

הערות וביאורים

ב"ה

ש"פ שמות

ה'תשע"ד

גליון ז' [אלף-סה]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

3 מגילת חנוכה לע"ל (ב) הת' שלום צירקינד

רשימות

8 "בתניא: יהרג ואל יעבור גזירת הכתוב הוא" הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

לקוטי שיחות

13 הטעם על קריאת שם העיר באר שבע: ז' כבשים; ז' בארות; שבועה הרב לוי יצחק הכהן זרחי

נגלה

21 אין כרמלית בכלים הרב יהודה ליב שפירא

30 קטנה מקבלת גיטה הרב יעקב משה וואלבערג

32 הערות בפרש"י בברייתא דד' רשויות לשבת הרב עקיבא גרשון וגנר

40 ידו הפשוטה למעלה מעשרה הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

44 חמץ אסור משש שעות ולמעלה הרב וו. ראזענבלום

רמב"ם

- 47 בענין מעלת הקבורה בארץ ישראל
הרב חיים רפופורט
- 52 שיטת הרמב"ם בענין דחיית איסורים במקום פקו"נ ברפואה סגולית (גליון)
הת' מרדכי יאיר שחט

חסידות

- 55 למעלה "עד" אין קץ
הרב בנימין אפרים ביטון

הלכה ומנהג

- 57 בענין ריוח בין הפרשיות בתפלין ובמזוזות
הרב שלום דובער לוי
- 64 פרסומי ניסא לגוים ובאמצעות "סקייפ" (ב)
צבי רייזמן
- 74 הגבהת הקול בתפלה (גליון)
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 76 בענין כליות יועצות (גליון)
הרב בן ציון חיים אסטער

פשוטו של מקרא

- 77 ותקרא שמו משה
הרב שרגא פייזויל רימלער

שונות

- 78 'אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן'
הרב ישראל אליעזר רובין
- 85 הרמב"ם, הרבי - ופשוטי המקראות (גליון)
הרב נחום שטראקס

הערות וביאורים

הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד יום הגדול והקדוש יו"ד שבט – ש"פ בשלח
ה'תשע"ד
הערות יש לשלוח לא יאחד מיום ג', ו' שבט ה'תשע"ד

"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

מגילת חנוכה לע"ל (ב)

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

א. בגליון הקודם הובא דברי בה"ג בהל' סופרים "זקני בית שמאי וזקני בית הלל
הם כתבו מגילת בית חשמונאי ועד עכשיו לא עלה לדורות עד שיעמוד כהן לאורים
ותומים¹...", ובשו"ת צפנת פענח החדשות ח"א סי' מ"ה כ' וז"ל "ונוכה במהרה

(1) ראה מ"ש בגליון הקודם בדיוק ל' זה. ולהעיר מדברי הרמב"ם במו"נ ח"ב פמ"ה שדרגת רוח הקודש
שבה נכתבו הכתובים הוא אותו סוג של רוח"ק של כה"ג שהי' נשאל באורים ותומים.

ובכללות הענין יש להעיר מדברי הב"י בספרו מגיד מישרים (קטע זו נדפס מכת"י בחו' צפונות ח"ו
ע' פ"ו) "וענין חנוכה אף על פי שהראוהו הקב"ה בסיני לא ניתן ליסדה בכלל המשנה לפי שהי' אחר
שנחתם חזון". שמזה משמע שגם במשנה לא יכלו ליסדה מטעם זה. ובכ"מ מבואר קצת להיפך (ראה
רסיסי לילה אות נ"ו, ובכ"מ) דזה שלא ניתן לכתוב הוא מפני שנס חנוכה שייך דוקא לתושבע"פ. ואולי
יש ליישב ביניהם ע"פ המבואר דבתושבע"פ יש הענין שהוא מקבל מתושב"כ, וגם ענינים חדשים

לביאת משיח צדקינו ולגאולה האמיתית, ואז יתגלה לנו המגילה שכתבו זקני ב"ש ובה על חנוכה שהוה בזמנם, רק כיון דלא הוה נביאים או א"א לעשות מגילה ולא ניתן לכתוב כמבואר ביומא דף כ"ט ע"א. ואי"ה לע"ל במהרה יתגלה לנו הנביאים ויתגלה לנו המגילה. עכ"ל.

הובא שם דעות שונות במהותה של המגילה הזו, דיש מפרשים² שהוא מה שנקרא בימינו ספר חשמונאים, ויש מפרשים שהוא מה שנקרא בימינו מגילת אנטיוכס, ומדברי הגאון הנ"ל משמע שהוא מגילה אחרת שאינו נמצא בידינו עכשיו ויתגלה רק לע"ל.

והנה בפ' דברי הבה"ג "ועד עכשיו לא עלה לדורות עד שיעמוד כהן לאורים ותומים", משמע מדברי הצפע"נ, שהפי' הוא שעד עכשיו אין רשות לכתוב מגילת חנוכה בין כתבי הקודש, כי מכיון שכבר נפסקה זמן הנביאים שוב א"א לכתוב דברים בתור כתבי הקודש, משא"כ לע"ל שאז תחזור הנבואה והנביאים אז יוכלו לכתוב ולהכניס מגילת חנוכה בין כתבי הקודש. ולכאו' זה מדוייק בדברי הבה"ג במ"ש "ועד עכשיו לא עלה לדורות", דלכאו' הכוונה הוא שרק עכשיו לא עלה לדורות, אבל לע"ל אכן יחשב בין כתבי הקודש³.

ויש עוד פי' בדברי הבה"ג (שהובא בגליון הקודם), לפי אלו המפרשים דבריו על מגילת אנטיוכס, דפי' שלא עלה לדורות היינו שלא תיקנו חכמים שיקראו בו בחנוכה כמו שקוראים מגילת אסתר בפורים (ורק בקהילות מסויימות יש מנהג לקרות מגילת אנטיוכס בחנוכה). ועי' בגליון הקודם מ"ש בדוחק פי' זה⁴. ולהפי'

שמגלים ישראל בכח עצמם. ראה בארוכה בהדרן על מסכת ברכות ומועד קטן(קונ') כ"ב שבט תשנ"ב). ואכ"מ.

(2) וכן איתא בלקו"ש חט"ו ע' 368 הע' 17, ובחכ"ה ע' 235 בשוה"ג הב' להע' 7.

(3) אע"פ שכדי שייחשב בין כתבי הקודש צריך להיות נכתב ברוח הקודש, הרי ידוע גודל מעלתם של זקני ב"ש ובה שכתבו המגילה. ראה סוכה דף כ"ח ע"א "תנו רבנן שמונים תלמידים היו לו להלל הזקן שלשים מהן ראים שתשרה עליהן שכינה כמשה רבינו. . . גדול שבכולן יונתן בן עוזיאל קטן שבכולן רבן יוחנן בן זכאי" (סוכה דף כ"ח ע"א), וראה מס' מגילה דף ג' ע"א אודות גודל מעלת יונתן בן עוזיאל בקבלתו מפי הנביאים וכו', (וראה ג"כ סנהדרין דף י"א ע"א אודות הלל הזקן עצמו שהי' ראוי שתשרה שליו שכינה כמשה רבינו אלא שאין דורו זכאי לכך). ועד"ו ידוע גודל מעלת תלמידי בית שמאי, כמו בבא בן בוטא וכו'.

(4) וכמ"ש בגליון הקודם, לכאו' צ"ע על הפי' בדברי הבה"ג שלע"ל יחודש דין של קריאה במגילת חשמונאי, דלמה יחודש דין כזה לע"ל? ובגליון תקל"ז כתב הרב י.ד.ק. שי' ע"פ שיחת ש"פ וישב תש"נ, שמבואר שם החילוק בין מגילת אסתר למגילת אנטיוכס, שמגילת אסתר הו"ע בירור המטה שנעשה ע"י כתבי הקודש – תורה, ואין בה הכח לפעול הברירה גם בלשונות האומות כפי שהם במקומם הם, משא"כ חנוכה שענינו לפעול גם בחוץ, ובמורדים בה' כפי שהם במקומם הם, כהכנה ללע"ל שאז אהפוך אל עמים שפה ברורה וגו'. וזה מודגש במה שנקרא מגילת חנוכה על שם אנטיוכס, (שזה מדגיש על אנטיוכס הרשע כפי שהוא במקומו הוא), ולא כחלק מכתבי הקודש, שזהו בדוגמת לשונות האומות

הערות וביאורים

שדברי הבה"ג קאי על ספרי החשמונאים, לכאן' אא' פ' לפרש "ועד עכשיו לא עלה לדורות" שאינו נמצא בידינו (כפי' הצפע"נ), שהרי נמצא בידינו, וגם אין לומר הפי' הוא שלא נתקן שיקראו בו בחנוכה, שהרי ס' החשמונאים לא נכתב בסגנון קצר השייך לקריאה בציבור, אלא צ"ל הפי' בזה הוא שאינו נמנה בין כתבי הקודש. ולע"ל יהי' נמנה בין כתבי הקודש. ועי"ל דאכן גם לפי' זה הכוונה הוא שגננו, אלא דמאיזה סיבה נתפרסם שלא כרצון חכמים. ודוחק.

ב. והנה לכאורה צע"ג בזה⁵, שהרי לע"ל יתבטלו כל ספרי הנביאים והכתובים חוץ ממגילת אסתר, כמבואר ברמב"ם סוף הל' מגילה, ואיך נימא שלע"ל יתוסף עוד כתובים!

וזה לשון הרמב"ם שם: כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם. ואע"פ שכל זכרון הצרות יבטל שנאמר כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיני⁶, ימי הפורים לא יבטלו שנאמר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם⁷.

כמו שהם במקומם. וגם זה מעלים לקדושה ע"י העבודה דחנוכה, עי"ז שהוא עניני מגילה זה בפוסקים, ובכמה קהילות קוראים אותו בחנוכה. עיי"ש. ועפ"ז כתב שם, דלע"ל מכיון שאז יתבררו האומות ואהפוך אל עמים שפה ברורה וגו' ויכנס לשונם לקדושה וכו', לכן יהי' מגילת אנטיוכס חלק מכתבי הקודש.

ולכאן' צ"ע בדבריו, שהרי כל הענין דחנוכה הוא לברר האומות והחוץ כפי שהם במקומם הם, שהחושך עצמו יאיר וכו'. וגם לע"ל יהי' אופן הדלקת נר חנוכה על פתח ביתו מבחוץ וכו' דהיינו להאיר את החוץ (וראה שיחות קודש תשנ"ב ח"א ע' 401). ואם כן, לכאן' גם לע"ל יהי' הבירור דחנוכה באופן דלהאיר את החוץ כפי שהוא במקומו ובאופן שהוא מצד עצמו יאיר, ולא באופן של בירור ע"י תורה וכתבי הקודש שהוא ענין השייך ל"פנים". ועוד ועיקר, זה שלע"ל יתבררו האומות ולשונם, הרי עיקר החידוש בזה הוא שגם לשון האומות כפי שהוא במקומו, דהיינו שמשמשים בו לכל עניניהם יהי' חדור בעבודת ה', ולא שלשונם יהי' נהפך ללשון הקודש ולעניני קודש וכו' (וראה שם הערה 60). וא"כ זה שלע"ל אהפוך אל עמים שפה ברורה וגו', אינו טעם לומר שלכן יכנס מגילת אנטיוכס לכתבי הקודש. [אלא אם נימא שאז יחודש ענין זה של בירור דחנוכה ע"י כתבי הקודש, כחלק מהבירור דחנוכה שנעשה ע"י העבודה בעניני קדושה עצמם (ולא בחוץ), כמבואר בשיחת ש"פ וישב הנ"ל הע' 65. אבל לכאן' עיקר הענין דחנוכה גם לע"ל הוא בירור החוץ כפי שהוא במקומו]. ועצ"ע.

5) קושיא זו הוא לפי משנת' בפ"י דברי בה"ג שלע"ל יהי' מגילת חנוכה כחלק מכתבי הקודש. כי בשלמא אם היינו מפרשים דברי הבה"ג שלע"ל יקראו המגילה בחנוכה, לא הי' בזה סתירה, כי אפ"ל שיכתבוהו או לצורך קריאתו, ולא כחלק מכתבי הקודש, וכמובן מהמבואר בלקו"ש חכ"ו פ' זכור - פורים הערות 34, 41, 44*, שלגבי מגילת אסתר, החידוש הוא לא רק שיקראו בו לע"ל, אלא החידוש הוא שיהי' קיים בתור ספר, כי זה שאנו אומרים שהנו"כ יבטלו היינו שיבטל גדר של כתבי הקודש, אבל עדיין שייך ענין של כתיבה לצורך קריאה (אע"פ שלא חל ע"ז שם כתבי הקודש), ועיקר החידוש דמגילת אסתר הוא לא רק שיכתבוהו לע"ל לצורך קריאתו, אלא שהוא עצמו יהי' בגדר של ספר. ע"ש.

והנה ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ו ע' 222 הע' 34, דברי הרמב"ם אלו מדברים אודות ב' ענינים שונים. א' שמגילת אסתר תהי' קיימת בתור ספר (כתבי הקודש) לע"ל. ב' שהיו"ט דפורים בכלל, "ימי הפורים", שזה כולל גם קריאת המגילה, לא יבטל. [כי במגילה יש ב' ענינים. א' כתיבתה כחלק מכתבי הקודש. ב' כתיבתה לצורך קריאתה. ומצד זה שימי הפורים לא יבטלו הי' מובן רק שיכתבו המגילה לצורך קריאתה. אבל זה שמגילת אסתר לא תבטל בתור ספר מכתבי הקודש נלמד מהפסוק "כתב זאת זכרון בספר וגו'"⁸, כמבואר בהשיחה שם בארוכה].

וא"כ מובן דלע"ל, גם אי נימא שיהי' מגילת חנוכה חלק מכתבי הקודש, אבל סו"ס לכאור' גם מגילה זו יבטל ככל כתבי הקודש. שאע"פ שימי חנוכה עצמן אינן בטלים כמבואר בכ"מ, אבל מ"מ צ"ל שמגילת חנוכה יבטל, שהרי אפי' במגילת אסתר, זה שלא יבטל אינו מסובב מזה שימי הפורים לא יבטלו, אלא מפני שישנו לימוד מיוחד שיהי' קיים לעד כחלק מכתבי הקודש, כנ"ל.

ג. והנה בביאור הטעם למה לע"ל יבטלו ספרי הנביאים וכתובים, כ' במרכבת המשנה על הרמב"ם שם: "שכל הנביאים לא התנבאו אלא לימות המשיח וכשיתקיימו הנבואות אינם לצורך. ואי משום שאין ספר שאין בו לימוד מדיני תורה מי איכא מידי בנביאים דלא רמיזא באורייתא כדאחז"ל (יומא עא, ב) הא מקמיה דאתי יחזקאל מנא ידעינן וכו'".

ובירושלמי מגילה פ"א ה"ה בפ"י קרבן העדה כ' "כיון שאינן אלא לתוכחות ישראל ולעתיד כולם ידעו את ה' מקטנם ועד גדולם ומה שמפורש בהם כמה דינים כבר הם רמוזים בתורה". וראה ג"כ באריכות בפ"י יפה מראה לירושלמי שם. ובשו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תרס"ו.

ובפ"י האלשיך למגילת אסתר עה"פ הנ"ל וימי הפורים האלה וגו' כ' "בימות משיחנו שתמלא הארץ דעה נבין לאשורנו מתוך התורה כל מה שבנביאים וכתובים וע"כ יבטלו כי לא יהי' לנו צורך אליהם. אך מגלה זו גם שגם היא רמוזה בתורה כמז"ל מנין להמן מן התורה וכו' מנין לאסתר מן התורה וכו' מנין למרדכי וכו' . . . עכ"ז לא תבטל" ע"ש. (ותוכנו הועתק בלקו"ש חכ"ו שם הע' 33). וראה במראה הפנים לירושלמי שם.

והנה ממוצא דבר אתה למד, שאין הפי' שלע"ל ישכחו כל מה שקרה בזמנים לפני"ז, וכל הסיפורים שבתנ"ך לא יזכרו ח"ו. שהרי גם הם חלק מהתורה וגם הם נצחיים. ובפרט שישנם כמה ענינים שבין כך צריך לומר שיזכרו ויישארו לימות

הערות וביאורים

המשיח. כמו הסיפור שבספר שמואל אודות מחיית עמלק שישנו ע"ז ציווי בתורה שצ"ל "זכרון" לדורות (כמבואר באריכות בהשיחה שם), ועד"ז כמה מזמורי תהלים שנתקנו במיוחד בשביל ימות המשיח.

וכן מובן גם מזה שמצינו שהמאורעות שקרו בימי הנביאים וכו' נכללים בחמשה חומשי תורה שקיימים לעולם. וכמו שמודגש ביותר בברכות יעקב ושירת האזינו וברכות משה שרוב הפסוקים מדברים על ענינים שקרו במשך הדורות בזמן הנביאים וכתובים. כמבואר בפרש"י – פשש"מ – שם וכו'. שמכ"ז מובן שלע"ל כל אלה לא ישכחו ח"ו. אלא שזה יהי' כחלק מתושב"כ ומרומז בתושב"כ.

ומה שכ' הרמב"ם שלע"ל זכרון כל הצרות יבטל, עכצ"ל כוונתו שזכרון והרגש הצרות יבטל, דהיינו שלא ירגישו צער וכו' מזכרון הצרות. משא"כ בפורים גם לע"ל יזכרו והרגש הצרות שהיו אז בימי המן, שהרי רק עי"ז אפשר שיהי' השמחה דפורים, מחמת ההרגש שמרגיש שהי' בצרה וניצול. ויש להאריך הרבה בדברי הרמב"ם אלו ואכ"מ.

והחילוק הוא רק שבזמן שלפני ימות המשיח יש צורך לכתוב ענינים אלה במיוחד כדי שיהי' לזכרון. משא"כ לע"ל שמלאה הארץ דעה לא יהי' צורך לכתובם כי יהיו גלויים לכל מחמשה חומשי תורה.

ד. וא"כ בדוחק י"ל, כי בתחלת ימות המשיח, עדיין לא יגיעו כל בני' לדרגה כזו שהכל יהי' גלוי להם מתוך חמשה חומשי תורה עצמם. וממילא יהי' צורך בכתיבת נס חנוכה כחלק מהכתובים בכדי שיהי' לזכרון שכולם ידעו פרטי המאורעות וכו'. ובהמשך הזמן יתבטל גם זה כי יהי' גלוי לכל מתושב"כ (כי גם חנוכה מרומז בתושב"כ (כמבואר בכמה מפרשים) בריש פ' בהעלותך, ורש"י עה"פ ברכה (דברים לג, יא) ברך ה' חילו וגו'. ועוד).

ובביאור הדבר לכאן יש לומר דגם לע"ל יהיו שלבים וכו' ולא יגיעו בפתאומיות לדרגה שהכל יהי' גלוי וידוע. ועכ"פ כן הוא לכאן לפי דעת הרמב"ם בענין התקופה הראשונה. וראה ג"כ עד"ז בלקו"ש ח"ל ע' 172 הע' 29. וא"כ עכ"פ בדוחק אוי"ל תי' הנ"ל. [וכמובן זה תלוי באופנים שונים המבוארים בנוגע הגילויים לע"ל, באם יהי' מיד כל הגילויים הכי נעלים וכו'].

ויה"ר שנזכה לקיום כל הענינים הנ"ל תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



רשימות

"בתניא: יהרג ואל יעבור גזירת הכתוב הוא"

- אם קאי גם על רציחה -

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ביאור הפרשת דרכים במדרש בפרשתינו

ב"מ"מ הגהות והערות קצרות לספר של בינונים", פכ"ד ע' קנ - על מ"ש בתניא שם שיהרג ואל יעבור גזירת הכתוב הוא - כותב הרבי וזלה"ק: "לכאורה קאי אע"ז וג"ע בלבד, דרוצח סברא הוא - סנהדרין עד, א - והא דיעבור כו' הוא משום דאמרה תורה כו' כנ"ל". עכלה"ק, ועד"ז איתא באגרות קודש (ח"א ע' שיז): וזלה"ק: יש לעיין אם הא דכ' רבינו דגזה"כ הוא - הוא גם בשפיכת דמים או רק בגילוי עריות וע"ז. ולהעיר מכס"מ הל' יסוה"ת פ"ה ה"ה. כן יל"ע אם הוה שתיק קרא, איך הסברא נותנת: כל המצות יהרג ואל יעבור, או דכל המצות יעבור ואל יהרג, ועיין תוד"ה ב"נ (סנהדרין ע"ד ב') רמב"ם הל' יסוה"ת רפ"ה, רא"ם שמות ד', פרשת דרכים ריש דרוש ב' ועוד, ואכ"מ עכלה"ק.

ונראה לבאר בזה, בהקדם מה שכתוב במדרש רבה פרשתינו (שמות פ"א פט"ז): "ותיראן המילדות את האלקים כו' ולא עשו כאשר דבר אליהן מלך מצרים, להן לא נאמר אלא אליהן. א"ר יוסי מלמד שתבע אותן להזדווג להם ולא קבלו ממנו, ותחיין את הילדים, וכי מאחר שלא עשו כאשר דבר אליהן, אין אנו יודעין שקיימו את הילדים? למה הוצרך הכתוב לומר ותחיין את הילדים, יש קילוס בתוך קילוס, לא דיין שלא קיימו את דבריו, אלא עוד הוסיפו לעשות עצמם טובות, יש מהם שהיו עניות והולכות המילדות ומגבות מים ומזון מבתיהם של עשירות ובאות ונותנות לעניות כו'".

ובס' 'פרשת דרכים' (דרך האתרים דרוש שני) כתב שכבר הקשו על מדרש זה קמאי דקמאי דמאחר שדרשו קרא ד"ולא עשו עשר דבר אליהן" לענין שתבע אותן להזדווג להן ולא קבלו, מה הוקשה להם עוד וכי מאחר וכו' הא כולה קרא איצטריך, דקרא דולא עשו איצטריך למה שתבען ולא קיבלו, וקרא ד"ותחיין" איצטריך שלא

הערות וביאורים

המיתו בילדים, דרישא דקרא הו"ע בפני עצמו וסיפא דקרא הו"ע בפני עצמו ואיזה ק"ו שייך כאן עיי"ש.

ותירץ עפ"י מה שחידש שם, דאף דנקטינן דב"נ אינן מצווין על קידוש ה', מ"מ זהו רק בנוגע לע"ז וגילוי עריות דילפינן מקרא, כדאיתא בסנהדרין עד,א. ובב"נ ליכא קרא. אבל בנוגע לרציחה דידעינן זה מצד הסברא, דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי כו, כמבואר בסנהדרין שם. במילא זה שייך גם לב"נ, דיהרג ואל יעבור על איסור רציחה, עיי"ש בארוכה (מובא גם במל"מ הל' מלכים פ"י ה"ב). ועפי"ז מבאר כוונת המדרש, דמקשה, דאם מסרו נפשן בנוגע לג"ע אף שלא נצטוו ע"ז, כ"ש דידעינן שמסרו נפשן בנוגע לאיסור רציחה בהילדים, וא"כ סיפא דקרא מיותר. ולזה מתרץ, דקרא משמיענו שהיו גם מסייעות כו', והביא דמהר"ש יפה בס' יפה עינים פ' לך חולק ע"ז וסב"ל דגם בשפיכת דמים יעבור ואל יהרג.

ועי' גם בס' מנחה חריבה סוטה יא, ב. שהביא דבריו, ותירץ עפ"ז הקושיא שהובא בס' תורת הקנאות שם, לפי שיטת הרמב"ם דבמקום שהדין הוא דיעבור ואל יהרג אסור להחמיר ע"ע, א"כ איך מסרו נפשן ולא המיתו הילדים? ולהנ"ל ניחא, כיון שבזה היו מחוייבות.

ב' פירושים במאי חזית דדמא דידך סומק טפי

והנה בענין מאי חזית דדמא דידך וכו' כתב רבינו יונה ע"ז כה, ב, וז"ל: "דילמא דמא דחבריה סומק טפי. וא"ת כיון שהדבר ספק, יהרוג אותו ואל יהרג הוא? י"ל שב ואל תעשה שאני, שאדם יש לו למנוע מלעשות שום עבירה בידיים, ורש"י⁹ פי' שהטעם הוא שאין לו להרגו, ואעפ"י שיש ספק בדבר, לפי שעיקר האמונה הי', שעל כל המצוות כולן יהרג ואל יעבור, אלא שהתורה הקפידה עליו ואמרה וחי בהם כו' ומכאן אמרו חכמים שעל כל עבירות שבתורה יעבור ואל יהרג כדי שיחי', חוץ מג' עבירות. ועכשיו, כיון שאומרים לו הרוג חבירך, אין כאן וחי בהם, שהרי המת לפנינו, א"כ נחזור לעיקר האמונה, שעל כל המצוות יש לו ליהרג ולא לעבור וזה כפתור ופרח", עכ"ל.

דלפי פירוש הא' נמצא דמאי חזית כו' הוא מילתא דסברא דכיון שיש כאן ספק, לכן אמרינן ליה בכה"ג שב ואל תעשה ולא יעבור עבירה בידיים, משא"כ לפירוש הב' נמצא שזהו משום דההיתר ד"וחי בהם" ליתא באיסור רציחה, כיון דבכל אופן יהי' נפש מישאל אבוד, ורק דמוסיפים, דלא נימא דדם זה סומק טפי מאידך, שלכן נימא שאכן שייך כאן הדרשה דוחי בהם בדם שהוא סומק טפי מאידך, הנה

(9) ראה רש"י יומא פב, ב. ופסחים כה, ב. וסנהדרין עב, א. ד"ה מאי.

ע"ז אמרינן מאי חזית כו', אבל עיקר הטעם הוא דברציחה לא שייך ההיתר דוחי בהם.

וברמב"ם הל' יסודי התורה פ"ה ה"ה כתב: דאם אמרו להם עכו"ם תנו לנו אחד מכם ונהרגוהו ואם לאו נהרוג כולכם אם אינו חייב מיתה יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, ובכס"מ שם הביא, דבירושלמי (תרומות פ"ח הי"ב) פליגי ר"י וריש לקיש בהך דינא ביחדוהו להם. והרמב"ם פסק כר"ל, והביא קושיית הרב משה הכהן מלוניל ע"ו, עיי"ש. ומסיק, דקשה באופן שיחדוהו להם, אפילו אם אינו חייב מיתה למה לא ימסרוהו, דהא ליכא הכא סברא דמאי חזית דמא דידך סומק טפי כו' שהרי הוא והם נהרגים אם לא ימסרוהו, ולכן כתב די"ל דסב"ל לר"ל דסברא זו אינו עיקר הטעם, דקבלה היתה בידם, דש"ד יהרג ואל יעבור. אלא שנתנו טעם וסברא להיכא דשייך, אבל אין ה"נ דאפילו היכא דלא שייך האי טעמא, הוה דינא הכי דיהרג ואל יעבור.

מאי חזית וכו' הוא סברא או עיקרו גזה"כ

ובס' דגל ראובן (ח"ג סי' ה') הביא ב' פירושים אלו מדיליה, וביאר די"ל דבזה גופא פליגי ר"י וריש לקיש בהפירוש דמאי חזית דמא דידך וכו', דר"י מפרש כאופן הא', דהא דברציחה יהרג ואל יעבור הוא לגמרי מצד הסברא, דשב ואל תעשה עדיף, ולכן סב"ל, דביחדוהו להם, מותר למסור כיון דאם לא כולם נהרגים. אבל ר"ל סב"ל דהטעם דבש"ד יהרג ואל יעבור הוא מפני, דבאיסור רציחה ליכא ההיתר דפקו"נ, ולכן אפילו ביחדוהו, דלא שייך בזה מאי חזית כו' כיון שיחדוהו, מ"מ אסור למסור להם אף דע"ז יהיו כולם נהרגים, והרמב"ם פסק כר"ל.

ועיי"ש עוד שהביא שהמנ"ח (מצוה רצ"ו) נסתפק אם בטריפה וגוסס בידי אדם חל הדין של יהרג ואל יעבור, כגון שאונסים אותו להרוג אדם טרפה וכו' אם יהרג ואל יעבור או לא, דמבואר ביומא פה, א. דפקו"נ חל גם על הטרפה עיי"ש, ומסיק דדין זה תלוי בהנ"ל: דלפי אופן הא', שכל הטעם דיהרג הוא משום הסברא דמאי חזית, כאן לא שייך סברא זו, כיון שהוא רק חיי שעה. אבל לפי אופן הב', דברציחה ליכא ההיתר דיעבור ואל יהרג, גם הכא אסור, עיי"ש. ולפי"ז יש לבאר ג"כ פלוגתת הרמב"ם והתוס' באופן דליכא מעשה עבירה, רק איסור בלבד, אם אמרינן יהרג ואל יעבור כמבואר בארוכה בחי' ר"ח הלוי בתחילתו ואכמ"ל.

ולפי הנ"ל יוצא בעניננו, דלפי פירוש הא' הוה הדין ברציחה דיהרג ואל יעבור מצד הסברא בלבד, שלכן במקום דלא שייך סברא זו באמת יעבור ואל יהרג, נמצא דמ"ש אדה"ז דהוה גזה"כ ה"ז קאי רק על ג"ע ושפ"ד, משא"כ לפי אופן הב' נמצא

הערות וביאורים

דהדין דיהרג ואל יעבור אינו מצד הסברא, שהרי אפילו במקום דהסברא נותנת שצריך לעבור ואל יהרג כנ"ל, מ"מ אמרינן שיהרג ואל יעבור משום שכן גזרה התורה דברציחה ליתא הדין דיעבור, ובמילא אפ"ל דמ"ש אדה"ז "דגזה"כ הוא" קאי גם על רציחה.

לולי קרא דוחי בהם האם הי' חיוב למסור נפשו על כל עבירה

והנה לפי לשון רבינו יונה הנ"ל מובן דפירוש הב' מיוסד על הא דעיקר האמונה הוא דלולי ההיתר ד'וחי בהם', הי' הדין בכל עבירות שבתורה שיהרג ואל יעבור כנ"ל, ולפי"ז אפ"ל, דבזה גופא פליגי פירוש הא' עם פירוש הב', דפירוש הא' סב"ל דמצד עיקר האמונה לא הי' צריך ליהרג בכדי שלא לעבור, ורק לאחר שמצינו שיש עבירות שיהרג ואל יעבור, גילתה התורה הדין דוחי בהם דבכל התורה אינו כן, (וכמ"ש התוס' סנהדרין עד, ב. בד"ה בן נח בחד אופן) ולכן אי אפשר לפרש כפירוש הב', דברציחה, דלא שייך וחי בהם, הדרינן לעיקר האמונה דיהרג, ולכן צ"ל דמאי חזית מצ"ע הוה סברא דשב ואל תעשה עדיף, משא"כ פירוש הב' סב"ל כנ"ל, דעיקר האמונה הוא, שבכל התורה כולה צ"ל מצ"ע דיהרג ואל יעבור, וע"ז בא "וחי בהם" להפקיע שלא כעיקר האמונה, אבל ברציחה דלא שייך זה שפיר הדרינן לעיקר האמונה דיהרג.

ולפי"ז יוצא דספק השני הנ"ל בהמכתב אם הוה שתיק קרא, איך הסברא נותנת: כל המצות יהרג ואל יעבור, או דכל המצות יעבור ואל יהרג, מיתלי תלי בזה גם ספק הראשון וכפי שנת'.

ולפי כל זה יש לדון גם בדברי המל"מ שחידש דאף דב"נ אינו מחוייב ליהרג על ע"ז וגילוי עריות מ"מ מחוייב ליהרג על שפיכת דמים כנ"ל, די"ל שזהו רק אי נימא כפירוש הא' שהוא מילתא דסברא א"כ זה שייך גם לגבי ב"נ, אבל אי נימא כפי' הב' דזהו משום דהדרינן לעיקר האמונה דיהרג, י"ל זה שייך רק בישראל, משא"כ בב"נ לא אמרינן הך כללא דמעיקר האמונה צריך למסור נפשו, ובמילא גם בשפיכת דמים אמרינן דיעבור ואל יהרג, ולפי הנ"ל יוצא די"ל שהרמב"ם סב"ל כפירוש הב', ופסק כריש לקיש דגם ביחודוהו להם אסור, סב"ל ג"כ דמעיקר האמונה הלולי בהפסוק דוחי בהם הי' מחוייב למסור נפשו על כל עבירה שבתורה, וכ"כ בהערת הרבי בספר המאמרים תש"ט ע' 123 (מובא בלקו"ש חי"ב ע' 213) שכן משמע מלשון הרמב"ם ריש פ"ה מהל' יסודי התורה [כיצד כשיעמוד עובד כוכבים ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגנו יעבור ואל יהרג שנאמר במצות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וחי בהם ולא שימות בהם"]

דמשמע דסבירא ליה דרק משום הך קרא דוחי בהם יעבור ואל יהרג, אבל לולי ההיתר דוחי בהם, הי' מחוייב ליהרג על כל עבירות שבתורה.

ולפי זה יוצא דלדעת הרמב"ם אין ב"נ מחוייב למסור נפשו אפילו על איסור שפיכת דמים, דבב"נ לא שייך טעם הב' דהדרין לעיקר האמונה וכו', וכן משמע מלשון הרמב"ם בהל' מלכים פ"י ה"ב שכתב דב"נ שאנסו אנס לעבור על אחת ממצותיו מותר לו לעבור, ולא חילק דשפיכת דמים שאני. ולא כהמל"מ.

חידוש הרא"ם דההיתר דוחי בהם קאי גם בבני נח

ובפירושו רבי אליהו מזרחי שציין לעיל בהמכתב (שמות ד, כד) הקשה במ"ש רש"י שם בפרשתינו: עה"פ "ויבקש המיתו" "המלאך למשה, לפי שלא מל את אליעזר בנו, ועל שנתרשל נענש מיתה. תניא אמר רבי יוסי חס ושלום לא נתרשל, אלא אמר אמול ואצא לדרך, סכנה היא לתינוק עד שלשה ימים", והקשה הרא"ם דהיאך התיר לעבור על מצות עשה דמילה משום סכנת הולד, והלא עדיין לא נתנה התורה, דכתיב בה (ויקרא יח, ה ויומא פה ב) "וחי בהם - ולא שימות בהם" עד שיתיר במקום סכנה, ואף על פי שאברהם אבינו קיים כל התורה כולה.. ומסתמא מסר אותה לבניו אחריו.. הוה מצי להחמיר על עצמו לקיים גם המצות שאינן מכלל שבע מצות שנצטוו בהן בני נח, אף על פי שעדיין לא נצטוו בהן, אבל להתיר המילה שנצטוו עליה במקום סכנה, שעדיין לא נתנה התורה להתיר במקום סכנה, מי מצי להקל עיי"ש.

הרי דנקט הרא"ם דבלי הקרא דוחי בהם הי' גם ב"נ צריך למסור נפשו על קיום מצוה, ולכן סב"ל דלפני מ"ת שעדיין לא נאמר הקרא דוחי בהם היו צריכים למסור נפשם על כל המצוות שנצטוו, אבל לכאורה קשה דמה שייך קרא "וחי בהם" לב"נ, דזה נאמר לישראל, וכמ"ש התוס' בסנהדרין (שם עד, ב) "וא"ת והא וחי בהם בישראל כתיב¹⁰ וכו'?"

10) וביאר המהרש"א שם כוונת התוס' וז"ל: יש לדקדק מנ"ל הא דוחי בהם בישראל דוקא כתיב הא אמרינן בפרק ד' מיתות דרישא דקרא אשר יעשה אותם האדם וחי גו' בעובד כוכבים נמי כתיב דהכי אמרינן התם כהנים לויים וישראלים לא נאמר אלא האדם מלמד שאפילו עובד כוכבים כו' ע"ש, וי"ל דמשמע להו דתלמודא ס"ל דלענין הך דרשא וחי בהם ולא שימות בהם לא הוי עובד כוכבים בכלל האי קרא דאל"כ מאי קמבעיא ליה אי מצווה בן נח על קידוש ה' הא ודאי דלא נצטוה מדכתיב וחי בהם דלא חילק הכתוב בין צינעא לפרהסיא ובישראל נמי אי לאו ונקדשתי וגו' דכתיב בישראל וודאי דהוה מוקמינן קרא דוחי בהם אפילו בפרהסיא, אלא על כרחך דלית ליה לתלמודא דרשא דוחי בהם איירי בעובד כוכבים, ולהכי קמבעיא ליה שפיר אי מצווה על קדוש השם משום דאינהו וכל אבוזרייהו כדמסיק רבא או לא ואהא קשיא להו שפיר דאכתי מאי קא מבעיא ליה הא אפילו בצנעה חייב למסור עצמו מדאצטריך בישראל לכתוב וחי בהם עכ"ל.

הערות וביאורים

ואולי י"ל בכוונתו ע"פ הגמ' ב"ק לח,א: "ר"מ אומר: מנין שאפילו נכרי ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול? ת"ל: (ויקרא י"ח) אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, כהנים ולוים וישראלים לא נאמר אלא אדם, הא למדת, שאפילו נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול" ובס' קובץ תשובות (ח"ג סי' סט) כתב עפ"ז דילפינן מקרא זה דב"נ מותר לו לעבור על אחת מז' מצות אם זה נוגע לפיקוח נפש עיי"ש, אבל התוס' נקטו דדרשה זו אינה להלכה, וכבר האריך להקשות על הרא"ם בפר"ד שם, וכן בגור ארי' (שם) הקשה עליו המהר"ל דוחי בהם אינו חידוש דין שנתחדש אח"כ, אלא גילוי מילתא דסברא וסברא זו שייך גם לפני מ"ת עיי"ש.



לקוטי שיחות

**הטעם על קריאת שם העיר באר שבע: ז' כבשים;
ז' בארות; שבועה**

הרב לוי יצחק הכהן זרחי
חבר ועד חדר שע"י האוהל הק'
וי"ר "מכון שיחות קודש"

א. בליל י"ג אדר ראשון ה'תשד"מ, התקיים יחידות של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו עם האדמו"ר מ"הוּסאקוב"¹¹ מבאר שבע, רבי מרדכי דוד בן הרה"ק רבי אפרים דוב טייטלבוים זצ"ל¹².

הרשימת דברים הוגהה ע"י הרבי, ולע"ע נדפסו בהתוועדויות תשד"מ ח"ב ע' 1065 ואילך, ועד"ז נדפסו הדברים ב"בצל החכמה" (תשמ"ז) וב"שיחות קודש ח"ב" (תשס"א).

והנה, לפנינו קטע שנאמר בתוך היחידות שבעזה"י"ת עומדת לצאת לאור בימים הקרובים בעריכה חדשה ע"פ סרט הקלטה (בלתי מוגה):

11 בהרשימת דברים שהו"ל בלה"ק כתבו "אוקסוב", ומשם הועתק (בטעות) ל"בצל החכמה"; ב"רישומה של שנה" כתוב "אוקסוב". וברשימת "מרכז שידורי חב"ד" (ומשם לקובץ ה-MP3) – "מעקווער"! ואולי החליפו אותו עם האדמו"ר ממאקאווא. ובפנים תיקנתי כפי שצ"ל.

12 תרפ"ו (לערך) – כ"ו אייר תש"ע.

כ"ק אדמו"ר שליט"א: איינע פון די טעמים פאר די נאמען באר שבע איז מצד דעם וואס דארטן איז געווען "שבע כבשים", אדער ווייל עס איז געווען "שבע בארות"; און א באר איז דאך א מעין¹³.

האדמו"ר מהוסאקוב שליט"א: רש"י זאגט אויף דעם אז דאס איז על שם השבועה.

כ"ק אדמו"ר שליט"א: ס'איז דאך דא צוויי נקודות: אדער שבע אדער שבע.

דערנאך איז דא אבער, בפשטות, אז דארט איז געווען זיבן בארות און שבע כבשים. עכלה"ק.

וכאן הבן שואל:

(א) איפה כתוב בכלל שבאר שבע הוא על שם השבע כבשים?

(ב) אפילו אם יש איזה מקור לומר שבאר שבע הוא על שם הכבשים – לכאורה המשמעות כאן היא שבפשטות הטעם לקריאת השם באר שבע הוא משום הו' בארות והו' כבשים (ובתחילה אמר קודם הכבשים), אלא שמשום שינוי הניקוד יכולים לדרוש ג"כ ע"ש השבועה;

הלא מקרא מלא דיבר הכתוב (וירא כא, לא) "על כן קרא למקום ההוא באר שבע כי שם נשבעו שניהם", הרי מה שמפורש בקרא – שהטעם הוא ע"ש השבועה!

[למה הוצרך אדמו"ר הנ"ל להסתייע מרש"י שהוא על שם השבועה כשהוא מפורש בפסוק – איני יודע...].

(ג) בלקו"ש ח"א ע' 60 איתא: אויף דעם נאמען באר שבע, זאגט די תורה צוויי טעמים: (א) צוליב דער שבועה וואס איז געווען ביי דעם כריתות ברית, וואס אבימלך האט געמאכט מיט אברהם'ן. (ב) צוליב דעם זיבעטן ברונעם וואס מ'האט געגראבן נאכן שלום מיט אבימלך'ן. ובהערה שם: בראשית כא, לא. שם כו, לג. אויך זע אין ספורנו שם. עכלה"ק.

הרי שטעם הראשון (והעיקרי?) הוא מפני השבועה, והטעם (השני) של הבארות אינו מפורש בקרא, כ"א שמוצאים אותו בפירוש הספורנו (ושם הוא מבאר שינוי הניקוד כו'), ואילו הטעם לז' כבשים בכלל לא נאמר שם!

הערות וביאורים

והנה, אין עלי-ההגהה מיחידות זו תח"י, אבל לולא דמסתפינא – הי' נראה לומר שמפני אלו השאלות (או חלק מהם), כשהכניסו השיחה להגהה – כתבו המשא ומתן באופן זה (ראה תו"מ תשד"מ ח"ב ע' 1068):

[כ"ק אדמו"ר שליט"א:]: ולהוסיף: לבאר שבע קשר מיוחד עם ענין ה"מים" – שכן, השם "באר שבע" הוא ע"ש השבועה והברית שהיתה בין אברהם ואבימלך בקשר ל"באר המים".

היינו: א) הושמט כל זכר לזה שהז' כבשים והז' בארות מהווים טעם להשם באר שבע. ב) ענין זה שבאר הוא מעין. שגם זה הוא ענין עקרי לתוכן הענין שהיו מדברים. כי כוונת הדיבור הי' שבאר שבע לא רק קשור עם מים סתם כי אם שהוא ג"כ כמעייני המטהר בכל שהוא (מפני הבארות שדינם כמעין)!

ב. ונ"ל בעזה"ת לפרש מספר פרטים מהאמור, שלפיו ג"כ יובן דיוק נפלא בהבנת הכתובים.

א) קודם כל – המקור לקריאת השם באר שבע על שם הז' כבשים:

הנה בתרגום יונתן עה"פ וירא כא, לא-לב מתרגם "בירא דשבע חורפן". והפירוש הוא – באר של שבע כבשים. ראה בתרגומו לעיל פסוק כז-כח, וכן בתרגום אונקלוס שהתרגום של כבשים היינו חורפן. וראה מדרש הגדול הובא בתו"ש עה"פ: באר שבע – באר שנתקיים בשבע כבשים.

ב) באר שבע על שם ז' בארות וז' כבשים הוא פשוט הכתובים:

לאחר שנבאר בדרך אפשר מנין למד התיב"ע לומר הפירוש הזה בדרך הפשט – נבין ג"כ איך ז' כבשים וז' בארות הם פשוט הכתובים יותר מהשבועה.

ובקיצור – יש לומר שפירוש הכתוב כאן "על כן קרא גו' באר שבע) כי שם נשבעו" אינו "משום ששם נשבעו", כ"א "כאשר שם נשבעו".

ויובן זה בהקדים ביאור בדברי רש"י לעיל פ' וירא עה"פ (יח, יד) "כי יראה וגו' כי צחקת – הראשון משמש לשון דהא שנותן טעם לדבר ותכחש שרה לפי שיראה, והשני משמש בלשון אלא, ויאמר לא כדברך הוא אלא צחקת, שאמרו רבותינו כי משמש בארבע לשונות אי, דילמא, אלא, דהא".

ולכאורה, כשרש"י אומר "שאמרו רבותינו כי משמש בארבע לשונות אי, דילמא, אלא, דהא" – אין כוונתו (רק) ללמדנו שיש יותר מפירוש אחד בתיבת "כי" – כי מהתחלת פ' בראשית עד כאן כבר הי' לא פחות מד' השתמשויות של

תיבת כ"י¹⁴, ורש"י לא אמר כלום על זה. א"כ, מהו שאלת רש"י כאן? אם הבן חמש אינו מבין איך תיבת כי מתפרש ללשון אחר – הי' לו לרש"י להביא זה בהשתמשות השני או השלישי וכו'!?

אלא שיש שני אפשרויות כאן מהו קשה לרש"י, ואולי שניהם הם אמת: א) עד כאן לא הי' שני השתמשויות של תיבת "כי" בהמשך אחד (וע"ע מקץ מב, כג ובפרש"י. ואתחנן ז, ז-ח ובפרש"י. מ"א יח, כז ובפרש"י). ב) זהו הפעם הראשון שמתגלה לנו פירוש אחר (והאחרון) בתיבת "כי" – שהוא אל"א¹⁵.

דהנה, רוב הפעמים הוא בהשתמשות של "אי" או "דהא", והפירוש מובן מעצמו מכללות הענין,

[ולפום ריהטא – יראה לי שברוב מקומות שהפירוש של כי הוא "אל"א או "דילמא" – רש"י בפירושו על התורה מעיר על זה¹⁶. ולהעיר שבפירוש של דילמא הוא רק פעמים אחדים במקרא אם אינו סמוך לאף¹⁷].

14) ובפרטיות:

א) "וירא אלקים כי טוב" (בראשית א, ד ועוד) – וירא אלקים אשר טוב. "ותרא האשה כי טוב העץ" (שם ג, ו). ב) "כי בו שבת מכל מלאכתו" (שם ב, ג) – מפני שבו שבת מכל מלאכתו. ג) "אף כי אמר אלקים" (שם ג, א) – שמא גם אמר אלקים. ד) "כי תעבוד את האדמה" (שם ד, יב) – כאשר תעבוד (כשתעבוד) את האדמה. "והי' כי יראו אותך המצרים" (לך לך יב, יב).

15) ולהעיר שלפי הקונקורדנצ'י יש פעם אחת לפני זה שבא בהוראת "אל"א, והוא "לא תקרא שמה שרי כי שרה שמה" (שם יז, טו) – שהפירוש לא שרי אל"א שרה. אבל רש"י לא פירש ככה (בפירוש), אל"א כתב "לא תקרא את שמה שרי – דמשמע שרי לי ולא לאחרים כי שרה סתם שמה, שתהא שרה על כל". ואם כנים הדברים – הרי בכל מקום צריך לדון בעצמנו הפירוש, ורק נשאר הטעם (הקושיא אצל הבן חמש) מהו העירוב של המילים כי.

16) ראה (בנוגע אל"א): וירא יח, טו. יט, ב. ואתחנן ז, ח. עקב ט, ה. ראה טו, ח. ירמ' ב, כ. קהלת ה, ו. עזרא ד, ג. נחמ' ו, ח.

17) יתרו כ, כא. משפטים כג, ה (אבל בגיטין שם פירש שהוא בלשון כאשר. וע"ע ישעי' נו, טז בפרש"י. במהרש"א לר"ה ג, א על תוד"ה אי). בהר כה, כ (כך פרש"י בר"ה שם). עקב ז, יז. מ"א יח, כז. איוב יט, כח.

הערות וביאורים

ובזה גופא – הפירוש של אי (אם) יתפרש או באופן תנאי – אם כפשוטו (ספק), או בהשתמשות של כאשר – אם של ודאי, לכשיהי¹⁸, והפירוש של דהא הוא "מפני" או "אשר"¹⁹.

והפירוש שהוא דילמא – כבר למדנו בעקיפין על הפסוק (בראשית ג, א) אף כי אמר גו' – "שמא אמר לכם לא תאכלו". ובפירושו לגיטין צ, א אמר רש"י להדיא: "וכן כל כי הסמוכין לאף". ומעניין שרש"י שם לא הביא פסוק זה לדוגמא של כי הסמוך לאף.

וכמו שמצינו מחלוקת בין ב"ש ור"ע בהפירוש של כי מצא בה ערות דבר אם זה אם או מפני (גיטין שם), כמו"כ מצינו מחלוקת בין רש"י ותוספות על כמה פסוקים (שם). (וכמו שמובא בקונקורדנצי' הנ"ל בהתחלת ערך כי: במקראות רבים ההבחנה אינו חד-משמעית).

ועד"י יש לומר כאן: רגילים אנו לפרש הפסוק "על כן קרא למקום שהוא באר שבע – מפני (כי) שם נשבעו שניהם", וזהו אכן ההשתמשות של כי עפ"י רוב;

אבל לפי זה אינו מובן:

(א) למה קראו למקום על שם השבועה, ולא על שם הנס הגדול שהי' אז, שעלה המים לקראת אברהם?

(ב) הרבה לא שמים לב לכך שבשעת "ויכרתו שניהם ברית" – הי' זה בפשטות בחלוקת צאן ובקר שלפנ"ו. כי לאחר שנתן אבימלך לאברהם צאן ובקר ועבדים ושפחות (לעיל כ, יד) – למה נתן לו אברהם צאן ובקר? אלא כדי לחלק אותם בשביל הברית. וכמו שכתוב רש"י לעיל (לך לך טו, י) "ודרך כורת ברית לחלוק בהמה ולעבור בין בתרי' כו". ובברית שהי' עם הקב"ה – ויבתר אברהם אותם, אבל

18) ומ"ש רש"י בגיטין שם "כי יצא... כי תפגע – כולה משמע לכשיארע, כלומר, אם הי' כך, וכן רובן" – אין כוונת רש"י על עצם ההשתמשות של "כי" בלשון "אם", כי ההשתמשות של כי מובן של דהא (של "אשר" ו"מפני") הוא הרבה יותר רגיל [ובקונקורדנצי' חדשה (אבן שושן) בהתחלת ערך כי מונה 4409 פעמים כי בתנ"ך, ויותר מ-37000 הוא אשר או מפני; רק הכוונה הוא שכאשר "כי" משמש בלשון "אם" – על פי רוב ההשתמשות הוא באופן של כאשר];

אבל כפי שהועתק לשון זה בתוספות ברה"ל לכאורה צע"ג. כי שם כתב (בד"ה אי דילמא) "כי ימצא אבל יקרא כי תראה כי תפגע כולם ל' אם הם וכן רובם".

19) כ"ה בפרש"י גיטין צ, א. וראה פירושו ברה"ל ג, א ש"אשר" הוא כמו "כאשר" (בפירוש אם), אבל אינו מביא דוגמא לזה. וכבר העיר בתוספות שם ד"ה אלא ש"אשר" צ"ל בכלל של "דהא". אבל רש"י בפירושו עה"ת כתב כמה פעמים בפירוש ש"אשר" הוא בשימוש אם ולא דהא. [לדוגמא: חיי שרה כד, לג. מקץ מג, ז. משפטים כג, לג. קרח יד, יג].

והוא כפירושו ברה"ל ולא בגיטין (ששם מנה "אשר" במקום דהא ופירש שדהא הוא ע"ד אשר). ואכ"מ.

ברית עם אבימלך – יכול אבימלך לעשותו... (ורק כאשר שם אברהם שבע כבשות לבדהן – שאל אותו אבימלך בשביל מה זאת),

ולכן עכ"פ הי' צריך להיות בשם המקום זכר להמעשה של הכריתת ברית שעשו ולא רק הדיבור. וע"ד שמצינו בפ' ויצא שיעקב ולבן נשבעו איש לאחיו, אבל עשו גל ונקרא גלעד.

ג) אם היו קוראים שם המקום "שבעה" (כמ"ש בפ' תולדות) – מובן שהוא (גם) מפני השבועה (כי שם נשבעו), וכמ"ש רש"י בפ' תולדות "שבעה – על שם הברית"²⁰;

אבל למה מקשרים השבועה להבאר דוקא? הרי אבימלך ביקש שבועה מאברהם לעשות חסד בלי שום קשר להבאר (שרק לאחר שבא אבימלך הוכיח אותו אברהם). ואפילו כשנאמר שהכניס אברהם הענין באמצע והכל הי' ביחד – הברית והשבועה, ועליית המים לקראת אברהם – הרי כשנקרא שם להבאר – צ"ל הטעם קשור יותר להבאר. וזהו משום כבשים (או המים) שהי' עם הבאר, לא השבועה שהי' סמוך להבאר.

ד) בפסוק שלפנ"ו כתוב "את שבע כבשות תקח מידי בעבור תהי' לי לעדה כי חפרתי הבאר הזה". ופרש"י "מריבים היו עליה רועי אבימלך ואומרים אנחנו חפרנוה, אמרו ביניהם כל מי שיתראה על הבאר ויעלו המים לקראתו שלו הוא, ועלו לקראת אברהם".

והנה, אם נאמר שבאר שבע הוא רק על שם השבועה של אברהם ואבימלך – הרי לאחר יום או יומיים שנגמר המעשה עם אבימלך יכולים לשכוח על כל הענין, ואיזה עדות קיימת הוא זה? אבל אם נאמר שהשם הי' על שם הכבשים – אזי שפיר יכולים לומר שלעולם כשיזכירו שם המקום יזכירו שהי' הנס של הכבשים, וזהו עדות לאברהם.

ה) זהו באמת המשמעות של תחילת הפסוק: "על כן קרא למקום ההוא באר שבע" – לתת טעם על מה שקרה לפני זה.

20 והקשה בשפתי חכמים (הנדפס עם פי' המזרחי, בשם הנח"י. ובכמה דפוסים של מקראות גדולות הושמט): "(אע"פ שלא כתוב כאן "כי שם נשבעו שניהם" כמו אצל אברהם) . . וצ"ע למה לא נקט שבעה על שם השבועה דהא כתיב וישבעו איש לאחיו ואילו ברית לא הוזכר שכתרתו בפועל". ויש לדחות כי באמת עשו ברית והכתוב לא האריך. כי לפני זה ביקש אבימלך "ונכרתה ברית אני ואתה". אבל הקושיא במקומה עומדת למה פרש"י שבעה על שם השבועה כי לשון נופל על לשון. ועכשיו ראיתי בחומש שי למורא עם כתר תורה שיש גירסא ברש"י "שבעה כמו שבועה, של שם הברית". וגירסא אחרת: "על שם שבועת הברית". ולפי זה אינו קשה.

הערות וביאורים

וכן כל על כן שבמקרא. לדוגמא: ויאמר האדם גו' לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת. על פן יעזב איש גו' (בראשית ב, כג-כד). הוא היה גבר ציד לפני ידוד על פן יאמר כנמרד גבור ציד לפני ידוד (נח י, ט). ותקרא גו' אתה אל ראי כי אמרה גו' על פן קרא לבאר באר לחי גו' (לך לך טז, יג-יד). העיר הזאת קרבה לנוס שמה והוא מצער אמלטה נא שמה הלא מצער הוא ותחי נפשי גו' על פן קרא שם העיר צוער (וירא יט, כ-כב). ויאמר עשו אל יעקב הלעיטיני נא מן האדם האדם הזה כי עיף אנכי על פן קרא שמו אדום (תולדות כה, ל).

וכאן, אם נאמר שהפירוש של "כי" הוא "מפני" – יוצא שהפירוש של "על כן" הוא להבא: שטעם הזה נקרא באר שבע – "כי שם נשבעו". והרי זה טעם אחרת מהז' כבשים.

ואע"פ שבפסוק "ויפץ ה' אותם על פני כל הארץ גו' על כן קרא שמה בבל כי בלל ה' שפת כל הארץ" (נח יא, ח-ט), הרי בא הטעם "כי בלל" לאחר "על כן" הרי "כי בלל" אינו מנגד ל"ויפץ אותם", אלא יתר ביאור. ועד"ז יש לומר עה"פ (וישלח לב, לב-לג) והוא צלע על ירכו גו' על פן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה גו' כי נגע בכף ירף יעקב בגיד הנשה.

לכן ראיתי לומר שיתכן לפרשו "על כן קרא למקום ההוא באר שבע – כאשר שם נשבעו שניהם". ולפי זה הכל מובן הדק היטב:

(א) באר שבע הוא של שם הכבשים – על שם הנס. (ב) הוא קשור למעשה שנעשה. (ג) השם אכן קשור להבאר. (ד) יש עדות קיימת לאברהם. (ה) "על כן" מוסב על לעיל.

ועוד זאת: השם "באר שבע" אינו רק "על שם" השבעה כבשים, אלא שלפי התיב"ע זהו פירוש השם באר שבע: בירא דשבע חורפן.

ג. לאחר שבארנו בטוב טעם איך באר שבע על שם הכבשים הוא מובן לפי פשטות הכתובים – עדיין יש להבין דברי הרבי איך באר שבע על שם הז' בארות הוא בפשטות הכתובים. כי לפי כל הביאור הנ"ל יוצא שבאר שבע על שם הכבשים הוא מאברהם, והטעם על שם השבועה מגיע מיצחק, כמ"ש רש"י שם. אלא שבנוסף לזה ה' זה הבאר השביעי של יצחק לכן שפיר ה' ג"כ ז' בארות. ובפרט שלכאורה טעם זה (של באר שביעי) גילה לנו הספורנו (כמצויין בלקו"ש שם), ולפנ"ז פירשו רק כמו שפרש"י שהי' (ג"כ) על שם הברית (שבועה).

ואולי יש לומר, כי גם שם אינו מובן:

א) מכיון שאבימלך ויצחק נשבעו אחד לשני – למה לא קרא(ו) מיד שם המקום שבעה – וכמו שאברהם קרא השם בעודנו אבימלך שם? כי לפי הסיפור בתורה הרי כבר שלחם יצחק והלכו בשלום, ולאח"ז באו עבדיו ואמרו לו שמצאו מים, ורק אז קרא אותה שבעה.

ב) מכיון שקרא אותה – הבאר – שבעה, ולא המקום (כמו שכתוב אצל אברהם "קרא למקום ההוא") – הרי שהשם מחוייב להיות קשור ג"כ להבאר עצמו,

– וכמו שיצחק קרא הבאר עשק כי התעשקו – על הבאר. וכן שטנה. רחובות – ראו הרחבה בהבאר שלא רבו עלי' –

ולא פעולה אצל הבאר (כריתת ברית או שבועה), אפילו באם ה' שם. ובפרט שבאו עבדיו להגיד לו לאחרי ששלח את אבימלך – משמע שלא ה' בקירוב מקום כל כך, שלכן לא ידע מזה עד למחר. וא"כ למה יקשר השבועה עם הבאר?

ג) אם יצחק קרא אותה שבעה – למה הפכו שם העיר לבאר שבע? ולהעיר שיש אומרים שבזה הוא החילוק, כי אברהם קרא רק המקום באר שבע, ויצחק כלל כל העיר.

אלא ודאי שצריכים לומר שבזה הפסוק מודיע לנו שאכן זה ה' באר השביעי.

ולאחר שהכתוב מודיע לנו – כבר אנו יכולים להבין זה ממקראות שלפנינו (ע"ד מ"ש הספורנו). כי יצחק חזר וחפר בארות אביו. ואפילו אם לא יודעים ה"כלל" של הספורנו שאין אומרים "כל (הבארות)" בפחות מג' – מ"מ יכולים להבין ממה שכבר דייק רש"י לעיל בפרשתנו כמה פעמים שהפסוק דיבר בלשון רבים, וכאן כתוב "בארות", וגם בפ' נח כתוב "כל צפור כל כנף" – ופרש"י שם לרבות חגבים. הרי "כל הבארות" הוא לפחות ג'. עשק שטנה רחובות ושבעה – הרי ז'.

ולפ"ז אכן אינו קשור עם השבועה, רק עם הבאר שהוא שביעי.

וראיתי להעיר ששמעתי מקשים על הספורנו בטעמו שהשם באר שבע אצל אברהם הוא בקמץ שהוא של שם השבועה, ובאר שבע של יצחק הוא בסגול שכולל השבועה וגם מספר שבע – הרי כל סגול שבא בטעם אתנחתא ובסוף פסוק הוא בקמץ. וכמו שכתוב ויצא יעקב מבאר שבע בקמץ. וא"כ אין להוכיח מאברהם כלום שלא ה' קשור עם מספר שבע.

ולפי זה יומתק מ"ש הרבי שיש הענין של הנקודות, אבל בפשטות – משום ז' כבשים וז' בארות.

הערות וביאורים

ד. ולהעיר מלקו"ת דרושים לשמ"ע פח, ב: "ויצא יעקב מבאר שבע שהיא בינה . . באר שבע שהיא באר ומקור לשבע מדות" – שאין אנו צריכים לומר שזה נתחדש מיצחק, כ"א כבר מאברהם, כי באר שבע שפירושו שבע הוא כבר מאברהם.

אלא שראיתי בהמשך תער"ב ח"ב ריש ע' תשנז שמבאר שבאר שבע בקמץ הוא כתר (ולא בינה כבלקו"ת), ובאר שבע בסגול הוא ז"א ומלכות – שלפי זה לכאורה (ע"ד פי' הספורנו) באר שבע מלשון שבעה נתחדש ביצחק. אבל יש לדחות, כי אפילו ביעקב איתא ויצא יעקב מבאר שבע בקמץ (וגם דרך הכתוב לכתוב קמץ בסוף פסוק כנ"ל). אלא ע"כ צ"ל שבאר שבע בקמץ וסגול הם מדרגות שהיו כל הזמן, רק באיזה ענין (או מדריגה) שהאבות שהן המרכבה היו אוחזים בו נאמר שבע בקמץ או שבע בסגול בהתגלות המוחין (ספירת הכתר) או המדות (ז"א ומלכות).

ה. מה שבלקו"ש ח"א לא הביא ענין ז' כבשים והקדים ענין השבועה – אולי אפשר לומר שתנא ושייר. וע"ז אמרו "לא עליך המלאכה לגמור כו".



נגלה

אין כרמלית בכלים

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בשבת (ה, א) יש קס"ד בגמ' שהטעם מדוע מבואר בהמשנה (ב, א) שכש"פ שט בעל הבית [העומד ברה"י] את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני [העומד ברה"ר], או שנטל ממנה, חייב [משום הוצאה או הכנסה], ה"ז לפי שאיירי שיש טרסקל בידו של העני [כי בלא"ה אינו חייב, כי צ"ל עקירה והנחה מע"ג מקום ד' על ד', וליכא – שהרי עדיין לא ידענו ש"ידו של אדם חשובה לו כד' על ד"], והטרסקל הוא למטה מ' טפחים, שזהו אויר רה"ר, ולכן חייב, כי הוציא או הכניס מרה"י לרה"ר או מרה"ר לרה"י. (משא"כ אם הטרסקל בידו הי' למעלה מ' טפחים, הי' רה"י, שהרי יש בו דע"ד).

וכתבו התוס' (ד"ה כאן) וז"ל: "וא"ת, נהי דרה"י לא הוה, רה"ר נמי לא הווי, אלא ככרמלית, כמו עמוד גבוה שלשה ורחב ד', ואמאי חייב. ויש לומר דאין כרמלית בכלים, כמו שפי' רש"י לקמן (ח, א) גבי היתה קופתו מונחת כו", עכ"ל.

כלומר, שס"ל להתוס' שהיות ואין כלי נעשית כרמלית היא נשארת רה"ר, ולכן כשעקר הבעה"ב מהטרסקל (שהוא כלי) שביד העני, חייב הבעה"ב, כי עקר מרה"ר, והניח ברה"י (או להיפך).

אבל כשמעיינים ברש"י לקמן, המצוין בתוס' כמקור לדבריהם, אי"ז פשוט, כי שם איתא: "היתה קופתו מונחת ברה"ר גבוהה עשרה ורחבה ד' אין מטלטלין לא מתוכה לרה"ר, ולא מרה"ר לתוכה. פחות מכן [או בגובה או ברוחב - רש"י] מטלטלין".

וכ' רש"י ע"ז (ד"ה פחות) וז"ל: "וא"ת פחות מי' ורחבה ד' כרמלית היא [- ומדוע מותר לטלטל מתוכה לרה"ר, והרי מדרבנן אסור לטלטל מכרמלית לרה"ר]?" [ומתרץ רש"י]: לא גזור רבנן לבטולי מתורת כלים הואיל וכלי הוא, עכ"ל.

ולכאורה משמע שכוונת רש"י היא שמטעם אין כרמלית בכלים נשאר הכלי מקום פטור, ולא שנעשית רה"ר. שהרי הלשון "לא גזור רבנן לבטולי מתורת כלי", משמע שלא רצו לשנות מצב החפץ הזה מכפי שהוא בעצם, מטעם היותו "כלי", ואם היו עושים אותו לכרמלית, היו צריכים אז לבטלו מתורת כלי. ונחזי אנן: אם חפץ זה (שהוא רחב ד' ואינו גבוה י') בעצם מדאורייתא הוא מקום פטור, ככל החפצים כעין זה, ורק שבד"כ גזרו רבנן על מק"פ זה, ועשאוהו כרמלית, ואומרים שכאן היות וחפץ זה הוא כלי, לא רצו לגזור עליו להיות כרמלית, ובמילא נשאר כמו שהוא בעצם, היינו מקום פטור, מתאים הלשון "לא גזור רבנן . . .", כי בד"כ גזרו רבנן על מק"פ כזה ועשאוהו כרמלית, וכאן "לא גזור רבנן", כי כשנעשה כרמלית - זאת-אומרת "רשות" - מבטלים ממנו גדר "כלי".

אבל אם כלי זה, מטעם היותו כלי, הוא בעצם רה"ר (ולכן מותר לטלטל מרה"ר להכלי), הנה אם היו עושים אותו כרמלית לא היו מבטלים ממנו גדר כלי, כי פשוט שאם היו עושים אותו כרמלית הי' נשאר רה"ר (כי החכמים לא יקילו לעשות מרה"ר דאורייתא לומר שאינו רה"ר כ"א כרמלית), כ"א שהיו מוסיפים חומרא לאסור לטלטל מחפץ זה לרה"ר - הרי שגם אם זה כרמלית נשאר בזה הדין (החומרא) מטעם היותו כלי. וא"כ כשאומרים שלא רצו להחמיר בחפץ זה, מטעם היותו כלי - הנה לא מתאים ע"ז הלשון ש"לא גזור רבנן לבטולי מתורת כלים", כי גם אם היו עושים אותו לכרמלית הי' נשאר עליו החומרא במה שהוא כלי (וראה אבן העוור כאן).

נמצא שלכאור' לרש"י הכוונה באין כרמלית בכלים הוא שנשאר מקום פטור. ולכאור' מפורש כן בהגהת אשר"י (לקמן שם על הרא"ש סי' טו) וז"ל: "ודין קופה

הערות וביאורים

גבוהה י' ורחבה ארבע הוי רה"י גמורה, פחות מכאן הוי מקום פטור, דאין כרמלית בכלי, וכן פר"ח ורש"י, עכ"ל.

אבל עפ"ז קשה בשתיים:

(א) איך כתבו התוס' בשם רש"י שמטעם אין כרמלית בכלי ה"ה רה"ר, כשמרש"י נראה שהוא מקום פטור? (ודוחק לומר שכוונתו לציין לרש"י רק לכללות הענין שאין כרמלית בכלים, אבל בנוגע מה דינו של כלי זה פליגי על רש"י).

(ב) איך יתרץ רש"י קושיית התוס', מדוע חייב הבעה"ב כשעקר או הניח בהטרסקל שביד העני, מטעם הוצאה או הכנסה, כשהטרסקל (הכלי) הוא מקום פטור? (ואמנם כבר תירצו קושיא זו בכמה אופנים).

וגם: המג"א כ' (סי' שמ"ה ס"ק ד') שרש"י ס"ל שכלי הוה רה"ר – ולכאו' לא משמע כן מלשון רש"י כנ"ל.

ובשו"ע אדמוה"ז (שם סעי' י) אמנם מביא ב' הדעות, ובהמ"מ (שנכתבו ע"י אדמוה"ז בעצמו או ע"י בר סמכא אחר, כמו שאמר כ"ק אדמו"ר זי"ע כמה פעמים) אמנם אינו מביא המ"מ לרש"י לשום שיטה, כי ז"ל שם:

"ואפילו כלי העומד ברשות הרבים אם יש בו כדי לרבע ד' טפחים על ד' טפחים והוא גבוה י' טפחים כגון תיבה או כוורת או מגדל הרי הוא רשות היחיד בתוכו ועל גבו עד לרקיע מפני שכל שהוא גבוה עשרה ורחב ד' הוא חולק רשות לעצמו.

אבל אם אינו גבוה עשרה אף על פי שרחב ד' אינו חולק רשות לעצמו ואף על פי שחכמים גזרו על כל דבר שרחב ד' ואינו גבוה עשרה לעשותו רשות בפני עצמו דהיינו כרמלית כמו שיתבאר מכל מקום בכלים לא רצו חכמים לגזור לבטלם מתורת כלי לעשותם רשות בפני עצמם הואיל והן כלים ודינם כמקום פטור ויש אומרים שדינם כרשות הרבים שהם עומדים עליה וכל שכן אם אינו רחב ד' והוא למטה מ"י, עכ"ל וגם זה צ"ע מדוע אינו מציין איך ס"ל לרש"י?

גם קשה: איך הנ"ל (שמשמע מרש"י שהוא מק"פ) מתאים עם מ"ש רש"י לקמן (קנה, א), דהנה שם אי': "נעץ יתד באילן ותלה בה כלכלה למעלה מעשרה טפחים אין עירובו עירוב [כי הכלכלה היא רה"י, ואינו יכול ליטול האוכל ממנה בשבת לרה"ר]. למטה מ' טפחים עירובו עירוב".

ש"פ שמות ה'תשע"ד

וכתבו התוס' (ד"ה למטה) וז"ל: "קשה, אמאי עירובו עירוב, והא כרמלית הוא כיון שרחבה ארבעה, ואסור לטלטל לרה"ר. וי"ל אין כרמלית בכלים כדפי' בקונטרס בפ"ק דמכילתין גבי היתה קופתו מונחת כו", עכ"ל. וברש"י (ד"ה למטה) כתב, וז"ל: "אם הכלכלה בתוך עשרה לארץ עירובו עירוב, דהוא ועירובו ברה"ר", עכ"ל – הרי שרש"י ס"ל שמפאת שאין כרמלית בכלים ה"ה רה"ר, ואיך זה מתאים עם מה שמשמע מרש"י (בדף ח) שהוא מקום פטור?

וכבר דשו רבים בכל הענינים הנ"ל (וראה גם משנה ברורה שם ס"ק טז, ובכ"מ).

וי"ל בזה בהקדים הסברת ב' הדעות האם כלי הוא מק"פ או רה"ר, דהנה בטעם הדבר מדוע אין כרמלית בכלים י"ל שהוא תלוי בב' אופנים (הפכיים) שאפשר להביט על "כלי":

(א) מטעם "חשיבות" הכלי. כלומר, "כלי" ענינו למלאות תפקיד מיוחד בהשתמשות לבנ"א, ואין ענינו "רשות", וע"ד מה שאי' לקמן (ח, א) [בנוגע לזרק כוורת וכו' שס"ל אביי ורבא שפטור מטעם שהוא רשות בפ"ע (עיי"ש ברש"י ותוס' וכו')] שרב אשי ס"ל שחייב מ"ט מחיצות לתוכן עשויות, ופרש"י (ד"ה לתוכן) וז"ל: "להניח בהן דבש, ולא לכופן כלפי מטה", עכ"ל, שתוכן הדבר הוא שכוורת אין ענינו "רשות", כ"א יש לו תפקיד מיוחד עצמאי, ועד"ז – ולא ממש – הוא בכל כלי שאין ענינו להיות "רשות".

(ב) מצד "חסרון" שיש בכלי, שהיות והוא "רק" דבר שעניינו לשמש לדברים אחרים, אין לו "חשיבות" כלל, ולכן אינו יכול להיות "רשות" בפ"ע.

הנפק"מ בין ב' האופנים הוא, שלאופן הא' נשאר הכלי מקום פטור, כי כל איסור הוצאה והכנסה הוא מרשות לרשות, והיות וכלי אינו "רשות" (גם לא "רשות" של כרמלית), אין כאן שום איסור, והוה מק"פ. אבל לאופן הב' הוא להיפך, שהיות ואינו מציאות לעצמו כלל, ומטעם זה אא"פ לחול עליו "רשות" בפ"ע, ה"ה בטל להרשות שעליו עומד, ואם עומד ברה"ר ה"ה רה"ר, ואם עומד בכרמלית ה"ה כרמלית (כמפורש בשו"ע אדמוה"ז סי' שנה ס"ה).

דוגמא לדבר: דהנה מצינו בב"מ (י, ב) בנוגע קנין חצר שקו"ט האם הוא מטעם יד או מטעם שליחות. ומסקנת הגמ' (יב, א) היא שחצר משום יד, ולא גרעה משליחות. ולשיטת הרי"ף (שם) והרמב"ם (הל' גזילה ואבידה פ"ז ה"י) מסקנת הגמ' היא שלפועל החצר קונה מצד שליחות. ולכאורה איך חצר יכולה לקנות לבעליה מצד דין שליחות, הרי הדין הוא (קידושין מא, ב – מב, א ובכ"מ) ששליח צריך להיות בן ברית ובן דעת, והרי החצר אינה בגדר זה כלל?

הערות וביאורים

והביאור בזה יובן ע"פ מ"ש בלקו"ש חל"ג (ע' 114), דכשמבאר פרטי גדרי שליחות כותב וז"ך: "וכדי שיחול עליו שם שליח צ"ל קשר בין השליח והמשלח, כי אא"פ להיות שלוחו של המשלח (באיזה אופן שהוא) מבלי שיהיה "כמותו המשלח", ש"צריך להיות השליח מתייחס בערך מה" [ל' אדה"ז בלקו"ת ויקרא (א, ג)] להמשלח. ולכן אין שליחות לנכרי בכל התורה כולה, כי אינו יכול להיות "כמותו המשלח" (דישראל)". ע"כ. ובהערה 16 שם מוסיף: "בשו"ת משאת בנימין סצ"ו (הובא בש"ך חו"מ סרמ"ג סק"ה) ועוד, שלכן גוי נעשה שליח לגוי מכיון שהם דומים".

ואח"כ ממשיך (בע' 116) וז"ל: "ויש להביא ראיה לענין זה מדברי רבינו הזקן, שבנוגע לענין השליחות כותב [לקו"ת שם] "דשלוחו של אדם כמותו, ולכן אין שליחות לחרש שוטה וקטן שאינן כמותו המשלח".

"ולכאורה צ"ע, שהרי מפורש בגמ' [גיטין כג, א. וראה רש"י שם (וכ"ה ברש"י קידושין מב, א ד"ה והא ועוד) ד"גבי שליחות איש בעינן"] שהטעם שאינן בני שליחות הוא משום "דלאו בני דיעה נינהו"?

"ואף שי"ל שזהו פירוש דברי הגמ', דמכיון שאינן בני דיעה נמצא שאינן "כמותו המשלח" – מ"מ צריך ביאור מהו ההכרח לפירוש זה?

"וע"פ הנ"ל י"ל: ידוע הכלל (חולין יב, ב ואילך) דקטן אין לו כוונה, אבל יש לו מעשה. ועפ"ז את"ל שענין השליחות אינו זה שהשליח עומד במקום המשלח, אלא רק שעשייתו מועלת עבור המשלח, א"כ בדברים שאינם צריכים כוונה אלא עשי' בלבד אין טעם לכאורה שלא יהיה דין שליחות לקטן?

"וזהו שדייק רבינו הזקן לומר דמה שחש"ו אינן בני שליחות הוא מפני שאינן "כמותו המשלח" – שלכן הם מופקעים בעצם מגדר השליחות. כלומר: אף שבנוגע למעשה השליחות הי' מקום לומר שישנם בשליחות, שעשייתם תועיל עבור המשלח, מ"מ, אין הם בתורת שליחות, כי אא"פ שיחול עליהם שם שליח, מאחר שאינם "כמותו המשלח", עכ"ל.

וההסבר בכל הנ"ל הוא שכל דין השליחות הוא חידוש שחידשה התורה, דאע"פ שהשליח הוא מציאות בפני-עצמו, אעפ"כ מועילים מעשיו להמשלח, ולכן כדי שיחול עליו שם "שליח", צריך להיות על-כל-פנים שהשליח יהיה בהתאחדות עם המשלח ובטל לו, שרק על ידי זה אפשר להיות שהוא כמותו המשלח. וזה טעם הפסול דגוי, משום שאינו יכול להיות בהתאחדות ובטל ליהודי, ולכן "אין שליחות לעכו"ם". וכ"ה בקטן, שאף שהוא בן ישראל, מ"מ אין לו דעת לבטל עצמו, זאת

אומרת לקטן יש קצת דעת כדי שיהיה מציאות בפני עצמו, אבל אין לו מספיק דעת כדי לבטל את עצמו. ובגדול אף שיש לו דעת עצמו, ולכן ה"ה מציאות בפני עצמו, עוד יותר מקטן, מ"מ יש לו דעת מספיק גם לבטל את עצמו, ולכן יכול הוא להיות שליח.

וזהו תוכן מ"ש בלקו"ש הנ"ל, שכדי שיחול עליו שם שליח, צ"ל "כמותו דהמשלח" – בטל אליו, וזה אאפ"ל בעכו"ם ובקטן.

ויש להביא דוגמא לזה שבמקום שהעדר הדעת הוא חסרון, ה"ז רק במי שיש לו קצת דעת, אבל אם אין לו דעת כלל, אי"ז חסרון. מהנתבאר בהתוועדות י"ט כסלו תשט"ז (תורת מנחם חט"ו, ע' 264-263). שם מובא: "שהענין דהיסח הדעת ע"פ חסידות שייך כאשר נמצאים בהגדר של דעת, שאז נדרשת שימת לב, ובמילא אסור שיהיה היסח הדעת, אבל מי שאינו שייך לגמרי לענין הדעת (מצד סיבות חיצוניות), לא דורשים ממנו שימת לב. . ובמילא, לא שייך גם הפסול דהיסח הדעת.

וכיון שכן הוא ע"פ חסידות, הרי בדרך ממילא כן הוא ע"פ נגלה: שנינו (פסחים ע, א) "סכין שנמצאת בארבעה עשר (בניסן) שוחט בה (פסחו) מיד (ואין צריך להטבילה). . דמסתמא הטבילה בעלי'. אם טמאה היתה הטבילה בשלשה עשר, כדי שיהא הערב שמש, ותהא טהורה בארבעה עשר) בשלושה עשר שונה ומטביל" – (מספק שמא עדיין לא הטבילה). והקשו בתוס' (חגיגה כא, א ד"ה כלים): "ליפסול האי סכין בהיסח הדעת?", ומתרץ, ש"לא שייך היסח הדעת לפסול רק... שהיו בידו ואסח דעתי", אבל היכא שאין בידו, כגון שאבד, לא שייך היסח הדעת".

"ועד"ז מצינו בתוס' ישנים ליומא על דברי הגמ' (ח,א) "חייב אדם למשמש בתפיליו בכל שעה ק"ו מציץ, ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה תורה על מצחו תמיד, שלא יסיח דעתו ממנו, תפילין שיש בהם אזכרות הרבה על אחת כמה וכמה" – שהקשו "למה לי טעמא דלא ישן בהם שמא יפיח בהן, תיפוק לי' משום היסח הדעת דהכא", ומשני, ש"טעמא דהיסח הדעת לא שייך אלא כשהוא ניעור".

"והסברה בזה – דלכאורה מהו הפירוש שבנידון פלוני "לא שייך היסח הדעת", הרי אין דעתו עליו – אלא שענין שאינו בגדר של דעת כלל (כגון שאבד, או כשהוא ישן), לא מתחשבים בענין הדעת שהיסח הדעת יהי' בו פסול".

הרי יש כאן דוגמא להנ"ל, שאם אין לו דעת כלל, אין כאן חסרון של העדר הדעת, ולכן מובן שחצר לא נפסלת מגדר שליחות מצד זה שאין לה דעת, דמכיון

הערות וביאורים

שאינה בגדר דעת, אז חסרון הדעת לא מעכב כלל, כי היא בעצם בטל, והוי הסתעפות דבעליו בעצם.

וכאילו נאמר שחצר לא רק שגם הוא יכול להיות שליח, כ"א אדרבה, זהו השליח הכי טוב, כי זהו דבר שמעיקרא הוה כהמשך להבעלים. וכמ"ש בשטמ"ק ב"מ (י, ב) בשם מהר"י אבוהב, וז"ל: "...שבמה שאמר הכתוב ונתן בידה אמר לנו דין השליחות האמיתי והעצמי שהוא בחצר, שהחצר הוא שלוחו של אדם באמת, מאחר שע"כ עביד מה שירצה השולח, ובמה שחזר ואמר ושלחה מביתו, אתא לרבות ולחדש שאפי' אם השליח יהיה אדם נק' שליח, ומועיל השליחות. אע"פ שהשליח אי בעי עביד ואי בעי לא עביד", עכ"ל. וזהו ממש כנ"ל שהחצר הוא בטל בעצם, והוא השליח האמיתי והעצמי.

בכל אופן מהנ"ל נמצא דישנם ג' דרגות: א) חצר שאין לזה דעת כלל, ה"ה בטל לגמרי להאדם, ואפ"ל שליח. ב) קטן שיש לו דעת קצת, ה"ה מציאות בפ"ע, ואינו בטל, ואין לו דעת מספיק לבטל עצמו, אאפ"ל שליח. ג) גדול, שמצד א' הוא מציאות יותר מקטן, ואינו בטל, מ"מ מצד שני יש לו דעת לבטל עצמו, ובמילא כשמקבל המינוי להיות שליח, ה"ה מבטל א"ע, ונעשה שלוחו כמותו.

והנמשל לנדו"ד הוא, שגם כאן אפ"ל ע"ד ג' אופנים הנ"ל: א) "כלי" הוא דבר בלתי חשוב לגמרי, ובמילא בטל הוא לגבי המקום שעליו עומד (ע"ד חצר שאינה מציאות לעצמו ובטל הוא להאדם ונעשה שלוחו).

ב) לאיך י"ל שכלי הוא מציאות "חשוב", ואינו מתבטל כלל להמקום, ועד כדי כל, שגם אינו בגדר "רשות" כלל, כ"א גדר בפ"ע, ולכן הוה מק"פ (ע"ד קטן שאא"פ ליעשות שליח, כי הוא מציאות בפ"ע, ואינו בטל לאדם שני).

ג) בן אדם העומד ברה"ר נעשה כהרה"ר, אף כי הוא מציאות "חשוב" יותר מ"כלי" (גם לפי אופן הב'), מ"מ יכול הוא להתבטל להמקום (ע"ד גדול שנעשה שליח, אף שהוא מציאות בפ"ע, כי יכול להתבטל).

והנה עפכהנ"ל יש לומר דמ"ש רש"י "לא גזור רבנן לבטולי מתורת כלי הואיל וכלי הוא" מתאים לב' הסברות, בין להסברא שהוה מק"פ ובין להסברא שהוה רה"ר (ודלא כמו שכתבנו בתחילת דברינו שלשון הזה מתאים רק להסברא שהוה מק"פ), כי גם להסברא שכלי הוה רה"ר, הנה עפהנ"ל אין הפירוש שבעצם ה"ז רה"ר, כ"א לפי שאינו חשוב לכן ה"ה בטל לרה"ר, וא"כ אם החכמים היו עושים אותו לכרמלית, אז הי' מתבטל ממנו דין רה"ר גם מדאורייתא. כי באם היו עושים אותו לכרמלית, הפי' הי' אז שנתנו להכלי איזה "חשיבות" כדי שיהי' "רשות" בפ"ע. הנה

כשמקבל הכלי חשיבות (מאיזו סיבה שתהי'), כבר אינו בטל להמקום שעליו עומד, וא"כ גם מה"ת אינו רה"ר, כי מחמת חשיבותו אינו בטל להרה"ר (שהרי כנ"ל כל דינו כרה"ר ה"ז רק מחמת העדר חשיבות, ולא בעצם, וכשמקבל חשיבות כבר אינו בטל).

וזהו הפי' בדברי רש"י "לא גזור רבנן לבטולי מתורת כלי, הואיל וכלי הוא". שהיות והוא "כלי", כלומר, דבר שאין לו חשיבות, לא רצו רבנן לבטלו מגדר "כלי" זה, ולהטיל עליו חשיבות כדי שיהי' כרמלית, כי אז היו מבטלים ממנו דין רה"ר, כנ"ל, וזה לא רצו חכמים. ובמילא נשאר דבר בלתי חשוב ("כלי" כמו שהוא מעיקרא), והוה רה"ר.

לאידך מובן גם שאפשר ללמוד שדברי רש"י אלו מכוונים להסברא שהכלי הוא מק"פ, והפי' הוא כך: בעצם "כלי" הו"ע "חשוב", ולכן הוה מק"פ, כי דבר חשוב "ככלי" אאפ"ל "רשות", וכנ"ל, וא"כ אם היו עושים אותו לכרמלית, הפי' ה' שמורידין ה"כלי" מחשיבותו, ונותנין עליו גדר "רשות" וזה לא רצו חכמים, וזהו כוונת "לא גזור רבנן לבטולי מתורת כלי, הואיל וכלי הוא", היינו שהם לא ביטלו ממנות תורת ("חשיבות") כלי, ובמילא נשאר הכלי כמו שהוא בעצם, מק"פ.

והנה עפ"ז יש לפרש דברי אדמוה"ז בשלחנו (סי' שמה סעי' י) באופן אחר קצת מכפי ששמעתי כו"כ לומדים.

דהנה בפשטות לומדים (כפי שמבואר בתחלת דברנו בפירוש דברי רש"י) שההקדמה "מכל מקום בכלים לא רצו חכמים לגזור לבטלם מתורת כלי לעשותם רשות בפני עצמם הואיל והן כלים" ה"ה הקדמה רק להדיעה הראשונה "ודינם כמקום פטור", ואח"כ ממשיך כענין נוסף ש"י"א שדינם כרה"ר שהם עומדים עלי" – אבל עפהנ"ל י"ל שזוהי הקדמה לב' הדעות, אלא באופנים הפכיים:

כהקדמה להדיעה שהוה מק"פ הפי' הוא ש"לא רצו לגזור לבטלם מתורת כלי לעשותם רשות בפ"ע", שלא רצו לגזור ולבטל "חשיבות" הכלי, ולכן נשאר מק"פ, ולא נעשה כרמלית; וכהקדמה להדיעה שהוה רה"ר הפי' הוא שלא רצו לגזור ולבטל "פחיתות" הכלי, ולעשותו "חשוב" (ובמילא יבטל ממנו גדר רה"ר), ולכן הניחו להיות רה"ר, ולא נעשה כרמלית.

והנה עפהנ"ל נמצא שאין ברור שיטת רש"י, ואפ"ל שרש"י ס"ל שאין כרמלית בכלי פי' שהוא רה"ר (כתוס'), שהרי על פי הנ"ל אין שום הכרח מדברי רש"י "לא גזור רבנן לבטולי מתורת כלי" שס"ל שהוא מק"פ, כי מתאים גם באם זה רה"ר.

הערות וביאורים

[ומטעם זה לא כתוב בהמראי מקומות בשו"ע אדמוה"ז הנ"ל, שהשיטה שכלי הוא מק"פ הוא דעת רש"י (כ"א על הלשון "בכלים לא רצו חכמים . . . הואיל והן כלים" נכתב שזהו מרש"י), כי אדמוה"ז ס"ל כפי שנת"ל שמרש"י אין ברור. ובעלי שיטה זו הם ההגהות אשר"י הנ"ל ואבן העזר הנ"ל כמצוין בההוצאה החדשה של השו"ע].

לאידך נראה שהתוס' ס"ל שמסתבר יותר שכוונת רש"י שהוה רה"ר, ולכן הביאו התוס' מקור לשיטתם שכלי הוה רה"ר מרש"י כי הם סברי שגם רש"י ס"ל כן (וכנ"ל שאפ"ל כן ברש"י).

ועפ"ז מובן ג"כ איך כתב המג"א שרש"י ס"ל שכלי הוה רה"ר, כי גם הוא ס"ל כמו התוס' שזוהי שיטת רש"י (משא"כ אדמוה"ז ס"ל שאפ"ל בב' האופנים).

והנה ע"פ שיטת התוס' מובן ג"כ מה שכתב רש"י בדין "נעץ יתד באילן..." , שהוה רה"ר, כי הם ס"ל (וכן המג"א) שגם בדף ח ס"ל לרש"י כן.

אבל צ"ע לשיטות אלו שרש"י ס"ל הוה מק"פ, וגם לאדמוה"ז שעכ"פ אפ"ל שרש"י ס"ל כן, איך זה מתאים עם מ"ש רש"י בדין "נעץ יתד באילן..." .

וכן לשיטה זו איך יתרץ רש"י קושיית התוס' בנדון דטרסקל, ששם מוכח שהוא רה"ר (כי באם הוא מק"פ לא הי' הבעה"ב חייב).

וי"ל בזה:

עפהנ"ל בהסברת השיטה שכלי הוה מק"פ, י"ל שבנדון דטרסקל גם בעלי שיטה זו יודו שהוה רה"ר, כי נת"ל שהטעם שהוה מק"פ ה"ז לפי ש"כלי" בד"כ הוא "חשוב", ואאפ"ל "רשות" בפ"ע – הנה בנדון שהכלי הוא באופן גלוי וישר דבר שכל ענינו הוא רק לשמש את האדם, אין כלי זה דבר חשוב בפ"ע לכו"ע, כ"א הוא בטל להדבר שאותו משמש.

ולכן בנדון דטרסקל, שהכלי נמצא ביד האדם, כדי שהאדם יוכל לקבל על ידו, הרי כל ענינו של כלי זה הוא רק לשמש את האדם, אז ה"ה חלק מאותו הרשות שהאדם עומד בו. [ואף שכל כלי ענינו לשמש את האדם, ואעפ"כ ה"ה "חשוב" בפ"ע – אי"ז דומה, כי בד"כ אי"ז דבר הנמצא בגלוי בתוך הכלי, ומה שמודגש הוא (לשיטה זו) שיש לו תפקיד מיוחד, ולכן הוא "חשוב", אבל בנדון דטרסקל ביד האדם מודגש בגלוי בהכלי שכל ענינו הוא לשמש את האדם, ולכן הוא בטל להרשות שבו האדם עומד.

ולפי זה, גם אם נאמר שרש"י אכן ס"ל שכלי הוא מקום פטור, מ"מ יש להתוס' לציין לרש"י בנידון דטרסקל, אף שכאן ה"ה רה"ר, כי רש"י יודה בנדון זה שהוה רה"ר.

[אלא שקשה לומר כן, כי א"כ מנ"ל ששיטת התוס' היא שכלי בכלל הוה רה"ר, כמצויין בהמ"מ בשו"ע אדמוה"ז, דילמא ס"ל להתוס' ג"כ שבכלל הוה מק"פ, ורק בנידון דטרסקל ס"ל שהוה רה"ר].

ואולי י"ל בדוחק שעד"ז הוא בנוגע למ"ש רש"י ב"נעץ יתד באילן...". שגם אם ס"ל שבכלל הוה מק"פ, מודה הוא בנדון זה, כי גם בנדון זה מודגש שכל כולו של כלי זה הוא השתמשות בשביל האדם הנמצא ברה"ר, כי כל כולו של הטעם שהכלי נמצא במקום זה הוא כדי שהאדם יוכל לשבות שם, ולכן בנדון זה ה"ה בטל לרה"ר לכו"ע. ולכן רק כלי זה הוא רה"ר (אף אם בד"כ אין כרמלית בכלים פירושו שהוה מק"פ).



קטנה מקבלת גיטה

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישי"ג מנצ'סטר

בהמשך למה שהערתי (בגליון אלף נ"ו) בהא דכתב החת"ס דלרש"י המקור לכך דקטנה יש לה יד לקבל גיטה למידין מהא דמיעט רחמנא שוטה שמשלחה והיא חוזרת ומיני' נידע דכשאינה חוזרת שפיר מקבלת גיטה, ואפילו אין לה דעת.

וע"ז הקשה החת"ס דלשיטת רש"י דכשמשלחה והיא חוזרת אפילו אבי' אינו מקבל גט בשבילה וא"כ מהי ההוכחה דכשאינה חוזרת שפיר מקבלת גיטה ואף שאין לה דעת, הא אפשר דבאמת קטנה אינה מקבלת גיטה והא דאימעטה רחנא משלחה והיא חוזרת הוא לומר דבמשלחה והיא חוזרת אף אבי' אינו מקבל גיטה בשבילה. וע"ז הערנו דלכאורה הא דקטנה מקבלת את גיטה למידין מהא דאימעט הכא משלחה והיא חוזרת וביבמות מוכח דהא דקטנה מקבלת גיטה הוא משום דלא גרע מגדולה שמקבלת בע"כ, והיינו דאין צריך דעת לקבלה. וא"כ איך אפ"ל דרש"י מביא מקור חדש להא דקטנה מקבלת גיטה.

ומשו"ז הצענו דאולי אפשר לפרש דברי רש"י שאין הכוונה כמו שנקט החת"ס עיי"ש. ומובן שזה קצת דחוק, ואולי אפ"ל בזה באו"א:

הערות וביאורים

דהנה רש"י בד"ה הקודם לד"ה הנ"ל מפרש הא דחצר משום יד: "דכתיב ונתן בידה וידה רשותה משמע, כדכתיב ויקח את כל ארצו מידו".

וידועה השאלה על רש"י, דהא לקמן (נו, ב) מפורש דכל מקום דכתיב בתורה "יד" אין הכוונה ל"רשות" אלא ליד ממש ומביאים ראי' מהברייתא דמוכח דאפשר לתת גט בחצרה מהריבוי ד"ונתן" מכל מקום, וא"כ מוכח דלולא הריבוי לא היינו יודעים דאפשר לתת גט ע"י חצרה וא"כ ע"כ אין הפי' ב"ידה" "רשותה", ורק היכי דא"א לפרש בענין אחר, עיי"ש.

ולפי"ז צ"ב מה דכתב רש"י "דהא דידעינן דחצר משום ידה איתרבאי" הוא דהפי' דיד הכוונה לרשותו ומביא ראי' מן הפסוק ד"ויקח את כל ארצו מידו", הא לכא' הוא לא כפשטות הגמ' הנ"ל.

ואולי י"ל בזה דהנה בהמשך הסוגיא שואלת הגמ' "ומי איכא למ"ד דחצר לאו משום ידה איתרבאי והא תניא ידה אין לי אלא ידה גחז"ק מנין ת"ל ונתן מ"מ", והיינו דמהברייתא מוכח דחצר משום ידה, ומשו"ה חוזרת הגמ' ומפרשת מחלוקת ר"ל ור"י באו"א עיי"ש בסוף הסוגיא.

ועפי"ז י"ל דרש"י בתחילת הסוגיא לא הי' יכול לפרש דמ"ד דס"ל "משום ידה איתרבאי" לומד את זה מהברייתא ד"אין לי אלא ידה כו", דהא מבואר דאם יודעים הברייתא ע"כ כו"ע אית לה חצר משום ידה.

ומשו"ה פרש"י דבהו"א הא דחצר משום ידה הפי' הוא דידה הכוונה רשות, כמו "ויקח את כל ארצו מידו", אבל אה"נ למסקנא יש לימוד שמרבה חצרו וע"כ אין זה הפי' בידו וכמבואר לקמן (נו, ב).

וא"כ אולי י"ל דהנה הא דאשה מתגרשת בע"כ בפשטות אין לימוד מיוחד אלא מהא דכתוב "ונתן בידה" מבינים דהיינו אפילו בע"כ, והיינו דלא חסר אלא מעשה נתינה.

אבל לכאורה זהו דוקא אם הפי' ב"ידה" היינו יד ממש וא"כ הפי' הוא דאינו צריך אלא נתינה לידה, ואף דלמדין דגם חצירה דינה כידה, אבל הפשט הוא שיש דין יד ממש ונתן בידה הכוונה נתינה ליד ממש וגם חצירה דינו כיד ממש.

אבל אם הפי' בידה היינו רשותה, א"כ הפשט דונתן בידה היינו ברשותה, א"כ אפ"ל שאין ה"ברשותה" החפצא ולא חסר אלא מעשה נתינה בה"ברשותה", אלא הפשט ב"ונתן בידה" – ברשותה" היינו שהגט צריך להיכנס לרשותה והיינו להקנותו לה וא"כ צריך דעתה.

ולפי הו"א זה הא דידיעין דקטנה מתגרשת א"א למילף כהא דיבמות (ק"ג, ב) דלא גרע מגדולה דמתגרשת בע"כ, והיינו משום דאין צריך לדעת האשה בשביל הגירושין וא"כ ה"ה קטנה, דלפי הנ"ל דצריך להכניסה לרשותה שיהי' שלה כפשוטו, הי' צ"ל שכן צריך דעת האשה לקבל הגט ליכנס לרשותה.

ומש"ה הוצרך רש"י לפרש דהא דידיעין דקטנה מקבלת גיטה הוא מהא די שדרשה ד"משלחה והיא חוזרת", אבל למסקנא דבאמת אשה מתגרשת בע"כ והפי' בידה הוא כפשוטו וחצר יש לה דין יד ולא שידה הכוונה רשותה, וא"כ שפיר ידעין דקטנה ג"כ מקבלת גיטה דלא גרעה מגדולה בע"כ דאי"צ דעת לקבלת הגט.



הערות בפרש"י בברייתא דד' רשויות לשבת

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגדרי רה"ר ורה"י

א. מובא בגמ' מס' שבת (ו, א) "ת"ר ד' רשויות לשבת רה"י ורה"ר וקרמלית ומקום פטור, ואיזו היא רה"י חריץ שהוא עמוק י' ורחב ד' וכן גדר שהוא גבוה י' ורחב ד' זו היא רה"י גמורה ואיזו היא רה"ר סרטיא ופלטאי גדולה ומבואות המפולשין זו היא רה"ר גמורה אין מוציאין מרה"י זו לרה"ר זו ואין מכניסין מרה"ר זו לרה"י זו ואם הוציא והכניס בשוגג חייב חטאת במזיד ענוש כרת ונסקל אבל ים ובקעה ואיסטוונית והקרמלית אינה לא כרה"ר ולא כרה"י ואין נושאין ונותנין בתוכה ואם נשא ונתן בתוכה פטור ואין מוציאין מתוכה לרה"ר ולא מרה"ר לתוכה ואין מכניסין מרה"י לתוכה ולא מתוכה לרה"י ואם הוציא והכניס פטור".

ובפרש"י: "אינן לא כרשות היחיד - משום דדמיא לרה"ר דאין להם מחיצות" ולא כרה"ר - דאינן דומין לדגלי מדבר דלאו להילוכא דרבים עבידי".

וצ"ב: מאי טעמא דגבי רה"י פרש"י בפשיטות דכיון דאין לה מחיצות אינה דומה לרה"י, ולא הוצרך לפרושי מנלן דרה"י בעי מחיצות ושהגדר דרה"י הוא מחיצות, ואילו לענין רה"ר הוצרך לפרש דמה דרה"ר צריך להיות הילוך לרבים הוא דילפינן כן מדגלי מדבר ולא כ' בסתם לפי שאינו הילוך לרבים? ולכ' איפכא מסתברא, דגבי רה"ר הרי פירושה הפשוט הוא "רשות הרבים", וא"כ הילוך הרבים בה הוי גדרה של רה"ר כפשוטו, משא"כ הא דרה"י בעי מחיצות אינו דבר פשוט כלל (וכפי שיובא להלן דיש ראשונים שחולקים ע"ז)?

הערות וביאורים

ולכ' הי' אפשר לבאר דחלוקים הגדרים דרה"ר ורה"י בעצם ענינם: גדר רה"ר הוא רשות שיש בה תנאים מסויימים שמצד זה יש לה דין של רה"ר, ותנאים אלו ילפינן מדגלי מדבר (שלכן מצינו ברה"ר כמה דינים פרטיים וכמה דינים שבפלוגתא שנויים). משא"כ רה"י, הנה מציאותה היא מקום שמובדלת מרה"ר, שאינה מקום הילוך הרבים, ואין שום דינים מיוחדים דילפינן מאיזה מקום העושה את הרשות לרה"י, כ"א המציאות שמבדלת אותה מהילוך הרבים מגדירה אותה הרשות כרה"י.

ושפיר כ' רש"י גבי רה"ר, דמה דכרמלית אינו דומה לרה"ר הוא משום דחסר בה התנאים דילפינן מדגלי מדבר דצ"ל הילוך לרבים וכו', משא"כ זה דאינו דומה לרה"י הוא משום דחסר בה המציאות שמגדירה רשות כרה"י דהיינו המחיצות שגודרות את תוכן מהילוך הרבים.

אך קשה על פי' זה דאי"ז מתאים לשיטת רש"י, דהנה עי' במאירי במס' סוכה (ד, ב ד"ה היתה גבוהה מעשרים), במה דמבואר שם דבעינן מחיצות הניכרות ואל"כ לא אמרינן גוד אסוק מחיצתא, שכ' "וכן יש שואלים בשמועה זו ממה שאמרו במס' שבת בפרק הזורק שאם זרק אבן על תל גבוה עשרה בשבת חייב מפני שהוא רשות היחיד אלמא לא בעינן מחיצות ניכרות. ואין זו שאלה שבזו אי אתה צריך בה לגוד אסיק עד שתצטרך בה למחיצות ניכרות שאין הטעם אלא מפני שכל שגבוה עשרה. ורחב ארבעה אינו תשמיש של בני רשות הרבים ודינו כרשות היחיד אף בלא מחיצות אבל בסוכה למחיצות אנו צריכים ואם כן הדבר צריך למחיצות ניכרות".

והיינו דהמאירי מפרש דחלוק הוא דין מחיצות גבי סוכה מדין מחיצות לענין רה"י דשבת, דדין מחיצות גבי סוכה הוא דין בעצם המחיצות, דילפינן מקראי ומהלל"מ דבעינן חפצא דמחיצות, משא"כ בשבת אין שום הלכה דבעינן מחיצות, ורק בעינן שהרה"י תהא מובדלת מהרה"ר, והמחיצה הוי רק אמצעי להבדיל רשות זו מהילוך הרבים, ואף אם אין מחיצות במציאות שפיר דמי, וזהו כמו שנת"ל (ועי' בחידושי הגר"ח על הרמב"ם פ"ד מהל' סוכה מ"ש בדעת הרמב"ן).

אמנם הרי מצינו דרש"י חולק על סברא זו, שהרי רש"י פי' בע"ב (בד"ה קמ"ל) "כלומר זו היא שנגמרו מניין מחיצות שלה שיש לה מחיצות מכל צד כגון חריץ וכן גדר דאמרינן מד' צדדין גוד אסיק פני המחיצה על ראשו ונמצא ראשו מוקף מד' צדדין וחללו ד' אבל דרבי יהודה לא נגמרו מחיצות שלה למניינן ולא רה"י היא כלל", הרי דלרש"י מה שראש הגדר הוי רה"י הוא לא ע"י המציאות שמובדלת מהילוך הרבים, כ"א ע"י המחיצות המקיפות אותה בפועל (מדינא דגוד אסיק מחיצות), ומשמע דלרש"י המציאות של המחיצות מגדירה את הרשות כרה"י, ולא כשיטת המאירי הנ"ל. וכן משמע דלרש"י גם מה שקובע את הרשות לרה"י הוא

הלכות מסויימות, כמו המחיצות שיש בה, ולא רק הבדלתה מרה"ר במציאות, וזהו לא כמשנת"ל.

אך באמת יש לקיים מה שנת', דהנה באמת פרש"י הנ"ל (ד"ה קמ"ל צ"ע טובא), דהרי מה שנתחדש בהגמ' בע"ב (במה דאמרינן דהברייתא בא למיעוטי דר"י) הוא רק דבעינן ד' מחיצות ולא סגי בב' מחיצות (ושבב' מחיצות לא הוי רה"י גם מה"ת), אבל מהו אופן המחיצות שעל ראש הגדר, הרי בזה אין חילוק בין ע"א לע"ב, ואם בעינן לפרש דהוא מדין גוד אסיק, הו"ל לפרושי כן בע"א בעיקר הדין דגדר הוי רה"י (דהרי גם אי בעינן ב' מחיצות צ"ל דמה דהגדר הוי רה"י הוי מדין גוד אסיק), ולמה הוצרך רש"י לפרש כן בע"ב?

וגם צ"ע מה שהק' התוס' (בד"ה ואמאי, על מאי דקאמר בגמ' דלשון גמורה בא לאשמועינן דבב' מחיצות לא הוי רה"י כלל): אומר ר"י דלשון גמורה אדרבה איפכא מסתברא זו היא רה"י גמורה אבל זו אינה רה"י גמורה אבל היא רה"י קצת ורש"י ישבה בדוחק לפי הגמרא".

ועי' ברשב"א שכ' "ונראה שלפיכך פירש רש"י ז"ל זו היא שנגמר מנין מחיצות שלה מכל צד, פירוש לפירושו דגמורה לא קאי ארשות אלא אמחיצות, כלומר זו היא רשות היחיד שנגמרו מחיצות שלה הא רשות אחרת שאינה גמורה במחיצות שאין לה אלא שתי מחיצות כגון ההיא דרבי יהודה, אינה רשות היחיד כלל ואפילו להתחייב הזורק מרשות הרבים לתוכה".

ולכ' צ"ע, דא"כ מתחזקת יותר הקושיא דאכתי יש מקום לההו"א דדילמא אינה רה"י מדרבנן, דאסור לטלטל בתוכה, אבל הזורק מרה"ר לתוכה חייב (דלפי' זה גמורה מגדירה את דין רה"י, ואין בה שום משמעות של מיעוט ב' מחיצות)?

ואואפ"ל דהמיעוט הוא דהנה ההו"א של הגמ' דכי פליגי רבנן עלי' דר"י הוא רק לטלטולי בה הוא (כפרש"י בד"ה מהו דתימא) "דגזור בה משום דמי לרה"ר", ומה דדומה לרה"ר היינו ע"כ משום דמהלכי בה רבים [וכפשוט, דאין לומר דמי לרה"ר משום שיש בה רק ב' מחיצות, דאם מה"ת ב' מחיצות הוי רה"י א"כ אין בב' מחיצות שום דמיון לרה"ר מצד המחיצות].

וא"כ מאי קאמר דגדר וחרין וכו' הוי רה"י "גמורה", שנגמרו מחיצותיה, דהרי מה דרשויות אלו הם רה"י גם לרבנן (להך סברא דגם בב' מחיצות הוי רה"י מה"ת ורק דגזור בהו רבנן משום דדומים לרה"ר) הוא לא מצד המחיצות, כ"א מצד דאין שום דמיון לרה"ר מצד הילוך הרבים? ומוכח מזה (שאומר הברייתא שהוא רה"י "גמורה" היינו ע"י שנגמרו המחיצות) דהרה"י הוא ע"י המחיצות גופא, דעצם

הערות וביאורים

המחיצות משוי את זה לרה"י, ולפ"ז בפחות מזה דחסר במנין המחיצות, ע"כ דאינה רה"י גם מדאורייתא.

ולכן שפיר פרש"י כאן דמה דגדר הוי רה"י הוא משום דאמרינן גוד אסיק, דכאן אשמועינן הגמ' דע"י המחיצות גופא הוא דהוי רה"י. אבל בתחלת הסוגיא אכן פי' כפי שהוא בפשטות (וכמו שפי' המאירי ובהגר"ח הנ"ל לפי האמת) דנעשה רשה"י ע"י שהוא נבדל מרה"ר, שזהו לפי ה"קמ"ל מ"גמורה, ובוה שפיר פי' דרק רה"ר הוא דין דילפינן מדגלי מדבר, וכמשנ"ת.

[ועי"ל דל' "גמורה", שנגמרו מחיצות, שייך רק אם עצם הרשות הוא ע"י המחיצות, דבהחפצא של מחיצות שייך התחלה וגמר, משא"כ אם המציאות דהבדלה מהילוך הרבים הוא דמשווה אותה לרה"י, א"כ לא שייך בזה גמורה, דאין בזה התחלה וגמר].

בגדר כרמלית

ב. הובא בברייתא שם בענין כרמלית: אינה לא כרה"ר ולא כרה"י ואין נושאים ונותנים בתוכה ואם נשא ונתן בתוכה פטור ואין מוציאים מתוכה לרה"ר ולא מרה"ר לתוכה ואין מכניסים מרה"י לתוכה ולא מתוכה לרה"י ואם הוציא והכניס פטור.

ופרש"י: "אין נושאים ונותנים בתוכן - כלומר אין מטלטלין בהן אלא בתוך ד' משום דדומין לרה"ה וגזרו בהן רבנן אטו רה"ה", ואח"כ בד"ה ואם הוציא והכניס פטור וזו היא כרמלית האמורה למעלה".

וצ"ע, למה בנוגע למה דאין נושאים ונותנים בתוכה הוצרך רש"י לפרש הטעם - "משום דדומין לרה"ה וגזרו בהן רבנן אטו רה"ה", ואילו בנוגע למ"ש אח"כ, "ואין מוציאים מתוכה לרה"ר ולא מרה"ר לתוכה" בזה לא פרש"י "משום דדומין לרה"י וגזרו בה רבנן אטו רה"י" או כיו"ב? ולכ' ממ"נ, אי סמך רש"י על מה שכבר פי' לעיל דאינו דומה לא לרה"י ולא לרה"ר, שמזה מובן דגזרינן בה אטו רה"י ורה"ר, א"כ גם במה דאין נושאים ונותנים בתוכה לא הו"ל לפרש, ואי לא סמך אדלעיל, א"כ גם מה דאסרו אטו רה"י לא הי' לי' לסתום אלא לפרש?

ואפ"ל הביאור בזה בהקדם: הנה נודע דבאחרונים הביאו דיש לחקור בענין מקום פטור, דאפשר לבארה בב' אופנים: א) שזהו רשות בפנ"ע שדינה שהוי מקום פטור, והיינו שגם מקום פטור הוא מציאות חיובי. ב) שזהו ענין של העדר, והיינו שגדר מקום פטור הוא מקום שאינה שום רשות מה"ת ולכן לא שייך בה שום חיובים.

ומהנ"מ בהגדרת מלאכת הוצאה, דאפשר לבארה בב' אופנים, דאפ"ל דגדר המלאכה הוא מוציא מרה"י לרה"ר, והכנסה הוי ג"כ מלאכה מטעם מה לי עיולי מה לי אפוקי, ואפ"ל (כפשטות ל' המשנה בפרק כגלל גדול) דגדר המלאכה הוא מוציא מרשות לרשות, ולכן גם הכנסה הוי אב (וכפשטות הגמ' לעיל ב, ב) כל עקירת חפץ ממקומו, וע"ש בראשונים). ומובן דאי נימא דגם מקום פטור הוי רשות, א"כ א"א לומר דהמלאכה היא "מוציא מרשות לרשות", דגם מקום פטור ה' בכלל, וע"כ דהמלאכה הוא מוציא מרה"י לרה"ר או מרה"ר לרה"י. אבל אי נימא דמקום פטור אינה רשות כ"א העדר, א"כ אפ"ל דהגדרת המלאכה הוא כפשטותה ה' בכלל גדול "מוציא מרשות לרשות".

[ועי' ביפ"ע דבירושלמי השמיט מקום פטור, ואי"ז א' מהד' רשויות, ואפ"ל דפליגי בגדר מקום פטור, דלהירושלמי אינה רשות ולא שייך למנותה בהדי ד' רשויות לשבת, ולהברייתא בהבבלי ה"ז א' מהד' רשויות].

ומזה יוצא עוד נ"מ בתק"ח לאסור בכרמלית, דאי נימא דגדר המלאכה הוא מוציא מרשות לרשות, ומקום פטור אינה רשות, א"כ י"ל דכל תק"ח בענין כרמלית ה' מה שגזרו עליה שם רשות מדרבנן, ובמילא נאסרה להוציא משם ולשם. אבל אי נימא דגם מקום פטור הוי רשות, וא"כ ע"כ גדר המלאכה הוא הוצאה מרה"י לרה"ר וכיו"ב, א"כ עכצ"ל דהתק"ח גבי כרמלית ה' מה דתיקנו איסור הוצאה חדשה ברשות דכרמלית.

ואפ"ל דמפרש רש"י דגדר מקום פטור הוא ענין שלילי, שאינו רשות (והעירו הת' שי' דכן מדוייק בדברי רש"י בסוגיין (בד"ה עומד אדם): "זוה מקום פטור שהוזכר למעלה שאינו חשוב רשות לעצמו לפי שאינו רחב ד' כדמפר' לקמן ובטל אצל רה"י ואצל רשות הרבים" (וכן הם דבריו בהמשך הסוגיא), ומשמע דאינו רשות אלא העדר.

ועפ"ז אפ"ל דעיקר תק"ח חכמים בכרמלית הוא מה דגזרו על כרמלית דין רשות, ובמילא ה"ה בכלל האיסור דמוציא מרשות לרשות. ועפ"ז א"ש דברי רש"י הנ"ל, דמה דאין מוציאין מכרמלית לרה"י או לרה"ר או מהם לתוכה, הרי זהו בכלל עיקר התקנה שתיקנו בכרמלית שם רשות בפנ"ע (ועי' לעיל ג, ב ברש"י ד"ה בעי אביי בא"ד שכ' נעשית לה רשות אחרת מדרבנן, דגזור רשות מדבריהם לשבת שאסור להכניס ולהוציא ממנו לרשות היחיד ולרשות הרבים, ושמו כרמלית", דמשמע דעיקר גזירת כרמלית הוא רשות חדש מדרבנן), וע"ז קאמר בברייתא "אין מוציאין מתוכה לרה"ר ולא מרה"ר לתוכה ואין מכניסין מרה"י לתוכה ולא מתוכה לרה"י ואם הוציא והכניס פטור", וע"ז פרש"י (בד"ה ואם הוציא והכניס פטור) "זוה היא כרמלית האמורה למעלה", היינו שכל דינים אלו הם מהות התקנה דכרמלית.

הערות וביאורים

אלא שבנוסף לזה יש עוד גזירה שאין נושאים בתוכה, שזה אינו בכלל התקנה הנ"ל, וע"ז פרש"י דזהו גזירה נוספת דגזרו בה משום דדומה לרה"ר, ולכן אסרו בתוכה מה דאסור ברה"ר.

ושו"ר שהדברים כמעט מפורשים בריטב"א, שבד"ה שאין נושאים ונותנים בתוכה כ' ווא"ת ואמאי לא קתני הכי גבי רשות הרבים, וי"ל דהכא איצטריך דס"ד אמיא דלא גזור רבנן בכרמלית אלא שלא ישתמשו עמו לרשות אחרת אבל בתוכו לא גזור כלום". ולכ' טעמא בעי, דאם גזרו לאסור ההוצאה משם לרה"י משום דדומה לרה"ר, א"כ מהאי טעמא גופא הי' להם לגזור שלא להעביר בה ד' אמות, דמאי שנא, וצ"ע?

ולמשנ"ת הן הן הדברים, דעיקר הגזירה דכרמלית הוא מה דחשיב מדרבנן רשות בפנ"ע, ובמילא אין להוציא ממנה לרה"ר או לרה"י, אבל שלא להעביר בה ד"א הוי איסור וגזירה בפנ"ע שאינה בכלל הראשונה, ולכן הוצרכה הברייתא להשמיענו זה.

והנה בהמשך הברייתא קאמר "חצרות של רבים ומבואות שאינן מפולשין עירבו מותרין לא עירבו אסורים".

וברש"י (ד"ה לא עירבו אסורין) "מפני שהבית מיוחדת לבעליה והחצר רשות לכולן ונמצא מוציא מרשות לרשות אע"פ ששתיהן רה"י לעשות סייג לתורה להרחיק שלא יוציא מרה"י לרה"ר והך מילתא לאו מחילוק ד' רשויות היא דבין עירבו בין לא עירבו רה"י היא והמוציא מתוכו לרה"ר חייב".

ולכ' צ"ע, דמה שייך זה להברייתא דד' רשויות, והרי כאן זהו גזירה דרבנן בפנ"ע, ואינה שייך לכ' לרשויות דשבת? והרי אי"ז אפי' בכלל דיני הוצאה דשבת, ויש לה מס' בפנ"ע בש"ס, והוא תקנת שלמה כדאיתא בעירובין כא, ב, ומה שייך זה לברייתא דד' רשויות לשבת? וביותר צ"ע בתוס' (ד"ה ארבע) בסופו דמשמע דהי' ק' להו דליחשב חצר שאינה מעורבת בהדי ד' רשויות ויהי' רשות חמישי?

ולמשנ"ת י"ל דעיקר הפי' במאי דקתני ד' רשויות לשבת, היינו שהם ד' מקומות שמובדלות זו מזו, שלכן יש בהם איסור להוציא מזו לזו. ומקום פטור הוא סוג מקום שאינה מובדלת ממקומות אחרים, שלכן אין בה איסור זה [ולפ"ז יובן יותר דברי הריטב"א הנ"ל, דלכ' מאחר שמפרט הדינים דרה"ר, אמאי לא הזכיר הא דאין מעבירין בתוכה ד' אמות, שהוא מעיקר דיני רה"ר לענין שבת מהל"מ, ומאי שנא איסור העברה מאיסור הוצאה? ולהנ"ל א"ש, דעיקר הגדר דד' רשויות בברייתא זו הוא רשויות שמובדלות זו מזו (או שאינן מובדלות לגבי מקום פטור), שמתבטא בכך שאין מוציאין מזו לזו, משא"כ הא דאין נושאים ונותנים בתוך הרשות

הוא ענין בפנ"ע, ולא מצד הגדר דרשות שבה. ורק בכרמלית הזכיר גם דין זה משום החידוש שבה, וכמו שפי' הריטב"א].

ועפ"ז אולי י"ל דגם חצר שלא עירבו הוי בכלל זה, דעיקר הגזירה הוא משום דומה ל"מרשות לרשות", וכל' רש"י הנ"ל "ונמצא מוציא מרשות לרשות", אלא שבאמת מכיון ששניהם רשות היחיד אי"ז "מרשות לרשות" דשניהם הם אותה הרשות, אבל מדרבנן עכ"פ חשיב "מרשות לרשות", ושפיר שייך לשאר הדינים שבהברייתא.

בדין מקום פטור

ג. וממשיך בברייתא: "אדם עומד על האיסקופה נוטל מבע"ה ונותן לו נוטל מעני ונותן לו ובלבד שלא יטול מבעה"ב ונותן לעני מעני ונותן לבעה"ב ואם נוטל ונתן שלשתן פטורים".

ופרש"י (בד"ה ובלבד שלא יטול) "דמזלזל באיסורי שבת לכתחלה לגרום הוצאה מרה"י לרה"ר וגזירה דילמא אתי לאקולי ולאפוקי להדיא מרה"י לרה"ר". ובפשטות זהו ב' טעמים שונים, דמצד הטעם דמזלזל באיסורי שבת הרי מעשה זו מצ"ע הוי זלוזל (ויומתק להסברא דאיסור הוצאה הוא מצד הנפעל, שנשתנה החפץ, ולכן אף שעשה באופן המותר הוי עכ"פ זלוזל באיסורי שבת), ואילו לטעם הב' שכ' רש"י אין שום חיסרון במעשה זה עצמה אלא דהוי גזירה שמא יעשה בפעם אחרת באופן האסור (אבל בר"ן על הרי"ף ראיתי שכ' ע"ד ל' רש"י אלא שכ' "וגזרה זו דילמא אתי לאקולי" כו', ומבואר דענין השני שכ' הוא פירושא דענין הראשון, אבל ברש"י שעל הרי"ף הגירסא כמו ברש"י שלפנינו, וצ"ע).

ועוד יש לעיין למה הוצרך רש"י לב' טעמים, ומהו הסברת החילוק בין ב' הטעמים?

ואואפ"ל בהקדם דהנה לכ' צ"ע אמאי שלשתן פטורין, והרי הוציא מרשות לרשות, ומה בכך שהעבירה דרך האיסקופה? ועי' בגמ' להלן (ח, ב) דמק' כן: "שלשתן פטורין לימא תיהו תיובתא דרבא דאמר רבא המעביר חפץ מתחילת ארבע לסוף ארבע ברשות הרבים אף על פי שהעבירו דרך עליו חייב, התם לא נח הכא נח".

והנה בתורי"ד בסוגיין כ': "פי' כגון שנח בינתים שנטל מבעל הבית ונח על האסקופה והדר שקיל ויהיב לעני . . אבל אי שקיל מבעה"ב ויהיב לעני בהדיא בלי הנחה על האסקופה בנתים אע"ג דגופו קאי על האסקופה חייב הוא דמאי קא עביד לן אם גופו נח על האסקופ' וידו לא נחה כלל אלא עקרה מרה"י והניחה ברה"ר

הערות וביאורים

הילכך ליכא למיפטרי' מחיוב חטאת אא"כ נח על האסקופה בין עקירה להנחה והכי אמרינן לקמן בגמרא התם לא נח הכא נח דאלמא באסקופה איכא הנחה בינתים ומשום הכי לא מיחייב הא לא הוה הנחה בינתים הוה מיחייב חטאת", והיינו דמפרש "נח" שנח ממש על האסקופה,

ובראב"ד (בהשגות על הרמב"ם פי"ב הי"ד מהל' שבת, בא"ד) "האדם עומד במקומו ונוטל חפץ מצד ימינו ומניחו בצד שמאלו לסוף ארבע אמות אע"פ שכשהגיע כנגד עצמו הרי הוא כמי שהניחו באמצע שהוא מקום פטור כיון שלא הניחו חייב, ואם הניחו או שעכבו בידו שם מעט פטור כמו שאמרו אדם עומד על האסקופה נוטל מבעה"ב וכו'", ומבואר דלהראב"ד מספיק גם אם עיכבו קצת בידו אע"פ שלא הניח על האסקופה, אבל עכ"פ לתרווייהו בעינן איזה הנחה או עיכוב במקום האסקופה.

וכ"ה בפ"י הב' בשלטי הגיבורים (אות ד') "ול"י נראה שאם לא הפסיק בינתיים הרי זה חייב ולא אמרו פטור אלא כשהפסיק ועמד החפץ על האסקופה מעט כמבואר בקונ' הראיות" (ויל"ע אי כוונתו הנחה על האסקופה ממש (כמשמעות התורי"ד) או עמידה (עיכוב) במקום האסקופה כאופן הב' בראב"ד).

אבל בפ"י הראשון בשלטי הגבורים שם "ואם נטל מזה ונתן לזה פטור ואע"פ שלא הפסיק בינתיים כמו שביאר מז"ה בפסקיו", ומבואר דההיתר הוא אפי' לא הפסיק כלל.

והנה ברש"י בסוגיין לא פי' כן, ולהלן (ט, א) כ' "התם לא נח - במקום פטור, והויא ליה עקירה מרשות הרבים והנחה ברשות הרבים. הכא נח - במקום פטור, ביד העומד על האסקופה" ולכ' אינו ברור כוונתו, אם הפי' דהכא נח היינו דהכא מיירי באופן כזה שנח בהמקום פטור (וכפי' התורי"ד ודעימי'), או דהפי' הכא נח היינו דהכא כיון דעומד במקום פטור הרי נחשב שנח במקום שעומד שם כשנמצא באותה הרשות עם גופו (ועי' בשפ"א שם ח, ב דנקט דמשמעות רש"י דלא הפסיק, וצ"ע (ואי משום דלא קאמר "הב"ע דנח" וכיו"ב, הרי דיוק זה הוא בגמ' גופא). ועי' באבנ"ז סי' ר"מ סקכ"ט שמביא דברי הריטב"א דרק אליבא דבן עזאי פטור כשלא הפסיק, וע"ש מה שביאר בזה).

ועכ"פ אולי אפשר לומר דרש"י בסוגיין (ועכ"פ לההו"א) מפרש לב' הסברות – אופנים בהך דין דעומד על האסקופה. והחילוק פשוט, דאם ההיתר דהעומד על האסקופה הוא דוקא בכה"ג דנח באמצע, א"כ מובן דשייך מאד למיגזר שמא יוציא בלי הפסק באמצע ויתחייב, וע"ז קאי אופן הב' בפרש"י "דילמא אתי לאקולי ולאפוקי להדיא מרה"י לרה"ר" דהיינו שיוציא להדיא בלי הפסק באמצע, וכמפורש

בתוריד הנ"ל "ואפ"ה איכא איסורא דרבנן דילמא שקיל ויהיב בלי הפסקה בינתים".

ולאידיך סברא דההיתר דעומד אדם על האיסקופה הוא גם כשלא הפסיק באמצע, וא"כ למי שעומד על האיסקופה לא שייך כלל איסור דאורייתא, הנה ע"ז קאי ביאור הראשון דרש"י דהאיסור הוא משום הזלזול (וגם י"ל דבכה"ג שהוציא להדיא בלי הפסק בינתיים הוי יותר זלזול).



ידו הפשוטה למעלה מעשרה*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. כתב אדה"ז בשלחנו (סימן שמ"ז ס"ו) "ואם הוא עומד ברה"י וחבירו ברשות הרבים והניח החפץ ביד חבירו והיא גבוהה למעלה מעשרה שהוא מקום פטור, שניהם פטורים, שאף שלגבי חבירו עצמו אין יד שלו נחשבת לו מקום פטור לפי שנגררת אחר גופו העומד על קרקע רשות הרבים כמו שנתבאר, מכל מקום לגבי אדם אחר גם גופו הוא מקום פטור למעלה מעשרה .. ואם מוליכים דרך מעלה מעשרה לאיזו רשות היחיד הרי זה חייב מן התורה שהרי לגבי עצמו אין ידו נחשבת לו מקום פטור שהיא נגררת אחר גופו וכשעקר גופו ללכת הרי עקר החפץ מרשות הרבים והניחו אח"כ ברשות היחיד" (ואז מביא בזה שיטה שניה עיי"ש).

ובגליונות הערות וביאורים לפני שמנה שנים (תתקט, י, יא, יב וטו) דנו ושקו"ט בדברי אדה"ז הללו שחיוב הכנסה זו מרה"ר לרה"י הוה עי"ז "שעקר גופו ללכת", אשר משמעות הדברים הוא שאם רק הושיט ידו והכניס את החפץ עי"ז לרה"י לא ה' חייב, והשאלה היא, מדוע?

ביאור השאלה: בענין ידו של אדם העומד ברה"ר ופשוטה למעלה מעשרה טפחים ישנן כמה שיטות בראשונים; ישנן כאלו שסוברים שתמיד נגרר אחר גופו ונחשב לרה"ר (תוריד, והר"מ בן שניאור מובא בריטב"א), ויש כאלו שסוברים שתמיד צ"ל העקירה וההנחה למטה מעשרה דוקא, ולא מהני לזה ידו כשהיא למעלה מעשרה (תוספות במסכת עירובין).

(* לזכות דודי היקר הרב שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

הערות וביאורים

ובחידושי הצ"צ (על סוגיין בשבת ה,א) מביא דשיטת הרשב"א הוא דידו שלמעלה מעשרה נחשב לרה"ר רק כשעושה עקירה או הנחה ע"י עקירת גופו או הנחתו דוקא (ולא ע"י השטת היד גרידא), ואילו שיטת המגיד משנה ואדה"ז הוא דידו נחשב לרה"ר רק לגבי עצמו, היינו עקירה והנחה שהוא עושה בעצמו, ולא לגבי אחרים, היינו עקירה או הנחה שהם עושים מתוך – או לתוך – ידו.

(והנפק"מ בין שתי שיטות אלו האחרונים הוה לענין רישא דמתניתין (בריש מכילתין) במקרה דפשט העני את ידו ולקח חפץ מתוך ידו של בעה"ב והחזירו אצלו, האם צריכים שיחזיר ידו לעצמו למטה מעשרה דוקא או לא; דלדעת הרשב"א יצטרך להחזירו למטה מעשרה דוקא מכיון שלא ה' כאן הנחת גופו, ואילו לפי אדה"ז ל"צ לזה דהא לגבי עצמו נחשב ידו לרה"ר כנ"ל).

ואשר לפכ"ז תמוה לכאורה מדוע מצריך אדה"ז עקירת הגוף דוקא בכדי להתחייב במקרה זה שמכניס את החפץ שבידו – שלמעלה מעשרה – לרה"י, הרי לכאורה זה ה' נכון לשיטת הרשב"א דוקא, אבל לא לשיטתיה של אדה"ז! (ויעווי"ש בגליון תתקיא שכתבתי מה שכתבתי בביאור הדברים, אמנם כעת נ"ל לבאר הדבר באופן פשוט ומרווח יותר כמשי"ת)

ב. והנראה לומר בזה, דהא דמצריך אדה"ז עקירת גופו דוקא, אינו קשור בכלל לזה שיהא נחשב כמונח ברה"ר, דגם בלי עקירת הגוף ה"ה נחשב למונח ברה"ר בשלימות (ע"פ שיטת המ"מ ואדה"ז הנ"ל דלגבי עצמו הרי גם ידו שלמעלה מעשרה נגרר אחר גופו ונחשב למונח ברה"ר), אלא דהוא קשור לדיני עקירה והנחה; והיינו דמלבד זה שהוא נחשב למונח ברה"ר צריכים למעשה של 'עקירה' משם בכדי להתחייב, ועבור עקירה זו צריכים דוקא עקירת הגוף ולא עקירת היד לבד, כמשי"ת.

ייתבאר בהקדם: לעיל מיניה בסעיף ב' כותב אדה"ז "היה עומד באחת משתי הרשויות ופשט ידו לרשות חבירו ונטל החפץ מידו והוציא לרשות שעומד בו, אפילו לא הניחו בארץ, הואיל והוא מונח בידו הרי הוא כמונח בארץ שהיה נגררת אחר הגוף והגוף הוא עומד בארץ". ונשאלת השאלה, מדוע נוגע דבר זה שהחפץ הרי הוא כמונח בארץ? הרי גם אם הוא מונח בידו של האדם, ה' צריך להתחייב, דהרי ידו של אדם חשובה כדע"ד, ונמצא בתוך רה"י או רה"ר למטה מעשרה, אז מדוע נוגע לומר שהחייב הוא מחמת זה ד"ה"ה כמונח בארץ?!?

ונראה פשוט דהביאור בזה הוא דאדה"ז שהחפץ שמונח בתוך ידו נחשב למונח באותה רשות, אבל מ"מ חסר במעשה ההנחה מחמת זה שהיתה מונחת כבר ביד זה עוד קודם שהגיע להרשות, ולכן בכדי להתחייב צריך שתצא מידו ויונח בהרשות,

ולזאת מבאר אדה"ז שאכן נחשב כאילו כבר יצא מהיד והונח על הארץ, ונתקיימה עי"ז מעשה ההנחה.

(וראה לשון אדה"ז בהמשך הסימן (אמצע ס"ז) ".לפי שהנחה על היד אינה חשובה הנחה אלא לחפץ שהונח עליה ממקום אחר, אבל חפץ שהיה עליה בתחלה ברשות זו והושיטה לרשות ב' ".).

ובאותיות פשוטות: בכדי להתחייב צריכים שיצא מתוך היד שעשה את ההוצאה (או הכנסה) ויונח ברשות השנייה, וזה לא נעשה באם ההנחה היא בתוך היד לבד, בל"ז שנחשב למונח בארץ (ואשר לפ"ז נמצא דבאם הניחו בתוך ידו של שני הנמצא באותה רשות אז הי' באמת מתחייב גם בלי זה דנחשב כאילו מונח בארץ, דהי' מספיק ההנחה בתוך היד גרידא).

ג. ויעויין לקמן בהסימן (המשך ס"ז) כשמביא אדה"ז השיטה דאגד יד לאו שמה אגד, "וי"א שידו הפשוטה לרשות אחרת הרי היא לגמרי כאותה רשות אם רשות היחיד רשות היחיד אם רשות הרבים רשות הרבים .. אע"פ שאגודים בגוף העומד ברשות אחרת [הגה"ה: ומה שהפושט ידו מרשות לרשות וחפץ בידו אינו חייב עד שיניח הוא החפץ על גבי קרקע או ליד חבירו העומד שם אבל אם חבירו נטלו ממנו אף הוא פטור אף על פי שהחפץ מונח בידו שהיא חשובה כאותה רשות לגמרי והרי הוציא מרשות לרשות, זהו לפי שלא היתה עדיין הנחה לחפץ זה באותה רשות, שהנחת החפץ ביד אינה חשובה הנחה הואיל והיה בה מתחלה כמו שנתבאר]."

והיינו שגם כאן חוזר אדה"ז על יסוד זה שא"א להיות הנחה באותה יד שהי' מונח בה כבר לפני ההנחה.

אמנם הקשה ע"ז הרשד"ב לויין שי' (העו"ב גליון תתיח, ובספרו 'דובר שלום') דבאם ההסברה מדוע אינו חייב במקרה זו (כשהושיט ידו עם החפץ לרשות השני), הוה מחמת זה ד"אינה חשובה הנחה הואיל והיה בה מתחלה", אז מדוע אינו חייב במקרה שאדם אחר הניח חפץ בתוך ידו הפשוטה לאותה רשות, ואח"כ הכניס ידו לפנים? הרי כאן ישנה הנחה 'שלימה' לאותה חפץ שבידו באותה רשות, ועכשיו הכניסו לפנים?!

אלא דכבר היטיב להסביר דבר זה הרב הבלין שי' (העו"ב גליון תתיט) דכמו שישנה חיסרון זו – כשהחפץ הי' בידו בתחלה – בהנחה, כן ישנה לאותה חיסרון בעקירה ג"כ; דבמקרה שהשני הניחו לתוך ידו, ועכשיו הרי הוא מכניס ידו עם החפץ, נמצא דבמעשה עקירה שלו ליתא שום עקירה ממקומו, אחרי שהוא נמצא בידו עצמו גם לפני העקירה וגם לאחריה!

הערות וביאורים

ואשר יוצא מכ"ז דגם בעקירה וגם בהנחה ישנה דין זה; דהחפץ צריך להיעקר ממקומו, ושיונח במקום חדש, ובאם מקומו הי' היד מעיקרא, או היד בסופו, חסר בהעקירה או ההנחה ולא היו חייבים על הוצאה כזו.

אלא דכשידו נמצא באותו רשות כמו גופו, הרי כשמונח בידו נחשב הוא למונח על הקרקע, ושוב הרי גם עקירה ממצב כזה, וגם הנחה במצב כזה, מהני לחייב אותו, מאחר שנחשב כאילו נעקר מן הארץ והונח בארץ ע"י ידו, ונמצא שהי' עקירה ממקום אחד והנחה במקום שני ע"י היד שלקחו מארץ והניחו בארץ.

ד. ודאיתנן להכא יש לחקור ולברר עוד אחת;

כשאומרים דחפץ שמונח על ידו – שנמצא באותו רשות כמו גופו – "הרי הוא כמונח בארץ שהיד נגרת אחר הגוף והגוף הוא עומד בארץ", יש לחקור, האם הפירוש הוא דהוה כמונח בארץ במקום רגליו (דכיון שהוא מונח על הארץ מחמת זה שגופו עומד בארץ, א"כ הרי הנחתו בארץ הוא באותו מקום שרגליו עומדים שם), או דהפירוש הוא דבמקום שהוא נמצא, שם הוא כאילו מונח על הארץ (מחמת זה שגופו עומד בארץ, והוא נגרר אחריו להחשב ג"כ כמונח על הארץ).

וגם זה נראה די' להוכיח מתוך הנ"ל; דאם הפירוש בהנחת החפץ הוא שהוא מונח במקום רגליו, אז נמצא דכשעקר ידו להוציאו לחוץ, הרי לעולם לא עשה עקירה בהחפץ ממקומו עד לאחר שכתב הוציאו מרשותו, דהא כל זמן שמעביר ידו, לא נעקר החפץ ממקומו הראשון שהוא על הארץ במקום רגליו!

(ואף שהי' אפשר לדון ולומר דהעקירה ממקומו בארץ באה בעת שהיד יוצא עם החפץ מהרשות, דאז כבר אינה נגרת אחרי גופו העומד בארץ, אמנם לכאורה הי' זה חידוש גדול ביותר לומר כך, שהחפץ נחשב למונח בארץ במקומו כל זמן העברת היד, ונתחדשה העקירה באמצע מעשה ההעברה כאשר יוצא מרשות לרשות).

ולכן נראה לומר כאופן השני; דהחפץ נחשב למונח על הארץ במקומו שהוא נמצא בו, ושלכן כשעוקר ידו ממקומו להוציאו לחוץ, הרי בזה עקר החפץ ממקומו בארץ, ושוב ע"י ההוצאה וההנחה ברשות השני מתחייב עליה.

ה. ואשר לפכ"ז נחזור לראש דברינו, למקרה שהיתה יד פשוטה למעלה מעשרה ברה"ר, די"ל דישנה חילוק בין מצב זה למצב של ידו למטה מעשרה שעם גופו (או ידו עם גופו ברה"י); דאע"פ דבשניהם אומרים דהיד נגרר אחרי הגוף, עד שנחשב למונח על הארץ, אמנם החילוק ביניהם הוא פשוט: דבעוד שבידו שבתוך עשרה י"ל – כנ"ל – דהוא נחשב למונח במקומו שהוא נמצא, אמנם כשידו הוא

למעלה מעשרה, אז כבר א"א לומר שנחשב למונח במקומו, דהרי אותו מקום באמת אינו רה"ר אלא מקום פטור! וע"כ צ"ל דכאן הרי ההנחה בארץ הוא במקום עמידת הרגלים, דלכן נחשב כמונח ברה"ר.

ואם כנים הדברים יתבאר היטיב דברי אדה"ז דבמקרה כזה הרי בכדי להתחייב על הכנסה, הוא דוקא "כשעקר גופו ללכת", דרק אז "הרי עקר החפץ מרשות הרבים והניחו אח"כ ברשות היחיד", והוא משום דרק ע"י עקירת הגוף נעקר החפץ ממקומו על הקרקע שהוא במקום הגוף (ודלא כבמקרה של ידו בתוך עשרה, דאז הרי גם ע"י עקירת היד גרידא כבר עקר החפץ ממקומו בארץ) כמשנ"ת.



חמץ אסור משש שעות ולמעלה

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

איתא בגמרא פסחים (ד, ב): "...דכולא עלמא מיהא חמץ משש שעות ולמעלה אסור מנלן, אמר אביי תרי קראי כתיבי, כתיב שבעת ימים שאור לא ימצא בבתים, וכתוב אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, הא כיצד, לרבות ארבעה עשר לביעור".

ופירש רש"י (שם, ד"ה שבעת ימים שאור לא ימצא בבתים): "אפילו שעה אחת בתוך השבעת ימים, וכתוב אך ביום הראשון תשביתו הרי שהה בו שעה אחת".

ובד"ה הא כיצד לרבות כו' פירש רש"י: "דעל כרחק האי ראשון ראשון קודם לכל שבעה קאמר, דהיינו ארבעה עשר".

וממשיכה הגמרא: "ואימא לרבות לילי חמשה עשר לביעור".

ופירש רש"י שם: "שלא ימתין עד הבוקר, והכי קאמר אך בכניסת יום הראשון מיד תשביתו דאי משבעת ימים הוה אמינא ימים אין לילות לא".

ואחר שהגמרא מתרצת שאלה זו ועוד כמה שאלות, ממשיכה הגמרא:

"דברי ר' ישמעאל תנא מצינו י"ד שנקרא ראשון, שנאמר בראשון בארבעה עשר יום לחודש, רב נחמן בר יצחק אמר ראשון דמעיקרא משמע דאמר קרא הראשון אדם תולד".

הערות וביאורים

ועל זה מקשה הגמרא מכמה פסוקים שאין יכולים לפרש שם תיבת הראשון הנאמר בהם דמעי'קרא משמע.

והנה רש"י פירש בפרשת בא בד"ה אך ביום הראשון (יב, טו), וז"ל: "מע'רב יום טוב, וקר'וי ראשון לפי שהוא לפני השבעה, ומצינו מוקדם קר'וי ראשון, כמו (איוב טו, ז) הלפני אדם נולדת. או אינו אלא ראשון של שבעה, תלמוד לומר לא תשחט על חמץ, לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים".

וצריך להבין:

(א) מדוע צריך רש"י להביא ראי' שמצינו מוקדם קר'וי ראשון ממה שכתוב באיוב בשעה שבשלושה פסוקים אחר פסוק זה (יח) נאמר: "בראשון בארבעה עשר יום לחודש".

ולכאורה מזה שרש"י אינו מביא ראי' מפסוק זה נראה שסובר שאין יכולים להביא ראי' מפסוק זה.

ועוד, על תירוץ דרב נחמן בר יצחק ש"ראשון מעי'קרא משמע וכו'", מקשה הגמרא מכמה פסוקים שאינו משמע כן. ואם כן מדוע מכריח רש"י להביא פירוש כזה שיש עליו קושיות וצריכים לתירוץ, בשעה שיכול להביא תירוץ דבי רבי ישמעאל שאין עליו קושיות.

ולדוגמא, אחד מהפסוקים שהגמרא מקשה ממנו על רב נחמן בר יצחק הוא: "וביום הראשון מקרא קודש וגו'" (שם, טז). ולמה אין רש"י מפרש איך שייך לומר על תיבת "הראשון" שבפסוק זה מעי'קרא כמו שתירץ שם הגמרא.

ולהעיר, שפסוק זה (טז) בא תיכף אחר הפסוק דידן (טו).

ואולי יש לומר שלפירוש רש"י אין שום קושיא מהפסוקים שהגמרא מקשה על רב נחמן בר יצחק. והוא מפני שלשונו של רש"י הוא "מצינו מוקדם", ולא כלשונו של רב נחמן בר יצחק "ראשון דמעי'קרא משמע".

והחילוק הוא, "שמצינו" הוא מלשון מציאה, דהיינו שאינו דבר הרגיל, כמו שמציאה אינה דבר רגיל, ולכן אין שייך להקשות מזה לשאר מקומות.

ולהעיר, שבתירוץ של דברי רבי ישמעאל גם כן הלשון "מצינו".

(ב) כשרש"י אומר: "או אינו אלא ראשון של שבעה, תלמוד לומר לא תשחט על חמץ", למה צריך להביא ראי' לזה מפסוק שבפרשת כי תשא (לד, כה), בשעה שיכול להביא ראי' לזה מפסוקים שנאמרו בפרשה זו גופא, וכתירוץ הראשון

שבגמרא הנ"ל ("אמר אביי תרי קראי כתיבי שבעת ימים שאור לא ימצא בבתים, וכתוב אך ביום הראשון תשביתו גו").

ועוד, שעל ידי זה תתורץ סתירה שיש בפסוקים אלו על אתר.

עד כאן בנוגע לפירוש רש"י.

ובנוגע להגמרא שם, עדיין צ"ע:

הבאני לעיל לשון הגמרא שם: "ואימא לרבות לילי חמשה עשר לביעור".

ופירש רש"י שם: "שלא ימתין עד הבוקר, והכי קאמר אך בכניסת יום ראשון מיד תשביתו וכו'", עכ"ל.

וע"פ הנ"ל קשה איך יש אפילו הוה אמינא שיבער החמץ בליל חמשה עשר, בשעה שנאמר "לא תשחט על חמץ דם זבחי", שהפירוש הפשוט בזה הוא שלא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים.

ב. על מה שרב נחמן בר יצחק אמר ראשון דמעיקרא משמע ומביא ראי' לזה מקשה הגמ' מכמה פסוקים שאין יכולים לפרש כן.

וגם זה אינו מובן, וכי משום שבשני פסוקים אין יכולים לפרש הראשון כפשוטו מוכרחים לומר שבכל פסוק שנאמר הראשון הוא שלא כפשוטו.

ולדוגמא:

רש"י פירש בפרשת וישלח בד"ה עם שכם (לה, ד) "אצל שכם".

וכי משום זה יוקשה לנו שבכל מקום שנאמר "עם" מוכרחים לפרש אצל?

וכן על דרך זה בפרשת וישב בפירש"י בד"ה ארד אל בני (לז, כה): "כמו על בני, והרבה אל משמשין בלשון על...".

וכי משום זה יוקשה לנו שבכל מקום שנאמר "אל" מוכרחים לפרש על. וצ"ע.



רמב"ם

בענין מעלת הקבורה בארץ ישראל

הרב חיים רפופורט
לונדון, אנגליה

ברמב"ם (הל' מלכים פ"ה הי"א): אמרו חכמים, כל השוכן בארץ ישראל עונותיו מחולין, שנאמר (ישעי' לג, כד) 'ובל יאמר שכן חליתי העם הישב בה נשא עון'.²¹ אפילו הלך בה ארבע אמות, זוכה לחיי העולם הבא.²² וכן²³ הקבור בה נתכפר לו²⁴, וכאילו המקום שהוא בו מזבח כפרה,²⁵ שנאמר (דברים לב, מג) 'וכפר אדמתו עמו'.²⁶ ובפורענות (עמוס ז, יז) הוא אומר 'על אדמה טמאה תמות'.²⁷ ואינו דומה

21 בכתובות קיא, ע"א: אמר רבי אלעזר, כל הדר בארץ ישראל שרוי בלא עון, שנאמר 'ובל יאמר שכן חליתי העם היושב בה נשא עון' [כלומר, אל יתרעם לומר צר לי כי כולם נשואי עון. רש"י]. א"ל רבא לרב אשי, אנן בסובלי חלאים מתנינן לה.

22 בכתובות שם: אמר רבי ירמ' בר אבא אמר רבי יוחנן: "כל המהלך ארבע אמות בארץ ישראל מובטח לו שהוא בן העולם הבא".

ולהעיר, שכנראה זהו המקום היחיד בכלל ספר 'משנה תורה' שבו כתב הרמב"ם על מצוה או פעולה מסויימת (משא"כ בנוגע לשמירת תומ"צ בכלל) שעל ידה עונותיו מחולין או ש"זוכה" - על ידי זה - "לחיי העוה"ב" (וכיו"ב)!

23 מתיבת "וכן" דייקו האחרונים שההולך ד"א בא"י זוכה לחיי העוה"ב אפילו אם לא נקבר בה - ודלא כמ"ש בשו"ת מהרי"ט (ח"ב סי' כח) דזה שאמרו "כל המהלך ד"א בא"י מובטח לו שהוא בן העוה"ב. . מתפרשה בנקבר שם אלא שלא הספיק לדור ולישב בה" - .

24 לכאורה היינו דוקא בשב (לפני מיתתו עכ"פ) דהרי לא מצינו כפרה (על החמורות - ראה רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ב) בלא תשובה, ואם כן, יש לעיין למה הצורך ולמה מועיל כפרה זו למי שכבר שב ורפא לו. וי"ל שמועיל במקום יוהכ"פ, יסורים או מיתה שבארבעה חלוקי כפרה (רמב"ם שם ה"ד).

25 כינוי זה ('מזבח כפרה') למזבח נמצא במשנה תורה רק בהל' תשובה (שם) בהקדמת הרמב"ם לארבעה חלוקי כפרה. ובש"ס נמצא רק פעם אחת, בקשר לנגעים (ברכות ה, ע"ב), דהיינו יסורים, נמכפרים על כריתות ומיתות ב"ד לאחר ששב בתשובה (רמב"ם שם).

26 בכתובות שם: אמר רב ענן, כל הקבור בארץ ישראל כאילו קבור תחת המזבח, כתיב הכא (שמות כ, כא) 'מזבח אדמה תעשה לי', וכתיב התם (דברים לב, מג) 'וכפר אדמתו עמו', 'וע"כ אנו מוכרחים לומר דרבינו מפרש. . הא דקאמר כאילו קבור תחת המזבח דהיינו דכמו דהמזבח מכפר כמו כן הקבורה באדמת קודש מכפרת" (יד המלך על הרב"ם שם).

ובירושלמי כלאים פ"ט ה"ג: "רבי בר קיריא ורבי לעזר הוון מטיילין באיסטרין, ראו ארונות שהיו באין מחוצה לארץ לארץ, אמר רבי בר קיריא לרבי לעזר, מה הועילו, אלו אני קורא עליהם [מש"נ בירמ' ב, ז] 'ונחלתי שמתם לתועבה' בחייכם, 'ותבואו ותטמאו את ארצ'י, במיתתכם. אמר לי, כיון שהן מגיעין לארץ ישראל הן נוטלין גוש עפר ומניחין על ארונן, דכתיב, וכפר אדמתו עמו".

27 בעמוס שם: "לכן כה אמר ה' אשתך בעיר תזנה ובגידה ובגדתה בחרב יפלו וּאֲדַמְתָּהּ בְּחָבֵל תַּחֲלַק וְאַתָּה עַל אֲדָמָה טְמֵאָה תִּמְוֵת וְיִשְׂרָאֵל גְּלָה יִגְלָה מֵעַל אֲדָמָתוֹ".

קולטתו מחיים לקולטתו אחר מותו²⁸. ואעפ"כ גדולי החכמים היו מוליכים מתייהם לשם, צא ולמד²⁹ מיעקב אבינו ויוסף הצדיק³⁰. עכ"ל הרמב"ם.

וקיי"ל להלכה ש"כדי לקוברו בארץ ישראל, מותר" לפנות המת מקברו³¹ (טושו"ע יו"ד סי' שסג ס"א – מדברי רבינו ירוחם נכ"ח ח"א) מפני "שהוא כפרתו, שעפר ארץ ישראל מכפרת, דכתיב וכפר אדמתו עמו" (ש"ך שם סק"ג – ע"פ דברי הטור וב"י שם). ובשו"ת מהרלב"ח (סי' סג – הו"ד בפתחי תשובה יו"ד שם סק"ב) כתב דאפילו בכה"ג "שגלה דעתו בחייו דלא שפיר למעבד הכין שרי ויאיי למסקי' דשתיקה לאו כמחאה דמיא וכש"כ היכא דלא גלה דעתו בחייו . . . אלא שבשעת פטירתו שתק ולא צוה להעלותו שמותר לבניו להעלותו ומצוה קא עבדי".

ולכאורה צ"ב, דבשלמא מדברי יוסף יש מקום ללמוד על מעלת הקבורה בארץ ישראל דוקא, וכמש"נ (בראשית נ, כד) "וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל אָחָיו אֲנֹכִי מֵת וְאֶלְקִים פֶּקֶד יִפְקֹד אֶתְכֶם וְהֵעֵלָה אֶתְכֶם מִן הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלִיעֶקֶב. וַיִּשְׁבַּע יוֹסֵף אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר פֶּקֶד יִפְקֹד אֶלְקִים אֶתְכֶם וְהֵעֵלְתֶם אֶת עַצְמוֹתַי מִזֶּה אֶתְכֶם" היתה כדי שיקבר ב"ארץ אשר נשבע לאברהם, ליצחק וליעקב" שלשם יעלו בני ישראל, אבל איך אפשר ללמוד מדברי יעקב אבינו והנהגתו שיש להוליך מתים להקבר בארץ ישראל דוקא.

הלא זהו לשון הכתובים בפרשת ויחי (בראשית מז, כט-ל): "וַיִּקְרְבוּ יָמֵי יִשְׂרָאֵל לְמוֹתוֹ, וַיִּקְרָא לְבָנָיו לְיוֹסֵף, וַיֹּאמֶר לוֹ, אִם נָא מִצְאֵתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ, שִׁים נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי, וְעֲשֵׂיתָ עִמָּדִי חֶסֶד וְאֶמֶת, אֵל נָא תִקְבְּרֵנִי בְּמִצְרָיִם. וְשִׁכַבְתִּי עִם אֲבֹתַי, וַנִּשְׂאֲתַנִּי מִמִּצְרָיִם, וַקְבַּרְתֵּנִי בְּקִבְרֹתָם, וַיֹּאמֶר, אֲנֹכִי אַעֲשֶׂה כְדָבְרְךָ". ובהמשך

28 בכתובות שם: "עולא הוה רגיל דהוה סליק לארץ ישראל, נח נפשי' בחוץ לארץ, אתו אמרו לי' לרבי אלעזר, אמר, אנת עולא 'על אדמה טמאה תמות'. אמרו לו, ארונו בא. אמר להם, אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מיתה". וראה שו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' רג) שמלשון רבי אלעזר "אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מיתה" – "משמע דדוקא הוא, שאינו דומה, אבל מכל מקום מעלה וזכות יש, אף על פי שאינו כל כך כמו המת בארץ, וכמו שנראה בפירוש מדבריו שהבאתי למעלה מן הירושלמי [הנ"ל הערה 4], ואם כן אין ספק שראוי לפסוק הלכה למעשה כתלמוד דידן דהוי בתרא, וכמו שכתבו הפוסקים בהרבה מקומות, ואם כן ודאי שיש לנו לומר שאפילו המת בחוץ לארץ זכות ומעלה יש לו ליקבר גופו או עצמותיו בארץ", ע"ש.

29 השווה רמב"ם הל' דעות פ"ז ה"א. הל' איסורי ביאה פ"ג הי"ח. הל' גזילה ואבידה פ"א הי"א. הל' רוצח ושמירת נפש פ"ד ה"ט. הל' סנהדרין פכ"ה ה"ב.

30 וראה 'ספר השיחות' (לרבינו נבג"מ ז"ע) ה'תשנ"א, ח"א עמ' 96, הערה 73 ובשו"ה ג' לשם, שענין זה נתקיים בהרמב"ם עצמו, ע"ש.

31 ראה שו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' קנג) ש"פשוט וברור ששייך זה רק לבנים שרוצים בטובת אביהם ואמם, אבל לא לאחרים", ע"ש. ויש לדון בזה. ואכ"מ.

הערות וביאורים

הפרשה (שם מט, כח-לב) כתוב לאמר: "כָּל אֵלֶּה שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל שָׁנִים עָשׂוּ, וְזֹאת אֲשֶׁר דִּבֶּר לָהֶם אֲבִיהֶם וַיְבַרְךְ אוֹתָם אִישׁ אֲשֶׁר כִּבְרַכְתּוּ בְּרַךְ אֹתָם. וַיֵּצֵאוּ אוֹתָם וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם, אֲנִי נֹאסֵף אֶל עַמִּי, קִבְרוּ אֹתִי אֶל אֲבֹתַי, אֶל הַמַּעֲרָה אֲשֶׁר בְּשָׂדֵה עֶפְרוֹן הַחֲתִי. בַּמַּעֲרָה אֲשֶׁר בְּשָׂדֵה הַמִּכְפֵּלָה אֲשֶׁר עַל פְּנֵי מְמָרָא בְּאֶרֶץ כְּנַעַן, אֲשֶׁר קָנָה אֲבָרְהָם אֶת הַשָּׂדֶה מֵאֵת עֶפְרוֹן הַחֲתִי לְאַחֲזֹת קֹבֵר. שָׁמָּה קִבְּרוּ אֶת אֲבָרְהָם וְאֵת שָׂרָה אֲשֶׁתּוֹ, שָׁמָּה קִבְּרוּ אֶת יִצְחָק וְאֵת רִבְקָה אֲשֶׁתּוֹ, וְשָׁמָּה קִבְּרַתִּי אֶת לֵאָה. מִקְנָה הַשָּׂדֶה וְהַמַּעֲרָה אֲשֶׁר בּוֹ מֵאֵת בְּנֵי חֵת".

הרואה יראה, שלא הזכיר יעקב אבינו לא דבר ולא חצי דבר מענין וממעלת הקבורה בארץ כנען דוקא [ובדבריו הראשונים שנאמרו ליוסף לבדו, לא הזכיר ארץ כנען או ארץ ישראל כלל, כי אם "וּנְשֵׂאתִי מִמִּצְרַיִם וּקְבַרְתִּינִי בְּקִבְרֹתָם"], ומשמעות פשוטות הכתובים ה"ה שכל מגמתו היתה להקבר עם אבותיו דוקא שנקברו בארץ, ולכן ביקש יעקב שלא יקברוהו בארץ מצרים אלא ישאו ויקברו אותו במקום שקברו את אברהם ושרה, יצחק ורביקה ולא³². ואיך אפשר ללמוד מיעקב אבינו שיש לקבור מתי חו"ל בארץ ישראל דוקא כדי שיתכפרו על כל עוונותיהם³³.

וגם כאשר מסר יוסף את בקשת יעקב אבינו לפרעה, אמר (בראשית נ, ה): "אָבִי הַשְּׂבִיעֵנִי לֵאמֹר הִנֵּה אָנֹכִי מֵת בְּקִבְרֵי אֲשֶׁר פָּרִיתִי לִי בְּאֶרֶץ כְּנַעַן, שָׁמָּה תִקְבְּרֵנִי", ומשמע שכוונתו היתה להקבר בקבר שלו, דהיינו בקבר שחפר או קנה לעצמו (כשני הפירושים ברש"י ובעוד מפרשים שם) עבור קבורתו, וע"ד מה שאמרו (ראה בבא בתרא קיב, א) שגנאי הוא שיהי' "צדיק קבור בקבר שאינו שלו"³⁴, ומהאי טעמא פסק הרמב"ם (הל' אבל פי"ד הט"ו) ש"מפנין את המת מקבר לקבר . . . אפילו ממכובד לבזוי" – "אם הי' [הקבר השני] בתוך שדהו" דהיינו שדה שקנה לעצמו בכסף מלא³⁵, ולא משום מעלת ארץ כנען מצ"ע. ואף שבוודאי המצריים

32) ומ"ש "בַּמַּעֲרָה אֲשֶׁר בְּשָׂדֵה הַמִּכְפֵּלָה אֲשֶׁר עַל פְּנֵי מְמָרָא בְּאֶרֶץ כְּנַעַן", בפשטות אינו אלא מראה מקום לשדה המכפלה וגו' שהזכיר הכתוב לפניו.

33) ואפילו את"ל שבנוסף לרצונו של יעקב להקבר עם אבותיו הי' לו טעם בפ"ע לבקשתו "אל נא תקברני במצרים", "ל' הדוא, כמבואר במדרשי חז"ל הובאו בפירושי רש"י עה"ת, מפני ש"טופה להיות עפרה כנים, ושאינ מתי חוצה לארץ חיים אלא בצער גלגול מחילות [וכדלקמן בפנים], ושלא יעשוני מצרים ע"ד".

34) ראה מ"ש ע"ז בשו"ת חתם סופר יו"ד סי' של ואילך. ואכ"מ.

35) ראה שו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' רלז) שפירש כן כוונת הרמב"ם, ד"כשמונה בקבר שאינו שלו, אף באופן שבעל השדה אינו מקפיד רשאים לפנותו לשדהו כדי שלא יהי' קבור בקבר שאינו שלו, שהוא קפידא גדולה כמפורש בבבא בתרא . . . גבי אלעזר בן אהרן דאם זבין מיזבין והיתה חזרת השדה ביובל ונמצא צדיק קבור בקבר שאינו שלו, אף שודאי כל אדם לא הי' מקפיד על זה שאלעזר כהן גדול קבור בשדהו" [ודלא כמ"ש הכסף משנה בפירוש דברי הרמב"ם שם].

שרצו שיעקב אבינו יקבר בארצם היו נותנים לו בעין יפה ומוסרים לו יפה יפה אחוזת קבר לו ולדורותיו, גם בכה"ג הרי זה בכלל "קבר שאינו שלו" וכמבואר בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סוף סי' רמ) "משום שאין רצונו במתנות"³⁶.

[והרי כתב הרדב"ז (שו"ת מכת"י ח"ח סי' קצו) שמעלה גדולה היא להעלות עצמות המתים לירושלים³⁷ דוקא, כיון ש"קבלה בידינו שאין תחיית המתים אלא בעמק יהושפט. . ונמצא ניצול מגלגול מחילות, ואפילו מתי ארץ ישראל לא יקבלו הנשמות אלא שם"³⁸, ובכמה אחרונים צידדו שאולי מותר לפנות מת ממקום קבורתו במקום אחר בא"י כדי להעלותו לירות"ו, ולכאורה קשה ע"ז מדברי הש"ס דזה שיעקב ויוסף רצו להקבר בארץ ישראל ה' כדי להנצל מצער גלגול מחילות (כפשי"ת לקמן), ולפי דברי הרדב"ז צ"ב, למה לא בחרו להקבר בסמיכות לירושלים ולמה לא ציוו שיעלו את את עצמותיהם עד עיר הקודש והמקדש.

ומצאתי בשו"ת דבר יהושע (להגרימ"מ אהרנברג ז"ל) ח"ג (סי' נח) שכתב מדעת עצמו "דיש עדיפות להקבר בירושלים או בסמוך לה", ואעפ"כ לא ציוו יעקב ויוסף שיעלו את עצמותיהם לשם, משום "שלא הי' להם אחוזת קבר סמוך לירושלים, וגנאי הוא לצדיק להיות קבור בקבר שאינו שלו", ע"ש. הרי שנקט שרצונו של יעקב להקבר במערת המכפלה הי' גם משום מעלת 'קבר שלו', ע"ש].

ואדרבה, לכאורה יש מקום ללמוד מהנהגת יעקב שיש להשתדל שמתי חוץ לארץ יקברו בקברי אבותיהם, וכדקיי"ל (טושו"ע יו"ד סי' שסג ס"א – ע"פ ירושלמי מו"ק פ"ב ה"ד) "שערב לאדם נח אצל אבותיו", ומה"ט מפני המת

36 בשו"ת אגרות משה (שם סו"ס רמ): "אף אם יסכימו הגבאים המוכרים בהסכם כל בני העיר שיחזירו להם המעות וישאר קבור שם נמי נחשב קבר שאינו שלו כדמשמע מהא שאמר. . פינחס דובנ לא מצית אמרת דא"כ חוזרת ביובל ונמצא צדיק קבור בקבר שאינו שלו, אף שברור שהמוכר שיחזור לו ירצה ברצון גמור שאלעזר יהי' קבור בשדהו, ומ"מ נחשב שהוא בקבר שאינו שלו משום שאין רצונו במתנות, לכן כיון שהמכר בטל יכולים לפנותו", ע"ש.

ובשו"ת דבר יהושע (דלקמן בפנים) כתב "דיש כמה דרגות בענין שלו, זו למעלה מזו, וכל אחת חשיב לגבי השני' כאינו שלו": (א) "שיהי' שלו, שאין לאחרים רשות בה, לאפוקי שאול שאע"פ שיש לו רשות בה מ"מ הוא של אחרים." (ב) "שהוא שלו לגמרי, אבל כיון שלא הוא בעצמו קנה רק אחרים נתנו לו במתנה או זכה מן ההפקר מקרי ג"כ אינו שלו" וע"ד "פרוסה שאינה שלו" (חולין ז' ב); (ג) "מה שנקנה בכספו שרכש לו אבל עדיין לא החזיק בו ולא נקרא שמו עליו"; (ד) "שיחזיק בה שיהי' שלו ממש", ע"ש בארוכה.

37 כוונתו: בסמיכות לירושלים כי (כבר העירו ש) בירושלים עצמה "אין מלינין בה את המת ואין מעבירין בתוכה עצמות אדם. . ואין מקיימין בה קברות" (רמב"ם הל' בית הבחירה פ"ו ה"ד).

38 ראה גם שו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' רז) ושו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' יט) ושו"ת קול מבשר (ח"א סי' עו) בדבר מעלת הקבורה בסמיכות לירושלים [ולא הזכירו תשובת רדב"ז זו] – ודלא כמו"ש בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד) סי' רד ש"חוץ לחומת ירושלים לא מצינו שום מעליותא משאר ארץ ישראל לענין זה". וראה שו"ת מנחת שלמה ח"ב סי' צו אות ז (עמ' שנח). ואכ"מ.

הערות וביאורים

מקברו לקברו אצל אבותיו³⁹ בכל מקום שנקברו ואפילו בחוץ לארץ, ולא להשיאם לארץ ישראל!

ומצאתי בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' שסט) שכתב: "ולפנותו ממקומו כדי לקברו במקום שצוה ומקום קברות אבותיו מותר. . . שערב לו לאדם להיות נקבר אצל אבותיו, וכתוב 'קברו אותי אל אבותי'". הרי מפורש שלמד הרשב"א מדברי יעקב מ"ש בירושלמי "שערב לאדם שיהא נח אצל אבותיו", והיינו כמשנ"ת.

והנה איתא במדרשי חז"ל (כתובות קיא, ע"א. ובכ"מ) "ונשאתני ממצרים וקברתני בקבורתם, אמר קרנא, דברים בגו [יש כאן דברים מסותרים בדבר זה וצריך לתת להם לב. רש"י], יודע הי' יעקב אבינו שצדיק גמור הי' [ולא הי' צריך לזכות ארץ ישראל. רש"י], ואם מתים שבחוצה לארץ חיים, למה הטריח את בניו, שמא לא יזכה למחילות. כיוצא בדבר אתה אומר, וישבע יוסף את בני ישראל וגו', א"ר חנינא, דברים בגו, יודע הי' יוסף בעצמו שצדיק גמור הי', ואם מתים שבחוצה לארץ חיים, למה הטריח את אחיו ארבע מאות פרסה, שמא לא יזכה למחילות".

וע"פ מאמר חז"ל זה הי' אפשר לומר, בדוחק עכ"פ, דמ"ש הרמב"ם "צא ולמד מיעקב אבינו" אין כוונתו שאפשר ללמוד כן מהנאמר בתורה שבכתב, כי אם שיש ללמוד מדרשת חז"ל בנוגע ליעקב אבינו דזה שהטריח את בניו שישאווהו ממצרים הי' כדי שיקבר בארץ ישראל – כדי שכשיעמוד לתחי' לא יצטרך להתגלגל במחילות ממצרים לארץ ישראל.

אבל גם לפי ביאור זה צ"ב, שהרי ההלכה האמורה על דבר הכפרה הבאה כתוצאה מישוב הארץ כוללת שלשה פרטים, ואלו הם: (א) שישבת ארץ ישראל (בחיי ובמותו) מכפרת; (ב) אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו אחר מותו; (ג) אעפ"כ יש להשתדל שמתו חו"ל יקלטו ויקברו בארץ כי גם זה מועיל לכפרתם, אם כי לא באותה מדה שהיתה הישיבה בארץ מועלת לפני מותו.

ומ"ש הרמב"ם "צא ולמד מיעקב אבינו ויוסף הצדיק" קאי על הענין השלישי שכתב, דהיינו שגם הקליטה לאחר מיתה מועלת במקצת עכ"פ.

ועל דבר זה לכאורה לא למדנו מאומה ממדרשי חז"ל הנ"ל, כי לפי דברי חז"ל לא רצו יעקב ויוסף להקבר בארץ כי אם אך ורק כדי להמלט מגלגול מחילות בעת

39 [בספר 'משך חכמה' עה"ת (דברים כא, כג) מצא מקור (מעשה רב) לזה בספר שמואל-ב כא, יב-יד, ע"ש].

ועינין שו"ת אגרות משה (שבעה ערה 15) שענין ודין זה "לא נזכר ברמב"ם, ומהשמטתו משמע שאוסר". ונשאר בצ"ע על השמטת הרמב"ם, דמה ראה לחלוק על הירושלמי, ע"ש. וראה גם שו"ת להורות נתן (ח"ה סי' פג אות כ) מ"ש בזה. ואכ"מ.

התחי' 40 [ומדברי חז"ל משמע עוד, שלא הוצרכו לכפרה כלל, וכמ"ש "יודע הי' . . שצדיק גמור הי'" והסיבה היחידה שהיתה לו להטריח את בניו היא מחמת תחיית המתים], ואילו לפי דברי הרמב"ם שאפו להקבר בה כדי שיתכפרו מיד לאחר מיתתם.

ויעויין בשו"ת דברי יואל (ח"א סי' פה) שכתב שבאמת לא מצא הרמב"ם מקור ברור ומוחלט לעדיפות הקבורה בארץ ישראל (בתורת כפרה) מדברי חז"ל, ולכך הוצרך לתמוך דבריו במעשה אבותינו, יעקב ויוסף. אמנם לפי הנ"ל, עדיין אין דברי הרמב"ם מבוארים ומבוררים די צרכם.

וצריך עיון.



שיטת הרמב"ם בענין דחיית איסורים במקום פקו"נ ברפואה סגולית (גליון)

הת' מרדכי יאיר שחט

תל' בתות"ל מרכזי - 770

א. במס' יומא פג, א איתא במשנה "מי שנשכו כלב שוטה אין מאכילין אותו מחצר כבד שלו, ורבי מתיא בן חרש מתיר". וכ' הרמב"ם בפירוש המשניות "ואין הלכה כרבי מתיא בן חרש שהתיר להאכיל את האדם יותרת כבד שלכלב שוטה אם נשך מפני שאינו מועיל אלא בדרך סגולה, וחכמים אומרים אין עוברין על מצוה אלא ברפוי בלבד שהוא דבר ברור שההגיון והנסיון הפשוט מחייבים אותו, אבל הריפוי בסגולות לא לפי שענינים חלוש לא יחייבוהו ההגיון ונסיונו רחוק והיא טענה מן הטוען בה, וזה כלל גדול דעהו" עכ"ל.

ובגליון ו' [אלף-סד] נו"נ הרב ח. ר. שי' בשיטת הרמב"ם ובפירוש דבריו, וכתב לבאר בב' אופנים:

(א) כמו שכתבו האחרונים בדעת הרמב"ם (הגרש"ק בשו"ת ובחרת בחיים סי' פז, ועוד) שאין דוחין שבת וכן שאר איסורים במקום פקו"נ ברפואה סגולית, אפילו אם יודע שרפואה סגולית זו מועלת. וכן נקט בשו"ת צ"צ או"ח סי' לח (שהביא דבריו בגליון הנ"ל הערה 15) בתחילת דבריו, וצ"ע במסקנתו ועיין שם.

40 וראה פנים יפות עה"ת (בראשית מז, כט) ש"באמת לפי טעם זה הי' יכול לצוות שישאווהו לעת הגאולה", ע"ש בארוכה.

הערות וביאורים

ב) שהרפואה הנזכר במשנה אינה מועלת ("ונסיונו רחוק"), וכן רפואות סגוליות בדרך כלל אינן מועילות, אבל לעולם יש להשתמש ברפואה סגולית ולעבור על איסור אם ידועה היא שמועלת לרפאות. ונראה שכך ס"ל להערוך לנר עמ"ס סוכה נג, ב ד"ה בגמרא ליכא דקאמר לי' מידי (דהטעם לספיקות דוד הי' משום שיש חילול ה' במחיקת שמו אבל לולא זה הי' פיקו"נ דוחה האיסור דמחיקת שם ה' וכן לפי התי' דלא הי' חשש פקו"נ אבל אם הי' חשש פקו"נ הי' מותר ולא הי' מקום להסתפק אם מותר אם לאו – משא"כ לדרכו של ר' שלמה קלוגר דליתא קשיא מעיקרא דאין פקו"נ דוחה איסורין בכי האי גוונא).

והרב ח. ר. שי' כתב בוודאות שהאמת הוא כאופן הב', "דזיל בתר טעמא דמילתא דקיי"ל וחי בהם ולא שימות בהם, ומה לי אם הצלת החיים תהי' על ידי דרכי הטבע או למעלה מדרכי הטבע הלא העיקר הוא שניצולו חייו" (ומביא שכ"כ בשו"ת שבה"ל ח"ה סי' נה).

ב. אמנם עדיין צריך ביאור לפי דרך הרב בשי' הרמב"ם דטעמא דת"ק משום דרפואה זו מסתמא אינו מועיל (ונסיונו רחוק), דמאי טעמא דר' מתיא בן חרש, וע"כ דס"ל דאפשר לרפאות ואאת"ל דספק הוי מ"מ יש מקום לומר שהרפואה תועיל.

ולכאו' שיטת ר' מתיא בן חרש מיוסד על עובדא דהוה והנסיון הוכיח כן, דמחכמת הרפואה וחכמת המדע אין יודעים על רפואת חצר הכבד וכמ"ש הרמב"ם "לא יחיבוהו ההגיון" – ואף שכתב כן בדעת הת"ק בפשטות כ"ה לרמב"ח (דדוחק גדול לומר דבזה גופא פליגי אם יש מקום לרפואה זו עפ"י חכמת הרפואה). ומשיטת ר' מתיא בן חרש נילף להחכמים שיש מקום לומר שיתרפא החולה מרפואה זו, ועכ"פ ספק הוי.

ואם כנים הדברים למה אוסרים החכמים רפואה זו אי נימא דבפיקוח נפש דוחה איסורים אפי' ברפואה סגולית.

וכן יש להקשות לכאו' על התוספת יוה"כ עמ"ס יומא שם (וכן על האגרת משה שהביא דבריהם הרב בהגליון שם) במה שכתב בביאור שיטת רש"י, דחכמים סוברים דאינו רפואה כלל, בה בשעה שר' מתיא בן חרש סובר דהוי רפואה גמורה (ואע"פ דלא בעינן שתהא רפואה גמורה, וגם ספק מותר). ונראה מדבריו דהוי פלוגתא במציאות האם עמד והבריא חולה על ידי החצר הכבד, וצ"ע.

(וההכרח של התויה"כ הוא, דאי נימא דהוי ספק רפואה למה אסרו החכמים והלא גם ספק פיקו"נ דוחה כל התורה כולה וקיי"ל ספק נפשות להקל, אבל ראה

שו"ע אדה"ז סי' שכח ס"ב "ומ"מ אפי' בודאי סכנה אין מחללין אלא ברפואה שהיא ידועה לכל או ע"פ מומחה וכשהיא רפואה ידועה אף שאין ידועה אם זה יתרפא בה אם לאו מחללין מספק", וכן כתב בקו"א בסי' שו סק"א ושם מציין לדברי רש"י ורמב"ם הנ"ל (וכ"כ בשו"ת אבני נזר יו"ד סי' ע' אות ב' בדעת אדה"ז דלא אמרינן ספק נפשות להקל אם אינו רפואה ידועה), וא"כ יש לקיים פשטות לשון רש"י שגם להחכמים הוי רפואה אלא דס"ל דאינו רפואה גמורה, וי"ל דהחכמים ורמב"ח פליגי מהו הגדר לרפואה גמורה או כמה נסיונות בעינן כדי לסמוך עליו וכיוצא ב' ובאופן דאינו מח' במציאות. וע"ע בס' 'שיח יצחק' עמ"ס יומא שם).

ג. ואולי יש להשיב לטענת הרב דזיל בתר טעמא (דוחי בהם ולא שימות בהם כתיב ובאיזה רפואה שתהי', וכי כתיב בקרא שצריך להיות בדרך הטבע דוקא) בדרך אפשר עפ"י ביאורו של כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש חל"ה שיחת ש"פ ויחי (ג) בהסיפור הידוע במס' תענית ה', ב' ר"נ ור"י דהוי יתבי בסעודתא אמר לי' ר"נ לר"י נימא מר מילתא אמר לי' הכי אמר ר' יוחנן אין משיחין בסעודה שמא יקדים קנה לושט ויבא לידי סכנה".

והק' כ"ק אדמו"ר דלכאו' קשה כיון דאסור לשוח בשעת הסעודה למה השיב לו ר' יצחק ולמה האריך בטעם האיסור, ומבאר בהשיחה דגם ר' נחמן ידע הא דאין משיחין בסעודה אלא דסבר דהני מיילי בשיחת חולין אבל בדברי תורה דמגינא ומצלי (סוטה כא, א) מותר, ועוד דממאמר המשנה דשולחן "שלא אמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים" מובן שיש חיוב לדבר ד"ת בסעודה, וכיון שיש מצוה לדבר ד"ת אין חשש לסכנה וכמו שכתוב "שומר מצוה לא ידע דבר רע" (משלי ה, ה).

ור' יצחק השיב לו ד"פ פעולת התורה והמצות של האדם צ"ל בטבע העולם, ולכן, אף שהתורה יש בה סגולה של הגנה והצלה, אין לסמוך ע"ז במקום דשכיח הויקא (פסחים ח, ב) וזקוקים להנהגה נסית" (לשון השיחה שם). ולכן הוצרך להאריך בטעם האיסור לבאר כלל ויסוד זה שעיי"ז מובן שגם דברי תורה אסור לדבר בשעת הסעודה עיי"ש.

ועד"ז נאמר לגבי חיוב ומצות וחי בהם, דאע"פ דאין לך דבר שעומד בפני פקו"נ מ"מ זהו כשהצלה והרפואה הוא בדרך הטבע דוקא משא"כ כשהרפואה הוא בדרך סגולה שמציל באופן שלמעלה מדרך הטבע, ע"ז לא חל המצוה (כשאר מצוות) ד'חי בהם', ודוק. ויש לומר בש"י ר' מתיא בן חרש דס"ל דתורה ומצוות אינו צריך להיות עפ"י דרך הטבע דוקא וכמו שסבר' נחמן בתחילה כמבואר בהשיחה שם.

הערות וביאורים

ד. אבל עדיין יש מקום לאופן הב' הנ"ל בפיו דברי הרמב"ם, דאע"פ דפעולת המצות צ"ל בדרך דוקא י"ל דשאני מצות וחי בהם והוי יוצא מן הכלל ואי"צ להיות בדרך הטבע דוקא, והיסוד לזה על פי לשון הר"ן שהביא בלקו"ש שם (מדרשות הר"ן דרוש שמיני הקדמה א') "שחפץ השי"ת ורצונו לקיים מנהגו של עולם בכל מה דאפשר והטבע יקר בעיניו ולא ישנהו אלא לצורך הכרחי" (וראה בלקו"ש ח"ה עמ' 80 "פון די ענינים אין קיום המצות שלאחרי מ"ת איז – די השתדלות אז מצות זאלן געטאן ווערן בדרך הטבע, ניט דורך א נס" ובהערה 27 "מלבד בדאי אפשר.."), ולכא' אין לך הכרח גדול מהצלת נפשות (ויל"ע מה יהי' הדין כשיש האפשריות לעשות רפואה גם בדרך הטבע, דאפשר דלא הוי הכרח כ"כ בכה"ג, ואולי יש לתלות זה בהמח' אם שבת וכן שאר איסורין הוי דחוי' או הותרה בפקו"נ, ועי' בשו"ת צ"צ שם).

ויש להסביר זה על פי דברי רש"י במס' סנהדרין עד, א ד"ה סברא הוא "דכי אמר רחמנא לעבור על המצות משום וחי בהם משום דיקרה בעיניו נשמה של ישראל", י"ל דה"ה (וכ"ש) ד"יקרה בעיניו נשמה של ישראל" יותר ממנהגו של עולם (אף שחוקי הטבע הם בריאתו של הקב"ה ומנהגו של עולם יקר בעיניו ג"כ כמ"ש הר"ן).



חסידות

למעלה "עד" אין קץ

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. בסה"מ ה'תרס"ו ד"ה ויולך (עמ' קסה) כותב וזלה"ק: "אך הענין הוא, דהנה ידוע מה דאיתא בזהר ובתיקונים דאוא"ס הוא למעלה על אין קץ ולמטה עד אין תכלית, ולכאורה אינו מובן איך שייך מעלה ומטה באוא"ס, וגם מאחר דאוא"ס הוא למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית, א"כ הרי לא יש חילוק בין מעלה ומטה, והול"ל דאוא"ס לית אתר פנוי מיני', מה"ע למעלה עד כו' ולמטה כו'".

ובפשטות הנה כוונת הקושיא בזה היא דצ"ב הלשון "למעלה כו' ולמטה כו'", דאיך שייך מעלה ומטה באוא"ס.

אמנם כד דייקת שפיר י"ל שנכלל בזה עוד דיוק, והוא דהנה בסיום הקושיא מסיים רבינו "מה"ע למעלה עד כו' ולמטה כו'", ומבואר מדקדוק לשונו 'הק' שהוסיף בהקושיא גם תיבת "עד", ובפשטות נראה שגם בזה יש לדייק דהרי לשון "עד" מורה על בחי' גבול ומדה, ולכאורה מאחר שהוא אור "אין סוף" היתכן בזה לשון "עד"⁴¹.

[וזה שהוסיף תיבת "עד" רק בהא ד"למעלה" משא"כ בהא ד"ולמטה" היינו משום שהוא אותו הדיוק ממש, ולאחר שכבר דייק כן בפעם הא', אין שום סיבה גם לדייק כן עוה"פ בפעם הב' וז"פ].

וכן מדוקדק להלן בד"ה אדם כי יקריב (עמ' קפח) בישוב הקושיא וזלה"ק: "ועפ"ז יובן מש"א אוא"ס למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית. . וזהו למעלה עד כו' ולמטה כו'", די"ל שהכוונה בזה לבאר [נוסף על הדיוק העיקרי מה"ע "מעלה" ו"מטה"] גם הלשון "עד", וזהו שרמזו בדקדוק לשונו להוסיף בזה בהתירוץ גם תיבת "עד".

ובפשטות, הרי הביאור בזה מובן ממילא ע"פ תוכן דברי רבינו בד"ה אדם כי יקריב (שם), והוא דבאוא"ס יש בזה ב' ענינים הא' הוא כח הבלי' גבול והב' הוא כח הגבול שבא"ס עיי"ש בארוכה, ולפ"ז הרי מובן בפשטות גם דיוק הלשון "עד" שמורה על בחי' גבול ומדה, והיינו כח הגבול שבא"ס⁴².

ב. ואם כנים דברינו, הרי מבואר בזה שבתביבה אחת מרומזו קושיא ותירוץ נוסף שלם בהבנת המאמר.

41 בפנים כתבנו דתיבת "עד" מורה על בחי' גבול ומדה, והיינו לפי פירוש הפשוט של תיבת "עד" דהיינו "עד כאן" ותו לא.

אמנם יש להעיר מלקו"ת (פקודי ד, ד ואילך, ועד"ז שם ז, ב ואילך) בפירוש לשון "עד" שיש בזה ב' פירושים וענינים, הא' מלשון נצחיות והב' מל' גבול ומדה. וראה גם בהמבואר במאמרי דא"ח עה"פ שובה ישראל עד הוי' אלקיך (ראה לדוגמא ד"ה שובה ישראל ה'ת"רס) (ובהנסמן שם בהוצאה החדשה), ה'תשכ"ב, ה'תשד"מ) שנתבאר להדיא דבפירוש תיבת "עד" יש בזה ב' פירושים כנ"ל עיי"ש (ולהעיר ממש"כ בזה בגליון תתד עמ' 82). ועדיין יש לברר עוד בהמבואר בדא"ח בפירוש תיבת "עד".

ומש"כ בפנים הוא לדייק בלשון רבינו נ"ע שהוסיף בהקושיא גם תיבת "עד", דלכאורה משמע שכוונתו בזה לדייק גם בפירוש תיבת "עד", והיינו דקאי לפי פירוש הפשוט דהיינו מלשון "עד פה תבוא ותו לא" וכמוש"נ בפנים ודו"ק.

42 וראה הערה הקודמת. ולפ"ז אולי יש להמתיק שבתביבת "עד" ("למעלה עד כו' ולמטה עד כו'") הנה מרומז בזה את שתי הבחי' דאוא"ס, כח הבלי' גבול (ל' "עד" המורה על נצחיות) וגם כח הגבול (ל' "עד" המורה בפשטות על מדה וגבול). וראה גם ד"ה שובה ישראל ה'ת"רס"ו הנ"ל ודו"ק.

הערות וביאורים

והוא ע"ד מה ששמעתי פעם מא' המשפיעים שליט"א לדייק בדברי רבינו במאמר ד"ה ואתה תצוה ה'תשנ"ב (נדפס בסה"מ מלוקט ח"ו עמ' קכט ואילך) שהקשה כמה דיוקים עה"פ (ריש פ' תצוה) "ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד", ובא' מהדיוקים שם הקשה וזלה"ק: "גם צריך להבין מ"ש שמן גו' כתית למאור, דלכאורה הול"ל שמן גו' להאיר".

ובפשטות הכוונה בזה לדייק בביאור הלשון "למאור" דלכאורה הול"ל "להאיר".

אמנם כד דייקת שפיר י"ל שנכלל בזה עוד דיוק נוסף, והוא דהנה בהקושיא ציטט תחילה "גם צריך להבין מ"ש שמן גו' כתית למאור" ואח"כ הקשה בזה "דלכאורה הול"ל שמן גו' להאיר", והיינו שהשמיט כאן תיבת "כתית", וי"ל שהכוונה בדקדוק לשונו הק' לדייק גם בביאור הלשון "כתית", דלכאורה מאי אשמועינן בזה, והול"ל "שמן גו' להאיר" ותו לא [כלומר דהול"ל "שמן זית זך להאיר"].

ואכן בהמשך המאמר מבואר תוכן הפירוש והנקודה של בחי' "כתית" בארוכה, ואשר זהו ענין עיקרי ביותר בביאור ענין הכתוב ע"פ פנימיות הענינים עיי"ש בארוכה.

ולא באתי אלא להעיר.



הלכה ומנהג

בענין ריוח בין הפרשיות בתפלין ובמזוזות

הרב שלום דובער לוינ

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בקשר להגדרת פרשיות פתוחות ופרשיות סתומות שבתורה מבואר בברייתא שבירושלמי (מגילה פ"א ה"ט), לגירסת התוס' (מנחות לב, א ד"ה והאידינא), וספר התרומה (סי' ר), והרא"ש (הלכות ספר תורה סי"ג): "פתוחה מראשה – פתוחה, פתוחה מסופה – פתוחה, פתוחה מיכן ומיכן – סתומה". שהם שלושה אופני עשיית הפסק בין פרשה לפרשה:

(א) פתוחה מראשה (תחלת הפרשה השניה מתחלת באמצע השורה – יש להם דין פרשה) פתוחה, כזה:

והיו לטטפת בין עיניך וכתבתם על מזוזת ביתך ובשעריך
והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי אשר

(ב) פתוחה מסופה (סוף הפרשה הראשונה מסתיימת באמצע השורה – יש לה דין פרשה) פתוחה, כזה:

וכתבתם על מזוזת ביתך ובשעריך
והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי אשר אנכי מצוה אתכם

(ג) פתוחה מיכן ומיכן (סוף הפרשה הראשונה מסתיימת באמצע השורה וגם תחלת הפרשה השניה מתחלת באמצע השורה – יש לה דין פרשה) סתומה, כזה:

וכתבתם על מזוזת ביתך ובשעריך
והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי

ועל פי זה תיקן רבינו הזקן לכתוב בין הפרשיות "שמע" – "והיה אם שמוע" בתפילין, באופן (ג) הנ"ל, ש"פתוחה מיכן ומיכן – סתומה", וכמובא בקונטרס אחרון שבסי' לב ס"ק יב (שנכתב על ידי המו"ל, הוא הרה"ק מהרי"ל מיאנאוויטש, אחיו של רבינו הזקן): "אמר הכותב: ידוע ומפורסם לכל הסופרים מובהקים דמדינתנו, שהנהיג הרב להניח ריוח דווקא בסוף פרשת שמע כשיעור ט' אותיות, וגם קודם התחלת פרשת והיה אם שמוע להניח ריווח כשיעור ט' אותיות".

ואף שבכרייתא זו שבירושלמי יש חילוקי גירסאות וחילוקי פירושים ופסקים, ואשר לכן כתבו הפוסקים שיש לכתוב באופנים אחרים, וכן בשוע"ר נתבאר די ש לכתוב באופן אחר; מכל מקום חזר בו רבינו אחר כך ותיקן באופן הנזכר, כאמור בהמשך קונטרס אחרון הנ"ל: "ובשעה שכתב השולחן ערוך שלו נמשך אחר דעת הבית יוסף בשולחן ערוך שלו, ואחר כך חזר בו".

בשעה שחזר בו רבינו כתב ביאור מפורט לשיטתו בהלכה זו; אלא שבשעת הדפסת שוע"ר בפעם הראשונה (תקע"ד-ו), לא נמצא הביאור שכתב, וכאמור בקונטרס אחרון הנ"ל: "וראיתי כתוב הדור על זה אצלו פלפול עמוק וחרף באריכות גדול, וחבל על דאבדין". וכעבור יותר משלושים שנה, נמצא הביאור הנ"ל, ונדפס בשו"ת של רבינו (סי' א), שנדפסו לראשונה בשנת תר"ז.

הערות וביאורים

הביאור הנ"ל שנדפס בשו"ת רבינו (סי' א) לא הגיע לידינו בשלימות, וחסר סיומו. אמנם החלק שנדפס מספיק הוא להבנת ביאור שיטת רבינו בזה, באופן שהנהיג לכל הסופרים, וכדלקמן.

נשתדל אם כן לבאר את תמצית וסיכום הדברים:

(א) גירסת ושיטת הרמב"ם.

(ב) גירסת ושיטת התוספות והרא"ש.

(ג) מסקנת הפוסקים ושוע"ר.

(ד) גירסת ושיטת בעל התרומה.

(ה) מסקנת רבינו הזקן אחר שחזר בו.

(ו) מסקנת רבינו הזקן לענין מזוזות.

גירסת ושיטת הרמב"ם והרא"ש

כתב הרמב"ם (הל' ספר תורה פ"ח ה"ב): "פרשה סתומה . . אם גמר בסוף השיטה, מניח מתחלת שיטה שנייה כשיעור הריוח, ומתחיל לכתוב הסתומה מאמצע השיטה".

והיינו כאופן (א) הנ"ל, שלדעתו היא פרשה סתומה, כיון שגורס בברייתא שבירושלמי הנ"ל: "פתוחה מראשה – סתומה, פתוחה מסופה – פתוחה, פתוחה מיכן ומיכן – סתומה". וכמבואר בשו"ת רבינו הזקן (סי' א): "דפתוחה מראשה סתומה לדעת הרמב"ם, לפי גרסתו בירושלמי".

ובאמת יש עוד אופן של סתומה לדברי הכל, וכמבואר ברמב"ם (שם): "פרשה סתומה . . אם גמר באמצע השיטה, מניח ריוח כשיעור, ומתחיל לכתוב בסוף השיטה תיבה אחת מתחלת הפרשה", והיינו באופן שנוהגים לעשות הפרשיות הסתומות בספר תורה:

(ד) סתומה מיכן ומיכן, כזה:

והיה אם שיבוע תשיבועו

מזוזת ביתך ובעיעריך

אמנם בתפילין (בין פרשת שמע לוהיה אם שמע) אי אפשר לעשות כן, כמבואר בשוע"ר (סי' לב ס"ג; נב): "פרשת והיה אם שמע שהיא סתומה בתורה, צריכה

להיות גם כן סתומה בתפילין . . בתפילין אי אפשר לעשות פרשת והיה אם שמוע שתהא סתומה לדברי הכל, שהרי אין כותבין לפניך כלום באותה שיטה שמתחילין אותה בה, שפרשת שמע מסתיימת בדף בפני עצמו, והיא בדף בפני עצמו".

והיינו כיון שבתפילין של ראש כל פרשה היא בקלף בפני עצמו, ובתפילין של יד כל פרשה היא בטור בפני עצמו, ולכן אין יכולים לעשות שסוף פרשת שמע ותחלת פרשת והיה אם שמע יהיו באותה שורה.

וכיון שאי אפשר לעשות באופן (ד) הנ"ל, על כן עושים באופן (א) הנ"ל, שחותם פרשת שמע בסוף השיטה, ומתחיל פרשת והיה אם שמע מאמצע השיטה.

אמנם התוס' (מנחות לב, א ד"ה והאידינא), וספר התרומה (סי' ר), והרא"ש (הלכות ספר תורה סי"ג) גורסים בברייתא שבירושלמי הנ"ל: "פתוחה מראשה – פתוחה, פתוחה מסופה – פתוחה, פתוחה מיכן ומיכן – סתומה". ואם כן אי אפשר לעשות פרשה סתומה בתפילין באופן (א) הנ"ל (פתוחה מראשה – פתוחה). יוצא אם כן שהדרך היחידה היא, לעשות באופן (ג) הנ"ל (פתוחה מיכן ומיכן – סתומה).

אמנם לדעת התוספות וסיעתם, גם באופן כזה אי אפשר לכתוב כמבואר בתוספות (שם): "פתוחה מכאן ומכאן סתומה, ודבר תימה הוא . . ואיך יתכן זה, מי גרע מפתוחה מראשה לחוד או פתוחה מסופה לחוד. ונראה לפרש . . פתוחה באמצע ומכאן ומכאן סתומה". והיינו שמפרש את הסיפא באופן (ד) הנ"ל, שדוקא אם היא "מכאן ומכאן סתומה" יש לה דין סתומה, אבל באופן (ג) הנ"ל (פתוחה מכאן ומכאן) יש לה דין פתוחה.

יוצא אם כן שלדעת התוספות אי אפשר לעשות באף אחד מארבעת האופנים הנזכרים: באופן (א) הנ"ל (פתוחה מראשה) יש לה דין פתוחה. באופן (ב) הנ"ל (פתוחה מסופה) יש לה דין פתוחה. באופן (ג) הנ"ל (פתוחה מכאן ומכאן) יש לה דין פתוחה. ובאופן (ד) הנ"ל (סתומה מכאן ומכאן) אי אפשר לעשות בתפילין, שהרי כל פרשה היא בדף בפני עצמו (או בטור בפני עצמו), ואם כן איך תתקיים הפרשה סתומה בתפילין לדעת התוספות?

כתב על זה הרא"ש (שם): "ואם סיים פרשה סתומה בסוף שיטה יניח שיטה חלק ויתחיל בשיטה השלישית והיא פרשה סתומה", שלדעת הרא"ש היא נחשבת סתומה.

(ה) והיינו באופן חמישי, כזה:

והיו לט"טפת בין עיניך וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך

הערות וביאורים

והיה אם ש"מנו תש"מעו אל מצותי אשר אנכי מצוה אתכם

אמנם ברמב"ם נתבאר שבאופן זה היא נקראת פתוחה (פ"ח ה"א): "פרשה פתוחה . . אם גמר בסוף השיטה מניח שיטה שניה בלא כתב ומתחיל הפרשה הפתוחה מתחלת שיטה השלישית".

הרי שאין לנו שום דרך לעשות בתפילין שתהי' סתומה הן לשיטת הרמב"ם והן לשיטת הרא"ש, כי:

(א) היא פתוחה לדעת הרא"ש.

(ב) היא פתוחה לדברי הכל.

(ג) היא פתוחה לדעת הרא"ש.

(ד) אי אפשר לעשות בתפילין כי כל פרשה היא בדף (או בטור) בפני עצמו.

(ה) היא פתוחה לדעת הרמב"ם.

ומסכם הדברים בשוע"ר (סי' לב סנ"ב-ג): "והנה בתפילין אי אפשר לעשות פרשת והיה אם שמוע שתהא סתומה לדברי הכל . . אין לה תקנה [אלא] או לעשותה סתומה להרא"ש ולא להרמב"ם כגון שיניח שיטה אחת פנויה ויתחילנה בשיטה הב', או לעשותה סתומה להרמב"ם ולא להרא"ש כגון שלא יתחילנה בראש השיטה אלא יניח לפניה ריוח כדי ט' אותיות בראש השיטה שאז היא סתומה להרמב"ם . . וכיון שאי אפשר לעשותה סתומה לדברי הכל נוהגין בהרבה מדינות לעשותה סתומה להרמב"ם, לפי שכן עיקר".

תקנת רבינו הזקן בתפילין ובמזוזות

אמנם בספר התרומה (סי' ר) מביא את הברייתא שבירושלמי הנ"ל כגירסת התוספות הנ"ל, וכותב שבירושלמי לא משמע כדברי התוספות, ומסיק: "למנהג שלנו שאנו כו' יש חלק הרבה לפני והיה אם שמוע, וכמו כן יש חלק בסוף ובשעריך של פרשת שמע, אם כן הויה ליה פתוחה מכאן ומכאן דקאמר בירושלמי דהויה סתומה".

ועל זה כותב רבינו (שו"ת שלו סוס"י א): "והתוס' והרא"ש . . היינו לפי גרסתן ברישא, פתוחה מראשה פתוחה ופתוחה מסופה פתוחה, ואהא קשיא להו, דאמאי פתוחה מכאן ומכאן סתומה, דלמה יגרע מפתוחה בראשה לבד . . מיהו בספר

התרומה שם משמע דסברת ר"ת אינה מוכרחת כל כך, דאדרבא פתוחה מסופה ומראשה גרעי טפי מאילו היתה פתוחה במקום אחד מסופה או מראשה. ולכן לא תמה על הירושלמי דאמר פתוחה מכאן ומכאן סתומה, אפילו לגרסת התוס' דגרסי ברישא, פתוחה מראשה פתוחה ומסופה פתוחה, דלאו הא בהא תליא".

וכיון שכך יוצא, שגם לדעת בעל התרומה, אשר גורס בבחייתא שבירושלמי כגירסת התוספות והרא"ש, מכל מקום גם הוא סובר שבאופן (ג) הנ"ל (פתוחה מיכן ומיכן) יש לה דין סתומה.

וגם הרמב"ם סובר שבאופן (ג) הנ"ל (פתוחה מיכן ומיכן) יש לה דין סתומה, כמבואר ברמב"ם (הל' ספר תורה פ"ח ה"ב): "פרשה סתומה . . אם גמר באמצע השיטה . . יניח הכל פנוי, ויניח מעט ריוח מראש שיטה שניה, ויתחיל לכתוב הפרשה הסתומה מאמצע שיטה שניה".

ואף שנתבאר בשוע"ר (סי' לב סנ"ב): "בתפילין אי אפשר לעשות פרשת והיה אם שמוע שתהא סתומה לדברי הכל . . אין לה תקנה [אלא] או לעשותה סתומה להרא"ש ולא להרמב"ם . . או לעשותה סתומה להרמב"ם ולא להרא"ש"; מכל מקום הרי באופן זה של "פתוחה מיכן ומיכן – סתומה" יהי' כשר לא רק לשיטת הרמב"ם, אלא אף לשיטת בעל התרומה.

ואם כן, מדוע נעשה באופן (א) הכשר רק לשיטת הרמב"ם (פתוחה מראשה – סתומה), בשעה שאפשר לעשות באופן (ג) הכשר לכתחלה – הן לשיטת הרמב"ם והן לשיטת בעל התרומה (פתוחה מיכן ומיכן – סתומה).

ובאמת היתה בתחלה דעת רבינו שלא לעשות כן, כמבואר בשוע"ר (סי' לב סנ"ב): "ומכל מקום יזהר שלא להניח ריוח בסוף פרשת שמע כדי ט' אותיות . . כיון שהריוח שבסוף השיטה הוא סימן לפתוחה שכשאינן שם ריוח אחר זולתו בשיטה שלאחריה תהיה הפרשה שלאחריה פתוחה, וכשאינן ריוח כשיעור בסוף השיטה היא סימן שלאחריה תהיה סתומה, אם כן בתפילין שביד הסופר לעשות כמו שירצה יש לו לסיים פרשת שמע בסוף שיטה או בפחות מכדי ט' אותיות מסוף השיטה כדי להורות שפרשה שלאחריה היא סתומה".

אמנם אחרי שנתברר שאופן זה תהי' הפרשה סתומה – לא רק לשיטת הרמב"ם, אלא אף לשיטת בעל התרומה, אזי הנהיג לעשות דוקא באופן זה, להניח ריוח "בסוף פרשת שמע . . וגם קודם התחלת פרשת והיה אם שמוע", כדי שתהא נחשבת סתומה הן לדעת הרמב"ם, והן לדעת בעל התרומה – שהולך בשיטת התוספות.

הערות וביאורים

וכל זה הוא לענין תפילין, משא"כ לענין מזוזות הובא בקונטרס אחרון (סי' לב ס"ק יב): "שהנהיג הרב להניח ריוח דווקא בסוף פרשת שמע כשיעור ט' אותיות, וגם קודם התחלת פרשת והיה אם שמוע להניח ריווח כשיעור ט' אותיות . . אלא שבתפילין הריוח . . כשיעור ט' אותיות גדולות, דהיינו כשיעור ג' פעמים אשר, ובמזווה אין צריך להיות הריוח רק כשיעור [ט'] יודי"ן סוף פרשת שמע וכשיעור [ט'] יודי"ן קודם התחלת פרשת והיה אם שמוע".

וכדי לבאר זאת נקדים להביא את דעת הט"ז (סי' לב ס"ק כו): "והנה יש לפנינו דרך אחרת שנעשה לצאת ידי הרמב"ם והרא"ש . . שמניח חלק שאינו כשיעור ריוח שבין פרשה לפרשה, דהיינו ט' אותיות, וכדי כתיבת תיבה אחת, ומתחיל בראש הדף, דהיינו ששם נותן מקום חלק פחות מכשיעור הנ"ל, דזה מקרי גם כן סתומה . . ותמונה שזכרתי היא נזכרת גם כן בתשובת ר"מ פדוואה [סי' עז] שם וקילסה", והיינו באופן שישי:

(ו) פתוחה פחות מכשיעור מכאן ומכאן, שבצירוף שניהם היא פרשה סתומה, כזה:

לְטוֹטֶפֶת בֵּין עֵינֶיךָ וּכְתַבְתֶּם עַל מְזוּזוֹת בֵּיתְךָ וּבְשִׁיעוּרֶיךָ

וְהָיָה אִם עִבַּעַתְּ תִּשְׁמַעוּ אֶל מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה

אמנם כתב על זה בשוע"ר (סי' לב סנ"ב): "אבל אם לא הניח כדי ט' אותיות בסיום פרשת שמע ולא בהתחלת פרשה שלאחריה, אע"פ שבצירוף שניהם יחד יהא כדי ט' אותיות ויותר, אין מצטרפין זה עם זה, והרי אין כאן פ[רש]ה כלל, כיון שאין ריוח ט' אותיות במקום אחד. ויש מי שאומר שמצטרפין זה עם זה ונעשה על ידי כן פרשה שלאחריה סתומה להרמב"ם ואפשר גם להרא"ש, ולכן יש לעשות כן לכתחלה כדי לצאת ידי שניהם לפי דבריו. אבל יש לחוש לסברא הראשונה, שלא להכניס את עצמו לספק תפילין פסולין, שהרי לפי סברא הא' שאין כאן פרשה כלל הן פסולין אליבא דכולי עלמא אפילו בדיעבד".

וביאר רבינו דבריו יותר (שו"ת סי' א): "הנה מ"ש הט"ז . . נמשך אחר תשובת מהר"ם פדואה כמבואר בסיום דבריו, ומהר"ם פדואה למד מהסמ"ק הלכות מזווה [סי' קנד], ובסמ"ג שם [עשין כג] ביאר בפירוש דברי הירושלמי, פתוחה מכאן ומכאן סתומה, בכהאי גוונא שאין במקום אחד כשיעור, וכתב דהירושלמי דווקא לענין מזווה אתמר . . ואם כן, אין ללמוד משם לתפילין . . דמהני במזווה להכירא בעלמא, דלא ילפינן תפילין ממזווה כלל".

הרי שעכ"פ לענין מזוזה מודה רבינו לדברי הט"ז דכשר אף באופן (ו) הנ"ל, ולכן תיקן כדבריו לענין מזוזה, כמבואר בקונטרס אחרון (סי' לב ס"ק יב): "שהנהיג הרב להניח ריוח דווקא בסוף פרשת שמע כשיעור ט' אותיות, וגם קודם התחלת פרשת והיה אם שמוע להניח ריווח כשיעור ט' אותיות. . . בין בתפילין בין במזוזות, אלא שבתפילין הריוח. . . כשיעור ט' אותיות גדולות, דהיינו כשיעור ג' פעמים אשר, ובמזוזה אין צריך להיות הריוח רק כשיעור [ט'] יודי"ן סוף פרשת שמע וכשיעור [ט'] יודי"ן קודם התחלת פרשת והיה אם שמוע".

[בדפוסים הראשונים נדפס "כשיעור ג' יודי"ן סוף פרשת שמע וכשיעור ג' יודי"ן קודם התחלת פרשת והיה אם שמוע". אמנם בתחלת דבריו נכתב כאן "ט' אותיות כו' בין במזוזות", ואם כן גם כאן יש לגרוס "ט' יודי"ן", וכן הוא המנהג להשאיר במזוזה ריוח ט' יודי"ן כאן וכאן].

ומה שהצריך להניח עכ"פ כשיעור ט' יודי"ן (בסוף ובתחלה), הוא על פי המבואר בש"ך (יו"ד סי' ערה ס"ק ד): "ט' אותיות, ג' פעמים "אשר", כן כתב הרמב"ם. וכתב בית יוסף אפשר דלא פסול כששייר פחות מ"אשר אשר אשר", ומכל מקום יהיה כשיעור ט' אותיות קטנות. . . ומיהו יש פוסקים דסגי בריוח ג' אותיות".



פרסומי ניסא לגוים ובאמצעות "סקיפ" (ב)

צבי רייזמן

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

ה. ונראה כי בשאלה האם 'פרסומי ניסא' מתקיים גם בפני גוים, נחלקו המג"א והחמד משה.

בשו"ע (או"ח סי' תרעב סע' ב) נפסק: "שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה, מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, שהוא כמו חצי שעה, שאז העם עוברים ושבים ואיכא פרסומי ניסא. ומיהו הני מילי לכתחילה, אבל אם עבר זה הזמן ולא הדליק, מדליק והולך כל הלילה". וכתב המג"א (ס"ק ו) "בבית יוסף כתוב דהוי ספיקא דדינא, ואם כן משמע שאין לברך, אבל מדסתם בשו"ע משמע דעתו שיברך. ורש"ל כתב דוקא עד חצות, ואם כן אחר חצות אין לברך. ובהגהות מימוניות כתב כל זמן שבני הבית נעורים, אפילו עד עמוד השחר, עכ"ל. וכן נ"ל להורות, אבל אם ישנים אין לברך עליהם". ופסק המשנה ברורה (ס"ק יא) כדעת

הערות וביאורים

המג"א, שדברי השו"ע שמותר להדליק נרות חנוכה כל הלילה בברכה נאמרו "דווקא אם בני הבית נעורים, אבל אם ישנים אין לברך עליהם, אלא ידליק בלא ברכה, דכמו דלדידהו לא היה מברך אלא בזמן פרסום הנס, הכי נמי לדידן".

אולם השלטי גיבורים כתב בשם ריא"ז (שבת דף י' ע"א בדפי הרי"ף) "ונראה בעיני שאם היה עומד בין הנכרים, אע"פ שאין לו בית לעצמו ולא פתח לעצמו, חייב להדליק נר לעצמו, אע"פ שאשתו מדלקת בביתו. שהרי אין הנס מפורסם אצלו, ואינו רואה נר חנוכה לברך עליו בין הנכרים אם לא ידליק הוא לעצמו". ומדבריו למד החמד משה, שגם אדם הנמצא לבדו ואינו יכול לפרסם את הנס בפני אחרים, מדליק בברכה, כמובא בשער הציון (ס"ק יז) "ובספר חמד משה האריך בזה, ודעתו דאם שכח או נאנס ולא הדליק עד שישנו כולם, יקיץ ב' או ג' מהם וידליק. ואם אי אפשר להקיצם, מכל מקום ידליק ויברך. דלפי דברי המג"א אם יהיה אדם במקום שאין איש אף מאנשי הבית שם, ידליק בלא ברכה. ולא ראינו זה בפוסקים, ואדרבה השלטי גיבורים כתב בשם ריא"ז, דאף אם הוא בין הנכרים לבדו צריך להדליק. ומשמע מדכתב כן בפשיטות, שידליק בברכה. אלא ודאי דאם יכול לפרסם ההדלקה בפני רבים, יותר עדיף. אבל אי ליכא אנשים, בשביל זה לא יבטל המצוה, כן נראה לי, וכן נוהגים העולם, עכ"ל". ומסיים השער הציון: "וספק ברכות להקל, ומכל מקום מי שרוצה לנהוג כוותיה אין מוחין בידו".

ומבוארת בזה מחלוקת המג"א והחמד משה, האם מותר להדליק בברכה, כאשר נמצא לבדו, ללא אחרים שיכול לפרסם את הנס בפניהם. לדעת המג"א, לא ידליק בברכה אלא אם כן אחרים רואים, ועל כן אם בני ביתו ישנים, עליו להקיצם. אך לדעת החמד משה, רשאי להדליק בברכה גם כשנמצא לבדו. והכריע בשער הציון כי לכתחילה ידליק ולא יברך, משום "ספק ברכות להקל", אך מי שרוצה לנהוג כהחמד משה, אין מוחים בידו.

ו. בביאור מחלוקתם כתב האגרות משה (או"ח ח"ד סימן קה אות ז) שנחלקו האם גדר פרסומי ניסא בהדלקת נר חנוכה הוא חלק מגוף המצוה, ולכן כשאין פרסומי ניסא, הדבר מעכב בקיום המצוה. או שהפרסומי ניסא הוא רק פרט בקיום המצוה, ומשום כך אין דין זה לעיכובא:

"הנה לעניות דעתי מסתבר בפשיטות דגם נר חנוכה אין הפרסומא ניסא עיכוב לעצם חיוב הדלקת הנרות, לומר דבליכא ענין דפרסומי ניסא שהוא נמצא במקום שליכא אינשי, יפטר לגמרי. דמאי שנא ממגילה דצריך לקרוא אף כשהוא יחיד בביתו, דהוא רק מצוה לחזור אחר עשרה, ולכו"ע אין ענין הפרסום מעכב את עצם מצות הקריאה. ואם כן גם בחנוכה מסתבר שהוא כן בעצם המצוה הוא אף ליחיד

שלא שייך שיתפרסם, אלא דענין הפרסום הוא עוד דין צריך לעשות המצוה בפרסום. ולכן אף כשאחד נמצא במקום שליכא שום איש צריך להדליק בברכה ולא שייך לפוטרו מהדלקה כשליכא אינשי.

ונראה שזהו מה שכתב השלטי גיבורים בשם ריא"ז שנראה בעיניו שאם היה עומד בין הנכרים אע"פ שאין לו בית לעצמו ולא פתח לעצמו, חייב להדליק נר לעצמו, אע"פ שאשתו מדלקת בביתו. ופרסום דהנכרים לא מסתבר שיתחשב פרסום, ומכל מקום מחייבו להדליק, אף שהוא רק יחידי ואין שום איש אחר שם. וכן הביא בשער הציון סימן תרע"ב אות י"ז בשם ספר חמד משה מהא דהשלטי גיבורים בשם הריא"ז, דאף אם הוא בין הנכרים לבדו צריך להדליק, ומשמע מדכתב כן בפשיטות שידליק בברכה. אלא ודאי דאם יכול לפרסם ההדלקה בפני רבים יותר עדיף, אבל אי ליכא אנשים, בשביל זה לא יבטל המצוה, ומסיק [החמד משה] דכן נוהגין העולם. והוא לעניות דעתי ברור כדכתבתי, ואף שליכא גם נכרים, דפרסום הנכרים אינו כלום, דזה הא חזינן בפשיטות מס' חמד משה, ולא מסתבר שיחלקו בזה. אבל המג"א דסובר דבחנוכה הוי פרסומי ניסא עיכוב בהמצוה, גם רווק [שאין אחרים נמצאים עמו בשעת ההדלקה] יסבור שפטור. ואם יביא אתו איזה איש, גם להמג"א יצטרך לברך".

ומסיים האגרות משה: "אבל דברי המג"א תמוהים, וצריך להדליק בברכה אף כשבני הבית ישנים, ואף כשהוא רק לבדו בבית, וגם רק לבדו בכל העיר צריך להדליק בברכה, וכדבארתי, וכדהביא המשנה ברורה בשער הציון גם מחמד משה, וגם הסכים שמי שרוצה לנהוג כוותיה אין מוחין, ולא קשה כלום, ואדרבה כן מוכרחין לעשות כדלעיל".

ז. לאור דברי האגרות משה, נמצא כי ביאור ה'כל שכן' של הרב המגיד [לעיל אות א] שדין 'פרסומי ניסא' בחנוכה שונה במהותו מדין 'פרסומי ניסא' בפסח, כי בחנוכה זהו חלק מעצם קיום המצוה, הוא רק לשיטת המג"א. אך לדעת החמד משה [והאגרות משה המכריע כדבריו], גם בחנוכה אין הפרסומי ניסא חלק בקיום המצוה, אלא דין נוסף שראוי לקיימו לכתחילה, ואינו לעיכובא בקיום המצוה, ולכן רשאי להדליק בברכה גם כאשר נמצא לבדו ואינו מפרסם את הנס בפני אף אחד.

ועוד זאת למדנו מדברי האגרות משה, כי השאלה האם 'פרסומי ניסא' מתקיים גם בפני גוים, תלויה במחלוקת המג"א והחמד משה, כדבריו בהבנת פסק השלטי דיבורים בשם הריא"ז, שרשאי להדליק בברכה גם כשנמצא בין הנכרים "ופרסום דהנכרים לא מסתבר שיתחשב פרסום, ומכל מקום מחייבו להדליק, אף שהוא רק יחידי ואין שום איש אחר שם". ומבואר בדבריו, כי לדעת החמד משה 'פרסומי

הערות וביאורים

ניסא' אינו מתקיים בפני גוים. וכנראה לדעת המג"א, דין 'פרסומי ניסא' מתקיים גם בפני גוים, וזו הסיבה לפסק השלטי גיבורים שהנמצא בין הנכרים ידליק בברכה, מכיון שלכל הפחות מפרסם את הנס בפניהם. וכן נקט רבי יעקב רוזנטל, אב"ד חיפה, בספרו משנת יעקב (זמנים ח"ב עמ' רחצ) "בספק אם פרסומי ניסא שייך רק ליהודים או גם בגוים, עי' בשער הציון סי' תרע"ב ס"ק י"ז, שהעתיק דברי החמד משה שהקשה על המג"א מדברי השלטי גיבורים. ומוכח דסבירא ליה דלא שייך פרסומי ניסא לגוי, ואפשר דהמג"א פליג".

היוצא מן הדברים: לדעת המג"א, דין 'פרסומי ניסא' הוא חלק מקיום המצוה, והוא לעיכובא, שאם היה לבדו ולא פרסם את הנס בפני אף אדם, אינו יכול לברך. יחד עם זאת, לדעתו, 'פירסומי ניסא' מתקיים גם במקום שנמצאים רק גוים והנס מתפרסם בפניהם בלבד. ולדעת החמד משה, 'פרסומי ניסא' אינו חלק בקיום המצוה אלא דין נוסף מפרטי קיום המצוה, שראוי לקיימו לכתחילה, ואינו לעיכובא בקיום המצוה. ברם דין 'פרסומי ניסא' מתקיים רק בפני יהודים הרואים את הדלקת הנרות, ו'פרסומי ניסא' בפני גוים אינו נחשב לקיום ענין פרסום הנס.

אולם עדיין לא מובן מה הקשר בין הדברים, ומדוע אם 'פרסומי ניסא' הוא חלק בקיום המצוה, דין זה מתקיים גם במקום שנמצאים רק גוים, ואם 'פרסומי ניסא' הוא דין נוסף מפרטי קיום המצוה, שראוי לקיימו לכתחילה, אין דין זה מתקיים בפני גוים, וצ"ב.

פרסומי ניסא - קיום מצות קידוש ה'

ח. ונראה בביאור הדברים, בהקדם דברי שו"ת התעוררות בתשובה (ח"ג סימן תנז) שכתב: "הדר בין גוים נראה לי מחויב להדליק על פתח ביתו מבחוץ או בחלון הסמוכה, דיתפרסם הנס בין הגוים שישאלו מאי הוא, ויוודע להם על ידי זה המעשה ועיקר הנס. ומקרא מלא הוא (יחזקאל לה, כג) וְהִתְגַּדַּלְתִּי וְהִתְקַדַּשְׁתִּי וְנִוְדַעְתִּי לְעֵינֵי גוֹיִם רַבִּים וַיִּדְעוּ כִּי אֲנִי ה', וכמה מקראות דמורים על זה דהקב"ה מדקדק על חילול שמו בין הגוים ועל קידוש שמו ביניהם".

ומבואר בדבריו שענין ה'פרסומי ניסא' בהדלקת נרות חנוכה, הוא הקידוש שם שמים ברבים הנגרם על ידי הדלקת הנרות. ומכיון שקידוש שם שמים מתקיים גם לעיני גוים כלשון הכתוב, מתקיימת חובת פרסומי ניסא בהדלקת נרות חנוכה כאשר גוים בלבד צופים בנרות.

ובספר הררי קדם (מועדים סימן קעט) מובא בשם הגרי"ד סולובייצ'יק שהוכיח את יסוד הדברים, מדברי הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ד הלכה יב) "מצות נר חנוכה

מצוה חביבה היא עד מאד, וצריך אדם להיזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הא-ל והודיה לו על הנסים שעשה לנו, אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה **שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק**". ומבואר שאף שבכל המצוות קיימא לן (שו"ע או"ח סי' תרנו סע' א) "המבזבז אל יבזבז יותר מחומשו", במצוות שיש בהם פרסומי ניסא חייב לשאול ולמכור כסותו, כדי לקיים המצוה, ולא מובן מה פשר ההבדל.

וכתב ההררי קדם: "והביאור בזה, דכשמפרסם את הנס יש בזה קיום של קידוש ה', שהוא מפרסם לרבים את הנס שה' עשה לבניו להושיעם מצרתם בניסים ונפלאות. וכן מיייתי רבי ירוחם פערלא בספר המצות של הרס"ג בשם ר"ד בבלי דנפקא לן מהפסוק בפרשת אמור (ויקרא כב, לב) ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל, ודרשו עלה בספרא ממשמע שנאמר ולא תחללו אמור קדוש וכתב שם דזהו המקור שחייבין בהלל ובפרסומי ניסא. ואם כן, כמו שבעבירות חילול ה' חייב למסור נפשו שלא יחלל שם ה', הכי נמי במצות קידוש ה' חייב להוציא את כל ממונו לקדש את ה' על ידי פרסומי ניסא דהדלקת נרות".

ועל פי זה מבאר הגרי"ד את דברי רש"י [לעיל אות ב] שפירש כי ה"תרמודאי" הם מאומות העולם, ומשמע שיש פרסומי ניסא גם בפני גוים "וקשה דהא גם חיוב מגילת אסתר הוא משום פרסומי ניסא, ולא מפרסמים את הנס אלא לגבי ישראל ולא לגבי גוים, וטעמא בעי מאי שנא דין פרסום הנס בחנוכה, שתיקנו בו שיתקיים הפרסום גם אצל הגוים, מדין פרסום הנס בפורים שלא תיקנו שיהא הפרסום אף לגבי הגוים. ולפי זה נראה דזהו הטעם דבחנוכה שנלחמו היוונים להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך, בזה מה שאנו חייבים בפרסומי ניסא הוא מטעם קידוש ה', ועל כן החיוב הוא להראות לגוים שאין אנו נכנעים לרדיפת הדת ולא ניחת מפני כל, וה' מצילנו מידם. משא"כ בפורים שהיה הנס בהצלת הגוף, בזה ענין פרסומי ניסא הוא להודיע על מעלת הבטחון בה', שכל קוין לא יבושו, וזה שייך לישראל דוקא".

ומתבאר איפוא בדברי ההתעוררות תשובה וההררי קדם, כי גדר ה'פרסומי ניסא' בהדלקת נרות חנוכה, הוא הקידוש שם שמים ברבים הנגרם על ידי הדלקת הנרות, ולכן ענין זה מתקיים גם לעיני הגוים. וכדבריו של האדמו"ר מליובביץ' (ליקוטי שיחות חלק כה, ו' חנוכה תשמ"ז) "הדלקת נר חנוכה על פתח ביתו מבחוח פועלת על כל הנמצאים בחוץ, ברשות הרבים, כולל גם אומות העולם. ובלשון הגמרא "עד דכליא רגלא דתרמודאי", כהפירוש הפנימי שנו חנוכה מבטל ("כליא") את המציאות של מרידה בה' (תרמודאותיות מורדת) עד לביטול רגלא

הערות וביאורים

דתרמודאי הדרגא הכי תחתונה". ובמועד אחר (שיחת נר א' דחנוכה תשנ"ב) אמר הרבי: "מצות הדלקת נר חנוכה מדגישה את תפקידו של יהודי, להאיר את העולם כולו באור הקדושה, באופן שהאור גורם לתוספת אור רוחני צדק ויושר אפילו אצל העמים שמסביבו, ועד שיש אור גדול בכל העולם כולו".

וכידוע, בשל האמור לעיל, חסידי חב"ד שלוחיו של הרבי, נוהגים על פי משנתו ומדליקים את נרות החנוכה במקומות הציבוריים המרכזיים ביותר ברחבי עולם, לקדש שם שמים לעיני כל יושבי תבל, יהודים וגוים.

ט. ממוצא הדברים למדנו, כי בחנוכה יש למושג 'פרסומי ניסא' משמעות נרחבת ביותר, היות ומטרת הדלקת הנרות נועדה לקדש שם שמים בעולם, ולכן היא כוללת גם פרסום הנס לעיני הגוים.

ונראה כי זהו עומק הטעם להבדל בין גדר פרסומי ניסא בחנוכה, שהוא חלק בקיום המצוה, לדין 'פרסומי ניסא' פורים ובפסח, שאין זה מעיקר המצוה אלא רק דין נוסף מפרטי קיום המצוה, היות ובחנוכה ה'פרסומי ניסא' נועד לקדש שם שמים להראות נפלאותיו לעיני כל.

ומעתה עולים כל הדברים בקנה אחד, ומבוארת היטב דעת המג"א, ש'פרסומי ניסא' הוא חלק מקיום המצוה, ולכן דין זה מתקיים גם במקום שנמצאים רק גוים, והא בהא תליא, כי כאשר גדר הפרסומי ניסא הוא חלק מקיום המצוה, פירוש הדבר שיש משמעות נרחבת לדין ה'פרסומי ניסא', והוא כולל גם פירסומו לעיני הגוים.

אך דעתו של החמד משה היא, שה'פרסומי ניסא' אינו מעיקר קיום המצוה, אלא דין נוסף מפרטי קיום המצוה, שראוי לקיימו לכתחילה [ולכן התיר ההדליק בברכה גם כשהנס אינו מתפרסם כלל], והדין של דין פרסומי ניסא אינו נרחב, ולכן מצטמצם לפרסום רק בפני ישראל ולא בפני גוים.

י. מעתה מוטעמים דברי הרמב"ם [לעיל אות א] שהדלקת נר חנוכה נועדה "להראות ולגלות הנס", וכאמור, לשון הרמב"ם צ"ב, מהו הענין ה"להראות" הנס, ומהו הענין "לגלותו".

ודבריו מתבארים על פי מה שכתב רבנו יונה (ברכות כ"א ע"ב בדפי הרי"ף) בביאור דברי הגמרא (ברכות לא, א) "אז ימלא שחוק פינו ולשונונו רנה, אימתי ימלא שחוק פינו ולשונונו רינה, בזמן שיאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה". וכתב רבנו יונה: "אימתי ימלא שחוק פינו ותהיה השמחה מותרת, מזמן שיעשה עמנו נסים ויושיענו, ואז באותו הזמן נשמח כדי לגלות נפלאותיו וגבורותיו ויאמרו

הגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה ויראו בשמחתנו ויבושו, ושמחה כזו שהוא שמחת הבורא היא מצוה גדולה משום פרסומי ניסא". ומבואר בדבריו הנפלאים כי התגלות הנסים בעת הגאולה העתידה תהיה במה שיהיו מפורסמים לעיני הגוים.

ולאור האמור, שהדלקת נר חנוכה היא מעשה של קידוש השם גם לעיני הגויים, מדוקדקים היטב דברי הרמב"ם שהדלקת נרות חנוכה נועדה הן להראות את הנס לעיני ישראל, והן לגלותו לעיני הגוים - במה שאנו מקדשים שמו יתברך בעולם על ידי הדלקת הנרות, ובזה מראים את נסיו וישועותיו בקרב ישראל ומגלים ומפרסמים את נפלאותיו גם בקרב גויי הארץ.

יא. בשו"ע (או"ח סי' תרעז סע' ג) נפסק: "יש אומרים שאע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו, אם הוא במקום שאין בו ישראל מדליק בברכות". וכתב הרמ"א "כי חייב לראות הנרות, וכן נוהגין". כלומר, גם מי שיוצא ידי חובת הדלקת הנרות בהדלקת אשתו בביתם, עדיין מחוייב לראות את הנרות, ולכן עליו להדליק בעצמו היכן שנמצא.

מאיידך, בשו"ע (או"ח סי' תרעז סע' ג) כתב: "מי שלא הדליק ואינו עתיד להדליק באותו הלילה, וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, כשרואה נר חנוכה מברך שעשה נסים". ודייק הט"ז (שם ס"ק ד) מדברי השו"ע: "משמע דאם אשתו מדלקת עליו בביתו, אין מברך על הראיה". ואם כן הדבר עומד בסתירה לדברי השו"ע בסימן תרע"ז, וכפי שהעיר המשנה ברורה (סי' תרעז ס"ק יד) "זה סותר לסימן תרע"ו ס"ג דסובר שם דכשמדליקין בביתו אינו צריך לברך על הראיה, ודין דכאן [סי' תרעז] הוא מן המרדכי, ושם [סי' תרעז] סתם המחבר כשארי פוסקים שחולקים עליו". ולכן הסיק המשנה ברורה: "ולכן לדינא אין לנהוג כן להדליק בברכה, אלא אם כן שיאמר שאינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו, וכמו שכתב הרמ"א אחרי זה".

לפי המבואר יתכן ליישב את פסקי השו"ע: בסימן תרע"ז מדובר כשנמצא במקום שיש גוים, ולכן פסק המחבר שידליק בברכה אף שמדליקים עליו בביתו. ובאמת אין זה מהטעם שכתב הרמ"א, בגלל חיובו לראות את הנרות, אלא מחמת חיובו לפרסם הנס גם אצל הגוים שנמצא עמהם, שהוא חיוב נוסף בעצם ההדלקה. אולם בסימן תרע"ו מדובר באדם שאין באפשרותו לפרסם הנס בעצמו, שהרי אין הוא מדליק נרות, והשאלה היא אם מברך על הראיה, ובזה פסק המחבר שמכיון ואינו מפרסם את הנס, ובעצם חיוב ההדלקה כבר יצא בהדלקה שהדליקו עליו בביתו, שוב אינו מברך.

הערות וביאורים

...

לאור המבואר, היות ובחנוכה מטרת הדלקת הנרות נועדה לקדש שם שמים בעולם, יש למושג 'פרסומי ניסא' משמעות נרחבת ביותר, ולכן היא כוללת גם פרסום הנס לעיני הגוים, נשוב לדון בשאלה שפתחנו בה, האם כאשר נמצא לבד בביתו ומדליק את הנרות, ואחרים צופים בהדלקה באמצעות שידור חי [בתוכנת skype או בכל אמצעי תקשורת אחר] - האם נחשב הדבר ל'פרסומי ניסא', ורשאי להדליק בברכה, גם לדעת המג"א שאין להדליק בברכה אלא אם כן אחרים נמצאים בביתו ורואים את ההדלקה [ולדעת החמד משה והאגרות משה שפסק כמותו, בכל מקרה רשאי להדליק גם כשנמצא לבדו].

פרסומי ניסא באמצעות שידור חי

יב. בשו"ע (או"ח סי' רכד סע' ו-ט) נפסק: "הרואה חכמי ישראל, אומר בא"י אלקינו מלך העולם שחלק מחכמתו ליריאיו. הרואה חכמי אומות העולם עובדי כוכבים שחכמים בחכמות העולם, אומר בא"י אמ"ה שנתן מחכמתו לבשר ודם. על מלכי ישראל אומר בא"י אלהינו מלך העולם שחלק מכבודו ליראיו, ועל מלכי עובדי כוכבים אומר, ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם". ובהלכה הסמוכה: "מצוה להשתדל לראות מלכים, אפילו מלכי אומות העולם". ונשאלת השאלה, כאשר אדם רואה מלך או חכם באמצעות מערכת וידאו, האם צריך לברך את הברכות הנ"ל, או שאין זו "ראיה" שעליה תקנו חז"ל את הברכות.

בשו"ת יחווה דעת (ח"ב סימן כח) הכריע שאין לברך, ודימה זאת לאדם הרואה את הלבנה באופן בלתי ישיר, שאינו מברך: "ודע שהרואה את המלך בטלויזיא, אינו מברך עליו ברכת המלכים, שהרי זה דומה למה שכתב הגאון רבי שמואל אבוהב בשו"ת דבר שמואל (סימן רמב), שהרואה את הלבנה מתוך מראה (ראי) של זכוכית, אינו מברך עליה, וראיה לזה מהגמרא ראש השנה (כד, ב) ראינהו במים או בעששית אינה חשובה ראיה".

ובשו"ת בצל החכמה (שם) הוסיף בביאור הדברים: "דוקא בהך שראו הלבנה במים או בעששית, וכן בעדים שראו בראי אדם עובר עבירה, שאין אנו דנין בכל אלו על הראיה כדבר נפרד לעצמו, אלא אנו דנין אם לקדש את החודש בזמנו או לעברו, ואם לענוש לפלוני כדרך שעונשין לעובר עבירה או שלא לענושו, וזה תלוי כמובן, אם נראית הלבנה בזמנו, ואם עבר פלוני אותה עבירה באמת, וזאת עלינו לברר עפ"י עדים. נמצא אין ראית העדים בזה אלא לשם בירור, וכן בכל דבר שיגמר על פי בית דין על יסוד הגדת עדים, ובכל אלה שפיר מקום לומר שלא הקפידה

תורה שיראו העדים עצם הדבר שמעידים עליו, דכל שראו אותו ראייה ברורה שאין להסתפק בטעות וכהך שראו במראה אדם עובר עבירה והכירו הכל בפירוש, סגי, דגם זה חשיב בירור. ועיי' שבועות (לג, ב- לד, א) דאפילו ידיעה בלא ראייה כלל מהני ולר' אחא אפילו בדיני נפשות, יעו"ש בתוס' (לד, א ד"ה דאי) דמשכח"ל כן גם לרבנן ע"ש.

אמנם כל זה לענין עדות, משא"כ לענין ברכות הראייה שתקנו חז"ל לברך על ראיית דברים מיוחדים, כגון ראיית מלך, הרים, גבעות, ימים ונהרות ועוד, אי אפשר לברך רק כשרואה עצם הדבר עליו הוא מברך. כי ראייה זו אינה כדי לברר מציאות הדבר, שהרי מציאות הדבר ואמיתותו ברור לו בלאו הכי, ואפילו הכי אינו מברך עד שיראהו. ואם כן מה יוסיף תת לו אם יראה את הים בראי, הרי מכל מקום עדיין אינו רואהו בעצמותו, ואיך יברך, כנלענ"ד נכון בס"ד. גם להמבואר במג"א (סי' רכד סק"ו) שאפילו סומא שיודע שהמלך עובר מברך כדמשמע בגמרא (ברכות נח, א) מעובדא דרב ששת [שהיה סומא, ובירך כאשר שמע שהמלך הגיע], הרי דגם בזה סגי בידיעה בלי ראייה. פשוט דהתם מיירי שמרגיש בכבוד המלך בחוש השמיעה במקום חוש הראייה, כמבואר במהרש"א בחידוש אגדה (שם ד"ה חזי), אבל כל שאינו רואה את המלך עצמו וגם אינו מרגיש בעצם כבודו רק על ידי אמצעי, וכגון על ידי ראייה במראה, אינו מברך".

ומבואר בזה הבדל בין ראייה שנועדה לבירור מציאות, ובין ראייה שעיקר תכליתה הוא עצם הראייה.

והיינו, שבראייה שנועדה לבירור המציאות, וכגון בעדות, אם המציאות ברורה אפילו ללא ראייה ברורה, די בכך. מה שאין כן בברכות הראייה שנתקנו על ראיית הדבר בעצמותו על ידי החושים באופן ישיר ובלתי אמצעי, שם עיקר התכלית הוא עצם הראייה. ולכן כאשר אינו רואה את הלבנה כמו עיניו אלא על ידי מראה או באמצעות מערכת וידאו, וכן כאשר רואה מלך או חכם באמצעות מצלמות וידאו או בטלוויזיה [ואפילו ימצא בחדר הסמוך למלך או החכם - מכל מקום הרי אינו רואה אותו בחושיו באופן ישיר, אלא את צילום דמותו, ועל כך לא נתקנה ברכה.

וכן מבואר בדברי רבי מרדכי גרוס (קונטרס הכל יודוך, פרק ד סע' טו) שאין מברכים שהחיינו כאשר רואה את בתו שנולדה בראייה הראשונה באמצעות הוידאו "כמבואר במחברים בברכה על ראיית מלכים, שצריך לראותו בעצמו ולא על ידי מכשירים", כי חיוב ברכת שהחיינו על ראייה, הוא רק בראייה ישירה בעצמו כמו עיניו. ולכן ראייה באמצעות וידאו איננה נחשבת כראייה המחייבת ברכה.

הערות וביאורים

יג. ולפי זה נראה כי ברכת "הרואה" שנתקנה למי שרואה נרות חנוכה, כמפורש בשו"ע (סי' תרעו סעי' ג) "מי שלא הדליק ואינו עתיד להדליק באותו הלילה, וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, כשרואה נר חנוכה מברך שעשה נסים ובליל ראשון מברך גם שהחיינו", אין לברך כאשר רואה את הנרות באמצעות הוידאו או בתוכנת skype. וכמבואר לעיל, שבברכות הראיה שנתקנו על ראיית הדבר בעצמותו על ידי החושים באופן ישיר ובלתי אמצעי, עיקר התכלית הוא עצם הראיה, ועל ראייה באמצעות מערכת וידאו לא נתקנה ברכה.

אולם מאידך גיסא נראה כי כאשר יש צורך בפרסומי ניסא כדי שיוכלו לברך על ההדלקה [לדעת המג"א שאין להדליק בברכה אלא אם כן אחרים נמצאים בביתו ורואים את ההדלקה], שפיר מתקיים 'פרסומי ניסא' גם על ידי ראייה באמצעות שידור חי בתוכנת skype או בכל אמצעי תקשורת אחר. שהרי נתבאר לעיל כי בחנוכה יש למושג 'פרסומי ניסא' משמעות נרחבת ביותר, היות ומטרת הדלקת הנרות נועדה לקדש שם שמים בעולם, ולכן היא כוללת גם פרסום הנס לעיני הגוים, ואם כן בכלל זה נראה שגם באמצעות שידור חי נחשב הדבר ל'פרסומי ניסא' ורשאי להדליק בברכה, היות וגם באמצעים אלו מתקיימת תכלית ענין ה'פרסומי ניסא' בהדלקת נרות חנוכה, שהוא הקידוש שם שמים ברבים הנגרם על ידי הדלקת הנרות.

נמצא לסיכום, שיש שני חלקים במצות הדלקת הנר:

[א] מעשה ההדלקה. [ב] פרסום הנס. והחלק השני מתקיים גם אם התוצאה, דהיינו המלכת ה' בעולם וקידוש שם שמים, היא בפני גויים וגם באמצעות תוכנת skype.

לפיכך נראה כי אדם הנמצא לבד בביתו ומדליק את הנרות, אך אחרים צופים בהדלקה באמצעות שידור חי בתוכנת skype או בכל אמצעי תקשורת אחר, רשאי להדליק בברכה. לא רק לדעת החמד משה והאגרות משה שפסק כמותו, אלא גם לדעת המג"א הסובר שאין להדליק בברכה אלא אם כן אחרים נמצאים בביתו ורואים את ההדלקה, מכיון שתכלית פרסום הנס וקידוש שם שמים מתקיימת גם בראיה בדרך זו.



הגבהת הקול בתפלה (גליון)

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון לש"פ וישב י"ט"כ [גליון אלף סג ע' 66] דן חתני שי' הרב ח. ד. בשו"ע רבנו הזקן (סי' קא ס"ג) שכתב: "ואם אינו יכול לכוין בלחש, או שאינו יכול לכוין כל כך כמו בקול רם, מותר להגביה קולו כדי לכוין יפה, והוא שמתפלל בינו לבין עצמו, אבל בצבור אסור להגביה קולו מפני שמטריד הצבור, אלא אם אינו יכול לכוין בלחש ילך ויתפלל בביתו בקול. ואפילו אם יכול לכוין בלחש כמו בקול אם משמיע קולו כשמתפלל בביתו כדי שילמדו ממנו בני ביתו נוסח התפלה, מותר.

והקשה: "מזה שכתב אדה"ז: 'ולכן נוהגין שבראש השנה ויום כפור מגביהין קולם כדי שילמדו זה את זה מפני שאין רגילין בתפלות אלו' - משמע שלא יודעים טוב להתפלל תפלות אלו, וע"כ צריכים ללמוד זה מזה, א"כ לפ"ז אינו מובן מה שכתב מיד אחרי זה: 'ועוד . . . אין חוששים שיטרידו ויטעו זה את זה כיון שסידורים ומחזורים בידם' - כאן משמע דיודעים טוב להתפלל, ולכן אין חשש "שיטרידו ויטעו זה את זה כיון שסידורים ומחזורים בידם".

בסגנון אחר, כיון שאינם רגילים בתפלות אלו איך מותר להתפלל בקול בגלל שיש להם מחזורים פתוחים, והלא המחזורים לא יעזרו כאן, שהרי גם עם המחזורים יכולים לטעות כיון שאינם רגילים בתפלות אלו.

ועוד יש להבין, דברישא משמע דזה ש"מגביהין קולם כדי שילמדו זה את זה" הוא דבר טוב בשבילם (כדי שלא יטעו בתפלה), ובסיפא משמע אחרת, שהקול רם מצד עצמו מטריד ומטעה, וצ"ע".

והנראה בזה לבאר, דאית "נוסח התפלה" ואית "נוסח התפלה", דאית "נוסח התפלה" - היינו נוסח התיבות של הקריאה בתפלה שתקנו אנשי כנסת הגדולה ואחריהם כל גדולי ישראל בדורותיהם, וכמו נוסח התפלה שתיקנו רבנו הזקן מתוך ששים סדורים שהיו לפניו - ראה בארוכה בספר "הסידור - מבנה סידורו של אדה"ז בעל התניא" (היכל מנחם מאנסי תשס"ג) - ואית "נוסח התפלה" - היינו המנגינה והזמר של התפלה, שכל חג יש לו את ה"נוסח" שלו, דבכללות אינו דומה ה"נוסח" של ימים נוראים ל"נוסח" של שלש רגלים, של שבת לשל חול, וכו', ובתוך כולם עצמם אינו דומה קטע זה לקטע אחר - כל דבר עם "נוסח המנגינה" המיוחדת שלו.

הערות וביאורים

ומעתה אולי י"ל דמ"ש אדה"ז: "ואפילו אם יכול לכוין בלחש כמו בקול אם משמיע קולו כשמתפלל בביתו כדי שילמדו ממנו בני ביתו נוסח התפלה, מותר" - כאן הכוונה דמיירי גבי "נוסח התפלה" - "נוסח המנגינה" המיוחדת שלו, אבל בנוגע לעצם קריאת התיבות שפיר הם יודעים טוב להתפלל תפלות אלו, וע"כ אינם צריכים ללמוד זה מזה. ולפ"ז מובן מה שכתב מיד אחרי זה: "ועוד . . . אין חוששים שיטרידו ויטעו זה את זה כיון שסידורים ומחזורים בידם" - כיון שבאמת שפיר יודעים בעצמם טוב להתפלל, ולכן אין חשש "שיטרידו ויטעו זה את זה כיון שסידורים ומחזורים בידם" וא"ש.

ולפ"ז כיון שרגילים לקרוא בתפלות אלו מותר להתפלל בקול בגלל שיש להם מחזורים פתוחים, והמחזורים בהחלט עוזרים כאן שמונעים מלטעות בתפילה, דעם המחזורים אינם יכולים לטעות כיון שרגילים לקרוא התיבות בתפלות אלו.

ועפ"ז מובן דברישא משמע דזה ש"מגביהין קולם כדי שילמדו זה את זה" הוא דבר טוב בשבילם, והיינו בשביל שילמדו "נוסח התפלה" - "נוסח המנגינה" המיוחדת של התפלה, ובסיפא דמשמע שהקול רם מצד עצמו מטריד ומטעה, מיירי בנוגע נוסח התיבות מה לקרוא בתפלה.

והעירני חתני שי', דלפ"ז יומתק מ"ש אדה"ז בסוף הסעי': "ומכל מקום ש"ץ המגביה קולו כדי לעורר הכוונה ולהשמיע יפה לבריות יפה הוא עושה שעיקר תפלת הש"ץ נתקנה בקול רם, אבל אותם שעושים כן להראות קולם עושים שלא כהוגן", דזה דוקא מתאים עם "נוסח התפלה" - שהכוונה ל"נוסח המנגינה" המיוחדת של התפלה, ולא בנוגע לעצם קריאת התיבות של "נוסח התפלה".

*

אגב: מ"ש רבנו הזקן כאן: "ואם אינו יכול לכוין בלחש, או שאינו יכול לכוין כל כך כמו בקול רם, מותר להגביה קולו כדי לכוין יפה, והוא שמתפלל בינו לבין עצמו, אבל בצבור אסור להגביה קולו מפני שמטריד הצבור, אלא אם אינו יכול לכוין בלחש ילך ויתפלל בביתו בקול" - יש להביא מכאן מקור בנגלה למ"ש באגרות קודש כ"ק אדמו"ר זי"ע ח"ד (ע' תעח): "במענה על מכתבו . . . בו מבאר סדר היומי שלו, ומסיים בשאלה, כי מפני רגילותו להתפלל לאט לאט, הנה חסר אצלו ענין התפלה בצבור, ולפעמים גם זמן התפלה:

"מענה: ידוע בזה הנהגת החסידים ולפעמים תכופות הי' זה עפ"י הוראת נשיאינו רבותינו הק', אשר בענין תפלה בצבור נהגו בשמיעת ברכו, קדושה (וקריאת התורה) בהמנין, ואח"כ התפללו במתינות ולפעמים גם באריכות, והרי

ידוע ג"כ הפירוש המובא בקובץ התמים בשם האוורוטשער בן האדמו"ר הצ"צ שתפלה בציבור ענינה שמקבץ ומאחד את כל הכחות עשר כחות נפשו בענין התפלה... - והיינו ע"ד ש"אם אינו יכול לכוין בלחש ילך ויתפלל בביתו בקול". - ועי' שלחן מנחם ח"א (סי' מט עמ' קנט) ובהערה יא שם.

ולפ"ו יבואר מ"ש אאזמו"ר הי"ד בס' 'אלף כתב' סי' תנ (ע' קסה): "הגה מבעל משנה שכיר: בעת שנתקשרתי עם זוגתי הרבנית מרת נחמה תחי' בת הגה"צ ר' דוד פריעדמאן אבדק"ק צעהלים, שהיה בנו של הגאון ר' ישראל קערטה הנ"ל, באותו פרק קבלתי את פני הגאון רבן של ישראל בעל לבושי מרדכי ז"ל, אמר לי, שהוא היה מכיר את הגאון ר' ישראל קערטה ז"ל, וש"ס וד' טורים וד' חלקי שו"ע היו רגילים על לשונו, ועוד הי' צדיק עצום, הי' רגיל לומר תחנון בפישוט ידים ורגלים, והי' שוהה בו לערך שתי שעות, הי' מתפלל תמיד בביתו שלמד שם ביחידות, מחמת שלא היה יכול להתפלל בציבור במהירות" עכ"ל אא"ז.



בענין כליות יועצות (גליון)

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בגליון לש"פ וישב יט"כ [גליון אלף סג] כתב הר"ר חיים ראפאפארט שליט"א בענין כליות יועצות והתורם כלי' איזה כלי' יתרום והביא דעת ראשונים ואחרונים בנידון.

ויש להעיר אשר בכהנ"ל ישנה דעת רבינו והובא בספר בכל ביתי נאמן הוא ע' 232 ואף שאין לנו לשון רבינו בעצמו [אם התשובה היתה בכתב] אמנם בכללות הענין יש ללמוד מזה דעת רבינו, וז"ל שם "לאחר הניתוח שאל פעם ר' זלמן את הרבי אם קבלה בידינו שכליות יועצות, האם העובדה שמעתה תחסר לו כליה אחת, לא תפגום בכך. הרבי השיב שכשם שהוכיחו הרופאים כי כליה אחת מספקת לכל הנושאים הפיזיים, כך גם תספק כליה אחת גם לנושא העצה".

וכנ"ל דלאו דוקא יודעים בביור דעת רבינו כי אולי רק השיב לפי דעת השואל ["קבלה בידינו..!"] ואולי הקבלה שהפירוש כפשוטו], ואולי גם דחי' בעלמא, אמנם אולי גם הכוונה דכמו שהוכיחו דלא צריכים שתי כליות בגשמיות הנה גם בענין העצה, עכצ"ל שהוא ענין רוחני ולא גשמי ולכן מספיק רק אחד, והפי' בגמ' ברכות הוא כמו כל אגדתא שיכולים לפרשו במישור הרוחני.

פשוטו של מקרא

ותקרא שמו משה

הרב שרגא פייוויל רימלער
רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' שמות (ב' י') כתוב: "ויגדל הילד ותביאהו לבת פרעה ויהי לה לבן, ותקרא שמו משה ותאמר כי מן במים משיתיהו".

ולכאורה תמוה איך זה שאביו ואמו, עמרם ויוכבד לא קראו לבנם זה בשם כמו שקראו שמות למרים ולאהרן שנולדו לפני כן?

ואם כן קראו לו שם, מדוע לא נזכר כלל במקרא? ונקרא לראשונה בשם ע"י בת פרעה, בכתובים נקרא רק בשם "הילד" ימצינו כך שש ושבע פעמים בפסוקים ג' ו' ז' ח' ט' י'. ובכל התורה כולה נקרא רק בשם "משה", השם שקראה לו בת פרעה.

ואכן מצינו דעות בגמרא מס' סוטה ובמדרש ש"טוב" שמו ו"טובי" שמו, ועניין זה מיוסד על פי מה שכתוב ותרא אותו כי טוב הוא, אבל בפשוטו של מקרא מפרש רש"י על "כי טוב הוא" (ב' ב') כשנולד נתמלא הבית כולו אורה, וא"כ לפי פשוטו אין "טוב" שמו של משה.

וי"ל בזה:

מכיון שהתורה העלימה את שמות אביו ואמו וכתוב "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי", לכן אף שבודאי קראו לו הוריו שם כמו שקראו שם למרים ולאהרן, לא הי' ראוי להזכיר שם הבן בשעה ששמות אביו ואמו אינם נזכרים, או מפני שמאותו הטעם שהכתוב העלים שמות ההורים, הרי מאותו הטעם העלים הכתוב שם הבן הנולד להם אף שבטח קראו לו בשם.

ועוד י"ל, דמכיון שנולד (משה) בשעת הגזירה של כל הבן הילוד וגו' והיו מוכרחים להצפינו הרי כל מה שיכולים לעשות להעלים לידתו שלא יתפרסם ויתודע לידתו לכן לא קראו לו שם כלל, כי היה זה עלול לגלות ולפרסם ענין לידתו.

משום שטבע הדברים הוא שקריאת שם מוסיף פרסום וכו' ועי"ז עלול דבר לידתו להתגלות למצריים, ולכן בכוונה נמנעו מלקרא לו שם.

ולפי הנ"ל מובן למה נקרא בכל התורה רק בשם משה לבד.



שונות

'אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן'

לכבוד הילולת הרמב"ם בכ' טבת והילולת אדה"ז בכ"ד טבת,

ששניהם חלים בשבוע הבעל"ט²

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – אלבאני, נ.י.

ברכות השחר מסתיימות בשתי פסקאות: 'ברכך . . יאר . . ישא', ו'אלו דברים'.

הנה אף שלכאורה 'אלו דברים' נראה כפיוט חביב ופזמון יפה בשכר מעשים טובים – הרי ודאי שאין לפרש פסקא זו רק כשיחה נאה בדרך הדרוש שאין משיבין עליה,

שהרי תיקנו חכו"ל אמירת משנה זו וברייתא זו כלימוד ממש, כמובא בטור ושו"ע מנהג הצרפתים והראשונים שרק ע"י לימוד זה יוצאים חובת הירושלמי 'והוא ששנה על אתר' (ודלא כשיטת ר"י שבתוספות והמרדכי),

והיינו, שמוכרח ללמוד מיד בלי הפסק אחר ברכת התורה, וכבר הוזהרנו 'ברכת התורה צריך ליהרהר בה מאד' (או"ח ריש ס' מז).

ואולי יש לפרש שרוכזו כאן דוקא עשרה דברים אלו (המורכבים מן המקרא, המשנה, ברייתא, וגם מימרא מהגמרא) – כדי שיחול על כולם ברכת התורה שלפני זה, וסוף דבר הכל נשמע הוא ש'תלמוד תורה כנגד כולן'.

(2) ולהעיר מלקו"ש (חכ"ו, עמ' 26 ואילך), ע"ד נקודות המשותפים ביניהם. וראה בהע' 1 שם, גירסא (מוטעית) שהילולת הרמב"ם אכן הי' ב"כד טבת".

הערות וביאורים

והנה מקור דברים אלו הם: פסוקי ברכות כהנים פרשת נשא; משנת 'אלו דברים' בריש מס' פאה והברייתא שלאחריה (בכמה שינוים); בגמרא (קדושין לט: ומ.); ו'השכמת ביהמ"ד' – ממאמר רבי יהודא בר שילא א"ר אסי א"ר יוחנן (שבת קכז.).

וב'שער הכולל' ציין לספר סדר היום (שנדחק לפרש למה רק מצות אלו), וכן הגר"מ פיינשטיין (דברות משה, מס' קדושין ס"נ הע' סח) הניח בצ"ע מקור נוסחת הסידור, וכן תמה גליון הגר"ב (בסידור אוצר התפלות) על 'החסר ויתיר' שמשמיט 'המגדל בניו לת'ת' ו'דן לכף זכות' שבגמ' שבת.

דעת הרמב"ם אם יש שכר מצות בעוה"ז

והנה מדברי הרמב"ם (הל' תשובה ריש פ"ח) 'הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי עוה"ב . . . מפי השמועה למדו למען ייטב לך לעולם שכולו טוב כו" – משמע שפוסק כרבי יעקב ש'שכר מצוה בהאי עלמא ליכא', ואכן הרמב"ם השמיט ולא הביא את המשנה דפאה בהלכותיו,

וכך גם הסיקו האחרונים (זיו אבות ועוד) בדעת הרמב"ם, וכדתנן (אבות סוף פ"ב) 'ודע שמתן שכרם של צדיקים לעתיד לבוא'.

וקשה, דהיתכן, שהמשנה דפאה השגורה בפי כל ישראל בכל יום, לא אתיא כפי פסק ההלכה כרבי יעקב?

ובעצם, זהו קושיית תוס' (שבת קכז.) ש'פירות בעוה"ז' סותר ענין 'שכר מצוה בהאי עלמא ליכא', שדרשוהו רז"ל (לא מהמעשה דרבי יעקב שראה מי שאמר לו אביו להביא גוזלות כו', אלא) מן הפסוק 'היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם' (עירובין כב: ע"ז ג, פרש"י סוף פרשת ואתחנן)?

והחתם סופר (סוף מס' חולין) מאריך בשקו"ט אי המשנה דפאה אתיא כרבי יעקב, ומביא דיון בזה מהמקובל ר' אלעזר (בעל 'מעשה רוקח' מאמסטרדם), שתולה הדבר בהחילוק שבין הגמרא והזוהר כוונת מצות שילוח הקן.

והנה כ"ק רבינו מחדש בזה ענין נפלא, 'שאף³ שלא הביאה (הרמב"ם) בהלכות, הרי הביאה בסדר תפילות שבספר היד'. וכן מביא מלשון אדה"ז לענין זה.

ולפי זה, לדעת רבנן דקי"ל כוונתייהו, אין קבלת שכר לכל המצוות בעוה"ז, זולת הני דמשנת אלו דברים שיש להם פירות.

מה הם 'פירות בעוה"ז'?

ועוד קשה, וכי משנה זו וברייתא זו ד'אלו דברים' באות לבשר לנו הבטחת השכר בזה ובבא לעודדנו לקיים מצוות, והרי תנן 'אל תהיו כעבדים המשמשים ע"מ לקבל פרס'?

וכן פירש ב'עיון יעקב' הטעם, ש'שכר מצוה בהאי עלמא ליכא' זהו כדי שנקיים את המצוות לשמה.

גם צריך להבין מהו מהותם של 'פירות' אלו? בשלמא שכר עוה"ב נעלם מעין כל חי ולכן אין מהותה ידועה (תניא אגה"ק כד), אבל מה בדיוק הם ה'פירות' בעוה"ז?

ולמה שכר המצוות מתקבל בשני אופנים אלו, של קרן, ושל פירות?

ואם אכילת 'פירות' זהו אחווי 'ריוח' הקרן (שנשאר ביד הקב"ה) עד שיתקבל כל שכרו בעוה"ב, הרי הקשה הישמח משה (בשלח) שאם כן יאסרו הפירות מצד רבית?

הנאת 'שעה אחת של תורה ומעשים טובים בעוה"ז'

והנה 'תורה היא וללמוד אני צריך', ואבקש מאת הקוראים למצוא סמוכין לזה בראשונים ואחרונים.

ולולי דמסתפינא י"ל – ואם שגיתי, ה' הטוב יכפר – שמשנת אלו דברים באה ליישב קושיא פשוטה:

שלכאורה, כשאדם נהנה בעשיית גמילות חסדים ומצוות שכליות, ש'יפה שעה אחת של תורה ומעשים טובים בעוה"ז מכל חיי העוה"ב', הרי פניה זו מונעת ממנו שלימות קיום המצוה לשמה?

רבי יעקב שמח בשמחת תורה!

והרי גם רבי יעקב הנ"ל שנודזע כל כך ונשאר בהלם כשראה כשנפל מן האילן ונהרג הבן ששלחו אביו להביא לו גוזלות, וגם טרח לשלח את האם, ונתרשם מאד מזה עד שהסיק ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא,

הערות וביאורים

והרי היה רבי יעקב יכול ל'הסתמך' ולילך ח"ו בעקבות זקינו אלישע בן אבויה, שגם הוא ראה מעשה נורא כזאת, וכתוצאה עזב וירד מדרך התורה והמצוה, יצא ופקר ר"ל וקיצץ בנטיעות,

ומכל מקום לא נשאר רבי יעקב שבור ורצוף ועצוב ועגום לשאר ימיו, ולא נתפעל כלל משאלת 'זו תורה וזו שכרה?' אלא נשאר חזק ואיתן באמונתו בה' ותורתו,

ואדרבא, הרי מצינו שהיה רבי יעקב שמח מאד בשמחה של מצוה, שהרי רבי יעקב זה, הרי הוא התנא שמלמדינו: 'יפה שעה אחת של תורה ומעשים טובים בעוה"ז מכל חיי העולם הבא!' (אבות פ"ד).

וכמו שמבאר בהקדמת אגלי טל (ומביא מהט"ו או"ח סוף סי' רצא) שכשנהנים מלימוד התורה אינו כמועל בהקדש, אף שאסור להשתמש בכתרה של תורה,

שאדרבא, מצוותה בכך של ת"ת להתענג בעומק חכמתה 'מתוקים מדבש ונופת צופים', ו'צהבו פניו של רבי אבהו כשמצא תוספתא חדתא',

וכן 'גמילות חסדים' הוא גמילת חסד זה לזה, שהעושה טובה לחבירו יחזור ויגיע גם לו טובה, כמארז"ל על הפסוק 'כי בגלל הדבר הזה, גלגל הוא החוזר בעולם', וכן המגדל בניו לת"ת – יראה וישבע מהם נחת, ו'עליו הבריות אומרים אשרי אביו שלמדו תורה, אשרי שכך גדלו' (יומא פו).

וכן 'עיון תפילה' עבודה שבלב, לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו, מתפלל ב'אהבה בתענוגים עזה כרשפי אש שלהבת י-ה' שבתניא, ו'רבי נחום מטשרנוביל נעשה שמן ומעודן מעניית אמן יהא שמייה רבא' (היום יום).

ואף ש'הלויית המת' היא 'גמילות חסד של אמת', הוא צער ולא הנאה? הנה גם בזה יש צד הנאה מצד היותה מצוה שכליית, ורגיל שבני המשפחות גומלות זה לזה, ויש גם צד 'הספידיא יקרא דחיי' (סנהדרין מז).

והנה הקשו המפרשים על רב אידי שמצוות אלו גם 'טוב לבריות' בין אדם לחבירו – הרי עיון תפלה ותלמוד תורה הם רק בין אדם למקום?

והצד השווה שבהן, שנהנין ממצוות אלו כמו כיבוד אב ואם, מצוות שמעיות שהשכל האנושי מחייבתן, ישמחו עם מדושני עונג, 'המענג את השבת נותנים לו נחלה בלי מצרים שנא' אז תתענג על ה' וגו' (שבת קיט).

ש"פ שמות ה'תשע"ד

והיה כצדיק כרשע לשלם לו אל פניו?

ואף שמצוות לאו ליהנות ניתנו בהנאה גשמיית, הרי כן הוא טבע הדבר שהאדם הנהנה ומרגיש טוב כשעושה מעשים טובים (אבל אבא שאול ורבנן (יבמות לט): נחלקו בענין הנאה גשמיית).

וקשה, וכי יהא צדיק כרשע, ש'משלם לשונאיו על פניו להאבידו, לא יאחר.. אל פניו ישלם לו' (דברים ז, י),

וכמו אשת רבי חנינא בן דוסא שחזרה בה מבקשת שכר אחר שראתה בחלומה חסרון רגל זהב בשולחנה בגן עדן (תענית כה).?

(ויש מפרשים המחלקים בענין זה בין צדיק וטוב לו, לצדיק ורע לו).

לכן קמ"ל משנתנו 'שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה' (שאינן זה ענין 'מטיבין לו' [קדושין לט:]: נתינת שכר מלמעלה, אלא) הנאה זו אינה קבלת שכר, רק 'פירות' ממילא, כעין 'תלמידיו של אברהם אבינו אוכלים בעולם הזה ונוחלין לעוה"ב' (אבות פ"ה כ"ב. ולפי זה מיושב קושיית התיו"ט שם, שלצערינו אנו רואים שיש יראי ה' שהם רעבים).

'ואכלת כנפשך שבעך'

ולכן אין לחוש שיקופח שכרו על ידי קבלת נחת רוח המצוה בעוה"ז, ע"ד 'כי תבוא בכרם רעך ואכלת ענבים כנפשך שבעך' (דברים כג, כה), שהפועל הנהנה מפירות עבודתו, בלי לנכות משכרו,

וכן פירש הרע"ב הא דתנן 'שכר מצוה מצוה' (אבות פ"ב מ"ב) – שגם עונג המצוה מצוה היא (וכן כתב בבית הלוי לפרשיות וישלח ותרומה), וראה כללי המצות מהר"י גיקטיליא (ע' פרס).

ורבינו פירש כעין זה בנוגע 'למען ירבו ימיכם ובני בניכם על האדמה' דכתיב גבי מזוזה – שאין זה קבלת שכר, אלא הנאת שמירתו של הקב"ה ששומר דלתות ישראל שזהו ענינה של מצות מזוזה.

הערות וביאורים

שיטותיהם של רב נחמן ורבא

[ויש להעיר שפירושו זה אינו לפי דעת רבא, שמצריך פסוק 'למען ייטב לך' לכל מצוה במשנתינו, ומקשה משילוח הקן, ומסיק 'רב אידי אסברא לי', שמשנתנו רק כשטוב לכל בריות!]⁴ –

אבל אליבא דרב נחמן (קדושין מ.), דלא חש לקושיית רבא 'תני תנא אלו דברים' – הנה רב נחמן סבר 'תנא ושייר', וזהו כתירוץ הגמרא בשבת 'הני בהנישיכי',

ולפי זה, המצוות שנמנו במשנתנו הן דוגמאות לכל הנאות אדם מפירות המצוות בעוה"ז (שכיבוד אב כפרעון חוב (ירושלמי פאה פ"א ה"א), ועונג עיזון תפלה והשכמת ביהמ"ד), וכן השולח את האם נשכר בביצים ואפרוחים.

וכתבו הפוסקים (כנסת הגדולה) אין הלכה כתלמיד (רבא) במקום רב (נחמן) – אבל נחלקו בנוגע לרבא נגד רבה.

ואולי מדוייק במשנתנו הוספת 'שאוכל' (לא בהחלט בוודאות: 'אדם אוכל פירותיהן'), שרגיל הדבר שיהנה האדם בקיום מצות אלו (אבל במס' שבת הגירסא: 'אדם אוכל'), והיה יכול לקצר 'אלו דברים פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת', 'שאדם אוכל' למה לי?

'בית המדרש' או 'בית הכנסת'?

והנה לפי נוסח הסידור שלנו, הרי קשה סתירת הברייתא מרישא לסיפא, מהו החילוק בין 'השכמת בית המדרש' ל'תלמוד תורה כנגד כולם'?

ומצד קושיא זו מיישב בספר ליקוטי מהרי"ח את השינוי בסידור הספרדים: 'השכמת בית הכנסת', וכן גרס בסדר היום הנ"ל.

ובזה יובן מעלת ענין 'השכמת', שבתפלה יש להשתדל היות מן העשרה הראשונים.

4) להעיר, שלפי רבא (ראה הרא"ש על פירוש הר"ש), עיקר כוונת משנתנו הוא שרק מצוות אלו זוכות לעיקר שכון 'למען ייטב לך' מיד בעוה"ז (לא שמקבל רק 'פירות' של עיקר הקרן), אבל א"כ, היה למשנתנו לקצר ולומר: 'אדם אוכל בעוה"ז', ולמה מוסיף 'פירותיהן', משמע שהיא שכר באופן אחר?

ש"פ שמות ה'תשע"ד

אבל לפי זה קשה – למה משמיט תפלת מנחה שתיקנה יצחק אבינו, ומונה רק 'שחרית וערבית', והא קיי"ל ערבית רשות שאין לה קבע? ונצטרך לדחוק ש'ערבית' כולל מנחה, שאינו כלשון המשנה.

ולפי נוסח אשכנז 'השכמת בית המדרש', אולי יש ליישב מעלת 'השכמה', שמצוה לרוץ לבית המדרש, כדאמר אביי (ברכות ו) 'לפום ריהטא אגרא, שנאמר נרדפה לדעת את ה', והרי ברייתא זו עוסקת בשכר מצוה.

ולפלא שלא מצאתי ליישב קושיא יסודית זו לעת עתה, רק במפרשי ה'עין יעקב': במשנה ראשונה, הריא"ף (גם בעיון יעקב) וחדושי הגאונים מחלקים ש'השכמת בית המדרש' לומד תורה רק לעצמו, ו'תלמוד תורה כנגד כולם' מלמד לאחרים. (להעיר שיש מפרש ש'השכמת בית המדרש' קאי על מי שמעורר אחרים לבוא ללמוד.)

שני אופני לימוד

ולענ"ד יש לפרש החילוק ביניהם לפי הא דתנן לעיל בריש פיסקא זו: 'אלו דברים שאין להם שיעור...' שתלמוד תורה אין לה שיעור לא למעלה ולא למטה, שמצד אחד יוצא גם בפסוק אחד שחרית ופסוק א' ערבית, ומצד שני אין לו שיעור למעלה בדרגת ידיעת התורה, עד שכל חפציה לא ישוו בה'.

והרי הן שני אופנים של לימוד:

גדר 'תלמוד תורה' זהו מי שדעתו יפה, ולומד וחוזר תמיד על לימודו על מנת לזכור, שנשאר במוחו מעלת 'חפצא' דתורה, אבל 'השכמת בית המדרש' שחרית וערבית, זהו רק קיום ה'גברא' של קביעות עתים כמו שנאמר 'הגית בו יומם ולילה' בלי ההשתדלות לחזור ולזכור (והארכתי בביאור החילוקים והנפקא מינה שביניהם בקונטרס הרהורי תורה).

'כנגד כולן'

ויובן בזה דיוק מעלת 'כנגד כולן' (לא רק 'יותר עליהן' או 'עולה עליהן') שכן לדינא ה'חפצא' של לימוד ידיעת התורה דוחה גם מצוה שאי אפשר ע"י אחר,

– אבל הגר"א ציין 'כנגד כולן' לשאלת 'קבעת עתים לתורה בתחילת דינו של אדם שנאמר פוטר מים ראשית מדון' (שבת לא.) –

הערות וביאורים

וכמו שמסיק רבינו הזקן בהלכות תלמוד תורה שלו: "מי שדעתו יפה . . . ללמוד ולזכור כל תושבע"פ כולה, הרי זה לא ישא אשה עד שילמוד תחילה תושבע"פ כולה. לא אמרו שמבטלין ומפסיקין מת"ת לקיים מצוה . . . לימוד התורה, אבל לא ביטול מצות ידיעת התורה."



הרמב"ם, הרבי - ופשוטי המקראות (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בגליון א' ס"ג האריך הר' א.מ. שי' בביאור שיטת הרמב"ם על החילוק שבין פירוש המקרא ע"פ הפשוט - לפירוש המקרא ע"פ ההלכה, והעיר על ההתאמה שיש בין שיטת הרמב"ם בזה - לשיטת הרבי בפרש"י עה"ת,

ויש להעיר בזה, גם אם נאמר שיש השוואה ביניהם, מן החובה תחלה להדגיש החילוק הגדול שביניהם, כדלהלן.

ב. הנה מהשיטות העיקריות של פרש"י על התורה היא, שפירוש המקרא לפי פשוטו אינו שוה לפירוש המקרא שע"פ ההלכה.

אך שיטת הרמב"ם (כך יש מקום לומר) היא, שזה שאין המקרא יוצא מדי פשוטו (יבמות כד, א, ועוד) הוא רק כשהמקרא מדבר בתחום ההלכה.

דהיינו, לשיטת הרמב"ם, יש מקום לומר, שההקפדה בפירוש המקרא לפי פשוטו - הוא רק משום איסור הוצאת מצות התורה מפשוטן [ע"פ דברי הרמב"ם הל' מלכים פי"א ה"ג (בהשמטת הצנזור) "הוציא הדברים של מצות מפשוטן כו"'], ולא משום פירוש פשט המקרא עצמו.

לכן מצינו שלשיטת הרמב"ם, שאר עניני התורה שאינם ממצוות התורה, לא נאמר בהם הכלל שאין מקרא יוצא מדי פשוטו.

המקור לומר שיטה זו בדברי הרמב"ם, הוא מלקו"ש חל"ד ע' 119 הע' 41), ששם כתב הרבי, שיש לדון בשיטת הרמב"ם בנוגע להבטחות התורה - אם ההבטחות הן כפי פשוטן דוקא. ומובן, שכ"ש שיש לדון ולומר כן - על עניני

סיפורי מעשיות שבתורה (כמו שנתבאר בכ"ז בגליון א"כ ע' 206 ואילך ובהע' 149 שם⁵).

ג. וכן מצינו חידוש בשיטת הרמב"ם בענין הפשט, שהפשט של המקרא נקבע כפי ההלכה הנלמדת מהמקרא עצמו, ולא כפי הבנת הפשט של המקרא עצמו.

כך כותב המרגניתא טבא על סהמ"צ להרמב"ם שרש ב'. וז"ל המגנ"ט (סהמ"צ מהדורת פרנקל דף תע עמוד ב, הביאו הנ"ל בדבריו): "הפשטו הוא שורש התורה, והדרש הוא ענף היוצא משרש התורה, ובתנאי שלא בא בפירוש מקובל למשה בסיני, אבל אם בא בפירוש מקובל למשה בסיני, הפירוש הוא – הוא הפשוט והוא גוף ושרש התורה",

ויש לבאר דברי המרגנ"ט בהרחבה יותר, ובהקדמה:

בשרש הב' של ספהמ"צ שם, כותב הרמב"ם, וז"ל: "השרשים שנאמרו לו למשה בסיני .. הם תרי"ג מצות".

הפירוש בדברי הרמב"ם הם, שהשרשים – הם הנמנים במנין התרי"ג, אך כל מה שאינו מן השרשים – הם נקראים ענפים שאינם נמנים במנין התרי"ג.

וביאר ע"ז בספר זהר הרקיע להתשב"ץ (הובא בפירוש מגלת אסתר על ספהמ"צ, מהדורת פרנקל שם ע' נו), ששיטת הרמב"ם היא, שכל מה שאינו מפורש בתורה, אף אם הוא נאמר הלכה למשה בסיני⁶, או שלמדוהו חכמים באחת מהי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן [שמשום כך, יש בו החומר של דברי תורה, שעונשים עליו וסוקלים עליו כו' כעל מצוה מן התורה ממש], אעפ"כ, הוא נקרא

5) ויש להסתייע בזה, מענין סיפור המלאכים שבאו לבקר אברהם בפ' וירא, שבמ"נ מפרש שהכל ה' במראה הנבואה, וכותב ע"ז הרבי בלקו"ש חכ"ה ע' 73 שבס' היד (הל' אבל פי"ד ה"א) "כמעט מפורש אז ס'איז געווען בפועל",

הרי הרבי מדייק לכתוב "כמעט מפורש", ואינו כותב שכך "מפורש" ממש בס' היד, כי באמת אינו מפורש ממש בס' היד, עיי"ש. והוא ע"ד ממש כמ"ש בגליון ההוא בענין האמונה בחידוש העולם, שגם לשיטת הרמב"ם בס' היד אין הכרח לפרש המקראות כפי פשוטם דוקא, עיי"ש.

6) כן מביא הרמב"ן לספמה"צ שם (ע' נד) מתשובת הרמב"ם, וז"ל: "אפילו דבר שהוא הלכה למשה בסיני מדברי סופרים קרינן ליה, ואין שם דבר שהוא מן התורה אלא דבר שהוא מפורש בתורה כגון שעטנז וכלאים ושבת ועריות או דבר שאמרו חכמים בפירוש שהוא מן התורה, והן כמו שלשה וארבעה דברים בלבד".

וכן מביא התשב"ץ (במגילת אסתר שם מהדורת פקנקל ע' ס) מפי"ה"מ להרמב"ם על מס' כלים (פי"ז מ"ב), וז"ל: "מאמר דברי סופרים יכלול שיהא הדבר דעת סופרים כמו הפירושים וההלכות המקובלים ממש והולכין בספק להחמיר כמו ספק שיעורים ויכלול התקנות והגזרות".

הערות וביאורים

בשם דברי סופרים (מצוה דרבנן), ואינו נמנה במנין התרי"ג, ונחשב רק לענף של השרשים תרי"ג מצות התורה,

על זה מוסיף ומחדש המרגנט (שם, ובארוכה יותר בדף תסא ע' ג ד"ה כללו של דבר ואילך), ומחלק, בין הלכה שנאמרה למשה מסיני או הלכה שדרשוה חכמים ע"פ הי"ג מדות – לדרש שע"פ הי"ג מדות שנאמר למשה מסיני. שאם הדרש (שע"פ הי"ג מדות) עצמו נאמר למשה מסיני, אפילו אם הדרש – אינו תואם לפירוש הפשט של המקרא, הרי פירוש הדרש שע"פ הי"ג מדות שנאמר למשה – עוקרת פירוש הפשט של המקרא, והפשט של המקרא – נקבע כפי הדרש. ואז, פירוש הדרש – נמנה במנין התרי"ג, כמו מצוה שנכתבה בהפשט של המקרא.⁷

ובכן מדברי הרמב"ם ופי' המגנט האלו אנו למדים, דאף שהרמב"ם מחלק בין פירוש הפשט לפירוש הדרש, וכן גילה עדיפות בהפשט על הדרש, שרק הנלמד ע"פ הפשט – נמנה במנין התרי"ג [כדברי הכותב הנ"ל שהרמב"ם מעדיף הפשט על (ההלכה שע"פ) הדרוש], הרי לאידך, הפשט כפוף להדרש, שאם הדרש נאמר למשה מסיני, הוא מוציא הפשט של המקרא – מפשוטו, והדרש – נהיה הפשט של המקרא.

מכל המבואר עד לכאן, מובן, שלשיטת הרמב"ם, הפשט של המקרא הוא חלק מלימוד ההלכה, ועוד – הוא כפוף ללימוד ההלכה.⁸

ד. עוד הביא מדברי הרמב"ם בהקדמה לפרק חלק, בעיקר הח', וז"ל הרמב"ם: "כל דיבור ודיבור ודיבור מן התורה יש בהן חכמות ופלאים".

וכתב לבאר, שפירוש הפשט – הוא מה"חכמות ופלאים" של התורה.

7) לכאורה כדברי המרגנט מפורש בתשובת הרמב"ם המובאת ברמב"ן (עי' הערה הקודמת), בזה שכותב שם: "אין שם דבר שהוא מן התורה אלא דברי שהוא מפורש בתורה .. או דבר שאמרו חכמים בפירוש שהוא מן התורה", שדבר שאמרו חכמים כו', הוא – דרש המקובל ממש, כי הרי הלכה המקובלת ממש – היא מד"ס.

ולכאורה צ"ל, שכן מפרש המרגנט את דברי הרמב"ם בספהמ"צ, במ"ש שם (בתחלת השרש): "לא גם כן נאמר בכל מה שנמצא בתלמוד יסמכוהו אל אחת מ"ג מדות – שהוא דרבנן, כי פעמים יהיה פירוש מקובל", שמפרש המגנט, שהכוונה ב"פירוש מקובל" כאן, היא (לא רק על עצם ההלכה, כדברי הרמב"ם לעיל שם, אלא) גם על הדרש שע"פ הי"ג מדות (שממנו למדו ההלכה), שגם הוא – מקובל ממש. וכן בסוף השרש שם: "יימנה מה שהיה פירוש מקובל ממנו, והוא שיבארו המעתיקים ויאמרו שזה הדבר אסור לעשותו ואיסורו דאורייתא או יאמרו שהוא גוף תורה, הנה נמנה אותו, כי הוא נודע בקבלה לא בהקש ("היקש", ר"ל: לימוד ע"פ הי"ג מדות)",

ועיי"ש (דף תסב ע"א) מ"ש המרגנט ליישב הסתירה לזה מדברי הרמב"ם בפיה"מ, שכותב: "דעת סופרים כמו הפירושים וההלכות המקובלים ממש", עיי"ש.

8) ויש להעיר בכז' מתשובת ר' אברהם בן הרמב"ם המובא בלקו"ש חל"ד ע' 153.

ולא נראה כן. אלא נראה שכוונת הרמב"ם היא, שיש בתורה, לבד מהפשט גם הסוד, ופירוש הסוד – הוא ה"חכמות ופלאים". דהיינו, דברי הרמב"ם כאן בפיה"מ, הם כדבריו במו"נ – כדלהלן.

ה. עוד הביא מדברי הרמב"ם בפתיחה למו"נ, שמפרש דברי הפסוק (משלי כה, יא) "תפוחי זהב במשכיות כסף" שקאי על "משלי הנביאים", וכותב הרמב"ם "שיש פשט וסוד, .. פשטו נאה כסף, .. תוכו יותר נאה מפשטו, עד שיהא תוכו ביחס לפשטו כזהב לגבי הכסף".

יש להעיר בזה: א) מדברי המו"נ האלו אנו למדים, שגם הפשט של המקרא, אפי' של "משלי הנביאים", אף שתועלת המשל – הוא רק בשביל הנמשל, אעפ"כ, יש גם בהפשט של המשל לבד חשיבות רבה, שהרי הרמב"ם משווה את הפשט של המשל ל"משכיות כסף", [וכדבריו עוד בהמשך שם "וכך הם משלי הנביאים .. נגליהם (ר"ל: הפשט שלהם) חכמה מועילה בדברים רבים, מכללם תיקון עניני הקבוצים האנושים (מכלל דבריהם יש הוראות לקהל האנושית), כמו שיראה מגלויי (הפשט) משליהם, ומה שידמה להם מן הדברים (ומה שמובן מן הפשט של דבריהם)].

ב) מ"ש במו"נ על הסוד, שהוא נאה כזהב לעומת הפשט שהוא כסף, מתאימים לדברי הרמב"ם בפיה"מ, שכתב על הסוד של התורה – שהוא "חכמות ופלאים".

והנה, דברים אלו שכותב הרמב"ם בפיה"מ ובמו"נ על מעלת חלק הסוד של התורה לעומת הפשט, קאי – על סיפורי מעשיות שבתורה או על "משלי הנביאים". אך על חלק ההלכה של התורה, כותב הרמב"ם בספהמ"צ – שהפשט הוא השרש והדרש הוא הענף (אף שגם בחלק ההלכה יש ודאי גם הסוד שהוא "חכמת ופלאים"), ועוד זאת (לפי המרגנט), שהדרש מוציא הפשט מפשטו.

לפ"ז, מסתבר לומר, שדברי הרמב"ם במו"נ שהפשט הוא כדוגמת הכסף כו', לא נאמר על הפשט של חלק ההלכה של התורה כשיש הדרש שמוציא הפשט מפשטו.

ו. ע"פ המובא לעיל מדברי הרמב"ם בספהמ"צ במעלת הפשט על הדרש (בחלק ההלכה של התורה), יש לבאר דרכו של הרמב"ם בכ"מ (יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ד) להביא דרשה היותר פשוטה דוקא אף שלא הוזכרה בחז"ל,

הערות וביאורים

[הכותב הנכבד הנ"ל הביא שיש טוענים שכל הדרשות שכתב הרמב"ם שלא נודע מקומן בחז"ל – מקורו באמת במדרשי חז"ל שנתגלו רק לאחרונה. אבל גם לפי טענתם, לכאורה עדיין צריך ביאור מדוע בחר הרמב"ם בדרשות הבלתי מצויות ולא בדרשות המצויות. ולכאורה ע"כ צ"ל, שהוא משום, כי דרכו של הרמב"ם הוא להביא הדרשה שהוא פשוטה יותר. א"כ חזרנו שוב לעיקר הכלל של היד מלאכי].

וי"ל, ששיטת הרמב"ם בזה, הוא ע"ד שיטתו בהבנת דברי הנסים ונפלאות שמצינו בדברי הנביאים, שכותב הרמב"ם ע"ז באגרת תחיית המתים: "אנחנו נשתדל לקבץ בין התורה והמושכל, וננהיג הדברים כולם על סדר טבעי אפשר בכל זה, אלא מה שהתבאר בו שהוא מופת ולא יתכן לפרשו כלל – אז נצטרך לומר שהוא מופת".

א"כ, עד"ז י"ל בנוגע לההתאמה שבין הפשט וההלכה, ששיטת הרמב"ם היא, שאפי' אם ההלכה היא ע"פ דרשות החכמים לבד (דברי סופרים), אעפ"כ, יש להשתדל להעמיד ההלכה ולהתאימה עם הפשט – בכל מה שאפשר (אם לא כשהדרש שניתנה למשה מסיני מכריח להוציא הפשט מפשוטו), לכן הוא מביא תמיד הדרשה הפשוטה יותר.



מוקדש
לחיזוק התקשרות
לכ"ק אדמו"ר זי"ע



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחיו

ובנם ישראל הירש שיחי'

ובתם חסי' דבורה שתחי'

קלאפמאן

שיתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר מתוך

הרחבה שמחה ועונג

תמיד כל הימים

לזכות

החתן התמים דובער שיחי' וואגעל
והכלה מרת תניא חי' מושקא שתחי' דוידוויטש
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ב' ו' טבת ה'תשע"ד
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולגח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



לזכות

הרה"ח הרה"ת ר' משה דובער שי' סילמאן
משפיע במתיבתא אהלי תורה
מסור ונתון בלו"ג לטובת תל' התמימים שי' ומחדיר בהם יר"ש
ו"חסידישקייט"
לרגל יום הולדתו



יה"ר שימשיך בעבודתו הק' ביתר שאת וביתר עוז
ויצליח בכל עניניו בגו"ר מתוך בריאות והרחבה
ויראה פרי טוב בעמלו עד ביאת משיח צדקינו בב"א



נדפס ע"י תלמידיו ומוקיריו



לע"ג

הרה"ח ר' משה ע"ה וישצקי
נלב"ע ביום י"ג טבת ה'תשמ"ו



נדפס ע"י

נכדו הת' הנעלה והחשוב וכו' חבר המערכת הק' משה שי' וישצקי

לעילוי נשמת

הרבנית בינה בת ר' יהושע ע"ה

הארליג

נפטרה ביום כ"ה טבת ה'תשל"ח

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה

הרה"ח הרה"ת ר' מאיר יהודא ישראל וזוגתו מרת צפורה

ומשפחתם שיחיו

הארליג



לעילוי נשמת

האשה מרת ריקל

בת ר' יהושע דוד ע"ה

ראזענבלום

גלב"ע ביום כ"ה טבת ה'תשמ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' שלום חיים אשר הכהן שיחי' ומרת שרה מרים תחי' כהנוב

הרה"ת ר' אפרים שיחי' ומרת מרים תחי' ראזענבלום

הת' שלום שיחי' ראזענבלום

הרה"ת ר' וועלוועל שיחי' ומרת דבורה תחי' ראזענבלום

הרה"ת ר' ישעי' זוסיא שיחי' ומרת חנה עטקא תחי' פלדמן

לזכות

החתן התמים מנחם מענדל הכהן שיחי' קארצאג
והכלה מרת שיינדל שתחי' אסטער
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולגח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' יחיאל מיכל יעקב הכהן וזוגתו מרת לאה שיחיו
קארצאג

הרה"ח הרה"ת ר' וועלוול וזוגתו מרת רחל שולמית שיחיו אסטער



לזכות

החתן התמים הלל יחזקאל שיחי' וייס
והכלה מרת זעלדא שתחי' רוזנפלד
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום הבהיר ה' טבת ה'תשע"ד
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולגח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הורי הכלה

הרה"ח הרה"ת ר' שלום דובער הכהן וזוגתו מרת ליבא גיטל שיחיו
רוזנפלד

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' חיים משה ע"ה

בן ר' יעקב ע"ה

טייטלבוים

נפטר ביום י"ט טבת ה'תרפ"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י נכדו

הרה"ת ר' אליעזר וזוגתו מרת ברכה

ומשפחתם שיחיו

טייטלבוים



לזכות

הילדה אורה תחי'

נולדה למזל טוב

ביום ג' י"ד טבת ה'תשע"ד

יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירווי ממנה ומכל
יו"ח שיחיו,

רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות הורי'

הרה"ח ר' יעקב ושושנה ומרת רייזל יוכבד שיחיו

ואחי' לייב זלמן שיחי'

מרמר



נדפס ע"י ולזכות זקני'

הרה"ח הרה"ת ר' דוד משה וזוגתו מרת מרים בילא שיחיו

אולידורט

לזכות
הילדה אסתר תחיל

נולדה למזל טוב
ביום כ"ו כסלו ב' דחנוכה ה'תשע"ד

יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים ויזכו לרוות
ממנה ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה
בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות הוריה

הרה"ח הרה"ת ר' שלמה הלוי ומרת חגה שיחיו

אחיותי' ואחי'

רחל ישי הלוי ואדל שיחיו

קליין



לעילוי נשמת

האשה החשובה והצנועה

מרת פעשא לאה ע"ה

בת הרה"ח ר' חיים יהודה לייב ע"ה

נלב"ע ביום כ"ג טבת ה'תשע"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה

הרה"ח הרה"ת ר' משה הלוי וזוגתו מרת מנוחה קריינדל

ומשפחתם שיחיו

קליין

לזכות

החתן התמים מנחם מענדל הכהן שיחי' פרידמאן

והכלה מרת מושקא שתחי' סאפאטשקינסקי

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום ועש"ק עשרה בטבת ה'תשע"ד

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' מרדכי שלמה הכהן וזוגתו מרת ברכה אסתר שיחיו

פרידמאן

הרה"ח הרה"ת ר' יצחק זאב וזוגתו מרת ברכה שיחיו

סאפאטשקינסקי