

ברכת מזל טוב

לידידינו הנעלים והיקרים, החשובים והמצויינים
מבחירי התמימים

החתן התי' מי **אפרים הלל הלוי שיחי' העלער**
לרגל נישואיו בשעטומ"צ עב"ג תחי'
ביום ב' אור לחג הגאולה יו"ד כסלו

החתן התי' מי **ירחמיאל לימא שיחי' ווילהעלם**
לרגל נישואיו בשעטומ"צ עב"ג תחי'
ביום ג' אור ליום ד' כסלו

החתן התי' מי **שלום דובער שיחי' לו**
לרגל נישואיו בשעטומ"צ עב"ג תחי'
ביום ג' אור ליום ד' כסלו
היי תהא שנת נפלאות חרותינו

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל - בנין עדי עד
כרצון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בחיים מאושרים והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר

המערכת

ב"ה
ש"פ תולדות
יום הבהיר ר"ח כסלו
ה'תשנ"ח
גליון ה [תשמא]

תוכן הענינים

משיח וגאולה

- 5 "לאחיא מתיא . . ולשכלל היכליה בגוה"
11 הציפיה למשיח לפני חורבן בית המקדש
12 "שמונה עשרה" לעתיד לבוא ! ?

רשימות

- 14 שלמה ויאשיהו היו דנים כשהם קטנים
16 בן י"א ובן ט' במצות חינוך [גליון]
21 ראשי תיבות "אתרוג"

לקוטי שיחות

- 22 מצוה דרבים
24 "בין אלקים ובין כל נפש חי"
26 קרבנות הנשיאים
27 הניסיון דלך לך מארצך וגו'
הידיעה שלפני הצמצום ושלאחר הצמצום במשנתו של
הרמב"ם [גליון]
29

נגלה

- 31 מחשבתו משויא ליה מקום
33 אגד יד
37 הקורא על האיסקופא
38 איסור רדיית הפת [גליון]
39 שיטת הרמב"ם בעקר חבירו וקבלה
42 מחשבתו משויא ליה מקום
46 מלאכת שבת - פועל או נפעל

שיטת הרשב"א בסוגיא דד' על ד' 48
גדר איסור תק"ש ורדיית הפת לשיטת רש"י ור"ן 51

חסידות

רצון המוחלט בעצמותו 55

פשוטו של מקרא

בפירש"י בפרשתנו ד"ה לא נגענוך : כשאמרנו לך מעמנו
(כו, כט) 58

הלכה ומנהג

ידו של אדם למעלה מעשרה טפחים 60
בדין רוכב בקרון בע"ש 62
יוהכ"פ שחל להיות בשבת [גליון] 63



לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר ליום חבהיר ר"ח כסלו
- עשרים שנה -

נדפס ע"י ולזכות חברי המערכת - ה'תשנ"ח

אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא
איתן יעקב בן חי' מלכה
חיים מאיר בן רייזל
לוי בן ציון בן שרה
מנחם מענדל בן נחמה
נפתלי דן בן שרה אסתר
שלום דובער בן שרה חוה

מספר הפאקס לשלוח הערות
(718) 756-3411 או (718) 773-4115

משיח וגאולה

"לאחיא מתיא . . ולשכלל היכליה בגוה"

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד - אה"ק

בנוסח הקדיש דרבנן שבסוף כל מסכת מבואר דתחיית המתים קודם לבנין ביהמ"ק, וזה נוסחה: "ולאחיא מתיא . . ולמבני קרתא דירושלם, ולשכלל היכליה בגוה". – ושואל הר' צבי לנדא בשבועון ביי"מ (גליון 28 עמ' 27): "ויש לברר מתי נתקן נוסח זה", עכ"ל. – ובהערת המערכת שם מביאים ממכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע מיום ז' מרחשון תשכ"ו, וזלה"ק:

"בנוסח הקדיש (דסיום מס') ולאחי' כו' ולמיבני כו' ולמיעקר כו' – צ"ע שהענינים בו באים שלא על סדר הזמן, ראה ברכות מט, א. זח"א ס"פ ח[יי] ש[רה], קלט, א. רמב"ם הל' מלכים ספ"א, מכ' כ"ק אדנ"ע [אג"ק שלו ח"א אגרת קל] . .

ז"ע ראיתי שציין כ' בזהר שם מס' כתם פז". עכלה"ק.

וז"ל: בכתם פז כתב שמכאן אנו למדים כי הנוסח האמיתי בקדיש של רבנן כמנהג הספרדי שהוא עתיד לחדתא עלמא ולשכללא היכלא ולמיפרק חייא ולאחאה מתייא וכו'.

ונראה דלא צריכים לשנות ח"ו מהנוסח שמופיע בגמ' שלפנינו אלא שצריכים להתעמק ולהבין עומק נוסח זה.

והנראה בזה לבאר בהקדם מ"ש בלקו"ש חלק לה (עמ' 206) הערה 6: "ולכאורה עכצ"ל שאין דוד המלך בעצמו מלך המשיח שיהי' "נשיא להם לעולם", שהרי תחילת פעולת מלך המשיח תהי' קודם הגאולה, כמבואר ברמב"ם (הל' מלכים פ"א ה"ד), ובודאי קודם תחיית המתים (גם דצדיקים הקמים מיד, כמחז"ל יומא ה, ב) משה ואהרן עמהם).

אבל ראה ירושלמי ברכות (פ"ב ה"ד) ואיכה רבה (פ"א, נא) דמלכא משיחא "אין מי חייא הוא דוד שמי", אין מי דמכייא הוא דוד שמי" (אם מן החיים הוא יהי' שמו דוד, ואם מן המתים הוא יהי' דוד בעצמו. פני משה). ובפיוט אומץ ישעך (דהושענא רבא) "קול צמח כו' הוא דוד בעצמו". – וביפה ענף לאיכ"ר שם פי' דקאי להדיעה שביאת המשיח אחרי תחיית המתים. ע"ש. וראה רד"ק יחזקאל (ועד"ז בירמיה) שם "או רמז לתחיית המתים".

ויש לומר דהכוונה בזה שנשמת דוד המלך תתלבש במלך המשיח, ע"ד הענין ד"משה הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון" (ראה שמו"ר פ"ב, ו. זח"א רנג, א. שער הפסוקים פ' ויחי) – אף דמשה לוי ומשיח משבט יהודה – שהכוונה בזה שנשמת משה תתלבש בגואל אחרון (אור החיים ויחי מט, יא). "עכלה"ק.

ונראה לומר, דיש לפרש כפשוטו דדוד המלך בעצמו יהי' מלך המשיח – אם מן המתים הוא, ואין סתירה למ"ש הרמב"ם בהל' מלכים, שתחלת פעולת מלך המשיח תהי' קודם הגאולה וקודם תחיית המתים וכו'. – ובהקדם מ"ש ב"משיחת ש"פ חיי שרה תשמ"ז [התוועדיות תשמ"ז חלק א עמ' 1-530]: "והנה שני מזמורים אלו, עם היות שבשניהם מדובר בענין הגאולה, אעפ"כ חילוק ביניהם: התחלת מזמור קכ"ו הוא "בשוב ה' את שיבת ציון" – קיבוץ גליות; והתחלת מזמור קכ"ז הוא ה' גו' יבנה בית" – בנין בית המקדש.

וסדר המזמורים (שגם סדר בתורה הוא תורה והוראה-) קיבוץ כל ישראל (קיבוץ גליות) לפני בנין ביהמ"ק . . . גם בנוגע לעת"ל הוא בהתאם לדעת המדרש (תנחומא נח, יא בסופו) "שאינ ירושלים נבנית עד שיתכנסו הגליות".

ואף שבנוגע להלכה יש לכאורה פס"ד ברור דהרמב"ם . . . ובנה מקדש במקומו (ואח"כ) וקבץ נדחי ישראל . . . "כי י"ל דהרמב"ם בספרו (הלכות הלכות) פס"ד סדר המוכרח ע"פ הלכה בכל אופן, משא"כ הסדר שיהי' רק אם אכשיר דרי ויהי' כלו כל הקיצין לגמרי, אז יבנה ביהמ"ק מלכתחילה בתכלית השלימות (ע"י כל ישראל וכשכל יושבי' עלי', וכו') ואכ"מ". עכלה"ק.

הרי דמה שקיבוץ גליות הוא דוקא לאחר בנין ביהמ"ק מיירי רק במצב של "לא זכו", משא"כ אם יהיו בבחי' "זכו" אז יהי' הסדר הפוך, שבנין ביהמ"ק יהי' לאחר קיבוץ גליות.

וה"נ בנוגע לבנין ביהמ"ק השלישי מתווך כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש חכ"ז (עמ' 204) וחלק יג (עמ' 84 הערה 36) בין הדעות אם בנין ביהמ"ק דלעתיד יבנה בידי משיח [כמ"ש הרמב"ם בהל' מלכים פי"א בתחלתו וסופו] או "יגלה ויבוא משמים" [רש"י (סוכה מא, א. ר"ה ל, א) ותוס' (סוכה שם. שבועות טו, ב. ד"ה אין, ומסיים "וכן מפרש במדרש תנחומא" ומהתנחומא בזה לשיטתו; כיון דמיירי במצב ד"זכו", לכן קאמר שקיבוץ גליות לפני בנין ביהמ"ק, ובנין ביהמ"ק משמים (ולא בידי אדם) כמובא בתוס' כאן] – ע"פ סנהדרין (צח, א), דאם "זכו" ייגלה ויבא משמים באופן נסי", משא"כ אם "לא זכו" יהי' הבנין בידי משיח בדרך הטבע.

ומה שהרמב"ם פוסק דמשיח בונה מקדש ("לא זכו"), היינו מפני דמצב זה ברור ופסוק ומוכרח ואינו תלוי במעשה בני"א, משא"כ הגאולה במצב של "זכו" תלוי במעשה בני", וכיון דהכל בידי שמים חוץ מיר"ש (ברכות לג, ב) והרשות לכל אדם נתונה וכו' (רמב"ם הל' תשובה רפ"ה), א"כ אין זה ברור ופסוק ש"יגלה ויבא משמים". [ועי' בשיחת מוצאי ש"פ מטו"מ תשל"ט (שיחות קודש תשל"ט ח"ג עמ' 383), שמסביר שהרמב"ם לא יכול לפסוק שיבוא משמים, שא"כ הרי זה מכריח את הבחירה שצ"ל "זכו" ע"ש].

ובסעיף יח שם מבאר בעומק יותר; דהמצב של "זכו" – הנהגה נסית, הוא ענין נוסף על עצם גדרו של משיח, דהיינו שהקב"ה מראה אז תוספת חביבות ע"י נסים, ועד"ז בנוגע לתיווך הנ"ל, שאין הכוונה ש"יגלה ויבא משמים" הוא סתירה ל"משיח בונה מקדש", אלא שמצד גדר ההלכה בנין ביהמ"ק הוא חיוב מצוה על בני"א וכמ"ש ועשו לי מקדש, – והמצב של זכו הוא רק הוספה, שבה"מקדש דלמטה" יבא ויתלבש ה"מקדש דלמעלה" – "יבוא ויגלה משמים", ואם המצב יהי' בבחי' "זכו" גם בזמן הגלות, אז יהי' גם בתחלת הגאולה ההנהגה המיוחדת מלמעלה דביטול מנהגו של עולם, ואם יהי' בבחי' "לא זכו" אזי

יהי' התלבשות ה"מקדש דלמעלה" בה"מקדש דלמטה" בתקופה השני' שבימות המשיח, שאז בודאי יהי' ביטול מנהגו של עולם — "זכו" עכ"ד ע"ש.

נמצא שה"בעומק יותר" (שבסי"ח) שונה הוא ממה שכתב לפנ"ז, דלפנ"ז (ובחי"ג) מבואר דאם יהי' "לא זכו" אזי יבנה רק בידי משיח ולא יבא משמים כלל, ואם יהי' "זכו" יהי' רק משמים ולא בידי משיח, משא"כ בסי"ח מבואר דיהי' שניהם יחדיו, אלא דההבדל הוא, דאם יהיו בבחי' "לא זכו" אזי בתחילה משיח בלבד יבנה את ביהמ"ק דלמטה, ורק אח"כ בתקופה השני' שבימות המשיח שיהי' בבחי' "זכו" — הנהגה נסית יתלבש ה"מקדש דלמעלה" בה"מקדש דלמטה"; ואם יהי' כבר בתקופה הראשונה (בזמן הגלות) בבחי' "זכו", אזי מיד יתלבש ה"מקדש דלמעלה" בה"מקדש דלמטה".

ולפי זה יבואר מ"ש בספר האמונות לרבנו סעדי' גאון (מאמר ח) — והביאו בסוף ספר זכירה, וז"ל: "וכאשר יתקבצו החיים מישראל כאשר זכרתי, תהי' אז תחיית המתים, כאשר בארתי במאמר הקודם לזה וכו', ואז יחדש הבורא יתברך בנין מקדשו מפואר מאד כאשר פירש יחזקאל וישעיהו כמו שמבואר בהם, ותתישב כל הארץ, ואז יראה אור השכינה זורח על בית המקדש" וכו'. עכ"ל.

ולכא' מבואר שרבנו סעדי' גאון סובר שלא כדעת הרמב"ם, ושבנין ביהמ"ק יהי' אחרי קיבוץ גליות ותחיית המתים —

ברם לפי הנ"ל אין מחלוקת כלל, כיון דבתחילה (בתקופה הראשונה של "לא זכו" משיח בלבד בונה מקדש), ואח"כ (בתקופה השני' הנסית של ביטול מנהגו של עולם) יהי' קיבוץ גליות ותחיית המתים, ואז יתלבש ה"מקדש דלמעלה" בה"מקדש דלמטה" כנ"ל. — וכלשון רבנו סעדי' גאון: "ואז יחדש הבורא יתברך בנין מקדשו מפואר מאד" — דלכא' מאי קמ"ל בתיבת "מקדשו", דהול"ל "בנין המקדש", אלא דקמ"ל דיש קודם הביהמ"ק דלמטה שבונה משיח צדקנו, ואח"כ בתקופה השני' ("זכו") יוסיף "הבורא יתברך בנין מקדשו" שלמעלה על השלמטה, "ואז יראה אור השכינה זורח על בית

המקדש" – (דלכאו' זה מיותר, אלא) דקמ"ל שיהא זורח על הביהמ"ק שלמטה שבנה קודם משיח בתקופה הראשונה. וא"ש.

והנה בנוגע לדעת התנחומא הנ"ל דקיבוץ גלויות הוא קודם בנין ביהמ"ק, הלשון הוא: "שאין ירושלים נבנית עד שיתכנסו הגלויות", דלא קאמר "שאינו בונה את ירושלים וכו'" אלא "נבנית" נאמר, וי"ל שקאי על הבית שלמעלה שיתלבש על השלמטה, – ע"ד מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בחידושים וביאורים בהל' בית הבחירה סי' יט (עמ' צח) בהערה 25: "ולהעיר שגם ביהמ"ק שבנה שלמה נאמר הלשון "נבנה מעצמו" (שמו"ר פנ"ב, ד. במדב"ר פי"ד, ג. וש"נ. וראה גם תנחומא (באבער פקודי ח). עכ"ל.

ובחידושים וביאורים שם ח"ב שיחה ה (עמ' קמו) כתב: "איתא בזהר (ח"ג רכא, א. ח"א כח, ב) שביהמ"ק הא' וב' היו "בניינא דבר נש", משא"כ ביהמ"ק דלעתיד, ביהמ"ק הג', הוא "בניינא דקוב"ה".

ובהערה 42 שם כתב: "וי"ל שגם לדעת הרמב"ם (הל' מלכים רפ"א ובסופו) דמשיח בונה מקדש נק' "בניינא דקוב"ה לגבי בית ראשון ושני". עכ"ל.

וי"ל דכיון שבבנין דלעתיד יתלבש ה"מקדש דלמעלה" על "הלמטה", לפיכך נקרא "בניינא דקוב"ה, וזה מה שנאמר בתנחומא הנ"ל "נבנית".

והנה באור החיים הק' בפ' בלק עה"פ (כד, יז) אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרוב, דכשזכו: "יהי' הדבר מופלא במעלה ויתגלה הגואל ישראל מן השמים במופת ואות וכו' דרך כוכב שיזרח הגואל מן השמים", אבל כשלא זכו ותהי' הגאולה מצד הקץ: "יבא עני ורוכב על חמור וכו' וקם שבט מישראל, פירוש שיקום שבט אחד מישראל כדרך הקמים בעולם דרך טבע וכו' ויקום וימלוך".

ועי' בלקו"ש חלק כ"ד (עמ' 19) שכתב, שהגאולה יתכן להיות ללא מלחמה בבחי' "אין מערער בדבר ואינכם צריכים למלחמה" (רש"י דברים א, ח), – ומבאר שם בהערה 58: "ומ"ש הרמב"ם (הל' מלכים ספ"א) שמשיח "ילחום מלחמות ה'", הרי

שם (בס' הלכות הלכות) מביא מה שהוא ודאי באיזה מצב שיהי', אפילו באם לא זכו (ח"ו) כמבואר בארוכה במ"א וכו'". עכ"ל.

והנה הרמב"ם באגרת תימן כתב בענין זהותו של מלך המשיח "דע, שלא תדע עמידתו קודם היותה, עד שיאמר עליו שהוא בן פלוני וממשפחה פלונית, אבל יעמוד איש שלא נודע קודם הראותו וכו' כי בארץ ישראל תהי' תחלת הראותו, שנאמר, ופתאום יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים מלאך הברית אשר אתם חפצים הנה בא אמר ה' צבאות". עכ"ל. ואין זה סותר כלל למ"ש הרמב"ם בהל' מלכים, יעמוד מלך וכו', כי באגרת תימן מיירי במצב של "זכו", וכמ"ש באור החיים הנ"ל, ש"יתגלה הגואל ישראל מן השמים ["איש שלא נודע"] במופת ואות, דרך כוכב שיזרח הגואל מן השמים" – ובהל' מלכים מיירי במצב של "לא זכו" שאז קם "כדרך הקמים בעולם דרך טבע וקיום וימלוך". וא"ש.

ומעתה י"ל דמ"ש בירושלמי ברכות, דאם מן המתים הוא יהי' דוד בעצמו, הכוונה כפשוטו דדוד המלך בעצמו יהי' מלך המשיח, ואין זה סותר למ"ש הרמב"ם שתחלת פעולת מלך המשיח תהי' קודם הגאולה וקודם תחיית המתים, – כי זה מדובר במצב של "לא זכו" דאז עולם כמנהגו נוהג. אבל אם יהי' המצב של "זכו" כבר בתחלה (בזמן הגלות), שאז כבר יהי' הנהגה נסית, ביטול מנהגו של עולם, אזי יהי' תחיית המתים ג"כ בתחלה, ויהי' דוד המלך בעצמו מלך המשיח, ויהי' איש שלא נודע קודם הראותו (כי לא חי עמנו בדור הזה) ואין זה סותר למ"ש הרמב"ם לכאור'. וא"ש.

ולפי זה י"ל דנוסח הקדיש שלפנינו הוא בקשה למצב של "זכו" – הנהגה נסית. והוא ע"פ המדרש שביאת משיח ובנין ביהמ"ק אחרי תחיית המתים וקיבוץ גלויות, ויש מעלה בזה, של כל ישראל (של כל הדורות) נמצאים על אדמתם, ויהיו נוכחים בבנין ביהמ"ק. – ואין זה סותר כלל למ"ש הרמב"ם בהל' מלכים, כי שם מיירי במצב של "לא זכו" כנ"ל. וכמו שבתהילים פרק קכו (קיבוץ גלויות) לפני פרק קכז (בנין ביהמ"ק). וכמו

בתפלת י"ח קיבוץ גליות קודם לבנין ירושלים כמ"ש בארוכה בריש גליון תשכב, ע"ש.



הציפיה למשיח לפני חורבן בית המקדש

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, בודאפשט, הונגריה

יש לעיין האם בזמן שבית המקדש היה קיים חיכה עם ישראל למשיח והיו מצפים לביאתו? והרי לפי המבואר בחסידות גילוי האלקות בימות המשיח הוא תכלית הבריאה, ודבר זה היה חסר עדיין אפילו לפני חורבן הבית.

ואעתיק בזה מה שמצאתי דיון עד"ז במבוא ל"הסדור המפורש השלם" לימות החול, נוסח אשכנז, ערוך ומבואר ע"י הרב יעקב וינגרטן, ירושלים תנש"א, עמ' 62 ואילך:

רבי שמעון בר צמח כותב בספרו התשב"ץ (ח"ב סי' קסא): " . . ובלא ספק שאין נוסח התפלה שאנו מתפללין היום כנוסח שהיו מתפללין בפני הבית, שאנו מתפללין שתחזור מלכות בית דוד למקומה ושיבנה בית המקדש במהרה בימינו ושיתקבצו נפוצותינו והם היו מתפללין שתתקיים מלכות בית דוד, ושלא יחרב ביהמ"ק שלא יגלו ישראל מארצם . . .". ועיין בסידור "אוצר התפלות" ב'הערה לשמונה עשרה ברכות' במדור תקון תפלה, שמנה שם עוד מספר נוסף של שינויים שהיו בעת בנין הבית.

ועד"ז נמצא בחי' הרמב"ן למס' ברכות (מט, א) בענין ברכת 'הטוב והמטיב' שבברכת המזון, הכותב: "וכן היה בשעה שהיתה מלכות בית דוד קיימת, היו אומרים מלכות בית דוד עבדך תכין עד עולם, וכיוצא בזה. ובזמן החורבן הוא שאמר תחזירנה למקומה. וכן בכל ענין ברכות ותפלות עיקר הברכה חובה ושאר תורף שלהם לפי הזמן מתקנין אותה".

וראה בספר 'שלחן הטהור' להרה"ק מקאמארנא (סי' קיח ס"ו) אשר כתב לאמר, שהנוסחאות בברכת 'ולירושלים עירך', שיש הגורסים "תשכון בתוך ירושלים עירך כאשר דיברת . . ."

כנוסחת הרמב"ם ועוד, ויש הגורסים: "ולירושלים עירך ברחמים תשוב" כדעת סידור רב עמרם גאון – "ושני אלו אמיתיים, כי . . . בזמן המקדש היו אומרים 'תשכון בתוך ירושלים עירך כאשר דיברת . . .', ואחר החורבן נשתנה הנוסח מעט 'ולירושלים עירך ברחמים תשוב' . . .".

לעומת זאת – שונה דעתו של רבי יעקב חגיז (אביו של רבי משה חגיז). וזה לשונו בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' רפו): "שאלה: אם בבית שני היו משנים מן הנוסח? תשובה: הכל היו אומרים והיו מצפים למלך המשיח וקבוץ גלויות ומלכות בית דוד. ונענשו בית חשמונאי על שלא החזירו העטרה ליושנה".

וראה בשו"ת חתם סופר (ח"ו סי' פד) באמצע דבריו שבזמן הבית ג"כ התפללו " . . . ולא עוד אלא שהתפללו על צמיחת קרן דוד המלך ע"ה, ואע"פ שהיה להם מלכות בית חשמונאי והורדוס . . . כבר כתבתי לעיל שאפילו בימי מלכות בית שני התפללו על שלטון דבית יהודה כי אז נזכה כולנו יחד לחזות בנועם ה', ולא לאכול מפריה ולשובע מטובה אנו צריכים . . .", ובזה הוא סותר את טענת הרפורמים המשכילים שביקשו לבטל את הברכה על מלכות בית דוד, בטענה שמאחר ואנחנו יושבים בין העמים שקטים ושלווים הרי זו כהתגרות וכו'.

ולהעיר מנוסח תפילות כהן גדול בסדר עבודת יוהכ"פ במשנה יומא סח, ב ובבריתא שם ע, א. ירושלמי יומא פ"ז ה"א. משנה סוטה מ, ב ושם מא, א. רמב"ם הל' עבודת יוהכ"פ פ"ג הי"א ועוד ואכ"מ.



"שמונה עשרה" לעתיד לבוא?!

הת' מנחם מענדל רייצס
תות"ל מגדל העמק

בתורה אור ס"פ ויגש: " . . . לעתיד כשתתעלה להיות בבחי' משפיע כמו הדכר עצמו אז יהי' שמונה עשרה בקול רם, ויהי' קול כלה". והאריך בזה בלקו"ש חל"ד עמ' 197.

ויש לתמוה בהלשון "שמונה עשרה", דלכאוי' לעת"ל לא יהיו כו"כ ברכות, שלא יהיו שייכות: גואל ישראל, תקע בשופר גדול,

השיבה שופטינו, בונה ירושלים, את צמח דוד. ואף אם תהי' תפילה, הרי לא יהיו ח"י ברכות.

לכאו' הי' אפ"ל, שברכות אלו יאמרו בנוסח שונה. וכבר מצינו ברכות (מעין) אלו בלשון הווה, או בלשון עבר. ראה ביומא (סח, ב) שכהן גדול ביוהכ"פ מברך על המקדש בלשון הווה, "ברך שבחר במקדש". וכן על הכהנים וישראל, "ברוך שבחר בזרעו של אהרן", "ברוך הבוחר בישראל". ועד"ז י"ל בנדו"ד שכל הברכות הנ"ל שבוה"ז אומרים בלשון עתיד – בקשה על העתיד, לעתיד לבוא יאמרו בלשון עבר או הווה. במקום גואל ישראל יאמרו גאל ישראל; במקום "תקע בשופר" יאמרו תפלה להצלחת ישראל בארצם, וכיו"ב; במקום "בונה ירושלים" יאמרו תפלה לעמידה נצחית של המקדש, ויחתמו "הבוחר במקדש", ע"ד הנ"ל; ובמקום "את צמח דוד" יאמרו תפלה להצלחת מלכותו של מלך המשיח וכיו"ב. (כלומר: בזה"ז מדברים על ענינים אלו כעתידיים לגמרי; ולעת"ל ידברו עליהם כדבר הווה, והתפילה תהי' שכך ימשיך ויצליח).

אבל לכאו' אי"צ להגיע לזה: המספר שמונה עשרה אינו (רק) משום שצרכי האדם וכו' מתחלקים לי"ח ענינים, אלא כדאיתא בברכות (כח, ב. וראה הנסמן בגליון הש"ס שם) משום ענינים שונים שמצינו בהם את המספר שמונה עשרה. וא"כ י"ל, שיהיו י"ח ברכות – אבל עם תוכן שונה לגמרי: והרי בי"ד דלעת"ל גדול מבתי הדינים שלפניו (ראה סה"ש תנש"א ח"ב עמ' 572 בשוה"ג) וביכלתו לבטל הנוסח הקודם ולתקן נוסח חדש בתכלית.

ולהעיר ממאחז"ל (ויק"ר ט, ז) שכל התפלות בטלות לעת"ל, לבד מהודאה. ועפ"ז אוי"ל שכל י"ח הברכות יהיו כולם הודאה ושבח, ולא בקשות וכיו"ב. [אמנם ראה של"ה (בהקדמה יז, ד) שמשמע מדבריו שמארז"ל זה יתקיים רק בתקופה מאוחרת יותר בימיה"מ. ועפ"ז לא קשה]. ועצ"ע בכ"ז. ובודאי יעירו ויאירו בזה הקוראים שיחיו.



רשימות

שלמה ויאשיהו היו דנים כשהם קטנים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ברשימות חוברת קכ"א (שי"ל לשבת זו) כותב הרבי וזלה"ק: ואין להקשות איך מלך שלמה בן יב"ש ודן דינים וכדכתיב אז תבואנה (מ"א ג' טז) . . . דגדולה מזו מצינו ביאשיהו ששפט בן ח' [עיי' שבת נו, ב, וברש"י שם]. ועוד זאת ששלמה דן גם בלא עדים והתראה (מ"ר שה"ש בתחילתו) . . . אלא ודאי ע"פ הדבור, וקבלוהו עליהם, ומלך שאני. ואכ"מ. עכלה"ק.

ויש להעיר שכן הקשה התומים (סי' ז' סק"ג) דאיך שפט יאשיהו בן ח' שנים ושלמה בן י"ב שהרי קטן לכו"ע פסול לדון? ומתוך עפ"י מה שכתבו התוס' סנהדרין סט, א, בד"ה בידוע (מובא בלקו"ש חט"ו הערה 22, ורשימות חוברת כ"א) דדורות הראשונים שהקדימו להוליד הי' זמן גדלות שלהם מתחיל מבן ח' עיי"ש (ועי' מהר"ם שם דבמילא היו נכללים גם ב"איש" אתה צריך לחזור עליו אם יש לו גואלים אבל לא קטן עיי"ש), ומצינו בימי דוד ושלמה שהקדימו להוליד כדדייק ליה בגמ' שם מן בת שבע אם שלמה עיי"ש, וכן מצינו באחז שהי' מוליד לחזקי' בן י"א שנה כי כשמת הי' בן ל"ו שנה ומלך חזקי' והי' בן כ"ה שנה וא"כ מוכח שהי' אחז בן י"א שנה כשנולד חזקי', ונמצא דבזמנים ההם אף גדלות הי' מקודם ולכן היו כשרים לדון.

ואולי אפ"ל הטעם דלא ניחא ליה להרבי לתרץ כן, שהרי ידוע הדעות בהא ד"בן י"ג למצוות" אם הוא מצד הלימוד דויקחו להם איש חרבו וגו' או שהוא הלכה למשה מסיני, ראה רש"י ורע"ב אבות פ"ה משנה כ"א שהביאו פסוק זה, ובשו"ת הרא"ש ריש כלל טז ושו"ת המהרי"ל סי' נ"א כתבו שהוא הלכה למשה מסיני ככל שיעורי התורה, ונתבאר (בלקו"ש חט"ו פ' וישלח ד) בארוכה וח"ה ע' 421 וח"י חיי שרה ב' וראה גם רשימות שם) דאם הלימוד הוא מקרא ה"ז משום שינוי הטבע בשכל וכו', אבל אם הוא מצד הלכה למשה מסיני אין זה שייך

לשינוי הטבע, ונפק"מ לגבי ב"נ ולפני מ"ת עיי"ש, והנה אי נימא שהוא מצד הלכה למשה מסיני נמצא דגם בדורות הראשונים שהיו מקדימים להוליד אכתי היו קטנים עד יג"ש ואינם נכללים ב"איש" ולא כדעת התוס', וכן משמע מתשובת המהרי"ל שם שכתב שהוא הלכה למשה מסיני ולכן גם בדורות הראשונים שהיו מקדימים להוליד לא היו גדולים עד יג"ש עיי"ש (וראה מה שכתב בזה ידידי הרה"ת הנעלה והחשוב וכו' מוה"ר ישכר דוד שי' קלויזנער בהערות הת' ואנ"ש – 770 גליון פ' פקודי תשל"ח בארוכה) והתוס' דסנהדרין עכצ"ל דסב"ל שהוא מצד הטבע, ולכן דורות הראשונים שאני, נמצא דתירוצו של התומים אינו לפי דעת הרא"ש וכו'.

ועי' גם בס' חמרא וחיי סנהדרין שם שהביא בשם הר"ש שחולק על התוס' דאפילו בדורות הראשונים רובם לא היו מולידים אלא מי"ג ומעוטם מקדימים להוליד וא"כ גם אלו שהביאו שערות והולידו לא נקראו גדולים עד י"ג שנה עיי"ש, נמצא מזה דסב"ל אפי' לפי דעת התוס' דתלוי' בטבע דמ"מ בדורות הראשונים לא היו נקראים גדולים עד יג"ש דאזלינן בתר רוב.

ויש להעיר בזה עוד, דבהטעם שקטן פסול לדון מצינו פלוגתא אם הוא מדאורייתא או מדרבנן, דתנן בנדה מט, ב, כל הכשר להעיד כשר לדון, ויש שדייקו מזה דכל הפסול להעיד פסול לדון, וכיון דקטן פסול להעיד כדאיתא בב"ב קנה, ב, ועמדו שני האנשים אנשים ולא קטנים וברש"י ב"ק פח, א, בד"ה פסולה במילא הוא פסול לדון.

אבל יש דסב"ל דמה ששינינו כל הכשר לדון כשר להעיד הכוונה הוא דכל איש הכשר לדון כשר להעיד (כמ"ש התוס' ב"ק טו, א, ד"ה אשר ונדה נ, א, בד"ה כל) אבל קטן שאינו בכלל איש כשר לדון אע"פ שפסול להעיד כי בעדות נאמר אנשים ולא קטנים אבל בדיין אין הדבר תלוי אלא בחריפות שכלו ובבקיאות הדינים והוא רק פסול מדרבנן עד שיהא בן י"ג שנה כדי שיהי' נראה כגדול ודבריו נשמעים וכו' (ראה ב"ח ופרישה וסמ"ע שם ועוד וראה אנציקלופדיה תל' כרך ג' ע' קס"ז), ולפי דעה הב' יש לומר דבמלך דדבריו נשמעים וכו' לא

שייך הך פסול כלל. ולפי"ז הי' אפשר לפרש כוונת הרבי במ"ש דמלך שאני לפי דעה זו.

אבל באמת יש לפרש באופן אחר, עפ"י מ"ש באור שמח (הל' מלכים פ"ג ה"י) במ"ש הרמב"ם שם דרשות להמלך להרוג ההורגים נפשות אפילו שלא בראי' ברורה או בלא התראה ואפילו בעד אחד וכו' ה"ז משום דרשות ניתן להם לתיקון המדינה כמו שנתנה התורה הנימוסית לבני נח וכמ"ש הרמב"ם שם לתקן העולם וכו', היינו שיש דין עפ"י בי"ד וסנהדרין שדנים דוקא בחוקים תורניים כפי שצוה התורה בב' עדים, משא"כ מלך יש לו רשות לדון מצד תיקון המדינה וכו' ולכן אי"צ ב' עדים וכו' עיי"ש בארוכה.

ועי' גם מאירי שבת נו, א, דמשמע מדבריו דלסנהדרין יש היתר להרוג שלא מצד דין תורה רק בהוראת שעה בלבד, משא"כ במלך אפשר לו לעשות מזה חק עולם.

ולפי"ז אפשר לומר דזהו הכוונה דמלך שאני שיש לו כח מיוחד לדון, אפילו אם מצד גדרי הבי"ד פסול וכו', וראה לקו"ש חכ"ג ע' 203 הערה 45 שהביא מדרשות הר"ן דרוש י"א שאין מש' כ"ד.

ומ"ש שהי' עפ"י הדיבור, הנה כן כתבו התוס' ביבמות מה, ב, ד"ה מי, ונדה נ, א, ד"ה כל, ג"כ לגבי דבורה שהיתה דנה עפ"י הדיבור עיי"ש, ובפשטות הפירוש בזה הוא שההכשר שלה לדון הי' עפ"י הדיבור, אבל לא דגוף הדין הי' עפ"י הדיבור כיון דלא בשמים היא, וי"ל נפק"מ בין הטעמים הנ"ל, דאם הוא משום שקבלו עליהם אין זה מועיל בדיני קנסות, כמ"ש בס' שער המשפט סי' א' סק"א ועוד, אבל אם הוא עפ"י הדיבור ה"ז מועיל גם בזה.



בן י"א ובן ט' במצות חינוך [גליון]

הרב שמואל זייאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל חובבי תורה

ברשימות חוברת ק"כ כותב כ"ק אדמו"ר דמוכח מהש"ס שמשנת ה"א ישנו שייכות לגדלות. ומביא דלדינא מצינו לענין חנוך בתענית דיהכ"פ דבן י"א שנים משלים מדרבנן כדברי ר' נחמן, ומובא להלכה ברמב"ם (הל' שביתת עשור פ"ב ה"י) ובשו"ע (או"ח תרט"ז ס"ב).

(והא דבזמה"ז אין מדקדקין להתענות ואפי' תינוק בן י"ב הוא משום דהכל לומדים והוי כחולים. ועוד דסתמא חשיבי כחולים).

ולאח"ז מביא שיש לדקדק בזה בפלוגתא רש"י ותוס' בכתובות נ, א בפ' הגמ' שם, בהא "דאמרה לי אם . . בר תליסר לתעניתא מעת לעת, ובתינוקת בר תריסר" דרש"י פ"י שם דמשום שהתינוקת "ממהרת להביא כח, שאינה מתשת כח בלימוד תורה", והיינו דמשמע מרש"י דאין ענין זה תלוי בקטנות וגדלות אלא בבריאות הגוף (ולכן פ"י דהקטנה בריאה יותר). משא"כ התוס' הקשו על רש"י (גם) בזה ואמרו שהיה לרש"י לפרש "שחינוך שלה שנה לפני גדלותה, דהיינו י"ב שנה ויום א' כמו תינוק שחינוכו שנה לפני גדלותו", והיינו שלתוס' ענין זה תלוי בגדלות.

ומסיים כ"ק אדמו"ר על דברי רש"י "והכריחו לפרש כן מפני הסברא שבדבר".

ובקובץ הערות וביאורים גליון ד' [תש"מ] העיר הרה"ח הראיב"ג שי' שלפי גירסת רש"י לפי פ"י המהרש"א (שהוא גירסת כמה ראשונים) וביאור העמק שאלה, יש להוסיף ביאור. שרש"י הוצרך לפרש בכתובות בתלוי לפי ענין הבריאות (ולא לגדלות) כיון דאין דין השלמה לתינוק רק לתינוקת מוכרחים לומר שטעם הדבר הוא משום בריאות, משא"כ ביומא שמבואר שם שההשלמה היא הן לתינוקת והן לתינוק (ר' נחמן ור"ה) אפ"ל שגם רש"י יפרש שתלוי בגדלות לפי ההלכה.

ואולי יש לבאר באו"א: דאפשר שרש"י סובר שהעיקר להלכה הוא דיש השלמה מדרבנן שני שנים קודם לפירקן (כר"ה ור"נ – ודלא כתוס' בכתובות שמפרש הגמ' כר"י דאין השלמה דרבנן), וכיון דהאומנת אמרה "בר תריסר" שרק בשנה הי"ב

מחוייבת בהשלמה (ולא בשנה שלפנ"ז) הוצרך רש"י לפרש דהטעם לזה הוא דהכוונה כאן שאפי' ל"חולה", "כחוש ותשוש כח" שאינו מחוייב בהשלמה שני שנים קודם לפירקן, מחוייבת היא שנה אחת לפני"ז בהשלמה (שהרי חינוך החולים הוא שלש שנים, שנים לשנים ורק א' להשלמה). ולכן הסביר רש"י שבי"ב לתינוקת תהיה מחוייבת אפי' לחלשה (הגם שלתינוק יהיה מחוייב רק בשנת הי"ג) כיון שבגיל זה כבר ממחרת להביא כח.

ויש להוסיף: דבכתובות שם נראה דכללות הגמ' (וברייתא זו) מדובר בכח התינוק לסבול עול תורה וכו' "לגלגל" בבציר מבר שית, מבר שית "ספי ליה כתורא", ובל' הרמב"ם הל' ת"ת פ"ב ה"ב שתלוי ב"כח הבן ובנין גופו", ובכחוש הוא "כבן שבע" – תוס' ב"ב כא. ד"ה כבן שש כבן שבע – י"ב יורד לחייו, לכן מבאר רש"י שגם מימרא ד"אמרה לי אם" דאביי המובא בקשר לזה ומביא גם זמן של "בר שית למקרא" וכו', הרי גם ההמשך "בתינוקת בת תריסר" מובן בהתאם לענין המבואר שם, לענין כח הגוף ובריאות התינוקת להתענות בי"ב ("שממחרת להביא כח כו").

ויש להוסיף עוד, שהרי שיטת רש"י בכמה מקומות היא, ש"קטן שהגיע לחינוך" המוזכר באופן סתמי¹ זמני הוא כבן תשע וכבן עשר (רש"י ברכות טו, ב בד"ה בד"א, מגילה יט, ב בד"ה לקריאת המגילה, וערכין ב, ב בד"ה לתקיעת שופר²). ומובא ברש"י במקומות אלו שהוא "כדאמרינן ביומא", והיינו דענין בן תשע המדובר ביומא בנוגע לחינוך (שעות) דתענית יהכ"פ הוא התחלת הזמן "שהגיע לחינוך" לכללות המצות. ואכן התוס' בערכין הקשו על רש"י, שביומא מדובר בחינוך "להתענות" אבל בשאר כל מצות, כל א' וא' לפי דרכו, ואין זמן

(1) שהרי ישנם דברים שמפורש זמן החינוך בהם בגמ', "קטן היודע לנענע .. בלולב, יודע להתעטף .. בציצית, לשמור תפילין .. בתפילין, יודע לדבר .. לתורה" (בריתא סוכה מב, א).

(2) ומודגש ברש"י במקומות אלו שהוא ענין כללי דזמן חינוך למצות.

מיוחד שנוכל לומר ש"הגיע לחינוך" בנוגע לענינים אלו³.
ורואים שרש"י לומד שהזמן דחינוך להתענות הוא זמן כללי
ש"הגיע לחנוך" דכל המצות.

ובמילא מסתבר יותר לומר לשיטת רש"י שכמו שהחינוך
לשעות הוא ענין השייך לענין שיש בגדלות (ולא לבריות)
שהרי מזה לומדים זמן החינוך לכל המצות, והיינו שיש לו
שייכות לענינים שייחוייב בו כשיגדל ויש חיוב מעין הענינים
שיש לגדול, ע"ד חנוך לשעות, (אלא שאין בזה אותה השייכות
לגדלות כפי שיש לבן י"א, שלכן אין לבן ט' חובת השלמה אלא
לבן י"א), כמו"כ בנוגע לחינוך דהשלמה, בן י"א לבריא הוא

(3) ורש"י יאמר שאדרבה "הגיע לחינוך" באופן כללי הוא רק מבין תשע, אלא
שבכמה מצות כמו וולב וכיו"ב שידיעתם קלה ומצויה אמרו שמחנכים אותו פחות מכן,
משהגיע לידעת אותו דבר.

ונאמר עוד: שחיוב החינוך לענינים אלו אינו באותו כח ותוקף כפי שישנו בחיובם
(ואפשר אפי' למצות אלו) כפי שהוא לבן תשע ולבן עשר.

והוא ע"ד מה שאומר רבינו מנחם בפ"ב מהל' יוה"כ שם בענין "תרי חינוכי" לענין
חינוך לשעות דהוא רק "ללמד ולהרגיל ללכת בדרכי יושר" . . ולהכניסם תחת כנפי
השכינה . . יודע לדבר אביו מלמדו תורה . . " והוא רק "חובה על האדם", וחנוך שני
לבני י"א שחייבים להשלים התענית מדרבנן והיינו שהוא "חובה מדרבנן".

ועד"ז אולי יש לומר ברש"י החילוק בין הגיע לחינוך של בן ט' שהוא חובה דרבנן,
לבין זמן שלפנ"ז בענינים הקלים והמצוין שהוא רק "להרגיל" התינוק ולהכניסו תחת
כנפי השכינה כו'.

בסגנון אחר: זמן החינוך לבן ט' הוא שיש חיוב פרטי למצוה פרטית, והיינו שיש
במעשה שלו חלות מעשה המצוה מדרבנן. ענין החינוך במצות הקלות ומצויות בזמן
שלפנ"ז הוא רק ענין כללי להרגיל התנוק "בדרכי יושר" ולהכניסו תחת כנפי השכינה
ואין לזה אותו תוקף דמצוה פרטית כפי שיש להגיע לחנוך בבן ט'.

[ועיין גם בלקו"ש חכ"ב עמ' 58 בהע' 23: "לכאורה עד"ז . . במצוה הוכח תוכיח,
דאי"ז ענין ומצוה בפ"ע, כ"א פרט בכל מצוה והמצוה שעלי' מוכיח. ועד"ז י"ל
בהמצות שמצד חינוך".

(אבל ו) ראה גם בלקו"ש ח"כ ע' 487: "דורך דערוף . . אנהויבענדיק פון גאר
קליינע קינדער . . ", ובהע' 17 שם: "לא רק מפני שע"ז מקיימין מצות חינוך (ש"ל
שאחת היא לכל המצות (לבד מצות ת"ת), כ"א ע"י קיום המצוה ע"י הקטנים . . [".

ענין בגדלות (ולא ענין התלוי בבריאות). אלא שבמס' כתובות פי' רש"י באו"א לפי ענין המבואר שם הגמ' וכמבואר לעיל^{4, 5}.



4) אבל התוס' יסברו ששיעור בבן ט' ביה"כ הוא שיעור השייך לבריאות, וכן בכל מצוה החיוב דחינוך הוא לפי דרכו ולפי ענינו של המצוה, והיינו לפי ידיעת הקטן במצוה (וכח הקטן לקיים מצוה זו).

ויל"ע לשיטתם הביאור בבן י"א ובת י' לר"נ ור"ה, האם הוא תלוי בגדלות או בבריאות. (ובכתובות שם מבואר בפי' לפי' רש"י שחיוב התענית הוא משנות י"ב לתינוקת, דבזה מבאר שהוא ענין התלוי בגדלות. אבל בנוגע לבן י"א אינו מבואר שם. ולכאורה נראה שהוא עד"ז, שהביאור בהשיטה הסוברת שיש חינוך לי"א להשלמה הענין בזה הוא שיש בו שייכות יותר לגדלות).

5) עוד יש להעיר לכללות הענין המבואר כאן ששיעור בן י"א הוא שיש בו שייכות לגדלות ואינו ענין התלוי בשלימות בריאות וכח הגוף, ממה שמבאר כ"ק אדמו"ר בנוגע כו"כ שיעורים שיש לקטן. בחלק ט"ו וירא - כ' מ"ח עמ' 130-31 מבאר הרבי "שיעור החינוך" הוא "בכל תינוק לפי חריפותו" (ל' אדמו"ר שם"ג ס"ג) אעפ"כ ישנם כמה ענינים שמקשרים עם גיל מסויים. ובהערה 13 171 - מציין לכמה ענינים התלויין בגיל, גם באלו שתלוי גם "לפי חריפות" אבל ישנו גיל מסויים שבבציר מהכי אינו שייך לזה.

ומביא גמ' דכתובות וב"ב והזמן ד"בר שית" דספי ליה כתורא, שהגם שתלוי גם לפי "כח הבן ובנין גופו" שלכן באם הוא חלש הוא רק בבן שבע, אבל "בציר משית לא תקבל", דאפי' הוא ילד חזק ובריא אינו שייך לענין זה שבחינוך "ספי ליה כתורא". וממשיך לבאר: "דאס הייסט, אז דער שיעור פון "בר שית" בנוגע צום ענין פון "ספי ליה כתורא" - שלימות החינוך - איז ניש' תלוי בדעת וכח הקטן, ס'איז ע"ד פון שיעור "בן י"ג למצות", אז אפי' ווען עס זאל זיין א קטן א בר דעת גדול ביותר, נאך מער ווי א צווייטער וואס איז שוין א גדול בשנים, איז ער 9טור פון מצוות (מה"ת), ער ווערט ניש' נצטרך צו א מנין, וכו'".

ונראה שכל השיעורים התלויים בגיל מסויים אינם תלויים לפי כח הקטן ואפי' לפי דעת הקטן, שלכן בבציר מהכי אינו שייך לזה, אלא גיל מסויים השייך לענין החינוך. ועד"ז בנוגע שיעור בן ט' ושיעור בן י"א. והחידוש בהרשימות בנוגע לגיל י"א הוא שבי"א יש במצות חינוך שלו (יותר) שייכות לגדלות (ביתר שאת).

(אבל עיין במאירי חגיגה ב, עב " . . נראה ששיעור חינוך אינו שוה לכל הענינים אלא הכל לפי ענין המצוה. ודרך כלל יראה שעקר החנוך בבן ט' ובן י' הכל לפי חורפייהו אלא שדברים שידיעתם קלה ומצויה בפחות מכן מחנכים אותם משיגעו לידיעת אותו דבר", דמשמע ממנו דענין בן ט' ובן י' עניינו דהגיע לידיעת המצות, ואלו שידיעתם קלה וזמנם קודמים מחנכין אותו לפני"ז. אבל מרש"י משמע שהוא שיעור זמן השייך רק לבן ט' ולא בבציר מהכי - ע"ד הזמן דחנוך לשעות ביה"כ).

ראשי תיבות "אתרוג"

הת' לוי יצחק (בר"א) מטוסוב

תלמיד בישיבה

ברשימות חו' קטו ע' 10 מובא: אתרג זהו ר"ת אל תבואני רגל גאווה [וצוין במ"מ: פנים יפות (לתלמיד הרב המגיד) פ' אמור], וגם אתרוג (בוא"ו) ר"ת גאווה ויד רשעים אל תנידני. עכלה"ק.

ונזכר מזה ג"כ בלקו"ש ח"ד ע' 1163: אתרג איז ר"ת אל תביאני רגל גאווה. ובהערה שם מציין: פנים יפות פ' אמור. ולפעמים מצינו בכוונת אתרוג מלא וא"ו (ראה מאו"א א, קעז) וי"ל שזהו ר"ת אל תביאני רגל גאווה ויד. ע"כ מלקו"ש.

ויש לציין שנמצא מזה גם בס' הליקוטים מהארי ז"ל (עה"פ בתהילים סי' לו) וז"ל: אל תבואני רגל גאווה ויד ר"ת אתרוג לרמוז שאותו העץ שאכל ממנו אדה"ר אתרוג הי' וארז"ל כי כשדחף נחש את חוה על האילן צעק האילן ואמר פסוק זה. עכ"ל. [העירני ע"ז אבא שי'].

והוא קשור עם המדרש בפדר"א פי"ג וז"ל: הלך הנחש ונגע באילן צווח ואמר רשע אל תגע בי שנאמר אל תביאני רגל גאווה. וכ"ה ג"כ באדר"ן פ"א פיסקא ה (ג"כ בענין עץ הדעת): כיון שראהו אותו אילן הי' צווח עליו ואמר לו רשע רשע אל תגע בי שנאמר אל תבואני רגל גאווה ויד רשעים אל תנדני.

ובא' מהגליונות ציינו ג"כ לתוס' השלם עה"ת (בראשית ג, ג) עה"פ ולא תגעו בו: איתא במדרש אמר הנחש אני אגע בו והלך ונגע, וצווח העץ רשע אל תגע בי אל תביאני רגל גאווה ראשי תיבות אתרג.



לקוטי שיחות

מצוה דרבים

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש שיקאגא

בלקו"ש לפ' אמור דשנת תש"נ דן כ"ק אדמו"ר בענין דפרסמה הכתוב גנותה דשלמית בת דברי משום דעי"ז יצא שבחן של ישראל, שהיא לבדה היתה זונה – דלכאו' איך אפשר דשבחן של ישראל יתגלה ע"י סיפור בגנותה של א' מבנ"י וכו'. ובסוף דבריו מבאר שהיות שכל יחיד הוא חלק מהציבור, לכן השבח של הציבור הוא השבח של היחיד ג"כ, וא"כ הר"ז שבחה. עיי"ש באריכות.

ובהערה 40 מעיר מהדין דלהציל רבים מעבירה אומרים לאדם חטא בשביל שיזכו אחרים, כמבואר בתוס' שבת ד, א ובכ"מ.

ובהשקפ"ר נראה לומר עפ"ז דהא דלהציל רבים מעבירה אומרים לאדם חטא, הר"ז משום דכשהמדובר הוא ברבים, אז הרי כל אחד נחשב כחלק מהרבים (דהוה כמו ציבור), וא"כ אינו חוטא בשביל אחר, אלא בשביל עצמו. [וא"כ הרי התי' ד"מצוה דרבים שאני" הוא מאותו היסוד דתי' הראשון בתוס' (דהא דאמרינן שהחבר יעשה איסורא קלילא ולא יבא הע"ה לאיסורא רבה, הוא משום –) דכשהאיסור בא על ידו הרי גם הוא אחראי ע"ז, ולכן אומרים לו חטא].

ועד"ז מבארים בהא שכתבו התוס' ד"מצוה רבה" דפו"ר הוה כמו מצוה דרבים, (דלכן כופין האדון לשחרר עבדו, אף שעובר עי"ז על העשה דלעולם בהם תעבודו –) דזה דפו"ר הוה מצוה רבה הוא משום החיוב דלשבת יצרה (עיין בתוס' גיטין מ"א דמצד המצוה דפו"ר לבד בלי החיוב דלשבת לא היו כופים את האדון לשחררו), והחיוב הזה אינו על אדם פרטי אלא על כאו"א. וא"כ אינו חוטא בשביל השני אלא בשביל החיוב שלו.

(ולפי מהלך זה נמצא, דבתוס' יש ב' אופנים בהאיסור דאין אומרים לאדם חטא וכו': א) שאין לאדם אחריות על החטאים של חבריו (דנאמר שהוא יחטא בשביל זה), ורק במקרה שיש לו אחריות כלפי החטא – כבמקרה דהחבר, ובמצוה רבה, ובמצוה

דרכים, אז אומרים לו חטא להציל את עצמו. (ב) שבאמת יש לאדם אחריות כלפי העבירות של חבריו, ורק שבמקרה שחבריו פשע, אז כאילו סילק את עצמו מאחריותו).

אלא דצ"ע בכ"ז: (א) דהרי המקור להתירוץ דמצוה דרבים שאני, הוא לתרץ איך שחרר ר"א את עבדו להשלים המנין, דלכאור' הוה מצוה הבאה בעבירה. והרי שם אין המדובר בכלל שהוא בשביל אחרים, וא"כ – להנ"ל – מהו פשר התי' ד"מצוה דרבים", ואיך מועלת סברא זו לתרץ השאלה דמצוה הבאה בעבירה.

(ב) על הא דתירצו התוס' גבי האיסורא קלילא דהחבר – שהחטא בא על ידו – הקשו (עיי' מהר"ם), דלמה א"א לפשוט משם עכ"פ, בעיית רב ביבי, להמדביק בעצמו (ותוכן הקו': דאם אומרים לו חטא להציל חבריו באם החטא בא על ידו, א"כ בודאי להציל את עצמו . . .), ולכאור' יש להקשות אותה הקושיא על התי' דמצוה רבה, ומצוה דרבים, (לפי הביאור שכתבנו בתירוץ אל).

ואולי י"ל, דהביאור בהשיחה על היותה (של שלמית) חלק מהציבור דבנ"י, אומר לנו – לא רק שיש לה ג"כ חלק בשבחן של ישראל מפני היותה חלק מהכלל, אלא – שמצד היותה חלק מהציבור, אז מציאותה כיחידה נתבטלה ואינה נחשבת כלל. וא"כ הר"ז רק שבחה, מכיון שמדברים עכשיו על כלל ישראל ולא על יחידים. (ומדויק בהשיחה שם, דזהו היתרון בהביאור דס"ד – דציבור – על הביאור לפנ"ז בס"ג, מהא דהקורע בחמתו. עיי"ש, ואכמ"ל).

ויש להביא דוגמא ויסוד לסברא זו, מהמבואר בלקו"ש ח"ט (שיחה ב' לפ' ראה) בענין העונש של אנשי עיר הנידחת, דמיתתם בסייף; אע"פ שקודם שנעשה עיר הנידחת הרי כל אחד הי' חייב סקילה כעע"ז, מ"מ כשהודחה העיר, נתבטל דינם כיחידים וחל עליהם דין חדש (אע"פ שהעונש שהי' עליו מצד היותו יחיד חמור יותר מעונשו כחלק מהציבור).

ועד"ז י"ל בביאור הסברא ד"מצוה רבה" ו"מצוה דרבים" – דחיובים כאלו שחלים על האדם לא כחיוב פרטי שלו, אלא

כחלק מהכלל (דזהו הפי' מצוה דרביס, ועד"ז בענין מצוה רבה, דביארנו לעיל דהוה מפאת החיוב דלשבת יצרה שהוא חיוב כללי כמבואר), הרי מצד גדרם דמצות אלו לא מתחשבים עם עבירה פרטית של האדם (כיחיד). ולכן בהסיפור דר"א לא מתחשבים עם זה שהמצוה (דחלל) בא ע"י עבירה (של היחיד). ועד"ז בהתוס' בשבת דלא מתחשבים עם העבירה הפרטית שבאה בשביל החיוב כללי שיש עליו – דכנ"ל, מצד הכלל אין חשיבות למציאותו (החיובים והעבירות) הפרטי. ועצ"נ.

מענין לענין באותו ענין: יש להעיר ממש"כ כ"ק אדמו"ר באג"ק (חי"א ע' רנ"ה, נדפסה גם בלקו"ש ח"ט ע' 278): "ואומרים לו לאדם שיחטא חטא קל בשביל להציל חברו מחטא חמור. ואף שי"א שהוא דוקא במקום שלא (לכאורה צ"ל שלו – המעתיק) יש חלק בחטא חברו, אינו כן במדת חסידות" ומציין לזה: עיין בכ"ז תוד"ה כופין גיטין מא, ב. ריב"א בתוד"ה וכי שבת ד, א. רמב"ן בשבת שם בתירוץ ב'. ר"ח שבת שם בשם י"א. ריטב"א עירובין לב, ב. ע"כ.

וצ"ע לבאר מהו פשר מראי מקומות אלו (דוקא). ואולי יעירו ויאירו בזה המעיינים.



"בין אלקים ובין כל נפש חי"

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד - אה"ק

בלקו"ש חלק ל (עמ' 31 ואילך) דן באורך במ"ש רש"י (ט, טז) בד"ה בין "בין מדת הדין של מעלה וביניכם, שהיה לו לכתוב ביני ובין כל נפש חיה, אלא זהו מדרשו, כשתבא מדת הדין לקטרג עליכם לחייב אתכם, אני רואה את האות ונוכח". עכ"ל.

והקשה: "אבל צ"ע, שהרי מצינו ש"דרך המקראות לדבר כן" .. עה"פ (יט, כד) "וה' המטיר על סדום גו' מאת ה' מן השמים", ש"אמר מאת ה' ולא אמר מאתו" – כי "דרך המקראות

לדבר כן", ומביא ע"ז כמה דוגמאות, כולל דוגמא מפ' בראשית "כמו נשי למך ולא אמר נשיי" . . וכיון ש"דרך המקראות לדבר כן" (וכדמצינו בכמה מקומות), מהו הכרחו של רש"י לפרש את הכתוב כאן ע"פ "מדרשו" . . דמה שלא נאמר "ביני" הוא כי "דרך המקראות לדבר כן".

ועי' בס"ד שמסיק, דאמנם "עיקר הקושי בכתוב (שאותו בא רש"י לתרץ בפיו) אינו "שהי' לו לכתוב ביני" (ולא "בין אלקים") . . אלא רש"י בא (בעיקר) לתרץ שאלה כללית בכתוב זה . . (ד) כל פסוק זה . . לכאן מיותר הוא – כי כל הפרטים שבו כבר נאמרו בפסוקים שלפניו . . ועכצ"ל שכתוב זה בא ללמדנו ענין חדש שלא נאמר עדיין . . היינו שלא זו בלבד שהקב"ה ירחם . . ולא יביא מבול אלא שמדת הדין גופא תחדל מלקטרג ועד שתיהפך לרחמים". ע"ש באורך.

ולכאן י"ל דהך ש"דרך המקראות לדבר כן" אינו שייך לנדו"ד, כי גבי הפסוק "וה' המטיר על סדום" וגו', הכוונה היא שהמקרא חוזר על הנושא פעמיים באותו פסוק, כמ"ש בסנהדרין (לח, ב) במענה לאותו מין שאמר לר' ישמעאל בר יוסי "מאתו מבעי לי"? (דנשמע כשתי רשויות), אבל סתירה בפסוק עצמו אין כאן, והנ"ג גבי "נשי למך" שחוזר על הנושא פעמיים באותו פסוק, והנ"ג גבי שאר הדוגמאות שהביא רש"י מדוד ואחשורוש, שאין סתירה בפסוק עצמו, – משא"כ בנדו"ד בפסוק עצמו יש סתירה, דמקודם אומר "וראיתי" ופתאום אומר "בין אלקים" (וגם כל הפסוקים לפני זה כתוב: "ביני, "קשתי", "וזכרתי" וכו' ופתאום בסוף נאמר "בין אלקים", שכאן לא יתכן לומר שחוזר על נושא פעמיים, כיון שסתירה יש כאן).

וסתירה זו לכאן, ההוכחה שמדובר כאן בב' בריתות: הא' בין הקב"ה וכו', והב' בין מדת הדין של מעלה.

ולפ"ז לכאן ניחא יותר בכוונת רש"י "שהי' לו לכתוב ביני" שזהו באמת עיקר הקושי, שיש סתירה בפסוק עצמו ולא שייך כאן לומר "דרך המקראות לדבר כן" כנ"ל – ולפמ"ש בלקו"ש שאין זה עיקר הקושי, אלא שעיקר הקושי לפ"ז לא נאמר בפיו רש"י מפורש.

בס"ב הקשה "והדרא קושיא לדוכתא" וממשיך "ולכן ממשיך רש"י" והסברה בזה שני פי' ב"אלקים" ע"ש. ולא הבנתי שהרי ההסבר ניתן לומר גם מבלי ההוכחה מרש"י, אלא זה שפסוק זה מיותר מספיק ב' בריתות.



קרבנות הנשיאים

יהושע מונדשיין

עיה"ק ירושלים ת"ו

[א] בלקו"ש ח"ב עמ' 533 מובא התירוץ לשאלה הידועה, מדוע חוזרת התורה י"ב פעמים על פרטי קרבנות הנשיאים, והוא, שכל נשיא פעל בקרבנו פעולה שונה מרעהו, וכנרמז במדרש פ' נשא. ובהע' שם מצויין לתו"א סו"פ בראשית דף טו, ב [צ"ל דף ת, ב] ולקו"ת ברכה דף צח, ג.

בתו"א שם נאמר שכל נשיא המשיך אור חדש שלא נמשך ע"י הנשיא שקדמו, ובלקו"ת נאמר (בהגהת הצ"צ): וע"ש ברבות פ' נשא אמרו בקרבנות הנשיאים על קרבן של כל נשיא ענין וכוונה בפני עצמה.

והנה ככל הדברים האלו מפורש בס' השל"ה בתחילת מס' פסחים שלו (דף קמ, ב): ולא לחנם כתבה התורה כל שבט ושבט ופרטה הקרבן אעפ"י שכולם היו שוות, והיה מהראוי לומר בדרך קצרה וכן זה הנשיא הקריב וכן זה הנשיא הקריב כן, אלא לכל אחד היה לו סודות מיוחדות. ובזה הדרך דרך מדרש רבות לבאר טעמים לכל נשיא ונשיא טעם אחר. עכלה"ק.

[ב] בלקו"ש ח"ח עמ' 41 ואילך מתבארת הקושיא מדוע מביא רש"י בפירושו (נשא יז, יט) את אשר מצא ביסודו של ר' משה הדרשן דוקא, ולא את הרמזים שבמדרש רבה על אתר. עיי"ש.

והוא תימה, שהרי ידוע שחלק גדול ממדרש במדבר רבה (ובפרט פ' במדבר-נשא) אינו אלא "יסודו של ר' משה הדרשן", וכפי שנוקט הרד"ל בפשטות בהגהותיו, שר"מ דרשן הוא הוא

"המסדר" של הפ' הנ"ל ושזהו "יסודו" (ומציינים בזה לחידושי הרד"ל שם פ' יד אות עז; פ' י' אות קי; פ' יד אות ב, נו, עו, צא).

ודבר זה עצמו מוכח מפירש"י דנן, שהרי גם אלו הדברים שרש"י מביא כאן מיסודו של ר' משה הדרשן נמצאים במדרש רבה שם. דהיינו: "קצרת כסף", "שלשים ומאה", "מזרק אחד כסף", "שבעים שקל" – בפ' יד, יב; "כף אחת", "עשרה זהב", "מלאה קטורת" – בפ' יג, טז; "פר אחד", "איל אחד", "כבש אחד", "שעיר עזים אחד" – בפ' יד, ה (ועד"ז גם בפ' יג, יד); "לזבח השלמים בקר שנים" – בפ' יג, כ (בשינוי; ברש"י: כנגד משה ואהרן שנתנו שלום וכו'. במד"ר: כנגד משה ואהרן שהם עשו את כל המופתים וכו'); "אלים .. עתודים .. כבשים" – פ' יד, י (לבד מ"וכנגד תורה נביאים וכתובים"). [ואפשר שגם שני השינויים הללו שהצבענו עליהם אינם אלא השמטת המעתיק או המדפיס].

וא"כ לכאור' הקושיא אינה מדוע העדיף רש"י את יסודו של ר' משה הדרשן על המדרש רבה, אלא רק מדוע בחר דוקא בדרשות אלו מבין כל שאר הדרשות הרבות. והקושיא בצורתה זו מתבארת גם היא היטיב ע"פ מהלך השיחה שם.



הניסיון דלך לך מארצך וגו'

הרב דוד אולידורט
תושב השכונה

בלקוטי שיחות חלק א' פ' לך לך, מבואר הטעם שהנסיון הראשון מעשר הנסיונות דאברהם אבינו שנוזכר בתורה בפירוש הוא הנסיון ד"לך לך מארצך וגו'" – משום שבענין זה נרמזת עבודת האדם לקונו, שהיא באופן של הליכה, ובב' האופנים,

הליכה מלמעלה למטה והליכה מלמטה למעלה הבאה על ידה כי הירידה היא צורך עלי'.

וממשיך לבאר דמ"ש "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך" קאי על ירידת הנשמה למטה, ומביא כמה פירושים בדבר: (א) מארצך – רצון, ממולדתך – חכמה, ומבית אביך – בינה; (ב) מארצך – רצון, ממולדתך – מוחין (חוב"ב), מבית אביך – מלכות; (ג) מארצך – בינה, ממולדתך – ז"א, מבית אביך מלכות (נוקבא). ושוב מביא פירוש רביעי בעולמות: מארצך – עולמות שלפני האצילות, וממולדתך – עולם האצילות, ומבית אביך – עולם הבריאה.

ואח"כ ממשיך לבאר שהירידה היא אל הארץ אשר אראך, למטה בגוף, ודוקא שם הוא מילוי כוונת העצמות (ומקשר זה עם מה שאומרים נשמה שנתת בי טהורה היא וכו').

ולכאורה צריך ביאור – למאי נפק"מ כאן כל הפירושים בשלשה פרטים אלו? הרי העיקר כאן בהשיחה הוא לבאר שהיא ירידה מלמעלה למטה, ולפי כל הפירושים לכאורה הירידה היא לגוף הגשמי, ואם כן למאי נפק"מ מהו הפירוש של שלש מדרגות אלה בירידה זו.

ויתר על כן מדוע באמת נתפרשו רק שלשה ירידות אלה? הרי גם לפי הפירוש הראשון – רצון, חכמה, בינה – הירידה לבסוף היא אל הארץ אשר אראך, ואם כן יש להבין בגוף הענין במאי פליגי כל הפירושים, האם לפי הפירוש הראשון אין צורך ב"ירידה" וציווי מיוחד על הירידה מחכמה לבינה, ושתייהן נכללות בבת אחת. הרי לכאורה אין מחלוקת בדבר שיש ירידה מסויימת מרצון לחכמה ומחכמה לבינה ומבינה לז"א ומז"א למלכות. והרי בטח שגם לפי הפירוש הראשון צ"ל ירידה לז"א? ומאידך גיסא – וכי לפי הפירוש השלישי אין צורך בירידה מרצון או מחכמה?

ועכצ"ל שבענין זה של ירידת הנשמה למטה שבשביל העלי' פליגי שלשת הפירושים – איזו ירידה קובעת ציווי לעצמה, ואיזו ירידה אין צורך להזכירה.

ואולי הנפק"מ היא באיזו מדריגה בהנשמה מדובר, די ש מדריגה בהנשמה שהשינוי בה הוא רק בשלשה שליכות אלה, ואילו בשאר השליכות אין בנשמה שינוי מהותי. אך צריך ביאור איך לבאר זה, ומדוע זה נוגע כאן לגוף השיחה.



הידיעה שלפני הצמצום ושל אחר הצמצום במשנתו של הרמב"ם [גליון]*

**הת' נחמ"י בלומינג
תלמיד בישיבה**

בגליון הקודם הקשה הת' י.י. עמש"כ בה"הדרן על הרמב"ם ה'תשמ"ו (לקו"ש חכ"ז עמ' 251) בהערה 14, בביאור דברי הרמב"ם בהל' תשובה בענין השאלה ד"ידיעה ובחירה". שהרמב"ם מדבר בענין הידיעה שלפני הצמצום שאינו מוגדר בגדרי השכל, ובמילא ידיעה זו אינה מסוככת מהדבר, כי אם שידוע מצד עצמו.

והקשה הת' הנ"ל ממש"כ אדה"ז בתניא פ"ב בהגה"ה (ועוד) שדברי הרמב"ם בענין ידיעתו של הקב"ה שהוא המדע והוא היודע כו' הוא לאחר צמצומים רבים בכלים דחב"ד דאצי', ומכיון שבהל' תשובה שם גופא, מביא הרמב"ם ענין זה דהוא המדע כו' א"כ לכאן איך אפ"ל דבהלכה זו גופא מדבר הרמב"ם בענין הידיעה שלפני הצמצום. ע"כ תוכן שאלתו.

ולכאן בעיון הראוי נראה דאין בזה שום סתירה כלל. דמש"כ בהערה הנ"ל ידיעה "שלפני הצמצום" אין הכוונה לכאן לצמצום הראשון או שאר צמצומים בכיו"ב (המדוברים בתניא שם), כי אם בזה שצמצם עצמו בגדר השכל, וכמדובר בארוכה בשיחה הנ"ל (ובהערה זו גופא), החילוק בין קודם שצמצם עצמו בגדרי השכל, ולאחרי שצמצם עצמו בגדרי השכל. ולזה הכוונה ג"כ לכאן בלשון הנ"ל "ידיעה שלפני הצמצום" –

(* כן תירץ ג"כ הר' אפרים שיחי' פיקרסקי, מנהל - ביהמ"ד.

בה"א הידיעה, היינו הצמצום המדובר לפנ"ז, צמצום בגדרי השכל. וענין זה ישנו גם באצילות גופא קודם שצמצם עצמו בגדרי השכל ולאחרי שצמצם עצמו בגדרי השכל, ואין המדובר כלל באוא"ס שלפני הצמצום.

ובפרטיות יותר (והוכחות להנ"ל). בהערה שם מציין לתו"א וירא (טו, א) בענין דעת עליון ודעת תחתון, די"ל שהם ב' הבחינות הנ"ל. הידיעה כמו שהיא למעלה מגדרי השכל, ואיך שצמצם עצמו בגדרי השכל. והנה בתו"א שם מדובר בענין שני המדריגות בידיעתו של הקב"ה באופן ד"גלוי וידוע". וז"ל שם "ובהכלים שיך לומר משוטטים בבחינת התלבשות בהדבר. . שידיעה זו שבכלים דע"ס שעל ידו עיניו משוטטים היא בחי' גלוי וידוע לאוא"ס ב"ה המלוכש בכלים כיון שהאור באמת לאו מכל אינון מדות איהו כלל אע"פ שמלוכש בהכלי כו". עכ"ל. ועיי"ש באריכות פרטי הענינים בזה. הרי דמדבר בענין דעת עליון הנ"ל, בהאור המלוכש בכלים דאצי', לאחרי כל הצמצומים המדוברים בתניא שם.

ויש להוסיף בזה עוד יותר, דבסה"מ תרצ"ט בד"ה עלה אלקים בתרועה (עמ' 11) מבאר ענין דעת עליון ודעת תחתון הנ"ל, ומבאר שם דההשגחה דד"ע הנ"ל הוא המבואר בתניא פמ"ח. שאצל הקב"ה מחשבתו ודעתו שיודע כל הנבראים מקפת כל נברא ונברא מראשו ועד תחתיתו ותוכו ותוך תוכו הכל בפועל ממש וכו'. ובתניא שם מדבר ב"ידיעתו ית' המיוחדת במהותו ועצמותו כי הוא המדע והוא היודע והוא הידוע ובידיעת עצמו כביכול יודע כל הנבראים וכו' ודבר זה אין ביכולת האדם להבינו על בוריו וכו". ובהגה"ה וז"ל: כמ"ש הרמב"ם ז"ל וכו' וכ"ה לפי קבלת האר"י ז"ל בסוד הצמצו' והתלבשות אורות בכלים כמש"ל פ"ב. עכ"ל. וא"כ מצינו בפירוש הדידיעה דד"ע הנ"ל, למעלה מגדרי השכל, הוא בסוד התלבשות האורות בכלים לאחרי הצמצומים. וע"כ הכוונה בהשיחה כנ"ל, בענין לאחרי הצמצום בגדרי השכל או לפני הצמצום בגדרי השכל.



נגלה

מחשבתו משויא ליה מקום

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה מיאמי רבתי

בשבת (ד, א-ב) שקו"ט בגמ' רבה ורב יוסף למצוא המ"ד שס"ל שאי"צ עקירה והנחה מע"ג מקום ד' על ד'. והק' בתוס' (ד"ה אלא) וז"ל: מה צריכין רבה ור"י להעמיד המשנה כתנאים, והא סב"ל בפ"ב דעירובין (צט, א) דמחשבתו משויא ל' מקום וכו' ותי' ר"ת דהא דאמר מחשבתו משויא ל' מקום היינו היכא דלא ניחא ל' בענין אחר אלא בענין זה וכו', אבל הכא אינו חושש אם מקבל בידו או בכלי אחר וכו'. עכ"ל.

אמנם בבעה"מ תי' וז"ל: ויש לנו לומר שזה הטעם הי' מספיק למשנתנו בנותן לתוך ידו של חבירו. והי' אפ"ל במתכוין לתת לתוכה, אבל בנוטל מתוך ידו של חבירו אין הטעם הזה מספיק. שאין הנוטל מחשב מאיזה מקום הוא נוטל לה, שאינו מקפיד בכך, ואין מחשבתו בעקירתו ממנה עושה אותה מקום, ואין זה דומה להשתין ורק שהוא מחשב על עצמו וצריך לאותה מקום. עכ"ל (וראה עוד ראשונים, וראה גו"א כאן).

ובפשטות הי' אפ"ל שלא נחלקו הבעה"מ עם התוס' בעצם סברתם שמחשבתו משויא ל' מקום אמרי' רק "היכא דלא ניחא ל' בענין אחר", והא דלא תי' כן, כי כוונתו לומר, שאי"ז מספיק לתרץ הקושיא, כי הרי אפשר לומר שגם משנתנו איירי באופן שרוצה בדוקא להניחו לתוך ידו של חבירו, ולכן אי"צ דע"ד. ז.א. הקושיא של התוס' והבעה"מ היא למה דחקו רבה ור"י לאוקמי משנתנו שאי"צ דע"ד בשינויא דחיקא, והרי אפשר לתרץ שמחשבתו משויא ל' מקום, ולכן אי"צ דע"ד; א"כ מה הועיל תירוצן התוס' שמחשבתו משויא ל' מקום אמרי' רק כשלא ניחא ל' בענין אחר, והרי לתרץ המשנה אפ"ל שאיירי באופן שאכן לא הי' ניחא ל' בענין אחר. וכלשון הבעה"מ "והי' אפשר לומר במתכוין לתת לתוכה".

לכן הוסיף הבעה"מ "שזה הטעם מספיק רק בנותן לתוך ידו של חברו, אבל בנוטל מתוך ידו של חברו אין הטעם הזה מספיק שאין הנוטל מחשב מאיזה מקום הוא נוטל לה, שאין מקפיד בכך וכו'".

אבל לפי זה צע"ק, כי גם כשנוטל מאיזה מקום אפ"ל מציאות שרוצה דוקא ליטול ממקום זה, ואף שאי"ז מצוי כ"כ כמו מי שרוצה להניח במקום מסוים דוקא. מ"מ היות וזה אפשרי הרי כבר יכולים ליישב משנתנו [ודוחק לומר שכוונתו לומר שלאוקמי משנתנו במציאות כזו הוא שינוי דחיקא יותר מלאוקמי שקאי אליבא דר"ע דוקא או רבי דוקא].

ולכן נ"ל שאכן נחלק הבעה"מ עם התוס', וס"ל שאין לחלק בין ניהא לי' בענין אחר או לא ניהא לי' בענין אחר, בכל אופן אמרי' שמחשבתו משויא לי' מקום, אלא שהוא מחלק באופן אחר, בין הנחה לעקירה, שרק בהנחה אמרי' כן ולא בעקירה. ורק בנדון של השתין ורק וכיו"ב אומרים מחשבתו משויא לי' מקום גם בעקירה.

ביאור הדבר: דהנה יש לחקור בהא דצריך דע"ד, האם זה דין בהאדם, בהגברא, או דין בהמקום. דהנה זה ברור שגדר דע"ד קשור עם חשיבות המקום, ובל' רש"י (ד"ה מעל): "דהוי חשוב למהוי הנחתו הנחה ועקירתו עקירה" (וזהו גם הנקודה בכל האופנים שמבארים למה צ"ל דע"ד. ואכ"מ). ולכן יש להסתפק האם זהו גדר בפעולת הגברא, שצ"ל מקום חשוב מצד האדם, כי כדי שיהי' פעולת העקירה וההנחה פעולה חשובה המחייבת צ"ל מקום חשוב. או שזהו דין מצד המקום, שמקום שאינו חשוב אינו מקום, ולכן בדרך ממילא לא הוי עקירתו עקירה והנחתו הנחה.

ובזה נחלקו: לדעת התוס' הרי זה גדר בהגברא, ולכן כשדנים על מקום שבעצם אינו חשוב, ורק שמחשבתו משויא לי' מקום חשוב, פשוט שצ"ל באופן שלא לניהא לי' בענין אחר, שאז ה"ז חשוב מצדו, כי הוא רוצה בדוקא מקום זה. משא"כ אם לא איכפת לי' איזה מקום הוא, הרי מצדו אין המקום חשוב.

אבל לדעת הבעה"מ ה"ז גדר בהמקום, ולכן היות שהוא מניח לפועל על מקום זה, הרי נעשה המקום מיוחד וחשוב. כי מצד המקום עצמו אין נוגע מה של האדם היתה ברירה להניחו במקום אחר, ורק נזדמן לו מקום זה, משא"כ מצד האדם, היות שאצלו מקום זה אינו מקום מיוחד דוקא, אי"ז חשוב.

ולכן לא תירץ הבעה"מ כתירוץ התוס'.

לאידך סברא זו עצמה היא היסוד לחילוקו של הבעה"מ בין עקירה להנחה: היות שהחשיבות היא מצד המקום, הרי זה שייך רק כשמניחים על המקום, אבל אם עוקרים מן המקום, אפילו אם מתכוין לעקירה דוקא ממקום זה, מ"מ אי"ז חשיבות מצד המקום, כי לוקחים ממנו.

בשלמא אם הי' סובר שהחשיבות תלוי בהאדם, אז הי' אפ"ל, שהיות והאדם רוצה לעקרו דוקא ממקום זה, הרי אצלו גם זה חשיבות. אבל אם החשיבות תלוי בהמקום, הרי כשעוקרים ממנו, אפ"ל שזה חשיבות ב(תוך) המקום.

מטעם זה גופא הוה השתין ורק וכיו"ב יוצאים מן הכלל, כי היות שהם בתוך האדם עצמו, הנה בנדון כזה הרי חשיבות המקום תלוי בהאדם, גם להבעה"מ. כי אינם מקום מצד עצמם, כ"א הם המקום של האדם, ולכן בזה גם בעקירה י"ל מחשבתו משויא לי' מקום אף כשעוקרים ממנו, כי כנ"ל, מצד האדם אפ"ל כן גם בעקירה. והרי חשיבות מקום זה תלוי בהאדם.

וזהו כוונת הבעה"מ "ואין זה דומה להשתין ורק שהוא מחשב על עצמו וצריך לאותה מקום", היינו שהיות ובנדון זה הוה מקום של עצמו, ואין מקום חוץ מן האדם, בזה מועיל החשיבות שבאדם, (אף שכשדנים על נדון אחר אין מועיל החשיבות שבהאדם), ולכן גם בעקירה בהשתין ורק אמרי' מחשבתו משויא לי' מקום.

ולא באתי רק להעיר.



אגד יד

הרב יעקב משה וואלבערג ר"מ בישיבה

בפרק המצניע נחלקו אב"י ורבא אי אגד יד שמי' אגד. וע"ז מקשה הגמ' על מ"ד ביד חייב (היינו דאגד יד לאו שמי' אגד) והתנן פשט בעה"ב את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה או שנתן לתוכה והכניס שניהם פטורים? וע"ז מתרצת הגמ' התם למעלה מג' הכא למטה מג'. היינו, שדינא דמתני' למ"ד אגד יד לאו שמי' אגד הוא דוקא למעלה מג', אבל למטה מג' לא צריכים הנחה ביד העני. אבל למ"ד אגד יד שמי' אגד איירי מתני' אפי' למטה מג'.

ובתוד"ה התם "לרבה דמוקי מתני' כר"ע דאמר קלוטה כו' אמאי שניהם פטורים, והלא למעלה מג' לר"ע כמו למטה מג' לרבנן, וי"ל דרבה סבר אגד יד שמי' אגד. ור"י מפרש התם למעלה מג' ואית לן למימר דשמי' אגד, כדאמר בפ"ק ידו בתר גופו גריר, הכא למטה מג' דלאו שמי' אגד".

ולכאורה פשטות הביאור בהחילוק בין למעלה מג' ללמטה מג' בדין אגד יד י"ל, דלמעלה מג' שפיר אמרינן אגד יד שמי' אגד, אבל למטה מג' כיון שדינו כארעא סמיכתא לא מהני בזה דין אגד יד, דכיון שידו והחפץ הם בתוך ג' דינם כארעא סמיכתא וממילא אין לאגד יד שמי' אגד כח להוציאו מהרשות.

בסגנון אחר: אגד יד שמי' אגד פועל שהיד לא נהי' כרשות שהיא פשוטה לתוכו. אבל אם החפץ נמצא ברשות החדש – לא בגלל שהיד נהי' חלק מהרשות אלא בגלל שנמצא למטה מג' סמוך לארץ, אין לאגד יד כח לעשותו כרשות שהגוף נמצא בה.

אבל לפ"ז לכאורה איך מתורצת הקושיא דלמעלה מג' לר"ע כלמטה מג' לרבנן. דלר"ע כל מקום בהרשות לכאו' דינו כארעא סמיכתא, וא"כ כמו דלא אמרינן אגד יד למטה דכארעא סמיכתא, למה יאמרו אגד יד למעלה מג' לר"ע דסבר קלוטה [דלכאו' פשוט דאף אם אגד יד שמי' אגד, מ"מ הוי האויר אויר רה"ר].

וא"כ לכאו' ע"כ צ"ל דהפירוש הוא, דכיון דהיד היא בתוך ג' אמרינן גם על היד שדינו כלמטה בארץ, היינו, דבעצם ס"ל

דאגד יד שמי' אגד, ורק דאם היד למטה מג' א"כ היד עצמה נעשית כארעא סמיכתא, וא"כ זה כאילו מבטל הא דאגד יד שמי' אגד.

והנה ברמב"ם הל' שבת (יג, ו) פסק ד"היתה ידו בתוך שלשה סמוך לארץ ה"ז כמי שהניח בארץ וחייב" (היינו אפי' אם לא עשה הנחה)?

והקשה הרמ"ך (הובא בכ"מ) מהא דתוך ג' צריך הנחה על גבי משהו, וא"כ אף שהיד למטה מג' מ"מ לא נח החפץ ע"ג משהו.

ובחי' הצ"צ תירץ קושיית הרמ"ך, דכיון דנח על ידו שפיר מקרי הנחה ע"ג משהו, והביא מהרשב"א דמחלק בין מעביר לזורק עיי"ש.

ולכאורה תירוץ הצ"צ צ"ב. דהנה הא דבעינן בזורק הנחה ע"ג משהו אף שהוא בתוך ג', פירושו דאף דבתוך ג' אמרינן לבוד, מ"מ בעינן שיהא בפועל ע"ג משהו, ולא רק מדין לבוד או כארעא סמיכתא.

וזהו לכאורה שאלת הרמ"ך, דכיון דמדובר ביד הפשוטה מרשות אחרת א"כ אין לזה דין מונח ברשות שפשוטה לתוכה מצד עצמה, ורק מכיון שזה נמצא בתוך ג' מהני מדין כארעא סמיכתא, וא"כ כמו דלא מהני בתוך ג' על החפץ עד שיהא נח ע"ג משהו, היינו כנ"ל, דאינו מספיק הדין דתוך ג' להתחייב, א"כ ה"ה אם זה ע"ג היד דאינו חייב מצ"ע, רק מדין דבתוך ג'.

ואולי אפשר לומר דלהצ"צ שאני יד הנמצא תוך ג' מחפץ הנמצא תוך ג'. דהיד כיון שנמצאת תוך ג' דינה כקרקע, וא"כ החפץ המונח בתוך ג' כיון דאין החפץ מונח בפועל ע"ג הקרקע — אף שמדין דתוך ג' דינו כעל הקרקע, מ"מ לא מתחייב. בסגנון אחר: תוך ג' מהני לשווי' חלק מהרשות ולא על מעשה ההנחה.

והנה לכאורה סברא הנ"ל אליבא דהצ"צ מתאים עם הביאור דהבאנו בשיטת הר"י. דלמ"ד אגד יד לאו שמי' אגד מ"מ למעלה מג' שמי' אגד — דפירושו הוא שהיד למטה מג' נעשה חלק ובטל להקרקע, וממילא לא שייך ע"ז אגד. היינו, דשייכותו להקרקע מבטלת שייכותו להגוף (וכמו שרואים שהצ"צ מדגיש החידוש

דלמ"ד אגד יד שמי' אגד אמרינן שמי' אגד אף שידו מונחת ממש על הקרקע. היינו, שיש מקום לומר דכשהיד על הקרקע ה"ה בטלה להרשות שהיא נמצאת שם).

משא"כ הרמ"ך סב"ל דהיד לא נעשה חלק מרה"י ממש, ורק דכיון שהוא תוך ג' דינו כמונח על הקרקע, וא"כ לשיטתו אינו מובן מהו ההבדל בין חפץ המונח על היד תוך ג' להקרקע לחפץ המונח באויר דהא בשניהם צריך לדין דתוך ג', וכנ"ל.

והנה בצ"צ הביא במי שהיתה ידו פשוטה לרשות היחיד וידו על השולחן, דתלוי בהמחלוקת אי אגד יד שמי' אגד, האם אמרינן דהחפץ דינו כאילו הוא מונח ברה"י. ואח"כ מביא דלשיטת הר"י דמחלק דלמ"ד אגד יד לאו שמי' אגד זהו דוקא למעלה מג' אבל למטה מג' שמי' אגד, דפשטות אף שידו על השולחן מ"מ כיון דהוא למעלה מג' מהארץ אמרינן ע"ז אגד יד שמי' אגד, ומסיים "וצ"ע".

ולכאורה הפשיטות של הצ"צ דכמו דאמרינן אגד יד שמי' אגד כשזה באויר למעלה מג', ה"ה כשזה למעלה מג' ע"ג שולחן הוא כנ"ל, דבעצם סב"ל אגד יד שמי' אגד, ורק דלמטה מג' נעשה כחלק מהרשות וממילא נפסק שייכותו להגוף. אבל כשזה על השולחן לא שייך לומר שהיד בטלה להשולחן כי אין השולחן עצם הרשות רק נמצא בתוך הרשות.

אבל אי נקטינן שיסוד החילוק בין למעלה מג' ללמטה מג' הוא, דלמטה מג' החפץ מונח על הקרקע בלי סיוע של היד, וא"כ השאלה היא אם מצד אגד יד אפשר להוציא דבר שבעצם הוא בהרשות לרשות אחרת. היינו, שלא רק שאין להיד הדין של הרשות שאיליו פשוטה, אלא יש לה דין של הרשות שהגוף נמצא שם, וא"כ ה"ה אם ידו על השולחן כיון שאין צריך להיד להיות נמצא ברה"י שהרי הוא תוך ג' להשולחן ודינו כעל השולחן, א"כ דינו כלמטה מג'.

והנה לעיל לכאורה הוכחנו דא"א לומר שזהו יסוד שאלת התוס' דכנ"ל, דא"כ הדרא הקושיא לדוכתא איך מתוקמא אליבא דר"ע.

ואולי י"ל דיש מקום לומר דפי' התוס' בההבדל בין למעלה מג' ללמטה מג' הוא דלמעלה מג' מהני אגד יד רק לבטל הדין הנחה, אבל למטה מג' דכיון דהוא מונח מצד עצמו לא אמרינן ע"ז דין אגד יד, וכלשון התוס' בד"ה מאי טעמא (ג, א) "ולמאי דגריס נמי ידו לא ניח מפרש ר"י דהיינו משום דבתר גופו גריר".

וא"כ אולי י"ל דזהו יסודו של הצ"ע מהו ההפרש להר"י בין תוך ג' דאמרינן בו אגד יד שמיה אגד וללמעלה מג' שלא אמרינן אגד יד שמיה אגד.



הקורא על האיסקופא

הרב אפרים פיקרסקי מנהל ביהמ"ד

בסוגיין, ה, א בדין היה קורא על האיסקופא וכו' "היה קורא בראש הגג ונתגלגל הספר מידו עד שלא הגיע לי' טפחים גוללו אצלו משהגיע לי' טפחים הופכו על הכתב, והוינן בה וכו' הא לא נח, ואמר רבא בכותל משופע וכו'".

ובחידושי רעק"א בערובין צח, א בד"ה בכותל משופע מקשה וז"ל: "קשה לי הא אף אם לא יהא אגודו בידו מ"מ כמו שהוא הספר עכשיו דמקצתו למעלה מ"ט אם גוללו אצלו ליכא רק שבות כיון דקצתו נאגד במקום פטור כו'" עיי"ש.

פי' לקושיתו: דקושיית הגמ' "והא לא נח" פי', דמדוע אסור לגוללו אצלו אם אגודו בידו, דליכא למימר דגזרינן אגודו בידו אטו היכא דאין אגודו בידו, דהא אפילו אם לא היה אגודו בידו אין כאן איסור (דאורייתא) מאחר דלא נח ברה"ר א"כ אי אפשר להיות פה עקירה (והכנסה) [וא"כ הוי "גזירה לגזירה"], וע"ז מקשה רעק"א דה"ה נמי לתירוץ הגמ' דנח על כותל משופע,

דהא עדיין חלק מן הספר הוי למעלה מי' ונאגד במקום פטור, וא"כ מדוע אוסרין אם אגודו בידו אטו אין אגודו בידו, הא אפילו אם לא היה אגודו בידו היה ג"כ פטור מאחר דנאגד במקום פטור, ע"כ.

ואולי א"ל, דבשלמא בקושיית הגמ' "והא לא נח" מובן מדוע דא"א לאסור, דהא יש שתי פטורים להתיר שהם מב' שמות שונים, הא' "דהא לא נח ברה"ר", שזה תלוי באויר, וא"כ א"א לעשות כאן עקירה, מאחר דלא מונח, והב' דהא אוגדו בידו וא"כ א"א לחייבו (אפי' אם היה נח ברה"ר), דהא לא נחשב כאילו הוא לגמרי ברה"ר מאחר דאוגדו בידו.

משא"כ לפי תירוץ הגמ' דנח בכותל משופע, הנה איה"נ דיש שתי פטורים להתירו, הא' מאחר דאגודו במקום פטור, והב' דאגדו בידו, אבל שתי הפטורים הם משם אחד, היינו דלא נחשב כאילו מונח לגמרי ברה"ר מאחר דאוגדו קצת במקום אחר (בהמקום פטור, ובידו), ולכן (מאחר דהדבר מונח) שפיר יש לגזור אוגדו ברשות אחר אטו אינו אוגדו ברשות אחר. אבל לפי ההו"א א"א לגזור אוגדו אטו אינו אוגדו דאפי' אם לא היה אוגדו לא היה חייב כלל מאחר דאינו מונח, ודו"ק.

נב. ומדי דברי, הנה בתוס' ד"ה היה (ה, ב) מקשה מדוע נקט ספר וכו' ומתרץ שנקט ספר בשביל חידוש ברישא דהמשנה (בדין איסקופא), והנה בתוס' בערובין (צח, א) ד"ה אלא, מקשה אותו הקושיא ומתרץ דנקט ספר בשביל חידוש בסיפא דהמשנה (בדין גג), עיי"ש. ואני בחפשי בחפזי לא מצאתי שיעירו ע"ז. ומצוה ליישב החילוק בין ב' תוס' הללו. (ואולי זה תלוי דתוס' פה בשבת מדבר אליבא דרבא (בדין דאין גזרינן גזירה לגזירה), ושם מדבר אליבא דאביי ואכמ"ל). ובטח יעירו קוראי הקובץ (ובפרט התל' שי') בזה.



איסור רדיית הפת [גליון]

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד, ל.א. קא.

בגליון העבר העיר הגרי"ל שפירא בשיטת הרמב"ם ברדיית הפת, דמכיון דהרמב"ם עצמו כתב בר"פ כב דהל' שבת דאיסור רדי' "אסרו אותה חכמים שמא יבוא לאפות", א"כ זה גופא הטעם למה לא העמידו חכמים דבריהם במקום כרת והתירו אותה לרדות במקום ששכח והדביק פת בתנור, ובזה מישב קושיית הקיקיון דיונה הובא במג"א סי' רנ"ד ס"ק כ"ב דהחילוק בין ערל הזאה ואיזמל דלא העמידו דבריהם לבין רדיית הפת, שאיסור רדי' בעצמו מכריח שירדה כדי שלא יבוא לאפות. עכתו"ד.

וי"ל דזה הביאור בדברי רע"א שמישב קושיית הקיקיון דיונה וז"ל: "נראה לחלק דדוקא בהזאה וכדומה העמידו דבריהם שלא לחלל שבת אף דבטל מפסח דהוי ב' ענינים, אבל הכא ל"ש להעמיד דבריהם שלא לחלל שבת בהדיא ועי"ז יהי' חילול שבת באפי' דסוף סוף יבא לידי חילול שבת, טוב יותר בשבות מן מלאכה דאורייתא". עכ"ל.

וי"ל הביאור בדבריו מה שמחלק אם השבות הוא מענין אחר או מאותו ענין גופא, הוא כנ"ל, דאם הוא מאותו ענין גופא אז אינו מסתבר כלל דימנע משבות ויעבור מלאכה דאורייתא, וזה גופא הוי כחוכא ואטלולא, ומלכתחילה לא גזרו בזה האופן, אבל בשני ענינים שפיר י"ל שהעמידו דבריהם.

והחילוק בולט עוד יותר בדברי הרמב"ם והראב"ד בהל' ק"פ פ"ו ה"ו וה"ז דכתב טעמים שונים למה העמידו דבריהם לגבי ערל והזאה, והראב"ד השיג וכתב "דהטעם לכולן הוא שהשבות שיכול לבא לידי איסור כרת בו העמידו דבריהם במקום כרת דהאי כרת והאי כרת כו' אבל וכו' אין כאן גזירה לפיכך לא העמידו". ומובן דהרמב"ם אינו יכול לתרץ הכי דהרי ס"ל דאף ברדיי' יש כאן גזירה כנ"ל, ומ"מ לא העמידו, וע"כ הטעם הוא כנ"ל. (והראב"ד י"ל ס"ל דאיסור רדיי' הוא משום עובדין דחול).



שיטת הרמב"ם בעקר חבירו וקבלה

הרב אברהם הרץ ר"מ בישיבה

הרמב"ם בפ"ג מהל' שבת פסק וז"ל: הזורק חפץ מרשות לרשות או מתחלת ארבע לסוף ארבע ברשות הרבים וקודם שינוח קלטו אחר בידו או קלטו כלב או נשרף פטור מפני שאין זו הנחה שנתכוין לה, לפיכך אם נתכוין בשעת זריקה לכך חייב. עכ"ל.

ומשמע מדברי הרמב"ם דהחסרון דקלטה אחר הוא משום דלא איתעביד מחשבתו של הזורק.

ובהלכה טו שם פסק וז"ל: הזורק ונחה בתוך ידו של חברו, אם עמד חברו במקומו וקיבלה הזורק חייב שהרי עקר והניח, ואם נעקר חברו ממקומו וקבלה פטור, זרק ורץ הזורק עצמו אחר החפץ וקבלו בידו ברשות אחרת או חוץ לארבע אמות פטור כאילו נעקר אחר וקיבלו שאין ההנחה גמורה עד שינוח החפץ במקום שהי' לו לנוח בו בשעת עקירה. עכ"ל.

ומשמע מהל' זו שהחסרון דזרק אחר וקיבלו הוא משום דלא איתעביד הנחה מכח הזורק.

ובמפרשים העירו דלכאורה הרמב"ם מתווך ב' השיטות בגמ' בהטעם דנעקר חברו וקיבלה פטור. דמיפרש"י שם משמע דהוא חסרון במעשה ההנחה של הזורק, ומפ"י הר"ח שם משמע דהוא חסרון במחשבתו של הזורק.

ובהל' י"ג כתב הרמב"ם אין זו הנחה שנתכוין לה "כפי' הר"ח שם, ובהל' ט"ו כתב "שאין ההנחה גמורה עד שיניח . . ." כפירש"י שם.

וצ"ב מדוע כפל הרמב"ם הדין דעקר חברו וקבלה בשתי הלכות, ומבאר טעם אחר בכל הלכה?

ויש לומר דב' ההלכות ברמב"ם הם ב' דינים וב' אופנים שונים.

דבהל' י"ג איירי בקלטו אחר בידו במקום שינוח החפץ מחמת הזריקה, ובאופן זה אין חסרון במעשה ההנחה של הזורק,

דמצד מעשה הזריקה הרי נח במקום המיועד, ואין חילוק אם זה טפח למעלה או למטה.

והטעם דפטור הוא משום דלא נתכוין הזורק ואינו רוצה שאדם אחר יקבלנו בדוגמא דקלטו כלב או נשרף. ומקורו מדף קב, א כמבואר במגיד משנה שם. "אמר רבא זרק בפי הכבשן או בפי הכלב חייב, והא אנן תנן קלטה אחר או קלטה כלב או שנשרף פטור, התם לא קא מכוין הכא קא מכוין". וראה פי' הר"ח שם "קלטה אחר או כלב או שנשרפה פטור בדלא אכווין לכך ומשום דלא נעשית מחשבתו הוא דפטור". (ודלא כפירש"י שם קב, א דהחסרון הוא משום הנחה) ולכן כתב הרמב"ם דאם נתכוין בשעת זריקה לכך (שאחר יקבלנו) חייב.

משא"כ בהל' ט"ו איירי דנתכוין שאחר יקבלנו או לא איכפת לי' שאחר יקבלנו (ומתורץ לפי זה קושיית הלח"מ שם עיי"ש) רק חבירו נעקר ממקומו וחטפה באמצע הילוכו ולא הניח החפץ לנוח במקום שהי' צריך לנוח מחמת הזריקה.

ובאופן כזה החסרון הוא במעשה ההנחה של הזורק, ומקורו בדף ה, א וכפירש"י שם, וכמבואר במגיד משנה שם.

והטעם שאין כאן חסרון דלא נעשית מחשבתו, שהרי רצה שינוח החפץ במקום רחוק יותר – הוא ע"ד המבואר בהלכה כ"א וז"ל שם המתכוין לזרוק שמונה אמות ברה"ר ונח החפץ בסוף ארבע אמות חייב שהרי נעשה כשיעור המלאכה ונעשית מחשבתו שהדבר ידוע שאין זה החפץ מגיע לסוף שמונה עד שיעבור על כל מקום ומקום מכל השמונה. ודוקא בהלכה י"ג דלא נתכוין שאדם אחר יקבלנו יש חסרון דלא נעשית מחשבתו.

ויש לומר דמדוייק לשון הגמ' והרמב"ם, דבה' י"ג כתב קלטה אחר וכן הוא בדף קב, א. ובהל' ט"ו (וכ"ה בגמ' ה, א) כתב נעקר חבירו וקבלה.

דבהלכה י"ג איירי שקבלה במקום שהי' צריך החפץ לנוח, משא"כ בהלכה ט"ו איירי שקבלה וחטפה באמצע הילוכו, דרך עקירה, שחטפה באמצע הילוכו. וכמבואר בחידושי הרשב"א ה, א דהלשון נעקר פירושו דאופן הקבלה הי' דרך עקירה.



מחשבתו משויא ליה מקום

הת' אפרים פישל אסטער
תלמיד בישיבה

בגמ' שבת דף ד' מקשה על המשנה דריש מכילתין "והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד' וליכא", וטרחא הגמ' לתרץ משנתנו, דר"ע מת' דמתני' אליבא דרבה, ור' יוסף מתרץ דמתני' אליבא דרבי, עד דמסיק רבא "ידו של אדם חשובה לו כד' על ד'".

והקשו הראשונים ובראשם התוס' על אתר ד"ה אלא מהגמ' בעירובין דף צט דאמר ר' יוסף השתין ורק חייב חטאת". וכן רבה אמר שם "זרק בפי הכלב או בפי הכבשן חייב חטאת". והיינו דהגם דאין כאן מקום ד' אבל כיון שחישב לעקור ולהניח אמרינן "מחשבתו משויא לי' מקום", וא"כ למה טרחו רבה ור"י לאוקמי מתני' כר"ע או כרבי, הרי לשיטתם סגי הא ד"מחשבתו משויא לי' מקום"?

ותי' ר"ת בתוס' שם "דהא דאמר' מחשבתו משויא לי' מקום היינו היכא דלא ניהא לי' בענין אחר אלא בענין זה". היינו, דדוקא בעירובין שם דלא ניהא לי' בענין אחר מהני מחשבתו אבל במתני' דניהא לי' בענין אחר לא מהני מחשבתו.

ובבעה"מ (וכ"ה בתוס' הרא"ש) בסוגיין כתב לת' "בנוטל מתוך ידו של חברו אין הטעם הזה מספיק שאין הנוטל מחשב מאיזה מקום הוא נוטל לה שאינו מקפיד בכך ואין מחשבתו בעקירתו ממנה עושה אותה מקום", ועפ"ז עיקר שאלת הגמ' "והא בעינן . . דע"ד" היתה בנוגע לעקירה דשם לא שייך לת' בפשטות דמחשבתו משויא לי' מקום.

והנה משמע מהא שלא תי' כר"ת (דבסוגיין לא שייך מחשבתו משויא לי' מקום כיון דניהא לי' בענין אחר), דפליג עליו וסבר דבכל גווני אמרינן מחשבתו משויא לי' מקום, והוא חילק רק בין עקירה להנחה. וכן משמע מהמאירי בסוגיין שהביא דין זה דמחשבתו משויא לי' מקום, וכתב בפשטות דאם חושב

לעקירה והנחה אי"צ מקום ד', ולא חילק בין ניחא לי' בענין אחר או לא ניחא לי', ולכאור' גם הוא פליג על ר"ת.

אמנם הרמב"ן בדף ה', הביא ב' התי' דלעיל (ר"ת ובעה"מ) וכתב עליהם "ואני אומר שאין עיקר קושייתם קושיא כלל", ומבאר, דאין הדין דמחשבתו משויא לי' מקום שייך כלל לנדו"ד "שאין אומרים במחשבת המלאכה עצמה שתהא מח' עושה אותה מלאכה שהרי הוא מחשב להניח ואינו מניח, אבל עיקר הדבר כך הוא . . .", ומבאר שם באריכות שצריך דוקא שיחשוב לעשות מלאכה אחרת ודוקא ע"ז נעשה מלאכה לענין שבת, ומסיק "אבל אם דעתו להניח על מקום שאין בו ד' במה יעשה אותה מלאכה גמורה הרי אינו מתכוין אלא להניח שם ואין אותה ההנחה כלום נמצא שלא מתכוין להניחה כשם שאין הנחתו מלאכה כך מח' אינה מלאכה.

נמצא שיש כאן ג' שיטות בדין מחשבתו משויא לי' מקום: דהבעה"מ סבר דמהני מחשבתו בכל ענין לשווי' מקום, ר"ת סבר דצריך שיחשוב להניח כלל ולא ניחא לי' בענין אחר, והרמב"ן סבר דגם זה לא מהני דשום מח' על מלאכה לא מהני לשווי' מקום אלא צריך מחשבה למלאכה אחרת לשווי' מקום.

וצ"ב במה פליגי. דלכאור' הרמב"ן ביאר שיטתו בסברא פשוטה דכיון דאין הנחתו כלום אמאי מהני מח' ע"ז, ולמה לא סברי הר"ת והבעה"מ מזה? וגם צ"ב, דר"ת לשיטתו דסבר דמהני מח' למה מצריך שיהי' מח' דלא ניחא בענין אחר למה לא סגי מח' סתם?

והנה יש מהאחרונים שביארו מחלוקת ר"ת והרמב"ן דפליגי בהא שצריכים מקום ד', אם הוא רק דין צדדי וכמ"ש בתוס' שם ד"ה והא בשם ר"ת דהוא דין משום רגילות דאין רגילות להניח פחות מד', דמזה משמע דבעצם ההנחה לא חסר שם הנחה, אלא דחסר בהרגילות דההנחה; או דדין דע"ד הוא דין בעצם ההנחה דלא מיקרי מונח אם אין מניח על מקום ד'.

די"ל דבזה פליגי ר"ת והרמב"ן בנוגע למחשבתו משויא לי' מקום. דר"ת לשיטתו דדין דע"ד הוא רק דין צדדי משום רגילות, ולכן מחשבתו שרוצה להניח כאן, סגי לשווי' שיהי' הנחה רגילה

בשבילי; משא"כ הרמב"ן דכתב דדין דע"ד "גמרא גמירי לה", י"ל דסבר דהוא דין בעצם ההנחה ולכן לא סגי שום מחשבה לשווי' הנחה כיון שאין כאן הנחה, ולכן סבר דצריך מח' למלאכה אחרת.

אבל עדיין צ"ב במה פליגי ר"ת והבעה"מ אם צריך מחשבה דלא ניחא לי' בענין אחר או לא. דלכאור' כיון שחושב להניח כאן נעשה כבר מקום רגיל להנחה בשבילי ולמה צריך מחשבה דלא ניחא בענין אחר?

וי"ל ע"ד הנ"ל דפליגי בהאי דינא דצריכים דע"ד אבל באור"א מהנ"ל.

דיש לבאר דין דע"ד בג' אופנים: (א) ע"ד מש"כ רש"י שם בד"ה מעל "דהוי חשוב למהוי הנחתו הנחה כו'" דהיינו דכשארין מקום ד' הוי בגדר מקום, כמו דע"ד, וחסר רק בהחשיבות של המקום, ולכן אין ההנחה חשובה כשמניח במקום שאין בו דע"ד, אבל בעצם ההנחה נק' מונח כמו דע"ד.

(ב) דלא רק שחסר בהחשיבות של המקום, אלא דמקום שאין בו דע"ד אינו בגדר מקום, דהתורה קבעה שדע"ד הוא הגדר של מקום לחייב על ההנחה, אבל מקום שאין בו דע"ד אינו בגדר מקום, ולכן אם מניח שם חסר (לא רק בהחשיבות של ההנחה, אלא) בעצם ההנחה, שאי"כ מקום ד'.

(ג) יתירה מזה י"ל, דע"פ הנ"ל הרי סוכ"ס החפץ מונח בארץ, ואינו כאילו החפץ נמצא באויר, (אלא דחסר כאן או בחשיבות ההנחה או בעצם ההנחה), אבל י"ל יתירה מזה, דהוי כאילו החפץ לא נח מעולם ונמצא עדיין באויר, דמקום שאין בו דע"ד אינו מקום שמניחים (בקביעות) חפצים שם, וגם אם יניח איזה דבר לא ישאירנו שם למשך זמן כי אינו מקום שמור, ולכן גם כשמניח החפץ שם אינו נק' הנחה, דודאי כוונתו ליטלו משם ולהניחו במקום שמור, ולכן גם בשעה שמניחו שם הוי כאילו כבר נטלו משם ולא הי' כאן הנחה לכתחילה, דמה ניתוסף כשמניחו מכשהי' באויר, הרי מניחו ע"מ ליטלו משם, א"כ לא הוי הנחה כלל (וי"ל שהוא ע"ד עמד לכתף שאינו הנחה כלל). א"כ נמצא דחסר כאן (לא רק בדין מקום – בהחשיבות או בעצם

דין מקום, אלא חסר) בהמציאות דהמקום דלא הי' כאן הנחה כלל כיון שאין בו דע"ד.

ועפ"ז יובנו ג' השיטות בנוגע למחשבתו משויא לי' מקום. דהבעה"מ והמאירי דסברי דמהני לשווי' מקום איזה מח' שתהי' אפי' אם ניחא לי' בענין אחר, הוא, כי סבירי כאופן הא' הנ"ל, דמקום שאין בו דע"ד הוי בגדר מקום וחסר רק בהחשיבות של המקום, ולכן כיון שהוא חושב להניח שם סגי שיהי' מקום חשוב בשבילו, דכיון דאי"צ לעשותו בגדר מקום ורק חסר בהחשיבות של המקום, לכן סגי איזה חשיבות שתהי' לשווי' מקום חשוב בשבילו.

אבל ר"ת י"ל דסבר כאופן הב' הנ"ל, דכשאין דע"ד חסר בגדר מקום, ולכן חסר בעצם ההנחה. דהנה הובא לעיל מש"כ ר"ת, דהא דצריך דע"ד הוא משום דאין רגילות להניח בפחות מדע"ד, דעפי"ז נמצא לכאור' דהוא דין צדדי בההנחה. אבל עי' בתוס' שם שכתב ר"ת בזה"ל "דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד' וכן הי' מסתמא במשכן". ויש לדייק דלכאור' מהי ההוספה ד"כן הי' מסתמא במשכן", הרי מכיון שאינו רגיל להניח בפחות מד' מובן כבר למה צריכים דע"ד, ומה הוסיף עוד בזה? אלא די"ל דבהוספה זו ר"ל דאי"ז רק דין צדדי מצד רגילות, אלא ד"כן הי' מסתמא במשכן", דהוא דין בעצם ההנחה דאינה הנחה עד שיש מקום ד'. דמהמשכן ילפי' – כמו דילפי' כל מלאכות שבת משם – דדע"ד הוי בגדר מקום, ופחות מזה אינו בגדר מקום.

ועפ"ז י"ל דר"ת לשיטתו אזל דסבר דאם אין דע"ד חסר בגדר מקום, לכן סבר דצריך מח' דלא ניחא לי' בענין אחר דדוקא אז יכול לשווי' לגדר מקום. דכשמניח דוקא כאן ולא ניחא לי' בענין אחר הרי מראה לנו דעתו דבשבילו הוי מקום זה המקום היותר מובחר מכל המקומות שבעולם. ומשו"ז מונח דוקא כאן, ולכן לא אזלינן בתר הגדר דכל מקום בתורה דצריכים דע"ד, אלא אזלינן בתר מחשבתו דלא ניחא לי' בענין אחר ודוקא מקום זה רוצה להניח שם, ולכן יכול לשווי' גדר מקום ע"י מחשבתו.

משא"כ אם חושב רק להניח אבל ניחא לי' גם בענין אחר, לא מהני לשווי' מקום זה דוקא שיהי' בגדר מקום, דהרי ניחא לי'

להניחו גם על מקום שיש בו דע"ד שהוא בגדר מקום ע"פ תורה, ולכן סבר ר"ת דצריך מח' להניח כאן ולא ניחא לי' בענין אחר.

ועפ"ז י"ל דהרמב"ן דסבר דלא מהני איזה מחשבה שיהי' – ואפי' אם לא ניחא לי' בענין אחר – לשווי' מקום, אזיל כצד הג' דלעיל דמקום שאין בו דע"ד אין כאן מציאות מקום, ולכן הוי החפץ כאילו נמצא באויר וכמו שנת"ל, וא"כ למה יועיל מח' על חפץ שלא הניח מעולם ונמצא באויר שיהי' כמונח, "הרי אינו מתכוין אלא להניח שם ואין אותה ההנחה כלום" ולכן צריך דוקא מח' למלאכה אחרת ובזה משווי' מקום.



מלאכת שבת – פועל או נפעל

הת' מנחם מענדל רייצס
תות"ל מגדל העמק

בשבת ג, א מקשה הגמ' על דברי המשנה שבזה עוקר וזה מניח "שניהם פטורין": "שניהם פטורים, והא איתעבידא מלאכה מבינייהו?" ומתרתא, שיש דרשה למילף שזה עוקר וזה מניח פטור: "בעשותה, העושה את כולה ולא העושה את מקצתה. יחיד ועשה אותה חייב, שניים ועשו אותה פטורין!" ובתוס' מבואר הקס"ד של הגמ': "ולא פריך שיתחייב הראשון, דאין סברא דע"י השני שעשה הנחה וגמר המלאכה יתחייב הראשון, אלא אשני קא פריך שיתחייב לפי שעל ידו נגמרה המלאכה".

ויש לדקדק בלשון הקס"ד דהש"ס, "והא איתעבידא מלאכה מבינייהו". דלכאו', לפי הסברת התוס' שהשאלה היא על השני שגמר המלאכה, הו"ל להש"ס לומר "והא גמר שני מלאכה" וכיו"ב. ואמאי נקט בלשון "והא איתעבידא מלאכה מבינייהו", שפירושו שהמלאכה נעשתה מבין שניהם יחד, וכאילו באופן ממילא.

עוד יש לדקדק בל' התירוץ, "יחיד ועשה אותה חייב, שניים ועשו אותה פטורין". ראה בתוס' דהכוונה בתיבות אלו היא למקרה דזה עוקר וזה מניח. ועפ"ז צ"ב בהלשון, שמשמע שהפטור הוא משום ששניים עשו אותה, ולכאו' זה אינו, אלא

הפטור הוא פשוט משום שלא עשה לכל המלאכה. (ופטור דשניים שעשאוהו הו"ע אחר, ע"י בתוס'). ולמאי נפק"מ שהיו כאן "שניים שעשאוהו".

והנראה לבאר זה, בהקדים המבואר בלקו"ש חי"א ע' 248, שיסוד איסור הוצאה (ועד"ז עוד ממלאכות שבת, כתיבה ועוד) אינו רק שלא יפעל האדם את הפעולה, אלא גם שלא תיעשה הפעולה. ומביא שם דוגמא מתיבה, "נטלו לגג דחי"ת ועשאו שני זייני"ן", שחייב ככותב ב' אותיות, אף שלא כתב בעצמו ב' אותיות, אלא שע"י פעולתו נכתבו ב' אותיות.

ועפ"ז יבואר היטיב הקס"ד שבגמ'. אין כוונת הש"ס להקשות, מדוע השני פטור הרי "אין המלאכה נקראת אלא ע"ש גומרה", או פירוש אחר כיו"ב. כוונת הש"ס היא: אין הכי נמי שבכל איסורים שבתורה אם יאכל זה חצי זית וזה חצי זית, וכיו"ב, אין שום סברא לחייב כ"א מהם, שלא עשה איסור שלם; אך בנדו"ד הא איתעבידא מלאכה מבינייהו" – נפעלה כאן מלאכה, ובחיובי שבת החיוב הוא על הנפעל! בסגנון אחר: מאי שנא מקרה זה שעל ידיהם נפעלה מלאכה, מ"נטלו לגג דחי"ת ועשאו שני זייני"ן" שחייב משום שעל ידו נפעלה פעולה דכתיבה?!

[וכאן מוסיף התוס' פרט (שהוא צדד, בערך לנקודה העיקרית שבהקושיא, שהיא: חיובי שבת על הנפעל) שמי שיתחייב יהי' השני, שעל ידו נפעלה הפעולה. על ידו התבצעה מלאכת הוצאה. אף שלא עשה עקירה – הרי על ידו נהי' כאן נפעל של מלאכת הוצאה].

וע"ז מתרצת הגמרא "בעשותה – את כולה, ולא העושה את מקצתה. יחיד ועשה אותה חייב, שניים ועשו אותה פטורין". והכוונה, שאי"ז דומה לנטלו לגג דחי"ת ועשאו לב' זייני"ן. כי שם כל המלאכה תלוי' באדם אחד; כאן המלאכה תלוי' בשניים, ולכן פטור.

ומעתה מבואר מדוע אין מספיק "העושה את כולה ולא העושה את מקצתה". כי זה מספיק לזה שעשה עקירה בלבד, שעשה רק "מקצתה"; אך השני לכאורה עשה את כולה! כמו

בנטלו לגג דחי"ת הנ"ל, שע"י ש"עשה מקצתה" מיחשיב כ"עשה את כלה".

ולכן מוסיפה הגמ' "יחיד ועשה אותה חייב, שנים ועשו אותה פטורין". ופירוש: מתי אמריןן שהעושה מקצתה ועל ידו נפעל כל הפעולה – דמיחשיב כעשאה כולה, דווקא כשכל הפעולה תלויה בו. אך אם יש כאן התערבות של עוד אדם – אין אומרים שעשיית מקצתה מיחשיב כעשאה כולה, כי יש כאן "שנים שעשאוה", ופטור.

כלומר: אילו יצויר ועקירת קוף היא מציאות של עקירה, וקוף הי' עוקר ומוציא, ובא אדם ומניח – הי' מתחייב. כי אע"פ שלכאור' עשה רק מקצתה, הרי על ידו נפעלה כולה. אך אם יש כאן עוד אדם – מהוה זה "פסול" בשייכותו של האחרון לכל הפעולה כולה, ופטור.

(ומדויק ביאור זה בהמשך דברי הש"ס, ש"נזרקה מפי חבורה ואמרו, בעשותה – יחיד שעשאה חייב, שנים שעשאוה פטורין". ואינו מזכיר כלל "עושה מקצתה". – הרי שלא זהו סיבת הפטור, דעשה מקצתה; סיבת הפטור היא משום שיש כאן שנים שעשאוה. וק"ל.)

שוב ראיתי שעד"ז כתב הרש"י זוין ע"ה בספרו "לאור ההלכה" (עמ' רטו). אבל בשינויים רבים, ואכמ"ל.



שיטת הרשב"א בסוגיא דד' על ד'

הת' ישראל טובי' גאלדבערג
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' שבת דף ד, א: פשט העני את ידו, אמאי חייב והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד' וליכא. אמר רבה כו'. אלא אמר רב יוסף, הא מני רבי היא, הי רבי אילימא הא רבי דתניא כו', אלא הא רבי דתניא זרק מרה"ר לרה"ר ורה"י באמצע ר' מחייב וחכמים פוטרים, ואמר רב יהודה אמר שמואל מחייב

היה רבי שתיים אחת משום הוצאה ואחת משום הכנסה, אלמא לא בעי עקירה והנחה ע"ג מקום ד' על ד' כו'.

והנה בחי' הרשב"א ד"ה הא דאמרינן התם, מבאר שלשיטת התוס' (וכן הוא בפשטות), קושיית הגמ' והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד', היא גם בנוגע רה"ר וגם בנוגע רה"י, והיינו שבשניהם מקשה הגמ' דבעינן מקום ד' על ד', וז"ל הרשב"א ז"ל: אלא שהוצרך לפרש כן בכאן משום דמשמע להו דסוגיין דהכא אזלא דבעינן הנחה על גבי מקום ד' אפי' ברה"י. עכ"ל.

ומביא כמה וכמה ראיות לזה. וא' מהם הוא, מדאמרינן אלא הא רבי דתניא זרק מרה"ר לרה"ר ורה"י באמצע רבי מחייב, ואם קושיית הגמ' היתה רק בנוגע לרה"ר, אבל בנוגע לרה"י, פשיטא ליה דלא בעינן, א"כ איזה ראייה מביא לנו מרבי דסבר לא בעינן ד' על ד', הרי רבי מדבר ברה"י, וברה"י פשיטא ליה דלא בעינן ד' על ד'.

אבל הרשב"א בההמשך שם, אינו מסכים לשיטת התוס', וז"ל: ומש"ה נ"ל, דהכא נמי לא קשיא ליה אלא מפשט בעל הבית את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני או שנטל מתוכה אבל מידו של בעה"ב לא קשיא ליה, דברה"י כל דהו סגי. עכ"ל. והיינו שקושיית הגמ' היא רק בנוגע רה"ר.

ובההמשך שם מבאר, דמה שהביאה הגמ' ראייה מרבי, דסובר זרק מרה"ר לרה"ר ורה"י באמצע חייב, היינו שרבי סובר דברה"י קלוטה כמי שהונחה, ולא בעינן מקום ד' על ד', (דלכאורה אינו מובן דהרי ברה"י פשיטא ליה להגמ' דלא בעינן ד'), היינו שהראיה היא, דהרי פשוט דקלוטה גריעא טפי מהנחה על גבי משהו, ולכן מביא ראייה מקלוטה דרה"י להנחה כל דהו דרה"ר, לומר דאי אמרת בשלמא דברשות הרבים בהנחה כל דהו סגי, אז מובן דברה"י סגי לן בקלוטה משום דאליס כחו של רה"י למהוי קלוטה ידיה כהנחת כל דהו דרה"ר, אלא אי אמרת דברה"ר הנחת ארבעה בעינן, מי עדיף רשות היחיד כולי האי, דנחשוב ביה קלוטה כמונחת. ע"כ לשון הרשב"א.

והנה הרשב"א בד"ה ואמר רב יהודה אמר שמואל, כתב שם וז"ל: פי' וס"ל להאי מתרץ השתא דהא דנקטה ר' בזורק מרה"ר לרה"ר ורה"י באמצע לאו דוקא, אלא הוא הדין זורק מרה"י לרה"י ורשות הרבים באמצע. עכ"ל.

והנה לכאורה זה סותר להנ"ל, דלפי הרשב"א הנ"ל מובן, שראיית הגמ' היא, מזה שרבי סובר ברה"י קלוטה, לכן מוכרח שברה"ר סובר דבהנחה כל שהוא סגי, ואין כל הכרח לומר דרבי סובר קלוטה גם ברה"ר. וכאן אומר הרשב"א שראיית הגמ' היא מזה שה"ה לרה"ר, שגם ברה"ר לא בעינן ד' על ד', כיון דסובר קלוטה גם ברה"ר.

והנה בפשטות ה' נראה לת', שכאן חוזר הרשב"א להפשט הפשוט (כשי' התוס') שהראיה של הגמ' היא גם בנוגע לרה"י, ולפ"ז מבאר הרשב"א כאן בפשטות מה היתה סברת התרצן, והיינו, דכיון דסבר התרצן, ה"ה מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע, לכן סבר דרבי סובר כן מטעם קלוטה. משא"כ הגמ' שהקשה על ראייה זו, שרבי סובר דוקא ברה"י, ומשום ביתא כמאן דמליא דמיא, וכן כתוב ג"כ בתוס' דף ה, א ד"ה לא מיחייב.

אבל לכאורה נראה לבאר רשב"א זה גם לפי שיטתו, דקושיית הגמ' היתה רק בנוגע רה"י.

דבהתחלה כתב הרשב"א, דראיית הגמ' היא, דמזה שרבי סובר קלוטה ברה"י, מוכרח שסובר דברה"ר בהנחה כל דהו סגי לן. אבל לפי האמת, לאחר שאומרים שברה"ר סגי לן בהנחה כל דהו, סובר רבי ג"כ קלוטה ברה"ר, כמ"ש הרשב"א בד"ה השני.

והטעם לזה י"ל, בפשטות, דבעצם אין סברא לחלק בין רה"ר לרה"י לענין קלוטה, דאם סוברים קלוטה ברה"י, סוברים קלוטה גם ברה"ר. דהרי כשסוברים דדבר הנקלט באויר הרי הוא כמו שמונח, זהו דין בהתפץ, וזוהי המציאות, שהתפץ כמו שהונח, ואין סברא לומר שדין זה חלוק ברשויות.

אבל כ"ז כשסוברים דאין צריכים מקום ד', אבל אם צריכים מקום ד' בא' מהרשויות, אז יש לחלק ולומר, דברשות שלא צריך מקום ד', שם סובר קלוטה. אבל ברשות שצריך ד' אינו סובר קלוטה כי הרי צריך מקום ד'.

בסגנון אחר קצת, דאם סוברים קלוטה, אין סברא לחלק ברשויות מטעם שינוי הדין של קלוטה. אבל מטעם שינוי הדין של הרשות (דצריכים מקום ד'), שפיר יש לחלק בדין של קלוטה.

ולכן, בהתחלה ביאר הרשב"א איך ראיית הגמ' היא ראי' בנוגע לרה"ר, היינו שברה"ר סגי לן בהנחה כל דהו, ולא רצה לבאר עדיין שעפ"ז סובר רבי קלוטה גם ברה"ר, כי זה לא נוגע כאן, כי כאן רצה לבאר רק איך שראיית הגמ' היא ראייה בנוגע לרה"ר. רק אח"כ בד"ה השני, מבאר שלפי האמת סובר רבי קלוטה כמי שהונחה גם ברה"ר. ולכן כתב שם דלאו דוקא רה"י אלא ה"ה רה"ר.



גדר איסור תק"ש ורדיית הפת לשיטת רש"י ור"ן

הת' מנחם מענדל מלול
תלמיד בישיבה

שבת ג, ב: "ת"ש היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ תני חדא אסור להחזירה ותני אידך מותר להחזירה, מאי לאו בהא קמיפלגי דמ"ס . . ואב"א אידי ואידי למטה מעשרה ולאו ככרמלית דמיא ולא קשיא כאן מבע"י כאן משחשיכה, מבע"י לא קנסוה רבנן משחשיכה קנסוה רבנן. אדרבא איפכא מסתברא . . ומדלא קא משנינן הכי תפשוט דרב ביבי בר אביי, דבעי רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור התיירו לו לרדותה קודם שיבא לידי חיוב חטאת או לא התיירו". ופירש"י בד"ה הדביק "בשבת בשוגג ונזכר שהוא שבת קודם שתאפה וקיי"ל דרדיית הפת שבות היא ואינה מלאכה".

וכן לקמן בד"ה בשוגג "אבל רדיית הפת שבות היא ונגזרה במנין". עכ"ל בנוגע לנדו"ד.

ולפי זה משמע שאיסור רדיית הפת בשבת הוא משום שבות. ועי' ראש יוסף ועוד שהקשו) דלכאורה רש"י סותר א"ע, דכאן משמע שהאיסור הוא משום שבות, ואילו לקמן קיז, ב איתא בגמרא "ת"ר שכח פת בתנור וקידש עליו היום מצילין מזון

שלוש סעודות ואומר לאחרים בואו והצילו לכם וכשהוא רודה לא ירדה במרדה אלא בסכין". ופירש"י בד"ה מרדה "כלי שרודין בו הפת . . לא ירדה אותו במרדה שהוא דרך חול". עכ"ל. ומשמע מכאן שכל עיקר איסור רדי' הוא מצד עובדין דחול, ולא מצד שבות.

ובפרט תקשה שאלה הנ"ל, ע"פ מה שביאר הר"ן (על הרי"ף – ג, ב) בד"ה אמר רב ביבי, דמביא דעת הרמב"ן שטעם איסור רדייה הוא משום שבות וחולק עליו הר"ן ואומר דודאי רדיית הפת ותק"ש לא הוו שבות אלא עובדין דחול. וע"ש באריכות דמביא נפק"מ אם הטעם הוא משום שבות (כהרמב"ן) או משום עובדין דחול. והמורם מהנ"ל הוא, דיש חילוק אי נאמר שטעם האיסור הוא משום שבות או שמום עובדין דחול, וא"כ פירוש רש"י בדף ג ובדף קיז הוי תרתי דסתרי?

וי"ל בזה בביאור שיטת רש"י, ובהקדים:

דצלה"ב מהו הגדר דעובדין דחול. שהרי ודאי אין הפירוש שכל דבר שעושה בחול אסור דזה ודאי אינו וא"כ עכצ"ל דגדר עובדין דחול שייך רק בפעולות מסויימות.

והנה עי' בזה בתשובות הרמב"ם (פריימן) סי' סב (הבוא בפיה"מ תפא"י בהקדמה למס' שבת), דכתב דא"א לומר שהכוונה לאסור כל מה שעושה בחול "שאם כן לא יאכל כדרך שהוא אוכל בחול ולא יסב כדרך שמיסב בחול. שלא אסרו חכמים אלא דברים שאפשר שירגילו למלאכה כגון מי שנשברה לו חבית של יין לא יספג היין שאם תתיר לו שמא יבוא לידי סחיטה. נתפזרו לו פירות בחצירו לא יתן לתוך הסל או לתוך הקופה שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול שאם תתיר לו שמא יבוא לידי עמור". עכ"ל.

ומשמע לפי הנ"ל, דשבות ועובדין דחול היינו הך. והיינו, שאם יעשה דברים מסויימים כדרך שהוא עושה בחול יש חשש שמחמת ההרגל יבוא לידי מלאכה דאורייתא, ולפיכך אסרוהו.

ולעניננו בתק"ש ורדיית הפת, אף שבעצם אינם מלאכה, מ"מ כיון שיש חשש שעל ידם יבוא לעשות מלאכה, לפיכך אסרוהו. ובפרטיות: בתק"ש החשש הוא שמא יתקן כלי שיר (דהיינו,

בהמלאכה דמכה בפטיש) כמ"ש הרמב"ם בהל' שבת פכ"ג הי"ד. וברדיית הפת כתב הרמב"ם בפכ"ב ה"א "רדיית הפת אע"פ שאינה מלאכה אסרו אותה חכמים שמא יבוא לאפות". עכ"ל. ומשמע מכאן שאע"פ שתק"ש ורדיית הפת הם רק חכמה (ולא מלאכה) מ"מ חיישינן שמא יבוא לידי מלאכה מחמת ההרגל בחול (כתשובת הרמב"ם הנ"ל בפירוש עובדין דחול). ולפי זה יוצא שטעם ה"שבות" הוא מצד ה"עובדין דחול" ולפיכך אסרוהו רבנן.

ועפ"ז יש לומר לרש"י ג"כ כמו הנ"ל, ד"שבות" ו"עובדין דחול" היינו הך. ולפיכך אין סתירה בזה, כי העובדין דחול מבאר את טעמו של השבות ואתי שפיר.

אלא שעפ"ז עדיין קשה. (א) למה נקט פעם שבות ופעם עובדין דחול. (ב) מדוע צריך רש"י להוסיף "ונגזרה במנין", דלכאורה די בזה שהוא משום שבות.

ויש לתרץ קצת באופן אחר, ובהקדים:

בדף ג, ב כתב רש"י בד"ה בשוגג לא קנסוה "ודרב ביבי לא תפשוט מהכא לא לאיסור ולא להיתר, דהאי דלא קנסוה בשוגג לאו משום חששא דדילמא שדי להו מיד' הוא, אלא משום דלא עבד איסורא במזיד וחזרת ידו אינה אפילו שבות אי לא משום קנסא והכא לא קנסו. אבל רדיית הפת שבות הוא ונגזרה במנין ומשום קודם שיבוא לידי חיוב חטאת לא בטלו גזירתם. . .".

ועי' במהר"ץ חיות על רש"י זה דכתב דהדיוק שברש"י ב"ונגזרה במנין" הוא, שנאמרו מפי ב"ד הגדול במעמד כולם (מנין), והוי שבות גמור ולא בטלו גזירתם משום חששא שיעבור על איסור חטאת. ולפי זה אולי אפשר לומר לשיטת רש"י דבדף ג' סברת הגמ' היא שרדיית הפת הוא שבות גמור ולעולם לא נדחית ולפיכך לא תפשוט להחזרת ידו שאינה שבות.

משא"כ למסקנת הגמ' דזה שאמר ר' ביבי בר אביי כו' התירו לו לרדותה, היא בניחותא. והיינו שמותר לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה. א"כ משמע מכאן שהשבות אינו שבות גמור, דא"כ לא היינו מתירים אפילו כשיש איסור סקילה, ולפיכך בדף קיז כתב רש"י משום שהוא דרך חול, והיינו כהנ"ל, שאינו שבות

גמור כ"א שבות משום שהוא דרך חול. ועפ"ז נחא ב' הקושיות הנ"ל. ע"כ לשיטת רש"י.

וע"פ כל הנ"ל – שלעולם יש שבות, והחילוק הוא אם זה שבות גמור שאז מחמירים יותר, או שבות משום עובדין דחול שאז מקילים יותר – צלה"ב שיטתו של הר"ן דאיסור הרדייה היא משום עובדין דחול ולא משום שבות, דלכאורה בהשקפה ראשונה כך נראה מלשון הר"ן שלא הוא שבות כלל כ"א עובדין דחול.

וא"א לומר כן דהא מכמה מקומות מוכח שאיסור תק"ש הוא משום שבות. ולדוגמא: לקמן קיד, ב "וליתקע, כי היכי דלידעי דשרי בקניבת ירק מן המנחה ולמעלה – אמר רב יוסף: לפי שאין דוחין שבות להתיר. ורב שישא בריה דרב אידי אמר: שבות קרובה – התירו. . . והיינו דתק"ש הוא משום שבות ולא משום עובדין דחול.

ובאמת כן נראה ג"כ לאחר הדיוק בדברי הר"ן בהמשך דבריו, כשמוכיח שהאיסור הוא מחמת עובדין דחול כותב "והיינו נמי דאמרינן . . גבי תק"ש דמתעסקים עם התינוקות כדי שילמדו ואפילו בשבת ואי הוה שבות גמור לא שרינן לי' . . אלא ודאי מפני שאינו שבות גמור. . ע"כ.

כן נראה עוד להוכיח כנ"ל מפסק אדה"ז בסי' תקפח סעי' יד וז"ל: "י"ט של ר"ה שחל להיות בשבת אין תוקעין בשופר אע"פ שהתקיעה בשופר אינה מלאכה ואינה אסורה בשבת וי"ט אלא מד"ס ומשום עובדין דחול (עיי' ברש"י שבת ג ע"ב וברי"ף ור"ן שם ובגמרא דף קי"ז ע"ב ובב"י סי' רנ"ד ותקיעת שופר שוה לרדיית הפת) ולמה אין דוחין איסור קל כזה . . הואיל ואין בו שבות גמור . . . עכ"ל בנוגע לעניננו.



חסידות

רצון המוחלט בעצמותו

הת' צ. ה. נאוואק
תלמיד בישיבה

(א) מבואר בכמה מקומות בחסידות¹ הג' רצונות באוא"ס שלפני הצמצום א. רצון הגלוי. ב. רצון המוחלט (מח' ורצון). ג. רצון המוחלט בעצמותו.

בנוגע לדרגתם מבואר בחסידות שהם בהג' דרגות באוא"ס שלפני הצמצום (וכידוע שלפני הצמצום יש עצם האור, התפשטות לעצמו, והתפשטות לעצמו בשביל הזולת) ז.א. ש"הרצון הגלוי" הוא בהתפשטות האור בשביל הזולת, "מחשבה ורצון" הוא בהתפשטות לעצמו, ורצון המוחלט בעצמותו, הוא בעצם האור.

(ב) בנוגע להרצון המוחלט בעצמותו מצינו כמה מקומות שמשמע שדרגתו הוא "יכולת". ז.א. שהעצם האור שמדובר בנוגע לרצון המוחלט בעצמותו פירושו יכולת (וכידוע שלפעמים יכולת נקרא עצם האור ראה ד"ה קדוש ישראל תרס"ו עמ' תקיד²) ובכמה מקומות משמע להיפך שרצון המוחלט בעצמותו הוא בעצם האור שאינו בבחי' יכולת. בספר המאמרים תש"ג ד"ה יבחר לנו מבאר בארוכה ענין כח ויכולת, ומסביר שרצון המוחלט בעצמותו הוא ענין היכולת ומח' ורצון הוא ענין של כח.

1 (ראה ספר הערכים ח"ג עמ' רנג.)

2 (ראה גם ד"ה כי עמך מקור חיים תרס"ו.)

ובספר המאמרים מלוקט א' ד"ה אדון עולם עמ' תל בנוגע לרצון המוחלט בעצמותו וז"ל: דרצון זה הוא כביכול העצמות גופא (ואין שייך לומר עליו שהוא כלול בהעלם) עכ"ל שמה שמשמע ג"כ שמדובר בדרגת היכולת שלשון הנ"ל אינו מתאים כלל להדרגא של עצם האור שהוא נקרא בשם אור הכלול בעצמות ורק על יכולת יכולים לומר שהוא כביכול העצמות גופא ולא אור הכלול וכו'.

ובספר המאמרים תרנ"ו ד"ה הללוי, עמ' שעב וז"ל: דהגם שגם קודם שעלה ברצונו כבי' יש בחי' רצון המוחלט בעצמותו כו', אבל הוא בבחי' העלם העצמות ממש מצד אמיתי' עצמותו ית', שגם הרצון הוא בחי' עצמות ממש כמשי"ת עכ"ל ובעמ' שעג כ' וז"ל: וכבר נת"ל דבחי' רצון המוחלט הוא הרצון שבעצמות ממש מצד אמיתי' מציאותו והוא בחי' עצם ממש כו', עכ"ל, ובעמוד שעט משמע שרצון המוחלט בעצמותו הוא קדמון כקדמותו ע"י שם.

ג) בספר המאמרים תרס"ה ד"ה יו"ט של ר"ה עמוד ד' כתב וז"ל ובחי' הרצון המוחלט הזה הוא בבחי' עצם האור . . . ובחי' עצם האור הוא שאינו בבחי' המשכה כלל וכלל וכמו כל עצם שאינו נמשך כו' וכמש"כ במ"א ובבחי' זו הוא בחי' הרצון המוחלט למלוכה ומוחלט מצד העצמות היינו מצד עצמות המאור ממש עכ"ל, ויש לדייק שמשמע מהנ"ל שהרצון המוחלט גופא הוא בעצם האור וסיבת רצון זו הוא מצד עצמות המאור, אבל הרצון עצמו הוא בעצם האור וכמש"כ בסה"מ תש"ג ד"ה אדון עולם עמוד 12 וז"ל ושם הוא רצון המוחלט למלוכה בעצם האור מצד עצמות המאור עכ"ל. שמהנ"ל משמע שרצון המוחלט בעצמותו אינו בדרגת יכולת העצמות ודרגתו הוא עצם האור שהוא בכלל האור הכלול בעצמותו, אבל עדיין י"ל בדוחק שהעצם האור המדובר בתרס"ה ובתש"ג הוא בחי' היכולת אע"פ שמחלק בין עצם האור לעצמות המאור. (שעצם האור הוא רק מצד עצמות המאור ולא עצמות המאור ממש) אבל בפשטות מדובר כאן בעצם האור ולא יכולת.

ד) בספר המאמרים תרס"ט ד"ה אמנם בפרטיות ענין הוא ושמך, עמוד סג ואילך מבאר אדמו"ר (הרש"ב) נ"ע שיש במח' ג'

בחי': מח', כח המח', ומח' עצמית שהוא ענין ידיעת עצמו. ובעמוד סה כ' וז"ל: וכמו"כ הידיעה בעצמיות כוחותיו העצמיים כו' דעם היות שזהו ידיעה והרגשה ה"ז בבחי' גילוי מהנפש, מ"מ ה"ז מתאחד עם עצם הנפש עכ"ל וכן בהנמשל כ' וז"ל: דעם היותו בחי' ידיעה שזהו בחי' גילוי ה"ז מיוחד בבחי' עצמות ממש ואינו בבחי' מקור ובבחי' שייכות להגילויים שאח"כ כו', עכ"ל ומבואר שם שמח' הוא הרצון גלוי למלוכה, וכח המח' הוא המקור כללי לרצון הנ"ל, וכח המח' נמצא מידיעת עצמו שאינו מקור למחשבה כלל ולכאורה משמע מהנ"ל שהדרגות כח המח' וידיעת עצמו הם הדרגות של מח' ורצון שהוא מקור לרצון הגלוי, והדרגא של רצון המוחלט בעצמותו אינו בחי' יכולת שהוא כביכול העצמות ממש, והוא רק עצם האור שמיוחד עם העצמות אבל הוא המשכה מן העצמות (כנ"ל שידיעת עצמו הוא ג"כ המשכה מן העצם ורק מיוחד עם העצם). וכן כ' בספר הערכים חב"ד חלק ג' עמוד רנג שרצון המוחלט בעצמותו הוא בעצם האור שהוא אור הכלול בעצמותו ולא בחי' היכולת עי' שם.

ובקיצור: מצינו כמה מקומות שכ' שרצון המוחלט בעצמותו הוא בבחי' עצם האור ובכמה מקומות כ' שהוא בחי' היכולת.

ה) ויש לישיב כל הנ"ל ממה שכ' בספר המאמרים מלוקט חלק ה' מאמר ד"ה יבחר לנו סעיף ט' וז"ל: והנה גם ברצון המוחלט שני ענינים, כמו שהוא בשייכות לרצון הגלוי שע"י המשכת רצון המוחלט מתעורר הרצון בגלוי ע"י אתעדל"ת אף האתעדל"ת היא בעין ערוך דענין זה הוא ההפלאה דעצמות אוא"ס שאינו מוגדר בשום גדר וביכלתו ית' שתהי' ההתעוררות גם ע"י ענין שבאין ערוך. . . ורצון המוחלט עצמו, שהוא מצד בחירת העצמות דזה שהוחלט אצלו לרצות כך הוא לא מפני שעיי"ז מתגלה ההפלאה שלו, אלא שכן בחר בבחירתו החופשית, עכ"ל. (וכן בד"ה בסוכות תשבו (מלוקט ה) סי' ו-ז מסביר שני ענינים הנ"ל ברצון המוחלט גופא וכ' שענין הא' הוא דרגת עצם הנשמה ששייכת לכוחות הגלויים וענין הב' הוא דרגת עצם הנשמה שלמעלה משייכות לכוחות הגלויים).

וע"פ הנ"ל י"ל ששני ענינים אלו הם בעצם האור ויכולת ז.א. שההפלאה דעצמות אוא"ט הוא עצם האור שהרי כ' אור אין סוף ולא א"ס. משא"כ ענין הב' שהוא ענין הבחירה הוא ענין בהעצמות גופא ז.א. יכולת ולכן בנוגע לענין הב' כ' בחירת העצמות ולא עצמות אור אין סוף (ובנוגע למה שכ' בד"ה בסוכות תשבו, י"ל שעצם הנשמה ששייכת לכוחות הגלויים היא בדרגת עצם האור, משא"כ עצם הנשמה כמו שמושרשת בעצמות ממש היא למעלה משייכות לכוחות הגלויים וכמש"כ בהמאמר על בחי' זו וז"ל גילוי התקשרות העצמית דעצם הנשמה עם העצמות). וע"פ כל הנ"ל מובן שאין סתירה בין המאמרים, שהרי יש שני ענינים ברצון המוחלט הנ"ל וכל מאמר מדבר על א' מהם.

וגם יש לדייק בזה שבתש"ג גופא בד"ה אדון עולם משמע שרצון המוחלט הוא בעצם האור ובד"ה יבחר לנו משמע שהוא ענין היכולת, שבמאמר אדון עולם מדובר בעיקר על ענין התעוררות הרצון גלוי וזה שהתעוררות הוא בכח רצון המוחלט משא"כ במאמר יבחר לנו עיקר ענינו הוא הבחירה בנש"י. ועפ"ז יומתק ג"כ מה שהרבי מציין במאמר ד"ה אדון עולם תש"ג לד"ה ביום השמע"צ תרס"ו ד"ה הקבצו ושמעו וד"ה קדוש ישראל ס"ח, שמאמרים אלו מדברים על עצם האור שאינו בחי' היכולת ולא מציין לד"ה כי עמך מקו"ח תרס"ו ששם מדובר על עצם האור שקדמון כקדמותו שהוא בחי' היכולת וכן"ל שמאמר אדון עולם מדבר על גילוי רצון המוחלט לצורך התעוררות רצון הגלוי וע"פ הנ"ל יומתק וד"ל.



פשוטו של מקרא

**בפירש"י בפרשתנו ד"ה לא נגענוך: כשאמרנו לך לך
(מעמנו (כו, כט)**

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

עיינ בפירוש הגור ארי' שמפרש, וז"ל: פירוש שהרי אמרו וכאשר עשינו עמך רק טוב ומאחר שטוב עשו לו פשיטא שלא נגעו בו לרע אלא פירוש לא נגענוך כשאמרנו לך מעמנו ואפילו באותה שעה לא עשינו לך רע ובשעת שהיית אצלנו לא עשינו עמך רק טוב, עכ"ל.

וצריך עיון בדבריו, שלכאורה כמו שלא רצה לפרש ש"שלא נגענוך" קאי על שעת היותו אצל אבימלך מפני שעל אותו הזמן נאמר "וכאשר עשינו עמך רק טוב" (ופשיטא שלא נגעו בו לרע), מצד אותו טעם גופא קשה לפרש ש"שלא נגענוך" קאי על הזמן ששלח אבימלך את יצחק, שהרי גם על אותו זמן נאמר "ונשלחך בשלום", ונכלל בזה לכאורה, גם שלא נגעו בו לרע.

ועוד, זה שאבימלך אמר לעמו "הנגע באיש הזה ובאשתו מות יומת" (כו, יא), הי' בשעת היות יצחק שם, קודם שאמר לו אבימלך "לך מעמנו" (כו, טז). ויומתק יותר לפרש ש"שלא נגענוך" קאי על אותו הזמן.

ולכאורה, מזה שאבימלך לא צוה זה לעמו קודם לכן, משמע שדוקא מצד אותו מעשה (ש"כמעט שכב אחד העם" (כו, י)), נתעורר החשש ששמה יגעו ביצחק ובאשתו.

ועוד לפי פירוש הגור ארי' נאמרו הדברים בפסוק (כו, כט) שלא בסדר:

"כאשר לא נגענוך" קאי על הזמן שאמר אבימלך ליצחק "לך מעמנו",

"וכאשר עשינו עמך רק טוב" קאי על הזמן שקודם לכן,

"ונשלחך בשלום" – על אותו הזמן של "כאשר לא נגענוך".

ולפי דבריו הי' מתאים יותר אם הי' כתוב בסדר הזה:

אם תעשה עמנו רעה כאשר עשינו עמך רק טוב וכשאר לא נגענוך ונשלחך בשלום.

ועיין בפירוש הרמב"ן על פסוק זה, וז"ל: .. וטעם לא נגענוך שלא נפתה לבנו על אשתך ליגע באחד מכם כלשון הנוגע באיש הזה ובאשתו ועשינו עמך רק טוב לשמור את כל אשר לך בצוותינו את העם להשמר מכם ונשלחך בשלום כי גם בקנאתי כך לא לקחנו מכל העושר אשר עשית עמנו ושלחנוך עם כל אשר לך בשלום, עכ"ל.

וצריך עיון, למה לא פירש"י על דרך זה *.



הלכה ומנהג

ידו של אדם למעלה מעשרה טפחים

הת' מ"מ זילבערשטיין
תלמיד בישיבה

בשו"ע אדה"ז סימן שמז סע' ו מביא שני דעות בנוגע לידו של אדם הנמצאת למעלה מ' טפחים ברה"ר, וז"ל: ואם הוא עומד ברה"י וחבירו ברה"ה והניח החפץ ביד חבירו והיא גבוהה למעלה מעשרה שהוא מקום פטור שניהם פטורים שאף שלגבי חבירו עצמו אין יד שלו נחשבת לו מקום פטור לפי שנגזרת אחר גופו העומד על קרקע רה"ר כמו שנתבאר [כוונתו למ"ש לעיל סע' ב שאפי' הוא עמד ברה"ה וידו שהחפץ בתוכה היא למעלה מ' ט שהיא מקום פטור ה"ז חייב שכן ה' משא בני קהת שהיו

* הערת המערכת: אולי י"ל שקשה לו לרש"י איך אמרו "לא נגענוך" והלא כתיב לעיל (כו, טו) וכל הבארות וגו' סתמום פלשתים וגו' וזה בטח נגע ביצחק, ע"כ פירש"י שזה קאי על זמן שילוח יצחק מאבימלך. ויומתק יותר שהרי שאלת וטענת יצחק להם היתה (כו, כז) מדוע וגו' ותשלחוני מאתכם, וע"ז ענו שבאמת שלחו אותו אבל לא נגעו בו, ואדרבה עזיבת יצחק את ארץ פלשתים היתה לטובתו וכמ"ש (כו, כב) "כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ". אבל אינו מיושב עדיין סדרן של הג' דברים לא נגענוך, כאשר עשינו עמך רק טוב, ונשלחך בשלום.

נושאים הארון על כתפיהם והי' הארון כולו למעלה מי"ט מהארץ וכו'. [הכותב.] מ"מ לגבי אדם אחר גם גופו הוא מקום פטור למעלה מעשרה . . וי"א שם לגבי אחרים אין ידו או שאר גופו נחשבים מקום פטור כמו שאין נחשבים לגבי עצמו . . עכ"ל.

והנה, בנוגע לשיטה הב' (שהיא שיטת התוס' רי"ד בשבת קב, א והריטב"א בעירובין לג, א, בשם הר"ם בר שניאור), מבואר הטעם, שכיון דאמר ר"א (שבת צב, א) שהמוציא משאוי למעלה מי' טפחים חייב שכן הי' משא בני קהת, הנה למדים מזה דבאדם אין אומרים דלמעלה מי' הוה מקו"פ, אלא דכל כולו רה"ר הוה. ולכן כשהבעה"ב הניח ביד העני (אפי') בלמעלה מי', חייב.

אולם, בנוגע לשיטה הא', לכאן צ"ב. דמאי שנא דלגבי האדם עצמו אין מחלקים בין למעלה ולמטה מי', משא"כ לגבי אחר, דלמעלה מי' הוי מקום פטור לגבי'.

והנה בס' תוצאות חיים להרב מנחם זעמבא הי"ד סימן יג אותיות ה-ו, מבאר שיטת הרשב"א [שבפשוטו ס"ל כשיטה הא' בשו"ע שם (אבל עיין בחדושי כ"ק אדמו"ר הצ"צ על המשנה, דמבואר שם שחולקים, יעו"ש)] ע"פ המבואר לקמן צט, ב גבי עקר חוליא והניח חוליא, דהנחת חפץ ועשיית מחיצה בהדי הדדי קאתי, ופטור. ומבואר בזה, דצריך שיהי' (על מקום ההנחה) תורת מקום חיוב, ולאח"ז הוי הנחה, אבל א"א שיבואו שניהם בב"א. ומבאר, דכן הוא בנדון דידן, דלהאדם שהחפץ מונח עליו (ובטל לגופו לפני הנחתו), הנה בהנחת גופו שפיר הוי הנחה של החפץ. אבל כשהניח על חבירו עדיין לא נתבטל החפץ לגופו, ולכן א"א להיות עכשיו הנחה, משום שא"א שיבואו כאחד (כנ"ל), ועיי"ש באריכות.

אבל לכאן יש להקשות ע"ז, דזהו רק בנוגע למניח ע"ג חבירו, אבל לשיטה זו סב"ל, בפשטות, דגם בעקר חפץ מכתף חבירו למעלה מי' פטור. וכאן הרי נתבטל החפץ אל הגוף לפני העקירה.

ואולי אפשר לומר בזה, דהא דידו למעלה מי' הוי כמו למטה (גבי האדם עצמו) הוא משום שידו נגררת אחר גופו העומד על

קרקע רה"ר. וזה שייך דוקא באדם עצמו, כי הוא ה"בעלים" והשולט על ידו, ויכול גם להורידו למטה מ', לכן נגזרת אחר גופו דוקא. אבל אדם אחר, בגלל שאין לו שום שליטה על ידו, לכן כשמניחו על ידו למעלה מ' הנה מצדו הוה כאילו מניחו על כותל למעלה מ'.

ועדיין צריך עיון בכל זה.



בדין רוכב בקרון בע"ש

הת' עקיבא יצחק גרינבוים
תלמיד בישיבה

בנוגע למי שהי' רוכב בקרון בערב שבת כ' אדמוה"ז בשו"ע סי' רסו סעי' ח "וכשאינן שם חשש סכנה וצריך לירד מן הקרון אם לא ירד ממנו מבעו"י צריך להסיר ממנו כל חפציו ולהניחם על הקרון קודם שירד ממנו אם גוף העגלה עצמה בלא העגלה היא רחבה ד' וגם היא גבוהה י"ט בלא הגלגלים שאז היא רה"י גמורה אע"פ שיש חלל הרבה תחתיו א"כ כשירד על הארץ שהיא כרמלית אסור לו לטלטל מכרמלית לדה"י, ואם אין העגלה גבוהה י"ט בעצמה אע"פ שגבוהה י"ט עם הגלגלים אינה רה"י אם יש תחתיו חלל ג"ט כמו שית' בסי' שמ"ה ומותר לטלטל מכרמלית לתוכה, ואם אין רחבה ד"ט אע"פ שגבוהה בעצמה י"ט ה"ז מקום ופטור ומותר לטלטל אפי' מר"ה לתוכו, ואם היא מלמעלה רחבה ד"ט אע"פ שמלמטה אינה רחבה ד"ט הרי זו רה"י כמו שית' שם".

ולכאור' צ"ל דיוק לשונו של אדה"ז, שבכל אופן (דהיינו הן האיסור אם הקרון הוי רה"י והן ב' האופנים של היתר אם אין הקרון רה"י) כותב אדה"ז האיסור או ההיתר בטלטול מהכרמלית לקרון. וצריך להבין דלכאור' קודם שיהי' ההכנסה מהכרמלית כבר הי' הוצאה מהקרון להכרמלית (שהרי המדובר כאן הוא אם לא ירד ממנו מבעו"י דהיינו שהוא יורד לאחר שחשכה) והי' לו לכתוב, באופן הא' אסור לו לטלטל מרה"י לכרמלית, ובפרט שהמ"א בסק"ח (שעליו מיוסד סעי' זה בשו"ע

אדה"ז) כ' דבאופן כזה שהקרן הוי רה"י "אסור להוציא מתוכה ולא להניח בתוכה". וכן באופן הב' הוי לו לכתוב ומותר לטלטל ממנה לכרמלית, וכן באופן הג' ומותר לטלטל ממנה אפי' לר"ה.



יוהכ"פ שחל להיות בשבת [גליון]

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין נ.י.

א) בגליון ב [תשלח] הערתי אמש"כ הצ"צ בת' דלר"ל דח"ש מותר מה"ת, מ"מ איכא עול"ת מדרבנן בח"ש ביהוכ"פ. ולהכי אסור לאכול ביהוכ"פ שחל בשבת גם כזית בשביל שבת, כיון דגם אח"ש חל ג"כ עול"ת מדרבנן, ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. ושאלתי דלכאור' לר' יוחנן דח"ש אסור מה"ת ליכא עול"ת מדרבנן, רק איסור של ח"ש, וא"כ יקשה לר"י, ביהוכ"פ שחל בשבת יהא חייב לאכול כזית דהוי ח"ש, ועדל"ת. וכתבתי בזה די"ל דח"ש לר"י הוה כמו שיעור שלם בחפצא. דהגדר של שיעורי תורה לר"י אינה שיעור עצמי, אלא שיעור מצטרף, ולהכי י"ל דלר"י קושיא מעיקרא ליתא דנאמר עדל"ת, כיון דגם בח"ש הוי גדר של עול"ת דח"ש הוי איסור פרטי, וכמו בשיעור שלם איכא עול"ת, כמו"כ י"ל בח"ש, וכ"כ ג"כ הר"ש זייאנץ בגליון [ג תשלט] בתוך דבריו.

אמנם עדיין יש לדון בזה. דהא סו"ס הוי רק ח"ש והאיך שייך לומר דיש כאן עול"ת, והא דאמרינן דלר"י הוי ח"ש איסור פרטי, אין הפי' דהוי ממש כמו שיעור שלם, אלא דאם אכל ח"ש נבלה עד"מ, אין הפי' דעבר אאיסור "כללי" דח"ש, אלא שעבר על איסור "נבילה" בח"ש, ומיקרי איסור נבילה בחפצא. אבל לומר דבח"ש חל עול"ת ולהכי ל"ש לומר עדל"ת, צ"ע אם יש לומר כן, ובשלמא לר"ל דבח"ש ליכא רק איסור מדרבנן, י"ל כיון דרבנן אסרו ח"ש חל ג"כ עול"ת מדרבנן. דרבנן שווי עליהו עול"ת מדרבנן.

משא"כ לר"י דח"ש אסור מה"ת ובודאי ליכא מלקות בח"ש, מהיכי תיתי לומר דל"ש עדל"ת כיון דהוי ח"ש בהחפצא.

וח"א עוררני, דיש להוסיף בזה, דידוע שיטת הריב"א בחולין קמא דאע"ג דאמרינן דאין עדל"ת ועשה, מ"מ הלאו נדחה. רק דהעשה קיים ואין עשה דוחה עשה. והנה בח"ש לר"י האם נאמר ביוהכ"פ דרק הלאו נדחה מפני העשה של אכילה בשבת, והעשה של יוהכ"פ קיים, וא"ע דוחה עשה של ח"ש? הא הוי רק עשה של ח"ש. ואין להח"ש תוקף כעשה של שיעור שלם. ויל"ע בזה.

(ב) בגליון הנ"ל דייק הרב ש. זייאנץ דקושיית השואל בצ"צ היא רק אם אומרינן כשיטת הרמב"ם ע"פ הרשב"א דהחיוב פת בשבת היא מה"ת, משא"כ א"א דרק האיסור תענית בשבת הוא מה"ת, ל"ש להק' דאיסור זה ידחה האיסור דח"ש של יוהכ"פ, עי"ש.

ולכאור' היה נראה לומר בזה ע"פ מ"ש האחרונים (עי' בקובץ הערות למס' יבמות סי' ל"ו) אם אומרים עדל"ת גם באופן דליכא קיום של עשה רק דהעשה לא תתבטל, אם הל"ת נדחית בשביל זה אף שלא תתקיים. או רק אם יתקיים העשה אזי אמרינן עדל"ת, דהקיום של העשה דוחה הלאו, ולא העדר הביטול של העשה. ומדייק מרמב"ן בפ' יתרו עה"פ זכור את יום השבת "כי המקיים ועושה רצון אדונו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו ולהכי עדל"ת". ומשמע מזה דרק קיום העשה דוחה, דאילו ביטול העשה אינו חמור מהלאו, ואדבה הלאו חמור דהוה בקו"ע, משא"כ הביטול של העשה היא בשוא"ת (ומובן ג"כ ע"פ המבואר בתניא בפ"א מאגה"ת דלהכי עדל"ת דלענין קיום העשה גדול, מפני שממשיך אור ושפע בעולמות העליונים מהארת אור א"ס ב"ה, עי"ש. ובפשטות הא שממשיך אור ושפע בעולמות וכו' הוא רק בקיום העשה ולא בהעדר ביטול של מ"ע. ויל"ע בזה).

ולפי זה י"ל דאם אומרים כשיטת הרשב"א דאכילת פת בשבת היא מה"ת, שפיר ילה"ק דיאכל ח"ש דכזית ויקיים מצות אכילה בשבת וידחה האיסור של ח"ש ביוהכ"פ, משא"כ א"נ דהחיוב אכילה נובע רק מהאיסור תענית בשבת, י"ל דבאכילה בשבת ליכא שום קיום של מצוה מה"ת, ורק שאינו מבטל האיסור

תענית דשבת דהיא מה"ת. ובהעדר ביטול של מ"ע ל"ש לומר עדל"ת, וכנ"ל, ולהכי ליכא להקשות דאיסור זה ידחה האיסור של ח"ש, כיון דל"ה ענין של קיום.

אכן כ"ז אפ"ל רק בביאור קושיית השואל בצ"צ שהק' רק לשיטת הרשב"א. אבל הצ"צ גופא מקשה אמר בריה דרבינא שהתענה בשבת והרי יכול לאכול כזית דהוא ח"ש לגבי תענית, והצ"צ מפרש דקושיא זו קשה גם לפי הגהות מיימוניות דרק האיסור תענית הוא מה"ת, ולא עצם האכילה. ועפ"י דלעיל ל"ש לומר עדל"ת ע"פ הגמ' כיון דליכא קיום של עשה.

עוד יש להוכיח ממ"ש בקו"א בסי' תצח דהמצווה של אכילה ביו"ט אינו דוחה האיסור מוקצה, כיון דמצווה זו תלויה בדעת האדם שמותר להתענות ת"ח ביו"ט, דלדעת הגמ' רק באיסור תענית היא מה"ת, א"כ האיך שייך לומר עדל"ת, ואמאי הוצרך אדה"ז לת' דתלוי בדעת האדם ולהכי ל"ש עדל"ת, ואדה"ז שם סבר כדעת הגמ' ולא כדעת הרשב"א, שהרי כ' דתלוי בדעת האדם. דהיינו שהתענית עונג היא לו. ולהרשב"א ליכא היתר להתענות מטעם עונג, רק מטעם פיקו"נ, ע"כ דקאי להגמ', וא"כ קשה כנ"ל דהאיך שייך כאן עדל"ת.

ומוכח מזה דגם להגמ' יש ג"כ קיום של מצוה מה"ת ע"י אכילה בשבת, רק דהיסוד לחיוב אכילה היא מטעם איסור תענית, והיסוד להאיסור תענית הוא מטעם עונג שבת, שהשבת היא בכלל מקראי קודש.

ועי' בשו"ע אדה"ז ר"ס רמב ובקו"א שם דאם אומרים דרק האיסור תענית הוא מה"ת, המקור לזה הוא מ"אכלוהו היום כי שבת היום לד'", עיי"ש. ובכדי לקיים האיסור תענית הוא ע"י אכילה בשבת. ונמצא דע"י אכילה בשבת נתקיים הדין של מקראי קודש, ונמצא שיש כאן קיום של דאורייתא, ולהכי שייך לומר עדל"ת, והפלוגתא של הרשב"א והגמ' היא, אי הקיום של מקראי קודש היא ע"י ענין חיובי של אכילה, ולפי זה ליכא היתר של ת"ח מטעם עונג, דהחיוב צריך להתקיים ע"י אכילה דוקא; או דהקיום של מקראי קודש הוא ע"י ענין שלילי בהעדר תענית.

ג) ילה"ע אמש"כ אדה"ז בקו"א בסי' תצח (הובא לעיל) דמצוות אכילה ביו"ט תלוי בדעת האדם שהרי מותר להתענות תענית חלום ביו"ט, ומוכח מזה בדעת אדה"ז, דהחיוב אכילה ביו"ט הוא מטעם עונג, וכמש"כ להדיא בסי' תקכ"ט עיי"ש. אמנם בת' חת"ס סי' קסח איתא דיש חילוק בין שבת ויו"ט, דבשבת "עונג כתיב" ולא אכילה, ולהכי המתענה בשבת קיים חובת עונג שבת, משא"כ ביו"ט כתיב "שמחה" ואין שמחה בלי אכילה ואפי' התענית עונג, אסור – חוץ מתענית חלום משום סכנת נפשות, ואפי' באוכל ואינו מתענג באכילתו יצא יד"ח אכילה עיי"ש.

ולפי"ד החת"ס ל"ל כמש"כ אדה"ז דאכילת יו"ט תלוי בדעת האדם. דאי מטעם שמחה ליכא היתר להתענית. ועי' בתו' רעק"א בהשמטות לסי' א' דהחיוב על אכילת פת בשבת היא מטעם כבוד, וה"ה ביו"ט, ולא מטעם שמחה, ולהכי נשים פטורות מאכילת פת ביו"ט, עיי"ש. ומשמע ג"כ דנקט דלא כהחת"ס. ויל"ע להחת"ס באשה ששכחה יעו"י ביו"ט אי צריכה לחזור, דאפשר דמחויבת בשמחה, כיון דהחיוב אכילה הוא מטעם שמחה, ולדעת הראב"ד נשים חייבות בשמחה, עיי"ש ברעק"א.

ד) בנוגע לשיטת הרשב"א דאכילת פת בשבת היא מה"ת אולי י"ל דהמקור לזה הוא מהספרי עה"פ "וביום שמחתכם אלו השבתות" (ועי' בלקו"ש חל"ג עמ' 62), ומה"ט מנה הבה"ג במנין העשין שמחת שבת עיי"ש. וע"ע בב"י סוס"י רפ"א בשם שבה"ל דלכן אומרים בשבת ישמחו במלכותך וכו' ואומרים וישמחו כך ישראל וכו' עיי"ש. – ולפי"ז מובן בפשטות דל"ש היתר להתענות מטעם עונג כיון דהחיוב הוא מטעם שמחה וכמ"ש החת"ס ביו"ט. משא"כ הגמ' יסבור דהחיוב הוא מטעם עונג, ולהכי אם מתענג מתענית מותר להתענות, כיון שהתענית עונג היא לו. ויל"ע בכ"ז.

