

# מודעה ובקשה

לקראת יום הבהיר יו"ד שבט הבעל"ט "העשירי יהי' קודש" - יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ זצוקללה"ה. ונ"ו שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

תקוותינו להוציא לאור בעזה"י קובץ חגיגי מוגדל - הן בכמות והן באיכות - לנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו.

אי-לכך, שטוחה בזאת בקשתינו לקהל הכותבים שיחיו (וכן מאנ"ש והתמימים שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), להשתדל ולהזדרז בכתיבת ההערות בכל חלקי התורה וכו', **ובפרט בגליון מיוחד זה להשתדל לכתוב בעניני גאולה ומשיח ובתורת רבינו**, ולמוסרם לנו ע"מ שנוכל להדפיסם בקובץ מיוחד זה.

הקובץ יצא לאור בימים הסמוכים לפני יו"ד שבט. יש לשלוח את ההערות לא יאחר מיום א' לפרשת בשלח ז' שבט, וכל המקדים ה"ז משובח.

ויה"ר שע"י כתיבת ההערות באופן של "להגדיל תורה ולהאדירה", נזכה ל"תורה חדשה מאתי תצא" בביאת משיח צדקנו תיכף ומיד ממש.

**המערכת**

ב"ה  
ש"פ שימות  
ה'תשס"ו  
גליון ז [תתקיב]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

מעמדם של כהנים גדולים שבעבר לעתיד לבוא ..... 7

רשימות

בגדרי רשות הרבים ..... 14

לקוטי שיחות

קים להו לרבנן בצל הסכך ..... 17

"וחדלת מעזוב לו" בפנימיות הענינים ..... 18

איך יעקב נשא ב' אחיות [גליון] ..... 19

שיטת ר"ש ור"י אם כמות או איכות עדיף [גליון] ..... 21

שיחות

קיום בית המקדש האמיתי על ידי החרבת המקדש המזויף. 22

## אגרות קודש

23 ..... תיקון טעות במכתב רבינו

## נגלה

24 ..... ד' רשויות לשבת

27 ..... ידו של אדם חשובה לו כדע"ד בעקירה והנחה

29 ..... ידו הפשוטה ברה"ר למעלה מי' טפחים [גליון]

31 ..... בענין עקר ממקומו

35 ..... ביתא כמאן דמליא דמיא

39 ..... אגוז המונח בכלי לשי' התוס'

40 ..... רשויות בשבת

43 ..... שיטת תוס' בידו הפשוטה לרשות אחרת

## חסידות

48 ..... לשלם לו כפעלו

49 ..... תפילה ובקשה – החילוק

50 ..... למה לא נברא העולם קודם

51 ..... רצון וט' ספירות [גליון]

## דמב"ם

52 ..... 'עמרם נצטווה מצוות יתירות'

55 ..... כיבוי והבערה בגחלת של מתכת

## הלכה ומנהג

60 ..... מתי חייבים לכבד הכהנים

62 ..... רבית במלאכה - בירור דעת רבינו בשלחנו

69 ..... מוכר כסותו בשביל נר חנוכה

71 ..... בברכת הראי' על ימים ונהרות והרים

72 ..... טעם ההשמטות בברכת המזון [גליון]

72 ..... מנורות ברחוב של אלקטרי ושל גז [גליון]

73 ..... "עול הגוים" או "עול הגלות"? [גליון]

74 ..... היכן אומרים פסוק השייך לשמו בסוף שמו"ע [גליון]

74 ..... בענין הבטה בש"ץ בעת אמירת ברכת כהנים [גליון]

76 ..... בישול עכו"ם ב"פאטייטא צ'יפס" [גליון]

77 ..... קידוש בין שעה שש לשבע בליל שבת [גליון]

## פשוטו של מקרא

- 80 ..... "לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל" [גליון]  
83 ..... בענין הנ"ל.  
84 ..... בענין חיוב טבילה בכלי מתכות [גליון]

## שונות

- 84 ..... פרשת יוסף הצדיק ומרדכי ואסתר - המשותף וההבדל  
87 ..... נידון על שם סופו [גליון]  
88 ..... כבוד ספרים  
88 ..... הנוסח הנכון ב'לכה דודי' ? [גליון]  
89 ..... תפילה בשבת ויו"ט אצל קברי צדיקים [גליון]  
90 ..... אם נשים שוות לאנשים בקדושתן [גליון]  
91 ..... מתי התחילו לקרוא לכ"ק אדה"א בשם "האמצעי" [גליון]

---

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לכבוד יו"ד שבט  
יש לשלוח לא יאוחר מיום א', ז' שבט

---

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

---

עכשיו באתר ! שיעורים של רמ"ם עמ"ס שבת

---

## גאולה ומשיח

### מעמדם של כהנים גדולים שבעבר לעתיד לבוא

**הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי**  
**ר"מ בישיבה**

איתא ביומא יב, ב: תנו רבנן: אירע בו פסול ומינו אחר תחתיו - ראשון חוזר לעבודתו, שני - כל מצות כהונה גדולה עליו, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר: ראשון - חוזר לעבודתו, שני - אינו ראוי לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט. אמר רבי יוסי: מעשה ביוסף בן אלם בציפורי שאירע בו פסול בכהן גדול, ומינוהו תחתיו. ואמרו חכמים: ראשון - חוזר לעבודתו, שני - אינו ראוי לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט. כהן גדול - משום איבה, כהן הדיוט - משום מעלין בקודש ולא מורדין. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי יוסי. ומודה רבי יוסי שאם עבר ועבד - עבודתו כשרה. אמר רב יהודה אמר רב: הלכה כרבי יוסי וכו' וראה גם הוריות יב, ב, ומגילה ט, ב, וכן פסק הרמב"ם הל' עבודת יוהכ"פ פ"א ה"ג כר' יוסי, וכדביאר בסמ"ס שם, ועיי"ש דגם לפי ר' יוסי דינו של כה"ג שעבר הוא, שנוהג בו כל האזהרות של כהן גדול שאסור באלמנה וכו', אבל אינו משמש לעבוד ככהן גדול משום איבה, וכן אינו יכול לעבוד ככהן הדיוט משום מעלין בקודש ואין מורדין, ואפילו אם ירצה לעבוד ככהן הדיוט אינו יכול להוריד א"ע מקדושתו, וכדביאר בשדי חמד מערכת מ' כלל קצ"ד בסופו עיי"ש ובכ"מ<sup>1</sup>.

ועפ"ז יש לחקור מה יהי' דינם ומצבם של כל הני כהנים גדולים הכשרים ששימשו בבית ראשון ושני לע"ל כשיקומו בתחיית המתים, דהרי בכלל נקטינן דאדם הקם לתחי' בתחיית המתים יש לו אותם הדינים שהיו עליו לפני שמת, כי הוא אותו האדם, ומביאים ראי' לזה מסנהדרין צ, ב: "מנין לתחיית המתים מן התורה, שנאמר ונתתם ממנו

---

(1) וראה גם ברשימות חוברת קל"ט (ע' 9) שביאר הגדר בזה, דכהן שעבר הנה כל החיובים שמקודם נשארים עליו, וכן לענין קרבנות וחביתין וכו', אלא שיש לכהן גדול המשמש דין קדימה לשמש בפועל, דתרווייהו ביחד לא שייך משום איבה, אבל בדעבד אם עבד עבודתו כשירה, וכן אם הביא חביתין מקבלין ממנו עיי"ש.

תרומת ה' לאהרן הכהן", והיינו שזה יתקיים לע"ל, ואי נימא דהוה גברא אחרינא, היכי מתקיים קרא, הא קרא משתעי באהרן הכהן שהי' אז, אלא ע"כ דאותו גברא הוא<sup>2</sup>, (ונת' בזה בארוכה בס' ימות המשיח בהלכה' סי' מ"ב וסי' נט-ס עיי"ש), ולפי"ז לכאורה י"ל שכן הוא בהני כהנים הגדולים שבעבר שכשיקומו בתחיית המתים יחול עליהם דין ד"כהן גדול שעבר", ונמצא שיהי' עליהם כל האזהרות של כה"ג כנ"ל, וכיון דקיימ"ל כר' יוסי לא ישמשו לא בתורת כה"ג משום איבה, ולא בתורת כהן הדיוט משום מעלין בקודש ואין מורידין.

### כה"ג משום וכה"ג שנתרבה בבגדים

והנה איתא בירושלמי הוריות (פ"ג ה"א): "אמר ר' לעזר כהן גדול שחטא מלקין אותו ואין מעבירין אותו מגדולתו א"ר מנא כתיב כי נזר שמן משחת אלהיו עליו אני יי' כביכול מה אני בגדולתי אף אהרן בגדולתו אמר רבי אבון קדוש יהיה לך כביכול אני בקדושתי אף אהרן בקדושתו" (הובא בכס"מ הל' סנהדרין פ"ז ה"ח, וכ"ה בירושלמי סנהדרין פ"ב ה"א), דמוכח מזה דמינוי כהן גדול הוא לעולם ולא שייך להעביר מגדולתו, וראה גם במשנה נזיר מז, א שקדושתו קדושת עולם.

והקשו המפרשים מזה על מה שכתבו התוס' ביומא שם (בד"ה כהן גדול) - בהא דהובא בגמ' שם (כנ"ל) דעת ר' יוסי בכהן שעבר - שאינו ראוי לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט. כהן גדול - משום איבה, כהן הדיוט - משום מעלין בקודש ולא מורידין - וז"ל: הקשה ר"י מדקאמר טעמא משום איבה מכלל דמן הדין ראוי להיות כהן גדול מדאורייתא אלא גזרו ביה רבנן משום איבה, ותימה אם כן מאי איצטריך לפרושי טעמא דכהן הדיוט משום מעלין בקדש וכו' תיפוק ליה מדילפינן מקרא בפרק שני דזבחים (דף יח.) דכהן גדול שלבש בגדי כהן הדיוט ועבד עבודתו פסולה משום מחוסר בגדים וכו'? וי"ל דכהן גדול מתמנה בפה ומסתלק בפה ובירושלמי דריש ליה מקרא, ומסתברא שהדבר תלוי במלך ובאחיו הכהנים כדאמר בפרק הבא על יבמתו (יבמות דף סא.) דינאי מלכא אוקמיה ליהושע בן גמלא בכהני רברבי וכו' עכ"ל, ביאור דבריהם: שהקשו דאפילו אם היינו אומרים דמורידין בקודש לא שייך לומר כן הכא, כיון דמדאורייתא ראוי להיות כהן גדול א"כ אם ירצה לעבוד בתורת כהן הדיוט הרי הוא מחוסר בגדים

---

(2) ראה בארוכה בזה בס' 'שיח השדה' קונטרס הליקוטים סי' ד, ובס' הזכרון לה'פחד יצחק' ע' תוס', שהגר"ח ברלין הביא רא' זו.

ועבודתו פסולה, וא"כ למה לי טעמא דמעלין בקודש וכו'? ותירצו דאף שנתמנה להיות כהן גדול לעבוד תחת הראשון, הרי יש בידם גם לסלקו, במילא אי לאו הטעם דמעלין בקודש ואין מורידין היו יכולים להורידו ששוב יהי כהן הדיוט ובמילא לא יהי שום חסרון דמחוסר בגדים, ורק מחמת טעם זה דמעלין בקודש וכו' (דילפינן ל' מקרא במנחות צ"ט, א) אין מורידין אותו ונשאר בגדולתו, ולכן אינו יכול לעבוד בתורת כהן הדיוט, וראה בס' שיח יצחק שם שביאר כן, ובס' 'ראש יוסף' מגילה שם (בד"ה ולא) וראה בחי' הריטב"א שם שכ"כ, ועי' תוס' הרא"ש שם, ותוס' מגילה ט, ב, ד"ה ולא, וזבחים יח, א, בד"ה כהן גדול שכ"כ.

והקשו המפרשים דאיך כתבו התוס' שכהן גדול מסתלק בפה, ואי לאו הטעם משום מעלין בקודש ואין מורידין היו מורידין אותו לכהן הדיוט, הרי מבואר בירושלמי דמינוי כהן גדול הוא לעולם דמה אני בגדולתי אף אהרן בגדולתי?

ותירץ בשו"ת חתם סופר יו"ד סי' ה' ד"ה אמנם, (נדפס גם בחי' החת"ס השלם יומא שם) ובצפצ"נ (ירושלמי הוריות פ"ג ה"ה ד"ה במה שהוא מתמנה) שהרי יש ב' סוגי כהן גדול, אחד שנמשח בשמן המשחה, והב' שנתמנה ע"י ריבוי בגדים, - כגון בבית שני שלא הי' שמן המשחה הי' הכהן גדול מתמנה ע"י ריבוי בגדים וכמ"ש ברמב"ם הל' כלי המקדש פ"א ה"ח ופ"ד ה"ב- ודין זה שבירושלמי שקדושתו הוא קדושה עולמית קאי רק על כהן גדול שנמשח בשמן המשחה, דבזה איירי קרא דנזר שמן משחת וגו', אבל בכהן גדול שנתמנה ע"י ריבוי בגדים שפיר אפשר לסלקו בפה דאין זה קדושה עולמית עי"ש, וכ"כ בשו"ת דברי יציב חחו"מ סי' צ"ד, וראה בס' גבורת ארי יומא שם ד"ה ולא כהן הדיוט, ובס' יושר הורי הוריות י, א, ד"ה ולפי טעמים אלו ועוד בכ"מ, וזהו כהמבואר בלקוטי שיחות חכ"ה ע' 111, דמשיחה בשמן המשחה פועל ענין הנצחיות עי"ש<sup>3</sup>.

---

(3) וראה שו"ת אבני נזר חלק יו"ד סימן שיב שכתב בענין זה וז"ל: ובזה נראה לפרש מה שכה"ג בן כה"ג צריך משיחה, דהנה בסוף פ' וילך הקהילו אלי פירש"י ולא תקעו היום בחצוצרות להקהיל את הקהל לקיים ואין שלטון ביום המות. וכן בתחילת פ' וילך מלמד שנסתמו ממנו מעיינות החכמה. וע"כ כשמת המלך ירש ממנו הכה המלוכה שהלך אז ממנו. אבל כהן גדול איתא בירושלמי פ' בתרא דהוריות [הובא ברמב"ם ובכ"מ סוף פ"ז מה' סנהדרין] כה"ג שחטא מלקין אותו ואין מעבירין אותו מגדולתו. אמר ר' מנא כתיב כי נזר שמן משחת אלקיו עליו כביכול אני בקדושתו ואהרן

## משיחה שבעבר האם מועיל גם על לע"ל

והנה בתו"כ פ' צו פ"ח איתא: "זאת משחת אהרן ומשחת בניו ר' יהודא אומר יכול יהו אהרן ובניו צריכים לשמן המשחה לעתיד לבוא ת"ל זאת וכו'" – היינו שהיו צריכים משיחה בשמן המשחה רק אז בחנוכת המשכן, אבל לא לע"ל כי עומדים בקדושתם במשיחה הראשונה ואי"צ משיחה אחרת, וכן איתא במדב"ר פ' נשא פי"ד, יג, "עדיין אני אומר שימשחו לע"ל ת"ל זאת אין נמשחין לע"ל", עיי"ש, וראה קרבן אהרן שם.

ולפי מה שנת' לעיל נראה לומר בנוגע ללע"ל, דכהנים גדולים אלו שנמשחו בשמן המשחה דמשיחה זו לא לא נפקע לעולם, לא יוכלו לעבוד אז גם בתורת כהן הדיוט, כיון שנתקדשו בקדושת הגוף להיות כה"ג, ויהי' נוהג בהם האזהרות של כה"ג, אבל כהנים גדולים אלו שלא נמשחו בשמן המשחה ונתמנו בריבוי בגדים י"ל דכשמתו דנפקע המינוי שלהם בדרך ממילא, א"כ י"ל דשוב לא שייך בהם הדין דמעלין בקודש ואין מורידין (וכמבואר לעיל בפירוש התוס' דיומא, דמצד הדין "דמעלין בקודש ואין מורידין" אין בי"ד מסלקין אותו מכהונה גדולה ולכן אינו יכול לעבוד בתורת כהן הדיוט, ומשמע דאם נסתלק כבר מכהונה גדולה שוב יכול להשתמש בכהן הדיוט<sup>4</sup>) ובמילא יוכלו לשמש בתורת כהן הדיוט, וכן נפקע מהם חיוב האזהרות של כהן גדול.

אבל לפי מ"ש הרמב"ן בסהמ"צ שרש שלישי בנוגע לאהרן ובניו לע"ל וז"ל: הנה סוברין כי לתחיית המתים יקדשו אהרן ובניו עצמן במילואים, לפי שכבר בטלה משיחתן ממנו ומזרעו בשעת מיתה ויהיו אנשים מחודשים, ויצטרכו להתקדש כבראשונה, ויהיו המילואים האלה נוהגין גם וכו' עכ"ל<sup>5</sup>, הנה לפי שיטתו דסב"ל דלע"ל אכן

---

בקדושתו. וע"כ אף לאחר שמת לא פסק ממנו כלל קדושת כהונתו. דהוקש להקב"ה שקדושתו נצחית. ואולי הוא מקריב קרבנות במזבח של מעלה כמו שנתבאר בס' שלשלת הקבלה על רבינו אלי' הכהן. וע"כ אי אפשר שירש קדושת כהונתו מאביו. כי לא נפרד מאביו כלל. וא"ת כמו ואצלתי מן הרוח כמדליק מנר ונר עצמו אינו חסר. הנה כל אצילות הוא הארה נמוכה מהאור שנאצל ממנו. ע"כ צריך משיחה חדש עכ"ל.

(4) ועוד יתבאר בזה אי"ה יותר.

(5) וכבר תמהו על הרמב"ן דדבריו סותרים למ"ש בתו"כ הנ"ל דלע"ל לא יצטרכו משיחה חדשה, וראה בזית רענן על הילקוט פר' צו רמז תקט שהקשה כן וכן באמבואה דספרי על ספרי זוטא פר' נשא (יח, פד), ובשו"ת רב פעלים ח"ב סוד ישרים סי' ב ועוד,



יצטרכו למשיחה חדשה כי משיחתן הראשונה נתבטלה, י"ל דגם כה"ג אלו שנמשחו מקודם בשמן המשיחה להיות כה"ג, יוכלו לעבוד בתורת כהן הדיוט וכו' כיון דלשיטתו נפקע מהם קדושת כהונה גדולה.

### הטעם דאיבה אם הוא מדאורייתא ואם שייך לע"ל

ולפי מה שנתבאר בגליון תתקט (ע"פ המבואר בלקו"ש חל"א פ' תצוה א' הערה 47 לגבי שמונה וחמשה איש נושא אפוד בד), דכיון דלע"ל לא יהי' לא קנאה ולא תחרות וכו' י"ל דלא שייך הטעם דאיבה, ונתבאר עפ"ז מ"ש הרד"ק והרשב"ץ וכו' שלע"ל יהיו אהרן ויחזקאל כה"ג עי"ש, הנה לפי"ז לכאורה יוצא דשפיר יהיו מותרים - כה"ג שנמשחו בעבר - לשמש בתורת "כהנים גדולים", כיון דליכא טעם דאיבה - אבל נראה שזהו חידוש מיוחד הנלמד מקרא דיחזקאל (מג, יח-יט) שגם יחזקאל יהי' כהן גדול לע"ל, אבל זאת לכאורה לא מצינו שיהיו גם אחרים ישמשו בפועל בתורת כהנים גדולים.

ויש לבאר בזה יותר, דהנה הובא לעיל דברי התוס' ביומא שכתבו דמדקאמר טעמא דאיבה משמע שהוא רק גזרה דרבנן, וכ"כ רש"י שם בד"ה שם עבר ועבד: "דאמרו רבנן לא לישתמש משום איבה", ויש להקשות דהרי איתא בתו"כ פ' צו פ"ג: עה"פ ביום המשיח אותו: "אותו, אין מושחים שני כהנים גדולים כאחד", וכן הוא בילק"ש שם רמז תפו ועוד, וכן הוא בירושלמי יומא פ"א ה"א: "אותו אחד מושחין ואין מושחין שנים אמר רבי יוחנן מפני איבה" (וכן הוא בירושלמי

---

ובס' הל' ארץ ישראל ע' קסב ועוד, ועי' גם שיח השדה ח"ב לקוטים סי' ד, וכבר נת' בזה בארוכה בס' ימות המשיח בהלכה' סי' נ"ט וסי' ס"ח עי"ש ואכמ"ל עוד בזה.

6) אבל ראה שו"ת אבני נזר חו"מ סי' ג' וז"ל: ואשר הוקשה לו בש"ס יומא (ה' ע"ב) כיצד מלבישין לעתיד לבוא. למה יצטרך לעתיד סדר הלבשה הלא כבר נתחנכו אהרן ובניו ולמה יצטרך חינוך שנית: נ"ל עפימ"ש הרב מלאדי זצ"ל בעל התניא בספרו תורה אור פ' ויחי בפסוק אסורי לגפן עירה בד"ה והנה זהו, (מו"ג) כי לעתיד תהי' העבודה למכוון אחר ממה שהי' במשכן ובבית עולמים כי שם הי' הכפרה על האדם ולעתיד יהי' האדם כבר מתוקן והקרבתו יהי' להעלות הבעלי חיים. עי"ש. וכיון שיהי' העבודה באופן אחר יצטרך חינוך לעבודה זו מחדש. ורמזו חכמז"ל זה במה שאמרו שמיני רגל בפ"ע. וידוע כי שמיני רומז לימות המשיח כינור של עתיד בת ח' נימין. ואין לו צירוף עם עוה"ז והוא בפני עצמו ע"כ צריך חינוך מחדש, עכ"ל, והביא גם דברי הרמב"ן הנ"ל, דלפי"ז י"ל דקדושתם שמקודם אכן לא נפקע, ומ"מ יצטרכו למינוי חדשה כיון שיהי' העבודה באופן נעלה.

מגילה פ"א ה"י, והוריות פ"ג ה"ב), ומשמע מזה דהוה דינא דאורייתא ולמה כתבו התוס' דאינו אלא מדרבנן?

ועי' בס' שיח יצחק (יומא שם ברש"י ד"ה עבר) שתירץ דמדאורייתא רק ביום אחד אין מושחין ב' כהנים גדולים כאחד וכלשון הנ"ל "כאחד" דהיינו ביום אחד, אבל בזמנים חלוקים אף בעודם בחיים מה"ת עושין, ואתי רבנן וגזרו דאסור אפילו בזמנים חלוקים משום הטעם דאיבה, ופירש עפ"ז גם כוונת הירושלמי הנ"ל, דרבי יוחנן הוסיף לומר דאף דמאורייתא ליכא איסור כי אם ביום אחד, מ"מ אסור מדרבנן גם בזמנים חלוקים משום איבה עיי"ש, אבל כבר הקשו דלא משמע דמן התורה הוה האיסור רק ביום אחד דוקא, והא דקאמר הלשון "כאחד" היינו בחיי האחד וכן פי' בס' באר שבע הוריות יג,א, ד"ה משוח עיי"ש, גם קשה לפרש הירושלמי כדבריו דריו"ח בא להוסיף דין חדש מדרבנן אפילו בזמנים חלוקים, כי משמע שבא לפרש גוף הדין מדאורייתא, ועי' גם בספר יראים סימן תמז [דפוס ישן - שסד] שהביא לשון התו"כ: "אין מושחין שני כהנים גדולים", ולא הזכיר כלל הלשון "כאחד", וכהירושלמי הנ"ל.

ולכן יש לתרץ דמן התורה אסור למשוח כה"ג שני כל זמן שיש כהן גדול אחר שראוי לשמש בתפקידו, וריו"ח ביאר הטעם שבזה משום איבה וכ"כ בפ"י הר"ש משאנץ בתו"כ שם, אבל אם אירע בו פסול והוצרכו למנות אחר תחתיו, שוב י"ל דמן התורה ליכא איסור להשני לשמש ביחד עם הראשון, כיון שכבר נתמנה בהיתר, כיון דמן התורה יש איסור רק למנות ביחד שנים הראויים, וע"ז גזרו רבנן דאפילו בכהאי גוונא שנתמנה בהיתר אינו יכול לשמש אח"כ בתורת כה"ג דגם בזה יש חשש איבה, (ורבי מאיר סב"ל דבכה"ג לא גזרו רבנן, וי"ל דלדידיה יש איסור רק למנות שנים ביחד כפי שהוא מדאורייתא אבל אם נתמנה בהיתר לא גזרו).

והנה בהא דפירש ריו"ח בירושלמי "טעמא דקרא" דאין מושחין שני כה"ג כחד משום איבה אף דקיימ"ל דלא דרשינן טעמא דקרא? י"ל בזה כמ"ש בשו"ת חת"ס יו"ד סי' רנ"ד - לענין מצוות כתיבת ס"ת-דאע"ג דקיימ"ל דלא דרשינן טעמא דקרא, מ"מ היכי דנפק חומרא כי דרשינן טעמא דקרא אזלינן לחומרא ודרשינן טעמא דקרא לכו"ע, וכן האריך להוכיח בהרבה ראיות בשו"ת חסד לאברהם (תאומים) יו"ד סי' פ"ה דלכו"ע דרשינן טעמא דקרא להחמיר עיי"ש, ורק להקל לא דרשינן טעמא דקרא (וראה שד"ח מערכת ט' כלל טו).

ולפי"ז י"ל דבשלמא אי נימא דלע"ל לא יצטרכו למשיחה חדשה נמצא דאלו שכבר נמשחו מעיקרא בהיתר י"ל דלא יהי עליהם שום איסור מן התורה לשמש בתורת כהונה גדולה, דאי משום חשש איבה הרי נת' די"ל דלע"ל לא יהי שייך טעם זה, ויהיו מחוייבים גם באזהרות של כהן גדול, אבל אי נימא כהרמב"ן דלע"ל יצטרכו משיחה חדשה כי יהיו אנשים מחודשים, נמצא שהמינוי דמעיקרא כבר נתבטל ועכשיו צריכים למינוי חדש וא"כ הרי יש בזה איסור מדאורייתא למנות ב' כהנים גדולים כאחד, ואין לומר דכיון דאז לא יהי הטעם דאיבה מותר, דהרי להקל לא דרשינן טעמא דקרא, ובמילא לא יהיו כהנים גדולים ויוכלו לשמש בתורת כהן הדיוט?<sup>7</sup>

### עבודה בבכורות לע"ל

(ב) ומענין לענין אודות כהונה לע"ל, ידוע מ"ש באוה"ח (בראשית מט, כח) וז"ל: ומה שאמר לראובן דברי קנטור, שם צוה את הברכה על דרך אומרים ז"ל עתידה עבודה שתחזור לבכורות, וכפי זה כיון שקבע לו שם הבכורה עתיד הוא לעמוד לשרת לעתיד לבא, ותמצא שהצדיקים צופים ומביטים על העתיד, ולטעם זה השתדל יעקב לקנות הבכורה מעשו, לבל יהיה לו חלק בעבודה לעתיד לבא, והגם שנתנה העבודה ללוים שקולים הם ויבואו שניהם לעבוד עבודת הקודש, כי מעלין בקודש ולא מורידין וכו' עכ"ל, היינו שכתב דלע"ל יחזרו הבכורות לשמש בעבודה, אבל גם הכהנים יעבדו עמם דמעלין בקודש ואין מורידין.

והעירוני ש"ב הרה"ת הנעלה וכו' אלחנן הכהן שי' ריבקין דבס' 'מאמרי אדמו"ר האמצעי' פ' מקץ (ע' ד"ש וע' שז) כתב בהדיא דלע"ל תהי' העבודה בבכורים דוקא ולא בכהנים עיי"ש הביאור בזה בארוכה, והוא חידוש גדול, וראה בזה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' מ"ג, ובס' פרדס יוסף החדש במדבר ג, מה, גם כתב שם אדמו"ר האמצעי בהדיא שהעבודה יהיו בבכורות שהם פטרי רחם ולא בבכור לאב, וזהו כמ"ש בהספר שם.




---

(7) ולפי"ז אכתי צ"ב בנוגע ליחזקאל הנביא שיצטרך מינוי מחדש ועוד חזון למועד אי"ה.

# רשימות

## בגדרי רשות הרבים

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג**  
**ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא**

א. ב'רשימות' כ"ק רבינו זי"ע (חוברת כט) מביא קושיית כל נר"כ הרמב"ם על מה שחשיב 'מדבר' בין סוגי רה"ר; דהרי בסוגיא דשבת (ו, ב) הקשתה הגמ' על זה שבברייתא אחת מוזכר 'מדבר' בין סוגי רה"ר ובברייתא שניה לא מוזכר, ותירצה: "כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה", ופרש"י, דרק באותו זמן הי' נחשב רה"ר מחמת זה שנמצאו שם רבים, משא"כ בזה"ז שאינו מקום הילוך לרבים (ועד"ז יוצא מדברי התוס' על הגמ'), והרי לפ"ז אין מקום לפסוק כיום שמדבר הוה רה"ר, וקשה על דברי הרמב"ם! ? וממשיך רבינו להביא כמה תירוצים וביאורים שנאמרו בענין זה, ומקשה עליהם, ואח"כ מתרץ בכמה אופנים עיי"ש.

והנה א' מהתירוצים שמביא הוא מר"א בן הרמב"ם, והוא, דהפשט בגמ' הוא ש'בזמן שישראל שרויין במדבר' אז אינו נחשב רה"ר משא"כ בזמן הזה, והסיבה לכך הוא, "שכיון שהיו המחנות סדורים, הרי לאו כאו"א הלך בכ"מ . . משא"כ בזה"ז, ורק שמחנה לוי' שהכל שכיחים אצל מרע"ה רה"ר היא".

ועל תירוץ זה ממשיך רבינו לכתוב "ולכאן התי' דוחק קצת, ובפרט לדעת הרמב"ם שלא הזכיר בחיבורו שרה"ר צריך שיהיו ס"ר בוקעים בו, ומפיה"מ עירובין (נט, א) משמע דל"ס ליה הכי, א"כ מהו השיעור כמה אנשים צריכים לבקוע שיחשב אז לרה"ר".

ויל"ע מה הי' תוכן הסברא של ר"א בן הרמב"ם שמכיון ש"במקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יודא" כו' לכן לא יחשבו כל המחנות רה"ר, דאיזה פרט בקביעת שם רה"ר חסר כאן? ולאידך מהו ה'דוחק קצת' בסברא זו (אשר מלשון זו עצמו מובן שיש מקום להסברא אלא שהוא דחוק 'קצת')?

וגם מה שמוסיף רבינו - בהסיבה שהוא 'דוחק קצת' - מזה ששיטת הרמב"ם היא דל"צ ס"ר עבור רה"ר, צ"ע לכאן, דהרי בפשטות הסברא מדוע המחנות של השבטים לא היו רה"ר אינה מחמת חיסרון

בכמות העוברים שם, אלא מחמת זה שהיו שכיחים שם רק משבט אחד ולא מהאחרים, וא"כ מה נוגע לזה כמה אנשים צריכים עבור קביעת שם זה"ר?

(ויש להוסיף: הנה סברא זו שכתבו רבינו בשם ר"א בן הרמב"ם - דהא דלא נחשבו המחנות של השבטים כרה"ר הי' מחמת זה שלא היו שכיחים כ"א בהמחנה של השני - לא הוזכר בפירוש בדבריו של הר"א כלל (עכ"פ איך שהובאו בכס"מ על אתר), אלא דרבינו פירש שלזה נתכוין בדבריו (וכ"כ ה'מפענחים' של הרשימות בהערה שם - שרבינו מפרש כך דברי הר"א). וא"כ הרי בודאי צלה"ב עומק סברא זו איך שהיא 'חזקה' כ"כ עד שגם שלא הוזכר בפירוש, מ"מ מפרש רבינו שלכך נתכוין הר"א בדבריו.)

ב. ואולי יש לבאר הדברים בהקדם תמיהה נוספת; דלכא' הרי לפי הסברא דכל א' ממחנות השבטים לא הי' רה"ר מחמת זה דלא שכיחי שם שאר השבטים, הרי עד"ז י"ל דגם מחנה לוי' לא תחשב רה"ר מחמת זה שרק כלל ישראל שכיחי שם משא"כ שאר באי העולם?! (ואכן ב'מעשה רוקח' על הרמב"ם כאן מובאת סברא כזו, דכל מחנה ישראל - כולל מחנה לוי' - לא הי' בגדר רה"ר ביחס לכל העולם, מחמת זה שהי' המקום מיוחד עבור כלל ישראל עיי"ש).

ובאמת הרי בכל עיר בעולם - כולל עיירות כאלו שיש להן גדר רה"ר - בודאי שכיחי יותר האנשים הדרים באותה עיר מאנשים הדרים בעיירות אחרות, והכי משום זה יתבטל שם רה"ר מהעיר! ?

ג. והנראה לומר בזה, דבאמת יש שני סוגי רה"ר; דיש מקום שהוא רה"ר מחמת 'עצמה', והיינו שזהו מקום העשוי בשביל זה שהרבים יתקבצו וימצאו בתוכה, וזהו ה'פליטיא' המוזכר בגמ' בסוגיין (ו, א) אשר פירשו רש"י "רחבה של עיר ששם מתקבצים לסחורה", ויש מקום שהרבים משתמשים בה בכדי להגיע על ידה להמקומות שצריכים להם, וזהו ה'סרטיא' [מסילה שהולכין בה מעיר לעיר - רש"י] וה'מבואות המפולשין' [לסרטיא או לפטליא] שבסוגיין.

ואכן מצינו בכמה ראשונים הבדלים להלכה בין שני סוגי רה"ר אלו (אף שבפועל לכאורה לא נקטינן כותייהו);

שיטת הרשב"א (בעבוה"ק) והמאירי (בסוגיין), דפליטיא ה"ה רה"ר גם כשהעיר מוקפת חומה ודלתותיה סגורים, משא"כ המבואות לא יחשבו רה"ר בציור כזה (ועד"ז בסרטיא הרי כל ענינה הוא מה

שהולכים על ידה ממקום למקום ובודאי צ"ל פתוחה לכל העולם עבור ההעברה).

וגם דברי הרמב"ן בעירובין (נט, א) דגם להשיטות דבעינן ס"ר בוקעין בכדי שאיזה מקום יחשב רה"ר, הרי"ז רק ברה"ר שבתוך העיר משא"כ בסרטיא שהוא עבור ההילוך ממקום למקום בכל העולם לא מדקדקין בזה (ותיישב בזה סתירה בדברי רש"י בענין זה) עיי"ש.

די"ל שנקודת הביאור בשיטות אלו הוא החילוק הנ"ל; ד'פלטיא' ה"ה רה"ר מחמת זה שעשוי' לקיבוץ הרבים בתוכה, ולכן: א. אינו נחסר ממנו שם זה מחמת זה שנפרד משאר העולם, ב. וצ"ל בה עצמה התנאי דס"ר. משא"כ ברה"ר כזה שענינה מה שמשמשת להילוך הרבים ממקום למקום, הרי: א. צ"ל ראויה להילוך מכל מקום לכל מקום (משא"כ כשנמצא בתוך חומה סגורה), ב. אין הס"ר נמדד בזה שהאנשים נמצאים בה עצמה אלא שמצטרפים לזה כל אנשי העולם המשמשים בדרכים כאלו.

ד. ואם כנים הדברים נראה לבאר סברת ר"א בן הרמב"ם שהוא ע"ד הסברות של הראשונים הנ"ל; דסב"ל שההבדל בין הדגלים הפרטיים של כל שבט ושבט למחנה לוי' הוא ע"ד ההבדל בין 'פלטיא' ל'סרטיא' ו'מבואות', והיינו, דמחנה לוי' היה המקום שבה התקבצו כולם אצל משרע"ה והמשכן וכו', וא"כ הוה כמו הפלטיא שהוא מקום הקיבוץ המרכזי של העיר, ושאר הדגלים הוה כמו דרכים ומבואות להגיע להמרכז ההיא.

ולכן סב"ל (ע"ד שיטת הרשב"א הנ"ל בענין חומה) דזה שבמחנה לוי' 'שכיחי' כלל ישראל ולא שאר העולם אין זה חיסרון כלל, דהא הגדר דרה"ר כזו היא מה דהוה רה"ר מחמת עצמה כנ"ל (וכנ"ל שכן הוא בכל עיר שבודאי שכיחי בה תושבי העיר יותר משאר באי העולם). אמנם זה שבשאר הדגלים לא היו שכיחים עוברים ושבים משבטים אחרים, כן ביטל מהם דין רה"ר, דהא הגדר ברה"ר כזה היא מה שמשמשת עבור כל העולם למקום הילוך והעברה ממקום למקום כמשנ"ת.

ועפ"ז אולי יש להוסיף ולבאר גם מדוע סב"ל לרבינו שתירוצו זה הוא 'דוחק קצת'; די"ל שהדוחק אינו בעצם הסברה לחלק בין ב' סוגי רה"ר אלו כנ"ל, אלא בזה דמחשיבים כל דגל פרטי של השבטים כ'מבוא' ודרך להגיע למחנה לוי', דאף שבודאי היו הולכים כולם

למחנה לוי, מ"מ הרי בפשטות הי' לכל אחד מהם עצמם גם רחובות ושווקים מרכזיים דהרי להרבה מהשבטים היו כמה מאות אלפים איש (כשמחשיבים גם הנשים הזקנים והילדים שלא נמנו), וא"כ צריכים לדונם כרה"ר עצמה, ושוב לא איכפת לן מה ששכיחי בהו יותר אנשי שבט זה כמשנ"ת !?

וזהו גם מה שסיים רבינו "ובפרט לדעת הרמב"ם שלא הזכיר בחיבורו שרה"ר צריך שיהיו ס"ר בוקעים בו וכו'", דלפ"ז קשה עוד יותר לומר שהשבטים הפרטיים יחשבו רק למבואות ודרכים למחנה לוי, דהא גם הם היו מקום ישוב והליכה לרבים מצ"ע ושוב צריכים להחשב רה"ר מצ"ע כנ"ל.



## לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

### קים להו לרבנן בעל הסכך

#### הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חכ"ו עמ' 105 מבאר הרבי את דברי הגמ' ביומא פ, ב לגבי שיעור ככותבת "קים להו לרבנן דבהכי מיתבא דעת" בציר מהכי לא מיתבא דעת". מיהו כולי עלמא טובא ועוג מלך הבשן פורתא", דשיעור זה אינו נמדד לפי גודל הגוף כיון שאינו שייך להחיות הפרטי דהאדם אלא להחיות הכללי דאין חילוק בין א' לשני, עיי"ש.

ויש להעיר מתוס' בסוכה ב, ב לגבי סוכה שלמע' מכ' דאמרינן בגמ' דאם יש בה (בהסוכה) יותר מד' אמות אפי' למע' מכ', כשירה, והקשו בתוס' ד"ה י"ש, "ותימה וכי נכשיר ברחבה משהו יתר מד"א אם היתה גבוהה מכ' אפי' טובא הא ודאי אין כאן צל סוכה", ובת"י הב' כתבו, ד"קים להו לרבנן דאפי' בגובה אלף אי אפשר שלא יהא כאן צל סכך פורתא אם היתה רחבה יותר מד' אמות כדאשכחן בפרק יוה"כ גבי כותבת הגסה דמיתבא דעת" דאמרינן כו"ע טובא ועוג מלך הבשן פורתא". ע"כ.

ולכאור' לפי דברי השיחה דשיעור ככותבת השייך לכולם בשוה קשור להענין דחיות כללי דהגוף, אין לזה שייכות בכלל לצל פורתא דסכך הגבוה אלף אמה. וא"כ צ"ל בפשטות דמה שמביא התוס' כאן הענין דשיעור ככותבת הוא רק דוגמא לענין ד"קים להו לרבנן" שיעור זה, אבל צע"ק בזה מדוע הוצרכו התוס' להביא דוגמא לזה, הרי בהרבה מקומות מצינו ענין קים להו לרבנן בשיעורים.

ואולי י"ל בזה, דהנה קיימין הכא בדעת רבי זירא דילפינן (לעיל ב,א) מ"וסוכה תהי' לצל יומם" דלמע' מכ' פסולה כיון שאינו יושב אלא בצל דפנות, ועיי"ש ברש"י ד"ה וסוכה תהי' לצל: "משמע אין סכך אלא העשוי לצל", ומבואר מדבריו דהחידוש דר"ז הוא דבנוסף להדין לגבי הגבירא היושב בתוכה דכדי לצאת י"ח צ"ל צלתה מרובה מחמתה, יש דין לגבי חפצת הסכך שצ"ל "עשוי לצל".

וא"כ י"ל דמה שכתבו התוס' דקים להו לרבנן דאיכא צל פורתא הוא דקים להו דזה סגי לחפצת הסכך שיהא עשוי לצל, אבל אין הכי נמי לגבי הצלתה מרובה מחמתה המגיע להגבירא היושב בסוכה יש חילוק בין רחב ד' לרחב הרבה יותר, וזהו הכוונה במה שכתבו דהוי ע"ד השיעור דכותבת, דודאי לגבי החיות פרטי דכאור'א יש חילוק בה"מיתבא דעתי", אבל לגבי נקודת החיות, קים להו לרבנן דזה שוה בכל אחד.



## "וחדלת מעזוב לו" בפנימיות הענינים

**הרב משה מרקוביץ**  
ברוקלין, ניו יורק

בלקוטי שיחות חכ"א עמ' 130 ואילך מבואר הטעם ע"פ יינה של תורה שבחר רש"י להביא רק ב' אופנים שבהם קאי הכתוב "וחדלת מעזוב לו" (דליכא החובה ד"עזוב תעזוב עמו"), א. חמור של גוי ומשא של ישראל ב. זקן ואינו לפי כבודו, ולא הביא את האופן שבמכילתא ד"כהן בבית הקברות".

ומביא שם, דענין עזוב תעזוב עמו בעבודת האדם משמעו לעזור לחומר הגוף, שזהו איסור התעניות ושבירת הגוף המבואר בכ"מ, וענין "וחדלת מעזוב לו" משמעו שלפעמים ענין התעניות יש לו מקום, והוא בב' האופנים, א. דבהמתו של נכרי ומשא של ישראל, שזהו ענין תעניות של תשובה, וב. דזקן ואינו לפי כבודו, שמשמעו מי שהוא זקן



שקנה חכמה ובירור וזיכוך הגוף הוא למעלה מכבודו, ולכן מתאים לו ענין התעניות למרק נפשו.

וממשיך שם בעמ' 131, שלכן לא הביא רש"י האופן דכהן בבית הקברות, משום שזהו אותו ענין ברוחניות של בהמת נכרי ומשא של ישראל.

ואח"כ ממשיך: "און רש"י קלייבט אויס דעם פאל פון זקן ואינו לפי כבודו דוקא - ווייל אין רוחניות איז נישט די מציאות פון אמת'ן "הי' בין הקברות" וכו'. [וממשיך לבאר ההפרש הרוחני בין "בהמת נכרי ומשאו של ישראל" לבין "כהן בבית הקברות"].

ולכאורה צ"ב מדוע נקט כאן ש"רש"י בוחר את האופן של "זקן ואינו לפי כבודו", ולא נקט השלילה, שרש"י אינו מביא כהן בבית הקברות, דהרי זה שרש"י הביא "זקן ואינו לפי כבודו" כבר נתבאר קודם. [ובדוחק י"ל, דהכוונה היא שרש"י בחר להביא מן המכילתא ענין זקן ואינו לפי כבודו במקום כהן בבית הקברות].

ויש להעיר, שבס' "ביאורים לפירוש רש"י", שם נעתקה שיחה זו בקיצור, (בעמ' 188), אכן איתא "ורש"י משמיט "הי' בין הקברות" (ראה לעיל), "במקום "ורש"י בוחר זקן ואינו לפי כבודו וכו'".



## איך יעקב נשא ב' אחיות [גליון]

### הרב לוי יצחק גרליק תושב השכונה

בגליונות שעברו היו כמה שרצו לתרץ מה ששאלתי בנוגע להשיחה בחלק ה' (ויצא שיחה ב'), ששם מוסבר באריכות איך הי' מותר ליעקב לקחת ב' (ד') אחיות, כי יעקב הבטיח לרחל שישאנה ואם יעקב לא הי' מתחתן איתה הי' עובר על האיסור של רמי', עיי"ש בארוכה.

ושאלתי, מהו המקור לזה ש"יעקב האט פריער צוגעזאגט חתונה צו האבן מיט רחל'ען (און האט איר אפילו געגעבן סימנים בשייכות דערמיט)". איפה מצינו "הבטחה" זו בפסוקים או במדרשים וכו'.

והנה כל התירוצים שרצו לתרץ בגליונות הנ"ל בענין זה הם בגדר של "השערות", "משמעות" וכו' (וכדלקמן), ומובן שלא לזה התכוונתי בשאלתי.

כוונתי היתה שאני מחפש מקור ברור אִיפֹה (והאם) כתוב שיעקב הבטיח לרחל שיישאנה, שזהו כל היסוד של הבנין. כי אחרת הִי' צ"ל הלשון בלקו"ש שם: 'עס איז געווען זיכער אז יעקב וועט חתונה האבן וכו'" או 'עס איז געווען באוואוסט אז יעקב וכו'', אבל לא שהוא הבטיח לה, שלע"ע לא מצאתי מקורו.

והנה, א' רצה לתרץ שהיות ויעקב עבד ז' שנה וכו' וכו' אז "לא יימלט" שיעקב הבטיח וכו'. הרי זה ע"ד האימרה הידועה מניין מן התורה שצריך ללכת עם יארמולקע (כיפה)? מהפסוק ויצא יעקב - האם יעלה על הדעת שיעקב יצא בלי יארמולקע? ח"ו... עד"ז כאן - "בל יימלט" שיעקב הבטיח...

[דרך אגב: מה שא' מפלפל שם בהטעם איך ולמה לבן רימה את יעקב וכו', הוא שלא ע"פ פש"מ ולכאור' היפך מהכתוב מפורש במדרשים על אתר, ואכ"מ].

ולהוסיף: ידועה השיחה אודות "בראשית א, א" שלכל ענין, אפילו הכי פשוט, צ"ל מראי מקום. ובנדו"ד - בלקו"ש שם מובאים ב' פרטים: הבטחת יעקב ונתינת הסימנים, ונימנו בחדא מחתא. ולכאור' אינו מובן: על הפרט הראשון (הבטחת יעקב לרחל) שזהו יסוד כל הבנין, אין שום מ"מ, ועל הפרט השני (נתינת הסימנים) שכל בן ה' יודע עד"ז, ישנו מ"מ. ועוד חזון למועד.

ותיתי לי' לידידי הרה"ת ר' גבריאל שי' לוי' שהעיר לי מלשון הרמב"ן בפ' ויחי עה"פ ואני בבואי מפדן (ויחי מח, ז) שכותב וז"ל: "אבל הכוונה ליעקב שלא הולך אותה [את רחל] למערה כדי שלא יקבור שם שתי אחיות כי יבוש מאבותיו ולאה היא הנשאת לו ראשונה בהיתר ורחל באהבתו אותה בנדר אשר נדר לה לקחה". עכ"ל. [ועדיין יל"ע מקורו וגם איך לתווך את זה עם שיטת רש"י וכו', ואכ"מ]. ולהעיר שבלקו"ש ח"ל עמ' 239 הערה 33 מציין לרמב"ן זה בנוגע להשקו"ט איך ייתכן לקרוא לרחל "אשתו הראשונה" של יעקב הרי לפועל קידש את לאה ראשונה, ואכ"מ.

ואידי דאייטנין להכי ברצוני להעיר שבהערה 33 שם נדפס "כמ"ש בחדא"ג שם לפני" (יט, ב ד"ה בעלי) ד"רחל נתקדשה מן הדין בשכר שבע שנים וכו'". ואוצ"ל (יט, ב ד"ה מלוה).



## שיטת ר"ש ור"י אם כמות או איכות עדיף [גליון]

### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בגליון תתקי (עמ' 20) הקשנו איך לתווך המבואר בלקו"ש חי"א עמ' 65 בביאור שיטת ר"ש ור"י; דלר"ש ריבוי הכמות מכריע ולר"י גודל האיכות מכריע, עם המבואר בכ"מ בביאור יסוד פלוגתת ר"ש ור"י בדיון חמץ שעבר עליו הפסח, דפליגי בגדר מהות איסור חמץ, דר"י ס"ל דהאיסור חל על "חומר" החמץ ור"ש ס"ל דהאיסור חל על חומר וצורת החמץ עיי"ש.

ובגליון העבר (עמ' 24) תירץ הרב מ.מ.ר. שעצם ההשוואה והקושיא מוטעית מעיקרא. דבחי"א שם מדובר על מקום שבו יש סתירה בין הכמות ובין האיכות, היינו שא"א לתפוס שניהם ביחד, והשאלה היא מה להעדיף, או זה או זה, ועל זה אומר ר"ש שיש להעדיף את ריבוי הכמות על פני האיכות, ור"י סובר שיש להעדיף את האיכות.

ואילו בפלוגתתם לענין תשביתו, הרי אין סתירה בין הכמות ובין האיכות כלל, אלא שמדובר בב' "רבדים" ששניהם נכונים, לא באופן של "זה כנגד זה" אלא "זה בתוך זה" שיש את הרובד החיצוני של החמץ שהוא הצורה, ויש את הרובד הפנימי יותר שהוא עצם החומר, ובזה נחלקו ר"ש ור"י עד להיכן חודר איסור החמץ, דלר"ש הוא חודר רק לרובד החיצוני ואילו לר"י הוא חודר עד הרובד הפנימי וכפשוט שאין שום סברא לומר שרק החומר של החמץ יהי' אסור ואילו הצורה שלו תהי' מותרת, עכת"ד.

ולא הבנתי את תירוצו, דהרי מעולם לא כתבנו לדמות פלוגתת ר"ש ור"י בגדר ומהות איסור חמץ לפלוגתא במקום שיש סתירה בין הכמות ובין האיכות [ע"ד הפלוגתות שבחי"א שם], אלא שמפלוגתתם בגדר ומהות איסור חמץ, 'נובעת' פלוגתא אם ריבוי הכמות מכריע את גודל האיכות (אפי' במקום שיש סתירה בין כמות ובין האיכות).

כלומר: פלוגתת ר"ש ור"י בגדר ומהות איסור החמץ תלויה בשאלה הכללית בכו"כ ענינים מהו עיקר הדבר, חומר וגדר הדבר או צורת הדבר ותוכן הדבר, (ויעויין היטב במפענח צפונות פ"א בארוכה) דאם העיקר הוא החומר וגשם הדבר מסתבר שהאיסור חל (לא רק על הצורה אלא גם על) החומר, החמץ, (דפשיטא "שאינ שום סברא לומר שרק החומר של החמץ יהי' אסור, ואילו הצורה מותרת", אמנם הא

מיהא דמכיון שהעיקר הוא החומר, חודר האיסור עד חומר החמץ), אבל אם נאמר דהעיקר הוא צורת ותוכן הדבר מסתבר שהאיסור חל (רק) על צורת החמץ. ונמצאנו למדים, דלר"י עיקר הדבר הוא החומר והגשם (ולכן ס"ל דהאיסור חל עד החומר), משא"כ לר"ש עיקר הדבר הוא הצורה (ולכן ס"ל דהאיסור חל רק על הצורה).

והנה בלקו"ש חכ"ד עמ' 98 (שהבאנו כבר בגליון הנ"ל) כותב 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 בכ"מ [ומציין למפענח צפונות פ"א, פיי"א, המעתיק]) 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 וי איכות, אויב אבער דער עיקר איז צורת (ותוכן) הדבר, איז איכות מכריע כמות" עכלה"ק.

ומעתה יוצא דלשיטת ר"י בגדר ומהות איסור חמץ, "האט ריבוי הכמות מער חשיבות ווי איכות". ובמילים אחרות, משיטתו באיסור חמץ יוצא, דס"ל בכ"מ דעיקר הדבר הוא החומר, ומזה נובע לכאורה דכמות מכריע האיכות. (אפי' במקום שיש סתירה ביניהם).

ואילו לשיטת ר"ש בגדר ומהות איסור חמץ, "איכות מכריע כמות" ובמילים אחרות: משיטתו באיסור חמץ יוצא, דס"ל בכ"מ דעיקר הדבר הוא הצורה, ומזה נובע לכאורה דאיכות מכריע (אפי' במקום שיש סתירה בין האיכות ובין) הכמות ויל"ע.



## שיחות

### קיום בית המקדש האמיתי על ידי החרבת המקדש המזויף

הרב משה מרקוביץ  
ברוקלין, ניו יורק

בשיחת ש"פ וארא תשי"ז (תורת מנחם כרך יח עמ' 332) הובא סיפור הגמרא שבכ"ה טבת ביקש שמעון הצדיק רשות מאלכסנדר

מוקדון להחריב את מקדש הכותיים שעל הר גריזים, ומזה ניתן ללמוד אשר: "אין לחשוב שהעיקר הוא שביהמ"ק האמיתי יהיה קיים, ולמי איכפת שישנו ביהמ"ק מזוייף. יש לדעת שזוהי טעות, שכן, "לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים" (רש"י תולדות כה, כג), ובמילא, כדי שביהמ"ק האמיתי יהיה בקיומו, צריכים להחריב את ביהמ"ק המזוייף, ודוקא אז יכולים להיות בטוחים בקיומו של ביהמ"ק האמיתי".

והעירני ח"א, דלכאורה בשיחה כאן עיקר ההדגשה היא שקיום הבית תלוי בחורבן הבית המזוייף, וא"כ זהו היפוכו של מארז"ל שמילואה של צור הוא ע"י חורבן ירושלים, שהרי עדיין לא נלמד מכאן ההיפך, שקיום ירושלים הוא ע"י חורבן צור. ולשון הגמרא (שצויין שם) בפסחים מב, ב הוא "אם מלאה זו חרבה זו ואם מלאה זו חרבה זו", דמשמעו שהחורבן נגרם ע"י ה"מילוי" ולא להיפך.

ואולי יש מקום לומר, שבצד הקדושה אכן אין קיום הבית תלוי רק בהחרבת הבית דלעו"ז, דבקליפה שכל ענינה העדר, הרי חורבן בית המקדש עצמו כבר נותן מקום לבנינה של צור, אבל אין לומר כן לאידך שלא נתמלאה ירושלים אלא מחורבנה של צור, אלא שנוסף לבנין ירושלים צ"ל גם החרבת בנינה של צור כדי שבנין ירושלים יהיה לו קיום. וק"ל.



## אגרות קודש

### תיקון טעות במכתב רבינו

**הרב מנחם מענדל רייצעס**

קרית גת, אה"ק

בלקו"ש ח"ל (עמ' 283) הובא מכ' מכ"ק אדמו"ר, ומקורו מאג"ק במקומו, ולכא' יש שם טעות (הדפוס ?) מוכחת.

כי הנה, מבאר שם הטעם שלפי דעה אחת המלאך מיכאל הוא שהציל את לוט, וז"ל: "י"א דלוט צדיק היה, וא"כ שייך למיכאל המקריב נשמתן של צדיקים". ובסוגריים: "ע"י חגיגה יב, ב. ועוד. זח"א קז, ב. מדרש הובא ברש"י יט, יז). עכ"ל.

והנה, ב'חגיגה יב, ב' אמנם מדובר על כך שמיכאל מקריב נשמתן של צדיקים; אבל בשני המ"מ האחרים, "זח"א קז, ב. מדרש הובא ברש"י יט, יז, לא נזכר מזה מאומה!

ועוד צ"ב, מדוע לא מציין רבינו מראה מקום לדיעה ש"לוט צדיק היה" – ועד"ז לא מציין מראה מקום למ"ש בהמשך המכתב שיש דיעה ש"רשע היה"?

אלא שחדא מיתרצא בחברתה, שאכן כוונת רבינו בשני המ"מ האחרונים היא לא לענין זה דמיכאל מקריב נשמתן של צדיקים, אלא לציין מ"מ להמחלוקת בענין לוט אם צדיק היה או רשע. ולכאורה מקום מ"מ אלו אינו כאן, אלא בקשר להמלים במכתב "לוט צדיק היה" או "רשע היה". ובמלים פשוטות: צריך להיות שלושה סוגריים נפרדים עם שלושה מראי מקומות, ובטעות נשתרבבו ממקומם והתאחדו שלושתם לסוגריים אחד, למרות שאין ביניהם קשר.

והיינו, שהמ"מ ל'זח"א קז, ב' הוא על זה שלוט צדיק היה, והמ"מ ל'מדרש הובא ברש"י יט, יז' הוא על זה שלוט רשע היה, כמובן למעין במ"מ אלו.

ומענין לענין באותו ענין, ידוע שיש טעויות דפוס רבות במראי מקומות שבמכתבי רבינו, ולדוגמא ראיתי לאחרונה באג"ק ח"א עמ' מז בסופו: "בטעמ"צ טעהמ"צ" – ולא זכיתי להבין מה הכוונה בכפל הר"ת. [כלומר: ברור שהכוונה היא להמבואר בס' טעמי המצוות פ' שמיני, אבל מה פשר כפל הר"ת]. וצ"ע. והיה מן הראוי לכאן לעבור עזה"פ על המכתבים הנדפסים ולהגיהם היטב.



## נגלה

### ד' רשויות לשבת

**הרב יהודה ליב שפירא**

**ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי**

במס' שבת (ו, א) אי': "ד' רשויות לשבת, רה"י ורה"ר וכרמלית ומקום פטור". ובתוס' שם (ד"ה ארבע) כתבו וז"ל: "ק' לרשב"א ליתני

ה' רשויות, דהא קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה, הזורק מר"ה לתוכו או איפכא, חייב, ואין מטלטלין בו אלא בד"א (לקמן ז,א). וי"ל דההיא רה"י גמור, אלא לענין דאין מטלטלין בו אלא בד"א עשאוה ככרמלית, והרי כבר שנה רה"י וכרמלית, ולהכי נמי לא תני חצר שלא עירבו. עכ"ל.

וצע"ק, בתחלה מאי קסברי ובסוף מאי קסברי, דהרי גם בההו"א ידעו שבעצם ה"ה רה"י, שהרי הזורק מרה"ר לתוכו או איפכא חייב, אלא שהחמירו חכמים שיהי' לו גם דין כרמלית, בזה שאסור לטלטל בתוכו ד"א, ואעפ"כ הקשו שייחשב כרשות בפ"ע, מטעם שבאף א' מהד' רשויות לא מצינו דין כזה, שהזורק לתוכו מרה"ר חייב, ואסור לטלטל בתוכו ד"א [שהרי ברה"י מותר לטלטל בתוכו ד"א, וברה"ר הזורק לתוכו מרה"ר אחר (פחות מד"א) מותר. ובכרמלית, הזורק לתוכו פטור], ולכן סברו שזה מספיק להחשיבו כרשות בפ"ע - א"כ מה נשתנה בהמסקנא, לומר שאף שיש בה דין אחר, מ"מ ה"ז רה"י גמור עם חומרת כרמלית, ולכן אין להחשיבו כרשות בפ"ע, כי נכלל הוא בהד' רשויות המנויות.

וי"ל בזה בהקדים החקירה הידועה האם מקום פטור נק' רשות, אלא רשות כזו שמותר לטלטל בה וממנה לרה"ר ולרה"י, או שמק"פ אינו רשות כלל, ולכן מותר לטלטל בה וממנה לרה"ר ולרה"י.

וחקירה זו נוגעת גם לכללות הגדר דאיסור הוצאה בשבת. דאם מק"פ אינו רשות כלל, אז י"ל בפשטות שהיות ומה"ת אין רשות אחרת חוץ מרה"ר ורה"י, הרי שאיסור הוצאה מעיקרא הי' שאסור להוציא מרשות לרשות (ולא מרה"י לרה"ר); משא"כ אם מק"פ הוא ג"כ רשות, אלא רשות המותר, אז אאפ"ל שהאיסור הוא הוצאה מרשות לרשות, שהרי יש רשות שמותר להוציא ממנה, ומוכרח לומר שהאיסור הוא הוצאה מרה"י לרה"ר.

[וזהו מהיסודות להפלוגתא האם הכנסה הוא ג"כ אב כי אם האיסור הוא הוצאה מרשות לרשות, ה"ז כולל בפשטות גם הכנסה, כי גם בהכנסה מוציא מרשות לרשות, אבל אם האיסור הוא הוצאה מרה"י לרה"ר, הרי אף שאפשר ללמוד ממנו גם הכנסה מטעם "מה לי אפוקי מה לי עיילי", מ"מ אי"ז עצם האיסור, כ"א מה שמדמין להאיסור, ולכן ה"ז רק תולדה.

וישנם ראיות לב' הצדדין: מזה שלשון הברייטא היא "ד' רשויות לשבת רה"י ורה"ר וכרמלית ומקום פטור", משמע שגם מק"פ הוה רשות; לאידך, מזה שהלשון במשנה (עג, א) הוא "המוציא מרשות לרשות" ולא "המוציא מרה"י לרה"ר" משמע שמק"פ אינו רשות, ולכן האיסור הוא להוציא מרשות לרשות. (וזה נוגע כמוכן לפירש"י ותוס' לעיל (ב, ב) בעניין "מי לא עסקינן דקא מעיין מרה"ר לרה"י". ואכ"מ). ועוד כו"כ ראיות לב' הצדדים. [ולהעיר מלשון רש"י (ד"ה אדם) "וזה מקום פטור שהוזכר למעלה שאינו חשוב רשות לעצמו". ובכ"מ כעין זה. ולהעיר ג"כ מסוגיית כוורת (ח, א) ומלשון רש"י שם (ד"ה רחבה): "וא"ת דבלא גבוהה עשרה נמי רשות לעצמה, דהא שמה כרמלית - ההיא לאו מדאורייתא הוה רשות אלא מדרבנן". עכ"ל.]

וי"ל שזהו החילוק בין ההו"א והמסקנא בתוס' כאן: בההו"א חשבו שמקום פטור הוא ג"כ רשות, אלא רשות המותרת, ובמילא נמצא שהחכמים שינו משם רשות א' להחשיבה כרשות אחרת, שהרי שינו את המק"פ שהיא רשות מסוימת ועשוהא לכרמלית, שהיא רשות אחרת. ז.א. כששינו את דין רשות זה (מק"פ) לדין אחר [כי במק"פ מותר להוציא וכו', ובכרמלית אסור], זה גורם שישתנה ג"כ שם הרשות. וא"כ מדוע שאינו כן בקרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה (ובחצר שלא עירבו) שאף שמה"ת ה"ז רשות היחיד, מ"מ היות שאין הדין שוה לגמרי לרה"י סתם, ה"ז ג"כ שינוי בשם הרשות, ולכן הקשו שזה צ"ל רשות חמישי.

אמנם במסקנא סברי שמקום פטור אינו בגדר רשות כלל. א"כ מצינו רק שהחכמים הטילו שם רשות על דבר שאינו רשות, אבל לא מצינו שישנו את השם של רשות אחת לשם רשות אחרת, ובמילא אין להטיל על קרפף (או חצר שלא עירבו) שם חדש של רשות, שהרי מה"ת יש עליו שם רשות, רה"י, ולא מצינו ששינו החכמים שם רשות לשם רשות אחרת, ואף שיש ע"ז דינים אחרים, מ"מ אי"ז מספיק ליקרא בשם רשות אחרת, ונכלל בהד' רשויות המנויות.

והנה בהמשך להנ"ל שלמסקנא ס"ל להתוס' שמק"פ אינו רשות, יש לבאר כו"כ ענינים בדברי התוס'. וא' מהם הוא בנוגע להסוגיא לעיל (ג, ב) ש"בעי אביי ידו של אדם מהו שתעשה כרמלית, מי קנסוה רבנן לאהדורי לגבי או לא". וכתבו התוס' (ד"ה מי) וז"ל: "נראה לר"י דגרס מי אסרוה, ולא גרס מי קנסוהו..." עכ"ל. אבל מרש"י ועוד ראשונים נראה שאכן גרסו "קנסוהו".



וי"ל שנוסף ע"ז שתוס' מסבירים ההכרח שלהם לגרוס "מי אסרוה", ה"ז קשור ג"כ בהנ"ל - דאם מק"פ אינו רשות כלל, והחכמים עשו מאינו רשות לרשות, אז אפ"ל ג"כ שעשו מ"יד" - שפשוט שאינה רשות - לכרמלית, רשות. אבל אם מק"פ הוה רשות, הרי שלא מצינו שעשו חכמים מאינו רשות לרשות, א"כ מדוע נאמר שעשו מ"יד" שאינה רשות לרשות דכרמלית. (וכמו שנת"ל לצד השני שאם מק"פ אינו רשות, לא מצינו שעשו מרשות א' לשם רשות ב', כ"ה לצד הזה שאם מק"פ הוה רשות לא מצינו שעשו מאינו רשות לרשות).

והנה החילוק בין הגירסא "קנסוה" לגבי "אסרוה" הוא ש"אסרוה" פי' שזהו כרמלית רגיל ככל כרמלית, משא"כ "קנסוה" הפי' שאי"ז כרמלית רגיל כ"א "כרמלית מטעם קנס".

ולכן אם מק"פ הוה רשות, אז אא"פ לגרוס "אסרוה", כי לא מצינו שעשו מאינו רשות לרשות, ומסתבר שבנדון דידן ה"ז רק "כרמלית מטעם קנס", ולא כרמלית רגילה, כי "יד" אינה רשות, ולכן מוכרח לגרוס "קנסוה", משא"כ אם מק"פ לא הוה רשות, אפשר לגרוס "אסרוה", כי כמו שבכלל עשו חכמים ממק"פ, שאינו רשות, לרשות, כן אפשר שעשו מ"יד", שאינה רשות, לרשות דכרמלית,

ועפ"הנ"ל שהתוס' ס"ל שמק"פ אינו רשות, מובן שלשיטתם מתאים הלשון "אסרוה", כי גם "יד" אפ"ל כרמלית רגילה.



## ידו של אדם חשובה לו כדע"ד בעקירה והנחה

### הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בגמרא שבת ה,א רש"י בד"ה 'היכא דאחשבה': "זה העושה מלאכה נתכוון לתתה ליד חבירו כי מתניתין". ובד"ה 'אבל היכא דלא אחשבה': "שהלכה ונחה מעצמו ביד חבירו דהאי דזרק לא אחשבה ליד חבירו לאנחתה בגווה דלא נתכוון לכך". עכ"ל.

וצ"ע אריכות לשונו של רש"י, ובפרטיות: בד"ה 'היכא'. א. מה הפי' "זה העושה מלאכה". ב. מה הפי' "כי מתניתין", הלא בפשטות ר' יוחנן קאי על מתני'. ג. מש"כ "לתתה ליד חבירו" איירי בהנחה, הלא מתניתין איירי בעקירה נמי והו"ל לכלול עקירה נמי דהרי תירוצו של

הגמ' דידו של אדם חשובה לו כדע"ד מתרץ נמי אעקירה כקושית הגמ' בריש סוגיין אמתניתין דמקשה מעקירה נמי.

ובד"ה 'אבל', צ"ב. א. רש"י אינו מבאר איך ידעין דזרק ונח ביד חבריו איירי בלא אחשבה, ומצינו בזה ב' מהלכים בתוד"ה זרק בעירובין דף צט, א אי משום ונח עם ואו או משום יתורא דייק, עיי"ש, והכא רש"י לכאורה אינו מבאר. ב. אריכות לשונו "שהלכה ונחה מעצמו ביד חבריו" והו"ל בקיצור דלא נתכוון להניח ביד חבריו ותל"מ.

וי"ל הביאור, בקיצור עכ"פ, דהקשו כל הראשונים למה בעינן דידו של אדם חשובה לו כדע"ד, הלא בגמ' עירובין הנ"ל איתא דמחשבתו משויא ל' מקום, ותי' בבעל המאור דבשלמא לגבי הנחה שייך לומר אחשביה אמנם לגבי עקירה אאפ"ל אחשביה דאינו מקפיד ממי ואיך נוטל ואין מחשבתו בעקירתו משויא ל' מקום ואין זה דומה למשתין ורק שמחשב ע"ע וצריך לאותו מקום, אמנם לפי זה מקשה מאי קאמר בגמ' דקס"ד דהנ"מ באחשביה הלא קאי אמתניתין בעקירה והנחה ובעקירה לא שייך כנ"ל, ומתרץ דקס"ד דר"י לא אמר ידו של אדם וכו' אמתני' ואה"נ רק לגבי הנחה ידו חשובה כדע"ד ולא לגבי עקירה, קמ"ל הא ר' יוחנן זרק ונח דאיירי בהנחה ולא אחשביה ואמרינן דחייב דידו חשובה כדע"ד, כמו כן בעקירה אמרינן ידו חשובה כדע"ד, עכתו"ד. ונמצא לפי דבריו דעקירה דומה להנחה בלי אחשביה.

והשתא י"ל לפי רש"י דה"י פשוט לו שר"י קאי אמתניתין ואאפ"ל בהקס"ד שר"י לא קאי אמתני' ולכן אין אומרים בעקירה דידו של אדם חשובה לו כדע"ד אלא אי אמרינן בהנחה אמרינן כן גם לגבי עקירה, ויומתק זאת עפ"י הידוע דשיטת רש"י דהא דבעינן דע"ד הוא כדי שיהי' הנחתו הנחה ברשות [משא"כ תוס' דס"ל שהוא דין נוסף בהמקום], ולכן אם לגבי הנחה אמרינן דהוא קביעות כדע"ד ממילא לגבי עקירה נמי.

אמנם ה"י קשה לרש"י מה פ"י בגמ' ה"מ היכא דאחשבה הלא בעקירה לכאורה אין שייך אחשבה, ולכן מפרש רש"י דלא כהבעה"מ אלא דהיינו מחלקים ואומרים דלגבי הנחה דשייך לומר אחשביה [וכדלקמן] יש חילוק בין אחשביה ללא אחשביה משא"כ בעקירה דלא שייך התם אחשבי' לכן לא אחשבי' אינו מגרע הא דידו חשובה כדע"ד ואאפ"ל דהנחה בלי אחשביה הוא ע"ד עקירה, דבעקירה בכלל לא שייך אחשביה, ורש"י מבאר למה בהנחה אחשביה הוא מעלה ובלי

אחשביה זה חסרון כי בהנחה הרי הוא עושה [וגומר] המלאכה ולכן אמריןן דהמעשה הנחה צ"ל עכ"פ, באחשביה כל דהו עכ"פ כי מתניתין דמכוון לתתה בתוך ידו [הגם דלאו דוקא שרוצה דיהיה שם דוקא], ורק אז חשובה לו ידו כדע"ד, משא"כ בעקירה דאינו עושה מלאכה ולא שייך שם אחשביה כנ"ל ידו חשובה כדע"ד, אמנם אין זו ראייה להנחה בלי אחשביה כנ"ל, ולכן קמ"ל מימרא דר"י זרק ונח דהתם כל ההנחה הוא בדרך ממילא כמו כל זריקה שאינו עושה וגומר מלאכה ע"י מעשה הנחה אלא ההנחה הוא בדרך ממילא ונח מעצמו ע"י כח זריקתו, הנה זה גופא מורה על לא אחשביה דכנ"ל לרש"י האחשבי' אינו דרוצה שיהיה דוקא לתוך ידיו אלא שמכוון לתתה ולהניח לתוך ידיו שהוא מעשה הנחה שעושה ע"י זה כל המלאכה, ולכן הלא אחשביה זה לא הפשט דאינו מכוון היינו שלא רוצה שינוח בתוך ידיו, אלא שאין כאן כוונה בשעת ההנחה לאנוחה בגווה דהרי ממילא בא לידו, ולכן די בלא אחשבה כזה לגריעותא שלא נוכל לומר נאמר ידו של אדם חשובה לו כדע"ד, קמ"ל דאף בזה אמריןן דחשובה כדע"ד ולכן אף במעשה הנחה לא צריכים אחשבה, ולפי זה מיושב כל הדיוקים הנ"ל.



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

### הרב שלום דובער לוין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בגליון תתקט (עמ' 36) בארתי דעת רבנו הזקן בשוע"ר שלו, שאם האדם עומד ברה"ר וידו פשוטה למע' מי"ט, יש חילוק גם לגבי האדם עצמו, 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.

הוכחתי זאת ממה שכתב בפנים השו"ע סי' שמז ס"ו: "וכשעקר גופו ללכת הרי עקר החפץ מרשות הרבים והניחו אח"כ ברשות היחיד".

והוכחתי זאת ג"כ ממ"ש 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".

וע"ז השיבו לדברי הרב י.מ.ו. (בגליון תתקי עמ' 55) והרב א.ג.ה.ס. (בגליון העבר עמ' 25), שא"א לפרש כן דעת רבנו, ומה שדייק רבנו (בסי' תמז ס"ו) לפרש שהוא יתחייב דוקא "כשעקר גופו ללכת", מבאר הראנה"ס לפי דרכו. ועל מ"ש בקו"א "שדעת התוס' לחלק בין הנחה שהונח כאן ממקום אחר ובין הנחה שע"י עמידת גופו", השיב הרימ"ו:

"לא הבנתי, דלכאורה פשוט שכוונת אדה"ז לומר דאם ההנחה הוא ע"י שמישהו הניח על גופו אזי דנים מקום ההנחה ממש אם זה למע' מי' הוי מקום פטור אבל אם ההנחה הוא משום שעומד על הארץ אף שזה למעלה מי', אבל אין הכוונה שצריך דווקא לעקור רגליו".

אמנם:

א. לפי זה לא הי' צריך רבנו הזקן לחלק בין הנחה שהונחה ממקום אחר לבין הנחה שע"י עמידת גופו, כי אם לחלק בפשטות בין לגבי האדם עצמו שעומד ברה"ר לבין אדם אחר שמניח על גבי ידו הפשוטה. בכל דברי אדה"ז שם אינו מחלק בין אדם לחברו כי אם בין הנחה באופן אחד לבין הנחה באופן שני, דהיינו שאף לגבי האדם עצמו העומד ברה"ר יש חילוק אם עשה ההנחה באופן זה או באופן זה.

ב. הרי רבנו מסיים שם וכותב "וכן בעקירה". היינו שגם בזה יש חילוק בין עוקר מידו למקום אחר לבין עוקר רגליו. ובה מדבר באדם עצמו, שיש חילוק באיזה אופן עוקר, וכמשמעות דבריו בפנים ס"ו, וכמו שנתבאר לעיל.

ג. ועוד הבאתי מ"ש אדה"ז בסי' שמו סי"א, לגבי העומד על האסקופה שבין הבית לבין הכרמלית (שדין האסקופה הוא לחומרא כדין הכרמלית) ורוצה לפתוח הדלת במפתח שמביא לו הנכרי מבחוץ, שע"ז כותב רבנו: "ולאומרים שיד האדם שהיא גבוהה למעלה מי' טפחים מן הארץ הוא מקום פטור כמו שיתבאר בסי' שמו יכול לעמוד על האסקופה וליקח המפתח מיד הנכרי בעוד שהוא בכרמלית אם יד הנכרי היא גבוהה מעשרה ואח"כ אין צריך להסיר המפתח מחורו שבדלת טרם יפתחנה אם חור זה הוא למעלה מעשרה מהארץ כיון שכל העברת מפתח הכל הוא דרך למעלה מעשרה". הרי שגם לגבי האדם עצמו יש חילוק בין אם "כל העברת מפתח הכל הוא דרך למעלה מעשרה", שאז הוא מקום פטור גם לגבי האדם עצמו, לבין העברתו למטה מעשרה, שאז הוא כרמלית. ומהו א"כ הפלא לומר שכן סובר גם בקו"א ובסי' שמו ס"ו ! ?

ד. ועוד הוספתי להביא מסיום קו"א הנ"ל, שאפי' כאשר האדם עוקר ברגליו מסתפק רבנו אולי ידו נחשבת כמקום פטור אף לגבי עצמו. ועאכו"כ בשעה שאדם אחר מניח על ידו שלמע' מי"ט, והוא מעביר החפץ בידו שלמע' מי"ט לרה"י ומניחו שם, יהי' פטור לפי זה.

וע"ז שאל הרימ"ו איך אפשר לומר שלפי המבואר בקו"א יהי' דין ספק בכל האמור בפנים ס"ו.

אמנם מצאנו כיו"ב כו"כ פעמים, שבפנים השו"ע מבאר באופן אחד, ואח"כ מסתפק בזה בקו"א, ולפעמים מוסיף אח"כ מוסגר בפנים, לומר שעדיין מסתפק ורוצה להתיישב בדעתו הק' בפרט זה.

וכן רואים אף כאן, ששני הלכות אלו (דין האשה העומדת בחוץ הנוטלת בעצמה למע' מי"ט, שבסי' שמז ס"ז, ודין האיש העומד באסקופה ונוטל המפתח מיד הנכרי שלמע' מי"ט, שבסי' שמו סי"א), שניהם מוסגרים בשוע"ר, וככלל הידוע בשוע"ר, שהסגיר את ההלכות שעדיין נשארו אצלו בספק.

והן אמת, שגם בקו"א הנ"ל יש חילוק בין תחלת דבריו לבין סוף דבריו, ולכן לא היתה ברורה לי כוונת רבנו בזה, ולכן בעת עריכת המהדורה של שוע"ר ציינתי בסי' שמז ס"ו (ציון לב), שיש חילוק בין המבואר בפנים לבין המבואר בקו"א, שבפנים מבואר שלגבי עצמו נחשבת רה"ר ובקו"א מבואר שגם לגבי עצמו נחשבת מקום פטור, וסיימתי "ומחלק לדעת התוס' באופן אחר".

לא פירשתי מהו ה"אופן אחר", כיון שלא הי' ברור לי פרט זה די צרכו, וגם עתה לא ברור לי עדיין. ולכן העליתי נושא זה על הכתב, עתה שלומדים סוגיה זו בישיבות, אולי תתברר יותר דעת רבנו הזקן בקו"א שם.



## בענין עקר ממקומו

### הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגמ' (שבת ה, א): "אמר רבי אבין אמר רבי אילעאי אמר רבי יוחנן עמד במקומו וקיבל חייב, עקר ממקומו וקיבל פטור. תניא נמי הכי, אחרים אומרים עמד במקומו וקיבל חייב, עקר ממקומו וקיבל פטור. בעי רבי יוחנן זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו, וחזר וקיבלו, מהו, מאי

קמבעיא ליה, אמר רב אדא בר אהבה שני כחות באדם אחד קא מבעיא ליה. שני כחות באדם אחד דמי, וחייב, או דילמא כשני בני אדם דמי, ופטור, תיקו".

ופרש"י שם (בד"ה פטור, בטעם הפטור בעקר ממקומו) "דלא איתעביד הנחה מכחו". וכן להלן בד"ה פטור פי': "הזורק, דלא עביד הנחה". ובד"ה כשני בני אדם כ': "כשני בני אדם דמיא ופטור דהו להו שנים שעשאוה, דכיון שלא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו ולנוח, אלא רץ אחריו ועכבו הויה ליה עקירה קמייתא בלא הנחה".

אבל הר"ח שם פי' "זרק לחברו . . חייב בזה שנעשית מחשבתו, נעקר ממקומו כו' פטור הזורק שהרי לא נצטרכה כוונתו לקבל באותו מקום ממילא באה לידו".

והיינו דפליגי רש"י והר"ח בטעם הפטור בנעקר ממקומו וקיבל, שלפרש"י זהו משום שלא עביד הנחה, ולהר"ח הוא משום דלא אתעבידא מחשבתו. ונ"מ אם נתכוין לכך שהשני יעקור ממקומו ויקבל, שלרש"י מ"מ פטור דהא לא עביד הנחה מכחו, ולהר"ח יהי חייב, דבכה"ג הוי שפיר מלאכת מחשבת.

והנה כ' הרמב"ם (פי"ג מהל' שבת הט"ו): "הזורק ונח בתוך ידו של חבירו, אם עמד חבירו במקומו וקבלה, הזורק חייב שהרי עקר והניח, ואם נעקר חבירו ממקומו וקבלה פטור. זרק ורץ הזורק עצמו אחר החפץ וקבלו בידו ברשות אחרת או חוץ לארבע אמות פטור כאילו נעקר אחר וקבלו, שאין ההנחה גמורה עד שינוח החפץ במקום שהיה לו לנוח בו בשעת עקירה". ומבואר כפרש"י דטעם הפטור הוא משום חיסרון הנחה.

אבל ע"ש בהי"ג שכ': "הזורק חפץ מרשות לרשות או מתחלת ארבע לסוף ארבע ברשות הרבים וקודם שינוח קלטו אחר בידו או קלטו כלב או נשרף פטור, מפני שאין זו הנחה שנתכוין לה, לפיכך אם נתכוין בשעת זריקה לכך חייב". ומיירי ע"כ בנעקר ממקומו וקיבל, וכמ"ש הלח"מ, וא"כ צ"ע דלכ' הרמב"ם סותר דברי עצמו, והוי כמזכי שטרא לבי תרי?

ועוד צ"ע בדברי הרמב"ם, דהנה יסוד פלוגתא הנ"ל דרש"י והר"ח תלויה בפלוגתא אחרת, דהנה עי' בגמ' להלן (צז, ב) דאמר התם: "פשיטא, נתכוון לזרוק שמונה זורק ארבע הרי כתב שם משמעון. נתכוון לזרוק ארבע זורק שמונה מהו . . ולאוי היינו דאמר ליה רבינא

לרב אשי, ואמר ליה באומר כל מקום שתמצא תנוח, ודקאמרת הרי כתב שם משמעון מי דמי התם כמה דלא כתיב שם לא מכתוב ליה שמעון, הכא כמה דלא זריק ארבע לא מזידרקי ליה תמני".

ובפרש"י שם: "ולאו היינו דבעי מיניה כו' ואמר ליה באומר כו' - הא לא אמר הכי לא מיחייב אלא אם כן נחה במקום מחשבתו, הכי נמי, בתרוייהו מיפטר כו'. ודקאמרת הרי כתב שם משמעון - ואנתכוין לזרוק שמונה זורק ארבע, דפשיטא ליה לחיובא קא מוטיב. מי דמי התם כל כמה דלא כתב שם לא מכתב שמעון, הלכך כי כתב שם בכוונה כתביה כו'. הכא כל כמה דלא זריק ארבע - שתנוח לסוף ארבע, לא מזדרק ליה תמניא בתמיה, הלכך כי נח לסוף ארבע לא נתקיימה מחשבתו, ולא דמי לשם משמעון" וכו'. ועד"ז בתוס' שם. והיינו דלמסקנת הגמ' בין בנתכוין לזרוק ד' זורק ח' ובין בנתכוין לזרוק ח' זורק ד', בשניהם פטור משום דלא אתעבידא מחשבתו.

אבל ע"ש ברשב"א ועוד ראשונים שהביאו עוד פי': "ויש מי שגורס אמר מר הרי כתב שם משמעון, ולפי גירסא זו נתכוין לזרוק שמנה זורק ארבע חייב כדאיפשיטא ליה מעיקרא, והא דאמרינן לאו היינו דאמר ליה רבינא לרבא, אנתכוין לזרוק ארבע זורק שמנה בלחוד קאי ובההיא הוא דפטרינן, אלא דהשתא הוא דקא מהדר ומדקדק אנתכוין לזרוק שמנה זורק ארבעה. . ולפירוש זה הא דקאמר פשיטא נתכוין לזרוק שמנה זורק ארבע חייב, הכי סלקא וכו'". והיינו דנתכוין לזרוק ח' זורק ד' חייב אף לפי המסקנא.

ומובן דפי' הר"ח שייך רק לפי הפי' הראשון, דנתכוין לזרוק ח' זורק ד' פטור מטעם דלא אתעבידא מחשבתו, דא"כ אפ"ל דגם בנעקר חבירו ממקומו פטור מהך טעמא. אבל לפי' הב' דבכה"ג חייב, א"כ בנעקר ממקומו מוכרחים לפרש טעם הפטור כפרש"י דלא הוי הנחה.

והנה כ' הרמב"ם (שם הכ"א): "המתכוין לזרוק שמונה אמות ברה"ר ונח החפץ בסוף ארבע חייב שהרי נעשה כשיעור המלאכה ונעשית מחשבתו, שהדבר ידוע שאין זה החפץ מגיע לסוף שמונה עד שיעבור על כל מקום ומקום מכל השמונה, אבל אם נתכוין לזרוק ארבע ונח החפץ בסוף שמונה פטור, לפי שנח במקום שלא חשב שתעבור בו וכל שכן שתנוח, לפיכך אם חשב בעת זריקה שינוח החפץ בכל מקום שירצה חייב", ומפורש כפי' הב' (וכמ"ש הרשב"א שם בסוף דבריו), וא"כ תמוה איך יכול הרמב"ם לפרש בהי"ג כהר"ח, דלכאוו' סותר דבריו בהכ"א?

והנה בגוף דינו של רבי יוחנן לכאו' צ"ע (וכמשה"ק במקור הלכה), דמאי קמ"ל ר"י, והרי מתני' היא להלן (קב, א) "הזורק ונזכר מאחר שיצתה מידו, קלטה אחר, קלטה כלב, או שנשרפה פטור". וברש"י שם (ד"ה קלטה אחר) "קא סלקא דעתך לאחר שנזכר זה קלטה אחר, הו' להו שנים שעשאוה, וכגון שנעקר ממקומו וקבל" כו'. והיינו דינו דר"י (וכמצויין בהגהת הב"ח שם), וא"כ מאי קמ"ל ר"י. ואין לומר דר"י קאי על המשנה, וכוונתו לפרש המשנה (מכיון שבמשנה אינו מפורש החילוק בין עמד במקומו לנעקר ממקומו), דא"כ הו"ל לר"י לומר בהדיא דהא דתנן קלטה אחר כו' בד"א וכו', או כיו"ב, ולא לומר כפיסקא בפנ"ע.

ולכן נראה לפי הרמב"ם דדין דהך משנה ודינו של רבי יוחנן שני דינים שונים הם. דדין המשנה דקלטו אחר מיירי שנפלה בהמקום שהי' בדעתו שיפול שם, ורק שבאותו מקום גופא הי' בדעתו שיפול ויונח על הארץ, ובמקום זה "קלטה אחר" או כלב כו', ונחה בידו של האדם. וע"ז כ' הרמב"ם "שאין זו הנחה שנתכוין לה", והיינו שאין זה המעשה הנחה שנתכוין לעשות, שכוונתו היתה לעשות מעשה הנחה על הארץ, ובמקום זה הי' מעשה הנחה של "קלטה אחר" וכיו"ב.

וזה מדויק בחילוק הלשונות, שבה"ג כ' "וקודם שינוח קלטה אחר כו'" היינו שמה שלא הי' בדעתו הוא מעשה זה של הנחה. משא"כ בהט"ו (וכן בהגמ' בסוגיין) בהלשון "עמד במקומו" או "עקר ממקומו", משמע שהחידוש הוא רק בענין מקום ההנחה, אבל לא בעצם הענין שהזריקה היתה (ע"מ שתהי' הנחה) ביד אדם אחר.

[והנה בתוס' לעיל (ד, ב) מק' על רבה ורב יוסף, דאמאי לא תי' דמחשבתו משוי לי' מקום, וע"ש מה שתי'. אבל יעויין ברמב"ן בסוגיין על מאי דמסיק דידו של אדם חשובה לו כדע"ד שהביא את קושיית התוס', וכ': "ואני אומר שאין עיקר קושייתם קושיא כלל שאין אומרים במחשבת המלאכה עצמה שתהא עושה אותה מלאכה שהרי הוא מחשב להניח ואינו מניח, אבל עיקר הדבר כך הוא כשאדם מחשב למלאכה ועושה אותה כגון זרק בפי הכלב שהוא מתכוין להאכילו והוא מאכילו אותה האכילה משויא פיו של כלב מקום, וכן שריפת פי הכבשן לפי שהנחה זו חשובה לו לפי כונתו יותר ממקום אחר ודרך הנחה זו בכך, וכן השתנת השתן ויריקת הרוק שהוא מכוין לנקות עצמו מהן ועושה כך, ומגו דהויא מלאכה לכך הויא מלאכה לענין שבת שזו מלאכת מחשבת, אבל אם דעתו להניח על מקום שאין בו ד' במה



יעשה אותה מלאכה מלאכה גמורה הרי אינו מתכוין אלא להניח שם ואין אותה ההנחה כלום נמצא שלא נתכוין להנחה כשם שאין הנחתו מלאכה כך מחשבתו אינו למלאכה". והיינו שקלטה בפי כלב אי"ז רק שההנחה היתה במקום אחר, כ"א הוא מעשה אחר של הנחה לגמרי (ודוקא עיי"כ הוא מה דנחשב להנחה ע"י מחשבתו וכמו שביאר שם).

ועד"ז אפשר לפרש בקלטה אחר, דזהו אופן אחר ומעשה אחר של הנחה לגמרי, וכיון שכוונתו היתה לעשות מעשה של הנחה ע"ג קרקע, א"כ לא אתעבידא מחשבתו. ולפ"ז יומתק הקשר בין ג' הדינים שבמשנה שם, וק"ל.]

וא"ש דאין סתירה ממ"ש הרמב"ם בהכ"א, דלענין מקום ההנחה אמרינן שפיר דהוי כמו שם משמעון, ובזה אינו נפטר ע"י דנתכוין לזרוק ח' וזרק ד'. משא"כ בהי"ג שהי' מעשה אחר של הנחה. וא"ש דאין סתירה בין הט"ו להי"ג, דבהט"ו דמיירי שזרק לאדם אחר (ולא הזכיר שם "קלטה אחר" דמשמע שהי' שלא לפי כוונתו, כ"א נחה בידו), א"כ לא שייך בזה הפטור דלא אתעבידא מחשבתו, וכמ"ש בהכ"א, וכנ"ל, כ"א דאי"ז הנחה גמורה, וכפרש"י.



## ביתא כמאן דמליא דמיא

**הרב משה בנימין פערלשטיין**  
מנהל מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

בגמרא שבת ד, ב: "הא איתמר עלה רב ושמואל דאמרי תרוויהו לא מחייב רבי אלא ברה"י מקורה דאמרינן ביתא כמאן דמליא דמיא אבל שאינו מקורה לא. וכ"ת ה"נ במקורה התינח ברה"י מקורה ברה"ר מקורה מי מחייב וכו'. לפי שאינו דומה לדגלי מדבר". עיי"ש.

וברש"י ד"ה 'כמאן דמליא: דבר הסתום מכל צד הוי כמלא חפצים עד גגו דאין אורו חשוב אור וכו' הויא כמונח ע"כ. ויש להבין אריכות לשונו של רש"י במ"ש כמלא חפצים ואין אורו חשוב אור וכו' ובפרט שמצינו לשונות אחרים ברש"י בשאר מקומות כמו שאביא לקמן.

והנה רש"י לקמן צז, א בביאור ענין כמאן דמלי כתב: "מתוך שהוא חשך ומלא הבלא", וכבר עמדו בזה האחרונים על שינוי הלשון, ועיין פנ"י בדף צז שרצה להסביר את דברי רש"י, דשם בדף צז הדיון הוא רק

לענין הנחה היינו שתהא כמי שמונח ולזה סגי חושך והבלא אבל כאן בדף ה, א דבעינן שיתהווה מזה, דביתא כמאן דמלי שתהא מקום ד' על ד' בענין שתהא נחשבת שהיו מקום מלא חפצים עד גגו. ע"ש.

והנה השפ"א הקשה על הסוגיא דלפי דברי רש"י דבעינן שיהא "סתום מכל צד" בכדי לומר ביתא כמאן דמליא ומשמע מזה דאפילו ברה"י אם אינו סתום מכל צד לא אמרינן כמאן דמליא, איך סברה הגמרא לומר במתניתין שאיירי במקורה, ומקשה ע"ז ברה"ר מקורה מי מחייב, הא אם הי' מחייב ברה"ר מקורה הי' אתי שפיר, הרי אינו "סתום מכל צד" ואיך נאמר "כמאן דמליא", ותיריך השפ"א דהא דאמרו כמאן דמליא מצריכינן "סתום מכל צד", הוא דוקא לענין לעשות מונח, היינו דבלי כמאן דמליא אין כאן הנחה משא"כ היכא דכבר מונח כמו במתניתין דמונח ביד האדם רק דבעינן שתהא נחשבת הנחה זו כמקום ד', אז לא בעינן "כמאן דמליא" בדרגא דסתום מכל צד, ומהני אפילו במקורה בלי מחיצות, וא"ש מה שמקשה הגמרא רק מזה דלא הוי רה"ר מפני שאינה דומה לדגלי מדבר. והוא בעצמו מקשה ע"ז וכתב: "אבל באמת אין זה נכון בעיני דמקורה בלבד אין בו תועלת כיון דעיקר הטעם הוא משום דביתא כמאן דמליא ובלי מחיצות לא שייך לומר כמאן דמליא".

ומצאתי בשו"ת אגרות משה או"ח סי' קלט שג"כ מקשה כנ"ל על זה דבגמרא יש סברא לומר דברה"ר נאמר כמאן דמליא, וקושייתו מבוססת על זה שרצה לפרש דלא אמרינן ביתא כמאן דמליא, רק אם יש קירוי ומחיצות ביחד כנ"ל. והוא מפרק לה, דאה"נ דהגמרא הי' יכולה להקשות כן, רק דעדיפא מיני' קא מקשה, ובפרט שזה מימרא מפורשת, וא"כ בודאי עדיף להקשות מזה. ושם מכריח ענין זה דאף אם נימא כמאן דמליא במקורה בלי מחיצות, לא שייך לומר כן ברה"ר, דמאחר דביתא כמאן דמליא פירושו לפי רש"י שהוא כמלא חפצים עד גגו דאין אורו חשוב אורו איך שייך לומר שהוא רה"ר, ואין שייך לחייבו בדברים הסותרים, דאם נימא דנחשב כמקום ד' משום דהיא "כמלא חפצים ואין בו אור", אין שייך להחשיבו רה"ר, ואם נאמר דבאמת היא רה"ר מפני דאין שם חפצים ויש שם אור, איך אומרים שנחשב הנחה במקום ד'. ומזה הכריח, דע"כ הקושיא מדגלי מדבר עדיפא, ומשו"ה מקשה מיני' אבל באמת אין מקום להו"א זו מכמה טעמים ולמסקנת הענין הוא מוכיח דאין לומר כמאן דמליא רק אם יש קירוי ומחיצות ע"ש.

והנה מצינו הענין ד"כמאן דמליא דמי" במקומות שונים כדלהלן: בדף צט, ב, בנוגע לכותל גבוה י' ואינו רחב ד' והוא ברה"ר ומוקף לכרמלית ואמרינן שם או דלמא כיון דעשאו רה"י כמאן דמלי דמיא, וברש"י שם: "והוי אצל ראשו כארעא סמיכתא כל החלל", ע"כ. ר"ל ונקרא כאן מקום ד'. הרי מצינו גדר של כמאן דמלי בחצר שאינו סתום וגדרה אינה ממש כמו בית רק נקראת "ארעא סמיכתא".

והגרע"א בגליון הש"ס מציין לסוגיית הגמרא בעירובין דף עו, ושם איירי אודות בית דאמר רב נחמן חלון שבין ב' בתים אפילו למעלה מעשרה, אם רצו מערבין משום דביתא כמאן דמליא, ורש"י מפרש שם דאם כמאן דמליא אז אינו גבוה עשרה, והגמרא שם בעי אי אמרינן כמאן דמלי גם באמצע הבית, היינו כשרוצין לערב בין בית ועליה והפתח הוא באמצע, ומסיק דבכל אופן אמרינן כמאן דמלי. ואולי לזה כיוון הגרע"א בציונו, דלפי הבנת הענין בשבת לא ה' מקום לשאלת הגמרא בעירובין, דמאחר דהבית מלא חפצים ואין בו אור הרי אין כאן עשרה. ובאמת יש להעיר דרש"י שם לא פירש כ"א שמאחר דכמאן דמליא דמי הוי כאינו גבוה עשרה, ותו לא. ואגב באגרות משה הנ"ל כתב, דלשיטתו דלא אמרינן כמאן דמלי א"כ בנדון דהגמרא בעירובין לא יהא הדין דכמאן דמלי רק אם יש קרוי ומחיצות דהויא סתום ועי"ש שכתב דזה חידוש לדינא.

בעירובין לב, ב בנוגע הדין דהוא ועירובו במקום אחד, דאמרינן שם דאם נתן העירוב באילן למעלה מעשרה טפחים, אין ערובו עירוב. ואמר רבא שם דאם האילן היה תוך עיבורה של עיר, אפילו אם הניח העירוב למעלה מעשרה (והוא נתכוין לשבות למטה) הויא עירוב, דאמרינן מתא כמאן דמליא דמי. ורש"י מפרש שם דמתא מתוך שהיא מוקפת ישוב מחיצות ואינה מגולה חזינא לה כמאן דמליא עפרא, והוי כמאן דנתכוין לשבות למעלה מעשרה. ומסיק שם רש"י דכ"ז לענין עירוב, אבל ודאי שאסור ליקח העירוב מן האילן למקומו למטה ברה"ר, דזה הויא הוצאה רק דהויא כמאן דהוא ועירובו במקום אחד, עי"ש.

היוצא מכל הנ"ל דיש כמה גדרים בנוגע "כמאן דמליא", א. מלא חפצים ואין אורו אור, ב. חשך והבלא, ג. ארעא סמיכתא, ד. אינו גבוה עשרה, ה. אינו מגולה ומלא עפר. גם יוצא מהנ"ל דאינו מוכרח לומר דמאחר דאמרינן כמאן דמלי שתהא כמאן דמלי לכל ענין, כמו שמצינו דלענין הוא ועירובו נקרא במקום אחד, ומ"מ לענין שבת ודאי

דהויא הוצאה. ובוזה אפשר לתרץ קושיית הגרמ"פ דאיך הי' הו"א בסוגיין לומר כמאן דמלי ברה"ר, מאחר שהיא מלאה חפצים ואין לה אויר איך תהא רה"ר, ואפשר לומר דשייך לומר מלא חפצים, ואין לה אויר בנוגע לדין דע"ד ובנוגע להנחה ומ"מ ודאי אין זה מפקיע המציאות שהיא רה"ר כמו בעירובין לב, ב.

והנה מאחר שמצינו כל הדברים הנ"ל בכמאן דמליא, יש גם לתרץ הסוגיא לפי המהלך של השפ"א, ולא תהי' מופרכת ממה שדחה הוא בעצמו הסברא. והיינו דהא דמשמע מהגמרא דברה"ר מקורה אמרינן כמאן דמליא, היינו משום דאינו מגולה, כמו דמצינו בעירובין, והיינו דאינו ה"כמאן דמליא" דרה"י דשם היא גדר של "מלא חפצים" ואין אוירה חשיב אויר. משא"כ ברה"ר היא גדר של מלא עפרא או ארעא סמיכתא כמו שמצינו בשאר מקומות. ויכולים לומר כמו שביאר השפ"א דבנדון של המשנה שמונח בידו, וא"כ כבר יש הנחה רק דצריכין שיהי' דע"ד ולזה סגי ב"כמאן דמליא" של ארעא סמיכתא או מלא עפרא. ומאחר שיש קירוי לרה"ר אז אינה מקום מגולה, שייך כמאן דמליא, משא"כ בסוגין דאין כאן הנחה לא סגי דמלא עפרא רק צריכין "מלא חפצים" וכו'.

ויש להוסיף דמלבד הבעיא של ביתא כמאן דמליא דצריכין לפעול הנחה ע"ג קרקע יש לדון, דהגרעק"א הקשה דאפילו אם נימא קלוטה וכמונח ע"ג קרקע, מ"מ ה"ה נתגלגל ומה מהני כמאן דמליא דקלוטה פועל שיהי' על הארץ, אבל עדיין הוא מתגלגל על הארץ, ואפשר לומר דלהכי האריך רש"י כ"כ, לכתוב "מלא חפצים ואין אוירו חשיב אויר להדגיש דלא רק שהוא על הארץ אלא הוא מונח באופן דאין מקום שתתגלגל מפני שהוא מלא חפצים, וא"א לשום דבר להתגלגל במקום מלא חפצים ומשו"ה לא סגי במ"ש לקמן דף צז "חשך ומלא הבלא" דבוזה עדיין יכול להתגלגל. וזהו מה שכתב ואין אוירו חשיב אויר, היינו דאין כאן אויר שבה היא מתגלגלת, וא"ש.

וכ"ז הוא בנוגע לזורק. אבל במתניתין דכבר מונח בידו ואין כאן ענין של קלוטה, ובודאי אין כאן ענין של נתגלגל לא צריכים לכמאן דמליא של "מלא חפצים" וכו', וסגי בכמאן דמליא של "מלא עפרא" וכו'.

ובהכי נתיישב כל הקושיות שהבאנו מהפנ"י והרשב"א ומהאג"מ. ואגב לפי מ"ש אינו מוכרח חידושו של האג"מ לומר דהסוגיא

בעירובין בנוגע חלון היא רק אם יש קירוי ומחיצות דאפ"ל דסגי במחיצות, ובודאי דסגי אם יש מחיצות עשרה וקירוי למעלה מזה ואמרין גוד אסיק, דאע"פ שאינו סתום סגי כמ"ש, ויש לעיין בזה.



## אגוז המונח בכלי לשי' התוס'

### הרב אפרים פיקרסקי תושב השכונה

שבת ה, ב תוס' ד"ה 'אגוז', בסיום התוס' מוכיחים שהנחה ע"ג אדם שהולך לא שמיה הנחה, מהא דאמרי' בפרק המוציא, הוציא דיו וכו' וכתבן כשהוא מהלך חייב כתיבתם זו היא הנחתם, משמע דוקא כתבן וכו' אבל אם שפך לכלי אחר לא חשיב הנחה כיון שהוא מהלך, ע"כ מדברי התוס'. ומקשה ע"ז השפת אמת וז"ל: "וגם א"י באמת ליישב אם איתא להוכחה זו דבנותן הדיו לתוך הכלי כשמהלך לא חשיב הנחה א"כ למה אגוז בכלי יהי' ספק, דאם נאמר דהי' כן במשכן להצניע אגוז בכלי שאין כלי נח, א"כ כך לי כלי ביד המהלך או שצפה על המים וצ"ע." עכ"ל.

והנה לעיל מביא התוס' הוכחה כנ"ל דאגוז ע"ג מים אינו נחשב כמונח מהגמ' בפרק מי שהחשיך שנאמר שם דמניחו עליה (על החמור) כשהוא מהלך ונוטל ממנו כשהוא עומד, שלכאורה ראיית התוס' היא שמזה מוכח דהחפץ אינו נח על החמור, דאל"כ אמאי לא נחשב כעקירה וכו' ויהי' אסור.

ומקשה ע"ז השפ"א וז"ל: "לכאורה תמוה דגם אי חשוב הנחה מ"מ שם דלא עקר אלא ע"י עקירת הגוף, וכמו שאין עקירת החפץ חשוב עקירה עד שיעקרנה ממקום הנחתה כן עקירת הגוף לא חשיב עקירה עד שיעקרנו ממקום הנחתו. וכיון שנותנו עלי' כשהוא מהלך מה בכך דחשיב הנחת חפץ מ"מ עקירת הגוף מתוך ההילוך לאו עקירה היא." ז.א. גם אם נניח שכן חשוב מונח אם אדם שם דבר על אגוז בתוך המים, אבל מ"מ לא יחשב כעקירה אם מניח חפץ על בהמה כשהיא מהלכת, מפני שאין כאן עקירת גופו.

והנה י"ל (דלא רק דשאלת חכם חצי תשובה אלא שיש כאן תשובה שלימה) דחדא מיתרצתא בחברתא. תוס' רוצים להוכיח שא"א להחשיב האגוז כמונח ע"ג דבר שמונח על שולחן או על הקרקע, דאם הי' חשוב כמונח ממש אזי בטח יתחייב באגוז בכלי וכו'. ולכן אומרים

התוס' שיש לנו כלל שרכוב כמהלך, ז.א. שאינו נח. ומביא ראיות גם מדיני שבת הן לגבי עקירה והן לגבי הנחה, שבאם הי' החפץ על החמור או הדיו בכלי מונחים ממש, אזי הי' צ"ל עקירה והנחה לא מצד עקירת והנחת גופו אלא מצד שעוקרים החפץ ממקומו, או שמניחים חפץ במקומו, שבטח לא משנה המצב של העוקר המניח. ודבר ברור שבאם אדם עוקר חפץ או מניח חפץ כשהוא מהלך שנקרא עקירה והנחה.

והנה מאחר שרואים שבשני המקרים אין כאן חיוב, מוכרח לומר שדבר המונח על אדם וכו' שהולך ודאי לא מקרי מונח, וא"כ התם בשני המקרים ברור שפטור מאחר שא"א לחייבו רק מטעם עקירת והנחת גופו, והלא הוא באמצע הילוך ופשוט.

משא"כ כאן באגוז שאין רוצים לחייבו מטעם הנחת גופו, שהרי עשה הנחה טובה, והשאלה היא רק אם חפץ שנמצא במצב כזה שאינו מונח 'בעצם', רק מונח ביחס לאגוז, האם זה נקרא דרך הנחתו או לא, ותו לא מדי, ופשוט.



## רשויות בשבת

### הרב משה רבינוביץ ברוקלין נ.י.

בגמרא שבת (ו, א): ד' רשויות לשבת. רה"י ורה"ר כרמלית ומקום פטור. וממשיכה הגמ' להסביר את הפרטים שבכל רשות.

ומגדירה את גדר הכרמלית: "אבל ים ובקעה ואיסטוונית והכרמלית אינה לא כרה"ר ולא כרה"י ואין נושאין ונותנין בתוכה ואם נשא ונתן בתוכה פטור ואין מוציאין מתוכה לרה"ר ולא מרה"ר לתוכה ואין מכניסין מרה"י לתוכה ולא מתוכה לרה"י ואם הוציא והכניס פטור".

בהמשך לזה יש פסקא בגמרא שרש"י מפרש שבעצם לא שייכא הכא כלל, ואין זה מד' הרשויות, רק דין עירובי חצירות. וז"ל הגמרא: "חצרות של רבים ומבואות שאינן מפולשין, עירבו מותרין, לא עירבו אסורים".

ופירש רש"י ד"ה לא עירבו אסורין: "מפני שהבית מיוחדת לבעליה והחצר רשות לכולן, ונמצא מוציא מרשות לרשות אע"פ ששתיהן רה"י, לעשות סייג לתורה להרחיק האדם מן העבירה שלא יוציא

מרה"י לרה"ר, והך מילתא לאו מחילוק ד' רשויות היא, דבין עירבו בין לא עירבו רה"י היא, והמוציא מתוכו לרה"ר חייב".

ולכאורה הרי זה אריכות גדולה לכאורה לפרש דבר פשוט למדי. הרי תקנת חכמים היתה להצריך עירוב חצרות, דהיות והחצר הוא מקום דריסת רבים הוא דומה לרה"ר<sup>1</sup>. אז מהיכא יעלה על הדעת שבני חצר שלא עירבו תיהפך חצרם לרשות אחרת עד שנחשוב שהמוציא מהחצר (שהוא רה"י גמור עם כל הפרטים שבזה) לרה"ר יהי פטור? ולמה חוזר עוה"פ על זה שהחצר והבית שניהם הם רה"י?

ואפ"ל ובקיצור שרש"י רוצה לציין פה יסוד חשוב בדיני רשויות לשבת. כי הרי מצינו בכמה מקומות שאכן עפ"י תקנת חז"ל החמירו ושינו את דין המקום אעפ"י שהוא רשות היחיד גמורה. היינו למרות שהוא רה"י אסרו לטלטל בתוכו או מתוכו. ולכאור' איזה גדר נתנו חכמים לרה"י הזה? האם שינו לגבי רשות זה רק את ההלכה (ואסרו הטלטול) או שגם שינו את עצם גדר המקום? ומצינו בתקנתם ב' אופנים:

א. לפעמים כרמלית - היינו ששינו את הרה"י לכרמלית כמו ים או נחל, "אם יש בהם גומא שעומקה מתלקט י' טפחים מתוך הילוך ד' אמות שהוא רשות היחיד גמור מן התורה והזורק לתוכה מרשות הרבים חייב מכל מקום מדברי סופרים אינה רשות היחיד אלא כרמלית..." (שו"ע אדה"ז או"ח סי' שמה סעי' יט וראה שם באריכות בקו"א סק"ב).

(1) וכמ"ש בשו"ע אדה"ז או"ח סי' שסו ס"א: "חצר שהרבה בתים פתוחים לתוכה מן התורה מותרים לטלטל בכל החצר ומבתיהם לחצר שהרי רשות היחיד גמורה היא אבל חכמים אסרו לטלטל מבתיהם לחצר עד שיערבו מפני שהבתים הם רשויות מיוחדות לכל אחד שלו והחצר היא רשות משותפת לכולם ודומה קצת לרשות הרבים ואם היו מוציאים מהבתים לחצר יאמרו שמותר להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים אבל התירו ע"י עירוב שגובין פת מכל בית ובית ונותנים אותם באחד מבתי החצר שעתה אנו רואים כאילו כולם דרים באותו בית לפי שדעתו של אדם ודירתו במקום מזונותיו הוא וכאילו כל החצר מיוחדת לאותו בית ואינה דומה לרשות הרבים ואפילו מבית לבית שלא בדרך החצר אסור לטלטל בלי עירוב שעשו סייג לתורה להרחיק שלא להוציא מרשות של זה לרשות של זה אע"פ ששתייהן רשות היחיד כדי שלא יבואו להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים אבל כשהניחו עירוב באחד הבתים ונעשו כאילו כולם דרים באותו בית בשותפות הרי אין כאן אלא דירה אחת ושאר הבתים הם כחדרי דירה זו והכל רשות אחת" וכו'.

וכן קרפף שלא הוקף לדירה, "כגון רחבה שאחורי הבתים והקרפף והוא היקף גדול להכניס בו עצים לאוצר והגינה והפרדס המוקפים גדר גבוה" טפחים. . אסרו חכמים לטלטל בתוכן יותר מד' אמות כמו ברשות הרבים ואף על פי שהן רשות היחיד גמורה מן התורה והזורק לתוכן מרשות הרבים חייב שהרי מחיצות גמורות הן אלא שמחוסרין דיורין הרי הן ככרמלית מדברי סופרים שכיון שאינן עשויין לדירה מתחלפין הן ברשות הרבים<sup>2</sup>. " (שו"ע אדה"ז שם שנה, א).

הרי לנו דוגמא שרשות היחיד גמור נהפך עפ"י תקנת חכמים לכרמלית.

ב. לאורך לפעמים מצינו, אף שתקנו ו"הורידו" את גדר רה"י ממקום זה, (וגזרו איסור טילטול) עם כל זה לא הגדירו את זה ככרמלית. הם רק החמירו ואמרו שאין לזה דין רה"י! אבל לא הפכו את הרשות הזאת לכרמלית.

איפה? בחצר שלא עירבו! שם אין החצר נהפכת להיות לכרמלית. תקנת חכמים פה שונה הוא לגמרי מים ונחל וקרפף. פה הגדר הוא גזירה וסייג של הוצאה.

בלשון אחר: מפאת החשש שהחצר נראית כרה"ר אסרו חכמים לטלטל מהבתים לחצרות. אבל למרות תקנתם נשאר בחצר גדר רה"י. ותקנו לערב כדי שיהי' היכר. ואם לא עירבו אסור לטלטל וכו'. אבל לא שהתקינו שחצר של רבים בעצם נהפכת לכרמלית ואפשר להחזירו לגדר רה"י ע"י עירוב.

ולכאורה מסמיכות דין עירובי חצרות באמצע הדין אודות רשויות של שבת ובהמשך לסוגי כרמלית הי' אפשר לחשוב שדין עירובי חצירות הוא (עוד) דין של רה"י שנהפך לכרמלית<sup>3</sup>.

לכך האריך רש"י בלשונו שלא נטעה בזה: "והך מילתא לאו מחילוק ד' רשויות היא". היינו שאדרבא, כוונת הגמ' בזה שהכניסה

(2) ובעצם קרפף הוא מיזוג בין רה"י וכרמלית יחדיו, כמ"ש התוס' ד"ה ארבע רשויות לשבת בשם הרשב"א.

(3) או נאמר שחצר שלא עירבו היא (כנ"ל בהערה 2) מיזוג של רה"י וכרמלית כמו קרפף.



שורות אלו במקום הזה דוקא הוא ללמדינו שעיקר גדול הוא בהלכות שבת - שלא נחשוב שדין ערובי חצירות הוא דין רשויות.

וע"ד הצחות ייצא חילוק בהלכה - אדם שעומד לפני קרפף שלא הוקף לדירה ולפני חצר שלא עירבו - והרי שניהם הם רה"י מן התורה - ועושה נדר שלא יכנס לכרמלית. הנה לקרפף - אסור להכניס (כי חכמים נתנו לו דין כרמלית) ולחצר שלא עירב - מותר (כנ"ל, כי התקנה שלא לטלטל שם לא כללה את שינוי הגדרת הרשות).

למה באמת שונה דין עירובי חצירות לים נהר וקרפף וכדומה, יש להאריך בזה, ועוד חזון למועד בל"נ.



## שיטת תוס' בידו הפשוטה לרשות אחרת

**הת' לוי יצחק הכהן ראזענפעלד**  
תלמיד בישיבה

בגמ' שבת (ג, א): "בעי מיני רב מרבי הטעינו חבירו אוכלי ומשקין והוציאן לחוץ, מהו? עקירת גופו כעקירת חפץ דמי ומחייב (דהגם שלא עקר בידיה מהארץ מ"מ ע"י עקירת גופו נפעל עקירת החפץ) או דילמא לא (דחייב דווקא כשעקר החפץ מהארץ משא"כ כשעוקר גופו) א"ל חייב, ואינו דומה לידו (הפשוטה לפניו וגופו בחוץ ונתן בעה"ב לתוכה דפטר ב"י תנא דמתני' אף לעני שהוציאה רש"י) מאי טעמא גופו ניח, ידו לא ניח". ובתוספות גרסינן "ידו דבתר גופו גרירה בעי עקירה גופו לא בעי עקירה".

הנה מתירין הגמ' "דחייב ואינו דומה לידו" וכן מהמשך הגמ' המבארת מדוע אינו דומה לידו, משמע קצת שזה היה צדדי האיבעי' האם זה דומה לידו או לא, וצריך ביאור מה היו צדדי האיבעי' ולמה הייתה ה"א שזה דומה לידו (האם לא ידענו דידו בתר גופו גרירה)?

ועוד צריך ביאור בגמ' לקמן ג, ב "אמר אביי פשיטא לי ידו של אדם אינה לא כרה"ר ולא כרה"י כרה"ר לא דמיא מידו [לפי גירסת הר"ח] דבהעה"ב, ורה"י לא דמיא מידו דעני, בעי אביי ידו של אדם מהו שתעשה ככרמלית מי קנסוה (אסורוה) רבנן לאהדורי לגבי או לא". הנה בספר "שבת של מי" פירוש דבריו על פי הרשב"א ור"ן והכי פירושו כשהוא עומד ברשות אחת ופשט ידו לרשות אחרת אין לידו דין אותו רשות שהוא בתוכו ואם הוא עומד כרה"ר והושיט ידו לרשות היחיד

ידו לאו כרה"י וגמרין לה מידו דעני דאי כרה"י דמיא כי פשט העני ידו להניח אעפ"י שלא נתן לתוך ידו של בעה"ב יהיה חייב שהרי הכניס מרה"ר לרה"י וכן נמי כשהוא עומד ברשות היחיד והושיט ידו לרה"ר אין לידו דין רה"ר דאי הכי כי פשט בעה"ב את ידו לחוץ אעפ"י שלא נתן לתוך ידו של עני יהא חייב" וצ"ל כקושיית ה"שבת של מ"י "וקשה לי קצת דלמא משום דלא ניח ויש ליישב" דהיינו שהוא שואל מה הראי' ממושיט ידו לרשות אחרת וחפץ בידו שאינו חייב לזה שהיד היא לא כמו אותו רשות די"ל דזה שהוא פטור הוא מפני שהחפץ לא היה מונח באותו רשות.

ויש להקשות עוד, שאלה כללית דצ"ל מה הקשר בין הסוגיא של הטעינו חבירו לסוגייתנו (וכמו שהקשו במפרשים עיין בפנ"י ובצל"ח ועוד) ובלשון הצל"ח: "לכאורה אין מקום בבעיא זו בכאן, ובעיא זו היה לקבוע על משנתנו דהיינו על בבא דסיפא דשניהם פטורים דשם הוא מקום ספק זה האם גופו דומה לידו, וכדשיב לו רבי ואינו דומה לידו ועדיין לא הגיע מקום קביעות הפלפול על סיפא דמתניתין שהרי רישא דמתניתין דהיינו פשט העני את ידו לפניו קבעה לקמן כמ"ש התוס' ד"ה שניהם פטורים" ועד"ז יש להקשות על האיבעי' דאביי דלכאורה גם שם האיבעי' הולך על הסיפא וכלשונו "כרה"ר לא דמיא מידו דבעה"ב (דמתניתין) וכרה"י לא דמיא מידו דעני דמתניתין. ובכדי להבין כל הנ"ל יש להקדים ביאור בשיטת התוס' דהנה רואים שתוס' הולך לשיטתו בג' סוגיות. א. פטורי דאתי לידי חיוב חטאת. ב. הטעינו חבירו. ג. ידו של אדם. דשיטת התוס' היא שמצד הסברא הפשוטה היינו אומרים שכשהיד נמצאת ברשות אחרת מהגוף יש לה יותר שייכות לרשות השניה (דהיינו שיש ליד גדר של הרשות השני') מהשיכות להרשות שהגוף נמצא בו. וכמו שיתבאר לקמן באריכות בעז"ה.

א. הגמ' ג, א שואלת למה במשנה כתוב "ציאות השבת שתים שהן ארבע" שפירושה שתי חיובים שחייב מן התורה ועוד שתים שהוסיפו מדברי סופרים לכאורה יש ארבע פטורים מר"ת ואסורים מדבריהם. (כי המשנה מדברת על שני מקרים ובכל אחד מהן יש עקירה והנחה

---

(1) וראה בצל"ח (שמועתק בפנים) "שם הוא מקום ספק זה אם גופו דומה לידו וכשהשיב לו רבי ואינו דומה לידו" וראה 'שבת של מ' ד"ה גמרי' בעי מיני' "ועוד מאי האי דקאמר לי' רבי ואינו דומה לידו דמשמע דמחמת ידו דקתני מתני' בעי רב".

ושניהם אוסרים מדבריהם נמצא שיש ארבע פטורים ואסור) ומתרתת הגמ' פטורי דאתי לידי חיוב חטאת קא חשיב, דלא אתי בהו לידי חיוב חטאת לא קא חשיב". וראה בתוס' ד"ה 'פטורי דאתי לידי חיוב חטאת': "ומפרש ריב"א דאתי לידי חיוב חטאת היינו אותו שפושט את ידו ומכניסה או מוציאה". וכמפורש בתוס' שזה עיקר חיוב חטאת דהיינו שהוא עושה עיקר המלאכה בזה שהוא מוציא מרשות לרשות משא"כ עקירה בלא הוצאה (לתוך ידו של חבירו הפשוט לתוך חצרו) "אינה אלא טלטול בעלמא" דהיינו דשיטת התוס' היא שידו של אדם ברשות אחרת מתייחס יותר להרשות השני' דלכן כשמישהו עוקר לתוך ידו ובלי הוצאה אינה אלא טלטול בעלמא.

ב. גמ' ג, א: "בעי מיני' רב מרבי הטעינו חבירו . . מהו עקירת גופו . . א"ל חייב ואינו דומה לידו . . גופו ניח ידו לא ניח". (ויש גרסין כאן ל"א ידו בתר גופו גרידא בעי עקירה גופו לא בעי עקירה. עיין רש"י ותוס' דלקמן) ובתוס' ד"ה 'מאי טעמא ידו לא ניח' נראה לר"י כלשון אחר דגרס ידו דבתר גופו גרידא בעי עקירה גופו לא בעי עקירה ולמאי דגרס נמי ידו לא ניח מפרש ר"י דהיינו משום דבתר גופו גרידא ולכן כשידו נמצא ברשות שני' לא נח נמצא שהחידוש של הגמ' כאן היא שלא אומרים שידו נחשב כאותו רשות (שלכאורה זה היה ההסברה בהו"א של הגמ' כדלקמן) היינו שמצד הסברא הפשוטה היינו אומרים שיד ברשות אחרת שייכת הרשות שהיא נמצאת בה.

ג. גמ' ג, ב: "אמר אביי ידו של אדם (הפשוטה לרשות אחרת) אינה לא כר"ה ולא כרה"י, כרה"י לא דמיא מידו דעני כרה"ר לא דמיא מידו של בעה"ב" [כג"י הר"ח ולא כגירסת רש"י, דרש"י גורס להיפך "כרה"י דמיא מדיו דבעה"ב". ולפי דבריו יוצא ההסברא היפך מדלקמן] ופירש הרשב"א כלומר פשיטא לי דידו בתר גופו גרידא כדאמרין בין הפשוטה לרה"ר בין הפשוטה לרה"י ולעולם אינה בטלה לגבי הרשות שפשוטה שם היינו שמצד הסברא הפשוטה היינו אומרים שידו "בטלה לגבי הרשות שפשוטה שם" ולזה אומר מהמשנה שידו בתר גופו גרידא ו"אינה בטלה לגבי הרשות שפשוטה שם". ובהמשך הגמ' שם "בעי אביי ידו של אדם מהו שתעשה ככרמלית מי אסורה רבנן לאהדורי לגבי' או לא" (היינו שאביי שואל מכיון שידו לא כר"ה ולא כרה"י אולי עשוהו רבנן ככרמלית).

ובתוס' ד"ה "מהו שתעשה ככרמלית": "כגון שהוציא ידו מלאה לחוץ ולא הדורה (היינו שהאיבעי' היא רק האם ידו נחשבת ככרמלית כשהוציא ידו לחוץ והשאלה היא אם מותר להחזיר ידו) אבל בענין

אחר לא (היינו דאם הוציא ידו ריקנית ונטל דבר מהרשות השני' אז פשט שאינה ככרמלית), דהא תנן בפרק בתרא דעירובין עומד אדם ברה"י ומטלטל ברה"ר ולא הוא כרמלית אלא לענין רשות שהגוף שם שדומה יותר לשתי רשויות". דהיינו שלגבי רשותו יש שאלה האם ידו נחשבת כרשות לעצמו (כרמלית) אבל לגבי הרשות השניה בודאי ידו לא נחשבת כרשות לעצמו וכלשון ה'שבת של מ': "ודע בדברי תוס' הללו נאחזו בסבך מגרסת רבינו חננאל דגריס היפך גרסת רש"י בדברי אב"י" דהיינו בדברי התוס' כאן שידו ברשות שניה הוי כמו אותה רשות ממש מתאים לגירסת הר"ח הנ"ל שמצד הסברא הפשוטה היינו אומרים שידו היא כמו הרשות שהיא נמצאת בו אלא שאב"י אמר שמסתכלים גם על זה שידו בתר גופו גרירא ולכן גם בהאיבעי' של אב"י יותר מסתבר לומר שידו דומה להרשות השני'.

לפי כל הנ"ל יש לפרש המשך הענינים של הסוגיות בגמ'. דהגמ' בדף ג, א מתרצת ש"פטורי דאתי לידי חיוב חטאת חשיב פטורי ודלא אתי לידי חיוב חטאת לא חשיב" דהפירוש בזה לפי התוספות הוא דעקירה בלי הוצאה או הנחה בלי הוצאה היא טלטול בעלמא<sup>2</sup>, דהיינו שידו משתייך להרשות שנמצאת שם וממילא אינה עיקר המלאכה ובמשנה מונים רק חלקי המלאכה שהם עיקר המלאכה ומהתירוץ של הגמ' משמע שידו של אדם ברשות שני' נחשבת כמו הרשות השניה עד שכשמישהו נותן חפץ לתוך ידו זה טילטול בעלמא ובהמשך לזה שואלת הגמ' בעי רב מרבי הטעינו חבירו אוכלין ומשקין והוציאן לחוץ מהו עקירת גופו כעקירת חפץ דמי או לא ומתרצת הגמ' חייב ואינו דומה לידו מאי טעמא ידו דבתר גופו גרירא בעי עקירה גופו לא בעי עקירה" לכאורה נראה לומר בההו"א ידעה הגמ' את הסברא שידו בתר גופו גרירא אלא שזה גופא הייתה שאלת הגמ' דבמשנה כתוב "פשט העני את ידו לפניו ונטל בה"ב מתוכה שניהם פטורים".

והנה מזה שהעני פטור הגם שידו נמצא ברשות השני' יש לפרש בב' אופנים: א. דמכיון שידו בתר גופו גרירא לכן כשידו נמצא ברשות השני' היא לא במצב של ניח באותו רשות ולכן העני פטור.

---

(2) ואין להקשות מזה שהתוס' מקשה רק מהא דעקירה בלי הוצאה היא טלטול בעלמא ותוס' אינו מקשה מזה שהנחה בלי הוצאה היא טלטול בעלמא כי הנחה היא גמר המלאכה ולכן זה לא טלטול בעלמא אבל אעפ"כ היד שלו משתייכת יותר להרשות השני'.

ב. ידו הוא במצב של ניח באותו רשות ומכיון שידו משתייכת יותר לאותה הרשות (כנ"ל בשיטת התוס') אעפ"כ פטור מכיון שהנחה שמצד הגוף לא נק' הנחה [ע"ד המבואר בתוס' ד"ה "עקירת גופו" ובנוגע לאותו רשות הגוף]. והנפק"מ היא אם לומדים כאופן הא' הדין פטור הוא רק בידו ולא בהנחת גופו [ראה בתו' הנ"ל "דהכי נמי מצי למבעי לענין הנחה"] משא"כ לפי אופן הב' הפטור של המשנה הוא גם בהנחת הגוף<sup>3</sup> כי הנחת הגוף הוא לא נקרא הנחה וספק זה בא בהמשך לזה שהגמ' חילקה בין פטורי דאתי לידי חיוב חטאת וטלטול בעלמא שמזה יוצא שביד יש גדר של הרשות שנמצא בו (כנ"ל).

ונשאלת השאלה עד כמה נחשב כאותו רשות, אם זה נחשב לגמרי כאותו רשות או שאומרים גם שידו בתר גופו וממילא יש לה גם גדר של הרשות שהגוף שם ועל זה עונה הגמ' "חייב ואינו דומה לידו" מכיון שידו בתר גופו גריר אינה במצב של ניח משא"כ עקירת גופו.

ובהמשך לזה מגיע הפשיטא דאביי ש"ידו של אדם אינה לא כרה"י ולא כרה"ר" וכנ"ל מהר"ח שאביי בא לשלול ש"אינה בטילה לגבי הרשות שפשוטה שם" אלא "ידו בתר גופו גרירא" ומביא רא' מהמשנה שכרה"ר לא דמיא מידו דעשיר דהיינו מזה שרואים שכשפושט ידו לרשות שני' אם חפץ בידו פטור מזה רא' שידו לא דמיא לרה"ר, והטעם למה לא דמיא לרה"ר הוא כנ"ל מכיון שידו בתר גופו גרירא אין לומר שידו ניח באותו רשות ולפי זה מתורצת קושיית ה'שבת של מ' שהקשה (כנ"ל מה הראי' דאינו כרה"ר אולי הפטור הוא מפני דאינו ניח ולפי הנ"ל מובן כי זה שידו אינו ניח הוא מפני שידו בתר גופו (וצע"ק דהראי' מהמשנה הוא רק לפי ההבנה בהמשנה שבמסקנת הגמ' דהיינו שמהמשנה עצמה לא מוכרח).

ובהמשך לזה "בעי אביי ידו של אדם מהו שתעשה ככרמלית" דהיינו זה שאומרים שידו של אדם הוא לא רק כהרשות שפשוטה שם אלא גם בתר גופו אם אומרים שידו נעשה בתר גופו עד כדי כך שייחשב רשות לעצמו או שעדיין אומרים שידו משתייך יותר להרשות שפשוטה לשם אלא שיש לה גם גדר של בתר גופו.




---

(3) ראה צל"ח 'שבת של מ' בהערה "יען כי גם הוא אית לי' חילוק מידו לגופו כמו דמחלק בי' רבי אלא דאית לי' גם כן הדחי' לחזור ולהשוות גופו לידו דמתניתין ולכן קא בעי מרבי".

# חסידות

## לשלם לו כפעלו

**הרב יוסף שמחה גינזבורג**

**רב אזורי - עומר, אה"ק**

בתניא ח"א ס"פ יב איתא: "וכן בדברים שבין אדם לחבירו, מיד שעולה לו מהלב למוח איזו טינא . . . המוח שליט ומושל ברוח שבלבו לעשות ההיפך ממש, להתנהג עם חבירו במדת חסד, וחיבה יתירה מודעת לו, לסבול ממנו עד קצה האחרון ולא לכעוס חס ושלום, וגם שלא לשלם לו כפעלו חס ושלום, אלא אדרבה לגמול לחייבים טובות, כמו שכתוב בזהר ללמוד מיוסף עם אחיו". עכ"ל. ונראה להעיר שתי הערות על קטע זה:

א. בהערות למהדו"ק כאן, תמהו: "ויש לעיין בטעם שהוצרך אדה"ז לפרט בפ"ע "וכן בדברים שבין אדם לחבירו", דמשמע שהיה מקום לחלק וצריך להזהיר ביחוד על זה, עיי"ש.

ואולי זהו ע"פ האמור בהקדמת ס' דרך חיים לאדמו"ר האמצעי (ריש עמ' 4), שבין סוג האנשים "שיראת חטאו קודמת לחכמתו" נמצאים גם כאלה שעדיין הם בעלי מידות רעות בפועל ממש: "ואע"פ שיימצאו הרבה בכת זו, שלעתים יש בהם פריקות עול כמו בהוללות וליצנות וכה"ג במדות רעות שבין איש לרעהו בקנאה ושנאה וכעס וגיאנות והתנשאות ואכזריות וכה"ג - אין זה שייך לעניין פריקות עול דהרהורים רעים וחטאים כלל, שזהו רק מפני שטבעו הוא רע לבריות .. אבל לא מצד איזה מרד ופריקות עול באלקים חיים..." (עיי"ש בהמשך, וכיו"ב בפ' הרע"ב אבות פ"ג מ"ז, שרק ייתכן נזק מזה בעתיד). הרי שתיקון המידות שבין אדם לחבירו, ואפילו שליטה עליהן, הוא שלב נעלה יותר.

ב. ב'ביאורים' שב'תניא מבואר' כתב: "שלא לשלם לו כפעלו - שלא יעבור על "לא תקום".

אבל צ"ע: א. אחרי שכבר שלל אדה"ז מן הבינוני את הכעס, הרי אין מניע שיביא אותו "לשלם לו כפעלו" בתור נקמה, אלא רק אם יש לזה סיבות אחרות כדלהלן.

וגם, ב. מכיוון שרוב הלשונות כאן כתובים בסדר של "לא זו אף זו" (כמו: איזו טינא ושנאה; במידת חסד, וחיבה יתרה; המוח שליט ומושל), ומכיוון שלא נדקמה חמור יותר מאשר כעס (אף שהוא "מדה רעה עד מאד", ראה לשון אדה"ז בשני העניינים בסי' קנו ס"ג, וסביר גם שאדה"ז לא הזכיר לאו נדקמה מפני היותו מושלל מראש אצל הבינוני ש"לא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם" כמבואר בראש פרק זה),

לכן מסתבר יותר כמ"ש בביאור הרש"ג שהכוונה לשלם לו כפעלו ללא כעס [ראה גם ב'משכיל לאיתן'], וכמפורט בס' 'פניני התניא', שבזה בא למנוע לשלם לו כפעלו "כדי לחנכו", שבאופן כזה אין בו לאו נדקמה [וזאת - הן אם הכוונה למנוע מעצמו נזק בעתיד, והן אם הכוונה כדי לכפר על הפוגע, ע"ד המבואר בשו"ע אדה"ז סי' תרו ס"ד שבאופנים אלה רשאי להימנע מלמחול לו].

ואף שכתב אדה"ז בשם הזוהר "ללמוד מיוסף עם אחיו", והרי יוסף ציער אותם בתחילה - היה זה רק מאהבתו אותם לכפר על עוונם [כפי שציין ע"ז הרבי לאוה"ת פ' מקץ בשם האלשיך], וזה שייך דווקא בצדיק גמור כיוסף ולא בבינוני, כי אצלו [שמידותיו טרם נתקנו] ייתכן שהדבר נובע מיצר השנאה המתעטף באיצטלא דקדושה [עכ"ד - והסוגריים שלי].

ואולי לכן ניסח זאת "ללמוד מיוסף עם אחיו" (ולא כבמהדו"ק "מיוסף ואחיו". אף שבלא"ה תמהו המו"ל שם על נוסח זה, שהרי הלימוד הוא רק מהנהגת יוסף ולא מהנהגת אחיו) - דהיינו ללמוד מיוסף כפי שפעל "עם אחיו" כאשר כבר הגיעו אחיו ובית אביו למצרים, ולא כפי שפעל לפני - כן, כשלא הכירוהו ולא היה עמהם ביחד.



## תפילה ובקשה – החילוק

**הת' יואל אלכסנדר הלוי לוין**

תות"ל 770

איתא במאמר ש"פ ויחי תשל"ב ד"ה "ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי" ומסביר שם במאמר שחרבי זו התפלה וקשתי זה בקשה וזהו (דצלותי ובבעותי) ולכאורה

מהו החילוק בין תפלה ובקשה דהרי כשמבקשים להקב"ה זה גם תפלה וכשמתפללים להקב"ה הרי מתפללים כדי לבקש את הצרכים שלו.

והנה ענין זה יובן עפ"י מה שכתבו בלקו"ש חי"א פ' בשלח שאצל בני" תפלה זה לאו דוקא שבנ"י מתפללים בשביל איזה בקשה מיוחדת, אלא שזהו אומנות של בני ישראל, כמו אומן שעושה את עבודתו מכיון שזה דרכו, כך בני" תפלה זוהי אומנותם, ע"ד שכתוב ברש"י שתפסו אומנות, ועי"ז אולי אפשר לבאר החילוק שבין בקשה לתפלה שתפלה היא לא דומה לבקשה, דבקשה, מבקשים כשצריכים משהו, משא"כ תפלה זוהי אומנות, שמתפללים מכיון שזוהי אומנות\*.



## למה לא נברא העולם קודם

**הרב משה מרקוביץ**  
ברוקלין, ניו יורק

ידוע מ"ש בסידור שער הק"ש (עה, סע"ד ואילך) בענין קושיית ה'עץ חיים' מדוע לא נברא העולם קודם, ותירוץ הרב המגיד שהזמן עצמו הוא נברא וכו'.

וכבר הובא בכ"מ שבשאר ההנחות מאותו מאמר אדה"ז (משנת תקס"ו) לא הובא פרט זה בשם הרב המגיד. ועוד הובא כבר, שבס' החקירה להצ"צ בהוספות (קיב, א) כתב שתירוץ זה הוא כעין תירוץ הרס"ג באמונות ודיעות שלו, ושהרס"ג לא ניחא לי' בתירוץ זה משום שהיה יכול לברוא את הזמן עצמו קודם, ולכן הוסיף עוד תירוץ, ש"מדרך בעל בחירה לפעול בעת שירצה", עיי"ש.

והעירני חכם אחד ממ"ש בכתר שם טוב סי' שמח (עמ' רטו בהוצאה החדשה):

דיש לתרץ הקושיא שהקשו כל הראשונים, וז"ל: "למה לא ברא הקב"ה את העולם קודם ה' אלפים שנה, דהרי פעולה טובה מהעדר,

---

(\* ראה שו"ע אדה"ז סי' קפה סוס"ב (הובא בלקו"ש חכ"ד עמ' 117 הע' 34) ד"סידר שבחיו של מקום . . שזהו עיקר מצות התפילה". ולפי"ז א"ש. המערכת.



ולמה נשתנה רצונו מלא רוצה אל רוצה בעת שברא לכד לא קודם, דהרי אינו ית' בעל שינויים.

והתירוץ על זה, דהוא ית' אינו דומה לפועל בשר ודם, שהחכמה שיש לו עתה לא היה לו מקודם, אלא חכמתו היא קניינית, וגם הוא בעל חסרון. משל למה הדבר דומה, דמפני דצריך מקום לדור, ע"כ כשקנה חכמה לבנות לו בית תיכף בונה לעצמו בית. אבל הוא ית' חכמתו עצמית לא קניינית, וגם אינו בעל חסרון, ויש לומר דהרצון לברוא העולם, לא נתחדש לו זה הרצון בעת בריאתו העולם, אלא כמו שהוא קדמון כן היה רצונו, ומקדמת דנא היה ברצונו לברוא העולם בעת שברא אותו, לא קודם לכן, ואח"כ כשברא העולם נברא בעתו ובזמנו כמו שהיה ברצונו הקדום לברוא אותו בעת הזאת דוקא, א"כ לא היה שינוי רצון. ועיי"ש בהמשך הענין.

ויש להעיר עוד, שבהערות הרי"ע שוחט כתב, שלא מצא מקור לתורה זו שבכש"ט בספרי תורת הבעש"ט (אבל מביא מקורות קדומים בקבלה וכו' לקושיא הנ"ל).

ולכאורה תירוץ זה הוא רק על הפרט דשינוי רצון, אבל בקושיא כפי שהיא מנוסחת כאן יש ב' פרטים: פעולה טובה מהעדר, ושינוי רצון. ועל פרט זה דפעולה טובה מהעדר יש להבין האם הוא חל גם על הקב"ה.

ולא באתי אלא להעיר.



## רצון וט' ספירות [גליון]

### הנ"ל

בגליון תתקי שאלתי מדוע בד"ה 'ביום השמיני עצרת' תרס"ו כשמביא שהרצון משפיע על שאר הכחות, כותב שהם ט' ספירות, היינו שהדעת אינו נמנה. [ויש להוסיף על זה, שגם בד"ה 'ויכולו' בתחילתו כשמביא הענין מהמאמר שלפניו (ד"ה 'ביום השמע"צ') כותב את ההפרש בין הכתר לט' הספירות]. דלכאורה מדוע נוגע כאן דוקא להסביר לפי אופן זה שהכתר נמנה ולא הדעת.

והעירני חכם אחד ע"פ המבואר בכ"מ, שכשמונים את המקיפים נמנה הכתר ולא הדעת ואילו כשמונים את הפנימיים נמנה הדעת ולא הכתר.

ולפי זה:

כאן בהמאמר (ד"ה 'ביוהשמע"צ') הביאור הוא אודות החילוק בין הרצון לשאר הספירות, והיינו בין האור השייך לספירות ומ"מ מובדל מהם וכו' - דזהו בבחי' רצון דוקא, והיינו חיצוניות הכתר (רצון), משא"כ בנוגע לפנימיות הכתר (עתיק), שאז החילוק הוא באו"א ונעלה יותר כו'. ובמילא מובן מה שהחילוק הוא בין הרצון לשאר הט"ס.

ואכן בריש עמ' נה (בהוצאה החדשה) איתא "והרצון . . שהוא שרש ומקור כל הנאצלים". ובנוגע לזה ממשיך מיד לאח"ז, שמ"מ ישנו חילוק בין הרצון לשאר הט"ס. ועוד: החידוש בד"ה 'ויכולו' קרוב לסופו הוא על הנאמר לפני"ז (החל מד"ה 'ביוהשמע"צ' כאן), שעד שם מדובר על חיצוניות הרצון, ואילו משם מתחיל לבאר אודות פנימיות הרצון כו'.

וכיון שמדובר על חיצוניות הרצון, ה"ז בחי' מקיף כנ"ל.



## רמב"ם

### 'עמרם נצטווה מצוות יתירות'

**הרב ישראל אליעזר רובין**  
שליח כ"ק אדמו"ר - אלבעני, נ.י.

הרמב"ם (בהלכות מלכים פ"ט ה"א), מפרט את השתלשלות מצוות התורה מימות אדם, נח, והאבות, וכותב: "נצטווה עמרם במצרים מצוות יתירות, עד שבא משה ונשלמה התורה על ידו".

והנה תמהו בזה מפרשי הרמב"ם, שאכן מצינו מקורות בגמרא ומדרשים למצוות שחידשו האבות, אבל מהו המקור ל'מצוות עמרם'?

ובמשך חכמה מצא רמז לזה כשנגלה ה' למשה בסנה ואמר: 'אנכי אלקי אברהם יצחק ויעקב ואלקי אביך' הרי שהושוו כאחד.

אבל עדיין תמהו על זה הרדב"ז ועוד, איזו מצוות היו אלו, ולמה סתם ולא פירש?

ואלו תירוצי האחרונים שמצאתי בזה.

א. הצפנת פענח (ור"ץ חיות) כ' שחידש עמרם דין נישואין, כמ"ש 'ויקח את בת לוי' (ובתורה שלימה מביא כמה ברייתות לזה, ומבאר שלמדו 'קחה קחה').\*

אבל קשה, שהרי כבר מצינו קדושין לפני זה ביצחק ורבקה, וכן יוסף היה לו שטר כתובה<sup>1</sup>. הרי שנהגו דיני קדושין גם לפני עמרם?

ואין לומר שעמרם חידש ענין חופה ש'יוכבד הושיבוה באפריון', שהרי גם זה מצינו כבר ברבקה: 'ותקח הצעיר ותתכס'. ובמדרש (איכה 'קול ברמה נשמע'), מצינו שאמרה רחל 'כשנכנסה אחותי לחופה' וכן כבר מצינו בבן בנימין שנקרא שמו 'חופים', לא ראה בחופתי, ואני לא ראיתי בחופתי' (סוטה לו, ב).

ב. ביד איתן מבאר, שעמרם חידש הדין שמותר להחזיר גרושתו.

אבל קשה, שהרי כבר מצינו כן לפני זה 'ויקח אברהם אשה ושמה קטורה' שהחזיר את הגר אחר ששילחה.

ג. בתורת המלך כתב, שעמרם חידש איסור הריגת עובר במעי אמו (אף שאין ישראל נהרג עליו), ולכן סירבו המיילדות לשמוע לפרעה להרוג העוברים.

אבל קשה, שהרי 'וראיתם על האבנים אם בן הוא והמיתן', זהו אחר לידה, בשעה כשניכר בין זכר לנקבה, ולא בעודם עוברים<sup>2</sup>?

(\* ראה לקו"ש חל"ט עמ' 31 הע' 12, וחי"ח עמ' 290. המערכת.)

(1) (וזה ש'לפני מתן תורה, אדם פוגש אשה בשוק ובוועלה והיא כאשתו' (רמב"ם ריש אסורי ביאה) (וראה לקו"ש ח"ל עמ' 242 הערה 13, 421) אולי לפני עמרם, נזהרו רק יחידי סגולה בעניני נישואין. אבל עמרם 'נצטווה' (לא רק ש'הפריש מעשר' כיצחק על דעת עצמו) ותיקן סדר נישואין לכל בני דורו ששמעו לו. שכשגירש, גירשו כולם נשותיהם, וכן למדו ממנו, והחזירו.

ומיושב בזה קושיית המהרש"א, למה מביא הב"י מקור אחר שצריך עשרה בברכת אירוסין, והרי למדו ברכת אירוסין בעשרה (גם בשליח) מ'ויברכו את רבקה' (תוד"ה שנאמר כתובות ז, ב מסכת כלה).

(2) אבל מהרש"א (סנהדרין נז, ב) כתב שגזר להמיתם כשהיו עוברין ו'סימן גדול מסר להם' (סוטה יב, א) וראה אור החיים ותורה תמימה.

## לעמרם נתחדש מצות פריה ורביה

ולענ"ד י"ל שמקור הרמב"ם הוא מ"וילך איש מבית לוי", שנתעסק עמרם במצות פרו ורבו, שלא היתה מצוה זו לפני כן.

ובענין זה נתווכחו עמרם ומרים, שאחר שהתגרשו, אמרה לו מרים: 'גזירתך קשה משל פרעה', ולסוף הודה עמרם לנבואתה.

ומתורץ בזה קושיית תוס' (סנהדר' נט,ב) מנלן שלא ניתנה פריה ורביה לבני נח. שיי"ל שמוכח כן מסברת עמרם, שגרש אשתו ודחה את מצות פרו'ו, ואף שכבר נולדו אז לעמרם אהרן ומרים, ואם כן כבר יצא חובת פרו'ו בהולדת בן ובת, אבל ה"ז כ'לפני עור לא תתן מכשול' לשאר בני קהילתו שלמדו ממנו 'כולם וגירשו נשותיהם', כולל אלו שעדיין לא קיימו את המצוה בשלימותה.

ויש לציין שנבואת מרים 'עתידה אמי שתלד בן שיושיע את ישראל' לא היתה נבואה פרטית רק שעמרם יחזיר את יוכבד, שהרי לא הוצרכו עמרם ויוכבד להינשא שיוולד משה, שכבר נתעברה יוכבד שלשה חדשים לפני שנתגרשו, ולמה למדו ממנו שאר בני'ו, הרי אדרבא, ניבאה שרק לעמרם יולד בן זה, ולמה החזירו כולם נשותיהם בזמן קשה?

וע"כ צריך לומר שנבואה זו היתה ציווי לכל בני ישראל (מהרש"א סוטה יב, א).

ולהעיר שדוקא ענין 'ויפרו וישרצו וירבו מאד' שילודות ששה בכרס אחד, שזה עורר גזירת פרעה בתחילת הפרשה, ש"כאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ", זכו שנצטוו בזה אחר כן מהקב"ה.

שלא נצטוו ישראל במצות פריה ורביה לפני זה, ונתחדש זה רק לעמרם בנבואת מרים.

## נצטווה עמרם

ומיושב לשון הרמב"ם, 'נצטווה עמרם', שלא נהג כן מדעת עצמו, כבמצוות שנהגו בהם האבות, וכן לעיל מדויק בלשונו לחלקם: 'בא אברהם ונצטווה יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית', שעמרם לא

---

ויש לציין, שאח"כ גזר פרעה להשליכם היאורה, ונדונו המצריים בטביעה מפני שטבעו, כמ"ש "כי בדבר אשר זדו".

חידש זה מדעת עצמו, ואדרבא, תחלה התנגד להמשך הנישואין וגירשה, ומ"מ החזירה אח"כ בציווי הקב"ה, בנבואת מרים.

ולכן מצינו ש'אדם הראשון פירש מן האשה' (עירובין יח, ב), שאז עדיין לא נצטוו בפריה ורביה, שלשון 'פרו ורבו' (בבראשית) אינו למצוה, אלא לברכה. וזה מתאים למה שכתב המהרש"א ב'לא ישמש אדם בשני רעבון' (תענית יא, א) ש'יוסף לא נצטווה על פריה ורביה', (וכבר הק' על המהרש"א שכתב באדה"ר מפני שהיה בנידוי). ודן בזה במשנה למלך (מלכים פ"י).

אבל עדיין עלינו ליישב לשון 'מצות יתירות', שהרי פריה ורביה זוהי רק מצוה אחת?

(ואולי כולל גם עניני גירושין ונשואין כמ"ש בצפע"נ ויד איתן).  
(ואולי יש לדחוק ש'יתירות, היינו שלא היה זה נוגע רק לעמרם לבדו, אלא לכל קהל ישראל, וע"ד הצחות י"ל 'יתירות' שיתווספו יותר).

ולמה במצוות ותקנות האבות פירט הרמב"ם כל מצוה לעצמה, ובעמרם סתם ולא פירש כלל מה נצטווה? ולאידך גיסא, כאן פירט המקום ב'מצרים' (שפשיטא שעמרם היה במצרים), אבל באבות לא פירש מקומם?

ולענ"ד י"ל שמשורת דין פריה ורביה לא היה לו לעמרם להחזיר את יוכבד, ש'דין הוא שמיום שגברה מלכות הרשעה . . שלא ישאו נשים' (ב"ב ס, ב וראה עיון יעקב וחדושי הגאונים), ובפרט כמ"ש תוס' שכבר נולדו לו בן ובת.

אלא שהיתה זו הוראת שעה וחומרא יתירה לפרות גם אז בקושי השעבוד, כדי שיוולד מושיען של ישראל. ולכן דייק לומר 'במצרים', ולכן לא פי' הרמב"ם מצוה זו מהי, שאינה הוראה לדורות במצב קשה כזה, רק במצרים כדי שיוולד מושיען של ישראל.



## כיבוי והבערה בגחלת של מתכת

**הרב מנחם מענדל כהן**

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם הלכות שבת פ"ב ה"א: "המחמם את הברזל כדי לצרפו במים הרי זה תולדת מבעיר וחייב".

והקשה ע"ז הראב"ד: "ולמה לא משום מבשל כמו סיכתא לאתונא דמרפי רפי והדר קמיט" (שבת עד, ב').

ועוד משיג הראב"ד: "והמחמם את הגחלת והמצרפו במים אינו מכבה אבל הוא מכה בפטיש שגומר את חסומו מ"מ חיוב אין בו דצרוף דרבנן הוא".

---

(1) ונחלקו בזה מפרשי הרמב"ם דהלח"מ ועוד כתבו דהרמב"ם יסכים בזה לדעת הראב"ד דהרי פסק לעיל פ"ט ה"ו ד"המחמם את המתכת עד שתעשה גחלת הרי זה תולדת מבשל" וחיוב פה משום מבשל ומשום מבעיר לדעת הרמב"ם.

אולם באגלי טל מלאכת האופה ס"ט סק"ב ובצפנת פענח על אתר ועוד כתבו בדעת הרמב"ם דחולק על הראב"ד, והרמב"ם סב"ל דבפ"ט חייב משום מבשל כיון דכוונתו רק להתין המתכת אבל פה דכוונתו אינו להתין המתכת אלא לצרף המתכת ולחזקו אינו חייב משום מבשל רק משום מבעיר.

(ואין להקשות דאין נחייבו משום מבעיר דהרי כשמצרף המתכת יפסיק ההבער, כבר תי' ע"ז באגלי טל שם, דגם במשכן הי' הבערה כזו בהבערת עצים לעשות מהן פחמין, והפחמין נעשו רק בעת שתפסוק ההבערה.

ועיי' ג"כ שנחלקו הרמב"ם והראב"ד בפי' דברי הגמ' שבת עד, ב בסוגיא דשדא סיכתא לאתונא, דהראב"ד יפרש בזה כפירוש רש"י דמחייב על בישול היתד דבתחילה דמירפי רפי' ע"י חום האור והמים שבתוך היתד יוצאין והרי"ז בישול אבל הרמב"ם יפרש הסוגיא דחייב רק אהא דקמיט לבסוף היינו שנתחזק היתד אבל על בישול שמקודם אינו חייב כיון דנתכוון בעיקר לחזק היתד.

ועי' במהר"ם שיק או"ח סי' קנו ד"ה 'איברא' דלדעת הראב"ד יל"ע אי שרי ליהנות מהאור שנולד ביו"ט ע"י שזון וכיו"ב).

ויש להסביר פלוגתתם עפ"י מה שנתבאר בלקו"ש חל"ד נצבים ב' דלהרמב"ם העיקר לברר העולם וממילא סב"ל דאעפ"י שמתין המתכת בפועל מסתכלין על עיקר כוונתו לפעול בעולם והיינו לצרף ולחזק המתכת ואינו חייב משום מבשל והרי"ז מתאים עם מ"ש המגיד משנה לדעת הרמב"ם דבמלאכות שבת מסתכלין בעיקר על הנפעל (עיין מגיד משנה פ"ז ה"ד).

ועיי' ג"כ בתוס' יו"ט למס' שבת פ"ז מ"ב שעמד ע"ז שבמשנה אמרו הזורע על הפועל והרמב"ם בספרו כותב הזריעה והחרישה היינו הפעולה והנפעל עיי"ש.

משא"כ להראב"ד העיקר הוא הפועל וא"כ כיון דפועל התכת המתכת חייב משום מבשל, אע"ג דכוונתו לפעול בעולם צירוף וחזיון המתכת.

והרי"ז מתאים לפלוגתתם ריש הלכות שבת פ"א ה"ז דלהרמב"ם כיון שהנפעל הוא בשלימות מלשאצ"ג חייב עליה, אבל להראב"ד כיון דחסר קצת בשלימות הפועל סבירא לי' כר"ח דפטור. ועיי' ג"כ בזה במפענח צפונות פרק י"ב סימן ד' שציין לכ"ז.

ומובן דנחלקו האם גחלת של מתכת דין אש יש בו או לאו, וכדבריו המפורסמים של אדמו"ר הזקן בקונטרס אחרון שלו, להלכות יו"ט סי' תצה קו"א ב, וז"ל: "אעפ"י שהמבעיר אינו חייב אלא אם כן צריך לאפר, אעפ"כ עיקר החיוב אינו משום שריפת וכליון העצים אלא משום ריבוי האש, כדמשמע בהדיא ברמב"ם פרק י"ב מהלכות שבת, גבי חימום ברזל באור, ועיי"ש במגיד משנה: "שכל דבר שהוא עצמו נעשה אור ושורף אין ראוי לומר המבשל אלא מבעיר וכבר הזכירו גחלת של מתכת בלשון אש גמור", עכ"ל.

וצ"ב א. אמאי להרמב"ם עיקר החיוב דמבעיר הוא משום ריבוי האש, ולפיכך גחלת של מתכת דין אש יש בו, וחייב משום מבעיר ולהראב"ד עיקר החיוב דמבעיר הוא משום שריפת וכליון העצים ולפיכך בגחלת של מתכת אין בו דין מבעיר כלל<sup>2</sup>.

ב. אם להרמב"ם גחלת של מתכת דין אש יש בו, אלמה אינו חייב בהבערתו אלא אם כן התכוון לצרפן אח"כ במים. וכן אינו חייב כשמכבה גחלת של מתכת וכי שפסק בה"ב "אבל המכבה גחלת של מתכת פטור ואם נתכוין לצרף חייב".

---

(2) כן מובן ג"כ מפלוגתתם בהלכה שלאחרי"ז דהרמב"ם פוסק דחייב אם כיבה גחלת של מתכת אם נתכוון לצורפו והשיג שם הראב"ד דאם לדעת הרמב"ם גם בגחלת של מתכת יש בו משום מבעיר ומשום מכבה אלמה פסקה הגמ' במס' שבת קלד, א ממתקין את החרדל בגחלת של מתכת ביו"ט אבל לא בגחלת של עץ וכו'.

כן ציין הצפנת פענח לרמב"ם הלכות תרומות עמ' 60 לפלוגתת הרמב"ם והראב"ד הלכות יו"ט פ"ד ה"א, דהרמב"ם פוסק "דאסור להמציא אש ביו"ט מפני שאפשר להמציא אותה מבערב" והשיג ע"ז הראב"ד דהסיבה דאסור להמציא אש ביו"ט הוא מפני שהוא מוליד.

היינו דלהרמב"ם דמלאכת מבעיר היא להרבות האש הרי"ז מלאכה דאפשר לעשותה מעיו"ט ואסור לעשות אותה ביו"ט אבל להראב"ד דמלאכת מבעיר היא שריפת וכליון העצים. וזהו הרי מותר לעשות ביו"ט משום אוכל נפש, הוצרך לתת טעם אחר משום מוליד.

וכן הוא בדעת הרמב"ם בלקו"ש חל"ו עמ' 187 וכן הוא בצפנת פענח שו"ת דווינסק ח"ב סי' לה ובצפנת פענח להרמב"ם הלכות תרומות פ"ל הל' ג-ד. ועייג"כ בשו"ת אבני נזר או"ח ח"ב סי' שסח אות ב' דזהו מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם גחלת של מתכת מקרי אש.

ואם גחלת של מתכת היא אש אלמה לא יתחייב על כיבוי גם מבלי שנתכוון לצרף?<sup>3</sup>

ואוי"ל בזה עפ"י המבואר בלקו"ש חל"ו ויקהל א', דהרבי מקשה שם דהרי הרמב"ם סובר גבי מלאכת הבערה דאעפ"י שהמבעיר אינו חייב אא"כ צריך לאפרו אעפ"כ עיקר החיוב אינו משום שריפת וכליון העצים אלא משום כיבוי האש - א"כ למה התחיל דין המבעיר בהלשון "המבעיר כל שהוא חייב והוא שיהא צריך לאפר", היינו שריפת וכליון העצים, הו"ל להתחיל מהדוגמא דהמדליק את הנר, שצריך האור ריבוי האש.

(התינח לדעת הראב"ד מובן למה מגדירין מלאכת מבעיר דוקא כשצריך לאפרו כי לשיטתו גדר אש הוא שריפת וכליון העצים). וצ"ל דגם להרמב"ם שענין ההבערה הוא הוצאת האש או שמרבה האש עיקר גדר מלאכת מבעיר הוא דוקא כאשר צריך לאפרו.

ומבאר בזה עפ"י פנימיות הענינים דמלאכת מבעיר קשורה עם אש הנשמה שפועל בירור וזיכוך בעולם וע"ז אומרים דצ"ל התנאי דצריך לאפרו.

לברר גם חלק הכי תחתון בעולם, דהרי אדמו"ר הזקן כותב באגה"ק ס"ט דכאשר שורפים עץ הרי ג' היסודות דאש ורוח מים ועץ חלפו והלכו להם וכלו בעשן משא"כ האפר הנשאר הוא העפר שבו, היורד למטה ואין האש שולטת בו הוא הנשאר קיים והא חומרי יותר מכולן, עיי"ש בהשיחה באריכות.

---

(3) ומטעם זה באמת למד הצפנת פענח בהלכות תרומות דגבי גחלת של עץ החיוב הוא לא משום שריפת וכליון העצים, דאם כן לא הי' נתחייב בכל שהוא, אלא בהשיעורים דיש גבי מלאכת הוצאה ומבשל, אבל גבי גחלת של מתכת החיוב הוא לא משום ריבוי האש אלא משום תיקון המתכת (דהוי כמו עשיית פחמין), ואעפ"כ מחייב בכל שהוא, משום שהרמב"ם פסק בהלכות שבת פ"ח ה"ה, גבי מלאכת הוצאה ושיעורין: "מיני מתכות הקשים כגון נחשת וברזל כל שהן".

וכן ידידי הספרן של הרבי הרה"ג ר' שד"ב לוין נחבט בזה בגליון תתסה עמ' 51. אבל מפשטות לשון הרבי בלקו"ש חל"ו ויקהל עמ' 187 משמע בדעת הרמב"ם דגם בגחלת של מתכת חייב משום ריבוי האש, ולא משום תיקון המתכת, דגם בגחלת של מתכת יש בו משום ריבוי האש.



ועפ"י המבואר בלקו"ש חל"ד נצבים ב' דלהרמב"ם העיקר לברר העולם ולהראב"ד העיקר הוא הקשר עם הקב"ה וכו' מובן דדוקא לדעת הרמב"ם אפ"ל דעיקר ענין ההבערה היא הוצאת האש ולהרבות האש ואעפ"כ עיקר גדר מלאכת מבעיר הוא דוקא כאשר צריך לאפרו כי צריך לברר את העולם.

אבל לדעת הראב"ד דהעיקר הוא הקשר עם הקב"ה הנה מזה שישי תנאי שצריך להיות צריך לאפרו הרי"ז הוכחה שעיקר ענין הבערה היא שריפת וכליון העצים<sup>4</sup>. ועפ"י יש לפרש בדעת הרמב"ם דאעפ"י שגחלת של מתכת דין אש יש בה לא מחייב בה אא"כ נתכון לצרוף<sup>5</sup>, כי תכלית האם היא להביא חיזוק לעולם<sup>6</sup>, היינו לצרף הגחלת כמו שצריך להיות צריך לאפרו.

אלא שאכתי צ"ב אמאי בגחלת של עץ אפי' אינו צריך לאפרו ומבעיר רק להתחמם ולהאיר מ"מ חייב דהרי הרבה אש<sup>7</sup>, וגבי גחלת של מתכת אינו חייב כ"א גבי נתכוון לצרף.

וי"ל בזה עפ"י מה שמביא המגדול עוז מרבינו חננאל לבאר בגמ' למה מותר לכבות גחלת של מתכת ברשות הרבים כדי שלא יזוקו בה

(4) וי"ל במחלוקת הרמב"ם והראב"ד אי מלאכת הבערה הוה ריבוי האש או שריפת וכליון העצים, באופן פשוט יותר עפ"י מה שהסביר הרבי בלקו"ש חל"ו הנ"ל הערה 23 טעם הפנימי בשי' הרמב"ם דגדר מלאכת מבעיר אינו כליון ושריפת העצים אלא הוצאת האש או שמרבה האש, וז"ל: "היינו הרצוא צ"ל לא בשביל ענין של כליון אלא דוקא הגשמיות רצוא בלי שוב אלא דוקא בשביל ההמשכה למטה להרבות אור הקדושה בעולם", עכ"ל. ובמילא הרמב"ם דסב"ל דהעיקר הוא לברר העולם, סב"ל דגדר מלאכת מבעיר היא להאיר העולם. אבל להראב"ד דסב"ל דהעיקר הוא הקשר עם הקב"ה, סב"ל דגדר מלאכת מבעיר היא הרצוא להקב"ה היינו שריפת וכליון העצים, ובלשון הרבי "רצוא בשביל כליון וביטול הגשמיות".

(5) והטעם לשי' הרמב"ם בזה עפ"י נגלה ביאר באבני נזר שו"ת או"ח סי' רכט דהרמב"ם סב"ל כדעת היראים כיון שכל ההבערה וכיבוי בגחלת של מתכת הי' רק בנתכין לצורפן גבי זהב וכסף ונחושת, והטעם הפנימי לזה י"ל כמו שכתוב בפנים.

(6) והרי"ז מתאים למה שהזכרנו לעיל דהרמב"ם שונה מלשון המשנה החורש כו' וכתב החרושה היינו הנפעל בעולם.

(7) והטעם הפנימי לזה ביאר הרבי בלקו"ש הנ"ל הערה 27 דאעפ"י שלא צריך לאפרה לברר העולם והאפר, אבל כיון שאמרי העולם הרי פעל בעולם, וז"ל שם: "וי"ל שבלשון להאיר נרמז גם שכוונת האדם בההבערה צ"ל לא רק שיהא מואר אלא גם להאיר את העולם".

רבים ואסור לכבות גחלת של עץ וז"ל: "כי כיבוי גחלת של מתכת בזמן שהיא חמה היא שחורה והרואה אותה דומה שהיא צוננת לפי שאין בה אדמימות כגחלת לוחשת ונמצאו בני אדם נזוקין בה לפיכך מותר אבל גחלת של עץ אם תסור אדמימות נכבת כבר ואם אדמימות בה כל הרואה אותה מתרחק ממנה ומכל פנים אין אדם נזוק בה כי השחורה כבר כבתה והאדומה מתרחקין ממנה", עכ"ל.

וכיון שהרמב"ם בכלל ובפרט גבי מלאכות שבת סב"ל דהעיקר היא הפעולה בעולם וגחלת של מתכת אין ניכר בה אדמומיתה לעין הרואה. לפיכך אינו חייב אא"כ נתכוון לצרף ולפעול חיזוק בעולם בהמתכת ואינו מספיק הריבוי אם של מתכת כי אינו פועל תוספת אור בעולם<sup>8</sup>.



## הלכה ומנהג

### מתי חייבים לכבד הכהנים

**הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג**

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

בשו"ע או"ח סי' רא ס"ב: "לא יקדם חכם ישראל לכהן עם הארץ לברך לפניו דרך חק ומשפט כו' אבל כהן ת"ח מצוה להקדימו שנאמר וקדשתו לפתוח ראשון ולברך ראשון" ע"כ. ועיין שו"ע רבינו ס"ג: "כהן וישראל שהם שוין בחכמה מ"ע מן התורה להקדים הכהן שנאמר וקדשתו ודרשו חכמים לכל דבר שבקדושה כלומר בכל דבר שיראה גדול הוא מקודש כגון לפתוח ראשון בקריאת התורה ולהיות ראש המדברים בכל קיבוץ עם לדבר ולדרוש תחילה וכן בשיבה ידבר בראש וכן בסעודה הוא קודם לברך המוציא ובהמ"ז וליתן לו מנה יפה בתחילה לכל המסובין אא"כ יש ישראל גדול ממנו בחכמה אזי יתנו להחכם מנה היפה תחילה וצריך ליזהר בכל אלו שהם מן התורה אבל כשהכהן חולק איזה שותפות עם חבירו ישראל אין צריך ליתן לו החלק

---

(8) ואוי"ל דגחלת חשמלית כיון שמוסיפה אור בעולם אעפ"י שלא נתכוון לצרף חייב מדאורייתא לא כגחלת של מתכת, ואין הספרים הדנין בזה מצויין תחת ידי.

היפה שאין זה דרך כבוד שיטול חלק היפה שכל הנותן עיניו בחלק היפה אינו רואה סימן ברכה לעולם ובמקום שאין כהן טוב להקדים ג"כ הלוי לישראל בכל אלו אם הם שוין בחכמה (והעושה כן מאריך ימים אבל אין חיוב בדבר שלא נאמר וקדשתו אלא בכהן כי את לחם אלקיך הוא מקריב וגו').

המקור לכל זה הוא בגיטין נט, ב: "תנא דבי רבי ישמעאל וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון", עיין שם.

והנה עיין בספר קדושת הכהן כהלכתה שחקר אם צריך לכבד הכהן גם במקום שיש הפסד ממון או הפסד זמן כגון שיש תור ממתנים של ישראלים ולווים ובא הכהן דלכאורה צריך לכבדהו ולהקדימו לראש התור, והוא הביא מספר שערי זבולון יורה דעה סי' נד דהוכיח דלא רק כשהגיעו כולם יחד דצריך אז להקדים הכהן בתחילה, אלא אפ' הגיעו הישראלים לפני הכהן גם באופן זה צריכים להקדים הכהן שבא אחריהם.

אבל נראה כשנדייק בדברי רבינו מוכח שרבינו אינו מקבל דעת ה'שערי זבולון':

רבינו כותב: "וודשו חכמים לכל דבר שבקדושה כלומר בכל דבר שיראה גדול הוא מקודש", ז.א. שרק במקום שיראה גדול ע"י חלוקה זו, רק אז מכבדים אותו ליטול ראשון משא"כ אם ע"י שנותנים לו ראשון יתמהו אנשים ויקפידו עליו אז אין חיוב לכבדו ראשון וכגון כהן וישראל שחולקים איזה שותפות "אין צריך ליתן לו החלק היפה שאין זה דרך כבוד שיטול חלק היפה שכל הנותן עיניו בחלק היפה אינו רואה סימן ברכה לעולם ע"כ".

ועיין בפסחים נ, ב: "ונותנים עיניהן בחלק יפה אינו רואה סימן ברכה לעולם מאי טעמא דתהו ביה אינשי".

והנה עיין בגיטין נט, ב תוס' ד"ה 'וליטול מנה יפה ראשון', שכותב: "כגון במעשר עני או בצדקה אם הוא עני או בחברים המסובין בסעודה" ע"כ. ולכאורה צריך ביאור מדוע אמרינן שכשכהן חולק איזה שותפות עם חבירו אז אם הוא יקח את החלק יפה יתמהו ביה אינשי, משא"כ כשחולקין מעשר עני או צדקה בזה לא יתמהו אנשים אם הכהן יטול ראשון.

ולכאורה הפירוש הוא שרק במקום שהישראל הוא שותף בדבר מסוים ויש בו זכויות באותו דבר אז אמרינן שאם הכהן יטול החלק

היפה אז יתמהו אנשים ויאמרו שכיון שיש להישראל זכות באותו הדבר מן הנכון שהכהן יניח להישראל ליטול ראשון, ואם הכהן יטול ראשון אז הכהן לא יראה "גדול" ע"י אותו לקיחה וע"כ אין הישראל מחוייב לכבדן ליטול הראשון, משא"כ במעשר עני או צדקה שאין להישראל שום זכות או בעלות באותו צדקה (קודם שהוא מקבלו) אז יש דין שצריך לכבד להכהן תחילה.

ולפי זה במקום שאנשים ממתנינים בתור לאיזה ענין שהוא בין אם הוא ענין הקשור למסחר ובין אם אנשים ממתנינים בתור להצביע בבחירות וכיו"ב, הנה כיון שיש לכל איש בשוה הזכות לקנות ולמכור או הזכות להצביע בבחירות, אם כן יש לכל איש ענין של בעלות באותו הדבר, והנה כמו כהן וישראל שהם שותפים בדבר מסוים, שאין הישראל מחויב ליתן לחבירו את הזכות לבחור את המנה הראשון, שדבר זה יגרום שאנשים יתמהו שהם יאמרו שהכהן מצדו צריך לוותר כיון שיש להישראל זכות בדבר זה בדיוק כמו הכהן.

ועוד נראה לומר שהתוס' בגטין נט, ב והרא"ש שם (עיין במ"ב שמביא דבריהם) כותבים, שצריך ליתן לכהן עני קודם לעני ישראל, אבל רבנו בשו"ע שלו כשהוא מונה המקרים שהוא צריך לכבד כהן תחילה הוא אינו מונה נתינת צדקה לכהן קודם לישראל, ולכאורה משמע שרק בדבר שהוא בעצם ענין מכובד כגון לדבר ראשון ולקבל עליה לתורה או במקום שבעל הבית מכבד אנשים לאכול אצלו. רק שם מקדימים הכהן להישראל שמדובר בענינים שהם בעצם ענינים מכובדים, משא"כ לקיחת צדקה הרי"ז לא הוה דבר שהוא בעצם ענין מכובד, וכמו כן עניני מסחר וכדומה אינם בעצם ענינים השייכים לכבוד, וע"כ נראה לומר שלפי דעת רבינו כשאנשים עומדים בתור לענין של מסחר או להצביע בבחירות וכיו"ב אין הישראלים צריכים להקדים הכהן במקרים הללו.



## רבית במלאכה – בירור דעת רבינו בשלחנו

**הרב משה אהרן צבי ווייס**

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

שניים העובדים במפעל וכיו"ב באותה עבודה ושכר שניהם שוה, האם אחד מותר לומר לחבירו 'עבוד במקומי היום ואני אעבוד במקומך פעם אחרת'.

וכן מצוי שמלמדים בתלמוד תורה<sup>1</sup> או מורות בבתי ספר מחליפים ביניהם ימי עבודה, והיינו שאחד אומר לחבירו עבוד במקומי היום ואני אעבוד במקומך פעם אחרת ולפעמים האחד בכתה גבוהה יותר, וגם שכרו גבוה יותר משום כך או ששכרם שווה, וכתה של אחד מהם גדולה יותר או ילדים קשים יותר, מה הדין האם מותר להחליף אחד את השני. ונחזי אנן.

משנה ב"מ עה, א אומר אדם לחבירו נכש (פי' תולש העשבים הרעים מתוך הטובים). עמי ואנכש עמך, עדור (חפור - רש"י) עמי ואעדור עמך ולא יאמר נכש עמי ואעדור עמך עדור עמי ואנכש עמך.

כל ימי גריד אחד כל ימי רביעה אחת, לא יאמר לו חרוש עמי בגריד (לשון יובש שהארץ יבשה ואין גשמים יורדין - רש"י). ואני אחרוש עמך ברביעה. ע"כ.

ובפרש"י שם ד"ה 'כל ימי' גריד הם ולא דקדקו בדבר לחוש שמא יום אחד יהא ארוך מחבירו או קשה מחבירו אלא מותר לומר לו עדור עמי היום הזה של גריד ואעדור עמך ביום פלוני של גריד. ע"כ.

משמע מפרש"י דהא דאסור להחליף מלאכות עם חבירו הוא בשתי תנאים א. שהם מלאכות שונות (נכש ועידור) ב. שמפרש לו שבשביל יום אחד קצר או קל יחזיר לו יום אחר ארוך או קשה.

אבל אם הם א. אותה מלאכה (נכש ונכש או עידור ועידור), ב. אם אומר לו שיחזיר לו יום פלוני של אותו עבודה מבלי לפרש שזה יהי יום ארוך מותר<sup>3</sup>.

ומהא דכ' רש"י יום אחד ארוך מחבירו או קשה מחבירו משמע דהחילוק הוא בקושי העבודה ולא בשכר העבודה. וכן נראה מהטור (סי' קס"ט) וז"ל: "ולא יאמר לו עדור עמי ואנכש עמך שפעמים שהאחרת שעושה לו חבירו כבדה יותר מאותה שעשה לו ובשכר שממתין לו מלפרעו שכר עבודתו עושה עמו מלאכה הכבדה יותר מזאת שעשה לו", ע"כ.

(1) בס' קו"א לדיני ריבית המצויים עמ' קנה מתיר מהטעם שצורך מצוה הוא ע"ש וראה בהמשך.

(2) הגה"ה בשו"ע יו"ד סי' קס"ט. והוא מהנמוק"י בסוגיין.

(3) והמרדכי מוסיף והתיר אפי' לפרש חרוש עמי ביום קצר ואני עמך ביום ארוך.

ולפי"ז קושי העבודה, אע"פ שבערך כספי אינו שווה יותר נידון כרבית.

ועפי"ז מדויק מאד מה דהתחיל הטור' ה' זו בזה הלשון "ואפי' במלאכה יש בה משום רבית". ע"כ.

דמבואר מזה שהתוספת היא במלאכה ולא בערך הממוני. וזה שמחדש לנו התנא במשנתנו שאע"פ שאין כל הימים שווים בכ"ז מותר, ועוד י"ל שמחדש לנו שאע"פ שאין כל בנ"א שווים ופעמים שמלאכה אחת שוה כפלים משל חברו ומחזי כאגר נטר ל'. בכ"ז מותר<sup>5</sup>.

לעומת זה, יש מהראשונים שחולקים על רש"י ומבואר מדבריהם שהאיסור במשנה הוא משום חשש שיתייקר שכר העבודה וכמו שאסרו הלואת פירות שמא יתייקרו הפירות, דכתוב בס' התרומות (שער מו ח"ה אות ז) וכן אסור ללוות סאה שעורים בסאה דוחן אע"פ שהן בשער אחד ואע"פ שיש לו דוחן וכן פסק הראב"ד ז"ל, וראייתו ממתניתין דקתני לא יאמר אדם לחבירו נכש עמי ואעדור עמך שכרי נכוש ועידור כמי שיש לו הן והם עכשיו בשער אחד ואפ"ה אסור כיון שהם שתי מלאכות ופעמים שאינן שוות ואסור. ע"כ.

וכן הוא במאירי שכ' וז"ל: "ואין לך ספק מעתה שאם אמר לו עשה עמי מלאכה היום בשוה דינר ואני עמך למחר בשוה שתים שהוא אסור".

מכל הני ראשונים משמע שהאיסור הוא מצד שיש הפרש בשכר העבודה ולא בקושי העבודה<sup>6</sup>, ודלא כפרש"י והטור דלעיל שהתוספת היא במלאכה ולא בערך הממוני.

והנה בעיקר הדין דנכש עמי ואנכש עמך יש לחקור במהות ההתחייבות ההדדית, האם זה נדון כהלואה והיינו כמו שהלואת פירות מחייבת פירות כך הלואת פעולה מחייבת פעולה או דילמא אין דין הלואה בפעולה וא"א להתחייב תשלום פעולה לפעולה ופעולה

(4) לעומת המחבר שם סי' קס ס"ט.

(5) מתוך אוצר מה"ת לסוגיין.

(6) ולראשונים הנ"ל דין זה רק נלמד ממשנתנו דבהמשנה איירי שהמחיר העבודה שווה. וכפשטות פרש"י.

מחייבת דמים כפי שקצצו והחייב לגמול לחבירו פעולה נגדית מתחלפת לדמים.

והנפ"מ תהי' במי שעושה פעולה לחבירו ע"מ שיחזיר לו פעולה יקרה יותר האם זה רבית בהלוואה ואסור מהתורה עם כל החומר בזה, או רבית על המתנת דמי השכירות שאסור רק מדרבנן?

וי"ל דבזה נחלקו הראשונים הנ"ל דלדעת רש"י והטור שהאיסור הוא מצד קושי העבודה י"ל דס"ל שאין זה רבית בהלוואה, והפעולה המחייבת הוא כמו דמי שכירות שמחייבת להשני עבור הפעולה ולא שמו דמים עליהם ואינו חיוב ממוני, משא"כ להראב"ד וס' התרומות שהאיסור כאן בנכש עמי הוא מצד שכר העבודה ויש לזה ערך כספי שפיר י"ל דהוי רבית בהלוואה ששמו על דמים והוי רבית מה"ת (וכמו שאסרו הלואת פירות שמא יתייקרו הפירות).

והנה בשו"ע סי' קס ס"ט פסק המחבר: "לא יעשה מלאכה לחבירו על מנת שחבירו יעשה עמו אח"כ מלאכה שהיא יותר כבדה, ואפי' לעשות עמו אותה מלאכה עצמה אסור אם הוא בזמן שהיא יותר כבדה כגון שזה מנכש עמו בגריד וזה מנכש עמו ברביעה", ע"כ.

ויש לדייק בכללות דין זה (המשנה, הטור והשו"ע) דלכאור' מאי נפק"מ מה שאומר לו הרי רבית אסורה אפי' אם אינו אומר לו ואינו מתנה עמו שיתוסף מעות. וכי נאמר דמי שמלוה מחבירו מאה ולבסוף משלם לו מאה ועשרים אינו עובר על איסורי רבית?

ומוכרחים לומר (וזה מתאים יותר לשיטת רש"י והטור דלעיל) דהדין כאן אינו מצד רבית בהלוואה ואינו חיוב דמים כפי שקצצו אלא הוא רבית דרבנן כעין רבית מאוחרת וברבית מאוחרת עיקר האיסור הוא אם מתנה עמו בשעת ההלוואה שאז אי"ז רבית מאוחרת אלא רבית קצוצה מתחלה אבל אם אינו מתנה עמו ורק מוסיף לו משהו (מתנה וכיו"ב) אח"כ דהיינו אחרי הפרעון הרי"ז אסור רק מדרבנן. מצד רבית מאוחרת ולאידך מכיון דהוי רק איסור דרבנן יש בזה גם קולות לעומת רבית קצוצה.

וזה החידוש של דין זה - דאף שמחייב א"ע לעשות פעולה דומה לחבירו אין זה רבית מכיון שאינו מוסיף שום דבר בהגמול.

---

(7 וראה בזה ס' מגד שמים על הל' רבית סי' קס ס"ט.

ויומתק בזה מה שכתבו הפוסקים<sup>8</sup> דאפי' אם יש הפרש קטן בין העבודות כל שאין הפרש גדול ביניהם מותר דאזולי הוא דקא מוזיל גבי'.

דאי נימא דהוי רבית מן התורה אסור להוסיף אפי' משהו וכמ"ש רבינו בס"א ואפי' אין בה שוה פרוטה וא"כ בנדו"ד יהי' אסור אפי' הפרש קטן.

אלא מוכרחין לומר דמיירי כאן ברבית דרבנן כבדרך מכר, ובדרך מכר מותר להוסיף לו מעט (ראה חו"ד סי' קסג סק"ו) דאזולי הוא דקא מוזיל גבי' ורק כשאומר לו על מנת הרי פירש שמשום רבית נותן לו ולא משום שמוזיל גבי'.

### ביאור דברי אדה"ז בזה

ומעכשיו נבוא לבאר דברי כ"ק אדה"ז בדין זה, ולתרץ קושיית האחרונים עליו.

דזלה"ק בס"ו: "יש רבית במלאכה כגון לומר לחבירו עשה עמי מלאכה קלה ואני אעשה עמך מלאכה כבדה מזו או עשה עמי יום קצר ואני אעשה עמך יום ארוך ממנו". עכלה"ק.

ולכאור' קשה לרבינו ממה שהבאנו לעיל מפרש"י דלא חיישינן אם יום א' גדול מחבירו, וכן פי' הרע"ב.

ובמ"מ וציונים להל' רבית שם נדחק ליישב דמשמע דוקא כששני הימים הם בימי הגריד או בימי הרביעה שאין חילוק גדול בין יום א' לחבירו - בזה לא קפדי אינשי משא"כ מיום קצר ליום ארוך קפדי אינשי ע"כ וע"ש עוד.

וא"כ עיקר חסר מן הספר דהו"ל לרבינו לפרש ולא לסתום דהני מילי כשאחד בימי הגריד והשני בימי הרביעה אבל כששניהם בימי הגריד וכו' לית לן בה ורבינו קיצר במקום שאמרו להאריך.

אלא מוכרחים לומר דהאיסור העיקרי כאן הוא במה שאומר עשה עמי יום קצר ואני אעשה עמך יום ארוך. דבזה מתנה מפורש שיתן לו יותר ממה שקיבל אבל אם לא התנה כן אלא אמר לו (וכמו שפרש"י

---

(8) ראה ד"ס יו"ד סי' קס אות מ"ח.



שם) "עוד עמי היום הזה של גריד ואעדור עמך ביום פלוני של גריד" - מותר.

דהיינו שהכוונה הוא שהלוה והמלוה לא דקדקו באורך הימים שכל א' יעשה עם חבריו וזה קולא בדין זה להתיר שיחזיר לו יום יותר ארוך ובלבד שלא ידקדקו בדבר.

ויותר מזה מצאנו שיטת המרדכי שמוסיף על רש"י והתיר אפי' לפרש חרוש עמי ביום קצר ואני עמך ביום ארוך, חזינן דשיטת המרדכי להתיר אפי' במפרש לו שיעשה יום ארוך יותר, ודברי רבינו מיוסדים על דברי רש"י שמתיר רק באינו מפרש.

דאי נימא דהאיסור כאן הוא רבית בהלוואה דברי המרדכי מרפסין איגרא דמתיר אפי' לפרש מתחלה שישלם לו יותר (יום ארוך) אלא מחוורתא כדאמרין דהדיון כאן הוא ברבית דברים ורבית מאוחרת שאיסורם רק מדרבנן ומותר בדבר קטן ובאינו מפרש<sup>9</sup>.

וה"ז דומה לרבית במקח וממכר דלא קפדי אדבר מועט דאזיל הוא דקא מוזיל גבי'.

ויש להביא עוד ראי' לדברינו, דהדין דנכש עמי ואנכש עמך מובא בסדר המשניות בין המשנה של הלואת סאה בסאה ובין הדין של רבית מוקדמת ומאוחרת ורבית דברים, וי"ל<sup>10</sup> דהראב"ד למד דין נכש עמי כהמשך לדין הלואת סאה בסאה ואילו רש"י והטור למדו שהדין של נכש עמי הוא פרט אחד מהדברים שאסרו חז"ל אע"פ שאינם תוספת ממון וכמו שאסרו רבית דברים כמו"כ אסרו רבית במלאכה אע"פ שאין בה תוספת ממון.

וכן הוא בסדר ההלכות שבשו"ע רבינו דדין זה דרבית במלאכה אינו בהדינים של סאה בסאה וכדו' אלא הוא חלק מדיני רבית דברים ורבית מאוחרת.

וכן יש לדייק ממה שכ' רבינו תיכף אחרי זה וזלה"ק: "וכן אסור לומר הלוני מנה על חדש וכו' ומתיר אם עושה כן מעצמו אך אם

---

(9) ובס' מגד שמים הנ"ל מסביר דברי המרדכי שאולי הבין המרדכי מה שכתב רש"י "ולא דקדקו" הכוונה לחז"ל, שחז"ל לא דקדקו באורך הימים והתירו בעבודות זהות כיון שהשכר שווה ולא מיחזי כרבית אם מחזיר לו באותה עונה.

(10) דיוק יפה זה דייק בס' מגד שמים הנ"ל.

מלווה לו בחזרה מעצמו ומכווין להלוות לו בשביל שהלווה הרי זה אסור מד"ס משום רבית מאוחרת<sup>11</sup> (חזינן דדין זה מיכלל כליל בדיני רבית מאוחרת).

והנה בס' דברי סופרים סי' קס, בעמק דבר אות קמד מביא דברי אדה"ז בזה ורוצה לומר דדעת רבינו ז"ל שכותב כנ"ל שאוסר רק כשאומר בפירוש עשה עמי יום קצר וכו' ואני אעשה - מוסיף וז"ל: "אבל פשוט דה"ה אם לא פירש כן להדיא אלא אמר נכש עמי היום ואנכש עמך ביום פלוני ואותו היום הוא ארוך יותר דהוי כאילו פירש". ע"כ.

ולפי דרכינו מובן שא"א לומר כן בדעת רבינו דכל עיקר האיסור כאן הוא לא המלאכה עצמה דהיינו מה שיום א' ארוך מחבירו דזה לא איכפת לן (משום דבעונה אחת גריד או רביעה אין חילוק גדול בין כך) אלא עיקר הקפידא והאיסור לדעת רבינו הוא במה שמפרש ואומר לו אני אעשה בשבילך יום ארוך אשר לכן א"א לומר (כמו שרצה הדברי סופרים) בדעת רבינו דסתמא הוי כאילו פירש דהרי מקור דברי רבינו הוא מפרש"י דלעיל דעיקר החסרון הוא כשפירש. ופשוט.

והנה בס' נתיבות שלום על הל' רבית (סי' קס ס"ט) רוצה ללמוד דמשנתינו איירי דוקא באופן ששכר העבודה שוה בב' הימים ואע"פ שיש הפרש ממון לא גזרו חכמים לאסור משום ההפרש בקושי אבל לא יאמר לו נכש עמי בגריד ואנכש עמך ברביעה דבזה יש הפרש בשיווי המחיר של יום עבודה.

והקשה על דברי רבינו דצ"ע שכתב להדיא דיש רבית במלאכה ומסיים וז"ל: "ואולי הגר"ז איירי באופן שיש הפרש במחיר בין הימים ולא באופן הדומה למתניתין שב' הימים הם ימי גריד ומחירם שוה".

ולפי מה שבארנו כ"ז אינו, דטעם האיסור לרבינו אינו מצד הפרש מחיר אלא אפי' אם יש חילוק במחיר כגון שיום א' ארוך מחבירו כל שלא פירש כן להדיא מותר דהוי כמו רבית מאוחרת. וכנ"ל בארוכה.

---

(11) אבל אוסר אם מתכוון בשביל שהלווה, וכשיטת רבינו לקמן ס"ז דהכוונה ברבית מאוחרת חשובה היא ואם עושה לו איזה טובה בשביל שהלווה אסורה וזה חומרת רבינו ברבית מאוחרת.

תוונא דדינא דשנים העובדים במפעל וכיו"ב, או שני מלמדים בתלמוד תורה מותרים להחליף עבודות, אף שיש שינוי קטן ביניהם כגון שבכתה אחת יש כמה ילדים יותר מהשני וכדו' שהשינוי אינו משמעותי ביותר (דומיא דמכר דאין מקפידים בדבר קטן דאוזולי הוא דקא מוזיל גבי') בתנאי שאינו מפרש שיעשה כן דהיינו שיקח ע"ע עבודה יותר גדולה וקשה, רק עושה זה בסתמא, ואפי' מתכוון בשביל שעשה מלאכה שלו<sup>12</sup>.



## מוכר כסותו בשביל נר חנוכה

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

א. בשו"ע או"ח סי' תרעא ס"א כותב המחבר: "צריך לזהר מאד בהדלקת נרות חנוכה ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן להדליק" וכ"ה ברמב"ם הל' חנוכה פ"ד הי"ב, ובמפרשים האריכו במקור וטעם הדבר, עי' מגיד משנה. וביאור הגר"א בשו"ע שם, ועוד.

הרמ"א בסי' תרנו ס"א כותב: "ומי שאין לו אתרוג או שאר מצוה עוברת א"צ לבזבז עליה הון רב וכמו שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, אפילו מצוה עוברת". הרי מבואר, שאפי' במצוה דאורייתא לא יבזבז יותר מחומש, וכשאיין לו מעות להמצוה לא תיקנו שימכור כסותו וכיו"ב. וצ"ב מאי שנא נר חנוכה שתיקנו דאפי' כשאיין לו מעות

---

12) דברבית במלאכה אפי' לדעת רבינו מותר לעשות מלאכה נגדית אפי' אם מתכוון בשביל שהראשון עשה מלאכה שלו ודלא כהללוני ואלוה לך דמותר רק אם אינו מתכוון בשביל שהלווה. וכדברינו לעיל נמצא מפורש בס' דברות משה (להגר"מ פיינשטיין) למס' ב"מ ח"ב הערה קד דאף דמתחילה רוצה לומר דהיכא דחזינן שהוא מקפיד ע"ז להרויח יותר (יום ארוך) אולי גם יהי' רק איסור דאורייתא אך מסיק דהוא רק רבית דרבנן לא גזרו רבנן ככה"ג ומסיים דצ"ע לדינא.

ובס' אוצרות דעה רוצה להוכיח שלא כדבריו מדבריו רבינו כאן דמשמע שיש כאן קציצה מפורשת (עשה עמי ואני אעשה) על זמן ארוך טפי ורבית שבזמן ניכר ובמפרש גרע טפי ע"כ.

אולם כמו שביררנו, דאפי' במפרש הוי רק מדרבנן וכמסקנת הגרמ"פ הנ"ל. וכמו שהארכנו לעיל.

יצטרך למכור את כסותו. ולמה לא יחול עליו התקנה שלא יבזבז יותר מחומש.

[וראיתי בספר רץ כצבי ח"א עמ' שנ מה שהביא תי' ע"ז, ממכתב בעל הפני מנחם מגור שמצות נר חנוכה הוא בגדר הלאו דלא תסור, ובכדי לא לעבור ל"ת חייב ליתן כל ממונו, ועי"ש ששקן"ט בדבריו. וכבר קדם בסברא זו בשו"ת יהודה יעלא להגר"י אסד ז"ל ואכ"מ.]

ב. ואו"ל: בטעם תקנת אושא דהמבזבז אל יבזבז יותר מחומש כתב רש"י (כתובות נ, א) "שלא יצטרך לבריות" א"כ לכאן זהו הטעם ג"כ שלא יבזבז על מצות עשה, יותר מחומש דסו"ס יצטרך לבריות.

והנה בהא דתיקנו בנר חנוכה דמי שאין לו משלו "שואל" דהיינו שואל על הפתחים (כן פירש באל"י רבה הל' חנוכה שם, ובמ"ב שם סק"ג בשם הגר"א, וכן מפורש בשו"ע סי' רסג ס"ב לגבי נר שבת) מזה גופא מוכח שבנר חנוכה לא חשו חז"ל להא שיצטרך לבריות, דהרי מלכתחילה אומרים לו שישאל לעזרת הבריות, א"כ מזה גופא יודעים שכשלא יכול להשיג נרות מלשאל על הפתחים, אכן ימכור כסותו ויתן כל אשר לו כדי לקיים המצוה אף שישאר נצרך לבריות.

ועי' במחצית השקל הל' שבת שם שלמד דאכן לנר שבת ג"כ יצטרך למכור מלבושו והוה מכ"ש, דהרי נר שבת עדיף מנר חנוכה וי"ל דהמקור לכך הוא כנ"ל דמזה שתיקנו שישאל על הפתחים ויצטרך לבריות מזה גופא ידעין שג"כ ימכור כסותו אף שהוא יותר מחומש, וכנ"ל.

ג. ויסוד הדבר מבואר ברשב"ם ריש פרק ערבי פסחים, דעמש"כ במשנה "אפילו עני שבישראל לא יפחתו לו מארבע כוסות של יין", כתב הרשב"ם דלא יפחתו קאי אגבאי צדקה "והוא הדין נמי אם לא יתנו לו שצריך שיחזור בכל כחו אחריו",

וכן פי' בהמשך המשנה, "אפי' מן התמחוי" הוא מתפנס מתמחוי של צדקה דהיינו עני שבעניים. . אפילו הכי אם לא נתנו לו גבאי צדקה ימכור את מלבושו או ילוה או ישכיר את עצמו בשביל יין לארבע כוסות".

דמבואר בדבריו דבנצרך לצדקה אם לא קיבל צריך לעשות כל שביכולתו ואף מכירת כסותו כדי לקיים המצוה, והטעם הוא כנ"ל כיון

דסו"ס תיקנו שיצטרך לבריות שוב אין ההגבלה של חומש (ועיין מגיד משנה בהל' חנוכה שם דהמקור לדין נר חנוכה זה, הוא מדין ד' כוסות) וכן הוא בנדו"ד.



## בברכת הראי' על ימים ונהרות והרים

**הרב בן-ציון ריבקיין**  
ס. לואיס, מיזורי

בשו"ע או"ח סי' רכת ס"א כתב המחבר דעל ימים ונהרות, הרים, גבעות ומדברות מברך עושה מעשה בראשית ועל הים הגדול מברך עושה הים הגדול, ובס"ב מבאר דלא על כל הנהרות מברך אלא על ארבע נהרות דכתיבי בקרא (וגם צ"ל במקום שלא נשתנה מהלכם על ידי אדם ע"ש)

ובמשנ"ב סק"ד פסק דלאו דוקא אלו אלא ה"ה כל הנהרות שהן כמו אלו ושיהיו ידועים שהם מימי בראשית ולא נתהוו אח"כ מברך. ובשער ציון מביא שכ"כ המ"א בשם כמה פוסקים וכ"כ הא"ר והגר"א.

ובס"ג ממשיך דלאו על כל הרים וגבעות אלא באלו שנכרת גבורת הבורא בהם. (צ"ע הגדר בזה).

ויש להבין דהרי אדמוה"ז נ"ע בסידורו בסדר ברכת הנהנין פי"ג אותיות ח - יד מביא כמה דוגמאות של ברכת הראי' (כגון שראה חכמי או"ה, חכמי ישראל, מלכי ישראל, מלכי אומות העולם וכו'). אף שאינן מצויין כ"כ, ולא הביא כלל ברכת הראי' על ימים ונהרות וים הגדול.

ונראה דא"א לומר דהרבה נהרות או רוב נהרות אין ידוע לנו אם הם מששת ימי בראשית שהרי לכאור' פשוט דיש נהרות שידוע לנו, וכן ים הגדול בין שהוא ים התיכון ובין אם הוא ים האוקיינוס הסובב כל העולם כשיטות הפוסקים דפליגי בזה בודאי פשוט שידוע לנו מששת ימי בראשית, ועל כן צ"ע בהשמטת דינים אלו.

ובס' קצות השולחן (סי' סו סעי' יד להגרא"ח נאה זצ"ל) הביא דינים אלו ונודע שהולך בעקבות אדה"ז נ"ע וצ"ע.



## טעם ההשמטות בברכת המזון [גליון]

### הנ"ל

בגליון תתקי (עמ' 85) מעורר הרב ב.א. בטעם שינויי נוסחאות בברכת המזון ומשווה בטו"ט כמה נוסחאות מכמה סידורים.

ורציתי להזכיר מה ששמעתי לפני הרבה שנים מחכם אחד שי' בתור 'דבר פשוט' דמה שהשמיט אדמוה"ז הפסוק "נער הייתי וגו'" הוא שלא יהא נשמע כעין "לועג לרש" ח"ו לזה שהוא כן במצב של "וזרעו מבקש לחם". דיתכן שהוא צדיק וישר ומאיזה סיבה הוא במצב של עוני. (ועי' בס' חסידים להרב יהודה החסיד תק"ל שמאריך בנושא זה דלפעמים הוי לטובתו מכמה סיבות ל"ע). (ואי"ז סותר את תוכן הפסוק עצמו, דעיין במפרשים שפירשו הכוונה "לא ראיתי שצדיק נעזב" הכוונה לגמרי), אך עדיין לא מצאתי מקור לפירוש זה בשום מקום, ויל"ע בזה.



## מנורות ברחוב של אלקטרי ושל גז [גליון]

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

בגליון העבר (עמ' 50) מעורר הרב א.ז.ו. ע"ד מנורות חנוכה שמדליקים באור חשמלי, וכותב: "שמוסכם בפוסקים דנר חשמלי אינו חפצא של נר, ולזה אין שום תועלת מהדלקת מנורה כזו" וכו'.

ולהעיר: באנציקלופדיה תלמודית ערך 'חשמל' (כרך יח עמ' קפז) מביא דיעות של כמה פוסקים "שמנורת חשמל כשרה לנר חנוכה", ומובא שם טעמיהם ונימוקיהם וכו'. עפ"י במקום שאין אפשרות להדליק עם שמן ופתילה, יש לסמוך על דיעות אלו, בכדי לקיים פסוקי ניסא וכו', כמו שמצינו בכמה הלכות, שבשעת הדחק סומכין על דעת המיקל והמתיר.

וראה אג"ק כרך יו"ד עמ' רכח: "ומש"כ אודות הדלקת נר חנוכה בנר חשמלי, כבר דשו בזה רבים, והם בשו"ת בית יצחק, פקודת אלעזר, לבושי מרדכי. וראה ס' מאורי האש, וכמדומה ששקיל וטרי

בזה גם בהירחון קול תורה היו"ל בירושלים<sup>1</sup>. אבל מ"ש הוא במכתבו. שאין יוצאים בזה משום דבעי שיעור בעת ההדלקה, ואפשר שיסגרו הזרם עלעקטרי או כמו שכותב דדבר מצוי סגירה והפסק, הנ"ל לא נראה לי כלל, כיון שהסגירה והפסק באים מסיבה חיצונית של בעל בחירה ואינו ודאי כלל וכלל, שמפני שני טעמים אלו אינה דומה לרוח מצוי' ושכיחא וכיו"ב".

היוצא מזה; א. הרבי, לא רק שלא שלל הדלקה באופן כזה, ואמר שאינו חפצא של נר, אלא ציין גם לספרים שלדעתם מנורת חשמל כשרה לנר חנוכה. ב. הרבי ביטל סברא הנ"ל שלפי' רצו לאסור הדלקה כזו.



## "עול הגוים" או "עול הגלות"? [גליון]

### הנ"ל

בגליון העבר (עמ' 84) מעתיק הרב ב.א. את מענה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, שבברכת המזון צ"ל עול הגוים ולא עול הגלות. ובעמ' 85 מביא הנ"ל מהנדפס ב"סדר ברכות ותפלות עם תרגום אנגלי" ושם: עול גלות. ובהערה 33 מעתיק מאג"ק: סדר ברכות ותפלות מוגה ומדויק.

ולכאורה, א. איך מתאימים שני הנ"ל. ב. גם לאחר מענה הנ"ל, לא צוה הרבי שבהוצאות החדשות של הסידורים, מחזורים הגש"פ וכו' יתקנו זה<sup>1</sup>.

ולהעיר: בהגש"פ עם ליקוטי טעמים ומנהגים (שם הרבי מדייק כמעט על כל תיבה ותיבה) נדפס: עול גלות, ואין שום הערה מהרבי ע"ז. ועד"ז בנוגע לכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, שכתב כמה הגהות על סידור תורה אור - שנדפסו בסוף הסידור - ועל נוסח זה עול גלות אין שום הגהה.




---

(1) ולהלן בעמ' שלו מוסיף הרבי: "משפטי עוזיאל ח"א, כף החיים סי' תרעג, ישכיל עבדי ח"ב או"ח ס"ט, המאסף שנה ט' ח"ח סי' צא, שושנה (גר'בה תשט"ו) ח"י".

(1) ולהעיר ממס' ב"ב קל, ב: "אין למדין הלכה לא מפי לימוד ולא מפי מעשה ועד שיאמרו לו הלכה למעשה".

## היכן אומרים פסוק השייך לשמו בסוף שמו"ע [גליון]

### הנ"ל

בגליון העבר (עמ' 70) כותב הרב ד.א. ע"ד מקום אמירת הפסוק השייך לשמו. הנ"ל מעתיק הנדפס מספר המנהגים, ששם כתוב בצורה ברורה באיזה מקום לאומרו, ואח"כ נכנס לשקו"ט ובספיקות איך להתנהג, ובלתי מובן לגמרי כל השקו"ט שלו, שהרי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו אמר וכתב כו"כ פעמים שהדפיס ספר המנהגים - מנהגי חב"ד - בכדי שכל אחד ידע איך עליו להתנהג על פי מנהגי חב"ד. ואין להוסיף עליהם, לבד מאלה שכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו הורה עליהם ברכים<sup>1</sup>.

ולהעיר: א. בעת שהרבי הכין רשימת המנהגים, שקודם נדפסו בקונטרסים, ואח"כ נקבצו (עם הוספות שהוגחו על ידי הרבי) בפונדק אחד הי' פתוח לפניו חוברת רשימותיו, וליקט משם והכניס בספר המנהגים רק אותם המנהגים השייכים לכל אחד. ומזה ששייר כמה מנהגים שנרשמו בהרשימות ולא צרפם לס' המנהגים, הרי"ז הוכחה גמורה ופשוטה שאינם שייכים לכל אחד.

ב. הרבי בעצמו - כשהגיע זמן מסוים בשנה כמו ר"ה, יוהכ"פ וכו' - הי' מביט בס' המנהגים לראות הנדפס שם וכו'.



## בענין הבטה בש"ץ בעת אמירת ברכת כהנים [גליון]

### הרב איסר זלמן ווייסברג

טורונטו, קנדה

בגליון תתקח (עמ' 107) כתבתי דמה שנוהגים הרבה מאנ"ש והת' שי' העומדים מאחורי הש"ץ להסתכל עליו בעת אמירת ברכת כהנים אין בו טעם וריח, ויסודו בטעות, כי רבותינו היו נוהגים כן לקיים הדין דפנים כנגד פנים גם בעת אמירת הש"ץ, ומשום דאמירת הש"ץ חשיבא ג"כ חפצא של ברכת כהנים, וכמפורש בטעם המנהג המובא בעוד מקורות. ובגליון תתקי העיר שארי הרב ל.י.ר. דהמקורות הנ"ל הם

---

(1) ראה שיחת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו נדפסה בפתח דבר לס' המנהגים: "ובפרט די ענינים וואס, כנ"ל, האט דער רבי [כ"ק אדמו"ר מהור"י"צ נ"ע] זיי מגלה געווען באופן של פרסים והפצה ביז צו חוצה" [ההדגשה מהכותב].



מאחינו הספרדים, והם הרי נוהגים שהש"ץ עומד על הבימה שבנקל להציבור להסתכל בפניו או בצדי הש"ץ, ויפה העיר.

אבל מה שרוצה להצדיק מנהג כמה מאנ"ש הנ"ל, דבריו תמוהין מאד לענ"ד. דאין אנו מדברים על מנהג עתיק הנהוג מדורי דורות, כ"א על מנהג חדש שנתחדש בשנים האחרונות ע"י אלה שרוצים להדר לקיים הנהגת רבינו ולא ידעו ממקורות הנ"ל, וכי איזה מצוה יש להצדיק מנהג זה? והא "דמנהג ישראל תורה היא" קאי רק על מנהג הנהוג מדורי דורות. וכן הרי מצינו ריבוי פעמים בפוסקים שכתבו לבטל מנהג שנתייסד בטעות.

וגם עצם הסברות שכתב להצדיק המנהג אינם מובנים לדעתי. בראשונה כותב, שבגמ' מוכח דעיקר ההלכה הוא שלא יפנו עורף כלפי הכהנים, ובנידון דין אפילו אלו העומדים מאחורי החזן הרי אינם מפנים ערפם כ"א שהם עומדים במקומן ופניהם כלפי מזרח, אלא שהש"ץ הוא לפניהם. ולא אדע איך מצא הלכה זו, הרי הלימוד הוא מ"אמור להם, כאדם האומר לחבירו", הרי דנאמר בזה ההלכה דצריך להיות פנים כלפי פנים כאדם המדבר לחבירו, ואין נפק"מ אם השומע פנה עורף או הכהן, סו"ס צ"ל פנים כלפי פנים. ומה דאי' שם בהמשך הגמ' דאחיהם שבשדות בכלל הברכה, היינו משום דאניסי, וכדאי' שם, והיינו דאף דעיקר דין ברכת כהנים צ"ל כנגד פנים, מ"מ אין זה מפקיע חלות הברכה בדיעבד, דמה שעם שאחורי הכהנים אינם בכלל הברכה הוא משום שהם מראין שאין הברכה חשובה בעיניהם כדפרש"י. ולכן כתבתי בגליון תתקח דפשוט דא"א לומר דכל הצבור שמאחורי הש"ץ אינם בכלל הברכה, דכיון דא"א שכל הצבור יעקרו ממקומן וילכו לצדי ומלפני הש"ץ שוב אין בעמידתן במקומן משום זלזול בחשיבות הברכה. אבל סו"ס לא נתקיים בהם ההידור דפנים כנגד פנים.

גם מש"כ דכיון שהכהנים מהפכין פניהם לצפון ולדרום נמצא דהעומדים מצד השני ה"ה מול עורף הכהנים, הרי פשוט שהטעם בזה הוא מכיון דעיקר עמידתו הוא פנים כנגד פנים שוב אין נפק"מ אם הכהן מסבב פניו לרגע לכיוון אחר, דגם אדם המדבר לחבירו יפנה לצדדים לרגע קט, ואיני מבין בכלל מה רצה בזה, האם כוונתו לעקור חובת פנים כנגד פנים גם אצל ברכת כהנים ממש?!

סוף דבר הרוצה להדר במנהגם של רבותינו צריך לעקור ממקומו ולעמוד בצד או לפני הש"ץ, ואל ישע בדברי הבל ומנהג בורות להסתכל מאחורי הש"ץ. (ולכאורה עיקר קיום פנים מול פנים אינו

בגוף ההסתכלות שהרי אין אנו מביטים בפני הכהנים בשעת ברכת כהנים, ועיקר הקיום הוא עמידת הגוף בצורה של אדם המדבר עם לחבריו, אמנם רבינו הי' נוהג להסתכל ממש).



## בישול עכו"ם ב"פאטייטא ע"פס" [גליון]

### הנ"ל

בגליון תתקי (עמ' 79) רצה הר"ר ש.פ.ר להתיר אכילת פאטייטא צ"פס שנתבשל ע"י נכרי משום דאינם נאכלים בסעודה כלל וכש"כ בסעודת מלכים. ויש להעיר שבספר טהרת מים להג"ר ניסן טעלושקין הביא בסופו מהגרי"א העניקין להתיר מאכלים שאינם באים בסעודה, והסכים עמו.

אבל כבר כתבתי בגליון תתקז (עמ' 67) שעיקר הנידון הוא אם זה חשוב כמין בפ"ע או דזה רק תפוחי אדמה דקים מטוגנים בשמן, וכיון שתפוחי אדמה מטוגנין עולין עש"מ, אין נפק"מ אם הם דקים או גסים, דסו"ס זהו אותו החפצא של מאכל. ולכן אין נפק"מ כלל ש"פאטייטא צ"פס" אינם נאכלים כחלק מסעודה, דאין זה הנידון.

ובגליון תתקח (עמ' 126) השיג ע"ז הת' מ.מ.וו דפשוט ש"פאטייטא צ"פס" הוא מאכל מסוים בפ"ע כי הם שונים "באופן עשייתם, מכירתם, אכילתם, שיווקם וכו' הבדל הניכר לכל בר בי רב". אמנם לדידי אין הדבר פשוט כלל וכלל. דהרי אין שום הוכחה דההלכה מתחשבת בחילוקים אלו, ולדוגמא לענין הלכות ברכות, הרי בגדר פת אין נפק"מ כלל מה נקרא פת בלשון בנ"א, ואין נפק"מ כלל איך הוא נמכר או נאכל או משווק, דאם נעשה ע"י קמח ומים ובלילה עבה הר"ז חפצא של פת. ועד"ז אין שום הכרח כלל דבהל' בישול עכו"ם אנו מתחשבים בענינים חיצוניים כמו מכירה, שיווק וכו', כ"א בעצם החפצא של המאכל. והגם דהסברא ניתן להאמר, פשיטא דכל זמן שאין לנו הכרח גמור מהפוסקים דחילוקים אלה תופסים מקום בגדר בישול עכו"ם א"א להקל בזה.

ובאמת גם בבשר בהמה יש שינויים בשמות חלקי הבהמה וחשיבותן ואופן מכירתן ושיווקם וכו', ויש חלקים שאינם חשובים כלל ולא יעלו על שולחן מלכים, ומ"מ לא מצינו מי שהתיר בישול עכו"ם בחלקים אלו. (וע' תפא"י ע"ז פ"ב, נ"ב דפשיטא לי' דגם בשר של הבני מעיים שאינו חשוב כלל יש בו משום בישול עכו"ם). ולדברי

הת' הנ"ל הי' לנו להתיר נקניק (Hotdog) וגם המבורגר (Burger) שנתבשלו ע"י עכו"ם כי הם שונים "באופן עשייתם, מכירתם, אכילתם, שיווקם וכו' הבדל הניכל לכל בר בי רב", וזאת לא שמענו.

ולענ"ד לענין מותרות כאלו שאינם מוכרחים כלל וכלל, וגם נמצא ריבוי סוגי צ"פס ו"נאש" שהם בישול ישראל, ומה גם שברוב חוגי החסידים וגם הליטאים החרדים מקפידים בזה, (ובספר אמת ליעקב על יו"ד מביא שהגר"י קמנצקי ג"כ הורה דיש על "פאטייטא צ"פס" דין בישול עכו"ם), וגם דעתו של זקן הפוסקים הגר"מ פיינשטיין להחמיר בזה, לא מתאים שלחסיד חב"ד יהי' אפילו הו"א להקל בזה.



## קידוש בין שעה שש לשבע בליל שבת [גליון]

**הת' מנחם מענדל מרזוב**  
תלמיד בישיבה

\*בגליון תתקט (עמ' 57) הובא לשון כ"ק אדמו"ר: "לכאורה הי' צ"ל שש שעות אחר חצות האמיתי "האמצע בין נה"ח ושקה"ח" (דלכאורה קל לאדם לדעתו כשהחמה בראשו). והכוונה ע"פ מה שראיתי נוהגין שש שעות אחר חצות האמצעי".

דברי כ"ק אדמו"ר אלו נדפסו בהקובץ יגדיל תורה דברוקלין חוברת כ"ז עמ' ע. ושם בשוה"ג נכתב שזהו בהמשך להנדפס לקמן סי' כג.

והוא דבסי' כג דיגדיל תורה הנ"ל, נתפרש זה שכתוב בלקו"ש חי"א עמ' 290, וביגדיל תורה דברוקלין חוברת שביעית, מדור מפי השמועה ס"כ בהנוגע להזהירות מלקדש בליל שבת בשעה השביעית. ועל זה סובבים דברי רבינו לאמור שהפירוש שנתפרש בסי' כג דיגדיל תורה דברוקלין חוברת כז על מ"ש בלקו"ש חי"א עמ' 290 אינו נכון, אבל הפירוש שנתפרש שם על יגדיל תורה חוברת שביעית הנ"ל הוא נכון.

כי בסי' כג דיגדיל תורה דברוקלין חוברת כז נתפרש שהן בלקו"ש והן ביגדיל תורה חוברת ז' הכוונה לשעה שביעית אחר חצות האמצעי.

(חצות האמצעי הוא במעלת האורך דכדור הארץ שמספר המעלות יכולים להתחלק על ט"ו בשעה 12, כגון במעלת האורך דכדור הארץ

---

(\* נרשם ע"פ מה ששמעתי ממר"ז הרה"ח הרה"ג ר' שלום שי' מרזוב.

מספר שלושים מזרחה העוברת בארץ מצרים חצות האמצעי הוא שעה 12, ומעלות האורך הסמוכות לה כגון קהיר הרחוקה ממעלת האורך מספר שלשים יותר ממעלה ורביע החצות האמצעי בקהיר משתנה משעה 12 עם הפרש של יותר מן 5 מינוטין ובארץ ישראל בכל עיר לפי הריחוק ממעלת האורך מספר שלשים השינוי הוא 4 מינוט לכל מעלה, היינו מינוט לכל רביע מעלה, ובנ"י. הרחוקה ממעלת האורך שמספרה 75 מערבה יותר ממעלה, חצות האמצעי משתנה מן שעה 12 בהפרש של יותר מן 4 מינוט, שזהו על שעות החורף דנ"י. לערך בשעה 56:11.

הכוונה במספר מעלות האורך דכדור הארץ היא לפי מה שחושבים בזמננו, כי היו חילוקים בין חכמי מפת הארץ איך לקבוע מספר מעלות האורך. כיוון שאינו דומה מספר מעלות האורך שברמב"ם הל' קידוש החודש פ"א ה"ז מהמספר לפי מה שמבואר בהמפרש לקידוש החודש פט"ו ה"ב (ובדפוס הרמב"ם שעם פירוש ישועה בישראל היא ה"ג), וכן בשו"ע רבינו חלק ראשון סי' צד ס"ב מוכח שהמספר הוא לפי המרחק מים המערבי והוא כדעת המפרש. ובנחמד ונעים סי' סא הביא בזה ב' דעות אשר א' מהן הוא כהמפרש להרמב"ם ולזה הסכים שם בנחמד ונעים. ובעתים לבינה עמודים 402-400 חישוב מספר מעלות האורך שבכדור הארץ באופן אחר. אמנם בזמננו חושבים המספרים הנ"ל באופן אחר. וחישוב השעות הנזכר לעיל הוא לפי חישוב השעות דזמננו שהסכימו להשוות השעות במקומות הקרובים אפילו אם הם אינם באותו מעלות האורך, אבל בזמנו של העתים לבינה שהי' בשנת תרמ"ו הרי לפי מה שכתוב שם עמוד 402 לוח 7 מוכח שבזמנו לא הי' חישוב השעות כבזמננו).

ועל זה כותב רבינו דבלקו"ש ח"א עמ' 290 הפירוש הוא חצות האמיתי ולא האמצעי, על כן כתוב שם (בלקו"ש ח"א) שחצות "האמצע בין נה"ח ושקה"ח" (ועל כן נכתב קודם התבות (האמצע בין נה"ח ושקה"ח) ואחריהן מרכאות, דזהו לשון שכתוב באיזה מקום, היינו בלקו"ש ח"א עמ' 290), והטעם שבלקו"ש הנ"ל הוא לחצות האמיתי הוא משום דלכאורה כן הי' צ"ל, שהזהירות מלקדש בליל שבת תהי' בשש שעות אחר חצות האמיתי, אבל הכוונה ע"פ מה שראיתי נוהגין היינו, מה שנדפס ביגדיל תורה חוברת שביעית אשר תשובת אדמו"ר היתה "מען גייט נאכן זייגער אבער מען היט זיך" הכוונה הוא לחצות האמצעי וכמו שנתבאר ביגדיל תורה חוברת כז סי' כג.

וחצות האמיתי משתנה ברוב הפעמים מחצות האמצעי ופה נ"י. החצות האמיתי הוא לפעמים בשעה 11:40. ולפ"ז מה שכתוב בלקו"ש הנ"ל שש שעות אחר חצות היום (בעת שחצות הוא 11:40) הוא הזמן שבין חמש שעות וארבעים רגעים עד שש שעות וארבעים רגעים. והשעות האלו הם שעות שהם א' מכ"ד במעת לעת שמשתנים מזמן לזמן בזמני השנה ועל כן בגליון תתקי (עמוד 76) כותב הרב י.ל.ג. "שעפ"י חשבון של שעות זמניות (היינו שהן שעות שכל א' מהן היא א' מן כד במעת לעת שמשתנים בזמני השנה, אבל מכל מקום כיון שבכלל הלשון שעות זמניות אין הכוונה על שעות אלו לא הי' לו לכתוב הלשון שעות זמניות) אפשרי (היינו שלפעמים קורה) שיהי' הזמן בין חמש (שעות) וארבעים רגעים עד שש (שעות) וארבעים רגעים".

ובגליון תתקיא (עמ' 73) מוכח מהקושיות של הרב י.ד. שהבין שהפירוש של שעות זמניות שבגליון תתקי הנ"ל, שהן שעות זמניות לפי אורך וקוצר הימים והלילות, וגם הבין שחמש וארבעים רגעים ושש וארבעים רגעים שזהו 45 רגעים, 46 רגעים, ע"כ הקשה ע"ז ג' קושיות. אלא שמה שמקשה בקושייתו הראשונה נשאר גם על חשבון לפי חצות האמיתי כי גם השעות האלו משתנות.

והנה אפילו על חשבון שעות זמניות לפי אורך וקוצר הימים והלילות הרי התוספות (בעירובין דף נו ד"ה 'ואין') מסתפק בזה. אבל על השעות שמשתנות משום חשבון חצות האמיתי, הרי אדרבה רבינו כותב ביגדיל תורה עמ' עמ' שלכאורה כן צריך להיות. והטעם בזה הוא שהמזלות של הכוכבי לכת שבתאי צדק וכו' אין שעותיהן כפי השעות האמצעיות אלא כפי הילוך החמה, שכל מזל השעה שלה היא הילוך החמה ט"ו מעלות האורך של כדור הארץ, היינו בעת שהחמה הולכת ביום הששי מן מעלת האורך של כדור הארץ שהיא מערבה לנ"י. ורחוקה מן נ"י. 75 מעלות האורך עד מעלת האורך שהוא רחוקה מן נ"י. 90 מעלות האורך אז היא השעה של מזל צדק בנ"י. וכשהחמה הולכת מן מעלת האורך שהיא רחוקה 90 מעלות האורך מן נ"י. עד מעלת האורך שרחוקה מן נ"י. 105 מעלות האורך אז בנ"י. היא השעה של מזל מאדים בליל שבת, ומה בכך שמשתנה קצת הזמן של השעות, כיון ששעות המזלות הן לפי הילוך החמה, ולא לפי אורך השעות.

אמנם כיון שבגליון תתקי הנ"ל, אין כתוב שגם בעת שהחצות האמיתי הי' 10 רגעים אחר שעה 12, גם אז לא המתין רבינו עד 10

מינוט אחר שעה 7, הרי אין ראי' שרבינו עצמו לא חשש למה שכתוב בלקו"ש הנ"ל לשעה שביעית אחר חצות האמיתי.

ומה שכתב רבינו "דלכאורה קל לאדם לדעתו - כשהחמה בראשו" אין זה טעם על מה שלכאורה הי' צ"ל שש שעות אחר חצות האמיתי, אלא שאין צריכים לידע בכל יום בדיוק זמני הזריחה והשקיעה, כי יכולים לידע זה גם ממה שהחמה בראשו.

ואולי כתב זה גם שלא נאמר שלפי מה שסובר בלקו"ש שאין לומר שמשום שומר פתאים ה' אין לילך אחר חצות האמיתי אבל כיון שאין קל לדעתו מתי חצות האמיתי משום זה נאמר שומר פתאים וכו' על זה כותב שקל לאדם לדעתו.



## פשוטו של מקרא

**"לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל" [גליון]**

**הרב וו. ראזענבלום**  
**תושב השכונה**

בגליון העבר (עמ' 74) שאלתי שאלה דברשת ויגש יש דבר שלכאורה אינו מובן בפשטות, ואין רש"י מפרש זה.

והוא, שבפסוק (מו, ב) כתוב: "ויאמר אלקים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב ויאמר הנני". ולכאורה תמוה, שלאחר שכתוב בפרשת וישלח (לה, י): "ויאמר אלקים, שמך יעקב לא יקרא עוד יעקב, כי אם ישראל יהי' שמך, ויקרא את שמו ישראל", למה קרא אותו הקב"ה כאן יעקב, ולא בשם ישראל.

ויש להוסיף, שכמה מפרשי התורה מתרצים שאלה זו:

הרמב"ן על הפסוק "ויאמר אלוקים שמך יעקב וגו'" מפרש, וז"ל: "...או ירמוז שקרא את שמו ישראל מוסף על יעקב לא שיאסר להקרא יעקב." עכ"ל.

הכלי יקר כתב שם, וז"ל: "מדקאמר שמך יעקב משמע ששם יעקב ישראל במקומו ולא יעקב ואח"כ אמר לא יקרא עוד שמך יעקב אלא וודאי שבא לומר לא שיעקב אלא יהי טפל כו". עכ"ל.

הספורנו כתב על תיבות "שמך יעקב", וז"ל: "אני מקיים לך עתה זה השם שתהי' קיים". עכ"ל.

האור החיים כתב, וז"ל: "וכפ"ז אומרו לא יקרא שמך עוד וגו' פי' לבד אלא גם ישראל גם דייק מאומרו לא יקרא שמך עוד ולא אמר לא יקרא עוד שמך כמ"ש באברהם". עכ"ל.

אבל בנוגע לרש"י, קשה שהי' לו לפרש, ואינו מפרש כלום, והנה אולי אפשר לומר שעל פי פשוטו של מקרא אי אפשר לפרש הפסוק כמפרשים הנ"ל מפני שנאמר בפסוק ". כי אם ישראל יהי' שמך וגו'". והפירוש הפשוט של "כי אם" הוא דוקא.

ויש להביא כמה דוגמאות לזה: ". כי אם אשר יצא ממעיך הוא יירשך וגו'" (לך לך טו, ד). "כי אם שמר תשמרון את כל המצוה וגו'" (עקב יא, כב). "כי אם במקום אשר יבחר השם וגו'" (ראה יב, יד). "כי אם לפני ה' אלקיך וגו'" (שם, יח).

אלא שצריך להבין למה לא פירש"י כוונת הכתוב במה שאמר "שמך יעקב" שלכאורה תיבות אלו מיותרים.

בקובץ הנ"ל כתבתי שלכאורה בתיבה אחת הי' יכול רש"י לתרץ את השאלה. דהיינו אם רש"י הי' מוסיף שם בפירושו אחר תיבות "לא יקרא שמך עוד יעקב" את תיבת בלבד. דהיינו שהקב"ה אמר ליעקב שחוק משם יעקב יהי' לו עוד שם ישראל, היתה מתורצת השאלה הנ"ל. וכן פירש האבן עזרא ועוד מפרשי התורה.

והבאתי שם דוגמא דומה לזה מפירש"י עצמו: בפרשת ואתחנן כתיב (ה, ג): "לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת כי אתנו אנחנו אלה פה היום כולנו חיים". ופרש"י שם רש"י בד"ה לא את אבותינו: "בלבד כרת ה' וגו', כי אתנו". ועל דרך זה הי' יכול לפרש גם בענינינו, ובמה שלא פירש כן, זה מגדיל את השאלה עוד יותר.

אבל לאחר עיון קל נראה שאין אפשרות לרש"י לפרש כאן "לא יקרא שמך יעקב" בלבד. שהרי נאמר "כי אם ישראל יהי' שמך", והפירוש של "כי אם" הוא דוקא. והדוגמא שהבאתי מפרשת ואתחנן

אינה מתאימה לכאן ששם נאמר "לא את אבותינו . . כי אתנו", (בלי תיבת אם).

עוד דבר שצריך להבין הוא:

מצינו שהקב"ה שינה גם את שמו של אברם לאברהם, וכן את שמה של שרי לשרה, והנה השמות אברם ושרי לא נאמרו בתורה אחרי ששינה הקב"ה את שמם, משא"כ השם יעקב, כנ"ל.

ואעפ"כ, בנוגע לאברהם כתיב בפרשת לך לך (יז, ה): "ולא יקרא עוד את שמך אברם והי' שמך אברהם" וגו', (ולא כי אם שמך אברהם). וכן בנוגע לשרה נאמר (שם שם, טו): "...לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה", (לא כי אם) ודוקא בשם יעקב נאמר: "כי אם ישראל יהי' שמך" (בלשון של דוקא).

וראיתי בחומש תורה תמימה שמביא את הגמרא בברכות יג, א על הפסוק לא יקרא וגו': "תניא, לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהי' שמך. לא שיעקב שם יעקב ממקומו אלא שיהא ישראל עיקר ויעקב טפל לו". עכ"ל.

וכתב על זה התורה תמימה, וז"ל: "דאי אפשר לומר שנעקר השם לעולם, דהא מצינו שהקב"ה בעצמו חזר לקרוא לו בשם יעקב . . ואעפ"כ דכתיב כי אם ישראל יהי' שמך, דמשמע רק ישראל צ"ל דלשון כי אם 'לאו דוקא' הוא, רק דישראל עיקר ויעקב טפל. ובשו"ת שבו"י ח"א סי' קמט על הוראת הלשון כי אם בלשון בני אדם. ויש להביא ראי' דבלשון בני אדם כי אם - דוקא הוא, ממ"ש (מ"ב ה, יז) כי לא יעשה עוד עבדך עולה וזבח לאלקים אחרים כי אם לה' ומענין הפרשה שם מבואר שפירש נעמן עצמו מע"ז כולה אף בטפילות הרי דלשון כי אם בלשון בני אדם דוקא הוא. עכ"ל.

וצריך עיון בדבריו:

א. דמשמע מתוכן דבריו שיש חילוק בין לשון בני אדם ללשון של הקב"ה, שלשון בני אדם 'דוקא', משא"כ מה שנאמר ביעקב "כי אם ישראל" - 'לאו דוקא'. וצריך עיון מנין לו זה, והרי הבאתי כמה פסוקים שגם לשון הקב"ה 'דוקא'.

ב. בנוגע ללשון בני אדם שכותב שהוא 'דוקא' מביא ראי' ממלכים ב', מנעמן. ולכאורה יש כמה פסוקים בתורה שמוכרחים לפרש שמה שנאמר בהם "כי אם" בלשון בני אדם שהם 'דוקא', ולדוגמא: ". כי



אם הלחם אשר הוא אוכל" (וישב לט, ו), ". כי אם אותך כאשר את אשתו" (שם, י), ". כי אם בבוא אחיכם הקטן הנה" (מקץ מב, טו).



## בענין הנ"ל

### יוסף וולדמן תושב השכונה

בגליון העבר על הפסוק לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל (וישלח לה, י) שואל הרב ו.ר. מן הפסוק בפר' ויגש (מו, ב) שנאמר שם "ויאמר אלוקים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב ויאמר הנני".

דלמה קורא אותו הקב"ה כאן בשם יעקב ולא בשם ישראל.

אבל מובן הדבר ע"פ מה שנאמר לפני כן בהפסוקים ובפירש"י בפר' וישלח לב, כז. ולב, כט, שנאמר שם בפסוק כז "לא אשלחך כי אם ברכתני". ופירש"י "הודה לו על הברכות שברכני אבי שעשו מערער עליהן" שיעקב מבקש שהמלאך (שרו של עשו) יבטל את הערעור של עשו על הברכות.

וממשיך בפירש"י אחריו בד"ה 'לא יעקב' (לב, כט) שזה תוכן המעורר תמי', שהרי בהפסוקים אחריו נזכרו רבוי פעמים השם יעקב כולל הנ"ל, קריאתו ע"י אלוקים במראות הלילה.

ועל זה באים דברי רש"י שם שהפירוש הוא לא יאמר עוד, שהברכות באו לך בעקבה ורמי' כי אם בשררה וגלוי פנים, דהיינו שהמלאך אומר ליעקב שפירושו של עשו על השם יעקב "קרא שמו יעקב ויעקבני" (כז, לו) מתבטל ונעקר ע"י שם "ישראל" שענינו "שררה וגילוי פנים", שבזה יש בו עקירת פירושו של עשו על השם יעקב דהיינו "עקבה ורמי'". ונשאר השם יעקב על שרשו המקורי - אחיזת העקב.

ולאור פירש"י הנ"ל (לב, כט) על כרחך צריכים להבין כך הפסוק ולשון רש"י, בפסוק לה, י: "שמך יעקב, לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהי שמך", ופירש"י על ד"ה לא יקרא שמך עוד יעקב: "לשון אדם הבא במארב ועקבה אלא לשון שר ונגיד".

דהיינו שהשם "ישראל" עוקר ומבטל פירושו של עשו שבשם "יעקב" דהיינו אדם הבא במארכ ועקבה, ועצם השם יעקב נשאר בפירושו המקורי על שם אחיזת העקב.



## בענין חיוב טבילה בכלי מתכות [גליון]

**הרב גבריאל הלוי לוינ**

**'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר**

בקשר למה שכתב הרב ח.ר. בגליון העבר בדעת הרמב"ן, ראה בלקו"ש חי"ח עמ' 363 ואילך, ושם בהעתיקו דברי הרמב"ן "וזה צריך תלמוד ד.ה. ער איז בספקאון מעגלעך אז דאס איז מדאורייתא".

ובנוגע לעיקר קושיית הרב הנ"ל; אולי י"ל ע"פ המבואר בשיחה שם בטעם טבילת כלים. דהוא להכשירן מן האיסור, וכביאור הרבי, להכשירו להשתמשות שמושלל מן האיסור. והרמב"ן "שטעלט זיך דאך אויף פרש"י ער איז מעניק לשון רש"י . . . און רש"י זאגט אז טבילה איז כדי להכשירן מן האיסור".

וא"כ הרמב"ן אכן התייחס לזה שהטבילה היא למה שאפשר להגעיל (וראה שם הע' 42) ובזה שהעתיק דברי רש"י לתרץ דברי הרב הנ"ל, שכלי חרס שונים, שלא שייך להגעילם ובמילא חכמים לא יתקנו להכשירם, משא"כ כלי מתכות שבהם איירי הכתוב ויש בהם כלים שתשישן באור ובכלי ראשון ובכלי שני ובצונן (שזהו עיקר טעם הטבילה ששייכים להשתמשות הגוי ועכשיו באים להכשירן) על כן הצריכו בה טבילה.



## שונות

**פרשת יוסף הצדיק ומרדכי ואסתר – המשותף וההבדל**

**הרב מרדכי מנשה לאופר**

**שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק**

במגילה יג, א: "אמר רבי יוחנן הקציף הקב"ה אדונים על עבדים לעשות רצון צדיק ועבדים על אדוניהם לעשות נס לצדיק. אדונים על

עבדים דכתיב "פרעה קצף על עבדיו", לעשות רצון צדיק ומנו יוסף דכתיב "ושם אתנו נער עברי" וגו', עבדים על אדוניהם דכתיב "קצף בגתן ותרף שני סריסי המלך משומרי הסף", לעשות נס לצדיק ומנו מרדכי דכתיב (שם) "וידוע הדבר למרדכי".

במדרש [אסתר רבה פ"ו, יב. פ"ז, ז. פ"ח, א] מצינו השוואות נוספות בין פרשת מכירת יוסף וגדולתו וכו' לפרשת מרדכי ואסתר, עיין שם. נוסף על הנראה בפשוטם של כתובים - צד השובה בכלל.

א. בעצם התופעה: מצינו בתוה"ק "לא תוכל לשים עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא" (לגבי מינויים ושררה בישראל). העובדה שיוסף מלך במצרים - ששלטה על חלק גדול מהעולם - כמו אסתר - ששלטה כאשת אחשורוש על חלק כנ"ל, באופן של "לא ירים איש את ידו ואת רגלו גו'".

ב. המטרה: "למחיה שלחני אלקים לפניכם" אצל יוסף, כמו אצל אסתר ש"לעת כזאת הגעת למלכות", להציל את עם ישראל כו'.

ג. אופן הירידה: יוסף נמכר בעל כרחו (ע"י אחיו), אסתר נלקחה שלא ברצונה (כדחז"ל עה"פ ותלקח אסתר).

ד. גם אחרי ההצלה והנס - גלות: אצל יוסף אמנם הי' טוב ליעקב ובניו אבל החלה גלות מצרים וגם אחרי נס פורים - "אכתי עבדי דאחשורוש אנן".

ה. לשונות הכתובים: כמה לשונות הכתובים מופעים בצורה זהה: לדוגמא: מקץ מג, יד: "ואני כאשר שכלתי שכלתי". אסתר ד, טז: "וכאשר אבדתי אבדתי".

מקץ מד, לד: "כי איך אעלה אל אבי גו' פן אראה ברע אשר ימצא את אבי". אסתר ח, ו: "כי איככה אוכל וראיתי ברעה אשר ימצא את עמי".

וישב לט, י: "ויהי כדברה אל יוסף יום יום ולא שמע אליה". אסתר ג, ד: "ויהי באמרם אליו יום ויום ולא שמע אליהם".

מקץ מא, לד-לז: "ויפקד פקידים על הארץ גו' ויקבצו את כל אכל השנים הטבות גו' וייטב הדבר בעיני פרעה". אסתר ב, ד: "ויפקד המלך פקידים בכל מדינות מלכותו ויקבצו את כל נערה בתולה טובת מראה גו' וייטב הדבר בעיני המלך".

[עוד השוואות בפסוקים - ראה במדרשות חז"ל שצויינו לעיל] ויש להאריך עוד, בהשוואות כמה מפרטי דברי ימי חייהו כו'.

אמנם, מצינו לכאורה הבדל גדול בין אסתר ליוסף, שבעוד שאצל יוסף הי' פשוט כי נשלח להצלת אחיו כו' [וגם אח"כ במות יעקב כשאחיו אמרו לו "אביך ציווה לפני מותו גו"י" הי' זה רק לפי דעתם] הרי אצל אסתר מצינו שהוצרכה לאזהרה מפורשת "כי אם החרש תחרישי בעת ההיא, רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר גו"י".

ונשאלת השאלה: איך הי' קס"ד שאסתר לא תסכן חי' לטובת ולהצלת בני"??

ואולי י"ל הביאור בזה: ההבדל הגדול הוא בתקופת התרחשות האירוע. פרשת יוסף היא בהתקופה שלפני מ"ת, ופרשת אסתר היא בהתקופה שאחרי מ"ת: וידוע דאחד החידושים שנתחדשו בשעת מ"ת הו"ע של בחירה חפשית, דבשעת מ"ת נתחדש ענין הבחירה חופשית שהוא מיסודי התורה (עיי' רמב"ם הל' תשובה פ"ה ה"ג).

[שהרי "ובנו בחרת" הי' במ"ת ומבואר בכ"מ שמזה נשתלשל הבחירה חופשית (בבנ"י) למטה\*].

ולכן דוקא אצל אסתר שהי' אחרי מ"ת מודגש ענין הבחירה, שלמרות שיכלה לבחור שלא לסכן את חייה, ומרדכי, ידע מזה (כמובן מאמירתו "כי אם החרש תחרישי בעת הזאת" שלפועל יכלה לבחור בדרך של אי השתדלות) הרי נתגברה על הנסיון שבדבר ונמצא בידה המעלה ד"כיתרון האור מן החשך".




---

(\*) ראה לקו"ש חל"ו שמות ב' שהקשה מלפני מ"ת איך זה מתאים לבחירה, וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ה ה"ג שהביא גם הפסוק שבפר' בראשית (ג, כב) הן האדם וגו' דקאי על בחירה וכ"כ הרמב"ן ל, ו שהבחירה הותחלה בזמן הבריאה וראה דברים רבה פ"ד, ג. המערכת.

## נידון על שם סופו [גליון]

### הרב בן ציון ריבקינ

ס.לואיס, מיזורי

בגליון תתקט (עמ' 39) מביא (אגב אורחא) הרב י.ד.ק את קושיית הרא"ם שהקב"ה השיב למלאכים כשטענו, מי שעתיד זרעו להמית בנך בצמא אתה מעלה לו באר והוא משיבם, עכשיו הוא צדיק, וזהו 'באשר הוא שם'. ומקשה הרא"ם דמאי שנא מבין סורר דאמרי' בגמ' תניא ריה"ג אומר וכי מפני שאכל זה תרמיטר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי אמרה תורה יצא לב"ד ליסקל אלא הגיע תורה לסוף דעתו וכו' אמרה תורה ימות זכאי ואל ימות חייב, ע"כ.

ויש לציין בזה לדבריו הנפלאים של הגאון רש"י זוין זצ"ל בס' "לתורה ולמועדים" בפר' תצא שביאר בטו"ט עפ"ד השו"ת חת"ס (יו"ד סי' רנו) דאף דקי"ל שאין אומרים כל העומד לזרוק וכו' אין הדברים אמורים אלא בדבר שמצד עצמו לא יגיע לסוף מעשה, אבל בדבר שבעצמו סופו להיות במצב אחר מכפי שהוא עכשיו אנו אומרים דהוי כאלו הוא כבר כן, והביא דוגמא לזה מטריפות שאנו אומרים שכל דבר שסופו להנקב כנקב דומה שהרי יש בו כבר עכשיו לקותא בהחל הנגף וכן דיו שחור של ס"ת העומד מצד עצמו להתאדם וכו'.

ולכן בבן סורר ומורה הרי כבר החל בו הנגף (בזה שאוכל תרמיטר בשר וכו'. ומתנהג באופן לא טוב) ולכן דנים אותו ע"ש סופו, משא"כ בישמעאל שהי' כשר באותה שעה. ומה שזרעו עתיד להיות אין זה תוצאה מישמעאל בעצמו לפי הנהגתו עכשיו. ע"כ, והוא חילוק ברור ופשוט (וקצת מבו' בדברי הרא"ם עצמו שם בפר' וירא).

ומה שהביא שם מהגה"ק בעל הפלאה זי"ע בספרו פנים יפות לא זכיתי להבין, דמה בכך שישמעאל בסוף עשה תשובה דמה זה שיין לכאן, הרי קושייתו של הרא"ם מלכתחילה לא הי' מישמעאל שנעשה רשע אח"כ אלא שצאצאי ישמעאל סופן להרע לזרע של יצחק ודו"ק היטב ותבין, וצע"ג להבין דבריו הקדושים של הגה"ק בעל הפלאה זי"ע.



## כבוד ספרים

### הת' יי"צ הכהן יארמוש

#### תלמיד בישיבה

בענין בזיון ספרים תנן שבת ה, ב: "היה קורא בספר על האיסקופה ונתגלגל הספר מידו גוללו אצלו היה קורא בראש הגג ונתגלגל הספר מידו עד שלא הגיע לי' טפחים גוללו אצלו משהגיע לי' טפחים הפכו על הכתב".

ופירש רש"י בד"ה "הופכו על הכתב": "כתבו לצד הכותל והחלק כלפי ר"ה שלא יהא מוטל כל כך בבזיון".

ובמפרשים כתבו, דמכאן שאסור לעמוד מן הספר ולהניח פתוח בזיון הוא, וגם להפוך לא התירו אלא כה"ג שא"א לגוללו או לכסותו (כדאיתא בעירובין צח, א).

ויש להעיר משיחת ש"פ תשא תשכ"ד (שיחות קודש עמ' 246) ממעשה שהרבי סיפר מכ"ק אדמו"ר שפעם הניח איש אחד ספר פתוח, וכידוע שכ"ק מו"ח אדמו"ר האט זיך גערעכנט בטרחא יתירה (להטריח אחרים) ובפרט עם מי שהי' מדובר אז, ואמר כ"ק מו"ח אדמו"ר לו בדרכי נועם שצריכים לסגור הספר. אמרתי אז לכ"ק מו"ח אדמו"ר איר רעכענענט זיך בטרחא וכו' במילא האט איר מיר געקענט זאגן ואני הייתי סוגר, אמר לי כ"ק מו"ח אדמו"ר שחוץ מזה יש ענין שצריך להיות הספר סגור יש גם ענין שהאדם עצמו יסגור. רואים אנו מזה שכ"ק מו"ח אדמו"ר שהי' מורם מעם וכו' מ"מ טרח ואמר לא רק שיהי' סגור, אלא גם שהוא בעצמו יסגור".

ולא באתי אלא להעיר



## הנוסח הנכון ב'לכה דודי'? [גליון]

### הרב ברוך אבערלאנדער

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

בגליון תתקי (עמ' 88) הערתי על שני אופני ניקוד ב'לכה דודי': "והוא יחמול עליך חמלה", שבסידור 'תורה אור' החי"ת מנוקד עם חטף פת"ח: "יְחַמֹּל" (וכ"ה בסידור עם דא"ח דפוס הראשון, קאפוסט

תקע"ו), אבל בסידורי תהלת ה' הישנים ועוד מנוקד עם שב"א: "יְהִמּוּל", ובמהדורת קה"ת כפר חב"ד ניקדו כמו ב'תורה אור'.

והעירוני שאין ספק שהניקוד הנכון הוא עם שב"א, שהרי כן הוא מופיע הרבה פעמים בספרי נ"ך: ישעיה ל, יד; ירמיה טו, ה; זכריה יא, ה; ועוד. והניקוד ב'תורה אור' אינו מדויק כבגון דא.

שוב נזכרתי מה שכתבתי בזה בארוכה בספר 'הסידור' עמ' רכו-רכח, שמצינו בסידור 'תורה אור' ועוד הרבה סידורים וספרי תנ"ך שמנקדים חטף פת"ח במקום שב"א, ראה שם.



## תפילה בשבת ויו"ט אצל קברי צדיקים [גליון]

**הרב ישכר דוד קלויזנר**

**נחלת הר חב"ד, אה"ק**

בגליון העבר (עמ' 90) נדחק הרב י.ל.ג. לבאר (בהערה 1) בהגהת כ"ק אדמו"ר זי"ע שבלוח כולל חב"ד שכתב: "ואם באפשר יש להבטיח (באווארענען) שלא יטעו לומר דמבקרים בבית הקברות בשבת קודש" וכתב הנ"ל: "ואף שלכאורה . . . צריך להבין למה כתב הרבי 'דמבקרים' ולא כתב 'שמשתטחים', אבל לאידך גיסא, אי אפשר לומר שהרבי יחלוק על דברי הרח"ו ואדמו"ר הרש"ב, שמתירים ביקור בבית חיים בשבת ויו"ט, ובפרט עפ"י דברי הרבי שצריכים להשתדל ש'לא לאפושי במחלוקת', אפילו אם הביאור הוא דוחק קצת, י"ל כנ"ל", עכ"ל.

ונראה לפרש בלי דוחק כלל, שהכוונה בהך 'דמבקרים' אין הכוונה ל'משתטחים' (שאו זה באמת דוחק כמובן), אלא שהרבי זי"ע רצה לוודא ולהבטיח (בווארענען) שלא יטעו לומר דאפילו אם ערב ר"ח חל בשבת 'צריכים' גבאי הכולל ללכת אל המקומות הקדושים להתפלל למען תומכי הכולל, ובדיוק כמו בימות החול, אלא שאז ניתן להקדים הדבר אפילו ליום חמישי שלפניו, כמו שנאמר בהדיא בלוח הכולל שם.

וגם אם הכוונה של 'מבקרים' היה ל'משתטחים', אינו מובן כלל למה להקדים ולהפסיק ליום חמישי, והרי ביום שישי (שקרוב יותר לשבת) שפיר 'משתטחים' על קברי צדיקים, וא"כ למה לא להסמין זאת יותר לש"ק, ולעשות זאת ביום שישי, וע"כ הלשון "שלא יטעו

לומר דמבקרים בבית הקברות בש"ק" אין הכוונה ש'אסור' לבקר שם, אלא שהכוונה היא שאין 'חיוב' כנ"ל שאל"כ יכתוב: 'שלא יטעו לומר דמותר לבקר' (ולא 'דמבקרים' בלבד).

ולפי"ז מובן שבאמת מותר לבקר אפילו בש"ק, אלא שכאן רצה להבטיח (באווארענען) שלא 'חייבם' לעשות זאת בש"ק, ובערב ש"ק (שלא נוח לעשות זאת מפני הטירחות של הכנות לש"ק) דוקא, אלא שניתן להקדימו אפילו ליום חמישי, ובעצם אין שום איסור לבקר שם אפילו בש"ק, וא"ש מאד.

ובגליון תתקי, כתב הרב הנ"ל אודות מה שכ"ק אדמו"ר זי"ע אמר פעם, שבאם היה לו שופר כשהיה באהל היה נשאר שם לר"ה וכו', וז"ל: "כשהרבי אמר שהיה נשאר שם לכאורה היה בכדי להתפלל תפלות ר"ה. אבל אפילו אם היתה כוונתו להשתטח, הנה כאשר "רבי" משתטח על הציון, הרי ביכולתו להתקשר עם נשמות הצדיק ולהמשיכה בכל עת ובכל זמן, משא"כ שאר אנשים, כמובן ופשוט", עכ"ל.

והיינו דלפי"ז יוצא חידוש גדול מאד, שצדיקים יודעים להמשיך את נשמות הצדיקים בכל עת ובכל זמן אפילו בשבת ויו"ט ור"ח, ולפיכך יכולים להשתטח אפילו בשבת ויו"ט.

ולכאורה דברי המשנת חסידים (שהרבי זי"ע ציין אליו) נאמרו בנוגע לצדיקים גדולים כאלו, שיודעים ורגילים להשיג השגה על ידי השתטחות על קברי צדיקים ואף ל'דבר עמהם' [שזה לא שייך כלל וכלל ל'שאר אנשים'], ואעפ"כ כתב שבשבת, יו"ט, חוה"מ ור"ח 'לא ישיגם', כי אין בכוונתם להורידם בגופיהם". ואכן כ"ק אדמו"ר זי"ע לא השתטח בר"ח ושבת ויו"ט.



## אם נשים שוות לאנשים בקדושתן [גליון]

**הרב איסר זלמן ווייסברג**  
טורונטו, קנדה

בגליונות שעברו האריך ידידי הרב ח.ר. לתמוה על מש"כ ב'אגרות משה' דנשים שוות לאנשים בקדושתן, ומה שהם פטורין ממצוות מסוימות אין זה מחמת גרעון בקדושתן כ"א דהוי גזה"כ. ותמה ע"ז



ממש"כ הרמב"ם בפיה"מ בהוריות, דאיש קודם לאשה להחיות משום שהוא מקודש ממנה.

הנה דברי האגרות משה פשוטים וברורים ואין צריך לפנים, דודאי לענין עצם החפצא דקדושת ישראל אין שום חילוק כלל בין איש לאשה, ולא אבין איך אפשר להיות אפי' צל של הו"א אחרת. ואף דאין הדבר צריך ראי', בכ"ז אעתיק לשון הצפצ"נ (מהדו"ת כ, א): "דבשאר מצות דפטור (העבד) הוא בגדר ב"נ ולא כמו אשה שפטרת התורה", ור"ל דאין פטורה של אשה מחמת חסרון קדושתה כ"א דהוא גזה"כ.

ומש"כ הרמב"ם שהוא מקודש ממנה, כוונתו לענין קדושה ומעלה נוספת, דסו"ס כל מצוה מוסיף איזה קדושה על הגברא, אבל דבר זה הוא ענין נוסף וחיצוני ואינו נוגע כלל וכלל לעצם קדושת ישראל, דפשוט יותר מביעתא בכותחא דנשים שוות בזה לאנשים.

גם תמוה מה שהביא איזה מקורות לענין פחיתות האשה וכו', דהרי פשיטא שלשונות כאלו אינם מתאימים כלל וכלל לדרכו של רבינו. ואף דנמצא כזה בספרי גדולי ישראל ראשונים ואחרונים, הרי יתירה מזו מצינו לענין רשע, דבש"ס ובשו"ע וכו' מפורש דחובה לשנאותם (אחרי שהוכיחם וכו'), ובא אדה"ז בתניא ופי' דמותר רק לשנוא הרע שבהם ולא עצמותן ח"ו. והיינו דאחרי שנתגלה מעלת נשמות ישראל עפד"י פנימיות התורה שוב נתחדש מבט שונה לגמרי גם בהלכה על יהודי אפי' אם הוא רשע וקל שבקלים, וכ"ש וק"ו לענין האשה, דאף שמצינו לשונות כאלו בדורות שעברו, הרי לנו אין לנו אלא דרכו של רבינו, שגילה שמצד עצמותן נשים שוות ממש בקדושתן ובמעלתן וכו' וכו' ואדרבה. ואין להאריך בדבר הפשוט.



## מתי התחילו לקרוא לכ"ק אדה"א בשם "האמצעי" [גליון]

**הת' מנחם מענדל דובאוו**  
**תלמיד בישיבה**

בגליון העבר כתב הרב א.ח. שחיפש בכ"מ ולא מצא מקור לקריאת שמו של כ"ק אדה"ע בכינוי 'האמצעי', ובכת"י ממאמרי כ"ק האדה"א שנכתבו בזמן הצ"צ בד"כ לא כתבו ממי המאמר או שכתבו מאדמו"ר ד"ב. וכ"ק אדמו"ר הצ"צ כתב מו"ח הרב, כ"ק אדמו"ר מהר"ש מציין

אאזמו"ר ורק בד"ה פתח אליהו תרנ"ח מציין "בכתבי כ"ק אדמו"ר האמצעי" ומסיים בשאלה אם יש מקום מוקדם יותר.

הנה לכאורה י"ל שלעולם הי' חילוק בין דברים שבכתב לדברים שבע"פ. דהנה המקור לזה שמצינו שנק' אדה"א הובא ב'רשימות דברים' (ח"א עמ' קלז והובא ג"כ באוצר סיפורי חב"ד חלק יז עמ' 374) סיפור בשם רשג"א, "שחסיד א' נכנס ליחידות אל הצ"צ ובדבריו אמר על הרבי האמצעי, הרבי לשעבר (דער פריערדיקער רבי) ויאמר לו רבנו בתימהון, הרי גם עתה הוא רבי! וישאל החסיד איך לומר, ויאמר לו רבנו, צריך לומר כ"ק הרבי האמצעי, ומכאן הכינוי הרבי האמצעי" ע"כ<sup>1</sup> ומשמע מכאן שמזמן מעשה זה נתפשט הכינוי בקרב החסידים.

אבל מובן שיש חילוק גדול בנוגע למאמרים שנכתבו, שאין הדרך לכתוב כינויים כגון אלו בכתבי חסידות (אם יש אפשרות אחרת) וזה בשונה ממכתבים ושיחות וכה"ג שלפעמים משתמשים בלשון הרגיל בע"פ. ובפרט שיכולים להשתמש בראשי תיבות של השם או אפילו שם המלא. משא"כ בע"פ שזה בלתי אפשרי ולכן כתבו החסידים מאדמו"ר ד"ב וכו' בה בשעה שבע"פ אמרו אדמו"ר האמצעי.

ובנוגע להרביים עצמם, י"ל שהוא פשוט שביחס לחותן אומרים וכותבים מו"ח, דער רבי דער שווער (כפי שגם נהג הרבי) ובנוגע לסבא אומרים וגם כותבים אאזמו"ר (דער זיידע), משא"כ בנוגע לעלטער זיידע הנה הגם שבציבור מצינו דבר זה (ולמשל משיחות וכה"ג) הנה בכתב לכאורה אין מילה או ר"ת הולמת בלה"ק לזה, ולכן החל הרבי הרש"ב בכתבי דא"ח להשתמש בהכינוי הנפוץ בע"פ בין החסידים.

ומה שלא כתב מאדמו"ר ד"ב וכו' הנה ניתן לומר בד"א דע"פ פשוט הנה שמו הקדוש הי' ג"כ דובער ולא רצה לכתבו כך וכו' (ואולי מפני שיבוא לערבב בין אדה"א להמגיד ממעזריטש שכשמו כן הוא).

וכמובן כ"ז הוא בדרך ההשערה ואינו מוכרח כלל.




---

(1) ומעניין לדעת האם הי' תגובה או יחס כלשהי מהרבי כשאמרו בפניו על הרבי הריי"ץ דער פריערדיקער רבי ובפרט בשנים הראשונות וכו'.

לעילוי נשמת  
הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל ע"ה  
בן ר' יוסף ע"ה  
דייטש

נפטר ביום כ' טבת ה'תשכ"ז  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י נינו  
הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת בתי'  
ומשפחתם שיחיו  
דייטש



לעילוי נשמת  
האשה הצנועה והחשובה  
מרת ריקל בת ר' יהושע דוד ע"ה  
ראזענבלום  
נפטרה בעש"ק כ"ה טבת ה'תשמ"ה  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו

לעילוי נשמת  
איש תם וישר משישי חסידי חב"ד  
הרה"ח ר' מרדכי דובער ב"ר נחמן ז"ל  
לאקשין  
נפטר ביום כ"ח טבת ה'תשל"ח  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בתו מרת מלכה  
ובעלה הרה"ת הרה"ח ר' יוסף חיים הכהן  
ומשפחתם שיחיו  
ראזענפעלד



לעילוי נשמת  
הרבנית בינא בת ר' יהושע ע"ה  
נפטרה כ"ה טבת ה'תשל"ח  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה  
הרה"ח ר' מאיר יהודא ישראל  
וזוגתו מרת צפורה ומשפחתם שיחיו  
הארליג

לזכות

החתן התמים **יצחק יעקב** שיחי'

**הילדעסהיים**

והכלה מרת **חנה קיילא** שתחי'

**לרמן**

לרגל בואם בקשרי השידוכין

ביום שני ט' טבת 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' **שמואל מרדכי** וזוגתו מרת **רבקה** שיחיו

**הילדעסהיים**

הרה"ת ר' **גרשון** וזוגתו מרת **אלה** שיחיו

**לרמן**



לזכות

החתן התמים **מיכאל יוסף** שיחי'

**גולדין**

והכלה מרת **רבקה** שתחי'

**גלאסנער**

לרגל בואם בקשרי השידוכין

ביום חמישי ה' טבת 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' **אליהו** וזוגתו מרת **שיינא** שיחיו

**גולדין**

הרה"ת ר' **ירחמיאל דניאל** וזוגתו מרת **שרה** שיחיו

**גלאסנער**

לזכות  
הילדה **שרה פריידא** שתחי'  
לרגל הולדתה  
ביום רביעי י"א טבת ה'תשס"ו  
יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי  
ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריה  
הרה"ת ר' **יוסף יהודה**  
וזוגת מרת **דבורה לאה** שיחיו  
**גולדבלאט**

לזכות  
החתן התמים **שמואל זנוויל שיחי'**  
**גאנץ**

והכלה מרת **דבורה שתחי'**  
**פערלשטיין**

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ  
ביום ראשון אור לר"ח שבט 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' **אהרן דוד** וזוגתו שיחיו  
**גאנץ**  
הרה"ת ר' **שמואל מרדכי** וזוגתו שיחיו  
**פערלשטיין**



לזכות  
החתן התמים **שניאור זלמן שיחי'**  
**שניאור**  
והכלה מרת **הדסה שתחי'**  
**פרימרמן**  
לרגל בואם בקשרי השידוכין  
ביום ראשון ט"ו טבת 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' **מאיר** וזוגתו מרת **אסתר** שיחיו  
**שניאור**  
הרה"ת ר' **יוסף** וזוגתו מרת **אסתר** שיחיו  
**פרימרמן**

לזכות  
החתן התמים דוד יוסף שיחי'  
סמל  
והכלה מרת שרה שתחי'  
צייטאג

לרגל בואם בקשרי השידוכין  
ביום ערב שבת קודש י"ג טבת  
ולרגל נישואיהם בשעתומ"צ ביום ט"ז אדר 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' מנחם מענדל וזוגתו מרת מינדל שרה שיחיו  
סמל  
פיטסבורג, פנסילוניה  
הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת דבורה שיחיו  
צייטאג  
אטאווא, אנטעריא