

קובץ

הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בעניני גאולה ומשיח, פשיש"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה כט

גליון ה [תתקמט]

שבת פרשת תולדות

יום הבהיר ר"ח כסלו - שלושים שנה

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושמונה לבריאה

מאה וחמש שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ב"ה
ש"פ תולדות
יום הבהיר ר"ח כסלו - שלושים שנה
ה'תשס"ח
גליון ה [תתקמט]

ברוכים הבאים בשם ה'

מקדמים אנו בברכה את ידידינו היקרים הרבנים החשובים השלוחים שיחיו חברי מערכת ד'הערות וביאורים' מלפנים שבאו להשתתף בכינוס השלוחים העולמי בקשר ליום הבהיר ר"ח כסלו - שלושים שנה.

יה"ר שיצליחו בהצלחה רבה ומופלגה בגו"ר בעבודתם הקדושה, שיזכו למלאות רצון ה'משלח' כ"ק רבינו נשיאנו 'לתקן עולם במלכות ש-ד-י' מתוך הרחבה גדולה ומתוך אושר ושמחה תמיד כל הימים. ובקרב ממש נזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן - המשלח - בביאת משיח צדקינו תומ"י ממש.

המערכת

תוכן הענינים

- זכרון לראשונים
5..... אמירת 'אל תירא' בתפלת שבת קודש
גאולה ומשיח
9..... אי מן חייא הוא - כגון רבינו הקדוש
ל'קוטי שיחות
16..... גדולה הכנסת אורחים מקבלת פני שכינה
17..... חיוב יצחק לפרנס אביו אברהם

- 18.....לימוד דינים מהנהגת רבקה בהיותה בת ג' שנים.
 19.....ראה ריח בני כריח שדה וגו'.
 20.....הפלאת נסיון העקידה בס' פרי הארץ.
 21.....דרך לימודו של רבי מאיר [גליון].

שיחות

- 22.....סמכות האריז"ל לשיטת הגר"א [גליון].

אגרות קודש

- 23.....בגנות העצירות

נגלה

- 25.....חיוב בעל האילן בבניית הגדר
 27.....לא ליסתור איניש כי כנישתא
 28.....בפרש"י "נפל הכותל לאחר שנים רבים"
 35.....הערות בסוגיא דהיזק ראייה
 38.....בגדר קנין ארץ ישראל
 40.....אי המצוה לדור בהסוכה או שלא לדור מחוצה לה [גליון]

הפידות

- 44....."חיים בקרבה מחיי החיים"
 44.....מקור שיטת אדה"ז בביאור הפ' כי קרוב וגו'.
 48.....תיקונים בספר התניא
 49.....פענוח ר"ת חיא"נ
 50.....היתר פקוח נפש באגרת הקודש
 51.....איסור והיתר מאילנא דטו"ר
 51.....כמה דיוקים בדא"פ בספר התניא [גליון]

רמב"ם

- 52.....מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בתערובת חמץ.
 55.....שיטת הרמב"ם בגינה [גליון].

הלכה ומנהג

- 56.....שיטת אדה"ז בהוצאה דרך מלבוש בשבת
 64.....גדר "כעין תדורו" בנוגע לחיוב תפילה ולימוד בסוכה
 71....."לעילא [ו]לעילא" בקדיש שבעשי"ת
 72.....ברכה בנתינת צדקה
 76.....איסור לימוד התורה לגוים [גליון]
 78.....פריכיות אורז לבעל נפש [גליון]

פשוטו של מקרא

- 79..... בענין בשורת שרה והפיכת סדום
83..... הקושי של רש"י מהו דלת ופתח
85..... טעם נסיעת אברהם מחברון

שונות

- 89..... גדרו של לשון הרע



התנעלות המערכת

מצטערים אנו שלא הי' ביכלתנו להכניס בהקובץ כל הערות וכו' שהגיעו לידינו מהכותבים היקרים והחשובים שיחיו מחמת אפיסת מקום, ויודפסו אי"ה בגליון הבא, וזאת למודעי שהערות וביאורים וכו' שהן בתורת רבינו או בעניני משיח וגאולה, או בענינים שהזמן גרמא, כפשוט יש להם דין קדימה.

הערות לקובץ הבא

שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ וישלח - י"ד כסלו
יש לשלוח לא יאוחר מיום ב', ט כסלו

פקס: 718-756-3411

או: 718-773-4115

אימייל: haoros@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ

באתר האינטרנט:

www.haoros.com

הערות וביאורים

הסוף איננו הולכה אלא גבולת לקראת כרוב וידון אצל
בית הדין (ובמלואו) וס' עמ' עמ' עמ' עמ'
אז אסורה.

אין שאלות ודעות אחרות
אין שאלות ודעות אחרות

בית הדין איננו הולכה אלא גבולת לקראת כרוב וידון אצל
בית הדין (ובמלואו) וס' עמ' עמ' עמ' עמ'
אז אסורה.

צילום הכתב-יד מוקטן מהגודל המקורי
זהות הכותבים ופיענוח הכתב-יד ראה בעמוד הבא

זכרון לראשונים

אמירת 'אל תירא' בתפלת שבת קודש*

הרה"ג ר' אברהם ב"ר נפתלי הירץ ז"ל קלאצקין
אב"ד קהילת ליאזני

בין כתבי הרה"ג ר' חיים אליעזר ביחובסקי ז"ל יש כמה שורות על צד הגליון כתובות בכתיבת יד אחר, ובלי חתימה וזהות, שאומר דרשני.

וז"ל: "ע"ד אל תירא בשבת, טוב הסיוע מפסק ההלכה שבגמ' דשבת שהביא כת"ר וידוע מש"כ בלק"ת פ' בלק דע"ב (ובטא"ח סי' רס"ז מהמדרש שבשבת א"צ שמירה)". ע"כ.

מי הוא בעל הטורים, ומה מקומו בין כתבי רחא"ב ובמה מדובר ומה שייכותו לשאר חיבורו, כ"ז ועוד לקמן.

בהערות הרה"ג רחא"ב על סידור התפלה 'תורה אור' (שערי תפלה תרמ"ז) עוד בכתובים², מציין הרב למוסף דשבת, דאחר עלינו וקדיש יתום כתוב הג' פסוקים אל תירא, וגם הפסוק אך צדיקים כדברי רש"ל.

ובהגליון מציין: "כתב הרב דלאזני הגא"ק שי' בסידורי אדמו"ר הישנים נמצאו הפסוקים האלו רק בחול. ובשבת אחר תפלת מוסף - ק"ש קוה כו' עלינו כו'. ובכוונה מסתמא עד סוף עלינו ולא יותר וקשה לכאורה

* מוגש ע"י הרב חד"א טיפענברון, לונדון - לכבוד יום הבהיר ר"ח כסלו - שלושים שנה. וזכות הרבים תלוי בו.

(1) ראה סידור רבינו הזקן עם ציונים והערות מאת הרב לוי"צ ראסקין שי' עמ' קצד הערה 500 דבכל סידורי אריז"ל לא הובאו ע"ד אמירת ג' פסוקים אלו. אמנם כן נמצא בסידור של"ה ובסידור יעב"ץ, ובשער הכולל (פי"א סל"ו) ציין מקור המנהג למהר"ש אלקבץ בס' 'מנות הלוי'. וכנראה בהסידורים הראשונים שנדפסו ע"י אדה"ז הוכנס אמירת אל תירא בשחרית דימות החול, אמנם לא בתפלת שבת הן דערבית והן דמוסף ומנחה, ואף גם לא גמר התפלה, וראה לקמן בפנים.

(2) חלקים כבר נדפסו בקובץ היכל בעש"ט גליונות ח; י; טו, וראה קובץ העו"ב גליונות תקלו (עמ' 6), ותתקמא (עמ' 1).

שיאמרו הפסוקים הנ"ל - דהא בשבת אין צריך שמירה כמבואר במדרש³ ובטור⁴, וא"כ אין שייך פחד לירא באופן שלפענ"ד אין שום מקום להפסוקים הנ"ל עכ"ל". ע"כ.

זהותו של הרב דלאזני הגרא"ק, אינו אלא הרה"ג ר' אברהם קלאצקין גאב"ד ליאזני, בנו של הגאון הגדול וחסיד ר' נפתלי הירץ קלאצקין אב"ד אושפאל ושימבארג, בעמח"ס שו"ת אילה שלוחה (נדפס בווארשא שנת תרנ"ז ועוד מהדורה בשנת תרע"ב), ראה אודותיו בקובץ אהלי ליובאוויטש אדר תשנ"ה עמ' 53.⁵

לספר שו"ת אילה שלוחה נלווה גם ספר "עמודי שש" וכשמו כן הוא, שו"ת וחידושים מששת בני רבי נפתלי הירץ, האחים הרבנים הגאונים רבי ישראל איסר יעקב אב"ד ליווענהאף⁶, הרב דוד, הרב אלי' גאב"ד לובלין⁷, הרב ר' אברהם גאב"ד ליאזני⁸, הרב שניאור זלמן גאב"ד ראהטשוב, והרב מרדכי צבי הירש גאב"ד ראמאנאוו⁹.

3) מדרש שוחר טוב (על תהילים) פ"ו אות א, הובא גם באבודרהם בשם הירושלמי וגם בראב"ה ס' קצו ובזוהר בראשית (מח, א).

4) ס' רסז: "ומשנין בחתימה שחותם ופרוס סוכת שלום עלינו ועל ירושלים עירך בא"י הפרוס סוכת שלום עלינו על עמו ישראל ועל ירושלים, וכן המנהג באשכנז ובצרפת, ואין חותמין שומר עמו ישראל לעד כדאיתא במדרש שבשבת אין צריכים שמירה שהשבת שומר".

5) הגאון ר' נפתלי הירץ זצ"ל למד כג' שנים בישיבת החת"ס ואח"כ נתקרב לחסידות ושימש את הרה"ק רח"א בנו של אדה"ז וגם אדמו"ר הצ"צ, וגם נסמך להוראה ממנו. בספרו שקיל וטרי עם הרבה גאוני הדור ובמיוחד עם הגאון ר' אהרן מוויילקאמיר ז"ל והגאון החסיד ר' ישראל נח זצ"ל מניעזין, ובסי' כ"ח נמצא תשובה מהרה"ק המהרי"ן בשאלת עגונה.

6) ראה ס' אהלי שם (גאטליב) עמ' 108 דנולד בשנת תר"ה ונסמך להוראה ע"י הגאונים: בעל הנצי"ב והרב אלי' שיק אב"ד לידא והרב ארי' ליב אבד"ק דווינסק, והרב יוסף ראזין אבד"ק דווינסק בעמ"ס צפנת פענח (שנק' אח"כ בשם הגאון מרוגטשוב).

7) ראה שם עמ' 354 דנולד בשנת תרי"ב והצטיין בכשרונותיו הנשגבים, ובשנת תרמ"א נתקבל לאבד"ק קארטיז-ברעזי פלך גראדנא, ובשנת תרנ"ד נתקבל לאבד"ק מאריפאל פלך סובאלק ובשנת תר"ע נקרא אחרי כבוד לשבת על כסא הרבנות של הקהילה העתיקה לובלין. בעמח"ס אבן הראשה (נדפס תרמ"ז) שו"ת אמרי שפר, ואבן פנה (נדפס תרמ"ז) ס' דבר אלי', דבר הלכה, מילואים ועוד.

8) ראה אג"ק כ"ק אדמו"ר הרשב"ב ח"ב עמ' תקכו שם נדפס אגרת שנעתקה מהערות הר"א קלאצקין על גליון שו"ת הצ"צ, שכותב: "בהמכתב שקיבלתי תשובה מכ"ק שליט"א בזה"ל...", וכנראה הכוונה לכ"ק אדמו"ר הרשב"ב, ועיי"ש בהערות המו"ל. ראה

וראה קובץ יגדיל תורה נ"י. שנה ב חוב' כ עמ' תמה הערות ממנו ממה שהי' כתוב על גלינוי ספרי חידושי ושו"ת הצ"צ¹⁰. וראה עוד שם חוב' כג עמ' תרסג מה שהעיר על חידושי הצ"צ הל' מקואות¹¹.

ע"ז השיב הרב חא"ב "ואפשר לדחות מרש"י שבת פ"א ע"ב ד"ה קמ"ל כו' אי משום כשפים עכ"ל¹², הרי דיש בשבת ג"כ חשש כשפים.

ואולי אפ"ל דפולגתא דרב הונא ורב חסדא פ"ב ע"א אי מקנח בחרס או בצרור תלוי בזה אי שבת שייך שמירה¹³ או לא¹⁴. והפוסקים פסקו¹⁵ כמ"ד דאין שייך¹⁶ שמירה¹⁷."

גם אג"ק כ"ק אדמו"ר הריי"ץ נ"ע חלק י"ד מילואים, מכתב אליו אודות סגירת הבית טבילה במחנה. ובס' עטרת חכמים עמ' לח חידושים והערות ממנו על ס' שו"ת משיבת נפש וס' אילה שלוחה, שהיו נמצאים בעזבונו של הרה"ג ר' שני"ז שניאורסאן ע"ה, ובהקדמה שם מביא ששמע מהרב זלמן שמעון דווארקיין ע"ה (שהי' יליד רוגטשוב מקום כהונתו של אחיו הרב שניאור זלמן קלאצקיין), שתלמידי התמימים דתו"ת ליובאוויטש היו רגילים לנסוע להר"א לישא וליתן עמו בד"ת וגם לקבל ממנו סמיכה, וגם הי' נוסע לכ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע כששהה בנאות דשא בסמיכות לעיר ליאזנא. וראה בהוספות לס' צ"צ פסקי דינים עמ' צב הערות ממנו (לקוח מקובץ יגדיל תורה).

(9) ראה שם עמ' 196 דנוולד בשנת תרל"ב ונסמך להוראה ע"י הגאון ר' יוסף ראזין אבד"ק דווינסק וע"י הגאון ר' יחיאל מיכל הלוי עפשטיין אבד"ק נאורוהדאק, ועוד. נתקבל כאב"ד ראמאנאו בשנת תר"ס. מהחיבורים שהי' לו בכתובים הי' ציונים ומראה מקומות והערות על ספר התניא מאדה"ז, שיגע ומצא ליישב דברו קדשו עפ"י כתבי חסידות הנדפסים ועפ"י כתבים שלא נדפסו. חיבר גם לזה מפתחות למצוא כל אמרי חז"ל מש"ס ומוזה"ק והתיקונים בספר התניא. ראה אג"ק כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע ח"ב עמ' תתעד בהערות המו"ל שם אודות התמיכה שקיבל מכ"ק אדמו"ר הרש"ב.

(10) מצוין שם בהערות, שחתימת יד רבי אברהם נחתם בכל הכרכים, ובכרך על אבה"ע כתוב "מתנת דר"ג [דרשה געשאנק] מאדמו"ר מליאדי להאברך אברהם בלאאור"ר הרב ר"ג קלאצקיין". ובחלק אחרת כתוב "חתן הג' ר' דוד נ"י לאפוצקיין".

(11) שהעיר למה שציין אדמו"ר הצ"צ במס' מקואות שבעל הלבושי שרד מביא בשם המשנת חכמים, והעיר דיותר נראה לומר דכוונתו הי' להרה"ק ר' משולם פייבוש הלוי מזעבריו (בעל מחבר ס' דרך אמת), דבעל הלב"ש נמנה כתלמידו, וקרוב לוודאי שבעל משנת חכמים לא הי' אז בחיים. (מחבר ס' משנת חכמים הי' הרה"ק ר' משולם פייבוש הלוי מעיר קרעמניץ חותן הקדוש רבי אברהם המלאך בנו של הרה"ק המגיד ממעזריטש). וראה ג"ז בספר 'אבן שתי' מאת הרב חיים כהנא מסעלישט, עמ' קצה.

(12) שם: "א"ר יוחנן אסור לקנח בחרס בשבת, מאי טעמא, אילימא משום סכנה אפי' בחול נמי, אלא משום כשפים אפי' בחול נמי לא. . לא מיבעיא בחול דאסור אבל בשבת הואיל ואיכא תורת כלי עליו שפיר דמי, קמ"ל [דלא, אי משום סכנה אי משום כשפים. רש"י]". היינו דמסיק שם שאם מקנח בחרסית חוששין לכשפים ע"ש.

הרב חא"ב מסיים: "וקילס הרב דליאזני ראי' זו¹⁸". והיינו מה שלפנינו, וכלשונו: ע"ד אל תירא בשבת, טוב הסיוע מפסק ההלכה¹⁹ שבגמ' דשבת שהביא כת"ר וידוע מש"כ בלק"ת פ' בלק דע"ב²⁰ (ובטא"ח סי' רס"ז²¹ מהמדרש שבשבת א"צ שמירה).

(13) היינו אם יש צורך לשמירה דיש בין כך שמירה, שהשבת משמרת, או לא.

(14) שם: "היו לפניו צרור וחרס רב הונא אמר מקנח בצרור ואין מקנח בחרס ורב חסדא אמר מקנח בחרס ואין מקנח בצרור. מיתיבי היו לפניו צרור וחרס מקנח בחרס ואין מקנח בצרור, תיובתא דרב הונא, תרגמא פרסם בר פפא קמי' דרב חסדא אליבא דרב הונא באוגני כלים", עכ"ל הגמרא. (אמנם אם אינם של 'אוגני כלים' סובר רב הונא דמקנח בצרור' הגם דאין שם כלי עלי' דיותר עדיף מן החרס דיש בו חשש סכנה, וסובר רב חסדא היות דצרור אין שם כלי עלי' אסור לקנח בה, ויותר עדיף עם חתיכת חרס).

(15) כשיטת רב הונא פסק הרי"ף (לד, רע"א) והרמב"ם בהל' שבת פכ"ו ה"ה והרא"ש פ"ח סי' ב, ובשו"ע או"ח סי' ש"ה: "היו לפניו בשבת צרור ואזני חרס חלקים דכיון דחלקים הם ליכא משום סכנה, מקנח באוזן החרס שהוא ראוי לכסות בו הכלים". ועיי"ש במג"א: "ואע"ג דיש לחוש לכשפים כמ"ש סי' ג סי"א, מ"מ עדיף לקנח מצרור". וראה שם בא"א ובעט"ז ס"ק ה וראה גם באל"י רבא סי' ש"ב ס"ק ט, ובאריכות יותר בברכי יוסף סי' ג ס"ק ו-ז איך שמתורץ בזה הסתירה בטור. וראה בקרבן נתנאל על הסוגיא ס"ק ע: "ודוקא בחרס באוגני כלים ואע"ג דיש לחוש לכשפים, מ"מ עדיף לקנח בו הצרור, ב"ח. א"נ דבאוגני כלים אין בו משום כשפים, כה"ג".

(16) היינו דאין צורך לשמירה דהשבת משמרת כשיטת רב הונא. וא"כ לכאורה יש ראי' למה שכתב הגאון ר"ק גאב"ד ליאזני דאין צורך לאמירת הג' פסוקי שמירה בשבת.

(17) ראה שו"ע אדה"ז שם ס"ח וז"ל: "אסור לקנח בחרס אפי' בחול משום סכנה שמא ינתק שיני הכרכשתא ואפי' אם חרס חלקה כגון מאוגני כלים שהם חלקים ואינם מקרעים את הבשר אין לקנח בה בחול מפני שיש לחוש לכשפים וכבר נתבאר בסי' ג' שבזמן הזה אין חוששין לכשפים, אבל בשבת אם יש לפניו חרס חלקה וצרור יקנח בהחרס אף בזמן שהי' בה חשש כשפים מפני שיש תורת כלי עלי', שראוי' לכסות בה פי הכלים ולא יקנח בהצרור שהלא מוקצה שלא התירו לקנח בצרור ואבן אלא כשאין לו דבר אחר המותר בטלטול לקנח בו". וראה גם שם בסי' ג מהדו"ק סט"ז. ובמהדורא בתרא ס"ח.

(18) ושלכן לכאורה צדקו בזה מה שהשמיטו מהדורות הראשונות של הסידור הג' פסוקי שמירה, דאין בהן צורך דהשבת משמרת.

(19) היינו בזה שפסק כר' הונא דמשתמשים באוגני כלים בשבת אפי' אם יש חשש כשפים דלכאור' השבת שומרת. ומה שסובר רב חסדא דלכתחילה ישתמש בחרס אפי' אם זה לא חלקה - היינו משום דסובר דהוא יותר עדיף מצרורות דמוקצה הן, ואין לו ברירה אחרת אלא בחרס, אמנם רב הונא יש לו ברירה אחרת דהא מתיר צרורות כשיש חשש סכנה בחרס, ואם גם חושש לכשפים הי' לו לאסור גם אוגני כלים ויתיר צרורות במקומו, אלא דסובר דהשבת משמרו מן המזיקין.

(20) אפשר דכוונתו היא למש"כ אדה"ז שם ע"א ד"בששת ימי המעשה העבודה היא בעמל ויגיעה, אבל בשבת הוא בחי' בשנותו את טעמו ויגרשהו וילך. . עד שהוא בחי'

אמנם מוסיף הרב חא"ב בסוף: "אמנם יש להעיר לדחות ממה שכתוב בשו"ע אדמו"ר²² שאין אוכלין בליל שבת עד אחר שעה ז'²³".



גאולה ומשיח

אי מן חייא הוא - כגון רבינו הקדוש

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

משיח מזרע דוד ושלמה

כתב הרמב"ם בספר המצות (ל"ת שסב) וז"ל: "אמנם המלכות לבד כבר ידעת מכתובי ספרי הנבואה שזכה בה דוד, ובביאור אמרו (קה"ר רפ"ז וכע"ז יומא עב, ב) כתר מלכות זכה בה דוד, וכן זרעו אחריו עד סוף כל הדורות. אין מלך למי שיאמין תורת משה רבינו ע"ה אדון כל הנביאים, אלא מזרע דוד ומזרע שלמה לבד וכו'", "עכ"ל. ועי' גם בפיה"מ (סנהדרין פרק חלק) סוף עיקר יב בנוגע לאמונה בביאת המשיח, שכתב וז"ל: "ומכלל יסוד זה שאין מלך לישראל אלא מבית דוד ומזרע שלמה בלבד", "עכ"ל. וכ"כ באגרת תימן פ"ג.

מנוחה ואין נמצא בו עמל כלל. . ולכן אין שייך צעקה רק אדרבה ההתענגות בה' מן הגילוי שמגלה בשבת. . ובשבת נמשכים בחי' תרועת מלך בו היינו גילוי בחי' ריעות וחיבה. . ועי"ז נמתקים כל הדינים והגבורות הנמשכים מבחי' דינא דמלכותא בששת ימי המעשה מחמת התגלות רעוא דכל רעוין...".

(21) לכאורה קשה דבטור שם משמע דצריכים שמירה, דשם מביא דברכה א' מעין שבע לא נתקנה אלא מפני המזיקין.

וראה כ"ז בס' וישב היס להרב יעקב משה הלל עמ' קלא דמקשה דא"כ למה שינה ברכת השומר לפורש עיי"ש שמתרץ באריכות. ראה גם בפרישה שם דב' סוגי שמירה יש: א. מפני אויבים. ב. מפני מזיקין, ומה שבשבת אין צריך שמירה הוא מפני האויבים לכן לא חותמין שומר את עמו ישראל לעד, אבל מפני המזיקין צריך שמירה.

(22) סי' רעא ס"ג בשם שו"ת מהרי"ל סי' קסג ומג"א ס"ק א.

(23) וא"כ היות דיש ענין של סכנה צריכים שימור בזה, ושלכן אין אוכלין. וצ"ע דכתב ש"אין אוכלין", ולא כתב ש"אין מקדשין" והלא כל סכנת מזל מאדים דממנו נזהרין בה, הוא קידוש דוקא ולא עצם אכילת סעודת שבת.

ועי' סנהדרין (צח, ב): "אמר רב: אי מן חייא הוא - כגון רבינו הקדוש, אי מן מתיא הוא - כגון דניאל איש חמודות", ופירש"י שם וז"ל: "אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש - אם משיח מאותן שחיים עכשיו ודאי היינו רבינו הקדוש, דסובל תחלואים וחסיד גמור הוה, כדאמרינן בבבא מציעא (פה, א), ואם היה מאותן שמתו כבר - היה דניאל איש חמודות שנדון ביסורין בגוב אריות וחסיד גמור היה, והאי כגון לאו דוקא, לישנא אחרינא: כגון רבינו הקדוש, כלומר, אם יש דוגמתו בחיים היינו רבינו הקדוש, ואם דוגמא הוא למתים, היינו כגון דניאל איש חמודות" עכ"ל.

ויש להקשות, שהרי מבואר בכתובות (סב, ב), דרבינו הקדוש הי' מזרע שפטיה בן אביטל אשת דוד (שמואל-ב ג, ד. דב"י-א ג, ג) ולא מזרע שלמה, ועי' גם בהקדמת המעתיק פירוש הרמב"ם לסדר נשים וז"ל: "שיתא סדרי משנה חברו רבינו הקדוש הנקרא רבי (יבמות מה, א, קדושין סג, א) ושמו המיוחד לו רבי יהודא הנשיא אשר מזרע דוד המלך לא מבני שלמה אלא מבני שפטיה בן אביטל שהי' בן חמישי לדוד כמו שנאמר (דה"א ג) והרביעי אדוניה בן חגית והחמישי שפטיה בן אביטל, וכן נתבאר בכתובות (סב, ב), רבי קא אתי משפטיה בן אביטל כו" עכ"ל, ולפי"ז איך אפשר לומר שהוא רבינו הקדוש?

ובס' 'דברי תורה' (להגה"ק ממונקאטש זצ"ל) ח"ד אות פד, הקשה קושיא זו וכתב דבשלמא בדניאל י"ל דקים להו שהי' מזרע שלמה בן דוד, אבל ברבי הרי מפורש להיפך? וכתב וז"ל: "ובע"כ לומר כפירוש השני ברש"י שם "כגון רבינו הקדוש, כלומר, אם יש דוגמתו בחיים היינו רבינו הקדוש, ואם דוגמא הוא למתים, היינו כגון דניאל איש חמודות" היינו שהוא רק דוגמא "וכגון" הוא עיקר בלשונו הנ"ל בגמ' דלאו דוקא רבינו הקדוש (כיון שאינו מזרע שלמה) אלא איש אחר הדומה לו בחסידותו וסובל יסורים כנ"ל, אם יהי' מזרע שלמה הוא ראוי להיות משיח, (או אולי י"ל דמדרשים חלוקים הם בש"ס ורב בעל המימרא הזאת לא סב"ל דצריך להיות דוקא גם מזרע שלמה והוא דוחק ויותר נראה כתירוץ הראשון היינו כל"א ברש"י הנ"ל), "עכ"ל - אבל אכתי קשה לפי פירוש הא' ברש"י.

אמנם כבר כתבו (ראה ספהמ"צ רמב"ם פרנקל עמ' תה) שבזוהר (וירא קי, ב, פקודי קכד, א, שלח קעג, ב) סב"ל שמישיח יהי' מזרע נתן בן דוד. וכן הובא בסדר הדרות ג"א נו. כי סב"ל שיואש בן אחזי' שהי' היחיד

שנותר מזרע בית דוד כשהגתם עתלי' (כמבואר בסנהדרין צה, ב) - הי' מזרע נתן בן דוד. וראה גם ב'חמדת ישראל' (ח"ב עמ' יד) טעמו של הזוהר, למה לא ניתחא ליה לומר שיואב הי' מזרע רחבעם, אלא מזרע נתן, ולפי זה שמצינו בהדיא שיש שיטה אחרת, מסתבר לומר דב' פירושי רש"י אלו הם לפי ב' השיטות, דפירוש הראשון סב"ל דאי"צ שיהי' דוקא מזרע שלמה ולכן פירש דכוונת רב הי' לרבי עצמו, ופירוש השני סב"ל כשיטת הרמב"ם וכו' שצ"ל מזרע שלמה דוקא, ולכן הוכרח לפרש שהוא דוגמא לרבי אבל אין כוונתו לרבי עצמו.

ועי' בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' י שהובא דהגר"ר מרגליות (ב' מרגליות הימ' ו'ניצוצי זהר' פ' שלח אות א) כתב דיתכן לומר, דבאמת לא פליגי, ובהקדם לשון הזוהר דפ' שלח: ד"חפצי בה הות איתתא דנתן והיא אימא דמשיחא", ולכאורה למה לא אמר שנתן הוא אבי משיח? ויתכן לומר שנתן מת בלי בנים, ושלמה המלך ייבם את אשתו (כמבואר בסנהדרין יח, א, דמצוה שאני), וזהו ענין השם ד"חפצי בה", כי החולץ יאמר לא חפצתי לקחתה, והמתייבמת נקראת חפצי בה, ואי נימא כדבריו נמצא דגם לפי הזוהר דקאמר דאיתתא דנתן אימא דמשיחא, הנה הוא מזרע שלמה, כיון ששלמה ייבמה והבן נולד ממנו, ולא כהנ"ל.

מלכות בית דוד לו ולבניו הזכרים

אלא דאכתי יש להקשות שהרי כתב הרמב"ם (הל' מלכים פ"א ה"ז) בנוגע ל"מלכות בית דוד" דכיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות והרי המלכות לו ולבניו הזכרים הכשרים עד עולם, ובשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' שיב אות עב-עג) דייק בלשון הרמב"ם שם דבתחילה כתב דמאחר שמושחין את המלך הרי זה זוכה לו ולבניו לעולם שהמלכות ירושה להם וכו', ואילו אח"כ כשמדבר אודות מלכות בית דוד כתב כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות והרי המלכות לו ולבניו הזכרים הכשרים עד עולם וכו',

1) ועי' ב'חמדת ישראל' שם שכתב דמכיון שהרמב"ם בס' הי"ד (הל' מלכים פ"א ה"ז - דאיירי אודות הנצחיות דמלכות בית דוד, ובפ"א ה"ד - דאיירי אודות מלך המשיח, וכן בהל' תשובה פ"ט ה"ב, והל' ת"ת פ"ג ה"א) לא הזכיר הרמב"ם כלל שמלכות בית דוד ומלך המשיח הוא מזרע שלמה דוקא? מוכח שהרמב"ם בס' היד חזר בו, וסב"ל כשיטת הזוהר שמשח יהי' מזרע נתן דוקא, עיי"ש, אבל זה דוחק גדול וכפי שנת' בזה בארוכה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' י.

דלמה כאן במלכות בית דוד הדגיש שהוא לזכרים דוקא? והוכיח מכאן שבמלכות בכלל גם בן הבת יורש משא"כ במלכות בית דוד רק בן הבן יורש ולא בן הבת, עיי"ש², וכיון דרבי בא מנוקביא וכדאיאתא בירושלמי כתובות פיי"ב ה"ג, ובירושלמי כלאים פ"ט ה"ג ובב"ר פל"ג, ג, וכן הוא בתוס' סנהדרין (ה, א, ד"ה דהכא): "דראש גולה מזכרים ונשיא שבא"י מנקבות כדאמר בירושלמי", א"כ איך סב"ל לפירוש הראשון ברש"י דקאי על רבי עצמו?

ועי' בהגהות היעב"ץ הוריות (יא, א), בהא ששאל רבי "מה אני בשעיר נשיא" שכתב דש"מ דכל זרע בית דוד צלחו למלוכה אע"פ שאינן מזרע שלמה דהא רבי משפטיה בן אביטל קאתי כדאיאתא בכתובות (סב, ב), וממשיך להקשות דקשה מכאן על מ"ש בירושלמי (כלאים פ"ט) דרבי מן הנקבות של בית דוד הי' ואין לנקבות דין ירושה ולא יצלחו למלוכה בישראל, וכדאיאתא בספרי "מלך ולא מלכה"? ושמא הירושלמי לא נתכוון אלא לומר דרבי מן הנקבות דבית דוד של זרע שלמה, ולעולם מזכרים דשפטיה הי', וריש גלותא דבבל מזכרי בני שלמה הוה והן קודמין ודאי וכו' עכ"ד עיי"ש עוד, דאי נימא כדבריו לא קשה קושיא הנ"ל כיון דרבי בא גם מהזכרים דבית דוד, לכן שפיר הי' יכול להיות משיח, ועי' גם בהגהות היעב"ץ ויפה עינים כתובות שם.

ובס' 'כנסת הגדולה' חו"מ סי' ג (אות ז) הביא הירושלמי שהנשיאים שבא"י מן הנקבות של בית דוד וריש גלותא מן הזכרים, והקשה דבגמ' כתובות אמרינן דרבי אתי משפטיה בן אביטל אשת דוד ומשמע דבא מן הזכרים? ותירץ: (א) דצ"ל דתלמודא דידן פליג על הירושלמי. (ב) דאתי משפטיה בן אביטל אשת דוד מן הנקבות ולא מן הזכרים. (ג) א"נ הכי קאמר הירושלמי, דריש גלותא מוכרח הוא שיהי' מזרע דוד מן הזכרים, אבל הנשיאים אין קפידה שאפילו שיהי' מן הנקבות יכול להיות נשיא וכו', והביא שבס' הקבלה כתב הראב"ד שהלל [דרבי יוצא ממנו] הי' מבני בניו של דוד מהזכרים, ולדעתו צריך לומר דתלמודא דידן פליג על הירושלמי וסבר דהלל בא משפטיה בן אביטל אשת דוד מן הזכרים עיי"ש.

(2) ועי' גם כלי חמדה שופטים אות ז, ובס' 'משפט המלוכה' עמ' תנא, ובס' 'ימות המשיח בהלכה' שם נת' הטעם בזה עיי"ש.

דלפי"ז אפ"ל דבזה גופא תלוי ב' הפירושים של רש"י, דפירוש הראשון סב"ל דתלמודא דידן פליג על הירושלמי וסב"ל דרבי בא מן הזכרים, לכן פירש דקאי על רבי עצמו, ופירוש השני קאי לפי התירוף דגם לפי תלמודא דידן בא משפטיה בן אביטל מהנקבות, ולכן פירש שהוא לדוגמא.

אבל תמוה לומר כן, שהרי מפורש בירושלמי ובב"ר שם שאמר רבי "ואין סליק רב הונא ריש גלותא להכא אנא קאים לי מן קודמוהי, למה דהוא מן יהודה ואנא מן בנימין, והוא מן דכריא דיהודה ואנא מן נוקבתא" [ואם הי' עולה לכאן רב הונא ריש גלותא, הייתי עומד מפניו לכבדו מפני שהוא בא משבט יהודה, ואני מבנימין מצד אביו ומיהודא מצד אמו - הנקבות] להיפך ממ"ש היעב"ץ, וראה שיחת חגה"ש תשל"א ס"ו בנוגע לרבינו הקדוש דקאמר דכיון שלא הי' מן הזכרים לא שייך שיהי' משיח.

ובס' 'חקרי לב' או"ח ס"י יח (בד"ה והנה ראיתי) הביא דברי הכנה"ג, וכתב דאחרי המחילה אין לנו אלא תירוצו השני דגם לפי תלמודא דידן עכצ"ל שבא מן הנקבות (ואין מקום לומר כלל שבא מן הזכרים) שהרי מבואר בסנהדרין (צה, ב), דכלה זרעיה דדוד, ולא נשארו כי אם מהנקבות כדמבאר שם בארוכה ורק יואש - שהוא מזרע שלמה - בלבד נשאר מן הזכרים, וא"כ אי אפשר לומר שרבי הי' משפטיה בן אביטל מן הזכרים? עוד כתב שהכנה"ג לא ראה דברי הירושלמי דאמר בהדיא שאביו הי' משבט בנימין, וא"כ אי אפשר לתרץ כהנ"ל, ועי' גם בחקרי לב שם סו"ס כג בענין זה, ובס' 'יד דוד' סנהדרין (שם ד"ה ומנלן), ובשו"ת הרב"ז ס"י יא, ובס' 'זכור לדוד' ס"י יב.

יעקב אבינו חשב ששמשון הוא משיח

ועי' בב"ר פצ"ח (ד"ה יד עה"פ יהי דן) דאיירי אודות שמשון הגבור: "לפי שהיה יעקב אבינו רואה אותו וסבור בו שהוא מלך המשיח, כיון שראה אותו שמת אמר אף זה מת, לישועתך קויתי ה'", והקשה ביפה תואר שם דהרי מלך המשיח הוא מזרעו של יהודא כמו שאמר יעקב בעצמו לא יסור שבט מיהודא עד כי יבא שילה והיינו מלך המשיח, והאיך הי' סבור שמשוח הוא משבט דן? ותירץ דשמה הי' סבור דמשום שאמו של שמשון היתה מיהודא כמבואר במדרש פ' נשא, וכן מנוח אביו של

שמשון היתה אמו מיהודא כמבואר שם לכן חשב שהוא משיח, עוד תירץ שיש לחלק בין הגאולה שיהי' "בעתה" או שיהי' "אחישנה", וידע יעקב שהקץ הקבוע לא יהי' אלא ע"י מלך המשיח שהוא מדוד, אבל כשראה את שמשון חשב שהוא יגאל את ישראל גאולה שלמה באחישנה ולא יצטרכו למלך המשיח ע"ד דאיתא ביקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח עיי"ש.

ולפי דבריו לכאורה יש לתרץ גם קושיות הנ"ל, די"ל דכוונת רב הי' דאם יהי' הגאולה באופן ד"אחישנה" יהי' זה רבינו הקדוש, אף שאינו מזרע שלמה וגם מאביו הוא משבט בנימין, אלא דתמוה לחדש כן, ד"אחישנה" שאני שאינו ע"י מלכות בית דוד.

וב'נזר הקדש' שם הקשה על היפה תואר, דבסנהדרין (צח, א), מוכח דאפילו בגאולה דאחישנה יהי' זה ע"י בן דוד עיי"ש, [לכאורה כוונתו בהא דקאמר שם זכו עם ענני שמיא, לא זכו עני ורוכב על החמור, אבל תרווייהו מיירי באותו אדם - משיח בן דוד] ולכן כתב בנזר הקודש דלא גרסינן מלך המשיח אלא כדגרסינן שם במדרש בסמוך "שהגאולה תהי' בימיו" שהוא יהי' נטפל למלך המשיח, וכדאיתא בזוה"ק (בלק קצד, ב) דלעת"ל יבוא עם מלך המשיח אחד משבט דן הנקרא שריה, והוא יהי' גבור חיל מאד ובכח גבורתו יפיל חללים מן גוג ומגוג, ולכן יעקב חשב תחילה שהוא שמשון עיי"ש.

ומחמת כל זה, לכאורה צ"ל דפירוש הראשון של רש"י סב"ל דמלך המשיח אפשר להיות גם אם בא מבית דוד ע"י אמו בלבד, ועי' בס' פרי צדיק דברים (לרבי צדוק הכהן מלובלין זצ"ל) מאמרי ט"ו באב סי' ה וז"ל: "ומשיח בן דוד יכול להיות אף שהוא רק מהנקבות מזרע דוד", והביא ראי' לזה מהנ"ל שאמר רב על רבינו הקדוש שהוא משיח אף שבא מן הנקיבות עיי"ש, ובשור"ת אבני נזר יו"ד סי' שיג אות יא כתב שהגה"ק החלקת יואב מקינצק זצ"ל, הביא ראי' שיש ירושה במלכות בית דוד גם מן הנקבות, מהא דיעקב חשב על שמשון שהוא משיח וכנ"ל עיי"ש, ועי' גם בשור"ת הרמ"א בתשובת הג"ר שאול בענין ירושת שררה ע"י בן הבת במלכות בית דוד, ועי' מנ"ח מצוה תצו בזה ובהערת הגרי"פ שם.

אמנם להלכה פסק הרמב"ם כנ"ל דירושת מלכות בית דוד הם בזכרים בלבד, ועכצ"ל שפירש הגמ' דסנהדרין כפירוש השני של רש"י שרבי הי' רק דוגמא.

ועי' בס' 'התוועדויות תשנ"ב' כרך א עמ' 421 (בענין בית רבינו שבבבל) וז"ל: "רבינו נשיא הדור הוא גם המשיח (גואלן של ישראל) שבדור. . . כידוע שבכל דור ישנו "א' הראוי מצדקתו להיות גואל, ולכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו", (שו"ת חת"ס חו"מ ח"ו בסופו (סצ"ח), וראה שדי חמד פאת השדה מערכת האל"ף כלל ע' ועוד) ומסתבר לומר שהוא נשיא הדור, כמפורש בגמ' בנוגע לרבי יהודא הנשיא: "אמר רב אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש", "אם משיח מאותן שחיין עכשיו ודאי היינו רבינו הקדוש" הנשיא שבדור" עכ"ל, ובהערה 58 שם הביא משד"ח "שהי' משוער אצלם בכל דור מי הוא. . . רבינו הקדוש. . . בדורו אמרו וידעו שהוא המוכן, [ומסיים] וכ"ז הוא פשוט" עכ"ל.

ושם עמ' 320 הביא המהרש"א בחדא"ג סנהדרין (שם ד"ה כגון אנא) בהא דאמר כגון רבינו הקדוש ופירש המהרש"א "מאותן הבאים מבני דוד ועדיין הי' להם ממשלה בגלות". . . דבשיחות אלו נראה דנקט הרבי כפירוש הראשון של רש"י דקאי על רבינו הקדוש עצמו.

ובס' 'בן יהודע' סנהדרין שם כתב, דהגמ' בסנהדרין שם קאי על ניצוץ משיח בן יוסף שמתגלגל בכל דור ונקרא בשם "כסא דוד", והאר"י ז"ל הזהיר לתלמידיו לכיין בכל יום בתפלת העמידה באומרם "וכסא דוד עבדך מהרה בתוכה תכין" על משיח בן יוסף שהוא נקרא כסא דוד וכמ"ש בס' שער הכוונות, והם היתה קבלה בידם כי ניצוץ משיח בן יוסף אשר יבוא בכל דור בצדיק שבדור, יבוא בצדיק שהוא מזרע דוד ולכך קורין אותו בשם כסא דוד, ומה שאמר רב אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש, ג"כ כוונתו על ניצוץ משיח בן יוסף, ואמר כגון רבינו הקדוש שהי' מזרע דוד ע"ה מנוקביא וסבל יסורין רבים בעבור להגן על הדור עיי"ש בארוכה, דלפי דבריו דקאי על משיח בן יוסף לא קשה קושיא הנ"ל כלל, אלא דפשטות הגמ' משמע דאירי אודות משיח בן דוד.



לְקוּטֵי שִׁיחֹת

גדולה הכנסת אורחים מקבלת פני שכינה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חכ"ה (עמ' 81) מסביר כ"ק אדמו"ר זי"ע שהנהגת החסד דאברהם אבינו בא מחמת הביטול, כפי שאמר "אנכי עפר ואפר", ולכן היה החסד שלו גדול כ"כ שויתר על טובת עצמו - הן טובת עצמו בגשמיות והן טובת עצמו ברוחניות - בשביל טובת הזולת.

ומביא דוגמא ע"ז שויתר טובת עצמו בגשמיות מזה שהלך למלחמה עם הארבעה מלכים וכו' כדי להציל את לוט. וכדוגמא לזה שויתר על טובת עצמו ברוחניות מביא זה שכשבא הקב"ה לבקרו הניח את הקב"ה, והלך להכניס את האורחים. והרי מובן גודל דרגת גילוי אלוקות אצל אברהם כשהקב"ה נגלה אליו, ואעפ"כ הניח את כל זה כדי להטיב לאחרים, להכניס את האורחים.

ומוסיף שם וז"ל [בתרגום מאידיש]: "מה שבנ"י, אחר אברהם נוהגים כן - אינו חידוש, כי זוהי הוראה מפורשת בתורה ש"גדול ההכנסת אורחים (יותר) מקבלת פני שכינה"; אבל מנין למד זה אברהם?

אלא היות ואברהם היה בתכלית הביטול כנ"ל, "ואנכי עפר ואפר", לכן היה מונח אצלו, שלכל אחד, יהיה מי שיהיה, יש קדימה לפניו, עד שאפילו הרוחניות של עצמו צריך להניח על הצד כדי לעזור לזולת בגשמיות". עכ"ל.

אבל לכאור' עפ"ז צע"ק מה שבגמ' (שבת קכז, א) לומדים הא ד"גדולה הכנסת אורחים מקבלת פני שכינה" מהנהגת אברהם - הרי לפי הביאור בלקו"ש אפשר להיות שקבלת פני שכינה אכן גדולה יותר, אלא שאברהם ויתר על מעלה זו כדי לעשות חסד עם הזולת, מצד הביטול שלו, ואיך אפשר ללמוד ממה שאברהם עשה שהכנסת אורחים גדולה?

ואין לומר שזה גופא הכוונה בגמ', שלעשות טובה לזולת גדולה יותר מכל העילויים שיכול אדם לקבל לעצמו - כי א"כ אי"ז נוגע לקבלת פני השכינה דוקא, ולהכנסת אורחים דוקא, אלא זהו ענין כללי, לכל ענינים

שהם תועלת לעצמו לעומת ענינים שהם לטובת הזולת, אלא שבאברהם מוצאים אנו במפורש בנוגע להכנסת אורחים לעומת קבלת פני שכינה, ואיך אפשר לומר במיוחד ש"גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני שכינה".

ובדוחק י"ל שבאמת אין כוונת הגמ' לב' ענינים אלו בדוקא, כ"א "הכנסת אורחים" הוא דוגמא ל"טובת הזולת", ו"הקבלת פני שכינה" הוא רק דוגמא ל"טובת עצמו ברוחניות", והכוונה היא שמאברהם לומדים ענין כללי שצריכים לוותר על טובת עצמו ברוחניות בשביל טובת הזולת. אבל דוחק הוא.



חיוב יצחק לפרנס אביו אברהם

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בסה"ש תשנ"ב עמ' 103 (בשיחה לכינוס השלוחים) מבאר הרבי הא דאברהם נתן כל נכסיו ליצחק "כל אשר לו", מכאן דנישואי יצחק ורבקה אין זה רק ענין פרטי אלא נישואין של כלל ישראל, ונוגע לכל ענינו של אברהם עצמו מכיון שהוא הראש של כלל ישראל, ולכן מסר כל אשר לו לענין זה, ועיי"ש בהערה 53 שהוא ע"ד צדקה שהגם שאל יפזר יותר מחומש ויש הגבלה שלא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו, מ"מ לתקן נפשו אין בזה הגבלה ועד"ז בנישואי יצחק ורבקה שבהיותו ענין כללי הנוגע לכלל ישראל ובמילא נוגע בנפשו של אברהם נתן ע"ז כל אשר לו, ובשוה"ג שם: "ובנוגע לפרנסתו של אברהם בפועל לאחרי שנתן ליצחק כל אשר לו שניזון מנכסי יצחק (בחיוב כיבוד אב - נזכר בקשר לאברהם אביו ולאביו תרח)", עכל"ק. ועיי"ש עוד תי'.

ויש להעיר ממש"כ שיצחק זן אביו אברהם בחיוב כיבוד אב מהא דנפסק שו"ע יו"ד סי' רמ ס"ה וברמב"ם "ואם אין לאב ויש לבן כופין אותו וזן אבין כפי מה שהוא יכול", וכתב ע"ז הרמ"א "וי"א דאינו חייב ליתן לו רק מה שמחוייב ליתן לצדקה ומ"מ אם ידו משגת תבוא מארה למי שמפרנס אביו ממעות צדקה".

ומשמע מזה שחולקין בזה ב' דעות אם הוא מחיוב כיבוד אב או מתורת צדקה. אמנם העיר שם הט"ז דהב"י כתב אהא דכתב הטור דכופין אותו כפי מה שהוא יכול (דעה הא') - דהוא גם בתורת צדקה, וא"כ תמוה מש"כ הרמ"א בשם וי"א, דהרי גם דעה הא' סובר שהוא בתורת צדקה, ובש"ך שם כתב דהרמ"א לשיטתי' אזל דדיעה הא' י"ל דהוא מטעם כיבוד דהרי מסיים שם ואם אין לבן אינו חייב לחזור על הפתחים להאכיל את אביו דמשמע הא אם אינו צריך לחזור על הפתחים דמחוייב לפרנסו אע"ג דמדין צדקה אינו מחוייב כ"כ עיי"ש.

עכ"פ נראה מזה מח' הפוסקים מה הי' חיוב יצחק לפרנס אביו, ואולי באופן זה דהאב נתן כל אשר לו לבנו משום שהוא נוגע לו כנ"ל, לכו"ע צריך לפרנסו מדין כיבוד אב.

וגם יש להעיר עמש"כ "נזכר בקשר לאברהם אביו ולאביו תרח", דהתם לא כיבד אברהם אביו וכביאור בלקו"ש ח"ה בהוספה לפר' לך להתאימו לחיוב כיבוד אב.



לימוד דינים מהנהגת רבקה בהיותה בת ג' שנים

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בלקוטי שיחות חט"ו עמ' 170: "והגם שרבקה היתה בגיל שלוש בת דעה הרבה יותר מילדה בגיל שכזה - כפי שנוכחים בבירור מהמאורעות עם אליעזר שדייק במעשי' - ומטעם זה נדרשה דעתה והסכמתה לשידוך ועד שנלמד מכאן ש"אין משיאין את האשה (סתם, גדולה) אלא מדעתה..."

ויש להביא ראיה לזה מההלכה בשו"ע אדה"ז סי' קסז ס"ט דאף "שאסור לאכול קודם שיתן לבהמתו שנאמר ונתתי עשב בשדך ולבהמתך ואחר כך ואכלת ושבעת", "אבל לשתות אדם קודם כמו שמצינו ברבקה שאמרה שמה וגם לגמליך אשקה".

ובאוה"ח הקדוש עה"פ (חיי שרה כד, יט) כ': "ותכל להשקותו ותאמר גם לגמליך אשאב... שצריך אדם להקדים לתת מזון לבהמתו ואח"כ את עצמו, ויש לך לדעת כי דוקא באין כאן סכנה או צער, אבל בסכנה או

כשיש צער, קודם יש לחוש לצערך ואח"כ לבהמתו, ולזה כששאל האיש "הגמיאני נא מעט מים" (פסוק יז) הרגישה הצדקת כי צמא למים הוא ומצטער היה, לזה אמרה לו שתה וכשנתנה לו שיעור ששיערה כי ודאי אין כאן חשש לצער הצמא ותכל להשקותו ותאמר גם לגמליך אשאב[ה] כי בגדר זה שאינך מצטער אתה צריך להקדים".

וראה עוד פרטי דינים שנלמדו מסיפור זה באחרונים כגון: א) מי שאינו בעל הבהמה - אינו חייב להקדים מזונותיה למזונותיו מפני שהגמלים לא היו של אליעזר (תשובת בעל אמרי אמת מגור בספר פסקי תשובה סי' שמח). ב) כשהמזון אינו של בעל הבהמה רשאי להקדים מזונות חבירו למזונות בהמת חבירו, ואף בעל הבהמה - רשאי להקדים ולאכול ממזון שחבירו מגיש לפיו טרם שנתנו אוכל לבהמתו, שלכן רבקה נתנה לאליעזר מים לשתות טרם נתנה לגמליו, ואף אליעזר שתה מן המים לפני הגמלים.

ג) הקדמת מאכל הבהמה למדור האדם - "גם תבן גם מספוא רב עמנו גם מקום ללון" - קודם מאכל לבהמה ואח"כ מדור לאדם" (וראה תורת משה להתח"ס עה"פ שם כה). ועוד. [וראה כתב סופר סי' לב; שד"ח ערך אסור לטעום ועוד].



ראה ריח בני כריח שדה וגו'

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בלקוטי שיחות חלק י (עמ' 80) דן במה שאמר יצחק אבינו (תולדות כז, כז): "ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה'" - וארו"ל בספרי (ברכה לג, יב): "וכן אתה מוצא ביצחק שראה אותו (הביהמ"ק) בנוי וראה אותו חרב וראה אותו בנוי ומשוכלל לע"ל. ראה ריח בני - הרי בנוי 'ריח' קאי על הקרבנות (שענינם 'ריח ניחוח') שהקריבו בביהמ"ק, ו'בני' פירושו 'בנוי', כריח שדה - הרי חרב [כמ"ש מיכה ג, יב] "ציון שדה תחרש" אשר ברכו ה' - הרי בנוי ומשוכלל לעת"ל".

ומקשה: "ולכאורה אינו מובן, איך אפשר לומר שכל ג' הדברים הנ"ל . . הם הקדמה לברכה שברך ליעקב - ובפרט שאחד מהם הוא ביהמ"ק

בחורבנו שסיבת החורבן הוא "מפני חטאינו וכו' יד שנשתלחה במקדשך" (תפלת מוסף דיו"ט) - ואיך יתכן שגם זה (שתוכנו היפך הטוב והברכה) יהיה הקדמה לברכה?

גם צ"ל טעם הדבר שחורבנו של ביהמ"ק מרומז כאן ב(תיבת ו) ענין 'שדה' (שהוא רק ע"פ מה שכתוב 'ציון שדה תחרש'); זה ש'ריח בני' מרמז לביהמ"ק בבנינו, מובן - כי הקרבנות ענינם 'ריח ניחוח' כנ"ל, והקרבנות הם עיקר בביהמ"ק, [ובפרט ע"פ מה שכתב הרמב"ם (ריש הל' בית הבחירה) . . . דתכלית ביהמ"ק הוא "להיות מקריבים בו הקרבנות" ... (הערה 5 שם)], אבל זה שביהמ"ק בחורבנו מרומז ב'שדה' אינו מובן, גם חורבנו של הבית באופן זה או אחר מאי נפק"מ כאן? ועוד ד'שדה תחרש' היה לאחרי החורבן (שריפת) ביהמ"ק והוא ענין בפ"ע, "עכ"ל - וע"ש מה שמבאר באורך.

ועוד יש להבין, דכיון שה'ריח' הוא ענין הקרבנות - 'ריח ניחוח', שהם התכלית של הביהמ"ק כנ"ל, א"כ איך נאמר ומרומז בחורבנו 'כריח שדה', והרי ה'ריח' הוא ההיפך הגמור של 'שדה'?

וי"ל ע"פ מארז"ל במנחות (קי, א) "דכל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה", ולפי"ז א"ש מה שמרומז גבי 'שדה' רק 'כריח' (ולא ריח ממש), דבזמן חורבנו זהו רק כאילו בלבד, ואילו 'ריח' ממש זהו רק בבנינו בלבד.

ועי' בהמשך השיחה (עמ' 86) ד'שדה תחרש' מרמז על המרירות ולב נשבר דבעל תשובה, ועיין בתניא (פכ"ו) ד"בכל עצב יהיה מותר פי' שיהיה איזה יתרון ומעלה מזה כו" ע"ש - וי"ל דהיינו ה'כריח' ולא 'ריח' ממש. וא"ש.



הפלאות נסיון העקידה בס' פרי הארץ

הרב אברהם מנחם וועכטער
ראש הכולל נחלת הר חב"ד

בלקו"ש ח"י (עמ' 46) אי' בזה"ל: "ב'פרי הארץ" (פ' וירא) מהרמ"מ מהאראדאק מבוארת ההפלאה של נסיון העקדה באברהם אבינו, דעם היות שהרבה מבנ"י (גם אנשים פשוטים) במשך הדורות עמדו בנסיון

המס"נ (ואפילו בדומה לזו של "עקידה") גם מבלי ששמעו ע"ז ציווי מפורש מהקב"ה עצמו - ומ"מ גדלה מעלתו של א"א ע"ה עד להפליא בנסיון העקדה - והטעם הוא, לפי שא"א היה הראשון שעמד בנסיון זה ובכל כגון דא הרי להיות ה"ראשון" הוא דבר קשה ביותר. אבל לאחרי ש"הראשון" כבר "פתח את הצינור" וסלל את הדרך - אז נעשה זה בנקל יותר לבאים אחריו, כי הם הולכים בדרכיו ואורחותיו". עכ"ל.

ובהערה 24 מביא המ"מ בפרי הארץ: "פ' וירא".

הנה חפשתי בפרי הארץ שם [בכמה דפוסים שונים] ולא מצאתי שם טעם הנ"ל כלל, רק כתב טעם אחר - שההפלאה של א"א ע"ה היא ש"לא סמך על השגתו ועמד בנסיון שלא הרהר אחריו ית". ע"ש. וצ"ע.



דרך לימודו של רבי מאיר [גליון]

הרב מנחם מענדל רייצעס

נו"נ בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בגליון הקודם (עמ' 17) העיר הרב ב.א.ב. שי' על המבואר בלקו"ש חט"ז עמ' 398 ביסוד פלוגתתם של ר' מאיר ור' יהודה בכ"מ, שמבאר הרבי שלדעת ר"מ מתחשבים בהווה יותר מאשר בעתיד - ומקשה, שלכאורה סותר הוא להמבואר במק"א בדברי רבינו שר' מאיר אזיל בשיטת הירושלמי שהעמיד מכריע, ע"ש.

הנה קושיא זו אינה קושיא כלל, כיון שהמבואר בשיחה הוא דוקא כפי שנקט רש"י את שמות בעלי הפלוגתא בפירושו על התורה, אבל בדברי חז"ל הרי בהמחלוקת שם מוחלפת השיטה (כמצויין בשיחה בכמה מקומות), ונמצא שאדרבה אכן ר"מ הוא שס"ל שהעמיד מכריע (וראה לקו"ש חל"א עמ' 112 ואילך שהובא בפשיטות שדעת ר"מ היא ששוכר הוי כשומר שכר - והרי כמבואר בחט"ז שם שיטה זו מוכיחה שהעמיד מכריע). וק"ל.

ועוד יש להעיר ביתר דבריו שם, ועוד חזון למועד בעז"ה.



שיחות

סמכות האריז"ל לשיטת הגר"א [גליון]

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בגליון תתקמה (עמ' 16) העיר הרב י.פ. שי' על מה שהקשיתי בגליון תתקמד (עמ' 47) שלכאורה מ"ש ברשימת דברי הרבי בביקור הרבנים הראשיים בדר"ח כסלו תשד"מ (תורת מנחם תשמ"ה ח"ה עמ' 3084 ואילך) "גם אדמו"ר הזקן וגם הגר"א היו בדיעה אחידה אודות גדלותו וסמכותו של האריז"ל", הלשון אינו מדויק, שהרי באגרת קודש רבינו הזקן (ח"א עמ' פט) מפורש "וידוע לנו בבירור גמור שהגאון החסיד נ"י אינו מאמין בקבלת האריז"ל בכללה ושהיא כולה מפי אליהו, רק מעט מזער מפי אליהו והשאר מחכמתו הגדולה ואין חיוב להאמין בה כו'".

וכתב הרב הנ"ל שלפי דברי הגר"ח מוולוז'ין אין זה נכון שהאריז"ל לא היה יקר בעיני הגר"א וכו'.

ושוב מעתיק מהמשך דברי אגרת רבינו הזקן שם: "ולאיש אשר אלה לו, לו משפט הבחירה לבחור לו הטוב והישר מכל כתבי קודש הקדשים האריז"ל, לומר שמועה זו נאה כו'" - ומפרש הרב הנ"ל דברי אדה"ז: "דהיינו רק למי אשר אלו לו - פירוש: שיש לו גילוי אליהו וגם חכמתו הגדולה - כדוגמת האריז"ל - לו משפט הבחירה לבחור כו'".

ובמחכ"ת פירושו בדברי רבינו הזקן מוטעה, והכוונה ב"לאיש אשר אלה לו" היא, לאיש שאינו מאמין בקבלת האריז"ל וכו'.

ולא באתי אלא להעיר.



אגרות קודש

בגנות העצירות

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגליה

באגרות קודש כ"ק אדמו"ר זי"ע ח"ה אגרת א'שפז (עמ' קפו), כתב, וז"ל: "מ"ש במכתבו, שיש לו עצירות וכו', הנה כדאי לשאול עד"ז דעת רופא בהקדם, וכידוע עד כמה שגינו (מל' גנות) בספרי החסידות ענין זה ושכדאי להשתדל בזה בהקדם האפשרי להפטר מזה, ועיין ג"כ ברמב"ם הלכות דיעות פרק ד' הי"ג". עכ"ל רבינו.

והנה לא ציין רבינו המקורות, באיזה מקומות בספרי חסידות מצינו שגינו ענין העצירות. וחפשי ומצאתי:

(א) במאמרי אדמו"ר האמצעי, דרושי חתונה, ח"א עמ' קמג: "וד"ש צא תאמר לו וכן כל שולחנות מלאו כו' (וע"כ ציוה הבעש"ט לעשות שלשול למהרהר בע"ז כו' וכידוע)".

(ב) בספר 'דרכי צדק' להרה"ק ר' זכרי' מענדל מיארוסלאב (זלקאווא תק"ע) טו, א (אות כא): "אמר מורי נ"י העצירות הוא מכשול גדול לכל העבירות, ואחיו הצדיק מו' זושא נ"י אמר כי מכאן נתהווה מ"ז [=מחשבות זרות] לאדם כשהוא נעצר, לזאת יראה אדם תמיד שיהא

(1) וזה לשון הרמב"ם שם: "לעולם ישתדל אדם שיהיו מעיו רפין כל ימיו ויהי קרוב לשלשול מעט, וזה כלל גדול ברפואה כל זמן שהרעי נמנע או יוצא בקושי חלאים רעים באים, ובמה ירפה אדם מעיו וכו', עד שירפו מעיו".

ושם הי"ד כתב הרמב"ם: "ועוד כלל אחר אמרו בכריאות הגוף, כל זמן שאדם מתעמל ויגע הרבה ואינו שבע ומעיו רפין, אין חולי בא עליו, וכוחו מתחזק, ואפילו אוכל מאכלות הרעים".

ולהעיר מברכות נה, א: "דאמרה לי' היא מטרוניתא לרבי יהודה ברכי אלעאי, פניך דומים למגדלי חזירים ולמלוי ברבית [פירש רש"י: שכן מרובה בלא טורח ושמחים בחלקם, לכך פניהם צהובים]. אמר לה, הימנותא [פירש רש"י: לשון שבועה, כלומר באמונה], לדידי תרוייהו אסירן; אלא, עשרים וארבעה בית הכסא איכא מאושפיזאי לבי מדרשא, דכי אזילנא בדיקנא נפשאי בכולהו".

(2) הרה"ק ר' אלימלך מליזענסק זצ"ל.

משולשל. ואמר שנגלו לו מן השמים כי מזה באו הנביאי שקר, ולפעמים יודע דברים שקצתם אמת והוא מצד הקליפה כו' ע"י עציר[ו]ת".

(ג) עוד כתב בספר 'דרכי צדק' שם בשם "הצדיק הק' מו' מיכל"³:
 "...וגם אמר, שיש⁴ כח להטומאה כ"כ הוא [מ]העצירות, כי פוגם מאד, וביותר נשמה דקה הוא פוגם ביותר, גם הבעש"ט עשה לו פעולת [!] ואמר שהכל בא מן העצירות, ע"כ יראה שיהא משולשל תמיד, ולא יאכל אלא אם כן הי' לו נקיות מן האכילה הראשונה".

(ד) ובספר 'שמן למאור' (להרה"ק ר' שמרי' נח מבאברויסק זצ"ל), חלק שני, פרשת נצבים, ד"ה והנה כתיב ראה נתתי לפניך את החיים ואת הטוב אות ג' (עמ' תכג): "כי כמו שבגשמיות אי' בספרי מוסר שעצירות גורם עצבות⁵ ע"כ ע"י שיפנה יוכל לקבל עומ"ש שלימה"⁶.

(ה) ויש להעיר גם ממ"ש ב'לקוטי תורה' להרה"ק ר' מרדכי מטשערנאביל זצ"ל, בדרוש לחג השבועות (נד, ג): "כשקם בבוקר יעמוד בזריזות לעבודת בוראו יתברך להיות לו עבד נאמן, ובתחילה יפנה כדאיאת בשולחן ערוך⁷, כדי לדחות את הפסולת לחוץ לתת חלק אדם רשע לבל יתקנא ויהנה מהקדושה, ושלא יעלה עישונים מן הפרש אל

(3) הרה"ק ר' יחיאל מיכל מזולאטשוב זצ"ל.

(4) אולי צ"ל: דמה שיש.

(5) ובספר התניא פכ"ו כתב: "ברם כגון דא צריך לאודעי כלל גדול כי כמו שנצחון לנצח דבר גשמי כגון שני אנשים המתאבקים זה עם זה להפיל זה את זה, הנה אם האחד הוא בעצלות וכבודת ינוצח בקל ויפול גם אם הוא גבור יותר מחבירו ככה ממש בנצחון היצר אי אפשר לנצחו בעצלות וכבודת הנמשכות מעצבות וטמטום הלב כאבן כי אם בזריזות הנמשכת משמחה ופתיחת הלב וטהרתו מכל נדנדו דאגה ועצב בעולם", ע"ש בארוכה. ועד"ז בכ"מ. ואכ"מ.

(6) ראה ברכות יד, סע"ב ואילך: "ואמר רבי יוחנן, הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה, יפנה ויטול ידיו, ויניח תפילין ויקרא קריאת שמע ויתפלל, וזו היא מלכות שמים שלמה. אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, כל הנפנה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא קריאת שמע ומתפלל מעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח והקריב עליו קרבן".

(7) ראה שו"ע או"ח סי' ב סי': "ויבדוק נקביו". וברמ"א שם: "וירגיל עצמו לפנות בוקר וערב, שהוא זריזות ונקיות". ובשו"ע אדה"ז שם ס"ח: "ואח"כ יבדוק נקביו שמא יצטרך לנקביו באמצע התפלה. אמרו חכמים, כל הרוצה לקבל עליו עול מלכות שמים שלימה יפנה ויטול ידיו ואח"כ יקרא קריאת שמע ויתפלל ולעולם ירגיל אדם את עצמו לפנות בוקר וערב. . וערב מפני שהוא זריזות ונקיות ומביא לידי קדושה". וראה גם תוסו"ע ושו"ע אדה"ז או"ח ר"ס צב.

המוח, ומחמת זה יכול להיות שיטמא המוח במ"ז מינות וניארף המפגלים המוח שהוא משכן הנשמה, ואחר כך בקל לטהר המוח ולפנות מכל המתשבות חוץ למקומו של עולם וחוץ לזמנו⁸."



נגלה

חיוב בעל האילן בבניית הגדר

הרב יעקב משה וואלבערג
 ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

בתוס' ריש מסכתין (ב, א ד"ה אומר לו גדור) כתבו: "אומר לו גדור: פי' לבעל הכרם דהוא המזיק דארבע אמות שאמרו הוא בשביל עבודת הכרם כדאמרינן בפרק שני כו".

ובפשטות כוונת התוס' היא להסביר מפני מה דוקא בעל הכרם מחויב לגדור (ואם לא גדר חייב באחריותו), הא גם בעל השדה מזיק לבעל הכרם וא"כ על שניהם לגדור? וע"ז תי' דבעל הכרם נק' המזיק, דכיון דצריך להרחיק מצד דין אחר ש"לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו" א"כ אפילו לולא כלאים מאי עבידתיה דבעל האילן (הכרם) התם, וא"כ כשדן בעל השדה עם בעל הכרם על ההיזק דכלאים, יכול לטעון שאפילו אם הייתי נוטע דבר שאין בו משום כלאים ג"כ היית צריך להרחיק, וא"כ אין לך רשות להיות כאן, וא"כ הטענה שלי ג"כ על הכלאים אע"ג שבכלאים שניהם מזיקים וניזוקים (חידושי ר' נחום).

אבל עדיין צ"ב מהי כוונת התוס' בזה שכ' שארבע אמות שאמרו להרחיק הוא משום עבודת הכרם. דבמשנה (כו, א) איתא: "לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו. . אחד גפנים וא' כל אילן". ובגמ' ביארו הטעם להרחקה "תנא ד' אמות שאמרו כדי עבודת הכרם". ולכאן מפני מה נזקקו התוס' הכא לדברי הגמ' בטעם האיסור, ולא הביאו דין המשנה

(8) עד"ז מצינו בכמה ספרי הנהגות' מגדולי החסידות וכו' שהזהירו על נחיצות נקיון הגוף ועשיית צרכיו לפני התפלה; ולא עת האסף פה.

עצמה, "לא יטע אדם אילן וכו'", ומהו הנפק"מ לסוגיא דידן מהו הטעם בדברי המשנה התם. ומזה שהביאו דוקא דין הגמ' משמע לכאור' שצריכים להגיע גם לטעם האיסור, וצ"ב.

ואולי י"ל בזה, דהנה הא דאסור ליטע אילן סמוך לשדה חבירו הוא רק כשאין שם גדר המפסיק בין השדות, וכמו שהמשנה הנ"ל (כו, א) ממשיכה, "היה גדר בינתיים זה סומך לגדר מכאן וזה סומך כו'". ויש לחקור מהו הדין כשנטע אילן סמוך לגדר ונפל הגדר - האם אמרינן כיון שסמך בהיתר מותר ואין א' מהם יכול להכריח חברו להרחיק אילנו, או כיון דעכשיו אין כאן כותל שוב חוזר וניעור האיסור וצריך או לגדור או לקצוץ האילנות.

והנה לקמן (יח, א) מביא הרמב"ן שיטת הרב אב ב"ד דאם נטע אילן כשהיה צונמא (סלע המפסיק בין שרשי אילנו לשדשה חבירו ומונע ההיזק), ומש"ה לא היה צריך לחשוש משום ההיזק של השרשין, ואח"כ נסתלק הצונמא מקרי עדיין סמך בהיתר ואינו צריך לסלק האילן. והרמב"ן חולק ע"ז, דכיון דכל ההיתר ליטע אילן הי' משום הצונמא, לא שייך לקרותו סמך בהיתר דכל ההיתר הוא רק משום דיש מונע מההיזק עיי"ש.

ולכאורה עד"ז יש לדון בנידון דידן - בסמך בגלל הגדר ועכשיו נפל הגדר - האם שייך לקרותו סמך בהיתר [וזה תלוי ג"כ אם למסקנת הסוגיא דהתם יש היתר של סמך בהיתר לרבא, ע"ש].

ועפ"ז אולי יש לחדש שזהו כוונת התוס' "דד' אמות שאמרו הוא בשביל עבודת הכרם", והיינו דאם הסיבה להרחקת נזיקין הוא כי גורם היזק ע"י השרשין וכו' וב, א"כ אפ"ל דהאיסור הוא מעשה הנטיעה שע"ז הוא מזיק, ואז סמך בהיתר היינו שלא היה מעשה היזק בהנטיעה, א"כ שוב אין צריך לעוקרו גם אם בטל ההיתר.

אבל בהאיסור דלא יטע אילן אין מעשה הנטיעה הגורם להיזק, אלא ד' אמות שאמרו הוא בשביל עבודת הכרם - היינו חשש שיכנס לשדה חבירו, וא"כ לא שייך הכא סמך בהיתר שאין האיסור המעשה אלא השהי'. [דוגמא לדבר, איסור שהיית קדירה משום שמא יחתה אינו מעשה של הנחת הקדירה, אלא השהי', ואף אם לא עשה איסור בהנחתו על האש מ"מ אסור להשהותו בשבת וצריך להוריד הקדירה מעל האש].

והנה, בראשונים נחלקו בהא דבעל השדה יכול לתבוע מבעל הכרם לגדור, ובכמה ראשונים מבואר דיסוד הדבר הוא משום דבעל הכרם נק' מזיק אפי' לולא הא דעבודת הכרם אלא מצד הכלאים גופא אף ששניהם גורמים הכלאים מ"מ בעל השדה דוקא נק' מזיק (עי' ברמב"ן ובמאירי).

ואולי י"ל דכל המבואר לעיל אין זה מוסכם דאחרי שנפל הגדר יש טענה לבעל הכרם מדין לא יטע, דהא סמך בהיתר וא"כ ע"כ צ"ל דבעל הכרם נקי מדין כלאים גופא.



לא ליסתור איניש בי כנישתא

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

ר"י תות"ל - חובבי תורה ורב ושליח בכרייטון ביטש

איתא בגמ' (ג, ב): "א"ר חסדא לא ליסתור איניש בי כנישתא . . משום פשיעותא". ופרש"י "ולא בנו אחריתי", משמע שיתבטל לגמרי ולעולם לא יבנוה, ואפי' אם יש בעיר עוד ביהכ"נ מ"מ "אין לפשוט באחד מהם" וצריכים להבטיח שיתקיימו אצלם כל הבתי הכנסיות (עי' בר' יונה).

אבל בהג"ה בתוס' כתבו "בזמן גדול כ"כ אין לחוש", משמע דהפשיעותא הוא שידחו את בנינו לזמן מוגבל ולא יתבטל לגמרי. ועד"ז מפורש בנמו"י "לפשיעותא דלא בנו לה לעולם ליכא מאן דחייש". וכ"כ בחי' הר"ן. ולפי דבריהם כל התקנה של רב חסדא הי' על חשש הפסק זמני שלא יהי' להם ביהכ"נ משום התרשלותם ופשיעותם.

וצ"ע בהסברא בזה שהרי למ"ד דפשיעותא האיסור הוא רק מחשש שיתאחר הבנין יותר מן הצורך, אבל לולא זאת הי' מותר לסתרו על מנת לבנות לזמן הנצרך לבנינו (עי' שו"ת צ"צ או"ח סי' כ), ולשיטה זו גם כשיש דוכתא לצלויי אסור לסתרו. ולכאור' מאי איכפת ליה כ"כ באם ידחו בנין בהכ"נ לזמן מוגבל יותר מן הצורך כיון דבלא"ה הי' מותר לסתרו לצורך בניינו ויש להם דוכתא להתפלל לזמן זה, ולתוס' החשש הוא שיהי' נדחה בנינו אפי' על כמה חדשים מקייטא לסיתווא.

והנה נחלקו הראשונים באם התקנה דרב חסדא היא גם כשיש בהכ"נ אחר בעיר, והט"ז באו"ח סי' קנב ס"ק א נמשך אחר התוס' והר"ן דסברי דכשיש בהכ"נ אחר מותר לסתרו אבל המ"א שם פליג עליו ע"ש. ומצינו

ההראשונים דסברי דכשיש בהכ"נ אחר מותר לסתרו, הם מפרשים דהחשש הוא לזמן מוגבל. והשייכות בין שתי נקודות אלו הוא שכיון שהי' מסתבר להם אשר "לפשיעותא דלא בנו לה לעולם ליכא מאן דחייש" וחששו רק לזמן מוגבל, א"כ בהכרח לומר שכל התקנה הי' בכדי למנוע ביטול מתפילה המיוחדת בבית הכנסת, דענין התפילה בבהכ"נ דוקא היא חשובה כ"כ אשר בגללה עשו כל התקנה שלא יתבטל אפי' לזמן מועט, וממילא מובן דכשיש ביהכ"נ אחר בעיר שוב לא איכפת לן באם יתאחר הדבר.

ומעלת התפלה בבהכ"נ מפורש בכרכות (ו, א) "אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבהכ"נ כו' הקב"ה מצוי בבהכ"נ כו'", ומובא להלכה בשו"ע אדה"ז סי' צ ס"י. ועוד שיש בתוכה מעין קדושת המקדש ונחלקו הראשונים באם הוא כקדושת ההיכל או כקדושת העזרה עי' אנצ"ת ערך בהכ"נ ושו"ת מהרש"ם ח"ה סי' א, וממילא יש בה המעלה של תפילה במקום קדוש, עי' מאמר ההשתטחות לאדמו"ר האמצעי ובלקו"ש חי"ד שופטים (ב) בסופו. ולכן בני העיר כופין זא"ז לבנות בהכ"נ ולדעת הזהר בשלח (נט, ב) הוא מ"ע דאורייתא. ועשו תקנה שלא יתבטל אפי' לזמן מועט.



בפרש"י "נפל הכותל לאחר שנים רבים"

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

דיוק בדברי רש"י "לאחר שנים רבים"

איתא במתני' ריש מכילתין: "השותפין שרצו לעשות מחיצה בונין את הכותל באמצע כו' לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם". ופרש"י (בד"ה לפיכך): "הואיל ובתחלת הבנין חייבום חכמים לבנות בין שניהם אם נפל הכותל לאחר שנים רבים אין האחד יכול לומר כל הכותל נבנה בחלקי ומשלי היו האבנים וכו'".

ולכאו' יש לדייק, דמה הוצרך לכתוב שנפל הכותל לאחר שנים רבים, דמה לי אם נפל לאחר שנים רבים או שנפל לאלתר? ובתוד"ה לפיכך כ' דלשנא קמא צ"ל דידוע לנו עדיין וזוכרים שהקנו זל"ז, וא"כ זהו טעם

לאוקמי' למתני' שהנפילה לא היתה לאחר זמן רב כ"כ, אבל מהו הסיבה לפרש שהי' לאחר שנים רבים?

פלוגתת הראשונים בקושיית הגמ' "פשיטא" וביאור חידוש המשנה לפרש"י

והנה בגמ' להלן (ד, א) על הך דינא דלפיכך אם נפל הכותל מק' פשיטא (ותי' "לא צריכא דנפלו לרשותא דחד כו'"). ופרש"י שם (בד"ה פשיטא), דפשיטא "דהאבנים של שניהם דאפי' לא פסק לן דינא דמתני' המלמדנו שמתחלה בין שניהם עשאוה על כרחם היו חולקין בשוה האבנים שהרי ברשות שניהם מונחים ויד מי מהם תגבר". אבל בר"י מיגאש שם מפרש קושיית הגמ' באו"א וז"ל: "כלומר כיון שמן הדין הוא שיבנה הכותל באמצע והוצאת הבנין על שניהם הדבר ידוע שאם נפל המקום והאבנים של שניהם ואין אחד מהן יכול לטעון ולומר שלי לבדי עד שיביא ראיה לדבריו". כלומר, שהקושיא אינה דבלאו דינא דמתני' ידעינן שחולקים בשוה, אלא דאחר שכ' המשנה דתרווייהו בונין הכותל, פשיטא שאם נפל כו'.

וצ"ב, אמאי לא פי' רש"י הקושיא דפשיטא כמו בכ"מ בש"ס, ולמה הוצרך לפרשה באו"א (וכמו שהק' המהר"ם שם (ועמ"ש בזה)? ועוד, דלפרש"י (ותוס'), למה באמת שואלת הגמ' בל' "פשיטא", שלכ' אי"ז מדוייק לתוכן השאלה לפירושם?

ואואפ"ל דרש"י מפרש החידוש דהדין בהמשנה מטעם אחר, דהנה הטעם דחולקין המקום והאבנים הוא משום דיש אומדנא דבודאי בנו בין שניהם כיון דהיו יכולים לכופף זה את זה. אולם לכ' י"ל דאין כאן רא' (שבנו בין שניהם), דהא פרש"י (בד"ה השותפין) דמתני' מיירי שבתי שניהם פתוחים לתוכו, ולפי' המהר"ם הוכרח לזה דאל"כ אין היזק ראיה כ"א לזה שביתו פתוחה לתוכה (דרך אצלו הוי רוב תשמישו באותו חצר ויש בה היזק). וא"כ אמאי חולקין, הרי יתכן דבשעת בניית הכותל לא היו בתי שניהם פתוחין לתוכה כ"א של א' מהם, וא"כ רק השני הוצרך לבנות הכותל?

וי"ל דזהו הטעם דמדגיש רש"י דנפל הכותל "לאחר שנים רבים", דסב"ל דבאמת זהו החידוש בהמשנה, דכיון דנפל הכותל לאחר שנים

רבים, א"כ אפשר שבשעת בניית הכותל לא היו בתי שניהם פתוחין לתוכה, וא"כ אין כאן אומדנא ואנן סהדי דשניהם בנאוה, ואעפ"כ מחדשת המשנה דהמקום והאבנים של שניהם.

קושיית הט"ז על הרא"ש ויישוב האחרונים

ובטעמא דמילתא, הנה עי' בט"ז לשו"ע סי' קנז ס"ה שהק' על דעת הרא"ש (דסב"ל (בס"ה) דאם רצה הא' לכנוס לתוך שלו ולבנות מה"ד אין חבירו יכול לעכב עליו), דא"כ אמאי אינו נאמן, כשנפל הכותל לרשותא דחד, לומר שהוא בנאה כולה, דאנן סהדי שבנאוה בין שניהם כיון דהחיוב הי' על שניהם, הרי לשיטת הרא"ש אפשר ד"לא הי' החיוב על שניהם, כי יכול לומר . . בתחלה בשעת הבנין לא רצה (חבירו) לבנות כותל אבנים אלא הי' אומר די לו בכותל הוצא ודפנא ולא רצה לסייעני . . והוכרחתי לבנות בשלי ולעשות כותל אבנים"?

וע"ש בקצה"ח (סק"ד) שהביא קושיית הט"ז, וכ"ע"ז: "ונראה ליישב לפי מ"ש בנמוק" . . גבי אריס אומר למחצה ירדתי דהכל כמנהג המדינה וז"ל שם, ומהא שמעינן דלא אמרינן מיגו לבטל מנהג המדינה משום דלגבי מנהג הוי כמיגו במקום עדים, וכן כתבו הגאונים וכל המפרשים עכ"ל . . אלא ודאי כיון דמנהג המקום בכך אמרינן מסתמא שניהם הסכימו לכך כיון שמנהג בכך, וא"כ ה"נ כיון שמנהג המקום בגויל או בגזית מסתמא שניהם הסכימו לכך לבנות בגויל ולא מהוצא ודפנא וזה ברור".

אמנם נידון דידן אינו דומה לשם, דהרי שם מיירי שידוע שזהו מציאות כזו שע"פ המנהג בונים בין שניהם, וע"כ אין הא' יכול לטעון שעשו שלא כפי המנהג (מאיזה סבה שתהי'). אמנם בנידו"ד הרי הדין הוא דאפשר דבתחלה הי' החצר באופן שלא היו בתי שניהם פתוחין לתוכה, דהיינו שלא היתה מציאות כזו שיש בה שום מנהג, ובזה לא שייך לכ' תי' הקצות.

אולם עי' בנתיבות שם (סק"ד בסופו) שכ' על דברי הט"ז "וקושייתו תמוה, דהא צריך שטר או ראי' דוקא לטענה כזו כמבואר בס"ז". ומה שהביא מס"ז, הכוונה למ"ש בשו"ע שם "אם אין בו דין חלוקה, ולא נתרצה האחד לחלוק אלא על מנת שיעשה חבירו כל הכותל, אין לו תקנה

אלא בשטר, או שיכנה האחד עליו תקרה ומעזיבה, או שיש בו חלונות מצדו וניכר שנעשו משעת הבנין", וא"כ מבואר דאף שהא' טוען שמתחלה לא הי' בזה מנהג, דהחלוקה מעיקרא היתה על תנאי שלא יתחייב (וא"כ מעיקרא לא הי' בחלוקה זו החיוב דהיז"ר) אינו נאמן וצריך ראי' ע"ז.

ובאמת מהשו"ע הי' אפ"ל דאין ראי', דאפ"ל לכ' דמיירי בנפל לרשות שניהם, ואף דבנפל לרשות שניהם פשיטא דאין הא' נאמן יותר מחבירו, דלמה יהא נאמן (וכמו דמק' בגמ' ד, א לפי' הר"י מיגאש), מ"מ אפ"ל דבשו"ע במ"ש "אין לו תקנה אלא בשטר כו"ו הכוונה רק לשלול שאף שיש לו חזית אי"ז מועיל דאין ראי' של חזית מועלת בחצר (בניגוד לדיעה הב' שם "וי"א דמהני בי' חזית"), והכוונה רק להביא ב' הדיעות של הראשונים בענין חזית בחצר (ולפ"ז אין מזה יישוב לקושיית הט"ז, ולכ' זהו טעמו של הקצות שהביא ממרחק לחמו ולא תי' מדברי השו"ע על אתר כמו הט"ז).

אמנם באמת דין זה מבואר להדיא בראשונים בסוגיין גם לענין נידון זה, דהנה עי' בנח"ד, שהביא - על קושיית הט"ז - מ"ש ברא"ש ס"ו: "ואע"ג דמתניתין איירי בשאין בו שיעור חלוקה לא מצי למימר אותו שהאבנים ברשותו לא רצית לחלוק כי ידעת שאם תחלוק אכופך אותך לבנות הכותל ולא נתרצית אלא על מנת שאבנה הכותל על חלקי ומשלי דמסתמא כיון שהיזק ראי' שמהי היזק שניהם נתרצו לסלק ההיזק מעליהם". וברשב"א (ד, א) "ויש מי שפירשה אפי' כשאין שם עידי רצוי כלל משום דכיון שאי אפשר לחלקה אלא ברצוי ואנו רואין אותה מוחלקת כבר נודע על כרחנו שנתרצו בחלוקה וכל שנתרצו בחלוקה על כרחם בונין את הכותל באמצע וזה שטוען שחלוקה זו בתנאי היתה עליו הראיה, וכ"ש בחצר שיש בה דין חלוקה, ואפי' מה שלמעלה מארבע אמות נמי משום דכל שעמד בחצירו דהיינו הכותל שלמטה מארבע אמות הרי הוא בחזקת שלו".

והנה מל' הרשב"א משמע קצת דטעמא דמילתא משום דאין דרך שיהי' החלוקה על תנאי, ולכן מי שטוען שנתרצה לחלוק רק על תנאי עליו להביא ראי' (וא"כ זהו אותה הסברא כמו מה שהביא הקצות, דגם בזה אמרינן דהמנהג בחלוקה הוא שחולקים בסתם, ומי שאומר שחלקו

בתנאי עליו להביא ראיה). אמנם ל' הרא"ש "דמסתמא כיון שהיזק ראייה שמיה היזק שניהם נתרצו לסלק ההיזק מעליהם" לא משמע דמיירי בנוגע לעיקר החלוקה, כ"א דכיון שהיז"ר שמי' היזק מסתמא נתרצו שניהם בהכותל. אמנם זה צ"ב, דאיברא דהיז"ר שמי' היזק, אמנם זהו רק לאחרי שכבר הי' חלוקה, אבל קודם שהי' חלוקה למה אין לומר שהא' נתרצה ע"מ שלא יתחייב בכותל? [ולכ' דוחק לומר דאין סברא שיתרצה לחלוק רק בתנאי כזה כיון דהיז"ר שמי' היזק, דהרי אין אומדנא שירצו לחלוק דוקא (וגם בגמ' בע"ב משמע דשייך תנאי בעיקר החלוקה)].

ועי' גם בר"ן בסוגיין (קטע המתחיל וא"ת והא לתרווייהו לישני) "מאי אמרת דילמא כשנתרצו לא נתרצו אלא ע"מ שיבנה א' מהם משלו, ליתא, דריצויין ברור מתוך חלוקתה של חצר, ואותו התנאי שאתה אומר אין בו הוכח כלל, וכל כיו"ב תופסין את הודאי ומניחין את הספק", והרי בר"ן ג"כ אין שום משמעות (כמו שנת' לעיל להרשב"א שיש אומדנא וסברא שלא הי' תנאי בהחלוקה, כ"א דאין ספק מוציא מידי ודאי, וצ"ב בטעמא דמילתא)?

ביאור הסברא שאין חוששים שהי' החלוקה באו"א

ואולי אפ"ל כוונתם דהרי רואים לפנינו חצר שיש בה (כמו שהיא לפנינו) חיוב בניית כותל מצד היז"ר, ולכן כשאנו דנים על חצר זה, הרי דנים בה כעל חצר שיש בה חיוב דהיז"ר, כ"ז שאין ראיה שהי' זמן שהי' באו"א [ואפ"ל שזהו ע"ד מה דמצינו בכ"מ דאזלינן בתר חזקה דהשתא (עי' באינצקלופדי' תלמודית ערך חזקה (דמעיקרא) אות יב וש"נ), וא"כ בנידו"ד הרי חצר זה כמו שהיא לפנינו יש בה חזקת חיוב דהיז"ר, וא"כ זה שטוען שמעיקרא היתה באו"א, עליו להביא ראיה].

ולסברא זו יש ליישב ג"כ מה שהוקשה לעיל בפרש"י, דלמה לא יכול זה שנפלו האבנים לרשותו לטעון דמעיקרא לא היו בתי שניהם פתוחין לתוכה, דכיון דרואים חצר לפנינו שהיא חצר של שותפין, דהיינו דבתי שניהם פתוחין לתוכה, וא"כ אם ירצה א' מהם לטעון דמעיקרא הי'

(1) ועי' בקצות סי' קיב ס"ק ו דסב"ל דלעולם לא אזלינן בספק בתר חזקה דהשתא, ע"ש, ואפשר דמטעם זה, לשיטתו, הוצרך לתרץ בנידו"ד באו"א.

באו"א עליו להביא ראיה, וכמשנ"ת, וא"כ אפ"ל לפרש"י דזהו החידוש דמתני'. [ואין להקשות דאכתי למה לי' לרש"י להוסיף "לאחר שנים רבים" להשמיענו חידוש הנ"ל, דגם בלא"ה שמענו חידוש הנ"ל ממתני', מדאינו יכול לטעון שאדעתא דהכי נתרצה לחלוק כו', וכמ"ש הראשונים הנ"ל, הנה זה אינו קושיא, דהרי הך חידוש לא שמענו מהמשנה גופא, דהרי המשנה אפ"ל דמיירי כשיש עדים על הריצוי (וכמו שפי' באמת ברבינו יונה (ד, א ד"ה לפיכך) והו"ד ברשב"א שם), וא"כ ביי"כ אינו יכול לטעון שהריצוי לחלוק היתה רק על תנאי שלא יתחייב בבנין הכותל, דא"כ היו העדים צריכים לידע מזה. ואי"ז דוחק לפרש כן בהמשנה, דהרי למ"ד דמחיצה גודא, הרי ע"כ צריך לפרש דיש עדים ע"ז שהקנו זה לזה (דהיינו על הריצוי) וכמ"ש בתד"ה לפיכך ובראשונים הנ"ל, וא"כ גם למ"ד פלוגתא אפשר לפרש כן (והראשונים שלא פי' כן הוא - לא מהכרח המשנה, כ"א - מסברא). משא"כ זה שהחלוקה הוי גם לאחר שנים רבים, זה נשמע מדברי המשנה גופא שלא חילקה, ולכן הוסיף רש"י מילים אלו בפירושו, להשמיענו החידוש שנשמע מדברי המשנה, וכמשנ"ת].

דעת הרמ"ה

וביד רמ"ה הביא ראיה נגד הסברא שבכור ופשוט חולקים לפי ממון, וז"ל: "וסיפא נמי דקתני לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם, בסתמא קאי דלא ידעינן היכי פלגי, דאי ידעינן מאי לפיכך, אלא לאו מסתמא . . ואי ס"ד מעיקרא כל חד וחד לפום חולקי' הוא דיהיב, כי נפל הכותל ולא ידע חולקי' דכל חד וחד כמה הוי מחמת דאישתני חולקי' דחד מינייהו, קא מטי פסידא לבכור בין במקום בין באבנים, דקא יהיב תרי תולתי ולא קא מטי לי' השתא טפי מפלגא".

ולכ' ה' נראה מזה דהרמ"ה חולק על כהנ"ל, דלסברא הנ"ל לא ה' מקום לטעון ולחשוש דדילמא מעיקרא ה' חלוקת החצר באו"א. אבל אי"ז מוכרח, דאפשר לומר דהרמ"ה מיירי רק היכא דידעינן בודאי שנשתנו החלקים של כ"א, דאז פשיטא שאין מקום לפסוק כפי שהם עכשיו, ובזה כו"ע מודו. וכן משמע מל' הרמ"ה שכ' "מחמת דאישתני חולקי' דחד מינייהו", היינו דמיירי דברור וידוע שנשתנה [אלא שאי"ז מוכרח, דאפשר דכוונתו הוא (לא דידוע לנו דנשתנה, כ"א) דלפי האמת נשתנה, ולכן לפי האמת הרי מה שאנו רואים אי"ז החלקים שהיו לכ"א

מעיקרא, ולכן בכה"ג לפי האמת מגיע פסידא להבכור. ולכן כן מסתבר יותר לפרש בדבריו, ואכ"מ].

ביאור קושיית ותי' הגמ' לפ"ז

ולפי כ"ז יש לבאר מה דהגמ' לא מק' פשיטא (כמו בכ"מ), כי החידוש בדברי המשנה עצמם מובנת, דהא מסתימות המשנה מובן דגם כשנפל הכותל לאחר שנים רבים חולקים. ומ"מ מק' הגמ' בל' פשיטא, דהרי קושיית הגמ' הוא באמת גם על חידוש הנ"ל, דהא לסברת הגמ' בהקושיא, דגם בלא ה"לפיכך" היו חולקים בשוה, א"כ אין שום חידוש בזה שחולקים גם לאחר שנים רבים, דמאי אית לך למימר, דילמא מעיקרא לא היו בתי שניהם פתוחים לתוכה, הרי גם היכא דאין ידוע לנו שמעיקרא בין שניהם בנאוה, מ"מ חולקים המקום והאבנים בין שניהם מספק.

ותי' בגמ' דנפלו לרשותא דחד, דבכה"ג הרי לא היו חולקים בשוה אא"כ הי' ידוע לנו דמתחלה בין שניהם בנאוה, ושפיר איצטריך ה"לפיכך" בהמשנה. ובמילא בזה מיושב ג"כ הקושיא "פשיטא" (כפי' הר"י מיגאש) דמאי אשמועינן מתני', דשפיר אשמועינן, דאף דדין זה דחולקין הוא רק כשיודעים שמתחלה בין שניהם בנאוה, מ"מ הדין הוא דיחולקו אף שנפל הכותל לאחר שנים רבים, ולא חיישינן שמעיקרא לא היו בתי שניהם פתוחים לתוכה, וכפרש"י במתני', וכמשנ"ת.

[והנה, אם לא נימא כסברא הנ"ל צ"ל דמיירי שידוע לנו שהיו בתי שניהם פתוחים לתוכה, ויש לבאר זה ע"פ המבואר (על פרש"י ד"ה השותפין) דרק כשבתי שניהם פתוחים לתוכה מיקרו "שותפין בחצר", וא"כ אפ"ל דכל הדין דמתני' ד"לפיכך" מיירי רק בכה"ג שידוע לנו שהיו שותפין בחצר, דהיינו שמעיקרא היו בתי שניהם פתוחים לתוכה.

(2) דהרי זה פשוט דלהסברא דאינם חולקים בשוה, הרי אם ידוע שלא היו החלקים שווים לא אמרינן דהמקום והאבנים של שניהם, וא"כ להך סברא עכצ"ל דגם היכא דידוע דאשתני לא שייך דינא דמתני' דהמקום והאבנים של שניהם, ולא בזה מיירי המשנה, וכפשוט.

ובפרש"י "לאחר שנים רבים" לפ"ז אואפ"ל: דבתוס' להלן (לד, ב ד"ה
ההוא ארבא) כ' דבודאי רמאי לא אמרינן יחלוקו - וא"כ אף דלמסקנא,
דקתני לפיכך, נכון הדין דיתלוקו אף אי הוה ודאי רמאי, כי דהוי ודאי,
מ"מ לההו"א דגמ' (דמק' פשיטא, דלפרש"י הכוונה דהי' צ"ל הדין כן אף
בלא ה"לפיכך") צ"ל דאי"ז ודאי רמאי, ולכן מפרש רש"י לאחר שנים
רבים, דאז לא חשיב זה ודאי רמאי. ועצ"ע].



הערות בסוגיא דהיזק ראייה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

חיוב הכותל משום היזק ראייה

א. ידועים דברי האחרונים דאע"פ דסיבת חיוב הכותל דמתניתין בריש
מכילתין הוה משום היזק ראייה, אמנם המסובב מזה הוא דחל חיוב על
השותפין לעשות כותל מדיני והלכות חלוקת קרקעות ושכינות.

וכן מובן לכאורה מדברי הרא"ש בסוגיין דמהני מחילה בהז"ר מחמת
דהוה חיוב ממוני המוטלת עליו.

וכן מובן לכאורה גם מדברי הרא"ה (מובא בנמוק"י) בסוגיין, דאין
אחד מהשותפין יכול לכנוס לתוך שלו ולבנות כותל גמור משום דהשני
יכול לתבוע הכותל עבור סמיכת קורותיו.

אלא דצ"ע לפ"ז מדוע פליג הרא"ש על הרא"ה בדין זה וסב"ל דיכול
לכנוס לתוך שלו ולבנות אפילו כותל של הוצא ודפנא (היינו אחרי
דתרווייהו ס"ל דחיוב הכותל אינו מדין הז"ר גרידא אלא הוה כבר חיוב
ממוני כו' א"כ מדוע לא סב"ל להרא"ש כהרא"ה גם בזה)?

ויש להוסיף דגם הנמוק"י, שחולק על הרא"ש וסב"ל דאינו יכול לכנוס
לתוך שלו ולבנות כותל של הוצא ודפנא, הר"ז רק משום שזה לא מהני
לענין הז"ר - דכל יום יכול ליפול וכו' - אמנם בשעה שסילק החשש של
ההז"ר לגמרי ע"י כותל גמור הרי גם הוא מסכים עם הרא"ש נגד הרא"ה
דחבירו לא יכול לעכב עליו מלבנות הכותל בחלקו.

והנראה בזה, דאכן לכו"ע הוה החיוב לבנות כותל חיוב ממוני ודין בשכינות כו', אלא דפליגי האם עדיין ישנו המסובב (היינו החיוב ממוני) כשמסלקים הסיבה (היינו ההז"ר) או לא, ובוזה ישנם לג' שיטות הנ"ל ;

לדעת הרא"ש הרי ברגע שמסלקים הסיבה כבר ליתא להמסובב ג"כ (ולכן גם בהוצא ודפנא כבר ליתא להחיוב ממוני). להנמוק"י צריכים לסלק הסיבה בשלימות בכדי שיתבטל המסובב (ולכן בעינן למחיצה הקיימת דוקא בכדי שלא יהי' חיוב ממוני). ולדעת הרא"ה לא מהני סילוק הסיבה כלל - דאחרי שכבר חל המסובב ה"ה קיים גם כשכבר נסתלקה הסיבה.

ב. והנה הרמב"ן חולק על הרא"ש וסב"ל דלא מהני מחילה בהז"ר, ולכאורה יש לדייק מזה דסב"ל - דלא ככל הנ"ל - דאין כאן חיוב ממוני, אלא רק הז"ר לבד.

אמנם נראה לומר דגם הרמב"ן מסכים ליסוד הנ"ל אלא דסב"ל דהיות והסיבה להחיוב ממוני הוה הז"ר, לכן אף שימחול על המסובב (החיוב ממוני), מ"מ מיד יחול עוד הפעם משום דהסיבה עדיין קיימת.

ונמצא דההבדל בין הרמב"ן לשאר השיטות הנ"ל הוא דלרמב"ן מעולם לא נהי' החיוב ממוני דבר עצמאי בכדי שנאמר שכשנמחל אותו חיוב שוב ליתא לחיוב זה אף דעדיין הסיבה (היינו הז"ר) קיימת.

(ואולי זה קשור עם שיטתו של הרמב"ן דהז"ר הוה היזק הגוף - כדבריו לקמן (נט, א) כשמבאר מדוע לא מהני חזקה בהז"ר - אשר משנה בזה משאר הראשונים עיי"ש - ושלכן לא נהי' חיוב ממון גרידא, משא"כ לשאה"ר דנחשב להיזק ממוני אפשר דהחיוב נהי' חיוב ממוני גרידא).

ועכ"פ נמצא דאפ"ל לדעת כל הראשונים הנ"ל עצם היסוד הזה שהז"ר הוה (רק) סיבה שמביאה להמסובב - חיוב ממוני בין שכנים לבניית כותל.

ג. ועפ"ז יש לבאר כמה נקודות בדברי התוספות בהמשך סוגיא הראשונה ;

(א) תוס' מבארים דלמ"ד מחיצה פלוגתא הרי זה פשוט דיש חידוש בדברי המשנה דצריכים לבנות הכותל באמצע - דהו"א דחייב לסייע

בבנייתה אבל לא לבנותה בחלקו, וצלה"ב מהו הסברא לחלק בין חיוב להשתתף בבנין הכותל לחיוב נתינת מקומו?

ונראה דמצד ההיזק עצמו - שהוא הסיבה לחיוב הבנין כנ"ל - יספיק מה שמשלם עבור כותל שמונע ההיזק, אמנם להתחייב לבנות כותל בחצירו הר"ז רק מחמת המסוכב - שחל חיוב בנין כותל בין החצירות מדין שכינות כמשנ"ת.

ומבואר היטב הקס"ד של הגמרא לחייבו רק על התשלום של הכותל ולא על המקום, והמסקנא דחייב על שניהם דאכן אין כאן רק דין מזיק אלא חיוב של שכנים כמשנ"ת.

(ב) בדברי התוס' בטעמא דמילתא דליחא חיוב בניית כותל בבקעה משום עין הרע כמו בגינה - דבבקעה הרי ההיזק הוא רק לחודש אחד בשנה; ולכאורה מהו ההבדל בין היזק דחודש אחד להיזק בכל השנה, הרי שניהם מזיקים כמובן (ואכן הרמב"ם בתשובה שלו בקשר לגינה מסיק מחמת זה דאכן לא יתכן הבדל ביניהם עיי"ש)?

אלא דלהנ"ל יתבאר דודאי הדין היזק קיים בשניהם, אלא השאלה היא אם תיקנו חכמים מחמת היזק זה חיוב חדש של שכינות או לא, ובזה יש לחלק לכאורה בין היזק לזמן מועט להיזק תמידי כמובן.

(ג) בדברי התוספות דאע"פ דהז"ר דגינה חמור מזה של חצר ואכן לא הי' המשנה צריכה להשמיענו חיוב כותל בגינה אחרי שכבר כתב החיוב בחצר, מ"מ הוצרכה המשנה להשמיענו שבגינה צריכים גויל וגזית; ולכאורה כמו שיודעים על חיוב הכותל מק"ו מדוע לא יודעים עד"ז החיוב דגויל וגזית?

אמנם להנ"ל י"ל דחיוב הכותל יתכן מדין מזיק גרידא, אמנם החיוב בדיניה - שיהי' מגויל וגזית מחמת מנהג המדינה כו' - הר"ז רק מגדרי שכינות כו' ובזה יש מקום לומר דאף דהמזיק דגינה חמורה מזה של חצר, אמנם חיובי שכינות תיקנו בחצר (מקום עיקר דירת והשתמשות כנ"א) ולא בגינה, וע"ז קמ"ל המשנה דאינו כן אלא דגם בגינה חלים כל החיובים כמו בחצר.



בגדר קנין ארץ ישראל

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. בספר אפיקי מים [למו"ר הגה"ח ר' יחיאל קלמנסון שליט"א] ח"ב קונטרס קנין ארץ ישראל סי' ה הביא דברי ה'פרשת דרכים' דרך הקודש דרוש תשיעי שכתב ליסוד מוסד דארץ ישראל ירושה היא לנו מאבותינו והוכיח כן מסוגיא דב"ב (ק, א), "דתניא הלך בה לארכה ולרחבה קנה מקום הילוכו דברי ר"א", ואמרינן "מ"ט דר"א דכתיב קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה", וכיון שקנאה בחזקה זו זכה בה אברהם ונעשית שלו. עיי"ש. ועוד הביא מסוגיא דע"ז (נג, ב) ורש"י ד"ה ואשריהם תשרפון שכתב וז"ל "אלמא אילנות נמי אסירי מכדי הארץ וכל המחובר לה ירושה לישראל היא מאבותיהם שהרי לאברהם נאמר כי לך אתננה וכו'" עיי"ש. והביא עוד כו"כ סוגיות בענין קנין ארץ ישראל, והקשה דכמה סוגיות סתרי אהדדי, גם הוסיף להקשות מדברי האחרונים ז"ל בזה, והוכיח דלא כדבריהם יעו"ש בארוכה.

ב. וכתב לבאר בכ"ז דביסוד הקנאת הקב"ה את ארץ לישראל לבנ"י איכא ב' דיני הקנאה וב' מיני חלות בעלות נפרדים ביסודם: א) הקנאת ארץ ישראל לכללות עם בנ"י בתורת ציבור, ובעלות בנ"י על א"י מצד הקנאה זו היא בעלות כללית כמו בעלות ציבור על דבר השייך לציבור כולו. ב) הקנאת ארץ ישראל לכל יחיד ויחיד חלק פרטי מא"י, ומצד דין הקנאה זו הרי"ז בעלות פרטית שישנה לכאו"א מבנ"י בא"י.

ומבאר שם דין ההקנאה הא' דהבעלות כללית היא ההקנאה דהקב"ה לאברהם אבינו, והקנאה זו יסודה הוא הקרא דלך אתננה וגו' וקום התהלך בארץ וגו', וע"ז קאי הסוגיא דב"ב הנ"ל וכן הסוגיא דע"ז הנ"ל שהוזכרו שם הני פסוקים דלך אתננה וגו' וקום התהלך בארץ וגו', ודין ההקנאה הב' דבעלות הפרטית היא הקנאת הקב"ה את א"י לבנ"י בשעת יציאת מצרים (וביסוד הדברים מיישב כו"כ סתירות וקושיות האחרונים ז"ל בזה) יעו"ש בדבריו הנעמיים.

ג. שוב הוסיף לבאר בסי' י ע"פ יסוד הדברים הנ"ל החילוק בלשונות הפסוקים בענין נתינת ארץ ישראל, דבפ' לך לך (יג, טו) כתיב "כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם", אכן בהמשך הפרשה

(שם, יז) כתיב "קום התהלך בארץ לארכה כי לך אתננה", ולא נזכר בהאי קרא "לזרעך", וצ"ב מדוע (וראה בכלי יקר עה"ת שם). גם, בהמשך הפרשה (טו, יח) כתיב "ביום ההוא כרת ה' את אברהם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת וגו'", וצ"ב מ"ט בהאי קרא נזכר רק "לזרעך".

וביאר לפי יסוד הדברים הנ"ל, דבהקנאת הקב"ה את ארץ ישראל לבנ"י איכא בזה ב' דינים, בעלות כרללית ובעלות פרטית, והני קראי דלעיל מיירי מהני ב' דיני קנין דא"י לבנ"י, דהקרא ד"קום התהלך בארץ וגו' לך אתננה", מיירי מדין הא' שהוא הקנאת הקב"ה לאברהם אבינו בתורת הקנאה כללית וכנ"ל, אכן הקרא ד"לזרעך נתתי גו'" מיירי מדין קנין הב' שהיא הקנאה פרטית לכאו"א מיוצאי מצרים שנקנה לו חלקו הפרטי בא"י, ולכן לא נזכר "לך" אלא "לזרעך" כיון שקנין זה לא נקנה בזמן אברהם אבינו אלא מזמן יצי"מ יעו"ש בארוכה!.

ד. והנה, כפי שכבר העיר שם ב'השמטות ומילואים', ככו"כ ענינים שנתבארו בקונטרס קנין ארץ ישראל יש להעיר מדברי רבינו בלקו"ש בכ"מ [ובכמה דברים באו"א ממש"כ], וציין ללקו"ש חט"ו לך לך (ה), חיי שרה (א), תולדות (ב), ח"ה עמ' 328, בראשית (א), ח"כ ויצא (ב) עי"ש.

אכן יש להוסיף ולהעיר עוד מלקו"ש ח"ל חיי שרה (א) בביאור השקו"ט דאברהם אבינו עם בני חת בענין קנין מערת המכפלה, והמתבאר משם ד"בבעלות בנ"י על ארץ ישראל יש שני פרטים; בעלות כללית - זה שכל הארץ שייכת לכלל ישראל, ובעלות פרטית - זה שכל אחד מישראל יש לו חלק פרטי בארץ השייך (רק) אליו", ומכאן סייעתא ליסודי הדברים שנתבארו ב'אפיקי מים' שם כנ"ל.

(1) והנה לא נתבאר מדוע בפירוש בקרא דפ' לך לך (יג, טו) נקט "לך אתננה ולזרעך" וכפי שהקשה שם בתחילת דבריו [ורק ביאר החילוק בין הני תרי קראי ד"לך אתננה" (יג, יז) ו"לזרעך" (טו, יח)]. אכן כנראה סמך בזה על המעיין, דהרי לפי יסוד הדברים שם הביאור בזה פשוט, והוא דבפ' זה כלל ב' דיני ההקנאה, כללית (לך אתננה) ופרטית (לזרעך).

גם לפי המבואר שם צ"ל דקרא דפ' לך לך (יב, ז) "לזרעך אתן את הארץ הזאת", מיירי מדין קנין הב' שהוא הקנאה פרטית. וראה להלן בפנים.

[אמנם בלקו"ש שם ס"ל דב' אופני בעלות הנ"ל לישראל בא"י רק הובטחו לאברהם אבינו ובאו בפועל לאחר זמן ע"י ב' קנינים, כיבוש הארץ ע"י יהושע כו' (בעלות כללית), ישיבה וחזקה (בעלות פרטית), וראה עוד שם הערה 39. והוא דלא כמ"ש ב'אפיקי מים' שם. אמנם ע"ז כבר העיר ב'השמטות ומילואים' שם וציין ללקו"ש חט"ו עמ' 103 ואילך וכנ"ל].

ה. איברא, דבהמשך השיחה מבאר עפ"ז טעם החילוק בלשונות הכתובים המדברים אודות הבטחת ארץ ישראל לאברהם אבינו, דהכתובים "לזרעך אתן את הארץ הזאת" (לך לך יב, ז) ו"לזרעך נתתי את הארץ" (טו, יח) קאי אודות הבעלות הכללית של עם ישראל על הארץ, ולכך כולל את "כל הארץ" בלשון כללי "הארץ הזאת", וגם נאמר בהם רק "לזרעך" כי זה (אינו בגדר ירושה אלא) ניתן לכלל ישראל. אכן הכתובים ד"לך אתננה ולזרעך עד עולם" (יג, טו) ו"לך אתננה" (שם, יז) קאי אודות הבעלות הפרטית דכאו"א מישראל על חלקו בארץ, ולכן בכתובים אלו מודגש שטח הארץ ופרטיו וריבוי זרעו של אברהם, וכן הוזכר קנין חזקה ("קום התהלך וגו'") השייך לבעלות פרטית, וגם נאמר "לך אתננה ולזרעך" שבזה מודגש היחס דאב וכן בין אברהם וזרעו שע"ז באה הבעלות פרטית בתור ירושה מהאב - אברהם - לזרעו (וראה גם הערה 56 דפרש"י בע"ז נג, ב הנ"ל בדין הבעלות הפרטית עיי"ש). וכ"ז הוא דלא כמ"ש ב'אפיקי מים' שם סי' ו.

עוד יש להעיר עמש"כ ב'אפיקי מים' שם סי' ה הערה ב בדין דיבור לפני מ"ת מלקו"ש ח"ל שם עמ' 87 ובהערות שם ואכהמ"ל.



אי המצוה לדור בהסוכה או שלא לדור מחוצה לה [גליון]

הרב משה הבלין

רב הראשי ור"י תומכי תמימים קרית גת, אה"ק

בגליון תתקמו (עמ' 31) כתב הרב י.י.ק. שי' שהחקירה האם המצוה לדור בהסוכה או שלא לדור מחוצה לה היא מחלוקת הראשונים, ומביא לשונות הראשונים, וכן מביא שאדה"ז בשו"ע סובר שהמצוה היא שלא

לדור מחוץ לסוכה, מצד הלשון שכתב בסי' תרלט סי"ז דכתב "אין קצבה לסעודות של מצוה וכו' שאין המצוה אלא שאם יאכל לא יאכל חוץ לסוכה", ומהמשך שם משמע שגם הרמב"ם סובר כך, ע"ש בדבריו.

ולכאורה כל זה אינו מתאים עם המבואר בלקו"ש חכ"ט (עמ' 211 ואילך) בענין שינה בסוכה, שמבאר שם בפירוש שמצות ישיבת סוכה היא חיובית לדור בסוכה, ולא שלא לדור מחוץ לסוכה. וכמו שכותב שם בס"ד כשמבאר מפני לא ישנים בסוכה שכ' דלכאורה יש לומר עפ"י המבואר בצפנת פענח (על הרמב"ם הל' סוכה פ"ו ה"ב) שיש חילוק בין אכילה ושתייה בסוכה לשינה בסוכה, שאכילה ושתייה הם קיום מצות סוכה [ומוסיף בהערה 22 ויתירה מזו - האכילה "עושה את הסוכה לסוכה"], משא"כ שינה בסוכה לא הוי קיום מצוה, רק שאסור לישן חוץ לסוכה, ועפ"ז מבאר מה שבגמרא וברמב"ם (בתיאור מצות ישיבה בסוכה) לא נזכר הפרט של שינה, אלא רק אכילה ושתייה - אוכל ושותה ומטייל בסוכה (ולא הוזכר שינה). וממשיך שלפ"ז מבאר הרגצ'ובי למה אין מברכים על שינה בסוכה, כי בשינה בסוכה אינו נפעל קיום מצות סוכה אלא שלילת האיסור שאסור לישון מחוץ לסוכה. וממשיך בס"ה שאדה"ז סובר שגם שינה בסוכה הוה חלק מהמצוה החיובית דישיבה בסוכה. וכן דעת רש"י וכמ"ש הצפ"ע"נ, וכן שיטת הרמ"א.

עכ"פ רואים מכאן מפורש שאדה"ז וכן הרמב"ם ורש"י סוברים שמצות ישיבת סוכה היא מצוה חיובית - לדור בסוכה ולעשות הסוכה כדירה.

וכן רואים מכאן שאין זה סתירה לומר שיש מצוה חיובית לשבת בסוכה ולדור בסוכה ולעשות את הסוכה כדירה, ומאידך יש גם איסור שלא לדור מחוץ לסוכה, כמו שמביא בשם הצפ"ע"נ שבאכילה יש מצוה חיובית לאכול בסוכה ולעשות הסוכה כדירה, ובשינה יש רק איסור שלא לישון חוץ לסוכה. וא"כ רואים שיש שני הדברים יחד - גם המצוה החיובית לשבת בסוכה, וגם האיסור לשבת חוץ לסוכה - דלא כמו שכתב הרב הנ"ל שאו שסוברים שהמצוה היא חיובית לשבת בסוכה, או שהמצוה היא איסור לשבת חוץ לסוכה, משא"כ מלקו"ש משמע שסובר שיש גם מצוה חיובית לשבת בסוכה וגם שהמצוה שאסור לשבת חוץ לסוכה.

ובפשטות צריכים לומר כן, דהלא כתוב במפורש ברמ"א (סי' תרל"ט ס"א) וכן כ' אדה"ז בסי' תרלט ס"ד "כיצד מצות ישיבה בסוכה שיהא אוכל ושותה וישן ומטייל בסוכה". וא"כ רואים שזוהי גם מצוה חיובית. ולפ"ז יובן הלשון שמביא בהע' בשם אדה"ז בסי' תרלט ס"ז שזה גם איסור לשבת חוץ לסוכה, מצד שישנם שני הענינים גם המצוה החיובית לשבת בסוכה וגם האיסור לשבת חוץ לסוכה.

ולפענ"ד נראה לומר, שכולם סוברים שיש מצוה חיובית לשבת בסוכה, שבזה עושים את הסוכה לדירה וזוהי המצוה. וכל המחלוקת בין השיטות היא האם יש גם איסור לשבת חוץ לסוכה, וכל הראשונים והשיטות שהביא שכ' הלשון שאסור לשבת חוץ לסוכה סוברים שיש [נוסף על המצוה החיובית דישבת סוכה ועשיית הסוכה לדירה] גם איסור לשבת חוץ לסוכה.

והביאור בזה: שיטתם היא שבכל מצוה שאין חיוב לעשותה [כמו תפילין וקריאת שמע וכיוצא בזה שהם חובת גברא], אלא ע"ד מצוות ציצית, מזוזה וכיוצא בזה שרק בתנאים מסויימים צריכים לעשות המצוה, וכמו בציצית דרך כשלוש בגד של ארבע כנפות חייב בציצית או כשדר בבית חייב במזוזה, אבל אין חיוב ללבוש בגד ולדור בדירה ולהתחייב במצוה, משמע שבנוסף למה שמקיים מצוה כשלוש הבגד עם ציצית או כשקובע מזוזה, יש גם חיסרון בבגד ובדירה כשאין ציצית או מזוזה, כי אחרת למה דוקא כשלוש בגד או דר בדירה (גבי מזוזה) חייב במצוה ולמה לא יתחייב גם ללבוש בגד כדי לקיים מצות ציצית, משמע שמצד שלוש בגד של ארבע כנפות או דר בדירה חייב לתקן משהו ולא ללבוש הבגד בלא ציצית, לפי שבלי ציצית או מזוזה חסר בבגד ובהדירה, ולכן אסור ללבוש ולדור בלי ציצית ומזוזה מצד החיסרון שבזה, וזהו האיסור.

וכן במצות סוכה, היות וכל שבעת הימים אין חיוב לשבת בסוכה, ורק כשאוכלים או עושים מעשה דירה צריך לעשות בסוכה, משמע מזה שהמצוה היא גם שיש חיסרון לדור מחוץ לסוכה. דהיות ואין מצוה (חוץ מלילה הראשון) לדור בסוכה, משמע דהאיסור לדור חוץ להסוכה הוא מחמת חיסרון בהדירה מבלי הסוכה (כמו מזוזה וציצית).

וכמ"ש המנחת חינוך מצוה שכה שמשמע שם שסובר שבסוכה [לא רק שיש מצוה שאסור לשבת חוץ לסוכה אלא] שיש גם מצוה שאסור

לשבת חוץ לסוכה, אבל ודאי יש גם מצוה חיובית לשבת בסוכה, כמו שכתב שם גבי מצוה הבאה בעבירה שאינו מקיים המצוה לשבת בסוכה, אבל אינו עובר האיסור לשבת חוץ לסוכה, משמע שיש שני הענינים, הן מצוה לשבת בסוכה והן איסור לשבת חוץ לסוכה כמ"ש לעיל.

וכן משמע בפני יהושע (סוכה כה, א) שהביא בהע' שם גבי העוסק במצוה שכתב הלשון מפורש "משא"כ הכא איכא גם איסורא", וא"כ רואים שיש גם מצוה חיובית וגם איסורא.

ורק הרעק"א ועמק סוכות והשע"י אולי סוברים שיש רק מצוה חיובית, וכ"כ האתון דאורייתא לר"י ענגיל כלל יא, אבל שאר הראשונים ואדה"ז סוברים שישנם שני ענינים כמ"ש"כ לעיל כדמשמע בהשיחה מהצפע"נ וכו'.

ובענין הברכה; ההבדל בין אכילת מצה בשבעת ימי הפסח שאין מברכים, וישיבה בסוכה בשבעת ימי הסוכות שמברכים, הוא כי בשבעת ימי הפסח אכילת מצה הוי רשות ולכן אין מברכים, וכמו שהביא שם בהע' מכל הראשונים והאחרונים, משא"כ בשבעת ימי הסוכות הוי ישיבה בסוכה לכו"ע מצוה חיובית. ועיין מה שכתבתי בגליון תתקא (עמ' 57) בענין זה.

ומה שהביא מבעל המאור בפ' ערבי פסחים שמחלק בין אכילת מצה בשבעת ימי הפסח לישיבה בסוכה בשבעת ימי הסוכות, מצד שבפסח אפשר שלא לאכול המצה אבל בסוכות מוכרח לישן בסוכה, הביאור בזה הוא, ששם רוצה לבאר מדוע מצות ישיבה בסוכה אינה נחשבת מצוה של רשות ולא יברכו עליה כמו אכילת מצה בז' ימי הפסח, ולכן אומר שזה מצד שהמציאות גורמת שחייבים לשבת בסוכה ולישון בסוכה, כי אי אפשר לאדם שלא לישן ג' ימים, ולכן הוי מצוה חיובית ומברכים לישב בסוכה, משא"כ בפסח דהוי מצוה של רשות לא מברכים, אבל אין שום ראייה מהמאור שעל מצוה שלילית שלא לאכול חוץ לסוכה מברכים, דהברכה היא על המצוה החיובית לשבת בסוכה.



חסידות

"חיים בקרבה מחיי החיים"

הרב אהרן חיטריק

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

בתניא פ"ה (י,א) כ' שדברי התורה הם כמזון לנפש "וחיים בקרבה מחיי החיים".

ועל זה מוסיף כ"ק אדמו"ר הצ"צ ב'קיצורים והערות לתניא' עמ' צא: "ע' בענין כל הנודר כאלו נודר בחיי המלך, דהיינו בינה שהי"א חיים לז"א הנק' אדם", עכ"ל.

יצריך ביאור מה זה ביאור לענין המבואר בתניא.

[הביאור כאלו נודר בחיי המלך, כנראה הכוונה לד"ה אלה מטות תקס"ז עמ' רפט ועם הגהות באוה"ת מטות עמ' א'רנה. וראה שם עמ' א'רפט: "הנדר נק' חיי המלך שממשיך חיות לז"א מהבינה והתורה נק' חיי עולם היינו ג"כ חיות לז"א". וראה גם בע' א'רצא: "ולכן נק' הנדר חיי המלך שממשיך אור ע"ק בז"א הנק' מלך".

וביהל אור עמ' תרצ"ד: "ובפרדס ערך חיי המלך כתב כי המלך הוא תפארת, וחיים שלו הם חכמה ובינה כי הם נקראים חיים ומשם נשפעים החיים כד"א והחכמה תחיה את בעליה, ובינה משפיע החיים אשר תקבל מהחכמה אל הת"ת כו' עכ"ל, והיינו כי אור א"ס אינו שורה אלא בחכמה, לכן החכמה תחיה", עכ"ל, ע"ש].



מקור שיטת אדה"ז בביאור הפ' כי קרוב וגו'

הרב איסר זלמן ווייסברג

טורונטו, קנדה

בשער ספר התניא כותב אדה"ז שהס' "מיוסד על פסוק כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיו ובלבבך לעשותו (נצבים ל, יד). לבאר היטב איך הוא קרוב מאד בדרך ארוכה וקצרה בעזה"י".

וכנראה מדברי רבינו להלן בפ"ז עיקר הקושי בדברי הכתוב הוא בתיבת "בלבבך", דרבינו נקט בפירוש הכתוב ד"הדבר" היינו קיום כל מצות התורה, הן אותם התלויים בפה ("בפיך"), כמו ת"ת וכיו"ב, והן אותם התלויין במעשה ("לעשותו"), והן אותם התלויים בלב ("בלבבך"), כולל מצוות אהבת ה' ויראתו, ועל כולם נאמר "כי קרוב אליך . . מאד" - ודבר זה תמוה, דאהבת ה' קשה מאד וכמעט א"א להשיגה לרוב בני, וכדברי הרמב"ם (הל' תשובה פ"י) דעבודת האהבה "היא מעלה גדולה עד מאד, ואין כל חכם זוכה לה, והיא מעלת אברהם אבינו כו". וא"כ איך קאמר הכתוב שהדבר "קרוב מאד" לכל או"א מבנ"י (ואפי' יראת ה' אינו דבר קל כלל, והיא דורשת יגיעה רבה ועצומה כפולה ומכופלת כמש"כ רבינו להלן בפמ"ב, וכש"כ אהבה). - ולתרץ תמי' זו כתב רבינו את ספר התניא.

יש לעיין מהו מקורו של אדה"ז לפרש הכתוב בדרך זה.

והנה, הפסוק "כי קרוב וגו'" בא בהמשך להפסוקים "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאת היא ממך ולא רחוקה היא, לא בשמים היא . . ולא מעבר לים היא . . כי קרוב וגו'". והרמב"ן כ' דנראה מפשטות הכתובים ד"המצוה הזאת" (לשון יחיד) קאי על מצות התשובה המפורשת בפרשה שלפני זה "ושבת עד ה' אלקיך וגו'" (ל, ב). וכן פירש הספורנו. והפסוק "כי קרוב אליך גו' בפיך ובלבבך" קאי על וידוי פה ותשובה בלב. ולפי הרמב"ן הפי' ב"לעשותו" בפשטות היינו עשיית התשובה בפה ובלב'.

אולם מוכח מכו"כ מקומות שחז"ל נקטו דפרשת "כי המצוה הזאת" קאי בכל התורה ולא במצות תשובה במיוחד, ולדוגמא: רש"י עה"פ הביא מאמר הגמ' (עירובין נה, א) "שאלו היתה בשמים היית צריך לעלות אחרי' וללמדה". ושם בגמ' איתא עוד "לא תמצא במי שמגביה דעתו עלי' כשמים". ושם (נד, א) ד"בפיך", היינו לימוד התורה בפה. ובב"מ (נט, ב) ותמורה (טז, א) נלמד מ"לא בשמים היא" דאין משגיחין בבת קול ואין

1) אבל בראשית חכמה שער התשובה פ"א פי' דהיינו חלק העשי' בתשובה כמו החזרת הגניבה. ובשל"ה מסכת יומא בהל' תשובה פי' דבלבבך היינו חרטה ולעשותו היינו מעשה התשובה דהיא עזיבת החטא. וצ"ב אמאי הוצרכו לזה.

נביא רשאי לחדש כו'. ובמד"ר כאן (פח, ו) "לא בשמים היא" שלא נשתייר הימנה בשמים", וכן מוכח מעוד כו"כ דרשות במדרש שם, ובעוד מקומות. וזהו כדברי רבינו ולא כהרמב"ן.

גם מה שנקט הרמב"ן דפרשת "ושבת עד ה' אלקיך" קאי על מצות התשובה (ואשר לכן יש לפרש גם פרשה דידן ד"כי המצוה הזאת" במצות התשובה), לכאורה אינו מתאים לדברי חז"ל שלמדו מצות התשובה מפרשת "והתודו את חטאתם", (במדבר ה, ו-ז) וכמו שהביא הרמב"ם בספיה"צ מ"ע עג ממכילתא. (לפנינו ליתא במכילתא כ"א בספרי זוטא עה"כ בבמדבר שם)².

אולם אף דמוכח מחז"ל דפרשה זו ד"כי המצוה הזאת . . כי קרוב אליך וגו'" קאי אכל התורה, לא מצאתי מפורש בחז"ל פי' התיבות "בלבבך לעשותו". והרמב"ם בהקדמתו לפי' המשנה פי' דזהו בהמשך ל"לא בשמים היא", היינו דכל התורה כבר ניתנה למטה, "בפיך" היינו תורה שבע"פ שנמסר לנו, וכן "ובלבבך" היינו הכח לחדש עפ"י סברא. ובפי' הטור עה"כ ד"בפיך" הוא לימוד התורה בפה ו"בלבבך" היינו "סברא". אבל שניהם לא פירשו תיבת "לעשותו". ועי' משך חכמה כאן שפי' דר"ל לימוד ע"מ לעשות, והנצי"ב בהעמק דבר פי' "לעשותו" היינו לעשות חידושים בתורה.

אמנם פירושו של רבינו מפורש להדיא ברבינו בחיי עה"כ: "בפיך ובלבבך לעשותו - הזכיר בכאן שלשה דברים, הפה והלב והמעשה. והנה כל המצות נכללות בשלשה חלקים אלו, כי יש מצות תלויות בפה ויש תלויות בלב ויש במעשה".

גם הראב"ע פי' עד"ז "בפיך ובלבבך - שכל המצוות עיקרם הלב, ויש מהם זכר בפה לחזוק הלב, ויש מעשה כדי שיזכור בפה". ועיין גם בראשית חכמה (שער הקדושה פ"ד) ובשל"ה (שמות), דרוש לויקהל פקודי, ד"בפיך ובלבבך לעשותו" היינו במחשבה דיבור ומעשה.

(2) כמובן שאין להוכיח מזה ש"הדבר" בקרא דכי קרוב וגו' אינו ענין התשובה, דיתכן שחז"ל לא רצו ללמוד מפרשה זו שום מצוה כולל גם מצות התשובה, כיון דפרשה זו לא נאמרה בלשון ציווי כ"א בלשון הבטחה.

ונראה דגם בפרש"י מוכח דס"ל כאדה"ז (ד"בלבבך" היינו מצות שבלב, ו"לעשותו" היינו מצוות שבמעשה), דהרי לא פי' רש"י כלום על תיבות "בלבבך לעשותו" ומזה מוכח דס"ל שהוא מובן מעצמו מתוך הפרשה גופא, ואילו פירושים הנ"ל (של הרמב"ם והטור וכו') ודאי אינם מובנים מעצמן.

ובע"כ דס"ל לרש"י דעפ"י פשוטו של מקרא פירוש הכתוב הוא כדברי רבינו ד"בלבבך" היינו קיום התורה בלב (בעיקר אהבה, וכולל ג"כ יראה), והוא המשך הפרשה שלפנ"ז "ומל ה"א את לבבך . . לאהבה את ה"א בכל לבבך גו'³. ותיבת "לעשותו" היא בהמשך ל"וישמיענו אותה ונעשנה", בפסוקים יב-יג, דהיינו קיום התורה במעשה, וכדנקט רבינו.

אלא דיש להעיר עוד, דלפי מה שפירש"י על "כי קרוב אליך" ד"התורה נתנה לכם בכתב ובעל פה", א"כ הרי לא קאי על "בלבבך". דפי' הכתוב הוא דהתורה גופא היא קרובה אלינו ללמדה, ולכן כיון שנוכל ללמדה, שוב יש באפשרותנו לקיימה בלב ובמעשה. והרי יש כאן שני משפטים; אחד, דהתורה קרובה מאד ללמדה, ו"בפיך ובלבבך לעשותו" הוא משפט חדש (ולכן יש אתנחתא על תיבת מאד). ואילו לפי רבינו כאן ה"כ קרוב" קאי על "בלבבך", ומהו המקור לזה?

ונראה, דאף אם נימא דגוף התיבות "כי קרוב גו'" אינן מתיחסות לתיבות "בפיך ובלבבך לעשותו", מ"מ מובן מהמשך הכתובים דתוכן התיבות מתיחס הן ללימוד התורה, והן לקיומה במחשבה דיבור ומעשה. דהרי כתובים אלה באים בהמשך לפרשה הקודמת, שמשה רבינו מעורר בני"י לשוב אל ה' בכל לבבם ונפשם בקיום כל התורה כולה, ובהמשך לזה נאמר "כי המצוה הזאת . . לא בשמים היא . . כי קרוב אליך הדבר מאד גו'". וא"כ מובן מהפרשה דקיום כל התורה כולה הוא קרוב מאד, לא רק לימוד התורה, כ"א גם קיומה - כולל כל המצוות התלויות בלב, דהיינו אהבת ה' ויראתו. דאל"כ מהו העידוד שנותן משה רבינו בזה שהתורה קרוב ללמדה בזמן שקיומה רחוק מן האדם כמרחק שמים מן הארץ.

(3) וגם בהמשך הכתוב "כי תשוב אל ה"א בכל לבבך גו'", עיקר ההדגשה היא לא על התשובה עצמה, כ"א על עשיית תשובה מתוך אהבה, וכמו שהאר"י בזה הנצי"ב שם.

ובאמת דההוכחה של אדה"ז מכתובים אלה דגם אהבת ה' קרוב מאד, אתי שפיר גם לפירוש הרמב"ן דהפרשה קאי במצות התשובה. דהרי התשובה שעליה מדובר בפרשה זו שהיא "קרוב אליך . . מאד" היא תשובה על כל התורה כולה כולל גם על העדר קיום מצות אהבת ה', ובא בהמשך להנאמר בפרשה הקודמת "ושבת עד ה"א ושמעת בקולו ככל אשר אנכי מצוך היום . . בכל לבבך ובכל נפשך", ואם קיום מצות אהבת ה' אינו קרוב מאד, א"כ התשובה על העדר קיום מצוה זו, דהיינו קבלה אמיתית על להבא לקיים מצוה זו, ודאי אינו קרוב מאד. ובע"כ שכן הוא כפי אשר ביאר רבינו דישנה דרך שהיא קרובה מאד, וכידו של כל או"א להשיגה ולבוא על ידה לידי קיום מצות אהבת ה' באמת.



תיקונים בספר התניא

הרב משה רבינוביץ
ברוקלין נ.י.

באגרת הקודש סי' כז בכותרת: "מה שכתב ליושבי אה"ק תובכ"א וכו'".

ובהערות כ"ק אדמו"ר בלוח התיקון (ועוד) שהוא ט"ס, כי מכתב זה נשלח לאנ"ש בחו"ל - שהרי בסוף המכתב (בחלק שלא נדפס בתניא) מדובר אודות כסף המגבית המיועד לרבותינו שבאה"ק.

וז"ל בשעורים בספר התניא (וויינבערג): "הוספה לאחר זמן: מובן הדוחק גדול בזה בכהנ"ל שהרי כותרת זו נמצא בכל הדפוסים והיתה לעיני רבותינו נשיאינו מתחיל מ"בני המחבר" והצ"צ, לכן נראה לפענ"ד לומר דתרווייהו איתנהו . . חלק המתאים נכתב לאה"ק, וכולה [עם ההוספה שבסוף] ל'הנדכאים כו' שבמדינתנו".

ולכאורה עפ"י סברא זו (שהתניא כמו שהוא לפנינו הי' לעיני רבותינו נשיאינו מתחיל מ"בני המחבר" והצ"צ, ושלכן לתקן בפנים התניא הוא דוחק גדול) צריך להבין גם כו"כ מהתיקונים שבלוח התיקון ובהערות ותיקונים וכן בהתיקונים של הרה"ח וכו' הר"ר אשר גראצמאן. ראה בהפתח דבר דכ"ק אדמו"ר הנדפס בסוף התניא.

ולמשל: בתניא נדפס (בח"א פי"ב): "כי המוח שליט על הלב [כמ"ש בר"מ פ' פינחס]. ומעיר ע"ז בלוח התיקון: "בהגהות המיוחסות להצ"צ מציין לזהר ח"ג רכד סע"א".

וע"פ הנ"ל צלה"ב - הרי גם בזה יש לטעון שבני המחבר שידעו שלשון זה הוא בזהר, וכ"ש הצ"צ שציין לזהר, וכן הלאה, לא שינו בתניא את הלשון בזהר והשאירו הציון לרע"מ⁴.

והדברים ק"ו, אם הכותרת שלא נכתבה ע"י אדה"ז, למרות שהיא קשה להבנה, אעפ"כ מזה שלא שינו בני המחבר וכו' הרי מוכח שיש להשאיר א"ז כמו שנדפס, וסוכ"ס ימצאו תירוץ ע"ז, כ"ש בלשון פנים התניא שיש להשאירו.

לאידך אפ"ל להיפך - דבעצם הי' משנים לשון המוקשה, רק שמלכחילה לא היתה בזה שאלה, כי המכתב נכתב לשניהם (אה"ק וחור"ל), משא"כ בשאר המקומות. וצ"ב. ובאתי רק להעיר.



פענוח ר"ת היא"נ

הת' שמחה יצחק זאיאנץ
ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

ביאיר נתיב' לד"ה בסכות תשבו תרצ"א כותב כ"ק אדמוהריי"ץ נ"ע, וז"ל: "המבואר בב' פרקים הראשונים, ביאור עצמי על יסודות במקומות שוני' בסדר עצמי. והענין דיש אין ויש, לוקח מד"ה זה היום רס"ט מהמאמר הראשון הקישור וההסבר היא"נ". עכ"ל. וכבר תמהו רבים וטובים מהו פענוח הר"ת היא"נ (ולכן לא נכתב פענוח הר"ת בסה"מ תרצ"א ש"ל לאחרונה - הגם שרגילים לכתוב את הפענוח בכגון דא)?

כמו"כ הובא ר"ת זה בסיום היאיר נתיב' לד"ה צהר תעשה תרצ"א, וז"ל: "יסוד המא' מהדרוש אלה תולדות נח, תער"ב ומסודר בסדר וקישור והסבר עצמי. התיישבות הכתוב בענין ואל אמ"ה. היא"נ". עכ"ל.

(4) כן הוא גם בתניא מהדורא קמא - מכת"י. ובמ"מ, הגהות והערות קצרות (ני. תשנ"ו) שינו הלשון בפנים.

והנה, בסה"מ תרצ"ב עמ' לח (תש"י עמ' 36) מבואר, "דג' חכמים אומרים שכל וסברא א', וכל אחד אומרה באותיותיו כפי גילוי אור שכלו בהלבוש דמח' שבמח', וכמו הרי"ף הרמב"ם והרא"ש אומרים כולם סברא אחת כל אחד באותיותיו דוקא, דזהו חלקי ד' אמרה נפשי, ולכן בדקדוק לשונם מוציאי' סברות להלכה". עכ"ל. וכמבואר בכ"מ בדא"ת.

ועפ"ז אולי אפשר לומר, שפענוח הר"ת הוא "חלקי הוי' אמרה נפשי", ופירושו ביאיר נתיב' הוא - שהמאמר (או עכ"פ הקישור וההסבר במאמר) נכתב באותיות של כ"ק אדמהורי"ץ נ"ע (עם היותו מיוסד על מאמר של כ"ק אדנ"ע). שע"ז נאמר "חלקי ד' אמרה נפשי", כנ"ל.



היתר פקוח נפש באגרת הקודש

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

באגרת הקודש סי' כו (קמג, ב ואילך): "משא"כ בדבר איסור שאינו יכול לעלות . . . אם לא שאכל לפיקוח נפש שהתירו רז"ל ונעשה היתר [גמור]".

והעירני ח"א, מה פירוש "שהתירו רז"ל", הרי ההיתר דפקו"נ בכל המצוות הוא מדאורייתא, ומה ענין שהתירו רז"ל. ואין לומר שהוא משום שרז"ל דרשוהו מקרא, דהרבה ענינים דאורייתא נדרשו מקרא ע"י רז"ל ומ"מ לא מקרי שהם התירו או שהם אסרו.

ואולי פירוש הדברים הוא שכוונתו להגביל גדר פקוח נפש, שהיתר פקוח נפש הוא רק בדברים שקבעו חז"ל שהם פקוח נפש, ולא בדברים שאדם קובע לעצמו. אך עדיין צ"ע הלשון, מדוע לא כתוב "אם לא שאכל לפיקוח נפש שנעשה היתר [גמור]".



איסור והיתר מאילנא דטו"ר

הנ"ל

באגרת הקודש סי' כו (קמג, ב) מבואר "דגוף דבר האסור ודבר המותר הוא מאילנא דטוב ורע שהוא קליפת נוגה כמ"ש בע"ח", "וזהו לשון אסור שהקליפה שורה עליו ואינו יכול לעלות למעלה וכו'".

והעירני ח"א, שבתניא ח"א פ"ו ואילך מבואר שדברי איסור מקבלים חיות מגקה"ט, ומדוע כאן כתוב שזהו מק"נ.

ולכאורה הפירוש הוא שגם החיות המגיעה מגקה"ט מגיעה אליהם דרך קליפת נוגה, ובאגה"ק כאן מדבר בשורש ומקור החיות.



כמה דיוקים בדא"פ בספר התניא [גליון]

הנ"ל

בגליון תתקמה (עמ' 29) העיר הרב וו.ר. שי' על כך שבתניא פ"ד כותב בתחילה "וצמצם הקב"ה רצונו וחכמתו בתרי"ג מצות התורה ובהלכותיהן ובצירופי אותיות תנ"ך", ואילו בהמשך כותב "ובצירופי אותיות . . עשרים וארבעה ספרים שבתורה נביאים וכתובים", ושואל מדוע הזכיר ענין כ"ד ספרים רק בפעם הב'.

ובאמת יש עוד דיוק בדבר, שבפעם הראשונה כשמדבר על ענין "במקום גדולתו שם אתה מוצא ענוותנותו" שצמצם הקב"ה חכמתו במצוות התורה, כנ"ל, מוסיף גם את "צירופי אותיות תנ"ך ודרשותיהן שבאגדות ומדרשי חכמינו ז"ל", ואילו בהמשך הענין כשמדבר על זה שהתורה נמשלה למים וירדה ממקום גבוה למקום נמוך, אינו מזכיר ענין הדרשות.

ולכאורה יש מקום לומר, שבפעם הב', כשמדבר בענין ירידת התורה כמים ממקום גבוה למקום נמוך, שם דוקא מדגיש את הירידה לדברים גשמיים, מצוות גשמיות, ודיו על הספר, ואולי משום כך מביא גם ענין כ"ד ספרים שהוא הפירוד הגשמי של ספרים נפרדים, משא"כ ברישא

כשמדבר על "במקום גדולתו כו" לא הדגיש ענין הירידה לגשמיות, אלא זה שישנה ירידה בשביל שתוכל הנשמה לתפוס בה, ובפרט זה ענין החלוקה לכ"ד ספרים אינו נוגע כ"כ. ועצ"ע.



רמב"ם

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בתערובת חמץ

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

א. כתב הרמב"ם הל' חמץ ומצה פ"א ה"ו, וז"ל: "אין חייבין כרת אלא על אכילת עצמו של חמץ, אבל עירוב חמץ כגון כותח הבבלי ושכר המדי וכל הדומה להן מדברים שהחמץ מעורב בהן אם אכלן בפסח לוקה ואין בו כרת שנאמר כל מחמצת לא תאכלו. במה דברים אמורים בשאכל כזית חמץ בתוך התערובות בכדי אכילת שלוש ביצים הוא שלוקה מן התורה, אבל אם אין בתערובת כזית בכדי אכילת שלוש ביצים, אעפ"י שאסור לו לאכול, אם אכל אינו לוקה אלא מכין אותו מכת מרדות". עכ"ל הרמב"ם.

ומשיג עליו הראב"ד: "הרב ז"ל (הרי"ף לפסחים מג, א) פסק באלו כרבנן משום דאין כזית בכדי אכילת פרס". עכ"ל.

והרעישו על דברי הרמב"ם אלו כל גדולי עולם, דהא איתא במס' פסחים (מג, א) "על חמץ דגן גמור ענוש כרת על עירובו בלאו, דברי רבי אליעזר, וחכמים אומרים על חמץ דגן גמור ענוש כרת על עירובו בלא כלום?" וביארו הכסף משנה, הלחם משנה והמשנה למלך בדברי הרמב"ם שפסק כרבי אליעזר - דרק לשיטתו מקבלים מלקות על תערובות חמץ - מכיון שסתם משנה כשיטתו, דהן באזהרה ולא בכרת.

(1) ובהם, טור או"ח סי' תמב ויו"ד סי' צח. כס"מ כאן. פרי חדש סי' תמב. שער המלך כאן ופרי מגדים פתיחה כוללת לאו"ח הלכות פסח חלק השני. ובפרמ"ג לסי' תמב. ובמקור חיים שם. שם ביאורים סק"א. ועוד ועוד.

אולם המגיד משנה סב"ל בדברי הרמב"ם שפסק כחכמים, וכפי שמסבירה הגמ' בשי' חכמים דעל עירובו בלא כלום. - דבגמ' (שם מד, א) הק' 'סוף סוף אמאי פליגי עלי' דרבי אליעזר בכותח הבבלי (הלא הוי כזית בכדי אכילת פרס, וכזית בכדי אכילת פרס בשאר איסורים הוי דאורייתא), אלא הנח לכותח הבבלי דלית ביה כזית בכדי אכילת פרס (דהא כותח אינו עשוי לאכול אלא לטבול והוא חריף ביותר וע"כ אינו אוכל ממנו כזית בכדי שהיית אכילת פרס). ואי בעיניה דקשריף וקאכיל ליה בטלה דעתו אצל כל אדם (ואם הוא כן אוכל התבלין דכותח הבבלי במהירות ואוכל כזית בכדי אכילת פרס אין מחייבין אותו דבטלה דעתו אצל כל אדם). ואי משטר קשטר ואכיל (היינו שאוכל הכותח כדרכו ע"י טבילה דמטבל ואוכל) לית ביה כזית בכדי אכילת פרס", יעו"ש.

וביאר המ"מ דהרמב"ם אינו מדבר בכותח רגיל - דאז חכמים יסברו דאפי' כשאוכל כזית בכדי אכילת פרס פטור, דאינו אוכל כשאר בני אדם רגילים - אלא המדובר הוא ששמו בכותח זה הרבה חמץ, דגם כשאוכל ע"ד הרגיל אוכל כזית בכדי אכילת פרס, ולפיכך גם לרבנן חייב².

ב. אבל צריך לבאר קושיית הרמב"ן והרמ"ך ועוד - וז"ל: "ועוד תמיהא לן אם יש בו כזית בכדי אכילת פרס למה אינו חייב כרת, מי גרע חמץ מכל איסורין שבתורה שמצטרפים בין לכרת בין למלקות אם אכל מהם כזית בכדי אכילת פרס דחשבינן ליה כאילו איסורא בעיניה וצ"ע".

ומוסיף הרמב"ן להקשות בספר המצוות מל"ת קצח למה מנה הרמב"ם לאו מיוחד לתערובת חמץ, ואין בו כרת רק לאו - הלא אם יש בו כזית חמץ בכדי אכילת פרס, הוי חמץ רגיל, וחייבין עליו כרת, ואין זה מצוה מיוחדת כמו שאין מונין שאר הריבוי לאוין שנכתבו אצל חמץ ללאוין נפרדים, והרי פסוק זה דכל מחמצת הוי אזהרה נוספת לאיסור חמץ - אבל לא למנותו למצווה נוספת.

(2) כך פ"י המנחת כהן בספר התערובות ח"א פ"ו בדברי המגיד משנה. וראה ג"כ במרכה"מ. - אבל יש לפרש בדברי הרמב"ם דסב"ל כדברי התוס' נזיר (לו, ב ד"ה הנח) דרבנן סב"ל דאם אוכל כזית בכדי אכילת פרס חייב אפי' שזה לא כדרך הרגיל, אבל במקרה הזה לא עסקה המשנה, שאין עוסקים במקרה יוצא דופן.

ג. והנה, תירוץ לקושיא זו נמצא בהקדמת שו"ע אדמו"ר הזקן להל' פסח, וז"ל: "שלא לאכול כל שבעה תערובות חמץ שיש בו כזית בכדי אכילת פרס מהתערובות, אעפ"י שבאכילת התערובות אין טועמים כלל החמץ שבתוכו ואין נותנים בתוכו את החמץ אלא לקיוהא בעלמא³, כגון כותח הבבלי שמפריין בתוכו פירווי לחם חמץ להחמיצו, שאין בכותח טעם הלחם אלא חמיצות הלחם החמיץ את הכותח, שכיוצא בזה בשאר איסורים אין כאן איסור מן התורה, אבל בחמץ בפסח החמירה תורה ואמרה כל מחמצת לא תאכלו ואפי' תערובתו. אבל כרת אינו חייב אלא א"כ יש בתערובתו טעם חמץ כמו בשאר איסורים". עכ"ל.

היינו דבסתם תערובת חמץ, כזית בכדי אכילת פרס הוא כאוכל עצמו של חמץ, וגם הרמב"ם יסכים לדעת הרמב"ן דחייבים כרת, רק דהמדובר פה ששמו הלחם בשביל חמיצות הלחם ואין בכותח טעם הלחם אלא חמיצות הלחם בלבד. א"כ לרבנן ולהראב"ד אין ע"ז שום איסור מה"ת, כיון דאין זה כלל החפצא של חמץ ונעשה כחפצא אחרת, משא"כ להרמב"ם (כר"א) דהאיסור הוא על הגברא, סב"ל דגם כשנשתנה החפצא של החמץ, מ"מ אסרה תורה גם תערובת חמץ זה.

ד. ועייג"כ צפנת פענח על הרמב"ם דלגודל הקושיא למה לא יתחייב כרת על תערובות חמץ - תירץ דעל תערובת חמץ רגילה אה"נ דחייב כרת "רק כאן מיירי שנתערב קמח ונתחמץ בתערובות והוי זה כמין בריה אחרת ולא אתרבי רק ללאו", ולפיכך כותב הרמב"ם לקמן פ"ד ה"ח בנוגע לכותח הבבלי - "שעושין אותו מן הקמח", עיי"ש אריכות נפלאה, דהשאלה היא אי חל עליו (על הכותח שנעשה מהקמח) איסור חמץ⁴. ומביא דפולגתת הרמב"ם והראב"ד היא, דלרמב"ם דהאיסור חמץ הוא

3) כעין סברא זו כתב ג"כ בבעל המאור פסחים (מד, א) בסוגיא דטעם כעיקר וז"ל: "טעמן משתנה ע"י העירוב לטעם אחר שאין טעם האיסור שהוא הדגן נראה בעירוב אלא שהוא מסייעו לתת לו טעם חדש". עכ"ל.

וע"פ חידושו של אדמו"ר הזקן יש ליישב ג"כ קושיית התוס' פסחים (כד, ב ד"ה אלא), וז"ל: "מיהו תימה אמר דזיעה בעלמא הוא, הא טעם כעיקר דאורייתא". עכ"ל. וע"פ ביאורו של אדמו"ר הזקן מובן, דכיון דנשתנה טעמו, והוא עכשיו רק חמיצות וטעם חדש, אי"ז ענין לטעם כעיקר רק לאיסור מיוחד גבי תערובת חמץ דוקא.

4) ובאמת כן משמע גם מהירושלמי בר"פ ואלו עוברין שכתב שצ"ל בכותח מים. ואי שמין בו פירווי לחם למה צריך דוקא מים (דאין לומר משום דמי פירות אין מחמיצין - דהרי זה כבר פירווי חמץ), אלא ש"מ דשמין לתוכו קמח, כדברי הרוגצ'ובי.

רק איסור גברא ממילא לא איכפת איך נעשה הכותח - וחייב, משא"כ להראב"ד דהוה איסור חפצא א"כ אין שום איסור על הכותח - דלא חל על הכותח שם חמץ.



שיטת הרמב"ם בגינה [גליון]

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בגליון הקודם (עמ' 60) כתבתי לבאר שיטת הרמב"ם דס"ל להשיטה של היזק ראי' ל"ש היזק, דהיזק ראי' בעצם אינו היזק משום שאין על מה להקפיד, ואם הם מסכימים לעשות מזה היזק נעשה היזק. נמצא שהוא דבר התלוי בדעת והחלטת האדם ואינו היזק בעצם.

והבאתי סמך לזה מרש"י (ב, ב ד"ה וטעמא דרצו), שכתב, "לבנות כותל דמדעת שניהן הוא דחייביה חכמים שיבנו בין שניהן", ודבריו מוכיחים דס"ל דע"י הסכמתם יש חיוב מדרבנן לעשות כותל דמשמע דקפידתן בהיזק ראי' פועל החיוב של עשיית מחיצה.

והנה יש להעיר שמרש"י חזינן שנעשה חיוב דרבנן, אבל רש"י בעצמו לא סבר כהרמב"ם בסברתו איך נעשה החיוב. דהנה רש"י לקמן בד"ה "נפל שאני" כתב, "שכבר נתרצו הראשונים בכותל", ובתוס' הרא"ש הקשה מאי מהני מה שנתרצו כבר הרי נתרצו רק על כותל הראשון. ובשלמא לשיטת התוס' דהסברא היא שהורגלו לעשות דבר הצנע בחצר ולא למדו ליזהר זה מזה א"ש, אבל לרש"י קשה.

ויותר מזה קשה על רש"י, דהרבינו יונה דקדק בדברי רש"י מ"ש נתרצו "הראשונים" דקאי על מי שמכר להם החצר, וריצוי שלהם פועל גם עליהם, וקושית התוס' הרא"ש היא הרבה יותר קשה לפי ביאור הרבינו יונה ברש"י דמאי מהני מה שהסכימו הראשונים להקונים מהם.

וע"כ צריכין לומר בדעת רש"י דס"ל דמ"ד ל"ש היזק היא משום דאין לו זכות השתמשות בענינים אלו בחצריו וממילא אינו יכול לתבוע כותל מחבריו. ובזה שאני הדין של היזק ראי' ל"ש היזק מכל הני דינים הנזכרים שם וכן בראשונים שם דאמרינן בהו שמי' היזק לכולי עלמא, דבכל הני

ההיזק ראי' נוגע לענין שיש לו זכות השתמשות משא"כ היזק ראי' מחצר לחצר אין לו זכות ההשתמשות בעניינים אלו שמצידם יקראו היזק ראי'.

ולפ"ז אתי שפיר שיטת רש"י בין מקושיית התוס' הרא"ש ובין לפי ביאור הרבינו יונה הנ"ל, שמאחר שהסכימו לעשות מחיצה וקנו מידם ע"ז, הרי יש לכל אחד זכות השתמשות על מילי דצנעה גם בחצר זו, וא"כ אפילו נפל חייבים לבנותו שנית דהרי קנה הזכות ועכשיו היזק ראי' השני היזק.

וגם א"ש מה דמהני הסכם הראשונים לחייב הקונים בהיזק ראי' מצד הדין דמה מכר ראשון לשני כל זכות וכו', דמאחר שיש להמוכר זכות השתמשות בדברים של צינעא ממילא יכול למכור זה להקונה והוא מחוייב בהיזק ראי'. ולפ"ז שיטת רש"י שונה לגמרי משיטת הרמב"ם בסוגיין.



הלכה ומנהג

שיטת אדה"ז בהוצאה דרך מלבוש בשבת

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

בשו"ע אדה"ז או"ח סי' שא ס"ב איתא: "וכל דבר אינו חייב עליו אא"כ הוציאו דרך משאוי אבל אם הוציאן דרך מלבוש שלבשו והוציאן או אפי' לא לבשו אלא שתלאו במלבושיו לתכשיט . . . אע"פ שדרך להוציאן כן בחול פטור מה"ת כו", ובשוה"ג מצויין "רמב"ם פי"ט ה"ה והטור".

והנה ז"ל הרמב"ם: "זה הכלל כל היוצא בדבר שאינו מתכשיתו ואינו דרך מלבוש והוציאו כדרך שמוציאין אותו דבר חייב". וכ"ה לשון הטור ושו"ע. ואדה"ז מוסיף על לשונם שהחויב הוא רק אם הוציא "דרך משאוי", משא"כ דרך מלבוש או תכשיט פטור כיון שאינו דרך משאוי.

ומקור הוספת אדה"ז שהחויב דוקא על הוצאת "משא", י"ל שהוא הלבוש בס"ז "שלא אסרה תורה אלא מה שהוא דרך משא וכ"כ בעזרא

לא יבא משא ביום השבת משא ולא תכשיט לפיכך אסור להוציא מה"ת כל מה שהוא דרך משא" ע"ש.

והיינו שמלשון הרמב"ם וטור (לחוד) הי' אפ"ל, דגדר החיוב של הוצאת חפצים הוא כל הדברים שאינם מלבוש או תכשיט - היינו שהתורה התירה לצאת בשבת דוקא בדברים שיש לגוף האדם צורך בהם - מלבושים או תכשיטים, אבל כל שאר דברים שאין צורך בהם חייב בדרך ממילא (אם הוציא בדרך המוציאים), והיינו שדבר המחייב הוא באופן שלילי, שכיון שאין צורך בהם ממילא חייב.

ולכן מסביר אדה"ז על יסוד דברי הלבוש (ואולי זה גופא הגדר גם לרמב"ם וטור, שלכן מציין להם על הגליון בתור מקור²), שאדרבא, גדר המחייב הוא זה שהוא דרך משא - היינו שהמחייב הוא ענין חיובי, אלא שהפירוש (וההגדרה) של משא הוא כל דבר שאינו מלבוש או תכשיט, אבל אין המחייב זה שאינו מלבוש או תכשיט³, רק כיון שהוא משא לכן חייב.

ולכן משנה אדה"ז וכתבו בסגנון הפוך מסגנון לשון הרמב"ם והטור, שהרמב"ם כו' נקטו השלילה - כל דבר שאינו תכשיט או מלבוש חייב, ואילו אדה"ז נקט החיוב - שחייב בדרך משאוי אבל מלבוש או תכשיט (שאינו משא) פטור עליו - ובזה מגדיר אדה"ז הדברים שחייבים עליהם. ופשוט.

והנה אדה"ז מדייק "אבל אם הוציאן דרך מלבוש", ומשמע שגם דברים שאינם מלבושים בעצם אם לבשם בדרך מלבוש והוציאן פטור, אלא שמ"מ משמע שיש בזה עכ"פ איסור דרבנן⁴. ויל"ע בגדר האיסור, האם הוא אסור משום זה גופא כיון שאינם מלבוש גמור, או שאולי יש בזה עוד טעמים לאיסור וממילא בעצם (כלי טעמים נוספים) הי' מותר אפי' בדרך מלבוש לחוד.

(1) וראה לשון המאירי רפ"ו דשבת.

(2) וראה לשון הלבוש בהעתיקו לשון הרמב"ם וטוש"ע, שמבואר שלומד כן בדבריהם.

(3) עיר מדברי תוס' שבת "כללי דיני הוצאה": "דבר שאינו מלבוש או תכשיט נק' משא ואסור מה"ת".

(4) ולפ"ז סיום דבריו "פטור מן התורה" קאי על ב' החלוקות, על תכשיט ועל "דרך" מלבוש. אלא שממשיך שיש מהם שמתירים גם מד"ס. אבל אם נאמר שדרך מלבוש הוא כמו מלבוש בעצם צ"ל שסיום דבריו פטור מה"ת הוא לצדדין.

וראה לקמן לשון אדה"ז ס"ג: "אם יצא לבוש בשריון כו' הואיל והן דרך מלבוש ה"ז פטור אבל אסור מד"ס משום שנראה כיוצא למלחמה בשבת", שמדייק שהן דרך מלבוש, משמע שבעצם אין להם דין מלבוש, ומ"מ הוצרך להוסיף טעם נוסף לאסור הלבישה בשבת משום שנראה כיוצא למלחמה בשבת, ומבואר שמצ"ע גם דרך מלבוש מותר (אם ליכא טעם נוסף לאסור).

אמנם בלבוש ס"ז כתב "ולא יצא בשריון כו' ואם יצא פטור מפני שאינו מלבוש גמור דכלי מלחמה אין דרך לצאת בהם". היינו שהטעם "אין דרך לצאת בהם" הוא הסברה למה אינם מלבוש גמור, וטעם האיסור מדרבנן הוא משום זה גופא - שאינם מלבוש גמור, ודלא כמשמעות הנ"ל מאדה"ז [דאין לומר שמש"כ הלבוש "מפני שאינו מלבוש גמור" הוא טעם הפטור (למה אינו חייב), שאז הול"ל שאינו משא וכיו"ב, וע"כ כנ"ל שבא לבאר הטעם למש"כ לפני זה שאין יוצאין בהם בשבת, שהוא מפני שאינו מלבוש גמור²].

ובתהלה לדוד אות ד מביא רש"י (שבת סד, ב ד"ה כל שאסרו חכמים משום מראית העין) דוגמא למראית עין "כגון שריון וקסדא ומגפיים" דהיינו שטעם איסור בגדי מלחמה הוא משום מראית עין (שנראה כיוצא למלחמה) ומבאר בהמשך דבריו שרש"י לשיטתו על המשנה (ס, א ד"ה אינו) שכתב דשריון כו' "כולהו מין מלבושין נינהו בחול למלחמה", שהם מלבושים גמורים, ולכן הוצרך לטעם חדש של מראית עין. ומדייק מלשון הרמב"ם רפ"ט שטעם איסור בגדי מלחמה הוא משום שאינם מלבוש גמור, וע"ד דין קמיע בהי"ד. וכתב "ועכ"פ נראה דלכ"ע בדרך מלבוש פטור אבל אסור דהוי הוצאה כלאחר יד וע' רש"י דף קלג". עכת"ד, ע"ש.

והנה ז"ל הרמב"ם פ"ט ה"א: "כל כלי מלחמה אין יוצאים בהן בשבת, ואם יצא אם הי' כלים שהם דרך מלבוש כו' ה"ז פטור, ואם יצא בכלים שאינן דרך מלבוש כו' ה"ז חייב". והנה הרמב"ם מדייק בלשונו לקוראם "כלי מלחמה" [לשון שלא נמצא בש"ס כאן עד"ז], היינו שעיקר ענינם מה שהם כלים, רק שיש בכלים אלו שהם עכ"פ דרך מלבוש ויש שאינן דרך מלבוש, אבל כיון שעכ"פ בעיקרן הם "כלים" לכן אין יוצאין

בהן בשבת. וזהו שמקדים הרמב"ם "כל כלי מלחמה אין יוצאין בהן", שבהקדמה זה י"ל שאינו רק מודיע האיסור, אלא גם מגדיר ונותן טעם האיסור, כיון שהם כלים (ולא מלבושים בעצם). והיינו כדברי התהלה לדוד הנ"ל, דכל שאינם מלבוש בעצם אסור להוציאו, רק שפטור משום שהיה הוצאה כלאחר יד⁶.

וברמב"ם שם ה"ד: "ואם יצא בקמיע שאינו מומחה פטור מפני שהוציאו בדרך מלבוש". ולפי הנ"ל גם כאן הדיוק הוא מפני שהוא דרך מלבוש אבל אינו מלבוש בעצם ולכן אסור מדרבנן (וכמ"ש התהל"ד). [וראה שפ"א שבת (ס, א) שטעם איסור קמיע שאינו מומחה משום שאינו תכשיט גמור, רק דרך תכשיט, ולכך פטור אבל שבות דרבנן הוה, משום שבות דהוצאה, וכתב שכן משמעות הרמב"ם, וע"ש שהאריך. אבל ברמב"ם לא הוזכר דרך תכשיט רק מלבוש וכנ"ל (ואולי כונתו דעכ"פ משמע דטעם האיסור משום שבות דהוצאה, ודלא כתוס' כו' שמביא שם). ועכ"פ דבריו צ"ע].

ועפ"ז דעת אדה"ז צ"ב, שמצד אחד מדייק שהוא דרך מלבוש, ולאידך כתב שהוא משום שנראה כיוצא למלחמה, שלכאו' למה הוצרך לטעם זה דוקא, ולא מסתפק בזה שהוא רק דרך מלבוש.

והנה מקור דברי אדה"ז י"ל שהוא דברי המרדכי סי' שנב שכתב בנוגע ליוצא בשריון כו' "ואינו חייב חטאת משום דדרך מלבוש נינהו ואסורים משום שנראה כיוצא במלחמה" והיינו כדברי אדה"ז. ולפ"ז מובן הטעם למה מציין עה"ג לדברי המרדכי ולא לרש"י (סד, ב) הנ"ל, דהנה ב"מהדורה אחרת" של שו"ע אדה"ז יש שינויים בהמ"מ, דבכ"ז מציין "רש"י סה"ת סמ"ג ומרדכי", ובכ"ז ה מציין "רש"י ומרדכי". ולהנ"ל מובן למה בגליון שו"ע לפנינו מציין רק למרדכי, שבסה"ת (סי' רמ) הלשוני' "דמלבושין נינהו ואסורין משום שנראה שרוצה ללכת אל מלחמה אבל אלה ורומח אינו מלבוש וחייב חטאת", ובסמ"ג (ל"ת סה) מביא רק "שדומה שרוצה לצאת למלחמה", וא"כ דוקא מהמרדכי מקור

6) ובקריית ספר "כל כלי מלחמה שהן דרך מלבוש ככובע אם יצא בהן בשבת פטור דכל דרך מלבוש לא הוי משוי דלא גמרינן ממשכן אלא הוצאה דלאו דרך מלבוש". היינו שנקט דרך מלבוש כטעם הפטור, שהוא דרך מלבוש ואינו דרך משא. אבל מ"מ טעם האיסור י"ל כיון שסו"ס אינו מלבוש גמור, אלא שמ"מ כיון שאינו דרך משא לכן פטור. 7) וראה ג"כ ל' הר"ן על המשנה ס, א.

למש"כ אדה"ז כאן וכנ"ל, משא"כ מרש"י שס"ל שהוא מלבושים גמורים ולכן הוצרך לטעם דיוצא למלחמה לשיטתו⁸.

וביאור הכרח אדה"ז לזה, אולי י"ל דס"ל שאיסור הוצאה כלאחר יד הוא רק אם הוא דרך משא (אלא שהוא באופן של משא כלאחר יד), אבל לא כשהוא בדרך מלבוש, דבדרך מלבוש אין שם משא עליו, ובכדי להיות עליו שם הוצאה הוא דוקא בדרך משא, וכנ"ל בטעם שינוי דבריו מד' הרמב"ם כו' (על יסוד דברי הלבוש) שס"ל שצ"ל שם משא לחייב עליו, ולכן דין הוצאה כלאחר יד הוא ג"כ דוקא אם יש עליו שם משא⁹.

וזה מדויק בסידור דבריו בס"ב, שתחלה מבאר שכל המלאכות אסור מה"ת דוקא כדרכה, ושלא כדרכה אסרו מדרבנן, ומביא דוגמאות מהוצאה כו', ואח"כ מתחיל ענין חדש "וכל דבר אינו חייב אלא דרך משוי אבל לא בדרך לבישה כו'" שאז פטור מה"ת, ומשמע שהוא פטור אחר, דאלי"כ הו"ל לכללו בפטור כלאחר יד המבואר בתחילת דבריו, וע"כ הפטור כנ"ל משום שאינו דרך משא, וא"כ אינו בכלל גדר הוצאה שהוא רק דרך משא, וא"כ א"א לומר שהאיסור דרבנן משום שאינו

(8) ובשו"ע מהדורה חדשה ציינו לרש"י ומרדכי, היינו שצירפו המ"מ משאר מהדורות הנ"ל, ולהנתבאר הציון רק למרדכי הוא בדיוק.

ואולי יש להוסיף למה לא ציין לרש"י (סד, ב) ששם מבואר שאיסור לבישת שריון הוא משום מראית עין ע"ש, ולשונו של אדה"ז שהאיסור משום שנראה כיוצא למלחמה יל"ע מהו האיסור בזה, האם הוא גדר מראית עין וע"ד פרש"י, או שהוא ע"ד איסור עובדין דחול וכדומה, וכמו שמצינו כמה איסורים משום "שנראה" ולכאור' אינו דין של מראית עין - ראה לדוגמא סי' שיח ס"א שאסור כלי שני משום "שנראה כמבשל", ושי"ט סכ"א לענין בורר ובכ"מ. וע' פרמ"ג סי' שא א"א ס"ק יא.

ולהעיר שרש"י שם מזכיר ג"כ קשירת גמלים באיסור מראית עין, ועי' אדה"ז סי' שה סי"ח ולפנ"ז סי"ד, וא"כ לכאור' שם הוא גדר מ"ע ממש וכמפורש בס"ד, משא"כ כאן לא הזכיר זה שהוא גדר מראית עין. - ואולי לכן לא הזכיר רש"י (הגם שבמהדורה אחרת הזכירו וכנ"ל שם). ועצ"ע בזה.

(9) ולא מבעי לשיטת האג"ט שיסוד איסור שלא כדרכה הוא משום שהוא שם מלאכה דרבנן, הרי אז ודאי אפ"ל מש"כ בפנים שהוצאה שלא כדרכה הוא דוקא אם הוא דרך משא אבל אם הוא דרך מלבוש אין בזה איסור הוצאה שלא כדרכה, ואפי' לשיטת אדה"ז שמלאכה (והוצאה) שלא כדרכה אסור מצד גורה, מ"מ י"ל שגזרו רק אם יש עליו שם משא עכ"פ, משא"כ אם אינו בגדר משא והוצאה כלל, לא גזרו, וממילא אין לומר שדרך מלבוש אסור מצד הוצאה שלא כדרכה, ולכן ע"כ לחפש עוד טעמים לאיסור וכבפנים.

מלבוש בעצם, דמהו האיסור בזה, דמ"מ הוא דרך מלבוש לא דרך משא, וע"כ צריכים לחפש טעם אחר לאסור וכמבואר בס"ג¹⁰.

ולפ"ז דבר שהוא דרך מלבוש, הגם שאינו מלבוש בעצם, הו"ל להיות מותר (אם אין בו טעם אחר לאסור כגון מראית עין וכדומה), וא"כ מה שסיים שהוא פטור מה"ת, אין הדיוק שהוא אסור עכ"פ מדרבנן, שזה מבאר אח"כ שיש שאסור לד"ס לאשה ויש שאסור אף לאיש מצד טעמים שונים, אלא הכונה רק לומר הפטור, ובאמת בדרך מלבוש אולי מותר ג"כ (לולא טעמי איסור), ואולי נכלל במ"ש שיש דברים המותרים אפי' מד"ס.

ובמשנה ברורה ס"ק יז (על מש"כ המחבר ס"ז "כל היוצא בדבר שאינו תכשיט ואינו דרך מלבוש") כתב "ואינו דרך מלבוש: דאם הוציאו דרך מלבוש הרי לא הוציאו כדרך כל המוציאים שכל המוציא דבר שאינו תכשיט לו מוציאים אותו בידים ולא דרך מלבוש", ובשער הציון מציין ע"ז "רש"י בדף סב".

והיינו שס"ל שפטור דרך מלבוש הוא משום שהוא הוצאה שלא כדרכה. ודלא כשיטת אדה"ז שהוא משום שאינו דרך משא. ולשיטתו אינו מובן למה כתב בס"ק כה (על מש"כ המחבר "לא יצא איש כו' ולא בשריון ולא בקסדא ולא במגיפים ואם יצא פטור שהם דרך מלבוש"), "פטור שהם כו': ומ"מ אסור משום מראית עין כו'", ומציין בשער הציון ע"ז "רש"י ס"ד", ולכאו' למה צריך להעתיק טעם זה, הרי בלא"ה אסור משום שהוא כלאחר יד שהם דרך מלבוש וכלשון המחבר, ולמה הוצרך להעתיק טעם רש"י שהוא מצד מראית עין, הרי רש"י לשיטתו שהם מלבוש גמור (כמ"ש דף ס, א) כנ"ל, ושפיר צריך לטעם מראית עין, משא"כ לשיטתו שדרך מלבוש אסור משום שלא כדרכו א"צ לטעם זה. וצ"ע.

ובגוף יסוד המשנה ברורה מדברי רש"י, נראה לכאו' דלשיטת רש"י אין כלל היתר של דרך מלבוש, וכדמוכח מהא שהקשתה הגמרא (סב, א) בנוגע טבעת "והא הוצאה כלאחר יד הוא", וברש"י: "אמתני' קאי והוצאת טבעת שמוציאתה דרך מלבוש באצבע וזה שאינו תכשיט לה אמאי חייבת חטאת הרי לא הוציאה כדרך כל המוציאים שכל המוציא דבר

שאינו תכשיט לו מוציאין אותו בידים ולא דרך מלבוש" (וכנ"ל מהמשנה ברורה ס"ק יז). וממה שתי' הגמרא "פעמים שאדם נותן לאשתו טבעת כו" מוכח שלשיטת רש"י אין היתר של דרך מלבוש, דאל"כ מאי נ"מ שכן דרך הוצאתו בחול לפעמים, הרי סו"ס הרי הוא דרך מלבוש, ולמה חייב חטאת? וע"כ שמש"כ רש"י "דרך מלבוש" כונתו שמשום זה אינו הוצאה כדרכו, שדרכו להוציאו בידו, אבל אין פטור בפ"ע של "דרך מלבוש", ולכן פי' רש"י בדף ס בנוגע שריון שהן מין מלבושין (והאיסור משום מראית עין), והיינו לשיטתו כנ"ל.

ולפ"ז מה שהעיר התהלה לדוד הנ"ל מרש"י (קלג, א ד"ה כורך על ידו) "דרך מלבוש לשנותו מדרך הוצאתו בחול" ג"כ מתאים רש"י לשיטתו¹¹.

ולמהשנה ברורה תמוה מש"כ המחבר טעם היתר שריון כו' משום שהוא "דרך מלבוש" (ולא כפי' רש"י "שהן מין מלבושים"), דמה בכך, דהרי מ"מ הוציאו כדרך המוציאין, וכמו טבעת לשיטתו (שהעתיק רש"י בס"ק יז) שחייב הגם שהוא דרך מלבוש (כמ"ש רש"י) כיון שמ"מ הוא דרך הוצאה, וא"כ מ"ש שריון שהוא ג"כ דרך מלבוש. וע"כ צ"ל לשיטתו, דמ"ש המחבר בשריון שהוא "דרך מלבוש" הוא לאו דוקא, ועד"ז צ"ל בל' הרמב"ם כו', והוא דוחק גדול.

ולשיטת אדה"ז צ"ל דטבעת אינו דרך מלבוש, אלא שהוא תכשיט או משא, וקושיית הגמרא "והא הוצאה כלא"י הוא" היינו כפשוטו, דדרך משא (כדרכו) הוא כשנושא אותו בידו, לא באצבעו, וא"כ כשמלובש על אצבעו הוה הוצאה שלא כדרכו ולמה יתחייב, ותי' הגמ' דהוי כדרך הוצאתו בחול לפעמים, היינו שהוא כדרך המוציאין ולכן הוה דרך משא. וראה ל' אדה"ז ס"ו בטבעת שאין עליו חותם שחייב "שמשוי הוא לו ואין זה הוצאה שלא כדרכה כו'", ורג"כ סי' שג סי"ב, ולא הזכיר בשום מקום בטבעת שהוא דרך מלבוש, אלא או הוא תכשיט או שהוא משא. וכן

11) וכ"ז דלא כמ"ש במ"מ וציונים להרב אשכנזי כאן בהבנת דברי רש"י ע"ש, ולענ"ד כמ"ש.

ולענ"ד גם שיטת הח"י הר"ן הוא ע"ד שנתבאר בשיטת רש"י, ודלא כמ"ש במ"מ וציונים שם שהם ב' שיטות.

ברמב"ם פי"ט ה"ב הזכיר הוצאה שלא כדרך המוציאין. ועד"ז בלשון הלבוש כו'.

ולפ"ז נ"מ בין רש"י להרמב"ם (ואדה"ז), אי איכא בטבעת משום דרך מלבוש. דלרש"י הוה דרך מלבוש, אלא דמ"מ חייב בדרך הוצאה כיון שאין בזה פטור מיוחד של דרך מלבוש, ולאדה"ז ודעימי' אינו בגדר מלבוש כלל, אפי' לא "דרך מלבוש".

וראה ג"כ אדה"ז סוף ס"י "הרי נעשה בגד זה מלבוש גמור כשאר מלבושים שהם עשויים להגנת הגוף", ובר"ן בסוגיא שהוא דרך מלבוש ע"ש, ופי' דרך מלבוש לפ"ז הוא דבר שאינו מלבוש בעצם, רק שמ"מ לבשו בשביל הגנת הגוף (דרך מלבוש), וזה מותר לשיטת אדה"ז אם אין שם סיבה לאסור (כגון שריון). ולפ"ז מש"כ בס"י הלשון "מלבוש גמור" קאי על מש"כ אח"כ שהוא "מלבוש גמור כשאר מלבושים שהם עשויים להגנת הגוף", אבל לא שהוא מלבוש בעצם, וכמו שסיים "שאינו עשוי כמלבוש גמור". וא"כ דברי אדה"ז ה"ה דברי הר"ן. ועצ"ע שם (ובמ"מ וציונים שם) ובסל"ד (וסי"ח).

[ויש להעיר בכ"ז בדין קמיע שאינו מומחה, ואכמ"ל].

ולפ"ז צ"ע בנוגע שעון יד (שהאריכו האחרונים אם מותר ללבשו) אם אפשר לדון מצד דין מלבוש, דלפי הנ"ל לשיטת אדה"ז, וכן משמעות הפוסקים הנ"ל, אינו בגדר מלבוש כלל, ובפרט למש"כ בס"י דמלבוש הוא להגנת הגוף, וזה אינו שייך בשעון.

ועי' שו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי' קיא שכתב דשעון על היד הוא לבישה ממש, וראי' מטבעת שיש עליו חותם לאיש שמותר כיון שהוא על גופו ממש הוא לבישה שאין בו איסור אע"פ שאינו תכשיט כלל ע"ש¹².

ולכאור' דבריו צע"ג: א) דמפורש דטבעת שיש עליו חותם הוא מתכשיטי האיש, כמ"ש הרמב"ם פי"ט ה"ג וכ"ה בשו"ע כו'. ב) לפי הנ"ל גדר מלבוש עשוי להגנת הגוף וזה אינו בשעון יד. ורג"כ שו"ת אז נדברו ח"א סי' סג מש"כ בזה.

ורק לרש"י יש לדון אם נקרא דרך מלבוש, וכמ"ש בטבעת, אבל גם לפ"ז אינו היתר, דאדרבא לרש"י לכך חייב חטאת בטבעת משום שהוא דרך הוצאה, הגם שהוא דרך מלבוש, וא"כ לפ"ז בשעון לרש"י חייב חטאת.

[מובן שאין בכהנ"ל הכרעה בשאלה זו, שיש עוד צדדי היתר כמבואר באחרונים, ואכמ"ל].



גדר "כעין תדורו" בנוגע לחיוב תפילה ולימוד בסוכה
הרב ברוך אבערלאנדער
 שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

תפילה בבית כשאינו מתפלל בבית-הכנסת

בשו"ע אדה"ז סי' תרלט ס"ה: "המתפלל - אם יש לו מנוחה בסוכה שיוכל להתפלל שם בכוונה, צריך לכנוס לסוכה ולהתפלל, שהרי בשאר ימות השנה כשאינו מתפלל בבית הכנסת הוא נכנס לביתו ומתפלל. בד"א במקום שאין שם ביהכ"נ או שאי אפשר לו לילך לביהכ"נ, אבל אם אפשר לו לילך לביהכ"נ - ילך ואינו צריך להתפלל בסוכה".

המעייין במקורות להלכה זו יגלה שאדה"ז חידש כאן הלכה שאיננה מפורשת בפוסקים, ואדרבה.

שיטת ה'פרי מגדים' דתפילה בסוכה רשות

דין תפילה בסוכה נמצא ברמב"ם הל' סוכה (פ"ו ה"ט): "המתפלל רצה מתפלל בסוכה או חוץ לסוכה". ונו"כ הרמב"ם (המגיד משנה ורבינו מנוח) העתיקו הלכה זו בלי לציין לה מקור, וכנראה שהרמב"ם הוא מקורה הראשון של הלכה זו. דברי הרמב"ם נעתקו בטור סימן תרל"ט ובשו"ע ס"ד.

ומסביר ה"ט"ז (סקי"ד): "הטעם, דתפלה כל השנה אינה בבית דירה אלא בביהכ"נ. ועל כן הבודלה שכל השנה מבדיל בבית צריך להבדיל בסוכה". וה'פרי מגדים' ב'משבצות זהב' שם נתקשה בדברי ה"ט"ז דלכאורה טעם הפטור אינו מפני שתמיד מתפללים בביהכ"נ, "אלא אף שאין לו ביהכ"נ, ובכפרים שמתפלל בביתו תמיד, מכל מקום אינו חייב

בסוכה, דלאו במידי דתליא בדירה הוא. והוא הדין הבדלה, כי הרי חיוב הסוכה אינו אלא "כעין תדורו", וכל דבר שאינו קשור ל'דור' בבית אף אם במקרה יצא לו לעשותו בבית אין חיוב לעשותו בסוכה, והרי התפילה אינה קשורה לבית. ואכן פשוטות לשון הרמב"ם והשו"ע מורים כדברי ה'פרי מגדים', שהרי ניסוח ההלכה מורה בפירוש שהתפילה בסוכה אינה אלא רשות. ולפי הבנה זו מה שכתב הרמב"ם: "המתפלל [כש]רצה מתפלל בסוכה" - אינו אלא לפנים משורת הדין והידור מצוה, והרי אין הרמב"ם מחלק בין יש לו ביהכ"נ בעירו ואין לו. וכך הבין המאירי בשיטת הרמב"ם, וכמו שכתב בספרו 'בית הבחירה' עמ"ס סוכה (כת, סע"ב): "ותפלה מ"מ כתבו גדולי המחברים שאינה צריכה סוכה"².

שיטת אדה"ז

אמנם אדה"ז יש לו שיטה אחרת לגמרי בענין זה. לדעתו התפילה אכן קשורה לבית, שהרי "בשאר ימות השנה כשאינו מתפלל בבית הכנסת הוא נכנס לביתו ומתפלל", ועל כן מפני חיוב "כעין תדורו" של סוכות "צריך לכונוס לסוכה ולהתפלל"; אין זה רשות שאם "רצה מתפלל בסוכה" וכדברי הרמב"ם, אלא זהו חיוב גמור להתפלל בסוכה. אבל באם יש ביהכ"נ בעיר "ילך ואינו צריך להתפלל בסוכה", כי כשיש ביהכ"נ הרי גם במשך השנה הוא עוזב את ביתו ומתפלל בביהכ"נ, ועל כן גם בסוכות יתנהג כן.

נראה שמקור דברי אדה"ז הוא מדברי הרי"ז שהובאו ב'שלטי הגבורים' (יג, ב אות ב - והועתקו דבריו בב"ח ריש סי' תרלט וב'מגן

(1) אולי ע"ד אכילת עראי שכתב הרמב"ם (שם ה"ו) והשו"ע (שם ס"ב) שמצוה מן המובחר שתהיה בסוכה.

(2) וקצ"ע מ"ש ב'ערוך השולחן' (שם סי"ט): "ולעניין תפלה אין חובה כלל להתפלל בסוכה, שהרי בזה לא שייך כעין תדורו, דגם בביתו אינו מתפלל בקביעות אלא בביהכ"נ, ולכן אם רצה מתפלל בסוכה ואם רצה מתפלל בביתו, ומיהו נכון להתפלל בסוכה אם יש לו מקום מנוחה בסוכתו שיכול להתפלל שם".

(3) וב'אשל אברהם' (בוטשאטש) כאן כותב: "מי שנהוג להתפלל בביתו. . נראה שכן הוא בסוכה ג"כ חיוב לו להתפלל שם בסוכה, אם אין לו צער ע"ז, ומדוע יפקיע את עצמו מחיוב המצוה בחנם", והנימוק שבסוף אני קצת מסופק האם כוונתו שאכן התפילה בסוכה זה חיוב גמור, וכדעת אדה"ז, או שהיה כעין מדת חסידות "ומדוע יפקיע את עצמו" מזה. וראה שם שמסביר למה התפילה שונה מלימוד עיוני שפטור מסוכה, כי "עצם התפילה, עם שצריכה כוונה, מ"מ איננה כמו לימוד בעיון".

אברהם' סקי"ד), שם נעתקו דברי הרמב"ם הנ"ל ובהמשך לזה "לשון ריא"ז", שכתב: "וכן נראה בעיני שהתפלה צריכה כוונה ויכול להתפלל חוץ לסוכה, אבל ק"ש קורא בסוכה. ואם היה לו בהכ"נ בעירו מניח סוכתו והולך לו בבהכ"נ, שכן בשאר ימות השנה מניח דירתו וקורא ק"ש בבהכ"נ".

מתחילת דברי ריא"ז יוצא שהוא הבין בפשטות שהתפילה בסוכה ה"ה חיוב גמור, אלא ש"נראה בעיני" שישנו היתר "ויכול להתפלל חוץ לסוכה", באם הוא לא יכול לכוון כ"כ בתפילתו בסוכה. גם מסוף דברי הריא"ז יוצא שהוא מחפש היתר ללכת להתפלל בביהכ"נ ולא להתפלל בסוכה שבביתו, וההיתר הוא: "שכן בשאר ימות השנה מניח דירתו" לצורך התפילה, הרי שלשיטתו התפילה בסוכה הנו חיוב גמור.

דברים שאדם עושה בביתו ונכללים בחיוב "כעין תדורו"

ויש לעיין במה שכתב אדה"ז: "שהרי . . . כשאינו מתפלל בבית הכנסת הוא נכנס לביתו ומתפלל", והרי לכאורה מסתברים דברי ה'פרי מגדים' בקשר לתפילה והבדלה "דלאו במידי דתליא בדירה הוא", שהרי החיוב "כעין תדורו" נאמר רק על דברים התלויים בדירה, ומהי הסברא לומר שתפילה קשורה לבית דירה?

וי"ל שאדה"ז מפרש את גדר "כעין תדורו" במובן רחב יותר, שכל דבר שאין האדם צריך לחפש מקום בשביל עשייתו, כי הרי ביתו מוכן ומזומן לו [במלים אחרות: כל דבר שהאדם עושה בביתו, מפני שאינו 'חסר-בית',] הרי זה נכלל ב"כעין תדורו", וחייב לעשותו בסוכה. ובזה נכלל התפילה, שהרי "נכנס לביתו ומתפלל", וכמו כן הבדלה, "שהרי בשאר ימות השנה נכנס לביתו להבדיל שם" (אדה"ז שם ס"ו).

אמנם ה'פרי מגדים' מגדיר את ה"כעין תדורו" בצורה אחרת, הוא סובר שרק "מידי דתליא בדירה" נכלל בגדר זה. אכילה ושתייה של קבע הרי הוא עיקר הדירה⁴, ועל כן מפני חיוב "כעין תדורו" חייבים אנו לאכול

(4) וראה עירובין עב, סע"ב: "מאי מקום דירה, רב אמר מקום פיתא". ופירש רש"י שם (כו, ב ד"ה חוץ מן המים): "וטעמא דעירוב משום דדעתו ודירתו במקום מזונותיו הוא", ועד"ז כתב עוד שם (מט, א ד"ה משום דירה): "שדעתו של אדם על פיתו". העתיקם אדה"ז בסי' שסו ס"א וסי' תח ס"א. וראה שם סי' שפו ס"א: "ודירתו של אדם אינה

ולשתות ולישון בסוכה, אבל כל שאר הדברים שלפעמים עושה האדם בביתו אבל אינו דבר שהוא 'מעשה דירה' מעצם גדרו אין חיוב לעשותו בסוכה, ובזה נכלל גם תפילה והבדלה.

והנה לכאורה יש להקשות על הפרמ"ג מחיוב הלימוד בסוכה (סוכה כח, ב. שו"ע ס"ד), והרי גם הלימוד אינו מעשה דירה, למרות שעל דרך הרגיל לומדים הרבה בבית [והרי פסוק מפורש הוא (דברים ו, ז) שהלימוד הוא לא רק "כשבתך בביתך" אלא גם "ובלכך בדרך"!] ובדוחק י"ל דכיון ש'צריך ללמוד מתוך ספרים הרבה' (אדה"ז ס"ד), וכל אחד יש לו בביתו את אוצר ספריו, על כן נחשב הלימוד כ"מידי דתליא בדירה" אף לדעת הפרי מגדים'. ואלו שעיקר לימודם בבית המדרש ושם נמצאים ספריהם אכן פטורים מלימוד בסוכה (אדה"ז שם). ויותר נראה לומר שכיון שמצוה ללמד תורה ולחנך את הילדים, וודאי שעיקר החינוך הוא בבית, על כן לדעת הפרי מגדים' גם הלימוד הוה מידי דתליא בדירה, ועל כן, מפני חיוב "כעין תדורו", חייב ללמוד בסוכה.

הדברים שמברכים עליהם ברכת "לישב בסוכה"

נחלקו הראשונים על אלו מעשים הנעשים בסוכה צריכים לברך. יש סוברים שכל הנכנס לסוכה צריך הוא לברך, בין שנכנס לה לאכול, בין שנכנס לישון ואף כשנכנס רק ללמוד או לטייל. ויש שנראה מדבריהם שאין מברך אלא הנכנס לאכול ולשתות או לישון. וישנם עוד שיטות שונות בזה.⁵

והנה בס"ד כשבא אדה"ז להגדיר את מצות סוכה הוא כותב: "כיצד מצות ישיבה בסוכה? שיהיה אוכל ושותה וישן ויטייל ודר בסוכה", הרי יש כאן פירוט מאד מדויק של הדברים שהם עיקר "מצות ישיבה בסוכה", והלימוד והתפילה אינו נכלל בכללם.

נמשכת אלא אחר מקום פתו", 'צפנת פענח' הל' סוכה פ"ו ה"ב ולקוטי שיחות חלק כט עמ' 216-217.

(5) ראה אריכות גדולה בזה וריבוי ציונים ב'אנציקלופדיה תלמודית' חכ"ו ערך 'ישיבת סוכה', טורים סו-עא. ושם ציון 642 ציינו כאחד המקורות לשיטה השניה לתוס' סוכה מה, ב ד"ה אחד: "סוכה כל אימת דנכנס לה כדי שיאכל וישתה וישן ואפילו עשר פעמים ביום מברך".

ומהמשך דברי אדה"ז משמע שגם אין מברכים על הלימוד והתפילה שבסוכה, שהרי בנוגע לברכת "לישב בסוכה" כותב (שם סי"ב): "...ברכת לישב בסוכה שבירך על אכילת שחרית היא פוטרת את השתיה של כל היום. וכן היא פוטרת את השינה וטיול בסוכה כל היום. . שכולם נמשכים וטפלים לאכילה שהיא עיקר מצות הישיבה בסוכה. . ואפילו שותה וישן ומטייל קודם האכילה אין צריך לברך, לפי שהם טפלים להאכילה שלאחריהם".

אבל לפעמים יש חיוב ברכה גם על שינה וטיול, וכפי שכתב אדה"ז שם (סי"ד-טו): "וכל זה כשנכנס לאותה סוכה שבירך בה באכילה ראשונה, אבל אם נכנס לסוכה אחרת. . אפילו אם אינו רוצה לאכול בסוכה זו אלא שנכנס לתוכה לישן ולטייל צריך לברך לישב בסוכה, שאין שינה וטיול שבסוכה זו נפטרים בברכה שבירך בסוכה אחרת..." - ברכת "לישב בסוכה" על אכילה שבסוכה זו אינה פוטרת שינה וטיול בסוכה האחרת.

ולכאורה יוצא מדברי אדה"ז כאן, שיש חיוב לברך על אכילה ושתיה שבסוכה, ולפעמים אף על השינה והטיול, שהרי הם נכללים בעיקר החיוב דישיבת סוכה, אבל לא מצינו שיתחייב בברכת "לישב בסוכה" על לימוד ותפילה שבסוכה גם אם נכנס לסוכה אחרת להתפלל וללמוד, למרות ש"כל שבעת הימים צריך לקרות וללמוד בתוך הסוכה" וכן "המתפלל. . צריך לכנוס לסוכה ולהתפלל".

וצ"ע בטעם החלוק בין אכילה ושתיה ושינה וטיול שנכללים בעיקר חיוב מצות ישיבה בסוכה וגם מברכים עליהם, לבין לימוד ותפילה שאמנם חייב אדם ללמוד ולהתפלל בסוכה, אבל אין זה מעיקר מצות ישיבה בסוכה ואין מברכים עליהם.

בקשר לברכת "לישב בסוכה"

ישנו חילוק בין שני הגדרים ד"כעין תדורו"

והנה בהמשך סי"ד כותב אדה"ז: "כללו של דבר לעולם ידמה עליו סוכתו כאילו היא ביתו וכל דבר שלא היה עושה חוץ לביתו לא יעשה חוץ לסוכתו", דברים אלו הם לשונו של אדה"ז בעצמו ולא ראיתי דברים אלו בפוסקים שקדמוהו. ויש לעיין בלשון זה, למה כותב אדה"ז את חיוב הדברים שצריכים לעשות בסוכה בלשון שלילה, שבאם "לא היה עושה

חוץ לביתו - לא יעשה חוץ לסוכתו", ואינו כותב בלשון חיוב: "וכל דבר שהיה עושה בביתו יעשה בסוכתו"?

דיוק זה מתחזק כשנעיין בסעיפים ה-ו, כשהוא מנמק את חיוב התפילה וההבדלה בסוכה הוא כותב בלשון חיוב: "שהרי בשאר ימות השנה . . הוא נכנס לביתו ומתפלל וכו' שהרי בשאר ימות השנה . . נכנס לביתו להבדיל שם", וא"כ למה כאן בעיקר גדר המצוה הוא מנסח את הדברים בלשון שלילי?

וי"ל לבאר שיטת אדה"ז בזה ע"פ מה שנתבאר לעיל, ששני הגדרים ב"כעין תדורו" מתאימים לניסוח החיוב והשלילי דכאן. "מידי דתליא בדירה" אין האדם עושה אותם בדירתו רק כיון שזה מוכן ומזומן אליו, אלא כיון ש"לא היה עושה [אותם] חוץ לביתו" - שמקומם אך ורק בביתו ואין הם שייכים לשום מקום אחר, ודברים האלו הם עיקר גדר מצות הישיבה בסוכה; משא"כ הדברים שהאדם עושה בביתו רק כיון שזה מוכן ומזומן, עליהם א"א לומר ש"לא היה עושה [אותם] חוץ לביתו", שהרי אין הם תליא בדירה, ועל כן א"א להשתמש בהם בניסוח השלילי, אבל הניסוח החיובי מתאים לכאן לפי שיטת אדה"ז, "שהרי בשאר ימות השנה . . הוא נכנס לביתו ומתפלל", וע"כ ישנו חיוב לעשותם בסוכה, אבל אין הם עיקר גדר המצוה. ולכאורה זה דיוק נפלא בלשונו הזהב של אדה"ז.

ולפי זה מבואר גם החילוק בקשר לברכת "לישב בסוכה", שהרי אכילה ושתייה וטיול שהם דברים "שלא היה עושה חוץ לביתו" והם ממש "תליא בדירה" - מחויב האדם לעשותם בסוכה ואף לברך עליהם "לישב בסוכה" כשאינם נטפלים לאכילה שבאה לפנייהם או לאחריהם, אבל דברים שאינם תלויים בדירה אבל נעשים בדרך כלל בדירה - למרות שהאדם מחויב לעשותם בסוכה אין הוא מברך עליהם, כי אין זה ה"כעין תדורו" האמיתי ואין זה עיקר המצוה.

האם צריך לברך על לימוד ותפילה בסוכה

והעירני ידידי הרה"ת חיים שי' רפופרט על הנ"ל: "כת"ר רצה להוכיח מזה שלא כתב אדה"ז ע"ד החיוב לברך לישב בסוכה כשנכנס לסוכה אחרת (שלא אכל ושתייה בה) כי אם בקשר לטיול ושתייה - דס"ל שכשנכנס לסוכה אחרת להתפלל אינו מברך. ולדידי נראה, דכאשר אדה"ז כותב שיש לברך ברכה על טיול ושתייה כשנכנס לסוכה אחרת, אין זה אלא

לדוגמא בעלמא ור"ל כשנכנס לסוכה אחרת לקיים חיובו (לכד אכילה ושתיה). ואטו כי רוכלא ליזול וליחשוב כל החיובים. ובזה מתורצת בפשיטות מה שהקשה כת"ר ואין צריך להכנס לפירצה דחוקה (עד מאד - לענ"ד) ולומר שיש דברים שמחוייב לעשות בסוכה אבל אינו צריך לברך עליהם! ולרווחא דמילתא י"ל שאולי נכלל זה בכלל 'טיול', דהיינו שב'טיול' הכוונה לכל מה שצריכים לעשות בסוכה ע"פ דין אבל אינו בכלל אכילה ושתיה ושינה. [ובלאה"כ נתחבטו האחרונים להבין מה נכלל בגדר 'טיול']".

אמנם הלשון בשו"ע אדה"ז (סי"ב) אינו נותן מקום לחשוב שהוא מפרט את הדברים רק כדוגמא בעלמא, והרי לך לפניך לשון אדה"ז: "וברכת לישב בסוכה... פוטרת את [א] השתיה של כל היום, וכן היא פוטרת את [ב] השינה [ג] וטיול בסוכה... אפילו יצא חוץ לסוכתו אחר האכילה והפסיק הרבה בין האכילה ל [א] השתיה [ב] ושינה [ג] וטיול..." - אדה"ז מקפיד לפרט כאן שלש דברים ואינו מסתפק בדוגמא של שתיה ומוסיף "וכן היא פוטרת את...", וכי נוכל לומר ע"ז שהשמיט את הלימוד והתפילה רק כיון שלא רצה לפרט את השאר?

הדיוק בפירוט הדברים נמשך גם בסט"ו, שאדה"ז כותב: "שנכנס לתוכה לישן ולטייל", אבל לא ללמוד ולהתפלל. ולהעיר שסט"ו הוא המקום היחיד בכל סי' תרלט ששם מדובר בפירוש בחיוב ברכת לישב בסוכה על כל שאר הדברים שעושים בסוכה חוץ מאכילה, והיה מן הראוי שלפחות ירמז רמז באתא קלילא שגם שאר הדברים שעושים בסוכה חייבים בברכת לישב בסוכה.

וגם בס"ד כשכותב על "מצות ישיבה בסוכה" א"א לומר שאין פירוט הדברים "אלא לדוגמא בעלמא", "ואטו כי רוכלא ליזול וליחשוב כל החיובים", (שהרי: א) ודאי כשבא להגדיר עיקר גדר המצוה כדאי שיפרט כרוכלא גם את הלימוד ואת התפילה. ב) ועוד ועיקר: לשון הרמב"ם בהל' סוכה (פ"ו ה"ו) הוא: "כיצד היא מצות הישיבה בסוכה? שיהיה אוכל ושותה ודר בסוכה כל שבעת הימים", לשון זה העתיקו המחבר בס"י תרלט ס"א, וע"ז בא תיקונו והגהתו של הרמ"א (ואדה"ז כאן נמשך אחריו) שהוסיף לרשימת הדברים גם: "וישן ומטייל", הרי שהרמ"א דייק והוסיף והשלים את רשימת הדברים החסרים ל"מצות הישיבה בסוכה".

ובאם ככה כשרואים שלימוד ותפילה חסרים מהרשימה, הרי זה בכוונה תחילה כיון שאין הם חלק מעיקר המצוה.

ואפילו באם נפרש שה"דר בסוכה" הוא הכלל שאחר הפרט, ובזה נכללים עוד הרבה דברים שלא נכללו ב"אוכל ושותה וישן ויטייל", הרי בכל זאת אין זה יכול לרבות רק "מידי דתליא בדירה" ומה ש"לא היה עושה [האדם] חוץ לביתו", משא"כ לימוד ותפילה, וכנ"ל בארוכה. ועד"ז בנוגע לחיוב של "ויטייל", אפילו באם נרצה להרחיב את משמעות של טיול מעבר למנוחה, אבל עדיין לא נכללים בזה אותם הדברים שהאדם עושה בביתו, אבל אין הם תלויים בדירה.



לעילא [ו]לעילא" בקדיש שבעשיית

הנ"ל

במהדורה החדשה של שו"ע אדה"ז סי' תקפב סט"ז נאמר: "בכל הקדישים מראש השנה עד יום הכיפורים אומרים לעילא [ו]לעילא מכל ברכתא".

והנה מנהג היום שבנעילה כופלים ואומרים "לעילא ולעילא", וכן בדפוסים הראשונים של סידור אדה"ז היה מודפס כנראה: "בעשיית ולעילא" (ראה 'שער הכולל' פ"ד ס"ט בהגהת הצ"צ). אמנם קיים גם מנהג שגם כשכופלים אומרים רק "לעילא לעילא" בלי וא"ו, ראה 'מטה אפרים' סי' תקפב ס"א: "בספר תשובה מאהבה כתוב שמצא כן בכל הנוסחאות הישנות לומר לעילא לעילא בלא וא"ו קודם לעילא השני", ועד"ז בסידור 'תפלה למשה' לרמ"ק, ועוד.

ואחרי שאנחנו מכירים שני המנהגים האלו מתעורר השאלה: באם בדפוסים הראשונים של שו"ע אדה"ז נדפס "לעילא לעילא", אם כן למה הוסיף המהדיר את הוא"ו, הרי אדה"ז מזכיר כאן את המנהג כפי "הנוסחאות הישנות"?

והפלא שב'קצה המטה' שעל ה'מטה אפרים' שם ס"ק ד הביא שגם בקיצור שו"ע ועוד מקומות נאמר "לעילא לעילא", אמנם ברוב הנוסחאות נאמר "ולעילא" וכן . . בשלחן ערוך הרש"ז . . כתב(ו) ג"כ

לומר לעילא ולעילא, והרי הוא נמשך אחרי הדפוסים המשובשים (שכולל ווילנא הנפוץ ו'עוז והדר').

בענין זה ובקשר למנהגנו שכולים "לעילא" רק בנעילה ציין הר"י מונדשיין ב'אוצר מנהגי חב"ד' עמ' סד אות צח לספר 'מנהגים דק"ק וורמיישא' "עמ' קנו הע' 21" שרק בחלק מהקדישים כופלין. אמנם שם בהע' 21 אין כלום. ויש לתקן: עמ' קנ הע' 21, ששם מבואר עד"ז.

וכעין מקור למנהגנו שלא לומר יש להעתיק מסידור 'אזור אליהו' ע"פ נוסח הגר"א (תשס"ה, עמ' לא בהערה): "לעילא. גם בעשי"ת, ואין כופלין לעילא ולעילא - מעשה רב כ"י סינסינטי סי' קצח. והמנהג המקובל היום לכפול מקורו בלבוש סי' תקפב והובא במ"א ובמט"א, אבל בסידורים ישנים ליתא (ומצאנוהו רק בפירוש לסידור ר' הירץ משנת ש"כ). ואפילו בסידור ר' שבתי סופר - תלמיד הלבוש - לא הובא מנהג זה, וכן גם בסידור ר"ע ור"א ווילנא".

השתלשלות המנהג ראה בספר 'מנהגי הקהילות' לראש השנה עמ' כט-לא. וגם לפי זה תמוה ביותר ש'קצה המטה' שם תמה שלא מצא "לעילא לעילא" בנוסחאות הישנות, ונעלם ממנו כל המבואר שם.



ברכה בנתינת צדקה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

א. ידוע תשובת הרשב"א (ח"א סי' יח) ותשובת ר"י בן פלט (ב'אבודרהם' הל' ברכת המצות, ועוד) שכתבו בטעם שאין מברכין על מצות צדקה שמא העני לא ירצה לקבל. והובא בכמה מקומות ובלקו"ש חל"ד ראה (ב) (עמ' 85 הערה 24).

אבל צל"ע בשיטת הרשב"א הנ"ל, דלכאור' אם כל הסיבה שאין מברכין, היא שמא העני לא ירצה לקבל מדוע לא נמתין עם הברכה עד לאחר קבלת העני?

ובפרט שמצינו עד"ז לענין טבילה: דבגמ' פסחים (ז, ב) "אמר רב יהודה אמר שמואל כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן . . דאכתי גברא לא חזי . . אלא אמר רב חסדא חוץ מן הטבילה בלבד".

ובתוס' ד"ה "על הטבילה" מביאים ב' פירושים: (א) שיטת ר"ח בשם הגאון, דהמדובר על טבילת גר "דלא חזי קודם טבילה, דלא מצי למימר וצונו דאכתי נכרי הוא". (ב) "וי"מ דבכל טבילות קאמר דגברא לא חזי, דקודם שירד למים אינו צריך לברך, דילמא משום בעיתותא דמיא מימנע ולא טבילי, ואחר שיורד אז הוא ערום ואסור לברך משום דלבו רואה את הערוה".

הרי מבואר מדברי התוס', דהיכא דחיישינן דלא יקיים המצוה כגון הכא משום פחד המים, תיקנו הברכה לבסוף. וכ"ה להלכה ברמב"ם הל' ברכות פ"א ה"ז, ועי' הגהות מיימוניות שם. ובשו"ע יו"ד סי' רסח ס"ב. וכן נפסק עד"ז להלכה לגבי נטילת ידיים, ראה שו"ע אדמוה"ז סי' ו ס"ה: "אלא שבנטילת ידיים א"א לברך קודם הנטילה, לכן נדחית הברכה עד לאחר הנטילה". ועיי"ש סי' קנח סט"ז. ולכאור' כמו"כ בצדקה, אם נחשוש שלא ירצה העני לקבל, נתקן הברכה לאחרי הקבלה. [נדוחק לחלק שבטבילה סוכ"ס כשירד במים וטבל קיים מצותו, ואין לו הכח לבטלו, לכן יהני ברכה, אבל העני יכול להיות שקצת זמן אחרי קבלתו יחליט שאינו רוצה בזה, דא"כ אין לדבר סוף, ובכל ברכת המצות נחשוש שאולי תתהוה סיבה שתמנע קיום המצוה, ובודאי לזה לא חוששים. והעירוני לעיין בס' 'הר צבי', מילי דברכות סי' ב, ואינו תח"י]. וכבר כתבתי בזה בגליון תנא עמ' 14.

ב. ואוי"ל הביאור בזה:

כתב הרמב"ם (הל' ברכות פ"א ה"ז) "אין לך מצוה שמברכין אחר עשייתה אלא טבילת הגר בלבד, שאינו יכול לומר אשר קדשנו במצותיו וצונו שעדיין לא נתקדש ולא נצטווה עד שיטבול, לפיכך אחר שיטבול מברך על הטבילה מפני שהיה דחוי מעיקרו ולא היה ראוי לברך". על מש"כ הרמב"ם "מפני שהיה דחוי מעיקרו" כותב הכסף משנה "כלומר דאילו הוה ראוי מעיקרו והדר נדחה אינו חוזר ונראה". ומציין מקורו מגמ' ברכות (נא, ע"א), בעו מיניה מרב חסדא מי שאכל ושתה ולא ברך מהו שיחזור ויברך, אמר להו, מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום

אחר כדי שיהא ריחו נודף, אמר רבינא הלכך אפילו גמר סעודתו יחזור ויברך, דתניא טבל ועלה אומר בעלייתו ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה. הרי שאפשר לברך אף אחרי קיום המצוה, והגמרא דוחה את הראיה, ולא היא, התם מעיקרא גברא לא חזי, הכא מעיקרא גברא חזי והואיל ואידחי אדחי. והיינו דהואיל והיה מחויב לברך ונדחה מן הברכה שלא בירך בזמן הראוי לה ממילא נדחה לגמרי ואינו יכול לברך, אבל מי שהיה דחוי מעיקרו כי לא היה מחויב לאו דיתוי הוא ויוכל לברך אח"כ.

ומבואר מדברי הרמב"ם דבכל מצוה שיש עליו חיוב לקיימו יש עליו באותה שעה גם חיוב לברך, ואם לא בירך בזמן חיובו אינו יכול לברך יותר דכבר הלך לו חיובו, וכפי שכותב (שם, ה"ו) "אבל אם שחט בלא ברכה אינו חוזר אחר שחיטה ומברך. . . וכן אם כסה הדם בלא ברכה או הפריש תרומה ומעשרות או שטבל ולא בירך אינו חוזר ומברך אחר עשייה וכן כל כיוצא בזה", ומפורש יותר בהל' אישות (פ"ג הכ"ג) "כל המקדש אשה בין על ידי עצמו בין על ידי שליח צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואחר כך מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצות, ואם קידש ולא בירך, לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה", וכן"ל דכיון שנדחה מן הברכה בשעת קיום המצוה אינו יכול לברך אח"כ דהברכה תלויה בחיובו לקיים המצוה. משא"כ בטבילת גר הרי לא שייך עליו חיוב ברכה "שעדיין לא נתקדש ולא נצטווה", ולכן אינו מברך קודם, אבל מיד שטובל ומתחייב במצוה הרי באותו זמן מיד חל עליו גם חובת ברכה, [וע"ד באים כאחד] ונקרא מברך בזמן חיובו.

ולפי זה י"ל הטעם בהא דבצדקה וכיו"ב שאי אפשר לברך קודם עשיית המצוה אינם מברכין כלל אף אח"כ, כי היות שיש עליו חיוב נתינת צדקה והחיוב כולל גם ברכת המצוה, ממילא כשקיים המצוה, אם מאיזה סיבה לא בירך הרי סוף סוף כבר הלך לו החיוב ואיך יברך, והיינו דמלכתחילה בשעת הנתינה אינו נקרא "דחוי מעיקרו" ואדרבה יש עליו חיוב מצוה, ועכשו שלא בירך (יהיה מאיזה טעם שיהיה) הרי נחשב "כראוי מעיקרא והדר נדחה" שאינו חוזר ונראה לברך אח"כ. ודומה הוא לברכת הנהנין שאינו מברך אחר שכבר נהנה, וראה ברמב"ם (הל' ברכות פ"א ה"ג) "וכשם שמברכין על ההניה כך מברכין על כל מצוה ומצוה

ואחר כך יעשה אותה", הרי שיסוד התקנה של ברכת המצות הוא כמו בברכת הנהנין שאין מברך אחר עשיתה.

ג. אבל קשה, דבהל' אישות שם משיג הראב"ד על הרמב"ם וכותב "אין אנו אומרים כן, אלא מקדש ואחר כך מברך, והטעם מפני שהדבר תלוי בדעת אחרים שאם תמשך האשה ולא תרצה לקבל הרי הברכה לבטלה, וזהו הטעם לברכת האב שמברך להכניסו בריתו של אברהם אבינו" והיינו דגם במילה מברך האב אחר המילה, כי המילה נעשתה ע"י אחר ונקרא תלוי בדעת אחרים. (ועיין בט"ז ר"ס רסה שאם האב הוא המוהל אכן יברך ב' הברכות קודם המילה וכן נהג כשמל את בנו, עיי"ש).

הרי מבואר בדעת הראב"ד דבמצוה שתלויה בדעת אחרים ואי אפשר לברך קודם, מברכין אח"כ ולא אמרינן דהלך לו החיוב ברכה, וא"כ גבי מצות צדקה וכיו"ב ג"כ נברך אחר המצוה ומאי שנא? (ועיין בהגהות רעק"א בשו"ע יו"ד סי' יט מה שהקשה על הראב"ד, עיי"ש).

אמנם י"ל דהראב"ד לומד דברכת אירוסין הוא ברכת השבח ולא ברכת המצוה, וכדעת הרא"ש בפ"ק דכתובות סי' יב בארוכה, וברכת השבח בעצם יכולים לברך או לפני או לאחרי קיום המצוה, ע"ז מוסיף הראב"ד טעם מדוע באירוסין מברכים דוקא אחר הקידושין, היות "שהדבר תלוי בדעת אחרים", וחששו לא לגרום ברכה לבטלה, וכן הוא ג"כ ברכת להכניסו שבברית מילה, דהוה ברכת השבח, וכפי שביארו בתוס' (פסחים ז, א ד"ה בלבער) דמשבח ומודה להקב"ה שצונו על המילה. ועיי"ש בתוס' שלכן אין צריך לברך אותה קודם לעשיית המצוה, רק היות שתלוי באחרים מטעם זה מברכין אותה דוקא לאחרי קיום המצוה, אבל בברכות המצות אכן יסבור הראב"ד ג"כ דמברכים דוקא קודם עשייתן אף באותם מצות שתלויות בדעת אחרים כצדקה וכיו"ב, וכפי שביארנו לעיל, וכפשוטו לשון הגמ' בפסחים (ז, ב) ד"כל הברכות מברך עליהם עובר לעשייתן. . . חוץ מן הטבילה בלבד" דאכתי גברא לא חזי, ולא הוציאו מצוות אחרות מכלל זה. ועיין שאגת אריה סי' כו.



איסור לימוד התורה לגוים [גליון]

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

בגליון תתקמו (עמ' 56) דן הרב ח.ר. שי' ע"ד מסירת ד"ת לגוי כשמלמד תורה לבני ישראל והגוי שומע והביא תשובה מהגרמ"פ יו"ד ח"ב סי' קלב "הנה פשוט לענ"ד דמה שאמר רב אמי בחגיגה (יג, א) "אין מוסרין דברי תורה לעכו"ם" הוא דווקא כשכוונתו למוסרם להעכו"ם אבל כשכוונת הלומדי תורה הוא ללמד בעצמו ולמוסרם ליהודים הנמצאים שם לא נאסר מחמת שנמצא שם גם עכו"ם שגם כן ישמע ממילא הדברי תורה ולכן מותר להגיד ההגדה ולתרגמה כדי שיבינו ההורים וכל המשפחה אף שממילא גם הנכרית שומעת". ובדבר האיסור של לפני עור כתב הגרמ"פ דכל היכא דאין איסור משום מסירת ד"ת לגוי אין גם איסור משום לפני עור. והוכיח כן מהשו"ע, ובנוסף להוכחתו מהשו"ע כתב, "ונראה פשוט דאין לאדם להמנע מעשות אף דבר הרשות שלו בשביל שמא יעשה אחד איסור ע"י מעשיו, דמאחר דעושה מעשה לעצמו ועובר האיסור לקח ועשה בעצמו מעשה האיסור ליכא בזה לאו דלפני עור".

והנה יש לברר ענין (שנוגע לכמה וכמה שלוחים), והוא שלפעמים יש אנשים שאומרים האמת שהם גויים והם מבקשים רשות לבוא להבית חב"ד ולהשתתף בהשיעורי תורה וחסידות, וגם לפעמים יש אנשים שידוע שהם לא קיבלו עברו כהלכה והם מבקשים רשות לבוא לשיעורי תורה וחסידות. ואפילו נקבל דעת האג"מ שאין כאן בעי' של לפני עור או איסור מסירת ד"ת לגויים ומהטעמים הנ"ל, עדיין יש לחקור אם יש כאן איסור של הערמת עכו"ם. ועיין שו"ע רבינו הלכות הונאה וגניבת דעת סי"ב "ואפילו לגנוב דעתו בדבר שלא יגיע לו הפסד להנכרי אסור מדברי סופרים כגון למכור לו בשר נבילה בחזקת שחוטה. ואף לגנוב דעת הבריות בדברים אפילו במילה אחת של שפת חלקות וגניבת דעת או במעשה שמראה שעושה בשבילן ואינו עושה אסור מפני שמחזיקים לו טובה בחינם".

ועפ"ז יש לחקור - מכיון שהנכרי בא לקבל רשות לילך להשיעורים, האם נאמר שכשמרשה לו להשתתף בהשיעורים יחשוב העכו"ם שבוודאי מותר לו ללמוד תורה. והאמת הוא שאסור לנכרי ללמוד והוא איסור

חמור, וא"כ יש להסתפק אם דבר זה בגדר גניבת דעת נכרי שאסור מדרבנן.

ובשו"ת אג"מ אבן העזר ח"ד סי' כו ס"ג כ' "ובדבר שבבית הספר היומי שנתייחד ע"י בני תורה ויראי השי"ת והמנהל והמורים כולם יראים ושלמים ונודעו שהרבה תלמידים הם מנכריות שנתגירו אצל הרעפארמער ואצל הקאנסערוואטיוון שאינו כלום אם באופן שא"א יהיה להוציאם מבית הספר האם מחוייבים אותן שכל פרנסתם מזה להניח משרתם, הנה קשה לפני לומר דבר מוחלט בשעה שנוגע לפרנסתם שהוא חיי נפש ונסיון גדול בדבר שלא הוזכר בהפוסקים ולא ידוע לנו ממילא פרטי דינים בזה, דהא אפשר שכיון שהם מחזיקים עצמן ליהודים והולכין לביה"ס ללמוד מטעם שהוא מעשה יהדות ליכא איסור, וגם אפשר מכיון שהרב לומד העיקר עם תלמידים שהם ישראלים כשרים ליכא איסור אף שלומדין ממילא גם תלמידים נכרים, ומש"כ התוס' בשם הר' אלחנן דאיכא לפני"ע מטעם שהעכו"ם אסור ללמוד תורה אולי על קטניהם ליכא איסור זה, וגם לא נאמר עכו"ם שלמד תורה אלא עכו"ם שעסק אולי אין זה בלמוד המלמד עם תינוקות, לכן קשה לומר שמוכרחין לעזוב פרנסתן אף שהיה זה מן הראוי לעשות כן, ואם בשביל זה יתבטל כל בית הספר וילכו בשביל זה גם ילדי ישראל הכשרים לבתי ספר של המדינה שילמדו שם עניני כפירה הלא יותר טוב שלא יעזבו משרתם שלא יתבטל בית הספר, וגם אם הם יעזבו משרתן יקחו למורים מינים וכופרים וילמדו גם אל ילדי ישראל עניני כפירה ח"ו ג"כ הרי אדרבה אין להם להניח משרתם".

הנה הגרמ"פ אומר בתוך דבריו לכן קשה לומר שמוכרחים לעזוב פרנסתם אף שהיה זה מן הראוי לעשות. והתשובה הנ"ל מדבר במלמדים שאין להם דיעה בהנהלת הישיבה. ובנידון דידן במנהלים של בית חב"ד שהם הבעלי בתים של המוסד לכאורה צריך עיון האם יש היתר להתיר גוים לבוא להשתתף בשיעורים כשאינו מוכח שיש להם רצון אמיתי להתגייר, ואפילו במקום שיש להם רצון להתגייר צריך לברר אצל רבנים, איזה שיעורים מותר להם להשתתף.



פריכיות אורז לבעל נפש [גליון]

הרב שמואל חיים בלומינג

ר"מ בישיבה

בגליון הקודם (עמ' 77) כתב הרב י.ה. שי', "נראה שעל פריכיות אורז או חיטה מברכין בורא פרי האדמה, וגם בעל נפש. פריכיות אורז וחיטה עשויין מאורז וחיטה שלימה ותפוחה שנדבקים בחום כעין קלי', ואינם עוברים שום תהליך של בישול או אפיה. ובשו"ע או"ח סי' רח ס"ד "אכל דגן חי או עשויין קליות . . אינו מברך אלא בורא פרי האדמה ולאחריו בנ"ר". ושם בס"ז "הכוסס את האורז מברך עליו בפה"א ולאחריו בנ"ר ואם בשלו . . במרך עליו במ"מ ולאחריו בנ"ר" . . וא"כ יוצא שעל פריכיות אורז וחיטה מברך לכתחילה גם בעל נפש בפה"א ולאחריו בנ"ר". עכ"ד.

הנה הא דכלל בסוף דבריו פריכיות חיטה עם פריכיות אורז לענין ברכה אחרונה בנ"ר לכתחילה גם לבע"נ, לא דק - דהרי בשו"ע שם סוף ס"ד (בענין האוכל דגן חי או קליות) כתב המחבר "והתוספות נסתפקו אם יברך לאחריו ברכה מעין שלש [על האדמה ועל פרי האדמה. ט"ז] ולכך כתבו שנכון שלא לאכלו אלא בתוך הסעודה ויפטרנו בברכת המזון". וכתב המ"א (ס"ק ו) דספיקת התוס' הוא אפי' בדגן חי. ע"ש.

ועפ"ז יוצא דפריכיות אורז אכן ברכה אחרונה שלהם הוא בנ"ר, אבל פריכיות חיטה (וכן פריכיות כוסמין (spelt) המצוי כיום) הוא ספק ברכה אחרונה (על האדמה ועל פרי האדמה או בנ"ר), ולכן אם רוצה לאכול כזית, לכתחילה לא יאכלנו אלא בתוך הסעודה. ובדיעבד אם אירע שאכלו שלא בתוך הסעודה יברך בנ"ר.



פשוטו של מקרא

בענין בשורת שרה והפיכת סדום

הרב דוד פלדמן

עורך ראשי - 'ועד הנחות בלה"ק'

א. בגליון הקודם (עמ' 80) הערתי בנוגע לשליחות המלאכים לאברהם ואח"כ לסדום, שלכאורה אינו מובן מהו הטעם שגם המלאך ששליחותו היתה להפוך את סדום, הלך תחילה אל אברהם! ע"ש.

יש להוסיף בתמיהה שבדבר:

סדר המאורעות בפרשה הוא: לאחרי (הרפואה לאברהם ו)הבשורה לשרה - נאמר "ויקומו משם האנשים וישקיפו על פני סדום ואברהם הולך עמם לשלחם" (ללוותם). ואח"כ "וה' אמר המכסה אני מאברהם וגו'", "ויאמר ה' (אל אברהם, שעשה כאשר אמר שלא יכסה ממנו - רש"י) זעקת סדום ועמורה כי רבה גו' ארדה נא ואראה גו' כלה וגו'", ובאמצע הענין חוזר הכתוב ומספר אודות המלאכים - "ויפנו משם (ממקום שאברהם ליווים שם) האנשים וילכו סדומה", ואח"כ ממשיך הכתוב "ויגש אברהם ויאמר גו' אולי יש חמישים צדיקים וגו'", ובסיום הפרשה, "וילך ה' . . . ואברהם שב למקומו", "נסתלק הדיין נסתלק הסניגור והקטיגור מקטרג, ולפיכך" - "ויבואו שני המלאכים סדומה".

ולכאורה: הרי עוד לפני שה' דיבר אל אברהם נאמר כבר "ויקומו משם האנשים וגו'", היינו, שכבר הלכו לדרך, ולמה חוזר הכתוב ומספר אודות הליכת המלאכים לאחרי שה' דיבר אל אברהם אודות סדום?

ומשמעות סדר הכתובים הוא, שדיבור ה' לאברהם "זעקת סדום גו' ארדה נא ואראה וגו'" הי' בשעה שאברהם הי' הולך עם המלאכים

1) ומ"ש בשוה"ג, שי"ל שזהו ע"ד הענין דהמתקת הגבורות [ואולי יש להמתיק את הדברים, ע"פ פרש"י ד"ה וישקיפו, "כל השקפה שבמקרא לרעה חוץ מהשקיפה ממעון קדש, שגדול כח מתנות עניים שהופך מדת הרוגז לרחמים" - אף שלכאורה אינו מובן למה צריך רש"י לפרש כאן הפסוק "השקיפה" - דיש לומר, שגם פעולתו של אברהם בהכנסת אורחים היא כמו מתנות עניים שבכחה להפוך מדת הרוגז כו'] - הנה סוכ"ס קשה להעמיס פירוש זה בפשוטו של מקרא.

ללוותם, היינו, שה' דיבר עם אברהם אודות סדום במעמד המלאכים, קודם שנפרדו ממנו והלכו לדרכם², ורק לאחרי כן פנו המלאכים מהמקום שאברהם ליווהם והלכו לדרכם, ואז פתח אברהם בדברי השתדלות ללמד סניגוריא על סדום - שבזה מודגש יותר הקשר והשייכות של ביקור המלאכים אצל אברהם להפיכת סדום.

וצריך להבין טעם הדבר.

ובכלל תמוהה סמיכות הפרשיות דבשורת שרה והפיכת סדום:

כבר נאמר לפנ"ז (לך לך יג, יג) "ואנשי סדום רעים וחטאים לה' מאד".
וא"כ, מהו הטעם שהפיכת סדום הוצרכה להיות דוקא בפרק הזמן שבין בשורת שרה ללידת יצחק?!

והגע עצמך: זה עתה נתרפא אברהם מצער המילה, ונתבשרה שרה שתלד בן. ולמה צריך הקב"ה להפריע ולבלבל השמחה ע"י הפיכת סדום - מאורע בלתי-רצוי שבודאי ציער את אברהם?!

ב. ואולי יש לומר בכל זה:

לכאורה אינו מובן: מפני מה הוצרך הקב"ה לשתף את אברהם בתכניותיו ולהודיעו שבכוונתו להפוך את סדום?³

[ומה שנתפרש בקרא "וה' אמר המכסה אני (בתמי") מאברהם אשר אני עושה (בסדום) ואברהם היו יהי לגוי גדול ועצום וגו'", ש"פשוטו, וכי ממנו אני מעלים, והרי הוא חביב לפני וכו' - הרי מזה גופא שרש"י מביא ה"פשוטו" בפ"י ה"ב, ואילו בפ"י הא' מביא ה"מדרש אגדה זכר צדיק לברכה, הואיל והזכירו ברכו", היינו, שאין זה טעם מדוע לא להעלים מאברהם, אלא רק כמו מאמר המוסגר, מוכח, שס"ל לרש"י שאין זה טעם מספיק].

(2) בפ"י ראב"ע: "בעת שבאו אל סדום אז אמר ה' לאברהם זעקת סדום" (ועד"ז בפ"י הספורנו: "אע"פ שהמלאכים אשר שלח להשחית כבר הגיעו לסדום, מ"מ אברהם עודנו עומד לבקש רחמים"). אבל בפירושו רש"י מפורש להדיא ש"שהו המלאכים מחברון לסדום" והגיעו רק בערב.

(3) ולא דמי להודעה לנת ע"ד המבול - כיון שנח הוצרך לבנות התיבה כדי להנצל מן המבול, כפשוט.

ועל זה מפרש רש"י טעם חדש (שלא נתפרש בקרא, אבל כנראה שמוכן ומוכרח הדבר בפשוטו של מקרא): "לא יפה לי לעשות דבר זה שלא מדעתו, אני נתתי לו את הארץ הזאת, וחמשה כרכין הללו שלו הן, שנאמר גבול הכנעני מצידון וגו' בואכה סדומה ועמורה וגו'. קראתי אותו אברהם אב המון גוים, ואשמיד את הבנים ולא אודיע לאב שהוא אוהבי".

ולכאורה הפירוש בזה, שהשייכות של סדום לאברהם היא הן מצד המקום - "חמשה כרכין הללו שלו הן", והן מצד אנשי המקום - דכיון ש"קראתי אותו אברהם אב המון גוים", הרי הם כמו בנים, והוא כמו אב.

ג. והנה, קריאת שם אברהם, ע"ש "אב המון גוים" - שמצד זה שייכים אנשי סדום לאברהם - נתחדשה זה עתה, בעת המילה, שהרי מקודם לכן נקרא אברם, "שלא הי' אב אלא לארם שהוא מקומו, ועכשיו - אב לכל העולם" (פרש"י לך לך יז, ה).

ויש לומר, שמצד השייכות של אברהם לכל העולם (כולל גם אנשי סדום) שנתחדשה עתה - נתעורר עתה גם הצורך בהפיכת סדום:

הציווי על המילה, בד בבד עם שינוי השם מאברם לאברהם (אב המון גוים) - הי' בתור הכנה ללידת יצחק, כפשטות הכתובים.

והשייכות ד"אב המון גוים" ללידת יצחק - מובנת בפשטות - לפי שע"י יצחק ("ביצחק יקרא לך זרע") שממנו יצא עם ישראל, יהי' אברהם לגוי גדול ועצום, ולא עוד אלא שיתברכו בו כל גויי הארץ, ובלשון רש"י ר"פ לך לך: "אדם אומר לבנו תהא כאברהם", והיינו, שע"ז תגדל ותתפשט השפעתו של אברהם אבינו - דרכו ושיטתו בעשיית צדקה ומשפט - בכל העולם, שזוהי המשמעות של "אב המון גוים".

ונמצא, שבלידת יצחק מתחילה תקופה חדשה בעולם - עולם נעלה יותר שיש לו שייכות לאברהם, "אב המון גוים".

וכיון שכן, הרי מובן, שבתור הכנה להתחדשות בעולם שתהי' בלידתו של יצחק, יש צורך לבטל מהעולם את הענינים השליליים בתכלית - שזהו תוכן הענין דהפיכת סדום, לפי ש"אנשי סדום רעים וחטאים לה' מאד", שאמנם התקיימו עד עתה בגלל שהעולם כולו הי' במעמד ומצב תחתון, אבל עתה, כאשר העולם עומד להתעלות למדרגה נעלית יותר, שוב אין מקום לקיום מציאותם.

יומתק יותר ע"פ המבואר במדרש (ב"ר פמ"ו, ב) בנוגע לזמן שבו ניתנה המילה לאברהם - "כדי שיצא יצחק מטפה קדושה", "משבטל יצרו משבטלה תאוותו כו'", שזוהי "ההכנה שיהי' (יצחק) צדיק מתולדתו" (פי' מהרז"ו), ובלשון רש"י (שם, יט): "קדוש מבטן". ועפ"ז י"ל, שאם אצל אברהם הוצרך להיות הסרת הערלה בתור הכנה ללידת יצחק, עאכ"כ שהוצרכה להיות הכנה כזו בנוגע לכללות העולם - הסרת אנשי סדום שהיו רעים וחטאים לה' מאד.

ד. ועפ"ז נמצא שיש קשר ושייכות בין בשורת שרה להפיכת סדום - כי, כדי שתוכל להתקיים בשורת שרה ("וה' פקד את שרה גו' ותהר ותלד" את יצחק), יש צורך בהקדמת הפיכת סדום, וע"ד הקדמת "סור מרע" ל"עשה טוב".

ומעתה לא יפלא שהמלאך שהלך להפוך את סדום בא גם לאברהם ביחד עם המלאך שבישר לשרה - כיון שהפיכת סדום (אינה ענין בפני עצמו, אלא) באה כהמשך ותוצאה מבשורת שרה (בתור הכנה ללידת יצחק, כנ"ל).

ועפ"ז יומתק גם מה ש"מלאכי רחמים היו" (גם המלאך שהפך את סדום) - דלכאורה מתאים יותר שהפיכת סדום תהי' ע"י מלאך של גבורה, ולא מלאך של רחמים?! - כי הכוונה הפנימית בהפיכת סדום היא ענין של חסד ורחמים (אף שבפועל הרי זה ענין של דין וגבורה, וכמשל האב המכה את בנו כו'), כדי שהעולם יהי' במעמד ומצב נעלה יותר, כהכנה ללידת יצחק שעל ידו יהי' אברהם לגוי גדול ועצום שיתברכו בו כל גויי הארץ, כנ"ל.

ומטעם זה הנה גם דיבור ה' לאברהם ע"ד הפיכת סדום הי' בשעה שאברהם ליוה את המלאכים, לפני שנפרדו והלכו לדרכם (כנ"ל ס"א) - שבוה מודגש יותר שהשליחות דהפיכת סדום היא המשך לשליחות לבקר אצל אברהם בשביל בשורת שרה.

ה. ואולי י"ל, שבעצם הי' אברהם יכול לשמוע מהמלאכים ע"ד שליחותם להפוך את סדום (במקום לשמוע מהקב"ה עצמו) - אם הי' מתכוונן בכך שהם משקיפים על סדום (שבודאי ידע אברהם שאנשי סדום הם רעים וחטאים) השקפה לרעה, והי' שואל אותם לפשר הדברים;

אבל, כיון שגם לאחר ש"ויקומו משם האנשים וישקיפו על פני סדום" הי' "אברהם הולך עמהם לשלחם", "ללוותם", כיון שעדיין לא עלה על דעתו שהם מלאכים, אלא "כסבור אורחים הם"⁴ - לכן לא היתה ברירה אלא שהקב"ה בעצמו יספר לו: "וה' אמר המכסה אני גו'⁵.

אמנם, כאשר במעמד אותם האנשים התחיל הקב"ה לדבר עמו אודות "זעקת סדום וגו' וחטאתם גו'" - מיד הבין אברהם שכבר כלתה הרעה כו', והנה הם המלאכים שכבר השקיפו על סדום לרעה, ועתה הולכים לכלותה.

ולכן, מיד פתח אברהם ואמר "האף תספה גו'", כאילו כבר נגזרה הגזירה לכלותם - אע"פ שהקב"ה אמר רק "ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו (וכן עומדין במרדן) - כלה (אני עושה בהם), ואם לא (יעמדו במרדן) אדעה (מה אעשה להפרע מהם ביסורים ולא אכלה אותם), שמשמעות הדברים היא שהקב"ה לא החליט עדיין אם לכלותם אם לאו.



הקושי של רש"י מהו דלת ופתח

הרב מנחם מענדל גרינבוים

מנהל חדר מנחם - ל.א. קאליפורניא

בפרשת וירא כשמסופר בתורה איך שבאו המלאכים ללוט, ורצו אנשי סדום לעשות בהם שפטים כתיב (יט, ו) "ויצא אליהם לוט הפתחה והדלת סגר אחריו וגו'". ובפסוק ט "ויאמרו גש הלאה וגו' ויגשו לשבר הדלת,

(4) וראה בפ' השפ"ח, ש"ע"י הבשורה והרפואה הוה אמינא שהריגיש בדבר שהם מלאכים, לכן קאמר כסבור שהם אורחים". אך לכאורה צ"ע: אם אברהם התייחס אליהם כאורחים רגילים ("ערביים שמשתחווים לאבק רגליהם") - לא הי' לו לייחס שום חשיבות לדבריהם "שוב אשוב אליך כעת חי' והנה בן לשרה אשתך". ולאידך גיסא - מפרש להדיא בפרש"י ש"לא בשרו המלאך שישוב אליו, אלא בשליחותו של מקום אמר לו כו'", ומיד לאח"ז אמר לו הקב"ה "היפלא מה' דבר . . . ולשרה בן", וא"כ הי' לו להבין שאינם סתם אורחים. ולהעיר מפרש"י בביאור החילוק שבין אברהם ללוט: "אצל אברהם שכחו גדול והיו המלאכים תדירין אצלו כאנשים כו'".

(5) וראה פי' האוה"ח עה"פ: "בלכתם מעמו ראה כי ב' מלאכים שמו פניהם דרך סדום . . . ה"ז רואה שיש להם עשות דבר ומכוסה ממנו המעשה כו'".

ופרש"י "הדלת: היא הסובבת לנעול ולפתוח", ובפסוק י "וישלחו האנשים את ידם. . . ואת הדלת סגרו" ובפסוק יא "ואת האנשים אשר פתח הבית הכו בסגורים. . . וילאו למצא הפתח" ופרש"י "הפתח: הוא החלל שבו נכנסין ויוצאין".

ולכא' צ"ב מה קשה ל"י לרש"י שצריך להסביר הפירוש של דלת (בפסוק ט) וכן מה קשה לו שצריך להסביר פירושו של פתח (בפסוק יא)? ואת"ל שרש"י בא כאן לחלק בין פתח לדלת היות ושני הלשונות נמצאים בסמיכות הפסוקים כאן הלא הו"ל לפרש פירושו לעיל בפסוק ו, ויצא אליהם לוט הפתחה והדלת סגר אחריו? ואם בפסוק ו מביין הבן חמש למקרא בעצמו החילוק בין פתח (הפתחה) לדלת - איזה קושי בא לו עכשיו בפסוקים ט ויא שמכריח רש"י לפרש פירושים הנ"ל בפסוקים אלו?

רוב מפרשי רש"י אינם נותנים ביאור וטעם לפירושי רש"י אלו. אך בספר באר בשדה על פירש"י עמד על כך וז"ל: "הא דפי' כן הכא ולא לעיל בפ' ויצא אליהם לוט הפתחה והדלת סגר הוא משום דמהכא מוכח שפתח נקרא כל מה שיש מהשער חוץ מהדלת דהיינו כל החלל של עובי הכותל שהרי אחרי שהדלת סגרו כתיב ואת האנשים אשר פתח הבית, וא"כ בהכרח לומר שהפתח נקרא כל החלל שחוץ מהדלת" עכ"ל.

דהיינו שמפרש שהפירוש ברש"י ד"ה פתח "הוא החלל שבו נכנסין ויוצאין", הוא לא רק החלל שנשאר כשפותחין דלת אלא כנראה שהשערים שבו היו הדלתות שלהם היו עבים כמו עובי הכתלים שלהם ושטח זה של עובי הכותל שלפני הדלת עצמו נקרא פתח. ולביאורו רש"י מפרש זה כאן, היות וזה מוכח מזה שהדלת סגר אחריו (בפסוק י) והם עדיין עומדים בהפתח כמו שכתוב בפסוק יא. אבל לכאורה עדיין אי"ז ביאור מספיק: ראשית, היות וביאור זה יכול להיות מוכח מפסוק ו עצמו, כשיצא עליהם לוט הפתחה והדלת סגר אחריו, לכא' מוכן שהוא עמד במקום שנקראת פתח שמחוץ להדלת עצמו? ושנית, ביאורו של הבאר בשדה נותן ביאור רק על רש"י ד"ה פתח שבפסוק יא, ואינו נותן שום ביאור לרש"י ד"ה "הדלת" הנ"ל בפסוק ט. ואבקש מקוראי הגליון להעיר ע"ז.



טעם נסיעת אברהם מחברון

הת' דוב בער דאלווען

תלמיד בישיבה

בפרשת וירא אחרי הסיפור דהפיכת סדום והמעשה דלוט ובנותיו, כתיב: "ויסע אברהם ארצה הנגב וגו'" (כ, א). ופירש"י: "ויסע משם אברהם: כשראה שחרבו הכרכין ופסקו העוברים והשבים נסע לו משם. דבר אחר, להתרחק מלוט שיצא עליו שם רע שבא על בנותיו".

ובהמשך הפרשה, עה"פ "ויגר אברהם בארץ פלישתים ימים רבים" (כא, לד), פירש"י דהיינו יותר מימי ישיבתו בחברון ומחשב כמה שנים עשה בחברון, ובתו"ד כותב: "...שם ישב עד שנהפכה סדום, מיד ויסע משם אברהם מפני בושה של לוט וכו'".

וצ"ב מפני מה בתחילה הביא רש"י כטעם הראשון (והעיקרי) לנסיעת אברהם מחברון, הא דחרבו הכרכין, ואילו הטעם דלהתרחק מלוט הביא רק כ"דבר אחר" - משא"כ אח"כ נוקט בפשיטות שנסיעתו היתה "מפני בושה של לוט"?

והביאור המתבקש ע"פ כללי רש"י (ראה ס' כללי רש"י פ"ד כלל 15 (עמ' 90) מלקו"ש ח"ט עמ' 3 הע' 18), דבר"כ כשמביא במקום א' כמה פירושים, ובהמשך נוקט כא' הפירושים המשניים, ה"ז לפי שבאותו הפסוק מתאים יותר ע"פ פש"מ לפרש כאופן זה (אף שבמקומו הוא דחוק יותר). אמנם כאשר מעיינים בצורך בב' הפירושים, נמצא דלא זו בלבד שאין (לכאורה) כל סיבה להעדיף טעם הב', אלא דיותר קשה לפרש כן בפסוק השני (ויגר בארץ פלישתים), מאשר בפסוק הא', וכדלהלן.

דהנה, מה שהוקשה לרש"י בפסוק "ויסע משם אברהם", שלכך הוצרך לפרש מפני מה נסע, הוא מובן - דלכאו' מפני מה נסע משם (מזרחי), ויתירה מזו קשהי' (כמ"ש הבאר בשדה) מפני מה כתבה התורה שנסע

1) מה שהוקשה לבאר בשדה ולא הסתפק בביאורו הפשוט יותר של המזרחי, אוי"ל, דהא מצינו דאברהם נדר כו"כ פעמים, דעד שהתיישב בחברון נדר, ואחר שעבר לב"ש, הרי חזר לחברון כעבור כ"ו שנה (י"ב שנה קודם העקדה, ושרה נפטרה בחברון), ולא הוזכר טעם ע"ז. [ומה שחזר לחברון אף שחרבו בכרכין, אוי"ל שנבנו ערים חדשות באזור, או שהגיעו ממרחק (מצרים וכדו'), כמו שבב"ש היו עוברים ושבים ממרחק (שהרי הי'

"משם", הלא ברור שעזב המקום שהיה בו קודם לכן - ומזה משמע שעזב בשל איזה חיסרון שהיה במקום שגר בו עד עתה שלכן הוצרך להעתיק מקומו, ולכן פי' טעם נסיעתו "לפי שחרבו הכרכין ופסקו העוברים והשבים".

אמנם על טעם זה קשה: א) א"כ מקומו של פסוק זה הוא מיד אחר הפיכת סדום, קודם "ויהי בשחת אלוקים . . וישלח את לוט וגו'" (לעיל יט, כט) (גור ארי')?

ב) מפני מה הרחיק אברהם עד לגרר שהיא רחוקה הרבה מחברון (שפתי חכמים)?

ג) במשכיל לדוד הק' דא"כ מיד שא"ל הקב"ה שיחריב את סדום, מיד כשלא נמצא סנגוריא הו"ל ליסע למקום אחר, דהא ודאי הוה ידע שכשיחברו שוב לא יהיו עוברים ושבים, ולמה המתין עד האידנא?

ומחמת קושיות אלו נזקק רש"י לפירוש נוסף, שעזב מפני בושה של לוט.

[ולהעיר, דכעת מובן מה שרש"י בד"ה מעתיק המילים "ויסע משם אברהם" - דלכאוו' מה נוגע המילים "משם אברהם"? ועפהנ"ל מובן, דתיבת "משם" בא לציין למ"ש הבאר בשדה, שנסע לפי שחרבו הכרכים (או מפני לוט) דהיינו מחסרון המקום הקודם, ותיבת "אברהם" העתיק

סמוך למדבר), ומיד אחר ההפיכה יראו מלעבור שם. ודו"ק. ולטעם הב' או"ל שעבר משם לוט או שמת].

2) קושיא זו אינה מובנת לענ"ד - דלמה לו להקדים עזיבתו מפני שידע שיחברו בעתיד, הלא דיה לצרה בשעתה, ומה ירויח אם יקום ויעזוב קודם? ובפרט שי"ל שלא התייאש מן הרחמים ואולי יעשו תשובה, וכמו שכ' רש"י עה"פ "וה' המטיר על סדום וגו'" (יט, כד) - "בתחילה מטר ונעשה גפירת ואש", דהטעם הפשוט לכך הוא שמא יחזרו בהם (ראה שי למורא). ועוד, די"ל דלא עזב כדי ליתן פתחון פה ללוט להציל את צוער, וכמ"ש רש"י עה"פ (שם, יט) "פן תדבקני הרעה: כשהייתי אצל אנשי סדום הי' הקב"ה רואה מעשי ומעשה בני העיר והייתי נראה צדיק וכדאי להנצל, וכשאבוא אצל צדיק אני כרשע", וא"כ בזה שלא עזב הרי למעשה השיג לכה"פ חלק מתפילתו שלא להפוך את סדום (והרי כשאמר אולי יש עשרה צדיקים לא ביקש אלא על עיר אחת). וראה גם בשי למורא לעיל (יח, לג) דהביא גירסא ברש"י דאברהם סבר דיש בסדום עשרה צדיקים (משפחת לוט) וסבר שתניצל. וצ"ע למה נדחק לזה כשב' הקושיות הראשונות הם לכאוו' הרבה יותר פשוטות.

כדי לרמז להפירוש השני, היינו שעזב מפני בושה של לוט, דהיינו מפני שהוא - אברהם - קרובו, ולכן יש לו בושה. בסגנון אחר: בתיבת אברהם ישנו טעם העזיבה - לפי שהוא אברהם ולא אדם אחר].

ואעפ"כ, צ"ל שעל הפי' הב' ישנם קושיות חזקות יותר, שלכן הביאו רש"י רק כפי' שני. ובמשכיל לדוד כ', דהקושי על פי' זה היא - דמה תועיל הנסיעה, דכיון שבלא"ה לא דר עם לוט ביחד מה לו קרוב קצת או רחוק טפי הרי היתו מרוחק טפי לא יועיל לו להינצל מהבזיון דקרובו הוה.

אמנם, לענ"ד קושיא זו אינה קשה כ"כ, וקשה לומר דקושיא זו קשה בפשט"מ יותר מהקושיות על פי' הא', שהרי חזינן שבגרר לא היה אברהם מוכר עד שלא ידעו ששרה היא אשתו וכו', משא"כ במקומו צריכים לומר שאברהם היה ידוע מאוד, שהרי ניצח המלכים והיה עשיר גדול ובעל חסד, וא"כ חזינן דהועיל לו ריחוק המקום שלא ידעו מי הוא, ובוודאי שלא ידעו שהוא קרובו של לוט, ושלוט בא על בנותיו.

והקושיא שנ"ל כפי' הב' היא: הרי בנות לוט חשבו ש"אין איש בארץ וגו'" (יט, לא), ופירש"י "סבורות היו שכל העולם נחרב כמו בדור המבול", והכיצד יסברו כן בעת שידעו שניצלה צוער, והמלאך הבטיח ללוט שלא יהפכנה? ! וביארו המפרשים (ראה גור אריה ומזרחי) שהטעם שברח לוט למערה הוא לפי שירא שמהאש וכו' של סדום תנזק גם צוער א"נ שהי' סבור כי לא נמלטה העיר רק בשביל כי עוונותיה מוצערין עדיין (כמ"ש רש"י בפסוק כ), ושמא יחטאו ויתמלא סאתם.

ולטעם הראשון קשה, דאם יגיע היזק לצוער, מה הועיל המלאך במה שלא הפך צוער, דמה לי הפיכה מ"ל היזק בשריפה? אלא צ"ל דלא ירא שמיד ימותו כל התושבים, אלא יבואו עליהם תחלואות רעות מחמת רוע האויר, וסוכ"ס א"י כדאי לשבת שם.

וגם לפי' השני שירא שתתמלא סאתם, הרי ע"פ מ"ש רש"י לעיל שהטעם שלא נתמלא סאתם הוא לפי שצוער איחרה ישיבתה מסדום שנה א', צ"ל דגם החשש שתיהפך הוא כעבור שנה, דאין נראה שיעשו פתאום עבירות גדולות כ"כ שיחישו קיצם יותר מחטאי סדום ועמורה.

ועפכהנ"ל יוצא דמה שסברו בנות לוט ש"אין איש בארץ", לא היה מיד אחר הפיכת סדום ובריחתם לצוער. [ואף אם נאמר שברח למערה מיד (ובפרט אם נסבור כטעם הא'), מ"מ צ"ל דמעשה בנותיו אירע אח"כ³. א"כ נמצא שיש בערך שנה עד שיכול להיות שיצא על לוט שם רע שבא על בנותיו.

ונוסף ע"ז, הרי כיצד ידעו שלוט בא על בנותיו? צ"ל שראו ההריון⁴ - וא"כ שוב יש לאחר הש"ר לכה"פ ג' חדשים בכדי שיוכר הולד (ומה שבתו קראה שם בנה מואב, ובזה פרסמה שמאבי', הרי הי' לאחר הלידה, ומנלן שיצאה לספר לכל העולם כולו לפני כן⁵).

ומכ"ז יוצא קושיא הכי פשוטה על הפי' שטעם נסיעת אברהם הוא להתרחק מלוט, דא"כ לקח זה משך זמן, ולא מצינו סמך לכך שהיה איזה הפסק זמן בין הפיכת סדום לנסיעת אברהם.

ועפכהנ"ל יוקשה שבעתיים על מה שבפסוק "ויגר אברהם בארץ פלישתים ימים רבים", כשרש"י בא לבאר שמיד אחרי הפיכת סדום נסע אברהם לגרר - נקט בפשיטות שהטעם לנסיעתו הוא מפני בושה של לוט, שעיקר הקושי לפי' זה הוא מפני הזמן, ולא הביא הפי' הא' שהקושי בו הי' בעיקר מהפסוק שם, אבל בעניננו הרי הוא מתיישב הרבה יותר?!



(3) ופשיטא שאין לומר שחששו שאף שכעת יש אנשים מ"מ הרי תיכף ימותו, שהרי אמרו ואיש אין בארץ, ועוד והוא העיקר - דא"כ יכלו לצאת מהמערה ולהנשא וכדו'.

(4) וגם מזה סמוכין לדברינו לאחר מעשה בנות לוט. דאל"כ אולי נתעברו מאחר קודם לזה.

(5) ובכלל צ"ע מתי יצאו מהמערה ומדוע.

שזנרת

גדרו של לשון הרע

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ב'היום יום' יג חשוך כתוב: "דער בעש"ט פלעגט לערנען מיט זיינען תלמידים א שיעור גמרא. דער אופן פון דעם לערנען איז געווען מיט גרויס חריפות און גאונות, און מ'האט געלערענט דעם רמב"ם אלפס רא"ש און אנדערע מפרשים פון די ראשונים וועלכע זיינען שייך געווען צו דער גמרא וואס מ'האט געלערענט. דער בעש"ט פלעגט אפטייטשען די ווערטער אין אידיש. אז מ'האט געלערענט ערכין און געקומען צום מארז"ל (טו, ב) לשון תליתאי קטיל תליתאי, האט דער בעש"ט אויסגעטייטשט: לשון הרע הרג'ט אלע דריי: דעם אויסטראכטער דעם דערציילער און דעם צוהערער, נאר דאס איז אין לבושים רוחנים, וואס דאס איז שווערער, ווי רציחה אין גשמיות", עכ"ל.

ויש להבין, שהרי ההבדל בין 'לשון הרע' ל'שם רע' הוא שלשון הרע הוא מעשה אמיתי, ושם רע הוא דבר שאינו אמת, וא"כ איך אמר הבעש"ט גבי לשה"ר - 'הממציא' (דער אויסטראכטער) - שזהו לכאורה הגדר של שם רע, וצ"ע.

עוד ילה"ב, דלכאורה השלישי הוא זה שמספרים עליו הלשה"ר - מלבד המספר והמאזין, [והממציא והמספר הוא בד"כ אותו איש], וצ"ע.



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר
ר"ח כסלו - שלושים שנה

ולזכות
שלוחי כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו
שבאו להשתתף בכינוס השלוחים העולמי
לברכה והצלחה רבה בכל עניניהם בגו"ר



נדפס ע"י
הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת קריינדל
ומשפחתם שיחיו
קליין



לזכות
התמים מנחם מענדל שיחי' הכהן
לרגל היכנסו לעול המצוות
ביום ששי כ"א מר חשון ה'תשס"ח
יה"ר שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י זקניו
הרה"ת ר' שמעון יעקב וזוגתו שיחיו
פורסט

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר
ר"ח כסלו - שלושים שנה



נדפס ע"י
הרה"ח ר' אהרן לוי וזוגתו מרת לאה יהודית
ומשפחתם שיחיו
דייטש



לזכות
הרך הנולד שיחי'
לרגל הולדתו
ביום חמישי כ"ז מר-חשון ה'תשס"ח
יה"ר שיזכו להכניסו בבריתו של אאע"ה
וירו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות אחיו
מנחם מענדל שיחי'

ולזכות הוריו
הרה"ת שמואל וזוגתו מרת דבורה לאה שיחיו
ליין



נדפס ע"י הוריהם וזקניהם
הרה"ת ר' פרץ וזוגתו מרת חי' בתי' שיחיו ליין
הרה"ת ר' שלום דובער הלוי וזוגתו מרת חי' בלומא שיחיו
וויינבערג

לזכות

הילדה **ריסא בת שרה** שתחי'
לרגל הולדתה

יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות

הילדה חי' **מושקא בת עדינה ברכה** שתחי'
לרגל הולדתה

יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י

זקניהם דוכמאן לאס אנג'לס



לזכות

הילד **מנחם מענדל** שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ
ביום רביעי כ"ז מר-חשון תשס"ח
יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות הוריו

הרה"ת ר' **שלמה** וזוגתו מרת **שרה גרוניא** שיחיו **דיימאנט**



נדפס ע"י זקניו

הרה"ת ר' **אברהם חיים** וזוגתו מרת חי' **זלאטע** שיחיו
דיימאנט

לזכות

הילד **מנחם מענדל שיחי'**
לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ
ביום חמישי כ"ז מר-חשון תשס"ח
יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו
הרה"ת ר' **בן-ציון** וזוגתו מרת **פיגא שיחיו**
טרייטעל



לזכות

הילד **רפאל משה דוד אליהו שיחי'**
לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ
ביום רביעי כ"ו מר-חשון תשס"ח
יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו
הרה"ת ר' **דובער** וזוגתו מרת **שושנה רעכיל שיחיו**
יוניק

לזכות

החתן התמים

מנחם מענדל שיחי' וועג

והכלה מרת **איטא שתחי' קלמנסון**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום שני לפ' תולדות כ"ד מר-חשון תשס"ח

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם

הרה"ת ר' **ישראל שמעון** ומרת **חנה שיחי' קלמנסון**

הרה"ת ר' **יהודה בער** ומרת **עטל דבורה שיחי' וועג**



לזכות

החתן התמים

יהודה לייב הלוי שיחי' הבר

והכלה מרת **הדסה אסתר שתחי' בוטמאן**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום שני לפ' תולדות כ"ד מר-חשון תשס"ח

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם

הרה"ת ר' **שמואל הלוי** וזוגתו מרת **רחל לאה שיחי' הבר**

הרה"ת ר' **שמואל** וזוגתו מרת **חי' רחל שיחי' בוטמאן**

לעילוי נשמת
ר' דוב ע"ה
בן הרה"ח ר' אברהם ז"ל
פרשן
נפטר ביום ב' כסלו ה'תשנ"ט
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י
הרה"ח ר' דוד אליעזר הלוי
וזוגתו מרת שרה רחל שיחיו
פאפאק



לעילוי נשמת
ר' בן ציון הכהן ז"ל סטאק
נפטר ביום כ"ד מר-חשון ה'תשי"א
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו
הרה"ת העוסק בצ"צ באמונה איש חי ורב פעלים
אהוב לשמים ואהוב לבריות
ר' בן ציון הכהן זוגתו מרת מוסיא
ומשפחתם שיחיו
סטאק

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר
ר"ח כסלו - שלושים שנה



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' משה אהרן צבי
וזוגתו מרת רבקה רות שיחיו
ווייס

שלוחי כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפארניא

ולזכות ילדיהם
שלום אליעזר, מנחם מענדל, יונה מרדכי, וחנה פערל שיחיו

לברכה והצלחה רבה בגו"ר

לזכות

התמים יוסף אליהו שיחי'

לרגל היכנסו לעול המצוות

ביום שלישי ח"י מר-חשון ה'תשס"ח

יה"ר שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ויזכו לרוות ממנו ומכל יו"ח שיחיו

רוב נחת בגו"ר לאויוש"ט

ולזכות אחיו ואחיותיו

לוי יצחק, רחל, שמואל יעקב, איטא, שלום דובער, רבקה

ונתן נטע - לרגל יום הולדתו הראשון ביום ג' כ"ה מר-חשון

ולזכות זקניו

הרה"ת אליעזר דניאל וזוגתו מרת מרים שיחיו

מייערס

הרה"ת אברהם וזוגתו מרת ליבא שיחיו

בארבער

הרה"ת משה אברהם הכהן וזוגתו מרת אלטע עטיא שיחיו

זעעלפריינד



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת ר' ברוך מענדל וזוגתו מרת לאה מינדל שיחיו מייערס