

ב"ה

חג השבועות – זמן מתן תורתנו

ה'תשע"ג

גליון ט"ז [אלף-נה]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

3 הממשלה הראשונה
הת' שלום צירקינד

רשימות

8 תורה לא בשמים היא
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

לקוטי שיחות

12 דעת בקנין
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

חסידות

18 "בית אמי זו תורה שבכתב"
הרב שלום דוד גייסינסקי

19 מואמר ד"ה להבין ענין הנגעים תשמ"א (גליון)
הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

נגלה

20 בדין פועל וקבלן דיכול לחזור בו
הרב אפרים פישל אסטער

22 רבי אליעזר ורבי יהושע (ב)
הרב בנימין אפרים ביטון

27 גדר איסור "לא יקח"
הת' מנחם מענדל גולדברג

הלכה ומנהג

31 פסח שני, ל"ג בעומר וימי ההגבלה
הרב שלום דובער לויין

37 בענין עמידה בספירת העומר ובברכתה
הרב משה אהרן צבי ווייס

43 דין בן א"י המגיע לחו"ל באמצע יום טוב שני (ב)
צבי רייזמאן

- 51 אי עונג שבת דוחה איסור דרבנן
הרב משה מרקוביץ
- 52 כיסוי החלות עד ברכת המוציא
הת' מנחם מענדל הכהן בארענשטיין
- 54 מוקצה בשבת (גליון)
הרב פנחס קארף
- 54 בענין הנ"ל
הרב וו. רוזנבלום
- 57 דינים וחומרות במאכלי פסח (גליון)
הרב וועלוול אדלר

רמב"ם

- 59 בדין כולכם חייבין בכבודי
הרב משה בנימין פערלשטיין

שונות

- 62 רשב"י, והאידירא קדישא
הרב אלי' מטוסוב
- 68 הלכה בידוע שעשו שונא ליעקב
הרב חיים רפופורט
- 75 כתיבת אות למ"ד
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 77 סדר הנחת הד' פרשיות ע"פ תורת הסוד
ד"ר ברוך טראפלער
- 79 שיעור אורך מזרון הכבש (גליון)
הרב חיים דוד א. טיפענברון

הקובץ הבא גליון מוגדל'

יצא לאור אי"ה לכבוד

ש"פ קרח— ג' תמוז, ה'תשע"ג

הערות יש לשלוח לא יאחד מיום ב', כ"ה סיון ה'תשע"ג

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים

און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 347-227-0308

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 718-618-9777

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

גאולה ומשיח

הממשלה הראשונה

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

א. כתב הרמב"ם בריש פי"א מהל' מלכים "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות (י"ג: בית) דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל. וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם. מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותן האמורה בתורה".

ולכאורה צ"ב כפל לשון הרמב"ם "להחזיר מלכות בית דוד ליושנה" "לממשלה הראשונה". ובגליון א'כד וא'כח הבאתי מה שמובא בכמ"מ אודות ההפרש בין מלכות וממשלה. בס' עטרת ראש לאדמו"ר האמצעי שער ראש השנה פ"ו "כידוע דהמלוכה ברצון כמו ומלכותו ברצון קבלו כו' והממשלה בע"כ והא בהא תליא דלאחר שמקבלים המלך ברצון ע"י הכתר מל' שמכתירין אותו. . הוא מושל לצוות ולגזור על העם לקיים רצונו גם שהוא נגד רצונם באמת מוכרחים לקבל ע"י עול מל' ואימתו ופחדו כו' וזהו נקרא ממשלה והא בהא תליא לפי ערך דלפי ערך קבלת הרצון במלכותו כן יהי' קבלת העול שנק' ממשלה". ע"כ בהנוגע לעניננו.

ובמדרש שמואל על מס' אבות פ"ו מ"א על מ"ש שם "ונתנת לו מלכות וממשלה" כ' בתוך דבריו "ונתנת לו מלכות וממשלה וחקור דין, כמו שאירע לשלמה המלך ע"ה שזכה בתחלה למלכות על ישראל, ואחר כך לממשלה, רצה לומר שיהי' כל העולם תחת ממשלתו ופורעים לו מס...", ובהמשך דבריו מביא עוד פי' מס' לב אבות "ונתנת לו מלכות וממשלה וחיקור דין, מנהג העולם הוא שהמלך אין המלכות מתנהג על ידו רק על ידי המשנים והשרים על פיהם יצאו ועל פיהם יבאו וזו תקרא ממשלה...". ע"כ בהנוגע לעניננו.

ולכא' הי' אפ"ל (כמ"ש בגליונות הנ"ל) דכוונת הרמב"ם כאן בכפל לשונו הוא, דלא רק שעצם המלכות תחזור, היינו שיהי' מלך מבית דוד ("מלכות בית דוד ליושנה"), אלא שהמלכות תחזור במלא תוקפה והתפשטותה בשליטה שלימה והנהגת העם שנק' ממשלה ("ממשלה הראשונה"), (ע"ד מ"ש בעטרת ראש, וע"ד הפי' בס' לב אבות הנ"ל. ראה מ"ש בגליון א'כד).

אבל לכאורה קשה להעמיס זה בדברי הרמב"ם. שהרי בפשטות סגנון הרמב"ם בכמה מקומות, מבואר שהתואר "מלכות" (לכשלעצמו) מובנו הוא מלכות במלא תוקפה ושלימותה בשליטה שלימה. וכן הוא פשטות סגנון הלשון מלכות במשנה ובגמרא, "הוי מתפלל בשלומה של מלכות" (פרקי אבות פ"ג מ"ב), "עול מלכות" (שם מ"ה), ועד"ז בגמרא בכ"מ "גזירת המלכות", ובריבוי מקומות. ובלשון הרמב"ם עצמו, בהלכות מגילה וחנוכה ריש פ"ג "והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתיים שנה"¹. שמוכן בפשטות כוונתו ב"מלכות" שהוא שליטה וממשלה עצמאית בפ"ע. וראה שם פ"א ה"ט "בד"א בזמן שיש להם לישראל מלכות", שגם שם בפשטות כוונתו כמו שכתב בפירושו המשניות ריש הל' מגילה "בזמן שהיתה דינו תקיפה לקיים המצות בשלימותן"², דהיינו שליטה וממשלה שלימה על בני"ש שבא"י. וכן בכ"מ³.

ב. ולכא' ה' אפ"ל ע"ד פי' האחר שבת יבת "ממשלה" שבמדרש שמואל שם, שהכוונה על האומות שמסביב א"י שאינם חלק ממלכות ישראל אבל משועבדים לישראל ומעלים מס, וכוונת הרמב"ם הוא שבנוסף לזה שמישיח יחזיר המלכות בית דוד ליושנה, שזה קאי על המלכות על בני"ש ובא"י בשליטה וממשלה שלימה ועצמאית, הנה בנוסף לזה משיח ישלוט על הממלכות שמסביב לא"י, שזה נקרא "ממשלה". וכמו שהי' אצל דוד ("הממשלה הראשונה"), כמו שמביא הרמב"ם הפסוקים אודות דוד ומשיח שישלטו על העמים שמסביב לא"י בהמשך הלכה זו.

הטעם להדגשת ענין זה כאן בדוקא, הוא, שמכיון שענינו של משיח הוא שלימות התורה והמצוות, שבני ישראל יוכלו לקיים התורה ומצוות כהוגן במנוחה

1) ולכא' מכאן משמע ג"כ שעצם העמדת מלך אינו נקרא "מלכות". והיינו, שאע"פ שכשאנו מדברים ביחס להאדם עצמו, שאנו ממליכים אותו, מוכן שאנו אומרים שניתן לו מלכות, אבל הלשון מלכות בכלל, ביחס לאומה עצמה, הכוונה הוא לעצמאיות שליטה שלימה, ולזה הכוונה בלשון מלכות (ביחס לאומה) בגמרא וברמב"ם. ואע"פ שבהל' מלכים כאן כתב הרמב"ם מלכות בית דוד (ולא מלכות סתם), אבל מוכן שאין כוונתו רק לזה שישנו מישוהו ממלכות בית דוד שהוא מלך, אלא כוונתו להמלכות והשליטה שלימה שהי' למלכות בית דוד, וכמו שמוכן מלשונו בהל' ברכות פ"ב ה"ד המובא לקמן בפנים.

2) אלא שכנראה הלשון "מלכות" הוא לשון כולל יותר. ועצ"ע מהו ההפרש בין "יד ישראל תקיפה" שברמב"ם בכ"מ, להלשון "מלכות". ואולי הלשון יד ישראל תקיפה בעיקר כוונתו כלפי הגוים בדלים בתוכינו. וכן משמע ברמב"ם בכ"מ. (ראה סופ"י מהל' ע"ז, וסופ"י מהל' איסורי ביאה (המובא בלקנ"ש חכ"א ע' 197 הערה 13), ובכ"מ). משא"כ הלשון "מלכות" כוונתו בעיקר לשליטה עצמאית ומליאה על בני"ש עצמם, להכריח אותם לקיים המצוות בשלימותן (כבהל' מגילה פ"א שבפנים).

3) גם: קשה לפרש כפל לשון הרמב"ם כאן ש"להחזיר מלכות דוד ליושנה" הוא עצם הענין שיש מלך, והשליטה והממשלה שלו נכללים בתיבות "ממשלה הראשונה", שהרי – בנוסף למה שכתב בפנים ש"מלכות" בסגנון הרמב"ם וכו' אינו קאי על עצם הענין שיש מלך אלא שיש עצמאיות ושליטה שלימה וגמורה, הרי – עצם הענין שיש מלך נכלל כבר בהתיבות שלפנ"ז "המלך המשיח עתיד לעמוד", (ועד"ז לשונו לקמן ה"ד "ואם יעמוד מלך").

גמורה ובלי נוגש ומבטל ומהגויים שמסביבם, כמו שכותב הרמב"ם בהל' תשובה פ"ט ה"ב והל' מלכים פ"ב ה"ד, שלזה אינו מספיק רק שיש לבני מלכות עצמאית, כי עדיין יכול להיות בעיות מהעמים שמסביב, ולכן מדגיש הרמב"ם "ממשלה הראשונה", היינו שמשיח ישלוח על העמים שמסביב, וכמו שכתב לקמן בה"ד (בדפוסים שלא שלטה בהם יד הצענזור) "אם עשה והצליח וניצח כל האומות מסביביו", שדוקא באופן זה נפטרים משעבוד מלכיות לגמרי. [וכמשנ"ת בלקו"ש ח"ח ע' 279, דענין החזרת מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה היינו לא רק שנפטרים משעבוד מלכיות, אלא שאדרבה משיח שולט עליהם].

ובפרט, שלכאורה ג' הענינים שברמב"ם כאן "להחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל", הם ע"ד ג' הענינים שברמב"ם לקמן ה"ד "אם עשה והצליח וניצח כל האומות שסביביו ובנה מקדש במקומו וקיבץ נדחי ישראל", [אלא ששם בה"ד הכוונה הוא בהמשך למה שכתוב לפני זה שמשיח לוחם מלחמות ה', שלכן כתב בלשון "ניצח כל האומות שסביביו", משא"כ כאן בריש הפרק לא הביא הרמב"ם הענין של מלחמות, כי כוונתו בריש הפרק הוא לבאר הגדר והמכוון שלו לאחר שכבר הביא לשלימות התורה, כמ"ש בלקו"ש ח"ח ע' 281 הערה 66, ולכן כתב בלשון "להחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה"], שעפ"ז מובן דכוונת הרמב"ם ב"להחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה" הוא על הנצחון של האומות שסביביו, ובדרך פרט י"ל שזה נכלל בעיקר בהתיבות "הממשלה הראשונה".

אלא שגם זה קשה להעמיס בלשון הרמב"ם. שהרי לכאו' בלשון הרמב"ם גם התואר "מלכות" כולל שליטה על העמים שמסביב. ראה לישונו בהל' תשובה סוף פ"ט "אבל ימות המשיח הוא העולם הזה ועולם כמנהגו הולך אלא שהמלכות תחזור לישראל. וכבר אמרו חכמים הראשונים אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד". הרי מובן ששם כוונתו ב"מלכות" הוא למלכות באופן כזה ששולל שעבוד מלכיות. וראה לישונו שם ריש פ"ט "מלכות ושפלות", היינו שהניגוד ל"מלכות" הוא שפלות, שמזה משמע שענין מלכות הוא לא רק שליטה, אלא שליטה ברום המעלה. וראה בהל' איסורי ביאה פי"ג הט"ו "לפיכך לא קבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה. בימי דוד שמא מן הפחד חזרו. ובימי שלמה שמא בשביל המלכות והטובה והגדולה שהיו בה ישראל חזרו", הרי שגם שם משמע שענין מלכות הוא שליטה ברום המעלה (ולהעיר שאצל דוד לא הזכיר התואר מלכות ורק אצל שלמה).

וא"כ לכאורה קשה קצת לומר שהרמב"ם הוצרך להוסיף התיבות "ממשלה הראשונה" בכדי להדגיש זה. וראה ג"כ לשון הרמב"ם הל' ברכות פ"ב ה"ד "שאינן

נחמה גמורה אלא בחזרת מלכות בית דוד" (שגם כאן הזכיר לשון מלכות בלבד⁴). [ואע"פ שאפשר שישנו ענין של מלכות בלי שליטה שלימה על האומות שמסביב, וכמו שמצינו במלכות בית דוד ומלכות החשומנאים כמה מלחמות בינם להעמים שמסביב, אבל לכאורה בדברי הרמב"ם נראה שגם השליטה על האומות שמסביב נכלל בהתואר "מלכות". ועצ"ע].

ועוד: באם כוונת הרמב"ם הוא לומר ששליטתו של משיח יהי' גם על האומות שסביביו, א"כ [הי' יכול לכתוב "להחזיר מלכות בית דוד לממשלה הראשונה", ומה צריך לכתוב "ליושנה", ואם כותב "ליושנה"] למה צריך לכתוב עוה"פ ממשלה "הראשונה". ומה נוגע כאן ענין "הראשונה" אצל "ממשלה".

ובפרט, ששליטתו של משיח על האומות שסביביו (וגם אופן מלכותו על בני"ה) בהתפשטות יותר מכמו שהי' ב"ראשונה", כמו שמדגיש הרמב"ם עצמו בהמשך הלכה זו, שבהפסוקים שבפרשת בלעם מובא יתרון מלכות של משיח על דוד, שאצל דוד הי' רק "ומחץ פאתי מואב" משא"כ אצל משיח יהי' "וקרקר כל בני שת", דהיינו השליטה על כל האומות, [עיין בארוכה בלקו"ש ח"ח ע' 282]. וגם בה"ב הביא הרמב"ם שמש"ח יוסיף ג' ערי מקלט, משום שאצלו יהי' כי ירחיב ה' אלוקיך את גבולך וגו', מה שלא הי' בזמן דוד ואחריו עד זמן משיח צדקינו⁵. הרי שיהי' התפשטות מלכותו של משיח יתירה משל דוד, וא"כ מהו כוונת הרמב"ם "ממשלה הראשונה". ועוד: התיבות "ממשלה הראשונה" שברמב"ם הם כנראה לקוחים ממיכה ד, ח ושם הכוונה על הממשלה על בני"ה עצמם ולא על האומות שמסביב.

ג. ולאחר העיון נראה, שהביאור בזה מבואר בלקו"ש ח"ח שם להדיא. וזלה"ק שם ע' 277: דער גדר פון משיח'ן איז וואס ער איז מחזיר "מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה" (ניט ער גייט אויפטאן א נייעם ענין), וואס בפועל קומט דאס ארויס אין דעם וואס "ובונה המקש ומקבץ נדחי ישראל" (ובמילא קומט מען צו דער מטרה און מכוון פון ביאת המשיח) "וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה".

4) ומה שכתבו המפרשים החילוקים הנ"ל בין מלכות וממשלה הנ"ל בפרקי אבות, הרי שם בפרקי אבות אינו מדובר במלכות כפשוטה, אלא לכאן ע"ד "מאן מלכי רבנן" וכיו"ב, ובמילא מובן שיש מקום להוספת הענין של ממשלה.

5) ובפשטות הרי זה ענין אחר מניצח כל האומות שסביביו שבה"ד, כי שם היינו רק שליטה אצל כל האומות, משא"כ ג' ארצות של קיני קניזי וקדמוני יכבשו באופן שיהי' חלק מא"י. ובכלל, זמן הוספת ג' ארצות אלו לכאן אינו מוכרח להיות בתחילת זמנו של ביאת משיח. וראה סה"מ תקס"ה ח"ב תשצ"ח ואילך החילוק בין כיבוש ארצות קיני קניזי וקדמוני בין זמן בעתה לאחישנה. [המ"מ בזה נסמך בריש מאמרי אדמו"ר האמצעי דברים ח"א]. ובכמה משיחות הקודש מובא שמיד בביאת משיח צדקינו יהי' שלימות עשר ארצות ביחד עם קיני קניזי וקדמוני, וללא מלחמות וכו'. ואכמ"ל.

ושם בע' 278: "אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים במשיח הראשון שהוא דוד שהושיע את ישראל מיד צריהם ובמשיח האחרון שעומד מבנין שמושיע את ישראל (באחרונה)": פון דעם ווייס מען אז דאס וואס וועט זיין ע"י משיח, און ענינו של משיח, איז "להחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה" – ער איז דער משיח האחרון פון דעם הראשונה – "משיח הראשון שהוא דוד". עכלה"ק בהנוגע לענינו.

וכנראה ברור – ובפרט מדויק לשונו הק' "ער איז דער משיח האחרון פון דעם הראשונה" שבפשטות הכוונה הוא לדברי הרמב"ם "ממשלה הראשונה" – שכוונת הרמב"ם כאן בכתיבתו "ממשלה הראשונה", אינו בכדי לבאר כמות ואיכות ממשלתו של משיח שיהי' כמו בראשונה אצל דוד, אלא שכוונת הרמב"ם הוא להגדיר שעצם ענינו של משיח אינו מלכות חדשה אלא שהוא האחרון והמשך לדוד "ממשלה הראשונה".

שעפ"ז מובן שכוונת הרמב"ם אינו בעיקר להתיבת "ממשלה", היינו להוסיף הענין של "ממשלה" על "מלכות", אלא שכוונתו בעיקר להדגיש הענין של "הראשונה". [ואע"פ שכבר כתב "להחזיר מלכות בית דוד ליושנה" מ"מ י"ל שהרמב"ם רוצה להדגיש שמושיח הוא המשך לדוד המלך עצמו. שלכן כל הפרטים שנאמרו אצל דוד הם במשיח. כמבואר בהמשך הרמב"ם כאן ובלקו"ש שם. וזה מודגש דוקא בתיבות "הממשלה הראשונה", ולא ב"להחזיר מלכות (בית) דוד ליושנה" שאינו מודגש דוקא הראשית של המלכות בזמן דוד המלך עצמו.

ובאם הי' הרמב"ם כותב רק "להחזיר מלכות דוד לממשלה הראשונה" וכיו"ב (בהשמטת תיבת ליושנה), אוי"ל שאז לא הי' מודגש כ"כ בכוונת הרמב"ם שמושיח הוא המשך לדוד המלך, רק הי' נראה שכוונת הרמב"ם הוא לפרש שמלכותו של משיח תהי' באותו שלימות בכמות ובאיכות כמו שהי' מלכות בית דוד בתחילה. ורק ע"י ההוספה של "ממשלה הראשונה" כענין בפ"ע לאחרי שכבר כתב "להחזיר מלכות בית דוד ליושנה" מודגש הענין שמושיח הוא המשך לדוד].

שעפ"ז מובן בפשטות שאע"פ שכמות ואיכות ממשלתו של משיח יהי' יותר מדוד, מ"מ כוונת הרמב"ם אינו לבאר כאן כמות ואיכות ממשלתו, אלא שעצם ענינו של משיח הוא המשך ל"ממשלה הראשונה", ממשלתו של דוד עצמו. שזה נוגע להבין מהו גדרו של משיח ע"פ ההלכה כמבואר בלקו"ש שם בארוכה.

ויה"ר שנזכה לזה תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



רשימות

תורה לא בשמים היא*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה

ברשימות חוברת צ"ה מביא הגמ' (תמורה טז, א) שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה אמרו לו ליהושע שאל וכו' אמר להם לא בשמים היא, אמרו לו לשמואל שאל אמר להם אלה המצות וגו' שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה, אמרו לו לפנחס שאל א"ל לא בשמים היא, אמרו לו לאלעזר שאל אמר להם אלה המצות וכו', [תנא אלף ושבע מאות קלות וחמורין וגזירות שוות ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה, אמר רב אבואה אעפ"כ החזירן עתניאל בן קנז מתוך פלפולו שנאמר וילכדה עתניאל בן קנז אחי כלב כו'] ובתחילה מבאר הרבי הטעם דשאלו דוקא לאלו האנשים דיהושע הי' המקבל ממה, שמואל מפני שחידש דין שגם עלי לא ידעו, וכיון שגם בזה צריך הי' לחדש דין לכן שאלו ממנו, פנחס וכן אלעזר נזכרו הלכה שגם משה שכה, ואח"כ מבאר טעם שינוי התשובות מפני שאפשר לשאול ע"י אורים ותומים וע"י נבואה, ואו"ת משלימין את דבריהם וגדולים מנבואה, ולכן ליהושע שהי' מלך ופינחס שהי' משוח מלחמה דרשו מהם שישאלו ע"י אורים ותומים, משא"כ שמואל ואלעזר שלא היו יכולים לשאול באורים ותומים דרשו מהם שישאלו ע"י נבואה, ולכן יהושע ופינחס ענו משום "לא בשמים היא", ושמואל ואלעזר ענו משום אלה המצות וגו' שאין הנביא רשאי לחדש דבר עיי"ש.

ויש להקשות דלאחר שיהושע כבר אמר להם ד"לא בשמים היא" ואי אפשר לשאול ע"י או"ת, למה חזרו לבקש מפינחס וכו', עוד הקשה דמאחר שעתניאל בן קנז כבר החזיר ההלכות מתוך פלפולו, למה ביקשו אחר משך זמן רב משמואל שישאל ע"י נבואה שהרי כבר הוחזרו ע"י עתניאל בן קנז עיי"ש עוד? (ועי' פתח עינים שם ובסדר משנה שם ועוד שהקשו כן).

ולכאורה אפ"ל בזה בהקדם מ"ש בהרשימה דהטעם ששאלו מיהושע ופינחס ואלעזר ושמואל הוא משום שיהושע הי' המקבל ממה ופינחס וכו' זכרו הלכה

*לעילוי נשמת בנינו הנחמד שמואל ע"ה, נלב"ע ביום ועש"ק פ' נשא י"ג סיון ה'תשס"ג.

שמושה שכח וכו', ולכאורה צריך ביאור שהרי כאן רצו שישאלו ע"י או"ת ונבואה, שבא מצד הגילוי מלמעלה, וא"כ לכאורה ה"ז אפשר להיות בכאו"א השואל באו"ת או בנבואה, ומה נוגע בזה מצבם הם שהם זכרו הלכה וכו'?

מתי ליכא הכלל דלא בשמים היא

ולכאורה אפשר לתרץ ע"פ מ"ש בלקו"ש חל"ו (ע' 182) וח"ד ע' 1178 וברשימות חוברת קמ"ו ובכ"מ הביא מה שמבואר בביאורי הזהר (וישלח כב, לגבי תנאים ואמוראים שפסקי הדינים שלהם היו ע"פ שורש נשמתם וכמו בפלוגתא דב"ש וב"ה שב"ש ששרשם מבחי' הגבורות מחמירים וב"ה ששרשם מבחי' החסדים מקילים, דלכאורה תורה לא בשמים היא וכיצד אפשר לפסוק ע"פ שורש נשמתם? (וצויין לליקוטי לוי"צ אגרות קודש ע' רסג ואלך שזהו שאלת הרבי לאביו) אלא שהפס"ד שלהם הי' לאחרי ההתבוננות והיגיעה בשכלם כפי שהם למטה נשמות בגופים דוקא, היינו שלא הסתפקו במה שהתקבל אצלם מצד שורש נשמתם אלא התייגעו בהבנת והשגת הענין עד שהבינו כך בשכלם למטה בגוף, וענין זה שדבר תורה המתעצם שכלו ה"ה נחשב שלו מצינו גם להלכה כדאיתא בגמ' (קידושין לב, א) ש"הרב שמחל על כבודו מחול שנאמרה וה' הולך לפניו יומם, הכי השתא התם הקב"ה דילי' הוא ותורה דילי' היא מחיל ליקרי' הכא תורה דילי' היא (בתמי') הכבוד תלוי בתורה ואינו יכול למחול על כבוד התורה שהיא של הקב"ה. (רש"י) הדר אמר רבא אין תורה דילי' דכתיב ובתורתו יהגה יומם וליילה" ופרש"י כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה "בתחלה היא נקראת תורת ה' ומשלמדה וגרסה היא תורתו", הרי שיגיעת התורה היא באופן שיש לאדם בעלות על התורה עיי"ש.

דלפי"ז אפשר לומר שכוונתם הי' שישאלו בשמים ואח"כ יוכלו להתבונן בזה עד שיתעצם הדבר בשכלם הם, באופן ששוב ליכא חסרון דלא בשמים היא, וע"ז ענה להם שידוע בעצמו שלא יוכל לעשות כן שיתעצם הדברים בשכלו וכו' ובמילא לא בשמים היא, ושוב הלכו לשאול אצל פינחס דאולי יוכל הוא להשיג ע"י יגיעה וכו' כדי שלא יהי' החסרון דלא בשמים היא, והוא ענה ג"כ שלא יוכל לעשות זה וכו', וא"ש ג"כ מ"ש מה דנוגע הכא שהם עצמם היו יכולים לחדש וכו'.

אלא דלא נראה לתרץ כן כי מהמענה דלא בשמים היא וכו' משמע בפשטות שכוונתם הי' דמעיקרא לא שייך לשאול כלל בדברים אלו דמן השמים לא יגלו להם דברים אלו כלל ולא שאכן יגלו להם אלא שהם לא יוכלו להבין וכו'.

ואפ"ל בזה באופן אחר שהם - אלו שאמרו ליהושע וכו' שאל - חשבו שכל מה דאמרינן דלא בשמים היא וכו' ה"ז רק היכא שיש אפשריות להחזיר ולברר ההלכות

כאן למטה ע"י זכרון או י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן ופלפולה של תורה וכיו"ב, (וע"ד דאיתא בגמ' עירובין (מה, א) דאין לשאול דבר הלכה באורים ותומים משום ד"הרי ביי"ד של שמואל הרמתי קיים" שלכן צריך ללכת לביי"ד ולא לשאול ע"י או"ת, וראה בשו"ת משפט כהן סי' צ"ב בענין זה ובשו"ת חת"ס או"ח סי' ר"ח ובשו"ת יד אליהו (פסקים) סו"ס מ"ג), וכשענה להן יהושע לא בשמים היא, חשבו שכוונתו משום שיש אפשריות להחזיר ההלכות כאן מלמטה וכו', ולכן הלכו לפינחס שנזכר הלכה שמושה שכח שיחזירן מלמטה, וכיון שגם הוא לא הי' יכול להחזירן וכו' שאלו ממנו שישאל ע"י או"ת דמסתמא יענוהו כיון שאפילו הוא אינו יכול להחזירן מצ"ע, וע"ז ענה להם גם פינחס לא בשמים היא, והלכו לאלעזר שגם הוא נזכר הלכה שמושה שכח, וכשגם הוא לא הי' יכול להחזירן מצ"ע, ביקשו ממנו לשאול ע"י נבואה דמסתמא יענו לו כיון שגם הוא אינו יכול להחזירן מצ"ע, ואח"כ באמת החזיר עתניאל בן קנז חלק מהן מתוך פלפולו, ומשום זה עדיין חשבו דזהו הסיבה שלא היו יכולים לשאול בשמים וכו' כיון דמוכח דבאמת אפשר להחזירן עפ"י פלפול וכו', אבל כיון שהרבה הלכות עדיין לא הוחזרו עד זמן שמואל, לכן הלכו אצל שמואל שחידש דין דעלי לא ידעו ושקול כמשה ואהרן, וכשאפילו שמואל לא הי' יכול להחזירן מצ"ע ביקשו ממנו שיחזירן ע"י נבואה, וע"ז גם הוא ענה להם אלה המצות וכו' שאין הנביא רשאי לחדש דבר, כי לפי האמת אפילו אם ליכא אפשריות להחזירן עפ"י י"ג מדות וכו' גם בזה אמרינן לא בשמים הוא ואין הנביא רשאי לחדש וכו'.

עתניאל בן קנז האם החזיר כל ההלכות

אלא דזה תלוי בהדעות אם עתניאל בן קנז החזיר כל ג' האלפים ההלכות שנשתכחו או שהחזיר רק אלף ושבע מאות קלין וחמורין וגז"ש, דהרמב"ם בספר המצוות שורש ב' נקט בהדיא שהחזיר רק אלף ושבע מאות קלין וחמורין וכו', וכ"כ המאירי בפתיחה למסכת אבות ע' 17 וז"ל: אלא שעתיניאל בן קנז הי' מהראשונים והי' בזמן יהושע והי' מופלג בדורו עד מאד דרך הפלאה, אמרו במסכת תמורה דאלף ושבע מאות קלין וחמורין וגז"ש ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה רבנו ע"ה וכולם השיבם עתניאל בן קנז מתוך פלפולו עכ"ל, וכ"כ בחי' חתם סופר גיטין ס, ב, וכתב שם הטעם בקיצור משום דעכצ"ל שהחזיר רק הלכות אלו הנדרשים מי"ג מדות וכו' כי על הלכות אלו שהם "הלכה למשה מסיני", הרי כתב הרמב"ם בהקדמתו לפיהמ"ש שהם: "כל דבר שאין לו רמז במקרא ואינו נקשר בו וא"א להוציאו מדרכי הסברא עליו לבדו נאמר הללמ"מ"מ וא"כ איך אפשר להחזירם בפלפולו, עיי"ש, אבל מתוס' סנהדרין לו, א, ד"ה כולהו, (ראה לקו"ש חכ"ג ע' 194 סוף הערה 41) וכן מרש"י ותוס' תענית ד, א, וברש"י יהושע טו, טז, משמע שהחזיר כל ההלכות, ואפ"ל שהם לא סב"ל כהרמב"ם דהללמ"מ אינו נקשר

בקרא וכו' ושאי אפשר להוציאו ע"י סברא וכו', או אפ"ל דסב"ל שההלכות שנשתכחו הן אלו שיש להן רמז בקרא וכמ"ש בפיהמ"ש להרמב"ם שם בהחלק הראשון עיי"ש, ולכן שייך שפיר לומר שהחזיר כולן מתוך פלפולו.

הנהגה בשלמא אי נימא שהחזיר רק חלק מהם א"ש כנ"ל למה שאלו משמואל בכדי שיחזיר השאר, אבל אי נימא שהחזיר כולם (וכדנקט בהערה הנ"ל) אכתי קשה?

ואפ"ל עפ"י מ"ש הגרי"ז ביומא פ, א, (דף כו, א בהספר) בארוכה במ"ש הרמב"ם (הל' ממרים פ"א ה"ג) דדברי קבלה אין בהן מחלוקת לעולם, וכל דבר שתמצא בו מחלוקת בידוע שאינו קבלה משה רבינו, וכן האריך הרמב"ם בהקדמתו לפיהמ"ש, וכבר הקשו באחרונים מהא דמצינו הרבה פלוגות בשיעורים אף שהן הללמ"מ כדאיתא בביצה פ"א? וכן בשאר הלכות כמו בדין צרורות וכו', וראה גם לקו"ש חלק כ"ז פ' שמיני (א) שבסעי' ו' שם הקשה קושיא זו בהא דמצינו מחלוקת בשיעור השתחוואה, דהלא כיון דשיעורים הם הללמ"מ (כמ"ש ברמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"ב הי"א, פי"ד ה"ב) וא"כ איך שייך בזה מחלוקת, לפי מ"ש הרמב"ם דבדבר שהוא הללמ"מ לא שייך מחלוקת עיי"ש.

והאריך שם הגרי"ז לבאר דרק באלו ההלכות שלא נשתכחו מעולם לא שייך בהם מחלוקת, אבל בהלכות אלו שנשתכחו והחזירן עתניאל בן קנז ע"י פלפולו, כיון שהחזירן ע"י הי"ג מדות וכו' שפיר שייך בהם אח"כ מחלוקת, דאפשר לחלוק על פלפולו עיי"ש, (וכבר הקשו עליו מפיהמ"ש הנ"ל דלדעת הרמב"ם הרי הללמ"מ אין לו רמז בקרא וכו' וראה בספר הדרת קודש יהושע פט"ו ועוד).

ולפי"ז אפ"ל דאפילו להדעות שעתניאל בן קנז החזיר כל ההלכות, אבל כיון שהי' ע"י פלפולו, ובמילא שייך שיהיו עליהם מחלוקת, לכן שאלו משמואל שיחזירן באופן של נבואה שיהיו כמו שאר הללמ"מ שלא נשכחו מעולם דלא שייך בהם שום מחלוקת וכו', וע"ז ענה להם שמואל שאין הנביא רשאי לחדש כו' כי בכל אופן שהוא, אי אפשר להחזירן כלל ע"י נבואה וכפי שנת'.



לקוטי שיחות

דעת בקנין*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בלקוטי שיחות (חי"א שיחה א' לפ' תשא אות ז') מבאר הרבי (גם) ע"ד ההלכה איך שאהרן הכהן לא עבר ח"ו על איסור עשיית ע"ז בעשיית העגל; דמאחר שהזהב לא היתה שלו, והוא בודאי לא רצה לקנותו, נמצא שמעולם לא קנהו, דהרי א"א שאדם יקנה איזה דבר נגד רצונו. ושוב חלה הכלל שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ונמצא דעשיותיו לא אסרו את הזהב לעשותו ע"ז (יעו"ש בהמשך מדוע לא מהני ה'גילוי דעת' של בני" דניחא להו בזה, ואכ"מ).

וע"ז שכתב ש"א א"א שאדם יקנה דבר נגד רצונו", מעיר בהערה 45: "ואפילו לפמ"ש הנמוק"י בב"מ (י, א) (על מ"ש בגמרא שם "כיון דנפיל גלי דעתי דבנפילה ניחא לי' דנקני בארבע אמות לא ניחא לי' דנקני"): "וזה כיון דתקנת חכמים היא שומעין לו באומר אי אפשר בתק"ח כגון זו" (הרי שאפילו היכא שמגלה דעתי בפירוש "דלא ניחא לי" אעפ"כ אי הוה קנין דאורייתא קני בע"כ) – הרי כתב החת"ס (חיו"ד סי' שיג. חאבה"ע סי' קסו. וכ"ה בשו"ת רעק"א מהדו"ת סי' צו) "דלא אמרה אלא במי שרוצה לקנות דבר זה עתה בשום קנין וכו' אבל אם אין דעתו לקנות כלל לא אמר שיקנה על כרחו" (וראה תירוץ המשל"מ (הל' זכיה ומתנה פ"ב ה"ט) בסתירת פסק השו"ע (חו"מ סי' רסח ס"א) דלא אמרינן "כיון דנפיל גלי דעתי וכו'", למה שפסק (סי' ערה סכ"א) כשיטת הרמ"ה ד"כיון שלא כיון לקנותם אלא ע"י בנין ובוה לא קנאה" (וראה פ"ת סי' רסח שם). ומובן שעפ"ז ג"כ אין סתירה למה שפסק בנוגע עורך בנכסי הגר – סי' ערה סכ"ה). ועפ"ז תתורץ קושיית הרשב"א (מובא בשטמ"ק ב"מ שם) על השיטה שבקנין דאורייתא גם אם אין מכוין מהני מהסוגיא דעודר בנכסי הגר".

וב'שולי הגליון' מוסיף: "העיר חכם א' שמ"ש כאן בשם החת"ס (והרעק"א), ושעפ"ז מתורצת קושיית הרשב"א בשטמ"ק – שכ"כ בשו"ת צ"צ חיו"ד סי' רל ובחלק אהע"ז סי' קנט. אבל בפס"ד או"ח סי' תמח תירץ לכאורה תירוץ אחר".

(* לזכות דודי היקר, הר"ר שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה)

ב. ביאור הדברים בקצרה: בגמרא (ב"מ י, א) מבואר – לפי תירוץ אחד עכ"פ – דהיכא דאדם מגלה דעתו שלא ניחא ליה לקנות בקנין ד"א אלא במעשה אחר (נפילה), אז לא מהני ליה קנין ד"א. וכתב הנמוק"י דזהו רק בקנין מדרבנן (כקנין ד"א), משא"כ בקנין דאורייתא ה' קונה אף שלא ניחא ליה לקנות באותה קנין. ואילו הרשב"א חולק עליו וסב"ל דגם בקנין דאורייתא לא ה' קונה במקרה כזה. והרשב"א מוכיח כשיטתו מדין 'עודר בנכסי הגר', והיינו שעושה מעשה חזקה בנכסיו של גר ולא ידע שהגר מת ולכן לא כיון לקנות ע"י מעשיו, ואכן פסקינן דלא קנה מחמת חיסרון כוונתו.

ומלבד הקושיא של הרשב"א מדין זה, הר"ז גם סתירה בפסקי השו"ע; דמחד גיסא נפסק דאפילו בקנין דרבנן ה"ה קונה גם היכא דגלי דעתיה שרוצה לקנות בקנין אחר (והיינו אפילו 'יותר' מהנמוק"י, והוא ע"פ תירוץ השני בהמשך הסוגיא שם), ומאידך נפסק דהעודר בנכסי הגר לא קנה מחמת זה שלא כיון לקנות!?

ומציין הרבי לג' תשובות על קושיא זו (מדין עודר בנכסי הגר שרואים ממנו שצריכים דעת בקנין, לזה ד – בקנין דאורייתא עכ"פ – ה"ה קונה גם היכא דגילה דעתיה שרוצה לקנות בקנין אחר):

(א) מהחת"ס, רעק"א והצ"צ בכ"מ: דא"נ דלא בעינן דעת עבור מעשה קנין מסויים, וכמבואר בסוגיין דגם אם גילה דעתיה דלא רוצה לקנות ע"י קנין ד"א מ"מ ה"ה קונה ע"י קנין זה, אמנם בכ"ז כן צריכים דעת כללי לקנות חפץ זה, ושלכן אינו קונה באותה מקרה של העודר בנכסי הגר אחרי שלא ה' לו כוונה לקנות בכלל.

(ב) מהמשל"מ: דא"נ דלא בעינן דעת עבור מעשה קנין מסויים, וכמבואר בסוגיין וכו', אמנם בכ"ז צריך שיהי' לו דעת שרוצה לקנות החפץ באותה שעה שעושה מעשה הקנין, וכמו שהוא בסוגיין שבשעת שנופל על החפץ דבזה מתכוין לקנותו, ה"ה קונהו בקנין ד"א.

(והנפק"מ בין ב' ביאורים אלו, הוא: א) רק לפי ביאורו של המשל"מ מתורץ שיטת הרמ"ה – שמצויין בה' הערה' – מדוע לא קנה אבני הבנין של הגר בהגבהתם מחמת זה שלא כיון לקנותם עד אח"כ בשעת בנין הדלתות. (ב) כדברי הפ"ת – שמצויין בה' הערה' – בציור שנכנס לד"א של חפץ בכוונה לקנותו ע"י נפילה, ועדיין לא נפל עליו; דלפי החת"ס ודעימיה ה"ה קנה החפץ בקנין ד"א מחמת זה שברצונו לקנותו, ואילו לדעת המשל"מ לא קנהו מאחר שעדיין לא הגיע הזמן שהתכוין לקנותו בפועל).

(ג) מהצ"צ בפס"ד: דבאמת לא צריכים כוונה ודעת לא בכדי לקנות בקנין מסויים וגם לא בכדי לקנות בכלל, והא דהעודר בנכסי הגר לא קנה הוא משום

"דטפי גרע היכא דכסבור שלו הם שאינו יודע כלל ששייך קניי' במה שעושה . . . להיכא שיודע ששייך קנין בזה כגון במציאה שנפלה לחצירו אלא דלא ניחא לי' לקנות, דאז קני' מדאורייתא".

(ומוסיף בזה הצ"צ שם "והטעם דהא אשכחן כה"ג לענין גיטין דזרק לה גט לתוך חצירו מתגרשת בע"כ אע"ג שתאמר שאינה רוצה שיקנה לה חצירו, משא"כ בשאינו יודעת כלל כגון נתן בידה והיא ישנה דלא הוי גיטא וכו'").

ג. והיוצא מכ"ז ד' שיטות בענין הצורך לדעת בקנין, ומן הכבד אל הקל:

א) שיטת הרשב"א דלא רק שצריכים דעת כללי לקנות, אלא שצריכים דעת וכוונה לקנות באותו קנין מסויים שבו באנת יקנה החפץ (ושלכן אם גילה דעתי' שרוצה לקנות באופן שונה, שוב לא מהני מעשה קנין אחר).

ב) שיטת המשל"מ (בדעת הראשונים – וההלכה – דפליגי על הרשב"א) דל"צ דעת וכוונה לקנות באותו קנין מסויים, אבל מ"מ צריכים דעת לקנות באיזה קנין באותה שעה שקונה במעשה קנין אמיתי.

ג) שיטת הצ"צ רעק"א וחת"ס (בדעת הראשונים – וההלכה – דפליגי על הרשב"א) דצריכים (רק) דעת כללי לקנות, אף שאינו מתכוין לקנות לפועל באותה שעה שקונה במעשה קנין האמיתי.

ד) שיטת הצ"צ בפס"ד (בדעת הראשונים – וההלכה – דפליגי על הרשב"א) דכל מה שצריכים הוא שלא יחשוב דלא שייך כאן לקנות, אבל אם יודע "ששייך קנין בזה" הר"ז מספיק עבטר הקנין אף שלא הי' לו שום דעת לקנות בכלל.

ויל"ע ביסוד ועומק ד' שיטות אלו, והיינו באיזה סברות מחולקים הן.

ובמיוחד: מדוע הרשב"א אינו מקבל כל חילוקים הנ"ל, וסב"ל דמהא דהעודר בנכסי הגר מוכח דהיכא דגילה דעתי' דלא ניחא ליה לקנות בקנין מסויים שוב אינו קונה בו!?! מהו יסוד החילוק בין המשל"מ להצ"צ החת"ס ורעק"א, האם צריכים דעת לקנות בשעת מעשה הקנין דוקא, או גם בל"ז מספיק דעתו לקנות? ומהו ביאור סברת הצ"צ בפס"ד דזה "שיודע ששייך קנין בזה" נחשב לדעת וכוונה שנצרך ומהני לענין מעשה הקנין.

ד. ואולי יש להסביר ולהגדיר הדברים, בהקדים: הא דבעינן כוונה ודעת עבור קנין, לכאורה יש לבאר בשני אופנים כלליים; דהוא דין ב'מעשה הקנין', או דין ב'חלות' הקנין עבור הקונה.

ביאור הדברים: לאופן הא' הרי הדעת נצרך בכדי שמעשה מסויים, כמו הגבהה, משיכה, חזקה וכיו"ב, יחשב למעשה של קנין ולא כמעשה של הגבהה (וכיו"ב) בעלמא, אבל אחרי שהמעשה כבר נהי' למעשה קנין, כבר ל"צ לדעת או כוונה בכדי שהאדם יקנה ע"י מעשה הקנין. ואילו לאופן השני, הרי גם בלי דעת הוה זה מעשה של קנין, ואילו הצורך לדעת הוא בכדי שהקנין יחול ע"י מעשה של קנין זה, והיינו שחפץ הנקנה אכן יכנס לרשותו של הקונה אותו.

ונראה שבכללות הר"ז נקודת החילוק בין שיטת הרשב"א שמוכיח מהא דעודר בנכסי הגר דבעינן דעת לקנות באותו קנין שרוצה לקנות על ידו (והיכא דגלי דעת' דלא ניחא לי' לקנות באותו קנין אכן אינו קונה), לשיטות החולקים ע"ז ע"פ ביאור הצ"צ רעק"א והחת"ס, דאין הוכחה לזה משם;

דהרשב"א סב"ל כאופן א' הנ"ל, דהצורך בדעת הוה עבור מעשה הקנין עצמו, וא"כ זה דהעודר בנכסי הגר לא קנה, לא הוה מחמת זה שהי' חסר כוונה לקנות בכלל, אלא מה שהי' חסר הכוונה שמעשה זה יהי' מעשה של קנין, ושוב הוה זה אותו חיסרון גם כשאדם מתכוין לקנות בכלל אלא לא במעשה קנין הנצרך.

ואילו שאר השיטות סב"ל – לפי חת"ס וכו' – כאופן הב', אשר החיסרון בהעודר בנכסי הגר הוה בזה של הי' לו כוונה כללית לקנות החפץ (בלי קשר למעשה הקנין עצמו), ושוב א"א ללמוד מיניה למצב שהי' לו לאדם כוונה לקנות את הדבר ורק לא ע"י מעשה קנין מסויים.

(מאמר המוסגר: ויש להוסיף ולהעיר דלפ"ז יתכן שיהיו מקרים שהשיטות יתהפכו, ודוקא לשיטת הרשב"א יספיק דעת מסויים עבור קנין לעומת השיטות החולקים עליו;

נקודת הענין: התוספות לעיל (י, א ד"ה רב נחמן) מביאים פירוש רש"י במסכת ביצה דר"נ ור"ש שניהם סב"ל דהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, ופליגי במקרה דאכן הגביהו עבור חבירו, האם קנהו המגביה בעצמו ע"י כוונתו זו שהתכוין עבור קנין חבירו או לא.

והקשה בתהרא"ש דאין אפ"ל שהמגביה יקנהו לעצמו הלא מדין העודר בנכסי הגר לומדים ד"דבר פשוט הוא שאינו קונה בלא מתכוין וליכא מאן דפליג עליה"!? ומתרין: "ונראה לי דלא קשיא מידי דכל היכא שיודע הזוכה שהוא של הפקר ומתכוין לזכות אם אינו זוכה למי שכיוון לזכות לו זוכה לעצמו ואף אם לא כיוון לזכות לעצמו ולא דמי לעודר בנכסי הגר וכסבור שלו הן דלא כיוון לזכות לעצמו כלל". ולכאורה הרי נקודת החילוק הוא, דבעודר לא הי' כוונה עבור מעשה של קנין

בכלל, משא"כ כאן שהי' כוונה עבור מעשה של קנין ורק לא עבור עצמו אלא עבור חברו.

ולכאורה הרי תירוץ זה יתכן רק לשיטת הרשב"א (כפי אשר ביארנו אותו) דהחיסרון בעודד בנכסי הגר הוה בזה שלא הי' כוונה עבור מעשה הקנין, משא"כ לשיטות החולקים ע"ז וסב"ל דהחיסרון שם הי' בזה שלא כיוון לקנות החפץ לעצמו, אז גם במקרה של המגביה מציאה לחבירו קיים אותו חיסרון. ונמצא דרך לפי הרשב"א יכולים לומר דכשלא מהני הקנין עובר חבירו אז קנהו המגביה, כמשנ"ת).

ה. והנה בכל אופן שצריכים דעת בקנין – היינו גם אם הצורך בדעת הוא עבור מעשה הקנין עצמו, וגם אם הוא נצרך עבור חלות הקנין עבור הקונה – יש לחקור עוד, עד כמה הוה הדעת חלק ו'שותף' בפעולת הקנין;

מחד גיסא י"ל דהדעת הוה העיקר בהקנין ואילו ה'מעשה' הוה רק כעין התבטאות של הדעת, ומאידך גיסא י"ל דאדרבה עיקר הקנין נהי' ע"י מעשה הקנין בפועל, ורק דהדעת הוה 'תנאי' בהקנין, וכאילו נאמר דבלי הדעת א"א שמעשה הקנין יפעל פעולתו לבד (או בס"א קצת: דחיסרון ה'דעת' שוללת פעולת ומעשה הקנין).

ואשר לפ"ז נראה לבאר ולהגדיר כל השיטות דלעיל, ונקודת הענין הוא כך: בעצם הרי שיטת המשל"מ תואמת עם שיטת הצ"צ חת"ס ורעק"א דהצורך לדעת בקנין הוא – לא עבור מעשה הקנין, אלא – בכדי שהקנין יחול עבור הקונה, אלא דחלוקים הם עד כמה הרי ה'דעת' חשובה ופועלת בחלות הקנין. ועד"ז י"ל בצד השני, דשיטת הצ"צ בביאורו בפס"ד מתאימה בעצם לשיטת הרשב"א שדעת בקנין נוגעת למעשה הקנין דוקא (כנ"ל שהמעשה יחשב כמעשה של קנין), אלא דגם הם חלוקים בשאלה זו, עד כמה הרי הדעת נוגעת ושותפת בזה, כדלקמן;

גם המשל"מ וגם הצ"צ ודעימיה סב"ל דחשובה שיהי' דעת לקנות בכדי שהקנין יועיל (אף דלשיטתייהו ל"צ להיות דעת עבור מעשה קנין זה כנ"ל), אמנם החילוק בין השיטות הוא האם מספיק שדעת וכוונה זו תהי' בכללות, היינו שרוצה לעשות מעשה קנין, או שצ"ל בשעת מעשה הקנין ממש, והיינו שבשעה שעושה הקנין האמיתי אז מתכוין לקנות את החפץ (אף שכוונתו הוא למעשה קנין שונה).

אשר לכאורה הרי ביאור החילוק הוא ע"פ הנ"ל; דלהמשל"מ הרי הדעת אינה רק 'תנאי' הנצרך כאן, אלא דהקנין נפעלת על ידה, וא"כ מסתבר שצ"ל באופן מיוחד ומסויים בשעת משעה הקנין. ואילו החולקים ע"ז סב"ל – אולי – שהדעת הוה רק בגדר 'תנאי' הנצרך שלא לשלול חלות הקנין, ומספיק א"כ מה שכוונתו

ורצונו הכללית הוא לקנות, אף שאינו קשור במיוחד ובמסויים לשעת מעשה הקנין.

ובאותו אופן יש לבאר אולי שיטת הצ"צ בהפס"ד, ובמה מחולק הוא עם דעת הרשב"א;

דהנה הצ"צ מבאר שם שמה שנצרך הוא שהקונה ידע "ששייך קנין בזה", דאף "דלא ניחא לי' לקנות" מ"מ מהני הקנין. ולכאורה נראה פשוט דידיעה כזו לא הי' מוסיף שום דבר לפי הצד דלעיל (שיטת הצ"צ חת"ס רעק"א והמשל"מ) שדעת בקנין נצרך עבור חלות הקנין עבור הקונה, דהא הוא לא ניחא ליה לקנות! אמנם לצד השני (דעת הרשב"א) דהדעת נצרך עבור זה שמעשה הקנין יוכל להחשב למעשה של קנין, שוב י"ל דצריכים לזה עכ"פ שידע שמעשה זו שייך להיות מעשה של קנין, אף אם לפועל אין כוונתו לקנות על ידו.

(ויתירה מזה י"ל דלענין מעשה הקנין עצמו הרי בזה שידוע "ששייך קנין בזה", הרי זה עושהו, מבחינתו, למעשה של קנין בשלימות. ואע"פ שהוא אינו מתכוין לקנות על ידו, הרי זהו חיסרון רק בזה שהוא אינו 'משתמש' עם מעשה קנין זו, אמנם המעשה בעצמותו הוה מעשה של קנין.)

ואשר לפ"ז נראה לומר דבעצם הרי שיטת הצ"צ בזה היא כשיטת הרשב"א דצריכים דעת עבור שמעשה הקנין יחשב למעשה של קנין, אלא דחלוקים בחקירה הנ"ל; דלהרשב"א הרי הדעת היא העיקר במעשה הקנין, והיינו שהיא פועלת ומשווהו למעשה של קנין, ושלכן צ"ל דעת 'לפועל' לקנות ע"י מעשה זו. ואילו להצ"צ – י"ל – דבעצם הוה מעשה של קנין בשלימות גם בלי דעת, אלא דמ"מ אם בדעתו הר"ז מושלל מלהיות מעשה של קנין, הר"ז שולל את זה, ולכן צריכים שידע "ששייך קנין בזה", אשר שוב יכול לחול ע"ז שם מעשה של קנין, ואז אף "דלא ניחא לי' לקנות" אין זה בעי', דהא לענין זה ל"צ דעת כלל כמשנ"ת.



חֲסִידוֹת

”בית אמי זו תורה שבכתב”

הרב שלום דוד גייסינסקי

ר”מ במתיבתא

בלקו”ת פ’ במדבר (א, ריש עמוד ג’) כותב: ”בית אמי זו תורה שבכתב וחדר הורתי זו תושבע”פ, כמו שהולד ניתן בבטן אמו כו””. וכ”ה בלקו”ת פ’ ראה (לג, א). והמו”ל לא ציין מקור הדברים.

הנה מ”ש ש”חדר הורתי זו תורה שבעל פה”, מקורו בזהר ח”ג פ’ שמיני (דף מ, ב).

(יעוי”ש במה שמבאר הזהר הכתוב ”ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להרתם”, חסר כתיב, לרמז על קריאתו ”להורתם”, והיינו להורתם של ”התורה והמצוה”, פי’ שהתו”מ נמשכו בהריון – על פי יסוד הכתוב ”אל חדר הורתי”, והיינו שתושב”כ נמשך בתושבע”פ),

ברם מ”ש אדה”ז ש”בית אמי זו תורה שבכתב”, הנה לע”ע לא מצאתי מקור קדום לדברים אלו.

והיות שבכל מקום מבואר שתושב”כ שייך לענין ה”אב”, ע”ד המבואר בכתוב ”שמע בני מוסר אביך” זו תורה שבכתב, ”ואל תיטוש תורת אמך” – זו תורה שבעל פה.

לכן נראה לומר שהכוונה גם כאן ב”בית אמי” הוא חדר יחוד או”א ויחוד זו”נ שבבית האב;

וע”ד לשון הכתוב בפ’ חיי שרה ”ותגד לבית אמה”, ומפרש רש”י (שאין הכוונה שהי’ בית ומקום מגורים להאם בנפרד מבית האב, כי אם ש”בית אמה” כאן הוא מקום פרטי ומיוחד להאם שבבית האב ד) ”דרך הנשים היתה להיות להן בית לישב בו למלאכתן”.

ו”חדר הורתי” היינו חדר ההריון שבגוף – רחם האם, והיינו תורה שבעל-פה, וכדמסיים אדה”ז: ”כמו שהולד נתן בבטן אמו”, ודוק וקל.

אי לזאת נמצא שע"פ חידוש אדה"ז בעומק כוונת הכתוב, הרי לא "כפל הדבר במלים שונות", כפשטות לשון המקרא, כמו שמעיר המצודת ציון (כדרכו בכגון זה), כי אם שמרמזים לתושב"כ ותושבע"פ.



מאמר ד"ה להבין ענין הנגעים תשמ"א (גליון)

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" – ברוקלין, נ.י.

בגליון דפ' אחו"ק (א'נג) העיר ידידי הרה"ת ר' מיכאל זעליגסון שי' במאמר ד"ה להבין ענין הנגעים תשמ"א שהרבי מקשר הענין עם המבואר בענין השמים מספרים שלכאורה אינו מובן מה פתאום לקשר ענין הנגעים עם השמים מספרים דוקא?

ובאמת בלמדי את המאמר נתקשיתי ג"כ להבין זה.

ומבאר שזה שייך להתקופה בה נאמר המאמר בסמיכות לברכת החמה, וניכרים דברי אמת. ת"ח על הערתו הנכונה.

ומענין לענין באותו ענין, שוב מעיר על מה שמובא בסוף המאמר בענין ניתוץ הבתים למצוא מטמונות של זהב, והרבי מסיים שבאים לבית המקדש השלישי ומעיר שיש לציין לויקרא רבה ששם דורש הפרשה דגנעי בתים על בית המקדש.

והנה גם כאן יש להעיר שענין זה הוזכר בפירוש בהשיחה שאמר הרבי בעת ברכת החמה והוגה ונדפס ובהערה שם מאריך יותר על דברי המדרש.

שוב מעיר אח"כ במה שהובא במאמר שגם צדיק כו' הוא "יש מי שאוהב", וכותב שיש להעיר מתניא פרק ל"ז, ופליטת הקולמוס יש כאן כי כוונתו לתניא פרק ל"ה (מד, סע"א ואילך) (ובעיקר שם ע"ב הלשון יש מי שאוהב).

וכן יש לתקן בההנחה של ד"ה אחרי מות תשכ"ב (די"א ניסן תשכ"ב) שהובא זה בפירוש מתניא והחליטו לציין לתורה אור ויקהל בהוספות, אמת נכון הדבר שהלשון "יש מי שאוהב" נמצא גם שם אבל שם הוא לענין הבדל בין יראה לאהבה ואילו בתניא (שם ע"ב כנ"ל) הלשון הובא לענין עבודת צדיק גמור.



נגלה

בדין פועל וקבלן דיכול לחזור בו

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בגמ' ב"מ (י, א) "והא אמר רב להמ"ד פועל יכול לחזור בו אפי' בחצי היום", ובתוס' הק' מאי קמ"ל ותי' דקמ"ל דידו על העליונה וכתבנן. ויל"ע היכן מבואר זה בל' רב. ובהמשך דבריהם הוסיפו דרך מזה דידו על העליונה מוכיח דאין ידו כבעה"ב וצ"ע דלכ' אפי' אי ידו על התחתונה עדיין מוכח הכי מזה עצמו שיכול לחזור בו.

וכתבו האחרונים דחדא מתורצת בחברתה, דאי יעה"ת פי' הדבר דעדיין עבד הוא אלא שאינו יכול לכופו ולעבוד ולכן משלם ההפסד תמורת המלאכה שחייב בה, משא"כ אי יעה"ע פי' הדבר שנפקע כל העבדות שלו, וא"כ בל' רב דאמר דיכול לחזור כוונתו לחזור מהעבדות וזה רק אי ידו עה"ע, ולכן רק מזה מוכח דאין ידו כבעה"ב, דאי יעה"ת עדיין עבד הוא.

אמנם ממ"ש אדה"ז בשו"ע בהל' שאלה וכו' סכ"א משמע דלא כנ"ל, דהביא הא דפועל יכול לחזור הן לגבי שכירות והן לגבי קבלנות וכ' דהוא מצד כי לי בני"י עבדים כו' עיי"ש. והרי בקבלנות קיי"ל דידו על התחתונה, ומ"מ הביא ע"ז הא דכי לי בני"י כו', ומוכח דס"ל דהא דיכול פועל לחזור בו ואפי' אי ידו על התחתונה הוי חזרה מהעבדות אלא דמ"מ יעה"ת על שלא עמד בהתחייבותו, ולא משום דעדיין בגדר פועל הוא.

ולכאורה י"ל דכן ס"ל לרש"י דלא העיר כלום, דמפשטות ל' הגמ' משמע דמוכיח דאין פועל כבעה"ב מעצם הדבר דיכול לחזור בו ל"ש אי ידו עה"ע או עה"ת כן משמע מרש"י ד"ה כי, וזהו דפסק אדה"ז הכי.

וי"ל דההכרח של אדה"ז לפרש הכי הוא דאל"כ צ"ע מדוע קבלן יכול לחזור בו, ועי' באבנ"ז (חו"מ סנ"ב מיוחדש ב אות א) דקבלן יכול לחזור רק אם לא עשה קנין, ומביא כן מהגה"מ, עיי"ש. אבל הרי בשאר ראשונים לא מבואר הכי, לכן ס"ל אדה"ז דצ"ל דג"ו נלמד מ"לי בני"י עבדים".

ומבואר מזה ג"כ דאין לומר (כסברת האחרונים הנ"ל) דהא דקבלן יכול לחזור בו פשיטא מסברא כיון שאינו יכול לכופו לעבוד (והלימוד הוא רק לענין יעה"ע), כיון דסו"ס זהו רק לגבי הבעה"ב שאין בידו לכופו, אבל מנ"ל שניתנה הרשות לקבל לחזור בו, ולכן צ"ל דהוא מצד כי לי בני"י עבדים וכו'.

אבל א"כ צ"ע לאידך גיסא, מהו טעם החילוק בין פועל לקבלן, דבפועל יעה"ע ובקבלן יעה"ת והרי בשניהם ילפינן מ"כי לי בני"י עבדים" דיכול לחזור בו? ועי' ברש"י ב"מ עז, א בסופו דכ' דיעה"ת משום דלא דרשינן כי לי בני"י לגבי קבלן.

ועוד צ"ע בפסק אדה"ז יתירה מזו, וכמ"ש הצ"צ בשו"ת או"ח סכ"ט דברש"י שם מבואר דטעמא דמלתא דבקבלנות יעה"ת הוא משום שאינו עבד אלא עובד לעצמו, וא"כ ל"ש לגבי' האי קרא דלי בני"י עבדים אפי' לגבי הא דיכול לחזור בו.

והנה בלקו"ש חכ"ה ע' 145 בשוה"ג להערה 44 מדייק בל' אדה"ז שם דאחר שמביא הדרשא דכי לי בני"י עבדים ולא עבדים מוסיף (על לשון הרמב"ם בפ"ו מהל' שכירות ה"ד), "שיעבדו שלא ברצונם מחמת שכבר נשכרו", ומדייק מזה דמדגיש ומגדיר אדה"ז דרק בזה מתבטא לא עבדים לעבדים, אבל עדיין גופו קנוי למלאכתם, עיי"ש. ולכ' חי' גדול הוא לומר דגם קבלן (שמזכירו אדה"ז בסי' זה) גופו קנוי, והרי כנ"ל כ' רש"י דאי"ז עבד אלא לעצמו, וא"כ לכ' כ"ש שאי"ל דגופו קנוי.

(ולכ' ע"פ הנ"ל הי' אפ"ל באו"א בל' אדה"ז, דהרמב"ם איירי רק לגבי פועל ולכן ילפינן דיעה"ע אבל כיון שאדה"ז כולל בזה גם קבלנות (שיעה"ת) צ"ל דילפינן מהכא זה שיכול לחזור ואין כופין אותו לעבוד, ולכן הרמב"ם שכ' זה רק לגבי פועל ולא קבלן לא הוסיף כל' אדה"ז.

אבל נראה פשוט דמ"מ מדייק הל' שנקט אדה"ז בהגדרת הדרשא דלא כ' שאין זה עבד או שאין גופו קנוי מוכח כמ"ש בשוה"ג הנ"ל דפועל וקבלן הוי עבד (וגופו קנוי), והילפותא הוא רק שאינם עבדים שיעבדו שלא ברצונם).

ברם, הרי כ' בשוה"ג להשיחה "עדיין גופו קנוי למלאכתם", ומשמע שר"ל שאין גופו קנוי כעבד ממש אלא למלאכתם. ועי' באחרונים שכבר דנו בזה האם פועל גופו קנוי כעבד (וכמבואר בריטב"א בסוגיין) או דקנוי גופם רק ע"ד קניין דקל לפירותיו, וע"ד עבד אבל לא ממש.

וי"ל עפ"ז דזהו החילוק בין פועל לקבלן, דגם קבלן גופו קנוי, אבל אינו קנוי לבעה"ב לגמרי שיעשה בו כרצונו אלא קנוי גופו לגבי מלאכתם, משא"כ פועל קנוי

לגמרי לבעה"ב. ולכן מוסיף בהשוה"ג "למלאכתם", כיון דאירי בדברי אדה"ז שכולל בדבריו גם קבלן.



רבי אליעזר ורבי יהושע (ב)*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

ברכת הגשם בתשרי

א. בגליון הקודם כתבנו לכאר יסוד פלוגתתם דרבי אליעזר ורבי יהושע בכ"מ בש"ס, ע"פ המבואר במשנתו של רבינו דאזלי לשיטתייהו הכללית אם אם אזלינן בתר עבודת האדם והעלאה "מלמטה למעלה" או בתר ההמשכה "מלמעלה למטה" יעוי"ש⁶.

(* לע"נ ידידי היקר והאהוב, הרה"ח הרה"ת השליח הנעלה וכו' ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ת ר' יהושע דובראווסקי ע"ה, לכבוד יום השלושים ז"ך אייר השתא. ת.נ.צ.ב.ה. 6) וראה גם בזה לקו"ש ח"ד עמ' 1292 ואילך, לקו"ש ח"ב עמ' 143, נדפס גם באג"ק ח"א עמ' קטז ואילך, סה"מ מלוקט ח"ד ד"ה החודש ה'תשל"ה ובהנסמן שם, לקו"ש חט"ז שיחת פ' החודש עיי"ש.

והנה לגופו של ענין, ביאור ב' הבחי' דהמשכה מלמעלה למטה והעלאה מלמטה למעלה, יש לציין ללקו"ש ח"ה לך ב', שם תולדות ב' ועוד עיי"ש וש"נ. ולהעיר מלקו"ש שם עמ' 75 הערה 66 וולה"ק "ובדוגמת הידוע (ד"ה ועשית ח"ש תרס"ו. תורת שלום ע' 51, 184) שהעבודה שמצד היחוד מלמטה למעלה הוא הפרישות וההפשטה מעניני העולם, והעבודה שמצד היחוד מלמעלה למטה הוא הנהגה המשמית אלא שזה עצמו הוא הנהגה אלקית".

ויש לקשר זה גם עם יסוד שיטתם דרבי ישמעאל ורבי עקיבא במשנתו של רבינו דפליגי אם העיקר הוא ההמשכה בעולם בחי' הצדיקים או העלאה בחי' הבע"ת ואזלי בזה לשיטתייהו בכ"מ, יעויין לקו"ש ח"ו יתרו ב', ח"י"א משפטים ב', ח"י"ז בהר א' וש"נ.

[ולהעיר גם ממשנ"ת עוד בביאור שיטתם דרבי ישמעאל ורבי עקיבא דפליגי אם התורה מתייחסת בעיקר לישראל (גדרי המקבל) או להקב"ה (גדרי הנותן) ואזלי בזה לשיטתייהו בכ"מ (ראה 'הגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים' של רבינו הדרן הא' למס' פסחים, לקו"ש ח"י לך א, ח"י"א עמ' 146 הערה 49 וש"נ).]

אמנם יש להעיר מהמובא בסדה"ד ע' רבי אליעזר הגדול בשם ס' ידי משה' דרבי אליעזר היה כהן, והרי בהנסמן לעיל מלקו"ש שם נתבאר יסוד שיטת רבי ישמעאל בחי' הצדיקים והמשכה מלמעלה למטה דוח קשור עם ענינו דרבי ישמעאל שהיה כהן עיי"ש. וכמו"כ יש להעיר עד"ז מהמבואר בדא"ח בכ"מ (ראה זח"א רנו סע"ב, תניא ריש פ' נ', 'לקוטי לוי יצחק' ח"ב פ' פנחס עמ' תמא ועוד) דבחי' כהן שייך לספירת החסד ודו"ק.

וראה עוד להלן בדברינו (בסימנים הבאים, ועוד חזון למועד בע"ה) שכתבנו לכאר דאזלי ר"א ור"י לשיטתייהו בכל זה גם בפלוגתתם דב"ש וב"א אם אזלינן בתר בכח או בתר בפועל, דתלוי אם התכלית הוא המעלה "שמים נבראו תחילה" שהו"ע בחי' העלאה מלמטה למעלה שמצד הגבורה, או דהתכלית הוא המטה "ארץ נבראת תחלה" שהו"ע בחי' המשכה מלמעלה למטה שמצד החסד, והמסתעף מזה אם

ובתו"ד הבאנו דברי הגר"י ענגיל ז"ל בביאור פלוגתתם דתענית (ט, ב) "תניא רבי אליעזר אומר כל העולם כולו ממימי אוקיינוס הוא שותה שנאמר (בראשית ב, ו) ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה, אמר לו רבי יהושע והלא מימי אוקיינוס מלוחין הן, א"ל ממתקין בעבים, רבי יהושע אומר כל העולם כולו ממים העליונים הוא שותה שנאמר (דברים יא, יא) למטר השמים תשתה מים, אלא מה אני מקיים ואד יעלה מן הארץ מלמד שהעננים מתגברים ועולים לרקיע ופותחין פיהן כנוד ומקבלין מי מטר וכו'".

וב'בית האוצר' להגר"י ענגיל ז"ל ח"א כלל כז (ד"ה ודע דמה)⁷ כתב לבאר סברת פלוגתתם ע"ד הסוד דתלוי במהותם ומדריגתם, דר"א ס"ל עננים מלמטן והיינו מצד מדתו בחי' הדין שענינה היא אתערותא דלתתא ואור חוזר מלמטה למעלה, אכן ר"י ס"ל עננים מלמעלן והיינו מצד מדתו בחי' החסד שענינה היא אתערותא דלעילא ואור ישר מלמעלה למטה⁸.

דיני התורה נקבעו לפי גדרי הנותן (מעלה, בכח) או לפי גדרי המקבל (מטה, בפועל) וכמוש"נ במשנתו של רבינו בביאור הלשטיטייהו דב"ש וב"ה ואכמ"ל.

והנה בגליון שעבר הבאנו מש"כ ב'בית האוצר' להגר"י ענגיל ז"ל ח"ב כלל ב' לבאר יסוד פלוגתתם דרבי אליעזר ורבי יהושע בזמן בריאת העולם באו"א קצת מביאורו של רבינו, דאולי לשיטתייהו הכללית בכ"מ בש"ס אם מדת הדין והמחשבה מכריע או מדת החסד והמעשה, דר"א שהוא ממדת הדין ס"ל דאליים כח המחשבה משא"כ ר"י ממדת החסד ס"ל דהמעשה מכריע, יעויין יסודי הדברים בזה ב'בית האוצר' שם.

אכן יש להעיר בזה הדנה יעויין בלקו"ש חל"ח קרח א' שהובא פלוגתתם דר"א ור"י במס' תרומות פ"ד מ"ח שנחלקו בדיני ביטול תרומה "רבי יהושע אומר תאנים שחורות מעלות את הלבנות לבנות מעלות את השחורות רבי אליעזר אוסר וכו'".

ונתבאר סברת פלוגתתם דפליגי בגדר ביטול תערובת יבש ביבש שאינה דומה לתערובת לח בלח, שזו היא תערובת ממש שנעשו מציאות אחת שא"א להפריד ביניהם, משא"כ יבש ביבש שכל אחד נפרד בפ"ע אלא שהאדם אינו יודע איפה נמצא האיסור, ויש לבאר בב' אופנים, הא' גדר תערובת יבש ביבש אכן שונה מגדר תערובת לח בלח שאינה תערובת בהחפצא ממש אלא רק מצד ידיעת ומחשבת הגברא וגם זה מספיק לבטל האיסור, והב' גם תערובת יבש ביבש צ"ל בהחפצא כי גדר תערובת הוא זה שא"א להכיר בין ההיתר והאיסור.

וזהו טעם פלוגתת ר"א ור"י, דר"א ס"ל שגם גדר תערובת יבש ביבש צ"ל בהחפצא, ולכן ס"ל שאין הלבנות יכולות להעלות את השחורות וכן להיפך שהרי אין כאן תערובת במציאות ולעולם ניכרות בפ"ע, משא"כ ר"י ס"ל דתערובת יבש ביבש מספיק גם כשהוא רק מצד ידיעת ומחשבת הגברא עיי"ש. ונמצא דלהמבואר כאן הנה אדרבה, לר"י אליים כח המחשבה דתערובת יבש ביבש מספיק גם כשהוא רק מצד מחשבת הגברא, דזה שפיר נחשב לתערובת, משא"כ לר"א דבעינן תערובת במציאות דהחפצא ודו"ק.

ולהעיר דלפי ביאורו של רבינו [לקו"ש חט"ז שיחת פ' החודש ובהערה 20 וש"נ] בפלוגתתם דר"א ור"י בזמן בריאת העולם יוצא דענין "המחשבה" שבבריאה מתאים לבחי' "המשכה מלמעלה למטה" (רבי יהושע) וענין "המעשה" שבבריאה מתאים לבחי' "העלאה מלמטה למעלה" (רבי אליעזר) ודו"ק. (7) וכ"כ גם ב'בית האוצר' ח"ב כלל ב' עיי"ש.

(8) כ"ה הסגנון ב'בית האוצר' שם דר"א ור"י פליגי אם "עננים מלמטן" או "עננים מלמעלן", וע"ד פלוגתת ר"י ור"ל בירושלמי וב"ר שם, וכנראה שהבין הגר"י ענגיל ז"ל דהיינו הך. אמנם ראה להלן

והנראה מבואר בזה, דר"א ור"י אזלי גם בענין ומקור הגשמים לשיטתייהו הכללית אם אזלינן בתר בחי' העלאה מלמטה למעלה והמשכה שע"י אתעדל"ת או בתר בחי' המשכה מלמעלה למטה ואתעדל"ע מצד עצמה וכמוש"נ.

ב. האומנם דהנה יעויין בלקו"ש ח"א שם ובסה"מ מלוקט ח"ד שם ובהנסמן שם הערה 15 שנתבאר יסוד החילוק בפנימיות הענינים בין ברכת הגשם שהיא בתשרי לברכת הטל שהיא בניסן, דגשם ענינו המשכה שע"י אתעדל"ת וכמ"ש "ואד יעלה מן הארץ" [הובא פסוק זה בלקו"ש שם] משא"כ טל הוא שיורד מלמעלה מעצמו, ולכן ברכת הגשם הוא בתשרי שענינו הוא העלאה מלמטה למעלה והמשכה היא ע"י אתעדל"ת משא"כ ברכת הטל הוא בניסן שענינו הוא המשכה מלמעלה למטה ואתעדל"ע מצד עצמה עיי"ש.

ולכאורה הרי לדברי הגר"י ענגיל ז"ל הנ"ל בביאור פלוגתתם דתענית שם אם עננים מלמטן או מלמעלן, נמצא דר"א ור"י פליגי גם בענין הגשם גופא אם ענינו המשכה שע"י אתעדל"ת [עננים מלמטן] או המשכה מלמעלה למטה ואתעדל"ע מצד עצמה [עננים מלמעלן] וע"ד הטל שיורד מלמעלה מעצמו.

וא"כ צ"ב לפ"ז בפנימיות הענינים לדעת ר"י במה אכן חלוק ברכת הגשם שהוא בתשרי מברכת הטל שהוא בניסן, והרי שניהם מתאימים לתוכן הענין דבחי' ניסן שענינו המשכה מלמעלה למטה ואתעדל"ע מצד עצמה, ומהו השייכות בפנימיות הענינים לר"י בין ברכת הגשם לתשרי.

זאת ועוד, הרי כד דייקת שפיר בלקו"ש ח"א שם [ובהנסמן בסה"מ שם ועוד] הנה הביא בתוך הדברים הך פסוק "ואד יעלה מן הארץ" לבאר ענין הגשם שהוא בחי' המשכה שע"י אתעדל"ת [ולכן ברכתו הוא בתשרי], ולכאורה הרי בפלוגתא תליא מילתא, דלר"א שפיר הוי הוכחה מפסוק זה משא"כ לר"י וצ"ע.

ג. והנראה לומר בזה ובהקדים דהנה מדברי הגר"י ענגיל ז"ל הנ"ל מתבאר שהבין דפלוגתת ר"א ור"י בתענית שם היא אותה הפלוגתא דר"י ור"ל

בפנים שכתבנו לדייק ולהוכיח בזה דהם ב' פלוגות שונות ונפרדות זו מזו, דר"א ור"י פליגי במקור "המים" אם מלמטה מהאוקיינוס הם באים או מלמעלה מהרקיע [ולעולם יתכן לומר דלכו"ע גם לר"י "העננים" עצמם מלמטן הם באים ועולים עד לרקיע וכו'], ור"י ור"ל פליגי בנוגע ל"העננים" עצמם אם מלמעלה היו או מלמטה עיי"ש.

(9) והכי תנן להדיא בריש תענית "מאימתי מזכירין גבורות גשמים רבי אליעזר אומר מיו"ט הראשון של חג רבי יהושע אומר מיום טוב האחרון של חג וכו'".

ולהעיר דזה מובן וגם פשוט דכל הקושיא שבפנים הוא בביאור השייכות שבין ברכת הגשם לחודש תשרי לדעת רבי יהושע ע"פ פנימיות הענינים, דהרי ע"פ נגלה ופשטות הענינים הא דברכת הגשם הוא בתשרי הוא משום שיש להזכיר ולשאל על הגשם בעונתו (ראה ריש מס' תענית) וז"פ.

בירושלמי וב"ר שם, וכמ"ש להדיא "והנה ר"י ור"ל פליגי ג"כ בפלוגתא דר"א ור"י הנ"ל", וכ"ה הסגנון ב'בית האוצר' שם דרבי אליעזר ורבי יהושע פליגי אם "עננים מלמטן" או "עננים מלמעלן".

האומנם במחכ"ת נראה לכאורה להוכיח דהם ב' פלוגתות ונקודות שונות ונפרדות זו מזו, דר"א ור"י פליגי במקור "המים" אם מלמטה ממימי האוקיינוס הם באים או מלמעלה מהרקיע, משא"כ ר"י ור"ל דפליגי בנוגע ל"העננים" עצמם אם מלמעלה היו או מלמטה.

וכן מתבאר מפשטות סגנון הגמ' והירושלמי שם, דלעולם לא נזכר בעצם הפלוגתא דתענית שם דפליגי אם "העננים מלמעלה היו או מלמטה", אלא אודות מקור המים ד"רבי אליעזר אומר כל העולם כולו ממימי אוקיינוס הוא שותה כו' רבי יהושע אומר כל העולם כולו ממים העליונים הוא שותה כו'".

ואדרבה מפשטות דברי ר"י שם "מלמד שהעננים מתגברים ועולים לרקיע ופותחין פיהן כנווד ומקבלין מי מטר" משמע דלכו"ע גם לר"י "העננים" עצמם מלמטן הם באים ומתגברים ועולים עד לרקיע וכו', דזה גופא לדעתו פירוש הכתוב "ואד יעלה מן הארץ" היינו עלי' העננים מן הארץ עד לרקיע לקבל המים הבאים מן הרקיע¹⁰.

והיינו דפלוגתתם הוא רק בנוגע למקור המים עצמם דלר"א באים ממימי האוקיינוס ולר"י מהרקיע, אכן לכו"ע העננים [המקבלים את המים] מלמטה הם באים.

משא"כ ר"י ור"ל שבירושלמי וב"ר שם פליגי בענין אחר והוא בנוגע להעננים עצמם, וכפשטות הסגנון שם "עננים מלמעלה היו כו' עננים מלמטן היו", וכן מתבאר מהמשך הדברים שם "א"ר אבין דין כדעת' ודין כדעת' רבי יוחנן דו מדמי לה כמשלח לחבירו חבית וקנקנה [הוא מדמה המטר הניתן מן השמים לארץ כאדם המשלח לחבירו יין שמשלח לו קנקן עם היין שבתוכו ה"נ השמים הן נותנין המטר עם העננים, קה"ע], רשב"ל דו מדמי לה כהן דאמר לחברי' שלח קופתך וסב לך

10 יתירה מזו מובאר ב'חדושי גאונים' לע"י תענית שם בדעת רבי יהושע "אם כן אפשר כי ע"י תנועה הסבובית לא יתגלגל רק חלק העליון מן האויר ומוליך עמה המים העליונים ולא ירדו למטה בסבת תנועתו החזקה וכו' אמנם כשאד עולה מן הארץ עד לרקיע כו' רצה לומר שהקב"ה שם בטבע האד העולה להמשיך אליו המים העליונים שלא יסובו בלכתן אלא ירדו לארץ, והנה כל זה דבר טבעי, כי אנו רואין באבן מאגניט שמושך אליו הברזל והרבה סגולות הדומין לזה, כל שכן ששם הקב"ה טבע כזה בענין הוית המטר וכו' עיי"ש. ונמצא דלר"י הו המים העליונים יורדים למטה ע"י אתערותא דלתתא דוקא שהאד "מושך" את המים העליונים לירד למטה ודו"ק.

חיטין" [הוא מדמי לה כהאי דאמר לחברי' שלח לי קופתך וקח לך חיטין משלי כך אמר הקב"ה לארץ הביא עננים וקבל המטר, קה"ע].

וכן מתבאר שהבין כן בפירוש 'אהבת איתן' לע"י תענית שם שכתב וז"ל "רבי יהושע אומר כל העולם כולו ממים עליונים שותה והעננים מתגברין ועולין עד לרקיע כו', כ"ה גירסת הילקוט בבראשית ול"ג אלא מה אני מקיים ואד יעלה מן הארץ, ונראה דטעמא דבלא"ה ל"ק לר"י מהך קרא לפי מאי דאי' בב"ר דבתחלה כן היה ואחר כך חזר בו הקב"ה, ותדע דאי ר"י לתרץ קרא דאד יעלה אתא אכתי תקשה למ"ד בירושלמי הביאו תוס' סוכה דעננים הן למעלה".

והיינו להדיא דשיטת רבי יהושע בתענית ושיטת רבי יוחנן בירושלמי הם ב' מ"ד בענינים שונים, דרבי יהושע מיירי מענין המים שבאים מלמעלה מהרקיע [ולגירסתינו ס"ל בפירוש הכתוב "ואד יעלה מן הארץ" דהעננים מלמטן מהארץ הם] ורבי יוחנן מיירי מענין העננים וס"ל דמלמעלה היו [ולשיטתו מתרץ האי קרא "ואד יעלה מן הארץ" לפי מאי דאי' בב"ר דבתחלה כן היה ואחר כך חזר בו הקב"ה, וכמו שרצה לתרץ ה'אהבת איתן' בשיטת רבי יהושע לגירסת הילקוט].

ואם כנים דברינו יבואר בזה גם הטעם שלא נזכר בתוס' בסוכה שם [ובשאר המ"מ הנ"ל] דרבי יוחנן וריש לקיש פליגי בפלוגתא דהני תנאי רבי אליעזר ורבי יהושע אתמהה, ולהמבואר נראה זה פשוט דהם ב' פלוגות שונות ונפרדות זו מזו¹¹.

ד. ועפ"ז מובן היטב לכו"ע [גם לדעת ר"י] השייכות בפנימיות הענינים בין ברכת וענין הגשם לתשרי דהיינו המשכה שע"י אתעדל"ת, דגם לר"י שהעולם כולו ממים העליונים הוא שותה, מ"מ הרי עדיין יש לקיים ולפרש הכתוב "ואד יעלה מן הארץ" המורה על איזו שהיא אתעדל"ת, וכמ"ש להדיא "אלא מה אני מקיים ואד יעלה מן הארץ", ופירושו לר"י "מלמד שהעננים מתגברים ועולים לרקיע ופותחין פיהו כנוד ומקבלין מי מטר", והיינו דאע"ג דס"ל שמקור "המים" הוא מהרקיע [מלמעלה] מ"מ צריך שיהי' תחילה התגברות ועלי' "העננים" מלמטה למעלה לקבל המי מטר מהרקיע, וזה דלא כהטל שיוורד מלמעלה מעצמו בלי שום עלי'.

11 אמנם עדיין שפיר יש לקיים את תוכן ביאורו דהגר"ע אנגיל ז"ל בב' הפלוגות הן דר"א ור"י בענין המים והן דר"י ור"ל בענין העננים, והיינו דבפלוגתא הא' פליגי ר"א ור"י בענין "המים" אם מהאוקיינוס הם באים [אור חזון] או מהרקיע הם באים [אור ישר] ואולי בזה ר"א ור"י לטעמייהו במדרי' ממתד הדין או החסד, ובפלוגתא הב' פליגי ר"י ור"ל בענין "העננים" אם מלמעלה היו או מלמטה ואולי בזה ר"י ור"ל לטעמייהו במדרי' ממתד הדין או החסד.

ודברינו שבפנים הוא לבאר מה שבנוגע לאופן ירידת והמשכת הגשמים למטה הנה לכו"ע [רבי אליעזר ורבי יהושע] הם באים ע"י אתעדל"ת דהיינו עליית העננים מלמטה למעלה, ולכן ברכת הגשם הוא בתשרי ודו"ק.

תחילה, וא"כ גם לר"י הוי הגשם בבחי' המשכה שע"י אתעדל"ת [התגברות ועלי' העננים מלמטה למעלה תחילה], ולכן הוא דשפיר שייך ברכת הגשם לתשרי¹².



גדר איסור "לא יקה"

הת' מנחם מענדל גולדברג תלמיד בישיבה וחבר המערכת

בגמ' (ב"מ י, ב) איתא: "אמר ר"ל קטנה אין לה חצר ואין לה ד' אמות, ר"י אומר יש לה חצר ויש לה ד' אמות. מר (ר"י) סבר חצר משום יד איתרבאי, וכי היכי דאית לה יד חצר נמי אית לה. ומר (ר"ל) סבר חצר משום שליחות איתרבאי, וכי היכי דשליחות לית לה חצר נמי לית לה".

ושואלת הגמ': "מי איכא מ"ד חצר משום שליחות איתרבאי, והתניא "בידו, אין לי אלא בידו, גגו חצירו וקרפיו מנין, ת"ל המצא תמצא מכל מקום, ואי ס"ד חצר משום שליחות איתרבאי א"כ מצינו שליח לדבר עבירה וקימא לן אין שליח לדבר עבירה?"

ומתרצת הגמ': "אמר רבינא, היכא אמרינן אין שליח לדבר עבירה היינו כשהשליח הוא בר חיובא (שאף הוא מוזהר על הדבר התם פטור השולח, דאמרינן דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין ולא הי' לו לעשות – רש"י), אבל בחצר דלאו בר חיובא הוא מחייב שולחו".

ועוד מתרצת: "רב סמא אמר היכא אמרינן אין שליח לדבר עבירה היכא דאי בעי עביד ואי בעי לא עביד, אבל חצר דבע"כ מותיב בה מיחייב שולחו".

"מאי בנייהו? איכא בנייהו כהן דא"ל לישראל צא וקדש לי אשה גרושה" דלמ"ד בר חיובא, כאן דאינו בר חיובא – מיחייב שולחו, ולמ"ד אי בעי עביד אי בעי לא עביד – אינו מחייב שולחו".

ופירש"י (ד"ה וקדש לי) "ומשעת קידושין עובר משום לא יקהו", עכ"ל.

12) אלא דלפ"ז עדיין צ"ב לשיטת רבי יוחנן דס"ל דגם העננים מלמעלה היו מהי השייכות בפנימיות העננים בין ברכת הגשם לתשרי, והרי בין המים ובין העננים מלמעלה הם באים [ראה ירושלמי שם "רבי יוחנן דו מדמי לה כמשלח לחבירו חבית וקנקנה" ובקה"ע שם "הוא מדמה המטר הניתן מן השמים לארץ כאדם המשלח לחבירו יין שמשלח לו קנקן עם היין שבתוכו ה"נ השמים הן נותנין המטר עם העננים"], דהיינו אתערותא דלעילא מצד עצמה ע"ד ענין הטל וצע"ק.

והתוס' (ד"ה דאמר לישראל) כתבו: "וא"ת מאי נפקא מינה, בין למ"ד אי בעי עביד ובין למ"ד שליח בר חיובא לא לקי על הקידושין לרבא דאמר בעשרה יוחסין (קידושין עח, א) קידש אינו לוקה בעל לוקה?"

ותוכן השאלה הוא ע"פ הגמ' בקידושין שם: "אמר אבבי קידש לוקה בעל לוקה, קידש לוקה משום לא יקח בעל לוקה משום לא יחלל, רבא אמר בעל לוקה לא בעל אינו לוקה, משום דכתיב לא יקח ולא יחלל מה טעם לא יקח משום לא יחלל".

כלומר: אבבי סובר התם דעובר בין על הקידושין לבד ובין על הבעילה לבד, ולכן מובן דבסוגיין בכהן שאמר לישראל צא וקדש לי אשה גרושה, דלמ"ד בר חיובא הרי אינו בר חיובא ולכן מחייב שולחו (כלומר: שהמשלח לוקה על הקידושין לבד, משא"כ למ"ד אי בעי עביד, כאן דאי בעי עביד ואי בעי לא עביד אינו מחייב שולחו ואין המשלח לוקה (עכ"פ על הקידושין). משא"כ לרבא דסובר דקידש אינוה לוקה אלא דוקא על הבעילה (כמו שמשמע מפשטות דברי הגמ' שם), א"כ אין נפק"מ בין רבינא לרב סמא בסוגיין, דלשניהם אין המשלח לוקה על הקידושין?

והתוס' ממשיכים: "וי"ל דכי בעל אח"כ לוקה אף על הקידושין כדמוכח בריש תמורה (ה, א), עכ"ל. וביאור דבריהם: דשם שואלת הגמ': "זהרי אלמנה לה"ג דרחמנא אמר אלמנה וגרושה לא יקחו ותנן כל מקום שיש קידושין שתופסין ויש עבירה הולד הולך אחר הפגום", ומזה יוקשה לרבא דאמר כל מה דאמר רחמנא לא תעביד (כגון אלמנה לכ"ג) אי עביד לא מהני, והלא כאן המתני' אומרת שהקידושין תופסין?

ולכאור' אינו מובן שאלת הגמ' כלל, דהא לפי רבא בקידושין (הנ"ל) דקידש אינו לוקה משמע דאין איסור בכלל בהקידושין (עד שיבעול כדלקמן), וא"כ מה קושיית הגמ' הלא לפי רבא אין קידושין זה בגדר "רחמנא אמר לא תעביד" דהא עדיין אין כאן איסור, דהא קידש אינו לוקה קאמר, אבל מזה שאעפ"כ הגמ' שואלת מהמתני' הנ"ל על רבא, מוכח דעכ"פ לאחר שבעל יהי' חייב גם על הקידושין (והתוס' מוסיפים: לוקה אף על הקידושין), וע"ז שואלת הגמ' דא"כ (שלוקה לאחר הבעילה אף על הקידושין), משמע שהקידושין תופסים ויש איסור בזה, ולכאור' לפי רבא מה דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד לא מהני?

וזו היא כוונת דברי התוס' "מוכח בריש תמורה", דכשבעל לוקה אף על הקידושין.

וכ"ה ברש"י בקידושין (שם, ד"ה בעל לוקה): "בעל אחר קידושין לוקה שתיים, לא בעל אינו לוקה אפי' אחת", עכ"ל.

ולכאו' אינו מובן:

(א) הלא לכאו' גם אם הוא עובר רק על האיסור דלא יקחו – ה"ז כבר נפק"מ בין למ"ד בר חיובא דבכהן דאמר לישאל – מחייב שולחו, ולמ"ד אי בעי עביד לא מחייב שולחו אפי' לפי רבא, א"כ למה צריך התוס' לדייק "דכי בעל . . . לוקה אף על הקידושין"¹³, והנפק"מ ביניהם היא דוקא אם לוקה או לא?

(ב) לכאו' קשה בכלל לומר דלוקה אף על הקידושין¹⁴ (וא"כ לכאו' הפשט בגמ' דקידושין יהי' לא כרש"י שם ולא כתוס' כאן), דהרי בזמן ההתראה על הקידושין הוא בספק אם יעבור עלי', דהא לפי רבא עדיין תלוי אם יבעול, ואם לא יבעול "אינו לוקה אפי' אחת" (רש"י כנ"ל), וא"כ הוה התראת ספק והתראת ספק (כאן עכ"פ, ראה בהערה הבאה) לאו שמה התראה¹⁵, ולמה ילקה על הקידושין לאחר שיבעול?¹⁶

(ג) גם על דברי התוס': "כדמוכח בריש תמורה", יש להקשות דמהגמ' (כנ"ל) אינו מוכח דחייב מלקות ג"כ, אלא משמע שאם בעל הקידושין הוה קידושין (תופסין) אבל מנא לי' להסיק מזה דחייב ג"כ מלקות, לכאו' אפ"ל שם בתמורה דלאחר שבעל נעשה עבירה רק על האיסור דלא יקחו?

והנה י"ל הביאור בכהנ"ל שסתם קידושין הוא על הבעילה שעתידה לבוא, דאין אדם מקדש אשה סתם אלא שבסוף רוצה לבוא לידי בעילה, וכיון שכן הרי י"ל דכשעבר העבירה דקידושין אין זה לאו מיוחד שעבר עליו אלא הוא שלב ראשון משלבי הבעילה, ולכן לפי רבא כשעבר על הקידושין אין זה התראת ספק, דעדיין

¹³ וכן תמוה בשאלת התוס', ששאלו מאי נפק"מ בין למר ובין למר (לפי רבא) אינו לוקה על הקידושין, והרי לכאו' א"מ דאפי' אם נאמר שלפי שניהם אינו מקבל מלקות, עכ"פ אפ"ל דלפי מ"ד בר חיובא – עדיין המשלח עובר על איסור, ויש נפק"מ בין רבינא ור"ב סמא.

¹⁴ כן תמוה על רש"י בקידושין ג"כ שכתב "בעל אח"כ לוקה שתיים".

¹⁵ אע"פ שלכאו' יש מ"ד שסובר התראת ספק שמה התראה, וכן פסק הרמב"ם הל' סנהדרין (פט"ו ה"ד) וכן כתב השטמ"ק כאן בשם הריטב"א, ר"ן ורמב"ן (דהם סוברים דסוגייתנו הוא לפי המ"ד שמה התראה), וכן י"ל בתוס' דהם למ"ד הגמ' כאן דהוא לומד דשמה התראה.

אבל קצת צ"ע דבמכות (טו, א) אמר ר"ל התראת ספק לאו שמה התראה, וכאן בסוגיין השקלא וטריא היא לפי ר"ל, וא"כ משמע (עכ"פ בסוגייתנו) דהתראת ספק לאו שמה התראה, ובאמת צ"ע על המפרשים הנ"ל שפירשו דסוגייתנו הוא למ"ד שמה התראה.

¹⁶ וכמו שדחו הרשב"א ותוס' ר"פ לדברי תוס' דהתראת ספק היא והתראת ספק לאו שמה התראה, אלא שהרשב"א הסיק מזה דסוגייתנו היא רק לפי אביי, משא"כ לרבא באמת אין נפק"מ בין רבינא לרב סמא, ותוס' ר"פ הסיק מזה דיש נפק"מ גם לרבא, דלפי מ"ד בר חיובא ה"ה עובר על איסור דלא יקחו ולמ"ד אי בעי עביד אינו עובר אפי' על איסור, אבל לשניהם חיילי הקידושין וכדמוכח ג"כ מתוס' מזה שהביא בתירוצו הב', די"ל דהנפק"מ היא אם חיילי הקידושין, משמע דלתי' הא' אפי' לרב סמא (אי בעי עביד) חיילי הקידושין.

לא נגמר מעשה הקידושין (כביכול) עד שיבעול, וההתראה היא בעצם על כל מעשה הנישואין האסורים לו לעשותם, ועד שמגיע לסוף הנישואין (שזהו בבעילה) עדיין שייכת ההתראה הנ"ל.

וכאן גילתה התורה יתירה מזו (וכמו שמסביר רבא בקידושין שם) דכל ה"לא יקח" הוא ממש רק בגלל ה"לא יחלל"¹⁷, ולכן כשעובר על הלא יקח עדיין אין זה אלא חצי (כלומר שלב הראשון של) הנישואין (או אפי' יותר מזה כעין הכנה והמשך להבעילה שתבוא לאחר זמן), ולכן בפועל לא יהי' חייב מלקות אלא דוקא כשיבעול, ולאחר שיבעול הרי כאילו נתברר שהוא עבר על כל העבירה (ולא העבירות) של הנישואין, רק שזה כולל שני לאווין בתורה: לא יקח ולא יחלל, ולכן יהיה חייב ב' מלקויות¹⁸. ולכן מובן לפי כהנ"ל דלא שייך כאן ענין התראת ספק.

וי"ל דזהו מה שסברו התוס' בכלל ולכן למדו בתירוצם דאם כשבעל לוקה ומוכח מתמורה דחייב גם על הקידושין – הרי בוודאי כוונת הגמ' היא שהם דבר א' ואין כאן התראת ספק – הרי ילקה גם על הקידושין, וכ"ה שיטת רש"י בקידושין שם.

ולפ"ז מובן ג"כ דיוק לשון רש"י בסוגייתנו (ד"ה וקדש לי) שכתב "ומשעת קידושין עובר משום לא יקחו", עכ"ל¹⁹. דלכאור' מה משמענו רש"י בזה ומה שולל בפירושו?

אך לפי הנ"ל מובן דרש"י רוצה לומר דלאחר הבעילה אין זה דבר חדש ואיסור חדש שחייב עליו מלקות בנפרד, אלא הוא המשך א' להקדושין, ולכן כשאמר לקדש לו אשה גרושה וקידש השליח, ואח"כ בעל הרי כאילו נתברר דמשעת קידושין – שעת ההתראה – עובר על הלאו דלא יקחו והם ענין א' ולכן יהי' חייב מלקות גם עליו.

אבל כנ"ל זהו רק לפי סברת רבא בקידושין שם, אבל לשיטת אב"י י"ל דס"ל דכאן גילה הפסוק להיפך, דמזה שהתורה אומרת לנו דחייב שתיים על לא יקח ועל

¹⁷ ולכאור' זהו הפשט בדברי רבא עצמו בקידושין שם, שכל הטעם דלא יקח הוא רק משום לא יחלל, והתורה "מה טעם" קאמרה, מה טעם לא יקח – משום לא יחלל. אלא מכיון שהם ב' לאווין בפועל ממש (אע"פ שהם המשך אחד וענין אחד) מסתמא צריכים התראה שניה בשביל הלא יחלל – ביאה.

¹⁸ ואין זה דומה למה שמבואר בראשונים בנוגע להתראת ספק "אם הוברר הדבר למפרע", דאין זה נק' בירור למפרע אלא שהבעי"ה היא היא סוף הנישואין, ולכן כשבעל גמר הנישואין והתחייב מלקות על שניהן.

¹⁹ ואין לומר דרש"י רוצה לומר בזה דלאחר הבעילה מקבל מלקות אחת על הבעילה ועל הקידושין עובר רק על איסור ד"לא יקחו" כמו ששאלנו על תוס', דהא (כנ"ל) רש"י בעצמו אומר בקידושין שם דכי בעל לוקה שתיים.

לא יחלל, מובן דאין זה המשך א' כמו כל נישואין, אלא כאן רוצה התורה לחייבו על כ"א בנפרד ולכן אפי' קידש בלי בעילה חייב מלקות.



הלכה ומנהג

פסח שני, ל"ג בעומר וימי ההגבלה

הרב שלום דובער לזין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

מנהגי האבלות שבימי הספירה נהוגים גם בפסח שני, אמנם למרות זאת יש שני מנהגים שבהם פסח שני שונה משאר ימי הספירה: א) אכילת מצה. ב) אי אמירת תחנון.

אכילת מצה הוא מנהג החסידים ואנשי מעשה, ובקשר לזה כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע (אגרות קודש ח"ב אגרת שעא): "הנה נוסף על מה שאמרתי לו בע"פ שמנהגנו – מיוסד על מנהג בית חיינו שליט"א – לאכול מצה בסעודת יום יד באייר – מצאתי עתה בספרים . . . דמנהג אנשי מעשה לאכול מצה ביום יד באייר. וצ"ע הלא אכילת פ"ש הוא בליל טו אייר . . . ובס' דרכי חיים ושלום (להר"מ גאלד ממונקאטש) אות תרלא-ב הביא שמנהג מונקאטש הי' לאכול מצה ומרור בסעודת יום יד אייר, ואף שאכילת פ"ש הי' בליל טו מ"מ ההקרבה הי' ביום ועיקר הוא ההתחלה, ובליל טו הי' ג"כ מדקדק לאכול מצה".

וכיון שמנהג אכילת המצה הוא בזמן ההקרבה, הי' לכאורה צריך לדייק שתהי' האכילה אחרי הצהרים, שהוא זמן ההקרבה. אמנם לא שמענו שידייקו בזה.

ולענין אי אמירת תחנון בודאי שהוא במשך כל היום, גם בתפלת שחרית. אמנם בקשר לליל ט"ו מסתפק כ"ק אדמו"ר זי"ע, בשיחת קודש פסח שני תשמ"ג (התוועדיות תשמ"ג ע' 1414. וראה גם שם ע' 1475. תשד"מ ע' 1056): "בנוגע לאמירת תחנון בלילה זו (בק"ש שעל המטה). בתפלת שחרית ומנחה די"ד אייר – אין אומרים תחנון, אבל בנוגע לי"ד אייר בלילה (ליל ט"ו) יש מקום לשאלה בדבר: האם אומרים תחנון בי"ד בלילה, מכיון שלילה זו שייכת כבר ליום ט"ו . . . בנוגע למוצאי שבת – אין אומרים תחנון, מכיון שישנו הענין דמלוה מלכה וכו'. בנוגע למוצאי יו"ט – אין מקום לשאלה זו, מכיון שגם ב"אסרו חג" אין אומרים תחנון. אבל השאלה היא בנוגע למוצאי ר"ח, ובעיקר – בנוגע למוצאי פסח שני".

כל זה הוא בקשר לליל ט"ו, משא"כ לענין ליל י"ד לא נזכר בשיחה זו. ולכאורה יש לדון בזה ממה שנתבאר בפסקי הסדור (לפני ובא לציון): "מנהג ספרד שבכל יום שאין בו תחנון ונפילת אפים אין אומרים למנצח יענך ולא תפלה לדוד, דהיינו . . . פסח שני שהוא י"ד באייר . . . אבל במנחה שלפני ערב ראש השנה וערב יום כפורים וערב פסח שני נופלין".

והנה הטעם שאומרים תחנון במנחה של ערב פסח שני לא נתבאר כאן, אבל לענין מנחה שלפני ערב ר"ה נתבאר בשו"ע סי' תקפא (ס"ג): "אין נופלים על פניהם בערב ראש השנה בתפלה, אע"פ שנופלים על פניהם באשמורת בסליחות". היינו שגם בליל ערב ר"ה אומרים תחנון, ומכל שכן במנחה שלפניו.

וכן לענין ערב יום כפורים נתבאר בשו"ע (סי' תרד ס"ד): "אין אומרים בו תחנון, וגם אין אומרים קודם עלות השחר הרבה סליחות כבשאר ימים. ויש מקומות נוהגין להרבות בסליחות לפי שאין חושבין אותו יו"ט אלא מעלות השחר ואילך אבל לא בלילה והכל לפי המנהג".

ומזה יש ללמוד לכאורה גם לענין פסח שני, שגם בו אומרים תחנון במנחה שלפניו, כיון "שאינן חושבין אותו יו"ט אלא מעלות השחר ואילך". ואם כן יוצא מזה לכאורה, שגם בק"ש שעל המטה אומרים תחנון בשלשה ימים אלו, ורק מעלות השחר ואילך אין אומרים תחנון.

ואפשר לבאר הטעם לזה, לפי האמור ב"התוועדיות" תשד"מ (ח"ב ע' 1056, בשוה"ג): עיקר ענין פסח שני צריך להיות (לכאורה, ע"ד פסח ראשון) בליל ט"ו, ואפילו הקרבתו הוא לאחרי התמיד (מנחה) – ולכן מוסיף (מחדש) [אדמו"ר הזקן בפסקי הסדור] "שהיא י"ד באייר" [והיינו לכאורה מעלות השחר].

אמנם אין הכרח לזה, שהרי ממשיך אחר כך בשו"ע"ר שם (ס"ה): "מי שנוהג שלא לאכול בשר בכל ימות החול כי אם ביום שאין אומרים בו תחנון מותר לאכול בשר אפילו בליל ערב יום הכיפורים וכל שכן ביום. במה דברים אמורים במקומות שאין אומרים הרבה סליחות בלילה שהן חושבין ליו"ט גם את הלילה אבל במקומות שמרבים בסליחות שאין חושבין את הלילה ליו"ט אין לאכול בשר בלילה. ואפילו במקומות שאין מרבים בו בסליחות לא יאכל בשר קודם צאת הכוכבים של ליל ערב יום כיפור, אע"פ שהתפלל ערבית מבעוד יום, לפי שאין חושבין ליו"ט אלא לילה ממש, שהרי אומרים תחנון אחר תפלת המנחה של ח' תשרי ובשאר ימים שאין אומרים בהם תחנון אין אומרים תחנון אפילו במנחה שלפניהם מכלל שערב יום כיפור אין מחזיקין ליו"ט אלא מצאת הכוכבים ואילך".

ולפי זה יש מקום לומר שגם בפסח שני אין אומרים תחנון בליל י"ד בקריאת שמע שעל המטה, אלא ש"אין מחזיקין ליו"ט אלא מצאת הכוכבים ואילך", ולכן אומרים תחנון במנחה שלפניו. וכן נתבאר בשיחת אחר"ק תשמ"ה (התוועדיות תשמ"ה ח"ג): "בליל פסח-שני בודאי אין אומרים תחנון – בקשעה"מ".

ל"ג בעומר

לעומת פסח שני, שבמנחה שלפניו אומרים תחנון, מבואר בפסקי הסדור (שם): "מנהג ספרד שבכל יום שאין בו תחנון ונפילת אפים אין אומרים למנצח יענך ולא תפלה לדוד, דהיינו . . . פסח שני שהוא י"ד באייר ול"ג בעומר . . . גם במנחה ערב . . . ל"ג בעומר . . . אין אומרים תחנון ונפילת אפים".

ובאמת יש בזה ב' דעות בשו"ע (סי' תצג ס"ה): "ל"ג ימים יש אומרים שהם מתחילין מיום ראשון של ספירת העומר ומסיימין בל"ג בעומר שבאותו יום מתו האחרונים של הכ"ד אלף, לפיכך נוהגין קצת להרבות בשמחה ביום זה ואין אומרים בו תחנון, לפי שבו ביום פסקו למות. ואף שמתו מקצת מהם ביום זה מכל מקום הרי לענין אבילות יום האחרון אנו אומרים מקצת היום ככולו . . . יזהר שלא להסתפר קודם אור היום . . . ולכן אומרים תחנון בתפלת המנחה של ערב ל"ג. ויש מקומות נוהגין שלא לומר תחנון במנחה של ערב ל"ג, לפי שסומכין שבתחלת ליל ל"ג פסקו האבילות . . . ולפי מנהגם מותרים ג"כ להסתפר ולישא בליל ל"ג".

וממה שבפסקי הסדור פוסק שאין אומרים תחנון במנחה של ערב ל"ג בעומר, נראה לכאורה שפוסק כדעה הב' הנ"ל, וא"כ "לפי מנהגם מותרים ג"כ להסתפר ולישא בליל ל"ג".

אמנם כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע (אגרות קודש ח"ח אגרת ב'תקעא): "אם מאיזה טעם רוצה [לעשות חתונה] בדוקא בל"ג בעומר, אזי מפני החילוקי דיעות שיש בזה כמבואר באחרונים, יש לעשותה ביום ו' אבל לא בליל אור ליום ו'. והיינו של"ג בעומר חל באותה שנה ביום ועש"ק, ומכל מקום אין לעשות בליל אור ליום ו' מפני החילוקי דיעות שיש בזה", כמובא לעיל.

ואף שלענין תחנון מקיל רבינו הזקן בסדור כדעה הב', הנה לענין חתונה (ותספורת) יש להחמיר כדעה הא', שלא לעשותה (בליל ל"ג בעומר) אלא ביום ל"ג בעומר.

מכל מקום נראה שבשנים המאוחרות הקיל הרבי בזה יותר, שכך אמר בשיחת ליל ל"ג בעומר תשל"ז (שיחות קודש תשל"ז ע' 703): "אע"פ אז אין שו"ע איז דער אלטער רבי ניט מכריע בכירור צווישן ביידע דעות, אע"פ כ, וויבאלד אז ער

האט אריינגעשטעלט אין סידור אז במנחה פון ערב ל"ג בעומר זאגט מען ניט קיין תחנון, איז דערפון פארשטאנדיק אז סוכ"ס איז ער מכריע אז דער ענין פון ל"ג בעומר הויבט זיך שוין אן פון ביינאכט".

ואם באמת עושים החתונה בליל ל"ג בעומר, אז צריך לדייק לכאורה שהחופה תתקיים אחרי שקיעת החמה (או צאת הכוכבים). ואפשר שעיקר הקפידה היא בסעודה ושמחת החתונה, שהרי גם באבלות מקילים בחופה עצמה, כמבואר ברמ"א יו"ד (סי' שצא ס"ג): "וכל זה בבית שעושין החתונה שאוכלין ושותין ושמחין שם אבל בחופה שעושין בבית הכנסת שמברכין שם ברכת אירוסין ונשואין ואין שם שמחה כלל מותר מיד אחר שבעה". ואם כן יש לדייק שעכ"פ הסעודה ושמחת החתונה תתחיל אחר שקיעה (או צאת הכוכבים).

ועד"ז נראה גם לענין ימי הספירה, בשוע"ר (סי' תצג ס"ח): "אף להנוהגין איסור גם עד ר"ח אייר מכל מקום אם חל בשבת כיון שיש כאן תוספת שמחה שבת ור"ח יש להתיר. . . לישא אשה בו ביום, כיון שעיקר סעודת הנשואין יהיה בשבת וראש חודש". הרי שלענין החופה מקילין יותר מאשר לסעודת הנשואין.

ואלו שעושים החתונה ביום ל"ג בעומר, מקילים אף אם החתונה נמשכת אלא תוך הלילה שלאחר ל"ג בעומר, כיון שכבר התחילה החתונה ביום ל"ג בעומר (ראה נטעי גבריא, הל' פסח ח"ג סי' מח סי"ט, וש"נ).

טעמי שמחת ל"ג בעומר

כבר הובא לעיל משוע"ר (סי' תצג ס"ה): "ל"ג ימים יש אומרים שהם מתחילין מיום ראשון של ספירת העומר ומסיימין בל"ג בעומר שבאותו יום מתו האחרונים של הכ"ד אלף, לפיכך נוהגין קצת להרבות בשמחה ביום זה ואין אומרים בו תחנון, לפי שבו ביום פסקו למות".

ואחר כך מובאת בשוע"ר דעה שניה (שם): "ויש אומרים של"ג ימים אלו מתחילין מיום ב' לחודש אייר ומסיימין בערב שבועות. ואע"פ שמותר להסתפר ולישא בל"ג בעומר, מכל מקום כיון שאין היתר אלא לאחר שעבר מקצת היום שהוא ככולו, לכן עולה הל"ג בעומר ג"כ לחשבון הל"ג ימים שנוהגין בהם אבילות". אלא שלדעה זו לא נתבאר הטעם "שמותר להסתפר ולישא בל"ג בעומר". וכי מדוע ל"ג בעומר הוא יום שמחה?

הנה כתב כ"ק אדמו"ר הזקן (אגרות-קודש שלו אגרת פו): "שישו ושמחו בה' בכל לב ונפש, ולעשות יום משתה ושמחה בח"י אייר הבא עלינו לטובה, יומא

דהלולא דרשב"י". וכן כותב בן-דורו החיד"א (מורה באצבע סי' רכג): "יום ל"ג בעומר ירבה בשמחה לכבוד רשב"י זי"ע, כי הוא יומא דהילולא דיליה".

ואף ש"יומא דהילולא" המובא בתלמוד פירושו בדרך כלל יום חתונה, או יום שמחה. וכן מפרש רש"י (עירובין נד, א): "כהלולא דמי . . . דומה לחופה". וגם כאן הי' מקום לשער שפירושו שהוא "יום שמחתו" של רשב"י, כי אחרי שמתו כ"ד אלף מתלמידי רבי עקיבא, הי' הרשב"י מאלו שנשאר בחיים.

אמנם האמור כאן "יומא דהילולא" נתפרש יותר בס' מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ב (ח"ב ע' תל): "להבין היטב ענין הילולא דרשב"י . . . בל"ג בעומר כשנסתלק רשב"י ע"ה".

ואף שהילולא פירושה חתונה ושמחה, הנה כאן הכוונה ל"הילולא" שבזרה, בתיאור ההסתלקות של רשב"י באדרא זוטא (זח"ג רצא, סע"א): "חמינא דכלהו חדאן בהאי הלולא דילי, וכלהו זמינין בההוא עלמא בהלולא דילי". (ושם רצו, ב): "שמעו קלא עולו ואתו ואתכנשו להילולא דרבי שמעון יבא שלום ינחו על משכבותם". והיינו כיון שיום ההסתלקות הי' אצל הרשב"י יום שמחה.

והמקור לזה שיום הסתלקותו הי' בל"ג בעומר הוא בפרי עץ חיים (שער כב פ"ז): "העיד לי הר"א הלוי כי הוא היה נוהג לומר נחם בברכת תשכון, וכשמסיים אחר התפלה אמר מורי ז"ל ה"ה בשם רשב"י הקבור שם, שאמר לי, אמור לאיש הזה למה הוא אומר נחם ביום שמחתי . . . והטעם שמת רשב"י ביום ל"ג בעומר".

אמנם הקשו על מנהג זה, מההלכה שהובאה בשוע"ר (סי' רמט סי"ב-ג): "המתענה תעניות של ימי מיתת הצדיקים שיתבאר בסי' תק"פ . . . או ביום שמת בו אביו ואמו", הרי שיום שמת בו אביו ואמו או ימי מיתת צדיקים הוא יום תענית ולא יום הלולא.

ומבאר בזה כ"ק אדמו"ר זי"ע (אגרות-קודש חכ"ו אגרת ט'תצג): "וטעמה "שמחת רשב"י" (עיי'ן זח"ג רפז, ב. רצא, סע"א). ומזה מענה להשקו"ט בזה בשו"ת חת"ס חיו"ד סרל"ג. שו"ת שם ארי' חאו"ח סי"ד ועוד. וראה ג"כ נ"כ שו"ע או"ח סתצ"ג. ומה שהקשו דהא אדרבא בהסתלקותן של צדיקים מתענין, י"ל – ע"פ נגלה – דשאני ל"ג בעומר דרשב"י צוה לשמוח בו (עיי'ן בפע"ח שם), ועפמש"כ במהרי"ו (הובא בש"ך יו"ד ששמ"ד סק"ט) הדין דשומעין לו. ואכמ"ל".

חג השבועות

טעם נוסף לשמחת ל"ג בעומר

אמנם בכל זה לא סגי לבאר את מה שהובא בפוסקים הראשונים של"ג בעומר הוא יום שמחה, והיינו הרבה לפני שנתבאר בכתבי האריז"ל של"ג בעומר הוא יום שנסתלק בו הרשב"י.

ובשלמא לדעה הראשונה שביום זה פסקו למות תלמידי רבי עקיבא, מובנת מהי השמחה, אבל לדעה השני' שלא פסקו למות עד לפני חג השבועות, אם כן מה טעם קבעו ל"ג בעומר ליום שמחה. כותב על זה הפרי מגדים (משבצות זהב, סי' תצג ס"ק א): "ואולי יש איזה טעם דבחרו דוקא ביום ל"ג בעומר, דוקא להסתפר בו, ולומר מקצת היום ככולו, למנהג שני".

ובדרכי משה (סי' תצג ס"ק א): "והמנהג פשוט הוא להסתפר ביום ל"ג ומרבין בו משתה ושמחה קצת, וכ"כ מהרי"ל ומנהגים דיש להסתפר ביום ל"ג, וכתב טעמים על זה".

והיינו מה שנתבאר במהרי"ל (דיני הימים שבין פסח לשבועות): "עושין ביום ל"ג בעומר יום שמחה, משום דמתו רק הימים שאומרים בהן תחינה בשבעה שבועות העומר, וכל יום שא"א תחנה לא מתו, והשתא דל מן המ"ט יום של הספירה, ז' ימי החג, וג' ימים דחל בהן ר"ח, ב' לאייר ואחד לסיון, וז' שבתות, פשו להו ל"ב, נמצא דלא מתו רק ל"ב ימים, לכן כשכלו אותן ל"ב ימים שמתו עושין למחרתן שמחה לזכר".

שלושת ימי ההגבלה

גם בדעה השניה, של"ג הימים שנוהגים בהם אבלות הם מר"ח אייר עד לפני חג השבועות, גם בזה יש ב' דעות, כמבואר בשו"ע ר (סי' תצג ס"ה-ו): "ויש אומרים של"ג ימים אלו מתחילין מיום ב' לחודש אייר ומסיימין בערב שבועות . . ועל פי דבריהם יש נוהגין להסתפר ולישא בכל שלשה ימי הגבלה, אלא שהם אין מסתפרין ונושאים בר"ח אייר אלא עד ר"ח בלבד ולא עד בכלל, כדי שיהיו נוהגין אבילות ל"ג ימים שהן מתחילין בר"ח אייר ומסיימין ביום ראשון של ההגבלה, ומקצת אותו יום האחרון הוא ככולו ולכן מסתפרין ונושאים משהאיר יום ראשון של הגבלה ואילך". והיינו שי"א שהל"ג יום הם מאדר"ח אייר עד ג' סיון, וי"א שהל"ג יום הם מב' אייר עד ה' סיון.

למעשה נוטה דעת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע כדעה הא', שאין להסתפר אלא בערב חג השבועות, שבו מסתיימים ל"ג הימים, כמובא בס' המנהגים – חב"ד (ע')

(44): "כשהסתפרו בימי הגבלה, קודם ערב זה"ש, לא היתה רוח כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע נוחה מזה".

וכן הי' נהוג בתחלה גם לענין חתונה, שלא נהגו לעשותה בשלושת ימי ההגבלה. אמנם בשנים האחרונות הקיל בזה הרבי לענין חתונה. הדבר הי' לראשונה לערך בשנת תשל"ב, שידידי הרה"ח ר' אברהם שי' הולצברג השתדך בסמיכות לימי הפסח, ורצה לקבוע החתונה בתחלת תמוז. הרבי שאל – מדוע לדחות כל כך, והשיבו שבימים שאחרי חג השבועות האולם כבר תפוס (באותה תקופה היה בשכונתינו רק אולם שמחות אחד). ואז הציע הרבי שיעשו את החתונה בשלושת ימי הגבלה, וכן היה.

ועל פי המובא לעיל משוע"ר מובן, דהיינו דוקא בימים ג' או ד' סיון, משא"כ בב' סיון (אור לראשון של ימי ההגבלה) אסור לישא או להסתפר – אפילו לדעה הראשונה. ואילו לדעה השניה אסור לישא ולהסתפר בימים ג' או ד' סיון, ואף לא בליל ה' סיון, אלא ביום ערב שבועות – שהוא יום האחרון של מנהג האבילות, ו"מקצת אותו יום האחרון הוא ככולו".



בענין עמידה בספירת העומר ובברכתה*

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

כתב הטור סי' תפט, וז"ל: "ערבית אחר התפלה מתחילין לספור העומר וכו' וצריך לספור מעומד ולברך תחילה", עכ"ל. וכן העתיק המחבר בשלחנו.

ובב"י שם מביא מקור להטור מהרא"ש סוף פסחים (פ"י סי' מא) וז"ל וכי מברכי מברכינן מעומד דת"ר²⁰ בקמה תחל לספור אל תקרי בקמה אלא בקומה.

(* לע"נ אבי מורי ר' ישכר דוב ב"ר יונה, שהיא צ' שלו הי' יום ז"ך אייר, ולע"נ אמי מורתי מרים בת אלטער מרדכי ע"ה.

(20) והא דכתב הרא"ש – וכן הוא הלשון בהרבה ראשונים – דתנו רבנן, דמשמע שהוא באיזה ברייתא, כבר העירו שלא נמצא ברייתא כזו בשום מקום בש"ס. – וי"א שמקורו הוא מדברי הגאונים שגם דרשו אסמכתות והאריכו בזה – ואכמ"ל – והראו דמקורו הוא בדברי המהרי"ץ גיאת (הלכות חדש וספירת העומר) ובתשובת הגאונים (שערי תשובה סי' עט).

וראה בהגהות הגרי"ב על הרא"ש (אות ג') וז"ל: "לא מצאתי בכל הש"ס", והקשה על הבאר הגולה בשו"ע סי' תפט שכ' שזה מברייתא, ע"ש.

ולכא' טפי הו"ל להקשות על מרן בב"י דכתב וז"ל דת"ר בקמה, עכ"ל, דלשון ת"ר משמע שהוא ברייתא.

ומהדרשה דספירת העומר למדין לעוד כמה מצות דכתיב בהם לכם דצ"ל בעמידה, ויש (ראה הגהות סמ"ק לרבינו פרץ מצוה צב אות ה') שנתנו רמז לזה עצ"ת ה' לעולם תעמוד – עצ"ת ראשי תיבות: עומר, ציצית ותקיעה.

ובאבודרהם (סדר ברכות השחר) מביא שש מצות וז"ל "וחייב לברך עליו (ציצית) מעומד ושש מצוות הן שמברכין מעומד סי' לכם על"ץ של"ם: עומר, לבנה בחדושה, ציצית, שופר, לולב, מילה. כי באלו הוא כתוב לכם וכו' ויש מצות אחרות שמברכין עליהן מעומד למצוה מן המובחר, ואם לא בירך מעומד אין לחוש, כגון הלל ומקרא מגילה וסוכה, ויש אומרים כלל לזה כי כל מצוה שאין בה הנאה מברכים עלי' מעומד" עכ"ל.

וראה גם בארחות חיים להרא"ש (ציצית סי' כז ס"ח) דכל הברכות מעומד (ירושלמי) ועל ברכת המצוות קאמר ולא על ברכת הנהנין וכו' וכולהו נפקא להו מגז"ש מספיה"ע דכתיב מהחל חרמש בקומה ודרשינן בקומה, עכ"ל.

המתבאר מדברי הראשונים אלו, ועוד, דיש חובה לעמוד במצות ספירת העומר מדרשת הכתוב בקומה- בקומה, וממנו נלמד לעוד מצוות שכולם צ"ל בעמידה.

ועוד מפורש בדבריהם שחובת העמידה היא לא רק בשעת קיום מצות אלו, אלא אף בברכתם שמברך עליהם, היינו שחייב העמידה הנלמד מדרשה זו הוא לא רק בקיום המצוה אלא הדרשה מלמדת אותנו לעמוד גם בברכתם.

וכן נפסק להלכה בשו"ע סי' ה': "יתעטף בציצית ויברך מעומד"²¹. ומפורש הדברים במג"א שם, וז"ל: מעומד: פי' הברכה והעטיפה שתיהן יהיו בעמידה וכו' עכ"ל (אלא שאין כן לשון רבינו).

וכן למד המשנ"ב לענינינו בסי' תפט "וצריך לספור מעומד ולברך תחלה", וכ' המשנ"ב שם: "וצריך לעמוד משעה שמתחיל הברכה", עכ"ל.

וכנ"ל מפורש הדברים ברא"ש וכי מברכים – מברכים מעומד.

וראה בברכ"י סי' ח' סק"ג דמראה מקורו בפסיקתא (מדרש לקח טוב) פרשת אמור, ע"ש. ומאריך בענין שהמחבר דהפסיקתא רבינו טובי' הי' קרוב לזמן הגאונים, ע"ש.

ומה מאוד שמחתי לראות בהוצאה החדשה דשו"ע רבינו דמראה מקום למדרש תנאים לדברים טז, ט, ע"ש, מפורש דדרשה זו עוד מזמן התנאים, ושפיר שייך בו לשון ת"ד. ודו"ק.

ומיושב בזה מה שהק' בשו"ת מנח"א – ח"א סי' מח – דכ' לתמוה דלכאוי' מזמן חתימת התלמוד אין עוד ללמוד ג"ש או לימוד דרשות, ע"ש.

(21) אלא דמלשון הטור שם לא משמע כן.

אלא דמהרמב"ם משמע שרק הספירה עצמה חובה לספור מעומד, אבל הברכה שמברכים על הספירה יכול לברכה מיושב. דזה לשון הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ז הל' כב-ג) דבתחלה כתב "ואין מונין אלא מעומד, ואם מנה מיושב יצא". ואח"כ בהל' כה מביא דצריך לברך בכל לילה, ע"ש.

וכן משמע בכס"מ שם, שמביא הדרשה שבקמה קרי' בי' בקומה, ובזוהר כ' סוד למה צריך למנות מעומד, ע"כ. משמע דכ"ז רק לענין הספירה ולא הברכה.

ומשמע, וכן כתבו האחרונים, שלדעת הרמב"ם הדרשה דבקמה קאי רק על הספירה ולא על הברכה.

ובאמת בב"ח (או"ח סי' ח) הקשה קושיא עצומה על כל אלו הראשונים דס"ל שהדרשה קאי גם על הברכה, דמאחר שכבר הביאו בשם הירושלמי²² דכל ברכות המצוות צריכות להיות בעמידה, למה לי גז"ש ללמד על אותן מצוות שנאמר בהם לכם שהן צריכין עמידה?

וראה בלבוש ובאלי' רבה שם, שאולי זה מקור דברי הירושלמי שאכן חייבים לעמוד בכל ברכת המצוות.

אלא דבאמת קשה טובא דהלא חיוב ברכת המצוות לכו"ע אינו מן התורה אלא מדרבנן, ואיך נילף מדרשת הפסוק לחיוב דרבנן?

וזה לכאור' קושיא אלימתא להראשונים החולקים על הרמב"ם וס"ל שמדרשת בקומה נכלל גם חיוב עמידה בברכתה.

אולם כד דייקת שפיר נראה דיש עוד חילוק גדול בדברי הרמב"ם לשאר הראשונים, דמדברי הרא"ש ועוד רק נלמד דיש חיוב ספירה וברכתה בעמידה וכמפורש בדברי הרא"ש: "וכי מברכי – מברכין מעומד". והרמב"ם מוסיף עליהם: "ואם מנה מיושב יצא". דהיינו, דלהרא"ש ודעימי' הוי בקמה-בקומה דרשה גמורה עד שזה נכלל גם בהברכה, וראה לקמן בדברי רבינו הזקן, אבל להרמב"ם אולי יש לומר דסב"ל דבקומה לא הוי דרשה גמורה ולכן מדגיש דאם מנה מיושב יצא, ועאכו"כ דאינו נכלל בהברכה²³.

(22) ויש שכתבו דלא נמצא כן בירושלמי שלנו.

(23) אלא דבספר הררי קדם ח"ב סי' קח הסביר הרמב"ם להיפך שמדברי הרמב"ם משמע שזה חלק עיקרי ממצות ספיה"ע, עיי"ש.

ואולי י"ל עוד, בזוה גופא נחלקו הרא"ש ודעימי' והרמב"ם, אי למדין דין זה דברכת המצוות בעמידה מדרשה זו דבקמה-בקומה, דלשאר הראשונים נלמוד לכל המצוות וברכותיהן, משא"כ להרמב"ם, ודו"ק.

ואשר נראה לבאר בכל זה, ובהקדם מה שיש לדייק בדברי רבינו אדה"ז בשלחנו.

דבסי' תפט סעי' ד' כתב, וזלה"ק: "הספירה צריך לברך מעומד, שנאמר בקמה, ודרשו חכמים אל תקרא בקמה אלא בקומה תחל לספור ומכל מקום אם מנה מיושב ודאי יצא, לפי שדרשה זו אינה אלא אסמכתא בעלמא", עכלה"ק.

ויש לדייק:

(א) הלשון הספירה צריך לברך מעומד, לכאו' קשה – דמשמע מזה דהספירה עצמה היא ברכה, ולכאו' הו"ל לכתוב – כלשון השו"ע ועוד – צריך לספור מעומד?

(ב) לקמן בסי' תקפה סעי' א' כתב רבינו, וזלה"ק: "צריך לתקוע מעומד, שנאמר יום תרועה יהי' לכם, ולהלן הוא אומר וספרתם לכם. מה לכם האמור שם מעומד, כמו שנתב' בסי' תפט, אף כאן מעומד. ולפיכך לא יסמוך על שום דבר בענין שאם ינטל אותו דבר שסמך עליו הי' נופל שאין זו עמידה אלא סמיכה. ומכל מקום אם עבר ותקע אפילו מיושב יצא. ואין צריך לחזור ולתקוע מעומד, לפי שעמידה זו אינה אלא מדברי סופרים כמו שנת' בסי' ח' ובס' תפט, ע"ש", עכלה"ק.

ולכאו' יפלא:

(א) בסי' תפט לומד החיוב לעמוד מדרשת בקמה-בקומה, ואילו כאן מביא מהא דספירת העומר הדרשה וספרתם לכם, מה לכם מעומד אף כאן, דרשה שאינו מביא בהל' ספירת העומר.

(ב) בהל' שופר לומד ("ולפיכך..") מספירת העומר שלא רק שצריך לעמוד אלא שאסור לסמוך על שום דבר שאם ינטל אותו דבר הי' נופל, ואילו בהל' ספירת העומר, מקור הדברים, אינו מביא חיוב זה כלל!?

הן אמת דבהל' ציצית (סי' ח סעיף ד) מביא הסמך דציצית דכתיב בי' לכם ונאמר בעומר וספרתם לכם, מה לכם האמור בעומר צ"ל מעומד, אף כאן מעומד. אבל בסי' תפט עצמו אינו מביא זה. – אף שבשלחנו שם כתב וזלה"ק "כמו שיתבאר בסי' תפט". וכאמור, בסי' תפט מביא דרשה אחרת לגמרי, בקמה-בקומה.

ובהל' ציצית אינו מביא הדין שהעמידה צריכה להיות בלי סמיכה על שום דבר.

וראה בשו"ע רבינו סי' צד סוס"ח שלא לסמוך על שום דבר בתפלה.

וכן ראה בסי' תרז ס"ז לענין וידוי ביוהכ"פ, וזלה"ק: "וצריך להתוודות מעומד, לפיכך לא יסמוך על דבר בענין שאם ינטל אותו דבר שהוא סומך עליו הי' נופל, כמו שנתב' בסי' תקפה".

וצריך ביאור מאי שניא ציצית וספירת העומר, שאף שצ"ל עמידה אך לא מדייק שם רבינו שאסור לסמוך מתק"ש ותפלה וכן וידוי, שמכיון שצ"ל עמידה לפיכך אסור לסמוך.

וכן להעיר מדברי הרעק"א בסי' תכו לגבי ברכת הלבנה שאין לסמוך אפי' על מקל, וראה במשנ"ב בביה"ל (סוף ד"ה ומברך) דפי' דהיינו בדאפשר לו בלא"ה, ע"ש.

ואשר נראה לומר בזה, דיש לומר דבמצוות שצריך להיות בהם עמידה, תרי ענייני אית בהו: א) עמידה מצד עיקר גדרי המצווה, דהיינו שיש דין מיוחד במצוה זו לעמוד. ב) חיוב עמידה רק משום כבוד המצוה או כבוד אחר.

בסגנון אחר: חיוב עמידה על הגברא או מצד החפצא.

דיש לומר דצורת העמידה אפשר לתארה בשני אופנים: א) שעומד על רגליו ואינו יושב, דהיינו העמידה היא לאפוקי ישיבה וצורת גופו היא בעמידה ולא בישיבה.

ב) שהעמידה היא תוצאה מאימוץ כוחותיו, דהיינו שמראה עצמו כמי שמאמץ כוחותיו ועומד כדי להראות שמחשיב הענין.

שלפי"ז נוכל לבאר, בדא"פ, החילוק בין כל הני מצות דלעיל. דדין עמידה האמור בספירת העומר, וממנו נלמד לציצית ועוד, הוא דין בחפצת צורת המצוה, שהמצוה צריכה להיעשות בעמידה מכח דרשת הפסוק "בקמה-בקומה", דהיינו שהוא דין בהמצוה גופא, ובוה לא איכפת לן אם סומך על דבר אחר – כל שצורת המצוה נעשית בעמידה, די בזה – וכמובן שזוה רק מלכתחילה, אבל בדיעבד אם מנה מיושב – יצא. וכ"ה לענין ציצית, שצורת המצוה היא להיות בעמידה, היינו שחפצא דהמצוה טעון עמידה, ועמידה אפי' בסמיכות דבר.

ובס' הררי קדם ח"ב סי' קח מבאר הגריד"ס יותר שמדברי הרמב"ם שכ' ואם מנה מיושב יצא משמע שהעמידה אינו פרט נוסף להמצוה אלא הוא פרט עיקרי בהמצוה וכמו מי שלא ספר בלילה יספור ביום דאף שיצא, מ"מ החסיר בשלימות

המצוה, כמו"כ מי שמנה מיושב, אף שיצא, מ"מ החסיר בקיום של מצות ספיה"ע שמצד גדרה צ"ל בעמידה.

וממשיך שם שמזה נפק"מ איך ומה למדין לשאר מצוות, דאם למדים דין זה לשאר מצוות, א"כ יהי' דין עמידה בשאר מצוות יהי' נשמע שאף בספיה"ע לא יהי' עמידה בעצם קיום המצוה אלא רק דבר וגדר נוסף על המצוה מדין כבוד וכדו'.

אך אי נימא דהוא דין בספה"ע בלבד נראה דהוא דין בעיקר מצות ספיה"ע, ע"ש ויונעם.

וממילא, הא דכתב רבינו בציצית ועוד דנלמד לכם מספיה"ע הוא לפרט זה, דהעמידה בהם הוא עיקר בגדר מצוותו ואת זה למדים מ"לכם" משא"כ שאר מצוות העמידה בהם אינה בגדר זה אלא דבר ופרט נוסף וכדיבואר לקמן.

משא"כ היכא שהעמידה היא מטעם כבוד וכדו' שהעיקר הוא שמתאמץ לבד לעמוד מעצמו, וזה מראה כבוד להמצוה או להציבור וכדו', בזה שייך שפיר לומר שהעיקר הוא שמתדל לעמוד בכחות עצמו, אם יכול, שזה גופא מראה כבודו, ובזה אם סומך על משהו שאם יסלק הדבר יפול פוחת מהכבוד.

ומדוייק הדבר בברכת הלבנה, דאיתא בסנהדרין (מב, א – ונאמר בנוסח ברכת הלבנה) "תנא דבי רבי ישמעאל: אילמלא (לא) זכו ישראל אלא להקביל פני אביהן שבשמים כל חדש וחדש דיים, אמר אביי הלכך נימרינהו מעומד". ופרש"י שם וז"ל: הואיל ומקבל פני שכינה הוא מעומד בעי לברוכי מפני כבוד שכינה שהוא מקבל, עכ"ל.

ואשר לכן כתב הרעק"א בשם תורת חיים שאפי' לסמוך על מקל אסור אם אפשר.

ואשר לכן י"ל, דבתפלה שעומד קמי' מרי' אין לסמוך על שום דבר, וכן בוידי שהוא לתשובה וצריך להראות דרך הכנעה, כמובא בפוסקים (ראה משנ"ב שם) בעי' להראות עמידה דומה לדרך כבוד. וכן תקיעת שופר דעמידה שהוא מטעם כבוד הציבור, בכל אלו אף דנלמד חיוב עמידתה מהא דספירת העומר, צריך להיות באימוץ כחות עצמו אם אפשר, מצד הגברא דמחייב להראות כבוד להמצוה או להשכינה וכדו'.

ובשו"ע רבינו סי' תצד ס"ו מבואר הדבר כמין חומר, וזלה"ק (לענין ההפטרות): "יש נוהגין לאומרה מעומד ולא המפטיר בלבד שהוא צריך לעמוד לכתחילה בכל ההפטרות, אלא אף כל מי שקורא אותה בלחש עם המפטיר קוראה מעומד מפני כבודה", עכ"ל.ק.

ומעתה נתנה ראש ונשובה לנידון ברכת הספירה, דהיות דהעמידה בספירה אינה מצד שאר דברים שהם בנוסף להמצוה, כמו כבוד הציבור או השכינה, אלא זהו גדרה, דצריך להיות בעמידה דוקא – וממנה מקור לשאר המצות הדומות – ניתן לומר שגם ברכתה, שהברכה היא כצורת המצוה עצמה והוי כמו קידוש וכדו' גם כן צריך להיות בעמידה – וכמו שפסק השו"ע כדברי הרא"ש שמברכים מעומד.

וזהו דיוק לשון רבינו בשלחנו: "הספירה צריך לברך מעומד" – שהברכה היא חלק ממצות הספירה עצמה, ואם הספירה צ"ל מעומד כן הוא הברכה. ומיִושב מה שהקשינו שאיך נלמד להברכה שהוא מדרבנן, כי כאן שונה, דהוי חלק מהמצוה.

ועפ"ז מתורצת קושיית הב"ח, שהקשה שמאחר וכל ברכת המצוות בעמידה, וכדברי הירושלמי, למה לו גזירה שוה באותן המצות הנאמר לכם. דיש שני דינים בעמידה בברכות: הברכות שהם חלק מהמצוה עצמה, ושגדרי המצות ודינן הוא בעמידה וכן שאר ברכות המצות שאינם חלק מהמצוה ושסיבת העמידה היא סיבה צדדית, כמו כבוד.

ועפ"ז מיושב מה שהקשינו למה רבינו מביא דרשת לכם דספיה"ע בציצית ואינו מביא את זה כאן בהל' ספירת העומר. ולפי הנ"ל מיושב, כי בספירת העומר עצמה אינו צריך דרשת לכם, כי ספיה"ע יש לו לעצמו דרשת בקמה-בקומה, ומה שצריך הסמיכות הוא לדעת איזה מצוות דומות לספיה"ע – ולזה צריך שפיר שם – בהל' ציצית וכו' דרשת לכם ללמד איזה מצוות דומות לספירת העומר ששם העמידה היא דין בחפצת המצוה עצמה, ומיִושב שפיר.



דין בן א"י המגיע לחו"ל באמצע יום טוב שני (ב)

צבי רייזמאן

איש עסקים ומחבר ספרי רץ כצבי (ט' חלקים)
לוס אנג'לס

א. בהמשך למה שכתבתי בגליון הקודם הנה בספר יום טוב שני כהלכתו (פרק ד הערה יב) בהמשך לדבריו המובאים לעיל [בגליון הקודם באות ג] כתב סברא נוספת בשם הגרש"ז אויערבך, מדוע בן א"י שהגיע באמצע יו"ט שני לחו"ל, אינו נעשה בר חיובא בדיני יו"ט שני, וז"ל: "והוסיף עוד הגרש"ז בזה דיש סברא לומר דהבן א"י כבר יצא ידי חובת יו"ט בארץ ישראל, דחובת יו"ט חלה רק פעם אחת בשנה, ותו לא. דוגמת מי שכבר התענה ביום הכיפורים, ובמוצאי יום הכיפורים נסע למקום דעדיין יום הכיפורים שם, שלא חלה עליו שוב חובת חמישה עיניים,

שכבר יצא פעם אחת". ומבואר בדברי הגרש"ז שחיוב כל מועד הוא רק פעם אחת בשנה, ולכן בן א"י שכבר נהג בדיני יום טוב [ביום טוב הראשון] אינו מתחייב בדיני אותו יום פעם נוספת. ואף ביום כיפור, אם כבר התענה ביום כיפור פעם אחת, לא שייך לחייבו להתענות פעם נוספת, גם אם הגיע למקום שעדיין נוהגים בו יום כיפור.

והנה הגרש"ז נקט בפשטות שהנוסע במוצאי יום כיפור למקום ששם עדיין יום כיפור, אינו חייב לחזור ולצום. אולם דבר זה אינו פשוט כלל ועיקר, ונדון בהרחבה בדברי הפוסקים, בפרט לאור המציאות שהתחדשה בדורות האחרונים, שהמעבר ממדינה למדינה נעשה תוך זמן קצר באמצעות טיסות, ונשאלת השאלה מה דינו של השוהה במועד אחד [שבת או יום טוב] בארץ ישראל, שנסע מיד בצאת היום הקדוש למקום הנמצא ממערב המקום שבו שהה ושם עדיין לא נגמר אותו מועד - האם עליו לנהוג כמנהג המקום שהגיע לשם, או לא.

יסוד שאלה זו הוא בחקירה המוזכרת בדברי רבי מנחם מנדל כשר (חומש תורה לשמה, בראשית אות תל) בגדרי זמני החיוב של מצוות שהן חובת היום: "אם חיוב שמירת שבת תלוי רק אקרקפתא דגברא, והיינו בכל מקום שהוא מונה ששה ימים ומשמר את השבת. או דמלבד החיוב גברא, תלוי עוד הדבר במצב הזמן של זריחת השמש ושקיעתה". ביאור הדברים, אם חיוב השבת והמועדים תלוי ב'גברא', והיינו שכל אדם מונה ששה ימים ולאחר מכן שומר את היום השביעי, הרי שלאחר שהסתיים אצלו היום השביעי לפי מניינו, שוב אינו צריך להמשיך ולשמור את השבת, כי את חובת המצוה של שמירת היום השביעי הוא כבר קיים [והוא הדין יום טוב]. ולפי צד זה, אדם הנוסע מיד בצאת השבת או החג ממזרח למערב העולם [כגון מארץ ישראל לאירופה או מאירופה לארה"ב], ומגיע למקום שעדיין לא יצאה שבת - מכיון שחובת היום מוטלת על ה'גברא', וחובה זו כבר התקיימה על דו, אינו מחוייב בה בשנית.

ברם, אם החיוב אינו תלוי בבני אדם אלא בזמני היום השביעי במקום מסויים, גם אם לפי חשבונו של ה'גברא' כבר הסתיימו השבת או המועד, כאשר הוא יגיע למקום שבו עדיין לא שקעה השמש של יום השביעי, הוא ודאי יהיה מחוייב בשמירת השבת או המועד כאנשי המקום.

בשאלה זו נחלקו הפוסקים, כדלהלן.

ב. הגרמ"מ כשר כתב בהמשך דבריו המובאים לעיל: "והנה לא מצאתי לפענ"ד גילוי מפורש לחקירה הנ"ל בדברי חז"ל רק במקום אחד, בירושלמי כלאים פ"ט ה"ג וכתובות פ"ב ה"ג".

בירושלמי מסופר על יום פטירתו של רבי: "מעשה נסים נעשו באותו היום, ערב שבת היתה, ונתכנסו כל העיירות להספידו, ותלה לון יומא [עמדה החמה במקומה ולא שקעה] עד שהיה כל אחד ואחד מגיע לביתו וממלא לו חבית של מים ומדליק לו את הנר. כיון ששקעה החמה קרא הגבר [באותו ערב שבת שקברו את רבי והאריכו בהספדו, שקעה החמה באיחור של חצי יום, בשעת "קריאת הגבר" [שעת הבוקר של יום המחרת], כדי שכל המשתתפים בהספד יוכלו לשוב לבתיהם ולהתכונן לשבת כדבעי]. שרון מצייקן, אמרין דילמא דחללינן שבתא [התחילו לצער עצמן שמא חס ושלום חללנו שבת. פני משה שם]. יצתה בת קול ואמרה להם, כל מי שלא נתעצל בהספדו של רבי יהא מבושר לחיי העולם הבא".

וכתב הגרמ"מ כשר: "משמע מזה אע"פ שלא שקעה החמה על ידי מעשה נס, כיון שהגיע הזמן של יום השביעי הוי בכל חילול שבת. ומהא דיצא בת קול כל מי שלא נתעצל בהספדו של רבי יהא מבושר לחיי העולם הבא אין ראייה, דהבת קול היה לברר דלא היה חילול שבת דיש לומר משום מצות הספדו של רבי נמחל להם". כלומר, מדברי הירושלמי מוכח כי זמנה של השבת לא נקבע לפי שקיעת החמה באותו המקום, אלא לפי חשבון השעות של בני המקום. ולכן בעיקרון, בעשיית המלאכות בזמן שבו עמדה החמה במקומה ביום פטירת רבי היה חילול שבת, כי זמן זה היה כבר שבת לפי חשבון השעות. ורק בזכות רבינו הקדוש, נמחל להם עוון זה, כפי שבישרה להם הבת קול.

ואם כן בנדון דידן, הנוסע למערב והגיע למקום שבו עדיין לא שקעה השמש של יום השביעי, לא יהיה מחוייב בשמירת השבת או המועד כאנשי המקום, מכיון שחיוב השבת והמועד אינו תלוי בזמני יום השביעי באותו המקום, אלא ב"קרקפתא דגברא", ומאחר וחובה זו כבר התקיימה על ידו, אינו מחוייב בה בשנית.

ג. אולם מאידך, מציינ הגרמ"מ כשר כי יש ראייה מדברי חז"ל שחיוב שמירת השבת והמועדים תלוי בזמן המקום ולא מוטל "אקרקפתא דגברא".

בספר יהושע (פרק י) מסופר על הנס שעמדה החמה במקומה, כדברי הכתוב: "אז ידבר יהושע לה' ביום תת ה' את האמורי לפני בני ישראל ויאמר לעיני ישראל שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון". ובענין זה הובא בפרקי דרבי אליעזר (פרק נב) "ערב שבת היתה, וראה יהושע בצרתן של ישראל שלא יחללו את השבת. ועוד, שראה חרטומים האמורים כובשין במולות באים על ישראל. מה עשה יהושע, פשט ידו לאור השמש ולאור הירח ולאור הכוכבים והזכיר עליהם את השם, ועמדו כל אחד ואחד שלשים ושש שעות עד מוצאי שבת". הרד"ל (רבי דוד לוריא, מתלמידי הגר"א) כתב בפירושו על הפרקי דרבי אליעזר: "ולכאורה מהך דהכא

דכיון דלא שקעה להם החמה אף שידעו שכבר עברו הכ"ד שעות של ערב שבת, לא נחשב לשבת רק כיומא אריכתא של ערב שבת, יש קצת סמך לאותן מדינות הסמוכים לצירים ואצלם משך כמה ימים רצופים יום בלא לילה או לילה בלא יום, שהכל יהיה נחשב אצלם כיום או כלילה אחד". רצונו לומר, הפוסקים דנו כיצד נקבעים זמני היום והלילה בארצות הצפוניות הסמוכות לקוטב שבהן לא שוקעת החמה כמה חודשים [ונפקא מינה לקיום השבת והמועדים וכל המצוות התלויות בזמן כציצית, כתפילין וכתפילה ועוד]. והביא הרד"ל ראייה שקביעות היום תלויה בשקיעת החמה, שכן מתבאר בדברי הפרקי דרבי אליעזר שכל עוד לא שקעה השמש לישראל באותו ערב שבת, עשיית מלאכות בכל י"ב השעות שעברו מהזמן שהיתה אמורה להיות השקיעה, לא נחשבה כחילול שבת.

הרי לנו ששמירת השבת תלויה בשקיעת החמה, וכל זמן שלא שקעה החמה, לא התחילה השבת למרות שלפי חשבונו של האדם כבר עברו ששה ימים והגיע זמן השבת, יש ללמוד לנדון דידן - שהנוסע למערב והגיע למקום שבו עדיין לא שקעה השמש של יום השביעי, יהיה מחוייב בשמירת השבת או המועד כאנשי המקום, מכיון שחיוב השבת והמועד אינו תלוי בבני אדם אלא בזריחה ובשקיעה של היום השביעי באותו המקום [והדברים מפורשים במש"כ הספורנו עה"פ (ויקרא כג, ג) "שבת היא לה", וז"ל: "הוא היוצר אור ובורא חושך קובע אותם בכל מושבותיכם, אע"פ שתשנה תחילת היום והלילה כפי השתנות האורך בגלילות מתחלפות, ועם זה היתה השבת הראשונה משוערת כפי איזה אורך מיוחד בהכרח, מכל מקום תהיה תחילת השבת וסופה בכל אחד מהגלילות ליושביו כפי התחלת היום והלילה בגליל ההוא". ומתבאר בדבריו כי החיוב לשמור על קדושת השבת אינו תלוי ב"גברא", המצווה לשבות במקום אליו הגיע לפי חשבון הימים שלו, אלא נקבעת בכל מקום ומקום לפי זמן המקום].

ד. הרד"ל יישב את הסתירה בין מה שמוכח מהפרקי דרבי אליעזר שחיוב השבת תלוי בשקיעת החמה, למה שמוכח מהירושלמי שחיוב השבת תלוי בחשבונו של האדם, וז"ל: "ויש לחלק בין הך דהכא דיהושע שנקדה החמה בכל העולם, להיא דאשכבתא דרבי שלא נקדה להם החמה, רק ה' האיר לעיניהם של העוסקים באשכבתא כאילו הוא יום, אבל לכל העולם כבר היה לילה, ולכן נצטערו וחששו לחילול שבת". לדעתו, זמני השבת נקבעים אך ורק לפי שקיעת החמה באותו המקום. ולכן כאשר השמש לא שקעה בכל העולם, כפי שהיה בזמנו של יהושע, אכן לא שייך לומר שנכנסה שבת [ואף על פי שלפי חשבון הימים כך אמור להיות]. אך כאשר שקעה החמה בכל העולם, ורק לכמה אנשים נעשה נס ובמקומם היה נראה כאילו לא שקעה החמה, אין זה נחשב שהשבת לא נכנסה, שהרי בכל העולם שקעה החמה. ולכן אילולא שיצאה בת קול, היו המתעסקים בהספדו של רב

נחשבים כמחללי שבת, מכיון שכבר נכנסה השבת בעולם [ואמנם הרד"ל מסיים: "ומעתה אלו שסמוכים לצירים, אולי אפשר לדמותם להא דאשכבתא דרבי, וצ"ע".

וכן נקט בשו"ת חבלים בנעימים (או"ח סי' ג) שדחה את הראיה שהביא הגרמ"מ כשר מדברי הירושלמי: "דשם הטעם כיון שלא היה כן בדרך הטבע, ובאותו שטח במקום קרוב וסמוך כבר היה לילה, ורק על פי מעשה ניסים לא שקעה חמה שם. ולכן נצטערו והיה לבם נוקפם, מפני שהנס אינו יכול לשנות זמן הטבע ולעשות משבת חול. אבל היכא ששקעה החמה באותו מקום על פי טבעו של עולם, מה יתרון בשמירת שבת כיון שעבר שבת והוא יום חול". ומבואר בדבריו כדעת הרד"ל, שאם השמש לא שקעה מחמת נס, אין זה מעכב את זמן כניסת השבת. מה שאין כן אם נשתנה הטבע בעולם ועדיין לא שקעה החמה של יום השישי, אין היום נחשב לשבת, ואף שלפי חשבון השעות המוטל על הגברא צריך כבר להיות שבת.

ה. היוצא מן הדברים: לדעת הרד"ל והחבלים בנעימים, שמירת השבת תלויה במקום שבו נמצאים, ולכן הנוסע למערב והגיע למקום שבו עדיין לא שקעה השמש של יום השביעי, יהיה מחוייב בשמירת השבת או המועד כאנשי המקום, מכיון שחיוב השבת והמועד אינו תלוי בבני אדם אלא בזריחה ובשקיעה של היום השביעי באותו המקום שאליו הגיע. ולאידך גיסא, לדעת הרד"ל והחבלים בנעימים, אם נסע ממערב העולם מזרחה, ובגלל הפרשי השעות הוא מגיע למקום שכבר יצאה השבת או היו"ט, אינו צריך להמשיך ולשמור על קדושתם, מכיון שבמקום אליו הגיע כבר יום חול.

וכדבריהם, שחיוב שמירת השבת והמועדים תלוי במקום שבו נמצאים, נקטו בשו"ת עמק התשובה (ח"א סימן כב) כדבריו: "אם אחד מארץ ישראל [שבה כבר יצאה השבת] הגיע לאמריקא [שבה עדיין שבת], חל עליו דין שבת עד שתשקע החמה באמריקא, אע"ג דממקום שיצא, כבר שקעה החמה מקודם כמה שעות". ובשו"ת בצל החכמה (ח"ד סימן פג) וז"ל: "ואשר שאלני במי שהבדיל במוצאי שבת קדש במקומו וטס אחר כך באוירון והגיע למקום שעדיין שם יום שבת קדש, דמסתבר לי כי עליו לקבל על עצמו חומרי מקום שהגיע לשם ואינו רשאי לעשות שם מלאכה". וכן הביא בספר תאריך ישראל (סימן ד) בשם הגר"פ שיינברג, ראש ישיבת תורה אור: "בדבר שתלוי בהמקום, וכגון קדושת שבת ויו"ט, דכתיב שבת היא לכם בכל מושבתיכם. והוא הדין לענין קידוש היום, אז אע"פ שכבר שבת במקום הראשון, מכל מקום אם נמצא במקום אחר ששוכתים שם, צריך גם כן לשבות עמהם ולקדש, מאחר דאלו דברים תלויין בהמקום ולא בגברא".

ו. לעומתם, מסקנת הגרמ"מ כשר, כי זמנה של השבת לא נקבע לפי שקיעת החמה באותו המקום, אלא לפי חשבון ה"גברא" המצווה על שמירת השבת. ובשל כך הוא מכריע כי הנוסע ממערב העולם למזרחו, ובגלל הפרשי השעות הוא מגיע למקום שכבר יצאה בו השבת, צריך להשלים את שמירת השבת עד מלאות כ"ד שעות לפי חשבוננו, ואף שבמקום שבו הוא נמצא כעת כבר שקעה החמה ממוזמן, כדבריו: "כי החיוב של שבת צריך להיות שמירת מעת לעת שלם של כ"ד שעות, כמו הששה ימים של חול. וכשאדם הוא במקום אחד, אזי השקיעה והצאת הכוכבים מורים על הזמן האמיתי. אבל כשעל ידי סיבה של האדם שהוא נוסע נגרע לו מהיום שעה, על ידי זה לא נפטר משמירת שבת פחות מכ"ד שעות. דהרי משכחת לה באופן זה אם יסע בספינה עוד יותר במהרה, אזי יפחת לו מהיום ששה שעות ויותר, ומי שמענו שבת של י"ב שעות או של י"ח שעות. וחקירה זו תהיה גם לענין יום הכיפורים, וכי אפשר לומר שגם בי"ח שעות יקיים מצות עינוי. ועל כרחק צ"ל דחיוב גברא הוא לשמור מעת לעת שלם מעת שקידש עליו יום השבת".

[ואת הראיה שהביא הרד"ל מעמידת השמש בגבעון, דחה הגרמ"מ, וז"ל: "ולפענ"ד משם יש ראייה להיפך, דיש לפרש הא דמבואר שלא יחללו את השבת אין הכוונה שעל ידי שלא תשקע החמה לא יחללו את השבת, דהרי זה לא מקרי חילול שבת כלל, דמלחמה באמת הותרה בשבת, כמבואר בשבת (יט, א) ואכמ"ל. וזה הפירוש דראה בצרתן של ישראל, באותן שלא ירצו לחלל את השבת אף הותרה באמת במלחמה, לכן אמר שמש בגבעון דום ועמדה כל יום השבת, אבל באמת י"ל שיום זה נחשב להם שפיר ליום השבת". והיינו שבאמת בהגיע זמן השקיעה לפי חשבון השעות, נכנסה השבת, כי זמן השבת נקבע לפי חשבון השעות של ה"גברא". וכל מה שעמדה השמש בגבעון, היה כדי שהמחמירים על עצמם לא להלחם בשבת [אף שהדבר מותר מעיקר הדין] לא ידעו שכבר נכנסה השבת ויחדלו מללחום].

וכן דעת האדמו"ר האמרי אמת מגור שכתב (פסקי תשובה סימן רנב) "נסתפקתי כבר בענין הנוגע לכמה פרטים, למשל במי שמבדיל אחר יום הכיפורים, ואחר כך עף בגמלא פרחא או באויר למקום שעודנו יום [דהיינו ממזרח העולם לכיוון מערב], אם ענוש כרת כשאכל שם. וכן אחר יציאת כוכבים בשביעי של פסח כשפורח למקום ששם עוד החמה זורחת, אם חייב כרת באוכל שם חמץ. ונראה כיון שכבר קיים מה שכתוב מערב עד ערב תשבתו שבתכם, וכן עד יום האחד ועשרים לחודש בערב, אם כן מן התורה אינו מחוייב יותר". ומבואר בדבריו, שחיובי שבת ומועד [כגון יום הכיפורים ופסח] אינם נקבעים לפי המקום שבו נמצאים, אלא הם מוטלים על ה"גברא". ולכן לאחר שאדם כבר קיים את המוטל עליו במקומו [והתענה ביום הכיפורים או נשמר מאכילת חמץ בפסח] ולאחר מכן

"פרח באויר" והגיע למקום אחר בעיצומו של יום הכיפורים או פסח, אין הוא מחוייב לשוב ולהתענות או להישמר מחמץ כי ה"גברא" פטור, וזאת למרות שבמקום שאליו הגיע יש חיוב. [ומוסיף האדמו"ר מגור: "וראיתי בחיבור שלך ספק כזה כשלא קרא קריאת שמע בזמנו והוא עף למקום שנמשך שם זמן קריאת שמע. ונראה שזה שלא קרא קריאת שמע כבר ביטל מצותו ואינו יוצא כשקורא במקום אחר שלא חשכה שם וכמו שכתבתי לענין חמץ ויום כיפורים"].

ז. ברם להלכה ולמעשה, גם הגרמ"מ כשר שנקט כי חיוב השבת והמועדים נקבע לפי ה"גברא" ולא לפי המקום שבוא הוא נמצא, הכריע כן לחומרא ולא לקולא. דהיינו, רק הנוסע ממערב למזרח ש"הפסיד" כמה שעות, ומגיע למקום שבו כבר יצאה השבת, צריך להמשיך ולנהוג בדיני השבת עד שיסיים כ"ד שעות לפי חשבונו, כמובא לעיל. אבל בנדון הנוסע ממזרח למערב, ממקום שיצאה שבת למקום שעדיין שבת [כבנדון האמרי אמת] כתב הרב כשר: "בזה פשוט דאין לומר גם כן לקולא, כיון שכבר שבת כ"ד שעות, אף שעתה עדיין יום והיה מותר לעשות מלאכה. דלא גרע כנ"ל מחומרי מקום שהגיע לשם, ועוד דהוי ספיקא דאורייתא".

והיינו שאין להקל ולומר שכבר יצא ידי חיובו, ופטור מחיובי המקום שאליו הגיע, מחמת שתי סיבות:

(א) בסוגיית הגמרא בפסחים ובשו"ע (או"ח סימן תסח סע' ד) נפסק בדין עשיית מלאכה בערב פסח, כי ההולך ממקום שלא נהגו בו איסור למקום שנהגו בו איסור "נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם". וכפי שגם נפסק בהלכות יום טוב (או"ח סימן תצו סע' ג) שבני א"י המגיעים לחו"ל ונמצאים בה ביו"ט שני אסורים לעשות מלאכה, כי נותנים עליהם את חומרי המקום שאליו הגיעו. ואם כן גם הנוסע ממקום שכבר יצאה בו השבת למקום שעדיין שבת, צריך לנהוג "כחומרי מקום שהגיע לשם".

(ב) הואיל והספק אם חיוב השבת נקבע לפי המקום או על פי ה"גברא" נוגע למצוות ואיסורים מהתורה, צריך להחמיר מדין "ספיקא דאורייתא לחומרא".

וגם בדעת האמרי אמת נראה כי למעשה לא התיר למי שהתענה ביום כיפור ולאחר התענית הגיע למקום שבו עדיין לא הסתיימה התענית, לאכול במקום זה, וכפי שדייק רבי יצחק זילברשטיין, בספרו שבת שבתון (סעי' קלא) וז"ל: "מדבריו של הגאון הצדיק האדמו"ר מגור זצ"ל [שכתב "מן התורה אינו מחוייב יותר"] משמע דמדרבנן ודאי אסור לאכול, הן ביום כיפורים והן בשביעי של פסח. והסברא פשוטה שכך הוא, דהא לא גרע מיום שני של גלויות דבן ארץ ישראל אסור בו

בעשיית מלאכה, כיון שמטילים עליו חומרי מקום שהלך שם. ולכן דן האדמו"ר רק מצד הכרת, אבל איסור דרבנן ודאי יש בו".

[ובספר 'קו התאריך הישראלי', כתב הגרמ"מ כשר על דברי האמרי אמת, כי יתכן ודבריו נאמרו רק על יום הכיפורים ופסח התורה הדגישה במפורש זמן מסוים: ביום הכיפורים מערב עד ערב תשבתו שבתכם, ובפסח עד העשרים ואחד לחודש בערב, להשמיענו שאין חיוב כרת על יותר משיעור זה של יום מעת לעת רגיל של כ"ד שעות מערב עד ערב, וכן עד יום עשרים ואחד לחודש בערב לענין איסור חמץ. משא"כ בשבת לא כתבה התורה סגנון זה, וממילא אין ראייה, ויש לומר שיש גם איסור דאורייתא בכהאי גוונא שבא למקום שעדיין שבת].

סוף דבר, גם לדעת האמרי אמת והגרמ"מ כשר, שחיוב השבת והמועדים נקבע לפי ה"גברא" ולא לפי המקום שבו נמצאים, כל זה רק לחומרא, בדין הנוסע ממערב למזרח ש"הפסיד" כמה שעות, שצריך להמשיך ולנהוג בדיני השבת עד שיסיים כ"ד שעות לפי חשבון ה"גברא" שלו. אבל בנדון הנוסע ממזרח למערב, ממקום שיצאה שבת למקום שעדיין שבת, צריך להחמיר ולשמור את השבת או המועד במקום שבו נמצא.

ח. ממוצא הדברים נשוב לדון בדברי הגרש"ז אויערבך המובאים בספר יום טוב שני כהלכתו [לעיל אות א] שכן א"י שהגיע באמצע יו"ט שני לחול, אינו נעשה בר חיובא בדיני יו"ט שני "דיש סברא לומר דהבן א"י כבר יצא ידי חובת יו"ט בארץ ישראל, דחובת יו"ט חלה רק פעם אחת בשנה, ותו לא. דוגמת מי שכבר התענה ביום הכיפורים, ובמוצאי יום הכיפורים נסע למקום דעדיין יום הכיפורים שם, שלא חלה עליו שוב חובת חמישה עינויים, שכבר יצא פעם אחת". ומדברים אלו משמע, כי סבר הגרש"ז שחיוב המועד נקבע לפי ה"גברא" בלבד, ובשל כך, אם ה"גברא" יצא ידי חיובו, אין לחייבו פעם נוספת בהגיעו למקום שמחוייבים בו.

אולם בספר הליכות שלמה (יום הכיפורים, פרק חמישי הערה 48) ציינו כי הגרש"ז סתר את משנתו בדברים שכתב בספרו משנת שלמה (ח"א סימן כג) וז"ל: "שלענין שבת ושאר הדברים התלויים בזריחת השמש, אמרינן דכך שורת הדין שהולכים רק לפי מקומו ושעתו, ואם אחד נמצא סמוך לקו התאריך אשר תחילת המזרח וקצה המערב נפגשים, וכידוע דבשעה שאצל בני המזרח מתחיל ליל שבת אזי לשכנו הקרוב אליו מעבר לגבול מתחיל רק ליל עש"ק, ופשוט הדבר דאף זה שכבר קידש על היין ושומר ליל שבת כהלכתו מכל מקום אם עבר אחר כך מעבר לגבול מזרחה אשר שם עדיין יום ששי בבוקר, ודאי שלעת ערב הוא חוזר ומקדש, וכן להיפך. משום דבין לקולא ובין לחומרא הולכים רק אחר המקום שהוא שם. וכן

מי שאכל כזית מצה בליל התקדש הפסח, ולמחר עבר לקצה המערב אשר שם עדיין י"ד בניסן, מסתבר דבלייל ט"ו חוזר ומתחייב באכילת מצה". וכאן מפורש בדברי הגרש"ז, כי חיוב השבת והמועדים נקבע אך ורק לפי המקום שבו נמצא, שלא כדבריו המובאים בספר יו"ט שני כהלכתו.

ומחמת חומר הסתירה, העירו בספר הליכות שלמה במוסגר: "ואולי יש לחלק בין הבא באמצע היום [שאינו מתחייב בשנית], לבא מבעוד יום, ובוה מסתברא ליה לרבנו [הגרש"ז] דחוזר ומתחייב בשעה שקידש היום, וצ"ע. ומהגר"א נבנצל שמענו שבעל פה חזר בו רבנו מדבריו הנ"ל שבמנחת שלמה קמא".

ולכן נראה על פי המבואר לעיל בדין המתענה ביום הכיפורים שנסע במוצאי הצום למקום שעדיין מתענים בו, שהדבר שנוי במחלוקת הפוסקים, האם חיוב השבת והמועדים נקבע לפי ה"גברא" [ופטור מלהתענות בשנית, כיון שכבר יצא ידי חיובו], או לפי המקום שבו נמצאים [שחייבים להתענות בו]. אלא שגם לדעת הסוברים שהחיוב נקבע לפי ה"גברא", נתבאר שעליו להחמיר ולהתענות בשנית.

ולפיכך גם בנדון דידן, בן א"י שהגיע לחו"ל ביו"ט שני צריך להחמיר ולשמור יו"ט שני [ואף שהספק בזה הוא מדרבנן, מכל מקום יש להחמיר כדין ההולך למקום שנהגו בו איסור, שצריך לנהוג כחומרי המקום שהגיע לשם].



אי עונג שבת דוחה איסור דרבנן

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בשוע"ר בקונטרס אחרון סימן ש"א סק"ב: "שלא התירו משום עונג אלא דברים שאיסורם הוא משום דרך חול, כגון שלא יהי' דיבורך והילוכך בשבת כבחול, דכשמתענג בהם יש כאן ענין עונג שבת ולא דרך חול, אבל שאר כל האיסורים היוצאים מפסוק זה אם תשיב כו' אפילו הגזירות שגזרו חכמים בשבילם [כלומר, בשביל איסורים אלה] לסייג פשיטא דלא דחינן להו משום מצות ענג שהיא מצוה הבאה בעבירה", עכ"ל.

[מ"ש ששאר האיסורים היוצאים מפסוק זה "אם תשיב" אינם נדחים מפני עונג שבת אין כוונתו שאין כך בשאר איסורים, אלא שאפילו באיסורים שבפסוק זה שחלקם האסור משום דרך חול הותר משום עונג שבת, הרי אלה מהם שאינם שייכים לדרך חול לא הותרו].

והנה בלקו"ש חי"א ע' 65 הערה 19 צויין על זה מ"ש רבינו בסימן רמ"ב סעיף ט' ובקו"א סק"ה שם לענין הלוואה רבית של דבריהם לצורך סעודת שבת [וגם צויין במהדורה החדשה של השו"ע כאן], אבל לא נתבאר כיצד מתאים כלל זה שכלל רבינו כאן עם מ"ש שם שמותר להלוות ברבית של דבריהם עבור סעודת שבת ויו"ט.

ובפשטות נראה שמ"ש בסרמ"ב הוא דין מיוחד ברבית של דבריהם שלא גזרו גזירת רבית במקום מצוות מיוחדות כגון סעודת שבוי"ט וסעודת מצוה, כמ"ש בקונט' אחרון סק"ה שם בסופו "אבל באבק רבית אפשר דלא גזרו כלל לדבר מצוה אף על המלוה".

ולפי זה נראה לומר להיפך, שהטעם שמצויין דין זה בלקו"ש שם הוא משום שזה גופא שיש צורך בהיתר מיוחד ברבית של דבריהם מוכיח ששאר סייגים דרבנן ברור שאינם נדחים מפני מצוות עונג שבת.

ולא באתי אלא להעיר.



כיסוי החלות עד ברכת המוציא

הת' מנחם מענדל הכהן בארענשטיין

תלמיד בישיבה

כתב אדמוה"ז בהל' שבת (סי' רעא סע' י), וזלה"ק: "וצריך לפרוס מפה על השולחן לכסות הפת קודם שיקדש ואח"כ יסירנה כדי שתתראה כאילו הובאה עתה על השולחן לכבוד שבת שהזכיר בקידוש", עכ"ל.

ושם (סעיף יז): "אע"פ שהשולחן צריך להיות ערוך ומסודר מבעוד יום (כמו שנתבאר בסימן רסב), מכל מקום אין מביאים אותו למקום הסעודה עד אחר הקידוש כדי שיהא ניכר שבא לכבוד שבת ואם הביאו קודם קידוש צריך לפרוס עליו מפה לכסותו כאילו אינו כאן עד אחר קידוש כדי שיתראה כאילו הוא בעתה לכבוד שבת.

במה דברים אמורים, בימיהם שהיו להם שולחנות קטנים כל אחד שולחנו לפניו ולא היה להם טורח להפסיק ולהביאם אחר קידוש. אבל עכשיו ששולחנות שלנו גדולים וטורח להביאו אחר הקידוש ולהפסיק בין קידוש לסעודה נוהגין להביאו לכתחילה קודם קידוש ולפרוס מפה לכסות הפת עד אחר הקידוש בין שמקדש על

היין בין שמקדש על הפת, וצריך שתהא גם מפה תחת הפת על השלחן כדי שתהא הפת בין שתי מפות זכר למן שהיה עליו טל מלמעלה וטל מלמטה".

והפרישה כתב (שם, ס"ק יג) דע"פ טעם זה, שיהיה כמו המן יש להקפיד לכסות הפת עד קודם ברכת המוציא, וכ"כ המשנ"ב, וכן כתב הערוך השלחן (הל' שבת סי' רעא, ס"ק כב): "אבל עכשיו שהשלחן גדול ועומד תמיד במקום האכילה והחלות מוכרחים להיות על השלחן בעת הקידוש, כי היכי דתיהוי הסעודה בעת הקידוש שזוהו יקרא דשבתא, ולכן בהכרח לשום על החלות מפה כדי שלא יראה הפת בושנתו שאין מקדשין עליו ולפ"ז לאחר קידוש יכול להסיר המפה, אבל הטור כתב עוד טעם שזוהו זכר למן שהיה מכוסה מלמעלה ומלמטה, ולפ"ז צריכה להיות עד אחר המוציא, וכן המנהג".

ולכאו' צ"ב למה לא פסק כן אדה"ז, דלכאו' הוי סברא מעלייתא שיכסה את הפת עד ברכת המוציא ולא רק עד אחר הקידוש. וביחוד שכ"ק אדמו"ר נהג לכסות (וכן המנהג הפשוט) את הפת עד ברכת המוציא ממש.

ובאמת בספר טעמי המנהגים הביא דברי השל"ה (מסכת שבת דיני קידוש בליל שבת ד"ה כתב הש"ע והלבוש) שצריך לכסות עד אחר המוציא, וז"ל: "וכתב במ"א דמאחר דמכסין את הפת בשבת לא משום הטעם שלא יראה הפת בושנתו לבד רק משום לחם משנה דומיא דמן שהיה מונח בקופסא, טל מלמעלה וטל למטה, ע"כ לא יסירו המפה תיכף אחר קידוש כמו שנוהגין העולם רק ישאר המפה עד לאחר שבירך ברכות המוציא, וכך יעשה יקח הפת שרוצה לבצוע עליו וירשום בו בסכין, ואח"כ יניח עוד תחת המפה ויניח ידיו על הפת תחת המפה ויברך המוציא", וכידוע שדברי השל"ה הן ע"פ קבלה²⁴.

ואולי יש לומר ע"פ זה, בדוחק עכ"פ, שמנהגנו לגלות את החלות רק קודם המוציא זהו ע"פ הקבלה, ומה שפסק אדה"ז בשולחנו זהו ע"פ גליא תורה (וכידוע דבמהדורא קמא דהשו"ע פסק כהפוסקים נגד המקובלים, משא"כ במהדור"ב)²⁵, ומנהגינו הוא ע"פ קבלה.



(24) ראה לדוגמא: ספר השיחות תש"ז ע' 99.

(25) ראה לקו"ש חכ"ו ע' 102 בענין זה.

מוקצה בשבת (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון אלף-נד כתב הת' מ.מ.מ לתרץ הסתירות בשו"ע אדה"ז לכאו' בענין טלטול מן הצד ובענין אמירה לעכו"ם ובענין פס"ר, עיי"ש בדבריו. ובסוף דבריו מסיים, ואעתיק לשונו: "אבל בסימן רעו ששם מדבר בטלטול מוקצה עצמו, אין איסור טלטול הנר של שמן (רק) מטעם פסיק רישא אלא מטעם שהנר בעצמו מוקצה, ובא לחדש שמ"מ מותר לומר לנכרי לטלטלו בשבילו אפי' שלא מן הצד, ומביא הטעם לזה "שלא אסרו לעשות ע"י נכרי בשבת רק מה שאין שום היתר לישראל לעשות בעצמו" (והגם שכשישראל עשהו בעצמו יהי' אסור גם משום דהוי פס"ר, מ"מ אינו אסור לומר לנכרי לעשותו משום ש"כל פסיק רישא מותר ע"י נכרי" כנ"ל), עד כאן דבריו.

משמע מדבריו שבאמת הישראל אסור להביא הנר של שמן בטלטול מן הצד, אבל מלשון אדה"ז בסי' רעו סעיף ט' וכיוון שהישראל בעצמו הי' יכול להביא הנר לכאן בהיתר בטלטול מן הצד, משמע שהוא מותר להביא בפועל, ולכאו' התירוץ להסתירה הוא כי בטלטול מן הצד באופן שמביא שם "כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו" יכול להזהר שהנר לא יתנענע, משא"כ בניעור, לכן בניעור זהו פסיק רישי', ובהבאת הנר ע"י טלטול מן הצד אינו פסיק רישי'.



בענין הנ"ל

הרב וו. רוזנבלום

תושב השכונה

א. בגליון יד (א'נג) הקשה הרב מ.צ. שי' מה שנראה כסתירה בדברי כ"ק אדמוה"ז בשו"ע, שבסימן רעז סעיף ה' אסר טלטול מן הצד בנר של שמן, שכתב שם, שטבלא ששכח והניח נר של שמן עליו אסור לנערו שא"א שלא יתקרב או יתרחק השמן קצת מן הפתילה ויתחייב משום מבעיר או מכבה.

וכן בסימן רסה ס"ו כתב רבינו שאם הי' נר של שמן תלוי אסור ליטול דבר המותר מעליו פן יתנדנד הנר קצת ויתקרב או יתרחק השמן קצת מן הפתילה ויתחייב משום מבעיר או מכבה.

ואם כן, רואים מכאן שבנר של שמן אי אפשר לישראל לעשותה על ידי טלטול מן הצד.

ושואל על זה ממ"ש רבינו בסימן רעו ס"ט שנר של שמן מותר בטלטול מן הצד כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו.

ואולי ה' אפשר לתרץ שאלתו בשאלה אחרת, והיא:

רבינו כותב שם בסימן רעז בסוף סעיף ה' גופא, וז"ל: ". ואם צריך למקום הטבלא יכול לטלטלה עם הנר שעלי' אפילו הוא של שמן לאיזה מקום שירצה", עכ"ל.

ואם כן למה שאל שאלתו ממה שכתב רבינו בסימן רעו ס"ט, ולא שאל מסעיף זה גופא שיש סתירה מרישא לסיפא:

שבתחילת הסעיף כתב רבינו שאי אפשר לטלטל נר של שמן בטלטול מן הצד, ולכן אסור לנער הטבלא, ובסוף הסעיף כתב שלא רק על ידי טלטול מן הצד מותר לטלטל הנר של שמן על ידי דבר אחר, אלא אפילו טלטול כרגיל בידים (לא מן הצד) על ידי דבר אחר מותר.

ומובן שלטלטל מוקצה בידי ממש על ידי דבר אחר חמור ממה שמטלטל מן הצד, דהיינו שמנער את המוקצה מן הטבלא.

והתירוץ לשאלה זו הוא לכאורה, שמה שאסור לנער את הטבלא אם יש עליו נר של שמן אין הטעם משום איסור מוקצה – שזה ברור שטלטול מן הצד מותר במוקצה, וכמו שכתב רבינו בסימן שט סעיף ו, וז"ל:

"וכן אם הניח אבן על פי חבית של יין לכיסוי ושכח להסירה משם קודם השבת או שהניח מעות על הכר ושכח ליטלם מעלי' קודם השבת. . הרי הוא מטה החבית על צדה והאבן נופלת ומנער את הכר והמעות נופלים".

רק כאן מדובר בנוגע לאיסור הבערה וכיבוי.

ואם כן מובן החילוק בין תחילת הסעיף, שאסור לנער הטבלא אם יש עליו נר של שמן – לסוף הסעיף שמותר לטלטל הטבלא גם אם יש נר של שמן עליו: כשמנער השולחן עם הנר של שמן עליו אי אפשר שלא יתקרב או יתרחק הפתיחה מהנר, והוה פסיק ריש', דהיינו שאין בכוחו של אדם למנוע זה, אפילו אם ינער את השולחן לאט לאט, הרי תיכף כשעוזב הנר את השולחן אין לו שום שליטה עליו.

משא"כ בסוף הסעיף מדובר כשמטלטל השולחן עם הנר של שמן עליו, שם יש להאדם שליטה לטלטל השולחן לאט לאט באופן שלא תתקרב או תתרחק הפתילה מן השמן, כל הזמן שמטלטלו.

ובדאי גם כאן אסור לרוץ עם השולחן באופן שבודאי תתקרב או תתרחק הפתילה מן הנר, אלא צריך לילך בנחת.

ואולי יש להביא דוגמא לזה מסימן רעז סעיף ג, שכתב רבינו, וז"ל:

"ואם הנר קבוע בדלת עצמה אם הוא של שמן אסור לפתוח או לנעול כדרכו בחול. . אלא פותח ונועל בנחת בענין שלא יהי' פסיק ריש".

וראים מזה שבנוגע לפעולה אחת יש חילוק האיך עושים אותה, ואם יכולים לעשותה בנחת התירו חכמים לעשותה.

ואם כנים הדברים שכתבתי מובן למה אין סתירה מסימן רעז ס"ט לסימן רעז ס"ה. שגם שם כשמטלטל הנר באחורי ידיו או בין אצילי ידיו מובן שמטלטל באופן של נחת שלא תתקרב או תתרחק הפתילה מן הנר, ויש לו שליטה על הנר כל זמן שמטלטלו.

משא"כ בסימן רעז ס"ה, כשמנער את הנר אין לו שליטה עליו ויש כאן פסיק ריש', כנ"ל.

וכן אין סתירה מסימן רס"ה ס"ו שאסור ליטול דבר המותר מנר שהי' תלוי.

שגם שם אין לו שליטה על הנר לאחר שלקח דבר המותר מעליו והתחיל להתנדנד, ואין בכוחו לפעול שלא יתנדנד הנר שלא יהיה פסיק ריש'.

ב. בקובץ הנ"ל שאל עוד שאלה, שלפי הבנתי כוונתו היא:

שבסימן רעז ס"ט כתב רבינו: "וכיון שהישראל בעצמו הי' יכול להביא הנר לכאן בטלטול מן הצד. . כשמביאו הנכרי באיסור בטלטול גמור אין בכך כלום שלא אסרו לעשות על ידי נכרי בשבת אלא דברים שאין שום היתר לישראל לעשות בעצמו".

ואם כן, איך התיר רבינו לומר לנכרי לנער הטבלא שיש נר של שמן עליו (בסימן רעז ס"ה) משום שכל פסיק ריש' מותר על ידי נכרי, הרי אין לישראל שום היתר לנער הטבלא.

ולא הבנתי שאלתו, שאין הכי נמי שאין לישראל היתר לנער את השולחן, אבל יש לו היתר אחר, לסלק הנר מעל השולחן בטלטול מן הצד כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו כמו שכתב רבינו בסימן רעז ס"ט.

והא דכתב רבינו שם טעם ההיתר משום דכל פסיק ריש' מותר על ידי נכרי – הוא לתרץ שהאיך מתירים לומר לנכרי לעשות דבר שיביא (לא רק לאיסור דרבנן, אלא) לאיסור דאורייתא, כמו הבערה וכיבוי.



דינים וחומרות במאכלי פסח (גליון)

הרב וועלוול אדלר

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון א'נג (ע' 40 ואילך) מבאר הרב ש.ד.ל. שי' בטוב טעם, ומוכיח מכמה מקומות שאלו שממשיכים להחזיק בחומרות בהזירות מחשש חמץ בפסח, אף בימינו כשאפשר להבטיח שלא יהי' חשש חמץ, גם כשלא יחמירו – אינם כלל מן המתמיהים, ויש להם מקור חזק בהלכה ובשלחן ערוך.

ובנוגע לאכילת כל מיני מוצרי עוגיות של פסח הנמכרים בחנויות, מעורר השאלה – מדוע לא יאסרו מצד אותו הטעם שביסוד האיסור דקטניות. דכמו שאסרו הראשונים לאכול תבשיל של מיני קטניות בפסח, כיון שהוא דומה לתבשיל של מיני דגן, הנה עד"ז יש לאסור מוצרי העוגיות של פסח, הואיל והדרך הוא לעשות עוגיות כמותם ממיני דגן, ע"ש.

והנה, אף שההימנעות מאכילת עוגיות של פסח ודומיהם (אף אלו שבהכשר רבנים מוסמכים שעליהם סומכים כל השנה) מובנת, בתור חלק מהחומרה שמדורות הקודמים, שלא להכניס לבית שום מוצרים מבחוץ במשך ימי פסח, ומובנת עוד יותר בכל העוגיות וכיו"ב המכילים גם סוכר (וכמבואר ומובן היטב בדברי הרב הנ"ל) – יש להעיר על הדמיון לאיסור קטניות, ובהקדים:

כתב הטור בסי' תנ"ג: "ויש אוסרין לאכול אורז וכל מיני קטניות בתבשיל, לפי שמיני חיטין מתערבין בהן, וחומרא יתירה היא זו ולא נהגו כן". המקור הראשון המובא בבית יוסף ע"ז הוא בסמ"ק (סי' רכ"ב)²⁶, ולע"ע ראיתי ד' נוסחאות מדברי הסמ"ק. א) כפי שנעתק בב"י (שם) מתוך דברי ההגהות מיימוניות [הל' חמץ ומצה פ"ה, ה"א – דפוס קושטא]. ב) כפי שנעתק במרדכי פסחים סי' תקפ"ח (הנסמן בב"י שם). ג) נוסח דפוס הסמ"ק [קרימונה, שטז; קראקא שנו; קאפוסט, תקפ"ח]. ד) הסמ"ק שנדפס (עם הסמ"ק מצורף) מכת"י הבריטיש מיזיאום – ירושלים, תשל"ז.

(26) הב"י הביאו גם מרבינו ירוחם, אבל לא כמקור המסכים כ"א כמסתייג ומסתפק, ע"ש.

[וכדאי לציין: בנוסח הדפוסים (קרימונה, קראקא, קאפוסט) – נמצא קטע זה בהגהות רבינו פרץ. בנוסח בריטיש מיוזיאום הוא בתוך דברי הסמ"ק מצורף, בסוג ציון שהמו"ל מקשר עם העתקת דברי רבינו פרץ (ראה שם בהקדמת המו"ל). ובב"י שם איתא שההגמ"י כתבו כן בשם סמ"ק (סתם). ולאידך, במרדכי (שם) איתא בפירושו: "אמנם גיסי ה"ה יצחק מקורביל כתב בספר המצות הקצר אשר יסד, נראה לי... " ושוב מסיים במרדכי "עכ"ל גיסי". ולהעיר שהטור כתב סתם "ויש אוסרין" בלי להזכיר רבינו פרץ, אף שבהמשך הסימן כתב הדין דחיתין הנשוכין מאכילת עכבר – הנמצא לפנינו בהגהת רבינו פרץ שבסמ"ק ר"ס רי"ט – בל' "כתב ה"ר פרץ". הטעם שכתב הטור להאוסרין קטניות אכן אינו בדפוס הסמ"ק ומרדכי הנ"ל, אבל איתא עד"ז בהעתקת ההגמ"י שבב"י הנ"ל (וכדלקמן), ע"ש.]

בכל נוסחאות הנ"ל רוב התוכן שוה, אבל ישנם חילוקים עיקריים, וא' מהם:

בדפוס הסמ"ק ובמרדכי מופיעים ג' טעמים לאסור הקטניות. א) גם קטניות וגם דגן נקראים מעשה קדרה. ב) גם קטניות וגם דגן הם מידי דמידגן [דברים שעושים מהם כרי – ראה רש"י תוספות, ופי' הרא"ש לנדרים נ"ה, ע"א]. ג) יש מקומות שרגילים לעשות פת מקטניות כמו מחמשת מיני הדגן.

אולם, בהגמ"י שבב"י לא הזכיר הטעם דמידי דמידגן גבי קטניות (ורק בסיום דברי הסמ"ק, בנוגע לחרדל, איתא "משום דהיא מידי דמידגן"), אבל במקום זה מעתיק מהסמ"ק טעם אחר "וגם פעמים תבואה מעורבת בהם". [ולהעיר, שלמרות שינויי הטעמים שבין נוסח ההגמ"י והנוסח שבמרדכי (שלפנינו) הנ"ל, כתב הב"י (בסיום דברי ההגמ"י) "וגם המרדכי... כתב כל זה בשם סמ"ק".]

מהטעמים הנ"ל הביא הט"ז (סי' תנ"ג, סק"א) רק שנים [וכמו שציין הפרמ"ג בקיצור במש"ז רסק"א]: א) בשם הטור כתב (בל' הטור) "לפי שמיני חיתין מתערבין בהם". ב) ובשם הסמ"ק כתב "כיון שראוי לעשות עיסה מהן, אתי לאיחלופי בשאר עיסה של חמץ". ומשמע דהט"ז פירש בדברי הסמ"ק דהחשש מיוסד על הדמיון שישנו בין עיסת קטניות ועיסת דגן.

החק יעקב (שם, סק"ה) הביא לשון ההגמ"י שבב"י עם כל הג' טעמים (בקיצור קצת) מה"מבואר בשם הפוסקים", ועד"ז הוא בביאור הגר"א, אלא שקיצרם באופן אחר, ולא ציין להם מקור.

והנה אדה"ז בשלחנו (סי' תנ"ג, ס"ג ואילך) הביא לכאורה רק א' מהטעמים הנ"ל – טעם הראשון דהסמ"ק – ובתוספת ביאור, וז"ל: "ואם יראו שאוכלים בפסח תבשיל של מיני קטניות יטעו להתיר גם כן תבשיל של מיני דגן, הואיל וכל השנה דרך לעשות תבשיל ממיני קטניות כמו שדרך ממיני דגן, ידמה בעיניהם

שדינם שוה בפסח, לפיכך נהגו לאסור הכל. [וממשיך בס"ד:]: ולא נהגו איסור אלא במיני קטניות שהתבשיל הנעשה מהם מתחלף בתבשיל הנעשה ממיני דגן שהם דומים זה לזה ששניהם נקראים מעשה קדירה, ולכך אסרו זה בשביל זה."

ונראה מלשונו הזהב, דס"ל ששרש כל האיסור שנהגו בתבשיל של קטניות הוא מהרגילות דכל השנה לעשות תבשיל ממיני קטניות כמו שרגיל לעשות ממיני דגן (ואולי ס"ל שזהו גם הטעם למה ששניהם נקראים בפי ההמון בשם מעשה קדירה), ודוקא מצד זה נעשה דמיון במדה מספקת להצריך לחשוש להתחלפות בדיניהם.

ומזה יוצא לכאורה, דלפי ביאורו (המיוחד) של אדה"ז, אין מקום לאסור העוגיות של פסח (מצד תוכנו של איסור קטניות), אף כשיש להם מראה וטעם זהים לעוגיות של חמץ – כי חסר כאן יסוד החשש (הנ"ל), שהרי אין רגילים כלל לעשות עוגיות (כאלו) ממרכיבים אלו, במשך כל השנה.

שוב בא לידי שו"ת אפרקסתא דעניא ח"א, וראיתי שם בסי' קי"ז (המצויין במהדורה החדשה דשו"ע אדה"ז בסי' תנ"ג, ס"ד הנ"ל) דלכאורה אישתמיט מדבריו עיקר הנ"ל המפורש בלשון אדה"ז. ולכאורה הוא קצת פלא, כיון שמאריך שם להגדיר ולפרט דעת אדה"ז, בתנאי איסור קטניות. ואולי לא נחית לזה מפני שעיקר כוונתו שם הוא להוכיח שהאיסור הוא דוקא על קטניות, ושתפוח אדמה לא נכלל בזה, ע"ש.



רמב"ם

בדין כולכם חייבין בכבודי

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

הרמב"ם הלכות תפלה פרק יב הלכה טז כתב, "כמה הן הקוראין, בשבת בשחרית קוראין שבעה, וביה"כ ששה, ובימים טובים חמשה, אין פוחתין מהן אבל מוסיפין עליהם, בראשי חדשים ובחולו של מועד קורין ארבעה, בשבת וביום הכפורים במנחה ובשני ובחמישי של כל השנה ובחנוכה ובפורים בשחרית ובימי התענית בשחרית ובמנחה קורין שלשה אין פוחתין ממנין זה ואין מוסיפין עליהן".

מקור דין זה במגילה (כא, א) במשנה דאיתא שם, "בשני וחמישי, בשבת במנחה קורין שלשה, אין פוחתין מהן ואין מוסיפין עליהן, ואין מפטירין בנביא. הפותח והחותם בתורה מברך לפניו ולאחריה. בראשי חדשים ובחולו של מועד קורין ארבעה, אין פוחתין מהן ואין מוסיפין עליהן, ואין מפטירין בנביא. הפותח והחותם בתורה מברך לפניו ולאחריה. זה הכלל: כל שיש בו מוסף ואינו יום טוב קורין ארבעה. ביום טוב חמשה. ביום הכפורים ששה, בשבת שבעה. אין פוחתין מהן, אבל מוסיפין עליהן".

ויש להעיר למה הרמב"ם מהפך הסדר מהמשנה במגילה, דשם מונה בסדר דלמטה למעלה, קודם, ג, ד, ה, וכו', והרמב"ם מנה בסדר דלמעלה למטה, ז, ו, ה, וכו'.

בביאור ואין מוסיפין עליהן לגבי מנחה בשבת כתב רש"י שם, "שלא יקשה לצבור, מפני שהן ימי מלאכה, ושבת במנחה סמוך לחשיכה הוא, שהרי כל היום היו רגילין לדרוש. ולדבי שאר הימים כתב, בראשי חדשים וחול המועד נמי איכא ביטול מלאכה, דמלאכת דבר האבד מותרת".

וכתב עליו הר"ן, "ומדברי רש"י ז"ל נראה דאכולהו הנך יומי קאי דכיון שאסורין במלאכה מוסיפין עליהן דליכא למיחש משום בטול מלאכה".

והביא הר"ן דעת אחרים, דנהי דאין פוחתין קאי אכולהו אבל מוסיפין עליהן אשבת בלחוד קאי אבל בשאר לא כדי שלא להשוותם לשבת שהוא עדיף מיניהו ובשבת דוקא דמוסיפין משום דליכא יומא דעדיף מיניה ויתיר ממנינא.

ובדבריו יש לעיין, אם כוונתו הדגש שלא להשוותם לשבת, משום מניינא דשבת, ר"ל מאחר שבשבת קורין שבעה שזוהי הכי גדול ממנינא, אם יוסיף בהשאר אז יהי' שבת ושאר ימים טובים שווים במנינם או דעיקר הדגש הוא בזה משום דליכא יומא דעדיף מיניה. ר"ל משום חשיבות השבת, כדאיתא שם במגילה (כב, ב) "אלא נקוט האי כללא בידך כל דטפי ליה מילתא מחבריה טפי ליה גברא יתירא. הלכך, בראש חודש ומועד דאיכא קרבן מוסף קורין ארבעה, ביום טוב דאסור בעשיית מלאכה חמשה, ביום הכפורים דענוש כרת ששה. שבת דאיכא איסור סקילה שבעה".

ופירוש הגמרא אינו אלא סימנא כ"א דסיבת הקריאה בשבת במנין הכי גדול הוא משום חשיבות השבת, שהיא הכי חשוב משום דאיכא איסור סקילה.

ומזה דמסיק "ויתיר ממנינא" לכאורה משמע כצד הא' דהעיקר הוא מה ששבת יש לה מנין הקרואים הכי גדולים, ואם יוסיף בשאר ימים טובים אז יהיו להם או

השוואה או עדיפות על השבת. משא"כ כשמוסיפין על השבת אין חסרון דהרי מנינא כבר "יתיר" מהשאר.

ויש לדייק, דהמחבר בסימן רפב סעיף א כתב, "מוציאין ס"ת וקורין בו שבעה ואם רצה להוסיף מוסיף". וברמ"א שם הביא שיטת הרמב"ם וכתב, "וה"ה ביום טוב מותר להוסיף על מנין הקרואים ואח"כ הביא שיטת האחרים, דביו"ט אין להוסיף, ומסיק וכן נהגו במדינות אלו מלבד בשמחת תורה שמוסיפין הרבה".

וכתב הט"ז שם בביאור שיטת הרמב"ם, "דהא דתנן אבל מוסיפין עליהם קאי גם אי"ט, ואח"כ הביא שיטת האחרים, דלא קאי רק אשבת, וביאר, שיש לו מעלה יתירה", ע"כ. הרי שלא הביא בכלל הטעם של "ויתיר ממנינא" רק הטעם ד"מעלה יתירה".

והגרע"א הקשה והבין כאופן הא', וכתב על שיטת האחרים, "וא"א לי להעמיד פירושם, דנסתר הוא מהברייתא בפרקין לקמן ר"ע אומר ביום טוב חמשה ביוה"כ שבעה ובשבת ששה אין פוחתין מהן אבל מוסיפין עליהן, והא עכ"פ קאי אדסמין ליה דהיינו שבת, והרי לרע"ק יוה"כ טפי ממנינא משבת, ואפ"ה מוסיפין בשבת ולא חיישינן במה דמשוה ליה ליוה"כ, ומסיק בדבריו, דפירוש אחרים שבר"ן צריכים לימוד".

ולהעיר דזה שכתב "והא עכ"פ קאי אדסמין ליה דהיינו שבת" יש גרסאות דבדבריו ר' עקיבא שבת כתוב קודם יוה"כ, ולפ"ז יש לומר דאה"נ דמוסיפין עליהם לר"ע הוא רק על יוה"כ, ולא יהי' קושיא על האחרים.

ואפילו לגירסת הגרע"א י"ל, דהגמרא שם (כג, ב) מביא פלוגתת ר"י ור"ע, דלר"י קוראין ביום טוב חמשה וביום הכפורים ששה, ובשבת שבעה, אין פוחתין מהן ואין מוסיפין עליהן. ולר"ע ביום טוב חמשה, וביום הכפורים שבעה, ובשבת ששה, אין פוחתין מהן אבל מוסיפין עליהן.

והטורי אבן שם כתב, "טעמא דר"ע לא נתברר לי. בשלמא ר"י דאמר ביוה"כ ו' ובשבת ז' ה"ט כדמפרש לעיל כל דטפי לי' מילתא מחברי' טפי לי' גברא יתירא, אבל ר"ע דטפי לי' יוה"כ הקל משבת החמור מ"ט". וע"ש דלא מצא תירוץ מספיק.

ואולי יש לומר דהאבן עזרא פרשת אחרי על הא דכתיב אצל יוה"כ "שבת שבתון" כתב, "י"א שביתה לנפש ולגוף, ואחרים אמרו שהוא שביתה השביתה שאין למעלה ממנה". הרי דשביתה יוה"כ "אין למעלה ממנה".

ואף שגם אצל שבת נאמר "שבת שבתון", בפרשת כי תשא "וביום השביעי שבת שבתון קודש לה" ובפרשת ויקהל "וביום השביעי יהיה לכם קודש שבת

שבתון לה", ובפרשת אמור "וביום השביעי שבת שבתון מקרא קודש", מ"מ מאיזה טעם יש איזה מעלה ביה"כ, ואולי משום דביוה"כ יש בה "שביטה לנפש ולגוף". המשך יבא בעז"ה.



שונות

רשב"י, והאידרא קדישא

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בתיקון ליל חגה"ש, אנו קוראים את מאמרי הזוהר בתחילת האידרא קדישא (בוהר נשא דף קכ"ז ע"ב ואילך), בענין רשב"י שאסף תשעה חכמי התנאים מחבריו ותלמידיו, להכנס לאידרא, ואמר להם עד מתי אנו עומדים בקיומא דחד סמכא (שעוסקים בנגלות ואין מגלים סודות התורה), עת לעשות לה' הפרו תורתך, ווי אי גלינא ווי אי לא גלינא. ונתנו ידיהם לרשב"י, "ועאלו לחקלא בניי אילני" וראו עולמות עליונים והחלו להודעו עו', ולא היה אדם יכול להסתכל בפניהם מרוב האור (וע"ש קל"ב ע"ב בענין כי קרן עור פניו דמשה), ע"ש בלשון הזוהר בפרטות ובאריכות. ובהמשך שם (וכן באידרא זוטא בוהר סו"ס דברים בפ' האזינו) מביא את גילויי סודות התורה בספירות ועולמות עליונים שגילו הרשב"י וחבריו באידרא.

וגם איתא שם בוהר (קמד, א-ב): תנא עד לא נפקו חברייא מההוא אדרא מיתו ר' יוסי ב'ר' יעקב ור' חזקיה ור' ייסא וחמו חברייא דהוון נטלין לון מלאכין קדישין בההוא פרסא כו'. [ונזכר שם בוהר שמיתתם היתה ע"ד מיתת משה בנשיקה ע"פ ה'].

ובתחילת האד"ר שם מפורש שזו לא היתה אצלם הכניסה הראשונה לאידרא, כמו שאמר ר' אבא לרשב"י "והא חברייא אלין כבר עאלו באדרא דבי משכנא מנהון עאלו מנהון נפקו" [הלשון עאלו ונפקו לגבי האידרא נמצא ג"כ באידרא זוטא בדף רצ, א ואפשר עוד, ולכאורה ענינו הוא ע"ד "נכנס בשלום ויצא בשלום").

ולהלן נדון קצת בענין מהותה של האידרא, ובענין מיתת הג' מחכמי האידרא.

ארבעה שנכנסו לפרדס

והנה ידוע מענין דומה בגמ', בחגיגה י"ד ע"ב בארבעה שנכנסו לפרדס, בן עזאי הציץ ומת, בן זומא הציץ ונפגע (נטרפה עליו דעתו), אלישע בן אבוי יצא לתרבות רעה, רע"ק נכנס בשלום ויצא בשלום.

[ובמדרש שהש"ר פ"א ע"פ הביאני המלך חדריו הגירסא היא על בן זומא שהציץ ומת].

ענין הכניסה לפרדס פי' ברש"י ובתוס' שם שזוהו כניסה ע"י שם (ובתוס' שם כותב שאף שהי' ע"י שם אבל לא עלו לרקיע ממש אלא שנדמה להם שהם עלו). ועי' ג"כ במובא בגליון הש"ס לרעק"א שם.

בתשו' רב האי גאון (נדפס באוצר הגאונים לחגיגה), מבאר: ודשאלתון זה הפרדס מה הוא כו', כי מי שהוא הגון בכמה מדות כו' כשמבקש לצפות במרכבה ולהציץ בהיכלות של מלאכי מרום יש לו דרכים כו' בתענית ימים ידועים כו' ובכן מציץ בפנימיותו ובחדרו כמי שהוא רואה בעיניו היכלות כו' ויש שתי משניות שהתנאים שונין אותן בדבר זה ונקראות היכלות רבתי והיכלות זוטרתו ודבר זה מפורסם וידוע, ועל אותן צפיות שנה תנא זה ארבעה נכנסו לפרדס, המשיל את ההיכלות הללו לפרדס והעלה להם השם הזה, ודימה את הארבעה הללו שהוא סובר כי הציצו במרכבה וראו שנכנסו להיכלות כו'.

ובחדא"ג מהרש"א בחגיגה שם: ובספר ישן מצאתי וז"ל נכנסו לפרדס החכמה, והיא חכמת אלקות, בן עזאי הציץ ומת מתוך שדבקה נפשו באהבה רבה דבקות אמיתי בדברים עליונים כו', בן זומא כו' שהציץ גם הוא באור בהיר יותר ממה שהיתה דעתו סובלת נתבלבלו אצלו הדברים כו'.

ועד"ז פי' בר"ח שם את הכניסה לפרדס, ובערוך, ועיג"כ רמב"ם הל' יסוה"ת ספ"ד ורפ"ז. וראה כתר שם טוב סצ"ו. ובנו"כ בשו"ע יו"ד סרמ"ו ס"ד.

ביאור הכניסה לפרדס, בספרי החסידות

להלן נביא מכ"מ בחסידות שמבואר ענין הכניסה בפרדס (שאפשר הוא ע"ד מפרשים הנ"ל), וגם שזוהו ענין ג' הסבות שנסתלקו באידרא:

בתו"ח וישלח קצד, א מאריך בענין זה: "להבין ביאור ענין המעשה דד' שנכנסו לפרדס כו' דבן עזאי הציץ ומת כו' אך ר"ע נכנס בשלום ויצא בשלום כו' . . והנה בן עזאי כו' לפי שהי' עוסק בתורה ברשפי אש התשוקה לגילוי אור הוי' דחכמה עילאה שבתורה, עד כלות נפשו בה בדביקות עזה ביותר, עד שבאהבתה ישגה

תמיד בכללות הנפש ממש כמ"ש כי עזה כמות אהבה כו', והוא שאמר בן עזאי שנפשו חשקה בתורה ביותר ע"כ לא חפץ ליקח אשה להוליד בנים וביטל מצות פו"ר דאורייתא מפני גודל חשק נפשו ודביקותה בתורה, וזהו כמו בחי' רצוא הנ"ל בתפלה שהוא בחי' אור חוזר לצאת מכלי נרתק הגוף לגמרי כו'. וזהו שאמר בן עזאי הציץ ומת כאשר ראה והשיג במעשה מרכבה בפנימית סודות אור החכמה לא יכיל כלי מוחו ולבו מפני רוב התפעלות העונג עד שנכספה וגם כלתה נפשו ממש כו' . . . מגודל תשוקתו ודביקותו למעלה מעלה בעצמות אור א"ס שבתורה כו'. וזהו שהציץ ומת בבחי' ביטול במציאות לגמרי מכל וכל כו' מפני שלא היה ביכולתו להתיישב בכלי כו' (וכמו ג' סבין שמתו באד"ר כו'). וע"ש המשך הביאור באריכות בכמה עמודים.

[במאמר שם נמצא המשך אריכות הביאור, אך גם מן המעט שהבאנו רואים דמיון כללי בין מיתת בן עזאי בגמ' חגיגה, ומיתת הג' סבין באידרא].

כללות הענין של בן עזאי והג' סבות, נמצא ג"כ במאמרי אדהאמ"צ נ"ך ע' תסו: וכמו שאנו רואים בנשמות שבגופים אף בנשמות גבוהות שלא יוכלו להכיל אור עונג העליון הנפלא ומתבטלים ממציאותם לגמרי כמו בן עזאי הציץ ומת כו' וכמו ג' סבות שנסתלקו באד"ר שלא יכלו להכיר אור העונג הנפלא שברזים וסודות העליונים וכה"ג. וכ"ה בתו"ח ויקהל תיד, א.

מיתת נשיקה על פי ה'

עוד נמצא בדמיון שבין בן עזאי להג' סבות, בתו"ח בראשית מ, ב, וז"ל: ועד"ז יש גם בנשמות הגבוהות אלא שאין זה עונש אלא עליה גדולה כענין מיכאל כהנא רבה מקריב נשמות ע"ג מזבח העליון דאצי' שנכללים לאשתאבא בגופא דמלכא כו', וכן כענין מיתת נשיקה ע"פ ה', וכבן עזאי הציץ ומת כו', וכג' שנסתלקו באד"ר וכה"ג, ויש שעולים עד"ז כדי שיפלו בדרך עונש וכמו בבני אהרן בקרבנתם לפני ה' ממש ביותר ממדתם ונשרפו באש ה' כו'. ע"ש ההמשך.

בתו"ח זה, הוא מזכיר בענין בן עזאי ג"כ ענין מיתת נשיקה ע"פ ה', שבמקורו זה נזכר בזכ"ג קמ"ד על הסתלקות הג' סבות. [וכ"ה בתו"ח פ' בא קב, ד שמוזכר ג"כ מיתת נשיקה על בן עזאי]. ובאוה"ח בפרשת בני אהרן מזכיר ג"כ על בני אהרן שמיתתם היתה בסוד הנשיקה שבה מתו הצדיקים, ועי' ג"כ בהמקנה קידושין לט, ב. ועי' מזה בלקו"ש חל"ב ע' 98. ענין מיתת משה ואהרן ומרים בנשיקה נזכר בגמ' ב"ב יז, א.

[בתו"ח בראשית שהבאנו, גם מחלק בין בן עזאי והג' סבות שעלייתם היתה בדרך רצוי', לבין בני אהרן שעלייתם היתה כדי שיפלו בדרך עונש,

וצריך לתווך עם מ"ש בתו"ח בשלח רטו, א: "כמו ד' שנכנסו לפרדס, בן עזאי הציץ ומ"ת, שנסתלקה נשמתו באור החיים ונענש בגופו עכ"פ (וכשריפת בני אהרן נדב ואביהו שהיו שתויי יין מיינה של תורה פנימיות התורה, ואמר בקרובי אקדש כו' כמ"ש בזהר). ע"כ. וכאן מזכיר איזה עונש גם בבן עזאי.

וראה המשך תער"ב ח"ב ע' א'ה: הכוונה בזה דמ"מ יהי' ענין המציאות כו' (שהרי בני אהרן שהי' הקירוב שלהם באופן כזה שנתבטלו לגמרי הי' נחשב זה לחטא כו' וכמו בן עזאי הציץ כו' וכמ"ש במ"א) שזהו ע"י הצמצום דוקא כו', וכמו במ"ת שהי' גילוי אוא"ס ממש למטה ומ"מ הי' המטה במקומו כו'.

הסתלקות הג' סבות, והסתלקות הרשב"י

גם במאמרי אדהאמ"צ ויקרא ח"א ע' מה, נמצא הדמיון דבן עזאי והג' סבות, וגם מזכיר את הרשב"י, וז"ל: "כמ"ש בזהר ע"פ והי' מדי חודש גו' יבא כל בשר להשתחוות לפני, לאשתאבא בגופא דמלכא ממש, וכמו שאמר רשב"י [באידירא זוטא] בחד קטירא אתקטרנא בי' אחידא כו', וכדוגמא דג' סבות שנסתלקו באד"ר, וכמו בן עזאי שהציץ ומת".

וכ"ה גם במאמרי אדהאמ"צ נצבים ע' תשסח: וכמו שנשמות הסבות כלתה נפשם מעוצם הדביקות ונכללו בעצמות אור האצילות ממש, וכרשב"י שאמר בי' אחידא בי' להיטא כו'.

[בשני מקומות אלו, אפשר מדבר על מדריגת רשב"י בכלל ולא דוקא על הסתלקותו, כי רשב"י אמר באידירא זוטא ביום הסתלקותו "בכל יומין כו' בחד קטירא אתקטרנא כו'", שענין בחד קטירא כו' היתה עבודתו בכל יומין, אבל עי' בסה"מ מלוקט ח"ג ע' רפה וע' רפט, מבאר דאף שנאמר "בכל יומין" ענין זה שייך במיוחד ליום הסתלקותו].

ובמה שנזכר במאמרי אדהאמ"צ ויקרא שם ע"פ והי' מדי חודש בחדשו, ראה על זה ובענין בן עזאי ביאור היטב בשערי אורה ק, א-ב.

עוד על הסתלקות ג' חכמי האידירא

וכן נזכר על הג' סבות שבאידירא (מבלי להזכיר את בן עזאי בפרדס) בתו"ח בראשית קנא, א: כמו במ"ת שעל כל דבור פרוח כו' וכהסתלקות הסבות וכמיתת נשיקה ע"פ ה' וכה"ג. ובתו"ח שמות לג, א. שערי תשובה לאדהאמ"צ צד, א: ובצדיקים על ידי עוצם דביקותם הנפלאה עד שתצא נשמתו ותוכלל במקור חוצבה כמו ג' סבות דאסתלקו באדר"ר וכה"ג מיתת נשיקה ע"פ ה'. מאמרי אדהאמ"צ ויקרא ח"ב ע' תצג. נ"ך ע' תצא. דרושי חתונה ח"ב ע' תרפט ע"ש.

וראה המשך תער"ב ח"ב ע' א'לד: אבל הנתיבות דחכ' בלתי מתפשטים בעולמות ולא יכנסו בהם רק הנשמות הגבוהות ביותר, וכמו נשמת הג' סבות ונשמות רשב"י ורע"ק ור"א הגדול שהן ממדרי' משה שזכה לשער הנו"ן שנק' שביל דקיק דבי' עייל אבא לאימא כו'.

אם נמצא ענין הג' סבות במאמרי אדמו"ר הזקן

במאמר זה הבאנו את המקומות שראיתי, על הג' זקנים שבאידרא והדמיון לבן עזאי. וכמובן שלא באנו ללקט כאן ממקומות אין ספור בספרי החסידות שמבואר ענין בן עזאי ובני אהרן כו'. [וראה בהמציין בזה לתורת רבינו במ"מ בסה"מ תרל"א ח"א ע' רלז].

האמת אגיד, כי מסתמא יש בענין הזה של הסתלקות הג' סבות באידרא (שהוא ע"ד בן עזאי בפרדס כו') גם במאמרי אדמו"ר הזקן ואדמו"ר הצ"צ, אך אינני זוכר כעת, ולא הי' הפנאי לעשות חיפוש מספיק. וקשה לומר שסגנון זה הוא רק אצל כ"ק אדהאמ"צ.

אנן בחביבותא תליא מילתא

[ענינים אלו הם נשגבים מאתנו, אבל בתור מאמר מוסגר נציין עכ"פ על עוד דמיון אחד שבין הכניסה לפרדס של רע"ק והכניסה לאידרא של רשב"י,

כי בכניסה לפרדס איתא בזהור (ח"ב רנד, ב, שם איתא באריכות ענין הארבעה שנכנסו לפרדס): וכד מטא להאי אתר דאקרי היכל אהבה אתדבק ביה ברעו דלבא אמר האי היכלא צריכא איהו לדבקה ליה בהיכלא דלעילא באהבה רבה כדין אשתלים ברזא דמהימנותא ואיהו סליק ואשלים אהבה זוטא באהבה רבה כדקא חזי.

וכן מיד בתחילת האידרא אמר הרשב"י לחברים: אנן בחביבותא תליא מלתא דכתיב ואהבת את יי' אלהיך וכתיב מאהבת יי' אתכם וכתוב אהבתי אתכם וגו'. על זוהר זה יש כמה ביאורים מן הרבי ואכ"מ. וגם ידוע תיקונו של הרבי בזה בנוסח ה"תיקון לליל שבועות"].

רשב"י וחביריו "לא נזכר עליהם בגמרא שנכנסו לפרדס"

ובענין זה נתקשיתי, במ"ש בס' דרך מצותיך לכ"ק אדמו"ר הצ"צ (ד"ה לה"ע פסח ומצה, קעב, ב), וז"ל: אותן שנכנסו לפרדס שהם בעלי רוח הקדש שלא הגיעו למדרגת הנבואה, שלא השיגו רק אורות היצי' עצמן, משא"כ הנבואה היא בחי' אצי' המלוכב בבריאה או ביצירה כנ"ל, ולפ"ז יש לתמוה לכאורה איך רשב"י

וחבריו שלא היו נביאים (ולא נז' עליהם בגמ' שנכנסו לפרדס ואף אם נכנסו הלא נת' שאין זה רק השגת אורות דיצי' לבד) השיגו השגות גבוהים ונעלים מהשגת הנביאים, שמדבר באד"ר מעניני פרצופי א"א וע"י וא"ק, וכן האריז"ל השיג בזה כמבואר בכהאריז"ל. ע"כ בדרמ"צ.

ובזה שאלתי, כי לכאורה מהו ההבדל בין הפרדס שבגמרא, להאידרא שבפרדס, ומה כוונתו של הצ"צ במה שכ' שלא נזכר בגמ' על רשב"י וחבריו שנכנסו לפרדס.

אף דמבואר בכ"מ כי יש עליות אין קץ ועולמות אין קץ (ועי' בתו"א ולקו"ת בפ"י "כל צדיק נכוח מחופתו של חברו", ויש לעיין בס' שערי קדושה להרח"ו שהולך ומונה חמשה דרגות בעליית האדם לעולמות עליונים החל מרוה"ק וגילוי הנשמה כו', ראיתיו מלפנים ואין הס' לידי כעת), וגם בחסידות מבואר הבדלים בתענוגי הנשמות ג"ע ועוה"ב כו', ובודאי יש דרגות רבות בכניסה לפרדס ולאידרא (ועי' תחילת האד"ר על כניסה לאידרא דבי משכנא),

אבל גם בכניסת רשב"י וחבריו לאידרא הרי מנין לומר שהוא פחות מדרגת הכניסה לפרדס (השגת אורות דיצירה), עד שאפילו לא נחשב כדמיון אליו (ויל"ע גם בלקו"ת להאריז"ל פ' בראשית בד"ה ענין ארבעה שנכנסו לפרדס), וגם באידרא נסתלקו כמה מריבוי האור כו', אם כן מהו כוונת הדרמ"צ על רשב"י וחבריו "שלא היו נביאים, ולא נזכר עליהם בגמ' שנכנסו לפרדס".

[וע"ד הלשון "אם קבלה היא נקבל", אבל השאלה כאן היא אם נמצא באיזה מקום הביאור וההבנה בזה].

אם תלמידי רשב"י היו נביאים

מ"ש הצ"צ "רשב"י וחבריו שלא היו נביאים", יש לעיין מזוהר פ' תרומה קנד, א: נביאי מהימני תלמידי דרבי שמעון בן יוחאי דעילאין ותתאין זעין מיני'.

אך נ"ל פשוט ש"נביאי" שם הוא בשם המושאל ואין הפי' נבואה ממש, כי לפני זה שם דיבר בענין נבואת שמואל ושאל, ועל כן נקט לשון נבואה על גילוי נפלאות וסודות התורה של תלמידי הרשב"י. מאמר זה שם אמרו ר' חייא אחרי שבמעמד ההוא שנאספו תלמידי רשב"י בעת הנסיעה לרבם לטבר"י וכל אחד מהם גילה רזין גדולים בסתרי תורה, ובסופו אמר ר' חייא "מאן יהיב לי אתערותא דרוח קדשא למהוי בגו נביאי מהימני תלמידי דרשב"י כו'".

[ובענין אחד עכ"פ יש צד שוויון בין נביאים לבין העולים לפרדס או לאידרא, והוא בענין התפשטות הגשמיות. ענין זה קשור גם בענין עליית משה בהר שכ' בזה הרמב"ם, ובענין עליות הנשמה דהבעש"ט כו' ואכ"מ].

החילוקים בין הפרדס להאידרא

ומדברי הצ"צ אלו "שלא נזכר עליהם בגמ' שנכנסו לפרדס", אפשר יש ללמוד שיש הבדל מהותי בין הפרדס שבגמ' לאידרא שבזוהר, אף שבאופן כללי כ"ק אדמו"ר האמצעי מכלילם ביחד. וצריך ביאור בזה.

או י"ל שאפשר תקופת האידרא הוא שייך רק לסוף זמנו של הרשב"י, ורשב"י וחבריו דרשו בסודות התורה ובספירות עליונות כל ימיהם, וע"כ מסתפק הצ"צ אם גם על רשב"י נזכר הכניסה לפרדס ולא רק בסוף ימיו ובקשר להסתלקותו.

אבל רק על תחילת האידרא זוטא (שבפ' האזינו) איתא שם (זהר האזינו רפז, ב) שזה הי' סמוך להסתלקות רשב"י, אבל על האידרא רבא (שבזוהר פ' נשא) כמדומה לא נזכר זה. וגם כפי שהבאנו למעלה, מפורש בתחילת האידרא רבא שהי' אצלם כבר לפני זה כניסה "לאידרא דבי משכנא".

ואפשר מי מהכותבים יודע יותר בענין זה.



הלכה בידוע שעשו שונא ליעקב

הרב חיים רפפורט

רב ומו"ץ – לוונדון, אנגלי

הלכה בדברי אגדה?

א. בקשר להכתוב (פ' וישלח לג, ד) "וירץ עשו לקראתו ויחבקהו ויפל על צוארו וישקהו ויבכו", איתא בספרי (עה"כ בפ' בהעלתך ט, יו"ד): "כיוצא בו, וישקהו, נקוד עליו, שלא נשקו בכל לבו. רבי שמעון בן יוחי אומר, הלכה בידוע שעשו שונא ליעקב, אלא נהפכו רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו". והובאו הדברים בפירוש רש"י עה"ת (פ' וישלח שם) בזה"ל: "וישקהו, נקוד עליו, ויש חולקין בדבר הזה בברייתא דספרי, יש שדרשו נקודה זו לומר שלא נשקו בכל לבו. אמר רבי שמעון בן יוחאי, הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב, אלא שנכמרו רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו".

ובכ"מ העירו על זה שהמדרש נקט הלשון "הלכה" בקשר לדברי אגדה שאמרו חז"ל בנוגע לתכונותיו של עשו²⁷. ובספר עמק הנצי"ב (על הספרי שם) פירש

(27) להעיר ממ"ש המהר"ץ חיות בספרו דרכי משה (כל כתבי מהר"ץ חיות, ירושלים תשי"ח, ח"א עמ' תעט). וראה גם תורה תמימה עה"כ בפ' מטות כז, כא (הערה לה): "ובאמת מצינו לחז"ל שקורים

"הלכה - כמו בלשון התלמוד 'גמירי' פי' מקובל אנכי". ובפירוש באר היטב על פירוש רש"י שם בסו"ד כתב: "ופשוטו הוא כפשוטו, שכן הסכימו בבית המדרש להלכה, וכן דרך הירושלמי לומר על כל דבר הלכה".

אבל בכמה ספרים מצאנו שיצאו לבאר לשון חכמינו באמרום "הלכה בידוע שעשו שונא ליעקב", והסבירו שבדיוק ובכוונה מיוחדת השתמשו בנידון דידן דוקא הלשון "הלכה" המורה על דבר השייך לחלק ה'הלכה' (בניגוד לחלק ה'אגדה') שבתורה, או לתוקפן המיוחד של הלכותי של תורה שאינן בטלין לעולם, וכפי שיתבאר בעז"ה.²⁸

גם לאגדות וידיעות שונות בשם הלכה . . . ורש"י פי' וישלח בפסוק וישקוה מביא ממדרש, הלכה בידוע שעשו שונא ליעקב, ואם כן לא יפלא אם גם עניני ישראל בכלל והידיעות להם יכוננו בשם הלכה". וראה גם שו"ת תירוש ויצהר סוף סי' קצז; שו"ת חלקת יעקב אורה חיים סי' מו. ועוד.

28) ויש להעיר מהמבואר בזה ע"ד הצחות בסיפור שנדפס בספר דברי מאיר (דברי תורה מהרה"ק ר"מ מפרימישלאן, בארטפעלד תרס"ט) פרשת בלק (יג, סע"א ואילך), וז"ל: וירא בלק בן צפור, שמעתי מפי הישירי ר' יוסף בן ברוך ע"ה, כי בפעם אחד בפרשת בלק היה אצל הרמז"ל, ורב אחד הי' עמו ירא שמים, אלא לא הי' למדן גדול, ונכון הוא לפני רב אב"ד שיהי' למדן ובקי - כידוע בכל תפוצות ישראל, והרב הנ"ל עלה לתורה או פרשת בלק במקום כהן, ורצה לברך התורה, ואמר לו הרמז"ל: אשאל אותך קודם הברכה שאלה קטנה, מה הי' בלק, יהודי או גוי? וענה הרב הנ"ל: מסתמא דבר ידוע כי הי' גוי מעם מואבי, ושאל אותו הרמז"ל: אם כן הוא, אמור לי הטעם מדוע נקרא הסדרה האחת של תוה"ק, על שם הגוי הזה בלק? והרב הנ"ל לא ידע מה לענות על זה, ואמר הרמז"ל אנכי אענה התירוץ על זה, ופתח את פיו הקדוש בזה הלשון: פעם אחת, אנכי וחברי הלכנו יחד אל רבינו ר"מ מקרעמיניץ זצללה"ה, ופתאום מטר נורא נתך עלינו על הדרך, ונתחזק הגשם בכל רגע, עד כמעט פרחו נשמתינו מגודל הקור והחלות, וחפשנו איזו בית ליכנס בו, עד כי ברוב הליכה מצאנו רבינו בית אחד, ונכנסנו בתוכו ומצאנו בו עכו"ם אחד יושב בתוך הבית, או התחלנו לחזור לאחורינו, ויצא אחרינו העכו"ם ובקש ממנו: אל נא תעברו ממני בלי לינה, ונתן לנו לינה טובה מאוד, ובבוקר השכמנו לדרכינו. ובשעת הליכה נפלה מחלוקת ביני ובין חברי, כי חברי אמר בלשון זה "דאס איז איין ערליכער גוי" [= זהו גוי ישר], ואנכי אמרתי כי אינו נכון לומר כן, רק "איין אומערליכער גוי" [= גוי לא ישר]. ונשאר הדבר כי נשאל את פי רבינו זצ"ל, עם מי ידעו סכימי רבינו, כן יקום. וכאשר באנו לרבינו זצ"ל אמר אלי: אמור מאיר, אתה, מנלן הדבר מדברי תוה"ק! ומיד אמרתי ע"פ מאמר רשב"י בב"ר הובא בפ' וישלח פרשת ל"ג פסוק ד', וז"ל: אמר ר' שמעון בן יוחאי הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב, אלא וכו', א"כ לפי זה אם ההלכה היא כי עשו שונא ליעקב, על כן אם הי' הערל מרחק אותנו, הי' עושה כהלכה, ואזי ראוי לאמר עליו "עהרליכער גוי", אבל הערל הזה אשר קירב אותנו בכל מיני ההתקרבות ועשה שלא כהלכה, א"כ ראוי לאמר עליו "אומערהרליכער גוי", כי עשה שלא כהלכתו, ואז אמר רבינו זצ"ל כי צדק אתי. וכן הוא הכוונה גם כאן, כי תמלי גדולה על בלק כי ידע בטח מהאזהרה שנוהרנו בדברי תוה"ק: אל תצר את מואב, א"כ למה ועל מה שכר את בלעם לקלל אותנו, הלא לא הי' לו מה לירא מפנינו, אלא הוא הי' מוכרח לעשות כהלכתו, הלכה הנ"ל שעשו שונא ליעקב, וא"כ הי' בלק "ערליכער גוי", על כן התחילה הסדרה בשם בלק, כי הי' עהרליכער גוי, אין מיט איין עהרליכער גוי מעג מען אנהייבען איין סדרה", עכ"ל הספר דברי מאיר.

עוד להעיר ממ"ש בשו"ת תירוש ויצהר הנ"ל (הערה 1), כנראה ג"כ ע"ד הצחות: "עתה בעוה"ד רואין אנו כי מצוה להכות את איש ישראל וכדבר הלכה, ד' ירחם".

ביאור ההרי בשמים²⁹ [הו"ר גם בשו"ת משנה שכיר³⁰]

ב. "יש לומר שיש נפק"מ גדולה בדברי רשב"י גם להלכה למעשה, דידוע דכמה פעמים אמרין בניי שבת כגון גבי כיבוי, גוי שבא לככות אין אומרים אל תכבה, ואפילו במקום שאמר כל המכבה אינו מפסיד, ומפורש בגמרא (שבת קכא, א) הטעם משום דגוי אדעת' דנפשי' קעביד³¹, ולכאורה קשה מנא ידעינן זאת בבירור, דילמא אדעת' דישאל הוא מכוון נמצא דעביד דישאל איסורא בזה, רק כיון דקיימא לן דגוי שונא ליעקב, אם כן הוא ברור כשמש דאינו מכוון אדעת' דישאל רק אדעת' דנפשי', נמצא דהאי הלכה תלוי' בשנאת עשיו ליעקב, על כן שפיר מדייק התנא האלקי רשב"י בדבריו ואמר, הלכה הוא, רצה לומר שאל תבין מה שאני אומר בידוע שעשו שונא ליעקב הוא רק דרש של הגדה, רק הוא נוגע להלכה מהלכות האמורות בשבת³².

ויעויין גם בשו"ת חבצלת השרון (אהע"ז סי' כב), "דעד כאן לא אמריןן בסי' קי"ח דעכו"ם אינו מכוון להכשיל לישראל . . . [כי אם ככה"ג ש]הישראל לא ידע כלל אם אכל איסור ולא יהי' לו צער כלל ומה שיאכל ישראל איסור בלי ידיעה כלל לא יזיק בזה לישראל מאומה שהוא אינו מאמין בזה שגורם לו רעה בנפש, ואי דילמא דעתו באמת להודיע לישראל אחר שיאכלנו כדי שיצטער, הא לאחר שיאכל לא יוכל לברר עוד הדבר ולא יאמין לו הישראל כלל . . . אבל בעדות אשה אדרבא חיישינן דילמא רוצה להכשילה ולצערה שתנשא ואח"כ יבוא בעלה ותצא מזה ומזה ויגרום רעה להבעל והאשה, ואדרבא, אנו סהדי שרצונם תמיד להזיק ולצער לישראל ובידוע שעשו שונא את יעקב, ולא אמריןן בסי' קי"ח שאינו מכוון להכשיל לישראל רק היכא שלא יגרום צער ונזק לישראל באכילת איסור בשוגג לפי דעתו. וזה לדעת' סברא ברורה מאד".

(29) הרי בשמים עה"ת (להג"ר יעקב יוסף גינז) חלק שני (פיוטרקוב טריב, תרצ"א) בהשטמה.
 (30) שו"ת משנה שכיר (להג"ר יששכר שלמה טייכטהאל), חלק שני (מפעל מורשת יהדות הונגרי', ירושלים תשמ"ז) סי' קיט, אות ג.

(31) "אגם מציינו [או"ח סי"ד ס"א ועוד] בדברים שצריך כונה לא מהני בעושה גוי וישאל עומד ע"ג ומכוין . . . משום דעכו"ם אדעתא דנפשי' הוא דעביד" (שו"ת משנה שכיר שם).

(32) וראה גם ילקוט הגרשוני על אגדות הש"ס (זבחים קטז ע"א, בא"ד): "דרך אגב ארשום מה ששמעתי מח"א על הדקדוק שמדקדקים העולם על מ"ש רשב"י הלכה היא כו', מאי נ"מ מזה שעשו שונא ליעקב לענין הלכה, ואמר דשפיר נפק"מ לענין הלכה דקיי"ל בכ"מ בהל' שבת, עכו"ם אדעתא דנפשי' קעביד ולא בשביל ישראל, ולכאורה מנ"ל זה דילמא עושה בשביל ישראל, אבל לפי הידוע שעשו שונא ליעקב א"כ שפיר קיי"ל הלכה דעכו"ם אדעתא דנפשי' קעביד ולא בשביל הישראל, וז"ש רשב"י הלכה היא וכו' ודפח"ח".

ביאור החתן סופר

ג. בשו"ת חתן סופר³³: "וכבר כתב הרמב"ם מקור שנאת העמים אלינו הוא שנאת הדת, יען יש לנו דת מורשה אשר אין להם בה שם ויד והוא תורה שבע"פ אשר רק לנו לעם סגולתו גילה סודו, משא"כ משום תושב"כ שגם לפניהם פתוח להעמיק בה אין מקום לקנאתם ושנאתם רק ההלכות אשר נעלם מהם ונסתמו מעיניהם זה מעורר קנאת ושנאת הדת, וז"כ 'הלכה' היא בידוע שעשו שונא ליעקב, ר"ל שידוע היא שרק ההלכה והמסורה היא גורמת שנאת עשו ליעקב והבן".

ביאור רבינו והגרמ"פ זצ"ל³⁴

ד. ובליקוטי שיחות (חלק כ עמ' 150) ביאר רבינו זי"ע: "'הלכה' מיינט א דין, זאך וואס קען זיך ניט בייטן. און דאס פארשטייט אפילו א בן חמש למקרא (וואס לערנט נאך ניט משנה וגמרא). ער זעט אין זיין טאג טעגלעכן לעבן, אז א הלכה (פון תורה) קען מען ניט בייטן. ועד"ז זאגט רשב"י בנדו"ד, די שנאה פון עשו ליעקב קען זיך ניט בייטן, ווארום 'הלכה' היא בידוע שעשו שונא ליעקב' - דאס איז בדוגמא ווי א הלכה כפשוטה וואס קען ניט געענדערט ווערן".³⁵

[ועד"ז מבואר גם בשיחת ש"פ ויק"פ, ש"פ החודש, מבה"ח ניסן ה'תש"כ³⁶, וז"ל: "וזהו גם דיוק לשון המדרש 'הלכה' בידוע שעשו שונא ליעקב: מדרש - שייך

(33) פאקש תער"ב, בפתיחה, מענה שמחה (יג, ב).

(34) להעיר (ע"ד הצחות) ממ"ש בספר 'אבא' (להר"א סמית, תל אביב תשע"ב) עמ' 193, שרבינו אמר פעם ע"ד הגרמ"פ: "איך בין צופרידן האבן עם פאר א שכן".

(35) וראה גם לקוטי שיחות חל"ה עמ' 144: "וכמשנ"ת במ"א דיוק לשון זה, ששנאת עשו ליעקב הו"ע של 'הלכה' דכמו שלא יתכן ביטול או שינוי בהלכות של תורה כך שנאת עשו היא תמידית ונצחית [וזהו גם דיוק לשון רש"י 'אלא שנכמרו רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו' - ע"ד שמצינו ב'הלכה', שישנו ענין של 'הוראת שעה', שעושים שלא כהלכה (כאליהו בהר הכרמל) (רש"י ראה (יב, יג) ושופטים (יח, כב)], שגם אז ההלכה היא בתקפה ולא נשתנית [ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ט ה"ג], אלא שיש הוראה לאותה שעה לעשות היפך ההלכה; וכך בענינינו, שגם בשעה ההיא לא נתבטלה שנאת עשו ליעקב (כי היא 'הלכה'), אלא שלפי שעה נשקו בכל לבו]".

[וראה לקו"ש לקוטי שיחות ח"ב עמ' 608: "איז דער ביאור אין דעם: דער ענין המסירת נפש וואס אידן זיינען זיך מוסר נפש על התורה ומצוות, אויך אויף גליא דתורה, קומט עס מצד בחינת סתים שבנשמה וואס זי איז פארבונדן מיט סתים דקוב"ה דורך סתים דאורייתא. און דאס קען עשו ניט לייזן. מצד דעם ענין פון גליא אליין קען ער דאס נאך סובל זיין ווארום דאס וואס עס שטייט הלכה היא בידוע שעשוי שונא ליע"קב איז דאס ניט מצד נגלה עצמה ווארום אין דעם האט עשו אויך א חלק (דינים פון ד' מצוות דבני נח). נאר דאס איז מצד סתים דתורה וסתים דנשמה, וואס דאס איז מאיר און נעמט דורך אויך הנגלה, ועל דרך שנתבאר בענין מעשים טובים וואס אין דעם האט עשו קיין חלק ניט, און דאס קען ער ניט סובל זיין דערפאר זאגט ער על עמך יערימו סוד אז דער עיקר וואס על עמך יערימו איז דאס מצד סוד"].

(36) תורת מנחם התוועדיות חכ"ז עמ' 492 ס"ז.

לחלק האגדה (ולא לחלק ההלכה) שבתורה, וא"כ מהו דיוק הלשון 'הלכה בידוע שעשו שונא ליעקב' ומהי ההלכה שבדבר? אך הענין הוא שמציאות העולם נעשית ע"פ הלכות התורה, היינו, שלפי ההלכה שפוסקת התורה, נעשית המציאות בעולם. וכיון שהתורה פוסקת הלכה שעשו שונא ליעקב, אזי לא יועילו שום התחכמויות והמצאות להסתיר את עצמו וכו'; לא נוגע מה חושב פלוני ומה חושב אלמוני; כיון שהתורה פוסקת הלכה שעשו שונא יעקב, הרי הלכה זו תקבע במציאות העולם בכל האופנים. וזוהי ההוראה לכל יהודי שעליו לדעת שההלכה היא שמציאות העולם שונא יהודי³⁷].

ועד"ז כתב בשו"ת אגרות משה (חו"מ חלק ב סי' עז): "צריך לידע שהשנאה לישראל מכל האומות היא גדולה גם ממלכיות שנוהגין בטובה, וכבר אמרתי על הלשון שהביא רש"י בפירושו החומש פ' וישלח (לג, ד) על קרא דוישקהו ארשב"י הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב דמה שייך זה להלכה, שהוא כמו שהלכה לא משתנית כך שנאת עשו ליעקב לא משתנית דאף אלו שנוהגות באופן טוב שנאתן גדולה בעצם שלכן ח"ו להתגרות בהם ולגרום איבה".

ביאור הגר"מ זעמבא זצ"ל

ה. באופן אחר קצת ביאר הגאון ר' מנחם זעמבא הי"ד, וז"ל³⁸: "מה ענין המושג הלכה לכאן, ברם ישנם אנשים החושבים ומנסים למצוא את הנימוקים והסיבות לשנאתם של הגוים כלפי היהודים. אולם המציאות הוכיחה כי אין אף סיבה אחת נכונה, שנאה זו היא חסרת כל סיבה וכל נימוק, אלא רק הפך לבם לשנוא עמו. כאן שונאים את היהודים על שום שהם קפיטליסטים ושם על שום שהם סוציאליסטים. כאן על שום שהם זריזים ופקחים יתר על המידה ושם על שום שהם מהווים מעמסה מבלי להביא כל תועלת. כאן על שום שהם חרדים וקנאים יתר על המידה ושם על שהם מתקדמים ומפיצים דעות חילוניות. כך תמיד סותרים הנימוקים זה את זה ללא קורטוב של הגיון ושקול דעת. והנה הלא רבי שמעון דורש בכל מקום טעמא דקרא (עי' בבא מציעא קטו, א) לכך אמר רבי שמעון הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב שנאתו של עשו ליעקב היא בבחי' הלכה פסוקה ללא כל טעם ונימוק".

(37) וראה גם שיחת ש"פ וישלח ה'תשמ"ה סי"ט (תורת מנחם התוועדות ה'תשמ"ה ח"ב עמ' 810).

(38) חידושי הגרמ"ז (בני ברק תש"מ) סי' מח. [בכותרת הסימן כתב המו"ל "ביאור דברי הגמרא הלכה בידוע שעשו שונא ליעקב" והוא טעות דמוכח שהרי אין זה דברי הגמרא בשום מקום כי אם מאמר המדרש].

לפי גירסת הילקוט שמעוני - קושיא מעיקרא ליתא

ו. ויש להעיר שהביאורים הנ"ל אין להם מקום כי אם לפי גירסת מאמר חז"ל זה שהובא בספרי [שהיא כנראה גם גירסת רש"י בפירושו על התורה], אבל לפי גירסת הילקוט שמעוני, קושיא מעיקרא ליתא, כי התיבה 'הלכה' חסירה שם. וז"ל הילקוט (פרשת בהעלותך רמז תשכב): "רבי שמעון בן יוחאי אומר, והלא בידוע שעשו שונא ליעקב, אלא נהפכו רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו".

ויש להוסיף שכנראה הביטוי "הלכה בידוע" אין לו חבר במדרשי חז"ל, משא"כ הביטוי "והלא בידוע" המצוי בעוד מקומות במדרשי הלכה, ומהם: בתורת כהנים אחרי מות (פרשה ט, ז): "וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו, והלא בידוע שבארץ כנען הם באים ומה ת"ל וכמעשה ארץ כנען וכו' אלא מגיד הכתוב שמעשיהם של כנעניים מקולקלים מכל עמים ואותו המקום שנתכוננו בו ישראל מקולקל מכל".

ועוד יש להעיר שהביטוי "והלא בידוע" נמצא גם במאמרי רבי שמעון בן יוחאי (בעל המאמר "עשיו שונא ליעקב"), בדרשות הספרי על הכתוב (פ' עקב ו, יא) "ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת ובורות חצובים אשר לא חצבת כרמים וזיתים אשר לא נטעת ואכלת ושבעת". וז"ל הספרי עה"כ: "אבותינו באו לארץ באת ברכה לרגלם, שנאמר ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת ובורות חצובים אשר לא חצבת. רבי שמעון בן יוחאי אומר, והלא בידוע שלא מלאתה, שעכשו באת לארץ, ובורות חצובים אשר לא חצבת, והלא בידוע שלא חצבת, שעכשו באת לארץ, כרמים וזיתים אשר לא נטעת, והלא בידוע שלא נטעת, שעכשו באת לארץ, מה תלמוד לומר מלאת, חצבת, נטעת, זכותך היא שגרמה. וכן אתה מוצא שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר, היו אנשי הארץ בונים בתים וחופרים בורות שיחים ומערות נוטעים שדות וכרמים וכל עץ מאכל, כדי שיבואו אבותינו לארץ וימצאו אותה מלאה ברכה".

הערה על הגרי"א העניקין זצ"ל

ז. והנה מדברי כל גדולי ישראל הנ"ל מבואר דזה שאמרו חז"ל "עשיו שונא ליעקב" קאי [לא רק על עשיו] כי אם כל אשר בשם עשיו יכונה, וכל אומות העולם בכלל.

וראיתי בתשובות איברא (סי' קטז³⁹) שכתב הגרי"א העניקין: "ועוון פלילי מצד אותם המטיפים הפטפטנים שדורשים תמיד 'הלכה הוא שעשו שונא ליעקב',

(39) בתוך כתבי הגרי"א העניקין, חלק שני, הוצאת עזרת תורה, נוא יארק תשמ"ט, עמ' רלג.

והשנאה עולמית. זה נגד האמת ונגד חז"ל והמקרא, שעשו גופא לא הי' רשע תמיד ושנאתו פסקה ע"י הנהגה מתאמת וכמו עשו הראשון כן הם ג"כ דורותיו שהכנעה מביאה לשלום, וזהו שאמר בן זומא (אבות פ"ד מ"א) 'איזהו מכובד המכבד את הבריות', כונתו גם נגד האומות, כשמכבדים אותם ואומרים להם אוהבי אתה הם נעשים לאוהבים ע"י זה ולהיפך כשאומרים שונא אתה נעשים לשונא וזהו מעשים בכל יום".

וכ"כ במאמרו שנדפס ב'הפרדס'⁴⁰, וז"ל: "וטעות רע בפי התולים עצמם בלשון חז"ל הלכה שעשיו שונא ליעקב לומר כן על הכלל, כי זה נאמר על עשיו עצמו⁴¹ שכתוב עליו מפורש (בראשית כז, מא) 'וישטום עשיו' ולא אפילו על זרעו שהרי כתוב בהם (דברים כג, ח) 'לא תתעב אדומי' וכ"ש על אומות אחרות, ורק על דור מחריבי המקדש נשנה זה בזרעם ועצם מאמר חז"ל הנ"ל בא להורות שאפילו עשיו עצמו כשנהגו בו בהכנעה פסקה שנאתו כמבואר במקרא".

ולכאורה, גם אם נאמר שהמאמר "עשיו שונא ליעקב" לא קאי על כל גוי, הרי אמרו חז"ל (שבת פט, סע"א): "מאי הר סיני . . . רב פפא ורב הונא ברי' דרב יהושע, דמעיניי באגדתא דרב חסדא ורבה ברי' דרב הונא דאמרי תרווייהו: מאי הר סיני, הר שירדה שנאה לאומות העולם עליו". ובדרשות הר"ן (בדרוש השביעי) כתב: "והוא אמרם ז"ל (איכה רבה ב, יז עה"כ איכה ב, יג) 'מה אשוה לך ואנחמך' - לכשאשוה לך אנחמך. הפירוש ידוע, שכל הקטטות שבינינו והאומות הם מסיבת חילוף האמונה, כמו שאמרו בשבת . . . מאי הר סיני שירדה שנאה לאומות העולם עלינו . . . והטעם בזה, מפני שהבדילנו השם יתברך מכל האומות שלא נתחתן בהם ושלא לאכול המאכלות האסורות, והריחוק וההבדל מביא על כל פנים לידי כך, ולפיכך אמרו לכשאשוה לך אנחמך, כלומר לכשאשוה לך שאר האומות, שכולן יהיו באמונה אחת עמך, אנחמך, כי אז תהי' הנחמה שלמה, שאין אחרי' דאגת מלחמה ושנאת האומות הנ"ל עלינו . . . וזהו בזמן משיחנו". הרי מבואר בדבריו ש"הריחוק וההבדל" מן האומות מביא בהכרח לידי שנאת הגוים אלינו עכ"פ מאז מ"ת שאז "ירדה שנאה לעולם".

ומפורש בגמרא (פסחים מט, ב) "גדולה שנאה ששונאין עמי הארץ לתלמיד חכם, יותר משנאה ששונאין אומות העולם את ישראל", ומשמע שסתם גוי שונא את ישראל.

(40) שנה לב חוברת ב (תשרי תשכ"ד), עמ' 30.

(41) להעיר מדברי המדרש - הובאו לקמן הערה 18.

ועה"כ שני גוים בבטנך איתא במדרש⁴²: "כל האומות שונאין את עשו וכל האומות שונאין את ישראל"⁴³. ובמדרש רבה (ויקרא רבה פי"ג) איתא: "מלמד שכל אומה ששולטת בעולם היא שונאה לישראל"⁴⁴.

ולכאורה מדרשות חז"ל אלו וכיו"ב מוכח דלא כמ"ש הגרי"א הענקין.



כתיבת אות למ"ד

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

שו"ת הצמח-צדק חיו"ד סי' רה

בס"ג (ס"ע כח, ובהמשך כמה שורות אח"כ) התיאור הוא: "שהחזיר ראש הלמ"ד לאחוריו".

אך בסוף התשובה, בד"ה וע"ד הלמ"ד, כתוב: "שצ"ל צואר וכמו ו', ובנ"ד החזירו ראש הוי"ו (לצד שמאל [וצ"ע, כי לכאורה "לאחוריו" הוא לצד ימין]) כזה", ומצויירת שם למ"ד שהוי"ו שלה מקופלת, אף שבה יש לכאורה בעיה נוספת, שצווארה מוטה אחורנית, שלא דן בה כלל.

ובמפתחות שבסוף הספר (שבפתח-דבר כתוב שנערכו ע"י המהדירים, שהיו ת"ח רציניים) מופיע: "אות למ"ד החזירו ראש הוי"ו לצד שמאל כזה", והציוור המופיע שם במהדורה המקורית היה למ"ד מקופלת, ובמהדורת תשנ"ד הוא: למ"ד הכתובה כ"ף-וי"ו!

ושם מכשיר ע"פ הפנים מאירות שהכשיר את האלפי"ן שנכתבו בהיפוך יודי"ן, וגם מדייק מלשון אדה"ז "וכל זה לכתחילה" – "משמע בדיעבד אם שינה מעט כנידון דין א"צ תיקון". ודוחה את הסברא להחמיר לתקן, כיוון שבאותיות השמות אסור לתקן (כל עוד כשר בלא"ה לאיזה דעות, כמ"ש הרמ"א סי' רע"ו סו"ס יא),

(42) בראשית רבה פס"ג, ז (הוצאת תיאודור אלבק).

(43) ובפי' מהר"י קרא עה"כ (אסתר ב, יו"ד) 'כי מודכי צוה עלי' אשר לא תגיד' כתב, "שאם יודע למלכות עמה ומולדתה אם יחפוץ המלך להמליכה לא יניחוהו שריו ועבדיו, שכל האומות שונאים את ישראל".

(44) וראה חיבור התשובה להמארי (מאמר א פ"ט): "זאת האומה שנואת העמים מימי הקדם ונאכלת בכל פיות... וכמאמר דוד ע"ה (תהלים כה, יט) 'ראה אויבי כי רבו ושנאת חמס שנאוני', ובא הדרש על זה (יל"ש תהלים רמז תשב) רבנו של עולם אם עשו שונא את יעקב נטל את בכורתו וכן הדין נותן, אלא לכושיים ולברברים ולענתותיים מה עשה, הוי ושנאת חמס שנאוני".

הרי אינו כבוד לאותיות השם שדווקא בהן לא יתקן, וגם כיוון שלהתשב"ץ יש חשש למנומר בתיקונים הללו. ויש בזה אריכות גדולה להלן סי' רו ס"ה.

בשו"ת שם סי' שנה

(בכותרת "מהדורא אחרת מחי"ד סי' רו", ובהערות בסוף הספר, שנדפסה בשער המילואים ח"ד סי' סא. "עוד מהדורא מתשובה זו בכת"ק 231 עח, א. אבל לפניו נרשם "משנה שאינה צריכה, שכבר נכתב במהדורא בתרא בטוב", ז"א שמאשר את התשובה הזאת. ולתשובה הקודמת אין אישור בכת"ק.)

"הלמ"דין שנכתבו . . . (ומופיע שם ציור למ"ד מקופלת כנ"ל), אע"פ שמתשובת פנים מאירות הנ"ל מובן בודאי שאין צריך לתקנם, וכך כתבתי [לכאורה הכוונה לסו"ס רה הנ"ל, אבל ראה בסוגריים הבאים] שאין צריך תיקון. אבל מכל מקום אם ירצו לתקנם ודאי יוכלו לתקנם [-וזה שינוי מהנדפס בסו"ס רה, שדוחה את הסברא להחמיר ולתקן כנ"ל]. ומיהו ודאי אפילו קודם כל תיקון יש לקרות בה לכתחילה גם אם יש ספר תורה אחרת...".

בשו"ת שער המילואים ח"ה סו"ס ה

(י"ל ג' תמוז תשס"ט. תשובה זו מכת"ק 1027 ח, ב על גיליון השאלה)

"ובנידון ל שכתבו כ' ויו"ד על גביו, נראה להורות דמהני תיקון גם בתפילין על ידי הוספת דיו, ואין נפסל משום שלא כסדרן". (א) הוא מחייב תיקון (כנראה רק לחומרא, כבשו"ת הקודמות שמכשיר שאלה דומה גם ללא תיקון). (ב) הוא סובר שאין חשש מנומר בזה (כמ"ש בסו"ס רו ובסי' שנה, ולא כבסימן רה). (ג) אינו כותב לתקן זאת ע"י גרירת חלק התחתון של הראש כדי שייצא וי"ו במקום יו"ד (כמ"ש בביאור הסופר אות למ"ד ד"ה ארוך כמו וא"ו בשם שיח סופר, שאז לכאורה אין חשש שלא כסדרן לכל הדעות), אלא דווקא ע"י כתיבת ראש חדש.

ובשם הרב יי"צ שי' בלינוב, שהכוונה - לעבות את הצוואר עם הראש, עד שיהיה כולו צוואר (בפרט בכת"י הר"ר ראובן שהראש דק ביותר. ואגב, יש שם הרבה למ"דין הכתובין כך ללא תיקון), ואז להוסיף ראש חדש מעליו, והצמח צדק אזיל לשיטתיה (בשו"ת או"ח סימן טז) שאין בהוספת ראש משום שלא כסדרן. ובלמ"ד יש עוד פוסקים הסוברים כך.



סדר הנחת הד' פרשיות ע"פ תורת הסוד

ד"ר ברוך טראפלער

תושב השכונה

בסדר הנחת הפרשיות בתפילין ישנה מחלוקת בין הפוסקים, ונרכז ביאורנו על שתיים מהן:

(א) רש"י והרמב"ם (פ"ג מהל' סת"ם) וסייעתם (ובשו"ע אדמוה"ז סל"ד ס"א כותב שהעיקר כמותם) מפרשים דברי הברייתא במנחות (לד, ב): "קדש והיה כי יביאך מימין הקורא, שמע והיה אם שמוע משמאל הקורא" שהכוונה היא כפשוטו, וְשֶׁהַסֵּדֶר הוא בדיוק כסדר כתיבתן בתורה – קדש, והיה כי יביאך, שמע והא"ש – ומצד המניח הוא להיפך – והיה אם שמוע, שמע, והי' כי יביאך, קדש.

(ב) סדר השימוש רבא הוא בדיוק להיפך, שמימין הקורא עד לשמאלו יהיה הסדר – והיה אם שמוע, שמע, והיה כי יביאך, קדש – ומצד המניח הסדר הוא קדש, והי' כי יביאך, והי' א"ש, שמע.

וטעם החילוק בין ב' דעות אלו י"ל, שרש"י ובפרט הרמב"ם ורבינו הזקן שהם פוסקי ההלכה בהליכות עולם, וענינם להורות המעשה אשר יעשון מצד התחתון הנמצא בעוה"ז הגשמי – מסתכלים על מערכת התפלה כפי שהיא מלמטה למעלה.

דידוע שד' שליבות סולם התפלה שהם: הודו, פסוקי דזמרה, ק"ש ושמונה-עשרה, הם כנגד ד' אותיות דשם הוי', וכמו"כ התפילין בד' פרשיותיהן הן כנגד שם הוי'. וגם התפילין מעוררים את האדם בשעבוד הלב והמוח – ע"י שמניחים על הראש כנגד המוח והזרוע כנגד הלב כמו שמבאר אדמוה"ז בסי' כה בהלכות תפילין – כדי להתעלות בתפלתו מדרגא לדרגא עד ששיג המכוון בתפלתו והוא לבוא לידי ביטול ושעבוד גמור לה' וזה נפעל רק אחרי עבור כל שלבי התפלה והמלחמה במלחמת היצר הדרושים בכל שלב לפי ענינו, ד"שעת צלותא שעת קרבא", ורק אז בעמדו בנצחו את יצרו בהפכו לגמרי לטוב ע"י אמירת ק"ש ב"ואהבת – בשני יצריך" כמו"ש חז"ל, מגיע לפיסגת הרום בשמ"ע שאז הוא כעבדא קמיה מריה בביטול גמור.

דהיינו, שבתחלת התפלה נמצא הוא במצב דתחתון, ומתחיל עבודתו בביטול חיצוני שאף שאינו רוצה, מ"מ כפוף הוא לרצון ה', דהנהגה זו נקראת ביטול היש והיא עבודת האתכפיא, והיא כנגד ה' תתאה דשם הוי' שהיא ספירת המלכות שבה מודגש העשיה בפועל מבלי הבט על מצבו הפנימי במדות ומוחין, דהמעשה הוא

דבר נפרד לעצמו, בחיצוניות האדם, וזהו מצב המתפלל כשמתחיל בהודו לה' וכו' – "הודו" מלשון מודים חכמים לר' מאיר – ענין הביטול כמבואר בדא"ח, ואח"ז בא החדרה אל פנימיותו אך באופן איטי מדרגא לדרגא ובטיפוס תמידי מתחתון לעליון יותר, ובדרך זו שהיא המשך שאר התפלה בפסוקי דזמרה עולה למדות שהם דרגת ז"א, כנגד אות ו' דשם הוי', ואח"ז ע"י קריאת שמע וברכותיה לדרגת הבינה במוחין, שהם כנגד אות ה' עילאה דשם הוי', עד שבשמונה-עשרה מתעלה לביטול גמור ופנימי שכל תוכו רצוף יראת ה' ואינו מרגיש כמציאות נפרדת שצריך לכופה אל הטוב, אלא הוא כולו מיוחד בכל עצמותו עם רצון ה' בביטול במציאות ואין הוא מציאות לעצמו, שזו היא דרגת החכמה – כ"ח מ"ה – שהיא כנגד י' דשם הוי' שהוא העצם דשם הוי'.

נמצא, דתהליך התפלה ממבט האדם דלמטה ומבחינתו, מתחיל ועולה מלמטה למעלה, ולכן רש"י וסייעתו מונים סדר הפרשיות בתפילין ביחס להמניח מלמטה למעלה, כפי שהוא בעבודה דאיתערוותא דלתתא – קודם והי' אם שמוע, ה' תתאה, ואח"ז שמע, ו, ולאחריו והיה כי יביאך, ה' עילאה, ולבסוף קדש לי, י'. אך בשמושא רבא מדגיש ענין ההמשכה מלמעלה למטה, וכפי שיתבאר בסמוך בקטעים הבאים.

וי"ל שזהו הדיוק בספר המנהגים שכתב שמניחים תפילין דשמושא רבא דוקא אחרי התפלה, די"ל שמכיון שענינם הוא איתערוותא דלעילא, ובסדר עבודת האדם צריך להקדים העבודה דאיתערוותא דלתתא קודם, שהוא ע"י התפלה בתפילין של רש"י, ורק אז חוזר הדבר וניעור ע"י איתערוותא דלעילא.

והנה זהו הלשון בהקדמת הזוהר (יג, ב): "פרשתא קדמאה קדש לי בכור דא איהו קדש . . פרשתא תניינא והיה כי יביאך . . פרשתא תליתאה רזא דיחידאה דשמע ישראל, פרשתא רביעאה והיה אם שמוע". ובערוך השלחן מפרש שהזוהר כרש"י.

איברא י"ל שהזוהר מיירי ביחס להמניח וְשדעת הזוהר כהשימושא רבה. דהנה הזוהר מסמל גילוי אור העליון דא"ס ב"ה המזהיר ברכיעים ועולמות העליונים והוא לגמרי למעלה מהשגה אנושית, ולכן בא להורות הסדר מלמעלה למטה שאז מתחיל האוא"ס להאיר מא"ק תחילה אל ראשית האצילות (שהוא תחלת עולם התיקון שבו אנו נמצאים) ואז יורד מדרגא לדרגא מעליון לתחתון עד שמגיע לסוף כל דרגין, וככה הוא בעצם כל סדר ההשתלשלות שגדרו הוא האוא"ס המשתלשל ויורד בתחתונים וכפי שמתואר בקטע הזוהר הידוע המתחיל "פתח אליהו", וז"ל: "ואיהו (הכתר שבו האוא"ס) שקיו לאילנא בדרועו וענפוי כמא דאשקי לאילנא ואתרבי בההוא שקיו", היינו כמים היורדים ממקום גבוה למקום נמוך, ודוק.



שיעור אורך מדרון הכבש (גליון)

הרב חיים דוד א. טיפענברון

ראש ישיבת מתיבתא ליובאוויטש ד'לונדון

בגליון א'נא עמ' 64 מביא הר' ל.י.ר. שי' שיעור המופיע בהלכות שבת, של מדרון הגובה י' טפחים ומתלקט תוך ד' אמות דנחשב כמחיצה (ד' אמות הללו נחשבים בשיפוע המדרון), והיינו משום ששיפוע זה אינו נוה להלוך.

הנ"ל כותב דבפשטות נראה דשיעור י' המתלקט מתוך ד' הוא בכלל "שיעורים חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני" (עירובין ד, א. סוכה ה, ב). אמנם אם כל זאת הוסיף הרב הנ"ל שי' דאולי גם י"ל דמה "ששיערו חכמים" שי' המתלקט מתוך ד' לא ניחא תשמישתי' נסמך הוא על אורך הכבש שבמדבר, שעד קרוב לשיעור זה עדיין "ניחא תשמישתי' עכ"פ בשעת הדחק.

ומביא חשבון ששיפוע מדרון הכבש של בית עולמים הוא בערך 16 מעלות ושל שלש אמות לאמה בערך 21 מעלות ושל כבש המדבר בערך 24 מעלות, וי' טפחים המתלקט מתוך ד' אמות השיפוע לערך 26 מעלות (וי' טפחים המתלקט מתוך חמש אמות דאינו מחיצה לערך 21 מעלות).

דבריו בנויים על הגמרא וזכחים דף ס"ג א, "אמר רמי בר חמא, כל כבשי כבשים שלש אמות לאמה, חוץ מכבשו של מזבחה שהי' שלש אמות ומחצה ואצבע ושליש אצבע בזכרותא"⁴⁵.

והנה על גמרא זו וכן על הגמרא דפרק המוכר פירות (ב"ב קב, א) גבי כוכין "דבדק באלכסונה" (המחלוקת רשב"ם תוס' וכן הרשב"א בשיעור אורך אלכסון ו' על ד' (וכמו"כ שיעור אורך מדרון הכבש דבית עולמים), עמדו ע"ז כמה מגדולי חכמי אשכנז תלמידי הגאון רבינו משה ז"ל בעל החלקת מחוקק וכן הגאון הרבי ר' העשיל אב"ד לובלין, פליטת גזירת ת"ח ות"ט, ופליטת גזירת עיר ווילנא בשנת תט"ו.

ובעיקר מה שעלה לי למצוא בכתבי הגאון הרב אליקום געץ סג"ל אב"ד קיידאן ואח"כ אב"ד דק"ק ברודא⁴⁶ – טרם נדפס ונמצא היום באוצר ארי' ליב פרידלנדר,

(45) שיעור אגודל.

(46) קווים על דמותו: הגאון מו"ה אליקום געץ הלוי בן הג"ר שלמה הלוי (ראבד"ק דק"ק ווילנא בבית דינו של בעל החלקת מחוקק, הובא הסכמתם יחדיו על ס' שערי שמים, דרושים שנדפס בפראג שנת תל"ה) ירש רבנות קיידאן מהגאון המקובל איש אלקי מו"ה הלל ז"ל בעמח"ס "בית הלל" על ד'

פטרבורג (ראה מה שהדפסתי ממנו בקובץ "אסופות וגנוזות שפתי ישנים" קובץ ה') ויש בזה משום חידוש כדלקמן.

חלקי שו"ע (נתקבל אח"כ לאב"ד ק"ק אה"ו ובסוף ימיו ראב"ד זאלקווא, ושם מנו"כ בשנת ת"ן בן ע"ה שנה).

עיר קייידאן פלך קאוונא כבר נודע כעיר ואם בישראל, מערי יהודה העתיקות במדינת זאמוט, שרבני' היו אנשי שם ונקובים בשמותם בקרוא הדורות ואף הגאון רבי אליקים געץ ז"ל כבר שימש כאבד"ק ברודא בזמנו של הגאון בעל שו"ת "חכם צבי" ואף מזכירו בתשובותיו בסי' קכ"ח - בענין תכיפה - עם תיאורי מעלה וכבוד, וגם נמצא רבי אליקים געץ חתום בפנקסי ח"ק על תקנות בשנת תנ"ט ואף שם מנו"כ בשנת תס"ב. גם בנו הגאון רבי יהושע העשל הלוי ז"ל נתקבל לאבד"ק קייידאן על מקומו ושם מנו"כ בערך שנת ת"פ.

(לא לטעות עם הגאון רבי אליקים געץ אב"ד הילדרסהיים בעל מחבר ספר אבן השוהם, ורפדוני בתפוחי, שחי כמעט באותו תקופה).

רבי אליקים ה' תלמידו של הגאון רבי גרשון ב"ר יצחק אוליף אשכנזי בעל העבודת גרשוני (חתן הצמח צדק (הראשון) בוו"ש. בנו של רבי גרשון - הגאון רבי משה, ה' אב"ד ברודא בין שנות תמ"ד - ת"ן), ובן גילו של החכם צבי והגאון רבי דוד אופינהיים אב"ד פראג והגאון רבי אברהם ברודא אב"ד פראג והגאון רבי נפתלי כ"ץ בעל הסמיכת חכמים ואב"ד פוונג.

לאחרונה בא לידניו צילומי כת"י מחידושי ותשובותיו של רבי אליקים געץ ז"ל מתקופת היותו כאב"ד דעיר ברודא, רובם הם כתגובות על מה שנדפס בשו"ת שער אפרים, ש"ל בתקופתו.

ספר שו"ת שער אפרים מ"הרב הכולל שר התורה ועניו כהלל בוצינא דנהורא הגאון המפורסם בחסידות ובתורה ראוי' ה' שהשכינה עליו תשרה מרנא ורבנא גאון עוזנו אספקלריא המאירה אפרים מבית אהרן כהנא רבא קדישא ויקרא מק"ק ווילנא הבירה" (נוסח השער), נדפס לראשונה בווילנא בשנת "לכן שמח" (תמ"ח) ע"י בנו הזקונים הגאון רבי יהודה ארי' ליב ז"ל, וכן נדפס לאחרונה בשנת "הגא' רבי אפרים כהן מווילנא" (תש"ע) ע"י נכדי המחבר משפחת גוטווירטה, יחד עם הרבה ציונים והערות ע"י נכד המחבר הרב מ"א ראנד נ"י.

רבי אפרים נולד בוויילנא בשנת שע"ו לערך לאביו רבי יעקב, ממיחוסי הכהונה, ונמנה בן תלמידי הגאון רבי משה בעל החלקת מחוקק אב"ד ווילנא, והתדבק בהגאונים הגדולים, מחותנו הגאון רבי אהרן שמואל קוידנוואר בעל ספר "ברכת הזבח ואמונת שמואל" ועוד, והגאון רבי שבתאי כהן בעל הש"ך והגאון בעל ה"בית הלל".

בשנת תט"ו נמלט יחד עם יהודי ווילנא מפני גדודי הקאזאקים, ואחרי נדודים הגיע למדינת מעהריץ ונתקבל בשנת תי"ז לרבה של "מעזריטש גדול" שבמערהיץ. בשנת תכ"ג עוד נשמע קול תרועת מלחמות וברח לעיר פראג ואח"כ לוויץ, ובשנת תכ"ו נתקבל לרב ומורה צדק דקהילת "אויבן" (שעם הזמן לבודא פעסט).

בעל היעב"ץ בספרו "מגילת ספר" כאשר מתאר אנשי השם של עיר ווילנא והכמ"י שהיו "מופלאים גדולים שלא משו מתוך אוהל בהימ"ד הגדול שהיו שם לומדים, וכל הלילה לא יחשו ללמוד הלכות ופוסקים לדרוש ולחקור באמתה של תורה להלכה להוראה ומהם נעשו גבורי חיל אריות בתורה כולם זכו להיות מורי הוראות בישראל" - מציין חכם הראשון "... החכם המושלם הגאון החסיד שבכהונה בעל שער אפרים ז"ל שהי' ראש ב"ד ווילנא 46 ורק אח"כ בעל הש"ך והרב החסיד ובעל הוראה בית הלל".

(גם מציין הגאון רבי אליקים געץ על בעמח"ס שער אפרים שהוא המחברו של ס' ברכת הזבח, ואמנם שגה בזה כידוע דמבחרו ה"ה הג"ר רבי אהרן שמואל קוידנואווער. על רבי אהרן שמואל ידוע שהוסיפו לו שם שמואל מחמת חולי, ונולד בקוידנובו הסמוכה למינסק בשנת שפ"ד והי' תלמיד הגאון רבי העשל והגאון ר"י לובלין והגאון בעל חלקת מחוקק. בגזירות ת"ח נדד ממקומו עד שנתקבל להריץ תורה בק"ק ניקלשבורג ואח"כ בברייסק (משנת תכ"ט עד תל"ד) ומשם לפיורדא ובפפד"מ ולבסוף בעיר קראקא).

הגאון רבי אליקום געץ כתב בפנקס תשובותיו וחיידושויו שהי' מתוכח עם אב"ד פינטשוב (שהי' מקודם אב"ד העלישויה הג"ר יהודה ליבא) שכתב הסכמה על ספר "ספרא דצניעותא דיעקב", ובתוך ההסכמה מביא מה ששמע ממורו הג"ר יעקב בעל ספר הנ"ל על גמרא זו של פרק ק"ק ופי' רש"י דשם, ואיך שפירש שרש"י לא דק במה שאמר שהשיפוע של כבש המזבח ל"ב אמות בשיפוע כי בהכרח דמדת השיפוע הוא קרוב ל"ו אמות.

ועל דברים אלו חולק הג"ר אליקום געץ שלא כיוון כזה יפה, וגם מתמי' משום זה על מה שכתב על רבינו יעקב בעל סדצד"י ד"דרך פילפולו העמוק הרחיב והחי' את חורפו ואת גדלו...".

ולקמן התשובה בשלימות עם כמה הערות, וגם רקע הדברים כולל קצת תולדות בעלי התריסין. תהא מה שלפננו זכות וזכרון טוב בעד הנזכרים, ושתהא שפתתם דובבות בקבר.

* * *

הקושיא אשר הפליא ואשר הגדיל הרב הגדול דק"ק פינטשוב זל"ה בהסכמתו על "ספר ספרא דצניעותא דיעקב" כד הוינא חונה בק"ק ברודא והרב ז"ל הנ"ל הי' בק"ק העלשויו הייתי מתוכח אתו עמו ז"ל על דבריו שכתב שם באותה הסכמה והרבה בשבחו של הרב החסיד ר"י ב"ה⁴⁷ שהקשה קושי' עצומה בזבחים בפרק ק"ק

(47 ה"ה הג"ר יעקב תעמירלש בעל ספרא דצניעותא דיעקב. נולד בעיר ווירמייזא באמצע שנת ה'ש' לאביו הג"ר אליעזר אשכנזי. בימי חורפו קבע בית מדרשו בעיר לובלין ומשם עבר לעיר קרעמניץ אשר בגליל וואהלין בה ישב והרביץ תורת הנגלה ותורת הנסתר. בי' נקרא בפי גאוני דורו בשם רבי יעקב אשכנזי, והי' מפורסם לאיש אלקי וקדוש. רבים מגדולי הדור נהרו אליו ליצוק מים על ידיו. בסוף ימיו עבר לעיר הביירה ווינא בה דר עד שנתבקש לשיבה של מעלה ביום ו' ניסן שנת תכ"ו ושם נגנז (כג' שנים קודם שגורשו היהודים מווינא).

רב הי' חלקו בהפצת והרצת תורת הנסתר, והי' גם נחשב לראש מקובלי הדור, ובכל מקום בואו השמיע דרשותיו רוי דרוין שכולן הטבעו על יסודי הקבלה.

וז"ל שער ספר "ספרא דצניעותא דיעקב": "...שחיבר א"א אמ"ו החסיד והקדוש והמקובל האלקי המאור הגדול רבן של כל בני הגולה בחכמת הקבלה, אספקלריא המאירה, עמי' ושרי' נהורא, ואלו הדור לכך ראוי הי' שכינה עליו שורה ארי' דבי' עילאה כמוהו"ר יעקב תעמירלש זצק"ל מתושבי ק"ק קרעמניץ מילידי ק"ק ווירמיי"שא אשר נתבקש בשיבה של מעלה בק"ק ווינא המהוללה והמעוטרה". נדפס באמשטרדם בשנת "ואני עליך ב"ט*ח*ת*י*ה' לפ"ק".

ספר זה אינו מוכתר בהקדמה רק מתחיל עם הסכמות נדירות מגאוני הזמן המפליא בשבחו של המחבר: "חסידא קדישא, מאור הגדול", "שמו נודע בשערים בשערי ציון המצוינים בהלכה בין רבנו קשישא, ואליו יבא דבר הקשה", "דברים אשר לא נאמרו מימות יהושע בין נון כוותי' בי' מדרשה", "ידע בקירטא ובאבני דקירטא בחרבא ובענוע דחרבא וידע למיורק לעילא להאי אבנא אבן הראשה" (איזה סוד מרומן כאן!) "וכל ימיו עסק בשק ובתענית בטהרה וקדושה", ועוד ועוד.

עוד לשונות נדירות בולטות נזכרים בין ההכסמות "... והנה מן הראוי הי' להעלים בהדי' כבשי' רחמנא למה לן בפרהסיא כי יש לחוש שיקראו בי' אנשים שאינם הגונים ברזי רזין אשר יקרים מפנינים

דף ס"ג בגמר' אמר רמי ב"ח כל כבשי כבשים ג' אמות חוץ מכבשו של מזבח שהי' ג' אמות ומחציו. ופירש"י כל כבשים ה"ל שיפוע ג' אמות' לאמה גובה חוץ מכבש כו'⁴⁸ לכך האריכו ל"ב שיפוע לט' אמות וכו'⁴⁹.

וזה צריך לפנים .. אך אם ידוע שצוה המנוח כן מצוה לקיים דברי איש חי ורב פעלים בטלה דעתו של כל אדם אצלו... ועוד "...דורש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות שלש מאות על מגדל פורח באויר ובוקע חלוני רקיע ודורש במעשה מרכבה ומעשה בראשית ביחיד ויצא ונכנס בשלום אף כשתגיע לשיש טהור חרוז וקורח מאורייתא לנביאים וכתובים והאש מלהטת סביביו ועוף הפורח עליו נשרף בהבל פומי' ממלל ... כך דמי לבר אלהיך..." ועוד "... יתיב בתעניתא ארבעין שנין מע"ש לע"ש די לו בק"ב חרובין ... לא בא לפיו בשר פגול ... דרש בסוד החשמ"ל ... דבר נגד מלכים ולא בוש ... נכנס לפני לפנים והאיר פנים על אידרא קדישא, הוסיף מדעתי' ועביד פרישא..." (איזה סודות גנוזות בין השורות!). ועוד "...ולא נעלם מעיני שמן כת של קודמים הוא יש חכמיו בעיניהם אשר הדפסת דברי קבלה בשתי ידים דחו ועל משענת קנה רצוץ סמכו ובטחו, ויש חכמים שביראת ה' הריחו קרבו גחו ועל קדקדם של המקטרגים מחו, ות"ל ב"ה שלנו נצחו ועשה פרי והצליחו, לא די שאיסורא ליכא אלא מצוה גם איכא..."

בין המסכימים גדולי הדור נמנו הג"ר יצחק ב"ר אברהם אב"ד פוזנז והגליל, והג"ר אליעזר זעירא ב"ר מנחם אב"ק לובמלא, והג"ר אהרן שמואל אב"ד ורנקבורט, והג"ר גרשון אשכנז אב"ד דק"ק ווינא, הג"ר מאיר שטערן אב"ד בולדא וחותרם בורנקבורט, והג"ר בנימין ואלף ב"ר יעקב סגל עפשטיין אב"ד ורידבורק, והג"ר יצחק אבוהב אב"ד דק"ק אמשטירדם.

בסוף המסכימים נדפס הסכמת הג"ר יהודה ליבא אב"ד דק"ק העלישוויא שע"ז עומד הג"ר אליקום געץ סג"ל וז"ל שם: בשביל ששימשתי את החסיד ועניו עטרת תפארת ישראל מ"ו המאור הגדול המקובל המנוח כמהר"ר ר' יעקב זלה"ה והייתי אצלו אמן, ומתאבק בעפר רגליו בבי' מדרשו דרושי רשומין בנגלה וצפון וטמון, באש של מעלה דברים עתיקין של עתיק יומין, וראיתי שכל דבריו אפילו בנגלה הי' עמוק עמוק העלה למעלה, וחזיא הדת חדא וקלה, מה ששמעתי ממנו אודיע ואפרשהו כשמלה. ובחבא פרק קדשי קדשים בדף ס"ג בגמרא אמר רמי בר חמא כל כבשי כבשים ג' אמות חוץ מכבשו של מזבח שהי' ג' אמות ומחצה וכו'. ופירש"י כל כבשים הי' להן שיפוע ג' אמות לאמה גובה חוץ מכבש וכו' לכך האריכוהו ל"ב שיפוע לט' אמות וכו'. ואמר מ"ו החכם ז"ל שרש"י לא דק במה שאמר שהשיפוע של כל הכבשים הי' שלש אמות לאמה גובה והכבש של המזבח הי' ל"ב אמות בשיפוע, כי מוכרח שהכבש של המזבח הי' מדת השיפוע שלו קרוב לל"ז אמות כי במסכת מדות והובא בפ"ק דיומא קחשיב מדת רחבה של עזרה וקחשיב בהכבש הי' ממעט ל"ב אמה ברוחב העזרה ונמצא א"א שהי' השיפוע גם כן ל"ב כי נודע שכל אמה בריבוע אמה וב' חומשין באלכסונא וק"ל עכ"ד. וצריכין לדחוק ולהפקיע דברי רש"י ממשמעותו כדי לישבו. הן אלה קצת דרכו שכלו, ודרך פלפולא העמיק הרחיב והחיי' את חורפו ואת גדלו..." ע"כ.

(48) רש"י שם: חוץ מכבשו של מזבח שהי' ג' אמות ומחצה ואצבע ושליש אצבע כל כבשים גדולים וקטנים שהיו שם הי' להן שיפוע שלש מאות לאמה גובה חוץ מכבש הגדול של מזבח שעולין בו משא אברים כבידים והוא חלק וצריך שיהא משופע ביותר ונוח לעלות לכן האריכוהו ל"ב שיפוע לט' אמות – הרי לכל אמה שלש אמות ומחצה הרי ל' ואחת ומחצה תן עוד ט' אצבעות וט' שלישי אצבע הרי י"ב אצבעות שהן ג' טפחים והן חצי אמה. ע"כ.

חצי אמנם בתוס' שם ד"ה חוץ מכבשו שמיא רבותיו של רש"י דיש להם הגירסא ג' אמות ומחצה וחצי טפח ואצבע ושליש אצבע ובכרותא, ועל שיטתם מקשה תוס' (בשם רש"י) דלחשבון זה לא הי' ראש הכבש שוה לראש המזבח אלא נמוך ממנו רביע אמה והתורה אמרה "לא תעלה במעלות על מזבחי". ראה שם שתירץ בשם רבי נתן מדודיא.

(49) על מדת ארכו של הכבש ראה מסכת מדות פרק ג' משנה ג' ומוזה פוסק הרמב"ם בהל' בית הבחירה פרק ב' הל' י"ב דארכו שלשים ושתיים אמה על רוחב שש עשרה אמה. דהיינו ל' אמות על

ואמר החכם חחסי' ז"ל לא רק במה שאמר שהשיפוע של כל הכבשי' כו' והכבש הי' ל"ב שיפוע, כי מוכרח שהכבש של המזבח הי' מדת השיפוע קרוב לל"ז אמות כו'⁵⁰ כי במסכת מדות והובא בפ"ק דיומא בחשבון מדת רחבה של עזרה הי' ממעט מדות ל"ב אמות ברוב העזרה ונמצא א"א שיהי' השיפוע ג"כ ל"ב אמות כי נודע שכל אמה ברבוע אמה ותרי חומשי באלכסונה וק"ל עכ"ד⁵¹.

ומדשבחא הרב זלה"ה⁵² ש"מ דשפיר קאמר אבל לענ"ד נראה שלא כיוון יפה במה שכתב שעולה השיפוע לל"ז אמות כוונתו דעכ"פ החשבון מט' אמות להמשך ל"ב אמות עולים החומשים מה שמגיע לט' אמות על ט' אמות והוא דלא כדעת הרשב"א ודלא כדעת התו' בב"ב בפרק המוכר פירות גבי כוכין דף ק"ב ע"ב כגון דבדק באלכסונה. ופירוש רשב"א⁵³ דאלכסן מו' עד ד' הוספו' אלכסן ב' אמות דקחשב האלכסן מה' על ה'⁵⁴ וא"כ ה"ה הכא הי' לו לחשב האלכסן מך' על כ' ⁵⁶ דט' אמות על ל"ב הי' שניהם יחד מ"א וכשתחלק על מחצה בקירוב.

אמנם התו' השיגו ז"ל ולא יתכן שהרי בד' על ו' תן חוט באלכסן של ד' על ד' הי' לו ד' אמות וה' חומשין כו', נשאר צד ולמטה ב' אמות ובין הכל לא יהי' החוט ארוך אלא ז' אמות וג' חומשין וכ"ש אם ילך החוט ביושר באלכסן מד' על ו' שיהא

הרצפה דפורח ממנה אמה על היסוד ואמה על הסובב כדברי הגמרא בזבחים. וע"ז הקשה בספ' ברכת הזבח עמ"ס זבחים דלפי החישוב של אלכסון של ל"ב על ט' אמות על הכבש להיות ארוך יותר.

(50) לכאור' חשבנו דעל כל אמה אלכסונה גדול תרי חומשי דהוא 0.41, וזה פעמים ט' עולה 3.69 ויחד עם 32 אורך הכבש עולה 35.69 שהוא קרוב לל"ז אמות.

(51) בכלל על מדת אורך הכבש אם זה ל"ב אמות או ל' אמות, ראה זבחים דף ס"ב ע"ב דמביא המשנה דמדות הכבש והמזבח ששים ושתים. והקשה שם: הני שיתין וארבעה הוו (רש"י: דהא תנן לעיל אורך הכבש לב אמה וכן המזבח). ומתורן: נמצא פורח אמה על יסוד ואמה על סובב (רש"י: הכבש פורח ועולה על כניסת היסוד והסובב, ומגיע לראש המזבח נמצאו שתי אמות העליונות שלו מובלעים בשתי אמות של מזבח).

(52) היינו הגאון ר' יהודה ליבא אב"ד העלישויה הפליא רבו הג"ר יעקב הנ"ל בעל סצניד"י.

(53) אולי צ"ל רשב"ם.

(54) וז"ל הרשב"ם שם: ... ואלכסון של ד' אמות על ו' הרי ח' אמה, כיצד ו' על ו' הוי ח' אמות וב' חומשין. ה' על ה' הוי אלכסון אמתיים וה"ה לד' אמות על שש הוי אלכסון אמתיים דמאי שנא ה' על ה' מארבע אמות על ו', אידי ואידי חד שיעורא הוא הלכך אלכסון שניהן שוה, ע"כ.

ושם בתוס' ד"ה כגון ... פ"ה דאלכסון ד' על ו' הן ב' אמות דאלכסון של ה' על ה' ולא יתכן שהרי בד' על ו' תן החוט באלכסון של ד' על ד' יהי' לו ד' אמות וח' חומשין, ועוד נשאר צד למטה ב' אמות ובין הכל לא יהא החוט ארוך אלא ז' אמות ושלושה חומשין וכל שכן אם ילך החוט ביושר באלכסון מד' על ו' שיהא פחות, ועוד ע"כ אלכסון של ה' על ה' גדול יותר דהא בה' על ה' יש כ"ה אמות ובארבע על ו' יש כ"ד. ע"כ.

(55) אלכסון דה' על ה' הוא 7.07 משא"כ אלכסון דו' על ד' הוא 7.21.

(56) דאלכסון של כ' על כ' הוא 28.28 ואלכסון של 20.5 על 20.5 (דהוא החצי של מ"א שהוא החצי של ט' ול"ב). ואלכסון של ט' על ל"ב הוא 33.24 ואלכסון של ט' על ל' הוא 31.32.

מחות כו⁵⁷ הרי מבואר דעת התו' שמתקצר האלכסן של ד' על ו' מהאלכסן של ד' על ד' וכ"ש האלכסן אם המשך רוחב יותר שהאלכסן מתקצר והולך וחוש הראו' מעיד בדבר.

וא"כ גבי כבש כיון שהמשך הי' ט' על ל"ב שלא הגיע האלכסן מט' על ט⁵⁸.

ונראה ראי' לדברי מהא דשבת בפרק הזורק דף צ"ח⁵⁹ גבי פלוגת' דרבי יהודה ור"נ אם הקרשים הי' למעלה כלין עד כאצבע ור"נ סבר שהיו תמים למעלה וניחא להו להש"ס לר"י היינו דהי' הפרוכת⁶⁰ ט' אמות מכסה ט' אמות מהקרשים כיון שהי' כלה למעלה עד כאצבע א"כ לא הי' ממעט עובי' של הקרשים אלא לר"נ הי' מיגלי אמה של הקרשים שהי' מתקצר מחמת האמה של עובי' הקרשים משא"כ לר"י וכו' כדאי' שם בהש"ס.

והשתא לפי סברות הרב החסיד ז"ל גם לר' יודא הי' מתקצר חצי האמה מהקרשי' דהא הי' אלכסן מאמה על המשך ט' אמות ואית לן למחשב עכ"פ אלכסן מאמה על אמה שעולה האלכסן שני חומשי' וקצת⁶¹ שהי' כאצבע מלמעלה א"כ גם לר"י הי'⁶² ואמאי פריך התם בשלמא לר"י היינו דכתיב וחצי היריע' העודפת תסרח⁶³ אלא לר"נ קשי'⁶⁴ האם גם לר' יודא קשי' איך אמר הכתוב תסרח כיון שהי' מתקצר חצי האמה בקרוב.

אלא ע"כ שאלכסן מאמה על ט' אמה אינו עולה כהמשך ושיעור אלכסן מאמה על אמה נמצא בשביל האלכסן לא נתקצר אלא מעט מזעיר⁶⁵ א"כ ה"ה נמי בהמשך של ט' אמות על ל"ב נמי לא נתוסף האלכסן כ"א מעט מזעיר וצדקו דברי רש"י⁶⁶.

(57) דהיינו אלכסון של ד' על ד' שהוא 1.65 יתר על ד', בקרוב 8 חומשין, משא"כ אלכסון של ו' על ד' הוא רק 1.21 יתר על ו' דהוא בקרוב ו' חומשין.

(58) דאלכסון מט' על ט' עולה 3.72 יתר על ט', ואלכסון של ט' על ל"ב עולה 1.24 יתר על ל"ב, (ואם האורך הוא ל' ולא ל"ב א"כ האלכסון הוא 1.32 יתר על ל"ב).

(59) ע"ב.

(60) היינו היריעות.

(61) לערך 0.41.

(62) לכאורה מהמשך הדברים נראה דחסר כמה מילים.

(63) רש"י שם: דאמר עובי הקרשים לא ממעט ביריעות היינו דכתיב חצי יריעה העודפת בעליונות יותר מן התחתונות תסרח על אחורי המשכן סרוח על כל אורך הקרשים והאדנים של מערב ונגררות בארץ.

(64) רש"י שם: מאי תסרח, אמה אחת נגררת ותו לא שהרי עובי הקרשים מיעט בה אמה.

(65) כרביע חומש.

(66) בזבחים במה שחשב אורך שיפוע של הכבש ל"ב אמות.

ואחר כתבי זה יצא לאורה ספר ברכת הזבח ושם מצאתי כתב קושי' הנ"ל בשם הגאון מהר"ר העשיל זלה"ה ושם כתב שעולה החשבון כ"א לערך ל"ד ע"פ החיבורת ומה שתירץ שם⁶⁷ לא ניח' לי ומה שכתבתי נראה שהוא נכון ויציב והנראה לענ"ד כתבתי.

הק' אליקים געץ סג"ל

ועי' בסוכה (נד, ב) ברש"י כבש של כל אמה גבוה כו' משיפוע אורך קרוב לד' אמות שיפוע כו' ע"ש. משמע שקרוב לל"ו אמות הי' אורך השיפוע ולד' החכמים הגאוני' הנ"ל דברי רש"י סותר' זא"ז. ע"כ.

* * *

והנה אחר כל הנ"ל, אם כי בהשקפה ראשונה דברים אלו אין בהם משום חידוש וכאילו דברים פשוטים באו לכאן, דכל בר בי רב העוסק במדות כלי המקדש ובנין הבית וחשבוני שיעורי דמצוה יודע! ושהחשבונות אלו נכונים אמת ויציב, אמנם נשאר תמוה על דברי הרשב"ם במס' ב"ב (וכן על פי' הקונטרס), מה עלה לו לומר דאלכסון של ו' על ד' עולה כאלכסון של ה' על ה', כמו שהקשה תוס'.

ועוד יותר מה עלה על בעל ספר "ספרא דצניעותא דיעקב" לומר דאורך שיפועו של הכבש קרוב לל"ו אמות, דהיינו לדמות אלכסונה של הכבש לריבוע השווה דעולה ב' חומשין בקירוב לאמה, ולכן על כל אמה להוסיף ב' חומשין לסך הכל של הכבש של ל"ב אמות על ט' - לשלש אמות וג' חומשים (קרוב לד' אמות בנוסף על החשבון של של לב אמות). ובאיזה שכל השביח תלמידו האב"ד העלישויה הג"ר יהודה ליבא ז"ל את רבו הגדול.

ועוד יותר הפלא ופלא, מה שהוסיף הב"ח בהגהתו שם במס' זבחים לשיעור הכבש, דבריו המקוטעין: "יש לתמוה הפלא ופלא דארכה של הכבש הי' ל"ב אמה ובמקום יסוד וסובב ב"א ובמידות קחשיב רחבה של עזרה מקום הכבש ל"ב, וזה א"א לפי החשבון שאמרו חכמים כל אמתא בריבוע אמתא ותרי חומשי באלכסונה לפי זה החשבון יגיע ארכה של כבש לשלשים [והשאר חסר]" ע"כ.

ואם כי דבריו חסרים ומקוטעים עכ"ז מובן שסובר הב"ח דצריכים לחשוב התרי חומשין לכל אמה, דעולה יחד קרוב לד' אמות כדברי בעל ספרא דצניעותא דיעקב, וא"כ גם עליו קשה מה ראה לחשוב כחשבון הזה אחר קושיית התוס' על הרשב"ם בפרק המוכר פירות.

67 מתרץ שם דר"ל בשטח השווה בארץ (דהיינו שיעור אלכסונה ל"ב אמות ושיעור על הארץ מה שהוא שווה לזה על הארץ).

מה שכן עולה הוא, דנושא זה עלה על הפרק בתקופה של בעל הב"ח שהלך לעולמו בסמיכות לשנת ת', והרבי ר' העשיל שחל"ח בשנת תכ"ו, ובעל ספר "ספרא דצניעותא דיעקב" ותלמידו אב"ד העלישויה והג"ר אליקום געץ סג"ל אב"ד ברודא שכולם חיו בתקופה זו.

והנה הג"ר יאיר חיים בכרך⁶⁸ בספרו שו"ת חוות יאיר בסי' קע"ג מביא מה שהקשה בעל ס' ברכת הזבח על הסוגיא שם דזבחים דהקשה הגמרא "הני ס"ד הו נמצא פורח אמה על יסוד ואמה על סוכב", והקשה והרי הא דתנן הכבש והמזבח ס"ב מיירי במידתה בארץ בעזרה כפ"ה דמדות והא דתנן שם פ"ג וכבש ה' לדרומו של מזבח ל"ב על רוחב י"ו מיירי במדת אלכסונה דהוא יותר כידוע במושכל ובחוש.

ומביא שם בעל החוות יאיר דא' מהגדולים המופלגים בק"ק (לכאז' מקום מושבו בעיר ווירמיישא) כתב לו דכל הנטפלים בקושיא זו חנם טרחו כי הוא ממש מ"ש שם בתר הכי אמר רמי בר חמא כל כבשי כבשים וכו' שר"ל אלכסון שאני כדי להודיעני דקדוק המדה שרק עולה.

ודחה לו בעל החוות יאיר בכוכ"כ אופנים, ובסוף כתב ועוד אחר דלא חידש לן רב"ח שום דבר, (דלא כא' מגדולים המופלגים הנ"ל), ונשאר עם תימא על רש"י על שלא הרגיש דא"א לאלכסון של ל"ב להחזיק בשטח הארץ ל', וכן על הרמב"ם שפי' בהדיא במשנה שהי' מחזיק בארץ רק למ"ד ובאלכסון ל"ב, ויש לתמוה מאד אחר שהי' מהנדס גדול ונפלא.

והנה החוות יאיר בתשובה שלפני זה בסי' קע"ב מביא כלל, שלא כל דבר מדוקדק הוא לחכמי המידות, ומביא דוגמא ממה שאמרו רז"ל דכל שיש ברוחבו טפח יש בהקיפו ג"ט, (ודבר זה ברור במוחש) ואפי' הכלל מה שאמרו רז"ל דריבוע יתר על העיגול רבוע ג"כ אינו מדוקדק, רק פחות מעט⁶⁹.

68) אב"ד דק"ק ווירמיישא, הוסיפו לו שם יאיר בחלותו ומאז חתם עצמו בשם יאיר חיים, נולד בשנת שצ"ז וה"ל בשנת תס"ב, ספרו נדפס לראשונה בשנת תנ"ט בעיר פפד"מ עם הסכמת הראב"ד דשם הגאון הישיש ר' יוסף שמואל מקראקא וכן מש"ב של בעל החו"י הגאון ר' גבריאל מקראקא שהי' לפנים אב"ד דק"ק פראג ואח"כ בק"ק מיץ, וכן מהגאון רבי דוד אב"ד דק"ק ג"ש [ניקלסבורג] במדינת מהרין [ואח"כ בפראג] (נבחר כרב של ג"ב בשנת ת"ג בהיותו בן כ"ז שנה) ומהגאון ר' שמשון אב"ד מדינת הגר, והג"ר שמואל אב"ד דק"ק דארמשטאט.

69) וראה שם שמבאר מה שטעה אקלידוס ושכבר כתב בקונטרסיו באריכות שדעתו אינו מדוקדק, וסיבת זה שהשטמתי בתשובותיו בכוונה מפני שאין לו מבוא ושום צד נגיעה בדרז"ל בש"ס ואינם חולין שנעשו על טה"ק.

"ואם דברי המהנדס קבלה היא, בידו נקבל ולא נדבר נגדו, שכן השגותיו לא עליו רק ע"פ מונח קיים, ושכתבו תוס' שנתברר שזה מונח בלתי מדוקדק. אבל אם המהנדס המציא זה ע"פ שאר כללים המונחים אצלו נ"ל דיסודו בזה שעליו בנה בניינו הוא מוטעה ומשובש ... כי ה' בידו כלל שכתבו קצת המהנדסים דכל אמתא בריבוע אמתא ותרי חומשא ושביעי' מחומש בקרוב, (ואם זה אמת יצא המצאתו

והנה אחר כל אריכות הנ"ל בעל החוות יאיר בספרו שו"ת חוט השני בתשו' האחרונה שמבאר חשבוני מדות התורה בסוף סימן צ"ז מביא, כלשונו: "עוד בענין אלכסון, תמי' גדולה שיש לו בדברי הרב הגדול ר' יונתן הפרשן על מס' עירובין בפר' כיצד מעברין בסוגיית הגיעו להר מבליעו. ומפרש דדוקא בהר המתלקט מתוך חמש דניחא תשמישית', ומבאר דזה השיעור הי' כבש המזבח שהי' למ"ד אמות לגובה ט', והיו עולים במשא כבד. ומקשה בעל החו"ד (חוט שני) דאשתמיט מיני' גמרא ערוכה בזבחים, ומקשה עוד שם, מאחר שאורכו בארץ שלשים הי' שפוע ואלכסונו רק ל"א ושליש לפי כלל הנמסר מחכמי המדות, וא"כ קשה קושיא עצומה שנלאו חכמי לב לישבה"⁷⁰.

סוף דבר בענין זה, נכון להוסיף ששיעור י' טפחים המתלקט מתוך ד' אמות השיפוע הוא 24.63 מעלות (לא 26 כמו שכתב הרב לויצ"ר שי') וי' טפחים המתלקט מתוך ה' אמות השיפוע הוא 19.47 מעלות (ולא 21 כמו שכתב הנ"ל) ושיפוע כבש המדבר לפי המד"א דהי' גבוה ט' אמות וארוך עשרים הוא 24.22

קרוב למה שכתב) .. אבל באמת הא ליתא רק קרוב לחצי שביעית מחומש כאשר הוכחתי בתשו' והוא ברור וידוע ... ויש שגו וטעו וכתבו אמתא וב"ח וחצי שביעי'... וטעו זה בא להם מפני ... וצ"ע בספר אקלידוס ... והנכון שדברי המהנדס הם דברי קבלה ומדוקדק ואין להשיב עליו מכללים אשר כבר נדע שאינם מדויקים ... ואני תמה ... הן על לשון התוס' דתלו הדבר בחכמי מדות ... וכתבו ג"כ התוס' דאין החשבון של תרי חומשא באלכסון מכוון דאיכא טפי פורתא, והוכיחו זה ולא ביארו כמה יגיע האי פורתא ... ואיך יטעה ר"ש ורע"ב ויאמר שמ"ש אמה ב' חומשי באלכסוני' חסר מעט, והדבר נראה במוחש להיפך. ואם א"א לקיים דבריהם כפשטן יותר טוב לומר שטעו ... לא שחסר מב' חומשין רק שב' חומשין עדיין חסר עוד מעט מן האמת ... ויש כאן שגגת עיון ... ותימא על חכם ומהנדס כמוהו ומי שדעתו שלימה יפרש דבריו כי לא בי היא.

"והנה חכמי הנדסה אמרו כי יש תוס' באלכסון יתר על מ"ש רז"ל כל אמתא ... והדבר צריך ביאור כי שמעתי מחכם בעיניו בחכמה זו שחידש כמה דברים ע"י יסוד טעות... ומ"ש אקלידוס שכל משולש הנעשה מג' קווים ... כתבו הבאים אחריו כי לא מלבו רק המהנדס הראשון פיתאגורוס שהי' ת"ק שנה לפני ת"י חדשו ..."

70) והנה ידוע ומפורסם שיטת החו"ד בנוגע ללימוד חכמה נסתרה והי' מן המנגדים ללימוד הזוהר, (וראה בשו"ת חו"י סי' ר"י חריפות גדולה נגד הם שלא קבלו מפה לאוזן) וא"כ מה מאד פלא מה שמביא מר"מ פ' רט"ו ובע"מ מח"ד ח"ג פי"ו וי"ח ע' י"ר אותיות ל"ו ודהמע"ה תיקן אמת לכן לא טעם שינה אפי' בלילה, ועוד מה שכתב ע"פ הידוע שסוד ג' קווים שבספירות סוד כל"י כהן לוי ישראל באופן שמגיע ממאה יו"ד ללוי ומאה א' לכהן ויש בו' ימי בראשית גג"ת נה"ב ב' סגול"י וע"פ ס ד הנ"ל הם ב' אלפים כי במלת אלף נרמז הסוד שהוא ג' ק' י' א' ועם ג' ראשונות שהם כח"ב סגולתא שהם נכללים שם בהעלם גדול כמ"ש בספ"ר הם ג' אלפים וכלם נמשכים לבת מלך מדתו של דהמע"ה. וא"כ י"ל ג"כ ע"פ הקדמה הידוע בספ"ר שהקדושות מתרבות ממדה למדה מעשה למעלה מעשר לעשר מצינו למדין אם נחשב לבת מלך העניי' דלית לה מגרמה כלום אחד יבא למדה ראשונה בבנין חסד לאברהם ב' אלפים דהיינו אלף אלף ועם שם תתרבה בגילוי המקורות וכמ"ש בת היתה לאאע"ה ובכל שמה רק עם המקורות הנעלמו' המתרבים ומתעלים עוד יבוא לכ"ע ג' אלפים דהיינו אלף אלפי המקורות והארכנו עוד בחלק הסוד בספרי עה"ח ...

מהנ"ל אין פלא שא' מבני בניו הי' הגאון רבי מרדכי הענא דיין דקהלת אה"ו, ועסק מאד בחכמה הנסתרה ולימוד הזוהר וקבלה.

מעלות (בוה צדקו דברי רב הנ"ל), ולפי הדעה דארוך הי' 21.5, השיפוע הי' 22.71 מעלות. ומדרון כבש בית עולמים אם אורך הכבש הי' שלשים אמות, אז המדרון 16.69 מעלות, ואם לאורך הי' 32 אמות אז המדרון הוא 15.79 מעלות.

מכל הנ"ל שיעור י' טפחים המלקט לד' אמות (24 טפחים) הוא אותו שיעור של כבש המדבר (לפי השיטה שאורך הכבש הי' עשרים אמה), אמנם כל שאר השיעורים שהביא הנ"ל אינם עולים יפה לפי חשבון המדות.

וגם לפי"ז המדרון של כבש המדבר נכנס בגדר של "לא ניחא תשמישתי"!

עוד יש לדון בכלל הנ"ל ואם שגיתי הרי הוא טעות הבא מן ההדיוט דאין משגיחין בה.

לזכות התמים מרדכי שי'
לרגל היכנסו לגיל המצוות
יום ה' כ"א סיון הבעל"ט

יה"ר שיזכה להיות חסיד ירא שמים ולמזון
כרצון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריו
ר' נתן וזוגתו מרת גיטל שיחיו שטרנברג



ולזכות זקיניו

מרת זלדה רייזיל שתחיל' אשת המנוח ר' חיים צבי הלוי ע"ה
מאשקאוויץ

הרב צבי וזוגתו מרת מרים שיחיו סלאווין

הרב מנחם נחום וזוגתו מרת אסתר שיחיו שטרנברג

ר' אלי'הו ארי'ה וזוגתו מרת חנה אסתר שיחיו סלאווין

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' שמואל אייזיק הלוי ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' אברהם הלוי ע"ה

פופאק

נפטר בליל שבת קודש ד' סיון ה'תשע"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

לזכות

החתן התמים יוסף הכהן שיחי' כהן
והכלה מרת שיינא מלכה שתחי' היימס
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעתומ"צ
ביום כ"ט אייר ה'תשע"ג
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' דובער וזוגתו מרת חי' פריידא שיחיו כהן
והרה"ח הרה"ת ר' גרשון וזוגתו מרת חנה שיחיו היימס



לזכות

הרך הנולד שיחי'
נולד למזל טוב
ביום ד' סיון ה'תשע"ג
יה"ר מהשי"ת שיכניסוהו בבריתו של אברהם אבינו ויגדלוהו
לתורה ולחופה ולמעשים טובים
לאורך ימים ושנים טובות, וירוו ממנו ומכל יו"ח שיחיו, רוב
נחת ושמחה
מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות משפחת פיין

מאנטריאל

לזכות

הילד מנחם מענדל שיחי'

לרגל יום הולדתו השלישי - אפשעריין
ביום ג' סיון ה'תשע"ג

ולזכות אחותו גאלדע שתחי'

יה"ר שירווי ממנם רוב נחת חסידותי

לאריכות ימים ושנים טובות

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' מאיר וזוגתו מרת חנה שיחיו

ווילשאנסקי

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' שמואל אייזיק הלוי ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' אברהם הלוי ע"ה

פופאק

נפטר בליל שבת קודש ד' סיון ה'תשע"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

לזכות

הילד שמואל שיחי'

נכנס בבריתו של אברהם אבינו

ביום כ"ה אייר ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים

לאורך ימים ושנים טובות, וירוו ממנו ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת

ושמחה

מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' יעקב וזוגתו מרת חוה שיחיו

גיטלער



לזכותו

ולזכות כל בני משפחתו שיחיו

שיתברכו מלעילא בכל המצטרך להם מנפש ועד בשר בברכה

והצלחה רבה ומופלגה בכל

מתוך אושר ושמחה

ולקבלת התורה בשמחה ובפנימיות



נדפס ע"י הגודע והמפורסם לשם ולתהלה

ר' צבי שי' רייזמן

נדפס ע"י הרה"ת ר' פריץ וזוגתו מרת גיטל שיחיו

בראנשטיין

לזכותו

ולזכות כל בני משפחתו שיחיו

שיתברך כאו"א מהם בכל המצטרך להם בגו"ר, ומתוך אושר
ושמחה תמיד כל הימים

ולקבלת התורה בשמחה ובפנימיות, ובקרוב ממש נזכה

ל"תורה חדשה מאתי תצא" ומלכנו בראשינו



לעילוי נשמת

הבחור שמואל ע"ה

בן יבלחט"א הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך שי'

נפטר ביום ועש"ק פ' נשא

י"ג סיון ה' תשס"ג

ת.נ.צ.ב.ה.

לזכות

הת' שניאור זלמן שיחי' גולדברג

לרגל יום הולדתו
ביום ד' סיון ה'תשע"ג

שיהי' לו שנת ברכה והצלחה בגו"ר

לאריכות ימים ושנים טובות

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות חביריו חברי המערכת