

ב"ה
ש"פ וישג - חנוכה
ה'תשס"ו
גליון ה [תתקי]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

חנוכה לעתיד לבוא תשעה ימים ? 6

לקוטי שיחות

מצווה דרבים..... 12
מצות דרבנן - בלי גבול 18
הצד השווה בין יוסף ובני חשמונאי בהזכרת שם ה' 18
מצות מילה 19
שיטת ר"ש ור"י אם כמות או איכות עדיף..... 20
עשיית סוכה שבמקרא [גליון] 21
איך יעקב נשא ב' אחיות [גליון] 22
בעניין הנ"ל..... 24
עשיית סוכה שבמקרא [גליון] 26

נגלה

- 28 מחשבתו משויא לי' מקום
 31 מחמירין בה לטבול במים חיים
 37 מחשבתו משויא לי' מקום
 41 בעניין פטור אונס כשעושה גם ברצון
 48 פשט ידו מליאה פירות והוציאו לחוץ מבעוד יום
 49 כי איצטריך לי' . . דלא קא עביד מעשה
 52 בעניין חטא בשביל שיזכה חבירך
 55 ידו הפשוטה ברה"ר למעלה מי' טפחים [גליון]

חסידות

- 59 השמטות בהמשך תרס"ו
 59 ההפרש בין רצון לשאר הספירות

רמב"ם

- 60 דין הידור בבנין בית המקדש
 62 אמירה לנכרי

הלכה ומנהג

- 66 נר חנוכה בשמן זית ובשעוה
 69 פתיחת גגון של עגלת ילדים בשבת
 71 כמה הערות בדיני חציצה
 75 היתר איסור מלאכה בחנוכה
 76 קידוש בין שעה שש לשבע בליל שבת [גליון]
 77 בעניין הבטה בש"ץ בעת אמירת ברכת כהנים [גליון]
 78 ביאור מנהגי רבינו בהידור מצווה [גליון]
 78 קידוש בין שעה שש לשבע בליל שבת [גליון]
 79 בישול עכו"ם ב"פאטיטא צ'יפס" [גליון]

פשוטו של מקרא

- 80 מתי הלך עשו להר שעיר ע"פ פשש"מ
 81 הרימותי ידי
 82 בתואל בן נחור
 83 ולינו ורחצו רגליכם [גליון]
 83 בעניין הנ"ל

שונות

- טעם ההשמטות בברכת המזון 85
הנוסח הנכון ב'לכה דודי'? 88
תפילה בשבת ויו"ט אצל קברי צדיקים [גליון] 89
האם נשים שוות לאנשים בקדושתן [גליון] 89

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויגש,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ג' טבת

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 רמי"ם עמ"ס שבת

גאולה ומשיח

חנוכה לעתיד לבוא תשעה ימים?

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

חנוכה לרחוקים כשהיו מקדשים ע"פ הראי'

המנחת חינוך (מצווה שא אות ו') דן בעניין יו"ט שני של גלויות, ובתוך דבריו כתב וז"ל: "והנה דינים אלו משום ספיקא דיומא עבדינן כאבותינו שני ימים היינו ביו"ט דאורייתא, אבל בדרבנן כגון חנוכה, בודאי בזמן שהיו מקדשים עפ"י הראי' והיו שלוחין יוצאין על חנוכה כמבואר בש"ס ר"ה שם (יח, א) ובמקום שלא היו מגיעין בודאי עבדינן תשעה ימים, ואף שהוא ספק דרבנן, מ"מ כין דאנו מסופקים אם יום הראשון אינו חנוכה א"כ הוה תשיעי חנוכה ואם יום התשיעי אינו חנוכה הוה יום הראשון חנוכה, ואם אמרינן ספיקא דרבנן ולקולא א"כ לא יהי' לא ביום הראשון ולא ביום התשיעי כי מאי חזית, ובאמת ביום הראשון או יום התשיעי בודאי הוה חנוכה, וא"כ הוה ליה איקבע איסורא ועבדינן לחומרא לכאן ולכאן ועבדינן תרי יומי, וגם מיעקרא תקנת חז"ל אצלם, וזה פשוט, ועי' משנה למלך פ"א ממגילה וחנוכה הי"א מה שכתב בשם הר"ן [מגילה ב, א מדפי הרי"ף], אך האידנא דאנחנו בקיאים בקביעות רק משום מנהג אבותינו דשלחו מתם וכו' (ביצה ד, ב) ועל דרבנן לא חששו כ"כ, על כן אנחנו עושים רק שמונה ימים חנוכה, אבל כשיכנה ביהמ"ק במהרה בימינו ונשוב לקדש ע"פ הראי', אז הרחוקים דעתידה א"י שתתפשט בכל הארצות בודאי יעשו תשעה ימים, כן נראה לענ"ד", עכ"ל.

ובאות ט' שם ציין שעד"ז כתב בס' טורי אבן (ר"ה יח, ב בד"ה בזמן) בנוגע להזמן שהיו מקדשים עפ"י הראי' וז"ל הטו"א: ואפי' חנוכה ופורים דד"ס נמי יחמירו [בזמן שקידשו ע"פ הראי'] לעשות ט' ימי חנוכה וב' ימי פורים מספק שמא עיברו או חיסרו. ולא שייך כאן לומר ספיקא דרבנן להקל דאמאי נקיל בההוא יומא יותר מאידך יומי ואי אזלת בתרווייהו להקל הא עקרת מצות פורים ויום אחד של חנוכה בודאי, וכיון דלא אפשר בע"כ ניזיל בתרווייהו להחמיר וכו', עכ"ל, אלא שהמנ"ח סב"ל שזהו רק בחנוכה ולא בפורים עיי"ש, וגם הוסיף

על הטורי אבן שכן יהי' גם לע"ל בימות המשיח כשיקדשו עפ"י הראי' שמקומות הרחוקים יעשו ט' ימים בחנוכה משום ספיקא דיומא.

ולכאורה יש להביא ראי' לדבריהם ממה שכתב בספר אבודרהם (סדר הדלקת נר חנוכה ד"ה והטעם, מובא בעטרת זקנים בשו"ע המחבר סי' תרע ובכ"מ) וז"ל: "וכתב בעל העתים למה אין עושים תשעה ימי חנוכה מספק כמו שאנו עושים בחג הסוכות תשעה ימים. תשיעי ספק שמיני? ותירץ מפני שחג הסוכות מן התורה והחמירו רז"ל על ספקו, אעפ"י שאין אנו קובעין עתה על פי הראייה, אבל חנוכה שהיא מדבריהם הם אמרו לעשות שמונה ימי חנוכה והם אמרו חשבון המולדות" עכ"ל, (וראה גם בפר"ח סי' תרע והוסיף עוד טעמים), דנראה מזה דרך עכשיו שאנו סומכים על החשבון אין אנו מחמירים לעשות ט' ימים כיון שהוא מדרבנן, אבל בזמן שהיו מקדשים ע"פ הראי', ולא ע"פ חשבון היו עושים חנוכה ט' ימים, וכ"כ להוכיח מזה בשו"ת בית לוי (שפירא) סי' ד' ד"ה ובאמת.

אם זה מתאים לשיטת הר"ן?

אלא דלכאורה יש לדון בדבריהם, דהנה המנ"ח ציין (כנ"ל) להמל"מ הל' מגילה, ותו"ד שם הוא שהקשה סתירה מהר"ן דמגילה להר"ן דפסחים, דהנה בפסחים קח, א, יש פלוגתא איזה שנים מהד' כוסות צריכין הסיבה אם ב' הראשונים או ב' האחרונים, ומסיק בגמ' שם השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעי הסיבה, וכתב הר"ן שם (כג, א מדפי הר"ף) וז"ל: "ואע"ג דבעלמא קיימ"ל איפכא דכל ספיקא דרבנן לקולא, הכא כיון דלאו מילתא דטירחא היא עבדינן לרווחא דמילתא כך פירשו ז"ל, ולי נראה דעל כרחך למיעבד הסיבה בכולהו, דאי ניזול לקולא אמאי נקיל בהני טפי מהני, ואי נקיל בתרווייהו הא מיעקרא מצות הסיבה לגמרי" עכ"ל, אבל במסכת מגילה (ג, ב) כתב וז"ל: "ולעניין עיירות המסופקות אם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא, הורו הגאונים שהולכין בהן אחר רוב העיירות שרובן אינן מוקפות חומה וקורין בהן ב"ד, ועוד שאפילו תאמר שהוא ספק השקול, הו"ל ספק של דבריהם לקולא ונמצא פוטרו משניהם ובטל מהם בודאי מקרא מגילה, לפיכך קורא בראשון ופטור בשני" עכ"ל, הרי דלא מחייבים אותו שיקרא ב"ד וט"ו משום מאי חזית דנקיל בט"ו טפי מב"ד, ומאי שנא מד' כוסות דבעי למיעבד הסיבה בכולהו?

ותירץ המל"מ שיש לחלק בין כשהספק הוא בתקנת חכמים דאז כדי שלא תיעקר תקנתם צריך לקיים בכל מה דאפשר דתיקנו, כגון במצות הסיבה דאי אמרת דוקא קמאי צריכי הסיבה, אם תמצי לומר דתקנת חכמים הייתה בכסי בתראי נמצא שנתבטלה תקנת חכמים לגמרי, וכן איפכא, אבל גבי מגילה דתקנת חכמים במקומה עומדת בכל מקום, אלא שיש קצת עיירות שמסופקות באיזה יום יקראו, נהי דלא מהני טעמא דספק של דבריהם לפוטרים לגמרי, מ"מ היכי דקרא בי"ד מהני טעמא דספק של דבריהם לפוטרו מקריאה דט"ו כיון דתקנת חכמים בודאי לא נתבטלה אצל השאר עיי"ש.

ועי' גם בחי' חתם סופר (מכון חת"ס) פסחים שם, שתירץ ג"כ דברי הר"ן כהנ"ל, דבמגילה לא מתעקרא תקנת חכמים לגמרי שהרי כל ישראל יקראו, ואין לומר א"כ לא יקראו כלל דספק דרבנן לקולא, דא"כ הו"ל ודאי דרבנן ולא ספיקא דהרי בודאי הם מחוייבים בקריאת המגילה ולא יקראו כלל, ולכן יקראו עכ"פ ביום ראשון שיפגעו בו, ואז ביום השני הו"ל ספק דרבנן אם מחוייב או לא ולקולא, ולא מיעקרא תקנת חכמים דהרי איכא מוקפים הרבה בעלמא שיתקיימו תקנת חכמים על ידיהם, משא"כ בדין הסיבה אם ניסיב בקמאי, אפשר דמיעקרא תקנת חכמים לגמרי, דאולי תיקנו בבתראי ונמצא דתקנת חכמים לא נתקיים כלל בשום אדם. (וראה גם שו"ת חת"ס או"ח סי' קסא שביאר כן, ושסברא זו היא גם בתוס' נדה מד, ב, ד"ה דקים לן).

ולפי הנחה זו של המל"מ יוצא, דבנדו"ד צריך לומר שהרחוקים יעשו חנוכה ביום הראשון שהוא ספק ואח"כ רק ז' ימים, כיון דהכא לא מיעקרא תקנת חכמים לגמרי שהרי "שמונה ימי חנוכה" ודאי מתקיימים אצל הקרובים שאין להם שום ספק, וזה דומה ממש לדברי הר"ן דמגילה, ולא להך דהסיבה? וא"כ למה נימא שצריכים לעשות ט' ימים?

תירוצי התורת חסד – ח' ימי חנוכה האם הם מציאות אחת?

ובשו"ת תורת חסד (סי' לח אות ד') תירץ הסתירה באופן אחר, ותו"ד הוא דדוקא לעניין קריאת המגילה דהספק הוא באיזה יום חל עליהם החיוב לקרות, וכיון שיום י"ד הוא קודם, חל עליהם החיוב מספק לקרות בו ביום, כיון שעדיין לא חל עליהם החיוב של מחרת (דלא שייך לומר שלא יקראו כלל דבודאי מחוייבים בקריאה), ואחר שקראו בי"ד ממילא בהגיע אח"כ יום ט"ו לא חל עליהם החיוב עוד, דהוי ליה אז כשאר ספק דרבנן לקולא, משא"כ בד' כוסות שחל עליו

החיוב בזמן אחד לשתות באותו לילה ד' כוסות, וכיון דאמרינן מאי חזית וכו' ממילא יש עליו חיוב לשתות כולם בהסיבה ואי אפשר לחלק ביניהם עיי"ש, (וראה עוד בס' דרוש וחידוש להגרע"א דף פח, ב, מ"ש בביאור הר"ן).

והנה בלקו"ש חכ"ה שיחת זאת חנוכה (ס"ב) איתא וז"ל הק': בנוגע די ימי חנוכה איז ידוע די שאלה צי אלע טעג "הם מציאות אחת או נפרדים" און די נפק"מ להלכה איז בנוגע א גר שנתגייר באמצע חנוכה אדער א קטן שהגדיל - צי זיי זיינען מחוייב אין נרות חנוכה, און דער ראגאטשאווער (מהד"ת נט, ג - נעתק בצפצפ"נ כללים בערכו) אין דאס תולה אין פלוגתת הראשונים בנוגע לנרות חנוכה. עכ"ל.

ולפי סברת התורת חסד לכאורה י"ל בנדו"ד, דאי נימא דכל יומא הוא מציאות בפני עצמו ונמצא דביום הראשון חל עליו החיוב רק דיום הראשון בלבד ולא דשאר הימים, א"כ י"ל דגם הכא ה"ז דומה לדברי הר"ן לגבי מגילה שצריך לעשות יום ראשון שהוא קודם, וביום ט' - שהוא ספק יום ח' - שוב ה"ז כמו בכל מקום דאמרינן דספק דרבנן לקולא, משא"כ אי נימא שכל השמונה ימים הם "מציאות אחת", נמצא דגם בתחילה חל עליו החיוב לקיים גם יום השמיני, א"כ שוב נימא מאי חזית וכו' להחמיר ביום זה ולהקל ביום ט' שהרי אין לחלק ביניהם כיון שגם בתחילה חל עליו החיוב של יום השמיני כמו יום הראשון ושקולים הם¹.

דברי ר' אליהו מזרחי בעניין זה ושקו"ט בדבריו

וידועים דברי הרא"ם (בחידושו על הסמ"ג הל' חנוכה, הובא בעטרת זקנים שם) שהקשה דבזמן הזה למה לא נהגו להדליק ט' ימים מספק כמו ביו"ט? ואין לומר משום דחנוכה מדרבנן שהרי מגילה אע"ג דמדרבנן היו צריכים לקרות י"ד וט"ו מספק אי לאו משום

(1) וראה גליון ריד עמ' יא שיש לבאר שאלה זו בביאור מהותו של הנס של הנרות, דאי נימא שהנס הי' ב"כמות השמן" שבכל בוקר מצאו הנרות מלאים וכיו"ב, נמצא שבכל יום ויום אתרחיש נס חדש בפ"ע, ובמילא מסתבר לומר שכל יום הוא יום נפרד בפ"ע, אבל אי נימא שהנס הי' ב"איכות השמן" שנתעצם כח השמן ודלק ח' ימים, וכל לילה ולילה כלה חלק שמיני ממנה, נמצא שהנס חל על כל הימים בפעם אחת לכל הח' ימים ביחד, לפי"ז י"ל שכל הימים הם מציאות אחת, וראה לקו"ש חט"ו עמ' 186 והלאה, ועיי"ש עוד בארוכה בעניין זה, ולענין גר שנתגייר וכו' ולענין אם לא הדליק בלילה הראשון וכו' ואכ"מ.

דדילמא י"ד זמנו הוא ואיכא בט"ו משום "ולא יעבור" כמו שכתב המרדכי במגילה, עכ"ד, היינו דלא ניחא ליה לתרץ כבעל העתים משום שהוא מדרבנן, דמוכיח מהמרדכי [לגבי קריאת המגילה] דבכגון דא אף שהוא מדרבנן היו צריכים להחמיר מספק אי לאו משום "ולא יעבור".

ובס' קהלת יעקב (תוספות דרבנן אות ס' ס"י רכא) הקשה ע"ז דהרי מפורש במנחות סח, ב, בכה"ג שהוא מדרבנן לא מחמירין מספיקא דאיתא שם: "רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע אכלי חדש באורתא דשיתסר נגהי שבסר, קסברי: חדש בחוצה לארץ דרבנן, ולספיקא לא חיישינן, ורבנן דבי רב אשי אכלו בצפרא דשבסר, קסברי: חדש בחוצה לארץ דאורייתא", הרי מפורש דבכה"ג בזמן הזה אזלינן לקולא, ומהמרדכי לא קשה די"ל ד"דברי קבלה" שאני שהוא כדאורייתא עיי"ש.

והנה אף שהקשה הרא"ם בנוגע לזמן הזה למה אין עושים ט' ימים, י"ל דכוונת קושייתו הוא בעיקר על הזמן שהיו מקדשין עפ"י הרא"י שהיו צריכים לעשות ט' ימים? כי רק אי נימא דבזמן שהיו מקדשים עפ"י הרא"י היו מקומות הרחוקים עושים ט' ימים שייך לומר שנהגו כן גם בזמן הזה משום מנהג אבותינו וכו', אבל אי נימא - כהמנ"ח - שאז באמת עשו ט' ימים, הרי יש לתרץ דזמן הזה שאני כיון דעכשיו בקיאינן בקביעא דירחא והוא רק מדרבנן, וכן מה שהביא הוכחה מהמרדכי י"ל ג"כ דבזה מבאר עיקר התקנה מעיקרא למה לא תיקנו אז כשהיו מקדשים ע"פ הרא"י שהרחוקים יקראו ב"ד וט"ו? ותירץ משום ולא יעבור, וא"כ מוכח מזה ג"כ דלא ניחא ליה לומר כהמנ"ח, וסב"ל דלעולם לא עשו חנוכה ט' ימים, כיון דלהמנ"ח הקושיא מעיקרא ליתא.

ועי' בשו"ת יוסף אומץ להחיד"א סי' לא (וראה גם בס' ברכי יוסף או"ח שם, ופתח עיניים מנחות שם, ובס' עין זוכר מע' ס' אות כג) שהביא מהמרדכי פ"ק דביצה שכתב דהסוגיא דמנחות איירי באמוראים שהיו בזמן שקדשו כבר עפ"י החשבון וכבר ידעו בודאות דהוה יום ט"ז, ונהגו אז יו"ט שני של גליות רק משום מנהג אבותינו בידינו, לכן אמרינן דזהו רק בדאורייתא אבל בחדש שהוא מדרבנן שפיר יש להקל, וכהמנ"ח, משא"כ הרא"ם והמרדכי איירי בעיקר התקנה בזמן שהיו מקדשים עפ"י הרא"י (וזהו כנ"ל) שהי' ספק גמור, וע"ז הקשה הרא"ם דלמה לא נהגו להחמיר מספק?

הרבה אחרונים חולקים על המנחת חינוך

והרבה אחרונים חולקים על המנחת וסב"ל דמעולם לא נהגו לעשות חנוכה ט' ימים או משום דבחנוכה אי אפשר, דאי מדליק יום שני נר אחת ושתי נרות מספיקא דיומא הוה להו תלתא ויהא נראה שהוא יום שלישי, ולכן סמכו על הרוב לעשות ח' ימים הראשונים, כמ"ש הנצי"ב במרומי השדה ר"ה יח, א (בד"ה על כסלו).

ובשו"ת משיב דבר ח"א סי' מא (ד"ה ויותר) תירץ דלענין חנוכה שהוא מדרבנן סמכו עפ"י החשבון איך שהוא ע"פ רוב ולא החמירו עיי"ש, ולפי דבריו יש לומר דזהו גם הכוונה במ"ש בס' העתים כנ"ל "והם אמרו חשבון המולדות", היינו דבאמת איירי בהזמן שהיו מקדשים ע"פ הראי' - ולא על הזמן הזה כנ"ל - אלא דכיון שידעו אז החשבון איך הוה הקביעות דחנוכה ע"פ רוב, (שחודש חשון חסר) לכן תיקנו שלעולם יעשו חנוכה שמונה ימים ולהתחיל ביום ראשון ולא החמירו לעשות ט' ימים כיון שהוא מדרבנן, וממילא שוב ליכא ראי' מהכא כפי שנת' לעיל דסבירא ליה כהמנחת.

וראה גם בס' עץ החיים (אבולעפיה) שבזמן הראי' היו השלוחים מגיעין לכל הגולה עד כ"ה בכסלו, ועי' בברכי יוסף שם מה דשקו"ט בתירוץ זה, ובבית לוי שם ד"ה ואולי. (הובא באנציקלופדיה תל' ערך "יו"ט שני של גלויות" כרך כג עמ' צו), וראה בקונטרס 'פניני התשובות' - חנוכה - ע' ל' שהביא בשם 'קרית חנה' לתרץ דכיון דחנוכה לא כתוב בשום דוכתא בתנ"ך, אם נעשנה תשעה ימים לא ידעי שהוא משום ספיקא דיומא אלא דתחילתו ה' הנס תשעה ימים ולכן לא עשאוהו רק לח' ימים לפרסומי ניסא כמו שהי', ואח"כ כתב לתרץ גם ע"ד שכתב הנצי"ב כנ"ל.

ובשו"ת בית לוי שם כתב שמפורש בתענית כח, ב, ובערכין י, א, דגם בזמן שהיו מקדשים עפ"י הראי' לא היו עושים חנוכה רק ח' ימים דאיתא שם: "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: שמונה עשר יום בשנה יחיד גומר בהן את הלל, ואלו הן: שמונת ימי החג, ושמונת ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב (ראשון) של עצרת. ובגולה עשרים ואחד יום, ואלו הן: תשעת ימי החג, ושמונת ימי חנוכה, ושני ימים הראשונים של פסח, ושני ימים טובים של עצרת" הרי דגם בגולה היו עושים רק שמונת ימי חנוכה, ובזמנו של רבי שמעון בן יהוצדק היו מקדשים ע"פ הראי', ולא כהמנחת, ולפי כל מה שנת' נמצא דבזמן שהיו מקדשים ע"פ הראי' לא היו עושים רק ח' ימי חנוכה, ובמילא כן יהי' גם לע"ל אפילו במקומות הרחוקים.

לעתיד לבוא ידעו מיד מתי קידשו ב"ד החודש

נוסף לכל הנ"ל יש להוסיף בזה עוד דבר עיקרי, במ"ש בס' ימות המשיח בהלכה סי' מז שהרבי אמר (שיחת קודש יום שמח"ת תשמ"ט (אות ז') וז"ל: "היו"ט דשמח"ת ביום בפ"ע הוא בחוץ לארץ, יו"ט של גליות מצד ספיקא דיומא (גם בזמן הזה כשקובעים החדשים עפ"י החשבון שאז אין מקום לספק). ומכיוון שכך נהגו בנ"י במשך ריבוי דורות, יש מקום לומר שימשיכו לנהוג כן גם לאחר שיתחדש קידוש החדשים עפ"י הראי' כשיקויים היעוד ואשיבה שופטין כבראשונה וכו', אעפ"י שבזמן ההוא לא יהי' ספיקא דיומא מכיוון שיוכלו להודיע על קידוש החודש תומ"י בכל המקומות - וזהו ע"ד שמצינו שחוגגים יו"ט שני דחג השבועות אעפ"י שאין בו ספיקא דיומא מכיוון שקביעותו אינה תלויה בימי החודש אלא בחמישים יום לאחר יו"ט ניסן", עכ"ל.

הרי מבואר כאן דעת הרבי שלע"ל ישתמשו באמצעים החדשים להודיע מיד לכל העולם אודות קידוש החודש, וכן מובא שם מכמה מקומות שכן כתבו עיי"ש, - אלא דמ"מ יש מקום לומר שימשיכו לנהוג לעשות ב' ימים כפי שעשו במשך ריבוי הדורות - וא"כ הרי לע"ל בודאי ידעו כל ישראל מיד מתי קידשו ב"ד חודש כסלו ולא יהי' מקום לספק כלל, ולכן אפילו אי נימא דבשאר ימים טובים ימשיכו לנהוג ב' ימים כפי שנהגו כל הזמן כנ"ל בהשיחה, (וכ"כ החת"ס ביצה ד, ב מהדו"ק בד"ה איתמר ועוד בכ"מ), הנה בחנוכה כיון שבזמן הזה לא נהגו כלל להחמיר לעשות ט' ימים, פשיטא שגם לע"ל יעשו רק ח' ימים, וכבר כתב עד"ז ידידנו הגה"ח ר' יעקב שי' קופרמאן בגליון תשכח עיי"ש.



לקוטי שיחות

מצווה דרבים

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. מפשטות דברי הגמ' בסוגיין (שבת ד, א) יוצא, דאין אומרים לאדם 'חטא בשביל שיזכה חבירך', אלא שהתוס' (בד"ה וכי אומרים)

הקשו ע"ז מכור"כ מקומות בש"ס שמפורש אחרת, וכתבו בזה כמה חילוקים כמשנ"ת בדבריהם.

והנה אחד מהביאורים שכתבו התוס' הוא בהא דתנן בפ' השולח (גיטין מא, ב) ד"מי שחציו עבד וחציו ב"ח כופין את רבו ועושה אותו ב"ח" בכדי שיוכל להינשא ולקיים מצות פור'ר, ואע"פ ד"כל המשחרר את עבדו עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו" וא"כ איך מותר לו לחטוא בשביל שיזכה השני, אלא - מבארים התוס' - "שאני פור'ר דמצוה רבה היא כדמשני התם בר"א שנכנס לבה"מ ולא מצא שם י' ושחרר את עבדו להשלימו לי' [והרי לכאור' קשה גם בזה דהרי אסור לשחרר העבד כנ"ל - המעתיק], מצוה דרבים שאני".

(ועד"ז מוזכרת סברא זו בסוף דברי התוס' בביאור, הא דמצינו (שם לח, ב) "גבי חצי שפחה וחצי ב"ח שנהגו בה מנהג הפקר וכפו את רבה [לשחררה] . . והוי נמי כמצווה דרבים").

ויל"ע בהגדרת דבר זה דבשביל מצווה רבה או מצווה דרבים כן אומרים לאדם לחטוא בשביל חבירו. ובפרט דגם בסוגיין הרי המדובר הוא שהאדם יעשה חטא 'קל' (רדיית הפת בשבת) בשביל להציל חבירו מחטא 'חמור' (אפיה בשבת), ומ"מ פשיטא ליה להגמ' דאין אומרים לו חטא כו', וא"כ מהו הסברת דבר זה שבמצות מסוימות ('רבה' ו'דרבים') כן גובר הצלת וזכות חבירו על החטא של האדם עצמו?

ב. והנה המקור שהביאו התוס' לסברא זו הוא (כנ"ל) הא דביארה הגמ' דזה שר"א שחרר את עבדו עבור השלמת מנין הי' זה משום ד"מצוה דרבים שאני".

ויש להעיר, דשם לא הי' הדיון מחמת דין זה דאין אומרים לאדם לחטוא בשביל חבירו (והרי בודאי הי' זה גם בשביל ר"א בעצמו - שיוכל להתפלל עם הציבור), אלא דשם הי' הקושיא דאיך הי' יכול לשחרר את עבדו עבור המצוה והרי 'מצווה הבאה בעבירה' היא, וע"ז תירצה הגמ' ש"מצוה דרבים שאני".

ונמצא דסברא זו נאמרה במקורה בכדי לתרץ מדוע במקרים מסוימים מותר לאדם לעשות עבירה עבור מצווה שלו, אלא שהתוס' למדו מזה שעד"ז י"ל לגבי העניין של עשיית עבירה עבור הצלת אדם שני.

וצלה"ב: א. מהו ההסבר בדבר זה שעבור מצווה דרבים לא נאמר הכלל של מצווה הבאה בעבירה. ב. מהו ביאור סברת התוס' לדמות

וללמוד מדין זה שנאמר לעניין מצווה של האדם עצמו, לדין עשיית עבירה עבור לזכות לאדם שני.

ויש להוסיף, דזה שמצוה זו (של השלמת המניין) דחתה את האיסור לשחרר עבדו, יש בזה חידוש נוסף; דהרי המצווה לא התקיימה 'בעידנא' שנעשה האיסור. ואכן מצינו שהתוס' (פסחים נט, א ד"ה אתי עשה דפסח כו') הוכיחו מסיפור זה "דדוקא בלא תעשה דחמיר בעינן בעידנא דמיעקר לאו דלקיים עשה, אבל עשה דחמיר דחי עשה הקל בכל ענין אפי' לא מקיים עשה חמור בעידנא דקא עבר אעשה הקל".

ונמצא, דכ"כ 'חמור' האי עניין של 'מצווה דרבים' עד שלא רק שבכחה לדחות עבירה אחרת, אלא שזה גם לא צריך את התנאי שיש בד"כ אשר כדי לדחות מצווה אחת מפני חבירתה צ"ל עכ"פ שזה יהי' 'בעידנא' כו'. ועפ"ז צלה"ב עוד יותר מהו הגדר והכח שיש במצווה דרבים.

ג. והנה בהא דביארה הגמ' איך שהי' מותר לר"א לשחרר את עבדו, יש תמיהה גדולה לכאור'; דבגיטין (לח, ב) כשהקשתה הגמ' איך הותר לו לעשות את זה, תירצה, "מצווה שאני" ותו לא, אמנם בברכות (מז, ב) כשתירצה הגמ' אותה תירוץ, המשיכה להקשות "מצווה הבאה בעבירה היא" וע"ז תירצה "מצווה דרבים שאני".

וצ"ע איך מתאימות ב' הסוגיות, דבגיטין משמע שיסוד ההיתר הי' משום קיום מצווה גרידא, ולאידך בברכות משמע דנדחתה סברא זו מחמת האי טעמא ד"מצווה הבאה בעבירה היא", ושלכן צריכים לתירוץ נוסף שם. ובעיקר צ"ע בהסוגיא דגיטין - דמדוע באמת לא הקשתה שם הגמ' מהאי יסוד (מוסכם) דמהבב"ע אסורה (כפי שהקשתה בברכות). וצ"ע.

ולהוסיף, דכמה ראשונים על הסוגיא בגיטין שם (יעויין ברמב"ן ור"ן) ביארו דהא דמותר לשחרר את העבד לצורך מצווה הוא משום דהאיסור הוא רק כשמשחררו לצרכו של העבד (וקשור עם האיסור ד'לא תחנם') משא"כ כשהוא לצורך האדון הר"ז כאילו מוכרו לו כו' דאין בזה איסור.

וע"פ הסברה זו מובן היטב מדוע לא הקשתה הגמ' שם מהא דמהבב"ע כו', דהיות שעשה את הדבר לצורך מצווה כבר לית בה משום עבירה כנ"ל.

אלא דכבר תמהו על זה המג"א (או"ח ס"צ סק"ל) והטו"א, דלפ"ז מה ה' קושיית הגמ' בברכות מהא דמהבב"ע אסורה אחר שכבר תירצה שה' לשם מצווה ושוב אין בשחרור זה משום עבירה כלל.

ונמצא דתמוה ממ"נ; דלפי הסברת הני ראשונים דכשמשחרר לשם מצווה לית בזה משום 'לעולם בהם תעבודו' מבואר היטב הסוגיא בגיטין אבל קשה המשך הסוגיא בברכות, ולאידך באם לא מקבלים ההסברה שלהם אז קשה הגמ' בגיטין, דמדוע לא הקשתה מהא דהוה מהבב"ע, וכן"ל.

ולכאורה י"ל הביאור בזה, דאה"נ שלאחר שישנו כאן קיום מצווה לא קיים האיסור דשחרור העבד (כתי' הגמ' בגיטין), אמנם ע"ז מקשה הגמ' (בברכות) דמחמת הכלל דמהבב"ע נמצא דבאמת אין כאן קיום מצווה. והיינו, דהיות שבכדי לקיים את המצווה צריך תחילה לשחרר את העבד שהשחרור מצ"ע הוה מעשה עבירה, ואם נקטינן דמהבב"ע אינה מצווה, נמצא דבאמת אין כאן מצווה שתתיר לנו את השחרור (שכבר קרה) (ועצ"ע בסברא זו).

אלא דלפ"ז שוב צ"ע מהו תוכן התירוץ ד"מצווה דרבים שאני"; דאיך זה מתרץ הקושיא דלכאור' אין כאן מעשה של מצווה בכלל מחמת זה שבא ע"י עבירה כנ"ל.

ד. ואולי י"ל נקודת הביאור בכ"ז על פי יסוד ביאור נפלא של כ"ק רבינו זי"ע בלקו"ש (חל"ז שיחה ב לפר' אמור) אשר הוא בעצמו קשרו לסוגיא זו דעסקינן ביה כמשי"ת;

רבינו מביא שם מש"כ במדרשים דהא דפירסמה הכתוב שמה של "שלומית בת דברי למטה דן" וזה שהיא נבעלה למצרי, הוא "להודיע שבחן של ישראל שלא ה' ביניהם אלא זה" וכו'. וע"ז מקשה רבינו, דאיך מפרסמים גנות של אחת מבנ"י עבור תועלת של הרבים, והרי אפי' בהלכה נקטינן שבשביל טובת ותועלת הרבים אין מבטלים מציאות היחיד.

ומבאר, "דמכיון שע"ז שפרסמה הכתוב מתגלה שבחן של ישראל, אין זה נחשב גנות בשבילה, ואדרבה, זה גופא הוי שבחה שעל ידה מודיעה התורה שבחן של ישראל וכו'" (ומביא דוגמא לדבר מהא דכשמקלקל עבור לתקן אז אין בזה משום בעל תשחית, ועד"ז לגבי מקלקל במלאכת שבת עיי"ש).

וממשיך, "ועוד י"ל, ובהקדם דמצינו פלוגתא אם חייב אדם להכניס עצמו בספק סכנה בשביל הצלת חבירו מסכנה ודאית. וי"א שאין הפלוגתא בנוגע לכלל ישראל, דאז ודאי שמחוייב היחיד להכניס את עצמו בסכנה בשביל הצלת כלל ישראל. וי"ל, שאין זה משום שהצלת כלל ישראל דוחה נפש היחיד, אלא לפי שלהיות שכל יחיד הוא חלק מהכלל, חלק מהציבור, הרי נמצא, שהצלת כלל ישראל ה"ה גם הצלתו של היחיד. . [ועד"ז בעניינינו] שאין זה גנות לצורך שבח בלבד אלא שהשבח (דכלל ישראל) הוא שבחה (גם) של שלומית גופא".

ועל ביאור זה - השני - מציין רבינו בהערה (מספר 40) "להעיר שגם בנוגע לחטא, אף שבכלל אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך (שבת ד, א. וש"נ), בכמה מקרים אומרים לו חטא - ראה תוס' שבת שם, ובכ"מ. וא' מהם - להציל רבים מעבירה" וכו'. עכתה"ד הנוגעים לעניינינו בקיצור.

והנה מזה שרבינו מציין על ביאורו זה להא דבמצוה דרבים אומרים לאדם חטא כו', יש ללמוד לכאן דביאור הדין הזה דומה (עכ"פ) להביאור בהשיחה בהא דפירסמה התורה גנותה של שלומית, אלא דתחילה צריכים להבין עומק ביאור הזה (השני) שבהשיחה וכמשי"ת.

ה. הנה בפשטות הרי ההבדל בין ב' הביאורים בהשיחה הוא, דלפי הביאור הראשון אכן יש כאן עניין של גנות עבור שלומית, אלא שזה 'שוה' לה מחמת גודל העניין שעל ידה מודיעה התורה שבחן של ישראל (וזהו מה שמביא הדוגמא ממקלקל עבור לתקן כו' כנ"ל). משא"כ בביאור השני ה"ה מדגיש שאי"ז גנות לצורך שבח בלבד אלא שזהו שבחה שלה עצמה.

אלא דלכאן צלה"ב מהו הפשט בזה, הרי השבח של כלל ישראל כאן הוא זה שהם פרושים מעריות וכו', אז איך אפ"ל שזהו (גם) שבחה שלה, בה בשעה שמספרים לנו שהיא לא הייתה פרושה מזה.

ולכאן הביאור בזה הוא, שכשמסתכלים על שלומית איך שהיא חלק מהכלל (ישראל) אז כבר אינו נוגע (ואינו חשוב) מעשיה כאדם פרטי, דמציאותה הפרטית מתבטלת כלפי מציאותה כפי שהיא חלק מהכלל. ושוב הרי השבח הזה של כלל ישראל - שהיו פרושים מעריות - הוה (גם) שבחה בתור אישה שהיא חלק מכלל ישראל, אף שכאדם פרטי אין מעשיה מתאימים ל'כלל' זה.

(דוגמא לדבר במק"א בתורת רבינו: יעויין בלקו"ש ח"ט (שיחה ב לפ' ראה) איך שמבאר הא דאנשי עיר הנידחת נהרגים בסייף אף שכ"א בפרטיות כבר התחייב בסקילה כשעבד ע"ז לבד, והרי הדין הוא שכשמתחייבים בשתי מיתות "נידון בחמורה", אלא שכשנעשים 'אנשי עיר הנידחת' כבר לא מסתכלים עליהם בפרטיות אלא כ'כלל' וכו' עיי"ש).

ונראה דלפי הבנה זו בחידושו של רבינו בביאור זה (איך שמציאות האדם כ'פרט' נאבדת לגבי מציאותו כחלק מה'כלל'), ניתן להסביר גם האי כללא דבמצוה דרבים אומרים לאדם חטא בשביל חבירך, וגם לתרץ כל מה שהקשתי לעיל;

דהנה הנקודה המשותפת בין כל המקרים שבהם משתמשים עם הסברא הזו של מצווה דרבים (בסוגיין, שאדם א' יחטא חטא קל כדי להציל חבירו מחטא חמור, בשחרור העבד עבור השלמת המניין, ובדחיית עשה קל מפני עשה חמור שלא 'בעידנא') היא, מה שבעצם כן היו צריכים לדחות מצווה אחת מפני חבירתה מפני שחבירתה חמורה יותר ממנה, אלא שיש איזה בעי' ה'מונעת' את הדחייה.

ובפשטות: בסוגיין, הרי ודאי שהחטא החמור גובר בחומרתו על החטא הקל, וא"כ הרי הדין נותן שחטא זה ידחה בפני זה, אלא שהבעי' היא, שאדם זה שעושה את החטא הקל הרי בשבילו עצמו אין כאן ההצלה מהחטא החמור שהוא של חבירו. ועד"ז בשחרור העבד, הרי בודאי כשמגיעים ביחד - השחרור והמצווה - הרי המצווה תדחה בכלל חטא השחרור (כנ"ל מהראשונים), אלא שהיות שהשחרור נעשה תחילה לכן הרי היא מעשה של עבירה המונעת חלות המצווה (דהוה מהבב"ע). ועד"ז בכל דחיית מצווה מפני מצווה היכא דלא הוה בעידנא.

וי"ל, דלסלק חיסרון זה נאמרה האי סברא דמצוה דרבים שאני, אשר תוכנה היא (ע"פ הנ"ל בביאור השיחה), דביחס למצווה כזו שחלה על האדם כחלק מהרבים (הכלל), אין העבירה שעשה בתור אדם פרטי נחשב ל'מונע ומעכב' ממצווה זו, ושוב מובן שמצווה זו כן יכולה לדחות העבירה מחמת זה שחמורה ממנו בין כך.

ויש להדגיש שוב, דהא דמצווה זו דוחה את העבירה אינה מחמת היותה 'מצווה דרבים' (דאכן זה אינו סברא לדחות בשבילה מעשה עבירה), אלא מחמת זה שכן הדין נותן שמצווה זו צריכה לדחות

עבירה זו (כנ"ל); והסברא דמצוה דרבים הוא רק לסלק האי חיסרון שהעבירה 'מונעת' מחלות המצווה (ומחמת מניעה זו אין המצווה יכול לדחות את העבירה), וע"ז 'אומרת' האי סברא דמצוה דרבים דדבר שהאדם עושה בתור 'פרט' אינו יכול להיחשב מניעה ועיכוב לדבר שחל עליו בתור חלק מהכלל, משום דמציאותו הפרטי 'מתבטלת' אז [ודומה ממש לביאורו של רבינו בהסיפור על שלומית] וכמשנ"ת.



מצות דרבנן - בלי גבול

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בלקוטי שיחות חכ"ט שיחה ב' לפר' שופטים נתבאר הטעם שלא נתן הרמב"ם מספר למצוות דרבנן, משום שמצוות דרבנן מעצם מהותן אין להן שיעור, שכן ב"ד יכול להוסיף ולתקן כמה שצריך. ובס"ח ובהערות שם נתבאר שזה קשור עם העניין שתושבע"פ שרשה בכתר עליון וכו'.

ויש להעיר ממ"ש בחידושי אגדות מהרש"א עירובין כא, ב ד"ה שדברי תורה יש בהן: "שגם תורה שבע"פ מסיני ניתנה, אלא שתורה שבכתב לפי הדמיון יש לה קצבה תרי"ג, ואינו כן, שלא ניתנה בכתב רק לפי המקבל לפי שעה שנתחדש ממנו בכל דור, אבל לפי הנותן יתברך ב"ה שהוא בלתי בעל תכלית גם תורתו שנתן לנו בלתי בעלת תכלית כמ"ש ארוכה מארץ מדה גו' והיא תורה שבעל פה, וזה אמר לכך לא נכתבה כולה, שא"א, שאין לה קץ ותכלית מהנותן יתברך ב"ה, ולא נתנה כך בכתב אלא משום להג ויגיעת בשר דהיינו האדם המקבל שאינו בב"ת".



הצד השווה בין יוסף ובני חשמונאי בהזכרת שם ה'

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

בלקו"ש כרך לה וישב - חנוכה מביא (בעמ' 172) דברי השל"ה בפרשת וישב שבא לבאר השייכות דחנוכה ופרשת וישב "מעניין עסק יוסף עם אחיו שהלך לראות שלום אחיו כו'", "ועניין יוסף הוה ג"כ במלכות חשמונאי בימי יון . . שאז נחשבנו כצאן לטבחא למסור נפשנו

לקדש שמו הגדול", ומבאר כ"ק אדמו"ר שגם אופן מסירת נפשו של יוסף הנ"ל שלא הי' חייב בזה עפ"י הלכה ועוד זאת שהי' למעלה מכל חשבון מצינו בחנוכה במלחמת בני חשמונאי ובניו. עיין שם באריכות.

ולהעיר שלכאורה, מצינו עוד צד השוה בין יוסף ובני חשמונאי בעניין קידוש השם במובן פשטותו בחיי היום יום: הזכרת ש"ש, דביוסף כתיב "וירא אדוניו כי ה' אתו - שם שמים שגור בפיו", וראה לקו"ש חכ"ה עמ' 217 (רש"י עה"פ וישב לט, ג. ולכאורה כן משמע פשטות הכתובים שבכל פעם הזכיר "האלוקים" - ראה מקץ מא, כה. שם, כח. שם, לב).

וגם בני חשמונאי עמדו כנגד "גזירת המלכות שלא להזכיר ש"ש בפיהם" הרי "כשגברה מלכות חשמונאי ונצחום, התקינו שיהיו מזכירים שם שמים בשטרות" (ר"ה י, ב).

והנה השל"ה עצמו (שער האותיות אות א') כותב: "בכלל דברות האמונה, שיאמר על כל פעולה שרוצה לעשות, אפילו בזמן קרוב, אעשה זאת אי"ה . . ואם הרוויח יאמר הרווחתי בעזרת השם . . וזהו העניין של שם שמים שגור בפיו כו'".

אבל זהו הידור שלפנים משהו"ד, וכדמשמע בכ"מ (ראה לקו"ש ח"ז שיחה לפורים), ומ"מ הקפידו בזה יוסף ובני חשמונאי.



מצות מילה

הת' ישראל ליין תלמיד בשיבה

בלקו"ש ח"ג עמ' 761 ואילך מסביר כ"ק אדמו"ר ג' הפרטים שישנם במצוות מילה, וז"ל הק': "אין מצות מילה זיינען פאראן דריי ענינים: א. די פעולה פון מילה; דאס עצם מל זיין. ב. וואס דער איד ווערט און בלייבט א מהול. ג. ער איז ניט קיין ערל . . יעדער פרט פון די דריי איז נוגע צום קיום פון מצות מילה . . ווען איינער איז געבוירן געווארן מיט צוויי ערלות און מ'האט מל - געווען בלויז איינע פון די צוויי, איז ביי אים געווען די פעולת המילה, און ער איז אויך א מהול, ער איז אבער אויך אן ערל". ובהערה 24 שם: "ראה שבת קלה, רע"ב, צפנ"ע לרמב"ם הל' מילה רפ"א".

הנה בגמ' שם פליגי אי ב' ערלות מחללין עליו (על השני) שבת או לא. וברש"י ד"ה ב' ערלות: "שני ערלות זה על זה, ואמרי לה שני גידין".

בצפצפ"נ שם מסביר דפליגי ב' הדעות בגמ' במי שעשה מעשה חיובי דמילה אבל הוא עדיין ערל, האם מחללין עליו את השבת או לא. אך אינו מזכיר פרט זה דנקרא מהול, הגם שבנוגע לדינים אחרים כן מזכירו. ולכאור' אפ"ל דתלוי הוא בב' הפירושים ברש"י דב' ערלות: דלהפי' דב' ערלות הוא זה על זה לכאור' לא שייך למיקרי מהול, וכמו שמבאר בהשיחה שם בארוכה דמילה פירושה גילוי ("אפגעדעקט און אנטפלעקט") והרי אינו מגולה, משא"כ להפי' דב' ערלות הוא ב' גידין שייך לקרותו מהול, דעכ"פ גיד א' הוה לגמרי מגולה ונימול כהלכה.

וצע"ק מדוע הכריע כ"ק אדמו"ר בהשיחה כפי' הב' ברש"י.



שיטת ר"ש ור"י אם כמות או איכות עדיף

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר נ.ק. קנדה

ידועה חקירת הגר"י ענגל ז"ל (לקח טוב כל טו - טז) אם ריבוי הכמות מכריע גודל האיכות או להיפך, והובא בלקו"ש בכ"מ (חי"א עמ' כא, חי"ב עמ' 126, חכ"ד עמ' 96).

והנה בלקו"ש חי"א שם ביאר יסוד שיטת רבי שמעון בסוף מס' עירובין דס"ל דריבוי הכמות מכריע האיכות יעוי"ש ובהמשך העניין שם מבאר יסוד פלוגתת ריב"ב ורבי יהודה שם דריב"ב ס"ל כמות עדיף, ור"י ס"ל איכות עדיף יעוי"ש בכ"ז בארוכה.

ויל"ע בזה דהא בפסחים כח, א נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון בדין חמץ שעבר עליו הפסח, דר"י ס"ל דאסור בהנאה ור"ש ס"ל דמותר בהנאה, וידוע ביאור הגאון הראגוצ'בי ז"ל שהובא ונתבאר בלקו"ש בכ"מ דיסוד פלוגתתם תלוי בגדר מהות איסור חמץ, ר"י ס"ל דהאיסור הוא על עצם וחומר החמץ, ולכן אסור בהנאה דהרי גם לאחר הפסח העצם והחומר קיים, אבל ר"ש ס"ל דהאיסור חל על תואר וצורת החמץ, ולכן מותר בהנאה כי לאחר הפסח ירד ממנו תואר האיסור, ופלוגתתם תלוי' גם בפירוש תיבת "תשביתו" דלר"י הכוונה להשבתת עצם וחומר החמץ, ולר"ש גם ביטול תואר וצורת החמץ נקרא השבתה.

(ראה בכ"ז בארוכה, א. יסוד הפלוגתא בגדר ומהות איסור חמץ - צפע"נ קונטרס השלמה עמ' 65 מפענח צפונות פ"מ ס"ט. לקו"ש חט"ז עמ' 134-135 ב. יסוד הפלוגתא בפירוש תיבת "תשביתו" - שו"ת צפע"נ ווארשא ס"נ - הובא גם בצפע"נ עה"ת ר"פ בחוקותי לקו"ש ח"י עמ' 189 בארוכה - ג. הקשר בין ב' הענינים לקו"ש חט"ז עמ' 135 הערה 40).

ויעויין היטב במפענח צפונות פ"א בארוכה דמשמע דפלוגתתם תלויה בשאלה הכללית כו"כ ענינים מהו עיקר הדבר, חומר וגשם הדבר או צורה ותוכן הדבר - ועד"ז פלגי ר"י ור"ש בגדר ומהות איסור חמץ, דלר"י עיקר הדבר הוא החומר, ואיסור חמץ חל על עצם וחומר החמץ, משא"כ לר"ש עיקר הדבר הוא הצורה, ואיסור חל על חומר וצורת החמץ.

והנה בלקו"ש חכ"ד עמ' 98 כתב וזלה"ק: "תוכן השאלה הנ"ל - צי ריבוי הכמות איז מכריע אדער האיכות - איז עולה בקנה אחד, אדער עכ"פ מעין פון דער שאלה בכמה ענינים (ווי דער ראגאטשאווער איז מאריך בכמה מקומות) - וואס איז דער עיקר הדבר - חומר (וגשם) הדבר, אדער זיין "צורה (ותוכן) - אויב מען רעכנט זיך בעיקר מיט חומר - דעמאלט האט ריבוי הכמות מער חשיבות ווי איכות, אויב אדער דער עיקר איז צורת (ותוכן) הדבר - איז איכות מכריע כמות" עכלה"ק.

ולפ"ז נמצא דלר"י ש"רעכנט זיך בעיקר מיט חומר" כדס"ל גבי איסור חמץ, ס"ל שריבוי הכמות מכריע האיכות, ור"ש ש"דער עיקר איז צורת (ותוכן) הדבר" כדס"ל גבי איסור חמץ, ס"ל שגודל האיכות מכריע הכמות.

וצ"ע דבלקו"ש ח"א שם מבואר להיפך, דלר"י איכות עדיף ולר"ש כמות עדיף וכנ"ל.

ואבקש מקוראי הגיליון להעיר ולהאיר בזה.



עשיית סוכה שבמקרא [גליון]

הנ"ל

בגליון תתקח העיר הרב י.ק. מלקו"ש ח"ב (עמ' 417) וזלה"ק: "...מוז זיין א הכנה צו דעם פון פאר סוכות, ווארום עס איז דאך א בנין פון ג' דפנות, אדער כמו מנהגנו ד' דפנות, און דוקא תעשה ולא מן

העשוי, קען מען דאך דאס ניט טאן אום יו"ט, נאר מען מוז עס צוגרייטן פאר יו"ט און אין עשיית הסוכה איז שוין דא א מצווה" משא"כ בנוגע ד"מ וכו' עיי"ש.

והקשה דפשטות משמעות הל' הוא שיש דין תעשה ולא מן העשוי לגבי דפנות הסוכה, והרי דין זה נאמר לגבי הסכך ולא לגבי הדפנות.

ובגליון שעבר תירץ הרב א.פ.א. בפשטות, דלעולם לא הייתה כאן כוונת רבינו בהשיחה ליחס דין תעשה ולא מן העשוי לדפנות, אלא מביא הפרשי דינים שמצינו בבנית הסוכה שיש בהם עשי' וטירחא ומוכרח לבנות לפני יו"ט, ובתחילה מביא פרטי העשי' לגבי דפנות הסוכה, ואח"כ מביא עוד דין לגבי סכך שצ"ל תעשה ולא מן העשוי, ומילי ומילי קאמר, עכת"ד.

ויש להעיר מהנחה בלתי מוגה דשיחה הנ"ל הנד' בשיח"ק יום ב' דחגה"ס וזהו הלשון: "נאך מערער איז אין מצות ישיבה בסוכה, אז ניט נאר וואס דאס הויבט זיך אן פון דער ערשטער מינוט אן. נאר נאך מערער, אז עס מוז זיין א הכנה צו דעם נאך פאר סוכות, בכדי אז סוכות זאל מען האבן א פארטיקע סוכה, ווארום עס איז דאך א בנין פון ג' דפנות אדער כמו שנהגו ד' דפנות, קען מען דאס ניט טאן יו"ט, משא"כ בד"מ.

וברור (כנ"ל בדברי הרב א.פ.א.) דמילי מילי קאמר ולא הייתה הכוונה (בלקו"ש ח"ב) לייחס דין תעשה ולא מן העשוי לדפנות כלל. וז"פ. ולא באתי אלא להעיר.



איך יעקב נשא ב' אחיות [גליון]

הרב חיים רפופורט

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

בגליון העבר (עמ' 15) עמד ידידי הרב ל.י.ג. עמ"ש בלקו"ש ח"ה פר' ויצא, שע"פ פשש"מ, יעקב "האט צוגעזאגט חתונה צו האבן מיט רחל'ען", ושאל: "מנא לך הא?".

ולדידי לק"מ, דפשוט הוא (ובפרט ע"פ פשש"מ) שעל דרך הרגיל, כאיש ואישה מתחתנים זה עם זה - ובפרט לאחר משך זמן ארוך של המתנה והכנה לזה - הרי לא ימלט שתהי' הבטחה והתחייבות מזל"ז. ואם, מאיזה סיבה שתהי' לא תהי' הבטחה בפירוש, תהי' עכ"פ הבטחה

ממשמעות דבריהם זא"ז. והרי עצם (ההידברות ו) ההסכמה (משני הצדדים) על מקום וזמן הנישואין מהווה הבטחה על הנישואין, דמה לי אם מבטיח לה שישאנה או אם מסכם עמה [או עם משפחתה] שהנישואין יתקיימו ביום פלוני ובמקום פלוני וכיו"ב הרי בכלל מאתיים מנה!

והגע בעצמך: אילו לא הי' לבן מרמה את יעקב, והנה, לאחר שבע שנות העבודה ולאחר שקבעו את יום החופה וזמן החתונה – יעקב נעדר! הוא פשוט אינו מופיע לחתונת רחל! האם לא תהי' בזה הנהגה הרסנית היפך 'ישובו של עולם'?

דהנה "הכל אומרים שני בנים לרבקה ושתי בנות ללבן, הגדולה לגדול והקטנה לקטן" (רש"י פ' ויצא יט, יז); יעקב אמר בפירוש ללבן ובלשון שאינו משתמע לתרי אנפי: "אעבדך שבע שנים ברחל בתך הקטנה" (פר' ויצא שם, יח ובפירוש רש"י שם); אח"כ עבד יעקב שבע שנים כדי שיוכל לישא את רחל (כמפורש בקרא שם, כ), והכל הי' בהסכמת לבן אבי' (כמפורש שם, יט); יעקב עשה את כל מה שביכולתו כדי להבטיח שלא יבא לבן ברמאות למנוע את נישואיהם (רש"י שם, יח), סמוך לזמן המיועד לנישואיהם הצהיר יעקב עוה"פ: "הבה את אשתי כי מלאו ימי ואבואה אליה", זאת אומרת שאמר בפירוש שבדעתו לישא אותה. האין בכל זה התחייבות מצדו שיקחנה לו לאישה?

ומה שהביא רבינו זי"ע דיעקב דיבר עם רחל ע"ד נישואיהם ומסר לה סימנים (רש"י שם, כה), נ"ל דלרווחא דמילתא קאמר, דנוסף לכל הנ"ל, הלא פירש רש"י להדיא שיעקב דיבר לרחל עצמה ע"ד הנישואין ומסר לה סימנים. ופשיטא דכאשר מסר לה את הסימנים פירש לה את תועלתם ואופן השימוש בהם, דהיינו שאמר לה שכאשר יקח אותה לאישה עלי' לעשות או לומר כך וכך וכיו"ב. הרי שבכלל דבריו אלו ('מסירת הסימנים') הייתה הבטחה ישירה מיעקב לרחל. וכ"ז מחזק את הסברא שאילו הי' יעקב חוזר בו הי' בזה משום מחוסר אמנה וכו' ו'רמאות' באופן מבהיל, והנהגה כזאת הייתה אסורה גם לבני נח, וכמבואר בשיחת רבינו שם.

ומה שהקשה ידידי הנ"ל דאיך הי' ביכולתו של יעקב להבטיח לרחל מאחר שלבן הי' רמאי וכו', הנה [נוסף לזה שיעקב סבר שהוא הי' "אחיו ברמאות" כמ"ש בפירוש רש"י (שם, יב)], הלא פשוט דבנוגע לכל הבטחה שיבטיח מאן דהו צ"ל שע"ד הרגיל יוכל לקיים הבטחתו

ובכ"ז הרי יתכן שיקרה אסון ולא יוכל לקיים את הבטחתו ובכה"ג קיי"ל דאונס רחמנא פטרי, ואין הבטחתו מחייבת אלא שיעשה כל התלוי בו לקיים את מה שהבטיח, ואין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו. ותן לחכם ויחכם עוד.



בעניין הנ"ל

הרב שמואל פעוונזנער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

במה ששאל בגליון העבר הרב ל.י.ג. בביאורו הנפלא של הרבי שיעקב היה מוכרח מצד הבטחתו לישא את רחל כיוון שקיום ההבטחה היה מוסכם אצל בני נח, ואיסור שתי אחיות היה כמו חומרא של האבות שקיימו התורה עד שלא ניתנה; והשאלה היא היכן מצינו שיעקב הבטיח לרחל שישאנה? ומביא בזה כמה פרטים.

וי"ל הביאור בזה בהקדים עוד שתי קושיות, א. מה ראה לבן הארמי, לרמות את יעקב ולהשיא לו את לאה. הניחא אם לא היה בדעתו כלל לתת לו את רחל, היה מוכן, אך אם רצה לתת את רחל - איזה עניין (אינטרס) יכול להיות לו לרמות את יעקב ולתת לו את לאה? ואת"ל שסתם רצה לרמותו, א"א לומר כן, שהרי הרמב"ם פוסק בהל' מאכלות אסורות פי"ז הכ"ו שאם חוששין שערבו דבר איסור בדבר מותר, אם האיסור יקר מן המותר - אין חוששין, שאין אדם מערב דבר היקר בזול שהרי מפסיד, דהיינו שבנ"א בדרך-כלל יש לו כוונה לריוח במה שהוא עושה, וא"כ ה"ה ברמאות שיש כאן איזה ריוח וכוונה, וצ"ל מה הי' כוונת לבן ברמאות של הקדמת לאה לרחל.

ב. מצינו שלבן נתן את זלפה ללאה, וגם כאן הדבר תמוה מאד. שהרי רחל ולאה אמרו (לא, טו וברש"י) שאפילו בשעה שדרך בני אדם לתת נדוניא לבנותיו בשעת נישואין "נהג עמנו כנכריות כי מכרנו לך בשכר הפעולה" (רש"י) וכאן לפתע נוהג כמנהג הנגידיים המפורסמים, וכדי לרמות ליעקב (רש"י ל, י) שלא יבין שמכניסין לו את לאה שכך מנהגן ליתן שפחה הגדולה לגדולה והקטנה לקטנה נתן את זלפה הקטנה ללאה, ורואים שלבן היה לו חשוב מאד להשיא את לאה (כבשאלה א') ולמען ריוח זה היה מוכן ליתן מתנה ללאה את זלפה, אבל משאר דברים לא נתן מאומה.

ויתירה מזו: מה שהיה מגיע ליעקב בשכר הפעולה החליף מאה פעמים תנאיו בכדי שלא ליתן לו, ואת האמהות עצמן מכר בארבע עשרה שני עבודה, ואת זלפה נתן ללאה רק בכדי לרמות את יעקב, וא"כ מה היה תו צריך לתת את בלהה לרחל? מכאן מוכח שהייתה לו כוונה וריוח בנתינת השפחות, ולא רק חלק מהרמאות של השאת לאה ליעקב.

וא"א לתרץ שרצה להרויח עוד שבע שני עבודה, ובשתיים: א. לרמאי כלבן שיכול להחליף מאה פעמים תנאים אין שום בעיה (מוסרית או מצפונית) להוסיף סתם כך עוד שבע שנים לפני נתינת רחל, לומר שמכיוון שהשבע שנים היו בעיניו כימים אחדים הרי שצריך להשלים לו עוד שבע או כל אמתלא אחרת שרק יחשוב.

ב. מכל דרך התנהלות לבן רואים שרצה להשיא את לאה ליעקב בכל מחיר שהרי שבע שנים ראשונות עבד לפני קיום התנאי ושבע של רחל עבד אחר חתונתה, ומוכח שלבן לא חשש שיעקב לא יקיים את תנאו, אלא זה שבראשונות עבד לפני ובאחרונות אחרי, הוא כדי שיוכל לרמותו ולהשיאו את לאה והדרא קושיא לדוכתא מה יצא לו ברמאות זו.

וי"ל הביאור בכ"ז בדרך אפשר, שזהו ע"ד מה שהיו הכל אומרים (רש"י כט, יז) שני בנים לרבקה ושתי בנות ללבן הגדולה לגדול והקטנה לקטן. והסיבה לזה שהיו הכל אומרים הוא זה שאברהם שלח את אליעזר אל בתואל לקחת אישה ליצחק דוקא ממשפחתו ומבית אביו, וכל העולם הרי לא ידע שאברהם אמר לו שאם לא ימצא יוכל לקחת מבנות ענר אשכול וממרא, שהרי את זה אמר לו בחדרי חדרים. ובארם נהרים אמר אליעזר ללבן ובתואל שאם לא יתנו לו את רבקה יקח מבנות ישמעאל או לוט, היינו ג"כ מהמשפחה.

ואף זאת רק בחוסר ברירה, שהשידוך מלכתחילה צריך להיות עם משפחתו של בתואל ואם לא אז ילך לישמעאל או ללוט, וכל העולם ידע מזה, שהרי שידוכי צאצאי אברהם היה נוגע לכל העולם דאז, שהיו תאבים לירבק בזרעו, ובת אלופים (לו, יב ברש"י) אמרה איני זוכה להנשא לו הלוואי ואהיה פילגש, ואולי גם אפשר ללמוד מעיר שכם שעיר שלימה היו מוכנים לימול ע"מ להתחתן עם יב בנותיו של יעקב (תאומה עם כל שבט ודינה) ויא בניו, וממילא נישואי זרעו של אברהם היה דבר שהעולם שח אודותיו, וכאשר אמר יצחק ליעקב (כח, א) "קום לך פדנה ארם ביתה בתואל אבי אמך וקח לך משם אישה מבנות

לבן אבי אמך", והסיבה היא שרעות בנות כנען בעיני יצחק, אמרו הכל שבוודאי שני הבנים יקחו נשים מבנות יצחק. וא"כ הגדולה לגדול והקטנה לקטן.

ויתירה מכך לפי המנהג שנותנים השפחות השפחה הגדולה בלהה תהיה לעשו וזלפה ליעקב. וזה הי' כ"כ פשוט שעד שנולד יוסף הייתה רחל מצרה שמא תעלה בגורלו של עשו שמא יגרשנה יעקב לפי שאין לה בנים, ואף עשו הרשע כך עלה בלבו (ל, כב וברש"י), והייתה לחרפה (ל, כד וברש"י) שהיו אומרים עליה שאעלה לחלקו של עשו, דהיינו שאותם "היו אומרים" הם אותם "הכל" שאמרו על לאה שתינשא לעשו. הנה יד שנה אחר כך עדיין מדברים שהואיל שאין לרחל בנים תינשא לעשו! ומוכן מדוע היו להוטים לבן והאמהות לינשא ליעקב דווקא.

וממילא כשבא יעקב וראה לרחל ובא לבקש מלבן לישא אותה, היה ברור לכל העולם שיעקב ישא את רחל. ואחר שרימה לבן את יעקב ונתן לו את לאה, באם יעקב לא היה נושא את רחל, היה נחשב בעיני כל העולם כאיש לא נאמן, מאחר ששמחה רחל וידע כל העולם שתינשא ליעקב אבינו ולא לעשו הרשע. ובזה יובן ביאור הרבי.

ובשאלה מה רצה לבן ברמאותו להשיא את לאה ואת שתי השפחות ליעקב (שהאמהות עצמן רצו לינשא לצדיק ולבנות בית ישראל, אך מה רצה לבן בזה)? נראה לומר: א. הוא רצה שכל בנותיו הן מאשתו והן מפילגשו יתקיימו בהן ובזרען הברכות שברך הקב"ה את אברהם כפי שראינו (כד, ס וברש"י) שברך לאחותו רבקה שאת וזרעך תקבלו את הברכה ". יחי רצון שיהא אותו הזרע ממך ולא מאישה אחרת", וכאן שמעו שיצחק ברך את יעקב דווקא ולא רצה להשיא בנותיו לעשו. ב. ללבן היה חשוב שלא ייקחו נשים על בנותיו (לא, נ), ומכיוון שלעשו היה כבר נשים לא רצה לתת לו את בנותיו.

אך לפי תשובה הא' אולי אמר כן ליעקב דוקא כדי שהברכות יהיו רק מזרע בנותיו.



עשיית סוכה שבמקרא [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בשיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון העבר כתב הרב א.פ.א. ליישב שאלתי בגליון שלפנ"ז על המבואר בלקו"ש שחג הסוכות נקרא דוקא ע"ש מצות סוכה ולא ע"ש

הד' מינים, כיון שלמצות סוכה מוכרחת הכנה לפני החג, משא"כ במצות ד"מ. וכשמבואר שם בהשיחה למה בסוכה מוכרחת ההכנה לפני החג, "ווארום ס'איז דאך א בנין פון ג' דפנות, אדער כמו מנהגנו - ד' דפנות, און דוקא תעשה ולא מן העשוי, קען מען דאך דאס ניט טאן אום יום טוב", וע"ז שאלתי שהרי "תעשה ולא מן העשוי" הוא דין בסכך ולא בדפנות?

וע"ז מבאר הרב הנ"ל דלעולם לא כיוון רבינו לזה בהשיחה, אלא כוונתו להפרטי דינים שמצינו בבניית הסוכה שיש בהם עשי' וטירחא ומוכרח להעשות לפני יו"ט. ותחילה מביא פרטי העשי' לגבי הדפנות, ואח"כ מביא עוד דין לגבי הסכך (שצ"ל) תעשה ולא מן העשוי. ולעולם לא הייתה כאן כוונה לייחס דין תעשה ולא מן העשוי לדפנות הסוכה אלא מילי מילי קאמר.

אבל מה אעשה שכמובן נסיתי ג"כ לפרש כך את השיחה, אבל אין כאן כל ביאור, דא"כ מהו ההכרח בעשיית הדפנות לפני החג, שהרי אם לא עשה כלום בנוגע להדפנות לפני החג - ורק סיכך על גביהם מעיו"ט מבלי שהיה איזה עשי' בקשר לדפנות, הרי הסוכה כשרה למהדרין.

וא"כ מהו ההבדל בין זה להד"מ שכמבואר שם בהשיחה - "אבער ביי ד' מינים קען זיין אז דער גאנצער טאן זאל זיין אום יו"ט". ואף שבד"כ ישנו עניין של עשי' לפני יו"ט, אבל היות שאינו מוכרח - הרי שבעצם אין זה שייך לפני החג, משא"כ בסוכה. אבל הרי גם בסוכה מצד עניין הדפנות אין כל הכרח לכאור' בעניין של עשי' לפני החג, וא"כ כל ההכרח הוא מצד הסכך, ולמה נזכר בכלל בשיחה עניין הדפנות?!

וכמו"כ עדיין צ"ב מה שהקשיתי בנוגע לדופן הרביעי שמזכיר שם בהשיחה, הרי את זה אפשר לעשות אפי' ביו"ט עצמו כיון שאינו "מחיצה המתרת"? ויש להאריך עוד בכהנ"ל, אבל לפענ"ד די בהנ"ל להגיד שעדיין אנו צריכים לאיזה ביאור בכל הקטע הנ"ל שבהשיחה. וכל מי שנראה לו איזה דרך ליישב הדברים בודאי לא ימנע טוב מלפרסם בקובץ הבא.



נגלה

מחשבתו משויא לי' מקום

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

במס' שבת (ד, א-ד) מק' בגמ' [על הא דאי' בהמשנה שאם העני שעומד ברה"ר נתן חפץ לתוך ידו של בעה"ב העומד ברה"י, חייב העני משום הכנסה, כי עשה העקירה וההנחה] "והא בעינן עקירה והנחה מע"ג מקום ד' על ד' וליכא. [ומתרץ:] אמר רבה הא מני ר"ע היא. . . אמר רב יוסף הא מני רבי היא. . . אלא אמר רבא ידו של אדם חשובה לו כד' על ד'".

והקשו התוס' (ד"ה אלא) וז"ל: "קשה לרשב"א מה צריכין רבה ור"י להעמיד המשנה כתנאים, והא סברא להו בפ"ב דעירובין (צט, א) דמחשבתו משויא לי' מקום, דאי לא תימא הכי הא דאמר רבה זרק בפי כלב או בפי כבשן חייב וכו'. ותי' ר"ת דהא דאמר מחשבתו משויא לי' מקום, היינו היכא דלא ניהא לי' בעניין אחר אלא בעניין זה, כמו משתין זרק שאינו יכול להשתין או לרוק בעניין אחר, וכן זרק בפי כלב, שרצונו שיאכלנה הכלב, או שישרוף העץ בכבשן. . . אבל הכא אינו חשש אם יקבל בידו או בכלי אחר. . . , עכ"ל. וידוע מה שהקשו המפרשים, דהרי כתבו התוס' לעיל (ד"ה 'אבל') שמשמע מסוגייתנו שברייתא היא בשום מקום דבעינן דע"ד, וא"כ איך אפ"ל הסברא בנוגע לכל עקירה והנחה דמחשבתו משויא לי' מקום, דא"כ בטלה לה כל דין ד"א, דהרי בכל פעם שעוקר או מניח חפץ אמרינן שמחשבתו משויא לי' מקום, כי זה גופא שמחשב להניחו או לעוקרו, זה גופא עושה כאילו הוא דע"ד, וא"כ אין מקרה שבפועל צריך דע"ד, ועל מה קאי ברייתא זו.

לכאורה הי' אפ"ל שכוונת התוס' בקושייתם היא שלא בכל פעם אמרינן שמחשבתו משויא לי' מקום, כ"א באם רצונו בדוקא לעקרו ממקום זה או להניחו על מקום זה, משא"כ באם לא איכפת לי' מאיזה מקום עוקר ועל איזה מקום מניח, לא אמרינן בזה מחשבתו משויא לי' מקום, ועל נדון כזה קאי הברייתא וקושיית התוס' היא שהיות ויש אופנים שאי"צ דע"ד (כשמכווין בדוקא למקום זה) הרי אפשר לאוקמי

מתני' שאירי באופן כזה שבדוקא רוצה מקום זה, וא"כ אי"צ דע"ד, ולמה צריכים לדחוק להעמיד מתני' כתנאי.

אבל אין לומר כן, כי זהו חידוש תירוץ התוס' לחלק כן, ופשוט שלא ידעו זה בהקס"ד (ולא ס"ל בהקס"ד שאפשר לתרץ שהמשנה איירי בנידון שרוצה בדוקא באופן כזה - ובפשטות ה"ז משום שלא משמע כן כלל מלשון המשנה, או משום שלהעמיד המשנה באופן כזה הוא דוחק יותר גדול מלהעמיד משנה אליבא דתנאים), ומוכרח לומר שבהקס"ד חשבו שבכל אופן אמרי' שמחשבתו משויא לי' מקום, והדרה קושיין לדוכתא שא"כ בטלה לה כל דין דע"ד (ודוחק גדול ביותר לומר שגם בהקס"ד ידעו התוס' מחילוק זה, אלא שחשבו שאפשר להעמיד שהמשנה איירי בנידון שרוצה כן בדוקא, ובהמסקנא חשבו שאין לומר כן מהטעמים דלעיל - כי ברור מלשון התוס' שחידוש התירוץ הוא לחלק בין אם רוצה בדוקא במקום זה או לא, וגם לא כתבו התוס' אפי' ברמז הטעם מדוע שאין לומר שהמשנה איירי בנידון זה, ואם זה הי' כל חידוש התירוץ הו"ל לתוס' לפרש כן).

ויש לומר שבהקס"ד חשבו התוס' שאף אם אינו מכווין בדוקא לעקור או להניח במקום מסוים דוקא, אבל עכ"פ יודע מאיזה מקום עוקר ולאיזה מקום מניח, אז אמרי' שמחשבתו משויא לי' מקום, משא"כ אם אינו יודע בכלל מאיזה מקום עוקר ולאיזה מקום מניח, אז צריכים דע"ד. וע"ז קאי הברייתא, ואף שכדי להתחייב צ"ל כוונה לעשות המלאכה, מ"מ אפ"ל שיש לו כוונה לעקור חפץ זה ממקומו ברה"י ולהניחו על מקום ברה"ר, אבל אינו יודע מאיזה מקום מסוים עקר או הניח; ואף שאי"ז מצוי, מ"מ אפ"ל מציאות כזו שאינו משים לב או שאינו רואה מאיזה מקום בדיוק הוא עוקר או מניח, אף שמכווין הוא לעקור ולהניח. ולכן הקשו התוס' שאפ"ל שהמשנה איירי בנידון רגיל, שיודע מאיזה מקום הוא עוקר ומניח, ואז אי"צ דע"ד, כי מחשבתו משויא לי' מקום. והברייתא שאכן צריכים דע"ד איירי בנידון בלתי רגיל שאינו יודע אפי', מאיזה מקום הוא עוקר ומניח.

(ואין להקשות שאיך אפשר להעמיד הברייתא באופן בלתי רגיל כזה - כי כוונת הברייתא היא להודיענו עצם הדין שצריכים דע"ד, אלא שבנוגע לפועל יהי' זה נוגע רק למצב בלתי רגיל, כי ברוב המצבים יש דבר שני המחליף דין דע"ד, מה שמחשבתו משויא לי' מקום. (משא"כ באם לא היינו מוצאים שום מציאות שצריכים דע"ד בפועל, אא"פ לתרץ הברייתא שמשמענו עצם הדין, כי אין זה נוגע לשום מצב כלל).

וע"ז תירצו התוס' שגם אם יודע מאיזה מקום עוקר ומניח, אלא שלא איכפת לי' אם זה ממקום זה או ממקום אחר, גם ע"ז אין לומר מחשבתו משויא לי' מקום, ורק בנידון שרוצה בדוקא מקום זה, אז אמרי' מחשבתו משויא לי' מקום. וזהו דוחק להעמיד המשנה דוקא במצב כזה, או עכ"פ דוחק יותר גדול מלהעמיד המשנה כתנאים.

כלומר: בהקשיא חשבו התוס' שמחשבה ודעת מספיק לומר שמחשבתו משויא לי' מקום, וע"ז חידשו בהתירוץ שרק אם יש לו כוונה, אז אמרי' כן.

והטעם ע"ז כי דעת ומחשבה ה"ה עניין שבתוך האדם לבד, משא"כ כוונה קשור גם עם החפץ שמחוץ להאדם, שהרי כשיש לו דעת אבל אינו מכוין שיהי' בדוקא באופן מסוים, הרי מצד הפעולה אין מחשבתו עושה מאומה, כי לא איכפת לי' אם לא הי' באופן כזה, ולכן אין המחשבה שייכת כלל לשום דבר שחוץ להאדם, אבל בנוגע להאדם עצמו ישנה מחשבה זו. אבל כשמכוין שהפעולה שתהי' באופן כזה דוקא, הרי הכוונה נוגעת גם לפעולה. ולכן כדי שהמקום ייחשב כמקום חשוב, צ"ל כוונה דוקא, אבל מחשבה אין מספק.

[ועפ"ז החילוק בין שאם "אכל כזית מצה והוא נכפה בעת שטותו ואח"כ נתרפא חייב לאכול אחר שנתרפא" (רמב"ם הל' חו"מ פ"ו ה"ג), ולאידך אם אכל מצה בלא כוונה כגון שאנסוהו עכו"ם או לסטים לאכול יצא י"ח (רמב"ם שם), אף שבשניהם לא נתכוין למצות אכילת מצה, מ"מ החילוק הוא שכשאנסוהו לאכול מצה יש עכ"פ ידיעה ומחשבה שאוכל מצה, משא"כ כשאכל המצה כשהוא שוטה אין כאן אפי' ידיעה, ולכן לא יצא כלל. ועי' בנו"כ הרמב"ם כל פרטי החילוק ביניהם].

וזהו כוונת תירוץ התוס' שרק אם "לא ניחא לי' בעניין אחר אלא בעניין זה", אמרי' מחשבתו משויא לי' מקום, משא"כ אם רק יודע מהיכן עוקר ולהיכן מניח עדיין לא אמרי' שמחשבתו משויא לי' מקום, וצריכים דע"ד, ולכן הוצרך רבה ור"י להעמיד הברייתא כתנאים.



מוחמירין בה לטבול במים חיים

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בירושלמי ברכות פ"ג סוף ה"ד [כו, א]: "אמר רבי ינאי שמעתי שמקילין ומחמירין בה, וכל המחמיר בה מאריך ימיו בטובה, מקילין בה לרחוץ במים שאובין, מחמירין בה לטבול במים חיים", עכ"ל.

ומדייק אאזמו"ר הגאון הק' הי"ד בשו"ת משנה שכיר חלק א (סי' עט) מדברי הירושלמי הללו, דהגם דלדינא מים שאובין כשרים לטבילת עזרא "מ"מ מצאתי בירושלמי דלכתחילה יש להחמיר אף בטבילת עזרא למים חים . . . וכן מובן מימרא דר' ינאי בבבלי ברכות (כב, א) אבל שם לא קאמר רק שמעתי שמקילין בה ושמעתי שמחמירין בה, וכל המחמיר מאריך ימיו - ועי' שפירש"י שמחמירין לטבול במ' סאה - והשתא לשיטת הבבלי ליכא אפילו חומרא לטבול במים חיים — אבל לשיטת הירושלמי שפיר צריך להחמיר ולטבול במים חיים דוקא . . . ומכאן תשובה לאלו האומרים שאין מעלה במקוה מים חיים למקוה מי גשמים גבי טבילת נדה, ועוד מתהירין לומר דמקוה מי גשמים אדרבא עוד יותר עדיף ממקוה מים חיים, וסומכין דבריהם על דברי החתם סופר ז"ל ביו"ד (סי' רג) שכתב "לית טב מיניה לעשות מקוה על ידי מי גשמים שהוא כשר וישר לכו"ע בלי פקפוק", עכ"ל. ומדברי הירושלמי אנו למידין להיפך שהוא חש להחמיר על מים חיים גבי טבילת עזרא שהוא רק מתקנה, וכתב דמתברך עי"ז בחיים ארוכים וטובים, ועל אחת כמה וכמה בטבילת אישה נדה שהוא דינא דאורייתא ואיסור כרת, בודאי דראוי להחמיר על מים חיים", עכ"ל אא"ז. ועי' גם בקונטרס אחרון שם (אות קמו).

והנה הדמיון בין טבילת עזרא לשאר הטבילות [ובקל וחומר] כמו לגבי טבילת נדה, מצאנו בהדיא כך בראבי"ה ח"א (סי' סח) שכתב: "כדאמרין אבעל קרי, שמעתי שמקילין בה ושמעתי שמחמירין בה, וכל המחמיר בה מאריך ימיו ושנותיו, ומינה נלמוד אשארא". עכ"ל.

גם במה שנאמר בירושלמי שם לפנ"ז [כו, א]: "תנו בעל קרי חולה שנפלו על ראשו ועל רובו שלושה לוגין מים שאובים טהר לעצמו, אבל אינו מוציא את הרבים ידי חובתן עד שיבא בארבעים סאה, רבי יהודה אומר ארבעים סאה מ"מ" — הראבי"ה בח"א (סי' סג) גורס: "עד

שיבא בארבעים סאה של מים חיים", כמו שנאמר בהדיא בסוף הלכה זו הנ"ל: "מחמירין בה לטבול במים חיים".

והנה בשיטה מקובצת על ירושלמי ברכות [מכון אוצר הירושלמי – בני ברק תשס"ה] (עמ' תג), בהערות 'שיטה אחרונה' (אות נה), ושם כתבו: "ובסוגיין איתא . . . מחמירין בה לטבול במים חיים. וצ"ע אמאי מצריכינן מים חיים וראה במראה הפנים בספר חרדים שנתקשו בזה, ובמראה הפנים הקשה דהא לא מצינו חומרא זו אפילו לטבילת שאר טמאים מדאורייתא מלבד בזאת שמפורש בכתוב ורחץ את בשרו במים חיים. ואמנם בספר חרדים כתב דמים חיים לאו דוקא, דה"ה למקוה מי גשמים, אלא דאתי לאפוקי שאובין, ובר"ש סירלאו כתב במים חיים או מי אשבורן דכשרים לטבילה. וצ"ע"ג דהא משנה ערוכה היא במקוואות פ"ח מ"א דכל התקנה של עזרא הייתה במים שאובין, וא"כ מה שיך להחמיר לטבול במים חיים, הא אפילו במי גשמים לא צריך, וצ"ע". עכ"ל. וכן כתבו שם גם לפני"ז בעמ' שפז (אות כ).

ונפלאתי טובא איזה מין קושיא היא זאת להקשות "אמאי מצרכינן מים חיים ודלא מצינו חומרא זו אפילו לטבילת שאר טמאים מדאורייתא", והרי זאת מצינו במפורש בירושלמי שלפנינו ד"מחמירין בה לטבול במים חיים" ! ואמנם גם מי גשמים כשרים לכתחילה אפילו לטבילת שאר טמאים מדאורייתא, אבל זאת הוא מעיקר הדין, אבל יש גם עניין של "מחמירין בה", דהיינו לפנים משורת הדין שהוא במים חיים דוקא, וע"ז בלבד נאמר וכל המחמיר בה מאריך ימיו בטובה", כיון שהוא מצד מדת חסידות להחמיר [וזה לא קאי על מי גשמים].

ומה שכתבו שבמראה הפנים וחרדים נתקשו בזה, זה אינו נכון כלל. הם מעולם לא מתקשים כלל על דבר שמפורש בירושלמי ד"מחמירין בה לטבול במים חיים" דוקא, ועי' היטב במראה הפנים שם שבאמת רק מסביר דלמה לא מצינו בהדיא חומרא זו גבי טבילת שאר טמאים מדאורייתא ומבאר: "ואפשר דטעמא דחומרא דהכא מפני גודל הגדר כדמשמע מהאי עובדא" וכו', - הרי בהדיא דלא עלה על דעתו לחלוק ולתמוה על הירושלמי, אלא שרק מסביר למה חומרא זו מצינו בהדיא גבי טבילת עזרא, ומיני' לומדים גם לגבי שאר הטמאים דמחמירין בהם לטבול במים חיים דוקא, וכמ"ש בהדיא בראבי"ה וואזמו"ר הי"ד במשנה שכיר הנ"ל. רק "בזאת שמפורש בכתוב ורחץ את בשרו במים חיים שהן ממעיין הנובע" (לשון המראה הפנים), שם אין זה עניין של חומרא ולפנים משורת הדין, אלא שזהו לכתחילה מן הדין, כיון דבזה מי גשמים באמת לא מועיל.

גם מה שתמהו "וצע"ג דהא משנה ערוכה היא דכל התקנה של עזרא הייתה במים שאובין, וא"כ מה שיין להחמיר לטבול במים חיים הא אפילו במי גשמים לא צריך", אינו מובן כלל והרי בירושלמי הנ"ל רואים שיש בהדיא אפילו חילוק בין מים שאובין למי גשמים, דגבי חולה שלשה לוגין מים שאובין אינם אלא לטהר עצמו בלבד, אבל אינו מוציא את הרבים עד שיבא בארבעים סאה מי גשמים, וא"כ עד"ז יש לומר בנדר"ד דמעל זה יש עניין של מחמירין בה לטבול במים חיים דוקא, שאז "מאריך ימיו בטובה", ואני תמה, הרי מפני שתקנו מים שאובין שוב אין כבר שום יתרון במי מעיין?

והנה בלקוטי תורה פ' שלח (מב, ב) איתא וז"ל: "נדה וזבה טהרתן במים חיים דוקא".

ואיתא ע"ז באגרות קודש מכ"ק אדמו"ר זי"ע (ח"ט עמ' קסג): "במענה על מכתבו, בו מוערר על מה שכתב בלקוטי תורה בפ' שלח (מב, ב) וז"ל: "נדה וזבה טהרתן במים חיים דוקא, ושואל מקורו, שהרי דעת הפוסקים ראשונים ואחרונים אשר נדה אינה טעונה מים חיים". והנה מובן אשר הלקוטי תורה אינו ספר פסקי דינים, ומובן ג"כ אשר ע"פ נסתר דתורה צריך לבאר . . גם שאר הדעות, כי אלו ואלו דברי אלוקים חיים וכו'", עכ"ל.

ובהערות וציונים מכ"ק אדמו"ר זי"ע ללקוטי תורה (על אתר) כתב דהך ד"נדה וזבה טהרתן במים חיים דוקא" הוא "ע"פ זח"ג צז, ב. תקוני זהר בסופו סוף תיקון ה. ר' נטרונאי גאון. ר' נחשון גאון, ר' פלטי גאון. רבותיו של רש"י. ספר הפרדס לרש"י. וראה ירושלמי ברכות פ"ג ה"ד. שאילתות דר"א צו. הל' גדולות הל' נדה. שאילת יעב"ץ ח"א ספ"ח. עכ"ל. ועיין גם בספר גט למעשה במכתב הסכמה מכ"ק אדמו"ר זי"ע שנשאל למקורו של דברי הלקוטי תורה הנ"ל, וציין שם (במכתב הא') גם להערה הנ"ל.

והנה מה שכתב דהשאילתות דר"א (שאילתא צו) ס"ל דטהרתן במים חיים דוקא לכאן צ"ע, דהעמק שאלה שם (אות יב) כתב בד"ה כי טבלא במיין חייך וכו' – בהלכות גדולות איתא בזה"ל: "והיכא דאיכא דקריר עלמא ולא יכלה איתתא לאיטבל אסירא, ולא משתריא עד דטבלא במים חיים", עכ"ל. ופשיטא דלא כיוונו רבותינו דבעינן מים חיים לנדה, והרי בסמוך מבואר בדברי רבינו דמקוה כשר, אלא הכי קאמר, מים שלא שינו מקום ע"י מעשה בנ"א דהיינו שאיבה דכיון

שנעקרו מקרקע כללי נעקרו חיותן", עכ"ל. ולפ"ז לכאורה דעת השאילתות דר"א הוא דלא מצרכינן מים חיים לטהרת נדה?

והנראה בזה לבאר עפמ"ש אאזמו"ר במשנה שכיר הנ"ל דס"ל שהשאילתות אזיל בזה בשיטת הירושלמי, דלפנים משורת הדין לכתחלה אמר ראוי להחמיר במים חיים דוקא, והגם שכתב דגם מקוה כשר, זה רק לכתחילה מצד הדין בלבד כנ"ל, ודלא כמ"ש העמק שאלה שאין שום יתרון כלל במים חיים לנדה, וא"ש.

ועפ"ז יומתק היטב בהערת כ"ק אדמו"ר זי"ע שם דלאחר שהביא מהזהר ומהגאונים וראשונים, הפסיק באמצע ב"וראה" ירושלמי ברכות [היינו הירושלמי הנ"ל], שאילתות הלכות גדולות וכו' – וי"ל שהכוונה בזה, דמקודם הביא את אלו דס"ל דטהרתן במים חיים דוקא, כמו שכתב בלקוטי תורה, ולא מהני מקוה, ואח"כ מראה להירושלמי, ששם לפי האמת לא מיירי גבי נדה, אלא שיש ללמוד מטבילת עזרא בק"ו לגבי נדה כמ"ש הראבי"ה ובמשנה שכיר הנ"ל. וגם לא מבואר שם דלא מהני מקוה, אלא דבאמת גם מקוה לכתחילה כשר עפ"י דין, אלא דמחמירין בה לפנים משורת הדין במים חיים דוקא, והכי נמי הכוונה בשאילתות הנ"ל, דס"ל דגם מקוה כשר לכתחילה עפ"י דין, אלא דלפנים משורת הדין מחמירין בה במים חיים דוקא, וא"ש.

אבל לפי"ז צריך להבין למה לא הביא את ההלכות גדולות לפני הירושלמי דברכות, שהרי הוא ס"ל בהדיא ד"לא משתריא עד דטבלה במים חיים", דמבואר בהדיא דמקוה לדידיה לא מהני, וצ"ע.

והנה בעניין הנ"ל קבלתי מכתב מאת הרב הגאון ר' יעקב ירוחם וורעשנער שליט"א [יז טבת תשס"ה] מציריך-שווייץ, בעמח"ס 'סדר יעקב' על מסכת עבודה זרה, שכתב: "אחדשה"ט, הנה בספר סדר יעקב עמ"ס ע"ז (עה, ב) אות ו, כתבתי שמה שכתב רש"י שטבילת כלים במים חיים הכוונה על מי גשמים לאפוקי שאובים, ועכשיו נתעוררתי מדברי כת"ר, והוספתי לזה כדברים האלו: "שוב ראיתי בירושלמי ברכות פ"ג סוף ה"ד בשם ר' ינאי שיש מחמירים בטבילת עזרא במים חיים. וכתב בפירוש בעל החרדים שהוא לאו דוקא והוא הדין מי גשמים ולא בא לאפוקי רק מים שאובים, והוא כמו שכתבנו, ודלא כשו"ת משנה שכיר ח"א סי' עט שדייק מירושלמי זה שלכתחילה יטבול במים חיים, ותמה על החתם סופר (יו"ד סי' רג) שמשמע להיפוך, ולא ראה פי' החרדים. וכן - משמע יותר ברש"י ברכות (כב, א) שנזכרו נמי דברי ר' ינאי הנ"ל, ופרש"י שהכוונה לטבול במ' סאה.

הרי דבמי גשמים סגי, דאל"כ היה להגמרא לפרש, ומהיכי תיתא לעשות מחלוקת בין הבבלי להירושלמי בפירוש דברי ר' ינאי [אף דבפירוש שיש מקילין כתב בירושלמי דהיינו שאובין, ובבבלי פרש"י שהכוונה בט' קבים או במרחצאות, י"ל דהכל בכלל, אבל לעשות חומרא גדולה במים חיים, מהיכי תיתא, וכל שאין ראייה מוכרחת לזה, אין לגבב מעצמו חומרות כמובן]. וע"כ שהוא לאו דוקא, וא"כ גם דברי רש"י בספר הפרדס כוונתם למי גשמים שהם חיים במקומם לאפוקי שאובים שנתלשו ממקום חיותם, ע"כ לא מקרי עוד חיים". עכ"ל.

ונפלאתי טובא עמ"ש "אבל לעשות חומרא גדולה במים חיים מהיכ"ת, וכל שאין ראייה מוכרחת לזה, אין לגבב מעצמו חומרות", איזה גיבוב חומרות מעצמו יש כאן? והלא הדבר מפורש בירושלמי שלפנינו ד"מחמירין בה לטבול במים חיים", ולא זקוקים לזה לשום "ראיה מוכרחת", וככה הבין בפשטות המראה הפנים שכתב "לא מצינו חומרא זו [של מים חיים שהן ממעיין הנובע] לטבילת שאר טמאים מדאורייתא, מלבד בזאת שמפורש בכתוב ורחץ את בשרו במים חיים שהן ממעיין הנובע, והתם [בבבלי] לא גריס בההיא דר' ינאי בדף כב אלא כך שמעתי שמקילין בה ושמעתי שמחמירין בה ופירש"י ז"ל שמחמירין במ' סאה. ואפשר דטעמא דחומרא דהכא מפני גודל הגדר כדמשמע מהאי עובדא דאשת איש וכו'", עכ"ל.

הרי בהדיא שהכוונה בפשטות היא שהבבלי והירושלמי אכן פליגי והירושלמי דס"ל ש"מחמירין בה לטבול במים חיים" הכוונה היא למים חיים שהן ממעיין הנובע "כלשון המראה פנים, והכי נמי נאמר בהדיא בלקוטי תורה הנ"ל, שהוא עפ"י הזהר והגאונים וראשונים הנ"ל.

ועי' בשאלת יעב"ץ ח"א סי' פח [שציין לשם כ"ק אדמו"ר זי"ע, ואזמו"ר מביאו בקו"א אות קמו] שהאריך בביאור רבותיו של רש"י, וסיים בזה"ל: "ואני חושק וחפץ מאד אם יספיק השי"ת בידי לעשות מקוה מים חיים כראוי", עכ"ל. וכן עי' במשנה שכיר וקו"א שם מה שמביא בזה מהגידולי טהרה והתורת חיים (סנהדרין סז, א) ואוצר חיים על תרי"ג מצות, ע"ש. ועי' שו"ת לבושי מרדכי תליתאי חיו"ד (י, ב) שכתב: "ודאי מקוה מעיין מן המוכחר", ע"ש, וכ"ה בשו"ת ערוגת הבושם יו"ד ח"ב (סי' קצו וסי' רי), ע"ש.

ולאחר כל הנ"ל אני תמה, איך ניתן בכלל להעלות על דל שפתיים לומר שחומרא גדולה לטבול במים חיים ממעיין, הוא ח"ו "לגבב מעצמו חומרות", והלא הדברים מפורשים הם בירושלמי וכו' הנ"ל, וזה פשוט וברור.

ומה שמציין לפירוש החרדים שלדעתו כתב שמים חיים הוא לא דווקא, והוא הדין מי גשמים ולא בא לאפוקי רק מים שאובין, זה אינו נכון כלל, אלא שהחרדים ג"כ ס"ל בדעת הירושלמי דמחמירין בה במים חיים היינו בדווקא מי מעיין, ומה שכתב: "לאו דוקא דה"ה למקוה מי גשמים, אלא לאפוקי שאובין", הכוונה היא דגם מי גשמים לכתחילה עפ"י דין כשרין הם, ואינם בכלל מקילין בה שהוא רק במים שאובין, אבל בודאי שיש יתרון גדול למעיין ממים חיים, דהמחמיר בה "מאריך ימיו בטובה", והיינו שהחרדים אינו אומר שמים חיים בעצם הכוונה היא למי גשמים, אלא שרק מוסיף על החומרא דמים חיים, דהוא הדין שמים גשמים לכתחילה כשרים הם, ואילו הי' כדבריו, הול"ל דמים חיים היינו מקוה של מי גשמים, וע"כ משמע דהחרדים ס"ל ג"כ דמים חיים היינו מעיין נובע דוקא (אלא שאינם בכלל החומרא דמים חיים), ושניהם הם לאפוקי ממים שאובין, שאינן אלא בגדר דמקילין בה. והיינו שיש כאן ג' דרגות בטבילה של בעל קרי:

א. מחמירין בה לטבול במים חיים של מעיין נובע. ב. לכתחילה כשר עפ"י דין לטבול במי גשמים. ג. מקילין בה לרחוץ במים שאובין דתקנת עזרא.

ועי' בשו"ת מנחת אליעזר ח"ד (סי' נד) שכתב: "וזהו שהירושלמי מחמיר בטבילת עזרא יותר מש"ס בבלי דילן כי בש"ס ברכות (כב, א) איתא ג"כ הך מימרא דר' ינאי וכו', ולא סיים כמו בירושלמי וכו' והמחמירין במים חיים דייקא, והגם שרש"י כתב שם וכו' שמחמירין בה במ' סאה", עכ"ז בגמרא אינו מפורש כן וגם לדברי רש"י נמצא הירושלמי מחמיר יותר שצ"ל מים חיים להמחמירין", עכ"ל, ע"ש.

וראה בס' יד מרדכי לאדו"ז הגאון הק' רבי מרדכי ראטטענברג הי"ד רב ואב"ד אנטווערפן שכתב (בסי' כב): "ראשית דבר מה שהתפלא מעכ"ת מדוע הראשונים מהדרין על מים חיים לטבילת נשים, כי לדעתו מקוואות של מי גשמים טובות הנה ממקוואות של מעיינות, במחכ"ת הפריז על המדה כי באמת יש יסוד וטעם להדר אחר מקוה של מעיין באם דאפשר. חדא דהא במסכת שבת [סה, ב] כתב רש"י בשם רבותיו . . ועוד, גיסי בספרו תשו' משנה שכיר [ח"א] סי' עט

מביא דברי הירושלמי ברכות פ"ג סוף ה"ד דלכתחילה יש להחמיר גם בטבילת עזרא למים חיים וכו', ע"ש באורך.

והנה לפי כל הנ"ל תמוה מה שכתב הגאון החסיד רב יצחק אייזיק הלוי מהומיל זצ"ל בסוף ס' חנה אריאל: "וקרוב לומר שהמדקדק שתהי' הטבילה דוקא במים חיים עובר על כל תוסף ומוסף על דברי חכמים ז"ל". עכ"ל. דלכאורה בהדיא מבואר בירושלמי ושאר הפוסקים הנ"ל להיפך, וצ"ע.



מחשבתו משויא לי' מקום

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בתוס' דף ד, ב ד"ה 'אלא א"ר יוסף'. מביא קושיית הרשב"א, אמאי צריכים להעמיד המשנה כתנאי, הרי סבירא להו בפ"ב דעירובין דף צט דמחשבתו משויא מקום וכו'. ותי' התוס' "דהא דאמר מחשבתו משוי ליה מקום היינו היכא דלא ניתא במקום אחר. . אבל הכא אינו חושש אם מקבל בידו בכלי אחר..." ע"כ.

והנה לקושיא זו של הרשב"א רבו המתרצים ומהן :

בבעל המאור כתב ויש לנו לומר שזה הטעם הי' מספיק למשנתנו בנותן לתוך ידו של חבירו ואי אפשר לומר דמתכוין לתת לתוכה אבל בנוטל מתוך ידו של חבירו אין הטעם מספיק שאין הנוטל מחשב מאיזה מקום הוא נוטל לה שאינו מקפיד בכך ואין מחשבתו דעקירתו ממנה עושה אותה מקום וכו'. ע"כ.

ועיין בתוס' הרא"ש שהביא תירוץ ר"ת. והקשה עליו ותירץ ואח"כ כתב סברא מעצמו והיא סברת בעל המאור.

בתוס' עירובין דף צט ד"ה 'מחשבתו' כתב דווקא בכי האי גוונא דנהנה באותו מקום טפי במבוקם אחר כגון בפי הכלב וכו' אבל זרק על המקלות או על שום דבר אפי' במתכוון לא אמרו מחשבתו משוי' לי' מקום.

ולהעיר אע"פ שהתוס' כאן במס' שבת והתוס' במס' עירובין דומין להדדי ביסוד סברתם מ"מ שונים הם זה מזה, דבתוס' שבת שם הדגש היה על שלא ניתא לי' בעניין אחר ומשמע מזה דלא רק שכוונתו לכאן

אלא דווקא לכאן משא"כ התוס' בעירובין הדגש זה שנהנה טפי בממקום אחר. דמזה משמע דבעינן רצון והנאה מיוחד ממקום זה אבל לא שזה יהי' באופן דרוצה רק מקום זה. ודו"ק.

ועיין רש"י שם בעירובין שכתב מחשבתו שהוא צריך להם משויא ל' הוצאה חשובה ע"כ. ודברי רש"י נראין מתאימים עם דברי התוס' במס' שבת וזהו שהדגש הוא שצריך לכך לאפוקי סתם מחשבה. ויש לעיין בלשון רש"י שכתב "משויא ל' הוצאה חשובה" דעיקר ההדגשה בלשון הגמרא היא שוויא להמקום מקום חשוב ורש"י פירש שמשויא ליה למעשה ההוצאה להוצאה חשובה.

שיטה אחרת מצאנו ברמב"ן ובריטב"א. ובלשון הרמב"ן "אבל עיקר הדבר הוא כשאדם המחשב למלאכה ועשה אותה כגון זרק בפי הכלב . . ומגו דהויא מלאכה לכך הויא מלאכה לעניין שבת שזו מלאכת מחשבת אבל אם דעתו להניח על מיום שאין בו ד' וכו' כשם שאין הנחתו מלאכה כך מחשבתו אינו מלאכה" והביא הרמב"ן ראיה דאמרינן לקמן דף קב לגבי אוכלין מחשבתו משויא מקום ואי כל מילי דחשיב עלי' מיקרו מחשבה כו' היכי תנא בפיו ובמרפקו פטור הא מכוון להוציא וכו' אלא ש"מ שאינו מתכוון לאכילה ואוכל דמגו דמהני מחשבתו לאכילה מהני נמי לשבת וכו' עיי"ש.

לעצם ראייתו של הרמב"ן ראיתי מובא בשם שיבולי הלקט דהתם הוצאת כלים דאע"פ דהוא במחשבתו משויא ל' מקום בטלה דעת אצל כל אדם אבל אוכלין שדרכו של אדם להתפרנס בתוך פיו אע"ג דאין בו דע"ד מחשבתו משוי ל' מקום, ע"ש. והרמב"ן בעצמו ביבמות דף לד הביא מעין זה, עיי"ש. והריטב"א ג"כ הביא כסברת הרמב"ן דלא מהני מחשבה רק אם אחשבי' למילתא אחריתי ואז חשיבא הנחה משא"כ הכא דאחשבי' רק לעקירה ולהנחה אז לא משויא מקום.

והמאירי יש לו דרך אחרת שלא כשאר הראשונים והוא שכתב כלל וז"ל: "כל שאנו מזיקין בהנחה או עקירה מקום ד' דווקא בשלא כיון הזורק להניח שם אבל אם כיון להניח שם מחשבתו עושה אותו מקום וכו' והביא הראיות ע"ז מהגמרא בעירובין ומסיק ודווקא באלו וכיוצא בהם שאין כאן דעת אחרת מעכבת מחשבתו אבל כל שיש שם דעת אחרת אין מחשבתו מועלת גם אם כיון לזרוק על רגלו של חבירו וכיוצא בזה וכו'".

ואחר כל הנ"ל יש לעיין איך שייך חשיבות מקום בעקירה ולכאורה סברת הבע"מ והתוס' הרא"ש נראין כ"כ ברורין ומדברי הראשונים ובפרט המאירי משמע שיש מקום של חשיבות עקירה ובדברי המאירי יש לעיין דכתב בהכלל שלו "כל שאנו מזיקין בהנחה או עקירה" ואח"כ כתב "אבל אם כיון להניח שם" ומה עם העקירה, ומהרמב"ן לא קשה דמשמע דמ"ש היא בכדי לומר דאין דמיון לסוגיא דמחשבתו כלל אבל באמת הוא סובר דבנוגע עקירה אין סברא של מחשבתו משויא מקום, ע"ש. ואולי שאר הראשונים ג"כ סברי כהרמב"ן ורצונם רק לחלק גם בנוגע הנחה אבל מהמאירי לא משמע כן כלל.

והנראה בדעת המאירי שיש לו גדר אחר במחשבתו משויא משאר הראשונים דלדידי' ענין מחשבתו הוא דין בהמקום לא במעשה ההוצאה או בדרך ההוצאה והיינו דבפשטות מחשבתו משויא הוא דן בכוונתו דמאחר דלדידי' מקום זה הוא חשוב אז מעשהו של עקירה או הנחה היא חשובה לגבי' אבל להמאירי ענין מחשבתו היא דין בהחפצא של המקום שהיא נעשית מקום ד' וחל על מקום זה שם ד' ומשו"ה סובר המאירי דדעת אחרת מעכבת דאם הי' רק מה שחשב גבי' מאי נ"מ דעת אחרת, אבל מאחר שהיא דין בהחפצא אז אם דעת אחרת מעכבת לא שייך חלות שם ד' דאין לו בעלות על זה לעשותו מקום ד' ולכאורה כ"ז מוכרח בשיטתו.

ולפ"ז אפ"ל איך להמאירי היא עקירה חשובה ממקום ד' והוא דמאחר שמי שהוא הניח חפץ שם ואם נתכוון להניחו שם שזה סגי לדעת המאירי אז עשה חפצא של מקום ד' ואם לא מבטלו השני אז נקרא שלקחו ממקום ד' ומש"ה הדגיש רק ההנחה אע"פ שמדבר גם אודות העקירה דסגי בהנחת מי שהוא במקום שאינה ד' בכדי לעשותו מקום ד' להשני.

ולפי המאירי אתי שפיר כמין חומר סוגית הגמרא דף ה, א דקשה לי' להתוס' והוא דאחר שאמר ידו של אדם חשובה יש הו"א דבעינן אחשבי' לידי'. ולדברי התוס' צריכים לחדש דזהו ענין חדש אבל להמאירי י"ל דמעיקרא ידענו דמהני אחשבי' רק דבידו של חבירו יש דעת אחרת המעכבת. וא"כ דשידו של אדם חשובה, סוברת הגמרא, דזה מהני רק לבעל היד ודלשון המאירי מפני שיכול לקלוט ולהקליט. אבל לאדם אחר לא מהני חשיבות היד. וא"כ עדיין צריכין "לאחשבי'" רק דעכשיו שידו חשובה אז אין דעת אחרת מעכבת, ודו"ק וא"ש.

והנה בעצם הדין של מחשבתו משויא מקום ד' מצינו ב' סוגיות בשינוי לשון בעירובין דף צט ולקמן שבת דף קב דבעירובין כשהביא הגמרא זרק בפי כלב וכו' מקשה והא בעינן הנחה ע"ג מקום ד' וליכא אלא מחשבתו משויא מקום. הרי הקושיא והתירוץ הוא על עניין דע"ד (והבאתי לשון רש"י לעיל דמדגיש משויא ליה הוצאה חשובה ודו"ק) ולקמן דף קב כשמקשה הגמ' בעניין זה על מתניתין יש אוכל אכילה וכו'. ואמאי הא אין דרך הוצאה בכך כיון דקא מיכון מחשבתו משויא מקום ה"ג (בנחה בפי הכלב) מחשבתו משויא מקום ועיין ברש"י דכתב ואחשבה להוצאה זו בפיו. הרי דהגמרא כאן הדגישה הא דאין דרך הוצאה בכך.

ועיין ר"ח (הודפס בדף קג) דמשנה הגירסא בגמרא וכתב "והא אין דרך חיוב הוצאה בכך כלומר אין דרך החיוב אלא בעקירה ממקום ד' והנחה במקום ד' אלא כיון אחשבי' לאנוחי בפיו מחשבתו משויא לפיו כאלו היא מקום ד' וכו' הרי הר"ח גרס בגמרא שההדגשה היא כמו במס' עירובין על ההנחה ע"ג מקום ד'.

והרמב"ם בפ"ג מהל' שבת ה"ג נראה דמזבי לשטרא לבי תרי דכתב ה' אוכל ויוצא מרשות לרשות וחישב להוציא האוכל שבהן מרשות לרשות חייב מפני שמחשבתו משויא ליה מקום ארבעה אע"פ שלא הוציא כדרך המוציאין וכו'. ע"כ.

ודבריו לכאורה צ"ב דמתחיל במקום ד' שכתב משימה לפיו מקום ד' ומסיק ב"דרך המוציאין" וצ"ע.

ואוא"ל בדברי הרמב"ם, דמב' הסוגיות למד שני דינים. א. חשיבות של מקום ד'. ב. דרך המוציאין. וסובר הרמב"ם דשניהם עולין בקנה אחד דמאחר דמחשבתו יכולה לעשותו מקום ד' ה"ה דיכולה לעשותו מקום שתהא כדרך המוצאים.

והנראה דסברא זו של הרמב"ם הוא רק אם אומרים שדין מחשבתו משויא לה מקום היא דין בהחפצא של מקום דנעשתה מקום ד' אז י"ל דה"ה דמהני לשויא כדרך המוציאין דאז הויא שינוי בהמציאות וא"כ נעשתה גם חשוב לדרך הוצאה ולא אמרינן בטלה דעתו והיינו דמאחר שמחשבתו פועלת בהחפצא לעשות מקום חשוב פועלת גם שתהא מקום הראי' להוצאה ודו"ק.

רש"י בעירובין ובשבת קב, א הדגיש "ההוצאה". דכתב שם "משויא לה הוצאה חשובה" וכאן כתב "ואחשבה להוצאה זו בפיו".

ונראה בדעתו היא דכל ענין דע"ד וענין דרך המוצאין היא חד והיינו הוצאה חשובה כמו דמהני להך מהני להך. דשניהם אחד והיינו דענין דע"ד אינה דין מיוחד בעקירה והנחה רק דע"י עקירה והנחה ממקום ד' נעשתה הוצאה חשובה ומשו"ה סבר דמהני לשניהם ביחד ודו"ק.



בעניין פטור אונס כשעושה גם ברצון

הרב עקיבא ווגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בפר' וירא (יט, יט) עה"פ "פן תדבקני הרעה ומתי", פרש"י: "כשהייתי אצל אנשי סדום היה הקב"ה רואה מעשי ומעשי בני העיר, והייתי נראה צדיק וכדאי להנצל, וכשאבא אצל צדיק אני כרשע. וכן אמרה הצרפית לאלהיו (מ"א יז, יח) כי באת אלי להזכיר את עוני, עד שלא באת אצלי היה הקב"ה רואה מעשי ומעשי עמי ואני צדקת ביניהם, ומשבאת אצלי לפי מעשיך אני רשעה".

ולכאור' יל"ע: מה שייך לומר כלפי שמיא דתלוי במה ש"נראה" מצד השכינות לצדיק, עד שזה יעשה נפ"מ בדינו של האדם (ולכאור' לא משמע שזה הי' טעות של לוט ושל הצרפית), והרי כלפי שמיא גליא. ולכאור' צ"ל דמי שהוא נמצא בסמיכות להצדיק הרי במילא ניתנים לו כוחות אחרים, ולזה אמר לוט שאם הוא יהי' נראה אצל אברהם, הרי שיש לו כחות אחרים, וא"כ יהי' במילא נידון באו"א. וזהו בדוגמת ב' הפי' גבי נח בעניין צדיק הי' בדורותיו [וכע"ז מבואר במפרשים (ראה בשערי אהרן בשם מלבי"ם ועוד) במה שאמר אברהם אע"ה "אולי יש חמישים צדיקים בתוך העיר . . . בעבור חמישים הצדיקים אשר בקרבה", והיינו דאף שלפי האמת אינם צדיקים, אעפ"כ "בתוך העיר" ו"בקרבה" - דהיינו לגבי שאר אנשי העיר - נחשבים שפיר לצדיקים. דהכוונה הוא כנ"ל דמכיוון שבתוך העיר קשה הרבה יותר, לכן לפי האמת נידונים באו"א, וק"ל].

אלא שלפ"ז צלה"ב לאידך גיסא, דא"כ אמאי נמנע לוט מללכת אצל אברהם, אף שיהי' נידון באו"א שם, מ"מ הרי גם יהיו לו כחות אחרים שם, וא"כ יוכל להיות באמת באו"א? וצ"ל שלוט לא הי' מוכן להשתפר כ"כ בערך להכחות והנתינת כח שיהי' לו אצל אברהם, ולכן אף ששם יהיו לו כחות נעלים יותר, מ"מ מכיוון שלא הי' בדעתו לנצל אותם הכוחות, א"כ נתיירא שיענש שם.

אלא שע"ז יש לשאול שוב לכאן, דא"כ גם בסדום (או בצוער) הי' לו להיענש, דהרי לא הי' בדעתו וברצונו להשתפר. ואף שהי' אנוס בזה, דהרי לא היו לו הכוחות, מ"מ הרי מה שהוא נמנע מלשפר מעשיו הי' זה (לא בגלל האנוס, כ"א) בגלל רצונו (שלכן לא רצה ללכת אצל אברהם כנ"ל), וא"כ אי"ז אנוס אלא רצון ומשמע מזה שמי שעבר עבירה או נמנע מלקיים מצווה באנוס, אף שהוא ברצונו הי' עושה כן גם בלי האנוס, אעפ"כ יש עליו תורת אנוס (וכ"ז הוא לפי ההנחה דלעיל שסברת לוט הייתה סברא אמיתית ע"פ תורה, וכנ"ל, וכדמשמע לכאן מזה שמוסברת בפרש"י ומדרש וכו').

[ולכאן אפ"ל דזה תלוי בגדר הפטור דאנוס, אם פטור הוא לגמרי או שמחוייב הוא אלא שאינו יכול לקיים חיובו - ראה באתון דאורייתא כלל י"ג וש"נ ובחלק"י דיני אנוס ועוד - אבל אינו מוכרח די"ל דבנדוד היכא שהוא ברצון אי"ז נחשב למציאות של אנוס, ואכמ"ל].

ראיות דליכא פטור אנוס היכא דעושה ברצון

ויש להעיר בזה מדברי התוס' (שבת ד, א ד"ה קודם) במה דבעי רב ביבי בר אבבי שם בהדביק פת בתנור אם התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה או לא, וז"ל התוס' שם: "וא"ת מאי בעיא היא זו אם התירו לרדותה פשיטא שלא ישמע לנו אם נאסור לו ותי' ריב"א דאם לא התירו, לא מיחייב סקילה כיון שמניח מלרדות ע"י מה שאנו אוסרין לו, ע"ש, ומשמע דכיון דהניח מלרדות ע"י מה שאנו אוסרין לו לכן הו"ל אנוס ואנוס רחמנא פטרי'. והק' ע"ז האחרונים דא"כ בכל מדביק פת בתנור יהי' פטור, דאנוס הוא. ותי' דהיכא דמניח מלרדות מרצונו, אין עליו פטור אנוס, אף שלפי האמת אנוס הוא, שהרי לא התירו לו לרדותה.

והביאו ראי' ליסוד זה מכתובות (ג, ב) דמק' בגמ' ולדרוש להו דאנוס שרי, ומתריך משום צנועות ומשום פרוצות. ופרש"י (בד"ה ומשום פרוצות) "דאי מקילינן להו עבדי ברצון ונאסרות על בעליהן", ומבואר מדבריו דאף שבמציאות הוי אנוס, דהא איכא גזירה, מ"מ היכא דעבדי ברצון נאסרות על בעליהן.

ולכאן יש להביא עוד ראי' לזה מהמבואר בגמ' (כתובות נא, ב) "דאמר רבא כל שתחלתה באנוס וסוף ברצון, אפי' היא אומרת, הניחו לו, שאלמלא (לא) נזקק לה היא שוכרתו מותרת, מ"ט, יצר אלבשה". וממה דאיצטריך לטעמא דיצרא אלבשא ש"מ דאם סופה ברצון באמת

אסורה, אף שבמציאות הוא אונס, וכפי שסובר שם אבוא דשמואל באמת, דלעולם אסורה על בעלה דחיישין שמא סופה ברצון (אא"כ צווחה מתחלה ועד סוף).

ועוד יש לעורר בזה מהמבואר בגמ' גיטין (פח, א) א"ל רב כהנא ורב אסי לרב, כתיב ביה בהושע בן אלה ויעש הרע בעיני ה' רק לא כמלכי ישראל, וכתיב עליו עלה שלמנאסר וגו', אמר להו אותן פרדסיאות שהושיב ירבעם על הדרכים כדי שלא יעלו ישראל לרגל בא הושע וביטלן, ואעפ"כ לא עלו ישראל לרגל, אמר הקב"ה אותן שנים שלא עלו ישראל לרגל ילכו בשבי. ומשמעות הלשון הוא דלאחרי שאיגלאי מילתא למפרע שמה שלא עלו לרגל ה' ברצון, שוב נענשו על "כל אותן השנים" אף שהי' במציאות אונס.

ולכאור' יש להביא עוד רא' מהמבואר בלקו"ש (ח"ה פר' לך לך שיחה א') דגם מי שעובר עבירה, אף שהוא היפך רצון העליון, ה"ז ע"פ השגחה העליונה וע"פ רצונו ית', והבחירה הוא משום שרצון זה אינה נרגשת בנבראים, ע"ש בארוכה (וע"ע במאמר ד"ה דבר אל כל עדת בני", בקונ' יג אייר התשנ"א, בסה"מ מלוקט ח"ה, ועוד). ואם היינו אומרים דכשבמציאות יש אונס ה"ה פטור אף היכא שהאדם עשה ברצון, א"כ צ"ל דבכל עבירה יש פטור של אונס (דהא ה"ז בהכרח ע"פ השגחה העליונה וע"פ רצונו ית'), וע"כ צ"ל דכל כה"ג לאו אונס הוא אלא רצון.

דחיית הראי' מתוס' בסוגיין, שקו"ט בגדר מלאכת אפייה

אמנם כ"ז יש לדחות, דהנה הראי' מתוס' בסוגיין יש לדחות, דבאמת י"ל דאין הכוונה דפטור מטעם אונס (ובכל הראשונים שהביאו לתי' זה של התוס' לא ראיתי בשום מקום הלשון אונס בטעם הפטור, והראשון שראיתי שפ"י כן להדיא הוא במהרי"ט), אלא יל"פ הכוונה דכיון דרבנן לא התירו לו לרדותה, א"כ הרי הגדר בזה דרבנן עקרו האיסור דאורייתא (דאל"כ לא היו אוסרין אותו מלרדות במקום איסור), וע"ד מה דיש כח חכמים לעקור כו', ומאחר דעקרו האיסור, במילא פטור.

ולכאור' אפ"ל דזה תלוי בפלוגתת האחרונים, דהנה עי' במנ"ח מצווה רחצ שכתב דבאופה אינו מתחייב עד שנאפה, וכמבואר בסוגיין דאם מרדה קודם שנאפה א"כ אינו מתחייב, ועפ"ז כתב שאם הכניס הלחם להתנור סמוך לחשיכה ונאפה במוצ"ש יפטר, דאין שייך לחייבו על מה שנעשה ונגמר במוצ"ש, ובזה חלוק מזורע, שהרי בזורע לעולם

ההשרשה הוא אחר השבת (וכמו שהוכיח שם) ואעפ"כ חייב, וע"כ החיוב משום מעשה הזריעה, וא"כ בזריעה יהי' הדין שאף אם לאחר הזריעה הוציא הזורע מן הארץ קודם ההשרשה, מ"מ יהי' חייב על מעשה הזריעה, וכ"כ במוסך השבת בתחלתו במלאכת זורע. והרש"ש (בדף עג, א) חולק עליו וסב"ל דאפייה וזורע שוים הם, ובשניהם אם רדה קודם האפייה או שהסיר הזורע קודם ההשרשה פטור, ואעפ"כ אם עשה המלאכה באופן שנגמר במוצ"ש חייב. והחלק"י (ח"א או"ח ס"י) דעתו כהרש"ש, ומביא רא"י מירושלמי וכו', והאבנ"ז (באג"ט מלאכת זורע ס"ח אות ח') חולק עליו ודוחה ראיותיו וסובר כמנ"ח (וכבר האריכו בכ"ז, ויעויין להלן שקו"ט בראיות החלק"י וכו').

והנה לכאור' יל"ה"ק על דעתם של החלק"י והרש"ש, דסוכ"ס, מאחר דמודים שאם מרדה קודם האפייה פטור, וא"כ החיוב הוא לא על מעשה ההכנסה לתנור כ"א על מה שנאפה אח"כ, א"כ איך שייך באמת שיתחייב כשהאפייה הייתה רק לאחר השבת. ולכאור' צ"ל שהוא ע"ד סברת הנימו"י בסוגיא דאשו משום חציו, שהק' דכיון דאשו משום חציו א"כ היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת וכו' ולפ"ז הרי הוא כאילו הבעירה הוא בעצמו בשבת. כי נענין במילתא שפיר לא קשיא לן שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ, שבשעה שיצא החץ מתח"י באותה שעה נעשה הכל, ולא חשבינן לי' מעשה דמכאן ולהבא, דאי חשבינן לי' הו"ל למפטר' דאנוס הוא, שאין בידו להחזירה כו". וא"כ ה"ה הכא הנה אף שאם לבסוף לא נאפה יהי' פטור, מ"מ אם נאפה לבסוף הרי חייב על שעת ההכנסה לתנור.

ועפ"ז צ"ע, דבשלמא לסברת האבנ"ז ודעמ"י, שחיובו הוא על מה שנאפה אח"כ, ועד אז לא חלה החיוב, א"כ א"ש דאם באותה שעה הי' אנוס מפטר. אבל לסברת החלק"י ודעמ"י שהחיוב הוא רק על מעשה ההכנסה לתנור, ורק דהוי כעין תנאי שהוא רק אם נגמר האפייה אח"כ, א"כ איך שייך לומר פטור אנוס על מה שנאנס שלא יכול לרדות, והרי כמו בחץ פשוט שאין שייך לפטרו מטעם אנוס משום שלאחר מעשה הזריקה אינו יכול להשיבה (וכמו שהזכיר שם הנימו"י בעצמו), כיון דהחיוב הוא על שעת הזריקה, ה"ה בנדו"ד, וא"כ איך כתב התוס' דכיון שמניח מלרדות ע"י מה שאנו אוסרים אותו פטור.

[והנה יעויין בלקו"ש ח"א עמ' 126 שמביא הקושיא אהא דאמר ר"י (בתענית כט, א) דאילו הייתי התם קבעתיו בעשירי מפני שרובו של היכל נשרף בו, והרי ר"י בעצמו סב"ל דאשו משום חציו, ופ"י הנימו"י

דנחשב כאילו נעשה הכל בתחילתו, וא"כ אמאי הי' קובעה בעשירי. וכתב שם שזהו משום שלגבי הקב"ה תמיד יכול להחזיר החצים ולכן לא אמרינן דנחשב שנעשה הכל מעיקרא ע"ש (ועי' באג"ק הרבי ח"א עמ' קלד מה שהק' ע"ז ומ"ש שם בזה). ולכאור' יוצא מזה דבאפיה וכו"ב, שתמיד אפשר בחזרה, א"כ לא שייך הסברא דחשיב שנעשה הכל בשעת ההתחלה?

אך באמת זה אינו, דבכל אשו הרי בתחלתו ה"ז אפשר בחזרה, ואעפ"כ כתב הנימו"י דחשיב כאילו נעשה הכל בתחלה. והביאור הוא דרק לענין חץ הוא דאמרינן דא"א בחזרה, ולכן בזה הוא דשייכא סברת הנימו"י דהחייב הוא על שעת המעשה, ורק דכיון דילפינן מקראי דאשו משום חציו, והיינו דהוי גזה"כ דמדליק אש הוי כזורק חץ, לכן אופן החייב באשו הוא ג"כ באותה הגדר כמו זורק חץ. וזה מדוייק בל' השיחה שם שכתוב "ביי אש, וואס עס איז משום חציו, איז ווי נאר דער חץ איז ארויס פון זיין האנט איז ער שוין ניט קיין בעה"ב אויף אים" כו'. הרי להדיא דהסברא שא"א בחזרה היא לענין חץ, ורק דנוגע לאש מצד ההלכה דאשו משום חציו, וכנ"ל. ואכ"מ].

ובר מן דין, הנה גם לאידך אחרונים דסב"ל דהחייב הוא על מה שנאפה לכאור' צע"ג סברת התוס' לפוטרו מדין אנוס, דמה שייך פטור אונס כשהכניס את עצמו למצב של אנוס, וגרוע אפי' מתחלתו בפשיעה וסופו באונס, דעכ"פ לבסוף הוא אונס (ועי' בנימו"י שם מ"ש לעניין אונס בתפלה), משא"כ כאן שהוא הביא את עצמו למצב של אונס, מה שייך כלל פטור של אונס?

[ולרווחא דמילתא אולי יש מקום לומר דשייך לפלוגתא הראשונים, דעי' בר"ן בפרק רבי אליעזר דמילה (לח, א מדפי הרי"ף ד"ה והיכא דאישתפוך וברמב"ן שם קלד, ב ד"ה 'אבל' וברשב"א שם) דדעת הרמב"ן דהיכא שנשתפכו החמין של אחר המילה קודם המילה, מ"מ מלין אותו בשבת, ואח"כ ה"ז סכנת נפשות ומותר להחם חמין בשבת. אבל הבעה"מ והרשב"א חולקין וסוברים דכיון דאין חימום המים שלאחרי המילה דוחה שבת, לכן כשנשתפכו המים שלאחרי המילה תדחה המילה. ואפ"ל דלדידהו אין שייך פטור דאונס היכא שמלכתחלה הכניס עצמו למצב זה, וכמו דסב"ל לעניין פקו"נ. וי"ל].

והנראה מוכח מזה דיבארו תי' התוס' באו"א, דאין הכוונה דפטור מטעם דאונס רחמנא פטרי', כ"א דבזה שלא התירו לו חכמים לרדותה, הרי מכיון שבכדי לינצל מחייב סקילה הי' מוכרח לרדות, לכן בהכרח

שנכלל בתקנה זה של החכמים שהורידו מעליו את עיקר החיוב סקילה, ובמילא פטור, וא"כ מובן דאי"ז שייך לחקירה הנ"ל בעניין אונס. ובאמת בכל הראשונים שראיתי, שכמעט כולם הביאו את סברת התוס', הנה לא ראיתי בשום אחד הלי' (או התוכן) דפטור מטעם אונס, ולשון זה ראיתי לראשונה בחידושי מהרי"ט, וזהו סימוכין לפי' הנ"ל.

ויש להוסיף ביאור בזה, דעיקר שאילת הגמ' אי התירו לו לרדותה, י"ל דאין השאילה בנוגע להאדם, דהיינו אי דחו האיסור דרבנן בכדי שהאדם לא יהי' נכשל בחיוב חמור דסקילה, או שהדיון הוא בנוגע להאיסורים עצמם, והיינו דכאילו יש ניגוד בין האיסור דרבנן והאיסור סקילה, דאם תשאיר האיסור דרבנן במקומו הרי יצא מזה איסור סקילה, ולכן השאילה הוא מי נדחה מפני מי, דאם האיסור דאורייתא "גובר", א"כ יידחה האיסור דרבנן, ואם העמידו דבריהם גם בכה"ג, א"כ הוי הפי' שדחו וביטלו האיסור סקילה כדי שיתקיים האיסור דרבנן (ועי' במה שית' להלן בעניין חטא בשביל שיזכה חביריך).

והנה התוס' הביאו ראי' לדבריהם "וכן בפסחים . . . ערל הזאה ואיזמל העמידו דבריהם במקום כרת אלמא לא מיחייב כרת הואיל ורבנן הוא דאסרי ליה למיעבד פסח", ולכא' צ"ע דערבך ערבא צריך, דמאי אולמי' הך סוגיא מסוגיא דידן, ומה"ת שם גופא דפטור מכרת [אף דאפ"ל דשם יש אופנים דהוי אונס גמור, אבל א"כ אכתי תיקשי דמהו הראי', ועמ"ש בזה באג"מ]. ולהנ"ל י"ל דסב"ל להתוס' דשם הנה זהו הפי' הפשוט בלשון הגמ' "העמידו דבריהם במקום כרת", היינו דהניגוד הוא בין הדין דרבנן להדין דאורייתא, ואם העמידו דבריהם, אז יוצא דליכא איסור דאורייתא מכיון שדחתה. ומזה למד התוס' לסוגיין, דאף דהשקו"ט להדיא היא לעניין הפועל ממש, אם התירה לו לרדותה או לא, מ"מ בשרשה הוא גם לעניין עיקר האיסורים, אם נדחו או לא, וכמ"ש התוס'.

ולפ"ז יתיישב עוד, דהרי בתוס' שלפנ"ז כתב הריב"א עצמו: "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 בידים", הרי דהריב"א בעצמו חשיב דהוי כבר נעשה המעשה, וא"כ איך כתב הריב"א כאן דנפטר אח"כ מטעם אונס. אך להנ"ל מובן דאי"ז אונס, וכמשנ"ת [ועי' במה שיבואר להלן עוד יישוב לזה לאופן השני בהבנת דברי התוס'].

דחיית שאר הראיות, גדר איסור אישה שזינתה לבעלה

והנה הראי' מגמ' כתובות הנ"ל דקאמר דפרוצות נאסרות על בעליהן לכאן' יש ליישב ג"כ, עפמ"ש המהרי"ק (בשורש קסז, הובא ברמ"א אבהע"ז סי' קעח ס"ג) דאשה שזינתה בשוגג שלא ידעה שיש איסור בדבר, וכתב דאעפ"כ נאסרת על בעלה, שהרי כתי' ומעלה מעל באישה, וא"כ באישה הרי נתכוונה למעול, מ"מ, ע"ש. וא"כ עכ"פ גם אנו נאמר דמהאי טעמא אסורה לבעלה כשעבדה ברצון, אף שבדיני שמים נידונית כאונס, דלענין המעילה בבעלה ברצונה תליא מילתא. ובסברא זו אפשר ליישב גם הראי' מתחלתה באונס וסופה ברצון, דהרי גם שם מיירי בגמ' לעניין ליאסר על בעלה.

אולם עי' ברמב"ם (פ"א ה"ט מהל' איסורי ביאה) שהביא דין זה דתחלתה באונס וסופה ברצון לעניין מיתה, וא"כ הדק"ל. אמנם י"ל דלא איירי הרמב"ם היכא דסופה ברצון ממש, והיינו שבאמצע הפסיק האנס מלאנוס אותה, והעדים ראו כן, וא"כ סופה הייתה לגמרי ברצון, היינו בלי שום אונס כלל. ולכאן' ע"כ מוכרחים לומר דאבוה דשמואל לא מיירי לעניין קטלא כלל, דמה שייך לומר לעניין קטלא "חיישינן שמא סופה ברצון", ומי קטלינן מספק. וע"כ דהוא מיירי רק לעניין לאוסרה על בעלה. ואפי' מאי דאיתא בגמ' שם בדברי רבא שאמרה הניחו לו, הרי הכוונה בפשטות שאמרה כן לאח"כ, וא"כ פשוט דלא מיירי לעניין קטלא, דהאיך אפשר להרגה ע"פ דבורה, ורק דלענין לאוסרה על בעלה נאמרו הדברים. אלא שהרמב"ם מביא זה גם לעניין קטלא, והיינו היכא שהי' ניכר הרצון גם בשעת מעשה, וא"כ אפ"ל דמיירי רק היכא דניכר שבאותה שעה כבר נגמרה המצב דאונס.

והראי' מגטין לכאן' הרי ראי', אבל יתכן דמאי דקאמר שם "אותן שנים שלא עלו לרגל" הכוונה להשנים דמכאן ולהבא, אבל לא שנענשו למפרע.

ועוד אפ"ל דיסוד הענין הוא דאין לו לדיין אלא מה שענינו ראוות, ולכן גדרי אונס ורצון תלויים במה שניכר לב"ד של מטה דהוי אונס או רצון, ולכן באפייה אם התרו בו וקיבל ההתראה, הרי מצד גדרי הב"ד ה"ה בגדר רצון, ואי"ז משתנה ע"י ההלכה דלא התירו לו לרדותה, ובלוט הנה מצד גדרי העולם הי' בגדר אונס, ובהך דגטין, מכיון שהי' איגלאי מילתא מצד גדרי הב"ד של מטה, לכן חשיב רצון מצד הב"ד של מטה. ויובן דאין קושיא מהמבואר בהשיחה ח"ה המובא לעיל,

דכיון דאין הרצה"ע בנוגע לענינים של תומ"צ נרגשים בהבריאה, א"כ מצד גדרי הבריאה הוי שפיר בגדר רצון ולא אונס. ועוי"ל בזה.



פשט ידו מליאה פירות והוציאו לחוץ מבעוד יום

הרב חיים אליעזר אשכנזי
מונטריאל קנדה

ראיתי כמה מתקשים בשיטת רבנו הזקן סי' שמח בדין פשט ידו מבעוד יום והוציאה לחוץ: דהנה בס"א כתב רבינו: "היה עומד ברשות היחיד והוציא ידו מליאה פירות לרשות הרבים בתוך עשרה כו' אסור להחזירה כו' עד למוצאי שבת, שקנסו חכמים להיות ידו תלויה כך עד למוצאי שבת על שעבר על דבריהם עשה עקירה מרשות היחיד לרשות הרבים כו'".

ובקו"א סק"ב מבאר, שבדוקא כתב שהקנס הוא "על שעבר על דבריהם ועשה עקירה", דאין לומר שהקנס הוא על שרצה להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, כיון "שעל המחשבה אין לקנוס", וראיה מכך שלא קנסו כאשר הוציא ידו למעלה מעשרה, אף שגם שם רצה להוציא מרשות לרשות ולעשות איסור תורה.

לפי דברים אלו, מקשים רבים – מי שהוציא ידו מבעוד יום אין לאסור, שהרי בהוציא ידו מבעוד יום לא עשה עקירת איסור.

אם כן קשה דהר"ז כנגד הר"נ שכתב (אף בשיטת רש"י, שהיא הדעה דכאן) דבהוציא ידו מבעוד יום גזרו והו"ל לרבינו לפחות להזכירו, ולהעיר שאינו פוסק כמותו.

ועוד מקשים (הרב י.מ.ו. בגליון תתקח): בקו"א סק"א מבאר רבינו מדוע לא הזכיר את דעת הראשונים שגזרו רק מבעוד יום ולא משחשכה, ומבאר שכיום יש לגזור גם משחשיכה, דאין לנו רה"ר, עיי"ש. וקשה דסוכ"ס הו"ל להזכיר שישנה מחלוקת האם גזרו מבעוד יום או לאו, דהרי לדעת רבינו אזי לדעה העיקרית לא גזרו מבעוד יום.

ואני תמה תמה אקרא:

א. קשה לומר שרבינו סובר שבהוציא ידו מבעוד יום לא גזרו, דאי"ז רק כנגד הר"נ אלא גם כנגד משמעות הב"י והשו"ע. דהב"י כתב "אבל לדברי רש"י נראה דאפילו הוציאה משחשיכה נמי אסור להחזירה".

משמע שאף לדיעה זו גזרו גם בהוציאה מבעוד יום. ולשון המחבר "היה עומד ברשות היחיד והוציא ידו מלאה פרות לרשות הרבים כו' במזיד אסור להחזירה אפילו לאותה חצר. ויש אומרים דהני מילי כשהוציאה מבעוד יום אבל אם הוציאה משחשיכה מותר להחזירה", ופשטות דבריו הוא דהדעה השניה מגבילה את הדין להוציא ידו מבעוד יום, ואין כוונתו שהדעה השניה מחדשת את הדין בהוציא ידו מבעוד יום.

ב. כאשר אומרים שהוציא ידו מבעוד יום אסור להחזירה, אזי בודאי שיחד עם זאת אסרו חכמים להוציא ידו מבעוד יום (סמוך לחשיכה). דאל"כ הוי כחוכא וטלולא – שנאמר שמותר לאדם לעשות מעשה, סמוך לחשיכה (וטעם האיסור הוא בכדי שבפעם אחרת לא יבא להוציא משחשיכה. או בכדי למונעו להניח משחשיכה).

נמצא שחכמים אסרו להוציא ידו מבעוד יום לחוץ, אם כן מטעם זה אסרו להחזיר ידו לפנים "על שעבר על דבריהם עשה עקירה מרשות היחיד לרשות הרבים".

ואם תאמר סוכ"ס מעשה האיסור הוא לא ה"עקירה מרשות היחיד לרשות הרבים", אלא ההוצאה לרשות הרבים סמוך לחשיכה. י"ל דאין הכי נמי, רק שרבינו דיבר על העיקר - הוציא ידו משחשיכה. אמנם גם בהוציא מבעוד יום לא ישתנה הדין. ודברי רבינו ברורים.

רק נשאר קשה: מהו טעם דמבעוד יום גזרו, ובהוציא למעלה מעשרה לא גזרו. אמנם קושיא זו היא על המחבר בשו"ע ולא דוקא על רבנו.



כי איצטריך ל' . . דלא קא עביד מעשה

הת' לוי יצחק הכהן ראזענפעלד
תלמיד בישיבה

בגמ' שבת ג, א מביאה הגמ' שמשנתנו "פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעל הבית . . העני חייב ובעל הבית פטור" שהכוונה בפטור הוא פטור ומותר. וע"ז מקשה הגמרא "והאמר שמואל כל פטורי דשבת פטור אבל אסור, לבר מהני תלת - דפטור ומותר - צידת צבי וצידת נחש ומפיס מורסא" ושמואל לא הביא דין משנתנו דפטור

ומותר. ומתרצת הגמ' "כי איצטריך לי' לשמואל פטורי דקא עביד מעשה, פטורי דלא קא עביד מעשה איכא טובא".

בהשקפה ראשונה כוונת התירוץ הוא דשמואל מדבר במקרה שעשה מעשה אבל במקרה שלא עשה מעשה איכא טובא. וצלה"ב, א. הלשון איצטריך אינו מובן דהוה ליה למימר כי קאמר שמואל (וכפי שהקשה השפ"א). ב. למה הגמ' קוראת למקרה של המשנה ד'לא קא עביד מעשה', דלכאורה יש מעשה שהרי הוא מגביה את החפץ.

אמנם בנוגע לקושיא הב' יש לפרש ששמואל מדבר רק כשיש מעשה של מלאכה כמו מפיס מורסא, צידת נחש וצידת צבי משא"כ במשנתנו לא עשה מעשה של מלאכה; אבל לפי זה קשה דהרי תוס' בד"ה 'בר מהני תלת' מקשה, וז"ל: "וע"ק לר"י והא איכא הא דתני בפרק במה אישה שר"א פוטר בכובלת ובצלוחית של פלייטון והוא פטור ומותר דהא כברייטא אחרת קתני התם, רא"א יוצאה אישה בכובלת לכתחילה" ובגמ' שם (סב, א) מבואר שלפי ר"א מותר כי הם תכשיטים (ולא משאוי) וגם אין חשש שמא יטלטל את התכשיט (כי היא צריכה את התכשיט ע"ש) ולפי זה לכאורה גם כאן אין מעשה של מלאכה.

[משא"כ מפיס מורסא וצידת נחש שהתירו חכמים מאיסור דרבנן (וצ"ע מצידת צבי דלכאורה שם אין מעשה של איסור ולפי התירוץ דלקמן יש לתרץ גם כאן) אבל בכובלת וצלוחית שלא התירו לטלטל אלא שלכתחילה אין איסור מכיון שזה תכשיט ודרכה ללבוש אותו כל הזמן ולא תטלטל אותו].

וי"ל שגם בכובלת ובצלוחית יש מעשה של טלטול ברה"ר הגם שלכתחילה אין איסור, אעפ"כ זה שאין איסור הוא לא מצד המעשה שהוא עשה אלא מצד סיבה אחרת (שזה תכשיט) אבל המעשה הוא דומה למעשה של מלאכה. משא"כ משנתנו ש"לאו עקירה עבד ולאו הנחה עבד" (רש"י) שלא עשה מעשה של מלאכה.

וצע"ק דביאור זה הוא לכאורה רק לפי שיטת הרא"ש ור"ן ות"י שפטור ומותר הוא לעניין שבת די"ל עד"ז שאין בה מעשה רק לעניין מלאכת שבת הגם שיש מעשה של איסור, משא"כ לפי שיטת התוס' שפטור ומותר והיינו מותר לגמרי, צ"ל שגם זה שלא קעביד מעשה, הוא שלא עשה מעשה של איסור דלכאורה גם במשנתנו הגם שלא עשה מעשה שהיא לא מלאכה, אבל הוא עשה מעשה של איסור (מכיוון ד"מירי בנכרי וחפץ של נכרי" דאם החפץ הוא של ישראל

אסור נמצא שהוא עשה מעשה של איסור רק שבמקרה הזה מותר) וצ"ע.

ויש להוסיף לפי שיטת תוס' בד"ה 'בר מהני' שהתירין של הגמרא הוא ששמואל לא מנה הפטור ומותר של משנתינו כיון שפשוט שמותר, ולכאור' למה פשוט שמותר הרי תוס' בד"ה הקודם טרח למצוא אופן של פטור ומותר ואפי' בזה חולק עליו הרא"ש שאוסר גם בזה שמזה משמע שזה חידוש ומה הפשט בתוס'?

הנה בנוגע לשאלה א' דלעיל שהיא קושיית השפת אמת "הלשון איצטריך אינו מובן דהוה ליה למימר כי קאמר שמואל" הנה השפת אמת לפני שהוא מתירן את תירוצו הוא כותב "ובתוס' רמזו קצת תירוצין על זה" והמדפיסים ציינו בחצי עיגול לתוס' ד"ה חצר אבל נראה שכוונתו היא בעיקר לתוס' ד"ה "בר מהני תלת" וז"ל: "הקשה ר"ת הא איכא הא דתנן "המכבה את הנר . . בשביל החולה שיישן פטור, ומוקי לה בחולה שיש בו סכנה, וא"כ הוא פטור ומותר דאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש, ותירץ דהא מילתא דפשיטא היא ולא איצטריך ל' לשמואל לאשמעי' כדמשני בסמוך דלא איצטריך ל' לאשמעי' פטורי דלא קעביד מעשה" ולכאורה לזה התכוון השפ"א שזה שכתוב בגמ' איצטריך (ולא כי קאמר שמואל) כי זה מילתא דפשיטא שמואל מונה רק דברים שיש בהם חידוש (וגם בתוס' ד"ה 'הצד' כתוב תוכן זה דבחיידושי מהרי"ט מבאר הסלקא דעתך ומסקנא של תוס', שתוס' רוצה לדעת איזה דברים מונה שמואל ואי אפשר לומר ששמואל מונה הפטורים ומותרים בכדי שלא תטעה בשאר הלכות שבת (שיחשבו שפטור הוא פטור ומותר) דא"כ הי' לו להחשיב גם משנתינו ונר בשביל חולה אלא צ"ל ששמואל מונה הדברים שהם להלכה ומשנתינו ונר של חולה פשיטא שכך היא ההלכה ולא איצטריך לאשמועינן ובמסקנה תוס' מתירן ששמואל מונה הדברים שצריכים להוכיח שהם פטור ומותר משא"כ היכא דפשיטא דפטור ומותר הוא לא מחשיב, ע"ש.

וצ"ע למה אצלנו במשנה שפשוט שפטור, הוא פטור ומותר ולכאורה יש ללמוד שהמשנה מיירי בישראל (כי דוקא בעכו"ם והחפץ של עכו"ם פטור ומותר) והדין יהי' פטור ואסור וגם אם לומדים כמו תוס' דמיירי בעכו"ם והחפץ של עכו"ם אם כך לא מובן מדוע פשוט כ"כ דהא הרא"ש חולק על תוס' וסובר דפטור ואסור משמע שזה לא פשוט כ"כ עד ששמואל לא צריך לכתוב אותו, וצ"ע.

וכן קשה קצת לפי תוס' לשון הגמרא "כי איצטריך לי לשמואל פטורי דקא עביד מעשה פטורי דלא קא עביד מעשה איכא טובא" דאם לומדים שכוונת הגמ' היא כי קאמר שמואל מוכן דבתחלה הגמ' אומרת ששמואל מיירי כשעשה מעשה אבל כשלא עשה מעשה הוא לא מיירי שם ואיכא טובא ומשא"כ לפי התוס' שלומד שכוונת הגמ' היא שכי איצטריך לי' לשמואל דוקא כשעשה מעשה דאז יש חידוש אבל כשלא עשה מעשה פשיטא, נמצא שדברי הגמרא 'איכא טובא' אינה המשך לתחילת דבריו, דבתחילה מדבר על זה שלשמואל איצטריך ובסוף דבריו מדבר על זה שלפועל איכא טובא, משא"כ אם לומדים שכוונת הגמ' הוא כי קאמר פירוש של איכא טובא היא ששם לא מיירי שמואל הגם שזה לא קושיא חזקה מ"מ חסר קצת תבלין.



בעניין חטא בשביל שיזכה חבירך

הת' יוסף יצחק קליין
תלמיד בישיבה

א. בגמ' דף ד, א מביא קושיית רב ביבי בר אדא שהקשה "שאם הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי חיוב חטאת או לא התירו א"ל ר' אחא בר אביי לרבינא היכי דמי . . . אמר רב שילא לעולם בשוגג ולמאן התירו לאחרים, מתקיף לה רב ששת וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך", ע"כ.

ובתוס' ד"ה "וכי אומרים" — הקשה מגמ' עירובין (צד, ב) בנוגע לחבר דאמר לע"ה מלא לך כלכלה של תאנים מתאנתי, ואמרי' שם שרב סבר שאמרי' ניהא לי' לחבר לדיעבד איסורא קלילא ולא לעבד ע"ה איסורא רבה ולפיכך יכול זה העומד שם לאכול מע"ה על זה שאמרינן ניהא לי' וא"כ למה אמרינן הכא שאין אומרים "חטא". ומתרץ שהתם בא האיסור על ידו שאמר לו "מלא לך", משא"כ הכא דלא על ידו בא האיסור. ע"כ.

ב. עיין במפרשים שהם מתרצים עוד כמה תירוצים לזה ועיין ג"כ בריטב"א החדשים כאן שמביא, שאלת תוס' ומתרץ כבתוס' ומביא עוד כמה תירוצים, א. שהתם רוצה למפיטרי' מאיסור "טבל שהוא במיתה" משא"כ הכא אינו אלא דפוטרו ממון דקרבן. ב. (עיקר) שהתם עביד מדנפשי' (ניהא לי'), משא"כ הכא אין אומרים לו כן", והיינו שזה שאמרי' בגמ' הכא שאין אומרים חטא זהו רק שב"ד אין אומרים לו

מתחילה "רדה" משא"כ התם מדבר בעצמו - שניחא ל"י בנפשי לעשות כן וע"ז אמר רב דמותר ולפיכך אין לדמות שניהם¹.

ג. והנה באגרות קודש ח"א מכתב מח"י תמוז תשט"ו כתב כ"ק אדמו"ר זלה"ק: "מענין בבית הכנסת אשר רק פחות מ"י הם שומרי שבת והשאר אינם ר"ל, ועברו דרך שם בבקר בש"ק בקשוהו להכנס ולהיות הש"ץ שלהם במנין הראשון, כיון שממהרים הם לעבודתם ובכ"ז רוצים להתפלל בציבור וחלק גדול אומרים קדיש וכו', והספק הוא הצריך הוא להענות לבקשתם ולירד לפני התיבה. והנה כנראה מהתיאור שלו, לא רוצים הם בעצמם לירד לפני התיבה מפני דעתם שבלתי שומר שבת אין עליו לעשות כזה, ולולא שיקבל הוא ע"ע להיות ש"ץ יבטל המנין וקרוב לודאי שחלק גדול גם לא יתפללו וא"כ הוא אין דעתי נוחה מדין הנאות שלא במקום המתאים לגמרי ואומרים לאדם שיחטא חטא קל בשביל להציל חברו מחטא חמור - ואף שי"א שהוא דוקא במקום שלא יש חלק בחטא חבירו אינו כן במדת חסידות". עכלה"ק.

ולכאורה צלה"ב איפה רואים ענין זה (אף שהרבי, מביא שם כמה מראה מקומות לכאורה צ"ל שלא משמע כן שם). ואפשר דלפי הנ"ל מהריטב"א מובן בפשטות שזה מה שאין אומרים "חטא" הוא דוקא שב"ד אין אומרים לו - אבל הוא בעצמו - "ניחא ל"י" יכול לעשות - או לכאורה באו"א יש במדת חסידות יכול לעשות כן בעצמו [ועיי"ש שמביא הרבי הריטב"א בעירובין (לב, ב) וכן משמע מדבריו ג"כ].

ד. ועי' בב"י או"ח סי' שו שהביא תשובת הרשב"א שמדבר אין ששלח לאחד בשבת שהוציאו בתו בחזקה מביתו להוציאה מכלל ישראל (ח"ו לבית השמד) והשאלה היא אם יכול לחלל השבת ללכת חוץ לתחום להצילה או לא אומר הרשב"א שאע"פ שאמרי' "חטא" אפ"ה אין זה אלא אם האיסור בא על ידו (וכמו הגמ' בעירובין) אבל הכא דלא בא ע"י דעתו נוטה שאין דוחין שבת על ההצלה. וביאר הב"י

(1) ואף שבאמת יכול להקשות ע"ז שמהו החילוק שכל הטעם שאמרי' בגמ' התם דיוכל לעבור על איסור קל כדי שלא יבוא להאיסור רבה זהו מפני שבפשטות במקום זה האיסור קל מכריע על האיסור רבה, וא"כ מהו החילוק בין עושה בעצמו או ב"ד אומרים לו, שלפי סברא זו מהו הטעם לחלק וי"ל שבפשטות הא גופא מתרץ הריטב"א שרק לעושה בעצמו אמרי' שהאיסור קל מכריע אבל במקום שלכתחילה ב"ד אומרים לו סברא זו מועילה ואין איסור קל מכריע האיסור רבה.

שהרשב"א לשיטתו קאי הכא דחילוק רק אם גרם לו האיסור או לא אבל אם לאו לא ע"כ [ועיין בכ"ז גם בשו"ע אדמו"ר הזקן שם שמדבר על פקו"נ יכולין לילך וגם יותר טוב לחלל שבת אחת כדי שהיא יכולה לקיים שבתים הרבה לכשתגדל].

ועיין שם המגן אברהם [ס"ק כ"ט] שמביא סתירה על הרמ"א בסימן שכה ס"י ששם אומר הרמ"א "שמי שרוצים לאנסו שיעבור עבירה גדולה (ע"ז) אין מחללין עליו את השבת כדי להצילו" ועיין שם במגן דוד ג"כ שרוצים לתרץ שיש לחלק שהתם הם רוצים לאנסו רק פעם אחת וא"כ שפיר אין מחללין עליו השבת, משא"כ הכא שהם רוצים להמירה לעולם שפיר יכול לחלל השבת בשבילה עיי"ש².

ועיין ג"כ בביאורי הגר"א שזה שאמרי' "חטא" זהו רק בב' אופנים א. היכא דלא פשע ב. היכא דהוי מצווה רבה ולפי"ז מבאר שם הגר"א שאם חטפו חס וחלילה תינוק לשמד, מותר לעשות איסור קל בגדדי להצילו כמו לצאת חוץ לתחום, אבל אם הלך לבית השמד מעצמו אין לעשות אפי' איסור קל דהא פשע (ואנו צריכים דוקא תרוויהו), ע"כ.

ה. והנה לפי הנ"ל להריטב"א, וגם במש"כ הרבי באגרות קודש שם לכאורה לא צריך לבוא לגדר של פשיעה בכלל דאפי' היכא דהלך בעצמו שהרי פושע אפ"ה לילך בעצמו (מדת חסידות) יכולין לילך ולעבור על האיסור קל ובמילא גם אין חילוק באם הוי "בתו" או איניש אחריני בעלמא וגם אין נפק"מ אם הוי פעם אחת או הרבה פעמים. ואין אומרים זה רק לב"ד בתחלה, אבל הוא בעצמו מצד מדת חסידות יכול לילך.

והנה ראיתי ג"כ באחרונים שרוצים לפרש ברש"י ד"ה "לאחרים" שכתב וז"ל: "אחר שראה ובאה לפנינו לשאול לרדותה" וכו' ולכאורה מה נוגע לרש"י לומר שבא לפנינו (ב"ד) לישאל אם לרדותה ולא פירש כפשוטו לאחרים היינו אחרים שראו, אם מותר להם לרדותה³ ומטעם

(2) ועיין בחי' המהר"ם שיק שמתרץ ג"כ שאלתו שיש לחלק שהכא (שו) מדבר "בביתו" וא"כ אינו רק כאיניש בעלמא והוי כמו נוגע לו ממש עד שאם המירה בת כהן נתחלל אביה (או"ח סימן קכח סעי' מא) וא"כ שפיר יכול ללך להצילה, משא"כ התם (שכח) שמדבר באיניש בעלמא שפיר א"א לחלל עליו השבת ואפי' היכא דלא פשע.

(3) וגם אין לדייק מזה שכותב "התירו" שמדבר על ב"ד דוקא היכא שבאו לשאול - שבכ"מ אומר "התירו" - והשאלה היא אם הוא בעצמו מותר לעשות כן וכן הכא, וזה שכתב רש"י לעיל ד"ה "למאן התירו" הא לא מסיק אדעת' לבא לשאול ע"כ - אפשר

זה מדייקים ברש"י שסובר כהריטב"א הנ"ל שלילך בעצמו בודאי מותר, וכל השאלה הוא אם בא "לישאל בב"ד" האם התירו לו או לא.



ידו הפשוטה ברה"ר למעלה מ" טפחים [גליון]

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

בגליון העבר מביא הרב ש.ב.ל. מה שפסק אדה"ז בס"י שמז ס"ב: "היה עומד באחת משתי הרשויות ופשט ידו לרשות חבירו ונטל החפץ מידו והוציא לרשות שעומד בו אפי' לא הניחו בארץ הואיל והוא מונח בידו הרי הוא כמונח בארץ שהיד נגדרת אחר הגוף והגוף הוא עומד בארץ (ואפי' אם הוא עומד ברה"ר וידו שהחפץ בתוכה היא למעלה מי"ט שהוא מקום פטור ה"ז חייב שכן היה משא בני קהת שהיו נושאים הארון על כתפיהם והיה הארון כולו למעלה מי"ט מהארץ) ובס"ו כותב: "ואם הוא עומד ברה"ר וחבירו ברה"ר והניח החפץ ביד חבירו והיא גבוהה למעלה מעשרה שהוא מקום פטור שניהם פטורים שאף שלגבי חבירו עצמו אין יד שלו נחשבת לו מקום פטור לפי שנגדרת אחר גופו העומד על קרקע ר"ה כמו שנתבאר מ"מ אם לגבי אדם אחר גם גופו הוא מקום פטור למעלה מעשרה . . ואם מוליכים דרך מעלה מעשרה לאיזו רה"ר ה"ז חייב מן התורה שהרי לגבי עצמו אין ידו נחשבת לו מקום פטור שהיא נגדרת אחר גופו וכשעקר גופו ללכת הרי עקר החפץ מרה"ר והניחו אח"כ ברה"ר". עכ"ל.

והנה מזה שאדה"ז מדייק שעוקר גופו (וכשעוקר גופו ללכת הרי עוקר החפץ מרה"ר) דייק הרב הנ"ל דדוקא שעקר רגליו איקרי עקירה ברה"ר אבל בלא זה אין זה עקירה ושואל הנ"ל (דלכאורה מאי בינייהו, הרי כיון שלגבי עצמו נחשבת ידו כמונחת ברה"ר, א"כ כשהולך החפץ בידו לרה"ר עקר החפץ מרה"ר לרה"ר, ומדוע לא יתחייב.

לומר שבא לשלול שאלה המבואר בכמה ראשונים (רמב"ן ועוד) שאמאי אומרת הגמ' "בשוגג ולא אידכר" למאן התירו אפשר דאיירי היכא דחזי אינשי ואמרי ל' חדה וע"ז כתב רש"י שמדבר דוקא "שבא לשאל" (ועיין מה שהם מתרצים ע"ז).

אלא שטעם החילוק ביניהם מכואר בקו"א לסי' שמז ס"א: "וע"כ צ"ל שדעת התוס' לחלק בין הנחה ממש שהונח כאן ממקום אחר ובין הנחה שע"י עמידת גופו, כי גופו עומד בארץ, וכן בעקירה".

והיינו שאף לגבי עצמו יש חילוק בין הנחה על ידו או עקירה מידו הפשוטה למע' מעשרה, שהיא הנחה ועקירה ממקום פטור, לבין עקירה והנחה שע"י עמידת ועקירת גופו, שגופו עומד בארץ, וא"כ היא עקירה והנחה מרה"ר עצמו.

ואף שכאן בשו"ע כתב בסתם, שלגבי עצמו נחשבת ידו תמיד כרה"ר עצמו, מ"מ רמז בהמשך דבריו דהיינו דוקא כשעקר גופו, ולא כשעקר החפץ מידו הפשוטה למעלה מ"ט. וביאר דבריו יותר בקו"א כנ"ל).

והנה לא הבנתי כוונת הכותב הנ"ל. דהנה מקור להנ"ל הוא בהרשב"א דהרשב"א הביא השיטה דרבוותא (הר"מ ב"ר שניאור המובא בריטב"א בעירובין לג, א וכו' שיטת התוס' רי"ד) ידו הפשוטה למעלה מ' נק' רשות הרבים בכל אופן.

אבל הרשב"א עצמו חולק דס"ל דאף דהמגביה ד"א למעלה מ' חייב שכן הי' משא בני קהת אבל משהו שהניח חפץ על יד העני שנמצא למעלה מ' פטור ומביא ירושלמי שמפרש שבמשנתנו ידו של העני הוא למעלה מ'.

והצ"צ מדייק שהרשב"א שמביא את הירושלמי הנ"ל מביאו על חלק של המשנה דפשט העני את ידו לפניו ונתן לתוך ידו של בעה"ב העני חייב וע"ז מביא הירושלמי דידו של העני הי' למטה מ'.

אבל במ"מ (הל' שבת פי"ג) מביא הירושלמי על הא דבעה"ב חייב כשפושט ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני דע"ז אומר הירושלמי דאירי דוקא אם ידו של עני הוא למטה מ'.

ומבאר הצ"צ דיש הבדל גדול בין שני אופנים הנ"ל בהירושלמי, דלהירושלמי כפי שהועתק בהרשב"א נמצא דידו של עני הפשוטה למעלה מ' אינו נק' רה"ר אפילו לעצמו ומש"ה אם פשט ידו לפניו ונטל מתוך ידו של בעה"ב והוציאו דרך למעלה מ' ונשאר שם פטור דהוציא מרה"י למקום פטור.

אבל לפי הירושלמי כפי שהועתק בהמ"מ רק לגבי הא דבעה"ב חייב אמרינן דיד העני צריך להיות למטה מ' אבל לגבי הא דהעני חייב אין הבדל בין למעלה מ' או למטה מ'.

והצ"צ אמר שאינו מבין הירושלמי כפי שהועתק בהרשב"א באדם אפילו לגבי העני נחשב ידו כמקום פטור למה אם העבירו ד"א ברה"ר חייב אף שהחפץ הוא למעלה מעשרה ע"ש.

והצ"צ מסיים שגם אדה"ז נקט שלגבי העני נחשב ידו כרה"ר ומש"ה אם העני הכניס מרה"ר לרה"י אף שידו של עני הי' למעלה מעשרה חייב.

ובסגנון אחר יש דין שהמעביר חפץ ד"א ברה"ר חייב שכן משא בני קהת, ז.א. דאף, שהחפץ הוא באוויר מקום פטור (לכאורה) מ"מ חייב על ההעברה.

ולכאורה יש ג' אופנים ללמוד את זה:

א. דאדם (ובהמה) שנמצאים ברה"ר אף על החלק שלהם שלמעלה מ' מקרי מונח ברה"ר וא"כ אף אם פשט בעה"ב את ידו ונתן לתוך ידו של עני הפשוטה למעלה מ' שדינו כרה"ר וזה שיטת רבוותא המובא בהרשב"א שהוא הדעה הב' הובא בשו"ע אדה"ז שם.

ב. האדם עצמו נחשב ידו הפשוטה למעלה מ' כמו שמונח ברה"ר כיון שהיד בטל האדם והאדם עומד על הקרקע אבל לגבי אחר שלא איכפת לו מאיפה בא היד והוא מסתכל על היד כמו דבר שנמצא במקום פטור וממילא מבחינתו זה נמצא במקום פטור.

וזהו לכאורה שיטת אדה"ז שפסק מפורש שעני שפשט ידו לפנים והוציאו לחוץ למעלה מ' חייב דלגבי העני נחשב ידו הפשוטה למעלה מ' בטל להאדם והוי כאילו נמצא על הקרקע.

ג. דאם עומד ברה"ר והיה חפץ על כתפו או ידו למעלה מ' והלך עם זה והניח בעץ לד"ה חייב אבל אם פשט ידו לפנים והוציאו לחוץ למעלה מ' או הכניסו לפנים למעלה מ' בלי שעקר רגלו פטור. וזהו משמעות הירושלמי כפי שהעתיקו הרשב"א דבהמשנה בפשט העני את ידו כו' מיירי דוקא שהי' למטה מ' ועל אופן זה אומר הצ"צ שאין לו בזה הבנה [והנה יש שרצו להסביר את זה דאם עקירת החפץ הוא ע"י עקירת גופו וכיון שגופו שהוא עוקר נמצא ברה"ר שפשט מקרי העברה ברה"ר אבל בהציור שפשט העני את ידו שלא עקר הגוף ברה"ר לא

שייך זה אבל הצ"צ כנראה לא קיבל הסברא הזאת וגם אדה"ז לא קיבל ואולי י"ל הטעם דאם החפץ מונח במקום פטור מה יועיל עקירה ברה"ר על החפץ דאינו במקום פטור וע"כ צ"ל שלגבי המעביר מקרי שהחפץ מונח ברה"ר. ואף שזה דבר מחודש שיש חפץ שמונח במקום מסוים ולגבי האחד מקרי שזה מונח במקום פטור ולגבי השני מקרי שזה מונח ברה"ר.

והנה לכאורה כל הנ"ל הוא פשוט. וא"כ לא הבנתי איך שייך לומר שלשיטת אדה"ז צריך עקירת הגוף ממש או הנחת הגוף ממש כדי להתחייב על חפץ שנמצא בידו למעלה הא מפורש שם בס"ב והעתיקו הכותב הנ"ל דאם העני הוציאו למעלה מי' חייב דלגביו מקרי רה"ר וה"ה בהכנים כמפורש בהצ"צ ופשוט מסברא לכאורה.

ואולי הי' כוונת הרב הנ"ל דלאחרי שנתן הבעה"ב בתוך ידו של העני למעלה מי' שאז נחשב לגבי הבעה"ב כאילו שמו במקום פטור וא"כ אף אם העני יחזירנו לרה"י אין העני חייב דכיון דהי' לזה דין מקום פטור לגבי הבעה"ב, אין העני חייב מזה שמחזירו לרה"י רק אם עקר רגליו עדין לכאורה אינו מובן דממנ"פ אם נקבל הסברא הנ"ל מה הועיל בזה שעקר רגליו.

ומה שמביא שטעם החילוק בינם מבואר בקו"א לסי' שמו ס"א: "וע"כ צ"ל שדעת התוס' לחלק בין הנחה ממש שהונח כאן במקום אחר ובין הנחה שע"י עמידת גופו, כי גופו עומד בארץ, וכן בעקירה". לא הבנתי דלכאורה פשוט שכוונת אדה"ז לומר דאם ההנחה הוא ע"י שמישהו הניח על גופו אזי דנים מקום ההנחה ממש אם זה למעלה מי' הוי מקום פטור אבל אם ההנחה הוא משום שעומד על הארץ לא הוה מעשה הנחה אזי יש לו דין שכאלו החפץ נמצא על הארץ אף שזה למעלה מי' אבל אין הכוונה שצריך דווקא לעקור רגליו.

והנה הרב הנ"ל מביא מה שכתוב בקו"א "לפי דעת התוס' אין צריך להזכיר מי שהחשיך להניח כיסו ע"ג בהמתו כשהיא מהלכת כו' אם היא גבוה עשרה וצ"ע לדינא".

ומדייק הנ"ל ד"אין ידו הפשוטה למע' מי"ט חשובה הנחה ברה"ר אלא כאשר לקח את החפץ בידו מהארץ ברה"י, והגביה ידו למע' מי"ט ויצא כך לרה"ר, ואז אמרין "שע"י עמידת גופו בארץ יש כאן הנחה גם לחפץ, כאילו הוא מונח בארץ. משא"כ כשהונח החפץ עליו למע' מי"ט, נחשב החפץ במקום פטור, גם כאשר האדם עוקר גופו ואח"כ עומד לפוש".

ולכאורה זה פלא דהא בכל הסימן מבאר אדה"ז לגבי האדם עצמו נחשב החפץ כמונח ברה"ר ובפרט שהדין שמזה עשה כל הדיוק הנ"ל מיירי בכה"ג משהיה שם החפץ על ידו למעלה מעשרה ואם אח"כ עקר רגליו והביאו לרה"ר חייב ולפי דברי הכותב דין זה הוא ספק.



חסידות

השמטות בהמשך תרס"ו

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין נ.י.

בד"ה וילך איש תרס"ו בהוצאה החדשה הערות 33 ו 35 הובאו שני קטעים שכתב אדמו"ר הרש"ב נ"ע בהמאמר ואח"כ העביר עליהם קולמוס: קטע א' בעניין שהנבראים כלולים בבורא (שהנבראים עצמם אינם כלולים אבל החיות המהווה אותם כלול במקורו), וקטע א' בעניין שאלה שחשבו שהקב"ה הוא למעלה מהנבראים לא האמינו בהשגחה. [אגב יש להעיר, שבהערה 35 יש טה"ד, ובמקום "יוצר עין" נדפס "יוצר אין"].

ויש להעיר, שב' קטעים אלו נמצאים כמעט כלשונם במאמר הצמח-צדק שעליו מיוסד חלק זה שבמאמר, אור התורה תמא עמ' תתפח. ולכאורה יש לעיין בטעם הדבר שבתחילה העתיק אדמו"ר נ"ע ב' שורות אלה ואח"כ מחקם.



ההפרש בין רצון לשאר הספירות

הנ"ל

בד"ה ביום השמיני עצרת תרס"ו (עמ' נה בהוצאה החדשה), כשדן בעניין החילוק בין הרצון לשאר הכחות כותב פעמיים שהוא ההפרש בין הרצון לשאר ט' ספירות. וכן הוא במאמר אדמו"ר הזקן שעליו מיוסד מאמר זה (ד"ה להבין ההגהה בספר מאמרי אדה"ז ענינים).

והעירני ח"א, דיש לעיין מאי טעמא נקט שיש ט' ספירות חוץ לכתר, דמשמע דקאי לפי הדעה שהכתר נמנה והדעת אינו נמנה, דלכאורה מה זה נוגע כאן.



רמב"ם

דין הידור בבנין בית המקדש

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא

ברמב"ם הל' ביהב"ח פ"ג הל' יג כתב וז"ל: "ומצוה מן המובחר לחזק את הבניין ולהגביהו כפי כח הציבור שנא' ולרומם את בית אלוקינו ומפארין אותו ומייפין כפי כחן", עכ"ל.

ומבואר מדברי הרמב"ם דיש הידור מצווה בבנין ביהמ"ק עצמו, ובס' מעשה רוקח הק' דאיך אפשר להגביה את המקדש והא מדות המקדש מכוונות מדין הכל בכתב ה' עלי השכיל. ומתרץ דמשום הך קרא דלרומם הוי כקרא אשכח ודרוש. עכתו"ד.

ויש לבאר דבריו, דהנה במכילתא בשלח (טו, ב) עה"פ 'זה אלי ואנוהו' רבי ישמעאל אומר וכי אפשר להנוות קונו אלא אתנאה לפניו במצוות אעשה לולב נאה סוכה נאה ציצית נאה וכו' רבי יוסי בן דורמסקית אומר אעשה לפניו מקדש נאה ואין נאה אלא בית המקדש שנאמר ואת נוהו השמו וכו'.

ויש לבאר מה מוסיף ר' יוסי על דברי ר' ישמעאל. דטובא אשמעינן ר' יוסי, דלפי ר' ישמעאל עיקר גדרי הידור מצווה הוי בהגברא ולא בהחפצא של המצוה דהמצוה היא הישיבה בסוכה ובציצית המצוה היא הלבשה ובא ר' יוסי להשמיענו דבמקדש נאה הוי ההידור בעיקר מצות בנין בית המקדש שיהא בית נאה היינו בהחפצא דהמקדש עצמו ולא רק בהגברא.

ועפ"ז יובנו דברי הרמב"ם, לפי ביאור המעשה רוקח, דמשום הך קרא דלרומם בית אלוקינו הוי כקרא אשכח ודרוש, ודבריו יתכנו רק אם הוי הידור בעיקר מצוות בנין ביהמ"ק, אבל אם הוי דין הידור כבכל

התורה כולה גרידא להגברא מהדר לא שייך לומר דהוי כקרא אשכח ודרוש, ויהי' אסור לשכוח מצד דין הכל בכתב ד' עלי השכיל. ולפיכך משמיענו הרמב"ם הפסוק 'לרומם' ללמדנו דחיוב זה הוא לא בהגברא הבונה אלא בהחפצא, בבית המקדש עצמו.

ועפי"ז נוכל לפשוט ספיקת המפרשים (ראה רמב"ם פרנקל במפתחות) אי בעינן דוקא שהגבהת המקדש תעשה ביום ולשמה (כמו שאר מצות בנין ביהמ"ק) דמכיון שההידור הוא בהחפצא, מסתבר דגם הידורו בעינן ביום ולשמה.

והנה בלקו"ש חכ"ז שיחה ב' לפר' ויקרא אות ג' מקשה כ"ק אדמו"ר זי"ע אהא דבהל' איסור"מ מביא הרמב"ם דוגמאות "שכל דבר שהוא לשם האל הטוב שיהי' מן הנאה והטוב בנה בית תפלה וכו'" ואינו מביא הדוגמאות מהגמ' (ומהמכילתא דכאן) סוכה נאה לולב נאה וכו' וע"ש.

ובהערה 28 שם מתרץ, א. דהרמב"ם ס"ל דאין הלכה כההיא תנא ד'זה אלי' היינו התנאה לפניו במצות אלא כאבא שאול. ב. שהרמב"ם ס"ל כדעת ר"י בן דורמסקית (שהובא לעיל) אעשה לפניו מקדש נאה ואין נאה אלא בית המקדש, ומסיים שם: "אף שגם שם לא הביא הכתוב דואנוהו. ועצ"ע", עכלה"ק.

ואולי לפי מה שבארנו לעיל מובן בפשטות למה מביא הרמב"ם הפסוק דלרומם ואינו מביא הכתוב דואנוהו. דמ"ואנוהו" משמע דיש חיוב להגברא לפאר בית אלוקינו ואסור לשנות החפצא של ביהמ"ק (מצד דין הכל בכתב) ולכן מביא הרמב"ם הפסוק "לרומם" להשמיענו שיש חיוב הידור גם בבנין ביהמ"ק, ודו"ק.

וע"ש בהמשך השיחה החילוק בדין קרבנות להידור מצווה בכה"ת כולה.

ואגב הא יומתק מ"ש הרב נ.ג. בגליון תתקז (עמ' 55) לבאר בטוטו"ד למה לא מצאנו הידור מצווה בהידור חיצוני בהנהגת רבינו, ומבאר הרב הנ"ל (בא' האופנים) דכל ענין הידור חיצוני וכמו הא דסוכה מה, א דמניחין אותן בגיגיות של זהב שלא יכמשו. או הא דביכורים פ"ג מ"ב והשור הולך לפניהם וקרניו מצופות זהב וכו' שייכים רק במקדש.

ומבאר דשאני שתי מצות אלו שיסודן במצות מקדש והן חלק ממעשי המקדש (וגם מביא הרמב"ם בהל' ביהב"ח דלעיל) משא"כ אנוהו שייך להגברא ולא להחפצא ע"ש באורך.

ועפ"י משנת"ל יובנו הדברים היטב דדין הידור מצווה בהחפצא של המצוה (ולא הגברא) בעיקרו הוא רק במקדש, וזהו הוספת ר"י בן דורמסקית על דברי ר' ישמעאל. (ומזה, דהציון ברמב"ם פרנקל להמכילתא דידן מדויק עד למאד ודלא כמ"ש הרב הנ"ל דמקורו בכתובות קו, ב, ומסתמא כוונתו להמבואר שם דאין עניות במקום עשירות דאדרבה דין זה נראה דשייך יותר לחיובי הגברא מלהחפצא משא"כ מהמכילתא למדין כמשנת"ל - חיוב הידור בהחפצא דמקדש לא רק בהגברא). וממנו נלמד לכל שאר עניני המקדש דיש לפארן כפי כחן. דרק במקדש ועניני' שייך הידור חיצוני.



אמירה לנכרי

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

ידועה השקו"ט בראשונים. אי אמרינן איסור אמירה לעכו"ם בשאר איסורים כמו בשבת. ובאמת היא בעי' דלא איפשיטא במס' בבא מציעא פרק הפועלים. (צ, א). והנה הרמב"ם פוסק בהלכות כלאים פ"א ה"ג: "ומותר לומר לגוי לזרוע לו כלאי זרעים", והשיג עליו הראב"ד, דהרי הרמב"ם פוסק באותו הלכה, "ואסור לאדם לקיים כלאי זרעים בשדהו אלא עוקר אותן", ולפיכך משיג הראב"ד ". והלא הוא מקיים בידיו. ועוד אמירה לגוי באיסור לאו, בעיא ולא איפשיטא ולחומרא בבבא מציעא".

ועו"ק על הרמב"ם דמיקל באמירה לעכו"ם באיסור כלאים, דהרי בהלכות שכירות פ"ג ה"ג. גבי איסור דלא תחסום שור בדישו פוסק הרמב"ם "אמר לגוי חסום פרתי ודוש בה . . . אסור ", וכן בהלכות איסור ביאה, גבי איסור סירוס פרק ט"ז הי"ג פוסק הרמב"ם "אסור לומר לגוי לסרס בהמה שלנו"¹2.

(1) והנה הט"ז ביורה דעה סי' רצז סק"ג רצה ליישב הסתירה בדברי הרמב"ם, דמוכח בדרך כלל דסב"ל דאמרינן איסור אמירה לעכו"ם בשאר איסורים ולמה התיר

והנה על קושיא הראשונה של הראב"ד דאיך אפשר לומר לעכו"ם לזרוע לנו כלאים כשאסור לקיים הכלאים בשדנו. ע"ז תי' הכסף משנה ועוד דזורעם ע"י גוי ואח"כ או נותנו מיד כמתנה להגוי קודם שיקלט. או מוכר הכלאים להגוי בדמים יקרים קודם שהשרישו.

אבל צריך ביאור מהי פלוגת הרמב"ם והראב"ד דלהרמב"ם הרי היא בעיא ולא איפשיטא ולקולא, ומותר לומר לגוי לזרוע לו כלאי זרעים, ולהראב"ד הרי היא בעיא ולא איפשיטא ולחומרא, ואסור לומר לגוי לזרוע לנו כלאים. - וכן צ"ב הסתירה בדברי הרמב"ם גבי כלאים פוסק דמותר אמירה לעכו"ם וגבי לא תחסום שור בדישו ואיסור סירוס פוסק דאסור אמירה לעכו"ם³.

כאן בכלאים כי מדובר כאן בשדהו של נכרי, ואם תקשי א"כ פשיטא דמותר י"ל דסד"א דכיון דאין קנין לעובד כוכבים בארץ ישראל הו"א דאמירה לעכו"ם אף בשלו אסור דהו"ל כאלו אומר לו לעכו"ם לזרוע כלאים בשל ישראל וקמ"ל דמותר.

אבל האחרונים הקשו עליו שמשלשון הרמב"ם לא מוכח הכי שכתב: "ומותר לומר לגוי לזרוע לו כלאי זרעים". ומשמע דמתיר אמירה לעכו"ם באיסור כלאים.

(2) וממה שפסק הרמב"ם בהלכות כלאים פ"א ה"ו: "אסור לישראל להניח הגוי שירכיב לו אילני כלאים" - לא קשה מידי, דהרי הרמב"ם פוסק בפ"י מהלכות מלכים ה"ו: "מפי הקבלה בני נח אסורין בהרבעת בהמה ובהרכבת אילן בלבד ואין נהרגין עליהן".

(3) והנה באמת יש ע"ז עוד סתירה. דהרא"ש בב"מ דף צ'. מביא דעת הראב"ד דהיא בעי' ולא איפשיטא ולקולא, ורוב האחרונים. סוברים (ע"י חת"ס ועוד) דצ"ל דאין זה אותו הראב"ד דהשגות, בכלאים (שכותב מפורש דזה בעי' דלא איפשיטא ולחומרא) דתרי ראב"ד הוו. או דט"ס בדברי הרא"ש הוא. (ועיין ג"כ בביאורי הגר"א שנשאר בצ"ע. מדברי הראב"ד בהשגותיו. לדברי הראב"ד בהרא"ש וכן הובא בר"ן.) ומשמע כדבריהם מזה שלא השיג הראב"ד בהלכות שכירות. והו"ל להשיג ולכתוב דמותר, לומר לעכו"ם לחסום הפרה. ועיין ג"כ בשו"ת עטרת פ"ז ח"א כרך ב' יורה דעה סי' יד מביא מדברי השיבת ציון להגר"ש לגדא בנו של הנודע ביהודה דכל הפוסקים סב"ל דיש איסור אמירה לנכרי בשאר איסורים וכותב עליו דאשמתמית' דברי הראב"ד המובא ברא"ש ורוצה לתרצו דכיון דהראב"ד פסק בהלכות כלאים לחומרא הרי מה שהרא"ש מביא מהראב"ד כמאן דליתא דמי.

אבל הצפנת פענח תרומות בהשמטות צד, 112 הובא במפענח צפונות פ"ב ס"י מתוך כל הסתירות, דגבי כלאים נחלקו הרמב"ם והראב"ד מהי האיסור הפועל שלא יזרע כלאים או הנפעל שלא יוקלט כלאים, ומבאר שם הרג' צובי בארוכה דאם האיסור הוא רק הפועל אזי מותר אמירה לעכו"ם. ואי הנפעל אסור. אז אמירה לעכו"ם אסורה וכן גרמא אסור וגבי כלאים סב"ל להרמב"ם דהעיקר הוא הפועל ולפיכך אמירה לעכו"ם מותרת.

ועפ"י מה שביארתי בגליון תתקח, דלהרמב"ם איסור אמירה לנכרי בשבת היא רק דרבנן. שלא תהא שבת קלה בעיני העם, ולהראב"ד הרי"ז איסור קרוב לדאורייתא, וכדעת הסמ"ג אסמכתא מפורש בקרא (מדכתיב לא יעשה, י' צרויה ע' קמוצה, כו'). וכן יובן למה הרמב"ם פוסק דהיא בעיא ולא איפשיטא ולקולא דה"ה איסור דרבנן וספיקו לקולא. והראב"ד כאן בהשגות והסמ"ג בלאווין קפד כתבו דהיא בעיא ולא איפשיטא ולחומרא משום דמקורו בדאורייתא⁴.

(ועיין כעין זה בשער המלך הלכות שכירות. פי"ג ה"ג סד"ה 'ודע' וכן בשו"ת חתם סופר ח"ו ליקוטים סי' כד)⁵.

והראב"ד סב"ל דהעיקר הוא הנפעל ולכן אמירה לעכו"ם אסורה, וגבי לא תחסום שור בדישו, סב"ל להרמב"ם דהעיקר הוא הנפעל שלא תהא התבואה נידושה בפרה חסומה, ולפיכך סב"ל - דאמירה לעכו"ם אסורה. והראב"ד סב"ל דהעיקר הוא הפועל שלא תדוש הפרה חסומה על ידו, ולפיכך אמירה לעכו"ם מותרת.

וצריך ביאור עדיין בדברי הצפ"נ דלמה להרמב"ם בכלאים העיקר הוא הנפעל, ולהראב"ד הרי"ז להיפך, מהי סברת פלוגתתם. ואין לומר בדעת הרמב"ם דכיון דכלאים היה חוקה העיקר הוא הפועל ובחסימה וסירוס דהיה משפטים, ופועלים יותר בעולם השכל העיקר הוא הנפעל, דתפילין יוכיחו דידועים דברי הרגז'ובי הובא בלקוטי שיחות ריבוי פעמים. דבתפילין ש"י העיקר הוא הפועל ולפיכך מברכין להניח ובתפילין ש"ר העיקר הוא הנפעל ולפיכך מברכין על מצות תפילין, דכיון דתפילין של ראש ענינו לפעול בעולם וכמאמר המדרש על הפסוק וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך אלו תפילין שבראש - לפיכך בתפילין של ראש העיקר הוא הנפעל.

אבל אין לומר ביאור זה דהרי בחנוכה דאין לך מצווה שפועלת יותר בעולם מנרות חנוכה, ואעפ"כ פוסק הרמב"ם בהלכות חנוכה דהעיקר הוא הפועל וכבתה אין זקוק לה - דהדלקה עושה מצווה.

ועדיין צ"ב לבאר מחלוקת הרמב"ם והראב"ד עפ"י דברי הצפנת פענח.

4) המשנה למלך הלכות שכירות פי"ג ה"ג, הקשה על הסמ"ג דפסק דהיא בעיא ולא איפשיטא ולחומרא דהרי לכא' ספיקא דרבנן היא ולקולא, וכבר הקשו עליו דהרי לכא' להסמ"ג הוה איסור אמירה לנכרי מקור באסמכתא מפורשת בקרא - ועפ"י מה שיתבאר לקמן בהערה 5 ממ"ש החתם סופר בתשובותיו במקום אחר יש ליישב דברי המשנה למלך.

5) והחתם סופר בתשובותיו בחו"מ תשובה קפה בד"ה 'מ"ש הראב"ד' ביאר את דברי הסמ"ג באופן אחר דהתורה כתבה האסמכתא דיעשה ע"י אחרים גבי מלאכת יו"ט ורבנן למדו מזה גבי איסור שבת דהיא איסור סקילה, ולפיכך איבעיא לן במס' ב"מ אי למדו מאיסור יו"ט גם לאיסור לאווין דליכא בסקילה אבל גם הסמ"ג מודה דאמירה לנכרי בשאר איסורין היא איסור דרבנן.

והסתירה בדברי הרמב"ם דבהלכות כלאים פוסק דמותר אמירה לעכו"ם ובלא תחסום שור בדישו וסירוס פוסק דאסור יש ליישב, עפ"י מה שכתב הרמב"ם בפרק שישי משמונה פרקים להרמב"ם. להסביר הסתירה, בין מאמחז"ל לא יאמר אדם אי אפשר לאכול בשר בחלב אי אפשר לבא על הערוה אלא אפשרי ומה אעשה שאבי בשמים גזר עלי. ובין מאמר שלמה המלך ע"ה במשלי נפש רשע אותה רע, - דכשמדובר בחוקים, צ"ל אפשרי ומה אעשה שאבי בשמים גזר עלי, כגון בבשר בחלב ובכלאים - משא"כ במשפטים הרי אם מתאוה להן זה סימן רע מאד, ונפש רשע אותה רע.

ולפיכך בכלאים דאין המעשה נתעב מצד עצמו רק מצד רצון העליון. פסק הרמב"ם דאמירה לעכו"ם מותר, ובאמת שכן הי' צ"ל במלאכות שבת דאינו מעשה נתעב מצ"ע - אבל גזרו כדי שלא יהא שבת קלה בעיני העם.

אבל בסירוס ודישה בפרה חסומה הרי"ז מצד צער בע"ח והוה בגדר משפטים, פסק הרמב"ם דשם אסור אמירה לעכו"ם. דנפש רשע אותה רע.

ועי' כעין זה ג"כ בחת"ס הנ"ל דמביא ראיות לשיטת הרמב"ם בזה, ממס' שבת קלט דרב משרשיא יהיב פרוטה לתינוק נכרי וזרע ליה כלאים ולא הזכיר הש"ס שם שום שקו"ט אמירה לנכרי בשאר איסורים. יעוי"ש.

והר"ז מתאים עם שי' הרמב"ם דהמצוות ניתנו לברר ולזכך שכל העולם. כמבואר בלקו"ש חל"ד נצבים שיחה ב' - ובפרט מצות דמשפטים הקשורות עם צער בעלי חיים וממילא פסק דאיסור אמירה לנכרי היה ג"כ בסירוס, ולא תחסום שור בדישו - ולא בכלאים דהיא חוקה.



ומובן לפי"ז א. למה בשיחת חג השבועות תשכ"ד (הבאתיו בגליון תתקח) כותב הרבי לטעמו של רש"י דאיסור אמירה לנכרי משום שליחות שייכי אמירה לנכרי בשאר איסורים ג"כ. אבל לטעמו של הסמ"ג עדיין יש להסתפק.

ב. ומובן ג"כ למה המשנה למלך שואל על הסמ"ג דפסק דבעיא ולא איפשרא ולחומרא. דגם להסמ"ג ספיקא דרבנן היא אי למדו איסור יו"ט לשאר איסורין והי' צ"ל לקולא. ודברי החת"ס בתשובותיו ח"י סי' כד וח"מ סי' קפה לכאורה סותרות את עצמן וצריך ביאור.

הלכה ומנהג

נר חנוכה בשמן זית ובשעווה

הרב נחמן ווילהעלם

ראש ישיבת תות"ל - מיניסוטה

הרבו חז"ל בטעם הדלקת נרות בחנוכה. הרמב"ם (בפ"ג מהל' חנוכה ה"ג) כתב ד"מפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים האלו שתחלתן כ"ה בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס", ובפ"ד ה"ו: "כל השמנים וכל הפתילות כשרות לנר חנוכה ואף על פי שאין השמנים נמשכים אחר הפתילה ואין האור נתלית יפה באותן הפתילות ואפילו בלילי שבת שבתוך ימי חנוכה מותר להדליק השמנים והפתילות שאסור להדליק בהן נר שבת לפי שאסור להשתמש לנר חנוכה בין בשבת בין בחול".

והרמ"א (סי' תרעג ס"א) מביא מהמרדכי ד"מיהו שמן זית מצווה מן המובחר, והמקור לזה מגמ' (שבת כג, א) "אריב"ל כל השמנים כולן יפין לנר ושמן זית מן המובחר אמר אביי מריש הוה מהדר מר אמשחא דשומשמי אמר האי משך נהורי' טפי (אינו ממחר לכלות כשמן זית - רש"י), כיון דשמע לה להא דריב"ל מהדר המישחא דזיתא אמר האי צליל נהורי' טפי" (צלול ומואר - רש"י).

וכ"כ התוס' (שם) דאנר חנוכה קאי ומשום טעמא דמסיקי דנפיש נהורי' טפי אבל לנר שבת פשיטא דשמן זית מצווה מן המובחר לפי שנמשך אחר הפתילה טפי מכולהו כדמוכח במתניתן דכולהו מודו ביי' דמדליקין.

עד"ז בהגהות וחידושים (להרא"מ הורביץ) שם מדייק ממ"ש כל השמנים כולן ר"ל אפילו אותן השנויין במשנתנו לפסול (בשבת) יפין לנר חנוכה (וראה כע"ז בהגהות מיימונית להרמב"ם שם).

מלבד טעם הנ"ל כתבו הראשונים (מאירי שבת כא, א) דמשום נוי מצווה יש להדליק בשמן מאחר שהנס הי' בשמן ובשמן זית שבו הי' הנס, וכן פסק המשנה ברורה (שם סק"ד) דמצווה בשל שמן טפי מנרות של שעווה דע"י השמן נעשה הנס.

הרי לפנינו ב' טעמים להדליק בשמן זית דוקא (וקצת יש לעיין מה שהשמיט הרמב"ם המצוה מן המובחר בשמן זית): א. שאורו זך ונקי. ב. שהנס הי' בו. ומהנפ"מ בין ב' הטעמים הוא: עד כמה צריך להדר בו, ואם תמצא דבר שמדליק ואורו זך ונקי האם יכול להדליק בו. ובאמת מסיק הרמ"א (שם) דנוהגין במדינות אלו להדליק בנרות של שעוה כי אורן צלול כמו שמן. ובערוך השלחן (ס"א) כתב שעכשיו יש נרות של חלב שנתקשה שקורין סטרי"ן ליכט שאורן עוד הרבה יותר צלול משעוה והרבה נוהגין להדליק באלו.

אמנם דעת המהר"ל מפראג (בספרו נר מצווה) הוא שלא להדליק כלל בנר שעוה וחלב אלא דוקא בשמן מפני שהנס נעשה בשמן. ועוד, דנרות של שעוה או חלב לא מיקרי נר רק אבוקה ופסול לנר חנוכה כי נר ואבוקה תרי מילי נינהו. וההפרש שבין נר לאבוקה הוא שנר אין האור שולט בכל השמן רק בראש הפתילה ומושך משם את השמן אליו, ואילו אבוקה היא כאשר האור והלהב שולט בכל השמן כמו שהוא בנר של שעוה וחלב שכורכין סביב להפתילה.

וראה בערוך השלחן (שם ס"ו) ד"ראיתי מי שכתב דנר שעוה דומה לאבוקה ואין מברכין עליו נר חנוכה ואיני יודע איזה אבוקה יש בזה אם לא כששתים קלועים ביחד", עיי"ש.

עד כמה צריך להדר בו

בבאר היטב מביא מתשובת שבות יעקב: "מי שהי' מדביק נרות של שעוה בכותל בכדי להדליקן למצות נר חנוכה ובעוד שהוא עסוק בכך הביאו לו שמן זית ידליק בנרות של שעוה אף שמצווה מן המובחר היא שמן זית. ובתשובת חכם צבי דחה דבריו והרבה להביא ראיות דימשוך ידו מנרות של שעוה וידליק בשמן זית, וראה בשערי תשובה דמבואר מהשבות יעקב שאפילו דרכו תמיד להדליק בשמן זית ובא לביתו ולא מצא שמן זית והתחיל להכין עצמו עם נרות שעוה יגמור המצוה בנרות של שעוה כיון שכבר התחיל בה דמשום מצווה מן המובחר אין לבזות הראשונה. והח"צ כתב דהכא לא מקרי התחיל במצוה אלא הכנה והזמנה בעלמא עשה שהדביק הנרות בכותל ולכן נראה שצריך למשוך ידיו מן הנרות שעוה אף שכבר הדביקם במקומם ולהדליק בשמן זית. ואף שנוהגין כהרמ"א הטעם שאין שמן זית מצוי להם כ"כ משא"כ כשישנו, תו אין להסתפק. ואין חילוק בין הורגל עתה בשמן זית או לא ונראה דאם כבר התחיל הברכה אע"פ שכבר מוכן לפניו השמן זית עם הפתילה וא"צ לעסק בה מ"מ כיון שהתחיל לברך ע"ז גומר, וראה גם

בחכמת שלמה שהאריך בכ"ז והסיק דהעיקר כהשבות יעקב ובפרט במלתא דרבנן.

השמש

המג"א (שם סק"א) עמ"ש המחבר כל השמנים כשרים לנר חנוכה כתב אבל לא להשתמש וכתב בלבושי שרד פי' שאסור לעשות מהם שמש דהא ע"י השמש משתמש אצל הנרות וכיון דזה הנר אינו יפה א"כ משמש אצל הנ"ח ומכ"ש בשבת דחיישין שמא יטה.

ולתוספת ביאור כתב ביד אפרים דהמג"א דייק מלשון השו"ע דנקט כשרים לנר חנוכה ולא כתב מדליקין בהם כלשון הש"ס. וי"ל בשביל סיפא נקט'י שכתב "ואפילו בליל שבת", ובליל שבת אין היתר רק לנ"ח ולא להשתמש, לכך נקט בלישני' כשרים לנ"ח דבהא אפי' בליל שבת שרי משא"כ השמש שאינו מנ"ח ומותר להשתמש לאורו אסור להדליק בו בשבת אם הוא משמנים ופתילות הפסולים.

והנה בשערי הלכה ומנהג (ח"ב עמ' ערה) מביא דמנהג חב"ד להדליק בשמן זית (אף דבח"א עמ' רמט כתב דבבית כ"ק מו"ח אדמו"ר לא ראיתי אף פעם אחת שידליקו בשמן (זית וכיו"ב) בשבת קודש ויו"ט כ"א בנרות חלב והיפוכו בנרות חנוכה טעם ע"ז לא שמעתי) והשמש – נר של שעה בפשטות יש לומר הטעם עפמש"כ בשו"ע ר"ס תרעג דנר של שעה שני לשמן זית ובשמן זית עצמו אין עושים השמש כי אין נוח לטלטל שמן ופתילה משא"כ נר, גם לעשות היכר נוסף בין השמש לנרות חנוכה.

ואולי אפשר להוסיף ע"ז ובהקדים מה שראיתי בס' הררי קדם (משיעורים של ר' יוסף דוב סאלבייצ'יק) לחדש דיש שני גדרים בנר השמש: א. בכדי להשתמש לאורה (דבנר חנוכה אסור להשתמש). ב. הוא דין של הנר חנוכה עצמו שצריך נר אחר עמו לעשות היכר לדבר.

ומביא שם ב' נפק"מ: א. מי שלא רוצה להשתמש לאור הנר אם חייב להדליק נר אחר, דלסברא שצריך לעשות היכר להראות שההדלקה לא הייתה לצרכו אעפ"כ צריך לשמש. ב. אם הוא חייב להדליק את הנר האחר קודם לשאר הנרות כדי שיהא היכר שהדלקתו היא לשם נר חנוכה מיד בשעת ההדלקה. ומלשון השו"ע משמע דמדליק את הנר הנוסף בסוף, והשו"ע לטעמי' דהטעם הוא שמא ישתמש לאורו.

ואולי דלכן גם מנהגנו לשנות ולהדליק הנר חנוכה ממין אחד והשמש ממין אחר, ועצ"ע.

נרות ארוכים

כדאי להעתיק מ"ש המג"א (בסי' תרעב סק"ג, עמ"ש המחבר דצריך ליתן במנורה שמן כשיעור שיהא פרסומי ניסא כמו חצי שעה שאז העם עוברים ושבים): "אף עכשיו צריך ליתן בה כשיעור הזה ודלא כיש מקילין בזה. אבל אין מצווה בנרות ארוכות דהא לאחר שדלקו כשיעור הזה מותר להשתמש בהן ואין שייך הידור מצווה אלא בשעת מצווה". ונ"ל דודאי בנר של שמן אין הידור מצווה בין רב למעט אבל בנרות שעוה כשהם ארוכים הם נאים יותר כמו נרות י"ה לולב ואתרוג. וראה במשנה ברורה (שם סק"ו) דמביא משלטי הגיבורים דמ"מ אין לעשותם גדולים יותר מדי.



פתיחת גגון של עגלת ילדים בשבת

הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה רב ושליח בבנסנהרסט

א. בפוסקים דנו האם מותר לפתוח או לסגור בשבת הגגון של עגלת ילדים המחובר לעגלה (ראה בפסקי תשובות סי' שטו ס"ו) והדיון הוא האם יש איסור עשיית אהל עראי בפתיחת הגגון דיש שכתבו דמותר כמו בכסא של פרקים המבואר בסי' שטו סעי' יג' וז"ל אדה"ז שם: "מפני שאינו דומה לעשיית אהל כיון שאינו עושה כלום שהרי עשויים ועומדים הם כבר הגג עם המחיצות מבע"י אלא שמותחן בשבת לישב עליהם".

וכמו"כ הגגון מחובר לעגלה ורק פותח וסוגר אותה ולא חשיב עשיית אהל.

ויש שכתבו לחלק דהתם בכסא של פרקים אין כוונתו לאהל, ואעפ"כ אם לא היה מחובר הגג למחיצות יש איסור לעשות גג עם מחיצות בשבת (רק ע"י שינוי מותר) ורק במחובר מותר (כמו כיסא של פרקים).

אבל היכי דכוונתו לאהל כמו בגגון שכוונתו להאחיל על התינוק אסור, וכן כתב בקצות השולחן סי' קכ סק"ח להחמיר בזה.

ב. אמנם המתירים הביאו ראי' להתיר מהא דמבואר בשו"ע או"ח סי' תרכו בהל' סוכה ס"ג ברמ"א דמותר לפתוח ולסגור הגגות העשויות מפני הגשמים אם יש להם צירים שסוגר ופותח בהן ואין בזה לא משום סתירה ובנין וכן פסק בשו"ע אדה"ז שם ס"כ "ואם יש לדלת זו צירים שסוגר ופותח בהם הרי היא כפתח גמור ומותר לסגרה ולפתחה בשבת ויו"ט ואין בזה משום איסור סתירה ובנין". וכמו"כ הגגון מחובר לעגלה ויש להתיר כמו פתיחת דלת של הגג המחובר לצירים.

ג. והנה בשיטת אדה"ז צריך בירור שהרי בשו"ע הל' שבת שם כתב בתחילת הסעיף כל גג עראי שאינו מתכוין בו לעשיית אהל לא אסרו לפורסו על המחיצות שמעמיד תחתיו בשבת, ובהמשך לזה כתב ההיתר דכסא של פרקים כיון שמחובר.

ומזה רצו הפוסקים לדייק ראה בשו"ת מנחת יצחק ח"י סי' כו שלדעת אדה"ז ההיתר הוא רק כשאין כוונתו להאחיל אבל בכוונתו להאחיל אסור (והא דמותר חופה משום דאי דעשוי' לכבוד ולא להאחיל) ולפי"ז צ"ע מדוע בהל' סוכה מותר לפתוח הגג המחובר לצירים הרי כוונתו שם לאהל.

ד. בטעם ההיתר דכסא של פרקים כתב בשו"ע אדה"ז שם: "מפני שאינו דומה לעשיית אהל כיון שאינו עושה כלום שהרי עשויים ועומדים הם כבר הגג עם המחיצות מבע"י אלא שמתחן בשבת לישב עליהם".

ומקורו ברש"י בשבת קלח, א ד"ה 'אבל מטה': דלא מידי עביד אלא ליתבא בעלמא וברש"י שם ד"ה 'ואסלא': "דהא עביד וקאי".

ובשו"ת נובי' או"ח ס"ל כתב דעיקר ההיתר ברש"י הוא דליתובי עביד ומדייק מלשון רש"י שם: "ואע"ג דהשתא עביד אהל שרי דלא מידי עביד אלא ליתובא בעלמא" משמע דטעם ההיתר דעשיית האהל כאן הוא, משום דכוונתו אינה להאחיל אלא ליתובי ובאופן שכוונתו להאחיל אסור אפילו במחובר.

ה. אמנם בלשון אדה"ז מבואר להדיא דעיקר ההיתר הוא דאין כאן עשיית אהל שאינו עושה כלום שהרי עשויים ועומדים וכן מבואר ברש"י שם ד"ה 'ואסלא': "דהא עביד וקאי" ולפי"ז אפילו בכוונתו להאחיל מותר שהרי יסוד איסור דאהל אינו מחמת כוונתו להאחיל אלא משום שעושה אהל ודמי לבנין והיכי דאין עושה אהל ליכא שום

איסור, אפילו בכוונתו להאהיל ולכן מותר בפתיחת הגג המחובר לצירים ולפי"ז לכאורה נמי מותר לפתוח הגגון דעגלה של ילדים.

ו. ומה שכתב אדה"ז בתחילת הסעי' "שאין מתכוין לעשיית אהל" יש לבאר בפשטות שזה בא בהמשך להמבואר קודם בסימן זה דביסוד האיסור דעשיית אהל, הרי יש בה חילוקים דאם כונתו להאהיל אסור לעשות גג אפילו בלא מחיצות, ואם אין כוונתו להאהיל אזי אסור רק כשעושה גג עם מחיצות בשבת (וע"י שינוי מותר) (ראה סעי' ט - יג) וע"ז כתב בסעי' יג, שמי אסור רק כשאין כוונתו להאהיל ולעשות גג עם מחיצות רק כשאינו מחובר מע"ש הגג עם המחיצות אבל במחובר מותר, ולכך מותר לפתוח כסא של פרקים אף שנפתח גג עם מחיצות אבל ביסוד ההיתר כתב אדה"ז דאין כאן עשיית אהל וא"כ לפי"ז מותר גם בכוונתו להאהיל כמו לפתוח הגקגון של עגלת ילדים [ואפשר דההיתר לפתוח החופה בשבת שהובא באדה"ז שם אינו משום דעשוי לכבוד אלא אפילו דכוונתו לאהל מ"מ מותר כיון שמחוברת כבר מבע"י עם המחיצות].



כמה הערות בדיני חציצה

הרב יעקב הכהן ברקוביץ
ישיבת ליובאוויטש טאראנטא

ביאור גדר החציצה בטבילה

[סעיף א']. כתב הטור צריכה שתטבול כל גופה בפעם אחת לפיכך צריך שלא יהא עליה שום דבר החוצץ ואפי' כל שהוא כו'. והנה מסתימת לשונו נראה שדין חציצה תלוי בדין של ביאת מים, כלומר שכמו שבביאת מים צריך כל גופה לבוא במים בב"א ואפי' נימא אחת מעכבת מדאורייתא [ראה שיעורי טהרה סק"א, ולהעיר מהא דאי' בסידור (עם דא"ח) בכוונת המקווה בסופן (קנט, סע"ד) שטבילה אותיות הביטל, כלומר שאיבד מציאותו לגמרי] עד"ז גם בחציצה נמי צריך להיות האפשרות לביאת מים בכל חלקי הגוף כא'.

אמנם בכדי להבהיר שאין הפי' כזה, מפרש הב"י [בד"ה ומ"ש לפיכך] דל' המחבר בא ללמדנו שאילו רצה האדם שיש עליו חציצות לחזור ולטבול אותו מקום לאחר שמסיר הדברים החוצצים, אין מועיל

מכיון שביאת מים פ' ביאת כולו ולא לחצאין, ולכאורה צ"ע למה לא פ' הב"י כפשוטו כנ"ל.

וי"ל הביאור בזה, דהנה יסוד העניין דביאת מים הוא דבעינן כח גברא שצריך להתבטל לגמרי מתחת מי המקווה, ולכן כאשר שעה א' נמצאת בחוץ אין כאן פעולת ביאת מים לגמרי, אמנם לאידך בעניין חציצה אין חסר בכח גברא כלום דהא נמצא במים ואלא מאי יש דבר החוצץ בינו לבין המים, ולכן במקרה דאיכא קפידא חוצץ אמנם אם אינו קפיד הרי הדבר טפל ובטל לגבי גופו ונהיה כחלק ממנו וממילא אינו חוצץ.

גדרה של החציצה שפוסלת הטבילה במקוה מבואר שתלוי בהקפדה ולכן במקרה שיש מיעוט ואינו מקפיד אינו מעכב [בדיעבד – ראה רמ"א ס"א], ולכאורה תמוה דלמה אצל תפילין אמר' דאפי' באינו מקפיד דחוצץ במשהו [ראה אור"ח סי' כח] וצ"ע מאי שנא מטבילה וכו'.

והנראה לומר בזה ובהקדם ביאור בגדר החציצה בבגדי כהונה שמהם לומדים חציצה בתפילין [גמ' זבחים יט, א וראה בביאור הגר"א אור"ח שם] די"ל שגדרו אינו כהא דטבילה, אלא גדר מיוחד, והוא בעצם גדרו של הלבושים שמטרתם הוא לכבוד ולתפארת, וכלשון הרמב"ם [סה"מ מצווה לג] וז"ל: "שנצטוו הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת ואז יעבדו במקדש [וראה גם מנחת חינוך מצווה צט]. ולכן כאשר יש איזה דבר החוצץ [ואפי' אם זה שלא במקום הבגדים – ראה רמב"ם הלכות כלי המקדש פ"י ה"ח] מכיון שזה מחסר מהתפארת והכבוד של בגדי הכהונה הוי חציצה". ולפי"ז י"ל דהרא"ש [והטור שו"ע ס"ד] סוברים שהוא הדין בתפילין דיש בו גדר של 'פאר', וכמבואר בגמ' ברכות [יא, א] דאבל פטור מתפילין שנא' 'פארך חבוש עליך'.

חילוקי דינים בדין רטי' בטבילה ונט"י

[סעיף י']. רטיה שעל גבי מכה חוצצת. כלומר שבדיני טבילה אין נפק"מ באיזה רטיה עסקינן [בין ע"ג מכה ובין לא] ולכו"ע חוצצת. והנה ידוע הכלל [חולין קו, ב מובא להלכה ר"ס קסא] שכל דבר שחוצץ בטבילה חוצץ בנטילה [וראה משנ"ב שם], ולפי"ז צ"ע טעם למ"ש הטושו"ע בשם הרא"ש [ס"ס קסב] דבאם הרטיה הוא ע"ג מכה [וכאב לו] די במה שיטול שאר היד שלא במקום הרטיה מטעם שזה

דומה למי שנקטעה אצבעו שנוטל שאר היד, דלפום ריהטא אינו מובן למה אין אומרים את אותה הסברה בטבילה.

וי"ל הביאור בזה שכאן אין בו משום 'דין חציצה' – שבה באמת שוים נטילה לטבילה מטעם דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, אלא הכא בגדר 'ביאת מים' עסקינן, דבטבילה העיקר הוא שכל חלקי האדם יטהרו ממי המקווה [ורק בדיעבד במקרה דמיעוט ואינו מקפיד עולה לטבילתו מכיון שנקרא חלק מגופו], משא"כ בנטילה כל תקנתו היא מצד טומאת אוכלין [כמבואר בסי' קנח] ולכן מעיקרא דדינא אם אין האדם נוגע בגוף המאכל [כמו יין ושמן שמעיקר הדין גם בהם היה צ"ל הגזירה אלא משום שדרך שתייתן הוא בכלי ואין אדם עשוי ליגע בהם בידו, לפיכך לא הצריכו בהם נט"י וכמ"ש הר"ן פסחים פ"י ד"ה והא] יכול הוא לאכול אותו לחם בלי נטילה, ורק שגזרו שמא ינטל [המפה] באמצע הסעודה.

ומזה יובן בעניננו שהטעם דאמרי' בנטילה במקרה שבודאי אין האדם נוגע בהפת 'שזה דומה למי שנקטעה אצבעו' הוא מטעם שאין כאן 'דין חציצה' ורק דין בטהרת חלק היד שנוגע בדרך ישרה לפת.

והנה כ"ז הוא בדין נט"י לסעודה אמנם לענין נט"י שחרית יש לחקור אם יאמרו כן [דתינח להרא"ש (ברכות פ"ט), והוא גם דעת הרמב"ם פ"ד ה"א] דאמר שגדרו הוא מטעם ארחץ בנקיון כפי ואסובבה וגו' דאז בדיעבד כל דבר דמנקה שרי, ועד"ז להרשב"א (שו"ת ח"א סי' קצא) שהוא מטעם עבודה וכמו כהן שהיה צריך לקדש ידיו, די"ל שגדרו הוא כנ"ל בנט"י לסעודה וד"ל, אמנם לפי דברי הגמ' [שבת קט, א] ובזוהר [פר' וישב קפד, ב] שטעם נט"י שחרית הוא כדי להעביר רוח הטומאה השורה על הידיים מפני הסתלקות קדושת הנשמה בלילה [ועד"ז בישן ביום] מגוף האדם כשישן [ראה שו"ע אדה"ז ס"ד ה"א] דהנראה בזה הוא שיש כאן דין בעצם טהרת ידיים ע"ד גוף הטמא שצריך טבילה, או יכולים לומר שמ"מ העברת הטומאה יכולה להיות אפי' על חלק מהיד וא"צ 'ביאת כולו'. ונפק"מ לדינא אם יש על אדם ר"ל רטיה וכדו' אם הוא יכול ליגע באוכלים כו' האסורים בלי נט"י מטעם הנ"ל [ט"ז ס"ד סק"ד, מרש"י שבת קט, א ויומא ז, ב] וצ"ע.

ביאור שיטת אדה"ז בענין צבע

[סעיף י"ז]. צבע שצובעות הנשים על פניהם ושער ראשן אינו חוצץ. וכן מי שאומנתו צבע וידיו צבועות אינו חוצץ. והנה בביאור דין

זה מביא הב"י הפי' מהראשונים [הרא"ש ורשב"א ורי"ן] ב' טעמים:
א. דלכד זאת שאין כאן קפידא אדרבא רוצה הוא בקיומם. ב. דאין כאן
ממשות בצבע [וכ"ז הוא ביאור לדין הראשון – בנשים הצובעות כו'].
ובנוגע לדין האומן כתב: א. דאין כאן ממשות בצבע, ב. מכיוון שאינה
מקפדת. והב"י הסביר שזהו דינו של ר"י [נדה סז, ב] דלא גזרו רבנן
על מיעוט שאינו מקפיד.

ונמצא שבעצם יש כאן ב' דינים בחציצה עם טעמים נפרדים: א. דין
בנוי, ב. דין במקפדת. והנפק"מ ביניהם, אם הצבע נתפשט ברובו,
דבנשים הצובעות אינו חוצץ [ראה ב"י שם בדברי הרשב"א], אמנם
לאידך טעמא דאומן שאינו מקפיד, א"כ ברובו חוצץ. [ואף שבשו"ע
באים ב' הדינים כאחד, נראה מדיוק לשונם חילוק זה דאצל נשים
הצובעות לנוי כתב 'ושער ראשן' שנחשב כרובו באנפי נפשיה [שו"ע
ס"ה], וחדש שמ"מ אינו חוצץ, משא"כ באומן כתב בו רק 'וידיו' –
דהיינו רק מיעוט שאינו מקפיד].

והנה לעניין נשים הצובעות יש לעיין בב' הטעמים דיש נפק"מ
ביניהם: דבמקרה דאיכא ממשות [ברובו] י"ל דלטעם הא' – שמקפדת
להיות שם – אינו חוצץ, משא"כ לטעם הב' שהוא משום שהוי חזותא
בעלמא א"כ בפשטות חוצץ. ולאידך במקרה שצבעה שעה בדבר
שעכשיו היא מקפדת בו, הנה לטעם הב' דהוי רק חזותא לכאורה אינו
חוצץ, משא"כ לטעם הא' מכיון דעכשיו אין היא רוצה בקיומו נראה
שחוצץ.

והנראה לומר בביאור דין צבע בנשים הצובעות דאין כאן דין
חציצה כלל מכיון שזה נעשה חלק מגופה ע"ד מ"ש הרא"ש [מקואות
פ"ט מ"ב] שהשחרורית הנדבק בקומקום מבחוץ מכיון שאין אדם
מקפיד בכך וחשיב כדופן הכלי ולכן אפי' בכלולו אינו חוצץ [ולענין
דינא נראה דאין סומכין על טעם הב' לחוד – שיוירי טהרה ס"ק ל"ג].

והנה בהלכות נט"י [סי' קסא ס"ב] מביא המחבר דין הנ"ל
[מתוה"ב] לעניין נט"י שבאינו מקפיד אינו חוצץ וכן הנשים שדרכן
לצבוע ידיהן לנוי וכיו"ב אין אותו צבע חוצץ, וכתב שם המ"ב [ס"ק
יג] לחלק בין אומן דהתם דינו שאינו חוצץ במיעוטו דוקא, משא"כ
באשה שעושה לנוי אינו חוצץ אפי' ברובו, ולכאורה מקורו הוא
בהסברת דברי הרשב"א הנ"ל. אמנם כ"ז הוא לשיטת המ"ב אבל יש
להעיר ששיטת אדה"ז הוא שגם באשה שעושה לנוי חוצץ ברובו.

וי"ל שאדה"ז ס"ל דהרשב"א לא סמך על טעם הא' לחוד אלא בצירוף טעם הב' – דאין בו ממשות, ולכן במקרה שיש ממשות אף שעושה זה לנוי חוצץ ברובו [ראה שיורי טהרה ס"ק יט], משא"כ המ"ב סובר [לעניין נט"י שהוא מדרבנן – ראה שם מג"א סק"ז] שסומכין על טעם הא' לחוד ואם מקפדת שיהיה שם מטעם נוי אינו חוצץ אפי' ברובו [אמנם יש להעיר מהב"ח שס"ל דצבע בנשים לעניין טבילה אין בה ממשות וצ"ע למה שינה הדבר לעניין נט"י].



היתר איסור מלאכה בחנוכה

הרב רפאל שוואב

צפת עיה"ק

בתחילת הלכות חנוכה (סי' תרע ס"א) כותב המחבר: "ונוהגות הנשים שלא לעשות מלאכה בעוד שהנרות דולקות, ויש מי שאומר שאין להקל להם".

הסיבה למנהג הנשים מבואר בבית יוסף: שיהיה היכר שאסור להשתמש לאורן, לפי שהנס נעשה על ידן (מ"א בשם מט"א, מ"ב סק"ג). ויש מקומות שגם האנשים מחמירים בזה (א"ר בשם מהרי"ל, מ"ב סק"ג, באר היטב סק"ב).

סיום דברי המחבר: 'ויש מי שאומר שאין להקל להן' מקורו בטור, ושם מוסיף שגם אם נהגו לאסור עשיית מלאכה כל היום אין להקל, למרות שאין בזה איסור, משום 'דברים המותרים ואחרים נהגן בהן איסור אי אתה רשאי להתירם בפניהם', אך הב"י חולק על הטור וסובר שהאיסור להתיר בפניהם הוא רק כשיש סרך איסור. ולפי זה יש לבאר שגם לגבי המנהג שלא לעשות מלאכה בזמן שהנרות דולקות הב"י חולק על הטור, ולכן הוא כותב בשו"ע 'ויש מי שאומר שאין להקל להם'.

למעשה מחמירים שלא להקל בזמן הדלקת הנרות, ובמקום שנהגו איסור כל היום יש פוסקים שכותבים לבטל מנהגם, כיון שהבטלה עבירה היא ומביאה לידי שעמום (מ"ב בשם שלטי גבורים וחכם צבי (וראה באר היטב סק"ב)). המנהג שלא לעשות מלאכה בחנוכה ואינו כמו המנהג שלא לעשות מלאכה בראש חודש, כיון שראש חודש נקרא מועד (שערי תשובה סק"ב).

אבל בדברי נחמיה (סעי' ד) נוטה להחמיר שלא להתיר לאלו שנהגו כל שמונת הימים שלא לעשות מלאכה (אפילו על ידי שאלה וחרטה) כיון שטעם האיסור אינו רק משום דברים המותרים וכו' (שם בהערה), אלא הטעם הוא מעין סוכות ופסח (כפי שכותב לפני כן בסעי' ד'), ולכן מובא (בבאר היטב) בשם ש"ג ומהרי"ל שדי ביום ראשון ושמיני, כמו פסח וסוכות (ובדברי נחמיה לומד מהמ"א לכל ח' הימים מאיסור חול המועד) [וראה ספר טעמי המנהגים ומקורי הדינים, עניני חנוכה קו"א לאות תת"מ בשם בני יששכר בשם בעל הרוקח שהקשר בין סוכות לחנוכה נרמז בתורה בסמיכות הפסוקים בין סוכות לשמן ונרות (בפרשת אמור)].

ויש לומר שלדעת הב"י גם מה שנהגו משום הרחקה שמא ישתמשו לאורן אינו לגמרי טעם מספיק לומר שאסור להקל בפניהם, ובכל זאת המחבר מביא את הדעה המחמירה בשם יש מי שאומר, וכן פוסק המ"ב. ואפשר שלדעת הטור, גם מה שאין לו טעם כלל, אין להקל משום דברים המותרים שאחרים נהגו בו איסור. ולפי דברי הפוסקים הקושרים בין חנוכה לסוכות ופסח, יש לומר שטעם המתגלה בפנימיות התורה והחסידות, כנ"ל המקור לזה, הוא טעם חזק לומר שאסור להקל בפניהם, וכן דעת הדברי נחמיה, שלא כדעת המ"ב.



קידוש בין שעה שש לשבע בליל שבת [גליון]

הרב יהודה לייב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו נהג¹ בכל ימות החורף להמתין עד השעה שבע, ורק אז קידש את השבת.

הרבי לא הסכים לדעת אלה שסוברים שעפ"י חשבון של שעות זמניות - אפשרי שיהי' הזמן בין חמש וארבעים רגעים עד שש וארבעים רגעים, ודעתו הק' הייתה, שבכל ימות החורף הזמן הוא בין שעה שש לשבע.



1) מחודש שבט תשמ"ח שאז הי' 770, (במשך השנים שלפני זה, הי' יוצא מ770 בשעה יותר מאוחרת).

בעניין הבטה בש"ץ בעת אמירת ברכת כהנים [גליון]

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

בגליון תתקח הקשה הרב א.ז.וו. שי' על מה שנהגו קהל אנ"ש להסתכל לכיוון הש"ץ בעת אמירתו ברכת כהנים, שמכיון שמקור מנהג זה הוא מההנהגה בעת ברכת כהנים (כמובא בכף החיים סי' כז מס' יפה ללב, שם הביא שכ"כ הר"ר דוד עראמה בפירושו על הרמב"ם הל' תפלה פט"ו), הרי צריך להיות 'פנים אל פנים' (סוטה לח, א). ומה שכן נהגו רבותינו נשיאנו (ס' המנהגים עמ' 13), הרי מקום עמידתם בתפלה הי' מן הצד, כך שהיו יכולים לראות פני הש"ץ מן הצד, משא"כ העם העומדים מאחורי הכהנים ממש.

נהג היטיב להקשות, ולהוסיף: הרי מקורות הנ"ל (לבד מס' המנהגים - חב"ד) הם ספרדיים, והרי הם נוהגים שהש"ץ עומד על הבימה, באמצע בית הכנסת, כך שבנקל לקהל להסתכל בפני הש"ץ. משא"כ למנהג אשכנז.

וליישב המנהג נ"ל: א. כד דייקת בגמ' סוטה שם מוכח דעיקר ההדגשה ב'פנים אל פנים' הוא על המתברכים, שלא יפנו ערפם כלפי הכהנים המברכים אותם; ב. סמוכין לדבר במנהג למעשה: הרי בכמה תיבות של הברכה נהגו הכהנים להפוך פניהם לצפון ולדרום (שוע"ר סי' קכח סעי' נח). ותיקשי, להאנשים אשר עומדים לפני הכהנים בצד דרום, בשעה שהכהן הופך פניו לצפון, הרי אז פני המתברכים הללו הם כלפי עורפו של הכהן? ג. להעיר מ"וראית את אחורי" (שמות לב, כג) ודברי רבי [או: רב]: "האי דמחדדנא מחבראי, דחזית' לר' מאיר מאחוריה, ואילו חזיתיה מקמיה הוה מחדדנא טפ"י" (עירובין יג, ב).

אך יש לדחות כל זה, שהרי בשוע"ר (שם סי' לז) טרח הרבה בדיון בית הכנסת שארון הקודש בולט מקיר המזרחי, ונמצא שהיושבים בצד מזרח של בית הכנסת עומדים מאחורי הכהנים. ואילו לפי דברינו הנ"ל הרי יכולים הם לפנות פניהם לכיוון הכהנים, אף כי פניהם יהיו כנגד עורף הכהנים. מוכח איפוא שלענין ברכת כהנים ממש אין לסמוך על סברא הנ"ל, להתיר פני הישראל כנגד עורף הכהן. ובכל זה, לעניין מנהג ההבטה לכיוון הש"ץ, מכיון שאי אפשר שכל הקהל יעמדו פנים כנגד פנים, אין לבטל לגמרי מה שיראוהו מאחוריו.



ביאור מנהגי רבינו בהידור מצווה [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בגליון תתקח עמ' 116 העיר הרב י.ל.ג. בנוגע לכמה חפצים של הרבנים שהיו מכסף, ולדעתו הרי זה מדין הידור מצווה.

ויש להעיר בעניין זה מאגרת קודש אדמו"ר זי"ע לר' זלמן יפה ע"ה, אדר"ח אדר תשמ"ב¹:

"מרת שניאורסאהן [הרבנית] העירתני על השאלה אודות קנקן יין מכסף. אני מעריך מאד את כוונותיך ורצונך הטוב, אולם משיקולים מעשיים אני נאלץ לקבל את המחשבה כמעשה. כי באופן עקרוני, וכן הוא מנהגי ביותר משלשים השנים האחרונות, אני מעדיף להשתמש בקנקן זכוכית 'עטוף בשקית' המסתיר את תוכנו, למרות שיש לי, ב"ה, כלי כסף. כמו כן איני משתמש בקופסת כסף עבור האתרוג.

איני יכול לפרט כאן את הסיבות להנ"ל, אולם סיבה אחת, אם תספק אותך, היא משום שאיני רוצה להבדיל ביני לבין הסובבים אותי".



קידוש בין שעה שש לשבע בליל שבת [גליון]

הרב שרגא פיוויל רימלער

רב בברייטון ביטש

בגליון תתקח כותב הרב ג.א. שי' בעניין קידוש בין שעה שש לשבע בליל שבת ומעתיק משו"ע אדמה"ז סי' רעא: "יש נזהרים שלא לקדש בשעה ראשונה של הלילה" וכו' אח"כ מעתיק מה שכותב כ"ק אדמו"ר זי"ע א "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". והרב הנ"ל נשאר בצ"ע כי אדה"ז מסיים "יש לו לקדש מיד בבואו מביהכנ"ס מבעוד יום" כלומר לפני שעה ראשונה של הלילה שאז שולט מזל מאדים והוא בין השעות שש לשבע.

1 נתפרסמה ב-Mr. Manchester עמ' 276, תרגום ללה"ק בתוך: 'אמנו המלכה'

ובמחילת כת"ר פשוט שכ"ק אדמו"ר זיע"א כיוון גם לסיום דברי אדמה"ז בכתבו כו'. אדמה"ז מציין בעצמו למה שכתב בס"ב "ומצוה מן המובחר לקדש סמוך לתחילת כניסתו בכל מה שאפשר. ואף אם יצא מביהכנ"ס מבעוד יום יש לו לקדש מיד וכו'".

ומה שאדמה"ז כותב בס"ג וכבר נתבאר וכו' ה"ה חוזר על מה שכתב בס"ב היינו שיקדש מיד בבואו אף אם זה מבעוד יום ופשוט שהשעה השביעית משתנה לפי תקופות השנה. לפעמים זה בעוד יום ולפעמים זה בלילה. ז"א שאין אדמה"ז משנה דעתו ממה שכתב בס"ב, לפרש שבס"ג כותב להקדים הקידוש לפני שתגיע השעה השביעית אלא רק חוזר וכותב עוה"פ מה שכותב לעיל שלכתחילה יש לו לקדש מיד בבואו מביהכנ"ס - ולא לחוש ל"יש נזהרים שלא לקדש בשעה השביעית".



בישול עכו"ם ב"פאטייטא צ'יפס" [גליון]

הנ"ל

בגליון העבר מסתפק הרב מ.צ. במה שכתבתי שגזירת בישול נכרי היא רק על דבר שעצש"מ ללפת בו הפת או לפרפרת שפירושו שהמאכל מוגש בסעודה טובה לאכלו ביחד עם הלחם או שנאכל בתוך הסעודה אפי' לא ביחד עם הלחם. והנ"ל כותב: "ולא הביא מקור לדבריו". הנה המקור לזה הוא במשנה במסכת ברכות פרק כיצד מברכין מ"ה בפירוש רש"י והרע"ב על "פרפרת" ובפירוש המשניות להרמב"ם שם.

עוד כותב הנ"ל שלפי דברי הערוך השלחן, דעת הטור והשו"ע דזה שאמרו חז"ל "ללפת בו את הפת" לאו דוקא הוא ושהעיקר שיהי' מאכל חשוב" ותמיהני שיעלה בדעתו אפי' לחשוב שדברי חז"ל הם ח"ו בלתי מדויקים ולחשוך את הגאון בעל הערוך השולחן שיתיחס ככה ח"ו לדברי חז"ל.

וכנראה שלא ירד להביא דברי הערוך השלחן. בגמרא לא נזכר "או לפרפרת" כ"א "ללפת בו הפת" אבל הרמב"ם והטור והשו"ע כן מוסיפים "או לפרפרת" וע"ז כותב הערוך השלחן שאע"פ שחז"ל אמרו "ללפת בו הפת" אזי שלא נטעה לפרש שגזירת בישול נכרי היא רק אם המאכל נאכל ביחד עם הלחם, ולפרש "ללפת בו הפת" שזה רק אם אוכלים את המאכל ביחד עם הלחם, אלא שהפירוש ללפת בן את

הפת הוא שהמאכל ממיני לפתן שאוכלים בתוך הסעודה שאוכלים בה לחם, ולא משני אם אוכלים אותו יחד עם הלחם או שאוכלים אותו בסעודה של פת גם לא ביחד ממש עם הלחם.

והערוך השלחן בסיום דבריו מביא את הירושלמי שכותב ומדגיש שבישול נכרי אסור רק אם זה נאכל עם לחם ונשאר בצ"ע.

ומכיוון ש"פאטייטא ציפס" לא מוגש כמנה בסעודה של פת ואינו נאכל ביחד עם פת או בתוך הסעודה אפי' בלי לחם, אין ע"ז גזירה של ב"נ.



פשוטו של מקרא

מתי הלך עשו להר שעיר עי"פ פשטי"מ

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בפר' וישלח (לו, ה - ט) כתוב: "...אלה בני עשו אשר ילדו לו בארץ כנען . . ויקח עשו את נשיו וגו' וילך אל ארץ מפני יעקב אביו. . כי היה רכושם רב וגו' וישב עשו בהר שעיר וגו' ואלה תולדות אבי אדום בהר שעיר". וברש"י ד"ה ואלה [פסו' ט] כתב התולדות שהולידו בניו משהלך לשעיר, ובפשטות כוונתו מה שמתחיל עוה"פ ואלה תולדות הוא מפני שבפסוק ה' כתוב אשר יולדו לו בארץ כנען דהיינו שכל מה שנמנה עד שם [בני עדה אהליבמה ובשמת] הייתה בארץ כנען ועכשיו מונה תולדות בניו אחרי שהגיע לארץ שעיר ולכן מתחיל מחדש.

וצ"ב דברש"י ד"ה 'ולא יכלה ארץ מגוריהם' מפרש טעם הליכת עשו להר שעיר הוא מפני שלא הספיק מרעה לבהמות שלהם או פי' מ"א מפני שטר חוב של גזירת כי גר יהיה זרעך ומפני הבושה שמכר הבכורה, ולפי זה בפשטות הלך להר שעיר אחרי שנשא עדה ואהליבמה [נכדת שעיר החורין] כשהי' בן מ' וקודם ברכות יצחק שהיו כשהיה כבר בן ס"ג, ולי זה צ"ל שאף שהלך לארץ שעיר הי' בא אצל יצחק לשמשו [מפני כבוד אביו] ואז כשנהי' 'ותכהין עיני יצחק' בא לפניו וכו' [וזה לא כהרמב"ן כאן ד"ה 'ויקח' עשו שהיה אחרי שוב

יעקב לפדן ארם או אחרי מות אביהם], אמנם לפ"ז צ"ב דבסוף פר' תולדות מפורש שנשא בשמת בת ישמעאל אחרי הברכות, והרי אז הי' בארץ שעיר ואיך אמר כאן שנשא אותה והולידה בארץ כנען.

ולכאורה מש"כ הרמב"ן שם שהרי עשו הי' בארץ שעיר הרבה זמן לפני זה כמפורש בר"פ וישלח ששלח מלאכים ארצה שעיר ומפרש שיש חילוק בין נשיו להוא עצמו ויש חילוק בין "שדה" אדום ל"הר" שעיר, אין לזה שום רמז בפירש"י וגם מש"כ החזקוני אין שום רמז בפירש"י.

ואפשר לומר בפשט"מ שבפסוק אמר וילך אל ארץ ורש"י מפרש לגור באשר ימצא ורק אח"כ נאמר שישב בארץ שעיר, ואולי הלך מיעקב וגר בארץ היינו בחלק אחר בארץ כנען גופא, רק לא אצל יעקב, אמנם קרוב לאביו כדי שיהא יכול לשמשו, ונמצא שנשא בשמת והולידה בארץ כנען, ואח"כ הלך וישב בארץ השעיר כשיעקב הי' בבית לבן או קודם שהי' בבית עבר.

אמנם צ"ע כי לא מצינו שהי' רכושם רב לפני שיעקב הי' בבית לבן, אמנם רש"י כתב לעיל כט, יא שהי' בידו רכוש רב ואליפז לקח הכל, וא"כ י"ל שהי' לו הרבה צאן ורכוש בבית אביו אף שלא מפורש בקרא. ועצ"ע.



הרימותי ידי

הרב אלחנן יעקובוביץ נחלת הר חב"ד, אה"ק

בראשית יד, כב רש"י ד"ה 'הרימותי ידי': "לשון שבועה, מרים אני את ידי לא-ל עליון וכו'", הנה מה שרש"י אומר מרים אני את ידי כו', אינו פירוש למה שאומר שזה לשון שבועה, שהרי ממשיך "לכן בי נשבעתי כו" ושם לא כתוב לשון הרימותי ידי, וכן בהמשך דברי רש"י גבי נתתי כסף השדה כו', אינו מדבר בכלל בעניין שבועה.

אלא שדברי רש"י מרים אני את ידי כו' הוא ביאור על הלשון 'הרימותי' שהוא בלשון עבר, דהרי לא מסופר לפני זה שאברהם נשבע, הנה ע"ז מבאר רש"י שאף שכתוב בלשון עבר, בכ"ז הכוונה היא שעושה זאת עתה, וזה מה שרש"י מפרש "מרים אני את ידי (עכשיו)", ועל זה מביא ראי' "וכן בי נשבעתי (שאע"פ שכתוב בלשון עבר, אבל

הכוונה) נשבע אני (עכשיו). "ועד"ז בראי' שמביא להלן "וכן נתתי כסף השדה קח ממני (שאומר נתתי - לשון עבר, והרי עדיין לא נתן, שהרי אומר קח ממני, אלא שהכוונה) נותן אני לך (עכשיו) כסף השדה וקחהו ממני.

ובפ' חיי שרה מוסיף רש"י ד"ה 'נתתי כסף השדה': "דונא"י בלע"ז מוכן הוא אצלי והלואי נתתי לך כבר", שבפשטות בא לבאר למה אמר לשון עבר, והרי עדיין לא נתן, שע"ז מבאר מוכן הוא אצלי והלואי ונתתי לך כבר.

שמזה יש להבין שדבר שרוצים מאד לעשותו ומוכן בידו, משתמשים לפעמים בלשון עבר שמזה יש לבאר הענינים המובאים אצלנו (בפ' לך לך) ברש"י, זה גם באותו אופן, שמה שאמר אברהם הרימותי (בלשון עבר), כיון שמוכן הוא ורוצה מיד להישבע.

ועד"ז ב"בי נשבעתי" הנאמר אצל עקדת יצחק.

וכאן רש"י לא האריך בביאור לשון עבר (למה נאמר) על דבר העתיד. רק הביא דוגמאות שכך משתמשים בלשון.



בתואל בן נחור

הת' אהרן א.ס. ווילשאנסקי
תלמיד בישיבה

בפר' חיי שרה (כד, כד) כתוב: "ותאמר אליו בת בתואל אנכי בן מלכה אשר ילדה לנחור".

ולהלן בפסוק מז כתוב: "ואשאל אותה ואמר בת מי את ותאמר בת בתואל בן נחור אשר ילדה לו מלכה". ואינו מובן מדוע שינה אליעזר הסדר ממה שאמרה לו רבקה על מה שהוא סיפר למשפחתה. ולמה לא עמד רש"י על זה כמו שעמד ע"ד מה שכתב בפסוק זה בפ"י מ"ש 'ואשאל ואשים' ששינה הסדר ממה שעשה.

ובסגנון זה כתוב ג"כ בפס' טו: "והנה רבקה יוצאת אשר ילדה לבתואל בן מלכה אשת נחור אחי אברהם".



ולינו ורחצו רגליכם [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בקשר למה שהקשו בגליון האחרון בנוגע ללוט שיש בזה לכאורה סתירה ברש"י, שבפרק יח פסוק ב' כתב שמצד שלוט לא הקפיד על ע"ז לכן הקדים לינה לרחיצה, ובפרק יט, ב כתב שעשה את זה בכדי שלא יעלו עליו אנשי סדום וכו' ע"ש, ונשארו בקושיא.

ואוי"ל שהפ"י שלא הקפיד על עבודה זרה לפי רש"י הוא לא שמלכתחילה הי' כל מניעה מצד לוט שיביאו ע"ז לביתו, אלא שאינו "מקפיד" היינו שאינו רואה בזה דבר חמור שכדאי להסתכן בשבילו.

והיינו דבאמת הרי אסור להתרפאות ע"י ע"ז ואפי' במקום חשש של פקו"נ ואף שבשאר איסורין מתרפאין, הנה משום החומר דע"ז אין מתרפאין ממנו ולכן אילו לוט היה באמת מקפיד על ע"ז הרי גם במקום חשש לא היה מוכן להציל עצמו ע"י איזה ענין שקשור עם ע"ז.

אבל כיון שבניגוד לאברהם שאצלו היה העניין מושלל בתכלית אצל לוט לא הורגש חומר העניין, לכן ברגע שראה שיכול להציל את עצמו מעלילת אנשי סדום ע"י אבק רגליהם לא נמנע מלהכניסם אבל אין צורך לומר שאצל לוט היה ענין של ע"ז קל עד כ"כ שגם בלי חשש יסכים להכניס לביתו ענין הקשור לע"ז לאחריו כל שייכותו לאברהם וכו' וק"ל.



בעניין הנ"ל

הרב אלימלך אלעזר פרנקל

חבר מתיבתא דרש"י - בני ברק, אה"ק

בגליון העבר (עמ' 59 ואילך) דנו הכותבים בביאור דברי רש"י על הפסוק "לינו ורחצו רגליכם". והרב וו.ר. הביא את דברי ה"באר יצחק" וכתב שאינו מבין תירוצו.

לענ"ד הדברים כפשטם, ה"באר יצחק" מקשה ב' קושיות:

א. דלכאורה רש"י סותר עצמו בביאור סיבת הנהגת לוט. בפרק יח כתב דלוט הכניסם ישר לביתו משום דלא הקפיד בהכנסת עבודה זרה

לביתו, ואילו בפרק יט כתב דלוט רצה להערים על אנשי סדום ולכן הקדים לינה לרחיצת רגלים.

וקושיא הב' היא, בדברי רש"י בפרק יט בנוגע ללוט, שכתב "וכי דרכן של בני אדם ללון תחלה ואח"כ לרחוץ, ועוד שהרי אברהם אמר להם תחלה רחצו רגליכם, עכ"ל רש"י. וקשה (דהתינח קושיית רש"י מ"דרכן של בני אדם", אבל) מה מקשה רש"י מהנהגת אברהם על הנהגת לוט, אחר שכבר ביאר בעצמו (בפרק יח) שדוקא אברהם הקפיד שלא להכניס ע"ז לביתו ולוט לא הקפיד.

ולקושיא א' תירץ, דבאמת לוט נהג בתחבולה בזה שהקדים לינה לרחיצת רגלים, אמנם יחד עם זה חזינן דלוט לא הקפיד בהכנסת ע"ז לביתו, דאילו היה מקפיד בכך, היה יכול לרחוץ רגליהם ב' פעמים, פעם אחת תיכף בבואם ופעם ב' למחרת, כשיראום אנשי סדום. וממילא צדקו יחדיו דברי רש"י בריש הפרשה דלוט לא הקפיד להכניס ע"ז לביתו עם דבריו בפרק יט דלוט ביקש להערים על אנשי סדום.

ולקושיא הב' תירץ, דבאמת לא ידעינן שהמנהג היה לרחוץ רגלים תחילה (ולא להמתין למחר), אלא מהנהגת אברהם שעשה כן למלאכים, ואילו היה המנהג ללון ואח"כ לרחוץ, לא היה אברהם מבייש את אורחיו בכך.

ואגב, לעניין תירוץ הקושיא הא' שתירץ ה"באר יצחק", עדיין יש לפקפק קצת, דאולי חשש לוט לרחוץ רגליהם גם בבואם וגם בבוקר, דלמא ירגישו אנשי סדום שרגליהם כבר נקיות מאתמול ורחיצתן אינה אלא למראית העין (וא"כ הדרא קושיא, מנ"ל דלוט לא הקפיד בהכנסת ע"ז לביתו)?

ובספר "דברי יחזקאל" (להרה"ק משיניווא) מתרץ באופן אחר קצת וז"ל: "כי מה שלוט לא אמר להם שירחצו קודם, הוא מחמת הטעם כדי שישברו אנשי סדום שבאו עכשיו ולא היו אצלו קודם. וגרם לזה היה כי אילו היה לוט אומר לכל אורח שירחץ קודם בואו לביתו, לא היו אנשי סדום מכירים שבאו אצלו זה זמן רב, כי היו יודעים זאת שלוט מצווה לכל אורח קודם בואו לביתו לרחוץ. אבל עתה כי לשום אורח לא צווה, שלא היה מדקדק [בהכנסת ע"ז לביתו], על כן גם עתה להם לא היה יכול לצוות שירחצו מפני טעם השני". עכ"ל.

ולפי דבריו מיושב גם דקדוק הנ"ל, דבאמת לא צריכין לומר דהיה ללוט ליתן להם לרחוץ פעם שנית בבוקר לעיני אנשי סדום.



שונות

טעם ההשמטות בברכת המזון

הרב ברוך אבערלאנדער

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

"הב לך ונברוך"

בברכת הזימון לפני ברכת המזון כותב אדה"ז: "אם מברכין בזימון אומר המברך הב לך ונברוך (או בל"א רבותי מיר וועליך בענטשין)", כן זה מופיע בסידור 'תורה אור' ובסידורי תהלת ה' הישנים, והלום ראיתי בסידור תהלת ה' "הוצאה חדשה ומתוקנת עם תרגום אנגלי", קה"ת נ"י. תשס"ד, שמופיע רק "רבותי מיר וועליך בענטשין" והשמיטו לגמרי את ה"הב לך ונברוך". ואולי כיון ש"נוהגים לומר בלשון אשכנז"¹.

"נער הייתי"

נשאלתי למה לא הכניס אדה"ז בסידורו בסוף ברכת המזון הפסוקים: "נער הייתי" (תהלים לז, כה); "ה' עוז לעזמו יתן" (שם כט, יא).

לאחרי שעיינתי קצת ראיתי שבקטע האחרון של ברכת המזון: "יראו" ישנם בזה שינויי מנהגים בין סידור לסידור ועיר ועיר. בסידור אדה"ז מובאים הפסוקים: "יראו" (תהלים לד, י); "כפירים רשו" (שם יא); "הודו לה' כי טוב" (שם קיח, א); "פותח את ידך" (שם קמה, טז); "ברוך הגבר" (ירמיה יז, ז). ומנהג העולם להוסיף גם שני הפסוקים הנ"ל.

אמנם:

* בנוסח הרמב"ם בסוף ספר אהבה² חסר הפיסקא "עושה שלום" שלפני "יראו", והוא מביא רק הפסוקים "כפירים" ו"הודו".

(1) כמו שכתב אדה"ז בסי' קצב ס"ז.

(2) מהדורת קאפא, וכ"ה במהדורת ווילנא.

* ב'מחזור ויטרי'³ נאמר: "ואו' בלחש"⁴, יראו את י"י קדושי כי אין מחסור ליריאי, כפירים רשו ורעבו ודורשי י"י לא יחסרו כל טוב, כוס ישועות אשא ובשם י"י אקרא, ומברך בורא פרי הגפן".

* האבודרהם אומר כבר "עושה שלום", וגם "כפירים" ו"הודו", ומוסיף: "הודו לאל השמים" (תהלים קלו, כו) ותפילת "שאנו מודים לו על שהטרפנו לחם חקנו", ולאחרי זה אומר גם "ברוך הגבר" ו"ה' עוז לעמו יתן".

* בסידור ר' שבתי סופר⁵ (נדפס בפראג "בין שנת שע"ז לשע"ח") ישנם רק הפסוקים "יראו" ו"כפירים רשו", אמנם תלמידו רבי חיים בוכנר בספרו 'אור חדש'⁶ מציין: "[מ]צאתי [כ]תוב" להוסיף לאחרי "יראו" גם "הודו לה'", "ברוך הגבר", "ה' עוז לעמו יתן", ומציין מקורו ל'סדר ברכות' למה"ר מיכל מארפטשיק (קראקא שמ"ב)⁷.

* בסידור רבי עזריאל ור' אליהו מוילנא (נדפס בפעם הראשונה בשנת תס"ד) ישנם רק הפסוקים "יראו", "כפירים רשו" ו"הודו לה'" [וכ"ה בסידור של"ה דפוס הראשון, אמשטרדם תע"ז], ור' זלמן הענא בסידורו (שנדפס בשנת תפ"ה) מוסיף את הפסוק "ברוך הגבר"⁸.

* בסידור יעב"ץ דפוס הראשון (אלטונא תק"ה) ישנם כל הפסוקים, וכפי מנהג העולם.

* בסידור האריז"ל 'קול יעקב' של רי"ק חסרים כל הפסוקים מתחיל מ"יראו".

* בשו"ע⁹ מובאים דיני ומנהגי ברכת המזון רק עד תחילת ברכת "הטוב והמטיב", אדה"ז בשלחנו מביא פרטי האמירה עד סוף כל

(3) סי' פג.

(4) אולי להדגיש שאינו חלק עיקרי מברכת המזון.

(5) חלק 'ברכת המזון' עמ' ל.

(6) נעתק שם עמ' סא.

(7) לפי הפענוח שם עמ' מד.

(8) כ"ז לפי "פולגות רז" ור"ע ור"א ווילנא", בתוך: 'לוח ארש', מהדורת יצחקי תשס"א, עמ' תנב אות תצא.

(9) או"ח סי' קפט.

ברכות "הרחמן" ועד לחילוק שבין שבת לחול "מגדיל-מגדול"¹⁰, ואינו מביא כלום בנוגע לאמירת "יראו". ולמרות שה'אליה זוטא' שם¹¹ מביא מה'מטה משה'¹²: "טוב לומר אחר הודו לה' וכו' פסוק ברוך הגבר אשר יבטח בה' וכו'. וקודם ברכה על הכוס יאמר כוס ישועות אשא", אמנם את זה כבר לא העתיק אדה"ז בשלחנו.

ולפי כל הנ"ל נראה לכאורה שבימי אדה"ז עוד לא היה לדבר זה מנהג קבוע¹³, לא בספרי הלכה ולא בסידורים הנפוצים, וא"כ אין לדבר על שינוי ששינה אדה"ז בסידורו, ולחפש טעם השינוי. ולפועל תפס אדה"ז כנוסח שבסידור האריז"ל ר' אשר¹⁴ וסידור האריז"ל זאלקווא תקמ"א¹⁵.

ועדיין צ"ב בכל הנ"ל מה טעם לשינויי המנהגים הנ"ל, ולמה הכריע אדה"ז דלא כשאר הנוסחאות, שהרי בנוגע למה "שאומרים הרחמן בכמה גוונים", כתב אדה"ז¹⁶ "שכיון שנהגו בהם נעשו כאלו הם

(10) שם ס"ז.

(11) ס"י קצ סק"א.

(12) ס"י שדמ.

(13) ראה גם 'דרכי חיים ושלום' שש"י: "יראו את ה' קדושי וגו' והפסוקים שלאח"ז לא אמר כלל", ובהערה א שם מציין: "בסידור משנת חסידים ור' שבתי ליתא ג"כ [ומציין לרמב"ם, מחזור ויטרי ואבודרהם] ויש שינוי נוסחאות בזה. ושמעתי שהאדמו"רים מזיזטשוב זי"ע ג"כ לא אמרו יראו רק סיימו עושה שלום וכו' אמנן (וכן נדפס במנהגי מהה"ק מהרי"א זי"ע)". וכן בסידור 'חמדת ישראל' (תח"י מהדורת ירושלים תשנ"ח) שערך בעל 'מנחת אלעזר' הרי כל קטע של "יראו" נמצא בסוגריים, לסימן מחיקה. ועדיין צ"ב למה עדיף ליה סידור 'משנת חסידים' ור' שבתי על סידור ר' אשר וזאלקווא. וראה לקמן הערה 17.

(14) וציין לזה הרב רסקין בסידורו עמ' שפג הערה 86. אמנם מש"כ שם: "בסידור ר"ש סופר... מביא רק הפסוק יראו", זה אינו, וכנ"ל בפנים.

(15) שני סידורים אלו נזכרו ע"י אדה"ז בתשובות שנתן בקשר למאסרו השני, כסלו תקס"א (ראה 'אגרות קודש' שלו ח"ב עמ' נה, ומש"כ בספר 'הסידור' עמ' קעט הערה 54). וי"ל שאכן אדה"ז סמך עליהם יותר מאשר על שאר סידורי האר"י, וכפי שרואים שהרבה נוסחאות בסידור נקבעו לפי סידור ר' אשר (ראה גם מש"כ שם הערות 164, 330). וראה עוד לקמן הערה 17.

(16) ס"י קפט ס"ז.

מטופס הברכה ואינם חשובים הפסק"17, ולפי זה הרי אין ריבוי הפסוקים מפסיקים בין ברכת המזון לשתיית הכוס, ולמה להשמיטם?

בקשר לפסוק "ה' עוז וגו' ה' יברך את עמו בשלום" חשבתי אולי שהסיבה שנשמטה היא כיון שכבר בסוף "הרחמן הוא יזכנו" אנחנו אומרים "עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום עלינו"¹⁸, וא"כ מיותר להזכיר עוד פעם את השלום בקטע שלאחרי זה. אמנם עדיין אין זה ביאור על השמטת הפסוק "נער הייתי".



הנוסח הנכון ב'לכה דודי'?

הנ"ל

בבית השלישי של הזמר 'לכה דודי' אנחנו אומרים "והוא יחמול עליך חמלה", ולכאורה שמתי לב שיש בזה שני אופני ניקוד. בסידור 'תורה אור' החי"ת מנוקד עם חטף פת"ח: "יְחַמֹּל", אבל בסידורי תהלת ה' הישנים, במהדורת קה"ת נ. י. הנ"ל ובסידורו של הרב רסקין החי"ת מנוקד עם שו"א: "יְחַמֹּל", ובמהדורת קה"ת כפר חב"ד ניקדו

(17) ועפ"ז יומתק יותר הכרעת אדה"ז כאן, ולא צריכים להגיע להכרעה שבין סידורי האריז"ל (וכבהערה 15), אלא שאדה"ז הכניס פסוקים אלו לסידורו, למרות שלא נזכרו בכמה מסידורי האריז"ל, כיון שלפחות בכמה מהם זה כן נזכר והרי אין כאן חשש הפסק וא"כ אין שום סיבה שלא אומרם. ולהעיר משיטת ה'אשל אברהם' (בוטשאטש): "כתבתי במקומות רבים שלהרבות בנוסחאות עדיף, ובדרך זה נדפסו בלבוב סידורים שבהם ריבוי נוסחאות" (או"ח סי' רפו), אמנם ודאי שלא זו שיטתו הכללית של אדה"ז בסידורו.

[ועל כן גם לא נראה לי מה שניסה הרב רסקין בסידורו (עמ' שסו הערה 8 ובשוה"ג) להסביר ככה את מנהגו (רק מפי השמועה!) של כ"ק אדמו"ר זי"ע שהיה אומר בסוף מזמור פז מתהלים שאומרים לפני ברכת המזון: "כל מעיני בך" לפי שני אופני הניקוד האפשריים: כָּל ו-כָּל, שהרי זו נוגד את שיטת אדה"ז. ויש להסביר בפשטות שלדעת הרבי הניקוד בכ"ף הוא הנכון, אלא שלא רצה לשנות מהוראת חמיו אדמו"ר מוהריי"צ ש"בסדר ברכת המזון – הכ"ף בחולום" (היום יום' יז אדר שני)].

(18) וכפי שציין העיון תפלה' (בתוך הסידור 'אוצר התפלות'), שזה מיוסד על הברייתא בסוף דרך ארץ זוטא (סוף "פרק השלום" לאחר פ"י): "ר' יהושע דסכנין בשם רבי לוי אמר גדול השלום שכל הברכות והתפלות חותמין בשלום. ק"ש חותמין בשלום – ופרוס עלינו סכת שלומך, ברכת כהנים חותמין בשלום – וישם לך שלום, כל הברכות חותמים בשלום – עושה השלום".

כמו ב'תורה אור'. ויש לחפש גם בדפוס הראשון של הסידור עם דא"ח (קאפוסט תקע"ו).



תפילה בשבת ויו"ט אצל קברי צדיקים [גליון]

הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגיליונות האחרונים דנו אודות זה שכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו אמר פעם, שבאם הי' לו שופר כשהי' על האהל, הי' נשאר שם לר"ה וכו' ומזה הוכחה שמותר וכו', וכפי שכבר נדפס - יש חילוק בין השתטחות לבין להתפלל תפלת היום, השתטחות - הכוונה, כמבואר בשער רוח הקודש להרח"ו: "להתקשר עם נשמת הצדיק הקבור שם", וע"י ההשתטחות "גוף הצדיק נעשה חי כמו חי ממש, כי אז נפש הרוחפת על גופו מתלבשת בעצמותיו להחיותו". וממשיך שם: "ולזה אין להשתטח על קבר הצדיק בשבת, ימים טובים ור"ח, כי אז נשמות הצדיקים עולות למעלה ואינן נמצאות במקום". משא"כ להתפלל תפלת שבת וכיו"ב - לכאורה, מותר כיון שהמקום הוא מקום קדוש גם כשנשמת הצדיק אינה נמצאת שם.

כשהרבי אמר שהי' נשאר שם, לכאורה - זה היה בכדי להתפלל תפלות ר"ה. אבל, אפילו אם הייתה כוונתו להשתטח, הנה כאשר "רבי" משתטח על הציון - הרי ביכולתו להתקשר עם נשמת הצדיק ולהמשיכה בכל עת ובכל זמן, משא"כ שאר אנשים, כמובן ופשוט.



האם נשים שוות לאנשים בקדושתן [גליון]

הרב חיים רפפורט

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

בגליון תתקח (עמ' 138) עמדתי להעיר על מ"ש בשו"ת אגרות משה אור"ח ח"ד סי' מט בעניין פטור נשים ממצוות עשה שהזמ"ג, ש"צריך לדעת כי אין זה בשביל שנשים פחותות במדרגת הקדושה מאנשים, דלענין הקדושה שוות לאנשים לעניין שייכות החיוב במצוות שרק מצד הקדושה דאיכא בישראל הוא ציווי המצוות. . . ורק שהוא קולא מאיזה טעמי השי"ת שרצה להקל לנשים כדלעיל ולא מצד גריעותא ח"ו, והערתו מהא דתנן במסכת הוריות (פ"ג מ"ז): "האיש קודם

לאישה 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 ובט"ז יו"ד סי' רנב סק"ו.

ובגליון העבר (עמ' 79) יצא הרב א.י.ה.ס. להצדיק את דברי האג"מ, וז"ל: "ובאמת מה שאמר האגרות משה דלענין הקדושה שוות נשים לאנשים זהו באמת המסר שאנו שלוחי הרבי [זי"ע] מוסרים לכל הבעלי תשובה. אבל האמת הוא שמבואר בחסידות במקומות אין מספר שנשים מקושרות יותר למלכות ואנשים מקושרים יותר לז"א וידוע שיש יותר גלוי אור בז"א מהאור שיש במלכות וע"כ כותבים המאמרים הנ"ל שיש יותר קדושה באיש מבאישה, אבל ביחד עם זה מבואר בחסידות בכמה מקומות שיש במלכות בהעלם, יותר מכח האין סוף אשר יש בז"א. . ומכל זה מובן שיש מקום לומר דלענין הקדושה שוות נשים לאנשים". עכת"ד.

והנה לפני שאבהיר את כוונת הערתי על דברי האג"מ, אענה ואומר, דלא זכיתי להבין מאי שייטי' דבעלי תשובה להכי, דמנ"פ, אם אמיתתה של תורה הוא כדברי האג"מ, הרי הוא שוה לכל, צדיקים גמורים ובעלי תשובה, ואם האמת הוא שלאנשים יש קדושה יתירה מקדושתן של נשים, הרי פשוט שאי אפשר למסור מסר המכחיש את מ"ש בתורה שבע"פ בפירוש, וכמבואר בארוכה גם בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ב סנ"א [ולשיטתי' זהו יסוד איסור חנופה, ע"ש בארוכה].

גם מ"ש הרב הנ"ל לתרץ את דברי האג"מ עפמ"ש בספרי קבלה וחסידות, הנה לענ"ד צע"ג אם אפשר להעמיס כן בכוונת האג"מ כי כל המעיין בספרי הגרמ"פ [דברות משה, 'אגרות משה' ו'דרש משה'] יראה שאין לו עסק בנסתרות, וכל דברים בנויים על אדני הש"ס והפוסקים, וע"כ רחוק מאד לומר שבמ"ש באג"מ "דלענין הקדושה שוות לאנשים" כוונתו מצד מעלת ספירת המלכות אשר יש בה "יותר מכח האין סוף [מ]אשר יש בז"א".

אמנם גם לו יהא כדבריו, שדברי הגרמ"פ מיוסדים על תורת הסוד, מ"מ לא העלה ארוכה לשאלתי, וכפי שיתבאר.

הנה דברי הגרמ"פ מוסבים על זה שהתורה ריבתה לאנשים מצוות יתירות, ועל זה הוא שכתב ש"צריך לדעת כי אין זה בשביל שנשים

פחותות במדרגת הקדושה מאנשים", ועוד הדגיש "דלענין הקדושה שוות לאנשים לעניין שייכות החיוב במצות . . ולא מצד גריעותא ח"ו".

והנה גם את"ל שיש לנשים מעלה יתירה על האנשים מצד שרשן, מ"מ מהא דאיתא במשנה והובא להלכה למעשה, הרי ברור לפענ"ד ד"לענין שייכות החיוב במצות" יש לאנשים קדושה יתירה, ואפילו את"ל שאין פטור הנשים ממ"ע שהז"ג בגלל "שנשים פחותות במדרגת הקדושה מאנשים", מ"מ הרי סוכ"ס לאחר ששבפועל נתחייבו האנשים במצוות יתירות, הרי "לענין הקדושה" הקשורה למצוות אין הנשים שוות לאנשים, [וכמו שאין הישראל שווה ללוי ואין הלוי שווה לכהן וכו'], ואשר ע"כ הוא דקיי"ל במצב דפקו"נ, שבכה"ג שאין אפשרות להציל את שניהם, יש להציל את האיש ולא את האישה.

ויש להוסיף, דלמרות המבואר בדא"ח בענין שרש הנשים לא מצינו בשום מקום דין קדימה לאנשים [היכא דהסכנה או הצער וכיו"ב שוה בשניהם], ובעולם הזה הגשמי, עולם ההלכה, האנשים קודמין לנשים מצד קדושתן.

סוף דבר: דברי האג"מ לא זכיתי להבין, וה' יאיר עינינו בתורתו.



לעילוי נשמת
הור"ח אי"א מוה"ר יוסף חיים ע"ה
בן הור"ח אי"א ר' זאב אברהם ז"ל
סלאווין
נפטר ביום ועש"ק פ' וישב
כ"ב כסלו ה'תשל"ב
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י חתנו ובתו
הרה"ת ר' ירחמיאל גדלי' וזוגתו מרת בריינדל
ומשפחתם שיחיו
שייפער

לעילוי נשמת
האשה החשובה
רבת הפעלים עסקה בצ"צ באמונה
מרת מוסיא ע"ה
בת הרה"ח ישראל הלוי ע"ה לוין
המכונה "ר' ישראל נעוולער"
נפטרה ביום י"ח כסלו ה'תשנ"ה



נדפס ע"י בנה
הרה"ת ר' ישראל וזוגתו מרת חי' שרה
ומשפחתם שיחיו
זלמנוב



לעילוי נשמת
אבינו מורנו הור"ח אי"א
הרה"ח ר' יעקב זלמן חיים ע"ה
בן הרה"ח ר' אברהם מרדכי לוי יצחק ע"ה
סעמיועלס
נפטר ביום ועש"ק פ' וישב יעקב'
כ"ג כסלו ה'תשמ"ו
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה
הר' יוסף יצחק וזוגתו מרת מרים קיילא
ומשפחתם שיחיו
סעמיועלס

לעילוי נשמת
מרת חנה לאה ע"ה
בת ישעיהו ע"ה
לשס
נפטרה ביום י"א כסלו ה'תשנ"ט
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו



לזכות
החתן הרה"ת אברהם יצחק שיחי'
ראפופרט
והכלה מרת מאשא רבקה שתחי'
ברונשטיין

לרגל בואם בקשרי השידוכין
ביום ערב שבת קודש פרשת וישלח
ט"ו כסלו 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 הוריהם
הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת שטרנא שרה שיחיו
ברונשטיין
הרה"ת ר' שמואל דוד וזוגתו מרת טובה שיחיו
ראפופרט

לעילוי נשמת
א"א נר"נ עוסק בצ"צ רב פעלים
הרה"ת הרה"ח ר' ישעי' ע"ה
בן הרה"ח התמים ר' אהרן ע"ה
גופין

נפטר בעש"ק פ' וישב כ' כסלו ה'תשמ"א
אשר זכה לפעול לטובת ישיבת תו"ת ברוסי' הסובייטית
ובאה"ק זכה להיות ממייסדי ומבססי מוסדות
בתי ספר למלאכה בכפ"ח וזכה לשמש בקודש בתור מנהל
במשך עשר שנים
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת צבי'
ומשפחתם שיחיו
גופין



לעילוי נשמת
הרה"ת הרה"ח יוסף מנחם מענדל ע"ה
טענענבוים
נפטר ביום מוצאי זאת חנוכה
ג' טבת ה'תשנ"ד
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בניו
הרה"ת ר' אליהו ומשפחתו שיחיו
הרה"ת ר' שלום דובער ומשפחתו שיחיו
הרה"ת ר' יצחק ומשפחתו שיחיו
הרה"ת ר' לוי ומשפחתו שיחיו
הרה"ת ר' אלטער יעקב יהודא ומשפחתו שיחיו
טענענבוים

לזכות

הילד איסר שלמה שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה

ביום רביעי כ' כסלו 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 אחיו מנחם מענדל שיחי'



ולזכות זקניהם

הרה"ת ר' שמואל

וזוגתו מרת אסתר מלכה ומשפחתם שיחיו

ליבליך

הרה"ת ר' בנימין זוגתו מרת שרה ומשפחתם שיחיו

מרגי



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת ר' משה יצחק זוגתו מרת חנה שיחיו

ליבליך



לעילוי נשמת

אבינו מורנו הו"ח אי"א

הרה"ח ר' משה אהרן ע"ה

גייסינסקי

נפטר ג' טבת ה'תשנ"ב

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ת ר' אלחנן זוגתו מרת רבקה מלכה

ומשפחתם שיחיו

גייסינסקי

לזכות

החתן הרה"ת נחום שיחי'

שפירא

והכלה מרת חנה שתחי'

שאנאוויטש

לרגל בואם בקשרי השידוכין

ביום ערב שבת קודש פרשת וישלח

ט"ו כסלו 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 הוריהם

הרה"ת ר' יהודא ליב וזוגתו מרת תרצה שיחיו

שפירא

הרה"ת ר' חיים יצחק וזוגתו מרת שטערנא שיחיו

שאנאוויטש



לזכות

הילד אברהם דוד שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה

ביום ראשון יז' כסלו 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 הוריו

הרה"ת ר' שניאור זלמן וזוגתו מרת רבקה שיחיו

ווילהלם

לעילוי נשמת
הרה"ת הרה"ח
מקושר לרבותנו נשיאינו בכל נימי נפשו
מזקני החסידים
ר' אליהו ע"ה
סימפסאן
נפטר ה' דחנוכה ה'תשל"ז
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו