

הערות וביאורים

בתורת

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

נוסד בחודש תשרי ה'תשמ"א

שנה כט גליון ז [תתקנא]

חנוכה – ש"פ מקץ

"זיישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די

קובצים און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"

(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776 – ע"ד קובץ "הערות וביאורים")

ברכה לראש משביר

הננו בזה להביע את איחולינו וברכותינו הלבביים
להאי גברא רבה ויקירא, איש חי ורב פעלים, מנהל מוסדנו החשוב
"מוסד חינוך "אהלי תורה אהלי מנחם" מאז ומקדם, אהוב לשמים
ואהוב לבריות, הנושא בעול החזקת המוסד בכל נימי נפשו,
ומשים לילות כימים להחזקת והרחבת המוסד הקדוש והמפואר,
אשר חיבה יתירה נודעת לו מכ"ק רבינו נשיאנו, וחפץ ה' בידו הצליח

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף חיים הכהן שי' ראזענפעלד

לרגל חגיגת "יובל הנישואין" עם זוגתו החשובה והכבודה תחי'
בשעה טובה ומוצלחת לאריכות ימים ושנים טובות
יהי רצון שיאריך ימים על ממלכתו מתוך בריאות מעליא
ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו, שיוכל להמשיך ולהוסיף בעבודתו הק'
"מחיל אל חיל", בהרבצת התורה ויר"ש כרצון ולנח"ר רבינו הק',
מתוך מנוחת הנפש ומנוחת הגוף, ומתוך הרחבה גדולה בגו"ר,
עד שיבלו שפתותיו מלומר די, וביחד עם זוגתו המהוללה תחי'
יזכו לרוות הרבה נחת מכל יו"ח היקרים שיחיו, מתוך ברכה והצלחה
רבה, ומתוך שמחה וטוב לבב תמיד כה"י, ובקרוב ממש נזכה לגאולה
האמיתית והשלימה ורבינו הק' בראשינו, ויאמרו ראה גידולים
שגידלנו אשר כל רואיהם יכירום כי הם זרע ברך ה'.

המערכת

ב"ה
חנוכה – ש"פ מקץ
ה'תשס"ח
גליון ז [תתקנא]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 6..... שמן המשחה לעתיד לבא
14..... אי משיח צריך להיות מזרע שלמה [גליון]
17..... ביאת משיח בשנה זו אם יתבטל השמיטה דרבנן [גליון]

לקוטי שיחות

- 19..... השפעת דינה על בנות שכם
20..... השמעת קול בתפלה
23..... שיטת כ"ק אדמו"ר בלשיטתי'
28..... ראה ריח בני כריח שדה וגו' [גליון]
29..... גדולה הכנסת אורחים מקבלת פני שכינה [גליון]

נגלה

- 31..... גדר תורה בקריאת שמע
33..... אם מותר לדיין לפסוק יותר ממה שתבע הבע"ד
37..... בזיון בית הכנסת והשתמשות בנר חנוכה
43..... הערות בסוגיא דהיזק ראה
49..... בר מצרא בלוקח עני
52..... הערות בפרק חזקת הבתים
57..... בענין מסתמא בדעתו לסלק ההיזק
60..... גמירי אי כולהו בבנין אי כולהו בפרוכת

חפירות

63.....	תורה ותפילה או מצוות
63.....	"אין זולתך" בכתבי הצ"צ
64.....	אם יש בזמנינו דין "עם הארץ"
66.....	כי קרוב אליך הדבר מאוד וגו'
70.....	הערות בקונטרס אחרון לתניא
70.....	נס דמציאת הפך - גילוי היחידה באופן אין חשך מצד שהחושך מאיר
73.....	החילוק בין ד"ה לך לך תרס"ו ותרס"ז
74.....	כל השומר שבת כהלכתו מוחלין לו על כל עונותיו
75.....	אור הסובב ועצם אור הסובב
77.....	אם ירושלים בכלל מקדש או גבולין
81.....	היתר פקוח נפש באגרת הקודש [גליון]
83.....	איסור והיתר מאילנא דטו"ר [גליון]
83.....	ככתוב ולב נשבר רוח נשברה [גליון]

רמב"ם

85.....	בדין כבוד ביהכ"נ וביהמ"ד
90.....	שיטת הרמב"ם בגויל וגזית
92.....	עובי הכותל בין גינה לגינה לשיטת הרמב"ם
94.....	שיטת הרמב"ם ע"ד מחיצה גרועה מהוצא ודפנא

הלכה ומנהג

97.....	הדלקת נר חנוכה כשיכבה ע"י נכרי בתוך הזמן
100.....	לקיחת חפץ של חבריו בלי ידיעתו לצורך מצוה
102.....	האם ציור נחשב למלאכה
103.....	קדיש אחרי תפילת י"ח
104.....	בטעם שאין מברכים על מצות שמיטת כספים
105.....	סומא בהדלקת נר חנוכה
106.....	הדגשת חיוב הנשים בלחם משנה
107.....	אלו עיסות ניתן להקיף בהפרשת חלה
115.....	גדר "כעין תדורו" בנוגע לחיוב תפילה, לימוד ונטילת לולב בסוכה [גליון]
120.....	בענין מי שעקר ממקומו באמצע אכילתו [גליון]
125.....	פתיחת הדלת כנגד הנר והעמדתו במקום שהרוח שולטת [גליון]
126.....	מצות נר חנוכה לבנות הלומדות בסמינר [גליון]

פשוטו של מקרא

- העדר 'כיבוד אב' אצל שמעון ולוי..... 129
זיו איקונין של יוסף היה דומה ליעקב..... 130
הוכחת רש"י שאין מלאך א' עושה ב' שליחויות..... 133
תפקידו של שר הטבחים..... 136
סדר המאורעות בפ' לך לך [גליון]..... 140

שונות

- היום יום - ט' כסלו..... 143
מעשה בראשית קודם למעשה מרכבה..... 144
יום כלות דפוס התניא..... 145
אמירת קטעים המכוונים ע"פ הקבלה בסידור רבינו הזקן..... 146



הערות לקובץ הבא

שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויחי
יש לשלוח לא יאוחר מיום ב', ח' טבת

למשלוח הערות:

פאקס: 718-756-3411

אימייל: haoros@gmail.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

שמן המשחה לעתיד לבא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

שמן המשחה למלך וכה"ג

בהוריות (יא, ב) איתא: "ת"ר: שמן המשחה שעשה משה במדבר, היו שולקים בו את העיקרים, דברי רבי יהודה; רבי יוסי אומר: והלא לסוך את העקרים אינו סופק וכו', אמר לו רבי יהודה: וכי נס אחד נעשה בשמן המשחה? והלא תחלתו שנים עשר לוגין, וממנו היה נמשח משכן וכליו אהרן ובניו כל שבעת ימי המלואים, וכולו קיים לעתיד לבוא, שנאמר: (שמות ל) שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם", וכן הוא בכריתות (ה, ב), הובא גם בפירש"י תשא (ל, לא) עה"פ לדרתיכם: "מכאן למדו רבותינו לומר שכולו קיים לעתיד לבא"¹.

והנה שמן המשחה שנעשה בתחילה ע"י משה רבינו במדבר הי' כדי: "שנמשח כהנים גדולים ומלכים וכלי הקדש בשמן המשחה" (לשון הרמב"ם בסהמ"צ שורש י) ולפי"ז כדאי לעיין בנוגע ללעת"ל - שכולו קיים אז, מה יצטרך להיות נמשח בשמן המשחה.

א) בנוגע ל"מלך המשיח" ידוע ספיקת המנחת חינוך (מצוה קז) אם צריך משיחה או לא, די"ל דאי"צ משיחה כיון דיהי' מזרע שלמה דור אחר דור, א"כ המלכות ירושה לו מעת שפסקה מלכות ואין צריך משיחה, אעפ"י שפסקה המלכות בעוה"ר כמה דורות, מ"מ אין זה מפסיק ירושה, אך אם נאמר דהבא מכח מי שצריך משיחה הוא ג"כ צריך משיחה, א"כ תיכף שמרדו ישראל ברחבעם ולא קבלו עליהם מלכותו, א"כ אפילו אם

(1) לכאורה יש להקשות מכאן על דברי הגר"ח הידועים דאי נימא דנס חנוכה הי' ב"כמות" השמן, הרי אין זה שמן זית אלא שמן נס, דהרי גם בשמן המשחה היו צריכים לשמן זית וכו' ומ"מ מבואר בהדיא שנשתמשו בו וכו' ומ"מ כולו קיים לעת"ל? וראה רשימות חוברת ג ולקו"ש חט"ו פ' חיי שרה - שק"מ כסלו.

היו רחבעם וזרעו מלכים היו צריכים משיחה למלוכה על כל ישראל, א"כ גם מלך המשיח מזרעו יהי' צריך משיחה אף לשלום ואמת יהיו בימיו לכל ישראל, ועי' גם במצוה תצו שציינ' המנ"ח למצוה הנ"ל, ושם נסתפק בסגנון אחר אם מלך המשיח צריך משיחה כיון שהמלכות בטלה כמה שנים בעוה"ר, או אפשר דמ"מ דינו כמלך בן מלך ואי"צ משיחה עיי"ש, ובלקוטי שיחות חכ"ג עמ' 205 ציינ' למנ"ח זה, ונסתפק גם מצד שיהי' "רב" אולי יצטרך סמיכה ולא משיחה עיי"ש, ובצפצפ"נ הוריות (יא, ב ד"ה התם שבט) כתב וז"ל: "ונ"מ דאם אי"ה לימות המשיח יהי' נצרך משיחה חדשה דכיון דפסקה מלכות בית דוד, אך התורה אמרה לנו לא יסור שבט וכו' אך צריך משיחה חדשה" עכ"ל עיי"ש. ועי' בכל ענין זה בארוכה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' יב.

(ב) בנוגע "לכהן גדול" איתא בתו"כ פ' צו פי"ח: "זאת משחת אהרן ומשחת בניו ר' יהודא אומר יכול יהו אהרן ובניו צריכים לשמן המשחה לעתיד לבוא ת"ל זאת וכו'" - היינו שיצטרכו משיחה רק אז ולא לע"ל כי עומדים בקדושתם במשיחה הראשונה ואי"צ משיחה אחרת, וכן איתא במדב"ר פ' נשא (יד, יג), "עדיין אני אומר שימשחו לע"ל ת"ל זאת אין נמשחין לע"ל", עיי"ש, אבל הרמב"ן בסהמ"צ (שרש שלישי) כתב בנוגע לאהרן ובניו לע"ל שיקדשו א"ע במילואים לפי שכבר בטלה משיחתן ממנו ומזרעו בשעת מיתה, ויהיו אנשים מחודשים יצטרכו להתקדש כראשונה ויהיו המילואים האלה נוהגין בהם, וראה גם ב'זהר הרקיע' על האזהרות (עשין קכז-קכח) שהביא דברי רמב"ן אלו, ובנוגע לזה שיצטרכו משיחה חדשה אינו חולק, וכבר הקשו רבים על הרמב"ן שזהו בסתירה לתו"כ הנ"ל.²

וי"ל בזה עוד, ע"פ מ"ש ביחזקאל (מג, יח-יט): "ויאמר אלי בן אדם כה אמר ה' אלה חוקות המזבח ביום העשותו להעלות עליו עולה ולזרק עליו דם. ונתתה אל הכהנים הלויים אשר הם מזרע צדוק הקרובים אלי נאום ה' לשרתני פר בן בקר לחטאת". וכתב הרד"ק שם: "ונתת -

(2) ראה 'זית רענן' על הילקוט פר' צו רמז תקט, וב'אמבואה דספרי' על ספרי זוטא פר' נשא (יח, פד), וב'ספרי אפרים' בספרי זוטא שם, ובשו"ת 'רב פעלים' ח"ב סוד ישרים סי' ב ועוד, ועי' גם בס' 'שיח השדה' ח"ב לקוטים סי' ד ועוד, וכבר נת' בזה בארוכה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' נט וסי' סח ואכמ"ל.

ליחזקאל אומר שהוא כהן ואמר שהוא יתן הקרבן לכהנים להקריבו והוא יזרוק הדם ויכפר על המזבח, כי לעתיד יהיה הוא כהן גדול ואע"פ שיהיה אהרן שם, או יהיה הוא משנה לו, וגם זה הפסוק יורה על תחיית המתים לעתיד וכו' "עכ"ל, וכ"כ הרשב"ץ בס' מגן אבות ח"ג (פז, ב) וז"ל: "והא-ל ית' אמר ליחזקאל כשהראה לו המזבח שעתיד המלך המשיח לבנות, אמר שם ונתת אל הכהנים הלויים אשר הם מזרע צדוק פר בן בקר לחטאת וגמר הפרשה כולה, הנה הבטיחו דהוא יהי' כהן גדול לימות המשיח וזה מורה על תחיית המתים וזה לא הי' בבית שני, כי יחזקאל לא עלה מבבל כי אומרים בקבלה כי קברו הוא בבבל, ועוד כי סדר הקרבנות שעשו עולי בבל אינו דינו כסדר הנזכר בזו הפרשה, על כן יראה כי זה יהי' לעתיד לימות המשיח, ואז יהי' שם יחזקאל וכו' "עכ"ל, ובס' 'לב חיים' ח"א סי' לב להגר"ח פאלאג'י זצ"ל (ד"ה גס) כתב בדומן בנין בית שלישי יהי' יחזקאל קיים בתחיית המתים והוא יהי' כהן גדול עם אהרן הכהן, דגם אהרן יקום באותו פרק בתחיית המתים עיי"ש, דלפ"ז נמצא שיחזקאל יצטרך להיות נמשח להיות כהן גדול.

כלי המקדש לעת"ל

אמנם יש לחקור בנוגע ל"כלי המקדש" לע"ל, אם יצטרכו להיות נמשחים בשמן המשחה או לא, דהנה כתב הרמב"ם (ה' כלי המקדש פ"א ה"ז-ח): "אין מושחין ממנו לדורות אלא כהנים גדולים ומשוח מלחמה ומלכי בית דוד בלבד, אפילו כהן בן כהן מושחין אותו וכו'. בבית שני שלא היה שם שמן המשחה היה כ"ג מתרבה בלבישת בגדים בלבד שהיה לובש בגדי כהונה גדולה". ושם בהי"ב כתב: "כל כלי המקדש שעשה משה במדבר לא נתקדשו אלא במשיחתן בשמן המשחה שנאמר וימשחם ויקדש אותם, ודבר זה אינו נוהג לדורות, אלא הכלים כולן כיון שנשתמשו בהן במקדש במלאכתן נתקדשו שנאמר אשר ישרתו במ קודש בשירות הם מתקדשין", וכן איתא בשבועות (טו, א): "כל הכלים שעשה משה - משיחתן מקדשתן, מכאן ואילך - עבודתן מחנכתן". דאמר קרא: (במדבר ז, א) וימשחם ויקדש אותם, אותם (שבמשכן) במשיחה ולא לדורות במשיחה", משמע מזה דלעת"ל לא יתקדשו הכלים ע"י שמן המשחה.

אבל בע"ז (נב, ב) איתא: "בעא מיניה ר' יוסי בן שאול מרבי: כלים ששימשו בהן בבית חוניו, מהו שישתמשו בהן בבית המקדש? א"ל:

אסורים הן, ומקרא היה בידינו ושכחנוהו. איתיביה: (דברי הימים ב כט) כל הכלים אשר הזניח המלך אחז במלכותו במעלו הכנו והקדשנו, מאי לאו הכנו - דאטבלינהו, הקדשנו - דאקדישננהו? א"ל: ברוך אתה לשמים שהחזרת לי אבדתי, הכנו - שגנזנום והקדשנו - שהקדשנו אחרים תחתיהם". וברש"י ד"ה והקדשנום פי' שחזרו ומשחום "בשמן המשחה" וכ"כ בחי' הריטב"א שם בשם הר"י, וכבר תמהו רבים: שהרי מבואר דרך אותם במשיחה ולא לדורות במשיחה ומה שייך אז משיחת כלים בשמן המשחה?³

ובשו"ת שואל ומשיב להגרי"ש נטנזון (מהד"ק ח"ג סי' מב) תירץ דהא לדורות עבודתן מחנכתן היינו משום דתורה אמרה שאף שלא יהי' להם שמן המשחה יהי' עבודתו מחנכתו, אבל כל שנזדמן להם שמן המשחה פשיטא דהי' מושחין בשמן המשחה עיי"ש⁴.

ולפי דבריו מובן דלע"ל שיהי' להם שמן המשחה ודאי ימשחו הכלים בשמן המשחה, ועי' רמב"ם בספר המצות שורש י שכתב: "ואמנם ימנה (מ"ע לה) הצווי שצונו שנמשח כהנים גדולים ומלכים וכלי הקדש בשמן המשחה המתואר", הרי משמע מזה דסב"ל להרמב"ם דגם משיחת כלי הקודש היא מצוה לדורות דלכן הוא נכלל במנין המ"ע, ולפי דברי הגרי"ש א"ש, כיון שבכל זמן שזדמן להם שמן המשחה מושחין בו את הכלים.

בשעבודתם מחנכתן אם משיחה מועלת

אבל מלשון הרמב"ם הנ"ל בהל' כלי המקדש לא משמע כדבריו, דהרי כתב דאין מושחין ממנו לדורות אלא כהנים גדולים ומשוח מלחמה ומלכי בית דוד בלבד⁵, [ורק בזמן בית שני שלא הי' להם שמן המשחה

(3) ראה הגהות ר"ב רנשבורג ורש"ש שם, חי' החת"ס שם ובשו"ת חת"ס אור"ח סי' ל"ז, שו"ת מהר"י אסאד יו"ד סי' כ"ט, 'שאלת הכהנים' להגר"ר כ"ץ יומא יב, ב, ובשו"ת חיים שאל ח"א סי' ע"ב, ובתורת האהל עה, א ועוד.

(4) והביא שם מס' הש"ך על התורה שכתב דבימי חנוכה מצאו שמן המשחה ובשמן זה קרה הנס עיי"ש, וצ"ב בכוונתו דמה שייך הנס דמצאית שמן המשחה בימי חנוכה, להא דאירי שם בגמ' ורש"י בימי אחז.

(5) וצ"ע במ"ש הרב"ז בריש הל' כלי המקדש דגם משיחת הכהנים אינה לדורות עיי"ש.

הי' הכה"ג מתרבה בלבישת בגדים] משא"כ בנוגע למשיחת כלים כתב אח"כ דדבר זה אינו נוהג לדורות, הרי משמע מזה דגם אם יש שמן המשחה ליכא בזה משיחה, וכבר הקשה בס' 'פרדס יוסף' (תשא ל, לא ד"ה לדורותיכם) וכן בסהמ"צ להר"ח העלער שם (הערה 8) שדבריו בשורש י' סותרים למ"ש בס' היד הנ"ל שאין זה מצוה לדורות, וכן זה סותר למ"ש במ"ע לה, וז"ל: "שצונו שיהיה לנו שמן עשוי על המתכונת המיוחדת מוכן למשוח בו כל כהן גדול שיתמנה . . . וכן ימשחו בו קצת המלכים . . . וכבר נמשח בו המשכן וכל כליו, ולא ימשחו בו הכלים לדורות כי בבאור אמרו בספרי (נשא עה"כ וימשחם) שבמשיחתן של אלו כלומר כלי המשכן, הוקדשו כל הכלים לעתיד לבא". עכ"ל.

וראה מאירי שבועות (טו, א), שכתב בהדיא דכל הכלים שעשה משה במשכן נמשחו בשמן המשחה ובו נתקדשו אע"פ שלא נשתמשו בהם עדין לעבודה, אבל מכאן ואילך בכל הדורות עבודתן מתנכתן, ר"ל שלא היו מושחין אותם כלל ומשנתחנכו לעבודתם נתקדשו ואפי' היו מושחין אותם לא היו מתקדשין אלא בעבודה, הרי דסב"ל לדורות אין שמן המשחה מועיל בהם כלל.

אבל עי' בפ"י ר"ח סנהדרין (טז, ב), וז"ל: "אבל כלי הקודש עבודתן מקדשתן ואין צריכים הכלים לדורות משיחה" עכ"ל, דמשמע דסב"ל רק דאין צריכים אבל אם נמשחו שפיר נתקדשו, ואפ"ל שכן סב"ל גם להגריש"נ ולכן נקט דכשהי' להם שמן המשחה ודאי רצו יותר לקדשם ע"י שמן המשחה, ולא ע"י שירות, וזה אפ"ל לכאורה גם לפי דעת הרמב"ם, והא דכתב שאינו נוהג לדורות כוונתו דלדורות ליכא חיוב לקדשם ע"י שמן המשחה - לא כמו בכה"ג ומלך דכאשר יש שמן המשחה מחוייבים למושחם ואם כנים הדברים יוצא לשיטה זו בנוגע ללע"ל כשהי' שמן המשחה יקדשו בהם גם הכלים.

(6) ויל"ע אם יש לתרץ עפ"י דברי הרמב"ם בשורש י' דאף דליכא חיוב לדורות בכלים, אבל כיון שמתקדשים עי"ז, שפיר אפשר לכללו שם בגוף המצוה שהוא לדורות, עוד יש להעיר מלשון החינוך (מ"ע ק"ז) "וכן ג"כ משחו בו הכלים של בית המקדש", אבל בפשטות כוונתו הוא להמשכן, וע"ד לשון הרמב"ם שם בהי"ב "כל כלי המקדש שעשה משה במדבר".

כלים שנתוספו אח"כ במדבר אם עבודתם מחנכת

וי"ל בכל זה עוד, דהנה בלשון הברייתא דשבועות ד"כל הכלים שעשה משה - משיחתן מקדשתן" יש לפרש בב' אופנים: (א) דזה קאי רק על הכלים שעשה משה בתחילת בנין המשכן, אבל אם ה' עושה כלים אחרים אח"כ גם בהם אמרין דעבודתם מחנכתם. (ב) או הפירוש הוא שכל הכלים שנעשו ע"י משה גם אם היו נעשים אח"כ בעינן למשיחה דוקא.

וכנראה דפליגי בזה האחרונים, שהחת"ס בשו"ת או"ח סי' לז כתב, וז"ל: "והכלל דאפילו בימי משה אי היה עושה כלים אחרים ה' עבודתן מחנכתן, וברייתא פ"ב דשבועות (טו, א) ורמב"ם שהוכיח כל כלים שעשה משה משיחתן מקדשתן, לא דתליא במשה, אלא שהאמת כן היה שלא עשה משה שום כלי חדש אלא אותן שנמשחו, אבל אי היה עושה היו מתחנכים בעבודה ממיעוטא דאותם והוא ברור בלי ספק" עכ"ל, וראה גם בחידושו בע"ז שם, אבל השואל שם נקט בפשיטות דקאי על כל הכלים בכל זמן המדבר שצריכים משיחה דוקא עיי"ש.

ועי' בשו"ת 'חיים שאל' (ח"א סי' עב) שחקר בכלים שעשה משה אם נטמאו כגון שנשתמשו בהן לע"ז דדינא הוי שיטבלום ויקדשום כדי שיחזרו לקדשתן, אי בכה"ג בעו משיחה ואפילו לדורות, מי נימא דדוקא להשתמש בהם במדבר בעו משיחה אבל לדורות מאחר דנתמעטו מקרא דאותם במשיחה אפשר דלא בעו משיחה ועבודתן מחנכתן, או"ד כי מיעט קרא היינו לאותם כלים חדשים שיעשו במקדש אבל אותם שעשה משה במדבר דקדשתן במשיחה אה"נ אם נטמאו אח"כ במקדש דבעו משיחה כשעת עשייתן.

ומביא ראי' מתוספתא ריש פי"ג דסוטה דגרסין התם: "משנבנה בית ראשון נגנו אהל מועד ונגנזו עמו קרסיו קרשיו ובריחיו ועמודיו ואדניו ואע"פ כן לא היו משתמשים אלא בשלחן שעשה משה ומנורה שעשה משה, מנורה שעשה משה לא היתה צריכה שמן המשחה שקדושה הראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא". והנה לכאורה מתוך דברי התוספתא זה נראה להוכיח כהצד השני דכלים שעשה משה ונשארו לדורות אם נטמאו צריך משיחה לקדשן מדקאמר ולא היתה צריכה משיחה וכו' משמע דדוקא אלו שמשתמשים בהם ובקדושתן קיימי לא

בעו משיחה להשתמש בהם לדורות דקדושה ראשונה וכו' אבל אם נטמאו ודאי דבעו משיחה. עכ"ד. (וממשיך שם לתרץ דברי רש"י הנ"ל בע"ז, וזהו ע"ד שתיירן גם ב'שאלת הכהנים' שם).

ולכאורה משמע מזה דלא סב"ל כהחת"ס, כי לפי החת"ס בודאי נימא דאם נטמאו הכלים ונפקעו קדושתם אין למושחם, שהרי הם ככלים חדשים, והלא אפילו בזמן משה רבינו אח"כ הי' עבודתם מחנכת, וכ"כ בס' 'שערי טהר' ח"א עמ' 248 עיי"ש, וראה עוד בהמשך התשובה מה שהשיב לו החיד"א בענין זה.

ועי' בלשון רש"י סנהדרין (טז, ב), "מיכן ואילך - כלים שעשו אחרי כן עבודתן מחנכת, משעה שמתחנכים בעבודה - מתקדשין", ובשבועות (טו, א) כתב "מכאן ואילך - כלי הדורות לא נמשחו אלא התחלת עבודתן מחנכת לקדושה וחינוך לשון התחלה", וביומא (יב ב) כתב: משיחתן מקדשתן - כדכתיב במדבר (ז) וימשחם ויקדש אותם, מכאן ואילך לא נמשחו כלים חדשים שנעשים שם, כדאמרינן במסכת שבועות (שם): אותם במשיחה", דמלשוננו בשבועות "כלי הדורות" משמע דרק אחר זמן משה לא הי' משיחה, אבל כל הכלים שבזמן משה היו טעונין משיחה, וכן משמע מלשון הרמב"ם הנ"ל "כל כלי המקדש שעשה משה במדבר לא נתקדשו אלא במשיחתן בשמן המשחה", אבל מלשוננו ביומא "מכאן ואילך לא נמשחו כלים חדשים שנעשים שם, משמע קצת כהחת"ס דאף אם נעשו עוד כלים במדבר לא נמשחו (וכדדייק בס' 'משנת אליעזר' סה, ד).

קידוש כלים לעת"ל ע"י משה רבינו

והנה אי נימא כאופן הב', נמצא דאמרה התורה דקידוש כלים בשמן המשחה תלוי במשה רבינו, דרק אם נתקדשו ע"י משה רבינו צ"ל ע"י שמן המשחה, אבל בדורות אח"כ שלא נתקדשו ע"י משה רבינו עבודתם מחנכת, ולפי"ז י"ל גם בנוגע ללע"ל דמבואר ביומא (ה, ב), "כיצד מלבישין לעתיד לבוא? לעתיד לבא נמי - לכשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהם", וכן כתבו התוס' פסחים (קיד, ב ד"ה אחד) "וכשיבנה משה ואהרן יהא עמנו", א"כ י"ל שקידוש כלים החדשים יהי' ע"י משה רבינו ובמילא יתקדשו ע"י שמן המשחה.

ייש מקום לבאר הטעם דרק משה רבינו הוא שקידש את הכלים בשמן המשחה ולא אחר, ע"פ מה שכתב בלקו"ש חכ"ה פ' חיי שרה (ג) עמ' 111 וז"ל: "דער שמן המשחה איז דער שמן שעשה משה באופן אז "יהי זה לי לדורותיכם" און "כולו קיים לעתיד לבוא", און ווי דער רמב"ם זאגט אין הל' כלי המקדש "הניחו בכלי לדורות" "ומעולם לא נעשה שמן אחר חוץ ממה שעשה משה", און דעריבער פועל'ט די משיחת שמן המשחה אוף דעם "לדורותיכם" הקיום והנצחיות וכו'" עכ"ל, [ומבאר בזה למה מצינו משיחה בשמן המשחה רק במלכות בית דוד עיי"ש], וכיון שמצינו גם שמעשי ידי משה נצחיים כמבואר בכ"מ, לכן פעולת הקידוש ע"י שמן המשחה צ"ל ע"י משה רבינו דוקא, וראה בערוך השלחן העתיד הל' כלי המקדש סי' טז אות ג מ"ש בענין זה.

ובספרי זוטא פ' נשא (פיסקא ז) וכן בבמד"ר (יד, יג) איתא: "ביום המשח אותו, יכול שהוא נמשח מעתה, אמ' זאת עוד אינו נמשח מעתה, עדיין אני אומר לא ימשח לימות המשיח אבל ימשח לעתיד לבא אמרת זאת חנוכת המזבח אחרי וגו' עוד אינו נמשח לעתיד לבא", ולכאורה משמע מזה לא כהנ"ל דבימות המשיח לא יהי' משיחה בכלים כלל?

אבל י"ל דזה אינו כי מיד אח"כ אומר: "וכה"א זאת משחת אהרן ומשחת בניו (ויקרא ז, לה) יכול שהן נמשחין מעתה אמרת זאת אינן נמשחין מעתה עדיין אני אומר לא ימשחו לימות המשיח אבל ימשחו לעתיד לבא אמרת זאת אינן נמשחין לעתיד לבא וכו'", ושם ודאי הפירוש הוא שאהרן ובניו עצמם לא יצטרכו משיחה חדשה לע"ל, כיון שכבר נמשחו קודם, אבל אם יתמנה כה"ג חדש (ע"ד הנ"ל ביחזקאל) בפשטות יצטרך משיחה, א"כ יש לפרש כן גם בנוגע להכלים, דהכוונה הוא דרק

(7) ראה לקו"ש חל"ג עמ' 129 מסוטה ט, סע"א: "דאמר מר: משנבנה מקדש ראשון, נגזו אהל מועד, קרשיו, קרסיו ובריחיו ועמודיו ואדניו", ומבאר הטעם בזה משום שהי' בתכלית הביטול להקב"ה ("עבד נאמן") שמוכן למסור כל מציאותו עבדו ית', וי"ל שלכן מעשי ידיו של משה נצחיים המה כי מסירת נפש היא למעלה משינויים וכו', - ומבאר שם הענין דאפר פרה שנעשה ע"י משה שהוא נצחי עיי"ש, ועד"ז איתא בחכ"ה עמ' 134 ובהערה 26 שם, וראה גם חט"ז עמ' 469 וחכ"ז עמ' 6, וראה שיחת ש"פ דברים תשמ"א (סוף אות כ"א) שהביא שם מכ"מ דאם הי' משה מכניס בנ"י לארץ ישראל הי' אז הגאולה האמיתית והשלמה ולא הי' ענין הגלות כלל עיי"ש, וראה אור החיים שמות ו, כח.

כלים אלו שכבר נמשחו בימי משה ויתגלו לע"ל לא יצטרכו משיחה חדשה, אבל כלים חדשים יצטרכו וכפי שנת'.

נס חנוכה בשמן המשחה

ומענינא דיומא, הנה בשו"ת שואל ומשיב הנ"ל הביא בשם הש"ך על התורה שכתב דבימי חשמונאי מצאו השמן המשחה וע"י שמן זה נעשה הנס והנרות, וראה בס' קב הישר (פרק צו) שכתב וז"ל: "ואח"כ באו בני חשמונאי לבית המקדש ולא מצאו כי אם צלוחית אחת של שמן אשר היתה חתומה בטבעת של כהן גדול אשר באותו צלוחית היו מושחין בו המלכי ישראל וכל כהן גדול שהיה טעון משיחה נמשח באותו פך של שמן המשחה, והיה בה כי אם כשיעור הדלקת יום א', ואלהי השמים אשר שיכן שמו במקדש עשה נס שהיה השמן ההוא דולק שמונה ימים" עכ"ל⁶, ועפ"ז תירצו האחרונים קושיית הב"י דכיון שהנס לא הי' רק לז' ימים למה קבעוהו לשמונה ימים? ולהנ"ל אפ"ל דזה גופא שמצאו שמן המשחה אף שכבר נגזז זה גופא הי' הנס, או אפ"ל דכיון דכולו קיים לע"ל, נמצא דגם אחר שדלק שמונה ימים לא נחסר ממנו כלום (ע"ד ביאור הרבי בחט"ו פ' חיי שרה - שק"מ כסלו, שהי' שורף ואינו נכלה וכו'), ונשאר כולו קיים, וראה בס' 'להורות נתן' חאו"ח סי' ס, ובס' 'ימי שמונה' סי' מז, שהאריכו לתרץ עפ"ז הרבה קושיית בנס חנוכה ואכמ"ל.



אי משיח צריך להיות מזרע שלמה [גליון]

הרב איסר זלמן ווייסברג

טורונטו, קנדה

בגליון תתקמט (עמ' 9) עמד הגראי"ב גערליצקי שליט"א בשיטת הרמב"ם בסהמ"צ (ל"ת שסב) דמלכות בית דוד שייך דוקא לזרע שלמה

6 ואף דבס' 'שבת של מי' (שבת כא, ב, בתור"ה שהי') כתב שאין כוונת קב הישר שמצאו שמן המשחה ממש שהרי נגזז, אלא כוונתו שהפך שמצאו, הי' אותו הפך שהיו מושחין ממנו שמן המשחה עיי"ש, אבל כבר כתבו באחרונים דאדרבה זה גופא הי' הנס שמצאו שמן המשחה, שהרבה נסים נעשו לו וכו'.

"אין מלך למי שיאמין תורת משה רבינו ע"ה אדון כל הנביאים אלא מזרע דוד ומזרע שלמה לבד, וכל מי שהוא מזולת זה הזרע הנכבד לענין מלכות נכרי קרינא ביה, כמו שכל מי שהוא מזולת זרע אהרן לענין עבודה זר קרינא ביה". ועד"ז בפיה"מ בהקדמת פרק חלק ב"סוד הי"ב (משיח) "ומכלל יסוד זה שאין מלך לישראל אלא מבית דוד ומזרע שלמה בלבד וכל החולק על המשפחה הזאת כפר בשם הש"י ובדברי נביאיו". גם באגרת תימן פ"ג כ' דמשיח בא משלמה. והקשה הגאון הנ"ל דהרי בזהר (שלח קעג, ב) מפורש דמשיח בא מנתן בר דוד. (ברמב"ם פרנקל בספה"מ שם מציין גם לזהר וירא (קי, ב), פקודי (קכד, א). הציון השני הוא טעות דמוכח כי פקודי מתחיל בדף רכ. והציון לפ' וירא אינו נכון ג"כ, דאף דבהגהות דרך אמת מצא רמז לזה שם, מ"מ אינו מפורש שם כלל).

והנה, הרמב"ם בס' היד לא הביא שמלכות בית דוד שייך דוקא לזרע שלמה, ושמשח הוא מזרע שלמה, ובס' ימות המשיח בהלכה הביא הגאון הנ"ל מס' 'חמדת ישראל' דבאמת הרמב"ם בס' היד חזר בו ממ"ש במקומות הנ"ל, ולהלכה ס"ל דשאר זרע דוד לא נפסלו למלוכה (ומלהיות משיח). והעיר דקשה לומר כן אחר דכן נתבאר בפסוקים בס' דה"י, וכדהביא שם מהגרי"ז הפסוקים מדברי הימים דלהלן: "הנה בן נולד לך הוא יהיה איש מנוחה והנחותי לו מכל אויביו מסביב כי שלמה יהיה שמו ושלוש ושקט אתן על ישראל בימיו. הוא יבנה בית לשמי והוא יהיה לי לבן ואני לו לאב והכינותי כסא מלכותו על ישראל עד עולם" (דה"י א כב, ט-י). "ומכל בני כי רבים בנים נתן לי ה' ויבחר בשלמה בני לשבת על כסא מלכות ה' על ישראל" (שם כח, ה). "ויאמר דויד המלך לכל הקהל שלמה בני אחד בחר בו אלקים גו'" (שם כט, א).

ומה שלא הובא בס' היד הא דמלכות בית דוד שייכת דוקא לזרע שלמה, הביא שם מס' 'הדרת מלך' דאינו נוגע כלל כי בין כך לא נשאר מזרע דוד כ"א יואש שהיה מזרע שלמה.

ולענ"ד תי' זה דחוק, כי כבר קבע רבינו בכמה מקומות דספרו של הרמב"ם אינו (רק ?) ספר הלכה למעשה, כ"א שמקבץ כל הלכות של תושבע"פ וכמ"ש בהקדמתו. לכן אפי' אי נימא דבנוגע למעשה אין נפק"מ בדין זה שמלכות בית דוד שייכת דוקא לשלמה אחרי שאין עוד

זרע קיים משאר בניו, מ"מ הרי גוף ההלכה דנפסל שאר זרע דוד למלוכה היא חלק מתושבע"פ והיתה צריכה להופיע בס' היד.

ולכן יותר מסתבר דהרמב"ם אמנם חוזר בו בס' היד, וס"ל דאין בזה שום הלכה, ומה שהק' הגאון הנ"ל מהכתובים דס' דה"י, י"ל בפשטות דס"ל להרמב"ם דבחירה האמורה לענין שלמה שונה לגמרי מבחירת דוד, דבחירת דוד חייל בעצם הגברא, וכדברי המכילתא בפ' בא שהביא הגרי"ז (פ' שופטים): "עד שלא נבחרה ירושלים היתה כל א"י כשרה למזבחות . . עד שלא נבחר אהרן . . עד שלא נבחר דוד היו כל ישראל כשרים למלוכה, משנבחר דוד יצאו כל ישראל". והיינו דבחירת דוד היא בחירה הפוסלת בעצם את שאר ישראל כמו בחירת כהונה וירושלים כו'. משא"כ בבחירת שלמה, הבחירה היא רק בנוגע לפועל, דנצחיות מל' בית דוד תתקיים ע"י זרע שלמה, אבל לא חייל שום פסול בעצם הגברא דשאר בניו, ובחירת שלמה פירושה הבטחת הקב"ה דנצחיותה של מלכות בית דוד תתקיים בזרע שלמה.

וממילא מובן אמאי לא הובא ברמב"ם, דאין שום הלכה דזרע שאר בני דוד פסולים בעצם למלוכה, דאין לנו כ"א הבטחת השי"ת שמלכות דוד תמשך ע"י שלמה, ואין מקום בס' היד להבטחות כ"א להלכות.

ומעתה יש לומר דלא קשיא גם מ"ש בזהר דמשיח בא מזרע נתן, דבזהר שם כתוב: "איתתא דנתן בר דוד אימא איהי דמשיחא מנחם ב"ר עמיאל", ובפרדר"א פכ"ט מפורש דמנחם בן עמיאל הוא משיח בן יוסף², ואף דגם הוא מתייחס לדוד וכמו שהארחנו במ"א דמשיח בן יוסף מתייחס לדוד, והראי' הכי פשוטה היא מהמסורה שהובאה בתשובת רב האי גאון הידועה ובאמו"ד להרס"ג כו' דההולכים אחרי משיח ב"י, ומשיח ב"י בעצמו, חושבים שהוא הוא מלך המשיח, ולכן כשימות במלחמת גוג ומגוג מתיאשים ומתבהלים וכו'. וכבר הבאנו במ"א דה"חזקת משיח" של הרמב"ם מקורה מהמסורה אודות משיח בן יוסף,

(1) פירוש המשניות וספר המצות נכתבו קודם הי"ד. ואגרת תימן נכתבה בתקופת הי"ד, אבל לא נאמר שם כ"א שלמעשה משיח הוא מזרע שלמה, אבל לא דאיכא פסול בעצם בשאר בני דוד.

(2) ודלא כמ"ש הרד"ל שם דהפרדר"א חולק בזה על הזהר.

ומפורש ברמב"ם שהוא נמנה בין מלכי בית דוד הכשרים, דהיינו דאף שאינו מזרע שלמה, מ"מ ע"פ מה שחזר בו הרמב"ם בס' היר, הרי גם זרע שאר בני דוד כשרים למלוכה וחל בהם כל דיני מלכות בית דוד.

ועפ"ז מובן אמאי באמת אין משיח בן יוסף מצליח לגמור הגאולה כפי המסורה שנמסרה לנו ע"י חז"ל במס' סוכה (נב, א), וע"י הגאונים הנ"ל וכו', דאחרי שהובטח ע"י הקב"ה דנצחיותה של מלכות ב"ד תהיה דוקא ע"י זרע שלמה, שוב לא שייך דמלך המשיח, שהוא הוא המחזיר בית דוד לממשלה הראשונה, תהי' ע"י מלך משאר בניו, וצריך להיות דוקא מזרע שלמה, ולכן א"א שמב"י יצליח לגמור כל תהליך הגאולה.

ואע"פ שהרמב"ם כ' שמי שהוא בחזקת משיח יתכן שהוא יהיה גם משיח ודאי, היינו כנ"ל, דאין ספר היד מתייחס להבטחות כ"א להלכות, ולהלכה הרי יכול להיות מי שהוא בחזקת משיח (דכנ"ל להרמב"ם זהו הגדר ההלכתי של משיח ב"י) ימשיך להיות ודאי משיח. אבל למעשה לא יהיה כן, אחרי שהובטח דנצחיותה של מלכות בית דוד תתקיים דוקא ע"י זרע שלמה.



ביאת משיח בשנה זו אם יתבטל השמיטה דרבנן [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בשיבת תות"ל חולון, אה"ק

בגליון תתקמו (עמ' 3) כתב הגראי"ב שי' גערליצקי בנוגע לדעת הרמב"ם בענין שמיטה בזה"ז האם היא מדאורייתא או מדרבנן, שדעת הכס"מ היא שמדברי הרמב"ם "ונוהגת בין בפני הבית בין שלא בפני הבית" משמע שנוהגת מן התורה, אלא שיש ע"ז סתירות מדברי הרמב"ם עצמו, ויש כמה אופנים ליישב הסתירות והדברים עתיקים. אבל הובא שם שהגר"י ענגיל ז"ל הוכיח מדברי הרמב"ם בהל' מלכים (פי"א ה"א) שכתב בנוגע למלך המשיח ש"עתיד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה וכו' וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה",

ומזה מוכח שלדעת הרמב"ם שמיטה בזה"ז דרבנן, ולכן שייך לומר שאז תתחדש עשיית השמיטין, דאם גם בזה"ז היתה השמיטה דאורייתא, הרי נמצא שגם עכשיו עושין שמיטה מן התורה, ומה יתחדש בזה כשיבוא משיח ע"ש בארוכה.

ואוי"ל דבאמת גם אם השמיטה בזה"ז דאורייתא עדיין יש מקום לומר שרק כשיבוא משיח יעשו את השמיטה "ככל מצותה האמורה בתורה".

והוא ע"פ מה שכתב בהל' שמיטה ויובל פ"ג ה"א "עבודת הארץ בשנה ששית שלשים יום סמוך לשביעית אסורה הלכה למשה מסיני מפני שהוא מתקנה לשביעית ודבר זה בזמן שבית המקדש קיים הוא שנאסר מפי השמועה". ומקורו בסוגיא במו"ק (ג, ב-ד, א) ושם מבואר דר' עקיבא ור' ישמעאל נחלקו בענין תוספת שביעית, לר"ע ילפינן לה מפסוק דבחריש ובקציר תשבות, ולר' ישמעאל תוספת שביעית היא הלמ"מ. והנ"מ ביניהם היא, שלר"ע האיסור הוא אף בזמן שאין ביהמ"ק קיים, ואילו לר"י אין האיסור אלא בזמן שביהמ"ק קיים דומיא דניסוך המים ע"ש. והרמב"ם פסק כר"י.

וא"כ, גם אם השביעית נוהגת בזה"ז מדאורייתא (או אפי' אם נאמר שבזה"ז אין השמיטה נוהגת מצד שאין כל יושבי' עלי' שמטעם זה בטלו היובלות, אבל אילו יצויר שהיו באים לא"י כל יושבי', ואז הי' נוהג היובל וממילא גם השמיטה מן התורה, ואף שאין ביהמ"ק קיים), הרי כל זמן שאין ביהמ"ק קיים, אין את ההלמ"מ בנוגע לתוספת שביעית, שכבר בשנה הששית שלשים יום קודם לר"ה של שביעית נאסרת עבודת הארץ - דזה תלוי בזמן שיש מקדש בפועל דומיא דניסוך המים וכנ"ל.

וא"כ שפיר אפשר לומר שדוקא לאחר שמלך המשיח יבנה המקדש אז יתחדש הענין דיעשו את השמיטין "ככל מצותה האמורה בתורה", ולא בזה"ז כשאין מקדש וק"ל.



לקוטי שיחות

השפעת דינה על בנות שכם

הרב שניאור זלמן פרקש

משפיע בישיבה גדולה חב"ד ב.א. ארגנטינה

בלקוטי שיחות חל"ה (וישלח ג עמ' 154) מבאר כ"ק אדמו"ר שדינה בת לאה פעלה באנשי שכם להחזירם למוטב, וגם פעלה בזה ע"י שנימולו כל זכר (בראשית לד, כד), שזהו ענין של גיור שהיה נהוג בימים ההם כדי להכנס למשפחת אברהם.

ומוסיף ע"ז וכותב וז"ל: "ומובן בפשטות שכניסה זו היתה לא רק בנוגע לאנשים אלא גם בנוגע ל"בנות הארץ" הנשים והבנות, כמפורש בקרא (שם לד, טו-טז) בזאת נאות לכם גר' להמול גר' ואת בנותיכם נקח לנו גר'".

ואינו מסתפק בביאור זה ומוסיף רבינו עוד וכותב: "זאת ועוד: בנות שכם . . נלקחו בשבי על ידי בני יעקב (שם לד, כט) ובפשטות נעשו שפחות בביתם של בני יעקב". עכ"ל.

והנה מהביאור הראשון אינו ברור כ"כ ההשפעה ממילת בני שכם על הבנות, ובמילא אינו מובן מזה איך השפיעה דינה על בנות שכם, ורק נדחק לבארו ע"פ הכתוב "בזאת נאות וגו'", וכנראה שלכך הוצרך להביא ראיה נוספת מזה שנעשו לשפחות לבני יעקב.

ואפ"ל ולבאר בד"א את השפעת הבנים על הבנות ע"י מילתם, על יסוד דברי אדמו"ר הזקן בשו"ע הלכות ברכת המזון סי' קפז ס"ז שביאר ענין אמירת "ועל בריתך שחתמת בבשרנו" ע"י נשים, שכתב וז"ל: "ועכשיו נהגו לומר הכל, לפי שכיון שאין נקרא אדם אלא כשיש לו אשה כמו שנאמר זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם, הרי הזכר והנקבה הם גוף אחד לפיכך יכולות לומר על ברית הזכרים שחתמת בבשרינו". ועפ"ז אם כן, אפשר לבאר, שישנו במילת הזכרים של שכם השפעה ישירה על הנשים, שע"י כן נעשו גם הן כמאן דמהילי.

אלא שכנראה אין ביאור זה מספיק, כי אפשר שכל זה נאמר רק בבני שמחוייבים במילה מעיקרא, ולכן תחשב מילת הזכר כמו שכבר נפעל גם

בבשר הנקבה, (-) אף קודם נישואין, כי משעה שנולדה כבר היתה "פלג גופא", וארבעים יום קודם יצירת הולד הכריזו בת פלוני לפלוני, ומני אז תיחשב למהולה משום מילת בעלה שבעתיד).

משא"כ הנכרי, שלא היה מחוייב מעולם במילה כלל, וגם אין בהם משום "פלג גופא" כמו אצל בניי (אף שהפסוק שהביא אדה"ז ז"ל נ"נ בראם וגו' נאמר לאדם הראשון לכל באי עולם, אך נתבאר בכ"מ שנשתנה דין הנכרי מהישראל בכל הנאמר בספר בראשית (ראה בתוד"ה לא תהוה (בתירוץ הב') (גיטין מא, ב) לענין פו"ר, ועיין לקו"ש ח"ה וישלח (א) עמ' 159 ובהערות וש"נ), ומה גם שאין כלל הכרח שינשאו בנות שכם לבני שכם דוקא, ולכן אינו חשוב המילת הזכרים של שכם כהשפעת דינה על הנקבות, כי לא חל עליהן כלל.

ועוד, שאם ישאר כן הביאור, לא נגיע להוראה הרצויה, דהיינו החזרת בנות ישראל למוטב, (כי הזכיר רבינו בהוראה (שם אות ו) רק את השפעת הנשים על הנשים, ולא רמז כלל על ההשפעה עליהן דרך האנשים - כי אינו בגדרי הצניעות).

ולכן מביא רבינו את הסברא הנוספת, שהשפעת דינה על הבנות היתה ניכרת בהן ע"י שסו"ס נהפכו לשפחות אצל בני יעקב, וזהו השפעה גדולה כי עבד ושפחה "אחינו הוא במצות". וזה גם מועיל להוראה שם ד"כל כבודה בת מלך פנימה", ובזה היתה השפעת דינה עליהן לטובה.



השמעת קול בתפלה

הת' שמחה יצחק זאיאניץ
ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

בלקו"ש חל"ה ויגש (א) עמ' 192 ואילך מבאר בארוכה, שבענין התפלה יש ב' ענינים: בקשת צרכיו ועבודה שבלב. ועפ"ז מבאר שם (בס"ד), דהטור והרמב"ם ס"ל שעיקר ענין התפלה הוא בקשת צרכיו, "ולפ"ז יש מקום לומר, שדיבור התפלה צ"ל דוקא בקול הנשמע לאחרים, כי זהו גדר הדיבור, בשביל הזולת".

ולכן, לשיטת הטור, מה שאסור להשמיע קול בתפלה "הוא רק איסור צדדי ('מקטני אמונה', 'מנביאי שקר'), כי בעצם, מצד גדר התפלה צ"ל

התפלה בקול הנשמע דוקא, ורק מצד החשש ד'קטני אמונה' נאסר". ועד"ז הוא לשיטת הרמב"ם, דס"ל דכיון שעיקר ענין התפלה היא בקשת צרכיו, לכן "עצם גדר התפלה מחייב דיבור בלחש דוקא, והיינו לפי שתפילה היא בקשה מאת מלך מלכי המלכים הקב"ה, וצ"ל באימה וביראה, ולכן צ"ל התפלה בלחש דוקא". עכת"ד. עיי"ש (ושם נתבאר גם החילוק שבין שיטת הרמב"ם לשיטת הטור. ואכ"מ).

וממשיך, שהב"י חולק ע"ז, וס"ל שעיקר ענין התפלה הוא הכוונה ומחשבת הלב, והיינו מה שתפלה היא עבודה שבלב, "וזוהו גם הטעם שצ"ל התפלה בלחש דוקא, כי הדיבור בקול רם הוא היפך כוונה עמוקה ורגש פנימי דהלב", ונמצא, דלשיטת הב"י, "עצם גדר הכוונה מחייבת תפלה בלחש".

ועפ"ז מבאר שם, דזהו מה שהטור ס"ל "שמותר להגבי' קולו בשביל שילמדו בני ביתו להתפלל, כיון שכל האיסור להגבי' קולו הוא רק איסור צדדי, והותר גם בשביל טעם כזה", ואילו הב"י ס"ל "שלא הותר להגבי' קולו סתם כדי שאנשי ביתו ילמדו כו", כי הדיבור בקול רם הוא היפך גדר התפלה".

והנה מבואר שם (בס"ג), דזהו גם מה שהגם שבכללות לשון השו"ע הוא כלשון הרמב"ם, מ"מ יש שינוי עיקרי בסדר הדברים בנוגע להלכות אלו, דברמב"ם מתחיל "לא יגבי' קולו בתפלתו" ולאח"ז ממשיך "ולא יתפלל בלבו אלא מחתך הדברים כו'", ואילו בשו"ע מתחיל "ולא יתפלל בלבו לבד אלא מחתך כו'". ויש לומר הביאור בזה, ד"הן להרמב"ם והן להב"י איסור השמעת קול בתפלה הוא מצד עצם גדר התפלה, אלא שלהרמב"ם הוא דין בדיבור התפלה, ולדעת הב"י דין תפלה בלחש הוא מעצם החפצא דתפלה, דמצד גדרה של תפלה, עבודה שבלב, צ"ל בלחש דוקא".

"ולכן הרמב"ם בבואו להגדיר 'השוויית הקול כיצד' מתחיל 'לא יגבי' קולו בתפלתו', ורק אח"כ כותב 'ולא יתפלל בלבו אלא מחתך הדברים ב- שפתיו ומשמיע לאזניו בלחש', להדגיש שהמדובר הוא בדיבור של תפלה שהוא עיקר במצות התפלה; משא"כ בשו"ע מתחיל הסימן 'המתפלל צריך שיכוין כו' וממשיך בסעיף שלאח"ז 'ולא יתפלל בלבו לבד אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו בלחש', שמעצם גדר התפלה,

עבודה (כוונה) שבלב, ה' מקום שיתפלל בלבו בלבד, ולכן מתחיל ש'לא יתפלל בלבו בלבד אלא כו', ולכן גם הא דמשמיע לאזניו בלחש הוא מצד שהתפלה בלב'. עכ"ל בהשיחה. עיי"ש.

ובהשפעה ראשונה לא זכיתי להבין כמה פרטים בזה:

א) בהשיחה שם (ס"ג) מבואר, דמלשון השו"ע ("המתפלל צריך שיכוין כו", ורק בסעיף שלאח"ז "ולא יתפלל בלבו לבד כו'") משמע דס"ל להב"י שעיקר ענין התפלה הוא עבודה שבלב כו', ומהמשך השיחה (ס"ד) מובן, שדעת הטור היא שעיקר ענין התפלה הוא בקשת צרכיו כו' (שלכן לשיטת הטור מותר להגבי' קולו בשביל שילמדו בני ביתו, וכל האיסור הוא רק מטעם צדדי). ולפ"ז צע"ק בלשון הטור, שבתחילת הענין כותב "המתפלל צריך שיכוין כו'", ורק בהמשך הסעיף כותב "שלא ישמע קולו בתפלתו" (כסדר הדברים בשו"ע - ודלא כסדר הדברים ברמב"ם).

ב) בהשיחה שם (ס"ג) מבאר, דיש כמה גירסאות בלשון הלימוד שאין להתפלל בקול: הגירסא בגמ' שלפנינו היא "שאסור להגבי' קולו בתפלתו", הגירסא בחידושי הרשב"א (ועד"ז הוא ברא"ש ובטור) היא "מכאן למתפלל שלא ישמיע קולו בתפלתו", והגירסא ברי"ף היא "מכאן למתפלל שצריך שתהא תפלתו בלחש".

ומבאר שם (ס"ג-ד), דגירסת הגמ' שלפנינו היא בהתאם להשיטה שעיקר ענין התפלה הוא בקשת צרכיו, וגירסת הרשב"א היא בהתאם להשיטה שעיקר ענין התפלה הוא עבודה שבלב, אבל בשייכות לדיבור שבתפלה, וגירסת הרי"ף היא בהתאם להשיטה שעיקר ענין התפלה הוא עבודה שבלב, ועיקרה הוא הכוונה ומחשבת הלב שבתפלה. עיי"ש הביאור. ועפ"ז צע"ק מה שלשון הטור הוא ע"ד לשון הרשב"א ("מכאן שלא ישמיע קולו בתפלתו"), הגם ששיטת הטור היא (כנ"ל), שעיקר ענין התפלה הוא בקשת צרכיו (והוא לי' לנקוט כלשון הגמ' שלפנינו).

ג) כן צריך ביאור בלשון ההלכה שבשוע"ר (סי' קא). שבסעי' א כותב "המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות", ורק בס"ב כותב "ומשמיע לאזניו בלחש ולא ישמיע קולו", וא"כ - ה"ז כלשון הב"י בשו"ע, וכשיטת הב"י שעיקר ענין התפלה הוא כוונת ועבודה שבלב. אמנם, בהמשך ההלכה מוסיף, ש"כל המשמיע קולו בתפלתו ה"ז מקטני אמנה" (ובס"ג מוסיף גם, ש"כל המגביה קולו הרבה ה"ז מנביאי השקר"), וה"ז ע"ד לשון

הטור, וכשיטת הטור שהאיסור דהשמעת קול בתפלה הוא רק איסור צדדי ("קטני אמונה", "נביאי שקר").

ד) ועוד צריך ביאור במה שפסק אדה"ז שם (סק"ג), ד"אפילו אם יכול לכוין בלחש כמו בקול, אם משמיע קולו כשמתפלל בביתו כדי שילמדו ממנו בני ביתו נוסח התפלה מותר" – כשיטת הטור ודלא כשיטת הב"י, הגם שמסדר ההלכות משמע דאזיל כשיטת הב"י (כנ"ל שאלה ג).

ואני כתבתי בחפזי, ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיניי בכ"ז.*



שיטת כ"ק אדמו"ר בלשיטתי

הת' יחיאל קלמנסון

שליח בישיבה גדולה - ניו הייבן

בלקו"ש חי"ח בהעלותך (ב) אות ד ואילך מביא כ"ק אדמו"ר כמה מחלוקות בין ר' יאשי' ור' יונתן ומבאר איך שבנקודת כל המחלוקות יש נקודה אחת ובה חולקים, שכל אחד הולך לשיטתי, ר' יאשי' נוטה לצרף פרטים לכלל אחד ור' יונתן מחלקם. לדוגמא יש מחלוקת בנוגע למקלל אביו ואימו (סנהדרין סו, א): "איש אשר יקלל את אביו ואת אימו אין לי אלא אביו ואימו אביו שלא אימו אימו שלא אביו מנין? ת"ל אביו ואימו קילל דמיו בו אביו קילל אימו קילל דברי ר' יאשי' ר' יונתן אומר משמע שניהם כאחד ומשמע אחד בפני עצמו עד שיפרוט לך הכתוב יחדיו". רואים כאן שהולכים לשיטתם: ר' יאשי' שנוטה לצרף רואה את הפסוק "את אביו ואת אימו" שהם יחד וצריך לימוד מיוחד להפרידם ואילו ר' יונתן רואה אותם מלכתחילה כשני דברים נפרדים ואינו צריך לימוד.

עוד דוגמא: יש מחלוקת בנוגע לעריפת עגלה ערופה (סוטה מו, ב) שצ"ל על נחל איתן "אשר לא יעבד בו ולא יזרע", ונחלקו ע"כ בגמ': "לא יזרע לשעבר דברי ר' יאשי' ר' יונתן אומר להבא". וממשיכה הגמ', "להבא דכ"ע לא פליגי כו' כי פליגי לשעבר", פי' שכולם סוברים שמכאן

(* ראה גליון תריב עמ' 5 והלאה. המערכת.)

ולהבא אסור לעבוד בנחל ההוא וחולקים מה הדין אם עבדו בעבר ר' יאשי' מצרף את העבר לעתיד, שכמו שלעתיד אסור לעבוד גם בעבר אסור להשתמש בנחל שנעבד ור' יונתן מחלק שרק בעתיד אסור אבל בעבר מותר, רואים גם כאן את הנקודה הנ"ל שר' יאשי' מצרף את הפרטים של הזמן (עבר ועתיד) ור' יונתן מחלק. וכך ממשיך ומביא כו"כ דוגמאות שרואים איך שכולם רואים את הנקודה הנ"ל שר' יאשי' מצרף ור' יונתן מחלק.

והנה אחר שמביא כו"כ דוגמאות ממשיך באות ו' וז"ל: "ווען מען געפינט א "לשיטתי" פון חז"ל מפורשת בכמה מקומות, דארף מען געפינען א "צריכותא" אין יעדערער פון זיי - אויב ניט, וואלט געווען גענוג ווען זייער מחלוקת ווערט געבראכט אין איין ארט און מ'וואלט פון דארט געקענט אפלערנען זייער דעה בנוגע די אנדערע ערטער לויטן לשיטתי" עכ"ל. ז"א שכאשר יש כמה מחלוקות של שני תנאים (או אמוראים) שהולכים לשיטתיהו צ"ל שבכל מחלוקת יש "חידוש" שמצד אותו חידוש היינו יכולים לחשוב שבמחלוקת זו אינם הולכים לשיטתם. דהא אם לא, הי' מספיק לומר פעם אחת שתנאים אלו חולקים וזו מחלוקתם ומשם היינו למדים לכל מחלוקת בש"ס מה סוברים תנאים אלו ע"פ הלשיטתי שלהם.

לדוגמא במקרה שלנו, צריך לומר, שבכל מקרה שמביא הש"ס מחלוקת בין ר' יאשי' ור' יונתן יש שינוי מכל המקרים האחרים, ובגלל אותו שינוי היינו חושבים שבמקרה זה אין ר' יאשי' ור' יוחנן חולקים, ור' יאשי' יודה לר' יונתן או להיפך. לדוגמא במחלוקת הנ"ל בנוגע למקלל היינו יכולים לחשוב שנקודת המחלוקת כאן היא (לא האם מצרפים את ה"אביו ואימו" או שמחלקים ביניהם אלא המחלוקת היא) בסגנון הכתובים, האם כשכתוב "את אביו ואת אימו" וכיו"ב הפשט הוא "כאחד" או "אחד בפני עצמו", וכן בכל שאר המחלוקות כפי שמבאר בלקו"ש שם.

מכל הנ"ל יוצא שבכל מחלוקת שהגמ' אינה מביאה את שיטת ר' יאשי' ור' יונתן נוכל לדעת מעצמנו (ע"י המחלוקות שהגמ' כן פירשה)

מה סוברים ר' יאשי' ור' יונתן במחלוקת זו (ר' יאשי' יצרף ור' יונתן יחלק).¹

ואביא דוגמא של מחלוקת שהגמ' אינה מביאה את שיטתם של ר' יאשי' ור' יונתן וע"י הלשיטתי' אפשר לדעת מה סוברים: בריש גיטין חולקין רבה ורבא בטעם הדין שהמביא גט ממדינת הים צ"ל "בפני נכתב ובפני נחתם" רבה אמר לפי שאין בקיאיין לשמה רבא אמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו" ובמסקנא אומרת הגמ' ש"רבה אית לי' לרבא" פ"י ששניהם מודים שאין עדים מצויין במדה"י אבל רבה מוסיף עוד טעם שבני חו"ל אינם בקיאיין בדיני "לשמה". הנה על פי הלשיטתי' של ר' יאשי' ור' יונתן אפשר לומר שר' יונתן יסבור כרבה ששהבדל בין בנ"י בא"י ואלה שבחו"ל הוא גדול כ"כ עד שבני מדה"י אין בקיאיין בהלכות גיטין, ור' יאשי' יסבור כרבא שההבדל ביניהם אינו גדול כ"כ, שהגם שהם רחוקים כ"כ עד שאין עדים מצויין, אבל מ"מ בני חו"ל בקיאיין בהלכות כמו בני א"י.

וראים שאפי' במקום שר' יאשי' ור' יונתן אין חולקים בפירוש אפשר לדעת מה יסבור ע"פ הלשיטתי' שלהם, וכמובן ענין זה אינו רק בר' יאשי' ור' יונתן אלא כל תנא או אמורא שיודעים מהי שיטתו הכללית בש"ס, אפשר לדעת בכל מקום בש"ס מה יסבור במחלוקת זו בפרטיות.

ואביא עוד דוגמאות בזה: בלקו"ש חט"ז תרומה (ד) מבאר את הלשיטתי' של בית שמאי ובית הלל, ב"ש מסתכלים על כל ענין איך שהוא חלק מהכלל וב"ה על כל פרט בפ"ע. למשל במס' ברכות (נא, ב) חולקים בנוגע לברכת הנר ב"ש אומרים שברא מאור האש וב"ה אומרים בורא מאורי האש ובגמ' מסבירים שב"ש סוברים ש"חדא נהורא איכא בנורא" וב"ה סוברים "טובא נהורי איכא בנורא". פ"י ב"ש מסתכלים על כללות אור הנר ווראים שאורו אחד ולכן סוברים שצריך לברך "מאור האש" ואילו ב"ה מסתכלים בפרטים ווראים שיש כמה גוונים באור הנר

(1) ומפורש בשיחה הנ"ל הע' 72 בנוגע למחלוקת בנוסח הזימון (ברכות מט, ב) וז"ל: "הא דלא מצינו פלוגתא בזה בין ר' יאשי' ור' יונתן - י"ל: דאפשר ללמוד זה מפלוגתות האחרות" וראה גם לקו"ש חט"ז עמ' 312 הע' 29 וז"ל: "אבל בכ"ז צ"ל צריכותא בכל מחלוקת שלכן צריך לאשמענין בכל ענין בפ"ע דפליג".

ולכן סוברים שמברכים "מאורי האש", וכן בעוד מחלוקות שרואים את הנקודה הזאת, שב"ש מסתכלים על כל דבר כחלק מכלל וב"ה מסתכלים על כל דבר בפרטיות. גם כאן לכאור' קל לראות איך יסברו ר' יאשי' ור' יונתן, ר' יאשי' יצרף הכל לכלל אחד כב"ש ואילו ר' יונתן יחלק לפרטים כב"ה² (כמובן שאותו הדבר הוא גם להיפך, שבכל מחלוקות ר' יאשי' ור' יונתן אפשר לדעת מה יסברו ב"ש וב"ה, שבכל מקום שר' יאשי' מצרף ור' יונתן מחלק, ב"ש יצרפו לכלל אחד וב"ה יחלקו לפרטים, וכן בכל הדוגמאות לקמן).

עוד דוגמא: בלקו"ש חט"ז תשא (ב) מביא לשיטתי' בין ר' מאיר ור' יהודה אודות מה מכריע הוה או עתיד. למשל יש מחלוקת ביניהם (ברכות מה, א) בנוגע לשיעור אכילה החייבת בבהמ"ז, ר"מ אומר כזית ור"י אומר כביצה, ונקודת המחלוקת היא, לר"מ נוגע פעולת האכילה בהוה ושיעור אכילה הוא בכזית, ואילו לר"י נוגע תוצאת האכילה בעתיד - זה שהאדם מרגיש שבע - ובשביל זה צריך כביצה. הנה זה הוא ע"ד מחלוקת ר' יאשי' ור' יונתן הנ"ל בנוגע לעריפת עגלה ערופה שביארנו שנקודת המחלוקת היא, האם מצרפים את העבר והעתיד (ועד"ז ההוה והעתיד) או לא³.

עוד דוגמא: בלקו"ש חט"ז שמות (א) מביא לשיטתי' בין רב ושמואל, בביאור פסוקים, רב תמיד מפרש לפי פי' המילה הפרטית אף אם הפשט אינו 'גלאט' לפי המשך הכתובים, ושמואל מפרש לפי המשך הכתובים אף אם פי' המילה הפרטית אינו כפשוטו. למשל עה"פ (שמות א, ח) "ויקם מלך חדש" חולקים רב ושמואל בפי' המילה "חדש". רב מפרש את המילה כפשוטה, שקם מלך "חדש ממש", ואילו שמואל מפרש לפי המשך הכתובים שמשמע שלא הי' חדש ממש אלא "שנתחדשו גזירותיו". גם כאן אפשר לראות מה יסברו ר' יאשי' ור' יונתן, ר' יאשי' שתמיד

(2) אמנם במ"א מבאר כ"ק אדמו"ר את הלשיטתי' של ב"ש וב"ה באופן אחר (ראה לק"ש ח"ו עמ' 70 ואילך ובסה"ש תשמ"ח ח"ב עמ' 647 ואילך) שב"ש אזלינן בתור בכח וב"ה אזלינן בתור בפועל וכמו ב"חלות דבש" בעוקצין (פ"ג מי"א). ויש לתווך שהרי הכח הוא הכלל הכולל את הפרטים של המקרה, וכשיוצא לפועל מתגלים הפרטים.

(3) בלקו"ש ח"ד עמ' 1336 וחט"ו עמ' 453 מביא לשיטתי' עד"ז בין הבבלי והירושלמי.

מצרף, גם כאן הוא "יצרף" את המילה הפרטית להמשך הכתובים ויפרש כשמואל, ואילו ר' יונתן "יחלק" את המילה מההמשך ויפרש כרב.

מכל הנ"ל יוצאים לנו כמה מסקנות: א) כשאנו מוצאים לשיטתי של שני חכמים אין הפשט שזהו שיטתם רק במחלוקת אלו, אלא כנראה זהו שיטתם בכל הש"ס. ומזה יוצא - ב) שקרוב לומר שבכל הש"ס ישנם בכללות שתי שיטות, שיטת ה"לחלק" והיא שיטת ר' יונתן, בית הלל, ר' מאיר, רב וכו' ושיטת ה"לצרף" והיא שיטת ר' יאשי, בית שמאי, ר' יהודה, שמואל וכו' וכל מחלוקת בש"ס היא בעצם מחלוקת בנקודה זו שבה חולקים שתי שיטות אלו, רק שר' יאשי ור' יונתן קוראים למחלוקת "לחלק ולצרף", ב"ש וב"ה קוראים לה "לכלול או לפרט" (או "כוח ופועל"), ר' מאיר ור' יהודה קוראים לה "הוה ועתיד" וכיו"ב אבל בכללות מסתבר לומר שכולם חולקים בנקודה אחת, ונקודה זו תובן ע"י עוד לשיטתי שכ"ק אדמו"ר מבאר.

בהתוועדות י"א ניסן תשל"ב ביאר כ"ק אדמו"ר לשיטתי בין ר' עקיבא ור' ישמעאל, ר' עקיבא סובר שהתורה ניתנה לפי גדרי הנותן (הקב"ה), ור' ישמעאל סובר שהתורה ניתנה לפי גדרי המקבל (בנ"י). פי': התורה כשהיא למעלה, היא כלולה ברצון העליון ושם אין חילוק בין חלק אחד בתורה לחלק אחר, כי כל התורה היא הרי "תורה אחת" והיא חכמתו ורצונו של הקב"ה. אבל התכלית היא שהתורה תרד למטה כדי לברר את העולם, ובזה חולקים ר"ע ור"י, ר"ע סובר שגם כשהתורה ירדה למטה לברר את העולם, היא עדיין "ברשות הנותן" והיא עדיין נקודה אחת כמו שהיא ברצון העליון, ובירור העולם שצריך לפעול הוא, שכל העולם יגיע לאחדות זו, וירגיש איך שהכל הוא רק רצון העליון. ואילו ר' ישמעאל סובר שכשהתורה ניתנה בעולם הזה, התכלית היתה לברר את העולם לפי גדרו, ולכן היא נתלבשה בגדרי העולם "ברשות המקבל", ולכן יש חילוקים בתורה, בין מ"ע ומל"ת קלות וחמורות וכו'.

ענין זה מתבטא במחלוקת שלהם בנוגע למ"ת (מכילתא שמות כ, א) עה"פ (שם) "וידבר אלוקים את כל הדברים האלה לאמר ר' ישמעאל

(4) נדפס ב'הגדה של פסח עם ליקוטי טעמים ומנהגים' ח"ב עמ' תנט. חלקה הוגה בלקו"ש ח"ו יתרו (ב).

אומר מלמד שהיו עונין על הן הן ועל לאו לאו ר' עקיבא אומר על הן הן ועל לאו הן", פי' ר' ישמעאל שסובר שהתורה ניתנה לפי גדר המקבל, ולכן יש שינויים בין מ"ע ומל"ת, ולכן ענו בני"ע על הן הן ועל לאו לאו, ואילו ר"ע שסובר שהתורה - גם לאחר שניתנה, נשארה לפי גדר הנותן - כפי שהיא ברצה"ע, ושם הרי אין חילוקים בין מצוה למצוה כי כולם הם רצון העליון בשוה, ולכן סובר שבני"ע ענו "על הן הן ועל לאו הן".

והנה לכאורה אפ"ל שבנקודה זו חולקים כל החכמים הנ"ל, שכל החכמים שמצרפים וכוללים וכו' סוברים שהתורה ניתנה לפי גדר הנותן, והתכלית היא שכל העולם יתבטל ויתכלל באחדות של רצה"ע, ולכן כשפוסקים אינם מסתכלים על התורה כפי שנתחלקה לפרטים, אלא כפי שהיא ברצון העליון - אחדות פשוטה, ולכן הם נוטים לצרף ולכלול הכל יחד. ואילו החכמים שתמיד מפרטים ומחלקים הם סוברים שעיקר ענין התורה הוא לברר את העולם לפי גדרו, ולכן ירדה התורה לגדר העולם בפרטים ופרטי פרטים ולכן כשהם פוסקים הם נוטים לפרט ולחלק.

אמנם לכאורה אפ"ל שנקודת המחלוקת היא עמוקה יותר והיא תלוי' בב' התנועות רצוא ושוב, קו הימין וקו השמאל או יותר עמוק אורות וכלים או צמצום וגילוי וכך אפשר לעלות מעלה מעלה עד לעצמות ומהות שביכלתו להאיר וביכלתו שלא להאיר. ואכמ"ל ועוד חזון למועד.



ראה ריח בני כריח שדה וגו' [גליון]

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

בגליון תתקמט (עמ' 19) הערתי אודות מ"ש בלקוטי שיחות ח"י (עמ' 80) בענין 'כריח השדה', דלכאורה ה'ריח' הוא ההיפך הגמור של 'שדה'? ע"ש מ"ש לבאר.

וכעת נראה להוסיף דיתירה מזו י"ל, עפ"י מ"ש שם (עמ' 87): "בכדי שתוצאות התשובה תהיינה כדבעי כנ"ל, צ"ל התשובה באופן הנעלה והמתאים לתכליתה, היינו שגם בהאריכות ובתשובתו תורגש כוונתה ותכליתה בקיום התומ"צ דלהבא, [ע"ד המבואר . . בענין "נכנס בשלום ויצא בשלום" . . שאפשרות היציאה בשלום היא דוקא אם הכניסה

בשלום, היינו שנרגש בהכניסה שתכליתה - היציאה - הערה 56 שם] - ולכן גם תוצאות התשובה מרומזות בהתיבה 'שדה' (תחרש). [ועפ"ז יומתק מה שבפשוטו 'אשר ברכו ה' קאי על ה'שדה' שעליה דרז"ל 'תחרש' - הערה 57 שם], "עכ"ל.

ולפי"ז י"ל דגם ה'כריח' קאי על עצם זמן חורבנו - 'שדה', שגם אז כבר נרגש ענין ה'ריח ניחוח' שהם הקרבנות שהם עיקרו של הביהמ"ק, אלא שהוא עדיין בהעלם לפיכך נאמר 'כריח' (כאילו) ולא 'ריח' ממש, שיהי' בגילוי בבנין ביהמ"ק השלישי בב"א.



גדולה הכנסת אורחים מקבלת פני שכינה [גליון]

הת' אהרן מאיר נמס

תלמיד בישיבה

בגליון תתקמט (עמ' 16) הביא הרב י.ל.ש. שי' מלקו"ש חכ"ה (עמ' 81) בנוגע גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני שכינה, דמה שבנ"י אחר אברהם נוהגים כן אינו חידוש, כי זוהי הוראה מפורשת בתורה שגדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני שכינה, אבל מגין למד זה אברהם? אלא היות ואברהם היה בתכלית הביטול, "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.

והקשה, עפ"ז איך למדו בגמ' (שבת קכז, א) גדולה הכנסת אורחים וכו' מהנהגת אברהם, דלמא באמת קבלת פני שכינה גדולה יותר, ורק אברהם הלך להכניס אורחים כי ויתר על הרוחניות שלו, כמו שמפורש בשיחה? ועיי"ש שנשאר בתירוץ דחוק.

ולכאורה י"ל, דמארז"ל "גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני שכינה" לא בא ללמדנו שישנה מעלה בהכנסת אורחים לגבי קבלת פני שכינה, דזה ברור דמצד התוצאה והנפעל שנעשה בזולת - גמילות חסדים הוא יותר חשוב מקבלת פני שכינה. אלא דכיון דיכול להיות דמצד האדם העושה הגמילות חסד, היה יותר טוב בשביל הרוחניות שלו הענין דקבלת שכינה [וע"ד שמבואר בלקו"ש חכ"א ויקהל (ב) דזה שעסק בצ"צ דוחה

ת"ת הוא מכיון שהוא תועלת הרבים, אבל לעוסק בצרכי ציבור עצמו יכול להיות ירידה כי נחסר אצלו העילוי והגדלות דת"ת. ועיין עוד עד"ז בלקו"ש חט"ז פורים (ג) - הו"א דאין מותר לאדם לוותר על טובת עצמו בשביל תועלת הזולת (וע"ד אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך). וזהו החידוש דרז"ל, דישנו ציווי לאדם "גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני שכינה", דעליו לוותר על טובת עצמו בשביל תועלת הזולת.

וע"כ מגיעה השאלה איך ידע אברהם עצמו שזוהי הדרך הנכונה, שכשהוא לכשעצמו יכול להגיע לעילוי כה גדול עד לקבלת פני שכינה, צריך לוותר על טובת עצמו אע"פ שיהיה חסרון אצלו בשביל לפעול יותר בהזולת, וע"ז אומר הרבי דזה היה מונח אצלו בפשטות בגלל הביטול שלו.

ועפ"ז מיושב קושייתו, דיסוד הקושיא הוא שעצם זה שהכנסת אורחים גדולה יותר בחשיבות מקבלת פני השכינה לומדים מהנהגתו של אברהם, וע"כ קשה אולי באמת קבלת פני שכינה גדול יותר ורק אברהם ויתר ע"כ. אבל עפ"י הנ"ל ניחא, דזה שיש מעלה בהכנסת אורחים היה ברור לנו, ורק זה שבפועל צריך להתנהג כך, על אף שהאדם יכול לעלות לדרגה נעלית ביותר לומדים מהנהגת אברהם דהיה מונח אצלו בפשטות, מחמת גודל ביטולו, דאין טובת עצמו נחשבת כנגד תועלת הזולת.



נגלה

גדר תורה בקריאת שמע

הרה"ג ר' צדוק שיינגארטן זצ"ל

בארא פארק

ברכות (ט, ב) "ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום, א"ר זירא מאי קראה יראוך עם שמש [ולפני ירח דור דורים] וכו'".

בפשטות משמע דעיקר קרא הוא לקריאת שמע שהוא עם הנץ. וכמו שפירש רש"י [בד"ה דכתיב] וברש"י ד"ה "מאי קראה: דמצוה להתפלל עם הנץ החמה", משמע דמביא ראייה לתפילה. ובהגהות הב"ח מעיר על מה שפירש רש"י [בד"ה יראוך] "עיין לקמן דף כט ע"ב פי' רש"י יראוך עם שמש זו תפילת יוצר, היפך ממה שפירש כאן אק"ש", עכ"ל.

ובכלל קשה, הרי הסוף פסוק "ולפני ירח דור דורים" שמפרש על מנחה, איזה קשר הוא עם תחילת הפסוק, אם מדבר על ק"ש, הרי "יראוך" מתייחס [הן] על "עם שמש" ו[הן] על "ולפני ירח", מדוע מתפרש כאן לק"ש וכאן לתפלה.

וצריכים להבין מדוע באמת מזכיר רש"י [כט, ב] רק "יוצר אור" ולא "אהבה רבה". ועיין בתוס' [ט, סע"ב] ד"ה כל הסומך, דרבותא דר' ברונא - דלא פסיק חוכא מפומי' - דסמך גאולה לתפילה כוותיקין [שקורין ק"ש] קודם הנץ ותפלה לאחר הנץ] איזה שייכות הוא לוותיקין. שפשוט משמע דעיקר הקפידה היה לקרות את שמע עם הנץ, ומה שסמכו גאולה לתפילה הוא כמו כולם. והרי היה יכול לקרות עם הנץ את שמע ומפני איזה סיבה לא לסמוך.

ולהבין המשנה [ברכות ט, ב] "הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה", פשיטא, שהיא פרשיות ככל פרשיות התורה.

ובגמ' [י, ב] "אמר ר' חיסדא אמר מר עוקבא ובלבד שלא יאמר יוצר אור". מדוע רק "יוצר אור". ו"אהבה רבה" משמע שכן יאמר.

(*) נשלח אלינו ע"י הרה"ח שניאור זלמן שי' פרקש, ההוספות בחצאי ריבוע ממנו.

ובדף יא ע"ב "אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת . . אמר שמואל - אהבה רבה, ומשמיה דר' שמעון בן לקיש - יוצר אור, והא דר"ש בן לקיש] לאו בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר", ז.א. שגם ר"ש בן לקיש מודה לשמואל "אהבה רבה".

ומעניין שאנשי משמר שדלגו כ"כ מהתפלה ובכל זאת הוסיפו עשרת הדברות, ובגמ' דף יב [ע"א] ש"אף בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר ביטלום מפני תרעומות המינין", עיי"ש. איזה יחס וקשר הוא עשרת הדברות עם ק"ש?

ובע"ב [שם] תוס' ד"ה בקשו, "איתא בירושלמי דאותן ג' פרשיות שתקנו בק"ש לפי שבהן עשרת הדברות". מדוע לא אמר הירושלמי מה שמפרשים בכל מקום, מפני שיש בהם רמ"ח תיבות כנגד רמ"ח איברים, וצריך להשלים לחזור עוד הפעם "ד' אלקיכם אמת", ומהו הענין של עשרת הדברות דוקא?

וגם צריכים להבין הרי ברכות ק"ש אינם ברכת המצות, דהרי לא מברכין "לקרות את שמע", או "לקבל מלכות שמים", והרי הן ברכת ההודאה. ועובדא שבעיקר הן דין תפילה, כמו דאמרינן שק"ש עד ג' שעות וברכת ק"ש עד ד' שעות כמו תפילה.

וזהו הפירוש בתוס' דף ב' ע"א ד"ה אי הכי, דבאמת יש סדר של "הכבש אחד תעשה בבקר", וזו הקושי' [בגמ' שם] "ליתני דשחרית ברישא", והתי' בגמ' היה משום דכתיב "בשכבך", וזהו רק לק"ש, אבל ברכת ק"ש שהוא ענין של תפילה, אדרבא, הרי הם במקום קרבנות ומתאים בשבילם הסדר של "בשחר מברך שתיים לפני' וכו'". ומפרש שכל הקושי' הוא על התירוץ השני של "ויהי ערב", עיי"ש. וע"כ צריכים להבין היחס של הברכות לק"ש, הרי יכולין לאמרם גם אח"כ?

ונראה שבק"ש אנו מייחדין יראה עם תורה, דהיינו כללות התורה "תקבלו מלכותי תחילה ואח"כ אגזור עליכם גזירות", ומשום זה הם שני הברכות. (א) הוא "יוצר אור" שכל תוכנו הוא יראה, "ואשר משרתיו כולם עומדים ברום עולם וכו'" ז.א. להכין יראה בלבנו. (ב) "אהבה רבה" שייך לבחינת התורה, ועובדא שיוצאין בה ברכת התורה - עין בגמ' ד' יא ע"ב.

וההגבלה של זמן הוא רק לבחינת יראה, לקבלת עול מלכות שמים. ולבחינת תורה אין שום הגבלה, והוא כקורא בתורה, היינו כללות התורה, ויכול לאמר "אהבה רבה". אבל "יוצר אור" שהוא הכנה לבחינת יראה, מוגבלת באותה הגבלה של ק"ש, והרי אמרנו "הקורא את שמע עם אנשי משמר ועם אנשי מעמד לא יצא, לפי שאנשי משמר מקדימין", א"כ הרי הוא אותו דבר כמו שמאחר.

וזהו רק בחינת תורה, ע"כ אמרו עשרת הדיברות, שזהו כמו ק"ש, בבחינת התורה, דהיינו כללות התורה, ואמרו גם "אהבה רבה". אבל "יוצר אור" שהוא בחינת יראה, לא, שהרי הוא קודם הזמן.

ומיושב היטב דברי רש"י, דלעולם "יוצר אור" הוא הכנה לקבועמ"ש, ומה שמזכיר דמצוה להתפלל, הכוונה ל"יוצר אור", שהוא גם בחינת תפילה, דברכות הם בחינת תפילה, אבל אין הכוונה לשמו"ע דשחרית.

אבל עצ"פ, כיון שנכלל בק"ש גם איזה בחינת תפילה, "ולפני ירח" הוא מנחה, ועיקר וותיקין ה' יראה "עם שמש", שמש הוא בחינת גאולה, ויראה בחינת תפילה. ועיין בתוס' דף ב' ע"א [סוד"ה מאימתי בשם ר"ת] שהיו אומרים ק"ש קודם מנחה במקום אשרי, שק"ש היה במקום תורה. [לשון התוס': "ואותה ק"ש אינה אלא לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה"].



אם מותר לדיין לפסוק יותר ממה שתבע הבע"ד

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

א' בב"ב (ה, א): "רוניא אקפי' רבינא מארבע רוחותיו [ד' שדות היו לרבינא סביבות ארבעה מצרי של רוניא, וגדרן. רש"י]. א"ל [רבינא לרוניא] הב לי כמה דגדרי [כדא' במשנה לעיל "המקיף את חבירו משלש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השני' ואת השלישית". ר' יוסי אומר אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל", וכפי שפירשה רב הונא "הכל לפי מה שגדר"]. לא יהיב לי'. הב לי לפי דמי קנים בזול. לא יהיב לי', הב לי אגר נטירותא, לא יהיב לי'. . . אתא לקמי' דרבא, א"ל זיל פייסי' במאי דאיפייס, ואי לא דאיננא לך דינא כר"ה אליבא דר' יוסי".

וברש"י (ד"ה הב) וז"ל: "כרב הונא אליבא דר' יוסי . . דהכי קיי"ל, כדמוכח לקמן". עכ"ל. וכ"כ לקמן הרשב"ם בהג"ה (ד"ה הג"ה ואי) וז"ל: "ואי לא דאיננא לך כר' יוסי כו' - מכלל דהכי הילכתא, וכן פסק ר"ח. תמ"ש". עכ"ל. וכן כתבו התוס' (ד"ה ואי) וז"ל: "קצת הי' נראה שלא להפחידו הי' אומר כן . . דהכי ס"ל כדפירש רש"י. ועוד מדקאמר לי' זיל פייסי' במאי דאיפייס, משמע דמן הדין הי' לו יותר, אם לא בשביל שכבר נתפייס". עכ"ל.

ומזה, שאע"פ שרבא ס"ל דקיי"ל כרב הונא אליבא דר' יוסי, שצריך לשלם לו הכל לפי מה שגדר, ואעפ"כ לא פסק רבא שאכן כן צריך לשלם לו, כ"א אמר "זיל פייסי' במאי דאיפייס", (ורק אמר לו שאם לא ישלם זה, אז "דאיננא לך דינא כר"ה אליבא דר"י"), למד הרמ"א בשו"ע (חו"מ סי' יז סי"ב) ש"בע"ד שתבע חבירו בעד דבר מועט, והדיין רואה שיתחייב לו ע"פ הדין יותר ממה שתבע, אין לו לדיין לפסוק יותר ממה שתבע. ואם פסק לו יותר, הוי טעות בדין וחוזר". ומצוין ע"ז שזהו "דעת עצמו מפ"ק דב"ב רוניא אקפי' רבינא וכו'. וכ"כ הריב"ש בס' רכז".

ומפרש הסמ"ע (ס"ק כה) שהפי' בגמ' הוא שרבינא אכן תבע מרוניא בבי"ד רק אגר נטירותא, וזו היתה כוונת רבא באמרו "זיל פייסי' במאי דאיפייס", היינו שישלם מה שתובע ממנו, ובאם לא ישלם לו זה, רק אז יפסוק שחייב לו הכל, כהדין, כי רק באם הנתבע אינו משלם, מותר להדיין לפסוק יותר, כפי ההלכה, מטעם קנס, אבל לפני"ז אסור לדיין לפסוק יותר ממה שתובע.

אמנם הש"ך (ס"ק טו) ס"ל בפירוש דברי הרמ"א, שדבריו אמורים רק באופן שאין ברור מדוע אינו תובעו יותר, משום שמחלו, או משום שטעה וחושב שאינו חייב לו יותר, אבל אם ודאי טעה, צריך הדיין לפסוק הדין כפי האמת שחייב לו יותר.

והתומים (שם) והנחלת דוד בסוגייתנו מפרשים הגמ' באופן אחר, שרק רוניא בעצמו בא לרבא, וכהלשון "אתא (לקמי' דרבא)" לשון יחיד, ושאל את רבא מהו הדין, ורבא נתן לו עצה טובה שיתן מה במה דאיפייס רבינא, כי באם לא יתן, בודאי יזמינו רבינא לדין, ואז יפסוק לו כהדין, שחייב ליתן לו הכל לפי מה שגדר כר"ה אליבא דר' יוסי. ולפי"ז אין שום ראי' מסוגיא זו שבע"ד שתבע חבירו בעד דבר מועט, והדיין רואה

שיתחייב לו ע"פ הדין יותר ממה שתבע, שאין לו לדיין לפסוק יותר ממה שתבע, כי כאן לא איירי בזה כלל.

וי"ל שב' הדרכים (האם יכול הדיין לפסוק יותר ממה שתובע, כשרואה שע"פ דין חייב לו יותר, או לא) קשור עם עוד ענין. - דהנה כתב הרמב"ם (הל' טוען ונטען רפ"ו) וז"ל:

"בעלי דינין שבאו לבית דין, טען האחד ואמר מנה יש לי אצל זה שהליתיו או שהפקדתי אצלו או שגזל ממני או שיש לי אצלו בשכרי, וכן כל כיוצא בזה, והשיב הנתען ואמר אני חייב כלום, או אין לך בידי כלום, או שקר הוא טוען, אין זו תשובה נכונה, אלא אומרים בית דין לנטען השב על טענתו ופרש התשובה כמו שפירש זה טענתו, ואמור אם לוית ממנו או לא לוית, הפקיד אצלך או לא הפקיד, גזלתו או לא גזלתו, שכרתו או לא שכרתו, וכן בשאר הטענות. ומפני מה אין מקבלים ממנו תשובה זו, שמא טועה הוא בדעתו, ויבא להשבע על שקר, שהרי אפשר שהלוחו כמו שטען והחזיר זה את החוב לבנו או לאשתו או שנתן לו מתנה כנגד החוב, וידמה בדעתו שנפטר מן החוב. לפיכך אומרים לו היאך תאמר אני חייב כלום, שמא אתה מתחייב מן הדין לשלם אתה יודע, אלא הודע לדיינין פירוש הדברים, והם יודיעוך אם אתה חייב או אין אתה חייב. ואפילו היה חכם גדול אומרים לו אין לך הפסד שתשיב על טענתו ותודיענו כיצד אין אתה חייב לו, מפני שלא היו דברים מעולם, או מפני שהיו והחזרת לו, שהרי אנו דנין במתוך שיכול לומר בכל מקום. וכן אם טען הטוען ואמר זה חייב לי מנה, או מנה יש לי אצל זה, אומרים לו מאי זה פנים, הלויית אותו, או הפקדת אצלו, או הזיק ממונך, אמור היאך נתחייב לך, שהרי אפשר שידמה לו שהוא חייב לו והוא אינו חייב כגון שחשדו שגנבו, או שאמר לו שאתן לך מתנה וכיוצא בזה". עכ"ל.

אמנם הטור (חו"מ ריש סי' עה) לאחר שמביא דעת הרמב"ם, כותב וז"ל: "וא"א הרא"ש ז"ל כתב בתשובה שאין אדם צריך לברר לא פרעון מתי פרעו ובמה פרעו, ולא הלואה היאך הלואה ומתי הלואה, ומיהו הכל לפי הענין להוציא דין לאמיתו, שאם יראה לדיין שבאין ברמאות, יש לו לחפש ולפשפש בין בטענת התובע בין בטענת הנתבע, כדי להוציא הדין לאמיתו". עכ"ל.

ובנו"כ הרמב"ם והטור והשו"ע (שם) שקו"ט במקור הדברים, ובפרטי הענינים עי"ש.

וי"ל שנחלקו בגדר פס"ד בי"ד בנוגע לתובע ונתבע, האם פוסקים מי משניהם צודק (ד.א. איזה טענה צודקת), או שפוסקים מהו הדין בנדון כזה. כלומר, זה פשוט שכדי לפסוק הדין צריך הבי"ד לדעת פרטי המעשה, שע"ז יוכלו לבוא להחליטה איך לפסוק, אבל זה גופא יש לבאר בב' אופנים: (א) צריכים לדעת פרטי המעשה כדי לדעת איזה טענה צודקת, (ב) צריכים לדעת פרטי המעשה, לפי שע"ז הם דנים.

והנפק"מ בין ב' אופנים אלו הוא האם בעצם צריכים לדעת פרטי המעשה, או שזהו רק "הכשר" לדבר אחר. שאם דנים על המעשה, הרי פשוט שידיעת פרטים אלו הוא מעצם הדין, כי אין לדון על המעשה מבלי לדעת פרטי המעשה. אבל אם דנים איזה טענה צודקת, אז לא דנים בעצם על המעשה, כ"א צריכים לדעת פרטי המעשה רק כדי לדעת איזה טענה צודקת.

והנפק"מ בפועל בין ב' אופנים אלו י"ל האם כל הפרטים נוגעים, ועל הבעלי דין בעצם יש חיוב לספר כל הפרטים, או שרק כשהדיינים רואים שיש צורך בזה בשביל בירורם, אז צריכים הם לספר כל הפרטים, דאם זהו דין בעצם, אז כחלק מעצם התביעה והמענה, על הבעלי דין לגלות כל הפרטים, כי הרי לזה באו להדין-תורה. אבל אם זה רק "הכשר" כדי שידעו הדיינים לפסוק איזה טענה צודקת, אז רק אם יראה הדיין שבאים ברמאות יש לו לחפש ולפשפש בהטענות, ועליהם לספר לו כל הפרטים הנוגעים. אבל בלי זה אין חיוב עליהם לספר כל פרטי המעשה.

ובזה נחלקו הרמב"ם והרא"ש, שלרמב"ם דנים על המעשה, והפס"ד הוא מהו הדין במעשה זה, ולכן מוכרחים הבע"ד מעיקרא לספר כל פרטי המעשה. אבל הרא"ש ס"ל שדנים על התביעות, איזה טענה צודקת. לכן לדעתו בעצם "אין אדם צריך לברר לא פרעון מתי פרעו ובמה פרעו, ולא הלואה היאך הלואה ומתי הלואה, ומיהו .. שאם יראה לדיין שבאין ברמאות. יש לו לחפש ולפשפש בין בטענת התובע, בין בטענת הנתבע, כדי להוציא הדין לאמיתו".

וי"ל שגם ב' הצדדים האם יכול הדיין לפסוק יותר ממה שתבע (כשרואה שע"פ דין חייב לו יותר ממה שתבע), תלוי בהנ"ל: אם דנים על

המעשה, פשוט שאין נוגע מה תבע, כי לא ע"ז דנים, והתביעה היא רק סיבה מדוע הבי"ד מתעסק לברר מהו הדין במעשה זו, אבל הדיון והפס"ד הוא על המעשה. ולכן אם ע"פ דין חייב במעשה זו יותר (ממה שתבע) צריך הדיין לפסוק כן. אבל אם דנים רק על הטענות, וידיעת המעשה ה"ה רק הדרך איך יבוא הבי"ד לידי פס"ד מי משניהם צודק, אין על הבי"ד לפסוק יותר ממה שתבע, אף אם ע"פ מחייב מעשה זו יותר, כי לא ע"ז דנים, ולא ע"ז פוסקים הדין, כ"א על התביעה, והרי לא תבע יותר.



בזיון בית הכנסת והשתמשות בנר חנוכה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. איתא בגמרא (ב"ב ג, ב) דרב אשי ראה 'תיוהא' (ביקוע) בבהכ"נ בעירו וסתר את הבנין כדי לתקנו, ובכדי לזרז את התיקון הכניס מיטתו לשם עד שגמרו את כולו.

ומקשים התוספות דאיך הי' מותר לו לעשות את זה והא אסור לישן בבהכ"נ? ומתצים דאכן לא הכניס מיטתו לבהכ"נ ממש אלא לחדר הסמוך לו (עיי"ש).

אמנם בהגהות אשר"י מביא דברי הראב"ה שבאמת כן הכניס מיטתו לבהכ"נ ממש "דלצורך מצוה מותר" (ועיי"ש שגם הביא ראייה לזה).

ובחידושי הר"ן כתב "דלצורך בהכ"נ הי' עושה ואיפשר דלצורך בהכ"נ מותר" (ועד"ז הוא במאירי עיי"ש).

ולכאורה יש כאן ג' שיטות שונות; שיטת הראב"ה דלצורך מצוה בכלל הר"ז מותר, שיטת הר"ן דלצורך אותה מצוה עצמה שרי, אבל לא התיר מחמת זה שהוא מצוה גרידא, ושיטת התוספות שהוא אסור אף שעושהו לצורך אותה מצוה עצמה.

ב. והנה בגמרא (שבת כב, א) מבואר דאסור להשתמש לאורן של נרות חנוכה מחמת בזוי מצוה, ודעת רוב הראשונים הוא שאסור להשתמש בהן אפילו לצורך מצוה (וכן הוא להלכה).

ומקשה הרשב"א ע"ז דהרי כששתמש עם הנרות לצורך מצוה לית בה משום ביזוי מצוה, ומביא גם שכן מוכח מדברי הגמרא בהמשך הסוגיא שם דכשמדליקין מנר לנר לית בה משום ביזוי מצוה, וא"כ מדוע אסור להשתמש לאורן לצורך מצוה?

ומתרג' בב' אופנים:

(א) דכששתמש עם הנרות הרי אף כשאין בזה משום ביזוי מצוה - כמו כשהוא לצורך מצוה - מ"מ כבר ליתא להפירסום שנרות אלו הן לזכר נס חנוכה, דהרואה יאמר שהן עבור ההשתמשות.

(ב) דבאמת יש בזה גם משום ביזוי מצוה, "דכל שאדם משתמש ממצוה זו לאחרת בזוי מצוה היא זו דמחזי כמאן דלא חביבא ליה הך מצוה ועביד מצוה זו תשמיש למצוה אחרת". ואף דמבואר בהמשך הסוגיא (כנ"ל) דכשמדליקין מנר לנר לית בה משום ביזוי מצוה! ? הרי זה שונה "משום דכולא מצוה חדא".

והיוצא מזה לכאורה דב' תירוצי הרשב"א חלוקים באותה פלוגתא של הראב"ה והר"ן בסוגיין הנ"ל; דתירוצ' הראשון מתאים עם דברי הראב"ה דכל שהוא לצורך מצוה כבר לית בה משום ביזוי מצוה, משא"כ תירוצ' השני מתאים עם שיטת הר"ן דבעינן לזה שיהא לצורך אותה מצוה עצמה בכדי שלא יהא בה משום ביזוי מצוה.

ג. ולכאורה יש לבאר פלוגתתם ע"פ מה שיש לחקור בענין החיוב לכבד את המצות - ומאידך האיסור לבזותם - באם קשורה עם ה'פרטיות' של כל מצוה, או שהוא להמצות בכללותן. והיינו האם החיוב הוא לכבד כל מצוה פרטי, או החיוב הוא שיהי' לאדם כבוד כלפי המצות בכללותן (או להקב"ה 'שציווה על' המצות).

דלפי ב' אופנים אלו תתבאר בפשיטות היסוד לב' שיטות הנ"ל;

דבאם החיוב הוא לכבד כל מצוה פרטי, אז מובן דאם משתמש באחת עבור חבירתה הר"ז ענין של בזיון לגבי אותה מצוה ששתמש בה (כדברי הרשב"א בתירוצ' השני, וכמשמעות שיטת הר"ן בסוגיין), משא"כ באם זה ענין אחד לכבד כל המצות בכללותן (או בעל המצות כנ"ל), הרי א"א שזה יחשב ביזוי למצות אם עושה פעולה לצורך המצות (כשיטת הרשב"א בתירוצ' הראשון, וכדברי הראב"ה בסוגיין).

ד. אמנם כ"ז אינו מבאר שיטת התוספות הנ"ל דאפילו כשהפעולה שעושה היא לצורך אותה מצוה עצמה מ"מ ה"ה אסורה! ואדרבה הרי מהסוגיא דנרות חנוכה יוצא לכאורה פירכא על שיטה זו - מהדין דמדליקין מנר לנר אשר הגמרא הסבירה דהוא משום דלית בה משום ביזוי מצוה?

[וע"ד החידוד הי' אפשר לומר דהתוספות לא פליגי על עצם שיטת הר"ן והראב"י"ה - דלצורך מצוה בכלל או עכ"פ לצורך אותה מצוה שרי דאין בזה משום בזיון - אלא דפליגי על פרט אחד;

דהנה המג"א (או"ח סי' קנא ס"ק ד) חידש דאף שלצורך מצוה כו' מותר לישן בבהכ"נ (כמ"ש המחבר שם) מ"מ אין להכניס המיטה לשם, ואם נאמר שכן הוא גם שיטת התוספות, אז מובן דאף דבעצם מסכימים עם הראב"י"ה והר"ן מ"מ סב"ל שאין בזה תירוץ על הנהגת ר"א בסוגיין דהא מפורש שהכניס מטתו לשם! (ולכאורה יתיישב בזה תמיהת הגרעק"א על דברי המג"א עיי"ש).

אלא דלכאורה דוחק לומר דכל קושיית התוספות הוא מחמת פרט זה בהסיפור בשעה שהתוספות לא רמזו לחילוק זה בין שינה בלי מיטה לשינה במיטה].

ובפשטות יש לתרץ דאין לדמות הא דמדליקין מנר לנר לשינה בבהכ"נ לצורך הבהכ"נ; דכשמדליקין מנר לנר הרי ההדלקה הוה המצוה בעצמה, משא"כ השינה עצמה לא הוה המצוה אלא 'צורך' של מצוה. ולכן הרי אף דבודאי מדליקין מנר לנר מ"מ סב"ל להתוספות דאסור לישן בבהכ"נ גם כשהוא לצורך בהכ"נ, היות שהשינה עצמה לא הוה המצוה.

ובאמת הרי חילוק זה מוכרח מהמשך הסוגיא במסכת שבת (שם), דהגמרא אומרת דהא דמדליקין מנר לנר תלוי בזה דנקטינן ד"הדלקה עושה מצוה" דרך אז הרי ההדלקה עצמה מצוה, משא"כ אי"ה הנחה עושה מצוה" אז באמת לא הי' מותר להדליק מנר לנר - אף דמובן הרי ההדלקה היתה עדיין לצורך המצוה!

אלא דלפכ"ז יש לעיין באיזה סברא פליגי התוספות עם שאר הראשונים הנ"ל, והיינו דמדוע באמת סב"ל להתוספות דליכא היתר לישן

בבהכ"נ אף שהיא לצורך הבהכ"נ (מחמת זה דהשינה עצמה לא הוה המצוה), משא"כ לשאה"ר דכן מתירים את זה.

וגם צ"ע בשיטת הני ראשונים בסוגיין שמתירים השינה בבהכ"נ מחמת זה שהיא לצורך מצוה (או לצורך אותה מצוה בעצמה), מהסוגיא בשבת שמתיר ההדלקה מנר לנר רק אם ההדלקה בעצמה הוה המצוה כנ"ל.

ה. ונראה לבאר הדברים ע"פ הקדמה;

הבאתי לעיל דברי הרשב"א (בתירומו השני) דגם השתמשות ממצוה למצוה הר"ז ענין של ביזוי מצוה מחמת זה "דמחזי כמאן דלא חביבא ליה הך מצוה ועביד מצוה זו תשמיש למצוה אחרת", ואשר לפי סברא זו הר"ז פשוט מדוע המשתמש במצוה עבור אותה מצוה עצמה ליתא משום ביזוי - דהא אין האדם מראה שום חביבות למצוה אחרת יותר ממצוה זו.

אמנם יעויין ברמב"ן ור"ן שם (בסוגיית חנוכה) שהוסיפו דברים בביאור הא דלאותה מצוה עצמה שרי (ושלכן מדליקין מנר לנר); "משום דתרוייהו חדא מצוה, כלומר מצות נר חנוכה, ומין במינו אינו בטל, אבל שאר מצות נראה כמבטלות זא"ז" (לשון הר"ן). ועד"ז ממש הוא ברמב"ן.

ומשמעות דבריהם הוא, דהא דמותר להשתמש עם המצוה עבור אותה מצוה עצמה אינו רק מחמת זה שבכוונת האדם אין כאן ביזוי להמצוה, אלא משום שהמצות עצמן לא מבטלות זא"ז מחמת זה ד"מין במינו אינו בטל".

ובמילים פשוטות: לדברי הרשב"א נראה דהבעי' היא מה שהאדם מבזה את המצוה ע"י מה שמשתמש עמו עבור מצוה אחרת, ולכן כשהיא לאותה מצוה עצמה שוב אין כאן בזיון למצוה זו, משא"כ להרמב"ן והר"ן נראה דהבעי' היא מה שהמצות עצמן מבטלות זא"ז כשמשתמשים באחת מהן עבור חברתה, משא"כ באותה מצוה עצמה שוב אינה מתבטלת כנ"ל.

והיוצא מזה לכאורה דפליגי בעצם הענין דאסור לבזות את המצות ע"י השתמשות עמה; האם הוה דין בכוונת והנהגת האדם כלפי המצות (ובסגנון הרגיל - דין בה'גברא') או דהוה דין בהמצות עצמן, שהן 'דורשות' שלא להשתמש איתן (דין בה'חפצא').

ו. והנה בשיטת הר"ן שם נראה דאינו מוכרח שכן הוא הדין בכל המצות - שהאיסור לבזותן כו' הוא דין בהמצות עצמן (ולא רק בהנהגת האדם לגבן) - די"ל שהוא דין מיוחד בנרות חנוכה; והוא ע"פ מש"כ שם בהתחלת הענין בביאור הא דאסור להשתמש לאורן "דכיון שע"י נס שנעשה במנורה תיקנוה, עשאוה כמנורה שאין משתמשים בה כלל".

אשר לפ"ז י"ל דרך בנ"ח הרי האיסור להשתמש בה הוה ב'חפצת' המצוה עצמה כמשנ"ת, משא"כ בשאר המצות הוה רק דין וחיוב כבוד המוטלת על האדם.

אמנם מדברי הרמב"ן בהמשך הסוגיא שם נראה דאכן בכל המצות הרי החיוב לכבדן - והאיסור לבזותן - אינו רק דין בהאדם אלא בהמצות עצמן כמשי"ת.

דהנה בגמרא שם מקשה על הדין דאסור להשתמש עם נ"ח "וכי נר קדושה יש בה"? ומתרצת שמצינו עד"ז במצות כיסוי הדם שאסור לכסותו ברגל, והרי גם שם יש להקשות דם אין בו קדושה, אלא "שלא יהו מצות בזויות עליו, ה"נ שלא יהו מצות בזויות עליו".

והנה בפשטות הרי תירוץ של הגמרא היא דאה"נ דליתא שום קדושה בהנרות או בהדם, אלא דמ"מ צריך האדם לכבדן "שלא יהו מצות בזויות עליו". אמנם יש דרך אחרת לפרש התירוץ; דמחמת סיבה זו - "שלא יהו מצות בזויות עליו" - הר"ז כאילו שכן יש קדושה בהן ולכן צריכים לכבדן כו' כמו דבר שבקדושה.

ולכאורה הרי שני אופנים אלו הוו היסוד להחקירה דלעיל בחיוב כיבוד - ואיסור בזיון - למצות בכלל, האם הוה (רק) דין בהאדם איך להתייחס להמצות או דין בהמצות עצמן ש'דורשין' כבוד כו'.

ונראה ברור שהרמב"ן פירש הגמרא באופן השני - דתשמישי המצות נהיו כדברים שבקדושה ושלכן חייבים לכבדן ואסור לבזותן; דז"ל שם: "...לפום הכי אקשי וכי מצות דברים שבקדושה הן כגון תפילין וס"ת ותשמישיהן שהן אסורין בהנאת תשמיש חול, וא"ל רב יוסף וכי דם קדושה יש בו... והלא תשמישי מצוה נזרקין הן, אלא אע"פ שנזרקין לאחר מצותן בשעת מצותן נוהגין בהן קדושה שלא יהי' מצות בזויות

עליו, ה"נ נוהגין בהן כדברים שבקדושה ואסורין בהן שימוש חול בשעת מצותן . . דקסבר שחל שם שמים על הנר הוא ומשום קדושה וכו'".

ז. ועכ"פ יוצא מכ"ז דלדעת הרמב"ן והר"ן הרי זה שאסור להשתמש עם נ"ח הוא לא (רק) מחמת הנהגת האדם כלפי הנרות אלא מחמת הנרות עצמן, ובהתאם לזה הרי זה שמותר להדליק מנר לנר הוא לא (רק) מחמת זה שהאדם אינו מבזה את המצוה בזה, אלא מחמת זה שהמצות אינן מבטלות זו"ז כנ"ל.

ונתבאר נמי דאף דלהר"ן י"ל שזהו דין מיוחד בנ"ח, הרי להרמב"ן נראה דזהו הגדרת הדין בכל המצות, שהחיוב לכבדן - והאיסור לבזותן - הוה מחמת דין קדושת התשמישין בשעת מצותן כנ"ל בדבריו.

ולפכ"ז יש לחזור לעניננו ולבאר שיטת התוספות דאסור לישן בבהכ"נ אפילו כשהיא לצורך בהכ"נ עצמה לעומת שיטת שאה"ר דמתירים;

די"ל דהשאלה האם מותר להשתמש עם מצוה לפעולה שהיא לצורך המצוה - אבל אינה המצוה בעצמותה - תלוי בהגדרת האיסור לבזות את המצוה;

דבאם האיסור הוא מחמת הנהגת האדם כלפי המצוה, הרי במקרה שעושה הפעולה לצורך מצוה (ובפרט לצורך אותה מצוה עצמה) הרי אין לו שום כוונה כו' של בזיון להמצוה כמובן, וצ"ל מותר.

משא"כ אם האיסור הוא מחמת זה שהמצוה עצמה היא כחפץ של קדושה שא"א להשתמש איתה, הרי אז מסתבר דרק פעולה של מצוה ממש מותרת, משא"כ פעולה שאינה של מצוה הרי אף שכוונת האדם היא לצורך מצוה מ"מ ה"ה פעולה של חול שא"א להשתמש עם מצוה בשבילה.

ואשר לפ"ז יתבאר הכל היטב;

דבנרות חנוכה דישנה הסברה שניתקנו באופן שתהי' בהם קדושה כנרות המנורה (כנ"ל), הרי לכו"ע בכדי להשתמש איתן למצוה צריכים שהשימוש תהא בפעולה של מצוה ממש (ושלכן אי הנחה עושה מצוה אז לא הי' מותר להדליק מנר לנר כנ"ל).

משא"כ בקשר לשאר מצות הר"ז תלוי בפלוגתת הראשונים הנ"ל האם הדין כבוד והאיסור בזיון במצות בעלמא הוה דין בהנהגת האדם או בקדושת המצות ;

דבאם הוה דין בהנהגת האדם גרידא אז יספיק מה שהפעולה היא לצורך מצוה, וזוהי שיטת הראשונים בסוגיין המתירים השינה בבהכ"נ.

משא"כ באם הוה דין בקדושת המצות עצמן אז לא יהא מותר אא"כ הוה פעולה של מצוה עצמה כדמצינו לגבי נרות חנוכה כנ"ל, ואולי זהו ביאור שיטת התוספות בסוגיין דפליגי על שאה"ר כנ"ל באורך.

לסיכום : ישנה ב' שיטות (גם בסוגיין דבהכ"נ וגם בקשר לנ"ח) באם צריכים שהפעולה תהי' לשם מצוה גרידא או שצריכים שתהי' לשם אותה מצוה שמשמשים איתה (ונתבאר סברת המחלוקת).

וגם ישנה ב' שיטות באם הדין כבוד והאיסור לבזות מצות בכלל הוה דין בהנהגת האדם כלפי המצות או דין בקדושת המצות עצמן, והנפק"מ בין ב' השיטות היא כשמשמשים במצוה עבור דבר שהיא לצורך מצוה אבל לא מצוה בעצמותה (ונתבאר איך שבנ"ח יש מקום לומר שלכו"ע יש בה גם הענין של קדושת המצוה עצמה).



הערות בסוגיא דהיזק ראייה

הנ"ל

ביאור השיטה דהיזק ראייה לא שמיה היזק

א. מבואר בסוגיית הגמרא ריש מסכתין (ב, ב) דגם למ"ד היזק ראייה לאו שמיה היזק ולא חייבים לבנות כותל לסלק היזק זה, מ"מ יש כמה יוצאים מן הכלל, כמו בבית או רבים שיכולים לראות לחצר או המסתכל מן הגג לחצר (ועוד).

ולכאורה צריכים להבין להאי לישנא אמאי כתב "היזק ראייה לא שמיה היזק" בסתמא, דלכאורה אינו נכון, והוה ליה למימר דהז"ר דחצר מחצר (דיחיד) לא שמיה היזק וכיו"ב ! ?

וראיתי מבארים ומגדירים השיטה דהז"ר לא שמי' היזק, דאין הפירוש דאינו היזק אלא דאין בחצר ה'זכות' שיהא נשמר מהיזק זה, משא"כ בהנך יוצאים מן הכלל הרי הפירוש הוא דבמקרים אלו כן יש ה'זכות' להשמר מהז"ר (והיינו דבבית יש לו הזכות להשמר מהז"ר, ואפילו חצר יש בה הזכות להשמר מהז"ר דרבים - שהוא היזק גדול יותר מדיחיד וכו').

אמנם עפמש"כ לעיל בדיוק הלשון ד"היזק ראייה לא שמיה היזק" לכאורה לא משמע הכי, דהא לפירוש זה הרי כל הדיון בכלל אינו על היז"ר, אלא על חצר - באם יש בה זכות שמירה מהיזק זה או לא, ושוב הי' לשונו של מ"ד צריך (לכה"פ) לכלול שהמדובר הוא בחצר ! ?

ב. ויתבאר בהקדם ;

הנה הרמב"ן כאן הביא דברי המשנה דלקמן דאסור לאדם לפתוח חלונותיו לחצר השותפין וכו' אשר לכאורה מוכח מזה דהז"ר שמיה היזק, והקשה, דמדוע לא הקשתה הגמרא ממשנה זו על מ"ד זה דהז"ר לש"ה ! ?

ותירץ דקס"ד לגמרא דהז"ר הבא מבית - אפילו לחצר - בודאי הוה היזק משום דאדם קבוע בביתו, אמנם הגמרא סברה דהז"ר מחצר לא שמיה היזק אפילו כשרואה מחצר לתוך הבית, וע"ז קאמרה הגמרא ד"אף מחצר לבית שמיה היזק כשם שהוא היזק מבית לבית ומבית לחצר".

וצלה"ב : בהמשך הסוגיא מבואר דהא דמגג לחצר כן הוה היזק לעומת מחצר לחצר, הוא משום דבחצר הרי אדם נמצא בקביעות ולכן יודע שכנו שתמיד לא יכול להשתמש בחצירו מילי דהצנע, משא"כ מגג לחצר דהוא רק מזמן לזמן וכו', הרי מבואר לכאורה דאם השכן נמצא שם בקביעות הרי זה מחזק הסברה דלא שמיה היזק, ואיך כתב הרמב"ן דאם רואה מבית אז שמיה היזק מחמת קביעותו שם ! ?

גם : מהו פירוש דברי הרמב"ן ד"מחצר לבית שמיה היזק כשם שהוא היזק מבית לבית ומבית לחצר" דמשמעו דזה הוה מאותה סברה, ולכאורה הרי הן סברות שונות לגמרי ; דבראיה מבית הוה זה משום שקבוע בביתו (כדברי הרמב"ן) ובראייה לתוך בית הוה זה משום דבבית משתמשים במילי דהצנע ! ?

ג. והביאור בכ"ז :

י"ל דההבדל בין מי שעומד בחצירו ורואה את חבירו למי שרואהו מביתו אינו הבדל ב'כמות' בלבד - דמהבית רואהו יותר, אלא דהוה הבדל איכותי; דמהחצר הר"ז רק היזק של 'ראיה' בלבד, והיינו שרואה מה שהוא עושה כו', משא"כ כשביתו פתוחה לחצירו של חבירו הר"ז כאילו הוא 'גר' בחצירו של חבירו, וכאילו נאמר שכבר אי"ז חצירו הפרטי של חבירו אלא הוה חצר שאדם זר גר בתוכה.

ובפשטות: יש מה שלא רוצים שמישהו יראה מה שעושים, ויש מה שלא רוצים שהוא יגור אתו בביתו, דבמקרה הראשון הר"ז היזק של ראייה בלבד ובמקרה השני הרי זה כל 'מציאותו' של השני שמפריע לו.

(ויש להבהיר: גם היזק זה של מי שרואהו מביתו בא עי"ז שיש לו עיניים ורואה את חבירו, אמנם ההיזק מזה הוא הרבה יותר מהסתכלותו של אדם סתם - שאינו גר שם).

וי"ל דשיטה זו דהז"ר לא שמיה היזק הוא - כלשונו - רק בהיזק של 'ראיה' לבד, משא"כ כשהיזק אינו ענין של ראייה בלבד אלא יתירה מזה, אז מעולם לא נאמרה שאינו היזק. וזהו עומק דברי הרמב"ן דהיזק זה הבא מהסתכלות מבית אינו נכלל בכלל היזק ראייה, ואכן לכו"ע שמיה היזק.

ויש להוסיף ולהדגיש דסברא זו היתה כ"כ פשוטה להגמרא עד שלא הקשה בכלל מאותה משנה - משום דזה אינו בכלל הז"ר כמשנ"ת - ועי"ז חידשה הגמרא דכמו שהמסתכל מבית לחצר אי"ז היזק של ראייה בלבד אלא יתרה מזה כנ"ל, עד"ז הוא במסתכל מחצר לבית; דמכיון שבבית נוגע הפרטיות ביותר, א"כ הרי גם המסתכל שם מחצר בלבד (היינו לא ממקום מגוריו דוקא) אין זה רק שהוא מזיקו במה שרואה מה שעושה שם, אלא זה כאילו מבטל ממנו כל המציאות של 'ביתו'. דהיות שגדרו של בית הוא מקום פרטי וצנוע, שוב הרי ההיזק אינו הראיה בלבד אלא מה שמציאותו של המסתכל מפריע לביתו.

ועד"ז ב'הזיקא דרבים'; דהא דשמיה היזק - למ"ד זה - אינו מחמת זה שרבים רואים מה שעושה לעומת יחיד שרואה מה שעושה, (דבאמת לפום ריהטא אינו מוכן הרי אחר שאחד כבר רואה מה שעושה, כבר אינו יכול להשתמש שם במילי דצינעא ושוב מה איכפת לו שהרבים

מסתכלים) אלא דזה שחצירו פתוח לרשות הרבים הר"ז מבטל ממנו כל המציאות של חצירו הפרטי.

ומבואר היטב לשונו של מ"ד זה דהיזק 'ראיה' לא שמיה היזק לעומת היוצאים מכלל זו דאכן אינם היזק של ראייה גרידא. ומבואר נמי דברי הרמב"ן דיסוד היוצאים מן הכלל האלו הוא ההיזק של הסתכלות מבית, ו'כשם' שזה אכן שמיה היזק עד"ז הוא בשאר היוצאים מן הכלל כמשנ"ת.

ד. אלא דעדיין צלה"ב מה שהגמרא אומרת (בסוף הסוגיא) דבמקרה של גג הסמוך לחצר הרי גם למ"ד זה - דהז"ר לא שמיה היזק - חייב בעל הגג לבנות כותל מחמת זה שבעל החצר יכול לטעון שאינו יודע מתי בעל הגג משתמש בגגו בכדי שהוא יצטנע ממנו באותה שעה ;

הרי המדובר הוא בראיה בעלמא, לא ממקום דירה (כבית) ולא לתוך בית, וא"כ הרי בעצם אין כאן הז"ר למ"ד זה, ואיך נהי' הז"ר עי"ז שאינו משתמש שם כל הזמן אף שביכלתו וברשותו לעשות כן ! ?

(ויש להדגיש דתמיה זו אינו דוקא לפי דבריי דלעיל, אלא איך שלא נפרש השיטה דהז"ר לא שמיה היזק נצטרך לבאר סברא זו של הגמרא).

וי"ל הביאור בזה בסגנון הנ"ל ; דאכן היזק של 'ראיה' לא שמיה היזק אבל כאן הרי ההיזק אינו הראיה - דהא אינו 'רואהו' אלא פעמים מספר ביום - אלא האפשרות לראיה הוא המזיק, ואכן לא נאמרה לשיטה זו דאפשרות לראיה לא שמיה היזק !

ביאור סברא זו :

בטעמא דמילתא דלשיטה זו הרי הז"ר לא שמיה היזק נראה, דאין הפירוש שבאמת אינו נחשב כהיזק, אלא שא"א למנוע את האדם מהסתכלות וראיה שזהו טבעו וזכותו של כל אדם, ואין להחשיבו כמזיק בזה שענינו ראות !

וע"ד שיטת ר' יוסי בהרחקת נזיקין דעל הנזיק להרחיק את עצמו משום ש"זה נוטע בתוך שלו כו", אשר מבארים בזה דאע"פ דיתכן שיצא מזה היזק לשני אבל א"א למנוע מאדם להשתמש כרגיל בתוך שלו מחמת זה.

(וכבר דנו הראשונים איך מתאים הדין הזה"ר שמיה היזק עם שיטת ר"י - דהלכתא כוותיה - בהרחקת נזיקין. ואף שביארו דנחשב לגירי דיליה, מ"מ הר"ז רק להתאימו עם השיטה דשמיה היזק, אמנם כאן מדברים להשיטה דלא שמיה היזק ושוב יש מקום לפרש שהוא אכן ע"ד שיטת ר"י כמשנ"ת).

ואם כנים הדברים יש מקום לומר, לכאורה, דאה"נ ד'ראיה' אינה היזק כמשנ"ת, אמנם אפשרות לראיה כן יוכל להחשב כן; דאף דבודאי יש לכל אחד רשות לראות - גם אם יצא מזה היזק לחבירו - אמנם שיהי' לו רשות להזיק לחבירו בזה שאפשר לו לראות, לזה מעולם לא ניתן לו רשות! ולכן ה"ה חייב לסלק היזק כזה שהוא גורם לחבירו.

חיוב הכותל למ"ד הז"ר לא שמיה היזק

ה. ידועים דברי האחרונים דגם למ"ד מחיצה גודא והיזק ראייה לאו שמיה היזק, הרי חיוב הכותל דמתניתין כן הוה מדין הז"ר. והיינו דאף שבעצם סב"ל דליתא לדין הז"ר, מ"מ עי"ז ש'רצו' שניהם לעשות מחיצה שוב חל עליהם חיוב לבנות כותל מדין הז"ר.

אלא דכד דייקת נראה דדבר זה יש להבין בכמה אופנים כמשי"ת.

בגמרא מבואר דגם למ"ד זה - דמחיצה גודא - הרי "נפל שאני", והיינו דאם כבר הי' כותל ביניהם מחוייבים לחזור ולבנותו אם נפל. אמנם לא מחוייבים להגביהו יותר מד' אמות (בגובה) גם אם הי' גבוה מזה מעיקרא.

ובטעמא דמילתא (היינו גם מדוע מחוייבים לחזור ולבנותו וגם מדוע לא מחוייבים לבנותו יותר מד"א) מבואר בשטמ"ק בשם רבינו יונה, דמכיון שנתרצו מתחילה לבנות כותל הרי בפשטות נתרצו על סילוק הז"ר, וא"כ הרי גם אח"כ כבר מחוייבים הם לבנות הכותל לסלק ההז"ר, אמנם מאידך לא מחוייבים לבנותו יותר מד"א דזה כבר אינו נצרך עבור סילוק הז"ר.

והמבואר מזה דה'רצו' דמתניתין הוא כדי לסלק הז"ר ושלכן מחוייבים לבנות הכותל עבור זה.

אמנם ברש"י (בגירסא שלפנינו) מבואר, דהא דמחוייבים לחזור ולבנות הכותל כשנפל הוא משום "שנתרצו הראשונים לכך", ולכאורה הרי ההסברה של רבינו יונה לא יספיק לבאר מדוע מחוייבים לבנות הכותל מחמת ה'רצו' של בעלים קודמים שהקפידו על ה"ז"ר! ?

ולכאורה נצטרך לומר שלרש"י אין זה רק מה ששכנים אלו רצו - ועשו קנין - על סילוק ה"ז"ר ביניהם ושלכן הרי הם מחוייבים בזה תמיד, אלא דע"י הרצון והקנין שלהם שינו גדר חצר זה ממקום שאין בו דין ה"ז"ר למקום כזה שיש בו דין זה (כמו בית וכיו"ב).

אמנם בתוס' מבואר הדבר באופן אחר; דהא דמחוייבים לחזור ולבנותו הוא מחמת זה שהורגלו לעשות שם דברי הצנע, והיינו דאינו קשור בכלל עם החלטתם ורצונם של השותפין בעשיית הכותל אלא בעצם הענין שבמקום עם כותל מתנהגים באופן שונה (היינו מילי דהצנע), ושוב הר"ז מחייב כותל מדין ה"ז"ר (וראה במהרש"א ומהר"ם ביאורים שונים מדוע לא קיבלו התוספות סברת רש"י ואכ"מ).

והיוצא מכ"ז ג' אופנים להבין איך ע"י ה'רצו' דמתניתין נהי' חיוב כותל של ה"ז"ר בחצר למ"ד דה"ז"ר לא שמיה היזק: א) שהרצון הי' התחייבות שלהם לסלק ה"ז"ר מביניהם. ב) שהרצון חידשה בחצר זה דין (וחיובי) ה"ז"ר. ג) שהרצון שלהם גרם למציאות של חצר שמשתמשים שם באופן שונה, ושוב הר"ז עצמו מחייב כותל עבור ה"ז"ר.

והנקודה המשותפת בין כל האופנים הוא שלפועל הרי חיוב הכותל קשור עם סילוק ה"ז"ר גם למ"ד דלאו שמיה היזק.

ו. ועפ"ז נראה לבאר כמה פרטים בהמשך הסוגיא;

א) על דברי המשנה דצריכים לבנות את הכותל באמצע הקשתה הגמרא דלכאורה זה פשיטא, ותירצה דהו"א שיכול לטעון "כי איתרצאי וכו'", ויעויין בתוספות שביאר דקושיא זו היא רק למ"ד דמחיצה גודא משא"כ למ"ד דמחיצה פלוגתא הר"ז מובן מעצמו מאי קמ"ל במתניתין בזה דצ"ל באמצע.

וצלה"ב דא"כ מעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר? והיינו דאם בפשטות הר"ז 'פשיטא' (דלמ"ד מחיצה גודא צריכים לבנות הכותל באמצע) אז מהו הסברא אכן לומר דכי איתרצאי כו'?

אמנם להנ"ל יתבאר היטב; דאח"נ אם החיוב לבנות כותל - למ"ד מחיצה גודא - הוה רק מחמת ההתרצות שלהם על הבנין, אז הר"ז 'פשיטא' דבונים אותו באמצע (דהא שניהם נתרצו לעשות איזה דבר ביחד)! אלא דע"ז חידשה הגמרא דבאמת הרי החיוב לפועל (אחרי ה'רצו') הוא מדין היזק ראייה, ושוב ישנה לאותה סברא - כי איתרצאי כו' - דישנה למ"ד מחיצה פלוגתא, שלא לחייב בניית הכותל באמצע.

(ב) בגמרא מבואר דהא דלמ"ד זה - דמחיצה גודא - לא כתוב במשנה ד"בונים אותו" הוא משום דאי הוה כתוב כן היינו מפרשים דהמדובר הוא ב"מסיפס בעלמא", והיינו דהמשנה מדברת על החיוב לבנות מסיפס בעלמא מחמת ה'רצו' שלהם.

והנה, מבלי ליכנס לכל השיטות בפירוש הו"א זה, הרי עכ"פ לפירוש רש"י ותוספות יש להקשות דמה איכפת לן אם כך ה' הפשט בהמשנה, הרי למ"ד זה אכן ליתא שום חיוב לבנות כותל לולא ה'רצו' שלהם, וא"כ למאי נפק"מ אם ה'רצו' ה' בקשר למסיפס אן בקשר לכותל? (וכן הקשה המהר"ם עיי"ש).

אמנם לפי יסוד זה דתוכן דברי המשנה הוא שע"י ה'רצו' שלהם נהי' בחצר זה דין וחיובי הז"ר מבואר הדבר בטוב טעם; דהא ב'רצו' על מסיפס לא ה' חל כל דין זה, והי' חסר כל עיקר החידוש דהמשנה.



בר מצוה בלוקח עני

הרב אפרים פישל אסטער
ר"מ בישיבה

איתא בגמ' ב"ב (ה, א): "רוניא זבן ארעא אמיצרא דרבינא סבר רבינא לסלוקי משום דינא דבר מצוה א"ל רב ספרא ברי' דרב ייבא לרבינא אמרי אינשי ד' לצלא וד' לצלא". וברש"י ד"ה ד' לצלא וד' לצלא כ' בתו"ד "וזה עני הוא וצריך לו השדה לפרנסה וכשם שאתה אומר לו הסתלק מעלי בדינא דב"מ משום ועשית הישר והטוב כך אני אומר לך עשה ישר וטוב לעני זה ואל תסלקהו". ובתוס' הקשו על רש"י "הא אין מרחמין בדין".

והנה רגילים לפרש הסבר מח' רש"י ותוס' בזה עפ"מ ש' בלקו"ש חי"ט (עמ' 55) בענין בר מצרא די"ל בב' אופנים: שהוא דין הנהגה על הלוקח לבד להתנהג באופן ישר וטוב; שהוא דין לגבי הקרקע עצמה דיש לב"מ קצת קנין בגופו של קרקע, כל' הנמוק"י בב"מ. דעפ"ז י"ל בפשטות דרש"י ס"ל דכיון דכל דינא דב"מ הוא רק דין הנהגה של ישר וטוב, שוב שייך לומר בזה דבעני ישר וטוב הוא להניחו. משא"כ לתוס' דינא דב"מ הוא דיש לו קצת קנין בקרקע, לכן נקרא זה מרחמים בדין.

אמנם כבר העירו (ראה גם בשיעורו של הגראי"ב גערליצקי שליט"א) דהנמוק"י בסוגיין הביא פירושו של רש"י וכתב עליו "מסתברא דכיון דדינא דבר מצרא אינו אלא משום ועשית הישר והטוב אין ישר טוב גדול מזה הלכך לא מפקינן מידו". הרי דלכ' ס"ל כאן כדעת רש"י. והרי בהשיחה מביא דהנמוק"י בב"מ הוא המקור של הסברא לומר דדינא דב"מ אינו רק הנהגה של ישר וטוב על הלוקח אלא יש לב"מ קצת קנין בקרקע. ולפי הנ"ל אין הדברים מתאימים.

ובפשטות צ"ל להנמוק"י דהגם דדינא דב"מ הוא דאית לי' קצת קנין בקרקע, אמנם כיון דסו"ס שורש הדין הוא מצד ועשית הישר וטוב, שייך לומר כאן עשה ישר וטוב עם העני, (והרי אין להב"מ אלא כאילו יש לו קצת קנין בקרקע). ואם נפרש כך, שוב אין הכרח בדברי רש"י דמ"ש כאן הוא דוקא לשיטתו בגדר דינא דב"מ, שהרי מהנמוק"י מוכח דאינו שייך לחקירה זו.

ואולי י"ל דאם נדייק בשינוי הל' בענין זה ברש"י ונמוק"י רואין דמה שכתבו בסוגיין הוא לשיטתם בגדר דינא דב"מ. דהנה ל' רש"י הוא "כשם שאתה אומר לו הסתלק מעלי בדינא דב"מ משום ועשית הישר והטוב כך

1) ויש להעיר דלהלן בדברי הנמוק"י רואין לכ' מדויק לשונו את שיטתו דדינא דב"מ הוא דיש לב"מ קצת קנין בקרקע, דמביא בהמשך דבריו הפי' שהובא גם בתוס' בשם ה"ר אברהם דאיירי כאן דרונא הי' אריס, אמנם מוסיף הנמוק"י על הל' בתוס' דהי' אריס בתי אבות (אלא דפרט זה מוכרח לכ' גם לפי תוס' ע"י בקו"ש כאן), ומוסיף גם "דרונא הי' שותף עם רבינא" וכן בהמשך דבריו "הלכך הו"ל כשותף בו", דליתא הדגשה זו בתוס', די"ל דכיון דס"ל דיסוד דינא דב"מ הוא דיש לב"מ קצת קנין בקרקע לא שייך זה באריס אלא אם נאמר שיש לו (עכ"פ מעיז) בעלות בקרקע הסמוכה לה. ודו"ק.

אני אומר לך עשה ישר וטוב", ול' הנמוק"י הוא "אין ישר וטוב גדול מזה".

וביאור החילוק, דהנה בהמשך השיחה מבאר עוד בהחילוק בין ב' אופנים הנ"ל בגדר דינא דב"מ, דאם נאמר דחכמים נתנו להב"מ קצת קנין בהקרקע ה"ז טוב וישר בעצם שיקנה בעל המצר את הקרקע, אבל אי הוי רק דין הנהגה על הלוקח אין זה טוב וישר בעצם. עיי"ש בל' השיחה.

ובפשטות הכוונה, דלרש"י כיון דסו"ס אין לו להב"מ שום זכות בקרקע הסמוכה לה, הרי יש איזה צד לומר דאדרבא כיון דעכשיו קנה זה קרקע זו בזכות ובעלות גמורה, טוב וישר הוא להניחו שם. אלא דמ"מ אמרו חכמים דכיון דהאי ב"מ הי' כאן קודם טוב וישר הוא שהלוקח יסתלק. אבל אין זה טוב וישר בעצם. משא"כ להנמוק"י דאמרו חכמים דיש לב"מ קצת קנין בקרקע, הרי מתחילה לא הי' לו להאי זכות גמור לקנות קרקע זו. ונמצא דבמצב זה בעצם טוב וישר הוא שיסתלק הלוקח מהקרקע שהי' להב"מ קצת קנין מקודם.

ועפ"ז י"ל דרש"י לשיטתו דס"ל דאין זה טוב וישר בעצם אלא דמצד הלוקח טוב וישר הוא שיסתלק, א"כ אם הלוקח עני אמרינן דלעולם יש כאן צד אחר, דטוב וישר להניחו שם ולכן כשם דטוב וישר שהלוקח יסתלק כך טוב וישר שיניח הב"מ את הלוקח העני שם. וזהו ביאור דיוק ל' רש"י שנקט בלשונו "כשם . . . כך", דהיינו דישנם ב' סברות לאיזה צד הוא ישר וטוב, וכיון שא"א להחליט בזה שוב נתבטל דינא דב"מ.

משא"כ הנמוק"י דס"ל דטוב וישר הוא בעצם שיקנה מקום זה הב"מ, אינו מספיק לומר כל' רש"י (דאיכא כאן ב' צדדים בענין דישר וטוב), אלא צריך לומר דכשהלוקח עני לא נאמרה כלל דינא דב"מ כיון דאין לך ישר וטוב גדול מלהניחו ביד העני. וזה כדעת הראשונים בב"מ שם (הובאו בלקו"ש ח"ח שבועות) דבדחיקא ל' שעתא לא נאמרה כלל דינא דב"מ. והוא ע"ד ל' הרמב"ם שמדייק בלקו"ש ח"ט שם בהערה 17 לגבי אשה ויתמי, דהטעם דלא שייך אצלם דינא דב"מ הוא כיון ש"עושין חסד עם אלה יתר מבעל המצר". (ודלא כל' רש"י בזה עיי"ש היטב), ועד"ז הנמוק"י דקאים בשיטה זו נקט כאן בלשונו דבעני אין לך ישר וטוב גדול מזה.

יִישׁ לְהוֹסִיף עוֹד בְּדִיוֹק ל' רש"י, דהנה בהשיחה מבאר דלדעת רש"י דינא דב"מ הוא הנהגה המוטלת על הלוקח. וא"כ יש לדייק בל' רש"י כאן שכ' "כשם שאתה אומר לו הסתלק מעלי דינא דב"מ..." דלכ' משמעו דגדר דינא דב"מ הוא זכות ותביעה שיש לו להב"מ וכדעת הנמוק"י, ולכ' הו"ל לרש"י לומר כשם שטוב וישר להלוקח להסתלק וכו' וכיו"ב.

וע"פ הנ"ל י"ל, אה"נ יסוד דינא דבר מצרא הוא מה דמוטל על הלוקח וכמ"ש בהשיחה, אבל כאן בא רש"י להדגיש בלשונו (לא יסוד הדין אלא להיפך) דאין כאן עשיית ישר וטוב בעצם ולכן שייך בזה ב' צדדים כנ"ל, ולכן דייק ונקט דהוי תביעת הב"מ ולא דין על הלוקח, דמודגש בזה שאינה טוב וישר בעצם, דמצד הב"מ אין תביעתו טוב וישר בעצם, שהרי אין לו איזה זכות בהקרקע, (משא"כ מצד הלוקח הרי טוב וישר הוא מצדו להסתלק). וזה גופא רוצה רש"י להדגיש דכיון דאין יסוד דינא דב"מ זכות להב"מ אלא תביעתו (הפרטית), וממילא דגם אחר שתיקנו דינא דב"מ עדיין אין זה ישר וטוב בעצם, לכן כשם שהוא טוב וישר בצד זה כך טוב וישר הוא בצד אחר.

הערות בפרק חזקת הבתים

הרב בנימין אפרים ביטון

ראש ישיבת אהלי מנחם ושליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר, קנדה

ביסוד חזקת ג"ש מיום ליום

א. בקובץ 'רשימות שיעורים' [להגרי"י קלמנסון שליט"א] עמ"ס ב"ב פ' חזקת הבתים סי' ב מבאר יסוד פלוגתת הראשונים בסוגיין ב"ב (כת, א) בפ"י בית הבדים שבמתני', דתלי' ביסוד חזקת ג' שנים מיום ליום אם הוא משום לתא דהשתמשות החפצא, דבעינן שישתמש ויוציא כל ההשתמשות שאפשר להוציא מהחפצא, וכדמשמע מפרש"י ד"ה בית השלחין וז"ל: "לפי שכשאמרו ג' שנים לחזקה כל הראוי לדעת ממנה בג' שנים אמרו" - או שהוא משום לתא דהשתמשות הגברא, דבעינן שישתמש שם כדרך שמשמתמשין בו רוב העולם, דבלא"ה יכול המערער לטעון דלא מיחה משום דלא ראיתיו משתמש בה, וכדמשמע מפ"י הר"ג ד"ה חזקת ג"ש מיום ליום וז"ל: "ומשו"ה בעינן מיום ליום כדי שלא יכול לטעון המערער אני באתי לשם ולא ראיתיו שהי' משתמש בו לפיכך לא

מחיתי ולכך צריך שיביא עדים שראוהו משתמש בו בכל יום לפי שבאלו משתמשים בהן בכל יום".

והעיר עוד שם דכן מתבאר מלשון הר"ג בד"ה בית השלחין שכ' "צריך להשקותו בכל יום" ובד"ה והעבדים "שעובד בהן בכל יום" ובד"ה וכל דבר וכו' "שמשתמשים בו בכל יום תמיד", דבכל הני נקט לשון שמורה על השתמשות הגברא, וכ"ה להדיא בד"ה שדה בית הבעל. ואזיל לשיטתי'.

ועפכ"ז נפק"מ בהאי גוונא שאפשר להוציא השתמשות מהחפצא בכל יום, אך אין דרך רוב העולם (הגברא) להשתמש בו בכל יום, האם בעינן חזקת ג' שנים מיום ליום או לא, ותלוי בהך חקירה דלעיל ופלוגתת הראשונים בזה, יעוי"ש בכ"ז בארוכה.

ב. והנראה להוסיף ולהעיר עוד בזה, דכן יש לדייק גם מלשון רש"י שבמתני' בד"ה בית השלחין שכתב: "מתוך שהמעין בתוכו שמשקים אותו ממנו תדיר חזקת פירות תדיר וכל דבר שעושה פירות תדיר חזקתן ג"ש מיום ליום וכו'", דנקט לשון דאזיל על החפצא ("עושה פירות תדיר וכו'") ולכך בעינן חזקת ג"ש מיום ליום (דלא כר"ג "דצריך להשקותו כו' שמשתמשים בו בכל יום" לשון שמורה על השתמשות הגברא כנ"ל), והיינו לשיטתי' וכדמשמע מהמשך לשונו להדיא וכמוש"נ.

גם יש לדייק כן מלשון רש"י בד"ה שדה בית הבעל שכ': "המסתפקת במי גשמים אינה עושה פירות אלא פ"א בשנה וכו'", דנקט גם הכא לשון דאזיל על החפצא, שאינו עושה פירות תדיר ולכך אין חזקתו ג"ש מיום ליום, משא"כ בפ"י ר"ג כ' "יכול לומר לו אני הייתי משתמש בשעה שבנ"א רגילין להשתמש בשדה בית הבעל וכו'", והיינו לשיטתי' דתלוי בהשתמשות הגברא וכמו שנתבאר.

ג. עוד יש לדייק בכ"ז, דלכא' לישנא דמתני' גופא "וכל דבר שהוא עושה פירות תדיר חזקתן ג"ש מיום ליום (ולא "כל דבר שמשתמשים בו תדיר" וכיו"ב), משמע קצת כהצד דיסוד חזקת ג"ש מים ליום הוא משום לתא דהשתמשות החפצא, דמכיון שהדבר עושה פירות תדיר לכך בעינן ג"ש מיום ליום דבעינן שיוציא כל ההשתמשות שאפשר להוציא מהחפצא.

ונראה דעפ"ז יומתק דיוק לשון הר"ג בד"ה וכל דבר כו' שכ' וז"ל: "כלומר כל דבר שמשמשין בו בכל יום תמיד", דכוונתו להעמיס את שיטתו בלישנא דמתני' (אשר בהשקפ"ר משמע ומדויק יותר כפי' רש"י), ולכן פירש, "כלומר" דכוונת מתני' אינו כדמשמע בפשטות דיסוד חזקת ג"ש הוא משום לתא דהשתמשות החפצא, אלא הכוונה "כל דבר שמשמשין בו בכל יום" - דאזלינן בתר השתמשות הגברא.

בשיטת רש"י דבעינן זריעה וקצירה

ד. בתוד"ה ג' חדשים בראשונה כ' וז"ל: "מתוך פ"ה משמע דבעי רבי ישמעאל שהוא יזרע ויקצור באותן ג' חדשים ראשונים וכן באחרונים". וכבר תמהו על דברי התוס' דמאיפה המשמעות מפרש"י שלפנינו דבעינן לר"י זריעה וקצירה, הרי בפרש"י הובא רק הא דבעינן דיזרע, ולא הוזכר ענין קצירה כלל?

ויש שכתבו לבאר דכוונת התוס' בפ"ה הוא לפי' הרשב"ם לקמן (לו, ב) ד"ה פירא רבא כו' דמשמע דבעינן זריעה וקצירה עיי"ש. ודוחק קצת, דא"כ הול"ל "מתוך פ"ה דלקמן משמע וכו'".

ויתכן לומר בפשטות דאכן כן משמע מפרש"י בסוגיין - והוא מזה שהזכיר רש"י בעינן שיזרע בג"ח ראשונים והרי ע"כ איכא קצירה לסוף ג"ח ראשונים, וא"כ אי סגי בזריעה או קצירה לחוד מדוע הזכיר רש"י דבעינן שיזרע כו' הרי איכא קצירה לבסוף, אע"כ מזה משמע דלרש"י בעינן הן זריעה והן קצירה, ואם כך הוא בג"ח ראשונים, כ"ה גם באחרונים דלא סגי בזריעה לחוד אלא בעינן גם קצירה. [וכמדומני שכן נתבאר עד"ז בדברי האחרונים בסוגיין, אלא שאין הספרים תח"י כעת לעיין בהם].

ואם כנים הדברים יומתק שפיר ל' התוס' "דמתוך פ"ה משמע כו'". זאת ועוד, עפ"ז מדויק שפיר המשך ל' התוס' שכתבו "דמתוך פ"ה משמע דבעי ר"י שהוא יזרע ויקצור באותן ג"ח ראשונים וכן באחרונים", דלכא' הול"ל בפשטות "ובאחרונים". אכן עפהג"ל מדויק היטב, דהרי עיקר ראייתם הוא מג"ח ראשונים שהזכיר רש"י דבעינן גם שיזרע ולא סגי בקצירה לחוד, אלא שא"כ הוא בראשונים מסתבר שכ"ה גם באחרונים, וזהו מש"כ "וכן באחרונים". וק"ל.

ראית התוס' דזמן הבציר בתשרי

ה. בתוד"ה כנס את תרומתו הביאו ג' ראיות דזמן הבציר בתשרי, ואלו הן: (א) ברכות (לב, ב) דאמר להו רבא לרבנן לא תתחזיאו קמאי בניסן ותשרי, כי הי' טריד בעבודת השדה, קציר בניסן ובציר בתשרי. (ב) סנהדרין (כו, ב) דגנב ניסן ותשרי לא שמי' גנב ואיירי באריסא ודבר מועט, והיינו שגנב מתבואת השדה, קציר בניסן ובציר בתשרי. (ג) ב"מ (עג, ב) מהא דיהבי דמי אחמרא בתשרי, דמשמע דבציר בתשרי. עכת"ד. ושמעתי מקשים בזה, מהו הצריכותא בג' ראיות התוס'.

והנראה בפשטות בכוונת התוס', ובהקדים, דלפום ריהטא צ"ע לאידך גיסא, מהי אכן ההוכחה מברכות שם וסנהדרין שם דזמן ה'בציר' הוא בתשרי, הרי לא הוזכר שם רק דאיזו עבודת השדה איכא בתשרי, ומהיכי תיתי ד'בציר' בתשרי. גם צ"ע מהי ההוכחה מב"מ שם דיהבי דמי אחמרא בתשרי, דעבודת ה'בציר' הוא בתשרי?

והביאור בכ"ז בפשטות, דקושיא א' מתורצת בחבירתה. אכן רק ראי' אחת יש כאן, והצריכו התוס' לכל הני ג' מקומות ביחד להוכיח דזמן הבציר הוא בתשרי. כלומר, מברכות וסנהדרין שם מוכח דאיזו עבודת השדה איכא בתשרי, ומב"מ שם מוכח דמחיר היין הוא בתשרי, ו"מכל אלו משמע" דזמן הבציר (עבודת בצירת ענבים) הוא בתשרי.

והדברים מדויקים היטב בל' התוס' אשר כשהביאו בתחילה הך דברכות כ' "כדאמרינן", ושוב המשיכו להביא מהך דסנהדרין בסגנון "ואמרינן נמי", ולבסוף הביאו הך דב"מ בלשון "ואמרינן", והיינו כנ"ל - דמברכות ומסנהדרין ("ואמרינן נמי") מוכח דעבודת השדה איכא בתשרי, ומהך דב"מ מוכח עוד פרט דיין קשור לתשרי ("ואמרינן"), וא"כ (בלשון התוס') "מכל אלו (ביחד) משמע דבציר הוי בתשרי". וז"פ.

הולכי אושא

ו. יעויין בחת"ס ד"ה שמעתי מהולכי אושא שכ' לבאר מדוע דוקא הולכי אושא היו דנים בגדר חזקת ג' שנים, ד"י"ל דסנהדרין גלו מאושא כו' ושוב חזרו לאושא (עי' ר"ה לא, א), ואפשר שהניחו שם שדות כשיצאו משם וכשחזרו היו דנין עליהן דומיא דלקמן שדות בכסף יקנו וכו'. עכת"ד.

ייתכן לומר דזהו כוונת אריכות פרש"י בד"ה הולכי אושא וז"ל: "שגלתה סנהדרין לאושא כדאמרינן בר"ה (שם) עשר גליות גלתה סנהדרין כו' מיבנה לאושא מאושא כו'", דקמ"ל בזה כנ"ל. ודוק.

"מנין לחזקה [שהיא] ג' שנים"

ז. בגמ' שלפנינו הובא הגירסא "מנין לחזקה ג' שנים", אכן בהגהות הב"ח הביא הגי' "מנין לחזקה שהיא ג' שנים". ונראה דנפק"מ טובא איכא בין הני ב' גירסאות, ותלוי ביסוד פלוגתת הראשונים בגדר חזקת ג"ש והילפותא משור המועד וכדלהלן במרוצת דברינו בע"ה.

דהנה ידועה פלוגתת הראשונים בסוגיין בגדר חזקת ג"ש, דשיטת התוס' בכ"מ היא משום לתא דראי' ובירור, דמדלא מיחה ראי' שהשדה היא של המחזיק, אכן שיטת שאה"ר הוא משום לתא דדין מוחזק יעויי"ש בדבריהם.

והנראה דהני ב' שיטות מונחים ומרומזים בל' השאלה "מנין לחזקה כו'", ותלוי' בב' הגירסאות דלעיל. דהנה בפשטות יסוד הנפקותא בין הני ב' גירסאות הוא, דלהגי' שלפנינו הקושיא היא מנין לחזקה ג"ש בכלל, כלומר מנין לכל הגדר והדין דחזקת ג"ש, אכן לגי' הב"ח הקושיא היא (רק) מנין הפרט של ג"ש (ולא על כללות דין החזקה).

ועפ"ז י"ל דלשיטת התוס' קושית הגמ' היא כפי המתבאר מהגירסא שלפנינו, דהקושיא על כללות דין חזקת ג"ש (ולא רק על הפרט של ג"ש), והיינו משום כי לדעת התוס' יסוד החזקה הוא מדין הוכחה ובירור, דעל כל שנה לחוד אפשר לומר דאי-מחאה הוא מקרה וכו', אכן בפעם הג' אמרינן דאיגלאי מילתא למפרע דודאי מכרה לו. וא"כ שאלת הגמ' היא "מנין לחזקה ג"ש" כלומר מנין לכל הגדר והמושג של הוכחה וחזקת ג"ש, דאפשר שהכל מקרה וכו' ואין כאן שום הוכחה וחזקה כלל, וע"ז משני דילפינן לה משור המועד דאמרינן מקרה כו' רק על ב' פעמים, משא"כ בפעם הג' דאמרינן איגלאי מילתא למפרע דשור נגחן הוא.

אכן לשיטת שאה"ר י"ל דקושיית הגמ' היא כפי המתבאר מגירסת הב"ח "מנין לחזקה שהיא ג"ש", דהרי לדעתם אין עיקר הקושיא על גדר ומושג החזקה בכללות, דהרי מצינו דין מוחזק במטלטלין, אלא עיקר

הקושיא על הפרט של ג' שנים, דמנין לך שדין מוחזק בקרקעות הוא בג' שנים דוקא לא פחות ולא יותר.

והדברים מדוייקים היטב בל' הראשונים, דהנה יעויין ברמב"ן בסוגיין דס"ל בגדר חזקת ג' ש' דהוא מדין מוחזק, והרי בקושית הגמ' הביא הגירסא "מנין לחזקה שהיא ג' שנים". וכן מתבאר בדברי הריטב"א דס"ל כשי' הרמב"ן ושאה"ר דהוא מדין מוחזק, וגם הוא הביא הגי' "שהיא" ופי' "כלומר מהיכא נפקא לחזקה שתהא ג' שנים לא פחות ולא יותר אם תפיסתן ראי' כמטלטלין וכו'", ומדוייק היטב כמוש"נ.



בענין מסתמא בדעתו לסלק ההיזק

הת' בצלאל מ.מ. בסמן

משיב בשיבת מנחם מענדל ליובאוויטש מנסה

א. בתוס' (ב, ב) ד"ה כיון דרצו מפרש וז"ל: "לקמן מוקי לה בשאין בה דין חלוקה ותימה לר"י אמאי נקט תנא דמתני' בדאין בה דין חלוקה וקתני רצו לא ליתני רצו ואיירי בשיש בה דין חלוקה ותי' דקמ"ל דס"ד בשאין בה דין חלוקה דמצי למימר כי אתרציתי לך לחלוק ע"מ שלא לעשות גודא אבל ע"מ לעשות גודא לא אתרציתי לך" ע"כ, ולכ' צ"ב דבאמת למה אינו יכול לטעון טענה כזה, ומה הסבר הדברים.

ונראה לומר בהקדם דברי הרא"ש סי' ו' וז"ל: "אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם כלומר הואיל ומתחילה חיוב הבנין מוטל על שניהן ועל יסוד שניהן מסתמא בשתוף בנאוהו 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 ע"מ שאבנה הכותל על חלקי ומשלי דמסתמא כיון שהיזק ראייה שמייה היזק שניהם נתרצו לסלק ההיזק מעליהם". ע"כ לענייננו (וראה במהר"ם באריכות).

והנה היוצא מדברי הרא"ש הוא שאינו יכול לטעון שהשני עשה תנאי שאינו רוצה לפלוג אלא ע"מ שהאחר יעשה הכותל ברשותו, דאין אנו מאמינים שהוא עשה תנאי כזה דמסתמא הוא הי' רוצה הכותל כמו רוב בנ"א מכיון שהיזק ראייה שמייה היזק.

ועפ"ז יש לבאר הרבותא בדברי תוס' דאף שהוא טוען שרק חשב במחשבתו בשעה שרצה לפלוג שהוא עושה כן ע"מ שהוא לא יכול לכוף אותו לבנות כותל מ"מ אינו נאמן אותו כי בפשטות רוב בנ"א רוצים לעשות כותל, ובאמת בשעת הקנין מסתמא רצה הכותל, ועכשיו נשתנה רצונו.

ב. ולכאן' כד דיקת הסברא להאמינו הוא יותר בהא דאיירי הרא"ש, מבהא דאיירי התוס'. כי הנה בהא דאיירי הרא"ש יש שם יותר העזה לומר שכך הוא אמר, שהוא עשה תנאי כזה ואמר זאת לפניו. משא"כ בהא דאיירי התוס' הוא טוען שכך חשב בשעת הקנין. ואם אינו נאמן מצד הסברא הנזכר בהא דהרא"ש, בוודאי שלא להאמינו בהא דהתוס'.

ועפ"ז יש לבאר דברי רבינו יונה (ד, א), דמבאר בתוך דבריו וז"ל: "גם נ"ל דלפום מאי דקיימא לן נמי היזק ראי' שמיא היזק כשיש שם עדים שרצו לעשות פלוגתא עסקינן, דכיון דאוקימנא לה בחצר שאין בה דין חלוקה, שמא לא נתרצה אחד מהם לחלוק אלא בתנאי שיבנה חבירו את כל הכותל משלו מתוך שהוא יודע שאחר חלוקה יכוף אותו לבנות כותל עמו". ע"כ.

והיוצא לנו שרבינו יונה חולק על הרא"ש ועל תוס' שהבאנו לעיל, שרבינו יונה סובר שהמדובר במשנתנו גם לפי הלישנא בתרא הוא במקרה שיש עדים שרצו לעשות פלוגתא, משא"כ לפי הרא"ש והתוס' יש חילוק בזה בין הלישנא קמא ללישנא בתרא, שללישנא קמא שסובר שהיזק ראי' לא שמיא היזק מוכרח שהמדובר במשנתנו הוא במקרה שיש עדים שזוכרים שהקנו זל"ז (דא"ג, צ"ע אמאי תוס' אינו מזכיר עדים רק שזוכרים שהקנו זל"ז משא"כ ברא"ש, וכן איתא במהר"ם), משא"כ להלישנא בתרא שהיזק ראי' שמיא היזק אין אנו צריכים למצוא עדים שהקנו זל"ז, וצ"ב בפלוגתא זו.

וביותר צ"ב דהנה הבאנו לעיל דברי התוס' (ב, ב) דאיירי דוקא בדאין בו דין חלוקה וצ"ל רצו דס"ד בשאין בה דין חלוקה דמצי למימר כי אתרציתי לך לחלוק ע"מ שלא לעשות גודא אבל ע"מ לעשות גודא לא אתרציתי לך קמ"ל, וביארנו לעיל דמה דקמ"ל התוס' הוא ע"ד דברי הרא"ש שסובר שבמקרה שהכותל נפל לרשות א' מהם, אינו יכול לטעון שהאבנים שלו שהרי בנה הכותל ברשותו, והשני לא רצה לבנות עמו

דמכיון שהיזק ראייה שמי' היזק ודעתו של כל אדם לבנות כותל, אין לו נאמנות. וביארנו שאפשר לומר שזהו ג"כ כוונת התוס' בהקמ"ל של משנתנו, שאין אנו מאמינים באדם לומר שמתחילה הוא חשב שאינו רוצה לבנות הכותל כי ללישנא בתרא היזק ראייה שמי' היזק ומסתמא מתחילה דעתו היה שרוצה לבנות הכותל, ורק עכשיו נשתנה דעתו.

ולכ' אם ב' עניינים אלו תלויים זב"ז, צריכים אנו הסבר בדברי רבינו יונה שנקט רק א' מהם, דלעיל הבאנו את דברי רבינו יונה החולק על הרא"ש ותוס' ומצריך עדים גם ללישנא בתרא, וא"כ מובן שאינו סובר כדברי הרא"ש דהטעם דאי"צ עדים הוא מפני שמסתמא דעתו לבנות הכותל, וא"כ לכאור' תמוה הא דרבינו יונה פי' כתוס' הנ"ל דאיירי בשדה שאין בה דין חלוקה להשמיענו דגם שם אמרינן שדעתו לבנות כותל ואינו יכול לטעון שדעתו היה מקודם בשעת שרצה לפלוג רק ע"מ שאינו יכול להכריחו לבנות כותל, וא"כ איך נקט רבינו יונה ענין אחד בלא האחר.

וע"פ מה שביארנו לעיל אוי"ל שיש חילוק פשוט בין שני עניינים אלו, דאף בדרכך כלל סובר רבינו יונה שללישנא בתרא מסתמא דעתו לבנות כותל, ולכן אינו יכול לטעון שדעתו מקודם היה שאינו רוצה לבנות כותל, מכיון שסתם דעתו לבנות כותל. אולם כשנפלו האבנים שם נאמן מי שהאבנים ברשותו לטעון שהאבנים שלו דשם יש העזה דהא טוען זה בפניו דהא אמר שאין הוא רוצה לבנות הכותל, ולכן צריכים עדים שרצו לבנות הכותל ביחד. משא"כ המקרה המובא בתוס' שם אין העזה מכיון שטוען שכך רק חשב בדעתו, ולכן מסכים רבינו יונה שמכיון שהיזק ראייה שמי' היזק, אנו אומרים שמתחילה רצה לבנות הכותל.

ושמעתי מהרב שעכטער ר"מ בישיבה גדולה דריבערדייעל ליישב שאפשר יש לבאר השקו"ט של תוס' (והגמ' ללישנא בתרא) באו"א שבהו"א חשבו שא"ל שלא עשה תנאי כזה בדבור מ"מ די שיעשה כן במחשבתו, והקמ"ל הוא שצריך לעשות כן בדיבור. וא"כ אין סתירה בדברי רבינו יונה שבאמת אינו סובר כסברת הרא"ש, וההסבר בדברי הגמ' (ב, א) הוא כנ"ל בדברי הרב. ועיין.



גמירי אי כולהו בבנין אי כולהו בפרוכת

הת' לוי צירקינד

תלמיד ב'מתיבתא מנחם', סטאטען איילענד

כתב הרמב"ם בהל' בית הבחירה (פ"ד סוף ה"ב) וז"ל: "אבל במקדש ראשון לא היתה שם אלא פרוכת אחת בלבד שנאמר והבדילה הפרוכת לכם וגו'" עכ"ל, ומפרש הכס"מ "נראה דלמשכן קרי מקדש ראשון דאילו בבית ראשון לא היה פרוכת אלא כותל".

ולכאורה דברי הכס"מ תמוהים מאד, דלמה לא רצה לפרש דאיירי "במקדש ראשון" כפשוטו, והא איתא בהדיא ביומא (נד, א) דגם בבית ראשון היה פרוכת, דאמרינן התם "אמר רב קטינא בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת וכו' לעולם במקדש ראשון ומאי פרוכת פרוכת דבבי" הרי בהדיא שהיה פרוכת גם בבית ראשון, ומדוע נדחק הכס"מ לפרש דכוונת הרמב"ם לפרוכת דמשכן?

ויובן בהקדם דברי הגמרא בב"ב (ג, ב), "אמר אביי גמירי אי כולהו בבנין אי כולהו בפרוכת אי כולהו בבנין ממקדש", דהיינו שגמירי לנו מסיני דאי אפשר להבדיל בשניהם - בכותל ובפרוכת, ובבית ראשון היה רק כותל.

ולכאור' קשה דהרי בגמרא יומא הנ"ל, מבואר להדיא שגם בבית ראשון היה פרוכת.

אלא הביאור בזה שיש שני סוגי פרוכת, חדא משום מחיצה המבדלת, וחדא משום צניעותא וכמו פרוכת לנוי ויופי, (וע"ד שאר הי"ג פרוכות דאיירי שם), והפרוכת בבית ראשון לא היה מדין מחיצה, דגוף ההבדלה נעשה ע"י הכותל, והפרוכת היה רק משום צניעותא בעלמא (כפירש"י מנחות צח, סע"א), ומה דגמירי בב"ב דא"א להיות שניהם - פרוכת וכותל - היינו כששניהם מבדילים, אבל מדין צניעותא בעלמא לא חיישינן כלל.

ועפ"ז יובן מה הכריח הכס"מ לפרש דאיירי במשכן, דהרי הרמב"ם איירי כאן בהבדלה בין קודש וקדה"ק, וכמבואר בדבריו "אבל במקדש ראשון היה פרוכת כו' שנאמר והבדילה הפרוכת", מובן דאיירי בפרוכת המבדלת דוקא, ומדין מחיצה, והרי בבית ראשון היה הכותל מדין מחיצה, והפרוכת היה רק לשום צניעותא, ולכן פי' הכס"מ דע"כ איירי הרמב"ם

במשכן "דאילו בבית ראשון לא היה פרוכת" מדין "והבדילה" "אלא כותל" כמבואר בב"ב¹.

ב. והנה המבי"ט חולק על הכס"מ בדברי הרמב"ם, ומפרש דאיירי בבית ראשון כפשוטו, אך הפירוש פרוכת כאן הוא כותל, ומוכרח לפרש כן דאי מפרש גם פרוכת כפשוטו, הוי קשה מב"ב כמבואר לעיל, ולא נחית לפרש ככס"מ, דהא הרמב"ם כתב "במקדש ראשון" ודוחק לפרש דאיירי במשכן², ועוד מהו השייכות של משכן בתוך הלכות בית הבחירה.

אבל לכא' דוחק לפרש דפרוכת היינו כותל, ועוד דהא לעיל מיניה (באותה הלכה) במ"ש "בבית שני כו' עשו שתי פרוכות" הכוונה היא לפרוכת כפשוטו³.

ג. והנה מדברי הרמב"ם בפיה"מ (מדות פ"ד מ"ז), משמע דהפרוכת בבית ראשון היה מדין מחיצה, דכתב התם וז"ל "והכותל המבדיל בין ההיכל וקדש"ק והוא הנקרא טרקסין היה בו פתח ועליו פרוכת א'" עכ"ל, דמשמע דהפרוכת היתה חלק מהכותל דהיינו מדין מחיצה⁴, ולא רק משום צניעותא, וכן משמע מזה שכתב התם "רוחק הפרוכת כו' שפת הפרוכת" דהפרוכת הויה מדין מחיצה, עי"ש, ולכאורה צ"ע, דהרי "גמירא אי כולהו בבנין אי כולהו בפרוכת".

ואוי"ל דהגם שהפרוכת משמשת בפועל כמחיצה במקום הפתח, מ"מ היות שעיקר ענינו הוא לדלת ולא להבדיל, אי"ז נחשב מחיצה של כותל ופרוכת, דההלכה למשה מסיני היה שלא יבדיל בכותל ופרוכת יחד וכאן עצם ההבדלה נעשה רק ע"י הכותל, ומהות הפרוכת לשמש כדלת, והגם שבפועל מבדיל במקום הפתח, ודו"ק.

(1) ועפ"ז מובן היטב מ"ש בלקו"ש חל"ו עמ' 138 בזה"ל: "כי ההבדלה בין קודש לקה"ק היתה ע"י כותל בנוי כו' והפרוכת היתה רק משום צניעות וכו'" ע"ש. ויסוד הדברים כמו שנתבאר.

(2) ואוי"ל קצת רמז בדברי הרמב"ם לפי הכס"מ, מהא דבשאר מקומות (ובפרט בתחילת אותה הלכה) כתב "בבית ראשון" ובזה שינה מלשונו הרגיל וכתב "אבל במקדש ראשון", ועי' בריש ערובין ד"משכן איקרי מקדש".

(3) ומסתברא דמטעם זה לא נחית לכס"מ לפרש כן.

(4) ועי' בלקו"ש שם.

ובאופן אחר י"ל, דההלכה למשה מסיני היא שלא יבדיל כותל ופרוכת יחדיו היינו בכל רוחב הבית, דבזה איירי דבב"ב שם, חלק בכותל וחלק בפרוכת, אבל כאן הכותל הוא המבדיל לכל הרוחב, והפרוכת היא רק על דבר מועט ולא על כל רוחב הבית, ולא חשיב שהפרוכת מבדילה, ודו"ק, ועצ"ע בכל זה.



חסידות

תורה ותפילה או מצוות

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בתניא פ"ז-ח, שבהם מדבר על זה שבאכילת דברים כשרים ניתן להעלותם אח"כ משא"כ באכילת מאכלות אסורות, נוקט הענין ד"עבודת ה' ותורתו" (פ"ז), "אותיות התורה והתפילה", שנעשו בכח אותה אכילה.

ולכאורה צ"ב למה לא נקט גם קיום המצוות, שיש מצוות הדורשות את כח האדם, ובפרט על פי הכלל "הוי רץ לדבר מצוה". ואף שבפשטות נקט דבר ההווה כמו שדברו חכמים בהווה, שבדרך כלל לימוד התורה ותפילה הם דברים הדורשים יגיעת בשר משא"כ רוב המצוות קיומן אינו דורש מאמץ גופני שעבורו צריכים את האכילה, מ"מ יש לעיין בדבר. ולהעיר שגם בד"ה פדה בשלום תרס"ח שם דן בענין האכילה לשם שמים, מביא רק תפילה ותורה שע"י כח האכילה, ולא הביא כלל מקיום מצוות.

ואולי אכן יש הבדל בדבר בין תפילה ותורה לבין קיום מצוות, דבתורה הרי האדם מתאחד עם התורה כמבואר בתניא פ"ה, וגם בתפילה הרי ענין התפילה הוא שהאדם מכניס את כל מהותו בעמידה לפני ה' (כמבואר באריכות בד"ה הנ"ל ובכ"מ), ולכן ע"י שעושים דברים אלה בכח האכילה הרי הדבר הנאכל מתעלה, משא"כ מצוות שכל פעולתן היא בדרך מקיף ולבוש (כמבואר בתניא פ"ה שם), אולי אכן אין העסק בהם מעלה את הדברים הנאכלים באותו האופן. אך לכאורה זהו חידוש גדול שקשה לאומרו. וצ"ע.



"אין זולתך" בכתבי הצ"צ

הנ"ל

במהדורא האחרונה של ס' החקירה נדפס לקט של ערכים מכתבי אדמו"ר הצ"צ, ושם, בערך "אין אלקים" [וכנראה יש שם טה"ד וצ"ל

"אין זולתך" (קנ, א), הובאו דברי הצ"צ באוה"ת ואתחנן עמ' סז, שמביא שם כמה פסוקים בענין זה: פירוש אחד שאין זולתך הוא ע"ד הפסוקים זולתי אין אלקים ואין אלקים זולתך, ופירוש אחר ("או") שהוא ע"ד הפסוק עין לא ראתה אלקים זולתך.

אך לכאורה צ"ע מה הכוונה בזה, דבאור התורה ואתחנן שם מבאר ענין אין ערוך לך ואין זולתך, דענין אין זולתך בעולם הבא הוא שבעולם הבא שהוא בחי' בינה מאיר בהי' החכמה אבל גם החכ' מאין תמצא וכו'. ועל זה מביא שם מהפסוקים הנ"ל. אבל צ"ע פירוש הדברים.



אם יש בזמנינו דין "עם הארץ"

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בתו"א דרושי חנוכה (מא, א), כ': "והנה בדורות הראשונים כמו בנביאים ושופטים מצינו דור שכולו זכאי או כולו חייב. ומי שהיה זכאי הי' זכאי במדרגת צדיק גדול או נביא ומי שהיה חייב היה רשע גמור ועי"ז לא היו ממוצעים. אך דורות האחרונים דור אחר דור אין בהם רשעים כ"כ ולא צדיקים כ"כ טובים. והענין שבדורות הראשונים היו נשמות עליונות ממדרגות גבוהות ומצד נשמתם בעצמם היו יכולים לשלוט על הרע שבנפשם ומיד כשיתבונן בגדולת א"ס ב"ה יגיע אליו היראה כו' רק רשע גמור שמגביר הרע שבנפשו בשאט בנפש. אבל דורות האחרונים עיקבא דמשיחא בחי' עקביים אין כח בנשמתם עצמם לשלוט על הרע וצריך יגיעה רבה יגיעת נפש ויגיעת בשר. וזהו והי"ה יגיה חשכי היינו בחי' חשך שבדורות אחרונים. כי דהע"ה אמר זה בעד כללות ישראל שיש בהם בחי' חשך בדורות אחרונים עיקבא דמשיחא שאין אתה נרי הוי"ה כלומר שאין נר הוי"ה נשמת אדם מ"מ והי"ה היא בחי' הוי"ה עליונה שלמעלה מההשתלשלות יגיה חשכי ולמענו למענו יעשה כי חפץ חסד הוא באתעדל"ע בלי אתעדל"ת". ע"כ.

וענין זה שבדורות האחרונים אין רשעים גמורים כ"כ כמו בדורות הראשונים הוא חידוש בהמאמר כאן, והובא ג"כ בלקו"ש חכ"ח עמ' 283. ונמצא ג"כ תוכן זה בד"ה כי אתה נרי בסה"מ תקס"ח. ובס' שערי אורה

לאדהאמ"צ (מד, א). ועי' בשיחת שמחת בית השואבה תשכ"ג דנוכר דכן הוא ג"כ בספרי קבלה.

מקור לדברי התו"א

ואולי י"ל מקור לזה גם ע"ד הנגלה, דהנה כ' בשו"ת חות יאיר סי' ע לענין נישואי בת כהן לעם הארץ (והובא בפתחי תשובה אה"ע סי' ב ס"ק ט ויו"ד סי' ריז ס"ק טז) בדורותינו אין עם הארץ שדיברו בו חכמים, וע"ד שאמרו בפסחים (מט, ב) שאין לנו דין ע"ה לגבי ו' דברים כו'. [ועי' בשו"ת מהרי"ק החדשים סי' ט ד"ה ונחזור לדברינו].

וכן כתב המהרש"ק בשו"ת טוב טעם ודעת מהדורא תליתאי ח"א סוס"י רסג דבזה"ז ליכא ע"ה שנקרא בשם ע"ה.

ונמצא ג"כ בשו"ת הרדב"ז (איני זוכר כעת מקומו) שבזה"ז לגבי כמה ענינים אכשור דרא.

וי"ל שכ"ז קשור עם מ"ש בתו"א כאן דבזה"ז אין רשעים גמורים כ"כ כמו בדורות הראשונים, ועל כן ליכא הע"ה כמו שהי' בזמן הש"ס.

חידוש השו"ת יביע אומר

ועי' בשו"ת יביע אומר להגר"ע יוסף שי' ח"ג יו"ד ס"ז (ד"ה והנה בשו"ת) שמביא דברי החו"י ומהרש"ק, וכ': "שבודאי לא כיון החו"י על החפשים המסיתים והמדיחים שלא יהי' עליהם דין ע"ה הנאמר בש"ס, שמה זכו הללו להפלותן לטוב, ובצדק אמרו ז"ל עליהם (פסחים מט, ב) גדולה שנאה ששונאין עמי הארץ לת"ח יותר משנאה ששונאים העכו"ם את ישראל כו'". ע"כ.

אולם לפי דברינו הנ"ל מהתו"א כו' דבזה"ז אין רשעים גמורים, י"ל דגם בהחפשים לגמרי ר"ל אין בהם דין ע"ה הנאמר בש"ס לגבי שנאה לת"ח וכו'. אלא שיש לעיין בזה יותר וכתבתי בחפזי.

תורתם משתמרת רק בדורות הראשונים

ובכללות הענין יש לעיין גם בגמ' ברכות (לב, ב): "תנו רבנן חסידים הראשונים כו' ששוהין תשע שעות ביום בתפלה תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית אלא מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת

ומלאכתן מתברכת". ע"כ. ומשמע שזהו רק בדורות הראשונים משא"כ בדורות האחרונים אין שייך ענין זה של חסידים הראשונים שתורתם משתמרת כו'. וזה מתאים ג"כ לדברי התו"א הנ"ל. ויל"ע בהל' ת"ת לאדה"ז פ"ג ופ"ד ובקו"א שם.

בענין "ולא עם הארץ חסיד"

קרוב לענין זה יש חידוש בתו"ח פ' נח (נ, ד), שכותב שבזמן הזה "לפעמים יש יראה בלא חכמה כלל, כמ"ש במ"א בענין ולא עם הארץ חסיד שזה הי' בזמן בית המקדש". [וע"ש בהמ"מ בתו"א שציין גם לשערי אורה שער החנוכה (נא, ב)]. ואין זה קשור לדברי התו"א הנ"ל.



כי קרוב אליך הדבר מאוד וגו'

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

בשבועון 'כפר חב"ד' גליון 1168 (עמ' 14) שאלתי אודות מה שנאמר בשער התניא: "מיוסד על פסוק כי קרוב אליך הדבר מאוד . . לבאר היטב איך הוא קרוב מאד" - דב'לוח התיקון' מתקן כ"ק אדמו"ר זי"ע את ה"מאד" (השני) שצריך להיות "מאוד" (עם וא"ו) - דלכאורה אינו מובן, שהרי בפסוק (נצבים ל, יד) נאמר "מאד" (בלי וא"ו), ואם כן, לכאורה אדרבה, היה צריך להיות התיקון ב"מאוד" (הראשון), שצ"ל "מאד" (בלי וא"ו)? - ואמנם בפי"ז; יח; כה; ובפמ"ו נאמר יותר משש פעמים "מאד" בלי וא"ו, ושם לא הוזכר שצריך להיות "מאוד" מלא?

ויתכן שכ"ק אדמו"ר זי"ע העדיף בשניהם עם וא"ו, כי כך מופיע בדפוס שקלאב תקס"ו, ומשנה תוקף למהדורא זו, שכן סביר להניח שאדמו"ר הזקן עצמו נתן דעתו עליה, והיו עיניו ולבו בה שתיעשה כרצונו, כמ"ש הרב יהושע מונדשיין שי' בספרו 'ספר התניא' - ביבליוגרפיה' (כפר חב"ד תשמ"ב) עמ' 26 - לפי מכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע (עמ' 13 שם) - הגם שבדפוס הראשון של סלאוויטא תקנו-ז ואלה שאחריו לא נדפס כך.

ברם עדיין לא מובן, מדוע שינה רבנו הזקן ממה שנאמר בפסוק 'מאד' (חסר), וגם למה בגוף התניא כתב יותר ממש פעמים 'מאד' (חסר) !? וע"ש באורך.

והנראה בזה כעת לבאר ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע באגרות קודש (ח"א עמ' שיד-שטו) בנוגע למה שנאמר בתניא רפ"ב ובאגרת הקדש (סי' יב): "ואתה נפחת ביי":

"עוד יש קצ"ע בתניא כאן - ותימה שלא העיר במכתבו וגם ע"ז - והוא מ"ש "ואתה" בוא"ו, אף שהנוסח הוא "אתה" בלא וא"ו.

"ולכאורה אפ"ל דהוא"ו אינו שייך לתיבת אתה, אלא שבא להוסיף אראי' הקודמת עוד ראי' והוא כאילו כתב: ועוד ראי' ממ"ש אתה כו', אבל בלקו"ת (שם) א"א לומר כן, כיון דמתחיל בואתה נפחתה בי וגם כפל הלשון עוה"פ "ואתה" עיי"ש.

"וי"ל שהוא ע"פ הרמב"ם (שם) שנוסחא שלו היא "ואתה נפחתה ביי", ובסי' אוצר התפלות בפי' עיון תפלה הביא שכ"ה במחזור ויטרי, בסידורי התימנים ובמחזור רומא.

"אבל דא גופא צריך ביאור, מפני מה שינה בתניא ובלקו"ת לתפוס גירסת הרמב"ם, כיון שהלכה למעשה - בסידורו - פסק לומר "אתה" בלא וא"ו.

"ואולי אפ"ל ע"פ המבואר בדא"ח (פיה"מ להצ"צ הנדפס בח"ב דס' המצות סד"ה ואתה תצוה, ובאריכות קצת סד"ה אתה הוא ד' לבדך תש"א) דתוספות הואו בתיבת ואתה מורה על המשכה ממקום נעלה ביותר הארת הקו כו'.

"במילא מובן מה שבנוסח שלנו גבי בראתה יצרתה נפחתה אומרים "אתה", ורק בענין השמירה נאמר ואתה בתוספות וא"ו, כי השומר הוא גדול מהמשתמר ולכן, הן מצד ההארה שמלמעלה השמירה באה ממקום נעלה יותר ממדרי' אתה נפחתה (הוספות לתו"א ד"ה להבין ענין שמחת חו"כ סס"ג), והן מצד הנשמה הרי ביי"נ קאי על מדרי' הנשמה המתלבשות בגוף אבל ואתה משמרה - על עיקר הנשמה (לקו"ת ביאור לד"ה לבבתי סס"ב). ובכ"ז קאי ואתה משמרה אזמן היות הנשמה בגוף

בעוה"ז, שהוא מדרי' נפחתה בי, וכפ"י הפשוט בברכה זו, כי חבור הארת הנשמה ועיקרה וכן גילוי המדרי' השומרת כו' הוא דוקא בעוה"ז הגשמי.

"יעיין ד"ה ויגש שבסוף המשך רס"ו וד"ה אתה הוא ד' לבדך תרצ"ט בזה, ושם כ' דואתה משמרה הוא מעיגול הגדול שלפני הקו, וצע"ק מהנ"ל, בד"ה אתה הוא תש"א, שכ' שהוא מהקו. וי"ל דתוספות הוא"ו רומז על המשכה נעלית ביותר, ובכל מקום הוא לפי ענינו: בד"ה דתרצ"ט דקאי בואתה משמרה וכל שמירה הוא מהמקיף - ההמשכה הוא מעיגול כו'; ובד"ה דתש"א דקאי בואתה מחי' את כולם וחיות הוא מהפנימי - ההמשכה הוא מהקו, ועוד י"ל בזה ואכ"מ -

"ולכן בתניא ובלקו"ת (שם) דבעיקר מדבר במדרי' הנשמה המתלבשות בגוף (יעיין לקו"ת ביאור דולא תשבית ס"א) הביא הא דנפחתה בי, וברצותו לרמז גם על עיקר הנשמה, ובפרט שעיקר הנשמה הוא קשור עם מדרי' המתלבשות בגוף, כי הוא מקיף עליהם דוקא ושומרם, נקט הגירסא "ואתה" בתוספות וא"ו לרמז על ואתה משמרה הקשור עם נפחתה דוקא וכנ"ל.

"ועיין לקו"ת ר"פ האזינו שכ' אתה בראתה אתה יצרתה ואתה נפחתה, אבל איני יודע עד כמה מדויק דפוס זה בחסרות ויתרות כאלו". עכלה"ק. [מובא גם ברשימות על התניא (עמ' לה) בלקוטי פירושים].

וב'מאמרי אדמו"ר האמצעי' - דרושי חתונה ח"א (עמ' ש-שא) כתב: "והנה מכ"ז יובן הטעם שנקראת אשתו של אדם הראשון חוה, כי היא אם כל חי. והקושיא ידוע בזוהר (ח"ב קלז, א) דמטעם שהיא היתה אם כל חי היה ראוי לקרות לה חיה ולא חוה בוי"ו וכו', אך הנה פי' חוה הוא מלשון הגדה וגילוי דבר מה מן ההעלם. . וגם כאן בטעם קריאת שמה חוה כי היא היתה אם כל חי שבאו כל תולדות בני אדם ממנה בגילוי נקראת חוה ע"ש בחי' הגילוי כו'. . שבחי' הדיבור נקרא גם כן חוה ע"ש בחי' הגילוי מן ההעלם, ומתורץ הקושיא למה לא נקראה חיה בוי"ד, שהיו"ד מורה על בחי' העצמות, משא"כ הוי"ו שהוא היורד ונמשך מן היו"ד דמשפיע למטה לבא לידי גילוי מן ההעלם וע"כ נקראת חוה דוקא וכו'", עכלה"ק.

ובד"ה הא לחמא עניא תשמ"ב (ועי' לקו"ת צו יג, ב ועוד) כ' בענין "ב' סוגי המצות שאוכלים המצה שלפני חצות. . והמצה שאחרי חצות. .

וכנרמו גם בזה שבפסוק נכתבה תיבת מצות פעמים חסר וא"ו (מצת) ולפעמים מלא וא"ו (מצות), דכתיבתה מלא עם אות וא"ו (דא אות אמת) מורה שהעבודה היא על מילואה בשלימות, וכתיבתה באופן חסר מורה על התחלת העבודה, שאז עדיין לא המשיך בה את האות וא"ו, "עכלה"ק. - ועי' ספר המאמרים תש"ד (עמ' 171), ובהערת כ"ק אדמו"ר זי"ע שם: "ראה תורה אור תולדות ד"ה ואלה תולדות. ד"ה הקל קול (הקדמה לסידור)".

ובתורה אור שם (יז, ג) איתא: "והנה הגם שאברהם הי' ג"כ חופר בארות, אבל כתיב ויסתמום פלשתים כו', ויצחק חפר אותן וקרא להם שמות כשמת אשר קרא להן אביו, הראשון מלא והשני חסר, לפי שע"י חפירה דיצחק לא נפסק עוד נביעתם. . ע"כ הוא שמות מלא בוי"ו, אבל שמת דאברהם חסר וי"ו לפי שסתמום פלשתים. . לכן ע"י חפירה דיצחק הוא שמות בוי"ו". עכלה"ק.

ומעתה י"ל דכיון דשער התניא הוא הראש והפתח של הספר, לפיכך רבנו הזקן כתב ה"מאוד" מלא בוא"ו (ב' פעמים) כדי להמשיך ההעלם אל הגילוי כנ"ל, שהוא"ו גם מורה שהעבודה היא על מילואה בשלימות ובלי הפסק כנ"ל. ולהעיר שגם בתאריך שבתחתית השער נאמר "בשנת כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשותו לפ"ק" - "מאוד" מלא, וגם תיבת "לעשותו" נכתב בשער פעמיים מלא, הגם שבתורה נאמר "לעשתו" (חסר וא"ו ראשונה).

נמצא דבשער התניא שינה רבנו הזקן מהכתוב חמש פעמים מחסר למלא באות וא"ו, שמורה על גילוי הדבר מההעלם, שהעבודה היא על מילואה בשלימות ובלי הפסק - וכאן בעצם אין כאן שינוי והוספה, רק שבמקום חולם חסר כתב חולם מלא ותו לא, משא"כ בענין "ואתה נפחת ביי" הרי זה שינוי ותוספת וא"ו ממה שכתוב "אתה", וא"ש.

ועי' במדבר רבה (יא, ד. הובא בפירש"י) שכתוב: "'אמור להם' (נשא ו, כג) מלא, אמר להם הקב"ה לכהנים לא מפני שאמרתי לכם שתהיו מברכים את ישראל תהיו מברכים אותם באנגריא [=כעבודת אונס, בעל כרחם] ובבהלות [=במהירות, שלא ברצון ובנחת], אלא תהיו מברכין בכוונת הלב [בלב שלם - רש"י] כדי שתשלם הברכה בהן לכך נאמר 'אמור להם' [מלא]".

וכ"ה בתנחומא (נשא י): "אמור להם' אמור מלא . . לומר שצריך אדם ליתן שלום לחברו בפה מלא". - ועד"ז הכוונה בשער התניא שכתב חמש פעמים מלא, שמורה על העבודה שהיא על מילואה בשלימות בלי הפסק.



הערות בקונטרס אחרון לתניא

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בקונטרס אחרון ד"ה להבין מ"ש בפע"ח (קנה, ב) איתא: "והנה במ"א כתב... ובמ"א כתב..." ומיישב הסתירה.

ולהעיר: א) בשיעורים בס' התניא באידיש, במ"מ להרב חיטריק ועוד - השאירו את הראשי-תיבות. בשיעורים בס' התניא בלה"ק, וב'תניא מבואר' פתרו אותן: "במקום אחר... ובמקום אחר".

ולכאורה צ"ל: במקום אחד . . ובמקום אחר (דמדוע יהיה הראשון 'אחר'?).

ב. בספרים הנ"ל צויין לשני המקורות (כשאחד הציונים - מהרבי) הסותרים לכאורה. והנה בדרך כלל, כששואלים קושיא מספר הזוהר על כתבי האריז"ל, אין זו סתירה, אלא קושיא או פירכא - ממקור שסמכותו גדולה יותר. ולכן צריך להבין הטעם שאדמו"ר הזקן מתייחס לכאורה לשני המקורות בשווה: "במ"א [עץ חיים]... ובמ"א [לשון הזוהר]".



נס דמציאת הפך - גילוי היחידה באופן אין חשך מצד שהחושך מאיר

הרב יצחק רסקין

שליח כ"ק אדמו"ר - ברלינגטון, וורמונט

א. בד"ה ת"ר מצות נ"ח תשל"ח (סה"מ מלוקט ח"ב עמ' יז) מבאר הרבי (אות ב) דענינם של נר חנוכה הוא להאיר את החושך. כי התגברות החושך (של היונים) היתה כל כך שלא רק שנכנסו להיכל וטימאוהו אלא שטימאו כל השמנים שבהיכל, וכשבאו בניך וטיהרו את מקדשיך, אז כדי

להדליק המנורה הוצרכו לנס, מתחיל מהנס שמצאו פך אחד שמן טהור חתום בחותמו של כה"ג, ואו"ס שלמעלה מהשתלשלות, שלגבי אור זה: (א) חושך לא חשיב, (ב) החושך עצמו מאיר, והוי' יגי' חשכי. ולכן נ"ח מצותה משתשקע החמה להאיר את החושך, וגם נרות חנוכה במספר שמונה, כי שמונה מורה על בחינה שלמעלה מהשתלשלות - להאיר את החושך.

ומבאר (אות ג) דזהו שהיונים טימאו את השמנים שבהיכל כי מלחמתם מלחמה רוחנית נגד הרוחניות ואלקות תורה ומצוות - להשכיחם תורתך ולהעבירם מחקי רצונך. שכלימוד התורה לא הי' איכפת להיונים שישראל ילמדו תורה אלא רצו שלימוד התורה יהיה רק מצד השכל שבתורה וכן בקיום המצות נלחמו נגד המצות שהם חוקים, וגם בנוגע למצוות דעדות ומשפטים בקשו שקיומם יהי' מצד שכל אנושי בלבד. לעקור את ההרגש שמצוות הם רצון ה'.

ועפ"ז מבאר לשון הגמרא (אות ה) כשנכנסו יונים להיכל טימאו כל השמנים שבהיכל, כי היכל - בינה, ושמן - חכמה שלמעלה מהשכל דבינה, ולכן השתדלו לנצח ח"ו את ישראל בטמאם את השמנים שלימוד התורה וקיום המצוות יהי' רק מצד השכל.

ב. ובכדי לנצח מלחמה זו (אות ו) הוא ע"י העבודה דמס"נ דוקא תוקף עצמי שלמעלה מהשכל לגמרי הבא מצד ההתקשרות דעצם הנשמה - בחינת יחידה, שאין בה פגם וטומאה ח"ו, בדוגמת פך אחד של שמן חתום בחותמו של כה"ג, שאין החיצונים יכולים ליגע שם וע"י עבודת מס"נ מצד היחידה מנצחים המלחמה.

ונצחון זה הוא בשלימות (אות ז) כי: (א) העבודה דמס"נ להיותה באה מצד העצם חודרת בכל כחות הנפש עד לכח המעשה, (ב) לגבי בחינת יחידה אין שייך שיהי' שום מנגד, (ג) יתירה מזו, זה פועל על נה"ב שמתהפך מן הקצה אל הקצה.

וכפי שנתבאר באות ב שלגבי או"ס שלמעלה מהשתלשלות: (א) חושך לא יחשיך, אין מנגד. (ב) החושך עצמו מאיר, חומריות דנה"ב מתהפך, ולכן מספרה שמונה, וזמנה משתשקע החמה, כי ע"י גילוי בחינת יחידה מאירים החושך ויתירה מזו שהחושך נהפך לאור.

וכפי שמובא בכ"מ במאמרי הרבי (ולדוגמא ראה ד"ה פדה בשלום תשל"ט (מלוקט ח"ג עמ' כה)) בנוגע פדה בשלום, פדי' בדרך שלום ללא מלחמה, תכלית השלימות בשלום - גילוי היחידה (אהבה דבכל מאודך) מנוחה בעצם, ע"ד השלום שהי' בימי שלמה (איש מנוחה, מנוחה בעצם). וזהו דרגא הא' בגילוי היחידה שאין מנגד שכולם נתבטלו מצד הגילוי אור (אבל לא נהפכו לקדושה).

למעלה מזה הדרגא הב', אמיתית ענין השלום שגם המנגד נהפך לקדושה וזה יהי' לע"ל כמ"ש אז אהפוך אל עמים שפה ברורה, וגר זאת עם כבש.

ג. על פי הנ"ל אולי אפשר להסביר מחלוקת הראשונים בסוגית חנוכה במס' שבת (כא, ב) כדלקמן:

דאיתא בגמ' שם: "וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהי' מונח בחותמו של כהן גדול".

נשאלת השאלה מה הועיל שהפך הי' חתום. הרי הגוים מטמאים בנגיעה, היסט - טלטול הכלי, ואולי נגעו היונים בפך?

וע"ז באו התירוצים:

רש"י ד"ה בחותמו: "בהצנע וחתום בטבעתו והכירו שלא נגעו בו".

תוס' ד"ה שהי' מונח: "אם כבר גזרו על הנכרים להיות כזבים צ"ל שהי' מונח בחותם בקרקע שלא הסיטו הכלי". וכ"כ הרשב"א.

מרש"י ותוס' משמע שהם אומרים אותו דבר שהפך הי' מוצנע ולא מצאוהו (וראה ב"ח סי' עתר ס"ק ב), וכעין זה כתב הריטב"א "והנכון דהאי פך בארון הי' מונח והארגז הי' בחותמו של כה"ג".

אך בחי' הר"ן כתב: "ולהיסט לא חיישינן אע"ג דנכרים מטמאים בהיסט כזב לפי שאם הסיטוהו היו שוברים אותו לראות אם יש בו זהב או מרגליות כיון שראוהו חתום בחותמו של כה"ג אלא ודאי לא מצאוהו כלל ולא ראוהו", דהיינו שלא כדברי רש"י ותוס' וכו' שהי' מוצנע, אלא לאו דוקא שהי' מוצנע ובטוחים אנו שלא נגעו בו, דהא אם הסיטוהו היו שוברים אותו.

ד. ולכאור' אפ"ל דהנס שלא ראו הפך (כדברי הר"ן) גדול יותר מהנס שהפך הי' מוצנע ולכן לא מצאוהו (רש"י תוס' ושאר מפרשים). דהיינו שבדרך הטבע יש האפשרות שיכלו למצוא הפך ורק בגלל שהי' מוצנע לא מצאוהו, משא"כ כשלא הצניעוהו, וידוע שהיונים השתדלו לטמא כל השמנים ואעפ"כ לא ראוהו הרי"ז מראה גודל הנס.

ואולי אפ"ל שהם ב' מדרגות הנ"ל בגילוי היחידה: (א) שאין מנגד והוא מצד תוקף הגילוי אור (כמו שהי' בשלמה), ולכן הפך מוצנע כי היונים לא יכולים ליגע שם, אבל אי"ז שהמנגד נהפך לקדושה.

ב) דרגא יותר נעלית, החושך עצמו יאיר, שלא הי' מוצנע ובכ"ז לא ראוהו. דהיינו מקום זה שהי' בשליטת היונים לא רק שיש התגברות האור, אלא שהחושך עצמו שבנקודה זו (מקום מציאת הפך) נהפך לאור, ולכן אין צורך להצניעו, והוא מול עיניהם של היונים ואעפ"כ אינם רואים. תוקף היחידה שא"א להיות באופן אחר ואין מנגד כלל.

ה. והנה ידוע קושית הב"י מדוע נקבע חנוכה ח' ימים, והלא ביום א' לא הי' נס שהרי הי' שמן בפך ליום אחד, ובמאמרי הרבי (ואתה ברחמיך הרבים תשמ"ח (מלוקט ח"ד עמ' צט) וש"נ) נתבאר עפ"י המאירי שבכ"ה בכסלו הוא הנס דמציאת פך השמן, ועפ"י הנ"ל בתירוץ הר"ן שלא הצניעוהו ובכ"ז לא ראוהו, הרי נס זה הוא בתוקף גדול ביותר, שמאירים את החושך כמבואר בהמאמרים.



החילוק בין ד"ה לך תרס"ו ותרס"ז

הרב אשר פרקש

משפיע בישיבה גדולה חב"ד ב.א. ארגנטינה

במאמר ד"ה וה' אמר המכסה דש"פ וירא כ"ף מרחשון תשל"ז (סה"מ מלוקט - חשון עמ' רנה ואילך) ס"ו, מבאר ההפרש בין המאמר דוירא תרס"ו להמאמר דוירא תרס"ז. שבתרס"ו (בד"ה כי ידעתיו וגו') מדבר בעיקר בענין ההמשכה מלמעלה למטה (תורה), וענין העלאת המטה (מצות) הוא רק בתור פרט ושלמות בההמשכה, דהשלמות בהמשכת אוא"ס למטה הוא כשגם המטה הוא כלי להמשכה.

ואילו בהמאמר דתרס"ז (ד"ה והוי' אמר המכסה וגו') מדבר בעיקר במעלת ההעלאה מלמטה למעלה, דדוקא ע"י בירור והעלאת המטה מגיעים להעצמות, ועי"ז דוקא נשלמת הכוונה דדירה בתחתונים והו"ע מעשה גדול כו' כמבואר שם. ועפ"ז מבאר כמה פרטים ושינויים בין שני המאמרים עיי"ש. (וראה שם הערה 42).

ויש להעיר שבדומה להנ"ל אפשר לבאר גם ההפרש בין המאמרים ד"ה לך תרס"ו ותרס"ז:

דבמאמר ויאמר ה' אל אברהם לך תרס"ו (עמ' סז) מבאר דענין "ואגדלה שמך" הו"ע המשכת תוספות אורות מאוא"ס שע"ז נעשה הגדלת השם, וזה נעשה ע"י המצות בהקדמת העבודה ד"בכל מאודך", אלא שבכדי לבוא לכלל זה צ"ל קודם הענין ד"לך לך" היציאה מהחומרית של הנה"ב וכו'. והיינו שעיקר ההדגשה הוא המשכת אוא"ס מלמעלמ"ט, ובעבודת האדם הוא רק בתור הקדמה והכנה לזה.

אמנם בד"ה לך תרס"ז (עמ' שצז) מבאר דענין "ואגדלה שמך" הו"ע שמו העצמי שהו"ע העלם העצמי דא"ס, וענין זה נפעל דוקא ע"י עבודה דלך לך מארצך וגו' שהו"ע העבודה שמצד המטה דוקא, בעבודת הבירורים והנסיונות ביגיעה ועמל, שדוקא בעבודה זו מגיעים להעלם העצמי דא"ס. והיינו שכאן עיקר ההדגשה הוא העלאת וזיכוך המטה מצ"ע דוקא.

וי"ל שענין הנ"ל הוא ביאור כללי בהפרש שבין חלקו הראשון של המשך תרס"ו לחלקו השני של המשך. ויש להאריך בזה ועוד חזון למועד אי"ה.



כל השומר שבת כהלכתו מוחלין לו על כל עונותיו

הרב אברהם מנחם וועכטער
ראש הכולל - נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בסיום התניא בקו"א ד"ה הוכח תוכיח וכו' (קסג, א): "ול להיות מחמת חלישות הדור אין כח בכל אחד ואחד להתענות כראוי לו, לזאת עצה היעוצה כמארז"ל [שבת קיח, ב] כל השומר שבת כהלכתו מוחלין לו על כל עונותיו, כהלכתו דייקא וכו'".

ויש להבין מדוע כשרבינו הזקן כותב באגרת התשובה פ"ג (צב, ב):
 "אבל מי שריבוי הצומות מזיק לו שאפשר שיוכל לבא לידי חולי או
 מיחוש ח"ו כמו בדורותינו אלה, אסור לו להרבות בתעניות אפילו על
 כריתות ומיתות בית דין . . . אלא מאי תקנתיה כדכתיב [דניאל ד, כד]
 וחטאתך בצדקה פרוק . . . לכן נהגו עכשיו כל החרדים לדבר ה' להרבות
 מאד מאד בצדקה, מחמת חלישות הדור דלא מצו לצעורי נפשם כולי
 האי" - למה אינו מזכיר כאן גם העצה היעוצה של "כל השומר שבת
 כהלכתו מוחלין לו על כל עונותיו", וצ"ע.



אור הסובב ועצם אור הסובב

הת' שמחה יצחק זאיאניץ

ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

בד"ה ויצחק בא תשכ"ב ס"ד (סה"מ תשכ"ב ע' מד ואילך) מבאר,
 כמה מדריגות בענין יחוד קוב"ה ושכינתו' (מלכות שבאצי' ומלכות
 שבבי"ע, ז"א ומלכות, חכמה ובינה, כתר וחכמה, הקו לגבי אוא"ס שלפני
 הצמצום). וממשיך לבאר, דכמו שמלכות דאצי' הפרטית נק' שכינתו' גם
 בהיותה באצילות, "כמו"כ גם בחינת מלכות דאצילות דכללות, כמו
 שהיא קודם הצמצום, שרש הקו, הוא בחינת שכינתו'". ומבאר שזהו מה
 שגם לפני הצמצום ישנם ב' הבחי' דטה"ע וטה"ת, "שהמלכות דא"ס כמו
 שהוא קודם הצמצום הוא בחינת טה"ת, ונקראת שכינתו'". וממשיך, שגם
 בכללות האור שלפני הצמצום, חיצוניות האור נק' שכינתו', והאור כמו
 שהוא מצ"ע הוא בחינת קוב"ה. עכת"ד. עיי"ש.

ולהעיר, שבד"ה ויעתק משם עטר"ת (סה"מ עטר"ת ע' ק ואילך) -
 שעליו מיוסד מאמר זה - מבאר באו"א קצת. דבתחילה מבאר כמה
 מדריגות בענין יחוד קוב"ה ושכינתו' (והיינו המדריגות הנ"ל בחצ"ע"ג),
 ולאח"ז ממשיך, וז"ל: "והנה, שם הקב"ה מורכב משני תיבות הפכים,
 קדוש ל' הבדלה וברוך ל' המשכה, והיינו דבסובב גופא יש ב' מדרי',
 דהארת הסובב ה"ה מ"מ בבחי' מקיף על העולמות, ועצם אור הסובב
 הוא שאינו גם בבחי' מקיף על העולמות, והיינו דבחי' חיצוניות המקיף
 ה"ה עכ"פ בבחי' סובב ומקיף, ובחי' פנימיות המקיף הוא שמובדל לגמרי
 שאינו בבחי' מקיף ג"כ כו', שג"ז הוא בכל המדרי". עכ"ל.

וע"ז מבאר כמה מדריגות שבהם ישנם ב' המדריגות שבבחי' המקיף גופא - "קדוש" ו"ברוך". [והיינו: (א) באוא"ס שלפני הצמצום - חיצוניות האור ופנימיות האור, שהם בחי' טה"ת וטה"ע כנ"ל; (ב) אור הסובב שלאחרי הצמצום ואוא"ס שלפני הצמצום, שגם הם נקראים בשם טה"ת וטה"ע; (ג) בכתר - חיצוניות הכתר ופנימיות הכתר, שהם אריך ועתיק; (ד) בחכמה - חיצוניות החכמה שבבחי' ראשית ההשתלשלות ופנימיות ועצמות החכמה שלמעלה מהשתלשלות].

אלא שמסיים שם, שגם כל זה "נכלל בכלל בחי' סובב וממלא". עכת"ד. עיי"ש. [וצ"ע ובידור בהנחה המקורית של ד"ה הנ"ל תשכ"ב].

והנה, בד"ה הנ"ל תשכ"ב ס"ה (ס"ע מו ואילך) ממשיך לבאר, ש"כל פרטי המדריגות הנ"ל בענין יחוד קוב"ה ושכינתו" . . נכללים בג' מדריגות, ממלא, סובב, וסובב האמיתי (עצם אור הסובב)". ומבאר, דהחילוק שבין סובב סתם וסובב האמיתי (עצם אור הסובב) הוא, דעם היות ש"סובב הוא למעלה מעולמות, אבל מ"מ, מזה גופא שנקרא בשם סובב כל עלמין, הרי מוכח שיש לו איזה שייכות לעולמות. ועצם אור הסובב הוא מה שלמעלה מגדר העולמות לגמרי, אפילו לא בבחי' מקיף בלבד". ולכן, כאשר מתגלה אור הסובב, "אף שאור הסובב עצמו מתגלה, מ"מ, אופן התגלותו הוא בבחינת מקיף", אבל, "גילוי אור הסובב בבחי' פנימיות הוא מצד עצם אור הסובב דוקא, דמצד הסובב כמו שהוא בגדר שייכות לעולמות, הגילוי הוא בבחינת מקיף בלבד, ורק מצד אמיתית הסובב שאינו מוגבל כלל, אפשר להיות חיבור מקיף ופנימי, שגם הסובב יומשך בפנימיות". עכ"ל.

אמנם, בסה"מ תשכ"ב שם לא נזכר מקודם כלל מהם המדריגות שנכללים בבחי' סובב ומהם המדריגות שנכללים בבחי' סובב האמיתי, וכנ"ל ששם מבואר רק שיש בחי' קוב"ה ושכינתו" בכל המדריגות, אך אינו מבאר ומפרט בבחי' קוב"ה גופא איזה מדריגות הם בבחי' סובב סתם ואיזה מדריגות הם בבחי' סובב האמיתי (עצם אור הסובב). אך הביאור בזה מובן ע"פ המבואר בעטר"ת שם.

ועוד יש להעיר, שבד"ה הנ"ל עטר"ת (עמ' קג בתחילתו) מבאר, דבחי' סובב הוא למעלה מהעולמות ומקיף על העולמות, "ועצם בחי' אור

הסוכב ה"ז למעלה גם מבחי' מקיף כו". ומסיים שם, ש"א"א להיות כלל שיהי' גילוי אוא"ס הסוכב בעולם, רק ע"י המצות נמשך בחי' אוא"ס הסוכ"ע ושיהי' בגילוי בבחי' ממכ"ע" (וכמבואר שם לאח"ז, שע"י המצות נמשך בחי' אור הסוכ"ע בבחי' מקיף, וע"י האהבה דכלל מאדך נמשך גילוי זה בפנימיות. וכמבואר גם בתשכ"ב שם).

ומהמשך הענינים נראה, דמש"כ שם שגילוי אור הסוכב אינו יכול להיות בגילוי כלל בעולם, קאי על ב' הבחי' שבאור הסוכב שביאר שם לפנ"ז - סוכב סתם וגם עצם אור הסוכב. ודלא כהביאור בד"ה הנ"ל תשכ"ב שזה גופא הוא החילוק שבין אור הסוכב לעצם אור הסוכב, שאור הסוכב "אופן התגלותו הוא בבחינת מקיף", ומצד עצם אור הסוכב "אפשר להיות חיבור מקיף ופנימי, שגם הסוכב יומשך בפנימיות" כנ"ל. וצ"ע.



אם ירושלים בכלל מקדש או גבולין

הנ"ל

א. איתא במשנה (רפ"ד דר"ה) "יום טוב של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה". ובגמ' (ר"ה כט, א) מפרש, ד"רבנן הוא דגזור ביה כדרבה, דאמר רבה הכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאי בתקיעת שופר, גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ד' אמות ברשות הרבים".

וידוע הקושיא בכ"מ בדא"ח¹, ש"לכאורה הדבר תמוה מאד, איך דחו מ"ע דאורייתא בשביל חשש שלא לבוא לידי איסור, וכי משום חששא

(1) לקו"ת דרושים לר"ה נו, א. סידור עם דא"ח רמ, ג ואילך. אוה"ת דברים (כרך ה) עמ' ב'קט. סה"מ תרל"א ח"ב. תרס"ה עמ' א. המשך תרס"ו עמ' א ואילך. סה"מ תער"ב-ע"ו עמ' א. תרצ"ב עמ' א ואילך (תש"י עמ' 3 ואילך). תרצ"ו עמ' 1. תש"ג עמ' 5. סה"מ מלוקט ח"ג עמ' רצג. סה"מ תשל"ה עמ' 487. תש"מ עמ' 251. סה"מ מלוקט ח"א עמ' תכא.

לבד ידחה מ"ע דאורייתא". ומבואר בזה², דמזה מובן שבר"ה שחל להיות בשבת אין צריכים לתקיעת שופר, כיון שאלו הענינים שנמשכים ע"י תקיעת שופר (לאחרי חורבן בית ראשון) נמשכים בשבת מצד עצמו. והיינו, דזה שבר"ה צריך לתקוע בשופר הוא בכדי לעורר עי"ז למעלה את התענוג בבריאת העולמות, וכיון שבשבת נמשך ונתגלה התענוג העליון מצד עצמו, לכן בר"ה שחל להיות בשבת אין צורך בפעולתם של ישראל ע"י תקיעת שופר (כמו בר"ה שחל בימות השבוע). ובלשון חז"ל ששבת "מקדשא וקיימא" מצ"ע (דלא כיו"ט ש"ישראל אינהו דמקדשינהו לזמני").

וזה שבמקדש היו תוקעין גם בר"ה שחל בשבת, הוא כי בתענוג ישנם כמה בחינות ומדרגות, וכיון שבמקדש יכולים להמשיך תענוג נעלה יותר מהתענוג שנמשך ע"י השבת, לכן במקדש³ היו תוקעין כדי להמשיך התענוג היותר עליון, משא"כ במדינה שבלאה"כ אי אפשר להמשיך מבחי' התענוג היותר עליון, כ"א הבחי' שנמשכת מצד ענינו של יום השבת.

ב. והנה, ע"פ הביאור הנ"ל אולי אפשר לבאר פרט תמוה בדרושים. דהנה, בגמ' איתא שביו"ט של ר"ה שחל בשבת אין תוקעין "במדינה", ובכמה דרושים⁴ מובא פירש"י, דמה שביו"ט של ר"ה אין תוקעין במדינה הוא "לא בירושלים ולא בגבולין". וכן פירש גם בתוד"ה אבל (אמנם ראה מגיד משנה על הרמב"ם הלכות שופר פ"ב ה"ח. כפות תמרים ר"ה כט, ב. ואכ"מ). וכ"כ הרשב"א (ד"ה יו"ט. ובחידושים המיוחסים לרשב"א לסוכה מא, ב ד"ה ובמדינה). הראב"ד (ספר הי"ד הלכות שופר שם). ועוד.

(2) לקו"ת דרושים לר"ה נז, א ואילך. סידור עם דא"ח רמג, א ואילך. סה"מ מלוקט ח"א עמ' תכא ואילך. ח"ג עמ' רצג ואילך. סה"ש תשמ"ט עמ' 703 ואילך. ועוד. וראה גם (תיוון הביאור שבגמ' למבואר בדא"ח) שיחת י"ג תשרי תש"מ. ואכ"מ.

(3) וכן "בכל מקום שיש בו בית דין קבוע והוא שיהי' סמוך כו'" (רפ"ד דר"ה. רמב"ם הלכות שופר פ"ב ה"ט. וראה סה"ש תשמ"ט ח"ב עמ' 703 ובהערה 9. וש"נ), דזהו מפני שבמקום שישנו ב"ד קבוע יכולים להמשיך תענוג נעלה יותר מהתענוג שנמשך ע"י השבת - ע"ד ביהמ"ק (כמובן מהמבואר בסה"ש תשמ"ט שם). - אלא, שכ"ז הוא רק מתקנת ריב"ז לאחר חורבן הבית. וצ"ע וביורו בדא"ח אם מבואר השייכות שבין מדר' ביהמ"ק לב"ד קבוע וכו'. ואכ"מ.

(4) רד"ה יו"ט של ר"ה תרל"ב. תרנ"ט. תרס"ה. תרצ"ו. תש"ג.

אבל, כמה מהראשונים (הרמב"ם בספר הי"ד שם ובפיה"מ ר"ה פ"ד מ"א. תוס' ישנים. ועוד - הובאו בריטב"א ד"ה אבל) חולקים ע"ז, ולדידם בר"ה שחל להיות בשבת תוקעים גם בירושלים (כבמקדש), ורק בשאר א"י (גבולין) אין תוקעין. ועיין גם בדברי המאירי ועוד. ואכ"מ.

ולכאורה צריך ביאור בהטעם שבדרושים מובא פרש"י שבר"ה שחל בשבת אין תוקעים גם בירושלים, דלכאורה - למאי נפק"מ, ובפרט שדבר זה תלוי במחלוקת הראשונים כנ"ל? ולהעיר גם מהשאלה בסה"מ תרצ"ב ס"ע יג (תש"י עמ' 11), "מהו כללות הענין אם ירושלים בכלל מקדש או דירושלים הוא בכלל גבולין". עכ"ל.

והנה, לע"ע לא מצאתי בסה"מ תרצ"ב שם (ובמאמרים שלאח"ז) בפירוש הביאור בשאלה זו, וצ"ב וחיפוש אם נמצא שם או במ"א בדא"ח ביאור בענין זה.

ואולי אפשר לומר, שהביאור בשאלה זו (מהו כללות הענין אם ירושלים בכלל מקדש או בכלל גבולין) הוא בהמשך להמבואר בדא"ח בהטעם שאין תוקעים בר"ה שחל בשבת, שהוא משום שבשבת נעשית ההמשכה שע"י תק"ש מצ"ע, ומה שבביהמ"ק היו תוקעים הוא משום שבביהמ"ק המשיכו מבחינה נעלית יותר כו', דיש לומר שבהמשך לזה בא הדיון האם "ירושלי" בכלל מקדש", היינו שגם בירושלים הי' אפשר להמשיך מאותה בחינה שהמשיכו בביהמ"ק, "או דירושלים הוא בכלל גבולין", וגם שם א"א להמשיך ע"י תק"ש יותר ממה שנמשך בשבת מצ"ע.

ועפ"ז אולי אפשר לומר (בדרך אפשר עכ"פ), דבדא"ח נפסק (ע"פ פנימיות הענינים) שירושלים אינה בכלל מקדש (וכשיטת רש"י וסיעתו).

ג. ויומתק זה בהקדים המבואר בכ"מ⁵ בנוגע לזמן הגזירה, שהיתה בזמן בית שני דוקא ("כנודע בגמרא שרוב הגזירות והחומרות והסייגים היו בזמן בית שני דוקא, והיינו מחמת שבבית שני לא היתה גאולה שלימה כי היו מלכי עובדי כוכבים מושלים עליהם כנודע"). "והטעם לכל

(5) לקו"ת דרושים לר"ה נז, ג-ד. סידור עם דא"ח רמג, ד ואילך. ועוד.

זה, כי בית ראשון היה מבחי' ה' עילאה בינה . . אבל בית שני חסר בחי' ה' עילאה, ולא היה בו גילוי הה' דברים שהם מבחי' ה' עילאה, מפני שהי' מבחי' ה' תתאה, ולכן לא היה בו חירות כו', ולכן גזרו בו חכמים כמה גזרות וסייגים שלא תהיה יניקת החיצונים, משא"כ בבית ראשון בבחי' עלמא דאתכסיא אין שם שליטה וממשלה לס"א כלל, ומפני זה גזרו גם גזרה זו בבית שני לדחות מ"ע של תורה, שלפי שחסר בו בחי' ה' עילאה דבינה, אזי אין מקום מוכן לגילוי והתלבשות ענג עליון . . הנמשך ע"י השופר שאינו שורה ומתלבש אלא בבינה דאצי' . . ולכן בשבת שבלא"ה נמשך בחי' הארת התענוג מז"ת פטור משופר, כי תענוג העליון מזה דהיינו מחו"ב דא"א הנמשך ע"י השופר לא הי' נמשך כ"כ בזמן בית שני".

"אכן זהו במדינה, אבל במקדש עצמו היו תוקעין . . בו עצמו היה יכול להיות גילוי בחי' בינה דאצילות . . ולכן היו תוקעין בו גם בשבת, אבל להמשיך גילוי בחי' בינה בכל הגבולין מבהמ"ק זה לא היה יכולת כ"כ בבית שני כמו בבית ראשון, שעיקר יסודתו ושרשו היה בבחינת בינה דהיינו להמשיך בחי' בינה בכל הגבולין, אבל בית שני לא היה יכולת להמשיך בינה אלא לגבי עצמו שהוא שער השמים ולא בכל הגבולין". (עכ"ל בלקו"ת דרושים לר"ה נז, ג-ד).

והנה, בלקו"ש ח"ט עמ' 68 הערה 61 כתב, דע"פ נגלה טעם ההפרש בין מקדש למדינה בנוגע לתק"ש בר"ה שחל להיות בשבת הוא, לפי שאין שבות במקדש (כפרש"י ר"ה כט, ב ד"ה גזירה). וממשיך שם, ד"יש לתווכ טעם זה עם הטעם שבלקו"ת שם . . כי מה שבזמן בית שני הוצרכו לגזירות וסייגים כו' הוא לפי שלא האיר אז בחי' ה' עילאה דבינה, כמבואר בלקו"ת שם. ולכן במקדש עצמו, שגם בב"ש הי' יכול להיות גילוי בחי' בינה דאצילות", לא הוצרכו לגזירות, ולכן אין שבות במקדש". עכ"ל.

(6) ולהעיר מהא שברד"ה יו"ט של ר"ה תרצ"ו מביא את פרש"י דמה שבמקדש תקעו גם בר"ה שחל להיות בשבת הוא מפני ש"במקדש לא גזרו דאין שבות דרבנן במקדש". דיש לומר, דמה שמביא פירוש זה במאמר (הגם שלכאורה - למאי נפק"מ לתוכן המאמר?) הוא לרמז להביאור שבפנים.

והיינו, דכמו שבנוגע לזמן הגזירה מבואר, דזה שהגזירה היתה רק בב"ש הוא מפני שדוקא בב"ש הי' צורך לגזירות כו', עד"ז יש לומר גם בנוגע למקום הגזירה, דזה שהגזירה היתה רק במדינה ולא במקדש הוא מפני שדוקא במדינה ישנו צורך לגזירות (ומה שבב"ר לא גזרו במדינה - הוא מפני שאז האיר הגילוי שבביהמ"ק גם בגבולין, כמבואר בלקו"ת שם. ובכ"מ).

ועפ"ז יומתק מה שבדרושי דא"ח מבואר שמדינה כולל גם ירושלים (כנ"ל) - דכמו שע"פ נגלה רק בביהמ"ק אין איסור שבות, אבל בירושלים (ובגבולין) ישנו איסור שבות, כמו"כ הוא גם ע"פ פנימיות הענינים - דרק בביהמ"ק אינו שייך גזירות ותקנות, כיון שבביהמ"ק מאיר בחי' ה' עילאה כו', אבל בירושלים (ובגבולין) אינו מאיר בחי' ה' עילאה כו', ולכן ישנו צורך (גם בירושלים) לגזירות ותקנות. ולכן, דוקא בביהמ"ק תקעו גם בר"ה שחל להיות בשבת.



היתר פקוח נפש באגרת הקודש [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בשיבת תות"ל חולון, אה"ק

בגליון תתקמט (עמ' 50) העיר הרב מ.מ. שי' על לשון אדה"ז באגה"ק סי' כו בנוגע למאכל איסור "שאינו יכול לעלות . . אם לא שאכל לפיקוח נפש שהתירו רז"ל ונעשה היתר [גמור]" - שהלשון "התירו רז"ל" אינו מובן, שהרי ההיתר דפקו"נ בכל המצוות הוא דאורייתא, ולמה תולה זאת ב"רז"ל"? ורצה לומר שאולי הפי' הוא שחז"ל קבעו מהו פקו"נ. ועדיין צ"ע הלשון, ע"ש.

ואולי יש לפרש דחז"ל הם אלו שביארו את ההיתר דפקו"נ שמדאורייתא, שנעשה "היתר גמור" - כי בעצם הי' אפשר לומר שהפשט בדין פקו"נ הוא ע"ד המושג "אונס רחמנא פטריי" (והוא ע"ד מי שיתחוב לפי חברו דבר איסור מבלי שיהיה בזה איזה ענין של הצלת נפשות, אלא שבכוח נתגבר עליו, או שלא הרגיש וכיו"ב, שאף שאין שייך להעניש את האוכל ואין המעשה מתייחס אליו, אבל בפשטות אין סיבה לומר שאותו דבר איסור נעשה "היתר גמור" ויכול לעלות למעלה כשיתפלל וילמוד בכח אותה אכילה).

דהיינו שבמקום פקו"נ לא נצטוונו למסור הנפש (חוץ מג' העבירות דיהרג ואל יעבור), אבל עדיין יתכן שמי שרוצה להחמיר ע"ע ולמות כדי שלא לעבור על העבירה של אכילת מאכל אסור, למצוה תחשב לו, ומי שאינו רוצה להחמיר, חשיב שאוכל דבר איסור, אלא שהתורה אינה מחייבת את האדם למות בשביל שלא לאכול דבר איסור. וכמו שמצינו בנוגע למס"נ בבני נח שאף שאינן מצווים על מס"נ אף בג' העבירות, עדיין יש מקום להסתפק ושקו"ט בזה בפוסקים, האם אף שאינם מצווים מ"מ אם רוצים יכולים למסור נפשם, ואין בזה איסור, או שאחרי שאינן מצווים על מס"נ, ה"ז איסור גמור עבורם - עד"ז בנדוד, שמן התורה אין זה ברור מהו גדרי ההיתר דפקו"נ, ויכול להיות ס"ד שאין כאן היתר גמור, והמאכל נשאר בגדר מאכל אסור.

וע"ז באו חז"ל וגילו לנו שהפשט הוא, שבמקום פקו"נ ישנה מצוה על האדם שישמור על חייו ויאכל את הדבר איסור, דיצא מגדר מאכלות אסורות "ונעשה היתר גמור". וכל' אדה"ז בתניא פכ"ד "כפי' חז"ל אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", דהיינו שבוה יהי' קיום לכל שאר המצוות שיקיים במשך ימי חייו ע"י שעכשו יעבור העבירה, וממילא אז שייך לומר שהדבר נעשה "היתר גמור" ויכול לעלות למע', שזהו נקודת הענין שם באגה"ק, ולכן מתאים לומר הלשון "שהתירו רז"ל ונעשה היתר גמור".

ולהעיר מלשון הרמב"ם בהל' ממרים (פ"ב ה"ד) "כדרך שאמרו חכמים הראשונים חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", אף שהלשון בסוגיא דפקו"נ בסוף יומא הוא "אמרה תורה חלל וכו'", משום ש"חכמים הראשונים" הם אלו שביארו והגדירו את הדברים באופן כזה שאפשר ללמוד מזה גם לענין מה שרמב"ם מדבר שם באותה הלכה (שב"ד יכולים לבטל לפי שעה איזה מצוה כדי להחזיר רבים לדת או להציל רבים מישראל מלהכשל בדברים אחרים), שמעצם דין התורה של פקו"נ - ללא דברי רז"ל - לא היינו יכולים ללמוד זאת, וע"ד משנ"ת לעיל בדברי אדה"ז. וק"ל.

(1) וכמו"כ לא היינו יודעים את הדין המבואר בשו"ע אדה"ז סי' שו סכ"ט ד"מי שנודע לו בשבת שהוציאו נכרים את בתו להוציאה מכלל ישראל - מצוה לשום לדרך פעמיו . . . שענין זה הוא כפקוח נפש שמחללין השבת וכו'", ע"ש. שפשוט שמעצם הדין דפקו"נ



איסור והיתר מאילנא דטו"ר [גליון]

הרב גבריאל הלוי לוי

משפיע בישיבת תות"ל פוסטוויל, אייווה

בגליון תתקמט (עמ' 51) העיר הרב מ.מ. שי' על סתירה לכאו' בתניא, דבאגה"ק סי' כו כתב "דגוף דבר האסור ודבר המותר הוא מאילנא דטוב ורע שהוא קליפת נוגה וכו'", ולאידך בלקוטי אמרים פ"ו מבאר שדברים האסורים מקבלים חיותם מגקה"ט, וראה מה שמבאר שם בפשטות.

ואוי"ל באופן אחר ע"פ מה שמובא בטעם שיש דברים שאסורים באכילה ומותרים בהנאה, שהחלק ה"נאכל" שבהם הוא מגקה"ט, והחלק שאפשר להנות בו נמשך מקליפת נוגה, ראה לקו"ש ח"ז עמ' 299, וחט"ז עמ' 86.

ועפ"ז אואפ"ל שבפ"ו מדובר על החלק הנאכל, והוא נמשך מגקה"ט, ובאגה"ק על החלק השימושי, שאינו אסור, והוא נמשך מק"נ (אלא דלפ"ז נצטרך לומר שאינו מדבר שם על דברים האסורים בהנאה. וראה לקו"ש ח"ז שם).



ככתוב ולב נשבר רוח נשברה [גליון]

הת' משה מרדכי גינזבורג

תלמיד בישיבה

בגליון הקודם (עמ' 52) הביא הת' י.ל.א. שי' מתניא פכ"ט שכ' "...לקבוע עיתים להשפיל עצמו להיות נבזה בעיניו נמאב ככתוב ולב נשבר רוח נשברה היא הס"א וכו'". וכ' ע"ז ב'מ"מ, הגהות והערות קצרות לסש"ב' זו"ל: "ככתוב. מדכתב "ולב" ובקרא תילים נא' יט' הוא "לב" מוכח ד"ככתוב" קאי אלפניו נבזה גו'". ומקשה, דלכאו' הו"ל להוכיח ד"ככתוב" קאי אלפניו ולא אלאחריו מכך שבתהלים שם הוא בסדר הפוך

דאורייתא, לא היינו יכולים ללמוד לגבי ענין זה, ורק מצד דברי רז"ל שמוטב לחלל שבת אחת וכו' אפשר להבין ולהוציא מזה את הדין במקרה הנ"ל.

"זבחי אלוקים רוח נשברה לב נשבר ונדכה גו'", דלא כהל' בתניא "ולב נשבר רוח נשברה" ?

אמנם באמת אין ההוכחה מזה שבתניא לא מופיע באותו הל' בדיוק (ואפ"ל דגם כשמופיע בשינוי הל' והסדר קצת, מתאים לומר הל' "ככתוב"), אלא דאם "ככתוב" קאי אלאחריו לא הו"ל לאדה"ז להוסיף מעצמו אות וא"ו של "ולב נשבר", שאינו מופיע בפסוק ואינו מוסיף בהבנת הענין. וא"כ מוכח ד"ולב נשבר" הוא ענין חדש ואינו בהמשך ישיר עם מש"כ לפנ"ז, (וממילא "ככתוב" קאי אלפניו), ולכן מתאים הו' המוסיף, וק"ל. (ודוק בלישני' שכתב 'מוכח' ולא 'משמע' וד"ל).



רמב"ם

בדין כבוד ביהכ"נ וביהמ"ד

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כתב הרמב"ם בהל' תפילה פי"א ה"ה: "בתי כנסיות ובתי מדרשות נוהגין בהן כבוד ומכבדים אותן ומרביצין אותן, ונוהגין כל ישראל בספרד ובמערב בשנער ובארץ הצבי להדליק עשיות בבתי כנסיות ולהציע בקרקען מחצלאות כדי לישוב עליהם, ובערי אדום יושבין בה על הכסאות".

וממשיך בה"ו: "בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהן קלות ראש כגון שחוק והיתול ושיחה בטלה, ואין אוכלין בהן ואין שותין בהן ואין ניאותין בהן ואין מטיילין בהן ואין נכנסין בהן בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, וחכמים ותלמידיהם מותרין לאכול ולשתות בהן מדוחק".

ובהי"א כתב: "בתי כנסיות ובתי מדרשות שחרבו בקדושתן הן עומדות שנאמר והשימותי את מקדשיכם אף על פי שהן שוממין בקדושתן הן עומדין, וכשם שנוהגין בהן כבוד ביישובן כך נוהגין בהן בחורבנם וכו'".

ומקור דבריו הוא מהסוגיא דמגילה (כח, א-ב) דאיתא שם "תנו רבנן בתי כנסיות אין נוהגין בהן קלות ראש אין אוכלין בהן ואין שותין בהן ואין ניאותין בהם ואין מטיילין בהם ואין נכנסין בהן בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים וכו'". ובהמשך הגמרא שם "חסורי מיחסרה והכי קתני ומכבדין אותן ומרביצין אותן כדי שלא יעלו בהן עשבים", ע"ש.

ולפני זה איתא שם במשנה, "בית הכנסת שחרב אין מספידין בתוכו, ואין מפשילין בתוכו חבלים, ואין פורשין לתוכו מצודות, ואין שוטחין על גגו פירות, ואין עושין אותו קפנדריא, שנאמר והשימותי את מקדשכם, קדושתן אף כשהן שוממין", ע"ש.

הנה יש לדקדק בדברי הרמב"ם:

(א) הרמב"ם שינה מהסדר בגמרא והתחיל בה"ה בהא דמכבדים אותן ומרביצין אותן, ואח"כ בה"ו כתב עיקרי הדינין של הגמרא דאין נוהגין בהן קלות ראש וכו'.

(ב) בה"ה כתב אודות המנהג להדליק עשיות בבתי כנסיות, שאינו מוזכר כלל בגמרא, והקדים מנהג זה לדינים העיקריים של הגמרא.

(ג) בגמרא לא מצינו מפורש דין של כבוד ביהכ"נ, ומהיכן למד זאת הרמב"ם וגם עשאו עיקר.

ובפשטות, כל דיני ביהכ"נ נלמדים מבהמ"ק. כדמשמע מפשטות לשון הגמרא (ברכות סב, ב) כשמביא הלכות מורא מקדש, כמו לא יכנס אדם להר הבית במקלו כו', הביא גם איסור רקיקה - וכתב שם, "אמר רבא רקיקה בבית הכנסת שריא מידי דהוה אמנעל, מה מנעל בהר הבית אסור בבית הכנסת מותר, אף רקיקה בהר הבית הוא דאסור, בבית הכנסת שרי". ע"כ. ומשמע דחד ענין הוא. וכ"ז בפשטות מיוסד על הגמרא מגילה (כט, א) "ואהי להם למקדש מעט, אמר רבי יצחק אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל".

וכן כתב בספר יראים סי' תט: "מורא מקדש - ויראת מאלהיך, צוה בהכנס אדם למקדש או בבית הכנסת או לבית המדרש שינהג בהם מורא וכיבוד דכתיב בפרשת בהר סיני את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו לא ממקדשי אתה ירא אלא ממי שהזהיר על המקדש פי' מן הב"ה ומצינו בית הכנסת ובית המדרש שנקראו מקדש דתניא בת"כ והשימותי את מקדשיכם מקדש מקדשי מקדשיכם לרבות בתי כנסיות ובתי מדרשות ואמרי' במגילה פרק אחרון ואהי לכם למקדש מעט בארצות אשר הדחתים שם ואמר שמואל בר רב יצחק אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות [שבבבל]". ע"ש.

(ד) הרמב"ם לא הזכיר כלל הלשון מורא אצל ביהכ"נ, אע"פ דלכאורה הי' לו לכתוב כן מאחר שזהו מה שנאמר אצל מקדש, והוא לכאורה מקור כל הלכות אלו כנ"ל.

(ה) בהי"א חזר עוה"פ על ענין הכבוד אחר שהביא הפסוק והשימותי את מקדשיכם והדרשה של אף על פי שהן שוממין בקדושתן הן עומדין,

וסיים "וכשם שנוהגין בהן כבוד ביישובן כך נוהגין בהן בחורבנם", אע"פ שאין זה במשנה דמגילה שם.

והנה בהל' בית הבחירה פ"ז ה"א כתב "מצות עשה ליראה מן המקדש שנאמר ומקדשי תיראו, ולא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שצוה על יראתו". ובה"ב ממשיך "ואי זו היא יראתו לא יכנס אדם להר הבית במקלו או במנעל שברגליו או באפונדתו או באבק שעל רגליו או במעות הצרורין לו בסדינו ואין צ"ל שאסור לרוק בכל הר הבית אלא אם נזדמן לו רוק מבליעו בכסותו, ולא יעשה הר הבית דרך שיכנס מפתח זו ויצא מפתח שכנגדה כדי לקצר הדרך אלא יקיפו מבחוץ, ולא יכנס לו אלא לדבר מצוה".

ובה"ז, "אע"פ שהמקדש היום חרב בעונותינו חייב אדם במוראו כמו שהיה נוהג בו בבניינו, לא יכנס אלא למקום שמותר להכנס לשם ולא ישב בעזרה ולא יקל ראשו כנגד שער המזרח שנאמר את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו, מה שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם שאע"פ שחרב בקדושתו עומד".

והנה רואין דהדגש של הרמב"ם לגבי בית המקדש הוא על יראה, ולא מצינו שום ענין של כבוד בפרק זה.

ולהעיר, שמצינו ענין כבוד של בית המקדש רק בפ"ח ה"א, שכתב: "שמירת המקדש מצות עשה, ואע"פ שאין שם פחד מאויבים ולא מלסטים, שאין שמירתו אלא כבוד לו, אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין", ע"כ.

גם בנוגע המקדש בחורבנו למד הרמב"ם משבת, והוא מיוסד על הגמרא יבמות (ו, ב) "את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו, מה שמירה האמורה בשבת לעולם, אף מורא האמורה במקדש לעולם". ולכאורה הי' יכול ללמוד גם מהמקור שהביא בהל' תפלה, "והשמותי את מקדשיכם, קדושתן אף כשהן שוממין", ודרשה זו מבוססת על המשנה במס' מגילה (כח, א) "ועוד אמר רבי יהודה: בית הכנסת שחרב אין מספידין בתוכו, ואין מפשילין בתוכו חבלים, ואין פורשין לתוכו מצודות, ואין שוטחין על גגו פירות, ואין עושין אותו קפנדריא, שנאמר והשמותי את מקדשיכם, קדושתן אף כשהן שוממין". וצ"ע למה בעינן ב' ילפותות?

והנה בלקו"ש חלק לו שיחה לפ' קדושים, ביאר כ"ק אדמו"ר זי"ע דברי הרמב"ם דיש ב' דינים ביראת המקדש; (א) מ"ש בתחילת הפרק, והוא "שגדר מורא מקדש הוא (לא רגש היראה והפחד שבלב, אלא) פעולות כו' של "מורא מקדש". וזהו שמקדים בתחילת הפרק בהלכות ביהב"ח הנ"ל "ולא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שציוה על יראתו" דהיראה כאן ענינה (לא רגש היראה "מן המקדש אתה ירא", אלא) קיום ציווי היראה. (ב) מ"ש הרמב"ם בסהמ"צ "שצונו לירא מן המקדש הזה מאד עד שנשים בנפשנו משא הפחד והיראה וזה מיראת מקדש". ומפרש כ"ק אדמו"ר "הרי מפורש בדבריו שתוכן מורא מקדש הוא הפחד והיראה שבנפש", וכן בה"ה הולך בהגדרה זו של מצות מורא מקדש שכתב, "וכל הנכנס לעזרה יהלך בנחת כו' ויראה עצמו שהוא עומד לפני ה' כו' ומהלך באימה וביראה ורעדה שנאמר בבית אלקים נהלך ברגש", דבהלכה זו לא קאי רק במעשה של יראה, אלא גם ברגש היראה שבלב ונפש.

ומסיק שם דהחילוק בין ב' דרגות הנ"ל הוא, דהלכות הראשונות הן גם בנוגע להר הבית, דמשם מתחיל החיוב לעשות ולהשמר כמעשים של מורא מקדש; משא"כ חיוב רגש היראה והפחד שבלב לא חל עד שנכנסים לעזרה שאז הוא "עומד לפני ה'".

וי"ל דגם דרגא א' הנ"ל נובע מקדושת המקום ומסמיכות מקום לעזרה ששם שייך גם רגש יראה ולא רק מטעם יראה "ממי שצוה" - רק דבהר הבית עדיין לא שייך רגש של יראה רק ציווי על יראה.

ולכאורה י"ל דמוכרח בשיטת הרמב"ם דיש חילוק בין דין בית הכנסת ודין בית המקדש, דבביהכ"נ הדין הוא כבוד ולא יראה ובביהמ"ק הדין הוא יראה ולא כבוד. ואדרבה כל ענין הרגש של ביהמ"ק הוא יראה, ואין כאן מקום לרגש של כבוד, וממילא גם ההנהגה הנובעת מזה ג"כ שייך רק ליראה.

והא דמצינו ענין של כבוד בנוגע לשמירת המקדש, אפשר לומר שזה דין בהמקדש, כמ"ש רבינו בלקו"ש חיי"ג פרשת קרח, היינו להיות מקום מכובד, היינו שזה "פרט וענין בהמקדש עצמו, וכלשון הרמב"ם 'אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין'". ע"ש. אבל מצד הנהגת האדם סובר הרמב"ם שדין המקדש הוא דין יראה דוקא.

ואפ"ל שסברתו היא מזה שבמקדש יש גדר "שהוא עומד לפני ה'", וגם הוא "פלטרין של מלך", וא"כ המקום תובע מעמד ומצב של יראה.

ובביהכ"נ סובר הרמב"ם דשם כל הדגש הוא על כבוד ולא יראה. וזהו כל הגישה של הרמב"ם לדיני בית הכנסת שהוא לכבדו ושינהגו בו כבוד. ואולי אפשר לומר דמשו"ה הדגיש הרמב"ם המנהג של הדלקת נרות, דמקור המנהג הוא כמו שמובא חידושי הריטב"א מסכת ביצה (יד, ב) "ומה שנהגו להדליק נרות בבית הכנסת לצורך תפלת ערבית נראה לי טעמא משום דנרות בית הכנסת לאו להאיר לחוד עביד להו אלא לכבוד ואפילו בשחר מדליקין אותן וכל היום ראוי לכך, וכדאמרינן במדרש על כן באורים כבדו ה' (ישעיה כד) במה מכבדים אותו ר' ייבא בר כהנא אמר באלין פנסיא אתא פי' עשיות ונרות שבבתי כנסיות". היינו דזהו המקור של כבוד בית ה'. ואע"פ שהיא רק מנהג מ"מ מנהג זו מבוסס על היסוד של כבוד.

וזהו גם הטעם שהרמב"ם התחיל במנהג זה ושינה הסדר מהגמרא שרצה להדגיש ענין הכבוד. ומאחר שזה ענין של כבוד אין כאן ענין של יראה. ואתי שפיר גם מה שסיים בהי"א "והשימותי את מקדשיכם אף על פי שהן שוממין בקדושתן הן עומדין, וכשם שנוהגין בהן כבוד ביישובן כך נוהגין בהן בחורבנם", הדגש על ענין הכבוד.

ואפ"ל דההכרח של הרמב"ם הוא מה שמצינו ב' לימודים להדין של "בקדושתן הן עומדין", היינו דבנוגע לבתי כנסיות מביא הגמרא הפסוק דוהשימותי את מקדשיכם אף על פי שהן שוממין בקדושתן הן עומדין, ובנוגע ביהב"ח מביא הגמרא הלימוד משבת, את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו, מה שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם שאע"פ שחרב בקדושתו עומד. והיינו, דבנוגע כבוד, די בזה ש"בקדושתן הן עומדין" ולא צריכין עוד, ואדרבה זהו העיקר שמאחר ש"בקדושתן הן עומדין" צריכין עדיין לכבדן, אבל בנוגע מורא, מאחר שזה תלוי ב"עומד לפני ה'", לא די בקדושה כ"א שצריך להיות שאין שום שינוי מכמו שהי' בתיקונן, ומשו"ה צריכין ילפותא מיוחדת של מה שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם, שהיא עדיין במצבו של קודם חורבנו.



שיטת הרמב"ם בגויל וגזית

הנ"ל

כתב הרמב"ם בהל' שכנים פ"ב הי"ד: "חצר השותפין שיש בה דין חלוקה, או שחלקוהו ברוצנים אף על פי שאין בה דין חלוקה, יש לכל אחד מהן לכוף את חברו לבנות הכותל באמצע, כדי שלא יראהו חברו בשעה שמשמש בחלקו, שהיזק ראייה, היזק הוא".

וממשיך בהט"ו: "רוחב מקום הכותל משל שניהם, וכמה יהיה רחבו? הכל כמנהג המדינה, ואפילו נהגו לעשות מחיצה ביניהם בקנים ובהוצין, ובלבד שלא יהיה אור שישתכל בו ויראה את חברו".

ובהט"ז: "כמה גובה הכותל אין פחות מארבע אמות, וכן בגינה כופהו להבדיל גינתו מגינת חברו במחיצה גבוהה עשרה טפחים, אבל בבקעה אין צריך להבדיל בקעתו מבקעת חברו אלא במקום שנהגו".

ובהי"ח ממשיך: "מקום שנהגו לבנות הכתלים המבדילין בחצרות או בגינות באבנים שאינן גזית, זה נותן שלושה טפחים וזה נותן שלושה טפחים; בגזית, זה נותן טפחיים ומחצה וזה נותן טפחיים ומחצה; בכפיסין, זה נותן טפחיים וזה נותן טפחיים; בלבינים, זה נותן טפח ומחצה וזה נותן טפח ומחצה. וכל השיעורין האלו, עובי הכותל עם הסיד. והואיל ומקום הכותל משל שניהם אם נפל הכותל הרי המקום והאבנים של שניהם, ואפילו נפל לרשות אחד מהן או שפינה אחד מהן את כל האבנים לרשותו וטען שמכר לו חברו חלקו או נתנו לו במתנה אינו נאמן, אלא הרי הן ברשות של שניהם עד שיביא ראיה".

והנה בדברי הרמב"ם יש לדקדק:

(א) מתחיל ב"רוחב מקום הכותל, משל שניהם. וכמה יהיה רחבו, הכל כמנהג המדינה" ומסיים ב"מקום שנהגו לבנות הכתלים המבדילין בחצרות או בגינות באבנים שאינן גזית, זה נותן שלושה טפחים וזה נותן שלושה טפחים וכו'". בשלמא מתניתין התחיל ברוחב הכותל, ואח"כ כתב הכל כמנהג המדינה והגמרא לומדת מזה הכל לאתויי אתרא דנהגי בהוצא ודפנא, אבל הרמב"ם התחיל להיפך, שהביא מתחילה הדין דהכל כמנהג המדינה ואח"כ הביא הא דגויל וגזית.

(ב) מה שהפסיק בין שני ההלכות מרחק רב של כמה הלכות. דאחר שהביא הדין דהכל כמנהג המדינה בהט"ו, הביא אח"כ בהט"ז, כמה גובה הכותל, אין פחות מארבע אמות; וכן בגינה, כופהו להבדיל גינתו מגינת חברו במחיצה גבוהה עשרה טפחים. אבל בבקעה, אין צריך להבדיל בקעתו מבקעת חברו אלא במקום שנהגו. היינו הלכות של גובה וגם דין גינה ובקעה, והמשיך בנוגע דיני גינה ובקעה, ואח"כ בהי"ט חזר לדין חצר, וכלל עמה דין גינה ובקעה, וביאר דין גויל וגזית וכו'.

(ג) מבואר ברמב"ם דבגינה גובה הכותל אי"צ כ"א י' טפחים, ובתשובתו לחכמי לוניל כתב דסיבת הכותל בגינה היא כדי שיהא נתפס עליו כגנב, וא"כ מה ענין נתפס עליו כגנב לכותל גויל וגזית.

והנהגה דחייבין לעשות כותל של גויל וגזית שקו"ט הראשונים למה לא סגי בכותל של הוצא ודפנא מאחר שמסלק בזה ההיזק ראי'. הרשב"א כתב, שמא יפול במהרה ויהא צריך לכופו בב"ד לבנות שוב לב"ד להקים מחיצתו הנופלת. והרא"ש כתב לפי שאין רוצה לבנות בשלו בהוצא ודפנא לפי שאין מתקיימת זמן מרובה וקשה עליו לטרוח תמיד בבנין המחיצה.

והנהגה מטעמים אלו נחלקו הראשונים אם רצה האחד לכנוס בתוך שלו ולעשות מחיצה בהוצא ודפנא אם נאמר דכיון שמסלק ההיזק ראי' מחבירו דיו, או דעדיין יטעון דשם יפול ואינו רוצה להזמין אותו בכל יום בב"ד.

והנהגה נחלקו האחרונים ביסוד בנין הכותל אם הוא מדין הרחקת נזיקין או מדין שותפין ושכנים. וכבר דשו רבים בענין זה.

והנראה לומר בדעת הרמב"ם - דסובר דיש שני דינים בכותל. דין א' מצד היזק ראי', וכלשון הרמב"ם "יש לכל אחד מהן לכוף את חברו לבנות הכותל באמצע, כדי שלא יראהו חברו בשעה שמשמש בחלקו, שהיזק ראי', היזק הוא". ועל דין זה כתב בהט"ו "וכמה יהיה רחבו, הכל כמנהג המדינה, ואפילו נהגו לעשות מחיצה ביניהם בקנים ובהוצין, ובלבד שלא יהיה אויר שיסתכל בו ויראה את חברו". ואח"כ המשיך הרמב"ם בדיני כותל משום היזק ראי'.

ראח"כ בהי"ח הביא דין שני השייך להלכות שכנים והוא בנוגע "מקום שנהגו לבנות הכתלים המבדילין בחצרות או בגינות באבנים שאינן גזית" והרמב"ם חולק הן על הרשב"א והן על הרא"ש וס"ל דדין גויל וגזית הוא מצד הל' שכנים, היינו דהם אחראים לעשות כמנהג המקום, מצד הלכות שכנים שצריכין לעשות באופן המתאים לשאר כותלי המקום. ואין דין זה שייך בכלל להיזק ראי' ומשו"ה כתב דמצד היזק ראי' סגי בקנים ובהוציין אם לא יכול להסתכל ויראה את חבירו.

ולפ"ז א"ש מה ששינה הרמב"ם מסדר המשנה וכתב מתחילה הכל כמנהג המקום והפסיק אפילו בהוציין, וכתב אח"כ אודות גויל וגזית, דמאחר שענין גויל וגזית לא שייך להיזק ראי' לא כתבי' סמוך לדין היזק ראי'.

וגם א"ש למה הרחיק דין גויל וגזית מדין היזק ראי', והוא שלא יטעו לומר שיש שייכות ביניהם כשיטת הרא"ש והרשב"א, אלא שהוא דין בפני עצמו מצד הלכות שכנים.

גם אתי שפיר למה זה שייך לגינה אע"פ שהיא אינה מצד היזק ראי' וא"כ לא שייך כ"כ סברות הרשב"א והרא"ש, מ"מ צריכין לעשות מגויל וגזית, משום דיני שכנים כנ"ל.

ולפ"ז י"ל בפשטות דלשיטת הרמב"ם אפילו אם אחד רוצה לכנס לתוך שלו שצריך לעשות מגויל וגזית אם זהו מנהג המקום. והיינו משום שזהו התחייבות מצד הלכות שכנים וכל זמן שזה נכלל ב"הכתלים המבדילין בחצרות או בגינות" יש חיוב לעשותו כמנהג המקום.



עובי הכותל בין גינה לגינה לשיטת הרמב"ם

הרב חיים רפפורט

שלח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגלי'

ידועה שיטת הרמב"ם (הל' שכנים פ"ב הט"ז) ש"בגינה כופהו להבדיל גינתו מגינת חבירו במחיצה גבוהה עשרה טפחים", [וע"ז השיג הראב"ד שם וכתב: "זה שיבוש גדול, אלא כותל ארבע אמות"]. ובתשובה לחכמי לונל, הובא במגדל עוז על הרמב"ם שם, האריך הרמב"ם לבאר למה נטה ממשמעות הסוגיא ריש ב"ב (ב, ב) דגם בגינה

איכא היזק ראי' (עכ"פ משום עין רעה) וע"כ גם בין גינה לגינה בעינן כותל גבוה ארבע אמות. ותו"ד הוא דס"ל שהסוגיא הנ"ל "אינו אליבא דהילכתא, דעיקר היזק ראי' בחצר מקום שבני אדם דרין אבל בגגות של חצירות א"צ ארבע אמות לפי שאין דרך בני אדם לדור בגגות אלא במחיצת עשרה טפחים סגיא כי היכי דיהא נתפס עליו כגנב, ק"ו לגגות שאין דרך בני אדם לדור שם", (ע"ש, ובאחרונים האריכו).

והנה בהמשך דבריו (הל' שכנים שם הי"ח) כתב הרמב"ם, וז"ל: "מקום שנהגו לבנות כותלים המבדילין בחצירות או בגגות באבנים שאינן גזית זה נותן שלשה טפחים וזה נותן שלשה טפחים, בגזית זה נותן טפחיים ומחצה וזה נותן טפחיים ומחצה, בכפיסין זה נותן טפחיים וזה נותן טפחיים, בלבנים זה נותן טפח ומחצה וזה נותן טפח ומחצה, וכל השיעורין האלו עובי הכותל עם הסיד".

הרי מבואר דנקט דמ"ש במשנה "וכן בגינה" קאי גם אשיעורא דגויל וגזית שנאמרו במשנה. [והנה באותה סוגיא שהחליט הרמב"ם שאיננה אליבא דהלכתא איתא ד"וכן בגינה" קאי "אגויל וגזית", אבל גם שם אינו מבואר להדיא דקאי על השיעורים דגויל וגזית (ששה טפחים, חמשה טפחים וכו'), ואילו בדברי הרמב"ם מבואר דגם בגינה נאמרו אותם השיעורים בעובי הכותל].

והנה, הא דבמחיצה שבין שתי חצירות מחייבים אותם לבנות באבני גזית כותל שעביו חמשה ובאבני גויל כותל בעובי ששה כו' הוא כדי שלא יפול הכותל, וכמבואר להדיא בסוגיא דלקמן (ג, סע"א) "למימרא דבגזית דכל ארבע אמות גובה, אי הוי פותיא חמשה קאי, אי לא לא קאי". [ויעויין שם בתוס' ד"ה ארבע אמות דר"ל ד"לא קאי כמשפט גזית שרוצים בני אדם לבנותו שיעמוד ימים רבים כשבוניו בגזית"].

והנה לפי שיטת הרמב"ם דיסוד חיוב בנין כותל בגינה אינו משום היזק ראי' כלל, אלא רק משום ש"יהא נתפס עליו כגנב" (ולהכי סגי במחיצה גבוהה עשרה טפחים), י"ל דמ"מ לא סגי במחיצה דהוצא ודפנא וכיו"ב (אע"פ שגם מחיצה כזו תספיק לענין שיהא נתפס עליו כגנב), דסוכ"ס תקנו חכמים לבנות כותל כמנהג המדינה דוקא.

אבל לענין השיעורים צ"ב, דכיון שלא תקנו את שיעור העובי כי אם מחמת חשש נפילה ("לא קאי"), הרי בכותל שבין גינה לגינה דסגי בגובה

עשרה טפחים, למה בעינן שיהא עובי המחיצה ששה טפחים בגויל וחמשה טפחים בגזית וכו'.

[ודוחק גדול לומר, דכותל שהוא גבוה עשרה טפחים, דהיינו פחות משתי אמות, לא יעמוד כי אם כשיבנוהו בעובי ששה או חמשה טפחים כמו בכותל שגבהו ארבע אמות].

והנני מבקש מתלמידי הישיבות העוסקים במסכת בבא בתרא שיואלו נא לחוות דעתם בזה.



שיטת הרמב"ם ע"ד מחיצה גרועה מהוצא ודפנא הנ"ל

במשנה ריש מסכתין: "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע. מקום שנהגו לבנות גויל גזית כפיסין לבינים בונים, הכל כמנהג המדינה". וכתבו התוס' שם ד"ה בגויל בא"ד, וז"ל: "וא"ת ומאי בעי בגמרא הכל כמנהג המדינה לאתויי מאי ומשני לאתויי אתרא דנהגי בהוצא ודפנא לימא לאתויי כמנהג כל המקומות כמו שנהגו ונראה לר"ת דדוקא בהוצא ודפנא אבל פחות מכאן אפילו נהגו מנהג הדיוט הוא ומוכיח מכאן דיש מנהגים שאין לסמוך עליהם אפילו היכא דתנן הכל כמנהג המדינה". עכ"ל התוס'. וכ"כ הרא"ש סי' ה ועוד ראשונים בשם רבנו תם. אבל בהגהות אשר"י שם כתבו: "...נ"ל דאפילו פחות מכאן הוי מנהג דהולכין בממון אחר המנהג. . והכא קמ"ל שאם נהגו לבנות ולחון בהוצא ודפנא שאין יכול לכוף את חבריו בכפיסים ולבינים וכל גדר חזק יותר ממה שנהגו".

והנה ברמב"ם הל' שכנים פ"ב הט"ו כתב: "רוחב מקום הכותל משל שניהם, וכמה יהי רחבו, הכל כמנהג המדינה, ואפילו נהגו לעשות מחיצה ביניהם בקנים ובהוצין, ובלבד שלא יהי אויר שיסתכל בו ויראה את חבריו". ושמעתי לדייק בלשון הרמב"ם שכתב "ובלבד שלא יהי אויר שיסתכל בו ויראה את חבריו" דס"ל כשיטת ההגהות אשר"י ודלא כר"ת, כי מלשוננו משמע דכל שאין במחיצה אויר שיסתכל בו סגי בהכי אם כך נהגו באותה מדינה.

אבל נ"ל שאין זה נכון, ומ"ש הרמב"ם "ובלבד שלא יהי' אויר שיסתכל בו ויראה את חבירו" קאי על מ"ש לפנ"ז דסגי במחיצה דהוצא ודפנא ["בקנים והוציין"], וע"ז הוא שכתב דהיינו בתנאי "שלא יהי' אויר שיסתכל בו". וכ"מ ממ"ש הרמב"ם בפירוש המשנה שם: "הכל כפי המנהג, ואם מנהג המדינה לעשות מחיצה בקנים ובהוצים כופין אותו על זה, ובלבד שתהא אותה מחיצה מעובה כדי שלא יראה אחד מהם לחבירו". [ובתרגום קאפח: "ואם הי' מנהג המדינה לעשות מחיצה בגומא וסוף דרך משל כופין אותו על כך, ובתנאי שתהא אותה המחיצה מעובה כדי שלא יראו זה את זה"]. ומבואר דמ"ש "ובתנאי כו'", קאי על "אותה המחיצה" דהיינו המחיצה העשוי' בהוצא ודפנא. וא"כ מסתבר לומר דגם מ"ש בספר היד "ובלבד שלא יהי' אויר שיסתכל בו ויראה את חבירו" קאי על מחיצת הוצא ודפנא, ודברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר.

ויעויין בשו"ת אבקת רוכל להב"י סי' קכא שנשאל על דבר "ראובן הרוצה לפתוח חלון על גינתו של שמעון ומניח לפני' שמשית של זכוכית הנקראת קמרי"ה והלה מעכב עליו ושאלת אם יכול לעכב עליו משום הזיק ראי' מפני שמחיצה של זכוכית ברוב הימים נשברת", וכתב הב"י "דטענה דמשום הזיק ראי' אינה טענה מפני שמחיצה של זכוכית הוה מחיצה ואין בה משום הזיק ראי' שהרי מפסקת וחוצצת היא בפני העין והוא שתהי' סתומה יפה ולא ישאר בה שום נקב שיהי' בו הזיק ראי'. ואין לחוש שמא ברוב הימים ישברו דגם במחיצה של אבנים ברוב הימים תפול. ואין לחלק ולומר דשאני מחיצת אבנים שאינה נופלת אלא לשנים מרובות שהרי במחיצת קנים מספיק למנוע הזיק ראי' כמו שכתב הרמב"ם בפ"ב והוא בגמרא ריש כתובות [א"ה: צ"ל בבא בתרא] ומחיצת קנים עשוי' ליסתר בזמן מועט כמו מחיצת זכוכית, ואדרבא אפשר שיותר מתקיימת מחיצת זכוכית ממחיצת קנים מפני שכל מי שיש לו מחיצת זכוכית בחלונו נזהר ומזהיר עלי' שלא תשבר". עכ"ל הב"י.

ומשמע גם מדבריו דאין ראי' מדברי הרמב"ם דסגי אלא במחיצה דהוה כהוצא ודפנא, וע"כ יצא לטעון דמחיצת זכוכית הוה לכל הפחות

כהוצא ודפנא, דאילו ה' סובר הב"י דסגי בכל מחיצה המפסקת וחוצצת בפני העין, טענה זו מיותרת היא¹.



(1) ויעויין גם בשו"ת הרא"ם סי' טז בא"ד: "וצריך להדחק בכל עוז להעמיד דברי הרמב"ם כדי שלא יהי' בפלוגתא עם כל הני רבנותא וכן נראה ג"כ מדברי ההגהות שסוברים שהרמב"ם ז"ל סובר כפי הירושלמי שכתב עוד עיין בהלכות שכנים בפ"ב ושם הביא על דבריו ז"ל שאמר הכל כמנהג המדינה ואם תאמר כיון דתנא הכל כמנהג המדינה אמאי אצטריך תו למתני מדת גויל וגזית ניהיזי היכי נהוג ויש לומר דאם נהגו בגויל יותר משה לא יעשו וכן כולם אלא בשיעור המפורש בתלמוד".

הלכה ומנהג

הדלקת נר חנוכה כשיכבה ע"י נכרי בתוך הזמן

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

יש לדון במי שרוצה להדליק נרות חנוכה, ונמצא במקום שיש נכרים וכדו' שמקפידים על הימצאות אש דולקת (כמו בבית רפואה וכיו"ב), וקרוב לודאי שיכבו האש בתוך שיעור זמן הדלקתו - האם מותר לברך על הדלקה זו.

והנה אם נדמה מילתא למילתא, הרי הנידון הכי קרוב לנדו"ד הוא במי שהדליק במקום שמנשב שם רוח מצוי' שבכחה לכבות הנרות. וז"ל הריא"ז (הובא בשלטי הגבורים שבת פ"ב הל' חנוכה אות ה): "ונראה בעיני שאם הדליקה בפני הרוח וכבתה, צריך עוד לחזור ולהדליק במקום שאין הרוח. שהרי הואיל ואינה יכולה לעמוד בפני הרוח הרי הוא כמי שלא נתן בה שמן כשיעור", עכ"ל. ודבריו הובאו בט"ז ובמג"א סו"ס תרעג. והוסיף ע"ז הט"ז: "ונ"ל דא"צ לברך שנית, דדלמא הוי כמו שמנים שאין נמשכים אחר הפתילה". והיינו שהט"ז רוצה לחלק בין "לא נתן בה שמן כשיעור" - דודאי יכבה לפני זמנו, לבין נידון הרוח - שאינו ודאי שיכבה. וא"כ יש להסתפק אולי כן יצא י"ח בהדלקה זו. וע"כ פסק הט"ז, שלא לברך שנית. גם המג"א כתב בשם כנה"ג שלא לברך שנית (ודלא כשו"ת גן המלך הובא בבאר היטב שם - דס"ל דצריך לברך שנית).

עוד יש לדמות לנדו"ד דין מי שהדליק וחזר וכבה בזדון, האם זקוק לה מדינא לחזור ולהדליקה, וכן האם עליו לברך אז שנית. וכבר נחלקו בזה האחרונים: דעת הפמ"ג (שם) דלא יברך, ואילו בס' גן המלך ס"ל דחזור ומברך וכן סברי עוד אחרונים. ראה אנציק' תלמודית ע' חנוכה ציון 214.

הנראה מכ"ז, דאם ודאי הוא שיכבה תוך זמן שיעורו - הרי לא יצא י"ח, ויתחייב לברך עוה"פ כשמדליק שנית, שלכך נאלץ הט"ז לפרש דבמדליק במקום הרוח אינו ודאי שיכבה. ומה שנחלקו הפוסקים בדין מי שכבה נ"ח במזיד, י"ל דהיינו מפני שיתכן שבשעת ההדלקה לא היה

בדעתו אז לכבותו. ולפ"ז היה לנו להסיק בנדו"ד, דאם ודאי שהנכרי יכבה קודם זמנו אזי אין לברך ע"ז.

ברם יש לצדד לברך אף בכה"ג, ראה 'חכמת שלמה' (למהרש"ק) בגליון הש"ע שם, שמפרש ההבדל בין הדלקה עושה מצוה להנחה עושה מצוה. ומבואר שם, דהא ד"כבתה אין זקוק לה" לדין דק"ל הדלקה עושה מצוה, הרי זה ע"ד הכלל "כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו", והיינו שמתנאי מצות נר חנוכה הוא שיהיה ראוי לידלק שיעור חצי שעה, וכל שהיה ראוי לכך בעת ההדלקה, הרי נעשית המצוה כתיקונה².

והנה בדבר הראוי לבילה מצד עצמו, אלא שיש מניעה צדדית שבגללו אינו יכול למלאות התנאי, נקטו האחרונים דמ"מ נקרא 'ראוי לבילה'³.

וא"כ ה"ה בנדו"ד, שמצד זה המדליק, ה"ה ראוי ורצוי שידלקו נרותיו כל זמן שיעורן, וא"כ בהדלקתו לא נחסר כלום. ומה שאח"כ יכבו הנרות, אין זה אלא מניעה צדדית מהשלמת תנאי המצוה. וע"כ אף לדעת אלה הפוסקים הסוברים (כנ"ל) שהמכבה נרותיו במזיד צריך לחזור ולהדליק בברכה, י"ל דהיינו דוקא בנידון דידהו, דכבר בעת ההדלקה היתה לו זאת המחשבה, שע"ז י"ל דחסר בעצם ההדלקה.

(1) ואף אם כבר בעת ההדלקה חשב לכבותו תיכף, הרי מכיון שיש איסור בכיבוי זה, הרי מצד חזקת כשרות שיש לכל אחד מישראל, יש לשער שלא יעבור ויכבהו, ואינה נקראת ידיעה ודאית עד אשר יכבהו בפועל - ראה ס' לקח טוב (להר"י ענגיל, ע' אין שליח לדבר עבירה), שעל זה היסוד בנה בנין נחמד. אלא שעדיין יש לעיין במי שהדליק בדיעה לכבות מיד בגלל סכנה ופקו"נ, האם ראוי לברך ע"ז, וילע"ע.

(2) משא"כ למ"ד הנחה עושה מצוה, היינו שלא מעשה ההדלקה הוי מצוה, אלא המצוה היא עצם הדבר שה'חפצא' של הנרות הן מונחות במקומן הראוי. שלפי אופן זה - הנחה עושה מצוה - נצטרך לפרש הא דק"ל "כבתה אין זקוק לה" היינו דחז"ל לא אטרחוהו, ואילו עצם המצוה אמנם נשארת חסירה.

(3) ראה משנ"ב סי' קמג ס"ק כה ובציון לה שם, ועד"ז בקצות השלחן סי' פז. שם מבואר דס"ת שנמצא בו נגיעה בין שתי אותיות, באופן שלא נתקלקלה צורת האות, אלא שיש פסול צדדי מחמת שאין האותיות מוקפות גויל, דנקטינן דבשעת הצורך אפשר לקרות בס"ת זה ובברכה. דמכיון שראוי לגרור הנגיעה ולהכשירו ע"ז, אזי אין הגרירה בפועל מעכבת, כמבואר בשו"ת הרשב"א סי' תריא בסופו. ואף ביום השבת שבפועל אסור למחוק, סמכו האחרונים לומר סברא זו, כי המניעה אינה מחמת הספר ורק איסור שבת הוא דרביע עלי' (לשון המ"ב שם).

ואם תקשי ע"ז, הרי מדליק במקום הרוח, דמשמע מדברי הט"ז הנ"ל דאילו היתה הכיבוי שע"י הרוח ודאית לא יצא י"ח - והרי גם הרוח גורם צדדי הוא, כעין הנכרי בנדו"ד? י"ל, דהתם ברגע ההדלקה כבר "שוברו בצדו" ואינו ראוי להתקיים ע"פ טבע, משא"כ בנדו"ד שברגע ההדלקה אין חסר כלום באופן ההדלקה, ורק שיתחדש אח"כ רצון חדש אצל הנכרי (שיש לו בחירה) לעשות פעולה של כיבוי בדבר. ודו"ק.

עוד נ"ל להטעים הדברים עפמ"ש בחכמת שלמה שם עוד, לדמות הסברא ד"הדלקה עושה מצוה" להדין של "אשו משום חציו", דאמרינן ב' שכל המשך ההדלקה הנגרם על ידו הרי זה מתייחס לרגע ההדלקה. ועל כן, בנידון הרוח הרי לא נזרק החץ עם כח מספיק שיוכל להשלים הפעולה המבוקשת ממנו. משא"כ בנדו"ד, שמצד פעולת זה המדליק ראוי הוא אש זה להגיע להמטרה הנרצית - שיעור חצי שעה, ורק שיתכן שתתערב סיבה צדדית שתמנענה, אזי שפיר מקרי 'ראוי לבילה'. וא"כ ברגע ההדלקה מקיים מצותו בשלימות⁴.

ובתור צירוף לסברות הנ"ל לקולא, יש לצרף מה שבד"כ אינו ודאי שהנכרי יכבה תיכף, ויתכן שיסכים להשאיר הנרות שידלקו, והוי ספק. גם י"ל דספיקא דיניא הוי, דבהשיעור "עד שתכלה רגל מן השוק" ישנן בגמ' (שבת כא, ב) שני פירושים. א) "דאי לא אדליק מדליק", (ב) "וא"נ לשיעורי". ולפי האופן הא' - אין שיעור לאורך זמן הדלקתו, ראה הסיבה

(4) וע"ע הדיון בס' 'מעשה וגרמא בהלכה' (עמ' 79 ואילך) בדין "כלו לי חציו" עי"ז שישנו תריס המונע מהלך חיצו, אך יודע שמישהו יסלקנו לאחר שיצא החץ מידו, אי מקרי בכה"ג 'חיצו' או לא. ומראה שם מחלוקת הראשונים בזה. ובנידון דידן ה"ה ההיפך, שיועד שמישהו יפסיק המשך מהלך חציו [=הנכרי שיכבה הנרות]. וא"כ למאן דמחייב ראובן על היזק חיצו לאחר סילוק התריס, מכיון שידע שהתריס יסולק לאחר זריקתו החץ, ה"ה הול"ל בנדו"ד, דמכיון שיועד שיכבו נרותיו באמצע המשך הדלקתם, הרי זה ממעט בעצם הדלקתו, ודלא כפי שנתבאר כאן.

אלא שיש לחלק, דהתם זה שמסלק התריס אינו סותר או מבטל כוונת הזורק שאל"י נתכוון בתחילת המשך הילוכו, ואינו אלא כמוסיף על פעולת הזורק. וע"כ יתכן לייחס גם ההמשך אל הפעולה הראשונה. ואילו כאן, זה שמכבה הנרות ה"ה מבטל וסותר פעולת זה שהדליק, וע"כ אין לייחס פעולת הכיבוי אל המדליק כלל ודו"ק.

שוב התבוננתי שאי אפשר לדחות כך, שהרי לא איכפת לן לייחס פעולת הכיבוי לזה שהדליק, אלא מכיון שאין נר זה עתיד לדלוך כל עת שיעורו הרי לא עשה מצותו.

בזה בפמ"ג סי' תרעג משב"ז ס"ק י ועוד⁵. וא"כ בזה"ז שאנו מדליקין בפנים, כבר פסק הרמ"א⁶ לעיקר, שאין חיוב מן הדין להיזהר להדליק בחצי השעה שלאחר השקיעה דוקא. וכל שבני ביתו מצויים סגי. וא"כ יתכן דיוצא י"ח אפילו אם נרותיו אינם דולקים אלא רגעים ספורים, כל שראו אותם בני הבית המצויים שם, שעי"ז נתפרסם הנס.

שו"ר בס' 'הליכות בת ישראל' פכ"א הע' כד בשם שו"ת 'דברי שלום' ח"ד פסקי הלכות פט-צ שדן בנדו"ד. ומסיק: "וכשיש חשש שעובדי בית החולים יכבו הנרות בטרם ידלקו חצי שעה - תדליק בלא ברכה", ומיירי באשה שבעלה מדליק בבית בלא"ה. אבל, כבר הראינו כמה צדדים, דעכ"פ במקום שיש רק ספק שיכבו, דשפיר יש לברך על הדלקה זו.

סיכום: אדם הנמצא בבית הרפואה וכיו"ב וחושש שהנכרים יכבו את נרות חנוכה שלו תוך זמן שיעורו, מותר לו להדליק בברכה, ומ"מ ישתדל לבקש מהם שלא יכבו. אך אם כבר הצהירו ברור שיכבו אותם תוך השיעור, נראה שידליק בלא ברכה. ולענין ברכת "שעשה נסים" נראה דתלוי בכשרות הנרות.

נב. להעיר מאג"ק אדמו"ר זי"ע ח"י עמ' רכח (שערי הלכה ומנהג ח"ב עמ' רעו).



לקיחת חפץ של חברו בלי ידיעתו לצורך מצוה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושלח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, משיגן

בשו"ע רבינו חו"מ הל' גזילה וגניבה ס"ב כ': "ואפילו מי שהוא בסכנת מות וצריך ליטול ממון חברו כדי להציל נפשו ממות לא יטלנו אלא על דעת לשלם, שאף על פי שכל העבירות שבתורה נדחות מפני פיקוח נפש חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים, אסור להציל

(5) ועיין שו"ת מהר"ם שיק סי' שלב, הובא בשערים מצויינים בהלכה סי' קלט ס"ק יז.

(6) סי' תרעב ס"ב.

בממון עצמו חבריו על דעת להפטר אלא על דעת לשלם כשתמצא ידו הואיל ואפשר בתשלומין. ואף על דעת לשלם לא הותר אלא מפני פיקוח נפש אבל שלא במקום פיקוח נפש אסור אפילו על דעת לשלם דבר יפה ממנו, ואפילו לרפואת חולי שאין בו סכנה או להנצל בו מאנס שאנסו ביסורי הגוף שאין בהם סכנה מפני שהוא איסור של תורה ואין מתרפאים שלא במקום סכנה אלא באיסורי דברי סופרים כמ"ש בי"ד סי' קנ"ה. ואפילו לגנוב על מנת לשלם תשלומי כפל שרוצה להנהותו ויודע שלא יקבל ממנו. ומכל מקום אם הגזלה הוא חפץ העומד לימכר ולא מחפצי ביתו והתשלומין בעד הגזלה הם בעין, רשאי לגזול ולזכות לו התשלומין על ידי אחר שכיון שהתשלומין יפין מהגזלה הרי זה זכות להנגזל וזכין לאדם שלא בפניו. וגם אינו עובר בבל תגנובו שאין זו גנבה כיון שהאחר יודע מזה והוא אינו עושה זה בהסתר כלל".

עיינ בספר פתחי חושן (הל' גניבה פ"א ס"ק כב) שהקשה על דין זה מהא דפסק הרמ"א סי' שח ס"ז דשרי ליטול ממון חבריו כדי להציל ממון שלו מן ההפסד, ע"ש, ועיינ בביאורים לאמרי יעקב שכתב וז"ל: "דס"ל להרב דשאני התם דהוי תנאי ב"ד, וכמש"כ שם הסמ"ע ס"ק ד' דכל שהגיע בו היזק פתאום התנו הב"ד שהרשות בידו לקחת כליו של חבריו ולהציל את שלו". ע"ש. אבל האמרי יעקב ממשיך להקשות על רבינו מדברי הט"ז סי' שנט ס"ב שהאריך לחלוק על דין השו"ע שם שפסק דשרי לקחת דבר מחבירו אם התשלומים הם יפים והם בעין וס"ל להט"ז דאין לסמוך ע"ז להתיר ומ"מ מסיק שם הט"ז וז"ל: "רק שלפענ"ד דאם הוא צורך גדול יש להקל ליקח בלא דעת חבריו דמסתמא ניחא לבעלים דליעבד מצוה בממוניה ואז אפילו אינו נותן פרות יפים מזה אלא אפילו דכוותיהו שרי כן נראה לפענ"ד הלכה למעשה". עכ"ל. וממשיך האמרי יעקב לומר שלפי דברי הט"ז נראה דאדם שהוא בגדר חולה שנפל למשכב ומתייסר ביסורים אף שאין בו חשש פקוח נפש מ"מ מסתבר דהוי צורך גדול וכן היכא שעושה להנצל מאנס שמייסרו יסורי הגוף מסתבר דהוי צורך גדול ולפי דבריו יש להתיר מכח סברתו דניחא ליה לאינש דליעבד מצוה בממוניה, ודלא כדברי אדה"ז כאן.

והנראה לומר שהמקור להא דאמרינן שאסור ליטול ממון חבריו כדי להציל ממנו הוא במס' ב"ק (ס, ב): "ויתאוו דוד ויאמר מי ישקני כו' מאי קא מיבעיא ליה אמר רבא אמר ר"נ טמון באש קמיבעיא ליה כו' רב

הונא אמר גדישין דשעורים של ישראל הוו כו' וקא מיבעיא ליה מהו להציל עצמו בממון חבריו שלחו ליה אסור כו' ורבנן ואיתימא רבה בר מרי אמרו גדישים דשעורין דישאל הוו וגדישין דעדשים דפלשתים וקא מבעיא להו מהו ליטול גדישין של שעורין דישאל ליתן לפני בהמתו על מנת לשלם גדישין של עדשים דפלשתים שלחו ליה חבול ישיב רשע גזילה ישלם כו'".

גמרא זו הוא היסוד להא דכותב רבינו כאן ד"אף על דעת שלם לא הותר אלא מפני פיקוח נפש אבל שלא במקום פיקוח נפש אסור אפילו על דעת שלם כו'".

והנה גדישין של שעורין הן מאכל בהמה, ומשום זה רצו אנשי דוד ליטול השעורין כדי להאכיל לבהמתם מאכל בהמה. ועל פי פשוטות אם רצו אנשי דוד ליטול השעורים בלי רשות הבעלים, מסתברא לומר שהיתה שעת הדחק משום שהבהמות שלהם רעבו. ואף שיש מצוה על האדם להאכיל לבהמותיו מ"מ לא אמרינן שמשום שיש מצוה על האדם להאכיל לבהמותיו ע"כ אמרינן שמסתמא ניחא ליה לאדם לעשות מצוה בממונו ויכולים ומותרים אנשי דוד ליטול השעורים. וא"כ מאותו סוגיא שלמדים ממנו ההלכה של אין נוטלים ממון חבריו שלא מדעתו כדי לשלם לו אחר כך, למדים שדין זה הוא אפילו במקום במצוה וכדעת רבינו ובניגוד לדעת הט"ז.



האם ציור נחשב למלאכה

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

בשלחן ערוך אדה"ז סי' שב ס"ה כותב רבינו בענין מלאכת מכה בפטיש: "...כגון הצר צורה בכלי העומד לציירו אפי' לא צייר אלא מקצת הצורה הרי עשה מקצת גמר הכלי וחייב שאף שהציור מצד עצמו אינו חשוב מלאכה מכל מקום עכשיו שהכלי נגמר וניתקן על ידו הרי הוא נחשב למלאכה...". ובסי' שמ ס"י כותב: "הרושם רשמים וצורות בשטר וכיוצא בהם כדרך שהציירים רושמים חייב משום תולדת כותב".

ולכאורה יש כאן סתירה דבסימן שב כ' שהציוור מצ"ע אינו חשוב מלאכה, ובסימן שמ כ' שהרושם חייב משום תולדת כותב. וכבר עמדו בזה בגליונות 'הערות וביאורים' בעבר.

אבל באמת לק"מ, דמלאכת רושם היא תולדת מלאכת הכותב, והכותב יש לו שיעור להיות נחשב למלאכה שלימה שהוא כתיבת ב' אותיות, וכן הרושם שהוא תולדת הכותב יש לו שיעור והוא ב' רשמים, וכמו בכותב שהוא האב אם כותב רק אות א' אינה מלאכה ואינו חייב, כמו"כ הרושם רשימה א' אינה מלאכה ואינו חייב. משא"כ מלאכת מכה בפטיש אין לה שיעור, וכל פעולה שנעשה בגמר הכלי אפי' רק מקצת גמר הכלי כבר חייב משום מכה בפטיש. וזהו מה שרבינו כ' שהציוור מצ"ע אינו חשוב מלאכה כי זה יכול להיות רק רושם א' ומצד מלאכת רושם אינה מלאכה אבל מצד מלאכת מכה בפטיש שאין לה שיעור נחשב למלאכה וחייב.



קדיש אחרי תפילת י"ח

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בשו"ע אדמו"ר הזקן ריש סי' נה: "אומרים קדיש בכל מקום שיש הפסק בסדר התפלה והם לא פחות מז' קדישים בכל יום על שם שבע ביום הללתיך ואלו הם א' אחר פסוקי דזמרה ששם הוא הפסק סדר הפסוקים. ב' אחר סיום תפלת י"ח שהיא מצוה בפני עצמה ואינה דבוקה למה שלאחריה, ג' אחר סדר קדושת ובא לציון שהוא ג"כ דבר שבקדושה".

ולקמן בס"ד: "אפילו התחיל ברכות אבות בקול רם ויצאו מקצתן גומר אפילו קדושה וכל תפלת י"ח וסדר קדושת ובא לציון וקדיש שלאחריה שלא בעשרה שכל זה מגמר תפלת י"ח הוא ולכך אין ש"ץ אומר קדיש שלם עד אחר סדר קדושה זו ואותו קדיש שלם חוזר על תפלת י"ח שהרי אומר תתקבל צלותהון וכו'".

והעירני ח"א, שלפום ריהטא יש כאן סתירה בין ב' הדינים, דבס"א כותב שתפילת י"ח היא מצוה בפני עצמה ולכן דורשת קדיש אחריה, ואילו בס"ד משמע שתפילת י"ח אינה נגמרת עד אחרי סדר קדושה ולכן

אומרים קדיש תתקבל אחרי קדושה שחוזר על תפילת י"ח, דלפי זה צ"ב מדוע אומרים קדיש אחרי תפילת י"ח (שהוא החצי קדיש שקודם אשרי ובא לציון).



בטעם שאין מברכים על מצות שמיטת כספים

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

באבודרהם (סדר תפלות החול שער ג [מהדורת ירושלים תשכ"ג עמ' יז-יח]) מביא תשובת ר"י אבן פלאט [נדפסה גם בספר 'ספרן של ראשונים' עמ' 201 והלאה] שכתב הטעם מדוע אין מברכים על מצות השמטת כספים, לפי שיכול למחול על החוב ולהפקיע בכך את העשה של השמטת החוב. ע"ש.

וקשה לי מהא דמברכים על בדיקת חמץ 'ברוך כו' על ביעור חמץ' (פסחים ז, ב) ולא 'על בדיקת חמץ' אע"פ שבשעה זו אינו מבערו עדיין - כי הבדיקה אינה עיקר המצוה, ומן התורה בביטול לבד סגי דכתיב תשביתו שאור מבתיכם, ומתרגמינן תבטלון וכו', והביטול אינו טעון ברכה כלל שהרי שנינו מבטלו בלבד אחד שבת ואחד יו"ט - עי' בזה באורך בשבלי הלקט (השלם) סי' רו, ספר המנהיג (הל' פסח סי' סד) ובאבודרהם (ברכת המצות ומשפטיהם, שער שלישי) בשם הרמ"ה.

והנה מה"ת יכול אדם לבטל את החמץ קודם שהגיע זמן איסור ושוב לא יעבור עליו בפסח ואינו חייב בביעורו (פסחים ד, ב), לפיכך אין לבטלו אלא אחר ששרף את החמץ כדי לקיים מצות שריפה בחמץ שלו (רמ"א הל' פסח סי' תלד ס"ב בשם מהרי"ו) לכן בלילה אחר הבדיקה מבטל רק החמץ שלא ידוע לו אבל החמץ שראה וידוע אליו אינו מבטלו אלא אחר שקיים מצות שריפת החמץ, שאם יבטלו מקודם לא יוכל לקיים מצות שריפת חמץ שלו.

ומעתה לפי מה שכתב בתשובת הר"י פלאט שהיכא שאפשר להפקיע את המצוה אין מברכים על המצוה, א"כ לא היה צריך לברך 'על ביעור חמץ' כיון שאפשר להפקיע את המצוה על ידי הביטול שלפניו, ועל הביטול עצמו אין מברכים כנ"ל, ע"כ רואים דשפיר מברכים על מצוה

שאפשר להפקיע, א"כ יש להבין הטעם הנ"ל למה אין מברכים על מצות שמיטת כספים. וצ"ע.



סומא בהדלקת נר חנוכה

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בשיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

הגם דלא זכיננו להלכות חנוכה בשו"ע אדה"ז, מ"מ יש לעיין ולדייק בהלכות אחרות שהגיעו לידינו מה שיטתו.

הנה בענין סומא בנרות חנוכה מביא המג"א בסי' תרעה ס"ק ה מתשובות מהרש"ל סי' עז דסומא אם הוא בבית אחרים ישתתף עמהם בפריטי ויברכו עליו וכן עדיף, וכן אם יש לו אשה אשתו מדלקת עליו, ואם הוא בביתו ואין לו אשה ידליק בעצמו בסיוע אחר, והטעם שהוא חייב לפי שאינו כמו נר הבדלה שצריך ליהנות מאורו אלא מכיון דנ"ח הוא משום פרסומי ניסא לאחרים לכן חייב. ועיין בשע"ת דמביא את המור וקציעה דאין לו לברך ואינו יכול להוציא אחרים, אמנם מהמג"א כנ"ל משמע שכן יברך, וראה גם בפמ"ג בא"א שכ' שיכול להוציא אחרים, ובאמת כן משמע מהמהרש"ל דכתב דמחוייב ואינו כמו נר הבדלה כנ"ל.

והנה בסי' רסג ס"ק ט כ' המג"א: "נ"ל דסומא ג"כ תברך דהא נהנית מהמאורות וכמ"ש בסי' סט וק"ו מנר חנוכה כמ"ש בססתרע"ה ע"ש ומ"מ אם יש לה בעל פקח יברך הבעל ואם אוכלת בשולחן א' עם אחרים לא תברך וכו'", עכ"ל.

ויש לעיין מה הק"ו מנ"ח, ועיי"ש במחצה"ש שכ' דבנר שבת צריך לברך דנהנה מהמאורות ממה שאחרים יצילוהו מלהכשל בעץ ואבן, וק"ו מנ"ח דאיכא פרסומי ניסא, אע"ג דאין כאן הטעם דנהנה משום דלא הודלק להנאתו, ואדרבה דאסור להשתמש, כ"ש נר שבת דהודלק להנאה וגם הוא נהנה עיי"ש.

ודבריו צ"ב, דמ"מ מה הק"ו, הרי נ"ש לחוד ונ"ח לחוד - בנ"ש טעמו משום הנאה ויש לו הנאה ולכן מברך וזה בדיוק מ"ש בסי' סט, ובנ"ח אה"נ אין זה משום הנאה, מ"מ הרי יש כאן פרסומי ניסא ולכן שפיר

מחוייב ומבורך וכמו שמשמע בפשטות מהמהרש"ל כנ"ל. וגם יש להעיר ממש"כ השע"ת בסי' תרעה ס"ק ג בשם הפר"ח דמותר ללכת לאור נ"ח שלא יכשל, דזה לא מקרי תשמיש ולא מחוייב להעצים עיניו, ונמצא דנהנה ג"כ מנ"ח, אמנם אה"נ דלא הודלק להנאתו, מ"מ מה כוונת המחצה"ש במ"ש "אע"ג דאין כאן טעם נהנה וכו'".

ועכ"פ מבואר מהמג"א דסומא שפיר מברך על נ"ח דלא כהמור וקציעה.

ובשו"ע אדה"ז בסי' רסג סי"ב כ' כל דברי המג"א על הסדר, דסומא תברך שכן נהנית וכמ"ש בסי' סט וכן הא דאם בעלה פקח הוא יברך, וכן הדין שלא תברך אם אוכלת עם אחרים שהדליקו - אמנם משמיט הק"ו דנ"ח. ויש לעיין אם משמע מזה דאדה"ז ס"ל דסומא לא יברך [אם בכלל יש להביא ראי' מהשמטת דבר מהמג"א], או דאפילו אם יש להביא ראי' מהשמטה דלא ס"ל בענין זה כהמג"א אולי ס"ל דאין זה ק"ו מנ"ח.

ובעצם הטעם שכ' המהרש"ל בטעם חיוב סומא משום פירסומי ניסא יש להעיר מלקו"ש ח"ג עמ' 814 ואילך ואכ"מ.



הדגשת חיוב הנשים בלחם משנה

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

בשו"ע אדה"ז סי' עדר בתחילתו: "שלש סעודות חייב כל אדם לאכול בשבת, ורמז לזה ששלש פעמים היום נאמר גבי אכילת המן בשבת, שנאמר: ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו וגו'".

וממשיך בס"ב: "וחייב כל אדם לבצוע על שתי ככרות שלמות, אחד אנשים ואחד נשים, וסמך לזה שנאמר: לקטו לחם משנה וגו'".

והנה אף שבס"א לא הזכיר אדה"ז שחיוב שלש סעודות הוא גם על נשים - הרי מפורש הוא בדבריו בסי' רצא ס"ח: "נשים חייבות בסעודה שלישית כמו אנשים, וכן לבצוע על ב' ככרות בכל סעודה, שלכל מעשה שבת איש ואשה שוין";

אבל עדיין צריך ביאור, למה בס"ב לגבי לחם משנה הזכיר אדה"ז במיוחד שהחייב הוא גם על נשים - ואילו בס"א לגבי שלש סעודות לא הזכיר זה במפורש? וממה נפשך: אם סמך על הדין הכללי "שלכל מעשה שבת איש ואשה שוין" - לא היה לו לייחד הזכרת הנשים לגבי לחם משנה; ואם רוצה להזכיר במיוחד - למה לא עשה כן לגבי הדין של שלוש סעודות?

וי"ל בפשטות:

לגבי לחם משנה מזכיר אדה"ז במיוחד הנשים, משום שבהם יש יותר ראייה שגם הן חייבות - משא"כ לגבי שלש סעודות.

דהנה, הרמז לשלש סעודות הוא מדברי משה לבני ישראל, והרי לא ברור למי בדיוק אמר זאת משה, ועיין רש"י שם, אך עכ"פ אין מוכרח כלל לומר שהיו שם גם נשים וכו', ובפשטות דיבר בעיקר אל האנשים [ולכן הראייה לכך שגם נשים חייבות היא מהדין הכללי דמעשה שבת כמבואר בס' רצא];

אך הסמך ללחם משנה הוא מזה שנאמר "לקטו לחם משנה", שפסוק זה מספר על המציאות שהיתה אז, שכל אחד שבא ללקוט המן לקט לחם משנה, והרי פשוט שגם הנשים לקטו את המן, וא"כ יש כאן ראייה מפורשת שגם הנשים שייכות לענין זה. וק"ל.



אלו עיסות ניתן להקיף בהפרשת חלה

הרב דוד י. אופנר
לוד, אה"ק

כתב אדה"ז בס' תנז סט"ז: "מי שהיו לו עיסות הרבה שהיה בהן שיעור חלה בכל אחת בפני עצמה והפריש חלה ממקצת העיסות וממקצתן לא הפריש ואפה כל העיסות ביחד ונתערבו מצות החייבות עדיין בחלה עם מצות שנפטרו כבר בחיובן, אינו יכול להפריש ממצה אחת על כולן אפילו אם יכניס כולן לתוך כלי אחד ויגעו זה בזה, לפי שיש לחוש שמא מצה זו שהוא מפריש ממנה היא ממצות שנפטרו מחיובן, ואין מפרישין מן הפטור על החיוב. לפיכך צריך הוא להפריש מכל מצה ומצה בפני עצמה או ילוש עוד עיסה קטנה ויאפה אותה ויצרפה בכלי

אחד עם כל המצות הללו ועל ידי כן נתחייבה בחלה אע"פ שאין בה כשיעור, ויפריש ממנה על המצות החייבות עדיין.

"אבל קודם שיאפה אותה אין לצרף אותה עם המצות בכלי אחד כדי להפריש ממנה עליהן, שהרי הצירוף עושה אותן כאלו הן דבר אחד וחתיכה אחת ממש, וכיון שהיא עיסה והן מצות אפויות איך אפשר שיצטרפו ויהיו כחתיכה אחת ממש.

"אבל אם יש בעיסה זו שיעור חלה בפני עצמה בלא צירוף כלי אין צריך לאפותה קודם הפרשת חלה ואין צריך לצרפה בכלי עם המצות מעיקר הדין אלא יקיפם יחד ויפריש מעיסה זו גם על המצות החייבות עדיין. ואם הוא מכיר מצה אחת בטביעות עין ויודע בה שהיא ממצות החייבות אין צריך לכל זה אלא מפריש ממצה זו על כל שאר מצות החייבות אף שאינן מוקפות מעיקר הדין." ע"כ.

נמצא דכשיש עיסות אפויות החייבות בחלה א"א לצרף להם בצק קטן שלא נתחייב בחלה ולפטור על ידו העיסות האפויות. אך כשיש בצק שנתחייב בחלה ניתן לפטור על ידו בהקפה את האפוי החייב בחלה ג"כ, ככל שני בצקים החייבים בחלה.

ומסתבר דה"ה להפך - כשיש עיסה קטנה אפוי' שלא נתחייבה בחלה א"א לצרפה לבצק החייב בחלה ולפטור ע"י שיפריש מעיסה אפוי' זו.

ולכאורה כיון שבאופן זה אינם מצטרפים (שלכן לא ניתן לפטור על ידי בצק קטן זה), צריך לומר שה"ה שא"א לפטור עיסה קטנה אפוי' זו ע"י שמפריש מהבצק החייב בחלה, כדי שלא יתחייב האפוי בחלה אח"כ ע"י צירוף כדין. דזהו חידוש גדול לומר שהצירוף הוא רק לעניין שהאפוי יכול להיפטר ע"י הבצק אבל לפטור על ידו א"א, "שהרי הצירוף עושה אותן כאלו הן דבר אחד וחתיכה אחת ממש", וגם אם נאמר שכשמפריש מהבצק החייב בחלה, הרי הוא פוטר את העיסה הקטנה בהקפה ולא בצירוף, עכ"פ מכאן אין הוכחה שניתן לפטור בהקפה עיסה שלא נתחייבה בחלה.

וגם הסברא נותנת שכשם שא"א לפטור על ידה, שהרי לא נתחייבה בחלה, כמו"כ א"א לפוטרה בהקפה שהרי לא נתחייבה עדיין בחלה, וזה דומה למפריש מעיסה הפטורה מחלה שאין במעשיו כלום.

ורק כששניהם חייבים בחלה ניתן לפטור אחד ע"י השני בהקפה (היינו שרק לעניין צירוף צ"ל "כחתיכה אחת ממש" [ובלשון הדרישה שהוא המקור לדברי אדה"ז אלו, "דרחוקה זה מזה אפוי ועיסה ודומה קצת לשני מינים שאין שייך שם צירוף"], משא"כ לעניין הקפה לא נדרש שיהי צירוף "כאילו הן דבר אחד", ואין צורך שיהיו כחתיכה אחת ממש, וגם אם הוא דומה קצת לשני מינים מועיל.

ובהוצ"ח דשוע"ר הע' עג ציין כאן "כמבואר בנקודת הכסף יור"ד סי' שכו, שהקפה מועלת אפילו בשני מינים". ולא דק, דשני מינים הם שני סוגים שונים של דגן כגון שיפון וחטיטה, ולזה הקפה אינה מועילה, ומועילה בשני סוגים מאותו מין כגון מתוק ופשוט וכדו').

והנה, כל הדיון הנ"ל הוא בעיקר באיזה אופן ניתן לפטור מבצק על אפוי או להפך, אך כשיש ב' בצקים שאחד חייב בחלה ואחד פטור לכאורה הוא קיל טפי, דצירוף ודאי ניתן לעשות, ויש לברר אם ניתן גם להקיף.

ומלשון המחבר ביו"ד סוף סי' שכה דכתב וז"ל: "אם יש בכל עיסה כשיעור ורוצה להפריש מזו על זו. . . כיון ששתיהן לפניו מפרישין מזו על זו", משמע קצת שא"א לפטור אחד ע"י השני בהקפה כשבאחד אין כשיעור, שהרי מיירי שיש בכל עיסה כשיעור. אך בש"ך שם ס"ק ו כתב וז"ל: "ונראה דבב' עיסות אחת יש בה כשיעור ואחת אין בה כשיעור דינן כב' עיסות שיש בכל אחת מהן כשיעור דאפי' נגיעה לא בעי אלא שיהיו סמוכות ומפריש מן העיסה שיש בה כשיעור. . . וכדלעיל סי' שכד".

היוצא מדבריו דהעיסה שאין בה כשיעור יכולה להפטור גם בהקפה ואין צריך דוקא צירוף.

ולפ"ז גם אם העיסה הקטנה היא אפוי היא נפטרת ע"י הבצק שהרי א"צ צירוף, ודלא כמ"ש לעיל (ובנדון דשוע"ר סט"ז דלעיל גם לש"ך בעי צירוף דוקא, שהרי שם רוצה להפריש מהחתיכה שאין בה שיעור דוקא ולכן צריך לאפותה כדי שתוכל להצטרף).

[ומלשון הש"ך נראה דאינו חולק על המחבר, ומ"ש "אם יש בכל עיסה כשיעור" זהו לאו דוקא, וכפי שבהלכה שלפנ"ז כתב "שתי עיסות שאין בשום אחת כשיעור" שצריך צירוף, ואם נאמר שמ"ש "בכל עיסה"

הוא בדוקא, נמצא שמ"ש לפנ"ז "בשום אחת" אינו מדויק, שהרי לפ"ז גם אם רק באחת אין כשיעור יהי' דינו כמו שבשניהם אין שיעור].

אך מלשון רבינו שם ס"ב נראה שמסתפק בזה ומחמיר דז"ל: "אלא כיצד יעשה, יפריש חלה אחת מכל שתי עיסות (או יותר) שיש להסתפק בהן שמא אין שיעור חלה בכל אחת ואחת בפני עצמו דהיינו שיקח שתי עיסות (או יותר) וידבק קצותם זו בזו עד שיהיו נושכות זו בזו דהיינו שיהיו כל כך דבוקות עד שאם ירצה להפרידן יתלש מעט עיסה מזו וידבק בחברתה ומעט עיסה מחברתה ידבק בה ועל ידי כן נחשבות כעיסה אחת ומצט"ט רפות לשיעור חלה ויפריש מאחד מהן חלה אחת ודי בכך כיון שהם נחשבות כעיסה אחת". ע"כ.

היינו דמכל שתי עיסות יש להפריש חלה, ואם יש יותר משתי עיסות (כגון שיש ג' או ה' עיסות, דאז גם אם יצרף כל ב' עיסות עדיין תישאר עיסה נוספת), ורוצה להפריש חלה אחת על כולן ג"כ צריך לחברם לאותה עיסה ואינן נפטרות בהקפה בלבד [וכנ"ל שכן משמע קצת מלשון המחבר, ומ"ש לגבי צירוף הלשון "שתי עיסות שאין בשום אחת כשיעור", י"ל דלרבותא נקט, דאפי' אין בשום אחת כשיעור, ובאמת ה"ה אם באחת יש כשיעור ובאחת אין].

אלא שכתב זה במוסגר, כנראה מפני שנסתפק בדברי הש"ך דלעיל, דשמא בהקפה בלבד לא סגי ובעי צירוף דוקא (וכידוע מ"ש המהרי"ל דכל ספקותיו כתבם בסוגריים).

[דדוחק לומר שמ"ש "או יותר" מיירי כשגם בשני הבצקים עדיין אין שיעור חלה. דמאי קמ"ל, ועוד לא הול"ל זאת בסוגריים וב' פעמים. וגם מהלשון כאן, וכן מסעי' שלפניו (וראה גם ס"ז) מובן דבכל עיסה ועיסה יש להסתפק אם יש בה כשיעור (מפני שעושה עיסה בשיעור מצומצם, ורק ביו"ט של פסח התירו לעשות פחות משיעור חלה, ראה ס"ז) וא"כ בב' עיסות ודאי יש שיעור].

וכן משמע משגרת לשון השו"ע בסי' תנז ס"א ושוע"ר ס"ו "...שיתן כל המצות לכלי א' והכלי מצרפן לשיעור חלה אף אם לא היה בכל עיסה בפ"ע כשיעור ומפריש חתיכה ממצה א' על כל המצות שבכלי"

ואם כנים הדברים י"ל דנחלקו בגדר דהקפה - דלש"ך ההקפה פועלת שכל העיסות נהיות כעין עיסה אחת, היינו שיש להם דין של עיסה אחת ע"ד צירוף, אלא מכיון שיש לחלה על מה שתחול א"צ צירוף ממש.

ובזה גם יובן הא דגם לש"ך שדין חתיכה שאין בה כשיעור כדין חתיכה שיש בה כשיעור מ"מ החלה צריכה להילקח מהחתיכה שיש בה כשיעור דוקא, והוא מפני שגם לדעתו צריך שהחלה תחול ובמילא גם תילקח מהעיסה הראוי' לחלה ורק שעל ידה נפטרות גם שאר העיסות. וע"ד שבברכת הנהנין וכן בברכת המצוות אינו יכול לברך על מה שאינו לפניו, אך אם מברך על מה שלפניו יכול לפטור גם מה שאינו לפניו.

ואילו ל(ספקו של) אדה"ז גם בהקפה החלה משוייכת לכל עיסה ועיסה ו(כאילו) נלקחת מהן. או י"ל דמכיון שאין שיעור לחלה, אזי רואים החתיכה המופרשת לחלה כאילו היא מחולקת לכמה חלקים כנגד העיסות שנפטרות על ידה, ולכן צריך שכל עיסה ועיסה תהי' ראוי' שתילקח ממנה חלה.

עוד י"ל דגם לאדה"ז הקפה פועלת על העיסות שיהי' להם דין של חתיכה אחת. אלא מכיון שבמציאות אין זה חתיכה אחת אלא רק בדין, לכן זה יכול להיות רק כשלעיסה הניקפת גם יש חיוב חלה, דאז "מצוותא אחשבי'" לחתיכה זו, וחשיבות זו גורמת שלהכל יהי' דין של עיסה אחת, משא"כ בעיסה שאינה חייבת בחלה, אין מה שיגרום להחשיבה לעיסה אחת עם העיסה החייבת בחלה.

ויש נפק"מ בהבנת טעם דינו של הש"ך, דאם נאמר שהסיבה שניתן לפטור בהקפה עיסה זו שלא נתחייבה בחלה, הוא מפני שבהקפתה יחד עם עיסה החייבת בחלה גורמת לה חיוב חלה, היינו שנעשה כעיסה אחת, אזי מיד שהוקף נהי' אסור באכילה עד שיפרישו עלי' חלה.

וגם לאדה"ז שמחמיר ומצריך צירוף, הנה מכיון שמחמיר מצד ספק, י"ל שיש להחמיר גם בזה, שלא לאוכלו עד שיצרפו ויפריש ממנו חלה. שחומר לא יצא קולו.

אך אם ההסבר בש"ך הוא כנ"ל, נמצא שגם לאחר שהוקף עם בצק החייב בחלה, עדיין לא חל עליו חיוב (וכפי שמשמע מכך לש"ך א"א להפריש מבצק זה על בצק החייב בחלה), אלא שרק ניתן לפוטרו

ע"י שיחילו החלה מן החיוב גם עליו, ונמצא שרק ע"י צירוף הוא מתחייב בחלה, וללא צירוף (בהקפה) הוא רק נפטר מחלה.

והנה ב'דרך החיים' פרק נג (סידור תו"א עמ' שטו) כתב ללא שום ציון מקור מלבד לשו"ע סי' שכה וז"ל: "שתי עיסות שאין בשום א' מהן שיעור חלה ויש בשתיהן שיעור חלה או שבאחת יש בה כשיעור חלה ובאחת אין בה כשיעור . . אם נוגעות זו בזו עד שנדבק מזו לזו מצטרפין וחייבים בחלה". ע"כ. וצ"ע שזהו הפך דברי הש"ך שם, וגם בשו"ג וב'נתיב החיים' לא העיר ע"ז מאומה, הגם שבד"כ מתקן כשנראה טעות דמוכח.

וי"ל בזה: דהנה ב'בית מאיר' וב'חדרי דעה' (הנדפס בכמה הוצאות בסוף השו"ע) תמחו והתפלאו על דברי הש"ך, דהא אותה שאין בה שיעור במה היא מתחייבת בחלה דהא בעי או נשיכה או צירוף סל, ומבאר בבית מאיר דבמה שכתב הש"ך בסוף דבריו "כדלעיל סי' שכד" מבואר כוונתו דהיינו כההיא דהתם דהשאור הוא מעיסה שנתחייבה כבר בחלה ולא הורמה עדיין ורק עכשיו אין בה שיעור, ומסיים "וקיצר בדבריו יותר מדאי שיכול לבא לידי טעות".

וכן ב'יד אפרים' או"ח סי' תקו ס"ג הביא דברי המקו"ח בסי' תנז דכתב שיש ט"ס בש"ך וצ"ל: "לא צריך רק צירוף כלי". וע"ש שדחה דבריו מפני שמפרש כהבית מאיר דלעיל (ומלשון אדה"ז דלקמן מובן דלא גרס כהמקו"ח).

[דרך אגב: ישנם משגיחי כשרות במאפיות שלוקחים חלק מבצק קודם הפרשת חלה ומייחדים אותו כ'טבל ודאי' ומפרישים ממנו אח"כ על בצקים שמעורב בהם בצק שכבר הופרשה ממנו חלה וכד'. והנה לפי הבנת הבית מאיר היד אפרים והמקו"ח (וכן נראה שהבין הדרך החיים, כדלקמן) בדברי הש"ך אינו מועיל, שהרי צריך שהחלה תלקח מהבצק שיש בו עכשיו כשיעור, אלא א"כ יהי' ע"י צירוף. וראה עוד מ"ש בזה לקמן].

ולכן בדרך החיים כתב בפשטות כמסקנה הנ"ל בדברי הש"ך ובמילא פשוט דכדי לפטור בצק שלא נתחייב בחלה צריך צירוף לבצק דוקא, שע"י זה יש בו שיעור.

ולפי"ז יש לומר דספקו של אדה"ז הוא בפ"י דברי הש"ך עצמם אם הם כפ"י הבית מאיר והיד אפרים או כפשוטם.

ולכאורה י"ל דהטעם שנסתפק הוא דאם הפ"י הוא כנ"ל, אינו מובן מדוע כתב "ונראה", דלכאורה פשוט שכן הוא שהרי כבר נתחייב בחלה, ועוד מדוע א"א להפריש מהעיסה הקטנה כדי לפטור העיסה הגדולה, הרי גם היא נתחייבה בחלה.

אלא שעל השאלה על דברי הש"ך אולי י"ל דשאלה אחת מתורצת בחברתה דמה שכתב "ונראה" קאי על פרט זה שצריך להפריש מהעיסה שיש בה שיעור דוקא, היינו שגם לש"ך לא היה ברור לגמרי פרט זה שא"א להפריש מהעיסה הקטנה.

עוד י"ל בהא דכתב "ונראה", דהנה מי שעשה עיסה גדולה ונתחייבה בחלה ויכול לפטור הכל בברכה אחת, ומכר לכמה בני אדם, כ"א עיסה כשיעור חלה, הרי כל אחד מפריש חלה בפ"ע בברכה, מפני שכ"א מחייב להוריד חלה מעיסתו (ראה שו"ת צ"צ יו"ד סוף סי' רלה). ויש לדון מה יהי' דינו של מי שקנה עיסה קטנה מתוך הבצק הגדול, פחות מכשיעור החייב בחלה, או אפי' בעל העיסה עצמו שהפריש מרוב העיסה חוץ מחלק קטן זה (וכגון שהניחו לשאור) ועכשיו רוצה לאפותו, האם הוא יכול לברך, או לא. הנה י"ל שע"ז כותב הש"ך שכיון שנתחייב בחלה יכול לפוטרו בהקפה ואי"צ צירוף, וזהו הדין דשאור המבואר בס"י שכד, אבל לא יברך עליו בפ"ע.

אך מכך שאדה"ז (לכאורה) נסתפק בעיסה שספק אם נתחייבה בחלה מעולם אם נפטרת בהקפה צריך לומר כנ"ל שאו שהבין את הש"ך כפשוטו ונסתפק בדבריו, (ומאותה סיבה שהוא עצמו כתב זאת בלשון "ונראה", וראה לעיל ב' הצדדים בגדר דהקפה), או שנסתפק בין ב' האופנים שניתן לפרש את דברי הש"ך.

ונ"ל טעמו של אדה"ז שאינו מקבל פ"י של הבית מאיר והיד אפרים בדברי הש"ך, מפני שכנ"ל לפי זה א"א להפריש מעיסה הקטנה משיעור שנתחייבה לפנ"ז בחלה, וע"י לפטור בהקפה עוד עיסות (אלא רק בצירוף), וזה לא כדמשמע ממשנה בחלה פ"ד מ"ו המדברת על מי שרוצה ללוש כמה עיסות של דמאי טמא, שיכול לקבוע חלתן מעיסה טהורה שלא הורמה חלתה ושתהיה זאת העיסה הטהורה קבועה לחלה על

כל העיסות שיפריש מן הדמאי הטמא, והטעם לכך שהתירו לתרום מן הטהור על הטמא, הוא שבדמאי הקילו, ובלשון המשנה "שחלת דמאי נטלת מן הטהור על הטמא ושלל מן המוקף".

והנה מכך שציננה המשנה הקולא של עיסת דמאי, שניטלת חלתה גם שלא מן המוקף, היינו שהקצת בצק פחות מכשיעור (שכבר נתחייב בחלה) שלא היה חלק מעיסה זו, שע"י מפריש חלה, הוא לא מן המוקף, מובן שכשעושה כן בעיסה שהיא לא דמאי א"צ צירוף, אלא די בהקפה (דדוחק לומר שהקולא כאן היא בשתיים, היינו בדמאי גם אי"צ צירוף וגם אי"צ מוקף. ועוד דצירוף אינו דין בחלה אלא מעשה הגורם לעיסה להתחייב בחלה, היינו שללא צירוף (כשצריך לכך) אין בעיסה חיוב חלה, ולאחר החיוב שוב אי"צ הצירוף, ובזמן הפרשת החלה מדינא די בהקפה (ראה שו"ע ר"ש שם ס"ז וס"י), כך שא"א לומר שהקולא דמאי היא גם לגבי זה שאי"צ צירוף בענין שבאינו דמאי בעי צירוף).

[ולפי"ז מועילה הפרשת חלה בדרך שעושים כמה מהמשגיחי כשרות כנ"ל, אך עדיין צ"ע למעשה, מאחר שכל הפוסקים דלעיל על אף מה שהקשינו והבאנו מדברי המשנה, הבינו בדעת הש"ך לא כן, ואילו דעת אדה"ז דלעיל אינה מפורשת אלא בגדר אולי י"ל בלבד].

והנה בשו"ע ר"י סי' תקן קו"א ס"ק ג כתב וז"ל: "בכלי אחד כו'. הנה המג"א כתב דאין צריך כלי אחד. ומיירי כשיש בעיסה הב' שיעור חלה, אבל כשאין בה שיעור חלה פשיטא דצריך צירוף כלי כמ"ש ביו"ד סי' שכ"ה. עיין שם בש"ך סק"ו משמע שם דדוקא כשמפריש מהגדולה שיש בה שיעור חלה אין צריך צירוף כלי אבל כשמפריש מהקטנה צריך צירוף כלי. וכן משמע בהדיא בש"ך סי' שכ"ד ס"ק י"ט ויש בעיסה ב' שיעור שחייבת בחלה כו', משמע דאם אין בה שיעור צריך צירוף כלי. דליכא למימר דאם אין בה שיעור אין תקנתו מועיל כלום, זה אינו, דהא בהדיא מבואר בר"ש ורא"ש וטור והביאו רמ"א דמועיל. וכן משמע בהדיא בטור שם דאם אין בה כשיעור צריך צירוף כלי, עיין שם שכתב ויערבנו עם זאת העיסה, ולא כתב כן קודם דין זה. ומה שכתב הט"ז בשם רש"ל, מיירי כשיש בעיסה הב' כשיעור. ועיין שם בדרכי משה בשם תרומת הדשן". ע"כ.

הנה הגם שמביא דברי הש"ך, אין מכך כל הוכחה שמקבל דבריו שניתן לפטור העיסה הקטנה בהקפה, אלא רק הביא דבריו לומר שגם לדעתו כשרוצה ליקח חלה מעיסה שאין בה כשיעור צריך צירוף דוקא.

גדר "כעין תדורו" בנוגע לחיוב תפילה, לימוד ונטילת לולב בסוכה [גליון]*

הרב ברוך אבערלאנדער

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

"מצות נטילתו [של הלולב] בסוכה הוא מצוה מן המובחר"

כתב אדה"ז בסידורו (ב"דיני הלולב" שלפני הלל): "ומן הדין יש לברך על הלולב אחר התפלה קודם ההלל, אלא לפי שמצות נטילתו בסוכה הוא מצוה מן המובחר, ואי אפשר לצאת מבית הכנסת מפני הרואים², לפיכך בבוקר קודם שיתפלל בעודו בסוכה³ יברך".

וב'לקוטי שיחות' (חלק כב עמ' 124) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע: "לכאורה איז דאס אן ענין וואס איז ע"פ קבלה, און דער מקור פון דעם איז אין כתבי האריז"ל [ראה שם הערה 19 המקורות השונים]; אבער י"ל אז אזוי ווי אלע ענינים אין (קבלה און) פנימיות התורה - האט אויך דאס א מקור והסברה ע"פ נגלה [בפרט אז דער אלטער רבי איז משנה פונעם

(*) לזכות בני הת' מנחם מענדל בן בת שבע ראכיל לרפואה שלימה בקרוב. חלקו הראשון של המאמר נדפס בגליון תקמט עמ' 71-64.

(1) כן הוא הסדר המבואר בטור ושו"ע ריש סי' תרמד, אבל אין מבואר שם טעם להקפיד על הסדר זה. וב'שער הכונות' (דרושי חג הסוכות בתחלתו - עמ' רצו במהדורת אשלג) נאמר: "ומה טוב היה אם היית מתפלל בסוכה, כדי שתתפלל ותטול הלולב בברכתו בשעה הראויה אליו, שהוא אחר תפלת שחרית קודם ההלל", וראה עוד ב'נטעי גבריאל' הלכות ארבעה מינים (מהדורת תשס"ב) פמ"ב הערה יא שציקר מצותו בשעת הלל. וב'אגרות משה' (או"ח ח"ד סי' צט ס"א) הוסיף להסביר דזה משום שתפילה תדירה מלולב, ועל כן יש להקדים תפילת שחרית לנטילת הלולב.

(2) עד"ז הוא הלשון ב'פרי עץ חיים' (שער הלולב שער כט פ"ג - עמ' תרל במהדורת אשלג). ולכאורה הכוונה לחשש יוהרא, וראה גם בט"ז (סי' תרנב סק"ב) בנוגע לפרט אחר בלקיחת הלולב: "מיחזי כיוהרא אם רוצה לנהוג בזה יתר על החיוב". וראה המקורות והפירושים השונים ב'אנציקלופדיה תלמודית', ה, ערך 'גאווה', טורים מ-מג.

(3) פירוש, בבוקר נמצא האדם בסוכה כיון שהוא לן שמה.

לשון וואס שטייט אין כתבי האריז"ל ('טוב לברך כו' וכיו"ב) און שרייבט 'מצוה מן המובחר'.

ומבאר הרבי (שם עמ' 125 ס"ד):

"לכאורה וואלט מען געקענט זאגן אז דאס (וואס נטילת לולב בסוכה איז "מצוה מן המובחר") איז מצד דער מצות סוכה: היות אז די מצוה פון סוכה איז "תשבו כעין תדורו", "שיהי' אוכל ושותה וישן ויטייל ודר בסוכה כל ז' הימים בין ביום בין בלילה כדרך שהוא דר בביתו. . וכל דבר שלא הי' עושה חוץ לביתו לא יעשה חוץ לסוכתו" (און ס'איז נויטיק א טעם והיתר צו מעגן לערנען וכו' חוץ לסוכה), איז דאך פון דעם מובן בפשטות, אז אויך נטילת לולב, וואס איז פון די ענינים וואס דער מענטש טוט במשך די ימי הסוכות, דארף זיין בתוך הסוכה [ובפרט אז "מצותי' אחשבי", און דאס האט דערפאר א קביעות - און מה-דאך אז טיול (וכיו"ב) דארף זיין אין סוכה, מכש"כ אז נטילת לולב דארף זיין בסוכה]."

"תשבו כעין תדורו" רק בטיול ולא בלולב

והנה יש לעיין בדברי הרבי שאומר: "און מה-דאך אז טיול (וכיו"ב) דארף זיין אין סוכה, מכש"כ אז נטילת לולב דארף זיין בסוכה", איזה ק"ו יש כאן, הרי חיוב הטיול בסוכה אינו מצד קדושתו (שבזה ודאי שהלולב קדוש יותר), אלא זה מצד חיוב "תשבו כעין תדורו", דתנו רבנן 'תשבו כעין תדורו', מכאן אמרו כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי. . אוכל ושותה ומטייל בסוכה ומשנן בסוכה (ברייטא, סוכה כח, ב), אבל נטילת הלולב ש"מן הדין יש לברך על הלולב אחר התפלה קודם ההלל" אין זה מהדברים שנעשים בבית, אם כן מהיכי תיתי שיתחייב לעשותו בסוכה?

והגע עצמך: אדם הולך ברחוב בחג הסוכות ורואה עני ורוצה לקיים את מצות צדקה, לא נאמר בשום מקום ש"מצוה מן המובחר" לקחת את העני אתו לסוכה, למרות ש"מצותיה אחשביה"! והביאור בזה: מצות צדקה אינו מהדברים שקשורים לדירת האדם, ועל כן אין ענין להדר לקיים את המצוה בסוכה. ובאם כן, למה אומר הרבי שמפני חשיבות המצוה יש לקחת את הלולב לסוכה, הרי גם זה אינו מהדברים הנעשים בבית?

גדר הטיול ו"לישב בסוכה" עליו

יש לבאר את חיוב הטיול, כי הרי לכאורה זה נעשה בדרך כלל דוקא בשווקים וברחובות, ולא בבית - וכי אפשר לטייל בבית? ומאד מסתבר הנאמר בספר 'שבילי דוד' (או"ח סי' תרלט ס"ה): "וענין טיול המוזכר כאן הוא שישב במנוחה, לא כמו טיול בעלמא". וזה כפי הפירוש ב'ערוך' ערך 'טייל' (השני) שמפרשו מלשון 'טולא' כלומר צל⁴.

ה'ערוך' שם מביא בקשר לזה את המשנה (כתובות סא, ב): "העונה האמורה בתורה הטיילין בכל יום", ובגמ' שם (סב, א) מקשה "מאי טיילין?", ומתריך: "כגון רב שמואל בר שילת דאכיל מדידיה ושתי מדידיה וגני בטולא דאפדניה...". וכותב ה'ערוך': "ועל כך נקרא טייל, שלן בצל אפדנו", וכ"כ בתוד"ה טיילין שם: "טיילין. על שם שדרכם בטולא דאפדנייהו". ומבואר יותר ב'שיטה מקובצת' שם בשם התוספות: "אין לפרש מלשון טיול דהא... רב שמואל בר שילת לא הוה מטייל אלא טרח ויגע עם התלמידים, אלא על שם דדאים בטולא דאפדנייהו...". וכן מובא שם בשם רש"י במהדורא קמא: "ולשון טיילין על שם שלומדים בהנחתן בעירן בלא עמל, אלא דרך בדיחות ושחוק". וראה עוד מה שציין ב'ערוך השלם'.

והנה כבר העתקנו לעיל את ההלכה שברוב הפעמים אין מברכים "לישב בסוכה" על הטיול, אמנם לפעמים יש חיוב ברכה גם על הטיול, וכגון ש"נכנס לסוכה אחרת... ואפילו אם אינו רוצה לאכול בסוכה זו אלא שנכנס לתוכה לישן ולטייל...", הרי מבואר שטיול הנו חיוב גמור, ועד שלפעמים מברכים עליו "לישב בסוכה", ושוב מתעוררת השאלה איך אפשר ללמוד חיוב נטילת הלולב בסוכה מקל וחומר מטיול, והרי טיול זו

4 אמנם ה'ערוך' בעצמו בערך 'טייל' (הראשון) אומר: "פי' מהלך", ומציין לפרק הישן במס' סוכה (כח, ב): "ומטייל בסוכה". וב'אנציקלופדיה תלמודית' (כו, ערך 'ישיבת סוכה' טור יז הערה 151) העיר גם מהנאמר ב'יסוד ושורש העבודה' שער האיתון פ"ב: "וטיול הוא כמו שהולך אדם לפעמים הילך והילך ולפעמים הוא יושב, אף שלא בשעת אכילה ושתייה". וראה שם עוד, וב'נטעי גבריא', סוכה (מהדורת תשס"ב), פס"ג הערה ה משם ה'תוספות ביכורים' סי' תרמ סקט"ו.

מנוחה ומקומו בבית, ו"תשבו כעין תדורו", משא"כ נטילת לולב - למרות קדושתו ! ?

נטילת הלולב דומה ללימוד ותפילה שצריך להיות בסוכה

והנה בתוך הדברים מזכיר הרבי ג"כ: "און ס'איז נויטיק א טעם והיתר צו מעגן לערנען וכו' חוץ לסוכה", ולכאורה לפי מה שנתבאר לעיל בארוכה י"ל דמשיטת אדה"ז בנוגע לחיוב הלימוד והתפילה בסוכה יש להביא סימוכין וראיה לחידושו של הרבי שנטילת הלולב צריך להיות בסוכה (גם) משום תשבו כעין תדורו, שהרי גם לימוד ותפילה אינם מהדברים דתליא בדירה, ובכל זאת זה חלק מחיוב "כעין תדורו", שהרי הבית מזומן לו לתפילה ו"בשאר ימות השנה כשאנו מתפלל בבית הכנסת הוא נכנס לביתו ומתפלל", ועל כן מחויב הוא ללמוד ואף להתפלל בסוכה באם אפשר, ועד"ז י"ל במצות עשה של נטילת הלולב, למרות שאינו מהדברים דתליא בדירה - מחויב הוא ליטול אותם בסוכה⁵.

והנה הרבי הוסיף עוד לענין זה את הסברא של "מצותיה אחשביה", "און דאס האט דערפאר א קביעות", ויש לומר דרצה לבאר בזה, דלא תימא דכיון שביארנו גדר "כעין תדורו" לפי שיטת אדה"ז, שהכוונה לדברים שהאדם עושה בביתו שמוכן ומזומן לו, באם ככה הרי אין לך דבר שאינו נכלל בחיוב "כעין תדורו", ועל כן הוסיף הרבי לקשר דבר זה עם חשיבות וקביעות, דכל הדברים שאין להם משמעות בחיי האדם הרי הם פטורים מסוכה, למרות שהם תמיד נעשים בבית, משא"כ לימוד ותפילה ד"מצותיה אחשביה", והעשייה שבבית בשאר ימות השנה מחייב אותנו לעשותו בסוכה, ועד"ז גם בנטילת הלולב, כיון שיש לו חשיבות רב

(5) ואכן במקור השיחה (יצא לאור לאחרונה בעריכת ועד הנחות בלה"ק, סי"ב הערה 75) מוסיף הרבי לבאר שזה חיוב גמור: "ואם יש מקום לקושיא על דברי אדה"ז - אזי הקושיא היא (לא היכן מקור דברי אדה"ז שנטילת לולב צ"ל בסוכה, אלא) אדרבה: מדוע כותב אדה"ז שזוהי 'מצוה מן המובחר', דלכאורה, הרי זה חיוב מעיקר הדין ! והתירוץ על זה - שאדה"ז לא בא להשמיענו שנטילת לולב צ"ל בסוכה, אלא ש"מצות נטילתו בסוכה היא מצוה מן המובחר", היינו, שגם מצד מצות נטילת לולב יש מעלה ('מצוה מן המובחר') בנטילתו בסוכה (ואילו מצד מצות סוכה - הרי זה מעיקר הדין, במכ"ש מאכילה ושתיה וטיול כו')."

ואינו רק פעולה בדרך-אגב, על כן ודאי "שמצות נטילתו בסוכה הוא מצוה מן המובחר".

ולפי זה הנאמר ב'לקוטי שיחות': "...און מה-דאך אז טיול (וכיו"ב) דארף זיין אין סוכה, מכש"כ אז נטילת לולב דארף זיין בסוכה" - נצטרך לפרשו כך: אין הרבי רוצה לדמות לגמרי חיוב הטיול בסוכה לחיוב נטילת הלולב בסוכה, שהרי טיול הוא מהדברים דתליא בדירה ומצוות הנעשות בבית אינם תליא בדירה, אבל מבחינת קביעות וחשיבות המעשה בנפש האדם ודאי שמצות לולב עולה על טיול. ועצ"ע.

ברכת "לישב בסוכה" על נטילת הלולב?

והנה ב'פרדס חב"ד' גליון 14 עמ' 141-144 העתקתי הנרשם ב'אוצר מנהגי חב"ד' (תשרי, עמ' רצג סצ"ג): "מחמת שנטילת הלולב צריכה להיות בסוכה דוקא, יש מקום לחייבה בברכת 'לישב בסוכה'. ועל-כן מן הראוי לאכול 'מזונות' אחר נטילת הלולב, וברכת 'לישב בסוכה' תעלה גם על הנטילה הקודמת (מפי השמועה, בשם כ"ק אדמו"ר זי"ע)", והבאתי עדותו של הרב פנחס קארף שי' שדבר זה לא יצא מהרבי, אלא דבר זה נמסר משמו של הרב יחיאל מיכל דאברוסקין ז"ל, שאמר את זה מדעת עצמו בהמשך לשיחה של הרבי, אבל לא משמו של הרבי. שיערתי שהכוונה לשיחת שמחת בית השואבה תשכ"ד (מקור השיחה הנ"ל שב'לקוטי שיחות' חלק כב), אבל לא ידעתי האם אכן הרב דאברוסקין היה באותו זמן אצל הרבי.

ותיתי לו להרב מנחם דאברוסקין שי' שגילה (ב'פרדס חב"ד' גליון 15 עמ' 207): "והנה נכון הדבר שבתשרי ה[נ']תשכ"ד היה סבי הרי"מ דאברוסקין אצל הרבי, ושמעתי שבעת הסעודות (בדירת אדמו"ר הרי"צ) דיבר סבי עם הרבי ע"ד אכילת מזונות קודם התפילה (ואולי קשור עם ענין הנ"ל)". וזה מאשר את דברי הרב קארף, שאכן ההוה-אמינא הזה היה חידושו של הרב דאברוסקין, ולא כ"ק אדמו"ר זי"ע הוא שאמר את זה.

והנה הרב יוסף שמחה גינזבורג שי' ב'התקשרות' (ראה גליון תקפו עמ' 15 ועוד) רוצה לבסס את המנהג הנ"ל של אמירת לישב סוכה אחרי

נטילת לולב ע"פ המבואר ב'לקוטי שיחות' הנ"ל, שנטילת לולב הוה קביעות וחיובות במכל שכן מחיוב הטיול.

והנה באם כוונתו לומר שכאן כאילו מרומז החידוש שאומרים בשם הרבי על נטילת הלולב ש"יש מקום לחייבה בברכת לישב בסוכה", הרי שוברו בצדו, שהרי גם בנוגע ללימוד ותפילה בסוכה שהם דברים חשובים וקבועים ומפורש בהלכה ש"צריך לכנוס לסוכה ולהתפלל" - הרי אין שום רמז לחיוב ברכת "לישב בסוכה", ודבר זה לא שמענו מעולם, ואם כן במה עדיף נטילת לולב?



בענין מי שעקר ממקומו באמצע אכילתו [גליון]

הרב וו. רוזנבלום
תושב השכונה

בגליון תתקמח (עמ' 77) תמה הרב ש.פ.ר. שי' על הרב פ.ק. שי' שכתב בגליון תתקמז (עמ' 86) שמי שאכל דברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם יחד עם דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם ועקר ממקומו ואח"כ חזר למקום הראשון שצריך לחזור ולברך ברכה ראשונה על הדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם, ולא מועיל מה שהוא מחויב לחזור למקומו מחמת הדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם מטעם שאין שני סוגי המאכלים שייכים זה לזה.

ותורף דבריו, דהרב הנ"ל לא דק בשו"ע רבינו (סי' קעז ס"ג) ובסדר ברכת הנהנין (פ"ט סי"א וסי"ג (ונראה שכוונתו לסי"ד שם. הכותב)) ובלוח בה"נ (פ"י סי"א וסי"ד), שם כתב רבינו שהאוכל דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם ועקר ממקומו והולך למקום אחר אין עמידתו

6) ויש להביא ראיה לזה (נוסף על מה שכתבתי בחלק הראשון של מאמר זה בגליון תתקמט) מ"תורת מנחם - רשימות היומן" עמ' קסב (העתיקו ב'אוצר מנהגי חב"ד תשרי עמ' שכד): "הבדלתי על היין, וציוני [כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ, בשנת תרצ"א בריגא] לברך גם לישב בסוכה (אלא שהי' בדעת - וכן היה - לאכול אח"כ סעודת הערב). [הבדלתי על השכר, וציוני לא לברך לישב בסוכה (אטוואצק רצ"ז)]", הרי שעל ההבדלה בעצמו בלי היין אין מברכין עליו "לישב בסוכה", למרות שזה חיוב. וראה גם שו"ת 'אמרי הלכה ומנהג' להרא"מ הלפרין סי' יט.

גמר סעודתו, וכשממשיך אכילתו במקום השני או כשחוזר למקומו הראשון על דעת סעודתו הראשונה הוא אוכל. והפירוש הוא, שלגבי האדם האוכל אין כאן הפסק בסעודתו וכל מה שממשיך לאכול הוא על דעת סעודתו הראשונה, וכאילו הוא לא עקר ממקומו כלל. עכת"ד.

וצריך עיון בדבריו, ומכמה טעמים:

א) לכאורה אין שום ראי' מדברי אדה"ז לדבריו, והפירוש הפשוט בדברי רבינו במה שכתב בסי' קעח ס"ג: "...לכן כשחוזר ואוכל ושותה אפילו במקום אחר ע"ד סעודתו הראשונה הוא אוכל משום לסיים סעודתו", הוא, דכשממשיך לאכול במקום השני הדברים שהתחיל לאכול במקום הראשון, דהיינו הדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, או כשממשיך לשתות במקום השני הדברים שהתחיל לשתות במקום הראשון, דהיינו יין, אין צריך לברך ברכה ראשונה שם מפני שמה שאוכל או שותה שם הוא על דעת סעודתו הראשונה. וכל שכן כשחוזר למקומו הראשון וממשיך שם באכילתו ובשתייתו שאין צריך לברך שם ברכה ראשונה.

אבל לכאורה אין רבינו מדבר כאן במי שאכל דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם ונוסף לזה אכל גם דברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם, ושגם עליהם אין צריך לברך במקום השני, או אם חוזר למקום הראשון.

ואם משום הלשון של רבינו: "כשחוזר ואוכל ושותה", הרי כנ"ל הפירוש הפשוט לכאורה שזה קאי על אכילת הדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם ועל שתיית הדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, דהיינו יין.

וכן עד"ז הוא המובן בסדר ברכת הנהנין ובלוח בה"נ הנ"ל.

ב) כבר כתבתי שבבדי השולחן בסי' נז ס"ק ה נסתפק בזה, ואם הי' הדבר פשוט ומבואר בשו"ע כדבריו, בודאי הי' גם בעל קצות השולחן יודע מזה, ולא הי' מסתפק בזה.

ג) בס"ד שם בשו"ע כותב רבינו: "ואפילו הלך בתוך הסעודה לבית אחר ואוכל ושותה שם דברים שאינם טפלים לסעודה לענין ברכה ראשונה והוצרך לברך עליהם כמו יין! ופירות, כיון שהם טפלים לענין ברכה אחרונה ונפטרים בברכת המזון על דעת סעודתו הראשונה הוא אוכל ואין צריך לברך עליהם ברכה אחרונה", עכ"ל.

1) אולי אפשר לומר שהפירוש בדברי רבינו אלו, ובמה שהזכיר יין - אע"פ שכבר פסק בסעיף הקודם שמצד ספק ברכות להקל אין צריך לברך על היין, ואם כן מה משמיענו כאן - הוא על דרך שפירש המחצית שקל על המגן אברהם, שהוא (כמצויין בשו"ע) מקור רבינו.

דהנה עמ"ש הרמ"א בס"י קעח: "ולכן אם שינה מקומו למקום אחר . . ואכל דברים שצריכים ברכה במקומם אפילו מה שרוצה לאכול אחר כך אין צריך לברך", כתב המגן אברהם בס"ק ו, וז"ל: "ואז אפילו הלך למקום אחר בתוך הסעודה ושתה יין או מים אינו צריך לברך דלקבעי קמא הדר", עכ"ל המג"א.

ועל זה כתב המחצית השקל, וז"ל: "וצריך לומר דהוי ס"ד כיון שאין לשתיית מים קביעות דהא אין צריך ברכה לאחריהם במקומם וכן יין אחד מ"ד בס"ה אף שבמקום הראשון אכל פת דהוי קביעות ל"ל על יין או מים לקבעי קמא הדר קמ"ל" עכ"ל.

שלפי זה, אולי יש לומר שגם רבינו משמיענו בס"ד שאפילו למאן דאמר שיין הוא מהדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם מכל מקום אם בירך על היין בתוך הסעודה והלך למקום אחר ושותה יין או מים אין צריך לברך עוד פעם ברכה ראשונה על היין.

[מה שכתב המג"א "מים" צריך עיון. שהרי על מים גם במקום הראשון לא הי' צריך לברך, שהרי הוא טפל לסעודה, ואם כן מובן בפשטות שמהאי טעמא אין צריך לברך גם במקום השני. וזהו הטעם לכאורה למה שאדה"ז כתב פירות, ולא הזכיר מים.

ולכאורה יש לומר, שאולי דעת המג"א כהדיעה המובא בשו"ע (וגם אדה"ז מביא דיעה זו בשולחן) ס"י קעד, שעל מים כן צריך לברך בסעודה, משא"כ אדה"ז פסק שם (ס"ב) שאין לברך על מים בתוך הסעודה. - אלא שלפי זה נמצא שאדה"ז פסק שלא כהמג"א.

אבל נוסף לזה עצ"ע, שהרי שם בשו"ע הובא עוד דיעה שיש מחמירים לברך על מים בכל פעם ששותה - ועל זה כתב המג"א שם בס"ק יג, וז"ל: "נראה לי דוקא במים שאין אדם שותה אלא לצמאוי הוי בכל פעם נמלך אבל שכר ומי דבש פשיטא דלא הוי נמלך", עכ"ל. שמזה משמע לכאורה שדעת המגן אברהם שגם בסעודה צריך לברך על המים בכל פעם ששותה - וזה בסתירה לכאורה למה שכתב בס"י קעח ס"ק ו שאפילו הלך למקום אחר בתוך הסעודה ושתה מים צריך לברך].

2) כן נדפס בדפוסים הישנים, אבל בדפוס החדש משמיט תיבות ברכה אחרונה. ובציון מהעירו: "וכ"ה בלוח ובסדר ברה"נ שם, והכוונה לברכה ראשונה אבל בלוח התיקון לדפוס הראשון הגי' כאן: ברכה אחרונה. ובקונטרס השלחן הגי' כאן: ברכה ראשונה". ע"כ.

ולפי דברי הרב ש.פ.ר. - שגם שלא בתוך הסעודה אם אכל דברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם יחד עם דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם והלך למקום אחר או חזר למקום הראשון אין צריך לברך על הדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם - צ"ע מה חידוש משמיענו רבינו בס"ד, והלא קל וחומר הוא, מה אם שלא בתוך הסעודה אין צריך לברך אחריהם כל שכן שבתוך הסעודה אין צריך לברך אחריהם.

ועוד, הרי רבינו נותן טעם לדבריו: "כיון שהם טפלים לענין ברכה אחרונה ונפטרים בבהמ"ז ע"ד סעודתו הראשונה הוא אוכל ושותה". ואם כן, במקום שאין נפטרים בברכה אחרונה, אין אומרים ע"ד סעודתו הראשונה הוא אוכל ושותה.

ונמצא לפי זה, שאם אכל תפוחים ומיני מזונות במקום אחד, ולא בירך אחריהם ברכה אחרונה, והלך למקום אחר וממשיך שם לאכול התפוחים, צריך לברך ברכה ראשונה שם על התפוחים, שהרי אין הברכה אחרונה של התפוחים על המח' אלא בורא נפשות.

וכל שכן אם נאמר שכוונת רבינו הוא דוקא ברכת המזון ולא סתם ברכה אחרונה.

ב. עוד כותב שם הרב ש.פ.ר. שי' בשולי הגליון, וז"ל:

"וראה ג"כ בתוס' פסחים (קא, ב ד"ה אלא בדברים) בשם הרשב"ם, שבשיטתו אזיל אדה"ז, שכתבו שההולך למקום אחר באמצע סעודה שאכל בה דברים הטעונים ברכה במקומם ושותה יין או מים אין צריך לברך מכיון שלקבעא קמא הדר. הרי מזה ראייה מוכחת שהעיקר בנידון זה הוא שהאדם האוכל הוא עדיין קבוע במקומו, מכיון שההלכה מכריחה אותו לחזור למקומו לברך ברכה אחרונה, וכאילו לא שינה מקומו כלל". ע"כ.

ויש להעיר ממ"ש בבדי השלחן סי' מא ס"ק ג, וז"ל: "ודע שיש ט"ס בשו"ע שם שכתב ואין צריך לברך עליהם שם ב"א, דכאן מיירי מברכה ראשונה, וכן בסידור ליתא זה, וכבר העיר ע"ז במסגרת השלחן על קיצור שולחן ערוך סי' מב. וראיתי בשו"ע קאפוסט שנת תקע"ג שאין שם תיבת ב"א, אך בלוח התיקון בסופו הוסיף תיבת ב"א, ובמח"כ המעתיק לא עיין היטב", עכ"ל.

וגם כאן צריך עיון בדבריו, ומכמה טעמים :

(א) מה שכתב שרבינו אזיל בשיטת הרשב"ם אין הדבר כן. שהרשב"ם סובר ששבעת המינים הם דברים שטעונים ברכה לאחריהם במקומם, ואין זה שיטת רבינו. שרבינו כתב רק שמצד ספק ברכות להקל אין לברך פעם שנית.

(ב) מה שכתב שם : "...שכתבו, שההולך למקום אחר באמצע סעודה שאכל בה דברים הטעונים ברכה במקומם ושותה יין או מים אין צריך לברך" - הנה התיבות : "שאכל בה דברים הטעונים ברכה במקומם", אינם נמצאים בתוס' כלל והם הוספה משלו.

(ג) ועוד, שהשמיט מה שכתבו התוספות קודם לזה : "ולכל הפירושים". והפירוש בתוספות הוא - לא כמו שכתב הוא, שהמדובר שלא בסעודה, רק שאכל דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם עם דברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם - אלא פי' הדברים הוא כך :

דלאחר שהתוספות הביאו דברי הרשב"ם ששבעת המינים הם דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, ואינם מסכימים לדעתו אלא כתבו "לכך נראה דין וכל ז' מינין לא הוי בכלל דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומן" - מסיק התוס' לבסוף : שלכל הפירושים, דהיינו אפילו אלו הסוברים שדין הוא מדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומן, אם שתה יין בסעודה והלך למקום אחר אין צריך לברך עוד הפעם שם דכיון שהוא בתוך הסעודה לקבעי' קמא הדר.

ג. בגליון תתקמב (עמ' 85) כתב הרב הנ"ל שלדעתו אין צריך לחזור ולברך בנדוד, ד' ומוסיף : "ובפרט שמסקנת רבינו בכל הספקות בענין הוא שספק ברכות להקל, ודאי שאין לחזור ולברך ברכה ראשונה".

והנה גם כאן צריך עיון בדבריו.

(א) מהו הפירוש בדבריו : "בכל הספקות בענין".

(ב) מה שרבינו אומר ספק ברכות להקל אין לו שום קשר עם מה שאנו מסופקים, דהיינו אם אכל דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם עם דברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם והלך למקום אחר או חזר למקומו הראשון אם צריך לברך עוד הפעם על הדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומו.

דמה דמספקא לי' לרבינו הוא מה הם הדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם מצד מחלוקת הפוסקים בזה, ולכן פסק שספק ברכות להקל.

משא"כ הספק שלנו הוא מצד ספק ידיעתנו, שאין אנו יודעים אם האכילה של דברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם קשור עם האכילה של דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם או לא - ואם יבוא חכם אחד ויברר לנו מה שמסופק לנו, נסתלק לו הספק.

בסגנון אחר: אנו עסוקים לברר מה שמסופק לנו. ואין הכי נמי שעד שיברר הדבר אסור לנו לברך על הדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומו מצד ספק ברכות להקל - אבל אין לזה שום קשר עם מה שכתב רבינו בענין זה שספק ברכות להקל.



פתיחת הדלת כנגד הנר

והעמדת נר במקום שהרוח שולטת [גליון]

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון הקודם (עמ' 77) שואל הר' וו.ר. שי' למה בשו"ע אדה"ז סי' רעז ס"ב בענין פתיחת הדלת נגד נר הדולק, כותב בטעם האיסור "שמא יתחיל לנשב מיד שיתחיל לפתוח". ובסי' תקיד ס"י בענין האיסור להעמיד נר הדולק במקום שהרוח שולטת, אומר בטעם האיסור "גזירה שמא יעמידנה בשעה שהרוח מנשב". ומקשה למה לא אומר גם שם הטעם "שמא יתחיל הרוח לנשב מיד שיעמידנו שם".

וכותב אולי אפשר לחלק דבסי' רעז "אינו יודע באותו רגע שפותח הדלת מהו המצב בחוץ". ומזה משמע שהוא לומד הפירוש בהאיסור דפתיחת הדלת, שמדובר שפותח הדלת מבפנים.

ואינו משמע כן, כי הלשון בשו"ע הוא "לפיכך אף בשעה שאין רוח מנשב בחוץ אסור לפותחה" ואם מדובר שהוא פותח מבפנים איך יודע שאין הרוח מנשב מבחוץ? ולכן נ"ל שמדובר שהוא פותח מבחוץ, ואעפ"כ יש חילוק בין ההלכה שבהעמדת הנר, ששם הוא עומד ממש נגד המקום שהרוח שולטת בו, ועכשיו אין הרוח מנשב, לכן אין שייך החשש שמא יתחיל לנשב, אבל בפתיחת הדלת, הרי הפתיחה עצמה לוקח איזה רגע, ובזה הרגע יכול להיות שיתחיל לנשב הרוח. וכן משמע בקו"א סי' רעז סוס"ק א. כן נראה לתרץ בדרך אפשר.



מצות נר חנוכה לבנות הלומדות בסמינר [גליון]

הרב ברוך מרדכי ליפסקאר

כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

כתב הרשב"א (שו"ת סי' תקמא) "שאלה: מי שאוכל בבית חמיו הוא ואשתו ובניו אפילו פתח בבא לנפשיה דינו כאכסנאי נשוי או לא? ובסי' תקמ"ב משיב: "מי שאוכל על שולחן בעל הבית אפילו שוכב בבית בפני עצמו אינו צריך להדליק. אבל מ"מ צריך להשתתף וכו'".

ובגליון הקודם (עמ' 82) הסיק עפ"ז הרב ש.ד.ל. שי' בנדון בחורים וכדו' שיש להם בית לשינה ולכל חפציהם וצרכיהם אבל אוכלים במקום אחר, שצריכים להדליק נ"ח במקום שאוכלים, דלפי הרשב"א (וכ"פ הרמ"א סי' תרעז ס"א) זהו עיקר מקום קביעותם (כמו החתן הישן בביתו הפרטי ורק אוכל אצל חמיו כנ"ל).

ולענ"ד אין דבריו מוכרחים, דכנראה הוא למד שהעובדא בשו"ת הרשב"א הי' שהחתן ואשתו וב"ב ישנו ועשו כל צרכיהם (וגם אכלו אכילת ארעי) בביתם הפרטי ורק אכלו אצל חמיו. אבל לענ"ד אין זה מוכרח, וי"ל ולהוכיח שהנדון הי' אחרת - והוא, שהחתן וב"ב עזבו את ביתם הפרטי לכל ימי החנוכה ואכלו וישנו בבית חמיו, ז.א. ברשותו, ורק שיש שם בית מיוחד להם לשינה, וכמו שאבאר.

ולפ"ז רק בנדרון כזה שהוא אוכל וגם עושה רוב צרכיו אצל חמיו, ורק שישן בחדר מיוחד לו, הנה בזה פסק הרשב"א שאעפ"י שיש להחדר שינה שלו פתח פתוח לחוץ אעפ"כ אינו צריך להדליק שם בפ"ע אלא מקום אכילה הוי עיקר, אבל בנדרון אחר, שהוא ישן וכו' בביתו הפרטי ורק אוכל אצל חמיו, ועד"ז בחורים הנ"ל, הנה בזה נראה שעיקר קביעתם הוא חדרם הפרטי.

דהנה כתב הרא"ש (סי' ח) "אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה ואינו יוצא בנרו של בעל הבית דלא הוי בכלל איש ואשתו [וביתו] אמר ר' זירא מריש כי הוינא בי רב הוה משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזאי בתר דנסיבנא אמינא השתא ודאי לא צריכנא דמדלקי עלאי בגו בתאי. וה"מ לאשתתופי בפריטי היכא דלא פתח בבא לנפשיה אבל אי פתח בבא לנפשיה מיחייב לאדלוקי משום חשדא". (ועד"ז כתבו הרי"ף והרמב"ם ועוד).

ולכאורה פ' הפשוט בתיבות "פתח בבא לנפשיה" הוא שבאותו בית - רשות - של הבעה"ב יש להאורח חדר לעצמו ולהחדר יש פתח פתוח לרה"ר ומשם יוצא ונכנס, שלכן יש חשדא וצריך להדליק לעצמו.

והנה ז"ל השאלה ברשב"א הנ"ל: "מי שאוכל בבית חמיו הוא ואשתו ובניו אפילו פתח בבא לנפשיה דינו כאכסנאי נשוי או לא". וגם כדברי הרב הנ"ל, היאך נפרש המילים "אפילו פתח בבא לנפשיה" האם נאמר שהכוונה בזה הוא על ביתו הפרטי, הרי ה' לכתוב בפשטות "מי שאוכל אצל חמיו הוא ואשתו ובניו דינו כאכסנאי נשוי או לא", ויהא מובן בפשטות שרק אוכל אצל חמיו אבל הוא ישן בביתו? ויתירא מזו, הרי כתב "אפילו פתח בבא לנפשיה", ואם כדבריו הרי אין שייך אחרת, ומה פירוש "אפילו"?

[ואין לומר שבא לכלול היכי תמצוי שאוכל אצל חמיו ויש לו שם פתח פתוח לעצמו לחדר שבו הוא אוכל. דזה אינו, חדא משום דאין זה מצוי כלל וכלל שילך אצל חמיו לאכול ויהי' לו חדר מיוחד לזה. ועיקר הרי מה יתוסף בזה שיש לו פתח פתוח לעצמו הרי יש כבר חשדא ממה שיש לו בית לעצמו שבו הוא ישן וכו'].

ולפי דברינו מדויק יותר לשון הרשב"א "מי שאוכל על שולחן בעה"ב אפי' שוכב בבית בפ"ע...", דבפשטות הלשון "על שולחן" בדרך כלל

הוא שסמוך על שולחנו (עכ"פ במקצת) ולא שאוכל אצלו, ואולי גם הלשון שוכב משמע יותר אקראי מהלשון הרגיל "לן בבית בפ"ע". ולפי"ז תשובת הרשב"א "מי שאוכל..." היא תשובה לנדרון זה דוקא וכן"ל.

ונמצא דמי שיש לו דירה לעצמו שבה ישן ומניח חפציו וכו' ורק אוכל במקום אחר, הנה מקום קביעותו היא מקום השינה וכו'. [ומ"ש הט"ז סוס"ק ב' "לא איכפת לן מקום השינה שהרי בני הבית הם יודעים שקבוע דירתו לאכילה במקום אחר וכו'", הכוונה בזה הוא, כמוכן למעיין, שגם הבית שבו ישן אינו קבוע לו, דהרי כתב "שהרי בני הבית יודעים", משמע מזה שיש שם בני בית ואינם בני בית שלו. ואדם כזה אינו קבוע במקום שינה אלא "קובע דירתו לאכילה" במקום אחר. ולכאור' זה דומה לבחור שישן בבית א' שאינו שלו אבל אוכל כל יום אצל אביו, כנידון דהרא"ש המובא בט"ז שם (ועי' ג"כ שו"ת 'שארית יוסף' סי' עג, הובא במג"א ס"ק ז), דיש לו להדליק במקום אכילה]. וקצרתי, ואי"ה עוד חזון למועד.



פשוטו של מקרא

העדר 'כיבוד אב' אצל שמעון ולוי

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בפירש"י עה"פ "שני בני יעקב, שמעון ולוי, אחי דינה" בראשית (לד, כה), פירש "שני בני יעקב: בניו היו, ואעפ"כ נהגו עצמן שמעון ולוי כשאר אנשים שאינם בניו, שלא נטלו עצה הימנו".

ובלקוטי שיחות ח" שיחה א לפ' וישלח) מבאר הרבי שאמנם מצד כיבוד אב היו צריכים להתיעץ בו, אבל חיוב כיבוד אב שלפני מתן-תורה היה רק מצד "יישובו של עולם" ולא כחיוב בפנ"ע, וכיוון שהמצב אז היה יוצא מן הכלל וגם נוגע בעצם הנפש (וגם מטעם יישובו של עולם) - אדרבה, יישובו של עולם מתקיים ע"י ש"לא נטלו עצה הימנו", עכ"ד.

ולכאורה חסר ההסבר או המקור מפני מה חייבים מצד כיבוד אב "ליטול עצה הימנו", ע"פ המבואר באג"ק אדמו"ר הזקן¹, שבדברים שאינם נכללים ב"איזהו כיבוד..." (כמו המקרה הנדון שם - כאשר האב מצווה להתפלל בנוסח מסויים, או המקרים שבשו"ע² - שלא לשאת אשה פלונית, או באיזה עיר ללמוד תורה), אין מצוה לשמוע בקול האב.

אמנם אדה"ז סיים את הדיון בזה שם, בתיבות "ויש בזה עוד לדבר הרבה, ליישב המקומות הנראים סותרים לכאורה". וכמו למשל דין "הנשמע בדבר אביו למקום"³, שאם יודע שיעשו חפצו בשביל אביו (אף שיעשו גם בשבילו לבד), יבקש בשביל אביו כדי לתלות הכבוד באביו, אע"פ שאין לאב מזה תועלת גשמית.

(1) סי' פא. (קה"ת ברוקלין, נ"י. תש"מ). וכן מבואר בביאור הגר"א בשו"ע יו"ד דלהלן בהערה הבאה.

(2) יו"ד סו"ס רמ.

(3) קידושין לא, ב. שו"ע שם ס"ו.

ויש לעיין באחרונים הדנים בזה (חלקם אינם סוברים כאדמו"ר הזקן) ובמקורותיהם. ואלה הרשומים אצלי מכבר: ס' המקנה קידושין שם. גו"א למהר"ל ר"פ קדושים. כלי חמדה שם. שו"ת מהרש"ם ח"ב סי' רכד (מתשב"ץ ח"ב סי' נג ומשו"ת ריב"ש סי' קכו). הגהות הגרי"פ פערלא בסהמ"צ לרס"ג עשה טו.



זיו איקונין של יוסף היה דומה ליעקב

הרב אלכסנדר אליעזר קנאפפלער

מח"ס אבן יקרה ועוד - בארא פארק, ניו יארק

בפרשת מקץ (מב, ח): "ויכר יוסף את אחיו והם לא הכירהו". ופירש"י שם: "ויכר יוסף: לפי שהניח חתומי זקן. והם לא הכירהו: שיצא מאצלם בלא חתימת זקן, ועכשיו מצאוהו בחתימת זקן", עכ"ל. ומקורו מהגמרא יבמות (פח, א), עיי"ש.

ולכאורה יש להקשות מדברי רש"י בפרשת וישב (לז, ג): "וישראל אהב את יוסף מכל בניו, כי בן זקנים הוא לו וגו'". ופירש רש"י (ד"ה בן זקנים) וז"ל: "דבר אחר, שהיה זיו איקונין שלו דומה לו".

ואם כן נדון קל וחומר, מה אם כשלא היה ליוסף חתימת זקן, היה זיו איקונין שלו דומה ליעקב, כל שכן כשהיה לו חתימת זקן, בודאי היה זיו איקונין שלו דומה ליעקב, דגם ליעקב היה חתימת זקן. ואם כן לכאורה לא מספיק הטעם למה לא הכירו את יוסף לפי שיצא מאצלם בלא חתימת זקן ועכשיו בחתימת זקן, דאדרבה מהחתימת זקן היה להם להכירו עוד יותר, דבחימת זקן היה זיו איקונין של יוסף דומה עוד יותר ליעקב. [ואולי היה קשה לרש"י (פרשת מקץ שם) קושיא זו, ולכן הביא רש"י את דברי המדרש דאיתא שם ביאור אחר בהפסוק, וכידוע ממפרשי הרש"י דכשהביא רש"י ב' פשטים, זהו מחמת שהיה קשה לו קושיא על פשט הראשון, לכן הביא גם פשט אחר].

ונכדי היקף היניק והחכם כמר נפתלי חיים ג"י אמר לתרץ תירוץ נפלא, להיות שיעקב אבינו היה שרוי באבילות כל הכ"ב שנה שהיה יוסף במצרים וכדכתיב (וישב לז, לד) "ויקרע יעקב שמלתיו וישם שק במתניו ויתאבל על בנו ימים רבים". וברש"י שם כתב: "ימים רבים: כ"ב שנים

וכו'". וממילא פירשה ממנו השכינה, וכמו שכתב רש"י בפרשת ויגש על הפסוק (מה, כז) "ותחי רוח יעקב אביהם" – "שרתה עליו שכינה שפירשה ממנו", ומקורו ממדרש תנחומא (וישב סימן ב). ואילו ביוסף כתיב בפרשת וישב (לט, ב): "ויהי ה' את יוסף ויהי איש מצליח" – דהיינו ששרתה עליו השכינה.

וממילא לא היה זיו איקונין של יוסף דומה ליעקב עתה, דזיו איקונין של יעקב היה פנים זועפות ואבלות, וזיו איקונין של יוסף היה בשמחה והשראת השכינה, ולא היו דומין זיו איקונין שלהם כלל, ולכן לא הכירו את יוסף*.

ולענ"ד אמרתי לישב הקושיא למה לא הכירו את יוסף מחמת שהיה לו חתימת זקן, דאולי יש לומר דמה שהיה זיו איקונין של יוסף דומה ליעקב, זה היה רק כל זמן שהיה יוסף בבית יעקב, אבל הכ"ב שנים שהיה יוסף במצרים אז לא היה זיו איקונין של יוסף דומה ליעקב. דהנה זה שהיה זיו איקונין של יוסף דומה ליעקב היה בדרך נס, שהרי בסתם בני אדם אמרו חז"ל בירושלמי מסכת ברכות (פ"א ה"ט): "שאינן פרצופיהן דומין זה לזה". ולכן בעת שהיה יוסף במצרים לא היה צורך בנס זה, ואמרו ז"ל: "לא עביד קוב"ה ניסא למגנא", ולכן במצרים לא היה זיו איקונין של יוסף דומה ליעקב, ומשום הכי לא הכירוהו אחיו את יוסף*.

[וכעין זה היה אצל רבי אלעזר בן עזריה, וכדאיתא בגמרא מסכת ברכות (כח, א): "ההוא יומא בר תמני סרי שני הוה, אתרחיש ליה ניסא ואהדרו ליה תמני סרי דרי חיורתא, היינו דקאמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא בן שבעים שנה". והנה זה שנעשה לו י"ח

* לכאור' עצ"ע, דהא ודאי זכרו השבטים תואר פני יעקב קודם מכירת יוסף, ואז הרי שרתה עליו שכינה, וא"כ היה להם להכיר את יוסף. המערכת.

* צ"ב מכמה פנים: חדא, דאם אכן הא דזיו איקונין דיוסף דומה לשל יעקב היה נס, יש לשאול על כך את השאלה הא קוב"ה לא עביד ניסא למגנא, ומה צורך יש בנס זה כל עיקר. ואת"ל שהיה בו צורך מאיזה טעם שיהיה, מפני מה הנס נצרך בהיות יוסף יושב בשבת תחכמוני אצל יעקב אבינו ע"ה יותר מבהיותו במצרים. ועוד, דבשלמא אם היה זה נס תמידי, היה מקום להקשות מדוע נמשך נס זה גם כשלא נצרך, אבל בפשטות היה זה נס חד-פעמי שנעשה בעת הלידה, וא"כ כיצד ישתנו פניו בירידתו למצרים, אדרבה, לצורך זה יהיה על הקב"ה לעשות נס נוסף שאין בו צורך כלל. המערכת.

שערות לבנות היה בדרך נס וכלשון הגמרא "אתרחיש ליה ניסא", הכי נמי מה שהיה זיו איקונין של יוסף דומה ליעקב היה גם כן בדרך נס וכן"ל].

ולפי דברים האמורים יש להוסיף, דהנה כתב רש"י בפרשת ויצא על הפסוק "ויצא יעקב וגו'" (כח, י), וזה לשונו: "לא היה צריך לכתוב אלא וילך יעקב חרנה, ולמה הזכיר יציאתו, אלא מגיד שיציאת צדיק מן המקום עושה רושם, שבזמן שהצדיק בעיר, הוא הודה הוא זיוה הוא הדרה, יצא משם, פנה הודה פנה זיוה פנה הדרה", עכ"ל.

והקשה ע"כ בכלי יקר וז"ל: "ויש להתבונן וכי אברהם ויצחק לא הלכו ממקום למקום, ולמה לא נכתב אצלם לשון יציאה? ויש לפרש לאידך גיסא, לומר שדוקא יציאתו של יעקב עשה רושם, אבל לא יציאת אברהם ויצחק, לפי שהמה הלכו עם כל בני ביתם ולא נשאר במקום שום צדיק, על כן לא עשו רושם ביציאתם, כי הרשעים שנשארו שמה אינן מקפידין על יציאת הצדיקים, ואדרבה הם שמחים בצאתם מהם לפי שאינן הולכים בדרכיהם, והם לשיכים בעיניהם ולצנינים בצדיהם והם מריבים עמהם עבור מעשיהם, אבל ההולך ממקום שצדיקים מצויים שם אז יציאתו עושה רושם כי הצדיקים שנשארו קשה עליהם פרידתם כי דעתם נוחה ממנו וכו', וכאן היו יצחק ורבקה לכך היה רושם יציאתו ניכר", עכ"ל הכלי יקר.

וכעין זה יש לומר לעניננו אצל יוסף הצדיק ד"יציאת צדיק מן המקום", מקום של צדיקים, דהא היה שם יעקב אבינו ושבטי י-ה, "עושה רושם", דהיינו שעשה רושם ביוסף עצמו, דמיוסף עצמו פנה הודו פנה זיוו ופנה הדרו, דתו לא היה זיו איקונין שלו דומה ליעקב, והשבטי י-ה שהיו גם כן צדיקים פעל עליהם רושם זה, ולכן לא הכירו האחים את יוסף.

ולפי זה יש לבאר עומק דברי רש"י: "שיצא מאצלם בלא חתימת זקן". ועל דרך שדרשו בגמרא קידושין (לב, ב) "אין זקן אלא מי שקנה חכמה", דר"ל שיצא מאצלם והניח שם קנין החכמה שהיה בינו לבין יעקב, ופנה הודו זיוו והדרו, וממילא לא היה זיו איקונין שלו דומה ליעקב.

ונ"ל להוסיף נופך על דברים הנ"ל, דהנה כתיב בפרשת וישב (לט, יא): "ויבא הביתה לעשות מלאכתו וגו'", ופירש רש"י (ד"ה לעשות

מלאכתו) וז"ל: "לעשות צרכיו עמה אלא שנראית לו דמות דיוקנו של אביו".

ולכאורה יש לתמוה, דלמה היה צריך לדמות דיוקנו של אביו, והא זיו איקונין של יוסף עצמו היה דומה ליעקב? אלא על כרחך כמו שכתבתי, דכל זמן שהיה יוסף במצרים לא היה זיו איקונין שלו דומה לזיו איקונין של יעקב.



הוכחת רש"י שאין מלאך א' עושה ב' שליחויות

הרב מנחם מענדל קלמנסון

כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בפרשת וירא (יח, ב) כתיב: "וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים וגו'". וברש"י ד"ה והנה שלשה אנשים כתב וז"ל: "א' לבשר את שרה וא' להפוך את סדום וא' לרפאות את אברהם שאין מלאך א' עושה שתי שליחויות. תדע לך שכן כל הפרשה הוא מזכירין בלשון רבים 'ויאכלו' 'ויאמרו אליו' ובבשורה נאמר 'ויאמר שוב אשוב אליך' ובהפיכת סדום הוא אומר 'כי לא אוכל לעשות דבר', 'לבלתי הפכי', ורפאל שריפא את

(1) יש להבין למה מעתיק רש"י גם תיבת "ויאמרו" אליו? ואוי"ל דבזה בא להדגיש דכולל בפירושו דברי הפסוק "ויאמר אליו איה שרה וגו'" [ואם לא הי' מוסיף תיבת "אליו" הי' אפשר ללמוד דמביא מ"ויאמרו כן תעשה כאשר דברת" שבפסוק ה] ובוזה מבהיר קושיא שמתעוררת על הוכחתו מ"ויאמר שוב וגו', דנהי דהכא משתמש הקרא בלשון יחיד אבל לעיל מיני' השתמש הקרא בל' רבים [בקשר להשליחות עצמו משא"כ מ"ויאכלו" ומ"ויאמרו כן תעשה וגו' שמדבר אודות הנהגתם בלי קשר להשליחות] "ויאמרו איה שרה אשתך, שלכאורה הי' חלק מהשליחות לבשר את שרה דשאלו לאברהם איפה היא בכדי לבשרה, וא"כ מנ"ל דרק הא' נשלח לבשר, הרי במקום א' משתמש הקרא בלשון יחיד ובמק"א בלשון רבים ומאיזה מהם נוכיח? ואין זה קשה הנ"ל עפ"י דברי רש"י בד"ה ויאמר אליו "...אף לשרה שאלו איז אברהם למדנו שישאל אדם באכסניא שלו וכו'" ובהמשך: "יודעים היו מלאכי השרת שרה אימנו היכן היתה אלא להודיע שצנועה היתה כדי לחבבה על בעלה וכו'" הרי ששאלתם איה שרך אשתך לא הי' קשור לבשורת שרה [ולא יוקשה מסוף דברי רש"י "אמר ר"י בר חנינא כדי לשגר לה כוס של ברכה" שלכאורה קשור לבשורת שרה, שהרי אף אם הי' קשור מ"מ אי"ז חלק בהשליחות לבשר את שרה. ואכ"מ].

ולכן מעתיק רש"י גם תיבת "אליו" להדגיש דכולל גם הפסוק ד"ויאמרו אליו" בהוכחתו (דממנו לא קשה כנ"ל).

אברהם הלך משם להציל את לוט הוא שנאמר 'ויהי כהוציאם אותם החוצה' ויאמר המלט על נפשך' למדת שהא' הי' מציל". עכ"ל.

ויש להקשות טובא: חדא מהסדר דרש"י "א' לבשר א' להפוך וא' לרפאות וכו'" והרי השליחות הראשונה היתה לרפאות את אברהם, והשני' לבשר את שרה, והשלישית להפוך את סדום?²

וכמו"כ יש להקשות על הסדר דרש"י כשמוכיח כן מהפסוקים דתחילה מביא מ"ויאמר שוב אשוב וגו', שנאמר גבי הבשורה ואח"כ מ"כי לא אוכל וגו'" שנאמר גבי הפיכת סדום ואח"כ "ויאמר המלט וגו'" שנאמר גבי הצלת לוט.

שוב, בהוכחת רש"י גבי הפיכת סדום מביא ב' הוכחות: א' מפסוק כב "כי לא אוכל לעשות דבר", והשני מפסוק כא "בלתי הפכי וגו'".

ויש להבין: חדא, למה מביא ב' הוכחות ולא מסתפק בא'. ותו מהו העילוי בהראשון שלכן מביאו כראשון, ולכאורה אדרבה הי' צריך להביא מ"בלתי הפכי" שבפס' כא - לפני הוכחתו מ"כי לא אוכל" - הפסוק שלאחריו. ובפרט דבההוכחה מ"בלתי הפכי" מוזכר בהדיא השליחות ("הפכי") משא"כ ב"כי לא אוכל לעשות דבר"?

ב. בהמשך הפרשה (יט, טז) "ויחזיקו האנשים בידו וגו' וברש"י ד"ה ויחזיקו א' מהם הי' שליח להצילו וחבירו להפוך סדום לכן נאמר ויאמר המלט ולא נאמר ויאמרו". ע"כ.

ובפסוק כב: "מהר המלט שמה כי לא אוכל לעשות דבר עד באך שמה" וברש"י ד"ה כי לא אוכל: "לשון יחיד מכאן אתה למד שהא' הופך והא' מציל שאין שני מלאכים נשלחים לדבר א'". ע"כ.

(2) צ"ע למה מעתיק תח"י הפסוק "ויהי כהוציאם אותם החוצה" דלכאורה לא נוגע לההוכחה כלל? ואפשר מביאו רש"י היות ועל ידו מתחזק ההוכחה מ"ויאמר" לשון יחיד דבאותו פסוק עצמו בתח"י משתמש הקרא בל' רבים ובהמשך לזה בלשון יחיד ועצ"ע.

(3) עיין ב'אהל יוסף' ועוד שמבארים הנ"ל. ונבא לבאר בעיקר הסדר של ההוכחות דרש"י.

ולכאור' יש להקשות למה דוקא "מכאן אתה למד שהא' וכו'" [בפרט עפ"י משנת הרבי ד"מכאן" מבהיר ולא ממקום אחר דמהו המק"א?]. ותו, לכאורה סותר דבריו לעיל בד"ה ויחזיקו "א' להציל וא' להפוך לכך נאמר ויאמר המלט ולא נאמר ויאמרו", דמשמע ידיעין שהא' בא להציל מ"ויאמר המלט וגו'?"

גם יש לדייק בשינוי הלשון בד"ה ויחזיקו "לכך נאמר" מדבריו בד"ה כי לא אוכל "מכאן אתה למד"?

וי"ל דשאלה א' מתורצת בחברתה, כלומר היות ודוקא מ"כי לא אוכל" יש להוכיח שהא' הופך והא' מציל "מכאן אתה למד" ורק אח"ז יש להוכיח מ"ויאמר המלט" כדלקמן, לכך משתמש רש"י בד"ה ויחזיקו בלשון "לכך נאמר" ו(דוקא) בד"ה כי לא אוכל כותב "מכאן".

הביאור: מ"ויהי כהוציאם אותם החוצה ויאמר המלט" עצמו אין להוכיח ש(רק) הא' בא להציל שהרי כל הפסוקים שדברו ע"ד השליחות להפוך ולהציל עד הנה בלשון רבים נאמרו "כי משחיתים אנחנו . . וישלחנו ה' לשחתה" ויחזיקו האנשים בידו . . ויוציאוהו ויניחוהו וגו'" ובתחילת פסוק זה גופא "ויהי כהוציאם אותם וגו'", ולכן אין להוכיח מ"ויאמר" לשון יחיד ש(רק) הא' בא להציל, ד"ל דאכן נשלחו שניהם להציל והאמירה בפועל ד"המלט" הי' ע"י א' מהם ואין כאן הוכחה דרק הא' נשלח להציל!

ולכן דוקא מ"כי לא אוכל" מוכח שהא' בא להפוך (ובמילא) וא' בא להציל שהרי מהלשון "כי לא אוכל" מוכח דהיכולת - ובמילא אחריות השליחות להציל - ניתן רק לא'. ולכן דוקא מכאן אתה למד שהא' בא להפוך ובמילא ידיעין דרק הא' בא להציל "שאינ' שני מלאכים נשלחים לדבר א'". [וזהו שמבהיר רש"י "מכאן אתה למד" ולא ממקום אחר, היינו ולא מ"ויאמר המלט וגו'"].

4) וכמו"כ מובן שינוי הלשון מדבריו בד"ה והנה שלשה "שאינ' מלאך א' עושה ב' שליחות" וכאן הוא אומר "שאינ' ב' מלאכים עושים שליחות א'" דבא לבאר איך שמוכח (ג"כ) "מכאן" דרק א' בא להציל וזהו היות ו"אין שני מלאכים עושים שליחות א'", משא"כ לעיל בא לבאר למה הוצרך לג' מלאכים ולא סגי בא' שיעשה כל השליחויות? וזהו שאומר "אין מלאך א' עושה ב' שליחויות", ולכן נשלחו ג'.

ומבואר למה מביא תחילה מ"כי לא אוכל" [אף שבא בסדר הפסוקים אחרי "ויאמרו המלט" ורק אח"כ מביא מ"ויאמר המלט", דכנ"ל רק ממנו יש להוכיח שהא' נשלח להפוך והא' להציל, ו(רק) אח"ז נהי' "ויאמר המלט" להוכחה].

ומבואר חילוק הלשון שהזכרנו בד"ה ויחזיקו "לכך נאמר ויאמר המלט" ובד"ה כי לא אוכל "מכאן אתה למד".

ומבואר ג"כ הקדמת רש"י (בד"ה "והנה שלשה") ההוכחה מהפיכת סדום להוכחתו גבי הצלת לוט [אף דהצלת לוט היה קודם הפיכת סדום?] דכנ"ל ההוכחה מהצלת לוט נהי' להוכחה רק אחרי ההוכחה גבי הפיכת סדום.⁵



תפקידו של שר הטבחים

הת' דוב בער דאלווען
תלמיד בישיבה

בפרשת וישב (לו, לו): "והמדנים מכרו אותו אל מצרים לפוטיפר סריס פרעה שר הטבחים". ופרש"י "הטבחים: שוחטי בהמות המלך". ואילו אונקלוס תרגם "רב קטוליא", דהיינו שהי' ממונה על הריגת הנדונים למוות. (וכן פי' כל המפרשים).

והטעם לכך שרש"י מפרש שלא כאונקלוס ביארו המפרשים כמה וכמה סיבות:

(א) במזרחי פירש "כי לא מצינו לשון טביחה על הריגת אנשים בשום מקום". ע"ש.

(ב) בגור ארי' ועוד פי' "דלא יתכן שהשי"ת יניח את הצדיק לידי אדם ההורג נפשות, אם השי"ת הזמין לצדיק ישמעאלים נושאים נכאת וצרי ולוט כדי שלא יריח הצדיק את ריח רע, כל שכן הורג נפשות, דהוא מאוס יותר".

(5) ובדוחק י"ל דלפי"ז מבואר הסדר בתחי' דברי רש"י. אבל צ"ע, ועי' בהע' 3.

(ג) במשכיל לדוד כתב דלא רצה לפרש כאונקלוס לפי "דהכא דבר הלמד מעניינו הוא, דומיא דשר המשקים ושר האופים דבמידי דאכילה נינהו ה"נ כן".

ומאידיך, אותם המפרשים גם תי' דלא יקשה על התרגום, דהרי בדניאל (ב, יד) נזכר "לאריוך רב טבחיא די למלכא נפק לקטלא לחכימי בבל", הרי דגם הממונה על הריגת אנשים נזכר בשם טבח. ואף שהמזרחי שם כ' "דלשון ארמי לחוד ולשון הקודש לחוד", מ"מ י"ל דהתרגום לא ס"ל כן ולא תקשי מידי. ועל הטענה ה'ב' כ' הגור ארי' דהמתרגם ס"ל דלא הי' הורג נפשות בעצמו, אלא הי' ממונה על החייבים מיתה. ומסיים הגור ארי', "ונכון הוא".

ומה שמסיים "ונכון הוא", י"ל דבא לרמז לקושיית ה'נחלת יעקב' על אתר, דהק' על פירש"י "לא ידעתי מה יעשה בסוף הסדר, בפסוק (מ, ג) 'ויתן אותם במשמר בית שר הטבחים אל בית הסוהר' דמשמע ששר הטבחים הי' ראש על בית הסוהר והיינו רב קטוליא. ועוד דאחריו (שם, ד) 'ויפקוד שר הטבחים את יוסף אתם' משמע שאין זה אדוני יוסף וכו'". ולהלן (שם) כתב הנחלת יעקב "ויפקוד שר הטבחים את יוסף להיות אתם - כתב הרא"ם שפקידתו זאת היתה כדי לשרתם, ע"כ משמע שלחשיבותו היתה זאת השירות והי' יוצא ונכנס וא"כ אין זה אדוני יוסף, ואפ"ה קוראו הכתוב שר הטבחים, א"כ נראה דכו"ע מודה דפירושו רב קטוליא, וכמו שכתבתי לעיל. אבל בב"ר אמר ר' הונא בשם ר' אחא שמושו הי' ערב לרבו והי' יוצא וכו' משמע שהוא אדוני יוסף והי' גם שר בית הסוהר² או שהי' ראש לשר בית הסוהר". ע"כ.

והנה, מה שכתב דשר הטבחים דהי' אחראי על בית הסוהר לאו היינו שר הטבחים אדוני יוסף אלא רב קטוליא, הנה לבד שזהו חידוש גדול בפש"מ, יש להקשות עליו מהמפורש להדיא בקרא לקמן (שם, ז)

(1) נראה כוונתו לפי שאם הי' אדוניו לא הי' מכבדו לפי שהי' שונאו והניחו במשמר.

(2) לענ"ד א"א לומר דשר בית הסוהר הנזכר בכתוב היינו שר הטבחים דא"כ מהו שכותב (לט, כא) "ויתן חנו בעיני שר הסוהר", והלא בעיני אדוניו כבר מצא חן לפניו, ומאידיך רבו הי' שונאו והניחו במשמר ומהו שכעת מצא חן, ואם לפי שידע האמת, לא הי' לו לפרש דמצא חן אלא לומר דמלכתחילה הניחו ממונה, וע"כ צ"ל כהאופן ה'ב' דפי' ראש לשר בית הסוהר.

"במשמר בית אדוניו", דהיינו משמר בית שר הטבחים דלפניו. ודוחק גדול לומר דהיינו שר בית הסוהר - דהא מעולם לא נזכר שר בית הסוהר בקרא בשם אדוני יוסף, ובודאי שאין לומר שר טבחים היינו אדוני יוסף.

ולעצם קושייתו, דמה ענין שר הטבחים - דהיינו ממונה שוחטי בהמות המלך - אצל בית הסוהר. ואם נאמר דהיינו רב טבליא נחא, דהממונה על הנהרגין, הוא גם ממונה על הנחים במשמר עד שיפורש מה ייעשה להם אם לשבט או לחסד - אבל לפרש"י מא"ל.

בדוחק הי' נ"ל דאכן שר הטבחים הי' ממונה גם על בית הסוהר. אבל פי' זה דחוק ביותר מכמה פנים: א) בכלל הוא דוחק לומר שהי' ממונה על ב' הדברים, ובפשש"מ עדיף לומר דלכל דבר הי' ממונה א', דאין עניות במקום עשירות. ובמקרה כזה הו"ל לרש"י להביא הפי' דרב טבליא עכ"פ כפירוש שני, ובפרט שאינו דוחק כ"כ כנ"ל. ב) א"כ מדוע מזכירו הכתוב בשם שר הטבחים ולא בשם שר בית הסוהר, (ועד דגם כשמדבר אודות תפקידו כממונה על המשמר גם אז מזכירו כשר הטבחים). וביותר הוא תמוה, דתפקידו כשר הטבחים אינו מוריד ולא מעלה כלל למעשה דידן, משא"כ אם נאמר דהי' שר בית הסוהר, הרי זהו פרט חשוב בהשתלשלות הדברים - שיוסף הי' עבד לממונה על בית האסורים, ולכן היה ביכולתו להניחו במשמר המלך (ולא בסתם משמר לאנשי המדינה החוטאים - אבל אם לא הי' ממונה על בית הסוהר אינו מובן מדוע הניחו במשמר המלך - וראה במפרשים), ודוקא עי"ז באה הרווחה ליוסף ע"י שר המשקים שגם הי' בבית הסוהר "מקום אשר אסירי המלך אסורים"!

ואוי"ל חידוש גדול, ובהקדם דלכאו' צ"ב אריכות לשון הכתוב "ויתן אותם במשמר בית שר הטבחים אל בית הסוהר", דבכל הפרשה נזכר א' משניהם, או משמר בית שר הטבחים (מ, ז; מא, י) או בית הסוהר (לט, כ; מ, ה), ומפני מה כאן נזכר שניהם?

וע"כ נראה לומר בדא"פ שכל א' משרי המלך הי' לו משמר משלו, ושם היו מניחים את האנשים שחטאו למלך שתחת מרות שר זה, וכששר הטבחים שם את יוסף בבית הסוהר לא הוצרך הכתוב לבאר שהוא "במשמר בית שר הטבחים", דפשוט שאדונו שם אותו בבית הסוהר שלו (אלא שהי' מקום אשר אסירי המלך אסורים ולא סתם בית הסוהר לאנשי

המדינה³. אבל כששר המשקים ושר האופים חטאו והונחו בבית הסוהר, לא נדע באיזה מהם הונחו, וע"כ מבאר הכתוב "במשמר בית שר הטבחים". והפסוק מתפרש כמו "ויתן אותם אל בית הסוהר במשמר בית שר הטבחים מקום אשר יוסף וגו'"⁴.

והטעם שהניחם דוקא במשמר בית שר הטבחים, י"ל בפשיטות ע"ד ביאורו דהמשכיל לדוד הנ"ל - דכולם במידי דאכילה נינהו, וע"כ כשחטאו שר המשקים ושר האופים, הניחם במשמר של מי שהי' שייך וקרוב למלאכתם. ואוי"ל יתירה מזו, דשר הטבחים הי' הממונה הכללי על הכנת מאכל המלך, ובכלל זה הי' הממונה גם על שר המשקים ושר האופים. והטעם שנק' שר הטבחים, הוא לפי שציקר הסעודה נק' על שם הטבח כמו "וטבח טבח והכן כי אתי יאכלו האנשים בצהריים" (מקץ מג, טז).

ועפ"ז מיושב כמין חומר כל הקושיות דלעיל; דשר הטבחים הי' ממונה על שוחטי המלך, והי' לו בית הסוהר משלו, והטעם שהכתוב מזכיר שהי' שר הטבחים דוקא מובן היטב, דהוא כדי לבאר מפני מה ניתנו שר המשקים ושר האופים דוקא במשמר שלו, שעל ידי זה באה לצדיק הרווחה.

אלא דזהו חידוש גדול שלא נזכר כלל במפרשים. וגם דקצת קשה להתאים זה עם הכתוב דבית הסוהר היינו מקום אשר אסירי המלך אסורים שם, וביאורנו דהיינו אסירי המלך שתחת שר הטבחים דוקא, הוא דוחק, דבפשטות משמע דהכתוב מדבר על כל אסירי המלך. ודו"ק.



(3) וי"ל בב' אופנים: או שהי' לו לשר הטבחים בית הסוהר בשביל אנשים פשוטים, והכתוב מדגיש ששם את יוסף במקום אשר אסירי המלך אסורים ולא באחר. או בפשיטות יותר, דהי' לו רק א' והוא שם את יוסף בבית הסוהר שלו, דהיינו עבור אסירי המלך, ואם הי' מניחו בבית הסוהר לאנשי המדינה, הי' זה במקום אחר ולא בבית הסוהר שלו.

(4) ואוי"ל יתירה מזו, דמשמר היינו שם כללי בלה"ק לבית האסורים ובית הסוהר כבר פי' הראב"ע די"ל דהוא בלשון מצרי (ולכן פי' אחריו מה הוא "מקום אשר אסירי המלך אסורים שם", ע"ש), ואוי"ל בדא"פ דבית הסוהר הי' השם בל' מצרי דוקא למשמר של שר הטבחים, ועפ"ז א"ש הלשון "ויתן אותם במשמר בית שר הטבחים" - דהיינו - "אל בית הסוהר".

סדר המאורעות בפ' לך לך [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל חולון, אה"ק

בגליון תתקמח (עמ' 85) הקשיתי מתי היה זמן ברית בין הבתרים, דע"פ פשש"מ שאברהם יצא מחרן לא"י רק פעם א' - כשהי' בן ע"ה - צ"ל שברית בין הבתרים היתה לכה"פ בהיותו בן ע"ה, ואילו רש"י בפ' בא (יב, מ) כותב שהגזירה דגר יהיה זרעך היתה כשאברהם היה בן ע', שעפ"ז מוכרחים לפרש שיצא מחרן ב' פעמים, כפי' התוס'. וע"ש הקושיות ע"כ שאינו מתאים לכאור' עם סדר המקראות, ורש"י אינו מזכיר מזה דבר.

ובגליון הקודם (עמ' 85) כתב הרב י.מ.ו. שי' ליישב (בדוחק עכ"פ) הקושיא - שאולי י"ל דרש"י דייק בלשונו בפ' בא וכתב ד"גזירת ברית בין הבתרים היתה ל' שנה קודם לידת יצחק" והכוונה לזמן שבו הגזירה נגזרה למעלה, וזה הי' כשאברהם הי' בן שבעים, אבל אברהם עדיין לא ידע מזה. ואח"כ כשאברהם בא לא"י בגיל שבעים וחמש אז נכרתה ברית בין הבתרים, ואז נאמר לו אודות הגזירה של גר יהי' זרעך - שכבר נגזרה כמה שנים לפני"ז, וממילא אין צורך לומר בדרך הפשט ד"תרי יציאות הווי", ואפשר לפרש כל הפסוקים בפ' לך לך כסדרן כפי שנכתבו בפשטות. עכתו"ד.

אך לענ"ד א"א לומר כן - אפי' לא בדוחק - משום שאותו לשון "גזירת ברית בין הבתרים" נמצא גם בדברי חז"ל, ושם מבואר להדיא שהכוונה היא על מה שהקב"ה דיבר עמו בברית בין הבתרים". ראה מד"ר נשא (יד, יא) "שבעים שקל בשקל הקודש בעת שכרת הקב"ה ברית עם אברהם בין הבתרים בן ע' שנה הי', לפי ששלושים שנה קודם שנולד יצחק נגזרה גזירת בין הבתרים, דברי ר' יוסי, לקיים מה שנאמר ויהי מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה וגו'", ועד"ז גם בילקוט שמעוני פ' בא (רמז רי).

ועד"ז יש להוכיח גם מדברי רש"י בפסוק שלאח"ז בד"ה "ויהי מקץ שלשים וגו' ויהי בעצם היום הזה" מביא רש"י מדברי חז"ל "מגיד שכיין שהגיע הקץ לא עכבן המקום כהרף עין בחמשה עשר בניסן באו מלאכי השרת אצל אברהם לבשרו בחמשה עשר בניסן נולד יצחק ובחמשה עשר בניסן נגזרה גזירת בין הבתרים". וענין זה הובא בילקוט שמעוני הנ"ל,

ושם מפורש "בט"ו בניסן נדבר עם אברהם בין הבתרים". ועד"ז במדרש תנחומא פ' בא אות ט "בט"ו בניסן נגזרה גזירה ונדבר עם אברהם אבינו בין הבתרים". וא"כ אם נפרש שנגזרה גזירה זהו ענין בפ"ע, מדוע לא הוסיף רש"י גם ענין זה שביום זה ה' הדבור עמו כמה שנים לאחר הגזירה - בברית בין הבתרים !?

ופשוט הוא לענ"ד שבכגון דא לא שייך לומר שרש"י בפירושו יכול לנטות מדברי חז"ל - דזה שייך לומר בפירוש איזה ענין בפסוק, שיתכן לפרשו ע"ד הפשט גם באור"א ממה שפירשו חז"ל, אבל ענין כזה אינו יכול לבא אלא במסורת, ורש"י אינו יכול להמציא מעצמו ענין כזה - שבהיות אברהם בן שבעים נגזרה הגזירה למע' ושזה קרה ביום ט"ו בניסן - ולא על יסוד דברי חז"ל בענין זה, שלדעתם הרי מה שהי' אז הוא ברית בין הבתרים המסופר בפ' לך לך.

ואמנם יש בחז"ל מי שלא פירש כן בנוגע לזמן ברית בין הבתרים - וכפי שכתבתי בגליון הנ"ל - אבל בדעתם ודאי שאין כל יסוד לזה שכשאברהם ה' בן שבעים נגזרה הגזירה למע', ולכן בהכרח לומר שכל יסוד דברי רש"י בענין זה הם דברי חז"ל שבהם מפורש שברית בין הבתרים היתה בגיל שבעים. ומה שלא הזכיר בדבריו שזהו מדברי חז"ל, היינו משום שלדעתו זהו הפירוש גם בדרך הפשט ולא רק בתור "ומדרשו" וכיו"ב. וממילא בהכרח לומר דתרי יציאות הוו וכו'.

ומה שרש"י דייק לומר "גזירת בין הבתרים", הוא בפשטות כדי לבאר מדוע מאז הזמן דבין הבתרים כבר נחשב שהתחיל הגלות, דהרי בברית בין הבתרים הובטח לא"א ובאופן של ברית שיהי' לו זרע, ושזרעו יירש את הארץ - שכ"ז הם דברים משמחים, וכיצד אפשר לומר סתם שמאז ברית בין הבתרים כבר יש למנות את שנות הגלות? ולכן מדגיש רש"י "גזירת בין הבתרים" דהיינו שאז נגזרה הגזירה דגר יהי' זרעך, וגם זה חלק מהברית, וממילא במדה מסוימת כבר אז התחיל צער הגלות אצל אברהם, ובלשון הילקוט שמעוני הנ"ל "אברהם חשב משעת הגזירה".

ובאמת גם לולא כל מה שהבאתי לעיל מלשונות חז"ל בזה, יהי' קשה לפרש כן ברש"י, משום שאין לזה הבנה מדוע מאז שנגזרה הגזירה למע' כבר יכול להחשב ולהצטרף לשנים שעליהם יאמר הכתוב "ומושב בני" אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה" - דבשלמא אם אנו

מחשבים מהזמן שהקב"ה כבר דבר עם א"א בברית בין הבתרים, וכבר הונח אצל אברהם כל ענין הגלות והצער שהי' לו מזה וכיו"ב, א"ש דשייך לומר ע"ז ש"אברהם חשב משעת הגזירה" וכנ"ל בילקוט, אבל האם זה שלמע' כבר ידעו מהגזירה זה נוגע לבנ"י עצמם שאפשר לומר שגם זה כבר נחשב כאילו כבר ישבו במצרים מאז?!

שוב העירני הרה"ת גבריאל שי' לוי'ן מלשון רבינו בלקו"ש חכ"ה (עמ' 50 הע' 39) "והרי גם דיבור ה' בברית בין הבתרים הי' בהיותו בן שבעים שנה (פרש"י בא יב, מ. תוד"ה וגמירי ע"ז ט, א)". דהיינו שרבינו למד בפשיטות שכוונת רש"י - אף שלא הוזכר בו בפירוש ענין הדיבור - לדברי הסדר עולם שהובאו בתוס' שם שהדיבור עם אברהם הי' בהיותו בן שבעים - וי"ל דההכרח לזה הוא גם מכל מה שביארתי לעיל. וק"ל.

וממילא הדרא קושיא לדוכתא, וככל מה שהקשיתי בגליון הנ"ל. וה' יאיר עינינו.



שונות

היום יום – ט' כסלו

הרב מיכאל אהרן זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

ב'היום יום' ט' כסלו: "יום הולדת את אדמו"ר האמצעי - תקל"ד - ויום הסתלקותו - תקפ"ח. ומ"כ בניעזשין. ט' בכסלו תקנ"ד אמר רבינו הזקן מאמר - והוא חלק פרק נג מספר של בינונים (תניא) המדבר על דבר בית ראשון. למחרתו אמר חסידות עוד הפעם - סיום פרק הנ"ל עד גמירא. כי המאמרים מר"ה תק"ן עד י' כסלו תקנ"ד (אשר בהם נכללו לקוטי עצות משנים הקודמות) מהם נסדרו נג פרקי ספר של בינונים".

והנה בפתגם זה, יש לדייק בסגנון הפתגם. שמדבר אודות המשך המאמרים של פרקי תניא, וכשמגיע לט' ויו"ד כסלו, המשמעות הוא שזה המשך דשני ימים, ומפרט מה שאמר בט' כסלו ואח"כ ממשיך מ"ש "למחרתו" ביו"ד כסלו.

ויש לבאר בהקדם שאמירת המאמרים על פרקי תניא קישר כ"ק אדה"ז עם שמחת יום ההולדת של כ"ק אדמו"ר הצ"צ (ער"ה תק"ן). וסיומו קישר עם יום ההולדת של בנו כ"ק אדמו"ר האמצעי.

ובהוספה לזה מוסיף: "ולמחרתו" היינו גם ביו"ד כסלו, הי' ענין מיוחד שנתגלה לאחר ל"ג (גל) שנה. וכ"ק אדה"ז מקדיש כבר אמירת דא"ח ועוד יותר גמרה של תורה, בקשר ליום זה.

ועפ"ז יומתק עוד מה שבעת שכ"ק אדמו"ר האמצעי אמר המאמר ד"ה אתה אחד וכו' בעת גאולתו, הנה באמצע המאמר אמר: "שא, פנו מקום דער טאטע איז דא" וכפי שהרבי ביאר בסד"ה אתה אחד וכו' תשל"ב, שלהיות שאדמו"ר הזקן ואדמו"ר האמצעי הם כנגד חכמה ובינה, תרין ריעין דלא מתפרשן, הנה בעת גאולתו של אדמו"ר האמצעי, השתתף ג"כ אדה"ז.

ויש לבאר הקשר שבין התוכן דפרק נ"ג עם ט' ויו"ד כסלו:

מבואר בדא"ח שביהמ"ק הא' הוא כנגד בינה, והרי כ"ק אדמו"ר האמצעי הוא ספירת ה'בינה' בסדר של רבותינו נשיאנו.

וכן יש להעיר בנוגע להמאמר דיום יו"ד כסלו, שאז ביאר החלק בתניא פרק נג ע"ד בית שני - ע"פ המבואר בלקוטי לוי"צ - אגרות עמ' שלג ואילך שכ"ק אדמו"ר האמצעי הוא כנגד יצחק אבינו, עיי"ש בארוכה.

ומבואר בגמ' (פסחים פח, ב) לא כאברהם שקראו הר ולא כיצחק שקראו שדה, אלא כיעקב שקראו בית וכו' ועי' בשיחת שמח"ת תשל"ו (ס"ו): דהאבות הם כנגד ג' בתי מקדשות.

ועפ"ז יוצא שיצחק אבינו הוא כנגד בית שני. ועפ"ז יומתק גם מה שאדה"ז בחר לדבר ע"ד בית שני ביום י' כסלו דוקא, שהוא הוא יום הגאולה של כ"ק אדמו"ר האמצעי, שנמשל ליצחק כמבואר בלקוטי לוי"צ שם בארוכה.



מעשה בראשית קודם למעשה מרכבה

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

ברשימת אדמו"ר הריי"צ משנת תרס"ד שנדפסה בהוספות לס' החקירה להצ"צ במהדורה החדשה (קמה, ב ואילך), מביא מדברי המו"נ בפת"חה, שמעשה בראשית הוא חכמת הטבע ומעשה מרכבה הוא חכמת האלקות. ואח"כ מביא את פירוש האפודי על זה, דטעם קריאת מעשה בראשית בשם חכמת הטבע הוא להיות חכמת הטבע ראשית למעשה מרכבה היא חכמת האלקות, ומפרש כוונתו, שע"י הקדמת חכמת הטבע בנקל יותר להשיג חכמת האלקות. ובהמשך הדברים דוחה אדמו"ר הריי"צ את פירוש האפודי שחכמת הטבע היא הקדמה לחכמת האלקות, ומאריך בזה כיצד חכמת הטבע וחכמת האלקות הם הפכיים זה מזה, כי חכמת הטבע מגשמת את האדם ואילו חכמת האלקות היא ההיפך, וממשיך שם "והעד לאמיתית ההנחה הזאת הוא הנסיון אשר בעינינו ראינו כי המתחילים לעבוד את ה' מחכמת הטבע ועשאוהו כעין הקדמה וסולם אל חכמת האלקות נשארו במקום ולא השיגו מטרם ונשארו

טבעיים ולא משיגי אלקות כלל . . ובוזה יובן גם מה שמצינו שרוב הטבעיים הם פוקרים וכופרים, ורוב המשכילים האמיתיים בחכמת אלקות מתחזק יותר יהדותם והתקשרותם לאחדות הבורא כו".

והעירני ח"א, דלכאורה דברי האפודי הם דברי הרמב"ם עצמו במו"נ שם בהמשך דבריו: "ולא תגיע החכמה האלקית ההיא אלא אחר חכמת הטבע, כי חכמת הטבע מצרנית לחכמת האלקות וקודמת לה בזמן הלימוד כמו שהתבאר למי שעיין בזה" (תרגום אבן תיבון). ואף שבדוחק יש מקום לומר, שהרמב"ם מדבר רק על קדימה זמנית ואילו האפודי כוונתו לקדימה מהותית, שאי אפשר ללמוד את השניה בלי הראשונה, מ"מ בפשטות זהו גם פשט דברי הרמב"ם.

וגם לגופו של ענין צ"ע, שהרי גם אם ענין שכלי מסויים הוא מופשט וכדי להשיגו צריכים להפשיט את ההנחות שבלימוד מגושם יותר, עדיין ניתן לומר שהלימוד המגושם יותר הוא הקדמה ללימוד המופשט. ודוגמא רחוקה לדבר, הגם שאחרי לימוד תלמוד בבלי צריכים לצום מאה תעניתא כדי ללמוד תלמוד ירושלמי, מ"מ יש מקום לומר שלימוד הבבלי יש בו משום הקדמה והכנה לירושלמי. וצ"ב.

יום כלות דפוס התניא

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

בהתוועדות ש"פ ויצא, יד כסלו תשי"ד, סי"ג, אמר הרבי (תורת מנחם ח"י עמ' 199):

"את הכתובה - כתבו (לא סמוך להחופה, אלא) מבעוד יום, וגם קבלת הקניין וחתירת העדים היו מבעוד יום, ובעת החופה היתה רק מסירת הכתובה.

"ולמעשה, ש"פ דין יכול להיות שעבוד הכתובה גם כמה ימים קודם הנישואין". עכלה"ק.

והיו שהעירו ע"ז (הגרש"ז אויערבך ז"ל בשעתו, בקובץ 'בית אהרן וישראל') שיש בזה משום "מחזי כשיקרא".

אבל כדאי לציין (ולפרסם) מקור ברור לזה בשו"ת מהר"י וייל סוף סי' ז. (ותודה להרה"ח ר' גדלי' שי' אקסלרוד, שיגע ומצא).



אמירת קטעים המכוונים ע"פ הקבלה בסידור רבינו הזקן

הרב צמח קפלן
ירושלים, אה"ק

במאמרו של הר"י מונדשיין הנדפס בספר "הסידור" (מאנסי, תשס"ג), עוסק הכותב בין היתר במכתבו של כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע להרא"ד לאוואוט ז"ל אודות הקטעים המכוונים ע"פ הקבלה שהכניס רבינו הזקן בסדרו. ולענ"ד, המסקנות שהעלה הרי"מ בחכתו - כאילו כ"ק אדנ"ע לא הבין אל נכון את כוונתו של הרא"ד בענין (ח"ו) - הינם טעות מעיקרא, וכדלקמן:

בהקדמתו ל'שערי תפלה' כתב הרא"ד לאוואוט: "ויש כמה דברים שנמצאו בפע"ח ובסידור האריז"ל לאמרם, והוא השמיטם. ומסתמא הבין שאינם שייכים רק להיודעים ועוסקים בחכמת הקבלה".

קביעה זו לא היתה מקובלת על אדנ"ע, שכתב אליו (אג"ק שלו ח"א עמ' יז-יח): "אינני יודע על איזה דברים כיון כבודו. . . ותפלת 'אנא בכח' אינו רק עפ"י הקבלה, ולפי דברי כבודו מי שאינו יודע בחכמת הקבלה א"צ לומר תפלה זו. וכן הנוסח ד'לכה דודי' כו' (שיסדו הר"ש אלקבץ עפ"י קבלת הרמ"ק...) ובודאי כ"א מחוייב לומר זה. ולא אכחד, אשר קשה עלי מאד לקבל דברים אלו. ולפ"ד אפי' כולנו חכמים כולנו יודעים את הקבלה צריכים אנו להתפלל כמצווה עלינו בנוסח רבינו הגדול ז"ל, עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע כו'".

ובמאמר הנ"ל מסיק הרי"מ (שם עמ' צא):

"נראה שאדמו"ר הרש"ב הקצין את דבריו של הרא"ד לאוואוט, דהיינו לא זו בלבד שלשיטת ה'שערי תפלה' לא הי' אדה"ז צריך לכלול את התפילות הללו, אלא אף משנכללו בסידור אין הן צריכות להיאמר - לשיטתו - ע"י מי שאינו יודע בחכמת הקבלה!

"בהקדמתו ל'שער הכולל' הוסיף הרא"ד לאוואוט דוגמה, שבאמצעותה הבהיר לאלו תפילות היתה כוונתו. וכך כתב: 'גם יש דברים שנמצאו בפע"ח ובסדור האריז"ל לאמרם (כמו במוצאי שבת בשעת הבדלה, קודם שיברך 'משובענא עליך' כו' ועוד כהנה), והוא השמיטם מן הסדור, כי מסתמא הבין שזה שייך רק להיודעים ועוסקים בחכמת הקבלה'.

אבל שאר התפילות המיוסדות על חכמת הקבלה (כ'אנא בכח' ו'לכה דודי') ודאי שיש לאמרן". עכ"ל הרי"מ בהנוגע לענייננו.

אמנם, ללא ספק טעה כאן הרי"מ בהבנת פשוטם של כתובים במכתבו של אדנ"ע (דהיינו, לא רק ש"הקצין" את כוונת אדנ"ע, אלא הפך את הקערה על פי' והכניס בכוונת דברי אדנ"ע את הפכס המוחלט, כדלהלן). לאמיתו של דבר, מכתבו של אדנ"ע נסוב רק על הקטעים אותם השמיט אדה"ז מן הסדור:

מדבריו של הראד"ל, שקבע ברורות כי הטעם להשמטת הקטעים המכוונים מן הסדור הוא מחמת אי יכולתם של אלו שאינם "יודעים ועוסקים בחכמת הקבלה" לומר את הקטעים הללו - מובן, שההשמטה מן הסדור איננה חד-משמעית והיא כרוכה בסיבה האמורה. וא"כ, ברור שאין לשלול לגמרי את אמירת הקטעים שהשמיט, ומי ש"יודע ועוסק בחכמת הקבלה" ודאי צריך לאמרם לנוסח אדה"ז.

ועל כך הגיב אדנ"ע, שעל-כרחך מוכח שלא זהו הטעם להשמטת הקטעים, אלא טעם אחר הי' כאן, ולכן לא ניתן לעשות חלוקות בזה, וזהו שסיים: "אפי' כולנו חכמים כולנו יודעים את הקבלה צריכים אנו להתפלל כמצווה עלינו בנוסח רבינו הגדול ז"ל, עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע כו'".

אלא שבתור רא' לדבריו, מזכיר אדנ"ע את תפילות 'אנא בכח' ו'לכה דודי' שבחיוב אמירתם ודאי יודה הראד"ל (אחר שהביאם אדה"ז בסדור) - אף שאמירתם היא רק ע"פ הקבלה, ומכאן מוכח שלא כסברת הרא"ד, שהרי באם היינו נוקטים כסברת הראד"ל ("ולפי דברי כבודו") - שלשיטת אדה"ז יש להמנע מאמירת קטעים המכוונים רק ע"פ הקבלה - הי' אדה"ז משמיט אף את התפלות 'אנא בכח' ו'לכה דודי' ולא היינו אומרים אותם ("מי שאינו יודע בחכמת הקבלה א"צ לומר תפלה זו"),

וא"כ, העובדה שלא השמיטם (ובמילא, ודאי יש לאומרם אף לדעת הרא"ד לאוואוט) היא ראי' שהטעם להשמטת הקטעים האחרים איננה מחמת היותם מכוונים ע"פ הקבלה, אלא טעם אחר הי' עם אדה"ז בזה.

[ולדברי הרי"מ שמ"ש אדנ"ע "ולפי דברי כבודו מי שאינו יודע בחכמת הקבלה א"צ לומר תפלה זו", היינו כפשוטו שהן הן דברי הרא"ד לאוואוט הסובר (לפי הבנת אדנ"ע) שאף קטעים אלו אין לאמרם - דברי אדנ"ע הינם חסרי הבנה, ומה ראי' יש כאן נגד הרא"ד לאוואוט בהבאת דעתו].



לזכות
התמים מנחם מענדל הכהן שיחי'

לרגל היכנסו לעול המצוות
ביום שני כ"ג כסלו 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



נדפס ע"י הוריו
הרה"ת ר' יוסף יצחק הכהן
וזוגתו מרת נחמה דינה שיחיו
כ"ץ

לזכות
החתן התמים
חיים ישראל שיחי' ווילהעלם
והכלה מרת **מושקא שתחי' גורארי'**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום חמישי י"ט כסלו ה'תשס"ח

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
על יסודי התורה והמצווה
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי החתן
הרה"ת ר' **ישעי זושע** וזוגתו מרת **אסתר** שיחיו
ווילהעלם



לזכות
החתן התמים
מנחם מענדל שיחי' עבער
והכלה מרת **גילא שתחי' העכט**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שני ט"ז כסלו ה'תשס"ח

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
על יסודי התורה והמצווה
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי החתן
הרה"ת ר' **אליהו** וזוגתו מרת **בריינה** שיחיו
עבער

לזכות
החתן התמים
ישראל שיחי' קוגל
והכלה מרת חנה שתחי' דובראווסקי

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שני כ"ג כסלו ה'תשס"ח

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
על יסודי התורה והמצווה
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי החתן
הרה"ת ר' שלמה וזוגתו מרת רבקה שיחיו
קוגל



לזכות
הרה"ח הרה"ת ר' מרדכי שי' דייטש
לרגל הגיעו ל'בן שבעים לשיבה' בשעטומ"צ
ביום א' כ"ט כסלו נר חמישי דחנוכה
יה"ר שיאריך ה' ימיו ושנותיו בנעימים
וביחד עם זוגתו החשובה והכבודה תחי'
יזכו לרוות הרבה נחת מכל יו"ח שיחיו
בבריות הנכונה מתוך ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר
מתוך מנוחה ושמחה ועונג תמיד כה"י.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת בתי' שיחיו
דייטש

לזכות
הרך הנולד שיחי'
לרגל הולדתו
ביום שני ט"ז כסלו ה'תשס"ח

יה"ר שיזכו להכניסו בבריתו של אאע"ה
וירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות הוריו
הרה"ת משה וזוגתו מרת יהודית שיחיו
שטיינער



לזכות
הילד לוי יצחק שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ
ביום ראשון כ"ב כסלו 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 יהודה ידידי' וזוגתו מרת רבקה שיחיו
שטיינער



נדפס ע"י זקניהם
הרה"ת ר' אריה לייב וזוגתו מרת חי' שרה עטיל שיחיו שטיינער

לעילוי נשמת
אבינו מורנו הו"ח אי"א
הרה"ח ר' משה אהרן ע"ה
בן הרה"ח ר' בן-ציון שו"ב ע"ה
גייסינסקי

נפטר ג' טבת ה'תשנ"ב
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' אלחנן וזוגתו מרת רבקה מלכה
ומשפחתם שיחיו
גייסינסקי



לעילוי נשמת
הרה"ת הרה"ח יוסף מנחם מענדל ע"ה
טענענבוים

נפטר ביום מוצאי זאת חנוכה
ג' טבת ה'תשנ"ד
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בניו
הרה"ת ר' אליהו ומשפחתו שיחיו
הרה"ת ר' שלום דובער ומשפחתו שיחיו
הרה"ת ר' יצחק ומשפחתו שיחיו
הרה"ת ר' לוי ומשפחתו שיחיו
הרה"ת ר' אלטער יעקב יהודא ומשפחתו שיחיו
טענענבוים

לעילוי נשמות
אחינו תלמידי ישיבתינו

הת' יהונתן ע"ה
בן יבלחט"א הר' ציון שי' ביטון

הת' משה ע"ה
בן יבלחט"א הר' דוד שי' גולן

הת' לוי ע"ה
בן יבלחט"א הר' ישראל יוסף הכהן שי' הענדל

שנלקחו בטרם עת
בדרכם לשמח יהודים
ולזכותם במבצע חנוכה
בשליחות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ונזכה בקרוב ממש ל'הקיצו ורננו שוכני עפר'
והם בתוכם ומלכנו נשיאנו בראשנו



נדפס ע"י
תלמידי התמימים בישיבת תתו"ל
קרית גת, אה"ק ת"ו

לעילוי נשמות
אחינו תלמידי התמימים

הת' יהונתן ע"ה
בן יבלחט"א הר' ציון שי' ביטון

הת' משה ע"ה
בן יבלחט"א הר' דוד שי' גולן

הת' לוי ע"ה
בן יבלחט"א הר' ישראל יוסף הכהן שי' הענדל

שנקטפו בדמי ימיהם
בדרכם למילוי שליחות
כ"ק אדמו"ר זי"ע

ונזכה בקרוב ממש לקיום היעוד
'הקיצו ורננו שוכני עפר'
והם בתוכם ומלכנו נשיאנו בראשנו



נדפס ע"י
תלמידי התמימים
בישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דיטראיט

לעילוי נשמות
אהובנו שאר בשרנו
הת' היקר לוי הכהן ע"ה
בן יבלחט"א הרה"ת ישראל יוסף הכהן שי' הענדל

נקטף בדמי ימיו
ביום כ"ח כסלו נר ד' דחנוכה ה'תשס"ז
ת. נ. צ. ב. ה.

ולזכות
בני משפחתו שיחיו

ימלא השי"ת כל משאלות ליבם
לטובה ולברכה בטוב הנראה ונגלה בגו"ר

ונזכה בקרוב ממש לקיום היעוד
'הקיצו ורננו שוכני עפר'
והוא בתוכם בביאת משיח צדקינו



נדפס ע"י משפחתו שיחיו