

הערות וביאורים

ב"ה

כ"ב שבט – ש"פ משפטים

ה'תשע"ד

גליון ט' [אלף-סז]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

5 גדר הבטחת הגאולה בתורה לשיטת הרמב"ם

הת' שלום צירקינד

לקוטי שיחות

10 ארון וכפורת

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

14 בענין סעודת מלוה מלכה במוצאי שבת

הרב בן ציון חיים אסטער

17 מנהג חב"ד בענין סעודה שלישית

הת' מ"מ גאלדמאן

אגרות קודש

21 בעניין סדר לימוד הדרגתי

הרב יוסף שמחה גינזבורג

נגלה

23 חילוק מלאכות וחיוב אתולדה במקום אב

הרב יהודה ליב שפירא

27 רשות היחיד ורשות הרבים

הרב עקיבא גרשון וגנר

30 מחשבתו משויא ליה מקום

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

- 35 מי שענה את אברהם אבינו בהר המור' הוא יענה אתכם.....
הרב חיים רפפורט
- 40 יד האדם למטה מג'
הת' חנוך ביסטריצקי
- 45 שדי נופו בתר עיקרו
הת' שמואל יהודה הרץ
- 48 שיטת אדמוה"ז בידו הפשוטה לרשות שני'.....
הת' מנחם מענדל וילהלם
- 54 שיטת התוס' בטעם דין מקום ד'
הת' שלמה שויי

רמב"ם

- 61 שיטת הרמב"ם בענין דחיית איסורים במקום פקו"נ ברפואה סגולית (גליון)
הת' מרדכי יאיר שחט

חסידות

- 63 שתי הערות באוה"ת פ' בשלח
הרב אהרן ברקוביץ
- 64 נה"ב מעלים ומסתיר על נה"א
הרב עקיבא גרשון וגנר
- 66 רפואה בתורה
הרב מיכאל א. זליגסון

הלכה ומנהג

- 70 כפתורים חילופיים בשבת
הרב שלום דובער לויין
- 74 עוד בקשר לשעה שביעית באה"ק
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 75 תפילת נדבה
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

- 77 טעה והתפלל של חול בשבת.
הרב מאיר צירקינד
- 78 בענין צירוף עשרה למנין.
הרב לוי יצחק שפירא
- 80 הגבהת הקול בתפלה (גליון)
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 84 נשים בהסיבה (גליון).
הרב יעקב יוסף קופרמן
- 85 ש"ץ בציבור המתפללים בנוסח אשכנז (גליון)
הנ"ל

פשוטו של מקרא

- 86 כי אפילות הנה
הרב שרגא פייוויל רימלער
- 87 רש"י ד"ה במשוך היובל
הת' מרדכי שטרנברג

שונות

- 91 כב שבט – שיעור תניא
הרב מיכאל א. זליגסון
- 93 "במקום שאמרו לקצר"
הרב בנימין אפרים ביטון

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל ושמחה מביעים אנו את ברכותינו הלבביים

לידידנו היקר מנכ"ל בחסד עליון המוסד ד"הערות
וביאורים" בשנת תשס"ט

המצויין בכל המעלות, שליח שמסור ונתון למלאות
רצונו הק' של כ"ק רבינו נשיאנו בכל נימי נפשו

הרה"ת ר' מנחם מענדל ניסן וזוגתו שיחיו

לרגל הולדת בנם בכורם יעקב שי' למזל טוב לאורך
ימים ושנים טובות

יהי רצון שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים,
וירוו ממנו רוב נחת שמחה ועונג, מתוך הרחבה ברכה
והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר תמיד כה"י.

המערכת

גאולה ומשיח

גדר הבטחת הגאולה בתורה לשיטת הרמב"ם

הת' שלום צירקינד
תות"ל המרכזית – 770

א. בריש פי"א מהל' מלכים מסביר הרמב"ם שהמלך המשיח עתיד לעמוד והחזיר מלכות דוד ליושנה ולממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות וכו'. ומביא הראיות לזה מפ' נצבים 'ושב ה' אלוקיך את שבותך' וגו', ומנבואת בלעם, וגם מציווי על הוספת ג' ערי מקלט שיתקיים רק לע"ל.

וידוע מה שמבואר בלקו"ש חי"ח ע' 277 ובכ"מ², שלהרמב"ם גדרו של משיח בהלכה הוא החזרת שלימות התומ"צ שהי' מקודם, שלזה צריך ביטול שעבוד מלכיות (בכדי שבנ"י יוכלו לעסוק בתומ"צ כהוגן), ובנין ביהמ"ק וקיוצן גליות (בכדי שנוכל להקריב קרבנות ולעשות משיטין ויובלות וכו'). ושלימות התומ"צ יהי' עוד יותר מ"כשהיו מקודם", שיש מצות ג' ערי מקלט שיתחדש רק לע"ל³, [וכמו"כ דוקא אז יהי' שלימות העבודה באופן נעלה יותר מכמו שהי' מקודם, שמכיון שהגאולה היא ע"י ולאחרי שלימות התשובה, כמבואר ברמב"ם הל' תשובה פ"ו ה"ה, מובן שאז מושלל בתכלית ענין החטא, ועד להשלימות ד"והסרותי את לב האבן מבשרכם"⁴, שלילת המציאות דיצה"ר⁵].

ובלקו"ש חי"ח שם כותב בתו"ד וזלה"ק "דער רמב"ם איז מפרש . . וואס עס איז ענינו גדרו ופעולתו און אופן התגלותו, ובמילא – אין וואס באשטייט דער (חיוב) להאמין בו . . דאס איז א הלכה: דער גדר פון משיח'ן איז וואס ער איז מחזיר "מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה" (ניט ער גייט אויפטאן א נייעם ענין), וואס בפועל קומט דאס ארויס אין דעם וואס "ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל... וחוזרין כל המשפטים בימיו..."

(1) דברים ל, ג.

(2) לקו"ש חכ"ב פ' תזריע-מצורע ע' 77. הדרן על הרמב"ם תנש"א . ועוד.

(3) רמב"ם הל' מלכים פי"א ה"ב.

(4) יחזקאל לו, כו. רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב.

(5) ראה בכ"ז הדרן על הרמב"ם תשמ"ו ס"ב. הדרן על הרמב"ם תנש"א הערה 80.

"ד.ה. די אלע ענינים וואס האבן געפעלט אין קיום התומ"צ מצד דעם וואס עס האט געפעלט אין שלימות כל ישראל וביהמ"ק – וואס דאס איז כללות ענין הגלות – ווערט נשלם דורך משיח'ן. . ער בריינגט צוריק די שלימות הלכות ומצות התורה.

[וי"ל אז ס'איז אויך א נפק"מ להלכה בפועל, לגבי דער אמונה בו (און אין וואס עס דארף זיין דער מחכה לביאתו): וויבאלד אז דאס איז דער גדר פון משיח'ן, דארף די אמונה זיין ניט בלויז אז ער וועט קומען אויסלייזן די אידן פון גלות, נאר "מאמין בו" אז ער איז מחזיר "מלכות דוד ליושנה. . וחוזרין כל המשפטים"].

ובהמשך השיחה שם מבאר, שזהו כוונת הרמב"ם במה שכתב שכ"ל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו, דהיינו, שזהו ענין של תורה ומשה רבינו גופא, שתורה גופא מבטיח שיגיע משיח ואז יהי' שלימות התורה. עיי"ש.

ב. והנה ממה שמבואר כאן ובעוד מקומות, מובן שישנם כמה ענינים שרצה הרמב"ם להבהיר כאן. לכל לראש, הרמב"ם מדגיש שאין ענינו של משיח לחדש משהו שלא הי' מקודם, הן בתורה עצמה ח"ו (וכמו שממשיך בה"ג ש"כל המוסף או גורע או שגילה פנים בתורה והוציא הדברים שלמצות מפשוטן הרי זה בדאי ורשע ואפיקורס"), וגם בנוגע לעולם – אין ענינו של משיח לחדש דברים בעולם (כמבואר שם⁶). ועוד ענין שרוצה הרמב"ם להבהיר הוא, שאין ענינו של משיח לגאול של ישראל משעבוד מלכיות בסתם, דהיינו רק לשם גאולה משעבוד מלכיות ומצרות, אלא ענינו של משיח (וענין הגאולה) הוא להחזיר שלימות התומ"צ⁷.

[ובנוסף לזה יש עוד ענין שהרמב"ם מבהיר, והוא שאין תכלית ימות המשיח התענוגים הגשמיים שיהיו אז, וכל תכליתם הוא רק כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה, כמו שביאר הרמב"ם בהל' מלכים פי"ב ה"ד, ה'ל' תשובה פ"ט, ובפירוש המשניות בהקדמה לפרק חלק].

6) וגם שאין ענינו של ימות המשיח שינוי מנהגו של עולם כמבואר בפ"ב.

7) בנוסף לזה שכן מפורש בדברי הרמב"ם בכ"מ בפרק זה, הנה לכאורה ממ"ש בלקו"ש הנ"ל שממע שגם זה נכלל בכוונת הרמב"ם בכתבו שמלך המשיח מחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, וכמבואר שם שכוונת הרמב"ם בזה הוא שאין ענינו של משיח לחדש משהו שלא הי' מקודם, ומובן שבאם הי' הגאולה רק כחירות משעבוד מלכיות בלי קשר למלכות בית דוד ולהחזרת התומ"צ, אז הי' זה ענין חדש וענין בפ"ע שמתחיל עתה ואינו קשור למה שהי' לפני זה.

והנה ממה שמבואר בלקו"ש הנ"ל⁸ משמע עוד פרט בזה, שמכיון שגדרו של משיח הוא החזרת שלימות התומ"צ, לכן אינו מספיק להאמין שיבוא משיח ויגאל בני" משעבוד מלכיות ויבנה בית המקדש ויקבץ נדחי ישראל⁹, (אע"פ שבדרך ממילא מובן שיהי' החזרת שלימות התומ"צ, אלא שאינו מאמין ומחכה לזה כענין העיקרי של משיח), אלא צריך להיות (גם) האמונה והצפי' בביאת המשיח שאז יהי' שלימות התומ"צ.

וענין זה מודגש יותר במה שהרמב"ם מתאר בפ"ב מצב העולם שיהי' בימות המשיח, שגם פרטים אלו נכללו בחיוב האמונה דימות המשיח, והטעם לזה הוא משבזה שהעולם יהי' במצב כזה שיתאים לקיום התומ"צ בשלימות מתבטא השלימות דתומ"צ שפועלים גם בעולם, ולכן זה נכלל בחיוב האמונה בביאת המשיח שענינו הוא שלימות התומ"צ¹⁰. [ומובן דאם האמונה במלך המשיח הי' רק שגואל את ישראל מן הגלות, לא הי' חיוב להאמין בפרטים אלו שבפ"ב שנוגע רק לשלימות העולם מצ"ע השייך לתומ"צ ולא לגאולת ישראל מן הגלות].

ועפ"ז מובן ג"כ למה האמונה בביאת המשיח הוא עיקר בדת, כי בזה מודגש השלימות והנצחיות דתומ"צ וכו'¹¹.

ג. והנה הדברים הבאים לקמן לכאו' פשוטים הם, מ"מ מכיון שלא ראיתי מי שיסביר יסודן של דברים, כתבתי הבא לקמן, ובקשתי שטוחה לכל הקוראים שיחיו שאם יש להם מה להעיר וללבן בזה, שיעשו כן.

והענין הוא, דלכאורה הא גופא צריך ביאור, מהו אכן מקור הרמב"ם שעיקר ביאת המשיח שלזה צריך להאמין הוא בשביל שלימות התומ"צ? דלכאורה בהפסוקים בפ' נצבים שמביא הרמב"ם "ושב ה' אלקיך את שבותך וגו'" מובא רק שיהי' קיבוץ גליות, אבל אינו מבואר שענינו של קיבוץ גליות הוא בכדי לקיים מצות שמיטין ויבולות, וא"כ למה א"א לומר דכוונת הכתוב הוא (בעיקר) שהקב"ה מבטיחנו שלא ישאירנו בגלות לעולם ח"ו¹², כמו שמפורש בכמה

(8) וראה ג"כ לקו"ש חכ"ב ע' 78.

(9) לכאו' יש להעיר שגם ע"פ סדר זו מובן שאין ענינו של משיח רק גאולה לשם חירות משעבוד מלכיות, שא"כ הי' צ"ל קודם כל קיבוץ גליות (שוהו הגאולה מן הגלות כפשוטו) ואח"כ בנין בית המקדש (שענינו הוא מצד שלימות התומ"צ, הקרבת קרבנות כו').

(10) ראה הדרן על הרמב"ם תשמ"ו ס"א וס"י, (לקו"ש חכ"ז ע' 249, 255).

(11) ראה לקו"ש ח"ח שם הערה 63. הדרן על הרמב"ם תשמ"ו ס"י.

(12) ראה ג"כ באגרת תימן פ"ג (קאפח) "לפיכך העיד על עצמו שלא יעזבו ולא יטשנו . . ועל ידי השליח הראשון הודיענו ה' את זה ואמר "כי קל רחום ה' אלוקיך לא ירפך ולא ישחיתך (דברים ד, לא), ואמר ושב ה' אלוקיך את שבותך".

כתובים דהקב"ה מבטיחנו שיושיענו מן הצרות ומיד הקמים עלינו ושסו"ס יגאלינו מן הצרות (כמבואר גם בפרשת בחוקותי וזכרתי את בריתי יעקב וגו' (ויקרא כו, מב) ובסוף שירת האזינו וכו')¹³?

ועד"ז בנוגע הכתובים בפרשת בלעם שמדברים אודות מלך המשיח, לכאורה ג"כ צ"ב דאיפה מבואר שם שתכלית מלכותו של משיח הוא בשביל שלימות התומ"צ? שהרי בהפסוקים מבואר רק שיקום שבט מישראל שיקרקק כל בני שת וירושת שעיר, שהתכלית בזה לכאו' י"ל כלשון הרמב"ם עצמו כאן "משיח הראשון שהושיע את ישראל מיד צריהם, ובמשיח האחרון שיעמוד מבניו שמושיע את ישראל מיד בני עשיו", ואיפה מבואר בכוננת הפסוק שיעיקר ענינו של משיח הוא שלימות ביטול שעבוד מלכיות בכדי שיהי' קיום התומ"צ בשלימות (כמבואר בלקו"ש חי"ח ע' 279)?

ולכאורה י"ל בזה כמה נקודות. א', מכיון שענינו של משיח הוא מלך, וענינו של מלך הוא שלימות התומ"צ, כמבואר בלקו"ש כאן ובכ"מ¹⁴, הרי מכיון שענינו של משיח הוא מלך מבית דוד (כמו שמודגש בפרשת בלעם שמשיח האחרון הוא המשך מענינו של משיח הראשון שהוא דוד המלך, כמבואר בלקו"ש כאן), מובן שתפקידו הוא שלימות התומ"צ ככל מלך מבית דוד (וממילא מובן ששלימות התומ"צ זהו גם תכלית ענין הגאולה (קיבוץ גליות) בכלל). ב', גם בפ' נצבים, הרי מודגש שהגאולה באה ע"י התשובה, "ושבת עד ה' אלוקיך וגו'", ולאחר הפסוק "ושב ה' אלוקיך את שבותך וגו'" כתוב "ומל ה' אלוקיך את לבבך ואת לבב זרעך לאהבה את ה' אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך למען חיך", "ואתה תשוב ושמעת בקול ה' ועשית את כל מצותיו אשר אנכי מצוך היום"¹⁵, שמכהנ"ל מובן שענין הגאולה אינו רק גאולה משעבוד גרידא אלא ענינו הוא שלימות ההתקשרות עם הקב"ה וקיום מצוותיו וכו'.

ד. אלא שלכאורה אכתי אפ"ל דבייעודי הגאולה ישנם ב' ענינים. א', ענין הגאולה כפשוטה, שהשי"ת לא ישאירנו בגלות לעולם ח"ו. ב', שלימות התומ"צ שיהי' אז. וכמו שמודגש גם בלשון הרמב"ם בסוף פי"א (בהחלק שהושמט מלפנים ע"י הצנזור) "שהמשיח גואל ישראל ומושיעם ומקבץ נדחיהם ומחזק מצותם", (וראה ג"כ דברי הרמב"ם אגרת תימן מהדורת קאפח פ"ג "ילכד

13 ובפרט שלכאו' לשון הרמב"ם בהל' תשובה פ"ג ה"ו "בביאת הגואל", ושם פ"ז ה"ה "הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין" משמע כוונתו בעיקר לענין הגאולה מן הגלות לכשלעצמו.

14 ראה לקו"ש חכ"ג ע' 195. ובכ"מ.

15 דברים ל, ו. ח.

דברתינו ויאסוף חרפתינו וגלותינו ויגלה דת האמת ויאבד כל החולק עליו, כמו שהבטיחנו ה' בתורה באמרו אראנו ולא עתה...").. שבוה מודגש ב' הענינים.

אבל מסגנון דברי הרמב"ם בהל' מלכים הנ"ל (ובפרט ע"פ המבואר בשיחות הנ"ל) משמע יתירה מזו, שכל המכוון של הגאולה הוא בשביל שלימות התומ"צ שיהי' אז, ואין המכוון של הגאולה (גם כדבר טפל) ענין הגאולה לכשלעצמה.

ולכאור' הביאור בזה הוא ע"ד שיטת הרמב"ם הידוע בפ"ט מהל' תשובה ובהקדמה לפרק חלק, שהייעודים הגשמיים שבתורה אין תכליתם ענין של שכר, אלא כדבר המחזק את ידינו לעשות תומ"צ (וראה שם בריש פ"ט שבין הייעודים מפרט הענין של ישיבת הארץ וגלות). וכמו כן מבאר בהל' תשובה ובסוף הל' מלכים שהייעודים הגשמיים של ימות המשיח כל תכליתם הוא רק כדי שנהי' פנויין בתורה וחכמתה. שעפ"ז מובן כמו"כ בנוגע עצם ענין של ביאת המשיח שאין כוונתו סתם גאולה כענין בפ"ע, אלא כדבר המביא לשלימות התומ"צ.

אבל לכאורה ביאור זה אפ"ל בנוגע להמשך הזמן של ימות המשיח והטובות שיהיו אז, שמובן וגם פשוט שתכלית המכוון של אותו הזמן הוא שלימות התומ"צ וידיעת הבורא שיהי' אז. אבל לכאורה עצם ענין פעולת הגאולה, היינו ביטול השעבוד מלכיות וקיבוץ גליות (השיבה מן הגלות), לכאור' הוא לכל לראש הצלתן של ישראל וכו', וע"ד חנוכה ופורים שטעם תקנתן הוא (כמ"ש הרמב"ם בסוף מנין המצוות שבריש ס' היד) כדי להזכיר שבחו הקב"ה שהי' קרוב לשוענו כדי להללו ולהודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה "ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו וגו'"¹⁶, וכמו"כ לכאור' אפ"ל בנוגע להבטחת גאולה העתידה שבתורה, שענינו הוא לכל לראש הצלת בני" מן הגלות ומשעבוד שאר מלכיות, שזה בא עי"ז שחזור המלכות לישראל וכולם נקבצים שם. וכמו שמובן לכאורה מפשטות הבטחת הקב"ה אודות קיבוץ גליות שענינו הוא הצלת בני ישראל וכו'.

ולכאור' הביאור בזה הוא שא"א לומר שענינו של הגאולה הוא הצלה גרידא של בני" שהרי הבטחה זו של הגאולה אינו רק הבטחה של גאולה מצרת הגלות, אלא הבטחה שתהי' הגאולה באופן שאין שייך שתהי' אחרי' גלות. ואין זה כמו הייעודים הגשמיים שבתורה שהוא באופן שהאם תעשו כך יהי' אופן ההנהגה עמם כך וכך, ואם יתנהגו להיפך יהי' ההנהגה עמם להיפך, אלא שכאן מתחיל תקופה חדשה שלא יהי' שייך מעמד ומצב של גלות. [ודבר זה אין צריך לפנים

שכוונת הכתוב הוא שיהי' גאולה נצחית שאין שייך אחרי' גלות וכמו שמפורש בדברי הנביאים בכ"מ. וכן משמע שבפשטות שמכיון שיתקיים הייעוד ומל ה' אלוקיך את לבבך וגו' והסרותי את לב האבן מבשרכם וגו' הרי מובן שלא יהי' שייך חטא ומעמד ומצב של גלות]. ואם כן מובן שעצם הצלת בני' מן הגלות (ובפרט שבא לאחרי הקדמת התשובה וכו'), ענינו הוא הכנה להביא בני' למעמד ומצב שלא יהי' שייך הענין של מציאות החטא וגלות.

ואם כן מובן שהבטחה זו יכול להתפרש בשני אופנים. או שהבטחה זו הוא מצד נצחיות התומ"צ, שצריך לבוא זמן שיתקיים בשלימות, וזהו ההבטחה על הגאולה שיבוא זמן שאז יהי' שלימות קיום התומ"צ באופן נצחי וכו'. כמבואר בלקו"ש שם הע' 63 ועוד. או שטעם הבטחה זו הוא מצד אהבת הקב"ה לבני ישראל, שהקב"ה מבטיח שיבוא זמן ויגאלינו גאולת עולמים. באותיות אחרות: מצד הגברא של בני', או מצד שלימות של החפצא של תורה ומצוות.

ולכאו' מובן שמכיון שלאופן הב' הנ"ל הרי זה שנזכה לגאולת עולמים הוא מצד שלימות התומ"צ שיהי' אז, שמשום זה לא יהיו בני' שייכים למציאות של חטא וגלות, וא"כ הרי מובן שסו"ס הכל חוזר לאופן הא' הנ"ל, דהיינו שהבטחת הגאולה אינו סתם כהצלת בני' אלא שענינו הוא שלימות ונצחיות התומ"צ. [ובאותיות אחרות: טובת ונצחיות בני' קשור ומתגלה ע"י התומ"צ].

ועדיין צ"ע בכ"ז. ואבקש מהקוראים שיחיו לברר ללבן הדברים.

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



לקוטי שיחות

ארון וכפורת

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

מחלוקת רש"י והרמב"ן

בלקו"ש חכ"ה פ' תרומה ב' מבאר פלוגתת רש"י והרמב"ן בהא דכתיב (כה, כא) "ונתת את הכפורת על הארון מלמעלה ואל הארון תתן את העדות אשר

אתן אליך" דרש"י כתב: "לא ידעתי למה נכפל, שהרי כבר נאמר (פסוק טז) ונתת אל הארון את העדות. ויש לומר שבא ללמד, שבעודו ארון לבדו בלא כפרת, יתן תחלה העדות לתוכו, ואחר כך יתן את הכפרת עליו. וכן מצינו כשהקים את המשכן נאמר (שמות מ כ) ויתן את העדות אל הארון, ואחר כך ויתן את הכפורת על הארון מלמעלה", אבל הרמב"ן שם הקשה על רש"י: "אם היה זה צוואה, משמעו יותר שאחר שיתן הכפרת על הארון, כאשר אמר, יתן בארון את העדות, כי ארון יקרא בהיות הכפרת עליו.

ומבאר דלפי רש"י הוה הארון לבדו בלי הכפורת ארון, ולכן כשכתוב "ואל הארון תתן את העדות" הכוונה להארון לבדו בלי הכפורת, והכפורת הוא כלי בפני עצמו, משא"כ לפי הרמב"ן "ארון יקרא .. בהיות הכפורת עליו" ולכן אי אפשר לו לפרש כרש"י שיתן העדות להארון לפני נתינת הכפורת, דאדרבה משמעו יותר שיתן העדות אחר שיתן הכפורת על הארון.

ומבאר דנפק"מ להלכה, דלפי שיטת רש"י דהכפורת הוה כלי מצ"ע, וכיון שהוא "כלי שרת" מצד הזאות של יוהכ"פ, לכן ה"ז צריך להיות משל ציבור דוקא, ולא על שמו של יחיד, משא"כ בארון שהוא כלי בפ"ע ואינו כלי שרת אי"צ להיות משם ציבור, כמ"ש בצפע"נ, משא"כ להרמב"ן דהכפורת הוא כלי אחד עם הארון נמצא דגם הארון צ"ל משל ציבור דוקא, כן נפק"מ לגבי כוונת הלשמה בעשיית הכפורת אם צריך להיות בשביל כפורת או בשביל הארון, וכן נפק"מ לגבי האיסור דאסור לעשות תבנית כלי המקדש אם עשה תבנית הארון בלי הכפורת וכו' עיי"ש¹⁷.

והנה לפי דעת רש"י מבואר מ"ש בתו"כ (אחרי טז, ב, לפי גירסת רבנו הלל ועיי"ש בפירושו): "אל פני הכפרת אשר על הארון מה תלמוד לומר לפי שנאמר כפורת יכול יהי כסוי לארון תלמוד לומר כפורת, כפורת לארון ואין כסוי לארון" דלכאורה הרי פירושו של כפורת היא כיסוי כדפירש הרשב"ם (שם פסוק יז) שהוא לשון כיסוי, וא"כ מהו כוונת התו"כ שאינו כיסוי לארון? ו"ל שהפירוש הוא דאין הכפורת כיסוי להארון והוא חלק אחד עם הארון, אלא שהוא כלי בפני עצמו ואינו חלק מהארון דהארון הוה כלי להלוחות ששימו בתוכו הלוחות, והכפורת הוא כלי המכסה על הלוחות כדי שיהי' משם "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת מבין שני הכרובים וגו'" (כמבואר בהשיחה בסעיף ד) ובמילא מקומו הוא על הארון, אבל הו"ע בפני עצמו.

17) ובהערה 29 הביא תוס' הרא"ש ר"ה כד, ב, (בד"ה מלא) "דלא מיקרו שמשי אלא אם כן עשה כלי שלם כמו שולחן ומנורה, וכן הארון עם הכפורת וכו'". דסבר כדעת הרמב"ן.

משא"כ הרמב"ן י"ל דגרים כגירסת הראב"ד שם וז"ל: חשבתי בנוסחא העיקרית ונודמן לי פי' מן השמים וכך פירושה, אל פני הכפורת אשר על הארון מה ת"ל וכי עד כאן לא למדנו שהכפורת היה על הארון, אלא לפי שנאמר כפורת, יכול יהא כסוי לארון, פי לפי שנאמר מעשה הכפורת ולא נתפרש אם היה כסוי שלו עצי שטים לארון אם לאו, כי הארון כעין תיבה היה, והתיבות דרכן להיות כסוייהן כמות שהן, אם של עץ אם של מתכת, ושמא כך היה לארון והכפורת היה ציפוי לארון כמו שהיה הארון מצופה זהב, ת"ל אל פני הכפורת אשר על הארון ואין כסוי עץ לארון עכ"ל, ומבואר בדבריו דלא בא התו"כ למעט אלא שלא יהא כסוי הארון מעץ כהארון דדרך הכסוי להיות ממין התיבה אלא שיהא כסויו מזהב, הרי דלפי הראב"ד יוצא דהכפורת הוא כיסוי להארון והוה חלק מעצם כלי הארון ולא כרבינו הלל (וראה הערה 19).

ארון אם אפשר להיות משאר מתכת

והנה כתב הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"א הי"ח) "המנורה וכלי' והשולחן וכליו ומזבח הקטורת וכל כלי שרת אין עושין אותן אלא מן המתכת בלבד ואם עשאום של עץ או עצם או אבן או של זכוכית פסולין" וכתב בערוך לנר (סוכה,ג,ב, ד"ה ועשית) וז"ל: והנה מה שלא הזכיר הרמב"ם גם כרובים וארון וכפרת וגם לא ביאר דינם בכל הל' בית הבחירה נלענ"ד הטעם שלא הביא הרמב"ם דין רק מה שינהוג לעתיד כשיבנה ביהמ"ק ב"ב וכיון דארון וכרובים וכפרת הם מחמש דברים שגגזם יאשיהו כדאמרינן ביומא (גב ב) ועתיד להתגלות אין צורך עשיי' לעתיד ולכן השמיט הרמב"ם, אבל ע"פ הדין י"ל דגם כפרת וארון מותר לעשות משאר מתכות אם אין זהב דרק כרובים מיעט קרא..

והנה לענין הכרובים ודאי צ"ל משל זהב דוקא ולא משאר מתכת כדאיתא במכילתא פ' יתרו (כ,כ, הובא בפירש"י שם) וז"ל: ומה ת"ל אלקי כסף לפי שמצינו כל כלי בית העולמים שאם אין להם של זהב עושין אותו של כסף שומע אני אף כרובים כן ת"ל אלקי כסף הא אם אינו נותן של זהב הרי הם כאלקי כסף עכ"ל, אמנם לענין כפורת יש להסתפק אי נימא כיון דכתיב מן הכפרת תעשו את הכרובים שהיו צריכים להיות מקשה עם הכפרת ולא עשוי לעצמם ומחובר בו א"כ ע"כ גם הכפרת הי' של זהב כמו הכרובים, או אם נימא דאם לקח עשות של מתכות וחבר בקצותיו זהב ע"י יציקה ומהם עשה הכרובים ומאמצע העשת עשה הכפרת ג"כ כשר ולא ראיתי דין זה מפורש איך הוא ע"פ דין התורה אכן כבר

כתבתי שאפילו הלכתא למשיחא ליכא בזה¹⁸ שלעתיד לבוא יתגלה לנו הארון עם כפרת וכרובים כולם של זהב כמו שעשאן משה עכ"ד.

אמנם יש לומר ע"פ מ"ש בתוס' ישנים יומא לז.ב, ובתוס' הרא"ש שם (בד"ה בקתתא) דאי אפשר לעשות כלי אחד חצי' של זהב וחצי' של כסף, הנה לפי מה שנת' י"ל נפק"מ להלכה בנוגע להארון אם צריך להיות של זהב דוקא, דאי נימא כשיטת הרמב"ן דהארון והכפורת והכרובים הוא כלי אחד אפשר לומר דגם הארון צ"ל רק משל זהב, כיון דאי אפשר לעשות הכרובים משל מתכת כנ"ל ובעינן לזהב דוקא, אבל לפי שיטת רש"י דהארון הוא כלי מצ"ע והכפורת הוא כלי מצ"ע הנה אה"נ דלגבי הכפורת אפ"ל דצ"ל משל זהב דוקא דהוא כלי אחד עם הכרובים (וכמבואר בהשיחה באות ה') אבל בהארון ליכא דין זה.

דעת הרלב"ג דבבית שני הי' שם פרוכת וכרובים

ועי' בפ' הרלב"ג פ' אחרי (טז,ב) וז"ל: ראוי שתדע כי בבית שני לא הי' שם ארון כי כבר גנזו יאשיהו ועם כל זה הי' שם קודש הקדשים והי' שם צורת הכרובים להורות על מציאות הצורות הנבדלות אשר בעבורו קודש הקדשים, אעפ"י שאין שם כפורת, ולהעיר על שאין ארון וכפורת מעכבים זאת העבודה אמר אחר זה "בזאת יבוא אהרן אל הקודש" הביא מבית לפרוכת" והביא את דמו מבית לפרוכת" רוצה לומר אף שאין שם ארון וכפורת, ולזה עשו שם בבית שני שהיו שם כמה נביאים, והנה **אחשוב שהי' הכפורת בבית שני עם הכרובים**, כי כבר הקפידה התורה בהזאת דם הפר ושעיר של יוה"כ שתהי' על פני הכפורת ולפני הכפורת עכ"ל, וראה ג"כ בקול יהודא על הכוזרי מאמר ג' סוף פרק מ', הרי מוכח מזה דשיטתו הוא כרש"י דהכפורת הו"ע מצד עצמו דאל"כ איך שייך לומר דבבית שני עשו הכפורת בלי הארון.

אבל יש להקשות על דבריו מהך דמנחות כז, ב: "אלא דמקדש שני דלא הוו ארון וכפורת, ה"נ דלא עביד הזאות? אמר רבה בר עולא, אמר קרא: (ויקרא ט"ז) וכפר את מקדש הקודש, מקום המקודש לקודש", הרי מפורש שם דהזאות בבית שני היו על מקום מקודש לקודש ולא על גוף הכפורת ויל"ע.

וצע"ק לפי מה שנת' דרש"י סב"ל דארון וכפורת הם ב' כלים, איך זה מתאים למ"ש ביומא כא,ב, בהא דאיתא שם: "חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון

18 נראה שסב"ל דבארון ליכא איסור דלא תעשון אתי (דאם ישנה איסור זה אי"ז הילכתא למשיחא דוקא) ולא כהמנ"ח מצוה צ"ה שהובא בהערה 29 עי"ש, וראה הערה 28 ובס' תורת הקודש ח"ב סי' י"ב ואכמ"ל.

למקדש שני, ואלו הן: ארון וכפורת וקרובים, אש, ושכינה, ורוח הקודש, ואורים ותומים" ופירש"י: "ארון כפורת וקרובים - כוליה חדא מילתא", וראה הערה 51 ובשוה"ג שם.



בענין סעודת מלוה מלכה במוצאי שבת

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקוטי שיחות חל"ו שיחה ב לפרשת בשלח מקשה רבינו על לשון רבינו הזקן בשולחנו (סי' ש סעיף ג) בנוגע למלוה מלכה "ואינו צריך להקדים סעודה ג' בשביל שיאכלו סעודה זו כראוי שסעודה זו אינה חובה כל כך אלא מצוה מן המובחר בלבד", דלכאורה היה יותר מתאים לומר הלשון מצוה בעלמא, ולמה כתב מצוה מן המובחר שבדרך כלל משתמשים בלשון זה כשמחמירים להדר באיזה מצוה.

ומבאר רבינו דכוונת רבינו הזקן היא שמכיון דסעודת מל"מ הוא זכר למן כי "ברכו במן" ואכלו במוצ"ש מהעומר השני שנפל בער"ש, לכן הרי הוא המשך לשאר סעודות שבת דאסמכוהו אקראי לגבי מן דכתיב ב' היום ג"פ לכן הוה מצוה מן המובחר של הג' סעודות, עייש"ב.

ויש להעיר לפי זה דמש"כ אינה חובה כל כך, הוא רק ביחס שאר ג' הסעודות דלכן "א"צ להקדים סעודה ג' בשביל שיאכלו סעודה זו", והוא ע"ד מש"כ הרמב"ם בהל' חו"מ פ"ח ה"י לגבי כוס חמישי "ואינו חובה כ"כ כמו הד' כוסות", וראה הביאור בזה בלקו"ש חכ"ז שיחה לחה"פ, דלכאורה אם רצה לומר שהוא רק מצוה בעלמא אז הול"ל ואינה חובה ותל"מ, ומזה שהוסיף "כל כך" י"ל הכוונה עפ"י השיחה הנ"ל שר"ל כ"כ כג' הסעודות בשבת.

אמנם ראיתי במשנ"ב סק"ב דכתב [בשם אדה"ז עיי"ש בשעה"צ] דהוא מצוה בעלמא ושינה מלשון רבינו וכתב דאם אין לו אין צריך לקיים סעודה זו דהוא מצוה בעלמא, ובאמת כנ"ל רבינו לא כתב כן ובעצם סעודה זו היא חובה רק שאינה חובה כ"כ כמו שאר הסעודות אלר שמצוה מן המובחר כמקיממו ביחד עם שאר סעודות שבת ולכן א"צ להקדים סעודה שלישית כנ"ל.

ומקור דברי המ"ב שא"צ לקיימו אם אין לו הוא מהריטב"א בסוגיין [בפשטות המ"ב לא ראה הריטב"א החדש ומקורו ברש"י וראה לקמן] בדף קיט ע"ב וז"ל:

"לעולם יסדר אדם שולחנו במוצ"ש פי' כל היכא דאיפשר אבל אין זה חובה דהא אמרינן לעיל (ק"ח ע"א) דאמרינן לי' ממאי דבעית למיכל באפוקי שבתא אוכלי' השתא". עכ"ל.

וכוונתו למה דאיתא שם לגבי אדם המתפרנס מן הצדקה שאין נותנין לו מזון טו' סעודות [אף שלדעת רבנן שבשבת אוכלים ג' סעודות] אלא יד' סעודות, ומבאר הגמרא דאמרינן לי' דיאכל סעודת מוצ"ש בשבת בסעודה שלישית.

ומקשה בגמרא שם דאם אמרינן סברא כזו אז הברייתא דנותנין לעני מזון יד' סעודות קאי אף לר' חידקא, והגם דלדעתו הוא נצרך טו' סעודות [כי ס"ל די שד' סעודות בשבת] מ"מ אמרינן לי' "מאי דבעית למיכל במעלי שבתא אוכלי' לאורתא" [והיינו שיאכל השתי סעודות דע"ש א' בליל שבת וא' ביום שבת בוקר, ויהיה לו עוד ב' סעודות בשבת כי סעודת מוצ"ש יאכל בשבת כמו דאמרינן לגבי רבנן], וע"ז מקשה הגמרא "וכי יתענה בערב שבת כל היום... בתמי', והגמרא מתרצת "אלא הא מני ר"ע היא דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות".

והנה ברש"י שם ד"ה אכלי' בשבתא הקשה ואע"ג דאמרינן לקמן לעולם יסדר אדם שולחנו במוצ"ש, ומתריך "הני מילי למאן דאפשר לי'" [מובא גם בהערה 11 בהשיחה הנ"ל].

ולכאורה י"ל דזה כהריטב"א הנ"ל, אמנם כד דייקת שפיר פליגי הרש"י והריטב"א בפ"י תי' הגמרא אלא הא מני ר"ע היא, דרש"י בד"ה "אלא הא מני ר"ע" היא כתב וז"ל: "ולענין סעודת שבת למאן דאפשר לי' איכא למימר כרבנן ואיכא למימר כר' חידקא ומיהו האי דצריך לבריות יעשה שבתו חול ולא יטיל על אחרים כבוד שבתותיו". עכ"ל. ומבואר להדיא בדברי רש"י דהגמרא חוזרת בה גם ממה שאמרה בקס"ד דהברייתא קאי לרבנן ויאכל סעודת מוצ"ש בשבת, ולכן מאריך ואומר דהשתא דהברייתא קאי לפי ר"ע אז אין ראי' מברייתא זו למי דאפשר לי' ואיכא למימר כרבנן ואיכא למימר כר' חידקא, ומי שמתפרנס מן הצדקה אין אומרים שיאכל את של מוצ"ש בשבת [ובודאי אין אומרים לו שיתענה בע"ש] ורק יעשה שבתו חול כי אין להטיל כבוד שבתותיו על אחרים בכלל.

ולפי זה אין לנו הכרח לומר שמי שאינו מתפרנס מן הצדקה ורק אין לו לסעודת מוצ"ש שלא יצטרך לעשותו ואמרינן לי' שיאכל את של מוצ"ש בשבת כי השתא במסקנא אהדינן מסברא זו, ומש"כ רש"י דמש"כ בגמ' לעולם יסדר אדם שולחנו במוצ"ש הוא רק מי שאפשר לי' הוא רק לפי הקס"ד, אמנם

למסקנא אף מאן דלית לי' יש לו חיוב לקיים סעודת מלוה מלכה, ורק הברייתא דמיירי במי שנוטל מן הקופה מחדש דלדעת ר"ע אין נותנים לו כי אם י"ד סעודות כי ס"ל דעשה שבתך חול ואין נותנין לו בכלל לסעודת שבת [במה שהוא יותר מבחול].

והיינו דמלכתחילה ס"ל להגמרא דמאן דלית לי' א"צ לאכול סעודת מל"מ מצד דין סעודת מל"מ גופא דע"כ אינה חובה כ"כ דלכן אמרינן לי' שיאכל סעודת מוצ"ש בשבת, ולפי זה מאן דלית לי' לאו דוקא מי שנוטל מן הקופה אלא בכלל דאין לו לעוד סעודה במוצ"ש, אמנם למסקנא אמרינן שנוטל מן הקופה הוא דוקא, ודוקא אז ס"ל לר"ע עשה שבתך חול ולכן אין לו לאכול יותר בשבת מבחול, וממילא יהיה לו למוצ"ש [כי אוכל כמו בחול סעודה א' בבוקר וסעודה א' בלילה], וממילא אין דין כזה שמאן דלית לי' לסעודת מוצ"ש דלא יצטרך לקיימו מפני שאינה חובה כ"כ.

ולפי רש"י י"ל החילוק בין הקס"ד דהגמרא והמסקנא, דבהקס"ד ס"ל דמש"כ בגמרא לעולם יסדר אדם שולחנו במוצ"ש דעיקר הכיבוד הוא בסידור השולחן, ולכן אם אין לו במה לקיים מלכתחילה לא נאמר דין כיבוד זה באופן שאין לו, אמנם למסקנא סובר הגמרא דלעולם יסדר אדם שולחנו במוצ"ש קאי על עצם חיוב הסעודה וכמשנ"ת בהשיחה מטעם ברכו במן הענין ללוות המלך כהביאור הנפלא בהשיחה, ולכן בודאי איכא דין כיבוד זה אף למאן דלית לי'. ואולי מש"כ רש"י הטעם דללוות המלך רק למסקנא אמנם להקס"ד הכיבוד אינו מטעם ליווי המלך אלא ע"ד לשון הרמב"ם בפ"ל ה"ה דבעינן לסדר השולחן בין בכניסתו ובין ביציאתו דכמו בהכניסה הכיבוד הוא בסידור השולחן עד"ז ביציאתו, דזה לא כרש"י ואכ"מ.

ולפי כהנ"ל יובן דיוק נפלא ברש"י שלא ראיתי שיעמדו המפרשים ע"ז במה דמסיים "ולא יטיל על אחרים כבוד שבתותיו", דלכאורה הסעודות בשבת הוא מטעם עונג [או תקנה מיוחדת זכר למן], וכבוד שבת מאן דכר שמי'. אמנם לפי הנ"ל דכל החידוש בגמרא הוא דחוזרים ממה דאמרנו לרבנן דיאכל של מוצ"ש בשבת כי לר"ע אמרינן עשה שבתך חול ומה דאוכל במוצ"ש הוא כמו סתם סעודה של חול כמו בכל יום חול שאוכל ב' סעודות בבוקר ובערב, א"כ אין כאן הדין כיבוד של אכילת מוצ"ש מחמת ליווי המלך כי אוכל כמו כל יום חול, ודברי רש"י קאי רק על סעודת מוצ"ש שאינו מחמת עונג כפשוט שכל דין עונג הוא בשבת דייקא ורק כבוד שבת איכא בין לפני שבת ובין לאחריו, דזה דנוטל מן הקופה ממילא לא יהיה לו הדין כיבוד שבת שבהסעודה דמוצ"ש.

וכל זה לדעת רש"י, אמנם הריטב"א פי' תי' הגמרא ד"הא מני ר"ע" באופן אחר, והוא דקאי רק אמה דהגמרא רצה לומר דהברייתא אזיל אף לדעת ר' חידקא ומתמה הגמ' וכי יתענה כל יומא דמעלי שבתא, וע"ז משני הא מני ר"ע היא דאם ר' חידקא ס"ל כר"ע אז הברייתא יכול להיות אפילו כר' חידקא, כי לר' חידקא אי אפשר לאוקמי הברייתא באופן אחר כי כנ"ל סברא הוא דלא יתענה בע"ש, אמנם אה"נ אם תרצה לאוקמי כרבנן שפיר דמי ואמרינן לי דיאכל את של מוצ"ש בשבת, דאין סעודה זו חובה כ"כ ולכן מאן דלית לי [ומכש"כ הנוטל מן הקופה] א"צ לקיימו, וז"ל הריטב"א "הא מני ר"ע היא פי' ואתיא אפילו לר' חידקא דסבר לה כר"ע דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות" עכ"ל, הרי מבואר להדיא דהגמ' אינו חוזר ממה דקאמר לרבנן, ולכן שפיר הריטב"א לשיטתו בדף קיט דרק מאן דאפשר לי' צריך לסדר שולחנו.

ונמצא דרבינו בלקו"ש כשמבאר דברי אדה"ז, הרי זה כנ"ל לדעת רש"י דהסברא שיאכל את של מוצ"ש בשבת הוא רק קס"ד, וראה בפנים השיחה בס"ב "יש קס"ד בגמרא שלא ליתן לו סעודה למוצ"ש..." אבל למסקנא אינו כן וכמשנ"ת, ולכן שפיר מפרש דמש"כ אדה"ז אינו חובה כ"כ ומצוה מן המובחר הוא לא על עצם הסעודה דמל"מ אלא שהוא מצוה מן המובחר דסעודות שבת וכנ"ל, ואינו חובה כ"כ הוא רק ביחס לסעודות שבת ולכן נוגע רק להדין דא"צ להקדים סעודה שלישית, אמנם בודאי עצם הסעודה הוא חובה אף למאן דאין לו.

אמנם המ"ב למד כהריטב"א הנ"ל שבעצם הסעודה דמל"מ אינו חובה [וכנ"ל דבשעה"צ מביא זאת מאדה"ז!], וכמשנ"ת, וראה הערה 35 דבמושב זקנים עה"ת יש תי' דבמדבר אכלו את של מוצ"ש בשבת, וע"כ דתי' זה סב"ל כהריטב"א דקאי אף למסקנא וכמשנ"ת.



מנהג חב"ד בענין סעודה שלישית

הת' מ"מ גאלדמאן
שליח בשיבה גדולה לונדון

בלקו"ש חכ"א פ' בשלח ש"ב מבאר הרבי את המקור לג' סעודות בשבת, שהוא מפרשתנו שכתוב ג"פ המילה היום. ומביא משו"ע אדה"ז (ס' קצו הל' ד') וז"ל: "שאע"פ שיש מקילים בזה ואוכלים רק דברים שהם ללפת בהן הפת או פירות וכו', ואין לסמוך עליהם אא"כ א"א באופן אחר" עכ"ל. ואח"כ מביא שאעפ"כ יודע מנהג של רבותינו נשיאינו שרובא דרובא לא היו אוכלין פת

בסעודה שלישית, והיו יוצאים בסעודה לטעימה כל שהוא. ומביא הטעם ע"ז משום שבפעם השלישית כתוב היום לא (תמצאוהו). וע"פ חסידות זה קשור עם אכילה דלע"ל, שאין אכו"ש.

וצ"ב מהו השיעור של טעימה כלשהי, האם רק בא לשלול שלא לאכול פת (כלשונו "מ'עסט ניט קיין פת. מ'איז יוצא מיט א טעימה כל שהוא") או שאפשר לצאת בכל מיני מזונות, ואפי' בשהכל? ועצ"ב האם צריך דוקא אכילה, או אפשר שיכול לצאת גם בשתי'. במילים אחרות: האם שתי' נכלל בגדר של טעימה? וכן יש לדייק מהטעם שהביא הרבי שסעודה שלישית הוא כעין לע"ל, שאין שם אכילה ושתי'.

וראי' לזה ששתי' בכלל טעימה ראה שו"ע אדה"ז ס' קצו ס"ב וז"ל: "שאפילו מי ששתה רביעית מאיזה משקה אפי' מים מצטרף (לזימון) ששתי' בכלל אכילה" עכ"ל. אלא לכאורה שתי' לא נקרא סעודה לצאת בו י"ח, שלכן הפוסקים שמקילים לא הביאו שתי', אלא דברים שנק' מזון, או שמלפתין בהם הפת – ופירות. אבל מזה רבותינו נשיאינו לא נהגו לאכול סעודה כלל ויצאו רק במשהו, משמע שרוצים לאפוקי מדין סעודה לגמרי. ולכן ע"י שתי' יוצאים (לכאורה) טעימה כ"ש. ובהערה 14 הרבי מביא וז"ל שבהגהה (המהרי"ל) כ' שיוצאים ג' סעודות במזונות – הרי הלשון בהיום יום הוא באיזה דבר עכ"ל. שרואים מזה שלא דוקא צריכים מזונות. אבל מלשון טעימה כ"ש משמע שהוא פחות יותר מהשיעור של איזה דבר, אע"פ שלא מפרש במה השיעור של ה"איזה דבר", היינו שגם בשתי' יוצא בטעימה כלשהי.

ובהערה 7 מביא מסה"ש תש"ב וז"ל: "שמנהג כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בשבתות החורף היה לקדש אחרי תפילת שחרית להתפלל מנחה ולפני שקיעת החמה ליתן ידיו לסעודה, וי"ל שיצא י"ח סעודה שלישית באכילת מזונות שאחרי הקידוש שהרי היה הקידוש מבקום סעודה" עכ"ל.

וצ"ל:

(א) איך ע"פ הלכה (וחסידות) אפשר לצאת י"ח סעודת שלישית לפני סעודה שני'?

(ב) ע"פ הנ"ל נראה שבמזונות שלפני הסעודה יצא י"ח. אפשר לומר שלכאורה גם ב"מזונות פארץ דאווענען" יצא גם י"ח? אלא אפשר לומר שזה שאדמו"ר הרש"ב יצא י"ח סעודת שלישית אחרי תפילת שחרית, בפשטות היה (לכה"פ) אחרי חצות או שעה שישית כשגמר תפלתו, כדלקמן.

ג) ומאידך, למה דוקא יוצאים י"ח במזונות משום שהוא במקום סעודה אבל בסתם מזונות לא יוצאים סעודה שלשית, זה להיפך ממה שאמרנו לפנינו, שיוצאים בטעימה כלשהי, שמשמע שזה לא במקום סעודה. ואם דוקא בעינן שיהי' המזונות במקום סעודה אפשר לצאת י"ח בשתי' רביעית יין בהוספה למה ששתה בקידוש שיהי' נחשב לקידוש במקום סעודה? (ראה שו"ע אדמה"ז סי' רעג הלכה ז' והל' ח')

ד) ועוד צ"ל ע"פ כהנ"ל מהי ההגדרה של סעודה שלישית, והזמן שלו - רעוא דרעווין - ? שאם המנהג שלא לאכול הוא מצד הזמן דרעווין דרעווין מה העניי שאדמו"ר הרש"ב אכל קודם מזונות ואח"כ גטל גט"ל לסעודה? הרי בזמן הזה, ובפרט לפני שקיעה הוא השיא של רעד"ר! ולא בגלל שקוראים לסעודה זו סעודה שני' מהפכים המציאות של הזמן ומותרים באכילה?! (ראה התועודיות תש"מ [פר' אמור סי' סג] שסעודה שלישית מגיע דוקא אחרי ההקדמה דשתי סעודות הקודמות).

והנה נראה ע"פ הלכה מה הדין של סעודה שלישית הנוגע לפרט זה. בשו"ע אדה"ז סי' רצ"א סע' ה' בא"ד כותב וז"ל: "מ"מ אף האוכל בבוקר טוב לו שיחלקנה לשתיים ע"י הפסק ברכה"ז לפי שי"א שיוצא בזה י"ח סעודת ג', אף שהעיקר כ"א שזמן סעודה ג' הוא ממנחה ולמעלה. . טוב שיקיימנה בבוקר לפי סברה זו אף שאינו עיקר מלא לקיים כלום" עכ"ל. אף שמדובר במי שאין לו פת לסעודה שלישית אפשר לומר שבכל מקרה שאינו יכול לקיים סעודה ג' מצד קוצר הזמן וכו' יוצא בזה כמו שכתוב בהערה 7 בלקו"ש שם.

וכן אם אפשר לאכול אחרי חצי שעה אחרי חצות היום מוטב אם א"א באופן אחר או אם התחיל קודם ומשך סעודתו אחרי שעה מחצות היום ואז יאכל פת כשיעור סעודה ומצד הדין צריך להתפלל מנחה לפני סעודה ג' (כמ"ש ברמ"א סק"י וכן ע"פ הקבלה כמ"ש בשער הכוונות).

ועפ"ז נראה לומר שאדמו"ר הרש"ב יצא י"ח ודוקא במזונות שהי' במקום סעודה שמתאים להלכה הנ"ל, אבל בסתם מזונות שלא במקום סעודה עדיין צריכים ביאור, דע"פ הלכה (שם) דאפשר לקיים סעודה זו בבוקר גם במזונות פארץ דאווענען יצאים י"ח, אלא שזה אינו דיש לחלק שלכא' הסעודה ג' צריך להיות דוקא אחרי תפלת וסעודה שחרית, לכה"פ אם א"א להתפלל מנחה קודם אכילה זו, כי התפילות והסעודות הם הולכים ביחד, (עיין קו"א לאדמה"ז סי' רצא סק"א שעד חצות נקרא שחרית אף לר"י ולכן הסועד אז לא יצא בסעודה שלישית שצ"ל בזמן של מנחה משא"כ סעודה הב' לפני חצות, ועצ"ע כשאינו

יכול מאיזה טעם לעשות סעודה ג'), ומנהגינו שמתוועדים בשבת אחרי הקידוש, המזונות שאוכלים הוא ג"כ במקום סעודה ויוצאים י"ח (וכן ראה בהתוועדות תשמ"ה ח"ג שהרבי אומר בנוגע לסעודה ג' שיוצאים י"ח בהתוועדות שעושים עכשיו, אבל שמה התפללו מנחה אחרי הפארברייגען ולא כמש"כ לפניו ועצ"ב). וכן הורה הרבי בתשל"ט ראה התוועדות אחש"פ ס' ס"ג ע"פ פסק הדיברי נחמי' ע"ז.

אך גם עדיין לא מתורץ איך נוטלים ידיים בזמן רדע"ר ומה השיעור של כלשהי וגם אם אפשר לצאת במיני שהכל?

וגם ע"פ כל הנ"ל שכל הרביים לא נהגו לאכול סעודה שלישית, לכאורה מתעוררת ה"קלאץ קשיא" למה אם כן אדה"ז לא כתב אפילו ברמזו שיש שלא נוהגים לאכול או ע"פ הקבלה לא אוכלים מטעם הידוע להם וכדומה? והביאור הוא כמו שהרבי מתרץ בהערה 21 שאחרי ביאת שאדה"ז מפ"ב בפעם הב' ואמירת הדרוש שבו הזכיר את הענין ד"היום לא" הפסיקו לאכול סעודה שלישית (בבית הרב) לפי שאז בביאתו מפ"ב (והעיקר בפעם הב') התחיל הדא"ח להיות מצד פנימיות דוקא (סה"ש תורת שלום ע' 26) אז פעלה אמירת הענין ד"היום לא" בפנימיות שהרגשת ענין זה תהי' באופן שתפעול צער בהאכילה ועונג בהעדרה עכ"ל. עד"ז בגלל שבזמן כתיבת השו"ע היה לפני פ"ב, לא האיר ענין זה בפנימיות, וזה לא שייך לכולם.

ולהעיר שבהמלך במסיבו ח"ב ע' קלה כתוב וז"ל: רש"ג: "קדנר אמר לי שישנה שיחה מכ"ק אדמו"ר משנת תרפ"ט שאדמו"ר הזקן אכל סעודה שלישית עד שנת תקס"ב, ואח"כ אחרי אמירת המאמר ד"ה א תבושו וגו'" הפסיק לאכול סעודה שלישית והצמח צדק גם לא אכל סעודה ג' - האם כ"ק אדמו"ר שליט"א שמע עד"ו - וכ"ק אדמו"ר שליט"א: לא שמעתי על כך - רש"ג שאל איך נהג אביו של הרבי הרי הוא רב! וענה שהיה אוכל פירות" עכ"ל. אבל ע"פ הערה הנ"ל הרבי כן מביא השיחה זו שהרש"ג הזכיר.

ובעמוד קלט, הרש"ג הזכיר עוד הפעם על דבר זה והרבי ענה שבסידור אדמו"ר הזקן כתוב טוב ולאו דג בסעודה זו ומביא ממאמר של הרש"ב שאע"פ שכתוב לגבי סעודה ג' "היום לא" היינו שא"צ פת אבל צריך לטעום איזה דבר וא"ר יוסי יהא חלקי מאוכלי ג' סעודות וככה העתקתי בהיום יום (כ"ב אדר א') ואח"כ כתוב שהרבי נטל הסידור בידי הק' והראה מש"ש שצריך לאכול לסעודה ג', דגים (ולא ג' דגים).

וראה מכתב כ' אדר תשי"ח שאחד שאל את הרבי בענין סעודה שלישית דש"ק איך להתנהג בפועל, והרבי ענה ולפלא שאלתו כיון שהנדפס בהיום יום הוא כמו ששעמתי מאדמו"ר הריי"צ וכבר נדפס וכו'.

והרבי בהתוועדות אחש"פ תשל"ט (שם) אמר וז"ל: "שיש חסידים שעד היום וזקני החסידים שלא אוכלים כלל סעודה ג' משום שסעודה זו דומה לזמן דלע"ל וממשיך שהוא לא שולל את זה אלא שרק מעורר בנוגע להנהגה של הרביים בזה, או העצה של אדמו"ר הריי"צ לאכול אחר הקידוש, והעצה של אדמו"ר נ"ע לאכול פירות או מיני תירגמא, או יוצא זיין מיט דברי תורה" (להעיר שבלקו"ש הרבי מביא שאדמו"ר הרש"ב נהג לאכול מזונות ולא פירות כמש"כ פה) "ואם יוצאים י"ח בתורה שלא יהיה בחידושי תורה שלו "אייגענע חידושים" שאפשר לסתור את זה אחר שבת ואז יוצא שלא קיים המצוה" עכ"ל. וראה ג"כ התוועדות תשי"ד פ' תולדות (ס"ד) שע"י תורה יוצאים י"ח אלא שלא יהיה סתם תורה (כנ"ל). ויותר טוב לאכול "הערינג" ולשמוע מאחרים. ומשמע מכל זה שאפשר לצאת גם במיני שהכל ובפרט שיה' דג שהוא מאכל חשוב לכבוד שבת קודש.

ועדיין צריכים ביאור לשאלה הג' האם יוצאים ביין במקום סעודה וגם לגבי שאלה הד' חוץ מהשאלה מהו השיעור של כלשהי, והעיקר שעוד לפני זה ניזכה לביאת משיח צדקנו שהוא יתרץ כל הקושיות ונזכה לזמן דלע"ל תיכף ומיד ממש.



אגרות קודש

בעניין סדר לימוד הדרגתי

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אזורי – עומר, אה"ק

במכתב הרבי מיום ב' תמוז תשט"ז¹⁹, כתב: "במענה על מכתבו . . בו כותב אודות סדר לימודו בחסידות, ומסיים בהנוגע להבנה הדרגתית בלימוד חלק תורה זו".

"וכבר מילתי אמורה בשאלות כמו אלו לכמה מהשואלים, שזה תלוי בתכונות נפש הלומד ובהסביבה בה נמצא, אבל, בכללות, אין מקום לדרישה זו דווקא בלימוד תורתנו, כי סוף-סוף אין לימוד הדרגתי גם בלימוד הנגלה, כי הרי מנהג ישראל להתחיל לימוד תנ"ך מספר 'ויקרא' ולימוד הגמרא²⁰ מפרק 'המניח' או 'המפקיד', דווקא על-ידי לימוד זה הקימו גאוני הדורות וגאוני ההבנה ההסברה והעמקה. דווקא בלימוד פנימיות התורה באים בדרישה - היפך סדר האמור!...".
עכ"ל²¹ק."

אשמח אם יוכלו המעיינים להעיר כדי להבין כמה ענינים שדרושים ביאור:

(א) "וכבר מילתי אמורה" – יש לברר אם והיכן מופיעים עוד מענות כיו"ב.

(ב) מכירים אנו את ההתחלה מס' ויקרא רק כ'סמל', שקוראים כמה פסוקים מתחילת הספר ומיד אח"כ מתחילים בראשית וכיו"ב, וכאן משמע בבירור שלומדים ממש (עכ"פ חלק) בספר זה. ובשיחת ש"פ אמור תש"נ²² נאמר: "בסדר הלימוד שמתחילים עם הקטנים מספר ויקרא, על-פי מאמר רז"ל "יבואו טהורים ויעסקו בטהורים" – אין זה בהתחלת הספר, אלא קרוב לסיומו". אך בשיחה זו לא נסמן מקור או פירוט בנושא.

בכלל ידוע ונהוג להתחיל ב'אלו מציאות' (שלכאורה הוא באמת קל יותר), ורק אח"כ ב'המפקיד' או 'המניח'. ואולי הכוונה, שאפילו בשלב שני קשה לקרוא לזה 'הדרגה'.



(20) ע"פ שו"ע אדמו"ר הזקן הל' ת"ת פ"א ה"ו, בזה"ז שכל התושבע"פ היא כתובה לפנינו, צריך לשכור מלמד שילמד את בנו (לא את כל התורה שבע"פ, אלא רק) "להבין היטב בתלמוד ברוב המקומות... עם רוב הפוסקים ראשונים ואחרונים... שיוכל לעיין בעצמו ללמוד ולהבין ולהורות כל הלכה למעשה...". וכשם שבתנ"ך "לא נהגו עכשיו ללמד להתינוק כל התנ"ך כבימייהם, רק תורה לבדה", כך לומדים רק מעט משנה ואח"כ מתחילים בלימוד התלמוד. ובקונטרס אחרון (ס"ק ג): "לפי סדר הלימוד כעשוי אין למדים תורה רק לערך שתי שנים, ועיקר הלימוד – משנה וגמרא". ו"בדורות האחרונים נתחדש, שמתחילים ללמוד גמרא (פלפולא דאורייתא) עם ילדים עוד לפני בן חמש עשרה, עד – בסמיכות ממש להזמן שבו מתחילים ללמוד משניות...". (התוועדיות תש"נ ח"ב עמ' 411, מוגה), ויתירה מזו – "בדורות האחרונים... כבר בהתחלת הלימוד לומדים גם ענינים השייכים לפלפולא דאורייתא... וכיוון שסדר זה הולך ומתפשט בתפוצות ישראל הרי זו הוכחה שזהו מנהג טוב, ועד לפסק-דין הרמב"ם ש'מנהגות' שנתפשטו בתפוצות ישראל מקבלים התוקף דמצוות-עשה ומצוות לא-תעשה...". (התוועדיות תש"נ ח"א עמ' 162).

(21) וע"ע דברי הרב אליהו כי-טוב ז"ל בנושא זה בקונטרס שבסו"ס איש וביתו מהדורה שלישית, תשנ"א ויא"ך, ובפרט מעמ' תקסח.

(22) 'התוועדיות' ח"ג עמ' 179.

נגלה

חילוק מלאכות וחיוב אתולדה במקום אב

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בשבת (ו, ב): "אמר רב מצאתי מגלת סתרים בי רבי חייא וכתוב בה איסי בן יהודא אומר אבות מלאכות מ' חסרת אחת ואינו חייב אלא אחת". ופרש"י וז"ל: השתא משמע אם עשאן בהעלם א', שלא נודע בין כל אחת ואחת שחטא, אינו חייב אלא אחת, דכל חילול דשבת גוף אחד של עבירה הוא, עכ"ל. ומק' בגמ': איני, והתנן (לקמן עג, ב) אבות מלאכות מ' חסר אחת, והוינן בה מנינא למה לי, ואמר ר' יוחנן שאם עשאן כולם בהעלם אחת חייב על כל אחת ואחת, אלא אימא...". ומפרש רש"י וז"ל: חייב על כל אחת ואחת – ובא להודיענו סכום החטאות שאדם חייב באיסורי שבת בהעלם א', ואשמעינן מ' חסר אחת הן ותו לא, שאפי' עשה תולדותיהן עמהן, אינו מביא על התולדה היכא דעשאה עם אבי', דהו"ל כעושה וחוזר ועושה, דכולא חדא עבירה היא. עכ"ל.

יודועה הקושיא על רש"י, דמה נוגע כאן זה שאם "עשאה תולדותיהן עמהן אינו מביא על התולדה"? כלומר: הן אמת שגם זה נכלל בהמנין של המשנה, אבל מה זה נוגע להשקו"ט כאן. והרי כאן רק רוצה להראות שאם עשה כו"כ מלאכות בהעלם א' חייב על אחת, ולזה מספיק לומר שממנין המשנה רואים שחייב על כל מלאכה ומלאכה, אבל מה נוגע לומר שאינו חייב אתולדה במקום אב?

והדברים ק"ו: בדף עג, א ששם הוא עיקר דברי ר' יוחנן אלו, כתב רש"י, וז"ל: ובא להודיעך שאם נתעלמו כל הלכות שבת ממנו כמה חטאות חייב עליו. עכ"ל. [ועד"ז כתב בדף סט, א (ד"ה שאם) וז"ל: וסימנא בעלמא אשמעינן לידע כמה חטאות חייב על חילול שבת אחת, עכ"ל], ולא כתב שאם עשה תולדותיהן עמהן אינו מביא על התולדה, כ"ש שאי"צ לכתוב זה כאן. ואף שבלשון רש"י "להודיעך... כמה חטאות חייב עליו" נכלל גם שאין חייב יותר מל"ט חטאות, מ"מ לא כתבה בפירוש, כ"ש שבנדוד"ד, שאינו מקום עיקר הדברים, ואי"ז נוגע להשקו"ט כאן, שלכאו' אין סיבה לכותבו.

וי"ל בזה בהקדים המבואר במפרשים שכנראה נחלקו כאן רש"י ותוס', דהתוס' (ד"ה ואמר) כתבו וז"ל: אין צריך לפרש דפריך [שאין לומר שאיסי בן

יהודא ס"ל שאם עשאן בהעלם א' חייב רק א' -לפי], דמסתמא לא פליג איסי עלה, אלא מדברי איסי נמי יש לדקדק כן, מדקתני מניינא כדדייק לקמן בכלל גדול. עכ"ל. כלומר, שהדיוק הוא מעצם המנין, אבל רש"י כתב (בד"ה מנינא) וז"ל: לייתי אבות מלאכות הזורע והחורש כו', למה לי לאשמועינן מניינא, הא מני להו ואזיל. עכ"ל. [ועד"ז כתב בדף סט ובדף עג]. היינו שהקושיא "מניינא למ"ל" אינה מעצם המנין, כ"א כל הקושיא היא, שהיות ומפרט אח"כ כל האבות, לכן אי"צ לכתוב המנין. שמזה משמע שלרש"י, באם אינו מפרט האבות, אין לדייק "מניינא למ"ל" [ולאכריח מזה שחייב על כל או"א].

שמזה מובן שלרש"י אין ראי' מדברי איסי בן יהודא עצמו שס"ל שחייב על כאו"א, כי הרי הוא לא כתב פרטי האבות. ומוכרח שלרש"י אכן קושיית הגמ' היא (כהקס"ד דהתוס') "דמסתמא לא פליג איסי עלה" (על המשנה).

הנה עפ"ז י"ל שלכן כתב רש"י דמשמע מהמשנה שאין חייבים על תולדה במקום אב, כי זה מוסיף בהסברא שמסתמא לא פליג איסי על המשנה, וכדלקמן.

דהנה כתב רש"י בטעם הסברא שאם עשאן בהעלם א' אינו חייב אלא אחת – "דכל חילול דשבת גוף אחד של עבירה היא". והפי' בזה: דהנה יסוד איסור מלאכה בשבת הוא "לא תעשה כל מלאכה". דאיזה מלאכה שעושה ה"ה עובר על איסור זה. אלא שישנם ל"ט אופנים איך לעבור על האיסור הזה. שמזה נמצא שבכל מלאכה ישנם ב' פרטים: א) נקודת ועצם המלאכה, מה שמחלל שבת ע"י שעושה מלאכה בשבת ועובד על "לא תעשה כל מלאכה". ב) ציור המלאכה, שחילל שבת ע"י בישול או ע"י כתיבה וכיו"ב. ופשוט שנקודת ועצם המלאכה ה"ה בשווה בכל המלאכות, משא"כ בציור הוא שונה בכל מלאכה.

ביתר ביאור:

גדר "מלאכה" נלמד ממלאכת המשכן, שמה שעשו בבניין המשכן, זה הוה מלאכה בשבת. אבל פשוט שלא כל מה שהי' במלאכת המשכן ה"ה מלאכה, שהרי גם הגביהו דברים, והלכו וכו' וכו'. אלא הפי' הוא, כלשון הגמ' (לקמן צו, ב. ב"ק ב, א) "כל דהוה במשכן חשיבא קרי לי' אב", היינו רק פעולה שנעשה במשכן, ויש לה "חשיבות" ותוכן של מלאכה מצ"ע, נכלל בגדר "מלאכה". כלומר, דאינו מספיק מה שהי' במשכן, כ"א צ"ל גם פעולה כזו שיש בה תכונת מלאכה, מצד גדרי המלאכה. ומהו גדר תכונת מלאכה, פעולה שיש בה תוכן של שינוי בהחפץ בו נעשית המלאכה, ובאופן שנשאר רושם במציאות החפץ – זהו גדר מלאכה בשבת.

וכמובן בפשטות שנצטוינו לשבות ממלאכה בשבת כמו ששבת הקב"ה בשבת – הנה הקב"ה שבת מבריאת העולם, כן אנו צריכים לשבות מעשיית דבר שיש בזה כעין בריאה ושינוי בהחפץ. (ומטעם זה הוה "הוצאה" מלאכה גרועה, כי אין בה תוכן זה, כמובן).

והנה "בריאה" זו שנעשית ע"י מלאכה מצטיירת בל"ט אופנים: ע"י חרישה, זריעה וכו'.

וזהו פי' ב' האופנים דלעיל: (א) עצם ונקודת המלאכה, מה שהוא גרם כעין בריאה חדשה, וזה שווה בכל המלאכות. (ב) הצורה; כלומר, באיזה אופן פרטי נעשית הבריאה והשינוי הזה.

ויש לחקור, מהי סיבת החיוב – האם זהו מטעם עצם ונקודת המלאכה, היינו על עצם הענין שעשה דבר שגרם כעין בריאה חדשה וכו', (אלא שבפועל זה אפשר רק אם מצטייר באיזה ציור), או שגם הציור נוגע להחיוב, היינו מה שהבריאה הזאת נצטיירה באופן מסוים, זה גורם החיוב.

ובפשטות זוהי סברת המחלוקת האם כשעשה כמה מלאכות בהעלם א' חייב חטאת אחת, או על כל מלאכה ומלאכה: מ"ד שחייב רק אחת ס"ל שסיבת החיוב הוא עצם ונקודת המלאכה, ולכן כשעושה ב' מלאכות בהעלם א', ה"ז באמת כאילו עשה אותו הדבר ממש ב' פעמים, כי הנקודה שוה בהם. ולכן חייב רק א'. אבל המ"ד שס"ל שחייב על כאו"א, ס"ל שהציור הוא ג"כ חלק מסיבת החיוב, הרי שכל מלאכה שונה מחברתה, ולכן חייב על כאו"א.

וזוהי כוונת רש"י במ"ש (בביאור הסברא שחייב רק א') "דכל חילול דשבת גוף אחד של עבירה הוא", דהיות שהעיקר הוא עצם המלאכה, לכן כל המלאכות הן גוף א' של עבירה, כי בענין זה כולם שוות.

[ולהעיר שאין לערבב גדר "עצם" המלאכה ו"ציור" המלאכה שנתבאר כאן, עם "עצם" ו"ציור" המלאכה המבואר בלקו"ש (ח"ז ע' 190), כי הם ב' ענינים שונים, כמובן, עיי"ש].

והנה גם אם נקטינן שהציור הוא חלק מהחיוב – הנה בענין "ציור" המלאכה גופא ישנם ב' פרטים: (א) נקודת ועצם של הציור. (ב) הצורה פרטית של ה"ציור". וזה שייך לגדר תולדות, כי מה שמלאכה מסוימת היא תולדה של אב מלאכה מסוים, הפי' הוא שמלאכה זו היא דומה בצורתה להאב, ומ"מ אינה האב ממש, כי הנקודה ועצם של הציור יש גם בזה, אבל בהציור הפרטי ממש, ה"ה שונה

[וכשהוא קרוב ממש גם להציור הפרטי לפעמים אי"ז תולדה כ"א זהו חלק מהאב, כמו אפי' ובישול, ולדעת כמה כ"ה גם הוצאה והכנסה וכו'].

וגם בזה יש לחקור, האם נקודת ועצם הציור מחייב החטאת, או שנוגע גם בצורה הפרטית של ה"ציור".

ובפשטות בזה יהי' תלוי האם חייבין על התולדה במקום אב: אם העיקר הוא עצם הצורה, אז האב והתולדה הם ממש אותה מלאכה, כי בשניהם ישנה אותו (עצם של) הציור. אבל אם הצורה פרטית של הציור הוא חלק מהחיוב, אז (אף שלמדין התולדה מן האב, כי בכללות הם בשוה, מ"מ) הם סו"ס ב' מלאכות שונות, ולכן חייב גם על התולדה, כי היא מלאכה אחרת.

וזהו כונת רש"י (בביאור הסברא שאין חייבים על התולדה במקום אב) "דהו"ל כעושה וחוזר ועושה דכולה חדא עבירה היא", שלפי שאין מביטים על צורת הציור, כ"א על עצם הציור, לכן התולדה היא חדא עבירה עם האב.

ולשון זה של רש"י ה"ה קרוב מאד ללשונו בטעם שחייבים חטאת אחת על כל המלאכות ("גוף א' של עבירה הוא"), כי הסברא בשני ענינים אלו דומות: מה שחייבים חטאת א' על כל המלאכות ה"ז לפי שמביטים על ה"עצם" (של המלאכה), ומה שפטורים על התולדה במקום אב ה"ז ג"כ לפי שמביטים על ה"עצם" (של ציור המלאכה).

שמכ"ז נמצא שישנם ג' ענינים: א) "עצם" המלאכה. ב) "עצם" של ציור המלאכה. ג) ה"צורה" (פרטית) של ציור המלאכה.

וי"ל שהענין הב' הוא כעין ממוצע בין ב' הקצוות, שאכן מביטים על ה"עצם", אלא שאי"ז ה"עצם" ממש, כ"א ה"עצם" של הציור.

והנה בלקו"ש (חי"ב ע' 64) כותב וז"ל: והנה ידוע בענין ההכרעה בין ב' דעות המנגדות זל"ז, אשר אין פירושה שהמכריע "מסכים לאחת מב' הדעות" הסברות, כ"א היא דעה שלישית "הסובלת" וכוללת ב' הדעות. וזהו הטעם ש"הלכה כדברי המכריע" (שבת לט, סע"ב) – מכיון שדעת המכריע כוללת ב' הדיעות (גם אם דעתו של זה החולק עליו במסקנת הענין), במילא הסברא החולקת אינה הפכית מסברת המכריע, ולכן הלכה כמותו, עכ"ל. (וראה גם לקו"ש ח"ח ע' 233 וחכ"א ע' 112).

ולפי"ז י"ל שגם בנדו"ד, הנה מי שסובר שכשעשה כמה מלאכות בהעלם א' חייב על כל מלאכה ומלאכה, לפי שמביטים על הציור, ולאידך ס"ל שפטורים על

התולדה במקום אב, לפי שמביטים על ה"עצם" של הציור – ה"ז כעין הכרעה בין ב' הקצוות, כי מביטים כן על ה"ציור" והן על ה"עצם". ומסתבר לקבל סברא זו. (אף שפשוט שאי"ז דומה ממש ל"דברי המכריע" רגיל, מ"מ קצת דמיון יש).

ולכן מביא רש"י כאן גם זה שלהמשנה פטורים על תולדה במקום אב, כי זה מוסיף בהסברא "דמסתמא לא פליג איסי עלה", כי היות והמשנה היא כעין הכרעה בין ב' הקצוות, מסתבר יותר שכן ס"ל גם איסי בן יהודא.



רשות היחיד ורשות הרבים

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בשו"ע אדה"ז סי' שמ"ה ס"א: "איזו היא רשות היחיד מקום המוקף מחיצות גבוהות עשרה טפחים . . . וכן חריץ עמוק עשרה טפחים שנמצא חללו מוקף במחיצות גבוהות עשרה . . . וכן עמוד או תל שהוא גבוה עשרה ורחב ד' על ד' הרי הוא כמוקף מחיצות גבוהות עשרה שהלכה למשה מסיני היא שאנו אומרים גוד אסיק דהיינו שאנו רואים את ד' צדדי העמוד הגבוהים י' טפחים כאלו נמשכו והועלו למעלה על ראשו ועומדים כמחיצות סביב לו ונמצא ראשו מוקף מד' צדדים וחללו ד' על ד'".

ושם בהלכה י"ג: "כל דבר שהוא ברשות הרבים אם אינו גבוה ג' טפחים . . . הרי הם רשות הרבים . . . ואם הוא גבוה ג' ומג' ועד ט' ולא ט' בכלל אם הוא רחב ד' על ד' חלק רשות לעצמו מדברי סופרים והוא ככרמלית . . . ואם אינו רחב ד' על ד' הוא מקום פטור . . . ואם הוא גבוה ט' טפחים מצומצמים שראוי לכתף עליו . . . הרי הוא כרשות הרבים . . . אבל מעשרה ולמעלה אף אם ראוי הוא לכיתוף ומכתפים עליו הרי נשתנה לרשות אחרת שאם הוא רחב ד' על ד' הוא רשות היחיד..."

וצ"ע, הרי לכ' דין זה שלמעלה מי' והוא דע"ד הוי רה"י כבר כ' בסעי' א', ולמה הוצרך לכופלו כאן? וביותר צל"ע שלא הזכיר כלל "כמו שנת" או כיו"ב, אף שדין זה הוא לגמרי הדין שבס"א?

ובסעי' י"ז: "אזיר רשות הרבים אינו רשות הרבים אלא עד עשרה טפחים אבל למעלה מי' טפחים מקום פטור הוא לענין דבר שאינו מסויים . . . אבל דבר

מסויים כגון . . ראש עמוד . . (ו)אם יש בו ד' על ד' גם למעלה מעשרה אינו מקום פטור אלא רשות היחיד גמורה הוא".

וצ"ע כנ"ל, דלכ' זהו אותו הדין כמו בסעי' א' ובסעי' י"ג, וגם כאן לא הזכיר כלל הל' "כמו שנת" או כיו"ב, וצ"ב?

והנה בגדר רה"י מצינו פלוגתא בראשונים, דהנה ברש"י בשבת (ו, ב בד"ה קמ"ל) כ' "כלומר זו היא שנגמרו מניין מחיצות שלה שיש לה מחיצות מכל צד, כגון חריץ וכן גדר דאמרינן מארבעה צדדין גוד אסיק פני המחיצה על ראשו ונמצא ראשו מוקף מארבעה צדדין וחללו ארבעה כו", ומבואר דגדר רה"י תלוי במחיצות, וגם מה דהוי רה"י ע"ג גדר ותל הוא משום דאמרינן גוד אסיק מחיצות, וכ"כ רש"י בעירובין (צב, א ד"ה אף גג): "נהי נמי דשרינן ליה במחיצות תחתונות משום גוד אסיק מיהו מחיצות ניכרות בעינן, שלא יהא גג בולט חוצה להם, דאי לא מינכרא לא אמרינן גוד אסיק וגדול נמי אסור דאין לו שום מחיצה וכל שאין לו מחיצות אינו רשות היחיד".

אבל במאירי סוכה (ד, ב ד"ה היתה גבוהה, במה דבשבת הוי על גבי תל רה"י אף דליכא מחיצות הניכרות) "שבזו אין אתה צריך לגוד אסיק עד שתצטרך בה למחיצות ניכרות, שאין הטעם אלא משום שכל שגבוה עשרה ורחב ארבעה אינו תשמיש של בני רה"ר ודינו כרה"י אף בלא מחיצות" (ועי' באבנ"ז סי' ער"ב שביאר כן בדעת הרשב"א (והמהרש"א) דע"ג עמוד וגג הוי רה"י משום מניעת רגל הרבים ולא מטעם מחיצות, וכ"כ בחידושי הגר"ח על הרמב"ם פ"ד מהל' סוכה בדעת הרמב"ם ועוד).

הנה מל' אדה"ז בס"א, משמע להדיא כפרש"י דבעינן מציאות של מחיצות, ולכן עמוד או תל הוי רה"י רק משום דאמרינן גוד אסיק מחיצות (ובטושו"ע סתמו, אף שבב"י על הטור העתיק כל לשון רש"י הנ"ל).

אבל מהל' בהי"ג משמע דלא כן, שהרי כ' "אבל מעשרה ולמעלה . . הרי נשתנה לרשות אחרת שאם הוא רחב ד' על ד' הוא רשות היחיד", דמשמע דמה הוי רה"י הוא משום שלמעלה מי' נשתנה להיות רשות לעצמו (שרה"ר הוא רק עד י'), וזהו דלא כטעם הנ"ל לכ' (דהרי אי משום המחיצות, א"כ גם למטה מי' נעשה רה"י במחיצות עשרה, ואינו שייך למה שלמעלה מי' נשתנה להיות רשות לעצמה)?

ועד"ז בסי"ז שכ' "אוויר רשות הרבים אינו רשות הרבים אלא עד עשרה טפחים אבל למעלה מי' טפחים . . לענין . . דבר מסויים כגון . . ראש עמוד . .

(ו) אם יש בו ד' על ד' . . . רשות היחיד גמורה הוא", הרי משמע דמה דלמעלה מי' הוי רה"י שייך לזה שאויר רה"ר אינו רה"ר אלא עד עשרה טפחים, ואם הכל תלוי בהמחיצות, א"כ מה תלוי זה במה שאויר רה"ר הוי רק עד עשרה, הרי ראש העמוד הוא רה"י מצד המחיצות, והי' רה"י גם אם הי' בתוך עשרה?

ועי' בגמ' להלן בשבת (ז, ב) גופא אמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב בית שאין תוכו י' וקריו משלימו לי' על גגו מותר לטלטל בכלו בתוכו אין מטלטלין בו אלא בד' אמות אמר אביי ואם חקק בו ד' על ד' והשלימו לי' מותר לטלטל בכלו מאי טעמא הוי חורי רה"י וחורי רה"י כרה"י דמו.

ובתוס' (ד"ה ואם חקק) וקשה לריב"א מ"ש מסוכה דאינה גבוהה י' דאמר בפ"ק דסוכה (דף ד.) חקק בה להשלימה לי' אם יש משפת חקק ולכותל ג' טפחים פסולה פחות מג' כשרה והכא מהני חקיקה אפילו מופלגת מן הכותל הרבה ותירץ דשאני התם גבי סוכה דבעינן שיהיו מחיצות סמוכות לסכך דילפינן התם (דף ו:) מחיצות מבסכת בסכת כדאמר' התם הרחיק הסיכוך מן הדפנות פסולה ולהכי בעינן שיהא פחות מג' דצריך לצרף הגידוד של חקק למחיצות כדי שיהיו סמוכות לסכך שכנגד הנקב ואע"ג דדופן עקומה מכשרת עד ד' אמות מתרץ לה הש"ס ה"מ היכא דאיכא מחיצות מעלייתא אבל הכא דלשויה מחיצה בפחות מג' מצטרף הגידוד עם המחיצות דהויא סמוך לסכך טפי לא מצטרף.

ועי' ברא"ש (סי"א) "ולא דמי להא דאמרינן בפ"ק דסוכה (דף ד א) סוכה שאינה גבוה י' וחקק בה כדי להשלימה לי' אם יש משפת חקק ולכותל שלשה טפחים פסולה דגבי סוכה בעינן מחיצות סמוכות לסכך דאמר התם שאם הרחיק הסכך מן הדפנות ג' טפחים פסולה אבל גבי שבת רק שהרשות משתמר ע"י המחיצות אפילו רחוקים ממנו הרבה קרוי רה"י הלכך ע"י מחיצות החיצונות שגבוהות עשרה נקרא רה"י אבל לא ע"י הפנימית שאין שפת החקק מצטרף עמהן כיון שרחוקים ממנו ג' טפחים".

אבל ברמב"ן כ' "איכא למימר לענין סוכה דפנות בעינן דכתיב בסכת בסכות הלכך בעינן תוך ג' דליהוי לבוד, אבל לענין שבת כל היכא דלא בקעי רבים כלל רה"י הוא והא איתנהו למחיצות מבחוץ דהוו עשרה, הלכך תוך חקק נמי תוך מחיצות דעשרה הוי ורה"י הוי".

והחילוק מבורר, דהתוס' הצריכו מחיצות גם לענין שבת, רק החילוק הוא בגדר של המחיצות, דכיון דלענין שבת כל ענין המחיצות הוא רק בכדי שהמקום

יהי' שמור, לכן חלוקים הם בדינים ממחיצות דסוכה, אבל בל' הרמב"ן מבואר דלענין שבת לא בעינן כלל מציאות של מחיצות, ולא בעינן אלא שיהי' מקום דלא בקעי בה רבים (והמחיצות הוא רק היכי תימצי שאין רבים בוקעים בהמקום, ועי' בל' התוס' בסוכה (ד, ב) דאף דקיצר יותר מ"מ גם שם משמע דגם בשבת הוא מדין מחיצות, ואכ"מ).

ועי"ש (בשו"ע אדה"ז סכ"ב) "ואם חוקק בהם ד' על ד' אפילו באמצע רחוק מן הכתלים ג' טפחים או יותר נעשה כולו רשות היחיד לפי שבמקום החקק עצמו ששם הוא גבוה עשרה שם הוא רשות היחיד גמורה והשאר נעשה כחורי רשות היחיד שהם כרשות היחיד, ואע"פ ששפת החקק מצטרף עם הכתלים שבתוכו להשלימם לעשרה אע"פ שהוא רחוק מהם ג' טפחים או יותר מכל מקום ע"י צד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י' נעשה חקק זה רשות היחיד הואיל ויש בו חלל גבוה י' טפחים ואף על פי שהכתלים רחוקים מחללו ג' טפחים או יותר אין בכך כלום לפי שלענין שבת א"צ רק שתהא הרשות משתמרת ע"י המחיצות ואפילו הן רחוקות ממנה הרבה נקראת רשות היחיד והשאר נעשה כחורי רשות היחיד שהם כרשות היחיד. . ואם אין הכתלים גבוהים עשרה אפילו בצד החיצון שלהם אין החקק נעשה רשות היחיד אלא אם כן הוא סמוך לכתלים פחות מג' טפחים שאז מצטרף שפתו לגובה הכתלים להשלימם לעשרה ואע"פ שאין הכתלים גבוהים י' אפילו בצד החיצון מכל מקום מצטרפים".

הנה משמעות דבריו כאן הוא דבעי מחיצות, ולכן הוי רה"י רק ע"י מה דאיכא מחיצות בצד החיצון (ואם אין מחיצות גם בצד החיצון א"כ אכן אי"ז רה"י), והחידוש לגבי שבת הוא רק דלא בעינן שהמחיצות יהיו סמוכות להרשות, אבל בעינן ששמירת הרשות תהי' ע"י מחיצות, דאילו לשא"ר הנ"ל משמע דאי"צ כלל לדין מחיצות.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר ולהאיר בזה.



מחשבתו משויא ליה מקום*

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

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בגמרא שבת (ד, א – ה, א) מובא שקו"ט דהאמוראים לבאר מדוע חייבים – כמ"ש במשנה – על עקירה מתוך ידו של אדם ועל הנחה לתוך ידו, דהרי בעינן עקירה והנחה ע"ג מקום דע"ד, עד שמגיעים לתירוצו של רבא ד"ידו של אדם חשובה כדע"ד".

וכתבו התוספות (ד, ב ד"ה אלא א"ר יוסף כו'), "קשה לרשב"א מה צריכין רבה ורב יוסף להעמיד המשנה כתנאים והא סבירא להו בפ"ב דעירובין (ד' צט. ושם) דמחשבתו משויא ליה מקום דקאמר התם רב יוסף השתין ורק חייב חטאת ופריך והא בעינן מקום ד' וליכא ומשני מחשבתו משויא ליה מקום, דאי לא תימא הכי הא דאמר רבה זרק בפי כלב או בפי כבשן חייב וכו'? ותי' ר"ת דהא דאמר מחשבתו משויא ליה מקום היינו היכא דלא ניחא לי' בענין אחר אלא בענין זה כמו משתין ורק שאינו יכול להשתין או לרוק בענין אחר, וכן זרק בפי כלב שרצונו שיאכלנו הכלב או שישרוף העץ בכבשן . . אבל הכא אינו חושש אם מקבל בידו או בכלי אחר".

ויעויין בחידושי הרמב"ן (ה, א) מש"כ בתירוץ קושיא זו, "ואיכא דמפרקי שאני התם דנעשית מחשבתו לגמרי אבל הכא לא נעשית לגמרי שאין עיקר מחשבת נתינת אוכלין אלא משום אכילתן או תשמישן וכן נטילתן, כך מפורש בתוס'. ואחרים אומרים דבמתני' ליכא למימר הכי, דבשלמא נתן לתוכה איכא מחשבה אלא נטל מתוכה מאי מחשבה איכא וכי הנוטל מחשב מאיזה מקום הוא נוטל...".

וממשיך: "ואני אומר שאין עיקר קושייתם קושיא כלל שאין אומרים במחשבת המלאכה עצמה שתהא עושה אותה מלאכה, שהרי הוא מחשב להניח ואינו מניח, אבל עיקר הדבר כך הוא כשאדם מחשב למלאכה ועושה אותה כגון זרק בפי הכלב שהוא מתכוין להאכילו והוא מאכילו, אותה האכילה משויא פיו של כלב מקום, וכן שריפת פי הכבשן לפי שהנחה זו חשובה לו לפי כונתו יותר ממקום אחר ודרך הנחה זו בכך, וכן השתנת השתן ויריקת הרוק שהוא מכוין לנקות עצמו מהן ועושה כך, ומגו דהויא מלאכה לכך הויא מלאכה לענין שבת שזו מלאכת מחשבת, אבל אם דעתו להניח על מקום שאין בו ד' במה יעשה אותה מלאכה מלאכה גמורה הרי אינו מתכוין אלא להניח שם ואין אותה ההנחה כלום, נמצא שלא נתכוין להנחה כשם שאין הנחתו מלאכה כך מחשבתו אינו למלאכה".

(וממשיך להוכיח כשיטתו: "תדע דהא אמרינן התם בשלהי הזורק גבי הא דתנן בכריתות אם היתה שבת והוציאו חייב ואמאי הא אין דרך הוצאה בכך, כלומר בפיו, אלא מחשבתו משויא ליה מקום, ואי ס"ד כל מילי דחשיב עליה מיקרי מחשבה ומשויא ליה מקום היכי תנן (צ"ב א') בפיו ובמרפקו פטור הא מכוין להוציא בפיו...אע"פ שאין דרך הוצאה בכך, אלא ש"מ דשאני מתכוין לאכילה ואוכל דמגו דמהני מחשבתו לאכילה מהני נמי לשבת לשוויה מלאכה דדרך מלאכה זו בכך, מה שאין לומר כן במחשב למלאכה עצמה ולא לדבר אחר שאם אינה מלאכה הרי לא חשב לכלום כנ"ל").

ומצינו עוד תירוץ להקושיא בדברי המאירי (ד,ב): "כל שאנו מזקיין בהנחה או עקירה מקום ד' דוקא בשלא כיון הזורק להניח שם אבל אם כיון להניח שם מחשבתו עושתהו . . . ודוקא באלו וכיוצא בהן שאין כאן דעת אחרת מעכבת מחשבתו אבל כל שיש שם דעת אחרת אין מחשבתו מועלת כגון אם כיון לזרוק על רגלו של חברו וכיוצא בזו..."

ב. ועכ"פ נמצינו למדים מכ"ז חמשה תירוצים להקושיא מדוע לא אומרים דמחשבתו משויא ליה מקום לענין דינא דמתניתין בענין ידו של אדם לענין עקירה והנחה;

א) תירוץ של ר"ת בתוספות: דמחשבתו משויא ליה מקום הוה רק "היכא דלא ניחא לי' בענין אחר אלא בענין זה", משא"כ כאן "אינו חושש אם מקבל בידו או בכלי אחר".

ב) תירוץ הראשון ברמב"ן (אשר מביאו בשם תוספות): דמחשבתו משויא ליה מקום הוה רק היכא "דנעשית מחשבתו לגמרי", משא"כ כאן "לא נעשית לגמרי שאין עיקר מחשבת נתינת אוכלין אלא משום אכילתן או תשמישן וכן נטילתן".

ג) תירוץ האחרים' ברמב"ן (אשר הוא תירוץ של בעה"מ בסוגיין): דמחשבתו משויא ליה מקום הי' אפ"ל רק לגבי ההנחה בידו של אדם, דבזה ה"ה מחשיב אותו מקום, משא"כ כשנוטל מתוך היד, דבזה הרי אינו מחשיב היד בכלל.

ד) תירוץ של הרמב"ן עצמו: דמחשבתו משויא ליה מקום אפ"ל רק כשמחשב אותו מקום עבור פעולה מסויימת, כמו לאכילה או לשריפה וכיו"ב, והרי לאותה פעולה הוה מקום זה מקום חשוב, ולכן "מגו דהויה מלאכה לכך הויה מלאכה לענין שבת", משא"כ במשנתינו דמחשבתו הוה להניחה (או לעוקרה), אשר לזה צריכים מקום ד' דוקא.

ה) תירוצו של המאירי: דמחשבתו משויא ליה מקום אפ"ל רק על מקום כזה שאין בה 'דעת אחרת' שמעכבת מחשבתו, משא"כ במשנתנו שמדובר בה בעקירה או הנחה בידו של אדם אחר, הרי דעתו ומחשבתו של האדם העוקר או מניח אינו יכול לפעול באותו יד.

ולכאורה הרי ג' תירוצים הראשונים שווים בתוכנם: דבאמת ישנה 'כח' במחשבתו לשויא ליה מקום, אלא דלפעול חסר כאן המחשבה הראויה בכדי לשוותו מקום; או מחמת זה ד"אינו חושש אם מקבל בידו או בכלי אחר", או מחמת זה דלא נעשית מחשבתו לגמרי ("שאיין עיקר מחשבת נתינת אוכלין אלא משום אכילתן וכו'"), או מחמת זה דבעקירתו אינו מחשיב המקום שממנו עוקר החפץ.

אמנם תירוצו של הרמב"ן חלוק מכל תירוצים אלו ביסודו; דהרי הוא סובר דבאמת אין כח במחשבתו לשוות דין מקום דע"ד על מקום כזה שאינו דע"ד, וכל יכולת מחשבתו הוא רק מה שרוצה ומכוין עבור פעולה מסויימת כנ"ל.

ואילו תירוצו של המאירי, הרי מחד גיסא ה"ה דומה לג' תירוצים הראשונים – לעומת תירוצו של הרמב"ן כנ"ל – בזה דסב"ל דבאמת יש כח במחשבתו לשוותו מקום, אמנם מאידך גיסא הרי דוקא תירוץ זה חלוק מכל שאר התירוצים בדבר יסודי; האם יש כח במחשבתו לשוות מקום על דבר שתלוי ב'דעת אחרת', או לא.

וצלה"ב מהו יסוד חילוקים אלו.

ג. והנה הרמב"ן מבאר ומוכיח כשיטתו – כנ"ל – דלא שייך לומר דמחשבתו משויא ליה מקום ד', כמו שלא שייך לומר דהחושב להוציא חפץ שלא כדרך המוציאין, יתחייב ע"ז מחמת מחשבתו (אלא ע"כ – מבאר – דמחשבתו יכולה לפעול רק זה שנחשיב המקום כפי חשיבותו לפעולה אחרת כנ"ל). ולכאורה הרי כל שאר הראשונים שחולקים ע"ז, יצטרכו להסביר, שישנה הבדל בין דין זה שצ"ל כדרך המוציאין דוקא, לדין זה שצריכים עקירה והנחה מע"ג מקום דע"ד דוקא.

ולכאורה י"ל שהחילוק הוא, דזה שצ"ל כדרך המוציאין הוה תנאי בעצם המלאכה, והיינו דגדרו של מלאכת הוצאה הוא הוצאה כדרכו דוקא (וכן הוא בכל המלאכות שצ"ל 'כדרך' דוקא), ושלכן זה שבמחשבתו רוצה לצאת שלא כדרך המוציאין אינו חייב ע"ז, דנמצא שמחשבתו הי' שלא לעשות מלאכת הוצאה! משא"כ התנאי שצ"ל מקום דע"ד עבור עקירה והנחה – י"ל – אינו תנאי בעצם

המלאכה, אלא פרט של 'חשיבות' הנצרך עבור המלאכה, ושלכן י"ל דמכיון שמחשיב מקום זה במחשבתו הר"ז מספיק לענין חשיבות הנצרך.

ואשר לפ"ז י"ל דבזה פליגי הרמב"ן ושאה"ר; דהרמב"ן סב"ל דהתנאי דדע"ד הוה מעצם גדר מלאכת הוצאה, ושוב הר"ז כמו התנאי שצ"ל כדרך המוציאין דוקא, אשר לזה לא מהני מחשבתו כמשנ"ת, משא"כ שאה"ר סב"ל דאין הדבר כן אלא דתנאי זה – של דע"ד – הוה רק לענין חשיבות העקירה וההנחה, ושוב מהני לזה מחשבתו לשויא ליה מקום.

ויסוד לחילוק זה יש למצוא בדרך שהראשונים ביארו מדוע בכלל צריכים לדע"ד עבור עקירה והנחה; דרש"י כתב (ד, א) "דהוי חשוב למיהוי הנחתו הנחה ועקירתו עקירה". והתוספות כתבו (שם) "אומר ר"ת דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד' וכן היה מסתמא במשכן. ועוד אומר ר"י דאל יצא איש ממקומו משמע דקאי נמי אחפץ כלומר ממקומו של חפץ. . ואין מקום חשוב בפחות מד". והרמב"ם בפהמ"ש כתב "לפי שכל פחות משעור זה לא ינחו בו הדברים המונחים שם ולא ישארו עליו אלא אם היו דברים קטנים".

אמנם הרמב"ן כתב: "גמרא גמירי לה הכי ומקראי לית לן ואפי' ממתני' ובריייתא לית לן בהדיא".

וי"ל דמזה נובע חילוק הנ"ל בשיטתייהו; דלשאה"ר הרי הצורך בדע"ד הוא בכדי להחשיב העקירה או ההנחה כמשנ"ת בדבריהם, ושוב אינו תנאי בעצם גדר המלאכה, אמנם להרמב"ן דהוה 'הלכתא' בהוצאה, שוב י"ל דהוה מגדרי המלאכה עצמה, ואשר לכן לא מהני בה 'מחשבתו' כמשנ"ת. ונתבאר במה נחלק הרמב"ן עם שאה"ר הנ"ל.

ד. והנה על דברי המאירי שחידש – לעומת שאה"ר הנ"ל – דמחשבתו משויא ליה מקום לא מהני לענין מקום כזה שיש שם 'דעת אחרת', כבר תמהו אחרונים (אבהא"ז ועוד), דלכאורה דעת אחרת הוה חיסרון רק כשצריכים לפעול איזה חלות דין על אותו מקום (וע"ד ביאורו של הרבי בזה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו בדבר הצריך מחשבה – לעומת דבר שנפעל ע"י מעשה גרידא – הוה משום שא"א לפעול ע"י מחשבתו בדבר שאינו שלו), משא"כ כאן שצריכים רק שהעקירה והנחה יהיו חשובים, הרי מאי איכפת לן שישנה דעת אחרת, אחרי שהעוקר או המניח מחשיב המקום בדעתו?

אמנם מדברי המאירי שכן כתב סברא זו, משמע, דסב"ל שדין דע"ד אין רק עבור החשיבות של העקירה והנחה, אלא דהוה עבור החשיבות של המקום מצ"ע. והיינו דלא חייבים אלא א"כ עוקרים ממקום חשוב ומניחים במקום חשוב,

וחשיבות המקום צריך לחול עליו עד כדי כך, אשר מחשבתו של אדם אחר אינו יכול לפעול עליו כ"ז שישנה דעת אחרת באותו מקום.

אשר לפ"ז י"ל דבזה הוא שנחלקו המאירי עם שאה"ר; האם הצורך לדע"ד הוא רק עבור החשיבות של העקירה והנחה, או שהוא עבור חשיבות המקום מצ"ע.

ואכן מדברי כל הראשונים דלעיל בהסברת הצורך לדע"ד משמע לכאורה דהוה בעיקר דין בהעקירה והנחה – שבכדי שהם יהיו חשובים צ"ל מקום דע"ד – מתאים לשיטתייהו כאן.

אמנם יעויין בדברי המאירי בתחלת הסוגיא שכתב 'וידו הוא שנעשית כארבעה על ארבעה כמו שביארנו במשנה מפני שהיא קולטת כל דבר, הא לשאר דברים למקום חשוב אנו צריכים על הדרך שהיו מוציאים קרשים מעגלה לרה"ר ומשם לעגלה אחרת וסתם מקום חשוב ארבעה על ארבעה', והיינו מדמגיש הצורך ל'מקום חשוב', ואינו מזכיר כלל שזה קשור עם העקירה והנחה, וגם מדגיש איך שכך הי' גוף ההוצאה והכנסה במשכן.

ומבואר א"כ במה חלוק המאירי עם שאה"ר ביסוד הצורך לדע"ד, ומסתעף מזה שיטתייהו בענין פעולת מחשבתו במקום שיש עליו דעת אחרת כמשנ"ת.



מי שענה את אברהם אבינו בהר המורי' הוא יענה

אתכם

הרב חיים רפפורט

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

א. במשנה תענית (טו, א): על הראשונה הוא אומר, מי שענה את אברהם בהר המורי', הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה. ברוך אתה ה', גואל ישראל. [וברמב"ם הל' תעניות (פ"ד ה"ו): ואומר בסוף תחנוניו מי שענה את אברהם אבינו בהר המורי', הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם ביום הזה. בא"ה גואל ישראל]. ובפי' הר"ן על הרי"ף שם (הו"ד בתוס' יו"ט שם פ"ב מ"ד) ביאר (או גרס בלשון המשנה) "מי שענה את אברהם אבינו על הצלתו של יצחק". ומשמע לכאורה מדבריהם דאף שהקב"ה ציוהו "קח נא את בנך יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך אך ארץ המורי' והעלהו שם לעולה על אחד ההרים אשר

אומר אליך", התפלל אברהם אבינו שינצל יצחק מזה ולא יצטרך להעלה לעולה.²³

ובירושלמי תענית שם (פ"ב ה"ד – הו"ד בחי' הרמב"ן והריטב"א על הבבלי שם) הקשו על נוסח חתימת הברכה ("בא"ה גואל ישראל"): "ולא יצחק נגאל", ותירצו "מכיון שנגאל יצחק כמו שנגאלו כל ישראל".

ומשמע לכאורה שעל זה – 'גאולתו של יצחק' מן השחיטה – התפלל אברהם, והקב"ה נענה לו בתפלתו במה שאמר לו (בראשית כב, יב) "אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה", וע"ז אנו מתפללים ואומרים 'מי שענה את אברהם בהר המורי' הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה"²⁴.

ונראה שכן מבואר גם ממה שדרשו רז"ל (ילקוט שמעוני רמז קא) עה"כ (בראשית כב, ט) "וישם אותו על המזבח ממעל לעצים", וז"ל: עיני אברהם בעיני יצחק ועיני יצחק בשמי שמים, והיו דמעות מנשרות ונופלות מעיני אברהם עד שהיתה קומתו משוטטת בדמעות. א"ל בני הואיל והתחלת על רביעית דמך יוצרך יזמין לך קרבן אחר תחתיך, באותה שעה פער פיו בבכי' וגעה געי' גדולה והיו עיניו מרופפות וצופות לשכינה והרים קולו ואמר (כלשון הכתוב בתהלים קכא, א-ב) 'אשא עיני אל ההרים מאין יבוא עזרי, עזרי מעם ה' עושה שמים וארץ', באותה שעה 'הן אראלים צעקו חוצה וגו' [מלאכי שלום מר יבכיון] (לשון הכתוב ישעי' לג, ז), עמדו מלאכי השרת שורות שורות ברקיע ואומרים זה לזה ראו יחיד שוחט ויחיד נשחט, אמרו, מי יאמר לפניך על הים 'זה א-לי ואנוהו' (שמות טו, ב), שבועת 'כה יהי' זרעך' (בראשית טו, ה) מה תעשה לה, מיד 'אל תשלח ידך אל הנער'. עכ"ל המדרש.

23 בתוספות שם טו, ב ד"ה מאי שביעית בא"ד כתבו: "הראשונה של גואל אינה מן המנין, ובה אומרים 'מי שענה לאברהם' לפי שהי' ראשון לנצולין שניצול מנמרוד". [ובקול הרמ"ז (על המשניות שם) הקשה "דמאי שייטא דהאי הצלה להר המורי"']. אבל בשושנים לדוד (על המשניות שם) כתב שגם התוס' פירשו שהעני' לאברהם היתה בקשר לעקידת יצחק, ולא באו בדבריהם אלא ליישב קושיא אחרת, ע"ש.

24 בכמה ספרים נקטו כדבר הפשוט שלא התפלל אברהם אבינו על הצלתו של יצחק. [לדוגמאות בעלמא ראה: (א) קב חן (להרה"ק ר' נח מקארוב, ברעסלויא תרכ"ו) פ' וירא (יב, א): "ליישוב קושיות העולם מדוע לא התפלל אברהם כשנאמר לו לשחוט את יצחק, כי הי' לו להתפלל לבטל ממנו זאת הגזירה". (ב) עשרה למאה (להרה"ק ר' צבי הירש מוואידיסלאב, זולקווא תקס"א, דרוש ו, טו, א): "מאברהם שהי' מדתו להתפלל הנה ממנו הי' נסיון שלא התפלל, אולם בזה הורה הזקן שאין רצונו רק לעשות רצון הבורא והי' מונע עצמו מלהתפלל פן יהי' נגד רצונו ית'". (ג) עובדות והנהגות לבית בריסק (הספרו של ר' אברהם רייך על הגרי"ז, עמ' שעג): "הלא אברהם אבינו לא ידע שזה נסיון, למה לא עמד אברהם אבינו להתחנן ולהתפלל על יצחק, שה' יבטל את הגזירה". ע"ש]. ולפי המבואר בירושלמי ובמדרשי חז"ל ובמ"ש לקמן בפנים הרי הנחה זו שנוי' במחלוקת.

וכ"מ בשל"ה (פ' וירא, בדרוש הר המוריי, חלק 'תורה אור') שהיו "אב ובנו מצדדים ליפטר ממיתה זו", ומ"ש אברהם ליצחק "אלקים יראה לו השה לעולה בני" - "זו הי' תפלה ממנו שימציא השם ית' שה במקומו, וסיים אח"כ, ואם לא ימציא לו השם יתברך שה אזי 'לעולה בני'. . על זה אנו אומרים 'מי שענה לאברהם אבינו בהר המורי' הוא יעננו, כי הוא נענה על תפלתו". [ע"ש שייסד דבריו על מ"ש חז"ל (בראשית רבה פנ"ו, ד) עה"כ (שם כב, ח) "אלקים יראה לו השה בני, ואם לאו אתה השה לעולה בני", והבין שאאע"ה התפלל שה' יראה לו שה להעלות לעולה במקום יצחק, ועל דברי היל"ש הנ"ל].

[וע"ש בשל"ה שתמה דאם כן הוא מהי ההפלאה שהפליאו את גודל מסירות נפשו של אברהם ויצחק דכאשר נצטווה אברהם אבינו לשחוט במו ידיו את בנו יחידו ממלא מקומו, הלכו שניהם יחדיו "באהבה ובשמחה לעשות רצון אבינו שבשמים", הלא התפלל שינצלו מזה, "ואם כן מהו זה השבח המופלא, הלא אמרו רבותינו ז"ל (תו"כ עה"כ ויקרא כב, לה - הובא בפירוש רש"י עה"ת שם) 'המוסר עצמו לקדושת השם על מנת שיעשה לו נס כו' [אין עושים לו נס], ואם נעשה לו נס בוודאי לא נקרא מקדש השם מאחר שכוונתו הי' על הנס", ע"ש מ"ש בזה בשלשה אופנים].

אמנם בהמשך לדברי הירושלמי הנ"ל איתא: "רבי ביבי אבא בשם ר' יוחנן, אמר אברהם לפני הקב"ה, רבון העולמים גלוי וידוע לפניך שבשעה שאמרת לי להעלות את יצחק בני הי' לי מה להשיב ולומר לפניך, אתמול (בראשית כא, יב) אמרת לי 'כי ביצחק יקרא לך זרע' ועכשיו את אומר (שם כב, ב) 'והעלהו שם לעולה, ח"ו לא עשיתי כן אלא כבשתי את יצרי ועשיתי רצונך, כן יהי רצון מלפניך ה' אלקי שבשעה שיהיו בניו של יצחק בני נכנסים לידי צרה ואין להם מי ילמד עליהם סניגוריא אתה תהא מלמד עליהם סניגוריא, ה' יראה', את נזכר להם עקידתו של יצחק אביהם ומתמלא עליהם רחמים²⁵, מה כתיב בתרי' (שם, יג) 'וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר וגו' [נאחזו בסבך בקרניו]'. מהו 'אחר', א"ר יודה בי ר' סימון, אחר כל הדורות עתידין בניך ליאחזו בעונות [י"ג: באומות] ולהסתבך בצרות וסופן להגאל בקרניו של איל הזה שנאמר (זכרי' ט, יד) 'וה' אלקים בשופר יתקע והלך בסערות תימן'. רבי חונה בשם רבי חיננה בר יצחק, כל אותו היום הי' אברהם רואה את האיל נאחזו באילן זה וניתור

25 ראה גם תיב"ע עה"כ בראשית כב, יד: "ואודי וצלי אברהם תמן באתרא ההוא ואמר בכוון ברחמי מן קדמך ה' גלי קדמך דלא הוה בלבבי עומקא ופניתי למעבד גורתך בתדוא כדין פד יהון בנוי דיצחק ברי עליין לשעת אניאי תהוי מידפר להום ועני יתהום ופריק יתהום ועתידין אינון כל דריא קיימין למהוי אמרין בטורא הדין כפת אברהם ית יצחק בריה ותמן אתגלית עילוי שכינתא דה".

[ומשתחרר] ויוצא, נאחו בחורש [ביער] זה וניתור ויוצא, נאחו בסבך זה וניתור ויוצא, אמר לו הקב"ה, אברהם כך עתידין בניך נאחזים בעונות [י"ג: באומות] ומסתבכין במלכיות מבבל למדי ממדי ליון ומיון לאדום, אמר לפניו, רבון העולמים יהי' כן לעולם? אמר לו [הקב"ה], וסופן להגאל בקרניו של איל הזה, וה' אלקים בשופר יתקע וגו'"²⁶.

ונראה לבאר שרבי יוחנן בא לתרץ קושיית הירושלמי ("ולא יצחק נגאל") באופן אחר, והוא שמעולם לא התפלל אאע"ה על 'גאולתו' של יצחק (שינצל מהעקידה) אלא שהתפלל על 'גאולתן' של ישראל בדורות הבאים, דכאשר לא יעמוד סניגור להם בעת צרתם ילמד הקב"ה סניגוריא עליהם ויתמלא עליהם רחמים, ואכן מצינו שנענה על תפלתו זו, וכמ"ש הירושלמי "מה כתיב בתרי'? וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר", ופירשו שהקב"ה ענה לו "אחר כל הדורות עתידין בניך ליאחזו בעונות ולהסתבך בצרות וסופן להגאל בקרניו של איל הזה". ולפי ביאור זה יוצא שפירוש התפלה "מי שענה לאברהם" שנוי במחלוקת, ולפי דעת רבי יוחנן יש לומר שמעולם לא התפלל אברהם אבינו על הצלתו של יצחק, ומדרשות חלוקות הן.

ובלאה"כ נראה כן, כי איתא במדרש (ב"ר פנ"ו, ז) "ויאמר אל תשלח ידך . . . אל אחנקנו, אל תשלח ידך אל הנער, אל אוציא ממנו טפת דם, אל תעש לו מאומה אל תעש לו מומה". הרי מבואר שאפילו לאחרי שהקב"ה ציווה שלא לשחוט את יצחק [וגילה לו שמעולם לא רצה שישחטוהו, "לא אמרתי שחטוהו אלא והעלהו . . . אסיקתי" . . . ועתה אחתיני" . . . הד"ר (ירמ' יט, ה) 'ולא עלתה על לבי', זה יצחק" (ב"ר שם, ח)], עדיין ביקש אברהם לחנקו²⁷, ואיך נאמר שמתחלה, כשהקב"ה ציווה להעלותו לעולה, לא רצה אברהם והתפלל שינצל מזה, ואח"כ כשלא רצה הקב"ה אז דוקא רצה אברהם לשחטו ועכ"פ לחנקו, וע"כ שמדרשות חלוקות הן בנידון זה.

26 וראה גם פירוש רש"י עה"כ בראשית שם (כב, יד): "ה' יראה' עקידה זו לסלוח לישראל בכל שנה ולהצילם מן הפורענות". [ולהעיר גם מפירוש רש"י (עה"כ שם כב, יג – מתנחומא שם) "תחת בנו, מאחר שכתוב ויעלהו לעולה, לא חסר המקרא כלום, מהו תחת בנו, על כל עבודה שעשה ממנו ה' מתפלל ואומר, יה"ר שתהא זו כאילו היא עשוי' בבני, כאילו בני שחוט, כאילו דמו זרוק, כאילו הוא מופשט, כאילו הוא נקטר ונעשה דשן"].

27 וראה גם שו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סי' נו אות ו): "אל אחנקנו . . . הרי שנצטער אאע"ה צער רב על שנמנע ממנו להעלות את יצחק בנו לקרבן להשי"ת". [וע"ש מ"ש לבאר המשך הכתובים "כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה", היינו בראותי את רוב צערך על שלא עלה בידך להקריבו, 'ולא חשכת את בנך את יחידך ממני', שלא הגיע בלבבך שום שמחה במניעת הקרבנו, אלא אדרבה נצטערת צער רב על כך שלא הקרבת אותו בפועל, ובזה נתגלה לעין כל גודל אהבתך להשי"ת"].

ב. והנה ב'קדושתא' ליום ראשון דחג השבועות (ביצורת הנאמרים בקהלות אשכנז לפני קדושה דשחרית) בפיוט המתחיל "אז טרם נוסדו שמים וארץ" אמר הפייטן: "ענתה אמון [התורה] לדר במרומים [להקב"ה], ידעתי גם אני כי הוא [אברהם] טוב והולך תמים, אבל על יחידו [בנו יצחק] לא קנה רחמים, ושלח יד כאכזר לשפוך דמים, וכל כך לעשות רצונך בלב תמים, ובטוח הי' כי אתה מלא רחמים, אבל הי' לו להתחנן לפניך ולבקש רחמים, ולחשוך יחדיו מאש פחמים, והוא לא חס וחסתה מלא רחמים, והוא לא ריחם לולי ריחמתה בעל הרחמים". מבואר מדברי הפייטן שהתורה קטרגה על אברהם אבינו שלא התפלל והתחנן להקב"ה שלא יקח ממנו את בנו יחידו, ומפני זה לא רצתה התורה (שהיא מתוארת בפיוט זה כבתו של הקב"ה) להנשא לאברהם.

ונראה שפייטן זה ס"ל דמ"ש מ"י שענה את אברהם אבינו כו"ו אין הכוונה לתפלה על הצלתו של יצחק וכפי' הראשון בירושלמי (כי לפי זה אכן התפלל אברהם אבינו ע"ז והקב"ה נענה לו בתפלתו), אלא כביאורו של רבי יוחנן דקאי על התפלה שהתפלל "ייה רצון מלפניך ה' אלקי שבשעה שיהיו בניו של יצחק בני נכנסים לידי צרה כו' אתה תהא מלמד עליהם סניגוריא כו' ומתמלא עליהם רחמים", וכמשנ"ת שמדרשות חלוקות הן²⁸.

ג. והנה איקלע לידי ספר המכונה בשם 'תשובות והנהגות' (להר"מ שי' שטרנבוך מירות"ו) ח"ד (ס"י קלה) שנתקשה ע"ז שאנו אומרים בסליחות "מי שענה את אברהם בהר המורי", דאיו תפלה התפלל אע"ה, "הלא, אדרבה, לא רצו להפטר מהעקידה, וכשהקב"ה אמר לאברהם אבינו 'אל תשלח ירך אל הנער' ביקש עכ"פ להטיף ממנו דם, וכן איתא בחז"ל דיצחק ביקש מאברהם אבינו שיעקדנו יפה יפה שלא יפסל השחיטה", וע"ש מ"ש בזה.

28 והנה בספר קול הרמ"ז (על המשניות תענית שם) כתב לבאר התפלה "מי שענה לא"א בהר המורי", באו"א, ובהקדים מ"ש בזח"א (קכ, ב) "דהא צערא דאברהם הוה בשעתא דאתמר לי' אל תשלח ירך אל הנער ואל תעש לו מאומה' חשיב דקרבני' לא אשתלים, ולמגנא עבד וסדר כלא ובנה מזבח, מיד 'וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר וגו'". ולפי זה כתב הרמ"ז דזוהי עניינתו של הקב"ה לא"א בהר המורי, "שענהו ה' לצרתו במה שהזמין לו את האיל", ע"ש. ולפי פירוש זה יש לומר עוד, שהפייטן (והמדרשות הנ"ל) דס"ל שלא התפלל אברהם על הצלתו של יצחק נקטו דהעני' לאברהם אבינו בהר המורי' היתה ב'הזמנת האיל' שע"ז לא היתה ביאתו ריקם ולמגנא. [ולעיר גם מחדא"ג מהרש"א על מס' תענית (טו, א שם): "והתחיל באברהם שהוא ראש המאמינים שנענה בהר המורי", לא שנענה כמה שלא נשחט יצחק, אלא על שביקש ממנו ית' אלקים יראה לו השה לעולה וגו'". ועצ"ק בכונתו. וע"ש בחדא"ג עוד, דמה שהעלהו לעולה היתה כיון ש"אולי חטא במחשבה שעולה באה על המחשבה (בירושלמי יומא פ"ח ה"ז ובכ"מ: "העולה מכפרת על הרהור הלב"), ונתקיימה מחשבתו, והנה איל אחר נאחו גו' ויעלהו לעולה". ואכ"מ.]

וכנראה אישתמיטתי' להרב בעל 'תשובות והנהגות' דברי הירושלמי ומדרשים הנ"ל אשר בהן מבואר שאכן התפלל אברהם על הצלתו של יצחק, וכבר הוכחנו דעכצ"ל שמדרשות חלוקות הן.

ומה שהקשה מזה שאמרו (בראשית רבה פנ"ו, ח) "בשעה שבקש אברהם לעקוד יצחק בנו, אמר לו אבא בחור אני וחוששני שמא יזדעזע גופי מפחדה של סכין ואצערך ושמא תפסל השחיטה ולא תעלה לך לקרבן, אלא כפתני יפה יפה, מיד ויעקד את יצחק. . הוא שולח יד ליטול את הסכין ועיניו מורידות דמעות ונופלות דמעות לעיניו של יצחק מרחמנותו של אבא, ואעפ"כ הלב שמח לעשות רצון יוצרו" – הנה לפענ"ד אין מדברי חז"ל אלו סתירה למה שרצו והתפללו שינצלו משחיטתו, כי אטו ברשיעי עסקינן ח"ו, הלא לכל הדעות היו אברהם ויצחק מוכנים ומזומנים לקיים את מצות העקידה כהלכתה ובשלימותה, וכל עוד שלא נענו תפלותיהם הי' צורך להזהר שלא יפסלו השחיטה וההקרבה ויצחק הי' צריך להזהר שלא יפגע בכבוד אביו עי"ז, ולכן אמר יצחק "כפתני יפה יפה".

יד האדם למטה מג*

הת' חנוך ביסטריצקי
תלמיד בישיבה

א. איתא במס' שבת (ה, א) "א"ר אבהו כגון ששלשל ידו למטה מג' וקבלה וכו'" (ובא לתרץ למה חייב בהוצאה ליד חברו במשנתנו אף שאינו מונח על מקום ד' על ד'). והתם פי' רש"י דהויא כקרקע ע"כ. ובפשטות בא רש"י לפרש למה נחשב הנחה על דע"ד היכא דהשפיל ידו למטה מג'.

והנה כתבו בתוס' (ד"ה כגון ששלשל וכו') דקסבר ר' אבהו דאגד יד שמי' אגד, דאי לא במתני' יהא העני חייב מדאורייתא לא רק כשנטל מתוך ידו של בעה"ב, אלא אפי' היכא שנתן בעה"ב לתוך ידיו, דע"פ ר' אבהו צ"ל שיד בעה"ב נמוך למטה מג', וא"כ מסתמא יד העני ג"כ נמצאת למטה מג' כיד בעה"ב, וא"כ אף שנתן בעה"ב לתוכה מ"מ העני הוציאה מלמטה מג', עכת"ד.

ומדבריהם נמצא שהוכיחו שיד ברשות אחרת אפי' למטה מג' אינה הנחה (דדוקא עפ"ז יהא חייב רק כשנטל, כנ"ל). וגוף מח' זו נמצא לקמן דף צב ע"א, דאיתמר המוציא פירות לרה"ר אביי אמר ביד חייב בכלי פטור, ורבא אמר ביד פטור בכלי חייב, ולמסקנא התם הפך השיטות דאגד יד (וכ"מ בשו"ע אדה"ז סי'

(* לע"נ הרה"ח ר' יהודה לייב בן מרדכי ביסטריצקי.

שמו בציונים שם, ויש מפרשים שאדרבה הגמ' הפשך השיטות בכלי, ואכ"מ), דלפי אב"י פטור ולרבא חייב, והקשתה הגמ' על רבא ממתני' שאם פשט ידו לחוץ ונטל העני מתוכה וכו' שניהם פטורים (ולפי רבא צ"ל חייב), ותירצה הגמ' התם למעלה מג' הכא למטה מג', ע"כ.

ונמצא שאב"י ורבא חולקין בידו הפשוטה לרשות אחרת למטה מג', דלפי אב"י פטור משום אגד יד ולפי רבא חייב. והתם חולקין רש"י ור"י (הובא בתוס') בסברת רבא לחי"ב. רש"י כתב (ד"ה ביד חייב) בתוך דבריו "ולא אמרינן אגד גופו שמ"י אגד ג"כ", וכן במסקנת הסוגי"א (ד"ה התם למעלה מג') וטעמא משום דלא נח ולא משום אגב גופו ע"כ. ונמצא שרש"י סבר שבדין זה חולקין אב"י ורבא, לפי אב"י אמרינן אגד יד וע"כ אפי' למטה מג' אינו הנחה, ולפי רבא לא אמרינן אגד יד רק שלמעלה מג' יד לא נח, וע"כ למטה מג' חייב דנח ידו. אמנם הר"י פירש (ד"ה התם למעלה מג') בפ' דברי רבא, וז"ל התם למעלה מג' ואית לו למימר שמ"י אגד כדאמר בפ"ק דידו בתר גופו גריד, הכא למטה מג' דלאו שמ"י אגד ע"כ. והיינו שלפי הר"י לא נחלקו אב"י ורבא באגד יד אלא כו"ע סברו אגד יד שמ"י אגד רק נחלקו אם בטלה דין זה למטה מג'.

ונחזור לענינינו, לפי דברי תוס' דר' אבהו סבר אגד יד צ"ל שזהו דוקא לאב"י, וע"כ אינו הנחה למטה מג' משא"כ לפי רבא (אף לפי הר"י שסבר אגד יד) מונח למטה מג'. אבל עפ"ז קשה, דדברי ר' אבהו הו' שברשות א' ידו למטה מג' הוי הנחה וצ"ל שלזה ג"כ מודה אב"י שמועיל הנחה למטה מג' שיהיה נחשב הנחה בקרקע (מקום דע"ד). אבל זה צ"ב בפשטות אפי' ברשות א' ידו אגד למעלה מג'²⁹ בגוף האדם ולמה יועיל השפלה למטה מג' להנחה?

ואע"פ שיש לחלק שלמטה מג' לאב"י נחשב ידו מונחת אפי' ברשות אחרת ורק שאין היד בטלה לאותה רשות, ג"ז קשה דאם למטה מג' נחשב ההנחה על הקרקע (מקום ד') למאי נפק"מ רשות היד, מ"מ החפץ נחשב מונח בקרקע ג"כ? (וכעין מ"ש האבני נזר במערכת קלוטה סי' ו' ט' בדברי רש"י שע"י הנחה בכ"ש למטה מג' נחשבה כמליא למעלה עד ג', והחפץ מונח במקום שהוא עיי"ש).

ולכאורה יש לפרש ע"פ דברי אדה"ז בשולחנו סי' שמו ס"ז שכתב (לפי דעת רבא ע"פ רש"י שידו ברשות אחרת נמצא שם, ולא אמרינן אגד, רק שלא נח) "לפיכך אם שלשל ידו למטה מג' טפחים סמוך לארץ באותה רשות שהכניסה לשם וכו' חייב אע"פ שלא הניח החפץ בארץ, שכל פחות מג' סמוך לארץ הוא כארץ וכאילו נחה ידו בארץ עצמו וידו היא כאותה רשות לגמרי", עכ"ל.

(29) לפי אוקימתא בגמ' דשוחה, אבל לפי פי' הגמ' דהמשנה קאי בננס (או בגומא) יומתק שפיר.

ונמצא ע"פ דברי אדה"ז שאין הנחה למטה מג' לחפץ אלא ליד. ומהמשך דבריו שכתב "וידו היא כאותה רשות לגמרי", משמע שלהיות נחשב הנחה ליד צריך להיות שם אותו רשות עליו³⁰. וא"כ יש לומר ג"כ לפי ר' אבהו דאזיל לשיטת אבבי רק ברשות א' שיש שם רשות על היד שייך הנחה למטה מג', משא"כ כשידו נמצאת ברשות אחרת אין שם רשות על היד שאגד אצל הגוף, וא"כ אין הנחה למטה מג' ג"כ.

אבל גם זה קשה, דאם למטה מג' פועל רק על היד להוי כאילו נחה בארץ עצמה, והחפץ נשאר מונח ביד, מהו סברת דברי ר' אבהו מעיקרא, דע"פ הנ"ל אין קושיית הגמ' על מתני' מתורצת, שהחפץ מונח ביד ואינו על הקרקע, רק שהיד נמצאת על הקרקע, וא"כ סו"ס אין החפץ מונח על מקום דע"ד? אלא ודאי צ"ל שידו למטה מג' נחשבת הנחה לחפץ מהחפץ מונח בארץ דהוי הנחה בדע"ד (וכ"מ ברמב"ם פי"ג הל"ו דכתב "כמי שהניח בארץ", ומשמע שקאי אחפץ).

ב. ועוד יש לדייק בדברי אדה"ז, (א) דין הנ"ל בשלשל ידו למטה מג' לכאורה כתב רק לפי היש אומרים דידו ברשות אחרת הוי באותו רשות שנמצא בו, רק שאינו מונח שם כנ"ל, וקשה קצת דיש לאוקים דין זה גם לפי דעה הא' שנחשב היד מקו"פ מצד אגד יד, והיינו כרבא לפי ר"י (וכן ציין אדה"ז התם שהוא כרבא לפי פר"י בתוס' שם) דאע"פ דאמרינן אגד יד, מ"מ למטה מג' מבטל דין אגד יד וכפי' תוס' שם כנ"ל, ולמה כתב אדה"ז דוקא לפי היש אומרים, בתור "לפיכך"?

ב) לפי דעה הא' התם, שידו מקו"פ מצד אגד יד כנ"ל מציין אדה"ז למג"א סי' ש"ץ (ן), כאביי צב, וכו' אבהו ה' ע"א, א"נ כרבא לפי פר"י בתוס' שם. אבל לא מציין להם בדין אגד יד עצמו, רק לאח"ז כשקאי בדין אחר, והוא דאם הוציא ידו לרשות אחרת וחפץ בידו, ונחה ידו באויר ר"ה ואח"כ הניח החפץ חייב (ואין אומרים שנחה תחילה במקום פטור לפטרו מדאורייתא ופ') לפי שהנחה על היד אינה חשובה הנחה אלא לחפץ שהונח עלי' ממקום אחר, אבל לא לחפץ שהיתה עליה מתחילה וכו' ובאמצע דין זה הביא המקורות לדעה א' הנ"ל. וקשה למה כתב בדין זה ולא בעצם שיטתם שיד ברשות אחרת מקו"פ מצד אגד יד? ובפרט שדין זה שאינו נחשב הנחה על ידו למעלה היכא שהיתה על ידו מתחילה אינו רק לפי דעה זו אלא גם לדעה שני' (רבא לפירש"י) אין היד מונח ברשות אחרת למעלה מג' וכמ"ש בהגהה התם?

ג) למה בכלל הביא ר' אבהו במקורות לדין אגד יד, אין זה נמצא בדברי ר' אבהו ולא קאי על זה כלל אלא ברשות א' שמונח למטה מג'? ורק לפי מ"ש תוס'

30) ואף שמשמע מלשונו שידו באותה רשות לגמרי אינו סיבה להניח היד כ"א תוצאה שנעשה כאותה רשות לגמרי וכמו שאבאר לקמן א"ה.

שמסתמא ע"פ משנתינו ר' אבהו סבר כאביי דאמרינן אגד יד, וגם א"צ לדברי ר' אבהו אפי' מצד עצמם להלכה דלפי המסקנא א"צ הנחה ביד למטה מג' דוקא, אלא הנחה ביד עצמה הוי הנחה במקום דע"ד, ומה בא אדה"ז להוסיף בזה?

והביאור בהנ"ל, דאדרבה קושיא הב' והג' מתורצת חדא בחבירתה, והיינו דגמר הסברת שיטת אביי נשלם רק ע"י דין שני, שאין הנחה ליד למעלה מג' לחפץ שהיתה עלי' מתחילה לפי דברי ר' אבהו. והביאור דמצד מח' אביי ורבא (לפי רש"י) רבא סבר שלא נח אף שנמצא ברשות שבו, ולפי אביי אינו אפילו ברשות שהיד נמצא בו, צ"ע אם לפי אביי זה טעם נוסף על הא דרבא (דגם אין לחושבו מונח) או שמטעם זה גרידא אינו מונח ברשות אחרת, שבכלל לא יצא לשם. והנפק"מ הוא בדין זה אם נח ידו באויר ברשות שהושיט ידו לשם, אם נחשב הנחה ליד (ולא כרבא) יהא מונח במקו"פ ואינו חייב בגמר הוצאה, ואם לאו יהא חייב כשגמר.

והכרעה לדין זה נמצא דוקא בדברי ר' אבהו, והביאור בזה שלפי מ"ש ר' אבהו נמצא שיד למטה מג' ברשות א' הוי הנחה וברשות אחרת לפי אביי אינו. ובביאור דין הנחה למטה מג' כתב אדה"ז שהוא חייב אע"פ שלא הניח החפץ בארץ שכל פחות מג' סמוך לארץ הוא בארץ וכאילו נחה ידו בארץ עצמה וידו היא באותה רשות לגמרי ע"כ.

ונמצא בדברי אדה"ז ב' דברים: א) שנחשב הנחה למטה מג' עי"ז שידו הוי כאילו נחה בארץ, וב) כתוצאה מהנחה זו נעשית ידו כאותה רשות לגמרי (ולא כמו שפירשתי לעיל שידו נעשה כאותה רשות לגמרי היא סיבה להנחה, אלא הוא מסובב שלאחר שידו נחה בארץ מונח, "וידו נעשה כאותה רשות" וכו'). והביאור בזה הוא עצמו הביאור לדברי ר' אבהו, שהחפץ מונח בידו וע"י הנחת היד למטה מג' נחשב החפץ מונח בקרקע, שלגבי הנחת החפץ היד עצמו נעשה כקרקע, וכמשמע מדברי רש"י שהבאתי לעיל ששלשל ידו למטה מג' הויא כקרקע

והיינו שמונח על היד, אלא שהיד הוי מקום ד' שהוא חלק מהקרקע שמונח עליו. וא"כ יובן שיטת אביי דאם סבר שידו ברשות אחרת אינו הנחה רק לפי שאגד בי' אבל בעצם שייך הנחה ביד, היכא דהשפיל למטה מג' מונח הוא בארץ וא"כ לגבי החפץ יש הנחה על כללות הקרקע (שהוא מקום ד') כנ"ל, וכתוצאה מהנחה לחפץ זו גם מצב היד נשתנה (לגבי החפץ) כאותה רשות לגמרי כנ"ל בהמשך דברי אדה"ז. וא"כ לפי אביי שלפועל אינו הנחה ברשות אחרת למטה מג' צ"ל שגם חסר הנחה ליד ברשות וכרבא שאין לומר שידו כרשות אחרת מונח הוא, וע"כ אין ליחשב הנחה אפי' לגבי החפץ.

(וזה שלפי רבא הוי הנחה ברשות אחרת למטה מג' ולא כן לפי אביי, היינו שלפי רבא אין חסרון דידו בתר גופו גריר אלא רק זה שאינו מונח בפועל (וכמו שפי' רש"י לעיל ג, א דל"ג ידו בתר גופו גרירא דיתירא היא) וע"כ הכא כשנמצא למטה מג' נמצא שהוא מונח. אבל לפי אביי יש גם חסרון דידו בתר גופו גרירא, והיינו דאגד יד מגרע חסרון הנחה ג"כ, שאין לומר שידו מונח ברשות שהוא שגריר לרשות אחרת, וא"כ אף כשנמצא לפועל למטה מג' אין להשוותו הנחה שמ"מ אגד לרשות אחרת, ורק כשידו אתו ברשות א' ואינו אגד לרשות אחרת י"ל שהנחתו למטה מג' הוי הנחה כדין דר' אבהו).

ומתורץ דברי ר' אבהו לפ"ז (שהיד עצמו נעשה כקרקע והחפץ ממילא מונח על מקודם ד') וגם קושיא ב' וג' הנ"ל בדברי אדה"ז שרק ע"י דין זה וסברת דברי ר' אבהו יצא סברת שיטת אביי בשלימות. שאין בחסרון מצד אגב יד גרידא, כ"א גם אין היד מונח ברשות כסברת רבא כנ"ל.

ג. אמנם לפי שיטת ר"י בדברי רבא, שבעצם סבר אגב יד כאביי אלא סבר שאעפ"כ מונח למטה מג' כנ"ל, י"ל בא' משני אופנים: א) כנ"ל שלמטה מג' השתנתה היד לקרקע אותו רשות אפי' ברשות אחת או ב) אף שידו ברשות אחרת אגד אצל גופו, מ"מ למטה מג' החפץ נחשב מונח בקרקע ואינו נוגע מצב רשות היד, וכפ' אבני נזר בדברי רבא עצמו (לקמן ק, ב) התם במערכת קלוטה שהחפץ מונח על כל שהוא ונחשב שהקרקע עולה עד ג' והחפץ מונח עליו במקומו. (בפשטות נראה שזהו החילוק אם הקרקע עולה עד ג' שהחפץ מונח עליו נגד תכונות מה שנמצא עליו בפועל, או אם נחשב שהחפץ ירד עד הקרקע ממש, שזהו דוקא ע"י מה שמונח עליו בפועל, ואולי יש לחלק).

ועפ"ז מתורצת קושיא הא' הנ"ל בדברי אדה"ז, למה הביא דין למטה מג' שהיד נשתנה כרשות אחרת רק בי"א שידו כרשות שנמצא בו ולא לפי רבא כדעה הא' דסבר אגד יד שמי' אגד. דע"פ הנ"ל לפי רבא ע"פ פ"ר מסתבר לומר דרבא סבר לשיטתי' דנחשב הנחה לחפץ בקרקע ולא צריך להיות ע"י תכונות מה שנמצא עליו בפועל וכדבריו בדף ק, ב ע"פ האבני הזר, ועוד מסתבר הוא יותר מלומר שאגד יד נשתנה למטה מג', וע"כ מסתבר שלפי' רבא ע"פ ר"י הוא כאופן הב' כנ"ל שמונח נגד מצב היד. לפיכך כתב אדה"ז דוקא לפי רבא ע"פ רש"י דהתם הוי לפי שהיד נעשתה כקרקע לגבי החפץ וכתוצאה מזו נשתנה היד ג"כ לגבי החפץ כנ"ל.

וכן לפי"ז יובן למה כתב בדין הנחה כשהיתה בידו מתחילה דאינו הנחה בלשון "אי נמי כרבא וכו'", ולא הביא סתמא כרבא ע"פ ר"י, והיינו אם רצה לפרש שרבא גם כן סבר כאביי שלמטה מג' נשתנה היד ברשות א' כר' אבהו וכנ"ל באופן הא'

נמצא שאיו שום הנחה למה שהיתה מידו מתחילה שמונח דוקא כשהיד נשתנה, אבל לפי אופן הב' נמצא שיש הנחה אף כשהיתה בידו מתחילה, והיינו באופן הב' שמונח נגד רשות היד שעליו בסו"ס יש הנחה למה שהיתה בידו שתחילה (בדוחק קצת).

(וע"פ הרמב"ם שמשמע שלמטה מג' הניח החפץ במקום ד', י"ל לפי' תוס') ברבא שהחפץ מונח בקרקע נגד מצב היד שהוא מק"פ, או גם י"ל לפי רש"י ברבא שהיד עצמו כאותו רשות, רק שקאי בעיקר הדין, שלאחר שהיד מונח כקרקע נחשב החפץ מונח בקרקע במקום דע"ד, והצ"צ³¹ כתב שהרמב"ם סבר כרבא ע"פ רש"י והיינו דידו ברשות אחרת לא נח אבל נמצא ברשות שבו בפועל. ועפ"ז לכאורה יש לתרץ קושיית הרמ"ך (שם, פי"ג הל"ו) מדין לכתא ומיתנא דחשיב אגוד בידו ולא הוי הנחה, ומ"ש ידו בלא אמרינן אגב? דע"פ הנ"ל דוקא ע"י הנחתו ביד, שהיד עצמה נעשה כקרקע נחשב מונח בארץ משא"כ בלכתא ומיתנא אין לייחס החפץ לקרקע מצ"ע כי יש דבר אחר האוגדו לרשות אחרת, ואין לומר שמונח על הלכתא ומיתנא, וע"י על הקרקע).

ד. והנה הצ"צ (ד"ה פשט העני סעיף ב') הסתפק ברבא לפי הר"י אם רק נתבטל אגד יד למטה מג', או אפי' הניח על השולחן בר"ה י"ל דהוי הנחה ג"כ והניח בצ"ע.

וע"פ הנ"ל יש לומר שתלוי בב' אופנים ללמוד רבא לפי הר"י, אם היד נעשה כקרקע לגבי הנחת החפץ (כאביי ברשות א') או שהחפץ נתייחס לקרקע שלא כפי רשות היד. דאם צריך הנחה דווקא ע"י שהיד נעשה כרשות, זהו דוקא אי הוי כקרקע כנ"ל, ורק בכח למטה מג' סמוך לקרקע יכול לבטל אגד יד ולחדש רשות חדשה וכו', אבל אם רק צריכה הנחה לחפץ לקרקע ולאכפי רשות היד, י"ל דהוא דין בכל לבד ואפי' לבד (וכ"ש מונח) לשולחן נחשב מונח עליו אע"פ שהיד אגד לרשות אחרת.



שדי נופו בתר עיקרו

הת' שמואל יהודה הרץ תלמיד בישיבה

איתא בגמ' שבת דף ד' ע"ב: "דאמר אביי הכא באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר וזרק ונח אנופו דר' סבר שדי נופו בתר עיקרו ורבנן אומרים לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו."

ומצינו שלוש שיטות בדין זה רש"י, תוס', והרשב"א המובא בתוס'. שיטת רש"י היא שהמחלוקת היא במקום דע"ד, שרבי סובר שהנוף יש לו מקום דע"ד כיוון שהולך אחר עיקרו ורבנן סוברים שהנוף אין לו מקום דע"ד דאינו הולך אחר עיקרו אבל בין לרבי ובין לרבנן אין רשות הנוף הולך אחר רשות העיקר ואפשר לבאר שיטתו דסבר שגדר של רה"י הוא שמוקף מחיצות³² דהיינו גדר של מציאות ולכן אפי' אם אומרים שדי נופו בתר עיקרו מ"מ במציאות אין הנוף מוקף מחיצות ולכן אין לנוף דין רה"י כשהעיקר נמצא ברה"י משא"כ מקום דע"ד ה"ז גדר של חשיבות³³ דהיינו גדר של דין ולכן אם אומרים שדי נופו בתר עיקרו יש לנופו דין מקום דע"ד.

ושיטת התוס' היא שנחלקו בין בדין מקום דע"ד ובין בדין רשות שרבי סובר שלנוף יש דין מקום דע"ד וגם דין רה"י ורבנן סוברים שאין לנוף לא דין מקום דע"ד ולא דין רה"י וביאור שיטת התוס' דסבר שרה"י אין זה גדר של מוקף מחיצות היינו גדר של מציאות כמו שפי' רש"י אלא שגדרו הוא בזה שהוא מקום מובדל מרה"ר³⁴ והגדר של מקום מובדל מדין תורה הוא שהוא גבוה י' טפחים יאוכו ורחבו דע"ד לכן ה"ז גדר בדין ולא גדר במציאות שאם היה גדר במציאות הרי כל שלמעלה מג' הרי במציאות הוא מובדל מרה"ר ומ"מ אין זה רה"י ולכן צ"ל שהוא גדר בדין שמקום מובדל הוא גבוה י' ודע"ד ולכן סובר תוס' ששדי נופו בתר עיקרו הוא גם בנוגע לדין רה"י שאע"פ שאין להנוף דע"ד מ"מ יש דין רה"י, שנחשב מקום מובדל.

וכל זה בדין רה"י שהוא גדר בדין אבל רה"ר אינו כן כדאיתא בגמ' דף ח' ע"א: "אמר עולא עמוד תשעה ברה"ר ורבים מכתפין עליו וזרק ונח על גביו חייב מ"ט פחות משלושה מדרס דרסי ליה רבים משלושה ועד תשעה לא מדרס דרסי ליה ולא כתופי מכתפי תשעה ודאי מכתפין עלויה" ע"כ. מכאן אנו רואים שהגדר של רה"ר הוא מקום שימוש לרבים דהיינו שהוא גדר במציאות ולכן לא אמרינן שדי

(32) עיין ברש"י דף ו' ע"ב ד"ה קמ"ל.

(33) כמו שכתב רש"י בע"א ד"ה מעל גבי מקום ד' דהוי חשוב למהוי הנחת הנחה ועיקירתו עקירה.

(34) וי"ל שזה מה שכתב בחי' ר' חיים בהלכות סוכה פ"ד ה"א בא"ד והנראה לומר בדעת הרמב"ם

ולכאורה רש"י סובר שדין רה"י הוא כמו דין סוכה. עיין שם.

נופו בתר עיקרו שהרי הנוף אינו שימושי דברים ולכן משני תוס' דברה"ר לא מצי לאוקמי וכו' והטעם לזה משום שדין רה"ר אינו יכול להתפשט להנוף והנוף מצד עצמו אין לו דין רה"ר אלא מקום פטור או כרמלית

ושיטת הרשב"א היא שגם ברה"ר אמרינן שדי נופו בתר עיקרו אע"פ שבדין רה"ר לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו דהיינו שלנוף אין דין רה"ר אין זה מקום שימוש לרבים מ"מ נחשב מעשה ההנחה שהניח על הענף כמו שהניח ע"ג העיקר שהוא הרה"ר, דהיינו שלנוף יש דין כרמלית או מקום פטור וגם החפץ נמצא על הכרמלית או על המקום פטור אבל לגבי מעשה ההנחה אמרינן שדי נופו בתר עיקרו שמעשה ההנחה מתייחס לעיקר דהיינו שהניח על רה"ר והוא משום שאין להנוף חשיבות מצד עצמו משא"כ רבנן סוברים שיש להנוף חשיבות מצד עצמו ולכן לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו דהיינו שהמעשה הנחה מתייחס לנוף.

ולפ"ז יוצא שגם ברה"ר מצי לאוקמי דפליג רבי ורבנן

וע"ז מתרץ הרשב"א: "הא דלא מוקי לה אביי הכי משום דרב חסדא לא בעי מקום דע"ד גם ברשות הרבים"

ויש לפרש תירוץ זה בשתי אופנים א. ששיטת ר' חסדא הוא שיש דין מקום בין ברה"ר ובין ברה"י אלא שדין מקום הוא במקום כל שהוא ולכן אע"פ ששיטת רבנן היא דלא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו ולכן אין בהנוף מקום ד', ומ"מ הרי זה הנחה משום דלא בעינן מקום ד', אבל לפי אופן זה קשה קושיות ת"י, המהרש"ל והמהר"ם שהקשו שאע"פ דלא בעינן מקום ד', ולכן בדין הנחה במקום ד' לא נחלקו רבי ורבנן מ"מ נחלקו אם שדי נופו בתר עיקרו בדין מעשה הנחה, שרבי סבר שמעשה ההנחה מתייחס לעיקר והרי זה הנחה ברה"ר ורבנן סוברים שהמעשה הנחה אינו מתייחס לעיקר אלא לנוף והרי זה הנחה בכרמלית או מקום פטור וב. דר' חסדא סבירה ליה שדין מקום הוא דוקא כשיש דע"ד והא דלא בעי רב חסדא מקום ד' גם ברה"ר היינו שאין דין מקום. ולפ"ז נראה דלא צריך מעשה הנחה, שהרי מעשה הנחה הוא כשהוא מניח ממקום אחד למקום שני אבל אם אין בזה דין מקום הרי לא הניח ממקום למקום ולכן אין דין מעשה הנחה אלא שהחפץ צריך להיות מונח דהיינו נעצר ולא עף באויר³⁵.

וא"כ בדין שדי נופו בתר עיקרו אינו שייך לומר שמעשה ההנחה מתייחס להעיקר שהינח ברה"ר שהרי אין דין של מעשה הנחה ולכן המקום שבו החפץ נמצא דהיינו הנוף ה"ז כרמלית או מקום פטור כמו שבארנו ולכן לא נחלקו רבי

(35) ולשיטת רעק"א דף ג' ע"א ד"ה שניהם צריך שריגיע ידו מעט.

ורבנן באילן העומד כולו ברה"ר אלא באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר ולפי אופן זה לא קשה קושיות ת"י המהרש"ל והמהר"ם.

ולפ"ז יש לתרץ קושיא נוספת דאיתא בגמ' דף ג' ע"א: "בעי מיניה רב מרבי הטעינו חבירו אוכלין ומשקין והוציאן לחוץ מהו עקירת גופו כעקירת חפץ ממקומו דמי ומחייב או דלמא לא אמר ליה חייב ואינו דומה לידו מאי טעמא גופו ניח ידו לא ניח" ע"כ וכתב רש"י ד"ה ידו לא ניח [על גבי קרקע]: "הלכך כי הוציאה לא עקר מידי ואין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה" ע"כ ולכאורה קשה למה בא לפרש כאן דאין דרך הוצאה בלא עקירה הרי היה צריך לפרש במשנה כשאומר פשט העני את ידו לפניו ונתן בעה"ב לתוכה שניהם פטורים דאין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה.

ולפי מה שביארנו אתי שפיר, ובהקדים דשיטת הרשב"א הוא שאין מעשה עקירה והנחה בהוצאה ולכן מה שכתב בהמשנה ונתן לתוך ידו וכו' חייב שלכאורה לשיטת הרשב"א החיוב הוא לפני שנתן לתוך ידו מ"מ משום שידו בתר גופו גריר לכן חייב דוקא אם נתן לתוך ידו ולשיטתו מה שהקשו בגמ' אם עקירת גופו כעקירת חפץ ממקומו דמי או דלמא לא אמר ליה חייב ולא אמר עקירת גופו כעקירת חפץ ממקומו דמי וחייב אלא חייב סתם, ומכך למד הרשב"א שהגמ' מתרצת שבכלל לא צריך עקירה והנחה ולכן חייב שהרי יצא מרשות לרשות.

ועל זה אומר רש"י ואין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה ולא כמו שפי' הרשב"א שחייב כוונת הפשט הוא שאין צריך עקירה והנחה אלא שצריך עקירה והנחה והטעם שהייב הוא משום שעקירת גופו כעקירת חפץ דמי.



שיטת אדמוה"ז בידו הפשוטה לרשות שני'

הת' מנחם מענדל וילהלם
תלמיד בישיבה

א. בשו"ע אדמוה"ז סי' שמז סעיף ז' (וכן בסי' שנ סע' ב) מביא ב' דעות בנוגע ל"ידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת", דעה א' סוברת שהיד מקו"פ, ומציין (אדה"ז³⁶) "כאביי צב, א וכו' אבהו ה, א. א"נ כרבא לפי פרי" בתוס' שם' [צב, א – ד"ה התם וראה גם ג, א ד"ה מ"ט]. ודעה הב' סוברת שהיד "ה"ה לגמרי כאותה רשות אם רה"י – רה"י ואם רה"ר – רה"ר", ומצויין (בשוה"ג) "רמב"ם, כרבא

36 בסוגריים בפנים הסימן (בהוצאות הישנות) ובאמצע ביאור השיטה. ולכאן צ"ע דהי' צריך להיות בתחילה לפני שמביא דעה זו (כדרך כל המראי מקומות), וע"פ מה שמבואר לקמן, יש ליישב.

צב, יע"ש בפרש"י. וע"פ המראי מקומות ה"ז תלוי האם ביד הפשוטה ואומרים "אגד יד שמי' אגד" או "לאו שמי' אגד"³⁷ (כדלקמן צב).

ויש לעיין מניין לאדמוה"ז דאם אומרים (פרש"י צב) ד'אגד לאו שמי' אגד' הרי זה נחשב כרשות שנמצא בה ואינו מקו"פ (כיון שאינו מונח לגמרי ברשות). ועוד, אפי' את"ל שזה מונח, מנין שהרמב"ם סובר שאין שמי' אגד ולא סובר כשיטת ר"י בתוס' (בדף צב) דלמעלה מג' אומרים שמי' אגד?³⁸

ונראה לבאר ובהקדם ביאור יותר בשיטה הראשונה.

ב. דהנה בשבת צג, א כתבו התוס', על דברי הגמ': "חד למעוטי זה עוקר וזה מניח", וז"ל: "וזה כתב אות א' ובא חבירו וכתב אות שני' לא איצטריך קרא, אלא אהוצאה דה"א אהכנסה ואהוצאה הוא דקפיד רחמנא וליחייב אפי' בלא הנחה".

והנה לפי הנ"ל (בדברי אדמוה"ז) דלתוס' יד הפשוטה לרשות אחת ה"ה מקו"פ, צריכים לומר שההווא"א היתה שחייב על הכנסה או הוצאה מרשות אף שהמקום שממנו או אליו מוציא הוא מקו"פ.³⁹

[במילים אחרות: ההווא"א היתה שחייב הוצאה הוא ע"ז שעוקר מ – או ל – רה"ר או רה"י ולא בגלל שהוציא מרשות אחת לרשות שני'].

ומחדש בפסוק שאין מספיק רק זה שמביא או מוציא מרשות אלא גם הרשות השני' שממנה או אלי' מוציא צריך להיות רשות, וע"כ צריך עקירה והנחה.⁴⁰

ג. עפהנ"ל יוצא דלשיטת תוס' כל פעם שאין עקירה והנחה אין הוצאה מרשות לרשות כלל. וא"כ י"ל דמדוייק בלשון הרמב"ם לא כן. דהנה בפ"ב

37 שזו מחלוקת אביי ורבא בדף צב, א (אלא שלר"י שם למעלה מג' גם רבא יודה). וכן ציין בתחילת הסימן למגיד משנה ש[כוונתו כנראה לפי"ג ה"ו ש]שם הביא ב' דעות מה סובר רבא. 38 ולכן א"א – לכאו' – לומר (כפי שציינו בהוצאה החדשה) שכוונתו לפי"ג ה"ו, ששם פוסק הרמב"ם שמושט למטה מג' חייב [וכן משמע לכאו' (שזה תלוי א' בהשני) מזה שבהמשך לדעה הב' כותב אדמוה"ז "לפיכך אם שלשל ידו למטה מג' סמוך לארץ חייב", שהרי גם ר"י בתוס' סובר כן, ואעפ"כ למע' מג' סובר הוא שהיד מקום פטור. [ויש לעיין עוד במה שכותב אדמוה"ז "ולפיכך כו" בהמשך לדעה הב', דלכאו' תלוי במחלוקת ראשונים בדעה הא' גופא, וצע"ג]. 39 וצ"ע איך שייך לומר שחייב על שניהם, והרי בא' מוציא מרשות ובא' מביא לרשות (משא"כ לדעה הב' שבשניהם מוציא מא' ומכניס לשני'), וי"ל דתוס' לטעמי' (ב, א – ד"ה פשט) שישנו פסוק מיוחד לעני ולעשיר, וכדלקמן בסוף ההע'. עיי"ש.

40 ועפ"ז י"ל דעיקר האיסור דרבנן הוא כשישנה מלאכה כבהווא"א (היינו מוציא או מכניסה למקו"פ או ממקו"פ) וכפי שאכן סוברים לקמן ג, א ד"ה פטורי (הובא לקמן). ועפ"ז יש לבאר בדרך-אפשר את תוד"ה אגוז (ה, ב) שמביא מלקמן קנג, ב שמשמע שכן דחפץ המונח ע"ג חמור המהלך אפי' המלאכה דרבנן הרגילה איננה כיון שלא עוקר אפי' ממקו"פ (ועפ"ז יש לבאר דעת הרמב"ם שם פ"כ ה"ז והביאו אדמוה"ז בסי' רס"ז סעי' ג'). ודוק. ואכ"מ.

מהלכות שבת ה"ח, כתב הרמב"ם: "הוצאה והכנסה מרשות לרשות מלאכה מאבות מלאכה היא", ובהלכה הבאה כתב, וז"ל: "אין המוציא מרשות לרשות חייב עד שיוציא כשיעור המועיל, מרה"י לרה"ר או מרה"ר לרה"י. ויעקור מרשות זו ויניח ברשות שני, אבל אם עקר ולא הניח או הניח ולא עקר, או שהוציא פחות מכשיעור – פטור".

ויש לדייק: א) במיקום הדין דעקירה והנחה, דלכאוו' הסדר בה"ט תמוה, שהרי כל הסיבה שצריך להיות "שיעור המועיל" הוא לא בשביל עצם המלאכה אלא (ענין צדדי) כדי שתהא מלאכת מחשבת⁴¹, וא"כ הי' צריך להיות הסדר בהלכה בתחילה שאינו חייב אלא מרה"ר לרה"י וכו' וכשיש עקירה והנחה ואח"כ שצריך להיות כשיעור.

ב) בלשונו. דמהלשון "אין המוציא מרשות לרשות חייב עד כו" משמע שאע"פ שהוצאה מרשות לרשות ישנה אך בלא (כל התנאים שבהלכה כולל) עקירה והנחה בכל זאת פטור, כי ישנם עוד תנאים בהלכה. האם סובר כשיטת תוס' הרי בלא עקירה והנחה אין כאן הוצאה מרשות לרשות כלל (כנ"ל).

וי"ל דלכן למד אדמוה"ז דלדעת הרמב"ם הוצאה ישנה אף בלא עקירה והנחה, ובעצם הושטת היד (והחפץ) כבר נמצא ברשות האחרת, אלא שפטור כיון שישנו עוד דין (נוסף על ההוצאה) שצ"ל עקירה והנחה. (ומה שהוצאה מרה"י לרה"ר כתוב ג"כ לאחר הדין דשיעור המועיל, ראה לקמן).

ומבואר הוא יותר בדברי הרמב"ם לקמן (בפי"ג ה"ה), וז"ל: "כבר אמרנו שאין המוציא מרשות לרשות חייב עד שיעקור ויניח. אבל אם עקר ולא הניח או הניח ולא עקר, פטור. לפיכך מי שהי' עומד באחת משתי רשויות ופשט ידו לרשות שני' וחפץ בידו, ונטלו אחר ממנו או שנתן אחר לידו חפץ והחזיר ידו אליו, שניהם פטורים שזה עקר וזה הניח"⁴².

[וי"ל בדרך-אפשר, שזהו ביאור דברי הרמב"ם "הוצאה והכנסה מרשות לרשות מלאכה מאבות מלאכה היא", וכבר היקשו דלקמן צו, ב משמע שהכנסה לרשות הוא תולדה. ועפ"הנ"ל י"ל דכוונתו להדגיש שמלאכת הוצאה היא דווקא

(41) וכ"מ בזבחים מזו, א וברש"י שם ד"ה מלאכת מחשבת.

(42) וע"פ המבואר בפנים יבואר ג"כ מה שהרמב"ם חוזר בהלכה זו עוד פעם ("כבר אמרנו") את הדין ש"אין המוציא מרשות לרשות חייב עד וכו'", אף שאין זו דרכו לחזור על אותו דבר פעמיים, ובפרט שזהו פרק א' בלבד קודם, וזהו דבר הפשוט שזה מטעם זה (ויתירה מזו, לכאוו' כל הלכה זו כבר מובנת מאליה מההלכה שבפי"ב) כי רוצה להדגיש שפטור, אע"פ ש"מוציא מרשות לרשות", ועצ"ע.

כשמוציא מרשות אחת ומכניס לרשות שני' ודלא כשיטת תוס' 43 (שאף למסקנה אין ממש כך, כדלקמן).

עפ"ז יש לבאר ג"כ מה שמצוין לפי' רש"י בדף צב (אף שאינו מיסודות ההלכה) כי בדברי רש"י – הסובר בפירושו שהחסרון אינו מדין אגד יד שמי' אגד – מודגש ג"כ שהחסרון בהנחה הוא ענין צדדי שאינו נוגע לעצם ההוצאה, וז"ל שם (בד"ה התם) "וטעמא [דפסור] משום דלא נה, ולא משום אגד גופו" (ומפורש הוא יותר לעיל ג, א וז"ל (בד"ה ידו) "הלכך כי הוציאה לא עקר מידי ואין דרך הוצאה 44 בלא עקירה והנחה") דמשמע (ג"כ) דאף שישנה הוצאה פטור כי צריך להיות ג"כ עקירה והנחה.

ד. וי"ל שזהו הטעם שאדמוה"ז מאריך בביאור שיטותיהם של ב' הדעות, כי בדבריו מודגש שהחילוק בין ב' הדעות הוא (לא רק מה דינו של היד הפשוטה לרשות אחרת 45 אלא) מה החסרון בהוצאה בלא עקירה והנחה. ועפ"ז מובנת שיטתו בביאור דעת הרמב"ם.

[דבנוגע לדעה הא' כתב "אבל חפץ שהי' עליה בתחילה ברשות זו 46 והושיטה לרשות ב' כיון שאין הושיטה זו חשובה כאן הנחה ליד עצמה שה"ה תלוי' כאן באויר ה"ה שאינה חשובה הנחה להחפץ שבה כו"י, ובנוגע לדעה הב' כתב "אע"פ שהחפץ מונח בידו שהיא חשובה באותה רשות לגמרי, והרי הוציא מרשות לרשות, זהו לפי שלא היתה עדיין הנחה לחפץ זה באותה רשות 47, שהנחת החפץ

43 ולהעיר מפיה"מ (להרמב"ם) בריש מסכתין, וז"ל: "ודע כי כל יציאה היא ג"כ הכנסה בהיקש אל המקום שהוציאו אלו החפץ, וכל הכנסה היא ג"כ יציאה בהיקש אל המקום שהוציאו ממנו החפץ, אלא שמנהג המשנה לקרות טלטול הדבר מרה"י לרה"ר הוצאה, ועקירת דבר מרה"ר לרה"י הכנסה".

44 אך עדיין צריך עיון (ובפרט ע"פ המבואר בפנים) מה הוא הלשון "דרך הוצאה", ובדוחק י"ל שהכוונה ל"דרך מלאכת הוצאה".

45 והנפק"מ – לכאן – האם מותר לאחור (או לו עצמו) הפושט ידו מרשות אחרת להניח על היד, עכ"פ מדאורייתא, אף שאדמוה"ז לא הביא נפק"מ זו בפ"י [וי"ל כיון שאין דרכו להביא דינים מחודשים שאינם כתובים בפ"י בספרים שלפניו, כידוע] ועצ"ע [ולגבי הושיטה למטה מג' ראה בהערות לעיל].

46 ולהעיר שבמקרה זה אין – לכאן – שום נפק"מ בין הדעה הראשונה לשני', ואעפ"כ מפרט אדמוה"ז הטעם לכל אחת בנפרד ובאריכות!

47 והביאור בזה – לכאן – דנוסף על שינוי הרשות צריך להיות גם שינוי המקום, כדלקמן בפנים (ולהעיר ממרה"ם על תוד"ה מ"ט ג, א) ורעק"א בריש ג, ב). אלא שצ"ע דכיון שלרש"י החפץ לגמרי ברשות השני', למה אם הניח על הקרקע חייב והרי היתה כבר הנחה של פטור (וכדמשמע ג"כ בדף ג, ב "משחשיכה דאי שדי לי' אתי לידו חיוב חטאת"). ויש לומר (בדוחק) דכיון שמניח על הקרקע אח"כ, מוכיח על תחילתו שכל ההנחה באויר היתה רק כדי להניח על הארץ, וה"ז כעומד לכתף שאם הניח אח"כ חייב (כדלקמן ה, ב) ועצ"ע.

ביד אינה חשובה הנחה, הואיל והי' בה מתחילה כמו שנת⁴⁸. שבזה מדגיש שאף דלב' הדעות חסרה ההנחה ("כמו שנת") וזה טעם הפטור, אך החסרון שבזה אחר, שלדעה הא' כיון שאין הנחה אין החפץ ברשות אלא "תלוי" כאן באויר", ולדעה הב' "הוציא מרשות לרשות" רק "שלא היתה עדיין הנחה לחפץ זה באותה רשות"⁴⁹.

ה. ע"פ המבואר לעיל, נראה לבאר מקורה של הלכה אחרת בשו"ע אדה"ז, הדנה בביאור הטעם שהמוציא לרמלית (ומקום פטור) פטור כתב אדמוה"ז (סימן שמז סעי' ז) וז"ל: "ומן התורה מותר להוציא ולהכניס מתוכו לרה"י ולרה"ר ומהם לתוכו מפני שהוא בטל אצל כ"א מהן", אלא שבכרמלית אסור, כי חכמים תקנו שכשיש בו דע"ד "הוא מקום חשוב ואינו בטל אצלן".⁵⁰ ועשאוהו רשות בפנ"ע וקראוהו כרמלית".

ומשמע מהדברים דאין גדרה של מלאכת הוצאה הוצאה מרה"י לרה"ר, ולהיפך. אלא גדר המלאכה הוא הוצאה מרשות חשובה אחת לרשות חשובה אחרת מסוג אחר (רק שבפועל ממש מצינו זאת דווקא ברה"ר וברה"י). ויש לעיין מה מקורו של אדמוה"ז⁵¹.

ויש לומר דמקורו מדעת הרמב"ם הנ"ל, שנוסף על שינוי רשות צריך שיהי' גם עקירה והנחה – והטעם ע"ז בפשטות כי נוסף על שינוי סוג הרשות, צריך גם

48 הנה מהלשון "כמו שנת" משמע שזה מאותו הטעם ממש [וא"כ תסתלק השאלה שבהע' הקודמת], אך מזה שאדמוה"ז מאריך כ"כ בביאור הדעה הב' משמע שזהו באו"א [וכן משמע מתוס' ד"ה מ"ט שטעם הפטור שונה בין רש"י לבין תוס' (ועיין בראשונים שם)]. אך בפשטות משמע שלמד את רש"י אחרת מהמבואר בפנים (ואף שיש לדחוק), ומ"ש "שהנחת החפץ ביד אינה חשובה הנחה הואיל והי' בה מתחילה וכמו שנת" יובן ע"פ המבואר בפנים, דלא נחלקו רש"י ותוס' "במציאות" האם היד נחה או לא, אלא דלתוס' כיון דס"ל ש"אגד יד שמי' אגד", ממילא "לא יצא כולו" (לשון רש"י צא, ב – ד"ה אבל, בנוגע לאגד כלי) כל זמן שאין הנחה, משא"כ לרש"י (והרמב"ם) שיצא כולו החסרון (ולא המציאות) בהנחה הוא אחר. (וכמו שמשמע ג"כ מענין אגד כלי, שהחילוק אם סוברים ששמי' או לא, זה האם אומרים שיצא כולו (ראה שבת צא, ב; צב, א)).

49 ולהעיר שהלשון והסדר דומה ממש להסדר והלשון דהמג"א וכדרכו בכ"מ (ראה לקו"ש חכ"ו ע' 49 ועוד).

50 הנקודה אני הוספתי, ואם נאמר שזה שהוא רשות בפנ"ע הוא חלק מתקנת חכמים, צ"ע מה נוגע שזה הוא מקום חשוב, וצ"ע.

ולהעיר שלשון אדמוה"ז כאן דומה ללשון רש"י (ג, ב – ד"ה בעי אביי): "אלמא איפלוג רשותא מי כו' גזור רשות מדבריהם לשבת" ומיד לאח"ז כתב אדמוה"ז "וקראוהו כרמלית", וכן ממשיך מיד לאח"ז רש"י (שם) "שמו כרמלית", ויש להאריך בזה. ואכ"מ.

51 בהוצאה החדשה ציינו לדברי רש"י בדין פ' א ד"ה אדם, שההלשון שם דומה ללשון אדמוה"ז כאן (ועוד). אך צ"ע: א) שם מדובר באיסקופה ומקו"פ ו-ב) אין רש"י פסקן כי אם פירשן – ראה יד מלאכי כללי רש"י ס"ב, ועוד).

להיות שינוי מקום (גשמי) – וזה הוא מלאכת הוצאה דאורייתא, ולכא' מה הביאור בזה (שהוצאה היא דווקא כשישנם ב' התנאים)?

ועל פי דברי אדמוה"ז (סי' שמה) דלעיל מובן, דכיון שגדר המלאכה הוא שינוי⁵² גמור של מיקום החפץ – ע"כ צריך את שני הפרטים, דכל זמן שחסר א' מהם אין השינוי גמור.

[וגם מבואר מה שברמב"ם (פי"ב ה"ט הנ"ל) זה שחייב דווקא כשמוציא מרה"ר לרה"י ולהיפך, נמצא בהלכה הבאה ולאחרי שמבאר שצריך להיות שיעור המועיל].

ו. ויש לומר ביאור במחלוקת הראשונים בעומק יותר, דהנה בשינוי ממצב למצב ישנם כמה ענינים: א) עצם השינוי ב) שלילת המצב הקודם ויצירת המצב החדש. וי"ל (בדרך-אפשר) שזה הוא יסוד המחלוקת בין תוס' לבין רש"י והרמב"ם⁵³, דלתוס' עצם השינוי הוא המלאכה⁵⁴ (ולכן מסבירים שכל הסיבה שצריך עקירה והנחה, כי אחרת אין שינוי), משא"כ רש"י למד כאופן הב', ולכן כל זמן שאין שלילה וחיוב גמור – פטור.

ועפ"ז יש לבאר עוד כמה מחלוקות בין רש"י לתוס', ומהם: א) בביאור דברי הגמ' (ג, א) "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת", דרש"י פירש (ד"ה פטור) דהכוונה לעקירות בלבד, ובתוס' הקשה עליו ר"י, (שהוא זה שסובר בדף צב, א כדעה הא', וכנסמן לעיל). וז"ל: "אינו נראה לר"י, חדא דעקירה בלא הנחה אינה אלא טלטול בעלמא ואין בה דררא דחיוב חטאת כלל", וע"כ מבארים תוס' באו"א: שהכוונה ל"אותו שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה וכו', לפי שלא עשה כל המלאכה שחיסר ממנה מעט, או עקירה או הנחה". והיינו דרש"י פי' דשלילת הרשות בלבד הוא כבר ענין עיקרי בעשיית המלאכה, ולכן ה"ז "דררא דחיוב חטאת"⁵⁵, ולאידך גיסא תוס' מפרשים דעצם זה שמשנה רשות הוא ענין במלאכה (אף כשמשנה למקו"פ).

ב) בביאור הטעם שעקירה והנחה צריכים להיות מעל גבי מקום דע"ד, כתב רש"י (ד, א – ד"ה מעט) "דהוי חשוב למיהוי הנחתו הנחה ועקירתו עקירה". אך

52 ולהעיר מהגמ' בדף צו, ב "מה לי אפוקי מה לי עיולי", דמשמע שאין שום הבדל ביניהם, וראה לקמן.

53 ולהעיר שבביאור "למעוטי זה עוקר וזה מניח", ביאר רש"י (בדף צג, א ובפסחים פו, ב) אחרת מתוס' (הובא לעיל).

54 ולהאיר מתוצ"ח סי' יא-ב, וז"ל בנוגע לתוס' (בדף צג, א המובא לעיל): "מבואר דאיסור הוצאה הוא השתנות החפץ מרשות לרשות, ואף דלמסקנא הוי גם עקירה והנחה כו", עיי"ש.

55 וראה גם ג, ב רש"י ד"ה מבע" דאם הוציא היד מבע"י וזרוק הוא איסור מדרבנן.

בתוס' (ד"ה והא) לא הסתפקו בביאור זה, והביאו ב' ביאורים אחרים: א) "דאין זה רגילות להניח החפץ בפחות מד', וכן הי' מסתמא במשכן". (ב) – בשם ר"י – "דאל יצא איש ממקומו משמע דקאי נמי אחפץ, כלומר ממקומו של חפץ כו', ואין מקום חשוב בפחות מד'".

ועל-פי הנ"ל יש לומר דרש"י ותוס' לטעמייהו, דלרש"י זה כל גדר המלאכה שמשנה ממקום חשוב למקום חשוב. משא"כ לתוס' – כיון שגדר המלאכה הוא השינוי – אין סברא לומר (מעצמינו) שחייב דווקא כשהוציא ממקום חשוב, אא"כ אין כך הדרך הרגילה (וכל מלאכה שאינה נעשית כדרכה פטור) או שיש לימוד מפסוק.

ג) במקור מלאכת הוצאה כתב רש"י בריש מסכתין שילפינן לה מהפסוק "ויצו משה ויעבירו קול במחנה וגו'", עיי"ש. אבל תוס' שם (ד"ה יציאות וד"ה פשט) הוסיפו שישנו עוד לימוד מהפסוק "אל יצא איש ממקומו" וביארו (בד"ה פשט) שצריך את ב' הפסוקים, חד להוצאה דעני וחד להוצאה דבעה"ב.

וי"ל (ג"כ) דהוא לטעמיה (לכל לראש, דלתוס' כיון שעובר דרך מקום פטור יש סברא לחלק בין מוציא מרשות גמורה למקו"פ⁵⁶ [ורק אח"כ לרה"ר] לבין מוציא לרשות גמורה (בידו דעני), משא"כ לרש"י שאין כאן מקו"פ, וממילא יתירה מזו) דלתוס' כיון שעיקר המלאכה היא שינוי, ממילא ישנו חילוק כי כאן משנה באופן אחד וכאן משנה באופן אחר⁵⁷, משא"כ לרש"י (והרמב"ם) שעיקר האיסור הוא ה"חיוב והשלילה" הרי בשניהם יש חיוב ושלילה במידה שווה.

[ובמילים אחרות: ע"ד הענין ד"גברא וחפצא", דלרש"י מסתכלים על הגברא והרי סו"ס עוקר ומניח, משא"כ לתוס' מסתכלים על החפצא, וא"כ יש שינוי].

ועדיין צריך עיון.



שיטת התוס' בטעם דין מקום ד'

הת' שלמה שוויי
תלמיד בישיבה

א. איתא במשנה ריש מסכת שבת: "פשט העני את ידו לפניו ונתן לתוך ידו של בעה"ב וכו' העני חייב וכו' פשט בעה"ב את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני

56 ואף שלא נח במקו"פ (כמו שמבאר אדמוה"ז) אך אין זה פשוט כ"כ.
57 ולהעיר המתוצ"ח המובא לעיל דגם למסקנא עיקר החיוב הוא ע"ד ההוו"א.

וכו' בעה"ב חייב". ובגמרא דף ד' ע"א מקשה ע"ז "אמאי חייב והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד' וליכא? אמר רבה הא מני ר"ע דאמר לא בעינן מקום ד' על ד', דתנן הזורק וכו' ר"ע סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא". ובדף ד' ע"ב מקשה הגמ' ע"ז "ודילמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעי"?

והנה התוס' (ד"ה והא בעינן – ד, א) ביארו הטעם למקום ד' דווקא, וז"ל: "אומר ר"ת דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד' וכן הי' מסתמא במשכן. ועוד אומר ר"י דאל יצא איש ממקומו משמע דקאי נמי אחפץ, כלומר ממקומו של חפץ וכו' ואין מקום חשוב בפחות מד', עכ"ל. דהיינו דיש שני טעמים למקום ד' דווקא: או שלומדים מזה שבמשכן הניחו ע"ג מקום ד', או שלומדים מפסוק שמקום החפץ צ"ל מקום ד'.

ולקמן בסוגיא שהקשתה הגמרא "ודילמא הנחה הוא דלא בעיא, הא עקירה בעיא", ג"כ מפרשים התוס' כשיטתייהו, דאיתא בתוס' (ד"ה ודילמא הנחה) וז"ל: "ונראה לפרש דפריך הא עקירה בעיא, דילפינן ממשכן שהיו נוטלין מתיבתן שהיו בהן ד' על ד' ונותנין ליד עושי המלאכה. ולפי מה שפירשתי לעיל דדרשינן מאל יצא איש ממקומו אתי נמי שפיר, דבעקירה מיירי", עכ"ל. דהיינו דלפי שיטת ר"ת דלומדים דין מקום ד' ממשכן, יש לפרש דעת ר"ע דאינו חולק אלא על הנחה ולא על עקירה, דעקירה היה ודאי ממקום ד', אבל ההנחה היתה ליד עושי המלאכה (אבל למסקנה גם הנחה בעי מקום ד', כיון דיד הוי חשובה כמקום ד', כמ"ש במסקנת הסוגיא). וכן לשיטת הר"י אתי שפיר, דעיקר הלימוד של דין מקום ד' הוא מפסוק, והפסוק קאי בעיקר על העקירה.

ב. שיטת התוס' דבעינן מקום ד' גם ברה"י:

הנה לקמן בסוגיא איתא "אמר ר' יוסף הא מני רבי היא, הי רבי? אילימא הא רבי דתניא זרק ונח ע"ג זיו כל שהוא, רבי מחייב וחכמים פוטרין, התם כדבעינן למימר קמן כדאביי, דאמר אביי הכא באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר וזרק ונח אנופו, דר' סבר אמרינן שדי נופו בתר עיקרו, ורבנן סברי לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו".

ובתוס' (ד"ה באילן) איתא וז"ל: "הכא בשמעתין הוי מצי לאוקמי באילן שעיקרו ונופו כולו קאי ברה"י, דרבי סבר אמרינן שדי נופו בתר עיקרו, ורבנן סברי לא אמרינן שדי נופו בתר עיקר ולא הוי מקום ד', דברה"י נמי סברא שמעתין דבעינן מקום ד' על ד', מדאמר בסמוך תני טרסקל שבידו, הא תינח ברה"י, משמע דברה"י נמי מהדרין לאשכוחי מקום ד', אלא דנקט בכה"ג משום דמילתא דאביי איתמר בפירקין אמילתא דרב חסדא דאמר נעץ קנה ברה"י וזרק

ונח על גביו אפילו גבוה מאה אמה חייב, ופריך לימא דרב חסדא דאמר כרבי, ומשני דברה"י כו"ע לא פליגי כדרב חסדא, והכא באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר, ומיירי אפילו אין בעיקרו ד', דרבי סבר שדי נופו בתר עיקרו דהויא כרה"י וחיוב אע"ג דלא הוי מקום ד' כדרב חסדא ורבנן סברי לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו, עכ"ל.

דהיינו שיטת התוס' היא דברה"י בעינן ג"כ מקום ד', והזכיר כאן בנופו לרה"ר ולא ברה"י משום דבסוגיא לקמן בדף ח' אמר ר"ח דלא בעינן מקום ד' ברה"י⁵⁸, ואביי שם פירש הברייתא כאן דזרק ונח על גביו, דקאי כו"ע כר"ח, אלא דכיון דהנוף ברה"ר דשם בעינן מקום ד' החכמים פוטרם. אבל רבי סבר אמרינן שדי נופו והוי כמונח ברה"י, ולכן הסוגיא כאן כדרך זו, אף דכאן סוברים דבעינן מקום ד' ברה"י, דשם הוא מקור הלימוד.

ג. שיטת הרשב"א בכהנ"ל:

והנה הרשב"א בסוגיא יש לו שיטה אחרת בטעם הנחה ע"ג מקום ד', וז"ל: "הא דאמרינן והא בעיא עקירה והנחה ע"ג מקום ד', איכא למימר דמסברא בעלמא קאמר, לפי שאין דרכן של בני אדם להניח כליהם אלא במקום רחב שיכול להשתמר בו שלא יפול, אבל מקראי לית לן", עכ"ל. ולקמן בסוגיא מפרש "הא דפרכינן גבי הא דר' עקיבא ודלמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעינן . . . סברא בעלמא קאמר, דדלמא בגמר מעשה כל דהוא סגי לי, אבל בתחלת המעשה עקירה חשובה בעיא".

דהיינו שלשיטת הרשב"א הלימוד דדין מקום ד' הוא רק מסברא, ולא ממשכן או מפסוק כתוס'. והא דפריך הגמרא גבי ר"ע דדלמא הנחה לא בעיא הוא גם מצד סברא, דעקירה הוא תחלת המעשה וצריכה להיות חשובה והנחה דהוי סוף המעשה של המלאכה אינה צריכה להיות חשובה.

וכן חולק הרשב"א על תוס' לקמן, דהביא דעת התוס' דהסוגיא כאן בדף ד' והסוגיא בדף ח' חולקין אי בעינן מקום ד' גם ברה"י, דכאן סוברים דבעינן ובדף ח' סוברים דלא בעינן, ומביא הרשב"א עוד כמה ראיות לשיטת התוס' מהסוגיא כאן דבעינן מקום ד' ברה"י. וממשיך וז"ל: "אלא דקשיא לי אם איתא דלא מייתי הכא הא דאביי אלא לומר דשדיא נופו בתר עיקרו כדאביי ולא כדאביי לגמרי, א"כ לא הוה לי' למימר סתמא כאביי כדבעינן למימר קמן, דאדרבה היפך אביי היא, דאלו

58) עיין בתוס' לקמן דף ח ע"א ד"ה אמר אביי דאיתא התם "ושמא י"ל דטעמא דר"ח דלא בעינן מקום ד' ברה"י משום דאמרינן ביתא כמליא דמי, וחשיב כמונח על גבי מקום ד", עכ"ל. דהיינו דאפילו ר"ח סובר דבאמת בעינן מקום ד' גם ברה"י, ורק משום דאמרינן ביתא כמליא דמי, הוי הנחה ע"ג הקנה.

לאביי לא שדיא נופו בתר עיקרו לאחשוביה לנוף כד', דא"כ קשיא לי' לרב חסדא דלא בעי הנחה ע"ג ד' ברה"י והכא בעינן, אלא הוה לי' לפרושי בהדיא כאביי ולא כאביי, או לימא התם משום דשדיא נופו בתר עיקרו ולא לידכרי' לאביי כלל? ועוד, דא"כ תקשי לן דהכא משמע דבעינן עקירה והנחה ע"ג מקום ד' אפילו ברה"י, ולקמן משמע דלכ"ע ברה"י בכל דהו סגי לן כר"ח וקיי"ל כוותי' ומשה"נ"ל דהכא נמי לא קשיא לי' אלא מפשט בעה"ב את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני או שנטל מתוכה, אבל מידו של בעה"ב לא קשיא לי' דברשות היחיד כל דהו סגי", עכ"ל⁵⁹.

דהיינו שהרשב"א מדייק מלשון הגמרא "התם כדבעינן למימר לקמן כדאביי", דהסוגיא כאן היא שווה להסוגיא דלקמן בדף ח דלא בעינן מקום ד' ברה"י, וגם מהא דקשה לומר דהסוגיות מחולקות הם, ולכן חולק על תוס' וסובר דגם הכא סוברים דלא בעינן מקום ד' ברה"י לעקירה והנחה.

וממשיך הרשב"א לפרש שכל הראיות של תוס' דבעינן עקירה והנחה מע"ג מקום ד' ברה"י הם לאו דווקא. ואח"כ ממשיך, וז"ל: "והא דאמרין אלא הא רבי דתניא הזורק מרה"ר לרה"ר ורה"י באמצע (דמביאים ראי' מרה"י דלא בעי' מקום ד' לפי רבי, ומשמע דהקושיא של הגמרא על המשנה היא גם מרה"י) היינו משום דקלוטה גריעא טובא מהנחה ע"ג משהו וכו', משום הכי קא מייתי ראי' מקלוטה דרה"י להנחה כל דהו ברה"ר, לומר דאא"ב דברה"ר בהנחה כל דהו סגי, היינו ברה"י סגי לן בקלוטה משום דאלים כחו של רה"י למיהוי קלוטה דידי' כהנחת כל דהו ברה"ר, אלא אי אמרת דברה"ר הנחת ד' בעינן, מי עדיף רה"י כולי האי דנחשוב בי' כקלוטה כמונחת", עכ"ל.

והיינו דכיון דרה"י אלים כחו מרה"ר, דהיינו שרה"י יש לו מחיצות, ועולה עד לרקיע, משא"כ רה"ר, לכן ההנחה ברה"י חשיב יותר מהנחה ברה"ר, והפשט בגמרא הוא שמביאים ראי' מכחו של רה"י לכחו של רה"ר.

משא"כ לתוס' אין חילוק ברשויות, ואף ברה"י צריך להיות עקירה והנחה ממקום חשוב, דהוא ד' על ד', כמו שהיה במשכן או מפסוק. וי"ל שהפשט במחלוקת זו של התוס' והרשב"א הוא מהו הגדר של מקום ד' דוקא בעקירה

59) הנה לשיטת רש"י בסוגיא זו אין כאן קושיא, דהנה אף שכאן מוכח דסב"ל לרש"י דגם ברה"י בעינן מקום ד' כמ"ש בד"ה מעל גבי מקום ד', וקתני לה מתני' בין לעקירה בין להנחה, דקתני ונתן לתוך ידו של בעה"ב, אבל גם בדף ח פירש רש"י (בלישנא קמא שם) שלכו"ע בעינן מקום ד' ברה"י וכו"ע לאו כר"ח. ונמצא דלפי שתי הסוגיות בדף ד' ובדף ח' בעינן מקום ד' ברה"י. ובאמת כ"כ המהרש"א לקמן בדף ח פירש כ"כ פירש כ"כ אף הלישנא קמא בדף ח' שם (אבל ביד דוד ועוד אחרונים מתרצים שיטת רש"י גם לפי הלישנא בתרא שם, דכו"ע כרב חסדא דלא בעינן מקום ד', כמו שפירשו התוס' ושאר הראשונים בסוגיא שם, ולפי שיטתם צע"ק איך יפרשו הסוגיא הכא לפי רש"י).

והנחה, אם זהו כדי שהחפץ יהיה נקלט ברשות שעקר או שהניח שם, או שזהו דין במעשה העקירה והנחה גופי', שלא חשיב עקירה והנחה אלא כשעקר או הניח ממקום ד' דוקא. דלפי' הרשב"א הכל תלוי בהרשות, ולכן ברה"י דאלים רשותו הוי החפץ נקלט ברשות אפילו בלא מקום ד', משא"כ ברה"ר דלא אליים, אינו נקלט בהרשות אלא במקום ד'. משא"כ שיטת התוס' היא שהדין של ד' על ד' הוא בעצם מעשה ההנחה והעקירה גופי', ולכן אפילו ברה"י דאלים רשותו, אע"פ שנקלט בהרשות צ"ל העקירה וההנחה ממקום ד'.

ד. מחלוקת בגדר מלאכת הוצאה:

ונראה לומר בזה דאזלי התוס' והרשב"א לשיטתייהו בזה, בנוגע לגדר מלאכת הוצאה. דהנה ידוע החקירה (הובאה בלקו"ש חי"ד ע' 17 הערה 37) בנוגע למלאכת הוצאה, שכולל כמה חלקים, העקירה, ההוצאה מרשות לרשות, וההנחה, מתי נקרא שהוציא (או שהכניס) החפץ מרשות לרשות. אם זהו משעה שהוציאה להרשות השני' אע"פ שלא הניחה, שנקרא שהוציא כבר החפץ, וההנחה אינה אלא עוד תנאי וחלק של המלאכה, או י"ל שעד שעשה ההנחה לא נעשתה הוצאה בהחפץ, עד שיעקור מרשות זו וינח ברשות השני', והעקירה וההנחה הם חלק מעצם מעשה המלאכה של הוצאה. וכבר האריכו בזה כמה מהאחרונים, ומבארים בזה שזהו מחלוקת הראשונים.

דהנה בדף ג ע"א מקשה הגמרא על המשנה שלא מנתה אלא ארבע פטורי דרבנן ולא השמונה פטורים שיש, ומתרצת הגמרא "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב, פטורי דלא אתי בהו לידי חיוב חטאת לא קחשיב".

וחולקים הראשונים בזה, רש"י סובר דעקירות קא חשיב, דאפשר להביא לידי חיוב חטאת. ומקשים התוס' ע"ז (ד"ה פטורי) וז"ל "מה שפרש"י דעקירות קחשיב אינו נראה לר"י, חדא דעקירה בלא הוצאה אינו אלא טלטול בעלמא ואין בה דררא דחיוב חטאת כלל. . ומפרש ריב"א דאתי לידי חיוב חטאת היינו אותו שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה וכו' והכא פטור לפי שלא עשה כל המלאה שחיסר ממנה מעט או עקירה או הנחה", עכ"ל.

אבל הרשב"א ועוד כמה מהראשונים מפרשים דקאי על מי שעשה ההנחה "משום שעל ידו נגמרה מלאכה והיא עיקר המלאכה".

ומשמע דפליגי במהות מלאכת הוצאה, דתוס' סובר דעיקר המלאכה היא ההוצאה מרשות לרשות, והעקירה וההנחה הם רק פרטים ותנאים בהמלאכה⁶⁰, משא"כ הרשב"א ושאר הראשונים סוברים דההנחה היא עיקר המלאכה, שצ"ל לא רק נמצא באויר הרשות השני' אלא גם מונח ונקלט בהרשות ועד אז לא נקרא שהוציא החפץ לרשות השני'⁶¹.

ה. ביאור שיטת התוס' והרשב"א בדין מקום ד':

ועפ"ז א"ש הסוגיא הנ"ל, דלפי שיטת התוס' שמיד כשהוציא החפץ לאויר הרשות השני' כבר נקרא הוצאה, א"כ ההנחה אינה אלא פרט בהמלאכה להיות מונח בהרשות, ולומדים מהמשכן או מפסוק שגדר ההנחה היא רק ממקום ד' על ד', שאז נקרא החפץ מונח בהרשות.

ולכן אין שום חילוק בזה בין רה"י לרה"ר, כיון דאף בלא ההנחה החפץ נמצא כבר בהרשות, אבל לומדים ממשכן או מפסוק שצ"ל עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' שיהא החפץ מונח לגמרי, ולכן גם ברה"י צ"ל מקום ד' דוקא שזהו מקום חשוב, ואז הוי עקירה והנחה חשובה ממקום חשוב.

משא"כ לדעת הרשב"א שהנחה היא חלק מעיקר מעשה המלאכה, שלא נקרא שהוציא החפץ לרשות השני' עד שיניחה ברשות השני', א"כ גדר ההנחה הוא שיהיה נקלט ונקבע בהרשות, ולכן בד"א שצ"ל דוקא עקירה והנחה מע"ג מקום ד', ברה"ר דלא דלים רשותו, ובפחות ממקום ד' לא נקבע בהרשות. וזה לומדים מסברא בעלמא, "שאיין דרכן של בני"א להניח כליהם אלא במקום רחב שיכול להשתמר בו שלא יפול", דזהו כל עצם גדר ההנחה, שצ"ל נקבע בהרשות. משא"כ ברה"י דאלים רשותו, דאז אפילו בפחות ממקום ד' כבר נקבע החפץ בהרשות מיד כשמונח ע"ג משהו מהרשות.

60 להעיר מתוס' לקמן דף צג ע"א ד"ה חד למעוטי זה עוקר וזה מניח, דהגמרא הביאה פסוק ללמד שאינו חייב מדאורייתא על חצי מלאכה, וכתב התוס', וז"ל "וזה כתב אות אחת ובא חבירו וכתב אות שני' לא איצטרך קרא אלא אהוצאה, דה"א אהכנסה ואהוצאה הוא דקפיד רחמנא וליחייב אפילו בלא הנחה", עכ"ל. דיש קס"ד דעיקר המלאכה היא רק הכנסה והוצאה מרשות לרשות, ולא בעי כלל הנחה. (אבל אין משם ראי' בנוגע לשיטת התוס' בפועל).

61 עיין בתוצאות חיים סי' ז ס"ב דהביא מש"כ הרשב"א לקמן צא ע"א. דיש ספק בגמרא שם אם זרק פחות מכביצה תרומה לבית טמא, ונצטרף שם לביצה ונתטמא שם, אם נצטרף ג"כ לענין חיוב שבת ויתחייב משום הוצאה. והקשה הרשב"א שם "וא"ת אע"ג דמצטרף לענין טומאה, היאך יתחייב לענין שבת, דהא בעינן עקירה והנחה בדבר חשוב, ואילו בהנחה איכא דבר חשוב כיון דמצטרף לאוכלין, אבל בשעת עקירה דלא היה שם אלא כזית אינו חשוב? י"ל עקירה צורך הנחה היא, וכיון דבשעת הנחתו יהא חשוב אף עכשיו חשבינן ל' כדבר חשוב, והא לצורך אותו הנחה עקירה". דהיינו דעיקר המלאכה הולך אחר ההנחה, והעקירה היא רק לצורך ההנחה ולכן אם היה כגרוגרת בשעת הנחה, מתחייב על המלאכה. וזה קאי שפיר לשיטתו כאן דההנחה היא עיקר המלאכה. ועד"ז מבארים כמה מהפלוגות בין הראשונים בעניני מלאכת הוצאה ע"פ חקירה זו.

ולפי"ז מפרש הרשב"א קושיית הגמרא "דלמא הנחה הוא דלא בעיא, הא עקירה בעיא" לשיטתו, דהגמרא דוחה הראי' מר"ע דלא בעינן מקום ד', דאפשר דאין זה אלא בהנחה, שהיא גמר מלאכת הוצאה, ולא בעקירה שהיא תחילת המעשה. דהיינו שכדי להוות ולהתחיל המלאכה, לא מספיק שיהיה החפץ נקלט בהרשות, אלא צ"ל עקירה חשובה, דהיינו ממקום מד', שאז העקירה עצמה היא חשובה (כשיטת התוס'). אבל הנחה היא גמר המלאכה אצ"ל חשובה, אלא צ"ל נמצא בהרשות לבד, ולכן לא צריך מקום ד'. אבל לדינא, אפילו העקירה אצ"ל ממקום ד' ברה"י, ולא בעינן עקירה חשובה דוקא.

ו. ביאור עוד פירושים בסוגיא:

הנה הרשב"א בסוף דבריו מביא עוד פירוש בסוגיא, דמביא הגמרא בעירובין (דף צח, ב) "לא יעמוד אדם ברה"י וישתין ברה"ר כו' וכן לא ירוק. אמר ר' יוסף השתין ורק חייב מיתה", ומקשה הגמ' "והא בעינן עקירה מע"ג מקום ד'?", ומשמע דגם ברה"י בעי מקום ד'. ומתוך הרשב"א דהגמרא פריך על הסיפא שם, דגם ברה"ר לא ישתין וירוק לרה"י. ומביא עוד תירוץ וז"ל "א"נ, י"ל דהנחה הוא דלא בעיא (מקום ד' ברה"י) הא עקירה בעיא, ולעולם לכו"ע ברה"י בהנחה כל דהו סגי כדרב חסדא וכדאביי דמתרץ ברייתא דרבי ורבנן אליבא דידיו", עכ"ל.

דהיינו שרק ההנחה ברה"י לא בעי מקום ד' אבל עקירה לעולם בעי מקום ד'. והא דהגמרא מקשה על המשנה כאן הוא מהא דאם העני עקר מיד בעה"ב חייב, ולא ממה שאם הניח בידו. ור"ח ואביי לקמן מיירי רק כשהניח ע"ג מקום כ"ש, אבל בעקירה מודים שצ"ל מקום ד'.

וי"ל שלפי תירוץ זה, הסברא דלעיל גבי ר"ע "ודלמא הנחה הוא דלא בעיא וכו'", דבתחלת המעשה בעינן עקירה חשובה, קיימת גם למסקנא, דעקירה שהיא תחילת המעשה בעינן מקום חשוב דוקא, למיהוי עקירה חשובה, ולא רק עקירה ממקום שנקבע בו, ולכן בעי מקום ד'. אבל הנחה אצ"ל חשובה, ורק נקבע בהרשות

והנה יש עוד שיטה בראשונים (ברמב"ן ובר"ן בדף ז ע"ב) בדין מקום ד' ברה"י. וכמו שכתב הרמב"ן, שבתחילה מפרש כמו הרשב"א, וז"ל "ומדברי כולם נלמוד לפרש דהיינו נמי דאתא ר"ח לאשמועינן דרה"י עולה עד לרקיע והויא כמונחת בקרקע, ואע"ג דלא ס"ל קלוטה כמי שהונחה, דהנחה כל דהו ברה"י מיהו הוי הנחה נמי כמו שהוא מקום ד', הלכך לא בעינן הנחה ע"ג מקום ד' אלא כגון ברה"ר. א"נ לאדם שהוא עומד ברה"י שאינו דומה לקנה נעוץ דהוא כרה"י עצמה", עכ"ל. והיינו דמפרש באופן אחר מהרשב"א, דאע"פ דברה"י עצמה לא

בעינן מקום ד' שהיא רשות חזק, אבל כ"ז הוא ברה"י עצמה, כמו שכתב ר"ח דבקנה נעוץ ברה"י לא בעי מקום ד', אבל באדם שעומד שם, שאינו רשות היחיד ממש, (וכלשון כמה מהראשונים דאדם אינו חולק רשות לעצמו, אלא שהוא בטל לרשות שעומד שם.) אין לו אותו הכח כרה"י עצמה. ולכן הרשה הסוגיא כאן הן על יד העני והן על יד הבעה"ב ברה"י, דגם ביד הבעה"ב ברה"י בעינן מקום ד'.



רמב"ם

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

הת' מרדכי יאיר שחט
תל' בתות"ל המרכזית – 770

א. בגליונות הקודמות שקו"ט בבירור ובביאור שי' הרמב"ם (בפי' המשניות למס' יומא פ"ח מ"ד) אם במקום פיקו"נ אפשר להשתמש ברפואה סגולית ע"י איסור (ועי' בגליון ז' [א'סה] שכתבתי לקיים דברי האחרונים בפי' דברי הרמב"ם שאסור לעשות כן).

אבל כל זה הוא לפי שי' הרמב"ם דוקא, משא"כ לכמה ראשונים הדבר ברור דמותר להשתמש ברפואה סגולית אפי' במקום איסור לצורך פיקו"נ, עי' בשו"ת הרשב"א ח"ד סי' רמה בשם הרא"ה "ועוד אמר שכותבין כל קמיע אפי' בשבת לחולה שיש בו סכנה או ליולדת היכא דאינהו תבעי ליתובי דעתייהו אע"פ שאין אנו יודעים אם הוא מומחה אם לאו אבל אם אינם תובעים אלא שאמר חכם אחד יש לי קמיע א' שמועיל לאותו חולי אפשר שאין כותבין אותו בשבת מספק אא"כ יודע דאמחי קמיע או אמחי גברא שרוצה לכתוב אותו קמיע", ומבואר להדיא דמותר לכתוב קמיע בשבת לפיקו"נ (אם מוחזק לתועלת - ואם לאו משמע שהרשב"א מסתפק בדבר, ואוי"ל דמספקא ליה בדין ספק רפואה דנחלקו בו המג"א ר"ס שכח (ואדה"ז שם ס"ב) והפרמ"ג (שם א"א סק"א)).

והחיד"א בספריו (ברכ"י או"ח סי' שא סק"ו, שו"ת חיים שאל ח"ב סי' לח אות פא, טוב עין סי' יח אות סב) הביא עוד ראשונים דס"ל כשי' הרשב"א ולא כהרמב"ם וכן פסקו כמה פוסקים (שו"ת חת"ס חיו"ד סי' שלט ועוד), ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ח האו"ח סי' לז בארוכה (ושם פסק דמותר) ובא"ת ערך

חולה אות ט' וש"נ. (ולהעיר, בא"ת (שם ובהערה 362) כתבו שכן פסק הצ"צ (שו"ת חאו"ח סי' לז) להתיר. ואכמ"ל).

ב. ובגליון ח' [א'סו] כתב ר' נ.ש. שי' מהי שיטת כ"ק אדמו"ר זי"ע בנידו"ד. וכ' דהעולה מדברי רבינו מכו"כ שיחות הוא, דא"א להיות דחיית שום איסור הנובע מסיבה רוחניות, דמבדבר רוחני לא שייך תוצאה כזו שצריך לעבור על איסור.

ולאחרי בקשת מחילה מכ"ת, הנה דבריו אינם נכונים כלל וכדלקמן, אבל נוסף לזה, הרי חידוש גדול הוא לקבוע שי' רבינו (בנידון שלא דיבר עליו כלל ורק עפ"י דבריו הק' "בכ"מ בענין ההשפעה של מציאות רוחנית על ההלכה") לאיסור בדבר המפורש בראשונים להתיר, והם הרוב בזה, וכוותיהו פסקו כו"כ פוסקים. (מיהו כיון דיש פוסקים שפסקו לאסור, הגם שמועטים הם, יש סמוכין לחידוש הנ"ל. ודוחק. ולכאו' הפוסקים הנ"ל (כגון הגרש"ק) לא ראו דברי הראשונים הנ"ל מדלא הזכירו דבריהם, וידוע דבכגון דא הלכה כהראשונים – ראה תחלת הל' מכירת חמץ' לאדה"ז ועוד).

ג. והנה נראה דהנ"ל הביא מקור לחידושו מדברי רבינו בלקו"ש חכ"ט שיחת חג הסוכות, דבתחלה מבאר הא דאין נוהגין לישן בסוכה משום מצטער, והיינו דמצטער לישון במקום שנמצא שם אור מקיף דבינה, וע"ז הק' (דסו"ס חסר אצלנו קיום המצוה בשלימות ע"י שינה בסוכה וגם) דאיך אפשר להיות דהתוכן דמצות סוכה עפ"י פנימינות העיניים יהי' סתירה להמצוה כפי שהוא בהלכה ובפועל, והיינו דמצות סוכה מחייב שינה בסוכה והתוכן הפנימי של מצות סוכה שולל שינה בסוכה.

ומבואר דהקושיא הוא בזה שהתוכן של המצוה הוא בסתירה להמצוה בפועל, וא"א להיות דבר כזה, וכמו שכתב שם דעל כרחק גופא דאורייתא הוא המצוה כפשוטה וכמשפטה מתאים עם נשמתא דאורייתא ותוכנו הרוחני. ועד"ז הוא בלקו"ש חכ"א ש"פ בשלח.

ואי"ז ענין להא דסיבה רוחניות (דהיינו רפואה בדרך סגולה) הוי הגורם לדחיית איסורין – וכי בקשת תפלה אצל צדיק (או איזה סגולה שתהי') הוא התוכן של מצות שבת ולכן נאמר דא"א להיות שתפלת צדיק גורם לחילול שבת? ובסגנון אחר, התוכן הרוחני של מצות סוכה גורם להצער של שינה בסוכה, אבל התוכן הרוחני של מצות (שבת או שאר מצות) לא גרם לבקשת תפלה או לכתיבת קמיע וסגולה להצלת החיים אלא המצב של פיקו"נ גורם לזה, ופשוט. (ואת"ל,

י"ל היפך דברי הכותב הנ"ל – דלפי הילפותא ד'וחי בהם' החילול מצוה הוי דין ופרט באופן קיומו ראה לקו"ש חכ"ו שיחת ש"פ אחרי (ג). ואכ"מ).

(ולהעיר מתוס' שבת ד, א ד"ה וכי אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך, ומשו"ע אדה"ז סי' שו סי' כט, ועוד חזון למועד).



חסידות

שתי הערות באוה"ת פ' בשלה

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים ת"ו

באוה"ת פ' בשלה נדפס (בעמ' תא ואילך) מאמר ד"ה "להבין ביאור הדברים על פסוק בני ישראל וישבו כו", ויש בו עניינים ובפרט לשונות שמטילים ספק גדול בייחוס המאמר אל אדמו"ר הצמח צדק.

כגון:

"זה ההג"ה מ"כ וגם לא ידעתי אם הוא מהרב רבינו נ"ע."

"ולא כמ"ש באיזו ספרי קבלה על כתר דא"ק שהוא העלול הראשון, וזה אינו."

"והנה עדיין אין תירוץ זה מובן היטיב ע"ד השכלה כ"א ע"ד אם קבלה היא נקבל . . אבל אינו מובן בשכל איך הוא תירוץ על הקושי' העצומה . . אך דברי תורה הם עניים במקום א' כו' ונ' שיובן זה ממ"ש רבינו וכו'."

"וכשנעמיק יותר נאמר..."

מכל הנ"ל נראה שמאמר זה הוא לאחד החסידים.

המשכילים בעם יוכלו לעיין האם דבריו עולים בקנה אחד עם ביאור הג' שיטות בדרוש שיטת הר"מ מרקאנטי (אוה"ת עניינים עמ' רנח ואילך), שגם שם מדובר באותם עניינים.

מציוני המקורות למאמרים אלו (אוה"ת מגילת אסתר, מהדורת תשכ"ט, עמ' ב'תנז) עולה, שהמאמר ושני ביאוריו (שהמאמר דנן הוא הראשון

שבהם) מפורזים בארבעה-עשר כת"י, רק במיעוט שבמיעוט שבהם נמצאים הביאורים בסמיכות למאמר עצמו, ורק באחד מהם נמצא הביאור דגן בסמוך למאמר, ואף גם שם בהיפוך סדרם של הביאורים.

לפיכך י"ל שהזיקה של ביאור זה למאמר הנ"ל קלושה מאוד, אם בכלל.

*

את המאמר ד"ה כמים הפנים (עמ' תעג ואילך) ראיתי בכת"י בין מאמרי קאפוסט, וגם לשון הסיום מוכיח עליו שאינו מהצ"צ: ואם שגיתי אתי תלין וה' יכפר [בכתה"י: על] משוגתי (לשון מעין זה מצוי לפעמים בסיום מאמריו של הר"ר הלל מפאריטש).

ובציוני המקורות למאמר זה נרשם רק כת"י אחד, והוא מאוסף כתה"י שהיו בחצר באברויסק. וד"ל.



נה"ב מעלים ומסתיר על נה"א

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

במאמר ד"ה באתי לגני תשי"ד מבאר ש"הכח שיש לסט"א לבנות (אויפבויען) את הרוח שטות כו' עד שנפש הבהמית תוכל לכסות על נפש האלקית, הוא . . . לצורך העבודה, שיוכל להיות הענין דאתכפיא סט"א, כנ"ל. וע"ד המבואר בתניא שלגבי קדושת נפש האלקית נתן לה הקב"ה (לסט"א) רשות ויכולת להגבי' עצמה כנגדה כדי שהאדם יתגבר עלי' וינצחנה, ועי"ז יוכל להיות כללות ענין העבודה, והיינו, שמצד זה שהקב"ה הוא עצם הטוב רצונו ליתן תכלית הטוב שלא יהי' נהמא דכיסופא אלא ע"י עבודה ויגיעה דוקא, וכמאמר לפום צערא אגרא, וכדי להיות נתינת מקום לענין של עבודה ויגיעה, הוצרכה להיות כללות הבריאה באופן של העלם והסתר על אלקות".

וע"ז שואל ד"זהו רק טעם על הצורך בהעלם על אלקות כו'. אבל עדיין צריך להבין איך אפשר להיות העלם זה, שהרי נפש האלקית היא מציאות אמיתית, ואילו נפש הבהמית וכללות העולם אינם אלא כדי שיוכל להיות ענין העבודה והיגיעה באופן דלפום צערא אגרא, וא"כ, כיצד יש כח לנפש הבהמית להעלים על נפש האלקית, ובפרטיות, שהרוח שטות יוכל לכסות על האמת עד שיוכל לעבור עבירה".

ומבאר בארוכה שהתווה קדם לתיקון, שבתווה הם אורות מרובים לא רק בכמות אלא גם באיכות ו"לכן, גם הענינים ששרשם מעולם התווה הם באופן של קדימה, וכמו קליפה קדמה לפרי. . . ועפ"ז יובן איך אפשר להיות שנפש הבהמית תוכל לכסות ולהעלים על נפש האלקית, שזוהו לפי ששורש נה"ב גבוה יותר משרש נה"א, כפי שמבאר אדמו"ר האמצעי ששורש נה"ב הוא מבחי' התווה שקדם לתיקון, וזוהו גם שהיצה"ר אקדמי' טענית'. . . ומזה יכול לבוא אח"כ רוח (שבאמת לאמיתו אינה אלא) שטות שתכסה על האמת – כפי שהאמת היא בסדר השתלשלות, וכפי שנמשכת בנפש האדם – להיות ששרשה מתווה שקדם לתיקון".

ולא הבנתי, מה בכך שבשרשה תווה קדם לתיקון, הרי סו"ס מה שמכסה על האמת דנה"א וכן על האמת דאלקות שבהעולמות הוא רוח שטות, ואיך יכולה הרוח שטות לכסות על האמת? והיינו דאם הי' מסתפק בכך שנה"ב יכולה להעלים על נה"א מפני שכך הוא רצון העליון, והקב"ה נתן לה רשות ויכולת ע"ז, א"כ לא הי' ק' מעיקרא, אבל הרי אינו מסתפק בכך, דהרי לאחרי שמבאר שהנה"ב יכולה לכסות על הנה"א בכדי שלא יהי' נהמא דכיסופא, ומשום שהקב"ה הוא עצם הטוב וכו' לכן נתן לה רשות ויכולת ע"ז, ומ"מ שואל דאכתי אינו מובן איך יכולה להיות העלם כזו, ואיך אפשר שהעולמות והנה"ב יעלימו על מציאות אמיתית דאלקות, וא"כ איך מתורץ זה בכך שתווה קדם לתיקון ובשרשה היא גבוה יותר?

ועי' במאמר ד"ה פתח אליהו תשט"ו (קונ' י"ט כסלו תנש"א) שמביא מה שמבואר בכ"מ דשני הדיעות דד"ע וד"ת הם אמת דשניהם יש להם שרש בעצמות אוא"ס, דזה שאא"ס הוא למטה עד אין תכלית, שהוא הגילוי דאא"ס, הוא השרש דד"ע, שמזה בא הדיעה דלמטה אין וכולא קמי' כל"ח, ומזה שא"ס הוא למעלה עד אין קץ, שהוא ההעלם דאא"ס, מזה בא הדיעה דד"ת שלמטה יש.

ושואל ע"ז באמצע ס"ד: "גם צריך להבין לאידך, במ"ש בהדרושים שגם דעת תחתון הוא אמת לפי שיש לו שרש בעצמות אוא"ס, דלכאורה, כיון שהענין דלמעלה מעלה עד אין קץ (השרש דדעת תחתון) הוא ההעלם דאוא"ס, הרי ההרגש דלמטה יש (כמו שנגרש בדעת תחתון) הוא לכאורה לא מצד אוא"ס אלא אדרבה, לפי שלא נרגש בו אוא"ס, ואעפ"כ אומרים, שהדיעה שלמטה יש (כמו שהוא בדעת תחתון) היא דיעה אמיתית". ולכ' עד"ז צלה"ב בנידו"ד, דאף שהשרש של העולמות ושל הרוח שטות הוא מהתווה שקדם לתיקון, מ"מ הרי מה שמכסה על האמת דאלקות ושל הנה"א הוא כמו שהוא רוח שטות למטה, ודבר שאינו אמיתי, וא"כ הקושיא במקומה עומדת ד"כיצד יש כח לנפש הבהמית

להעלים על נפש האלקית, ובפרטיות, שהרוח שטות יוכל לכסות על האמת עד שיוכל לעבור עבירה?"

והנה שם התי' בסוף המאמר הוא שמה שנרגש שלמטה יש הוא בכדי שעי"ז יתגלה הענין דלמעלה מעלה עד אין קץ, וכיון שזהו ענינו הפנימי, לכן גם הדיעה דדעת תחתון (בפנימיות) הוא ענין אמיתי. אבל לכ' אי"ז תי' בענינינו לבאר כיצד יכולים העולמות להעלים על אלקות ועל נה"א שהיא אלקות בעצם מציאותה?

ואבקש מהקוראים שי' לבאר זה.



רפואה בתורה*

הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

בשיחת נצו"י תשט"ז מבאר הרבי בענין משל מרפואה. כאשר ישנו חולי רח"ל באבר מסויים, הרי, מצד התכללות האיברים, שייך חולי זה גם לאיברים אחרים – הן משום שהחולי שבאבר זה מגיע בשרשו מאבר אחר, והן משום שהחולי שבאבר זה פועל, בדרך ממילא, גם על אבר אחר.

ולכן, כאשר מרפאים רק את האבר החולה – הרי אף שאבר זה נתרפא, מ"מ אין בזה ראי' כלל לגבי האיברים האחרים, כי אין הכרח שנתרפאה גם סיבת החולי (השייכת לאיברים אחרים, כנ"ל). משא"כ כשמרפאים את החולי בשרשו – מתרפא בדרך ממילא גם המסובב, דהיינו החולי שבאבר זה, וכן התוצאות הנובעות מחולי זה לגבי איברים אחרים (כנ"ל)..

וכן הוא גם ברוחניות: כאשר מבקשים אודות ענין פרטי, הרי גם אם פועלים שתתמלא הבקשה – והרי ב"עת רצון" אכן פועלים זאת... ורואים במוחש שהענין נתמלא, מ"מ, אי"ז ראי' על הסיבה, המסובב והתוצאות של הדבר.

משא"כ כאשר ישנו הענין ד"אחת שאלתי", דהיינו שהאדם מתקשר עם שרשו – אזי נפעלים גם כל הענינים הפרטיים בדרך ממילא. ע"כ תוכן השיחה.

אין הגבורות נמתקין אלא בשרשן

(* מוקדש לזכות אאמו"ר הרופא, הרה"ח ר' אברהם אבא ע"ה, רופא בית הרב, במשך ארבעים שנה, ליום היארצייט העשרים וחמש ביום א' פ' תרומה, כה שבט [תשמ"ט-תשע"ד]. ולהעיר מסימן "שלו" בשו"ע יו"ד הל' דיני הרופא והרי "כה שבט" עולה בגימטריא "שלו".

ויש לבאר זה ע"פ הכלל המובא בחסידות אין הגבורות נמתקין אלא בשרשן.

דהנה כ"ק אדמו"ר מהורש"ב מבאר בהמשך תער"ב ח"ג⁶² "שהגבורות נמתקין מצ"ע שלא ע"י בחי' החסדים כלל, והוא עיקר ההמתקה האמיתית שעז"א אין הגבורות נמתקין אלא בשרשן בשרשן העצמי דוקא כו'. ויובן זה מענין הקטרת דידוע בזהר ובכתהאריז"ל דענין הקטרת הוא המתקת הגבו' בשרשן. . וההמתקה היא שנמתקין מצ"ע דוקא כו', וכמו הקטרת עצמן הרי הן דברים חריפים ביותר ואינן דבר מאכל אדרבא הן כמו סמים המזיקין לנפש ונעשים בשמים שמריחים ריח טוב וחזק ביותר מצד חריפותם וקשיותם דוקא כו', וכמו"כ הוא ענין הקטרת ברוחניות שהוא להמתיק כל הדינין הקשין בשרשן שנהפכין לטוב ממש והוא שהרע נהפך לטוב ממש כו'. . וזהו ענין הקטרת שהסמים החריפים וקשים ביותר נעשים לריח וחזק וערב ביותר עד שמשיב את הנפש כו', וידוע דהשבת הנפש שע"י ריח חזק הוא מעצמות הנפש כו'. שלמעלה מעלה מבחי' מקור החיות המתפשט כו',

וכמו הרפואה לחולה המסוכן למות ר"ל הרי הרפואה מסמים חריפים ביותר (אשר לאדם הבריא ה"ז מפסיד ומשחית נפשו ויש שגם ממיתים ר"ל), ונהפכו ונעשו הן עצמן לסם חיים המרפא ומחי' את החולה וממשיך לו חיות חדש ממש כו'. וכמו"כ הוא ברוחניות גדולה תשובה שמביאה רפואה לעולם שע"י התשובה הרע נהפך לטוב והוא בכח עצמו (כמו סמי הרפואה שמעצמן מתהפכין כו'), שבזה ממשכים חיות חדש מפנימיות ועצמות א"ס שלמעלה מעלה ממקור האור והגילוי כו'."

ועפ"ז י"ל בדא"פ שב' האופנים ברפואה. (1) כאשר מרפאים רק את האבר החולה. (2) מרפאים את החולי בשרשו.

וי"ל שאופן הא' – רק ריפוי אבר מסויים – הוא ע"ד המתקת הגבורות ע"י בחי' חסדים. והוא ע"ד שהרבי מבאר⁶³: לפי שבחי' המלכות היא מלאה גבורות. . ולכן על ידה א"א להיות הגאולה, כי אם המשכת הז"א במל', כי החסדים דכורא ממתיקים הגבורות שבבחי' המלכות..

ויש לקשר זה עם מ"ש בתניא פרק מ'⁶⁴ בענין יחוד קוב"ה ושכינתו, הלשון הוא "ונמתקות הגבורות בחסדים ע"י עת רצון העליון א"ס ב"ה". ששם זהו מצד ה'עת רצון' למעלה [וע"ד האמור לעיל במאמר הרבי – "החסדים דכורא

(62) עמוד א'שכו.

(63) במאמר סד"ה ולאחותו הבתולה תשכ"ד.

(64) דף נה, א בהגהה.

ממתיקים הגבורות שבבחי' המלכות"]. וע"ד שמבאר בהמשך תער"ב⁶⁵ (ע' א'שכג-שם) האופנים של הפיכת החשך ע"י האור.

ואילו בהמשך תער"ב כאן [א'שכה] מבאר שהשרש של הגבורה נמתקת מצ"ע- היינו ריפוי באופן נעלה, "ריפוי החולי בשרשו – מתרפא בדרך ממילא גם המסובב".

המתקת הגבורה וענין התענוג

והנה כללות ענין של המתקת הגבורות הוא ע"י ענין התענוג⁶⁶ וכפי שמוכן מההגהה לתניא הנזכרת ששם מבאר שזהו "וע"י גילוי רצונו המתגלה ע"י עסק תורה ומצוה זו הן נכללות זו בזו ונמתקות הגבורות בחסדים בעת רצון זו". והרי גלוי הרצון הוא תוכן ענין ספירת הכתר.

והנה ענין תענוג בנפש האדם הוא כח הכי נעלה וכן בספירות הוא ענין פנימי' הכתר, בחי' עתיק.

בנוגע לעתיק נאמר בזהר (פ' בשלח) מה⁶⁷ תצעק אלי בעתיקא תליא מילתא, היינו שלא תלוי בעבודת האדם כלל. ואדרבה, שצ"ל ענין השתיקה, וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר האמצעי בתורת חיים⁶⁸ "השתיקה היא בבחי' ביטול העצמי. שע"ז יוכל להיות כלי קיבול להמשכת אור חדש דחכ' מאין ממש כמו שהוא שלמעלה הרבה מחכ' הקדומה שבאה לגילוי בהשגה. .

"בטחון גמור כי בעז"ה יתרפא"

ועפ"ז יש לדייק בלוח "היום יום" – בסיום הפתגם ליום טז סיון: "אמנם מה שנחוץ ביותר הוא שיעורר החולה בעצמו שני ענינים: א) לידע שהוא חולה ויכסוף וישתוקק להתרפאות מחליו. ב) הידיעה שיכול להתרפאות, והתקוה ובטחון גמור כי בעז"ה יתרפא מחליו".

ענין הבטחון: "שלא יעשה שום דבר.. בחי' השתיקה"

(65) שם, ע' א'שכג.

(66) ראה מאמר דר"ה תש"ל. - וכמוכן גם מההגהה לתניא [הנזכרת בפנים] ששם מבאר "וע"י גילוי רצונו המתגלה ע"י עסק תורה ומצוה זו הן נכללות זו בזו ונמתקות הגבורות בחסדים בעת רצון זו". והרי גלוי הרצון הוא תוכן ענין ספירת הכתר.

(67) לקו"ת פ' צו טז, ד

(68) פ' חיי שרה קמ, ד.

תוכן ענינו ד"בטחון גמור" הוא ענין השתיקה ותכלית הביטול. ובפרט כמבואר בסה"מ תרנ"ד⁶⁹: "מי שיש לו צרה גדולה ר"ל צריך לבטוח בה' והיינו שלא יתפלל ע"ז ולא יעשה שום דבר כמו הליכה למקוה וכדומה כ"א לבטוח בה' כו' וי"ל דז"ע שתיקה שהוא ביטול גדול (א שטארקער אוועקלייג וכו'). . עיקר מקום השתיקה הוא בכתר..המשכת החכמה מהכתר אינו בסדר והדרגה..וזהו בחי' השתיקה."

והנה כמו שתוכן ענין הרפואה הוא המתקת הגבורות⁷⁰ שזהו ע"י התענוג, ספי' הכתר, כמו"כ העבודה של האדם שבא להתרפא צריך להתבטא מעין זה כדי להמשיך מבחינה זו:

ועפ"ז יומתק גם מ"ש ב"היום יום" הביטוי "התקוה ובטחון גמור" שבעבודת האדם זהו בחי' דביטול נעלית ביותר שע"ז יומשך שלא בסדר והדרגה מספי' הכתר שמשם הוא המתקת הגבורות ע"י ענין התענוג.

הערה על תניא רפכ"ד: א-ל זר אשר בקרבך

ויש לקשר זה עם הערת אבי ע"ה לבתניא פרק כד.

ובהקדמה: אבי ע"ה בעת לימודו במשך כל השנים רשם ריבוי הערות על גליונות דפי התניא שלו, וכמו"כ על גליונות החומש ומסכתות הש"ס ועוד. בהזדמנות אחת שאלהו הרבי באם יוכל להלוות לו את התניא. אחרי איזה זמן קיבל אבי את התניא בחזרה על זמן מסויים ע"מ לרשום את ההערות שלו על תניא שנית שהי' נמצא אצלו.

בתחילת פרק כד [שיעור תניא דיום כד שבט בשנה מעוברת] על המילים ["שס"ה מצות לא תעשה דאורייתא וכל איסורי דרבנן מאחר שהן נגד רצונו וחכמתו ית' והפכם ממש הם נפרדים מיחודו ואחדותו ית' בתכלית הפירוד ממש כמו הס"א והקליפה הנק'] ע"ז ואלהים אחרים" רשם אבי על הגליון: "לא יהי' בך א-ל זר ולא תשתחוה לא-ל נכר (תהלים פא, י) איזהו א-ל זר אשר בקרבך שיש בגופו של אדם הוי אומר זה יצר הרע (שבת קה):".

ולכאורה צ"ע מהו הכוונה בזה?

(69) ע' ריד.

(70) וי"ל דוגמא גם בגשמי' שישנה תרופה נגד מיחוש[ים] מסויי[ם], ובהתרופה עצמה נכלל גם מאותו חיידיקים או כיו"ב של המיחוש. וביחד הם נעשים לוחמים נגד המיחוש.

וי"ל ע"פ הנ"ל (המתקת הגבורות בשרשן) - דהנה "עולם קטן זה האדם", "וכל מה שיש בעולם יש באדם" (ראה תנחומא פקודי. אדר"נ פל"א) ובמילא הכל מסתעף מקדושה ע"ד המבואר בענין מצרים דלעו"ז הרי שרשו הראשון בדקות הוא צמצום הראשון. ועד"ז בנוגע לע"ז, הנה הגמ' אומרת היום אומר לו כך וכו' (בדקות) ועד לך עבוד וכו' ר"ל. כמו"כ מביא הרבי ב"היום יום"⁷¹ - הפתגם ליום טז שבט, שבין קרירות וכפירה זהו מחיצה דק. והיינו שהכל מסתעף מפעולת האדם.

עפ"ז יומתק שהכל מתחיל מאל זר אשר בקרבך. וע"ד שהרבי מבאר במאמר ד"ה בכל דור תשל"ד, שע"י שמבטלים המצרים דקדושה, בדרך ממילא מתבטלת כל המצרים עד לגלות מצרים כפשוטו, מזה מובן גם בנידון המבואר בתניא זה. וע"ד המבואר בש"ס⁷² "אותן מצעות שהציעה לו באיסור, הציעה לו בהיתר", ומבאר הרבי⁷³ שתכלית הכוונה דעצם המציאות של מצעות באיסור הוא- כדי שהם עצמם יתהפכו להיות מצעות של היתר (אתהפכא מחשוכא לנהורא).



הלכה ומנהג

כפתורים חילופיים בשבת

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

מובא בגמ' מס' שבת (קלט, ב): "אמר ר' אבין בר רב הונא אמר רב חמא בר גוריא מתעטף אדם בכילה (שהוא כסדין ומתעטף בו דרך מלבוש, רש"י) ובכסכסיה (רצועות התלויות בה. . לנטותה באהל, רש"י) ויוצא לרה"ר בשבת ואינו חושש (ולא אמרינן הך רצועות לאו לצורך עיטוף ניהו והוה משאוי ההוא שעתא, רש"י). מאי שנא מדרב הונא, דאמר רב הונא אמר רב היוצא בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה בשבת חייב חטאת, צייצת לגבי טלית חשיבי ולא בטלי (משום דשל תכלת הן ולא בטלי והוה בה משוי) הני לא חשיבי ובטלי".

לפי פירוש רש"י נראה שדוקא טלית "תכלת" שהוא דבר יקר אינו בטל לבגד, משא"כ סתם צייצת בטלה לבגד, אע"פ שאינה מצוייצת כהלכתה, שהיא

(71) טז שבט.

(72) מנחות מד, א.

(73) התועודיות תשמ"ב ח"ג ע' 1676.

מצוייצת רק בג' כנפות, ובדעתו להכשירה על ידי התקנת ציצית גם בכנף הרביעי, מכל מקום הציציות שבג' הכנפות בטלות לבגד שהוא חשוב יותר מהם, ורק התכלת אינה בטלה, כיון שהיא חשובה יותר מהבגד.

ולפי זה פשוט שגם הכפתורים החילופיים בטלים לחולצה ומותר לצאת בהם בשבת. וכן הלולאה שעל המעיל שנותק צד אחד ממנו, ובדעתו לחברו שוב אחרי השבת, הלולאה בטלה לבגד, ומותר לצאת בה בשבת.

שיטה שני' בפירוש הגמרא היא ברמב"ם (הל' שבת פי"ט ה"כ): "מותר להתעטף בטלית שיש בשפתותיה מלל, אע"פ שהן חוטין ארוכין ואע"פ שאינו נוי הטלית מפני שהן בטלים לגבי הטלית ואינו מקפיד עליהן בין היו בין לא היו. לפיכך היוצא בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה חייב מפני שאותן החוטין חשובין הן אצלו ודעתו עליהן עד שישלים חסרונו ויעשו ציצית".

לפי שיטת הרמב"ם אין הכסכים בטלים אלא מפני ש"אינו מקפיד עליהן בין היו בין לא היו, משא"כ הטלית שאינה מצוייצת כהלכתה אין הציצית בטלה לטלית, כיון ש"דעתו עליהן עד שישלים חסרונו ויעשו ציצית". ולפי זה אפשר שגם הכפתורים החילופיים אינם בטלים לחולצה, שהרי דעתו עליהן, שאם יפלו איזה כפתורים מהחולצה ישלימם בכפתורים חילופיים אלה, ואפשר שאסור לצאת בהם בשבת. וכן הלולאה שעל המעיל שנותק צד אחד ממנו, כיון שבדעתו לחברו שוב אחרי השבת, אפשר שאין הלולאה בטלה לבגד, ואפשר שאסור לצאת בה בשבת.

שיטה שלישית בפירוש הגמרא היא בתוס' (שבת קלט, ב ד"ה ציצית): "ציצית חשיבי ולא בטלי, שאינם מבוטלין, לפי שחשובין הם בעיניו שדעתו ליתן בטלית ציצית רביעית, כך פירש ר"ח. הא לא חשיבי ובטלי. על זה סמך רבי להניח באבנטו רצועות התלויות בו ויש שקושרים בהם בתי שוקיים, דבטלי דלא חשיבי כולי האי".

כאן מדובר ברצועות שבאבנט שעל המכנסיים הקצרות, שלפעמים קושרים בהן את הגרבים הארוכות שלא יפלו, ולפעמים אין זקוקים להן, והן נשארים תלויים באבנט שעל המכנסיים. ומכל מקום מותר לצאת בהן בשבת, כיון "דלא חשיבי כולי האי" ובטלות לגבי האבנט. והרי זה דומה לכיסים שבמכנסיים, אשר אף שכשיוצא לחוץ בשבת אין הכיסים משמשים כלום, מכל מקום יוצאים בהם בשבת, כיון שהם בטלים לגבי המעיל או המכנסים.

ולפי פירוש זה יש לדון בכפתורים החילופיים ובלולאות שניתקו בצדן האחד, אם הם בטלים לגבי המעיל והחולצה ומותר לצאת בהם בשבת, או שכיון שדעתו לחברם אחרי השבת (או כשיפול אחד מהכפתורים) אינם בטלים ואסור לצאת בהם בשבת.

*

הלכה זו מובאת מספר פעמים בשו"ע^ר, בהקשרים שונים, ננסה אם כן להבין מדבריו, אם מותר לצאת בשבת בכפתורים החילופיים ובלולאות שניתקו בצדן האחד, ובדעתו לחברם אחר השבת.

נתחיל עם ההלכה האמורה בגמרא, שנתבארה בשו"ע^ר (סי' יג ס"א): "ארבעת הציצית מצוה אחת הן ולפיכך הן מעכבות זו את זו שכל זמן שאין בטלית כל הד' ציצית אינה מצויצת כהלכתה והיוצא בה בשבת לרשות הרבים חייב חטאת לפי שהציצית התלויים בה אין בהם מצוה והרי הם כמשאוי. ואע"פ שהן מחוברין לטלית אינן בטלים לגבי הטלית מפני שהם חשובים בעיניו ודעתו עליהם עד שישלים כל הד' ציצית. ואפילו נפסלו כל הד' ציצית ע"י פסיקת החוטין שלא נשתייר בהם כדי עניבה אע"כ אותן החוטין שנשתיירו שלמים שלא נפסקו עדיין הם חשובים בעיניו ודעתו להוסיף עליהם עוד חוטין אחרים, ולכן אע"פ שמחוברים לטלית אינן בטלים לגבי הטלית, והרי הם כמשאוי כיון שעכשוויו הם פסולים אינן לא מנוי הטלית ולא מתשמישי הטלית שהרי אין לטלית צורך בהם כלל. אבל אם נפסקו כל החוטין שבכל הד' ציצית ולא נשאר בהם אפילו חוט אחד ארוך שיהיה שלם. . אין אלו חוטין הפסוקים חשובין בעיניו לכלום לכן בטלין הן לגבי הטלית. ולפיכך מותר לצאת בהם אפילו לרשות הרבים, אם היא טלית [שאוּלה] שאינה חייבת בציצית, דאם לא כן הרי אסור להתלבש בטלית שיש בו ד' כנפות בלא ציצית".

הלכה זו הובאה גם בשו"ע^ר (סי' שא סמ"ה): "אם אינה מצויצת כהלכתה הרי הן משוי. . ואם יצא חייב חטאת, מפני שאותן החוטין חשובין הן בעיניו ודעתו עליהם עד שישלימם ויעשם ציצית, ולפיכך אינם בטלים לגבי הטלית אע"פ שהם קשורים בו קשר של קיימא".

למדנו מכאן אשר "החוטין שנשתיירו שלמים שלא נפסקו עדיין הם חשובים בעיניו ודעתו להוסיף עליהם עוד חוטין אחרים, ולכן אע"פ שמחוברים לטלית אינן בטלים לגבי הטלית". ועדיין לא ידענו מכאן אם גם הכפתורים והלולאות,

שערכם פחות מהציצית, אם גם הם אינם בטלים לבגד – בשעה שבדעתו לחברם לבגד כראוי אחר השבת.

עוד נתבאר בשוע"ר (סי' שא ס"ח): "מפתחות . . . אסור לצאת בו אפילו אם הוא מחובר וקבוע לעולם בחגורה או בשאר מקומות מבגדיו . . . ואע"פ שהמלבוש חשוב הרבה ממנו איננו טפל למלבוש בשביל כך . . . והרי זה כאילו יוצא בטלית שאינה מצויצת כהלכתה שחייב חטאת מטעם זה".

למדנו מכאן אשר גם המפתח אינו בטל לבגדו "אע"פ שהמלבוש חשוב הרבה ממנו". ועדיין לא ידענו אם כן הוא גם בכפתורים ולולאות, דשמא ערכם פחות מהמפתח, ושמא בטלים הם לבגדים, אף שדעתו לחברם לבגד כראוי אחר השבת.

גם נתבאר בשוע"ר (סי' שא סכ"ד): "אותן עגולים ירוקים שגזרה מלכות [=טלאי צהוב] שכל יהודי ישא אחד מהם בכסותו, מותר לצאת בהם בשבת, שהם בטלים לגבי הכסות". כאן ודאי אין בהם שווי מיוחד ולכן הם בטלים. ועדיין לא ידענו דין הכפתורים והלולאות.

דין הלולאות נתפרש בשוע"ר (סי' שא סמ"ז): "וכן הדין בכל דבר שנפסק מן הבגד וראשו אחד מחובר לבגד כגון לולאות וכיצא בהן, אם הוא חשוב אסור לצאת בו, שכיון שאינו משמשת כלום לבגד מחמת שנפסק ראשו אחד הרי הוא משוי, ואינו בטל לגבי הבגד כיון שהוא חשוב ודעתו עליו. אבל אם אינו חשוב הרי הוא בטל לגבי הבגד ומותר לצאת בו".

הרי נתפרש כאן שאם אינה חשובה היא בטלה לבגד ומותר לצאת בה. אבל עדיין אין כאן הוכחה ברורה, כי יש הרוצים לפרש הכוונה, דהיינו שאינו חשוב ואין דעתו לחברו שוב לבגד אלא לזרקו, ולכן הרי הוא בטל, משא"כ אם דעתו לחברו שוב לבגד, הרי זה עצמו מחשיבו שלא יהי' בטל לבגד והרי הוא משוי.

אמנם נתפרשה הלכה זו יותר בשוע"ר (סי' שא סכ"ג): "אם חיבר לכסותו דבר שאינו עשוי לתכשיט אלא להשתמש בו שהוא דבר האסור לצאת בו אין חיבורו לכסות מתירו לצאת בו . . . במה דברים אמורים כשדבר זה שחיברו לכסות הוא חשוב קצת נגד הכסות אבל אם אינו חשוב כלל נגד חשיבות הכסות כגון מטפחת שמקנחין בו את האף (שקורין פאצילי"ש) הרי היא בטילה לגבי הכסות אם היא תפורה לו . . . אבל אם היא תפורה לחגורה אסור לצאת בו, שנגד החגורה היא חשובה ואינה בטלה אליה".

הרי למדנו מכאן שזה תלוי בשווי המטפחת, שלעומת החגורה היא חשובה ואינה בטלה, ולעומת הכסות אינה חשובה והיא בטלה. ואע"פ שבדעתו להשתמש במטפחת לקנח האף וכיו"ב, אין זה מחשיבו שלא יהי' בטל לגבי הכסות. ואם כן מסתבר שכן הוא גם בכפתורים חילופיות ולולאות, שאע"פ שדעתו לחברם אחר כך, מכל מקום, כיון שהם פחותי ערך לעומת החולצה והמעיל, הרי הם בטלים אליהם ומותר לצאת בהם בשבת.

ונסיים עם ההלכה השניה שבגמרא ותוספות הנ"ל, שהובאה גם היא בשו"ע"ר (סי' שא סמ"ו): "אבל מותר לצאת מעוטף בכילה שתלויין בה רצועות שמושכין אותה בהן על גבי כלונס שעל גבי המטה, אע"פ שהרצועות אינן צריכין כלל לכילה כשמתעטף ויוצא בה, מכל מקום כיון שאינן חשובין כלל הרי הן בטלין לגבי הכילה. לפיכך מותר לצאת ברצועות התלויות באבנט שאינן חשובות ובטילות לגבי האבנט. אבל אם הן של משי הרי הן חשובות ואינן בטילות ואסור לצאת בהן. אלא אם כן המנעלים או הבתי שוקים קשורין בהם שאז הן משמשות ללבישתו ואינן משוי".

מכאן למדנו שזה תלוי בשווין של הרצועות, שאם הן רצועות זולות הן בטלות לכילה ולאבנט "אבל אם הן של משי הרי הן חשובות ואינן בטילות ואסור לצאת בהן". וכיון שהכפתורים בחלופיים והלולאות אינם שוים כל כך, אם כן מסתבר שהם בטלים לבגד שמחוברים אליו ומותר לצאת בהם בשבת.



עוד בקשר לשעה שביעית באה"ק

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אזורי – עומר, אה"ק

העירוני שלא שמתו לב למכתב נוסף של הרבי, שנדפס (לראשונה, מתוך המילואים לאג"ק הנמצאים בדפוס) ב'שלחן מנחם' או"ח סי' קסב (כרך ב, עמ' עד) והוא מאוחר לכל המכתבים הנ"ל, מתאריך כ"ה תמוז תשכ"א, ושם מחמיר בזה הרבי במפורש גם באה"ק, וגם כשכבר נמצא בביתו, שנשאל אודות "לכשמכניס אורח, והלה רוצה לקדש . . דהכנסת אורחים בוודאי מדאורייתא, ו"שומר מצוה לא ידע...". ודוחה זאת: "שהרי בהאורח עצמו אין כאן הענין

ד'שומר מצוה⁷⁴, ובמילא אין גם מקום להבטחת 'לא ידע', ובדרך ממילא גם על המארח לא שייך לומר זה". ועוד שם:

"לכתבו הטעם – שאמרו שהדברים נאמרו רק בחו"ל שישנו שם ענין ע' שרים, משא"כ בארץ ישראל אשר 'עניי ה' אלוקיך בה וכו', לכאורה לא משמע כן בסוגיא (שבת קכט, ב) דלא מחלקים בהכי כלל [שם נדון זמן הקזת-דם לפי זמני שימוש המזלות, דהיינו שהגמרא אינה מחלקת בין חו"ל לא"י, ובשניהם אסור להקיז דם בימים בהם שולט מאדים. המו"ל].

"וע"פ סוגיא האמורה יש להוסיף עוד טעם לבירור בכל מדינה ומדינה הנוהג בזה במיוחד, כיוון דאמרו שם בכגון דא 'דדשו בה רבים', ולכן במדינה שלא נהגו - 'שומר פתאים ה"⁷⁵'. ובכל זאת הורה לאנ"ש לנהוג כמנהגנו בזה, וגם אם כבר הגיע האורח הביתה וממתין לקידוש, ודלא כמ"ש בקובץ 'אהלי שם' הנ"ל.

עכ"פ רואים שהרבי התייחס למנהג זה כעניין של סכנה, ולכן גם השתמש ב"שומר מצוה... " כלימוד זכות.



תפילת נדבה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
שליח כ"ק אדמו"ר רב – וועסט בלומפילד, מישיגן

מובא שו"ע או"ח סימן קח סעיף יא: "טעה במנחה של שבת והתפלל י"ח ולא הזכיר של שבת מתפלל במוצאי שבת שתיים ואינו מבדיל בשנייה ויתפלל אותה בתורת נדבה ואינו צריך לחדש בה דבר. והוא הדין אם לא הזכיר יעלה ויבא במנחה של ראש חודש".

ובשו"ע אדה"ז (שם, ס"א): "טעה או נאנס ולא התפלל שחרית צריך להתפלל מנחה שתיים הראשונה לשם מנחה והב' לתשלומין שצריך להקדים תפלת המנחה שהיא חובת שעה לתפלת התשלומין ואם היפך שהיתה בדעתו שתהא הראשונה לתשלומין לא יצא ידי חובת תפלה שהיא לתשלומין וצריך לחזור אותה אחר

74 לכאורה זהו רק אם האורח גם הוא מאנ"ש, משא"כ אם הוא מהקהילות שדלא קיבלו עליהן מנהג זה.

75 וכיוון שהמדובר בסכנה סגולית ולא בסכנה טבעית, "י"ל שע"י דדשו בה רבים – בטל הענין לגמרי" כדברי הרבי (בעניין מים שלנו בכלי מתכות) באגרת רלד, נדפסה באג"ק ח"ב עמ' קמד ובשלחן מנחם (כרך ד) חיו"ד עמ' כג. ומסיים שם: "ואף דארו"ל (ע"ז ל, א) 'פירוקא לסכנתא [?!] – אני הרי לא באתי בכהנ"ל אלא ליישב את המנהג הנהוג כבר".

התפלה שהוא חובת שעה (לפי שלא תקנו תשלומין אלא כשעוסק בתפלה שהיא חובת שעה שאז חוזר ומשלים מה שפסק בתפלותיו ולא קודם לכן ולא אח"כ כמו שיתבאר) וכן הדין בכל מקום שצריך להתפלל תפלה לתשלומין."

ויש שמפקקים לומר שא"צ לחזור ולהתפלל אלא א"כ גילה דעתו בפירוש בתפלתו שהשניה שהיא לשם חובה והראשונה לתשלומין וכגון שהוא במוצאי שבת והבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה כמו שיתבאר ויש לחוש לדבריהם לחדש איזה דבר כשחוזר ומתפלל שאז אין חשש ברכה לבטלה לדברי הכל כמו שנתבאר בסי' ק"ז סעיף א'."

ועיין בתהילה לדוד (שם, ס"ג) שכתב "הא דאם היפך לא יצא ידי תשלומין, וחלק המ"א ע"ז בס"ק ב, וכתב הרב ז"ל בס"א יש לחוש לחדש איזה דבר כשחוזר ומתפלל ע"כ. ולכאורה צע"ג הא בספק א"צ חידוש דאין לך חידוש גדול מזה, וכמו בהא דסי"א, וכש"כ מהתם, דהתם הספק שקול והדבר מוכרע. והכא יותר נראה כפסק המחבר אלא שהט"ז והמ"א פקפקו בזה. ולכאורה יש לחלק, דהתם הספק בתפלה אם צריך להשלימה, אבל הכא עיקר הספק לתשלומין אם יצא, ולפי"ז לא התפלל שחרית והתפלל מנחה ומסופק בתשלומין אם התפלל צריך לחדש דבר (אלא דבזה בפשיטות י"ל כיון דמסופק אם התפלל לתשלומין כבר עבר הזמן ואין לו תשלומין כמו בס"ג)."

ולתרץ דברי רבינו, נראה לומר להפך מסברת התהילה לדוד שכותב "וכל שכן מהתם, דהתם הדבר שקול והכא יותר נראה כפסק המחבר אלא שהט"ז והמ"א פקפקו בזה", וע"כ הקשה התהילה לדוד שאין שום צורך לחידוש.

דדעת רבינו שכיון שהא דצריך לחדש דבר בתפילת נדבה הוא כדי להראות שהוא אינו מקריב שני תמידים ועובר משום בל תוסיף (עיין שו"ע רבינו סימן קז ס"א), ע"כ סובר רבינו שדוקא במקום שהדבר מוכרע אין צריך לחדש, משום "שאינן חידוש גדול מזה", שמוכן מאליו שהוא מתפלל עוד פעם משום שיש ספק בידו אם יצא בהתפילה ראשונה שהתפלל והוא אינו מתפלל שנית כדי להקריב שני קרבנות תמידים משא"כ במקום שאין הדבר מוכרע רק שיש מפקקים ומצריכים לחזור ולהתפלל משום איזה חשש, במקרה כזה סובר רבינו שצריך לחדש דבר כדי להראות שהוא אינו מתפלל שני תפילות לשם חובה.



טעה והתפלל של חול בשבת

הרב מאיר צירקינד
מיאמי, פלורידה

כתוב בשו"ע אדה"ז סימן רס"ח ס"ז: מי שטעה להתפלל כל התפלה של חול בשבת, ולא הזכיר כלל ענין קדושה של שבת בתפלתו - לא יצא ידי חובתו, וצריך לחזור ולהתפלל תפלה של שבת; אבל אם הזכיר של שבת בתוך י"ח, אע"פ שלא קבע לשבת ברכה בפני עצמה יצא ידי חובתו. ובמוסף, אם התפלל י"ח ולא אמר רק ונעשה לפניך את חובותינו בתמידי יום ובקרנן מוסף באחת מהברכות יצא. עכ"ל"ק.

ויש לתמוה: (א) למה לא כתב כ"ק דהדין של מוסף תלוי בפלוגתא בסעיף ג' דלר"י ולהרמב"ם דס"ל ד"אם התחיל ברכות אמצעיות של חול צריך לפסוק באמצע הברכה שנזכר בה ולהתחיל אמצעיות של תפלת מוסף, לפי שבתפלת מוסף לא הי' ראוי כלל מן הדין להתפלל כל האמצעיות של חול אלא ברכה א' של מוסף בלבדה" - בודאי לא יצא אם מתפלל י"ח ברכות ולא אמר רק ונעשה לפניך... " ולהראב"ד יצא (דס"ל דאפילו תפלת המוספין ראויה היתה לכל י"ח ברכות (רא"ש פ"ג דברכות סימן י"ז)) (ראה בא"ר בס"ק ח' ובהרא"ש הנ"ל סקי"ח).

(ב) והוא העיקר, למה לא כתב כ"ק דהזכיר שבת בתפלת י"ח? דהא אם לא הזכיר של שבת כלל בתפלת שבת לא יצא, כדכתב בסעיף ז' (הנ"ל בתחילתו) ובסעיף ח'!

בסידורים החדשים (כפר חב"ד) כתבו (קודם תקנת שבת): התפלל תפלת חול . . נזכר אחרי שהתחיל 'רצה' אומר היכן שנזכר 'ואת מוסף יום השבת הזה נעשה ונקריב לפניך באהבה כמצות רצונך', וימשיך בתפלתו. עכ"ל.

יש כאן כמה תמיהות (א) מניין להם שלא צריך לומר "תמידי יום" הנ"ל משוע"ר (וכן הוא בכל תפילות מוספין מזכירים ה'תמידיים')?

(ב) מניין להם שאם הזכיר קודם אלקי נצור אינו חוזר ל'תקנת שבת'? למה גרע מר"ח וחול המועד דאם התחיל 'מודים' חוזר לרצה, ולא אמרינן בהם דיזכיר ר"ח וחוה"מ במקום שנזכר! (ובפרט לשיטת הר"י והרמב"ם הנ"ל דלא יצא כלל!) וכן כתב ה'תהלה לדוד' בסק"ו שחוזר ל'תקנת שבת'.

ג) למה לא כתבו חידושם גם בערבית שחרית ומנחה דאם הזכיר בין רצה לאלקי נצור לומר ענין של שבת (למשל, רצה והחליצנו ביום השבת הזה)?

ד) מהו הפירוש של "אומר היכן שנוכר", דבוודאי אין לאמרו באמצע ענין ובין ברוך אתה ה' ובין הטוב שמך וכדומה!?



בענין צירוף עשרה למנין

הרב לוי יצחק שפירא

ר"מ בישיבת בית מנחם, מנלפן נ.דז.

מובא בשו"ע אדה"ז או"ח סי' נ"ה סעיף ט"ו: "צריך שיהיו כל העשרה במקום א' וש"ץ עמם, אבל אם מקצתם בחדר זה ומקצתם בחדר אחר, אינם מצטרפים..."

ובסעיף ט"ז: "בד"א כשהעומדים בחוץ אינם נראים להעומדים בפנים, אבל מי שמראה פניו להעומדים בבהכ"נ . . מצטרף עמם לעשרה..."

ובסעיף כ"א: "במקומות שהש"ץ עומד בתיבה או בבימה אע"פ שהיא גבוה י"ט ורחבה ד' על ד' או יותר, ויש לה מחיצות גבוהות י"ט או יותר, מצטרף עמם ומוציאם י"ח, מפני שהיא בטלה לגבי בהכ"נ, ואע"פ שהיא רשות בפ"ע לענין עמידה בפני ס"ת, כמו שית' בי"ד סי' רפ"ב, מ"מ בטלה היא לגבי בהכ"נ לענין זה שמצטרפין, הואיל והוא תשמיש בהכ"נ, ורגלי בני בהכ"נ בתוכה, ועוד כיון שרואין אלו את אלו מצטרפין כמו שכתבתי לעיל".

והנה אדה"ז מביא ב' טעמים לצרף ש"ץ העומד על הבימה א' "הואיל והוא תשמיש בהכ"נ ורגלי בני בהכ"נ בתוכה" (ב"י בשם הרשב"א) וב' "כיון שרואין אלו את אלו" (ב"י בשם רבינו האי גאון). וצ"ל שכל טעם לחוד מספיק לצרפו, דהא בסעיף ט"ז מתיר רק מטעם רא' לחוד (הטעם השני), וגם מטעם תשמיש ביהכ"נ (טעם הראשון) לחוד ג"כ מצטרף, כמובא בהמחצית השקל ס"ק י"ד בשם הפר"ח ד"ש"ץ בתיבה וט' בבהכ"נ מצטרפים, מפני שהיא בטלה לגבי ב"ה, מיירי אפי' באין רואים זא"ז". וכן נראה מזה שאדה"ז מביא הטעם הזה של הרשב"א כטעם ראשון (ועיקרי').

עפ"ז יש לעיין מהו הדין אם א' נמצא מאחורי המחיצה של העזרת נשים, האם הוא מצטרף להמנין או לא? דהא ודאי א"א לראות א' את השני, דזהו כל מטרת המחיצה, כמובא לקמן מכ"ק אדמו"ר.

[ואפי' אם המחיצה נעשה מזכוכית מיוחדת שאפשר לראות מצד א', היינו העוזרת נשים, א) הא כתב אדה"ז בסעיף ט"ז, "בד"א כשהעומדים בחוץ אינם נראים להעומדים בפנים אבל מי שמראה פניו להעומדים בבהכ"נ" (דגש אינו במקור), היינו שהעומדים בהביהכ"נ צריכים לראות אותם העומדים בחוץ ולא להיפך. ב) אפי' אם רוב המנין נמצא בהעוזרת נשים והמיעוט בהביהכ"נ, מ"מ לכאורה הפי' 'נראים' ו'מראה פנים', ה"ז בלי הפסק, אפי' של זכוכית שקופה, ועצ"ע.]

אבל יש לדון מטעם האחר, האם העוזרת נשים נק' "תשמיש בהכ"נ ורגלי בני בהכ"נ בתוכה"?

והנה, אילו היתה הכוונה בהקמת מחיצה בביהכ"נ לחלק הרשויות בין האנשים לנשים, אזי א"א לומר דזה "בטלה היא לגבי בהכ"נ", דהא רוצים לחלק ולהפרידו. אבל באמת אין החיוב להקים מחיצה בביהכ"נ כדי לחלק הרשויות בין האנשים לנשים, אלא משום צניעות (שלא יראו הנשים), כמובא בשו"ע אדה"ז סי' שט"ו סעיף ג' (בענין לעשות מחיצה עראי בשבת): "ואצ"ל שמותר לעשות מחיצות לצניעות בעלמא שלא יהא יושב במקום מגולה, או כגון מחיצה שעושין בשעת הדרשה להפסיק בין אנשים לנשים, וכל כיוצא בזה, ולעולם אין מחיצת עראי אסורה אא"כ עושה כדי. . להתיר שאר איסור. . לפי שבכל מקום שהמחיצה מתרת, היא חולקת שם רשות בפ"ע. . וכיון שהוא עושה אותה כדי שתחלוק רשות בפ"ע, הרי זה כעושה אהל, אבל אם א"צ לו שתחלק רשות בפ"ע, מותר לעשותה בתחלה בשבת... "עכ"ל. הרי שהטעם שמותר לעשות מחיצה לדרשה (וה"ה לתפילה בביהכ"נ) בשבת, ה"ה דוקא משום שאינו צריך לחלק הרשויות.

וכן מפורש במכתב כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חט"ז ע' 615) שקומת המחיצה צ"ל "עד שיהי' למעלה מקומת איש (ובהערת המו"ל שם: "על השאלה אם הכוונה ל- 6 רגל, השיב כ"ק אדמו"ר שליט"א: לפחות). "...דזיל בתר טעמא דמילתא" (דגש אינו במקור), ואילו הי' הטעם משום חילוק רשויות הי' די בי' טפחים.

ועפ"ז י"ל דכיון שאין הכוונה שיהי' רשות בפ"ע, מיקרי שפיר "תשמיש בהכ"נ", וכן כיון דרוב הזמן אין הנשים באים לביהכ"נ (רק בשבת ויו"ט וכיו"ב), וחלק זה של הביהכ"נ משמש לגברים (למנין שני או ללימוד וכד'), נק' ג"כ "ורגלי בני בהכ"נ בתוכה". [אעפ"כ לכאורה כדאי שכל העשרה יהיו בהביהכ"נ משום כבוד הציבור וכו', אבל בשעת הדחק עכ"פ, אפשר לצרפו.]

ואכן כ"ז הוא רק אם העזרת נשים הוא באותו קומה של הביהכ"נ, אבל אם הוא בקומה שני' (הנק' balcony), אזי א"א להחשיבו כבטל להביהכ"נ, דהא הוי חדר נפרד לגמרי, ויש לצרפו רק אם אפשר לראות א' את השני, כטעם השני הנ"ל וכמבואר בסעיף ט"ז שם. וכן כתוב במ"ב ס"ק נ"ב: "לפ"ז פשוט העומדים בעזרת נשים ובמחיצה המפסקת יש חלון ומראה להם פניו משם מצטרף עמהם לעשרה", וע"כ צ"ל שמדובר שם בעזרת נשים בקומה שני' דהא כתב שם: "ואעפ"כ יותר טוב אם בנקל הוא לירד לביהכ"נ שירד". [ומדובר כפשוט שאין שם נשים באותו זמן, אבל אם יש שם נשים צ"ע אם זה בכלל מחיצה כשרה ומותר להתפלל בכגון זה או לא, ואכהמ"ל בזה.]



הגבחת הקול בתפלה (גליון)

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חבי"ד, אה"ק

בגליון לש"פ שמות (אלף סה עמ' 74) דנתי במ"ש בשו"ע רבנו הזקן או"ח (סי' קא ס"ג): "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".

"ולכן נוהגין שבראש השנה ויום כפור מגביהין קולם כדי שילמדו זה את זה מפני שאין רגילין בתפלות אלו, ועוד כדי לעורר הכוונה ביותר מפני שהם ימי תשובה אין חוששים שיטרידו ויטעו זה את זה כיון שסידורים ומחזורים בידם, ואעפ"כ יותר טוב להתפלל בלחש אם יכול לכוין, ועכ"פ יזהרו שלא להגביה קולם יותר מדאי, שכל המגביה קולו הרבה ה"ז מנביאי השקר שנאמר בהם ויקראו בקול גדול".

די"ל דמ"ש רבנו הזקן: "ואפילו אם יכול לכוין בלחש כמו בקול אם משמיע קולו כשמתפלל בביתו כדי שילמדו ממנו בני ביתו נוסח התפלה מותר" - מיירי גבי "נוסח המנגינה" 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 להתפלל טוב, ולכן אין חשש "שיטרידו ויטעו זה את זה כיון שסידורים ומחזורים בידם" וע"ש.

ולפ"ז כיון שרגילים לקרוא בתפלות אלו מותר להתפלל בקול בגלל שיש להם מחזורים פתוחים, והמחזורים בהחלט עוזרים כאן שמונעים מלהתבלבל.

ועפ"ז מובן דברי שא משמע דזה ש"מגביהין קולם כדי שילמדו זה את זה" הוא דבר טוב בשבילם, והיינו בשביל שילמדו (גם) "נוסח התפלה" - "נוסח המנגינה" המיוחדת של התפלה, ובסיפא דמשמע שהקול רם מצד עצמו מטריד ומטעה, מיירי בנוגע נוסח התיבות מה לקרוא בתפלה, דהגם שיודעים לקרוא בעצמם אבל כיון שכולם מתפללים יחדיו בציבור זה מבלבל אותם.

והנה מ"ש רבנו הזקן כאן: ד"אם אינו יכול לכיין 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 ה' 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... "עכ"ל.

להעיר שרבנו הזקן כותב והורה, ש"אם אינו יכול לכיין בלחש ילך ויתפלל בביתו בקול", משא"כ המחבר והרמ"א [סי' קא ס"ב] כותבים רק: "ולא ישמיע קולו, ואם אינו יכול לכיין בלחש מותר להגביה קולו, והני מילי בינו לבין עצמו, אבל בצבור אסור, דאתי למטרד צבורא: הגה, ואם משמיע קולו בביתו כשמתפלל כדי שילמדו ממנו, מותר (טור)", עכ"ל - אבל אינם מורים בהדיא ש"ילך ויתפלל בביתו בקול". והמקור לזה ש"ילך ויתפלל בביתו בקול" הוא בפרישה (סק"י). וזה דלא כמ"ש ב'ביאור הלכה' שם ד"ה דאתי למיטרד ציבורא: "ומ"מ האידנא אין לנו להורות היתר זה להתפלל ביחיד ולעורר הכונה שילמדו אחרים, אם לא גדול הדור ומפורסם שכל מעשיו לש"ש, כ"כ הפמ"ג.

והנה עפ"י כל הנ"ל נראה לבאר מ"ש בירושלמי ברכות (פ"ד ה"א): "רבי יונה כד הוה מצלי בכנישתא [כשהיה מתפלל בביהכ"נ עם הציבור] הוה מצלי בלחישה

[היה מתפלל בלחש], וכד הוה מצלי גו בייתיה הוה מצלי בקלא [וכשהיה מתפלל בתוך ביתו היה מתפלל בקול רם] עד דילפון בני בייתיה צלותיה מיניה [עד שילמדו ממנו בני ביתו להתפלל]. אמר ר' מנא (בנו של רבי יונה) ובני בייתיה דאבא ילפי צלותא מיניה [אכן, בני ביתו של אבא (רבי יונה) למדו ממנו להתפלל]".

ולפני זה נאמר שם: "רבי אבא בר זבדא מצלי בקלא" – ומסביר ה'פני משה' שם: כשהיה מתפלל בביתו בינו לבין עצמו כדרכי יונה.

בחידושי הרשב"א על ברכות (לא, א) ובטור או"ח (סי' קא, ב) מסבירים, שרבי יונה התפלל בביתו בקול על מנת שילמדו ממנו בני ביתו את נוסח התפלה. ובב"י שם בשם המרדכי (יומא רמז תשכה) – ועי' גם בב"ח שם – גורסים בירושלמי: "הוה מצלי בקלא כי היכי [במקום: "עד"] דילפי מיניה בני ביתיה צלותיה.

בראבי"ה ברכות (סי' עא) איתא: "המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה, והמגביה קולו בתפלתו הרי זה [מנביאי השקר – כ"י: מגסי הרוח], ואם אינו יכול לכוין בלחש מותר. והני מילי בינו לבין עצמו אבל בצבור לא, דאתי [למיטרד] ציבורא. ודכוותה איתא בירושלמי פ' תפלת השחר שמותר להגביה קולו בתפלתו בביתו כדי שילמדו ממנו בני ביתו". וכן כתב בפסחים (סי' תקטט).

ובתלמידי דרבנו יונה (טו, ב. מדפי הרי"ף) וברא"ש (פ"ג סי' מ) מביאים ג"כ את הירושלמי הזה, וסוברים שרבי יונה התפלל בקול רם כדי לעורר את הכוונה, והגמ' מספרת שהיה דרכו להתפלל בקול הרבה פעמים עד שלמדו ממנו בני ביתו מאליהם את נוסח התפלה.

והנה הט"ז שם (סק"א) דן בהך ד"כדי שילמדו ממנו בני ביתו, וכותב: "בירושלמי אמרינן ר' יונה כד הוה מצלי בני כנישתא הוה מתפלל בלחשה, וכד הוה מצלי בביתיה הוה מצלי בקלא עד דילפון מיניה בני ביתא צלותא. ופי' הטור דהאי עד דילפון הוה כמו כדי דילפון, דאל"כ אלא לא היה נתכוין לזה אלא דבר זה נמשך במקרה שהיו לומדים ממנו בני ביתו, קשה, שהרי איסור יש להגביה קולו. ואין לומר דטעם שלו היה שלא היה יכול להתכוין בלחש, זה נחשב לגנאי לר' יונה שכל זמן שהתפלל בביהכ"נ היה מתפלל בלא כוונה כיון שהיה צריך להתפלל בלחש. אלא ע"כ לאו מטעם זה, אלא כדי שילמדו ממנו. וכן דעת המרדכי שהעתיק בזה הירושלמי כי היכי דילפון מיניה כו', כמ"ש ב"י. אבל הרא"ש כתב וז"ל, פי' כל כך היה מתפלל לעורר רוח הכוונה עד שבני ביתו היו שומעים

ולומדים התפלה ממנו, והני מילי ביחיד וכו', עכ"ל. נראה דס"ל דאף אם יוכל לכוון בלחש, מ"מ אם אינו יוכל לכוין כ"כ כמו בקול, מיקרי אינו יכול לכוין ויכול להתפלל בקול ביחיד. וא"כ מתורץ מה שהוקשה לטור כפי שזכרנו, וכן קיי"ל, כנ"ל, עכ"ל.

ונראה דעפ"י הנ"ל אליבא דכו"ע מובן הגירסא שלפנינו של "עד דילפון בני בייתה צלותיה מיניה" - ולא צריכים לשנות ולגרוס "כי היכי" במקום "עד". דאכן, אם הכוונה היתה רק לנוסח תיבות הקריאה של התפלה, אז היה מקום לשנות מ"עד" ל"כי היכי", אבל אם המשמעות של "צלותיה" היא לא רק לנוסח התיבות של הקריאה בלבד, ולא רק ל"נוסח התפלה" של הנעימה המיוחדת, אלא ש"צלותיה" כולל בתוכו גם את עצם המשמעות של "תפלה בציבור שענינה שמקבץ ומאחד את כל הכחות עשר כחות נפשו בענין התפלה" כנ"ל - עפ"ז תיבת "עד" משמעותה היא עכשיו, עד שלמדו את כל הצדדים שיש בתפלה - ה'קריאה', ה'נעימה', ו'איחוד כל עשר הכחות שבנפשו', [אפילו שאין הפירוש "שלמדו ממנו בני ביתו מאליהם את נוסח התפלה"], אלא שהכוונה היא ל"כי היכי" - "עד דילפון בני בייתה צלותיה [מושלמת של קריאה, נעימה, ואיחוד כל עשר הכחות שבנפשו] מיניה", וא"ש. - להעיר ממ"ש רבנו הזקן ב'תורה אור' ויחי (נא, ג) "דהיינו אפילו מי שאין לו בחי' האהבה מצד עצמו אך מפני שרואה ושומע תפלות אחרים מתעורר בו ג"כ עכ"ל.

ועפ"ז נראה לבאר דבר תמוה, דלכאורה אינו מובן מה ש"אמר ר' מנא (בנו של רבי יונה), ובני בייתה דאבא ילפי צלותא מיניה [אכן, בני ביתו של אבא (רבי יונה) למדו ממנו להתפלל]", דלכאורה דבר זה מיותר לגמרי, מדוע דוקא כאן צריכים "אישור" מבנו דבני ביתו שאכן הצליחו בזה שלמדו ממנו את נוסח הקריאה? מה זה נותן לנו כאן האישור הזה שיודעים לקרוא?

ברם לפי הנ"ל א"ש מאד, שכוונת האישור בזה הוא, שלא רק שהצליחו ללמוד ממנו את נוסח קריאת התיבות בלבד, וגם לא רק גם נוסח הנעימה המיוחדת של התפלה, אלא גם למדו ממנו את עצם ה"תפלה בציבור שענינה שמקבץ ומאחד את כל הכחות עשר כחות נפשו בענין התפלה", ו"מפני שרואה ושומע תפלות אחרים מתעורר בו ג"כ בחי' האהבה" - וזאת היא עומק המשמעות של ה'אישור' שלהם: "ובני בייתה דאבא ילפי צלותא [בשלימות] מיניה" - "צלותא" [ולא רק "נוסח צלותא"].

הך שברשב"א וראשונים הנ"ל ובשו"ע רבנו נאמר "נוסח התפלה", י"ל, דבנגלה מיירי מהדברים איך שהם עפ"י נגלה, משא"כ בירושלמי שם מרומז הכל

- גם מה שהוא עפ"י פנימיות הענינים, ולכן נאמר שם רק "צלותא" סתם, שכולל בתוכו גם הך ד"תפלה בציבור שענינה שמקבץ ומאחד את כל הכחות - עשר כחות נפשו", והך ד"מפני שרואה ושומע תפלות אחרים מתעורר בו ג"כ בחי' האהבה".

[וזהו ע"ד מ"ש לקו"ש חי"ח (עמ' 448) דהרמב"ם (בפי"א מהל' מלכים) פסק דמשיח בונה מקדש - כי הרמב"ם הוא ספר הלכות, ועפ"י הלכה בנין ביהמ"ק הוא חיוב מצוה על בני ישראל, לפיכך מדגיש החלק של בנין ביהמ"ק שיבנה ע"י בני"ש ע"י מקיימים מצוות בשלימות, משא"כ החלק שיבא משמים אינו שייך להחיוב ומצות בנין בימה"ק שחל על בני", - משא"כ הזהר והמדרשים כותבים הצד שיבנה בידי שמים, כי מצד פנימיות התורה מדגישים ענין שלימות ותכלית המכוון של ביהמ"ק דלעתיד "בניינא דקוב"ה", שיש לה קיום נצחי וכו', ע"ש].



נשים בהסיבה (גליון)

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל – קרית גת, אה"ק

בגליון א'לט כתב הר"ח רפפורט שליט"א בנוגע למה שכתבתי שי"ל שחשיבות הנשים בימינו לעניין הסיבה בליל הסדר שכתבו הראשונים ש"נשי דידן חשובות ניהו" הוא מצד תקנת רגמ"ה שלא לישא שתי נשים וכו' וע"ז העיר הרב רפפורט ש"הרי גם עדות המזרח וכיו"ב שלא קיבלו ע"ע את חדר"ג נהגו הנשים להסב מפני חשיבותן האידנא וכמ"ש לבעהמח"ס כנסת הגדולה סק"ע ובכ"מ" ולכן יש לבאר העניין באופן אחר ע"ש.

אבל יש להעיר על טענתו דבאמת גם בעדות המזרח כבר נהגו מאות בשנים גם לפני זמנו של כנסת הגדולה לקבל בשבועה חמורה שלא לישא עוד נשים (וכבר הוזכר זה אצל המחבר בשו"ע סימן א', י"א ובפי' סדר חליצה סימן קס"ט, מ"ו וכן בשו"ת המבי"ט ח"ב סימן רנ"ד ועוד) וממילא גם אצל עדות המזרח שייך אותו הטעם כמו אצל האשכנזים שקיבלו ע"ע את החדר"ג.

ולא באתי אלא להעיר.



ש"ץ בציבור המתפללים בנוסח אשכנז (גליון)

הנ"ל

בגליון א'נח העיר הרלוי"צ רסקין שליט"א בנוגע למה שכתב הריח"ח שי' בגליון א'נו לענין המתפלל לפני התיבה בציבור המתפללים נוסח אשכנז, איך יתנהג בר"ח והציע שיניח תפילין דר"ת לאחר התפילה, וע"ז העיר הרב הנ"ל שעפ"י קבלה הרי לכתחילה אין להניח תפילין בר"ח לאחר שכתב התפלל מוסף (ע"ש מקורות לזה בפרטיות)

אבל לכאורה יש להעיר שבספר אוצר החסידים (ארה"ק, אשכנזי) עמ' 311 מביא שהרד"ץ חן אמר בשם הזוהר (?) שאם לא הניח תפילין דר"ת לפני מוסף ימתין לאחר מוסף שעה וחצי היות וקדושת ה'כתר' שבשמו"ע נמשכת שעה וחצי ואז אין להניח תפילין דר"ת.

(ואף שיש בספר הנ"ל כו"כ עניינים של חוסר דיוק וכו', אבל לכאורה שמועה זו נכונה (מא' ששמע פעם מר' בערקע חן) ואיני יודע אם יש במקורות נוספים ג"כ איזה יסוד לזה).

וכן מה שכותב שם שזה בשם הזוהר, איני יודע המקור לזה והאם זהו מפורש בזוהר או שיש לדייק כן ממשמעות הזוהר.

אבל לכאורה יש להעיר מהידוע בעניין מניין הקדישים שאומרים בשנת - אבילות אשר כ"ק אדמו"ר נ"ע אמר שהחשבון הוא שלכל שעה וחצי משעות היממה צריך להיות קדיש אחד, כלומר שפעולת הקדיש נמשכת על משך זמן של שעה וחצי. ויל"ע אם יש לזה קשר להנ"ל שקדושת ה'כתר' נמשכת שעה וחצי!?

ולא באתי אלא להעיר.



פשוטו של מקרא

כי אפילות הנה

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

בפ' וארא ט' ל"ב ברש"י ד"ה כי אפילות הנה, כותב "מאוחרות ועדיין היו רכות ויכולות לעמוד בפני קשה. ואף ע"פ שנאמר ואת כל עשב השדה הכה הברד (ט' כ"ה), יש לפרש פשוטו של מקרא בעשבים העומדים בקלחם הראויים ללקות בברד. ומדרש רבי תנחומא יש מרבתינו שנחלקו על זאת ודרשו כי אפילות – פלאי פלאות נעשו להם שלא לקו".

ויש לשאול, הרי פירוש רש"י הראשון שהוא ככתבו לפי פשוטו של מקרא, הוא דוקא היפך של פשוטו, כי במקרא מפורש "ואת כל עשב השדה הכה הברד", ורש"י מפרש שלא את כל עשב השדה רק אלו העומדים בקלחם, היפך פשוטו של מקרא. ואילו פירושו השני ע"פ מדרש ר' תנחומא מה שכתוב "כל עשב השדה הכה הברד" הוא פשוטו כמשמעו, שכל עשב השדה הכה הברד כולל אלו הרכים, ומה שהחטה והכוסמת לא נכו הוא בגלל שפלאי פלאות נעשו להם שלא לקו, ולפי פירוש זה מה שכתוב כל עשב השדה הוא פשוטו ממש, ודוקא פירוש זה הוא לא לפי פשוטו של מקרא אלא לפי מדרשו ?

ונראה לבאר כך:

רש"י מוכרח לפרש שלא כל עשב השדה הכה הברד וזה פשוטו של מקרא, כי בפ' בא' י' י"ב בנוגע למכת הארבה כתוב ויאכל את כל עשב הארץ את כל אשר השאיר הברד. וכן הלאה י' ט"ו כתוב ויאכל את כל עשב הארץ ואת כל פרי העץ אשר הותיר הברד וגו', הרי מפורש שהברד לא הכה בפועל את כל עשב השדה, ולכן מוכרח לומר שרק העשבים שכבר עמדו בקלחם הכה הברד אבל עשבים הרכים לא הכה הברד, ואלו אשר הותיר הברד נאכלו כלו ע"י הארבה.

ולכן פירש"י הראשון לפי פשוטו שלא כל עשב הכה הברד, ומה שהכתוב אומר כל עשב קאי על אלו העומדים בקלחם, ופירושו השני שכל עשב ממש הכה הברד הוא לפי המדרש כי אינו מתאים לפי פשוטו מאחר שכתוב מפורש שהי' עשב שהשאיר הברד.

ועוד טעם שזהו לפי מדרשו ואינו לפי פשוטו, כי לכאורה אינו מובן למה נעשו פלאי פלאות להחטה והכוסמת שלא נכו, כי הרי זה נס שלא נכו, ולא עביד רחמנא ניסא למגנא, ולמה הי' צריך להיות נס כזה? ולכן פירוש זה הוא לפי המדרש ולא לפי פשוטו של מקרא.

ועוד טעם שפירושו השני של רש"י הוא דוקא לפי מדרשו ולא לפי פשוטו, כי זה שהחטה והכוסמת לא נכו בשעה שהברד הכה הכל בלי הבדל בין קשה לרך, ורק בנס של פלאי פלאות לא נכו החטה והכוסמת, הרי בזה נתמעט תוקף וקושי המכה של ברד, שהחטה והכוסמת נמלטו ולא נכו, ובפרט שמהם עושים לחם שהוא המזון העיקרי והכי הכרחי לחיי האדם, ודוקא אלו לא נכו, הרי בזה נתמעט תקפו וחומרו של המכה, ולפי פשוטו של מקרא כל מכה היתה בשיא התוקף כדי להכניע כובד לבו של פרעה, וא"כ לפי פשוטו אינו מובן למה הי' גרעון בתקפו של מכת ברד, ולכן פירוש זה הוא רק לפי המדרש.



רש"י ד"ה במשוך היובל

הת' מרדכי שטרנברג
תלמיד בישיבה

"במשוך היובל המה יעלו בהר" (שמות יט, יג), ופירש"י (ד"ה במשוך) "כשימשוך היובל קול ארוך, הוא סימן סילוק שכינה והפסקת הקול, וכיון שנסתלק הם רשאים לעלות". ופי' הרא"ם (ד"ה כשימשוך) "מפני שהמשכת הקול הארוך היא הוראה על הפסקת הקול, שכן דרך המנגנים שיאריכו הקול בעת ההפסקה, והפסקת הקול היא הוראה על סילוק השכינה, שהרי לא באה אלא בקולות וברקים וקול שופר".

וצריך להבין: כיון שהארכת השופר היא סימן רק להפסק הקול, וזה שהשכינה הסתלקה הוא רק בירור בדרך אגב שיודעים על ידי הפסקת הקול, כנ"ל, א"כ היה צריך להיות הסדר ברש"י "סימן הפסקת הקול" – ואח"כ – "וסילוק השכינה", כיון שסילוק השכינה אינו אלא כעין "תוצאה" מהפסקת הקול (עכ"פ בנוגע לבנ"י⁷⁶)?

76 גם ברשב"ם (עה"פ) הסדר הוא "בהסתלק השכינה ויפסיק השופרות והלפידים", אך שם י"ל שאין הוא מתאר סדר הדברים, אלא אומר המציאות מה שיקרה בפועל, שאינו מבאר מהו סימן הארכת הקול, רק שבפועל נסתלקה השכינה מהפסקת הקול, משא"כ בלשון רש"י שמבאר מהו סימן באריכות הקול.

יובן בהקדים מ"ש רש"י בדיבור שלאח"ז (ד"ה היובל) "הוא שופר של יובל, שכן בערביא קוראין לדכרא יובלא", ואח"כ ממשיך: "ושופר של אילו של יצחק היי". ואינו מובן: לכאורה כוונת רש"י הוא לתרגם מילת "יובל", שאינה מובנת בפשוטו של מקרא⁷⁷, ולכן פרש"י שהוא שופר⁷⁸. א) א"כ הו"ל לפרשו קודם ד"ה שלפניי^ז, כיון שקודם כל צריך לפרש מהו "יובל", ורק אח"כ לפרש אודותיו (ע"ד מ"ש בלקו"ש חט"ו ע' 350) (ב) למה כוללו בדיבור אחד עם זה ש"שופרו של אילו של יצחק היי" שהוא לכאורה ענין אחר? לכאו' הוי זה ראי' לסתור?

גם צריך להבין בפירש"י זה: א) המפרשים ציינו מקורו לפרקי דרבי אליעזר (פל"א), אך שם מדובר על "האיל שנברא בין השמשות", ואינו מוזכר כלל אודות עקידת יצחק באיל זה⁷⁹?

ב) בפדר"א הדרשה היא על הפסוק לקמן (פס' יט) "ויהי קול השופר", ואילו רש"י מביאו על הפסוק כאן.

ג) מהו ההכרח בפשוטו של מקרא לפרש שזה הי' אילו של יצחק?

בבאר היטב (ד"ה ושופר) כתב דדיוקו הוא מלשון "היובל", משמע שופר המיוחד, ובמה מיוחד שופר זה? והרי לא נזכר בפסוק כ"א איל? כתב המהרש"ל "שופר של אילו של יצחק דכתיב בי' (ישעי' כז, יג) ביום ההוא יתקע בשופר גדול". אבל צ"ע לפרש כן כוונת רש"י, דא"כ העיקר חסר מן הספר, ובפרט שבכתוב שם אין רש"י מפרש כלל ששופר ההוא הוא מעקידת יצחק. ואולי י"ל (אף שאינו מרומז בדבריהם כלל) שכוונת רש"י הוא (לא שהשופר ידוע, כ"א) שהאיל ידוע⁸⁰, וזו היא הוספת רש"י בפ' תיבת "יובל" שהוא איל, להמתיק פי' זה שהוא אילו של יצחק⁸¹ (ובזה מתורץ גם שתי הקושיות הראשונות)^{82,83}. אבל א"כ לא הו"ל לסיים "שופר של אילו של יצחק היי", כי אם "ואילו של יצחק היי".

77) ומה שכתב רש"י (ויקרא כה, י, ד"ה יובל) "יובל שמה על שם תקיעת שופר", יש לומר שסומך על פירושו הכא.

78) ואף שכתב רש"י שיובל עצמו הוא שופר (עי' לעיל הע' 2), מ"מ שם אינו מודגש ברש"י שם שהוא איל.

79) ע"ד פירש"י (לעיל בראשית כב, יג) שאיל של יצחק הוא שנברא בין השמשות, וא"כ י"ל שזוהו כוונתו באמרו הכא "אילו של יצחק". אך אדרבה, אם כשאומר אילו של יצחק סומך רש"י שיבינו שכוונתו לאיל בין השמשות, ה"ה דאילו כתב "איל של בין השמשות" שהיינו יודעים אודות אילו זה. וגם לפי' מהרש"ל שהפסוק מתייחס לאיל הידוע, י"ל ע"ד הנ"ל.

80) וגם בפדר"א קרי על "האיל שנברא בין השמשות".
81) אבל לפי' המהרש"ל אינה מובנת הוספת רש"י, כי אפילו את"ל שנוסף להכרחו לפרש שהוא "אילו של יצחק" מ"היובל", מוסיף המתקשה מזה שהוא שופר של איל, הרי הו"ל, "הוא שופר של אילו של יצחק", כיון שבוה מתרץ שאלת רש"י, ואח"כ להתחיל ולפרש שהוא של איל.

ובלא"ה פירושם צ"ע: א) לעיל בפ' שמות (ד, כ) פי' רש"י על מ"ש "וירכיבם על החמור" – "הוא החמור שחבש אברהם כו", וגם שם פירוש המפרשים שדיוקו של רש"י מלשון "החמור" – חמור המיוחד. אבל שם כתב רש"י בפירוש "חמור המיוחד", ואילו הכא לא כתב כן.

ב) בשלמא התם אינו מיושב בלא"ה, משא"כ הכא שבאמרו "היובל" כוונתו לשופר שהוא עתיד לתקוע בזמן מ"ת, ושפיר מתאים לכתוב "היובל" – כלומר היובל שעתיד לתקוע בזמן מ"ת.

ד) מהו הלשון "אילו של יצחק", מהו שייכותו ליצחק? והל"ל "איל של עקידה" וכדו'⁸⁴ (ובפדר"א פי' ע"ד הדרוש, אך לא ע"פ פשוטו של מקרא).

ה) מהו הטעם ע"פ פשוטו של מקרא שהקב"ה השתמש בשופר זה דווקא? (ובגור אריה שם כתב שהוא מפני שבאיל הזה אין בו דבר אחד לבטלה, ובגו"א כתב שזכותו של אברהם גרמה למ"ת, ובאילה שלוחה עה"פ כתב שבמס"נ של יצחק ראה גילוי אלקות, כמו"כ במ"ת ראו גילוי אלקות, אך כל אלו הטעמים לא נרמזו כלל ברש"י).

והביאור בכל זה יש לומר: לקמן (פס' טז) כתוב "קול שופר חזק מאוד", וכן (בפסוק יט) "ויהי קול השופר הולך וגו'", וכן (כ, טו) "ואת קול השופר". ומה טעם שכאן דווקא שינה הכתוב וכתב "יובל"⁸⁵? אלא מוכרחים לומר שבתביבה זו רוצה התורה להשמיענו דבר בנוגע לשופר זה הנוגע להבנת פסוק זה דווקא.

ולכן כתב רש"י "הוא שופר של איל גו", שבהביאו תרגום המלה, אין כוונתו לתרגום לחודי'⁸⁶, אלא שע"י התרגום של מלת יובל רואים חידושו לגבי שופר אחר, שהוא של איל.

82 ומתורץ גם שאלה הנ"ל למה כתבו רש"י בפסוק זה, כי בפסוק זה מתעוררת השאלה וצריך ביאור.

83 כיון שזה שמפרש רש"י שהוא קרן של איל אינו תרגום אלא ביאור לסיום פירושו.

84 ועי' במס' אבות (פרק ה' מנשה ו') "עשרה דברים נבראו בבין השמשות . . אילו של אברהם אבינו".

85 משא"כ גבי "יובל היא" אף הלשון הוא (שם, פסוק ט) "והעברת שופר", י"ל ששם אין שם יובל כ"א סימן בעלמא, ועי' ערוך השלחן הל' יובל סימן ל'.

86 ועפ"ז יומתק מה שהעתיק כל המלה "היבל", כי אילו הי' מתרגמה בלבד, היה מעתיק רק "יובל", כדרכו בכ"מ, וכן מ"ש "הוא שופר של איל", כי אילו היה מתרגמו לא הי' כותב כ"א "שופר של איל".

ומפני מה מדגישה התורה שהוא של איל בנוגע למ"ת? ממשך רש"י "ושופר של אילו של יצחק היה".

ובהקדים: במ"ת כתיב (לעיל, פסוק ו') "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש", וכמבואר בארוכה בתו"א פרשתנו (ובמקומות אחרים רבים) הקדושה והכחות שניתנו בו לישראל במ"ת, וכמ"ש הרמב"ן (עה"פ) "גוי קדוש - נדבקה בא-ל הקדוש", ובארוכה באור החיים (שם).

והנה, בענין העקידה איתא בלקוטי שיחות (חלק ל, ע' 79 וחלק כ"ה ע 131) שבזה שאברהם הקריב האיל "תחת יצחק בנו", חל על יצחק גדר של קרבן ממש עד ש"התקדש להיות עולה תמימה". נמצא שע"י הקרבת האיל נעשה חלות הקדושה ביצחק.

ועפ"י יובן חידושו של פסוק זה: הפסוק בא להשמיענו שמלבד זה שהשופר פעל חרדה בבני" (כמ"ש לקמן פ' טו "וכל העם רואים את הקולות גו' ואת קול השופר גו' וינועו ויעמדו מרחוק", וכמו שמבואר בתו"א פרשת יתרו (עג, ג)), הנה בשופר זה נרמז פעולת השכינה בישראל, שכמו שבשופר זה נרמז האיל שעל ידו נעשה יצחק לאיש קדוש, כנ"ל, כמו"כ ע"י השכינה היורדת במ"ת נעשים ישראל לגוי קדוש. ומשמיענו הכתוב ענין זה בפסוק זה דוקא, כי בפסוק זה רואים קשר בין השכינה לקול השופר, שלכן "במשוך היובל" דווקא, זהו הסימן להסתלקות השכינה (ולא בסילוק הלפידים והעשן⁸⁷), כי דוקא בשופר מתבטאת פעולת השכינה בענינו.

ומרמז במ"ש רש"י "אילו של יצחק" דווקא, כי בזה מרמז רש"י ענין הנ"ל, שבשופר זה מרמז ענין חלות קדושה על האדם, ע"ד מה שעשה האיל ליצחק, ולכן בענין זה נקרא על שמו ועפ"י מתורץ קושית הרמב"ן על פי' רש"י זה, שלכאורה באילו של יצחק נשרפו הקרניים, שהרי עפ"י שיטה זו נפקיה הקדושה מהאיל (כמ"ש בספר "ימות המשיח בהלכה" ס' ז'). (וי"ל דלכן כתיב כתיב "יובל", ולא "קרן היובל" כביהושע (ז' ד'), כי בזה מרמז התורה שבשופר זה נרמז פעולת האיל, שפעול קדושה ביצחק, כנ"ל).

[ובעומק יותר: בתו"א פרשתנו מבואר כמה פעמים שחרדת השופר עצמה פעלה שיהיו כלים להמשכת קדושה הנ"ל, ונמצא שכל פעולת השכינה שפעלה קדושה בישראל, היתה ע"י השופר, ועפ"י מובן הקשר בין שני

(87) עי' ברשב"ם הנ"ל "יפסיקו השופרות והלפידים".

עניני השופר. ועפי"ז מובן עוד יותר איך שסימן להפסקת הקול הוא סילוק השכינה, כיון שבקול השופר תלוי' פעולת השכינה].

מכל הנ"ל יוצא שהפסקת קול השופר לא היתה רק סימן המברר דרך אגב שנסתלקה השכינה (כברא"ם הנ"ל), כ"א שכיון שבקול זה עצמו מתבטאת פעולת השכינה, נמצא שבסיום קול השופר זה, זהו ענין אחד ממש עם הסתלקות השכינה. וזהו מ"ש רש"י בד"ה שלפני"ז (בענין זה) "סימן סילוק שכינה והפסקת קול", שע"י זה שכותב בסדר זה דוקא מדגיש נקודה זו - שבאריכות הקול גופא יודעים שמסתלקת השכינה כיון שבקול זה גופא מתבטאת פעולת השכינה, כנ"ל בארוכה.



שונות

כב שבט – שיעור תניא

הרב מיכאל א. זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

בקשר לדברי רבינו בש"פ לך לך תשי"א בנוגע לחלוקת התניא לכל ימי השנה ע"י כ"ק אדמור"ר מהוריי"צ, שמוצאים אנו "א בעל שם'סקער ענין" הנה יש להעיר בנוגע לשיעור לתניא של יום כב שבט – בשנה פשוטה.

השיעור של אותו היום מתחיל במילים:

"אך העצבות ממילי דשמיא צריך לשית עצות בנפשו לפטר ממנה. . לזאת צריך קביעות עתים ושעת הכושר בישוב הדעת להתבונן בגדול' ה'. כדי שע"י זה יהיה לכו נשבר באמת במרירות אמיתית וכמבואר עת זו במ"א".

הנה יש להעריך בזה המדובר הוא (1) מדבר בנוגע לעצבות (מצב דהיפך השמחה). (2) ובהבלעה גם המילים "וכמבואר עת זו במ"א" והרי כידוע הרבי הדגיש כמה פעמים הגימט' של שם הרבנית עם מילת "עת".

ויש שהעירו שגם ב"היום יום" - בפתגם של כב שבט, מרומז "עת". הרבי פותח באות "ע" ומסתיים באות "ת". "עס זיינען דא צוויי-ערליי חוקים". וחותם במילים "תורה איז נצחית".

ויש לבאר עוד יותר ע"פ שני שיחות קדש של הרבי.

א. ש"פ שמיני ה'שי"ת:

"ויש לומר, שענין זה מרומז גם בסיום שיעור תניא היומי (לאחרי הענין דקבלת עול) – בתיבות "כמ"ש במ"א".

לכאורה – ממה-נפשך: אם אינו רוצה להוסיף ביאור – הי' לו לסיים "וד"ל", "והמבין יבין", וכיו"ב; ואם רצונו להקל על הבנת הלומד עי"ז שימצא ביאור במקום אחר – הי' לו לציין המקום שבו נתבאר הדבר בתוספת ביאור?

ויש לומר – ע"ד הצחות – שרמז רמז לנו בכתבו "כמ"ש במקום אחר", שלאחרי הביאור בכל מקום שיעיינו ישאר תמיד "מקום אחר", דרגא נעלית יותר, שבה ההשגה היא באופן נעלה יותר.

ב. ש"פ לך לך תשי"א:

במה שאגה"ק סי' כז שמדובר בנוגע הסתלקות הצדיק, ישנו גם ביאור:

"ועפ"ז יש לומר בדרך אפשר הטעם להוספת הביאור לאגרת התנחומין על פטירת הרמ"מ מהאַרְאָדְאָק; ובהקדמה – שבנוגע לכללות ענין ההסתלקות, בנוגע לכל יהודי, איתא בגמרא ש"דומה לספר תורה שנשרף", ובפרט הסתלקות של צדיק (שהיא כ"שבירת הלוחות), ובפרט צדיק שהוא גם איש כללי, ראשי אלפי ישראל – הרי בודאי שהסתלקותו הו"ע שאינו מובן כלל איך יתכן דבר כזה!

ולכן, כדי לפעול שתהי' נחמה על (ענין ההסתלקות, ובפרט) הסתלקות של נשיא בישראל, ובפרט (כפי שרוצה רבינו הזקן) "לנחמם בכפלים לתושי", שע"י ההסתלקות יתוסף באופן ד"כפלים לתושי" [ע"ד דרשת חז"ל בנוגע לשבירת הלוחות שע"ז ניתוסף בלוחות אחרונות באופן ד"כפלים לתושי""] – שזהו ענין קשה ביותר – צריך רבינו הזקן בעצמו להוסיף ביאור על אגרת התנחומין!

ועפ"ז י"ל באיזה אופן שיהי', גם הרמז במ"ש בתניא, "וכמבואר עת זו במ"א": 1) "וכמבואר" – היינו שזה דורש ביאור שאינו מובן כלל. 2) "במ"א" – שלאחרי הביאור בכל מקום שיעיינו ישאר תמיד "מקום אחר", דרגא נעלית יותר, שבה ההשגה היא באופן נעלה יותר.



”במקום שאמרו לקצר”

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ”ק אדמו”ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. ידוע כי הרבה סוגיות בתלמוד ובמפרשים נתקצרו ע”י ראשי תיבות עד כי אין מבין לפתור חידותיהם, והמבארים שבאו אחריהם התחבטו בביאורים, ולא תמיד נחלו הצלחה, וכמה וכמה טעויות השתרבבו ע”י ראשי תיבות שלא נפתרו כהוגן, ולפעמים כמעט שחסמו את הדרך למצוא הנוסחא המקורית, וכו”כ דוגמאות לזה הובאו ונתבארו בספר ‘מחקרים בדרכי התלמוד’ להר”ר מרגליות ז”ל עיי”ש.

ב. וכבר כתבנו לבאר עפ”ז במ”א פענוח ר”ת שלא נפתר כהוגן, ומזה נשתרבב אי הבנה בהמשך הענין.

בביאור דברי הרמב”ם פ”ב מהל’ זכי’ ומתנה ה”ד “המציע מצעות בנכסי הגר קנה” פירש ב’מגיד משנה’ שם וז”ל [כפי שנדפס לפנינו] “מימרא כלשונה שם (דף נג, ב) ופי’ הציע מצעות עליהן ושכב או ישב עליהן קנה לפי שנהנה גופו מגוף הקרקע ואינו דומה לאכילת פירות שאינה חזקה דהתם לא נהנה מגוף הקרקע אלא מפירותיו פעם אחת הציע מצעות שיפה הקרקע במצעתן וה”ז כציוור וכיור וצר צורה שקונה בנכסי הגר לפי שמתקנו ומיפהו וזה עיקר ולזה הסכים אבן מיגש ז”ל”.

והנה המילים “פעם אחת” אין להם שום שחר לכאן, דהא אפילו “כמה פעמים” אינו קונה ע”י אכילת הפירות, דהטעם הוא משום שאינו נהנה מגוף הקרקע וכמ”ש המ”מ להדיא, וכמו”כ תמוה המשך דברי המ”מ שם “הציע מצעות שיפה הקרקע וכו””, דהרי הוא פירוש שני בהך “הציע מצעות”, ובא כאן בהמשך אחד.

אכן ברור הוא דנפלה כאן ט”ס בדברי המ”מ שנשתרבב לכאורה מפענוח ר”ת שלא נפתר כהוגן, והיינו די”ל דמתחילה היה נדפס “פ”א” בר”ת, והמעתיק רצה לפענח הר”ת וכתב “פעם אחת”, אמנם האמת נראה להדיא, דפתרון הר”ת הנכון הוא “פירוש אחר”, והיינו דהמ”מ מפרש כאן ב’ פירושים בהציע מצעות, פי’ הא’ הוא שנהנה מגוף הקרקע, ופי’ הב’ שיפה הקרקע, והכל על מקומו יבוא בשלום.

ג. ומעתה י”ל עד”ז בביאור “השתלשלות” של גירסא בגמ’ שתוקנה ע”י הגהת הב”ח ז”ל לשבת קיד, ב וז”ל הגמ’ [כפי שנדפס לפנינו] “אמר רב מנא תנא

מנין ליוה"כ שחל להיות בשבת שאסור בקניבת ירק וכו'". ובהגהות הב"ח שם כותב "אמר רב מנא תניא נמי הכי מנין ליוה"כ וכו'".

ויתכן לומר בביאור השתלשלות "טעות" של כמה מילים מהגירסא הנכונה "תניא נמי הכי" לגירסא שלפנינו "תנא", דמתחילה היה נדפס "תנ"ה" בר"ת, ופיענוח הר"ת הוא אכן "תניא נמי הכי", אלא שמזה נשתבש אח"כ שהמעתיק "תיקן" מ"תנ"ה" ל"תנא", או שבהמשך הזמן נמחקו הקווים למעלה של "תנ"ה" ל"תנה" [ראה כו"כ דוגמאות לזה בספר 'מחקרים בדרכי התלמוד' הנ"ל] והמעתיק שלאח"ז תיקן כפי הבנתו מתיבת "תנה" ל"תנא", ומכאן נשתרבב הגירסא בגמ' שלפנינו.

ויש להמתיק בזה דברי המהרש"א ז"ל בהקדמה לפירושו על ע"י וז"ל "ואגב גררא ראיתי עוד להזכיר בדבר הנוגע גם בהלכות שיש מחכמי הדור שנראה להם מתוך קושיא ודקדוק מה להגיה בגפ"ת ולשבש נוסחות הישנות לפי דעתו ובעל המדפיס הרואה הגה"ה זו חושב בלבו כי היא אמתית ומביאה בתוך הדפוס בגמרות הנדפסים מחדש ולפעמים המעיין היטב בהגהות אלו ימצא בהם טעות גמור ושיבוש כאשר ידוע לי באמת בכמה מסכתות כי בדפוסים חדשים נמצאו כמה הגהות בגפ"ת בחוסר ובגרעון שאין להם עיקר ושורש אבל הם טעות גמור למעיין בהם כל הצורך ונוסחאות הישנות ישרות הם בלי ההג"ה ויש לכל הירא וחרד על דבר ה' להתעורר על זה וכו'".

ד. אכן לאידך יש להעיר מב"מ עא, ב דאיתא שם לפי הגירסא שלפנינו "והא דרב אשי ברותא היא", ועל הגליון שם הובא גירסא אחרת "בדותא היא" [וראה גם שם ט, א]. וראה בלקוטי לוי"צ אגרות עמ' רסו שכתב "וכן ההלכה שעלי' אמרו אח"כ שבדותא היא (ויש גירסא ברותא בר', ההפרש בין ד' לר', עיין בהוספות לתו"א בדה"ר למג"א, והבן) כולם ממש אמר ה' ובאותו הלשון ממש שנאמרו כמו שהוא ממש, וה' עצמו אומר ההלכה והוא עצמו אמר שבדותא היא".

וממש"כ להעיר בחילוק הגירסאות "בדותא" בד' או "ברותא" בר' מתו"א שם בביאור החילוק בין ד' לר' ע"ד הסוד, מבואר שגם ב' הגירסאות יסודותם בהררי קודש. והבן.



הערות וביאורים

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ תצוה ה'תשע"ד
הערות יש לשלוח לאימייל: haoros@haoros.com / ד' אדר א' 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

מוקדש
לחיזוק התקשרות
לכ"ק אדמו"ר זי"ע



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחיו
ובנם ישראל הירש שיחי'
ובנותם חסי' דבורה ונאוזה בינא שתחי'

קלאפמאן

שיתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר מתוך
הרחבה שמחה ועונג
תמיד כל הימים

לזכרון

הרה"ח הוותיק אי"א גומל חסד בגופו

עוסק בצ"צ באמונה הצנע לכת

ר' אברהם אבא (הרופא) ע"ה ז"ל

בנו של הרה"ח ר' מיכאל אהרן בן מרת שטערנא סלוזה בת

מרת מוסיא הינדא בת כ"ק הרה"ח ר' חיים אברהם בן

כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע ז"ל

במשרתו בתור רופא זכה להציל אלפי יהודים בעיר שגגהאי סין

המשיך במשרתו הנ"ל מעת בואו לארה"ב

וזכה לשמש בתור רופא פרטי בבית חיינו במשך ארבעים שנה

נפטר ביום שלישי לסדר ורפא ירפא

כ"ה שבט ה'תשמ"ט

והאשה החשובה והכבודה אשת חיל משכלת ומלומדת

עמדה תמיד לימין בעלה הדגול ע"ה "רופא בית הרב"

חינכה במסירות מיוחדת את בני' שליט"א

זכתה לקירובים מיוחדים מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מרת הינדא רחל ע"ה

בת הרב יצחק מאיר הכהן שו"ב ע"ה

נפטרה אור ליום ועש"ק פ' מקץ

ג' טבת זאת חנוכה ה'תשס"א

והובאה למנוחות בו ביום אחר חצות

זליגסון

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בניהם

הרה"ח הרה"ת ר' מיכאל אהרן ורעיתו חנה

וילדיהם מרדכי וחי' בילא שיחיו

התמים ר' יוסף יצחק שיחיל'

זליגסון

לזכות האשה החשובה
מרת שרה טעמא בת שיינדל זעלדא תחי'
לרגל יום הולדתה ביום כ' שבט
לאורך ימים ושנים טובות
שיהי' לה שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר
בבריאות הנכונה
ורוב נחת ושמחה וטוב לבב תמיד כה"י.