שייך שיחול ע"ז שם היתר<sup>3</sup>, וצ"ל דכיון דגם לפני מ"ת היה איסור אבמה"ח דגם עכו"ם נצטוו ע"ז, דהיא מז' מצוות של ב"נ, והשחיטה או נחירה מסלק האיסור של אבמה"ח, בזה י"ל דההיתר מועיל גם על לאחר מ"ת, מאחר שנסתלק האיסור, ע"י מעשה שחיטה, והמעשה שחיטה עדיין קיים, לכן השחיטה מונעת האיסור נבילה לחול.

---

(2) אך יש לפקפק בזה, ד"ל דגם לתוס', דעכו"ם מופקע מזביחה, מ"מ י"ל דדין זה נתחדש רק אחר מ"ת, דנצטוו על הזביחה, ועכו"ם כיון שאינו מצווה, אין ביכולתו לפעול החלות שחיטה, משא"כ קודם מ"ת, דליכא איסור נבילה ולא נצטוו על שחיטה, י"ל דעכו"ם אינו מופקע מזביחה.

(3) והיא ע"ד דברי הגרי"ז הידועים, על השאלה מדוע לא מל א"א את עצמו עד שלא נצטווה, כמו שארי מצוות דקיים אע"פ שלא נצטווה עדיין. ותי' דהחלות של מילה שייך רק אחר שחל השם ערלה. וקודם שנצטווה על המילה לא חל השם ערלה, ול"ש ענין המילה.

והנה בחולין (יז, ב) בעי ר' ירמיה באיברי בשר נחירה שהכניסו לא"י, מהו? דבמדבר הא הותר בשר נחירה, וע"ז איבעי, האם נשאר הבשר בהתירו גם לאחר שנכנסו לארץ, דאז נצטוו על הזביחה, או לא, יעו"ש בהסוגיא. ועי' ב'עמק שאלה' (שאלתא קכד), שהקשה, דאמאי בעי ר' ירמיה רק על בשר נחירה, הא אפי' מה "שנשחט" במדבר ג"כ מצי למיבעי, כיון דבמדבר לא נצטוו על הזביחה, א"כ כל ישראל לא היו בני זביחה. ותירץ, דכיון דאף במדבר נצטוו על השחיטה בקדשים, מש"ה חשיבי בני זביחה.

אכן כ"ז יתכן רק בבשר אברי נחירה "שבמדבר", דכבר נצטוו על זביחה בקדשים, ושפיר נקראו בני זביחה, אבל קודם מ"ת, הרי לא נהג זביחה בקדשים, וא"כ לא היו בני זביחה. ולפי"ז צ"ע, הא דנקט בהשיחה לדבר פשוט, דהשחיטה שלפני מ"ת היתה שחיטה כשרה, דלכא' לא היו מצווים על הזביחה, ובשלמא להרמב"ם דא"צ בר זביחה מובן, אך לתוס' דצ"ל בר זביחה, קשה טובא, דהאיך מועיל השחיטה של קודם מ"ת, שלא היו מצווים ע"ז, אלאחר מ"ת. אכן בהגמ' מוכח כמו שנת' בהשיחה, דאל"כ, אמאי לא מיבעי בבשר ששחטו לפני מ"ת אי מותר אחר מ"ת, ומוכרח מזה דהשחיטה כשרה, אך צ"ב בהטעם ע"ז, דלכא' לא היו בני זביחה, וכנ"ל וצ"ע. ויש להוסיף עוד בזה, אך קצרה היריעה, ועוד חזון אי"ה\*.



## האם כורש הי' יהודי?

**הרב אליהו זילבערשטיין**

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, ניו יורק

מבואר בכמה שיחות שכורש מלך פרס הי' גוי, והעובדא שהוא זה שנתן רשות לבניית בית שני, מורה על מעלתו המיוחדת של בית שני על בית ראשון.

ויש להעיר, דבתוס' ד"ה "בשנת" (ר"ה ג, ב) מבואר דכורש זה הי' בן אסתר, וא"כ עפ"י הלכה הי' לו דין ישראל. אך עי' זהר ריש פ' כי תצא, שאסתר כלל לא נתייחדה עם אחשוורוש, אלא שדה נתייחדה

---

(\* ראה בענין זה בגליון תתלז עמ' 26; ובגליון תתלט עמ' 23; ובגליון תתמא עמ' 36; ובגליון תתמג עמ' 10. המערכת.)



במקומה, עיי"ש. אך לכאורה שזה לא לפי סוגיית הגמרא במגילה טז, א, בדרש ד"כאשר אבדתי אבדתי". ועיי"ש בתוס'.



## ז' מצוות ב"נ קודם מ"ת

### הנ"ל

בגדר החיוב דז' מצוות ב"נ, יש לדון מאין ידעו ב"נ קודם מ"ת שיש ציווי השם לקיים מצוות אלו. והרי נבואת הז' מצוות נתגלה לאדם ונח, ומאין החיוב לשאר ב"נ, והרי הדין דאליו תשמעון הוא דין תורה לבנ"י ולא לב"נ.

והנה ב'מורה נבוכים' להרמב"ם ח"א פס"ג וח"ב פל"ט מבאר, שלא מצינו לפני מ"ת שהקב"ה ציוה לנביא שום ציווי ע"מ לצוות לאחרים, אלא שהיתה הנבואה להם לבדם בלי ציווי שיצוו לאחרים בשמו של הקב"ה, עיי"ש בארוכה. וב'תורת נביאים' (לבעל המהר"ץ חיות) ח"א פ"א, נקט עפ"יז בשיטה מפתיעה, שלפי הרמב"ם לא הי' מצוה ממש לקיים ז' מצוות לפני מ"ת, רק קיימו וקבלו עליהם בתור הנהגה טובה, עיי"ש.

אך דבריו מרפסין איגרא, דהרי מפורש ברמב"ם ה' מלכים סוף פ"ח: "והודיענו ע"י משה רבינו, שב"נ מקודם נצטוו בהן". עיי"ש. וברור דזה שיטת הרמב"ם, שהי' ציווי ממש לב"נ לקיים ז' מצוות שלהם. אך דא עקא, דלפי מ"ש הרמב"ם במורה שלו, מובן שלא הי' ציווי לאדם ונח לצוות לאחרים, ולא שלחם בתור שלוחו כמו ששלח משה רבינו לאחר מ"ת, רק שנביאי קודם מ"ת "היו מיישרים בני אדם על דרך עיון ולמוד..." (לשון הרמב"ם במורה שם). וא"כ מהיכי תיתי החיוב בתור מצוה קודם מ"ת,

ואולי י"ל בזה, דגדר מצוות ב"נ הוא בשביל ישוב העולם, ולכן די שידעו בדעתם ובשכלם שזהו רצון הבורא. דהגם שאדם ונח וכו' לא נשלחו בתור שלוחי הקב"ה לצוות, אבל ברור שהודיעו להעם שכך הודיע להם בנבואה, ושזה באמת רצון הבורא. וב"נ ששמעו מהם שכך רצון הבורא, ונכרים דברי אמת, ולכן האמינו להם עפ"י הגיון השכל שדבריהם אמת, מחוייבים ממילא לקיים מצוות אלו.

ואולי שזה א' ההבדלין בין מצוות בנ"י לז' מצוות שלהם (לפני מ"ת). כי לאחר מ"ת נתווסף הענין דצוותא וחיבור לאלוקות ע"י מעשה המצוות, ולזאת הי' צריך לצוות את בנ"י באופן ישיר, ולא

מספיק שידעו שזה רצון הבורא. משא"כ בז' מצוות, שאין הענין דצוותא וחיבור (בפרט לפני מ"ת), די בזה שיודעים שכך הוא רצון הבורא.

ועי' 'תורת מנחם' תשמ"ז ע' 228, דישנם ענינים שב"נ מחוייבים לקיימם, הגם שאינם במצוות שלהם, מצד השכל המחייב אותם, ומביא כמה דוגמאות\*.



## ענין הגלגולים בשם הבעש"ט – דוגמתו על מרע"ה

**הרב מרדכי מנשה לאופר**  
שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

ב'שיחות-קודש תשי"ט עמ' קלא (ש"פ משפטים סעי' ה), הובא מספר 'מעשה אורג' ['מהרב הקדוש דק"ק קאמרנע"] בפירוש המשנה "דיין שדן דין אמת לאמיתו": "ענין לאמיתו הוא, כי כמה פעמים יצא משפט מעוקל מדיני [התורה], כמו שאירע לאחד שהפקיד הון רב אצל אחד והלך לדרכו, וכשבא [לבקש ממונו] כבר מת הנפקד, ותבע מיורשיו, וטענו לא פקדנו אבא על זה, ופסקו להם שבועה ונפטרו, וכל העולם היו יודעין שזה [המפקיד] איש נאמן וחסיד וירא שמים, וזה [הנפקד] לא הי' אמיד בכך.

"ושאלו למרן הריב"ש טוב על זה, האיך יצא משפט מעוקל מדיני התורה וכתוב (תהילים פב) אלהים נצב בעדת אל. והשיב שזהו בהשגחת המשגיח [השגחה פרטית], שבגלגול העבר היה זה חייב לזה ולא פרע לו, וכעת החזיר לו לתקן נשמתו... וזהו דין אמת לאמיתו, אף שנראה לך שהוא משפט מעוקל..."

ולהעיר שנמצא עד"ז במדרש (מובא בכת"י 'מושב זקנים') הובא ב'תורה לשמה' (להרמ"מ כשר) משפטים סרנ"ב: והאלקים אנה לידו - מעשה שאירע למשה רבינו ע"ה, בשעה שאמר להקב"ה הודיעני נא את דרכיך, אמר לו הקב"ה עלה אלי ההרה, כשהיה עולה ראה בן אדם שבא לשתות במעיין ונפל ממנו ארנקי דדינר והלך לו, בא אדם אחר

---

(\* ראה בענין זה ב'כלי חמדה' פ' וזאת הברכה; ובקונטרס 'דברי סופרים' סי' א אות יד-כד; ובס' 'מטה דן' - ה'כוזרי שני' ויכוח ראשון עמ' י"א; וראה רשימות חוברת יח עמ' 9. המערכת.

ומצא הארנקי והלך לו, הראשון חזר לבקש הארנקי שלו ומצא אדם אחד על המעיין, אמר לו אתה לקחת הארנקי, אמר לו לא לקחתי כלום, עמד עליו והרגו. ראה מרע"ה כך ותמה . . אמר לו הקב"ה כל מה שראית אמת, בעל הארנקי גנבה מאותו שמצאה, ובא בעל האבידה ומצא אבדתו, ואותו שנהרג הרג לאביו של ההורג, ואינתינו לידו, לכך אמר משה והאלהים אנה לידו".

והנה תוכן דברי הספר 'מעשה אורג' הובאו גם בספר 'דגל מחנה אפרים' פרשת משפטים, ומשם נעתקו אח"כ בספר בעש"ט עה"ת ח"ב עמ' נז-נח. והמעניין הוא, שב'דגל מחנה אפרים' ישנה ההקדמה שהקדים כ"ק אדמו"ר בשיחה שם, שבזוהר (ח"ב צד, ב) מבואר על "ואלה המשפטים" - ענין הגלגולים.

שוב ראיתי שב'מקור מים חיים', הם המ"מ וציונים שבשולי הס' בעש"ט עה"ת, כתב ה'מהדיר' (הרב שמעון מנחם שו"ב) על הקטע הנ"ל של 'בעל מחנה אפרים': "ונראה ברור ששמע זה בשם זקיננו הבעש"ט זלה"ה, כי עיקר ענין זה הובא באמת בשם הבעש"ט ז"ל, עיין בס' 'דברים ערבים' פ' משפטים אות יח וז"ל: "הרב הקדוש המגיד ממעזריטש זי"ע ביקש מרבו הבעש"ט הקדוש ז"ל, שיאמר לו פירוש הזוהר הקדוש על ואלה המשפטים דא הוא רזה דגלגולא, פעם אחת אמר לו הבעש"ט שסע ליער אחד ויראה שם אילן אחד ומעיין תחתיו . . וראה איש אחד . . ושכח שם ארנקי שלו ...". וכל תוכן המעשה מהמדרש (שב'תורה שלימה'), מובא כאן ע"י הה"מ והבעש"ט.



## נגלה

### טומאת יולדת בשפחה כנענית

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

איתא בפסחים (ט, א): "מעשה בשפחתו של מציק אחד ברימון, שהטילה נפל לבור, ובא כהן והציץ בו לידע אם זכר הוא אם נקיבה

היא" -] להגיד לאמו מה טיבו, ותבחין בין טומאת וטהרת זכר לימי טומאת וטהרת נקיבה" - רש"י].

וכתבו התוס' (ד"ה "בשפחתו") וז"ל: "מכאן אין להוכיח דשפחה מטמאה בלידה, דשמא של גבירתה הי'. מיהו בתו"כ, אמרינן בהדיא דבר על בנ"י, אין לי אלא בנ"י, מנין לרבות גיורת ושפחה משוחררת ושאין משוחררת, ת"ל אשה". עכ"ל.

ונראה מדברי תוס' אלו, שאכן יש קס"ד שאין שפחה מטמאה בלידה. ולכאור' למה יהי' זה שונה משאר הדברים שעבד ושפחה חייבים בהם, וכהכלל (חגיגה ד, א, וש"נ) "כל מצוה שהאשה חייבת בה - עבד חייב בה, כל מצוה שאין האשה חייבת בה - אין העבד חייב בה, דגמר לה לה מאשה", וכפרש"י (שם ד"ה "לה"): "כתיב הכא (תצא כד, א) וכתב לה, וכתוב התם (קדושים יט, כט) או חופשה לא ניתן לה".

וכתב ע"ז ב'קובץ שעורים', וז"ל: "ואי לאו קרא, לא ידעינן טומאת לידה בשפחה. וקשה, אמאי לא ניליף בג"ש דלה לה. וי"ל, כיון דשפחה אין לה חיים, ואין הולד שלה, הו"א דאין הולד מטמאה. מיהו בתוס' יבמות (עד, ב ד"ה "ושפחה") לא כתבו כן. ואפשר דאין הולד מטמא אלא הלידה מטמאה, וא"כ אפילו אין הולד שלה, מ"מ לידה איכא". עכ"ל.

ויש להעיר על מה שהקשה אמאי לא ניליף בג"ש דלה לה, דלכאור' זוהי קושיית הגמ' בכריתות (ז, ב, הובא בתוס' יבמות שם), דהנה בגמ' שם מקשה על מ"ש במשנה "וכן שפחה שהפילה מביאה קרבן ונאכל", "מאי וכן שפחה", ופרש"י וז"ל: "הא פשיטא לן דכל מצוה שהאשה חייבת בה - עבד חייב בה, דגמרי לה לה, כתיב באשה וכתב לה ספר כריתות, וכתוב בשפחה או חופשה לא נתן לה". עכ"ל. הרי שזוהי קושיית הגמ'.

והגמ' מתרצת: "ס"ד אמינא כי אמרינן כל מצות שהאשה חייבת בה - עבד חייב בה, ה"מ בדבר ששוה בין באיש בין באשה, אבל יולדת דבנשים איתא באנשים ליתא, אימא לא תחייב שפחה, אהכי תנא שפחה". הרי שהגמ' מקשה ומתרצת קושייתו, וא"כ צ"ע קושייתו, וגם מה שתירץ באופן אחר!

בפרטיות יותר: ישנם שני פירושים איך לפרש הגמ' בכריתות שם: (א) שהתי' "סד"א כי אמרינן וכו'", מסביר למה אין ללמוד דין טומאת

יולדת בשפחה מ'לה-לה' כשאר המצוות, לפי שיש חילוק בין דין זה לשאר הדינים, ולכן צריכים ע"ז לימוד מיוחד ד"אשה". (ב) שהתי' "סד"א כי אמרי' וכו'", מסביר רק למה צריכה המשנה להוסיף "וכן שפחה וכו'". כי בלי זה הי' לנו קס"ד שזה שונה משאר הדברים, לכן הדגישה המשנה שזה כן שייך גם בשפחה, אבל לא שבעצם יש חילוק זה. ובאמת דין זה נלמד לפועל מ'לה-לה' [ומתצאים עפ"ז הקושיא שאין אפשר ללמוד דין שפחה מ"אשה", והרי צריכים פסוק זה לרבות גיורות ומשחררות]. ובשיטה זו אזלי התוס' ביבמות שהביא בקו"ש (וראה שטמ"ק בכריתות שם אות יז).

ובפשטות, כשהקשה הקו"ש: "וקשה אמאי לא ניליף בג"ש דלה לה", הרי אזיל בקושייתו לפי הסברא שלמסקנא לפועל לא ילפינן דין טומאת יולדת בשפחה מ'לה-לה', [ופשוט שכ"ה, שהרי להלן שם מביא שהתוס' ביבמות לא כתבו כן, כי הם כתבו שגם למסקנא ילפינן זה מ'לה-לה']. א"כ הפי' בכריתות הוא, שהגמ' מסבירה למה אין ללמוד מ'לה-לה', א"כ מאי קושייתו "אמאי לא ניליף מלה לה", הרי הגמ' בפירוש מקשה הקושיא ומסבירה הטעם ע"ז. וצ"ע.

ובנוגע לעצם סברת הגמ' לבאר הקס"ד שדין זה שונה משאר דיני עבד, לכאור' צריך ביאור קצת, למה סד"א שלימוד זה הוא רק בדבר ששזה בין באיש בין באשה, והרי כיון שעבדים מחויבים במצוות באשה, הרי כל מה שאשה חייבת, חייבות השפחות, ומה שעבד (איש) פטור מזה, הרי זה לפי שאי"ז שייך לו, וה"ז כמו שכן ישראל זכר פטור מזה, ותו לא.

וי"ל בזה, שאין הכוונה לחלק בין דבר השייך בכלל באיש ואשה, לגבי דבר השייך רק באשה, כ"א שחילוק זה מורה על ענין אחר, וכדלקמן:

ובהקדים מ"ש בלקו"ש ח"ג (פ') מצורע בשם הגרי"ע בספרו 'אתון דאורייתא' (כלל כא)) וז"ל (תרגום מאידית): בדין נדה אסורה לבעלה, ישנה חקירה האם האיסור בא מצד טומאת נדה, או שזהו איסור בפ"ע, שאינו שייך לטומאה, וישנם ראיות שזהו איסור בפ"ע, ולא בשביל הטומאה. עכ"ל.

ז.א. שהחקירה היא: א) שכל גדר נדה הוא רק דין טומאה, ומה שאסורה לבעלה, הפי' הוא שהיות והיא טמאה, לכן אסור לבעלה לבעול אותה. (ב) יש בדין נדה ב' גדרים נפרדים, אחד של טומאה,

שהיא טמאה, והשני, שהיא אסורה לבעלה, ולא מטעם טומאתה. היינו שאישה הרואה דם, זה גורם אצלה ב' ענינים נפרדים, שהיא טמאה, ושהיא אסורה לבעלה.

א' מהנפק"מ ש"ל בין ב' האופנים: באם זהו רק דין טומאה, ה"ז רק דין מצד האשה, ומה שהבעל אסור לבעלה, ה"ז לפי שהיא טמאה; משא"כ אם זהו גדר איסור בפ"ע, ה"ז גם איסור מצדו, כי זהו גדר איסור שהוא אסור לעשות כך וכך.

ועפ"ז י"ל, שמ"ש בגמ' ש"ה"מ בדבר ששוה בין באיש בין באשה, אבל יולדת דבנשים איתא באנשים ליתא, אימא לא תחייב שפחה", אין הכוונה סתם לחלק בין דבר ששייך באנשים ונשים לגבי דבר ששייך רק בנשים, כ"א לחלק בין איסורים לגבי טומאה. היינו שרק מצות, חיובים, איסורים וכו', נלמד מ'לה-לה' לחייב עבדים ושפחות, אבל טומאה הו"ע שונה לגמרי, ואין זה כלול בהלימוד [ומה שעבדים טמאים בטומאות אחרות, אכן יש ע"ז לימודים שונים (ראה בהמצויין באנצק' תלמודית כרך יט ע' תקב)].

והקס"ד הוא, שגדר נדה ויולדת הוא רק טומאה, ולכן אין זה נכלל בהלימוד, וע"ז קמ"ל [- המשנה לפי' הא', או הפסוק "אשה" לפי' הב'], נדה ויולדת הוא גם גדר איסור, ובמילא אפשר לכוללו בהלימוד. וקס"ד זה מתבטא בכך ש"יולדת (וה"ה נדה, כמובן) בנשים איתא באנשים ליתא", כי כנ"ל, אם זהו רק ענין של טומאה, ה"ז בא רק מצד האשה, ולא האיש. וזוהי כוונת הלשון "ה"מ בדבר ששוה בין באיש בין באשה - היינו דברים של איסור וחיוב וכו' - אבל יולדת דבנשים איתא באנשים ליתא - שזהו גדר טומאה שבאה כל כולה מצד האשה - אימא לא תחייב שפחה, להכי תני וכן שפחה", לגלות שאינו כן, כ"א שגם יולדת (וכן נדה) איתא באנשים, שיש בזה גם גדר איסור השייך להאיש, כנ"ל.



## בדיקת חמץ לאור הנר

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

בגמ' ז, ב מובא מש"כ בהמשנה שהבדיקה צ"ל "לאור הנר", ושואל ע"ז: "מנה"מ? ומת': "אמר ר"ח למדנו מציאה ממצאה, ומציאה מחיפוש, וחיפוש מחיפוש, וחיפוש מנרות וכו'", וממשיך לבאר מדרש

הפסוקים זמ"ז. ובהמשך הגמ': "תנא דבי ר' ישמעאל: לילי י"ד בודקים את החמץ לאור הנר, אע"פ שאין ראי' לדבר - זכר לדבר, שנא' שבעת ימים שאור לא ימצא ואומר ויחפש וכו'" (וממשיך להביא אותו לימוד הנ"ל). ומבאר רש"י, מדוע הוי רק "זכר לדבר", משום ד"ראי' ממש ליתא, אלא אסמכתא בעלמא, דדברי תורה מדברי קבלה נינהו". ובהמשך הגמ': "ת"ר אין בודקין לא לאור החמה . . אלא לאור הנר, מפני שאור הנר יפה לבדיקה. ואע"פ שאין ראי' לדבר - זכר לדבר, שנא' שבעת ימים וכו'" (וממשיך להביא אותו לימוד הנ"ל).

ויש להעיר, דאע"פ שהובא אותו לימוד בגמ' ג"פ, מ"מ בכל פעם יש הוספה, שהיא שינוי עיקרי באופן הלימוד: בדברי ר"ח משמע שהוא לימוד ודרשא גמורה ממדרש הפסוקים. ולאידך בדברי תדבר"י מבואר שהוא רק אסמכתא בעלמא. ובת"ר נתוסף שבעצם הר"ז מיוסד על סברא "שאור הנר יפה לבדיקה", והפסוקים הם רק "ראי' לדבר" לאותה סברא. ויל"ע בהחילוקים הנ"ל, ואיך יש לתווך ביניהם.

והנה גם בדברי הר"ן (שעל הרי"ף) מצינו לכאור' ג' אופנים אלו: בפירושו על המשנה האריך להוכיח "דיש לבדיקה וביעור עיקר מה"ת" (דלא כדעת כמה מהראשונים, ואכ"מ), ועיקר ההוכחה שלו היא "דהא בעי בגמ' (ז, ב) בדיקה לאור הנ"ל מנ"ל, ומוכחין לה מקראי. וכו"ת דאסמכתא בעלמא נינהו, ליתא, דהא חזינן תנאי דאיפלגו (כא, א) חמץ זה במה מבערו וכו'". ועכ"פ יוצא מזה לכאור', שלדעת הר"ן אין הדרשא בגמ' דילן בגדר 'אסמכתא בעלמא'. ולאידך בפירושו על דברי הרי"ף בסוגיא דילן (ד, א בדפי הרי"ף) מבאר גם הוא כרש"י (הנ"ל), דהא דהוי רק "זכר לדבר", הוא משום דד"ת מדברי קבלה לא ילפינן, ולכן הוה רק "אסמכתא בעלמא"!!

ובפירושו על דברי המשנה "לאור הנר" כתב (הר"ן): "מפני שאור הנר יפה לבדיקה כדאיתא בגמ'". ועכ"פ, גם בדברי הר"ן צריך לתווך, איך אפשר דהוה (א) דרשא גמורא מדאו' ; (ב) אסמכתא בעלמא ; (ג) וסברא?

ב. ויתבאר בהקדם תמיהה בכללות השקו"ט דסוגיין, למצוא מקור להא דהחויב לבדוק הוא לאור הנר דוקא, דהנה הא דאור הנר יפה לבדיקה, הוא ענין של טבע ומציאות, דדוקא עם אור כזה אפשר לבדוק בחורים ובסדקים, וא"כ צלה"ב: (א) מה היתה בכלל שאלת הגמ' "מנה"מ", כאילו שצריכים מקור לדין זה של בדיקה לאור הנר, הלא הסברא נותנת שבאם צריכים לבדוק, אז יש לבדוק עם אור כזה

שמועיל וכו', ומדוע צריכים לזה מקור? (ב) והוא העיקר, מהו הפירוש בזה שלומדים ממדרש של פסוקים שאור הנר הוא יפה לבדיקה, הלא - כנ"ל - זהו ענין של טבע ומציאות, וא"כ מהו הפירוש ש'דורשים' או 'סומכים' זה על לימוד מן התורה.

(ולכא' הי' אפ"ל, דבאמת יש כאן ב' דברים: סברא שיש לבדוק עם נר דהא הוי יפה לבדיקה, וגם לימוד - או אסמכתא - מה"ת שיש לבדוק עם נר. אבל לא שהלימוד הוא על הסברא שאור הנר יפה לבדיקה, (ואשר לפ"ז תתורץ שאלה הב' הנ"ל, וגם שאלה הא' תתורץ קצת). אמנם באמת סברא זו ליתא, דהלימוד מקראי כן הוה על גוף הסברא, כדמשמע מהגמ' בהת"ר, כנ"ל. ובעיקר ראה לשונו הזהב של אדה"ז בשלחנו (סי' תלא ס"ה) "לפי שצריך לחפש אחריו בחורים ובסדקים, וחיפוש זה א"א אלא לאור הנר שנא' בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות וגו', מכאן סמכו חכמים שאור הנר יפה לבדיקת חמץ וכו'". ועכ"פ רואים להדיא שהחכמים סמכו מהפסוקים שאור הנר יפה לבדיקה. והדרא קושיין לדוכתא, דלכא' הוה זה דבר טבעי, ומדוע צריכים לזה (ומה מוסיף בזה) לימוד או אסמכתא מקראי)?

ג. והנראה לומר בזה, בהקדם יסוד א' שכתב המהרש"א כאן (בחידושי אנדות), דהא דהגמ' למדה 'ימצא' הכתוב גבי "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם", מ"ימצא" הכתוב גבי הגביע, שכן מצאו אותו (ולא מ"ולא מצא" הכתוב גבי התרפים של לבן), הוא משום "דהמתחייב משאור לא ימצא נמי לבדוק ולמצוא קודם פסח". והיינו, דכשהתורה אמרה "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם", מונח בזה חיוב של מציאת השאור קודם הפסח והשבתתו, שע"ז אכן לא ימצאו אותו במשך השבעת ימים. ודרשת הגמ' היא על חיוב זה של מציאת החמץ קודם הפסח.

ועפ"ז יש לבאר השקו"ט בגמ' כך: דזה ודאי שהגמ' ידעה מהמציאות הטבעית שאור הנר דוקא בכחו לבדוק בחורים וסדקים, וא"כ מובן בפשטות שהא דחייבו חכמים לבדוק באור הנר דוקא, הוא משום שרק אור כזה מגיע בכל החורים והסדקים וכו', אלא דשאלת הגמ' היתה, דמנא להו לחכמים שצריכים לבדוק גם במקומות כאלו - חורים וסדקים - המכריחים אור הנר?

וליתר ביאור: למדנו מהמהרש"א שהחיוב לבדוק ולמצוא החמץ קוה"פ, הוא באמת חיוב 'מציאה' מה"ת (המתחייב מהפ') "שבעת ימים וכו'"), וע"ז שואלת הגמ', דמי אמר שכשהתורה חייבה למצוא החמץ



קוה"פ, נכלל בזה גם מציאת חמץ שטמון כ"כ, עד שצריכים לזה אור הנר?

וע"ז תירצה הגמ', שהחכמים למדו ממדרש הפסוקים, דהחויב מציאה המונח בהפ' דשבעת ימים, הוא מציאה כזו המחייבת נרות, ונמצא א"כ שהחויב של מציאת חמץ קוה"פ, הוא גם על חמץ כזה המכריח נרות למצאו, היינו החמץ שבחורים וסדקים.

ומבואר א"כ, דהשקו"ט בגמ' מעולם לא היתה - מהו המעלה בנרות (או, באם יש מעלה לנרות), אלא למצוא המקור שצריכים להמעלה שיש לנרות. ומתורץ לפ"ז, שאכן לא מחפשים (ומביאים) ראיות מקראי על המעלה הטבעי של נרות (אלא שמחפשים ומביאים ראיות, לזה שאנחנו צריכים למעלה זו שיש לנרות, כנ"ל). ומתורץ נמי איך שאין סתירה בין זה שמחד גיסא הא דבודקים לאור הנר הוי משום ד"אור הנר יפה לבדיקה" (סברא), ולאידך מביאים לזה קראי וכו' - דשתייהם אמת, משתמשים עם נר משום מעלתו הטבעית, והקראי גילו לנו שצריכים למעלה זו בבדיקת חמץ (וי"ל, שזהו עומק הלשון "אור הנר יפה לבדיקה" - שלבדיקת חמץ צריכים לאור של נר).

ד. ודאתינן להכא יש להוסיף ולתרץ מה שהקשינו, שמחד גיסא אומרים דהוה רק 'אסמכתא בעלמא' (כדברי תדברי, וכדברי הר"ן בפירוש דבריהם), ולאידך משמע דהוה דין דאורייתא (כמשמעות דברי ר"ח, וכדברי הר"ן בפירושו על המשנה):

דהנה להנ"ל נמצא, דהשקו"ט דהגמ' היתה בפירוש החיוב 'מציאה' המתחייבת מהפ' ד"שבעת ימים לא ימצא וגו'", וא"כ י"ל דשניהם אמת, דמחד גיסא, איך למדו חכמים מהו הפירוש בהחויב מציאה הוה "מאסמכתא בעלמא" (דהרי ד"ת מדברי קבלה לא ילפינן כנ"ל, וא"כ אין כאן לימוד גמור). אבל לאידך גיסא, מה למדו חכמים - פירוש בהחויב מציאה מדאורייתא, דהא דחייבה התורה למצוא החמץ קוה"פ, כולל גם מציאת חמץ שבחורים וסדקים.

ובסגנון אחר: התורה חייבה למצוא החמץ קוה"פ (כנ"ל מהמהרש"א), ברם, התורה לא פירשה ה'שיעור' של חיוב מציאה זו (האם צריך למצוא גם החמץ שבחורים וסדקים או לא). וזה נמסר בידי חכמים לפרש איזה סוג - שיעור - מציאה חייבה תורה. ובנדו"ד השתמשו חכמים ב'אסמכתא', לפרש לנו החיוב מציאה של התורה.

ומתורץ בטוב טעם דברי הר"ן בר"פ (ועד"ז המשמעות של דברי ר"ח בסוגיין הנ"ל), דמסוגיין רואים שבדיקת חמץ הוא מה"ת, ואי"ז אסמכתא בעלמא (אע"פ שהוא בעצמו כתב - כנ"ל - דהלימוד הוה רק אסמכתא); דהרי מסוגיין רואים שחכמים מפרשים את הפסוק ד'לא ימצא' ע"י האסמכתא שלהם לפסוקים אחרים, וא"כ אע"פ שאופן הלימוד (היינו, איך הגיעו לפירוש זה) הוא באסמכתא, אבל תוכן הלימוד הוא לפרש הפסוק והחיוב דאורייתא המתחייב ממנו.

[ויש להוכיח כדברינו גם מצד אחר: דהנה הר"ן כתב (שם, ומפורש יותר בחידושו עהש"ס בר"פ), דמכיון שבדיקה הוה מה"ת, לכן אחר שבדק כבר אינו עובר על חמץ שלא ראה בבדיקתו (ואכה"מ להכנס לסברא זו). ויש לשאול שאלה: מי שבדק בליל י"ד באבוקה או לאור הלבנה וכיו"ב, ולא מצא קצת החמץ המונח בסדק אחד, האם גם על חמץ זו אינו עובר? דהרי בדק את החמץ, ורק שלא קיים ה'אסמכתא' של אור הנר! ונראה פשוט, שכן עובר על חמץ זה, דהרי - כנ"ל - האסמכתא גילתה הפשט בהחיוב בדיקה מדאו', ולכן אם לא בדק באופן זה, אז לא קיים בכלל החיוב בדיקה שעליו מדאורייתא].

ה. והנה הפנ"י (בסוגיין) הקשה: "האיך שייך למילף מהכא דבעינן דוקא אור הנר, דהא בהאי קרא דכתיב ויחפש בגדול החל, בודאי לא ה' החיפוש באור הנר, דהא כתיב הבוקר אור והאנשים שלחו . . . לאחר נץ החמה, ובהאי שעתא ודאי לא שייך חיפוש לאור הנר אלא לאור היום . . . וא"כ מציאה דכתיב בחמץ נמי יש לעשותה ביום?" [וראה שם איך שתירץ].

ונראה, דקושיית הפנ"י היא רק לפי ההבנה שהשקו"ט בהגמ' היתה מדוע צריכים לאור הנר דוקא (שא"כ מקשה שפיר - איך אפשר למילף ממקום שלא ה' בו אור הנר, שבעינן אור הנר); אמנם לדברינו נראה דלק"מ: דהרי השקו"ט בגמ' היתה לפרש איזה סוג 'מציאה' מחוייבים בה כנ"ל, וא"כ כבר אין נפק"מ בין אם מקיימים מציאה כזו לאור השמש (כהדין דאכסדרה לאור נבדקת), או לאור הנר (במקרה שאור אחר אינו מספיק ל'מציאה' כזו). והנקודה היא, שה'מציאה' של הפסוק דשבעת ימים מחייבת 'חיפוש', ו'חיפוש' פירושו גם בחורים וסדקים, שלכן, במקום שצריכים לזה, צריכים נרות.

ו. והנה לעיל (ד, א) מבואר בגמ' דהא דצריכים לבדוק בליל י"ד, הוא (גם) משום ד'אור נר יפה לבדיקה'. ופרש"י שבלילה ה"ה יפה,

משא"כ ביום "מחשיך". וממשיך רש"י: "וא"ת יבדוק לאור היום, הא ילפינן לקמן (ז, ב) מחיפוש, שמצותו בנר".

ולכאור', דברי רש"י אלו מתמיהים ביותר: דהרי הטעם שצריכים לבדוק לאור הנר ולא 'לאור היום', הוא משום שאור הנר דוקא יפה לבדיקה (שבדוק בחורים ובסדקים וכו'), ולא שיש איזה 'מצוה' לבדוק בנר דוקא (כדמוכח מהדין שהזכרנו 'שאכסדרה לאורה נבדקת' ולא צריכים לנר). וא"כ מדוע לא תי' רש"י, דהא דא"א לבדוק לאור היום, הוה משום שאינו יפה לבדיקה כ"כ?

אמנם לדברינו נראה, דגם רש"י זה יתבאר בטוב טעם, דתוכן הקושיא ברש"י היתה - לא מה היא המעלה באור הנר על אור החמה, אלא - מדוע צריכים להמעלה של אור הנר (שלכן צריכים לבדוק בלילה, כשאור הנר מבהיק יותר), ומדוע לא תספיק בדיקה פחותה של אור החמה (ואז לא נצטרך לבדוק בלילה דוקא)? וע"ז תי' שפיר, דילפינן מקראי דחיפוש וכו', שבעינן להבדיקה המעולה של אור הנר דוקא, וכמשנ"ת.

ז. ויש להוסיף עוד נקודה אחת: דהנה האחרונים דייקו, מדוע לעיל (בדף ד) כשהזכירה הגמ' דאור הנר יפה לבדיקה (כנ"ל), לא הביאה לזה מקור מפסוקים, משא"כ בסוגיין, דסברא זו הוצרכה לפסוקים (ראה פנ"י ועוד).

ונראה, דלדברינו גם זה לק"מ; דלעיל הרי הפירוש בזה הי' דאור הנר מבהיק יותר בלילה מביום, וא"כ הרי הסברא נותנת, דבאם צריכים לבדוק בנר, אז יש לבדוק בהזמן שהנר 'עובד' הכי טוב. ואכן לא בעינן לזה מקור מקראי.

ברם, בסוגיין הרי הפירוש הוא, דאור הנר מצליח לבדוק במקומות כאלו שאורות מסוגים אחרים לא בודקים, וא"כ כבר חלה עלינו החובה לבאר מנלן שאכן צריכים לבדוק במקומות כאלו, ולזה הובא מדרש הפסוקים כמשנ"ת. ואכה"מ להאריך בזה יותר.



## אין מעבירין על המצוות

**הרב משה בנימין פערלשטיין**  
מנהל מתיבתא דליובאוויטש - שיקאגא

איתא במגילה דף ו, ב במשנה: "קראו את המגילה באדר הראשון ונתעברה השנה, קורין אותה באדר שני. אין בין אדר הראשון לאדר

השני אלא קריאת המגילה ומתנות לאביונים". ובגמרא שם מביא ברייתא שיש ג' שיטות בזה: ת"ק דסבר דרק מקרא מגילה אינה נוהגת באדר ראשון. ר"א בר"י סובר דקורין רק באדר ראשון ולא בשני. ורשב"ג סובר דכל המצות של פורים אינם נוהגות באדר ראשון.

ובביאור הפלוגתא בין ר"א בר"י ורשב"ג שם: "אמר ר"י: ושניהם מקרא אחד דרשו, בכל שנה ושנה. ר"א בר"י סבר בכל שנה ושנה, מה כל שנה ושנה אדר הסמוך לשבט, אף כאן אדר הסמוך לשבט. ורשב"ג סבר . . אף כאן אדר הסמוך לניסן". והקשו בגמרא: "בשלמא ר"א בר"י מסתבר טעמא דאין מעבירין על המצות, אלא רשב"ג מאי טעמא . . מסמך גאולה לגאולה עדיף". ע"כ.

במס' זבחים (נא, א), בהסוגיא דשיירי הדם הי' שופך על יסוד מערבי של מזבח החיצון, קאמר שם בגמרא דהטעם משום דכתיב אל פתח אהל מועד, יש גורסין שם "ההוא דפגע ברישא", ועיי"ש ברש"י ותוס' בביאור הגמרא. והנה בתוס' ד"ה "אשר" הקשה: "דל"ל קרא דפתח אהל מועד, תיפוק ל' דאין מעבירין על המצות". ותירץ וז"ל: "דלא שייך אין מעבירין על המצות, אלא כשיש שתי מצות לפניו, כגון דישון מזבח פנימית ומנורה, או כגון מצות קרנות, שאינו יודע מהיכן יתחיל, אבל לקבוע מקום אשפיכת שירים לא קבעינן מהאי טעמא, אי לאו דגלי קרא בהדיא". ע"כ.

והנה התוס' במגילה (שם) ד"ה "מסתבר טעמי" הקשה מסוגיין דמגילה על התוס' שם בזבחים, דהביא תירוצ' התוס' שם, וכתב: "וזה אינו, דהכא ליכא אלא מצוה אחת, ואפ"ה מפרש הטעם משום דאין מעבירין".

ר"ל, דבנוגע לקריאת מגילה באדר ראשון או שני, ה"ה מצוה אחת של קריאת המגילה, ואמרינן שקובעין אותה בראשון משום דאין מעבירין, ומה בין זה לקביעת מקום של שפיכת שירים\*?

והנה ב'מחצית השקל' סי' קמז על המ"א סק"א, ביאר דברי התוס' בזבחים, דר"ל, דלקבוע מקום דחד מצוה לא הוה קבעינן מצד הדין דאין מעבירין, אי לאו דגלי קרא בהדיא, דכוונתו, דעכשיו דגלי קרא אשר פתח אהל מועד, ידעינן דאמרינן אין מעבירין אפילו במצוה אחת, ומינה ידעינן דבכל מקום אמרינן אין מעבירין אפילו בחד מצוה.

---

(\* ראה ב'רשימת המנורה' עמ' לח ואילך. המערכת.)

והנה במס' מנחות (סד, ב) איתא במשנה: "מצות העומר להביא מן הקרוב, לא ביכר הקרוב לירושלים, מביאין אותו מכל מקום". ע"כ. ובגמרא שם: "מ"ט, אב"א משום כרמל, ואב"א משום דאין מעבירין על המצות". ובשטמ"ק שם אות יא, הביא בשם הר"ש, הא דלא אמרינן אין מעבירין לקבוע מקום, וכתב: וקשה משמעתי, דלא הוי אלא לקבוע מקום, וקאמר דאין מעבירין, ובמקום הקודם שימצא חייב לעשותה. עיי"ש. ובאמת ה'מחצית השקל' הנ"ל מביא רא' מסוגיא זו, דע"כ צריכין לומר דאמרינן אין מעבירין אפילו במצוה אחת, ובמילא מכריח מזה מה שביאר בדברי התוס' בזבחים, דהכוונה שם היא, דע"י הפסוק "אשר פתח אהל מועד", נלמד דאמרינן אין מעבירין אפילו במצוה אחת.

והנה בתוס' מנחות (שם) איתא ממש להיפך ממ"ש בשטמ"ק, ומה שכתב המחז"ש. דשם ג"כ הביא האי תירוצא וכתב וז"ל: "דלא שייך אין מעבירין על המצות, אלא כשיש שתי מצות לפניו. . שאין ידוע מהיכן יתחיל, וכן בהך דשמעתין שנוטל מן הקרוב, אבל לקבוע מקום אשפיכת שיריים, לא קבעו מהאי טעמא אי לא דגלי קרא בהדיא". ע"כ. הרי מפורש בדבריו, דהא דאומר דמביא מן הקרוב אינו שום סתירה להכלל דאין מעבירין על המצוות, ששייך רק "כשיש שתי מצוות. . ואינו ידוע מהיכן יתחיל". ואדרבה, זה מתאים להכלל, ומביאו לסייע להכלל. ואפילו לפירוש המחז"ש, מוכרח מתוס' דלא בעינן הגילוי קרא על הדין דעומר בא מן הקרוב.

אבל באמת צ"ע בדברי התוס', כקושיית השטמ"ק והמחז"ש, דדברי התוס' נראין כסתירה מיני' ובי', דבחדא מחתא כתב דלא אמרינן אין מעבירין אלא כשיש שתי מצוות, וכתב וכן בהך דשמעתין שנוטל מן הקרוב, והרי שם ליכא כ"א מצוה אחת, וא"כ צ"ב מאי קאמר.

גם צ"ע, דביומא (סח, ב) איתא במשנה: "הרואה כה"ג כשהוא קורא, אינו רואה פר ושעיר הנשרפין. . ולא מפני שאינו רשאי, אלא שהיתה דרך רחוקה וכו'". והקשו בגמרא (ע, א): "פשיטא", ומשני: "מהו דתימא כדריש לקיש, דאמר ר"ל אין מעבירין על המצות, ומאי מצוה: ברוב עם הדרת מלך, קמ"ל". ועיין ברש"י: "ומהו דתימא האי נמי אעבורי הוא, שמניח זו והולך לראות זו. . קמ"ל דלאו מעבר הוא, מאחר שאינו עסוק בה". ע"כ. והרי הכא דיש רק מצוה אחת, ואעפ"כ לולי זה "שאינו עסוק בה", הו"א דאין מעבירין על המצוות.

וע"כ צ"ל, דעיקר הנקודה של התוס' היא, דאין לקבוע מקום משום אין-מעבירין על המצות, היינו דבהני דהזכרנו, היינו עומר דהביא מן הקרוב וראיית כ"ג אין הפירוש דאין מעבירין על המצוות קובע דבר מה, כ"א שמשום אין-מעבירין מקדימין הקיום. ולדוגמא: כשבאים לקצור העומר, מקדימין וקוצרין ממקום הקרוב, ועכשיו שכבר קצר אין צורך ללכת למקום הרחוק, אבל אין כאן שום קביעות מקום, כ"א דין קדימה. וכן בראיית כ"ג דמצד אין-מעבירין מקדימים ורואין כ"ג כשהוא קורא, ומאחר דמקדימין ראיית כ"ג, שוב א"א לראות פר ושעיר הנשרפין.

ומש"ה הביא התוס' הא דעומר כראי' לדברי ר"ל, דעומר הוא שוה להיכא דיש שתי מצות לפניו, דכאן ג"כ יש לפניו מקומות הרבה לקצור, ומקדים לקצור בקרוב משום דאין מעבירין, והא דאינו קוצר מהרחוק, הוי משום דכבר קצר מן הקרוב, ואינו צריך לקצור מהרחוק, ורק בשפיכת שירים קובעים בו מקום של פתח אהל מועד, ושהמקום הוא על יסוד מערבי, וקביעות זו א"א לעשות ע"י אין מעבירין.

ולשון זו של "לקבוע מקום", מצינו בתוס' בזבחים (שם) ובתוס' במנחות (שם), אבל בתוס' ביומא לא מצינו לשון זו, ושם כתב רק אבל היכא דלא עבדינן אלא חד, לא גמרינן מיני' ונעביד לתדיר לחודי', ולא נעביד לשאינו תדיר. ע"ש. ואפ"ל דתוס' יומא אינו שייך לתוס' דזבחים ומנחות, ועיין במחה"ש הנ"ל דביאר דברי התוס' אלו באריכות, ולפ"ד ודאי שאפ"ל כמ"ש.

והנה עדיין נשאר לבאר, למה לא אמרינן אצל שפיכת שיריים ג"כ אין-מעבירין, היינו דמש"ה ישפכו על יסוד מערבי, משום דאין מעבירין, והא דאין שופכין על יסוד דרומי הוא משום דכבר נשפכו השיריים, כמו דאמרינן לענין קצירת העומר. והנראה בזה בפשטות, דמאחר דבפסוק כתיב "ואת כל הדם ישפך אל יסוד מזבח העולה", הרי שהתורה קבעה לה מקום, רק דאנן לא ידעינן איזה מקום, וע"י אין מעבירין א"א לבא ולקבוע עכשיו מקום, אי לאו דגלי קרא והוסיף "אשר פתח אהל מועד".

ועכשיו נחזור לענינינו במס' מגילה, דיש לעיין האם הא דקורין בראשון, הוא קביעות זמן, ואז קשה סוגיין לשיטת התוס' בזבחים ומנחות; או דנימא דהוא רק דין קדימה כמו גבי עומר, ורק מאחר דכבר קרא את המגילה, הרי כבר נפטר בהכי ממצות קריאת המגילה, ובמילא אינו קוראה באדר שני, ואז אין קושיא מסוגיין על תוס' הנ"ל.

ולכאורה י"ל, דנ"מ בזה אם לא קרא באדר הראשון מאיזה סיבה שתהי', האם קורין באדר השני: דלסברא ראשונה דלר"א בר"י הוה קביעות בזמן, א"כ זמן קריאה הוא רק באדר הראשון, כמו שאין שפיכת שירים על יסוד אחר מיסוד המערבי. ולסברא השני' בודאי יקרא באדר השני, כמו בעומר שאם לא מצא בקרוב יקצור ברחוק.

והנה מלשון הגמ' במגילה דקאמר ור"א בר"י סבר אפילו מקרא מגילה לכתחילה בראשון, לכאורה משמע דזהו רק דין לכתחילה, ואם לא קראה בראשון יקרא בשני. והריטב"א על אתר מדייק זה מהגמ', ומסיק דאינו כן, אלא אי לא קרו בראשון, לא קרו להו בב', דהא טעמא דידי' הוא משום דדריש בכל שנה ושנה על אדר הסמוך לשבט. הרי מפורש להריטב"א, דלר"א בר"י הוה קובע זמן לקריאת המגילה, וזהו שיטת התוס' כאן במגילה, שמוכיח מסוגיין לדחות שיטת התוס' דזבחים ומנחות.

והנה הרשב"א על אתר כתב: "ומיהו מספקא לי לר"א בר"י אם לא קראה בראשון אם קורא אותה באדר השני". וכתב ע"ז: "ומסתברא דלא, דכיון דבכל שנה ושנה פליגי, מה כל שנה ושנה, לרבנן אדר הסמוך לניסן דוקא ולא הסמוך לשבט, אף לר"א בר"י כן, לעולם אדר הסמוך לשבט ולא הסמוך לניסן". והנה אע"פ דהרשב"א ג"כ מסיק כהריטב"א, אבל מ"מ מספקא לי' ואומר זה רק באופן דמסתברא.

ועכ"פ ליישב שיטת התוס' בזבחים ומנחות, י"ל שהם יסברו כצד הספיקא דהרשב"א, דיכולין לקרוא באדר השני אם לא קרא באדר הראשון, ועיקר ראייתן הוא כמ"ש לעיל, דכן משמע מלשון הגמרא דאינו אלא לכתחילה. והא דמקשי התוס' מרבנן לר"א בר"י, אפ"ל דהיא הנותנת, דמאחר דהגמרא תלתה הדיעה דאדר הסמוך לשבט בהא דאין מעבירין, א"כ א"א להיות בזה קביעות של זמן, וע"כ אין זה אלא קדימה. אבל לרבנן דטעמא משום מסמך גאולה לגאולה, א"כ זה אפ"ל דהוה לעיכובא ולעולם היא כן. ודו"ק.

היוצא מכל הנ"ל, דהמחלוקת בין התוס' במגילה לתוס' בזבחים ומנחות, היא, דבמגילה סבר דלר"א בר"י הוה קריאת המגילה באדר הראשון דין קביעות בזמן, וא"כ הוא דומה ממש לשפיכת שיריים, וכמו דשם סבר התוס' דלא אמרינן אין מעבירין, א"כ ה"ה הכא. ותוס' זבחים ומנחות סברי דלר"א בר"י הא דקורין באדר הראשון, הוא מדין קדימה בזמן, והא דאין קורין עוה"פ באדר השני, הוא משום דכבר יצא

ידי חובת קריאת המגילה. ומש"ה הרי היא דומה ממש להדין דעומר דאמרינן ב' אין מעבירין.



## ברכה על ביעור חמץ בשעה חמישית

**הרב בן ציון חיים אסטער**

ר"מ בשיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

הב"ח בסי' תלו מביא ה'כלבו' וז"ל: "בדין המפרש, דצריך בדיקה, י"א שמברכין בשעת הביעור, וי"א שאין מברכין, אחר שאין זה ביעור ממש, אלא ביעור י"ד". עכ"ל. ולי יראה לקיים דברי שניהם, דבתוך ל' דצריך לבדוק משום שחל עליו חובת ביעור, והוה ליה ההוא יומא כליל י"ד, חייב לברך, אבל קודם ל' דאינו בודק אלא שמא ימצאם תוך הפסח, ולא משום שחל עליו חובת ביעור, כמו שביארנו, אין לו לברך, וק"ל". עכ"ל.

ובריטב"א בסוגיא דמפרש ויוצא בשיירא, מביא הרא"ה דכל דזקוק לבער מברך על הביעור, וכתב עליו: ונראין הדברים תוך ל' יום דוקא.

אמנם הפר"ח כתב שם, שמברך בכל לילות השנה אם בודק בלילה לאור הנר כתק"ח לשם פסח, וכל שכן במפרש ויוצא בשיירא, שמחוייב לבדוק, בודאי שמברך. ובפשטות סברתו, דמכיון דמדאורייתא אין חילוק בין תוך ל' לקודם ל', על כן מברכים בכל ימות השנה.

[ובגליון האחרון כתבתי בחופזה, וסמכתי על זכרוני שהי' בכזיב ונתחלף לי הפר"ח בהב"ח, ועל כן הקשיתי ביאור הדברים בקו"א סי' תלב סק"א במש"כ אדה"ז דהפר"ח לשיטתי, אמנם כנ"ל שיטת הפר"ח דמברך כל השנה מחמת דכולא שתא זמני' הוא].

ונמצא, דזה שמבאר אדה"ז דהפר"ח לשיטתי' אזיל, הרי הוא מדמה הברכה על הביעור בשעה חמישית [אם לא בירך בעת הבדיקה], להברכה על הבדיקה בשאר ימות השנה, דכולא שתא זמני' הוא, כנ"ל. ויש להעיר, דכל הסברא שיכול לברך בשעה חמישית לפי הט"ז, הוא דעושה מעשה בעיקר המצוה, ולזה מביא הרא"ש בסי' י', וגם אדה"ז שמבאר המג"א דאיירי בשעה שישית, דאז הוא מצותו, ולכן יכול לברך אז, וכנ"ל מהרא"ש, דהקשה שהיינו צריכים לברך בשעת הביעור [ורק שמתרץ [לפי אדה"ז] דמוכרח הוא לבער בשעה ה', כדי שלא



יעבור בב"י בשעה שישית, ולכן לא הוה אז מ"ע מה"ת, ולפי זה אה"נ אם מבער בשעה ו' יכול לברך אם לא בירך בבדיקה].

אמנם ביאור אדה"ז בדעת הפר"ח נמצא, דאף שמבער בשעה ה', דהוה רק מנהגא, הרי הוא יכול לברך מחמת לתא, דהביעור עצמו הגם שהוא רק מנהגא, משום דחזינן דיכול לברך על בדיקה בשאר ימות השנה אם עשאו כתק"ח, והרי הכא הרי עשה כתק"ח שבדק בליל י"ד, רק ששכח לברך, וא"כ חידוש הוא שיכול לברך בשעת הביעור בשעה ה' מהא דיכול לברך אבדיקה בשאר ימות השנה, דבעצם היא שאלה אחרת, אם יכולים להקדים ולבדוק, כמבואר בפר"ח סי' תלג סי"א.



### הבודק צריך שיבטל – ברש"י ובתוס'

הת' ברוך לבנוני  
תות"ל - 770

בגמ' דף ו, ב: "אמר ר"י אמר רב: הבודק צריך שיבטל (סמוך לבדיקה) . . שמא ימצא גלוסקא יפה ודעת' עילויה". ומקשים בגמ': "וכי משכח לה ליבטליה". ומתריצין: "דילמא משכחת ליה לבתר איסורא, ולא ברשות' קיימא, ולא מצי מבטיל. דא"ר אלעזר: שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו ברשותו, ואלו הן: בור ברה"ר וחמץ משש שעות ולמעלה". עכ"ל הגמ'.

ובביאור החשש ד"שמא ימצא גלוסקא יפה", מפרש רש"י "ודעתו עלויה: חשובה היא בעיניו, וחס עליה לשורפה, ומשהה אפי' רגע אחד ונמצא עובר עליה בב"י ובב"י, אבל משבטלה - אינו עובר, דלא כתב אלא תשביתו". היינו, שבעצם מציאת הגלוסקא בפסח אינו עובר ב"י (ובפשטות דאנוס הוא, כמו שמובא בשו"ע אדמוה"ז סי' תלג סי"ב), אלא שחוששים שמא ימצאנה וישהנה כי הוא חס לשורפה, ובזה הוא עובר בב"י, ולכן צריך לבטל לפני' ואזי אינו יעבור בב"י.

והנה בתוס' על אתר - ד"ה "ודעתיה עילויה" מקשה על רש"י, א"כ "מאי פריך כי משכחת ליה ליבטלה, הא פי' ודעתיה עלויה שחס עליה לבטלה", ואם חוששים שמא יחוס מלבטלה, היינו שהוא לא ירצה לבטל, א"כ מה מקשה הגמ' שיבטל.

ובשו"ע (המחבר) סי' תלד, מביא הט"ז (או"ג) קושיית תוס' זו, ומתריך בפשטות, שרש"י אינו אומר "חס מלבטלה" כפי שמביא התוס'.

ברש"י, אלא "חס מלשורפה". וע"ז פריך בגמ': "וכי משכחת ליה ניבטליה", ו"בביטול לא חיישינן שמא יחוס מלבטלה, כיון שאינו מבערה מן העולם". אך לתוס' אין חילוק בין ל"שורפה" ל"לבטלה", ולכך מקשה על רש"י (וכפי שאומר המהרש"א הכא).

ובביאור חילוק זה בין רש"י לתוס', אי פלגינן בין חס מלשורפה לחס מלבטלה, או לא, הנה ברשימות-שיעורים (להגר"י קלמנסון) מבאר שרש"י ותוס' אזלינן לשיטתיהו בגדר ביטול. ובהקדים: מ"ש רש"י "חס עליה לשורפה", פירושו הוא לא שרוצה ליהנות מהגלוסקא, ולכך הוא חס מלשורפה, דלא עסקינן ברשיעי וכו' (כלשון הרבינו-דוד), אלא שחס ע"מ לשורפה. היינו דרוצה ליהנות ממנו, ע"י שיסיקנו תחת תבשילו.

וז"ש רש"י דחס עליה לשורפה, היינו לאבדה באופן שלא יהנה ממנה כלל, ז.א. שהוא רוצה להשתמש עם הגלוסקא שימוש של עץ או עפר, וזה אינו בסתירה לזה שמבטל את החמץ. דהרי לרש"י ביטול הוא שמשוי לי' כעפרא דארעא, וגם לאחר ששמחשיבו לעפר, עדיין הוא חס לשורפה - להסיקנה תחת תבשילו, בתור עפר. ולכך לרש"י ישנו חילוק בין שורפה למבטלה, שאמנם הוא חס לשורפה, אך לבטלה אינו חס והוא יבטלה.

אך לתוס', שלדידו ביטול הוא מדין הפקר, היינו שרוצה החמץ בשביל השריפה, א"כ מתי שחס ע"מ לשורפה, אזי הוא בעצם לא מפקירה, דהפקר ענינו הוא שאין לו שום ענין ורצון בחמץ זה. ולכך מקשה, שאם חס לשורפה, אזי גם לא שייך שיפקיר - שיבטל את גלוסקא זו, ולכך מקשה מהי קושיית הגמ'.

ולכאורה הוא תמוה: דלא מצינו שאדם יקח את גלוסקתו ש"חשובה היא בעיניו", ובזה יעשה שימושים של עפר - שישתמש בה להסיקה תחת תבשילו. ולאידך, אם באמת עושאה כעפר, ולכך משתמש בה בשימושים של עפר, א"כ מדוע צריך לבטלה-לעשותה כעפר, וה"ה בטלה מאלי'. ועוד, שמל' הט"ז (הובא לעיל) שאינו חס לבטלה, כיון שאינו מבערה מן העולם", - משמע, שזה שאינו רוצה לשורפה, הוא משום שבזה הוא מבערה מן העולם, ולפי ביאור הנ"ל יוצא שהוא מבערה מן העולם בכל-מקרה, אלא שזה יגרום לו להנאה - שישמנה תחת תבשילו. ועוד, מל' רש"י "חס לשורפה" ולא חס בשביל לשורפה.

ע"כ נ"ל בזה באו"א, הפנ"י הכא מפרש וז"ל: "דאין כוונת רש"י דחס עליה לבטלה, דלאו ברשיעי עסקינן שיתכוון לזכות בחמץ בפסח.

אלא מה שכתב רש"י דחס עליה לשורפה, היינו שרוצה ליתן לבהמת הפקר או לעכו"ם שאינו מכירו, ובתוך כך יעבור עליה".

ולכאורה אפ"ל שרש"י ותוס' אזלינן הכא לשיטתיהו: לרש"י ביטול הוא כעפרא דארעא, ומשוי חמץ לעפר, ובזה ודאי יודע שלגבי שאר האנשים הוי חמץ רגיל - גלוסקא יפה, אלא שלגביו הוא חשיב כעפר. וע"כ עסקינן הכא שחס לשרפה, דרוצה לתיתה לגוי, ולא עצמו לא יהיה שום הנאה מזה, דלאו ברשיעי עסקינן. וא"כ אם לא מבטיל הוא יעבור בב"י. ולכך מקשה הגמ': "וכי משכח ליה ליבטליה", שלגביו זה יהיה כעפר, וזה הוא יכול אף שהוא חס כדי לתיתה לאחרים, אך לגביו הוא כעפר. וא"כ אתי שפיר, שלכך לרש"י גם אם חס מלשורפה. הוא יכול לבטל, כי הביטול הוא רק שביחס אליו הוי כעפרא דארעא.

משא"כ תוס' שלדידו ביטול הוא הפקר, והפקר שאין לו שום ענין ורצון בזה, היינו אפי' לשומרה כדי לתיתה לבהמת הפקר וכדו', לכך אם חס לשורפה, הרי ודאי גם שלא יבטלה.



## חסידות

### ביטול החושים בשעת הנבואה

**הרב יעקב יוסף קופרמן**

ר"מ בשיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

במאמר באתי לגני תש"י פ"ה, מבאר בענין שטות דקדושה שלמעלה מטו"ד, שזהו ג"כ מה שהנביא נק' בשם משוגע, משום דבשעת הנבואה היה צ"ל בהפשטת הגשמיות, וזהו ג"כ ענין הפשטת הלבושים בעת הנבואה, דבשרשו הוא הרגש השכל והמדות, ע"ש. ובתוך הדברים שם אומר: "ולכן בעת הנבואה הי' צ"ל הפשטת הלבושים, שהו"ע הפשטת ההרגש דשכל ומדות, והיינו להיות בבחי' ביטול הכחות והחושים, וכמבואר ברמב"ם בהלכות יסוה"ת מיסודי הדת לידע שהא-ל ית' מנבא בנ"א, והנבואה חלה על חכם וגבור המתגבר על יצרו, ואין יצרו מתגבר עליו בשום דבר, וכמבואר שם בארוכה, ולכן נק' בחינה זו שטות, שזהו ההטי' למעלה מן הדעת וההשגה".

ולכאורה צריך ביאור, מהי הראי' מהרמב"ם שבעת הנבואה היה צ"ל הפשטת וביטול הכחות והחושים, והרי בדבריו מודגש להיפך, איך שצריך להיות חכם וגבור וכו', ואין כאן אפי' רמז על ביטול הכחות והחושים?

אמנם בהמשך דברי הרמב"ם בפ"ז ה"ב, אומר שכל שאר הנביאים, חוץ ממשרע"ה, כשהיו מתנבאים "אבריהן מזדעזעין וכח הגוף כשל ועשתנותיהם מתטרפות, ותשאר הדעת פנוי' להבין מה שתראה". אבל הרי לא זהו דברי הרמב"ם שהובאו במאמר, ומה שהובא במאמר זהו הלכה בפ"ע (ה"א שם). ומכל מה שהועתק במאמר מלשון הרמב"ם, אין מבואר כלל לכאור' שבעת הנבואה צריך להיות אצל הנביא ביטול הכחות החושים.

ואין לומר דהענין ד"אין יצרו מתגבר עליו בשום דבר", הוא ביטול הכחות והחושים (כפי שרצה לתרץ ח"א), דמלבד שלשון הרמב"ם הוא "מתגבר בדעתו על יצרו תמיד, והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאד", והיינו דההתגברות על יצרו היא, מצד דעתו הרחבה, ולא ע"י שטות דקדושה שלמע' מטו"ד, הרי בכלל בכל דברי הרמב"ם שהובאו במאמר, מדבר שבכדי לזכות לנבואה, צריך האדם להיות בכלל (שלא רק בשעת הנבואה) חכם וגבור וכו', ואילו הענין דהפשטת הלבושים שנאמר בנבואה, הוא דוקא בשעת הנבואה, וכפשוטו. וא"כ איך מבואר מדברי הרמב"ם בנוגע לתנאי הנבואה הנצרכים לאדם בכלל בכדי שיזכה לנבואה, שנבואה היא ענין "ביטול הכחות והחושים"?

ואוי"ל, דמה שבא להוכיח מהרמב"ם, הוא, שאע"פ שהנביא הוא שלם בדעתו ובמדותיו, מ"מ צריך בשעת הנבואה להפשיטם, דהיה מקום לומר דזה שהנביא היה צריך להתפשט מלבושיו, הוא משום שמעורב בהם איזה ענינים המפריעים ומעכבים לגילוי הנבואה, וממילא אין מזה הוכחה על הצורך בשטות דקדושה שלמע' מטו"ד גם כשהטעם ודעת הוא בשלימות.

וע"ז מביא במאמר את דברי הרמב"ם איך שהנביא היה צריך להיות מושלם בדעתו ובמדותיו, שזה מבואר דוקא בהלכה א' שם, וממילא מוכח שזה שהנביא היה צריך בשעת הנבואה להפשיט את הכחות והחושים - וכמבואר גם ברמב"ם בהל' ב' הנ"ל, שכל הנביאים אבריהם מזדעזעין וכו' - הוא לא משום שהיה איזה חסרון בשכלו ובמדותיו, אלא שעצם ענין השכל והמדות גם כשהוא בשלימות, הוא

מגיעה להתגלות הנבואה, ורק ע"י שהנביא היה מתפשט ומבטל את חושיו וכו', היה יכול לקבל את גילוי הנבואה.



## הפי' בעלמא דאתי

### הנ"ל

בסה"מ תקס"ט (ע' קעה) בד"ה להבין שרשי הדברים בענין זכור ושמור וכו', מבאר בענין "כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב", דקאי על עולם התחי', וידוע דהגילוי דתחח"מ הוא נעלה בהרבה על הגילוי דג"ע, ומ"מ לא כל הנשמות זוכים לג"ע, ודוקא לעוה"ב כולם יזכו. ומבאר דהיא הנותנת, דמצד שהאור גבוה יותר, לכן יכול לירד למטה יותר וכו', ע"ש בפרטיות.

ובכללות הוא אותו הביאור שמובא בענין זה בכל הדרושים שמדברים בזה, אך במאמר זה בתוך הדברים יש קטע שלא זכיתי להבינו כלל וז"ל: "ומ"ש ב'אחר' מוטל (צ"ל "מוטב" י.ק.). לדייני' ביסורי גיהנום וליתי לעלמא דאתי, אע"פ שבודאי עשה מצות, אפשר שהי' מאותן שאין להם חלק לעוה"ב כו"ו. ע"כ.

ומבואר מזה, שהפי' במה שאמרו אצל 'אחר' שמוטב לדייני' וליתי לעלמא דאתי, קאי על עולם התחי', ולכן מקשה למה בלי העונש הארוך שהוצרך להיות בגיהנום לא היה ראוי לבוא לעולם הבא, והרי כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב. וע"ז הוצרך לתרץ, דשמא היה מאותן שמנו חכמים במשנה שאין להם חלק לעוה"ב, שיצאו מכלל סתם פושעי ישראל שכן יש להם חלק לעוה"ב (זהו לכאור' הביאור בקטע הנ"ל במאמר, ואיני רואה שום ביאור אחר בזה).

ולכאור' צ"ע גם מסוגיית הגמ' בחגיגה (טו, ב), שכל הענין בנוגע ל'אחר' מבואר שם על ג"ע ולא על תחח"מ, וכן בהרבה דרושי חסידות (ראה תו"א עג, ב (שנראה שהוא המאמר שבתקס"ט עם שינויים !). וכן בדרמ"צ מצוות פו"ר א, ד, ועד"ז בכו"כ מקומות) - מובא הענין עם 'אחר' בשביל לבאר איך שכדאי כל יסורי גיהנום בשביל שתתענג הנשמה בג"ע, אף שבד"כ אין זה כדאי לקבל יסורים ע"מ לקבל לאחמ"כ ענין של תענוג, אבל התענוג שבג"ע (ואפי' בג"ע התחתון, כך מודגש בכ"מ) הוא סוג תענוג כזה שכדאי בשבילו לקבל כל היסורים וכו'. אבל בשום מקום לא נתפרש כל הענין עם 'אחר' על תחח"מ,

ומהו ההכרח כאן לפרש כן, ועפ"ז מתעוררת קושיא וצריך לתרץ וכו',  
ואבקש מהקוראים לעיין בזה.



## להושיע משופטי נפשו

**הת' יוסף יצחק סאסקינד**

ר"מ בשיבת 'מנחם מענדל ליובאוויטש' - דעטראיט, מישיגן

בלקוטי אמרים תניא פרק יג מביא אדמוה"ז המאמרו"ל מגמ' ברכות  
(סא, ב): "בינונים זה וזה שופטן, שנאמר יעמוד לימין אביון להושיע  
משפטי נפשו". ומפרש שהכוונה ב"להושיע משפטי נפשו", הוא על  
היצ"ט והיה"ר, שכל אחד אומר דעתו במשפט להכניע את הגוף  
לעשות כרצונו, והקב"ה הוא המכריע ביניהם ועוזר - היינו שהוא  
מושיע - להנה"א להתגבר על הנפה"ב.

וצריך להבין, דלפי פירוש אדמוה"ז, הרי הישועה שהאדם צריך הוא  
רק משופט אחד - היצה"ר, א"כ למה אומר בהפסוק להושיע משופטי  
נפשו, שהקב"ה מושיע את האדם משני שופטי נפשו, הרי מהיצ"ט אין  
צריכים ישועה, שהרי הוא רוצה רק טוב?

בשלמא לשאר מפרשי הגמ' (מהרש"א, רי"ף, שבע"י ועוד) שפירשו  
הכוונה ב"זה וזה שופטן", שהן היצ"ט והן היצה"ר מעוררים דין  
ומשפט על האדם, מובן למה צריכים ישועה מב' היצרים - ב'  
השופטים, דשניהם מעוררים דינים על האדם (עיין שם). אבל לפירוש  
אדמוה"ז בתניא (וכן הובא בפירוש 'עץ יוסף' שבע"י) אינו מובן הראי'  
מהפסוק להושיע משופטי נפשו שמדובר בהיצ"ט והיצה"ר, שהרי  
כנ"ל מהיצ"ט אין צריכים ישועה?

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



## בי"ע הכלליים [גליון]

**הרב יהודה ליב גראנער**

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון האחרון - תתנג (ע' 47), העיר הר"מ מרקוביץ שי' על שינוי  
הביאור בנושא בי"ע הכלליים, דפעם מבואר שעולם העשי' הכללי הוא  
אצילות, ופעם מבואר שאצילות הוא עולם היצירה הכללי וכו'.

להעיר: א) כ"ק אדמו"ר הצמח צדק כבר הרגיש בשינוי זה, והוא באוה"ת בלק ע' תתקפ, לאחר שכתבאר אשר עולם היצירה הכללי הוא אצילות, מוסיף שם: "ולדרך שבארנו לעיל [ע' תתקסב], כבר מבואר חילוק הג' בחי' ב"ע בכלל, היינו דא"ק נק' בריאה, ועקודים נקודים - יצירה, ואצילות - עשי', כנ"ל, ושניהם דא"ח". עכלה"ק.

ב) בשני ביאורים הנ"ל - הרי אדם דבריהא זוהי מדריגת א"ק, ורק השינוי הוא בנוגע לעולם היצירה, לפעמים הוא עתיק וכו' ולפעמים אצילות. ובסה"מ תרפ"ו ע' קצד איתא: "אמנם בנוגע [עולם] הבריאה [הכללית], הנה לפעמים אי' דא"ק נק' אדם דבריהא, ולפעמים אי' דעקודים נק' אדם דבריהא, דשניהם אמת" [וממשיך לבאר במאמר שם איך ששניהם אמת].

ג) על פי הביאור שא"ק הוא עולם הבריאה, ואצילות עולם היצירה, ובי"ע עולם העשי', לא נכתבאר מה עם עתיק ואריך.

ד) בהמשך בששה"ק תער"ב ע' שו ואילך, מבאר למה אצילות היא עולם העשי' הכללי, ואולי עפ"י הביאור שם יכולים להסביר למה לפעמים מבואר אשר אצילות הוא עולם היצירה הכללית\*.



### "איך וויל זע גארניסט" [גליון]

**הרב משה מרקוביץ**  
ברוקלין, ניו יורק

במה שהערת בגליון הקודם בדבר הסתירה בין ד"ה באתי לגני תשל"ה לד"ה אתה תצוה תשמ"א בדבר זמן אמירת אדמו"ר הזקן "איך וויל זע גארניסט כו'", אם הי' זה רק "בדביקותו", או ש"כך הי' נשמע" ממנו תמיד - העירני ידידי הרז"פ שי' ממ"ש במגדל עז לר"י מונדשיין שי' (ע' קעג) - מרשימות רע"ז סלונים ע"ה - שלפי סיפור אחד הי' אדמו"ר הזקן אומר נוסח זה תמיד לפני עמידתו לתפילה (וכן הוא בספר "המשפיע" אודות הרש"ז הבלין), ולפי סיפור אחר הי' אומר זה בשעת אמירת התורה. והביא שם עוד גירסאות.




---

(\* ראה גם גליון תשעז עמ' 75 בענין זה. המערכת.)

## קרקע המשכן השתנתה ממסע למסע [גליון]

הרב משה רבינוביץ  
ברוקלין, ניו יורק

בגליון תתנב (עמ' 58), מביא הרשד"ב וויינבערג שי', שבמאמר ד"ה "ודוד עבדי" תשל"ב (סהמ"מ ו' ע' עז) כותב רבינו: "...דזה שביהמ"ק הי' מדומם נודלא כהמשכן שרק קרקע המשכן הי' מעפר, דומם, אבל כותלי המשכן היו מצומח, והמכסה שעל המשכן (היריעות) הי' מחין, הוא, כי זה שדומם הוא למטה מצומח, הוא ע"פ סדר ההשתלשלות, אבל בשרשם, שורש הדומם הוא למעלה משורש הצומח וחי..."

והנה, על התיבות "שרק קרקע המשכן הי' מעפר" כותב רבינו בהע' 7: "שנשתנה ממסע למסע". ומקשה הרב הנ"ל, דלכאו' צ"ב, מה זה נוגע כאן אשר קרקע המשכן הי' משתנה ממסע למסע? ז"א, באם קרקע המשכן לא הי' משתנה ממסע למסע (ולמשל, אילו יצוייר שלקחו עמהם בהמסעות כל קרקע המשכן מפעם הראשונה שהוקם), האם הי' זה "גורע" בה"דוממות" שלו, ובפרט כאשר הביהמ"ק הי' מדומם שנשאר על עמדו, ומ"מ מיחשיב דומם טובא (ואדרבה, זהו טבע הדומם)?

(משא"כ כשרוצים לבאר אשר קדושת המשכן התפשטה וחדרה בכל חלקי המשכן, גם בהעפר וקרקע המשכן - והראי' מעפר סוטה וכו', אז מדגישים אשר זהו למרות - שבניגוד לשאר חלקי המשכן - הי' עפר המשכן משתנה ממקום למקום). עכ"ד הרב הנ"ל.

והתירוץ נראה פשוט, כי המעיין בד"ה "ויגש אליו יהודה" שבתו"א (המובא במאמר הנ"ל), יראה שהנקודה בהחילוק בין המשכן לבית המקדש היא, מה הי' עיקר בחומר הבנין, בבהמ"ק - אבנים ועפר. במשכן - עצי שיטים.

וז"ל שם: "וצ"ל זה, מפני מה במשכן היו הארזים עיקר בבנין והעפר הי' רק בקרקע המשכן למטה. ובמקדש נהפוך הוא, שהיו האבנים והעפר העיקר, שאפי' הגג הי' מהן, ולא היו עצים רק כלונסאות של ארז הנ"ל, שהיו טפלים לעיקר הבנין. . ולכן אף בבהמ"ק שהי' מעין עזה"ב, נעשה עיקר הבית מאבנים ועפר..."

היינו, שבשניהם הי' אבנים, עפר ועצים. וההבדל הוא כמה הי' עיקר בניינו, בבהמ"ק - אבנים ועפר. במשכן - עצי שיטים.



וע"ז מוסיף כ"ק אדמו"ר נקודה נוספת, וראי' שהעפר - אף שהי' חלק הכרחי במשכן (שהרי אסור להקימו ע"ג עגלות, למשל) - אין הוא חלק עיקרי במשכן, שהרי העפר "נשתנה ממסע למסע". דבר המראה על טפילות לעומת העצי שיטים והיריעות שנשארו תמיד (סוטה ט, א). וזה מחזק הנקודה שאין העפר חלק עיקרי במשכן, משא"כ במקדש.



## הלכה ומנהג

### שילוח מנות ביו"ט

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

איתא בביצה (יד, ב) במשנה: "בית שמאי אומרים: אין משלחין ביום טוב אלא מנות, וב"ה אומרים: משלחין בהמה חי' ועוף . . . משלחין כלים בין תפורין בין שאינן תפורין . . . זה הכלל: כל שניאותין בו ביו"ט משלחין אותו". ע"כ. ובגמרא (טו, א): "רב ששת שרא להו לרבנן לשדורי תפילין ביומא טבא כו'".

ועיין בשו"ע או"ח ס' תקטז סעי' א: "מותר לשלוח לחבירו ביו"ט בהמה, חי' ועוף, אפילו חיים, ויינות . . . אבל לא תבואה, לפי שמחוסרת טחינה שהיא מלאכה האסורה ביו"ט". ובסעי' ג: "משלחים כלים אע"פ שאינם תפורין, שהם ראויים לישען עליהם . . . ומשלחין תפילין כיון שראויים להניחם בחול".

והנה בהנוגע להאיסור של שילוח תבואה (סעי' א) כותב המ"ב ס"ק ז: "ואע"ג דחטים ראויין לעשות מהן קליות או איזה מיני תבשיל, מ"מ כיון דסתמן עומדות לטחינה וטחינה אסורה ביו"ט, נראה בהולכתו שהוא לצורך חול, ומחזי כמתעסק ביו"ט לצורך חול ואסור". ומטעם זה הסכימו כמה אחרונים דאסור לשלוח אפילו במקום שיש עירוב. ועיין ב'שער הציון' שמראה להספר 'נהר שלום', 'חיי אדם' ו'בית מאיר', שמחמירים בזה ואוסרים לשלוח חטים אפילו במקום שיש עירוב.

אבל אדמה"ז בסעי' ה' כותב: "אבל כשמשלח דרך מקום שמותר לטלטל בו בשבת, כגון בחצר א' או בעיר המעורבת, מותר לשלוח כל דבר, אפילו מיני תבואה". והוא כדעת המג"א והט"ז.

והנראה לומר שני טעמים בהא שאדמה"ז שולל דעת הפוסקים האוסרים שלוח תבואה אפילו במקום שיש עירוב, משום שנראה כמתעסק לצורך חול:

(א) מכיון שהשו"ע התיר (בסעי' א') לשלוח תפילין במתנה ביו"ט, אע"פ שאין מניחים תפילין בשבת ויו"ט, וא"כ מוכח שאינו אסור לשלוח דבר עבור השתמשות שתהיה אחר יו"ט. והטעם בזה, שהמשלח שמח ביו"ט בזה שיכול לשלוח מתנה, וכן מקבל המתנה שמח בזה. אבל חז"ל הגבילו זה ואמרו שאינו מותר להעביר אותו ברה"ר או בכרמלית, אם א"א להשתמש בו מיד אחר יו"ט, שאז השמחה ביו"ט קלושה מדי ולא התירו חז"ל מלאכת העברה. אבל כל זה במקום שהוא מקושר למלאכת העברה, משא"כ במקום המעורב אין שום שאלה.

(ב) ועוד נראה לומר, דהא דאסור לשלוח חפצים שאינם ראויים לחבירו, סובר הט"ז שזהו דוקא לשלוח אותם דרך רה"ר. משא"כ אם שולחם דרך כרמלית, סובר הט"ז שמותר. ואדמה"ז חולק על הט"ז ואוסר אפילו דרך כרמלית. ועיין בקו"א ס"ק א', שכותב רבינו שכן משמע בב"י וברמ"א, שכתבו אפילו דרך רה"ר כו', ומשמע בהדיה דעד השתא מיירי אף בכרמלית, דאל"כ איפכא הול"ל, דוקא דרך רה"ר אבל בכרמלית בכל ענין שרי.

וכמו כן נראה לומר, דאם כדברי המ"ב ושאר הפוסקים, שהאיסור לשלוח החפצים שאינם ראויים שייך אפילו במקום המעורב, א"כ מדוע הזכיר הרמ"א בכלל "אפילו ברה"ר", הא האיסור אינו שייך כלל למלאכת מעביר בשבת ויו"ט. וכדמצינו בסי' תקיב בענין איסור מלאכת בישול לצורך עכו"ם ביו"ט, משום שמא ירבה בשבילו, ושם כותב הרמ"א שאסור להזמינו לבית לשלוח לביתו על ידי עכו"ם. והנה המ"א שם מוסיף שזה מותר אפילו דרך רה"ר. אבל אין שום רמז בזה בהמחבר והרמ"א, כיון שאין זה שייך באופן ישיר להמדובר בהשו"ע שם, שהוא הענין של שמא ירבה בשבילו, וכמו כן כאן אם סיבת האיסור הוא משום דנראה שמתעסק לצורך החול (וכדברי המ"ב), א"כ אין מקום לדברי הרמ"א שכתב שמותר אפילו ברה"ר, ודו"ק.



## סחיטת פירות ביו"ט [גליון]

### הנ"ל

בגליון האחרון - תתנג (עמ' 66), טען הרב גבריאל ציננער שליט"א, היתכן שרציתי להתיר מלאכת סחיטה ביו"ט, ולא הבנתי כוונתו, מכיון שכל כוונתי בהערה היתה לבאר מדוע אדמה"ז אוסר סחיטה ביו"ט.

והנה הבאתי שיש פוסקים המתירין סחיטה ביו"ט, ועי' בס' 'שערים מצויינים בהלכה' סי' צא סי' ז: "צ"ע אם מותר לסחוט תפוחי זהב למימיהן לשתות מחמת צמא או תענוג, דהם נמי מפיגין טעמן אם סחטן מאתמול כו', וממילא י"ל שהוא הדין בסחיטת תפוחי זהב, להתיר ע"י שינוי כו', וא"כ הכא גבי יו"ט דכתב הרמ"א כללא, דכל אוכל נפש אפילו שאינו מפיג טעם מותר ע"י שינוי, ממילא הכא דגם מפיג טעם, יש להתיר אפילו להמג"א ע"י שינוי". ע"כ.

אבל הסברתי בהערה מדוע אדמה"ז אוסר לגמרי סחיטה אפילו ע"י שינוי.



## בענין הקטנת האש ביו"ט [גליון]

### הנ"ל

בהענין של הקטנת אש ביו"ט, שדנתי בזה בגליונות האחרונים והעיר ע"ז הרב ציננער בגליון האחרון (עמ' 66), הנה מדברי אדמה"ז בקו"א סי' תצה ס"ק ד, מוכח שיש חילוק עיקרי בין הבערת אש ביו"ט שהוא מלאכת או"נ, משא"כ כיבוי אש ביו"ט, הוה הכשר אוכל נפש.

וע"כ דעת רבינו, שבמקום שיכול להגדיל האש כדי לבשל שום דבר, אסור לכבות אש לצורך בישול, וכל זה כדעת המ"א ולא כדעת האג"מ, עיין כל זה בקו"א שם.



## בענין הנ"ל

### הרב שרגא פייוויל רימלער

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - בריטון ביטש

בגליון תתנג (עמ' 66), מעתיק הרה"ג ר' ג"צ מספרו 'נטעי גבריאל', שמלאכת כיבוי ביו"ט לא הותרה אלא לצורך אוכל נפש ממש, כגון להניח בשר על הגחלים אע"ג דמכבה האש. אח"כ כותב, דאם רואה

שהמאכל שבתוך הקדירה עומד להשרף מפני גודל האש, אין להקטין את האש, אלא ידליק להבה אחרת קטנה (באופן המותר), וישאיר הלהבה הגדולה דלוקה, ויש מתירין אם אין לו להבה אחרת שדולקת, דרשאי להקטין את הלהבה הגדולה, ולמעשה יש להחמיר. ואם אין לו להב אחר להדליק, ויש חשש שהמאכל ישרף ויתקלקל, מותר לכו"ע להקטין האש, ויש עצה להניח דבר המפסיק בין האש והכלי כדי להקטין קצת את כח האש. עכ"ד.

ובמחילת כת"ר, הרי נראים דבריו כסותרים זא"ז: קודם כותב שכיבוי מותר לצורך אוכל נפש ממש, ז"א שכיבוי דומה ממש להבערה, שגם הבערה אינה מותרת ביו"ט כ"א לצורך אוכל נפש ממש.

ואח"כ כותב, שלהציל המאכל שלא ישרף לא יקטין את האש הגדולה, אלא ידליק להבה אחרת קטנה. ולמה? במה עדיף מלאכת הבערה ממלאכת הכיבוי? הרי שתיהן מותרות לצורך אוכל נפש?

אח"כ כותב: ואם אין לו להב אחר להדליק, מותר לכו"ע להקטין האש להציל המאכל שלא ישרף. הרי חוזר לדבריו הראשונים, שכיבוי מותר לצורך אוכל נפש!

והנה נוסף על ההלכה שהזכיר הרג"צ שמותר להניח בשר על הגחלים אע"ג דמכבה האש, וגם יכול לתקן הבשר לאכילה באופן אחר שלא יצטרך לכבות הגחלים, אבל כיון שחפץ לאכול הבשר צלוי ע"ג הגחלים, כיבוי זה שי בו קצת צורך אוכל נפש" (לשון כ"ק אדה"ז בשו"ע סי' תקיא ס"ג) ומותר, - ציינתי (באותו גליון, עמ' 67) למה שכתב אדה"ז בשלחנו סי' תקיד סעי' ד, בנוגע להציל הקדרה שלא תתעשן מבקעת המעשנת, שמותר לכבות. ולסימן תקז סעי' יב, בנוגע לתנורים שלנו שא"א לאפות בהם בלא גריפה, שמותר לגרפו אפילו במכבדת שטבלה במים, ואע"פ שהוא מכבה, מ"מ כיון שא"א לאפות בלא כיבוי, הרי כיבוי זה צורך אוכל נפש ומותר, כמו שמותר להבעיר לצורך אוכל נפש. עכ"ד אדה"ז.

והערתי שם, שבכירות שלנו א"א להדליק אש קטנה מיד, וכשמדליקים הגאז נדלק קודם אש גדולה ואח"כ מקטינים אותה, ואיך אפשר להתיר הדלקת אש אחרת כשהמאכל עומד להשרף על אש גדולה ולעשות גם מלאכת הבערה וגם מלאכת הכיבוי, - כשיכול להציל המאכל במלאכת כיבוי לבד, ע"י הקטנת הגאז?!

ולסיכום: כשאין אש אחרת קטנה הדולקת כבר, והמאכל עומד להשרף, וא"א להציל המאכל וגם יהי' מבושל וחם כראוי, מותר להקטין האש שתחת המאכל, ואסור להדליק אש אחרת בשביל זה.



## הידור מצוה בחפץ גדול

**הרב משה אהרן צבי ווייס**

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

יש לחקור, האם יש הידור בלקיחת חפץ דמצוה כמו מזוזה או מצה גדולים או סוכה גדולה?

הנה בגמ' ב"ק ט, ב<sup>1</sup>: "אמר ר' זירא: הידור מצוה עד שליש במצוה". ופרש"י: "שאם מוצא ב' ספרי תורה לקנות, ואחד הדור מחבירו, יוסיף שליש הדמים ויקח את ההדור וכו'". ע"כ. ובתוס' ד"ה "עד שליש" כתב וז"ל: "פי' שאם מצא אתרוג<sup>2</sup> כאגוז כמו ששיערו חכמים, ואחד גדול ממנו שליש, יקנהו". ע"כ, וכן פי' הרא"ש.

נמצא שיש מחלוקת הראשונים בביאור דברי ר' זירא, דהידור מצוה עד שליש, האם זה יותר מהודר ויקר בממון, או שיותר גדול.

והנה בשו"ע או"ח סי' תרנו סעי' א' כתב המחבר וז"ל: "אם קנה אתרוג שראוי לצאת בו בצמצום, כגון שהוא כביצה מצומצמת, ואח"כ מצא גדול ממנו, מצוה להוסיף עד שליש מלגיו בדמי הראשון, כדי להחליפו ביותר נאה. ויש מי שאומר שאם מוצא שני אתרוגים לקנות והאחד הדור מחבירו, יקח ההדר אם אין מייקרים אותו יותר משליש מלגיו בדמי חבירו". ע"כ.

דהיינו<sup>3</sup>, דהדיעה ראשונה היא דעת התוס' דמיירי לענין גדול, והדעה השני' דמיירי לענין הידור, היא כדעת רש"י. וב'ביכורי יעקב'

(1) הרבה מ"מ לענין זה שאבתי מאנצקי' תלמודית ערך 'הידור מצוה', ספרי 'ברכת מועדיך' ב"ח, מאמרו של הר' ש.ז. שמעי' בקובץ 'בית אהרן וישראל' גליון צז.

(2) המפרשים נתקשו למה נקטו התוס' דוקא אתרוג ולא שאר מצוה, ואכ"מ. וראה לקמן, דאולי זה דין מיוחד באתרוג, שמפורש בכתוב פרי עץ הדר.

(3) וראה במשנ"ב ריש סי' תרנו הקדמה כללית לענין זה, המבאר היטב סוגיא זו, דמחלוקת רש"י ותוס' היא המחלוקת מה עדיף, מצוה יותר נאה ויקרה בדמים, או פשוט חפץ יותר גדול.

שם ס"ק ט, כתב דמשמע דעת השו"ע דהעיקר הוא דמיירי לענין "גודל", מדכתב בפשיטות הדעה הראשונה, והדעה השני' דס"ל דמיירי לענין הידור כתב רק בדרך י"א. ע"כ.

עכ"פ מבואר<sup>4</sup> לכאורה, דיש בזה מחלוקת הפוסקים אם יש הידור בלקיחת חפצא דמצוה יותר גדול מהשיעור המצומצם דחייב לצאת בו.

והנה במג"א הל' חנוכה סי' תרעב סק"ב כתב וז"ל: "ונ"ל דודאי בנר של שמן אין הידור מצוה בין רב למעט, אבל בנרות שעוה כשהם ארוכים הם נאים יותר, כמו בנרות י"ה ולולב ואתרוג וכיוצא בו, וכמדומה לי שכ"כ ב'כל בו'". עכ"ל.

הרי לן, דלהמג"א יש הידור מצוה בחפץ גדול, ברם, אולי כוונת המג"א רק לאלו החפצים שגודלם הוא יותר יפה, דבודאי נר כשהוא יותר גדול הוא יותר יפה<sup>5</sup>, וכן הוא בלולב ואתרוג, אבל מי יאמר ששופר גדול או תפילין גדולים הם יותר יפים משופר קטן או תפילין קטנים.

אכן, כן משמע להדיא מדברי ה'טורי אבן' בחגיגה דף ז, א ד"ה "וגמילת חסדים", דהקשה על מה שנמנו במשנה פאה המפורסמת מהדברים שאין להם שיעור, דהו"ל למנות גם ציצית ולולב שאין להם שיעור למעלה, וכותב וז"ל: "דהני אם מוסיף על שיעורן ועושה ציצית ולולב גדולים יותר משיעור מצותן, אין בעשייתן מצוה ואין מקבלים שכר ע"ז יותר מכי עשה שיעורן". עכ"ל.

וכוונתו<sup>6</sup>, דאין בזה הוספה בגוף המצוה, וכשמקיים גוף המצוה בשיעורו המצומצם, שפיר דמי, אבל הידור מצוה, שמיפה המצוה,

ומש"כ שם המשנ"ב שטעם התוס' דמצוה לקחת אתרוג יותר גדול "שמא יתמעט השיעור", כ"ה גם במג"א הל' ציצית סי' יא ס"ק ו, דיש להדר אחר ציצית גדולים מחשש שמא יפסקו הציצית - ראה ס' 'ברכת מועדיך' - ירח האיתנים עמ' שיא, דהקשה ע"ז. ולהעיר גם מגמ' שבועות דף טו, א, אלא גדולות במינן מי איכא חשיבותא כלפי שמיא.

(4) וראה לקו"ש חלק ה' עמ' 81 הערה 35, שס"ל לרבינו שזהו ענין כללי באופן קיום המצוות, ואינו שייך לתוכן המצווה הפרטית (דד' מינים). ולכן נלמד מזה בפשיטות לכל המצוות, עיי"ש.

(5) ובפרט בשעת ההדלקה, שאז הוא עיקר המצוה, וקיי"ל כבתה אין זקוק לה.

(6) וכ"ה בס' 'ברכת מועדיך' שם.

ודאי שיש, ואיך זה לא קחשיב התנא. ודו"ק דכ' הטו"א שאין מקבלין שכר ע"ז יותר מכי עשה שיעורן. ע"ש<sup>7</sup>.

לאידך, הלכה רווחת היא בברכת הנהנין (או"ח סי' קסח), דאם יש לפנינו לחם קטן ולחם גדול, דמצוה לברך על הגדול. וכן ידוע מנהגנו להרבות בסכך דוקא יותר מהשיעור, ועמא דבר שמנהגינו שמעדיפים אתרוג גדול שאינו כ"כ נקי, על אתרוג קטן שכולו נקי.

והענין ינהר לן עפ"י ביאור כ"ק אדמו"ר בגדרי הידור מצוה. דהנה כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חכ"ז ויקרא-ב, הפליא להסביר הדין בקדשים<sup>8</sup> בכלל, ובקרבנות בפרט, דצריך להביא מן היפה המשובח ביותר מאותו המין, לבין הדין דסתם הידור מצוה הנלמד מהפסוק "זה א-לי ואנוהו".

דבכל המצוות המכוון הוא הגברא העושה המצוה, ורק הוא מקיים המצוה באמצעות חפץ אחר (ויש בזה כמה דרגות תשמישי מצוה, תשמישי קדושה). משא"כ בקרבנות - וכ"ה בשאר הדוגמאות שמביא הרמב"ם שם - בנה בית תפלה, אוכל לעני, כיסוי ערום וכו', הרי גדר המצוה הוא החפץ עצמו.

אשר לכן, בסתם מצוה (סוכה נאה, לולב נאה וכו') ההדגשה היא המעשה שהגברא עושה שיהי' באופן של התנאה לפניו, וזה נפעל בחפץ נאה, אבל עיקר ההדגשה היא מעשה הגברא. משא"כ בקרבנות וכו', עיקר ההדגשה הוא לא מעשה הגברא, אלא אדרבה מה (החפצא) שהוא נותן לה', שהחפץ יהי' בשלימות ובהידור יותר. ע"כ מהשיחה.

ובמילא, לפי ביאור כ"ק אדמו"ר יוצא לכאור', שבמצוות שתוכנם מעשה הגברא באמצעות חפצא של מצוה, כמו תפילין, מזוזה, סוכה, טלית<sup>9</sup> וכו', אין הידורו שיהי' גדול במובן הגשמי (בדוגמת הקרבן

(7) ולכאור' משמע שהטו"א חולק על דברי השו"ע סי' תרנו שם. וראה סי' מנחת פתים' להר"מ אריק שם סי' תרנו שכתב כן. ואולי יש לתווק, שבאתרוג יש דין מיוחד דפרי עץ הדר, וע"כ פסק בשו"ע דמצוה לקחת אתרוג יותר גדול, והטו"א מיירי בשאר מצוות. וראה באנצק' תלמודית ערך 'הידור מצוה' הערה 21 - מחלוקת האחרונים אם יש לימוד מיוחד באתרוג שיהי' מהודר, או שזה גדר הידור מצוה בכל המצוות. ואכ"מ.

(8) רמב"ם סוף הל' איסורי מזבח פ"ז הל' ח-י, ולהעיר שביאור כ"ק אדמו"ר הוא להיפך ממה שמבאר ברמב"ם בס' 'משמר הלוי' ח"א סי' ע, דהעיקר הוא לצורך מקיים המצוה ולא להחפצא, רק שדין מיוחד שאין להביא קרבן כחוש וגרוע.

(9) וב'משמרת חיים' (שיינבערג) ח"א אות ה מסביר למה צריכין טלית נאה, ולא מצינו שצריך בית נאה לקבוע מזוזה, דכמו דהמצוה היא ציצית והטלית הוא רק

שצ"ל מן היפה והמשובח ביותר. וכמ"ש בגמ' מנחות סד, א, שזהו החילוק בין כחושה לשמינה היינו גדול כפשוטו, אלא העיקר שיהי' מדתו המתחייבת עפ"י דין, ולכן אין הידור יותר שיהי' שופר יותר גדול וכדו'.

איברא, דבודאי גם בזה שייך הידור מצוה שנלמד מהפסוק זה א-לי ואנוהו<sup>10</sup>, התנאה לפניו במצוות, אלא שהכוונה היא מה ששייך בהנוי דמצוות, וכמו תפילין ומזוזות מהודרות יותר<sup>11</sup>, או טלית יותר יפה וכדו', אך מה שנוגע לגדול בכמות, דוגמת הבהמה השמינה והמפוטמת לעומת הבהמה הכחושה וכדו', אינו מוסיף שום דבר בהידורו לפי ביאור כ"ק אדמו"ר.

לאידך, מצוות שתוכנם הוא לא פעולת הגברא, אלא בעיקר מצד החפצא שנותנים בדוגמת קרבנות, וכמו מצות כי תראה ערום וכיסיתו או בניית בית הכנסת וכדו', אין להסתפק בשיעור המצומצם, אלא הידורו הוא שיהי' מהיפה והמשובח ביותר, ואזרבה מצוה להדר בזה לתת כמות יותר.

ועפ"ז מבואר הדין בברה"נ סי' קסח, דמצוה לברך על הגדול בכמות, דיי"ל<sup>12</sup> דברכה על לחם מסמלת ענין הקרבן, דבזה הוא נותן הודאה להקב"ה שנותן לו כל צרכו, והרי זה דוגמת הקרבן שצריך המשובח ביותר, ולכן בזה מצוה לברך על הגדול.

---

המחייב, כמו"כ נאמר דהמצוה היא קביעת מזווה והמחייב הוא הבית. ומתוך מסברא דנפשי', דהטלית נעשית חלק של הבגד ונעשה כל הבגד לחפצא של מצוה, והראי' דבעינן שהציצית יהי' מעין הכנף, משא"כ מזווה דלא נעשית המזווה חלק מהבית, וכן ראי' שאסור להשתמש תשיש מגונה בטלית, משא"כ בית.

ובשו"ת 'אגרות משה' או"ח ח"א סי' קפז, מבאר דטלית נאה הוא רק בהטלית אשר בה מתעטף האדם בבית הכנסת, שזהו לכבוד שמים, שכן מנהג ישראל להתפלל בטלית מצויצית. ויש להדר בזה. ע"כ.

(10) ולהעיר מלקו"ש שם הערה 27, דהדוגמאות של זה א-לי ואנוהו, טלית נאה וכו', וכן הדרשה התנאה לפניו במצוות, לא הובאו ברמב"ם.

(11) ע"ד מ"ש בגמ' שבת קלג, ב שם, נסמן בלקו"ש אות ג, דיו נאה, קולמוס נאה, בלבלר אומן, ע"ש.

(12) ובס' 'ברכת מועדיך' מסביר שהמברך על הגדול הוא מצד השפע הגדול שנתנו לו כדי צורכו.



ועוד י"ל, לאידך גיסא, דהיכא שיש לפניו מבחר של קטן וגדול, ויש לו הברירה לברך על הגדול, בזה בודאי אין לו להתעלם מהגדול ולהעדיף הקטן, דבזה מבזה המצוה, ואין זה מדין הידור. אבל לא מצינו שמצוה לחפש ולהדר למצוא חתיכת לחם גדולה לברך עליה, במקום לחם קטן בשיעור מצומצם.

ועפ"ז מיושב מה שחקרנו בענין מצה גדולה, דודאי כשיש לפניו מצה קטנה וגדולה, מצווה לברך על הגדולה, אבל אין הידור לחפש גדולה בדווקא.

ולענין הסכך, מנהגינו להרבות בסכך לא שיהי' סכך גדול, אלא שע"י ריבוי הסכך שהוא עיקר מצות הסוכה, מראים חביבות המצוה, שהגברא עושה בהחפצא של הסוכה שתהי' נאה יותר, וזהו מדין התנאה דהגברא.



## דין כלי שתחבו בתוך כלי ראשון

### הרב אברהם בערגשטיין

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

גרסינן (שבת מ, ב): "אמר ר' יצחק בר אבדימי: פעם אחת נכנסתי אחר רבי לבית המרחץ, ובקשתי להניח לו פך של שמן באמבטי, ואמר לי: טול בכלי שני ותן, ש"מ תלת, ש"מ שמן יש בו משום בישול, וש"מ כלי שני אינו מבשל וכו'".

ופירש"י: "בכלי שני: שיצטננו מעט, דכלי שני אינו מבשל, ואחר כך תן הפך לתוך אותו כלי שני, דהך אמבטי שהחמין נמשכין לה מן המעיין חשיב לה ככלי ראשון שנרתחו בו, שאף על פי שהעבירו מעל האור - מבשל וכו'".

אמנם הט"ז (ביו"ד סצ"ב סק"ל) פלפל ארוכות להוכיח שרבי צווהו ליטול המים תחלה בכלי אחר, ורק אח"כ לשפכו לכלי שני. ועל יסוד זה פסק, שכשתוחבים כלי ריקן לתוך כלי ראשון ומוציאים אותו, דינו ככלי ראשון אפילו אם לא העלו המים שבתוכו רתיחה.

וכך כותב: "ואין לטעות ולומר דהכי קאמר, שבכלי שני ישאוב מהאמבטי שהוא כלי ראשון, ונמצאת לומר שבכלי ששואב הוא כלי שני, זה אינו, דאם כן היה לו לומר סתם טול בכלי ותן. ותו, דאי תפרש דמה שאמר בכלי שני קאי על טול, דהיינו שבשעת נטילה יהיה כלי

שני, הא ודאי אין שייך לומר כן דבשעת נטילה מן הרתחין הוי כלי ראשון, שהרי בתוכה הוא, וג"כ א"ל שיהיה כלי שני אחר שיצא מן המים, דהא טול בכלי שני קאמר, שמע מיניה שבשעת נטילה אמר לו ולא על ההוצאה שאחריה. ותו, דכשהוציאה מי שם עליו שם כלי שני, דאטו כל כלי ראשון שיתקרה יהיה עליו שם כלי שני. ותו, דהתוספות כתבו התם (ד"ה "שמע מינה") דעיקר החילוק שבין כלי ראשון לכלי שני הוא, דכלי שני מתקרה מחוס שאין דופנותיה חמין, על כן הולך ומתקרה, וזה ודאי דופנותיה רותחין, שהרי הוחמו ברותחין דכלי ראשון.

"אלא דבר פשוט, דהכי קאמר רבי, טול מן המים באיזה דבר ותנהו לכלי שני, דהיינו שיערה אותו לכלי שני ככל כלי שני שבתלמוד". עכ"ל בנוגע לעניינו.

ובאתי להעיר, שעולה לכאורה ממש"כ רבנו הזקן בשולחנו (סי' שיח, סכ"ג) שלא נהירא לי' פירוש זה. דהרי כותב: "מותר להעמיד קיתון של מים או של שאר משקין צוננים בתוך כלי שני שיש בו מים חמין (ואפילו להטמינו כולו בתוכה, שמותר להטמין את הצונן בדבר שאינו מוסיף הבל, כמ"ש בס' רנ"ז, והחמין הן נקראים דבר שאינו מוסיף הבל כמ"ש בס' רנ"ח). אבל בכלי ראשון אסור להעמידו אפילו להפיג צנתו בלבד, גזרה שמא ישכח וישתהה שם עד שתהא היד סולדת בו, ואפילו באמבטי שהומשכו לתוכה חמי טבריא מן המעיין, אסור להעמידו בתוכה, מפני שהיא ככלי ראשון מדברי סופרים, אלא יטול מהאמבטי בכלי שני ויעמידנו בתוכו".

הרי מפורש, שלדעתו ניתן להבין הגמרא בפשטות, שהכלי בו צווה רבי ליטול המים בתוכו הוא הכלי שני.

וכד אתינא להכי, אולי נחקור הלאה, ונראה מהי שיטת אדה"ז בנידון כלי שתחבו בכלי ראשון והוציאו, האם דינו ככ"ר או ככ"ש.

והנה הדיון היחידי שנמצא בדברי אדה"ז בנידון זה, הוא בהל' פסח (סי' תנא, סכ"ח), ושם כתב בנוגע להגעלה בעירוי מכ"ר: "והוא שהגעילין על ידי עירוי מכלי ראשון עצמו, או שהכניס כלי ריקן לתוך כ"ר רותח, ואחר שנשאבו המים לתוך הכלי ריקן, השהה מעט את הכלי ריקן בתוך הכלי ראשון, עד שהמים שנשאבו לתוכו העלו רתיחה בתוכו, ואחר כך הוציאו מתוך הכלי ראשון ועירה ממנו על הקערות, שדין עירוי זה כעירוי כלי ראשון עצמו (דכיון שכלי זה שהה בתוך

הכלי ראשון עד שהמים שנשאבו לתוכו העלו רתיחה, בודאי נתחממו דופני כלי זה חום גדול, ואף לאחר שהוציאו עם המים שבתוכו מתוך הכלי ראשון, הרי דפנותיו מעמידין את חום המים שבתוכו, ולפיכך דין כלי זה כדין כלי ראשון (עצמו) אבל אם לא שהה בתוך הכלי ראשון כשיעור הזה, יש להסתפק בו אם דינו ככלי ראשון עצמו או לאו, והולכין בו להחמיר כמ"ש ביורה דעה סי' ק"ז. עכ"ל.

[וראה בספר 'פסקי אדמו"ר הזקן' (ליו"ד סי' צב ס"ט), שהאריך והעמיק בדעת אדה"ז כאן. ואכ"מ].

ולכאורה, צ"ע מדוע בהלכות שבת לא חילק בהכי, ואדרבה שם משמע מפורש דתוחבין כלי בתוך האמבטי או בכלי ראשון - כפי שעולה מדבריו, וכשמוציאין אותו ממנו יכולין להעמיד בו הקיתון וכו' ודינו ככלי שני.



## השקיעה האמיתית לשיטת אדמו"ר הזקן [גליון]

### הרב יעקב סנגאוי

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון תתמ (עמ' 146 ואילך) רצה הרב אברהם שי' אלטיין להשיב על השאלות שהקשיתי (בגליון תתלו) על הדרך בה ניסה לבאר את שיטת אדה"ז בנושא השקיעה וכו'. כמו כן הקשה כו"כ שאלות על דברי. בתחילה נתייחס לביאור שלו, אח"כ נענה לשאלותיו, ולבסוף נבאר יותר את שיטת אדה"ז בעז"ה.

### ה"אור זרוע" ס"ל בר"ת

לאחר שהראיתי בגליון תתלו שהרב אלטיין למד פשט לא נכון בה"אור זרוע', כשרצה להביאו כמקור לשיטת אדה"ז, כתב בגליון תתמ: אבל גם באם הבנה זו בה"אור זרוע' אינה נכונה, אין זה גורע כלום מהיסוד לשיטת אדה"ז בה"אור זרוע'. עכ"ל. כלומר, הרב אלטיין מסכים שהפשט שלו אינו נכון, אך "מתעקש" שהמקור של אדה"ז הוא בה"אור זרוע'. ומסכם בסוף דבריו: המקור הבלעדי לדעת אדה"ז שגם לשיטת הגאונים יש שקיעה שניה הוא ה"אור זרוע'. עכ"ל.

ותמיהני, הכיצד אפשר לומר כך, הרי ה"אור זרוע' הולך בשיטת ר"ת, כמפורש בדבריו: "משמשקע החמה הוי בין השמשות. ופירש ר"ת זצ"ל מסוף שקיעה. ונ"ל דכשאינן החמה נראית יותר בראשי

ההרים הוי סוף שקיעה . . אלמא דכשאיין החמה נראית בראש הכרמל הוי סוף שקיעה". כלומר, לא זו בלבד שהפשט שלו בה'אור זרוע' אינו נכון כלל, הרי ה'אור זרוע' מפרש את שיטת ר"ת. המושג "סוף שקיעה" קיים רק בשיטת ר"ת, זהו מושג שחידש אותו ר"ת, כשתווכך בין שתי הסוגיות דשבת (לה) ודפסחים (צד).

לשיטת ר"ת, יש "תחילת שקיעה" - כשהשמש שוקעת מתחת לאופק, דזה הפירוש "משקיעת החמה" דפסחים. ויש "סוף שקיעה" - לאחר ג' מילין ורביע מ"תחילת השקיעה", שבוזה איירי במסכת שבת "משתשקע החמה". וה'אור זרוע' בא לבאר את ר"ת, שסובר ש"מסוף שקיעה" מתחיל בין השמשות, דהיינו, "כשאיין החמה נראית בראש הכרמל (או ההרים) הוי סוף שקיעה". יוצא איפוא, שדברי ה'אור זרוע' הם בשיטת ר"ת, ובוודאי שאין לזה כל קשר, לשיטת אדה"ז, ואדרכא, זהו בניגוד גמור לשיטת אדה"ז שסובר כהגאונים.

אגב, מתפלא הנני, הרי הרב אלטיין ניסה להביא גם את התוס' רי"ד כמקור לאדה"ז, אך שלל זאת בטענה שהתוס' רי"ד ס"ל כר"ת, ואיך לא שם לב, ולא עיין בדברי ה'אור זרוע' שגם הוא סובר כר"ת.

ודאתינן להכי, נבאר את ה'אור זרוע'. דלכאורה, פירוש ה'אור זרוע' בשיטת ר"ת אינו מובן, דהרי לאחר שעבר זמן של ג' מילין ורביע שהוא לערך כשעה לאחר תחילת השקיעה, מה הכוונה בפירושו ש"סוף שקיעה" היינו שאין החמה נראית בראשי ההרים, הרי החמה שקעה כבר בתחילת השקיעה? אלא י"ל בזה, דכיון שה'אור זרוע' ס"ל כר"ת, א"כ על כרחך, כוונת ה'אור זרוע' ב"סוף שקיעה" היא, על זהרורי חמה שנראים בסוף השקיעה על ראשי ההרים. ברור שאי אפשר לפרש שכוונתו על שקיעת החמה עצמה, דהרי היא כבר שקעה לפני כשעה ב"תחילת השקיעה". עיין בספר 'מגן אבות' (להר"מ בנעט) בסוגיא דבין השמשות, דכך פירש את שיטת ר"ת. וכתב שם עמ' 61: "תחילת שקיעה הוא לאחר שכבר כלה גוף השמש תחת האופק, רק שזהרורי השמש עדיין נראין על ראשי ההרים, וכשכלה גם זה אז מקרי סוף שקיעה". עכ"ל. וראה מה שביאר בספר 'עלה יונה' (להר"מ מרצבך) עמ' סח בדברי ה'אור זרוע' שהוא דבר מיוחד שאפשר לראות בהרים באירופה סמוך לוינא.

### ריבוי מ"מ ומקורות

נוסף להנ"ל, גם אם ה'אור זרוע' לא היה מפרש כר"ת, בכל זאת, לא ניתן להביא אותו כמקור ועוד "הבלעדי" לשיטת אדה"ז. חשוב לציין

את הבא לקמן, כי זהו דבר הנוגע לעצם הבנת שיטת אדה"ז ב'סדר הכנסת שבת'. כשלומדים 'סדר הכנסת שבת' רואים שאדה"ז ביסס את דבריו על מקורות רבים, אותם הוא מציין לאורך 'סדר הכנסת שבת', כמפורט להלן: 1. ר' יהודה בברייתא (שבת לד) - תחילת בין השמשות. 2. פסק הגמרא (שם) להלכה כר' יהודה - בכניסת שבת לחומרא. 3. ר' יוסי - בין השמשות שלו בסיום ביה"ש דר' יהודה. 4. סמ"ג בהלכות תרומה - משך זמן ביה"ש דר' יהודה ודר' יוסי הוא שליש שעה. 5. צאת ג' כוכבים בינונים לר' יוסי. 6. תשובת מהר"מ ב"ב בשם ר"י - בקיאות בגודל הכוכבים. 7. הרמב"ם בפירוש המשנה - ידיעה בכוכבים בינונים. 8. תשובת מהר"מ ב"ב (הובא בב"י ביו"ד סי' רס"ב, ודלא כש"ך) - כוכבים גדולים שנראים קטנים. 9. ספר אילים מעין חתום - חישוב משך ביה"ש במדינות שונות לפי ערך מעלות. 10. פסק הגמ' להלכה כר' יוסי לחומרא - ביציאת שבת וק"ש של ערבית. ועוד מקורות בענין מחאה לאלו שנכשלים. ובהמשך הדברים בשלילת שיטת ר"ת, ופירוט אלו הסוברים כהגאונים: 11. הב"י חזר בו בהלכות מילה. 12. הש"ך בהלכות מילה פסק כהגאונים. 13. הפר"ח סי' תרע"ב פסק כנ"ל. 14. הגאונים - רב שרירא ורב האי בנו. 15. תשובת ר"מ אלשקר סי' צ"ו הביא שיטת הגאונים. 16. רבינו חננאל (בשבולי לקט). 17. הרי"ף. 18. הרמב"ם. 19. הראב"ן. 20. ר"י בעל התוס'. 21. בעל העיטור. 22. הרא"ש בשם הרב רבינו יונה.

כעת, שאלתי מופנית אל הרב אלטיין, רשימה כל כך מפורטת החל מהברייתא והגמ', דרך הגאונים והראשונים, ועד לאחרונים - יותר מעשרים - עליהם מבסס ומייסד אדה"ז את שיטתו ב'סדר הכנסת שבת', האם יעלה על הדעת ש"המקור הבלעדי" של אדה"ז הוא ה'אור זרוע', ודוקא את "המקור הבלעדי" אדה"ז אינו מזכיר כלל? אתמהא! אלא, דבר זה אומר דרשני. על כן, מוכרחים לומר, כפי שכתב הרבי, באג"ק חכ"ג (אגרת ח'תתקלט עמ' שכז) דזה "לא סמך שם אדה"ז ואף לא הביא..." מקורות אחרים, מוכח שאין זה קשור לשיטתו! הביאור הנכון בשיטת אדה"ז צריך להיות מושתת על דברים שכתב והמקורות שציין, שעליהם חידש את שיטתו.

### הר החרמון

כתב הרב אלטיין שכוונת אדה"ז ב"הרים הגבוהים" היא להר החרמון בשיא גובהו 2800 מטר. ולכן, איחור השקיעה מראש הר החרמון הוא 6 דקות ביחס לגובה הארץ שבמערכו.

דבר ברור הוא, שהר החרמון כשיא גובהו לא נמצא בתוך גבולות ארץ ישראל. כבר ציינתי בגליון הנ"ל לספרים העוסקים בזה, ולהלן אוסיף עוד:

א. עיין אנציקלופדיה תלמודית ערך ארץ ישראל, ובמפות בסוף הכרך, שהר החרמון בחלקו הגבוה, כשיאו, נמצא מחוץ לגבולות ארץ ישראל. רק חלקו הנמוך, -1200 1000 מטר לערך, נמצא בתחום ארץ ישראל. ב. עיין "כפתור ופרח" לרבי אשתורי הפרחי פרק י"א, פרק מ"ז, שהר החרמון הוא בעבר הירדן בגבולות ארץ סיחון ועוג, מחוץ לגבולות ארץ ישראל. עיי"ש. ג. עיין "מור וקציעה" בתחילתו, שם יש ציור שצייר את ארץ ישראל, והחרמון מחוץ לגבולות ארץ ישראל.

מה שהביא הרב אלטיין מפירש"י (דברים ג, ט) שהר החרמון נמצא בארץ ישראל, זה ודאי אינו. ואציג את פשוטו של מקרא ופירש"י, ונווכח. בספר דברים (ג, ח-ט) כתוב: "ונקח בעת ההיא את הארץ מיד שני מלכי האמורי, אשר בעבר הירדן, מנחל ארנון עד הר חרמון. צידונים יקראו לחרמון שריון, והאמורי יקראו לו שניר". כלומר, פשוטו של מקרא, הר החרמון נמצא בעבר הירדן, בגבול הצפוני של עמון. מפרש רש"י (ג, ט) ארבעה שמות לחרמון למה הוצרכו לכתוב? "להגיד שבח ארץ ישראל, שהיו ארבע מלכויות מתפארות בכך, זו אומרת על שמי יקרא וזו אומרת על שמי יקרא". כלומר, הר החרמון היה בשטחן של ארבע מלכויות, והיו מתפארים בכך, שהר החרמון הנמצא סמוך לגבול ארץ ישראל, רוצה כל מלכות להשתבח בהר זה, מחמת חשיבותה ושבתה של ארץ ישראל.

אין הפירוש ברש"י, שהר החרמון נמצא בארץ ישראל, דהרי הכתוב אומר במפורש שהחרמון בעבר הירדן, שסמוך לגבול ארץ ישראל. כמו כן, אין לפרש (כפי שרצה הרב אלטיין לפרש) שהמלכויות היו מתפארות בגלל גובהו הרב של החרמון, דזה לא מובא לא ברש"י ולא בכתוב, אלא מתפארות בו בגלל סמיכותו לארץ ישראל.

דוגמא לדבר, על דרך זה, עיין בפירוש רש"י עה"פ (דברים א, ז) "עד הנהר הגדול נהר פרת". דרש"י בא לתרץ, מדוע נקרא נהר פרת הנהר הגדול, הרי הוא נמנה באחרונה בין ארבעת הנהרות (בראשית ב) ולמעשה הוא הקטן מכולם? עונה על כך רש"י: מפני שנזכר עם ארץ ישראל קוראו גדול, משל הדיוט אומר, עבד מלך מלך, הדבק לשחזור וישתחו לך, קרב לגבי דהינא ואידהן".

וכן, מה שהביא הרב אלטיין מדברי הרד"ק על תהילים (קלג) עה"פ "כטל חרמון שיוורד על הררי ציון" - "וזכר חרמון שהוא מן ההרים הגדולים בארץ ישראל", שהר החרמון בשיא גובהו 2800 מטר נמצא בארץ ישראל.

הנה, אדרבא, זו ראייה לסתור, דזה שכולל את החרמון בין שאר ההרים הגדולים בארץ ישראל, משמע שהר החרמון גבוה כגובהם של שאר ההרים בארץ ישראל. מזה מוכח, שרק חלקו הנמוך של הר החרמון נמצא בארץ ישראל. דאם היה חלקו הגבוה בשיאו בגובה 2800 מטר בתוך ארץ ישראל, אם כן, לא היה כותב הרד"ק "מן ההרים הגדולים בארץ ישראל" אלא היה כותב שהר החרמון הוא הגבוה ביותר, כי אין אף הר אחר שמשווה אליו. ההרים הגבוהים שבארץ ישראל לכדי 1000-1200 מטר, לעומת זאת, הר החרמון בשיאו גבוה פי שניים וחצי יותר משאר ההרים בארץ ישראל. א"כ ההרים הגבוהים דארץ ישראל נחשבים לנמוכים ביחס להר החרמון בשיא גובהו. האם לזה מתאים לומר את הלשון "החרמון שהוא מן ההרים הגדולים בארץ ישראל"? - אלא על כרחך צ"ל, שכוונת הרד"ק, לחלק השפל של הר החרמון שנמצא בגבולות ארץ ישראל, שמשווה בגובהו לגובה של שאר ההרים הגבוהים דארץ ישראל.

להוסיף: גם עצם חישובו של הרב אלטיין מופרך מהמציאות, אפילו אם נניח שהחרמון בשיאו היה בתחום ארץ ישראל. אם נעשה חישוב של גובה הר החרמון בשיאו ביחס למישור - איחור השקיעה יהיה 8 דקות. אם נעשה חישוב של גובה ההר בשיאו ביחס לגובה הארץ במערבו, אזי אין במציאות שום הפרש בגובה גדול כל כך שיוצר איחור של 6 דקות. כדי לקבל 6 דקות איחור, צריך שגובה הארץ במערב הר החרמון יהיה 190 מטר. וזה אינו נמצא במציאות.

לכן, איך שלא נפרש, לא נקבל תוצאה של 6 דקות איחור השקיעה. יוצא איפוא, שכאשר אדה"ז אומר שסילוק האור מראשי ההרים הגבוהים בארץ ישראל הוא "בכמו 4 דקות", כוונתו ברורה להרי ארץ ישראל שגובהם 1000-1200 מטר. ודייק אדה"ז בלשונו "בכמו" 4 דקות, כי לפי החישוב יוצא 4 דקות לערך. (ומכאן, עוד הוכחה שדרכו של הרב אלטיין אינה נכונה).

סיכום: הר החרמון בשיא גובהו אינו בתחום ארץ ישראל, ודברי אדה"ז ההרים הגבוהים בארץ ישראל, הם על הרי הגליל ויהודה.

### ביאור המושגים שקיעה הנראית והאמיתית

כדי לבאר את שיטת אדה"ז, נעיין ב'סדר הכנסת שבת', ונראה מתוך המקורות שכתב, כיצד הגיע אדה"ז לחדש את ענין "השקיעה האמיתית".

א. הגמ' בשבת פוסקת שמהשקיעה עד צאת הכוכבים הוא ג' חלקי מיל לר' יהודה ותוספת ביה"ש דר' יוסי. ב. שיטת הגאונים שמהשקיעה מתחיל בין השמשות, הובא בתשובת ר"מ אלשקר. ג. משך בין השמשות, שליש שעה, כהסמ"ג. ד. בירור הזמן המדויק של צאת ג' כוכבים בינונים, כמבואר בתשובת מהר"מ ב"ב, וברמב"ם בפירוש המשנה.

הביאור בזה: שיטת הגאונים, כפי שהיא מובאת במהר"ם אלשקר, ש"משתשקע החמה ולא תיראה אפילו על ראשי דקלים" זו היא השקיעה, ואז מתחיל בין השמשות, שנמשך ג' חלקי מיל, שבסיומו הוי צאת הכוכבים. אמנם, הגאונים לא כותבים כמה הוא שיעור מיל בזמן, אך אדה"ז חישוב מיל של 24 דקות, ובהסתמכו על הסמ"ג, שיעור בין השמשות הוא 20 דקות. יוצא איפוא, לשיטת הגאונים, דלאחר 20 דקות משתשקע החמה ולא תיראה על ראשי דקלים, הוי צאת הכוכבים.

לכאורה, מדוע חידש אדה"ז את המושגים "שקיעה הנראית" ו"שקיעה האמיתית"? מה חסר בשיטת הגאונים כפשוטה, שמשקיעת החמה, שלא תיראה אפילו בראשי דקלים, מתחיל זמן בין השמשות? אלא, נלע"ד לומר, שבזה הוא חידושו של אדה"ז. דהנה נקודת המחלוקת בין הגאונים לר"ת היא, האם השיטה צריכה להיות מתאימה למציאות, או שזו שיטה הלכתית גרידא, שלא חייבת להתאים למציאות.

מתוך דברי תשובת מהר"מ אלשקר, הגאונים סוברים אחרת משיטת ר"ת, בגלל הדוחק הרב שיש בשיטה זו, שאינה מתאימה כלל למציאות בפועל. וכך כתב בתשובת מהר"ם אלשקר על שיטת ר"ת: "יודוע הוא ומושכל ראשון דדברים אלו [דר"ת] אין להם שום מציאות כי אם לדעת חכמי ישראל . . . אמנם שאר המפרשים ז"ל והמחברים ז"ל והרמב"ם ז"ל . . . והגאונים ז"ל סוברי' כחכמי אומות העולם . . . ודבר הנראה לחוש הוא שלא יוכל אדם להכחישו. הילכך . . . משתשקע כל העגולה ותתכסה מן העין עד צאת ג' כוכבים הוא ג' רבעי מיל והוא שיעור בין השמשות כדאמרן".



שיטת ר"ת היא "נגד החוש ופליאה נשגבה" כלשון אדה"ז, כי ר"ת סובר שבין השמשות מתחיל שעה לערך אחרי השקיעה. במשך שעה זו לשיטת ר"ת עדיין הוא יום. זאת בניגוד למציאות בארץ ישראל, ששעה לאחר השקיעה כבר מתנוצצים כוכבים לרוב, וחושך יכסה את הארץ, והלזה ייקרא יום? זהו ודאי "נגד החוש". לעומת זאת, שיטת הגאונים מתאימה למציאות בארץ ישראל, ושליש שעה לאחר השקיעה זהו זמן צאת הכוכבים.

אמנם, בבדיקה יסודית ומדויקת יותר, אדה"ז מצא, שכדי להתאים את שיטת הגאונים למציאות באופן מדויק, מוכרחים לומר, שהשקיעה שממנה מתחיל בין השמשות, אינה השקיעה הנראית, בסילוק אור השמש מראשי הדקלים, אלא שקיעה מאוחרת יותר. זה מה שהביא את אדה"ז לחדש את המושג "שקיעה האמיתית".

ביאור הענין: אדה"ז בירר היטב את זמן צאת ג' כוכבים בינונים, ומצא שההפרש בין השקיעה הנראית לצאת הכוכבים הוא יותר מעשרים דקות.

אם ישאל השואל, הא מניין לנו, שאדה"ז בירר את הזמן המדויק של צאת הכוכבים? - התשובה היא: דהנה אדה"ז מבאר כמה וכמה תנאים הכרחיים, כדי שתיווצר אפשרות לראות ג' כוכבים בינונים בפועל, כגון: הרקיע בטהרתו. האויר זך. הרוואה צריך להיות מזכי הראות. וכן צריך להיות מהאצטגנינים הבקיאם בגודל גוף הכוכבים כולם ברקיע ובגודל אורם. כמו כן, צריך שתהיה לו ידיעה שג' הכוכבים הנראים לו הם בינונים בגודל גופם ברקיע וגם באורם.

ומוכח הדבר מהמשך דברי אדה"ז: "והם [הכוכבים הבינונים] אינם נראים לעולם לפני שקיעה האמיתית, משא"כ בגדולים מהם בגופם או באורם, שנראים לפעמים לפני שקיעה האמיתית כשהאויר זך. והקטנים מהם בגופם או באורם אינן נראים עד לאחר זמן מה יותר משליש שעה אחר שקיעה האמיתית".

ואח"כ שואל אדה"ז: "ומה שנראים לפעמים כוכבים קטנים מאד מקודם לשליש שעה אחר השקיעה בארץ ישראל"? - עונה אדה"ז: "הם באמת גדולים ברקיע אלא שלמראית עינינו נראים קטנים".

כלומר, אדה"ז בירר היטב את הזמן המדויק של צאת הכוכבים הבינונים, דהוא שליש שעה לאחר השקיעה האמיתית. דלפני השקיעה האמיתית נראים לפעמים גדולים. וזמן מה לאחר שליש שעה נראים

הכוכבים הקטנים. ולגבי הכוכבים הקטנים שנראים לפני שליש שעה, למעשה הם באמת גדולים ולא קטנים.

לכאורה, לשם מה, מפרט אדה"ז כל הנ"ל, הרי היה יכול לכתוב בקצרה, על זמן צאת ג' כוכבים בינונים, שזמנו שליש שעה לאחר השקיעה. אלא י"ל, דזו הנקודה המרכזית והעיקרית שהביאה את אדה"ז לחדש את הענין ד"שקיעה האמיתית". דכאשר בירר אדה"ז את הזמן המדויק דצאת הכוכבים, מצא שיש הפרש גדול יותר מעשרים דקות בין השקיעה הנראית לצאת הכוכבים, ומתוך זה חידש את המושג "שקיעה האמיתית".

דהנה, לכאורה, יש לנו 3 אפשרויות להתייחס לבעיה, שההפרש בין השקיעה הנראית לצאת ג' כוכבים בינונים, הוא יותר משליש שעה:

א. להגדיל ולהרחיב את משך שיעור בין השמשות, שיהיה יותר מעשרים דקות, שיתחיל בשקיעה הנראית ויסתיים בצאת ג' כוכבים בינונים.

אפשרות זו נדחת מיד על הסף, כי שיעור בין השמשות, נפסק בגמ' להלכה שהוא ג' חלקי מיל דר' יהודה ותוספת ביה"ש דר' יוסי, שהוא שליש שעה ולא יותר. והיות ובין השמשות במהותו הוא ספק (לא יום ולא לילה, או גם יום וגם לילה, או ספק יום ספק לילה), אין לנו אפשרות להגדיל ולהרחיב את שיעור ביה"ש יותר משיעור שנפסק להלכה.

ב. לקבוע שהשקיעה הנראית היא הנכונה, ולאחר 20 דקות הוא זמן צאת הכוכבים אע"פ שאינו מתאים למציאות, כי אין אנו בקיאים בכוכבים בינונים.

ג. לקבוע שהשקיעה הנראית אינה נכונה, וצאת הכוכבים הוא הנכון. לכן, השקיעה למעשה מתחילה יותר מאוחר, באופן שלאחר 20 דקות מגיעים לצאת ג' כוכבים.

מבין 2 האפשרויות האחרות, בחר אדה"ז באפשרות ג'. ומדוע? - כי, באפשרות ב', קובעים שהשקיעה הנראית היא הנכונה, וזמן צאת הכוכבים אינו נכון, כי אינו מתאים למציאות, שאין ג' כוכבים בינונים נראים 20 דקות לאחר השקיעה הנראית.

יש פוסקים אחרים שהלכו בדרך זו, ואמרו שאין אנו בקיאים בכוכבים. אבל אדה"ז לא רצה ללכת בדרכם, דאם כן, מה מעלת שיטת

הגאונים על שיטת ר"ת, דהרי אם נתעלם מהבעיה של הכוכבים הנראים, א"כ גם שיטת ר"ת טובה היא, ומאי אולמי' שיטת הגאונים משיטת ר"ת?

ומכיון שאדה"ז רצה להתאים את שיטת הגאונים למציאות, באופן מדויק, לכן, בחר את האפשרות השלישית, שצאת הכוכבים הוא הנכון, ומתאים למציאות, והשקיעה הנראית אינה נכונה, אלא השקיעה שממנה מתחיל בין השמשות, מאוחרת יותר. והיא היא השקיעה שמדברים עליה בגמ' להלכה, שממנה מתחיל בין השמשות.

אך, כאן תתעורר השאלה, מה הרווחנו בזה, הרי גם שיטה זו לכאורה, אינה מתאימה למציאות, כי השקיעה שנראית אינה השקיעה ההלכתית שממנה מתחיל בין השמשות, והשקיעה ההלכתית המאוחרת יותר אינה שקיעה במציאות, וא"כ מה עדיפה שיטה זו?

על כך, נלע"ד, מביא אדה"ז טעם וסברא, לבאר מדוע השקיעה האמיתית היא בעצם שקיעה מציאותית. דגם אז יש שקיעה, אלא דזו שקיעה מההרים הגבוהים דארץ ישראל, כלומר, גם בזמן השקיעה האמיתית יש שקיעה, אך זו אינה שקיעה שנראית, אלא שקיעה מההרים הגבוהים. וכוונתו לומר, דהשקיעה הנראית עדיין אינה השקיעה ההלכתית, אלא יש שקיעה שגם היא מציאותית, שהיא הקובעת את התחלת בין השמשות, היינו, בהסתלק אור השמש מראשי ההרים דארץ ישראל.

אדה"ז קבע שיעור זה של 4 דקות לכל המקומות והזמנים, היינו, בכל עונות השנה, ובכל המקומות הן מישוריים והן גבוהים, תמיד בכל מצב השקיעה האמיתית הקובעת את התחלת בין השמשות היא 4 דקות לאחר השקיעה הנראית במקום שנמצאים בו.

#### 4 דקות דשקיעה האמיתית גם בהרים גבוהים

כאן המקום, לבאר את השאלה ששאל, הרב אלטיין, דאיך כתבת ש'אדה"ז לא הגביל את הגובה דשקיעה הנראית, שאפילו במקומות גבוהים ביותר, ובנינים גבוהים מאוד, השקיעה הנראית היא זו שנראית בפועל במקום ההוא. ורק לאחר סילוק השמש מהגגות הגבוהים, רק אז מוסיפים 4 דקות לקבלת זמן השקיעה האמיתית.

דאילו לפי הרב אלטיין, רק במקום המישורי יש להוסיף 4 דקות לאחר השקיעה הנראית שם, אך במקומות גבוהים, שקיעה הנראית שם היא השקיעה האמיתית, ובמקומות גבוהים עוד יותר מההרים הגבוהים

דארץ ישראל, אזי השקיעה האמיתית תחול לפני השקיעה הנראית. ובא בטענה, שאיך אפשר לומר, שארבע דקות לאחר השקיעה הנראית כשנמצאים בהרים הגבוהים מאוד יותר מההרים דארץ ישראל, תהיה השקיעה האמיתית, הרי זמן קצר אח"כ כבר יהיה צאת הכוכבים, ואפילו עוד קודם לכן, יצאו הכוכבים, ואיך לדברי, שמים חושך לאור?

הביאור בזה: ענין עיקרי שעליו ביסס את ביאורו בשיטת אדה"ו, שזמן צאת הכוכבים בהר שווה לזמן צאת הכוכבים במישור, למרות שהשקיעה בהר מתאחרת מהשקיעה במישור.

סברא זו, הובאה ע"י כמה מחברים בדור האחרון, שלדעתם, השפעת הגובה משנה את זמני הזריחה והשקיעה הנראים, אבל צאת הכוכבים שווה בהר ובמישור. הסברם הוא כך: זמן היראותם של הכוכבים אינו תלוי אלא במצב של חשכת כיפת הרקיע, ולא בשום גורם אחר, לכן אין זמן זה משתנה בהבדלי הגובה בין המישור להרים. כי כאשר נמצאים ע"ג הר, אזי האופק מתרחב מפאת הגובה, וגורם רק להארת קו האופק, משך זמן ממושך יותר, אבל אין הוא משפיע כלל על הארת כיפת הרקיע. מסקנתם היא: שזמן צאת הכוכבים במישור שווה לזמן צאת הכוכבים בהר.

לענ"ד נראה, שמסקנתם אינה נכונה, מכיון שלא לקחו בחשבון נתון חשוב ומכריע, והוא - האדם הרואה. ובהקדים: כידוע, התאורה ברחובות העיר מקשה על ראיית הכוכבים בלילה. אמנם השמים מלאים כוכבים בלילה, אך אין אנו מסוגלים לראות אלא מספר מועט ביותר של כוכבים. הסיבה היא - כי תאורת הרחוב "מפריעה" לעיניים שלנו לראות את הכוכבים. התאורה הסביבתית גורמת לאי יכולתנו לראות את הכוכבים אפילו באמצע הלילה, למרות שהרקיע בשיא שחרותו.

כל אחד יכול לעשות נסיון פשוט, להתבונן בלילה בשמים כשסביבתו מוארת בתאורת הרחוב, ויווכח שיוכל לראות רק מספר מועט של כוכבים. אם יצא למקום שסביבתו חשוכה, ללא תאורה, יגלה מספר רב של כוכבים. ככל שסביבת האדם חשוכה יותר, כן יתגלו לעיניו עוד ועוד כוכבים.

נחזור לענייננו, לנקודת הזמן שעליה אנו מתמקדים, היא הופעתם הראשונה של ג' כוכבים בינונים. היינו, רגע המעבר בין המצב בו עדיין לא ניתן לראות ג' כוכבים בינונים, למצב שבו כן ניתן לראותם, הוא

הרגע שבו הרקיע משחיר במידה הנדרשת, כדי שיהיה ניתן לראות ג' כוכבים בינונים.

נכון הדבר, שחשכת כיפת הרקיע תלויה במצב עמידת השמש מתחת לאופק, בכדי שיוכלו לראות את הופעת ג' הכוכבים הבינונים, אבל, כשאדם נמצא ע"ג הר, והאופק שלו מתרחב ונעשה מואר, אזי האור הזה "מפריע" לאדם לראות את הכוכבים, למרות שכיפת הרקיע מושחרת דיה.

אמנם "כמות" האור לא כ"כ גדולה בהתרחבות האופק, אך היא מספיקה כדי "להפריע" לעיניים שלנו לראות את הכוכבים. אין צורך ב"כמות" אור גדולה, דהרי מדובר כאן על נקודת הזמן של הופעת ג' כוכבים בינונים, ומספיק "מעט" אור כדי "להפריע" לעין שלנו לראות את תחילת הופעתם של ג' הכוכבים הבינונים.

לאור זאת, ברור הדבר, שכל שהאדם נמצא ע"ג מקום גבוה יותר, לא זו בלבד שהשקיעה מתאחרת יותר, אלא גם צאת הכוכבים מתאחר באותה מידה. האור הסביבתי של האופק המואר, הוא גורם מכריע ביותר, שמשפיע על יכולת האדם לראות את צאת הכוכבים.

חשוב לציין, שההלכה שנפסקה שתחילת הלילה נקבעה בהופעתם הראשונה של ג' הכוכבים הבינונים, מתחשבת בראיה הטבעית של האדם הרואה, ובמצב הטבעי של החשיכה הנדרשת, הן חשכת הרקיע והן החשיכה הסביבתית הטבעית.

על פי זה, יוצא איפוא, ששיעור נשף של בין השמשות, שנקבע להלכה, ג' רבעי מיל, נמדד מהשקיעה של אותו מקום. כלומר, שיעור הזמן שקבעו חכמים לבין השמשות, שהוא ג' רבעי מיל, הוא שיעור קבוע הן כשנמצאים במישור והן כשנמצאים על גבי ההר, בכל מקום נמדד שיעור של ג' רבעי מיל, מזמן השקיעה שלו. לכן, זמן צאת הכוכבים מתאחר על גבי ההר מזמן צאת הכוכבים כשנמצאים במישור.

ולהעיר עוד, הרי לשיטתם - שזמן צאת הכוכבים שווה בהר ובמישור - ענין זה חשוב מאוד לגבי קביעת זמן צאת הכוכבים, שזהו חידושו העיקרי של אדה"ז ב'סדר הכנסת שבת', קביעת הזמן המדויק של צאת ג' כוכבים, ואיך יכול להיות שענין בסיסי וחשוב כזה שנוגע מאוד לקביעת זמן צאת הכוכבים אדה"ז לא התייחס אליו. לאור זאת, מובן וברור, שאדה"ז אינו סובר כך, אלא סובר בפשטות שזמן צאת

הכוכבים נידון לכל מקום ומקום לפי תנאי מקומו, אם גבוה אם מישורי.

### שקיעה הנראית כנקודת זיהוי

ויש להוסיף בענין זה: כשנדקדק יותר בדברי אדה"ז, נראה די"ל, דהטעם שאדה"ז קבע את המושג "השקיעה הנראית", היא בכדי לקבוע נקודת זיהוי מוחשית, שנוכל לדעת מתי להוסיף את תוספת שבת, ממתי אסור לעשות מלאכה, ובעיקר מתי תחול "השקיעה האמיתית". אדה"ז נתן לנו נקודת זיהוי חשובה, כדי שנוכל לדעת (לא רק מתי חלה השקיעה הנראית, אלא) מתי מתחילה השקיעה האמיתית, שהיא ארבע דקות לאחר השקיעה הנראית לעינינו.

אם אדה"ז לא היה נותן לנו נקודת זיהוי מוחשית, שהיא השקיעה הנראית, לא היה באפשרותנו לזהות את הזמן של השקיעה האמיתית, שממנה מתחיל זמן בין השמשות, וממילא גם לא נוכל לדעת את זמן צאת הכוכבים. מהותה של השקיעה הנראית היא נקודת ציון, כדי לדעת את זמנה של השקיעה האמיתית.

לכן, ברור הדבר, שהשקיעה הנראית, נמדדת בכל מקרה לפי גובה המקום שם האדם יכול לראות את השקיעה, וגם בהרים גבוהים ביותר השקיעה שנראית שם - היא "השקיעה הנראית", ולאחר 4 דקות תהיה "השקיעה האמיתית".



## פשוטו של מקרא

### לשון "המראה" בפירש"י

**הרב וו. ראזענבלום**  
תושב השכונה

בגליון תץ שיצא לאור לפרשת משפטים שנת תשמח, הבאתי פירש"י בפרשת משפטים ד"ה "אל תמר בו" (כג, כא): "לשון המראה, כמו אשר ימרה את פיך (יהושע א, יח)". עכ"ל.

ושאלתי שם: למה אין רש"י מביא ראי' ממה שכתוב בפרשת עקב (ט, ז): "...ממרים הייתם עם ה' וגו'".

ועל זה תירצה המערכת שם, וז"ל: "מאחר שרש"י כותב "לשון המראה", הרי מלת "ימרה" הוא קרוב יותר ל"המראה", ממלת "ממרים" - שיש שם "מ" נוספת וגם חסר אות "ה". וגם יש להוסיף בזה, כי כאן כתיב "ושמע בקולו אל תמר בו", ולזה מתאים יותר הראי' אשר ימרה את פיך". עכ"ל.

אבל לכאורה יש להעיר על תירוצם, כי רש"י פירש בפרשת תולדות בד"ה "מורת רוח" (כו, לה): "לשון המראת רוח, כמו ממרים הייתם וכו'". עכ"ל. הרי שגם שם מביא רש"י לשון "המראת", ואעפ"כ מביא ראי' לפירושו ממה שכתוב: "...ממרים הייתם וגו'", ולא מהפסוק שכתוב ביהושע.

וגם בפרשת תצא פירש רש"י בד"ה "ומורה" (כא, יח): "...לשון ממרים". עכ"ל. ואינו אומר לשון "ימרה" (כמו שכתוב ביהושע).

וכל זה הוא בנוגע לחלק הראשון של תירוץ המערכת. ובנוגע למה שכתבו: "וגם יש להוסיף בזה, כי כאן כתב ושמע בקולו אל תמר בו, ולזה מתאים יותר הראי' אשר ימרה את פיך". גם על זה יש להעיר, לכאורה:

כי בפרשת דברים כתיב (א, מג): "...ותמרו את פי ה' וגו'". והיה ל' לרש"י להביא ראי' לפירושו מפסוק זה, שהראי' מפסוק זה יותר טובה מצד כמה טעמים: (א) שלשון "ותמרו" הוא יותר קרוב ללשון "תמר" מלשון "ימרה". (ב) גם שם מדבר לא בנוגע לבשר ודם כמו בפרשת משפטים, משא"כ הפסוק ביהושע מדבר בנוגע לבשר ודם.

ולשלימות הענין, אולי כדאי להוסיף, שבפרשת דברים כתיב גם קודם פסוק הנ"ל: "... ותמרו את פי אלקיכם" (א, כו), ושם פירש"י בד"ה "ותמרו": "לשון התרסה, התרסתם כנגד מאמרו". עכ"ל.

ה'ספר הזכרון' פירש, וז"ל: "כלומר, אינו מלשון מרי ממש, שהרי לא מצינו שצוה הקדוש ברוך הוא לעלות עד שיאמר שהמרו את פיהו, אלא רצה לומר התרסתם והטחתם דברים כנגד מאמרו, שהיה לכם לקבץ בשמחה מה שיאמר לכם". עכ"ל.

ולא הבנתי דבריו, שהרי בתחילת דבריו כותב: "שהרי לא מצינו שצוה הקדוש ברוך הוא לעלות", ובסוף מסיים: "התרסתם והטחתם כנגד מאמרו וכו'". וצריך עיון בנוגע לאיזה מאמר כוונתו.

ה'באר בשדה' פירש, וז"ל: "עיקר לשון המרה הוא לשון סירוב, כדמתרגם המתרגם בכל מקום, וכ"פ רש"י בפ' תצא בן סורר ומורה, מסרב לשון ממרים, ובפ' ותהיין מורת רוח, פי' לשון ממרים הייתם כל מעשיהן לעצבון, דע"י שהיו מסרבות את פיהם, היו מעציבין אותם, ה"נ ע"י שסרבו הו"ל כמו שהתריסו נגדו". עכ"ל.

ולפי דבריו, "שע"י שסרבו הו"ל כמו שהתריסו נגדו", צריך עיון, למה דוקא כאן פירש רש"י "לשון התרסה", ולא בפרשת תולדות בד"ה "מורת רוח", ולא בפרשת משפטים בד"ה "אל תמר בו", ולא בפ' תצא בד"ה "מורה".

ה'באר מים חיים' פירש, וז"ל: "לשון בעלי תריסין, שהוא כלי מלחמה, שבעלי מלחמה נושאים לפניהם בבואם להלחם, ואף כאן ענין שלוח המרגלים היה כנגד מאמר השם ית', ולא רצה לפרש לשון סרבנות כמו שתירגם אונקלוס, שלא שייך כאן לשון סרבנות, מאחר שלא הוזהרו על זה בהדיא". עכ"ל.

וגם דבריו, שמפרש הענין בנוגע לשלוח המרגלים, שהיה נגד מאמר השם ית' צריך עיון: א) מפשטות הכתובים משמע שמדובר כאן לאחר שכבר שבו המרגלים, ומסיבת זה לא רצו בני ישראל לעלות לארץ ישראל. ב) זה שכתב ששלוח המרגלים הי' כנגד מאמר הקב"ה, אינו מתאים לכאורה עם פירש"י בפרשת שלח ד"ה "על פי ה'" (יג, ג): "ברשותו שלא עכב על ידו". עכ"ל.



## "ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכתה"\*

**הרב ישכר דוד קלויזנר**  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

עה"פ: "ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכתה" [חיי שרה כג, ב], כתב אאזמו"ר הגאון רבי דוד פרידמן זצ"ל [בספרו 'שלמי דוד' העומד לצאת לאור בע"ה בקרוב]: "יש ליתן טעם אמאי 'ולבכתה' כתיב בכ"ף זעירא. ועוד יש לדקדק, למה כתוב מקודם לספוד ואח"כ לבכותה, הול"ל איפכא, לבכותה ולספדה"?

---

(\* חידשתי זאת בתורת אאזמו"ר הגאון רבי דוד פרידמן זצוק"ל, לכבוד יום ההילולא שלו - נסתלק ב' דר"ח אדר תרס"ו. ת.נ.צ.ב.ה.)



ומתרץ שם בתירוץ הב': "עוד יש לפרש, ע"פ מה דאיתא במדרש רבה [פנ"ח, ה] ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה. רבי לוי אמר מקבורתו של תרח בא. ורבי יוסי אמר מהר המוריה בא. והכוונה בזה, כי שתי סיבות יש שמונעות הבכיה, אחת אם כבר בכה הרבה ואין לו עוד כח לבכות, וצריך ההספד מקודם לעורר הבכיה מחדש. וזה שאמר מקברו של תרח בא, וכבר בכה ונצטער הרבה על אביו שהיה אדם רע ובניו היו רעים, ולא היה לו עוד כח לבכות. וסיבה שניה שמונעת הבכיה היא, אם היה להנפטר כל טוב ובנים טובים, כמו שרה אמנו שכל שנותיה שוין לטובה ומלאה ימיה בטוב, והיה לה בן יקר כמו יצחק ואין כאן סיבה לבכות ולהצטער כל כך, על כן נחוץ ההספד מקודם, לעורר ולדבר על לב האנשים שיבינו מה שאבדו, דפנה זיוה והודה, ואחר כך תתעורר הבכיה. וזהו שאמר מהר המוריה בא, פירוש שהיה לה בן כיצחק, והיה צריך ההספד כדי לעורר העולם שיבכו. ומשום הכי נמי כתיב "כ"ף קטנה 'ולבכתה' [כיון שהבכיה לא היתה בשלימות, כיון שזה אין הכל מרגישין (מפני שאין הבכיה באה מצד עצמו אלא ע"י סיבת ההספד)]". עכ"ל.

והנראה בזה לבאר באופן אחר, ולהיפך, דסיבת מניעת הבכיה גבי תרח, י"ל, דמפני שהיה אדם רע ובניו היו רעים, לכן אין סיבה כל כך להצטער ולבכות. משא"כ גבי שרה אמנו שכל שנותיה שוין לטובה ומלאה ימיה בטוב, והיא נפטרה בחטף מבשורת העקידה, וע"כ היה קשה מאד הפרידה ממנה, ולכן מיד כשנודע להם הבשורה המרה, הצטערו מאד ובכו הרבה. וע"כ כיון שכבר בכו הרבה לא היה להם עוד כח לבכות בעת הקבורה, ולפיכך היה צריכים ההספד מקודם, כדי לעורר הבכיה מחדש. [והיינו דמ"ש אא"ז זצ"ל, כוונתו הוא מצד הרחמנות על הנפטר, שהלך לעולמו בלי תשובה, ושם אי אפשר לתקן יותר, ומה שכתבתי, זהו מצד הרגשת האבדון של אלו שנשארו בעולם הזה]. וא"ש.

שוב ראיתי בחידושי 'כתב סופר' עה"ת שם, שמקשה על המ"ד שאמר שמקבורתו של תרח אביו בא, ד"אמר ל' ר' יוסי, והלא קבורתו של תרח קדמה לקבורתה של שרה שתי שנים? אלא מהיכן בא, מהר המוריה? וכו'. דצ"ל, איך על דעת האומר כי מהמספד של תרח בא? ומתרץ: ונ"ל כי בתחלה לא התאבל אברהם על תרח אביו, "כי באבוד רשעים רנה" (משלי יא, י. סנהדרין לט, ב). אלא שאמרו חז"ל ('בראשית רבה' פ"ל, ד) שטרם עשה תשובה. אבל אברהם לא ידע עדיין אם עשה תשובה, מדאמר לו הקב"ה ואתה תבא אל אבותיך

בשלום, מכאן שעשה תשובה באמת ובתמים, שיהא כבר ראוי להספד, אבל מאחר שבחר ה' ביצחק מצאצאיו לעולה תמימה, בודאי עשה תשובה באמת, ואז הספידו. ומעתה שניהם אמת, כי בא מהספידו של תרח אביו, והלא כבר מת מזמן? אלא מעקידת יצחק בא, ועי"ז ידע אברהם שתרח אביו עשה תשובה שלימה, והספידו אחר העקידה". עכ"ד ה'כתב סופר'.

ולפי"ז יומתק יותר מ"ש אאזמו"ר הנ"ל: "וזה שאמר מקברו של תרח בא, וכבר בכה ונצטער על אביו. ואל היה לו עוד כח לבכות. . . וצריך ההספד מקודם לעורר הבכיה מחדש" - אבל לא מטעם "שהיה אדם רע ובניו היו רעים", אלא כמו שכתב רבו ה'כתב סופר', שתרח אביו עשה תשובה שלימה, והספידו אחר העקידה. ולפי"ז א"ש למה הקדימו הספד לבכיה, גם למ"ד שמקבורתו של תרח אביו בא.

ולפי הנ"ל נראה לתרץ קושית ה'נודע ביהודה' בספרו 'אהבת ציון' (דרוש ז), שהקשה על תיבת "לשרה", דלכאורה היא מיותרת, והיה לו לכתוב "ויבא אברהם לספדה ולבכתה", שהרי הפסוק התחיל "ותמת שרה בקריית ארבע היא חברון בארץ כנען"?

אלא יבואר עם הקושיא הנוספת הנ"ל, דהול"ל איפכא "לבכתה ולספדה"? ולפיכך נאמר "לשרה", כדי להבין למה מקדים "הספד" לפני "בכיה".

דהנה אברהם לא היה בעת פטירת שרה בחברון, אלא כמ"ש רש"י "ויבא אברהם מבאר שבע". וברגע ששמעו שם אודות הסתלקותה של שרה שנפטרה בחטף מבשורת העקידה, הצטערו מאד ובכו הרבה. ואח"כ כשבאו לחברון כבר לא היה להם עוד כח לבכות, לפיכך היו צריכים להספיד מקודם, כדי לעורר שוב את הבכיה מחדש. ולפי"ז מובן היטב למה נאמר "לשרה", כדי להדגיש שמדובר ב"שרה", שכל שנותיה שוין לטובה ומלאה ימיה בטוב, ולכן בכו הרבה מיד כשנודע להם ע"ד פטירתה, וכשהגיעו לחברון כבר לא היה להם כח יותר לבכות, ולכן "ויבא אברהם לספוד [תחילה - כיון שמדובר בנוגע] לשרה [שכבר לא היה להם יותר כח לבכות, וכדי לעורר שוב מחדש את ה]ולבכותה". וא"ש מאד.

והנה בענין קושיית אא"ז הנ"ל, למה מקדים "הספד" לפני בכיה, יתורץ גם לפמ"ש בקובץ 'תורה מצינ' (שנה ד' חוברת ד'), שבהספדו על הגאון מהרי"ל דיסקין, עמד הגאון ר' יעקב אורנשטיין על הכ"ף

הזעירא, שאותה הסביר כך: שלפני זה מבאר החילוק בין בכי לבין מספד: בכי הוא מה שהאדם בוכה על שברו ועל האסון שאירע לו; מספד הוא מה שמצטער האדם על שבר אהובו שהסתלק. מספד על צדיק הוא על מה שהפסיד הצדיק את עולם המעשה, ונעשה חופשי מתורה ומצות, ומעתה אינו יכול לקיים תורה ומצות, אלא רק לקבל שכר על מה שהספיק לעשות, וכמו שאמרו חז"ל [עירובין כב, א], "היום לעשותם ומחר לקבל שכרם".

אברהם אבינו שהיה כאחד מצבא מרום, הרגיש בצער הצדקת יותר מצערו, הוא התבונן כמה גדולה היא אבדת הצדקת שהכניסה נפשות רבות תחת כנפי השכינה, וכמה צדקות ומעש"ט יצאו מתחת ידה, מה שא"א לה לעשות בג"ע, כי אם לבא על שכרה. עד כדי כך שהתורה מעידה בכ' הזעירה שבמילה "ולבכותה", שענין הבכי' היה טפל לגמרי לגבי המספד, וזאת משום חסידותו של אברהם אבינו. עכ"ד.

ולפי"ז ממילא מיושב גם למה מקדים "הספד" לפני "בכי", כיון שהמספד עיקר כאן.

ולפי"ז נראה לתרץ עוד קושיא שראיתי מקשים: בפסוק זה מציינת התורה שאברהם בלבד בא לספוד ולבכות את שרה בהסתלקותה. ונשאלת השאלה, היכן היו אותה שעה שאר באי ביתה של שרה אמנו? מדוע אין הכתוב מזכיר את כל הבנים שהיניקה שרה, שגם הם ספדו לה וביכו את פטירתה? והיכן היו "כל הנפש אשר עשו בחרן"?

וי"ל: (א) זה שהבכי' היתה טפלה לגבי המספד, זה היה רק אצל אברהם אבינו בלבד (כמ"ש הגר"י אורנשטיין הנ"ל), ולכן רק אצלו ניתן להקדים ה"הספד" לפני ה"בכי", וכ"ף זעירא הנ"ל. (ב) רק לאברהם בלבד לא נותר לו כח לבכות כשבא לחברון, ולכן היה צריך להקדים בהספד, כדי לעורר שוב את הבכי' מחדש, אבל בהחלט שאנשי הדור בכו עלי' וספדוה. ועוד י"ל: (ג) עפמ"ש ה'נודע ביהודה' הנ"ל לתרץ שאלתו, שלכאור' תיבת "לשרה" היא מיותרת? שהכתוב בא להשמיענו שאנשי דור אמנם ספדו אותה מתחילה, לפי שהיתה אשת אברהם, ואשת חבר הרי היא כחבר, ואולם אברהם בא "לספוד לשרה ולבכותה", דהיינו: בשביל כבוד עצמה היתה ראויה שיספידוה, שאפילו לא היתה אשת אברהם.

ולפי"ז א"ש, שהתורה מציינת כאן ההספד של אברהם שהי' באמת שונה ממה שהספידוה אחרים. וא"ש.



## איך שור תם נעשה מועד

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תורת"ל - קרית גת, אה"ק

בפרשת משפטים (כא, כח-כט) מבואר דין שור תם שהרג אדם, ושור מועד שהרג אדם, ובשור תם נאמר "סקול יסקל השור וגו' ובעל השור נקי", ובשור מועד נאמר "השור יסקל וגם בעליו יומת". ובפסוק שלאח"ז מבואר דין כופר בשור מועד שהרג אדם וכו'.

ולכאורה יש כאן שאלה פשוטה שמתעוררת אצל ה"בן חמש למקרא", ורש"י אינו מבאר בזה כלום. דהיות ששור תם שהרג אדם כבר נהרג, איך נעשה מועד, וזוהי באמת קושיית הגמ' בב"ק (מא, א), ושם תירצו כמה תירוצים ע"ז. וחלק מהת"י שם נדחו (לפי פ"י רש"י שם, ופשוטות לשון הסוגיא) וחלק נשארו למסקנא, ע"ש. ולכאור' מניין להבין חמש למקרא לכוון מעצמו להת"י שם בסוגיא, אם רש"י עה"ת כאן אינו מפרש כלום. והרי הקושיא היא קושיא פשוטה, שמתעוררת מיד כשלוּמדים הפסוקים אודות שור תם ומועד.

ואף ששאר מפרשי המקרא שראיתי לא הזכירו זאת (מלבד ה'חזקוני' שמביא דברי הגמ' שם, וראה לקמן מ"ש בזה), משום שסמכו על דברי הגמ' שכבר דנה בזה, ואם לא היה להם מה להוסיף ע"ז בפשט הכתובים, אין דרכם ליישב כל קושי בפסוקים, כידוע. אבל רש"י שכידוע ענינו לפרש כל דבר המוקשה בפשט"מ, הו"ל להביא דברי הגמ', ומזה שלא הזכיר כלום, נראה שמפרש שאין כאן כל קושיא בפשט"מ, וצ"ב.

ואוי"ל, דע"פ פשט"מ אין את כל התנאים שמצינו בגמ' בשביל ששור ייעשה מועד, דע"פ פשוט"מ גם אם נגח שלש בהמות, ג"כ נעשה "שור נגח", ואם יהרוג אדם, יש לו את כל הדינים של שור מועד שהרג אדם, ואין צריך דוקא שיהרוג דוקא שלשה בנ"א בשביל להיעשות שור מועד.

ודוקא בגמ' שכבר בכמה מקומות לפני הסוגיא הנ"ל (בדף מא), כבר מצינו כל מיני חילוקי דינים, כגון מועד למינו אינו מועד לשאינו מינו, ומועד לקטנים אינו מועד לגדולים (לז, א), הנה כשיוצאים על כל ההגבלות הנ"ל וכיו"ב, הנה אז מתעוררת שאלה איך תם נעשה מועד, דע"כ כבר הרג שלשה בנ"א, ואיך זה שעדיין לא נהרג, וע"ז הוצרכו לתרץ כל מיני תירוצים. משא"כ בפשט"מ, אפשר לומר בפשוטות

ד"שור נגח" הוא בפשטות שור שכבר נגח ג"פ, ולא דוקא בנ"א (או אפי' שהיו בנ"א, אבל לא דוקא שהרגם) וממילא אין צורך להיכנס לכל השקו"ט שבסוגיא שם.

ואמנם גם בגמ', אחד התי' הוא של רב זביד "כגון שהרג שלשה בהמות", אלא שע"ז הקשו מיד: "ומועד לבהמה הוי מועד לאדם", ופירש רש"י "בתמיה", משום דלדעת הגמ', ע"פ דרך ההלכה אין השור נעשה מועד לאדם אם לא הרג שלשה בנ"א. אבל לפי פשש"מ י"ל דמועד לבהמה כן נעשה מועד לאדם.

ובפרט שגם בדעת הגמ' אין זה מוסכם דמועד לבהמה אינו מועד לאדם, דהרי הרמב"ם בהל' נזק"מ (פ"י ה"ג) כשמביא את הקושיא הנ"ל: "הואיל וכל בהמה חיה ועוף שהרגו אדם נסקלין, היאך ימצא מועד להרוג עד שישלמו בעליו את הכופר"? ואחד האופנים שמזכיר שם, הוא שהרג שלש בהמות, והיינו דלדעת הרמב"ם מה שאמרו בגמ' מועד לבהמה הוי מועד לאדם, הוא בניחותא, וכמבואר בכס"מ שם.

(ומובן, שלדעת הרמב"ם רב זביד קאי לשיטתו שנחלק על ר"פ בדר' לז, והוא סובר שם שמועד למינו נעשה גם מועד לשאינו מינו, ודלא כדברי התוס' שם שרב זביד חזר בו ממה שתי' כאן כגון שהרג שלשה בהמות).

אך מ"מ ישנו חילוק בין מה שאומר הרמב"ם לבין מה שנת"ל בפשש"מ, משום דע"פ פשש"מ הרי כהנ"ל הוא בפשיטות, ואין בזה כל חידוש. משא"כ הרמב"ם הרי פסק בפ"ו מנזק"מ ה"ח ש"מועד למינו, אינו נעשה מועד לשאינו מינו", וכ"ש שהמועד לבהמה אינו מועד לאדם, להיפך ממה שכתב כאן בנוגע לכופר, דיש חיוב כופר גם אם הרג שלשה בהמות (וכבר תירצו המפרשים (הכס"מ, ועוד) שיש לחלק בין נזיקין להריגה, דבפ"ו מיירי בנוגע לתשלומי נזק שלם, וכאן בנוגע לחיוב כופר. וכבר נאמרו באחרונים כמה ביאורים בטעם החילוק, ראה חי' הגרנ"ט ועוד). וא"כ יש בזה חידוש גדול, שתפס את תי' של רב זביד גם למסקנא, אבל בפשש"מ לא מצינו שום חילוקים לא בנזיקין ולא בהריגה, ולכן לא הוצרך רש"י עה"ת להביא כלל מדברי הגמ' בדר' מא, דלבן חמש למקרא שעדיין לא למד את הסוגיות הנ"ל דב"ק, לא קשה כלל איך השור נעשה מועד, כנ"ל.

ויש להוסיף בביאור הענין, ולהטעים למה ע"פ פשש"מ לא אמרינן דמועד לבהמה אינו נעשה מועד לאדם (וכדעת הגמ' בכ"מ), דבאמת

המקור לזה שמועד לבהמה אינו מועד לאדם, מבואר בדף ב, א, ושם איתא כך: דעל מה שאמרו שם בגמ' דאחד מהתולדות דקרבן הוא "נגיפה", שאלה הגמ': "מאי שנא נגיפה דקרי לה אב דכתיב כי יגח, נגיפה נמי כתיב כי יגוף" (וכיון דנגיפה כתיב תיהוי נמי אב - רש"י). ותירצו שם: "האי נגיפה נגיחה היא (ולא דחיפת הגוף - רש"י) דתניא פתח בנגיפה וסיים בנגיחה, לומר לך זו היא נגיפה זו היא נגיחה (ע"ש ברש"י). מאי שנא גבי אדם דכתיב כי יגח, ומאי שנא גבי בהמה דכתיב כי יגוף, אדם דאית ליה מזל - כתיב כי יגח, בהמה דלית לה מזל - כתיב כי יגוף, ומלתא אגב אורחיה קמ"ל, דמועד לאדם הוי מועד לבהמה, ומועד לבהמה לא הוי מועד לאדם" (ע"ש היטב בפרש"י).

ומבואר מזה, דזה שאנו יודעים דמועד לבהמה לא הוי מועד לאדם, אין לזה הכרח ע"פ סברא וכיו"ב, אלא זה נלמד מכך שהכתוב קרא לנגיחה, נגיפה, והיינו דהיות דנגיפה שם הכוונה היא נגיחה, "ולא דחיפת הגוף", וכלשון רש"י הנ"ל, ממילא צריך לבאר למה פתח בנגיפה וסיים בנגיחה, דהרי הם היינו הך, אלא שבזה קמ"ל דמועד לאדם הוי מועד לבהמה ולא להיפך.

אבל כשמעיינים בפי' רש"י עה"ת, הנה בפס' לה שם, נאמר: "וכי יגוף שור איש וגו'", רואים שבפשש"מ פירש רש"י דלא כדברי הגמ' הנ"ל: "וכי יגוף, ידחוף בין בקרניו, בין בגופו, בין ברגליו, בין שנשכו בשיניו, כולן בכלל נגיפה הם, שאין נגיפה אלא לשון מכה". וממילא אין כל יסוד ע"פ פשש"מ לאותו לימוד שבגמ' שמועד לבהמה אינו מועד לאדם. וק"ל.

ויש להוסיף עפ"י דיוק נחמד ב'חזקוני' שבפסוק כח על התיבות "וכי יגח שור את איש", דפירש ה'חזקוני': "נגיחה שייכא גבי אדם, ונגיפה בבהמה, לפי שיש לו לאדם מזל וכו'". ובדיבור שלאח"ז באותו פסוק מביא את קושיית הגמ' בדף מא הנ"ל איך שור תם נעשה מועד? ומביא שני תירוצים: "כגון דערק לאגמא", או "שמכירין בעל השור ואין מכירין השור". אבל לא הביא גם את תירוצו של רב זביד שהרג שלשה בהמות.

וי"ל, שהיות שכבר הקדים לעיל את פירושו על נגיפה כדעת הגמ' בב"ק (דף ב, ב) הנ"ל - אף שכאן בפסוק כח לא הוזכר עדיין נגיפה, ומה הוצרך לפרש לשון נגיפה, אלא שבזה הוא מקדים ללמדנו, שלדעתו בפירוש הכתובים "מועד לבהמה אינו מועד לאדם", ודלא

כרש"י עה"ת, וממילא יקשה איך שור תם נעשה מועד, ולכן תירץ את שני התי' הנ"ל, ודו"ק.



### "אחי אמו" ג' פעמים

**הרב אלחנן יעקובוביץ**

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בראשית כט, י: "ויהי כאשר ראה יעקב את רחל בת לבן אחי אמו, ואת צאן לבן אחי אמו . . וישק את צאן לבן אחי אמו".

ואולי י"ל ע"ד הדרש, דזה שמזכיר בכל פעם אחי אמו, הוא ע"מ שיוכל להיות עם לבן גרתי ואעפ"כ תרי"ג מצות שמרתי, הנה תמיד צריך לזכור שלבן הוא אחי אמו, ובאופן שאף שהיתה בת בתואל ומפדן ארם אחות לבן, לא למדה ממעשיהם. שלכן בכל פעם שמזכיר את לבן, מיד מזכיר אחי אמו. ובעיקר בתחילת עבודתו (בעבודת ה'), היינו מיד כשנפגש עם רחל ועם הצאן, וזה הי' היסוד לכל הזמן ששהה אצל לבן.

ועד"ז י"ל בדא"פ, בביאור פסוק יב: "ויגד יעקב לרחל כי אחי אבי' הוא, וכי בן רבקה הוא", שלכאורה "וכי בן רבקה" מיותר הוא, כיון שאמר שהוא אחי (קרוב ל)אבי', ובודאי הסביר לה איך שרבקה ולבן הם אח ואחות, ובודאי אמר לה שהוא בן רבקה. וכן להיפך, אם אומר וכי בן רבקה, אינו צריך לומר כי אחי אבי' הוא, שהוא מובן ממילא.

- ובפשש"מ י"ל, דאחי אבי' היא הודעה כללית יותר, שהוא קרוב לאבי' (כדפירש"י), ואח"כ מפרש איך, שהוא בן רבקה -

ועפ"י הנ"ל, הנה כל פעם שהזכיר אודות לבן (אבי'), הזכיר יחד עם זה את רבקה שהיא אמו, ויתכן שגם הסביר לה הנ"ל, שלוקח מוסר הנהגת אמו להתגונן בפני לבן.



### הצורך דרש"י בג' פירושים ב"למה תתראו"

**הנ"ל**

רש"י ד"ה "למה תתראו" (בראשית מב, א,): "למה תראו עצמכם בפני ישמעאל . . (ול"נ פשוטו, למה תתראו, למה יהיו הכל מסתכלים בכם . .). ומפי אחרים שמעתי שהוא לשון כחישה כו". עכ"ל.

רש"י מביא כאן ג' פירושים, ומובן, כי יש קושי בהבנת תיבות אלו, כי בפשטות חסר בסוף הפסוק (למה תתראו) תיבה אחת או שתיים, שבדרך כלל שאומרים למה תתראו, מתכוונים תתראו בפני פלוני וכו', ובדרך כלל אומרים בפני מי, שזה עיקר התוכן של תיבות אלו, למה תתראה בפני זה או זה כשאתה עושה כן כו', שזהו דבר המונע מעשות זאת, וא"כ גם כאן הוא כמי שחסר בסוף הפסוק בפני מי.

ועל זה עונה רש"י: "למה תראו עצמכם בפני ישמעאל ובני עשו כאילו אתם שבעים", כלומר, שהתורה לא היתה צריכה לכתוב בפני מי, שזה מובן מאליו שהאנשים שיש איתם יותר קשר, הם אלה בני ישמעאל ובני עשו, לכן לא צריכים לכתוב בפני מי, שזה מובן מאליו.

ובחצ"ע ג' מביא רש"י עוד פירוש, "ול"נ פשוטו . . . למה יהיו הכל מסתכלין בכם כו'". וזה יותר כפשוטו, שמכיון שלא כתוב לפני מי "תתראו", למה שנאמר שזה לפני בני ישמעאל ובני עשו.

ואעפ"כ לא הביא פירוש זה בתחילה, וי"ל שאין כ"כ סיבה לחשוש ללמה תתראו בפני סתם אנשים. משא"כ בני ישמעאל ובני עשו, הם קרובי משפחה, ויתכן שיבואו לבקש (כדפי' ב'שפתי חכמים') ויכלה תבואתם. ואולי יתנכלו להלחם אתם.

ורש"י אינו מסתפק בשני פירושים אלה, ומוסיף "ומפי אחרים שמעתי" (אגב, כמדומני שאין עוד פעם שרש"י כותב בלשון "ומפי אחרים שמעתי") "שהוא לשון כחישה, למה תהיו כחושים ברעב, ודומה לו ומרוה גם הוא יורה".

וטעם גדול יש בפירוש זה, שלב' הפירושים דלעיל הנה יוקשה - כנ"ל - שלא כתוב לפני מי לא תתראו, שבדרך כלל אם כתוב לא תתראו (וכיו"ב) צריך להיות כתוב לפני מי. אבל לפירוש זה שהוא מלשון כחישה, הנה אין שאלה לפני מי, שהכוונה להם בעצמם שלא יכחשו.

ואעפ"כ אינו מביאו בתחילה, כי כמובן שהפי' הזה הוא הכי רחוק מפשוטו של מקרא, שתיבת תתראו צריכה להתפרש כאילו היתה כתובה תתרו, וגם לאחר שמבארים שזה כאילו בו' (תתרו), הרי הפי' ב"תתרו" הוא מלשון שובע, שזה היפוך מכחישה, ונצטרך לומר שכאן הכוונה כמו שרש ומשרש סוקל ומסקל, שאותה תיבה משמשת לדבר והיפוכו, וכאן משמש לשובע והיפוכו.





## שונות

### בחירה חפשית במשה רבינו

הרב משה מרקוביץ  
ברוקלין, ניו יורק

בס' 'משך חכמה' (לבעל האור שמח מדווינסק) ריש פרשת שמות מבאר את מעלת נבואת משה, ובין הדברים כותב: "איך צוה השם שיאימנו לעולם במשה, הא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, ואין הידיעה מכרחת הבחירה, ושמה יבחר משה אחר זה חלילה להוסיף מדעתו". ומיישב: "ועל כרחין שהשי"ת שלל ממנו בחירה לגמרי ונשאר מוכרח כמלאכים", "שמשה שמצד עצמו עמל ויגע כל כך עד שהעלה עצמו למדריגה הגבוהה שבמדריגות האנושי, השלימות היותר אפשרי, לכן זכה שיבטל ממנו הבחירה".

[ויש להעיר לכאורה, שלא פירש בדבריו בפירוש, שגם ענין זה עצמו נתאמת אצל בני ישראל במתן תורה, שלכן "וגם כך יאמינו לעולם", היינו שהכירו אז שניטלה ממנו הבחירה].

והנה מדבריו משמע שכל מושג זה שצדיקים אין להם יצר הרע (היינו שאין להם בחירה בעניני סו"מ וע"ט בפשטות) הוא חידוש גדול שהי' רק במשה רבינו. אבל ע"פ פנימיות התורה כן הוא בכל הצדיקים. אך מאידך גיסא אין הכוונה שאין אצלם ענין הבחירה כלל, אלא שהוא בדקות דדקות (כמו ענין חטא מי מריבה דמשה עצמו). ולא באתי אלא להעיר.



### הבחירה בישראל במתן תורה

הנ"ל

בלקוטי שיחות חי"א פ' שמות ע' 4 (ובכ"מ), הובא המקור לזה שבחירת הקב"ה בעם ישראל היתה במתן תורה ממ"ש בשולחן ערוך שבעת אמירת "ובנו בחרת מכל עם ולשון" (בברכות ק"ש של שחרית) יש לכוון למ"ת. ועוד הובא מקור ממ"ש בספרים שהטעם שאין אומרים אתה בחרתנו בשבת אלא ביו"ט, הוא משום שהבחירה היתה במ"ת, ושבת ניתנה במרה.

והנה בפשטות מקורות אלו הם רק על זה שהענין נוגע להלכה, אבל הענין עצמו מוכרח מסברא, שהרי בעת מתן תורה הוא היום שבו בחר הקב"ה בישראל דוקא להיות לו לעם ("ואתם תהיו לי גו'"), ולא נתן את התורה לשאר האומות.

והעירני חכם אחד, שמפורש הדבר בדברי הראשונים, בפירוש רש"י לש"ס (זבחים קטז, א ד"ה לכל) "בין לישראל בין לבני נח קרבו עולות אבל שלמים לא קרבו לבני נח, ומשעת מתן תורה שנבחרו ישראל קרבו להם שלמים".

[ואגב העיר, דלכאורה ברש"י שם משמע שהקרבת השלמים דסוף פ' משפטים היתה לאחר מ"ת, משנבחרו ישראל, ולכאורה זהו בסתירה למ"ש רש"י על התורה שפרשה זו נאמרה לפני מתן תורה. ותירץ, דכיון שהקרבת השלמים אז הוי חלק מהגירות דישראל לקראת מ"ת, כדברי רז"ל בג' דברים נכנסו ישראל בברית, וא' מהם הוא הקרבן, וא"כ הוי זה חלק ממ"ת אף לפני נתינת התורה. ויש לעיין בזה עוד].

