

ברכת מזל טוב

להמנהל החשוב המסור ונתון בכל נימי נפשו
לשגשוג והצלחת ביהמ"ד דישיבתנו הק' **"אהלי תורה"**
וחפץ ה' בידו מצליח,
הרה"ת הנעלה והמפורסם
מוהר"ר **אפרים שליט"א פיקרסקי**
וזוגתו החשובה והכבודה תחי'
לרגל הולדת הנכדים התאומים
הילד **מנחם מענדל** שי' והילדה **חי' מושקא** תחי' לאיוש"ט,
ביום שבת קודש פי' תולדות כ"ט חשון
הי' תהא שנת נפלאות חרותנו
לבנם הרה"ת הנעלה וכו' שליח כ"ק אדמו"ר בדיעגא
מוה"ר **צבי הירש** שי' וכלתם הכבודה תחי'.

יה"ר שיזכו לרוות רוב נחת רוח חסידותי מכל יו"ח, וימשיך
להצליח בהצלחה רבה ומופלגה וביתר שאת וביתר עז
בעבודתו הק' לנח"ר רבינו הק', מתוך מנוחה ושלוה ומתוך
הרחבה ושמחה וטוב לבב בגו"ר תמיד כה"י

המערכת



לזכות
הילדה **נעמי רחל** תחי' לאיוש"ט
נולדה ביום ד', י"ב כסלו **הי' תהא שנת נפלאות חרותנו**

ולזכות הורי'
הרה"ת הנעלה וכו' מוה"ר **בנימין נתן הכהן**
ומרת **פרומא** שיחיו
ואחותה הילדה **לאה מינדל** תחי'
גלאק

נדפס ע"י
הוריהם וזקניהם
הרה"ת ר' **אברהם יצחק ברוך**
וזוגתו מרת **שרה טעמא** שיחיו
גערליצקי

ב"ה
ש"פ מקץ - שבת חנוכה
ה'תשנ"ח
גליון ז [תשמג]

תוכן הענינים

משיח וגאולה

- 5 כל הגליות מתכנסות בזכות המשניות
6 זעקת התאנה לעתיד לבוא

רשימות

- 8 פשתן כבה מהר
10 נס חנוכה לא הובא במשניות
12 כלי חרס אינו מקבל טומאה מגבו
12 פשתן כבה מהר
14 הערות לקונטרס ד' של "מ"מ, הגהות והע' קצרות לסש"ב"
16 מאי חזית בשב ואל תעשה [גליון]

לקוטי שיחות

- 19 מחיצות העזרה
21 מחשבות זרות של הבינוני בעת התפלה
23 טענת יעקב לשמעון ולוי במעשה דשכם
הידיעה שלפני הצמצום ושלאחר הצמצום במשנתו של
24 הרמב"ם [גליון]
30 מעלין בקודש וימים היוצאים

שיחות

- 31 הקשר והשייכות בין חנוכה לחג הסוכות
34 בענין "אי אפשי"

נגלה

- 36בדין דהמפנה חפצים מזוית לזוית וכו'.....
37פטור ומותר דמתני'.....
38אגוז ע"ג מים, וספינה ע"ג מים וכדברי אדה"ז בזה.....
42בענין מהלך לאו כעומד דמי.....

חסידות

- 44קידוש מי חטאת.....

פשוטו של מקרא

- 46ביאור בהמשך הפסוק (מב, ט) בפרשתנו.....
47חשודין הן על אבר מן החי.....
48בפרש"י בפרשתנו מג, לד.....

הלכה ומנהג

- 53הערה בדיני בורר בשו"ע אדה"ז.....
60דבר גוש שהיס"ב בכלי שני.....
62בדין הרואה נר חנוכה.....
66טלטול בגן העיר ובבית החיים [גליון].....
72תפלה ביום המעונן [גליון].....
73בענין הנ"ל.....

שונות

- 74מגלת תענית' ולא 'מסכת תענית'.....
75חנוך תופר נעלים היה.....
76א-ל ארך אפים כשאין אומרים תחנון.....
76נוסח ה"אני מאמין" שבכמה סידורים [גליון].....

משיח וגאולה

כל הגליות מתכנסות בזכות המשיניות

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

בספר השיחות תשנ"ב ח"ב (ע' 485) נאמר: ויש להוסיף בזה ע"פ הנ"ל שע"י גילוי (הפצת המעינות) החסידות ב"ט כסלו "אתי מר" דא מלכא משיחא: אמרו חז"ל (ויק"ר פ"ז, ג) "אין כל הגליות מתכנסות אלא בזכות המשיניות", וכמ"ש "ציון במשפט תפדה גו'", ו"משפט" פירושו – "הלכתא". ולכאורה: איך זה מתאים עם מענה המשיח לבעש"ט, שביאתו תלוי ב"יפוצו מעינותך חוצה", מעינות דפנימיות התורה?

והביאור בזה הוא שע"י (יפוצו מעינותיך ד) תורת החסידות . . נתאחדו נסתר דתורה ונגלה דתורה ("משפט"), וע"י החידוש בחסידות נפעל חידוש גם בלימוד המשיניות והלכות ("משפט"), אשר עי"ז – "הגליות מתכנסות" וכו'. עכ"ל.

ולכאן צ"ל; בויק"ר לא נאמר שמשיח בא בזכות המשיניות אלא ד"כל הגליות מתכנסות" בזכות המשיניות, א"כ ב' דברים שונים הם; קיבוץ גליות ע"י המשיניות ולפנ"ז (לפי הרמב"ם בהל' מלכים רפ"א) ביאת המשיח ע"י "יפוצו מעינותך חוצה" – וכידוע בלקו"ש חכ"ד (ע' 546) ד"ביאת משיח" הכוונה ל"בחזקת משיח" ו"גילוי משיח" – ל"משיח ודאי", א"כ "אתי מר" הכוונה לבחזקת משיח שלפני קיבוץ גליות – שזה ע"י המשיניות. [עי' הר המלך ח"ב ע' שכו הערה 4].

ועוד י"ל בזה; דיש לדייק במה שנאמר "אין כל הגליות מתכנסות אלא בזכות המשיניות", דלכאן מאי מוסיף בתיבת "כל", והיה מספיק שיאמר "אין הגליות מתכנסות" וכו'?

וי"ל ד"המשיניות" מוסיפות על ה"יפוצו מעינותך חוצה" שיהיו במצב של "זכו" כבר בתחילת התקופה, [ועי' מה שהארכתי בזה בגליון תשמא בתחילתו], ואז לא יהי' רק קיבוץ

רוב הגלויות (שהם בכולו), אלא "כל הגלויות" ממש, ואז יהי' מעלה בבנין ביהמ"ק שיהי' לאחר שיהיו כל ישראל על אדמתם, כמ"ש בתנחומא דקיבוץ גלויות לפני בנין ביהמ"ק, וזה ע"י המשניות דוקא. – וגם הלשון "אין . . אלא" דמשמע לעכובא כידוע מהתוס' דמנחות (פג, ב) (הובא בלקו"ש ח"ו ע' 274), שבא להדגיש על ה"כל" דוקא שזה אינו אלא בזכות המשניות בלבד.



זעקת התאנה לעתיד לבוא

הת' מנחם מענדל רייצס
תות"ל מגדל העמק

בספר "לאור ההלכה" (להרש"י זויץ) חוקר (בע' ריג) בגדר איסור השבת, האם צייתה התורה על מנוחת האדם או על מנוחת העולם. והוא מוכיח שהי ציווי על המנוחה בעולם, ובלשונו:

"בעולם הזה אדם לוקט תאנים בשבת, אין התאנה אומרת לו כלום, אבל לעתיד לבוא, התאנה צווחת ואומרת: "שבת היום" (ילקוט). – כלומר: קדושת ומנוחת השבת בגוף התאנה הן קבועות, ואם בעולם הזה אין עיני הבשר שלנו רואות אותן, הרי כשיגיע הזמן של "אז תפקחנה עיני עורים" ו"עין בעין יראו", יתגלה לעין כל כח השבת שבעצם התאנה. התאנה תהי' צווחת ואומרת שבת היום.

מושג השבת הוא, איפוא, לא לבד סובייקטיבי, דבר המוטל על גוף האדם, אלא אף אובייקטיבי, כח הקבוץ בהבריאה, בתכל". עכ"ד הנוגעים לעניננו.

והנה לא זכיתי להבין מה ראי' היא זו: מקור מדרז"ל זה על התאנה הוא מיל"ש ירמ' רמז שטו בסופו. ושם בילקוט שמעוני ממשך: "בעולם הזה אדם הולך לשמש עם אשתו והיא נדה אין מי מעכב בידו, אבל לעתיד לבוא אם רצה לעשות האבן זועקת ואומרת ממקום מושבה נדה היא".

האם גם בנדון זה נאמר שאיסור ביאת נדה הוא איסור אובייקטיבי, כח הקבוצה בבריאה?! ופשוט שאינו. וראה גם תענית יא, א. חגיגה טז, א בענין דיבור החפצים הגשמיים לע"ל בעניני התומ"צ, (ולאו דווקא בענין שבת). ומחזורתא דלא כדברי הרש"י ז"ל, ועכצ"ל שזה שהתאנה תזעק הוא מצד טעם אחר לגמרי.



ואגב אורחא יש להעיר אודות "קלאץ קשיא" המתעוררת במארוז"ל זה: לכאורה, המצב דלע"ל יהי' ש"והסירותי את לב האבן" וכו', והאדם לא יעבור עבירות נגד רצון ה'. וא"כ מה יהי' צורך להגיע לזעקת התאנה? כלומר: מדברי רז"ל משמע שגם אז תהי' מציאות של אדם שעומד ללקוט תאנים בשבת, ורק שע"י התאנה ימנע מזה, וזה צריך ביאור.

וקושיא זו מתחזקת בדברי הרבי – לקו"ש חכ"ה ע' 263: "לעתיד וועט דאך זיין ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ און במילא "מעביר" די מעגליכקייט פון יצרו אנסו, און ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר גו' כי פי הוי' דיבר, ב"ז אז א תאנה וועט שרייען מ'זאל איר ניט בעארבעטן, לוקט זיין שבת" (ההדגשה אינה במקור) – והרי זו ראי' לסתור! בראי' זו רואים שגם אז תהי' מציאות של אדם שרוצה ללקוט תאנים, היפך המבואר לפנ"ז.

ויובן זה ע"פ המשך דברי הרבי, "וועט מען ניט דארפן אנקומען צום לימוד הל' שבת כדי דאס צו מונע זיין, ע"ד ווי א פיצל קינד שטעקט ניט זיין האנט אין פייער, און א בהמה שפרינגט ניט אין פייער". ובהערה 52 על הא שבהמה אינה קופצת לתוך האש: "שלכן פטור השומר באם נשתטית ועשתה כן".

שמזה יש ללמוד גם בנוגע למצב דלע"ל, דהגם שבפשטות ובדרך הרגיל לא יעבור אדם עבירה כלל, הרי יתכן "שטות" יוצא מדרך הרגיל, כמו שבהמה אפשרי שתשתטה ותקפוץ לאש. ועל מצב כזה נאמר, שאז תזעק התאנה ותאמר: שבת היום.

וזו כוונת הרבי בהביאו דברי חז"ל אלו כראי, שבדרך הרגיל ומצב העולם וכו' – ועד כדי שהתאנה תזעק – לא יעבור אדם עבירה. אם כי עדיין יתכן "שטות", ודבר נגד טבע העולם לגמרי, וכן יעבור על רצון ה'. (אבל כל זה בימות המשיח; בתחיית המתים לא תהי' אפשרות לעבירה כלל, וכל המצוות יתקיימו בדרך ממילא, כמבואר בקונטרס "הלכות של תורה שבע"פ שאינן בטלין לעולם". ודחז"ל אלו מדברים א"כ על תקופה הא' – ימות המשיח).



רשימות

פשתן כבה מהר

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ברשימות (חוברת קכד) שקו"ט הרבי אודות הסימן בפשתן שהוא כבה מהר (כמ"ש המגיד משנה הל' מאכלות אסורות פ"ח ה"י וברמ"א יו"ד סי' שב סעי' ב') וכתב שם וזלה"ק: בגוף הדבר שפשתן כבה מהר יש להעיר מישעי' א' לא', שכמדומה שפי' כן הרד"ק על והי' החסון לנעורת וגו'. ומשבת (יא.) יפה תענית לחלום כאש לנעורת משמע דכלה הנעורת לגמרי ולא שכבה. וכן בסנהדרין (לז.) אפשר אש בנעורת ואינה מהבהבת דפירש"י אוחזת ודולקת. ועייג"כ סוטה (מח.) ואולי יש לחלק בין נעורת . . ובין חוטי פשתן וכו'. עכלה"ק.

וז"ל הרד"ק שם: אמר על האלילים ועל עובדיהם, אמר כי החסון והחזק שבפסילים, כמו שאמר עץ לא ירקב יבחר, אמר מה יועילו להם חוזק הפסילים, כי כמו הנעורת יהיו שיכלה מהרה מפני נצוץ האש כן ישרפו מהרה, וכן הי' כי נבזרואדן שרף כל בתי ירושלים באש ובהם היו הפסילים והאלילים ואמר ופעלו לנצוץ כי העושה אותו פסל הוא גרם לו הבערה כמו

שהנצוץ מבעיר הנעורת, וכשהנצוץ נאחז בנעורת, במעט זמן יכבו שניהם, כי הנצוץ אינו אש שיעמוד אלא מעט והוא כבה, וכן הנעורת הנוערת לא תהי' בוערת אלא זמן מועט ותכבה, כן יהי' פועלי הפסל והאליל כי שניהם יכלו יחד וכו' עכ"ל. ולכאורה מ"ש "במעט זמן יכבו שניהם" כוונתו שנשרף ונכלה במהירות, וכמ"ש ששניהם יכלו יחד, ואילו בהרשימה הפירוש ב"כבה מהר" הוא שאינו נכלה ונשרף אלא כבה מהר?

ועי' גם בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ת ח"ג סי' ב' (בד"ה ובדבר, הובא דבריו גם בשו"ת מהרש"ם ח"ג סי' קעב) שהביא מ"ש בשו"ת פנ"י (יו"ד סי' ח' כמובא בהרשימה) לחלוק דאין זה סימן, וכתב ע"ז שמצא באגדת בראשית שבפרק כ' שם הביא משל לשנים אחד מוכר פשתן ואחד מוכר אמינטון ואמר הרי אש לפניכם והפשתן נשרף ואמינטון לא נשרף, ונדפס שם בהג"ה להרב ר' מנחם דליזאני ז"ל שאמינטון הוא קנבוס, ונראה ברור שמזה יצא להרב המגיד שזה הסימן בין קנבוס לפשתן, אבל כתוב בהג"ה שם שאמינטון אינו קנבוס עיי"ש, ולפי"ז לפי מה שהבין הרב המגיד ור' מנחם דליזאני שאמינטון הוא קנבוס א"כ מבואר הסימן במדרש ונוכל לסמוך על המדרש, ואף שאין למדין מהמדרש הלכות, בכהאי גוונא שאינו רק מגלה דבר וגלוי מילתא בעלמא הוא נוכל ללמוד מהמדרש כמ"ש הנוב"י בתשובתו מהד"ב חלק יו"ד סי' י' עיי"ש, ועי' גם בשואל ומשיב מהד"ק ח"ג סי' קיד בענין זה, דמשמע מזה ג"כ שמפרש שכבה מהר הוא שנשרף ונכלה במהירות.

ועי' גם בשו"ת טוב טעם ודעת (מהדורא ג' חלק שני לבעל השואל ומשיב הנ"ל) סי' קיז שהביא סימן זה של הרמ"א שחוטי פשתן כבה מהר ושל קנבוס הולך ושורף, וכתב שיש אומרים שסי' זה הוא רק בחוטין עבין אבל לא בדקין דאז גם בפשתן הולך ושורף, וכתב דזה אינו דהחוש מגיד להיפך דכל שהוא עבה הי' לו להדליק יותר, גם א"כ לא הי' הרמ"א סותם הסימן והי' לו לבאר דמיירי בחוטין עבין, אבל בחוטין דקין אין לסמוך על סימן זה עיי"ש, ואי נימא שמפרש ד"כבה מהר" היינו שאינו נכלה ונשרף אלא כבה, מהו קושייתו דהחוש מגיד להיפוך דכל שהוא עבה יותר הי' לו להדליק יותר, דהרי אפ"ל דכיון שהוא עבה אין האש יכול לאחוז בו ולכן כבה מהר משא"כ בחוטין

דקין יכול האש לאחוז בו ונכלה ונשרף, אבל אם מפרש ב"כבה מהר" שנכלה ונשרף מהרה מובן מ"ש דאדרבה דעבה אינה נכלה כ"כ במהירות כמו בחוטין דקין, ואי נימא כן הרי ליכא קושיא ממקומות הנ"ל דיפה תענית לחלום כאש לנעורת וכו' דמשמע שהנעורת נכלה לגמרי.

עוד יל"ע מה שהביא הרבי ראי' ד"חוסן" [פשתן דלא נפיץ] בוער אלא שאינו בוער כ"כ כ"נעורת" מפירש"י, הרי יש להביא ראי' מהגמ' גופא דאי נימא שאינו בוער כלל למה צריך התנא למעט חוסן דאין מדליקין בו הרי אינו בוער כלל, וכמבואר בגמ' שם לגבי צמר ושער, ומבואר בגמ' שם הטעם דאין מדליקין בהני פתילות מפני שהאור מסכסכת בהן שקופץ וכו' וגזרינן שמא יטה, (רש"י כא, א, בד"ה מסכסכת), וכ"כ בשו"ע אדה"ז סי' רסד סעי' א' עיי"ש. ולגבי חוסן כתב רש"י (כ, ב, בד"ה כיתנא) הטעם דכיון דלא נפיץ אין שמן נמשך אחריו, וכבר הקשו המפרשים שם דלמה כתב רש"י בחוסן טעם אחר מהמבואר בגמ' לגבי הפתילות מפני שהאור מסכסכת בהן? (ראה שבת של מי ועוד), ובשפת אמת שם תירץ דמפני שאין השמן נמשך אחריו לכן מסכסכת והו"ע אחד וכ"כ המהרש"א עיי"ש ואכ"מ.

ויל"ע עוד, דלכאורה פשתן דאיירינן לעיל לגבי כלאים, לכאורה הוא פשתן דנפיץ שעושין ממנו חוטין, ובפשתן דנפיץ כתב אדה"ז שם שהיא פתילה יותר טובה מכולם.



נס חנוכה לא הובא במשניות

(ב) ברשימות חוברת קכה (שי"ל לשבת זו) מבאר הרבי שאלת הגמ' "מאי חנוכה", דאי אפשר לפרש כשטחיות הלשון ששואל על כללות החג מהו, שהרי נס חנוכה הי' בתחילת המשנה וכו' שפרשת החג ידועה לכל, ובמילא אי אפשר לפרש שהשאלה מאי

חנוכה היא על כללות החג מהו, וכל זה הכריחו לרש"י לפרש השאלה "מאי חנוכה" על איזה נס קבעוה וכו' עיי"ש.

ויש לקשר זה במה דדנו האחרונים בנוגע לזה שבמשניות לא מצינו כל הסיפור דנס חנוכה וכן רוב הדינים דחנוכה (ראה שדה חמד אסיפת דינים מע' חנוכה אות ז' ועוד) ונזכר רק בבכורים פ"א מ"ו, ר"ה פ"א מ"ג, תענית פ"ב מ"ו, מגילה פ"ג מ"ד, מו"ק פ"ג מ"ט, ב"ק פ"ו מ"ו.

וי"ל בזה כנ"ל, דכיון שנס חנוכה הי' בתחילת המשנה, במילא הי' הנס ורוב הדינים מפורסמים לכן לא הי' צורך לכתוב מזה בהמשנה, וכמ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש מנחות רפ"ד וז"ל: ודיני הציצית והתפילין והמזוזה וענין מלאכתן והברכות שחייבין לברך עליהם, וכל הענינים התלויין בכל זה מן הדינים, ומה שנאמר עליהן בשאלות ותשובות, אין ראוי כפי קבלת חבורינו לדבר בהן לפי שאינו אלא מפרש, והמשנה לא דיברה על אלה המצוות דבר מיוחד לכלול דיניהן עד שיהא חייב לפרש אותן, וסיבת זה בעיני לפי שהיו הדברים האלו מפורסמים בזמן חבור המשנה, והיו ענינים ידועים ונהוגים ביד כל העם, פרט וכלל, ואין ענין מהן נפלא משום אדם ועל כך לא ראה לדבר בהן, כמו שלא הסדיר התפלה, ר"ל נוסחה, ואיך יתנהג שליח ציבור לפי שהי' מפורסם וכו' עכ"ל, ועד"ז בעניננו, וכ"כ בחי' החתם סופר (גיטין עח, א, בד"ה כנסי) וז"ל: ואל תתמה שהרי בשום מקום במשנה לא נזכר שיניח אדם תפילין, ושכגד של ד' כנפות חייב בציצית אלא תפלה של ראש אינו מעכב של יד, ותכלת אינו מעכב לבן, ולא תנן חייב אדם להדליק נר חנוכה, אלא גץ שיוצא ר' יהודא אומר בנר חנוכה פטור, ונר חנוכה גופא היכי הוזכר במשנה, אלא רגילים היו בכך, ולא הזכיר וכו' עכ"ל.

שוב נזכרתי שכבר האריך בזה בס' היכל מנחם ח"ג ע' רכא והלאה. וכבר דן במה שכתב בהערות וביאורים גליון תשכה ע' 58, ולפי פיהמ"ש הנ"ל מתורץ מה שהקשה בגליון הנ"ל, דלענין פרטי ההלכות אין תירוצו זה מועיל כמו שאינו מועיל לגבי הלכות שבת כו' עיי"ש, אבל בפיהמ"ש הנ"ל מבואר דגם בנוגע לפרטי הלכות כו' אם הי' מפורסם לא הכניסו רבי במשנה.



כלי חרס אינו מקבל טומאה מגבו

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבה

ברשימות (חו' קכה) שי"ל לשבת חנוכה, מבואר הא ד"טהור בכלי חרס טמא בכל הכלים וכו'", דכלי חרס אינו מקבל טומאה מגבו, ושאר כלים מקבלין טומאה מגבם.

"כי הנעשה בחיצוניות אינו נוגע לו, כי אינו תופס מקום בעיני עצמו ורק שמקיים דבר המלך".

ולכאורה צ"ב מהו הקשר בזה שאינו תופס מקום בעיני עצמו ורק שמקיים דברי המלך לזה ש"הנעשה בחיצוניות אינו נוגע לו". דלכאורה אם מדובר בחיצוניות השייך לעבודתו, גם לכלי חרס צ"ל נוגע; ואם מדובר בחיצוניות סתם א"כ אף שאינו בתכלית הביטול, עדיין מגמתו לקיים מצות המלך, וא"כ למה יהי נוגע לו חיצוניות.

ואולי י"ל (ואולי זה פשוט) דכל דבר אפי' של קדושה יש לו "מקומו", וא"כ הוא מקבל ממה שלמעלה ממנו ומשפיע למה שלמטה ממנו. וזהו ההבדל בין התוך והגב. של הכלי (פנימיות וחיצוניות), דתוכו הוא ענין הכלי כמו שהוא מקבל מלמעלה, והגב הוא החלק של הכלי השייך להזולת, היינו שע"י הוא משפיע למטה. וא"כ שניהם נוגעים בעבודתו. אבל כלי חרס "אינו תופס מקום בעיני עצמו", היינו שאינו רואה ה"מקום" שתופס (בסדר ההשתלשלות), והיינו שהוא רק בבחי' ביטול ומקבל, ואינו מרגיש שום מקום שיהי' גם בבחי' משפיע, "ורק שמקיים מצות המלך", וא"כ אינו מקבל טומאה מגבו. (ואולי הפשט שמבחינתו אין הגב בבחי' חשיבות וממילא אינו מקבל טומאה).



פשתן כבה מהר

הרב מענדל איידעלמאן

תושב השכונה

ברשימות דש"פ וישב (חו' קכד) בענין "פשתן כבה מהר":

א) "בגוף הדבר שפשתן כבה מהר – יש להעיר מישעי' א' לא', שכמדומה שפירש כן הרד"ק על "והי' החסון לנעורת וגו'". ומשבת (יא, א) "יפה תענית לחלום כאש לנעורת" – משמע דכלה הנעורת לגמרי, ולא שכבה".

לכאורה יש להבין: החילוק לכאורה, בין "חוטי פשתן כשמדליק כבה מהר" ל"קנבוס הולך ושורף" (הע' 1, 2, 8) הוא: שניהם שורפים, ומכלים לגמרי את הדבר הנשרף, והחילוק הוא כך: "כבה מהר" הוא (לא שדולק מעט, ולפני שנכלה לגמרי, כבה; אלא) שדולק (ומכלה) במהרה (ובמילא) כבה מהר. משא"כ "הולך ושורף" פירושו הוא, שלוקח לו זמן לבעור ולשרוף את הדבר הנשרף, ולכן אינו כבה מהר.

ולכאורה מהי הסתירה, בין פי' הרד"ק ש"כבה מהר", להגמ' דשבת ("יפה תענית לחלום כאש לנעורת") ד"כלה הנעורת לגמרי", דכנ"ל, כיון דהנעורת נכלה לגמרי במהירות, במילא הוא כבה מהר.

וכן משמע מהרד"ק גופא (הובא בהע' 11) וז"ל: כמו הנעורת שיכלה מהרה. . הנעורת הבווערת לא תהי' בווערת אלא זמן מועט ותכבה. עכ"ל. הרי שהרד"ק כתב שניהם בחדא מחתא "שיכלה מהר" ו"תכבה". וכן משמע משופטים טז, ט (המובא ברשימות שם) על פי המצו"צ "שהוא נוח להשרף בקל".

ב) כן יש להבין בגוף פירוש הגמרא "יפה תענית לחלום כאש לנעורת" שפירש ברשימות (שם) "משמע, דכלה הנעורת לגמרי".

דלכאורה, דיוק הגמרא הוא לא רק בזה דכלה הנעורת לגמרי, דהיינו דכלה לגמרי הענין הבלתי רצוי שבחלום, אלא גם "מהירות הכליון". שלכן מביאה הגמרא "כאש לנעורת", כיון שהאש שורפו מהר.

ג) בסיום הרשימה: הוכרח רש"י לפרש פי' חדש, דלא כפשטי'. וזהו "כלומר" וכו'.

ובהפענוח: וזהו (שמוסיף רש"י) "כלומר" וכו' – דכיון שמפרש שלא כפשוטו, צריך לבאר תוכן הדברים: "כלומר הגבור יהי' חלש".

ולכאורה המפענחים שינו מכמו שכתוב בהרשימה. שבהרשימה רק תיבת "כלומר" היא במרכאות (גרשיים), משא"כ בהפענוח שכל ההמשך דרש"י הוא בהמרכאות. ואם הכוונה היתה גם לההמשך דרש"י, כמו שפיענחו, הי' אז תיבת וכו' ג"כ בתוך המרכאות. ומפני ששינו, הנה גם פירשו שלא כפי הכוונה, וכדלקמן. (והרי ידוע עד כמה כל אות ותג מדויק בהרשימות וכו').

ידוע שבפירוש רש"י על הגמ' בכל מקום שרש"י כותב הלשון "כלומר" כוונתו לפרש לא כפי ששמע בפשטות (ובזה גופא כמה אופנים).

א"כ, זה לא כמו שכתבו בהפענוח "וזהו (שמוסיף רש"י) "כלומר" וכו' – דכיון שמפרש שלא כפשוטו, צריך לבאר תוכן הדברים .. ". שעפ"ז יוצא שכאן בהרשימה רוצה לבאר כל הלשון של רש"י "כלומר הגבור יהי' חלש". אלא הכוונה, לבאר דיוק לשון רש"י בכותבו תיבת "כלומר" לפני פירושו שהגבור יהי' חלש. כיון שמפרש שלא כפשוטו.



כמה הערות לקונטרס ד' של "מו"מ, הגהות והע' קצרות לס"ב"

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק תובב"א

"שמונה שערים" לרח"ו ושאר כהאריז"ל

בעמ' קכא הובאו דברי רבינו במק"א וזלה"ק: אדה"ז מציין – בכ"מ שראיתי – אך לספר גלגולים, ולא לשער הגלגולים! .. – אף ש"ידוע דהשמונה שערים מוסמך יותר (מהפע"ח) ועליו סומכין" (אדנ"ע בהגהות לסידור רל, ב). .. שער הגלגולים נדפס בפעם הא' – בשנת תרכ"ג בירושלים. עכ"ל רבינו.

ולכא' י"ל שמ"ש בסיום דבריו ש"שער הגלגולים" נדפס לראשונה בשנת תרכ"ג, לא בא כהודעה ביבליוגרפית בעלמא, אלא שבזה מתרץ מדוע אין אדה"ז (ואדמו"ר הצ"צ) מביאים מספר זה, היות ועדיין לא נדפס בימי אדה"ז, אלא רק בסוף ימי הצ"צ.

אך עדיין יש להבין, מדוע הקשה רבינו קושיא זו דוקא על "ספר הגלגולים", והרי בהגהת אדנ"ע (דלעיל) מעמיד את ה"שמונה שערים" לעומת הפע"ח, וא"כ ניתן הי' להקשות מיני' ובי', מדוע מביא אדה"ז תמיד את הפע"ח ולא מ"שער הכוונות" המקביל לו ב"שמונה שערים". וה"ה שיש להקשות מדוע מביא אדה"ז תמיד את הלקוטי-תורה וטעמי-המצות להאריז"ל, ולא מ"שער הפסוקים" ו"שער המצוות" המקבילים להם ב"שמונה שערים", וכמו"כ מביא את העץ-חיים ולא ממקבילו "שער ההקדמות" מן ה"שמונה שערים", ועד"ז מביא משער-היחודים, שער-הנבואה ושער-תיקון-עוונות הנובעים שלשתם מ"שער רוח"ק" שב"שמונה שערים".

וכל הקושיות הללו מתורצות אף הן במ"ש לעיל, שבימי אדה"ז עדיין לא נדפסו ה"שמונה שערים".

על היחס שבין כהאריז"ל הנ"ל המובאים בדא"ח (שכולם בעריכתו של מהר"מ פאפירש) לבין ה"שמונה שערים", ראה במאמרו של ר"י אביב"י שי' ב'מוריה' (סיון תשמ"א), וביתר הרחבה בספרו 'בנין אריאל'.

"שער הקדושה" לרח"ו המובא בתניא ובדא"ח אינו מן ה"שמונה שערים, אלא הוא חיבור מחיבורי הרח"ו שאינו נמנה עם כהאריז"ל, והוא הנקרא "שערי קדושה".

בלקו"ת פ' תצא (לו, ד) איתא בזה"ל: וכמ"ש הרח"ו בשער הקדושה והנבואה שהמדרגה הגדולה שבכולם הוא גלוי הנשמה שלו עצמו שהוא למעלה ממדרגת גילוי אליהו. עכ"ל הלקו"ת. ולכאורה הכוונה ל"שערי קדושה" הנ"ל. אלא שב"שערי קדושה" (ח"ג שער ז) איתא כדברים הללו על גילוי "איזה נפש מהצדיקים הנפטרים הראשונים" ולא על "גילוי הנשמה שלו

עצמו". וצ"ע. ובמפתחות ללקו"ת נמנים "שער הקדושה והנבואה" ו"שער הקדושה" כשני ספרים נפרדים.

"לא יחליף ולא ימיר דתו לעולמים"

בעמ' קנה הציב רבינו סוגריים ריקים ליד התיבות "ולא יחליף כו'" (מל' התניא "ולא יחליף ולא ימיר דתו לעולמים כו'"), ובהערות לא הוסיפו לכך ציונים. ולשון זה הוא מהפיוט "יגדל". וראה בספר "משמרת-שלום" מהרה"ק מקוידנוב (סוס"י ח): והנה בענין אמירת יגדל כתוב בסידור האר"י ז"ל שלא לאומרו, גם רבינו מלאדי השמיט מסידורו. ובעיני יפלא, הלא השל"ה הקדוש בסי' שער-השמים עשה פירוש לשיר יגדל. גם הקדוש מלאדי עצמו בס' תניא הביא מלשון יגדל, לא יחליף הא-ל ולא ימיר דתו וכו'.



מאי חזית בשב ואל תעשה [גליון]

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ר"מ במתיבא ליובאוויטש שיקאגא

בגליון ו [תשמב] הביא הרב אי"ב גערליצקי שי', מה שמשמע מדברי כ"ק אדמו"ר ברשימות (חוברת קכג), דהסברא דמאי חזית אמרינן רק בקום ועשה (כשבא להרוג מישהו או למסור מישהו להריגה), משא"כ בשוא"ת, עיי"ש. והעיר ע"ז דכן הוא שיטת התוס' בכ"מ, שכתבו (סנהדרין עד, ב. ועוד) דמסתברא דהיכי דלא עביד מעשה – כגון שמשליכין אותו על תינוק ומתמעך – דלא אמרינן דחייב למס"נ שלא יהרג התינוק על ידו.

ויש להעיר, דבהשקפה ראשונה א"א להביא רא' מדברי התוס' דבשוא"ת לא אמרינן האי סברא; דלכאו' הרי הפשט בתוס' הוא דבמקרה כזה – שזורקים אותו על התינוק – הרי הסברא דמאי חזית גופא אומרת לנו שלא לעשות מעשה שהוא עצמו יהרג, "דמצי אמר אדרבה מאי חזית דדמא דחבראי סומק טפי דלמא דמא דידי סומק טפי כיון דלא עביד מעשה".

ונמצא לפ"ז, דבאמת אמרינן הך סברא גם במקרה דשוא"ת. וא"כ דבהמקרה המובא ברשימות, כשהיו טובעים בנהר, לכאור' למה לא אמרינן הסברא דמאי חזית (ולא יהי' דין קדימה מי להציל קודם) – אע"פ דמדובר במיתה הבאה ע"י שוא"ת?

אלא דכד דייקת נראה, דבאמת כן יש להביא רא' מדברי התוס' אלו: דהנה התוס' הביאו דין זה להסביר למה אשה אינה מחוייבת למס"נ על ג"ע כשאינה עושה מעשה לסייע בהעבירה – דכיון דהא דיהרג ואל יעבור בג"ע למדים משפיכת דמים, והרי בשפיכת דמים גופא כשהוא בשוא"ת אינו מחוייב ליהרג כנ"ל, א"כ, כן הוא בג"ע דהחויב הוא רק כשהוא בקום ועשה.

והנה באם הפירוש היה כמו שכתבנו לעיל – דגם בשוא"ת אמרינן האי סברא דמאי חזית, ורק דבאותו מקרה דתינוק, הרי האי סברא מחייבו שלא ליהרג כנ"ל – א"כ איך אפשר ללמוד מכאן לג"ע דאינו חייב למס"נ בשוא"ת, הרי אדרבה, הסברא דמאי חזית פועלת גם במקרה דשוא"ת? (ובג"ע אאפ"ל דהסברא גופא מחייבה שלא ליהרג כפשוט).

[ובאמת מצד שאלה זו למד הגר"ח – בסברתו הראשונה – דהרמב"ם מחולק עם התוס'. היינו, דגם באם הרמב"ם מסכים עם התוס' בדין מאי חזית בשפ"ד, מ"מ, לדעתו, אי"ז מכריח שהדין הוא כן בג"ע (אלא דאח"כ מסביר הגר"ח דבאמת הרמב"ם מחולק עם התוס' גם בעיקר הסברא דמאי חזית בשפ"ד. וכמצויין בדברי הרב ג. בגליון העבר).]

אלא ע"כ צ"ל דלהתוס' לא אמרינן הסברא דמאי חזית כלל בשוא"ת. ונמצא א"כ דצריכים לפרש דברי התוס' כך: היות וא"א לומר דהסברא דמאי חזית יחייב האדם ליהרג במקום שיהרג מישוהו בשוא"ת (כבמקרה דתינוק), דכנ"ל, הסברא דמ"ח גופא מנגדת לזה – א"כ לא נאמרה הסברא דמ"ח אלא בקו"ע (דלא צריכים להסברא דמ"ח להגיד לאדם שלא ליהרג כמובן). וא"כ גם בהחויב דיהרג ואל יעבור בג"ע, דילפינן מיניה, א"א לחייבה בזה כשהעבירה באה באופן דשוא"ת.

ונמצא דשיטת התוס' באמת הוא דהדין דמ"ח לא נאמר בשוא"ת. ולא באתי אלא להעיר (על פרט זה).



דם שבחלל הימני שבלב [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'הערות וביאורים' גליון ג [תשלט] ע' 8-9 הצעתי ביאור לדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע באג"ק שלו חכ"ב ע' שי ע"י פענוחו באופן כזה:

"על פי ספרי הרפואה: אין חלל הימני מחדש ענין הדם [הטרי לגוף] (כי בא [הדם הטרי] לשם [=לגוף] מחלל השמאלי, ששם [=אבל שם, היינו בחלל הימני] מתקבץ [הדם] מהגוף [ולא שמשם הולך לגוף]), אלא שנתחדש בו [בדם שבחלל הימני] חלק האויר הנותן חיים באדם - Oxygen [=חמצן]".

שוב העיר הרב י"ד קלויזנר בגליון ד [תשמ] ע' 13:

והנה מה שמבאר את המלים "כי בא לשם שכוונתו "לגוף" אינו מתקבל כלל, שהרי לא הזכיר כאן לפנ"ז "גוף". ועל כן הוא מציע אופן פענוח אחר:

"... כי בא [הדם] לשם [=לחלל הימני] מחלל השמאלי [דרך הגוף], ששם [בחלל הימני] מתקבץ [הדם] מהגוף...".

אבל לאחרי העיון נראה לי שאין הבנה לדבריו (נוסף לזה שגם הוא צריך להוסיף את "הגוף" באיזשהו מקום):

הרבי מתחיל עם הקביעה ש"אין חלל הימני מחדש ענין הדם" – ודאי שאין כוונתו לחדש כאן שאין חלל הימני מייצר את הדם כי דבר כזה מאן דכר שמיה, אלא ברור שכוונתו שלא מחלל הימני יוצא דם הטרי (=מלא חמצן המח' את הגוף).

וע"ז מוסיף הרבי נתינת טעם וביאור לדבריו "כי בא לשם מחלל השמאלי", וז"א מצב הדם שלא מתחדש ע"י חלל הימני בא "לשם" [רק] מחלל השמאלי. לאיפה בא דם הטרי מחלל השמאלי? הוזה אומר: לגוף.

לפי הפענוח שלו יוצא שאילו הרבי קובע שדם טרי מלא חמצן בא לחלל המני, ואין זה נכון במציאות. כי כל מטרת ביאת הדם לחלל הימני הוא כדי להתחדש בכוחות חדשים = חמצן.



לקוטי שיחות

מחיצות העזרה

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה מיאמי רבתי

חנוכה הוא זמן מתאים להתבונן בהל' ביהב"ח (נוסף על הזמן העיקרי לזה, בימי בין המצרים), כי אז חנכו את הביהמ"ק מחדש.

הנה בלקו"ש חט"ז (עמ' 287) מדייק במ"ש הרמב"ם (הל' ביהב"ח פ"א ה"ה) "ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל רחוקה ממנו כעין קלעי החצר שהיו במדבר, וכל המוקף במחיצה זו, שהוא כעין חצר אוהל מועד, הוא הנקרא עזרה" – דלכאו' מחיצה זו היא בשביל העזרה (מקום שבו עומד המזבח), ולמה קוראו "מחיצה אחרת סביב להיכל כו'", ובפרט שהוא מיותר לכאורה?

ומתרץ דדינא קמ"ל בזה דמחיצה זו היא בשביל ההיכל, וא"כ קדושת היכל לה, ואם הקדיש לבדק היכל נכלל בזה גם מחיצה זו, ועפ"ז, מ"ש הרמב"ם (הל' תמורה פ"ד הי"א) "אם הקדיש לבדק ההיכל לא ישנה לבדק המזבח, וכן כל כיו"ב", קאי גם על מחיצה זו, דאם הקדיש למחיצה זו אין לשנותה לצורך עזרה.

אבל צריך ביאור קצת, דלמה הוא כן, שמחיצה זו, הסובבת את העזרה, לא יהי' ע"ז דין עזרה?

וי"ל בזה בהקדים, מה שהקשו התוס' בשבת (ז, ב ד"ה ואם) על מ"ש בגמ' שם "בית שאין תוכו י' וכו' ואם חקק בו ד' על ד'

והשלימו לי' מותר לטלטל בכולו", דמאי שנא מסוכה דאינה גבוהה י' דאמר בפ"ק דסוכה (ד, א) חקק בה להשלימה לי', אם יש משפת חקק ולכותל ג' טפחים פסולה, פחות מג' כשירה, והכא מהני חקיקה אפילו מופלגת מן הכותל הרבה, ותירץ "דשאני התם גבי סוכה דבעינן שיהיו מחיצות סמוכות לסכך וכו', ולהכי בעינן שיהא פחות מג' וכו'". ובתוס' בסוכה שם (ד"ה פחות) הוסיפו וז"ל: דלא דמי רשות שבת שהוא למנוע רגל רבים לתוכה, לסוכה דבעינן מחיצות סמוכות לסכך. עכ"ל.

והביאור בהחילוק בין שבת לסוכה הוא, בהקדים. דכל דבר המוקף מחיצות, ועל השטח שבין המחיצות חל איזה דין מסויים, יש לחקור האם המחיצות גורמים שעל השטח חל אותו הדין, או שהם רק מבררים המקום שעליו חל אותו הדין. וכידוע שבכו"כ דברים יש לחקור האם הוא "סימן" או "טעם", וכמבואר בארוכה בכמה מקומות בלקו"ש (וכפי שהארכתי קצת בגליון תשל"ט). ואבוהון דכולהו סימני בהמה טהורה, האם הם ה"סיבה" והגורם לכשרות הבהמה, או רק "סימן" ובידור איזה בהמה כשרה. ועד"ז יש לחקור במחיצות, האם הן הן הסיבה והגורם לזה שעל המקום שביניהם חל איזה דין, או רק הם מבררים איפה חל הדין הזה.

וי"ל שזהו כוונת התוס' בהחילוק בין מחיצות בשבת (לעשות השטח שביניהם לרה"י), לגבי מחיצות בסוכה (לעשות השטח שביניהם לסוכה): בסוכה המחיצות הם גורמים וסיבה לזה ששטח זה הוא סוכה, כי המחיצות הם מעצם דין הסוכה; משא"כ בשבת, עיקר דין רה"י הוא מה שזה מקום מיוחד שאין רבים מהלכים שם, ותו לא, והא דצריכים מחיצות, הוא רק לפי שבלא המחיצות אין המקום הזה מיוחד ומסוים, אבל אין המחיצות מעיקר דין רה"י.

ועפ"ז יתבאר כמה ענינים בדיני רה"י דשבת, וא' מהם, שע"ז יש לבאר סברת המ"ד דלחי וקורה משום מחיצה (עירובין טו, ב). שבפשטות כוונתו שזה מחיצה מדאורייתא, ולכאור' מהי הסברא בזה שלחי או קורה לחד יהוו מחיצה? [וכמ"ש בתו"י (שבת ו, ב) "דזהו לא מסתבר". שבפשטות כוונתם שלא מסתבר לומר שלחי וקורה משום מחיצה – אף שי"ל באופן אחר].

בשלמא הא דצורת הפתח הוי מחיצה מה"ת וכיו"ב, מובן, כי זה הלכה למשה מסיני, ואין להקשות שאין זה מסתבר, כי זהו כל גדר הלמ"מ. אבל לחי וקורה משום מחיצה, בפשטות אינו מטעם הלמ"מ, דאם הי' הלמ"מ לא הי' אפ"ל בזה מחלוקת, כמ"ש הרמב"ם (בהקדמתו לפיה"מ) "הפירושים המקובלים מפי משה כו' אין מחלוקת בהם בשום פנים" (וראה הל' ממרים פ"א ה"ג), ואם אין זה הלמ"מ צ"ל סברא בזה, ולכאוי' ה"ז היפך החוש שלחי וקורה יהיו מחיצה.

וע"פ הנ"ל י"ל בזה: היות וכל דיני מחיצות בשבת אינם מעיקר דין רה"י, כ"א כדי לברר ולציין באופן ברור מהו השטח שאין רבים מהלכים בו (וכלשון התוס' "למנוע רגל רבים"), א"כ ס"ל לאותו מ"ד שכשיש לחי או קורה, שגם זה מציין המקום בבירור, ה"ז כמו מחיצה. ויעויין מ"ש המפרשים בענין לחי וקורה, ואכמ"ל.

עפ"ז י"ל שכ"ה בנוגע המחיצה של העזרה, שאין המחיצה סיבת העזרה, היינו שאין המחיצות גורמות שעל השטח ביניהם יהי' דין עזרה, כ"א שהן רק גבול עד איזה מקום נמשך העזרה. (והשאלה, מהו מקור הרמב"ם לזה, אי"ז נוגע לעניננו, כי זוהי שאלה בלא"ה בלא הביאור דלעיל). ולכן, אף שהמחיצה סובבת את העזרה, אינה חלק מהעזרה, כי אין לזה שייכות ישירה להעזרה.



מחשבות זרות של הבינוני בעת התפלה

הת' מנחם מענדל גאנזבורג
תלמיד בישיבה

בסש"ב פי"ב, וז"ל: "בדבר איסור אינו עולה בדעתו לעשות האיסור בפועל ממש ח"ו, אלא הרהורי עבירה הקשים מעבירה יכולים לפעול לעלות למוחו ולבלבלו מתורה ועבודה, וכמארו"ל [ב"ב קסד, ב] ג' עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום הרהור עבירה ועיון תפלה כו', רק שלזה מועיל הרשימו במוחין כו'".

וביאר רבינו (בלקו"ש חי"ד ע' 87 הערה *8) הא שהביא אדמו"ר הזקן גם "עיון תפלה" – אף שמדובר כאן אודות הרהורי עבירה (וכמו שלא הביא גם "ולה"ר") – כי "י"ל דכוונתו לפי' התוס' שם (במסכת ב"ב) דעיון תפלה היינו העדר "לכוון בתפילתו היטב", שמזה מוכח דאין ניצול ממח"ז אפילו בזמן קצר דתפלתו". עכ"ל.

ולא הבנתי, הרי לעיל בפרק זה עצמו (פי"ב), ביאר אדמו"ר הזקן בארוכה, שבעת התפלה, הנה גם מהותה ועצמותה של נה"ב (כלומר, המדות שלה) כפופה ובטלה לנה"א (ורק לאחר התפלה יתכן שהרע בחלל השמאלי יהי' חוזר ונייעור). ואם כן, מאין באות המחשבות זרות בעת התפלה?

בשלמא לפני התפלה ולאחר התפלה, מובן, שהמח"ז באות מנפשו הבהמית של הבינוני שקיימת בתקפה בחלל השמאלי, אבל בעת התפלה, לאחר ההתבוננות של הבינוני בגדולת א"ס ב"ה, שעיי"ז מוליד אהבת ה' בלבו, והרע שבחלל השמאלי הוא כישן, מאיפה באים אז הרהורים רעים?

ויתירה מזה: תיכף לאחר כתבו ע"ד הרהור עבירה ועיון תפלה – ממשיך אדמו"ר הזקן: "רק שלזה מועיל הרשימו במוחין כו'", וכוונתו בפשטות להרשימו שנשאר מעבודתו בעת התפלה, שעיי"ז הרי הוא מתגבר ושולט על הרע הזה. ובחדא מחתא אומר אדה"ז, שגם בעת התפלה תתכנו אצלו מח"ז!

[ושאלה זו ישנה לכאורה גם בהמבואר בארוכה בסש"ב פכ"ח אודות מח"ז דהבינוני בעת התפלה].

ולכאורה אין לומר, שהמדובר בבינוני כזה שאפילו בעת התפלה, תתכן התפשטותה של נה"ב (בלב), כי מתוכן הדברים המבואר בסש"ב פי"ב-פי"ג, משמע לכאורה, דזה שבעת התפלה יש לו להבינוני אהבת ה' בלב, ושאו הנה"ב אינה מתפשטת כלל, שייך לעצם גדר הבינוני. בסגנון אחר: אם אין לו להבינוני זמן מסויים בכל יום שבו מתאמתת אצלו מציאות האלקות גם ברגשיו ובמדותיו (ולא רק במוחו), אזי גם במשך שאר היום, לא יוכל למנוע התפשטותה של נה"ב במחשבה, דיבור ומעשה שלו.

וכיון שבעת תפלתו של הבינוני מורגש אצל הבינוני (לא רק במוח, אלא גם במדות) – שאלקות היא היא המציאות האמיתית הבלעדית, מהיכן באות אז מחשבות זרות? ואבקש מקוראי הגליון לעיין ולהעיר בזה.



טענת יעקב לשמעון ולוי במעשה דשכם

הת' שמעי וואקס

תלמיד בישיבה

בפרשת וישלח (לד, יג) מקשה הרמב"ן שלכאו' רואים דבר פלא. שכם וחמור דברו אל יעקב ובניו וכל בניו עמו (ויעקב שתק), ורק שמעון ולוי בפועל הרגו, ויעקב קצף רק על שמעון ולוי. ולכאו' יוקשה שהרי כולם ענו במרמה, ולמה קצף רק על שמעון ולוי, ואם לא הבין שהתכוונו לרמות (אפי' לאחר המעשה) ולכן קצף עליהם שהרגו; מה חשב אותו צדיק, הרי בוודאי לא רצה להשיא בתו לאותו כנעני אפי' אם ימול. ומתרץ שהמרמה של האחים היתה שאמרו דבר שחשבו שלא יעשו, דהיינו שכל העיר ימולו, ואף אם ימולו, הרי ביום השלישי בהיותם כואבים היו גונבים את דינה¹.

והנה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (בלקו"ש ח"ה וישלח א) מפרש שאנשי שכם היו חייבים מיתה, והטעם שיעקב קצף עליהם הוא: א) כיון שהדרך היחידה שהיו יכולים להרגם ע"פ טבע היה ע"י מרמה, טען שלא יהרגום מצד החילול השם שיגרם. ב) יעקב טען שאסור להשתמש במרמה, אלא צריכים להרגם בריש גלי, כי ה' אתנו ואינם אלא כאיש אחד.

ולכאו' יוקשה על ב' אופנים אלו קושיית הרמב"ן למה קצף יעקב רק על שמעון ולוי ואמר "עכרתם אותי להבאישני ביושב

(1) והטעם שצריך הרמב"ן לב' הפרטים הוא, כי לפי פרט הא' למה כתוב "אשר טמא". רש"י מפרש שזה בא לתרץ איך היו יכולים לרמות, אבל לפי זה לא רימו. ולכן מוסיף הרמב"ן ואף אם ימולו כו'.

הארץ", והרי שאר האחים ג"כ רימו². והיה אפשר לתרץ שהפשט בעכרתם אותי הוא מצד ונשמדתי אני וביתי, וזה בא רק מצד שהרגו שמעון ולוי, ולא מצד שרימו. אלא שהרבי בהערה 16 שולל את זה, ואומר שזה מצד החילול השם שיכול להיות.



הידיעה שלפני הצמצום ושללאחר הצמצום במשנתו של הרמב"ם [גליון]

הרב נחום וילהלם
ירושלים עיה"ק ת"ו

בגליון ה [תשמא] מתרץ הת' נב. מה שמבאר ב"הדרן על הרמב"ם" ה'תשמ"ו הערה 14 מ"ש הרמב"ם בהל' תשובה בענין ידיעתו ית' שזהו לפני הצמצום, ושזהו לכאורה סותר למ"ש אדה"ז בתניא פ"ב בהגה"ה שדברי הרמב"ם הם לאחר הצמצום בכלים דחב"ד דאצי'.

ומתרץ הנ"ל דמש"כ בהערה הנ"ל בדעת הרמב"ם ג"כ הכוונה לאחר הצמצום, אלא שזהו קודם שצמצם עצמו בגדרי השכל.

הנה אע"פ שהענין שחידש נראה נכון ומוכח מעור כ"מ, אבל לכאורה אינו מתרץ הקושיא מה שהקשה הת' י.י. משני טעמים:

(א) כי בענין "גלוי וידוע לפניו" יש שני בחי': (1) ענין "גלוי וידוע" שלפני הצמצום ממש שלא ע"י הספי' כמבואר באוה"ת ענינים ע' רפב. (2) ענין גלוי וידוע שזהו ע"י הספי' וכמ"ש בדרך מצותיך מצות דין ע"ע בהגה"ה וז"ל: "וע"י הכלים מגיע

(2) אבל מזה שאמר יעקב (בפרשת ויחי) "ארור אפם כי עז", אין להקשות. עיין בהשיתה הע' 71.

הידיעה באורות וגם במהו"ע ית' ממש אלא שהוא ע"ד גלוי וידוע", וכ"כ באוה"ת דברים עמ' תשפז. א"כ ידיעה זו אע"פ שהיא בבחי' "גלוי וידוע" היא ידיעה שמסובבת מהדבר שידוע מאחר שזהו בא ע"י הכלים.

(ב) ואף אם תרצה לומר שגם ענין "גלוי וידוע" שע"י הספי' אינו ידיעה שמסובבת מהדבר שידוע, אינו מתרץ תמיהת הרבי בהערה הנ"ל, כי הרי מה שיש ענין ידיעת הנבראים למעלה באורות הוא ע"י הכלים (לשיטה שהאורות פשוטים), ושם הקושיא מעיקרא ליתא כמבואר בהערה הנ"ל וכמו שתירץ הר"מ אלמושינו, א"כ למה היה צריך הרמב"ם לדחוק ולדבר בידיעה קודם שצמצם עצמו, וזהו ענין "גלוי וידוע" מאחר שכל ענינו ומציאותו של ידיעה זו שייך למעלה רק ע"י הידיעה שלאחר הצמצום, ושם הקושיא מעיקרא ליכא.

אלא מה שנראה לומר, שלא רק שאין בזה סתירה, אלא שכל מה שכתוב בהערה הנ"ל הוא דוקא מבוסס על מה שפירש אדה"ז בדברי הרמב"ם בתניא. וכמבואר בהדרן על הרמב"ם ה'תשמ"ה הערה 40 שמ"ש בשער היחווה"א פ"ח דדעת הרמב"ם הוא לענין "שכל והבנה", משא"כ בפ"ז שם הוא לענין "ידיעת דברים" ולא לשכל והבנה.

כי הנה בפ"ח זהו חידוש אדה"ז בענין "הוא המדע" שזהו ג"כ בבחי' תואר חיובי משא"כ הרמב"ם מדבר רק בבחי' תואר שלילי, ומבאר בלקו"ת פ' פקודי שזהו ההבדל בין חכם לנביא, כי נביא זהו השגת החיוב, וחכם הוא עדיף שזהו השגת השלילה.

ובשער היחווה"א פ"ח אחר שכתב שמ"ש הרמב"ם בענין ידיעתו ית' שכן הענין ממש בכל מדותיו כתב: "וכן מה שנקרא חכם דכתיב וגם הוא חכם וגו'". ולכאורה היה צריך להקדים זה לפני ענין המדות כשהביא מ"ש הרמב"ם בענין הידיעה.

אלא שזה יתברר ע"פ מ"ש בפ"ט וז"ל: "ומה שהקב"ה נק' חכם בכתוב וגם חז"ל כינו לו מדרגת ומעלת החכמה", כלומר ש"מדרגת ומעלת החכמה" זהו ענין השלילה כמו שביאר שם לפני"ז וכל': "אפילו בדרך מעלה ועילוי רב".

ומש"ש "חז"ל" הכוונה להרמב"ם וחכמי החקירה שהן בבחי' "חכם", כי דברו בבחי' תואר השלילה, ומה שנק' בכתוב זהו בחי' "נביא". ומבואר באגרת הקודש סימן יט ענין הנבואה שזהו בבחי' אחוריים והוא "שכל והבנה", משא"כ חכם עדיף מנביא שזהו בחי' הפנים ד"מ ספי' החכ' כמו שהיא מיוחדת במאצילה א"ס ב"ה בתכלית היחוד.

הנה כמו שחידש אדה"ז בענין המדות שאע"פ שישנו למציאות מדות למעלה, וכן בענין רצון שאע"פ שיש שינוי רצון הנה המדות והרצון מיוחדים במהו"ע ית' – וזהו לא כדעת הרמב"ם, כי בענין המדות כתב בהל' יסוה"ת פ"א שאין למציאות מדות למעלה, ובענין הרצון כתב בפיה"מ על אבות פ"ה שאין שינוי רצון –

כן חידש אדה"ז בענין המדע שהוא בבחי' שכל והבנה, שגם כמו שהוא בגדרי השכל מתיחד במהו"ע שהוא וידיעתו אחד, וכמבואר כ"ז בדרך מצותיך מצות האמנת אלקות.

והנה, הרמב"ם בהל' תשובה צריך ביאור. שהרי ענין ידיעת עצמו שבו יודע כל הנבראים ולא מחמת הברואים, ביאר בהל' יסוה"ת שזהו מפני שהכל נסמך לו בהיותו והוא סיבה להם, וא"כ רק חיזוק הקושיה בענין ידיעה ובחירה, וכמו שהקשה המהר"ל שאיך ידע העבירות שאינו סיבה להם.

אלא שזהו כמו שביאר התוי"ט בענין רצון למעלה, שיש שינוי רצון (ולא כדעת הרמב"ם), ועכ"ז אינו שינוי בעצמותו, ומשווה ענין הרצון כענין הידיעה להרמב"ם בהל' תשובה, ולפי מה שמבאר הצ"צ בד"מ מצות האמנת אלקות פ"ט דעת התוי"ט במשל כח כתיבת אות עיי"ש, וכן מבואר באוה"ת ענינים עמ' שטז בענין דעת תחתון שהוא לא גבול אמיתי רק כח המגביל, וכמו שהא"ס משנה ומצמצם א"ע. מכ"ז מבואר שדעת התוי"ט הוא בבחי' דעת תחתון, אבל לא כדעת הר"מ אלמושינו, אלא ע"ד הרמב"ם. ולכן זהו דעת תחתון כמו שמתחד בדעת עליון.

וזהו כמבואר באגה"ק פי"ט בענין בחי' הפנים, שהוא בחי' חכם עדיף מנביא ד"מ ספי' החכ' כמו שהיא מיוחדת במאצילה א"ס ב"ה בתכלית היחוד.

ולפי זה מה שתירץ התמים נ.ב. הוא נכון כי הרמב"ם מדבר בבחי' הפנים של הספי' היינו שמה שמגיעה הידיעה ע"י הכלים באורות וגם במהו"ע ממש, הוא ע"ד גלוי וידוע ממש שאינו בגדרי השכל, כי אע"פ שבא ע"י הכלים זהו לא מחמת הברואים, אלא שזהו מה שהא"ס משנה ומצמצם עצמו בבחי' כח המגביל בלבד שזוהי הגבלה רצונית, היינו שגדרי השכל גופא אינה בגדר גבול אמיתי. וא"כ זוהי ידיעה שמצד עצמו, אבל זהו בבחי' הפנים של הספי'. משא"כ הר"מ אלמושינו מדבר בבחי' שכל והבנה שזהו בבחי' אחוריים.

וכן בהל' יסוה"ת שם מבאר ענין ידיעת הנבראים בכל הבחי' גם בבחי' אחוריים, אם נעשה השוואה בין מה שביאר הצ"צ במצות האמנת אלקות פ"ד במה"ת, בענין "כולם בחכמה עשית" שזהו כלים דאצי' שנעשים נשמה וחיות לבי"ע, למ"ש באגה"ק פי"ט בענין התלבשות בתחתונים, וכן כתב בתניא ח"א פי"ח שהחכמה מקור השכל וההבנה. ומ"ש "שהכל נסמך לו בהיותו" הם הל' כלים דאצי' שנעשים נשמה וחיות לבי"ע.

ומפרש אדה"ז בדברי הרמב"ם לפי שני שיטות שהן הפרדס והאריז"ל, כי לשיטת הרמ"ק שלא ידע מהצמצום והאורות אינם פשוטים, וא"כ הידיעה שבהם שהוא בערך הבורא הוא "מצד עצמו", ואינו בגדר השכל. כי אף את"ל להרמ"ק שהכלים הם אלקות, הם בבחי' "בלי גבול" או לפחות "כח המגביל" שזהו ג"כ בבחי' ידיעה שמצד עצמו כמשנ"ת לעיל.

ולשיטת האריז"ל שהכלים נעשים נשמה וחיות לבי"ע והם גבול בפועל והאורות פשוטים, א"כ תהיה הידיעה בערך הנבראים בגדר שכל והבנה, וכמו שהידיעה סיבה להנבראים כך הוא מסובב מהנבראים, כי יש התפעלות כמבואר בלקו"ת פ' בהר.

משא"כ לשיטת הרמ"ק הידיעה היא בבחי' מקיף ואינה סיבה המכרחת, וכמו שלא הכריחה את הבריאה, וצריך רצון וצמצום כדי שתהיה סיבה המכרחת, וזהו מפני האין ערוך.

ולכן בתניא כשמבאר דברי הרמב"ם לענין שלימות ידיעתו ית' וזהו בח"א פרק מב, ובח"ב פ"ז, מביא רק שיטת הרמ"ק וזהו

ידיעה שלפני הצמצום. ורק כשרוצה לבאר איך הידיעה סיבה ומקור לנשמות ונבראים מביא ג"כ שיטת האריז"ל. וזהו בח"א פ"ב ופמ"ח, וח"ב פ"ט בהגה"ה ושם ש"כלים דאצי' נעשים נשמה וחיות לבי"ע".

ובזה הורה לנו אדה"ז איך צריך לפרש דעת הרמב"ם, היינו בהל' יסוה"ת אפשר לבאר ג"כ כשיטת האריז"ל, וכמו שביאר הצ"צ בהאמנת אלקות פ"ד מה"ת. ובהל' תשובה צריך לבאר רק כשיטת הרמ"ק. ולכן כתב בהערה בחצאי עיגול "הל' תשובה שם", כי לפי אדה"ז כשהידיעה אינה סיבה זוהי הידיעה שלפני הצמצום ובענין "ידיעה ובחירה" הידיעה אינה סיבה כי "צדיק ורשע לא קאמר" לכן הידיעה היא רק בבחי' הפנים של הספי' ואינה מתלבשת בתחתונים.

ולכן תירץ הרמב"ם רק "היאך ידע" ולא איך יש בחירה, כי הידיעה אינו סיבה להבחירה, וזה לא הי' קשה להרמב"ם. רק היה קשה שמאחר שהבחירה היא ודאית איך ידע קודם, ולכן התירוץ שידע מצד עצמו ואינו מסובב מהדבר ולכן ידע גם קודם שיהיה הדבר.

והר"מ אלמושינו מדבר בבחי' "שכל והבנה" וזהו כשיטת האריז"ל שהכלים מתלבשים בבי"ע שזהו בחי' אחוריים, ולכן שאלת ידיעה ובחירה אינו "היאך ידע", אלא איך יש בחירה, מאחר שהידיעה קודמת ואינה מסובבת מהדבר וא"כ הבחירה מסובבת מהידיעה ובפרט ע"פ חסידות שהידיעה נשמה וחיות לנבראים. ולכן מתרץ שאע"פ שהידיעה קודמת היא מסובבת מהדבר. וע"פ חסידות זהו ענין התפעלות הדתית ונעשה הרושם ויניקת החיצונים רק אחר שנעשה העבירה.

ולסיכום יש בזה ה' שיטות:

א) שיטת הפרדס: ידיעה שלפני הצמצום ע"י הספירות כי הן גנוזות בעצמותו.

ב) שיטת הר"מ רקנטי: ידיעה שלפני הצמצום שלא ע"י ספי' כמבואר באוה"ת לשיטתו. אלא שבסה"מ תרס"ח ע' ריב מבאר לשיטתו שיש ספי' באורות פשוטים שהם בבחי' הפשטה יותר הרבה מבחי' ידעת בשלילה.

(ג) שיטת התוי"ט: ידיעה שלאחר הצמצום בבחי' כלים בבחי' כח המגביל כמו שמבאר הצ"צ לשיטתו, והוא בחי' הפנים שבספי' שזוהי בחי' ידיעת השלילה.

(ד) שיטת הר"מ אלמושינו: ידיעה שלאחר הצמצום בבחי' הכלים כמו שמתלבים בבי"ע שזהו גבול בפועל בבחי' "שכל והבנה".

(ה) שיטת אדה"ז: שגם הידיעה שמתלבשת בנבראים (והוא גדר שכל והבנה) מתיחדת עם מהו"ע שלפני הצמצום. כי "סוד הצמצום" שיומשך דוקא האור שלפני הצמצום ויתייחד בכלים שזהו "ידיעת עצמו" שהיא הסיבה שנעשים נשמה וחיות לבי"ע, שיש בהם כח הא"ס שלפני הצמצום לברוא מאין ליש.

ולפי זה יובן בפשטות הכוונה בהערה הנ"ל שהרמב"ם מדבר בידיעה שלפני הצמצום, כי זהו לפי חידוש אדה"ז, שגם הידיעה שבגדרי השכל הוא "מצד עצמו", ולכן גם אחר שצמצם עצמו, הוא כמו קודם שצמצם עצמו, כי מתיחדת עם מהו"ע שלפני הצמצום, וגם אחר הצמצום הוא בבחי' ידיעה שלפני הצמצום. שהרי אדה"ז ביאר שיטתו בשער היחודה"א פ"ט בהג"ה, ופירש כך את דעת הרמב"ם, וד"ל.

כי מ"ש בהגה"ה "אז שייך לומר מ"ש הרמב"ם", עיקר הכוונה היא לא שרק לאחר הצמצום שייך לומר כו', אלא להיפך; שמפני שסוד הצמצום הוא שיתלבש האור שלפני הצמצום דוקא בתוך הצמצום (וזהו יחוד אחה"צ עם לפה"צ; ולכן הוא רק סוד, כי בגלוי יש הפסק) ולכן אז שייך לומר שהכלים אלקות לברוא מאין ליש.

אלא בכדי שיהי' היחוד גם בבחי' שכל והבנה שהוא תואר חיובי, זהו ע"י צמצום והלבשה. "אבל בלי צמצום והלבשה הוא למעלה אפי' מגדר חכמה", שזהו מתוארי השלילה כמבואר במאמר באתי לגני ענין גדר השגה שזהו שלילה.

ולפי זה, פירש אדה"ז דברי הרמב"ם שזה שייך דוקא בבחי' שלפני הצמצום, רק שזה ע"י הצמצום, וא"כ כל מה שכתוב בהערה הנ"ל מתאים, לכאורה, עם שיטת אדה"ז.



מעלין בקודש וימים היוצאים

הת' שמואל הלוי ליבערמאן
תלמיד בישיבה

בלקו"ש לחנוכה חלק כ מבאר כ"ק אדמו"ר שמהלשון "פליגי בה תרי אמוראי . . חד אמר טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסים וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאים, וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג וטעמא דב"ה דמעלין בקדש ואין מורידין", משמע, שלא נחלקו רק בטעמם של ב"ש וב"ה, אלא שיש ביניהם גם נפק"מ להלכה.

וממשיך שאמנם כך מבואר בכמה ספרים ופוסקים שמחלוקת התוס' והרמב"ם – שהתוס' ס"ל שמהדרין מן המהדרין הוא הוספה רק לדין דנר אחד לכל בני הבית, ואינו בהמשך להחידור מצוה שכ"א מבני הבית מדליק נר. והרמב"ם ס"ל שהמהדרין מהמה"ד הינו אכן הוספה להחידור שכ"א מדליק – תלוי בפלוגתת האמוראים הנ"ל בטעמם של ב"ש וב"ה.

דהתוס' ס"ל כאופן הא' הנ"ל (דטעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין, ודב"ה כנגד ימים היוצאין), היינו שעיקר החידור הוא לפרסם כמה ימים יש בחנוכה. ולכן א"א שהחידור זה יבוא ביחד עם החידור של נר לכל אחד, כי אדם שיראה הוספה בנרות (לב"ה) לא ידע מספר הימים כי יחשוב שנתווספו באנשי הבית. משא"כ להרמב"ם דס"ל בטעם המהדרין מהמה"ד כאופן הב' (דטעמא דב"ש כנגד פרי החג, ודב"ה דמעלין בקודש ואין מורידין), היינו שהחידור אינו קשור לפרסום ימי החנוכה אלא למעלין בקודש, לכן בא בהוספה לנר לכ"א.

וממשיך בשיחה הנ"ל (ס"ג) שיש לבאר מחלוקת האמוראים בעומק יותר. דלאופן הא' ההוספה היא חידור בהחפצא של המצוה, משא"כ לאופן הב' החידור הוא בהגברא, שהוא מתנהג (לאו דווקא בחנוכה, אלא) בכל עניני קדושה באופן דמעלין בקודש.

ושם בהערה 14, שהלשון מצוה מן המובחר מדבר כשהידור הוא בהחפצא. ומסיים, דעפ"ז תומתק הוספת הרמב"ם שם, "והמהדר יתר ע"ז ועושה מצוה מן המובחר וכו'".

היינו שהרמב"ם ס"ל שזהו הידור בהחפצא. ולכאורה בחחלת השיחה מביא שהרמב"ם ס"ל כהטעם דמעלין בקודש (בכל עניני קדושה ולא דווקא בחנוכה), ולכאורה מוכרחים לומר דלא ס"ל כאופן הא' דצריך להיות היכר למין הימים, כי אם כל בני הבית מדליקים לא יהי' ניכר שנתווספו בימים ורק שנתווספו בבני הבית.

[ולהרמ"א – אף שפוסק כהרמב"ם – לא קשה כנ"ל, שהרי מדגיש שכ"א צריך להדליק נרו(תיו) במקום אחר].

ואולי י"ל שהרמב"ם ס"ל שכאן הדין דמעלין בקודש הוא דין בהחפצא ואינו רק הנהגת האדם, היינו שמצות חנוכה יותר מהודרת כשמוסיפים בה בכל יום. וצ"ע*.



שיחות

הקשר והשייכות בין חנוכה לחג הסוכות

הרב מנחם מענדל פעלער

אחד מהשלוחים - טוויץ סיטיז, מיניסוטה

בשיחות ימי חנוכה ה'תשמ"ח הזכיר כ"ק אדמו"ר את הקשר בין חנוכה לחג הסוכות. בשיחת נר ח' דחנוכה ל"צבאות ה'" (תורת מנחם – התועדויות תשמ"ח חלק שני עמ' 155, אות ה') וז"ל: "ידוע שמספר שמונה מורה ומרמז על הזמן דלעתיד לבוא – כמובן ממארוז"ל "כינור של בית המקדש (א' מכלי הזמר שבו

(*) וראה הערות וביאורים גליונות קטו וק"ח בענין זה. המערכת.

היו הלויים מנגנים בעת הקרבת הקרבנות כו') של שבעה נימין . .
ושל ימות המשיח שמונה".

ומזה מובן גם בנוגע למספר שמונה דימי חנוכה – שבהם
נרמזת השלימות דלעתיד לבוא, שלכן, "הנרות הללו אינן בטלין
לעולם".

ועד"ז בנוגע לחג הסוכות (ששייך לחנוכה), שיש בו שמונה
ימים (דלא כחג הפסח שאינו אלא שבעה ימים) – מכיון שחג
הסוכות קשור עם יעקב, שאצלו מודגשת השייכות לבית המקדש
השלישי בגאולה העתידה, "כיעקב שקראו בית". ע"כ.

ושם ב"משיחות ימי חנוכה – לאחרי הדל"נ – עמ' 99 הערה
18: להעיר שמצות הקהל זמנה בחג הסוכות, והרי, ימי חנוכה
שייכים לחג הסוכות:

א) במספרם (דבר הכי בולט) – שמונה ימים, כמו חג
הסוכות, שמלבד שבעת ימי הסוכות ישנו גם המשכם ב"שמיני-
עצרת" (משא"כ חג הפסח – שבעה ימים, וחג השבועות (וכן
פורים) – יום אחד). ולהעיר, שבשניהם גומרים את ההלל בכל
הימים – לפי שחנוכה חלוק בנרותיו כמו חג הסוכות שחלוק
בקרבנותיו (שבלי הלקט סקע"ד. הובא בב"י או"ח סתרפ"ג.
ועוד).

ב) בתוכנם – "חנוכה" ע"ש חנוכת המזבח והמקדש (בבית
שני), והרי, חנוכת ביהמ"ק הראשון היתה בחג הסוכות (מ"א ח,
סה).

ג) באופן הדלקת הנרות – "כנגד פרי החג" (שבת כא, ב),
ו"ב"ה לא פליג רק משום מעלין בקודש (אוה"ת חנוכה (כרך ה')
תתקמב, ב), והקשר והשייכות ד"נר חנוכה" ל"פרי החג" –
שבשניהם נעשה המשכת המקיפים העליונים כו' (תו"א מקץ לד,
א. וראה בארוכה ד"ה ת"ר מצות נ"ח תשל"ח (קונטרס חנוכה
תשמ"ז). וש"נ). ע"כ.

ועיי"ש ג"כ בסופו ע"ד המעלה דיום השמיני והשייכות
לימות המשיח.

ולהעיר שבהסוגיא דחנוכה במס' שבת שם מצינו עוד ענינים שמורים גם על השייכות בין חנוכה לחג הסוכות – ובפשטות.

א. בדף כא, ב "נר של חנוכה שהניחה למעלה מכ' אמה פסולה כסוכה וכו'".

ב. שם כב, א "בעו מיני' מר' יהושע בן לוי מהו להסתפק מנויי סוכה כל שבעה, א"ל הרי אמרו אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה וכו'". וכן להעיר מהמשך הגמ' "עד מוצאי יום טוב האחרון של חג" – היינו הענין דשמונה ימים.

ולהעיר מהתועדות (וסעודה) דזאת חנוכה ה'תשל"ח בקשר להמאורע ד"שמיני עצרת" באותה שנה.

[אולי יש להעיר ע"ד הצחות מקור לדמי חנוכה ("חנוכה געלט") מגמ' הנ"ל אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה, ודו"ק].

וכן להעיר מס' בני יששכר בשם הרה"ק בעל הרוקח (הובא בספר "טעמי המנהגים" עניני חנוכה אות תתמ בקו"א):

סמך שמ"ן ונרו"ת לסוכות, מה סוכות ח' ימים, אף חנוכה ח' ימים, ע"כ. וכתב על זה, ומעתה אזדא להו קושית הפוסקים, למה קבעו גם ביום הראשון יו"ט והדלקה, הרי בו לא נעשה הנס, כי בודאי חכמי הדור כשקבעו המצוה לדורות, האיר השי"ת את עיניהם למצוא הסמך בתורה, והנה ראו שהסמך השי"ת פ' הנרות לסוכות (אמור כ"ג כ"ד) הבינו ברוח קדשם שהוא כדי ללמוד מסוכות ח' ימים.

– ועיי"ש מאבודרהם הקושיא למה לא הוסיפו בחנוכה יום א' משום ספיקא דיומא כמו שהוסיפו בחג הסוכות (עיי"ש התירוץ), סוכות דוקא (ולא פסח או שאר יו"ט).

(ובנוסף לכל הנ"ל הרי כתוב מפורש בספר המכבי-א ד, לו וכן בספר המכבי-ב י, ו שיהודה המכבי קבע חנוכה (בהוספה להנס דהנרות דשמונה ימים וכו') כעין חג הסוכות!). וכמובן כ"ז רק להעיר.

ובסדר הדורות מביא בשם הספר "צמח דוד" (הטעם ל"מה שעשו (=קבעו) חנוכה ח' ימים"): ובמ"ע פ' נ"א ס"א פ"ד וס"פ

ב' פ' יען קודם לכן לא היו יכולים לעשות סוכות מפני לוחציהם.



בענין "אי אפשי"

הרב דוד אולידורט
ברוקלין נ.י.

ב"פרדס חב"ד" גליון ג' נתפרסם מענה כ"ק אדמו"ר על שאלה בשיחת ש"פ נצו"י תשמ"ב בענין "אל יאמר אדם אי אפשי כו' אלא אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי", ותוכן הדברים בקצרה: בשיחה שם הובאו בתחילה דברי הרמב"ם בשמונה פרקים, שזה שארז"ל "אל יאמר אדם אי אפשי כו'" הוא רק במצוות שבסוג ד"חוקים", אבל במצוות שכליות צריך אדם שהדבר יהי' מופרך אצלו גם מצד שכלו ורצונו, "אי אפשי" (כגון שענין הגניבה יהי' מופרך אצלו מצד טבעו). ועל זה נאמר באותה שיחה, שענין זה שבמשפטם צריך לומר "אי אפשי" אינו שייך בבעלי תשובה, שאינם יכולים לפעול על עצמם למאוס ברע ולומר "אי אפשי" ולכן אצלם צ"ל העבודה בדרך קבלת עול, "מה אעשה שאבי שבשמים גזר עלי".

ועל זה שאלו אצל כ"ק אדמו"ר מהמבואר בלקו"ת בשם הרב המגיד, דאדרבה, מאמר רז"ל זה לא נאמר בבעלי תשובה שסורם רע, והם צריכים לומר "אי אפשי".

ועל זה ענה כ"ק אדמו"ר מענה ארוך שנקודתו – שיש דרגות בבעלי תשובה, ויש בעלי תשובה המהפכים את טבע המדות ולכן הם בדרגת צדיקים, ואילו בהשיחה דובר בבעלי תשובה שבמדריגה פחותה מאד, ואין עבודתם אלא בדרך קבלת עול, "מה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי". [ולפי הנדפס בשיחה (בס' התוועדויות תשמ"ב ח"ד), הרי בלקו"ת שם קאי בבעל תשובה מסוג שבינתיים: מי שכבר הגיע למדריגה שיכול למאוס ברע, אבל מ"מ "סורו רע"].

ולכאורה כשמעיינים בגופם של דברים עדיין צריך ביאור:

לפי פשוטו, לפי דברי הרמב"ם שאותו מאמר רז"ל קאי ב"חוקים" דוקא, לכאורה הפירוש במארוז"ל זה הוא: אין אדם חייב לפעול בעצמו שנהא ומיאוס טבעי לדברים אסורים, כגון שיהי' בשר חזיר מאוס אצלו, אלא עליו למאוס בשר חזיר רק מחמת קבלת עול מלכות שמים. על זה בא הרב המגיד והוסיף, שדבר זה אינו מתאים בבעל תשובה, כי אם הבעל תשובה שטעם מבשר חזיר וסורו רע לא יפעול על עצמו מיאוס טבעי לדבר יש לחשוש שמא יחזור לסורו, ואינו מספיק זה שיודע ש"אבי שבשמים גזר עלי".

נמצא לפי זה, שאצל בעל תשובה צריכה להיות העבודה למאוס ברע מיאוס טבעי, משום שחוששים שגזירת הקב"ה לא תועיל לו, ואילו הצדיק אינו צריך בכך ומספיקה אצלו קבלת עול מלכות שמים. וזהו גם מ"ש בסה"מ תש"ה ע' 42 (שצויין לו באותו מענה) שבעל תשובה דתשובה עילאה נעשה מובדל מן הרע לגמרי ויכול לומר אפשר ואבי שבשמים גזר עלי, היינו שכבר אין "סורו רע".

אמנם לפי ההבנה היוצאת מן השיחה דש"פ נצו"י משמע להיפך ממש, שיותר קל אצל בעל תשובה לפעול בעצמו קבלת עול מאשר לפעול בעצמו שימאוס ברע.

ועוד: הרי מפורש בתניא שהצדיק הוא מואס ברע ממש, ואם כן מהו פירוש דברי הרב המגיד שהצדיק צריך לומר "אפשי ומה אעשה וכו'"? ועכצ"ל שאין הכוונה ב"אי אפשי" למיאוס ברע מחמת ה"רע" שבזה, שהוא נגד רצון השם, אלא ל"מיאוס טבעי ברע", כמו אדם שאינו מתאוה לבשר חזיר וכדומה (לא משום שחזיר הוא דבר האסור אלא מחמת מיאוס טבעי). [אך באמת אפ"ל, שכוונת הרב המגיד אינה ל"צדיק" שבתניא (בניגוד לבינוני ורשע) אלא רק ל"צדיק" בשם המושאל (בניגוד לבעל תשובה), שאפשר שהוא רק במדריגת בינוני שבתניא ואינו מואס ברע].

ולפי כל זה אינו מובן מהו המענה שיש דרגות בבעלי תשובה והבע"ת שדובר בו בהשיחה הוא ממדריגה פחות המאד, שהרי בהבנת הענין עדיין יש כאן סתירה מלקו"ת: שם משמע שאדם ש"סורו רע" צ"ל עיקר עבודתו למאוס ברע, והקבלת עול לא

תועיל לו (ולכן אל יאמר אי אפשי ומה אעשה), ואילו לפי ההבנה בהשיחה ההיפך הוא הנכון, שמי שסורו רע אינו יכול לפעול בעצמו מיאוס ברע וצ"ל אצלו קבלת עול בלבד.

ולכאורה עכצ"ל, שיש חילוק עיקרי בין הפירוש ב"אי אפשי" לפי מ"ש בלקו"ת (בלי הפירוש בהשיחה) ופירושו לפי דברי השיחה הנ"ל: לפי הלקו"ת, פירוש "אי אפשי" הוא כנ"ל, שיש בו מיאוס טבעי לדבר מסוים, לא מחמת האיסור שבו אלא מחמת טבעו (כגון שמאוס אצלו בשר חזיר וכדומה). אמנם בשיחה זו מפרש "אי אפשי", שהמיאוס הוא מחמת ה"רע" [ולפי הבנה זו אין מקום לומר שצדיק גמור שבתניא צריך לומר "אפשי ומה אעשה וכו'", שהרי הצדיק האמיתי הוא "מואס ברע"]. ומצד פירוש זה מובן בפשטות מדוע בעל תשובה, שעדיין לא הגיע למדרגה זו, צריך לומר (ב"משפטים") "אפשי ומה אעשה", כי אין אצלו מיאוס טבעי ברע (כגון גניבה), אלא רק מחמת קבלת עול בלבד. ועצ"ע.



נגלה

בדין דהמפנה חפצים מזוית לזוית וכו'

הרב אברהם הערץ

ר"מ בישיבה

אסור להוציא מרה"י למקום פטור דרך רה"ר ואע"ג דקיי"ל מהלך לאו כעומד דמי מ"מ איכא למיחש שמא יעמוד קצת ברה"ר ויהי' כמונח שם ויתחייב. (טור או"ח סי' שמו. ב"י שם).

ותמה על כך התוספות שבת בסי' שמו סק"ג שלכאורה מאיזה דין יתחייב הא קיי"ל דהמפנה חפצים מזוית לזוית ונמלך עליהן והוציאן פטור שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך (לשם הוצאה) וא"כ ה"נ יהא פטור?

וי"ל ביסוד פלוגתתם, דהנה דעת התוספות שבת הוא דהגם דמלאכת כתיבה לדוגמא אינו צריך כוונה ומחשבה לכתיבת אות הב' בשעת כתיבת אות הא' ואעפ"כ הוה מלאכת מחשבת. היינו משום שב' אותיות הם רק שיעור המלאכה ולא פרטי וחלקי המלאכה, ולכן כשכותב אות אחת בלי מחשבה לאות אחרת עשה מלאכת מחשבת אלא שחסר בהשיעור, ואם ישלים להשיעור יהא חייב. משא"כ בהוצאה העקירה וההנחה הם חלקי ופרטי המלאכה, ולא שיעור המלאכה, א"כ כשעוקר שלא ע"מ להניח ברה"ר חסר במחשבת המלאכה ואין כאן מלאכת מחשבת (ראה פירש"י ה, ב ד"ה אינו).

ובדעת הב"י י"ל שלעקירה מספיק מחשבה לעקירה לבד בדוגמת מלאכת כתיבה, אלא שאעפ"כ צריכין עקירה ע"מ להוציא (ולא משנה לאיזו רשות) כי פי' עקירה היינו שעוקרו מהרשות, ואם אין בכוונתו להוציאה מהרשות אזי ע"י הגבתו לא עקר מידי מהרשות והוי רק טלטול בעלמא (ראה תוס' ג, א ד"ה פטורי) ולכן בהדין דמפנה חפצים פטור משא"כ המוציא למקום פטור דרך רה"ר שהיתה לו מחשבה להוציא מהרשות אם הניחה ברה"ר חייב.



פטור ומותר דמתני'

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ר"מ במתיבא ליובאוויטש שיקאגא

בתוד"ה בבא דרישא פטור ומותר (ג, א) הק' דאיך אפ"ל דבבא דרישא דמתני' היא מותר, והא קא עבר אלפני עור, ועכ"פ על איסורא דרבנן להפרישו מאיסור, ואפי' אי הוי נכרי, עיי"ש. ומסיק דאפשר לאוקמי' בנכרי והחפץ הוא של נכרי דאז ליכא איסורא כלל והוי מותר. [והקושי בזה מובן – לאוקמי' מתני' באופן כזה].

ובת"י (והר"ן ועוד) מתרצים בפשטות – דהא דקאמר הגמ' דהוי פטור ומותר הוא לענין שבת, אע"פ דמצד איסורים אחרים אפשר שיש בזה איסור.

[והק' ע"ז הגרעק"א, דכיון דמ"מ הוי איסור אז למאי נפק"מ דלענין שבת הוי פטור ומותר. עיי"ש מה שתי'].
 ♦ ♦ ♦

ואולי אפשר לומר דב' התירוצים משלימים זא"ז; והיינו, שהתוס' לא התכוונו לומר שבמשנתנו מדובר במקרה כזה (בנכרי ובחפץ של נכרי), דעיקר התירוצ' הוא – דזה שהוא פטור ומותר, הוא – לענין שבת. אלא דאי"ז מספיק, דאם לא הי' מקרה דמותר לגמרי, אז למאי נפק"מ דלענין שבת הוי מותר (כקו' רע"א), ולזאת הביאו התוס' מקרה דאין שום איסורים צדיים (דלפני עור, לאפרושי מאיסורא ומר"ע) – והוי פטור ומותר לגמרי. (וסרו הקושיות).

אגוז ע"ג מים, וספינה ע"ג מים ובדברי אדה"ז בזה

הרב שמואל זייאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

הנה התוס' (ד"ה אגוז, שבת ה, ב) מקשים הרי הגמ' אומרת שספינה אינה חצר המהלכת, לדיני קנין, כיון "דספינה מינח נייחא, ומים הוא דקא ממטי לה". ומשני: דשאני דיני קנין לדיני הנחה לשבת, בנוגע לקנין צריך להיות דומיא דיד והיד עצמה היא אינה מהלכת, ואע"פ שהגוף או הכח החיוני של האדם מוליכה, כיון דאין זה כח עצמה הרי "אינה מהלכת", אבל לשבת נוגע האם החפץ נמצא שם כדרך "שמצניעין חפצים, בני אדם", וכיון דהאגוז נייד ע"ג מים (ואף שהוא ע"י המים) במילא אין הנחה לדיני שבת.

וממשיך להסביר דהאיבעיא באגוז ע"ג כלי וכלי ע"ג מים הוא עד"ז: האם הדרך להצניע חפצים כך או לא (ומוכיח שמוצאים עד"ז במנחת איזה דבר ע"ג אדם או בהמה המהלכת שאין זו הנחה, ובמילא מוכרחים לומר שכוונת האיבעיא הוא האם זהו דרך הצנעתו או לא).

ונראה מהתוס' דבאמת אין החפץ מונח (דגם כשניידי ע"י דבר אחר אי"ז "הנחה") אלא שבנוגע לקנין אין צורך שהחפץ

יונח אלא שלא תהיה מהלכת, וכיון שאינו מהלכת מצד עצמה אין זו מהלכת.

ובתוס' הרא"ש מפורש יותר: " . . לענין קנין שאני דילפינן מידו דלא חשיבא חצר מהלכת, אע"ג דקא אזלא, כיון דמיא הוא דקא ממטי לה, אבל הכא ילפינן מהנחה שהיו עושים במשכן, ואין דרך לאדם להניח חפציו במקום שאין החפץ עצמו מונח במקום שהוא שם . . .".

וכן בחי' הרמב"ן וחי' הר"ן: " . . דהתם כל חצר שאינה מהלכת קניא, וספינה אינה מהלכת אלא מיא קא ממטי לה, אבל גבי שבת בעי הנחה והא ניידי ולא ניחא".

וכן בחי' הרמב"ן לב"מ: " . . דאה"נ דלא נייח וגבי שבת הנחה בעינן ומקום חשוב נמי בעינן אבל מ"מ אינו מהלך, שלא נקראת חצר אלא במהלכת מעצמה".

ברור שאין זו הנחה אלא שבנוגע לקנין אין צורך בהנחה. [להעיר שבב"מ מפרש ב' חסרונות לגבי שבת: א) אין זו הנחה לחפץ דנייד, ב) אין זה מקום הנחה (ע"ד שיטת הרמב"ם שאין זה מקום הנחה, משום שאין זה דע"ד, אלא שלהרמב"ם הרי זה מקום אלא שאין מקום דע"ד, ולהרמב"ן נראה שאין זה מקום)].

אבל הל' בחי' הריטב"א שונה הוא קצת: " . . דאין למדין הנחה דגבי שבת לההיא דזכיה, דסגי' לן בהנחה כל דהו, ולא ממעטינן אלא חצר מהלכת לגמרי דנידא מנפשיה", דמל' משמע דגם לקנין צריך הנחה, אלא שמספיק הנחה כל דהו, ודבר שאינו נידא מנפשיה יש כאן הנחה כל דהו.

ובמאירי כאן: " . . שלענין הפקעת קניה, לחצר מהלכת אתה צריך, וספינה אינה מהלכת, ולענין הילוך קורא לה נחה, אבל לענין שבת להנחה גמורה אתה צריך, וכל שהוא נד אינו נקרא נח . . .".

ונראה ממנו ע"ד הריטב"א: שגם לקנין יש ענין הנחה "אתה קורא לה נחה", אלא שלגבי שבת צריך "הנחה גמורה" וכיון שאין אתה "קורא" לה "נחה" חסר בהנחה "גמורה".

ולכאורה גם ברש"י יש לומר כן, דהנה לשונו בההו"א הוא מהו דתימא "לאו היינו הנחתן דתהוי עקירתן עקירה . . קמ"ל, דהיינו הנחתן ועקירתן עקירה". והיינו שמפרש שקו"ט הגמ' לגבי עקירה ולא לגבי ההנחה עצמה. ומשמע שלגבי ההנחה עצמה הוא פשוט דנחשב להנחה.

ועיין בח"ס כאן דמביא מראב"ן בב"מ וכאן דבכל הסוגיא מדובר בנוגע לעקירה, ומחדש שבודאי בנוגע להנחה אם עקר ממקום מסויים והניחו על גבי מים היינו הנחה וחייב והאיבעיא היא רק כשעקר ממים. ואומר "דבקל הוה הנחה אחר עקירה ממה שיהיה עקירה אחר הנחה . . .".

ואם נאמר כן (ועד"ז בשיטת רש"י) הרי מוכרח לומר שבעצם יש כאן הנחה (לכה"פ "כל דהו"), דאל"כ איך יתחייב לגבי הנחה, אלא שלגבי עקירה מוכרח הנחה חשובה יותר וכו'.

ובל' הראב"ד בב"מ (מובא בשטמ"ק שם): "לגבי חצר מהלכת. כל היכא דלא סגיא מנפשה לאו מהלכת . . אבל לגבי שבת הנחה ממש בעינן דאלו קיימי באויר כגון שעירבן הרוח ולא הניחן לנוח . . אינו חייב דהנחה ע"ג כל דהו בעינן ומיא כאוירא בעלמא דמו, ולא משום ניידא ממש קפדינן אלא משום דהו כאוירא בעלמא, דהא דרר איבעיא ליה לרבא אגוז בכלי וכלי צף ע"פ המים מהו בתר אגוז אזלינן והא ניח כלומר הרי אינו עומד באויר ומהניא ליה ההיא הנחה או דילמא בתר כלי אזלינן והכל באויר".

הנה משיטתו נראה דאין חסרון בהנחה בעצם מצד החפץ "שניידי", אלא החסרון בדין הנחה המיוחד בשבת שצריך להיות על גבי מקום ומים אין זה מקום.

וא"כ יש להגדיר כאן שלשה אופנים בענין הנחה ע"ג מים: (א) אין זו הנחה אלא שלגבי קנין אין דין הנחה, אלא שלא תהיה מהלכת בעצמה (משמעות כמה ראשונים). (ב) הרי זה הנחה "כל דהו" כיון שהחפץ מונח בעצמה אלא שדבר אחר גורם הליכתה וניודה ולכך מספיק לדיני קנין אלא שלגבי שבת בעינן הנחה בשלימותה (הריטב"א כאן). (ג) הדבר עצמו נחשב למונח אלא שאין לו מקום הנחה. ולכן לקנין שמספיק שהחפץ עצמו מונח

(בכדי שלא להיות חצר המהלכת) הרי זו הנחה, אבל לגבי שבת בעינין הנחה ממש, והיינו שבעינין גם מקום הנחה, ומים כאויר הם (הראב"ד בשטמ"ק ב"מ).

והנפק"מ י"ל כנ"ל בנוגע להנחה: אם נאמר שאין כאן הנחה כלל (אלא שלקנין אין צורך בהנחה), א"כ אין חיוב גם בנוגע להנחה (ע"ג מים). ואם נאמר שיש כאן הנחה כל דהו (שלכן מועיל גם לגבי קנין) אפשר לומר שמועיל גם לגבי הנחה בשבת ("דבקל הוה הנחה"). ואם נאמר שהחפץ מונח אלא שאין כאן מקום אפשר דזה תלוי אם מחלקים בין עקירה להנחה בנוגע למקום דע"ד, דאם מחלקים ביניהם יש מקום לומר שאין צורך להיות מונח על מקום לגבי דין הנחה, אבל יש צורך להיות מונח על מקום לגבי דין עקירה.

והנה אולי יש עוד נפק"מ לפי דברי אדה"ז בענין זה: דהנה בהל' בציעת הפת סי' קסז סע' יב פוסק המחבר שאם היו רוכבים ועומדים במקום א' ואמרו נאכל הרי אלו מצטרפין (אע"פ שלא ירדו מן הבהמות) וא' מברך לכולם, אבל אם היו אוכלים והולכים לא מהני אמירת "נאכל" שיצטרפו כולם יחד ("דהליכה מבטל הקביעות" משנ"ב סקס"ב שם).

ובמג"א סקכ"ז שם מסתפק "וצ"ע אם יושבים כולם בעגלה א' ואמרו נאכל כאן ואוכלין יחד אם מצטרפין, דאע"ג דרכוב כמהלך וה"ה ליושב בעגלה, מ"מ כיון ששלשתם יושבים באגודה א' י"ל דמצטרפין וצ"ע. ובספינה פשוט דקביעות גמור הוא . . .".

לכאורה היה נראה ממנו שבספינה אע"פ שמהלך פשוט שיש כאן קביעות יתירה מקביעות שבעגלה.

אבל אדה"ז מפרש אחרת (דנראה ששלל פי' הנ"ל דאם היה צד לומר שהספינה כמהלכת היה עדיין מקום להסתפק לומר שאין כאן קביעות¹, ולומד שכל ענין בהליכה בדרך תלוי באם

(1) ויש להוסיף בזה: דהרי "עגלה" (דנסתפק מג"א) לכאורה כולל גם כשהוא מקורה (וע"ד קרן וכיו"ב) וספינה כולל כשאניה מקורה. ובמקורה יש סברא יותר לומר דיש בו ענין בית יותר משאינו מקורה, ולכן אולי יש לומר גם לכאן שיש בו קצת יותר מענין המקום (ובמילא הקביעות באכילתם יחד שם) מכשאינו מקורה. (וע"ד מה שאומר המהרש"ם מטעם זה: שהיושב בספינה

מהלכים הם או לא), ואומר בסע' טז: " . . אבל אם הולכים בספינה . . נקבעו באמירה זו . . אבל אם יושבים בעגלה יש להסתפק אם דינם כרוכבים ע"ג בהמה שהעגלה ג"כ מהלכת משא"כ בספינה, היא אינה חשובה מהלכת אלא המים הולכים תחתיה והיא נחה לעולם על אותם המים . . .".

והיינו שהא דפשוט שבספינה מצטרפים הוא לא רק משום שאין חשובה מהלכת, אלא שיש לה עוד מעלה שהיא נחה לעולם על אותם המים. והיינו שלא רק שאינה מהלכת אלא יתירה מזו יש בה ענין שמונחת (ועוד יתירה מזו "על אותם המים").

ולכאורה הא דהיה מוכרח להוסיף ענין זה (דנחה על אותה המים) דאל"כ יש לטעון, דגם העגלה אינה מהלכת מעצמה (אלא הבהמות מוליכים אותה), ולכן הסביר דהעגלה (הגם דאין לה כח עצמה) היא ג"כ מהלכת (לענין זה), אלא שהספינה יש לה מעלה יתירה על העגלה שאין היא חשובה מהלכת והיינו שהיא נחה על אותה המקום לעולם.

ונראה ביאור זה דאדה"ז מתאים לפי האופן שנאמר שהא דמהני לגבי קנין הוא משום שיש בזה ענין ההנחה, אלא שלגבי שבת צריך הנחה חשובה יותר. משא"כ לפי האופן שגם לגבי קנין אין הספינה מונחת אלא שאין היא מהלכת (מצד עצמה) א"כ גם ספינה כעגלה שיש להסתפק דכיון שאינה מונחת והיא מהלכת (אע"פ שאינה מצד עצמה), דאפשר דאין מצטרפין לענין ברכה.



בענין מהלך לאו כעומד דמי

הת' אוריאל ויגלר
תלמיד בישיבה

מפרש"י שפטור מנר חנוכה (שבת כ"ג ד"ה הרואה) משום שבספינות שהיו בזמנם היו פתוחות בלי קירוי הרוח מנשבת ואין הם בגדר בית כלל, משא"כ ברכבת יש לו להדליק נר חנוכה שם, דיש בו ענין דבית ע"י הקירוי (אע"פ שהיא מהלכת אין צריך לבית קבוע לפרסומי ניסא).

בשבת דף ה, ב איתא: א"ר אבין א"ר אלעאי א"ר יוחנן היה טעון אוכלין ומשקין ונכנס ויוצא כל היום כולו אינו חייב עד שיעמוד אמר אביי והוא שעמד לפוש ממאי מדאמר מר תוך ד' אמות עמד לפוש פטור לכתף חייב חוץ לד' אמות עמד לפוש חייב לכתף פטור מאי קמ"ל שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך הא אמרה רבי יוחנן חדא זימנא דאמר רב ספרא א"ר אמי א"ר יוחנן המפנה חפציו מזוית לזוית ונמלך עליהן והוציאן פטור שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך, אמוראי נינהו מר אמר לה בהאי לישנא ומר אמר לה בהאי לישנא. עכ"ל.

וברמב"ם (פי"ג ה"ח) כתב "לפיכך אם יצא בחפץ שבידו או על גביו ולא עמד ברשות שניה אלא חזר ונכנס והוא בידו אפילו יצא ונכנס כל היום כולו עד שיצא היום פטור לפי שעקר ולא הניח . . .". עכ"ל.

ובלח"מ הקשה, הרי מבואר ברמב"ם שהסיבה לזה שהוא פטור היא מפני שלא הניח, והרי לכאורה זהו להיפך מהמבואר בגמרא שהסיבה שהוא פטור היא מפני שהעקירה הראשונה היתה עקירה מותרת. ואם כדברי הרמב"ם שלא הניח אפילו אם העקירה הראשונה היתה עקירה אסורה, אין טעם הפטור אלא מפני שלא הניח? ותירץ הלח"מ שבאמת הרמב"ם סבר שרבי יוחנן אמר את הדין שלו באופן שהעקירה הראשונה היתה עקירה מותרת אלא שהרמב"ם לא רצה להביא את הדין הזה כמות שהוא כי הוא כבר הביא את זה בהי"ב (כפי האידך לישנא של רבי יוחנן). אבל באמת רבי יוחנן אמר את זה רק פעם אחת ולכן פה הרמב"ם פסק רק מה שלומדים מהדין של רבי יוחנן, דהיינו, שאם העקירה הראשונה היתה עקירה אסורה ע"מ לצאת אז אם לא הניח פטור, מפני שיוצא ונכנס לא נקראת עקירה והנחה. כלומר, שלומדים בדרך אגב עוד חידוש בדברי רבי יוחנן, שאם אדם יוצא ונכנס מרשות לרשות פטור.

אבל לכאורה צריך ביאור כי הרי הרמב"ם פי"ד הט"ו פוסק שהמהלך אינו כעומד וז"ל "המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים ועבר על מקום פטור שהיה ביניהם בהליכתו חייב שהמהלך אינו כעומד . . .". וא"כ מה החידוש בדברי הרמב"ם בהלכה הקודמת (פי"ג ה"ח), כלומר, אם הפשט בדברי הרמב"ם

בה"ח הוא כפי שהסביר הלח"מ שיוצא ונכנס לא נחשב כעקירה והנחה אז בשביל מה הרמב"ם מביא בכלל את כל ההלכה, הרי לכאורה אין בהלכה הזאת חידוש. שהרי הרמב"ם פוסק בפירוש (בפי"ד הט"ו) שהמהלך אינו כעומד, וצריך עיון*.

חסידות

קידוש מי חטאת

(*) הערת המערכת: ואולי י"ל בזה, ע"פ מה שיש לבאר בדעת הרי"ף שנראה דפסק כבן עזאי, והקשו עליו בר"ן ורא"ש דזה היפך דעת ריו"ח, עיי"ש. דהנה לכאורה יש להקשות דמהי שאלת הגמ' לעיל אם עקירת גופו כעקירת חפץ, הלא יש לפשוט זה מכאן, דכיון דבן עזאי סב"ל דמהלך כעומד, אלמא דעקירת גופו הוה עקירה וכן הנחת גופו כו', והרי גם רבנן לא פליגי אלא משום דלא סב"ל מהלך כעומד, אבל בעצם הדיון דהנחת גופו כו' לא פליגי.

ואפשר לומר דהנה כשמוציא מרה"י לרה"ר ע"י מקום פטור, הנה כאן יש חסרון בעצם ההוצאה; דלא הוציא מרה"י לרה"ר אלא מרה"י למקום פטור וממקום פטור לרה"ר, ובמילא אפ"ל דרק בזה סב"ל לב"ע דמהלך כעומד, דכאן יש חסרון בעצם ההוצאה דאינה מרה"י לרה"ר דגם מהלך כעומד וחסר כאן בעצם גדר ההוצאה, אבל י"ל דמ"מ מורה ב"ע דבכדי להתחייב ע"י עקירה והנחה בעינן עקירה והנחה בגוף החפץ ממש, ורק הכא דמהלך במקו"פ מספיק לפוטרו מצד מהלך כעומד דלא נחשב בכלל שמוציא מרה"י לרה"ר. וי"ל בזה שישנם ב' דינים "מעשה הנחה" ו"נח", וכמו בעומד לכתף דאי"ז מעשה הנחה אבל יש לו דין "נח", עיי"ש. וא"כ עד"ז אפ"ל דלב"ע מהלך כעומד היינו שהוא במצב ד"נח" בלבד, וזה גופא מספיק לפוטרו כשעובר דרך סטיו כיון שהוא חסרון בעצם המלאכה דבאמצע המלאכה דנח במקו"פ, אבל בנוגע לחייבו מצד הנחה, או לבטל עקירה הראשונה, בזה בעינן מעשה הנחה גמורה אפי' לב"ע, ולפ"ז מתורץ דלמה לא פשט מב"ע דהנחת גופו כו' כיון שיש לחלק דהנחה להתחייב צריך הנחה ממש בגוף החפץ, ולפי זה י"ל עוד דגם לפי ב"ע במעביר חפצים מזוית לזוית פטור ולא אמרינן דמהלך כעומד דכיון דכאן אין זה דין בעצם ההוצאה, הנה בזה אינו מועיל מה שמהלך כעומד אלא דכיון דעקירתו הראשונה היתה בהיתר אינו חייב, ולפי זה לא קשה עליו דהרי רבי יוחנן עצמו לא פסק כב"ע דלהנ"ל זה אינו דיש לחלק דגם לב"ע כן, ורק אם עובר דרך מקו"פ ויש חסרון בעצם ההוצאה אמרינן מהלך כעומד, ובמילא כן פסק הרי"ף, ואף דבגמ' כתובות מבואר לא כן, סב"ל להרי"ף דזהו רק לפי ההו"א שם, אבל לפי המסקנא שמתרץ שם באופן אחר דמגרר איצטריך ל' ואתי שפיר אפי' לרבנן, י"ל דגם זה נדחה לפי האמת, וראייתו היא מזה גופא שפירש ר' יוחנן דברי ב"ע דמודה בזורק אלמא דכן סב"ל, והוא נמי פסק כמותו. ולפ"ז אפ"ל בהרמב"ם, דלכן הוצרך לכתוב בפי"ד דמהלך לאו כעומד לחדש דאפי' שם אי"ז "נח" כלל. אלא דאכתי קשה, דלמה לא מספיק הדין דפי"ד בלבד, דאפי' בסטיו לא אמרינן מהלך כעומד.

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

באגרת הקודש סימן כח כותב אדמו"ר הזקן: אכן השריפת הפרה אדומה הנה ע"י השלכת עץ ארז ואזוב וכו' ונתינת מים חיים אל האפר נקרא קידוש מי חטאת במשנה, והיא בחי' קודש העליון הנקרא טלא דבדולחא. עכ"ל.

ולכאור' יש להקשות על התיבות "ונתינת מים חיים אל האפר נקרא קידוש מי חטאת במשנה", והרי (א) ע"פ הדין (רמב"ם הל' פרה אדומה רפ"ו) "נתינת אפר על המים הוא הנקרא קידוש", ולא נתינת המים אל האפר, (ב) היכן מצינו במשנה שנתינת המים על האפר מקרי קידוש מי חטאת. ואחד מגדולי הדור חידש דאדה"ז ס"ל שאין הקידוש בשלימות עד שיערבב את המים.

ואולי אפ"ל דאין כוונת אדמו"ר הזקן ש"נתינת מים חיים אל האפר נקרא קידוש מי חטאת במשנה", אלא יש לקרוא את דבריו מתחילתם, שבשריפת פרה אדומה (שעי"ז נעשה אפר) הרי ע"י שמערבים באפר עץ ארז ואזוב ומים חיים אז נקרא האפר בשם "קידוש מי חטאת". ושתי ראיות לדבר: (א) לפי הקושיא, הו' שבריש תיבת "ונתינת" אין לה הבנה. (ב) "נקרא" הוא בלשון זכר, ואילו "נתינת מים חיים" היא ל' נקבה.

ומעתה דברי רבינו הזקן מיושבים היטב: כוונתו כאן היא לבאר את הניגוד שבין פרה אדומה לשאר הקרבנות, דבשאר הקרבנות הרי שריפתן והפיכתן לאפר היא העלאת מ"ן וכו', ואילו האפר שבפרה אדומה (ע"י עירובו עם האזוב ועץ ארז ומים חיים) נקרא בשם קידוש. ודייק רבינו הזקן לכתוב שנתינת המים היא "אל האפר" ולא "על האפר", שהרי במ"ש "ונתן עליו מים חיים אל כלי" אין הכוונה נתינת המים על האפר אלא להיפך (כמפורש ברמב"ם שם).

ומכיון שכוונת רבינו הזקן כאן היא להדגיש לא שמעשה זה נקרא בשם קידוש מי חטאת, דלשם זה לא הוצרך לציין למשנה כי הוא דבר השגור בכל מקום, כדברי הר"ב "והוא קידוש האמור בכל מכלתין", אלא שהאפר עצמו מקרי "קידוש", לכן כתב דהכי איתא במשנה, וכוונתו למ"ש במשנה שם "ונפל

הקידוש" או "הקידוש כשר" או (במשנה ב) "הי' קידוש צף על פני המים", כדברי הר"ב שם "ולאפר עצמו קרי קידוש". אך עצ"ע, דמשמעות הלשון במשנה היא, שגם לפני שנותן את האפר על המי חטאת הוא מכונה "קידוש", ושמא מפרש רבינו הזקן שהוא ע"ש העתיד, שעתיד לקדש בו את המי חטאת.



פשוטו של מקרא

ביאור בהמשך הפסוק (מב, ט) בפרשתנו

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

בפרשתנו (מב, ט) ויזכור יוסף את החלומות אשר חלם להם ויאמר אליהם מרגלים אתם וגו'."

וברש"י בד"ה אשר חלם להם "עליהם, יודע שנתקיימו שהרי השתחוו לו".

ולכאורה צ"ב (בדרך הפשט), מהו המשך הכתוב שאחרי שראה שנתקיימו חלומותיו "ויאמר אליהם מרגלים אתם וגו'". דמה ענין זה לזה.

ואולי י"ל, דהנה בפשטות הא דיוסף אמר להם שמרגלים אתם, ועי"ז גרם להם עגמ"נ וכו', ועד"ז גרם צער גדול ליעקב עי"ז ששמעון נשאר במצרים והי' מוכרח לשלוח את בנימין – הי' משום שיוסף רצה שאחיו יגיעו לתשובה אמיתית על זה שמכרוהו, והדרך היחידה בדרך הטבע היתה ע"י שסיבב הדברים, שבנימין (הבן השני של רחל) עמד בסכנה שיהי' עבד, והם מסרו נפשם כדי לפדותו. שזה הוא ההיפך ממש ממה שמכרו את יוסף לעבד, וכאן מסרו נפשם לפדות את בנימין. ובגלל זה הי' כדאי כל הצער והעגמ"נ וכו' כדי להביאם לתשובה.

והנה השבטים אחזו (כמבואר במפרשים) שיוסף חייב מיתה שמחלומותיו הי' ניכר שברצונו למלוך עליהם, והוא מורד במלכות יהודה וכו'. וזהו מה שאמרו "הנה בעל החלומות הלזה בא", היינו שעיקר טענתם הי' על החלומות, שמזה מוכח שרוצה להיות מלך.

והאמת הי', שהחלומות היו בבחי' גילוי מלמעלה שכן צ"ל, אבל מ"מ בדרך הפשט לא הי' בגדר נבואה וכיו"ב. ולכן מצינו ש"ויגער בו אביו ויאמר לו מה החלום הזה וגו'", (וישב לז, י).

וא"כ אולי אפ"ל בדרך הפשט, שאחרי ש"ויגער בו אביו וגו'", לא הי' ברור ליוסף שהחלום הזה הוא בחינת גילוי מלמעלה, וא"כ הא שמכרוהו אחיו לא הי' בזה שום דבר שצריך תשובה כו' אפי' על ענין בשוגג. אבל אחרי ש"ויזכור יוסף את החלומות גו'", היינו כפירש"י שראה שנתקיימו החלומות, היינו, שעכשיו ברור שהחלומות היו גילוי מלמעלה; א"כ הא שאחיו מכרוהו הוא דבר שצריך תיקון (דאף שמצדם לא ידעו שזה גילוי מלמעלה ואין לדיין אלא מה שענינו רואות, אבל מ"מ אליבא דאמת, גרמו שיוסף הצדיק ימכר), א"כ מיד פעל לתקנם. וזה המשך הפסוק "ויאמר אליהם מרגלים אתם גו'".



חשודין הן על אבר מן החי

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

איתא בירושלמי פאה (פ"א ה"א) על הפסוק (וישב לז, ב) "ויבא יוסף את דבתם רעה" וגו': מה אמר כו', ר' מאיר אמר חשודין הן על אבר מן החי, רב יהודה אומר מזלזלין הן בבני השפחות ונוהגין בהן כעבדים, ור' שמעון אומר נותנין הן עיניהן בבנות הארץ וכו' ע"ש – וכ"ה בב"ר (פפ"ד, ז).

ויש להבין למה גבי אבר מן החי אמר "חשודין הן", וגבי שאר העבירות לא אמר "חשודין"? – ועי' בתנחומא ישן (וישב, ו) שכתב: מהו את דבתם רעה, שאמר לשון הרע על אחיו, ומה לשון הרע אמר עליהם? אמר ר' יהודה אמר עליהם שחוטכין

אבר מן החי ואוכלין, עכ"ל – הרי שבתנחומא ישן לא אמר "חשודין הן" גם גבי אבר מן החי, א"כ צ"ל למה בירושלמי ובב"ר מופיע "חשודין" רק גבי אבר מן החי בלבד?

ונראה בזה לבאר עפ"מ ש"ב בס' פרדס יוסף על פ' וישב (ח"ב ע' תרס) שהביא מס' "דרוש שמואל" שכתב "אהא שאכלו אבר מן החי, עפי"מ שכתב בס' התמונה (אות רי"ש, סא, א) דיעקב היה לו תירוץ על ב' אחיות מאב ולא מאם מותרים מדינא, ואין איסור רק משום מראית עין. ואיתא בשל"ה (תושב"כ וישב ל, א. ד"ה ויבא) דשבטים בראו עגל ע"י ספר יצירה דמותר לאכול חי, ויוסף סבר דאסור מחמת מראית עין. וזהו שאמר ויבא יוסף דבתם רעה שאכלו אבר מן החי, וקשה הא בהיתר אכלו? אלא ע"כ דאסור משום מראית עין, ואיסור זה רעה אצל אביהם דאם יש איסור משום מראית עין גם אביהם חטא בב' אחיות". עכ"ל – ועי' סנהדרין (סח, ב) רב חנינא ורב אושעיא בראו עגלא תלתא בכל ער"ש ע"י ספר יצירה, ובודאי אין צריך שחיטה ומותר לאכלו חי, וכן עשו השבטים (מובא בשל"ה שם ד"ה וישב) – ועי' מ"ש אאזמו"ר הי"ד בשו"ת "משנה שכיר" חלק או"ח סי' קלה.

ולפ"ז יבואר היטב למה דוקא גבי אבר מן החי אמר יוסף "חשודין הן", ולא גבי שאר העבירות, כי גם יוסף ידע שלא מדובר מהאיסור דאבר מן החי, כי אכלו ממה שבראו ע"י ספר יצירה שאינו צריך שחיטה ומותר לאכלו חי, רק שסבר דאסור מחמת מראית עין, וזוהי הכוונה במה שאמר "חשודין הן", מצד מראית עין בלבד, משא"כ גבי שאר העבירות, וא"ש.

ועפ"ז יומתק מ"ש הרע"ב דהדרש חשודין על אבר מן החי נרמז בקרא "רועה את אחיו בצאן", דמה צריך לומר "בצאן"? אלא לומר שהיה מדקדק עמהן בדבר הצאן ע"ש. – דכאן מדובר ב"צאן" שונה לגמרי, שנבראו ע"י ספר יצירה, וזה בא הכתוב להוסיף.



בפרש"י בפרשתנו מג, לד

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפירש"י בפרשתנו ד"ה וישכרו עמו (מג, לד): ומיום שמכרוהו לא שתו יין, ולא הוא שתה יין, ואותו היום שתו, עכ"ל.

על פירש"י זה עמדו כמה מפרשי רש"י לפרש מהיכן יודע רש"י שגם יוסף לא שתה יין מיום שמכרוהו עד אותו היום, (ועיין עוד לקמן בנוגע לזה).

שהרי דיוקו של רש"י הוא מתיבת "עמו", שרק עמו שתו אחיו יין ולא קודם לכן, וזה ראוי לכאורה רק על אחיו, אבל לא על יוסף.

גם תירצו מפרשי רש"י למה שתו האחים עכשיו יין, כיון שלא ידעו שיוסף הוא, ואם כן למה פסקו להתאבל.

אבל מה שעדיין צריך ביאור הוא:

(א) למה אין רש"י מעתיק גם תיבת "וישתו" מן הכתוב¹,

שהרי רש"י מדבר כאן בנוגע לשתיית יין ולא להשתכרות ביין.

ואפילו אם תמצא לומר שגם אם לא הי' נאמר כלל בפסוק "וישתו", רק "וישכרו עמו", הי' אפשר לדייק גם כן שמיום שמכרוהו לא שתו יין, מפני ששתיית יין סתם בלא שכרות הוא בכלל וישכרו.

אבל לאחר שנאמר בפסוק גם תיבת "וישתו", היה לי' לרש"י להעתיק גם תיבה זו מהפסוק להמתיק ולפרש הענין בבירור יותר.

ולכאורה תיבה זו נחוצה יותר להעתיק מתיבת "וישכרו".

במלים אחרות:

(1) אולי י"ל בפשטות שתיבת וישתו אינו מכריח ששתו יין דוקא, ויכול להיות ששתו שאר משקין (כמו בפרשת עבד אברהם ורבקה (חיי שרה כד, מו) ששם הי' מים). המערכת.

אם הי' רש"י מעתיק רק תיבות "וישתו עמו" מן הכתוב, והי' משמיט תיבת "וישכרו" שבנתיים, הי' מובן יותר לכאורה, מכמו עכשיו שהעתיק תיבת "וישכרו" והשמיט תיבת "וישתו".

והגם שתיבת "וישכרו" נכתב סמוך לתיבת "עמו", משא"כ תיבת "וישתו", זה לא קשה, שמצינו כמה פעמים על דרך זה בפירש"י.

ולדוגמא, בפרשת תולדות (כו, יח) ד"ה וישב ויחפור, ובפסוק נאמר "וישב יצחק ויחפור", ורש"י משמיט תיבת "יצחק" בד"ה, הגם שבפירושו מזכיר שם יצחק: " . . מקודם שנסע יצחק מגרר חזר וחפרן". ואינו סומך שבודאי יודע הבן חמש למקרא בנוגע למי מדברים.

ועוד יותר אינו מובן:

עיי' בגמרא שבת (קלט, א) וז"ל: ואמר רבי מלאי משול רבי יצחק מגדלאה מיום שפירש יוסף מאחיו לא טעם טען יין דכתיב ולקדקד נזיר אחיו (בראשית מט, כו), רב יוסי ב"ר חנינא אמר אף הן לא טעמו טעם יין דכתיב וישתו וישכרו עמו מכלל דעד האידינא לא, ואידך שיכרות הוא דלא הוה שתי' מיהא הוה, עכ"ל הגמרא שם.

והנה לכאורה הפירוש הפשוט בגמרא שם ב"ואידך" הוא, שלמה לא אמר רבי יצחק מגדלאה "שאף הן לא טעמו טעם יין", וכמו שאמר ר' יוסי ב"ר חנינא מהפסוק "וישתו וישכרו עמו".

ועל זה מתרצת הגמרא, היות שלא נאמר "וישתו עמו" אלא "וישכרו עמו", אין לנו רא' מפסוק זה אלא שרק שכרות הי' עמו ולא קודם לכן), אבל לא שלא שתו יין כלל (גם בלי שכרות), קודם לכן.

שלפי זה תגדל עוד יותר השאלה, למה מעתיק רש"י תיבת "וישכרו" מהפסוק, שלפי דעתו של רבי יצחק מגדלאה עכ"פ תיבה זו היא טיבה למה שאין לומד מפסוק זה "שאף הן לא טעמו טעם יין".

[דרך אגב צריך להבין, לרבי יוסי ב"ר חנינא שאמר "אף הן לא טעמו טעם יין", שהוא מודה לכאורה לרבי יצחק מגדלאה

שגם יוסף לא טעם טעם יין, ממה דכתיב "ולקדקד נזיר אחיו", רק שזה הוא מוסיף על דבריו אף הן כו',

מהו הפירוש לדידי' "ולקדקד) נזיר אחיו", הרי גם האחים היו נזירים מדין, ומהו מעלתו של יוסף על האחים].

(ב) מגמרא הנ"ל משמע שהכל סוברים שזה שיוסף לא טעם טעם יין אנו יודעים מן הפסוק "ולקדקד נזיר אחיו", כנ"ל.

משא"כ לפירש"י, יודעים זה מפרשתנו, וצריך להבין מהיכן יודעים זה².

ועיין במשכיל לדוד, וז"ל:

מה שהם לא שתו נפקא לן מהכא, אבל זה שהוא לא שתה מוכח מקרא דכתיב ולקדקד נזיר אחיו כדאיתא בשבת, ואגב כתבי' רש"י הכא להודיע האמת, עכ"ל.

והנה לפי דבריו יובן דיוק בפירש"י:

שהלשון ברש"י הוא: "ומיום שמכרוהו לא שתו יין ולא הוא שתה יין",

ולכאורה הי' יכול לכלול שניהם (האחים ויוסף) ביחד ולומר "לא הן ולא הוא שתו יין"³.

ולפי דברי המשכיל לדוד אולי אפשר לומר שזה שלא כללן רש"י ביחד הוא לרמז שאין נלמדים שניהם מכאן, אלא מה שיוסף לא שתה יין נלמד מפסוק אחר.

אבל דבריו היו מובנים אם הי' רש"י מפרש כן, על כל פנים, בפסוק "ולקדקד נזיר אחיו", בפרשת ויחי.

(2) אפ"ל שתיבת "עמו" משמע שאופן של "וישתו וישכרו" היתה "עמו" בשוה ביוסף כמו באחיו, שבשניהם היתה זאת הפעם הא'. המערכת.

(3) לפי מה שכותב ומקשה לקמן מדוע יוסף לא שתה יין, שיש לתרץ ע"ז שהתאבל (במקצת עכ"פ) על שאינו בסמיכות לאביו וכו' – מובן שאי שתיית יין של יוסף ואחיו הן מסיבות שונות. האחים מצד מכירת יוסף (ואבילות אביהם), ויוסף כנ"ל, ולכן אין כוללם ביחד. המערכת.

אמנם רש"י פירש שם פירוש אחר לגמרי, ואינו מזכיר שם כלל בנוגע לשתיית יין של יוסף.

ועיין בשפתי חכמים (הארוך) שמפרש האיך יודע רש"י מפרשתנו שגם יוסף לא שתה יין, אבל צריך עיון קצת בדבריו.

ג) בהטעם שלא שתו האחים ויוסף יין עד עכשיו נראה מפירש"י לכאורה (מזה שאינו מחלק ומפרש) שהוא טעם אחד, משום צער ואבלות וכו'.

וצריך עיון קצת, שהרי זה שהאחים לא שתו יין מובן, שהם לא ידעו היכן יוסף נמצא, ואולי מת. ואולי היו בצער על עצם ענין המכירה.

אבל יוסף ידע בעצם היכן משפחתו נמצאת. ולא הי' לו טעם לחשוב שאינם חיים, ואם כן למה לא שתה יין.

ויש להעיר מפירש"י בפרשת וישב (לט, י): ד"ה ויהי יוסף יפה תאר: " . . אביך מתאבל ואתה מסלסל בשעריך וכו'", עכ"ל.

שמשמע משם שיוסף לא היה מתאבל, ואם כן למה לא שתה יין⁴.

ד) כבר הזכרתי לעיל שלפי כמה מפרשי רש"י, וכן משמע מגמרא שבת הנ"ל, שההכרח של רש"י לפרש שמיום שמכרוהו לא שתו האחים יין הוא ממה שכתוב "עמו", שהוא מיותר. והפירוש הוא, ש"עמו" שתו, אבל לא קודם לכן.

אבל לכאורה יש גם מקום לומר שאינו מיותר.

שהרי בכמה פסוקים קודם פסוק זה נאמר (מג, לב): וישימו לו לבדו ולהם לבדם ולמצרים האוכלים אתו לבדם וגו'.

הרי משמע שיוסף לא אכל לחם עם אחיו.

(4) ממה שהי' מסלסל, אין להביא ראיה לשתיית יין. המערכת.

ועל כן מובן, שכשבא זמן השתי' שהי' אחר אכילת הלחם, צריך הכתוב לפרש שהשתי' לא היתה על דרך אכילת הלחם "לבדו", אלא "וישתו וישכרו עמו".

[דרך אגב, צריך להבין, אם כנים הדברים שיוסף לא אכל לחם עם אחיו, האיך יתאים זה עם מה שפירש"י בד"ה הבכר בכורתו (מג, לג): . . זה אין לו אם ואני אין לי אם ישב אצלי⁵].



הלכה ומנהג

הערה בדיני בורר בשו"ע אדה"ז

הרב דוב טברדוביץ

ראש מכון לסמיכה לרבנות - תות"ל כפ"ח

מהו החילוק בין מלאכת בישול (שלא התירו אפי' סמוך לאכילה) למלאכת בורר (שהתירו סמוך לאכילה), ומהו גדר מלאכת בורר.

יש לבאר בזה ענין כללי בשיטת רבינו. דהנה יש לחקור, האם דין בורר הוא משום שמתקן הדבר לאכילה – וכמו בישול, ורק

(5) וכמ"ש "וישבו לפניו", שמשו"ז צ"ל שאכלו ביחד, רק כששמו האוכל שמו בנפרד. המערכת.

שכאן התירה תורה לבורר סמוך לאכילה כדי שיאכל מאכל הראוי; או משום תקון החפצא שהוא יוצר חפץ מבורר ונקי, ולכן כשהוא סמוך לאכילה ובורר כדרך אכילה – מותר, שאז אין לו גדר חפץ כיון שאין מתקיים כלל שהרי עומד לאכילה מיד, וכמו שנפסק בסימן שכא ס"ב שמן התורה אין עבוד באוכלין כלל [כיון שהם אוכלים ואין מתקיימין], וכן נראה בשיטת רבינו כדלקמן.

ובביאור הדבר, מדוע איסור בישול ישנו באוכלים אפילו בסמוך לאכילה; ודין בורר אינו כשהוא בדרך אכילה, וקיים במאכל שלא כדרך אכילה; ואילו איסור עיבוד אינו כלל במאכלים (מן התורה).

נראה לבאר בזה, דהרי מלאכות שבת למדנו ממלאכת המשכן. והנה בישול היה במשכן בבישול הסממנים, כמ"ש רבינו בסימן שיח ס"ז בסממנים שמהם הוציאו צבע. והנה הבישול שם היה בדבר שאינו מתקיים, שהרי הסממנים נזרקו לאחר שהוציאו מהם מי צבע, ולכן בבישול חייבים בדבר אף שאינו מתקיים כלל.

אבל בורר שהיה במשכן בסממנים כמ"ש רבינו בסימן שיט ס"א, היה מתקיים במקצת, שהרי לאחר זמן היו בשלים להוציא מהם מי צבע, ונמצא שבינתיים היה מתקיים קצת, ולכן יש בורר באוכלים הגם שאין מתקיימים הרבה. אבל צריך שלא יהיה בסמוך לאכילה ממש, כיון שגם בסממנים לא היה זה בסמוך לאכילה ממש (כי אז אינו נחשב לחפצא כלל, כיון שמיד עתיד להאכל).

ואילו עיבוד היה במשכן בעורות, כמ"ש רבינו בסימן שכא ס"ב, ושם היה מתקיים לאורך זמן, שהרי עשו מהם יריעות המשכן (והם קיימים לעולם, אלא שנגזזו). ולכן אין עיבוד מן התורה באוכלין, כי כל אוכל אינו מתקיים לעולם, ואינו דומה לעיבוד בעורות שהיה במשכן.

ובדרך הסברה מדוע יש חילוקים הנ"ל במלאכות השונות, יש לומר שהכל תלוי בגדר המלאכה:

דהנה בישול הוא שינוי בגוף החפצא, שנשתנה מקשה לרך או מרך לקשה, ולכן אפילו אם הוא שינוי זמני, נחשב למלאכה בשבת.

בורר נחשב דבר חשוב פחות, כיון שאינו משנה במהות הדבר, ומכל מקום יש לו חשיבות מסויימת שהוא עושה את האוכל לאוכל נקי ומבורר וחשוב, ולכן חייבים עליו הגם שאינו מתקיים. אבל כשניכר שהוא בדרך אכילה, כלומר, שמיד יאכל, אז אין לו שום גדר חשיבות ולכן אין בזה איסור.

אבל מעבד נחשב תיקון פחות, כיון שאינו שינוי גדול כמו בישול, וגם אינו מפריד ממנו דבר זר לגמרי כמו בבורר. ולכן אין מעבד באוכלים כלל מן התורה, כיון שאינו חפצא המתקיים, ורק מדרבנן יש מעבד באוכלים אם מתקיים קצת (ראה בסימן שכא).

והנה על ההסבר הנ"ל גבי מעבד, יש לדון. דהרי לכאורה, עיבוד הוא יותר תיקון מבורר, ומדוע דינו קל מבורר. ואדרבה, יש דעות שבורר (מן התורה) הוא רק באוכלין, ואילו מעבד מן התורה הוא דווקא שלא באוכלין.

ולכן אפשר לומר בזה, שגדר מעבד הוא הכנה לשימוש בדבר, וכמו במעבד בעורות שהיה במשכן שהעיבוד הכינם להעשות יריעות למשכן. נמצא, שהעיבוד אינו גמר מלאכתם, ולכן אין עיבוד מן התורה אלא בדבר המתקיים; ולא באוכלים, שכיון שאין מתקיימים אין חשיבות להכנה שלהם (ומצד עצם התיקון, אין חשיבות באוכל שאינו מתקיים. וכמו גבי מכה בפטיש שאינו באוכלים, כמשמעות דברי רבינו בסימן שיח סי"א כי גדר מכה בפטיש הוא הכנתו לשימוש, ואין חשיבות באוכל שאינו מתקיים, וכן אין עיבוד באוכלים מטעם זה).

אבל בורר, גדרו הוא משום הכנתו למאכל, ולכן חייב אפילו כשאינו מתקיים. ואדרבא, יש סברא שהוא רק באוכלין, כי יש סברא לומר שחשיבות ההכנה היא רק בהיותו מאכל שעליו יחיה האדם, אלא שרבינו פוסק שגם שלא באוכלים יש בורר מן התורה.

ונחזור לעניין בורר, שגדרו הוא תיקון המאכל (וכמובא בביאור הלכה בסימן זה בד"ה לאכול מיד). ויש לחקור כנ"ל, האם החיוב הוא משום ההכנה לאדם בברירה; או משום תקון החפצא, ונראה שכן לומד רבינו.

והנה יש לדקדק בלשון רבינו, שהתחיל בדין בורר פסולת מתוך אוכל, שאז חייב אפילו אם בירר בידו, ואח"כ ממשיך מדין בורר בכלי, שאז אסור אפילו בבורר אוכל מתוך הפסולת. והנה רבינו שינה מהסדר בשו"ע של הבית יוסף ששם מתחיל המחבר בדין בורר בכלי שחייב, ואחר כך מפרט דין בורר בידו אוכל מפסולת וכו'. וצריך להבין מדוע שינה רבינו מלשוננו של הבית יוסף בזה.

והנראה בביאור הדבר, שהבית יוסף העתיק את המובא בגמרא, ואחר כך מפרט פרטי ההלכות. אבל רבינו, שדרכו להביא הלכה בטעמה, מביא בסדר שהביא, כדי להבין טעם וגדר ההלכה.

ולכן הביא התחלה שהבורר פסולת מתוך האוכל חייב, כי זהו יסוד ההלכה, כי בזה הוא מתקן את המאכל שיהיה מאכל טוב ומבורר (וגם במשכן כך היה). ולכן כל בורר שהוא בדרך תיקון, חייב עליו. דהיינו, או בורר פסולת מתוך האוכל, או בורר אוכל מתוך הפסולת בכלי, שהוא דרך בורר ולא דרך תיקון, ולכן יתחייב עליו.

ולכן פוסק רבינו בסעיף ב' שהבורר אוכל שלא בסמוך לסעודה, חייב (ודלא כהסוברים שאחר סעודת שחרית מותר לבורר לצורך סעודת ערבית, או שעכ"פ איך בכך איסור תורה), שכיון שאינו בדרך אכילה חייב.

ואילו הפוטרים סוברים שיסוד ההיתר הוא בגלל צורך אכילה, גם אם אינו נראה בשביל אכילה, מכל מקום אם הוא בזמן שרגילים כבר להכין לאכילה (דהיינו אחר גמר האכילה הקודמת), אז הוא פטור. (כי התורה לא הכריחתי לאכול עם הפסולת, ורק שיברור בעת שרגילים להכין לסעודה, דהיינו אחר גמר הסעודה הקודמת, שאז קצת דרך להכין לסעודה הבאה.

אבל לדעת רבינו צריך שיהיה ניכר שעושה לצורך הסעודה, ולכן אין היתר אלא סמוך לסעודה).

וכיון שלשיטת רבינו גדר בורר הוא תיקן החפצא (ולא משום הכנתו למאכל), לכן פסק רבינו בסעיף ח' שיש בורר מן התורה בכלים, ולא כהסוברים שאין בורר (מן התורה) אלא באוכלים. כי לשיטתם גדר בורר הוא הכנתו לאכילה, ולכן אין זה שייך בכלים. אבל לשיטת רבינו, גדר בורר הוא תיקון החפצא ולכן הוא גם בכלים.

ולכן פסק רבינו בסעיף יג, שמים או יין צלולים, אין בהם איסור בורר, ומותר לסננם אם ראויים לשתייה לרוב בני אדם. והנה יש פוסקים שמחמירים ואוסרים (מדרבנן), גם אם הם ראויים לשתייה לרוב בני אדם – אם הוא מקפיד בכך, יש איסור לשיטתם, וכן פסק בביאור הלכה בסעיף י' ד"ה הואיל; אבל רבינו מתיר.

ויסוד המחלוקת, נראה שתלוי בהנ"ל. שלרבינו גדר בורר הוא תיקון המאכל עצמו, ואין חשיבות מה הקפדתו של אדם מסויים, אלא שאם רוב בני אדם אין מקפידים בכך – אין זה נחשב תיקון כלל. אבל האוסרים סוברים, שגדר בורר הוא הכנת הדבר לאכילה, ולכן יש מקום לאסור (מדרבנן) אם הוא מקפיד בכך. (ולכן לשיטת רבינו, מותר להשאיר מסננת על הברז במקום שרוב בני האדם שותים מים בלי סינון, גם אם הוא מקפיד בכך. וכמו כן בעניין שאין שם הפעלה חשמלית בהשתמשות בזה).

והנה בסעיף ה' פוסק רבינו, שבשני מיני אוכלים, יש בורר מן התורה, שהמין שאינו רוצה עתה לאכול נקרא פסולת; ואילו במין אחד אין כלל בורר. ויסוד הדבר, שבמין אחד אין כאן תיקון חשוב בחפצא, כי גם מקודם היה בסוג זה, והגם שיש כאן תיקון לגברא, למשל שהוא צריך רק חתיכות גדולות לאורחים, מכל מקום אינו נחשב תיקון (ודלא כט"ז שהולך מצד התיקון לאדם, ולכן אדרבה, במין אחד שייך יותר תיקון כי הוא מעורב יותר).

והנה במשנה ברורה סקט"ו מחמיר במין אחד, אלא שהאחד מבושל והאחד צלוי שנחשב כשני מינים. ולכאורה נראה שרבינו

אינו סובר כן, שהרי הביא בסעיף ו' דוגמא להחמיר כגון בשני מיני דגים, ומשמע שרק בשני מינים ממש אסור, אבל במין אחד אפילו שיש שינוי מסויים ביניהם, אינו בורר כלל. ויסוד הדבר יש לומר כנ"ל, שכיון שגדר בורר הוא תיקון בחפצא עצמו, לכן כל שהוא שינוי קטן בהחפצא והכל ראוי לאכילה, אין כאן בורר כלל; משא"כ האוסרים מחשיבים את התיקון אצל הגברא לבורר (אם יש לפחות היכר גם בחפצא. ולכן מקיל המשנה ברורה במין אחד שהכל שווה, אף שהוא תיקון אצל הגברא).

ובזה יש לבאר מה שכתב רבינו בסעיף יג, שיין שראוי לשתייה בשעת הדחק ללא סינון, מותר לסננו במשמרת שהוא דרך שינוי, ויש מחמירים גם בזה וטוב לחוש לדבריהם. ויש להבין מדוע יש כאן מקילים לעשות בשינוי (וכן עיקר, ורק שטוב לחוש לחומרא). ומה שונה זה מכל איסורי שבת שאסור (מדרבנן) גם בשינוי.

ויש לבאר בזה לפי הנ"ל, שגדר איסור בורר הוא משום תיקון החפצא ולא משום הכנתו לאכילה. ולכן, הבורר משקה שראוי לאכילה על ידי הדחק – בשינוי, אינו נראה כמתקן המאכל, כי הוא ראוי גם בלי זה (לרוב בני האדם), ורק שהכינו לאכילה, וזה אינו איסור כלל. ומכל מקום יש מחמירים גם בזה, כי יש מעלה באוכל שהוא מבורר ונקי לגמרי, כך שאפילו בני אדם מפונקים שותים ממנו, ולכן יש שמחמירים גם בזה. ומכל מקום שלא בשינוי אסור מדרבנן, גזירה שלא יבואו לעשות ברירה גמורה. ורק בשינוי יש סברא להתיר גם מדרבנן, כי אינו דומה בתוצאה לתוצאת ברירה גמורה. ולהעיר שבסעיף ד' אוסר רבינו לברור גם בדבר שראוי לאכול על ידי הדחק, שמכל מקום אסור מדרבנן, ואינו מביא שום סברא להקל בשינוי. ואולי אין במציאות שם שיהיה שם כל כך שינוי, שדומה למשמרת ביין.

ועוד אפשר שרק ביין יש סברא להתיר, כי שם אין רגילים כלל לברור שלא בשעת השתייה, כי עלול ליפול שוב לכלוך. (ואפילו שאפשר לכסות היין, מכל מקום רגילים לברור סמוך לאכילה, שמא ישכחו ויפתחו החבית ויכנסו בה לכלוכים. משא"כ בשאר דברים, רגילים לברור שלא סמוך לאכילה ולכן אסרוהו חכמים.

והנה בסעיף ט' כתב רבינו, שלא יקלוף קליפות אלא סמוך לאכילה, וכפסק רמ"א בסוף ששכ"א. והנה יש שסוברים שאין בזה בורר כלל, כי אין הקליפה מעורבת עם הפרי, אבל רבינו אוסר בזה. ויש לבאר בזה, שכיון שהקליפה דבוקה בפרי ואין אפשרות להגיע לפרי בלי לקלוף הקליפה, לכן זה נחשב לתיקון אפילו שהקליפה היתה ניכרת קודם ולא היתה מעורבת כלל, מכל מקום נחשב תיקון במה שעושה המאכל נקי ומוכן ללא פסולת.

ויותר מזה כתב רבינו בסעיף כה, שאסור להפריש הקום מן החלב אפילו שהכל מין אחד והכל ראוי לאכילה, מכל מקום כיון שהיו מעורבים ממש, יש בזה בורר כמו במפריד אוכל מפסולת. ולכאורה מה בורר יש כאן, שהרי הכל ראוי לאכילה ולה היה אדם נמנע מלאוכלו בלי הברירה. ויש לומר שמכל מקום, כאן יש בברירה תיקון חשוב, כי היה רק מין חלב אחד, ועתה עשה כאן פרטי אוכלים שונים, ויש כאן חשיבות בברירתו.

והנה במשנה ברורה בסשכ"א סקפ"ד מביא, שהמגן אברהם מחמיר שלא לקלוף תפוחים, שאפילו שראויים לאכילה ללא הקילוף יש מכל מקום איסור לקולפם שלא בעת האכילה. וראה שם בביאור הלכה שהפרי מגדים מסתפק להקל, שכיון שראויים בלי זה אין כאן איסור כלל.

וכאן יש לבאר סברת המחמירים שאע"פ שראוי לאכילה גם קודם, מכל מקום יש כאן תיקון מסוים לחפצא, כי יותר טוב תפוח ללא קליפה. [ובדרך חידוד יש לבאר בזה, כי יש לחקור מדוע בני אדם רגילים לאכול תפוח בלי לקלוף. האם הוא כי הקליפה נחשבת אצלם אוכל, ואם כן אין איסור לקלוף גם שלא סמוך לאכילה; או שבעצם אין הקליפה טובה לאכילה, ורק שאין מקפידים מלהסירה כי אינה מקלקלת את האוכל (הרבה), אבל כיון שהיא עצמה אינה אוכל, אם כן יש תיקון ושבח לאוכל בהסרת הקליפה, ולכן אין להתיר אלא בסמוך לאכילה].

והנה סוף ששכ"א חסר בדברי רבינו, ולא כתב דעתו בקליפות תפוחים. ומסתבר שרבינו סובר לחומרא כהמגן אברהם, שהרי זה דומה למחבץ, שכיון שמעורבים יותר, שייך בזה בורר אף שאינו פסולת גמור.



דבר גוש שהיס"ב בכלי שני

הרב אברהם הערץ
ר"מ בישיבה

דבר גוש שאין בו רוטב בכלי שני האם יש לו דין ככלי ראשון לענין בישול בשבת.

הש"ך ביו"ד סימן צד סק"ל וסימן קה סק"ח כתב דדינו ככלי ראשון.

ומבאר הטעם ע"פ המבואר בתוס' בפ' כירה (מ, ב) ד"ה שמע מינה הטעם לחלק בין כלי ראשון לכלי שני דכלי ראשון כיון שעומד על האור דופנותיו חמין ומחזיק חומו זמן מרובה א"כ נראה דהכל תלוי בדפנות א"כ דבר גוש כיון דמקרי יבש לא שייך בו דפנות.

וכ"כ באו"ה כלל לז בדבר יבש ליכא דפנות המקררות ומבשל לעולם כל זמן שהיס"ב.

אמנם בט"ז סי' צד סק"ד כתב דדבר גוש בכלי שני דינו ככלי שני ואינו מבשל וכן כתב הרמ"א שם.

ויש לבאר סברת פלוגתתם ע"פ המבואר בתוס' שם בטעם לחלק בין כלי ראשון וכלי שני. דיש לפרש החילוק בב' אופנים. א) דכלי ראשון דופנותיו חמין ולכן מבשל אבל בכלי שני שאין בו מעלה זו אינו מבשל. ב) דבכלי שני דופנותיו קרים ויש חסרון דהולך ומקרר, ולכן אינו מבשל.

והנפק"מ בדבר גוש בכלי שני, שאין דופנותיו חמין, אבל אין בו גם החסרון שהדפנות מקררות, כיון דהדבר גוש אינו נוגע בכל הדפנות.

ונחלקו הש"ך והט"ז בזה, דהש"ך סבר דהטעם דכלי שני אינו מבשל הוא משום דהולך ומקרר ולכן בדבר גוש דלא שייך זה דינו ככלי ראשון. ומדויק הלשון באו"ה הובא בש"ך שם בדבר יבש ליכא דפנות המקררות.

אבל הרמ"א והט"ז סברי שהטעם דכלי שני אינו מבשל הוא משום דאין דופנותיו חמין כמו כלי ראשון לכן כלי שני שאין דופנותיו חמין אינו מבשל, אפי' בדבר גוש.

והנה יש שכתבו ראה פמ"ג שיח משב"ז סקכ"ד שו"ת משכנות יעקב סי' קה דדבר גוש בכלי שני אינו מבשל אבל מפליט ומבליע. והטעם דדבר גוש בכלי שני אין בו המעלה ככלי ראשון שדופנותיו חמין ולכן אינו מבשל, אבל מ"מ אינו דומה לכלי שני שיש בו רוטב כיון דאין בו החסרון דהולך ומקרר כמו כלי שני שמונח בו רוטב. ולכן מפליט ומבליע.

והנה בשו"ע אדה"ז סי' שיח סעי' יט כתב לבאר הטעם בין כלי ראשון וכלי שני לענין בישול בשבת וז"ל . . ואפי' להמחמירים בכ"ש לענין איסור והיתר שסוברים שיש בו כח להבליע ולהפליט כ"ז שהיס"ב מ"מ אין בו כח לבשל אע"פ שהיס"ב ואינו דומה לכלי ראשון שמבשל כ"ז שהיס"ב, לפי שכ"ר מתוך שעומד (אצל האש) על האור דופנותיו חמין ומחזיק חומו הרבה, ולכן נתנו בו שיעור כל זמן שהיס"ב משא"כ בכלי שני שאין דופנותיו חמין והולך ומתקרר. עכ"ל.

והנה הלשון בשו"ע אדה"ז וכן בתוס' שם היא דבכלי שני הולך ומתקרר ולא כתב הולך ומקרר כלשון האו"ה.

ונראה דלדעת אדה"ז והתוס', הטעם דכלי שני אינו מבשל אינו משום דיש החסרון דדופנותיו קרים והולך ומקרר התבשיל, אלא שאין בו המעלה דכלי ראשון דדופנותיו חמין ולכן הולך ומתקרר (מעצמו). [ולמעשה דהש"ך שם הביא רק תחלת דברי התוס', ועפ"ז פסק דינו בדבר גוש].

וא"כ לכאורה לדעת אדה"ז ותוס', דבר גוש בכלי שני דינו ככלי שני שאינו מבשל כיון דאין כאן הטעם דדופנותיו חמין.

אמנם בשו"ע אדה"ז סרנ"ג בקו"א סוף אות יא משמע שמחמיר בדבר גוש בכלי שני ומציין לש"ך יו"ד סצ"ד.

וצריך ביאור דלכאורה לפי ההגדרה בסי' שיח בטעם החילוק בין כלי ראשון וכלי שני, מדוע מחמיר בדבר גוש בכלי שני, הרי אין כאן המעלה דדופנותיו חמין, והולך ומתקרר.

וראה בספר שבת כהלכתה, שהביא מכמה שדנו בשיטת אדה"ז, האם להלכה מחמיר בדבר גוש בכלי שני.

ולכאורה יש להוכיח מהנ"ל, דשיטת אדה"ז היא להקל בדבר גוש בכלי שני שאינו מבשל, וראה בשו"ת צ"צ יו"ד סי' ס"ה.



בדין הרואה נר חנוכה

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער

ברוקלין, נ.י.

(א) כתב הב"י בסי' תרעו בשם תשובה אשכנזית "הרואה נ"ח שבירך זמן ביום א' ולא הדליק, וביום ב' או ג' בא להדליק, אינו חוזר ומברך זמן, דקי"ל זמן אומרו אפי' בשוק וא"צ לחזור ולאומרו על הכוס", עכ"ד.

ובמור וקציעה שם הקשה עליו, דזמן דיו"ט שאני דכיון שכבר יצא ידי חובת ברכת הזמן, אפי' אם נזדמן לו אח"כ כוס והיום גורם ליין שיבא, מ"מ כבר יצא בזמן שבירך על אותו היום, דומיא דמצה ומרור דמיפטרי בזמן דקידוש, אבל בראיה לא יצא יד"ח המצווה, ודמי לשופר ולולב שצריך לברך ברכת הזמן בפנ"ע אע"פ שכבר בירך על היו"ט בכניסתו, וכ"ש הכא דמצווה דיום אחר היא, וגם אם אינו רואה נ"ח ראוי לברך זמן על היום ככל מועדי ה' אע"פ שהיא מועד דרבנן, עכ"ד ועיי"ש.

והנה מש"כ המו"ק דגם באינו רואה נ"ח ראוי לברך זמן על היום, כבר קדמו המאירי בזה (בשבת כג, ב, ומובא בשעה"צ סי' תרעו) "דמי שאין לו להדליק ואינו במקום שאפשר לו לראות י"א שמברך לעצמו שעשה נסים ושהחיינו בליל א', ושעשה נסים בכל הלילות והדברים נראים", עכ"ל.

והיינו דהמאירי ס"ל דגם בחנוכה חייב לברך שהחיינו "מצד עצם היום" ולא רק מצד מצוות הדלקת נ"ח, וכמו בשאר יו"ט, כמו בסוכות עד"מ חייב ברכת שהחיינו גם מצד היו"ט, לא רק משום מצוות סוכה, כמו"כ בחנוכה איכא חיוב דשהחיינו מצד עצם היום.

(ב) אך מש"כ המו"ק דבראי' לא יצא יד"ח המצווה, הוא משום דכן הוא משמעות הלשון של התשובה אשכנזית שכ' "שא"צ לחזור ולברך ברכת הזמן משום דזמן אומרו אפי' בשוק", דמזה משמע דכשמברך זמן בשעת ראי' הוי כאומרו בשוק, ואינו קשור עם המצווה.

אכן בתשובת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג, סי' נז) מבואר ב' טעמים: (א) "דלא מצינו לברך ב' פעמים על מצווה א', וכיון שכבר בירך בשעת ראי' אין לברך עוד פעם בשעת הדלקה". (וב) "ועוד דלא גרע מזמן דאומרו אפי' בשוק". הרי להדיא דבטעם הא' נקט דרואה שפיר הוי קיום מצווה, ולהכי אין לברך עוד פעם שכבר יצא בברכת שהחיינו בשעת ראי'.

והיסוד לזה דבראי' נתקיים מצוות נ"ח, י"ל מדברי התוס' בסוכה (מו, א בד"ה הרואה) דכתבו דבשאר מצוות לא תקנו לברך לרואה כגון לולב וסוכה אלא גבי נ"ח משום חביבות הנס, וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצווה". הרי מפורש בתי' הב' דברואה נתקיים מצוות נ"ח, והוי במקום הדלקת נ"ח. ולהכי בנ"א שאין בידם לקיים המצווה ע"י הדלקה, מקיימין המצווה ע"י ראי'.

ונראה להוכיח דהנה בברכת הרואה נחלקו הראשונים:

דהר"ן כ' בשבת (כג, ב) דברכת הרואה הוא רק למי שלא הדליק ולא הדליקו עליו בתוך ביתו ואינו עתיד להדליק הלילה, הא לאה"כ לא. "דלא מצינו יוצא במצווה שיתחייב לחזור ולברך על הראי'" – ומשמע מדבריו דהא דאינו מברך על הראי' הוא משום שכבר יצא המצווה בהדלקה, (וכ"מ מלשון הרשב"א שכ' ג"כ כע"ז עיי"ש). והיינו כנ"ל דבראי' נ"ח נתקיים מצוות נ"ח וכשיטת התוס' הנ"ל.

אמנם הרמב"ם כ' בפ"א ה"ד מה' חנוכה דכל הרואה ולא בירך מברך שתיים, ומשמע דאפי' אם כבר יצא יד"ח הדלקה, מ"מ מברך על הראי', וכ"כ המ"מ עיי"ש. וי"ל דלהרמב"ם עצם הראי' מחייב הברכה, ולא רק משום קיום המצווה, ולהכי גם כשיצא כבר, מ"מ חוזר ומברך.

ועי' בשאלות פ' וישלח (מובא בגליוני הש"ס בשבת שם) דכד מטי יומא דאתרחיש ניסא לישראל כגון חנוכה ופורים חייב לברך ברוך שעשה נסים וכו', שנא' ויאמר יתרו ברוך ה'. "והוי כראי' מקום שנעשה נס לישראל, דהוי ברכת הודאה", עיי"ש – המורם מזה דלדעת הר"ן נתקיים מצוות נ"ח גם בראי', משא"כ להרמב"ם אינו קשור עם המצווה והוי כברכת הודאה.

והנה המקרה של התשובה האשכנזית הוא ברואה נ"ח ובירך זמן ביום א' "ולא הדליק", א"צ לברך עוד פעם בליל ב', ומדכ' "ולא הדליק", משמע דאם הדליק בליל א' אפי' אם הדליק אחר הראי' א"צ לברך על הראי'. רק בהדליק בליל ב', משמע דס"ל כהר"ן דבראי' מקיים ג"כ מצווה וכן משמע ג"כ ממש"כ בטעם א' דלא מצינו מי שבירך על מצווה שיחזור ויברך וכמשכ"ל. וזה דלא כהבנת המור וקציעה הנ"ל.

אך לפ"ז צ"ב לאידך גיסא אמאי הוסיף התשובה אשכנזית עוד טעם "דלא גרע מזמן דאומרו בשוק וא"צ לחזור ולאומרו על הכוס", ואם נאמר דברואה כבר קיים המצווה אמאי צריך להוסיף עוד טעם הא כבר קיים המצווה ובירך ברכת הזמן, ואמאי יצטרך לברך עוד פעם בשעת הדלקה? וכנראה דבזה גופא מספקא ליה אם מקיים מצווה בראי', וצ"ע בזה.

ג) והנה משה"ק במור וקציעה דברכת שהחיינו דבירך בשעת ראי', כיון דליכא קיום מצווה לא יצא בזה חובת שהחיינו שמחויב משום המצווה, ולהכי צריך לברך עוד פעם בשעת הדלקת נ"ח, ילה"ע בזה עפמ"ש שיל"ע לדעת המאירי ודעימיה, דישנם שני מחייבים לברכת שהחיינו בחנוכה. א' מצד המצווה והב' מצד עצם היום, אי המצווה הוי תוצאה מהיום שבו או היום הוי תוצאה מהמצווה שבו.

והנה בנוגע לברכת הזמן בסוכות כתב הרמ"א בסו"ס תריא דאם לא אכל בלילה ראשונה בסוכה, אע"פ שבירך זמן בביתו, כשאוכל בסוכה צריך לברך זמן משום הסוכה, ואם בירך זמן בשעת עשייה סגי ליה (וע"ש בביה"ל דיש שחולקין בזה). ובלקו"ש חכ"ב עמ' 127 ביאר בזה, דהיו"ט של סוכות הוא תוצאה מהמצווה ואינו זמן מיוחד בפ"ע, אלא להיפך, דכיון דישנה מצווה של ישיבה בסוכה, עי"ז חל שבעת ימים לה',

ולחכי אם בירך זמן בשעת עשיית הסוכה לפני החג אינו מברך ביו"ט על החג. ולאידיך, אם בירך זמן בביתו צריך לברך זמן בסוכה, עיי"ש בהע' 42 (מספר השלמה סוכה מו, א) דעיקר יו"ט אינו אלא מפני הסוכה, עיי"ש.

ד) ובנוגע לחנוכה י"ל ע"פ סוגיית הגמ' בר"ה (יח, ב) דמקשה ר' כהנא למ"ד דבטלה מגילת תענית, "מעשה וגזרו תענית בלוד בחנוכה, וירד ר"א ורחץ ור"י וסיפר, וא"ל צאו והתענו על מה שהתעניתם", ומדקאמר צאו והתענו, משמע דאסור להתענות בחנוכה ולא בטלה מג"ת. ומת' רב יוסף, שאני חנוכה דאיכא מצוה, ומק' אב"י ותבטל איהי ותבטל מצותה, אלא אמר ר' יוסף שאני חנוכה דמיפרסמא ניסא. עכ"ד הגמ'.

ובתוס' הקשו דאמאי לא הקשה ר' כהנא ממתניתין דקתני "על כסלו מפני חנוכה", הרי דלא בטלה מג"ת. ותירצו דר' כהנא סבר דאע"ג דהיו"ט בטל ומותר בהספד ותענית, מ"מ מצוות חנוכה לא בטלה דמדליקין נרות זכר לנס, וס"ל להתוס' דהמצווה אינה תלויה בהיו"ט, ולחכי אע"פ שהיו"ט בטל, מ"מ המצוה לא בטלה לרב כהנא (ועי' בחי' הריטב"א).

אמנם הרשב"א חולק אתוס', וס"ל דאם נאמר דהיו"ט בטל אף המצוה בטלה, והילכך לא מבטלינן איהו בכדי שלא תיבטל מצותה. ואב"י מקשה ג"כ ותיבטל איהי ותיבטל מצותה, הרי דאי איהו בטל אף מצותה בטלה, עיי"ש. והא דלא הקשה ממתני' כקושיית התוס', תי' הרשב"א ועד"ז בחי' הר"ן, משום דברייטא מיפרשא טפי, עיי"ש.

ומבואר מהרשב"א דהיסוד של חנוכה הוא מצד היו"ט, דהיינו האיסור של הספד ותענית, ורק משום זה ישנה לתקנת הנרות דהיינו המצוה, דהמצוה היא תוצאה מהיו"ט (וראה בספר רשימות שיעורים לחנוכה סי' כה בשם הגרי"ד סאלאווייצ'יק ז"ל שדייק כן מהרמב"ם, עיי"ש).

ולפי זה י"ל דדעת התשובה האשכנזית, גם לפי הבנת המו"ק דבראית נ"ח ליכא קיום המצוה, מ"מ אינו חייב לברך עוד פעם מפני המצוה, דכיון דהמצוה היא תוצאה מהיו"ט, א"כ כשבירך ברכת הזמן משום היו"ט גם המצוה נפטרת, ולא דמי לברכת

השופר שצריך לברך ברכת הזמן אע"פ שבירך על היו"ט בכניסתו (וכקושיית המו"ק), דהתם אין השופר תלוי בהיו"ט, והם שני חיובים נפרדים; משא"כ בחנוכה דהמצווה היא תוצאה מהיו"ט, י"ל דאם בירך על היו"ט – ובנדוד"ד על הראייה, א"צ לברך עוד פעם כשמדליק בליל ב', וכנ"ל.



טלטול בגן העיר ובבית החיים [גליון]

הרב שמואל זייאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

הנה בגליון ו [תשמב] דנו הרב שלום דובער שי' לויין והרב יצחק שי' צירקינד בענין היתר טלטול בשבת בבית החיים (אצל האהל), שהוא קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה.

הרב לויין שי' כותב שאדמוה"ז מגדיר "הוקף לדירה" מה שעשוי לכניסה ויציאה תמיד" (כשיטת רש"י). וכן הדגיש הצ"צ "דאם עשוי לכניסה ויציאה תמיד אע"פ שאין שם תשמיש אחר חשוב מוקף לדירה". ולפ"ז גם בבית החיים שעשוי לכניסה ויציאה תמיד הרי זה נחשב מוקף לדירה.

והקשה ממ"ש אדה"ז (שנח ס"ג) "וחצר המשכן ג"כ לא היה מוקף לדירה", אע"פ שגם בו היו נכנסין ויוצאין. ומחלק עפמ"ש אדה"ז רס"י שסב לאחר שכותב שצ"ל "לכניסה ויציאה תמיד", מבאר שאינו נקרא מוקף לדירה אם "אינו דר בה יומם ולילה... אפי' יום ולילה אחד בקביעות... ", שלכן כיון שתשמישו הקבוע של חצר המשכן היה ביום ולא בלילה אינו נקרא מוקף לדירה. ולפ"ז לא יהיה היתר לכאורה לטלטל בשבת בבית החיים שהוא סגור בדרך כלל בלילות.

הרב צירקינד שי' כותב שהגם שפי' ד"הוקף לדירה" הוא כניסה ויציאה תמיד אבל כיון דבסי' שסב מבואר דמחיצות העשויות לשמירה אינם מוקפים לדירה (כי אין זה קביעות) וא"כ בית החיים נכלל בכלל זה.

לפענ"ד נראה שיש ב' אופנים ב("הוקף) לדירה": (א) כשיש במה שבתוכו תשמיש של דירה, דהיינו ד"נכנסים ויוצאים תמיד". וזהו המובא בסי' שנח ס"ה, ממשנה דף יח, (ב) קרפף "שאינו חשוב דירה כ"כ" (ל' אדה"ז שנח סע' יז): ומבאר אדה"ז ב' אופנים בזה גופא: א – כשאין שם ענין של דירה ממש, אלא תשמיש של "צניעות", ותשמיש של "שמירה". ב – כשפתוח לתוכו בית דירה. (והוא המבואר בסע' ו' מהגמ' שם כג, ב וע"א).

באופן הא' דדירה, שהיא דירה בעצם אין צריך שישתמש שם "יוםם ולילה", אלא מספיק שנכנסים "תמיד", גם אם הוא רק ביום, להיחשב דירה.

באופן הב' דדירה שאינו (תשמיש ד) דירה בעצם: א – כשהוא תשמיש של שמירה וכיו"ב, מוכרח להיות התשמיש ביום ובלילה להיחשב תשמיש של דירה. ב – כשבנה בו תחילה בית דירה אע"פ שאינו דר שם בקביעות.

ולכן מדויק בל' אדה"ז (שבין בסי' שנח ס"ו ובין) בסי' שסב מובא הצורך של "דר ביום ובלילה" רק בסוכה של שמירה או של הבנאים. אבל כשמבאר בסשנ"ח ס"ו כנ"ל הקרפף שהקיפו לבית דירה מבאר שאין צורך בקביעות. " . . ומהו הוקף לדירה זו שעשה תחלה סוכת שומרים שדר בה השומר ביום ובלילה או שבנה בו תחילה בית דירה אע"פ שאינו דר בה בקביעות . . .".

ובפשטות נראה (מהסעיפים שלפנ"ז, ולדוגמא ס"ה "כל מקום שהוקף לדירה דהיינו לכניסה ויציאה תמיד כגון . . .") שמה שמשתמשים בו לכניסה ויציאה תמיד, הוא ממש "הוקף לדירה" (והיינו שדרגתו הוא למעלה מקרפף המוקף לדירה – בב' האופנים שלו – שלכן לאחרי ביאורו בס"ה על מעלת מקום המוקף לדירה, "דהיינו לכניסה ויציאה תמיד", מביא בס"ו ש"אפי' קרפף . . אם הקיפו לדירה דינו כחצר . . .", והיינו שמקום המיועד לכניסה ויציאה תמיד הוא ממש "הוקף לדירה", וקרפף המקיף לענין תשמיש של צניעות או לבית דירה יש בו חידוש שגם בזה דינו כחצר), וא"כ לא צריך לדור בה בקביעות וביום ובלילה.

וכן במג"א (שסב סק"א) מביא הצורך "לדור בו יום ולילה", רק במחיצה לשמירה או לישיב בו לשמור.

ועד"ז בב"ח סשנ"ח שאפי' בבורגנין שבשדות שהשומר יושב בתוכו ביום ואוכל שם את פתו ג"כ אינו הוקף לדירה כיון שהשומר לן בביתו בלילה "ואין תשמישו עשוי אלא לאויר לישיב בתוכו ולשמור השדות . . .". ונראה ממנו כנ"ל שכיון שאינו תשמיש של דירה בעצם לכן מוכרח שיהיה בקביעות שם ביום ובלילה שיחשב תשמיש ומחיצה של דירה.

וא"כ בית החיים שהוא עשוי ל"כניסה ויציאה תמיד" שהוא ענין של דירה ממש אינו צריך התנאי שנכנסים שם גם בלילה בכדי שייחשב הוקף לדירה.

והנה הרב יצחק שי' צירקינד הוסיף שאפי' אם יעשו פרצות המבטלות המחיצה ולתקנם כדי שיהיה מוקף לדירה לכניסה ויציאה תמיד, יהיה תלוי בטעם הא שהמשכן אינו מוקף לדירה: שאם נאמר שהוא משום דאין זה לתשמיש האדם, והוא רק מקום שמקיימים בו מצות הבורא, (ומביא מהערוך השולחן שגם בהכנ"ס אינו הוקף לדירה¹), וא"כ מאחר דטעם כניסה ויציאה לבית החיים הוא לתפילה אין זה מוקף לדירה ואפי' נכנסים ויוצאים גם בלילה לא יועיל.

אבל לפי האמור לעיל הנה גם במחיצה שאינו תשמיש של דירה ממש (תשמיש של צניעות) הרי מועיל הא דמשתמשים בו ביום ובלילה להיחשב מחיצה לדירה.

ואת"ל לחלק בין תשמיש של שמירה (תשמיש האדם) ותשמיש של משכן (תשמיש של קיום מצות הבורא), הרי לכאורה אינו כן, דהנה: התוס' בעירובין כ"ג ד"ה שהוא, הקשה למה לומדים שיעור מקום הקרפף שלא הוקף לדירה מהמשכן (שהוא ע' ושיריים) ולא מהר הבית ועזרת נשים שהוא קל"ה או

(1) ובערוך השולחן הוסיף עד"ז בנוגע לבהמ"ד. ולומד זה גם ממשכן (וכוונתו דשם היה מקום לימוד התורה). ועד"ז יש להוכיח קצת מתוס' עירובין דף כג המובא להלן דהר והבית והעזרות נחשבים כלא הוקף לדירה אע"פ דשם היו ב"ד הגדול (משניות פ"א מסנהדרין) והיה עיקר תורה שבעל פה (רמב"ם הלכות ממרים פ"א).

עזרת ישראל שהוא קפ"ז. ומת' ב' תי': (תי' א' שכל מילי דשבת לומדים ממשכן). ובתי' ב' שגם "העזרות חשיבי מוקפים לדירה שהיו שומרים בה כל הלילה". הנה שגם העזרה (שהיה ג"כ מקום שמקיימים בו מצות הבורא) נחשב כהוקף לדירה ע"י שמשתמשים שם גם בלילה (ע"י ששומרים אותו)².

(ואת"ל שבזה חולקים ב' התי' דתוס', דתי' הא' סוברים שגם מקדש אינו הוקף לדירה גם אם נשמר בלילה כיון שאינו כלל תשמיש אדם, ואפי' בבחינת תשמיש של צניעות, א"כ מנ"ל לחלק במחיצה של שמירה בין שמירה ביום ושמירה ביום ובלילה, שהרי בפשטות משמע מהב"ח שם שהמקור לחילוק זה הוא מת' הב' של התוס', שהא דלומדין ממשכן הוא משום שהמקדש נחשב כהוקף לדירה משום ששומרים ביום ובלילה, ואם יש ביאור אחר להא דלומדים מן המשכן, ולא מן המקדש, אין מקור והכרח לכאורה לחילוק הנ"ל בסוכת שומרים)³.

2) לכללות העניין יש להראות מקום בשקו"ט בדברי הרא"ש (מובא בכ"מ פ"ה מהל' בית הבחירה ה"ג) שהסורג נעשה לטלטול שבת ולזה היה גבוה י' טפחים דהיקף הר הבית לא מהני דהוי מוקף ולבסוף ישב דלא מהני. ובתי"ט פ"ב ממס' מדות מ"ג שקו"ט בזה וא' הקושיות היא "... דכיון שהיה לפניו מהר הבית מקום לשמור שם שומרי המקדש למה לא יקרא הוקף לדירה מעיקרא. וכ"ש שלפנים הימנו העזרה עם כמה לשכות לכהנים ולוים עובדי עבודת הקדש ...".

ובדעת תורה בסי' שנח מפרש דמהרא"ש כאן הוא ראייה לשיטת המג"א (וכן באדה"ז שנח ס"ו) דהוקף לדירה הוא רק כשבנה הבית OTQ (ולא כהוקף ולבסוף בנה).

ומביא שם גם מה ששקו"ט בשו"מ רביעאה ח"ג ס"ב בזה. ומדייק בשו"מ שם בהא דהתוס' בקושייתם הזכירו הר הבית ובתי' השמיטו (וכתבו רק "העזרות") ומפרש שהכוונה שסוברים כהרא"ש הנ"ל שחר הבית לא הוקף לדירה, כיון שפתחו הדירה לאח"ז. עכת"ד.

ואולי יש לפרש בפ' התי"ט דידע שהרא"ש התכוון לחלק שצריך להיות ענין הדירה לפני ההיקף, אלא שכיון שבהר הבית (ובעזרה) היו כמה מקומות שמירה שלא היו להם "סוכות" אלא שבפנות הר הבית ובשעריו (משנה א' פ"א דמדות) היה מקום קביעות השמירה קיים א"כ יש להחשיבו כפתח ולבסוף הוקף.

(והיינו אע"פ שלא היה דירה לפני ההיקף אבל אפשר דכאן העיקר שלא יהיה הדירה לאחרי ההיקף ו"באין כא" מהני להחשיבו ל"דירה").

3) וא"כ נאמר: (א) שאם נאמר שב' התי' חולקים בענין האם תשמיש דמצוה נחשב כתשמיש אדם ע"י השתמשותו ביום ובלילה, א"כ כנ"ל לפי תי' הא' שסיכור שאין תשמיש מצוה כתשמיש אדם, אין מקור לחלק בין שמירה של יום ושמירה של יום ולילה, וכיון דהב"ח והמג"א ואדה"ז חילקו בזה קיבלו תי' הב' של התוס' להלכה וא"כ

ואם כנים הדברים, הרי מהא דמחלקים בזה, מוכח דסוברים כתי' הב' וא"כ גם בשתשמיש דמקדש אם משתמשים ביום ובלילה נחשב כמוקף לדירה.

סוברים שגם תשמיש דמצוה, כשמירת מקדש נחשב לתשמיש דירת האדם ע"י שמירתה ביום ובלילה.

(ב) דגם מצד תי' הא' יש לחלק בין שמירה ביום ובלילה ושמירה של יום גרידא. והא דלא תי' כן הוא, בהקדם: הא דלומדים האסמכתא מהמשכן בנוגע ל"הוקף לדירה", יש לפרשה בב' אופנים: א – דלומדים דבית סאתיים נקרא חצר ודירה ויתר מזה אינה דירה ואסור לטלטל שם. ב – דכיון דהם טלטלו בכל המשכן בשבת לא רצו לאסור טלטול בקרפף עד שיעור זה ועד בכלל ולמדו להחיר עד שיעור זה.

(עיין בתורה שלמה מילואים לתרומה שמביא ל' וסגנון הראשונים בזה. ומביא מהלבוש כאופן הב'. ועד"ז הוא באדה"ז שנח ס"ג: " . . לפי שכל מלאכת שבת והלכותיה אנו למדים ממשכן וחצר המשכן ג"כ לא היה מוקף לדירה והיו מטלטלין בכולו, לפיכך לא רצו חכמים לאסור עד שיעור זה ועד בכלל . . .". ולפי מה שמבואר בתורה שלימה שהוא ע"ד שאין לחכמים לאסור מה שמפורש בתורה להיתר – ע"ד ט"ז יו"ד סק"י – יש לומר שאין להקשות מזה שאין שבות במקדש).

ואולי נאמר ששאלות התוס' נחלקים לפי ב' אופני הלימודים: א – לפי אופן הא' היתה הקושיא דנלמד לענין אסמכתא שמה שגדול מעזרות ביהמ"ק ומהר הבית אינה דירה (ולא נלמד שיעורם ממשכן), דכיון דמוצאים שגם מה שמוקף בשיעורים אלו יש בהם קדושה ע"י מחיצתם ומה שהוא בפנים מהמחיצה או החומה וכו"ב מוגדר לפי עניינו, הרי יש ללמוד מזה בנוגע לשבת דשטח שנמצא מוקף במחיצות, שם והשפעת המחיצות עליהם, ו"אינו מתחלף בר"ה" (ל' אדה"ז ס"א) אע"פ שאין בו ענין דירת ותשמיש אדם.

והוא"ה שהגם שלמדו כל המלאכות מהמשכן, זהו רק מלאכות ואביזריהו (ואולי גם לומדים דרבנן), אבל לא שם והגדרת מחיצות ודירה.

וע"ז תי': שגם לענין זה (שאינו ענין המיוחד למלאכה) כיון שמדובר בנפק"מ לשבת, הרי "כל מילי דשבת ממשכן גמרינן ליה".

וע"ז אין תי' הב' מעלה ארוכה כ"כ: דהא דסוברים בלילה אינו דירה בעצם (אלא כנ"ל ע"י השמירה משוי ליה כעין דירה, כנ"ל), ומהא דמחיצות העזרה והר הבית השפיע והגדיר מה שבתוכה משמעותו שהוא מעצם ענין המחיצות גם לשטח הנ"ל (ואינו צריך להוספה מענין השמירה לעשותו למחיצה ולמקום המוקף בו וכו').

ב – לפי אופן הב' היתה הקושיא: דכיון דהלימוד הוא דכיון דטלטלו במשכן לא רצו חכמים לאסור בשיעור זה, א"כ כמו"כ לא היה להם לאסור במה שטלטלו בשיעור של העזרה והר הבית. (ועל קושיא זו, אין מה "דכל מילי דשבת גמרינן ממשכן", מת' יפה, דהרי הילפותא הוא מזה שלא רצו לאסור מה שטלטלו במשכן, וטעם זה שייך גם למקדש).

וע"ז תי' דהא דטלטלו במקדש בפועל לא נכלל באיסור דרבנן משום דכיון שהיה שמירה בפועל בלילה הרי יש בזה הדין של הוקף לדירה.

ולפי"ז גם התי' הא' סובר שבנוגע להיתר טלטול יש לחלק במחיצה של שמירה בין שמירה של יום ושמירה של יום ולילה.

וא"כ גם אם נאמר שהבית החיים עיקר ענין ה"דירה" שבו אינו תשמיש האדם, אבל ע"י השתמשותו ביום ובלילה הרי זה נחשב לדירה (כמו המקדש).

ויש להוסיף ב' נקודות: א) שבבית החיים ד(עיקר) עניינו הוא כניסת ויציאה תמיד לקבור המת ולהתעסק בכל צרכי המת. וכיון ש(שבנוסף שהוא מצוה בין אדם למקום לשיטת הרמב"ם פ"ב מה' אבל ה"א) זה כולל (גם להרמב"ם) גמ"ח בגופו (רמב"ם פ"ד מהל' אבל "ולהתעסק בכל צרכי הקבורה. לשאת על הכתף. ולילך לפניו ולספור כו', בכלל ואהבת לרעך כמוך". ועיין גם בשו"ע אדה"ז סי' עב סע' א' " . . (ואע"פ שהלויית המת הוא בכלל גמ"ח . .)". ובנוסף לזה גם ענין דכבוד הבריות לשלול בזיונו ובזיון דמשפחה או אפי' בזיון דכולהו חיי (כמבואר בטוש"ע יו"ד שמח ונ"כ), יש לומר שהוא ענין דתשמיש האדם.

ב) דבאם בהבית החיים ישנו שם בית א' (משרדים כו') שבו יושבים עובדי המשרד של הבית החיים (או הנהלתו וכיו"ב) בקביעות, ובנו תחילה בית דירה זו ואח"כ הקיפו מבחוץ, אולי אפשר שזה נכלל בסי' שנ"ח סע' ו-ז שנחשב הוקף לדירה.

אבל יש סברא להיפך: דהנה הנו"ב מהדו"ת סמ"ז שדן בענין קרפף של חיות, מסיק: שאפי' הוקף לדירת שומר ביום ובלילה לא מהני, מק"ו דאם אמרו דע"י דנזרע רובו בטיל דירתו דבזרעים לא דיירי אינשי, ק"ו דלא דיירי אינשי בגדודי חיות וא"כ בטל דירתו אפי' יש דירה לשומר (ואולי אפי' אם אין בו יותר מבית סאתיים). וא"כ כמו"כ בבית החיים, דלא דייר אינשי בבית החיים (היינו מקום שנשלל דירת אדם ע"ד זרעים ומקום גדודי חיות), ויתירה מזו, הרי אסור לאכול ולשתות (ולישון) בבית הקברות, כפי שנפסק ביו"ד שסח⁴, א"כ אפשר שאין זה "הוקף לדירה" גם כשנכנסים ביום ובלילה.

(4) שמביא מהח"ס סי' שלה שהוא, לא רק ע"ג קבר, אלא עצם הדבר שהמקום הוקצה לבית לרבים הרי נאסר בקדושת בה"כ כמבואר בארוכה בשלטי גבורים פ' מי שנגמר דינו, ומבאר בח"ס שם דעובדא דהאי חסיד במס' ברכות שלן בביה"ק י"ל שחכמים ותלמידים שרי כמו דשרי בבה"כ.

ואולי יש לחלק: דזרעים מבטלי דירה משום שחלק הזרעים מושלל לגמרי מענין הדירה (ולכן יש להם כח לבטל גם חלק הדירה שבקרפף). וכן בגן החיות דבמקום החיות ממש, הרי אין שם "דיירי אינשי" ומושלל עניינו, משא"כ אם נאמר שכניסת אדם לבית החיים והתעסקותו שם עם המתים וכו' היא "תשמיש אדם" הרי עניינו דבית החיים בכללותו הוא ענין ד"דירה" (בנוגע להלכה זו) א"כ בוודאי שאינו נשלל לגמרי לבטל ענין הדירה.

אבל יש לדחות סברא זו: אם נאמר שזרעים מבטלי דירה גם בחצר (דספק הוא שם בסע' יז) והיינו שהא דזרעים שוללים ענין דירה, יש בכוחו לבטל גם דירת חצר (לא רק בית דירה בקרפף או דירת שומר לקרפף) א"כ כמו"כ יש בכוחו לבטל ענין ד"דירה" דכניסה ויציאה תמיד בבית החיים.

ואולי גם בזה יש לחלק: דדוקא בזרעים דבמקום הזרעים מושלל לגמרי ענין הדירה לכן בכוחו לבטל ענין הדירה גם ממקום החצר (כיון שבמקומו נשלל ענין הדירה), אבל בבית החיים דאם נאמר דכניסתו תמיד למקום הקברות הוא ענין של דירה, הרי אין בכח זה דא"א לדור שם כדדיירי אינשי לבטל ענין הדירה הנמצאת שם. (ובזה גופא יש סברא להיפך: דכיון דבמקום דדירה, דנכנסים ויוצאים תמיד, מושלל ענין הדירה כפשוטו אפשר שבזה בוודאי שמבטל ענין "מקום המוקף לדירה" שבזה).



תפלה ביום המעונן [גליון]

הת' ראובן קורבסקי
תלמיד בישיבה

בגליון ו [תשמב] שאל הרב מ. צ. עמ"ש בשו"ע אדה"ז (סי' רסג סכ"א-ב) דציבור שטעו ביום המעונן והתפללו בעוד היום גדול, א"צ לחזור ולהתפלל אם התפללו מפלג המנחה ולמעלה. ושאל הרב הנ"ל איך ידעו מתי הי' פלג המנחה אם לא ידעו אימתי הוא לילה.

ועי' בשו"ע אדה"ז סי' תפט סי"ב שמדבר שם בציבור שטעו ביום המעונן, וספרו ספה"ע קודם ביה"ש, ואומר שם ש"אח"כ נתפזרו העבים", במילא צ"ל, שכשיראו מתי הוא ביה"ש, יוכלו לחשב מתי הי' פלג המנחה, ועד"ז צ"ל בסי' רסג. ופשוט.



בענין הנ"ל

הרב מאיר צירקינד

תושב השכונה

לבאר שאלתי בגליון ו [תשמב], הוא דבר הפשוט שכ"ק אדה"ז בסי' רסג סעי' כא-כב מדבר בעיקר באם נתפזרו העבים, דהא מקור ההלכה הוא בגמ' ברכות דף כז, א ושם כתוב "ונתפזרו העבים וזרחה החמה" (אבל שם אין כתוב בנוגע קודם או אחר פלג המנחה).

ושאלתי היא, עד"מ, ראו נץ החמה בשעה 6:00 בבוקר, ובשעה 4:00 אחה"צ "נתקשרו שמים בעבים" והתפללו ערבית של שבת, ובשעה 4:30 נתפזרו העבים, ובשעה 6:00 שקעה החמה, וא"כ לא ידעו את שעת פלג המנחה (שהיא בשעה 4:45) עד ששקעה החמה.

וכ"ק אדה"ז כתב "א"צ לחזור ולהתפלל אם כשהתפללו הי' מפלג המנחה ולמעלה כו' ואסורים במלאכה". ושאלתי היא, האין ידעו אם עכשיו מותרים הם במלאכה או אסורים הם במלאכה, אם לא יודעו עד שעה שהוא ודאי אסור (היינו שקיעת החמה)?

אבל באמת התירוץ לזה הוא בדברי כ"ק אדה"ז בסעי' כא, דלא כתב שם "נתפזרו העבים", אלא "ואח"כ נודע לו שעוד היום גדול" (דהיינו, אפי' אם לא נתפזרו העבים נודע לו), וה"ה אם כל הציבור לא ידעו, ואחר שהתפללו נודע להם ע"י (למשל) אחד בעיר שהי' בקי בדבר.



בסי' שכא ס"ז כתב כ"ק אדה"ז: הצריך לדוך פלפלין וכו' ואין לשום הפלפלין תוך בגד ויכתוש בסכין עליו מפני שמוליד ריח בבגד אע"פ שאינו מתכוין לכך כמ"ש בסי' תקי"א. עכ"ל.

וצ"ע, דהא בסי' תקיא ס"ז כתב: ולפיכך מותר להניח מיני בשמים על הבגד אם אינו מתכוין להוליד ריח בבגד, אבל אם הוא מתכוין לכך אסור. עכ"ל.



במשנה ברורה סי' רי סק"ג כתוב: "וכל המשקין מצטרפין לרביעית", ובשער הציון בס"ק ד' כתב "היינו המשקין שהם חוץ מיינ וכו' דהא יש ספק שמא צריך ביין לברך על כזית".

וצ"ע דהא על מה שכתב המחבר בסעי' א' "ויש מסתפקים עוד בברכה אחרונה של יין אם מברכין אותה על כזית", כתב בהמשנ"ב סק"י "וה"ה שאר משקין".



שונות

'מגלת תענית' ולא 'מסכת תענית'

הרב ברוך אבערלאנדער

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

במכתבו של כ"ק אדמו"ר זי"ע אודות ליל ניטל, הנדפס ב'שערי הלכה ומנהג' ח"ג ע' סה, נדפס "ולהעיר די"א דתענית ט' טבת (מס' תענית בסופה) הוא דאז נולד הנ"ל . . .", וכל המחפש יגלה מיד שבמס' תענית בסופה לא מדובר ע"ז כלום. ונפלה כאן טעות הדפוס, והנכון כמו שנדפס ב'שערי הלכה ומנהג' ח"ב ע' קפז "מגלת תענית בסופה", ששם נאמר (בחלק הנוסף ל'מגלת תענית' הקדמון – וזוהי הכוונה למה שהרבי מציין 'בסופה') "בתשעה בו [בטבת] לא כתבו רבותינו על מה".

ומקור הטעות הוא, שבמקור המכתב שב'לקוטי שיחות' חלק טו ע' 554 נאמר "מג' תענית בסופה" – והבחור הזעזער תיקן ממג' למס'. אבל בהזדמנות השני' הוא כבר ידע לפענח את זה נכון: מג' = מגלת.

ומכאן רואים עוד פעם, כמה צריכים לדייק בהעתקת דברי הרבי זי"ע!

דרך אגב: מעניין מה שכותב הרבי שם "לידת . . נאטאל – ברומית" והרי הכוונה לשפה הלטינית, שמלכות רומי היתה משתמשת בו.



חנוך תופר נעלים היה

הנ"ל

הרב חיים דאלפיץ בספרו To Be Chasidic ע' 76 ואילך, מביא פירוש של רבי ישראל סאלאנטער, אבי תנועת המוסר, לנאמר (בראשית ה, כד) ויתהלך חנוך את האלקים, ונאמר ע"ז במדרש תלפיות שחנוך הי' סנדלר, וע"י כל תפירה ותפירה זכה ליחודים עליונים עם בוראו. ואומר ע"ז ר' ישראל, אין כוונת המדרש לומר שבשעה שהי' מתקן נעלים הי' חושב על יחודים, כי זה הרי אסור ע"פ ההלכה, כיון שע"י שחושב על יחודים ודאי אינו עושה עבודתו עם תשומת לב הראויה, ואיך הי' מותר לו לקבל תשלום עבור מלאכתו? אלא ודאי שהיחודים עליונים שבמדרש הכוונה שהי' חושב על אופנים שבהם הוא יכול לעשות נעלים טובות, נוחים ושב עליהם נהנים מהם. פירוש זה אכן דוגמא מייצגת של מחשבת המוסר של ר' ישראל.

אבל – ממשיך הרב דאלפיץ – ע"פ מחשבת החסידות נפרש את המדרש כפשוטו: "חנוך שהי' צדיק, וניתנו לו נעלים לתקן, ידע את הכוונות הצריכות בשביל העלאת הנעלים ובעליו. חנוך ידע שהבעלים ישמחו עם הכוונות והיחודים שלו. הוא הרי היה יכול ללכת לכל סנדלר מצוי, אבל הוא בא דוקא לחנוך כיון שהוא רצה גם תיקון רוחני, שירגיש במצב רוחני מרומם כשהוא הולך עם הנעליים. באם חנוך לא היה מתקן את הנעליים עם

יחודים וכו' אז הבעלים היו מרגישים מרומים, כיון שבעיקר הם רצו תיקון רוחני. וזהו ההיתר ע"פ הלכה ליחודים שלו בעת תיקון הנעלים, ואין זה גזלה, ואדרבה".

ואני בער ולא אדע מאיפה יודעים כמה סנדלרים היו אז שהיו 'מתחרים' עם חנוך? ומהי עבודת תיקון מנעלים רוחניים וכו' וכו' שאותו רצו בני דורו של חנוך. גם גוף דברי ר' ישראל אינני מבין: הרי עבודת תיקון נעלים אינו אלא עבודת כפים, וכמו שלא מפריע לעבודה באם שומעים רדיו ומוזיקה (כנהוג), למה יפריע באם הסנדלר חושב על דברים רוחניים? וידועים הסיפורים על אנשים הפשוטים שהיו גומרים את התהלים תוך כדי מלאכתם ועוד.

ולהעיר מ'לקוטי לוי יצחק' ע' שפז שבאגרת משנת תרצ"ז כותב הרה"ק רבי לוי"צ לבנו כ"ק אדמו"ר זי"ע "ת"ח בעד המנעלים שנתקבלו במועד חג הפסח . . המה טובים". ומבאר הדברים באותיות הקבלה ע"פ דרכו "מנעלים דקדושה" וכו'. [גם במכתב משנת תש"ג מרבי לוי"צ להרבי שהתפרסמה לאחרונה ב'תולדות לוי יצחק' ח"ב ע' 627 הוא מבקש שישלחו נעלים]. פלא שבמפתחות ל'לקוטי לוי יצחק' אין ערך 'נעל'.



א-ל ארך אפים כשאין אומרים תחנון

הנ"ל

להערתו של רש"ב לוי"ן ב'הערות וביאורים' גליון תשלח ע' 72-74 – להעיר שכ"כ עד"ז ב'הערות וביאורים' גליון תלו ע' ח-י. וראה גם הערות הת' ואנ"ש – אשען פארקוויי גליון כא [קא] פ' בהר-בחוקותי תש"נ ומש"כ הרי"ש גינזבורג ב'התקשרות' גליון פו ע' 18 הערה 6.



נוסח ה"אני מאמין" שבכמה סידורים [גליון]

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס פדיון הבן כהלכתו

בגליון כא [תשלד] עמ' 42 העיר ר' ברוך אבערלאנדער שי' על נוסח ה"אני מאמין" הנמצא בכמה סידורים – שלא נכתב ע"י הרמב"ם, ומציין לעינים שונים שהכותב סטה מדברי הרמב"ם. וברצוני לציין מה שראיתי בספר משאת כפי על התפלה (לר' דוד קאהן) עמ' צב, להוסיף עוד בזה:

העיקר השמינית "אני מאמין באמונה שלמה שכל התורה המצויה עתה בידינו היא הנתונה למשה רבינו עליו השלום". המציין ברמב"ם בפירוש המשניות יראה שעיקר הדגשתו בעיקר זה הוא, שעלינו להאמין שהתורה היא כולה מפי הגבורה, ושמשה רבינו לא כתב שום דבר מדעתו. ובעל אני מאמין הדגיש ענין אחר לגמרי, שמזמן משה לא נשתנה שום דבר, ואין זה כוונת הרמב"ם כלל וכלל.

בעיקר העשירית "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו יודע כל מעשה בני אדם וכל מחשבותם, שנאמר היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם". והנה בעיקר זה, אע"פ שאמת ויציב הוא שהקב"ה יודע מחשבות, מכל מקום הרמב"ם לא קבע דבר זה לעיקר, רק שהקב"ה יודע מעשיהם של בני אדם, והביא קרא דירמי' (לב, יט), וכן בפ"ג מהלכות תשובה ה"ח פרט בין האפיקורסים מי שאומר שאין הקב"ה יודע מעשה בני אדם, (ועיין בעקידת יצחק שער יד). וצע"ג על המחבר של הנוסח אני מאמין שחידש דבר זה מדעתו. ועיין מש"כ באהל דוד ח"ב בהערות למלכים-א ח, לט.

וראה גם בח"ג ע' סז שמביא עוד כמה שינויים בהעיקר הי"ב, עיי"ש שמאריך בזה.

