

קובץ

הערוות וביאורים

בתורת

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בעניני גאולה ומשיח
בפש"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

עוסד חודש תשרי ה'תש"מ



ש"פ חיי שרה – מבה"ח כסלו
יום הבהיר ה"כ"ח" – ר"ח כסלו
שנה כז גליון ג [תתקח]



יוצא-לאור על-ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

ברוקלין, ניו יארק

667 איסטערן פארקוויי

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושש לבריאה

מאה ושלוש שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ברכת מזל טוב

בקשר עם יום הולדתו של האי גברא רבה יקירא
קדישא, ר"מ בישיבתינו הק' עשרות שנים,
הפועל למען הוצאת הקובץ והעומד בראש
המערכת מאז ומקדם

ה"ה הגה"ח וכו' הר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

הננו לאחל לו שנת הצלחה, רבה ומופלגה בכל
עניניו, מתוך בריאות נכונה לאויוש"ט, לנח"ר כ"ק
אדמו"ר זי"ע, אשר העיד עליו שהוא היחיד
הלומד שיחותיו וכו'

ויה"ר שיזכה לפעול לקירוב ביאת משיח צדקינו
מתוך אהבת ישראל אמיתית בקרוב ממש אמן

המערכת

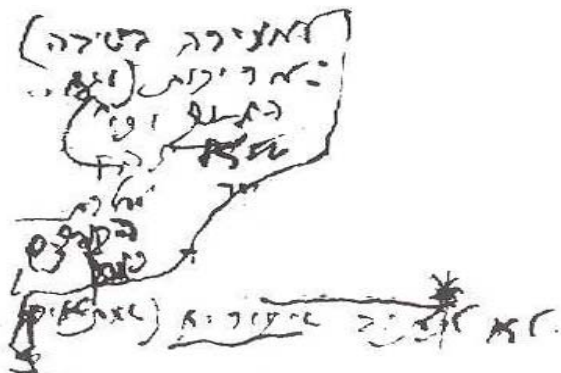
פתח דבר

לכבוד שלוחי המלך שבאו להסתופף בצילא דמהימנותא בחצרות כ"ק אדמו"ר להשתתף בכינוס השלוחים העולמי בשעה טובה ומוצלחת ובקשר ליום הבהיר ה"כ"ח" - ר"ח כסלו הבע"ל מוציאים אנו בזה לאור גליון חגיגי מיוחד ומוגדל.

כאן המקום להודות מקול"ע לכל המשתתפים החשובים שיחיו בכתובת הערות וביאורים כו' בקובץ דילן ובפרט לאלו המשתתפים באופן קבוע, ולמותר להאריך בגודל הזכות והנח"ר שגורמים בזה לרבינו נשיאנו. וכפי שדיבר בזה הרבה פעמים בשיחותיו הק', ויה"ר שיתברכו בהצלחה רבה ומופלגה בלימוד התורה ובכל עניניהם בגו"ר. ובקשתנו להם על להבא שימשיכו בזה ביתר שאת וביתר עוז באופן דמעלין בקודש, כן מבקשים אנו מהשלוחים שיחיו - אנ"ש והת' שיחיו שעדיין אינם משתתפים בכתובה שיתחילו לכתוב הערות וכו' וימסרו לנו ע"מ להדפיסן, ויגעת ומצאת תאמינ'!

ברכותינו להשלוחים היקרים שיחיו חיילי כ"ק אדמו"ר שיתברכו בהצלחה רבה ומופלגה בעבודתם הקדושה ובכל עניניהם בגו"ר מתוך מנוחת הנפש ומנוחת הגוף ושבקרב ממש יסתיים עבודת השליחות "לתקן עולם במלכות שד"י" לעשות לו ית' דירה בתחתונים, בגאולה האמיתית והשלימה.

בהזדמנות זו מפרסמים אנו עוה"פ הוראתו הק' של כ"ק אדמו"ר שכתב לאחד מהכותבים בקובצינו בשנת תשמ"ב בנוגע לאופן הכתיבה שצריך להיות בקובצים אלו, וזלה"ק:



"לא לכתוב שיעורים (שמתאים לאמירה בישיבה) – אריכות (וגם המשך וכו') שלא זהו מטרת הקובצים, כמובן".

ומבקשים מהכותבים החשובים שיחיו לכתוב בהתאם להוראה זו.

ויה"ר שתומ"י תקויים בשורת הגאולה שנתבשרנו מכ"ק אדמו"ר ש"הנה הנה זה משיח בא" ונזכה זעהן זיך מיטן רבי'ן דא למטה והוא יגאלנו, ונלמד תורה מפי משיח צדקינו – תורה חדשה מאתי תצא, בגאולה אמיתית והשלימה תומ"י ממש.

המערכת

יום ועש"ק פרשת חיי שרה מבה"ח כסלו
ימים הסמוכים ליום הבהיר ר"ח כסלו, ה'תשס"ו
קראון הייטס, נ.י. כאן צוה ה' את הברכה

ב"ה

ש"פ חיי שרה – ר"ח כסלו

ה'תשס"ו

גליון ג [תתקח]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 10 קרני אילו של יצחק לשיטת כ"ק אדמו"ר
11 חזרת נבואה בתחילת ימות המשיח [גליון]
12 בענין הנ"ל

רשימות

- 12 כורא דמילחא

לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

- 14 יסוד המצוה דהכנסת אורחים
21 הכנסת אורחים כקבלת פני השכינה
22 עשיית סוכה שבמקרא
23 בגדר איסור עקירה והנחה בשבת
24 בענין כוח המס"נ דבנ"י

נגלה

- 29 אנוס בדברי חכמים
34 כאן בשוגג כאן במזיד
36 בעי אביי ידו של אדם מהו שתעשה כרמלית
39 חטא בשביל שיזכה חבירך
42 גדר מלאכת אפיה
46 תפשוט דרב ביבי
48 עקירת גופו כעקירת חפץ

52	עונה בינונית.....
67	צ"ע בשו"ע אדה"ז בדין ידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת
68	בענין פטורי דאתי לידי חיוב חטאת לשיטת התוס' והריב"א
70	הוציא ידו מליאה פירות לחוץ.....
75	איסור 'לפני עור' בשבת.....
78	יסוד מלאכת 'כותב'.....
78	בגירסת המשנה דיציאות השבת [גליון]
79	בהא דבעינן ב' קראי למלאכת הוצאה.....

חסידות

81	דרושי "תורה אור" על פר' חיי"ש.....
86	אותיות המחשבה.....
86	בעניני "תשובה מאהבה" ו"תשובה דר' אלעזר בן דורדיא".

רמב"ם

90	מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בענין אמירה לנכרי בשבת.....
93	גדר ברכת שהחיינו.....

הלכה ומנהג

96	התעמלות בשבת.....
97	יחוסי כהונה.....
99	כתישה משום טוחן או עובדין דחול?
100	הנקת התינוק בשבת.....
101	מלאכה שלא כדרכה – סיבת החיוב לרבנן.....
103	כל העונה אמן יהא שמיה רבא בכל כוחו.....
	מתוך שהותרה לצורך אוכל נפש הותרה נמי שלא לצורך אוכל
104	נפש.....
106	קידוש בין שעה שש לשבע כליל שבת.....
	בענין ברכת הנר במו"ש בנר שעשוי גם להאיר (הערה בשו"ע
107	החדש).....
107	בענין הבטח בש"ץ בעת אמירת ברכת כהנים.....
110	אזהרה במצה ושבת.....
112	שיטת אדה"ז באבידה מדעת.....
	הידור מצוה ונוי סוכה וביאור מנהגי רבינו בהידור מצוה
115	[גליון].....
116	בענין הנ"ל.....

122	יו"ט שני לבן א"י בחו"ל [גליון]
123	טעות בהזכרה בתפילה ובברכת המזון [גליון]
125	בישול עכו"ם ב"פאטייטא צ'יפס" [גליון]
126	בענין הנ"ל
127	תחינות ובקשות בהדלקת נרות שבת [גליון]

פשוטו של מקרא

129	תיבת ימים שבמקרא
130	"ותהי לו לבת"
134	הכוונה בתיבות "ועבדת שם אלקים אחרים"
136	"אם השמאל ואימינה וגו'"
138	אברם או אברהם בפרש"י

שונות

138	אם נשים שוות לאנשים בקדושתן
143	עוסק במצוה פטור מקר"ש
144	'הדלקה כשרה בזר'
149	יפת
149	בענין הבאת בנות לביהכנ"ס
150	תפילה בשבת ויו"ט אצל קברי צדיקים [גליון]

**הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויצא,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ה' כסלו**

מספר הפאקס למשלוח הערות
718-756-3411 [או 718-773-4115]
E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
WWW.HAOROS.COM

עכשיו באתר ! שיעורים של רמ"ם עמ"ס שבת

גאולה ומשיח

קרני אילו של יצחק לשיטת כ"ק אדמו"ר

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

בספר החשוב והנפלא 'ימות המשיח בהלכה' (להגראי"ב גערליצקי שי'), סימן ז', מפלפל בארוכה בענין שופרו של משיח, שע"פ הידוע במדרשים וכו' הרי הוא קרן הימני של אילו של יצחק – דלכאו', כיון שאברהם הקריב את האיל לעולה כליל, איך יתכן שהקרניים נשארו לשופרות? ומביא שם מכמה ספרים ששקו"ט בזה, ובתוספת מדיליה.

ובכמה ספרים שהובאו שם, תירצו, שהקרניים באמת לא הוקרבו לעולה. ובזה גופא ביארו בכמה אופנים, או שבאמת אברהם מצידו הקריב את כל האיל, אלא שהקרניים פקעו מעל המזבח; או שמעיקרא לא הקריב אברהם את הקרניים, כיון שמטרתו היתה "תחת בנו", במקום בנו יצחק, וזה לא שייך בקרניים, שאין כנגדם ביצחק; או שהקרניים נשארו בסבך ונתלשו עוד לפני שלקח אברהם את האיל לעולה. עיי"ש בארוכה.

ויש להעיר, שלכאו' לפי תירוץ זה יוצא דבר פלא: כי הנה, בלקו"ש חכ"ה שיחה ג' לפ' תולדות, מתעכב כ"ק אדמו"ר בביאור הלשון (פרש"י בחוקותי כו, מב. ועוד) "אפרו של יצחק כאילו צבור על גבי המזבח", דלכאו' כיון שהקפיד אברהם לעשות באיל כדין עולה ממש, מדוע נשאר האפר ע"ג המזבח, ולא הורידו כדין תרומת הדשן והוצאת הדשן? ועוד, שמדברי חז"ל משמע שדבר זה שייך לזכות העקידה, היינו, שבזה ש"אפרו צבור ע"ג המזבח" יש ענין של זכות מיוחדת.

ומבאר בהמשך השיחה, שזה שבכלל אין האפר נשאר ע"ג המזבח הוא משום שהאפר מורה על תכלית הגסות והחומריות, שלכן אין בכחו לעלות לקרבן והוא נשאר 'מחוץ' לענין הקרבן. וזהו החידוש בעקידת יצחק, ש"אפרו צבור ע"ג המזבח", "ווייל דורך דער עקידה איז יצחק נתקדש געווארן ביז אין אן אופן וואס גיט נישט קיין ארט פאר "חול" (וואס באלאנגט בחוץ) – אויך "אפרו" (זיינע ענינים הגשמיים) זיינען "צבור על גבי המזבח", כולו – כליל לה".

ועיי"ש בארוכה הביאור בזה עכ"פ כל ההדגשה בשיחה היא על ההפלאה שבעקידת יצחק, שההקרה "כליל" היתה באופן מושלם ביותר, הכל ממש, אפילו ה"אפר" שבד"כ נשאר "מבחוח"; ולפ"ז לכאור' תמוה ביותר לומר, שאף שהיה "כליל" ממש כולל אפילו ה"אפר" – הנה דוקא הקרניים, שבד"כ הם כן חלק מהקרוב, פקעו מעל המזבח וכיו"ב, שאז יוצא שהקרוב לא היה שלם מכל הצדדים, ונשאר חלק ממנו "מבחוח" ! - היפך כל ההדגשה שבשיחה שם.

ומה שכתבו לבאר כי כיון שמטרת אברהם היתה להקריב את האיל "תחת בנו", לכן לא ראה צורך להקריב את הקרניים, שאין שייך כנגדן ביצחק – הנה:

א. לכאור' סו"ס קשה להתאים זאת עם ההדגשה שבשיחה, כי סו"ס יוצא שהקרוב עולה לא היה מושלם כו'.

ב. גם עצם הסברא צ"ע, דזה פשוט שגם בשאר הגוף הרי אי אפשר להשוות בין "ראש" של יצחק ל"ראש" של איל... ועכצ"ל שההשוואה בין יצחק להאיל היתה במובן כללי, אבל לא נחית לפרטים כגון דא, שאז יש לסתור את כל ההשוואה. וגם בדברי רש"י מדויק שההשוואה לא היתה לענין חלקי הקרבן, אלא לענין העבודות שנעשו בו: "על כל עבודה שעשה ממנו היה מתפלל ואומר יה"ר שתהא זו כאילו היא עשויה בבני, כאילו בני שחוט כאילו דמו זרוק כאילו בני מופשט כאילו הוא נקטר ונעשה דשן". ופשוט.

ולכן לכאור' מסתבר יותר לומר, אליבא דהלקו"ש, כדברי הט"ז פ' יתרו (וכמו שמסיק בספר 'ימות המשיח בהלכה' שם), שבודאי כל האיל כולו קרב על המזבח, כולל הקרניים, אלא שגבל הקב"ה העפר והחזירו למה שהיה. ולא באתי אלא להעיר.



חזרת נבואה בתחילת ימות המשיח [גליון]

הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון העבר במאמרו של הגראי"ב גערליצקי שי' (עמ' 6) מביא מלקו"ש חי"ד פר' שופטים ב', דשם מדייק הרבי בלשון הגמרא: "משמתו נביאים אחרונים חגי . . . נסתלקה רוח"ק מישראל", - והרבי מדייק שהלשון הוא "נסתלקה" ולא בטלה" או "פסקה", כי לא בטלה ולא נפסקה גילוי הנבואה אלא שנסתלקה למטה.

ולהעיר אשר הרה"ו בהקדמתו לשער ההקדמות (נדפס גם בתור
הוספה לקונטרס עץ החיים, ושם בעמ' 78) כותב: ואף אם פסקה
נבואה, רוח הקודש ע"י אליהו ז"ל לא פסק.



בענין הנ"ל

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון העבר כותב הגר"י"ב גערליצקי שי': "והנה ידועה שיטתו
של הרבי בליקוטי שיחות חי"ד פ' שופטים ב' דאף שאמרו משמתו
נביאים האחרונים חגי . . נסתלקה רוח"ק מישראל", שמזה משמע
לכאורה שא"א שיקום נביא בזה"ז, עכצ"ל דזה אינו, דמפורש בכ"מ
בדברי חז"ל שהיתה גם לאח"ז השראת רוח"ק, עיי"ש.

ומקשה: "ויש לעיין אם אפשר לתווך זה עם דברי הסמ"ג הנ"ל
שמלאכי ניבא ש"ממני עד שיבוא אליהו לא יעמוד נביא".

ואח"כ כותב: "ולפי"ז שוב אפ"ל כנ"ל עפ"י השיחה בחכ"ט,
דנבואת מלאכי אכן היתה רק בנוגע לנביא שהוא במדריגה כמוהו
וכשאר הנביאין שבזמנו", דבזה הוא האחרון עד ביאת אליהו בכ"א.

אבל בשיחת ש"פ שופטים ה'תשנ"א איתא "אז ס'איז אלע ממש נכל
הדורות] שייך דער ענין פון גילוי הנבואה למטה, ביז א דרגא פון
נבואה וואס איז מעין פון נבואת משה".



רשימות

כורא דמילחא

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בגמ' שבת ד, א: "כדבעא מיני' רבא מר"נ היתה ירו מלאה פירות
והוציאה לחוץ מהו להחזירה לאותה חצר א"ל מותר, לחצר אחרת א"ל
אסור, ומאי שנא לכי תיכול עלה כורא דמילחא וכו'".

ויש לחקור דהנה ביטוי זה לא נמצא אלא בד' מקומות בש"ס (כמצויין במסורת הש"ס), מדוע נאמר ביטוי זה במקומות אלו דוקא? ועוד מדוע בחר כדוגמא מלח דוקא.

וי"ל בזה, דברשימות חוברת ז' עמ' 9 מבאר ההפרש בין חריף ובקי, ומבאר דענין החריף הוא: "שמקשה, מגלה שעדיין ישנו הסתר, שעוד לא נתברר הענין, ומתרחץ – מבררם, וחוזר ומקשה שגם בירור זה עוד איננו מספיק. וחוזר ומת' ומברר הענין בעילוי אחר עילוי כיתרון האור הבא מן החושך דוקא, וזהו שגם דבר הנטל"פ חורפי' מתליא לשבח, כי דוקא ע"י הקושיא מתברר הענין. וזהו מעלת החריפות". עכלה"ק.

ובקיצור, ענין החריפות הוא יתרון האור מן החושך, וממתקת טעם פגום לשבח.

והנה ענין המלח שייך לענין החריפות כמובן בפשטות, וכהל' בכ"מ תלמיד חריף וממולח. וגם ענין המלח הוא למתק מאכל שאין לו טעם וכהשיחה הידועה בחכ"ה פר' תולדות לגבי דברי עשיו איך מעשרים את המלח. וכן יש להעיר מדברי הגמ' בברכות ה, א: "נאמר ברית מלח ונאמר ברית ביסורין. . מה ברית האמור במלח ממתקת את הבשר, אף ברית האמור ביסורין ממרקין כל עוונותיו של אדם".

ועפ"ז י"ל, דהנה כבר הקשו הרי ממה דרבא עצמו שאל בנפרד לאותו חצר מהו ולחצר אחרת מהו מובן שידע שיש לחלק ביניהם, וא"כ מאי מק' אח"כ מאי שנא שלא הבין החילוק ביניהם עד כ"כ שאמר לי' ר"נ לכי תיכול עלה וכו'? ותירצו דודאי ידע רבא דיש חילוק ביניהם, אבל הוה סבירא לי' דהחילוק הוא להיפך דלאותו חצר אסור ולחצר אחרת מותר, ואחר שחילק ר"נ להיפך הקשה מאי שנא ועי' מהר"ם בנעט דהסביר הדבר ולא האריך כאן בגוף הסוגיא. ועד"ז י"ל לגבי כל שאר המקומות דמשתמש בביטוי לכי תיכול וכו' דעיי"ש דסגנון הגמ' הוא כהכא דמבעי לי' ב' דברים בנפרד באופן שמוכן שידע שיש לחלק, ואח"כ מק' מאי שנא, והפי' כנ"ל דהי' סובר לחלק באופן הפכי.

וא"כ י"ל דלענין הכורא דמילחא כאן הוא שע"י החריפות דהמלח דוקא יוכל להבין ולמתק הענין שהוא ממש להיפך מסברתו. דזהו ענין החריפות יתרון האור מן החושך וממיררו למיתקו.



לְקוּטֵי שִׁיחֹת

יסוד המצוה דהכנסת אורחים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

פועל או נפעל

בלקו"ש חכ"ו פר' וירא א' מבאר דבהענין דגמילות חסדים ישנם בכללות ב' ענינים: א. הנפעל מהמצוה שממלא חסרון חבירו. ב. הפעולה של הגברא מדת החסד של הגומל חסד¹, ועד"ז יש גם במצות "הכנסת אורחים": א. המאכל ומקשה וכו' שהאורח מקבל. ב. מדת החסד של בעה"ב המארח, ההתענינות ושימת לב שהוא מראה להאורח, וממשיך דבכלל בעניני גמ"ח נוגע בעיקר הנפעל, ההנאה והתועלת שחבירו מקבל בפועל, ומדת החסד של האדם הגומל חסד נוגע בעיקר להגברא הגומל חסד², משא"כ במצות הכנסת אורחים ישנו חידוש מיוחד שהרגש החסד של בעה"ב המארח נוגע להנפעל, שהאורח ירגיש שכל הפעולות שהמארח עושה הוא בשבילו מצד התענינותו, ומבאר שם עפ"ז באופן נפלא דברי הרמב"ם (הל' אבל פי"ד ה"א-ב) אודות מצות הכנסת אורחים, למה נקט במיוחד "ללוות האורחים" ולא לשון כללי ד"הכנסת אורחים", כי דוקא ע"י לוי' - שהוא לאחר שהאורח כבר עזב את ביתו- מתבטא יותר ההתענינות והשימת לב של המארח עמו, וביאר שם עפ"ז כוונת הרמב"ם במ"ש בה"ג: "אמרו חכמים כל שאינו מלוה כאילו שופך דמים" שכוונתו בזה גם דכשהאורח רואה שחסר בהתמסרות וההתענינות של המארח שאינו מלוה אותו "אזיל סומקא ואתי חיוורא" שמרגיש בזה בזיון והוה כאילו שופך דמים, ונתגלה עי"ז למפרע שכל מה שנתן לו עד עכשיו הי' בלי התענינות וכו' עיי"ש, גם מבאר שם הא דכשהביא הרמב"ם מחז"ל "גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה" הביא הלימוד ממ"ש "וירא והנה שלשה אנשים", ולא הביא הפסוק שהובא בגמ'

(1) וראה גם לקו"ש חכ"ז פר' בחוקותי ג' וחל"ד פר' ראה ב' בענין זה.

(2) ע"ד לשון הרמב"ם בסוף הל' ערכין וחרמים, הרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו וכו' עיי"ש.

שבת (קכז,א) ויאמר וגו' אל נא תעבור וכו', כי דוקא בפסוק זה מתבטא השימת לב של המארח עיי"ש בארוכה.

וצריך ביאור למה באמת שונה מצות הכנסת אורחים משאר מצוות גמ"ח דבזה דוקא אמרינן שמדת החסד והתענינות של בעה"ב הוא מעצם המצוה והנפעל של מצוה? דלכאורה הרי כתב שם הרמב"ם: "מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, לנחם אבלים, להוציא המת, להכניס הכלה וללוות האורחים וכו' אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחיך בתורה ובמצות", הרי כל מצוות אלו שמנה נובעות מאותה מצוה דואהבת לרעך כמוך, א"כ מהיכי תיתי לחלק ביניהם? גם במה שביאר כנ"ל דב"לוי' אמרינן דאם אינו מלווה ה"ה כאילו שופך דמים משום דאזיל סומקא ואתי חיורא, לכאורה למה לא נימא כן גם בשאר מצוות גמ"ח שכשהמקבל רואה שאינו באופן של התמסרות וכו' אזיל סומקא וכו' והוה כאילו שופך דמים?

ההפרש בין הכנסת אורחים למצות צדקה

ונראה לומר בזה, דהנה כתב החינוך (מצוה תלא - מצות אהבת הגרים) וז"ל: "ויש לנו ללמוד מן המצוה היקרה הזאת לרחם על אדם שהוא בעיר שאינה ארץ מולדתו ומקום משפחת אבותיו, ולא נעביר עליו הדרך במצאנו אותו יחידי ורחקו מעליו עוזריו, כמו שאנו רואים שהתורה תזהירנו לרחם על כל מי שצריך עזר, ועם המדות הללו נזכה להיות מרוחמים מהשם יתברך, וברכות שמים ינוחו על ראשנו. והכתוב רמז טעם הציווי באמרו כי גרים הייתם בארץ מצרים, הזכיר לנו שכבר נכוינו בצער הגדול ההוא שיש לכל איש הרואה את עצמו בתוך אנשים זרים ובארץ נכריה, ובזכרנו גודל דאגת הלב שיש בדבר וכי כבר עבר עלינו והשם בחסדיו הוציאנו משם, יכמרו רחמינו על כל אדם שהוא כן", עכ"ל.

ולפי"ז י"ל דעיקר יסוד המצוה דהכנסת אורחים אינו כ"כ משום שאין לו להאורח מה לאכול וכו' שהרי ע"ז ישנה מצות צדקה, ואפילו אם הוא עשיר הרי איתא במשנה (פאה פ"ה מ"ד) "בעל הבית שהיה עובר ממקום למקום וצריך ליטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני יטול וכו' עני היה באותה שעה", אלא יסוד המצוה היא דבהיות שהוא איש זר שבא מעיר אחרת ורחקו ממנו עוזריו במילא יש לו צער מזה, וכמ"ש החינוך שיש צער גדול לכל איש הרואה א"ע בתוך אנשים

זרים, ועל זה תיקנו חכמים מצות הכנסת אורחים להסיר ממנו צער זה ולפעול בו ההרגש שבאמת גם בעיר זו ה"ה כאילו נמצא בעירו ובביתו ביחד עם חבריו ועוזריו וכו'.

ועפ"ז מובן מ"ש בס' סולת למנחה (כלל ט"ו) בשם תורת האשם, דהעניינים העוברים ושבים בשביל טרף ומזון בכלל צדקה הן ואינם בכלל כבוד אורחים (הובא באנציקלופדיה תל' כרך ט' עמ' קלה), ועד"ז הביא הגר"י ענגל בגליוני הש"ס שבת קכז, א, (ד"ה הכנסת אורחים) בשם המהרי"ל עיי"ש.

[ואף שכתב המנ"ח שם דמ"ש החינוך הוא רק מדרך המוסר ולא להלכה, הנה כוונתו דמצות הכנסת אורחים לא נכללת להלכה במצוה זו דלאהוב את הגרים, כי כנ"ל ה"ז נכלל בואהבת לרעך וגו' אבל מ"מ י"ל להלכה שזהו היסוד דמצות הכנסת אורחים].

מהו הגדר ד"אורח"

ועי' בב"י (או"ח סי' שלג) כתב וז"ל: "כתוב בתרומת הדשן סימן עב דשבות דשרי משום מצוה שרי נמי משום כבוד אורחין מיהו הני מילי באורחין שבאו לביתו כדאמרינן בהדיא בפרק מפנין (קכז, א) גדול הכנסת אורחין ממצות בית המדרש והתם נמי אשבות דשבת קאי, אמנם אם זימן אורחין לסעוד סעודה בביתו אבל לא נתארחו אצלו כהאי גוונא אין לנו ראייה להקל דהתם אאורחין שבאין מן השדה לביתו קאי ואפשר דמכל מקום אין לחלק", עכ"ל, ונ"ל דלאו במזמן את חבריו שישעוד אצלו מיירי דההיא פשיטא דסעודת הרשות היא ואין בה מצוה כלל אלא באורחין שנתארחו אצל אחד וזימנם אחר לסעוד סעודה בביתו הוא דמספקא ליה עכ"ל, היינו דזה פשוט לו דאם זימן חבריו הדר בעירו דזה אינו הכנסת אורחים, וספיקתו הוא במי שאינו דר בעיר זה אבל יש לו מקום להתאכסן והוא מזמינו אם גם זה נכלל במצות הכנסת אורחים להתיר שבות וכו', ועי' רמ"א שם שכתב וז"ל: "וכל שבות שהתירו משום צורך מצוה מותר ג"כ לצורך אורחים; ולא מקרי אורחים, אלא שנתארחו אצלו בביתו, או שזימן אורחים שנתארחו אצל אחרים וכו' אבל כשזימן חבריו לסעוד אצלו לא מקרי אורחים ואינו סעודת מצוה רק סעודת רשות", עכ"ל, היינו שהכריע ספיקת הב"י דכשזימן אורח לביתו אף שיש לו מקום אחר להתאכסן גם זה הוה מצות הכנסת אורחים שמתיר שבות וכו' וכן פסק אדה"ז שם (ס"ו) "ואינן נקראים אורחים אלא שבאו מעיר אחרת בין שנתארחו אצלו בין שזימן אורחים שנתארחו אצל אחרים, אבל כשזימן חבריו

שבאותה העיר שיסעוד אצלו אינו נקרא אורח וסעודת הרשות היא אלא אם כן זימנו לבא אצלו לכבוד האורח שיש לו שאז גם חבירו בכלל אורח לענין זה".

ולפי הנ"ל הרי זה מובן היטב, דמצות הכנסת אורחים שייך רק באדם שבא מעיר אחרת משום דכנ"ל יש לו צער להיות במקום זר, ולכן אפילו אם יש לו מקום להתאכסן מ"מ עי"ז שגם הוא מזמינו הרי זה מוסיף בו הרגש שהוא כמו שנמצא בעירו ביחד עם מרעיו וכו', וכן מובן עפ"ז גם הדין שאם מזמין אדם מעיר זה לכבוד האורח שיש בו מצות הכנסת אורחים, כיון דעי"ז פועל יותר אצל האורח ההרגש שנמצא ביחד עם מרעיו וכו', וזהו יסוד כל המצוה.

ואי נימא כן מבואר היטב מה שנתבאר בהשיחה דמצות הכנסת אורחים שאני משאר גמ"ח, דכאן נוגע פעולת הגברא, שהאורח ירגיש ההתענינות והשימת לב של המארח כיון שזה גופא הוא יסוד המצוה, כי אם רק יתן לו צרכיו לאכול וכו' והאורח לא ירגיש ההתענינות של המארח הרי לא הועיל כלום להסיר הצער וכו' שהרי עדיין יש לו ההרגש שהוא איש זר במקום נכר.

בעה"ב יטרח בעצמו

ובקידושין לב, ב איתא: "מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי צדוק שהיו מסובין בבית המשתה בנו של רבן גמליאל, והיה רבן גמליאל עומד ומשקה עליהם, נתן הכוס לר' אליעזר ולא נטלו, נתנו לר' יהושע וקיבלו; אמר לו רבי אליעזר: מה זה, יהושע, אנו יושבין ורבן גמליאל עומד ומשקה עלינו? אמר ליה: מצינו גדול ממנו ששמש, (אברהם גדול ממנו ושמש) אברהם גדול הדור היה, וכתוב בו: (בראשית יח) והוא עומד עליהם! ושמה תאמרו, כמלאכי השרת נדמו לו? לא נדמו לו אלא לערביים, ואנו לא יהא רבן גמליאל ברבי עומד ומשקה עלינו?" ועפ"ז כתב רבינו יונה בס' היראה (ד"ה ואם יבאו) וז"ל: "ואפילו אם יהיו לו אלף עבדים יטרח הוא בעצמו, ויעמוד עליהם, מי לנו גדול כאברהם ששמש למלאכים והיו לו כמה עבדים ושפחות שנאמר ואת כל ילידי ביתו וגו' (בראשית יז) אף על פי שנראו כערביים כדברי רבותינו ז"ל... ויכבדם כאדונים לו וכן מצינו באברהם (שם יח ג) שקראם אדונים וכו'", עכ"ל, וכ"כ במטה משה ועוד בכ"מ, נמצא שמפרש דהך עובדא עם ר"ג הוא דין אחד עם הכנסת אורחים.

ולכאורה פשטות הטעם בזה הוא משום מצוה בו יותר מבשלוחו (וכמ"ש בשו"ת חדות יעקב חאו"ח סי' יט ובכ"מ) אבל לפי"ז יש

להקשות, דהרי כתב אדה"ז בקו"א סי' רנ (סק"ב) דכל מי שתורתו אומנתו וגריס בה יממא ולילי כהני אמוראי אי אפשר לו לקיים כלל יתרון מצוה זו דמצוה בו יותר מבשלוחו שהרי אסור לו להתבטל מתורתו לעשות מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים כמ"ש בי"ד סי' רמ וכו' עיי"ש, ולפי"ז לכאורה קשה דלמה הטריח ר"ג א"ע דוקא משום מצוה בו יותר מבשלוחו? ולפי מה שנתבאר לעיל ניהא דכאן אין זה משום מצוה בו יותר משלוחו אלא זהו חלק מעצם המצוה, כי כשהאורח רואה שבעה"ב עצמו מטריח עבורו, הנה זה גופא פועל אצלו הרגש של כבוד וכו' כאילו נמצא בעירו.

ועפ"ז מובן גם מ"ש בס' כף החיים (להגר"ח פאלאג'י) סי' ה (אות כז) דאף מי שאין ידו משגת להכניס אורחים כי אין לו בית ולא ממון, עכ"ז יש תחבולה שילך אל פתח שער העיר וכי יבוא אחד מאחריך בשעריך לך נחה אותו אל המנוחה ואל בעה"ב המקבל אורחים בסבר פנים יפות, ותררוך לפני האורחים לתור להם מנוחה ולנחותם הדרך וכו' ויחשב לך כאילו הכנסתם לביתך והם מאוכלי שולחנך וכו' ויהי' בנסוע האורח ילך עמו להלוותו חוץ לשער העיר ולהראות להם הדרך אשר ילך בה וכו', דלפי הנ"ל מובן דזה גופא הוא קיום המצוה, וראה גם במד"ר (שה"ש פ"ב) בנוגע לאלהיו הנביא כשהאתאכסן אצל הצרפתי: "ר' יהודה בר' סימון אמר וכי משלה אכל והלא היא והוא משלו אכלו דכתיב (מלכים א' י"ז) ותאכל היא והוא, הוא והיא כתיב, אלא ע"י שקבלה אותו בסבר פנים יפות ושמשותו זכתה להחיות את בנה", הרי דע"ז גופא שקבלתו בסבר פנים יפות קיימה מצות הכנסת אורחים, וכ"כ בס' מגן אבות (לרשב"ץ) אבות פ"א מט"ו.

ועי' ברכות נח, א, אורח טוב מה אומר כמה טירחות טרח בעה"ב בשבילי, ואורח רע אומר להיפך עיי"ש, ולפי הנ"ל י"ל דשבח זה אינו סתם ענין צדדי אלא זה גופא הוא יסוד המצוה שמשבח את בעה"ב שקיים המצוה בשלימות.

וראה שו"ת בצל החכמה ח"ד סי' לה שהעיר בלשון הרמב"ם (שם) שכ', מצות עשה של דבריהם לבקר חולים וכו' וללוות "האורחים", (ושם ה"ב) וגדולה הכנסת "אורחים" מקבלת פני שכינה "ולוויים" יותר מהכנסתן וכו' ע"כ. מדקדוק לשונו נראה דלא שייכא מצות לוי' רק כלפי אורח מעיר אחרת שרוצה לצאת את העיר להמשיך דרכו או לחזור לביתו, אבל לא כלפי בני העיר כשאחד מהם רוצה לצאת לדרך, גם בזוה"ק (פר' וירא דף קד, ב) איתא, "ת"ח כד בר נש עביד לוי'

לחברי' איהו אמש'ך לשכינתא לאתחברא בהדי' ולמהך עמי' באורחא לשזבא לי' ובגין כך בעי ב"נ ללוי' "לאושפיזא" בגין דחבר לי' לשכינתא וכו', עכ"ל. הרי קאמר דבעי ללוי' לאושפיזא דוקא, גם המהרש"א בחא"ג (סוטה מו, ב ד"ה כל שאינו) כ' אעפ"י שמתלווה "האורח" וכו', וכ"ה גם בעוד אחרונים, ומבאר טעם הדבר עפ"מ ש"כ המהרש"א בחדא"ג (שם ד"ה הראני) דודאי עיקר מצות לוי' להראות להמתלווה שילך בדרך באין מכשול, וכ"כ עוד שם (ד"ה ומה כנעני) דעיקר מצות לוי' שיגיד לו הדרך שילך בה שאפשר שיטעה בה המתלווה ע"כ. וזה ניחא באורח בן עיר אחרת שאינו מכיר סביבות העיר והדרכים היוצאים ממנה עד עיבורה של עיר או עד מיל שהוא שיעור חובת לוי' לחבירו. משא"כ בן עיר שמכיר את העיר ואת השטח שסביבותי' ואין מקום לחשוש שיטעה אה"נ שא"צ ללוותו, וכעין המבואר בתוס' (פסחים ב' א ד"ה יכנס) בקשר למה דאיתא התם, לעולם יכנס אדם בכי טוב ע"ש, וממשיך שם להוכיח שבאמת החיוב הוא גם לבן עירו, אלא דכיון שהרמב"ם מביא שם אודות אברהם אבינו והוא ליווה את האורחים לכן נקט אורחים דוקא עיי"ש, וראה גם בספרו 'אהלך באמיתך' פ"ז.

ולפי מה שנת' בהשיחה א"ש בפשטות, דהרי כאן איירי הרמב"ם במצות "הכנסת אורחים" ונת' דלוי' הו"ע עיקרי ומיוחד במצוה זו שמגלה עי"ז שימת לבבו כו' להאורח, ולוויית בן עירו לא שייך כאן כלל.

גדול הכנסת אורחים מהקבלת השכינה האם לכו"ע?

ב. בסעי' ג' שם רצה לתרץ הטעם שלא הביא הרמב"ם הראי' מהפסוק "ויאמר גו' אל נא תעבור גו', שהרי מבואר בשבועות לה, ב, דזה א"ש רק למ"ד דשם זה הוא קודש, אבל לא למ"ד דשם זה חול עיי"ש, ולכן הביא הפסוק דוירא והנה שלשה אנשים וכו' דבמילא זה אתי לפי כו"ע, ובהערה 26 - 29 ביאר שאין זה סתירה להגמ' שבועות, כי מבואר בכ"מ מאמר זה דגדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני השכינה הוא גם למ"ד דהוה חול כי נלמד מעצם המאורע שעזב השכינה והלך לקבל האורחים עיי"ש מה שהביא מהעיון יעקב שבת קכז, ב, ושו"ת שער אפרים סי' סד.

וראה שו"ת 'קול מבשר' ח"א סי' סד שהביא הקושיא (שהובא במקומות שבהערות הנ"ל בהשיחה ועוד) דאיך קאמר בגמ' שבועות שם דמאמר זה דגדולה הכנסת אורחים יותר וכו' קאי למ"ד דשם זה

קודש, הרי גם למ"ד דשם זה חול, יש ללמוד זה מעצם המאורע שאברהם עזב השכינה ועסק בהכנסת אורחים?

ותירץ דבגמרא ב"מ פו, ב, איתא וירא אליו ה' באלוני ממרא והוא יושב פתח האוהל כחום היום אמר ר"ח ב"ר חנינא יום שלישי למילתו של אברהם אבינו ה' ובא הקב"ה לשאול בשלומו, והרא"ם בתחלת פ' וירא כתב בשם יש מפרשים מדלא הוזכר בזאת המראה שום דיבור משמע שלא נראה אליו ה' אלא כדי לבקרו, והמהרש"א בב"מ פו, ב, חזק דבריהם דלמ"ד זה מיד אחר שביקר את אברהם הלך לו עיי"ש, ולפי דעה זו, בפסוק הראשון וירא אליו ה' נסתיים סיפור התגלות השכינה שבאה לבקר את אברהם ולשאול בשלומו ואח"כ נסתלקה השכינה ממנו שלא נראה אליו ה' אלא כדי לבקרו, ואח"כ בפסוק השני מתחיל לספר ענין אחר של ביאת האורחים והכנסתם, וירא והנה שלשה אנשים וגו' וירץ לקראתם וגו' ויאמר ד' אל נא תעבור מעל עבדך יוקח נא מעט מים וגו' ויקומו משם האנשים וישקיפו על פני סדום וגו', ומה שאמר אח"כ: ויאמר ה' זעקת סדום וגו', זה היה דיבורו של הקב"ה לאברהם בהתגלות חדשה אחר הסתלקות השכינה מהתגלות הראשונה שלא בא רק לבקרו, ולפי דעה האחרת, הכל התגלות אחת ולא נסתלקה שכינה עד אחר יציאת האורחים מבית אברהם ואז דיבר עמו הקב"ה מענין סדום עיי"ש, ולפי"ז י"ל דבמחלוקת דעות אלו תלויה המחלוקת של התנאים במס' שבועות בפסוק ויאמר וגו' אל נא תעבור מעל עבדך אם השם הוא קודש או חול, דאם לא נסתלקה עדיין השכינה בעת הכנסת האורחים א"כ על כרחך שם זה קודש, דאי אפשר לומר שהוא חול ולגדול שבמלאכים אמר כן אברהם, דאיך יקרא אותו אדון בפני המלך שהרי זהו מרד, כדאיתא בקידושין מג, א גבי אוריה החתי שאמר אדוני יואב, ומי שאומר שם זה חול סובר כדעת ר' חמא ב"ר חנינא, שבתחלה לא נראה לאברהם אלא כדי לבקרו ולשאול בשלומו ואח"כ נסתלקה שכינה קודם ביאת המלאכים ושלא בפני המלך יכול לקרוא אדון לגדול שבמלאכים, ועפ"ז סרה קושיא הנ"ל על הגמ' שבועות כמאן אזלא הא דארי"א א"ר גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה כמאן כאותו זוג דסברי שם זה קודש, והוקשה דלכו"ע יש ללמוד כן מעצם המאורע? ולפי הנ"ל ניחא למ"ד שם זה חול על כרחך שכבר נסתלקה שכינה קודם ביאת האורחים (דאם לא כן איך קרא אברהם להמלאך אדון לפני המלך) ואין שום הוכחה שגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה עכתו"ד עיי"ש עוד.

ולפי דבריו נמצא דאדרבה דוקא משום שהרמב"ם פסק בס' היר (הל' יסוה"ת ספ"ו) דשם זה קודש (לא כמ"ש במו"נ) יכול ללמוד כאן ראי' דגדולה הכנסת אורחים וכו' מוהנה שלשה אנשים וכו' כיון דלפי"ז נמצא שלא נסתלקה השכינה.

אלא שיש להקשות על דבריו דכיון שהביא רש"י בריש הפרשה דעת רב חמא בר חנינא שבא לבקר את החולה והי' יום שלישי למילתו וכו', (דלפי הנ"ל נמצא דלדעה זו נסתלקה השכינה מיד אח"כ) א"כ איך הביא רש"י אח"כ בפסוק ג' גם הדעה דאדנ"י הוא שם קודש? ומוכח מזה לא כמ"ש.



הכנסת אורחים כקבלת פני השכינה

הרב יהודה ליב גראנער
מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בלקו"ש חלק ג' פ' וירא, לאחר שביא דברי הגמ' במס' שבת שגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה, ומביא דברי הרמב"ם בזה (הל' אבל פי"ד, ה"ב), מביא גם המובא בתקו"ז בשם רשב"י אשר הכנסת אורחים היא כמו קבלת פני השכינה. ובכדי שלא תהי' סתירה מהגמרא להתקו"ז הולך ומסביר דרגתו של רשב"י, שלפי דרגתו שתייהן שוין, אבל בשביל שאר בני אדם הכנסת אורחים גדולה, ובזה מובן למה הרמב"ם באותה הלכה מביא הפסוק אל נא תעבור וכו'.

ולהעיר: אשר ברמב"ם הוצאת פרענקל הגירסא ברמב"ם שם היא גדולה הכנסת אורחים כקבלת פני השכינה. ועל הגליון שם בשינויי גרסאות כתוב שכן הוא בס' עץ חיים על הרמב"ם מרבנו יצחק חזן מלורנץ ובכמה כתבי יד וכו'. [בשיחה זו מסביר הרבי שהרמב"ם הי' מקובל "און א סאך ענינים אין זיינע ספרים איז זייער מקור בזוהר, קבלה וכו'". ואולי גרסא הנ"ל ברמב"ם, יסד הרמב"ם על פי תקו"ז הנ"ל]*.



(* ראה בשו"ת אור המאיר להגר"מ שפירא סימן לא בענין זה. המערכת.)

עשיית סוכה שבמקרא

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בלקו"ש ח"ב (עמ' 417) נתבאר הטעם שחג הסוכות נקרא ע"ש המצוה דישיבת סוכה ולא ע"ש מצות נטילת ד"מ משום שמצות סוכה מתחילה כבר מהלילה משא"כ מצות נטילת ד"מ מתחילה רק בבוקר. ואח"כ מוסיף עוד בזה שלא רק משקידש החג כבר מתחילה המצוה אלא עוד קודם לזה: "עס מוז זיין א הכנה צו דעם פון פאר סוכות, ווארום עס איז דאך א בנין פון ג' דפנות, אדער כמו מנהגנו ד' דפנות, און דווקא תעשה ולא מן העשוי, קען מען דאך דאס ניט טאן אום יום טוב, נאר מען מוז עס צוגרייטן פאר יום טוב און אין עשיית הסוכה איז שוין דא א מצוה" משא"כ בנוגע ד"מ וכו', ע"ש.

ולא זכיתי להבין מהי השייכות בין הדפנות ל"תעשה ולא מן העשוי" האמור גבי סכך דוקא, ואילו הדפנות הרי יכולים להיות גם מן "העשוי"?

ואמנם יש איסור ביו"ט לבנות דפנות מפני שאסור לעשות "מחיצה המתרת" בשו"ט משום איסור אהל עראי כמבואר בשו"ע (סי' תרל סעי' יב) אבל בשיחה הרי אומר שיש בעי' מצד תעשה ולא מן העשוי. אם כוונתו לסכך אז מה לו להזכיר את כל הענין עם הדפנות?

[ולהעיר שגם האיסור של בניית דפנות ביו"ט אינו אמור על חלק הדפנות שאינו קשור להכשר הסוכה, כגון המשך אורך הדופן מז' טפחים ואילך וכן כל הדופן הרביעית כמבואר בשו"ע (שם), וא"כ מה נוגע כאן זה שמנהגינו לעשות ד' דפנות לזה שחייבים לבנות את הסוכה כבר מערב החג?]

ובמילים פשוטות, כאשר רבינו בא לבאר בשיחה מדוע חייב להיות התעסקות בבנין הסוכה עוד לפני החג היה לו לומר משום שאסור לסכך ביו"ט ואם ירצה להשתמש בחג בסכך שלא נעשה לשם סוכה הרי זה "תעשה ולא מן העשוי" אבל מהשיחה נראה שעיקר הבעי' זה מצד הדפנות שזה עסק שלם וכלשון השיחה "עס איז דאך א בנין פון ג' דפנות" ובפרט למנהגנו שעושים ד' דפנות וא"א לבוא בחג ולהשתמש בדפנות שכבר היו בנויים לפני"ז לא לשם סוכה משום "תעשה ולא מן העשוי" וזה כאמור דורש ביאור איך זה מתאים להמבואר בהלכה וכהנ"ל?



בגדר איסור עקירה והנחה בשבת

הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חי"ד פר' ואתחנן מבאר הרבי וז"ל: "...משא"כ מלאכת ההוצאה ע"י עקירה או הנחה לחודא. גדרה של מלאכה זו מה"ת היא הוצאה (או הכנסה) מרשות לרשות כולל כמה חלקים ופרטים עקירה הנחה וכו' כשחסר בפעולתו חלק ופרט בגדר המלאכה, עם היות שאז אינה מלאכה שלימה באיכותה ומהותה, מ"מ המקצת שעשה ופעל הרי זה חלק מפעולת ההוצאה - ולכן יש לאסור חלקה משום גזירה שמא יבא לעשות כולה ויעבור על איסור מה"ת ומטעם גזירה זו יש לחוש גם במקום שהוא לצורך מצוה".

דמבואר שם דרך מכיון שעקירה או הנחה לחודא היא חלק מפעולת ההוצאה לכך אסורה מטעם גזירה שחלקה ומקצתה אסורה, אבל אם לא ה' חלק מפעולת הוצאה לא היו אוסרין אותה מטעם גזירה בעלמא שמא יבוא לעשות כל המלאכה. ובזה מבאר החילוק בין קשירה והוצאה עיי"ש.

ועפ"ז יש לבאר הא דמבואר (ג, ב) כאן למטה מ' כאן למעלה מ' ופרש"י דאם עקר מרה"י והוציא החפץ למעלה מ' טפחים ברה"ר דאזיר מקום פטור הוא מותר להחזירה ולא קנסוה דלאו איסורא עבד.

דלמטה מ' טפחים יש איסור מדרבנן שעקר והוציא לרה"ר אע"ג דלא הניח ושייך לקנסו שלא להחזירה אבל למעלה מ' טפחים ליכא איסורא ולא קנסוה.

וצריך ביאור מדוע אין האיסור דרבנן גם למעלה מ' הרי שייך הגזירה דילמא יבוא לגמור המלאכה (וראה ברשב"א שם שהעיר עד"ז, וברש"ש שם).

והקושיא היא יותר לפי' אדה"ז בסי' שמח בקו"א סק"ב: "דאיירי נמי שחשב להוציאה לרה"ר וא"כ ה' מתחייב אף שהוציא דרך מעלה מ' כיון שלא היתה שם הנחה, מ"מ כיון שלא עשה איסור בפועל כמ"ש רש"י ותוס' לא קנסין ליה".

ולכאורה בכה"ג שחשב להוציאה לרה"ר שייך שפיר הגזירה דיניחה ברה"ר ומ"ש אם הוציאה למעלה מ' או למטה מ'.

ולכאורה היכי דעקר ע"מ להוציאה לרה"ר איכא איסור דרבנן אע"פ שלא הוציאה אלא עשה עקירה שכיון שעקר כדי להוציאה אסרוה שמא יגמור, ולא הוי טלטול בעלמא (ראה תוס' ג, א ד"ה פטורי ובמפרשים שם) ומדוע היכי דלפועל הוציאה לרה"ר למעלה מי' טפחים ע"מ להניח ברה"ר ליכא האיסור דרבנן של המשנה.

ומה שמבואר בראשונים (ראה רשב"א ומאירי) דאיכא איסור אין זה האיסור דרבנן של המשנה אלא חשש בעלמא דילמא שדי לי' עיי"ש וצ"ב מדוע אין כאן לפירש"י יסוד הגזירה והאיסור דרבנן המבואר במשנה דעקירה או הנחה לחודא?

אמנם עפ"י המבואר בלקו"ש הנ"ל יתבאר דחכמים אסרוה מטעם גזירה רק היכא דהיא חלק ממלאכת הוצאה שחל על פעולה זו מקצת וחלק של הוצאה מרה"י לרה"ר אסרוה חלק זה גזירה שמא יבוא לעשות כולה.

אבל היכא דהוציאה למעלה מי' טפחים שהוא אויר מקו"פ אין על פעולה זו שם חלק ומקצת הוצאה מרה"י לרה"ר שהרי עכשיו החפץ במקו"פ ואם הי' מניחה שם הי' פטור, רק באופן שהניח לפועל חל על זה שם הוצאה אבל כל זמן שהיא למעלה מי' אינה פרט וחלק מהוצאה ולכך לא חל על זה האיסור והגזירה.

משא"כ בעקר לחוד ע"מ להוציא שייך לחשבי' שהיא פרט וחלק מהוצאה לרה"ר וחל עלי' הגזירה.

ומה שמבואר לקמן (ג, ב) דעקר מבעו"י לרה"ר והניח בשבת יש על ההנחה איסור דרבנן שעשה מקצתה אע"פ שהעקירה היתה בהיתר, מ"מ חל על ההנחה שם מקצת פעולת הוצאה ומקצתה אסורה.

משא"כ למעלה מי' טפחים אע"פ ששייך טעם הגזירה מ"מ מכיון שלא חל עלי' שם מקצת פעולת הוצאה לא גזרו עלי'. שהאיסור היא על חלק של הוצאה מרה"י לרה"ר שמשום הגזירה מקצתה נמי אסור אבל הכא אין המקצת חלק ממלאכת הוצאה ולא נאסר מטעם הגזירה.



בענין כוח המס"נ דבנ"י

הת' מאיר שלמה קפלן
תלמיד בישיבה

א. בלקו"ש ח"כ שיחה ג' לפר' וירא מבאר החידוש בענין המס"נ ומביא המבואר בדא"ח שאברהם פתח הצינור והמשיך כוח המס"נ

בעולם, ומדייק מזה דבעולם מצ"ע אין כח זה. ומבאר: דאמיתות ענין המס"נ הוא ביטול הישות והמציאות, והיינו שמוסר את עצמו וישותו להקב"ה – לא מצד "חשבונות" דכדאי למציאותו ליהרג דזה אינו מס"נ אלא המשך למציאותו, - ומסי"נ פי' שמוסר את עצמו להקב"ה מתוך ביטול לרצוה"ע, ומכיוון שהעולם הוא נברא שנתהווה כיש ומציאות לכן אין בו ענין הביטול והמס"נ שלמעלה ממציאותו ונמשך ממקום אחר ע"י אברהם במס"נ דהעקידה. ועיי"ש בארוכה.

והנה בתניא פי"ח מבואר דזה שכ"א מישאל מוסר נפשו על קדה"ש הוא "משום שהו"י אחד מאיר ומחיה כל הנפש ע"י התלבשותו בבחי' חכמה שבה שהיא למעלה מן הדעת". ובפי"ט מביא משל מאור הנר שחפץ בטבעו להיפרד מן הפתילה ולידבק בשרשו אף שעיי"ז יכבה, וגם למעלה בשרשו יתבטל אורו במציאות בשרשו, אעפ"כ בכך הוא חפץ בטבעו כך נשמת האדם חפצה וחשקה בטבעה ליפרד ולצאת מן הגוף, עיי"ש בארוכה.

והמבואר מזה הוא דכוח המס"נ נמשך מבחי' החכמה שבנפש שענינה "ביטול" וטבעה לצאת ממציאותה ולהתכלל ולהתבטל במקורה.

והנה ביאור ענין מס"נ המבואר בהשיחה שונה לכאורה מהביאור בתניא: בתניא מבואר דכוח המס"נ הוא מצד הנשמה שטבעה היא להתבטל במקורה, וכמב' שם דחכמה הו"ע הביטול ונרגש בה דאמיתית מציאותה היא מקורה, בדוגמת אור הנר שסיבת הרצוא להתבטל במקורו הוא מצד העדר מציאותו ונרגש בו שכל מהותו הוא מקורו (ועי' המב' בדיוק הל' "חפץ בטבעו" בד"ה כבוד מלכותך תרס"א).

לאידך המס"נ המב' בהשיחה הוא דאינו מתחשב עם מציאותו, והיינו דהמס"נ אינו מצד טבעו וכיו"ב אלא שמבטל עצמו לרצוה"ע, - נגד המתחייב מצד מציאותו -.

והמורם מזה דבתניא מב' דלנשמה מתחילה אין מציאות וכל ענינה הוא ביטול משא"כ בהשיחה יש לו מציאות בפנ"ע ואינו מתחשב איתה.

ובפשטות ענין המס"נ המדובר בהשיחה היא ג"כ מצד הנשמה אלא דהביאור הוא בעומק יותר, וכנ"ל שאינה מצד טבעה אלא מצד ביטולה לרצון העליון.

ב. אלא דלפי"ז צ"ב בכמה פרטים, א. באות ה' שם אי' וזלה"ק: "פון דעם ביאור אז אברהם האט געעפענט דעם צינור פון מס"נ בעולם, איז מובן אז אן דעם איז נישטא די מציאות פון מס"נ בעולם. די הסברה בזה מס"נ מיינט ביטול היש והמציאות, א נברא מיינט דער בורא האט באשאפן א יש ומציאות, איז מובן אז א נברא קען (בכח עצמו) נישט צוקומען צו העכער פון מציאות. . דעריבער מוז מען האבן א כח "ממקום אחר" אויף קענען צוקומען צו מס"נ, עכלה"ק ועי' בהמשך השיחה.

ומהמובן מזה לכא' דע"י המס"נ דאברהם נמשך כוח המס"נ בעולם (שהוא דבר שמצ"ע לא נמצא בו).

והנה כנ"ל כוח המס"נ דבנ"י הוא מצד "הנשמה", ונמצא דגם לאחר פתיחת הצנור לא נמשך כוח המס"נ "בעולם", והנברא נשאר יש ומציאות כטבעו. והא דבנ"י מוסרים נפשם הוא מפני שהארת חכ' שבנפש מאיר אצלם וכמב' שם בתניא. ונמצא לפי"ז דאברהם לא המשיך כוח המס"נ בעולם אלא נשארו במקומו ומדריגתו באלקות, ובעולם - נבראים - אין תכונה זו.

ומהשיחה משמע לכא' דע"י אברהם נמשך בעולם כוח זה, וצ"ב.

עוד צ"ב, במש"כ בהערה 44 וזלה"ק: "וי"ל שזהו נתינת כח מהבורא שנמשך ע"י הצינור ופתיחתו שע"י אברהם".

והכוונה לכא' דע"י בקשת השם קח נא את בנך (ראה בפנים) נמשך לאברהם כוח מהבורא למסור נפשו.

והנה לפי המבואר בתניא דמס"נ הוא מצד הנשמה אי"מ מדוע נצרך כוח מיוחד מהבורא למס"נ, הרי לכל או"א מבנ"י יש נה"א ומטבעה מוס"נ ומדוע מוכרח לכח מיוחד מהבורא.

עוד צ"ב, דהנה באות ח' מבאר בענין פתיחת הצינור דעקידה וזלה"ק: "פתיחת הצינור אויף מס"נ איז אז אברהם אבינו האט מוריש געווען צו אידן דעם כח המס"נ ממש אמת'ער מס"נ ביז אז דאס איז דער אמת'ער רצון פון יעדן אידן "לרצונכם ממש" וואס דערפאר ווען א איד איז זיך מוסר נפש פארן אויבערשטן אפילו אין אן אופן וואס בחיצוניות קען מען מיינען אז עס איז מיט א חשבון איז דאס באמת. . מס"נ ממש", עיי"ש בארוכה.

והיינו דמבאר בענין פתיחת הצינור ב' פרטים. א. דאברהם הוריש אמיתית ענין המס"נ, בלי חשבונות דשכל או רגש וכו'. ב. דע"י אברהם נעשה זה רצונו האמיתי דכאו"א מבנ"י בכל הקשור לעבודת השם, דאף דבחיצוניות נראה דיש בזה נטי' מצד מציאותו הנה באמיתיות הוא מצד מסירותו וביטולו לרצוה"ע, עיי"ש בארוכה.

ומציין שם לפסק הרמב"ם הידוע בהל' גירושין ספ"ב ד"כל א' מישראל רוצה לעשות כל המצוות", דמוכח מפסק זה דאף דבחיצו' נראה באו"א הנה האמת הוא דרוצה לעשות רצון הוי'.

וצ"ב דלכאו' הענין דפתיחת הצינור הוא רק בנוגע לפרט הא' שנמשך כח חדש בבנ"י עיי"ז שאברהם מס"נ והמשיך כוח זה, אמנם מהו ההוספה דע"י פתיחת הצינור נעשה זה רצונו האמיתי בכל מצב שהוא, ואיך נפעל ענין זה ע"י מס"נ דאברהם.

ועוד דרוש ביאור בפסק הרמב"ם הנ"ל: הרי אדם זה אינו רוצה לכתוב הגט (והכפיה פועלת רק ש"יאמר רוצה אני" אמנם עדיין אינו רוצה), ומהו הביאור (עפ"י נגלה) דבפנימיותו רוצה לקיים תומ"צ הרי סו"ס האדם אינו רוצה (ונשמתה אינו מאיר בו).

ג. ויש לבאר כ"ז בהקדים: בהערת רבינו בסה"מ תש"ט עמ' 121 ד"ה מפורש בתושב"כ בסוף ההערה א': "כמה סוגים במס"נ . . בשביל השכר . . הגוף או גם הנפש דנה"א או נה"ב". עכלה"ק בהנוגע לעניינינו.

הנה בפשטות נראה דהסוגים הוא מה מוסר, הגוף או גם מסירת הנפש, (אלא דצע"ק איך שייך מסירת גופו בלי מסירות נפשו הרי לפי המבו' בתניא כל ענין המס"נ הוא מצד הנפש שבטילה להוי' ולפיי"ז במסירות הגוף כלול בזה מסירות נפשו שמכווח באה ואכמ"ל בזה).

אמנם נראה די"ל דהסוגים הוא גם באופן המסירות נפש דיש מס"נ כפי שהוא מצד הנפש ויש מס"נ כפי שהוא מצד הגוף.

והביאור די"ל בזה הוא, דאצל בנ"י יש הכשרה גם במציאותם בתור נברא (בגוף וכו'), למסור נפשם בלי שום חשבונות. וזהו בנוסף להמבו' בתניא דכוח המס"נ הוא מצד הנשמה, הנה יש הכשרה לזה גם מצד מציאותו כנברא כדלהלן.

ונראה דהמבו' בשיחה זו - בענין כח המס"נ והמשכתו בעולם ע"י אברהם - הוא לענין המס"נ דיש בבנ"י בתור מציאותם כנבראים וחלק מהעולם, ולא רק מצד נשמתם ושרשם באלקות.

וכדי להמשיך ענין המס"נ בעולם - דהעולם הוא מציאות היפך ביטול ומס"נ - הרי זה ע"י "כוח הבורא" (כמבו' בהע' 44 וכן"ל), כוח מיוחד להביא לנברא כוח להגיע ללמעלה ממציאותו.

ומבו' נמי דתוכן הביאור דמס"נ בשיחה זו מתאים לזה שמצד הגוף, דהרי הגוף כנברא מנגד לזה ותוכן המס"נ מצדו הוא שמבטל עצמו להקב"ה נגד טבעו (משא"כ המס"נ דמצד הנשמה מחוייב מטבעה וע"י לקו"ש חט"ו ויצא ג ס"ח ולפי המבו' שם יובן מש"כ בהע' 49 כאן).

ולפי"ז יבואר נמי המבו' בהמשך השיחה דפתיחת הצינור הוא בזה, דנהי' רצונו האמיתי דבנ"י בכל מצב שהוא, ודברי הרמב"ם בהל' גירושין.

דלפי הנ"ל החידוש בשיחה זו היא דכוח המס"נ דבנ"י קשור (לא רק מצד פנימיותו דבכדי שזה יהיה קשור להאדם בגילוי דרוש יגיעה וכו'), אלא גם עם מציאותם כנברא דיש בגופם טבע ותכונה זו למסור נפשם וזהו ענין פתיחת הצינור שזה נמשך בעולם. ומובן מזה דכשיהודי מתעורר ברצון לעבודת הוי' הנה אמיתית רצון זה גם מצד מציאותו החיצונית - גוף וכו' - הוא מצד מסירותו לאלקות בתכלית.

ולפי"ז יבואר יותר פסק הרמב"ם הנ"ל: דהא דאמרי' "שכל ישראל רוצה לעשות תומ"צ" (אינו רק מצד נשמתו וכו') אלא גם מצד מציאותו החיצונית כנברא כנ"ל בארוכה ונמצא דהאדם באמת רוצה להיות מסור ונתון להשם (רק שיצרו הוא שתקפו עיי"ש ברמב"ם ואכ"מ).

ולפי"ז יומתק עוד דבר הנה ברשימות חו' י"ז תחילת אות ה' אי' וזלה"ק: "ולכן אחרי עמדו בנסיון זה . . . תכלית העילוי הרי "ותמת שרה" השלים כל עבודתו בגופו והגויעה היא לא מצד עבודת הנשמה בלבד אלא בקרית ארבע היא הגוף שהיא מד' יסודות . . . " עיי"ש. ולפי הנ"ל יבואר היטב דנסיון העקידה הי' קשור עם המשכת כח המס"נ לגוף ועבודת המס"נ בזה היתה גם מצד הגוף כנ"ל בארוכה ולכן עיי"ז הי' שלימות בעבודת הגוף. וכ"ז אמרתי בחפזי.



נגלה

אנוס בדברי חכמים

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בשבת ד, א: "בעי רב ביבי בר אבבי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לו לידי איסור סקילה או לא התירו" (כ"ה לפי המסקנא). והקשו ע"ז בתוס' (ד"ה קודם) וז"ל: "וא"ת מאי בעיא היא זו אם התירו לרדותה, פשיטא שלא ישמע לנו אם נאסור לו. ותירץ ריב"א דאם לא התירו, לא מיחייב סקילה, כיוון שמניח מלרדות ע"י מה שאנו אוסרין לו". וכן בפסחים בס"פ האשה (צב, א) ערל הזאה ואיזמל העמידו דבריהם במקום כרת [פירוש: גר שמל א"ע בערב פסח, לב"ה אינו עושה פסח מדרבנן, כי כל הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר, וחיישינן שלשנה הבאה אם יטמא במת יטבול ויעשה פסח, כי יאמר אשתקד הייתי טמא (כעין טומאת) מת, ועשיתי פסח, כן אעשה עכשיו, ולא ידע שטומאת ערלה אינה טומאת קבר אמיתי; וכן אין מזין על טמא מת בשבת מדרבנן, אף שע"ז לא יוכל לעשות הפסח בע"פ; וכן אסור להביא איזמל למול ממקום שאינו מעורב, אף שאסור רק מדרבנן, וע"ז לא יוכל לעשות הפסח, כי מילת בניו מעכבו מפסח; ובכל אלו העמידו דבריהם במקום כרת, שהרי העדר עשיית הפסח מחייב כרת] – אלמא לא מיחייב כרת, הואיל ורבנן הוא דאסרי ל' למיעבד פסח, עכ"ל.

וכפי שלומדים דברי התוס' בפשטות, דכוונתם היא שהיות ומה שלא ירדה הפת ה"ז לפי שכן ציוו לו חכמים, ה"ה אנוס בדברי חכמים, ופשוט שלא יתחייב מיתה, כי אונס רחמנא פטרי', וע"ז הביאו רא"י (או דוגמא) מג' הענינים דערל, הזמה ואיזמל, שגם שם עובר על איסור כרת מטעם איסור חכמים, ואינו חייב כרת, מאותו הטעם שהוא אנוס בידי חכמים, ואונס רחמנא פטרי'.

אבל צ"ע בזה דאיזה דמיון יש בין נדו"ד דרדיית הפת לערל, הזאה ואיזמל, הרי שם לא פשע כלל, ולא עשה כלום שהביאו למצב הזה, הוא רוצה להביא הק"פ ויושב ואינו מביא הק"פ משום שחכמים אונסים אותו ואינם מניחים לו לעשותו, אבל בנדו"ד הרי הוא פשע בזה שהדביק הפת בתנור והביא להמצב הזה של האיסור שבת, אלא שיש

לו עצה להינצל מן האיסור ע"י רדי', וחכמים אינם מניחים אותו לרדותו כדי להינצל מהאיסור שהוא עשה, מי אומר שגם שם פטור הוא מן העונש.

ובאמת לא רק שאין להביא רא' מערל, הזאה ואיזמל לנדוד', כי אינם דומים, הנה בעצם, בלא"ה אינו מובן בנדוד'ד למה לא יתחייב מיתה, אף שמה שאינו רודה הוא לפי שהחכמים אסרוה, מ"מ ה"ה בגדר "תחילתו בפשיעה וסופו באונס" שהדין הוא שחייב (ב"מ מב,א).

וכמפורש דבר זה בלקו"ש (ח"ו עמ' 64 הערה 43) בנוגע לזה שפרעה נענש גם על זה שלא שלח את בני"ג גם בה' המכות האחרונות, אף שה' החזיק את לבו והי' אנוס, מ"מ היות שהוא עצמו גרם לזה שה' יחזיק את ליבו [כמ"ש הרמב"ם (הל' תשובה פ"ו ה"ג): "ואפשר שיחטא אדם חטא גדול או חטאים רבים עד שיתן הדין לפני דין האמת שיהא הפרעון מזה החוטא על חטאים אלו שעשה ברצונו ומדעתו, שמונעין ממנו התשובה ואין נותנין לו רשות לשוב מרשעו . . לפיכך כתוב בתורה (בא יד, ד) "וחזקתי את לב פרעה", לפי שחטא מעצמו תחילה והרע לישראל הגרים בארצו, שנא' (שמות א, י) "הבה נתחכמה לו", נתן הדין למנוע התשובה ממנו עד שנפרע ממנו, לפיכך חזק הקב"ה את לבו"], לכן אי"ז אנוס.

ומוסיף שם וז"ל: "וגם להמ"ד (ב"מ שם וש"נ) שתחילתו בפשיעה וסופו באונס פטור, לא יוקשה עליו ממה שנפרע מפרעה (וכן סיחון וכנענים וכו' המנויים ברמב"ם הל' תשובה פ"ו שם) כי י"ל דשאני בנדוד'ד דמכיון שמה שנאנס אח"כ זה עצמו בא מחמת פשיעותא שבתחילה, א"א לו לפטור את עצמו בטענת אונס עכ"ל.

וממשיך שם בשוה"ג וז"ל: "ואף שכל תחילתו בפשיעה וסופו באונס הוא כשהאונס בא מחמת הפשיעה (והיכא שבא שלא מחמת הפשיעה ס"ל לכו"ע דפטור – תוס' ב"מ מב, א; רמב"ם הל' שכירות פ"ג ה"י) היינו דוקא כשהמעשה שאירע באונס בא מחמת פשיעתו. משא"כ בנדוד'ד שהאונס גופא (מה שאין לו בחירה) הוא מחמת פשיעותו, והי' בדוגמת הזורק חץ, שאף שלאחרי שיצא החץ מידו אין בידו להחזירו, אין שייך לפטרו מטעם אונס, מכיון שהוא עצמו גרם לזה (ולהעיר מנ"י ב"ק כב, א) ועצ"ע. עכ"ל.

ובפשטות כ"ה בנדוד'ד דמדביק פת בתנור, שהאונס גופא הוא מחמת פשיעותו כי האונס שאינו יכול לרדות הפת הוא מחמת זה שהכניס

הפת לתנור, שהי' אסור לו לעשות, וא"כ לכו"ע אי"ז נקרא אונס, ולמה ייפטר ממיתה.

משל למה הדבר דומה: אם הדביק פת בתנור ואח"כ רוצה לרדותה כדי להינצל מן האיסור, ונתקלקל דלת התנור ואא"פ לפותחו באונס (או מיהו קשר את ידי ואינו מניחו לרדותו) פשוט שלא יתחייב מיתה, כי מה שלא רדה הפת ה"ז האונס, אבל אם הדביק הפת בתנור בתחילה באופן שאח"כ לא יוכל לפתוח הדלת, ואח"כ רוצה לרדותו, אלא שאינו יכול כי הדלת לא נפתחת, הרי אי"ז נקרא אונס כי מתחילה כשפשע עשהו באופן שיהי' אונס אח"כ; וכ"ה בנדר"ד, שמה שדבק הפת בתנור זה גופא הוא באופן שלא יוכל אח"כ לרדותו, הרי אין לומר ע"ז שייפטר מטעם שמה שאינו יכול לרדותו הוא באונס.

ואכן אמת שהתוס' ישנים מפרשים שזה גופא הוא ספיקת רב ביבי בר אביי - האם התירו לו לרדותה כדי להצילו מן המיתה, כי באם לא יתירו לו יתחייב מיתה, כי אינו דומה לההיא דפסחים, מכיון שכאן פשע, או לא התירו לו לרדותה, כי גם אם לא יתירו לו לא יתחייב מיתה, אע"ג דפשע מתחילה, מכיון שהשתא מיהא מה שאינו רוצה ה"ז לפי שהחכמים אסרוה.

אך עצ"ע, כי מהו סברת הצד הב' של הספק שאכן נק' אונס, אע"ג דפשע, והרי נת"ל שבמצב דידן ה"ז בגדר תחילתו בפשיעה וסופו באונס באופן שלכו"ע אי"ז אונס.

והביאור בזה, דשאני אונס בדברי חכמים משאר אונס, כי בשאר אונס הרי בפועל בגשמיות אינו יכול לעשות מאומה (כמו בנדרון דפרעה שלא הי' יכול לעשות מאומה, לחזור בתשובה כי הקב"ה מנע התשובה ממנו), ובמילא ה"ז המשך ישיר להפשיעה שלו (וכבהמשל דזורק חץ שבלקו"ש שאין בידו להחזירו).

ובמילא ה"ז כאילו שהפשיעה שלו גרמה כל מה שנעשה בסוף, ואף שבלי הדבר השני – האונס – לא הי' בא למה שנעשה לבסוף, מ"מ האונס גופא היא היא המשך להפשיעה, ולכן אמרי' שמה שנעשה לבסוף הוא ע"י הפשיעה שלו. אבל כשהוא אונס בדברי חכמים, הרי לפועל בגשמיות יכול הוא לעשות דבר שיבטל מה שנגרם ע"י פשיעתו, אלא ששומע לדברי חכמים ואינו עושה, ומוכרח הוא לשמוע להם, ה"ז כענין חדש המונע ממנו – באונס – מלעשות הפעולה למנוע

תוצאה, ולכן ה"ז ענין בפ"ע של אונס שאינו המשך ישר להפשיעה שלו.

ועוד י"ל דשאני אנוס בדברי חכמים, בזה שהיות וזהו ההלכה עפ"י תורה, אי"ז אנוס סתם, כ"א כאילו שאין כאן חסרון במה שנשאר הפת בתנור ונאפה, ולא כבאונס אחר, שהאנוס הוא דבר אחד והאיסור שנעשה הוא דבר שני, בזה אפ"ל שבנדון דתחילתו בפשיעה וסופו באונס נמשך האונס אחר הפשיעה, אבל כשהאונס הוא ההלכה בתורה, והאיסור הוא הלכה בתורה, הרי כאילו שאין כאן הלכה שצריך להוצא הפת מן התנור, ולכן הוא פטור.

[ואי"ז נוגע לחקירת הגרי"ע (בית האוצר עמ' 83 קונטרס עמ' פנים לתורה סט"ז) בדין אונס רחמנא פטרי', האם הוא רק פטור האדם, שאין לו עונש, או שאמרי' שלא עשה מעשה עבירה, שמזה נמצא שבכל אונס יש סברא שלא עשה מעשה עבירה — אי"ז נוגע לענייננו, כי אפי' להצד הב' הנ"ל דניין רק בנוגע להגברא, שהוא לא עשה מעשה עבירה, אבל המעשה הוא מעשה אסור, אמנם כוונתנו בנוגע לאנוס בדברי חכמים, הוא שהמעשה עצמו אינו עבירה, כי היות וכל סיבת האיסור הוא דין התורה, הרי כשדין התורה עצמו גורם שלא לעשות הדבר, הרי אין שום חסרון באי-עשיית הדבר. (ובנדו"ד, בזה שאינו רודה הפת, ונאפית)].

ואף שפשיעתו גרמה שבנדון שלו ישנו דין חכמים זה, מ"מ סו"ס אין כאן חסרון בהנחת הפת בתנור. כלומר: מתי אמרינן שאם הפשיעה שלו גרמה האונס, ה"ה חייב, רק כשגם בעת האונס יש כאן מעשה עבירה, בזה אמרי' שא"א ליפטר א"ע מן העבירה שישנה כאן ע"י טענת אונס, כי הוא גרם האונס, אבל אם ע"י האונס אין כאן עבירה, בזה אמרינן שגם אם הוא גרם האונס, סו"ס אין כאן עבירה, ופטור.

ויש להביא דוגמא לדבר זה שאם הוא אנוס בדברי חכמים ה"ז שמעיקרא אין כאן איסור (אף שאינו דומה ממש) מכתובות (ב, א) דשם אי' בנוגע להדין ד"הגיע זמן ולא נישאו אוכלת משלו" (שם הגיע הזמן לאחר הי"ב חודש שנותנים לבתולה בין האירוסין והנישואין והי' צריך לישא אותה ולא נשא אותה, חייב הבעל לפרנס אותה משלו), דאם "הגיע הזמן בא' בשבת מתוך שאינו לכנוס [לפי שהחכמים תיקנו שבתולה נישאת ליום הרביעי] אינו מעלה לה מזונות". ובהלישנא בתרא שם מיבעי "חלה הוא מהו, התם טעמא מאי

משום דאניס, והכא נמי הא אניס, או דילמא התם אניס בתקנתא דתקינן ליה רבנן, הכא לא".

ופירשו המפרשים לבאר החילוק בין אנוס דחלה לאנוס בתקנא דרבנן, דבאנוס סתם הרי זה נקרא שבפועל הגיע הזמן להינשא, אלא שמחמת אונס אינו יכול לקיים ההלכה שצריך לינשא, אבל אם הוא אנוס בתקנתא דרבנן ה"ז כאילו מעיקרא לא הגיע זמן להינשא, כי מה שאז הוא הזמן לינשא הוא מחמת ציווי החכמים, הנה אם הם אונסים אותו לא לינשא, ה"ז שמעולם לא בא הזמן.

עד"ז י"ל בנדודי, היות וע"פ תורה אין לו לרדות הפת, ה"ז כאילו שאין צריך מן הדין לרדות, ואינו איסור נואף שפשוט שיש לחלק, ששם ה"ז מעיקרא דין חכמים שצריך לינשא אז, וכאן ה"ז איסור דאורייתא של אפי', ועוד כמה וכמה חילוקים, מ"מ יש להביא זה כדוגמא בעלמא].

עוד דוגמא: אדמוה"ז בשולחנו (סי' תמו ס"ה) מביא שיטה שאם מצא בתוך פסח חמץ שלא נתבטל לפני הפסח, וחייב מה"ת לבער, כי עובר בב"י וב"י, הנה מצד האיסור דרבנן של מוקצה, אסור לו לבערו, וצריך רק לכפות עליו את הכלי, ומוסיף וז"ל: "ועל שהי' זו שמשהה את החמץ עד הערב אינו עובר בב"י וב"י, כיון שהוא רוצה לבערו, אלא שחכמים מונעים אותו, הרי הוא אנוס, ולא הזהירה תורה ב"י וב"י אלא למי שיש בידו לבער". עכ"ל. (ומקורו ממג"א שם ריש סק"ב. ומכס"מ הל' חו"מ פ"ג ה"ח).

ובפשטות כוונתו שב"ה באיזה אונס שהוא, שאם הוא רוצה לבער החמץ ומחמת אונס לא ביערו, הנה אין זה כמו בכל איסור שאמרי' אונס רחמנא פטרי', היינו שיש כאן איסור, אלא שאין לענשו ע"ז, או שאין לייחס העבירה אליו, כ"א שזהו דין מיוחד בב"י וב"י, שמעיקרא נאמר דין זה רק למי שיש בידו לבער, ואם אין בידו לבער מעיקרא לא ע"ז הזהירה תורה בב"י וב"י.

אבל אי"ז פשוט כ"כ, כי מדוע אי"ז כשאר איסורים שאכן יש כאן ב"י וב"י אלא שהוא אנוס וכו' - ולכן י"ל שכוונתו שהיות והוא אנוס מטעם דין התורה לכן לא חל ע"ז איסור התורה של ב"י וב"י (אבל יש לעיין אם זה מתאים עם מ"ש אדמוה"ז בס"י תלג קו"א ג'). וכבר דשו בזה רבים, ואכ"מ.

וה"ז עוד דוגמא שהאנוס בדברי חכמים אין כאן איסור כלל, ועד"ז באיסור רדיית הפת דרבנן שי"ל שהאיסור דרבנן גורם שמה שמניח הפת בתנור אינו איסור. ובהמשך לזה כבר אפ"ל (אף שלפרט זה אין לנו דוגמא) שבזה חלוק תחילתו בפשיעה וסופו באונס בנדון דאנוס בדברי חכמים, לגבי תחילתו בפשיעה וסופו באונס דאנוס רגיל, וכנ"ל בארוכה.



כאן בשוגג כאן במזיד

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

א. בשו"ע אדה"ז סי' שמח ס"א: "הי' עומד ברה"י והוציא ידו מליאה פרות לרשות הרבים בתוך עשרה (או אפילו כרמלית) אסור להחזירה אפילו דרך מעלה מי' עד למוצאי שבת שקנסוהו חכמים להיות ידו תלויה כך עד למוצאי שבת על שעבר על דבריהם ועשה עקירה מרשות היחיד לרשות הרבים או לכרמלית".

ובס"ב: "בד"א כשעשה כן במזיד אבל בשוגג לא קנסוהו חכמים ומותר להחזירה לאותה חצר שהוא עומד בה אבל אסור להשיבה לחצר אחרת". ע"כ.

והנה המחבר הביא ב' דעות, הדיעה הראשונה שבשוגג מותר להחזירה לאותו חצר ואסור להושיטה לחצר אחרת ובמזיד אסור אפי' להחזירה לאותה חצר.

וי"א דה"מ כשהוציאה מבע"י אבל אם הוציאה משחשיכה מותר להחזירה שמא ישליכם מידו ויבוא לידי חיוב חטאת.

והיינו שהי"א ס"ל כשיטת התוס' הובא בר"ן (ובמהרש"א מבואר שזהו כוונת התוד"ה מבע"י [ג,ב]) דהאב"ע כאן בשוגג, כאן במזיד, דבמזיד אסור להחזירה הכוונה אינו אלא אם הוציאו מבע"י דלא שייך שיבא לידי חיוב חטאת אבל אם הוציאו משחשיכה מותר להחזירו כמו דמותר לרדות הפת.

אבל הדעה הראשונה ס"ל כשיטת רש"י דבהוציא במזיד אין חשש שיזרקנו וא"כ הכוונה ב"כאן במזיד" היינו אם הושיט ידו משחשיכה.

והנה ה"ביאור הלכה" שם חוקר לפי הדעה הראשונה של המחבר שאם הושיטה משחשיכה במזיד אסור להחזירה מהו הדין אם הושיט ידו מבעו"י, והיינו האם אמרינן דכמו די"ל להדעה הב' דמבעו"י אסור להחזירה כמו"כ י"ל לדעה הראשונה ורק שהדעה הראשונה מוסיפה דגם אם הוציאה משחשיכה אסור להחזירה או שלדיעה הראשונה אין סיבה לחדש שגם בהוציאה מבעו"י אסור להחזירה.

[ולכאורה הפשטות הוא כהצד הב' (וכמ"ש בביה"ל) דהנה בתחילה תי' הגמ' כאן מבעו"י וכאן משחשיכה והיינו דיש סברא גדולה לקנוס משחשיכה ולא מבעו"י וע"ז שאלה הגמ' לפשוט דרב ביבי בר אביי דהתירו לרדות דאל"כ הו"ל להיפך והיינו דאף דיש יותר סברא לקנוס מבחשיכה, מלקנוס בהוציאה מבעו"י אבל לאידך יש סברא גדולה לא לקנוס משחשיכה בגלל החשש דיבא לידי חיוב חטאת. ומשו"ה יש מקום לתרץ הברייתות דמבעו"י דיש סיבה חלשה לקנוס אבל עכ"פ אין סיבה שלא לקנוס, לכן קנסוהו אבל משחשיכה דיש סיבה יותר גדולה לקנוס אבל יש סיבה יותר גדולה דלא לקנוס לא קנסוהו (עי' ברעק"א).

וע"ז השיבה הגמ' לעולם לא תפשוט כאן בשוגג כאן במזיד, ולשיטת רש"י מזה שקנסוהו במזיד א"א לפשוט דרב ביבי, דמזיד לא יבא לידי חיוב חטאת אבל עכ"פ מכיון שהי' פשוט לגמ' קודם דמבעו"י לא קנסו ורק משחשיכה והסברא לומר שקנסוהו מבעו"י (ולא משחשיכה) הוא לתרץ הברייתא באופן שלא התירו לרדות א"כ עכשיו שיש התירוץ שכאן במזיד כאן בשוגג מהיכי תיתי שקנסו גם בהוציא מבעו"י ופשוט].

ומובא שם שהר"ן הוא שלשיטת רש"י קנסו למסקנא בין מבעו"י בין משחשיכה אבל במאירי מפורש שלמסקנא אם הוציאו מבעו"י אף במזיד מותר.

(ולכאורה יש להעיר דלפי"ז למה לא תי' הגמ' כאן בעוד יום כאן משחשיכה וכולו איירי במזיד והיינו לקיים התי' הראשון ורק להוסיף שאיירי במזיד ואולי דוחק להעמיד הברייתא שמתיר להחזירה מבעו"י שזה פשיטא ועדיף ללמוד שמיירי בשוגג והוצאה משחשיכה.

ב. והנה לכאורה ל' אדה"ז משמע כשיטת המאירי דרק משחשיכה קנסו ולא מבעו"י וכ"ה בסוף ס"א "שקנסוהו חכמים להיות ידו תלוי" כך עד למוצ"ש על שעבר על דבריהם ועשה עקירה מרה"י לרה"ר או

לכרמלית" ולכאורה פשטות הכוונה שעשה עקירה על איסור דהיינו משחשיכה.

והנה בקו"א שם (א) מבאר למה מביא הדעה הראשונה בשו"ע ולא הדעה הב' ומשמעות השו"ע שהעיקר כסברא הראשונה שהביא בסתם כנודע ובשגם דעכשיו שאין לנו רה"ר ולא שייך למיחש שיבוא לידי איסור סקילה וליכא למימר יציבא בארעא כו' דהא מבע"י אסור אע"ג דמשחשיכה שרי (ועי' תוס').

והיינו שהדעה השני' שס"ל שמחשיכה לא קנסוהו זהו רק משום חשש שיזרוק לתוך רה"ר ויבוא לידי איסור סקילה אבל עכשיו שאין לנו רה"ר אפילו הדיעה הב' מודה שאפשר לקנוס משחשיכה.

ואף שנמצא שברה"ר לא קנסוהו ובכרמלית קנסוהו, יציבא במילתא כו' אבל הרי הוא עצמו (הדעה הב' - התוס') ס"ל דאפשר לקנוס מבעו"י ולא משחשיכה א"כ ה"נ אפשר לקנוס כרמלית, ולא רה"ר.

ולכאורה צ"ב דאי נקטינן (כהר"ן ברש"י) דגם לדיעה הא' יש קנס מבעו"י וכל המחלוקת היא רק האם יש גם קנס משחשיכה א"כ מובן ביאור אדה"ז דכיון שאין לנו רה"ר א"כ גם הדיעה הב' תסכים לדיעה הא' שגם משחשיכה יש קנס.

אבל אי נקטינן כשיטת המאירי ה"ז דלדיעה הא' קנסו רק משחשיכה ולא מבעו"י זהו פשטות הלשון של אדה"ז א"כ מהו התי' שמשו"ה לא הביא אדה"ז גם את הדיעה הב' הרי בגלל שבזה"ז שאין רה"ר גם הדעה הב' תסכים שאפשר לקנוס משחשיכה אבל עדין יש מח' בזה"ז דלדעה הא' הקנס הוא רק משחשיכה ולדיעה הב' הקנס הוא גם מבעו"י.



בעי אביי ידו של אדם מהו שתעשה כרמלית

הרב בן ציון חיים אסטער
ר"מ בשיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בסוגיין (שבת ג,א) רבו כמו רבו הדקדוקים בדברי רש"י ומהם, א. בד"ה 'בעי אביי', לכאורה רש"י כופל עצמו, דבתחילה כתב השתא דחזינן דלאו בתר גופו שדינן . . אלמא איפלוג רשותא מי אחמור עלה רבנן למהוי כרמלית, ושוב כתב עוה"פ דכיון דלאו בתר גופו גריא נעשית לה רשות אחרת מדרבנן, וצ"ב כפילות לשונו. ב. בא"ד מאריך

מהי כרמלית ודיניה דגזור רשות מדבריהם וכו' והו"ל רק לציין כדתניא בפירקין ד' רשויות לשבת ותל"מ, ג. גם סדר דבריו ולשונו צ"ב דאחרי האריכות דגזרו רשות מדבריהם כותב מדוע שמו כרמלית, דזה לכאור' לא שייך לכאן. ד. בד"ה 'למטה מי' למה מאריך עוה"פ קנסוה רבנן ושוייה כרמלית דלא ליהדרא, והו"ל בקיצור דרה"ר הוא ותל"מ דהרי מובן מעצמו שאר דבריו דהגמ' מקדימה דכ"ע ככרמלית ולכן מובן דכשמוקמין הך דלאיסור בלמטה מי' שאז קנסוה רבנן ואסור ליהדרה. ה. בד"ה 'למעלה מי' בסופו כתב הלכך לא קנסוה דלאו איסורא עבד, מה הלשון הלכך וכו' דזהו לא כסגנון רש"י דלעיל מינ' לא קנסוה רבנן לשויויה כרמלית [וגם לעיל לא כ' דאיסורא עבד]. ו. בד"ה 'ואיבעית אימא' כתב למהוי רשות לעצמה, ומה בעי בזה הרי אמרינן דלאו ככרמלית דמי. ז. בד"ה 'כאן מבעו"י' כתב דלאו רשות לעצמה היא אלא בתר גופו גרירא, ולכאורה זה שייך לד"ה איב"א ולא הכא דאיירינן בעצם האוקימתא דכאן הוה ל' רק לבאר למה לא קנסו מבע"י [אם טעון ביאור]. ח. בד"ה כאן משתחשך כתב עוה"פ ולא שתהא רשות לעצמה והרי כבר כתבו בד"ה מבע"י ומובן שלכן מותר להחזירה.

ויש לבאר כהנ"ל בקיצור עכ"פ, הנה אב"י קאמר דמכיון דידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת אינו נגרר בתר גופו איפלוג רשות לעצמו, ולכן קא מיבעיא אי נעשה ידו ככרמלית, האם קנסוהו חכמים שידו יהי' "רשות" כרמלית, דהנה מצינו דא' מהד' רשויות דשבת הוא כרמלית, דרבנן עשו רשות חדש והוא כרמלית, ומכיון שמצינו רשות כזה שאסור להוציא ולהכניס ממנו מרה"י ולרה"ר, קא מיבעיא דידו של אדם נמי יהי' רשות ד"שמו כרמלית" מחמת קנסא, אמנם אה"נ דלא ס"ל לאב"י שיהי' גדר כרמלית ממש אלא שיהי' רשות לעצמה דהרי מצינו שבכח חכמים לעשות רשות.

ובסגנון אחר הא דמצינו דרבנן גזור רשות מדבריהם הוא משום דאותו רשות, גדרו הוא גדר כרמלית וכמו שגדר רה"י הוא גבוה י' ורחב ד' ורה"ר גדרו הוא רחב טז אמה וס"ר עובדים בו עד"ז מג' ועד ט' ורחב ד' גדרו הוא כרמלית וממילא נעשה רשות לשבת, ועד"ז אמרו שיד הוא כרמלית וכן אמרו שאין כרמלית בכלים דמגדירים מהו כרמלית, אמנם הכא עשו ידו כרמלית לא משום דזה [א' מה] גדרים] דכרמלית, אלא דחל רשות מדבריהם על ידו מחמת הא דנעשית רשות לעצמו.

ועפ"י זה י"ל דבעיית אביי הוא דיהא אסור להחזיר ידו לעולם ובכל מצב, למעלה ולמטה מ', מבע"י ומשתחשך, בשוגג ובמזיד, דקנסוהו שיהי' רשות אחרת ששמו כרמלית לאחמור עליו שלא להחזירו בכל אופן.

ורצה הפשטן לומר דפליגי בזה הב' הברייתות, דהברייתא המתירה, מתירה בכל אופן כי לא אחמור רבנן עליו למיהוי כרמלית, והברייתא האוסרת, אוסרת לעולם ובכל מצב כי לעולם שמו כרמלית דקנסוהו רבנן לאחמור עליו.

ומתרץ הדחיין דלא פליגי ולא סב"ל ב' הברייתות כאביי בכלל דלמאן דאוסר, אוסר דוקא למעלה מ' דסובר דהוה כרמלית ממש ולכן אית בזה הגבלה דאסור דוקא למטה מ' דשם הוא רה"ר ואז "שויה כרמלית", ולכן רש"י מאריך ומשנה הכא לשונו וכתב 'שויה כרמלית' ולא, 'למהוי כרמלית' כמש"כ בבעיית אביי. אבל למעלה מ' דאינו רה"ר והוה מקו"פ מחמת עצמו לא שויה כרמלית ג"כ דאינו תופס למע' מ' [ומש"כ רש"י לא עבד איסורא אינו עיקר הטעם למה לא שויה כרמלית אלא דר"ל ענין אחר דאולי יקנסוהו קנסא דעלמא בלי שתיעשה כרמלית, ולזה קאמר דלא עביד איסורא ולכן כתבו רש"י כענין בפני עצמו, הלכך וכו'], ובזה איירי הברייתא דמתירה, ונדחה סברת אביי דר"ל דהוה רק שמו ורשות כרמלית ויהי' כן בכל מצב.

והדחיין השני מתרץ לאידך גיסא דלא הוה כסברת אביי דהוה רשות לעצמה אמנם אה"נ דהוה קנסא רק קנסא בעלמא, וטעם הדבר דס"ל להך דחיין דאין גדר היד בכלל שהוא איפלוג רשות לעצמו ולכן ע"כ הוא רק קנס בעלמא והחילוק בין ב' הברייתות הוא מבע"י ומשתחשך, ויסוד ההיתר מבע"י הוא כנ"ל דהכא בכלל לא איפלוג רשותא אמנם בין לדברי אביי ובין לדברי הדחיין הא' אסור מבע"י, וכשמחדש הכא דמותר מבע"י מתבטא החילוק דסובר דלאו רשות לעצמה אלא בתר גופו גריר.

וסיכום הדברים, ידו של אדם ברשות אחרת, אביי ר"ל שהוא רשות לעצמו ומחמירין עליו שיהי' שמו כרמלית, ובתחילה דוחה הגמ' שהוא גדר כרמלית ממש, ואח"כ דוחה שאינו רשות לעצמו כלל והוה רק קנסא דעלמא, ובזה מתורץ כל הדקדוקים הנ"ל כמבואר למעייין.



חטא בשביל שיזכה חבירך

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. איתא בסוגיין "שבת ד, א": "גופא בעי רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירו". והגמ' שקו"ט למצוא באיזה מקרה הסתפק רב ביבי, א' מהאוקימתות הוא דהספק ה' האם התירו לאחרים לרדות הפת מהתנור בכדי להציל המדביק מלבוא לידי חיוב חטאת. ומיד דחתה הגמ' הסברה זו מחמת קושיא "וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך" (ואיבעיא דר"ב מעמידה הגמ' בענין אחר ואכ"מ).

ועל דברי הגמ' "וכי אומרים לו לאדם" מפרש רש"י: "צא וחטא איסור קל כדי שלא יתחייב חבירך עונש חמור". וכבר תמה ע"ז כ"ק רבינו זי"ע בלקו"ש (חי"ח סוף שיחה א לפ' שלח), דמדוע לא קאמר רש"י שהאדם חוטא כדי להציל חבירו מחטא חמור, והדגיש רק זה שיצילו מעונש חמור?

ומתרץ, די"ל שכוונת רש"י הוא כמו דעת הריב"א שהובא בתוס' בסוגיין (ובהערה מצייין שעד"ז הוא ברשב"א ומאירי כאן), דזה שאין אומרים לאדם חטא כו' הוא רק כש"מעשה של האיסור כבר נעשה", אבל כשביכלתו להציל את חבירו מלבוא לכתחילה לחטא חמור אז כן אומרים לו לעשות חטא קל עבור הצלת חבירו מחטא חמור. וזהו מה שהדגיש רש"י דרך במקרה שרוצה להציל חבירו מהעונש – אבל האיסור עצמו כבר נעשה – אז אין אומרים לו לעשות חטא קל, משא"כ באופן אחר כנ"ל. עכת"ד הק' (הנוגעים לעניינינו).

והנה לכאור' צ"ע מדוע פשיטא ליה לרבינו דזהו כוונת הריב"א בתוס'; דהנה התוס' (כאן בד"ה וכי אומרים וכו') מקשים על הא דמבואר בסוגיין דאין אומרים לאדם חטא וכו', מהא דמבואר בעירובין (לב, ב) ד"רבי סבר ניחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד ע"ה איסורא רבה"!! ומתרצים, "התם כדי שלא יאכל ע"ה טבל על ידו דאמר ליה מלא כלכלה של תאנים מתאנתי, אבל הכא שלא נעשה האיסור על ידו אין אומרים לו חטא אפי' איסור קל שלא יבוא חבירו לידי איסור חמור".

ובהמשך לזה מוסיפים התוס': "ואומר ריב"א דאפי' למדביק עצמו אין לפשוט משם להתיר, דהתם עדיין לא נעשה האיסור ומוטב שיעשה

איסור קל ולא יעשה איסור חמור על ידו, אבל הכא המעשה של איסור כבר נעשה וממילא יגמור לא יעשה אפי' איסור קל בידיהם".

ובפשטות הרי הריב"א בא בדבריו לתרץ קושי שנשאר גם אחר מה שתירצו התוס' לפנ"ז; דאף שכבר תירצו מדוע אין להביא ראי' מהא דעירובין להענין של חטא בשביל שיזכה חבירך – דשם הרי החטא של חבירו יבוא על ידו, ולכן הרי הוא אחראי ע"ז – מ"מ עדיין יכולים להביא ראי' משם לפשוט השאלה (של ר"ב) בקשר להאדם עצמו, דכן מותר לו לעשות חטא קל להציל עצמו מאיסור חמור מכ"ש משם דעושה חטא קל להציל א"ע מהאחריות שיש לו בחטא חבירו! וע"ז בא החילוק של הריב"א בין ב' הסוגיות בענין המעשה של האיסור וכו' (ועיין במהר"ם שפירש כן להדיא).

אמנם לפ"ז לכאן אין הכרח בכלל שתירוצו של הריב"א נאמר כתירוצן בפנ"ע לבאר מדוע יכול לעשות איסור עבור חבירו, דבפשטות י"ל דהא דיכול לעשות האיסור עבור חבירו הוא מחמת הסברא בתירוצם הראשון של התוס' – דהחטא של חבירו בא על ידו – וסברת הריב"א נאמרה רק לחלק בין זה ששם פשוט שיכול לעשות החטא להציל את עצמו מהאחריות שלו (בחטא חבירו) וכאן איביעא ליה לר"ב אם יכול להציל את עצמו או לא.

ולפ"ז הרי לכאורה אין הכרח שהריב"א סב"ל דבמקרה שאינו אחראי כלל בחטא חבירו יוכל לעשות חטא קל להצילו, גם אם עדיין לא נעשה מעשה האיסור כלל. וא"כ צ"ע כנ"ל מדוע פשיטא ליה לרבינו דלדעת הריב"א במקרה כזה – שעוד לא נעשה מעשה האיסור – כן אומרים לו לחטוא עבור הצלת חבירו?

וע"כ דרבינו למד שתירוצו של הריב"א לא נאמר (רק) כהמשך להתירוצן הקודם, אלא כתירוצן בפנ"ע על השאלה מעירובין – דזה שמבואר שם דכן עושים איסור קל עבור הצלת חבירו, דלא כהמבואר בסוגיין, (לא משום האי סברא שהוא ה' אחראי בחטא חבירו, אלא) הוא משום האי חילוק של הריב"א בין היכא שמעשה האיסור כבר נעשה להיכא שעוד לא נעשה. ואם כך הוא פירוש דבריו – של הריב"א – מובן דהוה כלל בהענין של עשיית חטא עבור חבירו, וכדברי רבינו. אלא דהא גופא צריך ביאור דמה הכריח רבינו ללמוד כך בפירוש דברי הריב"א?

ובקיצור: לכאורה, אפשר ללמוד שתירוצו של הריב"א בא בהמשך ובהוספה לתירוץ הראשון של התוס', אמנם מדברי רבינו מוכח לכאורה שאינו כן אלא דהוה תירוץ בפנ"ע שאינו תלוי בתירוץ הראשון. וצלה"ב מדוע למד כן רבינו?

[ולהעיר, שגם בחי' הרשב"א כשהביא תירוץ זה של הריב"א (לא בשמו) הרי המשמעות הוא שבא בזה לתרץ רק דלא לפשוט מהגמ' דעירובין שמוותר לעשות חטא קל להציל את עצמו מחטא חמור, ולא לענין לחטוא בשביל חבירו. ולאידך כשתירוץ זה הובא במאירי (בשם 'יש מתרצים') מוכח שהובא לתרץ גוף השאלה – מהגמ' בעירובין – בענין עשיית חטא עבור הצלת חבירו (מתאים לפירוש רבינו בהריב"א). אלא דלכאורה אין בכ"ז הכרח והסברה איך לפרש כוונת הריב"א עצמו בתוס'].

ב. ונראה לומר הביאור בזה, ובהקדם;

הנה לשון הריב"א בתירוצו הוא "אבל הכא המעשה של איסור כבר נעשה וממילא יגמור וכו'", אמנם ברשב"א הרי הלשון הוא "אבל הכא שכבר נעשה האיסור אלא שעתיד ליגמר ממילא וכו'". ומשמעות הדברים הוא דחילוק זה נובע מהפלוגתא הידועה בגדר איסור אפיה בשבת, באם האיסור הוה עצם הכנסת הפת לתנור (ורק דיש תנאי שצריך להאפות בפועל), או דהאיסור הוה המשך האפיה, והכנסת הפת לתנור הוה רק ה'מעשה' של האיסור (והדברים עתיקים).

(ובאמת הרי יש ראיות גם מדברי הריב"א בהמשך הסוגיא (בתוד"ה קודם שיבא) דסב"ל כהך שיטה דהאיסור הוה בהמשך האפיה ולא בהפעולה של הכנסת הפת גרידא – יעויין בשפ"א על התוס' שם, בענין הא דנחשב לאנוס מחמת זה שאסרו רבנן לרדות, וגם איך שהאחרונים מתרצים קושיית הגרעק"א על המשך התוס' שם בענין התראת ספק, ואכ"מ).

ועכ"פ יוצא מזה דלדעת הריב"א הרי באמת עוד לא נעשה גוף האיסור (של אפיה) גם בסוגיין, כמו שעוד לא נעשה האיסור (של אכילת טבל) בהסוגיא דעירובין, אלא דמ"מ מחלק בין הסוגיות בזה שכאן כבר נעשה 'מעשה האיסור' (משא"כ שם). והיינו דיסוד הדבר לשיטתו הוא, דעבור פעולה שכבר עשה לא עוברים על עוד איסור, אף שזה ימנע עצם האיסור שעוד לא נעשה (ורק עבור פעולה שעוד לא נעשה יש מקום לעבור).

ולפ"ז נראה דיתבאר היטב (גם) מדוע למד רבינו דבאמת א"א לומר דהריב"א בא בתירוץ רק כהמשך והוספה לתירוץ הראשון של התוס';

דהנה לתירוץ הראשון נמצא דהא דמותר להחבר לחטוא אינו בכדי להציל את הע"ה מאיסורו של אכילת טבל, אלא בכדי להציל את עצמו מהאחריות שיש לו כאן מחמת זה שהחטא בא על ידו. והרי זה שהוא גרם להחטא הי' באמירתו "דאמר ליה מלא כלכלה של תאנים מתאנתי", והרי אמירה זו כבר אמר, וא"כ הרי זה שהוא אחראי בהחטא, הוא מחמת מעשה שכבר נעשה, ושוב אין מקום – לשיטת הריב"א – להתיר לו לחטוא להנצל מאחריות זו! (ואף שלפועל הרי האיסור עוד לא נעשה בכלל, הרי גם כאן (באפיה) עוד לא נעשה האיסור כלל לשיטתיה, כמשנ"ת).

וע"כ מוכרחים לומר שבתירוץ של הריב"א כבר לא צריכים לזה שהוא נחשב להאחראי בהאיסור, אלא דעושה החטא הקל בשביל להציל את הע"ה מחטאו (החמור), וא"כ שפיר הוה זה חטא לפני התחלת מעשה האיסור, וכדברי הריב"א.



גדר מלאכת אפיה

הנ"ל

א. מבואר בסוגיין (שבת ד, א) דמי שהדביק פת בתנור בשבת ורדה אותה לפני שנאפה, לא התחייב במלאכת אפיה (דכל השקו"ט דהסוגיא היא באם מותר לו לרדותה בכדי להציל א"ע מהאיסור (או העונש) של אפיה או לא, אבל הא מיהא פשוט שהרדיה בכחה להצילו מהאיסור).

וידוע מה שנחלקו גדולי האחרונים בביאור דבר זה (יעויין לדוגמא במג"ח סי' רצח, ובחלקת יואב ח"א סי' יוד, ובאבנ"ז או"ח סי' מח ועוד. וכבר דשו בזה רבים);

דיש מבארים שהוא מחמת זה דהמלאכה של אפיה אינה הכנסת הפת לתנור, אלא המשך האפיה עצמה, וא"כ כשהוציאה לפני שנאפה עוד לא נעשה המלאכה ולכן ה"ה פטור (ועד"ז באם יכניס הפת לתנור מיד לפני סוף השבת, הרי אף שההכנסה הי' בשבת, בודאי לא יתחייב על אפיה זו שנעשית אחר השבת).

ויש מבארים, דבאמת הרי המלאכה הוא עצם הכנסת הפת לתנור דזהו הפעולה של אפיה, אלא שהתנאי שיחשב פעולה של אפיה הוא

מה שאכן נאפה ע"י הכנסה זו, ושלכן באם הוציאה לפני שנאפה לא התחייב על ההכנסה דהכנסה כזו לא הי' פעולה של אפיה (אמנם אם כן נאפה ע"י הכנסה זו, אז גם אם כל המשך האפיה הי' אחר השבת כן יתחייב ע"ז לשיטה זו).

(וראיתי מעירים, דלפי השיטה דגדר האיסור במלאכת שבת הוא שהאדם לא יעשה המלאכה ולא שהמלאכות לא יעשו (עם יוד צרויה ועין קמוצה), והיינו דהקפדת התורה היתה (רק) שהאדם ישובת וינוח ממלאכה ביום השבת, אז מוכרח לכאורה לפרש כאופן השני דלעיל – שהאיסור הוא מעשה הכנסת הפת לתנור – דהרי לשיטה זו אין מקום לכאורה לאסור שום דבר שאינו קשור עם עשיית האדם כמובן. אמנם כבר האריך הגרש"י ז"ל ע"ה (בספרו 'לאור ההלכה') להוכיח שאין כן דעת אדה"ז בשלחנו, והדברים עתיקים ואכמה"ל בהם).

ב. ולכאורה י"ל דפלוגתא זו דומה מאוד בתוכנה לפלוגתא שמצינו בהגדרת מצות פו"ר;

דהנה המנ"ח (מצוה א, ועד"ז אח"כ במצוה שו) מוכיח מהא דקיי"ל דמי שהיו לו בנים ומתו (רח"ל) דלא קיים המצוה דפו"ר וחייב להתעסק בה שוב, דמצוה זו אינה כשאר מצות שהן בהפעולה שהאדם עושה, אלא דהפעולה כאן (שהיא מעשה הביאה) היא רק הכשר מצוה, והמצוה היא שיהי' לו בנים, ושלכן כל זמן שלפועל אין לו בנים לא קיים המצוה בזה שעשה הפעולה כו'.

אלא דהוא עצמו כותב שלפ"ז אינו מבין דברי התוס' בכ"מ שהקשו מדוע אין אומרים שהעשה דפו"ר תדחה הל"ת של לא יהי' קדש? ותירצו, דהוא משום דלא הוה בעידנא דהא הל"ת הוא כבר בשעת העראה והעשה הוא רק בגמר ביאה (עכת"ד התוס'). והרי לפי המנ"ח יוצא דגם בגמר ביאה אין כאן שום קיום מ"ע דלא הוה יותר מהכשר מצוה כנ"ל (ונמצא דלדבריו הרי קושיית התוס' בזה מעיקרא ליתא, דאין במעשה הביאה שום עשה לדחות הל"ת)!

והמובן מזה לכאור', דאכן דעת התוס' היא – דלא כהמנ"ח – דמעשה הביאה כן הוה קיום המצוה דפו"ר (רק דסוף המצוה הוה בהגמר בפועל כנ"ל). ואע"פ דקיי"ל דכשמתו בניו אכן לא קיים

(* ראה גליון תתצח עמ' 70. המערכת.)

המצוה – נצטרך לומר לכאורה דהר"ז משום שזה שהבנים קיימים ה"ה כעין תנאי בקיום המצוה, והיינו דזה שקיים המצוה בהמעשה ביאה שלו הוא רק כשמביאה זו קיימים בנים בעולם.

והרי זה דומה מאוד להשקו"ט (והפלוגתא) דלעיל בגדר מלאכת אפיה; דגם שם נקטינן דכשלאחר הפעולה נתבטל ההמשך כבר אין חשיבות להפעולה, והשאלה (והפלוגתא) היא באם הפירוש הוא דאין להפעולה חשיבות מצ"ע דכל מה שנוגע הוא ההמשך, או שבאמת הרי הפעולה הוא העיקר אלא שיש בזה תנאי שמהפעולה יבוא ההמשך וכמשנ"ת.

ומעניין לציין, שהמנ"ח אזיל לשיטתיה בהסברת ב' הדינים; דבשניהם נקט בפשיטות כהצד דהעיקר הוא ההמשך הבא אחר הפעולה, ואשר זהו הסיבה מדוע כשנתבטל ההמשך כבר ליתא להפעולה וכו'.

ג. והנה המנ"ח שם (במצות פו"ר) הביא קושיית הטו"א (לבעל השאג"א) על הדין שנכרי שהיו לו בנים בגיותו ונתגייר (הוא והם) דקיים מצות פו"ר; דלכאור' איך קיים המצוה שעליו ע"י ביאה שעשה בגיותו לפני שנתחייב בהמצוה? ומדוע אינו דומה למי שאכל מצה בליל פסח בשעה שהי' שוטה דנקטינן שלא קיים בזה המצוה עבור זמן של חיוב (כמו אם נשתפה אח"כ), משום דא"א להפטר בזמן החיוב ע"י מעשה שנעשה בזמן הפטור, וא"כ מ"ש הכא בדין פו"ר!?

ומבאר המנ"ח איך דלשיטתו הנ"ל לא קשה כלום; דהרי באמת בפו"ר אין המצוה בפעולת הביאה, אלא בזה שיש לו בנים, ונמצא דאין הפירוש שהגר יוצא ידי חובת המצוה עכשיו (בהיותו יהודי) מחמת הביאה שעשה אז (בזמן גיותו), אלא שמקיים המצוה עי"ז שיש לו בנים עכשיו, ושוב אין מקום לכל הקושיא.

אמנם ביארנו לעיל דלשיטת התוס' אין הדבר כן, אלא שהמצוה היה במעשה הביאה עצמו, ושוב קשה לכאור' קושיית הטו"א דאיך באמת יצא י"ח עכשיו ע"י מעשה שעשה בזמן הפטור?

והטו"א עצמו שם (עמ"ס ר"ה כח) תי', דשאני מצות פו"ר משום דגם גויים נצטוו שיהי' להם בנים מחמת 'שבת' (היינו מחמת הפסוק האומר שהקב"ה לא ברא העולם לתוהו אלא לשבת יצרה) אשר בזה מחוייבים כל בני אדם כמבואר בראשונים.

אלא דלכאור' הרי ביאורו עדיין צריך לביאור נוסף, דהרי המדובר כאן הוא באם עכשיו – בהיותו יהודי – כבר קיים מצות פו"ר, אשר בזה לא נצטוו גויים (אחר מ"ת), ומה מועיל לענין קיום מצוה זו מה שבהיותו גוי קיים המצוה דשבת עי"ז שהוליד אז בנים?

ד. הנה בלקוטי שיחות (חכ"ו שיחה ב' לפ' בא) יש לכ"ק רבינו זי"ע שקו"ט בפסקו של הרמב"ם דאף שקטן שהגדיל בין פ"ר לפ"ש חייב בהבאת פ"ש, מ"מ "אם שחטו עליו בראשון פטור", אשר ידוע התמיה בזה, דאיך אפשר שמה שעשה בזמן הפטור יפטור אותו מחיובו בזמן החיוב?

ותחילה מבאר הדבר מיוסד על ביאורו של הר"י קורקוס (הובא בכס"מ שם) דמהפסוק 'שה לבית אבות' נתרבה ששוחטין ק"פ גם על הקטן, ושלכן – אף אם להלכה אין חיוב על הקטן להמנות על הקרבן, מ"מ – היות שהתורה ריבתה אותו לענין קרבן זה, שוב נפטר מחיוב הבאת פ"ש גם אחר שהגדיל (ויעויין שם איך שגם הגר"ח וגם הצפע"נ ביארו הדבר, אבל כמדומה שנקודת הדבר הוא כנ"ל).

אלא שמקשה ע"ז רבינו משיטת התוס' – שהביאו אדה"ז להלכה – שלהלכה הרי לא רק שאין שום חיוב למנות הקטן על הק"פ אלא שאף יש בזה איסור (אלא שמשום חינוך אפשר לספות לו איסור זה בידים כו'), וא"כ הרי בודאי א"א לומר שהתורה ריבתה את הקטן לענין הבאת הק"פ! ?

ולבסוף מתרץ רבינו על יסוד הכלל שהוציא הרגצובי' מהלכה זו, שגם מי שהוא פטור מדבר בעת שמקיים המצוה הרי באם ה"פעולה שלו קיימת נפטר אף בזמן שנתחייב".

ומביא רבינו ג' דוגמאות שהביא הרגצובי' לזה: א. מה שמשמע מהבה"ג שלפי המ"ד שקטן מוליד ה"ה יוצא מצות פו"ר ע"י בנים שנולדו לו בקטנותו. ב. גוי שמל א"ע לשם מצוה (ולא לשם גירות) "אם נתגייר אח"כ א"צ להטיף דם ברית". ג. מה שאדם מקיים מצות ידיעת התורה ע"י התורה שלמד בקטנותו.

וממשיך רבינו לבאר (באריכות) איך שגם כאן (בק"פ) הרי הקרבן שנעשה עבור הקטן נחשב לפעולה קיימת, ושלכן ה"ה פטורו מחיובו גם אחרי שיגדיל מחמת אותו יסוד של הרגצובי' – שכש"הפעולה שלו קיימת נפטר אף בזמן שנתחייב" (עיי"ש).

והנה כשרבינו מביא הדוגמאות שהביא הרגצובי' ליסוד זה, מציין בהערה (מס' 37) מה שהביא גם האי שיטה (דעסקינן ביה) שגר מקיים מצות פו"ר בבנים שנולדו לו בגיותו. אמנם הרבי מעיר ע"ז מהא דכתב בטו"א (הנ"ל) "דבזה אפ"ל כי ב"נ ישנם ב"שבת" וכו'".

ונראה לבאר כוונת רבינו בהערה זו, כך: דלפי ביאורו של הטו"א בהלכה זו כבר אין מכאן הוכחה לחידושו של הצפע"נ (דגם מעשה כזה שהי' פטור ממנו לגמרי בעת עשייתו יכול לפטור אותו מחיובו), דהרי בעת שעשה המעשה הרי התורה החשיבה פעולתו וקיים בה חיוב המוטל עליו, וא"כ אין מזה הוכחה דגם במקרה שלא הי' בעשייתו שום חשיבות מה"ת יכול להפטר מחיובו.

וליתר ביאור: גם כשהפעולה קיימת לאחר זמן יש מקום לחלק לכאור' בין מקרה שעשיית הפעולה הי' עכ"פ חשובה 'בעיני' התורה, לבין מקרה שבעת העשייה לא הי' לה שום חשיבות מדין תורה; דבמקרה השני י"ל דבדין תורה לא נעשתה פעולה זו בכלל ושוב א"א להחשיבה לאחר זמן גם עי"ז שהתוצאה שלה קיימת. ולכן כבר א"א להוכיח מפעולת הביאה של הגוי – שיש בה חשיבות מדין תורה – לפעולות כאלו שלא היו להם שום חשיבות מדין תורה בכלל.

ועכ"פ יוצא מזה, שדין זה – שגר מקיים מצות פו"ר ע"י הבנים שנולדו לו בגיותו – מבואר היטב בדרך כ"ש וק"ו מכמה דינים אחרים; דבדינים אלו רואים, דאפי' ע"י מעשה כזה שבעת עשייתה לא הי' בה שום חשיבות ע"פ תורה יכולים להפטר אח"כ מחיובו, ועאכו"כ בדין זה שגם בעת עשיית המעשה הי' לה חשיבות של קיום מצוה מה"ת, הרי בודאי שזה יכול לפטרו – עי"ז שפעולתו עדיין קיימת – אחרי שכבר נתחייב בה בגירותו.



תפשוט דרב ביבי

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בגמ' שבת ג, ב: "ומדלא קא משנינן הכי תפשוט דרב ביבי בר אביי דבעי ר"ב בר אביי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירו, תפשוט דלא התירו". והקשה בתו"י: "וא"ת היכי תפשוט הא דר"ב ודאי אתי לידי חיוב חטאת", (משא"כ בהושיט ידו לחוץ הוא רק חשש דשדי לה) ועי"ש במה שתי'.

ועיין ג"כ ברש"י ד"ה "מבעו"י": "דלא נמנעו חכמים מלהעמיד דבריהם מפני חשש שמא לא יעמוד האדם בהם", ומפורש בדבריו דהכא הוא רק חשש, ובל' זה דרש"י נשלל תי' הא' דהתו"י, (ובאמת נראה דלא ס"ל לרש"י כתי' הב' בתו"י ואכ"מ).

וי"ל בהקדם, דבמה דמבעי ל' לר"ב בהדביק פת מי התירו לו לרדותה, בפשטות לומדים דמסתפקא ל' מה עדיף, האם הסיבה לאסור היא משום שבות או משום המסובב שיביא לידי חיוב חטאת. ואם לומדים כן, באמת קשה מאד קושית התו"י, דלא דמי איסור חזרת ידו לאיסור רדיית הפת, דברדיית הפת סברא היא שהמסובב שיביא לידי חיוב חטאת עדיף מהסיבה (השבות) לאסור כיון דהמסובב ודאי הוא, משא"כ בחזרת היד המסובב אינו אלא חשש דשדי ל' מידי' וא"כ הסיבה לאסור (הקנס) עדיף טפי.

אמנם נראה דאפ"ל באו"א בביאור האיבעיא דר"ב, דהנה מדברים כאן באיסורים דרבנן, דהוה סייג ומשמרת לאיסורי תורה, וא"כ י"ל דמיבעי ל' לר"ב האם אפשר לקרוא לאיסור זה דרבנן בשם סייג, אי בצד אחר גורם חלישות לאיסור תורה. הלא מכיוון שתקנה זו עצמה משמשת הן כסייג מצד א' והן לחלישות לאיסור תורה מצד אחר, מאיזה טעם יקרא בשם סייג דוקא? (ועיי' לקמן הביאור בב' הצדדים דהאיבעיא). וי"ל דזהו כוונת רש"י בסד"ה "מבעו"י": "תפשוט בעיית דרב ביבי דלא נמנעו חכמים מלהעמיד דבריהם מפני חשש וכו'". היינו דיסוד בעיית רב ביבי היא האם נמנעו חכמים מלתקן ולהעמיד דבריהם באופן דגורם לאיסור תורה.

ועפ"ז נראה פשוט דלא שנא אי ע"י הסייג והאיסור דרבנן ודאי יבוא לאיסור חטאת, או שמצד איסור זה יש לחשוש שיבוא לאיסור חטאת, כיון דסו"ס בב' אופנים אלו יש סברא לומר דלאו שם סייג עלה, כיון דבצד אחר מביא חלישות לאיסור תורה. לכן דימתה הגמ' איסור חזרת יד שגורם לחשש שיבוא לאיסור תורה לאיסור רדיית הפת שיביא וודאי לאיסור תורה, דכנ"ל חוקרת אי שם סייג עלה.

ועפ"ז י"ל יתירה מזו, דבאמת באיסור חזרת יד מסתבר יותר שלא נאסור מברדיית הפת, וטעם הדבר הוא שבנוגע לרדיית הפת י"ל דיסוד ספיקו דר"ב היה, האם נאמר דכיון דאיסור רדיית הפת ביסודו שבות הוא ונאמר במקום שלא יגרום לאיסור תורה ולכן ביסודו וודאי סייג הוא דאינו מביא חלישות בצד אחר. שוב העמידהו לאיסור זה אדינ' גם במקום שיביא לאיסור תורה, או דלמא הגם שנאמר איסורו כשאינו

גורם לאיסור תורה, אבל כמצב שגורם לאיסור תורה שוב לא מיקרי בשם סייג ופקע האיסור.

(ואפשר לקשר זה למה שחקר הגרי"ע באתון דאורייתא (כללי) בגדר איסור דמאי האם נאמר דאינו עובר על איסורו אי באמת עישרו הע"ה, א"ד נעשה איסור בעצם ולעולם עובר אפי' אי עישרו, ובלקו"ש חי"ז תזריע ב' מאריך מאוד בנקודה כיו"ב בנוגע לכמה ענינים וידוע הדוגמאות משפודין של ברזל (שמביא שם), ועד"ז ברדיית הפת אי נעשה השבות איסור עצמי לא פקע גם כשגורם לחילול שבת, אבל אי אין גדר השבות אלא לחזק איסור התורה שוב פקע במקום שגורם לחילול שבת.

ויש להעיר ג"כ מלקו"ש חכ"ט (שופטים ב) דמבאר שם דאין מצוות ואיסורים דרבנן קבועים במנין מסוים, דכל ענינם הוא שמחדשים תקנתם "כדי לחזק הדת ולתקן העולם", ולכן שואל רב ביבי אי נמנעו מלחדש ולהעמיד איסורם במקום שגורם ההיפוך מחיזוק דת האמת).

משא"כ באיסור חזרת היד הרי מלכתחילה לא נאמר קנס זה (לפי תי' הב' דמבע"י מותר) אלא באופן שיגרום לאיסור תורה, וא"כ בודאי מסתבר שלא יאמרו קנס באופן זה, דלעולם אין מקום שייקרא בשם סייג, דמתחילת יסודו הוי סייג במקום א' וחלישות לאיסור חטאת במקום אחר.

ועפ"ז יומתק ל' הגמרא "אדרבא איפכא מסתברא", דמשמעות ה' הוא דמסתבר יותר לומר דלא קנסו משחשיכה, ולכא' אינו מובן מדוע, הרי בזה גופא מסתפק ר"ב ולא מילתא דפשיטא היא לקבוע דאיפכא מסתברא?

וע"פ הנ"ל יובן, דבאיסור חזרת יד, אם נאמר דנאסר דוקא משחשיכה נמצא דנאסר דוקא במקום שיכול להביא לאיסור תורה, וא"כ לעולם הוי סייג במקום זה וחלישות במקום אחר. וזה ודאי מילתא דלא מסתברא כלל, ולכן אומר ע"ז איפכא מסתברא.



עקירת גופו כעקירת חפץ

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

איתא בשבת ג, א: "הטעינו חבירו . . והוציאן לחוץ מהו עקירת גופו כעקירת חפץ ממקומו דמי או לא. א"ל חייב ואינו דומה לידו, מ"ט ידו לא ניח גופו ניח (כגירסת הב"ח וכדמשמע מרש"י), וברש"י שם ד"ה

ידו לא נייח כתב: "ע"ג קרקע הלכך כי הוציאה לא עקר מידי ואין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה" ובד"ה גופו נייח כתב: "ע"ג קרקע והויא עקירה". ע"כ דבריו.

ועיין ברא"ש דמשמע שאחזו כשיטת רש"י, דכתב: "ידו לא נייחא ע"ג קרקע הלכך לא חשיב עקירתו כעקירת חפץ, ולא דמי להטעינו חבירו על כתיפו או על ידו ועקר רגליו ויצא דחייב, דהתם גופו נייח ע"ג קרקע וחשיב עקירת גופו אבל אם לא עקר גופו ועמד במקומו והושיט ידו לחוץ פטור דלא חשיב עקירת היד כעקירת חפץ". ע"כ.

הרי, הרא"ש גרס ידו לא נייח וכתב כרש"י שלא נייח ע"ג הקרקע, וכתב בפשטות דאם עקר רגלו עם החפץ שבידו בודאי דהוה הוצאה ולא דוקא הטעינו על כתיפו ה"ה דהטעינו בידו, והטעם י"ל כמו שפירשו הראשונים בדעת רש"י דאם ידו וגופו הם ברשות אחת אז אמרינן דידו נייחא, ורק כשהם בב' רשויות אמרינן ידו לא נייחא.

והא דסיים הרא"ש דאם הושיט ידו לחוץ פטור דלא חשיב עקירת היד כעקירת חפץ, הבינו דבריו ה"קרבן נתנאל" והראש יוסף דר"ל "אפי' הניח בחוץ משום דלא עביר עקירה". ודקדקו מדבריו שסיים "ולא חשיב עקירת היד כעקירת החפץ" היינו דחסר עקירה.

והנה מלשון ה'קיצור פסקי הרא"ש' לא משמע שהבין כן בדעת הרא"ש, דכתב באות ב': "הי' עומד ברה"י ונתן חבירו חפץ על גופו או לתוך ידו והלך לחוץ והוציאו חייב, אבל אם הושיט ידו לבדה לרה"ר עם החפץ פטור", ע"כ. הרי מבואר דלא הניח החפץ, דאם רצונו לומר שהניח ה"ל לכתבו, וגם מלשון "לבדה" משמע דלא הניח החפץ.

ויש לעיין מהי סברת הק"נ וסברת הקיצור פסקי הרא"ש, ולכאורה סברת הק"נ נראת פשוטה, דמאחר דלגבי ידו לא אמרינן עקירת ידו כעקירת חפץ, נמצא דלא הי' עקירה, וא"כ אפילו אם מניחו בחוץ לא מחייב דהרי לא הי' כאן עקירה, ונמצא שיש כאן רק הנחה ועל הנחה גרידא אינו מחייב, וא"כ צ"ע מהי סברת הקיצור פסקי הרא"ש.

ואפ"ל דסברתו היא דכל השאלה אם עקירת גופו כעקירת חפץ, היא משום שהחפץ נשאר באותו מקום שהיה כבר, היינו דהיה מונח על גביו ונשאר מונח על גביו, והגמרא אומרת דעקירת גופו כעקירת חפץ, ר"ל דהחפץ על הגוף נקרא מונח במקום שהגוף שם, וכשמוציא לחוץ על גביו נקרא שהחפץ נעקר מרשות זו והונח ברשות שני', משא"כ אצל ידו, מאחר שידו לא נייח ע"ג קרקע. אם מושיט ידו לרשות שני'

לא נקרא שנעקרה מרשות הראשונה, שהרי לא הגיעה לרשות השני', ואחר שהניחה ברשות השני' אז נקרא שנעקרה מרשות הראשונה היינו שהבעיה היא דהמקום הנחה הולך איתו ומשו"ה אינה עקירה, משא"כ כשמניחו ע"ג קרקע אז מעיקרא נקרא עקירה ויש לדון בזה, ודו"ק.

והנה התוס' הקשו על רש"י וז"ל: "משמע (מרש"י) אפי' הוא וידו במקום אחד ונתן לו חבירו לתוך ידו והוציא פטור, ואין נראה דבכל ענין שהטעינו חבירו בין על כתפו בין על ידו והוציא חייב דהא קתני או שנטל מתוכה והוציא חייב אלמא הנחת חפץ ביד בע"ה שהוא וידו ברשות אחת הוא הנחה מדחייב העני שעקר מיד בע"ה וכיון דהוי הנחה, כשעוקר גופו עם מה שבידו הרי עוקרו ממקום הנחה". ע"כ.

והנה את קושיית התוס' הקשו גם שאר ראשונים, בשינוי גדול מהתוס', ועיין בתוס' הרא"ש שהביא דברי רש"י וגם כתב: "ואין נראה", וסיים: "וכן משמע במתניתין שאותו שידו עמו ברשות אחת הוא הנחה בתוך ידו דקתני פשט העני ידו לפניו ונתן . . . וכן אם נטל". עיי"ש.

וכן הרשב"א כשהקשה על הלשון דכתב ידו לא ניחא לפי הבנת התוס', כתב: "ואינו מחזור בעיני דא"כ למאן דאמר ידו לא ניחא תקשי ל' מתניתין דקתני פשט העני ידו לפניו ונתן . . . או שנטל . . . ואמאי הא בעינן עקירה והנחה ע"ג מקום מונח והא ליכא דכיון דידו לא חשיבא כמונחת אפילו ברשות שהגוף עומד שם מה לי לענין לתת לתוכה וליטול ממנה מה לי אם הוציאה לחוץ וזרק אי כמונחת היא כאן וכאן ליחייב ואי לאו כמונחת היא כאן וכאן ליפטר". ע"כ.

הרי דהרא"ש והרשב"א הקשו מב' הציורים דהמשנה בין מזה שנתן לתוכה בין שנטל מתוכה משא"כ התוס' דקדקו להקשות רק מהציור של או שנטל מתוכה, ודבר זה צ"ע דלמה לא הקשו מ"נתן לתוכה", שהיא קודם במשנה, וע"כ מוכרח לומר דתוס' לא רצה להקשות מזה "שנתן לתוכה" רק מזה "שנטל מתוכה" ויש להבין למה.

גם יש להבין בדברי התוס', דכל תוכן קושיתו שאני מקושית הרא"ש והרשב"א דהם הדגישו, דמהמשנה חזינן דהנחה ביד אדם שעומד ברשות אחד עם ידו נקרא הנחה, משא"כ התוס' הדגישו העקירה שלאחר ההנחה והוסיף להקושיא כל האריכות של "וכיון דהוא הנחה כשעוקר גופו עם זה שבידו וכו'".

והנה מכל הנ"ל מוכח לומר דהתוס' הבין בדברי רש"י דוודאי שכשעושין הנחה ביד שהיא ברשות הגוף הוי הנחה ועל זה לא הי' קשה לו להתוס' ורק דהבין בדברי רש"י דאעפ"כ לא הוי הנחה לגבי זה דמי שעקר ממנו ליהוי עקירתו עקירה, וזהו עיקר דין ודברים שיש לו להתוס' עם רש"י וכל זה צריך ביאור למה, אבל אין ספק שכן הוא, ודו"ק.

ולבאר טעם הדבר אולי יש להקדים מה שכבר ביארנו פעם, בשיטת הרמב"ם שיש ב' עניינים ביד, א. – ענין של מקום, ד' על ד' היינו דהיד בעצמה נחשבת כמקום ד'. ב. – דיד נחשבת כמו שהיא מונחת בקרקע. ועיי"ש מ"ש בביאור דברי הרמב"ם ביד ובפיה"מ.

והנה להמתיק הביאור ביתר שאת יש להקדים מה דאיתא לקמן ה, א: "זרק חפץ ונח בתוך ידו של חברו חייב מאי קמ"ל והא אמרה ר"י חדא זימנא מ"ד ה"מ היכא דאחשבי' הוא לידי' (רש"י – זה העושה מלאכה נתכוון לתתה ביד חברו כי מתניתין). אבל היכא דלא אחשבי' הוא לידי' (רש"י – שהלכה ונחה מעצמה ביד חברו) אימא לא קמ"ל".

והנה בפירוש הקמ"ל אע"פ שאינו מוכרח לומר כן מ"מ יש לומר, דבוודאי בעינן אחשבי' לידי' רק דסגי בכך שכוונת ה"עושה מלאכה" היא להניח החפץ ומאחר שזהו מקום הנחתו אז נחשב היד כמקום ד' על ד', ועכ"פ זהו מה שהבין התוס' ברש"י דהיכא דהיד הוא מקום הנחת החפץ הסופי, בוודאי יש סברא של ידו חשובה כד' על ד', רק דסובר רש"י דאם היד היא רק ממוצע להניח החפץ במקום אחר או להילוך החפץ למק"א אז אין לומר שהיד חשובה כד' על ד' מפני שאין היא מקום הנחת החפץ, וא"כ צריכין עכשיו לדון בזה אם החפץ בהיד נקרא שמונח בקרקע ורש"י לא סובר שיש סברא כזו.

וזוהי קושיית התוס' על רש"י דמאחר שרש"י סובר דהיד שכוונתו להילוך החפץ אינה מקום ד' וגם אינה נקראת מונחת ע"ג קרקע אגב הגוף, א"כ במתניתין כשעקר העני החפץ מיד הבעה"ב ונטל החפץ והוציאו ג"כ לא הי' צריך להיות עקירה ממקום ד' על ד', מאחר שאין היד מקום הנחת החפץ הסופי. ומאחר שמצינו במתניתין שהעוקר חייב ע"כ משום דהיד נקראת מקום הנחה כיוון שהיא נקראת מונחת ע"ג קרקע אגב הגוף, וא"כ ה"ה כשמוציא דבר בידו ג"כ לחייב משום דנקראת מונחת ע"ג קרקע כמו הגוף, ודו"ק.

ונמצא לפמ"ש כבר בקובצים שעברו, שיש ג' שיטות בענין יד, א. שיטת רש"י שהיד היא רק מקום ד' על ד' ואין היא נקראת מונחת

על הקרקע כלל, (ועכ"פ כן היא הבנת התוס'); ב. שיטת הרמב"ם (שביארנו במק"א) שיש ב' דינים ביד – לפעמים היא דין ד' על ד' ולפעמים היא כמונחת ע"ג קרקע. ג. שיטת התוס' שמתאים עם שיטת הרמב"ם בפירוש המשניות דידו של אדם חשובה כד' על ד' הולך ביחד עם הסברא של מונחת ע"ג קרקע; ובזה יתבאר שיטת התוס' ורש"י בסוגיין.

והנה רש"י ע"כ מחלק מהיכא דכוונת היד היא להוציא בעצמה החפץ שאז חסר בחשיבות של ד' על ד' משא"כ בנדון דמתניתין דהבעה"ב בעצמו אינו נוטל החפץ לחוץ ורק העוקר נוטלו לחוץ, ונמצא שאצל הבה"ב נקרא מונח, ודו"ק.



עונה בינונית

הרב אברהם בערגשטיין

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בירור שיטות הראשונים

א. בקשר לחששת עונה בינונית בוסת קבוע, מצינו דעות שונות בראשונים, שבכללות מתחלקים לארבעה קבוצות: א. דעת רש"י, שחוששין לעו"ב לעולם אף כשוסתה קבוע, לא שנא כשוסתה מובלעת בתוך ל' יום, לא שנא כשמופלגת מיום ל'. ב. דעת הרמב"ן והר"ן, שחוששין לעו"ב בוסת קבוע רק במקרה שוסתה מובלעת בתוך ל' יום. ג. דעת הרשב"א, שאין חוששין לעו"ב כשוסתה קבוע כלל. ד. דעת הרמב"ם והרי"ף, שאין חוששין כלל לעו"ב, לא שנא כשוסתה קבוע, לא שנא אינו קבוע.

מקור הדברים הוא בנדה (טו, א), ושם איתא: "כל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן, הבאין מן הדרך נשיהן להן בחזקת טהרה. ובגמ': אמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה והוא שבא ומצאה בתוך ימי עונתה. . אמר רב הונא ל"ש אלא שלא הגיע שעת וסתה אבל הגיע שעת וסתה אסורה".

אולם באם מימרתו של רב הונא ("לא שנו אלא שלא הגיע שעת וסתה") נסובה על המשנה ("כל הנשים בחזקת טהרה") או על מימרתו הקודמת של ריש לקיש ("והוא שבא ומצאה בתוך ימי עונתה") – שנויה במחלוקת הראשונים:

לדעת רש"י, בא רב הונא להגביל דברי ריש לקיש ('לא שנו' ש'כל הנשים בחזקת טהרה' רק במקרה שעדיין 'לא הגיע שעת וסתה'), כמפורש בדבריו (ד"ה "לא שנו"): "לא שנו – דכי מצאה בתוך ימי עונתה לא בעיא בדיקה אלא שלא הגיע שעת וסתה [הקבוע] – בתוך אותן ימים שהיה בדרך – כגון אשה שיש לה וסת ולא הגיע בתוך אותן הימים, אבל הגיע עת וסתה קודם ביאתו מן הדרך [שקדם לעו"ב] אסורה דאורח בזמנו בא".

אבל לדעת הרמב"ן, הר"ן והרשב"א, "מר אמר חדא ומר אמר חדא" – דלאחר שהביאה הגמ' מימרתו של ריש לקיש, הביאה עוד מימרא נפרדת של רב הונא בלתי תלויה בדברי ריש לקיש, בו מפרש שהמשנה שאמרה "כל הנשים בחזקת טהרה" התכוונה גם לאלו שעדיין לא הגיע שעת וסתם, אך אין לדבריו שום שייכות למה שאמר ריש לקיש.

ההשלכות הנובעות משיטותיהם

ב. למאי נפקא מינא? דייקו הרמב"ן (טו, א) והר"ן (שם ובפ"ב דשבועות) שלדעת רש"י בא רב הונא להגביל דברי ריש לקיש שאשה בחזקת טהרה בתוך עונתה (שלשים יום) רק במקרה שעדיין לא הגיע שעת וסתה, יצא הדין לשיטת רש"י שכשיש לה וסת קבוע – חוששת תמיד לעו"ב, לא שנה כשוסתה קבוע לאחר עונ"ב לא שנה כשהיא מובלעת בתוכה. דהרי באותה אשה שאמר ר"ל והוא שבא ומצאה בתוך ימי עונתה, באותה אשה אמר ר"ה לא שנו אלא שלא הגיע שעת וסתה (שבפשוט קאי על אשה שיש לה "שעת וסת" היינו קבוע). ולכן כאשר וסתה הקבוע מובלע בתוך ימי עונתה, הנה אפילו אם בדקה ומצאה טהורה ביום וסתה, אעפ"כ חוששת לעונה בינונית. ואם וסתה קבוע לאחר עונ"ב, אפילו הכי מחדש ריש לקיש דחוששת לעו"ב.

על זה תמהו הרמב"ן והר"ן דמדוע ניחוש לעו"ב כשוסתה קבוע כמה ימים לאחר עונ"ב – "הלא כל שיש לה וסת קבוע דמיה מסולקין ממנה עד זמן וסתה". ולכן מפרשים הם שבאמת אין דברי רב הונא מוסבים על מימרת ריש לקיש, ואין אשה שיש לה וסת קבוע חוששת לעו"ב – אלא אם כן וסתה הקבוע מובלעת בתוך ימי עונתה, דהרי "אי אפשר לנו לומר שאשה זו לעולם לא תראה"¹. וכן נראה שיטת

(1) חשוב אמנם לציין שעולה מדעת הרמב"ן בהלכותיו (ה, ו) שאשה שיש לה וסת קבוע אינה חוששת כלל לעו"ב אפילו כשעונתה אמורה להגיע לפני עונ"ב, וכדעת הרשב"א המובא לקמן בפנים.

האשכול שכתב (פ"ג): "וחזי לן דאפילו אשה שיש לה וסת (קבוע) מכ"ה לכ"ה יום ועבר היום ולא ראתה, צריכה נמי לחוש ליום ל' מראיתה האחרונה, כיון דאיתרע חזקת וסת שלה, אחר רוב נשים שדינן לה".

אולם על חידוש דינו של הרמב"ן שחוששת לעו"ב כשוסתה מובלעת בתוך ימי עונתה חולק אמנם הרשב"א בחידושו (טו, א) וכותב עליו: "וזו חומרא גדולה", ולדעתו אין לחשוש לעו"ב בוסת קבוע כלל "כיון דקביע ליה זמן איסור". וכן עולה מפשטות דבריו בתורת הבית (ז, ג) כלפי דין וסת הקפיצות: "אף על גב דהגיע זמן עונה בינונית מותרת דהא קביע לה וסת, ואילו בוסת התלוי במעשה וכו'". [כפי שהעירו כמה, ממשמעות הרשב"א² עולה שהבין ברש"י שגם הוא לא קאמר לחשוש אלא לעו"ב שלאחר וסתה (כסברת הרמב"ן דלעולם לא תראה) אבל לא לעו"ב שלפני וסתה (דלא כפירוש הרמב"ן ברש"י)].

הריטב"א (טו, א ד"ה "א"ר") בחר במהלך דומה. גם הוא מפרש שאין דברי רב הונא מכוונים כלפי דברי ריש לקיש וכפי' הרמב"ן. אלא ר"ל מיירי היכי דוסתה רגילה להגיע בין ימים מסויימים דוקא, כענין וסת תרומת הדשן. ד"עונה מיתה אית לה דרגילה להפסיק בו טהרה, אלא שפעמים מקדים או מאחר, ואותו זמן שבינתים שהוא ברור לו ויודע שלא הקדימה בו, זהו שאמרו כאן שמצאה בתוך ימי עונתה וקמ"ל דלא חיישינן שמא תקדים ותראה בו שלא כמנהגה" והיינו "דוקא תוך ימי עונתה ולא שתהא לעולם בחזקת טהרה לבעלה". דהא לא אפשר". ויש שהוכיחו שהוא ס"ל כדעת הרשב"א הנ"ל, דבסוף דבריו כתב באשה שלא ראתה בשעת וסתה: "ואין לה לחוש עד שיגיע עת וסתה פעם אחרת ואין לה לשנות דיניה עד שתעקור וסתה ג' פעמים".

(2) בסיום הענין. דהביא תחילה ענין 'עונתה' מרש"י (ששוהות ל' יום) ולהלן מפרש הגמ' דלא כרש"י (דאינה חוששת לעו"ב בוסת קבוע כלל), ובסיום דבריו מביא שלרש"י חוששת לעו"ב כשוסתה מובלעת בתוך העונה, ועלה כתב שחומרא גדולה היא. וכאמור בפנים, הרמב"ן והר"ן פירשו ברש"י שמחמיר טפי אלא תמיד חוששת לעו"ב.

ביאור דעת הרמב"ם וסייעתו שאין דין עונה בינונית

ג. אולם, הרי"ף (שבועות ד, ב), הרמב"ם (אסו"ב ד, ט), הרא"ש³ (טז, ב), הראב"ד⁴ (בבב"נ) והראב"ן (סי' שלג) לא הזכירו דין עונה בינונית כלל ועיקר (כפי שהעירו הרמב"ן והר"ן) וגם הרא"ה בבדק הבית (ז, ב) חולק על כל דין עונה בינונית והאריך לחלוק על הרשב"א בזה⁵. והגמרא מתפרשת להם באופן אחר לגמרי, כי לדעתם הסוגיא כולה עסוקה באשה שיש לה וסת, וכדלהלן.

הדין היחידי שהביא הרי"ף, הוא מה ששנינו (יב, א) "החמרין והפועלין . . נשיהן להן בחזקת טהרה". והן הם דברי הרמב"ם שכתב "כל הנשים שיש להן וסת בחזקת טהרה לבעליהן . . הלך בעלה למדינה אחרת והניחה טהורה כשיבוא אינו צריך לשאול לה אפילו מצאה ישנה הרי זה מותר לבוא עליה שלא בעונת וסתה ואינו חושש שמא נדה היא".

"נראה מדבריו", כותב הר"ן (שם), "שא"צ לחוש אלא לעונת הוסת עצמה ולא לאחר מכן כלל" – היינו לא לעונה בינונית. וכונת ריש לקיש באמרו "והוא שבא ומצאה בתוך ימי עונתה" הוא לאוסרה בעונת וסתה (הקבוע) ולהתירה לגמרי בין לפניו בין לאחריו. דסד"א שבבא מן הדרך הקילו להתירה בעונת הוסת משום דוסתות דרבנן, קמ"ל ר"ל דבעונת וסתה אסורה, אבל קודם ואחריו – מותרת⁶. כך ביארו הר"ן (שם) והמגיד משנה (שם) בשיטת הרמב"ם.

החדוד הלכות (טו, א) מוסיף בזה, שהרמב"ם הוכרח לפרש דריש לקיש מיירי באשה שיש לה וסת קבוע דוקא, דהרי הוא ס"ל דאשה

(3) כן העיר ב"ז דוד' על הרא"ש (פ"ב סי' ג) אות לא; בית אליהו סימן יד.

(4) שו"ע אדה"ו (סי' קפט ס"א) קו"א א.

(5) הוא מקבל דעת הרמב"ם (המבואר לקמן בפנים) לחצאין. לדעתו, דוקא כשיש לה וסת קבוע מותרת כשבא קודם עונתה הקבוע – "תוך ימי עונתה" (כפי' הרמב"ם), ולא דיבר ר"ל באשה שאין לה וסת כלל. אלא שהמשנה ד"כל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן" קאי ג"כ באין לה וסת, דכל לבעלה לא בעי בדיקה אף באין לה וסת אלא היא בחזקת טהרה (והוא דלא כרמב"ם).

(6) וממשיך, שעל כן הוכרחו הרמב"ם והרי"ף לפרש שרבי יוחנן שאמר "אשה שיש לה וסת בעלה מחשב ימי וסתה ובא עליה" ס"ל דוסתות דאורייתא ופליג אדרכה בר בר חנא דס"ל וסתות דרבנן (דלא כפי' התוס' טו, א. ד"ה אפי'), ואנן קיי"ל כרבה דוסתות דרבנן.

שאינן לה וסת צריכה בדיקה לפני תשמיש לעולם אפילו לבעלה, א"כ אין מקום לחשוש דוקא לעו"ב⁷. "וא"כ לדעת הרמב"ם אינו מוזכר כלל בש"ס דידן דאשה שאין לה וסת שצריכה לחוש לעונה בינונית, דלא למדו הפוסקים זה אלא מדריש לקיש . . ולרמב"ם מיירי באשה שיש לה וסת". וכן כתב הפתחי נדה (טו, א) בביאור דעת הרמב"ם, והכו"פ (קפד ס"ק א, יג) כתב מפורש שלדעת הרמב"ם וסייעתו אין דין עונה בינונית כלל⁸. ולזאת כתב הר"ן לסיכום: "וזהו היא קולא גדולה ביותר".

(7) הסבר זה מתאים דוקא לשיטת הרמב"ם והרא"ש שלדעתם אשה שאין לה וסת קבוע צריכה בדיקה עולמית. אבל לדעת הרי"ף והראב"ד קשה לכאור', דהרי לדעת הרי"ף והראב"ד (שער הספירה ג, ט. הביאו הש"ך סי' קפו ס"א) חייבת בבדיקה רק בג"פ הראשונים, וא"כ אין הכרח ללמוד שריש לקיש מיירי דוקא באשה שיש לה וסת, ואכתי שייך עו"ב לכל משך ימי חייה. ואוי"ל שס"ל כדעת הרא"ה לעיל הע' 5 (ודלא כמש"כ בערוה"ש שהראב"ד יפרש כהרמב"ם, מ"מ דברי הראב"ד פשוטים וברורים. וזאת למרות שבס"י קפו דחה הערוה"ש דעת הש"ך עצמו בביאור דעת הראב"ד מ"מ דברי הראב"ד ברורים כנ"ל).

(8) דברי הכו"פ אלו מיישב אדה"ז בקו"א (א) לסי' קפו באופן שגם העומדים בשיטת רבינו חננאל (קרי: הרמב"ם והרא"ש) יסכימו על כל פנים שבוסת הגוף חוששין לעו"ב. כלומר, אף שלדעתם אשה שאין לה וסת קבוע צריכה בדיקה עולמית ואין מקום לעו"ב, אעפ"כ בגלל התנאים המיוחדים של וסת הגוף יסכימו אף הם שבזה חוששת לעו"ב. הם יעמידו דברי ר"ל "והוא שבא ומצאה תוך ימי עונתה" ביום שלשים (כשאר הראשונים), ועד יום שלשים אינה מחוייבת בבדיקה קודם ואחר ת' מפני שיש לה וסת הגוף קבוע, אבל מכיון שאינה מורכבת גם ממיוחדים וגם מימים, על כן חוששת לעו"ב. נמצא שהדבר מהוה דין משותף משיטת הר"ח והחולקים עליו.

ועוד: לדברי אדה"ז יוצא שמסכימים הם לא רק במקרה נדיר, אלא בעיקר הוסתות: כי מה שעולה בפשטות ממתני' (סג, א) וגמ' (שם, ב) הוא, דעיקר הוסתות הוא דוקא וסתות הגוף ולא וסתות הימים, וכלשון המשנה: "כל אשה שיש לה וסת דיה שעתה, ואלו הן הוסתות מפקת ומעטשת וחוששת בפי כרסה", שעל כך בא רבי יוסי (שם, ב) והוסיף: "אף ימים ושעות וסתות", אבל עיקר הוסתות הוא וסתות הגוף.

ובלשון אדה"ז: "והשתא אתי שפיר דלא קשה מידי מ"ש בכרתי ופלתי סי' קפ"ד דהעומדים בשטת רבנו חננאל (דאשה שאין לה וסת צריכה בדיקה) לא סבירא להו עונה בינונית כלל (דאשה שיש לה וסת חוששת לווסתה ולא לעונה בינונית ושאין לה וסת חוששת לכל יום), דזה אינו דהעומדים בשטת רבנו חננאל מוקמי למתניתין וגמרא [דריש לקיש דאמר אשה בחזקת טהרה "בתוך ימי עונתה" מיירי] ביש לה וסת הגוף [דאף שנחשבת כאשה שיש לה וסת קבוע, מ"מ חשובה עדיין כאין לה וסת] דחוששת לעונה בינונית כמ"ש לעיל סי' קפ"ד". [ובס"י קפ"ד ס"ק מה כ': "ואם יש לה וסת הגוף שאינו תלוי במעשה כגון פיהוק ועיטוש . . (ו)אם לא קבעתו ביום ידוע חוששת לעונה

לסיכום, ישנם ארבעה שיטות בראשונים: א. דעת רש"י לחשוש תמיד לעו"ב אפילו ביש לה וסת קבוע. ב. דעת הרמב"ן לחשוש לעו"ב רק כשהוסת קבוע מובלע בתוך עונתה. ג. דעת הרשב"א והריטב"א לחשוש לעו"ב רק באשה שאין לה וסת קבוע, אבל ביש לה וסת קבוע אין לחשוש כלל. ד. דעת הרי"ף והרמב"ם ושאר ראשונים שאין לחשוש כלל לעו"ב אפילו באין לה וסת.

בינונית¹], היינו שאף שאינה מורכבת לא ממעשה ולא מימים, מ"מ הוי קביעת וסת הגוף, ואף לר"ח והעומדים בשיטתו חוששת לעו"ב, ובזה מיירי ריש לקיש.

אמנם, המבואר כאן אתי שפיר רק לדעת הרא"ש והטור, אבל לא לדעת הרמב"ם (לכאורה). ראה ב"י (סי' קפט, סעי' יט [ב]) שהביא מהרב המגיד (אסר"ב ח, א) שאף שכל המפרשים שראה מסכימים לחלק בין קביעת וסת הגוף גרידא לקביעת וסת הגוף לימים, מ"מ "מדברי הרמב"ם נראה שהוא סובר שאין כאן שני וסתות חלוקים אלא שהמשנה הודיע שבוסת הקבוע באים מקרים אלו או אחד מהם". והעולה מדבריו, שלכא קביעת וסת הגוף לחד בלי קביעת וסת לימים, לכן אין מקום לחשש עו"ב בוסת הגוף, ונמצא שאין שורש ומקור לעו"ב בתלמוד, וצ"ע ליישב הדברים לשי' הרמב"ם. והק' מתחזק עוד יותר, שבהוכיחו שוסת הגוף ווסת הימים שווים כ' אדה"ז: "כמבואר מלשון הרמב"ם". והדברים קשים להולמם, דהלא בדברי הרמב"ם ובכל הפוסקים החולקים עליו מבואר להדיא שלדעתו וסת הגוף ווסת הימים חדא מילתא הם (וראה פתחי נדה סג, א). ונראה שמטעם זה כתבו ב"ביאורים והערות" על הקו"א (כולל אברכים, נ"י. תש"מ) שמה שכתוב 'כמבואר מלשון הרמב"ם', "אוצ"ל הרמב"ן והוא לשון הרמב"ן וכו'".

אולם, אף כי בזה אתי שפיר הקושי הטכני שיש בדבריו (ששינוי מרמב"ם לרמב"ן, ובפיענוח "העומדים בשטת ר"ח" כ' "היינו הטור והרא"ש" בלי הזכרת הרמב"ם), מ"מ העיקר חסר מן הספר לכא' דהלא אדה"ז כתב הדברים ליישב דעת "העומדים בשטת ר"ח" שהרמב"ם הוא העומד בראשם שכ' כן בפשטות, והרא"ש החמיר בעיקר רק כי "לא מלאו לבו לחלוק" על דעת ר"ח, א"כ אדה"ז בא כאן בעיקר לתרץ דוקא שיטת הרמב"ם, והרי הדברים אינם מתאימים לשיטתו (לכאורה), ומה הועילו חכמים בתקנתו.

ובש"ש² הל' נדה עם ביאור קו"א" (בני ברק, תשס"ב) כ': "כמבואר מלשון הרמב"ם (פ"ח ה"א) וז"ל: יש אשה שיש לה וסת, ויש אשה שאין לה וסת אלא לא תרגיש בעצמה עד שיצא הדם, ע"כ. מבואר דדוקא בלא וסת הגוף חשובה כאין לה וסת". היינו, בזה שהגדיר "אין לה וסת" דוקא כאשה שאינה מרגשת "וסתות הגוף", הרחיק בזה שנתור אשה שכן מרגשת וסתות הגוף בלא ימים, שהוא וסת הגוף המבואר לעיל. אך הדוחק בזה מוכן מעצמו, דלא משמע כן בל' הרמב"ם וכ"כ המ"מ להדיא. וראה הערה הבאה לדעת הרא"ש והטור.

האם נקטו המחבר ונו"כ כדעת הר"ן או כדעת הרשב"א?

ד. מעתה נברר דעת הפוסקים להלכה. נראה⁹ מלשון הטושו"ע (סי' קפט, ס"א) שנקטו כדעת הרשב"א¹⁰, וכתבו: "כל אשה שאין לה וסת קבוע חוששת ליום ל' לראייתה, שהוא עונה בינונית לסתם נשים, ואם יש לה וסת קבוע לזמן ידוע מכ' לכ' או מכ"ה לכ"ה, חוששת לזמן הידוע".

והט"ז (סק"א) מבהיר: "כאן קא משמע לן דאין צריכה לחוש לסתם עונה שהוא שלשים יום, אלא לזמן הידוע לחוד, כיון שיש לה וסת קבוע".

הט"ז אף מביא שיטה זו לקמן (סי' קפט, סקל"ג) בשם רש"ל בהגהותיו על הטור (סעי' טו) כלפי דין הפסיקה ראיותיה. שם כתב הרש"ל: "ואינה חוששת אפילו לעונה בינונית דהיינו שלשים יום לראייה הראשונה, דדוקא באשה שאין לה וסת קבוע הוא דאמרין הכי, אבל זו שיש לה וסת קבוע אלא שהפסיקה מלראות למה לן למיחש דתשנה ראייתה לשלשים מאחר דליכא ריעותא לפנינו".

9) מלשון הטור משמע כדעת הרשב"א. אך הדברים טעונים ביאור, דהטור פסק כדעת הרא"ש בסי' קפו דאשה שאין לה וסת קבוע צריכה בדיקה עולמית, ואם כביאור האחרונים (פתחי נדה, כו"פ) שהדברים תלויים זה בזה (שאם חייבת תמיד בבדיקה כיון שאין לה וסת קבוע, אין מקום לחששת עו"ב) האיך פסק הטור בפשטות הכי גמורה בפתיחת סי' קפט ששלשים יום הוא עונה בינונית לסתם נשים, הרי לשיטה זו אין מקום לעו"ב? והאיך יחזיק החבל משני הראשים.

בישוב הדבר, מצינו כמה ביאורים: א. הכו"פ (סי' קפד, סעי' א. יג) כתב שטעם הרא"ש והטור הוא משום שלא מלאו לכו' לחלוק על דברי ר"ח, והיינו לקולא (שלא להצריכה בדיקה קו"ת) אבל לחומרא (להטיל עליה גם חשש עו"ב) חיישינן לדעת רוב הפוסקים דס"ל דאין לה וסת קבוע א"צ בדיקה ולדידהו חיישינן לעונה בינונית, וע"כ כתב הטור דחיישינן לעונה בינונית. ב. ביאור אדה"ז (ראה הערה הקודמת) שמיייר הטור בוסת הגוף קבוע (למיחושם אבל לא לימים), שההולכים בעקבות רבינו חננאל חוששין בהא לעו"ב. ג. ביאור הפרדס רימונים (קפד, ש"ח לד) שהגם דבגוף הדין דאין לה וסת פסקו כאידך מ"ד אליבא דשמואל דבעי בדיקה אולם בדין זה דעונה בינונית שפיר י"ל דקיי"ל כרשב"ל דבהא לא חזינן מאן דפליג עליה וכמ"ש הרשב"א בחי' ובתוה"א. ומבאר, דמסקי' בספ"ק אליבא דשמואל דמאן דמתני הא לא מתני הא, היינו דאמוראי פליגי אליבא דשמואל, ובזה פסקו הרא"ש והטור כמ"ד דס"ל דבעי בדיקה, אבל רשב"ל סבירא ליה כאידך מ"ד דאינה צריכה בדיקה, (ו"בתוך ימי עונתה" פירושו ל' יום), ובזה פסקו גם כרשב"ל, עיי"ש.

10) ראה ב"י (סי' קפט ס"ד), פרישה (שם, ס"ב) וד"מ הארוך (שם).

הרי עולה לכאורה מדעת הט"ז שאין לחשוש לעו"ב בוסת קבוע, דגם בדין הפסיקה ראיותיה אין הט"ז חולק על קביעת רש"ל שאינה חוששת לעו"ב בוסת קבוע (כמבואר שם). [משתיקת הרמ"א כאן משמע דמודה לזה, אכן תלמידו הלבוש כ"כ בפשטות: "ואם יש לה וסת קבוע לזמן ידוע . . חוששת לזמן הידוע לה", וכן הבין אדה"ז בדעת הרמ"א לקמן (סי' קפט, סמ"ב)].

דיון בדעת הט"ז

ה. למרות כל זה, ישנה מבוכה רבה בדברי הפסוקים בדעת הט"ז¹¹. וכדי לבאר הדברים, מן הצורך להקדים בביאור לשונות הטושו"ע בדין "עברה עונתה ולא בדקה" ודברי הט"ז שנאמרו בקשר לזה ושעליהם נסובה כל המהומה, ואולי גם יתורצו בזה כמה קו' האחרונים.

א. הטור בסו"ס קפד כתב בשם הרשב"א: "יש לה וסת שלא קבעתו עדיין שלשה פעמים והוא פחות מעונה בינונית כגון שראתה מכ"ה וכיוצא בזה אע"פ שלא בדקה כיון שלא הרגישה בדם טהורה בלא בדיקה".

ומקבילו בשו"ע (סי' קפד ס"ט): "וי"א שאסורה עד שתבדוק אם יש לה וסת קבוע, או שהוא יום ל' אע"פ שאינו קבוע". וכ' הרמ"א: "והכי נהוג, וכן הוא לקמן סימן קפ"ט".

ב. הטור בריש סי' קפט כתב: "ושלא קבעתו . . אם הגיע זמן הוסת ולא בדקה . . כיון שעברה עונתו מותרת".

ומקבילו בשו"ע (סי' קפט ס"ד): "הקבוע אע"פ שעברה עונתה . . אסורה לשמש עד שתבדוק ותמצא טהורה. ושלא קבעתו ג"פ, אם . . לא בדקה . . כיון שעברה עונתה, מותרת". ומסיים המחבר: "ועונה בינונית, שהיא לל' יום, דינה כוסת קבוע".

— ולתשומת לב הקורא יצויין, שהמשפט "ועונה בינונית . . דינה כוסת קבוע" אינו מופיע בדברי הטור כאן כהמשך לדין "עברה עונתה ולא בדקה", אלא הוא הוספת המחבר בלבד!

למאי נפקא מינה אם הטור מסיים בה אם לאו?

(11) בטהרה כהלכה (ח"ב עמ' תרעג): "בדעת הט"ז אין הכרע ברור".

דהשתא ארווח לן טובא דלא קשה מידי קושיית האחרונים על פירוש הט"ז כאן (סי' קפט, ס"ה). הם הוכיחו, שמזה שהמחבר מסיים בהמשפט "ועונה בינונית . . דינה כוסת קבוע", מוכח שלא כפי' הט"ז. ואף יש שנדחקו ליישב דברי הט"ז בדברים שלא אמרם ואף יסתור א"ע במש"כ תוך כדי דיבור. אמנם כאשר נדייק בדברי הט"ז, יש מקום לומר בד"א שלא כיוון באמת להקשות ולתרץ דברי המחבר, אלא בא בעיקר לבאר דברי הטור, ובוזה יסתלק מעיקרא כל קושיא בדברי הט"ז.

ובהקדים: הפוסקים (פרישה יח, הביאו הט"ז סי' קפד סי"ג. ובסי' קפט ס"ה) הקשו קושיא כללית בדין עברה עונתה ולא בדקה, שמדברי הטורשו"ע עולה (משני המקומות דלעיל) שפסקו באין לה וסת קבוע שאם עברה עונתה ולא בדקה – מותרת. אמנם, בסי' קפו משמע שפסקו כדעת הרא"ש והרמב"ם שאשה שאין לה וסת קבוע צריכה בדיקה קו"ת ואח"ת לעולם, והאיך פסקו כאן שמותרת בלא בדיקה?

בישוב הדברים כ' הט"ז (סי' קפט ס"ה): "אע"ג דבסימן קפ"ו פסק באין לה וסת צריכה בדיקה לפני תשמיש, כאן מייירי שיש לה כבר וסת [קבוע] אלא ששינתה עכשיו כוסת חדש, ולא קבעתו שלש פעמים" – וכשתחשוב בחודש ימים ליום השינוי, טהורה אפילו אם עברה ולא בדקה¹².

לפום ריהטא מתקבל הרושם מדברי הט"ז: א. שדעת המחבר לפסוק כהרמב"ם והרא"ש שבוסת שאינו קבוע בודקת עולמית. ב. שגם הוא, הט"ז, מסכים לזה, ולכך נדחק ליישב פסק המחבר בסי' קפו עם דבריו כאן. ג. לפי הט"ז יפסוק המחבר שאם עבר יום החשש של השינויים ולא בדקה טהורה, אבל כשחוששת לעו"ב של השינויים אינה טהורה אם לא בדקה כיון דדין עונה בינונית כוסת קבוע.

(12) פירוש הדברים: כפי שהזכרנו לשונו לעיל, המחבר בא לחלק בין וסת קבוע לאינו קבוע, שהקבוע אינה מותרת אם עברה עונתה ולא בדקה, והאינו קבוע טהורה. אולם, מפני קושיית הט"ז בדברי הטור והמחבר, מחדש הט"ז שבאמת לא מייירי הטור והמחבר כאן בקבוע ואינו קבוע, ולא בזה בא לחלק. אלא כאן מחלק הוא בין קבוע – לקבוע ששינתה שעדיין לא קבעתו ג"פ, דכשחוששת לימי השנויים לחודש הבאה, אם עברה עונתה ולא בדקה – מותרת. וביתר הרחבה ביאר כן הט"ז בסי' קפד ס"ק יג.

הבהרת דעת המחבר בסי' קפו

ו. אמנם כשנעייין היטב נראה שבאמת אין המחבר פוסק בסי' קפו כדעת הרמב"ם והרא"ש שבוסת שאינו קבוע צריכה בדיקה עולמית מדהביא דעת המקילים בסתם (כידוע הכלל בזה), ורק שעל בעל נפש לחוש לדעת המחמירים. לעומת זאת הטור, נקט כדעת אביו הרא"ש שפסק לחומרא כר"ת. וא"כ נוכל לומר שקושיית הט"ז ["דבסימן קפ"ו פסק באין לה וסת צריכה בדיקה לפני תשמיש"] אינו אלא על דעת הטור, ובמילא ביאורו של הט"ז [ש"כאן מיירי שיש לה כבר וסת (קבוע) אלא ששינתה עכשיו בוסת חדש, ולא קבעתו שלש פעמים"] ג"כ לא קאי אלא על דברי הטור. וסמוכין לכך מהא דבסי' קפ"ד סק"ג (ששם הוא עיקר דבריו) נכתבו דברי הט"ז כתירוץ לקושיית הפרישה על הטור, והטעם שכתבו כאן בפשטות הוא מפני שכאן מקומו (והרי בהרבה מקומות מכיון הט"ז דבריו כלפי הטור) ומלבד סוף דברי המחבר – שעונה בינונית דינה כוסת קבוע – דבריו שווים ממש לדברי הטור, וכנזכר כל זה לעיל בלשונם. וכל זה יתבאר לכל מי שיעיין בדבריו בסי' קפ"ד שם.

יישוב קושיית האחרונים על הט"ז

ז. על פי זה נרוויח פתרון לקושיית הסדרי טהרה בדברי הט"ז.

הסדרי טהרה (סי' קפד סי"ג, סי' קפט ס"ב) הקשה על הט"ז שאי אפשר לשלב פירוש זה [לחלק בין וסת קבוע לקבוע ששינתה] בדברי המחבר, דהרי מיד לאחר מכן ממשיך המחבר: "ועונה בינונית שהיא לשלשים יום דינה כוסת קבוע" – היינו מדסיים המחבר בעו"ב מוכח שהסעיף כולה עסוקה במקרה ששייך לחשוש לעו"ב. וכיון שפשוט¹³ שאין חוששין לעו"ב בוסת קבוע, אפילו אם שינתה, על כרחך בא המחבר לחלק דוקא בין קבוע לאינו קבוע – ולא כדברי הט"ז שמחלק בין קבוע לקבוע ששינתה.

ולפי מה שבארנו, הרי דברי הט"ז נכתבו בעיקר כקושיא על הטור ולא על המחבר (דהוא לא פסק כדעת הרא"ש והרמב"ם בסי' קפו) א"כ ביאורו קאי ג"כ דוקא על דברי הטור ולא על דברי המחבר.

(13) הסדרי טהרה אינו מביא ראייה לדבריו שהדין כן אלא מסתמך שכן הוא פשוט הדברים.

דיוק לשונו של אדמו"ר הזקן

ח. ויש לומר שהדברים מדויקים בלשונו הזהב של אדה"ז בשולחנו.

בדין זה של המחבר (סי' קפט ס"ד) שאם עברה עונתה מותרת בלא בדיקה (בוסת שאינו קבוע) כתב אדה"ז (סקי"ג) בזה"ל: "מותרת – בלא בדיקה כדברי האומרים דאפילו אשה שאין לה וסת אינה צריכה בדיקה לפני תשמיש לעיל סימן קפ"ו (ולהרמב"ם והרא"ש שם עיין פרישה סימן קפ"ד וט"ז¹⁴ ונקודות הכסף)".

ופשטות משמעות לשונו מורה לכאורה, שמכיון שלא נפסקה ההלכה בשו"ע כדעת הרמב"ם והרא"ש – וכמפורש בדברי אדה"ז בסי' קפו (סק"ז): "הש"ע לא הביא דעת הרמב"ם והרא"ש אלא שראוי לבעל נפש לחוש לדעתם¹⁵ אבל העיקר כסברא הראשונה שהביא בסתם כנודע" – לכן אף שליכא קושיא בדברי המחבר עצמו, מכל מקום ראוי לציין שהאחרונים (פרישה ט"ז וש"ך) דנו בהתאמת דין זה גם עם שיטת הרמב"ם והרא"ש (והטור). היינו שמרמז אדה"ז שקושיית הט"ז אינה אלא לשיטת העומדים בדעת הרמב"ם והרא"ש (הטור) ולא לשיטת המחבר בשו"ע.

ועפ"ז לא קשה מידי הסדרי טהרה על הט"ז, דהרי כל הקושיא היתה תלויה בזה שתירץ הט"ז שיטת המחבר, כך שאין הדברים מתאימים לרצף דברי המחבר עצמו תוך כדי דיבור, שכתב "ועונה בינונית שהיא לשלשים יום דינה כוסת קבוע", ואם בוסת קבוע עסקינן, הרי אין חוששין לעו"ב כלל בוסת קבוע ואין טעם להזכירו! אבל לפי המבואר כאן שאין קושיית הט"ז מכוון אלא על הטור – הרי ממילא נסתלק

14) מה שציין בדפוס החדש רק לט"ז בסי' קפט סק"ה לכאורה צריך תיקון, דהרי עיקר דברי הט"ז הוא בסי' קפד (ס"ט) סקי"ג, ועכ"פ היה לו לציין גם לדבריו שם, אא"כ נתעקש שמכיון שאדה"ז דייק לעיין ב"פרישה סימן קפ"ד" ולא דייק לכתוב כן גם כלפי הט"ז א"כ כוונתו הוא דוקא להט"ז כאן.

15) וראה אג"ק כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב (א, ע' מג) שכתב דמסוגיית הגמ' (יב, א) משמע דאין לבעל נפש להחמיר (דהרי זהו כל קושיית הגמ' "מהו שתבדוק" – היינו לבעל נפש, שעל כך הגיבה שלא תבדוק) דאם כן יהא לבו נוקפו ופורש. ומתרץ שכוונתו שהבעל יצווה לאשתו לבדוק דבכה"ג ליכא לבו נוקפו, כמ"ש אדה"ז בסי' קפ"ד (סק"ז).

קושיית הסד"ט¹⁶, דהרי בטור לא מופיע משפט זה ("ועונה בינונית . . דינה כוסת קבוע") כדברי המחבר, א"כ ליכא הוכחה שהטור מיידי דוקא בוסת שאינו קבוע, ויפה פירש הט"ז שמיידי הטור בוסת קבוע ששינתה. אבל בשיטת המחבר, מודה הט"ז שאין חוששין לעו"ב בוסת קבוע אפילו כשינתה.

ואחר כתבי זאת מצאתי עד"ז בלחם ושמלה (סי' קפט שמלה, ט) דברים דומים, כמעט כלשון אדה"ז אף שאינו מזכירו: "לפע"ד נראה כי . . לא הביא דעת הרמב"ם והרא"ש אלא להורות דבעל נפש יכול להחמיר ע"ע ואין בזה משום שלא יהא לכו נוקפו, וגם הרמ"א שהגיה שם והעתיק לשון הרמב"ם . . י"ל ג"כ דלא אתא להורות כן הלכה אלא למאן דחייש לדעת הרמב"ם"¹⁷.

16) כאמור בפנים, קושיית הסדרי טהרה מופיע בשני מקומות: בס' קפד סקי"ג, ובס' קפט סק"ב. בס' קפד כתב ליישב הדברים באופן דומה, שקושיית הט"ז מכוונים אל הטור. אבל בס' קפט כ' הסד"ט (סק"ב): "שם [בס' קפד] כתבתי ישוב לדבריו, אך למה שכתב כאן לא שייך הישוב שכתבתי שם". והטעם נראה לכאן, שמשמע מהט"ז כאילו כתב הדברים לשיטת המחבר. אבל לאחר שנוכחנו לדעת שהואיל ולא פסק המחבר כדעת הרא"ש והרמב"ם, ליכא קושיא בדבריו מעיקרא, וע"כ שהקושיא היא דוקא לדעת הטור, ואדרבה ביאורו של הט"ז אתי שפיר בדברי הטור דוקא בס' קפט, מכיון שאין הטור מסיים דבריו בענין עונה בינונית כהמחבר.

דבס' קפד כתב הטור בשם הרשב"א: "יש לה וסת שלא קבעתו עדיין שלש פעמים והוא פחות מעונה בינונית כגון שראתה מעשרים וחמשה וכיוצא בזה אף על פי שלא בדקה כיון שלא הרגישה בדם טהורה בלא בדיקה". – הרי הזכיר הטור עונה בינונית ("והוא פחות מעונה בינונית"), שעל זה יצא הקצף מאת הב"ח על הט"ז שמחמת הקושיא בדעת הטור שפסק שאשה שאין לה וסת צריכה בדיקה עולמית, נסה לחלק להטור שמיידי בוסת קבוע ששינתה ומשום כך טהורה אם לא בדקה בעונת וסתה, שעל זה כ' הב"ח ש"דבריו תמוהין", דאם כחילוקו לא הי' להטור להזכיר עו"ב כיון שלא חיישין לעו"ב אפילו בוסת קבוע ששינתה, שעל זה הוצרך הסד"ט לתרץ שקושיית הט"ז אינו על הרשב"א דהרי הרשב"א לא ס"ל כדעת הרא"ש אלא שהקושיא הוא על הטור, ובאמת הטור רק העתיק דברי הרשב"א שהזכיר עו"ב, אבל באמת לא נפק"מ מזה לדעת הטור [וז"ל: "באמת לא נפקא מינה לדעת הטור אלא דהרשב"א לשיטתו אזיל, והטור העתיק לשונו שבתורת הבית הקצר"]. אבל כאמור, בס' קפט לא הזכיר הטור ענין עו"ב כלל, ופירושו של הט"ז עולה יפה.

17) ראה גם שיעורי שבט הלוי (עמ' לח) שכ' "תירוצו זה נכון הוא".

ביאור דעת הט"ז לשיטת החו"ד וסייעתו

ט. מזה נובע ג"כ שאין מן הצורך לדחוק בדברי הט"ז שהוא ס"ל כדעת הר"ן והרמב"ן ולא כדעת הרשב"א. דהר"ן והרמב"ן כתבו שיש לחשוש לעו"ב כשוסת קבוע מובלעת בתוך עונתה, ומזה שהט"ז (נראה כ') המחבר בהמחבר בסעיף ד' שמיירי בוסת קבוע ששינתה, שבסופו כ' המחבר "ועונה בינונית דינו כוסת קבוע", מוכח מזה שבוסת קבוע ששינתה עדיין חוששת לעו"ב (כל זה שמובלעת בתוך העונה). ואכן כך הבינו כמה מגדולי האחרונים, הרי הם החו"ד (סק"ב), הפרדס רימונים (מ"ז, ה ובפתיחה, יח), והפרי דעה¹⁸ (טו"כ, א).

וז"ל החו"ד: "לפי תירוץ הט"ז צ"ל הא דאמר [המחבר] ועונה בינונית דינה כוסת מיירי ג"כ שיש לה וסת רק שעברה וסתה ולא ראתה דאז חוששת ליום ל' מהראייה שעברה".

והניח ידו שנית לקמן (ביאורים סק"כ): "ומה שכתב בשם רש"ל דאפילו לעונה בינונית אינה חוששת, מבואר בר"ן [על ה]ר"ף בהדיא להיפוך, שכתב דאפילו אשה שיש לה וסת ועבר וסתה ולא ראתה חוששת לעונה בינונית, משום דוכי לעולם לא תראה ע"ש. וכן מוכח מהט"ז עצמו בס"ק ה'".

אמנם, הרי קי"ל דאפושי פלוגתא לא מפשינן ומאיזה טעם צריכים להכניס סתירות ולדחוק בדברי הט"ז עצמו תוך כדי דיבור בין סק"א לסק"ה, ובפרט שבסקל"א הביא כן בדעת הרש"ל באין חולק עליו כלום.

י. והדברים עולים בקנה אחד עם שיטת אדה"ז, שבסעיף א' כתב ברורות: "ואינה צריכה לחוש לעונה בינונית – אפילו שינתה וסתה

18) לפי הבנתו, מה שכתב הט"ז בסק"א בא רק לאפוקי מדעת רש"י שתמיד חוששת לעו"ב אפילו בוסת קבוע, אבל הט"ז מסכים בעיקרון לדעת הר"ן. ועל יסוד זה הקשה: "אך קשה לי, דכיון דהמחבר נקט הכא בוסתה מכ' לכ' או מכ"ה לכ"ה, ואם כן אי אפשר לחוש לעונה בינונית אם לא בעבר יום וסתה הקבוע ולא תראה, ואם כן בכהאי גוונא הא כתב הר"ן שם דצריכה לחוש לעונה בינונית דכי לעולם לא תראה, יעויין שם, ורק אם וסתה לארבעים אינה חוששת לעונה שקודם זמן וסתה, מה שאין כן בעונה שאחר עבור זמן וסתה ולא ראתה יעוין שם בר"ן". עכ"ל. ואחר נשיקת עפרות רגליו לא הבנתי דבריו הק', דהרי אפושי פלוגתא לא מפשינן. ואינו מוכן מהו ההכרח לחדש דשיטת המחבר והט"ז כדעת הר"ן ורמב"ן, ומכח זה להקשות וכו'.

פעם ושתיים שצריכה היא לחוש גם ליום ששינתה בו כדין וסת שאינו קבוע כדלקמן – כל זמן שלא נעקר וסת הקבוע לגמרי", והיינו בהדיא דלא כהט"ז בסק"ה, ועכ"פ הי' לאדה"ז לכתוב "דלא כט"ז וכיו"ב, וכן כתב גם בס"ק מ"ב, אלא היינו כדלעיל.

יישוב דעת הט"ז ואדה"ז בדין ראתה בינתיים

יא. ולולי דמסתפינא הייתי אומר שבזה יתורץ ג"כ עוד קושיא שהקשו כמה אחרונים בדברי הט"ז (סקי"ז) וגם בדברי אדה"ז (סקמ"ב) שפסק כמותו לקמן בהגהת סעי' יג.

שם כתב הרמ"א: "ראתה באחד בניסן ועשרים בו חוששת לאחד באייר מפני ראש חודש ניסן". מוסיף על זה הט"ז (סקי"ז), "פשוט שגם כאן חוששת גם ליום א' דראש חודש אייר שהוא יום שלשים מן הראיה דראש חודש ניסן כסתם עונה בינונית לשאין לה וסת קבוע". וכך כתב אדה"ז (סקמ"ב) "מפני ר"ח ניסן – שהוא וסת החדש, וגם ביום א' דר"ח אייר שהוא ל' בניסן חוששת משום עונה בינונית אם אין לה וסת קבוע עדיין". הרי דעת הט"ז ואדה"ז שאע"פ שראתה בינתיים בעשרים בניסן, מ"מ חשבינן להעונה בינונית מראייתה הראשונה.

על זה הקשה רעק"א (על הט"ז שם): "לא זכיתי להבין דהכא דראתה בכ' בניסן פשיטא דאין צריכה לחוש ביום א' דר"ח אייר לעונ"ב ותמיד מחשבין עונה בינונית מראייה האחרונה". ובפת"ש (סק"י) הביא דכן הקשו הסד"ט (סקי"ג) והחו"ד (סקי"ג) ולבסוף מגלה גם טעם החולקים על הט"ז, וכותב: "דלא מיבעיא לדעת הב"ח דס"ל דבכל וסת הפלגה מונין ההפלגה מהראייה האחרונה, ודאי דאף בעונ"ב הדין כן, אלא אפילו לדעת הט"ז דפליג לענין וסת הפלגה, מ"מ בעונה בינונית מודה – דהא הטעם שחוששין לעונ"ב כתב הר"ן שהוא משום וכי לעולם לא תראה, א"כ ודאי דהחשבון הוא מראייה האחרונה וא"כ צדקו דברי הב"ח". עכת"ד.

הרי שטעם החולקים על הט"ז ואדה"ז מיוסד על סברת הר"ן ד"וכי לעולם לא תראה" (שהוא היסוד לכל שיטתו בעו"ב), ולכן במקרה שתקדים לראות קודם עו"ב כבר אין טעם מספיק לחשוש לשלשים יום מראייתה הראשונה (עו"ב) דהרי במציאות כבר ראתה. זוהי טעם החולקים על הט"ז.

אך לאור המבואר למעלה יתבררו ויתלבנו הדברים, דהרי הט"ז ואדה"ז לשיטתם נקטו כדעת הרשב"א¹⁹ ולא הר"ן (שהוא יסודו של רעק"א ושאר האחרונים, כפי שביאר הפת"ש), ד"כיון דקביע ליה זמן איסור" לכן אינה חוששת לעו"ב בוסת קבוע כלל, ומזה גופא שלא קיבלו סברת הר"ן, ממנו נובע ג"כ חומרא (כנראה) – דבוסת שאינו קבוע חוששת עדיין לעו"ב מראייתה הראשונה.

ביאור סברת הרשב"א והרמב"ן בכללות דין עו"ב

יב. ובביאור סברת הדבר לא נצטרך להביא מרחוק לחמנו, דהרי גם בזה האיר אדה"ז עינינו עוד בראשית סימן קפ"ט קו"א א'. שם קובע יתד חזק בכל דין עו"ב בביאור ההבדל בין שיטת הרמב"ן לשיטת הרשב"א: לדעת הרשב"א חששת עו"ב הוא לא רק חיוב בדיקה אלא חיוב פרישה, כאילו שהעניקו חז"ל לעו"ב כל חומרת הוסת קבוע בשלימותו כאילו "קביע ליה זמן איסור". ואילו לדעת הרמב"ן, אין הדבר אלא חיוב בדיקה ד"וכי לעולם לא תראה". היינו שלדעתו לא העניקו לעו"ב כל חומר וסת קבוע אלא חששא בעלמא הוא מחמת הסברא ד"וכי לעולם לא תראה".

ואולי יש לומר לפי זה שבדבר זה נחלקו הפוסקים: דעת הט"ז ואדה"ז לנקוט כדעת הרשב"א, שלדבריו יש לעו"ב כל החומרא דוסת קבוע שהוא הוסת לרוב נשים, א"כ אף שתקצר בהפלגתה אעפ"כ תחשוש לעו"ב מראייתה הראשונה, כי בזה עצם הראי' הוא הגורם²⁰. ואילו לדעת רע"א וש"פ העומדים בשיטת הרמב"ן יסברו דהואיל ואין הפרישה נדרשת אלא הבדיקה מחמת חששא בעלמא, א"כ הואיל ובמציאות ראתה לפני עו"ב והרי כל טעם החשש לעו"ב (לדעת הר"ן והרמב"ן בוסת קבוע המובלעת בתוך עונתה) הוא מחמת הסברא ד"וכי

19) ראה גם שיעורי שבט הלוי (ט"ז סק"א) שי"ל שהט"ז והשו"ע אכן סוברים כדעת הרשב"א, ודלא כמ"ש בפרי דעה עיי"ש.

20) שיטת אדה"ז בדין זה מבוארת בדברי הרב א. אלאשווילי בגליון פרדס חב"ד (יב, עמ' 47), שהאריך להוכיח שלא כדברי הטהרה כהלכה (ח"ב עמ' תרעד) דבעצם מורה אדה"ז לשיטת הצ"צ וסד"ט שעו"ב דומה להפלגה, עיי"ש. וכן השיג עליו בספר שינון הלכות (קפט, יג). וראה עוד בשיטת אדה"ז בביאורים לריטב"א (מ.ה.ק.) סי' טז. אולם מש"כ (בביאורים לריטב"א שם) ליישב הא דפסק המחבר כהרשב"א שהוא יחידאה, דהרמב"ן בהלכותיו ג"כ ס"ל הכי (כנ"ל הע' 1), על כרחך שאדה"ז לא ס"ל הכי דבקו"א א' לסי' קפט כורך שיטת הרמב"ן והר"ן יחדו בלי לחלק ביניהם.

לעולם לא תראה", לכן (במקרה דומה, שראתה לפני היום המיועדת לה) יש לחשוב עו"ב מראייתה האחרונה דוקא.



צ"ע בשו"ע אדה"ז בדין ידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת

הת' שמעון ריבקיין

שליח כ"ק אדמו"ר ישיבה גדולה מעלבורן

בשו"ע אדה"ז סי' שמז ס"ז הביא ב' דעות בדין ידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת, דדעה הא' סב"ל דהוה מקום פטור בידו בתר גופא גרירה, ודעה הב' (דעת הרמב"ם) היא דלא אמרינן ידו בתר גופא גרירה והוה לגמרי כאותה הרשות שהיד נמצא, וכשידו של בעה"ב פשוטה לרה"ר יש עליו דין רשות הרבים, וממשיך שם בהגה"ה וז"ל: ומה שהפושט ידו מרשות לרשות וחפץ בידו אינו חייב עד שיניח הוא החפץ על גבי קרקע או ליד חבירו העומד שם אבל אם חבירו נטלו ממנו אף הוא פטור אף על פי שהחפץ מונח בידו שהיא חשובה כאותה רשות לגמרי והרי הוציא מרשות לרשות זהו לפי שלא היתה עדיין הנחה לחפץ זה באותה רשות שהנחת החפץ ביד אינה חשובה הנחה הואיל והיה בה מתחלה כמו שנתבאר. עכ"ל.

והנה לעיל בדעה הא' ביאר וז"ל: "אבל אם הוציא חפץ בידו מרשות היחיד אפילו אם נחה ידו תחלה באויר רשות הרבים אין זו חשובה הנחה במקום פטור ואם אח"כ הניח החפץ ברשות הרבים חייב לפי שהנחה על היד אינה חשובה הנחה אלא לחפץ שהונח עליה ממקום אחר אבל חפץ שהיה עליה בתחלה ברשות זו והושיטה לרשות ב' כיון שאין הושטה זו חשובה כאן הנחה ליד עצמה שהרי היא תלויה כאן באויר הוא הדין שאינה חשובה הנחה להחפץ שבה שהושטת היד אינה דומה לעמידת גופו שכשעומד לפוש עמידה זו חשובה הנחה גם להחפץ שעל גופו או שעל ידו לפי שהגוף עצמו עומד ונח על גבי קרקע משא"כ בהושטת ידו לבדה שהיא תלויה ונחה באויר וכו'". עכ"ל.

לדעה הא' מבואר דאם הניח החפץ מידו הא' להב' יש כאן הנחה חדשה במקום פטור וה"ז הנחה מעליא (וכ"כ התוס' עירובין כ, א, ד"ה לא יעמוד, והרא"ש עירובין פ"י סי' ו'), וא"כ משמע מזה דגם לפי דעה הב' אם יניח בעה"ב החפץ מידו הא' לידו הב' שפשוטה לרה"ר חייב

כיון שיש כאן הנחה במקום חדש, ולכאורה תמוה לומר כן דהרי במתניתין משמע דרך אם בעה"ב הניחו ביד העני חייב ולא אם יניחנו בידו הב', ועוד דאדה"ז ממשיך לפיכך אם שלשל ידו למטה מג' חייב שיש כאן הנחה, ואי נימא כהנ"ל עדיפא מיני' הול"ל דאפילו אם נתנו לידו הב' חייב וצ"ע.



בענין פטורי דאתי לידי חיוב חטאת לשיטת התוס' והריב"א

הת' שמואל ראובן שוחאט
תלמיד בישיבה

א. איתא במס' שבת ב, ב, מ"מ תרתי סרי הויין [דהיינו שבמשנה יש ארבעה חיובי ותמני פטורי ולא ארבעה חיובי וארבעה פטורי עיי"ש], פטורי דאתי לידי חיוב חטאת קא חשיב דלא אתי . . לא קא חשיב. שניהן פטורין והא אתעבידא מלאכה מבינייהו, עיי"ש.

והנה התוס' שם ד"ה פטורי מביא ביאור הריב"א: "דאתי לידי חיוב חטאת היינו אותו שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה . . והכא פטור לפי שלא עשה כל המלאכה שחיסר ממנה מעט או עקירה או הנחה", עכ"ל. דהיינו מה מביאו לידי איסור חטאת זה שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה אם לעקירה או להנחה ופטור משום שחיסר א' משניהם.

ובתוס' שם ד"ה שניהם פטורים מבאר קושיית הגמ' שניהם פטורים והא איתעבידא מלאכה מבינייהו: "דלא פריך שיתחייב הראשון דאין סברא דע"י השני שעשה הנחה וגמר מלאכה יתחייב הראשון, אלא אשני קא פריך שיתחייב לפי שע"י נגמרה המלאכה", עכ"ל.

וצלה"ב, הרי לפי ביאור הריב"א הנ"ל יוצא דהפושט הוא הפועל עיקר המלאכה אם זה בעקירתו או בהנחתו כיון שהוא המביא לידי חיוב חטאת (דע"י פשיטת ידו, הוא גומר המלאכה), אשר ע"כ, יותר נכון לבאר קושיית הגמ' "והא אתעבידא מלאכה מבינייהו" דהחיוב הוא על הפושט יד ולא על המניח, אפי' אם הוא אינו הפושט יד, (ולא כפי שהסביר התוס' שהשאלה היא על המניח*).

(* ראה בספר 'לאור ההלכה' להגאון הרש"י זוין עמ' רט"ו, בענין זה. המערכת.

ב. ואוא"ל לפענ"ד בהתוד"ה שנים פטורים הוי בעל התוס' אחר ולא הריב"א שבתוד"ה פטורי והבעלי תוס' יסברו כשיטת הר"ן בעמ' א וכפי הרי"ף ד"ה פשט דמבאר באו"א, בנוגע לפטורי דאתי לידי חיוב חטאת: "ואדרבה הנחות קא חשיב בהנחה הוא דמייתי מעלמא לידי חיוב חטאת . . אבל עקירות לא קא חשיב דפשיטא דפטור דלאו מידי קא עביד". ולכן התוס' סובר בקושיית הגמ' "והא אתעבידא מלאכה מבינייהו" דקאי על המניח דע"י נגמרה המלאכה כיוון שהוא המביא לידי חיוב חטאת. [ועצ"ע דהתוס' הי' צריך להביא את הפי' הזה של אתי לידי חיוב חטאת בנוסף לפירוש הריב"א].

ג. והנה אולי המחלוקת הזאת בין הריב"א לשאר בעה"ת הנ"ל לפי ביאור הפנ"י שם ד"ה יציאות השבת, דמקשה על קושיית התוס' ד"ה יציאות בשם הריב"א דלמה פתח המסכתא במשנה זו דהוה ל"י להתחיל בסדר הדברים בע"ש, כגון לא יצא החייט וכו' ואח"כ שאר המלאכות וכו', ולכאן אי"מ מאי קושיא זאת דהא דיני הוצאה מקרא דאל יצא איש ממקומו ילפינן והאי קרא מוקדם הוא בכתוב דכתוב בפר' בשלח (כשנצטוו במרה), משא"כ כל שאר המלאכות אתיין מקרא ד'לא תעשה כל מלאכה' דכתיב בפר' יתרו (מה שנצטוו בה"ס) ושפיר פתח בדיני הוצאה במשנתינו, דזהו לפי סדר הפסוקים.

וע"ז עונה הפנ"י, דהריב"א סובר דקרא דאל יצא קאי בנוגע להוצאה, שהאדם עצמו יוצא מרה"י לרה"ר והפירות בידו, משא"כ הוצאה ע"י הושטה של זה לידו של זה (כבמשנתינו) שהוא חידוש,

הנה את זה לומדים מ'ויעבירו קול במחנה' שבפר' ויקהל, ולכן שפיר הקשה ריב"א למה פתח בזה דהוה ל"י להתחיל בלא יצא החייט וכדו' דילפינן מקרא דאל יצא שהוא קודם לפסוק ויעבירו וכנ"ל. משא"כ שאר בעלי התוס' אינם סוברים כן אלא למדין ב' ההוצאות מקרא דאל יצא ולא משמע להו לחלק בין יציאת האדם גופא או הוצאה ע"י הושטת יד, כיון דעיקר איסור הוצאה אחפץ קאי וא"כ שפיר מצינו למימר שהתחיל התנא בזה כי גם יציאה דעני ילפינן מקרא דאל יצא דקודם לקרא דלא תעשו כל מלאכה. (אך קשה למה זהו שלא כפי סדר הדברים וכו', כפי שהקשה התוס', ועיין שם מה שתירץ).

היוצא מכל הנ"ל הוא, דחלוקים בעה"ת בנוגע לגדר מלאכת הוצאה דלריב"א להדיא משמע דמלאכת הוצאה אגברא קאי ולכן הושטה הוי חידוש דהוא בעצמו לא יצא מרשותו, משא"כ לשאר בעה"ת מלאכת הוצאה אחפצא קאי דהיינו הוצאת החפץ מרשות לרשות.

ד. ועפ"ז נוכל להסביר את סברתם בנוגע לפטורי דאתי לידי חיוב חטאת, דהריב"א דסבר דמלאכת הוצאה אגברא קאי והחידוש הוא שגם המושיט הוי מוציא ולכן ברגע שפשט ידו להכניס, הנה פעולה זאת היא היא המביאה לידי חיוב חטאת, וגם להו"א שבגמ' נחייבו מצד אתעבידא מלאכה מביניהו כנ"ל. משא"כ שאר בעלי התוס' דסברו דמלאכת הוצאה אחפצא קאי הרי ההנחה היא עיקר המלאכה, דהיא זאת שגומרת המלאכה, ולא העקירה דלא עשה כלום, כי פעולת ההוצאה של החפץ מרשות לרשות נפעלת בהנחה דהיא זאת שגומרת את שינוי הרשות בחפץ ולא העקירה. ולכן היא זאת המביאה לידי חיוב חטאת וזה הסיבה שנחייבו להו"א של הגמ', מצד והא אתעבידא מלאכה מביניהו. ולא באתי אלא לבאר באופן אחד מני רבים בהבנת הסוגיא, וק"ל.



הוציא ידו מליאה פירות לחוץ

הת' אהרן מטוסוב
תלמיד בישיבה

א. בגמ' שבת ג, ב: "אמר אביי פשיטא לי ידו של אדם אינה לא כרה"ה ולא כרה"י, כרה"ה לא דמיא מידו דעני, כרה"י לא דמיא מידו דבע"ה. בעי אביי ידו של אדם מהו שתעשה ככרמלי, מי קנסוה רבנן לאהדורי לגביה או לא". ע"כ.

וביאור הגמ' לפרש"י: אמר אביי, מי שעומד ברשות אחת (רה"י או רה"ר) והוציא ידו מליאה פירות לרשות שני' (רה"ר או רה"י) ולא הניח, אלא נשארה ידו באויר – פשיטא לי שידו אינו לא כרה"ר ולא כרה"י, אלא 'איפלוג רשותא'. והסיבה לזה, משום דאף דאמרינן 'ידו בתר גופו גרירא', דהיינו שהיד נמשכת אחר הגוף (הואיל והיד אגודה בגופו) ולכן אינו כרשות שידו פשוטה לשם, עכ"ז לא אמרינן 'ידו בתר גופו גרירא לגמרי' אלא קצת ולכן לא הוי, לא כרה"י ולא כרה"ר.

דין זה למדים משני האופנים (עומד ברה"ר וידו פשוטה לרה"י, עומד ברה"י וידו פשוטה לרה"ר) במתניתין:

עומד ברה"ר וידו פשוטה לרה"י - "כרה"ר לא דמיא - מידו דעני, דקתני דכי נטל בעה"ב מתוכה פטור" (ואם הי' ידו כרה"ר יתחייב הבעה"ב, שהרי הכניס מרה"ר לרה"י).

עומד ברה"י וידו פשוטה לרה"ר - "כרה"י לא דמיא - מידו דבעה"ב, דקתני נטל עני מתוכה פטור" (ואם ה' ידו כרה"י יתחייב העני, שהרי הוציא מרה"י לרה"ר).

ובעי אביי, היות וידו הוי 'איפלוג רשותא', האם החמירו עליו רבנן להחשבי' ככרמלית וא"כ יאסר עליו להחזיר ידו לרשות שהוא נמצא, ויצטרך להשאיר את ידו תלוי' באויר עד מוצ"ש, או דלמא לא החמירו רבנן עליו, ומותר לו להחזיר ידו לרשות שעומד בה. ע"כ הגמ' לפרש"י.

ב. לכאור' קשה כדהקשו האחרונים, שהרי בגמ' מיד לפני דברי אביי, ביאר רבי שהסיבה לזה שהפושט ידו לרה"ר פטור – הוא משום דידו לא ניח (ופרש"י ע"ג קרקע). והיינו שידו כן נמצאת ברה"ר, אלא שהיות והחויב דהוצאת שבת הוא רק אם עקר והניח וכאן הרי חסר ההנחה (שהרי אינו על הקרקע אלא באויר), לכן פטור. וכאן אומר אביי (וכתבו הראשונים שאביי מגיע בהמשך לדברי רבי) בפשיטות, שידו אינו כרה"ר, ואינו כרה"י אלא איפלוג רשותא, ומסיף ושואל עוד שיהי' לו דין כרמלית, שזה לכאור' בסתירה לדברי רבי דאומר שהחפץ כן ברה"ר אלא שחסר לו ההנחה¹.

ועוד קשה, דבמתני' תני אודות הפושט ידו לרשות אחרת דפטור, הרי סיבת הפטור הוא (כדמשמע בגמ' וכן פרש"י, הראשונים והאחרונים) משום שלא עשה הנחה, והיינו שהחפץ כן נמצא ברשות הפשוטה לשם, אלא שחסר הנחה. וכאן אומר אביי שידו הפשוטה לרשות אחרת "איפלוג רשותא", וא"כ סיבת הפטור הוא משום שלא הכניס החפץ לרשות אחרת בכלל, (אלא איפלוג רשותא²) ואין נפק"מ אם הייתה הנחה או לא³.

(1) וישנם אחרונים שכתבו שם'אגד יד' (שידו קשור לגופו) למדים ב' דברים: א. ידו בתר גופו גרידא, ב. ידו לא ניח. אבל יש לעיין בזה, כי הרי לכאור' הם ב' דברים הסותרים זא"ז, דאו שאינו באותו רשות, או שהוא כן באותו רשות אלא שחסר הנחה, כהשאלה בפנים.

(2) דהיינו מקום פטור. ראה שו"ע דהערה הבאה.

(3) וראה בשו"ע אדה"ז (סי' שמז ס"ו) שהקשה דלפי דברי אביי שידו הפשוטה לרשות אחרת הוי מקום פטור, א"כ כל המוציא מרשות לרשות הרי הוציא תחלה למקום פטור ומשם לרשות אחרת, וא"כ צ"ל פטור, (ואפי' מותר, שהרי מותר להוציא

ג. והנה הר"ח ורוב הראשונים (בעל המאור, רשב"א, ריטב"א ועוד) גורסים בדברי אביי אחרת מפרש"י. ובלשון בעל המאור:

"פי' ידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת אינה כאותה רשות שהיא פשוטה לתוכה לגמרי, כרה"י לא הויא מידו דעני הפשוטה לפנים שאילו היתה כרה"י גמורה כיון שהכניסה לפנים היה מתחייב לאלתר אע"פ שבעה"ב נטל מתוכה כשם שאילו הכניס כל גופו הוא מתחייב . . ועוד אילו היתה ידו של עני הפשוטה לפנים כרה"י גמורה היה בעה"ב פטור ומותר כשנותן לתוכה וכשנוטל מתוכה, ואנן מנינן במתני' . . פטור אבל אסור וכו'. עיי"ש.

ולכאורה אינו מובן הראי', שהרי לכאו' סיבת הפטור לעני הפושט ידו לפנים הוא לפי שלא עשה הנחה (ולא לפי שלא הכניס לרה"י), כמ"ש הראשונים שאינו כרשות הפשוטה לשם, וא"כ איך מביאים ראי' ומכריחים מזה שידו הפשוטה לפנים אינה כרה"י לגמרי.

וכמו"כ בראי' השני', שהבעה"ב שנטל מתוך ידו של עני הי' צריך להיות פטור ומותר, אם היתה כרה"י. והרי אפי' אי הוי ברה"י לגמרי, מ"מ היות ובעה"ב עשה הנחת החפץ (חצי המלאכה) לכן פטור ואסור. (כמבואר בגמ' ג, א).

[ובפרט לפי התוס' שם, שמבאר בהגמ', דהו"א שהבעה"ב יתחייב לגמרי במקרה זה (שנטל מתוך ידו של עני הפשוטה לפנים), מפני שעל ידו נגמרה המלאכה].

וא"כ איך מביאים ראי' מזה, דידו של עני הפשוטה לרה"י אינה כרה"י לגמרי?

ד. ויש לבאר כ"ז בהקדים ביאור גדר "הנחה", שאינו חייב במלאכת הוצאה אף אם הוציא החפץ לגמרי מאותו רשות עד שיניח ברשות השני'.

דהנה פרש"י בד"ה "ידו לא נייח" (ג, א) ד"אין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה". והתוס' (ג, א. צג, א) למדים את זה מהקרא. אמנם יש לבאר מהי הסברא בזה, (למה מחייב הקרא, ולמה אין דרך הוצאה בלי הנחה).

מרה"י למקום פטור, וממקום פטור לרה"ר). ותירץ, דאפ"ה חייב משום שלא עשה הנחה במקום פטור. עיי"ש.

ואולי י"ל, משום שהמוציא חפץ לרה"ר עד"מ, הנה, אם לא הניח החפץ שם, אלא עדיין תלוי באויר וכיו"ב, הרי עדיין לא הגיע החפץ בשלמות לרה"ר, דאף שהוי באויר רה"ר, מ"מ אינו קבוע שם ועדיין לא הגיע החפץ ממש לרה"ר והוי רק כעובר דרך רה"ר אבל לא שזהו מקומו של החפץ.

[וכמובן גם מזה שהזורק מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע, שפטור (למ"ד דקלוטה לאו כמו שהונחה דמי), דאף שעובר ברה"ר, מ"מ הרי האדם הוציא מרה"י לרה"י, וזה שהחפץ עבר ברה"ר אינו כמי שהוציא לרה"ר].

ולכן כל זמן שלא הניח החפץ ברה"ר עד"מ, עדיין לא נמצא החפץ ברה"ר. וע"ז אמר אב"י שהפושט ידו לרשות אחרת ולא הניח, הנה כשנע"ן איפה ידו באמת, הרי אינו ברשות שהגוף שם (שהרי הוציא ידו משם), ומ"מ אינו גם ברשות הפשוטה לשם שהרי ידו בתר גופו גרידא, וא"כ החפץ אינו מונח שם, ואינו שם באמת, וע"כ נמצא שידו ב'איפלוג רשותא'.

ואי"ז סותר למה שאמר רבי ד"ידו לא ניח". והא דתני במתני' שהפושט ידו לרשות אחרת פטור (וביארנו משום דלא הניח), הנה שניהם ענין אחד ואותו סברא ממש, דכשאומרים 'לא הניח', תוכן הסברא הוא, שאינו באותו רשות, שהרי ביארנו שסיבת הצורך בהנחה הוא משום שעד אז אינו באותו רשות ממש.

אלא דכשמדברים אודות המציאות וההלכה בפשטות, הרי הפטור דהפושט ידו לרשות אחרת - משום שלא הניח. אולם כשמעיינים בתוכן הענין ורוצים להגדיר באיזה רשות נמצא ידו באמת, ולדעת אם אפשר לעשותו ככרמלית (כשאלת אב"י), אז אומרים שידו ב'איפלוג רשותא' ואינו כרה"י ואינו כרה"ר.

ה. וגם אם נאמר שהמבואר לעיל (שהצורך בהנחה הוא משום דעד אז עדיין אינו נמצא באותה רשות לגמרי) אינו הסיבה לצורך הנחה⁴. מ"מ בנוגע לדברי רבי ומ"ש במתני' (דהיינו בנוגע להעדר ההנחה דהפושט ידו לרשות אחרת) עדיין אפשר לומר כנ"ל שהעדר הנחה

(4) ובפרט שלפי"ז צריך ביאור בכמה גדרים וכו' דהנחה, וכגון שצריך להיות מונח דוקא במקום ד' על ד'. וגם צריך יסוד לזה.

היינו שידו אינו באותו רשות לגמרי, וכן לאידך שכשאומרים שידו אינו באותו רשות לגמרי היינו שחסר הנחה.

דהרי מ"ש רבי (שמבאר מתני') לפרש"י, שהסיבה לפטור הוא משום דידו לא נייע ע"ג קרקע, הרי לפי רוב הראשונים הסיבה לזה גופא (שידו לא נייע ע"ג קרקע), הוא משום דידו בתר גופו גרירא. וכמ"ש רש"י "ידו בתר גופא גרירא לא גרסין, דיתרתא היא", והיינו שכן ס"ל לרש"י הסברא דבתר גופו גרירא, אלא שזהו אותו הסברא דידו לא נייע (דהיינו שהוא הסיבה לזה דידו לא נייע).

[וזהו גם מה שפרש"י בדברי אב"י, שדבר ברור הוא שידו בתר גופו גרירא, והיינו לפי שאב"י מגיע בהמשך לדברי רבי שידו בתר גופו גרירא, ואב"י קמ"ל שאינו נזרקת אחר גופו לגמרי].

וא"כ לשיטה זו, גם רבי אומר שסיבת הפטור להפושט ידו לרשות אחרת הוא משום דבתר גופו גרירא. ולפי"ז ודאי אין שום סתירה לדברי אב"י, אפי' אם לא נאמר שבכל מקום שצריך הנחה היינו משום דעד אז אינו באותו רשות ממש, אבל מ"מ כאן בדברי רבי, הסיבה שצריך הנחה הוא משום דעד אז אינו באותו רשות ממש. (אלא דיש לעיין אם אפשר ללמוד מזה לחיוב דהנחה בכל מקום).

ו. ועפי"ז יובן גם גירסת הר"ח בדברי אב"י, וראייתו מהמשנה. דלפי הנ"ל, הרי זה שפטור הוא משום דלא עבד הנחה, והיינו במילים אחרות שאינה כאותה הרשות ממש, ושפיר מביא ראי' מכאן שאינה כרשות הפשוטה לשם לגמרי.

וכמו"כ ע"פ הנ"ל, האיסור להניח החפץ היינו שמכניס לרשות זה. [ואם הי' כרשות הפשוטה לשם לגמרי, אז הי' מותר להניח החפץ, כי אם הוא ברשות הפשוטה לשם לגמרי, ז.א. שהחפץ מונח שם, כנ"ל שהצורך בהנחה הוא שיהי' לגמרי קבוע באותו רשות]⁵.

(5) בשו"ע אדה"ז (סי' שמז ס"ו) מביא ב' שיטות:

א. הפושט ידו לחוץ הרי"ז מקום פטור (דהיינו לכאור' איפלוג רשותא), משום שאין ידו נגזרת אחר גופו, הואיל והן ב' רשויות מחולקות וגם אינו כרה"ר הואיל ואגודה בגופו, לפיכך הוא מקום פטור. ובהמראי מקומות שם "מ"א סי' שנ, כאב"י צ"ב . . א"נ כרבא לפי פר"י בתוס' שם".

ב. וי"א שידו הפשוטה לרשות אחרת הרי הוא לגמרי באותו רשות, אם רה"י רה"י, אם רה"ר רה"ר. ובהמראי מקומות שם "רמב"ם כרבא צ"ב".

איסור 'לפני עור' בשבת

הת' לוי יצחק הכהן ראזענפעלד

תלמיד בישיבה

בגמרא שבת ב,ב איתא: "א"ל רב מתנה לאביי הא תמני הויין, תרתי סרי הוויין" דהיינו שהמשנה מונה שמונה איסורי הוצאה בשבת – ארבע דאורייתא ועוד ארבע הוצאות שמדאורייתא פטורין מדין שנים שעשאוה אבל אסורין מדרבנן וע"ז מקשה רב מתנה דלכאורה יש עוד ארבע דרבנן (שנים שעשאוה כפול ד'). ואביי עונה לו "וליטעמין שיתסרי הויין" – דהיינו שיש למנות כבר את כל הדינים דמשנתנו – גם הפטורים שכנגד החיובים דאורייתא, ואומר לו רב מתנה "הא לא קשיא. בשלמא בבא דרישא פטור ומותר לא קתני, אלא בבא דסיפא דפטור אבל אסור קשיא" (שלא בא למנות אלא רק את הדינים שיש בהן איסור).

והנה בתוס' ד"ה בבא דרישא פטור ומותר כתבו: "וא"ת והא קא עבר אלפני עור לא תתן מכשול ואפילו מיירי שהיה יכול ליטלו ואילו לא היה בידו דלא עבר משום לפני עור דמושיט כוס יין לנזיר מוקי לה

ולכאור' ביאור הנ"ל ה"ה רק לשיטה הא', שס"ל שידו הפשוטה לרשות אחרת אינה באותה רשות אלא במקום פטור, אולם לשיטה הב' הרי ידו הפשוטה לרשות אחרת ה"ה באותה הרשות לגמרי אלא שחסר ההנחה, ואי"ז מתאים לכאור' עם מה שביארנו לעיל, שהעדר ההנחה ז.א. שאינה באותה הרשות.

אמנם באמת, הרי השיטה הב' אינה חולקת על דברי אביי (ג, ב), שהרי לפר"י שיטה הב' זהו שיטת אביי עצמו (צב) ועוד, בסי' שמח מביא אדה"ז (וכמו"כ מובא בהראשונים) דברי אביי כאן ואינו מחלק בין ב' שיטות הנ"ל.

ולכן צריך לומר ששיטה הב' ג"כ ס"ל כאביי אלא שלומדים אחרת מפרש"י בדברי אביי והיינו שאין ס"ל שכשומר אביי "לא כרה"י ולא כרה"ר, כוונתו מקום פטור, (כי הרי שיטה הב' היא שידו כן ברשות הפשוטה לשם).

ואולי י"ל ע"פ הנ"ל דאף שהעדר ההנחה אינו פועל שיהי' במקום פטור, מ"מ עדין אינה באותה הרשות ממש, כי הרי הוציאו מרה"י כבר והוא בדרך לרה"ר ובאור רה"ר אבל מ"מ עדיין לא נח.

ועפ"ז מתאים דברי אביי שאמר שאינו כרה"י ואינו כרה"ר, עם שיטה ב' הנ"ל שידו כן ברשות הפשוטה לשם.

אלא דצ"ע דלשון אדה"ז הוא ה"ה לגמרי כאותה רשות. ויש לעיין עוד.

בפ"ק דמס' עבודה זרה דקאי בתרי עברי דנהרא מ"מ איסור דרבנן מיהא איכא שחייב להפרישו מאיסור" ועיי"ש בתוס' לתירוצם.

אמנם הרא"ש (בסי' א') כתב לתרץ "אע"ג דאיכא איסורא דלפני עור לא תתן מכשול לא איירינן הכא אלא באיסורי שבת, וקרי ליה פטור ומותר כיון דליכא איסורא משום שבת" וכן תירץ הר"ן ותוספות ישנים ותוס' יו"ט.

והנה בדיוק לשון הרא"ש "אע"ג דאיכא איסורא דלפני עור לא תתן מכשול" (וכ"ה בהר"ן ותוס' יו"ט), ולא כתב משום האיסור ד"מסייע לעוברי עבירה"¹ ויש לפרש, ובהקדים: דהנה לכאורה תירוצו של הרא"ש קשה, כי סוף כל סוף הפטור של הרישא הוא פטור אבל אסור, ולמה נקטה הגמרא פטור ומותר, ולמאי נפק"מ אם אסור מדין שבת או מדין לפני עור?

הנה הרעק"א בפירושו על משניות מסביר² "ויש אפילו נפק"מ דהא קיימא לן מומר לדבר אחד לא הוי מומר לכל התורה כולה אבל מומר לחלל שבת בפרהסיא הוי מומר לכל התורה כולה ושחיטתו אסורה, ודעת כמה מהאחרונים היא דאפילו במומר לחלל שבת באיסור דרבנן הוי מומר לכל התורה כולה, ואם כן היכא דהוא פטור אבל אסור מצד שבת אם עושה כן בפרהסיא הוי מומר לכל התורה כולה ולזה אמרינן דהכא פטור ומותר מצד שבת ולא עבר אלא על לפני עור דהוא כמו לאו בעלמא ואינו בכלל מומר לחלל שבת".

ובשפת אמת (על התוס') מקשה "ואין נראה לפע"ד דהא לפני עור בלאו הכי ליכא כיון דלא קאי בתרי עברי דנהרא אלא כמ"ש התוס' דאסור לסייע לעוברי עבירה א"כ המסייע לחלל שבתות וודאי הוי מומר לחלל שבת באיסור דרבנן". והנראה מדבריו שמחלק בין האיסור ד"לפני עור" להאיסור ד"מסייע לעוברי עבירה" דבנוגע ל"לפני עור" סבירא לי' כהרעק"א שהוא "לאו בעלמא ואינו בכלל מומר לחלל

(1) והגם שאין בזה קושיא, כי פשטות כוונתו לומר שאע"פ שיש לפני עור מדאורייתא, מ"מ לא קשה (וכ"ש שלא קשה מהאיסור דמסייע לעוברי עבירה, דהקושיא דמלפני עור יותר חזקה וכמוכרח מזה שהתוס' שואל "וא"ת והא קא עבר אלפני עור לא תתן מכשול ואפילו מיירי . . מ"מ איסור דרבנן מיהא איכא").

(2) ראה בחידושי רעק"א על הש"ס (ג,א) שמביא הנפק"מ דלקמן בהמשך להקושיא "וא"ת כיון דמ"מ אסור מאי נפק"מ במה דמותר משום שבת".

שבת³. משא"כ מצד האיסור ד"מסייע לעוברי עבירה" הוה "מסייע לחלל שבתות וודאי הוי מומר לחלל שבת" [ויש לעיין איך הוא לומד האיסור לסייע לעוברי עבירה⁴].

ולא זכיתי להבין את דברי השפת אמת בכותבו "ואין נראה לפע"ד דהא לפני עור בלאו הכי ליכא כיון דלא קאי בתרי עברי דנהרא", דלכאורה נראה מתוס' והר"ן והרא"ש, שבהשקפה ראשונה היינו אומרים שמדובר בקאי בתרי עברי דנהרא - ולכן שאלו "והא קעבר אלפני עור..." (אלא דלאחרי זה מוסיף "ואפילו מיירי..." - דלא קאי בתרי עברי דנהרא), ולמה לפני עור בלאו הכי ליכא?

ואולי יש לבאר עפ"ז הא דכתבו הרא"ש והר"ן: "אע"ג דאיכא איסורא דלפני עור לא תתן מכשול דלא איירינן הכא אלא באיסור שבת" מכיון שדווקא אז יש נפק"מ אם אסור משום שבת או משום לפני עור, כי מצד האיסור דאסור לסייע לעוברי עבירה אין נפק"מ וכן"ל מהשפת אמת.

והנה יש לחקור במקרה שיש לאו דאורייתא ואיסור דרבנן באותו פעולה, האם בזה שעוברים על הלאו דאורייתא עוברים גם על האיסור דרבנן. ובעניננו, כשעוברים על "לפני עור" דאורייתא (כשקאי בתרי עברי נהרא) האם גם עוברים על האיסור מד"ס ד"אסור לסייע לעוברי עבירה". והנפק"מ (אי נימא כדלעיל שהלאו ד"לפני עור" הוא איסור בפ"ע והאיסור "לסייע לעוברי עבירה" היא פרט באיסור שבת - וממילא העובר עליו הוא מומר לחלל שבת), במקרה שקאי בתרי עברי דנהרא, האם יש גם איסור לסייע ויהי' נחשב מומר לחלל שבת. והביאור דלעיל בהרא"ש הוא רק אם נאמר שאין האיסור ד"מסייע לעוברי עבירה" חל על האיסור ד"לפני עור⁵.



(3) כי בזה אין הוא חולק על הרעק"א אלא דס"ל דלא מיירי בלפני עור.

(4) ויתכן שהוא סובר כמ"ש בשו"ת חתם סופר יו"ד סי' יט שהאיסור נובע מזה שכל ישראל ערבים זה בזה שלכן אסור לסייע עיי"ש.

(5) [ואפילו את"ל שגם בלפני עור דאורייתא יש איסור דרבנן, אולי י"ל שהר"ן והרא"ש ס"ל שמומר לחלל שבת דרבנן לא הוי מומר לכל התורה ולכן הם מעתיקים דווקא לפני עור כי בזה יש נפק"מ אם הוא חייב מצד שבת או מצד לפני עור].

יסוד מלאכת 'כותב'

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בספר "מי טל" (למורי הגר"י קלמנסון שליט"א) על מלאכת כותב, חוקר ביסוד מלאכת כותב האם חיובו הוא משום עצם מעשה ההתהוות והתחדשות דהני ב' אותיות שכתב, והיינו, דיסוד האיסור הוא כתיבת החפצא דעצם "גוף" האותיות, או דחיובו הוא משום ה"תוכן" שבהם, דיסוד המלאכה אינו עצם כתיבת החפצא דגוף האותיות, אלא משום שע"י הך כתיבה נתחדש בעולם הך ענין ובתוכן היוצא מצירוף האותיות שכתב, ואחר העיון בזה נראה שישנם בזה כמה שיטות, יעוי"ש בכ"ז בארוכה.

ויש להעיר ולקשר חקירה זו במלאכת כותב עם החקירה הכללית, האם העיקר הוא החומר וגשם הדבר או הצורה והתוכן, ראה בזה במפענח צפונות (להגאון הרגוצ'ובי) פ"א בארוכה (הובא בלקו"ש חכ"ד עמ' 98), דאם העיקר הוא החומר מסתבר לומר, דיסוד האיסור הוא כתיבת החפצא דעצם "גשם" האותיות דהיינו החומר, משא"כ אם העיקר הוא הצורה מסתבר דיסוד האיסור הוא משום ה"תוכן" שבהם דהיינו הצורה, ונמצא דחקירה זו יסודה וקשורה בחקירה כללית בכ"מ.

ולהעיר גם מש"כ ב"מי טל" שם ס"ו בדין כתיבת אות אחת אם הוי חצי שיעור או חצי מלאכה, דתלוי בחקירה הנ"ל יעוי"ש, משא"כ במפענח צפונות פ"א [וראה גם לקו"ש שם] יעוי"ש.

ולא באתי אלא להעיר.



בגירסת המשנה דיציאות השבת [גליון]

הנ"ל

בגליון העבר (ועד"ז בגליון תשל"ז) הביא הרב א.ח. שי' הא דתנן בריש מסכת שבת "יציאות השבת ב' שהן ד' בפנים וב' שהן ד' בחוץ" אמנם בכת"י פסקי הגרי"ד הגי' היא "ב' שהן ד' בחוץ וב' שהן ד' בפנים". והרבי העיר ע"ז שבשנויי נוסחאות שבמשניות דפוס ראם לא מצינו לנוסח זה חבר, ואי"מ איך לא נמצא כל זכר לנוסח הרי"ד.

והקשה הרמ"פ דהרי בנדרים (ב, ב) מבואר הענין דפתח במאי דסליק מיני', ומובא ע"ז דוגמא מפ"ב דשבת כמה מדליקין. והקשה

שם הגרע"א מדוע אינו מביא רא' מהמוקדם יותר ממתני' דיציאות השבת ב' שהן ד' בפנים וב' שהן ד' בחוץ, כיצד . . פשט העני את ידו לפנים . . דפתח במאי דסליק מיניה, הרי מכאן רא' שלבעל המימרא בנדרים הי' לו גי' התורי"ד ולכך לא הביא רא' ממשנתו.

וכשנכנס ליחידות הזכיר הרב א.ח. שי' את שאלת הרמ"פ הנ"ל וצהבו פניו הק' וחשב לרגע ואמר: "עס איז אזא אפענע קשיא פון ר' עקיבא איגר, פארוואס האט זיך קיינער ניט געכאפט אויף דער קשיא פאר איהם, מוז מען זאגען אז עס איז דא אן אנדער פשט". ולא האריך יותר. ובפשטות כוונת הרבי היתה דיש לתרץ קושיית הגרע"א בפשטות, ואין צ"ל שהיתה לבעל המימרא בנדרים גי' התורי"ד.

ובגליון שעבר כתבו המערכת לפרש כוונת הרבי עפמש"כ בס' מגדים חדשים ריש מסכת שבת [ועד"ז כ' הרב ש.ז.ה. שי' בגליון תשל"ח] יעוי"ש הביאור.

ויש להעיר עמש"כ הרב ש.ז.ה. בגליון תשל"ח בשם 'חכם אחד' לתרץ את קושיית הגרע"א הנ"ל באופן אחר, דנה בגמ' בשבת (ב, ב) הובא דהתנא קרי להכנסות בשם יציאות, תדע דתנן יציאות השבת וקמפרש הכנסה לאלתר, ועפ"ז י"ל דמה דפתח התנא בגמ' דסליק מיני' במתני' הוא כדי לאשמועין הך ענין דהכנסה נמי הוצאה קרי לה, וא"א להביא רא' מכאן למק"א, עכת"ד.

ולא זכיתי להבין, דהרי התנא הי' יכול להשמיענו דהכנסה נמי הוצאה קרי לה, ולשנות הכנסה דבעה"ב [העומד בפנים] ברישא, והוה מפרש במאי דפתח ברישא, ומזה שהתחיל לשנות הכנסה דעני [העומד בחוץ] אפשר להוכיח בכ"מ דדרך התנא לפתוח בגמ' דסליק מיני', וע"כ מחוורתא כמ"ש בס' מגדים חדשים, עיי"ש.



בהא דבעינן ב' קראי למלאכת הוצאה

הנ"ל

בגליון תתקו (עמ' 35) מביא הרב י.מ.וו. שי' בסוף דבריו את דברי התוס' בריש פרקין דבעינן ב' קראי למלאכת הוצאה, א' להוצאה דעני וא' להוצאה דבעה"ב. ומקשה "דלכאו' צ"ב, דהנה בפסוק "אל יעשו

עוד . . . ויכלא העם מהביא" מבואר דאסור להוציא מרה"י לרה"ר ע"י שיוצא בעצמו עם החפץ מרה"י לרה"ר. והנה בהוצאת הבעה"ב, הבעה"ב מוציא החפץ שהי' אצלו ומוליכו [בידו] למקום אחר שאינו נמצא שם, ובהוצאת העני הרי לוקחו ממקום שאינו נמצא שם ומביאו [בידו] למקום שהוא נמצא. ובמלאכת המשכן הוא לא כשניהם, אלא מוציאו ממקום שהוא (המוציא) נמצא ומביאו [בעצמו] למקום שהוא (המוציא) כעת נמצא. ולכאור' אם יש מקום לחלק בין הוצאת עני והוצאת בעה"ב, איזה מהם נלמד מ"ויכלא העם מהביא", עכתו"ד לעניננו.

ויש להעיר מהמבואר בתוס' הרא"ש לשבת ד"ה פשט וז"ל:

"והני תרי קרי נראה לפרש ד"ויכלא העם מהביא" אתי להוצאה דעני כדאמרינן בפרק הזורק, משה היכא הוה קאי במחנה לוי', ומחנה לוי' רה"ר הוי, וקאמר להו משה לא תפיקו ותינתו מרה"י לרה"ר ולשון מהביא משמע מהביא החפץ אצלו למקום שהוא עומד והיינו הוצאה דעני, ו"אל יצא איש ממקומו" היינו הוצאה דבעה"ב כדמשמע לישנא דאל יוציא ממקום שהוא עומד בבית לחוץ", עכ"ל. וכ"ה גם בפירושו לשבועות ב, א ד"ה יציאות עיי"ש.

ומבואר מדבריו דהמקור לב' דיני הוצאה דעני ודבעה"ב ילפינן מהני ב' קראי, קרא ד"ויכלא" אתא לאשמועינן הוצאה דעני [המוציא בידו מרה"י לרה"ר], וקרא ד"אל יצא" אתא לאשמועינן הוצאה דבעה"ב [העומד ברה"י ומוציא בידו לרה"ר].

[המקור להוצאה באופן שיוצא בגופו עם החפץ יעויין בתוס' הרא"ש לשבועות שם שכתב וז"ל: "וא"ת אכתי איצטריך קרא שלישי למוציא חפץ עם גופו מרה"י לרה"ר. וי"ל דההיא עיקר הוצאה היא ודמיה להתחייב יותר מכולהו" עכ"ל. ולהעיר עוד מ"מי טל" [למורי הגר"י קלמנסון שליט"א] על מלאכת הוצאה סי' י"א הערות ג-ד].

ועד"ז י"ל בכוונת התוס' בריש פירקין. ומתורץ שפיר קושית הרב הנ"ל.



חסידות

דרושי "תורה אור" על פר' חיי"ש

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בתו"א פר' חיי"ש נדפסו ד' דרושים :

מאמר א' בתו"א

א. ד"ה יגלה לך טעמי'. מאמר זה התחלתו בפזמון האריז"ל לסעודת יום שבת "יגלה לך טעמי' דבתריסר נהמי דאינון את בשמי' כפילא וקלישא". ומבאר בו בענין אכילת שבת ואכילת חול וענין המילויים וכפילא בשם הוי', ועוד ע"ש.

המאמר כאן הוא מה שאמר כ"ק אדה"ז ביום ש"פ תצוה תקס"ז, ונרשם ע"י המהרי"ל אחיו של אדה"ז. ונוסח אחר של המאמר (באריכות יותר) הנחת כ"ק אדמו"ר האמצעי נדפס בסידור עם דא"ח רב, ב. ויש נוסח שלישי בכתבי-יד (כמצויין במ"מ) מה שרשם ר' משה בנו של אדה"ז ולא נדפס עדיין.

מאמר זה במקורו אינו שייך במיוחד לפר' חיי"ש, רק שבסופו נזכר "והיינו בחי' כפילא שהיא בחי' מילוי ההי"ן כנודע מענין המכפלה". וע"כ נוסף כותרת בתחילת המאמר "ענין שדה המכפלה" (כותרת זו היא ע"י כ"ק אדמו"ר הצ"צ שהוא הכין והדפיס את מאמרי התו"א).

[בהנחת כ"ק אדהאמ"צ בסידור עם דא"ח לא נזכר כאן מענין שדה המכפלה. ויש לבדוק אם תיבות אלו "כנודע מענין המכפלה" זה הי' רשום בהנחת המהרי"ל או שזוהי הוספת כ"ק אדמו"ר הצ"צ בעצמו אל המאמר, כי גם בתו"א הוסיף הצ"צ כמה תיבות והגהות בתוך מאמרים].

מאמר ב' בתו"א

ב. ד"ה להבין ענין משארז"ל יפה שעה אחת. מאמר זה נאמר ע"י אדה"ז בפר' וישלח תקנ"ז בעיר שקלאוו (עי' בהמ"מ בתו"א). ואולי הוא הנחת מהרי"ל אחיו של אדה"ז (ואי"ז ברור).

גם מאמר זה אינו קשור במיוחד לפר' חיי"ש. ונדפס בתו"א כאן מכיון שתחילתו הוא "לה"ע משארז"ל יפה שעה אחת בתשובה ומע"ט

בעוה"ז מכל חיי עוה"ב, וצריך להבין הלא תכלית תשובה ומע"ט הוא שמהם נעשו לבושין לנשמה תוכל ליהנות מזיו השכינה בעוה"ב כמאמר הזוהר (פר' ויחי רכ"ד ע"א) ע"פ ואברהם זקן בא בימים באינן יומין עילאין כו' ווי לי' לההוא גברא דגרע יומין לעילא דכד בעיין לאלבשא לי' באינן יומין יומא דפגם חסרא לי' מההוא לבושא". והיינו שתוכנו קשור עם פסוק ואברהם זקן בא בימים. ובתחילת המאמר גם נוספה כותרת: "שייך לפסוק ואברהם זקן בא בימים".

[ויש לברר אם כל לשון הזוהר בפ' ויחי "ווי לי' לההוא גברא כו'" שהובא כאן במאמר, האם כן הי' רשום במקורו בהנחת המהרי"ל או שהוא הוספת אדמו"ר הצ"צ במאמר כאן להבנת הענין, כי בדרך הרגיל מובא במאמרים רק לשון "ואברהם זקן בא בימים באינן יומין עילאין", ואילו כאן מפורט כל לשון הזוהר].

מאמר ג' בתו"א

ג. עיין ע"ח שמ"ט פ"ה נמצא אלו הלבושים כו'. ובראש המאמר נדפס כותרת: "לשון אדמו"ר נ"ע בעצמו".

[החידוש במאמר זה שהוא הלשון מה שכתב כ"ק אדה"ז בעצמו, כי בד"כ מכל הדרושים שלו נרשמו הנחות ע"י השומעים ולא רשם הוא בעצמו].

מאמר זה שהוא לשון אדמו"ר הזקן בעצמו, הוא יותר מעמוד אחד בתו"א אך תוכנו נרשם בקיצור מאד, ונמצא מאמר זה בתוס' ביאור מכ"ק אדמו"ר הצ"צ, ונדפס בהוספות שבסוף התו"א (קלט, ג). והצ"צ בעצמו כותב שם: "הנה רבינו ז"ל קיצר בלשונו הזהב כמנהגו וכדי שיובן קצת צריך להעתיק לשונות הזוהר וע"ח במ"ש בענין לבושים אלו...". והצ"צ הולך ומבאר שם בלשונו הזהב, כל שורה ושורה דבר דבור על אופנו.

מאמר זה ג"כ אינו שייך במיוחד לפר' חיי"ש, רק שנדפס בתו"א פר' חיי"ש מכיון שמבואר בו ענין לבושי המצוות, וזה שייך לפסוק ואברהם זקן בא בימים באינן יומין עילאין כו'.

[ברשימת ידידי הר"ר י"י קלר שי' שנדפס בכרם חב"ד חוב' ד' סוף חלק ב', רשם גם מאמר זה בין מאמרי תקנ"ז, כי הוא נקט שמאמר זה הוא ביאור על מאמר הקודם ד"ה להבין משארז"ל יפה שעה אחת שהוא מתקנ"ז. אך באמת לא ניכר שמאמר זה הוא ביאור על ד"ה הקודם, אלא הוא מאמר מיוחד בפ"ע, והדפיסו אדמו"ר הצ"צ בתו"א

חיי"ש כאן משום שהוא ג"כ שייך לפסוק ואברהם זקן גו', אולם לא ידוע לנו זמן רשימת המאמר ע"י אדה"ז באיזה שנים נרשם].

מאמר ד' בתו"א

ד. ד"ה ויצא יצחק לשוח בשדה. במ"מ לא נרשם זמן אמירת המאמר, אך ניכר כי הוא מתקופת ליאזני (והם השנים שלפני שנת תקס"ב, ונק' ג"כ: תקופת לפני פטרבורג). מאמר זה הוא כנראה הנחת מהרי"ל, אולם אי"ז ברור.

מאמרי אדה"ז שלא נכנסו בתו"א

לעיל רשמנו המאמרים שנדפסו בתו"א, אך יש גם מאמרים נוספים מאדה"ז על פר' חיי"ש, שאדמו"ר הצ"צ לא הדפיסם בתו"א, ונרשום להלן גם מאמרים אלו. [גם נסיף על כל מאמר מה שנ"ל הטעם מדוע לא הדפיסו הצ"צ בתו"א. כמובן יש בזה אפשר ענין עמוק יותר מהשגתינו בשכלנו הדל, ומה שנרשום הוא רק לענ"ד כו', ואם יש למי טעמים אחרים או כיו"ב יכתוב כ"א מה שהוא רוצה].

ד"ה ואברהם זקן

א. מאמר: ואברהם זקן, נדפס בס' מאמרי אדה"ז הקצרים עמ' שפב. זהו דרוש מתקופת ליאזני, ונרשם ע"י כ"ק אדהאמ"צ (כמ"ש במ"מ בס' מאמרים הקצרים שהוא צגוכי"ק אדהאמ"צ).

מה שלא נכנס דרוש זה בתו"א, נ"ל כי הנה דרוש זה הוא נו"א ובקיצור יותר של מאמר ד"ה וארא תקנ"ז שנדפס בס' מאמרי אדה"ז עה"ת ח"א עמ' רלח (ובהוספות שם עמ' 26). ובמ"מ בד"ה וארא שם מביא מרשימת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ אשר מאמר זה (הנק' דער פרומער וארא) הוא "כי"ק דודינו הרר"ל (אחי אדמו"ר) מיאנאוויטש".

וע"כ כאשר סידר אדמו"ר הצ"צ את מאמרי התו"א, והיו על דרוש אחד נוסח הקצר שרשם אדמו"ר האמצעי ונוסח הארוך שרשם המהרי"ל, לא בחר הצ"צ להדפיס את נוסח הקצר. כי אף שבמאמרי התו"א יש הן הנחות שרשם המהרי"ל והן הנחות שרשם כ"ק אדהאמ"צ, אך עיקרו של ספר התו"א הי' מיועד להנחות המהרי"ל.

הנחות מהרי"ל בתו"א

וכ"כ הצ"צ בדף השער של התו"א: "וניתנו לכתוב רוב הדרושים על ידי אחיו תלמידו הרב הגדול בישראל ירא וחרד לדבר ה' מוהר"ר

יהודה ליב זצ"ל מ"מ ומ"צ דק"ק יאנאוויטש, וע"פ ציווי כ"ק אדמו"ר נ"ע כתבם כתיבה תמה ומאושרה ורובם סדרם לפני אחיו אדמו"ר נ"ע והוא הגיה אותם בכבודו ובעצמו ככתבו וכלשונו.

ועי' גם בשו"ת הצ"צ חו"מ ס"ע סק"ט, וז"ל (בנוגע לס' תו"א): "אדמו"ר נ"ע דרשותיו הי' כותב אחיו הרי"ל ז"ל והוא הי' משלם לו להפיצם בישראל לכל השומעים, ואחר הסתלקותו נ"ע לא נמצא כלל הכתבים אצל היורשים ולא נודע מהם, כ"א אחד מיוצאי חלציו [וקאי כאן על כ"ק אדהצ"צ עצמו, רק מכיון שהתשובה שם היא בנוגע לשקו"ט בהלכה בעניני ירושה, הוא כותב על עצמו בסגנון של גוף שלישי] טרח והשיגם מידי התלמידים השומעים והיו מעורבים עם עוד הרבה כתבים של כתבים אחרים כו' והוא בירר מתוכם הכתבים של הרי"ל ז"ל לפי האומדנא שלו והכרת לשונו היטב והגיהם ועשה מהם ספר להדפיס". ע"כ.

מאמר שלא הי' בשלימותו אצל הצ"צ

באמת גם ד"ה וארא תקנ"ז, שהוא מאמר נכבד מאד (ויש אודותו בשיחות רבותינו) ונמצא בגוכי"ק מהרי"ל עם הגהות בגוכי"ק אדה"ז, בכל זאת גם הוא לא נדפס בין מאמרי התו"א [בתו"א יש שני מאמרים ד"ה וארא אך הם דרושים אחרים מתקס"ב ותקס"ה ואינם זה של פר' וארא תקנ"ז]. ובזה נ"ל כי יש הוכחה ממק"א שמאמר זה לא הי' אז בשלימותו אצל אדמו"ר הצ"צ ומכיון שלא השיגו ע"כ לא הדפיסו בתו"א. ואכמ"ל כי כאן דברינו הם על דרושי פר' חיי"ש].

ד"ה ואברהם זקן, וד"ה וארא אל אברהם

ונחזור לדברינו על מאמר ואברהם זקן, שנדפס במאמרים הקצרים, שהוא נוסח אחר וקצר של הדרוש וארא תקנ"ז שנד' במאמרי אדה"ז עה"ת. [ויש להוסיף ציון זה בהמ"מ בספרים הנדפסים, כי הן בס' מאמרי אדה"ז הקצרים והן בס' מאמרי אדה"ז עה"ת, וכן בהרשימה שבסוף הכרם חב"ד ח"ד, לא צויין עדיין על הקשר שבין מאמר ואברהם זקן ומאמר וארא, שזהו אותו דרוש בב' נוסחאות א' מאדהאמ"צ וא' ממהרי"ל].

החידוש שבמאמר זה הוא שהנחת כ"ק אדהאמ"צ הוא נוסח הקצר ואילו הנחת המהרי"ל (שמתחיל בפסוק וארא) הוא הנוסח הארוך, ובד"כ הסדר הפוך שמאמרי המהרי"ל הם בנוסח קצר יותר ממאמרי אדהאמ"צ. ורק בתקופת ליאזני נמצא להיפך שהמהרי"ל האריך יותר בהנחותיו.

ואל יפלא על שזהו אותו מאמר שנאמר ע"י אדה"ז (בפ' וארא תקנ"ז), ונרשם בשתי התחלות שונות, שבהנחת אדהאמ"צ הוא עה"פ "ואברהם זקן" ובהנחת המהרי"ל מתחיל "וארא אל אברהם". כי נמצא כן כמה פעמים ואכ"מ.

ד"ה והאיש משתאה

מאמר שני מאדה"ז של פ' חיי"ש שלא נדפס בתו"א הוא ד"ה והאיש משתאה לה מחריש לדעת.

נמצאים מן דרוש זה ב' נוסחאות: א. הנחת אדהאמ"צ, נדפס בסידור עם דא"ח דף צ"א. ב. הנחת הר"מ בן אדה"ז, נדפס בסה"מ תקס"ג ח"א עמ' לו-לט (בהנחת הר"מ המאמר מחולק לב' חלקים, הראשון מתחיל: להבין מארז"ל יפה שיחתן של עבדי אבות. והמשך שני מתחיל: ותמהר ותער כדה גו' והאיש משתאה).

דרוש זה לא נדפס בתו"א, ואפשר כי אין הנחת מהרי"ל מדרוש זה. ואילו הנחת אדהאמ"צ הלא כבר נדפס בסידור עם דא"ח (שהדפסתו הי' בשנת תקע"ו, לפני הדפסת התו"א בשנת תקצ"ז). והנחת הר"מ בן אדה"ז בענין זה היא קצרה ואולי לא היתה ראוי' לפני הצ"צ, אף שבמקומות אחרים בתו"א כן הדפיס הצ"צ הנחות של הר"מ.

[ובאוה"ת חיי"ש דקכ"ז ע"ב יש שם ג"כ מאמר זה עם הגהות הצ"צ כו', ולא בדקתי שם כעת איזו הנחה היא. וגם האם היא נוסחא חדשה אפשר זהו עיבוד מהצ"צ עצמו, כי בשנת תקס"ג עדיין לא הי' הצ"צ כותב הנחות].

מאמרים: ויהיו חיי"ש, ויצחק בא

מאמר נוסף שלא נדפס בתו"א: ד"ה ויצחק בא מבוא באר לחי רואי, נדפס בס' מאמרי אדה"ז עה"ת ח"ב עמ' תקז. (וע"ש במ"מ, ובס' מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"ד עמ' א'רמט).

במאמר זה מבואר ענין יצחק ע"ד הקבלה והחסידות והתחלתו בפסוק מפרשתינו, אך הוא דרוש שנאמר מאדה"ז בחגה"ס, ותוכנו ביאור נכבד בענין עבודת ר"ה ויוהכ"פ וזמן שמחתינו. והוא דרוש השייך לימים נוראים וחגה"ס.

יש גם מאמר ד"ה ויהיו חיי"ש משנת תקס"ו, והוא ביאור על הזוהר בפ' חיי"ש, ומאמרים השייכים לזוהר לא נכנסו בתו"א.



אותיות המחשבה

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בחוברת ל"ה מסידרת 'חסידות מבוארת', הגישו את המאמר ד"ה 'שובה ישראל - תרנ"ט' בהסבר ברור וטוב, ותבוא עליהם ברכה.

להלן שני תיקונים קלים בהערה נ:

בהערה זו מביאים ראיה לכך שאותיות הדיבור באות מן המחשבה, כי "אינו יכול לדבר כי אם אותם הדיבורים וצירופים שכבר דיברם, והיו במחשבתו פעמים רבות מאד" (תניא אגה"ק סו"ס יט).

א. שם בתניא נאמר שאותיות הדיבור מתהוות ומקבלות חיותן מאותיות המחשבה, ומקשה אדה"ז על זה ממצב שלפעמים אדם מדבר דבר אחד ומהרהר בשעת מעשה בדבר אחר [כמו שרגילים בשעת התפילה למשל...], ועל זה מסביר ש"אינו יכול לדבר" (בלי מחשבה) אלא "דיבורים וצירופים שכבר דיברם והיו במחשבתו פעמים רבות מאד", ואין זה שייך למדובר במאמר כלל.

ב. הציון לאגה"ק סו"ס יט מטעה במקצת, כיוון שאין זה סיום האיגרת ממש, אלא איגרת עצמאית ("האותיות...") שנדפסה רק החל מדפוס ווילנא תר"ס ואילך, אם כי תוכנה מהווה כעין סיום לסי' יט (ראה בזה בס' 'שיעורים בס' התניא' להרב וינברג בפתח איגרת זו).



בעניני "תשובה מאהבה" ו"תשובה דר' אלעזר בן דורדיא"

הרב בן-ציון ריבקין

ס. לואיס, מיזורי

א. בלקוטי תורה מאמר ד"ה תקעו בחודש שופר (הא') פרק ב' מקשה אדמוה"ז: "הנה צריך להבין איך יש כח בתשובה לתקן כל הפגם שבביטול מ"ע (כי הנה במצות ל"ת שאם עבר עבירה אחת קנה לו קטגור . . מאחר שישב אל ה' וירחמהו מעורר רחמים רבים למעלה והם בחי' מים טהורים שהכתוב אומר "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם וגו'") אבל מ"ע שהם המשכות איברין דמלכא ומאחר שפגם

וגרם חסרון השפעתם במה אפוא יתוקן? ע"י התשובה להיות שלימות השפעתם ומילוי חסרונם".

ומיישב אדמוה"ז: "אך הנה כתיב "ממעמקים קראתיך ה'" פי' שלהיות קראתיך מההעלם אל הגלוי להיות בחינת הוי' דהיינו המשכות והשפעות בחי' אברי דמלכא הוא ע"י ממעמקים דהיינו עומק העליון הוא רצה"ע שלמעלה מעלה מבחי' השתלשלות המתגלה באתערותא דלתתא בעומקא דלבא רצה"ע שבנפש דהיינו ע"י שיעמיק בלבו ענין המרירות בנפשו על גודל הפגם והחסרון שגרם ולצעוק אל ה' בצר לו" עכ"ל. ומוסיף לבאר דזהו ביאור המעשה הידוע דר"א בן דורדיא, שגעה בבכי וצעקה עד שיצאה נשמתו ממש ולכן אמרו עליו יש קונה עולמו בשעה א', שבשעה א' של תשובה קונה כל עולמו בעוה"ב, אע"פ שלא הי' בידו תורה ומצות מעולם, לפי שע"י בחי' תשובה זו מעומקא דלבא מעורר למעלה רצון העליון ב"ה שלמעלה מעלה מבחי' השתלשלות עכתו"ד בקיצור.

והנה אף שאין לנו עסק בנסתרות, קצת יש להבין לפשוטן של דברים, דהן אמת במעשה דר"א בן דורדיא נראה שהי' לו תשובה במדריגה גדולה עד "שגעה בבכי" וצעקה עד שיצאה נשמתו ממש", אבל בעיקר קושייתו על המ"ע "במה אפוא יתוקן ע"י התשובה להיות שלימות השפעתם ומילוי חסרונם" לכאור' יש מקום ליישב לפי מה שמב' בגמ' הידועה (יומא פו, ב) "אמר ריש לקיש גדולה תשובה שזדונות נעשים לו כשגגות . . איני והאמר ר"ל גדולה תשובה שזדונות נעשו לו כזכיות . . ל"ק כאן מאהבה כאן מיראה". ע"כ. ומב' מדברים אלו דב"תשובה מאהבה"² ה"זדונות נעשו לו כזכיות", ובמיוחד לדעת המנחת חינוך מ' שסד בסופו שכתב: "גם נראה לי הא דתשובה לחוד אינה מועילה בחמורות, היינו תשובה מיראה דאין זו תשובה גמורה, אבל תשובה מאהבה דזדונות נעשו לו כזכיות, וא"כ אפילו על

(1) וכל' אדמוה"ז בתחילת אגרת התשובה: "עבר על מ"ע ושב אינו זו משם עד שמוחלין לו . . אבל לענין תשובה אף שמוחלין לו העונש על שמרד במלכותו ית' ולא עשה מאמר המלך, מ"מ האור נעדר . . וכמארז"ל ע"פ מעוות לא יוכל לתקן זה שביטל ק"ש של ערבית או וכו'".

(2) ואף שמב' בתניא פ"ז דאי"ז "תשובה מאהבה" רגילה אלא "תשובה מאהבה מעומקא דלבא באהבה רבה וחשיקה וכו'" פשוט הוא דעדיין אי"ז תשובה בסוג של ר' אלעזר בן דורדיא.

החמורות³ מועיל כיון דנעשין כזכיות א"כ למפרע הו' להו מצוות".
עכ"ל. וא"כ בכל עבירה שעשה, הרי נעשו לו כמצוות.

והרבה שנים נתעוררתי בהערה זו, ושמעתי ליישב מאחר הרבנים
דבתשובה מאהבה אף דזדונות נעשו לו כזכיות (וכל' המנחת חינוך
"למפרע הו' להו כמצוות") מ"מ "האור נעדר מהמצוות הפרטיות
והיינו שהאור הפרטי ממצות תפילין או ק"ש עד"מ נעדר ויש רק אור
"אחר" מהא ד"זדונות נעשו לו כזכיות" ולכך הק' אדמוה"ז קושייתו.

אמנם, לענ"ד יל"ה ע' בישוב זה דלכא' נראה דגם ב"תשובה דר'
אלעזר בן דורדיא" אף שהיא תשובה בדרגה גדולה מאד, לכא' אינו
ממלאת החסרון של מצוה פרטית, וא"כ במה עדיף (בפרט זה)
"תשובה דר' אלעזר בן דורדיא" מ"תשובה מאהבה" דנעשה לו

(3) וע' בספר משנת יעב"ץ (אורח חיים, הלכות המועדים) סי' כ"ד להרב זולטי
זצ"ל, שרצה להוכיח כד' המנחת חינוך וז"ל: "ויש להביא ראי' לזה, דגרסי' בירושלמי
מכות פ"ב ה"ו שאלו לחכמה חוטא מהו עונשו אמרה להם חטאים תרדוף רעה, שאלו
לנבואה חוטא מהו עונשו, אמרה להם, הנפש החוטאת היא תמות וכו'. שאלו לקב"ה
א"ל יעשה תשובה ויתכפר

ולכא' צ"ע הלא המדובר הוא בחטא שחייבים עליו מיתה, שהרי הנביאה אמרה
הנפש החוטאת היא תמות, וא"כ היאך אמר הקב"ה יעשה תשובה ויתכפר לו, והלא
הדין הוא שאם עבר על כריתות אפילו תשובה ויהכ"פ לא מכפר לו אלא רק תולין
ויסורין באין עליו אמנם לפי מש"כ המנ"ח הנ"ל, דבתשובה מאהבה שזדונות נעשו לו
כזכיות מתכפר לו כפרה גמורה, א"כ מה שאמר הקב"ה "יעשה תשובה ויתכפר לו"
הלא הכוונה היא שיעשה תשובה גמורה, דהיינו תשובה מאהבה.

אך יש לציין בזה לד' הפני משה שם בירושלמי בד"ה שאלו לחכמה: "על דרך
דמיון כלומר מצד החכמה ומצד הנבואה לא ה' להחוטא שום תיקון והקב"ה הוא
שעושה לפניו משורת הדין ומקבלו בתשובה". ואולי יש לומר בדבריו דלא דוקא
מדובר בחמורות שחייבין עליו מיתה, ועיקר הכוונה שאין לו תיקון וא"כ לא מיירי
בחמורות ודו"ק. וגם ע"פ סברא לכא' יל"ה ע' בס' מנ"ח דאולי נאמר דבעבירה חמורה
אף ש"תשובה מאהבה" גדולה מ"תשובה מיראה" מ"מ מכיון שהיא עביה חמורה לא
מהני "תשובה מאהבה" להפוך זדונות לזכויות ודו"ק וצ"ע ק.

וכעין סברת המנ"ח דמכיון שזדונות נעשו לו כזכויות כבר אי"צ ליסורין ושאר
דברים הממרקים בחמורות, עיין בס' תפארת ציון לא"ז ז"ל (סי' ז' הערה 11*) שכתב
דבתשובה מאהבה כזו גם בלא וידוי הפה מוכן שנמחה גם גוף הקליפה שנתהווה
ממעשה החטאת, וא"כ כבר אין מקום לוידי' בפה דבצ"ג אין לו כבר על מה להתוודות.
וע"ש שהארין מאד בעניני תשובה, ודרגות תשובה ע"ש ותרווה נחת.

כזכיות, אלא שמוסיף אדמוה"ז דיש עוד סוג תשובה ד"ממעמקים" דר' אלעזר בן דורדיא, וצ"ע בזה, וה' יאיר עיני וינחני בדרך האמת.

ב. ונראה לי להוסיף בענין זה דלפי מה שביאר אדמוה"ז דר' אלעזר בן דורדיא קנה עולמו בשעה אחת ע"י תשובה מיוחדת מעומקא דלבא, נוכל להבין בעומק יותר הא דמבוי' שם בסוף הסוגיא "בכה רבי ואמר יש קונה עולמו בכמה שנים ויש קונה עולמו בשעה אחת ואמר רבי לא דיין לבעלי תשובה שמקבלין אותן אלא שקורין אותן רבי", עכ"ל.

ובס' עבודת עבודה להגר"ש ז"ל קלוגר ביאר וז"ל: "הנה טעם קראו רבי הוא (פי' דלכאוי' לא היה רב או תנא) הוא כי המלמד לאדם דעת נקרא בלשון רבי ולכך כיון דהשב בתשובה מלמד אחרים לעשות כמוהו כמ"ש "דוד אלמדה פושעים דרכיך" ולפי"ז נהי דכבר ידענו מדוד דתשובה מהני אך זה לא ידענו אם יכול לקנות בשעה אחת או לאפשר דבעינן הרבה שעות. . וא"כ באופן זה הוי ר' אלעזר בן דורדיא רבי לכל העולם שלימד דעת לכל העולם דיש קונה עולמו בשעה אחת ולשם כך נקרא רבי". עכ"ל.

אמנם לפמ"ש אדמוה"ז נ"ע בביאור התשובה דר' אלעזר בן דורדיא דיש סוג מיוחד של בעלי תשובה ד"ממעמקים" (שיכול למלאות החיסרון), הרי לימד אותנו ר' אלעזר בן דורדיא דבר גדול עד למאוד, דמלבד התשובות הרגילות של "תשובה מאהבה" ו"תשובה מיראה" יש, תשובה נשגבה מזה והיינו תשובה ד"ממעמקים", וק"ל.

ג. ולשלימות הענין, יש לבאר בסוגיא זו מהא ד"בכה רבי ואמר יש קונה עולמו בכמה שנים ויש קונה עולמו בשעה אחת". ומקשים העולם (אף שלא ראיתי קושיא זו בספר מסויים) דלכאוי' למה בכה דהו"ל לשמוח דיש אפשרות לקנות עולמו (עולם הבא) בשעה אחת. ואמרתי לבאר (ואולי שמעתי את זה) דבכה רבי משום שהבין דבוודאי שעל כל מצוה ופעולה טובה "יש שכר", אך הזדמנות כזו לקנות עולמו בשעה אחת אינה מזדמנת לכאוי'א (ולפי"ז הוסיף לי חכם אחד שי' שההדגשה היא על מילת "יש", דיש קונה עולמו בשעה אחת אבל אינו אצל כאוי'א וכפי שמבאר "יש קונה עולמו בכמה שנים ויש קונה עולמו בשעה אחת" ודו"ק) וכשהצטתי הדברים לפני הרה"ג ר' משה סלובייצ'יק שליט"א משיקאגא הסכים לי שזה פירוש נכון.



רמב"ם

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בענין אמירה לנכרי בשבת

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם בהלכות שבת פ"ו הי"ב בדיני אמירה לעכו"ם בשבת וז"ל: "וכן השוכר את הנכרי לימים הרבה מותר אעפ"י שהוא עושה בשבת. כיצד? כגון ששכר את הנכרי לשנה או לשנים שיכתוב לו או שיארג לו, הרי זה כותב ואורג בשבת ומותר כאילו קצץ עמו שיכתוב לו ספר או שיארג לו בגד (דהיינו קבלנות) שהוא עושה בכל עת שירצה והוא שלא יחשוב עמו יום יום". עכ"ל.

והשיג ע"ז הראב"ד: "דבר זה לא נהיר ולא צהיר שאע"פ שאינו מדקדק עמו כשהוא בטל, מ"מ אותה מלאכה משתרשא ליה (היינו שיש ליהודי ריוח מזה) ואינו דומה לקבלנות".

והנה המגן אברהם¹ וכן אדמו"ר הזקן בשולחנו מהדו"ק דהלכות שבת (ועייג"כ נודע ביהודה, בשו"ת שלו או"ח תניינא סי' לח) למדו דהרמב"ם והראב"ד שניהם סוברים דאסור שיהא ליהודי ריוח ממלאכת העכו"ם דשבת. ובלשון הראב"ד "קא משתרשי ליה" אלא דפליגי אי באופן כזה מקרי משתרשי ליה².

דהרמב"ם סובר דכיון שהוא שכר את הנכרי שיכתוב לו כל עת שצריך, לא כל הזמן (ובלשון המגן אברהם כדרך השרים) א"כ להיהודי אין ריוח מזה שכותב עכשיו, דאם לא יכתוב עכשיו יוכל לכתוב ג"כ לאחר השבת, והגוי כותב בשבת לעצמו כדי שיהא לו זמן פנוי לאחר השבת.

(1) מ"א סי' רמד סק"ד. והרי"ז לפי שיטתו בסי' רמג סק"ב. דפסק כמהר"י אבוהב, דבקבלנות דמרחץ אם רכוש הישראל מתרבה עי"ז דמרחצו פתוח והשכר לישראל הרי"ז אסור מעיקרא דדינא, ולא רק משום מראית עין, ואסור להישראל ליהנות משכר זה.

(2) כן פ"י בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' רנב קו"א סק"ו.

אבל הראב"ד סובר דכיון דהיהודי ישלם לגוי בין אם יעבוד בשבת ובין אם לאו, זאת אומרת שהגוי אינו עובד לשכרו, אלא כדי שיהא זה מוכן ליהודי באופן הכי מהיר, לכן זה נקרא שהיהודי מרויח, וקא משתרשי ל' ואסור.

אבל הט"ז³ וכן פסק אדמו"ר הזקן במהדורא בתרא שלו להלכות שבת לס' רמג לומדים דהמחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד היא האם מותר ליהודי לקבל ריוח ממלאכת עכו"ם בשבת.

דהם פירשו ששכר העכו"ם הוא בכדי שיכתוב לו כל הזמן, ובוזה שהעכו"ם כותב בשבת, מרויח היהודי שיוכל לכתוב מכתב שני לאחר השבת, ואפי' הכי מתיר הרמב"ם (ובתנאי שלא יצעוק עליו אם יבטל דאם יצעק עליו הוי כשליח ולא קבלן) וע"ז צועק הראב"ד כי כרוכיא דבר זה לא נהיר ולא צהיר, דהא קא משתרשי ל'.

וביאר בזה אדמו"ר הזקן באריכות במהדורא בתרא שלו להלכות שבת, בסברת הרמב"ם והט"ז דלא איכפת לן שמגיע להישראל ריוח מזה, כיון דלא הוי כשלוחו שכיר יום, רק כקבלן והוי כאילו עוסק בשלו.

ועיי"ש שאדמו"ר הזקן מקשה בהמדו"ב "ואף דעל מלאכה מיוחדת נמי אין קנין חל (היינו לכתוב תמיד ואיך הוה כעוסק בשלו) . . דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם ושאינו ברשותו, וגם אין קנין חל אלא על דבר שיש בו ממש. מ"מ כיוון ששכרו לדבר מיוחד ומסויים י"ל דלענין מחזי כשלוחו . . בשבת דמדרבנן עשאוהו כאילו אותו דבר קנוי לו, כדאיתא בגמרא אפילו בקבלנות כדידיה דמי דייקא . . והלכך במלאכה מיוחדת י"ל כדידיה דמי מאחר שאין בעה"ב יכול לחזור בו עד מלאת הימים להשביתו ממלאכתו בע"כ כדי לפחות משכרו, וגם אם ירצה להחליף לו מלאכה זו באחרת אינו יכול בע"כ של השכיר הלכך כדידיה דמי מלאכה זו - עיי"ש עוד באריכות.

(3) ט"ז סי' רמד סק"ה, והרי"ז לפי שיטתו בסי' רמז סק"א וב' - דפסק דבקבלנות דמרחץ אפי' שהישראל מרויח מזה הרי"ז אסור רק משום מראית עין. ולפיכך בדיעבד שכרו מותר, ולפיכך בצנעה מותר. ולכן פסק הרמב"ם, לאחר שנותן ההיתר בהי"ב, כותב בהי"ג, בד"א בצנעה.

ובמהדורא בתרא דשו"ע אדמו"ר הזקן, לס' רמג ד"ה והשתא אתי שפיר, מוכיח מלשון הרמב"ם כפ' הט"ז - יעו"ש.

וצריך ביאור בפלוגתתם אמאי להרמב"ם להט"ז ולאדמו"ר הזקן במהדורא בתרא לא איכפת לן שרכוש ישראל מתרבה ע"י עבודת הנכרי, והעיקר דלא הוה הנכרי כשלוחו דהוי כקבלנות.

ולהראב"ד, להמ"א ולאדמו"ר הזקן בהמדורא קמא כיון שרכוש ישראל מתרבה עי"ז, הוה כשלוחו ולא הוי כקבלנות דשם הוי ממש של העכו"ם, ועוסק בשלו.

ואולי י"ל הביאור בזה, דהנה בשיחת חג השבועות תשכ"ד (הובא בספר שלחן המלך) ביאר הרבי באריכות ג' הטעמים שמביא אדמו"ר הזקן לאיסור אמירה לנכרי בשבת א. טעם רש"י דיש שליחות לנכרי לחומרא. ב. טעם הרמב"ם כדי שלא תהא שבת קלה בעיני העם. ג. טעם הסמ"ג דיש רמז לאיסור זה מן התורה שנאמר כל מלאכה לא יעשה (בצר"י) משמע ג"כ ע"י אחרים שאין מצווים על השביתה.

ומסביר שם באריכות אמאי הוצרך לג' טעמים אלו, יעוי"ש⁴. ועל טעם הג' של הסמ"ג⁵ מבאר הצריכותא בזה דהרי כיון שאסמכתא זו יש לה רמז מפורש בכתוב, ומביא בהשיחה דברי הפרי מגדים⁶ דאסמכתא כזו עם רמז במשמעות הפסוק, חשובה ועשאוה כדין תורה להחמיר בספיקה וגזרו בה גם גזירה לגזירה - א"כ מוכן למה גבי איסור אמירה לעכו"ם בשבת הפליגו בו חכמים וגזרו בו גזירות. א"כ י"ל עפ"י המבואר בלקו"ש חל"ד נציבים ב', דלהרמב"ם העיקר לברר המטה וכו' ממילא נוטה הרמב"ם לפסוק דעיקר טעם אמירה לעכו"ם הוה רק מדרבנן - היינו עבודת המטה. ממילא י"ל מ"ש אדמו"ר הזקן בהמדור"ב שלו הובא לעיל "בשבת דמדרבנן עשאוה כאילו אותו דבר קנוי לו".

(4) עיי"ש בהשיחה באריכות שמבאר דטעם הרמב"ם שלא תהא שבת קלה, מלמד אותנו דאפי' ע"י גוי קטן דלא שייכא ב' שליחות. ג"כ אסור אמירה לעכו"ם מטעם שלא יהא שבת קלה בעיני העם. וטעם רש"י דשליחות היא לומר שזה לא רק תקנה מיוחדת גבי שבת, וכפי שפסק אדמו"ר הזקן בחו"מ הלכות שאלה ושכירות וחסימה סי' כט, ואמירה לגוי אסורה בכל האיסורים שבתורה, כמו בשבת ומועד, וראה הדיעות בזה באנציקלופדי' תלמודית כרך ב' עמ' מד. — ועל טעם הג' דהסמ"ג עי' בפנים.

(5) הסמ"ג כתב טעם השלישי הנ"ל בל"ת ע"ה, ריש הלכות יום טוב, ומקורו מהמכילתא בא פ"ט.

(6) בפתיחה לאור"ח ח"א אותיות כ וכא.

אבל להראב"ד דמבואר שם בהשיחה, דהעיקר היא המעלה והאמונה נוטה לפסוק כטעם של הסמ"ג דהוי כמו דאורייתא דיש לזה אסמכתא מפורש בקרא, ממילא אי אפשר להתיר גבי קבלנות לזמן, מטעמא של אדמו"ר הזקן במהדורא בתרא, וממילא כיון דאינו קנוי ממש להגוי (דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם) הוי כשלוחו, ולא דמי לקבלנות דשם הוי ממש של הגוי ועוסק בשלו.

ועייג"כ בט"ז סי' רמג סק"ג בסופו וז"ל: "וזה יש לתרץ דשאני הכא שאפי' אם העכו"ם הוה שכירו של ישראל ועושה בשבילו אין כאן איסור דאורייתא אלא שבות דאמירה לעכו"ם היא שבות, בזה לא החמירו כל שהוא במקום שאין שם מראית עין דכ"כ הרא"ש בפ' חבית דבאיסור דרבנן לא אמרינן אפי' בחדרי חדרים אסור, אלא דצ"ע דהא כתב ב"י סי' רמד בשם סמ"ג דמלאכה ע"י עכו"ם הוה דאורייתא עכ"ל.

והרי"ז כמו שביארנו לעיל בדעת הרמב"ם והט"ז. - ולפיכך באמת באיסור מלאכה לאבל דהיא לכו"ע רק מדרבנן מסכים הראב"ד להרמב"ם דשכיר שנה וחודש ה"ה כקבלן ושרי לעשות מלאכה בשביל האבל.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה האם סברא זו (לחלק בין אסמכתא מן התורה וכו' לדרבנן גבי אמירה לעכו"ם) היא נכונה ואמיתית.



גדר ברכת שהחיינו

הת' ישראל הלוי גורביץ

תות"ל 770

כתב הרמב"ם בהלכות ברכות פ"י ה"א "ברכות אחרות ודברים אחרים הרבה שאין בהן פתיחה ולא חתימה תקנו חכמים דרך שבח והודי' לקב"ה כמו ברכות התפלה שכבר כתבנום ואלו הן: הבונה בית חדש, והקונה כלים חדשים, בין שיש לו כיוצא בהן בין אין לו מברך ברוך כו' שהחיינו".

ומבאר בזה הכ"מ וז"ל: "והדברים האלו אע"פ שאינו נהנה בשעה שהוא מברך, כדי שיצטרך לברך תקנו אותם חכמים דרך שבח והודאה להקב"ה כמו ברכות התפילה שאע"פ שאינו נהנה באותה שעה צריך

להתפלל וזה כאילו אמר שהברכות והדברים האלו הן נכנסות תחת סוג התפילה ולא תחת סוג ברכות ההנאה", עכ"ל.

ולכאורה כוונתו שכיון שאינו נהנה בברכות אלו הרי"ז דומה לזה שאינו נהנה בתפילה ולכן הם באותו סוג.

וצריך להבין איך אפשר להשוות ברכות אלו לברכות התפלה הרי ה"אינו נהנה" שבתפילה זהו סוג אחר לגמרי מה"אינו נהנה" שבברכות אלו וכמובן בפשטות, וגם הנה בהלכות תפלה פ"ג ה"ב כתב הרמב"ם ותוכן דבריו בקיצור שמצוות תפילה הוא שיסדר שבחו של הקב"ה ושואל צרכיו בבקשה ותחינה ויודה על הטובה שהשפיע לו. ומלשון הכ"מ משמע שברכות אלו (שבהלכות ברכות פ"י) אינן נכללות כלל בבקשה ותחינה כיון שיש לו את זה כבר והן רק דרך שבח והודי', וגם אינן נכללות ב"יודה לו על הטובה שהשפיע לו", כיון שעדיין לא נהנה וא"כ לפי הכ"מ אין זה נכלל בהסוג דברכות התפלה, ולמה כתב הרמב"ם שזה בסוג ברכות התפלה, אה"נ שזה לא כמו ברכות הנהנין כיון שאינו נהנה עכשיו, אך לכאורה גם אינן בסוג ברכות התפלה. וכי בכלל שהשליה דומה, שאינו נהנה עכשיו, לכן יכללו הן באותו סוג?

גם צריך להבין למה לא יהיו בסוג ברכות הנהנין, הרי עצם העובדה שיש לו בית חדש וקנה כלים חדשים וכדומה הרי"ז עצמו גורם לו הנאה?

אך יש לתרץ בדא"פ, דהא דלשיטת הרמב"ם אין ברכות אלו נכללים בסוג ברכות הנהנין הוא משום דהמקור הראשון לברכות מסוג זה הוא המשנה פרק הרוואה (ברכות נד, א), ושם נכתבו ב' הברכות הראשונות שמביא הרמב"ם בסוג ברכות אלו שהם כנ"ל הבונה בית חדש וקנה כלים חדשים, והובאו בתוך הדינים של ברכות הניסים והמתפלל כשנכנס לעיר, ולא נזכר בהמשנה כלל דינים של ברכת הנהנין, ולכן יש לומר שהם בסוג ברכות התפלה. וההסברה בזה היא דהרי לשיטת הרמב"ם תפלה היא בכל יום ולא רק כשצריך להשפעה מיוחדת. ובטעם המצוה מבואר, (עיי' קנאת סופרים על סהמ"צ להרמב"ם מצוה ה ובחינוך מצוה תלג ובכ"מ), דלפי שעי"ז יבין וידע שהש"י הוא לבדו המנהיג עולמו ומשגיח בכל פרטי בריותיו כו', והיינו שנכיר שכל ההשפעות גשמיות ורוחניות הם מהקב"ה בלבד. ואפ"ל שעד"ז הוא בברכות אלו, דהנה זה שבנה בית חדש וקנה כלים חדשים אין לו הנאה ממשית עכשיו מדברים אלו כשמברך, דהברכה היא מיד כשגמר לבנות הבית או כשקנה את הכלים החדשים, ועד"ז בשאר הברכות. לכן אינן

בסוג ברכות הנהנין. ורק הנאתו היא שמרגיש שיש לו היכולת ליהנות מדברים אלו, ולכן תיקנו חכמים ברכות אלו כדי שלא יהי' "וישמן ישורון ויבעט" והיינו שלא יגבה רוחו וישכח ח"ו על השי"ת.

או, אפ"ל, בדרך אחרת; שדווקא זמן כזה מסוגל שיודה האדם להקב"ה ביתר שאת ויתר עוז ולכן תוכן ברכות אלו הם בסוג ברכות התפלה שירגיש שהכל מאתו ית' וזה מה שכותב הכ"מ שברכות אלו הן ע"ד ברכות התפילה כיון שאינו נהנה דהיינו שתוכן אחד לשניהם שאינן הודאה על הנאה אלא רק לעוררו ולהזכירו על השגחתו ית'.

ועפ"ז י"ל שגדר התפלה הוא לא מציאות האדם שמודה להקב"ה על השפעה שקיבל או שצריך איזה דבר רק (בעיקר) להזכירו שהכל עפ"י השגחתו ית' ועד"ז הם ברכות אלו.

והנה עפ"ז יש לבאר ענין מוקשה לכאורה בדא"ח דהנה מבואר בלקו"ת (ראה יט, א ובכ"מ) דענין התפלה הוא לעורר רצון חדש להמשיך המשכה חדשה שהיא למעלה מסדר השתלשלות ולפי"ז מבואר בלקו"ש חכ"ט שיחת ר"ה - ו' תשרי, דעת החולקין על הרמב"ם וס"ל דתפילה מדאורייתא רק בעת צרה וכיו"ב, דס"ל דכיון שעיקר ענין התפלה לעורר רצון חדש למעלה מסדר השתלשלות שיהי' דבר חדש שלא הי' עד אז, וענין זה אינו מתאים כ"כ בדברים התמידים והרגילים שבכל יום (ששם אינו ניכר שפועל דבר חדש), ורק בענינים שע"י יהי' שינוי וחדוש בהנהגה שיהי' רווח ישועה והצלה מעת צרה וכיו"ב, דשם שייך שיהי' ניכר שפועל דבר חדש ע"י תפילתו, אז שייך חיוב תפילה דאורייתא.

והנה לכאורה אינו מובן שיטת הרמב"ם זה שיתפלל בכל יום מדאורייתא אע"פ שאינו ניכר שינוי בהרצון וי"ל דאה"נ המכוון שבתפלת האדם הוא שע"י התפלה יומשך רצון חדש וזה לא ניכר בכל יום אך עיקר ענין התפילה הוא "אינו נהנה" שהאדם ירגיש שאינו מציאות לעצמו ואין כאן שום מציאות כלל מלבד הקב"ה וכמו שמבאר בהמשך השיחה שכדי שתומשך רצון חדש למעלה מההגבלה דהשתלשלות צריך האדם לצאת מהגבלותיו ולבטל עצמו לגמרי להקב"ה כעבדא קמי' מארי'.

והנה המצוות בכלל מתחלקות לכמה גדרים: פועל, פעולה, נפעל, ולמשל בהלכות שבת, איסור מלאכת שבת האם עיקר העבירה הוא הפועל, שהאדם עשה מלאכה דהיינו שלא יעשה האדם מלאכה, או

שהעיקר היא הפעולה שתעשה מלאכה זו לא משנה ע"י מה, או הנפעל מה שבא כתוצאה מהמלאכה דהיינו שלא יהא הרווח ממלאכה זו וכמבואר בכ"מ ענין זה והנפק"מ בזה.

ועד"ז י"ל במצוות תפלה. דלהרמב"ם גדר ועיקר המצוה היא הפועל שהאדם יתבטל להקב"ה, ולכן מצות התפילה היא בכל יום, דבכל תפלה הוא מתעלה במדריגות הביטול. משא"כ הפוסקים החולקים עליו סוברים שעיקר ענין התפילה הוא הנפעל שיומשך רצון חדש שיתרפא החולה וכדו' (אע"פ שגם לשיטתם יש גם ענין הפועל שהאדם יתבטל להקב"ה וכמפורש בחינוך מצוה תלג, ואולי י"ל שהביטול הוא כעין תנאי בהמצוה), וכשלא ניכר בגילוי המשכת הרצון חדש לא חייבה אותו התורה להתפלל.

לסיכום: לשיטת הרמב"ם גדר התפילה הוא שיתבטל האדם להקב"ה ע"י שירגיש שהכל מאתו ית', ולכן חיובה בכל יום כדי שיתעלה במדריגות הביטול, ולכן ברכות אלו דהבונה בית חדש וכיו"ב הן בכלל ברכות התפילה, דאין ענינם הודאה על הנאתו כ"א שירגיש שהכל מאתו ית'.



הלכה ומנהג

התעמלות בשבת

הרב גבריאל ציננער

רב ומו"צ בבארא פארק, ומחבר ספרי 'נטעי גבריאל'

נשאלתי אם מותר לעשות בשבת התעמלות (עקסערסייז) דהיינו לפשוט ולקפל הידיים והרגליים כמה פעמים או תנועות אחרות בגוף.

הנה מבואר בשו"ע סי' מז, שכח סמ"ב ושו"ע הרב שם סמ"ז אסור לשפשף על הגוף בכח אפי' לתענוג בעלמא, כמ"ש בסי' שכז ס"ה וא"צ לומר כדי שייגע ויזיע וכן אסור לייגע עצמו בשאר דברים כדי

(* ראה לקוטי שיחות חכ"ב עמ' 117 הערה 34 בשיטת הרמב"ם. המערכת.)

שיזיע לרפואה עכתו"ד. נמצא, התעמלות ע"י שפשוף בכח אסור משום עובדא דחול, ושאר פעולות אסור דוקא אם עושהו כדי שיגיע ויזיע, וכ"כ רבינו חננאל שם קמז, א ולא מתעמלין כי פושטין ומקפלין זרועותיהן לפנייהן ולאחרייהן וכן רגליהם ע"ג ירכותיהן ומתחממין ומגיעין והוא כמין מעשה רפואה עכ"ל. וא"כ עקסערסייז, אם אינו באופן שפשוף הגוף מותר בשבת כל שאינו בכוונה כדי שיזיע, ובפרט שכל התעמלות אינו לרפואה רק לתענוג ולחיוזוק כוחות, אבל חולה העושה תנועות אלו כדי לחזק כוחו אסור דהוי בכלל רפואה בשבת ואסור.

אכן יש לעיין האם רשאי להשתמש בכלים כגון: למתוח קפיץ (ספרינגס) או לרכוב על אופנים (בייסיקל) לסובב ברגלים וכשהוא עומד במקום אחד. הנה איתא בשו"ע סי' שכז ס"ג: "אין מגרדין בכלי המיוחד לכך", ולפי' רבינו חננאל הנ"ל דהיינו לגרד או לחזק גופו בכלי דאסור משום עובדא דחול הרי שאסרו לשפשף בכלי. ואפשר דה"ה התעמלות דאסור בכלי. אך יש לחלק דדוקא גירוד ושפשוף בגופו אסור, אבל שאר התעמלות לא אסרו בכלי. ולמעשה כיון שאין לי ראייה ברורה להתיר יש להחמיר התעמלות בכלי וכן להגביה הרבה משקולות יש לאסור.



יחוסי כהונה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

אחת הבעיות הגדולות בכל בית חב"ד הוא עניני ייחוס בכלל וייחוס כהונה בפרט, ישנם אנשים שאומרים שהם כוהנים על סמך מה שקבלו מאבותיהם שאינם שומרי תורה ומצות.

באבן העזר סי' ג סוף ס"א איתא: "מי שבא בזמן הזה ואמר כהן אני, אינו נאמן ואין מעלין אותו לכהונה על פי עצמו ולא יקרא בתורה ראשון ולא ישא את כפיו, הגה: וי"א דנאמן לקרות בתורה ראשון ולישא את כפיו בזמן הזה שאין לנו תרומה דאורייתא שנחוש שמא יעלו אותו לתרומה וכן נוהגין האידנא בכל מקום שאין נוהגין בתרומה בזמן הזה וליכא למיחש למידי". ע"כ.

והנה עיין בספר "קדושת הכהנים כהלכתה" שכותב (דף רז), שהסכמת האחרונים היא שבזמננו כל הכהנים דינם ככהני חזקה ואין

היום כהנים מיוחסים ואפילו אותם משפחות הידועות כמיוחסי כהונה ג"כ אין דינם ככהנים וודאים לענין אכילת תרומה וחלה דאורייתא, עיין שם שהביא דעת המהרש"ל (בספרו "ים של שלמה" ב"ק פ"ה ס"י לה) ושאלת יעב"ץ ס"י קנ, שמרוב אריכות הגלות וגזירות וגירושים ממקום למקום יש לחוש שנתבלבלו זרע כהנים בזרע ישראל ודין הכהנים גרוע מדין כהני חזקה.

אבל לענין הלכה למעשה נוהגים בזמננו שכל הכהנים ככהני חזקה גם לענין מצות מן התורה, כנשיאת כפים ופדיון הבן ומברכים הכהנים את ברכת המצוות למצוות אלו ובודאי יש לנהוג בהם כבוד וקדושת כהונה להעלותם לתורה ראשון, ואין בזה עוררין (לשון הספר קדושת כהנים הנ"ל).

והנה בזמננו ישנה תופעה חדשה ובפרט בבתי חב"ד, אנשים אומרים שהם כהנים משום שאבותיהם שאינם שומרי תורה ומצוות, אמרו להם שהם כהנים וקשה לומר שהם כהני חזקה, מכיון שאין שום עדות שאבותיהם נשאו ידיהם או קבלו עליות לתורה בתורת כהן.

והנה הבעיה הכי גדולה הוא במקום שכהן כזה רוצה להינשא לאשה שאינה כשרה לכהונה. ובזמננו יש הרבה נשים בעלי תשובה שאינם ראויים לכהונה, כידוע, ובכמה מקרים קשה ביותר לכהן שהוא בעל תשובה למצוא את בת זוגתו. שמעתי שיש פוסקים שמתירים בכהאי גוונא שהבחור ישא מי שאינה ראויה לכהונה באמרם שהאב (שאינו שומר שבת) אינו נאמן לומר שהוא כהן, וע"כ יש להאב והבן דין של ישראל.

אבל באמת קשה לסמוך על זה, מדוע יהי' האב גרוע מעכו"ם שנאמן במסיח לפי תומו אפילו להתיר דבר שהוא מדרבנן (עיין יו"ד ס"י צח) וכ"ש כאן, שהוא ענין של איסור לישא לאיסורי כהונה. ולכאורה כשהאב אומר לבנו שהוא קיבל מאביו שהוא כהן, מדוע אין להאמינו ומדוע גרע ממסיח לפי תומו, כיון שאין לו מה להרויח.

והנה לפי דברינו שנקרא מסיח לפי תומו, נאמן האב להחזיקו לכהונה בנוגע לעליה לספר תורה וכן בנוגע לנשיאת כפים כמבואר באבן העזר, ס"י ג סעיף א, אבל מהיכי תיתי להתיר להבחור לישא את מי שאינה ראויה לכהן מכיון שהאב אינו נאמן.

והנה לפני תשעה שנים נתגלה ע"י מחקר ידוע, שכל כהן יש לו "גן" (Gene) מסויים שאינו נמצא אצל מי שאינו כהן "גן" זה נקרא "האפלאטיפ" (Haplotype) שהאב מוריש רק לבנו ולא לבתו.

והאמת הוא שמה שנמצא אצל כהן אותו "האפלאטיפ" אינו ראיה שהוא באמת כהן כיון שהוא יכול להיות חלל אבל לכאורה במקום שלא נמצא אותו "האפלאטיפ" יש ראיה גדולה שהוא אינו שייך למשפחת כהונה וא"כ במקום שהבעל תשובה אין לו שום חזקה כי אם שהוא סומך על עדות אביו, ובמצב שקשה ביותר למצוא זוגתו, לכאורה יש מקום להקל לישא אישה שאינה ראויה לכהונה אם ע"י בדיקה ימצא שאין לו אותו "האפלאטיפ".

לא באתי לפסוק הלכה למעשה, כי אם לעורר שאפשר שיש פתרון לאותם הכהנים שיש להם קשיים גדולים למצוא שידוך.



כתישה משום טוחן או עובדין דחול?

הרב שלום דובער לוי

ספון ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בלמדי שוע"ר סי' שכא סע' ז-יב, נראה לפום ריהטא שכתיתה ודיכה אין בה משום טוחן; ומוקשה אצלי, מדוע ולמה יגרע מחתיכה בסכין דק דק, שכן עוברים בה משום טוחן ! ?

כך עולה לכאורה מהעובדה שלענין כתישה, דיכה וכתיתה, אין הפרש בין פלפלין ותבלין (שיש בהם משום טוחן, כיון שאין דרך לאכלם אלא ע"י תערובת, ואסור לחתכם בסכין, כמבואר בס"ז), לבין גרוגרות, חרובים, שום ושחליים, ע"מ לאכול לאלתר (שלמנהגיניו אין בהן משום טוחן, ונהגו לחתוך דק דק בסכין, כמבואר בסעי' י-יא), לבין מלח (שיש בו משום טוחן, שאינו ראוי לאכילה אלא ע"י תערובת, כמבואר בסעי' יב), שבשלשתם מותרת הכתישה והדיכה והכתיתה, ודוקא בשינוי גדול. ומדוע לא יהי' בזה הפרש בין מה ששייך בו טחינה לבין מה שלא שייך בו טחינה ?

בטעם הדבר שצ"ל דוקא בשינוי מבואר בס"ז "בשינוי גדול מדרך החול", ונראה משיגרת הלשון שטעם האיסור בזה הוא רק משום "דרך חול". וכן נראה לכאורה משיגרת הלשון בס"ח (לענין בשר או גבינה שאין טחינה באוכלין, ומ"מ אסור לגוררה דק דק במורג חרוץ) "דכיון

שהכלי מיוחד לכך הרי זה דרך חול כמו שחיקת תבלין במדוך ובמכתשת".

אמנם דיוק זה אינו מוכרח, כי אפשר שההלכה היא שצ"ל "בשינוי גדול מדרך החול" משום שיש בכתישה משום טחינה. ואילו בבשר וגבינה שאין טחינה באוכלים, מ"מ אסרו במורג חרוץ או שאר כלי המיוחד לכך מטעם "דרך חול", כיון שהוא דומה לתבלין במדוך ומכתשת.

מכל מקום, באיזה אופן שנפרש, ברור לכאורה, שאינם חייבים בכתישה ודיכה וכתיתה משום טחינה, א. שא"כ לא היו מתירים לכתחלה לעשות מלאכה גמורה בשינוי. ב. שכיון שמתירים במאכל גידולי קרקע חתיכה בסכין דק דק (שהוא תולדת טחינה, כמבואר בסי' שא"ס א), ה"י צריך להתיר בזה גם דיכה, ומדוע אסרוהו?

וא"כ עדיין צריך להבין מהו החילוק במציאות בין טחינה לבין כתישה?

ואולי כל טחינה נעשית ע"י חתיכה לפירורים, בדף שיש בו סכינים דקים כמו מורג חרוץ. ותולדתו היא חתיכה בסכין דק דק. משא"כ כתישה היא ע"י הכאה במדוכה, בלי שום חתיכה. והיא רק דומה לכתישה, ואסרוהו כדרכו (בכל ענין, גם במקום שאין בו משום טחינה) והתירוהו שלא כדרכו (בכל ענין, גם במקום שיש בו משום טחינה).

אמנם העירוני מרמב"ם (פכ"א ה"כ): "הצריך לדוק פלפלים וכיו"ב ליתן לתוך המאכל בשבת הרי זה כותש ביד הסכין ובקערה אבל לא במכתשת מפני שהוא טוחן". ומשיגרת הלשון נראה שהכותש במכתשת הוא טוחן מה"ת.



הנקת התינוק בשבת

הנ"ל

בשוע"ר בסי' שכח סע' מא מבואר שלצורך הנקת התינוק התירו מפרק שהולך לאיבוד (שאסור רק מד"ס), ולא מפרק ממש (שאסור מה"ת).

ומעולם תמהתי, דא"כ מדוע התירו להניק התינוק, דהוי מפרק כדרכו, שהרי דרך התינוק לינק.

זה ברור, הן בסי' שכ ס"ב והן בסי' שכח סע' מ-מא, שיניקה או מציצה בפה נקרא סחיטה. וכל ההיתר הוא רק מחמת שאינו כדרכו. לפעמים הוא פטור אבל אסור מד"ס ולפעמים התירו בזה לגמרי מטעם אינו כדרכו.

וא"כ נשאלת השאלה, הרי כל תינוק דרכו לינק, ומהו א"כ הטעם היסודי להיתר זה?

לכאורה ה' מקום לומר שהתירו מטעם פיקוח נפש. אמנם מכל המשך הדברים בסי' שכח סע' מא נראה שלא זהו הטעם שהתירוהו. וכך גם מובן בזמנינו, שאין זה פיקוח נפש כלל, שהרי תינוק זה עצמו שותה סימולייק בשאר הימים.

אלא ודאי ברור שיש ביאור אחר בהלכה מדוע אין בזה משום מפרק. ומהו?

ואולי כיון שהיניקה נעשית ע"י התינוק ולא ע"י האם, וקטן שאוכל נבלות ולא הגיע לחנוך א"צ להפרישו (בסי' שמח ס"א).

אמנם מדוע אין זה כמו לספות בידים שאסור (בסי' שמג ס"ה)?

ואפשר הטעם בזה הוא כמבואר בשוע"ר סי' רסט ס"ג: "שלא אסרו להאכילו איסור בידים אלא כשהמאכל אסור מצד עצמו כגון טרפה וכיוצא בה, אבל כשהמאכל מותר מחמת עצמו אלא שהוא זמן האסור באכילה מותר להאכיל לקטן, שהרי מאכילים הקטנים ביום הכיפורים אפילו קטן שאין בו חשש סכנה אם יתענה".



מלאכה שלא כדרכה – סיבת החיוב לרבנן

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

כתב בשו"ע אדה"ז סי' שא ס"ב: "כל המלאכות כולם אינן אסורין בשבת מה"ת אלא לעשותן בשבת כדרכן שעושה אותן בחול, אבל אם עושה אותן בשינוי מדרך חול, שאין דרך בחול לעולם לעשותן כן, מלאכה זו פטור מה"ת, אבל אסור לעשות כן מד"ס שמא יבא לעשותה כדרכה בחול". ע"ש.

והנה הפטור שלא כדרכה מבואר באחרונים באהע"ז סי' קכג ס"א שהוא משום שאינו מלאכת מחשבת. ומבואר לפ"ז דעת אדה"ז, שדבר

שפטור מחמת חסרון מלאכת מחשבת, (יתכן ש) חיובו מדרבנן הוא רק משום גזרה, ולא משום שהוא דומה למלאכה¹.

דהנה באגלי טל מלאכת דש ס"ק כח אות ג מבאר טעם האיסור דרבנן, משום דמ"מ איכא מעשה מלאכה. וביאור דבריו, לפמ"ש בעצמו בהפתיחה לספרו סק"ג ובמלאכת אופה ס"ק מד, דפטור כלאח"י לענין שבת (שפטור משום מלאכת מחשבת) אין שינוי בעצם מעשה המלאכה, דבהוצאה כלאח"י הרי הוציא החפץ מרשות לרשות, ואין נ"מ להחפץ איך הוציאו, רק שהגברא הוציאו בשינוי, וזה פטור רק בשבת משום מ"מ, משא"כ פטור שלא כדרכו בכל התורה כולה הוא כשיש שינוי בנפעל ע"ש באורך. ונמצא לפ"ז, דבכלאח"י שאין שינוי בגוף המלאכה, לכן אסור מד"ס, דמדרבנן אין דין של מלאכת מחשבת, וממילא אין כאן שינוי בגוף המלאכה ע"ש (במלאכת אופה).

וא"כ לכאו' יש לדייק מזה, מהא דהוצרך אדה"ז לגזרה לטעם איסור מלאכה כלאחר יד, משמע דמשום גוף המלאכה אין לאוסרו, וי"ל שס"ל שכלאחר יד הוא חסרון בגוף המלאכה, שעצם המלאכה אינו. והיינו שמלאכת מחשבת אינו רק תנאי בחיוב המלאכה, רק חלק מגוף המלאכה (וכמבואר עד"ז באחרונים בכ"מ).

ולשיטת אדה"ז מיושב בפשטות קושייתו (של האג"ט), שהקשה (במלאכת אופה שם) למה מותר לבשל בחמה, שפרש"י הטעם שאין דרך בישול בכך, הא כל מלאכה שלא כדרכה אסור מד"ס, והאג"ט מתרץ שבבישול בחמה יש שינוי באיכות הנפעל, ולכן מותר, שכל מלאכה שהוא כלאחר יד באופן שפועל שינוי בנפעל מותר לכתחלה. ע"ש באורך.

ולהנ"ל בשיטת אדה"ז מובן, דכל הטעם של איסור כלאחר יד הוא רק מחמת גזירה, וא"כ כיון דחמה באור לא מיחלף (כמ"ש רש"י לט, א ומובא ג"כ בשו"ע אדה"ז סי' שיח ס"ז) א"כ אין סיבה לגזור, כיון שלא יבא לעשות כדרכה בחול. [ועיין באג"ט שם שתי' שבישול בחמה הוא חילוק ושנוי בגוף המלאכה, ולכן פטור מצד דין כלאח"י דכה"ת כולו ע"ש, והוא לשיטתו כנ"ל]. ולפ"ד אדה"ז מדויקים דברי רש"י, שכתב

(1) אבל צ"ע אם אפשר ליתן כלל בזה, שהרי לכמה דעות משאצ"ל פטור משום מלאכת מחשבת, ולפי"ז איסורו דרבנן הוא מצד גזירה, ואולי יש לעיין בכל דבר שפוטרים מצד מלאכת מחשבת למה אסור מדרבנן, אם מצד גזירה או מצד שהוא דומה למלאכה, ואכמ"ל.

(בשבת שם): "דאין דרך בישול בכך וחמה באור לא מיחלף דליגזור הא אטו הא", היינו שממשיך רש"י לבאר הטעם למה אין גוזרין כאן כמו בכל כלאחר יד, וע"ז כותב משום שאין סיבה לגזור, משא"כ לפי האג"ט צריכים לפרש דברי רש"י שמותר מצד עצם הדבר שהוא כלאחר יד, ואם יקשה לך שעכ"פ הו"ל להיות אסור משום גזירה, ע"ז מתרץ רש"י משום שאין לגזור דלא מיחלף, ודו"ק.

[ולהוסיף שיש איסורים דרבנן משום גזרה ויש משום שהוא דומה למלאכה - ראה רמב"ם פכ"א משבת, ולאג"ט נמצא שיסוד איסור כלאחר יד הוא משום שהם דומים למלאכה, ולאדה"ז משום גזרה. וראה צפע"נ פ"א ה"ג שיש שבות שיש עליו שם מלאכה דרבנן ויש שהוא רק איסור אבל אין עליו שם מלאכה דרבנן ע"ש. ואולי יש לקשר בכנה"ל, ואכמ"ל].

ויש להוסיף מקור מפורש לשיטת אדה"ז שאיסור כלאחר יד הוא משום גזירה (נוסף להמצויין במ"מ וציונים² לתוס' שבת סב, א), משבת יא, ב רש"י ד"ה כי תניא ע"ש.



כל העונה אמן יהא שמיה רבא בכל כוחו

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

איתא בשבת (ק"ט, ב): "אמר רבי יהושע בן לוי, כל העונה אמן יהא שמיה רבא מברך בכל כוחו, קורעין לו גזר דינו שנאמר וכו'". ומפרש רש"י שם 'בכל כחו': "בכל כוונתו". — וכן פירש ופסק הטור באו"ח (סי' נו). אמנם התוס' מפרשים 'בכל כחו': "בקול רם". והמחבר בשו"ע נראה שפסק כשני הפירושים, שכתב: "יש לכווין בעניית הקדיש ולענות אותו בקול רם".

ונראה לבאר שבעצם אין מחלוקת בין רש"י ותוס', דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. ובהקדים הא דאיתא בס' צל החכמה (עמ' 22) מביקור כ"ק אדמו"ר מוהר"י מרחמסטריווקא זצ"ל מו' טבת תשכ"ז, שכ"ק אדמו"ר זי"ע שאל מדוע שלא יהיה סדר קבוע ללמוד

(2) וכ"ה בשו"ע דפו"ח במ"מ עה"ג.

חסידות בכל יום בשיבה חסידית? וענה האדמו"ר זצ"ל: אנו, מנהג אבותינו בידינו שלא קבעו זמן בכל יום ללימוד חסידות. ואמר כ"ק אדמו"ר זי"ע: המשנה אומרת: "אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש" (ברכות ל, ב), והרמ"א פוסק (סי' צח) "ויחשוב קודם התפילה מרוממות האל-ל יתברך ובשפלות האדם" – ולא ניתן להגיע להתבוננות מפרשת "ויגש אליו יהודה וגו'". וענה האדמו"ר הר"י זצ"ל: "ה'בית אהרן' אומר שהכנה מתאימה לתפילה היא – בלימוד דף גמרא עם רא"ש".

ואמר כ"ק אדמו"ר זי"ע: "על מה שהזכרתם דמנהג אבותיכם בידיכם – הרי עניתי ע"כ פעם במשל (לקו"ש ח"י עמ' 237 ועוד) לרופא שלמד חכמת הרפואה אצל רופא גדול ומפורסם ולפיה יש להשתמש בתרופה מסוימת למחלה פלונית, ואעפ"כ משתמש הוא כיום בתרופות החדשות דימינו, מפני כורח העיתים, שכן צורת המחלה נשתנתה". עיי"ש באורך.

ונקודת הענין הוא, דזה שבלימוד דף גמרא עם רא"ש, יכלו להגיע ל"כובד ראש", זה היה בדורות הראשונים, משא"כ עתה זקוקים ללימוד החסידות דוקא כדי להגיע ל'כובד ראש'.

ועד"ז בנדו"ד, דהן רש"י והן התוס' ס"ל ד'בכל כוחו' הכוונה ל'בכל כוונתו', אלא בדבורו של רש"י יכלו מיד להגיע ל'כוונה' אפילו בלי 'קול רם', משא"כ התוס' שהיו אחרי רש"י ומפני ירידת הדורות, התוס' הוסיפו 'בקול רם', כיון שהקול מעורר את הכוונה שזה אמצעי להגיע ל'כוונה' הנכונה – וה"נ לגבי הטור והמחבר, דלא פליגי וא"ש.



מתוך שהותרה לצורך אוכל נפש הותרה נמי שלא לצורך אוכל נפש

הרב משה מאיר שמואל גלוצאווסקי
ממנהלי תות"ל המרכזית

בהלכות יו"ט, סי' תצה ס"ב, מביא אדה"ז את הדין שכל מלאכה הנעשית באוכל או במשקה כגון . . . והבישול . . . וההוצאה מרשות לרשות כל אלו כיון שהן נעשין בגוף האוכל והמשקה . . . נקראין כל מלאכות אלו וכיוצא בהן מלאכת אוכל נפש שהתורה התירה לעשותה לצורך אכילת יו"ט.

ובס"ג מביא אדה"ז שקבלו חכמים שכל מלאכות אוכל נפש מתוך שהתירה התורה לעשותן לצורך אכילת יו"ט, הותרו לגמרי אפילו שלא לצורך אכילת יו"ט, אע"פ שאינו צורך אכילה אלא צורך הנאת הגוף. ע"ש. וידוע שיש מחלוקת הפוסקים האם כשעושים מלאכה ממלאכות אלו שלא לצורך כלל אם הוה איסור דאורייתא או איסור דרבנן, אבל הכל מודים דאיסורא איכא.

ולכאורה עפ"ז יש לעיין: א. כשהולך ביו"ט למקוה עם מגבת וחוזר לביתו עם המגבת ואין בדעתו להשתמש במגבת עוד ביום זה - האם מותר להביאה חזרה לביתו דרך משא או שצריכים ללבשו כמו שעושים בשבת - דהיינו האם זה הוצאה שלא לצורך כלל או לא? (חוץ מהבעי' של הכנה מיו"ט לחבירו וכו').

ב. מה יהיה הדין כשהלך ביו"ט לאכול בביתו של חבירו והסיר את טליתו מעליו ולאחר הסעודה הוא רוצה להביא את טליתו חזרה לביתו - האם מותר להביאו דרך משא או שצריכים ללבשו עוה"פ - דהיינו האם נקרא זה הוצאה שלא לצורך כלל?

ג. גם יש לעיין, כשאוכלים ביו"ט מרק או שותים קפה, תה וכדומה, האם צריכים לדייק שלא לעשות פעולת בישול כשאפשר לאכול או לשתות בלי פעולת הבישול (במקרה שלכאורה אינו מרויח כלום מזה שבישלו). למשל, אם שופכים את המרק באופן של עירווי כלי ראשון (ולא משתמשים בכלי שני) על דבר אוכל שלא נתבשל או על דבר האפוי כגון שקדי מרק שבאופן כזה הוא בישל קצת את האוכל - ולכאורה אין שום ריוח מזה שעשה פעולת הבישול שלכאורה לא נשתנה הטעם וכו' וגם אדם האוכל לא איכפת לי' אם לא הי' כאן פעולת הבישול - האם גם כאן אומרים שזהו בישול שלא לצורך כלל ואסור לעשות כן?

ורואים במוחש שלא מדקדקים כלל בזה ביו"ט ועושים פעולות הבישול בכל מקרה שהוא, אע"פ שהרבה פעמים לכאורה אין שום ריוח מזה שבישלו. ואבקש מהקוראים להעיר בזה.



קידוש בין שעה שש לשבע בליל שבת

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו', 'בנתיבות התפילה' - על דיני טעויות בתפילה

בשולחן ערוך רבינו סימן רצא סעיפים א-ג: "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו כלומר זכרהו זכירות שבח וקידוש...".

"ותקנו חכמים שתהא זכירה זו על כוס של יין בין בכניסתו בין ביציאתו. ומצוה מן המובחר לקדש סמוך לתחלת כניסתו בכל מה שאפשר, ואף אם יצא מבית הכנסת מבעוד יום יש לו לקדש מיד דכיון שהוסיף מחול על הקדש הרי זה אצלו כניסת השבת ויש לו לקדש מיד סמוך לכניסתו ואחר הקידוש צריך לאכול ג"כ מיד כדי שיהיה הקידוש במקום סעודה. ואם אינו תאב לאכול מיד יכול להמתין מלקדש תוך הלילה כמה שירצה כדי שיאכל לתיאבון, ויוכל לסמוך על מה שכבר זכרו בתחלת כניסתו בתפלת ערבית שכבר יצא בזה מן התורה שהרי מן התורה אין צריך אלא זכירה בדברים בלבד בלא יין והרי זכרו בתפלה".

"יש נזהרים שלא לקדש בשעה ראשונה של הלילה (דהיינו שעה שביעית אחר חצות היום עיין סי' תכח). אלא או קודם הלילה או לאחר שעה תוך הלילה. לפי שבשעה הראשונה הוא מזל מאדים וסמא"ל מושל עליו. וכבר נתבאר שלכתחלה יש לו לקדש מיד בבואו מבית הכנסת מבעוד יום".

וכותב כ"ק אדמו"ר זי"ע (נדפס בשערי הלכה ומנהג ח"א עמ' רסח-רסט): "והרי גם בשו"ע שם דייק בלשונו: יש נזהרים כו' וכבר נת' שלכתחילה יש לו לקדש מיד כו' — אף שלפעמים יהי' זה בשעה הנ"ל".

כלומר שלדעת אדה"ז יש לו לקדש מיד בבואו מבית הכנסת אפי' אם הוא בין שעה שש לשבע.

וצ"ע שהרי אדה"ז מסיים "יש לו לקדש מיד בבואו מבית הכנסת מבעוד יום", כלומר לפני שעה ראשונה של הלילה שאז שולט מזל מאדים והוא בין השעות שש לשבע?



בענין ברכת הנר במו"ש בנר שעשוי גם להאיר (הערה בשו"ע החדש)

הנ"ל

בשו"ע רבינו סי' רחצ סעי' טז כותב: "אור של כבשן בתחלת שריפת הלבנים אין מברכים עליו שאז אינו עשוי להאיר, אבל אחר שנשרפה אז עשוי להאיר ומברכים עליו". ובשו"ע החדש אות פז מציין: "ברייטא גמרא שם נג, א. רש"י שם ד"ה בתחילה וד"ה בסוף. טור ושו"ע ס"י".

הנה זה שהם מציינים לרש"י הוא לכאורה טעות, שהרי יש מחלוקת הראשונים אם נר העשוי להאיר ולעוד דבר, האם מברכים עליו, לדעת רש"י (שם ד"ה בסוף) שכיון שמשמש להאיר ג"כ, וכלשונו "ומשתמשין נמי לאורה", אפשר לברך עליו. אבל דעת הרא"ש שדוקא אם עשוי להאיר מברכין. וכך פוסק אדה"ז בסעי' יח שנר שמברכין עליו במוצאי שבת הוא רק אם הוא עשוי בשביל להאיר בלבד.

וא"כ אור של כבשן לאחר שנשרפה שמברכין עליו לדעת רש"י הוא אפי' אם עשוי גם לדבר אחר, ולדעת אדה"ז רק אם הוא עשוי להאיר בלבד, ולכן הוא מדייק בלשונו בסעיף טז: "...אז עשוי להאיר ומברכים עליו", כלומר שעשוי רק להאיר ולכן מברכין עליו. וא"כ לא שייך לציין לזה דברי רש"י. ופשוט.



בענין הבטה בש"ץ בעת אמירת ברכת כהנים

הרב איסר זלמן ווייסברג טורונטו, קנדה

ראיתי שנוהגים הרבה תמימים ואנ"ש להביט על הש"ץ בעת אמירתו את ברכת כהנים מפני שכן נהג רבינו (ושאר הרבנים כמו בא בספר המנהגים עמ' יג). בהתוועדות ש"פ מקץ תשכ"ט התרעם רבינו על זה שמסתכלים עליו במקום להסתכל על הש"ץ בעת אמירת ברכת כהנים.

אבל לכאור' האופן שמקיימין מנהג זה אינו נכון ואין לו שום מקום. דעפ"י רוב עומדים הם אנ"ש והתמימים הנ"ל מאחורי הש"ץ, ויסוד המנהג הנ"ל הוא מפני הדין האמור בברכת כהנים דצריך להיות פנים כנגד פנים, ודין זה מתקיים גם כשעומדים מצדיהם כמו שהביא

אדה"ז בשולחנו סי' קכח סעי' לו. וא"כ רבינו ושאר הרבנים שהיו עומדים לצד הש"ץ שפיר קיימו מנהג זה. אבל בנוגע לשאר העם העומדים מאחורי הש"ץ פשוט שאין שום ענין וקיום בהסתכלות על אחורי הש"ץ. ומה שהתרעם ע"ז רבינו בהתוועדות הנ"ל בפשטות, היינו רק ביחס לאלו העומדים במקום שיכולים להסתכל על פני או צידי הש"ץ, או דכוונת רבינו שישתדלו גם אחרים שיהיו במקום שיכולים לקיים ענין זה. אבל אין שום הוכחה שהכוונה היא שכל העם יסתכלו על הש"ץ כשהם עדיין עומדים במקומן מאחוריו.

והנה הנהגה זו מובאת גם בכף החיים סי' קכז בשם ה"פה ללב, ומביא גם שכ"כ הר"ר דוד עראמה בפירושו על הרמב"ם בפט"ו מהל' תפילה. והיינו דעל מה שהביא הרמב"ם דהעם שאחורי הכהנים אינם בכלל הברכה, סיים "וכן בחזן בזמנינו". הרי להדיא דזהו אותה ההלכה האמורה בברכת כהנים דצ"ל פנים כנגד פנים.

אלא דיש לתמוה על הרד"ע, דהרי קיי"ל דעם שבשדות כיון שהם אנוסים הרי הם בכלל הברכה אע"פ שעומדים מאחורי הכהנים, וכמו שהביא אדה"ז בסי' קכח, דרק מי שמראה בעצמו שאין הברכה חשובה בעיניו, אינו בכלל הברכה, ופשוט דלא שייך זאת להצבור העומדים מאחורי הש"ץ. אמנם גם אם העומדים מאחורי הש"ץ הם בכלל הברכה, מ"מ חסר ההידור של פנים כנגד פנים, וזה יכולה להתקיים רק כאשר מסתכלים על פני הש"ץ או על צד פניו, וכן"ל.

והנה מנהג הנ"ל הרי הוא תלוי בעיקר הגדר של אמירת ברכת כהנים ע"י הש"ץ. דלכאור' יש בזה חילוק עפ"י הלכה ועפ"י קבלה, דבשו"ע סי' קכז מובא דאין המנהג לענות אמן אחר ברכת כהנים אלא "כן יהי רצון", וכן הובא בשו"ע אדה"ז. ופי' בלבוש ד"השליח ציבור אינו אומר אותה אלא בתורת בקשה שמתחיל אלקינו וכו' ברכנו וכו', ואינו נופל אחרי לשון אמן אלא כן יהי רצון כו'". וכוונתו הוא דכשהכהנים אומרים אותה הר"ז חפצא של ברכה וגם דהוי ג' ברכות נפרדות, משא"כ כשהש"ץ אמרו אין זה כ"א בקשה שהשי"ת יברך אותנו באותם ברכות. וא"כ אין זה חפצא של ברכה כ"א תפילה. וגם אין זה כי אם בקשה אחת שהשי"ת יברכנו באותן הברכות שהכהנים מברכין. ובביאור הגר"א כתב: "דאין עונין אמן אלא אחר המברך אבל כאן סידור תפילה הוא", והיינו הך. ולפ"ז הרי ודאי לא שייך להדר לקיים הדין ד"פנים כנגד פנים" באמירת הש"ץ כיון דאין זה חפצא של ברכת כהנים כלל.

אבל אדה"ז בסידורו הרי כתב לענות אמן אחר כל אחד מג' הברכות גם כשנאמר ע"י הש"ץ, ובשער הכולל פי' דדעת אדה"ז בסידורו מיוסד על כמה מקורות. חדא היא שיטת רב האי גאון המובא בב"י דעונין אמן פעם אחת בסיום השלשה פסוקים, וזהו המקור דעונין אמן ולא "כן יהי רצון". ומה שאומרים ג' פעמים זהו עפ"י השבלי הלקט סי' כג שכ' דיש עונין אחר כל חלק אמן בפנ"ע, וכמו שיש נוהגין לענות ב"יעלה ויבוא". ושוב הביא מש"כ המג"א בסי' קפט דעונין אמן גם אחר הרחמן דברכהמ"ז אע"פ שאינם ברכות כ"א בקשות, וכן מש"כ אדה"ז בסי' קכד ס"ט דאחר שאלות ובקשות אומרים אמן ג"כ כמו בקדיש וכיו"ב. גם ציין למש"כ הר"ן בס"פ שבועת העדות ש"ראויים לענות אמן אחר תפילה ותחינה".

ולענ"ד דבריו אינם מתקבלים. כי לפירושו יוצא שאדה"ז שינה מנהג המובא בשו"ע ומוסכם ע"י כל נו"כ השו"ע, וכן ה' המנהג נפוץ בימי אדה"ז כמובא בשו"ע שלו. ואדה"ז קם והחליף מנהג ישראל בלי שום הכרח. דאף דמותר לענות "אמן" על בקשה, הרי ודאי דליכא חיובא בזה. וכי מפני שהשבלי הלקט מביא שכן ה' המנהג בקצת קהילות הרי זה מכריח לשנות המנהג הנפוץ ברוב קהילות ישראל, ספרדים ואשכנזים, שהיו בימיו.

אלא פשוט דדעת אדה"ז בסידור מיוסד עפ"י קבלה, והוא עפ"י הזהר חדש בפרשת נשא "תא חזי כיון דש"ץ סיים צלותי ואתא לברכא ברכתא דכהני אצטריך וודאי לכוונא דרעותא דלבא לברכא לי' לעמא קדישא וכו'", ומובא שם כל סדר הכריעות של הש"ץ בברכת כהנים. הרי להדיא דמה שהש"ץ אומר ברכת כהנים אינו רק בתור תפלה ובקשה כ"א דהוי חפצא דברכת כהנים וכמש"כ "אתא לברכא ברכתא דכהני".

שוב ראיתי שכבר הרגיש בזה הרי"ש גינזבורג בהתקשות גליון תקסט, והביא שם גם מהמאירי בסוטה מ,א דנהגו לעמוד בעת אמירת הש"ץ ברכת כהנים "שהרי במקום נשיאת כפיים היא". אמנם מש"כ שם שזה מתאים עם שיטת רה"ג הנ"ל, אינו נכון, דאם ה' סובר רב האי גאון שזהו חפצא דנשיאת כפים א"כ הרי יש כאן ג' ברכות, והול"ל שיענה ג"פ אמן ולא רק פ"א בסוף.

ולהעיר שגם בסידור יעב"ץ (מהדורת אשכול עמ' ערב) כתב כמו אדה"ז לענות אמן אחר כל ברכה, והביא ג"כ סדר הכריעות עפ"י

הזהר, והיינו כנ"ל, דלפי קבלה הר"ז חפצא של ברכות כהנים ולכן יש חובת כריעות, וכן הם חשובים כג' ברכות נפרדות.



אזהרה במצה ושבת

הרב חיים אליעזר אשכנזי
מונטרעאל, קנדה

בשוע"ר סי' תעב סכ"ה כתב: "...ובאכילת מצה הן חייבות מן התורה, לפי שהוקשה מצות עשה של אכילת מצה למצות לא תעשה של אכילת חמץ, שנאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, לומר לך שכשם שהנשים מוזהרות על לא תעשה של אכילת חמץ, שנאמר כי כל אוכל מחמצת ונכרתה וגו', כי כל לרבות הנשים, כך הן מוזהרות על מצות עשה של אכילת מצה". ע"כ.

הנה בכללות ניכר בשוע"ר שהקפיד שלא לכתוב לשון "אזהרה" (המתייחסת לתורה, שהזהירה) על מצות עשה שבכל מקום (והם רבים) שהזכיר לשון "אזהרה" בשו"ע המדבר שם על מצוות לא תעשה¹. אמנם כאן כתב "הן מוזהרות על מצות עשה של אכילת מצה", ולא כתב חייבות או מצוות.

נראה שכוונתו לומר "שכשם שהנשים מוזהרות על לא תעשה של אכילת חמץ כו", כך הן מוזהרות על מצות עשה של אכילת מצה", שהלימוד מחמץ הוא שיש איזה גדר במצות מצה דנשים כעין ל"ת.

וכיו"ב כתב בסי' רעא ס"ה: "נשים חייבות בקידוש היום בשבת מן התורה... שנאמר זכור את יום וגו' ונאמר שמור את יום וגו' כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, והואיל והנשים מוזהרות בשמירתו להישמר בו מעשיית מלאכה שהיא מצות לא תעשה כו', הרי הן מוזהרות ג"כ בזכירתו".

וראה משך חכמה שמות (יב, יז) שמביא שם שבמצוות מצה ושבת נאמר בתורה הלשון "שמירה" הרבה פעמים. ומבאר שלכן נקרא פסח שבת ("ממחרת השבת"), שהוא כמו שבת בשמירה. ושמירה היא לא תעשה, ולכן בשבת ופסח נשים מצוות בעשין שבהם, שלעשין יש דין

(1) ראה בזה בארוכה בספרי הערות וציונים להל' ליל הסדר סי' תעה סעי', לב הע' 4.

לא תעשה. דעיקר הדרשה שנשים חייבות במצה הוא מזה שלא כתוב עשייה במצה אלא רק שמירה. ומתורץ קושית התוס' (יבמות ד, א) מדוע לא למדו אף בציצית שנשים חייבות בה, מסמיכות ציווי ציצית לל"ת דשעטנז, כיון שבציצית נאמר עשייה. וזהו הסברא בירושלמי שעל עשיית הציצית מברכים, וכך על סוכה ולולב, כיון שנאמר בהם עשיה, עיי"ש.

אמנם מדבר רבינו נראה באו"א קצת, שכ"ז שיש בעשין דשבת ומצה גדר ל"ת הרי"ז נלמד מההיקש שנשים חייבות בהם².

ויש לעיין אם רבינו ר"ל עכ"פ שהיסוד שנשים חייבות במצות מצה, הוא מפני שיש בה גדר ל"ת, שלומדים מההיקש שבמצה יש גדר ל"ת, ורק לכך נשים חייבות במצה.

ולפי"ז דברי רבינו הם ירושלמי מפורש בפסחים פ"ח ה"א (וכ"ה בקידושין פ"א ה"ז): "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל מצות לחם עוני את שהוא בבל תאכל חמץ הרי הוא בקום אכול מצה ונשים הואיל והן בבל תאכל חמץ הרי הן בקום אכול מצה. והא תנינן כל מצות עשה שהזמן גרמא האנשים חייבים והנשים פטורות (ומצה צ"ע שהזמן גרמא דכתיב בערב תאכלו מצות, קרבן העדה) אמר ר' מנא חומר היא מצות עשה שהיא באה מכח לא תעשה (מצות עשה הבאה מכח לא תעשה כגון מצה שהיא באה מהיקשא דלא תעשה היא חמירה ודינא כלא תעשה ונשים חייבות בה)".

אמנם יש לעיין בכוונת הירושלמי שבשביל שנשים יתחייבו צ"ל עשה שיסודו לאו, והרי מפורש בתורה שנשים חייבות בשמחה ובהקהל (קידושין לד) ועוד דבפסחים (צא, ב) יש דיעה שנשים חייבות בקרבן פסח, וכ"פ הרמב"ם רה"ל ק"פ. וי"ל בדא"פ דהבשמחה הרי לאביי שם המצוה על הבעל שישמחנה (ראה נו"כ לרמב"ם הל' חגיגה פ"א סוף ה"א בשיטת הרמב"ם בזה). ובהקהל י"ל לפי מ"ש תוס' סוטה כא, ב (ד"ה בן) דחייב נשים בהקהל הוא לצורך שידעו מצות הצריכות להם³ (וא"כ הרי"ז שוב קשור עם ל"ת). ובפסח י"ל שחיוכם

(2) יש לעיין לביאור המשך חכמה: בסוכה כח, ב (וקידושין לד) אמר רבא שהוצרכו להלכה למשה מסיני שנשים פטורות מסוכה, כיון דבלא כן היינו לומדים מהיקש סוכה למצה שנשים חייבות בסוכה כמו במצה. והרי בסוכה לא נאמר שמירה אלא עשיה. וראה עד"ז בקידושין שם לענין ראייה.

(3) ראה הערות וצינונים להל' ת"ת פ"א סעי' יד הע' 18/ב.

קשור עם הלאוים דישנם בקרבן פסח. ועוד יש לעיין לשיטת התוס' (קידושין לד, א ד"ה מעקה) דבמצוה שהזמ"ג שיש בה עשה ולא נשים חייבות בלאו ופטורות בעשה⁴. ויל"ע מאי שנה מעשה שיסודה לאו⁵. ונצטרך לומר שסוכ"ס במצה וקידוש היום אין לאו, וא"כ ההיקש ללאו הוא ביחס לעשה עצמו. משא"כ במצוה שיש בה עשה ולא, לשיטת תוס' העשה והלאו הם נפרדים.

גם יש לעיין משו"ת רעק"א סוף סי' קסט שכתב דאף למ"ד דאינו מניח תפילין ביום עובר בלאו, דהשמר דעשה לאו אף בתפילין, אמנם נשים פטורות מהלאו, "די"ל דאזהרה דעשה היינו דהעיקר הוא העשה, והאזהרה לא על גוף המצוה רק אזהרה על קיום העשה. שאם לא תעשה כחוב שלך לקיים העשה אתה עובר בלאו. וזהו האזהרה מי שמחוייב בעשה ואינו מקיימה. אבל לנשים דעיקר העשה ליתנהו גבייהו, גם האזהרה ליכא עלייהו. והדבר צריך הכרע. כן נראה לעניות דעתי", ע"כ. ויש לעיין מאי אולמא האי מהאי.



שיטת אדה"ז באבידה מדעת

הרב שניאור זלמן הלוי סגל
כולל 'צמח צדק' ירושלים תובב"א

כתב אדה"ז בהל' מציאה ופקדון (הט"ז): "...אבל אם אי אפשר לתלות בשכחה, אלא מדעת הניחוהו בעליו כאן והלכו להם, אע"פ שלא הניחוהו אלא לפי שעה ומיד ישובו לקחתו, הרי הוא של מוצאו, אפילו יש בו סימן, שכיון שבעליו הניחוהו מדעת, אפילו לפי שעה המקום שאינו משתמר כלל והלכו להם, בודאי יש בדעתם שאם יבוא אחר ויטלנו, יטלנו וה"ז כמו יאוש והפקר ואין זו אבידה שמוזהרים עליה להשיבה כלל שנאמר "אשר תאבד" - ולא המאבד לדעת".

וידועה קושית האחרונים (ראה חקרי הלכות ח"ד יג, ב. ורשימת שיעורים פ"א סל"ו אותיות ב' וג'). למה צירף אדה"ז ב' טעמים שהמוצא זכה במציאה, א. "ה"ז כמו יאוש והפקר", ב. "אי"ז אבידה שמוזהרים עליה להשיבה כלל שנאמר "אשר תאבד" - ולא המאבד

(4) ראה שער המלך פ"ב מהל' ע"ז ה"ג, מנ"ח מצוה רצו.

(5) ראה מעין זה בשירי קרבן לירושלמי פסחים שם.

לדעת". ובפרט שמקורו של טעם הב' הוא מהרמב"ם (הל' גזילה ואבידה פ"א הי"א) החולק על אדה"ז, וסובר שהרואה מציאה זו אסור לו ליטלו לעצמו, כי האבידה עדיין לא יצאה מרשות הבעלים, אלא שאעפ"כ אין המוצא מחויב בהשבתה שנאמר "אשר תאבד" – פרט למאבד מדעתו, אך אין כוונת הכתוב ללמדינו שהמוצא זכה במציאה לעצמו, כפי שכתב אדה"ז, לפי שהמציאה עדיין לא יצאה מרשות הבעלים, א"כ איך השתמש אדה"ז בטעמו של הרמב"ם (החולק עליו) לזכות את המוצא באבידה? עוד צריך ביאור מהו הלשון "והרי זה כמו יאוש והפקר", הרי כבר בס"א כתב אדה"ז שיאוש אינו כהפקר (כשיטת התוס' בב"ק סו, א ד"ה כיון), וכן לקמן בסע' ח"י כתב "שהיאוש אינו כהפקר, כי אינו מתיאוש ומפקיר מרצונו". וא"כ למה באבידה מדעת כתב "וה"ז כמו יאוש והפקר", דמשמע שלשניהם (יאוש והפקר) דין אחד?

ויובן זה ע"פ ביאור החילוק בין יאוש להפקר, דמצאנו באחרונים (ראה אנציקלופדיה תלמודית חכ"א ערך 'יאוש עמ' קמב) כמה חילוקים. ומהם א. הפנ"י (גיטין לח, א. ד"ה רש"י) כתב שיאוש חל על החפץ גם כשהוא אינו ברשות בעליו, כי לסלק רשות מהחפץ, נתנה תורה כח גם כשהחפץ אינו ברשות הבעלים. משא"כ הפקר אינו חל אלא א"כ החפץ תחת רשות הבעלים וגם זה רק כשמפקירים בפה, ובפני ג' אנשים, כי להפקר יש תורת קנין והוא צריך להעשות עם כמה תנאים [כמובא בשו"ע חושן משפט סי' רעג בתחליתו]. חילוק נוסף מופיע בדברי הנתיבות (חור"מ סי' רסב ס"ג) על דברי התוס' הנ"ל שיאוש אינו הפקר.

ב. ביאוש, החפץ אינו יוצא מרשות הבעלים קודם שמגיע לרשות המוצא, ולכן אם הבעלים חזרו בהם מהיאוש, צריך המוצא להחזיר לבעלים את החפץ. והם מצידם אינם צריכים לעשות קנין חדש, כי מלכתחילה החפץ לא יצא מרשותם לגמרי.

משא"כ בהפקר קי"ל (יו"ד סי' רכא, ס"ט, וחור"מ סי' רעג, ס"ד) שהחפץ יוצא מיד מרשות הבעלים, ואם הם ירצו לזכות בחפץ שוב, הם יצטרכו לעשות קנין חדש, כמו כל אדם שרוצה לזכות בהפקר, וכמובן לא יכלו לחזור בהם כשמישהו אחר זכה בזה. ועפ"ז אולי י"ל, יובן לשון אדה"ז שנקט באבידה מדעת ב' הלשונות "וה"ז כמו יאוש והפקר", כי באבידה מדעת חלים ב' הגדרים יחד. דהנה לפי האופן הראשון שגדר יאוש הוא סילוק רשות בעלים, מובן ש"בשעה שהניחו"

הבעלים את החפץ במקום שאינו משתמר, היינו לא ברשותם. "בודאי יש בדעתם" להסתלק מהחפץ שאם יבוא אחר ויטלנו והרי זה כמו "גדר יאוש".

בנוסף לכך חל על זה גדר הפקר. שהתורה הקנתה חפץ זה למוצא, שלא יחול עליו חיוב השבה, להשיב את המציאה הזו, כי לא זוהי האבידה שחייבה התורה בהשבת אבידה שנאמר "אשר תאבד – ולא המאבד לדעת". ולפיכך 'איגלאי מילתא למפרע' שכשהמוצא הגביה בתחלה את המציאה, ע"מ להשיבה לבעליה הוא איננו מחויב במצות השבת אבידה, ובהגבתה זכה בה.

וי"ל הטעם שאדה"ז מוסיף כאן שעל אבידה זו חל לא רק דין הפקר, היינו שהמוצא שהגביה בהתחלה, הוא זכה בה לעצמו. אלא גם דין יאוש – שע"י הנחת הבעלים במקום שאינו משתמר, נסתלקה רשותם מהחפץ, אף שניתן לשאול מאי קמ"ל, ה"ז במכש"כ אם התורה הקנתה למוצא, כש"כ שנסתלקה רשותם מהחפץ?

ומשום שסוכ"ס הקניית החפץ למוצא לא היתה מרצונם כשאמרו אנו מפקירים את החפץ וכל הרוצה לזכות יבוא ויזכה, אלא מזכיית התורה בעל כורחם של הבעלים. הוה אמינא שאין זה קנין אמיתי? ! קמ"ל אדה"ז בהוסיפו "וה"ז כמו יאוש", שהואיל וסילוק רשות הבעלים היה מרצונם שבוודאי אם יבוא אחר ויטלנו, יטלנו. פועלת התורה ע"י נתינת שם הפקר, להכניס את האבידה לרשות המוצא, שיחשב לחלק מרכושו.

ולפי האופן השני בגדר החילוק בין יאוש להפקר, ניתן לבאר ג"כ שבאבידה מדעת חלים גדרי יאוש והפקר גם יחד. דהנה ע"י יאוש בעלים החפץ אינו יוצא מרשותם, אלא א"כ "יבוא אחר ויטלנו" מרשותם (כפי שכתב הנתיבות), דהוה אמינא שכשם שהבעלים יכולים לחזור בהם מהיאוש קודם שיגיע החפץ לרשות המוצא, כי לחפץ יש עדיין זיקה להיחשב תחת רשותם. הכא נמי יחול על המוצא חיוב השבת אבידה. כמו בכל דיני מציאה שאפילו החפץ אינו ברשותם, חל עליו חיוב השבה.

קמ"ל אדה"ז בהוסיפו שלאבידה מדעת חל גדר הפקר, שאין חיוב להשיב את האבידה כי על אבידה מדעת לא חל כלל שם אבידה שנאמר "אשר תאבד – ולא המאבד לדעת". ובמילא זכה המוצא בחפץ זה להיחשב כבעליו לכל דבר.

ע"פ הנ"ל מובן למה נקט אדה"ז את טעמו של הרמב"ם, כי אדה"ז סובר שהדרשה של אשר תאבד אינה משמשת רק לכך שהמוצא אינו מחויב בהשבתה – כמ"ש הרמב"ם, אלא עוד זאת בכך נתגלה שהתורה הסירה את אחריותה מהחפץ, להיחשב כמו הפקר, שהמוצא יקנה אותה מיד.

ע"פ הנ"ל יש לומר בעומק יותר שב' אופנים אלו בגדר יאוש והפקר, אינם ב' גדרים שונים זמ"ז, אלא הם קשורים ונובעים מאותה נקודה:

כי הואיל ויאוש הוא סילוק בעלים מהחפץ (כדברי הפנ"י), לכן יכולים הבעלים להסתלק מהחפץ גם כשהוא אינם ברשותם. לפי שסילוק רשות הוא פעולה שלילית שמאפשרת להיעשות גם כשהחפץ אינו ברשותם ממש.

לכן אם הבעלים יחליטו קודם שהגיע החפץ לרשות המוצא, הם אינם מתיאשים מהחפץ ויכולים לחזור בהם (כפי שכותב הנתיבות) כי היאוש פעל רק סילוק מהחפץ. אך לא הקנייה למישהו אחר. (ופשוט שאם החפץ נקנה כבר לאחר, לא יכלו הבעלים לבקש זאת בחזרה כי היה קנין בחפץ שמשייכו למישהו אחר).

משא"כ בהפקר שהפקעת הבעלות בזה היא לא רק סילוק אלא הקנייה לאחר (כמ"ש הפנ"י), אין הבעלים יכולים לחזור בהם לאחר שהפקירו כדין, אלא ע"י קנין חדש. (כמ"ש הנתיבות). לכן צריך שלכל הפחות ההפקר יהיה בפה, ובפני ג', כיון שהוא כמו קנין, (וכן מדויק מלשון אדה"ז בסי' תה ס"ב לענין חמץ, עיי"ש).



הידור מצוה ונוי סוכה וביאור מנהגי רבינו בהידור מצוה [גליון]

הרב יהודה ליב גראנער
מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון העבר (עמ' 55) מביא הרב נ.ג. שי' שיחת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שמחלק בין החפצא של המצוה שע"ז שייך הידור מצוה, משא"כ על ענין חיצוני של המצוה אין חל ע"ז הגדר דהידור מצוה. ועפ"ז מבאר הנ"ל הנהגת הרבי בכמה ענינים, לדוגמא: שהרבי לא החזיק את האתרוג בקופסא של כסף, כי זה לא מוסיף הידור בחפצא של האתרוג.

ולהעיר: שכשהיינו בימי הסוכות בהיכלו של הרבי הריי"צ (שעל ידו נכנסו לסוכתו) ראינו שהאתרוג שלו כן הי' מונח בקופסא של כסף, ועד"ז גם הלולב הי' מונח בקופסא של כסף.

ועוד מסביר הנ"ל שזהו גם הטעם שאין מנהג חב"ד לעטר את הטלית בעטרה של כסף. ולהעיר, דחסידי אדה"ז עד תקופת המאסר, בתחלת שנת תקנ"ט, כן עטרו את הטלית בעטרה של כסף, אלא כתוצאה מזה שהיו זקוקים אז לסכומים גדולים לשחרר אדה"ז, הסירו את העטרות, ומכרום, והחילוף מסרו לקופה של ההצלה. אבל, גם אחרי השחרור לא החזירו את העטרה, כנ"ל.

ומסביר שם (עמ' 58) למה הרבי החזיק את המגילה בתיק של כסף, כי בנוגע לכתבי קודש יש חובת כריכה בשיראין נאה, ועפי"ז, שיש חובה, אי"מ למה עד לשנה מסויימת, כמה שנים אחרי הנשיאות, שאז מי שהוא נתן תיק של כסף במתנה לרבי, החזיק הרבי את המגילה בתיק של נייר.

בהמשך שם רוצה הנ"ל להסביר שיש הבדל בין הידור מצוה להידור מקדש, ובזה הוא מסביר למה אין להקשות לשיחת הרבי מהדין של עיטור ביכורים, שהיו מעטרים הסל והשור וכו', כי לדעתו עיטור זה אינו גדר של הידור מצוה אלא גדר של הידור כבוד המקדש.

אבל להעיר מפירוש הרע"ב במס' ביכורים פ"ג מ"י: "עיטור ביכורים: עיטור הפירות הנאים שמקיף סביבות הסל להידור מצוה".



בענין הנ"ל

הרב ברוך אבערלאנדער

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

גדרי הידור מצוה וגוי סוכה

ידועה שיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע¹ בענין מנהג חב"ד שאין מקשטים את הסוכה בגוי סוכה², ולכאורה: א. הרי אנו מחויבים בהידור מצוה?

(1) 'שיחות קודש' תש"ל ח"א עמ' 129-133. וראה 'אוצר מנהגי חב"ד', תשרי, עמ' רסז.

ב. הרי כבר מצינו בחז"ל³ שאחרי ש"סיככה כהלכתה" היו מוסיפין עוד ש"עטרה בקרמין ובסדינין המצוירין ותלה בה אגוזין שקדים . . יינות שמנים וסלתות"? וביאר רבינו בארוכה שהידור מצוה אינו אלא כשהידור הוא מגוף המצוה, ולא ע"י שתולים עליו דברים לנוי. ולפי זה מתבאר מנהג חב"ד שלא מקשטים הסוכה בקישוטים חיצוניים, שכן ענינה של חסידות חב"ד לחנך ולהדריך שהמצוה עצמה כפי שהיא תהיה אהוב וחביב על האדם כביתו ממש.

ורבינו מבאר שם ההבדל בין דורות הראשונים לבין דורות אחרונים בנוגע הרגשה זו, שלדידם הנוי סוכה היה בגדר "ביטלם יפה יפה"⁴, "ביי זיי בהרגש איז געווען . . אז די פרי איז נתבטל געווארען לגמרי צו די סוכה, און עס איז געווארען א חלק פון די סוכה. איז בא איהם טאקע געווען נוי סוכה אין די מצוה גופא". אבל מי שלא יכול להגיע לדרגא זו, אז ישנו "ענין לשלילה אויף נישט מאכן קיינע נוי סוכה, ווארום די דפנות וסכך זיינען דאך מצות ה', האט ער א ברירה מאכן זיי שענער דורך א ענין שמחוץ להם, ולכאורה וואס פאר א תפיסת מקום האט דאס לגבי די מצוה".

"בית נאה" כהידור מצוה

ובגליון העבר נתבאר ענין זה בטו"ט ע"י הרנ"ג. ויש להוסיף:

הרי הרמב"ם⁵ כותב בהמשך לחיוב הידור מדין "כל חלב לה" ש"אם בנה בית תפלה יהיה נאה מבית ישיבתו", הרי שגם בנוגע לבנין ישנו חיוב הידור?

וי"ל בשני אופנים:

א. עיקר דברי הרבי בשלילת ההידור הגשמי נאמרים בנוגע למצות הסוכה, שהרי "סכך אליין האט דאך זיכער א קדושה מה"ת, אפילו דפנות האבן דאך א קדושה מדרבנן, נעמט ער א דבר הרשות און מאכט

(2) וב'נטעי גבריאל' סוכות, מהדורת תשס"ב, פל"ד הערה א מציין שגם מנהג סקווירא שאין תולין נוי סוכה, ובבעלזא תולים רק פירות.

(3) ברייתא סוכה י, א.

(4) וע"ד לשון חז"ל (יומא לה, ב) בנוגע לתרומה להקדש שישנו שתי דרגות: "שימסרנה לציבור" ו"ימסרנה יפה יפה".

(5) בהל' איסורי מזבח שם.

שענער מיט דעם א מצוה . . דעריבער פאסט אויף דעם נישט צו זאגן אז דורך א וילון יפה וועט ער עס מאכן שענער, משא"כ בנוגע לביהכ"נ שאין בו קדושה שעצם הדפנות והקירות אין בהם קדושה כזו.⁶

ב. ברמב"ם מדובר על הבנין בעצמו שיהיה יפה (ועד"ז בענינו י"ל שהסוכה עצמה תהיה נאה ויפה מן עצים משובחים וכדומה), אבל לא מצינו חיוב לעטר וליפות את ביהכ"נ עם ציורים וכדומה.⁷

רשב"א: "להתנאות ולהנעים עליו ישיבת סוכה ומצוה"

והנה כבר צוין ל'מועדים וזמנים'⁸ שתמה על מנהג חב"ד הנ"ל: "הלוא נוי סוכה מפורש במשנה ובראשונים . . ולמה מקפידים שתהיה הסוכה בלי נוי דוקא". ונדחק בזה, "ואולי יש בזה טעם כמוס". ומצאתי שהוא דן בזה גם בספרו 'תשובות והנהגות'⁹.

ולבאר ענין זה מבאר למה אין בנוי סוכה דין הידור מצוה של "זה אלי ואנוהו", וכדברי הרבי הנ"ל, ולבאר גדר נוי הוא מסתמך על שו"ת הרשב"א¹⁰:

"שאלת עוד הא דתנן בפרק קמא דסוכה¹¹ פירש עליה סדין מפני החמה או תחתיה מפני הנשר פסולה. ואיתמר עלה בגמרא אמר רב

(6) אמנם להעיר מהאיסור של נתיצת ביהכ"נ (שו"ע או"ח סי' קנב, ט"ז סי' קנא סק"ג).

(7) אמנם להעיר מהמנהג שהיו נוהגים לצייר ציורי מזלות, י"ב השבטים, ציורי אה"ק וכיו"ב, וראה בארוכה בענין זה והמסתעף בספר 'מנהגי הקהילות' (טויסיג-גולדהבר), שנדפס לאחרונה, ח"א עמ' ל-מה הערה 1, עמ' כד-כה הערה 3, עמ' יד הערה 2. ולהעיר מתוד"ה כרובים (יומא מד, א): "נשאלתי על אותם שמציירים במחזורים צורות חיות ועופות אם יפה עושים אם לאו. והשבתי נ"ל דודאי לא יפה עושים, שמתוך שמסתכלים בצורות הללו אין מכווין לבם לאביהם שבשמים".

(8) ח"ח עמ' קא.

(9) ח"ב סי' שז. ומעניין שבעוד שב'מועדים וזמנים' שהדפיס בשנת תשמ"א הוא הכיר מנהג זה רק כמנהג חב"ד, הרי בשנת תשנ"ד הוא כבר יודע לציין ש"ראיתי אצל כמה גדולי ישראל זצ"ל שנמנעו בזה... ושמעתי מכמה צדיקים שלא נהגו בנוי סוכה... ובמצוה גופא הרגישו הנעימות", וידוע שמערערים על המימנות השמועות שלו.

(10) ח"א סי' נה.

(11) י, א במשנה.

חסדא לא שנו אלא מפני הנשר אבל לנאותה כשרה. ואי לנאותה כשרה נמצא זה מסכך בסדינין ופסולת גרן ויקב הנתון למעלה אינו מעלה ואינו מוריד.

תשובה עיקר דברים אלו נראה לי שהוא ממה שכתוב בסכות תשבו ודרשינן תשבו כעין תדורו. ולפיכך מה שאדם עושה עיקר תקרתו, צותה כאן התורה שיהא מפסולת גרן ויקב דומה להן. ולפי שאדם נותן בתקרתו קורות המצויירות או דברים אחרים שאינן עיקר תקרה אלא טפלה לה לנוי כדי שתערב עליו דירתו, לפיכך התירו לגבי סוכה כן. לפי שאין אילו לעיקר סכך אלא להתנאות ולהנעים עליו ישיבת סוכה ומצוה. ולא עוד אלא שהוא מצוה מן המובחר להעלות שם כליו הנאים לחבב את המצוה ושתהא דירתו ערבה...".

והחילוק מבואר שבפירס סדין נראה כעיקר הסוכה, ולכן חוצץ לסכך ופוסל, אבל בנוי שנעשה להנעים דירתו ולחבב הסוכה, וניכר שעיקרו רק לנוי לא חוצץ. אבל מבואר מדבריו חידוש נפלא שאפילו לנוי מותר בסכך רק מפני ששייך לעיקר המצוה שבזה עריבה עליו, אבל בלי זה ראוי לחוש שחוצץ ופוסל הסוכה. . וע"כ אם לא עריבה עליו בכך ומרגיש יותר בדירתו כשאין הנוי, ראוי לחשוש שאין בזה תשבו עין תדורו, וממילא הוה חציצה לביאור הרשב"א שהבאנו. [ולפי"ז מ"ש בגמרא¹² "סוכה נאה" ע"כ היינו בעצם הדפנות שיהיו שלימות ומסוג נאה ומשובח.]

ולפי זה כשתולים פירות בסכך בזה הוי נוי לסוכה. אבל מה שהוסיפו בזמן האחרון לנוי שמרבים נייר צבעוני לקישוט בשרשרות, שאין דרך לעשות כן בדירות נאות, נראה שאין לזה יסוד בש"ס ופוסקים, וחוששני שראו כן בעכו"ם שעושין כך לנוי ועבדי כן בסוכה אצלנו, ולא ידעתי אם בזה יש חביבות דמצוה וסוכה עריבה עליו, ע"כ אמינא למי שנוהג כן שיעשה רק בצדדין, ולמעלה בסכך יש לתלות מעט פירות וכדומה לנוי. . שעיקר הנוי בדפנות, שבזה כל הסוכה נראה נאה, אבל בסכך מעט מאד שמא לא נקרא לדידן נוי שערב עליו בזה וכה"ג חוצץ ופוסל, עכ"ד. והרי ביאורו דומה להפליא לביאורו של הרבי, ובדברי הרשב"א מפורשים הדברים.

הוא אומר דבר חמור כשקובע שי"ל דדוקא בלי נוי סוכה הוי "כעין תדורו", אלא שסברא זו הוא אומר רק בנוגע לנוי הסכך ושיהיה חציצה ולא בנוגע לנוי הדפנות. ולכאורה עיקר סברתו זו הרי זה מהפך את הקערה על פיה, שלפ"ז דוקא אלו שנוהגים לקשט את הסוכה יש להם בעיה הלכתית. אבל להלכה ודאי שאינו ניתן להיאמר כן בקשר לדפנות, שהרי לא מצינו שכעין תדורו קובע גם את צורת הסוכה ואופני הקישוט, כמו שאינו קובע את צורת השלחן, הכסאות וכיו"ב, למרות שעיי"ז ירגיש יותר כעין דירתו הקבועה.

ומעניין שאלו שמהדרים בפיאות מהודו וכו', מקילים לגמרי בדברים הנעשים לשם חגם, ובענין זה דן בשו"ת 'שבט הלוי'¹³.

קישוט שאינו נהוג בבית

ובענין זה יש להעיר מהיבט אחר, ולשם המחשה ארשום מה שבדידי הוי עובדא: בחג הסוכות התארחתי פעם אצל משפחה שיש להם סוכה מקושטת בכל מיני נוי סוכה, אמנם נכנסתי לחדר הגדול והמפואר ששם סועדים בשבת בשאר ימות השנה, וראיתי שמה שהקירות היה ריקים ורק ציור אחד יקר פיאר קיר אחד. שאלתי את בעלת - הבית למה הקירות ריקים? והיא הסבירה לי: "דוקא קיר לבן פשוט זה יפה". ונשאלת השאלה לפי זה למה לא מפארים את הסוכה הקדושה באותו יופי שבו מפארים את החדרים היפים של כל השנה? למה בסוכות עוברים לקישוט מסוג אחר, שמדביקים לקירות ניירות מקושטים וכיו"ב?

נכון שבגמרא ובמקורות נזכרים הנוי סוכה, אבל אין להכחיש שבמדינות ערב אכן נוהגים לשים שטיחים וכו' וכו' על הקירות וגם במזרח אירופה זה נהוג, אבל לא במדינותינו. האין זה טבעי שלאור זה גם את הסוכה נפאר רק בקירות פשוטים ויפים?

ואכן ב'אגרות משה'¹⁴ נדחק לבאר ענין הנוי סוכה, ואעתיק את דבריו:

"בענין נוי סוכה . . ובסדינין המצויירין שזה וודאי דבר השייך לעטר בהם כותלי הבית. שלכן אף שאדם זה מפני עניותו וכדומה אין דרכו

(13) ח"ב סי' נז אות א.

(14) או"ח ח"ה סי' מ ס"ד.

לעטר ביתו אפילו בע"ש לכבוד שבת, מצווה עליו לעטר סוכתו. משום דמהראוי הוא לעטר ביתו לכבוד שבת ויו"ט¹⁵, שלכן הוא בכלל תשבו כן תדורו.

וכן שייך לעשות נוי סוכה במיני אוכלין ומשקין בכלים נאים, כדתניא בברייתא . . ואף שבבית לא מצינו שמעטרין בזה, מ"מ [א] בסוכה שעיקרה הוא לאכילה, שייך להחשיב זה לעיטור. [ב] וגם בסוכה שבהכרח ישארו כל ימות החג משום שהוקצו למצוותם הוו אלו לנוי, ובבית שבכל שעה שייך שיסירו אותם לאכילה לא שייך שיחשיבו זה לנוי. [ג] וכן דברים שאינם מתקיימים בקביעות אלא רק לימים אחדים, שבבית לא יתלם בכותלים, דאין טעם שישנה בקשטים בשביל איזה ימים מאחר שלא שייך שיעשה כן כל השנה. ובסוכה שהוא רק לז' וח' ימים, הוא שייך לעטרו, שלכן טוב לקשט בהם הסוכה.

אבל דברים המתקיימין, ומ"מ אין הדרך להתקשט בהו בית הקבוע, אין טעם לקשט בזה הסוכה.

ואם יש בזה נוי, יש בזה נוי מצווה ולא נוי סוכה. ויש אולי להסתפק אם יאסרו מליהנות בהן, דאולי אין בה איתקצאי למצווה, כיון שהוא נוי בעלמא. וגם אולי טעם ביזוי מצוה ליכא בהסרת נויין כאלו שלא שייכין להסוכה, כיוון דאין הדרך להתקשט בהם כותלי ותקרת בית קבועה, ויש לעיין בזה...."

הרי שנדחק לבאר למה יין ושמנים הם מגויי הסוכה, שהרי מדובר כאן בנוי כזה שאף פעם לא מקשטים בכיוצא בזה במשך כל ימות השנה בבית או בשום מקום אחר, אפילו במקרים שצריכים את הקישוט רק לזמן קצר (ולדוגמא חגיגת חתונה וכדומה). ובנוגע לשאר דברי קישוט הרי הוא קובע: "דברים המתקיימין ומ"מ אין דרך לקשט בהו בית הקבוע, אין טעם לקשט בזה הסוכה. ואם יש בזה נוי, יש בזה נוי מצווה ולא נוי סוכה", ולפי שיטת הרבי הרי גם "נוי מצוה" אין כאן בדורות האחרונים.

לפועל התרגלו האנשים שבחג הסוכות הדברים האלו נחשבים לקישוט, אפילו במקרה שאדם קובע סוכתו באותו חדר שבו הוא סועד

(15) ויל"ע איפה מצינו חיוב לעטר את הבית, הרי בשו"ע או"ח סי' רמב נאמר רק "לקדשו ולכבדו בכסות נקיה ולענגו בענג אכילה ושתייה"?

כל השנה, ע"י שמוריד את הגג ומסכך שם, הרי לכבוד חג הסוכות הוא תולה על הקירות ועל הגג דברי קישוט, ומוריד אותם מיד אחרי חג הסוכות, כי אז הוא חוזר ליופי הטבעי של הדירה, "כעין תדורו", ולפי כל הנ"ל צ"ע למה זה נחשב לקישוט.



יו"ט שני לבן א"י בחו"ל [גליון]

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"ץ בקהלת חב"ד, לונדון

בגליון העבר (עמ' 66) הקשה שארי הרב א. ז. וו. על מה שכתבתי בקונטרס 'יו"ט שני להעובר ממקום למקום – מתוך משנת חב"ד' (לונדון, תמוז תשנ"ה). שם כתבתי לבאר לשון אדה"ז בשו"ע מהדו"ב (סי' א ס"ח) בטעם מה ש"בני א"י הבאים לחו"ל חייבים בקדושת היום" ביו"ט שני, דהיינו בגלל "ששורה קדושה עליונה בחו"ל ביו"ט שני של גליות".

וכתבתי להתאים הדברים אף לדעת בעל המאור, דבכה"ג מתפלל הוא תפלת חול ביו"ט שני, ומניח אז תפילין, והיינו כי דברי אדה"ז הללו – 'קדושת היום' – מוסכים אל איסור מלאכה, כי גם לדעת בעל המאור אסור בן א"י לעשות מלאכה בחו"ל ביו"ט שני. (וכבר ציינתי שם בהערה שכדברים האלה כתב הרה"ג הר' ישעי' הורביץ ז"ל אב"ד וויניפּעג, בספרו 'יבא שילה', נעתק בקובץ 'יגדיל תורה' (א.י.) גליון יב עמ' 61).

והקשה הנ"ל שלא ייתכן לפרש דברי אדה"ז 'קדושת היום' בקדושה שהיא חלה לחצאין, שאוסרת מלאכה רק בפרהסיא.

ומאד תמהתי עליו כי טעה בדבר משנה, שהרי מפורש כתב בשו"ע"ר (סי' תצו ס"ז) שבני א"י בחו"ל אסורים במלאכה ביו"ט שני אף בצנעא. [ואף שיש פוסקים אחרים המקילים בזה, אך הרי לדידן שו"ע הוא בגדר 'דבר משנה', וכידוע]. וא"כ מפאת איסור מלאכה יש כאן קדושה שלימה, לא לחצאין.

והוא תירץ שאדה"ז בא שם לבאר דעת הראב"ן [שנוהג כפי מנהג מקומו עכשיו], וכפי שמצאנו כמה פעמים בדרושי חסידות שנתבארה שיטה מסוימת אף דלא קי"ל כוותי'. ברם, תינח הדבר בדרושי

חסידות, אבל לא ייתכן לענ"ד לתרץ כן בספר הלכה, שיתבארו שמה דברים שהם שלא כהלכתא. וע"כ מחוורתא כדשנינן מעיקרא.



טעות בהזכרה בתפילה ובברכת המזון [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון תתקו (עמ' 71) כתב הרב צבי רייזמן שי' לתרץ את דבריו בגליון תתצח שאם א' הזכיר בברכת המזון יעלה ויבוא לפני רצה חשיב כמשנה ממטבע שטבעו חכמים ולכן לא יצא י"ח וצריך לחזור ולומר לפי הסדר הנכון, וע"ז הערתי בגליון שלאח"ז שמבואר בכ"מ דכל כה"ג אינו נקרא משנה ממטבע ע"ש וע"ז ענה הרב הנ"ל בגליון הנ"ל ש"דברי הראשונים שהביא נאמרו כאשר משנה מתוך לשון הברכה עצמה, ואז רק אם שינה בפתיחה וחתימה נחשב שינוי המטבע אולם כל דברנו עסקו בהזכרת "רצה ויעלה ויבוא" שהם הזכרה בברכת המזון ולכל ההזכרה יש דין של ברכה בפני עצמה, ולכן כשלא אמר את הסדר כראוי נחשב כאילו לא ברך את הברכה כלל, ושפיר נחשב כשינוי ממטבע שתקנו חכמים".

ולענ"ד אין בזה ליישב דבריו, משום שאם הבנתי נכון את דבריו הרי שרוצה לחלק בין שינוי הסדר בתוך ברכה אחת, לבין שינוי סדרם של הברכות עצמם שהקדים ברכה שאמורה להיות יותר מאוחר בסדר הברכות ואמרה יותר מוקדם שזה מעכב, ולכן לדעתו הזכרת רצה הוי ברכה בפ"ע, והזכרת יעלה ויבוא ברכה בפ"ע, ולכן אם הזכיר יעלה ויבוא לפני רצה, אינו יוצא י"ח (ואם לא לזו היתה כוונתו הרי שלא הצלחתי להבין מדבריו מהי כוונתו, ובודאי יואיל לברר כוונתו בגליון הקרוב).

אולם באמת א"א לומר כן משום שכל יסודו בכלל להגדיר את הזכרת רצה ויעלה ויבוא לא רק כחלק מהברכה השלישית של ברכת המזון, אלא כברכה בפ"ע, הוא ממ"ש הגר"י כהן בהערות למקראי קודש (ע"ש בגליון תתצח עמ' 146), וסברתו הוא מצד שלפעמים היא ברכה בפ"ע כששכח לומר בברכת המזון ונזכר קודם שאמר הטוב והמטיב, שאז אמרה כברכה בפ"ע, ולכן גם כשאמרה במקומה בתוך הברכה השלישית נחשבת ההזכרה כברכה בפ"ע ע"ש.

והרי משם גופא ראי' שאין להחשיב את הזכרת רצה כברכה בפ"ע והזכרת יעלה ויבוא כברכה בפ"ע, דהרי בשכח להזכיר שניהם ונזכר קודם הטוב והמטיב, אומרם בברכה אחת וא"כ בנדו"ד כשאמר יעלה ויבוא לפני רצה אין זה יכול להחשב כמו שהקדים ברכה אחת לחבירתה אלא רק כמי ששינה סדר הדברים בתוך הברכה עצמה וע"ז הרי כבר נתבאר דבזה אינו נחשב כמשנה ממטבע שטבעו חכמים וק"ל.

ומלבד זאת יש להעיר שהגר"י כהן אמר את חידושו במקום שלא הזכיר כלל רצה די"ל דנחשב כאילו החסיר ברכה שלימה ולכן לכו"ע הוי כלא בירך כלל (ואינו תלוי במחלוקת הידועה בין הר"י וחכמי פרוניציא במי ששכח להזכיר בתפילה יעלה ויבוא וכו'). אבל כשהנדון הוא רק שינוי בסדר ההזכרות, אזי אפי' אי יחבינא לי' להרצ"ר שי' שכל הזכרה נחשב כברכה בפ"ע (אף שלדעתי א"א לומר כן וכנ"ל) הרי יתכן שגם בשאר הברכות של ברה"מ אם שינה הסדר אינו מעכב, דהרי מצינו בברכות ק"ש שסדר הברכות אינו מעכב כמבואר ברמב"ם ובשו"ע הל' ק"ש, ולגבי ברכת המזון לא מצינו מפורש שזה כן מעכב וא"כ כ"ש בשינה סדר ההזכרות שאינו מעכב.

[ועוד זאת יש להעיר על עיקר יסודו של הגר"י כהן דלדבריו ה' צריך להיות שגם בר"ח מי ששכח יעלה ויבוא בברכת המזון שיחשב כהחסיר ברכה שלימה דהרי גם בר"ח מי שנזכר קודם שהתחיל ברכת הטוב והמטיב שלא אמר יעלה ויבוא אומר ברוך אשר נתן וכו' כברכה בפ"ע, ומ"מ אם לא נזכר עד שהתחיל ברכת הטוב והמטיב אינו חוזר על יעלה ויבוא, ומאי שנא מרצה?]

עוד כתב שם הרב הנ"ל: "ומש"כ באות ב' לתמוה היאך שייך לומר על הקדמת סדר יעלה ויבוא לרצה שיעכב בעוד שעצם שכחת יעלה ויבוא בר"ח אינה מעכבת, גם כן לא קשה, שהרי כאשר צריך להזכיר גם רצה וגם יעלה ויבוא, כמבואר בדבריי, נחשבות הזכרות אלו כברכה אחת שיש להוסיף, ולכן כשם שבתפילה כאשר מתכוון להדיא לא לצאת [כוונה נגדית] כתב רבינו יונה בריש מסכת ברכות שאין יוצא ידי חובה, ואם כן כשאמר את ברכת המזון ללא סדר ראוי, הרי זה כאילו היתה לו כוונה הפוכה ממטבע שתיקנו חכמים לומר, וע"כ לא יצא".

הנה לא הצלחתי כלל להבין דבריו בזה, מדוע שטעות כזו של הזכרת יעו"י לפני רצה תיחשב כאילו יש לו כוונה להדיא שלא לצאת בברכת המזון יותר מאשר כל טעות אחרת כמו שהתחיל ברכת יוצר

אור והמשיך אשר בדברו מעריב ערבים וכו' ורק חתם ביוצר המאורות שהדין הוא שיצא (שוע"ר סי' נט ס"א) ולא עלה על דעת א' מהפוסקים שבזה גילה דעתו שמכווין שלא לצאת?!

ומ"ש עוד שעל יתר דבריי יתייחס בספרו הבא אולי יורשה להציע ללבן קודם את הדברים מעל גבי הקובץ לפני שידפיס בספר וכו' ולא באתי אלא להעיר.



בישול עכו"ם ב"פאטייטא צ'יפס" [גליון]

הרב שרגא פיוויל רימלער

רב בברייטון ביטש

בגליון תתקה (עמ' 65) הי' דיון ארוך בענין ה"פאטייטא ציפס" אם נאסרו משום בישולי גוים, ויפה סיכם שם הת' מ. מ. וו. שי' שאינם נכנסים בכלל הגזירה.

אמנם פלא גדול על עצם השאלה ועל הצורך באריכות הדיון בזה. וכנראה שזה בגלל העדר הדיוק בלשון הגמ' והפוסקים. לשון הגמרא, הרמב"ם, הטור, והשו"ע הוא שהמאכל המבושל עולה על שולחן מלכים ללפת בו הפת או לפרפרת.

א. מדובר במאכל הנאכל מבושל. "מין" מאן דכר שמי'?

ב. המאכל המבושל עולה על שולחן מלכים ללפת בו הפת פירוש שאוכלים את המאכל המבושל יחד עם לחם בסעודה שמגישים גם לפני בני אדם חשובים כגון מלכים וכיו"ב.

ג. או לפרפרת פירושו שאוכלים את המאכל המבושל גם לא ביחד עם לחם, אבל אוכלים אותו בתוך הסעודה של לחם, בתחילה או בסוף לקינוח וכיו"ב. ז"א שהמאכל מוגש כמנה לאוכלו במשך הסעודה.

ועפ"ז אין מקום כלל לשאלה ע"ד "פאטייטא ציפס". כי זה אינו נאכל יחד עם לחם וגם לא נאכל בתוך סעודה של לחם אפי' לא ביחד עם לחם, היינו שאינם מוגשים כמנה לסעודה כלל. וכידוע מנהג העולם לאכול אותם מחוץ לסעודה בתור "נאש" (ממתק) גרידא. ויש לתמוה על כל השאלה בזה, ואלו המחמירים בזה, אם ישנם, מן הסתם, לא שמו לב לדייק בלשון חז"ל.



בענין הנ"ל

הת' מנחם מענדל וולבובסקי

תות"ל 770

בגליון העבר (עמ' 67) משיג הרב א. ז. וו. על מה שכתבתי (גליון תתקה) שפאטייטא צ"פס אינם צריכים להיות בישול ישראל, וז"ל: "זה פשוט דאין הולכין אחר המאכל באופן הכי מצומצם לומר דצריך שיהי' מוכן בדיוק באותו האופן כמו שהוא עולה על שלחן מלכים, דודאי סתם בן אדם אינו עושה שום מאכל ממש באותו האופן ובכל הפרטים כפי שנראה אצל מלכים . . . וזה שהם דקים מאד אינו מעלה ומוריד דאין זה משנה השם והחפצא של המאכל . . . וכיון שבזה"ז ודאי דיש אופנים שתפוחי אדמה מטוגנין בשמן עולין עש"מ, שוב ודאי יש לחוש שגם פאטייטא צ"פס נכלל בזה". ע"כ.

הנה אף שבעיקרון צודק הוא ואי אפשר ללכת בכל מאכל באופן הכי מצומצם ונאמר שצריך להיות בדיוק כמו שעולה על שולחן מלכים, הרי בנידון דידן אין סברתו נכונה. שהרי ההבדל בין פאטייטא צ"פס לתפוז"א מטוגנים בשמן העולים על שולחן מלכים אינו רק שזה תחוך דק יותר וזה חתוך גס יותר כמו שמנסה הרב הנ"ל להציג, כי אם שונים לגמרי באופן עשייתם, מכירתם, אכילתם, שיווקם וכו'. הבדל הניכר לכל בר בי רב דחד יומא, ובוודאי שאינו גרוע מההבדל בין אותו הדג עצמו מלוח או לא (כתירוך הב"י) או שאותו הדג עצמו קטן או גדול (כתירוך הב"ח).

גם לא דק הרב הנ"ל במה שכורך את פסק דין של הגר"ש וואזנר בדיון שלנו, שהרי פסקו של הגר"ש וואזנר הוא: "כי לבי אומר לי שהיום גם שרים אוכלים כזה". והוא גדר אחר בעש"מ, גדר שרוב הפוסקים אינם מסכימים לו, (עיין גיליון תתקה בארוכה) ואינו שייך להשגתו כלל. גם בפסיקת הגר"מ פיינשטיין צריך לעיין שאינו נותן שום טעם לדבריו והתשובה התפרסמה לאחר פטירתו וד"ל.

כיון דאתינן להכי יש לציין שקנה המדידה שבה השתמשו כו"כ מהפוסקים לחלק בין "אינו עולה על שולחן מלכים" לבין אינו צריך להיות מוכן בדיוק כמו שעולה על שולחן המלך, הוא שכל זמן שהמאכל, על ידי איזה תיקון כמו הוספת איזה תבלין או חתיכתו בצורה מסויימת יהיה ראוי לעלות על שולחן המלך, הרי זה נקרא עש"מ (אף שלכאורה אינו כשיטת הב"י הנ"ל), אבל אם לא אפשרי לשנות את המאכל כדי שיהיה ראוי לעלות על שולחן מלכים וכמו

כאשר כבר עשה את הפאטייטא צ"פס, ששוב אי אפשר לשנותו ולעשות ממנו תפוז"א מטוגנים הראויים לשולחן המלך, הרי זה אינו נקרא עצש"מ.



תחינות ובקשות בהדלקת נרות שבת [גליון]

משה יצחק ליבליך

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון תתקו (עמ' 55) תמה הרב ש.ב.ל. בהא דנשים נוהגות לומר תחינות בשעת הדלקת נרות שבת קודש, בעוד עיניהם סגורות וז"ל: "ומעולם הי' פלא בעיני מנהג הנשים לומר כמה תפילות ותחינות בעינים סגורות, דהוי הפסק בין ברכה לבין הסרת הידים וההנאה מן האור. ואולי מטעם זה השמיט בשוע"ר את המנהג לומר תפילת בקשה, כנזכר בלקו"ש חט"ז עמ' 578, ומהיכי תיתי לנשים בדורנו לשנות המנהג ולגרום חשש הפסק? ועכ"פ היה צורך להנהיג לפתוח את העינים ואח"כ לומר הבקשות".

בהמשך דבריו כתב שאולי יש לזה דמיון ל"הי רצון" שאומרים על התפוח בר"ה אחרי הברכה ולפני האכילה, שהיה"ר אינו הפסק בין הברכה לאכילה והוא עפ"י לשון רבינו בחי"פ יתרו, אך דחה זאת, בטענה שהיה"ר על התפוח יש לזה קשר ישיר לאכילת התפוח משא"כ התחינות ובקשות שאומרים בעת הדלקת נש"ק.

והנה, הרב הנ"ל כלל כל סוגי התחינות ובקשות ביחד וטען שאין להם מקום בהדלקת נש"ק, אמנם המעיין במקור הדבר (רבינו בחי"פ ובאחרונים שהביאו דבר זה (מג"א סימן רסג ס"ק יא) ובלקו"ש הנ"ל), יראה שהתפילה שהזכירו היא תפילה ובקשה פרטית, והיא כלשון רבינו בחי"פ "שיתן לה' בנים מאירים בתורה", ובמג"א שם "שיתן לה' הקב"ה בנים זכרים מאירים בתורה" (ובטעמי המנהגים עמ' קכה איתא "ובס' דעת משה להמגיד הקדוש מקאזניץ (פר' תרומה) כתב שסיפר לו אביו הה"ק זללה"ה על אמו של הרה"ק מוהר"ר שמואל קאצנייבור זצלה"ה בעל ספר ברכת המזבח ע"ס קדשים . . . שלא היתה יודעת להתפלל כלום, אמנם בשעת הדלקת נרות של שבת התפללה בלשון רוס'י, יה"ר שיהא בנה שמואל תלמיד חכם"). כלומר בנים תלמידי חכמים.

ולתחינה ובקשה זו יש קשר ישיר להדלקת נש"ק, וכלשון "מחצית השקל" על המג"א הנ"ל "דאמרינן פרק במה מדליקין אמר רב הונא כל הרגיל בנר הווין ליה בנים תלמידי חכמים, דכתיב כי נר מצוה ותורה אור, על ידי נר מצוה זוכה לתורה אור. לכן ראוי שתתפלל בשעת הדלקה שיהיו בניה ת"ח, כי בשעת קיום המצוה, התפלה על השכר המיוחד לאותו מצוה רצויה יותר לפניו יתברך", עכ"ל.

וביותר יומתק עפ"י מ"ש הב"ח סי' רסג, על מה שכתב הטור "ויהא זהיר לעשות נר יפה דאמר רב הונא הרגיל בנר של שבת להשתדל בו לעשותו יפה הווין ליה בנים ת"ח" כתב הב"ח "איכא להקשות דסתמא קאמר הרגיל בנר הווין ליה בנים ת"ח ומנ"ל לפרשו "לעשותו יפה", ונראה דכיון דקודם זה אמר רבא לשם נר ביתו ונר חנוכה נר ביתו עדיף משום שלום ביתו וכדכתב רבינו בסמוך אלמא דכל אחד חייב בנר של שבת משום שלום בית והכי איתא התם הדלקת נר בשבת חובה, א"כ קשיא מאי קאמר רב הונא הרגיל בנר וכו' דמשמע דאינו אלא רשות, אלא בעל כרחך דהכי קאמר אף על גב שחייב בנר של שבת מ"מ יוצא י"ח אפי' אינו יפה ואם הוא זהיר לעשותו יפה לכבוד שבת הווין ליה בנים ת"ח". ובכן בימינו אלה שכל הנשים מדליקות נר יפה ומזה דוקא יש בנים ת"ח, כלומר שהנר יפה הרי זה (כאילו) רק כדי לזכות בבנים ת"ח, הרי דיש קשר ישיר ופרטי לתחינה ובקשה זו.

ועל תפילה פרטית זו כותב כ"ק אדמו"ר בלקו"ש שם וזלה"ק: 1. הובא במג"א על אתר (סי' רסג ס"ק יא) אדמוה"ז העתיק מהמג"א ענינים שלפנ"ז ושלאחריו - והשמיט ענין זה. 2. ראה גם בליקוטי מהרי"ח במקומו. 3. לא שמעתי לא הן ולא לאו ולא ראיתי בבית הרב תפלת בקשה להדלקת הנרות ולכן לדעתי לא יתערב בזה", עכלה"ק.

(וכדאי לציין שאדה"ז לא כתב, ולמרות שבבית הרב לא ראוי שיאמרו תחינה ובקשה זו, הנה עכ"ז כתב כ"ק אדמו"ר "ולכן לדעתי לא יתערב בזה" (אף שמהסגנון משמע שמדובר במישהו שרצה שאשתו כן תאמר תפלה זו, מ"מ הרי לא כתב בלשון שמשמיע שאשתו צודקת וכדומה)).

ואה"נ שבנוגע לתפלות לשאר ענינים המוזכר בספרים (כגון: כף החיים סי' רסג סע' לד) הנה שם באמת כתוב שתאמר התפלה לאחר פתיחת העינים, ובקיצור שו"ע סי' עה ס"ב: "ואשה קשת רוח בגדול בנים או שאין לה כלל, סגולה שתאמר לאחר הדלקת הנרות ההפטרה

של יום ראשון דר"ה, וטוב שתבין מה שהיא אומרת ותאמר בכוונה עכ"ל.



פשוטו של מקרא

תיבת ימים שבמקרא

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

כתוב בתורה תיבת "ימים" כמה פעמים, ורש"י מפרש בכל פעם (בכל מקום שאינו ברור הפשט) מהו פירושו:

בפרשת וירא (כא, לד) "ויגר אברהם בארץ פלישתים ימים רבים", פירש שם רש"י בד"ה ימים רבים: "מרובים על של חבורן וכו'". בפרשת חיי שרה (כד, נה) "תשב הנערה איתנו ימים וגו'", פירש שם רש"י בד"ה ימים: "שנה כמו ימים תהי' גאולתו". בפרשת וישב (לח, לד): "ויתאבל על בנו ימים רבים", פירש שם רש"י בד"ה ימים רבים: "כב שנה". ושם (מ, ב) "ויהיו ימים במשמר", פירש שם רש"י בד"ה ויהיו ימים במשמר: "שנים עשר חדש".

בפרשת מצורע (טו, כה): "ואישה כי יזוב זוב דמה ימים רבים". פירש שם רש"י בד"ה ימים רבים: "שלשה ימים". בפרשת בהר (כה, כט) "ימים תהי' גאולתו", פירש שם רש"י ד"ה בד"ה ימים: "ימי שנה שלימה קרויים ימים, וכן תשב הנערה איתנו ימים". בפרשת בהעלותך (י, כב): "או ימים וגו'", פירש שם רש"י בד"ה או ימים: "שנה, כמו ימים תהי' גאולתו". בפרשת שופטים (כא, יט) "כי תצור אל עיר ימים רבים וגו'", פירש שם רש"י בד"ה ימים: "שנים", ובד"ה רבים: "שלשה".

[דרך אגב: צריך עיון למה לא פירש רש"י על דרך זה בפרשת מצורע, שהרי גם שם פירש שימים רבים הם שלשה ימים].

מה שלא פירש"י בפרשת וישב על פסוק (לח, יב): "וירבו הימים וגו'", אולי אפשר לומר ששם מובן בפשטות, מהמשך הסיפור שם

שהפירוש של "ימים" הוא "שנים", וכמו שכתב שם (יד) "כי ראתה כי גדל שלה וגו'". וכמה שנים הי' זה ג"כ יכולים לשער בערך דהיינו עד שגדל שלה.

והנה בפרשת בראשית (ד, ג) כתב "ויהי מקץ ימים ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה'".

וצריך להבין למה לא פירש רש"י כאן מהו הפירוש של ימים.

ועוד ועיקר, דהרי אינו מובן לכאורה, לאיזה ימים מכוון הכתוב. כי בפסוק שקודם פסוק זה נאמר רק שהבל הי' רועה צאן וקין הי' עובד אדמה, אבל לא נאמר שם איזה זמן מסויים בחייהם או איזה זמן שנמשך סדר זה שיהי' מתאים לומר שלאחרי זמן מסויים זה (מקץ ימים) דאז, ויבא קין מפרי האדמה.

ועיין בפירש"י בפרשת נח ד"ה נפלגה (י, כה): "וא"ת באמצע ימיו לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש הא למדת שבשנת מות פלג נתפלגו". ואם כן, הוא הדין בנידון דידן, והרי לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש. ולכאורה גם לאחר שאמר הכתוב "ויהי מקץ ימים" הכל עדין סתום, ואם כן, לאיזה כוונה כתבה התורה דבר זה.

וראיתי בחומש בשם אוצר הראשונים שמביא בשם הרוקח, וז"ל: "לפי הפשט לסוף שנה, היו עובדין לפי צרכיהם ולסוף שנה היו שורפין הנותר לקרבן", עכ"ל. ובשם הרד"ק מביא שם, וז"ל: "לא זכר כמה ימים ויש לפרש ימים שנה כמו ימים תהיה גאולתו", עכ"ל. ובשם החזקוני מביא שם, וז"ל: "שנולדו שנה תמימה נקראת ימים על שם שכל הימים חוזרין לסידרן כבתחילה בארוכה וקצרה", עכ"ל. וז"ל הכלי יקר על פסוק זה: "לא פירש במקרא מהו מקץ ימים ואמתי התחילו אותן הימים אשר עליהם בא הקץ", ועיי"ש מה שתירץ באריכות שלא על דרך הפשט.



“ותהי לו לבת”

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בזהר ח"ג (תצא רעט, א), [אמר רבי שמעון לרעיא מהימנא:] "בת קול בגלותא, עד דתיתי אנת לגבה [עד שאתה תבא אליה לגאול אותה], דאנת קול דילה [שאתה הקול שלה, והטעם שנקראת בת], דכל

אשה בת בעלה [שכל אשה נקראת בת לבעלה, כמה דאת אמר [כמו שנאמר בשמואל ב, יב, ג], ותהי לו לבת".

והנה בשמואל שם נאמר "ותהי לו כבת", ואמנם ב'ניצוצי זהר' שם, (אות יז), מתקן בזהר, שבמקום 'לבת' צ"ל 'כבת'. וכ"ה בפירוש 'מתוק מדבש' שם, שמתקן אפילו בנוסח הזהר כמו שכתוב בפסוק שלפנינו: 'כבת'. [בהוצאה הקודמת שנת תשנ"ט, טרם תקנו בתוך הנוסח, אלא ציינו לזה בסוגריים בלבד].

ונראה דאין שום צורך בתיקון, ובאמת צ"ל 'לבת', ואין כאן שום טעות, וע"ד דאיתא באגרת הקדש (סי' כא) שכתב רבינו הזקן: "הנה מקרא מלא דיבר הכתוב פעולת צדקה לחיים". – וכתב בס' 'שיעורים בספר התניא' (ח"ד עמ' 1654) שכ"ק אדמו"ר זי"ע מציין ב'הערות ותיקונים' לעיין בפסוק במשלי (י, טז), ושם נאמר: 'פעולת צדיק לחיים' (ולא המלה 'צדקה' כי אם המלה 'צדיק'), ובמשלי (יא, יא) נאמר: 'כן צדקה לחיים', שם אכן נאמר 'צדקה לחיים', אבל המלה המקדימה היא לא 'פעולת צדקה' כי אם 'כן צדקה'.

והרבי זי"ע ב'הערות ותיקונים' שם אומר: 'וצע"ג', שכן בשני הפסוקים לא נאמר הלשון 'פעולת צדקה לחיים', שרבינו הזקן מביא כמקרא מלא, 'פעולת צדקה לחיים'.

ומסיים שם, שכפי הנראה אין הרבי זי"ע רוצה להסתפק במה שיכולים לפרש ש'פעולת צדיק' היא צדקה, וכשהפסוק אומר ש'פעולת צדיק לחיים' הכוונה שהפעולה של צדקה (ע"ד כמ"ש בתהלים (יא, ז) 'צדיק ה' צדקות אהב') לחיים, כיון שאם אומרים 'מקרא מלא דיבר הכתוב' צריך הדבר להיות בפירוש בפסוק, בלי ההוספה שפעולתן של צדיק היא צדקה, ולכן זה 'צע"ג' שבפסוק אין אין אנו מוצאים המלים 'פעולת צדקה לחיים', ע"כ.

ואמנם לולי שרבינו הזקן היה כותב 'מקרא מלא דיבר הכתוב' מעיקרא לא הוה מקשים כלל ע"ז שכתב 'פעולת צדיק לחיים', הגם שאין אנו מוצאים מלים אלו ברצף בפסוק אחד. – ועד"ו בנדו"ד, הגם שבשמואל נאמר 'ותהי לו כבת' (ולא 'לבת'), מ"מ מצינו במגילת אסתר (ב, ז) שנאמר: "ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת", דשם אכן נאמר 'לו לבת', אבל המלה המקדימה היא לא 'ותהי לו', כי אם 'לקחה מרדכי לו' – והיינו שהפסוק בזהר מורכב מס' שמואל ואסתר יחדיו, ועד"ז הפסוק באגרת הקדש מורכב משני הפסוקים שבמשלי.

והנה בגמ' מגילה (יג, א) נאמר על מה שכתוב 'ובמות אביה ואמה לקחה מרדכי לו לבת': "תנא משום רבי מאיר, אל תקרי לבת אלא לבית [כלומר, בסופו של דבר לקח אותה לו לאשה], וכן הוא אומר 'ולרש אין כל כי אם כבשה אחת קטנה אשר קנה ויחיה, ותגדל עמו ועם בניו יחדיו, מפתו תאכל ומכוסו תשתה בחיקו תשכב ותהי לו כבת (שמואל ב, יב, ג) 'משום דבחקיקו תשכב הוות ליה לבת? אלא לבית, הכי נמי לבית [שהכוונה 'כבת' בלשון נקיה, ועניינו כבית – כאשה וה"נ 'לבת' משמעו לבית - לאשה].

והנה בזהר שם מפרש, לפי שהיא מאורשה לך, לכן היא נקראת בת שלך, כי עדיין לא נכנסת עמה לחופה, כי בעוד שאין הבעל עושה לאשתו כלי היא נקראת בת, אמנם אחרי שעשאה כלי אזי אל תקרי 'לבת' אלא 'לבית', וע"ש במתוק מדבש.

ולפי"ז י"ל דהזהר העדיף להביא את תיבת 'לבת' מאסתר ולא תיבת 'כבת' משמואל, כי הנדון הוא לא רק 'כבת' בכ"ף הדמיון – 'כמו בת' אלא 'בת', וזאת הגדר דתקופת האירוסין, ואח"כ כשנכנסת עמה לחופה אזי 'ותהי לו לאשה' – אל תקרי 'לבת' אלא 'לבית', כי אין בית אלא אשה – ע"י שבת (קיד, ב) אמר רבי יוסי, מימי לא קריתי לאשתי אלא בתי ע"ש, ובריש יומא, 'ביתו זו אשתו' – ולא 'כאשתו' אלא 'לבת' לאשה.

וע"י שבת (קכח, א) "דאמר רחמנא ונתן הכסף וקם לו". וכתבו התוס' שם (ד"ה ונתן): "אין הפסוק כן אלא 'ויסף חמישית כסף ערכך עליו וקם לו' (ויקרא כז, יט), ודרך הש"ס לקצר ולומר בלשון אחר קצר, כי ההיא דפרק הדר (עירובין סה, א) 'רבי חנינא ביומא דרתח לא מצלי שנאמר בצר אל יורה' ובפרק הרואה (ברכות נה, ב) שנאמר כל החלומות הולכים אחר הפה", עכ"ל. – ועד"ז בנדו"ד הזהר העדיף לקצר ולומר: 'ותהי לו' [מס' שמואל] מאשר לצטט הכל מאסתר: 'לקחה מרדכי לו', – וגם שבנוגע לתוכן דבר, הזהר מתאים יותר 'ותהי' מאשר 'לקחה מרדכי' כמובן, וא"ש.

ולהעיר שגם בגמ' דמגילה הנ"ל כשמביא את הפסוק 'ותהי לו כבת' מיד שואלת: משום דבחקיקו תשכב הוות ליה לבת? (ומתרצת) אלא לבית, – ולכאור' הול"ל כבת – כבית – כלשון הפסוק? – אלא שמפאת תוכן הדברים הגמ' מיד שינתה ל'לבת' – 'לבית', כי מיירי ב'אשה' ולא ב'כאשה'.

והנה במה שכתבו התוס' ש'דרך הש"ס לקצר ולומר בלשון אחר קצר', נראה דאין הכוונה שאין זה לשון הכתוב בשום מקום, והש"ס כתבו תמצית לשון הכתוב במילים שלהם [כפי שהבינו בהערות בש"ס מהדורת שוטנשטיין הערה 10 שם], כי איך יתכן לומר 'דרחמנא אמר ונתן הכסף וקם לו', בזמן דרחמנא אמר רק 'וקם לו' בלבד – ותיבות 'ונתן הכסף' אמרו הש"ס במילים שלהם שהם רק תמצית לשון רחמנא בכתוב ד'ויסף חמישית כסף ערכך עליו'?

והנראה בזה לבאר בהקדם מ"ש בזהר ח"ב (יתרו פז, א): "תנינן אורייתא כולא שמא קדישא היא, דלית לך מלה באורייתא דלא כליל בשמא קדישא" עכ"ל – ועי' רמב"ן בפתיחה פי' עה"ת "שכל התורה שמותיו של הקב"ה", - והוא עפ"י זהר הנ"ל.

וראה בהקדמת הרמב"ם בפירוש המשנה לפרק חלק (יסוד השמיני) שכתב: "כל התורה הזאת המצויה בידינו . . . היא כולה מפי הגבורה . . . ואין הפרש בין 'ובני חם כוש ומצרים ופוט וכנען' (בראשית י, ו) 'ושם אשתו מהיטבאל בת מטרד' (שם לו, לט), 'ותמנע היתה פילגש' (שם יב), ובין 'אנכי ה' אלקיך' (דברים ה, ו) ו'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' (שם ו, ד), כי הכל מפי הגבורה, והכל תורת ה' תמימה טהורה וקדושה", עכ"ל.

ועפ"י נראה שהפסוק "ונתן הכסף וקם לו" אמנם אינו מופיע בכתוב בשום מקוף ברצף אחד, מ"מ המילים "ונתן הכסף" אינם לשון הש"ס במילים שלהם, אלא שהם ג"כ מילים שכתובים בתורה שנמצאים במקומות אחרים. – דתיבת 'ונתן' מופיע בראשונה בבראשית (כח, כ) 'ותיבת הכסף' מופיע בראשונה ביהושע (ז, כא), והרי כל התורה הם שמותיו של הקב"ה, לפיכך שייך בזה לומר 'דאמר רחמנא', אבל בתיבות שאינם בכתובים בתורה באמת לא שייך לומר 'דרך הש"ס לקצר בלשון קצר' מדעת עצמם.

וה"נ מה שהביאו התוס' מעירובין (סה, א): "שנאמר בצר אל יורה", שכתב רש"י שם (ד"ה בצר): "בדקתי אחר המקרא זה, ואינו בכל הכתובים, ושמא המקרא הזה בן סורא הוא", עכ"ל – וע"ש בתוס'. מ"מ תיבת 'בצר' מופיע בראשונה (בדברים ד, ל) – ו'אל' מופיע בבראשית (טו, א) – ו'יורה' מופיע בדברים (יא, יד).

וה"נ מה שהביאו התוס' מברכות (נה, ב): "לקיים מה שנאמר 'כל החלומות הולכים אחר הפה', ומקשה הגמרא; 'אטו כל החלומות הולכים אחר הפה' קרא הוא [שיאמר עליו "שנאמר" הלא אינו במקרא]

— ומשיבה הגמרא: אין [אמנם אין נוסח הפתגם מן המקרא, אבל עניינו מפורש במקרא], וכדרכי אלעזר, דאמר רבי אלעזר, מנין שכל החלומות הולכין אחר הפה, שנאמר (בראשית מא, יג) "ויהי כאשר פתר לנו כן היה. ואינו מובן תירוץ הגמ', שהרי סוף סוף אין כלל קרא בתורה של 'כל החלומות הולכים אחר הפה' וא"כ מה השיבה הגמ' שיש פסוק אחר?

ברם לפי הנ"ל א"ש דבאמת המילים 'כל החלומות הולכים אחר הפה' אינם מופיעים בקרא ברצף אחד, אבל כל המילים האלה אמנם נמצאים בתורה במקומות שונים — "שכל התורה שמותיו של הקב"ה" כנ"ל, ולפיכך אפשר לומר ע"ז, שנאמר כיון דתוכן הדברים נמצאים בפסוק ד'ויהי כאשר פתר לנו כן היה', וכהך דזהר ואגה"ק הנ"ל, ולק"מ.



הכוונה בתיבות "ועבדת שם אלקים אחרים"

יוסף וולדמן
תושב השכונה

בפירש"י פרשת תבוא ד"ה "ועבדת שם אלקים אחרים" (כח, סד): "כתרגומו, לא עבודת אלקות ממש, אלא מעלים מס וגולגליות לכומרי עבודת אלילים".

ובפרשת ואתחנן נאמר: "ועבדתם שם אלקים מעשה ידי אדם עץ ואבן וגו'", וגם שם פירש"י: "כתרגומו, משאתם עובדים לעובדיהם כאילו אתם עובדים להם".

והקשה הרב וו.ר. בגליון העבר, מה מכריח את רש"י לפרש כתרגומו דוקא ולא כפשטות הכתוב, דהיינו עבודה זרה ממש.

אבל בפשטות הכתובים בא תמיד עבודת אלקים אחרים בכתוב בתור טעם וסיבה לזה שבני ישראל גולים מארצם: "והשחתם ועשיתם פסל . . . העידותי בכם היום . . . כי אבד תאבדון מהר מעל הארץ . . . והפיץ ה' אתכם בעמים (בפר' ואתחנן דברים ד, כה והלאה), ועוד בפר' ואתחנן: "ולא תלכון אחרי אלקים אחרים . . . והשמידך מעל פני האדמה..." ובפרשת עקב: "...והלכת אחרי אלקים אחרים . . . בגויים אשר ה' מאביד מפניכם כן תאבדון", ובפר' והי' אם שמוע שם: "ועבדתם אלקים אחרים . . . ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה", ובפר'

נצבים: "וילכו ויעבדו אלקים אחרים. . . ויתשם ה' מעל אדמתם. . . וישליכם אל ארץ אחרת..." , ועוד כאלה בספר דברים וכמאמר "ומפני חטאינו גלינו מארצנו".

אבל כשהמדובר בכתוב שבני ישראל נמצאים "בארץ לא להם" אזי אין מקום להזכיר ששם ג"כ ימשיכו בעבודת אלילים. ואז כשמוכר עבודת אלילים הרי זה בהכרח במובן סמלי דהיינו שיהיו משועבדים לגויים שעובדים אלוקים מעשה ידי אדם עץ ואבן וכו'.

וי"ל שזה הכוונה בדברי השפתי חכמים בפר' תבוא בפסוק כח, סד (שמביאו הרב וור. בהערתו) שכותב "דאין שיך לומר שהקב"ה יבשרם שיעבדו עבודה זרה", דהיינו כשהם בגולה.

ומה ששואל למה משנה רש"י בפירושו מפרשת ואתחנן לפרשת כי תבוא, שבפ' ואתחנן לשון רש"י "כתרגומו, משאתם עובדים לעובדיהם כאילו אתם עובדים להם". יש לומר בזה שבפ' ואתחנן זה הפעם הראשונה שנזכר בכתוב "ועבדתם שם אלקים מעשה ידי אדם" כשנמצאים בני ישראל בין האומות, וכאן בפעם הראשונה בא רש"י לפרש הטעם למה בא הכתוב בלשון של עבודת אלקות בה בשעה שהכוונה הוא "כתרגומו" (ותפלחון לעממיא פלחי טעותא), וע"ז מפרש שזה להגיד "כאילו אתם עובדים להם".

וזה שמביא מכמה פסוקים שמבשרים שישראל יחטאו בע"ז בניגוד לכאורה לדברי הש"ח הנ"ל, הרי כל המקומות שמביא שנאמר בהם שעתידים לחטוא ושיעבדו ע"ז מיירי כשהם נמצאים בארצם.

בסיום הערתו מביא מספר יוסף הלל (מהרה"ג מנחם מענדל בניכאפעלד ז"ל, בן דורינו) בנוגע למה שכתב רש"י (בפ' תבוא כח, סד) וז"ל: "תרגום אונקלוס שתרגם ותפלח תמן לעממיא פלחי טעותא, אינו עולה עם מה שפירש"י שיאמר עליו "כתרגומו". ובתרגום יונתן בן עוזיאל יש להעמיק דורשו, וצ"ל לפי"ז שהיתה לפני רש"י נוסחה אחרת בהתרגום, "עכ"ל. אבל אין אני רואה ההכרח בדבריו הנ"ל, דאולי כוונת רש"י באמרו "כתרגומו" הוא רק לזה שכתב "לא עבודת אלקות ממש", ושאר דברי רש"י בהמשך "אלא מעלים מס וכו'" הרי לאו דוקא שהם באים בתור תירגום דברי אונקלוס. (אלא בתור פירוש לפסוק).



"אם השמאל ואימינה וגו'"

הרב דוד שמוקלער

ראש מכון לסמיכה, ל.א. קאליפארניא

א. בפרשת לך לך על הפסוק יג, ט: "אם השמאל ואימינה וגו'" כתב רש"י: "בכל אשר תשב לא אתרחק ממך ואעמוד לך למגן ולעזר, וסוף דבר הוצרך לו שנאמר וישמע אברם כי נשבה אחיו וגו'".

ולכאור' יש להקשות אם הבטיח אברהם ללוט "ואעמוד לך למגן ולעזר" מפני מה לא מצינו כשנודע לו (מאת הקב"ה) על הפיכת סדום שאברהם ישתדל בהצלת לוט, ואין רמז בפשוטו של מקרא לכאור' שאברהם ידע שהקב"ה יציל את לוט, ולא מצינו שרש"י יעמוד ע"ז. (וראה נחלת יעקב יט, ט: "אברהם ידע מהפיכת הערים והתפלל עליהן ואפ"ה לא יהיב דעתו לצלוי' על לוט". ע"ש).

ב. והנראה לומר בזה דהנה עה"פ "ויבואו שני המלאכים סדומה להשחית", כתב רש"י: "אחד להשחית את סדום ואחד להציל את לוט והוא אותו שבא לרפאות את אברהם. והשלישי שבא לבשר את שרה כיון שעשה שליחותו נסתלק לו". בפשטות הכוונה ב"כיון שעשה שליחותו נסתלק לו" הוא שמיד כשסיים אברהם ללוות את המלאכים חלף אותו המלאך שבישר את שרה ונעלם לו כיון שאז נגמרה שליחותו.

ונמצא שלאחרי שנודע לאברהם אודות הפיכת סדום, ורק אז נפרדו המלאכים מאת אברהם והלכו להם לסדום, ראה אברהם איך שהמלאך שבישר את שרה נסתלק לו ורק ב' מלאכים נשארו והמשיכו דרכם לקראת סדום¹ - מלאך גבריאל הלך להפוך ולהשחית את סדום. אבל מלאך רפאל ששליחותו של רפואה היא מה לו במהפכת סדום? ! הרי יש לומר שעצ"ז נודע לו לאברהם שהולך רפאל להציל את לוט, וא"כ אח"כ מה שהתפלל אברהם ה' רק על שאר אנשי סדום כי כבר ידע שלוט ינצל, ולא ה' צריך להשתדל בהצלת לוט.

ג. ויותר יומתק ע"פ מה שמבאר הרבי בש"פ וישב א' דחנוכה תשמ"ג דאף שאין מלאך א' עושה שתי שליחויות מ"מ מצינו שמלאך רפאל ריפא את אברהם וגם הציל את לוט, ומבאר כי הכל ענין א' הוא

1) וי"ל שזהו מה שרש"י כתב עה"פ יח, כב "ויפנו משם": "ממקום שאברהם ליווה שם". להדגיש שאברהם ראה איך שרק שני מלאכים הולכים לסדום.

– הצלה, רק שהצלת לוט הוא בנוגע לכללות מציאותו והצלת אברהם הוא ביחס לרפאות אבר מסויים, ומה שאמרו שאין עושה ב' שליחויות הוא בב' ענינים. וא"כ ודאי נודע לאברהם שמה שהולך גם זה שריפא אותו לסדום הוא בשביל ענין של הצלה, והיינו הצלת לוט. דאם לא כן, הרי הוא הולך בשליחות שענינה אינה של הצלה, הרי הוא עושה שתי שליחויות!

ד. ואף שסבר אברהם שאנשים הם (ראה רש"י יח, יד "ורחצו רגליכם") הנה ראה לקר"ש ח"ה עמ' 320 הע' 59 שמכריח הרבי שלפירש"י צ"ל שאף שבתחלה נראו המלאכים לאברהם כאנשים, אבל צ"ל שאח"כ (כשאמר למועד אשוב) ידע שהם מלאכים.

[ומה שכתב רש"י עה"פ יח, יט: "ואברהם הולך עמם לשלחם" – "לשלחם – ללוותם כסבור שאורחים הם", ומשמע שגם לבסוף סבר אברהם שהם אנשים, וכן מדייקים מפרשי רש"י². אולי יש לומר שמדייק רש"י "כסבור שאורחים הם" ולא "אנשים הם"³ להדגיש שאף שידע שמלאכים הם אבל סבר כיון שבאו אליו כאורחים חל עליהם דין אורחים וממילא יש לו חיוב ללוותם כאורחים⁴].

ה. עוד י"ל ע"פ רש"י עה"פ "וה' אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עושה": "לא יפה לי לעשות דבר זה שלא מדעתו. . קראתי אותו אברהם אב המון גוים ואשמיד את הבנים ולא אודיע לאב שהוא אוהבי". היינו שכוונת הודעת ה' לאברהם אודות הפיכת סדום הוא בדוגמא הודעה לאב מה נעשה עם בניו, ולפ"ז י"ל (אף שלא מוזכר בפירוש), שבפשטות כמו שהודיע לו על הפיכת סדום גם הודיע לאברהם על הצלת לוט, שקרוב יותר לאברהם משאר "בניו", וכמו שמודיע שמשמיד את בניו גם מודיע שא' מהם (והקרוב ביותר אל אברהם) אינו בכלל, ואינו משמידו.



(2) ראה מזרחי ועוד אי לאו קרא דלשלחם הו"א שע"י הרפואה והבשורה הרגיש בהם שהם מלאכים קמ"ל דלשלחם דעדיין סבור שהם אורחים אנשים.

(3) וכן מדייק הנחלת יעקב שם.

(4) ולהעיר מזוה"ק ד' ק"ד (הובא בבאר השדה שם): "קאמר ואברהם הולך עמם לשלחם למעבר להם לוי' א"ר ייסא אי תימא דאברהם ידע דמלאכים אינון אמאי עבד להון לוי' אלא א"ר אלעזר אע"ג דהו' ידע מה דהוה רגיל למיעבד עם ב"נ עביד בהו אלוי לון". ע"כ.

אברם או אברהם בפרש"י

הת' לוי"צ סלונים

תלמיד בישיבה

עה"פ "ויהי בימי אמרפל" (בראשית יד, א) כתב רש"י וז"ל: "אמרפל: הוא נמרוד שאמר לאברהם פול לתוך כבשן האש", ולכאור' ק"ק מדוע כאן (וכן בעוד כמה מקומות) כתב רש"י את שמו של אברהם עם ה"א בעוד ששמו השתנה מאברם לאברהם רק לאחר"ז, וביותר אי"מ דעה"פ "ויבוא הפליט ויגד לאברם" (בראשית יד, יג) כתב רש"י בסוף דבריו, "ומתכווין שיהרג אברם וישא את שרה" דכאן כתב אברם (בלי ה"א) אבל כתב שרה ולא שרי, הגם שגם שרה לא נשתנה שמה עדיין, וצ"ע מהי הביאור בזה שלפעמים כתב השם החדש ולפעמים כתב את השם הישן, וידוע עד כמה מדויקים דברי רש"י, ואבקש מהקוראים להעיר בזה.



שונות

אם נשים שוות לאנשים בקדושתן

הרב חיים רפופורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - אילפארד, אנגלי'

הערה על שיטת ה'אגרות משה' בזה

א. בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סי' מט האריך בענין פטור נשים ממצוות עשה שהזמ"ג, ובתו"ד כתב וז"ל: "צריך לדעת כי אין זה בשביל שנשים פחותות במדרגת הקדושה מאנשים, דלענין הקדושה שוות לאנשים לענין שייכות החיוב במצות שרק מצד הקדושה דאיכא בישראל הוא ציווי המצות, וגם לנשים נאמרו כל הקראי דקדושה בין תחלת תנאי קבלת התורה 'והייתם לי סגולה' . . . ואתם תהיו לי גוי קדוש' שנאמר ל'בית יעקב' - אלו הנשים 'ותגיד לבני ישראל' - אלו האנשים, ובין 'ואנשי קדש תהיון לי' שבמשפטים, 'והייתם קדושים' דשמיני ו'קדושים תהיו' 'והייתם קדושים' שבפרשת קדושים וכי עם קדוש אתה להשם' שבפרשת ראה. ובכל מקום שנמצא ענין קדושה

דישראל נאמר גם לנשים, ולכן גם הנשים מברכות בלשון אשר קדשנו במצותיו כמו האנשים, אף על המצות שלא חייבתן תורה, ורק שהוא קולא מאיזה טעמי השי"ת שרצה להקל לנשים כדלעיל ולא מצד גריעותא ח"ו. . . וליכא שום זלזול בכבודן ובכל דבר בזה שנפטר מלמוד התורה וממצות שהזמ"ג וליכא כלל שום סבה להתרעם כלל".

(1) יש להעיר ממ"ש בפירוש הר"י בר יקר (רבו של הרמב"ן), בפירוש ברכת "שלא עשני אשה", וז"ל: "ועוד, כד"א בתנחומא, יבחר בכס אע"פ שהתינוק יוצא ממעי אמו מלוכלך ומלא רירין הכל מנשקין אותו והכל מחבקין אותו ביותר כשהוא זכר. ועוד בבראשית רבה, שאין חביב לפני הקב"ה אלא הזכר. וכן במס' שלשה דברים, שלשה דברים אין אדם רוצה שיבואו לו ואי אפשר לעולם בלא הם: חומץ ביינו, נקבה בבנינו, ועשב בקמה. אכן, איך לו למי שכניו נקבות". ובספר הבתים כתב: "ומפני שהרבה מצוות נוהגות באיש שאינן נוהגות באשה, להיות שלימות האיש והשגתו גדולה מברך שלא עשאנו אשה, לעורר עצמו שהוא נברא להיות משכיל דורש ה' ובמצותיו חפץ מאד, כי בזולת זה - מה בינו ובין האשה". וראה גם מ"ש בפירוש ר"י בר יקר בפירושו על ברכת שהחיינו, וז"ל: ונראה שאם נולד לו בן צריך לברך שהחיינו שחדש הוא לו ושמח בו. ועל הנקבה לא יברך דיין האמת, ואע"פ שכתוב באגדה שהבאנו למעלה שלשה דברים אין אדם רוצה שיצא לו, עשב בקמה ונקבה בבנים וחומץ ביינו, ואם החמץ יינו ודאי מברך דיין האמת. אבל אם בא עשב בקמה לא נהפכו החיטים לעשבים, ולא הבן לנקבה, ואם לא רצה הקב"ה לתת לו הכל חיטים והכל זכרים, לא שייך כאן לברך על מה שלא נתן לו המקום, כי אם על מה שנתן לו ונתקלקל, או אבד או מת. ואע"פ שעל שמועות רעות אומר דיין האמת, אינו מברך על שלא היו טובות ולא על השמועה ממש אלא על האבידה ועל הקלקול שבא, שהרי אם הי' יודע שהשמועה שקר אע"פ שהיא שמועה רעה לא יברך דיין האמת, עכ"ל.

עוד יש להעיר על דבריו ממ"ש בספר 'מראית העין' להחיד"א (שבועות יח, ב) שכתב דמכו"כ מאמרי חז"ל "מבואר דזכות הוא לאדם שיהיה לו בן זכר. וזה אין צריך ראייה, דעין רואה כשילד לאדם בן זכר גיל יגיל ואם בת היתה לו עצ"ב מזריע, ולא עוד, אלא שאמרו דכאשר יוולד זכר כל צבא השמים, אלו הן הגוליות ששים ושמיים, וכשתלד נקיבה ירבו עצבותם. וז"ל תיקנו לברך אשר לא עשני אשה". ומקשה החיד"א: "והרי יש כמה נשים צדקניות והן בעלות מזל להפליא, וכל קבל דנא כמה בנים ראויין לקברן בחייהם וחבל דמשתכחין ולא אבדין. והפשוט בזה דהזכרים חייבים בכל המצוות וחייבים בתלמוד תורה, ונשים פטורות מת"ת ומ"ע שהז"ג. אבל אינו מתיישב הענין היטב, כי לפי הזמן רובא דרובא דהזכרים אינם בני תורה ואינם מקיימים מצוות כתיקונן, והן בעוון בענין עריות יותר מצוי בזכרים מבנקבות". ותיירץ החיד"א, וז"ל: והנה בדרושים באנו לכלל ישוב, במ"ש מורנו הרב חיים וויטאל ז"ל בס' עץ הדעת טוב כ"י, דחזה חטא מאד והנחש בא עליה והטיל בה זוהמא ומזה נמשך שהיא נדה, טומאה חמורה. וכשילדה בת וטמאה שבועיים כנידתה. אך כשהוא זכר, יען אדם הראשון לא חטא כל כך כמו חוה, לא נמשכה הזוהמא אלא בערלה, וכאשר יכרות הערלה ישאר הזכר טהור. ולכן וטמאה שבועת ימים בעבורה. אך הבן אין טומאתו חמורה, רק ביום השמיני ימול בשר ערלתו ודיו. משא"כ הבת שנדבקה הזוהמא דיבוק

ולכאורה צ"ע במ"ש האג"מ "דלענין הקדושה שוות [הנשים] לאנשים", דהלא דבר משנה הוא במסכת הוריות (פ"ג מ"ז): "האיש קודם לאשה להחיות ולהשיב אבדה". ובפירוש המשנה להרמב"ם שם ביאר בזה"ל: "כבר ידעת שהמצוות כולן מחויבות לזכרים, ולנקיבות מקצתן, כמו שהתבאר בקידושין [פ"א מ"ט], והרי הוא מקודש ממנה, ולפיכך קודם להחיות". וכ"כ בפירוש הרע"ב: "האיש קודם לאשה שהוא מקודש ממנה, שהאיש חייב בכל המצות והאשה אינה חייבת במצות עשה שהזמן גרמא". [וכמעט מפורש יוצא כן מדברי המשנה שבא בהמשך למ"ש במשנה הקודמת: "כל התדיר מחבירו קודם את חבירו וכל המקודש מחבירו קודם את חבירו"]. ודינא דמתניתין הובא להלכה בבית יוסף יו"ד סי' רנא וברמ"א שם סי' רנב ס"ו, ובט"ז שם (מילתא בטעמא) ובש"ך שם סי' רנא סק"א. [וראה בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סס"ח שעשה מעשה רב בזה].

והנה יש מקום לפרש את דברי הרמב"ם והרע"ב בשני אופנים: (א) שמפני שהאנשים יש להם קדושה יתירה לכך חייבה אותם התורה במצוות יתירות; (ב) דמפני שחייבה אותם התורה במצוות יתירות לכך יש להם קדושה יתירה מהנשים.

אמנם איך שיהי' דברי הגאון בעל אג"מ טעונים ביאור, דאיך סתם וכתב "דלענין הקדושה שוות [הנשים] לאנשים", והלא מפורש הוא: (א) שהאנשים מקודשים יותר מהנשים, ו(ב) נפק"מ לדינא: כי מטעם זה יש דין קדימה להציל את נפש האיש מנפש האשה?²

גמור והאריך בזה, עש"ה. ונמצא דהנקיבה משכן לסטרא אחרא בנידתה כי היא טומאה חמורה יוצאה מגופה, ואמרו בזהר הקדוש דלית מסאבו תקיף כמסאבותא דנדה. ולכן להיותה כלי מוכן לטומאה חמורה תדיר כל השומע שנולדה בת עלו בו עצבי"ם שבא לעולם כן ובסיס לסטרא אחרא. ומשום הכי תיקנו לברך שלא עשני אשה, דגם אם היא צדקת, האחת צנוע"ה ואת הכבוד"ה, בימי נדת דוותה תטמא. משא"כ כי יולד זכר, בשמיני ימול בשר ערלתו, והרי הוא טהור. ולכן כשיוולד בן זכר ישמח האב ותגל האשה ושמחו כל השומעים, וא"כ זכות הוא לאדם שיוליד זכר, עכ"ל החיד"א. ואכמ"ל.

(2) עוד יש להעיר ממ"ש המהרש"ק בשו"ת האלף לך שלמה חלק או"ח סימן עו: ע"ד המחלוקת בין הראשים ובין הח"ק בעיר צאנז חדש, הנה הדין עם הח"ק כי לעשות ממקום שמתפללין שם אנשים לעשות ממנו עזרת נשים הוי הורדה מקדושה כו' ואין יעלה [על הדעת] לומר דאין זה הורדה מקדושה לעשות מבית התפלה לזכרים בית תפלה לנקבות כו' גם ידוע משאחז"ל דלא המקום מכבד את האדם וכו' ורא' מהר סיני,

הערה בדברי ה'ציץ אליעזר'

ב. מענין לענין באותו ענין: הנה ראה ראיתי בשו"ת ציץ אליעזר חי"ח סי' א אות ח' שכתב לחדש: "עוד אני מהרהר דבר מה בקשר לקטע דין המשנה של 'האיש קודם לאשה להחיות', וליישב זה מה שהשמיטו זה הרמב"ם הטור והשו"ע. ושיהא מיושב אפילו לפי המפרשים שהמדובר בפיקוח נפש ממש, והוא זה, דהנה השיטה מקובצת בכתובות שם מביא דהרמב"ם פירש הטעם לזה דאיש קודם משום דכתיב 'וחי אחיך עמך' - אחיך קודם לאחיותיך, ע"ש, אבל כפי שהבאנו הרמב"ם איננו מפרש כן, אלא מבאר הטעם לזה מפני שאיש חייב בכל המצוות לכן הוא מקודש ממנה, וא"כ לפי טעמו זה של הרמב"ם, ודעימי, יוצא שדין זה אין לו חלות אלא רק אם המדובר באיש מקיים כל המצוות כפי שמצווה, אבל אחרת לא, ובמקרה שאשה כן מקיימת המצוות המוטלות עליה, והאיש לא, אזי מתהפך הדין והאשה קודמת, ועל כן יתכן דמשום כך לא הזכירו הרמב"ם, הטור והשו"ע דין זה של האיש קודם לאשה להחיות, מכיון שזה לא מוגדר כדבר הקבוע, אלא הדבר תלוי לפי מידת הקיום של המצוות שהאיש והאשה מקיימים, ולפי הנתונים והשיקולים שיהא בזה למצילים באותה שעה. ולכן מצאו לנכון לא לקבוע בזה מסמרות נטועים והשאירו את הדבר להכרעת המתעסקים".

והנה לפי דבריו הי' מקום ליישב דברי האג"מ הנ"ל, כי לפי הבנתו יצא שבאמת אין לאנשים קדושה יתירה בעצם, כי אם דלאנשים ישנה אפשריות להתקדש בקדושה יתירה, והיינו באם יקיימו בפועל את כל המצוות המוטלות עליהם. ופירוש המשנה לפי דבריו הוא, דמכיון שמאיזה סיבה פטרה התורה את הנשים מקיום מצוות עשה שהזמ"ג ואילו האנשים – הרבה להם הקב"ה תורה ומצוות, נמצא שהאנשים יכולים להשיג קדושה יתירה בנקל יותר.

אבל לפענ"ד נראה דאי אפשר לומר כמ"ש ה'ציץ אליעזר' ומכמה טעמים:

א. פשטות לשון הרמב"ם והרע"ב מורה דאין קדושת האנשים יתירה מקדושת הנשים מחמת קיום המצוות בפועל, [דהיינו שמצד ריבוי

הכמות של המצוות יש להם יותר זכויות], אלא דמצד המצוות יתירות שהרבה הקב"ה לאנשים נתקדש ה'גברא' בדקושה יתירה, ואפילו אם בפועל לא יקיים מצוות אלו מחמת אונס וכיו"ב (דבכה"ג רחמנא פטרי) מ"מ קדושתו יתירה מקדושת הנשים. [וע"ד כהן שאינו יכול לעבוד עבודה וכו', דמ"מ יש לו קדושה יתירה וגם הוא קודם להחיות כדתנן במס' הוריות (שם מ"ח)].

ובשלמא במי שמבטל מצוותיו במזיד ואינו 'עושה מעשה עמך' בוודאי אינו קודם לאשה כשרה שומרת תומ"צ, אמנם נראה פשוט דברשיעי לא עסקינן, כי אם באיש ואשה שומרי תורה ומצוות, דבכה"ג פשוט לפענ"ד דלא נתנה המשנה את דברי' לשיעורין וכללל הוא דקיימא לן שהאנשים קודמים לנשים מפני שקדושתן יתירה, דכיון שריבה להם הכתוב מצוות יתירות הר"ז מורה על קדושה יתירה או גורם לקדושה יתירה וכמשנ"ת.

ב. והגע בעצמך: לפי מ"ש ה'ציץ אליעזר' אם האיש צעיר והאשה זקנה וברוב שנים 'הצטברה' זכויות יתירות, האם נאמר שהאשה קודמת להחיות?

ג. ברמב"ם הלכות מתנות עניים פ"ח הי"ז כתב "היו לפנינו עניים הרבה או שבויים הרבה ואין בכיס כדי לפרנס או כדי לכסות או כדי לפדות את כולן, מקדימין את הכהן ללוי ולוי לישראל, וישראל לחלל וכו'". — סתם ולא פירש דהיינו רק אם הכהנים והלויים מקיימים את כל מצותיהם. ולפי דברי ה'ציץ אליעזר' גם בנידונים אלה הי' צ"ל ש"הדבר תלוי לפי מידת הקיום של המצוות. . ולפי הניתונים והשיקולים שיהא בזה למצילים באותה שעה". וע"כ דאין דיני הקדימה השנויים בסוף הוריות תלויים בשיקולים ששקל בעל צ"א.

ד. למעשה, הרי הביאו הפוסקים הנ"ל את דין קדימת איש לאשה וגם הם סתמו ולא חילקו כמו שחילק הצי"א. וגם ה'אגרות משה' בחו"מ ח"ב סי' עד אות א' כתב דיני קדימה האמורים במשנה סוף הוריות נוגעים למעשה, וא"כ דברי האג"מ הנ"ל ריש אות א' עדיין צ"ב.



עוסק במצוה פטור מקר"ש

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

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

בזהר פ' בלק (קפו, א) מובא דרבי יצחק ורבי יהודה פגשו בהינוקא (בנו של רב המנונא סבא) ולא רצה להתקרב להם מפני שהרגיש בריחא דלבושייהו שלא קראו קר"ש, והם ענו שבאותו יום השתדלו בעבור חתן וכלה "דלא הוו לון צרכייהו והוו מתאחרין לאזדווגא ולא הוה בר נש לאשתדלא עלייהו" ועסקו בזה ולכן לא קראו קר"ש בעונתו "ומאן דאתעסק במצוה פטור מן המצוה".

בניצוצי הזהר שם מדייק מזה שהרגיש בריח לבושייהו שלא קראו קר"ש, דאף שעוסק במצוה פטור ממצוה מ"מ נחסר אצלו המצוה שביטל דכמאן דעביד לא הוי.

אבל בדרושי חתונה לאדמו"ר האמצעי ח"א ד"ה כל המשמח (עמ' קה-קכה) מבאר כמה פרטים במאמר הזהר שם וגם "מה זה התירון שעסקו במצות הכנסת כלה דוקא, ולמה מצוה זו גדולה משאר מצות שאינן פוטרין מקריאת שמע". ומבאר (עמ' קכב) דמצות הכנסת כלה "עולה על כולנה" מפני שהיא לצורך הולדת נשמות ישראל עיי"ש, וממשיך דזה דווקא במצות הכנסת כלה "ועל כן לא קראו קר"ש לפי שיש בכלל מאתיים מנה" ובכלל הכנסת כלה נעשה היחוד שנעשה עיי"ש קר"ש, "אבל מצוה אחרת זולת הכנסת כלה אינה פוטרת מקריאת שמע".

ועי' בצפע"נ כללי התוה"מ ע' 'עוסק במצוה פטור מן המצוה', דשפיר נחשב כמאן דעביד. וע"פ החסידות מבואר בסוף המשך תרסו (עמ' תקכב) דע"י המצוה שעוסק בה נמשך גם ההמשכה של המצוה שפטור ממנה, מצד ההתכללות של המצות ועי' לקו"ש ח"ל וישלח. ומה שהינוקא לא הרגיש בריח לבושייהו, י"ל משום שאין בזה התכונה המיוחדת של המצוה הפרטי, וכן משמע מהמשך תרסו שם "עם היות שאין כאן עצמות המצוה, דענין ההתכללות הוא רק כמו חלק". ועי' במלא הרועים בערכו ובבית האוצר כלל פד.

אמנם מש"כ אדמו"ר האמצעי שם, "אבל מצוה אחרת זולת הכנסת כלה אינה פוטרת מקריאת שמע", לכאורה זה בסתירה לגמ' בברכות יא, א בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה, ומבואר דעוסק בכל מצוה פטור מקר"ש, וכ"כ בשו"ע או"ח סי' לח ס"ח.

ואולי י"ל בדוחק דבשאר מצות הם שקולים למצות קר"ש, לכן עושה איזה מהם שירצה כמ"ש אדה"ז בסי' תמד סי"ח, אבל מצות הכנסת כלה עדיף מקר"ש ונחשב כ"מאתיים" כנגדו כנ"ל. ועדיין צ"ע.



הדלקה כשרה בזר'

הרב ישראל אליעזר רובין
שליח כ"ק אדמו"ר - אלבעני, נ.י.

פסק הרמב"ם (הל' ביאת מקדש פ"ט ה"ז) ש'הדלקת הנרות כשרה בזרים' גם לכתחילה, ומקורו בגמרא ש'הדלקה לאו עבודה היא' (יומא כד).

והשיג עליו הראב"ד: "הפליג כשאמר מותר לזר להדליקן, אלא שאם הדליקן כשרות בדיעבד". וכן דייק הריטב"א לשון הגמרא "כשרה", היינו שההדלקה לא נפסלה, אבל אסור מן התורה אף שאינו חייב מיתה. והנה מפרשי הרמב"ם מסבירים שיטתו בזה כענין חקירת הגמרא (שבת כב, ב) לענין נר חנוכה, "הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה", שלדעת הרמב"ם בנרות המנורה שבמקדש "הנחה עושה מצוה ולא "הדלקה".

והקשו על הרמב"ם שזהו נגד פשטות הכתוב: "דבר אל אהרן . . בהעלותך את הנרות", שנאמרה מצוה זו לכהנים דוקא, וכן מפורש בכתוב "יערוך אותו אהרן ובניו". וכן מצינו בפרש"י בטעם סמיכות פרשת בהעלותך לחנוכת הנשיאים, שחלשה דעתו של אהרן שלא היה בחנוכת המזבח לא הוא ולא שבטו, אמר הקב"ה לאהרן: "שלך גדולה משלהם".

וליישב זה הנה פירש הצפנת פענח (עה"ת בהעלותך ושו"ת ח"ג סי' רנא) וכן ה'משך חכמה', שזה שצריך כהן, הוא רק בראשונה לחנוך את המנורה, ולהדליק נר מערבי מהמזבח, שעבודות אלו אכן פסולים בזר. וראה לקו"ש (חי"ח עמ' 100). ובמרגניתא דר"מ מביא מהספורנו שאותם מ' שנה שהיו במדבר היתה הדלקת המנורה רק בכה"ג כעבודת יוה"כ, ומיושב הפסוק.

אבל קשה על הבנה זו ברמב"ם, ממה שהקשה הראב"ד (ברכות פ"א) בנוסח הברכה, למה מברך "על מקרא מגילה", ובחנוכה "להדליק" (לא כהירושלמי "על הדלקת נר חנוכה" (כ"י תרעו)?

ותירץ הראב"ד: א. שבחנוכה יכול להרבות נרות (משא"כ במגילה שאין להוסיף כלום). ב. שנתקנה הברכה כפי נוסח ברכת הדלקת נרות המקדש.

אבל שני תירוצים אלו קשים, שלדידן, נרות שמוסיף בחנוכה אינן חלק המצוה עצמה, רק הידור (רמ"א תרעד ס"א), שלכן נזהרים אנו שלא להדליק מנר לנר. ולתירוץ ב' קשה (כקושיית הצפענ"ח) שאם "הדלקה אינה מצוה" הרי לא ברכו "להדליק" במקדש, "דמדמברך להדליק ש"מ הדלקה עושה מצוה" (שבת כג, א), ואפשר שלא ברכו כלל, וא"כ על מה נסמכה ברכת הדלקת נר חנוכה?

עוד הקשו לפי הבנתם ברמב"ם, שאם אין מצוה להדליק, אלא שיהיו דלוקים, הרי זה נגד סוגית הש"ס (שבת כב, ב) ששואל "מאי הוי עלה" (אף שכבר הוכיחו שבמקדש הדליקו נר מנר) שבמקדש הדלקה מצוה, מה שאין כן בנר חנוכה.

ובויגד יעקב (פאפא) דחק לומר שסוגיות הש"ס (יומא כד, ב שבת כג, א) חלוקות. גם האבני נזר (או"ח תקה) נדחק בשאלת "מאי הוי עלה" להרמב"ם, ומחלק בין שמן סתם שבנר חנוכה, למנורה שנדלקה בשלהבת ממזבח החיצון. והגר"ח רוצה ליישב שבאמת הדלקה, עבודה היא, אבל רק כשמדליקה בפנים כראוי, אבל כשמדליקה בחוץ אינה עבודה. ואכן הרמב"ם מביא דוגמא ממציאות שהדליקן בחוץ.

אבל מה יהיה אם זר עומד בחוץ ומדליק אם עץ ארוך בפנים, או זר שנכנס בשוגג, או כשהדליק בפנים כהן בעל מום, יושב או מחוסר בגדים, הפסולים לעבודה? ומה אם מצא המנורה דלוקה מערב שבת, למה יחלל שבת להדליקה, כשאלת המנחת חינוך (צח)?

וכעין דוגמא לזה מצינו בנ"ח, אם נאמר שהנחה עושה מצוה, נמצא שלא הוצרכו להדליק נרות המנורה באותו חנוכה הראשון, שהרי לא כבו הנרות בכל שמונת ימים? ובאבן האזל הקשה סתירה מהרמב"ם עצמו (הל' תמידים ומוספין) שהדלקה, מצוה היא? והשפת אמת תמה, היתכן, שהטבה ודישון שהם רק הכשר וטפל להדלקה, חשובים עבודה ממש, ולא עיקר ההדלקה עצמה? (ובפרד"י (לך לך, כג) למד מזה מוסר, שהכנה למצוה גדולה ממצוה עצמה. ובלקו"ש (ח"ב עמ' 713) כתב ללמדנו שצריך כהן להדריכנו איך לקרב ישראל לאבינו שבשמים באהבה).

היוצא מכל זה הוא, שהבינו המפרשים בדברי הרמב"ם שבמנורה שבמקדש הנחה עושה מצוה, וכיון שאם מצא דלוק לאו מצוה, השתא נמי לאו מצוה (כעין מכות ט, ב), שהדלקת זר הוא רק כעין 'נשים סומכות רשות, ומעשה . . ליתן נחת רוח לנשים' (חגיגה טז, ב).

ולענ"ד אולי יש לפרש באופן אחר, שענין 'הדלקה אינה עבודה' אינה לגריעותא, כאילו אינה ענין חשוב ולכן אין צריך כהן, אלא אדרבא, למעליותא, שאינה עבודת כהונה דוקא, שבהמקור לכל זה בגמרא (יומא כד) אמרו כן לענין זר שסידר את המנורה.

אלא הדלקה היא מצוה ששונה בכל, והרי זהו לכתחילה על צד היותר טוב, כעין חומרת איסור ששונה בכל (יבמות ה, א), שכל אחד מישראל יתעסק להאיר את העולם כפי כחו, כענין 'לא שבט לוי בלבד, אלא כל מי שהכנינו רוחו והבינו מדעו' (רמב"ם בסוף הל' שמיטה ויובל). והיינו שהדלקת המנורה רמז לתורה אור שמצותה בכל אדם ש'גדולה תורה מן הכהונה' (פ"ו), וכמרו"ל: 'יקרה היא מפנינים, מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים' (הוריות יג, א).

ומישוב בזה גם קושיית השפת אמת על הגמרא, שאם הדלקה אינה עבודה, תהא נתינת שמן עבודה תמה שיתחייב זר עליה? אלא כנ"ל, שהדלקת הזר הרי היא העבודה התמה המשלימה.

והנה, במשנת 'שלשה כתרים הם' (אבות פ"ד) ציין הגר"א מקור בתורה לזרי הארון השולחן והמזבח (יומא פז, ב). אבל המפרשו חיפש מגין המקור ל'כתר שם טוב'? ומהר"ל בדרך חיים פירש שזהו כנגד המנורה, ונדחק, שהרי אין למנורה זר?

ואולי י"ל שהנרות הדולקות על גבי המנורה הם 'כתר שם טוב', שלמעלה גם מזר ארון (תורה שבכתב), שהמנורה ענין תורה שבעל פה, ש'הרוצה להחכים ידרים'. והרי זהו מעלת 'כתר שם טוב עולה על גביהם', שאורה יוצא לכל העולם, ולכן אין לו זר ממש, שכתרה גדול מכתרם, שאין בו ענין ההתבדלות כשאר הכתרים.

ומזה שלא נתפרש במנורה 'ונתנו הכהנים אש' כבהצתת אליתא, אלא סתם הכתוב: 'בהעלותך את הנרות' 'יערוך אותו' ולא פירש 'להדליק', משמע שרק ההטבה וסדור צריך כהן, אבל הדלקה מצוה ועבודה היא לכל.

ולהעיר שבפרשת תצוה מתחיל הכתוב בהדגשת חלק ישראל "ויקחו אליך שמן זית זך". ואולי י"ל שבסתם, כל מצוה שבמקדש כשרה בזר, עד שיפרש לך הכתוב שצריכה כהונה, כמו שאין צריך ריבוי מיוחד ש'שחיטה בזר כשרה', אלא להיפך, מהקרבה ואילך דרשו שהיא מצוה כהונה (קדושין לו, א). וראה תוס' (זבחים לב, א), שהיקש 'וסמך ושחט' הוא רק לאפוקי שאין בזה משום 'תשמרו את כהונתכם', וכיון שלמדין שאין קפידא, הוא הדין להדלקה.

והנה תוס' (יומא מב, א) חיפשו טעמא למה שחיטה כשרה בזר, ולרבינו שמשון, שחיטה לאו עבודה היינו דלא בעי עמידה בצפון, וכן י"ל שההדלקה לא בעי פנים.

ויש להוכיח גם לענין שחיטה שבאמת עבודה היא, שכולל גם כל אחד ישראל, שהרי היא מארבע עבודות שמפגלים בה (רמב"ם פסולי המוקדשים פ"ג ה"ז), ואם רק מפני שמעכב הקרבן, הרי הולכה י"ל שאינו מעכב?

ויש להוסיף במעלת הדלקת זר, שאינה רק כענין שחיטת זר, שבא להתיר, אלא זהו החידוש במה שאומרים ש'הדליקו נרות בחצרות קדש' בנוסח על הנסים, שנתקשו בזה האחרונים, למה הדליקו את המנורה בחצר, הרי מקומה בפנים בהיכל?

ואולי זהו סמך להרמב"ם, שטרחו להוציא המנורה לחצר, לזכות את ישראל. שבפשטות, הרי אותם 'בניך' ש'פינו היכלך וטיהרו מקדשך', שעבודות אלו אינם צריכים כהונה דוקא, הם היו אלו שהדליקו את הנרות, לכתחילה ולמהדרין. (הגר"י רייטפארט מציין שזהו מקור ענין 'פתח ביתו מבחוץ' בנר חנוכה).

ולפי ביאורינו, שהדלקה עושה מצוה גם אם הדלקה כשרה בזר, הוצרכו לחזור ולהדליקה כל ערב מח' ימי חנוכה, גם אם נאמר שמפני הנס לא כבו נרות שבמנורה והמשיכו לדלוק, והותרו להדליק גם בשבת.

(אבל החתם סופר כתב שהדליקה בחצר לפרסם הנס לכל (דרשות סז, ובלקוטי שיחות חכ"ה עמ' 235 מקשה על זה, הרי לא ידעו מתחילה שיהיה הנס).

ואף שלהר"י פרלא (עשה, עמ' שס) הדלקה כשרה בזר רק כשאין כהן, י"ל שכבר נחלקו בזה, ש'עלי אמר לייתו כהן, חזי דהוי מהדרו בתר כהן, אמר שמואל שחיטה בזר כשרה' (ברכות לא, ב) ופירשו בעץ

יוסף ורש"ש, שבודאי ידע עלי ששחיטת זר כשרה, אלא שנהגו כהנים סלסול בעצמם, אבל שמואל העדיף שיניחו לישראל להשתתף במצוה. ובמשבצות זהב על שמואל דחק ליישב מחלוקת עלי ושמואל באופנים אחרים.

אבל מצד מצות 'וקדשתו לפתוח ראשון', הנה לכמה פוסקים זהו מדרבנן, ונתקן רק בקריאת התורה (גטין נט) דלא ליתי לאנצויי, ורק בשוין (ראה באר שבע הוריות), הנה זהו רק 'לפתוח ראשון', אבל לא שהכהן יעשה הכל, ולא ישאיר לישראל כלום. ובחנוכה, אף שהיו החשמונאים חשובים יותר, מ"מ לפי ביאורינו, רצו להדליקה דוקא בזר.

אבל לפי טעם רבינו יעקב שבתוס' ששחיטה כשרה בזר מפני שמצינו שחיטה גם בבשר חולין (תוס' יומא מב, א) יש לשאול, שהרי בהדלקת המנורה לא שייך טעם זה? (ולהעיר מהגרלת יו"כ שפסולה בזר, אבל שחיטת פר כה"ג כשרה בזר, אף שמעכב, ופירש הלח"מ מפני שלא מצינו הגרלה במקום אחר).

וי"ל שאכן מצינו הדלקה בנר שבת, שאף שהיא מצוה דרבנן, הרי מקורה בדברי קבלה: 'נשיתי טובה זו הדלקת נר בשבת' (שבת כה, ב) ו'קבלה מימות משה להדליק נר שבת' (פסיקתא ויקהל), ו'תצוה' גמטריא 'נשים צוה' בנר שבת (בעל הטורים תצוה). (וקשה, מה בין הדלקה לעבודת מירוק אחר שחיטה (תוס' יומא לב, ב) לפני קבלת הדם, שאין כמוה בחולין? והאם ישראל מותר לשיר עם הלויים על הדוכן, שמצינו כמוה בקידוש והלל. והנה שוער ששורר, במיתה (כלי המקדש ספ"ג) אבל מה הדין בנוגע לזר ששורר? ולהעיר שהתוס' (שבת קיג) לא מצאו איסור לישראל לעלות לדוכן לברך).

אבל אם נאמר כביאורינו שההדלקה מצוה, אבל לא עבודה, יוקשה למה לדעת רבי מנורה צריכה מתכת ככלי שרת (מנחות כח, ב), והרי סכין אין צריך מתכת (תוד"ה כגון חולין ג, א) וכשר גם בקרומית קנה, דשחיטה לאו עבודה. והרי המנורה עיקרה להדלקה?

ואולי עבודת ההטבה היא היא שעושה את המנורה לכלי שרת. ואולי זה נכלל בלשון 'הטבת המנורה', שההטבה מעלה את המנורה לקדושתה.



יפת

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

ב"ספר הליקוטים - דא"ח "צמח צדק" אות כ' ערך "כפר" הביא הצמח צדק מפירוש הראב"ע (הארוך, שמות כה, יז) שהביא בשם יפת, שכפורת היא מלשון כיסוי, אך הראב"ע עצמו חלק ע"ז.

המו"ל לא ידע מיהו יפת, וכתב בשולי-הגיליון "יפת = יפה תואר", אבל בהערת המהדיר בחומש 'תורת חיים' שם כתב, שיפת זה הוא קראי שפירש את התורה. וניתן לקרוא עליו ב'אוצר ישראל' ערך "יפת בן עלי הלוי", עיי"ש.



בענין הבאת בנות לביהכנ"ס

הרב אהרן הלוי לוי

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בספר "החינוך והמחנך" (לקט הוראות בעניני חינוך מפי איש החינוך הרב חמ"א חודקוב פרק יב עמ' 61) כותב שהמבוגרים חייבים להראות דוגמא אישית לילדים, כיצד צריך להתנהג בביהכנ"ס ביראה ובכבוד, ומביא בענין הבאת בנות לביהכנ"ס שלפעמים מביא האב את ביתו הקטנה לביהכנ"ס, הוא אמנם עושה זאת מטעם חינוך (שכן האם אינה יכולה לבוא לביהכנ"ס) אך יש בכך חסרון כפול:

א. הילדה מתרגלת להיות בין אנשים. ב. גם ילדה קטנה מאוד, גדולה יותר מאשר תמונה גדולה ביותר (של אישה) עכת"ד.

ולהעיר ע"ז משיחת כ"ק אדמו"ר נשי"ד (מוגה) ש"פ וילך ו' תשרי תשמ"ט (התועדויות ח"א עמ' 39 סוף אות ג'): "ועי"ז גם בנוגע להאנשים נשים וטף כפשוטו אשר כל עניני שבת שובה שייכים לכל אחד ואחת מישראל האנשים הנשים והטף כמנהג ישראל שבאים כולם לביהכנ"ס ושומעים קריאת התורה וכו'" ובהערה 24 מוסיף "מעין ודוגמת עלי' לרגל (שהרי ביהכנ"ס הוא "מקדש מעט" מגילה כט, א) לע"ל כל שבת".

ובהערה 25 "ומעשה רב (בהסכם גדולי ישראל) שגם ילדות קטנות באות עם אבותיהן לביהכנ"ס (לא רק לעזרת נשים) ואפילו לאחר גיל שלוש שנים, כל זמן שלא באה לכלל חינוך והכנה בענין זה עכדה"ק.

(וב"אוצר מנהגי חב"ד עמ' קסט מסתפק האם הוראה זו נאמרה רק לשבת שובה או שזה הוראה כללית ובפשטות י"ל שהוראה זו היא הוראה כללית (שהרי הטעם להביא בנות לביהכנ"ס זהו מצד כמה ענינים שהם קיימים במשך כל שבת, ולא רק בשבת שובה, כמובא לעיל דיש ענין לשמוע קריאת התורה. ועוד כנ"ל שזה מעין ודוגמת עלי' לרגל).



תפילה בשבת ויו"ט אצל קברי צדיקים [גליון]

הת' מנחם מענדל גרינברג

תלמיד במתיבתא ליובאוויטש שבשיקאגא

בקובץ תתקו כתב הרב י.ל.ג. שי' ישוב הסתירה בין אגרת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ובין הגהת כ"ק אדמו"ר ללוח כולל חב"ד, שמתפללים לא באהל גופא אלא בחדר הסמוך, ואח"כ כותב סיפור ששנה אחת בערב ר"ה, כ"ק אדמו"ר רצה להשאר אצל האהל כל החג אלא שלא הי' לו שופר.

הנה סיפור זה הובא בספר ימי בראשית, דזה היה בער"ה תשי"א ובזמן ההוא עדיין לא הי' אוהל ולא הי' חדר סמוך לו, ולכאורה רואים מזה שאפי' בהאהל גופא יכולים להתפלל ולא רק בחדר הסמוך, והיינו שזה לא תלוי בסמיכות מקום.

ולהעיר שהיום בהאהל של כ"ק אדמו"ר גופא יש מחיצה של עשר טפחים ולכאורה זהו גדר של חדר אחר, ולא באתי אלא לעורר.



לזכות

האי גברא רבא

מייסד המוסד הקדוש "הערות וביאורים", והעומד בראשה
במשך כל חצי היובל מעת הווסדה, המתעסק בלב ונפש
להוציא לאור קובצי "הערות וביאורים" באופן המתאים
לרצון כ"ק אדמו"ר,

הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על משרתו וימשיך להרביץ
תורה ברבים ולקדש שם שמים ברבים, כפי רצון כ"ק
אדמו"ר, עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י

הרה"ת ר' **מרדכי**

וזוגתו מרת **נעמי אסתר** שיחיו

ומשפחתם שיחיו

פינסאן

לזכות

האי גברא רבא

מייסד המוסד הקדוש "הערות וביאורים", והעומד בראשה
במשך כל חצי היובל מעת הווסדה, המתעסק בלב ונפש
להוציא לאור קובצי "הערות וביאורים" באופן המתאים
לרצון כ"ק אדמו"ר,
הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על משרתו וימשיך להרביץ
תורה ברבים ולקדש שם שמים ברבים, כפי רצון כ"ק
אדמו"ר, עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י

הרה"ת ר' יוסף צבי בן בילא

וזוגתו מרת רחל לאה בת שרה שיחיו

ומשפחתם שיחיו

סאנדמאן



לזכות

הילדה חי' שרה שתחי'

לרגל הולדתה

ביום ראשון ד' מר-חשון ה'תשס"ו

יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י

הרה"ת ר' מנחם יהשוע אשר

וזוגתו מרת בת שבע שיחיו

רויטבלאט

לזכות
הילדה **אסתר לאה** שתחי'
לרגל הולדתה
ביום רביעי ל' תשרי אדר"ח מר-חשון ה'תשס"ו
יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות
האי גברא רבא
מייסד המוסד הקדוש "הערות וביאורים", והעומד בראשה
במשך כל חצי היובל מעת הווסדה, המתעסק בלב ונפש
להוציא לאור קובצי "הערות וביאורים" באופן המתאים
לרצון כ"ק אדמו"ר,
הרה"ג הרה"ח מוהר"ר
אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א
יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על משרתו וימשיך להרביץ
תורה ברבים ולקדש שם שמים ברבים, כפי רצון כ"ק
אדמו"ר, עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י
ר' נחמן וזוגתו מרת **עלקא** שיחיו
אבענד

לזכות
הילדה **שטערנא שרה** שתחי'
לרגל הולדתה
ביום שלישי שהוכפל בו כי טוב
כ"ט תשרי ה'תשס"ו

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



נדפס ע"י ר' משה וזוגתו מרת **מיכל חנה**
גוטליב



לזכות
האי גברא רבא
מייסד המוסד הקדוש "הערות וביאורים", והעומד בראשה
במשך כל חצי היובל מעת הווסדה, המתעסק בלב ונפש
להוציא לאור קובצי "הערות וביאורים" באופן המתאים
לרצון כ"ק אדמו"ר,
הרה"ג הרה"ח מוהר"ר
אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על משרתו וימשיך להרביץ
תורה ברבים ולקדש שם שמים ברבים, כפי רצון כ"ק
אדמו"ר, עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י שכנו הישן ממונטריאל
הרה"ת ר' **אהרן** וזוגתו מרת **רחל** שיחיו
חיטריק

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' רפאל משה הכהן
שפערלין
נפטר ליל ש"ק פרשת לך לך
י"א מר-חשון ה'תשנ"ו
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י חתנו ובתו
הרה"ח ר' ישעי' זושא וזוגתו
מרת אסתר
ומשפחתם שיחיו
ווילהלם

לזכות

הילד **שבתי נח שיחי'**
לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה
ביום רביעי ז' מר-חשון ה'תשס"ו
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

האי גברא רבא
מייסד המוסד הקדוש "הערות וביאורים", והעומד בראשה
במשך כל חצי היובל מעת הווסדה, המתעסק בלב ונפש
להוציא לאור קובצי "הערות וביאורים" באופן המתאים
לרצון כ"ק אדמו"ר,
הרה"ג הרה"ח מוהר"ר
אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א
יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על משרתו וימשיך להרביץ תורה
ברבים ולקדש שם שמים ברבים, כפי רצון כ"ק אדמו"ר, עד
ביאת גואל צדק בקרוב ממש



נדפס ע"י זקנתה
פרידא ומשפחתה גארדאן

לזכות

האי גברא רבא

מייסד המוסד הקדוש "הערות וביאורים", והעומד בראשה
במשך כל חצי היובל מעת הווסדה, המתעסק בלב ונפש
להוציא לאור קובצי "הערות וביאורים" באופן המתאים
לרצון כ"ק אדמו"ר,

הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על משרתו וימשיך להרביץ
תורה ברבים ולקדש שם שמים ברבים, כפי רצון כ"ק
אדמו"ר, עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י

הרה"ת ר' משה אהרן צבי

וזוגתו העניא רבקה רות שיחיו

ווייס

שלוחי כ"ק אדמו"ר

שערמאן אוקס, קאליפארניא

לזכות

הילד **אברהם שמואל שיחי'**
לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה
ביום מוצאי שמחת תורה כ"ד תשרי ה'תשס"ו
יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י

הרה"ת ר' **ישראל אליהו**
וזוגתו **נחמה שיחיו**
באקמאן



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' **שניאור זלמן הכהן**
בלעסאפסקי

נפטר ביום ט' אדר ב' ה'תשס"ה
יום סגולה

אמעריקא איז נישט אנדערש

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י **משפחתו**

לזכות

האי גברא רבא

מייסד המוסד הקדוש "הערות וביאורים", והעומד בראשה
במשך כל חצי היובל מעת הווסדה, המתעסק בלב ונפש
להוציא לאור קובצי "הערות וביאורים" באופן המתאים
לרצון כ"ק אדמו"ר,

הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על משרתו וימשיך להרביץ
תורה ברבים ולקדש שם שמים ברבים, כפי רצון כ"ק
אדמו"ר, עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י

הרה"ת ר' **כתריאל**

וזוגתו מרת **חנה עלשה** שיחיו

ומשפחתם שיחיו

שם-טוב

לזכות
החתן הרה"ת **שאול יוסף שיחי'**
והכלה מרת **פנינה שתחי'**
מינקוביץ

לרגל יום חתונתם בשעה טובה ומוצלחת
ביום רביעי ל' תשרי אדר"ח מר-חשון ה'תשס"ו
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי החתן
הרה"ת ר' **רפאל** וזוגתו מרת **גאלדא שיחיו**
מינקוביץ

לעילוי נשמת
האשה החשובה מרת **אסתר גאלדא** ע"ה
אשתו של הרה"ח ר' **בן-ציון** ע"ה
שם טוב
נפטרה ביום כ"ג מר-חשון ה'תשכ"ד
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה
הרה"ת ר' **מנחם מענדל** וזוגתו מרת **שרה**
ומשפחתם שיחיו
שם טוב



לעילוי נשמת
האשה החשובה
מרת **רבקה** בת ר' **שרגא פייזל** ע"ה
נפטרה ביום כ"ג מר-חשון ה'תשמ"ה
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה
ר' **חיים אהרן** שיחי'
קופערמאן

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת אי"א נו"נ
ר' אהרן בן הרה"ח ר' יצחק ז"ל
זאקאן
נפטר ביום כ"ג מר-חשון תשס"ג
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י
אשתו מרת סימא אלטע תחי'
בנו הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת מישל
ומשפחתם שיחיו
זאקאן
בתו מרת בריינדל ובעלה הרה"ת ר' ברוך
ומשפחתם שיחיו
נפרסטק
בנו אברהם שיחי'