

ב"ה

קובץ
הערות התמימים
ואנ"ש

ובו הערות וביאורים
בכל מקצועות התורה

גליון א

ח"י אלול ה'תשס"ז

יו"ל ע"י התלמידים השלוחים שע"י ק"ק "צמח צדק"

סידני, אוסטרליא

חברי המערכת:
 הת' משה אליהו גורארי'
 הת' יוסף יצחק קליין

כתובת המערכת

קהילת צמח צדק

1 Penkivil Street

Bondi NSW 2022

Australia

טל: 02-9386 5751

Email: ttshluchim@gmail.com

**"לכבוש את אוסטרליא ע"י לימוד התורה ..
 שהלימוד יהיה מביא לידי מעשה" (משיחת י"א
 אייר תשל"א)**

פתח דבר

בחסדי ה' זכינו לייסד בקהילתנו "ישיבה גדולה" – "ישיבת קיץ" עם ביאתם של קבוצה נבחרת של תלמידים שהגיעו לכאן משיבות שונות ברחבי ארה"ב, ללמוד וללמד במשך ימי "בין הזמנים". אשרי חלקם וחלקנו אשר התלמידים השלוחים שיחיו מנצלים זמנם הפנוי בימי הקיץ בלימוד תורה"ק בשקידה והתמדה, ובה בשעה מהווים דוגמא חי' לחברי קהילתנו שיחיו, למקטנם ועד גדולם, ופועלים הרמת קרן התורה והחסידות ותנופה מחודשת בהרבצת התורה בקהילתנו ובכל רחבי העיר ("בא ללמוד ונמצא מלמד").

הקמתה של הישיבה – "ישיבת קיץ" – למשך חדשים אלו מהווה גרעין ראשוני לביסוס והתפתחות הישיבה במשך שנה הבעל"ט, כאשר בעז"ה נזכה לראשונה להיות "אכסניא של תורה" לתלמידים אשר יבואו כאן ללמוד הוראת איסור והיתר בישיבתנו לאורך שנה הבעל"ט.

בשבח והודי' להשי"ת שמחים אנו בזה להגיש לקהל התמימים ואנ"ש, וכל שוחרי התורה ולומדיה, קובץ "הערות התמימים ואנ"ש" זה, קובץ הראשון של קהילתנו "צמח צדק" סידני אוסטרליא. קובץ זה יוצא בהתאם להוראתו של הרבי מכבר שבכל מקום ומקום ידפיסו קובצי הערות וביאורים שבהם יוכלו הערות וחידושים בכל מקצועות התורה. שמחה גדולה היא לנו באשר זכינו לזה, ויהי רצון שנזכה להמשיך בזה ולהדפיס עוד קובצים כאלו, להגדיל תורה ולהאדירה.

מטרת קובצים אלו, הובהר ע"י הרבי בכמה הזדמנויות, והיא בכדי ליתן מקום אשר בו יודפסו הערות קצרות, קושיות, או ביאורים בענינים שונים (בשונה מהקובצי הפלפולים היוצאים – גם הם ע"פ הוראת הרבי – בישיבות חב"ד די בכל אתר ואתר מדי שנה בשנה, או פעמיים בשנה, שמטרתם היא לשמש כבמה שבו ידפיסו התמימים את החידו"ת הארוכים והפלפולים שלהם), ע"מ להגדיל החיות וה'קאך' בלימוד התורה, אשר כמובן – הדפסת קובץ כגון דא – בודאי פועלת בכיוון זה. ואין ספק בידינו אשר הקובץ יצליח במטרתו העיקרית ויעורר אצל בני קהילתנו הוספה יתירה בלימוד התורה, והוספה בלימוד התורה עם 'חיות' וגעשמאק, כראוי וכדרוש.

היות אשר מטרת הקובץ היא כנ"ל, להרבות את החיות בלימוד התורה, ע"כ בקשתנו שטוחה בפני קהל הקוראים בכלל, ואנ"ש דקהילתנו בפרט, שכל מי

שנמצא תח"י הערה או תגובה על איזה ענין שיהי' הנדפס בקובץ זה, ישלחו ע"פ כתובת המערכת, ובעז"ה נפרסמם בקובצים הבאים.

ההערות שבקובץ זה נחלקו לשערים מיוחדים: שער הנגלה, שאר החסידות, שער ההלכה ושער פשוטו של מקרא. כמו כן קבענו שער מיוחד להערות בעניני גאולה ומשיח, ע"פ הוראתו המפורסמת של הרבי ש"ההוספה בלימוד התורה בענייני משיח והגאולה היא ה"דרך ישרה" לפעול התגלות וביאת המשיח והגאולה בפועל ממש" (שיחת ש"פ תז"מ ה'תנש"א). כמו"כ בראש הקובץ נדפס "דבר מלכות" – קטע משיחת הרבי בענין שמיטת כספים (לקו"ש ח"ז ע' 289), כהכנה לשנת השמיטה הבעל"ט.

ואנו תפילה, שע"י ההוספה בלימוד התורה שייגרם ע"י הדפסת קובץ זה, נזכה לגאולה האמיתית והשלימה, ומלכינו נשיאינו בראשנו, ונזכה לשמוע מפיו "תורה חדשה מאתי תצא", תיכף ומיד ממש.

המערכת

ח"י אלול ה'תשס"ז

יום בו נולדו שני המאורות הגדולים – הבעש"ט ואדמו"ר הזקן
שנת השלש מאות ועשר להולדת הבעש"ט

תוכן הענינים

דבר מלכות

6..... בגדר מצות השמטת כספים

גאולה ומשיח

10..... אופן הטהרה ע"י האפר לע"ל

18..... אכילה דלע"ל

נגלה

20..... בענין ספק פאה

23..... צורת הפתח מן הצד

30..... בענין עדים בביטול הגט

35..... בגדר ההתפסה במעילה

37..... "מצות תקיעת שופר"

חסידות

39..... בענין מצוות לפני מ"ת

40..... "עיקר שכינה בתחתונים היתה"

42..... כינוי שם חכם

44..... בענין גילוי אור מן העצם

הלכה

48..... בורר בקילוף פירות

55..... קילוף פירות לדעת הצ"צ והנפק"מ למעשה (המשך)

62..... שינוי מקום מבית לבית

66..... בגדר חצר לענין שנוי מקום

פשוטו של מקרא

68..... קלסתר פניו של יצחק

71..... מריבת לוט ואברהם

73..... "ויפן כה וכה וירא כי אין איש"

75..... "לכל מצרים"

שער האנגלית

77..... פרפראות וגימטריאות

79..... הוצאה בשינוי

83..... חביבה מצוה בשעתה

דבר מלכות

קטע משיחת כ"ק אדמו"ר בענין גדר מצות השמטת כספים
מלקו"ש חי"ז ע' 289 (מתורגם מאידית ללה"ק כפי שנדפס בס' שערי שמיטה סל"ח)

"רוח חכמים נוחה ממנו" (כדאיתא במשנה שלאחרי זה⁴)?

הרי משמע מכל זה, ששמיטת כספים אינה בגדר אפקעתא דמלכא – שהחוב נפקע ונתבטל לגמרי בדרך ממילא⁵ – כי אם (א) חובת גברא היא על המלוה להשמיט את החוב⁶ (וב) שגדר החיוב אינו להפקיע את החוב ולבטל אותו לגמרי, כי אם הוא עוזב (משמט) את החוב: אינו תובעו (לא יגוש).

⁴ מ"ט שם.

⁵ אבל במדרכי גיטין פ"ד סי' שפ: "דשביעית אפקעתא דמלכא הוא אע"ג דלא אמר משמט אני". וראה סמ"ע שו"ע חר"מ סס"ז סקט"ו. וכן פשיטא לי' להנ"ח מצוה תע"ז בתחילתו. וראה ספר התרומות שער מה (חלק א') אות ה' (ותשובות הרא"ש כלל עז אות ד') בשם תשובת הרמב"ן. ולהעיר מפרש"י גיטין (לו, א ד"ה מוסרני שם, ב ד"ה רבא) דתירוצ' רבא "הפקר ב"ד הי' הפקר" קאי גם על קושיא הא' שם "ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא והתקין הלל דלא תשמט". ועד"ז בחי' הרשב"א שם (ושם): "אפקר הלל ממונו של לוח לגבי מלוה ומגבי לי". וי"ל.

⁶ וכן מוכח בתשובת מהרשד"ם חר"מ סי' סא (ועד"ז מקושי' התומים סס"ז סקכ"ה): ושמא אפי' טעמא דב"ד אביהן של יתומין לא איצטרך ליתומים קטנים שהלוו שהרי לאו בני מיעבד מצוה נינהו וקרא כו'. ועי"ש בסוף התשובה, ואם הוי אפקעתא דמלכא, הרי החיוב נפקע מאליו ולמאי נפק"מ, כמ"ש במנ"ח שם. וראה בהנסמן לקמן הערה 15.

א. איתא במשנה מס' שביעית¹: "המחזיר חוב בשביעית (אחרי זמן ההשמטה²) יאמר לו משמט אני, אמר לו אעפ"כ, יקבל ממנו שנאמר וזה דבר השמיטה". והנה אם שמיטה היא אפקעתא דמלכא והחוב מתבטל, אינו מרווח כ"כ לשון המשנה "המחזיר חוב" "משמט אני" ופי' המפרשים את אמירת הלווה "אעפ"כ", שהוא רוצה "לפרוע" את החוב³?

ויתירה מזו: מכיון שהתורה אמרה ששביעית משמטת את החוב ומבטלת אותו, הי' צריך להיות לכאורה איסור על הלווה לעשות פעולה הפכית – להחזיר את הממון בתור חוב – והמשנה אומרת אשר (לא זו בלבד שמותר לו ללווה לעשות כן, אלא ש)

¹ פ"י מ"ח. גיטין ל"ז, ריש ע"ב (בשינוי לשון).

² בזמן שהשביעית נוהגת ועברה עליו שביעית – פרש"י גיטין שם. הרא"ש שביעית שם. וראה ר"ש, פי' מהר"י בן מלכי צדק, רע"ב (ועוד) שביעית שם.

³ בר"ש (וברע"ב) שם "אני רוצה לפרוע (לך)". וראה מה שהקשה בתו"ט שביעית שם ובמשנה ראשונה שם. ובפרש"י גיטין שם ד"ה ואם "אני רוצה להחזירו לך". ויתירה מזו בפרש"י שבת (קמח, ב): אעפ"כ איני חפץ שישמטו יקבל ממנו.

את רעהו ואת אחיו גוי ואשר יהי לך את אחיך
תשמט ידיך¹².

ומכיון שה"לא יגוש" מחייב ומכריח את
המלוה שיעזוב את החוב ולא יתבענו, מובן
שבדרך ממילא מתבטל השעבוד וחובת
הגברא שעל הלוח לפרוע את החוב (כי הא
בהא תליא)¹³ – כלשון הרמב"ם: "משמט
אני" וכבר נפטרת ממני, שהלוח נפטר
משעבודו למלוה¹⁴; אבל זהו רק ביטול
השעבוד ביחס (של גדר הגברא) שבין המלוה
והלוח, אבל השעבוד שעל הלוח נשאר¹⁵,

¹² ולפ"ז מה שצריך לומר משמט אני לדעת
הרמב"ם כיון דכל הגדר הוא מצד לא לגוש,
י"ל דס"ל דהוי מצוה שיאמר ההשמה בפה
כפרש"י גיטין ושבת שם. וכן הוא דעת אדה"ז
הלכות הלואה סל"ו. (וכ"כ במרדכי שם ואר"ז)
פ"א דע"ז סי' קח לדעתם דשביעית משמט
מאילי. וראה תוס' ר"ד גיטין לז, ב. ב"ח
חור"מ סי' סז סקל"ה וסקל"ו). ובר"פ פערלא
שם בתחלתו (רסב, ד) כ' דלהרמב"ם בלא
אמירת משמט אני עובר בלא יגוש.

¹³ ראה יתירה מזו בקצה"ח סי' קד סק"ב
דבהלואה בכלל (לא בשנת השמיטה) כשאין
המלוה תובע אין על הלוח מצוה לפרוע, וגם
לדעת הנתה"מ (שם סק"א) דחייב כיון
דרחמנא חייבא לפרוע, היינו כשחסרה
התביעה בפרוע, אבל בנדוד"ד (מצוה ו)
איסור על המלוה לתבוע כו', י"ל שגם
לשיטתו אין על הלוח מצוה לפרוע. וכדמשמע
מהלשון רוח חכמים נוחה הימנו ולא קיום
מצות פבע"ח וכי"ב (וכבפנים).

¹⁴ ולשון "וכבר נפטרת ממני" היינו
שנפטרת ממני לא ע"י אמירתו עכשו
"משמט אני".

¹⁵ להעיר מתומים שם, דס"ל לרש"י בפי' דברי
ר"ש בספרי "בעל משה ולא היורש" דעיקר
מה שהקפיד התורה הוא ללא יגוש אותו
דהוא משועבד גופו כו' ובשביעית פטרה
התורה לכל יכול לנגוש אותו הפקיעה שעבוד
הגוף כו' אבל בלוח מת ונשתייר נכסים נכסי
אביו ערבים בשביל אביו כו' נכסיו ערבים
מיום הלואה כו' וגובה מהם. וראה בית

[עפ"ז יובן מ"ש הרמב"ם⁷: "מצות עשה
להשמיט המלוה בשביעית שנאמר כו"]

שבפשטות הרי זה מתאים כשההשמה
היא חיוב על המלוה, ולא כשהוא אפקעתא
דמלכא⁸.

ב. ולפי זה מוסבר מ"ש הרמב"ם⁹:
"וצריך המלוה לומר למחזיר משמט אני
וכבר נפטרת ממני, אמר לו אעפ"כ רצוני
שתקבל, יקבל ממנו שנאמר לא יגוש והרי לא
נגש", היינו שהחיוב והמצוה שעל המלוה
("משמט אני") מוגדרים בזה שהוא מקיים
מ"ש "לא יגוש", - שזה אינו לאו ואיסור בפני
עצמו בשמיטת כספים¹⁰, כ"א זהו (גם) קיום
חיוב ההשמה (בתור מ"ע); וכלשון
החינוך¹¹: "לעזוב החובות" – היינו שלא
לתובעם; וכמשמעות לשון הכתובים: "שמוט
כל בעל משה ידו אשר ישה ברעהו לא יגוש

⁷ רפ"ט שם. ובסהמ"צ מ"ע קמא. ראה ביאור
הר"פ פערלא שם (רסו, ג).

⁸ כי דוחק לומר שס"ל שכל המצוה היא רק
שיאמר משמט בדבור אבל אפקעתא דמלכא
היא מעצמה כ: א) רק כשבא הלוח להחזיר
מצינו שצריך שיאמר משמט אני, ולא פסיקא
מילתא בכל מלוה עד שיתכן לומר "מ"ע
להשמיט המלוה בשביעית כו". ב) אם לזה
כוונתו ה"ל לפרש. וראה ר"פ פערלא שם.
לקמן הערה 12.

⁹ שם פ"ט הכ"ט. וראה רדב"ז וכס"מ שם.

¹⁰ ועפ"ז יובן מה שבהמצות ל"ת (סהמ"צ ל"ת
רל) כללם יחד: הזהירנו שלא לתבוע משאות
בשנת השמיטה אבל ישמטו כלם יחדו [כ"ה
בהוצאה שלפנינו. אבל בתרגום קאפח
"ישמטו כליל לגמרי". ובהוצאת העליר
מתרגום א"א "אבל יפלו לגמרי"]. שנאמר
שמוט כל בעל משה ידו כו' ואינו מותר לגוש
כו' אבל ישמט". ולהעיר שגם בספר היד שם
רפ"ט כתב: "מ"ע להשמיט המלוה כו' והתובע
חוב כו' עבר על ל"ת שנאמר כו" ולא כ' מ"ע
להשמיט כו' ואסור לתבוע כו'.

¹¹ מצוה תעז.

נשאר, לא נפקע¹⁹; בסגנון אחר: כשלוה, חלה מעין בעלות של המלוה על חלק מנכסי הלוה (בסכום הדהלואה).

וקשה לפרש שזהו ענין של פריעת בע"ח מצוה, כיש המפרשים כן במשנתינו²⁰, והראי שכנ"ל זהו רק דעת יחיד שס"ל שישנו חיוב על הלוה להחזיר את החוב למלוה (אם לא אמר משמט אני); ועוד, אם זהו מצוה של פריעת בע"ח – אפילו לפי הדעה שאינה אלא מדרבנן²¹ – הרי זהו חיוב ממש²² ולא רק "רוח חכמים"²³ נוחה ממנו²⁴.

ג. עפ"י הנ"ל בענין השמטת כספים והסברה ד"ה המחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה ממנו, יובן ג"כ המשך המשנה בסיום מס' שביעית: "הלוה מן הגר שנתגיררו בניו

¹⁹ ולהעיר מצפונ'נ כלאים פ"י הכ"ז (יט, ג-ד).

²⁰ מהד"ת בסופו.

²¹ משנה ראשונה שביעית מ"ט שם.

²² ראה אנציקלופדיא לתלמודית כרך ט' ע' רכז ואילך. וש"נ.

²³ ראה כתובות פו, סע"א דכופין מ"ע.

²⁴ ראה בארוכה בצ"צ חידושים על הש"ס סוף שביעית בגדר רוח חכמים נוחה ממנו. אבל להעיר דלפרש"י כתובות (שם) ד"ה פריעת בע"ח מצוה – "מצוה עליו לפרוע חובו ולאמת דבריו דכתיב הין צדק שיהא הין שלך צדק כו", והרי לכמה פירושים זהו הפירוש בסוף משנתנו "כל המקיים את דברו רוח חכמים נוחה ממנו" – ר"מ ורע"ב. וראה ירושלמי שביעית כאן. אבל ראה לקמן בפנים.

²⁴ ולפי היראים הנ"ל, י"ל בפטות ד"רוח חכמים נוחה ממנו" היינו אחר שאמר המלוה משמט אני שאז כבר אין עליו חוב לפרוע, וכפטות סדרם במשנה, דהמשנה "רוח חכמים נוחה ממנו" בא לאחר מ"ח "המחזיר חוב בשביעית יאמר לו משמט אני". ראה מלאכת שלמה שם. אבל ברמב"ם מקדים "כל המחזיר חוב שעברה עליו שביעית רוח חכמים נוחה הימנו (ואח"כ) וצריך המלוה לומר למחזיר משמט אני כו".

כי עצם החוב כשלעצמו לא נפקע¹⁶. ולכן מובן מה שלדעת רוב הפוסקים (מלבד הדעה יחידאה של היראים¹⁷) אין גדר של מצוה על הלוה להחזיר את החוב למלוה (גם קודם שהמלוה אמר "משמט אני"); ואעפ"כ הוא נקרא¹⁸ "מחזיר חובו" – כי אע"פ שהלוה פטור מלהחזיר את ההלואה, מ"מ החוב עדיין

רידב"ז הל' שביעית ס"י בסופו. ויומתק ע"פ דעת ר"ת (ר"ן כתובות פה, ב) דשני שעבודים יש לו למלוה על הלוה שעבוד גופו שהוא מחוייב לפרוע ושעבוד על נכסיו, וכשמחלו פקע שעבוד הגוף וממילא פקע שעבוד נכסים כו', משא"כ כשמת הלוה כו', והרי בנדו"ד המלוה לא מחל לשעבוד, וא"כ מובן שנשאר איזה שעבוד נכסים.

¹⁶ ומ"ש הרמב"ם פ"ט סה"ד שם "וכשתשקע חמה לביל ר"ה של מוצאי שביעית אב"ד החוב" – אין פירושו שבטל החוב או נפקע וכיר"ב, כ"א שאא"פ לו לתובעו עוד, ובא בהמשך למ"ש לפני"ד בשביעית עצמה גובה חובו כו' וכשתשקע חמה כו' אב"ד החוב".

¹⁷ סי' רעה. ובהשלם – סי' קסד. וראה תועפות רא"ם שם סקט"ז מהרקאנטי דהיראים חזר בו, עיי"ש שלא חזר בו מהדין שצריך הלוה להחזירו למלוה ואינו רשאי לעכבו אלא ע"פ מלוה כו'. וס"ל כפשוטו שכל הגדר הוא רק שלא יגוש את רעהו בפועל. וראה אברבנאל ראה טו, ב.

¹⁸ אף ד"כשהוא נותן לו אל יאמר לו בחוב אני נותן לך אלא יאמר לו שלי הן ובמתנה אני נתן לך" (גיטין לז, ב) – ראה יראים שם (סי' רעה) "ותיקון לשון דיבור הוא שתקנו לומר במתנה שיהא הדבר ניכר ונראה שלא ע"י נגישה נותן לו". ואף שכתבו לדעתו דשמיטה דקרא אינה מחילה כו', ויש שכתבו (נסמן בהערה שלפנ"ז) שהיראים חזר בו – הרי כשבא להחזיר חובו לפני אמירת משמט אני, פשיטא שנקרא מחזיר חובו (כבהערה שלפנ"ז), וגם אח"כ מאמירת הלוה "אעפ"כ" משמע ג"כ שהוא מחזיר חובו, כבהערה 3. וראה פרש"י גיטין שם ד"ה עד דאמר.

כשם שבמחזיר חוב בשביעית אין חיוב ושעבוד גברא לשלם את החוב אלא רק שעבוד חפצא, ומהאי טעמא פרעון החוב הוא רק ענין של "רוח חכמים וכו'" – כן הוא גם בשתי הבבות האחרות, שאין שעבוד גברא על הלוה לבניו של הגר, ועל המוכר לגבי הלוקח, וישנו רק שעבוד חפצא – ולכן גם בנוגע להם הוא רק ענין של "רוח חכמים וכו'".

עמו לא יחזיר לבניו ואם החזיר רוח חכמים נוח ממנו, כל המטלטלין נקנין במשיכה וכל המקיים את דברו רוח חכמים נוחה ממנו".
השייכות של שתי הבבות האחרונות לבבא הראשונה ["המחזיר חוב בשביעית"] היא לא רק בזה שבשלתן "רוח חכמים נוחה ממנו", אלא גם בטעם הדבר למה "רוח חכמים נוחה ממנו":

גאולה ומשיח

אופן הטהרה ע"י האפר לע"ל

הרה"ג ר' אברהם יצחק ברוך גרליצקי

ר"מ בישיבת "אהלי תורה" נ.י.

מח"ס ימות המשיח בהלכה

בנוגע לעשיית אפר פרה אדומה איתא במשנה (פרה פ"ג מ"א-ג): "שבעת ימים קודם לשריפת הפרה מפרישין כהן השורף את הפרה מביתו ללשכה שעל פני הבירה וכו' ומזין עליו כל ז' הימים מכל חטאות שהיו שם¹ וכו'. חצרות היו בירושלים בנויות ע"ג סלע ותחתיהם חלול מפני קבר התהום ומביאים נשים עוברות ויולדות שם ומגדלות שם את בניהן ומביאים שוורים ועל גביהן דלתות ותנוקות יושבין על גביהן וכוסות של אבן בידם הגיעו לשלוח ירדו ומלאום ועלו וישבו על גביהן וכו' באו להר הבית וירדו הר הבית והעזרות תחתיהם חלול מפני קבר התהום ובפתח העזרה היה מתוקן קלל של חטאת וכו' ונוטל ומקדש כדי שיראה על פני המים וכו' עיי"ש.

[היינו דכיון שהכהן השורף את הפרה הי' צריך להיות טהור, לכן היו מפרישין אותו מביתו שבעת ימים לפני השריפה בכדי שלא יטמא, גם בעינן דהמזה אותו באפר פרה בכדי לטהרו יהי' טהור, לכן היו נשים מעוברות ויולדות בחצרות אלו ומגדלות שם אותם עד שיהיו בני ח' שנים, וידעינן עיי"ז שלא נטמאו מעולם בטומאת מת, ואח"כ היו הם מקדשים את המים באפר והיו מזין על הכהן, עיי"ש ברע"ב ובשאר מפרשי המשנה].

ועי' ברע"ב שם וז"ל: בתוספתא משמע שלא הוצרכו לעשות כן אלא כשעלו מן הגולה שהיו כולם טמאין ואין יכולים ליגע, שאם היו נוגעים באפר הפרה היו מטמאין אותו וכו' עכ"ל, היינו דכשעלו מן הגולה לבנות בית שני, והאפר שהי' בבית ראשון הי' טמון שם בכותלים ונשאר קיים וטהור, וכיון

¹ ראה לקוטי שיחות חכ"ח ע' 132.

שכולם היו טמאי מתים, לכן לא היו יכולים ליגע בהאפר שהרי היו מטמאין אותו, לכן הוצרכו לכל תחבולות אלו לעשות ע"י קטן שבודאי לא נטמא מעולם וכו' ויוכל אח"כ להזות על הכהן, אבל אח"כ במשך הזמן כשכבר היו אנשים טהורים שהוזה עליהם מי חטאת, היו הם יכולים להזות על הכהן ולא הוצרכו לתחבולות הנ"ל, וכ"כ הר"ש שם, ועי' גם בפיהמ"ש להרמב"ם שם.

לדעת התויו"ט ועוד יצטרכו לחכות כמה שנים

ועי' בתויו"ט שם שהקשה ע"ז, דא"כ למאי נ"מ תני ליה במתניתין הרי מאי דהוה הוה? ותירץ וז"ל: "ל דכשיבא הגואל ואליהו ויראנו אפר פרה - שהרי דרשו על ויקחו אליך שנרמז לו דשך לעד עומדת כמו שהזכיר הפייטן- ואנחנו טמאים לנפש אדם ולא הוטהרנו כי לנו אין אפר פרה ונדע מעכשיו כדת מה לעשות וכו' עכ"ל². ומשמע מדבריו דסב"ל דבביאת משיח, כשיתגלה אפר הפרה של משה, וכיון שכולנו טמאי מתים נצטרך לעשות סדר הטהרה באותו האופן שעשו בבית שני, וההזאה על הכהן יוכל להיות רק ע"י תנוקות אלו שנולדו ונתגדלו בחצרות ירושלים כו' כיון שרק הם יהיו טהורים, וזה גופא הוא הטעם שהתנא שנה משנה זו איך עשו כשעלו מן הגולה, בכדי שנדע איך לעשותו בביאת משיח, ועי' גם ערוך לנר סוכה כא,א, (ד"ה דכולא מילתא) שחולק על התויו"ט דסב"ל שעשו כסדר זה רק כשעלו מן הגולה בלבד אבל לא אח"כ בהמשך הזמן דבית שני, אבל הוא חולק ע"ז (עיי"ש בטעמו) וסב"ל שעשו בתחבולות אלו גם בכל משך הזמן דבית שני אף שלא הוצרכו לזה, כיון שידעו מפי הנביאים, שהבית עתיד ליחרב ויבנה בית שלישי, ולבל נשכח איך לנהוג לע"ל, לכן נהגו מנהג זה כל זמן של בית השני עיי"ש.

ועי' גם ב"יכין ובוועז' שם אות ז' דשקו"ט ג"כ בהמשנה דלמה הביא התנא כל הפרטים איך עשו האפר כשעלו מבבל הלא מאי דהוה הוה? ובתוך דבריו כתב דלע"ל לא נוכל לעשות אפילו כמו שעשו בבית שני, שהרי לע"ל לא יהי'

² ראה במדב"ר פ"ט,ו, עה"פ ויקחו אליך וגו' "אמר רבי יוסי רבבי חנינא רמז שכל הפרות בטלות ושלך קיימת", ופי' מהרז"ו שם שממנה נגנז לקדש לעתיד, וכן הוא בפסיקתא דר"כ פ' פרה, ובתנחומא חקת סי' ח', ורש"י יומא ד,א, (ד"ה מכל): "ואני שמעתי אפר פרה של משה לא כלה", וראה בזה גם בשו"ת שאילת יעב"ץ חלק א סימן פא ד"ה גם מ"ש, ולקוטי שיחות חכ"ח ע' 134 הערה 26, וחל"ג ע' 127 ובהערה 3, ובס' תורת מנחם כרך א' ע' 121, וכרך ו' תשי"ב ח"ג ע' 40 וש"נ, וספר השיחות תשמ"ט ח"א ע' 347 הערה 49 וע' 350 הערה 60.

שום אפר פרה בעולם כאשר הי' לבני הגולה, ובמילא יצטרכו לגדל בני כהנים בחצירות אלו בכדי שנדע שלא נטמאו מעולם, כיון דרק הם -הכהנים- יכולים לעשות אפר חדש, וכיון דנדע שהם לא נטמאו מעולם במילא לא יצטרכו אח"כ להזאות כלל כפי שהי' כשעלו מבבל, -ז.א. דרק בבית שני שכבר הי' להם אפר מוכן להזאה מזמן בית ראשון, ועכשיו היו צריכים רק לטהר את הכהן ע"י הזאות באפר זה בכדי שיוכל לעשות אח"כ אפר חדש, לכן היו מספיק לגדל קטנים בני ח' שנים שיוכלו להזות עליו, אבל לע"ל שלא יהי' להם אפר כלל ויצטרכו לעשות אפר חדש, וע"ז צריכים כהנים שהם בני י"ג שנה, במילא יצטרכו לגדל כהנים בחצרות אלו עד שיהיו גדולים בני יג"ש, ועד אז יקריבו קרבנות ציבור בטומאה - דטומאה דחוי' בציבור, אבל כל יחיד שירצה להקריב קרבנו יצטרך להמתין עד שיגדלו בני כהנים אלו ויעשו אפר חדש, אלא דאח"כ הביא דברי התויו"ט הנ"ל דאפר משה רבינו קיימת לעד ויתגלה לעתיד מקום גניזתה ויתטהרו ממנה, ולפ"ז שפיר יוכלו לעשות כמו שעשו בבית שני ע"י הזאת התנוקות להכהן, ועי"ש דמסיק שכן עשו גם בכל המשך הזמן בבית שני וכדסב"ל להערוך לנר (אבל מטעם אחר), ותירץ עפ"ז הקושיא דמאי דהוה הוה. הרי יוצא מן הנ"ל דסבירא להו דבביאת משיח כשיתגלה לנו אפר של משה, כיון שיהיו כולם טמאי מתים יצטרכו לגדל תנוקות בחצירות ירושלים וכו' עד שיהיו בני ח', ואז יוכלו להזות על הכהן מאפר זה וכו', ועד אז יקריבו רק קרבנות ציבור בטומאה ולא קרבנות יחיד, ועי' גם באור שמח הל' ק"פ פ"ז ה"ח שכתב בתו"ד דכאשר יבנה ביהמ"ק לע"ל ויקריבו קרבנות הלא יעשו בטומאה עי"ש.

הזאה ע"י אליהו הנביא או ע"י הקב"ה בעצמו

ולכאורה יל"ע שהרי התויו"ט כתב שאליהו הנביא יראנו אפר הפרה, וא"כ למה לא יוכל אליהו הנביא בעצמו להזות מיד על הכהן, ולא יצטרכו לחכות כמה שנים ולעשות כמו שעשו בבית שני? ואפשר לומר דסב"ל כמו שכתב בחי' החת"ס נדה ע"ב (בד"ה מתים לע"ל) וז"ל בתו"ד: ואם נאמר שגם המתים שעתידים להחיות צריכים הזאה, נמצא אין כאן שום אדם טהור ואפי' אליהו שיגלה בב"א מתטמא ג"כ בהגלותו אצל חסידי הדור, ובשגם שכבר עמד בבה"ק של עכו"ם סוף ב"מ, (קידא, וא"כ מי יזה אפר הא בעינן והזה הטהור על הטמא וליכא וע"כ נקריב בטומאה עכ"ל.

אבל לכאורה קשה לומר כן, שהרי ידוע מה שכתבו בכ"מ דתנאים והאמוראים היו להם אפר פרה מזמן בית שני (ראה בר"ש חלה פ"ד מ"ח, והרא"ש ב'הל' קטנות' הל' חלה סי' י"ד, ובס' החרדים בהקדמה למצות התלויות בארץ, ובשו"ת תשב"ץ ח"ג סי' ר', ומל"מ הל' אבל פ"ג ה"א ועוד, ובס' נפש חי' להגר"ר מרגליות אור"ח סי' קנא סעי יג, וראה בס' מדבר קדמות להחיד"א (מערכת א' אות כ"ו) ופרדס יוסף החדש פ' חקת יט, ט, אות מא, ובס' זרע אברהם הנדפס מחדש סי' ו' ע' ריח הערה רמב וש"נ) וא"כ אפילו אי נימא שנטמא בהך דב"מ קיד,א, הרי הי' יכול להטהר בהאפר שהי' אז? וגדולה מזו כתב החיד"א שם: "אני בעניותי פשיטא לי דרבינו האריז"ל הי' נטהר באפר פרה ע"י אליהו זכור לטוב ואז נחה אליו רוח הקודש להפליא" ויש להאריך בכל זה עוד ואכ"מ.

ואי נימא כן י"ל דבאמת לא יצטרכו לחכות כמה שנים עד שיוכלו ליטהר באפר אלא אליהו הנביא עצמו יוכל להזות מיד ג' וז' על הכהן ויוכל לעשות מיד גם אפר חדש.

עוד אפ"ל כמ"ש בחי' החת"ס שם (בהמשך למ"ש דלע"ל נקריב בטומאה כנ"ל, הוסיף ע"ז) וז"ל: אלא לכאורה לפמ"ש פני יהושע (פ' במה מדליקין כ"א ע"ב) שהוקשה לו מה צורך לנס של חנוכה הא בלאה"נ טומאה הותרה בציבור והיו יכולים להדליק בטומאה? ותירץ שהקב"ה הראה להם חיבתם לפניו שאע"פ שטומאה הותרה מ"מ הוא מתנוסס נס לקבל קרבנם בטהרה, והבטחנו הקב"ה אף ע"פ שטומאה הותרה מ"מ רוצה הוא לקבל קרבן שלנו בטהרה ע"כ הוא בעצמו וכבודו יזה עלינו מים טהורים לטהרנו. והיינו זורקתי עליכם וכו' עכ"ל, ועי' גם בתוס' נדה שם בד"ה מתים לע"ל, אבל החת"ס כתב שאינו ברור אם זה קאי על הזאה כפשוטה או על התעוררות דלעילא לתשובה עיי"ש.³

³ וראה לקוטי שיחות חכ"ח ע' 137 שכתב דזהו הדיוק בנבואת הגאולה "זורקתי עליכם מים טהורים וטהרתם" - זריקה דוקא, שזהו טהרה ע"י הזאה וכדפירש"י על הפסוק שם (יחזקאל לו, כה) "הזית מי חטאת המעבירין טומאת המת" ובהערה 47 ציין גם לחדא"ג מהרש"א יומא פה, ב.

הקרבת קרבנות ציבור בטומאה

אלא דגם לפי"ז לכאורה צ"ל דבימים הראשונים לא יוכלו להקריב קרבנות בטהרה כיון שצריך עכ"פ הזאה של ג' וז', ולפי"ז לכאורה יצטרכו להקריב מיד קרבנות ציבור בטומאה?

והנה נוסף לזה שמבואר לעיל מהפנ"י שחסר עי"ז החביבות וכו', ידוע גם מ"ש האחרונים לתרץ קושיא הנ"ל דלמה הוצרכו לנס חנוכה הלא טומאה הותרה בציבור? ותירצו דכיון שהי' צורך לחנך מנורה חדשה ועבודה מחנכת, ובחינוך לא אמרינן דאפשר בטומאה דשם צריך להיות בשלימות ובטהרה (ראה בזה לקוטי שיחות חלק כ"א ע' 241, ועפ"ז נת' שם גם בענין 'אין שבות במקדש' דזה לא אמרינן בענין של חינוך עיי"ש, ובהערה 25 שם ציין שכ"כ הגר"י ענגל בגליוני הש"ס שבת כא,ב, והביא שם ראי' לזה ממ"ש בבעלי התוס' על התורה פ' שמיני עה"פ בקרובי אקדש (י,א), ומחי' הר"ן ר"ה יג,א, עיי"ש, ועי' גם בהגהות חכמת שלמה סי' תע"ר, וכלי חמדה פ' אמור אות ט' ובשור"ת כנף רננה סי' ע"ז ועוד) ונמצא לכאורה דלפי שיטה זו לא יוכלו להתחיל לחנך את המזבח בקרבן ציבור בטומאה ויצטרכו לחכות להקריב בטהרה דוקא.

לדעת הרבי יוכל אהרן כה"ג להקריב ולהזות מיד

והנה בס' התוועדויות תשמ"ז ח"ג ע' 479 (ש"פ נשא) בירך הרבי לכאו"א מישראל בתוך כלל ישראל שבימי התשלומין דחג השבועות השתא, נזכה להקריב את הקרבנות דחגה"ש בביהמ"ק השלישי, ובהתוועדות דליל י"ב סיון (שם ע' 486 ואילך) אמר שע"ז נתעורר כמה שאלות ואחד מהן בנוגע לטהרה דהרי כולנו טמאי מתים וצריך הזאה ג' וז' וא"כ עד שיוגמר הטהרה כבר נגמרו ימי התשלומין? ומבאר שם עפ"י הגמ' יומא ה,ב, דכשיבנה ביהמ"ק יהיו משה ואהרן עמהם, (ועד"ז שאר צדיקים) ולא מצינו בהם שיצטרכו הזאה ג' וז' ומשמע שהם יהיו מוכנים מיד, ומזה מובן גם בנוגע לבגדי כהונה שיקומו בבגדים הללו ויהי' ביכולת להקריב מיד, עיי"ש בהשיחה.

וראה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סו"ס כ"ב, דלכאורה יש לעיין בזה מהך דנדה שם דאיבעיא להו אם מתים שיקומו לע"ל יצטרכו הזאה ג' וז' ולא נפשט, וא"כ איך אפ"ל בפשיטות שלא יצטרכו הזאה?⁴

ונת' שם דאפ"ל הפירוש בזה עפ"י מה שהביאו האחרונים מהילקוט שמעוני (משלי אות תתקמ"ד) שאליהו הנביא בא לר' יהושע ואמר לו שהוא כהן, ואח"כ אמר לו שר"ע נפטר בבית האסורין כו' מיד נטפל אליהו ונטלו לר"ע על כתפיו כו', וכשראה ר' יהושע כך א"ל לאליהו ז"ל, רבי, והלא אמש אמרת לי שכהן אתה וכהן אסור לטמא במת, א"ל דייך יהושע בני ח"ו שאין טומאה בתלמידי חכמים עיי"ש, ומזה הוכיחו לומר דצדיקים שמתו אין מטמאין כלל, ואף שהתוס' יבמות סא,א, ד"ה ממגע כתבו דרך דחויי קא מדחי לי' אלא עיקר הטעם משום שהי' מת מצוה כיון שהי' מעשרה הרוגי מלכות והיו יראים לקוברו, אבל הרמב"ן שם חולק על התוס' דח"ו לומר שהי' דוחה אותו שא"כ הי' נותן מכשול לפני עור, ועי' גם בחי' הרשב"א שם, וכ"כ הכס"מ בשיטת הרמב"ם הל' טומאת מת פ"א ה"ג, וכ"כ הרמב"ן בפירושו על התורה ר"פ חוקת שטומאת מת הוא משום דמיתה קשור עם עטיו של נחש, משא"כ בצדיקים שמתו בנשיקה לא שייך טומאה ולכן צדיקים אינם מטמאים, וכן האריך בחי' חת"ס סנהדרין לט,א, דצדיקים אינם מטמאין כי כבר בחייהם היו טהורין ולא שייך בהם שום גיעול ותיעוב כו' והנוגע בהם לא נטמא, ובהערות על הרמב"ן שם הביא שכן מפורש גם בזהר וישלח (קסח,א) דצדיקא דמשתדלי באורייתא לא מסאבי גופא דלהון, וכ"כ בס' פנים יפות ר"פ חוקת ומביא ראיי

⁴ ולכאורה יש לתרץ עפ"י מ"ש המהרש"א שם שכל השאלה שם הוא רק על מתים אלו שננטמו לפני מיתתם ולא נטהרו דאולי נשאר בהם הטומאה ולא נפקע דלהיכן אזל, אבל מתים אלו שהיו טהורין במיתתן ודאי לא יצטרכו הזאה ג' וז' כיון שעומדים בגוף חדש דהוה בריה חדשה ולא בגוף הראשון עיי"ש, ולפי"ז א"ש בנוגע למשה ואהרן כו' דבדאי לא יצטרכו הזאה ג' וז', אבל ראה לקוטי שיחות ח"ח פ' חוקת (ב) – שביאר שם שאלת הגמ' הנ"ל באופן אחר מהמהרש"א, שהשאלה היא באופן התחי' אם גוף החדש יהי' בנוי מעצם לוז כו' נמצא דגוף החדש נגע בגוף המת ולכן יצטרכו הזאה, או שהוא גוף חדש לגמרי ואי"כ שום נגיעה במת ולא יצטרכו הזאה, ואח"כ ביאר לשון הב' בגמ' שם דכל המתים ודאי יצטרכו הזאה כיון שהתחי' תהי' באופן שהוא בנוי על עצם לוז ובמילא יש נגיעה, וכל השאלה היא רק **במתי מדבר** דאפשר שבהם תהי' התחי' באופן אחר באופן שיש גוף חדש לגמרי וליכא שום נגיעה, עיי"ש בארוכה – נמצא דלפי ביאור זה יש איבעיא בכל המתים שיקומו ולא כהמהרש"א, וללשון ב' ה"ז ודאי דכל המתים יצטרכו הזאה והשאלה היא רק בנוגע למתי מדבר כנ"ל, וא"כ איך קאמר כאן בפשיטות שלא יצטרכו הזאה?

מירושלמי ביצה פ"ב ה"ג דדוד מת בעצרת והיו אוננין לפיכך הקריבו קרבנותיהן למחרת, וקשה והרי היו טמאין אז ואיך שייך הקרבה וצ"ל משום דצדיקים אינן מטמאים עיי"ש⁵. ולפי כל זה יש לומר דזהו גם הכוונה בהשיחה כאן דמדובר אודות משה ואהרן וכיו"ב, שהם בודאי לא יצטרכו הזאה ג' וז' כיון שהם טהורים לגמרי, ושאלת הגמ' בנדה היא במתים סתם עיי"ש עוד, ובחי' החת"ס שם בסופו פי' הגמ' דקאמר שם "לכשבוא מרע"ה עמהם" דהרי מרע"ה בודאי אינו מטמא במותו שהרי לא נתעסק בו אלא הקב"ה ולא מת עיי"ש מלאך ח"ו ואיך נתאר לו שום טומאה א"כ הוא יזה עלינו, ולפי"ז גם באהרן יהי' כן.

נמצא לפי"ז דמיד בביאת המשיח כשיבנה ביהמ"ק ויהי' שם אהרן כהן גדול, יוכל הוא להקריב קרבנות ציבור בטהרה מיד כיון שלא יצטרך שום הזאה, וקרבנות יחיד של כאו"א מישראל -שנטמאו בזמן הגלות בטומאת מת-, יצטרכו לזה מקודם הזאה ג' וז' עיי"ש אהרן וכיו"ב, (כיון דטמא מת אין מקריבים עליו קרבן כלל עד שיטהר, כמ"ש הרמב"ם בהל' ביאת המקדש פ"ב הי"ב) ואח"כ יקריבו בטהרה.

וראה בס' עקבי חיים סי' ס' שתמה על המנ"ח (מצוה ש"פ) שכתב שאם יבנה הבית בב"א בין שני הפסחים נצטרך לעשות פסח שני, ותמה עליו שהרי לא נוכל ליטהר באפר פרה כשיבוא הגואל עד ח' שנים, (והביא דברי התויו"ט הנ"ל) ופסח שני אינו דוחה את הטומאה? והנה נוסף לזה מ"ש הרבי (בלקוטי שיחות ח"י"ב ע' 216 ואילך ובחי' וביאורים לש"ס ח"א סי' ט' ובנספחים שם) דבכה"ג שלא הקריבו מחמת הגלות, יוכלו להקריב פסח שני גם בטומאה עיי"ש, הנה לפי הנ"ל מבואר בפשטות שאם יבוא איזה ימים לפני פסח שני יוכל אהרן להזות עליהם מיד וכל כאו"א יוכל להקריב קרבנו בטהרה.

גם דחה עפ"ז קושיית הגר"י פערלא בביאורו על ספר המצות להרס"ג (עשה ב') שהקשה על שיטת ר"ת שהביא הסמ"ג (עשה רל"א) שבזמן הזה כהן המטמא א"ע בבית הקברות אינו לוקה מפני שבזמן הזה לא שייך לומר שמרבה ימי טומאה, כיון שאין לנו מי חטאת, והקשה הגר"פ דאמאי לא? והרי אם יבוא משיח ומהרה יבנה ביהמ"ק לא הי' צריך אלא הזאה ראשונה מיד ויטהר

⁵ וראה בזה בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג סי' ס"ד. ויל"ע בס' שערי הלכה ומנהג חיר"ד סי' ק"ג, לקוטי שיחות ח"ז פ' אמור ב' ולקוטי שיחות ח"ח פ' חוקת א' בענין זה, ובשו"ת דברי יציב יו"ד סי' רכ"ד וסי' רל"א ועוד.

בהזאה השני', אבל עכשיו שנטמא היום צריך לחכות ג' ימים ולהזות ונמצא מרבה ימי טומאתו? וכתב הנ"ל שאין זה קושיא כיון שבכל אופן יצטרך להמתין ח' שנים כו', וכן הקשה על מ"ש הנוב"י (מהדו"ק יו"ד סי' נה ד"ה אבל) שכתב: "ועוד שגם שאנחנו טמאי מתים מ"מ אם היום יבנה המקדש יש נ"מ בטומאתה אם מחמת מת תיכף תקבל הזאה שהרי אם זה כמה ימים שלא באה באוהל המת תקבל תיכף הזאת שלישי וביום החמישי מאותו יום תקבל הזאת שביעי, ואם בשביל נדה טמאה שבעה" והקשה הנ"ל דבכל אופן לא שייך הזאה מיד? וסיים שם ג"כ די"ל לפי מ"ש התוס' בנדה שם דאולי הפי' בזרקתי עליכם וגו' הוא שהקב"ה בעצמו יזה עלינו עיי"ש, ולפי מה שנת' מהשיחה י"ל בפשטות שההזאה יוכל להיות מיד ע"י אהרן כהן גדול⁶.

ובסיכום מהנ"ל יוצא: א) לפי דעת התו"ט ועוד יצטרכו לחכות כמה שנים להטהר באפר פרה של משה ועד אז יקריבו קרבנות ציבור בטומאה. ב) לפי דעת החת"ס והעקבי חיים אפשר שהקב"ה בעצמו יזה ע"פ מ"ש וזרקתי עליכם וגו', ולפי דעות אלו לא יוכלו להקריב קרבנות ציבור בטהרה מיד. ג) לפי דעת הרבי יוכל אהרן בעצמו להקריב קרבנות ציבור בטהרה מיד, ויוכל להזות בו ביום הזאה ג' וז' לאלו שלא נטמאו בטומאת מת ג' ימים לפני זה.

לע"ל - ובלע המות לנצח

וראה בפ"י בעל הטורים (פ' חוקת שם יט, ט) על הפסוק ואסף איש טהור וז"ל: ואסף - ג' במסורה. ואסף איש טהור. ואסף המצורע (מ"ב ה, יא). ואסף נדחי ישראל (ישעיה יא, יב). המצורע איתקש למת וכשם שאפר פרה מטהרת כן תפלת הצדיקים גם כן מטהרת. ואסף נדחי ישראל לעתיד, אז ואסף המצורע דכתיב (שם לה, ו) אז ידלג כאיל פסח. וכן לא יצטרכו לאפר פרה דכתיב (שם כה, ח) בלע המות לנצח עכ"ל, וראה בפרדס יוסף שם מה שציין שיש מקשים על זה מהך דנדה אם מתים שיקומו צריכין הזאה או לא עיי"ש, ובפשטות י"ל דקאי על אחרי שכבר יטהרו כאו"א בהזאה, שאז שוב לא יצטרכו להזאה כלל,

⁶ ראה בענין זה עוד בשו"ת הרב"ז ח"א סי' ק"ג, ובשו"ת דברי יציב חחו"מ סי' קכא (אות ד) שכתב ג"כ דלא ישהו כל כך עד שיעשו תיקון בתנוקות, אלא דכשיתגלה מלך המשיח בב"א אולי יתברר מי שאינו טמא ע"י אליהו או ע"י נביא כמו שהי' בבית שני לגבי המזבח.

ובלקוטי שיחות חל"ג ע' 128 ביאר ששלימות הטהרה ע"י פרה אדומה בכלל תהי' רק בפרה העשירית שתיעשה ע"י מלך המשיח דאז יבוטל לגמרי חטא העגל ובמילא יבוטל גם כל ענין המיתה כמ"ש בלע המות לנצח, ובהערה 23 הביא מאוה"ת לנ"ך (ס"ע תקכג ואילך) ד"מעשה פרה רומז על הגאולה דלע"ל ולכן מטהרת טומאת מת שאזי ומחה ה'.. ובלע המות לנצח" עיי"ש.

אכילה דלע"ל

הת' שניאור זלמן הורוויץ

שליח בקהילתנו

במא' ד"ה 'מצה זו' (אור ל"ד ניסן תשמ"ט – נדפס בסה"מ מלוקט ח"ג ע' קי"ג) מבאר הרבי – ע"פ חסידות – כמה מעלות באכילת המצה שאנו אוכלים לפני חצות, דישנה המעלה לא רק של אכילת מצה לפני חצות, אלא גם המעלה דלאחר חצות. וגם המעלה דקיום המצות דלאחר מ"ת, וגם יש בזה מעין המעלה דאכילת מצה דשביעי של פסח שהיא רשות (שלמעלה מחובה), שהוא מעין האכילה דלעת"ל. ולכאורה מובן מזה שהאכילה דלעת"ל הוי ענין של רשות. וצע"ק הביאור בזה שלעת"ל האכילה תהי' באופן של רשות.

ואולי י"ל הביאור בזה, בהקדם שבסה"מ תרס"ח (ד"ה 'וע"פ הנ"ל יובן' עמ' קסט נסמן במא' מצה זו הנ"ל) מבאר ענין רשות, שהוא מה שבא ע"י אתעדל"ע שלא ע"י אתעדל"ת. דמה שבא ע"י אתעדל"ת הוי חובה, ושרש ענין רשות הוא מעצמות אוא"ס שהוא למע' מגילוי וכו'.

והנה איתא בגמ' ברכות יז ע"א, "העולם הבא אין בו לא אכילה ושתי' כו' אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה", ובסה"מ תרנ"ט (ד"ה 'לכל תכלה' עמ' ק"ה), מקשה דלכאורה לפ"ז איך יהיה קיום הגוף לעת"ל בלי אכילה ושתי', דזה שצריכים אכו"ש הוא כי נפש החיונית היא רוחניות ובכדי להתלבש בגוף להחיותו יש אידים בדם שהם ענינים דקים-רוחניות שבגשמיות- וע"י האכילה נתרבה הדם בהאידים ואז הנפש החיונית

יכולה להתלבש בהגוף וכן הנפש השכלית וכו', וא"כ איך יתקיים הגוף לעת"ל בלי אכו"ש? ומבאר שכל הסדר הנ"ל אינו אלא בזמן הזה, שכל חיות הנפש והגוף הוא ממדריגת ממכ"ע שבא בסדר והדרגה, ולכן צ"ל אור בכלי שיוכל להתלבש ביחד. אבל לעת"ל שחיות הגוף יהיה מסוכ"ע, ואז יהיה חיות הגוף והנפש בשוה, לא יצטרכו להתלבש באידיים וכו' וממילא אי"צ הענין דאכו"ש עכת"ד.

ולכאורה לפי הנ"ל י"ל בדא"פ ביאור במא' הנ"ל בענין אכילה דלעת"ל רשות, דהאכילה שהוא ענין חיבור נשמה וגוף יהיה בגדר של רשות שהוא ענין הסוכ"ע, ולכן ענין האכילה אז לא יהיה חובה רק רשות¹.

¹ ובאגרות קודש ח"ב עמ' ע"ז הערה 23 מבאר הרבי שאע"פ שיהיה לעת"ל סעודה לצדיקים, אלמא שיש ענין דאכילה גם לצדיקים, "מבואר שאין זה בשביל קיום הגוף כבזמן הזה רק לתכלית אחר" ע"ש. ולפי הנ"ל מובן ודו"ק.

נגלה

בענין ספק פאה

הת' לוי יצחק גורארי'

(א) בגמ' נדרים דף ו' ע"ב, בעי ר"פ יש יד לקידושין או אין יד לקידושין וכו' יש יד לפאה או לא וכו' כי קא מיבעיא ליה כגון שאמר ולא אמר נמי וכו' יש יד לצדקה או אין יד לצדקה וכו' יש יד להפקר או דלמא אין יד להפקר וכו' בעי רבינא יש יד לבית הכסא או לא [לענין הזמנה] וכו' ע"כ. ובר"ן ד"ה ולענין הביא מהרמב"ן והרשב"א שכתבו לענין פאה וצדקה, דלדינא כיון דאיבעיא דלא אפשרטא הוה א"כ אזלינן לחומרא כדין שאר ספיקי דאיסורא דלחומרא אזלינן. אמנם הר"ן הרבה להקשות עליהם מדוכתי טובא דמבואר דספק ממון עניינא ספיקא דממונא הוה ולא ספיקא דאיסורא, וע"כ פסק הר"ן דלקולא אזלינן כשאר ספיקא דממונא דאמר' המוציא מחברו עליו הראי'. ולענין שאר האיבעיות כ' הר"ן דבאלו ליכא פלוגתא, ובקידושין אזלינן לחומרא כשאר ספיקא דאורייתא, ובביה"כ אזלינן לקולא כיון דספק דרבנן לקולא (והזמנה דרבנן הוה), וכמו"כ בהפקר לקולא אזלינן כשאר ספיקא דממונא, ע"ש בדברי הר"ן באריכות.

והנה הרא"ש בהלכותיו (סי' ג') לא הביא את כל האיבעיות, ורק האיבעיא דר"פ גבי צדקה הביא, וסיים וז"ל "ולא אפשרטא ותיקו דאורייתא לחומרא" ע"כ, והיינו כדעת הרמב"ן והרשב"א. והנה בטעמא דלא הביא הרא"ש את האיבעיות של קידושין הפקר וביה"כ, י"ל בפשטות משום דבאלו ליכא פלוגתא, ודינם פשוט – דבקידושין מחמירים ובהפקר וביה"כ מקילים, אמנם יל"ע בהטעם שלא הביא את האיבעיא של פאה, והרי בפאה נחלקו הראשונים בדינה כמו שנחלקו לענין צדקה, ואת"ל שהי' פשוט להרא"ש כא' מהדעות בזה (הרמב"ן או הר"ן), ולא ראה צורך בכלל לכתוב את הדין, א"כ מאי שנא

מחלוקת זו של פאה שבזה הי' פשיטא להרא"ש כא' מהשיטות, להמחלוקת גבי צדקה שהוצרך הרא"ש להבהיר דעתו שהוא כדעת הרמב"ן והרשב"א, וצ"ע.

ב) ואולי י"ל, ובהקדם דהנה ביישוב קושיות הר"ן על הרמב"ן, דלכאורה מבואר בכמה דוכתי דספק עניים ספק ממונא הוה ולא ספק איסורא, כ' האחרונים (עי' קרבן נתנאל ס"ק י', תומים קיצור תקפו כהן אות קכ"ז, נתה"מ כללי תפיסא אות ב', קונטרס הספיקות אות ט' ועוד) דשאני הכא שנדר ליתן צדקה, וא"כ נהי דמשום עצם הממון לא היינו מחמירים וכשאר ספיקא דממונא, אבל משום ספק נדרו צריכים אנו להחמיר. ובמחנה אפרים (הל' צדקה סי' ב') כ' עוד ע"פ סברא זו, דפלוגתת הרמב"ן והר"ן תליא באם אמרי' גבי צדקה אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, דהר"ן ס"ל דאמרי' כן, וא"כ נהי דהי' כאן נדר אבל נדרו כבר התקיים ממילא ונשתעבדו נכסיו לצדקה וליכא כאן כ"א ספק ממון עניים וע"כ מקילים, אבל הרמב"ן ס"ל דלא אמרי' אמירתו לגבוה כו' גבי צדקה, וא"כ יש כאן ספק אי בעי לקיים נדרו ובעינן להחמיר כספיקא דאיסורא (וע"ע בביאור פלוגתת הרמב"ן והר"ן בשו"ת מהרי"ט חו"מ סי' קכ"ד ובחי' ח"ס עהש"ס כאן, וע"ע בס' חי' ר' ראובן נדרים סי' ו').

ובס' קהלות יעקב (נדרים סי' ט') הקשה דכ"ז ניחא לענין צדקה, אבל לענין פאה הרי בודאי נשתעבד הפאה להעניים, וא"כ שוב הוי רק ספק ממון עניים, והדרא קושיית הר"ן לדוכתא. וכ' לבאר ע"פ מה שנחלקו הראשונים לענין האומר מה שתלד בהמתי יהא הקדש, דהרמב"ם (בפכ"ב מהל' מכירה הט"ו) כ' דאע"פ שלא חל ההקדש (דא"א שיחול על דבר שלא בא לעולם), מ"מ הוי נדר שחייב להקדיש הוולדות לאחר שיוולדו (ועי' לקו"ש חי"ח ע' 66 הע' 38 ובארוכה בחכ"ז ע' 176 ואילך). אמנם התוס' (ב"ק ל"ו: ד"ה יד) והרא"ש (שם פ"ד ס"ג) פליגי ע"ז וכ' דאין לו חיוב להקדיש הוולדות. וכ' בביאור המחלוקת דדעת הרמב"ם היא דגם באומר "הרי זו" נכלל בדיבורו קבלה ע"ע שיבצע את הענין לפועל ושיביא את בהמתו להקדש, וא"כ כשאמר מה שתלד בהמתי יהא הקדש, נהי דלא חלה הקדושה בגוף הוולדות, אבל הקבלה שיביא את הבהמות להקדש חלה. אבל דעת התוס' והרא"ש הוא דאין בדיבורו (של "הרי זו") כ"א עשיית חלות קדושה על הבהמה וליכא שום קבלה, וע"כ בדבר שלא בא לעולם דהחלות קדושה לא חלה, ליכא שום חיוב כלל.

ולפ"ז כ' הקה"י לבאר פלוגתת הרמב"ן והר"ן אצלינו, דבאמת יתכן ששניהם מודים הן לענין פאה והן לענין צדקה, דמיד בדיבורו נשתעבדו נכסיו לעניים, אלא דפליגי בפלוגתת הרמב"ם והרא"ש הנ"ל, דהרמב"ן ס"ל כהרמב"ם, וע"כ אף שכבר נשתעבדו נכסיו להעניים, מ"מ אכתי איכא חיוב עליו לבצע דיבורו בפועל ולהביא נכסיו להעניים, ועד שיביא איכא ספק נדר דהוי איסורא ואזלינן לחומרא. אבל דעת הר"ן היא כהרא"ש, וע"כ ס"ל דאם כבר נשתעבדו נכסיו כבר ליכא עליו שום חיוב, וכל הספק הוא רק אם הממון הוא ממונא דיליה או ממונא דעניים והוי ספק ממון ואזלינן לקולא ע"כ דבריו.

ג) והנה הרא"ש כאן שכ' כדעת הרמב"ן דאזלינן גבי צדקה לחומרא, צ"ל שלמד ע"ד מש"כ המחנ"א בדעת הרמב"ן, דס"ל דליכא דין אמירתו לגבוה כו' גבי צדקה, דבודאי לא ס"ל דשייך אמירתו לגבוה כו' גבי צדקה (אלא דאעפ"כ עדיין חייב הוא בנדרו אף שכבר נשתעבדו נכסיו לעניים הואיל) ואמרי' דבאמירתו "הרי זו" נכללת גם הקבלה שיתן הנכסים להעניים, וכמ"ש הקה"י בדעת הרמב"ן – דהא דעת הרא"ש הוא דאין באמירה של "הרי זו" (ג"כ) משום קבלה כו' וכמו שהבאנו לעיל, אלא ע"כ צ"ל כמוש"כ דס"ל להרא"ש דלא אמרי' אמירתו לגבוה כו' גבי צדקה.

ועפ"ז יש לבאר הטעם בהשמטת הרא"ש את האיבעיא של פאה, די"ל דזה הי' פשוט להרא"ש דגבי פאה ליכא ספק נדר, דהא כו"ע מודו דפאה ודאי נשתעבדו נכסיו להעניים, והרא"ש לשי' בב"ק דכשנשתעבד הדבר ליכא ג"כ קבלה וכנ"ל, וא"כ ודאי דפאה לא הוה כ"א ספיקא דממונא דלקולא אזלינן, ורק גבי צדקה הוצרך לאשמועין דלא אמרי' אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט ולכן איכא ספק נדר ובעינן להחמיר, וק"ל.

בענין צורת הפתח מן הצד

הת' יוסף יצחק קליין

שליח בקהילתנו

א

בגמ' עירובין דף יא' ע"א, "דאמר רבין בר רב אדא א"ר יצחק מעשה באדם א' מבקעת בית חורתן שנעץ ד' קונדיסין בארבעה פינות השדה ומתח זמורה עליהם (כעין צורת הפתח – רש"י), ובאה מעשה לפני חכמים והתירו לו לענין כלאים (שאם יש גפנים בתוך הקונדיסין מותר לזרוע סמוך להן חוץ למחיצה וכו' – רש"י), ואמר ר"ל כדרך שהתירו לו לענין כלאים כך התירו לו לענין שבת (לטלטל בתוכו – רש"י) וכו', במאי עסקינן אילימא מן הצד (שמתח הזמורה מזה לזה באמצעיתו ולא על ראשיהן – רש"י), והאמר רב חסדא צורת הפתח שעשאה מן הצד לא עשה ולא כלום אלא על גבן וכו'".

הנהגה ממה שפי' רש"י למן הצד "שמתח הזמורה מזה לזה באמצעיתו" מבואר דס"ל ש'צורת הפתח מן הצד' היינו שלא מתח הזמורה על גביהן רק באמצעיתם, והטעם דלא מהני צורת הפתח כזו הוא מכיון דבכה"ג אין לו שם פתח מכיון דאין לו משקוף עליהם, וכ"ה גם שי' הרשב"א והריטב"א כאן וכן ס"ל לרוב הראשונים.

אבל הרמב"ם בפט"ז מהל' שבת ה"כ כ' וז"ל "... וצורת הפתח שעשה אותה מן הצד אינה כלום, שאין דרך הפתחים להיות בקרן זוית אלא באמצע" ע"כ, ומבואר מזה שפי' 'צורת הפתח מן הצד' דהיינו שעשאה בקרן זוית של המבוי, והטעם דלא מהני צורת הפתח כזו הוא משום דכיון שאין דרך בני אדם לעשות כן בפתחים שוב אין לו שם פתח. וכן ס"ל גם לרב האי גאון שהובא ברי"ף שם, וז"ל הרי"ף פ"י רבינו האי גאון ז"ל כגון שעשאה מצידו של כותל דהויא ליה פיתחא בקרן זוית ופיתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי".

[ולכאורה יש להוכיח מדברי התוס' שס"ל כשיטת רש"י. דהנה לעיל ב: (בד"ה ואבע"א) כתבו וז"ל "וא"ת מאי פריך שאני פתח החצר דהו"ל צורת הפתח שהכלונסות היו ע"ג ווי עמודים שהקלעים תלויין בהן, וי"ל דאמר לקמן (יא.) דצורת הפתח שעשאה מן הצד לא עשה ולא כלום" עכ"ל. וע"כ אאפ"ל

שכאן כוונתם על הצד בקרן זוית – שהרי מדברים בפתח החצר, אלא ע"כ כוונתם כפי רש"י הנ"ל ודו"ק].

בפשטות הוכחת הרמב"ם לפירושו הוא מזה שאמרו בגמ' "צורת הפתח שעשאה מן הצד" שמשמע בצד המבוי – בקרן זוית, שאם פירושו כרש"י הנ"ל למימר "שעשאה לו באמצעיתו" וכה"ג (דהיינו לא על גבן ועי' בחי' הריטב"א בזה). לאידך, עד"ז אפ"ל בדעת רש"י דלא כהרמב"ם דאת"ל כדברי הרמב"ם הנ"ל "שעשאה לו בקרן זוית" ומלשון "מן הצד" משמע דהכוונה בצד הקנים (ועי' במאירי בזה).

ב.

אלא דלכא' דעת הרמב"ם קשה ביותר ומכ"כ טעמים¹:

א. קושיית הראב"ד (הובא ברשב"א ו. ד"ה אמר רב הונא, וכן הק' המאירי ועוד) – בגמ' לעיל (ו.) אמרי' "אמר רב הונא בריה דרב יהושע כגון שנפרץ בקרן זוית, דפתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי", ובתוד"ה בפתחא כ' וז"ל "מיהו אם עשאה כעין פתח במזוזות ומשקוף הוי שפיר פתח כדאמר לעיל (ה.) דפתח ליה בקרן

¹ הנה מלבד הקושיות המובאות לקמן, עוד הקשה הלח"מ כאן קושיא נוספת: דלפי שיטת הרמב"ם מהו לשון הגמ' בתירוצה "אלא על גבן", דבשלמא לרש"י דהקס"ד היתה שהזמורה היתה באמצעיתן ולא על גבן, ע"ז משני דמיירי שהזמורה עומדת על גביהן, אבל להרמב"ם שגם בהה"א קס"ד שהזמורה היתה על גביהן, ואפ"ה מכיון שעשאה בקרן זוית לא מהני, א"כ קשה מה קא מתרצינן "אלא על גבן". ואמנם קושיתו יש להקשות (לכאורה) גם לדעת רש"י, דהרי הט"ז (בסי' שס"ב סק"ד) כ' בדברי רש"י וז"ל "ונראה פשוט דהך מן הצד לפרש"י אין האיסור אלא אם החבל שלמעלה קשור שלם בקצה העליון של הקנה אלא בולט קצת מן הקנה למעלה מן החבל אבל אם הוא כרוך בקצה העליון מצדו ואין בולט מהקנה למעלה מהחבל כשר וכו'", דהיינו שהפסול של 'מן הצד' לרש"י אינו אלא אם אינו בקצה העליון של הקנה אבל אם הוי בקצה העליון של הקנה אע"פ שאינו על גביו ממש עדיין מהני (וז"ל רש"י "באמצעיתן ולא על ראשיהן" וא"ש), וא"כ לפ"ז קשה גם לדברי רש"י מהו לשון התרצן "אלא על גבן", הא אפי' אם אינם על גבן ממש עדיין מהני? ובאמת כבר עמד ע"ז הריטב"א כאן שכ' וז"ל "ומיהו מה שפי' רש"י ז"ל שנתן הקנה באמצעיתן לאו דוקא דא"כ למה לי לאוקמא בשנתנו על גבן נימא אפי' מן הצד וכשהוא במול לראשן אלא ודאי כדפרישנא" עכ"ל, וע"כ צריך לתרץ דלא דק הגמ' בתירוצה וה"ה דהי' אפי' לת' הכי.

אבל בדברי הרמב"ם עדיין יש מקום לעיון (דהא לשי' אינו מובן בכלל מאי קא מתרצינן), ולכא' צ"ל או שלא הי' כן בגי' הרמב"ם או שפי' "על גבן" היינו לא על גבי הקנים, כ"א על גבן מל' "ועליו מטה מנשה" או "נצבים עליו" דהיינו שאינו מן הצד ובקרן זוית כ"א בסמיכות ממש ודוחק ועצ"ע.

זוית" (וכ"ה בתוס' ר' פרץ וז"ל "והק' ר"ת מקינון דהא אמרי' לעיל דפתח ליה בקרן זוית, וי"ל דלא דמי דלעיל איירי שעושה כתקנו בצורת הפתח וחשוב הוא כפתח גמור אבל הכא מיירי בפירצה וה"ק פתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי פי' אין רגילות לעשות בקרן זוית ומאחר שאין רגילות לעשות כן א"כ לא יחשבוהו הפירצה כפתח" עכ"ל).

וכ"ז מובן רק לשי' רש"י ולטעמי' בצורת הפתח הנעשה בקרן זוית מהני (ופי' 'צורת הפתח מן הצד' הוא שעשאה באמצעיתו), דלפ"ז שפיר יש לתווכ סוגיות הגמ', דהגמ' בדף ו. מיירי בלי צורת הפתח וע"כ לא מהני מכיון דפתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי, והגמ' בדף ה. מיירי בדאיכא צורת הפתח דהוי פתח ומהני, אבל לדעת הרמב"ם שגם בצורת הפתח לא מהני בקרן זוית, מאי איכא למימר (ועי' באבן האזל להרמב"ם שם).

ב. לק' ברמב"ם פי"ז הל' ל"ה כ' וז"ל "אין עושין פתח בקרן זוית, ואם היתה שם קורה מלמעלה על אורך הפרצה רואין אותה שירדה וסתמה ומותר לטלטל בכולו והוא שלא תהי' באלכסון" עכ"ל. ועי' בתוס' לק' דצ"ד ע"ב (ד"ה בשתי רוחות) שכ' וז"ל "א"נ דוקא בקרן זוית... דטעמא דפי תקרה משום דדמי לפתחה... ובקרן זוית לא עבדי אינשי" עכ"ל.

וכ"כ אדה"ז בשו"ע (סי' שס"א ס"ה) "וכן בית שנפרץ בקרן זוית ממש לרה"ר או לכרמלית אפי' בפחות מי' אסור אם גם הקירווי נפרץ מעל הזוית על שהנשאר הוא באלכסון מכותל זה לכותל שאצלו שאז אין אומרים בו פי תקרה יורד וסותם לפי שהטעם שאומרים פי תקרה יורד וסותם הוא משום שדומה לפתח ובקרן זוית אין דרך לעשות שם פתח כלל..." עכ"ל.

ומובן מכ"ז דבמקום שאינו באלכסון שפיר אמרי' פי תקרה לגבי הקורה והוא מפני שהוי דומה לפתח. ולכאורה לפי דברי הרמב"ם לעיל בפט"ז ה"כ קשה, דהרי הוא ס"ל שאפי' בצורת הפתח דהוי פתח ממש לא מהני בקרן זוית מכיון שאין דרך וכו', וא"כ האיך אמר כאן דבקרן זוית אם יש קורה אמרי' פי תקרה יורד וסותם, הרי אין כאן שום דין פתח בקרן זוית מכיון שאין דרך בני אדם בכך וא"כ בטלה כל הטעם דפי תקרה?

ג. גם צלה"ב בשיטת הרמב"ם, דמה בכך בזה שאין דרך בני אדם לעשות פתח בקרן זוית, הרי צורת הפתח הוא סו"ס פתח ממש ומה בכך שאין דרך בני"א לעשות כן. ולכאורה זהו סברת רש"י דאף שפתחה בקרן זוית לא עבדי אינשי, כ"ז בפירצה סתם ולכן א"א להחשיבו כפתח במקום שאין דרך בני"א,

אבל בצורת הפתח שהוא פתח ממש מה בכך שאין דרך בנ"א, וצלה"ב סברת מחלוקתם?

ג

והנראה בכ"ז ובהקדם: דהנה בחי' הגר"ח עהש"ס (סטענסייל) סי' י"ז, כ' וז"ל "יש לחקור בהא דצורת הפתח מתיר לענין הוצאה ועירובין היינו משום דצורת הפתח יש לו דין פתח והוא נעשה פתח ממש או דלמא דצורת הפתח אינו פתח אלא הוא דין בפ"ע דצורת הפתח מתיר לענין הוצאה וטלטול, ופתרון הדבר הוא ממש"כ הרמב"ם בפט"ז ה"כ צורת הפתח שעשאה מן הצד אינו כלום שאין דרך הפתחים להיות בקרן זוית אלא באמצע ואם נימא שהוא דין בפ"ע שצורת הפתח מתיר בטלטול מה בכך שאין דרך הפתחים בכך להיות בקרן זוית, הא מ"מ יש כאן צורת הפתח אם כל הדין ומוכח מכאן שכל ההיתר של צורת הפתח הוא משום שנעשה פתח ממש ולכן כאן שאין דרך הפתחים להיות בקרן זוית אינו יכול לעשות פתח ממש" עכ"ל. ולכאור' צלה"ב מהו הסברא לומר שאינו אלא היתר הוצאה וטלטול, דמה"ת לומר כן הרי סו"ס הרי"ז פתח בפועל?

ונראה בביאור הדבר עפמש"כ הגר"ח בחי' על הרמב"ם (פט"ז מהל' שבת הט"ז) וז"ל "גם צורת הפתח יסוד דינה הוא מדין פתח, וכמו שפסק הרמב"ם בפט"ז מהל' שבת שצורת הפתח שעשאה מן הצד לא עשה כלום משום דפתחא בקרן זוית לא עבדי אנשי, והרי זה דפתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי אינו מבטל את עצם צורת הפתח, ורק דבמקום דדינו תלוי בדין פתח הוא דהוי דינא דהואיל ופתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי ע"כ לא חלה בו שם פתח, ובע"כ דגם צורת הפתח יסוד דינה תלוי בדין פתח. וא"כ הרי צ"ע דכיון דגם בלא צורת הפתח כל פחות מי' דין פתח בה ולא דין פירצה א"כ צורת הפתח למאי אהניא ואמאי אתיא ההילכתא דצורת הפתח וצ"ע (וכוונתו לפי רב דס"ל דאין צורת הפתח מועיל ליתר מעשר ע"ש). והפשוט בזה הוא, דב' ענינים נפרדים הם בעיקרון, דפתחים בעלמא אע"ג דדין פתח עלה ופקע מינה שם פירצה וכמבואר בעירובין דף ו' וכו' אבל מ"מ אינה בכלל מחיצה העשויה להתיר, ועיקר דין מחיצה והרה"י שנעשה רק ע"י יתר המחיצות העומדות..., משא"כ צורת הפתח אף אם יסוד דינה הוא מדין פתח, מ"מ כולה דין מחיצה

בה, וזהו עיקר ההלכה של צורת הפתח דבקנה מכאן וקנה מכאן וקנה ע"ג העומד והפתח שבתוכו יחדיו חשוב מחיצה" עכ"ל.

וע"פ דברי הגר"ח על הרמב"ם כאן, דלהרמב"ם דין צורת הפתח הוא מדין מחיצה ולא שלילת פירצה, אפ"ל ולבאר ב' האופנים שבדברי הגר"ח עהש"ס הנ"ל: א) האם צורת הפתח הוא מדין פתח ממש דהוי חלק מהמחיצה ונעשה רשות היחיד ע"י צורת הפתח, ב) או י"ל שאינו אלא היתר טלטול פי' שענינו של צורת הפתח הוא רק כמו דין פתח שענינו הוא רק לפעול היתר טלטול ע"י שמסלק הפירצה (דהיינו שמעיקרו יש מקום לחקור כנ"ל ופשיט ליה מדברי הרמב"ם דיש חילוק בין פתח סתם לצורת הפתח וכו').

והנה במה דהוכיח הגר"ח מדעת הרמב"ם דצוה"פ בקרן זוית לא מהני, שצ"ל דדין צוה"פ יש לו דין פתח ממש כו', לכאורה יש מקום לדון בזה, דהרי גם לרש"י שחולק על הרמב"ם וס"ל דבצורת הפתח שעשאה בקרן זוית כשרה (ופיתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי הוא רק במקום שאין שם צורת הפתח אבל כשיש צורת הפתח בודאי מהני) – מ"מ בהכרח דס"ל דצורת הפתח הוא מדין פתח ממש,

וכמבואר בדבריו לעיל ד"ב ע"א (ד"ה והרחב מי' אמות ימעט) וז"ל "דזהו שיעור רוחב סתם פתחים, וטפי מהכי לא מיקרו פתח אלא פרצה ואנן בעינן פתח, וצריך לנעוץ קנים... ולהעמידה על עשר" עכ"ל, דהיינו שאם הוי יתר על עשר אז אין בו שם פתח רק פירצה ואנן בעינן פתח, ולכן צריך למעט. דהיינו שע"י שממעט הפירצה לעשר נעשה פתח, וא"כ בצורת הפתח שא"צ למעט בפשטות הרי זה מפני שע"י צורת הפתח אפי' יתר מי' נקרא פתח ובפרט – שכן הוא במציאות שיש שם פתח.

וכן מבואר ג"כ בדברי רבינו פרץ הנ"ל שכ' ז"ל "מיירי שעושה כתיקונו בצורת הפתח וחשיב הוא כפתח גמור...", וכן גם בספר גאון יעקב כ' בדברי רש"י כנ"ל "אבל אי עביד פתח ממש עביד והוי פתח והיינו דאמר' דפתח לו בקרן זוית מידי דהוי ארחב מי' דתנן צריך למעט ואם יש לו צורת הפתח א"צ למעט דכפתח ממש הוי וה"נ אי עביד צורת הפתח בקרן זוית מהני...". וא"כ מכ"ז מובן שאפי' להראשונים דפליגי על הרמב"ם ורב האי גאון, וס"ל דמהני אפי' בקרן זוית מ"מ סבירא להו דהוי פתח ממש.

ויתירה מזו נראה דלהחולקים על הרמב"ם וס"ל דצוה"פ בקרן זוית מהני – ס"ל דצוה"פ הוי מדין מחיצות, דהנה הרשב"א לק' די"א כ' וז"ל "כ' הרמב"ם

ז"ל דצורת הפתח מהניא אפי' למבוי שאינו גבוה עשרה ואינו מחוור בעיני כלל דלא מצאנו אלא בגבוה יתר מעשרים ומשום דפתח כמחיצה דמי... ומוכח דגם לפי שי' הרשב"א דבהדיא פליג אדברי הרמב"ם וס"ל כדעת רש"י כנ"ל, אפי"ה ס"ל שדין צורת הפתח הוי פתח ממש ודין מחיצה. ולפ"ז צע"ק על דברי הגר"ח, דמה"ת לומר ולהכריח בדעת הרמב"ם שצורת הפתח הוי מדין פתח (ויתרה מזו מחיצה) מזה שס"ל דצוה"פ אינו מועיל בקרן זוית.

ד

ולכן נ"ל שביאור המחלוקת הראשונים הוא להיפוך קצת (היינו דלא כהגר"ח שכ' דלהרמב"ם דין צוה"פ הוא מדין פתח והי כחלק מהמחיצה). והוא דרש"י והרשב"א כו' ס"ל שצורת הפתח הוא דין מחיצה והכוונה בזה – דלא רק שע"י צורת הפתח פועל שלא יהי' פירצה כאן, אלא עוד זאת שע"י צורת הפתח הוי כאלו כולו נסתמה ופועל סתימה מכל צד זה.

וכ"מ גם מדברי אדה"ז בשו"ע סי' שס"ד ס"א וז"ל "אלא צריך צורת פתח... לפי שצורת פתח היא כמחיצה גמורה ונמצא שאינו פתוח אלא מצד א' (איירי במבוי המפולש מב' צדדים) ואינו נקרא מפולש", וכן לק' בס"ד "אע"פ שצורת הפתח היא כמחיצה גמורה" (וראה שו"ת צ"צ חאו"ח סי' מ). משא"כ לדעת הרמב"ם אף שס"ל שצורת הפתח הוא דין פתח היינו שפועל שלא יהי' כאן שם פירצה – דהיינו שמקודם הי' פירצה ולכן לא הי' כשר ועכשיו ע"י צורת הפתח פועל שיהי' פתח ממש וכשר – אבל לא שיש לצוה"פ דין מחיצה ממש.

וכן יש לדייק מדברי הרמב"ם עצמו שכ' בפט"ז הי"ז "אם הי' לפירצה זו צורת הפתח אע"פ שיש בה יותר מעשר אינה מפסדת המחיצה..." דהיינו שענינו של צורת הפתח הוא רק שאינה מפסדת המחיצה, אבל לא שפועל על ידה מחיצה וסתימה רק ענינו הוא שהוי פתח ופועל שבמקום הפירצה יהי' פתח.

ומדויק שלקמן בהי"ח משנה לשונו וכ' "הרי שהקיף בקנים ואין בין קנה לחבירו ג' טפחים הרי זו מחיצה גמורה..." דהיינו כשאנו מדברים בדין לבוד אז שפיר הוי מחיצה גמורה וכאלו סתם כולו, משא"כ לעיל גבי צורת הפתח אינו

אלא "שאינו מפסדת המחיצה". ומובן שלכן ס"ל להרמב"ם שגם עשה צורת הפתח מן הצד דהיינו בקרן זוית לא עשה כלום מכיון שאין דרך בנ"א בכך ואע"פ שצורת הפתח יש לו דין פתח בעצמו אפ"ה מכיון שכאן אין זה דרך בנ"א לעשות פתח לכן שפיר לא נחשב לפתח, משא"כ לדעת רש"י מובן שמכיון שדין צורת הפתח הוא שפועל מחיצה וסתימה בכל הצד אזי לא איכפת לן דלא עבדי אינשי בקרן זוית דהרי זה כמחיצה וסתימה גמורה.

ולפ"ז יש לתרץ גם מה שהקשינו לעיל ברמב"ם פי"ז ה"ה, שכ' שבקרן זוית אם עשה קורה שם שפיר אמרי' פי תקרה יורד וסותם, אע"פ שכל הדין של פי תקרה הוי מדין פתח ובקרן זוית כ' לעיל שאין בו דין פתח (דכה"ג לא עבדי אינשי),

ולפי הנ"ל יש לבאר, דבצורת הפתח דהכוונה הוא שרוצה לעשות פתח, לכן בקרן זוית דלא שייך שם 'שם פתח' אין לו דין פתח, משא"כ בקורה שאין הכוונה לפעול שם פתח עליו, רק התם איירי שכבר יש פתח רק אינו בהכשר ועי' הקורה פועל הכשר מבוי, וכמו שפסק הרמב"ם בעצמו לעיל פי"ז ה"ד וז"ל "כמה יהי פתח המבוי ויהי די להכשירו בלחי או קורה...", דהיינו שיש ב' דברים א' פתח וב' הכשירו בלחי או קורה, שבזה שפיר דמי גם בקרן זוית וק"ל.

ה

ומה שהקשו הראשונים מהגמ' לעיל ד"ה ע"א ע"פ שי' הרמב"ם דאם גם במקום שיש צורת הפתח עדיין לא מהני בקרן זוית איך לומדים הגמ' שם ביחד אם הגמ' בדף ו ע"א כו' – יש לבאר בפשטות דהתם מיירי בענין בתים וחצרות "דתניא איזה הוא מבוי שניתר בלחי או קורה כל שארכו יתר על רחבו ובתים וחצרות פתוחים לתוכו ור' יוסף דפתח להו בקרן זוית...." ע"ש.

וא"כ י"ל שלענין בתים וחצרות פתוחים לו לא קפדינן אפתח ולכן אפי' הי' בקרן זוית עדיין שרי מכיון שסו"ס פתוח לבתים וחצרות, ומסתמא נחשב בעיני כל המשתמשים בסביב לפתח, משא"כ בדף ו ע"א דאיירי רק במבוי בעלמא שפיר לא מהני בקרן זוית (ועי' ברא"מ הורוויץ בזה).

ויומתק מ"ש הרשב"א שם די"א ע"א לחלוק על הרמב"ם שאין צורת הפתח מועיל למטה מי' כיון דצורת הפתח דהוי "כאלו נסתמה המחיצה" (לשון

הרשב"א שם) ואפי' מחיצה גמורה לא מהני למטה מי', אבל הרמב"ם לשיטתו דס"ל שצורת הפתח אינו כסתימה כ"א מדין פתח שפיר מהני גם למטה מי'. (ולהעיר מהשקו"ט אי צורת הפתח חייב במזוזה ואכ"מ, וכן השקו"ט אי צורת הפתח נחשב כעומד לגבי סוכה (עי' בערוך השולחן סי' תר"ל סי"ט) ויש לקשר לכ"ז ואכ"מ).

בענין עדים בביטול הגט

הת' משה אלי' גורארי'

א) גיטין ל"ג. בתוד"ה רבי סבר, וי"ל דמשמע ליה מילתא דיכול לבטל אפי' בפני אחד, אע"ג שאין דבר שבערוה פחות משנים, כיון דשליח עצמו אומר שהוא מבטלו, הוא מבוטל, א"נ אפי' לא מהני בלא שנים, מ"מ יכול לבטל בפני ב', זה שלא בפני זה עכ"ל. ומבואר מדבריהם דס"ל דבעינן עדות לביטול הגט דחשיב כדשב"ע, וקשה דא"כ בתוס' לעיל (לב: ד"ה ורב נחמן) שדחקו בהטעם לדעת רב נחמן דקודם תקנת ר"ג הי' צריך הביטול להיות בפני ב', וכתבו שהוא משום דבא' חיישינן טפי למזרות, אמאי הוצרכו לזה, תיפוק להו בפשיטות משום דאין דשב"ע פחות משנים (וכמו שבאמת כ' הרמב"ן ז"ל בחידושיו ע"ש), וכבר עמד על כך מהרש"א ז"ל (על התוס' שם) והניח הדבר בקושיא. [ולכאורה יש להוסיף קצת חוזק להקושיא, דהלא במ"ש התוס' לדעת ר"ש דקודם התקנה הי' צריך הביטול שיהי' בפני ג' משום חשש ממזרים, באמת מסתברים הדברים מאד, שהרי זה שבפחות מג' איכא חשש ממזרות מבואר להדיא בגמ', וע"כ א"ש טובא לומר דלר"ש היו ב' תקנות, הראשונה משום תקנת ממזרים שהוא חשש חמור יותר, והשני' דהיא תקנת ר"ג משום תקנת עגונות, אבל לר"נ דגם לאחר התקנה הראשונה נשאר חשש ממזרות, וכמבואר להדיא בגמ' דלדעתו תקנת ר"ג משום תקנת ממזרים היתה, א"כ חידוש גדול הוא לומר דבפני א' איכא חשש ממזרות טפי ומשו"ז תקנו התקנה הראשונה, וע"כ קשה ביותר הא

דלדעת ר"נ לא כתבו הטעם בפשיטות דהי' בעי הביטול תרי משום דאין דשב"ע פחות מב' ודר"ק].

ובחי' פנ"י כ' ליישב, דהא דאמרי' דחשיב ביטול הגט דשב"ע דלכך בעי תרי, שנוי בפלוגתת הראשונים ז"ל לענין הפסול דע"א בדשב"ע, דדעת רוב הראשונים ז"ל דאפי' בדלא איתחזק איסורא בעינן תרי, ודעת חלק מהראשונים דדוקא באיתחזק הוא דלא סגי בחד, ובביטול הגט הרי מעמיד החזקת אשת איש למקומה והמעיד על כך אינו סותר החזקה בעדותו, וא"כ רק אי אמרי' דגם בדלא איתחזק לא יועיל ע"א, נאמר שביטול הגט חשיב עדות של דשב"ע דבעי תרי. ולפ"ז לדעת התוס' שבריש מכילתין (עי' בסמוך שנאריך בזה) דרק בהיכא דאיתחזק בעינן תרי, א"א לומר דהא דלר"נ לפני תקנת ר"ג הי' צריך הביטול שיהי' לפני ב', הוא משום דאין דשב"ע פחות מב', דהא דעתם הוא דבכה"ג לא חשיב עדות של דשב"ע הצריך ב'. ומ"ש כאן ליישב למה דוקא בנדון של רבי לא בעינן ב', אף דדעתם הוא דבכל ביטול גט לא בעינן ב', לא כתבו כן כ"א בדרך את"ל, דהיינו שאפי' להנך דס"ל דגם בלא איתחזק בעינן תרי, וע"כ בביטול הגט נצטרך תרי, אכתי איכא ליישב כדבריהם, דהא בנדון זה גם הם יודו דלא בעינן, את"ד.

ב) והנה במאי דפשיטא ליה להפנ"י דאי אמרינן דרק באיתחזק האיסור ערוה צריכים ב', א"כ בביטול הגט שאינו סותר החזקה לא נצטרך תרי, יש להעיר דלכאורה לאו מילתא דפשיטא היא, וכמשי"ת. דהנה מ"ש הפנ"י דדעת התוס' היא כדעת הסוברים דלא בעינן ב' רק באיתחזק, לכאורה מקורו הוא ממ"ש התוס' בדף ב: (ד"ה הוי דשב"ע) על הא דמקשינן שם אימור דאמרי' ע"א נאמן באיסורין כגון חתיכה ספק של חלב כו' דלא אתחזק איסורא אבל דאיתחזק איסורא דא"א הוי דשב"ע ואין דשב"ע פחות משנים, וכ' ז"ל האי דנקט דשב"ע אומר ר"י משום דבהאשה רבה בשאר איסורי כו' מספקא לן אי מהימן אפי' אתחזק איסורא כו' עכ"ל, ומדלא פירשו בפשוטו דחדא ועוד קאמר וכמו שבאמת פי' הרמב"ן ז"ל ועוד ראשונים, כ' הג' רע"א ז"ל בשו"ת סי' קכ"ד לדייק, וכבר קדמו בזה מהרי"ק ז"ל בשורש ע"ב, דמבואר דס"ל דרק באיתחזק הוא דלא נאמן ע"א.

והנה בהמשך התוס' שם הקשו דלסברת הש"ס ביבמות דגם היכא דאיתחזק איסורא נאמנת א"כ קרא דנדה מאי אשמועינן, ותירצו דס"ד דנדה

הוה דבר שבערוה. והקשו המהר"ק ורע"א שם, דלפי מ"ש התוס' לעיל מיניה (ד"ה ע"א נאמן באיסורין) דאיסור נדה לא חשיב איתחזק איסורא כיון שאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה, א"כ לשיטתם כאן דדשב"ע בעי תרי רק בהיכא דאיתחזק, האיך י"ל דס"ד דנדה הוה דשב"ע, הא אפי' את"ל הכי, הרי לא איתחזק איסורא, ויהא נאמן לגבה ע"א, ותו תקשי קרא למה לי. והאחרונים ז"ל כ' ליישב (עי' חי' ר' שלמה ח"א סי' ג', חי' ר' ראובן סי' ג', וכ"כ עוד הרבה מהחברים של הדור האחרון, כ"א בסגנון אחר קצת, אבל המכוון אחד הוא), דחלוק דין איתחזק דבעינן גבי דשב"ע, מדין איתחזק של שאר איסורי, ותרי דיני הויין, דבשאר איסורי הטעם דאין ע"א נאמן נגד איתחזק, הוא משום דאין לו מספיק נאמנות להעיד נגד חזקה, אבל בדשב"ע באמת אין לו נאמנות להעיד כלל, וכדגמרינן דבר דבר מממון ולא קפיד התורה כלל אי נגד חזקה הוא דמעיד או לא, אלא דהיכא דלא איתחזק איסורא, וכגון בא' שמעיד על אשה שאינה ידועה חזקתה דפנוי' היא, היינו טעמא דנאמן אפי' ע"א, דכיון דלדברי העד ליכא כאן דבר שבערוה כלל, חשיבא מילתא כמעיד על שאר איסורי דעלמא ופנוי' היא מלכתחילה, משא"כ היכא דאיתחזק איסורא אף לדברי העד, וכגון שמעיד על אשה פלונית שנשואה היתה ונתגרשה, בכה"ג הוא דשפיר חל גזירת התורה דלא מהימן ע"א בדשב"ע, ובעצם הסברא כבר קדמם הש"ש בש"ו פ"ג. ולפ"ז כ' ליישב הך גידון דנדה, דאף דכ' התוס' דלא חשיב איסור נדה כדבר דאיתחזק איסורא כיון שאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה, אבל כ"ז הוא לענין האיתחזק דבעינן גבי איסורא, דלא חשיב העד למעיד נגד חזקה מהך טעמא, אבל לענין האיתחזק דבעינן גבי דשב"ע, דלא בעינן כ"א שגם לדברי העד מה שמעיד הוא באמת על דשב"ע, לזה נדה אכתי יחשב כאיתחזק, דהא גם לדברי העד נדה היתה פעם, זהו תוכן דבריהם.

ולפי אלו הדברים, לכאורה יוצא פשוט דאפי' להנך דס"ל דנאמן ע"א בדשב"ע היכא דלא איתחזק, אבל בביטול הגט לא יהא נאמן, דאף דבדבריו אינו מעיד נגד החזקה ואף מעמידה במקומה, אבל לדברי העד על ענין של דשב"ע הוא מעיד, ובכה"ג אינו נאמן לכו"ע ודו"ק. והפני' צ"ל שלמד דשי' התוס' הוא דנאמן ע"א בדשב"ע עד שדבריו הם נגד חזקה ממש, ולענין קו' האחרונים מסתירת התוס' אולי יתכן שלמד ע"ד מש"כ מהר"ק ז"ל שם, דאף דלענין הטהרה עצמה כ' התוס' דלא חשיב איתחזק, אבל עדותה על הטבילה ודאי קרינן עדות נגד חזקה ע"ש, ואף דהקשה עליו בבית הלוי (ח"ב סל"ז) דעל

הטבילה יהא נאמנת משום דבידה לטבול, ועם בידו של מגו נאמן ע"א אף בדשב"ע, אבל כבר כתבו דיתכן דמיירי בהיכא דליכא קמן מים לטבול כעת, וא"כ לית לה בידה של מגו ורק בידה של למפרע דלא מהני כ"א מדין בעלים ואינו מועיל לענין דשב"ע וא"ש.

[ולכאורה יש מקום לעיין בדעת הג' רע"א ז"ל בכ"ז, דממה שהק' מסתירת התוס' כמו שהבאתי לעיל, ולא כ' לתרץ כהאחרונים דשאני איתחזק דאיסורין מהך דדשב"ע, מבואר לכאו' דס"ל דחדא דינא הוי, ולדעת התוס' נאמן ע"א בדשב"ע עד דמעיד נגד חזקה ממש, אלא דלפ"ז ק"ל על דבריו בסוגיין כאן שאביא לקמן, דנקט כמילתא דפשיטא דלביטול הגט בעינן עכ"פ עדי בירור, ואמאי, הא לדעת התוס' צריך שיהא נאמן הבעל עצמו כיון דנגד חזקה אינו מעיד וצ"ע].

ג) עוד כ' הפנ"י שם, דב' תירוצים שהביאו התוס' למה בכה"ג לא בעינן עדים, או משום דבפני השליח הוי, או משום דב' עדים זא"ז ג"כ מהני, פליגי בדין עדים דבעינן גבי ביטול, דהתי' הא' סובר דלא בעינן כ"א עדי בירור, ולכך כיון שביטלו בפני השליח שהוא הבע"ד א"צ לעדים אם שניהם מודים בדבר, אבל התי' הב' סובר דבעינן עדי קיום וחלות, וע"כ אף שביטלו בפני השליח לא מהני הודעתם, ובעינן עדים בכל מידי. וכעין זה מבואר ג"כ מדברי הגרע"א ז"ל בחי' (לעיל בדברי התוס' ד"ה רב נחמן), שכ' לבאר דהתירוצ' הא' ס"ל דלא בעינן כ"א עדי בירור ומש"ה בביטול בפניו א"צ עדים, ולכאו' צ"ל לפי"ד ג"כ דהתי' הב' פליג ע"כ וס"ל דלא סגי בהא דמבטלו בפני השליח היות ובעינן עדי קיום. עכ"פ מבואר דמספקא להו להתוס' אי ביטול הגט בעי עדי קיום או דסגי בעדי בירור, וצריך לבאר עומק ספיקתם.

[והנה באחרונים מבואר עוד דרך בביאור החילוק שבין ב' התירוצים (עי' בס' חי' ר' שמואל סי' י"ט אר"ק ז' ועוד), והוא ע"פ מש"כ התוס' בקידושין (נ"ט ע"א) דאף לר"ל הסובר דלא אתי דיבור ומבטל דיבור וע"כ א"א לבטל שליחות, ה"מ שלא בפני השליח אבל בפני השליח כו"ע מודי דמבטלו, וכבר נודע הביאור בדבריהם (עי' קובץ הערות בהשמטות לסי' כ"ט ועוד) דבביטול בפני השליח א"צ לדין ביטול מטעם אתי דיבור ובטל דיבור, אלא דכיון שהשליח יודע דלא ניחא ליה להמשלח בשליחותו לא קרינן לשליחותו בשם שליחות, דגדרה של שליחות הוא שעושה השליח ברצון משלחו, ולפ"ז כתבו שיתכן

אשר התוס' כאן בב' התירוצים ס"ל דבעינן עדי קיום, אלא דבתירוצם הא' ס"ל ממש"כ בקידושין, דביטול בפני השליח א"צ לדין ביטול ולא יהא צורך בעדי קיום כלל (ולדרך זה לכאור' צ"ל ע"ד מש"כ הפנ"י שהבאנו בתחילת דברינו, דבדרך את"ל כ' התוס', והיינו שבתי' הא' כ' לשיטתם בקידושין דפני השליח א"צ לדין ביטול, והתי' הב' הוא דאפי' את"ל דגם בפני השליח צריכים לדין ביטול, וכדעת רש"י בקידושין שם דגם בפני השליח פליג ר"ל, י"ל דבזא"ז מיירי כו'). וכל המבואר כאן להלן בדברינו לא בא כ"א בכדי לבאר את דברי התוס' לפי ביאורם של גדולי האחרונים ז"ל].

והי' נראה, דהדבר תלוי בפלוגתת הראשונים ז"ל אי בעינן עדי קיום למינוי שליחות דגירושין, דהתי' הא' אזיל כהשיטות דלא בעינן ולכך בביטול אין צורך לזה, והתי' הב' אזיל כהנך דס"ל דבעינן עדים למינוי שליחות וע"כ ס"ל דגם בביטול בעינן. אמנם מאחר שכתבו האחרונים ז"ל (עי' דברי יחזקאל סי' ל"ו) דהמחלוקת אי בעינן עדי קיום למינוי שליחות תלוי' באם חשיב השליחות דגירושין כדשב"ע או לא, וכמו שביאר ביתר עומק הגאון האמיתי מרוגצ'וב ז"ל בספרו צפנת פענח (מהדורא תניינא ע' 162) דתלוי' באם מאחר שנתרבתה שליחות בכל התורה, אמרי' דנחלק הדבר לפרטים וכאילו שנאמר דבכל דין בר מעיקר דינו אית ליה דין שליחות, דלפ"ז שליחות דגירושין חלק מדין גירושין הוי וחשיב כדשב"ע דבעי עדים, או דנימא דכל שליחות חלק מדין הכללי דשליחות הוה וליכא לשליחות דגירושין דין גירושין ולא חשיב כדשב"ע דבעי עדים, א"כ להתוס' דס"ל גם בתירוצם הא' דשליחות כדשב"ע חשיב דאל"כ אפי' עדי בירור לא הי' צריך וכמוש"כ לעיל מהפנ"י (דהתוס' לעיל לב: ס"ל דלא בעינן אפי' עדי בירור משום דליכא לביטול שליחות דין דשב"ע), ע"כ דס"ל בב' התירוצים דלמינוי שליחות בעינן עדי קיום, ואעפ"כ מספקא להו אם הוא הדין לביטול, ואכתי צריך הדבר ביאור. אלא הפשוט בזה לכאורה, דהספק תלוי בגדרו של ביטול שליחות די"ל בתרי אנפי, או דהדיבור של ביטול פועל חלות חדשה של ביטול שע"י ממילא נתבטל השליחות והיינו דאתי דיבור ומבטל הוא כפשוטו, שאתי דיבור חדש של חלות ביטול ומבטל הוא את החלות שנעשה ע"י הדיבור הקודם, או י"ל דהביטול אינו אלא מסלק הכח של החלות הקודם של השליחות אבל לא שהוא בעצמו פועל חלות חדשה. ולכך אי נימא דביטול הוי חלות חדשה א"כ בודאי דבעי עדי קיום כשאר דברים

הפועלים חלות דשב"ע, אבל אם נימא דלא הוי כ"א מעשה המסלק החלות הקודמת א"כ למה שיהא בעי עדי קיום ודר"ק. [והנה הפנ"י שם הקשה על הת"י השני של התוס' דמיירי שראו ב' עדים זא"ז, דאם ס"ל בהך תירוץ דביטול הגט בעי עדי קיום, האיך מהני עדות בזה אחר זה, הלא בעד אחד ראה שחרית וע"א ערבית קי"ל דאין חוששין לקידושיו. והאחרונים כ' ליישב (עי' דברי יחזקאל שם ובאריכות בס' חי' ר' נחום אות מ"ד) דעיקר הענין של ביטול הוא הגילוי דעת דאינו חפץ בהשליחות וא"כ שאני קידושין דפסול בע"א שחרית וע"א ערבית, דמאחר שעושה הקידושין לפני ע"א כבר נסתיים המעשה וכשעושה שוב קידושין נעשה מעשה חדש, משא"כ בביטול שהמעשה אינו אלא לגלות דעתו שאינו רוצה בהשליחות. ואין לתמוה דלפמ"כ דלתי' הב' בתוס' הביטול אינו רק סילוק החלות שליחות אלא חלות חדשה של ביטול האיך אפ"ל דאין הביטול כ"א גילוי דעת בלבד, די"ל בפשטות דאף דהביטול הוא מעשה חלות חדשה אבל האופן שבו נעשה אותה חלות הוא ע"י גילוי דעת וק"ל].

בגדר ההתפסה במעילה

הנ"ל

נודע דעת המהרי"ט ז"ל (ח"א סי' נ"ג הובא בשו"ת אבני מילואים סכ"ב ועי' לקו"ש ח"ח ע' 73 הע' 78) דנזירות איסור גברא הוה, אלא דשאני נזירות משבועות, דבשבועה אין גוף האדם נתפס בהאיסור, והא דקרינן ליה איסור גברא אינו אלא לאפוקי מנדד שהאיסור נתפס בהחפץ, משא"כ גבי נזיר דהוא עצמו נתפס בנזירותו ונתקדש גופו דומיא דכהן, וכל האיסורים שיש לו מחמת קדושה זו ממילא באים. וע"ד בכהן מכיון שיש לו קדושה יתירה ממילא נאסר הוא בכל האיסורים שמנתה התורה. וכ' המהרי"ט עוד לפי דרכו וז"ל ומתוך דברינו אנו למידין שהנזיר שהתפיס גרוגרות על היין, ואמר הרי אלו כיון, זה נראה בעיני דלאו התפסה היא כלל, שזה היין לא נאסר מחמת נדרו, ולא חל

איסור על גוף היין, אלא דכיון שנדרר בניזיר התורה אסרה היין עליו כמו שאסרה עלינו החלב והדם, וה"ל כנודר בדבר האסור [ולא בדבר הנדור] עכ"ל ע"ש. ובחי' הג' ר' שמעון שקאפ ז"ל (נדרים סי' ד') כ' להקשות על דבריו וז"ל וזה לא נלענ"ד, דכמו במעילה דהקדשות הוה דבר הנדור ולא דבר האסור, כמו"כ איסורי נזירות עכ"ל, וכוננתו, דבכל מתפיס בקרבן ההתפסה היא על האיסור מעילה, דודאי אינו על הקדושה עצמה, דזה לא שייך לענין נדרים¹, וא"כ ע"כ צ"ל דלהאיסור מעילה קרינן דבר הנדור, ואף שאותו איסור לא נעשה ע"י האדם עצמו, אלא הוי תוצאה מהקדושה שנעשה ע"י האדם בעשיית הנדר של הקדש, אעפ"כ דבר הנדור קרינן ליה כיון דבפועל לא נאסר ע"י התורה ורק ע"י שהאדם הקדיש אותו חפץ נעשה איסור זה. וא"כ אותו דבר ממש צ"ל גבי נזירות, דאף שהאיסור יין לא בא מעצמו אלא גזירת מלך היא שחל ממילא על כל א' המקבל עליו קדושת נזירות, אבל כיון שסו"ס האיסור לא בא כ"א על ידו שקיבל עליו קדושה זו, צריך שייקרא דבר הנדור ולא דבר האסור, ויהא אפשר להתפיס בו.

ונלענ"ד ליישב, ע"פ דברי הרמב"ן ז"ל בפרק הספינה (ב"ב ע"ט). דאהא דאמרי' שם בגמ' דבהקדיש בור ואח"כ נתמלא מים מועלין בהבור אבל לא במה שבתוכו, והקשו הראשונים ז"ל דלמה לא קנה ההקדש את המים מדין חצר, וכ' הרמב"ן וז"ל וי"ל א"נ קניא ליה אבל אין מעילה בזכייתה עכ"ל. ובקצה"ח ריש סי' ר' כ' בביאור דבריו, דהא דשייכא איסור מעילה הוא דוקא כשנתקדש החפץ ע"י אדם, אבל היכא שהקדש קונה דבר ממילא, אף דודאי נעשה רשות הקדש, מ"מ איסור מעילה לא שייכא כלל. ולפ"ז יש ליישב בפשיטות דברי המהרי"ט ז"ל, דיתכן אשר ס"ל כהרמב"ן ז"ל דאיסור מעילה ליכא כ"א כשנתקדש החפץ ע"י אדם, וא"כ יוצא לכאורה אשר איסור מעילה

¹ אבל ראה ספר השיחות תשמ"ח ע' 553 ואילך, שבנדר ע"י התפסה בקרבן נמשכת קדושת קרבן ממש על החפץ הנאסר. אבל – גם לפ"ז הקושיא במקומה עומדת, שהרי בודאי הנודר ע"י התפסה באיסור מעילה של קרבן נדרו נדר, ודוחק לומר שבכה"ג מעמידין כוונתו לקדושת הקרבן וק"ל. [ובגוף דברי השיחה שם יש להעיר על מה שמביא שם בתחילת אות ב' לשון הש"ע (ריש סי' ר"ד) "עיקר נדר האמור בתורה הוא שיתפיס בדבר הנדור כגון שאומר ככר זה עלי כקרבן", כהוכחה שעיקר הנדר הוא בהתפסה בקרבן. אמנם בהמשך הסעיף בשו"ע שם כ' "או שיאמר יאסר עלי ככר זה" ע"ש, ולכא' מבואר מזה שס"ל דגם נדר שלא בהתפסה קרינן עיקר נדר, וכהדעות הראשונים הסוברים כך. ועי' גם במשל"מ ריש הל' נדרים שמביא מדברי הבי' על הטור שמוכח דס"ל שנדר בלא התפסה הוי ג"כ עיקר נדר. וצ"ע.]

באמת לא הוי תוצאה מקדושת החפץ הנעשה ע"י ההקדש, דהא חזינן דשייך שיהא הקדש בלא מעילה, אלא ע"כ דהמעילה ע"י פיו נאסר, וכאילו שנאמר שהמקדיש בפיו חפץ עושה בזה ב' דברים, חדא שמקדש החפץ וב' שאוסרו בהנאת הדיוט וע"ד נדר, וא"כ הטעם דשייך להתפיס חפץ באיסור מעילה הוא משום דאיסור מעילה איסור פה ממש הוי וקרינן ליה דבר הנדור וודאי לא הוי דבר האסור, ולא דמי כלל לנזירות, דהיין נאסר רק כתוצאה מקדושתו, וקרינן להך איסור דבר האסור ולא דבר הנדור וע"כ לא שייך להתפיס בו כלל, ומתורצים היטב דברי מהרי"ט ז"ל בס"ד.

בגדר מצות תקיעת שופר

הת' מנחם סטרייטן

בגמ' ר"ה כז ע"ב "ת"ר ציפהו (להשופר) זהב מבפנים פסול ע"כ. ופרש"י (בד"ה 'מבפנים') "שהתקיעה בזהב". ובתוד"ה 'צפהו מבפנים' פי' וז"ל "לפי שאין קול שופר אלא קול זהב". ולכאורה נראה שרש"י ותוס' מפרשים כ"א באו"א, דמרש"י נראה שהפסול הוא בעצם התקיעה בשופר, דהיינו שיש חסרון במעשה התקיעה שהתקיעה צ"ל בשופר, ועכשיו אינו כן אלא "התקיעה בזהב" (והחידוש של הברייתא היא באופן שאין בו חציצה והפסק כאן, דהיינו שהזהב אינו במקום הנחת הפה, דאעפ"כ נקרא שלא תקע בשופר). משא"כ מתוס' נראה דס"ל שהפסול הוא בקול השופר, דהיינו דבעינן קול שופר ועכשיו ע"י הזהב אינו אלא קול זהב (והחידוש של הברייתא לפ"ז הוא דאף שבפועל לא נשתנה קולו, אבל אינו נקרא 'קול שופר' בכה"ג).

וי"ל דאזלי בזה רש"י ותוס' לשיטתייהו, דהנה בהמשך הברייתא אמרי' "נתן שופר בתוך שופר אם קול פנימי שמע יצא, ואם קול חיצון שמע לא יצא", ופרש"י (ד"ה 'אם קול') "דאיכא מחיצות הפנימי מפסקת התקיעה". אבל בתוס' (ד"ה 'אם קול') פירשו "שהקול יוצא באויר שבין חיצון לפנימי והיינו ב' או ג' שופרות". ולפי הנ"ל י"ל דרש"י שפי' דפסול השופר כשצפהו בזהב הוי מפני

שאינ בו תקיעה בשופר, דהיינו שחסר מעשה התקיעה בשופר, לכן פי' כאן ג"כ שאם שופר חיצון שמע לא יצא דמחיצות פנימית מפסקת התקיעה¹. משא"כ לתוס' שהסבירו שהפסול בצפהו בזהב הוי בזה שהקול הוא של זהב, דהיינו דס"ל דעיקר המצוה הוי הקול של שופר, פי' כאן "שהקול יוצא באויר... ב' או ג' שופרות", דהיינו שהקול אינו קול של שופר אחד, וק"ל².

¹ ולהעיר מהמאירי שמחיצות הפנימי **מבטלים** החיצון ע"ש, ויעויין בריטב"א שנראה שמפרש ברש"י דמיירי באופן שהכניס שפתו בפי החיצון, והרי הפנימי חוצץ בינתיים ומשנה קולו ואכ"מ.

² ולהעיר מהשקו"ט בגדר מצות תקיעת שופר אי מצותה בתקיעה או בשמיעה. וכבר דשו רבים בל' אדה"ז בשו"ע סי' תקפה ס"ד "שהתקיעה אינו עיקר המצוה אלא שמיעת קול השופר הוא עיקר המצוה".

חסידות

בענין מצוות לפני מ"ת

הת' חיים זושא ווילמובסקי

שליח בקהילתנו

בד"ה איכה ישבה בדרך תשל"א (סה"מ מלוקט ח"א ע' קיט), מבאר הרבי את הענין ד'וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה" (בראשית ב, טו), דלכאורה אינו מובן, הרי בתחילת הבריאה הי' העולם בשלימות דבתחילת הבריאה עולם על מילואו נברא (ראה ב"ר פי"ד, ז. פי"ג, ג)¹, ומה מקום יש לעבודה שתוכנו השלמת החסר, ומבאר הרבי בזה (מיוסד על ד"ה איכה עת"ר – סה"מ עת"ר ע' נ"ב), שפי' עיקר שכינה בתחתונים היתה אינו שהי' הגילוי דעצמות אוא"ס למטה בפועל, דזה נעשה ע"י עבודה דוקא, אלא שהי' העולם מוכשר לקבל גילוי אלקות דעצמות אוא"ס, וגילוי זה הי' צ"ל נמשך ע"י עבודת אדם הראשון אלא שגרם החטא לא נגמרה ההמשכה ואדרבה שנסתלקה השכינה למעלה עד שבא אברהם וכו'.

ולאח"ז מביא הרבי שאפי' ההמשכה שנעשה ע"י עבודת האבות ואדה"ר, אינה המשכה בתכלית השלימות ואינה בערך ההמשכה שנעשית ע"י עבודת האדם שלאחר מ"ת. וטעם הדבר מסביר שם, כי לפני מ"ת היתה הגזירה דעליונים לא ירדו למטה ותחתונים לא יעלו למעלה, וכן בנוגע לאדה"ר דאף שנצטווה (ולכן הי' בו המעלה דמצווה ועושה) עכ"פ על שש מצוות, מ"מ הציווי כמו שהוא למטה קודם מ"ת אינו כמו הציווי שלאחר מ"ת, מכיון שאז העליונים לא ירדו עדיין למטה, ואי"ז בערך בחינת ל"שמן תוריק שמך" ההמשכה העצמית במ"ת, ע"ש באריכות ס"ב.

¹ ויתרה מזו, שבתחילת הבריאה "עיקר שכינה בתחתונים היתה" (ב"ר פי"ט, ז וש"נ), שפי' עיקר שכינה הוא הדרגא הכי נעלית כמבואר בכ"מ בדרושי באתי לגני, ובעיקר ד"ה באתי לגני תשי"א ע"ש.

וצ"ע טובא מהמבואר בהרבה מקומות (לקו"ש ח"ג לך לך ועוד) בהחילוק בין המצוות שלפני מ"ת - של האבות, להמצוות שלאחרי מ"ת. דהמצוות שלפני מ"ת הי' בכח הנבראים, וממילא לא הי' להם הכח שבקיום המצוות הקדושה תחדור לדבר גשמי, משא"כ לאחר מ"ת הקדושה יכולה לחדור לתוך המטה כי יש כח המצווה. ומבואר בזה דמ"מ "מעשה אבות סימן (וכח) לבנים), וממילא הי' צ"ל מצוה אחת עכ"פ של האבות שדומה להמצוות שלאחר מ"ת, וזה הי' מצוות מילה שהקב"ה צוה לאברהם ועי"ז הי' בדומה לגמרי להמצוות דלאחרי מ"ת. ולכאורה הרי זה בסתירה להמבואר בהמאמר הנ"ל, שאי"ז ממש דומה להמצוות שלאחר מ"ת, דהמצוות שלאחר מ"ת הם שלא בערך אע"פ שגם לפני מ"ת הי' ציווי.

ואבקש מהקוראים להעיר בזה².

עיקר שכינה בתחתונים היתה

הת' שניאור זלמן הורוויץ

שליח בקהילתנו

במאמר ד"ה באתי לגני יו"ד שבט תשי"א (סה"מ מלוקט ח"א), מביא הרבי דברי המדרש ד"עיקר שכינה בתחתונים היתה", ומבאר דיוק הלשון "עיקר שכינה" שעיקר ופנימיות השכינה היינו האור שלמעלה מעולמות היתה בתחתונים, ע"כ תוכן סעיף א. והנה סתימת ל' המדרש לכאן' משמע שעיקר שכינה בתחתונים פירושו הוא שגילוי הסובב שלמעלה מעולמות הי' כפשוטו בגילוי בעולמות. וכ"מ בהמאמר בפשטות, והרי זה תוכן הענין דסילוק השכינה מארץ לרקיע שמלכתחילה היתה בעוה"ז התחתון ונסתלקה. אבל בסה"מ עת"ר

² ואולי י"ל ע"פ משנ"ת בסה"ש תשנ"ב ע' 260 דכיון שהמשכת הקדושה למטה היתה בהגבלה במצות מילה בלבד, לא הי' ניכר הגילוי דאוא"ס הבל"ג, ויעו"ש הע' 25 דלאיזך גם כשהמשכת הקדושה היא בפרט א' ה"ז עדיין בכח הבל"ג, ונמצא דתרוייהו איתנהו וק"ל. **המערכת.**

ד"ה איכה (הובא ונתבאר בד"ה איכה תשל"א – סה"מ מלוקט ח"א ע' קיט) מבאר ש"עיקר שכינה בתחתונים היתה" היינו שהעולם נברא על מילואו באופן שיהי' **מוכשר** שיומשך בו עיקר שכינה והמשכת השכינה עצמה היא ע"י עבודה". ובביאור ענין ההכשרה מבאר באורך בד"ה באתי לגני תשל"א (סה"מ מלוקט ח"ה ע' קנג ובהע' 32 שם) ותוכנו שהענין ד"נתאוה" נמשך בהתהוות (ע"ד שתענוג נמשך בכל האיברים) ע"ש היטב.

ולכאו' צ"ב דהרי זה היפך פשוט לשון המדרש והיפך משמעות מאמר זה (באתי לגני תשי"א) לכל ארכו, ועוד צ"ב לפ"ז בפ"י דברי המדרש שנסתלקה השכינה מהארץ לרקיע ומרקיע לרקיע, והרי מלכתחילה לא היתה בארץ בפועל ואיזה "סילוק" שייך כאן. וע"כ צ"ל דזה שהחטאים גרמו סילוק בהשכינה מרקיע ז' לו' כו' אין הפי' שנסתלק הגילוי בפועל רק שנסתלק הכח וההכשרה לגילוי, שמלכתחילה היתה ההכשרה בעולם וע"י חטא ועוון נגרם שנסתלקה לרקיע הכשרה הנ"ל, ועכשיו אין בו ההכשרה. אף שלפי הנ"ל לכאו' דחוק הוא בפשטות דברי המדרש.

וראיתי בס' שערי עיונים בדא"ח (ח"ב ע' קל), דלא ניחא ליה לפ' כן דנוסף לזה שדחוק הוא בל' המדרש, איך שייך לומר שההכשרה נסתלקה מרקיע לרקיע כיון שמלכתחילה הכשרה זו הוא רק בנוגע לעוה"ז התחתון. וגם לפי פי' הנ"ל בד"ה באתי לגני תשל"א שתוכן ענין ההכשרה הוא "שהנתאוה" נמשך בהתהוות, והרי תאוה זו היא לדירה בתחתונים ושייכת רק לעוה"ז התחתון ומה שייך זה לרקיעים.

ואולי י"ל ובהקדם דלכאורה ההכרח לפרש בפ"י ההכשרה שתוכנו הוא שהנתאוה נמשך בעולמות, הוא בכדי להדגיש דא"ז הכשרה גרידא דע"ז לא שייך לומר ש"בתחתונים היתה" - כ"א שישנה המשכה בפועל בעולמות, וההמשכה היא שרצון העצמות בהעולמות נמשך בהם, ולכן סילוק השכינה פירושו שנסתלק הרצון והתאוה מהעולמות וענין זה שייך גם לרקיעים כמו התענוג שנמשך בכל האיברים, אלא שברקיעים אין הרצון והתאוה בהם עצמם מצ"ע.

ומדויק כן בל' הרבי ד"ה באתי לגני תשל"א הנ"ל "דזה שעיקר שכינה בתחתונים היתה (בתחילת הבריאה) הוא שהתהוות עוה"ז התחתון היתה באופן שהענין דנתאוה נמשך בהתהוות שלו כנ"ל שע"ז נעשה בו ההכשרה

וכו", והיינו שביאור זה שנתאוה נמשך בהתהוות הוא לפרש לשון המדרש "בתחתונים היתה" ואכמ"ל יותר.

בגדר כינוי שם חכם

הת' יוסף יצחק קליין

שליח בקהילתנו

בתניא פט"ו מבאר חילוקי דרגות בעבודת האדם, וכ' וז"ל "...ראיתם בין צדיק לרשע ובין עובד אלקים לאשר לא עבדו... שעובד הוא לשון הוה שהוא באמצע העבודה... והיינו הבינוני, אבל הצדיק נקרא עבד הוי' בשם התואר כמו שם חכם או מלך שכבר נעשה חכם או מלך כך זה כבר עבד וגמר לגמרי עבודת המלחמה עם הרע" עכ"ל.

ומתוכן דברי אדה"ז יוצא שכינוי שם חכם או מלך בשם התואר הוא רק על מי שכבר הגיע בפועל לדרגת חכם או מלך, וע"כ כך הוא בנוגע לעבודת הצדיק שהוא כבר עבד הוי' – שגמר כל עבודתו וכו' ולכן מתאים בו שם עבד. אמנם בסה"מ תש"י בד"ה כי חק לישראל ע' 20 כ' וז"ל "ובכללות הרי השכל שהוא כח המשכיל הכוונה בזה כח המשכיל והמשיג כמו שהוא לעצמו טרם התלבשותו באיזה מושכל ומושג להשכילו ולהבינו ולהשיגו, כ"א כח המשכיל והמשיג כמו שהוא במציאותו ומהותו העצמי, וכמו החכם הרי קריאת שם חכם הוא על שם העתיד להיות, והיינו על שם היכולת והכח שיש לו להתחכם ולהשכיל בכל דבר חכמה ושכל... א"כ הרי קריאת שם חכם אינו ע"י גילוי המצאת איזה השכלה או ביאור איזה הבנה טובה בהווה... ואמיתת קריאת שם חכם הוא על כוחו בחכמה והשכלה" עכ"ל.

ומתוכן דבריו מובן שעיקר קריאת שם חכם אינו ע"ז שכבר הוי בדרגת חכם בפועל, רק ע"ז שיש בו היכולת להיות חכם בעתיד ואפי' אם עדיין אינו מגלה דברי חכמה שייך בו שם חכם ע"ש העתיד מה שבכוחו להשכיל.

וא"כ צ"ע דברי אדה"ז בתניא, שאיך יכולים להוכיח ולבאר דרגת הצדיק "עבד הוי", שכבר נעשה עבד, דהיינו שכבר גמר עבודתו וכו' מזה שקוראים לו בשם חכם או מלך, הרי שם חכם שייך להיות אפי' במי שעדיין בפועל אינו מגלה דברי חכמה וא"כ לכאן אי"ז כלל וכלל עבודת הצדיק?

וי"ל שזה שמבאר בהמאמר שם (שעיקר קריאת שם חכם הוא על העתיד לגלות) בודאי אין הכוונה שמי שאין לו כלל ענין של חכמה עדיין נקרא בשם חכם, כ"א הכוונה הוא שבפועל מי שיש לו ענין החכמה הנה זה שקוראים לו בשם חכם אי"ז מפני שעכשיו מגלה לזולת גדלות המוחין וכיוצא, רק בכלל ע"ז שיש לו הכח להשכיל ולגלות דברי חכמה, והיינו דלאחר שיש לו ענין החכמה אז קוראים לו בשם חכם מפני שיוכל לדבר דברי חכמה.

וא"כ מובן היטב דברי אדה"ז בתניא כאן שזה שקוראים לו בשם חכם הוא שם התואר למי שכבר נעשה חכם כו', דהיינו דאין כוונת אדה"ז לומר שזה שקוראים אותו בשם חכם הוא מפני שמקודם עסק וכו' ועכשיו פעל שיהי' לו גדלות המוחין וכיוצא, רק רוצה לומר, שכמו בצדיק, זה שקוראים לו בשם עבד הוי' הוא מפני שהוא בדרגא שכבר עומד כעבד לה' ואי"צ שוב עבודה להגיע לשם דלא כדרגת הבינוני שנקרא עובד שעדיין לא הגיע לעבודה זו.

וע"ז מביא אדה"ז משל מזה שקוראים לאדם שם חכם או מלך שאי"ז שייך רק אם כבר נעשה חכם או מלך. דהיינו שבודאי עיקר לשון חכם אינו אלא על מי שיש בכוחו לגלות חכמה, אבל אפי"ה מכיון שע"כ צ"ל עכ"פ בדרגא זו לפועל כדי שיוכל לגלות חכמה, לכן שפיר דומה בפרט זה למה שקוראים צדיק בשם עבד הוי' ודו"ק.

ועוד י"ל בסגנון אחר קצת, דכל תואר איזה שיהי' שייך רק על דבר שיש לו בפועל בהוא אלא שבנוגע לתואר של חכם שהוא שם שמתאר כח מסויים (כח החכמה), היינו שיש לו כבר הכח בהוא אף שעדיין לא נתגלה בפועל. משא"כ בנוגע לשם מלך שהוא שם שמתאר בפעולה מסויימת, וע"כ שיש לו כבר בהפעולה בפועל היינו ההשתררות על העם ("לעת נעשה בחפצו כל אזי מלך שמו נקרא"),

ונמצא דדברי אדה"ז בתניא ותוכן המבואר בסה"מ הנ"ל עולים בחדא מחתא, דעיקר קריעת שם הוא על דבר שיש לו כבר וכמ"ש בתניא, אלא שבנוגע לחכמה היינו שיש לו כבר כח החכמה (וכח זה – היינו שיוכל להשכיל בעתיד).

בענין גילוי אור מן העצם

הת' שניאור זלמן הכהן לאנג

שליח בקהילתנו

במאמר ד"ה כתר יתנו לך תשכ"ה מבאר בארוכה המעלה שיש באור לגבי כח ובכח לגבי אור וז"ל באות ז' "שהאור הוא בבחי' דביקות ממש ובבחי' התפשטות וגילוי מן העצם באופן תמידי בלי הפסק כלל אבל הדביקות דכח אינה בבחי' התפשטות אלא בבחי' התחדשות" עכ"ל.

ולכאורה צ"ב בהמעלה של אור שהיא בבחי' התפשטות מן העצם, דלכאור' הרי לא שייך ענין של התפשטות לגבי עצמות?

[ליתר ביאור: דהנה הפי' של התפשטות הוא שמה שיש במקור מתפשט (או מתגלה) חוץ להעצם, כמו אור ומאור – שהאור שהי' כלול בתוך המאור, מתפשט חוץ להמאור ונתגלה מה שהי' קודם בהמאור, ז.א. שהאור מגלה עצם המאור. ולפ"ז מובן שההתפשטות חייבת להיות בהתאם להמקור שלו מכיון שזה גופא הוי ענינו. ולפ"ז צ"ב במש"כ כאן, כי מקורו של האור למעלה הוא מהעצם, ולכאור' לא שייך ענין של התפשטות כזו לגבי עצמות].

ויובן זה בהקדם מה שמבואר בכ"מ, שעצמות נקראת "מציאות בלתי מציאות נמצא", שבנוגע לעצמות למרות שנמצא בכ"מ, אינו מורכב משום דבר ששייך לומר שהוא נמצא, ולכן אין שייך בו שום כינוי. כי כאשר אומרים בהגדרת "עצמות" שהוא בהתכללות או בכח שיהי' כל דבר נמצא ממנו, ממילא מגדירים ומגבילים העצמות בזה שהוא בלי גבול – שהרי ע"י ההגדרה "בלי גבול", שוללים את האפשרות לגבול, ששלילת דבר זה מהווה ג"כ "גבול".

ומזה מובן, שהגבול יש לו שייכות לבל"ג עד שכל המציאות של הבל"ג היא השלילה של הגבול. ולכן א"א להגדיר עצמות בתואר של בל"ג כי התואר של בל"ג יש לו שייכות לגבול משא"כ עצמות אין לה שייכות ח"ו לגבול¹.

¹ ועיי' באגרות קודש (ח"ו ע' ס"ח ואילך) שמבאר שם הרבי, שבד"כ כשמדברים על הערך של בל"ג לגבי גבול, אומרים שה'אין ערוך' שבניהם הוא באופן של איכות (פי' ששני דברים הם אותה מהות אלא שהא' הוא יותר נעלה מהשני עד בל"ג, וכמו רב ותלמיד או חכם קטן וחכם גדול שלמרות שהם באין ערוך זה לזה, אבל החכם קטן יכול להגיע להערך של החכם הגדול). ואח"כ מחדש הרבי שענין הבלי גבול הוא גם

ומכל הנ"ל יש להבין למה לא קיים המושג של התפשטות לגבי עצמות, גם אם ניתן לומר שהמתפשט הוא בל"ג, מכיון שבעצמות גם "בל"ג" הוא גרעון דזה גופא הוא הגבלה לגבי'. (וכל הגדר של התפשטות הוא שהמתפשט חייב להיות כלול במקורו כנ"ל) וא"כ ע"כ מוכרחים לומר שאין ענין של התפשטות לגבי עצמות.

ולכאורה היה אפשר לומר עוד, שכשאנו מדברים על עצמות הכוונה היא "אפס", דהיינו אם היית מוריד את כל מציאות הנבראים היית מגיע ל"אפס". ולכאורה זהו עצמות. דהיינו לא שעצמות הוא אפס ח"ו, רק שהעצמות אינו מורכב משום דבר², ומתבטאת בזה שהוא קיים בקיום אמיתי ונמצא בכ"מ בשווה, אבל מצד שני אינו נמצא באופן שאפשר לומר שזהו העצמות. [דהיינו בעצמות יש ההתכללות של גבול ובלי גבול ביחד, שמזה מובן שאין לך שום התפשטות שיכול לבטא אמיתית הענין דעצמות, כי כל המציאות של התפשטות היא גבול בזה שהיא דבר נוסף ולא קיימת בעצמה כנ"ל].³

אבל כאשר מדברים על האור שמבטא הבל"ג של עצמות הענין הוא לא שהאור מבטא את אמיתית הענין של עצמות כי אמיתית הענין אינו יכול

בכמות והוא כאילו הבלי גבול כולל הרבה פרטים שא"א לגבול להגיע לדרגת הבל"ג רק בתוספת גבול ועוד גבול ועוד (כי הצירוף של הרבה גבול אינו מגיע לבל"ג) ובזה נעשה האין ערוך זל"ז.

² וזה שיכול להיות כל שאר מציאות, הוא כי הם נמצאים כדבר נוסף לעצמות. ומובן שיכול להוריד אותם כי אין להם קיום בפ"ע, משא"כ עצמות שקיימת בעצמה ומוכרחת להיות קיימת אין שום אפשרות להוריד אותה. ואזי מובן שכשמדברים על אפס (ז.א. שכשמוריד כל מציאות הנבראים) מדברים על עצמות, שהוא היחיד שאין לו שום הוספה רק עצמותו.

³ ולפ"ז יש להבין גם מש"כ בהמאמר דחג השבועות תרס"ה ד"ה ואל מי תדמיוני (ע' רנ"ד) וז"ל "וכמו שכ' במ"א שהרמ"ק לא ידע מענין הצמצום ומקום פנוי הנזכר בעין חיים והי' מבאר המשכת הספירות מא"ס ע"ד עילה ועלול וכו'" ע"ש ולכא' תמוה איך סבר הרמ"ק ששייך הענין של עילה ועלול לגבי עצמות שמזה מובן שמשתלשל מעצמות ענין של גבול.

ולכא' ע"פ משנ"ת למעלה אפ' להבין סברת הרמ"ק, כי הרמ"ק חשב שאלקות ענינו בל"ג וכו"ל שענין של בל"ג הוא התכללות של כל הגבול עד שהוא באין ערוך להגבול כמו שהוא נמצא בעצמו. אלא שסבר ע"פ אמיתית הענין, שגם בין גבול לבלי גבול יש שייכות מאחר ששניהם יש להם אותו מציאות (כי הגבול נכלל בתוך הבל"ג), למרות שלא נרגש הגבול כאשר הוא כלול בתוך הבל"ג אבל עדיין אנחנו משווים ח"ו את הנברא לבורא.

⁴ בדוגמת האור למטה שהמציאות של האור מחייבת את ענין המאור, עד"ז ג"כ למעלה שעצם המציאות של האור מחייבת את הענין של המאור (מקור האור).

להתבטא באיזה סוג מסויים. אלא בגלל הדביקות של האור לעצמות, קיים בהאור את הכח לבטא עצמות אבל רק את הבל"ג שבו.

אמנם עדיין אינו מובן, מהי הכוונה בזה שהאור מבטא רק חלק מעצמות, הרי בעצמות הכל מיוחד בתכלית היחוד (פשוט בתכלית הפשיטות) ואיך יכול להיות שהאור מגלה רק הבל"ג שבעצמות? רק הענין הוא, שדביקות זו של האור אינה לעצמות ממש אלא למאור שבעצמות.⁴

וכדי להבין זה (שהאור נקרא התפשטות העצם) ילהק"ת מ"ש בהמאמר ד"ה זה היום תשכ"ה באות ד' שכ' וז"ל "וכמו"כ הוא בענין האור למעלה שהוא מעין המאור ויתירה מזו שהוא גם מעין הענינים בעצמות שלמעלה מבחי' מאור דהיינו ... שמלבד ענין האור נושא העצמות בעצמו כבי' כמה וכמה ענינים עד א"ס וכל הענינים שישנם בעצמות נמשכים גם בהאור וכו'" עכ"ל ע"ש. ומזה מובן שהכח של התהוות שיש בהאור א"ס נמשך בו (בהאור) בגלל שהאור נמשך מהמאור שמקבל מעצמות. ובגלל שעצמות נושא כו"כ ענינים כביכול, אזי אם האור נמשך מהמאור ובו נמצא מה שהיה בהמאור ממילא יש בו (בהעלם) את כל שאר הענינים שבעצמות.

וצלה"ב איך אפ' להגדיר עצמות ביחד עם המאור, הלא כל ענין המאור הוא שנמשך ממנו אור, וא"כ צ"ל שעצמות שייך למשהו חוץ ממנו ח"ו? וכדי להבין כ"ז צלהק"ת מה שמבואר שעצמות היא כל יכול.

דכאשר אומרים שעצמות היא כל יכול אין הכוונה בזה לומר שזהו כמו כח ופועל, דהיינו זה שמגיע לידי גילוי הפעולה מוכרח לומר שהי' כלול בו הענין גם קודם שמגיע לידי גילוי. משא"כ בעצמות זה שבכחו להמציא אי"ז מפני שכלול בו מקודם, רק מפני שבעצם הוא כל יכול. וא"כ מהו הדיוק בזה שדוקא אור הוי כלול בעצמות?

רק הענין הוא דהאור של עצמות מיוחד עם העצמות בתכלית היחוד, כי האור הוא "היכולת שבעצמות", וכמו שא"א לומר על עצמות "אינו יכול" ח"ו, אלא עצמות בודאי הוי "כל יכול", כמו"כ א"א להפריד בין עצמות להאור שבעצמות.

ועצם המושג שעצמות הוי "כל יכול" אי"ז מאיזה סיבה מסויימת רק מצד העצם מפני שעצמות נמצאת ומציאותו מעצמותו. ולמרות ש"כל יכול"

מתייחס דוקא לזה שעדיין אין כאן לפנינו בפועל, רק שיכול להיות (היינו שעדיין לא נמצא), בכ"ז ענין היכולת לא נמצאת בגלל דבר העתיד להיות. וכמבואר, שיכולת אינו במציאות, רק אם נחקור האם עצמות יכול או אינו יכול בודאי א"א לומר שעצמות אינו יכול, רק זה שבפועל יכול, אי"ז מפני סיבה מיוחדת רק בעצם מצד זה שהוא עצמות.

ולפי כהנ"ל יש לבאר, דזה שהאור מגלה ומתפשט מהעצם אי"ז מציאות נוספת, אלא שהאור הוא חלק מעצם המושג של עצמות. ולכן יש דביקות כזו ביניהם. וכמו שאנו רואים במוחש בהשמש למטה, דאע"פ שהאור הוי בפועל מציאות אחרת מהשמש עצמו אפ"ה באמת דבוק ממש בהשמש, ולכן אם היה השמש מכוסה ע"י עננים וכיוצא, ממילא ייפסק האור. וזהו מפני שבאמת הם מיוחדים ממש. רק החילוק הוא, שהאור למעלה לא נמצא בתוך המאור ממש כמו האור שלמטה. וזהו מפני שעצמות אינה כוללת שום מציאות אחרת. רק זה שהאור נמצא כלול בעצמות אינה נקרא "אור" אלא נקרא "יכולת". דהיינו ענין הגילוי ואור קודם שנגלה בפועל. ומזה מובן ג"כ באור ומאור כפשוטו, דזה שיש אור מוכרח שיש מאור. דהאור אינו דבר נוסף בהמאור, רק כמו שתמיד נמצא היכולת בעצמות כן ישנו תמיד ענין של אור, כי האור דבוק למאור. ולכן גם אין חסרון בזה "דכל הענינים שישנם בהעצמות נמשכים גם בהאור". רק עדיין צלה"ב, למה יש שייכות בין עצמות להאור דוקא ולא לענין אחר, מכיון דזה שכל דבר קשור עם עצמות הוי מפני שהוא כל יכול וכנ"ל?

רק הענין הוא שדוקא אור שענינו הוא גילוי להזולת יכול לבטא "יכולת העצמות", ובלי גילוי זה של האור לא היינו יודעים שיש ענין של יכולת מצד עצמות. ולדוגמא כמו הענין של התהוות שאם לא הי' ענין של התהוות לא היינו יודעים שביכולת העצמות להוות.

הלכה

בענין בורר בקילוף פירות

הרב יוסף ישעי' ברזין

רב ומד"א דקהילתנו

איתא בירושלמי (שבת פ"ז ה"ב), והובא בב"י או"ח סוסי' שכא: האי מאן דשחיק תומא (פי' שכותש שומים) כד מפרך בריש' (שמפרר ראשי השומים) חייב משום דש. כד מתברר⁵ בקליפיתא (שנוטל אותם מן הקליפות) חייב משום בורר.

ומ"מ כתבו הפוסקים (הובאו בב"י שם) דמותר לקלוף שומים ובצלים לאכול לאלתר, דההיא דירושלמי לא מיירי אלא בקולף להניח.

והנה בשו"ע השמיט המחבר כ"ז. אבל הרמ"א הביאו בסוסי' שכא, וז"ל: אסור לקלוף שומים ובצלים כשקולף להניח אבל לאכול לאלתר שרי. ובמ"א שם (סק"ל) מפרש דזהו משום בורר. ומסיים: וא"כ אף תפוחים אסור לקלוף להניח (ועי' בפמ"ג בא"א. ואכ"מ).

ולכאו' צ"ב:

א. דהרי הרמ"א עצמו בהל' יו"ט (סתק"י ס"ב) כתב מפורש להיפך: לוזים ובטנים שנשתברו ועדיין בקליפיהם לא מיקרי הקליפה פסולת כיון דאורחיהו בהכי ועדיין מעורבין עכ"ל. ובמ"א (שם סק"ד) הביא מש"כ ביש"ש (ביצה פ"א סוסי' מב) דמין א' הוא ואין שם פסולת עליו, ובאיזה ענין שמתקן האוכל מתוך השומר תיקון אוכל בעלמא הוא, ואין שם מלאכה עליו. וכמו שהקשה הרמ"א שם⁶.

⁵ כ"ה בב"י שלפנינו. וי"ג מברר (וכ"ה בירו' שלפנינו), או מבחר (ובשו"ת הרשב"א ח"ד סע"ה כ' מחבר. וצ"ע הכוונה).

⁶ אלא שהמ"א השיג על הרמ"א מדברי הב"י (הנ"ל) בשם הירו', אף שדברי הרמ"א עצמו סתראי ניהו.

והנה בא"ר תי' דל"ק מידי, דרק כשעושה להניח אסור משא"כ כשקולף לאכול לאלתר. ועצ"ע דאי ל"ה בגדר פסולת כ"א שומר לפני מדוע נאסר בקולף להניח. ובמשנ"ב (בבה"ל סשי"ט ד"ה מתוך) מבאר דרק כשקולף לאלתר אין עליו שם

ב. את"ל כן שטעם האיסור משום בורר – מדוע הביאו הב"י והרמ"א כ"ז שלא במקומו (בסי' שכא), בדיני טוחן לש ומעבד ושאר תקוני מאכל, ולא על אתר בהל' בורר (בסי' שיט).

ג. איך אפ"ל דאסור משום בורר, הרי מפורש בכ"מ בהחילוק שבין בורר לדש, דבורר ל"ש אלא בדבר שהוא מעורב ולא בדבר שהוא מחובר.⁷ וכ"כ בטל אורות (לב, סע"ג) להתיר לקלוף קשואים ותפוחים מה"ט⁸.

ולאידך צ"ב, מדוע אכן לא נאסר משום דש. ונפק"מ – דאי משום דש ליתסר גם בקולף לאלתר (וכן הקשה המהרש"ם בדעת"ת סשכ"א סי"ט ד"ה ומ"מ)⁹.

פסולת, עיי"ש. ועדיין צ"ב בהבנת הדברים. וסותר עצמו למש"כ בסשכ"א (במשנ"ב סקפ"ג ובבה"ל שם ד"ה לקלוף) באר"א. וכבר האריך להקשות בדבריו בקצוה"ש (סי' קמו – ע' קז ד"ה עוד כ'). [וראה לקמן הע' 13 שיש שפי' כן בדעת הצ"צ, והדוחק שבדבריהם. ובהשקפה ראשונה כ"מ קצת מיתור הלשון בדברי אדמו"ר הצ"צ בפס"ד לסשי"ט (יד, ב) "זריקת העצמות דקים הבלועים תוך ההעירינג בשעת אכילה אין זה ברירת פסולת מאוכל כיון דלא הוכרו מעולם להיות פסולת עד עכשיו בעת אכילה". אבל, יש לדחות, דגופא דעובדא הכי הוה].

⁷ וכ"כ בחי' הצ"צ (שבת פ"ז – מו, ד). וכדבריו מ' בערוך (ערך דש). והאריך בזה בטל אורות (לב, סע"ג). ועייג"כ בהנסמן בשו"ת יבי"א ח"ה (או"ח סל"ד אות ד). והנה באר"ר (סשי"ט סק"א – הובא גם בפמ"ג בא"א ר"ס שכ) כ' להיפך דמפרק ל"ש רק כשאינו מחובר. אבל בחי' הצ"צ (ביצה פ"א ד"ה הנה) השיגו מד' רש"י (ד"ה מפרק – כתובות ס, א). ואף גם לדעת אדה"ז בסידורו (הלכות רבתא לשבתא) דאפי' בניתקו הפולין מהשרביט י"ב משום מפרק (וכדעת הפמ"ג במ"ז סי"ט סק"ג בשיטת ה"ט"ז) – כ' הצ"צ (שבת שם) ד"מ"מ יש לחלק" (וראה מש"כ בקצוה"ש (סקכ"ו בבדה"ש סק"ז) כוונת הדברים).

⁸ ובשבה"ש (בורר בבאר רחובות אות מה) כ' דגם לדבריו בשומים ובצלים שא"צ סכין לקולפם ה"ז בכלל בורר. וכ"ה – לחלק בין תפוחים לשומים ובצלים – בבית מנוחה (סעודת ליל שבת אות כז). ועוד. וראה בשו"ת יבי"א שבהע' הקודמת. אבל בטל אורות הנ"ל התיר גם בביצים מה"ט.

⁹ ואכן כמה פוסקים החמירו בקילוף שומים, (עכ"פ) בקליפה החיצונה (ראה בהמצויין בשבת כהלכה פ"ג סי"ח ובהערות שם).

ועד"ז יש להקשות בכל קילוף פירות מדוע לא נאסר משום דש. [ובאמת, באג"ט (דש ס"ב סק"ג אות ב) כ' דבכל קליפת פירות יש משום דש, אלא שבדבר שדרכו לקלוף לאלתר הותר כשאוכלו לאלתר. וקרובים הדברים למה שית' לקמן בדעת אדמו"ר הצ"צ]. ומצינו בזה כמה אופנים:

א. שמלכתחילה לא נאסר משום דש כ"א כשיש ב' קליפות ורק בקליפה עליונה (משמעות הפמ"ג בסשי"ט בא"א סק"ח, אלא שסיים "וצ"ע בכ"ז". ועייג"כ מש"כ הפמ"ג (ר"ס שכ). ומד' הצ"צ דלקמן מוכח דלא ס"ל כן. – מש"כ אדה"ז סשי"ט סי"ט

ד. בעצם האיסור משום בורר צ"ע, דלכאוו' אין כאן שום תערובת שהרי האוכל והפסולת (היינו הקליפה) ניכרים כ"א בפ"ע, וכל חד וחד לחודי' קא¹⁰ (עי' באג"ט בורר ס"ו. שש"כ פ"ג הע' פה¹¹).

"שאין איסור מפרק שייך אלא בקליפה העליונה", מדובר רק באגוזים ולוזים. והטעם בזה – ראה בחי' הצ"צ (שבת פ"ז – מו, ד).

ב. שבקולף מסיר הקליפה מהפרי, בניגוד לדש שמפרק הפרי מהקליפה (מגן אבות ע' ז. אבל בשביתת השבת בורר (מב, ב) שנחלקו ראשונים בכך. וראה בהמצויין במתנה טובה סכ"א. ומזה שנאסר לקלף הקליפה הירוקה שע"ג הקליפה הקשה באגוזים (רמ"א ששי"ט ס"ו ובשו"ע אדה"ז הנ"ל) מוכח דלא כנ"ל. וכן מוכח מכל היישובים שנאמרו בהיתר קילוף הקליפה הקשה והדקה שעל הפרי באגוזים, דלא ס"ל לסברא הנ"ל).

ג. "סברא המתקבלת" (כלשון שו"ת חלקת יעקב או"ח סקל"ג), שלא נאסר משום דש כ"א כשדרכו שקולפין אותו בשדה לאוצר (שו"ת מהרש"ג ח"ב סק"ח. קצוה"ש סקכ"ו בבדה"ש סק"ז. שביתת השבת בורר (באר רחובות סקמ"ד). שו"ת אג"מ ח"א סקכ"ה. ועוד. וצ"ג נאסר שאל נתפרש חילוק זה להדיא בשום מקום, וכל כי האי ה"ל לאשמעינן בהדיא בראשונים. זאת ועוד, שעפ"ז נפל התירא בבירא במציאות ימינו שרוב האגוזים נקלפים לאוצר, וכפי שנתחבטו בזה קצת מהנ"ל בחילוקים וסברות שאכ"מ בזה. ועוד: שמד' האחרונים (פמ"ג, רעק"א (בהגהותיו לשו"ע ששי"ט), הצ"צ (ועוד) שנתקשו טובא בהיתר קליפה הדקה שע"ג האגוזים מוכח שלא נקטו כסברא הנ"ל. ועיקר: שבירור' הנ"ל מפורש לאסור בקילוף שומים "כד מפרך בריש"י משום דש, אף שאין דרך לקולפן לאוצר. – בשבת כהלכה הנ"ל ר"ל שבזמננו הי' הדרך לקלוף שום לאוצר. וכ"ז דחוק, דאף דאין בזה משום אוכל שום קלוף שעבר עליו הלילה (נדה יז, ב) די"ל שקלפו רק קליפה החיצונה – מ"מ במציאות אין השום נשמר כ"כ כשנקלף לשיניים נפרדות).

¹⁰ כלשון השו"ע (או"ח ששי"ט ס"ג) ובמ"א שם (סקט"ו. ועיי"ש בפמ"ג בא"א). ובכ"מ.

ומש"כ בשו"ת תרוה"ד סנ"ז (והובא להלכה בד' הרמ"א (שם ס"ג) דגם כשניכרים בהפרדתם "אין להקל בלא ראי' ברורה" – לכאוו' הכוונה דמ"מ יש להסתפק שמא ה"ה בכלל תערובת, אבל כשבודאי אינו בכלל תערובת ליתא לדין בורר כלל (אבל ל"מ כן בלבושי שרד (שם)). ומוכח כן מד' המ"א (סת"ק סק"ב) לפרש מש"כ בהג"מ להתיר ניקור ביו"ט מה"ט (ודלא כמו שהבין התרוה"ד (סימן פ) בדבריו). אלא שהמ"א עצמו כ' שם להתיר בלא"ה. ומלשונו מ' דספוקי מספק"ל בזה. וגם בסשי"ט כ' המ"א כן רק בדא"פ ("ואפשר דל"ש ברירה אלא בדברים המעורבין"). ויתכן ליישב בזה קושיית המ"א והט"ז (שם סימן תק) מה שלא פי' התרוה"ד כן בד' הג"מ, דהתרוה"ד לשי' דגם כה"ג שייכא ברירה, עכ"פ מספק.

ואכן בשו"ע אדה"ז (סת"ק ס"ח) השמיט לטעם הנ"ל דהמ"א. וכן בזבוב שנפל לתוך הכוס שי"א דל"ה תערובת (באה"ט ששי"ט סק"ב בשם מהר"ט צהלון. ברכ"י שם סק"ה. ועוד) ס"ל לאדה"ז בשו"ע (ששי"ט סכ"ד) ובסידורו (הל' רבתא לשבתא) כדעת הט"ז (ששי"ט סק"ג) די"ב דין בורר. אלא שבזבוב שאני דהמשקה מעורב בין סנפיריו (כסברת החזו"א ס"ג), או שבדברים קטנים שאינם ניכרים כ"כ מיקרי שפיר מעורבים (כמ"ש בקצוה"ש סק"ה בבדה"ש סק"ד).

ה. קושיית האחרונים – איך מותר לקלוף לאלתר, דסו"ס ה"ז בורר פסולת מאוכל¹².

ובלא"ה, מוכרח לומר, דלכ"ע – כל שרחוקים זמ"ז וניכרים ביותר, בודאי שאין כאן סרך בורר (ראה במנוה"ט סשי"ט בקני המנורה סק"ל ובערוה"ש שם ס"ח ואילך. ובכ"מ), וכדמוכח מהא דרב ביבי (שבת עד, א וברש"י שם ד"ה ושדא. ועיי"ש במהרש"א), ומעכבר שבבשמים (שבת קכא, ב). ומד' הירו' (שבת פ"ז ה"ב) לגבי ברירה בבנ"א (איך שלא יהי' הפי' בזה). [וגם בתרוה"ד הנ"ל כ' דמיירי "דאין כל מין ומין מסודר בפנ"ע". ובל' אדה"ז (ס"ו) "שהמין של מין א' הן גדולות וניכרות", ומ' קצת דבשתייהן גדולות, דניכרות טפי, ש"ד. אבל יש שכתבו לדייק להיפך דבשתייהן גדולות ה"ז בורר בוודאות. וצ"ע]. ובפס"ד להצ"צ (סשי"ט – יד, ד) מציין לגמ' (שבת קמב, א) דזריקת אבן מהחבית אינו בורר (ולכאו' הטעם כנ"ל). וכן יוצא מהא דבי רב פפא, שבתחילת העירוי כשאין הפסולת ניכר לאו בורר הוא (שבת קלט, סוע"ב וברש"י שם ד"ה ניצוצות ור"ן שם (נז, סוע"ב). ועי' במ"א סשי"ט סקט"ו), ד"ה"ז בורר אוכל מאוכל" (פס"ד להצ"צ סשי"ט ד"ה בט"ז – יג, ב), ומדין השומן הצף ע"פ החלב שמניח קצת ממנה עם החלב (מ"א סתק"י סק"ג ובשו"ע אדה"ז סשי"ט ס"ח), דכל כה"ג אי"ז בגדר תערובת. [ולכאו', גם לתרוה"ד אין להחמיר רק כשיש חשש חיוב חטאת, ובנדו"ד – בקליפות כשראוין לאכילה אפי' ע"י הדחק ה"ז רק בורר מד"ס (אדה"ז ס"ד)].

¹¹ באג"ט כ' לחדש מה"ט, דל"ש בורר כ"א בקולף כמה בצלים אבל בקולף בצל א' אין כאן תערובת ול"ה בורר. אבל רוה"פ לא חילקו בכך, וכל כי האי (בדבר המצוי) הו"ל לאשמועינן, ומדשתקו ש"מ דלא סבירא להו. ובשש"כ שם כ' ליישב באו"א, דכיון שמחוברת טפי ה"ז כתערובת, וסייעתא לדבריו כ' בשבת כהלכה פי"ג הע' ג מדין קרום שעל החלב ושומן הצף ע"ג התבשיל. וטובא יש לחלק. ובתיקונים ומילואים לשש"כ (שם) כ' דאסור כיון שהאוכל סגור בתוך הקליפה. וכ"ז דחוק, ומנ"ל לחדש כן ללא ראי' (ואדרבה – באג"ט הנ"ל הביא ראי' להיפך. – גם בשבת כהלכה שם הע' לג כ' להוכיח שלא כדבריו מד' אדה"ז בסידורו, אלא שלהנת' לקמן בפנים בדעת אדה"ז בסידורו אזדא לה הוכחה הנ"ל).

¹² וכן הקשה בפס"ד להצ"צ (סשי"ט – דף יד, ג). ונשאר בצ"ע. והנה כמה אופנים נאמרו בישוב קושיא זו: בשו"ת דברי נחמ" (סכ"א) ובתה"ד (סשי"ט סק"א) דבקולף מיקרי אוכל מתוך פסולת עפמש"כ אדה"ז בסידורו (הל' רבתא לשבתא) דבשופך פסולת מיקרי אוכל מתוך פסולת כיון שאוחז האוכל בידו. ועד"ז כ' במנוה"ט (סשכ"א סק"ז). אבל כבר העיר לנכון בקצוה"ש (הערות לסי' קכה, נדפסו בסוף ח"ה ע' סו) שאין הדברים דומים כלל, והוכיח כן מד' הצ"צ בפס"ד (סשי"ט – דף יד, ג). [ולהעיר שבכללות הבנת ד' אדה"ז בסידורו נתקשו בזה טובא וביארו בכמה אופנים. ואכ"מ].

ובבה"ל (דלעיל הע' 2) כ' ליישב שכשקולף לאלתר אי"ב שם פסולת. וכבר נתקשו בדבריו. וכדלעיל הע' 2.

עוד כתבו ליישב (מאמר מרדכי ששכ"א – הובא במשנ"ב ששכ"א סקפ"ג ובבה"ל שם ד"ה לקלוף) דכיון שאא"פ בענין אחר ודרך אכילתו בכך לא מיקרי פסולת מתוך אוכל (ובשבת כהלכה פי"ג בביאורים אות ב הביא כן מחי' מהר"ם קזיס (שבת – ע' 163)). וגם בזה צ"ע טובא:

א. זה שאא"פ לאכול בע"א היא סברא לאיסורא, כדמוכח בכמה דוכתי (ראה שו"ת תרוה"ד סימן פ – הובא במ"א בת"ק סק"ב ובט"ז שם סק"ד) וכן מוכח מדין טחיטת הבוסר שנאסר מטעם שזהו דרך ברירתו וא"ע"א בע"א (משנ"ב ש"כ סק"כ). [ומש"כ אדה"ז (בשו"ע סשי"ט ס"א) "שהרי אא"פ לאכול הכל האוכל עם הפסולת" (ויסודו – לכאו' – משר"ת הרשב"א ח"ד סע"ה בדין טוחן) – היינו לבאר שבנוטל האוכל ה"ז דרך אכילה ולא דרך מלאכה ותיקון האוכל [ובלשון הרשב"א שם "כדרך שבנ"א אוכלים". ולהעיר מלשון חי' מהר"ם קזיס (שבת – ע' 160) "שכיון שנוטל האוכל ומניחו לאתרו בפיו אינו אלא נוטל האוכל ממקומו לאוכלו". וכעין זה – מצינו כבר בחי' הריטב"א (שבת עד, א) ש"כשנוטל האוכל לאוכלו אינו נראה כבורר אלא שנוטל מה שהוא רוצה לתת לפיו". ובר"ן (שם): "אינו אלא כמתעסק לאכילה"]. וע"ז מבאר הטעם שכך היא דרך אכילתו כיון שאא"פ לאכול הפסולת*. אבל נטילת הפסולת מהאוכל אינה נעשית בדרך אכילה כ"א היא דרך מלאכה ותיקון האוכל, ונאסר גם באופן שאא"פ להפריד הפסולת בענין אחר.

ומש"כ בפס"ד להצ"צ (סשי"ט – יד, ב) בהיתר "זריקת העצמות דקים הבלועים תוך ההעריג בשעת אכילה" וכותב שם "דהא לא סגי בלא"ה" (ואכן בקצוה"ש (סקכ"ה בבדה"ש סקמ"ד) אסר מה"ט בעצמות גדולות שאפשר לברור באופן המותר. ודלא כמשנ"ב (בבה"ל דלעיל הערה 2 – עכ"פ בתור לימוד זכות)) – מוכח מתוך דבריו שאי"ז יסוד ההיתר כלל, וכוונתו לכאו' כלשונו שם: "אפשר למצוא היתר דהא לא סגי בלא"ה והוא עפמש"כ הרא"ש וכו'", והיינו שזהו הטעם שחותר למצוא היתר. וק"ל. לאידך, בפמ"ג (סשכ"א בא"א סק"ל) מ' להדיא (לגבי זריקת גרעינים מהפלו"מין) "דא"א בע"א ל"ה פסולת מאוכל". וצע"ק. אולם, בפס"ד הנ"ל מצינו שגם בנדון דהפמ"ג מתיר מטעם אחר (שבלועים בתוכו), ולא משום דא"א בע"א].

ב. דהרי שפיר אפשר בענין אחר, ע"י שחותך הפרי לפני"ז ואח"כ מוציא הפרי מתוך הקליפה (ואכן במנוה"ט (סוס"י) שכא בקני המנורה סקמ"ד) כ' שבע"נ יזהר לעשות כן). וכמו שהקשה בשש"כ פ"ג הע' פד ובתיקונים ומילואים לשם. ומש"כ בישוב הדברים צ"ע.

ולהעיר גם שמל' אדה"ז (סשי"ט ס"ד) "להסיר העלין המעופשים מן הירק" (כל' הרמב"ם שביתת עשור פ"א ה"ג. ושינה מל' (הרמ"א (ס"א) ו)המ"א (שם סק"ג) "לברור הפסולת" מ' דבעלים מעופשים המחוברים לקלח נמי שייכא ברירה, ולא רק בנפרדים (וכסברת המאמר שם סק"ג, ודלא כפמ"ג (סשי"ט במ"ז סק"ג), הברכ"י (בשיר"ב שם סק"א) והבא"ח (שנה שני' פ' בשלח ס"ו). ועוד). [ועוד, דיסוד דין הנ"ל שבשו"ע אדה"ז (פסולת הראוי ע"י הדחק), הוא מד' המ"מ (שביתת עשור שם) לגבי קינוב ירק ביוהכ"פ, ושם קאי במחוברים לקלח, ובפרט דאדה"ז עצמו פי' בזה (סתר"א ס"ה) דהיינו "לנתק העלים מן הקלחים" (אלא דשם כ' שאיסורו "משום טורח ומכין משבת לחול", ולא קאי במעופשים. וי"ל דס"ל דלא הותר כ"א שבות קל דהכנה ולא שבות גמור, וכשי' הרמב"ן והרשב"א (שבמ"מ שם) בקינוב ירק דמיירי בהדחתו דוקא – הביאו אדה"ז ג"כ – מה"ט). שבת וראיתי שגם הפמ"ג מוכיח לאיסור מד' המ"מ כנ"ל, ונראה מדבריו דמחלק בין עלים מעופשים שע"ג שאר העלים שבירק השלאטי"ן (אבל מחוברים), דאסור מד"ס משום בורר, לחתיכת חלק המעופש שבכל עלה דל"ה דרך ברירה כ"א לתקן המאכל (וכהשקו"ט בחתיכת הרקבון שבפירות דלקמן הע' 27), ודלא כפיה"נ מדבריו בהשקפה ראשונה (וכמשנ"ב סשי"ט בבה"ל ד"ה מתוך העלים). ובשבת כהלכה (בבי' לפי"ג אות א ד"ה

ובכללות) ר"ל בדעת אדה"ז בסידורו דלא כנ"ל, והוא לפי דרכו בפ"י דברי אדה"ז דקולף אסור משום בורר, אבל לפמשי"ת לקמן ליכא למשמע מינה בכ"ז. ואכ"מ.]

* ומה שהותר בבורר לצורך אותה סעודה, אף שאי"ז בדרך אכילה (שאינו "נוטל האוכל ממקומו לאוכלו") – מבאר בח"י מהר"ם קז"ט שם, "שכן דרך האוכל שנוטל מה שרוצה לאכול ומניחו לפניו ואח"כ אוכלו". ולהעיר, שע"פ הגדרה מחודשת זו של אדה"ז בהיתר בורר אומ"פ לאלתר שהוא "דרך אכילה" (ודלא כהסב"א שהוא משום שינוי, כל רש"י (ד"ה אוכל – שבת עד, א. ועי' בתוס' שם ד"ה בורר) "לאו דרך ברירה היא". ועיי"ג בלבוש (ר"ס שיט). ושק"ט בכ"ז בבנין שלום בורר ע' יד וילך. ובכ"מ) יומתק דיוק ל' אדה"ז בשו"ע (סשי"ט ס"ב), ובהקדם, דברמ"א כ' (בס"א) ד"אפי' אחרים אוכלים עמו שרי". ונחלקו האחרונים אי האינו עמו דוקא הוא (עי' בברכ"י סשי"ט ס"א – הובא במשנ"ב סק"ו – דל"ד הוא. ומוכיח כן מתוס' ומד"מ הארוך (סוד"ה לצורך). ויש לדחות (ראה שבת כהלכה פי"ב הע"ט). ובהכ"ח סק"ב בדבר זה לא נפיק מפלוגתא, ד"א דבעינן דוקא שיאכל מהם. ומסיק: דיש להחמיר ולאכול מאותו דבר שמברר לצורך אחרים). אמנם בשו"ע העתיק ד' הרמ"א ש"אחרים אוכלים עמו" (שלא דכרכו לעשות מל' הפוסקים שקדמוהו בהתאם להכוונה), ואדרבה – ששינה מל' הרמ"א וכל "אפי' אחרים **עמו** מותר לברור לצורך כולם". ומ' דדוקא הוא. וי"ל מילתא בטעמא, דאל"כ ל"ח **דרך אכילה** כיון שאינו "נוטל האוכל לאוכלו" (ואכן בשלחן שלמה (אויערבאך) סשי"ט ס"א אות ג כ' מד"ע, דאין ההיתר באומ"פ משום דרך אכילה, דהרי מותר גם כשמאכיל לאחרים והוא אינו אוכל. ולא נחית לכהנ"ל)*.

ולפ"ז א"ש, דלדעת אדה"ז (סתק"י בקו"א סק"ב בסופו) בבורר כדי לבשל (ביו"ט) [ובמצאות ימינו, בבורר כדי להניחו במקרר למשך זמן וכיו"ב] אי"ז ברירה לאלתר ואסור (וכ"כ בגל"ט בורר ס"ה. שו"ת רב פעלים (ח"א או"ח ס"ב). מאור השבת (ח"א בפניני המאור בסוה"ס מ"ל ח – באפשר לעשותו מע"ש. וחזר בו ממש"כ בשש"כ פ"ג הע' ר.)). ודלא כשו"ת חשב סופר ס"ג. וכדבריו מ' קצת בעבודת הקודש להרשב"א (בית מועד השער הראשון אות ז. – אלא דקא יש בענין אחר (טוחן ולא בורר) לאלתר ביו"ט, ועוד דלגבי יו"ט ס"ה ה"ז בכלל מלאכת או"ז (אף שאין כן דעת אדה"ז). ואין ראי' לנדו"ד). ולהנ"ל מובן היטב, דאדה"ז לישט"ת אזיל, דכשאינו אוכלו מיד אי"ז דרך אכילה. (ובשבת כהלכה בתוס' ב' לפי"ב אות יא השי"א ד' אדה"ז לכוונה אחרת, ואין הכרח לדבריו. [ולפ"ז אולי י"ל בדיוק ל' אדה"ז (סשי"ט ס"ב), ז"מותר לברור לצורך כל אותה סעודה אף שתימשך איזה זמן" (ולא כ' "זמן רב" וכיו"ב), ומ' קצת דבידוע שתימשך לזמן רב אסור – דבכה"ג ל"ח דרך אכילה. ודוחק].

*ובעצם הענין יש להעיר, שכ"ה – "מסובים עמו" – גם בל' הב"ח (ד"ה ומ"ש בורר), וכן בשאר פוסקים שלא העתיקו מד' הרמ"א, וכ' כן מדנפשייהו. וי"ל פ"פ כן גם בל' הרשב"א (בשו"ת – ח"ד סע"ה) "אם אוכלו לאלתר שרי ואף לב"ב מותר"]. ועוד זאת בל' הב"ח (בהעתיק ד' הרא"ש. וברא"ש שלפנינו הוא בשינוי) "בורר בידו לצורך אותה סעודה בלבד שמישב בה **בעל השולחן**" (ובדפוסים הגיהו). וכ"ה בב"י (ד"ה ושיעור לאלתר – בדפו"ר) ובפרישה סק"א (בכת"י. ובדפוסים הגיהו גם כאן). ודוחק לשבש כל הספרים ולומר שצ"ל "על השולחן" (כמו ש"תיקנו" המדפיסים), דלמאי נפק"מ. ולהעיר גם מל' המאירי (ד"ה זה – שבת עד, ב) בגדר לאלתר: **כל שהוא מיטב** ודעתו לאוכלם או להאכילם **בבני שולחן**. [ובלא"ה, טעמא רבה איכא במילתא, דבבאה"ט (סשי"ט סק"א) הביא משו"ת מהריט"ן, דלהר"י אבולעפאי אסור לברור לאחרים, ומוכיח לה מד' רש"י (ודלא כתוד"ה בורר – שבת ע"ג, א. ושם ד"ה ולא) [וכן מוכיח בשלחנו של אברהם (סשי"ט) בדעת רי"ן], ומהריט"ן דחה דבריו. וי"ל דכשאררים אוכלים עמו שרי לכיו"ע].

ואין להקשות מזה שמותר לברור גם לבהמה (והרי בודאי אינו אוכל עמה) – דאמא בפמ"ג (סשי"ט במ"ז סק"ה) סופק מספק"ל בזה. אלא דהדר פשיט לה מזה שמותר לחתוך דק דק לצורך תרנגולים (והרי כ"ה גם דעת אדה"ז (סשכ"א ס"י)). אלא שעדיין יש מקום לבע"ד לחלוק, דשא"ה במחתך דק דק די"ב משום טוחן, אלא שהתירוהו "מפני שלא אסרו על האדם לאכול מאכלו בחתיכות קטנות" (אלא דמדמה לה לבורר, כיון שביסוד ההיתר שניהם **דומים** הדיו בדרך אכילה), ומה"ט י"ל ע"ז דלא אסרו על בהמתו (או לאחרים) נמי מלאכלו בחתיכות קטנות; אבל, בבורר אומ"פ לאלתר אי"ב משום בורר כלל. "מפני שנטילת האוכל מתוך הפסולת כדי לאכול מיד **איך זה מעין מלאכה כלל** שדרך אכילה כך היא", וזה ל"כ כשאינו אוכל עמהם (ואכן להלכה קי"ל דיש לחוש לשי"ה שהה"ג דבטוחן אסור לאלתר, אף שבבורר מותר, ובע"כ שחלוקים הם בגדרם).

ואו"ל (בסגנון אחר, ובאו"א קצת), דהנה בשה"ג (שבת פ"ז – לב, א בדפי הרי"ף) כ' בההיתר לטחון לבהמה לאלתר (שבשו"ת הרשב"א ח"ד סע"ה) דמיייר ש"עומד עליהם שיאכלו אותו לאלתר" (אף שהרשב"א עצמו לא כ"כ) וצ"ב. [וייתרה מזו ד"אם אין התרנגולים אוכלים אותם לאלתר אסור", ומ' דעובר למפרע. ובאג"ט (טוחן) סק"ג אות ג) נתקשה בזה דהרי מלאכת מחשבת אסרה תורה, עיי"ש. ובשבת כהלכה פ"י בבבאוריים אות ט נדחק

ומכל הלין טעמי¹³ מובן היטב, דטפי ניחא לפרש בדעת הרמ"א שאינו אסור משום בורר כלל, ומה שאסור לקלוף שומים ובצלים להניח הוא מטעם אחר – משום דש.

ובהכי ארווחנא ליישב מש"כ אדמו"ר הצ"צ (בפס"ד לסשי"ט – יד, ד) בפשיטות בדעת אדה"ז בסידורו (הלכתא רבתא לשבתא) שאין בקולף משום בורר [וכ"כ בדעת אדה"ז בשו"ת דברי נחמי' (סכ"א)], ויתירה מזו – דלהצ"צ איסורו משום דש דוקא, ונתקשו הרבה בזה, ולהנ"ל א"ש טובא. אלא, שכדרכו כתב הענין בקיצור נמרץ וסמך על המעיין. וכפי שית' לקמן בהערה הבאה.

לפרש בל' השה"ג באו"א. ובמק"א הארכנו, בדאמת י"ל דבכל ברירה ע"מ לאוכלו לאלתר, אם נמלך אח"כ לאוכלו לאחר זמן אסור, כסתימת הב"י (ר"ס שיט. ומה שפי' בדבריו בטל אורות (ע' לב) – ראה שו"ת רב פעלים (ח"א סי"ב בסופו) דק' לפרש כן בב"י). וכ"ה בלבוש להדיא (ועי' במלבושי יו"ט שם, ובשעה"צ סק"ה ובשבה"ש בורר בבא"ר אות ט). ובפמ"ג (סשי"ט במ"ז סק"ב) דעכ"פ מדרבנן אסור. ושנ"ת בדברינו שיש לדייק כן מד' אדה"ז (למרות מש"כ בס"ג). ואכ"מ. ומ"מ בנדו"ד צ"ב, דסו"ס הרי לא בדיד' תליא מילתא, ומצדו כוונתו שיאכלו לאלתר]. וי"ל, דהיתרא דלאלתר בבורר לבהמה שאני, שאי"ז מטעם שעוסק באכילתו "ואין זה מעין מלאכה כלל", כ"א דלא אסרו על האדם שבהמתו תאכל מאכלה בלי פסולת (ועד' ההיתר בטוחן כנ"ל), וממילא ה"ז נק' דרך אכילה ("א"כ דרך אכילתו כך הוא"). ואמטו להכי צ"ל עומד עליהם שיאכלו לאלתר, כדי שיהא בו משום דרך אכילה (ועד' י"ל בבורר לאחרים שאינם אוכלים עמו).

¹³ ועוד טעם בדבר: דלהשי' שאיסורו משום בורר, צ"ב בטעם ההיתר לקלוף תפוחים וכיו"ב לאלתר בסכין, דה"ז כבורר בכלי. ובשו"ת אג"מ (ח"א או"ח סקכ"ד) הוכיח להתיר ברירה בכף (וכמשמעות המשנ"ב (סשי"ט סקס"ו). ודלא כמ"ש שם בסקס"ב ובשעה"צ שם סקנ"ח) כשאינו מסייע בהברירה, מהיתר קילוף לאלתר, דמסתמא מייירי בקולף בסכין. ולכאו' ערבך ערבא צריך, דמאן מפיס להתיר הקילוף בסכין (וי"ל דהוכחתו מתפוחים שבמ"א דאא"פ לקולפן שלא בסכין). ועור צ"ע לסברתו, דהרי הסכין גם הוא מסייע להברירה, ולפעמים אא"פ בלא"ה. ובשבת כהלכה (בתוספת בי' לפי"כ אות ט) מיישב דבריו בשינויא דחיקא, עיי"ש.

[ובעצם הענין דברירה בכף ובסכין – כבר האריכו בזה ושקו"ט באחרונים (ראה בהנסמן בשבת כהלכה פי"ב בביוורים אות יב). אבל, מה שכתבו להוכיח מפמ"ג (סשי"ט במ"ז סק"ג) "להסיר עליו המעופשין מירק בסכין זהו לאו דרך ברירה רק לתקן המאכל" – שם כוונתו שאי"ז ברירה כלל, ל"ש ביד ול"ש בכלי (וכדעת המתירים בזה, וכדלעיל הע' 8 בסופה). ויש שהוכיחו דעת אדה"ז בזה להתיר ממש"כ (סשי"ט סי"ח בסופו, לגבי עירוי) ד"עיקר הברירה נעשית בידיו". ועיי"כ בקצוה"ש (סקכ"ה בבדה"ש סקכ"ד). אמנם, ברשימות היומן (זמנים שונים תש"ב) מצינו, ש'אופן אכילת אדנ"ע קומפוט מעורב מאיזה מינים בש"ק, כדי שלא יהא חשש בורר, ה' עוצם עיניו בשעת לקיחת הפירות ע"י הכף". ומחומרת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בזה, אף דה"ז אומ"פ ולא לתר – מ' קצת שחשש להשי' דבכף ה"ז כברירה בכלי (וי"ל שזהו טעם ההדגשה ואריכות לשונו דכ"ק אדמו"ר – "בשעת לקיחת הפרי ע"י הכף") וצ"ע הסברא לאיסור, דלכאו' ה"ז "דרך אכילה" ממש ומתעסק באכילתו].

בענין קילוף פירות לדעת הצ"צ והנפק"מ למעשה (המשך)

הרב יוסף ישעי' ברוין

רב ומד"א דקהילתנו

נת' לעיל (בהערה הקודמת) באורך, דאף שכתבו הפוסקים והמ"א בראשם (סוסי' שכא) דבקולף פירות יש משום בורר, הנה לדעת אדמו"ר הצמח צדק (בפס"ד לסשי"ט – יד, ד) ס"ל לאדה"ז בסידורו (הלכתא רבתא לשבתא) דאי"ב משום בורר כלל [וכ"כ בדעת אדה"ז בשו"ת דברי נחמי' (סכ"א)], ואיסורו משום דש. ונת' לעיל כמה טעמים דטפי ניחא לפרש כן, קחנו משם.

ובהיות ונתקשו הרבה בדעת הצ"צ בזה, ובפרט שכדרכו כתב הענין בקיצור נמרץ וסמך על המעיין, נעתיק בזה לשונו הקדוש, בתוספת פענוח בחצאי ריבוע. וזלה"ק: [ע"מ"ש בסידור [אדמו"ר הזקן] גבי אגוזים [וז"ל שם: טוב למנוע מלאכול אגוזים ולוזים בשבת אא"כ הוציאם מקליפתם מע"ש, כי הנה אף] בעוד שהפרי כו' [מונח בקליפתו כולו או מקצתו] מותר להסיר קליפתו כו' [בידו ואין בו משום בורר פסולת מאוכל, מ"מ לאחר שהוסרה הקליפה, אם מונחת איזה חתיכת קליפה בין חתיכות פרי או שלמים, אם מסירה משם חייב חטאת וסקילה משום בורר פסולת מאוכל וכו']. לכאורה¹⁴

¹⁴ בשבת כהלכה בתוספת ב"י לפי"ג אות א בסופו (לאחרי שנתקשה מאד בהבנת מש"כ הצ"צ והדברי נחמי' בדעת אדה"ז, שאין בקולף משום בורר, וכדלקמן בהערה הבאה) כותב: "ולפענ"ד קרוב לודאי לומר שהצ"צ נזהר אכן בלשונו לכתוב בסגנון "לכאורה" בהבנת אדה"ז ולא כתבו כדבר ברור, מהטעמים האמורים".
ולא דק, (נוסף לזה שאם כדבריו בפי' דברי אדה"ז, מה הביאו להצ"צ להמציא ב' מחודש בד' אדה"ז, ואפי' באופן ד"לכאורה" ובדא"פ, ולא פי' כפשוטו – עוד זאת) דהמעין ישר תחזינה עיניו דבעצם הענין פשיטא לי' להצ"צ בדעת אדה"ז שאין בקולף משום בורר, ומש"כ "לכאורה" – הוא רק בהסברת הענין דס"ל כדעת רש"ל. ובלא"ה מצינו בכללי הפוסקים (ראה שד"ח כרך ט כללי הפוסקים סט"ז אות ח) שסגנון לכאורה שייך גם בדבר שכ"ה למסקנא. ועכ"פ, בשו"ת דברי נחמי' הנז', כ' כן בפשיטות ללא הסתייגות.

[זה שכתב אדה"ז שמותר להסיר קליפת האגוז ואין בו איסור בורר¹⁵] זהו ע"פ דעת רש"ל ביש"ש פ"ק דביצה סוף סי' מ"ב [דבקולף ל"ש בורר כלל, דלא מיקרי הקליפה פסולת כיון דאורחיהו בהכי והוה שומר לפרי, ומה שמתקן האוכל מתוך השומר תיקון אוכל בעלמא הוא, ופסק כן הרמ"א להלכה בהל' יו"ט סי' תקי ס"ב¹⁶].

אלא שעדיין צ"ע בזה] ו[הקושיא היא, ד]הרי השיגו הט"ז סי' תקי סק"ג ומ"א סק"ד [על הרמ"א ורש"ל, וכמ"ש הט"ז שם דאין לזה שום סברא, דמ"מ איכא משום טירחא יתירה וליתסר מה"ט. והמ"א השיגו מד' הירושלמי דהקולף שומים ובצלים הוי בורר].

ואפ"ל [בדעת אדה"ז, דס"ל דמותר מטעם אחר, ד]כמו [שמצינו ד]לרש"י גבי מקלף [שעורים לאוכלן קלופים חיים, שמותר לקלף בשבת אחד] א' ואוכל [דבכה"ג ל"ה מפרק תולדה דדש, דכלאחר יד הוא ו]שרי בפ"ק דביצה [וטעם ההיתר הוא] דחיוב זה [של קילוף שעורים הוא] משום דש ואין דרך דישה כו' [כשמקלף אחד אחד ואוכל]

[ואף שמצינו ב]תוס' [שם ד"ה ואם קילף, שחלקו על רש"י, ומפרשים דמיירי כשכבר נתלשו מן השבלים בע"ש] לא [חלקו בעצם ההיתר על רש"י רק

¹⁵ בשבת כהלכה שם: "ואנכי בער ולא אבין מה הביא גדולי גאוני עולם אלו לחדש כן בדברי אדה"ז, דבקולף ל"ש בורר כלל". ומבאר שם מד"ע (דלא כהצ"צ והד"נ), דלדעת אדה"ז אכן י"ב משום בורר, ומותר רק בהגבלות הבורר (לאלתר, ביד). וההיתר לבורר פמ"א – הוא מטעמים אחרים, וכנ"ל.

אמנם, סברתו אא"פ להלום בד' אדה"ז, דמל' אדה"ז שמחלק בין בעודו בקליפתו שאז אין בו משום בורר פמ"א משא"כ לאחר שהוסרה הקליפה דחייב משום בורר, מוכח דבעודו בקליפתו אי"ב דין בורר כלל (ולא שבשניהם יש משום בורר, אלא שבעודו בקליפתו מותר להסיר הפסולת מטעם אחר). ובפרטיות: בל' אדה"ז ש"אי"ב משום בורר פמ"א אפ"ל בתרי אנפי: דה"ז כאומ"פ (כסברת התהל"ד ועוד. אבל להצ"צ סברא זו ליתא, כמו שנת"ל הע' 8. ועוד זאת, שאי"ז במשמעות לשונו דאדה"ז, והול"ל בפשי' ש"ה"ז כבורר אומ"פ", כמ"ש אדה"ז בשופך זבוב), או שאין בו דין בורר כלל (כסברת הד"נ והצ"צ). אבל איך אפ"ל בל' הנ"ל – אין בו משום בורר פמ"א – ש"ב משום בורר, אלא שהותר מטעם אחר, דרך אכילה וכיו"ב. ועוד ועיקר: ל' זה מצינו גם בשו"ע רבינו (סשי"ט ס"ד – לגבי בורר אוכל מאוכל במין א'), ושם פשוט שאי"ב דין בורר כלל. [ול' אדה"ז "מותר להסיר קליפתו בידו" – לאו משום בורר קאתי עלה (דאסור בכלי), כ"א דר"ל ד'לאחר שהוסרה הקליפה" י"ב משום מוקצה כשמוציא הקליפה בידו].

¹⁶ וכן פי' בדעת אדה"ז בשו"ת דברי נחמי' סכ"א: "משמע דס"ל דבקולף ל"ש בורר כלל והוא כרמ"א (ורש"ל) סימן תקי ס"ב".

ש] **פי' בע"א** [בדברי הגמרא, וטעמם הוא] **רק משום** [דהוקשה להם מה שמצינו בגמ' דבייתה דרב מקלפא לי'] **כסי כסי** [אבל לדינא מודו התוס' דמותר לקלף מתוך השבלים אחד אחד ואוכל¹⁷]

ו]א"כ כמו שבקולף שעורים איסורו הוא משום דש, ומ"מ מותר במקלף אחד אחד ואוכל דאין זה דרך דישה] **ה"נ** [בקולף אגוזים ד] **בעוד שהפרי בקליפתו לא שייך בורר כ"א דש** [ורק לאחרי שהוסרה הקליפה שייך לדון משום בורר¹⁸, וכיון שאיסורו רק משום דש מותר להסיר קליפתו בידו כשמקלף אחד אחד ואוכל, דאין זה דרך דישה¹⁹].

¹⁷ וכ"כ הצ"צ גם בחידושויו על הש"ס שבת פ"ז (מו, ד בסופו) וביצה פ"א (עג, ד).
¹⁸ והנה בחי' הצ"צ שם לא כ' איך נתיישב בזה קושיית המ"א מד' הירו' דאיסורו משום בורר. ולעיל מיני', בנוגע לקושיית המ"א על הרש"ל, כתב הצ"צ ד"צ"ע דהא בש"ע סס"י שכ"א פסק רמ"א דכדי לאכול לאלתר שרי. וצ"ע דהא זהו בורר פסולת מהאוכל. ולכאור' כוונתו להקשות על המ"א, דאאפ"ל שאיסורו משום בורר, דא"כ מדוע הותר אף שהוא פמ"א [ודלא כפה"נ מסברת הא"ר (בסתק"י – לפמשנ"ת במשנ"ב (בבה"ל סשי"ט ד"ה מתוך), וכבר כתבנו מזה לעיל הע' 2) בישוב דעת הרמ"א, שבאמת איסורו משום בורר, אלא שבקולף לאלתר לא חל עליו שם פסולת].

אלא, שסו"ס עדיין לא נתיישב לנו מש"א בירו', הביאו הב"י, דקולף שומים ובצלים חייב משום בורר. ובד' הצ"צ לא מצאתי מקום כלל לחלק בין שומים דאיסורו משום בורר לאגוזים שהוא משום דש. וי"ל, דס"ל להצ"צ דלא קיי"ל כד' הירו' בזה. וכ"כ בדע"ת למהרש"ם (סוסי' שכא), והביא ראיות לדבר מד' הב"י ושאר ראשונים. וצ"ל, שמלכתחילה לא הוקשה להצ"צ מהירו', כ"א ממש"כ הרמ"א להלכה דאסור, ומסיק דברמ"א יל"פ דהוא משום דש. ודוחק. ומחזורתא טפי, דאה"נ "בעוד שהפרי בקליפתו ל"ש בורר כ"א דש" (כלשון הצ"צ), וביירו' מיירי "לאחר שהוסרה הקליפה", וכהגי' "כד מברר" או "כד מבחר" (לעיל הע' 1).

[ובחי' הצ"צ שבת עם פענוחים (בהוצאת מכון אהלי שם) נדחקו לפרש בד' הצ"צ, דבאמת ס"ל דהאיסור לקלף שומים ובצלים הוא משום בורר כמשמעות הירו', ומה שמתר לאלתר הוא משום דלא חל על"ז שם פסולת כשאוכל לאלתר (כסברת הבה"ל בדעת הא"ר). ומש"כ אדה"ז דמותר להסיר קליפתו ואין בו משום בורר – מיירי בקליפה הירוקה שבאגוזים שאיסורו משום דש, ומותר באופן דמקלף אחד אחד ואוכל.

והדברים מרפסין איגרא, דא"כ העיקר חסר מן הספר בד' הצ"צ, ומדוע האריך הצ"צ בלשונו, ולא כ' בפשיטות ובקיצור דמיירי בקליפה העליונה. גם איך אפ"ל בד' אדה"ז שבא לסתום ולא לפרש, וכותב בפשטות שאי"ב משום ברירה, ומההכרח להעמיד דבריו באוקימתא ושינויא דחיקא, דכוונתו על הקליפה העליונה. ובפרט, שמשמעות דבריו מורה להדיא דמיירי בקליפה שע"ג הפרי שלכן הוצרך להזהיר שלאחר שהוסרה הקליפה חייב כשמסיר חתיכת קליפה מחתיכות פרי. ועוד בה שלישי': דזה שבקליפה הירוקה י"ב משום דש, פשיטא ומאי קמ"ל הצ"צ בכך. ועל ארבעה אשיבנו: דהרי הצ"צ נשאר לעיל מיני' בצ"ע בטעם ההיתר לקלף בצלים לאלתר

להשי' ש"ב משום בורר, ומוכח דלא ס"ל כהסברא שכשאוכל לאלתר לא חל עליו שם פסולת. ועוד תיובתא ופירוקי טובא חזינא הכא, ודי בזה].

¹⁹ בשבת כהלכה הנ"ל, הקשה על ד' הצ"צ והד"נ, דמפורש כתב אדה"ז בשו"ע "שיזהר שלא לקלוף אלא מה שצריך לאלתר ולא לאחר שעה כמ"ש בסי' שכ"א". ונמצא שאדה"ז ס"ל כדעת המ"א שבקולף יש משום בורר. ומהיכא תיתי לחדש שאדה"ז חזר בו בסידורו מזה, כל עוד שאין ראוי ברורה לדבר. ולכא' קושיא אלימתא היא.

אולם, כנראה לא שת לבו לזה (שבלשון אדה"ז בסידורו – "אין בו משום בורר פמ"א" – מוכחא מילתא שאי"ב משום בורר כלל, וכאמור לעיל, ועוד ועיקר) שגם לפי משנ"ת בפס"ד להצ"צ אסור לקלוף להניח לאחר שעה, אלא שאי"ז משום בורר, כ"א משום דש, דבמקלף אחד אחד אין דרך דישה בכך.

[ואדרבה – מזה שלא כתב אדה"ז בטעם האיסור לקלוף לאחר שעה בפשטות שהוא משום ברירה, ובמקומו כתב "כמ"ש בסי' שכ"א", ויתירה מזו – שבמ"מ שעה"ג כותב מ"א סוף סי' שכא. עיין במה שכתבתי שם" (שלא הגיע לידינו), נראה בעליל, דרש האיסור אינו פשוט כ"כ כסתיומת המ"א, כ"א שאיסור זה מבוסס ע"פ טעם וסברא "שכתבתי שם" (והרגיל בסגנון אדה"ז יונת, שבד"כ מ"מ שכזה הוא לפלפול שבק"א אדה"ז, ודלא כסתיומת המ"א והפוסקים). ואם נפשך לומר ולחלוק, הרי שהדגשה זו בולטת יותר בהשוואה לדין הוצאת קטניות שניתקו מהשרביטין שבסוף הסעיף, ששם כתב אדה"ז במפורש ש"מותר להוציאה מהם כל מה שרוצה לאכול ממנה לאלתר [כיון שלדעת אדה"ז בשו"ע אי"ב משום מפרק, ובסי' חזר בו מזה] אבל לא כדי לאכול לאחר שעה **משום איסור ברירה**". והיינו דרך כשניתקו הקטניות מהשרביטין שייכא ברירה, אבל בקולף ליכא משום ברירה כ"א משום דש]. אלא שעצ"ע מה שלא פירט אדה"ז להדיא דצ"ל מקלף א' א' ואוכל (ולכא' אי"ז כגדר לאלתר שבדיני ברירה, שצ"ל "סמוך לסעודה ממש" והותר מטעם דהוה דרך אכילה (וכמשנת"ל בהע' 8), אבל התירא דמקלף א' א' הוא בא"א, ויסודו הוא שאין דרך דישה בכך). ואולי י"ל לחומר הנושא, דאף שלכא' פשוט ומפורש בכ"מ (מ"א ס"כ סק"ז. ובפמ"ג (בא"א ר"ס שכ) דכ"ה לכו"ע) שמלאכת דש לא הותרה לאלתר, יתכן שלדעת הצ"צ גם בדיני דישה יש **לפעמים** תנאי וגדר דלאלתר (אלא **שיסוד** ההיתר הוא משום שגנוי שכשעושה לאלתר אינו דרך דישה ולא משום דרך אכילה כבבורר. וע"ד השי' שגם בבורר טעמו הוא משום "שאיין דרך ברירה בכך" (ראה לעיל בשוה"ג להע' 8)). וחילא דילי מל' אדה"ז (בשו"ע שם) גבי מולל בשינוי מעט בראשי אצבעותיו, שמותר "כיון שאינו מפרק אלא כלאחר יד כדי לאכול (לאלתר)", וידוע (ראה שעה"כ פ"א ס"ב. וראה מש"כ ע"ז בקונטרס השולחן (נאה) ע' י הע' ח) שלפעמים הכניס אדה"ז בחצע"ג מדברים שנתחדשו אצלו. וצ"ל שלאדה"ז זהו פי' "מעט בראשי אצבעותיו".

וראיתי למי שפי', דלאדה"ז במולל מלילות י"ב גם משום בורר, ולכן צ"ל לאלתר. אבל, חידוש דין שכזה – שיש בו גם משום בורר – הו"ל לאדה"ז לפרושי בהדיא, ולא להבליעו ברהיטות לשונו במש"כ שצ"ל לאלתר. ועוד, דא"כ תיקשי לי' דבכל דש יתחייב גם משום בורר. ומדוע לא התנה אדה"ז כן בנוגע לדין הוצאת קטניות משרביטין הראויין לאכילה (שם).

[ובעצם הענין שיש דין ותנאי דאלתר בדישה – מפורש כן כבר בראשונים (בהגהות מרדכי שבת פ"ח וי"ט. ועייג"כ בב"י סוסי' שכא), דמש"א בירו' כד מיפרך ברישי'

וסייעתא לדבר שאיסור קילוף הוא משום דש – [עיין בשולחנו] של אדה"ז [סי' ש"ה סכ"ח] שכל המפרק אוכל ממקום שנתכסה בו ה"ז תולדת הדש. ומסיים שם, שבחולב לתוך אוכלים אסור מד"ס, כיון שהבהמה חשובה כפסולת והמפרק מתוכה החלב שהוא אוכל [ה"ז דומה לדש כו'] ומזה שלא [כתב לאסור משום שדומה] לבורך [כמש"כ שאר הראשונים, מוכח שאי"ב משום בורך כשמפרק אוכל או משקה ממקום גידול, וא"כ ה"ה בקולף] וכ"מ בתוס' [שבת] [קמ"ד ב'] [שהביאו שיטת ר"ת דחליבה בשבת גם לתוך אוכלין אסורה משום דש ולא משום בורך].

חייב משום דש – היינו כשרוצה לכותשן לעשות מהן עיסה אבל ברוצה לאכול מיד שרי. וכ"ה בסה"ת סי' רכ (הובא ונת' באג"ט דש סק"ג אות ה ובסק"א בסופו). וכן מוכח בשו"ת הרשב"א (ח"ד סע"ה – שהובא להלכה לגבי טוחן). והכי מוכת מד' הרמ"א בד"מ (סתר"א סק"ב). ומה שילה"ק ע"ז מגונח יונק דאסור מד"ס (כתובות ס, א) אף שהוא לאלתר (וראה בארוכה בהנסמן בשו"ת יב"א ח"ד סל"ח אות ג ואילך) – י"ל דלא בכל גווני הותר לאלתר, ושאני התם שהוא דרך מלאכה, ודרכו בכך לחלוב לאלתר. וע"ד מש"כ הצ"צ בחידושו (ביצה פ"א – עג, ד) בהאי ענינא, במה שלא הותר שם מטעם כלאחי (כמו במקלף א' א'), דלא כל השינויים שוים. ואכ"מ.]

ויתר על כן, דמוכח מד' הצ"צ שפי' כן בל' אדה"ז כאן, דהנה במה שמותר לשבר קליפת האגוזים ולקלוף קליפה הדקה שע"ג הפרי באגוזים, כ' אדה"ז "שאינן איסור מפרק שייך אלא בקליפה העליונה" (הירוקה), אלא שהתנה שיזהר שלא יקלוף אלא מה שצריך לאלתר. ובחי' הצ"צ (שבת פ"ז – מו, ד) מבאר ההיתר בב' אופנים: דמפרק ל"ש רק כשמחובר, או דבאמת אין היתר משום מפרק רק במקלף אחד אחד. ולכאור' צ"ע, דהרי הצ"צ קאי כאן בדעת אדה"ז, דס"ל להדיא שאי"ב משום מפרק. ועוד, דאת"ל דבאמת מיירי במקלף אחד אחד, מדוע חילקו הפוסקים בין קליפה הקשה לקליפה העליונה הירוקה (וכמו שהביא הצ"צ בריש דבריו ממהרי"ל, ד"מ, רמ"א, א"ז). ומוכרח לומר שהצ"צ פי' בדעת אדה"ז, דשאני גדר מפרק בקליפה הירוקה מקליפה הקשה, דבקליפה הירוקה אסור גם במקלף אחד אחד, אבל בקליפה הקשה מותר במקלף אחד אחד (ועפ"ז מיישב הצ"צ קושיית הפמ"ג (בא"א ר"ס שכ) דמפרק אסור גם באוכל מיד). וזהו תורף ד' אדה"ז, שאף שמותר לשבר ולקלוף קליפה הדקה, כיון שאינן איסור מפרק רק בקליפה העליונה – מ"מ יזהר שלא יקלוף אלא מה שצ' לאלתר (וע"ד שהתירו במפרק כלאחי כדי לאכול לאלתר). וי"ל, שהוא ע"ד שי' האג"ט (שם), דבדבר שדרכו לקולפו לאלתר מותר כשעושהו לאלתר, אבל דבר שדרכו לקלוף לאוצר אסור אפי' לאלתר.

[ובחי' הצ"צ שבת עם פענוחים (בהוצאת מכון אהלי שם) כ' בזה דברים זרים ורחוקים, דמש"כ הצ"צ "דבאמת אין היתר רק במקלף אחד אחד" קאי בקליפה העליונה הירוקה. ולדבריהם לאו רישא סיפא. ועוד שמפורש בפוסקים שיש היתר מיוחד בקליפה הקשה. ואכ"מ].

אבל [ב]ח[דושי] הר[שב"א] **שם כ'** [דחולב לתוך אוכלין חייב] **משום בורר** **וכ"כ הר"ן** [שם] ועניין [מ"א סי' ש"כ סק"ז] [דטעם האיסור לסחוט בוסר לתוך אוכלין בשבת הוא משום בורר] **וכ"כ** [אדה"ז] **בשולחנו סי' ש"כ ס"ח**. [ומעתה מובן שבכל מפרק אוכל ממקום גידולו – כסוחט וחולב – יש מקום לפרש שאיסורו משום דש או משום בורר. וממילא בקולף שפיר אפ"ל שאיסורו משום דש ולא משום בורר, וכן נקט אדה"ז בסידורו].

[ו]לפ"ז [מובן, דאע"פ שנחלקו הרש"ל והמ"א אי הקליפה נחשבת כפסולת, הרי לדעת אדה"ז אין בקולף משום בורר כלל כ"א משום דש. וא"כ] **צ"ע באוכל דגים ויש עצמות קטנים בתוכם אם מותר להסיר העצמות** [דאף שלדעת המ"א יש מקום לאסור משום בורר] ו[כמ"ש המ"א בנוגע לקילוף אגוזים, אבל] **לרש"ל** [המתיר קילוף אגוזים, וטעמו – דלפי שהפרי מונח בהן אין הקליפה נחשבת כפסולת] **י"ל** [דגם בעצמות הדגים] **שרי** [להסירן מן הדגים, כיון דלא הוכרו להיות פסולת עד עת האכילה. ואדרבה – דכש"כ הוא, כיון שהעצמות שבדגים בלועים תוך האוכל²⁰].

אבל [אף שלהרש"ל שרי, אין להתיר הסרת העצמות, על יסוד מש"כ אדה"ז שמותר] ל[הסיר קליפת האגוזים, ונימא דלפ"ז מוכח כהרש"ל דאין הקליפה נחשבת כפסולת, וה"ה בהסרת העצמות שבדגים – דבאמת אין הכרח בדעת אדה"ז דס"ל כהרש"ל, וזה שהתיר לקלוף אגוזים, שאני התם שאיסורו רק משום דש ולכן מותר כש]מקלף [אחד אחד ואוכל, דאין דרך דישה בכך, משא"כ בהסרת העצמות ש] **אין לו דמיון** [לדישה, ולכן אין מקום להתיר מטעם זה]. עכלה"ק.

ונפק"מ בכ"ז למעשה, לא רק בנוגע לענין קילוף פירות בכמה פרטי דינים²¹, כ"א גם במש"כ כמה אחרונים להתיר בכמה אופנים בבורר פסולת מתוך אוכל על יסוד הדין שבקולף מותר לאלתר, וה"נ בכל מקום שדומה למסיר קליפה מאוכל – דלשיטת הצ"צ [בדעת אדה"ז בסידורו] מעולם לא הותר בורר פמ"א²², דבאמת אין משום בורר בהסרת הקליפה, ואיסורו רק

²⁰ וכמ"ש הצ"צ לעיל מיני' (יד, ב) באורך.

²¹ ולדוגמא: השקו"ט בהיתר בורר בפירות שרוב העולם אוכלים בקליפתן, השימוש במקלף, וכיר"ב.

²² ואף שמצינו שהתיר הצ"צ זריקת עצמות ההעריני"ג, בצירוף דעת ס' המכריע בבורר פמ"א שרי לאלתר – שאני התם דחזי לאצטרופי שי' הרש"ל דבקליפת

משום דש, ולכן מותר כשאינו דרך דישה. [וגם לשי' המ"א שאיסורו משום בורר, צע"ג להתיר בורר פמ"א בשופי על סמך זה, וק' לדמות מילתא למילתא בדבר חידוש שכזה, ואין לך בו אלא חידושו]²³.

ולדוגמא (בדברים שנקטו להתיר על יסוד הנ"ל): הוצאת העצמות הדקות שבבשר הדג (כנ"ל בד' הצ"צ ד"למקלף אין לו דמיון"), שטיפת פרי מהפסולת (אבק ועפר) שעליו²⁴, הסרת עור העוף והדג²⁵, הוצאת גרעינים מאבטיחים²⁶,

האגוזים אי"ב שם פסולת, וכש"כ בעצמות ההעריני"ג שבלועים בתוך ההעריני"ג (וכמ"ש הצ"צ להדיא), משא"כ בכמה מהדוגמאות דלקמן, דהוי פסולת ממש, ואינו שומר לפרי וכיו"ב.

²³ דכבר נתחבטו רבים ביסוד ההיתר דקולף אף דהוה פמ"א (כדלעיל הע' 8). ומה גם שי"ל שלא התירו כ"א בקליפה ממש שהוא דרך גידולו וכשומר לפרי וכיו"ב (ואפי' בעצמות שבדגים שנתגדלו יחד ובלועין בתוכו כבפס"ד שם), אבל לא בכל פסולת שמסביב לאוכל (דמפורש לאיסורא במשנ"ב (סשי"ט בבה"ל ד"ה לאכול)), דאלת"ה – כמעט עקרת כל דין תורת בורר, ונימא דמותר להוציא פמ"א בכדי להגיע להאוכל, וגם במשכן בירו – לכאו' – פסולת שמע"ג סממנין. ומש"כ בשש"כ (פ"ג הע' פד ובתיקונים ומילואים לשם) בענין זה ליישב האיסור דכל הוצאת פמ"א, אף שהיא כקליפת אוכל וה"ז דרך אכילה ממש, ד"נפלה פסולת ה"ז מקרה" – צע"ג הכוונה.

²⁴ וכבר נתקשו בזה מדין שריית כרשינים במים (שו"ע או"ח סשי"ט ס"ח), ובמשנ"ב (שם סק"ט) כ' לאיסור גם כשנותן עליהם מים (בתפוחי אדמה). ובשו"ע אדה"ז (שם ס"א): לא שפין אותם ביד כדי להציף הפסולת (ולגי' אחרת – להסיר הפסולת). ועיי"כ בפמ"ג (סת"ק במ"ז סק"ד) לאסור הדחת בשר מהדם שעליו משום בורר (אבל במק"א (סשי"ח בא"א סק"ה) כ' להתיר כשאוכלו לאלתר. ואולי קאי שם באיסור הכנה לחול, ור"ל שלא ידיחנו לצורך מחר). ובאחרונים הביאו כמה ראיות להיתר, וכ' לחלק מדין שריית כרשינים באופנים שונים בשינויא דחיקא ובאוקימתא (דשאני הדחה משרייה, או שבמחזיק הפרי בידו כשמדיח ה"ז דרך אכילה, וכיו"ב), היפך סתימת הפוסקים. וצ"ע ע"פ הכלל שהפוסקים דרכם לפרש, ובכגון דא, דבבר המצוי ביותר, ה"ל לאשמועין בהדיא. ועוד צ"ב, דבאופנים האסורים לכ"ע (שריית כרשינים במים), מ"ש מקולף פירות, לדידהו שהותר בורר פמ"א בקליפת הפרי כשאוכל לאלתר (וכמו שהקשה בשלחן שלמה (אויערבאך) סשי"ט אות יח). [ויש ליישב, דבלשון הטושו"ע – "דהוה לי' כבורר" (ובשו"ע אדה"ז "מפני שהוא כבורר") – מ' דאיסורו רק מדרבנן (משא"כ בפרש"י (ד"ה ולא – שבת קמ, א) "דהוה ל' בורר". ועי' פמ"ג סשי"ט במ"ז סק"ה). וכ"מ מזה שנשנה בל' "אין שורין" (ובשו"ע אדה"ז "אסור") ולא "חייב". ומש"כ במשנ"ב סשי"ט (בבה"ל ד"ה דהוה) להוכיח דהוה מלאכה מה"ת – יעויין בקצוה"ש (סקמ"ו – ע' קז ואילך) להוכיח דלא כוותי'. ואכ"מ].

ומ"מ יתכן להתיר שטיפת פסולת מטעם אחר, דלדעת אדה"ז בסידורו (הלכתא רבתא לשבתא) י"ל דה"ז אומ"פ כשפיכת זבוב (ועי' בקצוה"ש הנ"ל שכ' עד"ז, ושם – עוד כמה טעמים והוכחות להתיר גם בשרייה, ודעתו דלא אסרו כ"א בכרשינים

חתיכת הרקבון שבפירות²⁷, הסרת עלי חסה המעופשים²⁸, הסרת עטיפות שע"ג מאכלים⁵, הסרת תולעים וכנימות שע"ג פירות, הסרת שמנת וקרום שע"ג חלב, הסרת חלק החרוך שבמיני מאפה, הסרת בגדים עליונים ע"מ להגיע לתחתונים, הסרת הפטוטר (גבעול הדבוקה להענף) שבראש הפירות, וכל כיו"ב. ויש להאריך בכ"ז. ואכ"מ.

בענין שינוי מקום מבית לבית

הת' יעקב יוסף גלאסנער

שליח בקהילתנו

א. בסדר ברכת הנהנין פ"ט הי"א כ' אדה"ז (בנוגע לדברים שאין טעונים ברכה לאחרים) וז"ל "הי' אוכל בחדר זה... והלך לחדר אחר לאכול שם צריך לחזור ולברך... ואפי' חוזר לאכול במקומו כיון ששנה מקומו בנתיים הפסיק אכילתו ואם מתחילה כשבירך בחדר זה הי' בדעתו לשנות מקומו מחדר לחדר באמצע אכילתו... אי"צ לחזור ולברך והוא שהיו שני החדרים בבית א' אבל מבית לבית או אפי' מבית לחצר אין דעתו מועלת כלום... בד"א שאינו יכול לראות מקומו הראשון במקום שאוכל אבל אם במקום שאוכל יכול לראות את מקומו הראשון שאכל שם... אי"צ לחזור ולברך אפי' מבית לחצר אפי' לא הי' כן בדעתו כשבירך עכ"ל.

שדרכן בברירה בנפה וכברה. אלא שנטה להקל ביותר ויחידאה הוא בזה ושערי תירוצים לא ננעלו. ובשו"ע אדה"ז (שם) כ' כן בפשטות בכל "אוכל ופסולת המעורבין". אלא, שענין זה דורש בירור נרחב בהבנת שי' אדה"ז בסי', ונתחבטו בזה רבים. ואכ"מ.

²⁵ אלא, שבנדו"ז י"ל להתירא מטעם אחר, ע"פ שי' הרש"ל בקליפת אגוזים, דמין א' הוא, ובאיזה ענין שמתקן האוכל מתוך השומר תיקון אוכל בעלמא הוא. וה"נ בנדו"ד. וע"ד שהתיר הצ"צ הוצאת עצמות ההעריג"ג מה"ט (לעיל הע' 7).

²⁶ ומ"מ אף שיש לדחות הדמיון לקליפת פירות, מפורש להתירא בנדו"ז בפמ"ג (סשכ"א בא"א סק"ל). ובפס"ד להצ"צ מתיר על יסוד שי' הרש"ל הנ"ל, ובמכ"ש, ומוכיח לה מגמ' (שבת קמג, א). ובקצוה"ש הרחיב בצדדי ההיתר. וכ"ה בבא"ח (שנה שני' פ' בשלח ס"ז).

²⁷ ראה בארוכה השקו"ט בזה באחרונים. ואכ"מ.

²⁸ ראה לעיל הע' 8 בסופה משמעות אדה"ז בזה.

ונמצא מובן מזה שיש חילוק בין דין 'דעת' (שדעתו לאכול במקום אחר), ודין 'ראיה' (שרואה מקומו הראשון) – **שדעת** מועיל רק מחדר לחדר ולא מבית לבית או מבית לחצר, אבל **ראי'** מועיל לא רק מחדר לחדר, כ"א "אפי' מבית לחצר".

וכבר נתקשו בל' רבינו כמה, שסתם הדברים וכ' שראי' מועלת **אפי' מבית לחצר** (וכ"ה גם בשו"ע אדה"ז בסי' קע"ח סו"ס א'), ולא כ' – יתירה מזו – אפי' מבית לבית, ויש לעיין בנוגע למעשה האם כשהולך מבית לבית ועדיין יכול לראות מקומו הראשון האם נחשב כשינוי מקום (ראה במהדורה החדשה בשו"ע אדה"ז בסי' קע"ח בציונים ומ"מ – הערה י"ד).

ב. והנה בסי' קצ"ה ס"א בענין צירוף לזימון, כ' אדה"ז וז"ל "ב' חבורות שאוכלות בבית א' או בב' בתים שאין דרך הרבים מפסקת ביניהם, אם מקצתם רואים אלו את אלו מצטרפות לזימון, ואם לאו אינן מצטרפות, אלא אלו מזמנים לעצמן ואלו מזמנים לעצמן וכו"ל. ומפורש בדבריו שבנוגע לזימון, גם מבית לבית – אם עדיין יוכל לראות מקומו הראשון – אי"ז שינוי. וע"ע מ"ש אדה"ז בסי' רע"ג ס"ב בענין קידוש במקום סעודה וז"ל "אבל מבית לבית או מבית לחצר אינו מועיל מה שהי' בדעתו מתחילה על כך, וצריך לחזור ולקדש כמשנ"ת, ומ"מ אם בשעת אכילתו שם יכול הוא לראות משם את מקומו שקידש בו... י"א שזה נקרא קידוש במקום סעודה, ששני מקומות אלו כמקום א' לענין קידוש כמו שהם מקום א' לענין צירוף לזימון כמ"ש בסי' קצ"ה, ויש לסמוך על דבריהם בשעת הדחק" עכ"ל.

וחזינן מהכא, דגם לענין קידוש במקום סעודה – כמו שהוא לגבי זימון – לא חשיב מבית לבית כשינוי מקום כשיכול לראות את מקומו הראשון. ויש לעיין לפ"ז אם ה"ה גבי ברכות.

ונראה להביא ראי' שכן הוא גם לענין שינוי מקום בברכות, ממ"ש בביאור הלכה סי' קע"ח ס"א (ד"ה בבית א'), וז"ל שם "דצריך לחלק בין דין שינוי מקום לדין קידוש במקום סעודה, וכמ"ש בחי' מהר"ם חלאוה [שהי, תלמיד הרשב"א] דלענין קידוש בעינן מקום סעודה ממש ומקום פיתא גרים, לכך אפי' מפניה לפינה אסור, אבל לענין שינוי מקום, בעקירה גמורה תליא מילתא, ומפניה לפינה לא הוי עקירה" עכ"ל וע"ש.

ולפ"ז יוצא לכאורה, שאם בקידוש במקום סעודה כ' אדה"ז שמבית לבית סמכינן אמ"ד דס"ל דהוי כמקום א', כ"ש לענין שינוי מקום בברכות דקיל מדין

קידוש במקום סעודה, וכמ"ש הביאור הלכה הנ"ל (וכדמוכח גם משו"ע אדה"ז שם, שבנוגע לקידוש במקום סעודה החמיר בכמה פרטים (עכ"פ לכתחילה) כמו מפינה לפינה וכו' ע"ש), דודאי הוי כמקום א' (ביכול לראות את מקומו הראשון) וא"צ לברך שוב.

ג.ונראה עוד ראי', דראי' מהני גם מבית לבית, והוא מכח סברא: דהנה בכללות דין ראי' – דזה שרואה מקומו הראשון פוטר אותו מלברך שוב במקומו השני – מבואר בשו"ע אדה"ז סי' קפ"ד (סו"ס א'), דהטעם שמועיל הוא משום דהראי' גורמת ששני המקומות יהיו נחשבים כמקום א', וע"כ אפי' כשאין לו דעת לגמור סעודתו בחצר, מ"מ כיון דהוי מקום א' אי"צ לחזור ולברך (וז"ל אדה"ז שם "ואפי' מבית לחצר אם רואה את מקומו נחשב כמקום אחד" עכ"ל ע"ש, וכ"ה גם בהל' קידוש הנ"ל ע"ש). וא"כ, כיון דטעם דין ראי' כך הוא, מסתבר דמהני אפי' מבית לבית, דגם מבית לבית ע"י הראי' יהיו נחשבים ב' המקומות כמקום א'.

וראי' שלישית נראה לזה (דראי' מועלת גם מבית לבית), ממה שכ' אדה"ז בסדר ברה"נ פ"ט ה"כ בסופו, וז"ל "ומגן לגן המוקפים מחיצות כל א' בפ"ע צריך לחזור ולברך... לפי שהם כמו מבית לבית שאין דעתו מועלת כלום, וכן מאילן לאילן במקום שאינו מוקף מחיצות אם לא יכול לראות מקומו הראשון" עכ"ל.

ומדבריו עולה, שאם יכול לראות מקומו הראשון, גם מאילן לאילן או מגן לגן, לא הוי שינוי מקום וא"צ לחזור ולברך. וא"כ מוכח לכאורה שכן הוא גם לענין מבית לבית, דהרי על הגנים השונים כ' שהם כמו "מבית לבית", ואעפ"כ מבואר בדבריו דאם יכול לראות מועלת ראייתו וא"צ לחזור ולברך.

ומבואר הדבר יותר בדברי אדה"ז בשו"ע סי' קע"ח ס"ט, שכ' וז"ל "שינוי מקום שמאילן לאילן דומה לשינוי מקום שמבית לבית כיון שאינם מוקפין מחיצות, אבל כל שרואה מקומו הראשון אין כאן שינוי מקום כלל אפי' מאילן לאילן כיון שאינו מוקף מחיצות" עכ"ל ודו"ק, והיא ראי' אלימתא לכאו¹.

¹ ועי' בבדי השולחן (להגרא"ח נאה) סי' נ"ז סק"ב שפסק ג"כ שמבית לבית, במקום שאין דרך הרבים מפסקת ביניהם ואין מקומו הראשון מתעלם מעניו כלל כ"ז משך הליכתו, אזי אי"צ לחזור ולברך פעם שנית ע"ש.

ד. אלא דלפ"ז, דלדינא ראי' מועלת גם מבית לבית ולא רק מבית לחצר, צ"ע טובא מה שלא כ' כן אדה"ז להדיא, ולא כ' כ"א שראי' מהני מבית לחצר, והי' יכול לאשמעינן יתירה מזו?

וה"ל בזה בפשטות ע"פ מ"ש אדה"ז בהל' זימון שם, דהא דמועלת ראי' כשב' הקבוצות יושבין בב' בתים הוא דוקא כ"ש אין דרך הרבים מפסקת ביניהם". ולפ"ז י"ל דהא דלא הביא אדה"ז כאן הדין של ראי' במי שהולך מבית לבית הוא, מפני שלא נחית להחילוק שבין היכא דאין דרך הרבים מפסקת והיכא דמפסקת, וע"כ כ' הדין בהולך מבית לחצר, דבכה"ג ודאי אין דרך הרבים מפסקת וק"ל.

ודאתינן להכי יש להוסיף עוד בענין זה, והוא דבסדר ברכה"נ פ"ט ה"ג, מביא אדה"ז הדין שאם סועד אדם עם אחרים, ועמד לילך והניחו האחרים במקומן², אזי אפי' הולך לבית אחר כשיחזור א"צ לברך עוד. והוסיף שם וז"ל "אפי' אינו סמוך לבית זה כשהם חוזרים אינם צריכים לברך על מה שאכלו כאן".

ולכאורה אינו מובן מה שמדגיש "אפי' אינו סמוך לבית זה", הרי מה חידוש יש בזה דמה"ת שיהי' חילוק בין בית סמוך לבית שאינו סמוך, הרי מכיון שסו"ס הניח חבורה ודאי א"צ לברך שוב.

וע"פ מה שהבאנו לעיל, דבנוגע לדין ראי' הדין הוא שאינו יכול להיות דרך הרבים שמפסקת, יש לבאר דברי אדה"ז כאן; דיתכן באמת שיהי' קס"ד שהדין של הניח חבורה הוי מאותו טעם של ראי', דפועל שיהיו ב' המקומות נחשבים כמקום א" כנ"ל, וא"כ הייתי סבור שכמו שלגבי ראי' הדין הוא דכשדרך הרבים מפסקת אזי אין הראי' מועלת, ה"ה הכא גבי הניח חבורה. וע"כ מחדש אדה"ז דאפי' בכה"ג ש"אינו סמוך לבית זה" כשהניח מקצתם במקומם, מהני. והטעם בזה נראה דבאמת אין טעם דין קביעות שווה לטעם דראי', דטעם דין קביעות הוא, כל' אדה"ז בשו"ע סי' קע"ח סי' ב' "נשארה קביעות כאן ואין זו עקירה",

² ולהעיר שדין זה של קביעות עם אחרים י"א שיש בזה כמה תנאים וכמבואר באחרונים, א' שכולם אוכלים ביחד ממש, וכל' המחבר "חברים שהיו יושבים לאכול...", ב' שהאחרים עדיין יושבין במקומן ועדיין לא ברכו ברכה אחרונה, מכיון שכל דין קביעות הוא שהניחו מקצתן והוא יחזור לקביעות הראשונה, ואם יצאו או ברכו שוב א"ז חזרה לקביעות הראשונה.

דהיינו שבהניח חבורה לא חשיב עיקרתו עקירה, ובזה ליכא חילוק בין אם דרך הרבים מפסקת או לא ודו"ק.

בגדר חצר לענין שינוי מקום

הנ"ל

בסדר ברכת הנהנין פ"ט ה"א כ' אדה"ז דבשינוי מקום (בדברים שאינם טעונים ברכה אחרונה במקומן) מחדר לחדר דעתו מועלת ואי"צ לחזור ולברך, אבל מבית לבית או אפי' מבית לחצר אין דעתו מועלת כלום, וצריך לחזור ולברך (והוא שאינו רואה מקומו הראשון). ויש לעיין מהו גדר של חצר כאן (בנוגע לשינוי מקום): שהרי בגדר חצר אפי' לומר בכמה אופנים: א) פתוח לרשות הרבים ויוצאים דרכו לרה"ר, ב) או שהחצר משותפת לכמה בתים ג) שאינו מקורה בגג ד) שאינו מוקף מכל ד' רוחות¹. ויתכן לומר שכשיש היקף מחיצות ובסוף המחיצות נמצא גם הבית וגם החצר דהוי כמחדר לחדר. ויש לעיין מהו גדר חצר המדובר כאן שאם יצא מבית לחצר אין דעתו מועלת כלום וצריך לחזור ולברך, ולדוגמא כשהחצר מקורה בגג אבל פתוח לצדדים האם עדיין נחשב כחצר?

והנה במשנ"ב סי' קע"ח סקי"ב לכאורה מפורש דעתו בזה, שכ' וז"ל "בבית א' היינו תחת גג א'". מזה מובן שגדר הבית הוא שמקורה בגג, וממילא דין חצר הוי זה שאינו מקורה בגג, ולכן אפי' במקום שפתוח מכל צדדיו אבל עדיין מקורה בגג עדיין לא נחשב כחצר².

¹ ולהעיר מהמבואר בכ"מ שהחצר מיועד לבהמה ולא לדירה (ב"ב נז ע"א במשנה, ראה סה"מ ח"ה ע' רלג וש"נ).

² ולהעיר מעירובין כב ע"א "כלל אמר ר"ש בן אלעזר כל אויר שתשמישו לדירה כגון דיר וסוהר מוקצה וחצר אפי' בית חמשת כורים ובית עשרת כורים מותר וכל דירה שתשמישו לאויר כגון בורגנין שבשדות בית סאתים מותר יתר מבית סאתים אסור" ופרש"י כל אויר אע"פ שאינו מקורה אם תשמישו לדירת אדם לכניסה וליציאה תמיד. ואח"כ פי' וכל דירה שהיא מכוסה בגג והיא עשויה לשמירת אויר שחוצה לה עכ"ל. ולכאורה יש להביא ראי' מזה לכהנ"ל דמזה משמע שענין דירה הוא מה שמכוסה בגג, וזה שאינו מכוסה בגג אינו דירה. ולכן חצר שאינו מכוסה בגג הוי אויר שתשמישו לדירה וכדפי' רש"י "לכניסה וליציאה תמיד".

ונפ"מ בכ"ז בנוגע למרפסת שנחלקו אחרוני זמננו בזה אי נחשב כמחדר לחדר או לא (ראה ס' ברכה כהלכה ובהסכמות שבראש הספר), מצד א' מכיון שזה חלק מהבית בודאי לכל א' נראה כבית א' בהמשך אחת ואין עקירה זו נחשבת לגמר סעודתו, דתלוי בדעת בנ"א. ולאידך מקום לומר ששינוי מקום בעקירה אינו תלוי בדעת בנ"א כ"א תלוי במציאות המקום, דהיינו אי נחשב כהמשך רשות הבית או לא, ואם לא הוי רשות אחרת ועקירתו לשם, שפיר נחשב כעקירה לגמר הסעודה וצריך לחזור ולברך³.

אבל להנ"ל מוכח דעת המשנ"ב דתלוי במציאות, אי יש לו גג או לא. ולכאורה יש לדייק בדברי אדה"ז דס"ל כנ"ל, שגדר חצר הוא כשאינו מקורה בגג. והוא ממ"ש בשו"ע סי' רעג ס"ד בדין קידוש במקום סעודה. דמהו הדין בסוכה, וז"ל "ואם אין הסוכה סמוכה לבית אלא אויר החצר מפסיק בינתיים הרי זה כמבית לבית או מבית לחצר" עכ"ל. ולכאורה מהל' "אויר החצר מפסיק בינתיים" משמע קצת, שאויר הוא דוקא שאינו תחת לגג רק תחת אויר השמים, ואם הי' תחת אויר הגג לא הי' נחשב כהפסק בינתיים, אא"כ נאמר ונפרש – בדוחק – שאויר החצר נקרא כן לפי שאינו מוקפת בד' מחיצות (אף שיש ב' מחיצות דהבית ודהסוכה). ועצ"ע בכ"ז.

³ ולפ"ז יש לחקור מה הי' הדין של פרוזדור בבית גדול וכמה דיירות בתוכו או חדר מדרגות, שלפי שי' ראשונה שתלוי בדעת האדם אם נחשב לו כהמשך ביתו ורגיל שם בכך, אזי בחדר מדריגות או פרוזדור שאינו כן, לא נחשב בזה כחלק מהבית. ולפי שי' הב' שתלוי אם יש גג על גביו הרי גם כאן יש גג. ואם מצד זה יהיה נחשב כחלק מהבית או גם לשי' יש לחלק שאין הגג מיוחד לו דוקא, וכיוצא וכבר דשו רבים בזה (עי' בס' ברכה כהלכה הנ"ל פ"ז וש"נ).

פשוטו של מקרא

קלסתר פניו של יצחק

הת' יוסף יצחק קליין

שליח בקהילתנו

בפרשת תולדות (פכ"ה פי"ט) כתיב "ואלה תולדות יצחק בן אברהם הוליד את יצחק". ופרש"י "ע"י שכ' הכתוב יצחק בן אברהם הוזקק לומר אברהם הוליד את יצחק, לפי שהיו ליצני הדור אומרים מאבימלך נתעברה שרה... מה עשה הקב"ה צרר קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם והעידו הכל אברהם הוליד את יצחק וכו".

ולכאורה צלה"ב, דהרי לעיל פ' לך לך (פי"ג פ"ח) כתיב "ויאמר אברם אל לוט אל נא תהי מריבה ביני ובינך ובין רועי ובין רעיך כי אנשים אחים אנחנו", ופרש"י "אנשים אחים (א) קרובים (ב) דומים בקלסתר פנים". ולכאורה לפ"ז קשה, דהרי מה הרווחנו בזה שעשה הקב"ה נס שיהי' קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם אביו, הרי גם לאח"ז עדיין יש מקום לרינון שמלוט נתעברה שרה?

והנה מקור דברי רש"י הוא מגמ' ב"מ (פז ע"א) "אמר רב לוי אותו היום שגמל אברהם את יצחק בנו עשה סעודה גדולה והיו כל אומות העולם מרננים ואומרים ראיתם זקן וזקנה שהביאו אסופי מן השוק ואומרים בננו הוא... מיד נהפך קלסתר פנים של יצחק ונדמה לאברהם פתחו כולם ואמרו... ע"כ. ולכאורה כשנעייין היטב בדברי הגמ' יש לדייק בלשון הגמ' "מיד נהפך", דמשמע שלכתחילה לא הי' לו קלסתר פניו כאברהם. וכן דייק המהרש"א בחדא"ג שם, ופי' שזה שקלסתר פניו של יצחק כאברהם הי' רק אח"כ ביום שנגמל, דהיינו שבעת לידתו לא הי' קלסתר פניו דומה לאברהם, ולכן התחילו אומות העולם לרנן שאי"ז מאברהם, ואח"כ ביום שנגמל נעשה נס ומיד נהפך קלסתר פניו.

וכ"כ כמה מהמפרשים להכריח כן מטעם אחר, דאי לא תימא הכי קשה מה נס יש בזה שקלסתר פניו של יצחק דומין לאברהם, הרי בלא"ה כן הוא ע"פ טבע, ועוד זאת שאפי' בשעת זנות היא מהרהרת בבעלה ואימתו עליה וע"כ הולד נוצר באופן שקלסתר פניו דומה לבעליו? ולכן מפרשים כנ"ל, שהנס הי' שבתחילה לא הי' כן, ורק אח"כ ע"י נס נעשה כן. דהיינו שהפסיקו לרנן רק אחרי שבאו הנס שעשה הקב"ה, דבתחילה לא הי' קלסתר פניו כאברהם ולכן היו מרננים וכו' ואח"כ נעשה כן בדרך נס.

ומיושב לפ"ז קושיא הנ"ל, דמחמת הנס בודאי נתבטלה טענתם שיחששו שמלוט נתעברה שרה, וכמובן בפשטות. אבל ברש"י לא כ' כן "שנהפך" קלסתר פניו אלא שכך נולד, ואכתי תקשי מדוע לא נאמר שמלוט נתעברה.

ובאמת יש לבאר עוד, דהנה בגמ' שם לא מבואר כלל שהיו אומות העולם מרננים שיצחק הי' מאבימלך כמ"ש רש"י, דזהו לשון הגמ' שם "ראיתם זקן וזקנה שהביאו אסופי מן השוק ואומרים בננו הוא וכו'". ולפ"ז מובן בפשטות, שלא היו מרננים על שרה שנתעברה בזנות רק שבא מן השוק, ולכן כשקלסתר פניו כאברהם שוב לא הי' חשש, וכולם אמרו שאי"ז אסופי מן השוק וממילא מאברהם בא. וכו"ה גם במדרש תנחומא (אות ב) "... אפשר זקן בן מאה שנה וזקנה בת תשעים שנה מולידים אי"ז בנה אלא שהביאו אותו מן השוק" עכ"ל. אבל בדברי רש"י עדיין צ"ב דהרי ברש"י איתא שהיו מרננים שהי' מאבימלך ולא שהביאו מן השוק.

והנה מקורו דרש"י הוא (כמ"ש בלקר"ש ח"ל ע' 103 הע' 4) במדרש תנחומא (תולדות א), וז"ל המדרש "שבשעה שנתטלטה שרה מיד פרעה ליד אבימלך ונתעברה ביצחק היו אומות העולם אומרים הלבן מאה שנה יוליד, אלא היא מעוברת מאבימלך או מפרעה והיתה חשד בלבו של אברהם על אלו הדברים, מה עשה הקב"ה אמר למלך הממונה על יצירת הוולד עשה כל איקונין (דמות - עץ יוסף) שלו כדמות אביו כדי שיעידו הכל שהוא בנו של אברהם וכו'", עכ"ל. והיינו כדברי רש"י בב' הפרטים א) שהיו אומרים שמאבימלך בא ב) שזה שקלסתר פניו של יצחק כאברהם הי' כן בשעת יצירת הולד וקודם לידתו ודלא כמ"ש בגמ' (לפי ביאורו של המהרש"א), וא"כ אאפ"ל וליישב הקושיא הנ"ל כנ"ל, לא כאופן הא' שמצד הנס לא ריננו, ולא כאופן הב' שהחשש הי' רק על אסופי, והדרא קושיא לדוכתא?

ולכן נ"ל שלדברי רש"י י"ל בפשטות, שזה שהיו מרננים שמאבימלך נתעברה שרה הוא רק מחמת "מעשה שהי" לאחרי ש"וישלה אבימלך ויקח את שרה" (ורא פ"כ פ"ב) [ואם שבפועל "לא קרב אליו" (שם), אבל בטענת אומות העולם עסקינן], ולכן הי' מקום לחשוש (וכן בפרעה לפי המדרש הנ"ל), אבל על לוט לכתחילה לא הי' מקום לחשוש.

ואף שלכאורה יש להקשות ע"ז, דלכאורה עדיין הי' מקום לרינון שמלוט בא, דמן הסתם לוט הי' שם (קודם ששלח אברהם את לוט), ופתאום שלח אברהם את לוט, ובודאי היו הרבה שלא היו יודעים הטעם ע"ז, ואח"כ נתעברה שרה בת תשעים שנה והולד דומה בקלסתר פניו ללוט, ויש מקום בשכל לומר שתינוק זה בא מלוט, דהרי סיבת טענתם היתה שא"א לומר שנולד מאברהם ומשרה כיון שהיו זקנים. אבל יש לבאר זה ע"פ חילוק נוסף שישנו בין המדרש (ורש"י) להגמ'.

דהנה לפי פשטות הגמ' (לפי פי' המהרש"א) זה שהיו מרננים הי' בשעת הסעודה "אותו היום שגמל אברהם את יצחק בנו עשה סעודה גדולה והיו כל אומות העולם מרננים..." (וכפי המבואר במהרש"א עדיין לא הי' אז קלסתר פניו דומים לאברהם רק אח"כ), משא"כ לפי המדרש זה שהיו מרננים הי' במשך כל ימי עיבורה, וכלשון המדרש "ונתעברה ביצחק היו אומות העולם אומרים...", וכפי שמבואר שם שבשעת לידתו כבר הי' קלסתר פניו כאברהם ואז לא היו מרננים, ולפ"ז (שלשיטת המדרש ריננו בשעת העיבור) הרי בשעת מעשה לא היו יודעים שקלסתר פניו כלוט, ולכן מובן שדיבורם הי' רק לאבימלך או פרעה. ואף לאחר שנולד יצחק וראו שקלסתר פניו כלוט, מ"מ י"ל שלא היו מרננים ע"ז כיון שדומה גם לאברהם ולא היו חושדים כלל בשרה שמלוט נתעברה. וכמו שאנו רואים בפר' וישלח (פל"ד פ"ז) במעשה דינה עם שכם, דכתיב "ויחר להם מאד כי נבלה עשה בישראל לשכוב את בת יעקב וכן לא יעשה", ופרש"י "לענות את הבתולות שהאומות גדרו עצמן מן העריות ע"י המבול". דהיינו שאפי' כל אומות העולם לא היו עושים כן, ולכן בודאי לא הי' מקום לחשוש שכן עשה שרה עם לוט, ורק מחמת 'מעשה שהיה' שהי' ידוע שאבימלך לקח את שרה, לכן היו מרננים שהבן הי' מאבימלך, ולכן לאחר שנולד יצחק וראו שקלסתר פניו כאברהם שוב לא היו מרננים.

מריבת לוט ואברהם

הנ"ל

בפ' לך לך (פ"ג פ"ח) כתיב "ויאמר אברם אל לוט אל נא תהי מריבה ביני ובינך ובין רועי ובין רועיך כי אנשים אחים אנחנו". ופרש"י אנשים אחים – (א) קרובים (ב) ומדרש אגדה דומים בקלסתר פנים. ובפשטות כוונתו בזה הוא, דהנה פסוק זה קאי בהמשך למ"ש לפני"ז שרועי לוט היו מראים בהמתם בשדות אחרים וכו' ולכן בא אברהם וביקש שלא יהי' מריבה ("הפרד נא מעלינו") ונתן טעם ע"ז מכיון שאנשים אחים אנחנו. ונתקשו המפרשים בזה בשלמא לפי' הראשון שהיו קרובים מובן שלא היו רוצים שיהי' ריב ביניהם, אבל לפי' המדרש שהיו דומים בקלסתר פנים מה נתינת טעם הוי זה, שלפי שדומים בקלסתר פניהם לכן לא יהי' ריב?

ומבואר בזה (ראה נחלת יעקב ועוד), שלפי המדרש צ"ל שמכיון שקלסתר פניהם היו דומין לכן כשרועי לוט היו מראים בהמתם בשדות אחרות היו הבעלים חושבים שהם היו רועי אברהם לכן לא רצה אברהם שום חלק בזה ושלח את לוט.

ואולי יש להוסיף דלפי הנ"ל מובן ביותר לשון הפסוק לאח"ז "הלא כל הארץ לפניך הפרד נא מעלי אם השמאל ואמינה ואם הימין ואשמאילה", והקשו במפרשים דלשון זה מיותר דאם אמר "הפרד נא מעלי" מפני מה הוצרך להוסיף "ואם השמאל כו'" (עי' בשפתי חכמים, מלבים, אמרי שפר ועוד)? אבל לכאור' לפי הנ"ל יש לבאר דאם נפרש אנשים אחים היינו בקלסתר פנים, א"כ הפרד נא מעלי לא סגי, שעדיין יחשבו שרועי אברהם נינהו, ולכן מוסיף ואם השמאל ואמינה, דהיינו מרוחקין טפי כדי לסלק מחשש זה. אבל לפי פי' הראשון שאחים היינו קרובים יש בהכרח לומר שלשון "אם השמאל ואמינה" בא להוכיח דאדרבה שגם לאחרי שאמר ללוט הפרד נא מעלי עדיין איני רחוק כ"כ ממך דהיינו שיהי' תמיד לשמאלו או לימינו ובל' רש"י "בכל אשר תשב לא אתרחק ממך ואעמוד לך למגן ולעזר", ונמצא שפרש"י הנ"ל קאי רק לפירושו הראשון באנשים אחים דהיינו קרובים.

אבל לכאורה לאחר כ"ז אכתי תקשי דאם נפרש אחים קלסתר פנים מוכרח לומר שזה ששלח אברהם את לוט הי' מפני מריבה בין אברהם ולוט בעצמן, ולא רק בין רועי אברהם ובין רועי לוט, ולכאור' מה"ת לומר דבר כזה, הרי הפסוק אומר "ויהי ריב בין רועי אברהם ובין רועי לוט" וכדפרש"י בזה, וא"כ מה"ת לומר שהיתה ג"כ מחלוקת פרטית בין אברהם ללוט (אף של' הפסוק הוא אל נא תהי מריבה ביני וביניך ובין רועי ובין רועיך)?

ולהבין זאת יש להקדים תחילה, דהנה לעיל בפ"ו כתיב "ולא נשא אותן הארץ לשבת יחדיו כי הי' רכושם רב ולא יכלו לשבת יחדיו" ופרש"י "לא היתה יכולה להספיק מראה למקניהם וכו'". דהיינו שמכיון שהי' להם מספר גדול של בהמות לא הי' מקום למקניהם והי' ריב ביניהם. והנה בכפל לשון הכתוב "ולא נשא אותם הארץ לשבת יחדיו... ולא יכלו לשבת יחדיו" מפ' המלבים שהיו באמת ב' טעמים בזה שלא נשא אותם הארץ, א' מרוב רכושם, וב' כי לוט התחיל להתפרד מדעות אברהם וממנהגיו וזה עורר שנאה ביניהם בלב וכו'. ועפ"ז מפ' לשון הפסוק לא נשא אותם הארץ לשבת יחדיו, א' כי הי' רכושם... ב' ולא יכלו לשבת יחדיו – מפני שהי' שנאה ביניהם. ולפ"ז יומתק גם ל' הכתוב "ויאמר אברם אל לוט אל נא תהי מריבה ביני וביניך ובין רועי ובין רועיך" דהיינו ב' מריבות.

ובאמת מפורש כן במדרש (בראשית רבה מ"א ו') וז"ל: 'ויאמר אברם אל לוט גו' ר' עזריה בשם ר"י ב"ר סימון אמר כשם שהי' ריב בין רועי אברהם לרועי לוט כך הי' ריב בין אברהם ללוט, הדא הוא דכתיב ויאמר אברהם אל לוט אל נא תהי מריבה ביני וביניך' עכ"ל. ולפ"ז א"ש שהמדרש לשיטתו דס"ל שאחים היינו קלסתר פנים, ולכן פי' שהי' בתחילה מריבה ביניהם ולכן שפיר מובן שהטעם ששלח אברהם את לוט הי' גם מחמת המחלוקת בינם לבין עצמם. ומובן לכאור' שגם לרש"י צ"ל שהי' ריב ביניהם וכמ"ש במדרש דאל"כ איך יפרש הפסוק ביני וביניך. וי"ל כנ"ל שהכוונה הוא, שבזה שהיו קלסתר פניו של לוט כאברהם לכן כל בעלי השדות שהי' רועי לוט מרעים בהם באו לצעוק על אברהם שהיו חושבים שזה אברהם וזה פעל שיהי' ריב גם בעצמם. אבל

להמלבי"ם סיבת הריב ביניהם (אברהם ולוט) היתה מחמת השקפותיו ודעותיו של לוט, וק"ל¹.

"ויפן כה וכה וירא כי אין איש"

הת' חיים זושא ווילמובסקי

שליח בקהילתנו

עה"פ (שמות ב' י"א-י"ב) "ויהי בימים ההם ויגדל משה גו' וירא איש מצרי מכה איש עברי מאחיו ויפן כה וכה וירא כי אין איש ויך את המצרי ויטמנהו בחול", מעתיק רש"י המילים "ויפן כה וכה" ומפרש "ראה מה עשה לו בבית ומה עשה לו בשדה, ולפי פשוטו כמשמעו". ואח"כ מעתיק המילים "וירא כי אין איש" ומפ' "שאין איש עתיד לצאת ממנו שיתגייר".

וצ"ב מנ"ל לרש"י בפשוטו של מקרא להוציא פי' הפסוק "ויפן כה וכה" מפירושו הפשוט שמשה פנה לכל הכיוונים לראות שאין איש מסתכל עליו, ולפ' בפירושו הראשון (שכידוע שהוא תמיד העיקרי), שראה מה עשה לו בבית כו'. וכן להוציא פי' הפסוק "וירא כי אין איש" מפשוטו שלא הי' שם אדם, ולפ' "שעתיד להתגייר ממנו"?

¹ וי"ל עוד בזה שסברת רש"י דלא כהמלבי"ם הוא מפני שלדבריו אע"פ שמדויק בלשון הקרא, עדיין סדר הפסוקים קשה – דלמה כתב בתחילה שהי' ריב בעצמן (מפני שלוט התחיל לילך מדרכו של אברהם וא' מהם הוא מזה שהתחיל לרעות מן הגזול), ואח"כ כתיב "והי' ריב בין רועי אברהם" ואח"כ "ויאמר אברהם הפרד נא מעלי", ולכאז' לדבריו הי' צריך לכתוב בתחילה "ויהי' ריב בין רועי אברהם" ואח"כ "ולא יכלו לשבת יחדיו" (מכיון שסטה מדרכו של אברהם) ואח"כ "ויאמר אברהם... הפרד נא מעלי". אבל לכאז' עדיין יש מקום לבאר שבאמת הי' ריב בין לוט ואברהם בתחילה כשהתחיל לילך מדרכו ורק אח"כ שרועי לוט התחילו לרעות בהמתם מן הגזול זה הי' הדבר האחרון שפעל על אברהם שישלח לוט, ואדרבה לדברי רש"י קשה דלשיטתו זה שהי' ריב הי' מפני שבעלי השדות היו באים וצועקים עליו שלא היו מכירים ויודעים שהי' רועי לוט וחשבו שזהו מאברהם, וא"כ הי' זה אחר הריב של רועיהו וא"כ הי' צריך לכתוב בראשונה הריב בין רועי אברהם ואח"כ ולא יכלו לשבת יחדיו ועצ"ע.

ובשפתי חכמים כאן ביאר את הרש"י השני, דהוכחת רש"י הוא משינוי לשון הפסוק "וירא כי אין איש", ולא "אדם" שהוא ל' הרגיל, וע"כ מפ' רש"י איש דהיינו צדיק שזה הוא פי' איש "צדיק" (וראי' מרש"י פ' שלח (פי"ג פ"ג) שפי' "כולם אנשים" שכל לשון אנשים הוא ל' חשיבות ע"ש) שבנדוד היינו גר. אבל ביאורו צ"ב, דמזה שלא הביא רש"י פי' זה שכל מקום שנאמר לשון איש הוי לשון חשיבות כו' עד לפרשת שלח ואז מפרשו, משמע שאין זה לשון המוכרח בפשוטו של מקרא עד לפרשת שלח, וא"כ אין לומר דרש"י כאן סמך על פירושו בפ' שלח.

ואולי י"ל הביאור ברש"י בפשטות, דהנה על הנאמר להלן (ב' י"ד) "הלהרגני אתה אומר", פרש"י "מכאן אנו למדים שהרגו בשם המפורש" היינו שמעשה ההריגה של משה לא הי' ע"י מעשה כ"א בדיבור. ולכאורה לפ"ז לא הי' הדבר נוגע אם היו שם אנשים סמוך לו או לא, דאפי' אם כן יהי' שם אנשים איך יעידו שהוא הרגו, והלא לא ראו אותו עושה שום מעשה וא"כ לשם מה פנה משה לצדדי. וע"כ מפ' רש"י שאכן לא פנה לצדדים, אלא ראה מה עשו לו בבית כו' ועד"ז "וירא כי אין איש" לא שבאמת הסתכל וראה שאין שם איש, אלא שראה שאין איש שעתיד להתגייר ממנו.

אלא דלפ"ז קשה לכאורה לאיך, דאיך באמת ראו דתן ואבירם שהגו משה, ועי' ברמב"ן (ד"ה הלהרגני) שהביא דברי רש"י שהרגו בשם המפורש וכ' להקשות עד"ז ד"א"כ מי הגיד לרשע כי משה הרגו". אבל י"ל א) הם ראו רק אח"כ – אחר מעשה ההטמנה של משה, וחשבו שהרגו לפנ"ז בשם וכדומה (כתי' הרא"ם כאן ע"ש). ב) אף שבפועל ראו והבינו מ"מ הואיל ומשה השתמש בקרוב לא נזהר להסתכל לצדדין והואיל ולא נזהר ראו והבינו שמעשה ההריגה הי' ע"י.

ויותר נ"ל דהוכחת רש"י הוא ממה שבפועל הי' שם איש, וכדחזינן מזה שדתן ואבירם אכן ראו. וע"כ הוצרך רש"י להוציא משמעות הפסוקים מפשוטם ולפ' (לא שמשה הסתכל ולא מצא איש אלא) שמשה ראה מה עשה לו בבית כו' ושראה שאין איש שעתיד לצאת ממנו ולהתגייר וכו'. [ואף שעדיין צ"ב דלמה באמת לא הסתכל משה לצדדין, ואין לומר שלא פחד שידעו הדבר דהרי אח"כ כתיב "ויאמר אכן נדע הדבר" דמשמע שפחד מזה. וע"ע באברבנאל שבאמת פי' לפי פשוטו שהסתכל לצדדין, ולכאו' צע"ק בדעת האברבנאל, דהרי מוכרח שהיו שם אנשים מזה שדתן ואבירם הלשינו עליו (וכמ"ש שזה היתה

הוכחת רש"י). וברשב"ם על "אכן נודע הדבר" פי' "לא כמו שהייתי סבור כשטמנתיו בחול שלא נודע" ואכ"מ).

"לכל מצרים"

1 מנחם מענדל ברוין

בפ' מקץ (פמ"א פנ"ה) כתיב "ותרעב כל ארץ מצרים ויצעק העם אל פרעה ללחם ויאמר פרעה לכל מצרים לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו". ויש להעיר בכפל לשון הכתוב "לכל מצרים" אף שכבר כ' לפנ"ז "ותרעב כל ארץ מצרים ויצעק העם", וא"כ פשוט שוואמר פרעה קאי על מצרים, והי' מתאים יותר לכתוב ויאמר פרעה לכו אל יוסף סתם בלי הוספת "לכל מצרים, וצ"ב.

ואולי יש לבאר בזה: א) הנה לקמן בפסוק נ"ו כתיב "והרעב הי' על כל פני הארץ", ופרש"י "מי הם פני הארץ אלו העשירים" עכ"ל. ומקורו הוא במד"ר פצ"א אות ה' ע"ש שכ' ז"ל "מה ת"ל על פני, א"ר ישמעאל בר נחמן ללמדך שלא התחיל הרעב אלא בעשירים, שאין פני הארץ אלא עשירים וכו', בזמן שאדם עשיר יש לו פנים שמחים לראות את חברו, ובזמן שאדם עני אין לו פנים לראות מפני שהוא מתבייש מחברו" עכ"ל המדרש (ועי' ברבינו בחיי שכ' עוד שהטעם דעשירים נקראים פני הארץ, משום שהכל פונים להם ע"ש). ולפ"ז אפ"ל דזה שדייק הכתוב "ויאמר פרעה לכל מצרים" והכפיל "לכל מצרים", הדיוק הוא בתיבת "לכל", כלומר שאפי' אותם העשירים שהי' להם לחם מקודם, אפ"ה הצריכו עכשיו להגיע ליוסף – וזהו הדיוק בכל מצרים, כלומר אפי' העשירים.

ב) ובאו"א י"ל (וכן נראה עיקר) ובהקדם, דהנה כבר עמדו במפרשים² במ"ש "ויאמר פרעה לכל מצרים לכו אל יוסף", דלכאורה יותר הול"ל "לכו אל צפנת פענח" דכך היו קוראים לו במצרים (עי' פרק מ"א פמ"ה), ולמה כתיב יוסף. ומבארים שהרבה מהמצרים טענו שאין ראוי שיהיו ניוונים ע"י מי

¹ נתחדש תוך כדי לימוד עם א' מהשלוחים.

² עי' בס' שערי אהרן שהביא בשם הקדוש רבנו שלמה אשתרוק ז"ל.

שאסור במגע לחמם (וכדכתיב לק' פמ"ג פל"ב "וישימו לו לבדו ולהם לבדם ולמצרים האוכלים אתו לבדם כי לא יוכלון המצרים לאכול את העברים לחם כי תועבה היא למצרים"), ואחר שפרעה שמע דברי צעקתם הכריח אותם ואמר להם שמ"מ "לכו אל יוסף" יוסף דייקא, כלומר דאע"פ שהוא מעם אחר ("יוסף" – שם עברי), מ"מ "אשר יאמר לכם תעשו". ולפ"ז יש לבאר גם דיוק הפסוק ויאמר פרעה לכל מצרים, דהיינו שאפי' אותם שהיו טוענים כנגד יוסף ולא היו רוצים לילך אליו, גם להם צוה פרעה שילכו אל יוסף ודו"ק³.

³ ויש להמתיק עוד עפמ"ש בס' תורת שלמה בשם היפה תואר, שמבאר איך שיוסף כפאן שימולו שהי' יוסף לשמצה בעיניהם להיות נמול הוא ובניו כדרך הערלים שהם מבזים הנמולים והם נמאסים בעיניהם וכו' וק"ל. ועפ"ז מבואר ג"כ ההדגשה "לכו אל יוסף".

שער האנגלית

English Section

Gematriya'os

Rev. Aaron Amzalak

1. *Sefer Devarim* begins with the word "אלה" the numerical value of 36, alluding to the 36 days that Moshe Rabeinu spoke to the *Yidden* starting from שבט - ר"ה שבט - ר"ה אדר - ז' אדר - ר"ה שבט. The word "איכה" also in the *Parsha* of *Devarim* and first mentioned by Moshe Rabeinu amounts to 36, the same as "אלה".

2. The Belzer rebbe once gave a brilliant insight on a Midrash In *Parshas Vaeschanan*. The Midrash states that Hashem came down with his "מחנה" (camp) and built the first wall of the Beis Hamikdosh. Now, the numerical value of the word "מחנה" is 103. After Hashem paved the way, Avraham Avinu came down and built the second wall of the Beis Hamikdosh, referring to it as "הר" (mountain). The numerical value of הר is 206 (the value of the letters total 205, plus one for the word itself) - this is twice the value of the word מחנה. After him came Yitzchok Avinu and built the third wall of the Beis Hamikdosh, referring to it as "שדה" (field). The numerical value of שדה is 309 - three times the value of the word מחנה. Yaakov Avinu then built the fourth wall of the Beis Hamikdosh referring to it as "ביה". The numerical value of בית is

412, four times the value of the word *מחנה*. Moshe Rabeinu's prayer is in the form of "ואתחנן", the numerical value of *ואתחנן* is 515, five times the value of the word *מחנה*. Moshe Rabeinu completes the building of the Beis Hamikdash by putting on the roof.

It is also interesting to note that the word "תפלה" (prayer) and "שירה" (song) both have the same numerical value as the word "ואתחנן" 515.

3. The word "עקב" in the third *Parsha* of *Devarim* has the numerical value of 172 which is the same amount of words as in the first *עשרת הדיברות*. That is why it says that Avraham Avinu kept all the Mitzvos before they were given. This is referred to by the *posuk*: "עקב אשר שמע אברהם בקולי", i.e. (172) - referring to the Ten Commandments (172), representing all the Mitzvos - שמע בקולי - he listened to Hashem.

This also represents the 172 years in which Avraham actually fulfilled all the Mitzvos starting at the age of three (according to the opinion in the Gemara that Avraham first recognised Hashem when he was three years old).

4. In *Parshas* *ראה* the *posuk* says "ראה אנכי נתן לפניכם היום" *ברכה*. The opening *bracha* of *pesukei dezimra* is "ברוך שאמר"¹, there are 87 words in *ברוך שאמר* corresponding to the word "פז" in "ראשו כתם פז" – שיר השירים (the head is the finest gold).

It is also interesting to note that there are 87 times in the Torah where it quotes Hashem addressing Moshe Rabeinu or Moshe

¹ Note that the word "ברוך" is used thirteen times, which has the significance of the thirteen attributes of mercy. The *נפש החיים* explains that the word *ברוך* comes from the word "בריכה" (a pool of water), meaning that Hashem is the source of all blessing and kindness.

together with Aharon. And that the first five letters of the posuk "וידבר ה' אל משה לאמר" have the numerical value of 87.

The word "וימלא" has the numerical value of 87 as well, may Hashem fulfill the wishes of our hearts, like it says "וימלא ה' משאלות לבנו לטובה".

5. One of the goals in teaching and learning torah is to create a fear for Hashem. The numerical value of "תורה" is 611 and is equal to that of the word "תירא" (you shall fear).

That is why it says in the posuk (דברים פ"ו, א-ב) "ללמד אתכם... למען תירא".

And as we are entering the month of Elul we ask Hashem to sign us in the book of life. It is interesting to note that the word "אלול" (the value of the word, plus one for the word itself) is the same numerical value as the word "חיים" – 68. May Hashem grant us all a כתובה וחתימה טובה.

Carrying In an Unusual Way

Benjy Simons

In (פ"א מ"ג) it is taught that a tailor should not walk in the streets סמוך לחשיכה carrying his needle, because he might forget and mistakenly go out into the רשות הרבים carrying his needle. The same is with regard to a לבלר בקולמוסו (scribe and his quill). The Gemorah explains that even if the scenario were to be where the tailor has the needle stuck into his garment, or the קולמוס wedged

behind the ear of the לבלר, nevertheless it is forbidden. The Gemorah asks: there is a principle that if one carries שלא כדרכה (in an unusual manner), one is פטור (i.e. forbidden only מדרבנן). This implies that the Rabbonon are making a decree on top of a previously made decree - 1) A decree that he may not go out on ערב שבת with a needle in his clothing, lest he carry with his hands the needle out on שבת, 2) The decree that he may not carry in an unusual manner, i.e. in his clothing, lest he come to carry in a usual manner).

The Gemorah queries this, as this seems to contradict the principal “גזירה לגזירה לא עבדינן” (Rabbonon do not make a decree on a pre-ordained decree).

The Gemorah answers that for workers this is the usual manner to carry, and hence there is only one decree (since he is now carrying in the usual manner we have only the first Gezeira mentioned above). Accordingly one can also stress on the wording of חייט במחטו - “A tailor may not go out with his needle...” – but for an ordinary person there is no problem to go out with a needle in his clothing because of the general principal mentioned above, גזירה לגזירה לא עבדינן (since this is not his usual manner of carrying, we are now presented with also the 2nd Gezeira mentioned above).

However in the Gemorah there is also the opinion of Reb Meir, who holds that the usual way to carry on Shabbos, even with regard to a tailor, is with ones hand. If so we must say that the scenario in the Gemorah must be where the tailor holds his needle in his hand. If so, why did the Mishna relate the scenario with regard specifically to a tailor, if the scenario logically applies to everyone?

The תפארת ישראל explains that because the common case of someone going out with a needle in his hand is in regards to a tailor, the Mishnah chose this case.

Seemingly if one was to go accidentally on Shabbos carrying the needle in his clothing i.e. "his special way", (according to Reb Yehudah) one should be obligated to bring a קרבן חטאת (a sacrifice brought for accidental sins). Yet in גמרא בבא קמא (כו ע"ב) it is explained that a person is חייב to bring a sacrifice only if he forgets that it is Shabbos and knows that the object that he is dealing with is forbidden (for example if one is unconscious of a stone in his lap, therefore when standing up the stone drops into another רשות, he is פטור). The reason for this is because in order to be חייב on Shabbos we need a "מלאכת מחשבת" (a thoughtful act), but if he forgot that the object he is dealing with is in fact forbidden he is not חייב. If so, why can't the craftsman go out with the needle since he has obviously forgotten about the needle, therefore the act can not be considered a מלאכת מחשבת and will therefore not be חייב?

Therefore תוס' explains that the concern here is that he might remember about the object and forget that it is Shabbos, thereby making him חייב.

So we see from the above that when the mishnah states "לא יצא כהן כהן" as a decree that he might come to carry on Shabbos, he may simultaneously come to forget that it is Shabbos and remember about the object. However if he is also unaware of the object, he would be פטור.

But in תוס' רעק"א (here) he explains, that the Mishnah brings down both the case of the "לבלר" and the case of the "חייט" and does not say them together - because the משנה wants to be מחדש that even if the object is not small like a needle, rather it is big like

a quill it is still possible to forget. Which seemingly means that the חשש of the Rabbonon that he might forget is referring to the object itself. If so we still have to understand the Gezeira here in the Mishnah, since if he does not know about the object it is not a מלאכת מחשבת, and he will be פטור?

Therefore maybe we can say that really even according to רעק"א he definitely remembers about the object, only the Mishnah is coming to teach us an extra חידוש - that a needle because it is pointed and sharp it is very unlikely to forget about, yet it is still forbidden because he might forget that it is Shabbos today. However with regard to the quill, which is very light, one may think that he will forget that he is actually carrying the quill (and he will be פטור). Therefore, the Mishnah comes and tells us that even the light quill he will not forget (due to it's size) but nevertheless he should still refrain from going out לחשיכה with it because he might forget that it is Shabbos.

Postponed time according to the *Rabonon*

Benjy Simons

In the Mishnah there are certain activities mentioned which seem to have both a זמן לכתחילה as well as a זמן בדיעבד, which will result in a חיוב according to the Rabonon. For example, the Shema

should לכתחילה be read until midnight, but the obligation extends until sunrise.

This סייג - as explained by Rashi - was placed by the Rabonon lest one come to say that he still has time to fulfill the Mitzva causing him to push off its fulfillment. However now this decree will bring him to resolve to wake up earlier and not rely on the extra time in hand.

Similarly by the eating of Korbonos it says: "וכל הנאכלים ליום אחד" (mentioned with regard to Korbonos that must be eaten in one day). The Rabonon were worried that he may accidentally come to eat the Korbon after sunrise the next morning thereby causing him to be חייב, therefore they decreed that one should eat the Korbonos only until midnight.

The Mishnah also mentions הקטר חלבים ואברים - the sacrificing of the animal's fats and limbs - which can be done the whole night, (as Rashi explains that anything that is done at night can be done the entire night). Now from Rashi it seems that this Gezeira that the Rabonon made in the previous cases - that they must be done by הצות - does not apply by הקטר חלבים ואברים. (See also רע"ב who explains that it does not apply to this case)

But one can ask why is there not a זמן לכתחילה in this case as we see present in the above mentioned cases, preventing him from acceding the time given i.e. sunrise¹?

¹ See Rambam (פ"ד מהל' מעשה הקרבנות ה"ב), as well as Meiri and other Rishonim, that explain that the Gezeira the Rabonon made for the other cases in the Mishnah also apply to this case. But although our question does not therefore apply according to these Rishonim, however Rashi's opinion still requires clarification.

Perhaps one can explain this based on the statement of the Gemorah: "כהנים זריזין הם" - Kohanim are swift (with regards to Mitzvos). Therefore we can say that because of the Kohanim's swiftness, the Rabonon found no need to establish a *זמן לכתחילה* for when they should sacrifice the "חלבים ואברים".²

² See Meiri here, who explains the reason in the same accord, also adding reasons - that every time the Gemara deals with a case that does not involve eating we say "כהנים זריזים הן" (See also *צל"ח* here). **Ed. note**

Index

Hebrew Section

Dvar Malchus

Laws of Annulment of debts (in the year of Shemithah).....6

Geulah U'Moshiach

Purification with ashes of the Red Heifer when Moshiach Comes10

“Eating” when Moshiach comes18

Niglah

Concerning the laws of

Pe’ah.....20

Laws of the doorposts in an Eiruv23

Witnesses required whilst Nullifying a Get30

Laws concerning the usage of Sanctified objects35

The Mitzva of blowing the Shofar37

Chassidus

Mitzvos before the giving of the Torah39

“G-dly Presence in this world”40

The Title *Chochom* (Scholar).....42

The revelation of G-dly Light44

Halacha

“Sorting” while Peeling Fruit48

Peeling fruits according to Tzemach Tzedek & Practical applications.....55

Laws of Brachos in transit62

Categorising a Courtyard with regard to making Brachos66

Simple understanding of Scripture

The Similarity between Yitzchok & Abraham68

The argument between Lot and Abraham71

"He turned this way and that way and saw that there was no man"73
 Seemingly superfluous words - "I'chol Mitzrayim"75

English Section

Gimatriya'os	(Numerical	equations)
.....	77	
Carrying	in	an unusual manner
.....	79	
Postponed	time	according the Rabonon
.....	83	

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

נדפס ע"י

הרה"ת יצחק שמעון
ומשפחתו שיחיו בארבער

נדפס לזכות

התלמידים השלוחים שע"י קהילתנו הק'

הת' יעקב יוסף שי' גלאסנער
הת' שניאור זלמן שי' הורוויץ
הת' חיים זושא שי' ווילימובסקי
הת' שניאור זלמן הכהן שי' לאנג
הת' ישראל ברוך שי' לעבענהאלץ
הת' יוסף יצחק שי' קליין
הת' יצחק נח הלוי שי' קליין

ולזכות

המרא דאתרא דקהילתנו הק', המסור
ונתון לצרכי הקהילה

הרה"ג הרה"ח ר' יוסף ישעי'

ברוניו שליכו"א

