



## קבצי הערות התמימים ואנ"ש בלקו"ש חלק י"ח שיחה ג' לפרשת שלח

קובץ הערות התמימים ואנ"ש 770 גליון סג (תשל"ז)

ה. בלקו"ש פ' שלח תשל"ו בס"ח, מביא דברי הרמב"ם בפ"ב מהל' אבות הטומאה "שחיטת העכו"ם נבילה ומטמאה במשא וכו' וקרוב בעיני שאף זה מד"ס שהרי טומאת ע"ז וטומאת תקרובתה מדבריהם", והשיג ע"ז הראב"ד "עכו"ם הם כבהמות אין מטמאין ואין מיטמאין וכו'", ומביא בשיחה בשם הראגאצאווער לבאר את הראב"ד, שרק אם השוחט הוא בגדר מציאות אז שייך ששחיטתו תקלקל ותעשה נבילה אבל אם הוא בגדר העדר אינו שייך שיקלקל ויעשה נבילה וא"כ מוכרח לומר שהטעם ששחיטת הנכרי נבילה אינו מצד ששחיטתו מקלקלת ועושה נבילה אלא משום ששחיטתו אינה שחיטה ובמילא היא נבילה כבהמה שמתה מאלי'.

והנה מדין הרמב"ם מתבארים שני פרטים, (א) ששחיטתו אינה נבילה מה"ת, (ב) ששחיטתו נבילה מדרבנן שהוא מציאות המקלקל. ולפי המבואר בשיחה השגת הראב"ד באה בעיקר על הפרט הב' ששחיטתו נבילה מד"ס שע"ז משיג הראב"ד שהנכרי הוא העדר ואינו מציאות לקלקל. ולכאוף מדוע לא נבאר השגת הראב"ד גם כפשוטו על הפרט הא' ששחיטתו אינה נבילה מה"ת שלפי"ז מוכרח שלדעת הרמב"ם הנכרי הוא מציאות הפועלת ובר

זביחה (וכמו שמבאר בהערה 30 דהרמב"ם לשיטתי דילפי פסול שחיטת העו"כ מוקרא לך ואכלת מזבחך "הרי נמצא שבעצם בר זביחה הוא" \*) ועיי"ש בסוף ההערה "ועפי"ז מובן" וכו'), משא"כ לדעת הראב"ד שהוא העדר הרי היא כמתה מאלי' ונבילה גמורה, וע"ז אפשר לבאר השגת הראב"ד שהנכרי הוא העדר ובמילא אינו מציאות לתקן ובר זביחה וצ"ל נבילה מה"ת (ועי' במפענ"צ שצוייך בשיחה באות ג', וראה ג"כ בקו' פלפול התל' (מאנ. ח"ז) עס"א ואילך בארוכה על השיחה כאן בנוגע לשיטת הרמב"ם במציאות העכו"ם, ולפי הנתבאר שם הרי מציאות העכו"ם הוא רק מציאות לקלקל אבל לא לתקן וכמוכח מהמשך שיחה זו ומכ"מ ואכ"מ).

ואולי אפשר לבאר עפ"י המבואר בשיחה להלן בלשון הראב"ד בהשגתו "עכו"ם הם כבהמות ואין מטמאין ואין מטמאין" שלכאור' רוצה רק לבאר שהם העדר ומה נוגע ענין הסומאה, ומבאר בשיחה שלכו"כ ענינים בהלכה מצינו שעכו"ם הם בגדר מציאות ולכן מבאר הראב"ד שאין מטמאין וכו' שכאן הם בבחי' העדר מאחר שלגבי סומאה וטהרה הם העדר ולכן אין שייך שע"י שחיטתם יעשה נבלה ויטמא במשא, ועד"ז-מביא בשיחה אח"כ שמחלוקת זו דהרמב"ם וראב"ד מביאה ג"כ מחלוקת ביניהם אם בעכו"ם שייך גדר השג"פ שלהרמב"ם שהם בבחי' מציאות במילא שייך גם בהם גדר השג"פ אבל להראב"ד שהם בבחי' העדר אין שייך בהם גדר השג"פ, ומבאר בהע' 33 דאף שגם לשיטת הראב"ד הם בגדר "מציאות" לכו"כ דינים מ"מ הענין דהשג"פ נוגע אם הם בגדר מציאות לענין סומאה וטהרה וכו' ע"ש בארוכה, ולפי"ז אפשר לבאר מה שבשיחה כאן מדגיש מחלוקת הרמב"ם והראב"ד לענין הנבילה מד"ס כי לפי"ז המחלוקת היא בנוגע לסומאה וטהרה שלהרמב"ם העכו"ם מקלקל ועושה נבילה והיינו שהוא גורם ומביא הסומאה משא"כ להראב"ד אינו יכול לעשות נבילה, אבל במחלוקתם אם שחיטתו פועלת שלא יהי' נבילה מה"ת שלהרמב"ם הוא "מציאות" ופועל בהשחיטה שלא תהי' נבילה הרי הוא מציאות לענין שחיטה ששחיטתו פועלת בהבהמה ולא לענין סומאה וטהרה, וע"כ מביא בשיחה את מחלוקתם לענין הנבילה מד"ס, וזוהי כל ההוכחה שהראב"ד חולק בזה מל' "אין מטמאין ואין מיטמאין". ומ"מ יש לעיין עוד. ואבקש מלומדי השיחות לבאר ענין זה.

הרב יצחק מאיר גורארי'  
משפיע דתות"ל - מאנסריאל

---

(\*) יש להעיר ממדה"ג שם בכי תשא עה"פ וזבחו לאלהיהם "מאחר שהזהיר שלא לאכול מזבחך אתה למד שזבחו אסור מכאן אמרו שחיטת הנכרי נבלה ומטמא במשא", שלומד פסול השחיטה מואכלת מזבחך ואעפ"כ ס"ל שמשם למדים שהוא נבלה (ואין משמע כאן שהוא רק אסמכתא). המערכת.

## קובץ הנ"ל גליון סה

ט. בהערות התמימים ואנ"ש גליון ב' תשל"ז, ז"ל: בלקו"ש פ' שלה תשל"ו בס"ח, מביא דברי הרמב"ם בפ"ב מהל' אבות הטומאה "שחיטת העכו"ם נבילה ומטמאה במשא וכו'", וקרוב בעיני שאף זה מד"ס שהרי טומאת ע"ז וטומאת תקרובתה מדבריהם", והשיג ע"ז הראב"ד "עכו"ם הם כבהמות אין מטמאין ואין מיטמאין וכו'", ומביא בשיחה בשם הראגוצווער לבאר את הראב"ד, שרק אם השוחט הוא בגדר מציאות אז שייך ששחיטתו תקלקל ותעשה נבילה אבל אם הוא בגדר העדר אינו שייך שיקלקל ויעשה נבילה וא"כ מוכרח לומר שהטעם ששחיטת הנכרי נבילה אינו מצד ששחיטתו מקלקלת ועושה נבילה אלא משום ששחיטתו אינה שחיטה ובמילא היא נבילה כבהמה שמתה מאליה. ע"כ השיחה.

וע"ז כתב בגליון: והנה מדין הרמב"ם מתבארים שני פרטים, (א) ששחיטתו אינה נבילה מה"ת, (ב) ששחיטתו נבילה מדרבנן שהוא מציאות המקלקל, ולפי המבואר בשיחה השגת הראב"ד באה בעיקר על הפרט הב' ששחיטתו נבילה מד"ס שע"ז משיג הראב"ד שהנכרי הוא העדר ואינו מציאות לקלקל, ולכאן מדוע לא נבאר השגת הראב"ד גם כפשוטו על הפרט הא' ששחיטתו אינה נבילה מה"ת שלפי"ז מוכרח שלדעת הרמב"ם הנכרי הוא מציאות הפועלת ובר זביחה, משא"כ לדעת הראב"ד שהוא העדר הרי היא כמתה מאליה ונבילה גמורה, וע"ז אפשר לבאר השגת הראב"ד שהנכרי הוא העדר ובמילא אינו מציאות לתקן ובר זביחה וצ"ל נבילה מה"ת (ועי' במפענ"צ שצויין בשיחה באות ג'). עכ"ל.

ולפי דעתי העני' פשוט ומובן מה שלא ביאר כ"ק אד"ש באותה שיחה שלהרמב"ם "שחיטת נכרי מטהרת מידי נבילה דאורייתא שהרי בדברי הגאון בעל צפנת פענח מצאנו סתירה בדבריו בענין זה.

שהרי כתוב במפענח צפונות פ"ו ס"ה אות ג': במש"כ שם דברי רבינו שחיטת עכו"ם עושה פעולה לאיסור ולא כמו שנשחט מאליו, וא"כ לפי"ז י"ל דאם התחיל עכו"ם לשחוט מקצת הושט, אף דמבואר בתוספתא חולין פ"ב דניקב הושט שחיטתה מטהרתה, מ"מ כאן אם גמרו ישראל הוי שחיטת העכו"ם חסרון ומטמא כנבילה, ולא הוי כהך דחולין די"ט ע"ב דבמקצת קנה לא הוי שם שחיטה כלל. וכמש"כ. וזהו כוונת רבינו בהלכות אבות הטומאה פ"ב ה"י דעל טומאה זו אין חייבין עליה כרת אם נכנס למקדש אבל אם שחט העכו"ם את כל הושט הוי גם לרבינו נבילה דזה לא עדיף מנשחט מאליו, וחיוב עליו כרת אם נכנס למקדש וכו'. עכ"ל.

אבל בשו"ת צפנת פענח ווארשא סמ"ו (רמזה במ"צ שם) כתב בתוך הדברים וז"ל כן ס"ל להרמב"ם גבי שחיטת נכרי דהוי נבילה גמורה וטמאה מ"מ כרת של ביאת מקדש לא עכ"ל.

(וצפנת פענח עה"ת הנזכר בשיחה לא ראיתי), ומכיון שדברי  
הגאון סתרי אהדדי לכך ביאר כ"ק אד"ש מחלוקת הראב"ד  
והרמב"ם באופן שלא יצטרך להכנס בסתירה הנ"ל.

דוד חדאד - חבר הכולל  
ליובאוויטש אוצר התורה  
קסבלנקה

## קובץ הערות התמימים ואנ"ש ירושלים עיר העתיקה גליון יב (תשל"ז)

א. בלקו"ש שלח ש.ז. סייט מבאר ששני הפירושים שברש"י ד"ה סר צלם: איוב שהי' מגין עליהם, וצלו של המקום - הם לפי שיטות הראב"ד והרמב"ם בענין השגח"פ של האומות, ולאח"ז האריך והעמיק הבנת לשיטתייהו בדברי רש"י.

וצריך ביאור: בריש הפרשה (יג, כ) ד"ה היש בה עץ פרש"י רק את הפירוש הראשון: אדם כשר שיגן עליהם בזכותו. ולפי נקודת השיחה יוצא עכשיו שהוא רק אליבא דראב"ד? ואכן בכלי יקר (וראה בזוהר ח"ג אמר ר' שמעון וכו') מפרש "היש בה עץ" לפי שני הפירושים של רש"י ב"צלם", עיי"ש.

וי"ל בדא"פ - ע"ל הקדמת שני דיוקים נוספים בפרש"י כאן:

בד"ה היש בה עץ חסרה לכאורה בפרש"י המלה העיקרית "כעץ" והל"ל (כבגמרא - ב"ב טו, א) שיגן בזכותו עליהם כעץ, שהרי הכוונה היא לבאר מדוע הזכות דומה לעץ. וכן שוב בד"ה סר צלם כתב רש"י רק: שהי' מגין עליהם, ולא כתב (כבגמרא הנ"ל) מגין עליהם "כעץ". ולכאורה גם כאן חסר העיקר, שהרי מפני שאיוב כבר נקרא "עץ" נאמר עכשיו ש"סר הצלי", וכך הוא במהרש"א, בכלי יקר, בעיון יעקב, בדבק טוב, ועוד.

מאידך, בד"ה סר צלם פירש"י "מגינם וחזקם", ולכ"י שתי מלים אלו מיותרות, שהרי הבן חמש כבר למד בפרשתנו כי האדם הכשר נקרא "עץ" והוא גם יודע שה"עץ" נותן "צלי" והל"ל לרש"י רק לכתוב: סר צלם מעליהם כשרים שבהם וכו', אמנם בשיחה בהערה 17 מבאר כפל הלשון וכן מדוע הקדים רש"י מגינם לחזקם, אולם כנ"ל, לכאורה הכל שפת יתר הוא.

ולכן נ"ל כי רש"י למד כבר בגמרא (ב"ב כנ"ל) פירוש שונה מכל המפרשים הנ"ל: כל המפרשים הנ"ל למדו "ומגין על דורו כעץ" - ביאור ותיאור כ"י צד מגין איוב על דורו, ושהוא באופן של "עץ" הפורש צלו על העומדים לידו ומשום כך הוא דומה לעץ. וראה ב"דבק טוב" כאן ד"ה היש בה עץ - אדם כשר שיגן עליהם בזכונם "כצל העץ". משא"כ רש"י - כבר לומד בגמרא "כעץ" (לא כאופן הגנתו של איוב אלא) כ"י ב"ת הגנתו על הדור, כלומר (לא) מפני צדקותו של איוב הוא הגין על דורו באופן של צל העץ, אלא) מפני שהוא הי' בכשרותו דומה לעץ, לכן הוא מגין בזכותו על בני דורו.

ומקור לסברה זו בדברי הראשונים על הדף: בתוסי' שאנץ (סוטה לה, א) ולמה נקרא עץ - שהי' מגין עליהם בזכותו כעץ; ב) ברגמ"ה (ב"ב טו, א) דומה לעץ - נק"י מ"ח ט"א, עיי"ש.

בזה מובנים שני הדיוקים הנ"ל: בד"ה היש בה עץ - לא כתב רש"י (כבגמרא) שיגן עליהם בזכותו "כעץ", שהרי כבר כתב לפני"ז "אדם כשר" וזהו כבר פירושו של "עץ" לשיטת רש"י בגמרא כנ"ל ש"עץ" מתאר את איוב עצמו ולא את אופן פעולתו. וכן בד"ה סר צלם כבר כתב רש"י לפני"ז "כשרים שבהם" שהם ה"עץ" ומשום כך לא הוסיף שוב שהגין עליהם "כעץ".

וכן בד"ה זה - סר צלם - נזקק רש"י להוסיף המלים "מגינם וחזקם" כדי להדגיש ש"צלם" אינו צל ה"עץ" אלא הוא מגינם וחזקם, כפי שהמלה "צל" מופיעה פעמים אחדות בתנ"ך במובן מגן וחזק. ומכיון שהבן חמש ראה ולמד עד עכשיו את המלה "צל" רק ב"צל קורת" (בראשית יט, ח) ושם פירושו "טלל שירותא", וכאן פירוש חדש למלה "צל" - מגן וחזק - לכן הקדים רש"י לפירושו הראשון את הביאור החדש לבן החמש, ולאפוקי מביאור "צלם" מה"עץ". ומ"ש רש"י בקהלת יא, ג. ד"ה עץ - נראה ששם נוטה לפירוש התו"ש בגמרא, וצ"ע.

ועתה מתורצת בפשטות הקושיא דלעיל מדוע כתב רש"י בד"ה היש בה עץ אך ורק לפי מה שנראה כ"שיטת הראב"ד": כאן ב"היש בה עץ" לא נכנס רש"י בכלל לענין ה"צל" של האומות, אם הוא באופן העדרי כשיטת הראב"ד, או באופן של השגח"פ של ע"י שרים (כבהערה 53, ובפס"ז - שהיא כנראה המקור לפירושו השני של "סר צלם" - הלשון הוא "המלאך הממונה") כשיטת הרמב"ם, אלא מפרש לפי

פשטיים רק את הייעץ בלבד, ובפרט שכאמור - גם בגמרא עצמה הביאור כך. ולא  
שייר כאן ביהיש בה עץ כל הענין של ראבי"ד ורמב"ם.  
ואת"ש גם מה שלא העיר בכלל עדי"ז בהשיחה.

הרב אהרן מרדכי זילברשטרן  
מנהל בי"ס אהלי יוסף יצחקי  
ירושלים עיהייק ת"ו.

ב. בשיחת פי' שלח ש.ז. סעיף ח ואילך כתוב שהרגאצובי מבאר מחלוקת הרמב"ם  
והראב"ד (בהל' אבות הטומאה פי"ב הי"י) שלדעת הרמב"ם ששחיטת עכו"ם מטמא  
במשא רק מדרבנן, ודעת הראב"ד שעכו"ם הם כבהמות וכו' שמטמאים מדאורייתא  
המחלוקת: אם שחיטת עכו"ם הוה מציאות או העדר דהרמב"ם סובר דשחיטת עכו"ם  
הוה מציאות, לכן טמא רק מדרבנן דהוה שחוטה ולא נבלה, והראב"ד סובר דשחיטת  
עכו"ם הוה העדר לכן הוה כמתה מאליה ומטמא משום נבלה וכו' מדאורייתא.  
ובהערה 30 דדעת הראב"ד הוה עי"ד דעת התוס' (חולין ג, ב. די"ה קסבר) והרא"ש  
(שם סי' ה) דלמדין מזבחת ואכלת אותו שהוא בר זביחה אכול מזבחו לאפוקי  
עכו"ם כיון דלאו בתורת שחיטה כששחטה הוה כמתה מאליה (רי"ן שם) ובתוספתא  
(ריש חולין) שהובא בכס"מ שם "לא שזבח עכו"ם ולא שזבח הקוף ולא שנזבחה  
מאליה". משא"כ לדעת הרמב"ם דלמד ממ"ש (תשא לד, טו) "וקרא לך ואכלת מזבחו"  
מאחר שהזיך "אתה למד שזבחו אסור כו"ם" (הל' שחיטה פי"ד הי"א) הרי נמצא  
שבפ"ם בר זביחה הוה ע"כ.

ולפי"ז יובן עוד ענין. דהנה בשו"ע יו"ד (סי' ב' סעיף י"א) הביא המחבר  
היו ישראל ופסול אוהזין בסכין ושוחטין פסולה וכו'. ובשי"ן (סי"ק ל') הביא  
דבא"ז והג"ה רפ"ק דחולין מכשירין, וכן הוא בתוספתא וכ"פ מהרש"ל שם סי' ז'  
ע"ש, וצ"ע איך המחבר פסק דפסול בשעה שיש תוספתא מפורשת ישראל ועכו"ם  
שהיו אוהזין בסכין ושוחטין אפילו אחד למעלה ואחד למטה שחיטתן כשרה?  
ומהו מקורו של המחבר דפסול? ולפי המבואר בשיחה ובהערה יובן דהנה השי"ן  
(בסי' ב' סי"ק ל') כתב בשם המהרש"ל דלא דמי ללקמן (סי' ה') בשנים שאוהזים  
בסכין ואי שוחט לשם דבר פסול שפסול דהתם מחשבת השוחט פסלה אבל הכא בתם  
עובד כוכבים או מומר דלא אסור אלא משום דלאו בני שחיטה נינהו וא"כ כשיש  
אחד בר שחיטה זולתו דיו בזה וכשר. וכ"כ הב"ח, ע"כ. והביאור דאם שחיטת  
עו"ם פסול משום דלאו בני שחיטה נינהו דשחיטת עו"ם הוה העדר וא"כ כשיש  
נוסף לזה שחיטת ישראל ושחיטה כשרה בודאי כשר; משא"כ אם נאמר דשחיטת עכו"ם  
הוה מציאות ושחיטה פסולה כהרמב"ם א"כ יש כאן ערבוב של שחיטה פסול וכשרה  
לכן השחיטה פסולה כמו (בסי' ה) שאחד שוחט לשם דבר פסול דמחשבת הפסול  
פוסלת דהוה מציאות.

וא"כ התוספתא לשיטתה שלומדים דשחיטת עכו"ם פסולה מזבחת ואכלת דאותו שהוא  
בר זביחה וכו' משא"כ עכו"ם דהויא לי' כשחיטת קוף וכמתה מאליה, דשחיטת  
עכו"ם הוה העדר, ולכן בעכו"ם וישראל ששחטו שחיטתן כשרה.

משא"כ המחבר פוסק כהרמב"ם דשחיטת עכו"ם הוה מציאות ומציאות שחיטה פסולה  
דלומדים מואכלת מזבחו וגו' א"כ עכו"ם וישראל ששוחטין השחיטה פסולה דיש  
כאן ערבוב של שחיטה פסולה.

ולפי"ז ידויק שהרמב"ם לא מביא שישראל ועכו"ם ששחטו שחיטתן כשרה רק (בהל'  
שחיטה פי"ב הי"י) ששניים (כשרי"ן) שחטו השחיטה כשרה והוא מהמשנה בחולין (ל, ב)  
משמע דוקא שני כשרים משא"כ אחד עכו"ם השחיטה פסולה. וזהו המקור של המחבר  
שפסק דישראל ועכו"ם ששחטו שחיטתן פסולה, דלא כהתוספתא, מהרמב"ם שלומד  
בשחיטת עכו"ם דפסולה, ודו"ק.

הרב משה הבלין  
קרית גת.

### קובץ הערות התמימים ואנ"ש כפר חב"ד גליון עה (תשמ"ט)

א. לקו"ש חי"ה שיחה ג' לפ' שלח (עמ' 161 ואילך) מביא אד"ש באות כ' פרש"י עה"פ (במדבר יד, ט) "אך בה' אל תמרדו ואתם אל תיראו את עם הארץ כי לחמנו הם סר צלם" וגו', שהעתיק המלים "אל תמרדו" ופי' "ושוב ואתם אל תיראו". היינו, ד"אתם אל תיראו" גו' אי"ז עניין נפרד, אלא תוצאה מ"אל תמרדו", שאם "בה' אל תמרדו" יהיה — "שוב" — ואתם אל תיראו. ומביא פי' המפרשים שהכרחו של רש"י הוא משינוי הסדר, שב"אל תמרדו" נאמר בתחילה במי — "בה'", ואח"כ הפעולה — "אל תמרדו", וב"אל תיראו" כתוב בתחילה הפעולה — "אל תיראו", ואח"כ ממי — "עם הארץ"<sup>1</sup>. ומכאן מוכיח רש"י ש"ואתם אל תיראו" הוא המשך ותוצאה של "אל תמרדו". וע"ז מק' אד"ש, שלפי"ז רש"י היה צריך להעתיק מהפסוק גם את המלה "בה'" וגם "ואתם לא תיראו את עם הארץ" (ועכ"ם התיבות "ואתם אל תיראו" — הע' 10), או שעכ"פ ירמז ב"וגו'". עיי"ש.

ולכאורה צ"ב, דבהערה 7 כותב כ"ק אד"ש ש"תיבות "ואתם אל תיראו" בפרש"י הוא העתקת לשון הכתוב וצ"ל באותיות כהתיבות שמעתיקן רש"י לפני התחלת פירושו, אלא ש"תיקן" ה"בחור זעזער". ולפי"ז יוצא, שבאמת רש"י כן העתיק את לשון הפסוק בהד"ה, ומה קושיית אד"ש על המפרשים שלפי"ד היה רש"י צריך להעתיק תיבות אלו נודחוק גדול לומר שקו' אד"ש היא שיהיה כתוב פעמיים "ואתם אל תיראו", תחילה בהד"ה ואח"כ כהעתקת לשון המקרא?]

וי"ל שקו' אד"ש היא, דמכיון שלפי' המפרשים הכרחו של רש"י הוא מ"ואתם אל תיראו", הו"ל לרש"י לכתוב בתחילה (אע"פ שע"ז ישנה מסדר הכתוב) כדיבור המתחיל "ואתם אל תיראו", ואח"כ לפרש "משום" — שהרי למפרשים זהו נתינת טעם ל"אל תיראו" ש"בה' אל תמרדו" וכיו"ב. אבל

1. ויש לבאר דבריהם בב' אופנים (הס' אינם תח"י): א) כפשוטו: דשינה הפס' סדרו כדי להסמיך "אל תיראו" ל"אל תמרדו", דה"א "אל תיראו" הו' תוצאה מה"אל תמרדו". ב) דשינה הפס' סדרו לומר דשונה ה"מי" ד"אל תיראו" מה"מי" ד"אל תמרדו", דב"אל תמרדו" מקדים ממי לפני הפעולה כיון שהפעולה היא המשך מה"ממי", משא"כ ב"אל תיראו" מקדים הפעולה לפני הממי, לומר שה"אל תיראו" הוא ענין בפ"ע ללא קשר לה"ממי", היינו דאי"ז ש"אל תיראו" כתוצאה מ"עם הארץ" — מצדם — מחמת חולשתם וכיו"ב, אלא מחמת ש"אל תמרדו", ולכן כתוב בתחילה הפעולה ואח"כ הממי, שהפעולה נובעת מענין אחר ולא מהממי. ועפי"ז יומתק ההדגשות בשיחה, וזלה"ק: "ב"י "אל תמרדו" שטייט פריער (אין וועמען —), "בה'" און ב"י "אל תיראו" שטייט דערנאך (פאר וועמען) "את עם הארץ". עכלה"ק. ולכאורה צ"ב, דהו"ל להדגיש בשניהם המלה "וועמען", או "בה'" ו"את עם הארץ" ומדוע משנה ההדגשות, ועפ"י הנ"ל יבואר, דב"אל תמרדו" עיקר ההדגשה הוא "בה'", משא"כ ב"אל תיראו" עיקר ההדגשה אי"ז מצד מציאותם כ"עם הארץ", אלא עצם זה שהם "וועמען". וק"ל.

כעת אי"ז שרש"י כותב ה"אל תיראו" כד"ה אלא רק על סדר הכתובים, וע"ז מק' אד"ש (אבל עצע"ק דלא משמע כ"כ שזהו קו' אד"ש).

\*

באות ב' שם מביא המשך דברי רש"י על המלים "כי לחמנו הם" דמפ' "נאכלם כלחם". ובאות זו מדייק אד"ש שפי' "נאכלם כלחם" הוא שננצח את יושבי א"י באותה הקלות שבה אוכלים לחם, ולכן מק' ע"ז כמה קושיות. ובשאלה הד' מק' מדוע מעתיק רש"י את המלה "כיי", הרי אינו מפרשה. ובאות ב' מתרץ השאלה שבאות ב' (הנ"ל), דלכאורה ק' בדברי יהושע וכלב "אל תיראו" — הרי אינם נותנים שום טעם בדבריהם מדוע לא לירא, ובפרט שגם מרע"ה חשש (עיי"ש)? ועוד — מדוע תובעים בכללות שלא למרוד בה', ולא ישירות בהענין הפרטי — ההליכה לא"י? ומכאן מוכיח רש"י ש"אל תיראו" הוא תוצאה והמשך ל"אל תמרדו". דבאם לא תמרדו אין הו"א לפחד, כיון שה' חזק יותר מיושבי הארץ [עי' בגוף השיחה (מזה שכ' שאין פחד "אפי' ע"פ טבע" — שבהכרח לו' שזהו הפירוש בהשיחה, וק"ל)]. ולכן לא דברו ישירות אלא בהתביעה הכללית (היינו דבזה מתרץ התלונה דעז העם גו' וממילא חוזרת התביעה שיכנסו לא"י, דבתביעה הכללית נכללת הפרטית ג"כ, וק"ל). עיי"ש.

ולפי"ז מבאר באות ב' הקושיא גבי "כי לחמנו הם". דבלא פרש"י אפ"ל שנאכלם כלחם מחמת ההכרח, היינו דהכיבוש מוכרח כאכילת לחם וע"כ "אל תיראו". אבל רש"י שפי' ד"אל תיראו" מחמת ש"אל תמרדו" לא יכול לפרש מצד הנחיצות, דאין קשר זל"ז, ועיי"ש עוד. ולכן (מחדש אד"ש ש)הפי' ברש"י הוא, שנאכלם באופן האכילה של לחם — "דרך חיבה" ו"פנים שוחקות" (כפרש"י שמות טז, ז"ח, עיי"ש), שבאופן כזה יהיה הכיבוש. ולפי"ז מיושבת ג"כ השאלה דלעיל מדוע מעתיק המלה "כיי", דבא לומר ד"אל תיראו" כלל וכלל — כיון שינתנו בידכם בדרך חיבה ופנים מאירות דלמעלה.

והנה לפי כהנ"ל יוצא שישנם ג' פי' ב"כי לחמנו הם": (א) באותה הקלות כאכילת לחם. (ב) כהכרח ונחיצות הלחם. (ג) כאופן אכילת (קבלת) הלחם. ובאות ג' פירש אד"ש כהאופן הא', ובאות ו' הוסיף הפי' הב', וע"ז כ' שפי' זה בא רש"י לשלול (ולכן חידש אד"ש עוד פי' —) ומפרש כהפי' הג'. ולכאורה צ"ב, מדוע צריך לחדש ברש"י עוד פי' שלישי, ומדוע שלא נאמר ששולל הפי' הב' ומפרש כהפי' הא' (דאפ"ל ששולל הא' ומפרש הב', דלפי"ז "אל תיראו" הוא מחמת ההכרח ולא מחמת ה"אל תמרדו" כבי' אד"ש, ועוד — שהרי הסתדרו ל"ט שנה לאח"מ — כבפנים השיחה אות ו'). ועצ"ב, מדוע דוקא לפי' הג' מיושבת הקו' דלעיל (מדוע מעתיק המלה "כיי"), דלכאורה



אפ"ל שגם לפי הא' "כי לחמנו" מוסיף ב"אל תיראו", ומדוע דוקא לפי הג' שחידש אד"ש מיושב הענין?

וי"ל הביאור בזה, דלפי אד"ש יוצא שהפי' ד"קלות" נשלל מעיקרו, וא"צ לשוללו. והיינו, דלהפי' ד"קלות" תיבת "כי" אינה מוסיפה ביאור ב"אל תיראו", אלא רק מורה על התוצאה המעשית, שכך יהיה מצבם הם (דיושבי הארץ) ולא על אופן הנתינה מהקב"ה. — שיהיה אפשר לנצחם בקלות, אבל ענין זה הוא ענין נפרד מה"אל תיראו". דלפי זה תיבת "כי" תתפרש ע"ד "כי תבואו" (שמות יב, כה) ועוד, שמשמעותו "כאשר", היינו "אל תיראו" כאשר "נאכלם כלחם", שכאשר "אל תמרדו" יהיה הכיבוש בקלות "כי לחמנו", אבל אי"ז מוסיף ביאור מדוע לא לירא. ומובן שאד"ש אינו יכול לפ' כן, שהרי ב"בה' אל תמרדו" נתכוונו יהושע וכלב לסתום טענותיהם ד"עז העם" כו', ובאם נאמר שהפי' הוא "קלות" אין בדבריהם תי' לטענותיהם כלל (שהרי הם טוענים שעז העם, והם טוענים שיהיה בקלות ואין מבארים להם מאומה), ואד"ש הרי כ' שהכרחו של רש"י לפירושו הוא מחמת שיהושע וכלב אינם נותנים טעם לדבריהם מדוע לא לירא, ולהנ"ל הדרא קו' לדוכתיה. ולהכי הוצרך אד"ש לפרש שהכוונה על אופן הנתינה מלמעלה, ואזי תיבת "כי" תתפרש כפשוטו — המשך ונתינת טעם ל"אל תיראו", דלא זו בלבד שהקב"ה יתן אותם בידם (וזהו טעם על אי פחד מענין שלילי) אלא שהנתינה תהיה "בסבר פנים יפות" (היינו שיהיה ג"כ באופן חיובי). ולפי"ז יבואר שזה שאד"ש מוסיף בסוף אות ז' "כלל וכלל" הוא עיקר ההדגשה, דלא תיראום כלל וכלל (הענין החיובי הנ"ל). ולכן מובן מדוע צריך אד"ש לפי השלישי ד"דבר חיבה" וגם מדוע מוסיף הפי' ד"הכרח" ולומר שרש"י בא לשוללו, כי הפי' ד"בדרך קלות" נשלל מעיקרו, כנ"ל. וכן מובן מדוע מבואר דוקא לפי"ז תיבת "כי" ולא להפי' דקלות.

\*

באות ז' ד"ה יהושע שו"ה אפגעטאן כתוב "אפגעטאן", ואולי הוא טה"ד וצ"ל "אפגעטראגען" (או שפי' "אפגעטאן" — "סיים"), עיי"ש.

\*

אח"כ באות ה' מביא כ"ק אד"ש מהענינים המופלאים בפרש"י, ע"פ ביאור הרוגצ'ובי במח' הרמב"ם והראב"ד (פ"ב מאב"ט ה"י) גבי טומאת משא בשחיטת עכו"ם דהוי נבלה, דלהרמב"ם מטמאה במשא, ולהראב"ד אין מטמאה ד"עכו"ם הם כבהמות ואין מטמאין ואין מיטמאין" כו'. ומק' הכס"מ הרי כאן מדובר ע"ד טומאת שחיטת עכו"ם ולא על טומאת העכו"ם עצמו, ומדוע כותב הראב"ד דאין דין טומאה בעכו"ם עצמו. ומבאר אד"ש עפמ"ש בצפע"נ (בסברת הראב"ד), דהרמב"ם ס"ל דעכו"ם הוי "מציאות" ולכן שייך

שיפעול קלקול בשחיטה וטומאה בנבלה. והראב"ד ס"ל דהוי "העדר" ול"ש לומר שיעשה נבלה, רק מאחר ששחיטתו אינה שחיטה ממילא הוי נבלה כבהמה שמתה מאליה ולהכי אין מטמאה.

וממשיך אד"ש (בסוגריים) דעצ"ב מדוע כ' הראב"ד "אין מטמאין ואין מיטמאין" הרי נוגע רק שהם "העדר" [ומספיק שיכתוב (כלשונו —) "עם הדומה לחמור..והחושב אותם לכלום אסף רוח בחפניו"]. ומבאר אד"ש דגם הראב"ד מודה שלכמה דינים עכו"ם הוי מציאות, רק דלענין טומאה לא הוי מציאות ולהכי אין שחיטתו יכולה לטמא.

ולכאורה צ"ב בדברי אד"ש (בסברת הראב"ד) ששחיטת עכו"ם הוי כבהמה שמתה מאליה וממילא הוי נבלה, ולכאורה הרי דין בהמה שמתה מאליה שמטמאה במשא אפי' שלא היה מי "שיפעל טומאה", שהטומאה נובעת רק מזה שנתנבלה לבד [ללא פעולת (נבילה ו)טומאה], ומדוע מצריך כאן הראב"ד "פעולת טומאה" ושפועל הטומאה יהיה בגדר טומאה כו'. ולכאורה — מה הסברא לחלק בין בהמה שמתה מאליה דהוי טומאה לשחיטת עכו"ם דלא הוי טומאה? ועצ"ב בכוונת אד"ש בסוגריים דמחמת שבנוגע לטומאה עכו"ם הוי "העדר", לכך כותב הראב"ד "אין מיטמאין" כו', ולכאורה הרי בנוגע לשחיטה איירינן — ואפשר דבנוגע לשחיטה הוי "מציאות"?

וי"ל הביאור בזה: דעכצ"ל שמח' הרמב"ם והראב"ד היא מן הקצה אל הקצה, דהרמב"ם ס"ל דמחמת שהעכו"ם הוי מציאות הרי יש כאן מציאות שוחט, רק שהוא "שוחט שלילי", שענינו לקלקל, ולהכי אין שחיטה כלל וממילא הוי טמאה (היינו מחמת העדר השחיטה — שוחט אמנם יש, אבל אין שחיטה), וע"ד דריסת אריה כו'. אבל הראב"ד ס"ל שאין כאן מציאות "שוחט שלילי", אלא דאין כאן שוחט כלל, אבל "מעשה שחיטה" יש כאן (וכמובן שהכוונה למציאות שחיטה, ולא לדין שחיטה), והוי כאילו שחטו הרוח דודאי שחיטה כשרה איכא, רק מחמת שצ"ל "זובחת" או "ואכלת מזבח" דבעינן מציאות שוחט ג"כ, וליכא, הוי נבלה ונאסרת באכילה (לבד). אמנם, כיון שעכ"פ שחיטה איכא, הרי אפ"ל שמטמא, (דאפ"ל) דדוקא כשאין שחיטה כלל ע"ד דרס אריה וכיו"ב הוי נבלה ומטמאה (ובהך גם הראב"ד יודה), אבל בכה"ג דהוי שחיטה ליכא טומאה כלל<sup>2</sup>, ולהכי ס"ל להראב"ד דצריך לפעול

2. ואולי יש לדייק כן מדברי השאלות שאילתא קכו, שבתחילה כ' "והיכא דשחטה כותי אע"ג דשחטה כי אורחא א"נ נפלה סכין ושחטה כדרכה פסולה", ואח"כ מוסיף עוד דין בישראל ד"בחר דשחט מבעי ליה לעיוני" בסמיני' דלמא לא אשתחית שפיר..והיכא דלא בדק ואגמרה אסור למיכל מיניה..במתניתא תנא נבלה ומטמא במשא". והיינו, דוקא גבי שחיטה מקולקלת נ' דמטמא במשא, אבל גבי שחיטה כשרה ע"י כותי או בנפלה סכין, אסורה רק באכילה ואינה מטמאה.

טומאה בהנבלה, וזה א"א כיון שעכו"ם הוי "העדר" ואין כאן מציאות הפועלת הטומאה. ומ"ש דהוי כבהמה שמתה מאליה עכצ"ל שאין הכוונה לענין השחיטה והטומאה, אלא רק לענין האכילה דבעינן שוחט וליכא, וא"ש קר' דלעיל.

ולפי"ז משתנה הפי' ברמב"ם. דהרמב"ם כ' ד"קרוב בעיני" שטומאת שחיטת העכו"ם מד"ס, שהרי טומאת ע"ז מדבריהם. ומזה הבין הכס"מ שכוונתו שנאסר דחיישינן שמא מחשבתו לע"ז ונאסרת בכך בנבלה ובטומאה [ואחר זמן — "גדרו גדר גדול שאפי' עכו"ם (או "כותי" ש"ך יו"ד ס"ב סק"ב) שאינו עובד ע"ז שחיטתו נבלה" וע"ש בפ"ד משחיטה הי"ב]. ולכן הק' על הראב"ד דמיירי בטומאת החפץ ולא בטומאת השוחט. אבל לפי הנ"ל הטעם שהוי נבלה הוא מחמת העדר השחיטה בדרוסה וחלדה כו', ולא מחמת מחשבת העכו"ם<sup>3</sup>. ונלפי"ז צ"ל דדין ע"ז שהביא הוא לבאר איך יתכן טומאה בענין מד"ס (דלכאורה רבנן יכולים רק לאסור החפץ, אבל איך יכולים להחיל טומאה בהחפץ —), דכתבו המפרשים שמל' הרמב"ם להלן "וא"א לחייב כרת על טומאה זו על ביאת מקדש ואכילת קדשיו אלא בראיה ברורה" משמע שמסתפק באם טומאתו מה"ת או מד"ס, וע"ז מבאר דאת"ל דהוי מד"ס טעמא דאפשר להחיל טומאה הוא ע"ד טומאת ע"ז דטמא אע"ג דהוי מד"ס].

\*

באות יו"ד מבאר לפי"ז גדר השכר ועונש דעכו"ם, דהרמב"ם דס"ל דעכו"ם הוי מציאות ס"ל דכשנענש העכו"ם הפי' שנותנים לו עונש ועד"ז בשכר — "גיט מען זיי שכר", אבל אי"ז תוצאה דממילא אלא (ע"ד צל האדם שמשתנה לפי מה שהוא — עי' בפנים השיחה) שנמשך מלמע' לפי מדידתו וענינו למטה. והראב"ד דס"ל דעכו"ם הוי העדר ס"ל דכשנענש הפי' שנענש בדרך ממילא — דמכיון שכל תכלית בריאתו הוא בשביל ישראל כו' נמצא שכשעובר עברה אין מקום למציאותו, וחייב מיתה.

ולפי"ז מבאר מדוע בב"נ אין בכלל חילוקים בעונשים שכולם במיתה, מחמת שהעונש הוא בדרך ממילא מענין שהיפך קיומם. "ניט ווי ביי א צל, וואס דער צל ווערט נשתנה לפי אופן פעולת האדם". ולכאורה צ"ב בההסברה להרמב"ם מדוע כל העונשים הם במיתה, הרי להרמב"ם השכר ועונש הוא

3. ואולי יש לתלות ב' הפי' במחלוקת האחרונים, דהש"ך הנ"ל כ' דהרמב"ם ס"ל דאפי' שחיטת גוי שאינו עו"ז פסולת מה"ת, ולכאורה ס"ל כהרוגצ'ובי ולהכי אין חילוק באם עו"ז כו'. ובהעמק שאלה (להנצי"ב) שאילתא קכד אות ד' כ' דלהרמב"ם דוקא עו"ז הוא דנפסל מה"ת, ולכאורה ס"ל כפי' הכס"מ, ועי' שפתי דעת יו"ד שם, ואכ"מ.

כצל המשתנה לפי פעולת האדם, ומדוע אין חילוקים בין זל"ז. ועצ"ב דבלקו"ש ח"ח (המצויין שבהע' 44) מבאר הביאור הנ"ל בראב"ד גם לשיטת הרמב"ם, ויל"ע בכ"ז.

קבוצת לומדי שיחות  
תות"ל קרית-גת

קובץ הנ"ל גליון עו

ה. בגליון טז (עה) כתבו ק.ל.ש. עמ"ש בלקו"ש ח"ח שיחה ג' לפרשת שלח לפרש דברי רש"י (במדבר יד, ט) "כי לחמנו הם — נאכלם כלחם", דמביא שם כ"ק אד"ש הפירוש הפשוט שהוא שנצח את יושבי א"י באותה הקלות שבה אוכלים לחם, ומקשה ע"ז כמה קושיות, והשאלה הד' — מדוע מעתיק רש"י את המלה "כי", הרי אינו מפרשה. ובהמשך השיחה מבאר, דרש"י מוכרח לפרש ד"אל תיראו" הוא תוצאה מ"אל תמרדו" (דאל"כ הרי אינם נותנים שום טעם לדבריהם, ועוד, עיי"ש בארוכה), ולכך מפרש רש"י "נאכלם כלחם", דבלא פרש"י היה אפשר לפרש ש"כי לחמנו הם" פירושו דהכיבוש מוכרח כאכילת לחם וע"כ "אל תיראו". אבל רש"י שפירש ד"אל תיראו" הוא מחמת "אל תמרדו" אינו יכול לפרש דזהו מצד הנחיצות — דאין קשר זל"ז. ולכן (מחדש אד"ש ש)הפי' ברש"י הוא שנאכלם באופן האכילה של לחם — "דרך חיבה" ו"פנים שוחקות". ולפי"ז מיושב ג"כ מדוע מעתיק רש"י המלה "כי" — דבא לומר ד"אל תיראו" כלל וכלל, כיון שינתנו בידכם בדרך חיבה ופנים מאירות דלמעלה. ע"כ תוכן המבואר בהשיחה. וכתבו ע"ז הנ"ל וז"ל: "והנה לפי כהנ"ל יוצא שישנם ג' פי' ב"כי לחמנו הם": א) באותה הקלות כאכילת לחם. ב) כהכרח ונחיצות הלחם. ג) כאופן אכילת (קבלת) הלחם. ובאות ג' פירש אד"ש כהאופן הא', ובאות ו' הוסיף

הפ"י הב', וע"ז כ' שפ"י זה בא רש"י לשלול (ולכן חידש אד"ש עוד פ"י —) ומפרש כהפ"י הג'. ולכאורה צ"ב, מדוע צריך לחדש ברש"י עוד פ"י שלישי, ומדוע שלא נאמר ששלול הפ"י הב' ומפרש כהפ"י הא' (דאאפ"ל ששלול הא' ומפרש הב', דלפ"י"ז "אל תיראו" הוא מחמת ההכרח ולא מחמת ה"אל תמרדו" כב' אד"ש, ועוד — שהרי הסתדרו ל"ט שנה לאח"מ — כבפנים השיחה אות ו'). ועצ"ב, מדוע דוקא לפ"י הג' מיושבת הקו' דלעיל (מדוע מעתיק המלה "כ"י"), דלכאורה אפ"ל שגם לפ"י הא' "כי לחמנו" מוסיף ב"אל תיראו", ומדוע דוקא לפ"י הג' שחידש אד"ש מיושב הענין? — עכ"ל.

ותמצית מה שביארו בזה שם הוא, דלפ"י אד"ש יוצא שהפ"י ד"קלות" נשלל מעיקרו, וא"צ לשוללו. דכיון דלשיטת כ"ק אד"ש הכרחו של רש"י לפירושו הוא מחמת שיהושע וכלב אינם נותנים טעם לדבריהם מדוע לא לירא, הרי ע"פ הפ"י ד"קלות" אין בזה טעם ל"אל תיראו", אלא רק מורה על התוצאה המעשית, וא"כ פ"י "כ"י" כאן יהיה "כאשר" — דהיינו, "אל תיראו" כאשר "נאכלם כלחם". וא"כ אי"ז טעם על "אל תיראו", ולכן אד"ש אינו יכול לפרש כן, והוצרך לפרש דקאי על אופן הנתינה מלמעלה, ואזי תיבת "כ"י" תוכל להתפרש כפשוטו. ולכן מובן מדוע צריך כ"ק אד"ש לפ"י השלישי, וגם מדוע מוסיף הפ"י הב' ולא אומר שבא לשלול הפ"י הא' — כי הפ"י הא' נשלל מעיקרו.

[ומה שכתבו הנ"ל שלהפ"י הא' תתפרש תיבת "כ"י" במשמעות "כאשר", אינו נכון. דזה היה אפשר לפרש אילו נכתב להיפך — "לחמנו הם כי אל תיראו", והיינו דכאשר "אל תיראו" אזי יהיה "לחמנו הם", דהיינו ש"לחמנו הם" תלוי ב"אל תיראו". אך כשכתוב "אל תיראו.. כי לחמנו הם" — פשיטא דא"א לפרש "כאשר לחמנו הם", דהרי "אל תיראו" אינו תלוי ב"לחמנו הם", אלא להיפך. אלא עכצ"ל דאז היינו מפרשים "כ"י" במשמעות "אלא" (א' מהד' לשונות ש"כ"י" משמשת בהן), דהיינו שלא תיראו מהם, אלא לחמנו הם, שנאכלם בקלות כלחם].

והנה, מה שכתבו שהפ"י הא' נשלל מעיקרו אינו מובן כלל. דהטעם שנתנו ע"ז שהפ"י הא' נשלל מעיקרו הוא משום שהכרחו של רש"י הוא מחמת שיהושע וכלב אין נותנים טעם לדבריהם, וזה אינו מתורץ ע"פ פ"י זה. והיינו שמפרשים שהפ"י הא' נשלל מעיקרו — משום שלרש"י יש הכרח לפרש אחרת! ולא הבנתי כלל מה "נשלל מעיקרו" הוא זה — דאדרבה, כשיש הכרח לפרש אחרת זהו טעם לשלול את הפירוש, ולא שהוא "נשלל מעיקרו". ועוד, שהרי גם על הפ"י הב' קשה מאותה סיבה — מכיון שרש"י הוכרח לפרש ש"אל תיראו" הוא מחמת "אל תמרדו", וא"כ ההכרח בהכיבוש אינו מוסיף בזה כלל — ולמה פ"י זה רש"י כן צריך לשלול? אך הנה מה שגרם להם לפרש כן הוא, דאל"כ קשה — למה צריך כ"ק

אד"ש להפי' הב', נימא דרש"י בא לשלול הפי' הא' ולפרש כהפי' הג' ותו לא. אך באמת קושיא זו אינה קשה כלל כמובן לכל מעיין, שהרי בלשון רש"י "נאכלם כלחם" אין שום שלילה להפי' הא', ואדרבה — בלשון רש"י ניתן להבין את שני הפירושים במדה שווה, דהרי במלים "נאכלם כלחם" אין שום משמעות אם היינו כאופן קבלת הלחם או באותה הקלות כאכילת לחם. וא"כ איך אפ"ל דרש"י בא לשלול פי' זה — הרי אין בלשונו שום משמעות לשלילה זו, ועיקר חסר מן הספר? ולהכי מוכרח כ"ק אד"ש להביא הפי' הב', שאז מובן שרש"י בא לשוללו, שהרי ברש"י אין מקום לפרש כפירוש זה — שהרי רש"י מפרש "נאכלם כלחם, והיינו שאכילתם היא כאכילת לחם (הן להפי' הא' והן להפי' הג'), ולא שהם נחוצים כלחם. ובמה שמפרש "נאכלם כלחם" בא לשלול פי' זה, ולפרש שהאכילה היא כלחם. (ועפ"ז מובן בפשטות גם שאפ"ל ששולל הא' ומפרש הב' — ולא רק משום שלפי"ז "אל תיראו" הוא מחמת ההכרח ולא כבי' כ"ק אד"ש, או משום שהסתדרו ל"ט שנה לאח"מ (כמו שכתבו הנ"ל), אלא שלהפי' הב' אין מקום כלל בפירוש"י, דא"א להעמיס זה בלשונו כלל. ומה שכ"ק אד"ש כותב טעמים אלו הוא למה רש"י אינו מפרש כן בהפסוק, ולא למה אין מפרשים כן ברש"י, דזה א"א כלל, כנ"ל).

והטעם שרש"י אינו כותב לשון שיש בה כדי לשלול גם הפי' הא' י"ל דבאמת רש"י אינו שולל כלל פי' זה, אלא אדרבה — י"ל דישנם ב' הענינים בפירוש "כי לחמנו הם" — הן באותה הקלות כאכילת לחם, והן כאופן קבלת הלחם — "דרך חיבה" ו"פנים שוחקות". ועוד יותר אפ"ל, דרש"י מפרש דב' ענינים אלו תלויים זב"ז — דהיינו שזה שתקבלו זאת בפנים מאירות מתבטא בזה שהניצחון יהיה באותה הקלות כאכילת לחם. וא"כ י"ל דאי"ז כלל ב' פירושים, ואד"ש לא חזר בו כלל מהפי' שפי' בתחילה, אלא פירשו בעמקות יותר, באופן שלא יהיה מקום לקושיות הנ"ל — שאי"ז סתם שהניצחון יהיה בקלות כאכילת לחם, אלא שבזה מתבטא הענין שהקב"ה יתן זאת "דרך חיבה" ו"בפנים מאירות". והשתא לק"מ.

הת' מנחם מענדל קפלן

תות"ל כפר-חב"ד

## שחיטת עכו"ם נבילה

ז. בגליון טז (עה) כתבנו עמ"ש בלקו"ש חי"ח פר' שלח ג' עמ' 166, דשם מבאר כ"ק אד"ש מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בפ"ב מהל' אבות הטומאות ה"י דהרמב"ם פסק "שחיטת עכו"ם נבילה ומטמאה במשא וכו' וקרוב בעיני שאף זה מד"ס שהרי טומאת ע"ז וטומאת תקרובתה מדבריהם" וכו'. וכתב ע"ז הראב"ד "זו היא א' מסברותיו ואין בכולן פזוזה מזו כי עובדי כוכבים הם כבהמות ואין מטמאין ואין מיטמאין עם הדומה לחמור הם גויים כמר מדלי ואת כולם ישא רוח והחושב אותם לכלום אסף רוח בחפניו". ומבאר שם כ"ק אד"ש ע"פ דברי הרוגצ'ובי שלהרמב"ם הגוי חשיב כמציאות, ולהראב"ד הגוי לא חשיב כמציאות ומש"ה מקשה דהא "הרי הם כבהמות ואין מטמאין ואין מיטמאין", עיי"ש. ומבאר דמשו"ה חשיב — להראב"ד — כבהמה שמתה מאליה ולא כבהמה שנשחטה ע"י גוי.

והקשינו שם, דהא גם להראב"ד הו"ל לטמא במשא ככל בהמה שמתה מאליה. ושם תירצנו דלהרמב"ם הוי מציאות "שוחט שלילי" ומקלקל הבהמה השחוטה ולהראב"ד לא הוי מציאות שוחט שלילי כיון דאינו מציאות כלל, וא"כ הוי בהמה שחוטה אלא שלא נשחטה ע"י ישראל ואינה נבילה.

אך אחר העיון הוא חידוש גדול לומר כן דהא א"כ קשה לומר דתליא פלוגתתם רק בהא דלהרמב"ם הוי מציאות ולהראב"ד לא, דהוה מצינן למימר דהוי מציאות ועכ"ז לא מטמאה במשא דמ"מ כשבאים אנו לדון מצד הבהמה עצמה הרי היא שחוטה ומאי איכפת לן שנשחטה ע"י "מציאות גוי" מ"מ שחוטה היא ומה שקראה תורת נבילה הוא מה שאינו שחוט כלל. ומהי הסברא לומר דכיון דהוי מציאות הרי הוא גורע בשחיטת הבהמה ומנ"ל לחלק בין שחטה הרוח ובין שחטה עכו"ם כיון דבתו' לא נאמר אלא ששחיטת ישראל כשרה.

אלא דקושיא (הנ"ל בגליון טז) מעיקרא ליתא דלא נתכוון כלל כ"ק אד"ש לומר דלהראב"ד מכיון דלא הוי הגוי מציאות אינה מטמאה במשא, ולהרמב"ם כיון דהוי מציאות מטמאה במשא, אלא כוונתו דהראב"ד אתי ופליג אדברי הרמב"ם שכ' "שקרוב בעיני שאף זה מד"ס" ולדעת הראב"ד אינו כן אלא הוא מדאורייתא. וזהו פירוש הדברים: דלהרמב"ם שאיסור אכילה משחיטת הגוי היא מדאורייתא (כמ"ש בהל' שחיטה פ"ד הי"א וכן כתב כאן בסיום ההלכה "וא"ת והלא היא אסורה באכילה דין תורה לא כל האסור באכילה מטמא" וכו') ומ"מ אינו מטמא במשא א"כ ע"כ אינו משום דהוא נבילה ומשום דחשיב כמתה מאליה אלא דבאמת שחיטת עכו"ם הוי שחיטה אלא דנאסרת באכילה. דאי אין העכו"ם מציאות כלל א"כ הו"ל בהמה שמתה מאליה והיה לה אף לטמא במשא דין תורה, והוא שכתב הראב"ד דמדברי הרמב"ם משמע שמחשיב הגויים למציאות מכך שכותב שרק מד"ס אינם מטמאים במשא ואינו כן "כי עובדי כוכבים הם כבהמות.. ואת כולם ישא רוח" אלא דהוא מטמא במשא מדאו' כיון דחשיב בהמה שמתה מאליה.

ועל כרחק לומר כן דהוא משנה ערוכה בחולין (יג.) "שחיטת העכו"ם נבילה ומטמאה במשא" והדברים גם יוצאים מפורשים מהכס"מ על אתר דכתב להקשות על דברי הראב"ד "מש"כ כי הם כבהמות מה ענין זה לששחיטתן תהא מטמאה במשא דהא אפשר דשחיטת קוף נמי לא תטמא במשא דשם שחיטה עליה" דהיינו שהבין מדברי הראב"ד שרוצה להקשות על הרמב"ם אמאי לא מטמא במשא (מדאורייתא) והא הו"ל לטמא במשא משום דעכו"ם הם כבהמות וע"ז כתב הכס"מ לישב דברי הרמב"ם דמה שלא מטמאה במשא הוא משום ד"מ"מ שם שחיטה עליה" ואין להאריך בראיות שהדברים פשוטים<sup>1</sup>.

אלא דצריך ליישב לשון הראב"ד "ואין מטמאין ואין מיטמאין" ויש  
1. רק למתק קצת הענין נביא בזה דברי המשנה בחולין לא. "נפלה סכין ושחטה אעפ"י ששחטה כדרכה פסולה". וכן פסק הרמב"ם פ"ב הי"ב עיי"ש, והראב"ד לא השיגו (כמובן) וא"כ ודאי דלכו"ע בהמה שנשחטה ע"י הרוח פסולה ונבילה. וכן עיין



ליישבו בפשטות, ואכמ"ל.

קבוצת לומדי שיחות

תות"ל קרית-גת

ב"לקוטים" על תוס' יו"ט שביאר פלוגת הרמב"ם והרא"ש (דבשיטתו אזיל הראב"ד) כהמובא כאן ועיין גם ב"יכין" "שאין שחיטה רק בישראל וכששחט נכרי הו"ל כמתה מאליה" וכתב זה עמש"כ במשנה "ומטמאה במשא". והדבר ברור ופשוט.

קובץ הערות וביאורים אהלי תורה גליון תשכ

### בענין שחיטת נכרי

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

חבר בכולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון דש"פ וישב הבאתי מש"כ בלקו"ש (חי"ח שלח

ג') בביאור מחלוקתם של הרמב"ם והראב"ד (הל' אבה"ט פ"ב

ה"י) בענין שחיטת נכרי; דלהרמב"ם "בעצם בר זביחה הוא"

אלא דזבחו אסור, משא"כ להראב"ד אינו בר זביחה כלל וה"ה

כבהמה שמתה מאליה (ונפק"מ לענין נבילה עיי"ש). ובהערה

30 - בהסברת דעת הראב"ד: וע"ד דעת תוס' כו' והרא"ש כו'

דלמדין מוזבחת ואכלת (ראה יב, כא) אותו שהוא בר זביחה

אכול מזבחו, לאפוקי עכו"ם "כיון דלאו בתורת שחיטה כששחטה הויא לי' כמתה מאליה" (ר"ן שם) וכתוספתא (ריש חולין) שהובא בכס"מ שם דכיל "לא שזבח עכו"ם ולא שזבח הקוף ולא שנזבחה מאלי" ע"כ.

ויש להוסיף ביאור במש"כ דאם מקור הלימוד לאסור שחיטת עכו"ם הוא מ"וזבחת ואכלת", "אותו שהוא בר זביחה אכול מזבחו" אז א"א לומר דהוה רק איסור לאכול מזבחו (וכשיטת הרמב"ם) אלא דאין כאן זביחה כלל והויא כמתה מאליה - די"ל הביאור בזה, דכשהתורה אמרה דהשוחט צ"ל "בר זביחה" הר"ז מגלה לנו גדר השחיטה, דאינו רק מעשה של שחיטה גרידא, אלא דהוא מעשה שצ"ל עלי' חלות שם שחיטה; דאם הי' רק מעשה של שחיטה אז אין מקום לחייב שהמעשה יעשה דוקא ע"י מי שהוא בר זביחה. וא"כ מובן דבאם נעשה המעשה ע"י מי שאינו בר זביחה הר"ז כמעשה קוף בעלמא (כמ"ש התוספתא הנ"ל) ואין על המעשה חלות שם שחיטה, וכדלקמן.

הנה איתא בגמ' גיטין מה,ב ד"ס"ת תפילין ומזוזות שכתבן מסור עכו"ם ועבד אשה וקטן כו' פסולין שנא' וקשרתם וכתבתם כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה". ובתוד"ה כל שישנו כו' "מכאן אומר ר"ת דאין אשה אוגדת לולב ועושה ציצית כיון דלא מיפקדה. ואין נראה דהא מדפסלינן בריש התכלת (מנחות דף מב,א) ציצית בעכו"ם כו' מכלל דאשה כשרה, ואמרינן נמי סוכת גנב"ך כשרה בפ"ק דסוכה (דף ח,ב) ודוקא בס"ת ותפילין ומזוזות דכתיב וקשרתם וכתבתם דרשינן הכי". וצ"ב ביסוד פלוגתתם, באם דין זה דכל שישנו בקשירה וכו' הוא דין כללי בכל המצות - דדוקא המחוייב בהמצוה יכול לעשות החפצא שבו מקיימים המצוה, או שהוא רק בכתיבת סת"ם.

בחכמת שלמה על השו"ע (או"ח סי' י"ד ס"א) האריך לתרץ קושיית התוס' על ר"ת מסוכת גנב"ך דכשרה, ותוכן תירוצו הוא, דבציצית הרי בעינן שיעשו לשמה ולכן "דומה שפיר לתפילין דאמרינן כל שאינו בעשייה אינו בקשירה ... כיון דבעינן מחשבה לשם מצוה בעינן נמי שיהי' ע"י המחוייב במצוה זו, אבל אם אינו מחוייב לא הוי מחשבתו מחשבה אלימתא וכו'", משא"כ סוכה דלא צריכה להעשות לשם מצוה לכן א"צ להיעשות ע"י מי שמחוייב במצות סוכה, ע"כ. וצ"ב לכאו' בהסברא שכתב, דמהו הקשר בין החיוב דעשי' לשמה להחיוב שיעשה ע"י מחוייב בדבר?

והנה בב"י (סי' י"ד) מביא ב' השיטות, ובא"ד כ' "ומיהו מצאתי שמהר"ם הי' מקפיד מלהניח לנשים לעשות לפי שמי שפטור מן הדבר אינו פוטר אחרים וכו'" (והיינו כשיטת ר"ת).

ועיי' ג"כ במס' סופרים פ"א הי"ג שמובא שם הדין מהגמ' גיטין הנ"ל בנוגע להפסולים לכתובת ס"ת, ומסיים "זה הכלל כל שאינו מוציא רבים י"ח אינו רשאי לכתוב" (ועיי"ש כמה גרסאות בזה, אבל תוכן כולם שווים).

ונמצינו למדים - ממש"כ במס' סופרים ומדברי המהר"ם - הסברה חדשה בהדין דכל שישנו בקשירה ישנו בכתובה וכו', והיינו שהוא מיסוד כל הפטור מדבר אינו יכול להוציא י"ח - בדבר זה - את מי שמחוייב בדבר.

ולכאו' נפלא הדבר, דהרי הדין דכל הפטור מדבר וכו' הוא בקיום המצוה - שאינו יכול להוציא חבירו בקיום המצוה, ומה השייכות בין זה לעשיית הציצית או כתיבת סת"ם וכיו"ב?

ובביאור הענין נראה לומר, דהנה הפירוש בהא דכל הפטור מדבר אינו יכול להוציא אחרים וכו' ה"ה גם כשהאינו מחוייב עושה המצוה בשלימות, (ואפי' במקרה שהאינו מחוייב יכול לברך על המצוה, כאשה במ"ע שהזמ"ג) והטעם

שהמחוייב בהמצוה א"א לצאת י"ח ממעשה המצוה של האיננו מחוייב, בפשטות הוא, משום שאף שהמעשה בחיצוניותו ה"ה בדיוק כמעשה המצוה בשלימות, מ"מ לא חל על עשייה זו שם של מעשה מצוה והוא רק מעשה בעלמא (וכמו שביארנו בגליון הקודם בענין תק"ש ע"י מי שאינו מחוייב בדבר, דהוה תקיעה פסולה), וא"כ אין כאן מציאות של מעשה המצוה בכדי שהמחוייב בדבר יוציא בזה י"ח.

וזהו החידוש מהלימוד ד"וקשרתם וכתבתם" - דגם בעשיית התפילין (כתיבת הפרשיות) קיים דין זה, דאינו מספיק מעשה בעלמא של עשיית התפילין אלא צריכים שיחול על התפילין שם של חפצא דתפילין, ולזאת צריכים שדוקא מי שמחוייב בהמצוה יעשה אותם. והיינו שהחידוש הוא, שלא רק עשיית המצוה בפועל צ"ל באופן שיחול על העשי' שם של מעשה מצוה (ושלכן מי שפטור מהמצוה אינו יכול להוציא וכו') אלא שגם החפצא שבו מקיימים המצוה צריך לחול עליו שם של חפצא של מצוה (ושלכן מי שפטור מהמצוה גם אינו יכול לעשותה).

והנה לאחר שחידשה לנו תורה דין זה בתפילין יש להסתפק באם דין זה הוא בכל המצוות, ובאם לאו, אז באיזה מצות כן ובאיזה לא. ושפיר מבואר לפ"ז ההגדרה של החכמת שלמה הנ"ל - דתלוי באם יש חיוב לעשות החפצא של מצוה לשם מצוה או לאו, דבאם מחוייבים לעשותו לשם המצוה, אז י"ל, דזהו ראי' דהחפץ צריך להיות לו חשיבות של חפץ של מצוה, וא"כ אפשר לדמותו לתפילין, ולהצריך שעשייתו יהי ע"י מחוייב בדבר דוקא.

משא"כ התוס' סב"ל, י"ל, דמכיון דדין זה נאמרה במקרה שהחפץ שבו מקיימים המצוה הוא חפצא דקדושה

בלאה"כ (פרשיות סת"ם) לכן אין להכריח מזה שכן הוא הדין  
בסתם חפצא של מצוה שאין בו קדושה עצמית.

(ובדרך החידוד יש להעיר משיטת כו"כ ראשונים (הובאו  
להלכה באו"ח סי' מ"ב) שאף דפסקינן כרבא (סנהדרין מז,ב)  
דהזמנה לאו מלתא היא, מ"מ בדבר שהוא גוף הקדושה גם  
רבא סב"ל דהזמנה מילתא היא. ולכאו' הר"ז מתאים מאוד  
לשיטת התוס' כאן, דבגוף הקדושה הרי גם הזמנת החפץ יש בו  
דינים מיוחדים בעשייתו. אלא דלכאו' אין לומר כן, בשיטת  
התוס' עכ"פ, דמדברי התוס' סנהדרין על הסוגיא משמע דלא  
סב"ל כראשונים אלו).

ונחזור לעניננו, דלפכ"ז מובן בטוב טעם מש"כ בלקו"ש  
דבאם לומדים מוזבחת ואכלת, כל שהוא בר זביחה וכו', הרי  
זה מגלה לנו שפעולת השחיטה אינה מעשה גרידא, אלא דצריך  
שיחול ע"ז שם שחיטה וכנ"ל (והוי כמו כתיבת סת"ם, או  
עשיית ציצית וכיו"ב לר"ת) ולכן הרי שחיטת נכרי אינו כלום  
והוה כמו ששחטה קוף.

המשך יבוא אי"ה.

## מציאותם של עכו"ם

הת' ישראל שמעון חודייטוב  
שליח בישיבת תות"ל "בית מנחם" - בני ברק

בלקו"ש חלק י"ח ע' 161 (שלה ג) מביא כ"ק אדמו"ר את ב' הפירושים ברש"י ד"ה סר צלם מעליהם (יד, ט), א) מגינם וחזקם כשרים שבהם מתו איוב שהיה מגין עליהם, ב) ד"א צלו של מקום סר מעליהם. שב' פירושים אלו תלויים במחלוקת הרמב"ם והראב"ד. הרמב"ם בהלכות אבות הטומאה (פ"ב ה"י) כותב "שחיטת עכו"ם נבילה ומטמאה במגע ובמשא" עכ"ל. והראב"ד משיג עליו וכותב ש"עכו"ם הם כבהמות ואין מטמאין עם הדומה לחמור וכו'". והכסף משנה מקשה על הראב"ד, דלכאורה מה נוגע כאן אם מטמאין או לא, הרי כאן מדובר בשחיטת עכו"ם אם הוי כנבילה או לא.

ומסביר הרגוצובי את השגת הראב"ד, שסובר שרק מציאות דשוחט יכולה לעשות הבהמה נבילה משא"כ עכו"ם, דהוי "עם הדומה לחמור", הרי הם בבחינת העדר כבהמות. וזהו המחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד אם עכו"ם הם מציאות או העדר כבהמות, שהרמב"ם סבר דהוי מציאות ולכן שחיטתם נבילה ומטמאין משא"כ הראב"ד ס"ל דהם כבהמות, ואין שחיטתם פועלת כלום.

והרבי מבאר שהמחלוקת אם עכו"ם הוי מציאות או לא, תלוי במחלוקת אחרת בין הרמב"ם לראב"ד אם עכו"ם הוי בגדר דהשגחה פרטית או לא, שהרמב"ם ס"ל דהוי בגדר השגחה פרטית משא"כ הראב"ד חולק ואומר שאינם בגדר השגחה פרטית.

וזהו ב' הפירושים ברש"י, שפירוש הא' שסר צלם הכוונה - מגינם וחזקם, ה"ז כשיטת הראב"ד שעכו"ם הם העדר כבהמה ואינם בגדר דהשגחה פרטית. ופירוש הב' שסר צלם "סר צלו של מקום מעליהם" הוי כשיטת הרמב"ם שהם מציאות, ולכן הם בגדר השגחה פרטית.

ומבאר שיטת הראב"ד שהיות שתכלית בריאת העולם הוא בשביל ישראל, ע"כ מוכרח שגם המצוות שנצטוו בני נח הם לא כמצוות שנצטוו בני ישראל, שקיום המצוה היא התכלית בפ"ע, אלא כל ענין קיום מצוות שלהם הוא בשביל ישראל, שזה בשביל ישוב העולם כדי שישראל יעשו דירה לו ית' ולכן לפי הראב"ד הם נחשבים כהעדר.

ומבאר שאע"פ שלדעת הרמב"ם כל המציאות של ב"נ וז' מצוות שלהם הוא בשביל ישראל, ומדוע נחשבים כמציאות?, אלא בגלל שציוה להם הקב"ה על המצוות ובפרט הז' מצוות, "ציוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו", צ"ל שע"י שהם מקיימים ציווי הקב"ה הם ממשיכים צלו של מקום עליהם. עכתו"ד הק'.

ולכאורה צ"ע, למה דוקא לשיטת הרמב"ם הם נחשבים כמציאות בגלל שנצטוו ע"י הקב"ה, הרי גם לשיטת הראב"ד הם נצטוו ע"י הקב"ה. ואת"ל, שהדגש הוא שציוה בהן הקב"ה בתורה, וזהו חידושו של הרמב"ם שם, שכל המציאות של ז' מצוות שלהם הוא עי"ז שנצטוו ע"ז בתורה, ולכן הם נחשבים למציאות. א"א לומר כן, דהרי הראב"ד אינו משיג שם, ובפשטות מודה לזה שכל המציאות של ז' מצוות הם מציאות של תורה, וא"כ מדוע לשיטת הראב"ד אינו פועל מציאות בעכו"ם.

ונ"ל לבאר מחלוקת זו בין הרמב"ם והראב"ד ע"ד שביאר בלקו"ש  
ח"ז ע' 233 (קדושים ד) שאזלי לשיטתייהו בכ"מ:

(א) ידוע מחלוקת הראשונים בענין חינוך קטן, שרש"י והרמב"ן ס"ל  
שמצוות שקטן מקיים מצד חינוך, לאו מצוה דידי' אלא מצוה דאבוה,  
ולכן א"א לו להוציא הגדול אפי' אם הגדול אכל רק שיעור דרבנן.  
ותוס' והר"ן ס"ל שקטן שהגיע לחינוך נקרא מחויב בדבר מדרבנן,  
ולכן אפשר לו להוציא את הגדול כשיש לגדול רק חיוב דרבנן. ופליגי  
אם דבר שהוא אמצעי לתכלית מקבל חשיבות. דלפי רש"י והרמב"ן  
אינו מקבל שום חשיבות ולכן לא נקרא מחויב בדבר מדרבנן. משא"כ  
לתוס' והר"ן מקבל חשיבות. והרמב"ם פוסק שבן מברך לאביו ונקט  
לפי שיטת הר"ן ותוס' ומחויב דבר קרינן ביה (מדרבנן). משא"כ  
הראב"ד משיג עליו ואזיל בשיטת רש"י והרמב"ן.

(ב) בחיוב שמחה ברגל, שהוא חיוב מדאורייתא, יש מחלוקת רש"י  
ותוס' באשה שבעלה משמחה עם יש חיוב עליה בעצמה, שאף  
שהמצוה על בעלה כיון, שהיא אמצעי לשמחה רמיא חיוב עליה או  
לא. וי"ל דגם בזה פליגי הרמב"ם והראב"ד. שהרמב"ם בהלכות חגיגה  
כתב "ונשים חייבות במצוה זו" והראב"ד השיג וכתב "לא בקרבן  
אלא בשמחה שתעלה עמו והוא ישמח אותה", ובלח"מ שם כתב  
דהרמב"ם ס"ל כתוס' ולא כרש"י, משא"כ הראב"ד ס"ל כרש"י, וטעמו  
הוא דכיון שהמצוה היא על הבעל, לא היה לו לומר ונשים חייבות  
במצוה זו, ורש"י ותוס' כאן והרמב"ם והראב"ד לשיטתי' אזלי במצות  
חינוך.

ורואים מכל הנ"ל שהרמב"ם סובר שכשדבר הוא אמצעי לתכלית  
הוא מקבל חשיבות, ע"ד קטן שהוא אמצעי לקיום מצות חינוך דרמיא  
על אביו, ולכן הוא ג"כ מחוייב בדבר קרינן מדרבנן, משא"כ להראב"ד  
אע"פ שהוא אמצעי, אינו מקבל חשיבות כלל ולכן מחוייב בדבר לא  
קרינן בו.

וע"פ הנ"ל לכאור' אפשר לבאר ג"כ המחלוקת אם עכו"ם הם  
מציאות או העדר כבהמה, ואם איתא בגדר דהשגחה פרטית או לא.  
שלפי הרמב"ם איתא, משום שהם אמצעי לעשות לו ית' דירה  
בתחתונים לקיום מצות של ישראל, ולכן הם מציאות, וזהו הרמב"ם  
לשיטתי'. משא"כ הראב"ד ס"ל דעם היותם אמצעי לקיום מצוות של  
ישראל, מ"מ לא מגיע להם שום חשיבות, אלא הם בגדר העדר.  
ולכאורה עפ"ז אפשר לומר. שאפי' להראב"ד יש להם ציווי מהקב"ה



על ז' מצוות והם ג"כ מצווים על ידי משה רבינו בתורה, ומ"מ אין להם השג"פ ושחיתתם אינו מטמא.

אבל לכאורה ביאור זה קשה, משום דבמצות חינוך, שהרמב"ם אומר שקטן קרינן ב' מחויב בדבר, אפשר לומר שרק שם שהקטן הוא אמצעי, אבל הוא ג"כ התכלית של החינוך שכל המצוה דרמיא על אביו היא לחנכו, ולכן מגיע לו חשיבות, ומחויב בדבר קרינן ב' (וכשאר הראיות שם בשיחה). אבל כאן הבני נח הם רק האמצעי לקיום המצוה של ישראל, ומי יאמר שהם יקבלו חשיבות ויהיו נקראים מציאות בשביל זה.

אבל לכאורה אפ"ל, שבאמת מפני שזה דבר שבהגיון [=בסברא], וכמו שהם חולקים בקטן שהוא האמצעי והוא גם התכלית, יחלוקו גם בדבר שהוא רק אמצעי, שלפי הרמב"ם יקבל חשיבות, משא"כ להראב"ד.

(וע"ד המחלוקת בין הבבלי וירושלמי אם מברכים על הכשר מצוה, שלפי הירושלמי מברכים, ואעפ"כ ההכשר נשאר הכשר, אבל מ"מ מקבל חשיבות קצת. משא"כ להבבלי, ועי' בשיחה זו, וכן שם לעיל בפרשת אחרי, ע' 187).

וכן כאן לפי הרמב"ם, שעכו"ם, שהם אמצעי לקיום המצוות של ישראל, יקבלו חשיבות, משא"כ להראב"ד. ולכאורה אפשר להביא רא' לזה, שבגלל שזה מחלוקת בהגיון כנ"ל, אפשר לומר שגם במקרה שהוא רק אמצעי, הוא מקבל חשיבות כמו התכלית, ע"ד במצות חינוך.

ועיי"ש בהערה 68 וז"ל: ראה רמב"ם הלכות פסוהמ"ק ספ"ג דס"ל שגם אם "מהלך במקום שאינו צריך ה"ז הולכה והמחשבה פוסלת בה", והראב"ד פליג ע"ז. וע"פ ביאור הצפע"נ בגדר הולכה ... דדבר המוכרח נעשה גם בזה חשיבות בפ"ע כו', י"ל שגם בזה הרמב"ם והראב"ד לשיטתייהו אזלי, שגם בדבר שאינו מוכרח בעצם, ורק בפועל בנדו"ז הי' פעולה זו הכנה והכשרה לפעולה אחרת (ההולכה לפני הזריקה) גם בזה נעשה גדר מצוה.

ורואים מזה ב' דברים, א' דמאחר שהרמב"ם והראב"ד פליגי בהגיון, אפ"ל שלא רק פליגי באמצעי המוכרח אלא גם בשאינו מוכרח, כמו בהולכה במקום שאינו צריך, ועוד דפליגי בהולכה שהוא לכאורה רק אמצעי לזריקה.

ועפ"ז יובן כנ"ל מדוע להרמב"ם עכו"ם נחשבים למציאות ויש להם השגחה פרטית ושחיטתם מטמאה, מפני שהם אמצעים לקיום המצוות של ישראל. וזהו לשיטתי בכל הנ"ל. משא"כ הראב"ד ס"ל שאינם בגדר השג"פ ושחיטתם אינו מטמא, וזהו לשיטתי שאמצעי אינו מקבל חשיבות לעצמו, כנ"ל.

ואפ"ל, הן להרמב"ם והן להראב"ד, די ש ציווי בתורה לעכו"ם לקיים את המצוות שלהם, אבל הציווי אינו מעלה או מוריד, שכל הציווי שיקיימו ז' מצוות הוא בשביל שישראל יקיימו תורה ומצוות. אלא שלכאורה המחלוקת הוא כנ"ל לשיטתם, ובזה נופל הקושיות שהקשינו לעיל, אלא דיל"ע מדוע לא ביאר הרבי כנ"ל\*, ואפי' לא העיר לזה.

---

(\* ראה לקו"ש ח"כ שיחה ג לפר' ויצא ובהערה 21 שם, ובחכ"ג שיחה ב לפר' בלק, ובהערות וביאורים גליונות כט, צ, רסז ועוד. המערכת.)

## טענת כלב ויהושע עפ"י פשטי"מ

הת' לוי יצחק שיחי' שקלי  
תלמיד בישיבה

בפ' שלח (במדבר יד, ט) כתוב "אך בה' אל תמרודו ואתם אל תיראו את עם הארץ כי לחמנו הם סר צילם מעליהם וה' איתנו אל תיראום".

וברש"י ד"ה אל תמרודו: "ושוב ואתם אל תיראו", מבארם המפרשים שרש"י בא לומר שהמשך הכתוב ואתם אל תיראו אינו ענין לעצמו כ"א (המשך) תוצאה מ"בה' אל תמרודו".

וההכרח לזה משינוי הסדר דלגבי "אל תמרודו, כתוב תחילה (כמי לא למרוד) בה', ואח"כ לגבי "אל תיראו" כתיב אח"כ (ממי לא לירא) את עם הארץ.

(או מזה דכתוב ואתם אל תיראו ולא אל תיראו), וזה הכריח רש"י לבאר ש"ואתם אל תיראו" הוא המשך ותוצאה מ"אל תמרודו".

אך ביאור זה קשה להעמיס בדברי רש"י, דלפי"ז הי' לו להעתיק מהפסוק תיבת בה' וכן התיבות "ואתם אל תיראו את עם הארץ" (או עכ"פ לרמז את זה עם "וגו'") שתיבות אלו מכריחים פרושו.

ומבאר רבינו (לקו"ש חלק י"ח שלח ג') דהכרחו של רש"י הוא: דקודם לדיבור כלב ויהושע מסופר טענת המרגלים "עז העם היושב בארץ" "וכל העם אשר ראינו בתוכה אנשי מדות" "ונהי בענינו כחגבים וכן היינו בעיניהם".

ויהושע וכלב לא הכחישו הטענות כלל, וא"כ איך תבעו מהעם "ואתם אל תראו"?

עוד צ"ב בדיבורם "בה' אל תמרודו" התכוונו יהושע וכלב לומר לקיים ציווי ה' לילך לא"י, א"כ הי' להם לדבר בענין פרטי (לנקודה) לילך לא"י ומהי התביעה הכוללת בה' אל תמרודו.

וקושיות אלו בא רש"י לתרץ עם פ' אל תמרודו ושוב ואתם אל תיראו, יהושע וכלב אמרו שאל תיראו הוא תוצאה מבה' אל תמרודו, היינו אמת ש"עז העם היושב בארץ (ולכן יש מקום למורא) מ"מ אם יעשו מה שצוה ה' שוב אין מקום לירא גם ע"פ טבע אפי' מעם חזק, ע"כ.

וראיתי שואלים דלכאו' מצינו שיהושע וכלב כבר ענו על כל טענת המרגלים והוא דבפסוק ל' כתיב "ויהס כלב את העם אל משה", וברש"י אל משה לשמוע מה שידבר במשה: צווח ואמר וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם, ומתוך שהי' בלבכם על משה בשביל דבר המרגלים, שתקו כולם לשמוע גנותו, אמר: והלא קרע לנו את היס, והוריד לנו את המן, והגיז לנו את השלו.

ומבאר רבנו (בלקו"ש ח' ח' שלח א') שבפירוש בא רש"י לתרץ ב' קושיות בפשטות הפסוקים: א. מה הצורך לספר ש"ויהס כלב" ב. המרגלים לא אמרו שלא יכולים לכבוש א"י, כ"א "אפס כי עז העם היושב בארץ וגו'" שמזה מובן שאין יכולת לבוא לא"י, א"כ הי' לכלב לפרוך טענתם.

וע"ז מבאר רש"י הטעם שויהס כלב הוא לשמוע מה ידבר במשה . . שתקו כולם לשמעו בגנותו. ודבר כלב במעלת משה שבמעלות אלו הפריך טענת המרגלים. עכ"ד.

ותירצו דלאחר ויהס כלב ענו המרגלים בפסוק לא, "והאנשים אשר עלו עמו אמרו לא נוכל לעלות אל העם כי חזק הוא ממנו" וברש"י חזק הוא ממנו כביכול כלפי מעלה אמרו.

ובפסוק לב "ויוציאו דבת הארץ אשר תרו אותה אל בני ישראל לאמר הארץ אשר עברנו בה לתור אותה ארץ אוכלת יושביה היא וגו'.

וברש"י אוכלת יושביה "בכל מקום שעברנו מצאנום קוברי מתים" וכו', ואותם טענות לא פרכו כלל ואיך תובעים אל תיראו?

והנראה מדבריהם דלא עיינו כלל בדברי רבנו, (דחוץ לזה אפי' לפי פי' בדברי רבנו אין לתרץ כלל כנ"ל דבהשיחה כשמדבר על טענת המרגלים לא

מביא כלל שתי טענות הנ"ל ד"חזק הוא ממנו" ו"וארץ אוכלת יושביה היא", כ"א הטענות "עז העם היושב בארץ", ו"כל העם אשר ראינו בתוכה אנשי מדות", ו"נהי' בעינינו כחגבים וכן היינו בעיניהם". דזה טענה שכבר פרך כלב ועוד זאת ש"עז העם היושב בארץ" הוא מטענת המרגלים קודם ויהס (כלב).

דהנה בשיחת רבנו מובא רק טענת המרגלים אודות האנשים הגרים בארץ ישראל ולא טענתם אודות הארץ עצמה, דהרי יהושע וכלב תבעו "אל תיראו את עם הארץ" וע"ז יש להקשות למה? הא "עז העם היושב בארץ" וכו' וטענות אלו אמת הוא שכלב כבר פרך טענתם אחד אחד (כביאור רבנו לקו"ש ח' ח') אבל הוא לא הכחיש טענתם וכלשון רבינו "יהושע וכלב האבען די טענות ניט מכחיש געווען", וא"כ עדיין יש מקום לירא את עם הארץ.

אמת שיכולים לכבוש כמו בקרי"ס כמו שאמר כלב אבל איך תבעו יהושע וכלב אל תיראו את עם הארץ.

וע"ז בא רש"י לפרש אך בה' אל תמרודו (מען וועט טאן וואס דער אויבערשטער הייסט) שוב אל תיראו.

ודבר זה הוא פשוט לכל הלומד שיחת רבנו, אלא דכיון שראיתי שואלים באתי בזה השורות להעמיד דבר על אופנו.

## האם מותר לעשות עכו"ם שליח לשיטת התוס'

הת' יוסף שי' שפירא  
תלמיד בישיבה

גמ' גיטין דף ט ע"ב מצינו מחלוקת בין רש"י ותוס' בנוגע לגט בערכאות של גויים, האם הוא פסול מדאורייתא או מדרבנן. דלרש"י (בד"ה "חוץ מגיטי נשים") הפסול הוא מדאורייתא, והתוס' (בד"ה "אע"פ חותמיהם עובדי כוכבים") סוברים שהוא רק תקנה מדרבנן אבל מדאורייתא הוי כשר.

והנה בלקו"ש חי"ח שיחה ג' לפרשת שלח, ע' 166 מביא כ"ק אדמו"ר מהצפ"נ עה"ת פ' בהר מחלוקת בין הראב"ד והרמב"ם האם גויים הם מציאות. שהרמב"ם סובר שהם בגדר מציאות ולכן שייך אצלם השגחה פרטית, משא"כ הראב"ד סובר שהם בגדר העדר המציאות וממילא אין שייך אצלם השגח"פ.

וממשיך שם באות ט' (ע"י ג"כ בהערה 46) שהרמב"ם סובר כשיטת רש"י הנ"ל (ע"ש הביאור). ולכאורה עפ"י ייצא בפשטות שהרבא"ד שחולק על הרמב"ם סובר התוס' שחולק על רש"י.

אמנם זה א"א, דהרי התוס' בדף י"ג ע"ב מביאים מגמ' ביבמות דף צ"ג ע"ב שמותר לו לאדם לומר לעכו"ם שכשנתגייר תקדש לי אישה זו, ואם התוס' סוברים כהראב"ד שגוי הוא העדר המציאות, איך אפשר לו לעשות שליח בזמן שהוא אינו מציאות.

ואולי י"ל בדוחק ע"פ מה שאומר כ"ק אדמו"ר בהתוועדות דחג השבועות תשי"ט (תו"מ ח' כ"ו ע' 32) וז"ל: ועד"ז י"ל בענין הגירות שע"י הגירות גופא נחשב לו כאילו הי' יהודי עוד קודם לכן, וממילא אינו כגוי שנתגייר אלא כיהודי שנתגייר, עכ"ל.

ועפ"ז י"ל גם בענינו זה שעשו שליח קודם הגיור, נחשב  
כאילו עשהו שליח כשהוא יהודי.