

קובץ

הערות וביאורים

בתורת

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

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

נוסד חודש תשרי ה'תש"מ



יו"ד שבט - ש"פ בשלח
שנה כז גליון ח [תתקיג]



יוצא-לאור על-ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

ברוקלין, ניו יארק

667 איסטערן פארקוויי

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושש לבריאה

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



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר ליום הקדוש יו"ד שבט

ולזכות חברי המערכת

הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא
הת' ישראל בן חיה בתיה
הת' נפתלי הערץ בן פריידא דבורה
הת' שמואל בן רחל
הת' משה בן אסתר שולמית
הת' יהודה לייב בן שרה אסתר
הת' לוי יצחק בן רחל לאה

שיתברכו בכל המצטרך להם בברכה והלצחה רבה
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר



פתח דבר

לרגל יום הבהיר יו"ד שבט - העשירי יהי' קודש - יום ההילולא דכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע ונ"ו שנים לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מוציאים לאור בזה גליון חגיגי מוגדל, הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובכל חלקי התורה.

יו"ד שבט כיום הסתלקות כ"ק אדמו"ר מהריי"ץ זצוקללה"ה ויום קבלת נשיאות של נשיא דורינו כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה זי"ע, הינו גם יום חשבון נפש עבור ביטאון שלנו, ביטאון המוקדש לבירור וליבון תורת רבינו בפרט ותורת רבותינו נשיאנו זצוקללה"ה בכלל. ביום זה עלינו להתבונן בטיבה של תורת רבינו ומשמעותה לדורינו דור האחרון של גלות ודור הראשון של משיח. עלינו להוסיף במשנה עוז לעסוק בתורת דור השביעי, ללמוד אותה ולחקור בנבכייה ובפניה השונים.

תורת רבינו, שהיא תורת דורינו, ארוכה מארץ מדה היא. פנים לה בחסידות ופנים לה בהלכה, פנים לה בעולם המופשט ופנים לה בעולם המעשה, וכל רבת אנפין זו אינה צוררת אחת את השניה אלא תורה אחת היא והם ככרובי הלוחות שבמקדש ששני הפרצופים נובעים מלוחות שאין בהם אחור ופנים, כך תורת רבינו אינה גורסת פיצולים וניגודים אלא שואפת לאחדות מוחלטת בתורתה ובמגמתה.

גישה זו כבר גילה רבינו מאז אותו יום גורלי ביו"ד שבט תשי"א, שבו ביום החל רבינו להפיץ מעייניו הזכים כבדולח

קבל עולם ומלואו, ומהווה זה בחינת יום מתן תורת רבינו לחסידים ולעולם.

אך גם תורה זו צריכה בירור עבור אנשים כערכינו, ואכן ראשית האחדת הניגודים יישובי הסתירות מתרחשת מעל דפי קובץ שלנו שכל מטרתו הוא לחשוף את הצד הפנימי של תורת רבינו ולגלות את אחדותה המהותית.

אי לכן מן הראוי שתצא קריאה כעת: אנא החלצו חושים לקחת חבל במלחמתה של תורה, זו תורת רבינו, להשתתף בבירורה ובליבונה כל אחד לפי רמתו ויכולתו. ובכך נגרום נחת רוח אמיתי כרצונו הקדוש.

ואנו תפלה להשי"ת, אשר תיכף ומיד תקויים בפועל ממש, בשורת הגאולה שנתבשרנו ע"י כ"ק אדמו"ר - "הנה הנה משיח בא - וכבר בא".

ונזכה זעהן זיך מיטן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונזכה לשמוע עוד שיחות ומאמרים וללמוד ולפלפל בהם, ובאופן ד"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", תורתו של משיח, "תורה חדשה מאתי תצא", למטה מעשרה טפחים, ותיכף ומיד ממש.

בברכה

המערכת

ימים הסמוכים ליו"ד שבט ה'תשס"ו
ק"ג שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
קראון הייסט, נ.י. כאן צוה ה' את הברכה

ב"ה

יו"ד שבט - ט"פ בשלח

ה'תשס"ו

גליון ח [תתקיג]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 11 מעמדם של כהנים גדולים שבעבר לעתיד לבוא
19 שמירת טהרה לע"ל
20 באיזה לבושים יקומו בתח"מ?

רשימות

- 22 ביאור בדא"פ בהרשימה בדין מדבר
38 צירוף שני שמות על נושא אחד
38 החשבון דיג"ש בלוי

לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

- 39 מלאכת מחשבת בהוצאה
41 הערות במכתבי רבנו
42 מאמר פרעה לי יארי ואני עשיתי
43 הציון ל"אין לך דבר העומד בפני הרצון"
43 הערות במכתב כללי-פרטי משלישי בתמוז ה'תשל"ו
"כל המקבל עליו עול תורה פורקים ממנו עול דרך ארץ, ולכך
44 לא נשתעבד לוי במצרים"
45 עבודת הביטול של האבות
47 עבודת יוסף
50 כי ביצחק יקרא לך זרע [גליון]

שיחות

- קבלת הידור בימים הנוראים 52
גדר הכלל ד'אין מחלוקת במציאות' 52
שמות בני בנימין ע"ש יוסף 55

אגרות קודש

- שלילת 'אין כאלוקינו' ו'עלינו' לאבל 56
הערה במכתב רבנו [גליון] 57

נגלה

- כרמלית תופסת עד עשרה 57
ב' בתים בשני צדי רה"ר ולחי מכאן ולחי מכאן 62
גדר רה"ר במדבר לרש"י ותו"ס 65
מפני מה בקעה הוי ככרמלית 70
גדר דין קרפף 75
תרגום שכתבו מקרא 78
נר ביתו ונר חנוכה 78
דין קרפף שלא הוקף לדירה 81
מהות השם 'כרמלית' 87
הטעם דגדול המצווה ועושה 89
גדר הכרמלית לשיטת רש"י ותוס' 91
אגוז ע"ג מים 95
גדרי רשות הרבים ורשות היחיד 101
בענין חזרת ידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת [גליון] ... 106
"הוצאות הוה ליה למיתני" לפי שיטת רש"י [גליון] 112
רשויות בשבת [גליון] 113

חסידות

- שורש המדות הרעות והמדות הטובות שבנפה"ב 114
תורת הה"מ בספרי אדה"ז 120
לשון התניא תכלית הבירור 122
החידוש בקריאת שם צבאות ע"י הנביאים 124
ז"ט ומשהו ברוחב או בגובה ? 131
לשלם לו כפעלו [גליון] 132
למה לא נברא העולם קודם ? [גליון] 133

דמב"ם

- 134 המלביש כלאים על חבירו ומטמא חבירו כהן.
 134 גרם כיבוי
 138 עמרם נצטווה מצוות יתירות [גליון].

הלכה ומנהג

- 140 ברית מילה ע"י מוהל שאינו שומר תורה ומצוות
 143 הבדלה של יקנה"ז בבית הכנסת
 143 ברכה על ריח הטבק
 144 ברכות המצות בעמידה
 147 מצות ציצית חיובית או קיומית
 148 הבדלה על חמר מדינה
 167 אשה וקטן - האם ניתן להחשיבם כ'פנים חדשות'?
 170 מתי חשיב בליעה
 171 הוספת תיבה בשוע"ר
 171 פסוקים שיש בהם 'י' תיבות - כנגד 'י' מצות התלויות בפת.
 175 החילוק בין שליחות לנכרי לחומרא, ואמירה לנכרי שבות
 178 הפלגה לדילוגין
 184 המתפלל בקול ה"ז מקטני אמנה לשי' אדה"ז.
 186 ניגוב הידיים לפני הנטילה
 187 תפילין דר"ת באמצע הראש ממש?
 188 קידוש בין שעה שש לשבע בליל שבת [גליון].
 189 בענין אמירת על הנסים [גליון]
 193 מנורות ברחוב של אלקטרי ושל גז [גליון]
 195 מצות נר חנוכה לבנות הלומדות בסמינר [גליון].

פשוטו של מקרא

- 196 ויחמנה בבואן לשתות
 198 כי במקלי
 199 קטורה זו הגר
 199 וארא אל האבות
 200 למען רבות מופתי בארץ מצרים
 202 "לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל" [גליון].

שונות

- 203 בין שלא לשמה בעיקר המצוה לבין תוספות המצוה
204 שם השנה: תש"י או ה'שי"ת
206 ח"י אלול – מועד נסתר שהפך לגלוי
207 הערות בדפוס רש"י הנפוצים
208 משל ומליצה
209 פעולת תנועה של צדיק
210 הבטה בהשי"ן'ען בעת הסרת התפילין
210 "עול הגוים" או "עול הגלות"? [גליון]
211 מתי התחילו לקרוא לכ"ק אדה"א בשם "האמצעי" [גליון]

**הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ משפטים,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ"ג 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 מורידין. 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 בכס"מ שם, ועיי"ש דגם לפי ר' יוסי דינו של כה"ג שבעבר 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 מורידין, 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.

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 ז, ב: "מנין לתחיית המתים מן התורה, שנאמר ונתתם ממנו 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, (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 ששיקומו 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.

ועי' בתוס' 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. (ע"כ נעתק מגליון הקודם)

ובגליון העבר נת' דברי התוס' 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 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' (דיליפינן ל' במנחות צט,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, ומבואר בזה דכיון דאין מסלקין אותו משום מעלין בקודש וכו' ונשאר דינו ככהן גדול לכן אינו עובד בתורת כהן הדיוט, אבל משמע מזה דאם בפועל נתבטל דינו של כהן גדול, שוב יכול לעבוד בתורת כהן הדיוט, ועפ"ז נת' שם (ע"פ דברי החת"ס והצפ"נ, וראה מאירי יבמות כ, ב) דכהן גדול שלא נמשח אלא נתרבה בבגדים, דכשמת נתבטל המינוי שלו בדרך ממילא, ששוב יוכל לעבוד לע"ל בתורת כהן הדיוט עיי"ש בארוכה.

פירוש אחר בדברי התוס'

אבל עי' פנ"י (מגילה ט, ב) שכתב וז"ל: והיינו לסברת התוס' שכתבו כאן דכיון דעל פי בית דין הוא הו"ל כהדיוט ובפ"ק דיומא [י"ב ע"ב ד"ה כה"ג] כתבו עוד דכהן גדול נתמנה בפה ומסתלק בפה והביאו שם תוספתא דירושלמי דמייתי לה הך מילתא מקרא, וא"כ שדינו כהדיוט אם עבד בשמונה בגדים הו"ל ככהן הדיוט שעובד בכגדי כהן גדול עבודתו פסולה דהו"ל יתור בגדים כדאיתא בזבחים בפ"ב [י"ח ע"א] וכו' עכ"ל, הרי מוכח שהוא פירש כוונת התוס' באופן אחר מהנ"ל, שבאמת בי"ד מסלקים אותו מכהונה גדולה, שלכן לא שייך לפוסלו אם יעבוד בכגדי כהן הדיוט כיון דבעצם דינו הוא ככהן הדיוט, אלא דמ"מ משום מעלין בקודש ואין מורידין אינו משמש בתורת כהן הדיוט, וכן פי' בטורי אבן מגילה שם (ד"ה ולא) וכן הפמ"ג יו"ד (כלל איסור חל על איסור ד"ה הן אמת) כתב בכוונת התוס': "י"ל דה"נ קאמר (התוס') דבי"ד ומלך מסלקין אותו מכה"ג שלא יניחו אותו לעבוד בשמונה בגדים משום איבה, ומשום מעלין בקודש ואין מורידין אינו עובד גם בתורת כהן הדיוט עיי"ש.

דלפי פירוש זה יוצא, דאף דלפועל נפקע מכהונה גדולה מ"מ משום מעלין בקודש וכו' אין לו לעבוד בתורת כהן הדיוט, ולפי"ז יוצא דנימא כן גם בנוגע ללע"ל דאף שע"י המיתה נפקע המינוי שלהם מ"מ כשיקומו לא יעבדו גם בתורת כהן הדיוט משום מעלין בקודש ואין מורידין.

חידוש הט"ז בדין אין מורידין לקדושה קלה

והנה ידוע מה שחידש הט"ז (או"ח סי' קנ"ד סק"ז) וז"ל: ולולא דמסתפינא אמינא מילתא חדתא, דהא דאמרינן בהנך מילי דאסור לעשות מקדושה גדולה קדושה קלה, היינו כל זמן שעדיין ראוי לקדושה גדולה, אבל אם אינה ראוי לזה רק לקלה, טפי עדיף שיעשו בה לכל הפחות קדושה קלה ממה שתהיה פנויה ותגנוז, וראיה ממטפחות ס"ת שבלה עושים ממנו תכריכין למת וזו היא גניזתה (מגילה כו: וטוש"ע סימן קנ"ד), והא ודאי שבהיותה קיים אסור לעשות כן, אלא ע"כ כיון שטעון גניזה שפיר הו"ל גניזתה, ה"נ הוה עדיף טפי לעשות בה תשמיש קדושה להחזיק בה ספרים ממה שתהי' פנוי' לגמרי בלי קדושה כלל עכ"ל. וכבר שקו"ט בזה הרבה האחרונים

בדברי הט"ז¹, והקשו עליו גם מדין הנ"ל דכהן שעבר אינו משמש גם בתורת כהן הדיוט משום מעלין בקודש וכו', ואי נימא כהט"ז א"כ כיון שאינו ראוי עוד לכה"ג ישמש עכ"פ בתורת כהן הדיוט?

ובס' חקקי לב (להגר"ח פאלאג'י) חאו"ח סי' ח' כתב דלא קשה כלל דהא דאמרינן דאינו ראוי לכהן גדול אין זה משום דחלף והלך לו קדושתו - דמשום זה יש לתקן שיעבוד עכ"פ בתורת כהן הדיוט - דהרי קדושת כהן גדול עליו וכל מה שאינו מקריב הוא משום שיש כהן גדול אחר שקודם לו, אבל לענין איסור אלמנה לכה"ג וכיו"ב ודאי נהיגי ביה, ובכ"ה הא גוונא שיש לו קדושה גדולה עליו בפועל, וגם ראוי להיות כה"ג גם לעבודה בכל שעה - אם ימות כה"ג המשמש - כמבואר בגמ' דאם מת הראשון השני חוזר להיות כהן גדול [דבפשטות זהו רק משום שנשארו עליו דין כהן גדול²] בכהאי גוונא ודאי לא דיבר הט"ז, וכן נקט הרבי ברשימות חוברת קל"ט (ע' 9) שכתב, 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 בדיעבד אם עבד עבודתו כשירה, וכן אם הביא חביתין מקבלין ממנו עיי"ש, (וראה גם שו"ת חבצלת השרון חאו"ח סי' י"ד, ושו"ת אהל משה ח"ב סי' מ' בזה) וכן כתב גם בס' חקרי לב מהדו"ת או"ח סי' י"ט מבין המחבר עיי"ש, ועד"ז תירץ בשו"ת אמרי דוד סו"ס ק"ז דכאן שאני שראוי להיות כהן גדול בפועל, וכן תירץ בשו"ת אגרות משה חיו"ד ד' סי' מ"ב עיי"ש.

ובשו"ת אבני זכרון (ח"ב סי' צ"ט) ביאר דעת הט"ז באופן אחר, דגם הוא לא אמר אלא באופן שאין צריך לעשות שום דבר תיקון להשתמש בו לקדושה הקלה, כגון ארון ס"ת דראוי להניח בו ספרים כמות שהוא, שפיר אמרינן דלמה יגנוז דבר שראוי לאיזה קדושה אפילו רק קלה, אבל אם באופן שעכשיו כמות שהוא אינו ראוי לשום קדושה, כי אם ע"י תיקון או הוספה, בזה מודה הט"ז דאם א"א לתקנה לאותה קדושה החמורה רק לקלה הימנה אין לעשות פעולה כלל רק יניחום כמות שהם ויגנוז, כיון דעכשיו כמות שהם אינם ראויים לשום קדושה,

(1) בתקליטור "אוצר הפוסקים" או"ח סי' קנ"ד ציין למאה שו"ת הדנים בדברי הט"ז, ודנו בדברי ה'בכור שור' מגילה כו"ב, שהקשה ע"ז מכמה מקומות בש"ס עיי"ש.

(2) משא"כ לפירוש הפנ"י וכו' שנפקע מכהונה גדולה, אינו מבואר כ"כ למה הוא קודם כיון שהוא כהן הדיוט.

ועפ"ז תירץ קושיות הבכור שור במגילה כו,ב, שהקשה על הט"ז מהך דמגילה שם דאמרינן האי תיבותא דאירפט מיעבדא תיבה זוטרת שרי כורסיא אסור עיי"ש, ומע"ז נב,א, בדין אבני מזבח ששיקצום אנשי יון וגנוזם בית חשמונאי אף דאפשר לשוברם ולבטלם ויוכלו לקובעם עיי"ז בבנין העזרה וכו', ועד"ז הקשה הפמ"ג במשב"ז שם על הט"ז, ולהנ"ל ניחא, דשם אינם ראויים לקדושה הקלה כמות שהם עכשיו, משא"כ בנדון הט"ז הרי הדבר ראוי לקדושה הקלה כמות שהיא, וראה גם בשו"ת ובחרת בחיים סי' מ' בזה.

ראי' לפירוש הראשון מדין הט"ז

והנה בשלמא אם נפרש כוונת התוס' כאופן הא' דמשום מעלין בקודש אין מסלקין אותו א"ש תירוצים הנ"ל לדברי הט"ז, או משום דגם הט"ז מודה שאין לעשות שום מעשה בכדי שיוכל לשמש בקדושה הקלה, או משום דהכא שאני דלפועל אכתי דיני כהונה גדולה עליו, אבל אי נימא שהפירוש בתוס' הוא דבאמת מסלקין אותו מכהונה גדולה ובמילא ליכא פסול אם יעבוד בד' בגדים, אלא דמ"מ משום מעלין בקודש ואין מורידין אינו יכול לשמש בתורת כהן הדיוט, הרי לא א"ש תירוצים הנ"ל כיון דעכשיו לאחר שכבר סלקוהו מכה"ג כבר אין צריך לעשות שום מעשה בכדי שיוכל לשמש בתורת כהן הדיוט, וכן תירוצו של הגר"ח פאלאג'י לא אתי שפיר כיון דעכשיו אין שום דיני כהונה גדולה עליו, א"כ לדעת הט"ז אכתי קשה דלמה לא ישמש בתורת כהן הדיוט?

ולפי מה שכתבו הפוסקים דקיימ"ל כהט"ז (ראה שו"ת אהל משה ח"ב ריש סי' מ' ועוד, ובשו"ת יביע אומר ח"ח או"ח סי' י"ט אות יא הביא שכן פסק החות יאיר והאזה"ח ועוד עוד עיי"ש באריכות נפלאה בכ"ז, וראה בס' חקרי לב או"ח סי' מ"ג, ושו"ת יביע אומר ח"ב או"ח סי' א' אות ח ואכמ"ל) - משמע דנקטינן הפי' בתוס' כאופן הא' שהובא לעיל ובגליון הקודם, דשם לא מסלקין ליה משום מעלין בקודש ואין מורידין ואכתי קדושת כה"ג עליו, ונמצא דאם כבר נסתלק ממנו המינוי דכהונה גדולה שפיר יכול לשמש בתורת כהן הדיוט, ובמילא לע"ל שפיר יוכלו לשמש עכ"פ בתורת כהן הדיוט.

ובחקקי לב שם הביא עוד קושיית הבכור שור ממ"ש הרמב"ם הל' סנהדרין (פי"ז ה"ט): "אבל ראש הישיבה שחטא מלקין אותו ואינו חוזר לשרותו גם אינו חוזר להיות כאחד משאר הסנהדרין שמעלין בקודש ולא מורידין", וכאן גם לפי תירוצו הנ"ל קשה שהרי כאן כבר

אין בו קדושה החמורה ולא חזי, וא"כ לפי הט"ז למה לא יחזור עכ"פ להיות כאחד הסנהדרין? וא"כ הרי מוכח מזה שבכל אופן אמרינן דאין מורדין ולא כפי שנת' לעיל?

ותירץ קושיא זו עפ"י המבואר בירושלמי (סנהדרין פ"ב ה"א והוריות פ"ג נ"א) דהא דאינו חוזר להיות כאחד הסנהדרין הוא לפי שמזלזלין בו, וזהו הטעם דאינו חוזר להיות כאחד הסנהדרין דכיון דמעלין בקודש ואין מורדין הרי ניכר לכל שחטא והורידוהו ומזלזלין בו טפי עכ"ד, וטעם זה שייך רק התם שהסיבה שאינו חוזר לשרורו הוא משום שחטא, א"כ מזלזלין בו, משא"כ בנדו"ד בכהן גדול שעבר שלא העבירוהו מחמת חטאו לא שייך טעם זה דזלזול³, במילא שייך שפיר לומר שיוכל לשמש בתורת כהן הדיוט, וכפי שנת' לעיל.

האם יש לחלק בין כה"ג שנמשח או שנתרבה בבגדים לענין קדושת עולם?

והנה בגליון העבר הובא דברי החת"ס והצפצפ"נ שכל מה שכתבו התוס' ביומא ובכ"מ שכהן גדול מסתלק בפה הוא רק בכהן שנתרבה בריבוי בגדים אבל כהן שנמשח בשמן המשחה לא שייך בו שום הפקעה שקדושתו קדושת עולם ולעולם דין כהן גדול עליו עיי"ש הטעם, ולפי"ז נת' ע"פ התו"כ שהמשיחה דאז מועלת גם על לע"ל ואי"צ למשיחה חדשה, דלכן לע"ל יהי עליהם דיני כה"ג, ולכן לא יוכלו לעבוד בתורת כהן הדיוט, משא"כ בכה"ג שנתרבו בבגדים עיי"ש.

אבל הגר"ח ביאר דברי התוס' באופן אחר, דהנה כבר הובא הקושיא שמקשים על התוס' דאיך כתבו התוס' דכהן גדול מתמנה בפה ומסתלק בפה כמבואר בירושלמי, הרי מבואר במתניתין (נזיר מז,א) שכהן גדול קדושתו קדושת עולם? וכן איתא בירושלמי ד"מה אני בגדולתי אף אהרן בגדולתו"? (הובא בגליון הקודם), ותירץ הגר"ח שישנם ב' דינים בכהן גדול: א) קדושת כה"ג, הנעשה עי"ז משיחה או ריבוי בגדים. ב) מינוי כהן גדול הנעשה עפ"י המלך וסנהדרין, והא דאמרינן שמסתלק בפה ה"ז קאי גם בנוגע לדין המינוי שעליו, משא"כ הדין קדושה ה"ז קדושת עולם.

(3) ולא כמ"ש בשו"ת שבט הלוי ח"א סי' ל' עיי"ש.

והנה הדינים שחלים עליו מצד קדושתו ע"י משיחה או ריבוי בגדים, הן הן הדברים שישנם גם ב"משוח מלחמה", שגם הוא נמשח ככהן גדול אלא שהוא שונה מכהן גדול שהוא לא נתמנה להיות כהן גדול, ולפי"ז מובן שדינים אלו שיש בכהן גדול יותר ממשוח מלחמה ה"ז תלוי בדין המינוי שבו, דליכא במשוח מלחמה, וכיון דקיימ"ל דמשוח מלחמה משמש בארבעה בגדים (כדאיתא ביומא עג,א, וברמב"ם הל' כלי המקדש פ"ד הכ"א) הרי מוכח מזה דהא דכהן גדול משמש בח' בגדים ה"ז משום המינוי שלו ולא מצד קדושתו, ולפי"ז ביאר דברי התוס' הנ"ל שהקשו דלמה לי לטעמא דכהן שעבר אינו משמש ככהן הדיוט משום דמעלין בקודש וכו', תיפוק לי' דהוה לי' מחוסר בגדים אם ישמש בד' בגדים? ותירצו דמסתלק בפה וכו', ולפי הנ"ל מפרש דכוונתם רק בנוגע לדין המינוי שעליו שזה שפיר יכולים לסלק, ובמילא שפיר יוכל לעבוד בד' בגדים - כיון דדין זה נובע מדין מינוי-משא"כ דין קדושה ה"ז קדושת עולם ולא שייך בזה שום סילוק כנ"ל, וזהו תירוץ התוס' דאין יכולים לומר הטעם משום מחוסר בגדים, משום דלענין זה ודאי יכולים לסלקו, ולכן הוכרח לומר הטעם משום מעלין בקודש ואין מורידין, ועי' בס' 'עבודת יוהכ"פ' להגר"ד ס' ז"ל ע' י"ד שהביא דברי הגר"ח והביא ראיה לדבריו, וכן הוא בס' 'מגנזי הגר"ח' ע' ע"ז, ובח"י הגר"י זבחים יח,א, תוד"ה כה"ג, ובהערות 'אמרי מבשר' בתוס' הרא"ש יומא שם ושקו"ט בדבריו, ובס' הזכרון להגר"י אברמסקי ע' ש"ע מ"ש בזה הגר"ב ד'ולטי ועוד בכ"מ.

ועי' גם בשו"ת אהל משה (צווייג) ח"א סי' כ"ד דשקו"ט בענין זה, והביא תירוץ החת"ס (שהובא בגליון הקודם) שיש לחלק בין כהן גדול משוח ששם ה"ז קדושת עולם לכהן גדול שנתרבה בבגדים ששם אפשר לסלקו וכתב ע"ז שהוא דוחק, וביאר כוונת התוס' דכהן גדול זה שנתמנה לכתחילה באופן ארעי תחת כה"ג הראשון שם אינו מתמנה ע"י משיחה או ריבוי בגדים כלל, אלא בפה בלבד ע"י המלך וכו', ובמילא רק שם כתבו התוס' שיכולים לסלקו, משא"כ כה"ג שנתמנה לקביעות ע"י משיחה או ריבוי בגדים שפיר הוה קדושת עולם, ותירץ עפ"י דברי הרמב"ם בהל' עבודת יוהכ"פ (פ"א הי"ג) שנתקשה שם הכס"מ עיי"ש בארוכה וראה גם בס' הר המור"י שם, והערות וביאורים גליון תנש"א בענין כהן שעבר.

וכע"ז כתב גם בשו"ת חבצלת השרון (ח"מ סי' ד' ד"ה אך נ"ל) שביאר ג"כ דברי התוס' ע"ד הנ"ל, דהא דכהן גדול קדושתו קדושת עולם ה"ז משום דקדושת הגוף לא פקעה לעולם, ודומה להא דאמרין

דאם מקדיש אבר אחד בבהמה פשטה קדושה בכולה, ועד"ז הכא אמרינן שהקדושה נתפשט לכל הזמן, אלא דכמו דאמרינן התם דאם הי' בהמה של שני שותפין לא פשטה הקדושה בכולה משום דדעת אחרת מעכב אותו (ראה קידושין ז, א), כן הוא הכא בנדון התוס' דאירי אודות כהן גדול שנתמנה משום דאירע קרי להראשון, הנה הכא מתחילה כשנתקדש הי' כאן דעת אחרת של הראשון מעכב שקדושתו לא יחול כשיחזור משום איבה, ולכן אח"כ לא פשטה קדושתו יותר ומותר לו לעבוד בד' בגדים אי לאו משום מעלין בקודש, וכן הוא מותר באלמנה וכו' אבל כל כה"ג שנתמנו לכהונה גדולה בקביעות ודאי נתקדש בקדושת הגוף לעולם, ובזה איירי מתניתין דנזיר וכו' עיי"ש.

דלפי הגר"ח וכן לפי האהל משה וכו' יוצא, דבאמת ליכא שום הפרש בין כהן גדול שנמשח או שנתרבה בבגדים דלעולם ה"ה בקדושת עולם, אלא דלפי הגר"ח יכולים לסלקו מהמינוי בלבד שאי"צ ח' בגדים, ולהאהל משה אין יכולים לסלקו כלל, ושאיני הכא בנדון התוס' שנתמנה לכתחילה באופן ארעי תחת כה"ג הראשון, א"כ יוצא לפי"ז בנדו"ד דגם כהנים גדולים אלו שבבית שני וכו' שלא נמשחו אלא נתרבו בבגדים יהי' עליהם לע"ל דיני כה"ג כיון דקדושתם היא עולמית, ולא יוכלו לעבוד בתורת כהן הדיוט [להגר"ח הוא משום דמעלין בקודש ואין מורידין, ולא שייך הטעם משום מחוסר בגדים, כיון דלשיטתו זה מתבטל מצד המינוי, ולפי האהל משה וכו' שאינו מחלק בזה ואין קדושתו נפקע לעולם י"ל דזהו גם משום מחוסר בגדים].

ובסיכום כל הנ"ל: הנה אם נפרש דמשום מעלין בקודש וכו' אין בי"ד מסלקין אותו וכאופן הא' נמצא שנשאר עליו כל דיני ואזהרות כה"ג, והא דאמר דאם עבד עבודתו כשירה היינו דוקא בשמונה בגדים, וכן נקט הרבי בהרשימה כנ"ל, משא"כ אי נימא כפירוש הב' דבי"ד מסלקים אותו נמצא שה"ה ככהן הדיוט ואם עבד עבודתו כשרה היינו דוקא בד' בגדים, וכן סב"ל בתוס' הרא"ש הוריות יב, א, אבל כל זה הוא אי נימא דסילוק שייך רק אם נתמנה באופן ארעי כשנפסל כהן גדול הראשון, או רק אם נתרבה בבגדים, אבל אי נימא כהגר"ח הרי הוא אינו מחלק בכל זה כלל, והסילוק מועיל רק לגבי המינוי בלבד לגבי ח' בגדים, אבל קדושתו לכהונה גדולה קיימת לעולם, וכן הוא אי נימא דהתוס' איירי רק התם שנתמנה לאופן ארעי, נמצא דכהן גדול שנתמנה בקביעות אפילו ע"י ריבוי בגדים ה"ז קדושה עולמית וכל דיני כהונה גדולה עליו, וכל זה נפק"מ בנוגע ללע"ל לכהנים הגדולים

ששימשו בקביעות בעבר אם ע"י משיחה או ע"י ריבוי בגדים, דלפי החת"ס והצפ"נ יש לחלק בין כה"ג שנמשחו או נתרבו, משא"כ לפי הגר"ח וכו' אין לחלק ביניהם, ויה"ר שתומ"י ממש יתבררו ויתלבנו כל הדברים, ועינינו תחזינה בנין ביהמ"ק השלישי וישובו הכהנים לעבודתם וכו' בגאולה האמיתית והשלימה.



שמירת טהרה לע"ל

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

שמעתי ביאור מת"ח מופלג בשיעורו, שלעת"ל כשיבוא המשיח בב"א ירצו הכהנים לשמור על טהרתם מלהיטמא – ולטמא אחרים, ובודאי כן יהי' אצל רבים מבנ"י שירצו לאכול ולהיות בטהרה. והעצה לזה הוא שילבשו כפפות (גלאוו"ס בלע"ז) ועי"ז אפי' אם יגעו בדבר טמא לא יטמאו בעצמם, ולהיפך אם הם יהיו טמאים לא יטמאו אחרים.

ועפ"ז ביאר דבר תמוה: במגילת רות - דמשם למדים מהות קנין חליפין מהפסוק שלף איש נעלו – תמוה. דלכאו' אינו מדרך האנושיות להשתמש עם נעל שעל רגלו לקנין, ובפרט בבית דין בפני עם ועדה, ועד שזה הי' מנהג ישראל אז - ד"וזאת לפנים בישראל שלף איש נעלו". אתמהה.

אלא דידוע (וראה דעת זקנים מבעלי התוס' שמות ג, ה, ד"ה של נעליך מעל רגליך), דהיינו משום שיש נעל שהוא על היד - והוא הנעל שנתן בועז להגואל - דכל פעם שכתוב נעל סתם הוא על הידים. ולכן כתוב אצל מרע"ה של נעליך מעל רגליך דוקא.

ובסיבת זה שהיה לכל א' בתי ידיים (וראה שם בדעת זקנים דכן דרך השרים עד היום) ביאר הנ"ל, דהוא מסתמא כדי להגן על הטומאה, ולכן בבוא משיח צדקינו ישתמשו כולם בבתי ידים. ע"כ.

ולהעיר שלכאו' עצה זו אינה עוזרת הרבה, דבמשנה ריש כלים תנן: אבות הטומאה השרץ וש"ז וטמא מת וכו' הרי אלו מטמאין אדם וכלים במגע, ע"כ.

וביאר המפרשים, דלפי כמה דעות, לא רק כלים שנגעו בהמת עצמו - אלא אפי' כלים שנגעו באדם שנטמא במת, או באדם שנגע

בכלים שנטמא במת, הרי הם אב הטומאה - כדין האדם שנגעו בו, וטמאים טומאת שבעה, ואב הטומאה מטמא אדם וכלים. ויש דעה שכלים שנגעו במת נעשים אבי אבות הטומאה כמת עצמו ומטמאים אף במשא. וכן שרץ (היינו שמונה שרצים האמורים בתורה) מטמא אדם וכלים (אבל אדם שנגע בשרץ נעשה ראשון ואינו מטמא כלים רק אוכלים ומשקין - ולכן בנדו"ז אולי יעזרו כפפות).

ודין זה (דכלים הנוגעים במת נעשים כמת עצמו) הוא שיטת הרמב"ם, רע"ב והגר"א דלמדין, דהא דדרשו בחלל חרב - דחרב הרי הוא כחלל, היינו שהחרב שנגע בחלל דינו כחלל עצמו להיות אבי אבות הטומאה. אבל רש"י, ר"ת והראב"ד חולקין, וס"ל, שדין זה - דחרב הרי הוא כחלל - אינו אלא בכלי מתכת דדומה לחרב, אבל לא בשאר כלים.

ויש עוד דבר שבה יעזרו כפפות, והוא במגע נבילה. וכמבואר במס' כלים פ"א מ"ב "וחשוכי בגדים במגע", ופי' המפרשים, מנועים הבגדים מטומאה - אם האדם רק נוגע בנבילה, ואינו נושא אותם. כלומר שהנוגע בהם אינו מטמא אפי' בגדים שעליו.

יוצא לכאור', שהיות ועיקר ענין הטומאה (בזמנינו) הוא טומאת מת, אין יתרון בכפפות.

ומענין לענין, במס' כלים פ"א מ"ח כתוב: עזרת ישראל מקודשת ממנה (מעזרת נשים) שאין מחוסר כיפורים נכנס לשם. ע"כ. ופי' במשניות "קהתי" דמחוסר כפורים היינו: זב וזבה ונידה ויולדות ומצורע. ובודאי זה שכתב "נדה" הוא פליטת הקולמוס דהרי נדה אינה מחוסר כפורים כידוע דרך ארבע מחוסרי כפורים הם.



באיזה לבושים יקומו בתחא"מ?

הת' ארי' לייב צייטלין
תלמיד בישיבה

בספר 'ימות המשיח בהלכה' סי' סה, מביא הגאון המחבר שתי שיטות אם יעמדו המתים לע"ל בלבושיהן או לא, ומבאר הטעם, דמ"ד יעמדו בלבושיהן ס"ל כהמדרש (ב"ר פצ"ה) דכשם שאדם הולך כך הוא בא, הולך עוור ובא עוור, חרש ובא חרש וכו', והוא בכדי שיכיר כאו"א את מתו ולא יאמרו אחרים הם, ולכן ס"ל דיעמדו בלבושיהן

בכדי שיוכלו להכיר זא"ז, ועפ"ז מ"ד אינם עומדין בלבושיהן לא ס"ל כמדרש הנ"ל דיוכלו להכיר כו', אלא ס"ל כהפרקי דר"א (פל"ד) שלא ישאר כלום ממציאות הגוף הראשון אלא תקום מציאות חדשה, עיי"ש (ובסי' נט) בארוכה¹.

ויש להוסיף בזה, דהנה הפלוגתא אם יעמדו בלבושיהן הוא בירושלמי (כלאים פ"ט ה"ג, כתובות פ"ב ה"ג) ושם איתא: "דרכי אמר לא כמה דבר נש אזיל הוא אתי (לא כמו שאדם נקבר בלבושו הוא עומד בתח"מ - פני משה) . . א"ל רבי לאנטונינוס מי שהוא מביא את הדור הוא מלבישו (מי שהוא מחי' את הדור שמת) . . הוא יברא את מלבושיהן . . - קרבן העדה).

ומפשטות לשון הירושלמי יש מקום לומר דלפי רבי מי שהוא מביא את הדור ילביש את המתים בלבושים חדשים ולא בלבושים שנקבר בהם.

אולם התוס' בכתובות (קיא, ב) כתבו בד"ה 'בלבושיהן' "אבל בירושלמי דהנושא אמר רבי לבניו מעטו בתכריכין שעתידין צדיקים שיעמדו בלבושיהן, משמע מעטו בתכריכין שעתידין צדיקים שלא יעמדו בתכריכים אלא בלבושיהן מחיים". (וכבר העירו האחרונים עמודי ירושלים, באר שבע ועוד, דלתוס' ה' גירסא אחרת שאינו נמצא בירושלמי שלפנינו), ולפי גירסת התוס' עולה דהגם דדעתו של רבי הוא שלא יעמדו בלבושיהן שנקברו בהן מ"מ אין הכוונה שיעמדו בלבושים חדשים כ"א יעמדו בלבושיהם שהיו רגילים בהם בחייהם.

ולפי גירסא זו של תוס' אפ"ל שגם מ"ד שלא יעמדו בלבושיהן שנקברו בהן, ס"ל כהמדרש דכשם שאדם הולך כך הוא בא, וכוונת המדרש ב"כשם שאדם הולך", הוא לכמו שהאדם הלך בחייו (ולא לכמו שהוא נקבר). וגם אם לא יעמדו בלבושיהן שנקברו בהן מ"מ יוכלו להכיר זא"ז מכיון שיתלבשו בלבושים שלבשו בחייהם.

(1) לכאור' יש מקום לומר דגם לפי הפרקי דר"א אין הכוונה שיקומו במציאות חדשה עד שלא יוכלו להכיר זא"ז, אלא דתקום מציאות חדשה, בריאה ושלמה, הדומה בצורתה לגוף הראשון, וכעיי"ז כ' הרשב"א ב'פירושי הגדות' (ברכות יב, ב) בנוגע להלבושים לע"ל, דיהיו לבושים חדשים הדומים בצורתן להלבושים שנקברו בהם, עיי"ש.

והדבר מפורט במכתב הידוע בענין תחה"מ (אג"ק ח"ב עמ' עד) ושם בביאור 'אופנה' מביא כ"ק אדמו"ר דעת המדרש הנ"ל, ולאח"ז מפרט: "פ"י הולך לבוש: תני ר' נתן כסות היורדת עם אדם לשאול היא באה עמו (ירושלמי כתובות פ"ב, וכ"מ בנדה סא, ב), ולפי גירסת התוס' (כתובות קיא, ב) מחלוקת יש בדבר ולדעת רבי באים בלבושיהם שהיו רגילים בהם בחיים".

הרי מפרש בדעת המדרש, שני אופנים, א. הכוונה להלבושים שנקברו בהם כדעת ר' נתן. ב. הכוונה להלבושים שהיו רגילים בהם בחיים כדעת רבי.

ולפי הנ"ל מובן למה תפס כ"ק אדמו"ר גירסת התוס' דכתובות, למרות שגם לפי גירסתנו בהירושלמי יש מחלוקת בענין זה, מ"מ מצד הירושלמי דלפנינו אפשר לפרש לדעת רבי יעמדו בלבושים אחרים, ואין זה מתאים להמדרש הנ"ל, שהרי אם יעמוד בלבושים אחרים אין זה "כשם שאדם הולך", ולכן הביא דוקא מגירסת התוס' וכמשנת"ל.

היוצא מהמכתב הנ"ל הוא, דהגם דבהשקפ"ר הא דאמר רבי בירושלמי "לא כמה דבר נש אזיל הוא אתי" והא דאיתא במדרש "כשם שאדם הולך כך הוא בא" עומדים בסתירה זל"ז, מ"מ לפי גירסת התוס' י"ל דבירושלמי הכוונה היא ביחס לדעת חכמים ור' נתן (המובא שם לפנ"ז בגמ') דס"ל דיעמדו בלבושיהן שנקברו בהם, ולהא קאמר רבי דלא יעמדו כמו שנקברו, ובמדרש הכוונה היא בכדי שיוכלו להכיר זא"ז, ובזה שפיר קאמר דכשם שאדם הולך והיינו כמו שהוא הלך בחייו כך יעמוד לעתיד במהרה בימינו.



רשימות

ביאור בדא"פ בהרשימה בדין מדבר

הרב אפרים פישל אסטער
ר"מ בישיבה

ביאור הצ"ע על דעת הרמב"ם

בתחילת הרשימה מתרץ דברי הגמ' "כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזה"ז" לדעת הרמב"ם דהוה מדבר רה"ר בזה"ז,

דהרמב"ם מפרש הגמ' להיפך מפי' רש"י ותוס'. ומביא ב' אופנים בתי' זה: א. נו"כ הרמב"ם, בזמן שישראל שרוין שם היו כמה רשויות, והיינו האהלים וצדדיהם שהיו רה"י ומקו"פ, ולכן לא פסיקא לי' למיתני רה"ר. ומקשה על זה דתמוה הוא. ב. הר"א בן הרמב"ם, שכל שטח המחנות מלבד מחנה לוי' לא היו רה"ר, ולכן לא פסיקא לי' כו'.¹

ולכאור' צ"ב, מ"ט חש להאריך כ"כ ומחלק התירוץ לתרתי (ומקשה על אופן הא'), מדוע אינו מביא מיד תירוץ הנו"כ בביאורו של ר"א בן הרמב"ם? ובפרט דבנו"כ על אתר, מלבד המ"מ שנשאר בצ"ע, הכס"מ מביא התירוץ בביאורו של הר"א, ולא ראיתי כאן מי שיבאר כאופן הא' דלא פסיקא לי' מחמת האהלים.

ואולי אפ"ל בזה, דהנה בסגנון הקוש' על הרמב"ם, לשון השואל בתשובת הר"א הוא "קא קשיא לי . . . ופריק אביי ל"ק כאן בזמן שהיו ישראל במדבר וכאן בזה"ז ומפרשי עלמא . . . (ומביא המהלך דרש"י ותוס'), ולא ידענא אמאי קא מפליג אפירושא והפכיה", ומשמע דעיקר קושייתו הוא דהפי' בדברי הגמ' כרש"י מסתבר, ומקשה מהו ההסבר לפרש דברי הגמ' איפכא בהתאם לדעת הרמב"ם.

אמנם יעויין במגיד משנה, דאחר שמביא דברי הגמ' (ופרש"י) כותב: "וא"כ רבינו ז"ל לא הי' לא להזכיר מדברות ויערים בסתם" ונשאר בצ"ע. ויש לעיין מהי כוונתו דקשה על הרמב"ם שהזכיר מדבר בסתם, הרי הרמב"ם בחיבורו איירי רק לגבי זה"ז, וא"כ ממ"נ, אם נפרש הגמ' כאן בזה"ז כרש"י לא הו"ל להזכירו כלל, ואם נפרש להיפך (כתי' הנו"כ), אינו צריך להזכיר שמדבר אינו רה"ר בזמן שישראל שרויין? ועוד צ"ב בהא דנשאר בצ"ע, וכי לא ידע המ"מ שאפשר לפרש הגמ' להיפך באופן שיתאים לדעת הרמב"ם?

(1) כך פי' גם המו"ל (דגם תי' הר"א הוא דלא פסיקא לי'). ואין הכוונה כמו שראיתי מי שפירש דלהר"א לא חשיב רה"ר משום דהוי מחנה לוי' מיעוט בין שאר כל המחנות. דלכאורה אינו, דמלבד דמל' הרשימה דאחר שמביא תי' הנו"כ ומפריכו ממשיך "והנה הר"א בן הרמב"ם כ' וכו'" משמע דזה אופן ב' בתי' הנו"כ דלא פסיקא לי' (ובפרט דנקודה זו דלא פסיקא לי' לא כתבו להדיא הנו"כ שעל אתר), הרי אי באמת פסיקא לן דכל המחנות הוו כרמלית, הו"ל להברייתא למנות מדבר כרה"ר אפי' אי הוי רק מיעוט, ע"פ המבואר לקמן בהרשימה דלרש"י ותוס' מנה דמדבר הוי רה"ר בזמן שישראל שרויין משום החידוש היוצא מזה אלינו עיי"ש, וא"כ לא שנא אי הוי זה מיעוט בזמן ההוא.

ולכן יש לפרש, דיסוד קושייתו הוא בעיקר על מה שסתם הרמב"ם מדבר לעולם הוי רה"ר, ולא חילק בין מדבריות הרחוקים מהישוב למדבריות הקרובים לישוב וכיו"ב. (וכדלקמן שדן בזה הר"א בתשובתו), וא"כ יוצא מזה דלדעת הרמב"ם אין מקום לחלק לגבי דין מדבר כלל, הן אם נחלק כפי' רש"י או איפכא כשאר הנו"כ, ועל קושיא זו נשאר בצ"ע, וכדלקמן.

ועפ"ז י"ל, דבתחילת הרשימה מקשה על הרמב"ם כסגנון הר"א איך אפשר לבאר דברי הגמ' איפכא לדעת הרמב"ם, וכלשונו: "והקשו כל נו"כ משבת (ו, ב) דלפרש"י . . מדבר חשיב רה"ר רק בזמן שישראל שרוין שם", היינו שצ"ב איך לפרש דברי הגמ' (ולא כפענוח המו"ל, דמקשה מפי' רש"י ותוס' בגמ' על פסק הרמב"ם, דהרי גברא אגברא קרמית).

ובהמשך הרשימה שמביא התירוצים ומקשה עליהם, י"ל דעיקר כוונת והדגשת הרבי הוא לבאר שלהרמב"ם לעולם אין שום היכי תמצא לומר דמדבר אינה רה"ר, ודאי לא בזה"ז ואפי' לא בזמן שישראל שרוין שם, ולכן עדיין צ"ע על הרמב"ם (כקושיית המ"מ).

ונקודת דברי הרבי בהרשימה בקיצור; דמה שהיו שם אוהלים וצדדיהם לא שייך זה כלל לשם מדבר, וא"א לומר שמחמתם אין לחשוב מדבר לרה"ר (דהוי כאומר שלא נחשוב סרטיא לרה"ר כיון שבאם נטע א' אהלו באמצע הסרטיא אין זה רה"ר), ולגבי שאר שטח המחנות, הגם שהיו המחנות סדורים, הוי רה"ר להרמב"ם.

ואולי י"ל עוד דגם פי' הב' שמפרש בהרשימה בתי' הר"א שהי' מצמיח בכל שטח המחנות (עי' לקמן בזה) ולכן הי' כרמלית, אין הרבי מקבל תירוצו, מאותו הטעם שלא קיבל תי' הנו"כ דלא חשיב מדבר מחמת האהלים שהיו רה"י וצדדיהם שהיו מקו"פ (ובפשטות זה כולל אפי' היכי דליכא חיפופי), דא"א לומר דמחמתם יטעה איש ויאמר דע"ז קאי מה שאומרים דמדבר הוי רה"ר, ועד"ז אא"ל דכשנאמר דמדבר הוי רה"ר ויטעה איש², דהכוונה למקום שהי' מצמיח כשדה דהוי כרמלית (משא"כ לפי' הא' בתי' הר"א, ודאי שאיש יטעה דהמחנות הוי רה"ר, שהרי ע"פ האמת מקשה הרבי עליו מדוע לא יהא

(2) וכמבואר לעיל הערה 1 דגם כוונת תי' הר"א דלא חשיב מדבר משום דלא פסיקא לי'.

רה"ר. ויבואר עוד לקמן בפרטיות ב' הפי' בתי' הר"א). ולא האריך בהרשימה להפריך תירוצו כיון דמובן הוא בפשטות ע"פ מה שכבר הקשה על תי' הנו"כ בתחילת הרשימה³.

ונמצא כנ"ל דליכא שום היכי תמצא דמדבר לא הוי רה"ר.

והשתא מובן שפיר קושית המ"מ על הרמב"ם (שנשאר בצ"ע), דאינו מקשה רק מדברי הגמ' דמסתבר לפרש כרש"י כאן בזה"ז לא חשיבא מדבר, אלא מקשה דסתימת הרמב"ם הוא דמדבר לעולם הוי רה"ר וליכא היכי תמצא שלא יהא רה"ר, וא"כ איך בכלל מחלקת הגמ' בזה באיזה אופן שיהי'?

והשתא י"ל דזהו דמאריך להביא קודם תי' הנו"כ ואח"כ פי' הר"א וכו', דרצונו לבאר היטב מכל הצדדים דליכא שום ה"ת דמדבר לא הוי רה"ר, שעפ"ז מובן יותר הקושי בדעת הרמב"ם⁴ (וכ"ז הוא הקדמה לב' תירוצי הרבי שבא בהמשך לזה וכדלהלן). ועוד י"ל ע"פ הנ"ל דמביא תחילה תי' הנו"כ ופורך אותו, כיון שפירכא זו נוגעת גם לאופן הב' שמפרש תי' הר"א, כנ"ל.

ועפ"ז הבנתי עוד בדקדוק הל' והמשך דברי הרשימה, דאחר שמסיים כל תירוצי המפרשים כותב עוד ב' תירוצים, "ואפ"ל שבוזה"ז אינו רה"ר אבל קאי רק במדבר הגדול", ואחר השקו"ט בתי' זה מוסיף עוד "ואולי אפ"ל בל' אביי כו'", ובפשטות הכוונה שבא לתרץ כאן לדעת הרמב"ם דברי הגמ' "כאן בזמן הזה" באו"א בנוסף להתי' שהביא עד כאן, ובאופן שיתפרש דברי הגמ' "כאן בזה"ז" ע"ד פרש"י. אמנם מסגנון הל' שלא כ' "ועוד אפ"ל" ואפ"ל באו"א וכיו"ב לכאור' לא משמע הכי.

וע"פ הנ"ל (מלבד די"ל דכיון דאינו מקבל אף א' מהתי' ואפי' פי' הב' בתי' הר"א וכשנ"ת, ונשאר דעת הרמב"ם בצ"ע, ע"ז כותב "ואפ"ל כו'") י"ל, דעד כאן בהרשימה מת' הקו' על הרמב"ם כפי שהובא בתשובת הר"א, דהיינו איך נפרש דברי הגמ' לדעת הרמב"ם, אבל אחר שביאר היטב שלכל הפירושים אינו מתורץ עומק הקושיא על

(3) ולא בא בהרשימה כאן אלא לפרש כוונת הר"א בתירוצו, אבל לא שמקבלו.

(4) מ"ש בפנים לבאר דברי הרשימה ע"פ לשון המ"מ בקושייתו הוא לרווחא דמלתא, אבל נראה (בדא"פ) דאפי' אם לא כיוון הרבי לדבריו ממש, י"ל דכוונת המשך הדברים בהרשימה הוא כשנ"ת.

הרמב"ם דאין מקום לחלק כלל לגבי מדבר (כקושיית המ"מ), מתרץ נקודה זו לדעת הרמב"ם, וזהו שכותב בב' אופנים "ואפ"ל . . קאי רק במדבר הגדול", והיינו דא"נ במדבר רגיל אין שייך לחלק⁵, "ואואפ"ל . . דבין בזמא"ז ובין בזמן שישראל כו' דין מדבר כר"ה", והיינו דבאמת לעולם לא חילקה הגמ' לגבי דין מדבר⁶.

ביאור דעת הר"א בשיטת הרמב"ם

בהמשך הרשימה בתי' הר"א בן הרמב"ם שכ' "שהיו המחנות סדורים" מפרש הרבי כוונתו "דלאו כאו"א הלך בכ"מ, ובמקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יודא, ורק שמחנה לוי' שהכל שכיחים אצל מרע"ה רה"ר היא וכמ"ש בפירש"י שבת (צו, ב)."

והנה ז"ל תשובת הר"א (סי' טו) בתירוץ: "איכא עלמא אחרינא דמפרשי, בזמן שישראל חונים במדבר והיו מחנותיהם סדורין בו, והוא מקום דירתן, היה לגבן כמו בקעה ושדה וממאי דדמי להו, ובוזה"ז שאין ישראל דרין בו, אלא כל מי שירצה מהלך ועובר בתוכו בלבד הוא רה"ר, וטעמא דמסתבר הוא".

ולכאורה ה' אפשר לפרש כוונתו (דלא כפי' הרבי בהרשימה), שכיון שהיו המחנות סדורים למקום דירה, לא ה' בהם שטח פתוח להילוך רבים כלל (ע"ד שהי' במחנה לוי' אצל מרע"ה), ולכן אינה רה"ר.

אבל אינו, דמלבד מה שמסיום לשונו "כל מי שירצה מהלך ועובר כו" לא משמע הכי, הרי אמרינן בגמ' ב"ב ס, א: ש"אין פתחי אהליהם מכוונין זה כנגד זה", ובפנ"י שבת ה, ב, כתב דמזה חזינן שהיה ריוח בין הדבקים כמו המובאות. והגם שראי' גמורה מהגמ' בב"ב ליכא, שהרי בפשטות לא אמרינן התם אלא שאין פתחיהם מכוונין זה כנגד

(5) אולם, לפי תי' זה של הרבי שכוונת הגמ' לחלק לגבי זה"ז בין כל מדברות למדבר הגדול, אפ"ל פ' אחר בקו' המ"מ על הרמב"ם שהזכיר מדברות בסתם (דלא כשנ"ת בפנים), דכוונתו דהו"ל להזכיר חילוק זה שבין כל המדבריות למדבר הגדול. ואם נפרש קו' המ"מ בסגנון זה, יובן היטב היתרון בתי' הב' של הרבי דיוצא דבאמת ליכא שום חילוק בדיון מדבר בזה"ז דלעולם הוי רה"ר.

(6) מ"ש בפנים לפרש ל' הרבי "ואפ"ל" דמשמעו דאינו 'עוד' תי' להרמב"ם, אלא מתרץ עומק הקושיא עליו הוא אפי' אם נפרש שמקבל הרבי (פי' הב' ב) תי' הר"א (דיש סברא לחלוק על מ"ש לעיל ואכמ"ל), ומ"ש לעיל בפנים שאינו מקבלו הוא ליתר שאת.

זה, ודעת הרשב"ם שם הוא דמחנות ישראל הו' רה"י, אבל הרי בפשטות מסתברא מילתא שהי' ריוח בין האהלים, להלך בהם, ושטח זה הוי רה"ר⁷.

(ואין לומר דכוונת הר"א כדעת הרשב"ם הנ"ל, שהרי בריטב"א ב"ב שם מפרש שיטתו שהיו המחנות או חצר (המוקף מחיצות) או מובאות שאינם מפולשים, דא"כ לא הו"ל להר"א להאריך, והו"ל למימר כן בהדיא. ומטעם זה פשוט דאי"ל דכוונתו (כמ"ש בבית מאיר שבת ה, ב לדעת הרמב"ם) דהריוח בין אהליהם הי' פחות מטז אמות).

אמנם עי' במאירי בריש מכילתין שכתב: "ומשה הי' עומד במחנה לוי' והיא היתה רה"ר, שכל בני"ה היו באים שם לדון ולשאול ואין מי שימחה בידו, ומחנה ישראל כאו"א הי' יודע בו רשותו ואין לחבירו רשות עמו". ומשמע דמפרש דרק במחנה לוי' הי' רשות לכ"א ליכנס בו משא"כ בשאר המחנות לא הי' רשות (ולא רק דלא היו שכיחים⁸).

וא"כ צ"ב מדוע לא מפרש בהרשימה תי' הר"א כדברי המאירי? והגם דבתחילת לשונו "והוא מקום דירתן . . . כמו בקעה ושדה" לא משמע כ"כ דכוונתו לזה דאין רשות ליכנס בו, אבל מהמשך לשונו "בזה" . . . כל מי שירצה מהלך" משמע כדברי המאירי.

ואולי אפ"ל, בהקדם דבהמשך הרשימה כתב על תי' הר"א "ולכאורה התי' דוחק קצת". ובפשטות הכוונה (וכן פי' כמה בהגליונות שלפני ח' וי' שנים), מהו בכלל היסוד לומר כדברי הר"א שלא היו מצויים במחנה ראובן ממחנה יודא, מהיכי תיתי לומר כן רק משום שהי' להם "מחנות סדורים"?

אבל אם נפרש כן, צ"ב מדוע כ' דתירוצו "לכאורה דוחק קצת" ותו לא, הרי ליכא שום יסוד לתירוצו?

וממשיך בהרשימה להקשות "ובפרט לדעת הרמב"ם שלא הזכיר בחיבורו שרה"ר צריך שיהיו ס"ר בקעים בו . . . א"כ מהו השיעור כמה אנשים צריכים לבקוע שיחשב אז לרה"ר".

(7) ולכאור' פשוט שאין לומר בכוונת הר"א, דהוי ככל בקעה ושדה ממש שאין דרך הרבים להלך בו כלל (כל' המאירי הובא לקמן בפנים), שהרי במחנות ישראל איירינן שהיו בו אלפי ישראל, ובודאי היו נמצאים גם מחוץ לאהליהם מזמן לזמן.

(8) אבל עי' בזה לקמן.

וקשה אצלי טובא, מדוע לא הקשה הרבי עליו יתירה מזו, הרי לדעת הרמב"ם דמדבר חשיב רה"ר בזה"ז (שבביאור דעתו בזה קיימין השתא), לכאורה הוא משום דס"ל דגדר רה"ר הוא מקום הפתוח והפקר לכל, אבל אין צריך שיהא בו שום הילוך של רבים בפועל (ע"ד ל' רש"י ג, ב "הילוך תמיד לרבים"), וא"כ הרי היו מחנות ישראל פתוחים זל"ז (שהרי אינו מפרש כדברי המאירי הנ"ל שלא הי' רשות), ואיך נימא דרך משום דלא הי' שכיחים ללכת ממחנה למחנה לא הוי רה"ר?

ומאד יפלא מה שמסיים הקושיא על הר"א בדרך שאלה "א"כ מהו השיעור . . .", וכי 'ספק' זה הוא שקשה בתי' הר"א, הלא כל תירוצו מופרך מעיקרא לכאורה.

ואולי אפ"ל בזה, דהנה בהא דס"ל הרמב"ם דמדבר הוי רה"ר אפ"ל בב' אופנים:

א. להרמב"ם גדר רה"ר הוא מקום הפתוח ומופקר לכל, היינו שהמקום ראוי ואפשר שהרבים ילכו בו, אבל אין צריך שום הילוך של רבים בפועל בתוכו.

ולאופן זה צ"ל דמה דחלוק כרמלית מרה"ר, הגם שגם כרמלית פתוח להרבים, הוא משום שאינו מקום נוח וראוי לרבים ללכת שם, ומוכן הוא בפשטות בכל אופני הרשויות דכרמלית, וגם לגבי בקעה י"ל דהוי שדה שאין בו דרך סלולה לרבים, וממילא נקרא אינו ראוי להילוך רבים (וע"ד ל' המאירי ו, א, "בקעת שדות שאין רגל רבים דורסת שם").

ואם יבא בע"ד לחלוק ע"ז ולומר שאינו כן, דבקעה ראוי להילוך הרבים, עי' בגור ארי' בשבת ו, ב שכתב: "וא"ת ומאי ס"ד דמקשה דמדבר הוי רה"ר וכי עדיף מדבר מן בקעה? ואין זו קו' אצלי כיון דמדבר מקום הפקר לכל נקרא רה"ר טפי מבקעה דלא הוי מקום הפקר, הא קמ"ל כו", ומבואר מדבריו דמפרש דבקעה לא הוי רה"ר כיון שאינו מופקר לרבים כרה"ר, וא"כ אפשר להוציא מדבריו לדעת הרמב"ם דגדר רה"ר הוא מקום המופקר וראוי להילוך הרבים (והגם שהגו"א קאי על הס"ד דהגמ' אבל להרמב"ם דס"ל דמדבר הוי רה"ר נכון הוא ע"פ האמת).

ועוד י"ל לאופן זה, דמתאים למ"ש בפ" קדמון ממצרים (רפי"ד מהל' שבת): "והתחיל בזכרון רה"ר ואמר איזו היא רה"ר. רשות עיקר זו המילה היא מאמר וממשלה . . . ואמרו מזה הלוקח רשות מרבו

כלומר שיעשה זה הדבר ממאמרו וממשלתו, ומזה קראו למקום שהיחיד לבדו שולט בו רה"י ולמקום שכל הרבים שולטים בו רה"ר". וי"ל דזהו כשנ"ת דאין צריך הילוך הרבים בפועל אלא מקום המופקר ששולטים בו הרבים, וע"ד רה"י שאין דין שצ"ל בו יחיד, אלא זהו הגדרת עצם הרשות⁹.

ב. להרמב"ם גדר רה"ר הוא מקום המופקר לכל, ויש להרבים צורך בו (עכ"פ לעת מן העתים), ולכן משמש הרשות כדרך לרבים. היינו, שגם להרמב"ם צריך שיהא הילוך של רבים בפועל ברה"ר, אבל אין צריך הילוך תמיד לרבים (כל' רש"י הנ"ל), אלא סגי שיהא צורך לרבים ללכת בו לעת מן העתים.

ומפורש אופן זה בדעת הרמב"ם בסוף תשובת הר"א שכתב "והבקעה והאסטרטא וקרן זוית אע"פ שיש רשות לרבים להכנס לתוכן אין להם צורך בהם כיער שהכל צריכים לעצים, ולא דרך עליהם כמדבר, הילכך לא דמי יער לכרמלית כלל אלל למדבר שהוא רה"ר", ומבואר להדיא שאינה רה"ר אלא אי איכא צורך להרבים ללכת בו (אף אם אין הילוכם בה תמיד).

ולכאורה י"ל דיהא נפ"מ לדינא בין ב' אופנים הנ"ל לגבי מדבריות הרחוקות מן הישוב ואין השיירות מצויות בו, דלאופן הא' הוי רה"ר כיון דסוכ"ס הוי מקום המופקר וראוי להילוך הרבים, ולאופן הב' כיון שאין לרבים צורך בו לא הוי רה"ר.

אמנם עי' בתשובת הר"א שדן בזה, וכ' דלפי פירושו בהרמב"ם מובן שכל המדבריות גם הרחוקות מן הישוב הוי רה"ר, משא"כ להפירוש שאמרת - היינו השואל - שצריך הילוך תמיד לרבים, נמצא דבמדבריות שהשיירות מהלכות בהן תמיד הוי רה"ר, אבל במדבריות הרחוקות מן הישוב לא הוי רה"ר, וא"כ נתת דבריך לשיעורין. עכת"ד. וצ"ע דלכ' סותר הר"א את עצמו, שהרי ס"ל דרה"ר הוא אי איכא צורך לרבים כנ"ל, וא"כ איך כ' דגם דלפירושו גם מדבריות הרחוקות מן הישוב שלכאו' אין לרבים צורך בו הוי רה"ר?

(9) כך י"ל ע"פ דברי הפי' קדמון, אבל לכאורה אין זה כוונתו ממש, דבהמשך דבריו נשאר בצ"ע על דעת הרמב"ם דמדבר הוי רה"ר.

וצ"ל לדעת הר"א גם במדבריות הרחוקות נקרא רשות המשמש דרך לרבים, כיון שלעתים רחוקות ביותר יש לרבים (שיירה) צורך ללכת בו, משא"כ לדעת השואל שצריך הילוך תמידי לרבים ודאי שאי"ז רה"ר.

וע"פ משנ"ת בשיטת הר"א לדעת הרמב"ם יש לפרש כוונת הרבי: "לכאורה התי' דוחק קצת", דאין כוונתו להקשות שאין שום יסוד לומר שלא הלכו ממחנה למחנה, דאה"נ דאיכא סברא לומר כן (וית' זה לקמן), אלא לשיטתו בגדר רה"ר וכרמלית תירוצו דוחק קצת, דאה"נ דמה שלא הי' הדרך להילוך ממחנה למחנה דומה לכרמלית (הפתוח ומופקד לרבים אלא) שאינו משמש דרך לרבים¹⁰.

אבל לכאו' סו"ס אינו דומה לכרמלית ממש שאינו משמש דרך לרבים כלל, משא"כ הכא לעתים רחוקות עכ"פ מסתבר שהי' הולכים ממחנה למחנה, וא"כ אולי יספיק זה שיהא נקרא רה"ר. והרי כן הוא דעת הר"א לגבי המדבריות הרחוקים מהישוב (אבל יש מקום לחלק בזה כדלהלן).

ולדרך זה יובן היטב מה דלא הקשה בהרשימה על תי' הר"א דצ"ל שכיחים ממחנה למחנה, מדעת הרמב"ם בענין זה גופא דמדבר הוי רה"ר¹¹, די"ל דנקט הרבי בקושייתו עליו הענין דס"ר כיון שזה נוגע ליסוד ביאורו לדעת הרמב"ם. שהרי נת', דלהר"א מחד גיסא דעת הרמב"ם בגדר רה"ר הוא, דלא סגי במה שמופקד לרבים, אלא צריך לשמש (בפועל) דרך לרבים, אבל לאידך ס"ל דאין צריך הילוך תמיד לרבים, וא"כ צ"ע מהו השיעור וההגדרה הקובע דמשמש זה דרך לרבים?

הן אמת שהי' איזה מקום לומר, דלגבי מחנות ישראל, כדי שיהא נקרא משמש דרך לרבים, צריך להיות שכיחי ממחנה למחנה (אפי' אם אינו תמיד), דבלא"ה נמצא דיש הגבלה על ה'רבים' דמקום זה, ולא הוי דרך המשמש (לרוב מנין ובנין ד) רבים הנמצאים בסמיכות מקום בתוך העננים (משא"כ במדבריות הרחוקים מהישוב), אבל לא מסתבר כלל

10) וכ"ז אם נניח שצריך כל מחנה לשמש דרך לבניי שבכל המחנות, אבל באמת גם זה מוקשה כהמשך הרשימה.

11) וגם לדעת הר"א דלהרמב"ם צריך גם שישמש דרך לרבים, אבל הרי גם מדבריות הרחוקים מן הישוב הוי רה"ר כנ"ל.

לומר כן לדעת הרמב"ם דלא נאמר שיעור ס"ר לגבי רה"ר, וא"כ סגי במה שמשמש דרך לרבים דמחנה זה.

ועפ"ז מובן מה דמסיים הקושיא על הר"א "מהו השיעור כמה אנשים צריכים לבקוע שיחשב אז לרה"ר", דזהו נקודת המבוכה בדברי הר"א בשיטת הרמב"ם, כנ"ל.

ועפ"ז יבואר היטב המשך הרשימה: "ובשלמא לרש"י ותוס' הרי ס"ל דצ"ל ס"ר בוקעים (רש"י עירובין נט, א ותוס' שבת ו, ב), ומפ"ז דייק רש"י בשבת (צו, ב) שהיו הכל מצוין אצל מ"ר".

ולא הבנתי, דבפשטות כל דברי הרבי מיותרים, דמאי מחדש לן עכשיו בזה? וא"א לפרש כפי' המו"ל, דמבאר דלדעת רש"י ותוס' דצריך ס"ר אתי שפיר מה דבזמן שישראל שרוין שם הוי רה"ר, שהרי אפי' אי צריך סתם הילוך רבים (וכל' רש"י כאן¹²), מובן שפיר חילוק הגמ', דבזה"ז ליכא הילוך רבים כלל משא"כ בזמן שישראל שרוין שם?

וגם דוחק גדול לפרש כוונת הרבי, דבשלמא אי הי' ס"ל הרמב"ם כדעת רש"י ותוס' הי' תי' של הר"א מובן שפיר וכו', דסוכ"ס מה מוסיף בזה שמאריך לפרש זה, אחר שכבר כ' דהרמב"ם לא ס"ל כן?

ועפ"פ הנ"ל מובן היטב כוונתו, דדבריו בזה באים בהמשך למה ששאל לפני כן "מהו השיעור כו'", דע"פ המבואר נמצא דבגדר רה"ר ישנם ג' שיטות: א. לרש"י צריך שיהא בפועל הילוך תמיד לרבים. ב. לאופן הא' שנת להרמב"ם צ"ל מופקר ופתוח לרבים, ותו לא. ג. לדעת הר"א שיטת הרמב"ם היא דעה ממוצעת, צ"ל מקום המשמש דרך לרבים (בשעת הצורך). וזהו שאומר דבשלמא לרש"י ותוס' דצריך הילוך בפועל מבואר דהשיעור לדעתם הוא ס"ר, (ועד"ז אם נפרש כאופן הא' בהרמב"ם מובן דאין צריך שום הילוך כלל), אבל לפי' הר"א בדעת הרמב"ם צ"ע מהו השיעור?

ואולי נכלל בסיום דבריו "ומפ"ז דייק רש"י בשבת (צו, ב)..." עוד נקודה, דהנה בפשטות יסוד דברי הר"א שמחנות ישראל לא היו רה"ר הוא בגמ' שבת שם (שמעתיק הרבי לעיל בתוך תירוצו), דאמרינן

(12) ועי' בקהלות יעקב (לבעל השו"ת משכנ"י) שהאריך להוכיח דרש"י בסוגיין מדייק בזה שא"צ ס"ר.

"משה היכן הוה יתיב במחנה לוי' ומחנה לוי' הוי רה"ר וכו'" ומשמע דרק מחנה לוי' הי' רה"ר, ובשלמא לרש"י ותוס' דס"ל דצריך ס"ר מובן דברי הגמ' שם, וזהו דיוק דברי רש"י שם "שהיו הכל מצויין", משא"כ להרמב"ם נצטרך לפרש דברי הגמ' שם באו"א (ועיג"כ בבית מאיר ה, ב, שמקשה כן לדעת הרמב"ם והגאונים דלא בעינן ס"ר, והובא תירוצו לעיל).

ואחר כ"ז, שנתבאר דעת הר"א דגם להרמב"ם רה"ר הוא מקום המשמש דרך לרבים, מובן שפיר דא"א לומר דמ"ש הר"א: "ובזה"ז שאין ישראל דרין בו אלא כל מי שירצה מהלך ועובר בתוכו בלבד הוא רה"ר", דכוונתו שבזה"ז הוי רה"ר כיון שמופקר להרבים (כמשמעות השטחית של "מי שירצה"), משא"כ בזמן שישראל שרויין שם, (ואי"צ שום הילוך בפועל), וכדברי המאירי, שהרי כנ"ל אין כן דעת הר"א בביאור שיטת הרמב"ם. ולכן מהדר הרבי בהרשימה למצוא פי' אחר בדברי הר"א.

ואדרבא, יש לפרש כוונת הר"א בלשונו "ובזה"ז שאין ישראל דרין בו אלא כל . . בלבד"¹³, דכוונתו דבזה"ז אפי' אי אין הצורך ללכת במדבר תמיד כמו שהי' בזמן שישראל דרין בו, שהרי תגרי אוה"ע היו הולכים בו וכו', אלא הצורך הוא לכל מי שירצה להלך ולעבור בו בלבד, הוי זה מקום המשמש דרך להילוך הרבים.

(וכ"ז מלבד מה שנראה, דגם המאירי אין כוונתו דאין לא' רשות ליכנס במחנה שאינו שלו (כהמשמעות השטחית של "ואין לחבירו רשות"), דמלבד שזה מילתא שאינו מסתברא כלל, הרי מדיוק לשונו "כאו"א הי' יודע בו רשותו ואין לחבירו רשות עמו" משמע דאין כוונתו לענין הרשות, אלא ע"ד ביאור הרבי בתי' הר"א דמחנותיהם סדורים ולא שכיחים לבא מזה לזה. ומ"ש אח"כ "ואין מי שימחה בידו", אין כוונתו למחאה ממש, ושבמחנות ישראל היו מוחין זב"ז, אלא שבמחנה לוי' שהיו כולם באים למשה הרגישו כל הבאים שזהו

13) בפשטות כוונתו שלכן ליכא ההגבלה דהמחנות סדורים, אבל לכאור' הא פשיטא. ועוד דגם לפי' זה, מתאים משנ"ת בכונתו, ומ"ש בפנים הוא ליתר שאת.

מקומם, משא"כ בשאר מחנות ישראל לא הרגישו בנוח לגמרי כבמקום מגורם¹⁴).

ביאור פירוש הב' בתי' הר"א

בהמשך הרשימה מבאר דברי הר"א באו"א "ואואפ"ל בתירוץ הר"א ע"פ המובא בתוד"ה אילן (חולין פח, ב) שבזמן שהיו ישראל במדבר הי' מצמיח וא"כ הי' דינו כשדה".

וצ"ב בכוונת התי', הרי בתוס' חולין שם מבואר רק שהי' מצמיח בדרך נס במדבר, וא"כ מהו היסוד לומר דהנס הי' שהצמיח בכ"מ באופן שלא הי' בכל שטח המחנות דרך לרבים שלא הצמיח, או אפי' אם כן הצמיח נעשה לדרך סלולה ע"י אלפי החונים במחנה שהלכו בה?

ואולי אפ"ל, דמפרש הרבי ל' הר"א "היו מחנותיהם סדורים והוא מקום דירתן" שכוונתו דבשעת חנייתן במדבר שהי' להם כל הנצרך, הי' כל שטח המחנות מקום דירה שלא הי' בו צורך (כ"כ, וברגילות) ללכת ממקום זה למקום אחר כאנשים הדרים בעיר, ולכן מסתבר שהנס שאירע שהי' מצמיח הי' זה בכ"מ באופן שלא הי' בו דרך סלולה לרבים.

ואפ"ל עד"ז לגבי פי' הא' לעיל בהרשימה בתי' הר"א דלא הי' נמצאים ממחנה ראובן אצל מחנה יודא, דמהיכי תיתי לומר כן? אלא כנ"ל בלי' הר"א "היו מחנותיהם כו'" דכיון דהי' להם כל הנצרך ולא הי' צורך כ"כ ללכת ממקום למקום, לכן לא הי' שכיחים מדגל יודא כו'.

ויש לפרש עפ"ז המשך הרשימה "וא"ת א"כ יומא (עה) ל"ל לתרין בש"ס בדברים שבאין להם ממדה י". .", דבפשטות הוא הערה צדדית לגמרי. אבל ע"פ הנ"ל י"ל, דמוסיף זה כיון שעדיין יש לבע"ד לחלוק ולומר דהגם שהי' מקום דירה, אבל אם בנ"י הי' טורחים לזרוע מעצמם מסתבר שהי' זה בסמיכות לאהליהם כדי לשמור עליהם (שהרי אדם חס על מעשה ידיו), ולכן מבאר דע"פ המבואר ביומא דף עה מובן

14) ואין לומר דמצד זה עצמו שלא הרגישו בנוח לא הו"ר, דמעולם לא שמענו לומר דמקום הפתוח לרבים והיא רחבה טז אמות וכו', שאינו רה"ר כיון שאין הבאים מרגישים בנוח כבמקום מגוריהם.

דצ"ל שהי' מצמיח מעצמו בדרך נס וא"כ הי' מצמיח להרבים בכל מקום ומקום.

ויש להעיר דרך אגב, במה שמבאר בהרשימה דההכרח להגמ' ביומא שם לומר שהי' דברים שבאים להם ממדינת הים הוא משום "דישראל לא היו זורעים ורק מעצמו הי' מצמיח". ומפרשים המו"ל, "ובמילא לא הי' בזה כדי אכילה לכל בני".

ולא הבנתי פירושם כ"כ, הרי מלבד מה שאין צריך שיהא כדי אכילה לכל בני, אלא קצת אכילה לאיזה מבני לקיים בו ויתד תהי' לך על אזניך (ומ"ש המו"ל אח"כ דא"כ לא שייך קיום ויתד וגו') אלא לגבי מיעוט מבני, לכאור' אינו מובן הרי אפשר דבזמנים שונים הי' מצמיח לחלקים אחרים מבני, הרי מהו ההכרח שכיון שמעצמו מצמיח בדרך נס א"א שהי' בו לכל בני?

ונראה דאולי הכוונה, שאם מה שהי' מצמיח הי' ע"י מה שטרחו בני מעצמם לזרוע, מסתמא הי' טרחתם לזרוע עץ למאכל כו' (והרי מצינו שנתאוו לאכול עוד דברים חוץ מהמן "זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים"), משא"כ אם הי' מצמיח מעצמו בדרך נס, אינו מסתבר כלל שהי' זה לאכילה, שהרי לזה כבר נתן להם המן בדרך נס, ומסתבר שלא הי' אלא ליופי וכיו"ב, וא"א לקיים ויתד גו'.

(אבל העירוני מהמשך הרשימה "שוב מצאתי במ"ר שה"ש ע"פ גן נעול דפליגי בזה אם מתגרי או"ה או שצמח להם במדבר", דמבואר שהי' מצמיח מעצמו (ע"י הבאר) לאכילה, אבל לכאור' י"ל דמביא זה רק לראי' שהי' מצמיח מעצמו ע"י הבאר, אבל לא שדעת הגמ' כהמדרש שהי' אוכלים ממה שהי' מצמיח. ועוד זאת, הרי בהמדרש עצמו פלוגתא היא, ולרבנן הי' אוכלין ממה שקנו מאוה"ע, ודעת הגמ' שהביא רק הא דהיו קונין מתגרי אוה"ע ודאי הוא כדעה זו.)

ביאור תירוץ הא' של הרבי

בהמשך הרשימה "ואפ"ל שבזה"ז אינו רה"ר, אבל קאי רק במדבר הגדול, שבו הלכו ישראל בצאתם ממצרים. . . והא דנקט בשבת (ו, ב) המדבר בה"א הידיעה. . . הוא מפני שבעיקר אתי לרבוי מדבר הגדול...".

והנה לפי תירוץ זה בהרשימה דאיירי הכא לגבי מדבר הגדול, נמצא דלא השמיענו שום ברייתא הדין שכ' הרמב"ם דכל מדבריות הוו

רה"ר, דברייתא הא' לא מנתה מדבר בכלל, וברייתא הב' איירי במדבר הגדול, ופלא הוא.

אמנם לגבי הברייתא הב' מבאר הרבי בהמשך הרשימה לכאורה, דבאמת לא איירי רק במדבר הגדול אלא נקט מדבר הגדול מחמת החידוש שבדבר, ונכלל בזה גם הדין דכל המדבריות הוו רה"ר, וא"כ ליכא להקשות מהו מקורו של הרמב"ם¹⁵. אבל דברי הרבי בהרשימה בזה גופא צ"ב, מדוע לא נחית כלל לבאר מדוע לא נקט ברייתא הא' דין כל המדבריות הראוי להילוך בנ"א, הרי לא מסתבר להשמיטו רק מחמת המדבר הגדול שאינו ראוי להילוך?

ואולי אפ"ל בזה בהקדם דהנה גם בהברייתא שנמנה מדבר כרה"ר הוא נמנה אחרון. אמנם הרמב"ם בהביאו דין רה"ר כ' "איזו היא רה"ר מדברות ויערים ושווקים ודרכים המפולשין להם". ויש לעיין מה ראה הרמב"ם להקדים דין המדברות שלא כהסדר שנמנה בהברייתא?

והנראה בזה, דהנה נת"ל בארוכה ב' אופנים בדעת הרמב"ם דמדבר הוי רה"ר: א. גדר רה"ר הוא מקום הפתוח ומופקר לרבים. ב. גדר רה"ר הוא מקום המשמש דרך לרבים, אפי' אי אינו הילוך תמיד לרבים. והיינו דלאופן הא' סגי מה שראוי להילוך בנ"א, משא"כ לאופן הב' צ"ל הילוך בפועל (אבל לא תמיד). ונת"ל דדעת הר"א הוא כאופן הב'.

ואולי אפשר להוכיח דהרבי בהרשימה ס"ל כאופן הא'. שהרי במ"ש דמדבר הגדול אינו רה"ר לשונו הוא "והוא מפני שאינו ראוי כלל להילוך בנ"א". והנה דברי הרבי בזה בפשטות חידוש גדול הוא, דאף שמבואר בתנחומא שהלכה שם שיירה ובלעה נחש כו', אבל לכאור' אין ראוי מזה שאין כל המדבר ראוי כלל להילוך בנ"א. ויתירה מזו הרי מביא בהרשימה מגמ' ומדרש שתגרי אוה"ע היו מצויים בהמדבר הגדול (וכן הרי יתרו בא לישראל ועוד ועוד).

והנה לפי דעת הר"א שגם להרמב"ם צ"ל מקום המשמש דרך לרבים, לכאור' ה' אפ"ל באופן זה, דמדבר הגדול שנחשים ועקרבים

15) אבל לכאור' עצ"ע, דסו"ס לשון הברייתא באמרו "המדבר" בה"א הידיעה קאי על הזמן שהיו ישראל שרויין שם, ונימא דלא ילפינן מזה לזה". אמנם כבר כתב הראי"ב גערליצקי שיח' (לפני י' שנים) דצ"ל דהרמב"ם סומך על מקור מפורש בירושלמי שבת פ"ק דמדבר הוי רה"ר, ועפ"ז שוב י"ל דלכך מפורש גם בסוגיין דהברייתא דנקט "המדבר" הוא רק להרבותא שבדבר, אבל נכלל בזה גם שאר מדברות.

מצויים בו, ואנשים נמנעים מללכת בו, לכן לא נקרא זה מקום המשמש דרך לרבים, אבל לא שאינו ראוי כלל להילוך בנ"א. ועפ"ז ה' מובן שאין זה סתירה להא דתגרי אוה"ע היו באים לישראל. וא"כ, מהא דדייק הרבי דמדבר הגדול אינו רה"ר משום דאינו ראוי כלל להילוך, משמע להדיא דס"ל דגדר רה"ר לדעת הרמב"ם הוא מקום מופקר וראוי להילוך הרבים, ותו לא.

(ולפי דברי הרבי לכאן צ"ל (והעירני לזה הר"נ שפירא שיחי'), בזמן שהיו ישראל שרויין במדבר הגם שהיו מצויין בו נחשים ועקרבים עדיין ה' ראוי להילוך תגרי האומות, משא"כ אח"כ בזמן התנאים דה' מעשה שבלעה נחש לא ה' ראוי להילוך כלל (ואולי משום המעשה שה' נמנעו לגמרי ללכת בו). ועצ"ע. ואין התנחומא תח" לעיין בו בפנים.)

וי"ל, דלהר"א דגדר רה"ר הוא מקום שמשמש הילוך לרבים, ה"ז חידוש יותר לומר דמדבר הוי רה"ר מסרטיא ופלטאי המשמשים דרך לרבים הרבה יותר ממנה¹⁶. אמנם א"נ כדמשמע מהרשימה דגדר רה"ר הוא מקום הפתוח וראוי להילוך רבים ותו לא, הרי סרטיא ופלטאי ומדבר היינו הך בזה.

ונראה דלהמשמע מהרשימה יש לבאר חילוק הסדר דהברייתא והרמב"ם, דלגבי הברייתא י"ל דסדר דבריו הוא דנקט קודם מה שמצוי יותר. אמנם הרמב"ם נקט מדבר קודם, דדוקא מדבר מגדיר יותר גדר רה"ר, שהוא מקום הפתוח וראוי להילוך רבים לבד, משא"כ בסרטיא ופלטאי אפשר לטעות דהוא מצד הילוך בפועל של רבים.

משא"כ לדעת הר"א דמדבר חידוש יותר, אף דהסדר בהברייתא דנקט מדבר לאחרונה מובן הוא, די"ל דהוא באופן דלא זו אף זו, אבל הסדר בהרמב"ם לכאן עצ"ע, שהרי ס"ל דרה"ר הוא שמשמש דרך לרבים, והרי ודאי סרטיא ופלטאי משמשים יותר כדרך לרבים, ועוד הרי ל' מדבר (בסתמא) כולל מדבריות הרחוקות מהישוב שכמעט שאינם משמשים דרך לרבים כלל.

16 וכדמוכח גם מזה שלדעת הר"א שואל הרבי (לעיל בהרשימה) "מהו השיעור כמה אנשים צריכים לבקוע וכו'", היינו שיש נפ"מ בשיעור האנשים שהמקום משמש כדרך אליהם (ונת"ל בארוכה).

ועפכ"ז יש לבאר עומק החילוק שבין תי' הר"א ותי' הרבי לדעת הרמב"ם, דלהר"א דהא דמדבר הוי רה"ר הוא חידוש יותר, מובן דצריכה הברייטא להזכירו להדיא, ולכן לשיטתו פי' דברי הגמ' "כאן בזה"ז דזה קאי על הברייטא שהזכירה רה"ר. אבל להמבואר, דבהרשימה ס"ל דסרטיא ופלטאי ומדבר הם היינו הך ממש, י"ל דלכן מפרש ד"כאן בזה"ז קאי על הברייטא דלא נקט מדבר, דליכא שום חידוש מיוחד דמדבר הוי רה"ר¹⁷, ולא נקט הברייטא אלא רה"ר שמצוי בינינו.

וזהו דלא טרח בהרשימה לבאר כלל מ"ט לא נקט ברייתא הא' מדבר, דאין זה צריך הסבר כנ"ל, אלא מבאר לגבי ברייתא דנקט המדבר בה"א הידיעה דהוא מחמת החידוש שבדבר.

ויש להוסיף ע"פ משנ"ת, דמ"ש בהמשך הרשימה "ולפי' הר"א א"ש דחשיב בברייטא המדבר, דלכ' למאי נפ"מ ומאי דהוה הוה", לכאו' עדיין צע"ק לדעתו, דאף דזה א"ש לגבי הברייטא שכן מנתה מדבר, אבל לכאו' הברייטא שלא מנתה מדבר משום דאיירי בזמן שישאל שרויין שם, איך יספיק טעם כזה שלא למנות דין מדבר הנוגע לזה"ז, הרי מאי דהוה הוה? ובפשטות אפ"ל דלא מקשינן הכי לגבי מה שלא הביא הברייטא דין מסוים, דאולי לא נחית לפרט כ"כ. אמנם לכ' מה דמדבר הוי רה"ר הוא חידוש יותר לדעת הר"א כנ"ל, ולא יספיק דאיירי בזמן שישאל שרויין שם שלא להביא חידוש דין זה.

וזאת למודעי, דכל משנ"ת הוא בדרך אפשר ממש וממה שעלה בידו ע"י דיבוק חברים, ובדרך הצעה לפני הלומדים ומעיינים בדברי הרשימה, דהיות שדברי הרבי נכתבו בקיצור ממש, ועמקו דבריו הקדושים מאד כנודע, וי"ל בכמה אופנים בכל דברי הרשימה.



(17) אלא דבמה דנקט רק סרטיא ופלטאי יש מקום לטעות דצריך הילוך בפועל של רבים, וי"ל בזה כשנת"ל דלדרך זו (דרה"ר הוא מקום הראוי לרבים) פי' רשות הרבים הוא מל' ממשלה, שהרבים שולטים בו, ואי"צ הילוך בפועל של רבים. וא"כ כמו דפשוט דברה"י אין צריך שיהא היחיד בתוכו לשם הרשות, הוא הדין - לדעת הרמב"ם - לגבי רה"ר, וליכא מקום לטעות בזה (ואדרבא, הדעה דס"ל שצריך הילוך בפועל של רבים (וכ"ש הדעה דצריך ס"ר) חידוש הוא).

צירוף שני שמות על נושא אחד

הת' מ"מ איטצינגער

תלמיד בישיבה

ברשימות חוברת קיט (ח"ה עמ' 65 בדפוס קה"ת תשס"ד) כותב כ"ק אדמו"ר: "אדנ"ע נקרא ע"ש אבי הצ"צ ר' שלום שכנא, רז"א – ע"ש אדה"ז ואב"י של הרבנית רבקה נ"ע (אהרן)". עכלה"ק.

וצ"ע דהרי ידוע מכתבו של כ"ק אדמו"ר מאדר"ח טבת תשי"ב (אג"ק ח"י"ב עמ' קפה) וז"ל: "אין הענין שכל א' נשאר בפני עצמו, אלא ששניהם יחד מהווים שם חדש", ע"כ. ומציין שם גם לשו"ת צ"צ אבה"ע ח"א, וע"ש.

ועפ"ז לכאור' מה שאדנ"ע והרז"א נקראים ע"ש שני אנשים א"ז נחשב נקראים על שמם, כיוון דזהו שם חדש.

(ומה שכ' כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ (אג"ק ח"ט אג' ב'תתקצ) דמאוד לא רוצה שיצרפו ב' שמות – של א' מהאדמו"רים עם עוד שם – משום דאין מערבין בין קודש לחול, ע"ש. י"ל דבנדו"ד אי"ז שייך, דשניהם צדיקים, והוא קודש וקודש, הגם דלא היו נשיאים).



החשבון דיג"ש בלוי

הת' מ"מ מרזוב

תלמיד בישיבה

ברשימות חוברת כא מבאר כ"ק אדמו"ר במה שאיש הוה מבן יג שנה דכתיב גבי לוי "איש חרבו", ובאותו פרק הי' לוי בן יג שנה, וקרי לי' איש. וז"ל: בפ"י המיוחס לרש"י נזיר (כט, ב) ד"ה ור"י "איש הוי מבן יג"ש ולא בפחות וכו' גמירי שמעון ולוי בההיא שעתא בני יג"ש היו והרוצה לחשוב יצא ויחשוב".

ואפ"ל שהוא מדויק, ומיום ליום. והוא: אחרי שנשא יעקב את לאה ובא אלי' – שמביאה א' נולד ראובן, וכמוש"א יעקב ראשית אוני (בראשית מט, ג), שהוא הי' טפה ראשונה שלו (פירש"י עה"ת), חכה ז' ימי המשתה, ואח"כ עבד שבעה שנים ברחל ושש שנים צאן. ואח"כ נס מלבן ז' ימים, ויום א' שלן על מעבר יבק. בסוכות יח חודש, לשכם בא ע"ש, ולכן חנה מחוץ לעיר, וא"כ ע"כ הי' שם גם בש"ק, ורק ביום א' יצאה דינה, ועוד ב"י, שביום הג' בהיותם כואבים לקחו איש חרבו, ואז

נעשה לוי בר מצוה. וכדאיתא כ"ז בבראשית כט-לד. מגילה יז. וב"ר פפ"ט . . וא"כ הי' אחרי הנישואין דלאה: יג"ש יח חדש ועשרים (או כ"א) יום. ולאה ילדה לז' (פרד"א. הובא ביל"ש), ואיתא בר"ה (יא, א) יולדת לז' יולדת למקוטעין – ו"ח וב' ימים (עיי' בתוד"ה אלא, שם). וא"כ נולד לוי יח חדש וכ' יום אחרי הנישואין (ג' עיבורין, ושבויעים טומאת לידה של ראובן ושמעון). ואתי החשבון מדויק מיום ליום שדוקא ביום הג' נעשה לוי בן יג"ש. עכ"ל.

ובגליונות תרצז-תש הקשו ע"ז כמה קושיות, ומהם: א. לכא' צריך להוסיף גם ז' ימי המשתה של רחל. ב. מפירש"י בראשית כט (ל-לא) מוכח שיעקב לא נס מלבן כ"א ארבעה ימים. ג. לפי המבואר בלקו"ש ח"ה עמ' 262 הע' 9 לכל הדיעות נולדה עם שמעון תאומה, וא"כ הטומאת לידה נמשך שבועיים.

ונראה לתרץ כ"ז ובהקדים: למה כתב רש"י "גמירי שמעון ולוי בההיא שעתא בני יג"ש היו והרוצה לחשוב יחשוב", דאם באמת יש לזה חשבון, למה צריכים לה"גמירי".

ואולי אפ"ל (בדוחק עכ"פ), שהחשבון הנ"ל בנוי ע"פ פשטות משמעות הכתובים בלי שום פירושים (וגם טומאת לידה הוי דבר המובן בפשטות, וכן פשטות משמעות ויחן - דאמאי חנה מחוץ לעיר, וע"כ דע"ש הי'). ומפני שאפי' בפשש"מ מוכח שהחשבון אינו כפי פשטות משמעות הכתובים (דרך שבעת ימים אין הפי' שבעת ימים כפשוטו, וכן נולדה תאומה עם שמעון), לכן צריכי לה"גמירי לה" - דאין יכולים ללמוד מפשטות משמעות הכתובים. ו"הרוצה לחשוב יחשוב" הוי לפי פשטות משמעות הכתובים (מובן שהכוונה כאן ב"גמירי" הוא שהיו בני יג"ש, ולא קאי אדין זה דבן יג"ש הוי איש).



לקוטי שיחות

מלאכת מחשבת בהוצאה

הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה רב ושלח בבנסנהרסט

בלקו"ש חי"ד פר' ואתחנן הערה 37: "ואפילו לפי מה דשקו"ט האחרונים במלאכת הוצאה אם העקירה היא העיקר או ההנחה או

ששניהם עיקריים, או ששניהם טפלים לגבי ההוצאה עצמה הרי כל השקו"ט הוא רק מתי נק' (בעיקר) שהוציא (או שהכניס) החפץ מרשות לרשות, אבל לכ"ע גדר המלאכה הוא ההוצאה (או ההכנסה) וכל פרט של ההוצאה (וההכנסה) הוא עכ"פ חלק מהמלאכה.

ובמפרשים כתבו לבאר מחלוקת הראשונים בדף (ג, א) בפטורי דאתי לידי חטאת אם חשיב העקירה או ההנחה דתלוי בשאלה הנ"ל.

והנה בסוגית הגמ' ה, ב: "המפנה חפציו מזוית לזוית ונמלך עליהן להוציאן פטור שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך", ומבואר בפירש"י שם ד"ה 'אינו חייב עד שיעמוד', דהטעם דפטור משום שעקירה ראשונה לא היתה ע"מ לצאת, והתורה לא חייבה אלא מלאכת מחשבת דגמרינן ממשכן שיתכוון לעשות המלאכה, אבל אם אינו יודע שהוא שבת או כסבור שמלאכה זו מותרת.

ובמפרשים כתבו לבאר (ראה בתוצאות חיים ס"ט סקי"א) דאין כוונת רש"י שצריך מחשבה בשעה שמתחיל המלאכה לגמור את המלאכה, דבמלאכת כותב וכיו"ב אם נתכוין לכתוב אות אחת וחזר ונמלך וכתב עוד אות חייב אע"פ שלא נתכוין בתחלה לכל המלאכה, דמלאכת מחשבת פירושה שיתכוין למה שעושה ולא יהי' מתעסק כמבואר לקמן (עב, ב) כשנתכוין להגבי' את התלוש וחתך את המחובר דפטור דהוי מתעסק [ומה דצריך הפטור דמלאכת מחשבת בשבת דבכה"ג שאין אפילו איסור, ומתעסק דכל התורה היא פטור רק בחטאת דקרא בחטאת כתיב] (ראה בחי' רעק"א שם).

ולכך כשכותב אות אחת הרי נתכוין לכתיבה, ואע"פ שלא נתכוין לשני' כשכתב הראשון מ"מ הוי מלאכת מחשבת דכל אות שכתב נתכוין לה, והטעם דבהוצאה צריך שיתכוין בעקירה ע"מ לצאת אע"פ שנתכוין לעקירה להגבהה משום דאם עקר ע"מ להצניעו בביתו נמצא שלא נתכוין למלאכת הוצאה, והוי עקירתו רק טלטול בעלמא ומתי חשיב כוונה לעקירה שהיא תחלת הוצאה, רק כשעוקר ע"מ לצאת.

ולפי"ז כתב שם בתוצאות חיים דלא צריך כוונה ע"מ להניח משום דהכוונה ע"מ לצאת מהני שיחשב מעשה עקירה דהוצאה, והנחה היא פעולה נוספת לגמר המלאכה, ואח"כ אם נמלך והניח הרי נתכוין להנחה וחייב ומדייק מהגמ' ונמלך עליהם והוציאן פטור, משמע דאם נמלך להניח חייב, וכן משמע ברש"י שם שכתב והיא לא היתה ע"מ לצאת.

והנה ברשב"א בעבודת הקודש שער ג' פ"ה הלכה ב' וז"ל: "דבר תורה אין המכניס והמוציא אף מרשות הרבים לרשות היחיד ומרשות היחיד לרשות הרבים חייב עד שיעקר מרשות זה על דעת שיניחנו ברשות השני ויעקור מזה ויניח בשני". ומבואר שם דצריך להתכוין בשעה שעוקר ע"מ להניח ולא סגי רק בכוונה להוציאן (וכן מבואר בירושלמי הובא בתוצאות חיים שם).

ויש לבאר דהרשב"א לשיטתו בדף ג, א, שכתב: "ויש מפרשים איפכא שהנחות קא חשיב משום שעל ידו נגמרה מלאכה והיא עיקר המלאכה שע"י הנחה אתי בהו בעלמא לידי חיוב חטאת אבל עקירות לאו מידי קא עביד זה, וזה נראה עיקר".

והביאור: "דהנחות היא עיקר המלאכה" שאז חשיב (בעיקר) מעשה ההוצאה, דכל זמן שלא הניח לא חשיב הוצאה מרשות לרשות, (כמבואר בהערה הנ"ל) ולכך חשיב הנחות, ולפי"ז הרשב"א לשיטתו שפיר כתב דאם נתכוון לעקור ע"מ לצאת ולא נתכוין להניח לא היתה כוונתו למעשה ההוצאה שהיא המלאכה דבלי הנחה לא חשיב העקירה תחלת ההוצאה וצריך שיעקור ע"מ להניח, שאז חשיב נתכוון למלאכת הוצאה.

אבל רש"י סובר דבעקירה ע"מ לצאת כבר נעשה עיקר ההוצאה, והנחה היא רק פרט נוסף לגמר המלאכה, ולכך גם בנתכוין לעקור ע"מ לצאת יש כוונה למלאכת הוצאה.



הערות במכתבי רבנו

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

א. בלקו"ש כרך ל"ו, הוספות פורים בעמ' 267, אודות משלוח מנות, במכתב ד"ה בהוספה, איתא: "לחנך ולהרגיל את הילדים לעבור על מדת הילדות". אחרי התיבה האחרונה, צויין "(?)".

כנראה המו"ל לא הבין את משמעות התיבה, שהניקוד שלה צ"ל יו"ד בפתח ו-וא"ו במלאפוס, שהיא מידת הילדותיות, שטבעה לדאוג אך ורק לעצמו ולא לזולתו (ראה למשל במכתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע הנדפס ב'קובץ מכתבים' שבסוף התהילים 'אוהל יוסף יצחק', עמ' 199 ד"ה דרכם של קטנים, בשם אדמו"ר הזקן).

ב. במכתב שבעמ' 266, ד"ה 'און אין דעם זעלבן טאג', מסופר על היום שבו אמרו ילדי ישראל למרדכי "בין לחיים בין למוות איתך אנחנו" שבו ביום התבטלה הגזירה, נחתמה מפלת המן, והיהודים ניצלו בשלימות, אם-כי נודע להם על כך רק חודשים רבים לאחר-מכן.

ולכאורה לפי סדר העניינים במגילה, הרי זה אירע "ביום השני" של משתה אסתר, שאכן תלו בו את המן (ראה שו"ע אדה"ז סי' תצ"ב), אבל ביטול הגזירה על ישראל נכתב רק בכ"ג בסיון?



מאמר פרעה לי יארי ואני עשיתני

הרב פסח צבי שמערלינג

שליח כ"ק אדמו"ר - פאר ראקאווי, נ.י.

בלקו"ש חכ"א שיחה ב' לפר' וארא בהערה 33 מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע ש"לי יאור ואני עשיתני" יש לפרש בכמה אופנים: א. "אני ואפסי עוד", כבתניא שם [פכ"ב] - אבל לא זו היתה כוונת פרעה (שלכן לא כתב בתניא "כמאמר פרעה", אף שכ"כ בתו"א ואוה"ת ובכ"מ). ב. "ואני עשיתני" גם את עצמי, ופשיטא את היאור, אבל לא ש"אני ואפסי עוד". וזו היתה כוונת פרעה במאמרו. [ולהעיר מפרש"י יחזקאל (שם, ג. ועד"ז בכמה מפרשים שם) "ואני עשיתני" - בגבורתי ובחכמתי הגדלתי גדולתי וממשלתי"].

אולי יש לקשר את הדיוק באופן הא' שמזה שלא נאמר בתניא "כמאמר פרעה" - ע"ד שכתב בפרק כד "וכמאמר בלעם לא אוכל לעבור את פי ה'" - עם המובא בהערות ותיקונים לתניא שם (פכ"ב) שהלשון בתניא "יאור לי ואני עשיתני" הוא "חבור שני כתובים: יחזקאל כט, ט ושם כט, ג. . . וצ"ע הטעם".

ולפי מ"ש בהערה הנ"ל בלקו"ש אולי י"ל הטעם בדא"פ עכ"פ שלכן חיבר כ"ק אדמוה"ז כאן בתניא ב' פסוקים שונים (ודלא כבלקו"ת, ועי' בהמשך ההערות ותיקונים שם ובהערות בלקו"ש שם, ודו"ק), כי רצה להדגיש שמיידי כאן על הנושא ולא על "מאמר פרעה" עצמו ולכן לא רצה לצטט ישירות מהפסוק כי שם הרי בפירוש מיידי במאמר פרעה, ודו"ק.



הציון ל"אין לך דבר העומד בפני הרצון"

צבי הירש נאטיק

תושב השכונה

במכ' כללי-פרטי ל"כל החונים/ות במחנה גן ישראל בכל מקום שהם", שנדפס בהוספות ללקו"ש חכ"ד עמ' 439, איתא: "והבטיחו חכמינו זכרונם לברכה שאין לך דבר העומד בפני הרצון וכו'". ובהערה שם: "והבטיחו . . . הרצון: מגילה ו, ב. וראה רמב"ם הל' תשובה רפ"ה".

וכפה"נ כוונתו בהציון למגילה הוא להאימרה המפורסמת (אחד מה"יב פסוקים ומאמרי חז"ל) "אם יאמר לך אדם יגעתי ולא מצאתי אל תאמין, לא יגעתי ומצאתי אל תאמין, יגעתי ומצאתי תאמין".

וברמב"ם שם: רשות לכל אדם נתונה וכו'.

הערה זו (כמו רובו של המכ') נעתקה ממכ' דומה די"א מנ"א ה'תשמ"א, נדפס בהוספות ללקו"ש חכ"ג עמ' 7-406.

והנה בסה"מ תש"ג עמ' 12 איתא: "וכמאמר אין לך דבר שעומד בפני הרצון", ובהערה שם מציין כ"ק אדמו"ר: "הובא בכ"מ. ולע"ע לא ידעתי מקומו".

וכן רגיל בכ"מ לציין בתור מקור ל"אין לך דבר העומד בפני הרצון" לסה"מ ה'תש"ג ולהערת כ"ק אדמו"ר הנ"ל שם.

ולכאורה המ"מ הרגיל בכגון דא הוא: "ראה זח"ב קסב, ב".

ולהעיר משיחת י"ב תמוז תשח"י סי"ט (תורת מנחם - התוועדויות חכ"ג עמ' 149): וע"פ מ"ש כ"ק מו"ח אדמו"ר במכתביו ש"אין לך דבר העומד בפני הרצון" וכו'.



הערות במכתב כללי-פרטי משלישי בתמוז ה'תשל"ו

הנ"ל

במכ' כללי-פרטי משלישי בתמוז ה'תשל"ו, שנדפס בהוספות ללקו"ש חי"ג עמ' 231, בהערות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו על לשון

הרמב"ם הל' שמיטה ויובל בסופן¹, הערה ד"ה 'דבר המספיק לו' נדפס: ב"ר פע"ה, וצ"ל: פ"ע, ה. וכ"ה לנכון במכ' מג' תמוז ה'תשל"ב בהערות בתוכן הנ"ל - נדפס בהוספות ללקו"ש ח"ח עמ' 346.

המכתב המקורי דשנת ה'תשל"ו (שממנו נעתק בהוספות ללקו"ש) אינו תחת ידי, אבל כפה"נ שהט"ס היא גם במקור, וכפה"נ שזה אירע כאשר מישוהו "הקריא" להתקתק את לשון ההערה, שבקריאה נשמע "פ"ע, ה" כמו "פע"ה".

שם בסוף הערה ד"ה "מכל באי העולם": "והרי אפילו בעבודת לויים וכהנים עצמם כו"כ דרגות הן: מורי גרשון קהת, כהן כה"ג וכיו"ב".

סיום הערה זו נעתק מ"הוספה לאחר זמן" שבשוה"ג להערות דמכתב ה'תשל"ב הנ"ל, ונשמטו כאן ה"פסיקים", ולכאורה צ"ל כאן (כמו בשוה"ג שם): מורי, גרשון, קהת, כהן, כה"ג וכיו"ב.



"כל המקבל עליו עול תורה פורקים ממנו עול דרך ארץ, ולכך לא נשתעבד לוי במצרים"

הנ"ל

בלקו"ש ח"כ עמ' 238: "מפרשים זאגן, אז דאָס וואָס מלאכת השעבוד איז ניט געווען אויף שבטו של לוי איז מצד דעם וואָס עתידין לשאת את הארון. . . לשאת את הארון' האָט נישט דערלאָזט ענין השעבוד".

ובהערה 37 שם: "וראה מדרש תלפיות אות יוד ענף יעקב מש"ך: צוואת יעקב שלוי לא ישא ארוננו לפי שלעתידי במדבר (יהא) [ישא, ראה שוה"ג שם] ארון השכינה וכל המקבל עליו עול תורה פורקים ממנו עול דרך ארץ ולכך לא נשתעבד לוי במצרים", עכ"ל.

(1) ביאור כ"ק אדמו"ר על לשון הרמב"ם הנ"ל נדפסו בקונטרס: משיחת י"ב תמוז, ה'תשכ"ד (ביאור בדברי הרמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל "ולא שבט . . . נדבה רוחו אותו כו"), שיצא לאור לקראת כינוס השלוחים העולמי, ה'תשס"ג.

לכאורה יש להעיר לסיום ההערה מפירוש 'יפה תואר' לשמו"ר פ"ה, טז (שנסמן בלקו"ש שם הערה 34), דאחא דאיתא במדרש שם: "א"ר יהושע בן לוי שבטו של לוי פנוי הי' מעבודת פרך כו'" - כתב ב'יפה תואר' שם, וז"ל: "ובדברי רז"ל ראיתי לפי שהי' שבט לוי עתיד לעבודת ה' לכן לא ניתן בשעבוד פרעה", עכ"ל.



עבודת הביטול של האבות

הת' מנחם מענדל צירקינד

שליח בישיבת ליובאוויטש - מנצ'סטר, אנגלי'

בלקו"ש חלק לא שיחיה א' לפר' וארא מביא הרבי את ביאור האדמו"ר הזקן בתו"א על פסוק "ושמי הוי' לא נודעתי להם", דזהו תשובתו של הקב"ה למשה בטענו "למה הרעות לעם", דאמר לו דדוקא לבנ"י בזמן יציאת מצרים אני מתגלה בשם הוי' (שם העצם, הוי' דלעילא, אור הסובב), דלא נתגלה עד עתה אפילו להאבות. ומבאר הרבי דהפירוש בזה הוא, דאע"פ שהאבות הן הן המרכבה, מ"מ לא זכו לגילו זה, דבכדי לזכות לגילוי זה צריך הקדמה של גלות מצרים דוקא. והיינו, דגילוי האבות הי' רק באוא"ס השייכת לעולמות ולא בשם הוי', ורק ביציאת מצרים (מלשון מיצר וגבול) זכו בנ"י לשם הוי'. וממשיך הרבי לבאר דפעולת הגילוי של שם הוי', פועל ביטול במציאות בהאדם לגמרי, שלא נרגש בעצמו כלל. וע"י ביטול זה יוצא מכל המיצרים וגבולים, דזהו ענין של יציאת מצרים בשלימות. והרבי מוסיף לבסוף דדוקא כאשר האדם מרגיש אלקות בלבד, ואין לו שינויים בזה כלל, זהו ראי' שיצא ממצרים לגמרי, ונתגלה בו שם הוי' [עכת"ד הנוגע לעניינינו].

והנה ע"פ הנ"ל מובן שכשהאדם במעמד ומצב של ביטול במציאות לגמרי, ה"ז סימן שיש לו גילוי דשם הוי' (מדת האמיתיות של הקב"ה כמבואר שם). וא"כ צ"ב המבואר בתניא (פרק לט) דזה שהאבות הן הן המרכבה, היינו מצד הביטול במציאות שלהם (דאין להם רצון לעצמם). ועוד יותר, כל הכח שיש לנו להשיג מדריגה זו של ביטול במציאות הוא ע"י האבות שהם בחי' חכמה - כ"ח מ"ה [כמבואר בתניא], הביטול במציאות¹. ועכצ"ל דהאבות היו בטלים במציאות

(1) עיין לקוטי שיחות ח"ד עמ' 1068.

לגמרי, וא"כ לכאורה הם היו בדרגא של גילוי שם הוי', דהרי עבודתם היתה בתכלית הביטול לאלקות בלי שום הרגש לעצמם², וא"כ מה הפי' "ושמי הוי' לא נודעתי להם"?

ואפשר לומר, דאע"פ שהאבות היו בטלים במציאות לגמרי, מ"מ ביטול זה לא הי' מצד מדרגת גילוי שם הוי', ורק בבנ"י הביטול שלהם הוא מצד מדרגה זו. וביאור הענין הוא ע"ד החילוק בין ביטול דחכמה וביטול דמלכות³. דהנה מבואר דהביטול דחכמה - כ"ח מ"ה (דאצילות) הוא ביטול בתכלית, שבטל ודבוק במקורו באוא"ס. ומ"מ הביטול דמלכות (דאצילות) דהוא ג"כ בטל בתכלית, פועל עלי' יותר מבחכמה, וכמבואר שעולה לשרשו ומקורו ועד לעצמות. וי"ל דהחילוק בזה הוא בין גדלות הביטול לעמקות הביטול, היינו סיבת הביטול. דלגבי חכמה הביטול הוא מצד הקירוב שהוא מרגיש ומשיג אלקות ולכן הוא בטל, והיינו שמבין גדלות הדבר להתבטל בו, וממילא הביטול שלו הוא בתכלית. משא"כ בהביטול דמלכות שהוא מצד הריחוק, הרי הביטול שלו הוא דוקא מצד שאינו משיג ומרגיש את מקורו, ומ"מ הוא בטל בתכלית. וא"כ יש לו עומק יותר (א טיפערע ביטול), למעלה מטעם והשגה⁴.

ועפ"ז יש לומר החילוק בין הביטול דהאבות דלא מצד גילוי שם הוי', וביטול דבנ"י שנעשה ע"י שם הוי"ה הוא, דאע"פ שהאבות היו ג"כ בטלים במציאות, מ"מ הסיבה לזה הוא מצד הקירוב שלהם למקורם (כמבואר בתניא), ביטול מצד גדלות, [ובד"א ביטול דממילא], ובזה לא יכול לעלות [ולהמשיך], רק באוא"ס השייך לעולמות. משא"כ הביטול שנעשה בבנ"י הוא מצד הריחוק, ומצד זה היו צריכים (וזכו) לגילוי שם הוי' למעלה מעולמות, והביטול שנעשה בא בעומק יותר (מער טיף), [וזהו גם החילוק בין הביטול שנעשה בעבודת יעקב, וביטול בעבודת ישראל, כמבואר בתרס"ו]. ועוד יש להאריך בזה.



(2) ולהעיר דהטעם דלא זכו מובן מזה שלא היה הקדמה של גלות מצרים, (וע"ע בס' הערכים חב"ד). אלא דאינו מובן דמ"מ, אם היו במדרגה זו לכאורה משמע שזהו מצד גילוי שם הוי'.

(3) וזהו גם החילוק בין ז"א ומלכות, חכמה ובינה, אורות וכלים, וכו'.

(4) וע"ד החילוק בין אהבה ויראה.

עבודת יוסף

הת' שמואל ראובן שוחאט

תלמיד בישיבה

בלקו"ש חל"ה שיחה ב' לפר' וישלח (עמ' 152 ואילך) מבאר הרבי את החילוק בין אופן עבודת בני רחל, יוסף ובנימין, לעבודת בני לאה ושאר השבטים, דעבודת בני רחל עניינם [בכללות] עבודת הצדיקים - קיום התו"מ ועבודת בני לאה עניינם [בכללות] עבודת הבע"ת - הפיכת הרע לטוב, ואיך ששרש עבודות אלו הוא באמותיהם, דלאה שייכת לעבודת הבע"ת, ורחל לעבודת הצדיקים. ועפ"ז מבאר הרבי בנוגע לדינה שנקראת "בת לאה" (וישלח לד, א) שגם תוכן עבודתה הוא "יציאה" לחוץ, להפוך את הרע לטוב, ואשר ע"כ גם יכלה להחזיר בתשובה את עשו (אם יעקב לא היה מונע ממנה). ומביא שם הרבי בהערה 38 "שלפעמים מבואר דיוסף ע"ש "יוסף ה' לי בן אחר" (ויצא ל, כד) ענינו לעשות "מאחר" "בן" ענין התשובה וכו'". עיי"ש הביאור בזה.

והנה מצינו ברש"י ישן בריש פר' וישב ד"עקב ראה כל האלופים הכתובים למעלה תמה ואמר מי יכול לכבוש את כולו. . יוסף, דכתיב.. ובית יוסף להבה ובית עשו לקש ניצוץ יוצא מיוסף שמכלה ושורף את כולם", וכן ברש"י (ויצא ל, כה) דיוסף הוא "שטנו שלו עשו"¹.

וצלה"ב דמצד א' אומרים דדוקא דינה ענינה לעבוד עם עשו, ולאידך גיסא אומרים דיוסף הוא "שטנו של עשו", ובפרט כשדינה היא "בת לאה" ויוסף הוא "בן רחל" כנ"ל, ויותר תמוה זה שהרבי בכלל לא העיר על הנקודה הזאת [אלא רק בנוגע לענין "יוסף ה' לי בן אחר" שגם אצלו יש את אותו ענין].

והנה בנוגע לעבודת יוסף, "יוסף ה' לי בן אחר" מבאר הרבי בלקו"ש חכ"ו שיחה א' לפר' בשלח (עמ' 87 ואילך) וזלה"ק: "אז פון 'אחר' זאל מען מאכן א בן. פון א אידן וועלכער איז אן 'אחר'. . דארף מען פון אים מאכן א 'בן'. . בניס אתם לה' אלקיכם" וממשיך לבאר שם דברי המדרש (פסיקתא דף רכג פ"ג, פסיקתא רבתי פ"ב, ועוד (וכמו שמציין הרבי שם בהערה 32)) דמלחמת עמלק היתה צריכה

(1) וכן מביא הרבי בלקו"ש חל"ה פר' וישב א' בהערה שבשולי הגליון על הע' 35, עיי"ש.

להיות דוקא ע"י יהושע, דכיון שיהושע הי' מזרע יוסף, ועמלק מזרע עשו, ומלחמת עמלק היתה נגד "הנחשלים אחריו" (תצא כה, יח) (וכמו שרש"י מפרש שם "חסרי כח מחמת חטאם"), הנה לכן הי' זה דוקא ע"י יהושע שענינו הוא להראות להם שהם בנים לאבינו שבשמים ולהצילים, וזהו "יוסף ה' לי בן אחר". עיי"ש.

והנה ע"פ הנ"ל יוצא דביוסף ישנם שני ענינים; א. הפיכת הרע לטוב, ב. כיבוש הרע וכליונו, ובפרטיות יותר, הא' הוא בנוגע לבני ישראל² בעבודת התשובה "יוסף הי' לי בן אחר" - הפיכת ה'אחר' שבתוכינו ל"בנים אתם לה' אלוהיכם", והב' כיבוש אומות העולם וכליונם, ובפרטיות אלופי עשו³, וכמו במלחמת עמלק דהי' החזרת הנחשלים אחריו בתשובה, ומלחמה נגד עמלק וכליונם⁴ דאפ"ל שהם הם ב' העניינים המובאים בשיחה בחל"ה ובהערה שם, דמצד א' ענינו של יוסף הוא עבודת הצדיקים (קיום התו"מ) ובדרך ממילא כיבוש אלופי עשו, ומצד שני ענינו הוא עבודת הבע"ת לעשות 'מאחר' 'בן'. אשר ע"כ בנוגע לעשו עצמו דישראל מומר הי' (כדאיתא בקידושין יח, א⁵), דמצד עבודת הצדיק שביוסף לא הי' מחזירו למוטב, משא"כ מצד עבודת הבע"ת שבו.

אבל בנוגע לאלופי עשו שהיו משאר אומות העולם הרי מצד עבודת הצדיק שבו ענינו לכובשם ולכלותם, ולכאורה לזה התכוון הרבי בשיחה ובהערות שם עיי"ש⁶.

וזהו מה שמוסיף הרבי בשיחה בחל"ה שם בנוגע ליציאת דינה לראות בבנות הארץ, בכדי להחזירן למוטב, וזל"ה ק: "שנתקיים מעין זה, שהרי בני יעקב פעלו על אנשי שכם שימולו כל זכר שזהו ענין של גיור שהי' נהוג בימים ההם כדי להיכנס למשפחת אברהם", וכן בנוגע

(2) ולהעיר מלקו"ש חל"ו פר' וארא ב' הע' 41 "שע"פ פשטות הכתובים, מזמן האבות ואילך כבר נעשו ישראל מובדלים מכל שאר העמים שעל פני האדמה, עיי"ש.

(3) ולהעיר מ"ניצוץ יוצא מיוסף שמכלה את כולם", "יוסף שטנו של עשו", כנ"ל בפנים.

(4) ולהעיר מ"תמחה את זכר עמלק" (תצא כה, יט).

(5) וכמו שמבאר הרבי בלקו"ש חט"ו עמ' 192, עיי"ש.

(6) ועפ"ז מובן לכאור' למה הרבי לא ציין לענין הזה באלופי עשו כאן בשיחה.

ל"בנות הארץ" כמפורש בקרא בזאת נאות לכם גו' להמול גו' ואת בנותיכם נקח לנו וגו' (וישלח לד, טו-טז), דזה דוקא בנוגע לבני לאה ולא בנוגע לבני רחל". עיי"ש.

וליתר ביאור, נביא את דברי המדרש בב"ר פר' פו, ב (לגירסת רש"י, מת"כ בב"ר שם): "ויוסף הורד מצרימה כבשון המד"א וירד מים עד ים שלט בהון המד"א כי הוא רודה בכל עבר הנהר". ומבאר הרבי בלקו"ש חכ"ה שיחת וישב-י"ט כסלו, בנוגע למדרש הזה דכשיוסף "הורד מצרימה" והתלבש בעניני העולם - מלך מצרים, לא רק שהטרדות לא בלבלו אותו בדביקותו לה' אלא הוא גם פעל עליהם שירגישו (דערהערן) אלוקות. וזלה"ק: "דערמיט וואס יוסף "הורד מצרימה". . מיט דער ירידה גופא האט זיך אויפגעטאן דער "כבשון", ווארום ווען יוסף קומט אן אין מצרים, איז דאס גופא מאכט איבער מצרים, ביז אז אויך אין דעם "מקום" פון מצרים האט זיך דערהערט אלוקות". דמכאן משמע דלא רק ענינו של יוסף לכבוש בדרך מלחמה כנ"ל בנוגע לאלופי עשו אלא דיותר מזה בנוגע למצרים עבודת יוסף היתה באופן נעלה יותר, באופן של כיבוש דהמנגד עצמו משלים עמו, וכל זה מצד עבודת הצדיק שבו, כנ"ל.

ויותר מזה, הרבי מבאר בלקו"ש ח"י שיחה ב' לפר' מקץ (עמ' 138 ואילך) בנוגע לציורי יוסף על המצריים שימולו⁷ [דציורי המילה דאז היתה על יליד ביתו ומקנת כספו שברשותו הם וטפלים אליו] וזלה"ק: "כיון שיוסף הוא השליט על הארץ" (מקץ מב, ו) והי' נתון "על כל ארץ מצרים" (שם מא, מג) ובלעדו "לא ירים איש את ידו ואת רגלו בכל ארץ מצרים" (שם מד), היינו שהיו נתונים תחת שלטונו וברשותו כמקנת כסף, א"כ הסברא נותנת בפשוטו של מקרא שיש עליו חיוב להשתדל שיהיו נימולים⁸ וממשיך שם: "ע"פ הנ"ל שמחוייב יוסף להשתדל שימולו, מוכרח לומר . . מחו"ב הי' יוסף . . לומר להם בתור תנאי שימולו" וה"מכה בפטיש' הוא מה שמסיים הרבי שם בהשיחה

(7) וראה בהשיחה שם בהערה 9 גודל החידוש בזה.

(8) וראה בהשיחה שם בהע' 24 דבני שכם מלו בכדי "להיות עם אחד" (וישלח לד, טז) - להכנס למשפחת אברהם, עיי"ש. ואתי שפיר לפי מה שהבאתי לעיל בפנים בנוגע למילת שכם ע"י השבטים, ומובן עפ"י החילוק בין מלת בני שכם ע"י השבטים למילת יוסף על המצריים דהני מצד עבודתם [יוסף עבודת הצדיקים ושאר השבטים עבודת הבע"ת] כנ"ל בפנים בארוכה. וד"ל.

בפי' ה"ינה של תורה" בפרש"י עה"ת, וזלה"ק: "ולא זו בלבד שעניני עוה"ז לא הטרידו אותו מדביקותו ועבודתו לקונו, אלא שפעל והשפיע גם בהעולם שמחוץ הימנו, ולא עוד אלא שהכריח את אנשי מצרים, שהיא ערות הארץ, שימולו, ולהכניע בזה את חגיגתם (שהם שטופי זימה)". עי"ש באריכות הביאור בענין. דמכל הנ"ל משמע דעבודת יוסף במצרים היתה כיבוש מצד שהוא "השליט על הארץ" ולא מצד "יוסף ה' לי בן אחר".

ולהעיר ממה שכותב הרבי ברשימות חוב' כ אות ב וזלה"ק: "יוסף, יוסף לי ה' בן אחר שמאחר נעשה בן, שגם בארץ מצרים בירר, וליקט את יוסף. דמכאן משמע ד"יוסף ה' לי בן אחר" הוא ענין אחד בנוגע ליוסף, וענין שני הוא הבירור במצרים ד"וילקט יוסף את כל הכסף הנמצא בארץ מצרים" (ויגש מז, יד) וראה ברשימה שם בהע' 20, ונוסף ע"ז שגם "וילקט יוסף את כל הכסף" הוי משום שהוא הי' "השליט על הארץ" ולפי הנ"ל את שפיר. ועצ"ע.

ולסיכום: עבודת יוסף מתחלקת לשתיים: א. עבודת התשובה - ד"יוסף ה' לי בן אחר". ב. עבודת הצדיקים, ובזה גופא ב' ענינים: א. עבודת עצמו וקיום התו"מ בלי בלבולים. ב. כיבוש העמים. ובכיבוש שני אופנים: א. כיבוש אלופי עשו באופן של כליין. ב. כיבוש מצרים באופן שהמנגד משלים עמו ומרגיש אלקות עד שהם מלים את עצמם.



כי ביצחק יקרא לך זרע [גליון]

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בגליון תתקט (עמ' 17) הביא הרב י.ד.ק. מש"כ בלקו"ש חט"ו (עמ' 192 ואילך) בענין החילוק בין עשו וישמעאל בשייכותם לאברהם ויצחק, דישמעאל לא הוגדר כישראל, "אברהם יצא (ונפרד) ממנו ישמעאל", ולכן לא הי' יורשו של אברהם, משא"כ עשו אע"פ שגם הוא "יצא ונפרד" מיצחק ("יצחק יצא ממנו עשו") מ"מ מצינו שעשו נשאר בגדר ישראל והי' יורשו. עיי"ש.

ובהערה 12 מביא על הנאמר בפנים שישמעאל לא הוגדר כישראל, "וכמש"נ (וירא כא, יד) "ביצחק יקרא לך זרע", שישמעאל לא הי' זרע אברהם. . . משא"כ עשו שנכלל ביצחק, כדמוכח ממרו"ל (נדרים לא,

(א) על הפסוק הנ"ל "ולא כל יצחק" הרי שהוא נכלל ביצחק". ע"כ לעניינו.

והקשה מהא דתנן בנדרים שם "[האומר קונם] שאיני נהנה לזרע אברהם, אסור בישראל ומותר בעובדי כוכבים" - ומקשה בגמ' "והאיכא ישמעאל" ומפרש רש"י "דזרע אברהם הוא והוא מן העובדי כוכבים", ומשני "כי ביצחק יקרא לך זרע כתיב" [ובאותו זרע קא נדר, רש"י] ושוב מקשה "והאיכא עשו" ומשני "ביצחק ולא כל יצחק", ומפרש רש"י "ועשו אינו נקרא זרע יצחק להכי מותר בעובד כוכבים".

ועפ"ז צ"ב כוונת רבינו בהערה "משא"כ עשו שנכלל ביצחק כדמוכח. - ולא כל יצחק", שהרי בגמ' שם מבואר לכאן להיפך דעשו אינו נקרא זרע יצחק דאל"ה ה' אסור בעובדי כוכבים, וצ"ע. ועד"ז מקשה מסנהדרין (נט, ב) עיי"ש בדבריו. ע"כ תוכן שאלתו.

ולא זכיתי להבין את קושייתו הרי כוונת רבינו בקטע זה שבפנים ובהערה להדגיש שעשו שייך יותר ליצחק מישמעאל לאברהם. ופירוש ההערה בפשטות (במלים אחרות) היא הגם ש"ביצחק יקרא לך זרע", דהן ישמעאל לא הוי זרע אברהם והן עשו לא הוי זרע יצחק (ואברהם) וכמסקנת הגמ' שם מ"מ מצינו חילוק ביניהם, בישמעאל הלימוד הוא "ביצחק יקרא לך זרע" ואין לישמעאל שום שייכות לאברהם, משא"כ בעשו הלימוד הוא "ביצחק ולא כל יצחק", דהיינו הגם שגם עשו אינו נחשב לזרע יצחק (ואברהם) כי רק "ביצחק" (חלק מיצחק) יקרא לך זרע, מ"מ "נכלל" [לשון רבינו] עשו ביצחק, ויש לו שייכות כלשהי ליצחק יותר מישמעאל לאברהם, וז"פ. [ועד"ז מתורץ גם קושייתו מסנהדרין שם וצ"ע].

וע"ד המובא בפנים השיחה, דהגם שבין על ישמעאל ובין על עשו נאמר שיצאו ונפרדו מאברהם ויצחק מ"מ מצינו חילוק ביניהם, ישמעאל לא ה' בגדר ישראל ואינו יורש, משא"כ עשו הוי בגדר ישראל ויורש, דמורה על שייכות כלשהי בין עשו ליצחק יותר מישמעאל לאברהם, וכמו"כ היא הכוונה בהערה וכמוש"נ.

[אגב אורחא יש להעיר דבלקו"ש שם בשוה"ג להערה 12 נדפס "ולהעיר מב"ר פפ"ב, יג. וכו'" ולכאן צ"ל פפ"ב, י"ד.]



שיחות

קבלת הידור בימים הנוראים

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בענין קבלת הידור בימים הנוראים (הנאסף ב'אוצר מנהגי חב"ד' במקומו) ראה גם בשיחת צום גדלי' תשמ"ז ('התוועדות תשמ"ז' כרך א' עמ' 56):

"לאחרי שכאו"א קיבל החלטות טובות ביום ראשון של ר"ה, והוסיף עוד יותר ביום שני של ר"ה, ואח"כ הוסיף עוד בהתחלת היום בצום גדלי'... עד להוספה שבאין ערוך".



גדר הכלל ד'אין מחלוקת במציאות'

הרב מ"מ מלול

ר"מ בשיבת תו"ת מאנטרעאל

א. ידוע ונפוץ הוא בשיחותיו של כ"ק אדמו"ר הכלל ד"אין מחלוקת במציאות" והיינו דא"א לומר דחולקים על מציאות הדבר אלא פליגי על דין או על סברא וכיו"ב. והנה לאחר עיון בהשיחות יוצא דהאי כללא גופא "דאין מחלוקת במציאות" הולך על כמה ענינים שונים זה מזה ובכללות אפשר לחלקם לג' סוגים:

(א). על עניינים הקיימים עכשיו דמכיון שאפשר לבררם לכן לא מסתבר דפליגי על מציאות הניתנת לבירור¹.

(ב). על פרטים שא"א לבררם עכשיו מחמת שהיו בעבר ומ"מ כיון שהמציאות היתה רק בצורה אחת א"א לומר דפליגי בזה. ושייך לסוג זה הדיעות השונות בנוגע למספר השערים בעזרה, דמכיון שאין

(1) עי' לדוגמא לקו"ש חכ"ט עמ' 156 הע' 34. ועי' לקו"ש חכ"ד עמ' 21 ועי' בשד"ח מערכת מ"ם כלל קסד כמה דוגמאות בזה.

פלוגתא במציאות לכן מוכרח לומר שהמחלוקת היא כמה מהי"ג שערים ה' להם הדין דשער².

וכן בנוגע להפלוגתא שבין חכמים לבין ר' אליעזר ברבי יוסי בקשר להציץ האם ה' כתוב בב' שיטין או בשיטה אחת דא"א לומר דפליגי במציאות³.

ג). על ענינים שעדיין לא היו אבל יהיו לע"ל דמכיון שהמציאות תהי' רק באופן אחד לא מסתבר לומר דפליגי בזה. ועל זה יש להביא לדוגמא הפלוגתא בנוגע לזמן ביאת אליהו הנביא האם יבוא קודם מלחמת גוג ומגוג או קודם ביאת המשיח⁴. ועוד בנוגע לפעולתו של אליהו הנביא דלדעת ת"ק ירחק המקורבין ויקרב המרוחקין ולדעת רבי יהודה יקרב ולא ירחק, ולדעת ר"ש וחכמים לא ירחק ולא יקרב אלא יעשה שלום בעולם דלכאורה הרי זו פלוגתא במציאות⁵.

ב. ויש להעיר דהגם דבכל הג' סוגים הנ"ל משתמשים באותו כלל ד"אין כלל במציאות" מ"מ ג' ענינים שונים הם ויש בזה מה שאין בזה דבהסוג הא' הטעם שאין מחלוקת הוא מכיון שאפשר לעמוד ולברר את המציאות לכן לא מסתבר דפליגי בזה. ואילו בהסוג הב' הגם שהמציאות היתה בעבר וא"א לבררה, מ"מ מכיון שהמציאות היתה בצורה אחת א"א לומר דפליגי בזה. ומוסיף עליהם החידוש שבסוג הג' דהגם שמדובר בדברים שעדיין לא היו אבל מכיון שהדבר יהי' בצורה מסוימת לכן לא מסתבר לומר דפליגי במציאות הדבר.

ג. וכשנעיין במקורא דהאי כללא, דברוב המקומות שבלקו"ש הנ"ל מצויין לשדי חמד מערכת המ"ק כלל קסד, ולאחרי העיון בהמקורות המצויינים שם יוצא מפורש דכלל זה נאמר רק בנוגע למציאות העומדת להתברר⁶ (סוג הא') ומביא שם את לשון הירושלמי (תרומות

(2) לקו"ש חי"ח עמ' 214.

(3) לקו"ש חכ"ו עמ' 200. אלא דהתם קצת שונה דהמדובר הוא על מה שלא קבלו חכמים עדות רא' מחמת קבלה שהי' בידם עי"ש.

(4) ספה"ש ה'תשמ"ז ח"א עמ' 303 ואילך.

(5) ג"ז שם.

(6) ואפילו בזה גופא מעיר בשד"ח שם מכ"מ דמוכח לכאורה דפליגי במציאות ולדוגמא בחידושי הר"ן ריש פרק אלו טרפות (וכ"ה ברמב"ן שם) וצ"ע. וכן עי' בשו"ת אפרקטא דעניא ח"א סי' קח לעוד דוגמאות.

פ"ג ה"א): "דבר שאפשר לעמוד עליו חכמים חלוקין עליו (בתמי)". אבל בשאר דברים שאינם עומדים להתברר אין הכרח לומר דאין מחלוקת במציאות, וכדמוכח מלשון השד"ח שם בנוגע להשווה שהי' בבהמ"ק אם פיו הי' מצופה זהב דהגאון מוהרמב"ח כתב דהוי מחלוקת ר"י ורבנן, והקשה עליו החיד"א דלכאורה הוי מחלוקת במציאות, וכתב עליו השד"ח דאין בזה קושי' על הגאון מוהרמב"ח דלדידי' אפשר לומר דמחלוקת במציאות דדחיקא לן היינו דוקא בדבר שיש בידינו לעמוד ולברר אבל במה שהי' בזמן הקודם ואין בידינו לברר הדבר יתכן שיהיו חלוקים וכל אחד יאמר כפי מה שקבל מרבתי.

ובאמת חוץ מהנ"ל דהכלל דאין מחלוקת במציאות הולך רק על מציאות הניתנת לבירור, אפשר להכריח מכ"מ בש"ס דפליגי בנוגע למציאות הדבר ולדוגמא, על בן סורר ומורה, עיר הנדחת, בית המנוגע, דפליגי בגמ' האם לא הי' ולא נברא או שהי'?. וע"כ צריך לחלק בדברים שאפשר לברורי עכשיו לשאר דברים. ואילו לפי המבואר בהשיחות הנ"ל משמע שכלל זה דאין מחלוקת במציאות הולך על כל הסוגים, וצ"ע במקור ויסוד הדבר.

[ואין הכוונה בדברים אלו לפרש כל המקומות דלא ליהוו מחלוקת במציאות⁸ אלא הכוונה בעיקר להוכיח מקור ויסוד הדברים דהאי כללא ד"אין מחלוקת במציאות" קאי גם אדברים שאין בידינו לברר.]

ד. ואולי נראה להביא ראי' לזה, לדוגמא מענין תק"ש דמצינו כמה דעות בגמרא וכתב בר"ן בר"ה (י, א מדפי הרי"ף בד"ה אתקין) דמביא בשם רב האי וז"ל שם: "אל תחשבו בלבבכם כי בימי רבי אבהו נפל ספק בדבר שהרי משניות קדומות הן א' אומרת תרועה ג' יבבות וא' אומרת תרועה ג' שברים והא אמרינן בהדיא אמר אביי בהא ודאי פליגי וכך הי' הדבר מימים קדמונים מנהג ככל ישראל' מהן עושין תרועה יבבות קלות ומהן עושין תרועה יבבות כבדות שהן שברים ואלו ואילו יוצאין ידי חובתן . . והי' הדבר נראה כחלוקא אע"פ שאינה חלוקה שהרי התנאין כמו שאמרנו למעלה הללו שונין שיעור תרועה שלש יבבות והללו שונין שיעור תרועה שלשה שברים אלו משנתם כמנהגם

(7) עי' באנציק"ת ערך דרוש וקבל שכו.

(8) ועי' שו"ת אפרקסתא דעניא ח"א סי' קח ובהערות שם.

ואלו משנתם כמנהגם . . וכשבא רבי אבהו ראה לתקן תקנה שיהי' כל ישראל עושין מעשה אחד ולא יראה ביניהן דבר שההדיוטות רואין אותו כחלוקה". עיי"ש⁹.

ויתכן דהנ"ל גבי תק"ש בנה אב דבכל מקום דאיכא פלוגתא (אפילו בדברים שא"א לברורי) א"א ללמוד דפליגי במציאות הדבר, דמאחר שלכל אחד יש קבלה מסורה מרבותיו מימים קדמונים מוכרחים לומר דשני הענינים נכונים ומיוסדים וצריך ליישבם שלא יהיו מחלוקת במציאות.

ולפי"ז גם בדברים שיהיו לע"ל הגם שהדברים עדיין לא היו אבל מכיון שכ"א קיבל זאת מרבותיו מוכרחים לומר דשניהם נכונים אלא שבדברים שיהיו לע"ל, מכיון שהדברים יהיו רק בצורה אחת (דלא כתק"ש שמהן עושין כך ומהן עושין כך) לכן מוכרחים לומר דפליגי בשאר דברים ולא על המציאות.



שמות בני בנימין ע"ש יוסף

הת' מ.ש. לובעצקי
תלמיד בישיבה

רש"י בבראשית מג, ל. ד"ה 'כי נכמרו רחמיו'. מסביר את שמותם של בני בנימין שכולם נקראו ע"ש יוסף וע"ש צרותיו.

והנה בשיחת ש"פ מקץ תשל"ה אמר הרבי שכשמונין בד"כ את בניו של בנימין מסדרים אותם עפ"י הסדר שנולדו, ואילו כאן הסדר ברש"י הוא עפ"י המאורעות שקרו ליוסף, ומתחיל מן הכבוד ויורד אל הקל היינו מהמאורעות החמורים אל המאורעות הקלים יותר.

ולפי"ז שואל הרבי לא מובן הסדר ברש"י שהבן הראשון שמביא, שמו מורה על ענין חמור יותר: "בלע ע"ש שנבלע בין החומות", ואח"ז הוא "בכר ע"ש בכור לאמו" שלכאורה הוא לא כ"כ חמור, וכן מביא עוד כמה עניינים שלא כ"כ חמורים והאחרון הוא "מרד ע"ש שירד לכבין האומות". ולא מובן א. מה החילוק בין בלע למרד שתוכנם אחד. ב. אפי' נאמר שיש חילוק ביניהם בלע יותר חמור ממרד. היה צ"ל

(9) ועי' בשיחת י"א ניסן ואחש"פ ה'תשל"ז.

לכאור' הסדר שמרד יהיה אחר בלע ולא בסוף ואחר כמה בנים ששמותיהם הם בענינים קלים יותר, ע"כ.

אך בהמשך השיחה הרבי לא מתרץ את זה. ובשיחה המוגהת (נדפסה בלקו"ש חט"ו עמ' 348) כלל לא הובאה שאלה זו.

ואבקש מהקוראים להעיר ולהאיר בזה.



אגרות קודש

שלילת 'אין כאלוקינו' ו'עלינו' לאבל

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

באג"ק כרך ב עמ' שכד, במכתב מיום י"ב ניסן תש"ח להרה"ח רע"ז סלונים ז"ל, בסוף ס"ב, כתב הרבי: "הח"ק וברכו השני דליל שבת אין שייך להאבל, וכן גם לא אכ"א ועלינו".

הקטע הראשון של משפט זה ברור, ש'קדיש' ו'ברכו' אלה שייכים למנהגנו (משא"כ למנהג הספרדים) לש"ץ ולא לאבל. הוראה זו מופיעה כבר באג"ק כ"ק אדמו"ר מהורש"ב (ח"ב עמ' תתקד) ובס' המנהגים (עמ' 78) שנשמנו שם על הגיליון, ואיני יודע מדוע סיים זאת המו"ל ב"צ"ע - אולי כיוון לתיבות שלאחר זה כדלהלן.

אבל את חציו השני, שעליו לא העיר המו"ל, לא הבנתי: מה הכוונה בשלילת 'אין כאלוקינו' ו'עלינו', הרי הקדישים שאומרים עליהם הם חלק מחיוב האבלים, כנהוג בכל מקום וכפי שנהג הרבי בעצמו?

ולכאורה הכוונה ב'אין כאלוקינו' היתה יכולה להיות לכך שאבל בתוך שבעה אינו אומר זאת (כמו שאין אומרים זאת בתשעה באב בשחרית), כנזכר ברשימת הרבי בקשר להסתלקות הרבנית שטערנא שרה ע"ה (רשימות' חוברת ה. מנחם ציון ח"א עמ' 27): "ציווה שפיטום הקטורת יאמר אחר בקול רם" וכן בנוגע ל'תנא דבי אליהו' ו'אמר ר"א אמר ר' חנינא'. אלא שכאן שולל את כל הקטע, כולל הפסוקים והפיוט שבו, וכמו בתשעה באב, וגם לא משמע כלל שמדבר כאן באבל תוך שבעה.

ובפרט אינו מוכן בקשר ל'עלינו', הנאמר גם בתשעה באב, שאינו תלמוד תורה אלא תפילה בלבד, אף שיש בו כמה פסוקים.

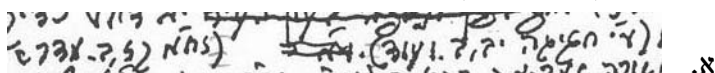


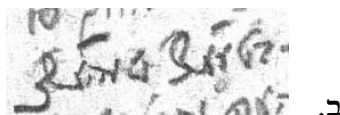
הערה במכתב רבנו [גליון]

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בגליון העבר (עמ' 23) העיר הרב מ.מ.ר. על שתי טה"ד באג"ק, וביקש לבדוק במקור. לכאורה צודק הוא בהערותיו אלו, ומוגש בזה תצלום כתי"ק של שני מקומות אלו.

א. 

ב. 

בראשון נראה מכת"ק זה, שהיתה דעתו הקדושה להוסיף: וי"א שלא רשע היה (וע"ז היה צ"ל הציון לזהר ולמדרש). אלא שאח"כ מחק זאת (כדי לא לכתוב בפירוש שי"א שנח היה רשע, והסתפק בתחלת הדברים, שרק "יש אומרים" שהיה צדיק). ולכן נשאר ציון זה בהמשך לציון הראשון (אף שעיקר כוונת הציון היא לי"א כך וי"א כך). בשני, מסופקני אם הקריאה הנכונה היא "בטעמ"צ טעהמ"צ" או "בטעמ"צ טעהמ"צ".



נגלה

כרמלית תופסת עד עשרה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בשבת (ו, א) אמר רב ששת שכרמלית "תופסת עד עשרה", ושקו"ט בגמ' בפירוש הדבר, "מאי ותופסת עד עשרה, אילימא דאי איכא מחיצה עשרה הוא דהוי כרמלית, ואי לא לא הוי כרמלית, ולא והאמר

רב גידל . . אלא... ופרש"י (ד"ה אילימא) פי' קס"ד זו, וז"ל: כגון בקעה המוקפת גדר והיא יתירה על בית סאתים ולא הוקפה לדירה, עכ"ל. אמנם התוס' (ד"ה אילימא) מקשים על פירש"י, ומפרשים דברי הגמ' באופן אחר, וז"ל: "ונראה לר"י דהכי פירושו, אילימא עד דאיכא מחיצות י', היינו אויר הראוי למחיצות עשרה, לאפוקי בקעה מסוככת בפחות מי' ע"ג קונדסין, דלא הוי כרמלית, כיון דאין גבוהה י', והוי מקום פטור, ומותר לטלטל בכולו", עכ"ל.

ולכאורה אי"מ: בפשטות כוונתם שמ"ש בגמ' "דאי איכא מחיצות עשרה הוא דהוי כרמלית", אין הכוונה שצריכה מחיצות עשרה, כ"א צריך אויר עשרה, אבל א"כ למה כתוב בגמ' הלשון "מחיצות עשרה", ולא כתב בלשון פשוט "אויר עשרה". ומוכרח לומר שכל הדין שצ"ל אויר עשרה (לקס"ד זו), אינו מצד עצם דין האויר, כ"א לפי שאז יש כאן אפשרות לעשות מחיצות עשרה, אבל הא גופא צריך ביאור, מהי סברת הקס"ד שכרמלית צריך שיהי' ראוי למחיצות עשרה?

בשלמא אם הקס"ד הי' שצ"ל אויר עשרה מצד גדר אויר, ה"ז מובן, כי יש מקום לומר שצ"ל איזה שטח פנוי על גב הכרמלית, כדי שיהי' בגדר מקום שיהי' אסור להניח עליו או לעקור ממנו. ובפשטות צ"ל איזה שעור בגובה השטח (האויר) הזה, ומסתבר שצ"ל י' טפחים, שכן פחות מג"ט ה"ה לבד, וכקרקע דמי, והשעור שנמצא לאחר השעור דג"ט הוא י' טפחים - אבל מה הפי' שצ"ל ראוי למחיצות יו"ד?

וי"ל בזה ע"פ מה שהבאתי בגליון העבר, החקירה האם מקום הפטור ה"ה רשות, אלא רשות כזו שמותר להוציא ממנה וכיו"ב, או שאינה רשות כלל. וכתבתי שהתוס' ס"ל שאינה רשות. ולפי"ז כשאסרו חכמים כרמלית (שביסודה היא מקום פטור מה"ת), לא הטילו איסור להוציא וכו' משטח זה, כ"א הטילו גדר "רשות" על שטח זה, ובדרך ממילא נאסר להוציא וכו' משם, כי מה"ת אסור להוציא וכו' מאיזה רשות שתהי' להכניסו לרשות אחרת, (כי לסברא זו ישנם מה"ת רק ב' רשויות, רה"י ורה"ר, והאיסור הוא להוציא מרשות לרשות, ולכן כדי לאסור כרמלית, הוצרכו רק להטיל עליו שם "רשות" ובד"מ אסור להוציא וכו' משם, כפי שהארכתי בזה בגליון הנ"ל).

והנה לפי סברא זו שמה"ת ישנם רק ב' רשויות, והחכמים הוסיפו שכרמלית הוה ג"כ רשות, יש מקום לומר שלא חידשו רשות חדשה לגמרי, כ"א אמרו שהכרמלית הוא כעין המשך לא' מהרשויות שמה"ת,

(וכידוע שעד כמה שאפשר לפרש שלא עשו החכמים דברים מחודשים לגמרי, אלא סמכוה והמשיכוה מדין דאו', אמרי' כן). ז.א. שאף שאכן הניחו על הכרמלית גדר "רשות", עם דינים שלא נמצאו לא ברה"י לחוד, ולא ברה"ר לחוד, ובמילא ה"ז רשות מחודשת, מ"מ י"ל שהרשות המחודשת הזאת היא כעין סניף לא' מהרשויות הקודמות שישנם בעצם מה"ת (ולא רשות מחודשת לגמרי), או לרה"י או לרה"ר.

ואם נאמר שהכרמלית הוא סניף לרה"י, הרי מסתבר שרצו חכמים שרק אם זה בדומה לרה"י, אז תחול עליו שם רשות ("כרמלית"), וא' מהדברים העקריים ברה"י הוא מה שיש לו מחיצות עשרה, ובמילא כרמלית צ"ל בדומה לרה"י בזה, אבל פשוט שאאפ"ל שרק אם יש בהכרמלית מחיצות עשרה ה"ז כרמלית, כי אז היה זה רה"י גמור, לכן רצו חכמים שיהי' עכ"פ מקום הראוי למחיצות י', שאז ה"ז בדומה קצת עכ"פ לרה"י (אף שאינו רה"י בפועל).

וזהו סברת הקס"ד לשיטת התוס': התוס' אזלי לשיטתם שמק"פ אינו רשות, כי מה"ת ישנם רק ב' רשויות, רה"י ורה"ר, ובמילא אמרי' שהחכמים הטילו על כרמלית שם 'רשות', אבל עדיין סניף הוא לא' מהרשויות הקודמות, וקס"ד שאולי ה"ז סניף לרה"י, ולכן צריך שיהי' לכרמלית דמיון קצת לרה"י, ע"י שיהי' להכרמלית מקום שראוי למחיצות עשרה.

ועפ"ז מובן מדוע נקטה הגמ' הלשון "דאי איכא מחיצה עשרה הוא דהוי כרמלית. ואי לא, לא הוי כרמלית", ולא נקטה הלשון "אזיר עשרה", כי הקס"ד לא היה שצ"ל אזיר י', כ"א שצ"ל "(כעין) מחיצה עשרה", כדי להיות דומה קצת לרה"י.

אמנם הגמ' מקשה ע"ז, ומסיקה שאינו כן [וזה גופא אפ"ל בב' אופנים: א. למסקנא ה"ז סניף לרה"ר ולא לרה"י, ב. להמסקנא, אף שזה סניף לרה"י, אעפ"כ לא הוצרכו החכמים שיהי' בדומה לרה"י בפרט זה].

וכ"ז הוא לשיטת התוס', אבל רש"י י"ל שס"ל שמק"פ הוה רשות מה"ת (אלא רשות המותרת), וא"כ מה שעשו חכמים בנוגע לכרמלית, הוא שהטילו איסור עליו, אבל לא שינו שום דבר בנוגע לחלות שם "רשות", כי הוה "רשות" בלא"ה, וא"כ אין מקום לקס"ד שכרמלית צ"ל בדומה קצת לרה"י, ולכן אין לומר שהקס"ד היא שצ"ל בכרמלית אזיר הראוי למחיצות עשרה, כי אין סיבה בדבר. ולומר שהקס"ד היא

שצ"ל אויר עשרה מצ"ע, בלי קשר למחיצות (ובזה הרי יש סברא, כנ"ל), ג"כ אין לומר, כי הלשון בגמ' הוא "דאי איכא מחיצה עשרה הוא דהוי כרמלית", ולכן אא"פ לרש"י ללמוד כסברת התוס'.

והנה עפ"ז יש לבאר עוד מחלוקת בין רש"י ותוס': לקמן (ז, ב) אי' בגמ': "זרק למעלה מי' טפחים, והלכה ונחה בחור כל שהוא באנו למחלוקת ר"מ ורבנן, דר"מ סובר חוקקין להשלים, ורבנן סברי אין חוקקין להשלים", ופרש"י (ד"ה 'ר"מ') וז"ל: "דבר שאין בו שיעור, ויש שם עובי ורחב לחקוק ולהשלים לכשיעור, אמרי' כמאן דחקוק דמי, והכא נמי לר"מ חוקקין להשלים וחייב", עכ"ל. כלומר לר"מ אמרינן שחור הזה, אף שאין בו ד' על ד', ובמילא אינו רה"י (כי רה"י הוא רק כשהוא גבוה י' ורחב דע"ד), מ"מ אמרי' שה"ז כאילו חקוק, ויש בו דע"ד, והוה רה"י.

אמנם התוס' (ד"ה והלכה) כתבו וז"ל: "תימא לר"י דבפ"ק דעירובין [צ"ל: דיומא] (יא, ב) בכיפה דפליגי בה ר"מ ורבנן, אמרי' התם דלא אמרי' חוקקין להשלים לר"מ אלא ביש ברגלי' ג' וגובהה י', פי' גבוה ג' טפחים שיש בהן רחב ד', אבל אין ברגלי' ג' או שאינה גבוה י', לא אמרינן, וא"כ היכי אמרי' הכא חוקקין להשלים לר"מ בחור כל שהוא? ואומר ר"י דאירי בחורין שדרכן לעשות בשעת הבנין, שמפולשין לרה"ר, ובצד רה"י הם רחבים ד', אבל לא מצד רה"ר, ולכו"ע הוי חור רה"י, דהא חורי רה"י כרה"י דמי, ולא פליגי אלא לשווי' מקום ד' על ד', דלר"מ חוקקין להשלים והוי' כד' על ד', אבל ממש בחור כל שהוא, אפי' ר"מ מודה דלא אמרי' חוקקין להשלים". עכ"ל.

כלומר, דהתוס' הכריחו שר"מ אומר "חוקקין להשלים" רק בנדון שיש כבר "נקודת התחלה" של השעור שרוצים להמשיך, כמו בכיפה, דאף שחסר בשלימות השעור, מ"מ כבר יש דע"ד רוחב עכ"פ במשך ג"ט גובה, וגם יש נקודה בהכיפה שבה יש גובה י"ט, אלא שחסר שיהי' דע"ד במשך כל הי"ט גובה, בזה אמרי' "חוקקין להשלים", ולכן הקשו שבנדון דחור כל שהוא, שאין כאן שום "נקודת התחלה" של הדע"ד, איך אפ"ל בזה "חוקקין להשלים", וע"ז תירצו שאכן כאן איירי ג"כ שיש "נקודת התחלה" של הדע"ד, כי החור הוא מפולש מרה"י לרה"ר, ובצד הרה"י אכן יש דע"ד, ומזה משלימים הדע"ד לצד הרה"ר.

ובפשטות, רש"י לא ס"ל כן, כ"א שאירי כאן בחור כ"ש בפועל, ואעפ"כ אמרי' שלר"מ "חוקקין להשלים", (ושקו"ט המפרשים בשיטת

רש"י בפרטיות ואיך ס"ל בפועל), וצלה"ב איך יתרץ רש"י קושיית התוס'?

ועפ"הנ"ל י"ל, דרש"י ותוס' אזלי בזה לשיטתייהו, ובהקדים שיש לחקור האם כשיש שטח שאין בו דע"ד, והוא מק"פ, האם זהו התחלת גדר רה"י, אלא שהיות ועדיין חסר לו שלימות השעור לכן אינו רה"י, או שזהו מהות אחרת לגמרי. וכשיש דע"ד אז בא לכאן דבר חדש לגמרי.

[וע"ד מחלוקת ר"י ור"ל בדין חצי שיעור (יומא עג, ב) דר"ל ס"ל שחצי שעור מותר מה"ת, ור"י סב"ל שאסור מה"ת מטעם ש"חצי לאצטרופי", ומבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע (לקו"ש ח"ז עמ' 110 ובכ"מ) שהפ"י הוא שלר"י יש בכל חלק מן האיסור כל מהות האיסור, אלא שהיות שחסר בהשיעור לכן אינו מספיק לחייבו עונש, ולר"ל אינו כן, כ"א רק כשיש השעור השלם חל ע"ז גדר האיסור, וכשחסר השעור, אין כאן שום התחלה של השעור.

וחקירה כזו ישנה בנוגע לסוגיות שונות בש"ס, כמו בגדר עד א', האם זהו התחלת דין ב' עדים, וכשישנם ב' עדים, נשלם (כעין) השעור, היינו שהוא הוספה רק בכמות, או שב' עדים הו"ע חדש לגמרי, ומהות אחרת. וכן האם כתובת בתולה, מאתים, ה"ה רק השלמה והוספה בכמות לכתובת בעולה שהיא מנה, או שהם ב' מהויות נפרדות, וכ"ה בהרבה ענינים.

ועד"ז בנדו"ד, האם כשחסר דע"ד ה"ז רק שחסר הכמות, אבל עכ"פ יש כאן התחלה של הרה"י, אף שלפועל אינו רה"י, או שכשחסר הדע"ד אין כאן שום התחלה של הרה"י, וכשיש כאן דע"ד חל ע"ז מהות חדשה של רה"י.]

והנה זה גופא תלוי בהחקירה האם מק"פ הוא "רשות", או שאינו "רשות", דאם הוא "רשות", מסתבר שאינו שונה במהותו מרה"י, כי שניהם באותו גדר של "רשות", משא"כ אם מק"פ אינו "רשות", אז רה"י הוא מהות אחרת לגמרי, וכשחסר הדע"ד אינו התחלה כלל של הרה"י, וכשנשלם הדע"ד חל כאן מהות חדשה לגמרי.

וי"ל שמזה מסתעף המחלוקת הנ"ל האם אומרים ש"חוקקין להשלים" כשאין כאן דע"ד: אם מק"פ הוא "רשות", והוא כבר התחלת הרה"י, מסתבר שמתאים לומר בזה "חוקקין להשלים", כי לעשות מפחות מד' לדע"ד, ה"ה רק השלמה למה שכבר הותחל, כי

היות והמק"פ הוא התחלת הרה"י, א"כ ישנו כבר "נקודת התחלה", אבל אם מק"פ אינו "רשות", נמצא שכשהוא פחות מד' אין כאן שום "נקודת התחלה" של הדע"ד (הרה"י), אין לומר בזה "חוקקין להשלים".

והרי נת"ל שהתו"ס ס"ל שמק"פ אינו רשות, לכן ס"ל שכשחסר בהשעור דע"ד אין לומר "חוקקין להשלים", ורק אם ישנו דע"ד מצד הרה"י, אז אפ"ל בצד השני, בצד הרה"ר, "חוקקין להשלים". אבל רש"י ס"ל שמק"פ הוא רשות, לכן ס"ל שגם אם אין ד' בשום מקום, כ"א הוא חור כל שהוא, אפ"ל "חוקקין להשלים", כי ישנו כבר "נקודת התחלה" של הדע"ד.

ואף שבנוגע למזוזה אין אומרים "חוקקין להשלים" כשאין "נקודת התחלה" של ד' במשך ג' טפחים גובה וכו', ה"ז לפי שבנוגע לדין מזוזה פשוט שאם זה פחות מד' אין ע"ז גדר פתח כלל.

ורק כשישנו ד' במשך גובה ג"ט, וגם ישנה נקודה שבה הוא גבוה י' טפחים, אז ה"ה עכ"פ התחלת גדר הפתח, וצריכים רק להשלימו. משא"כ בנוגע לשבת, שקשור לגדר "רשות", בזה ס"ל לרש"י, שגם פחות מד' הוא עכ"פ התחלת הרה"י, ואפשר לומר בזה "חוקקין להשלים".



ב' בתים בשני צדי רה"ר ולחי מכאן ולחי מכאן

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' שמה ס"ו: "אפילו אין בו אלא ב' מחיצות ולחי שלחי זה נדון כמחיצה ג' ע"ד שיתבאר בסי' שסג הרי הוא רשות היחיד גמורה מן התורה והזורק מרשות הרבים לתוכו חייב אבל חכמים אסרו לטלטל בו יותר מד' אמות ושלא להוציא ולהכניס מתוכו לרשות היחיד ולא לרשות הרבים כדין הכרמלית שיתבאר".

והמקור לזה הוא בעירובין יב, ב "לחי משום מחיצה". ופירש רש"י שם ד"ה שאינו וד"ה לחי, שאפילו במבוי מפולש מועיל לחי, להיות שלוש מחיצות שהוא דאורייתא. ומפורש יותר ברא"ש סוכה פ"א ס"ט: "מבוי מפולש ויש לו לחי מצד אחד ומצד השני אין בו תיקון. . . הזורק

לתוכו חייב". וכן נפסק במג"א ר"ס שמה: "משמע בדברי הפוסקים דכשיש שני מחיצות ולחי הוי רה"י דאורייתא".

ולפי זה צ"ע איך לפרש הגמרא בשבת (ו, ב): "מי שיש לו ב' בתים בשני צדי רה"ר עושה לחי מכאן ולחי מכאן או קורה מכאן וקורה מכאן ונושא ונותן באמצע, אמרו לו אין מערבין רה"ר בכך. ואמאי קרו ליה גמורה, מהו דתימא כי פליגי רבנן עליה דרבי יהודה דלא הוי רה"י ה"מ לטלטל אבל לזרוק מודו ליה קמ"ל". ופירש רש"י שם ד"ה קמ"ל "לא נגמרו מחיצות שלה למנינן ולא רה"י היא כלל". הרי שלדעת רבנן, אפילו ה' לחי מכאן ולחי מכאן לא הוי רה"י מה"ת. ואילו כאן בסי' שמה פוסק רבנו שאפילו לחי אחד הוי רה"י מה"ת.

ולכאורה יש לבאר זאת עפ"י מה שרבנו ממשיך לבאר שם: "במה דברים אמורים כשמקום זה הוא פרוץ ופתוח לכרמלית אבל אם הוא פתוח לרשות הרבים הזורק לתוכו פטור שאינו כרשות היחיד מן התורה מפני שלפעמים נדחקים רבים לתוכו כשיש דוחק רב ברשות הרבים". וא"כ יש לחלק בפשטות, כיון דהכא במסכת שבת מיירי בב' בתים משני צדי רה"ר (ולא במבוי הפתוח לכרמלית), לכן אף שיש לחי מכאן ולחי מכאן לא הוי רה"י מה"ת.

אבל לפום ריהטא זהו דוחק גדול, שהרי לא נתבאר שם כלל שבמקום שרבים בוקעים אין הלחי מועיל כמחיצה, רק זאת נתבאר שם, שאף שהלחי הוא כמחיצה, מ"מ גם כשיש ג' מחיצות, כיון שלפעמים נדחקים רבים לתוכו אינו כרה"י מה"ת. ולפי זה נראה לכאורה, שאם יהי' לחי מכאן ולחי מכאן, שאז ישנם מה"ת ד' מחיצות, הוי רה"י מה"ת.

וכן נראה לכאורה לקמן ר"ס שסג: "כבר נתבאר בסי' שמה שמן התורה כל מקום שיש לו ג' מחיצות ופרוץ במילואו ברוח רביעית . . . אם פרוץ לרה"ר שדינו ככרמלית . . . להתירו בלחי שיעמידנו בפתח המבוי אצל אחד מהכתלים שלחי זה נידון משום מחיצה גמורה מן התורה בכל מקום שיש לו ב' מחיצות שלמות ולחי זה". הרי שאף בפרוץ לרה"ר מועיל לחי מה"ת. שמזה נראה לכאורה, שאף בב' בתים משני צדי רה"ר, אם יהי' לחי מכאן ולחי מכאן יהי' רה"י מה"ת, כיון שיש לו ד' מחיצות.

אמנם למרות כל זאת יש להוכיח משוע"ר, שגם לפי מסקנת ההלכה הנ"ל, לא יועילו לחי מכאן ולחי מכאן להיות רה"י מה"ת, כאמור בגמ' שבת.

והוא בסי' שמה סעי' יא: "איזו היא רה"ר רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה . . שהם מפולשים משער לשער דהיינו שהשערים מכוונים זה כנגד זה הרי יש לאותו דרך המכוון משער לשער כל דין רשות הרבים שהרי אין לו אלא ב' מחיצות משני צדדיו בלבד (אם מחיצות אלו אינן רחוקות אמה ברוחב רשות הרבים מכנגד חלל השער)".

הרי שרה"ר המפולש שיש לו ב' מחיצות מב' צדדיו, גם כאשר יש לו לחי מכאן ולחי מכאן נשאר דינו רה"ר, עד שיהי' לו פס אמה מכאן ואמה מכאן.

והנה המקור להלכה זו שאמה מכאן ואמה מכאן מועלת ברה"ר היא במשנה עירובין יז, ב (והובא גם בגמרא שבת שם): "עושין פסין לביראות . . גובהן עשרה טפחים ורוחבן ששה". אמנם שם מיירי להתיר לטלטל בתוכו לכתחלה, אף מדרבנן. ומהי א"כ ההוכחה שגם מה"ת אין הלחי מועיל ברה"ר שיש לו ב' מחיצות משני צדדיו?

אלא שהמקור לכך הוא בגמרא שלפנינו: "מהו דתימא כי פליגי רבנן עליה דרבי יהודה דלא הוי רה"י ה"מ לטלטל אבל לזרוק מודו ליה קמ"ל", שאפי' מה"ת לא חשיב הלחי להיות כמחיצה.

והא דאמרין שלחי חשוב כמחיצה מה"ת אפילו בפרוץ לרה"ר, יש לפרש בשיטת רבנו בשני אופנים:

א. הלחי מועיל רק במבוי הפרוץ לרה"ר, ולא ברה"ר עצמה (החילוק בין רה"ר לבין מבוי הפרוץ לרה"ר מובא לכמה הלכות בשו"ע"ר סי' שמה סעי' יב, וסי' שסד ס"א וס"ד).

ב. הלחי הוא כמחיצה מה"ת רק במבוי הפרוץ לכרמלית, או אפילו בפרוץ לרה"ר אלא שיש לו ג' מחיצות ולחי ברוח רביעית, אבל כשיש לו רק ב' מחיצות, ולחי מכאן ולחי מכאן, אינו מועיל אפילו מה"ת.

ועדיין יש לעיין בזה בלשון רבנו בסי' שסג ס"א: "שלחי זה נידון משום מחיצה גמורה מן התורה בכל מקום שיש לו ב' מחיצות שלימות ולחי זה".



גדר רה"ר במדבר לרש"י ותו"ס

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגמ' שבת (ו, ב) ולחשוב נמי מדבר, דהא תניא איזו היא רשות הרבים סרטיא ופלטיא גדולה, ומבואות המפולשין, והמדבר, אמר אביי לא קשיא, כאן בזמן שישאל שרויין במדבר, כאן בזמן הזה.

ובתוס' שם (ד"ה "כאן") כתבו: "משמע קצת דאינה ר"ה אלא א"כ מצויין שם ששים רבוא כמו במדבר".

ובפשטות כוונתם לפרש כהדיעה (עי' רש"י עירובין ו, א ד"ה רה"ר, ושם נט, א על המשנה) דרה"ר צריך להיות ס"ר בוקעים בו כמו בדגלי מדבר. וכן פי' בב"י סי' שמה, שכשמנה הדיעות דסב"ל דרה"ר בעי ס"ר בוקעים בו, כתב בא"ד: "וגם התוספות כתבו בריש שבת (ו, ב ד"ה כאן) גבי הא דאמרינן כאן בזמן שישאל שרויין במדבר דמשמע קצת דאינה רשות הרבים אלא אם כן מצויין שם ס' רבוא כמו במדבר".

ויל"ע: א. הרי בעירובין (ו, א) בתוד"ה "כיצד" הק' התוס' על פרש"י, ומשמע דלא פשיטא להו דין זה (שזהו בפשטות כוונת רעק"א בציונו בגהש"ס). אלא שזה אינו ק' כ"כ, דהרי מצינו שיטה זו בתוס' להלן (סד, ב) וכמו שהביא הב"י שם ועוד.

ב. אלא דצ"ע לכאורה, דאיזה משמעות יש מסוגיין דרה"ר בעי ששים רבוא, ואפי' קצת משמעות. הרי בסוגיין מבואר רק דבמדבר בזה"ז אינה רה"ר, ואפשר לפרש זה בפשטות כמו שפרש"י, דבזה"ז הולכי מדבר לא שכיחי כלל, ובזמן שישאל שרויין במדבר, דבקעו בה רבים, שפיר הוה רה"ר, ולא דוקא משום ס"ר. ואף דטעם שיטת רש"י הוא דילפינן מדגלי מדבר, ובזמן שהיו ישראל שרויין במדבר היו ס"ר, הרי ענין זה דדיני שבת ממשכן גמרינן מבואר בהרבה מקומות, ולא בסוגיא זו, וגם הענין שמנין ישראל במדבר הי' ס"ר הוא מקראי בכ"מ, ואי"ז שייך כ"כ לסוגיא זו לכאורה, ומהי המשמעות בסוגיא זו?

ועי' בלשון הזהב דהמשמעות הוא דאל"כ מאי אשמועינן בברייתא הרי מאי דהוה הוה (ושו"ר כן במקור הלכה, ועי' לקמן מרשימות הרבי). ולא הבנתי, הא אפ"ל דקמ"ל דמדבר דמהלכי בו רבים הוי רה"ר (וכמו דמוכרחים לפרש אליבא דפרש"י, לפי' הרמב"ן בדבריו שיובאו להלן). ואף שהריטב"א כ' כעין דבריו וכ' ס"ר, לכאורה י"ל

דקושתא קאמר, דכן סב"ל להריטב"א לפי האמת, ולכן נקט שיעור דס"ר, אבל כוונתו דהדין דילפינן מהברייתא הוא רק דמדבר דשכיחי בה רבים הוי רה"ר (למר כדאית לי' ולמר כדאית לי'), ותו לא. ותדע, דהרי הריטב"א דיבר בע"א, וכן בעירובין, בענין שיטה זו דבעינן ס"ר, וגם סב"ל כן, ואעפ"כ לא הביא כן אלא מדברי רש"י בעירובין, ולא הביא בשום מקום דזה מוכח מהברייתא והגמ' בסוגיין [ועוד הי' נראה להכריח כן, דלכאורה אין מסתבר דמה דהוסיף התנא ציור רה"ר ד"מדבר" בא לגרוע ולהקל בדין רה"ר (וכאילו להקיש כל רה"ר המנויים למדבר, שלכאורה אי"ז מדרך הסגנון של התנא), כ"א להוסיף דין בדיני רה"ר, והיינו הדין דיש אפשריות שמדבר יהי' רה"ר, וכנ"ל, ותו לא].

ג. ועוד, דהרי רש"י עצמו (דמדבריו הביאו הראשונים הך דין דבעינן ס"ר, וגם התוס' בעירובין, הביאו זה מדברי רש"י) לא פי' כאן מטעם ס"ר, ואדרבא, מדבריו יוצא להדיא דבמדבר לא בעינן כלל ס"ר (וכמו שפי' הרמב"ן בהמשך דבריו, ובמ"א נת' מה דאפ"ל בהסברת הדברים), ואם יש איזה משמעות דבעינן ס"ר, למה לא פי' רש"י כן? (ונראה קצת כאחליפו שיטתייהו).

[ואואפ"ל בענין ב' קושיות אלו - עכ"פ לחידודי - דתלוי בעוד ענין, דהנה יעויין ברשימות חוברת כט, שמחלק הרבי בין ב' סוגי מדבר, דמדברות סתם, הרי בני אדם יכולים להלך בהם תמיד (ולכן סב"ל להרמב"ם דחשיבי רה"ר אף בזה"ז), משא"כ ה"מדבר הגדול" שבו הלכו ישראל, "אינו ראוי כלל להילוך בני אדם, וכדאיתא בתנחומא שהלכה שם שיירה ובלעה נחש כו', ורק ע"י ענני הכבוד אפשר הי' לישראל לעבור בתוכו".

וא"כ הי' אפ"ל דאי מיירי בסוגיין ממדבר סתם, הרי זה לעולם ראוי להילוך, וא"כ צ"ל דטעם החילוק בין בזה"ז לזמן שישראל שרויין במדבר הוא משום דבעינן ס"ר. משא"כ אי מיירי במדבר הגדול, א"כ אין מקור לזה, דאפ"ל דהחילוק הוא אם ראוי כלל להילוך או לא. אלא שצ"ע לפרש כן, דהא גם מדבר סתם, אף שראוי להילוך, מ"מ פשוט דלא שכיחי ב"י רבים, והרי מל' רש"י "הולכי מדברות לא שכיחי" משמע להדיא דמיירי בכל מדבר, ואעפ"כ מחלק בין אם שכיח בכלל ההילוך שם או לא (אבל ע"י ברשימות, דלרש"י (ותוס') מיירי הסוגיא ממדבר הגדול), וע"י להלן בסוף דברינו בהאופנים שברשימות אליבא דרש"י ותוס'.

ד. וביותר צ"ע, הרי הרמב"ן הביא רא"י מגמ' זו גופא דלא בעינן ס"ר, דהנה ע"י ברמב"ן לעירובין (נט, א בא"ד) שכתב "ועוד מדקא אמרינן מדבר בזמן שהיו ישראל שם הוי רשות הרבים ובזמן הזה כרמלית מכלל דעיר ואיסטריטאות אע"פ שאין בהם ששים רבוא הוו רשות הרבים כיון שהדרכים כבושין ובני אדם עוברין בהם, דטעמא דמדבר משום שאין שם דרך כבושה ולא מכוונת לילך בה לשום מקום ודמי לבקעה שהיא רשות היחיד לשבת", הרי עכ"פ הרמב"ן הוכיח מגמ' זו גופא דלא בעינן ששים רבוא, וא"כ נראה כסברות הפוכות, שהרמב"ן הוכיח מגמ' זו דלא כפרש"י, והתוס' הביא משמעות מגמ' זו גופא לשיטת רש"י.

ה. גם יש לתמוה, הרי בדברי כל הראשונים החולקים על רש"י מצינו שעיקר הקושיא הוא דלא נמצא זה (ד"ה"ר בעי ס"ר) בתלמוד (ראה ברמב"ן הנ"ל "וסוף דבר אין לנו אלא מה שמוזכר בתלמוד", ובריטב"א שם "וגם לא הוזכר זה בשום מקום לא בגמרא דילן ולא בירושלמי", ובב"י הנ"ל הביא בסו"ד מהר"ן "דלא מחוורא האי סברא שלא מצינו שהזכירו חכמים ברשות הרבים דבעינן שיהו עוברים שם ס' רבוא בכל יום ואף על פי שרש"י מפרש כן בהרבה מקומות אם איתא אי אפשר דלא משתמיט תלמודא לאדכורי הכי בחד דוכתא" (ועוד), ולדברי התוס' הרי מקורה בסוגיית הגמ' לכאן (ולכאו') כוונת התוס' דזהו הפי' בתי' הגמ', וא"כ מבואר להדיא בתלמוד). וגם למה לא מצינו בכל הראשונים ששקו"ט בהך דינא (שראיתי) שידונו בהרא"י או בהמשמעות מסוגיין, וכל הדיון בדבריהם הוא רק בהקושיות שישנם על דין זה ממק"א (או ממה שלא נזכר בגמ') ולא הזכירו הרא"י או המשמעות שישנה לדין זה.

ולולא דמסתפינא הו"א דאפשר לפרש דברי התוס' בסוגיין באו"א, דהנה הובאו לעיל דברי הרמב"ן דסב"ל דמדבר באמת צריך ס"ר, אף דבכלל סב"ל ד"ה"ר לא בעי ס"ר, "דטעמא דמדבר משום שאין שם דרך כבושה ולא מכוונת לילך בה לשום מקום ודמי לבקעה שהיא רשות היחיד לשבת". ונראה הביאור בזה (דלכאורה, אם החיסרון הוא משום שאי"ז הילוך לרבים, א"כ יהי' די במה שנחשב "רבים" בכל רה"ר, ולמה צריך לשיעור גדול יותר דס"ר?) אלא דמדבר הוי החיסרון בעצם הרשות, דהרשות מצ"ע אינה חפצא של רה"ר. והיינו דכמו דדבר המונע הילוך הרבים אינו בכלל רה"ר, הנה כמו"כ מדבר מצד מציאותו אינה מקום הילוך לרבים, ולכן אי"ז מציאות של רה"ר

[ובמילים אחרות: מה שאי"ז רה"ר אי"ז (רק) משום שלפועל אין רבים הולכים שם, כ"א משום שמצד המקום אי"ז מקום הילוך].

ובזה הוא החילוק בין כל רה"ר למדבר, דבכל רה"ר, שהמציאות של הרשות היא רה"ר משום שהוא מקום הילוך, בזה לא בעינן כ"א דבקעי בה רבים, שאם אין הולכים בה "רבים" ה"ז בסתירה להגדרה דרה"ר. אבל במדבר, שהרשות מצ"ע הוי "העדר רה"ר", ובעינן שהילוך הרבים יפעול בה גדר חדש ושם רה"ר, בזה הוא דבעינן לשיעור גדול דס"ר.

[והנה עי' ברמב"ן שם לפנ"ז, לאחר שהביא דברי רש"י, שכ' עליו: "ומ"מ אנו תמהים אם כן בתחלת מסכת שבת ששנו בברייתא ארבע רשויות לשבת היאך לא אמרו סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשות זהו רשות הרבים גמורה והוא שיעברו שם ששים רבוא, אי נמי ליתני בכרמלית ים ובקעה ואסתנית ומקום שאין בו ששים רבוא, וכי תימא במקומות קא מיירי באינשי לא מיירי והא אתמר התם וליתני נמי מדבר דתניא איזהו רשות הרבים סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין ומדבר ותרצינן אמר אביי לא קשיא כאן בזמן שהיו ישראל במדבר כאן בזמן הזה אלמא בדיירין נמי איירינן בברייתא", עכ"ל].

ולכאורה הדברים תמוהים, הרי כ' "וכי תימא כו'" שאינו מזכיר התנאים בענין אנשים כ"א התנאים בענין הרשות עצמה (וכל' הברייתא ד' רשויות לשבת), וא"כ מהו הפירכא ע"ז ממה דאמר אביי בענין מדבר, הרי במדבר באמת ג"כ לא הזכיר התנאי בענין אנשים בהברייתא, רק שהגמ' מק' סתירה בין ב' הברייתות, ומתרץ אביי שא' מהן מיירי בזמן שישראל שרויים כו', אבל הרי גם באותה ברייתא לא נזכר כלל התנאי אודות מנין הדיירין, וצע"ג לכאורה?

ולכאורה יל"פ עדמשנ"ת, דאליבא דהרמב"ן, דברשות הרבים ישנם ב' ענינים, דיש רשות הרבים מצד המציאות, שהיא מציאות של רה"ר, ויש רה"ר מצד ההולכים בה (הדיירין), שריכזי הדיירין פועלים בזה דין רה"ר. והנה בין להרמב"ן ובין לרש"י הרי יש איזה "שיעור" של בוקעים בו רבים שבלא זה אינה רה"ר, רק שלהרמב"ן ודעימ' לא מצינו שיעור מפורט (כ"א "רבים" סתם), ולרש"י הוי שיעור מפורט דס"ר.

וי"ל שאי"ז רק חילוק ב"כמות", - במספר האנשים ההולכים דבעינן בכדי שיהי' שם דין רה"ר, כ"א בגדר ההלכה, דלהרמב"ן הרי ההילוך של האנשים (בפועל) הוא לא מה שמשווה את זה לרה"ר, דתנאי

המקום בגשמיות הם העושים את זה למציאות של רה"ר, ורק שאם אין רבים הולכים שם הרי זה סותם מציאות זו של רה"ר (ולכן אין שיעור מיוחד, רק שלא יהי' סתירה לרבים). משא"כ לרש"י (עכ"פ אליבא דהרמב"ן) הרי מזה דבעינן שיעור מיוחד דס"ר (ופשוט דגם בלא זה אי"ז בסתירה להגדר דהילוך רבים), הר"ז משום דהילוך הרבים הוא מה דמשווה זה לרשות הרבים (והיינו דכמו דנת' אליבא דהרמב"ן במדבר, כן מפרש בדעת רש"י בכל רה"ר). וא"כ לרש"י בגדר רה"ר יש שני ענינים, המציאות של המקום (ט"ז אמה וכו') והילוך הרבים.

ועפ"ז י"ל שהסברא שכ' הרמב"ן אליבא דרש"י "וכי תימא במקומות קא מיירי באינשי לא מיירי", היינו משום דהברייתא דד' רשויות לשבת ענינה לבאר הרשויות שיש עליהם "שם" רשות זה מצד מציאות הרשות, ולא שהם בגדר זה ע"י גורם צדדי (וכן לא בהגורמים הצדדיים שנותנים עליהם שם זה). וע"ז מביא רא"י מדחשיב מדבר, והרי מדבר (גם להרמב"ן) הגדר והשם "רה"ר" הוא לא מצד המציאות, כ"א מצד הילוך האנשים, וע"כ דהברייתא דד' רשויות כולל ב' הענינים, וק"ל. (ואם רש"י אכן סב"ל כן בטעם התנאי דס"ר, אפ"ל דתלוי בהחילוק בין פרש"י בעירובין שם לרש"י על הרי"ף שם, ועי' בריטב"א בסוגיין, ואכמ"ל).

ועפ"ז אפ"ל דזהו ג"כ כוונת התוס', דאין רצונם לומר דמשמע מכאן דכל רה"ר בעי ס"ר, ורק דבגמ' זו אשמועינן הילכתא (וכמ"ש הריטב"א ועוד) דגם בזה"ז אפ"ל שמדבר יהי' רה"ר באם יהלכו בה רבים כמו אז, וע"ז כ' התוס' דמשמע קצת מכאן דבכדי שמדבר יהי' רה"ר צ"ל בה ס"ר. והכוונה פשוטה, דאשמועינן בסוגיין חידוש, דאף דהמדבר מצ"ע מושלל מלהיות רה"ר (ודלא ככל רה"ר), אעפ"כ יכול להיות על המדבר דין רה"ר ע"י הילוך רבים, כמו שהי' בהמדבר דין רה"ר בזמן שהיו ישראל במדבר. וא"כ מאחר דחידוש זה שמעינן רק ממה שהמדבר בזמן שישראל שרויין בה הוה רה"ר, א"כ אין לך בו אלא חידושו, והבו דלא להוסיף עלה, שלא לעשות ממדבר רה"ר בפחות מזה.

וזה מדויק בל' התוס', שכתב "משמע קצת דאינה ר"ה אלא א"כ מצויין שם ששים רבוא כמו במדבר", ולכאורה הול"ל "דאין רה"ר" וכיו"ב, אלא הכוונה כנ"ל, דעוסק במדבר דאירינן בה, ועלה קאמר ד(המדבר) אינה רה"ר אא"כ מצויין בה ס"ר. ומ"ש "כמו במדבר", הכוונה כאילו אמר "כמו בהמדבר" ("במדבר" בב' פתוחה), היינו כמו

בהמדבר שהיו בו ישראל, דמינה ילפינן, שהיו בה ס"ר, כמו"כ בעינן בכל מדבר. ולפ"ז יתיישבו כל הדיוקים דלעיל (ועפ"ז יל"פ גם בדברי הריטב"א שהוזכרו לעיל, דאף דסב"ל להלכה דבעינן ס"ר, מ"מ מה שלומד מהברייתא הוא רק לענין מדבר, וכלשונו "דשכיחי ביה", ויתיישבו הדיוקים דלעיל בדבריו), אלא שכנ"ל, ע"כ הב"י ועוד לא פי' כן בכוונת התוס'.

ועי' ברשימות (הנ"ל בסופו) שכ' (על הקושיא דלמה חשיב בהברייתא מדבר (בזמן שהיו ישראל שרויין בו), דלכ' למאי נ"מ, דמאי דהוה הוה) "ולפרש"י ותוס' צ"ל דהוא להשמיעינו דצ"ל ס"ר בוקעין, או שאם גם עתה יקרה כן דינו כרה"ר, או שבגאולה העתידה ילכו בני"ג"כ במדבר". הרי להדיא שמפרש דאי"ז פשוט לפרש בדברי התוס' כפי' האחרונים (הלשון הזהב והמקור הלכה) שהובאו לעיל, שהרי הביא עוד ב' אופנים, שלפיהן צריך לפרש התוס' באו"א. ואף דאפ"ל דהאופן הראשון הוא אליבא דתוס' והאופן הב' והג' הוא אליבא דרש"י שבפירושו א"א לומר אופן הראשון וכמשנת"ל. (וי"ל דמה דהוצרך לאופן הג' הוא להסברא דסוגיין מיירי במדבר הגדול, וא"כ אכתי אין נ"מ בזמן הזה, דלעולם לא ילכו בה רבים כיון דאינו שייך, וא"כ צ"ל דבגאולה העתידה ילכו כו'), וא"כ בפי' התוס' אין נתינת מקום להביאור דלעיל.

אמנם הרי מובן דאינו "גלאטיק" כלל לומר שיכתוב הרבי "ולפרש"י ותוס' צ"ל" ואח"כ יפרש קודם פי' שהוא רק אליבא דתוס', ואח"כ פי' שהוא רק אליבא דרש"י. ולכן אפ"ל דהאופן הראשון הוא לפי' הב"י בהתוס', ואח"כ מוסיף עוד ב' אופנים לפי שיל"פ באו"א. או י"ל דאופן הראשון הוא להסברא דמיירי במדבר סתם, וא"כ משמיעינו הדין דס"ר, ואופנים הב' וג' הם להסברא דמיירי בכל מדבר (וכהסברא שהוזכרה לעיל). ועוי"ל בכ"ז, ובאתי רק להעיר.



מפני מה בקעה הוי ככרמלית

הנ"ל

בגמ' (ו, ב) "אמר מר אבל ים ובקעה והאיסטוונית והכרמלית אינן לא כרשות היחיד ולא כרשות הרבים, ובקעה אינה לא כרשות היחיד ולא כרשות הרבים, והא תנן הבקעה, בימות החמה רשות היחיד לשבת, ורשות הרבים לטומאה. בימות הגשמים רשות היחיד לכאן

ולכאן. אמר עולא לעולם כרמלית הויה, ואמאי קרי לה רשות היחיד לפי שאינה רשות הרבים".

וצ"ב: אמאי קרי ליה רה"י, והרי כרמלית כמו שאינה רה"י הכי נמי אינה רה"ר (ועי' בירושלמי בהסוגיא (לגירסת - ופי' - הפני משה שם) דקרי ליה לכרמלית רה"ר לפי שאינה רה"י).

וממשיך בגמ': "רב אשי אמר כגון דאית לה מחיצות, וכי הא דאמר עולא אמר רבי יוחנן קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה, ואפילו כור ואפילו כוריים, הזורק לתוכו חייב . . בשלמא רב אשי לא אמר כדעולא, אלא עולא מאי טעמא לא אמר כשמעתי, אמר לך אי דאית לה מחיצות בקעה קרי לה, קרפף היא, ורב אשי, רשות היחיד קתני", ע"כ הסוגיא.

ולכאן צ"ע: מאי קאמר בשלמא רב אשי לא אמר כדעולא, ולכאן אי"ז דרך הש"ס, כ"א מפרש ומפרט הטעם למה לא פי' כמותו. ואי נימא דז"פ דר' אשי לא אמר כעולא משום דרה"י קתני, א"כ צ"ע מאי דמסיים "ור' אשי רה"י קתני" הרי זה הי' הסברא של ה"בשלמא" שלפנ"ז, ומאי מוסיף בזה?¹

(1) והנה קושיא זו הוא לגירסת הב"ח, דגריס "בשלמא רב אשי לא אמר כעולא", דלפ"ז ברור שבגמ' אינו מפרש הטעם, וכן אפשר לפרש גם להגירסא שלפנינו "כדעולא". אולם ראיתי בהגהות והערות בשם ספר מנחת יהודה שהביא גירסא "בשלמא רב אשי לא אמר כדעולא אמר רבי יוחנן", ולפ"ז הוי הפי' "בשלמא רב אשי לא אמר [כמו עולא דאמר דרה"י הכוונה כרמלית] כדעולא אמר ר"י [דאמר דקרפף הוי רה"י, וא"כ אפשר להעמידה ברה"י כפשוטה]. ולגירסא זו לק"מ קושיא הנ"ל [ולב' הגירסאות-פירושים יש קושי בל' הגמ', דלפי' הראשון ק' כנ"ל דאמאי לא פי' הטעם אמאי ר' אשי לא אמר כעולא, אבל לגירסא ופי' הב' ק' השמטת המילים המפרטים מה רב אשי לא אמר (היינו דאמר "רב אשי לא אמר" ולא פי' מה לא אמר)].

והנה עי' ברש"י (בד"ה כדעולא) שכ' "דאמר מחיצה היא לקרות רשות היחיד, אלא שמחוסרת דירה, לכך אסורה לטלטל מדרבנן, והא דקתני רשות הרבים לטומאה כגון שיש פתחים במחיצותיה, ונכנסין בזה ויוצאין בזה". ולכ' זהו ראי' (לגירסת ו) פי' המנחת יהודה, דהא רש"י קאי על המלה "כדעולא", ומפרשה (לא שזהו הפירוש על מה שר' אשי לא אמר (דאז הי' צריך לפרש כדעולא דאמר דרה"י פירושה כרמלית), כ"א שזהו הסברת הטעם אמאי לא פי' כעולא (מאחר דסב"ל כאידך דין דעולא).

אמנם נראה דרש"י קאי אדלעיל מיני' בגמ', על מאי דקאמר "וכי הא דאמר עולא" ורש"י (גורס, או) משנה קצת מלשון הגמ' וכותב (במקום "וכי הא") "כדעולא. ולפ"ז אין מזה שום ראי' לנידוד" (ולכ' כן צל"פ לפי הב"ח). ונראה דכן מוכח לפרש בדברי רש"י (אף דצריכים לדחוק שיש כאן שינוי מל' הגמ', משא"כ אי קאי על אח"כ, א"כ

גם צ"ע כמשה"ק הגרע"א בגהש"ס, הרי בטהרות שם בכמה מהמשניות נזכר רה"י ובכולם מוכרחים לפרש כעולא דהכוונה ברה"י הוא שאינה רה"ר (וכן פי' בפיה"מ וברע"ב שם, וכ"כ בתפא"י שם שכ"ה בכל הפרק שם), וא"כ מהו קושיית רב אשי רה"י קתני?

והנה ראיתי בנימוקי הגרי"ב שתי' ע"פ דברי התוס' בב"מ (יג, ב) בד"ה 'במגביה' (שכ' שם: "וא"ת הא דתניא בפ"ק דקדושין (טז, ב) אמה העבריה מציאתה לאביה ושכר בטלה לרבה היכי מתוקמא אליבא דרבא דאם הגביהה עם מלאכתו ליכא שכר בטלה ואם לא הגביהה עם מלאכתו א"כ מציאתה לאדוניה, וי"ל דהתם ודאי צריך להעמיד בנוקבת מרגליות"). אמנם לכ' (במחכ"ת וכו') אין הנידון דומה לראי', דהתם מדובר במשנה וברייטא שבב' מקומות שונים, משא"כ כאן שהמדובר הוא בכמה משניות שבהמשך אחד! גם, הרי שם לא מצינו שאמר שאידך תירוצא אין שייך, משא"כ כאן שאמר בהדיא שלא יכול לפרש כעולא משום דרה"י קתני.

ועד"ז צ"ע דאמאי לא הק' הגמ' מעיקרא גם מאיסטוונית שבברייטא למאי דקתני במשנה שם דהוי רה"י. ועי' בחת"ס שפי' דידוע דיש כמה גווני, אבל (מלבד מה דצ"ע ממה שהק' הרשב"א להלן (ז, א), דלפי"ד לכאור' לק"מ, הנה) לפ"ז צ"ע ביותר, דהו"ל להגמ' לפרושי באיזה סוג מיירי. גם צ"ע דהו"ל להגמ' להקשות על רב אשי דאמר רה"י קתני מאידך משניות דהתם. גם צ"ע אמאי לא פי' בהדיא בטעמא דעולא דלא אמר כרב אשי דהוא משום אידך משניות.

והנה עי' בריטב"א שכתב: "אי דאית ליה מחיצות בקעה קרי ליה קרפף היא. פי' דסבר עולא דטפי משתמיט תנא למיקרי [לכרמלית] רשות היחיד מלמיקרי לקרפף בקעה, ורב אשי סבר איפכא", וצ"ב במאי קמיפלגי.

ומה שאפ"ל בכ"ז דהנה אח"כ מקשה הגמ' על מאי דתני בברייטא והכרמלית "אטו כולהו נמי לאו כרמלית נינהו, כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרשות הרבים". והק' בראשונים וכו' דמאי מתרץ ר"י, סוכ"ס אמאי קרי ל' כרמלית טפי

הד"ה "כדעולא" מתאים לגירסת הגמ' שלפנינו) דהרי מסיים "והא דקתני רשות הרבים לטומאה כגון שיש פתחים במחיצותיה, ונכנסין בזו ויוצאין בזו". ובשלמא אי קאי אדלעיל, דשם הוא הביאור בהאוקימתא דר' אשי בהברייטא, א"כ מתאים לבאר שם איך יתבאר הדין דטומאה לפ"ז, אבל אי קאי על "כדעולא" הב' (שמבאר הטעם שר' אשי לא פי' כעולא), א"כ אין מקום הך סיום שם כלל.

מאינך (עי' בבעה"מ מ"ש בזה). ובפנ"י כ' בזה וז"ל: "ויש לדקדק אכתי אמאי קרי להאי כרמלית טפי מאינך דלעיל ים ובקעה ואסטוונית. ויש ליישב ע"פ מה שכתבו תוס' לעיל [ו, א ד"ה 'כרמלית'] בשם הירושלמי דכרמלית היינו מלשון כרמל דכתיב בקרא שפירושו לא לח ולא יבש אלא בינוני והיינו שדומה קצת ללח ויבש א"כ לא שייך הך מילתא אלא לענין קרן זוית הסמוכה לר"ה דוקא דא"כ דמי קצת לרשות הרבים כיון דזימנין דחקי ביה רבים ודומה קצת לרה"י כיון שהוא בקרן זוית הסמוכה לרה"י דא"כ הוא באמת של יחיד כמו שפירש"י משא"כ בים ובקעה לא דמי כלל לא לרה"ר ולא לרה"י דהא לא שכיחי ביה רבים ולית להו מחיצות, כן נראה לי וק"ל", ועד"ז תי' החת"ס.

והנה לפי דבריהם קשה איסטוונית, שנזכר בהבירייתא, דלכ' פשוט דזהו מהסוג דקרן זוית, וגם האחרונים הנ"ל לא הזכירו כ"א ים ובקעה. אבל עכ"פ זכינו מדבריהם דיש שני סוגי כרמלית, דיש כרמלית שאין בה שום רשות (שהוא 'כארמלית'), ובכלל הסוג הזה הם ים ובקעה, ועוד יש כרמלית שמורכב מב' הרשויות דרה"ר ורה"י (וזהו מלשון 'כרמל'), ומסוג הזה הוא איסטוונית, וקרן זוית וכיו"ב.

ומעתה יתבאר הסוגיא על נכון, דהנה מובן דדוחק לקרוא לכרמלית רה"י מפני שאינה רה"ר, דהרי גם אינה רה"י. אבל בכרמלית כזו שמה שזה כרמלית הוא מפני שזהו הרכבה מרה"ר ורה"י, א"כ בזה שפיר אפשר להגדיר שמה שאי"ז רה"ר הוא משום שזהו גם רה"י, והיינו דקרי ליה 'לכרמלית רה"י לפי ש(ע"ז) שיש בה גם צד רה"י, ע"ז) אינה רה"ר, וזהו מה שעשאה לכרמלית. ובאופן אחר: מה שאמרו במשנה דטהרות דבקעה רה"י, הוי כאילו אמר דהוי 'גם' רה"י (ואינה רק רה"ר, ולכן אין לה דין רה"ר), וכמו שמצינו עד"ז בגמ' כמ"פ. אבל בכרמלית שאינה לא רה"י ולא רה"ר לא שייך לקוראה רה"י לפי שאינה רה"ר, דהא גם רה"י אינה.

וא"ש דמעיקרא קאמר בגמ' בשלמא רב אשי לא אמר כעולא, ולא פירש, והיינו משום דטעמא דרב אשי מובן בפשטות, דאם הכוונה כרמלית הול"ל כרמלית ולא רה"י. ואף אי תימא דכרמלית הוי ג"כ רה"י, דה"ז מורכב מרה"י ורה"ר ביחד ויש בה גם רה"ר, מ"מ עדיפא ליה לתנא לקרוא לזה כרמלית בהדיא. וע"ז קאמר עולא דגם קרפף לא הו"ל לקוראה בקעה, דאף שהקרפף הוי ג"כ בקעה, דהוי בקעה המוקף מחיצות, מ"מ אחרי שמוקפת מחיצות לא הו"ל לקוראה בקעה כ"א קרפף.

וע"ז קאמר בגמ' ור' אשי רה"י קתני, וכרמלית לא הוי קרי לי' תנא רה"י, והיינו דכרמלית זה, שהוא מל' כארמלית, שאינו לא רה"ר ולא רה"י, אין שייך כלל לקוראה רה"י, ולכן עדיף לפרש המשנה דבבקעה הכוונה לקרפף. וא"ש דאין להקשות מאידך משניות דבפרק שם, וכן מאיסטוונת, דבכלהו גם ר' אשי יפרש שפיר כעולא דבמאי דקתני רה"י הכוונה לכרמלית, ואמאי קרי לי' רה"י לפי שאינה רה"ר, וכמשנ"ת (וכמדומה שכולהו הם מאידך סוג).

ובסברת עולא אפ"ל דהוא חולק בעיקר ההגדרה הנ"ל, דהנה יעויין בירושלמי בהסוגיא דאיתא שם: "בקעה דתנינן הבקעה בימות החמה רשות היחיד לשבת ורשות הרבים לטומאה ובימות הגשמים רשות הרבים לכאן ולכאן אם אומר אתה רשות היחיד לכאן ולכאן לא תהא טעונה הקפ' כלי בהמה ותנינן הקיפוח כלי בהמה מטלטלין בתוכה". והנה עי' בקה"ע שם שמשנה הגירסא ומפרש הירושלמי לגמרי כהתלמוד שלנו, אבל עי' בפני משה שם שמפרש כהגירסא שלפנינו בירושלמי, ומפרש דבימות החמה הוי רה"י, ובימות הגשמים הוי כרמלית וקרי לי' רה"ר לפי שאינה רה"י, ע"ש.

והנה לבד מה שלפי' הפנ"מ יוצא שבירושלמי ישנם סברות הפוכות מסוגיין לענין ימות החמה וימות הגשמים (וצ"ע בסברת הירושלמי, ואולי משום שבימות הגשמים ישנם עכ"פ האנשים העובדים שצריכים לזרוע וכו'), הנה בנוסף לזה יוצא שלהירושלמי הוי בקעה בימות החמה רה"י דאורייתא (דהא בימות הגשמים הוי כרמלית וקרי לי' רה"ר לפי שאינה רה"י, וא"כ ע"כ מאי דקאמר דבימות החמה רה"י הכוונה רה"י דאורייתא). ויוצא חידוש דשייך רה"י דאורייתא בבקעה אף שאין בה מחיצות (וכן ראיתי ב'עץ הדעת טוב' בסוגיין שמפרש אף לפי הגמ' שלנו "ומשמע דהוי רה"י לגמרי ולא כרמלית, דאל"כ לא הי' רה"י לטומאה כמו בימות החמה" ע"ש (אלא שלא הבנתי הראי' של)).

ועכ"פ לפ"ז נוכל לומר שפיר דעולא אית לי' סברא זו, ולכן סב"ל דגם בבקעה מה דהוי כרמלית הוא משום שמורכבת מרה"י ורה"ר, ושפיר יכול לפרש (אף אי סובר כסברת ר' אשי ככל משנת"ל) דגם לענין בקעה הוי הכוונה ברה"י לכרמלית, וקרי לי' רה"י לפי שאינה רה"ר, כשאר המשניות שם.



גדר דין קרפף

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

בגמרא שבת ו, א "ת"ר ד' רשויות לשבת רה"י רה"ר כרמלית ומקום פטור כו". ובתוס' ד"ה "ארבע": "ק' לרשב"א ליתני ה' רשויות לשבת דהא קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה הזורק מרה"ר לתוכו או איפכא חייב ואין מטלטלין בו אלא בד"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". [ראה 'חכמת מנוח' ו'יד דוד' למה לא הקשה בתחילה מחצרות שלא עירבו (שמוזכר להדיא בבביתא)].

הנה בביאור דברי התוס' ראיתי (ושמעתי) לבאר, ותוכן הדברים:

דהנה יש לחקור בגדר דין קרפף למע' מבית סאתים שלא הוקף לדירה, שלחכמים אסור לטלטל בתוכו (הגם שמה"ת יש לו דין רה"י), האם הפי' שמדרבנן נתנו לו דין כרמלית, והוא דין כרמלית מיוחד שאסור לטלטל ממנו לרה"ר מה"ת (כיון שמה"ת יש לו דין רה"י), או הפי' שיש לו עדיין דין רה"י אלא שחכמים הטילו איסור על הגברא לטלטל בו יותר מד"א (כמו שאסור לטלטל בכרמלית).

וי"ל שזהו ביאור דברי תוס' בקושייתו, שס"ל שמדרבנן יש לו דין כרמלית (היינו שחכמים הטילו על הרשות דין כרמלית), ולכן שפיר הקשו שלכאן יש כאן ה' רשויות, שהרי קרפף הוא רשות מחודשת שהרי הזורק מתוכו לרה"ר חייב.

וע"ז תירצו תוס' "דההיא רה"י גמור אלא לענין דאין מטלטלין בו אלא בד"א עשאוה ככרמלית והרי כבר שנה רה"י וכרמלית", שיי"ל שכוונת תירוצם הוא שהגם שאסור חכמים לטלטל בקרפף מ"מ הוא רק דין על הגברא שאסור לטלטל בו (כמו שאסור בכרמלית), אבל בעצם הוא עדיין רה"י, וממילא אינו דין של רשות חדשה שהרי מצד עצם הרשות יש לו דין רה"י ומצד הנהגת הגברא הוא כרמלית וכבר שנה רה"י וכרמלית בבביתא.

וזהו שתוס' ממשיך שהוא ע"ד שלא שנה חצר שלא עירבו, שמפורש ברש"י כאן שהוא מטעם סייג כו', והיינו שאינו רשות בפ"ע אלא הוה רה"י שחכמים אסרו הגברא לטלטל בו, אבל אין בו רשות חדש, ועד"ז הוא בנוגע לקרפף.

אמנם עי' רמב"ן שהק' כקושיית תוס', וכתב על תוס' "שהעלוא בגמגום", ומתרץ "דההוא רה"י דאורייתא, והני בין מדאורייתא בין מדרבנן שמותם עליהו, אלא שדיניהם שלשה מה"ת ומדבריהם ארבעה".

וביאור הדברים, שס"ל לרמב"ן שבאמת דין קרפף הוא דין חדש בחפצת הרשות (ולכן ס"ל שתי' התוס' הוא "גמגום", שחולק על כל יסוד תי' תוס'), ולכן מתרץ באו"א שהברייתא חשיב רק אלו הרשויות שיש להם אותו "שם" מה"ת ודרבנן, משא"כ קרפף, הגם שהוא מציאות חדשה של רשות, הרי שמו מה"ת הוא רה"י, ומדרבנן קרפף, וממילא אין מקומו בהברייתא.

[ומדברי הרמב"ן מבואר חידוש, שיש חפצא של רשות של כרמלית גם מה"ת, הגם שמה"ת אין לו דינים מיוחדים, מ"מ הוא מציאות של רשות בפ"ע, וגם מה"ת הוא רשות נבדל מרשות מקום פטור, הגם שדיניהם שוה מה"ת, ולכן כתב שמה"ת דיניהם שלשה ומדבריהם ארבעה]. ע"כ תו"ד.

אמנם לכאור' ביאור הנ"ל דחוק קצת בלשון התוס', מה שכתב בתירוץ שכבר שנה רה"י וכרמלית, והרי הכרמלית של קרפף אינו בכלל דין כרמלית בברייתא, שהרי לפי הנ"ל הדין כרמלית בברייתא הוא בחפצת הרשות, שעשה רשות חדשה מדרבנן ששמה כרמלית, וממנה מסתעף כל הדינים כו', משא"כ קרפף אינו חפצא של כרמלית (גם מדרבנן) אלא הוא דין על הגברא שאסור בטלטול, וע"ד חצר שלא עירבו, וא"כ למה הדגיש תוס' שכבר שנה (גם) כרמלית?

[וע' בחי' הר"ן שמבואר מדבריו שקרפף הוא רה"י אלא שהחמירו עליו, וע"ש שמדמה אותו להדיא לחצר (ואדרבא, תחלה הק' שם מחצר שלא עירבו ע"ש), ותי' שכבר שנה רה"י, ולא הזכיר שכבר תנן כרמלית כמ"ש התוס', ודוק].

ולכן אולי אפ"ל באו"א בביאור דברי התוס'¹, שגם לתוס' דין כרמלית (איסור טלטול בקרפף) הוא דין בעצם חפצת הרשות, אבל

(1) ויתבאר ג"כ מש"כ הרמב"ן ע"ז שהוא גמגום - ולכאור' לפי ביאור הנ"ל אינו רק תי' מגומגום אלא התי' הוא מופרך, שהרי לתוס' דין כרמלית בקרפף הוא דין על הגברא, ולשיטת הרמב"ן הוא דין בחפצת הרשות.

בזה גופא י"ל בב' אופנים: א. שעשו מציאות של רשות חדשה "שמורכבת" מרה"י (מצד הדין דאורייתא) וכרמלית, ורשות חדשה זו אין לטלטל ממנה לרה"ר (מה"ת) ולרה"י (מדרבנן) ואין מטלטלין בה ד"א (מדרבנן). ב. שהיא רשות שיש לה ב' תכונות - בתור ב' דינים בפ"ע, דין רה"י מה"ת, ודין כרמלית מדרבנן, והגם שגם הדין כרמלית הוא דין על עצם הרשות (ולא על הגברא לבר), אבל מ"מ הוא בתור דין בפ"ע מדין רה"י שבו, ואין "שייכות" בין דין רה"י לדין כרמלית (שנאמר שיש כאן רשות חדשה שמורכבת משניהם) [ולכאור' ב' אופנים אלו הוא ע"ד החילוק בין הרכבה מזגית להרכבה שכנית - ראה מפענח צפונות פרק ח].

וי"ל שתוס' ס"ל כאופן הב', וזהו שמתרץ שקרפף הוא רה"י גמור (גם אחר שנתתקן דין קרפף), אלא שחכמים אסרוה ככרמלית - בתור דין נוסף, לא בתור דין רשות חדשה שיש לו מתכונות רה"י וכרמלית, ולכן אין מקום קרפף בברייתא שהרי כבר שנה רה"י וכרמלית (בתור רשויות בפ"ע), והא שב' רשויות אלו "נפגשים" בקרפף אינו סיבה לשנאו בברייתא בתור רשות בפ"ע².

אבל הרמב"ן ס"ל שהוא גמגום, וס"ל (כאופן הא') שבאמת כשתקנו חכמים דין כרמלית הרי הוא רשות מורכבת (חדשה) שיש לו את דיני רה"י וכרמלית, אלא שמ"מ אין לו מקום בברייתא כיון שסו"ס אין לו את אותו "שם" מה"ת ומדרבנן.

ועדיין יש מקום להאריך בכ"ז, ובפרט בדברי תוס' עירובין סז, ב ד"ה "מ"ט" ובראשונים שם, אבל אין הזמ"ג כעת.



(2) אלא שצ"ע לפ"ז מה שהזכיר תוס' בסו"ד מחצר שלא עירבו, ולכאור' פשוט שחצר שלא עירבו הוא דין על הגברא ולא דין על הרשות? ואולי באמת דעת התוס' שחצר שלא עירבו הוא ג"כ דין על הרשות, וצ"ע. - ועי"ל שבאמת חצר שלא עירבו הוא דין על הגברא, והוא על יסוד מה שכתבו המפרשים הטעם שלא הק' תוס' בתחילה מחצר שלא עירבו - ראה חכמת מנחם ויד דוד - משום שלכתחלה לא קשה משם ע"ש, ורק אחר שתי' שקרפף כבר נזכר בהרשויות שזכרו בברייתא כתבו (בתור הוספה ובתור תי' נוסף) שגם חצר נכלל בדין רה"י (ובמכ"ש) הגם שיש לו דינים מיוחדים. ועצ"ע.

תרגום שכתבו מקרא

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

שבת קטו, ב: "איתיבי" תרגום שכתבו מקרא ומקרא שכתבו תרגום וכתב עברית מצילין מפני הדליקה", ועיין רש"י ד"ה 'תרגום' שבתורה שכתב ב' פירושם, ופי' הא' הוא שכתב יגר שהדותא בלשון מקרא, והקשו דלפי זה מה החילוק בין מה שאמר לבן ומה שאמר יעקב [שיעקב קרא לו גלעד שהוא הוא המקרא דיגר שהדותא].

ויש שפירשו שכתב "ויקרא לו לבן גלעד בארמית" [או מקרא שכתבו תרגום שכ' "ויעקב קרא לו יגר שהדותא בלשון הקודש"].

ואולי י"ל יותר בפשטות עפ"י מ"ש בגמ' לקמן דס"ת דיש בו פ"ה אותיות מצילין אותו ופליגי רב הונא ורב חסדא אם צ"ל מכוונות או אפילו מפוזרות, ומקשה הגמ' על רב הונא מלשון הברייתא "שיש בו ללקט" דללקט משמע אפילו מפוזרות, ותי' רב חסדא אליבא דרב הונא שללקט קאי אתיבות והיינו שהתיבות מפוזרין אבל הפ"ה אותיות צריכים להיות תיבות שלימות [עיין רבינו חננאל, וצ"ע האריכות ואכ"מ] וכ"פ ברמב"ם ושו"ע.

ולפי זה י"ל שתרגום שכתבו מקרא הוא שכתב גל עד בשתי תיבות [וע"ד יגר שהדותא שהוא ב' תיבות] משא"כ אצל יעקב גלעד הוא תיבה אחת, ונפק"מ כנ"ל הוא איך חשבינן הפ"ה אותיות.



נר ביתו ונר חנוכה*

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בשו"ת משנה שכיר או"ח (סי' קצב אות ב') כתב אאזמו"ר הי"ד: "וע"ד שהביא לפני דברי המאירי בשבת [כג, ב. ד"ה 'מי שאין'] שכתב בטעם דנר ביתו ונר חנוכה דנר ביתו קודם משום שלום ביתו, מצד

(* חידשתי זאת ליום ההילולא של אאזמו"ר הגאון החסיד הק' ר' ישכר שלמה טייכטאל זצוק"ל הי"ד, בעמח"ס שו"ת משנה שכיר, שנהרג על קידוש השם י"ג שבט תש"ה, ת.נ.צ.ב.ה.)

אשתו שהמצוה מסורה לה. עכ"ד. ואני לא אבין דבריו, מה מהני האי טעמא להעדיף לנר ביתו מנר חנוכה, הלא גם היא בעצמה מחויבת בנר חנוכה? ובשלמא כמו שהבינו שאר הפוסקים בזה, משום שהוא להם לצער לישב בחושך, ונחסר הענג שבת, שפיר מובן שמפני כבוד השבת דחו לנר חנוכה, וכמו שכתב המרדכי [שבת אות רעג] שהבאתי במכתבי הקודם, אבל לטעם המאירי שכיון דהיא מצוה המסורה לה, אינו מובן כלל, מה בכך דהיא מצוה דילה, כיון דהיא בעצמה מחויבת בנר חנוכה, וצ"ע, עכ"ל.

ונראה לתרץ ולבאר בדברי המאירי, דאכן שהיא נמי חייבת בנר חנוכה, אבל אם היו מעדיפים את נר חנוכה על פני נר ביתו, הפגיעה בה היתה קשה יותר, כיון דגבי נר ביתו ש"המצוה מסורה לה", ההרגשה שלה היתה כאילו לוקחים ממנה את המצוה האישית שלה, משא"כ נר חנוכה דאכן שניהם חייבים בהן, הרי דנשים אינן מדליקות בפני עצמן כיון שיוצאות יד"ח ע"י הדלקת הבעל [ולפי מה שכתבו בתשו' מהרש"ל (סי' פה) ובאליה רבה (סי' תרעה סק"ד) אמרינן בזה דאשתו כגופו דמאי, ע"ש], והשתא ברגע שמעדיפים את נר ביתו על פני נר חנוכה הפגיעה בה באין ערוך פחות כמובן. ולפי האמת אין כאן פגיעה כלל, כי רק המצווה של נר ביתו מסורה לה אישית. וזהו י"ל בכוונת המאירי שמצד שלום ביתו עדיף נר ביתו "מצד שהמצוה מסורה לה, מסורה דייקא משא"כ נר חנוכה שהמצוה מסורה להבעל, ואין האשה מדליקה בפועל וא"כ א"ש. ועי' בחידושי חתם סופר על שבת (כא, ב. ד"ה 'והמהדירין') דמטעם צניעות אין הנשים מדליקות נר חנוכה בפ"ע בחוץ, ע"ש. ועי' גם במשמרת שלום (סי' מח סק"ב) טעמים נוספים מדוע אינן מדליקות בפ"ע, וא"כ לק"מ וא"ש.

ב. והנה לפי"ז נראה לבאר במ"ש הרמב"ם בסוף הל' חנוכה (פ"ד הי"ד): "היה לפניו נר ביתו ונר חנוכה, או נר ביתו וקדוש היום, נר ביתו קודם משום שלום ביתו, שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו", עכ"ל. וכתב אאזמו"ר הי"ד במשנה שכיר או"ח (סי' רטז): "הבנתי מדברי הרמב"ם שהוא אינו מפרש הך שלום ביתו הנוכר בש"ס [שבת כג, ב] כדברי כל המפרשים הראשונים דקאי על האדם לחוד מפני שצער לו לישב בחושך, וכמו שכתב רש"י [שם] כה, ב. בד"ה "הדלקת נר בשבת", שלא היה לו ממה להדליק ובמקום שאין נר אין שלום שהולך ונכשל באפילה", עכ"ל. וכן כתב לעיל (כג, ב) בד"ה שלום ביתו. . . וכן נפסק בשו"ע (סי' רסג ס"ג. וסי' תרעה ס"א) . . . אבל ברמב"ם נראה דהוא מפרש שלום ביתו זו אשתו, וכדברי ר' יוסי בדרך

קִיחַ, ב, שהרי הביא הטעם לזה שהשם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו, וכנראה שהבין דאם יהיה חושך ואפילה בדירתם לא יהיה שמחה ושלום ביניהם, ע"כ למען גדול השלום של איש ואשתו נדחית מצות חנוכה מפניהם, כן יוצא מפשטות לשונו.

ואם כנים דברי בהבנתו, יצטרך להיות הך דין דנר חנוכה ונר ביתו נר ביתו קודם אף בימות החול, דגדול השלום בין איש לאשתו תמיד נאמר בכל עת ובכל שעה, ואינו תלוי דוקא בשבת, וכיון שכן, נמצא לדברי הרמב"ם קאי הך דינא על כל ימות החנוכה, ושלא כדברי כל הראשונים, וחידוש שלא הרגיש בזה שום א' מנושאי כליו ולא כל הבאים אחריהם בהגהותיהם החדשות על הרמב"ם, וזה דבר חדש מאד". [ראה בהערה שם שמביא מהגר"י ענגל זצ"ל שציינן לשו"ת 'הלכות קטנות' ח"ב (סי' קפא), שנסתפק אי נר ביתו עדיף היינו דוקא של שבת או של כל לילה].

שוב כתב אאזמו"ר הי"ד שם: "הן אמת כי יכולני להסב דעת הרמב"ם בטעמו דקאי ג"כ רק על שבת, ועפ"י הרש"ש בשבת (כג, ב) על מה שפירש"י שלום ביתו, שבני ביתו מצטערים לישב בחשך, דלמה לא אמר שהוא עצמו מצטער?, ופירש דקאי על אשתו, ומשום דתנן (שבת פ"ב מ"ו) על ג' עבירות נשים מתות בשעת לידתן על שאינן זהירות וכו', ובהדלקת הנר, ע"כ אתי לאנצויי עמו", עכ"ד. ואם כי בדברי רש"י קשה להעמיס דבריו, דא"כ הול"ל דנוהרין בהדלקת הנר טפי ממנו, אלא ודאי דפשטות לשונו מוכח דעיקר הצער הוא הישיבה בחשך ולא מה שאין מדליקין, אבל ברמב"ם שפיר היינו יכולים לפרש דבריו כמו שכתב הרש"ש דאתי לאנצויי עמו, משום שרצונה להיות זהירה בהדלקת נר דשבת, ע"כ שפיר שייך האי טעמא דוקא לשבת".

אבל אאזמו"ר דוחה שם זאת: "אבל באמת קשה להעמיס כן בדעת הרמב"ם, כי הוא פשוט נאה ולא אמת, כי למה תתקוטט עמו ע"ז, הלא גם היא בעצמה חייבת להדליק נר חנוכה, נמצא כי אם הדין מחייבה להקדים נר חנוכה לזכרון הנס, אינה נופלת בכשלון העבירה להיות נקרא שאינה נזהרת בהדלקת נר דשבת, שהדין מחייבה כן". עכ"ל אאזמו"ר, וע"ש מה שכתב לבאר בדעת הרמב"ם באופן אחר.

ונראה לומר דהפשט ברמב"ם עפ"י הרש"ש הנ"ל אינו רק נאה אלא גם אמת, דבעצם דברי הרש"ש הם ע"ד דברי המאירי הנ"ל "דמצד שהמצוה [דנר ביתו] מסורה לה", לפיכך נר ביתו קודם משום שלום ביתו, והיינו דאף אם הדין היה מחייב אותה להקדים נר חנוכה

לזכרון הנס אמנם לא היתה נופלת בכשלון העבירה להיות נקרא שאינה נזהרת בהדלקת נר שבת, כיון שהדין מחייבה כן, מכל מקום, אם היה מקדימין נר חנוכה לפני נר ביתו, היה זה פוגע בשלום ביתו, כיון דנר חנוכה מסורה להבעל, ונשים אינן מדליקות נר חנוכה בעצמן כנ"ל, וא"כ אם היה נר חנוכה קודם, הפגיעה בה היתה קשה יותר, כיון דנר ביתו היא "המצוה שמסורה לה", וההרגשה שלה היתה כאילו לוקחים ממנה את המצוה האישית שלה, ונדחית בפני מצות נר חנוכה שבעצם מסורה לבעלה ולא לה. [בשלמא אם גם נר חנוכה היתה מדליקה בעצמה, לא היתה כאן פגיעה כלל בהקדמת נר החנוכה, כיון שאם אינה מדליקה נר ביתו, הרי היא מדליקה נר חנוכה, אבל אין הדבר כך, כנ"ל].

ולפי"ז א"ש מאד בכוונת הרמב"ם שאומר: "נר ביתו קודם משום שלום ביתו, שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו", וזה קאי באמת רק על שבת כנ"ל, ועפי"ד המאירי הנ"ל, ולא מטעמו של הרש"ש, כיון דסוף סוף אם הדין היה מחייב להקדים נר חנוכה, לא היתה נקראת שאינה נזהרת בהדלקת נר שבת כנ"ל, אלא כמ"ש לעיל.

והנה אאזמו"ר הי"ד מסיק שם בדעת הרמב"ם: "וכמו כן נוכל לומר בדעת הרמב"ם גם על ימות החול, עכ"פ ברור בדעת הרמב"ם דהאי דינא דנ"ח ונר ביתו נר ביתו קודם, על כל ימי חנוכה נאמר ולא דוקא על שבת, ושלא כדברי שאר מפרשים, וחדוש שלא הרגיש בזה אף א' מן הגדולים ודו"ק", עכ"ל - אולם לפי הנ"ל עפי"ד המאירי, אין הכרח לומר שהרמב"ם מיירי גם בימות החול, אלא די"ל שקאי על שבת בלבד, כנ"ל*.



דין קרפף שלא הוקף לדירה

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בגמרא שבת ז, א איתא "וכי הא דאמר עולא אמר רבי יוחנן קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה, ואפילו כור ואפילו כוריים, הזורק לתוכו חייב, מאי טעמא מחיצה היא, אלא שמחוסרת דיוורין",

(* ראה לקו"ש חט"ו חנוכה ב' בענין זה. המערכת.)

וברש"י שם, ד"ה "כגון דאית לה מחיצות": "ואשמעינן, דאף על גב דהיקפה יתר מבית סאתים ולא הוקף לדירה שאין ביתו סמוך לה קודם היקף, ולענין לטלטל לתוכה הוא ככרמלית כדאמרינן בעירובין שאין מטלטלין בו אלא בארבעה, אפילו הכי דאורייתא רשות היחיד היא, והזורק מרשות הרבים לתוכה חייב".

והנה הגרעק"א מציין לשני מקומות והניח בצע"ג, והם:

א. לקמן (פ, א) איתא: "תנו רבנן הוציא חצי גרוגרת, וחזר והוציא חצי גרוגרת, בהעלם אחד חייב, בשתי העלמות פטור. רבי יוסי אומר בהעלם אחד לרשות אחד חייב, לשתי רשויות פטור. אמר רבה והוא שיש חיוב חטאת ביניהם. אבל כרמלית לא". וברש"י ד"ה 'והוא שיש חיוב חטאת ביניהם': "שמופסקות ברשות היחיד, אבל אם היה כרמלית מפסיקן, כגון קרפף יותר מבית סאתים, או בקעה ושני בתים פתוחים, אחד לרשות הרבים זה ואחד לזה, והוציא חצי גרוגרת מבית זה לרשות זה, וחצי גרוגרת מבית זה לרשות זה שהיא פתוחה לה חייב, דכיון דלא מפסיק לה רשות היחיד חדא רשותא הוא".

ב. לקמן (צט, ב): "אמר רב מישא, בעי רבי יוחנן כותל ברשות הרבים גבוה עשרה ואינו רחב ארבע, ומוקף לכרמלית, ועשאו רשות היחיד. וזרק ונח על גביו, מהו מי אמרינן כיון דאינו רחב ארבע מקום פטור הוא, או דילמא כיון דעשאו רשות היחיד כמאן דמלי דמיא. אמר עולא קל וחומר, לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כל שכן" וברש"י ד"ה 'מוקף לכרמלית': "בכותל זה הקיפו בקעה שהיתה כרמלית ועל ידו נעשית רשות היחיד כגון שהוקף לדירה או לא הקיפו בו אלא בית סאתים".

ויש עוד רש"י שלא הביאו הגרעק"א והוא בסוכה (מג, א) בד"ה "ויעבירו ארבע אמות ברשות הרבים", דכתב: "הוא הדין דמצי למימר ויוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, אלא שברוב מקומות וענינים אמרינן יש לחוש להעברת ארבע אמות, ואין לחוש להוצאה, כגון אם היה מונח בכרמלית או בקרפף או בגינה, דאין כאן איסור הוצאה דאורייתא. ע"כ.

ויסוד קושיתו היא דלכאורה יש סתירה בשיטת רש"י בנוגע לדין קרפף שלא הוקף לדירה. דכאן כתב שהוא רשות היחיד, והזורק לתוכו מרה"ר חייב. ובדף פ ודף צט, כתב שהוא כרמלית.

ומצאתי בשפ"א שרצה לחדש בשיטת רש"י, שיש ג' גדרים בקרפף. א. שהוקף לדירה, או לא הוקף לדירה עד בית סאתיים. ואז הוא רה"י גמור. ב. יותר מבית סאתיים שלא הוקף לדירה ואין בו דירה עכשיו. והדין בזה שהוא כרמלית גמור. ג. יותר מבית סאתיים שלא הוקף לדירה ובנו בו דירה אחר ההיקף. והדין בזה הוא שבעצם הוא רה"י מן התורה רק שיש בו דין כרמלית מדרבנן. ובזה א"ש בדברי רש"י. דכאן מדובר אודות קרפף הג', ומשו"ה יש לו דין רה"י מן התורה וכרמלית דרבנן. ובדף פ ודף צט ובסוכה דף מג, מדובר אודות קרפף הב', ודינו ככרמלית גמור.

וסמוכין לדבריו יש לדייק בדברי רש"י כאן שכתב, "ולא הוקף לדירה שאין ביתו סמוך לה קודם היקף", דאולי בא להדגיש שאחר ההיקף יש בו דירה, כביאור השפ"א.

והנה האחרונים הקשו עליו מסוגיא דעירובין (סז, ב) דאיתא שם: "סלע שבים, גבוה עשרה ורוחב ארבעה - אין מטלטלין לא מן תוכו לים, ולא מן הים לתוכו. פחות מכאן - מטלטלין. עד כמה - עד בית סאתיים", וברש"י שם ד"ה 'לעולם ארישא': "ולאו אמתוכו לים קאי אלא אדיוקא קאי והכי קא דייק הא בתוכו מטלטלין דהא רשות היחיד היא עד כמה עד בית סאתים אבל טפי לא דשויה רבנן ככרמלית לענין טלטול משום דמחוסר דירה ומיחלף ברשות הרבים מיהו לענין מתוכו לים רשות היחיד היא". ושם מדובר אודות מקום שבודאי אין דירה דהרי היא סלע בים. ורש"י כתב בהדיא שהיא רה"י ושיויה רבנן ככרמלית לענין טלטול.

וכן משמע מדברי רש"י לעיל בעירובין (כד, א) על הא ד"אמר רב נחמן אמר שמואל: קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה, כיצד הוא עושה פורץ בו פירצה יותר מעשר, וגודרו ומעמידו על עשר, ומותר". וכתב רש"י ד"ה 'קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה': "ואחרי כן בנה אצלו דירה, ואמרינן לקמן הוקף שלא לדירה ולבסוף פתח לו פתח דירת ביתו לא מהני". ע"כ. הרי כתב מפורש דהוקף ולבסוף פתח "לא מהני". וצ"ע בדברי השפ"א.

ויש לעיין למה הגרעק"א לא הביא מרש"י בסוכה דף מג דהרי שם כתב מפורש "דאין כאן איסור הוצאה דאורייתא" מה שלא כתב בשאר דוכתי. וי"ל בדברי רש"י שם יש לומר דקאי בקרפף שלא הוקף כלל ומשו"ה ה"ה כרמלית גמורה. ומי יימר לן שהוא מוקף כלל. ומשו"ה לא הקשה מזה כלל. וא"ש.

ואולי אפשר ליישב קושיית הגרעק"א בהקדם הסוגיא הידועה שנחלקו בה האחרונים (ע"פ דברי הראשונים) אם איסור דרבנן מהני לדאורייתא. וראיתי מובא בשם ה'חשק שלמה' במגילה דף ה שנסתפק בקטן שהגדיל בפורים שחל בשבת, או בשכחו ונאנסו ולא קראו את המגילה בע"ש, אי צריך לקרות את המגילה בשבת, די"ל דבתר דעקרו לחיוב הקריאה בשבת שוב אינו מוטל על יום השבת שום חיובי קריאה.

והגרעק"א בדו"ח שלו במערכה ח' כתב בפשיטות דגם גדול שתוקע בשבת קיים מצות שופר דזמנו גם בשבת אלא דעבר על שבות דשבת. והביאו ראי' לשאלה זו מתוס' סוכה (ג, א) שכתבו לענין דין סוכה במי שהוא יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, דאע"ג שאין זה אלא פסול דרבנן מ"מ גם מדאורייתא לא יצא ולא קיים מצות סוכה. ומ"מ הביאו בשם הר"ן על המשנה מי שהיה ראשו ורובו בסוכה וכו' דכתב לאו דוקא (לא קיים מצות סוכה) דהא מדרבנן הוא דמיתסר, אלא הכי קאמר לא קיימת מצות סוכה כראוי וכרצון חכמים וכדתנן בפרק ערבי פסחים כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו כלל, כלומר שלא קיים מצותן כראוי.

הרי דיש פלוגתא בענין זה אם מהני איסור דרבנן לפעול בדין דאורייתא ועיין באחרונים ששקו"ט בזה, ואכ"מ.

והנה בדין קרפף יש לדייק מלשון הגמרא ומלשון רש"י דאין הכוונה דהוא רה"י, והחמירו בו כדין כרמלית, כ"א שנתנו בו דין כרמלית מדרבנן. וכדמצינו בעירובין (סז, ב) בגמרא: "רב אשי אמר לעולם ארישא, הן אמרו והן אמרו. הן אמרו קרפף יתר מבית סאתים שלא הוקף לדירה אין מטלטלין בו אלא בארבע אמות, והן אמרו אין מטלטלין מרשות היחיד לכרמלית. בית סאתים דשרי לטלטולי בכוליה אסרי רבנן לטלטולי, לא מן הים לתוכו ולא מתוכו לים. מאי טעמא רשות היחיד גמורה היא יתר מבית סאתים דאסור לטלטולי בכוליה שרו רבנן לטלטולי מתוכו לים ומן הים לתוכו. מאי טעמא דלמא אמרי רשות היחיד גמורה היא, ואתי לטלטולי בכוליה. ומאי שנא תוכו שכיח, מתוכו לים ומן הים לתוכו לא שכיח." ע"כ. הרי דהגמרא משתמשת במילים רה"י גמורה על בית סאתיים, משא"כ על יתר מבית סאתים גזרו "דלמא אמרי רשות היחיד גמורה היא".

ומשמע מזה, דבקרפף חסר משם רה"י. וגם מרש"י שם משמע דהוא כרמלית ממש, ע"ש. וכן מצינו לשון רש"י בעירובין (צ, ב) ד"ה

ושמואל אליבא דרבנן: "בגג יחידי יותר מבית סאתים, כיון דאמר דהאי גוד אסיק - לא הוי היקף לדירה, וכרמלית היא, ליטלטל מיניה לקרפף יותר מבית סאתים שתי אמות בזה ושתי אמות בזה".

ומדברי תוספות שבת ו, ב ד"ה "ארבע רשויות לשבת" נמי מוכרח כן דכתב: "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 וי"ל דההיא רה"י גמור אלא לענין דאין מטלטלין בו אלא בד"א עשאוה ככרמלית והרי כבר שנה רה"י וכרמלית".

מכל הנ"ל נראה דקרפף יש לו ב' דינים, א - רה"י ב - כרמלית. ולא דהוא רה"י עם דיני כרמלית. כ"א דמדרבנן יש בו ב' הדינים יחד. וכלשון התוס' "והרי כבר שנה רה"י וכרמלית" ודו"ק.

ולפ"ז אולי אפשר לתרץ קושיית הגרעק"א מדברי רש"י בדף פ ודף צט, ויש לעיין בכל סוגיא לעצמה.

בסוגיא דדף פ, א השאלה היא האם ב' רה"ר מצטרפים או לא. וקאמר הגמרא דאם יש רשות שיש חיוב חטאת ביניהם אז מפסקתן ונעשין ב' רשויות. וע"ז כתב רש"י דבעינן רה"י גמורה ולא קרפף יותר מב' סאתים. ואפ"ל דרש"י סובר כיון דמדרבנן יש לו דין כרמלית, ואינו רה"י גמור, א"כ לא הויא הפסק רשויות. משום דמאחר שקרפף יש לו דין כרה"ר בזה דאסור להעביר ד' אמות א"כ לא שייך לומר שהוא רשות המפסקת.

ואולי יש לדמותו קצת לגדר מצא מין את מינו וניעור, וכדמצינו שאדמוה"ז השתמש בסברא זו בסימן שמה סעי' כה וז"ל: "ויש אומרים שאין מקום פטור בכרמלית אלא ברשות הרבים אבל בכרמלית אנו אומרים מצא מין את מינו וניעור דהיינו המקום פטור מצא את הכרמלית שהיא מינו שהיא ג"כ מקום פטור מן התורה וניעור ונתחזק ע"י מינו להצטרף עמו ולהיות כמוהו". ואע"פ שהגמרא משתמשת בלשון "חיוב חטאת" מ"מ לומד רש"י שעיקר כוונת הגמרא היא רשות היחיד. וזהו כוונת רש"י שם בד"ה "והוא שיש חיוב חטאת ביניהם" שכתב, "שמופסקות ברשות היחיד, אבל אם היה כרמלית מפסיקן, כגון קרפף יותר מבית סאתים, או בקעה ושני בתים פתוחים, אחד לרשות הרבים זה ואחד לזה, והוציא חצי גרוגרת מבית זה לרשות זה, וחצי גרוגרת מבית זה לרשות זה שהיא פתוחה לה חייב, דכיון דלא מפסיק לה רשות היחיד חדא רשותא הוא". ע"כ. דרש"י הדגיש רה"י במקום חיוב חטאת. ואולי זו כוונתו לבסוף שכתב דכיון דלא מפסיק לה רשות

היחיד חדא רשותא הוא, היינו דבעינן שם רה"י כדי שלא יהא חדא רשותא, ובקרפף חסר שם רה"י. מאחר דרבנן מהני לדאורייתא.

ובנוגע לסוגיא דדף צט ג"כ י"ל לפי הנ"ל. דרבנן מהני לאורייתא. והוא דשם בסוגיא הענין הוא דכשיש לנו גדר שמקיף לכרמלית ועושה הכרמלית לרה"י אי אמרינן דמאחר שעושה הכרמלית רה"י כ"ש שהגדר עצמה נעשית רה"י.

וע"ז כתב רש"י דרק אם הגדר מקיף מקום שפחות מבית סאתים אבל אם המקום הוא יותר מבית סאתים בודאי לא אמרינן הק"ו.

ואפ"ל בהקדם מ"ש תוספות שם בד"ה 'ומוקף לכרמלית ועשאו רה"י': "אומר ר"י דמשמע דדוקא מוקף לכרמלית דכיון דמוקף לכרמלית אין כ"כ סברא שיעשה רה"י מטעם דלאחרים עושה מחיצה אבל מוקפת לרה"ר ועשאו רה"י פשיטא דלעצמו נמי מהני". ע"כ. היינו דהתוס' כתבו דכל השאלה של הגמרא היא משום דמאחר שהמקום הוא כרמלית א"כ השינוי מכרמלית אינה כ"כ לומר הק"ו (ואפשר לפרש באו"א אבל כן משמע מלשוננו). ולפ"ז אפשר לומר דרש"י סובר, דאם ה' מקיף קרפף יותר מבית סאתים, מאחר דלאחר ההיקף עדיין נשאר שם כרמלית, אין לומר הק"ו כיון דלא שינה שם הרשות, דמעיקרא היתה כרמלית ועכשיו היא כרמלית. עכ"פ מדרבנן, ודרבנן מהני לדאורייתא.

ולפ"ז אפשר ליישב רש"י מקושית הגרעק"א. ומ"מ לפ"מ שהבאנו לעיל דהגרעק"א בעצמו סובר דרבנן לא מהני לדאורייתא אתי שפיר מה שהקשה לשיטתו, ומ"מ רש"י מיושב בהכי.

ובעצם ענין דקרפף יש לעיין, דלכאורה כל ענין בית סאתים נלמד מהמשכן, וכלשון אדמוה"ז בסימן שנח, וסמכו חכמים שיעורים אלו לשיעורי חצר המשכן לפי שכל מלאכת שבת והלכותיה אנו למדין ממשכן וחצר המשכן גם כן לא היה מוקף לדירה והיו מטלטלין בכולו לפיכך לא רצו חכמים לאסור עד שיעור זה ועד בכלל אבל יותר משיעור זה אפילו משהו אסור לטלטל בו אלא בד' אמות וכן להוציא מחצר לתוכו ומתוכו לחצר. והיינו שכל ענין קרפף שלא הוקף נלמד מחצר המשכן שג"כ אינו מוקף לדירה.

והנה בלקוטי שיחות - כרך כד פרשת תצא, ב', ונדפס גם בחידושים להל' ביהב"ח סימן יג הביא כ"ק אדמו"ר זי"ע דברי הספרי עה"פ כי חבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך, בית לרבות היכל.

והקשה כמה קושיות ובפרט לשיטת הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק יא הל' א' דכתב מצות עשה לעשות אדם מעקה לגגו שנאמר ועשית מעקה לגגך, והוא שיהיה בית דירה. ובהל' ב' כתב אם כן למה נאמר גגך, למעט בתי כנסיות ובתי מדרשות לפי שאינן עשויים לדירה, ע"כ. הרי דלהרמב"ם בעינן בית דירה, ומשום"ה בתי כנסיות ובתי מדרשות פטורין ממעקה. וא"כ איך שייך לחייב ההיכל במעקה מאחר שאינו בית דירה.

ותירץ כ"ק אדמו"ר דעיקר ענין דירה תלוי באכילה כמו שמצינו לענין סוכה "תשבו כעין תדורו" ועיקר ענין ישיבת סוכה היא האכילה. ולפ"ז מאחר שאוכלין קדשים במקדש א"כ נקרא מקום דירה. ול"ד לבתי כנסיות ובתי מדרשות, דשם אוכלין רק אכילת עראי משא"כ קדשים הרי מצות אכילתן עושהו קבע וגם שנאמר בהם למשחה לגדולה. ע"ש.

ומ"מ יוצא מדבריו דהמשכן נקרא מקום דירה, וא"כ איך למדין הדין "קרפף שלא הוקף לדירה" מהמשכן וכלשון אדמוה"ז "וחצר המשכן גם כן לא היה מוקף לדירה".

ואפ"ל כמו שתירץ כ"ק אדמו"ר החילוק בנוגע מזוזה ומעקה, דהיכל אינה מחוייב במזוזה. וכתב שם בהערה 50 וז"ל: "יש לחלק בין שם דירה לענין מזוזה לשם דירה גבי מעקה (שענינו השמירה שלא יפול הנופל) וכו'. וי"ל שלכן צריך ריבוי מיוחד לחייבו במעקה "בית לרבות היכל" כי לולא זה הו"א אין זה בכלל "עשויין לדירה". ע"כ.

ר"ל דכל הסברא דהיכל נקרא בית דירה הוא רק מצד גזיה"כ של בית לרבות היכל. אבל בעצם אינו מקום דירה. רק דלענין מעקה סגי בדירה כזו מגזיה"כ. משא"כ לגבי מזוזה, דלא סגי בדירה כזו. ואולי בנוגע קרפף ג"כ לא סגי בדירה כזו. ויש לעיין בדבר.



מהות השם 'כרמלית'

הרב אלחנן לשם

מנהל ביהמ"ד

תנינן במס' שבת (ו, א): "ד' רשויות לשבת - רשות היחיד, רשות הרבים, כרמלית, מקום פטור." ולעיל (ג, ב) פירש"י דהשם "כרמלית" הוא מהפסוק בישעי' (י, יח) "וכבוד יערו וכרמלו." דכרמל פירושו

מקום שהונח לשדות וכרמים, ועפ"ז מפרש רש"י שמקום הזה אינו לא הילוך תמיד לרבים ולא תשמיש רה"י, שזהו גדר הכרמלית.

ובתוד"ה 'כרמלית' (ו, א) מביא את הגמ' בירושלמי דתני ר' חייא כרמל, לא לח ולא יבש אלא בינוני, ה"נ כרמלית אינו לא כרה"י ולא כרה"ר, עכ"ד. והוא מהפסוק (ויקרא ב, יד) "אביב קלוי באש גרש כרמל תקריב את מנחת בכוריד".

ולכאורה, זה שרש"י לא הביא הירושלמי הנ"ל כמו התוס', הוא מפני שמילת "כרמל" בפרשת ויקרא קאי על סוג תבואה, משא"כ מילת "כרמל" בנבואת ישע"י קאי על מקום שדות וכרמים שזה יותר דומה להתוכן דכרמלית בסוגיין, והוא פשוט.

אבל הרמב"ם בפירוש המשניות מפרש בענין אחר: והוא, דכרמלית באה ממילת "ארמלתא", לדמותו לאשה אלמנה שאינה בתולה ולא בעולת בעל, כמו כן אלו הרשויות אינם רשות הרבים ולא נשלמו בהם תנאי רשות היחיד, ויהי' אמיתת השם "כרמלית", עכ"ד. וכן מפ' הר"ן.

ודבר זה אומר דרשני, דבודאי ידע הרמב"ם שיש מילת "כרמל" בקרא, אותה המילה, ולמה לי' לדחוקי באופן אחר, ובפרט שפירושו אינו אותה המילה "כרמל", כ"א בלשון ארמי ובאופן שצריכים לדחוקו במילת "כרמלית"?

ואולי י"ל דהרמב"ם לא סב"ל לדרוש מקרא כרש"י והתוס' מפני שלפירושם הנה מילת "כרמלית" מצ"ע אינה מבטאת איזה חסרון. זאת אומרת, הן אם מפרשים שהמילה באה מ"מקום שדות וכרמים" והן כשמפרשים שהמילה באה מסוג תבואה שהביאו לקרבן מנחה, הנה בעצם המילה לא מודגש שום חסרון כלשהו. ולכן, רש"י והתוס' צריכים לפרש מה החסרון, כי בלי פירושם הנה עצם המילה היא נטרלית.

ולכן בחר הרמב"ם במילה אחרת, אשר עצם המילה מבטא שיש כאן איזה חסרון. כי כשאומרים "אלמנה" הרי עצם המילה מבטא שיש כאן איזה אי-שלימות, וכמו שאומרים "גרשה" או אומרים על בן-אדם שהוא "נכה" ר"ל, שבעצם המילה מודגש שיש כאן איזה חסרון. והן אמת שהרמב"ם ג"כ אזיל ומפרש החסרון - "שאינה בתולה ולא בעולת בעל, כמו כן אלו הרשויות..." - כי בזה הוא מדמה החסרון דהאלמנה להחסרון דרשות הכרמלית בסוגיין, אבל הרויח בזה

שבמילת כרמלית עצמה מודגש שיש כאן חסרון, כי אינה לא כרה"י או רה"ר.

ועפ"ז יש לבאר גם למה הוסיף הרמב"ם "ויהי" אמיתת השם כארמלית", ומה ניתוסף לנו בזה. וע"פ הנ"ל א"ש דמפני שרצונו לבחור במילה כזאת אשר בעצם המילה מבטאת החסרון, לכן מוסיף שאמיתת השם צ"ל "כארמלית", כדי להדגיש חסרונה, ודו"ק. וראה בס' 'ברכות שמים' (אות שה) שמפרש דלדעת הרמב"ם הרי נגרע כחו של הכרמלית לגבי שאר רשויות, כי באמת מן התורה הוי מקום פטור לגמרי, ואתי רבנן לאסור הטלטול מכרמלית לרה"ר או לרה"י, דעי"ז נגרע הכח שלו, עיי"ש. וראה גם בחי' הראש יוסף שמפרט ב' סוגי כרמלית, יעו"ש.

וע"פ כהנ"ל אולי יש ליישב למה אדה"ז בשולחנו תפס דוקא פירוש הרמב"ם הנ"ל, וז"ל (סי' שמה סעי' יט): "איזו היא כרמלית? מקום שאינו הילוך לרבים וגם אינו מוקף מחיצות כהלכתן, וזהו כארמלית, כלומר כאלמנה שאינה לא בתולה ולא נשואה כך זה אינו מוקף מחיצות כרה"י ואינו הילוך לרבים כרה"ר". ולכא' תמוה למה תפס כלשון הרמב"ם ולא פירש כרש"י או כהירושלמי? ולפי הנ"ל א"ש, דרק לפי פירושו של הרמב"ם הרי במילת כרמלית עצמה מודגש יותר מהו גדרה, כנ"ל.

ולהעיר, שגם סברת הרמב"ם שונה לכאורה מסברת רש"י והתוס', כי לשיטת התוס' הרי בודאי יש קצת לחות ויבשות בהכרמל, אלא שלא נשלם בו, וה"ז "לא לח ולא יבש" וכן לפירש"י הרי במקום הכרמל יש מקצת הילוך דרבים - רק לא הילוך תמידי - ומקצת תשמיש רה"י. משא"כ לסברת הרמב"ם הרי אא"ל דבאלמנה יש מקצת הגדר דבתולה וגם בעולת בעל כי, אדרבה, אין אצלה ענינים אלו כלל וכלל כפשוטו, ואכמ"ל.



הטעם דגדול המצווה ועושה

צבי הירש נאטיק
תושב השכונה

מקור לשון התוס' (בביאור מחז"ל "גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה) שהובא באה"ת להצ"צ.

וז"ל הצ"צ באוה"ת מסעי עמ' א'תיג - בהוספת סימני פיסוק, מ"מ ועוד [בחצאי ריבוע]: "גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה, פ"ד דב"ק ופ"א דקדושין ופ"ק דעכומ"ז ד"ג. וכ' התוס' וז"ל: "משום דהמצווה יש בידו שכר קבלת הציווי ושכר עשיית המצווה, ועוד כי יצה"ר מתגבר על המצווה להחטיאו", עכ"ל. ופ"ק דקדושין כ' כי מי שאינו מצווה יש בידו פת בסלו, שאם ירצה יניח ולא יעשה, אבל המצווה דואג לקיים מצות בוראו שהרי אין לו פת בסלו. ור"ל, דא"כ המצווה ועושה הוא קבלת עול יותר מבשאינו מצווה שאין בו קבלת עול כיון שיש לו פת בסלו.

נמצא הם ג' טעמים, הא' קבלת עול, הב' שהיצה"ר עומד לנגדו ועכ"ז הוא מתגבר עליו, ג' שכר קבלת הציווי. עכ"ל, עיי"ש בארוכה מה שמבאר בזה.

והנה מאמר הנ"ל דגדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה נמצא בכ"מ בש"ס (וכמו שמציין הצ"צ): פ"ד דב"ק (לח, א. וכ"ה גם בפ"ז דב"ק פז, א), פ"א דקידושין (לא, א) ופ"ק דעכומ"ז (ג, א).

והנה בב"ק (בב' המקומות הנ"ל) לא כתבו התוס' בזה כלום.

וז"ל התוס' בקידושין שם: "נראה דהיינו טעמא, דמי שמצווה ועושה עדיף, לפי שדואג ומצטער יותר פן יעבור, ממי שאין מצווה שיש לו פת בסלו, שאם ירצה יניח", עכ"ל. וז"ל התוס' במס' ע"ז שם: "פי' מפני שהוא דואג תמיד לבטל יצרו ולקיים מצות בוראו", עכ"ל.

[ובתוס' הרא"ש לקידושין שם (באמצע הדיבור) כתבו, וז"ל: "והיינו טעמא דמי שמצווה ועושה עדיף לפי שדואג ומצטער תדיר שירא שמא יעבור וצריך לכוף את יצרו יותר ממי שאינו מצווה שאם ירצה יניח וכו'", עיי"ש].

וצריך עיון וחיפוש מהיכן העתיק הצ"צ לשון התוס' הנ"ל, שכתב עליו וז"ל . . עכ"ל" (דלא כבהבאת דברי התוס' בקידושין שלא כתב "וז"ל . . עכ"ל", והעתיק רק את תוכנו), והיכן מצינו בתוס' לפנינו הענין דשכר קבלת הציווי ושכר עשיית המצווה*.



(*) אבל ראה בחי' הריטב"א שם שכתב סברא זו והביאו גם בשם הרמב"ן, וכן הוא בתוס' הרא"ש שם. המערכת.

גדר הכרמלית לשיטת רש"י ותוס'

הת' נחום מישולבין

תלמיד בישיבה

בקושיית הגמ' ז, א: "אטו כל הני לאו כרמלית ניהור", פרש"י בד"ה 'אטו כולהו' וז"ל: "הנך יד ובקעה ואסטונית לא זו היא כרמלית דהוזכר במנין רשויות הא קתני אינה כרה"י ולא כרה"ר ואין מוציאין כו" ש"מ זו היא רשות שלישית" עכ"ל. וצ"ע לכאור בדברי רש"י במאי דנקט הדין "דאין מוציאין" והשמיט הא ד"ואין נושאין ונותנין כו", דהרי זה נזכר תחי' בהברייתא קודם ל"ואין מוציאין כו".

ונראה לומר בזה ובהקדים, דהנה בדברי הגמ': "חצרות של רבים ומבואות שאינן מפולשין עירבן מותרין לא עירבן אסורין" פרש"י (ו), א) בד"ה 'לא עירבן אסורין': "מפני שהבית מיוחדת לבעלי" והחצר רשות לכולן ונמצא מוציא מרשות לרשות אע"פ ששתיהן רה"י לעשות סייג לתורה להרחיק שלא יוציא מרה"י לרה"ר. עכ"ל.

ומדברי רש"י משמע דטעם האיסור להוציא מרה"י לחצר שלא עירבו הוא משום דנחשב להוצאה מרשות לרשות. דמ"ש 'והחצר רשות לכולן' כוונתו בזה לבאר משום מה חצר של רבים נחשבת כרשות אחרת, אף שגם לבעל הבית יש שייכות וזכות בהחצר. דמ"מ היות והיא שייכת גם לאחרים, הר"ז נחשב כשתי רשויות חלוקות. וממילא כשמוציא מביתו לחצר 'נמצא מוציא מרשות לרשות'.

וכן מפורש מדבריו בעירובין (יב, ב ד"ה 'חצירות'): "מפני שהבית מיוחדת לבעלי" והחצר רשות חבירו מושל בה ונמצא מוציא מרשות לרשות ורבנן גזור שלא להוציא מרה"י לרה"י וכו'".

[וזהו אמנם שלא כדברי אדה"ז בסי' שסו ס"א שכתב הטעם שאסור לטלטל מבית לחש"ר משום ד"החצר היא רשות משותפת לכולן ודומה קצת לרה"ר", וצ"ע למה נקט דוקא טעם זה. ויש ליישב ואכ"מ.]

ב. והנה בנוגע כרמלית כתב רש"י לעיל ג, ב ד"ה 'בעי אביי': "וגזור רשות מדבריהם לשבת שאסור להכניס ולהוציא ממנו לרה"י ולרה"ר ושמך כרמלית כדתניא בפרקין ד' רשויות לשבת רשויות לשבת כרמלית כו'".

ולפי המבואר לעיל בדברי רש"י דהטעם שגזור להוציא לחצר של רבים משום דהוא נחשב כרשות אחרת (ולא מפני שדומה לרה"ר),

מובן בפשטות שעד"ז בנוגע לכרמלית, דהא דגזרו בו להיות כרשות בפנ"ע היא בעצם כדי להחשיב הוצאה מרה"י ורה"ר לתוכו "כהוצאה מרשות לרשות".

והיינו, שטעם האיסור גופא מה שגזרו דאסור להכניס ולהוציא מכרמלית לרה"י ולה"ר היא מפני "דחשיב למהוי רשות לעצמה" (עיין רש"י לקמן ז, ב ד"ה 'כזורק בארץ'). דכמו שגזרו רבנן שאסור להכניס ולהוציא מרה"י לרה"י מטעם "הוצאה מרשות לרשות". עד"ז גזרו בכרמלית איסור הכנסה והוצאה ממנו משום שנחשב לרשות בפנ"ע.

ג. אמנם עפ"ז נראה לומר דבנוגע לאיסור טלטול ד"א בכרמלית דכתב רש"י (בד"ה 'אין נושאין') הטעם דגזרו בו משום ד"דומה לרה"ר וגזרו אטו רה"ר", אינו נוגע להא דכרמלית נחשב כרשות בפנ"ע. דכנ"ל הא דהחשיבו כרמלית לרשות הוא בעצם בכדי לאסור הוצאה והכנסה מרשות לרשות, וא"כ בנוגע לאיסור טלטול ד"א דיש בזה הטעם משום "דדומה לרה"ר", לכאורה אין צורך לעשות ממנו לרשות בפנ"ע, דהרי בלאו הכי יש לגזור בו מטעם ש"דומה לרה"ר".¹

ונראה לפי"ז דיש ב' ענינים בכרמלית: א. מה שהוא חשוב מדבריהם כרשות בפנ"ע, ואשר משו"ה נאסר הוצאה והכנסה ממנו לרה"י ורה"ר, ב. "דדומה לרה"ר", ואשר משו"ה נאסר טלטול בה בד' אמות גזירה אטו רה"ר.

ועפ"ז נמצא (לשיטת רש"י עכ"פ) דמה שמביא הבריייתא "ד' רשויות לשבת" ומונה בזה כרמלית, בעצם מיירי דוקא בנוגע הדין ד"אין מוציאין מתוכו לרה"ר וכו' ואם הוציא והכניס פטור". דהרי

(1) הנה בנוגע איסור העברת ד' אמות ברה"ר כתב בבעה"מ (תחי' פ' הזורק) דזהו משום דד"א ש"א קונות לו והר"ז כהוצאה מרה"י לרה"ר. אבל כמוכח דאין ללמוד מזה בנוגע כרמלית שעשו מד"א דיד' 'רשות כרמלית' שאסור להכניס ולהוציא ממנה. דלגבי רה"ר זהו טעם איסור טלטול ד"א גופא מה שקונות לו ד"א דיד' ונמצא מוציא מרשות לרשות. משא"כ כרמלית טעם האיסור היא משום דדומה לרה"ר. ובמילא אין צורך לעשות ממנו רשות (לבד מה שדוחק לכאן לומר דהד"א אמות היא הרשות כרמלית). ודו"ק.

ולהעיר מדברי רש"י עירובין מה, ב (ד"ה 'בלבד') בנוגע ד' אמות של אדם שגזרו רבנן לענין תחומין שכתב הטעם דאסור להכניס חפציו חוץ לד"א משום דזהו כרגלי הבעלים, והוסיף "דכל ד"א דכל חד שווינהו לגבי' כרה"י ואסור להכניס מחוצה להן לתוכן", ושקו"ט המפרשים (ראה מהרש"ל ומהרש"א) למה אצטרך רש"י להוסיף ד"שווינהו כרה"י", עיי"ש בדבריהם שלכאן מכוונים להנ"ל. ודו"ק.

כנ"ל בזה דוקא נחשב הוא לרשות בפנ"ע [ולהעיר מפהמ"ש להרמב"ם בתחילתו שמביא דיני הרשויות ומשמיט הדין דטלטול ד' אמות עיי"ש. וראה בריטב"א החדשים דהקשה אמאי קתני איסור טלטול ד"א בנוגע כרמלית דוקא ולא ברה"ר ות': "וי"ל דהכא איצטריך, דקס"ד דלא גזור רבנן בכרמלית אלא שלא ישתמשו עמו לרשות אחרת אבל בתוכו לא גזור"²].

ד. ולפי"ז נמצא מובן בפשטות כוונת רש"י הנ"ל (ד"ה 'אטו') מה שהשמיט הדין ד"אין נושאים כו" וכתב רק "ואין מוציאים כו". דהיות דכוונת רש"י לבאר איך ים ובקעה ואיסטונית הם בכלל "רשות שלישית" (דהיינו 'כרמלית'), הרי (כפי שנת' לעיל) זה דוקא מוכח מהא דגזרו רבנן "אין מוציאים מתוכו כו" שזהו דוקא הטעם מה שחשוב כרשות בפנ"ע, משא"כ מהא דגזרו ד"אין נושאים מתוכו" אין להוכיח מזה דזו היא "רשות שלישית", דכנ"ל דין זה גזור רק משום "דדומה לרה"ר".

(ואולי י"ל דזו היא ג"כ כוונתו במש"כ בהבירייתא דד' רשויות לשבת בד"ה אם הוציא והכניס פטור וזו היא כרמלית האמורה למע", דלכאור' זה מובן כבר מדבריו לעיל בד"ה 'והכרמלית' דכתב "לקמי' פריך אטו כל הני ים ובקעה לאו היינו כרמלית כו" (וגם לכאור' היה אפשר לפרש כן בסוף דבריו לעיל בד"ה 'אין נושאים' (וכמו שמובא בר"ן), ולא דוקא אחרי המילות "אם הוציא והכניס פטור"). וע"פ הנ"ל י"ל, דרצה רש"י להדגיש בזה כנ"ל, דהא דכרמלית נחשב לרשות היא דוקא מפאת ד"אין מוצאים . . ואם הוציא והכניס פטור".

ה. והנה יעויין בתוס' ד"ה 'ארבע רשויות' דמקשה: "וליתני ה' רשויות דהא קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה הזורק מר"ה לתוכו או איפכא חייב ואין מטלטלין בו אלא בד"א וי"ל דההיא רה"י גמור אלא לענין דאין מטלטלין בו אלא בד"א עשאוה ככרמלית והרי כבר שנה רה"י וכרמלית" עכ"ל.

(2) ויש להעיר בזה מדברי התוס' לקמן ז, ב ד"ה 'בשוגג חייב חטאת' וז"ל: "כיון דאשמועינן דהאי הוי רה"י והאי הוי ר"ה פשיטא דהמוציא מזה לזה בשוגג חייב חטאת", ע"כ. ומשמע דס"ל שאין צורך כלל לאשמועינן דיני הוצאה שהיא מדאורייתא. ועד"ז י"ל בנוגע טלטול ד"א דס"ל להתוס' דפשיטא דחייב ואין צורך להזכירו (כמ"ש הריטב"א).

ומלשון התוס' דכתבו "וכבר שנה רה"י וכרמלית" (שלא כפי שמוכח בראשונים (רשב"א ר"ן ועוד) "ההיא רה"י הוא מדאורייתא ורבנן הוא דגזור" וכדומה) משמע דס"ל להתוס' דגם קרפף בכלל רשות כרמלית שראוי למנות במנין הרשויות, מפאת הדין ד"אין מטלטלין בד"א". אי לאו ד"כבר שנה כרמלית".

אבל בפשטות נראה שאין כוונת התוס' שמה שרבנן גזור איסור טלטול ד"א בקרפף עשו ממנו "רשות" כרמלית, דכנ"ל אין זה מסתבר שמפאת דין טלטול ד"א לעשות מזה רשות (לבד מה שזהו לכאורה תרתי דסתרי לעשות "חפצא" של רשות כרמלית ברשות היחיד גמור). אלא לכאור' כוונתם דגזור רבנן בקרפף רק דין כרמלית "לענין דאין מטלטלין בו בד"א". כלומר, דאף שהיא במציאות רה"י גמור מ"מ הוא נחשב ככרמלית לענין "דין" דאסור לטלטל בו בד"א (וראה במבוא לצפצפ"נ על התורה דברים עמ' 22 שדן בענין גזירות דרבנן דזהו רק בדין ולא במצי' עיי"ש).

ו. אמנם עפ"ז מובן לכאור' דמה שכתבו התוס' "וכבר שנה כרמלית" בהברייתא דד' רשויות אכן אינו מיירי בנוגע "רשות" כרמלית (כשיטת רש"י הנ"ל). דא"כ אינו מובן למאי נפ"מ אם כבר שנה "רשות" כרמלית אם לאו, דאף אם לא שנה בהברייתא "רשות" כרמלית אין מקום למנות קרפף בכלל רשות כרמלית, שהיא רה"י גמור. אלא מוכח לכאור' דאיירי בנוגע דין כרמלית דוקא.

ולפ"ז נמצא דאכן לשיטת התוס' אין הכרמלית "חפצא של רשות", אלא "דינים" שגזור מדבריהם במקומות מסויימים ככרמלית ד"אין לטלטל בו בד"א ואין מוציאין כו". אשר לכן מובן שפיר איך אפשר למנות קרפף בכלל ה"רשויות" שהיא בעצם רק כרמלית לענין דינה.

[אמנם לכאור' אין להוכיח כן לשי' התוס' ממאי דמקשה דליתני ה' רשויות מהא דקרפף אין מטלטלין בו בד"א, דהרי בפשטות ההוא של התוס' ה' (ועד"ז שאר הראשונים דהקשו כן) שקרפף אינו נחשב לרה"י גמור (וכפי שמשמע דכן למד למסקנא התוס' בעירובין סז, ב בד"ה 'וממאי', בדברי הגמ' "דלמא אמרי רה"י גמורה היא", עיי"ש היטב].

ז. וע"פ האמור יוצא דפליגי רש"י ותוס' בעצם גדר הכרמלית, דרש"י ס"ל דזהו ג"כ ענין של "רשות" (כנ"ל מפאת הדין דאין מוציאין

מתוכו כו'). אבל לשיטת התוס' אין "רשות" כרמלית, רק דינים שגזרו מדבריהם (הנקרא כרמלית) לאסור הוצאה והכנסה, וטלטול ד"א [ועיין בחי' הרשב"א לעיל ג, ב, בנוגע ספיקת אב"י אם ידו ש"א תעשה ככרמלית מאי דמקשה על דברי רש"י לעשות כרמלית ברה"י שעולה עד לרקיע, ובפשטות משמע דס"ל כנ"ל בגדר כרמלית דזהו חפצא רשות. ועד"ז משמע מלשונו הנ"ל בתי' קושיית התוס' עיי"ש].

כ"ז היא מה שנלע"ד בהבנת שיטת רש"י ותוס' בגדר הכרמלית. ובנוגע מקום פטור אף שלכאור' צ"ע ממ"ש רש"י (ו, א בד"ה 'אדם') "דבטל אצל רה"י ואצל רה"ר", ולקמן (ז, ב בד"ה 'כזורק') כתב: ד"חשיב למהוי רשות לעצמו", אמנם לפי האמור מוכרח לומר (איך שנימא ההסברה בזה) דגם למקו"פ יש גדר של "רשות" לשיטת רש"י (אם כי לא כרשות כרמלית) דהרי הוזכר זאת במנין הרשויות. והדבר צ"ע ואכמ"ל יותר.



אגוז ע"ג מים

הת' יוסף יצחק קליין תלמיד בישיבה

א. בגמ' שבת ה, א: א' שהכניס ידו לחצר [חבירון] וקיבל מי גשמים והוציא חייב והקשתה הגמ' מה לי הטעינו חבירו מה לי הטעינו שמים, והגמ' שקו"ט בכותל משופע ולבסוף מתרצת הגמ' שמדברים בגומא, ואזדא רבא לטעמי' שמים ע"ג מים היינו הנחתן ואגוז ע"ג מים לאו היינו הנחתן וע"ז בעי רבא אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מהו בתר אגוז אזלי' והא ניח או בתר כלי אזלינן והוא לא ניח וע"ז השיבה הגמ' תיקו ע"כ.

ובתוס' ד"ה אגוז, הקשה שלכאורה אנו רואים בב"מ בנוגע לספינה ע"ג מים וקפצו בהם דגים דאמרי' שאע"פ שהספינה עכשיו ניידי אפ"ה אמרי' "ספינה מינח נייחא ומיא הוא דקא מטטי לה" ולהכי קנו הדגים, וא"כ אמאי הכא לא אמרי' ג"כ שאגוז שצף ע"ג מים אגוז מינח נייחא ומיא הוא דקא מטטי לה? וע"ז מתרץ תוס' שהתם מדברים בנוגע לקנין ובהא לא איקרי חצר מהלכת דחצר ילפי' מיד ויד נמי איהו דקא מסגי תותא וקא ממטי לה, משא"כ הכא שמדברים בדיני שבת, דילפי' ממשכן ושם לא היה מסתמא אלא כדרך שמצינעים חפצים בנ"א, ע"כ.

ב. והנה בחי' הרמב"ן, רשב"א, ור"ן, שג"כ מקשים שאלה זו של תוס', אבל לא כמו תוס' שמקשה על המקרה דאגוז שצף ע"ג מים אלא לקמן בהאיבעי דרבא "באגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים" והקשו שאמאי בספינה אמרי' דקונה משא"כ הכא נשאר באיבעי, ומשני כמו תוס'. ולכאור' צ"ב מהו החילוק בין מקרה הראשון בהגמ' באגוז ע"ג מים למקרה השני בגמ' באיבעי דרבא ומהו החילוק בין תוס' והראשונים שהקשו שאלתם במקרה אחר.

וי"ל בזה ובהקדים, דבחי' המהרי"ט מביא שאלת תוס' והקשה על תוס' שלכאורה מהו הדמיון בין ב' הגמ' שתוס' מדמה התם להכא והקשה עליהם הא התם בב"מ מדברים בדג שקפץ בתוך הספינה והספינה ע"ג מים, וא"כ כשקפצו הדגים בתוך הספינה קפצו לתוך חצר שבעצם נחה ואינה מהלכת ורק המים שתחתיו הוי ניידי וא"כ שפיר יכולין לומר התם "ספינה מינח נייחא ומיא הוא דקא מטטי לה", משא"כ הכא באגוז ע"ג מים הרי האגוז צף ע"ג מים שה"ה חצר מהלכת וא"כ בודאי מובן אמאי אמרינן דלאו היינו הנחתן וא"כ מהו הדמיון ביניהם, ולכאורה זוהי קושיא עצומה.

וע"ז מתרץ המהרי"ט שכוונת התוס' בשאלתו הוא באופ"א קצת, שזה שאנו רואים שאגוז שצף ע"ג מים דניידי הנה פי' הגמ' בזה שלא הוינו הנחתן הוא שמזה עצמו שהמים הוי במציאות וגדר של חצר מהלכת ותמיד בגדר ניידי א"כ גם האגוז שצף עליו אע"פ שאפשר שמצ"ע הוי האגוז בגדר של נח אפ"ה עכשיו שנמצא ע"ג המים שמציאותם ניידי גם האגוז נעשה כמו"כ גדר של ניידי ומטעם זה אמרי' לאו היינו הנחתן וא"כ הקשו בתוס' שגם הספינה ג"כ שמצ"ע הוי בגדר של נח אפ"ה מצד זה שנמצא ע"ג המים שהם במציאות של ניידי א"כ גם הספינה נעשית בגדר של ניידי וא"כ אמאי התם קונה הדגים (פי' הוי הנחה), משא"כ הכא לא הוי הנחה ע"כ.

ולפי"ז אפשר לפרש בפשטות סברת המחלוקת בין תוס', ושאר הראשונים שרצו לפרש שאלתם על האיבעי דרבא, דלפי הרמב"ן וכו' הם סוברים, שזה שהאגוז לא הוי הנחה הוא בפשטות שהאגוז נמצא על חצר מהלכת דניידי (מים), משא"כ הספינה הוי דבר שנח וא"כ הדגים שקפצו על הספינה הוי מונחים בחצר דלא נח וכמו שהקשה המהרי"ט על תוס', וא"כ אין סברא כלל לדמות שני המקרים ביחד ורק באיבעי דרבא "שאגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים" דשם האגוז ג"כ מונח ע"ג מקום נח בדומה ממש להספינה שם וא"כ קשה מהו החילוק

שביניהם, משא"כ תוס' סב"ל כנ"ל בביאור המהרי"ט ולהכי אין לו קושיא כלל¹.

ג. והנה לאחר שאלה הנ"ל בתוס' בנוגע לספינה, כתב התוס' לתרץ השאלה שקנין שאני שבקנין "לא איקרי חצר מהלכת דחצר ילפי" מיד ויד נמי איהו דקא מסגי מתותא וקא מטטי לה". פי' שבספינה שאני שיוכל לקנות הדגים שקפצו בו אע"פ שהספינה שטה ע"ג המים, שלומדים קנין מיד וביד נמי אמרי' סברא זו דאע"פ שהיד עכשיו זזה וניידי כמו הגוף אפ"ה אמרי' "איהו קא מסגי. ", משא"כ בשבת אנו לומדים ממשכן ומסתמא לא היה, ע"כ.

ובחת"ס הקשה על תוס' שלכאורה אינו מובן מהו הדמיון בין ספינה שהולך ע"ג מים ליד שהולך עם הגוף הא ביד הוא מחובר ממש עם הגוף ומתנענע מדעתו וא"כ אפשר שדוקא שם יכולין לומר סברא הנ"ל, אבל בספינה שאינה מחוברת כלל ואינה מתנענעת כלל לשום דעת אפשר דלא, איקרי נח.

ומתרץ החת"ס שבאמת ידו שכתבו בתוס' ר"ל לכלי שבידו, דפשוט הוא דבנותן הגט בידה היינו אפי' ככלי שבידה ובקלתה ומביא הכרח לזה שאלת"ה מנא לן ללמוד כלל "מונתן בידה" גגו חצירו וקרפיפה אפשר דבא לרבות דוקא כלי שבידה וגם דוחק לומר דאין סברא לחלק בין כלי שבידה ממש לחצירה וא"כ ע"כ מוכרחים לומר שכלי שבידה היינו ידה דקרא, ובמילא עכשיו יכולין ללמוד מונתן בידה גגה חצירה וקרפיפה, ולפי"ז כתב החת"ס שהדמיון ביניהם הוא שמה לי כלי שביד אדם שמוליכו על דעתו (ואינו מחובר לו) או אדם בתוך הכלי היינו הספינה ומוליכו מדעתו וכיון שהספינה מינח נייחא ואילו המים הוא דקא ממטי לה על דעתו של אדם המנהיגה הו"ל ממש ככלי שבידו, ע"כ.

(1) ועי' בשאלה זו ג"כ בספר מקור הלכה ומתרץ שם דכעין זה מעצמו שבדאי אגוז ע"ג מים לא הוי הנחה שאפי' אם האגוז איקרי עומד מ"מ אכתי המקום לא מיקרי עומד ובעינין שהמקום יהיה מונח דווקא ובלא"ה פטור, ע"כ (וכסברת הנ"ל בשאלת המהרי"ט). ויש לתרץ עוד טעם שהכא גבי אגוז פשוט שלא הוי הנחה דהכא בעי הנחה מע"ג מקום ד' וליכא (מים), משא"כ לקמן "באגוז בכלי" שפיר יש הנחה במקום ד' ועי' ברמב"ם [פי"ג מהל' שבת ה"ד].

ד. והנה בגה"ש הקשה רעק"א על דברי תוס' הנ"ל שמתרץ שספינה הוי כמו יד, ויד נמי איהו דקא מסגי מתותא וקא ממטי לה, ולכאורה "תמוה לי הא בנותן גט ביד עבדה אמרי' דהוי חצר מהלכת והא הוי דומיא דידו אע"כ דאמרי' דומיא דידו דא"א להלוך ממנו דהקונה ותמיד ידו אצלו כך בעי' חצר שאינה המלכת ממנו דהקונה וצע"ג".

והיינו דרעק"א הקשה על תוס' שלכאורה מתוס' משמע שלפי שספינה דומה ליד ויד בעצמו אמרי' שאע"פ שהולך כמו הגוף אפ"ה אמרי' שהיד באמת נייחי ורק איהו קא מסגי מתותא, ולכאורה עבדה ג"כ נחשב כידה ואפ"ה אמרי' שבנותן גט לתוך ידו הוי חצר מהלכת ואמאי הא הוי ידה.

אבל לפי הנ"ל דסברת תוס' לפי דברי החת"ס אפשר לתרץ שאלה זו שלפי הנ"ל שידה היינו כלי שבידה וכל הדמיון היה, מפני שכמו שהכלי שבידה, שמוליכה על דעתה כן הוא גם בהספינה שמנהיגה ע"ג המים מדעתו – וא"כ כל הסברא הכא הוא ששניהם הוי ניידי מדעתם ובמילא אע"פ שבאמת ניידי אפ"ה ידה נחשב לחצר שאינה מהלכת וקונה, א"כ "בעבד" שאינו מוליכה מדעתה (שזה דבר שא"א) א"כ בודאי זה שניידי אם מניחים בתוך ידו גט, בשבילה לא קני דהוי חצר מהלכת, משא"כ בכלי שבידה שמוליכו מדעתה קני הגט.

ה. וראיתי גם בספר חי' הגר"י שמביא שאלת רעק"א ורוצה לתרץ כעין מה שביארנו לעיל מדברי החת"ס ומתרץ דודאי גם התוס' סוברים דידה הוי מהלך כמו כל הגוף, והא שכתבו ויד נמי איהו דקא מסגא מתותא, פירושו הוא כמוש"כ בב"מ דף יא שהגמ' שקו"ט שם איך לומדים גגה חצירה וקרפיפה, ומבאר מזה שבפסוק כתוב "ונתן בידה" ולא כתיב בידה יתנהו, קאי ונתן על וכתב לה שיהיה נתינה כל דהו (רש"י), היינו שמזה שלא כתיב ובידה יתנהו רק ונתן בידה אין הפי' שצריכים להניח דוקא ביד ערומה בלי שום חציצה כלל, אלא סגי שיתן גם ביד מלובש, וה"ה בכלי שבידה שזהו ג"כ בגדר נתינה ביד. וכ"ה דעת התוס' הכא שידה לאו דוקא יד אלא פירושו כלי שבידה והטעם הוא שאע"פ שהכלי ניידי עם הגוף אפ"ה אמרי' דכלי' מינח נייחא ואיהו דקא מסגי תותא וקא ממטי לה, וא"כ כן הוא גם בספינה שמינח נייחי ומיא הוא דקא ממטי לה ולהכי קונה הדגים שבתוכו, וא"כ לפי"ז מובן בפשטות אמאי כשהניח גט ביד עבדה לא קנה שהעבד ניידי ולא

נח, משא"כ מסיים הגר"י שאם הניח הגט בכלי שביד עבדה יהיה קונה הגט כמו כלי שבידה ע"כ².

ו. ולכאורה לפי ב' הביאורים הנ"ל יוצא נפק"מ להלכה שמה יהיה הדין במקום שיש ספינה ע"ג מים ואין עליו שום אדם שמנהיגה וקפצו בה דגים, או בעבד שנקט כלי בידו ונותנין גט בתוכה, מהו גדרו של שניהם, לפי דעת החת"ס שמבאר שסברת התוס' בהדמיון בין ספינה ליד הוא דוקא באדם המנהיג את הספינה ובמילא הספינה ניידי מדעתו, ומשמע שדוקא בהא קונה אבל אם היה שם ספינה בלי מנהיג או עבד אפי' בכלי לפי שאינו מדעתה א"כ אינו קונה הדגים או הגט, משא"כ לפי החי' הגר"י הנ"ל שכל הסברא היא שהכלי והספינה מינח נייחא ורק ניידי מד"א ומטעם זה קונה א"כ בספינה בלי מנהיג וגם בעבד שנקט כלי בידו בשניהם קונה שא' הספינה ואחד הכלי מינח נייח.

אבל הגור ארי' למד באו"א קצת שמביא שאלת הגמ' "בעי רבא אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים" – והקשה שלכאורה כמו שאומרים ש'רכוב כמהלך דמי' ובודאי שאם נותנים עליו לא נקרא הנחה, וא"כ כן היה לנו לומר באגוז בכלי שלא נקרא הנחה שהוי כמו בהמה שמהלך דאמרי' דלא הוי הנחה, ומתרץ ששאני "רכוב" שהבהמה הולכת מחמתו ולכן נחשב הוא כמהלך, "אבל אם היה האדם בספינה גם שם מיבעי לי אם בתר האדם אזלינן והאדם נח או בתר ספינה אזלינן והספינה אינה נח", ע"כ.

וא"כ מכ"ז יובן שאם האדם יהיה מנהיג הספינה יהיה שאלה אם יהיה הנחה או לא פי' – בתר מי אזלינן – אבל משמע שאם היה ספינה בפ"ע בלי שום מנהיג עליה בודאי אמרי' מן הדין שלא נח שאזלינן בתר הספינה והא לא נח (ורק אפשר שע"ז אנו מחדשים הסברא לומר שספינה מינח נייחא ומיא הוא דקא ממטי לה והוי הנחה וקונה הדגים).

ז. והנה לקמן בתוס' מביא שאלת הגמ' לקמן "בעי רבא", ומפרש האם הוא דרך כך להצניע חפצים או לא, והקשה תוס' שאע"ג שלכאורה בודאי לא הוי הנחה דקי"ל רכוב כמהלך וגם בריש פ' בתרא משמע נמי דאם נותן על אדם כשהוא מהלך דלא חשיב הנחה, דקאמר

(2) וראיתי עוד השפ"א הכא שרוצה ג"כ לתרץ קושיית הגה"ש על תוס' – שאפשר לומר בפשטות שלעולם ספינה לומדים מיד שאינו מהלך מחמת עצמו וקונה, והא דמניח גט ביד עבדה לא קנה זהו לפי שאין יד העבד בלבד נעשה חצר אלא כל הגוף שלו ג"כ הוי החצר והוא ניידי משא"כ בספינה רק הספינה הוי החצר והוא נח בעצמו.

מניחו עליה כשהיא מהלכת ונוטל ממנה כשהיא עומדת, ואעפ"כ מתרץ תוס' שאפ"ה הכא בעי' אם היה רגילות לעשות באופן כזה או לא ואם היה רגילות באופן כזה יהא נחשב להנחה (ועיין בתוס' הרא"ש ע"ז).

ובתוס' ישנים על אתר הקשה שלכאורה מהו שאלת תוס' לדמות אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים, לאדם שרוכב על בהמה או אדם שמהלך ומניח חפץ הרי זה דומה לאגוז ע"ג מים, והיה צ"ל "דאם מהלך וכלי בידו ובא א' ושם בכלי".

ואפשר לפי הנ"ל בחי' מהרי"ט לבאר סברת המחלוקת בין תוס' ושאר הראשונים (רמב"ן ועוד) בשאלה מספינה, דנוכל ג"כ לתרץ שאלה זו של התו"י, דלפי הנ"ל סברת התוס' היא שאע"פ שאנו רואים שהאגוז מצ"ע יוכל להיות מציאות של נח אפ"ה מצד זה שהאגוז מונח ע"ג המים שהם בגדר של "נייד" א"כ נעשה האגוז ג"כ מציאות של "נייד", וזה היה הדמיון לספינה, ורק תוס' מתרץ ששאני קנין, אבל אפ"ה לפועל בשבת האגוז לא נקרא נח מטעם הנ"ל, וא"כ עכשיו כשהקשה באגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים אם הוי רגילות או לא אנו מקשינ' ע"ז, שאע"ג שלכאורה לא איקרי נח וכמו רוכב שכמהלך דמי, וגם כמו אדם שמהלך ועליו מונח חפץ, פי' במעמד ומצד זה שאנו עומדים ("אע"ג") עדיין אין אנו יודעים מהחידוש של רגילות, וא"כ הוי ממש כמו אגוז ע"ג מים וכמו שהתם נעשה האגוז מציאות של נייד מטעם המים כן היה צ"ל גם באגוז בכלי, וכמו בספינה דלעיל, וע"ז מקשה תוס' שא"כ בודאי היו מוכרחים לומר שלא נח ומביא רא' לזה מרוכב בחמור ואדם שמהלך ועליו חפץ שבשניהם אמרי' ג"כ שנעשים מציאות דנייד (מטעם החמור או אדם שמהלך) ובמילא לא נח, ומביא רא' איך שאנו רואים זה בפועל (ונוטל ממנה כשהיא עומדת), וא"כ אף שבפועל בפרטיהם אינן ממש דומין זה לזה אפ"ה מה שנוגע לנו עכשיו הוא שהאגוז נעשה מציאות של נייד, ולזה שפיר הוי רא'. וע"ז מתרץ תוס' שאפ"ה אם הוי רגילות כך אף אם זה יהיה נחשב הנחה חשובה. וכ"ז הוא לשיטת תוס', משא"כ לפי התו"י אפ"ל שסובר כשיטת הרמב"ן ושאר הראשונים שחולקים עם תוס' ואגוז ע"ג מים לא נח מצד שבפועל נח על דבר שנייד (מים) ולא שנעשה מציאות של "נייד", משא"כ אגוז בכלי שאינו כן אפשר דהוה הנחה מעליא וא"כ גם בתחילה היה אגוז חלוק מאגוז בכלי – ולהכי הקשה דמה הקשר בין ב' המקרים הנ"ל.



גדרי רשות הרבים ורשות היחיד

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבער

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. כתב הרמב"ם (שבת פ"ד ה"א) "ארבע רשויות לשבת רה"י ורה"ר וכרמלית ומקו"פ. איזו היא רה"ר מדברות ויערים ושווקים ודרכים המפולשין להן, ובלבד שיהי' רוחב הדרך ט"ז אמה ולא יהי' עליו תקרה. ואיזו רה"י תל שגבוה עשרה טפחים ורחב ארבעה טפחים על ארבעה טפחים או יתר על כן, וכן חריץ שהוא עמוק עשרה ורחב ארבעה על ארבעה או יתר על כן, וכן מקום שהוא מוקף ארבע מחיצות גובהן עשרה וביניהן ארבעה על ארבעה .. ומבואות שיש להן שלשה כתלים ולחי ברוח רביעית .. כולן רה"י גמורה הן".

ולכאורה יש כאן כו"כ הבדלים בולטים בין איך שהרמב"ם הביא והגדיר רה"ר ורה"י לאיך שהביאן והגדירן הטור, המחבר ואדה"ז כדלהלן;

א) אחרי ההקדמה דד' רשויות לשבת וכו', מתחיל – הרמב"ם – להביא ולבאר דיני רה"ר ורק אח"כ מביא ומבאר דיני רה"י, משא"כ בטוש"ע ואדה"ז (וכן הוא בסוגיית הגמ' דילן ו, א) מביאים ומבארים תחילה דיני רה"י ורק אח"כ דיני רה"ר.

ב) הרמב"ם מחשיב 'מדברות ויערית' כרה"ר, משא"כ הטוש"ע כו' לא מזכירים מקומות אלו, ולאידך מגדירים ה'כרמלית' שהוא מקום ש"אינו הילוך לרבים", אשר בפשוטו הר"ז כולל מקומות אלו (וכבר האריכו הנו"כ – וגם כ"ק רבינו זי"ע ברשימותיו – איך להתאים שיטת הרמב"ם בענין זה עם דברי הגמ' בסוגיין (ו, ב) בענין מדבר, ואכ"מ).

ויש להוסיף בזה, דלא רק שהרמב"ם מנה 'גם' מדברית ויערות בתוך סוגי רה"ר, אלא דהקדימם לשאר סוגי רה"ר, וכאילו נאמר שלשיטתיה הרי הם 'עיקר' גדר רה"ר, בה בשעה שלשאר השיטות אינם בגדר רה"ר כלל!

ג) הרמב"ם אינו מזכיר כלל דיש תנאי ברה"ר שיהי' בה בקיעת ששים ריבוי (ומלבד זה שאינו מזכיר תנאי זה, הרי ממה שכלל מדבר כו' בתוך סוגי רה"ר כנ"ל, מובן שאינו חש לתנאי זה כפשוט), אמנם הטור כן מזכיר תנאי זה בפשיטות, וגם המחבר ואדה"ז מביאים שיטה זו וסומכים עליו (אלא ד"כל ירא שמים יחמיר לעצמו" – ל' אדה"ז בחצ"ע"ג).

ועד"ז בענין רה"י:

(ד) הסדר איך שהרמב"ם מביא סוגי רה"י הוא – כנ"ל – "תל שגבוה עשרה טפחים ורחב ארבעה . . . וכן חריץ שהוא עמוק עשרה ורחב ארבעה . . . וכן מקום שהוא מוקף ארבע מחיצות גובהן עשרה וביניהן ארבעה וכו'", משא"כ בטוש"ע ואדה"ז הרי הסדר הוא בדיוק להיפך; דתחילה מזכירים (כולם) מקום שהוא מוקף במחיצות, ואח"כ 'חריץ' ורק אח"כ 'תל'!

(ה) אחד מסוגי רה"י שהרמב"ם מונה כאן הוא "מבואות שיש להן שלשה כתלים ולחי ברוח רביעית", ומבארים הנו"כ (ראה מ"מ כאן ובכ"מ בהמשך הפרקים) שזהו בהתאם לשיטתו דרך ד' מחיצות עושות רה"י, ואשר לכן הזכיר רק מקרה של ג' מחיצות ולחי ברוח רביעית – ולא קורה – דרך לחי מהני לעשות המקום רה"י הואיל ולחי נידון משום מחיצה (משא"כ קורה דהוא רק מדין היכר).

אמנם בדעת שאה"פ אין הדבר פשוט כלל; דהן אמת דהב"י לומד בהטור דסב"ל כהרמב"ם בזה – היינו שמצריך ד' מחיצות עבור 'עשיית' רה"י – אמנם הב"ח חולק עליו ומפרש דדעת הטור הוא כשאה"ר דמצריכים רק ג' מחיצות עבור עיקר דין רה"י מדאו'. והט"ז מתווך בין השיטות ומבאר דשיטת הטור הוא דבכלל בעינן רק ג' מחיצות אלא שבמקרה דהרוח רביעית פתוחה לרה"ר הר"ז מבטל הדין רה"י שע"י הג' מחיצות, ובציור כזה צריכים לד' מחיצות עבור עיקר שם רה"י. ואכן כתיווך זה של הט"ז פסק אדה"ז בשלחנו.

ועכ"פ יוצא דלהרמב"ם בעינן ד' מחיצות עבור דין רה"י, משא"כ לדעת אדה"ז בשלחנו (וכ"ה דעת המ"א בריש הסימן), וכ"ה דעת הט"ז והב"ח בהבנת הטור (ורק במקרה שפתוחה לרה"ר הרי הדין שונה – לפי הט"ז ואדה"ז – כנ"ל).

(ו) בהא דתל גבוה עשרה הוה רה"י לא הזכיר הרמב"ם שזה קשור עם הדין ד'גוד אסיק מחיצתא'. ואכן ידועים דברי הגר"ח (בספרו על הרמב"ם בהל' סוכה) שלדעת הרמב"ם לא בעינן כלל לכל הדין דגוד אסיק לענין דין רה"י ע"ג התל, דהמחיצות של התל הגבוהות עשרה גודרות את המקום (שביניהן) עד לרקיע ו'נותנים' שם רה"י על כל המקום ההוא (משא"כ בסוכה דיש צורך למחיצות ממש כן בעינן לדין גוד אסיק כמבואר שם ואכ"מ).

אמנם בדברי אדה"ז (בכ"מ) מפורש דהא דאיכא דין רה"י על המקום שע"ג התל (וכיו"ב) כן הוה מחמת האי דינא דגוד אסיק מחיצתא (וכדברי רש"י בסוגיין ובכ"מ).

ונראה לומר דכל ההבדלים הנ"ל נובעים מחילוק אחד בהבנת גדר רה"ר ורה"י, וכמשי"ת.

ב. הנה נקודת החילוק בין ב' השיטות האם 'מדברות ויערים' הוה רה"ר או לא, הוא בפשטות, האם בעינן – לדין רה"ר – השתמשות הרבים בפועל, או רק שהמקום יהא ראוי לזה. וכאילו נאמר, דלאופן הראשון הרי הפירוש 'רשות הרבים' הוא שהרשות (היינו המקום) הוא של הרבים (מחמת השתמשותם בה), משא"כ לאופן השני הרי פירוש המילים הוא, מקום שיש להרבים 'רשות' (להשתמש) בה.

והנה לכאורה הרי ההבדל בין ב' אופנים אלו הוא מהו מצב ה'סתמי' (של כל העולם כולו), ומהו ה'חידוש'; דהנה אם הגדר דרה"ר הוא מקום שהרבים יכולים ללכת שם, נמצא, דכל זמן שלא קיים איזה 'עיקוב' שמפקיע ה'רשות' של הרבים ללכת באותה מקום – ה"ה רה"ר, ורק כשקיים איזה עיקוב כנ"ל הר"ז מפקיע ממקום זה שם רה"ר. משא"כ לאופן השני הרי ההיפך הוא הנכון; דבעצם אין על איזה מקום מצ"ע דין רה"ר כלל, ואדרבא הר"ז חידוש גדול שישתמשו במקום אחד בני אדם רבים כ"כ עד שיוגדר מקום זה כמקום שקבוע להשתמשות הרבים.

ואשר לפ"ז מסתבר לומר דבהתאם להחילוק בין השיטות בגדר רה"ר, חלוקים המה גם בגדר רה"י; דלהשיטה דגדר רה"ר הוא מקום הראוי לרבים, הרי גדר רה"י הוא מקום שמופקע מהרבים, משא"כ להשיטה דרה"ר הוא מקום של השתמשות הרבים, הרי הגדר דרה"י הוא מקום של השתמשות היחיד.

ובסגנון אחר (ע"ד החידוד קצת): לאופן הראשון הרי רה"ר הוא 'בפשיטות' (היינו כל זמן שאין משהו שמעכב את הרבים מללכת שם), ורה"י הוא 'בהתחדשות' (מקום שהרבים מופקעים ממנו). משא"כ לאופן השני הרי, אדרבא, רה"י הוא 'בפשיטות' (דיותר פשוט ורגיל שאנשים מסויימים משתמשים באיזה מקום ממה שישתמשו בה הרבים), ורה"ר הוא 'בהתחדשות' כמשנ"ת.

ג. ויתבארו לפ"ז היטב כל ההבדלים דלעיל בחדא מחתא;

(א) זה שתחילה הביא הרמב"ם סוגי רה"ר ורק אח"כ סוגי רה"י מתבאר היטב לשיטתיה דהמצב ה'סתמי' הוא רה"ר, ורק אח"כ מביא סוגי רה"י דגדרן הוא – כנ"ל – מקומות כאלו שמפקיעים ומעכבים חלות דין רה"ר מחמת זה שהרבים מופקעים מללכת במקומות אלו. משא"כ לשיטת הטור ודעימיה הרי המצב הפשוט יותר הוא רה"י כמשנ"ת, ולכן התחיל אתו.

(ב) והיות שלהרמב"ם הרי גדר רה"ר הוא מקום כזה שיש להרבים רשות ויכולת ללכת שם, מובן שפיר מדוע לשיטתיה הרי מדברות ויערות – לא רק דהו ג"כ רה"ר, אלא – הוה הרה"ר האמיתי (אפי' יותר ממקום הילוך הרבים בתוך העיר וכיו"ב), משום דמקומות כאלו מסמלים ענין זה שהן 'הפקר' לכל ואין רשות לאף אחד שם יותר מלחברו (משא"כ בעיר – אפי' במקומות קיבוץ הרבים). משא"כ להטור ודעימיה פשוט שאין מקום להחשיב מקומות כאלו רה"ר כלל.

(ג) ומובן בפשטות שלהרמב"ם אין מקום להתנאי של בקיעת ששים ריבוי (אף שכן הי' במדבר) דהרי לשיטתיה אין חשיבות להשתמשות בפועל לענין הגדרת ה'רשות' כמשנ"ת. משא"כ להטור ודעימיה כן יש מקום לשיטה זו – שנלמד מהמצב במדבר 'שיעור' כמה השתמשות הרבים צריכים כדי שהמקום יחשב רה"ר (אמנם גם לשיטה זו אין הכרח שהשתמשות הרבים תהי' דוקא בשיעור כזה, ולכן הביאו המחבר ואדה"ז ב' השיטות בענין זה אף שבכללות השיטה – בהגדרת הרשויות – בודאי אזלי בשיטת הטור ולא כהרמב"ם).

(ד) ולפי המבואר דלשיטת הרמב"ם הרי עיקר גדר רה"י הוא זה שהמקום מופקע מתשמיש הרבים, יתבאר היטב מדוע הביא תחילה ה'תל' ואח"כ ה'חריץ' ורק אח"כ מקום המוקף מחיצות; דמבחינת הפקעת הרבים מהמקום דומה דכך הוא אכן סדר ה'עדיפות' – ד'תל' הוא מקום סתום בעצם, ו'חריץ' מופקע מדריסת הרבים גם מצד זה שאינו שוה עם שאר הארץ, ורק אח"כ מגיע מקום המוקף מחיצות שהפקעת הרבים מתוכה הוא רק מחמת המחיצות.

משא"כ להשיטה – של הטור ודעימיה – דהקובע שם רה"י הוא זה שהוא מקום השתמשות היחיד, הרי מבחינה זו הרי הסדר הוא בדיוק להיפך כמובן בפשטות.

(ה) והיות שלהרמב"ם הרי גדר רה"י הוא מקום שהרבים מופקעים ממנה, לכן סב"ל דבעינן עבור זה היקף של ד' מחיצות דוקא, דרק עי"ז הופקעה באמת יכולת הרבים מללכת שם. משא"כ לשיטת הטור

ודעימיה דגדר הרשות היא השתמשות היחיד, הרי הצורך להמחיצות הוא – לא להפקיע היכולת של הרבים כו', אלא – ליחד מקום זה עבור ההשתמשות של היחיד (או יחידים) ולזה אין מוכרח (אף שיתכן) ד' מחיצות דוקא.

(ו) ויתבאר נמי יסודו של הגר"ח שלהרמב"ם אינו נוגע שנחשיב את המקום שע"ג התל כאילו הוא מוקף מחיצות (ע"י דין 'גוד אסיק'); דהיות והרבים מופקעים כבר ממקום זה ע"י המחיצות בעשרה טפחים התחתונים, כבר אין שום צורך ו'ענין' במחיצות נוספות עבור חלות שם רה"י במקום זה. אמנם להטור ודעימיה דענין המחיצות הוא (לא רק הפקעה כנ"ל, אלא) מה שמיחדים מקום זה עבור השתמשות של היחיד הרי בכל מקרה בענין לדין מחיצות (גם אם הרבים כבר מופקעים מהמקום בלי מחיצות אלו).

ד. ודאיתנן להכא אולי יש לבאר לפי כל הנ"ל פלגותא בהמשך הגמרא שהיא תמוהה לכאורה;

הגמרא (ו, ב) הביאה משנה מטהרות שכתוב שם ש'בקעה' הוה רה"י לענין שבת (ולענין טומאה תלוי באם הוה ימות החמה או הגשמים), ומקשה מזה אברייתא דסוגיין האומרת דבקעה הוה כרמלית! ותירץ עולא "לעולם כרמלית הויה ואמאי קרי לה רה"י לפי שאינה רה"ר". ורב אשי תירץ שמדובר במקרה שיש להבקעה מחיצות ואף דמדרבנן אסור לטלטל שם מדין קרפף מ"מ מדאו' הוה רה"י. ומבארת הגמ' דעולא לא תירץ כר"א משום דאם מדובר בקרפף הי' המשנה כותבת קרפף ולא בקעה, אמנם ר"א אומר דלפועל כתוב 'רה"י' וא"כ מוכרחים לפרש שלא מדובר בבקעה סתם אלא בבקעה עם מחיצות כנ"ל.

ומשמעות הדברים הוא דפליגי באם אפשר לומר האי סברא דבאמת הוה כרמלית "ואמאי קרי לה רה"י לפי שאינה רה"ר", או לא; דעולא סב"ל שזהו סברא נכונה ולכן אינו רוצה לדחוק לשון המשנה 'בקעה' ולפרשה שמדובר בקרפף, ולאידך ר"א סב"ל דאפ"ל סברא זו ולכן הוכרח לפרש דה'בקעה' דהמשנה הוא באמת קרפף. וטעמא בעי במה פליגי?

ומצינו דנחלקו הראשונים כמי פסקינן בפלגותא זו; דיעויין ב'ראש יוסף' וב'שבת של מ' בסוגיין שכתבו, דמדברי הר"ש והרע"ב על המשנה בטהרות מוכח דפסקו כפירוש של עולא (בפירוש המשנה), וגם במאירי כאן כתוב "אפשר שאין הלכה כר"א". ואמנם מדברי

הרמב"ם (גם בפירושו על המשנה שם, אבל בעיקר מדבריו להלכה בהל' אבות הטומאה) דייקו – אחרונים אלו – דקיבל להלכה שיטת ר"א בפירוש המשנה.

והר"ז רק מחזק התמיה דלעיל דמהו תוכן הפלוגתא בין עולא ור"א, עד שהראשונים פליגי בזה לענין הלכה.

ואו"ל דיסוד פלוגתא זו היא אכן אותה פלוגתא דלעיל בהגדרת רה"ר ורה"י;

דהנה לפי השיטה דרה"ר הוא 'חידוש', והיינו דצריכים להשתמשות של הרבים בפועל בכדי 'להוות' שם רה"ר, אז מובנת הסברה לומר דכ"ז שלא 'הגיעו' לדרגת השתמשות כזו, אפשר לקרות המקום בשם 'רה"י' להראות שעדיין אינו בגדר רה"ר. אמנם להשיטה דרה"ר הוה המצב הפשוט והחידוש הוא רה"י (כמשנת"ל), לכאן אין מקום לקרות לאיזה מקום בשם רה"י עד שיהי' בה גדר רה"י ממש, דרק אז התחדש הגדר של רה"י (שהוא מקום שמופקע מהשתמשות הרבים כמשנ"ת).

ואם כנים הדברים יומתק מאוד זה שהרמב"ם פסק בפלוגתא זו כדעת ר"א בהתאם לשיטתיה בגדרי הרשויות כמשנ"ת באריכות, משא"כ הראשונים שפסקו כעולא אזלי באותה שיטה של הטור ודעימיה, והרי זוהי היסוד לשיטת עולא כמשנ"ת.



בענין חזרת ידו של אדם הפשוטה לרשות אחרת [גליון]

הנ"ל

א. בגליונות האחרונים דנו כמה מהכותבים החשובים שיחיו בשיטת ההלכה בענין חזרת ידו - עם חפץ בתוכה - הפשוטה לרשות אחרת; אשר נקודת ההלכה בזה היא (כמבואר בטושו"ע סי' שמח וברמב"ם הל' שבת פרק יג ה"כ), דאם הוציא ידו בשוגג או מותר לו להחזירו לרשותו (רק לא לרשות אחרת שלא 'יתעביד מחשבתו'), משא"כ אם הוציאו במזיד או קנסו אותו שלא יוכל להחזירו אלא צריך להשאירו שם תלוי עד אחר השבת.

והמחבר הביא פלוגתת הראשונים באם הקנס הזה - עבור מי שהוציא ידו במזיד - נאמר רק במקרה שהוציא ידו מבעו"י (היינו לפני שבת) משא"כ במקרה שהוציא ידו משחשיכה לא קנסו אותו (דהא ע"י

הקנס יתכן שיבוא לידי איסור דאורייתא, דשמא ישליכוהו מידו לתוך רה"ר מחמת הקושי להחזיקו בידו עד אחר השבת), או שקנסו אותו גם במקרה כזה שהוציא ידו משחשיכה. ואדה"ז בשלחנו (שם) סתם כהדיעה שלא חילקו בקנס בין מקרה למקרה ותמיד חל הקנס כשהוציא ידו במזיד (ובקו"א מבאר מדוע סתם כשיטה זו ואכ"מ).

וכבר העירו בזה, דמשמעות הדברים הוא דלכל הדיעות חל הקנס על מי שהוציא ידו מבעו"י, והפלוגתא הוה רק בדין זה שהוציא ידו משחשיכה. אמנם לכא' דבר זה צ"ע טובא; דמנלן באמת למסקנת סוגיין שקנסו חכמים לזה שהוציא ידו מבעו"י, אשר – כמובן – יש במקרה זה 'פחות' סיבה לקנסו מבמקרה שהוציא ידו משחשיכה. ואכן בכמה ראשונים מפורש שלמסקנת הסוגיא הרי כל הקנס הוא עבור מי שהוציא ידו בשבת (ראה 'לשון הריא"ז' בצד הרי"ף ועוד).

ביאור הקושיא: בהמשך הסוגיא שדנה בדין זה (ג, ב) אכן מוזכר סברא זו שהאיסור הוא גם על מי שהוציא ידו מבעו"י, אמנם זה הובא כאופן אחד לבאר הסתירה בין ב' הברייתות באם יש איסור בחזרת היד או לא, אבל למסקנת הסוגיא מתווכים בין ב' הברייתות באו"א (שב' הברייתות מדברות במקרה שהוציא ידו בשוגג, והברייתא האוסרת מדברת על חזרת היד לרשות אחרת והברייתא המתרת מדברת על חזרת היד לרשותו), ושוב מנלן לחדש ולומר מעצמנו שגם כשהוציא ידו מבעו"י קנסו אותו?

(ויש להוסיף, דלכא' ה' אפשר להקשות עד"ז על כל האי קנס עבור מי שפשט ידו במזיד, דמה מקורו? והיינו דמאחר שלמסקנא הרי ב' הברייתות מדברות על מקרה של הוציא ידו בשוגג, והמדובר הוא בענין הגזירה שלא להחזיר ידו לחצר אחרת, אז מנלן לחדש קנס על מי שהוציא ידו במזיד? אלא דהביאור בזה בפשטות הוא (וכן מצאתי בריטב"א), דמזה שברייתא אחת אומרת שבמקרה של שוגג מותר לו להחזיר ידו לאותו חצר, מדויק מזה שבמקרה דמזיד אסור לו להחזירו, וע"כ הוה זה מדין קנס.

ודאתינן להכא נמצא, דיש הכרח מתוך הסוגיא שיש קנס עבור מי שפשט ידו במזיד. וא"כ הרי להשיטה דלא קנסו למי שפשט ידו בשבת, מוכרחים לומר שהקנס על המזיד ה' על פשיטת יד לפני השבת. ומתורץ קושייתנו דלעיל, דאכן מוכרח מתוך הסוגיא שקנסו על פשיטת יד לפני השבת. אמנם הקושיא במקומה עומדת להשיטה –

שאדה"ז סתם כוותיה כנ"ל – דגם על פשיטת יד בשבת קנסו, וא"כ מנלן דקנסו גם על פשיטת יד שלפני השבת כנ"ל?

ובאמת יש עוד תמיהה גדולה בשיטת ההלכה בענין זה; דהנה גם ברמב"ם וגם בשו"ע הובא דין זה בציור של העומד ברה"י ופשט ידו כו' לרה"ר, אשר מדויק מזה לכא' שרק בציור כזה קנסו חכמים משא"כ בציור הפוך – של העומד ברה"ר כו' – וצלה"ב מהו סיבת החילוק בזה? ובפרט שגם חילוק זה לא מוזכר בגמרא לכאורה!?

והנה באם ננקוט דלמסקנת הסוגיא הרי גדר הקנס הוא דרבנן גזרו על היד הפשוטה כו' להיות 'כרמלית' – ולא קנסא בעלמא, שאסרו עליו להחזיר ידו – אז יתורצו ברווח ב' הקושיות דלעיל; א. דמפשטות הסוגיא יוצא דהנפק"מ בין 'קנסא בעלמא' לקנס שהיד תהא ככרמלית, הוא באם הקנס הוא רק במקרה שעשה מעשה של איסור (כמו הושטת היד בשבת) או גם במקרה אחר (כמו הושטת יד מבעו"י), ב. מבואר בכמה ראשונים בסוגיין (ראה ברשב"א ועוד) שלהצד שידו הוה כרמלית הרי זה יתכן רק במקרה שפשט ידו לרה"ר, משא"כ ברה"י א"א שהיד יחלק רשות לעצמו להחשב כרמלית מאחר שכל הרה"י מוקף מחיצות וכו'.

ואכן נראה להציע שזהו באמת הביאור במסקנת הגמרא לשיטת ההלכה, ויתורצו היטב ב' הקושיות דלעיל כמשנ"ת, אלא דיש להכריח מסקנא זו מתוך סוגיית הגמרא ופרש"י עצמו, כמשי"ת.

ב. בהתחלת הסוגיא איבעיא ליה לאביי באם ידו הפשוטה לרשות אחרת הוה ככרמלית או לא, והביאה הגמ' ברייתא אחת האוסרת להחזיר ידו וברייטא שניה המתרת, וסברה הגמ' דהברייטות פליגי באיבעיא זו דאביי – באם הוה ככרמלית או לא. ודחתה הגמ' די"ל דלכו"ע הוה ככרמלית אלא דהברייטא המתרת מדברת על מקרה שהושיט ידו למעלה מעשרה והברייטא השניה האוסרת מדברת על מקרה של הושטת היד למטה מעשרה. וממשיכה הגמ' די"ל באופן הפוך, דלכו"ע לא הוה ככרמלית אלא דברייטא המתרת מדברת על הושטת היד מבעו"י והשניה מדברת על הושטת היד משחשיכה.

ועל סברא זו האחרונה מקשה הגמ' ד"תפשוט דרב ביבי". והיינו דר"ב איבעיא ליה באם התירו חכמים לאדם לרדות פת מן התנור בשבת בכדי להצילו מאיסור דאורייתא דאפיה בשבת, או לא, והרי תוכן האיבעיא שלו היא באם החכמים חוששים לאיסור דאורייתא שיעבור האדם מחמת גזירתם או לא. והרי כאן גוזרים רבנן שאדם זה

לא יחזיר ידו כל השבת אף שיתכן שזה יביא אותו לעבור איסור דאורייתא ע"י השלכת החפץ מידו לרשות השניה, וא"כ תפשוט מזה דחכמים אינם חוששים לאיסור דאורייתא שיבוא מחמת גזירתם.

וצלה"ב (כמו שאכן הקשו אחרונים, ראה 'ראש יוסף' ועוד) מדוע לא הקשתה הגמ' 'תפשוט דר"ב' על עצם הסברא דאב"י בקושייתו, דדילמא גזרו רבנן שיד האדם תהי' ככרמלית ואסור להחזירה אצלו כו', או עכ"פ על תירוץ הראשון של הגמ' שלכו"ע הוה ידו ככרמלית, אשר מזה מוכח לכאור' דלא חששו חכמים להא דאולי יעבור האדם על איסור דאורייתא מחמת גזירתם ! ?

ובאמת, כבר תירצו התוס' קושיא זו בדבריהם (בסוף העמוד), דעד אז בגמ' ה' אפשר לפרש שהאיסור הוא (בעיקרו) עבור מי שהוציא ידיו מבעו"י והרי במקרה כזה א"א שיבוא האדם לעבור איסור דאו' (עיי"ש), אמנם ברש"י אין שום רמז לסברא זו, ולכאורה קשה לומר שלשיטתו הר"ז מילתא דפשיטא כ"כ עד שלא ה' צריך לפרשה כלל ! ?

ובגוף קושיית הגמ' ד'תפשוט' כו' הקשו הראשונים, דלכאור' מהו הדמיון בין נידון דידן לאיבעיא דר"ב; והרי בנדרו"ד הר"ז ספק שמא יבוא לעבור על איסור דאו', דאולי לא ישליך החפץ מידו, משא"כ בדינא דר"ב הרי באם לא ירדה הפת מהתנור יבוא בודאי לאיסור דאו', ואולי במקרה של ודאי כן חששו חכמים להאיסור דאו' אף שבנדרו"ד – מקרה של ספק – לא חששו ! ?

ותירצו כמה מהראשונים (ראה בר"ן ועוד) דגם בנדרו"ד נחשב לוודאי, משום שא"א שהאדם יחזיק את החפץ בידו כל המעל"ע עד צאת השבת ובודאי ישליכנו. אמנם כבר העיר הרשב"א דברש"י א"א לפרש כך, דבסיום הסוגיא מסביר דהא דא"א לפשוט דר"ב מהא דבמזיד קנסו אותו חכמים, הוא משום דכאן אפשר שלא יבוא לידי איסור דאו' משום שיחזיקנו בידו כו' משא"כ בדינא דר"ב.

(ואף דכמה פירשו דדברי רש"י שם נאמרו רק על הא דאוקים הגמ' שהמדובר הוא כשפשט ידו במזיד, דאז אם ישליכו מידו יתחייב מיתת בי"ד, ולכן במקרה כזה דוקא יהי' בו הכח להחזיקו בידו עד אחר השבת (ראה ברשב"א ובמהר"ם ועוד), וא"כ נוכל לפרש לכאור' דבקושיית הגמ' לא נחית לזה שמדובר במזיד דוקא; מ"מ הרי: א. אם במקרה של מזיד יתכן שימצא הכח להחזיקו בידו כו' הרי זה מראה שבכל מקרה יתכן עכ"פ שיחזיקו בידו, ושוב א"א לדמותו ממש

למקרה דר"ב (וכמו שהקשו הרשב"א ומהר"ם), ב. יעויין ב'ראש יוסף' שהוכיח מהמשך הגמ' שדברי רש"י נאמרו גם לענין מקרה של שוגג, ואכמ"ל).

ומבאר הרשב"א (וכן הוא בת"י שעל הגליון בתירוץ הראשון), דאע"פ דבנידון דר"ב הר"ז ודאי שיבוא לידי איסור דאו' משא"כ בסוגיין, מ"מ יש סיבה אחרת מדוע בסוגיין כן יתחשבו חכמים עם האיסור דאו' (שיתכן שיבוא על ידם) אפי' יותר מבדינא דר"ב; דשם הרי זה שבות 'קיימת' שלא לרדות פת בשבת, משא"כ כאן שבעצם אין שום איסור – גם מדרבנן – בהחזרת ידו, וא"כ מדוע 'יחדשו' חכמים איסור חדש באופן שיתכן שיבוא מזה איסור מדאו'!! ונמצא דבכל א' מהמקרים יש סיבה מדוע שהחכמים 'יתחשבו' עם האיסור דאו', ולכן אפשר לדמותם זל"ז ולפשוט דר"ב מהכא.

אלא דלפ"ז הרי הקושיא מתבקשת מאליה; מדוע למסקנת הגמ' – דקנסו אותו כשפשט ידו במזיד כו' – א"א לפשוט דר"ב? דרש"י מסביר שם (כנ"ל) שהוא מחמת זה שבדר"ב הר"ז ודאי, משא"כ כאן דהוה רק ספק כנ"ל, אמנם לפי ביאורו של הרשב"א – בשיטת רש"י – עדיין אפשר לפשוט דר"ב מכאן מחמת ההסברה הנ"ל איך שאפשר להשוות בין ב' המקרים!?

ובקיצור: א. מדוע א"א לפשוט דר"ב מהתחלת הסוגיא עד שהזכירה הגמ' התירוץ דכאן מבעו"י וכאן משחשיכה? ב. מדוע א"א לפשוט דר"ב למסקנת הגמ' דבמזיד קנסו, ע"פ ביאורו של הרשב"א ברש"י איך שהגמ' רצתה לפשוט דר"ב מעיקרא?

ג. והנה בנוסף לזה שרש"י ביאר מדוע א"א לפשוט איבעיא דר"ב מזה שבמזיד קנסו אותו חכמים שלא להחזיר ידו, מבאר גם מדוע א"א לפשוט האיבעיא מזה שבשוגג לא קנסו אותו חכמים (דלכאור' יש לפשוט מזה שכן חששו חכמים להאיסור דאו' ושלכן לא קנסוהו), וז"ל: "דהאי דלא קנסוהו בשוגג לאו משום חששא דדילמא שדי להו מידיה הוא אלא משום דלא עבד איסורא במזיד, וחזרת ידו אינה אפי' שבות אי לא משום קנסא והכא לא קניס. אבל רדיית הפת שבות הוא ונגזרה במגין ומשום קודם שיבא לידי חיוב חטאת לא בטלו גזירתם".

ולכאורה תמוה אריכות דברי רש"י בביאור החילוק בין רדיית בפת לכאן; דהו"ל למימר בפשיטות דכאן דיסוד האיסור הוא קנס הרי בשוגג לא קנסוהו, משא"כ שם דיסוד האיסור אינו קנס לכן תמיד חל האיסור, ומדוע נוגע להסביר שכאן אינו אפי' שבות משא"כ שם דהוה

'שבות' ו'נגזרה במנין' וכו' (ואכן במהר"ץ חיות כאן מבאר מהו ההבדל בתוקף האיסור בין שבות שנגזרה במנין לאיסור אחר מדרבנן, ובמהרש"ל כאן מבואר שהתוס' לא סב"ל הבדל זה, ולכאור' מדוע נוגע כל זה)?

גם צלה"ב דיוק לשון רש"י "וחזרת ידו אינה אפי' שבות אי לא משום קנסא" דמשמעות הדברים היא דלאחר שיש קנס כן נהי' לשבות, ולכאור' הו"ל למימר דחזרת ידו אינה אסורה אלא משום קנסא, ומדוע נוגע מה שע"י הקנס שוב נהי' ל'שבות'?

ובקיצור: מדברי רש"י מובן שכוונתו לא הי' לומר רק שכאן הוא קנס ושם אינו קנס, אלא לחלק בין 'סוגי' שבות; שבות שבא מחמת 'קנסא' לשבות שבא מחמת זה ש'נגזרה במנין', וצלה"ב למה ליה כל זה (ולא חילק בפשטות בין קנס לאיסור סתם) כנ"ל?

ד. ונראה שכל התמיהות דלעיל יתורצו בחדא מחתא על יסוד סברא אחת שמוזכרת כבר בחידושי הגרעק"א בביאוריו על הסוגיא;

הנה כבר הבאתי ביאורו של הרשב"א (והת"י) דקושיית הגמ' ד'תיפשוט דר"ב' – אע"פ דלכאור' אין המקרים דומים דשם הר"ז ודאי איסור דאור' משא"כ כאן הוה רק ספק כנ"ל – מיוסד ע"ז דאיסור דדיית הפת הוה איסור 'קיימת' משא"כ חזרת היד הוה איסור 'חדש' שאין לה 'מקור' באיסורים דרבנן.

ומבאר רעק"א דסברא זו תתכן רק לפי הצד בגמרא שאיסור חזרת ידו הוה רק 'קנסא בעלמא', אבל לפי הצד שהאיסור נובע מזה שחכמים עשו את היד ככרמלית, שוב ליתא לסברא זו, דהא איסור כרמלית הוה איסור 'קיימת' מדרבנן בדיוק כמו האיסור דרדיית בפת, ושוב הרי הם דומים זל"ז בתוקף איסורם, וכבר א"א לפשוט דר"ב מהכא מחמת ההבדל שיש ביניהם דזה הוה ודאי וזה הוה ספק כנ"ל.

ועפ"ז נוסף ונאמר, דכשהגמ' תירצה סתירת הבריות ע"פ הסברא ד'כאן בשוגג וכאן במזיד' הרי כוונת התירוצ' היתה דהא דאסרו חזרת היד במזיד הי' באופן שעשו את היד ל'כרמלית' לאסור חזרתו, ושוב א"א ליפשוט דר"ב מאיסור זה מחמת ההבדל שביניהם בענין ודאי וספק (משא"כ כשהגמ' הקשתה מעיקרא דליפשוט דר"ב הרי זה היתה על אותה בבא בגמ' שסברה דהאיסור כאן הוה רק משום קנסא בעלמא). ומתורץ קושיא השניה דלעיל.

ומתורץ בפשיטות גם קושיא הראשונה דלעיל – דמדוע לא הקשתה הגמ' דתיפשוט דר"ב על עצם ספיקת אביי ועל תירוצ' הראשון של הגמ' בתיווך הבריות – דעד שהגיעה הגמ' להסברא שהאיסור היא

'קנסא בעלמא' אכן לא הי' שום מקום ליפשוט דר"ב מחמת ההבדל הנ"ל ביניהם, ורק כשנאמרה האי סברא ד'קנסא בעלמא' התעוררה קושיא זו מחמת סברת הרשב"א (והת"י) כמשנ"ת.

ומבואר בטוב טעם אריכות דברי רש"י בהסבירו מדוע א"א לפשוט דר"ב מהא דבשווג לא קנסוהו חכמים להחזיר ידו; דלדברינו מובן שלא הי' יכול לומר דכאן הרי האיסור רק משום קנס בעלמא (משא"כ שם), דהא בתירוץ זה כבר סב"ל להגמ' שאיסור חזרת היד הוה משום דנחשב כרמלית, וא"כ הרי"ז באותה דרגא של שבות כמו ברדיית הפת והי' צריך להיות אסור גם במקרה של שווג !

אלא דלזה הסביר רש"י שאע"פ דשני האיסורים הם בגדר שבות – ולא קנסא בעלמא – מ"מ יש הבדל ביניהם; דהשבות דחזרת ידו הרי מקורו הוא מה שקנסו אותו חכמים ושלכן החשיבו ידו לכרמלית, וזהו הפירוש בכתבו ד"אינה אפי' שבות אי לא משום קנסא", והיינו דרק מחמת הקנס נהי' לשבות, משא"כ השבות דרדיית הפת הרי מקורו בגזירה של הבי"ד בלי קשר לקנס בכלל, וזוהי הסיבה מדוע השבות בסוגיין לא חלה על השווג משא"כ אותה שבות דרדיית הפת.

ועכ"פ היוצא מכ"ז הוא דלמסקנת הגמ' (לשיטת רש"י עכ"פ) הרי הקנס שעל המזיד שלא להחזיר ידו הוא ע"י שנתנו חכמים על היד דין של כרמלית (ומ"מ לא גזרו כן על הפושט ידו בשווג כמשנ"ת מדברי רש"י), ומתורץ היטב גם ב' הקושיות (דהתחלנו בהן) בשיטת ההלכה בדין זה, ואכמה"ל בזה יותר.



"הוצאות הוה ליה למיתני" לפי שיטת רש"י [גליון]

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בגליון תתקו (עמ' 47) הקשה הת' י.ש.ג. דמזה שרש"י הביא בסוגיין רק את הפסוק "ויעבירו וגו'" (שמות לו, ו) משמע דלדעתו מקור איסור הוצאה הוא רק מפסוק זה ולא מפסוק "אל יצא וגו'" (שמות טז, ט), וא"כ קשה קושיית התוס' (בד"ה יציאות) מדוע נקט התנא ל' "יציאות", דא"פ לתרץ כתי' התוס' דלישנא דקרא נקט.

ובגליון תתקז (עמ' 44) רצה הת' ל.ה.ה. לתרץ דמפרש"י, בסוגיין שהביא רק הפסוק "ויעבירו וגו'" אינו מוכרח דלא ס"ל מהפסוק "אל יצא וגו'", ולעולם יתכן לומר דילף איסור הוצאה מב' פסוקים והביא

ראי' מדברי התוס' בפסחים (פה, ב) דלפי המ"ד דתחומין דאורייתא ילפינן איסור הוצאה מב' פסוקים, וכמו"כ י"ל בדעת רש"י, עכת"ד בקיצור.

וצ"ע על תירוצו, דהרי יעויין בסוגיית הגמ' בעירובין (יז, ב) ובתוד"ה 'לאו שניתן', והמתבאר משם דנחלקו בזה רש"י והתוס', דפרש"י למסקנת הגמ' אין פסוק "אל יצא וגו'" מקור לאיסור הוצאה כ"א לאיסור תחומין, אבל לדעת התוס' הו"ב פסוקים הנ"ל מקור לאיסור הוצאה יעוי"ש. ולכן הביא רש"י בסוגיין רק הפסוק "ויעבירו וגו'". וא"כ הדרא קושיית הת' הנ"ל לדוכתא, מדוע לרש"י נקט התנא ל' "יציאות", הרי "הוצאות הוה ל" למיתני".

אכן כבר עמד בזה הרב א.ג.ה.ס. בגליון תתקה (עמ' 29) (ועד"ז בגליון תשלז עמ' 31) לבאר יסוד שיטת רש"י בזה בטוב טעם יעוי"ש בדבריו. (ויש להעיר על דבריו מהערת הרב א.פ.א. בגליון תשלז עמ' 29 ואכמ"ל).



רשויות בשבת [גליון]

התמימים דניאל וחיים אליעזר חיטריק
תלמידים בתות"ל בריונא, צרפת

בגליון העבר (עמ' 40) האריך הרב מ.ר. אודות ההפרש בין תקנת וגזירת חז"ל של כרמלית לחצר ומבוי שלא עירבו. ונקודת דבריו היא: רשויות שעפ"י תקנת חז"ל נגדרו ככרמלית (ים בקעה ואיסטונית) היינו שהם שינו את עצם הרשות. כי מדאורייתא יתכן שהם רה"י גמורים. ומדרבנן נהפכו לרשות חדשה - "כרמלית". משא"כ בחצר של רבים, שכדי לטלטל לתוכו ומתוכו תקנו חכמים לעשות ערובי חצירות, הנה אם לא עירבו לא נהפך החצר לכרמלית. היינו שגזירת חכמים לא שינתה את הרשות. ושאל הרב הנ"ל למה.

ויש להעיר ע"ז כמה נקודות:

בעירובי חצירות התיקון הוא לכתחילה על הגברא. "אבל התיירו 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 ששתיהן 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". (שו"ע אדמוה"ז או"ח שסז, א) ובמקרה שלא עירבו חסר משהו בהגדרת הדירה שלהם, היינו שכל אחד נשאר כדייר יחידי בביתו. משא"כ בקרפף שלא הוקף לדירה חסר משהו בהחפצא של הרשות עצמה, וכלשון הגמ' ז, א, "מחוסרת דיורין". וכדי לשנות גדר זה צריך לעשות משהו בהרשות עצמה, כמו לפתוח פתח מבית דירה הצמוד לקרפף.

אין להוכיח מרש"י על אתר שסובר שחצר שלא עירבו אין דינו כלל ככרמלית. רש"י אינו מדבר אודות טלטול בתוכו, כי אם טלטול לתוכו מרה"ר וטלטול מתוכו לרה"ר. ויתכן שלדין טלטול בתוכו ד"א אכן דינו ככרמלית. וראה שם ברש"ש שהעיר שלכאורה חצר שלא עירבו היא רשות חמישית, היות שהמטלטל מתוכו ולתוכו מרה"ר חייב, אבל מותר לטלטל בו כלים ששבתו בחצר עיי"ש. עיין בתוצאות חיים סי' טז ס"ב.

להעיר שתקנת ערובין - (היינו עירובי חצירות) אפשר שהיא קדומה לתקנת כרמלית. כי עירובי חצירות שלמה המלך תקן כדאיתא בשבת יד, ב.



חסידות

שורש המדות הרעות והמדות הטובות שבנפח"ב

הרב נחמן שפירא

משפיע בישיבה

*בתניא פ"א (ה, סע"ב): "וממנה באות כל המדות רעות מארבע סודות רעים שבה דהיינו כעס וגאווה מיסוד האש שנגבה למעלה כו'".

* לזכות ולע"נ אאמו"ר הרה"ח כו' ר' לוי יצחק ב"ר נחום, הכ"מ.

והק' א' התמימים דלכאו' הול"ל דלנפש זו - שמצד הקליפה - יש מדות רעות ומהו ההוספה שמדותיה דנפה"ב הם "מארבע יסודות הרעים שבה".

ולכאו' בהשקפה ראשונה י"ל, דמכיון שממשיך "וגם מדות טובות שבטבע כל ישראל בתולדותם כמו רחמנות וג"ח באות ממנה", לכן מקדים ש"המדות רעות באות מארבע יסודות הרעים שבה", דבזה מדגיש שהמדות הטובות שבאות ממנה אינן באות מארבע יסודות שבה "כי בישראל נפש זו דקליפה היא מקליפת נוגה שיש בה ג"כ טוב והיא מיסוד עץ הדעת טוב ורע".

וכאילו נאמר שיש ב' חלקים בנפש זו דקליפה: ד' יסודות רעים שבה שממנה באות כל המדות רעות, והחלק הטוב שבה שממנה באות מדות טובות. אלא שלפ"ז עצ"ע האם יש בה גם יסודות טובים, או שהמדות הטובות באים מ"עצם" הנפש שלמעלה מד' היסודות.

ולכן נראה לומר בזה עוד, ובהקדם הדיוק למה מוסיף "מארבע יסודות רעים שבה", שהרי מדבר ב"נפש אחת מצד הקליפה וסט"א והיא המתלבשת בדם האדם להחיות הגוף", הרי פשוט מזה גופא שהיא מצד הקליפה וסט"א שהיסודות הם רעים, והול"ל ו"ממנה באות כל המדות רעות, מארבע יסודות שבה", דמובן מעצמו דקאי על היסודות הרעים דקליפה וסט"א דלעיל.

אלא שבא להדגיש את הגדר והתכונה דמדות אלו, שאינם רק מדות "סתמיות", שיכול להשתמש בהם לטוב ויכול להשתמש בהם להיפך הטוב, וכאילו שהרע שבהם הוא דבר נוסף, אלא בא ללמדנו שמדות אלו הן רעות בעצם משום שבאות מארבע יסודות רעים שבה.

וזהו שמפרט "כעס וגאווה מיסוד האש שנגבה למעלה כו'", שבוזה מבואר כיצד מדות אלו מיסודן הן רעות, דלא רק שיכולות להוביל לרע או להשתמשות בהן לפועל לרע וכיו"ב.

ולכן מפרט בכולן מאיזה יסוד הן באות והדמיון להיסוד, "כעס וגאווה מיסוד האש שנגבה למעלה כו'", ותאות התענוגים כו' כי המים מצמיחים כל מיני תענוג" שבא לרוות ישותו ומציאותו, דבזה מדגיש ומבאר, האיך הרוע שבמדות אלו הוא מצד יסודן ולא רק מצד שבפועל הוא רע.

[שוב ראיתי שמפורש כן בשער הקדושה שם ח"א שער ב' "דע כי המדות הרעות מושרשות בד' מדריגות נפש היסודות מצד הרע והקליפה אשר בה . . ארבעתן נמשכות מד' קליפות היצה"ר שבנפש היסודות והפכן הן ד' מדות טובות נמשכות מד' יסודות הטוב שבנפש היסודות", והאריך בהרע שבמדות אלו. ובע"ח שם (ש"נ פ"ב): "נמצא כי ד' יסודות נקרא נפש הבהמית והם כפולים ד' מסטרא דטוב וד' מסטרא דרע ובד' דסטרא דטוב שוכן עליהם מלבוש דכתנות עור כי הוא קלי' נוגה הטוב שבו ובד' יסודות הרע שוכן עליהם מלבוש דכתנות עור משכא דחויא".]

והנה בד"ה ויחלום תש"ח (סה"מ תש"ח עמ' 85. נעתק בלקוטי פירושים לתניא כאן) איתא: "ובזה יובן מ"ש בזהר בר נש כד איתילד יהבין לי' נפשא מסטרא דבעירא דכי' מסט' דאינון דאקרי אופני הקודש, ופי' הרמ"ז בעירא הוא הנה"ב והיא הנפש היסודית המבואר בע"ח שער קיצור אבי"ע שכלולה מד' יסודות שהן ד' ליחות יעו"ש, ובתוכה נפש מק"נ והיא כלולה מיצ"ט ויצה"ר, וזהו מה שרבינו ז"ל בסש"ב ח"א פ"א חשיב קודם המדות רעות שבאים מד' יסודות רעים שבה ואח"כ אמר וגם מדות טובות שבטבע כל ישראל בתולדתו כמו רחמנות וגמ"ח וכו' כי בישראל כו' היא מק"נ, דתחלה מדבר בנפש היסודית הנק' בע"ח נה"ב, והיא כלולה ג"כ מטו"ר כמ"ש בע"ח שם, והיינו שזהו בחי' נפש החיונית שלמטה מהנפש השכלית שמק"נ וכמ"ש בלקו"ת בד"ה אם בחוקותי דרוה"ב (וברוב המקומות נק' הנפש שמק"נ נה"ב) והוא כמ"ש בע"ח הנ"ל.

וממשיך שם: "ובע"ח שם כתב שהנה"ב היא גוף מ"מ צ"ל שאין הכוונה שהיא גוף ממש היינו הבשר ודם כ"א מה שמתלבשת בהדם להחיותו. וי"ל דזהו הכוונה מ"ש בסש"ב נפש אחת מצד הקלי' וסט"א המתלבשת בדם האדם כו' והכוונה על הנפש הנ"ל. ואח"כ אמר וגם מדות טובות כו' קאי על הנפש שמק"נ והוא הנק' בכ"מ נה"ב או נפש השכלית, ולפי זה מבואר בסש"ב ג"כ ג' נפשות ומה שכוללם יחד לפי ששניהם מהקליפות . . ועיי"ש שממשיך "והנה נראה שהמדות טובות הן מחלק הטוב שבנוגה הנק' יצ"ט כו'".

ומבואר מזה, שב' הבחינות שנתבארו בתניא אינן רק ב' חלקים בנפש אחת, ד' יסודות מצד הרע וד' יסודות הטוב, אלא הם ב' נפשות: א. הנפש היסודית - נפש החיונית (שלמטה מהנפש שכלית) וממנה באות מדות רעות, ב. הנפש השכלית שממנה באות מדות טובות.

אבל יש להעיר, שגם בנוגע לנפש היסודית-החיונית, הביא מע"ח ג"כ "והיא כלולה ג"כ מטו"ר", וכמו שמפרט גם בהקיצור (במאמר שם) "יפרט דיש נפש החיונית ונפש השכלית ושניהם כלולים מטו"ר". ועפ"ז יש לעיין מהו הענין דטוב בנפש החיונית זו שממנה באות (רק) מדות רעות.

וי"ל ע"פ הפי' החסידי ב"נפש אחת מצד הקליפה וסט"א והיא המתלבשת בדם האדם להחיות הגוף וכדכתיב כי נפש הבשר בדם היא", דלכאורה א"מ מהו"ע הקליפה בזה "שמתלבשת בדם האדם להחיות הגוף". וחסידיים מפרשים שבזה גופא היא נפש דקליפה, כי עצם הדבר שאדם חי בחיות גופני גם מבלי כל פעולה שלילית אבל החיות שלו הוא בפ"ע, ואינו ביטוי וקשור לאלקות, ואינו נרגש אצלו זה ש"אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני", ה"ז כבר קליפה וסט"א (שאינו צד הקדושה). כי באמת מציאות של "אני" מעולם לא נברא, ומה שנברא הוא רק דבר שמשמש את קונו ואין שום מציאות זולתו ית'.

ולפי"ז יש לומר שזהו מה שממשיך "וממנה באות כל מדות רעות" ולא "שממנה באות כל המדות רעות" (ויש להעיר, שלא מצינו במהדו"ק דספר התניא (ולא בש"נ שם) נוסח כזו "שממנה"). ויש לומר, שאין זה ו' הפירוש אלא ו' המוסיף, שזהו דבר נוסף על מש"כ לפנ"ז ולא הפי' והתיאור דנפש זו "המתלבשת בדם האדם להחיות הגוף". לפי שזהו עוד ענין בקליפה דנפש זו. ונמצא שיש כאן ב' חלקים בחלק הקליפה בנפש זו היסודית-החיונית שהיא ג"כ כלולה מטו"ר: א. היא המתלבשת בדם האדם להחיות הגוף, והיינו עצם נקודת חיות הבשר - חיות גופני - וע"ז אין אומרים התואר רע בפירוש, והוא כעין בחי' טוב שבנפש זו. ב. "המדות רעות מארבע יסודות רעים שבה", שמדות אלו לא רק שאינן ביטוי של קדושה וכו', אלא שבהם נרגשת יותר מציאות האדם עצמו וצרכיו ותאוותיו בתור דבר בפ"ע היפך אלקות (עד לכעס וגאווה כו'), וזהו הרע שבנפש החיונית זו. (ועפ"ז מובן גם לפי המבואר בד"ה ויחלום תש"ח, מה שמוסיף מארבע יסודות רעים שבה בנפש זו).

ואף שקשה לומר על הענין הא' הנ"ל התואר "טוב", מ"מ, לגבי המדות הרעות שבאות מארבע יסודות הרעים שבה, שהוא בחי' רע ממש, אפ"ל כן. ועי' לקו"ת חקת ס, ב: ואעפ"כ גם הטוב שבה נקרא ק"נ והיינו לפי שהוא בבחי' יש . . ופי' חציו טוב הוא הרגשת היש, וגם

הרי סו"ס יכול לנצל ולהשתמש בחיות גופני הנ"ל לקדושה משא"כ המדות רעות.

[ולכא' מוכח כן בתניא, כי בתניא ממשיך "וגם מדות טובות כו' באות ממנה כו'"] ואינו מפרש כלל כמו שכתב בשעה"ק וע"ח שם, דמדות טובות באות מד' יסודות הטוב שבה, ועאכו"כ שאינו מדגיש שהיא נפש אחרת לגמרי, נפש השכלית (ורק מסיים בלשון סתמי "כי בישראל נפש זו דקליפה היא מקליפת נוגה שיש בה ג"כ טוב והיא מסוד עץ הדעת טוב ורע"). ופשטות סגנון הלשון בתניא הוא ד"מדות טובות. . באות ממנה" - מנפש זו מצד הקליפה וסט"א שמתלבשת בדם האדם להחיות הגוף.

ולכא' משמע כן גם בפ"ז, דכ' שם: "אך נפש החיונית הבהמית שבישראל שמצד הקליפה המלוכשת בדם האדם כנ"ל. . וכן קיום וחיות כל המעשה דיבור ומחשבה בענייני עוה"ז שאין בהם צד איסור ... רק שאינו לשם שמים אלא רצון הגוף וחפצו ותאוותו ואפי' הוא צורך הגוף וקיומו וחיותו ממש אלא שכוונתו אינה לשם שמים כדי לעבוד את ה' בגופו לא עדיפי מעשה דבור ומחשבות אלו מנפש החיונית הבהמית בעצמה והכל כאשר לכל נשפע ונמשך ממדריגה השנית שבקליפות וסט"א שהיא קליפה רביעית הנקראת קליפת נוגה שבעולם הזה הנקרא עולם העשי' רובו ככולו רע רק מעט טוב מעורב בתוכה [שממנה באות מדות טובות שבנפש הבהמית שבישראל כמ"ש לעיל]. . אך מי שהוא בזוללי בשר וסובאי יין למלאות תאוות גופו ונפשו הבהמית שהוא בחי' יסוד המים מארבע יסודות רעים שבה שממנו מדת התאווה הנה ע"י זה יורד חיות הבשר והיין שבקרב ונכלל לפי שעה ברע גמור שבשלש קלפות טמאות....".

הרי כ' בפירוש, ש"נפש החיונית הבהמית המלוכשת בדם האדם", וכן רצון הגוף וחפצו ואפי' הוא צורך הגוף - הרי זה סוג אחד ובק"נ; ו"זוללי בשר כו' למלאות תאוות גופו ונפשו הבהמית" הוא מסוג אחר ושל ק"נ, שהוא בחי' יסוד המים מארבע יסודות רעים שבה שממנו מדת התאווה.

ובהמשך תרס"ו עמ' שצז: "הא' בחי' החומריות והגסות דנה"ב שזהו יותר מטבע הנה"ב מצ"ע, דהנה הנה"ב הוא מק"נ, וק"נ מצ"ע

מבואר בסש"ב פ"ז שזהו רצון הגוף וחפצו ותאוותו ואפי' הוא צורך הגוף וקיומו וחיותו ממש אלא שכוונתו אינו לשם שמים כדי לעבוד את ה' בגופו כו', אך מי שהוא בזוללי בשר וסוכאי יין כו' שהן רק למלאות תאוות גופו ונה"ב לבד לא שמוכרח לו כלל שזהו הנק' תאוות היתר, זהו ירידת הנה"ב שיורד לפי שעה כו', כמש"ש, הרי חומריות וגסות הנה"ב מה שנמשך אחרי התאוות הגשמיות כו' ה"ז יותר מטבע הנה"ב מצ"ע כו'".

הרי כ' על ענין הא' שזהו טבע הנה"ב. ובתניא ברפ"ז מוסיף ע"ז בחצאי ריבוע כנ"ל: "שממנה באות מדות טובות שבנפש הבהמית שבישראל כמ"ש לעיל", דלכאורה אינו מובן כ"כ מדוע מביא פרט זה כאן, ולכאורה יש מקום לומר שמדגיש בזה, שמבחי' זו דק"נ, ממנה באות מדות טובות שבנה"ב (ובפרט אם נפרש כפשטות הפי' "ממנה" דקאי על הק"נ 'בתוכה'), ולא על מעט טוב המעורב בתוכה, דאז הול"ל "שממנו", לשון זכר. וראה בלוח התיקון בתניא הצ"ע בשינויי הל' דזכר ונקבה, ובהערות בתניא מהדו"ק. אבל בשיעורים בספר התניא שם מפרש דקאי על הטוב שבנוגה. וראה מ"מ הגהות והערות קצרות לתניא שם, הצ"ע על ב' התיבות, "בתוכה" ו"שממנה"].

ואולי י"ל דזהו החילוק בין הל' קליפה וסט"א. דברשימות לתניא כאן ציין על הל' "קליפה": "נק' ק' כי כמו שהק' מכסה ומסתרת על הפרי שנראית כמו שהיא עיקר הפרי כך . . מכסה ומסתרת על אור הוי' שבה להיות יש ודבר בפ"ע תו"א סד"ה ויהי בשלח". ועל הל' "סט"א" הביא פי' צד אחר שאינו צד הקדושה לקמן פ"ו".

וי"ל שזהו בכללות תוכן ב' הענינים הנ"ל: ענין הא' "שמתלבשת בדם האדם להחיות הגוף" דחיות גופני פי' שאינו קשור לאלקות הוא בחי' סט"א "צד אחר שאינו צד הקדושה כי צד הקדושה אינו אלא השראה והמשכה מקדושתו" (פ"ו שם²). ומדות רעות שבאות מארבע יסודות הרעים שבה היא בחי' קליפה³ שמכסה ומסתרת על האור הוי'

(2) ולא העתיק שם ברשימות על התיבות סט"א המשך הלשון בפ"ו שם "אבל כל מה שאינו בטל כו' אלא הוא דבר נפרד בפני עצמו".

(3) וידידי הרד"א שי' העירני מביאורי תניא ברוק (הובא בתניא עם ליקוט פירושים וכו') שמביא את הביאור שבהמשך תרס"ו שם, ומבאר שהם ב' לשונות נפש החיונית הבהמית שברפ"ז שם, ומסיים, ואפשר שזהו כפל הלשון קלי' וס"א שזהו בהמית וחיונית.

שבה להיות יש ודבר בפ"ע, לא רק זה שאינו צד הקדושה ואינו בטל לאלקות אלא שמכסה ומסתרת על אור הוי', שנוגש בזה הדבר בפ"ע שהוא היפך ומנגד לאלקות שזהו העיקר דמדות רעות אלו שלילת האלקות.

ואולי יש להסביר, שהענין הא' הנ"ל הוא בעיקר מצד התלבשות הנפש בגוף, ונעשה חיות גופני, ולא בעצם היסוד הרע דנפש החיונית (וראה בארוכה בסה"מ תש"ח שם בסעיפים ה-ו איך שע"י התלבשות בגוף תשתנה ההתעוררות בנשמה מצד חומר הגוף בבחי' ישות ולגרמי', וראה שעה"ק שם), משא"כ בהמדות רעות שבאות מד' יסודות רעים שבה עצמה.

ואפ"ל עוד, דבפרטיות זהו החילוק בין מדות דנה"ב הנ"ל ושכל שבה - ראה תניא רפ"ו "כך הנפש דסט"א מקליפות נוגה המלוכשת בדם האדם כלולה מעשר כתרין דמסאבותא שהן שבע מדות רעות הבאות מארבע יסודות רעים הנ"ל ושכל המולידן כו". ופשוט שאין כוונתו במש"כ "ושכל המולידן" לנפש השכלית. וראה לקו"ת תצא לו, ד שמביא שם הרח"ו הנ"ל שבתניא, "שיש לכל אחד ואחד מישראל שתי נפשות . . נפש אחת נקרא נפש החיונית והבהמית מלוכשת בדם האדם להחיות הגוף כו' לכן היא כלולה מטוב ורע וממנה באות לאדם מדות רעות מיסודות רעים שבה וגם שכל האנושי (וראה בארוכה בספר קיצורים והערות לתניא עמ' פא). ועצ"ע בכ"ז.



תורת הה"מ בספרי אדה"ז

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בתו"א פר' יתרו בתחילת ד"ה 'משה ידבר' (סט, א), כ': וכמו שאמר מורי הה"מ ז"ל ע"פ בעמדם תרפינה כנפיהם (יחזקאל א, כד), בעמדם בתפלה אז המלאכים מרפים אהוי"ר שלהם שנופלים ממדריגתם לגבי המשכות אהבה ויראה שלמטה. ולכאורה אינו מובן הרי היראה שלמטה היא מגושמת ומלוכשת בגוף כו'. אלא על ידי שממשיכין אור חדש כי מה שמעורר אהבה ויראה שלא הי' מקודם הרי ממשיך מלמעלה, והמשכה זו היא באה דרך השתלשלות עולם המלאכים וכאשר באה המשכת יראה זו מלמעלה אזי תרפינה כנפיהם לפי שהיא להם אור חדש. ע"כ.

פי' זה של הה"מ ע"פ בעמדם תרפינה כנפיהם, נמצא בס' אור תורה להה"מ דף סח, א (כמצויין במ"מ שבסוף ס' תו"א כאן). ועי' ג"כ באור תורה להה"מ סא, א. ובלקו"א סי' ס"ד (יב, ד). וסי' עד"ר (עא, ב).

ונרשום איזה ציונים בענין זה:

לשון "מורי הרב המגיד"

א. הלשון "שאמר מורי הה"מ", אינו רגיל כ"כ בתו"א ולקו"ת. ובד"כ כאשר מובא בשם הה"מ כ' בסתם "הה"מ ז"ל" או "המגיד זצ"ל" וכיו"ב בלי תיבת "מורי".

עי' בלקו"ת בלק עד, ב: וכמו שאמר הה"מ ז"ל שהמחשבות זרות של צדיקים גמורים פוגמים יותר מהעונות חמורים של ע"ה כו'. ועד"ז בעוד מקומות.

אך יש לפעמים לשון "מורי", ראה לקו"ת בלק סט, א: ומורי המגיד נ"ע פי' מ"ש כתר עליון אע"ג דאיהו אור צח כו' אוכם הוא קדם עילת העילות שהוא מפני שהכתר הוא למעלה מכל הע"ס לכך הוא משיג יותר הביטול כו'. ובסידור עם דא"ח קג, ד: וכמ"ש במ"א בשם מורי הה"מ ז"ל ע"פ כוסי רוי' בגימ' רכ"א לוגין כו'. ועוד.

לשונו הק' של אדה"ז בהזכרת מורו הרב המגיד

ובספרי מאמרי אדה"ז שעל סדר השנים שנמצאים בהם הנחות של כ"ק אדהאמ"צ ושל הרה"צ ר' משה בנו של אדה"ז, וכן הנחות הר"פ (ובתו"א ולקו"ת ע"פ רוב הם הנחות מהרי"ל אחיו של אדה"ז) נמצאים בענין זה לשונות שונים, לפעמים בשם מורי ולפעמים הרב המגיד בסתם, ולפעמים "ששמע ממורו הקדוש" וכיו"ב.

[וקשה לקבוע איך הי' לשונו הק' של אדה"ז בעת אמירתו הדרושים באיזה אופן הי' מזכיר את מורו הה"מ. כי אפשר הי' דרכו הק' להזכיר באופן אחד, והשינוי הי' רק אצל המניחים שלא דייקו הלשון המדויק.]

ובתניא פל"ה ואגה"ק סט"ו, נמצא הלשון: "שמעתי ממורי ע"ה". וכ"ה בסידור עם דא"ח קנא, ג (בהערה לתיקון חצות, שכ"ז הוא הלשון שכ' רבינו הזקן עצמו, ולא רק הנחה מדבריו): מה ששמעתי ממורי ע"ה בענין יראה פנימי וחיצוני כו'.

הנחת כ"ק אדהאמ"צ של מאמר התו"א

מאמר זה שבתו"א הוא הנחת המהרי"ל מביאור ד"ה משה ידבר, שנאמר בחגה"ש תקס"ו. אולם בסה"מ תקס"ו ח"ב ע' תעח נד' ג"כ הנחת כ"ק אדהאמ"צ מביאור זה (ושם הוא קצת באריכות ובביאור יותר מאשר בתו"א), וז"ל: המבואר בס' לק"א להה"מ ז"ל ע"פ בעמדם תרפינה כנפיהם פי' בעמדם של בני' למטה בתפילה בלחש אז תרפינה כנפיהם של המלאכים למעלה, כי בחי' כנפיהם הם בחי' אהבה ויראה של המלאכה כידוע שאהוי"ר נק' גדפים כי המה בבחי' רצוא ושוב כמו הפריחה בכנפים כו' ולפי שרואים המלאכים מעלת אהוי"ר לש כנ"ל בעמדם בתפילה ע"כ נופלים ממדריגת אהוי"ר שלהם כו'.

מקור לפי' הה"מ

כללות הפי' ע"פ בעמדם תרפינה כנפיהם, יש לו קצת מקור גם בזוהר פ' שלח קע"ג ע"א: ת"ח כד מלה אתחדש באורייתא ונשמתא דנחתא בשבתא אתעסקת באינון מלין חדתינ וסלקי לעילא, כל פמליא דלעילא צייתין לההוא מלה וחיות הקודש מתרבין בגדפין ומתלבשין בגדפין, וכד שאיל לון קב"ה ולא תבין ושתקין כדין חיות הקדש מה כתיב בעמדם תרפינה כנפיהם כמה דאת אמר (איוב לב) כי עמדו לא ענו עוד כו' [אך בזוהר שם קאי על חידוש תורה של נשמות החדשות בשבת, ואילו פי' הה"מ והתו"א הוא על ענין האור חדש של תפילת בני"].

ונרמז מזה קצת בפע"ח שער הק"ש פכ"ט, בענין תפילת העמידה, וז"ל: כי אפילו כל הכתות שלמעלה עד חיות הקודש שהם יותר עליונים, כשישראל הם בעמידה אז גם הם מרפים כנפיהם כמ"ש בעמדם תרפינה כנפיהם. ע"כ. ועי' בזוהר פינחס דר"ל ע"ב ובמד"ר בראשית פס"ה, כא.



לשון התניא תכלית הבירור

הרב ישראל חיים לאזאר

תושב השכונה

בתניא פכ"ד מביא רביה"ז בשם הע"ח שער מב סוף פ"ד: "שהרע שבעוה"ז החומרי הוא שמרי הקליפות הגסות כו' והוא תכלית הבירור וכו' ולכן כל מעשה עוה"ז קשים ורעים והרשעים גוברים בו" וכו'.

המילים "והוא תכלית הבירור" לכאורה אינם מובנים כ"כ. דאם הכונה שעוה"ז החומרי הוא תכלית הרע ומה שנשאר לאחר כל הבירורים (וכמו שנראה מתוך ביאור התניא להרב יוסף ויינברג) ה' לו לומר שהוא תכלית הרע שכבר נברר ממנו כל הטוב ונשאר רק רע גמור, ולא לומר שהוא תכלית הבירור שבדרך כלל - פירושו הוא להיפך - כלומר שהוא תכלית הטוב כי כבר נברר ממנו כל הרע. ועו"ק שאפילו את"ל שלא יטעו הלומדים בספר התניא טעות כזו שהוא היפך כל התוכן המדובר שם. אבל איך אפשר לומר שהוא תכלית הרע דהרי א"כ לא נשאר בו תערוכת טוב ורע, והיינו שכבר אין כאן עבודת הבירורים והרי זה היפך מכל מה שלמדנו בענין עבודת הבירורים שזה דוקא בעוה"ז החומרי והגשמי, שכל דבר בו מעורב טו"ר ושזה כל עבודת האדם ותכלית ירידת נשמתו לעוה"ז בכדי לברר את הרע ממנה.

אשר ע"כ ה' נראה לכאורה, שהמילים "והוא תכלית הבירור" לא קאי כלל על עוה"ז דסליק מיני' אלא על האדם העובד בו את עבודת הבירורים. והוא כאומר על האדם שהוא תכלית עבודת הבירור שלו במה שהוא מברר בעוה"ז ע"י שנתלבשה נשמתו בגוף החומרי והגשמי וכו'.

אמנם לאחר עיוני בע"ח שם נראה שזה טעות, כי אחרי המילים "והוא תכלית הבירור" הוא מוסיף שם "והעביות" והוא הנק' בל"א "פארגרעבטקייט" א"כ משמע שקאי על העוה"ז שהוא תכלית הרע והעביות.

ע"כ נראה שהפירוש האמיתי הוא יותר קרוב למה שמפרש הרב וויינברג. וכוונת הע"ח הוא לומר שעוה"ז הוא תכלית הרע לאחר שנברר ממנה הטוב והוא ע"ד מש"כ רביה"ז (בלקו"ת במאמר ואכלתם אכול ושבוע וגו' ובכמה מקומות) עה"פ "וכל קרבי את שם קדשו" שישנם מלאכים הנק' קרביים שהם מבררים את הטוב מהרע בדוגמת הקרביים שמבררים את המאכל של האדם, שמהמבורר נעשה דם ובשר כבשרו והשאר נדחה לחוץ. ובדוגמא כזה ידוע שעוה"ז נברא משארי האופנים שהם מבררים את הקדושה של העולם שלמעלה והפסולת נדחתה למטה ומזה נתהווה כללות התענוגים של העוה"ז, עיי"ש. וזה שהוא תכלית הבירור ר"ל שנתברר ממנו הטוב ומה שנשאר הוא רק הפסולת והרע שמזה נתהווה כללות העוה"ז. אלא שאנו צריכים להוסיף שאחרי כל הבירורים של המלאכים הנ"ל שנק' קרביים עדיין נשאר מעט טוב שמעורב ברובו רע והם הרפ"ח ניצוצין שנפלו למטה

ע"י שבירת הכלים כידוע וכמבואר בכ"מ (ולדוגמא בלקו"ת בהביאר למאמר במדבר סיני בד"ה להבין ביאור הדברים). והעבודה של נש"י הוא לבררם ולכן הוצרכו נש"י לרדת לעולם הזה ובגלות בכדי לבררם וכמבואר שם בהמאמר.

ואולי י"ל, דהנה מובא בבעה"ט על הפסוק (בראשית א) ורוח אלקים מרחפת בגי' זה רוחו של משיח עי"ש. וידוע מה שמובא במאמרים ובספרי הקבלה שהמלה "מרחפת" הוא מת רפ"ח. שכאן מרומז ענין של שבירת הכלים וירידת רפ"ח ניצוצין לעוה"ז שעי"ז נעשה ענין התערובת טו"ר וכללות ענין דעבודת הבירורים כידוע. ומזה שמרומז כאן בתחילת הבריאה ענין של רוחו של משיח יש לדקדק שתכלית כל הבירורים של הרפ"ח ניצוצין יהי' דוקא ע"י משיח בן דוד ודו"ק. וכמ"ש אז אהפוך אל העמים לקרא כולם בשם ה' שזה יהי' בימות המשיח כידוע.

ואולי לזה מרמזים המלים המובאים פה מהע"ח בתניא "והוא תכלית הבירור" ז.א. תכלית הבירור שיהי' ע"י משיח צדקינו בב"א ושהוא דוקא יגמור את עבודת הבירורים.



החידוש בקריאת שם צבאות ע"י הנביאים

הת' מ"מ גרינפלד
תות"ל 770

א. בהמשך דיום ההילולא - באתי לגני ה'ש"ת - באות יא, כותב כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, וז"ל: "ולבאר בעומק יותר מה שישראל נק' בשם צבאות הוי", דשם צבאות הוא שם קדוש, דהוא מהז' שמות שאינם נמחקים, ושם זה נתגלה ע"י הנביאים, דבתורה לא נזכר שם צבאות, ונזכר רק צבאות הוי' וקאי על ישראל". עכ"ל. והנה ענין זה נתבאר בתו"א ובתו"ח ר"פ בא (כמצויין בהערת כ"ק אדמו"ר שם). וז"ל כ"ק אדמו"ר הזקן בתו"א פרשת בא (ס, ב): "ובזה יובן מה שבכל התורה לא נזכר שם צבאות רק שם הוי' לבדו . . . כי מרע"ה שזכה שתנתן התורה על ידו, היינו לפי שהמשיך התלבשות אור א"ס בכלים דז"א, ומשם נמשך התורה . . . אבל לא המשיך שיהיה ג"כ התלבשות אור א"ס בבי"ע ע"ד שהוא מתייחד עם כלים דאצילות כך יהי' מתייחד עם כלים דבי"ע, זה לא המשיך משה ולא הוצרך לזה, כי המשכת התורה המשיך מבחי' אצילות ממש, ושם מתייחד אור א"ס עם הכלים

עד דאיהו וגרמוהי חד כנ"ל. משא"כ בבי"ע אין הגלוי כלל בהכלים (ולאו איהו וגרמוהי חד בהון כנודע) אבל הנביאים שאחריו המשיכו את אור א"ס ב"ה שיתלבש ג"כ בכלים דבי"ע מה שלא היה כן בימי מרע"ה, והיינו שחנה פתחה תחילה בשם צבאות ואחריה נמשכו כל הנביאים, שענין שם זה הוא מורה על ענין התלבשות אור א"ס בכלים דבי"ע להיות מתייחד עמהם ג"כ... (ובהמשך דזהו מפני ירידת הדורות, שבזמן הנביאים לא היו ישראל עושין רש"מ, והיתה התורה בפ"ע והאדם בפ"ע, ולכן הי' צריך להמשיך דבר הוי' המתלבש בכלים דבי"ע ומשם בפי הנביא להזהיר את ישראל שיקיימו התורה וכו').

והנה בהמשך תער"ב ח"ב בסוף ד"ה וידבר וגו' וארא אל אברהם (עמ' תתלא) כתב כ"ק אדמו"ר נ"ע וז"ל: "ותכלית הכוונה הוא שיהי' חבור הוי' ואלקים דהיינו שהש' הוי' יאיר בגלוי בש' אלקים, והיא התחברות האצ"י עם בי"ע כו', וזהו ע"י התורה כדאי' במד"ר ע"פ כל אשר חפץ ה' עשה, משל למלך שגזר שבני רומי לא ירדו לסוריא ובני סוריא לא יעלו לרומי, עמד וביטל הגזרה, כך מתחלה השמים שמים לה' והארץ כו', עמד וביטל הגזרה, ואני המתחיל, וירד ה' על הר סיני ומשה עלה כו', וזהו שע"י נעשה התחברות אצ"י עם בי"ע, והוא שבי"ע יהי' כמו אצ"י כו', וזהו שהמשיך משה שהכלים דבי"ע יהיו בבחי' איהו וגרמוהי חד כמו הכלים דאצ"י כו' וכמ"ש בתו"א ד"ה בעצם היום הזה יצאו כו'". עכ"ל.

וצריך להבין שהרי בתו"א פ' בא (הועתק לעיל) ביאר להיפך, דבזמן משה (היינו ע"י מ"ת) נפעל רק הענין דיחוד אוא"ס בכלים דאצ"י, ודוקא מצד ירידת הדורות, בזמן הנביאים האחרונים כאשר ירדו ישראל ממדרגתם, אז נתחדש הענין דשם צבאות - יחוד אוא"ס בכלים דבי"ע על דרך היחוד דאיהו וגרמוהי דאצ"י - היפך המבואר כאן.

והנה בד"ה זכור את יום השבת לקדשו בתו"א ע, ד, מבאר שדוקא ע"י תומ"צ שנתנו בסיני (שזהו החידוש דמ"ת כדלעיל) נמשך האור בעולמות בי"ע, וז"ל: "והענין הוא כי ע"י תומ"צ מתגלה יחוד אוא"ס ב"ה בנפש האדם כנודע", וע"ז נוסף בחצאי עיגול "(י"ל ע"ד מ"ש בפ' בא ד"ה בעצם היום הזה בפי' שם צבאות, שהוא יחוד אוא"ס בבי"ע כמו באצ"י, ע"ש גבי כך מתייחד בכלים דבי"ע עד שהוא עצמו הוא הצבאות כו')". וגם כאן צריך להבין, שהרי שם בפר' בא ביאר להיפך, דבשעת מ"ת לא נפעל ענין זה דיחוד אוא"ס בכלים דבי"ע (ע"ד שהוא באצ"י), וחידוש זה נתחדש דוקא בזמן חנה והנביאים שאחרי'.

ב. ולהבין זה צריך להקדים, דהנה בתו"א פר' יתרו, בהביאור ע"פ משה ידבר כו' (סח, ג), מבאר כ"ק אדמו"ר הזקן ההפרש שבין אברהם למשה, דאברהם הוא אבר מ"ה, על שם היותו יסוד אבא שבז"א, וממשיך תוספות אורות בכלים דז"א דאצי' ואילו משה ששרשו מח"ס דכתר דא"א (אלא שנשפל ביסו"א), לכן ביכולתו לירד למטה מטה ביותר ולהמשיך התוס' אורות במעשה המצוות בגשמיות ממש.

ויש לדקדק שהרי בריש פ' לך לך (יא, א) פי' דאברם פי' אב ר"ם וקאי על השכל הנעלם מכל רעיון, ובתו"ח פר' לך לך (פ, א) פי' דקאי על ח"ס דא"א. וזהו לכאורה היפך המבואר כאן (פ' יתרו) דמשה הוא ח"ס דא"א, ואילו אברהם הוא יסוד אבא שבז"א.

גם צריך להבין דבהמאמר דפ' יתרו (הביאור ע"פ משה ידבר כו'), הביא כראיה על כך שאברהם המשיך תוספות אורות בכל האצילות, את הפסוק "אדני אל נא תעבור מעל עבדך", ואומר "מעולם לא קראו להקב"ה אור א"ס אדון שיומשך במלכות אלא אברהם כו'", וצריך להבין דהרי ידוע מאמר המדרש¹ דאחר שקרא אדה"ר שמות לכל נפש חי', שאלו הקב"ה: "ואני מה שמי. א"ל, לך נאה להקראות אדני שאתה אדון לכל בריותך". הרי שנקרא כבר בשם זה ע"י אדה"ר.

והנה באוה"ת פ' יתרו (עמ' תשמח) כותב כ"ק אדמו"ר הצ"צ, וז"ל: "הנה בת"א פר' כי תשא בד"ה שמאלו תחת לראשי פי' ענין שהמלאכים נקראים בשם אלקים שהוא מפני עוצם ביטולם שאין תופסים מקום כלל לגבי האור המלוּבש בהם, וז"ל²: "שהם אין תופסים מקום לגבי חיות אלקות השורה בתוכם, והמשכת והתפשטות החיות שבהם הוא הוא האומר והעושה בהם כרצונו כאין מונע, ולכן כתיב בהגר ותקרא שם ה' הדובר אליה אתה אל ראי בפי' לך לך טו, יג והיא המלאך שדבר עמה. . והיינו לפי שאין תופסים מקום נגד חיות אלקות המדבר בהם ואינם רק מעבר שעל ידיהם יומשך הדבור והפעולה למטה", עכ"ל³. ולכאורה צ"ע בזה ממ"ש בת"א פר' בראשית בהביאור ע"פ כי כאשר השמים החדשים "...וממ"ש בפר' בא בד"ה בעצם היום הזה. . משא"כ בבי"ע אין הגלוי כלל בהכלים כו' . .

(1) ב"ר יז, ד.

(2) היינו לשון אדמו"ר הזקן בתו"א שם.

(3) דאדמו"ר הזקן בתו"א שם.

ולפ"ז הוא ע"ד שאמר משה ונתתי עשב שהקשו ע"ז ונתן ה', אלא היינו משום ששכינה מדברת מתוך גרונו של משה... "עכ"ל⁴.

ופירוש שאלתו, שהרי ענין זה המבואר בפר' בא דלעיל בענין שם צבאות (וכן עד"ז מבואר בפר' בראשית "שעולם האצילות הוא עולם התקון שנתקן כבר להיות האורות והכלים בבחי' איהו וגרמוהי חד . . משא"כ עולמות ביי"ע") הוא בסתירה לכאורה להמבואר בפר' כי תשא (פו, א) דשם מבואר שמצד בטול המלאכים נקראים הם בשם הוי', כמ"ש בהגר (וראה שם באוה"ת שמביא ע"כ עוד כמה דוגמאות) ותקרא שם ה' הדובר אלי', ונמצא שגם ביי"ע יש יחוד אוא"ס (מלאכים ועאכו"כ ב) כלים דבי"ע, היפך המבואר בפר' בא דענין זה נתחדש ע"י נביאים האחרונים (וכמובן וגם פשוט שענין זה ד'ותקרא שם הוי' הדובר אלי"י דהגר (וכן שאר הדוגמאות שם) ה' רבוי זמן לפני נביאים האחרונים (ואפי' לפני מ"ת)).

וע"ז מבאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ (אוה"ת שם), וז"ל: "ולפ"ז הוא ע"ד שאמר משה ונתתי עשב שהקשו ע"ז ונתן ה', אלא היינו משום ששכינה מדברת מתוך גרונו של משה... "עכ"ל. וצריך להבין תוכן תשובה זו וביאור זה.

ג. ונראה לומר הביאור בכל זה, עפ"י ביאור אדמו"ר הצ"צ באוה"ת ח"ב (עמ' תתקנו), וז"ל: "...והנה באצי' איהו וגרמוהי חד . . משא"כ ביי"ע הם נפרדים . . וצ"ע בת"א פר' תשא בד"ה שמאלו תחת לראשי . במ"ש בענין המלאכים שאין תופסים מקום נגד חיות אלקות המדבר בהם, וצ"ל בשעה שהמלאך הוא שליח מהקב"ה אז מתעלה ע"ד איהו וגרמוהי חד כמ"ש בת"א פר' בא כפי' והוי' צבאות בד"ה בעצם היום הזה, משא"כ בשעה שאינו שליח, וכן נת' החילוק באג"ה קרוב לסופו... "עכ"ל.

היינו שכאן מבאר את הסתירה לכאורה בין המבואר בפר' כי תשא לבין המבואר בפר' בא, דהחילוק הוא ע"ד שמבואר בהקו"א בתניא (קנט, א), וז"ל: "שכל מלאך שהוא שליח מלמעלה אזי נק' בשם ה' ממש השוכן בקרבו משא"כ כשאינו שליח יש לו שם אחר עפ"י עבודתו", כלומר שאה"נ שכאשר מתגלה גילוי אוא"ס מלמעלה למטה,

אזי בטלים המלאכים ממציאותם ואזי נקראים בשם הוי', "וא"כ⁵ בא ונמשך הגלוי מצד עצמו מלמעלה למטה . . מי מעכב ומי מונע לה' ית"ש, והיד ה' תקצור", אך כאשר מסתלק הגלוי חוזר התחתון למציאותו, ואילו החידוש דשם צבאות שנתחדש ע"י הנביאים הוא, שע"י עבודת האדם יומשך גילוי אוא"ס באופן שהתחתון יהפך להיות כלי מיוחד עם אוא"ס שבו, גם מצד מציאותו וענינו הוא, על דרך היחוד דאיהו וגרמוהי חד שבאצילות⁶.

ועפ"ז יובן ההפרש בין המבואר בפר' בא, להמבואר בפר' יתרו. בשעת מ"ת ניתן הכח מלמעלה לפעול הענין דחבור עליונים ותחתונים, היינו שע"י מעשה המצוה, יהפך הקלף הגשמי והצמר הגשמי לחפצא דקדושה. אך אעפ"כ הי' זה רק ע"י הצווי מלמעלה, וע"י ובשעת קיום המצוה בפר"מ.

אך להפוך עניני הרשות לקדושה (ע"י העבודה דכל מעשיך יהיו לשם שמים) הנה על זה עדיין לא ניתן הכח מלמעלה להמשיך אוא"ס בהם. וכאשר ראו נביאים האחרונים את ירידת הדורות, שמעשה המצוות אינו מספיק כדי להוציא בני דורם משקיעתם בגשמיות וחומריות העולם, המשיכו הם נתינת כח חדשה (שם צבאות) שגם בעניני רשות (שהרי דברי נביאים אינם תרי"ג מצוות התורה) יוכלו להמשיך גילוי ויחוד אוא"ס בעולמות ב"ע.

ועוי"ל, ובהקדים דהנה בלקו"ת פר' נצבים (מט, ג) אומר כ"ק אדה"ז, וז"ל: "ולכן אמרו בגמ' מצוות צריכות כוונה לצאת י"ח ואפי' בק"ש איתא בפע"ח (והוא בשער הק"ש פכ"ג) שקודם ק"ש יכוין לצאת י"ח . . ובאם לאו אינו ממשיך כלום...⁷". ולאידך בתו"א פ' תולדות (כ, ב) אומר: "...ולכן המצוות לא תצטרך להם עבודת האדם לתקנם ולכוון אל אמיתתם כי מצוות א"צ כוונה . . והעושה המצוה, המשכת אלקות שגורם אינה מצד עבודתו, רק מחיות המצוות עצמן..." ולכאורה, כיצד יתווכו ב' מאמרים אלו.

(5) לשון אדה"ז בתו"א מקץ (לד, ב) בביאור דעת ד"ה בטעם החילוק בין נרות חנוכה ופרי החג. עיי"ש.

(6) החילוק בין שני אופני גילוי אלו מבואר בארוכה בלקו"ת בד"ה ושמתי כדכד שמשותף (הא' והב') פר' ראה (כד, ד ואילך). ועוד.

(7) ועד"ז כתב גם בדרושים ליוה"כ (סט, ג). עיי"ש.

והביאור בזה י"ל, דהנה ע"י מעשה המצוות נעשים בדרך כלל ב' ענינים: א. המשכת תוס' אורות בכלים דאצי', ואור זה נמשך וחודר גם בהקלף הגשמי ע"ד דוגמא, ועד שהקלף הגשמי נהפך לחפצא דקדושה, ונמשך בו המשכת ד' מוחין שלמעלה (דזהו עיקר החידוש דמ"ת לגבי מעשה המצוות דהאבות). ב. ע"י מעשה המצווה נמשך גילוי אוא"ס על נפשו.

והנה ידוע אשר דור המדבר (והדור אשר נכנסו לארץ) היו נשמות דאצי', שהרי היו דור דעה, ותלמידיו של משה רבינו, כמבואר בלקו"ת פ' שלח (מא, ב), וז"ל: "כי היו דור דעה כו' ושרש נשמתם למעלה מעלה", ולכן מצד גודל מעלתם המשיכו לא רק האור האלקי שנמשך ע"י מעשה המצווה בהחפץ הגשמי שבו נעשה המצווה, אלא שמצד גודל כוונתם והשגתם (שהרי ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי הכהן, ובשעת מ"ת ראו מעשה מרכבה כו'), הנה מצד זה המשיכו גם גילוי אלקות על נפשם בשעת מעשה המצווה. משא"כ בדורות שלאחמ"כ, הנה ע"י מעשה המצווה המשיכו האור האלקי בהחפץ הגשמי (שהרי זהו הכח שנתן בשעת מ"ת ע"י משה רבינו), אך היות והיו נשמות דבי"ע, הנה לא יכלו להמשיך גילוי אלקות על נפשם. וזהו החידוש דהנביאים, שהמשיכו המשכת אוא"ס שיומשך גם בכלים דבי"ע, היינו שיומשך גילוי אלקות על נפשו דמקיים המצווה.

ומזה יובן שזה שאומרים (בתו"א פר' תולדות) שמצוות אינם צריכות כוונה, כי האור נמשך מצד עצמו, היינו האור האלקי שנמשך ע"י עצם מעשה המצווה בהחפצא הגשמי, שגילוי זה נמשך מצד המעלה (ע"י הכח שנתן בשעת מ"ת) ואינו צריך לכוונת האדם.

וזה שאומרים שצריך לכוין לקיים המצווה ובאם לאו לא ימשיך כלום, הכוונה על המשכת גילוי אלקות על נפשו (בדוגמת המשכת ויחוד אוא"ס בכלים דבי"ע). ואף שהכח לזה ניתן ע"י קריאת הנביאים בשם צבאות, הנה המשכה וכח זה הוא להמשיך וליחד אוא"ס בכלים דבי"ע, ולכן כדי שהאדם שלמטה (נשמות דבי"ע) יוכל להיות כלי להמשכה זאת - הנה כלי זה הוא ע"י הכוונה.

עכ"פ העולה מכל הנ"ל, שבשעת מ"ת ניתן הכח להמשיך גילוי אלקות בכלים דאצי', ובכלים דבי"ע, אך גילוי זה הוא מלמעלה למטה, ומעצמו, ואינו גילוי בהכנת התחתון, וגם אינו מתגלה בהאדם העושה המצווה אלא בהחפץ הגשמי שבו מתגלה הרצון העליון, ועאכו"כ שאין המשכת הרצון העליון בעניני הרשות. והחידוש דקריאת שם צבאות

ע"י הנביאים - שע"י הכנת האדם העובד - אם ע"י כוונתו במעשה המצוות, או ע"י מעשים לשם שמים (לעבוד ה' בכח האכילה ההיא וכיו"ב) הנה גם שם (בכלים דבי"ע) יומשך גילוי אוא"ס בדוגמת איהו וגרמוהי חד דאצי'.

וי"ל דזהו כוונת אדמו"ר הצ"צ באוה"ת דלעיל: "ולפ"ז הוא ע"ד שאמר משה ונתתי עשב שהקשו ע"ז ונתן ה', אלא היינו משום ששכינה מדברת מתוך גרונו של משה...", שביטול ויחוד המלאכים בשעת שליחותם, וכן המשכת האלקות שנעשה ע"י משה בעולמות בי"ע, עדיין אינו יחוד אמיתי בדוגמת מה שהמשיכו הנביאים בקריאת שם צבאות, כי גילוי זה עיקרו הוא מלמעלה ("שכינה מדברת מתוך גרונו של משה", ולכן אמר ונתתי - בדוגמת המלאך שנקרא בשם ה' בשעת השליחות), וכאשר הגילוי מסתלק, הנה אז חוזר התחתון לקדמותו. והחידוש דהנביאים הוא שגם ע"י מעשה התחתון וכוונתו נעשה הוא כלי לגילוי אוא"ס (הנמשך על נפשו כדלעיל).

ומעתה יובן מה שבהמשך תער"ב ח"ב (עמ' תתלא) דלעיל ובתו"א בד"ה זכור את יום השבת לקדשו (ע, ד) דלעיל אמרו שמשה המשיך שהכלים דבי"ע יהיו בבחי' איהו וגרמוהי חד כמו הכלים דאצי' וכמ"ש בתו"א בד"ה בעצם היום הזה, כי גם משה בשעת מ"ת פעל שיומשך גילוי אוא"ס בכלים דבי"ע ע"י מעשה המצוות, אלא שגילוי זה הוא בעיקר מצד המעלה, ודוקא בשעת קיום המצוה, והחידוש דשם צבאות הוא שגילוי זה יהי' גם (ובעיקר) מצד גדרי המטה, וגם בעניני הרשות.

ד. ועפ"י הנ"ל יובן גם ההפרש בין קריאת שם אדני דאדה"ר לקריאת השם דאברהם, דקריאת השם דאדה"ר לא פעלה שום המשכה בעולמות אבי"ע, שהרי לא ניתן עדיין הכח ליחוד והמשכה זו (ומדויק גם בלשון "לך נאה להקראות", היינו שלא קרא והמשיך זה בפו"מ, אלא שעורר על הענין, דא. נאה הוא, וב. להקראות בלשון עתיד - ע"י אברהם ובעיקר לאחר מ"ת), ואילו אצל אברהם בצויו ומאמרו של הקב"ה "לך לך" (ובפרט אח"כ במצות מילה) הנה התחיל - והי' זה הכנה אל הגילוי דמ"ת⁸. אלא שאברהם המשיך זאת רק בעולם האצי', עד ספירת המלכות. וי"ל דזה מדויק בלשונו הזהב של אדה"ז, שכותב שם (תו"א סח, ד): "ומעולם לא קראו להקב"ה אור א"ס אדון שיומשך

(8) לקו"ת להאריז"ל ר"פ לך לך, הובא ונת' באוה"ת חיי שרה (קכו, א ואילך).

במלכות אלא אברהם", שמדייק לומר "שיומשך במלכות", דזה הי' החידוש דקריאת שם דאברהם - המשכת אוא"ס בכל ע"ס דאצי' - עד ספי' המל' (לך לך אל הארץ אשר אראך, כהפירוש מלמעל"מ⁹), לגבי קריאת השם דאדה"ר.

ועפי"ז יובן גם ההפרש בין אברהם למשה, שאף ששניהם שרשם מח"ס דא"א, אעפ"כ אצל אברהם הי' הצווי והנתינת כח מלמעלה רק להמשכת תוס' אורות בכלים דאצי' עד ספי' המל' (היינו שנמשך יסוד אבא מח"ס עד יסוד ז"א - להמשך במלכות), ואילו אצל משה רבינו הי' הנתינת כח והצווי להמשיך גילוי אוא"ס בגשמיות במעשה המצוות (וי"ל דההפרש הוא דאברהם נמשך הגילוי מח"ס, ואילו אצל משה גילוי אורא שבו דעת דעתיקא אחזי נהורא כו' (שהרי זהו ענינו של משה - דעת עליון)), ולכן נמשך עד למטה מטה בגשמיות.

והחידוש דהנביאים כמבואר בתו"ח פר' בא (קטו, א) דאף שנבואתם היא מנו"ה דבריאה ויצירה, הנה המשיכו מעצמות אוא"ס דקמי' כחשיכה כאורה, ולכן יכלו להמשיך הגילוי בבי"ע להיות למטה כמו למעלה, וכמבואר לעיל בארוכה, שהמשיכו הגילוי גם בהאדם המקיים המצווה להיות גילוי אוא"ס על נפשו, וגם בעניני הרשות.



ז"ט ומשהו ברוחב או בגובה?

הת' אליהו אולידורט

תלמיד בישיבה

בהמשך תרס"ו מאמר ד"ה אלה תולדות נח סוף עמ' נב (בעמודי ההוצאה הישנה) כותב אדמו"ר מהורש"ב נ"ע וז"ל: "דכל המצות יש להם גבול ומדה בעצמן ובאופן עשייתן . . כמו סוכה לא פחות מז' טפחים ומשהו, ולא יותר מכ' אמה כו'". ע"כ.

ובהוצאה החדשה של ההמשך נעתק בהערה 46 הערת כ"ק אדמו"ר זי"ע בד"ה מאימתי קורין תרמ"ב עמ' 5: "כן הוא בכ"מ "ומשהו". וראה סוכה טז, סע"ב. טושו"ע או"ח סי' תרלד. אגה"ק ס"י. וצ"ע (ולכאורה המשהו מוכרח, כי גברא באמתא יתיב ושלחנו טפח - וטפח בטפח לא יתיב. ולהעיר מסוכה (ה, א) פחות בכלים טפח). עכ"ל.

(9) תו"א ותו"ח פר' לך לך.

ולכאורה אינו מובן אמאי מוקים לה ברוחב דפני הסוכה, ומשום דטפח בטפח לא יתיב - הרי מפשטות לשון המאמר משמע שאין המדובר ברוחב כ"א בגובה, דכמו שה"לא יותר מכ' אמה" קאי על הגובה כמו"כ נראה דה"לא פחות מז' טפחים ומשהו" נמי קאי על הגובה.

ואפשר לפרש שהכוונה למ"ש בשו"ע סי' תרל ס"ט "היו דפנותיה גבוהים שבעה ומשהו והעמידם בפחות משלשה סמוך לארץ, כשרה".

אלא דאין תח"י קונטרס תרמ"ב ואולי שם מפורש שהכוונה לרוחב, ואם כן אין זה שייך למ"ש במאמר דידן, ומה שהעתיקו הערה זו כאן טעות היא.

ואולי יש לבאר ההכרח שהכוונה לרוחב, מכיון שממשיך שם בשו"ע: "ואם (הסכך) אינה גבוה אלא עשרה טפחים, אפילו אין בדופן אלא ארבעה ושני משהויין כשרה שמעמידה באמצע, ואמרינן לבוד למעלה ולמטה וחשוב כסתום". ולכן כיון שכתוב כאן בהמאמר "לא פחות מז' טפחים ומשהו", לכן אין לפרש כנ"ל. אלא דעדיין צ"ע פשטות הלשון.

והעירני ח"א דההכרח דלא קאי אגובה הוא משום דשיעור ז' ומשהו הוא רק במחיצה עצמה דאמרינן לבוד (כשהסכך גבוה י'), אבל מ"מ שיעור הסוכה הוא עדיין לא פחות מ' טפחים. אלא דבזה נמי יל"ע, דמהלשון "ובאופן עשייתן" משמע דקאי על המחיצה עצמה. ואולי 'אופן עשייתן' כולל עשיית הסכך (אי אמרי' דקאי אגובה) שיהא הסכך י' טפחים, ולכן מפרש רבינו דקאי ארוחב.



לשלם לו כפעלו [גליון]

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בהמשך למה שכתבתי בגליון העבר (עמ' 48) בנדון, האמור בתניא ס"פ יב "...ולא לכעוס ח"ו, וגם שלא לשלם לו כפעלו ח"ו...":

הנה ב'תניא מבואר' שבחבורת 'דבר מלכות' לפרשת שמות השנה, תיקן וכתב "אף שמן הדין אינו עובר בזה על 'לא תקום' ו'לא תטור' כשחבירו פגע בו בגופו או בנפשו, ראה שו"ע רבינו סי' קנו ס"ג".

אמנם שם בשו"ע כתוב בקשר לת"ח שחירפו וביזהו אחד מהעם, ש"לא ישיב על חרפתו... ומכל מקום, אם יבוא אחר לנקום נקמתו... - ישתוק ולא ימחה בידו" (ורק אם רוצה לפייסו צריך להתפייס מיד, שבוה כבר נתקן כבוד התורה), "וכל זה - בצער הגוף [כך קראו לזה בגמ' שציין שם (יומא כג, א)], למרות שהדוגמא מביזיון היא צער הנפש. ואולי הכוונה לכלול בזה כל מה שיותר מממון], אבל בדבר שבממון - אף תלמיד חכם אסור ליטור בלבו, ואין צריך לומר לנקום" - היינו שמפרש שכל ההיתור שבגמרא שם נאמר רק בקשר למימרא בתחילת דבריה, שת"ח צ"ל "נוקם ונוטר כנחש".

ומלשונו מובן שגם כשיש בזה ביזיון התורה - אין מקום לנקימה בפועל ["לשלם לו כפעלו" כפי שהוא הבין בתניא]. וכשאין בזה ביזיון התורה - אין מקום אפילו לנטירה. וא"כ, כיון שבס"פ יב לא מדובר בהכרח ב"ביזיון התורה", אין מקום להזכיר (ואפילו לשלול) היתר זה.

וחבל שלא הובאה דעת רבינו בס' 'חפץ חיים' בתחילתו (לאוין, באר-מים חיים ס"ק ח-ט), שם כתב שהרמב"ם והחינוך ס"ל שגם בצער הגוף אסור מדאורייתא לנקום בו, ואילו לדעת הסמ"ג (ל"ת יג), רבינו יונה (שערי תשובה שער ג אות לח) וס' יראים (מצוה מא) מותר, ו"ספיקא דאורייתא לחומרא". וגם בשנתון 'תחומין' כרך ו עמ' 292 שעסק בהרחבה בנושא זה, לא הביא דעת אדה"ז כלל. ויש לעיין אם וכמה ניתן ללמוד כדעת אדה"ז בכל הראשונים הללו.



למה לא נברא העולם קודם? [גליון]

הת' אליעזר תמרי

תות"ל 770

בגליון העבר (עמ' 50) שאל הרב מ.מ. מפני מה לא נברא העולם קודם? ומסכם בסוף דבריו שלכאור' שני פרטים בשאלה, א. פעולה טובה מהעדר, וב. שינוי רצון. ומסיים הרב הנ"ל ד"על פרט זה דפעולה טובה מהעדר יש להבין האם הוא חל גם על הקב"ה".

ולכאור' התירוץ בזה פשוט, דהרי מה דאמרין פעולה טובה מהעדר זהו רק על פעולה שמעוניינים בה, והיינו שגם בבנ"א הרי לכתחילה שב ואל תעשה עדיף. אלא שעל פעולה שיש לנו ענין שתיעשה נאמר שעדיף פעולתה מהעדרה, וכך גם אפ"ל לגבי הקב"ה - הנה מזה שהוא ברא את העולם ניכר שהוא מעוניין בו. וא"כ נשאלת השאלה למה לא

ברא קודם (דעדיף פעולה מההעדר)? וע"ז בא התירוץ (המובא שם בההערה) שתמיד רצה באופן כזה שעכשיו יהיה שנת תשס"ו!



רמב"ם

המלביש כלאים על חבירו ומטמא חבירו כהן

הרב שלום ריבקיין

רב הראשי ואב"ד ס.לואיס, מיזורי

א. כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' אבל ה"ה: "המטמא את הכהן אם היו שניהם מזידין הרי הכהן לוקה וזה שטמאו עובר על ולפני עוור לא תתן מכשול, הי' הכהן שוגג וזה שטמאו מזיד הרי זה שטמאו לוקה", ע"כ

וראה דברים מקבילים לזה ברמב"ם פ"י מהל' כלאים הל' לא: "ואם לא ידע הלוּבש שהבגד הוא כלאים והי' המלביש מזיד, המלביש לוקה והלוּבש פטור".

וצריך בירור למה בהל' אבל כתב הרמב"ם "הי' הכהן שוגג" ובהל' כלאים שתיאר את השוגג רק במלים "ואם לא ידע שהבגד הוא כלאים", הרי יש ציורים אחרים של שוגג (כגון: שידע שהוא כלאים, אלא שלא ידע שהתורה אסרה כלאים) ולמה צייר הרמב"ם בהל' כלאים השוגג באופן פרטי זה ש"לא ידע שהבגד הוא כלאים" ותו לא.

(נעתק בשינוי קצת מתוך מכתב להרה"ג חנוך כהן שליט"א, מח"ס "בית חנוך" על ירושלמי זרעים מועד ע"י ב.צ.ר.)



גרם כיבוי

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם הלכות שבת פ"ב, ה"ד בנוגע לגרם כיבוי: "ומותר לעשות מחיצה בכל הכלים בין מלאים בין רקנים כדי שלא תעבור

הדליקה. אפי' כלי חרש חדשים מלאים מים עושין מהם מחיצה. אעפ"י שודאי מתבקעים ומכבים שגרם כיבוי מותר".

וממשיך בה"י "טלית שאחזו בה האור . . . נותן מים מן הצד שעדיין לא נתלית בה האור ואם כבתה כבתה".

והנה הראב"ד¹ (הובא בר"ן שבת פרק כל כתבי והובא במ"מ על אתר וכן בהשגות הרמ"ך הובא בכסף משנה) דוחה דברי הרמב"ם, דאח"כ דפסקינן להלכה דגרם כיבוי מותר, אבל זה רק במחיצת כלים מלאים מים, אבל לא במים עצמן דהו"ל פסיק רישי'.

ומביאין ע"ז ראי' ממה שפסק הרמב"ם בעצמו לעיל פ"ה הי"ג מפרק כירה, וז"ל: "ונותנין כלי תחת הנר בשבת לקבל בו ניצוצות . . . ואסור ליתן לתוכו מים ואפילו מערב שבת מפני שהוא מקרב כיבוי הניצוצות", הרי דאסור לגרום כיבוי במים עצמן.

וצריך ביאור א. למה הרמב"ם מיקל בגרם כיבוי ומתיר לתת מים על הטלית הבווער, ולמה הראב"ד מחמיר.

ב. ואיך יתרץ הרמב"ם הסתירה דבפ"ה פוסק דאסור לתת מים בכלי מפני שגורם כיבוי הניצוצות וכאן פוסק דמותר לתת מים בסוף הטלית, כדי לגרום כיבוי האש.

ועפ"י מה שהבאנו בגליון העבר דנחלקו הרמב"ם והראב"ד במהות מלאכת הבערה, דלהרמב"ם הרי"ז משום הבערת האש ולהראב"ד הרי"ז משום שריפת וכליון העצים, מוכן² שהוא הדין דנחלקו במהות

(1) הנה ברמב"ם שלפנינו אין השגת הראב"ד על הלכה זו אמנם ברמב"ם פרנקל מביא שני השגות הראב"ד על הלכה זו ושניהן רק על חציו השני של ה"ו בנוגע להדין דשכח נר דלוק על גבי טבלה מנער את הטבלה והוא נופל ואם כבה כבה, וע"ז משיג הראב"ד דהא לייט עלה רב דפסיק רישיה ולא ימות הוא – ובהשגה שניה מסכים להרמב"ם כי אי"ז פסיק רישי' כי מדובר בנר של שעה ואי"ז ברור שיכבה הנר, שני השגות סותרות. ואולי אפ"ל דזה טעות הבחור הזעזער, דהשגה הראשונה היא על חלק הראשון של ההלכה דנותן מים על טלית בוערת, דהרי"ז פסיק רישיה. והשגה השניה היא על חלק השני של ההלכה דשכח נר על הטבלה דשם מסכים להרמב"ם כי אי"ז פסיק רישי'.

(2) ע"י בספר מי טל להגר"י קלמנסון במלאכת מכבה, מביא באריכות גדולה שכן משמע מהמרכבת המשנה ומהחיות יאיר ומהאבני נזר ומכמה מקומות ברמב"ם יעו"ש, ובאמת שמפשטות לשון המכתב מהרגציובי שהובא לקמן בפנים מוכח נמי דתלויין הן אחד בהשני, דאם נאמר לדעת הרמב"ם דמבעיר הוה משום עשיית האש אז

מלאכת מכבה דלהרמב"ם הרי"ז משום כיבוי האש ולהראב"ד הרי"ז משום שפועל שיהי' נשאר העץ קיים ולא יהי' נשרף באש.

והנה בצפנת פענח בתשובה כת"י משנת תרע"ח (הובא במפענח צפונות פרק יב ס"ד) מביא וז"ל: "הנה הבערה וכיבוי יש בזה עיון גדול אם המלאכה והחיוב הוא מה שעושה אש או להיפך מה שמכבה אש (הרמב"ם), או מה שעל ידו יכלה הנדלק או להפך מה שישאר הנדלק (הראב"ד). והעיקר בזה בשיטת רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל דהחיוב משום הדבר בעצמו" (היינו עשיית האש וכיבוי האש ולא משום שע"ז ישרוף עצים או ישארו עצים) ומבאר שם דאם האיסור הוא הפועל לבד אזי גרם מותר ואמירה לעכו"ם מותר, אבל אם האיסור הוא הנפעל אז אמירה לעכו"ם וגרמא אסורין ג"כ.

וממשיך הרגצ'ובי לבאר וז"ל: "וכן הדין בשבת במכבה דעיקר החיוב משום סילוק האש וכיון שנסתלקה שוב לא כלום הוא, רק החיוב בזמן הסילוק לא מציאות בזה גרם מותר, וכן ההיתר דכל המכבה אינו מפסיד הרי"ז רק במכבה ולא בשאר דברים בשבת", היינו שאם מכבה הוא רק על כיבוי האש הרי"ז רק הפועל ולא הנפעל שיהי' נשאר העץ קיים, ומוכן למה גרם כיבוי מותר, וגרם שארי מלאכות אסורין. כי גבי שאר מלאכות האיסור הוא הנפעל, ולפיכך גרמא אסור,

מכבה הוה רק משום סילוק האש, אולם בספרו מי טל במלאכת מכבה ס"ח רוצה לחדש בדעת הרמב"ם דאפילו דמבעיר הוה משום עשיית האש אבל מכבה הוה משום התחדשות הדבר שלא נשרף.

ובאמת כדבריו כן משמע מדברי הצפנת פענח שהבאנו בגליון העבר מצפע"נ הלכות תרומות עמ' 60, דמכבה גחלת של מתכת הוה משום מתקן ולא משום כיבוי האש, ועוד הביא המי טל ראי' לדבריו מדברי הרמב"ם דגבי מבעיר גחלת של מתכת כותב סתם וגבי מכבה גחלת של מתכת כותב אריכות גדולה "שכן לוטשי הברזל עושים מחמים את הברזל עד שיעשה גחלת ומכבין אותו במים כדי לחסמו".

(והנה בלקו"ש חל"ו ויקהל מדובר שם רק בנוגע למבעיר גחלת של מתכת ולא בנוגע למכבה גחלת של מתכת).

אבל צ"ב בדעת הרמב"ם לפי ביאורו אמאי מבעיר הוה משום ריבוי האש ומכבה הוה משום תיקון הדבר שפועל שלא ישרף העץ?

וי"ל בזה בדא"פ עפ"י המבואר בלקו"ש חל"ד נצבים ב' דלהרמב"ם העיקר לברר ולתקן העולם ממילא מבעיר הוה משום ריבוי האש להאיר העולם כמבואר בארוכה בגליון העבר ומכבה הוה משום מתקן העולם ג"כ.

וכפי שמביא הרגזובי בצפע"נ הלכות תרומות, זורה ורוח מסייעתו דבב"ק דף ס, דחייב בזה אעפ"י דהפעולה נעשית מאליו ורק הוא גרם לזה³.

ועפ"ז מובן דלהרמב"ם דמלאכת מכבה עיקרה הפועל שמכבה האש, ממילא מיקל בגרם כיבוי וסב"ל דטלית דאחז בה האור נותן עליה מים, אבל הראב"ד דסב"ל דמלאכת מכבה עיקרה הנפעל שישאר העץ קיים, מחמיר בגרם כיבוי היכא דהוה פסיק ריש'.

וי"ל בזה עוד דהנה המגיד משנה מביא מהרשב"א וזה"ר וזה"ש לתרץ שי' הרמב"ם דבפ"ה פסק דאסור ליתן לתוכו מים מפני שמקרב כיבוי הניצוצות וכאן פסק דמותר ליתן מים על הטלית הבורעת, – דגבי הכלי עם המים, המים מכבים את הניצוצות עצמן, אבל לגבי טלית המים אינם מכבים את האש הבורעת עכשיו אלא מונעים שהאש לא תתפשט.

והנה ביאור זה לחלק בין אם מכבה האש הבורעת עכשיו היינו הניצוץ, ובין מכבה האש כשיגיע לשם אבל לא האש הבורעת עכשיו, אפשר לומר רק לשי' הרמב"ם דכיבוי היינו כיבוי האש, אבל לשי' הראב"ד דמכבה היינו שפועל שיהי' נשאר העץ קיים, מובן דאין לומר חילוק זה, דמה ההבדל בין אם גורם כיבוי להניצוץ הנופל עכשיו או ששופך מים על צד הטלית שאינו בוער עכשיו, הרי הוא עושה את עיקר מלאכת כיבוי שישאר הטלית קיים⁴.



(3) עי' בשו"ת אבני נזר או"ח סי' רל דמתרץ הקושיא למה גבי כיבוי אומרים דגרם כיבוי מותר וגבי זורה ורוח מסייעתו דלענין שבת חייב דמלאכת מחשבת אסרה תורה למה לא אומרים גבי זורה נמי דבגרמא מותר. עיי"ש שמתרץ באופן אחר.

(4) ועוד דלדעת הראב"ד דמלאכת מכבה היא שפועל שלא ישרף העץ הרי יש ק"ו, ומה התם הרי רק פועל שישאר חלק הניצוץ שיכול לבעור לעוד רגע קטן מאד קיים (ועי' במי טל מלאכת מכבה סי' יג דניצוצות אלו לענין מוקצה נחשבים כאילו אינם במציאות כלל. ולפיכך מותר לשים כלי תחת הנר בלי מים לקבל הניצוצות, ואין מבטל כלי מהיכנו, ואעפ"כ לענין מכבה שפועל שישאר העץ קיים נחשבין ניצוצות אלו למציאות). ואעפ"כ אסור, עאכ"כ פה שפועל שחצי השני של הטלית ישאר קיים. הרי בטוח שיהיה אסור משום מכבה.

עמרם נצטווה מצוות יתירות [גליון]

הת' אליעזר ראקסין
תלמיד בישיבה

בגליון העבר (עמ' 52) מביא הרב י.א.ר. את דברי הרמב"ם בהל' מלכים פ"ט ה"א: "ובמצרים נצטווה עמרם במצוות יתירות, עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו", ומביא בזה את תמיהת מפרשי הרמב"ם, מהו המקור לדברי הרמב"ם, ומהו בדיקן מצוות אלו. ומעתיק כמה מתירוצי המפרשים בענין, ודוחה אותם, מטעם שא"א לומר שעמרם חדש מצוות אלו, שהרי כבר מצינו אותם מקודם אצל האבות.

ולכאורה בחנם דחה התירוצים דגדולי האחרונים בטענתו דמפני שכבר עשו אותם האבות מקודם, דהרי קיימו האבות את כל התורה כולה, וא"כ איזה מצוה שירצה לתרץ שזהו מה שחדש עמרם, הרי יוקשה דכבר קיימו אותה האבות.

ואפי' את"ל דשונה הדבר, ורק קשה מהמצוות שנזכרו מפורש אצל האבות, וא"כ איך שייך לומר עליהם דעמרם חדש אותם, הרי כבר הקדים אותו הלח"מ והכס"מ בזה, ומבארים הפרש הלשון בין נצטווה (שנכתב אצל אברהם וכו') לבין שאר הלשונות (שנכתבו אצל השאר), ומפרשים דמ"ש נצטווה היינו דוקא כשנצטווה בפירוש על אותו המצוה בתור צווי, וכמ"ש בתורה לגבי מצוות מילה. משא"כ שאר הדברים שכותב הרמב"ם אצל השאר לא נצטוו ע"ז ורק עשו מעצמם¹, וא"כ לאור הנ"ל הדרא קושיא לדוכתא, דאפי' אם המצוות האלו כבר נזכרו מפורש מקודם אצל האבות, הרי"ז שרק נזכרו בתורה, ועשו

(1) זהו ביאור דברי הלח"מ, ולכאורה לאור הנ"ל ג"כ יתורץ קושיית הלח"מ בסוף דבריו, דמקשה, כיון דנחית הרמב"ם, לפרש ג"כ הדברים שלא נצטוו בהם, ועד"מ ביצחק דהפריש מעשר אע"פ שלא נצטווה, א"כ יגיד הרמב"ם דאברהם קיים הכל, די"ל דיש ג' ענינים בזה, א. מה שלא נזכר בתורה כלל (אף שקיימו האבות כל התורה כולה) וזה הרמב"ם אינו מזכיר כלל. ב. מה שנזכר בתורה, אבל לא בתור ציווי, וזהו אצל השאר ולא מזכיר אצליהם המילים נצטוו, ורק הוסיף, ותקן, וכדומה. ג. מ"ש בתורה בלשון צווי ועד"מ במילה דאברהם ובזה הוא מזכיר הלשון נצטווה. (ובנוגע ללשונו בתחלת ההלכה על ששה דברים נצטווה אדם הראשון עין במדרש רבה בראשית פט"ז אות י'. ועצ"ע).

מעצמם, אבל הרמב"ם מחדש בנוגע לעמרם, שנצטווה עמרם, וא"כ שפיר יכולים להיות אלה המצוות?!

ואם כנים הדברים הנ"ל יכולים לומר דזאת הוא עיקר קושיית המפרשים, ועיין בדיוק לשונם.

ב. ולאידך גיסא יוקשה על הנ"ל בזה שמביא חידושו דחדש עמרם מצוות פרו ורבו - שנתעסק בזה, שלא היתה מצוה זו לפני כן. ותמהו עיני דיוקשה עליו קושיה גדולה בזה, דהרי יש רש"י מפורש בבראשית ט, ז, עה"פ "ואתם פרו ורבו", וז"ל: "לפי פשוטו הראשונה לברכה וכאן לציווי", ועיין ג"כ סנהדרין נט, ב, והרי פרו ורבו נאמרה לבני נח דכתיב ואתם פרו ורבו. . . וקשה דכתוב במפורש שנח הצטווה ע"ז! וביותר אינו מובן דבהא ליכא לתרץ כנ"ל (ס"א) דהא 'ואתם פרו ורבו' בלשון ציווי נאמרה (ולא רק שעשה מעצמו) וכדיוק לשון רש"י 'והשני בלשון ציווי'?

ג. ועוד לא הבנתי מה שרוצה לתרץ בזה קושיית התוס' בראש העמוד (סנהדרין שם) ד"ה ו'הא פריה ורביה' דמקשה התוס': "מנלן שלא ניתנה פריה ורביה לבני נח", וכותב הנ"ל לתרץ שמוכח כן מסברת עמרם, והרי מה ענין שמיטה אצל הר סיני, הרי הגמ' אמרה שלא ניתנה פריה ורביה לבני נח, ורק לישראל, ובזה שואל התוס' מנלן זאת להגמ' שבאמת לא נאמרה לבני נח, ומה מתרץ הנ"ל שמוכח כן מסברת עמרם שגרש אשתו ודחה את מצות פר"ו הלא הי' זה הרבה זמן לפני מ"ת, ואדרבא הרי בסוף קיים מצות פר"ו! וא"ז שאלת התוס' כלל. ועיין תוס' מה שמתרץ בזה, ועדיין יש להקשות עוד ואכ"מ.

ד. ואולי י"ל לתרץ, דמקורו² של הרמב"ם הוא במכילתא יתרו יט, י וז"ל: "שנצטוו במצרים במצוות יתרות על בני נח", ונראה לכאורה דזה שנצטוו במצרים במצוות יתירות הי' ע"י עמרם, ויובן זה ע"פ המבואר בגמ' (סוטה יב, א) שעמרם גדול הדור הי', ובמדרש רבה (פ"א אות יג): "שהי' עמרם ראש הסנהדרין". ועפ"ז יובן דיוק לשונו של הרמב"ם ובמצריים נצטווה (עמרם) במצות יתירות דמעתיק מלה במלה מהמכילתא. ועדיין צ"ע.

(2) ועיין ספר מראי מקומות להרמב"ם, דשם מציינ מקורו של הרמב"ם בהמכילתא.

ה. ועפ"ז תתורץ ג"כ שאלת הרדב"ז, דקשה לו למה לא מפרש הרמב"ם מה הם המצוות אשר נצטוו בהן, וע"פ הנ"ל מובן, דהרי במקורו גופא לא נתפרש מה הם המצוות, ודו"ק, ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



הלכה ומנהג

ברית מילה ע"י מוהל שאינו שומר תורה ומצוות

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
 רב ושלiah כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, משיגן

אחת מהשאלות הגדולות שמתעוררות בזמנינו, ובפרט בבתי חב"ד, היא, שישנם אנשים שמקיימים בריתות ע"י רופאים יהודים שאינם שומרי תורה ומצוות לע"ע או ע"י מוהלים המשתייכים לזרם הרפורמי או הקונסרבטיבים.

והנה עיין בשו"ע יו"ד סי' רסד ס"א: "הכל כשרים למול אפי' עבד אשה וקטן וערל ישראל שמתו אחיו מחמת מילה ואם יש ישראל גדול שיודע למול הוא קודם לכולם [הגה"ה: וי"א דאשה לא תמול וכן נוהגין להדר אחר איש]. אבל עובד כוכבים אפי' הוא מהול לא ימול כלל ואם מל אין צריך לחזור ולמול פעם שניה. [הגה"ה: וי"א דחייבים לחזור ולהטיף ממנו דם ברית, וכן עיקר. מומר לכל התורה כולה או שהוא מומר לערלות דינו כעובד כוכבים]".

והנה בתחילה יש לברר כוונת הרמ"א במה שהוא כותב ש"מומר לערלות דינו כעכו"ם" ובסוגריים הוא כותב שכן משמע בש"ס פרק ב דע"ז ובטור כו' - האם הרמ"א מדבר רק במומר לערלות להכעיס או האם כוונתו לכלול גם מי שאינו חושש להמצוה, גם צריך לברר כוונתו במה שהוא כותב שכן משמע במס' ע"ז.

והנה עיין בשו"ע ראו"ח סי' לט ס"א בנוגע לכתיבת תפילין ומזוזות שמביא רבינו שתי דעות בנוגע לפסול של תו"מ הנכתבים ע"י מי שאינו חושש למצוה אחת, לפי רש"י והב"י איש כזה פסול מדאורייתא מכיון שהוא פורק עול, ודאי אינו מאמין בהמצוה, ובנוגע לכתיבת תו"מ כתיב "וקשרתם" וכתבתם" כל שישנו בקשירה דיינו שמוזהר

עליה ומאמין בה ישנה בכתיבה. ולפי הר"ן, הפסול במומר לעבירה אחת לפי שאינו חושש עליה, הוא מדברי סופרים שהחמירו עליהם חכמים לעשותם כנכרים הואיל ופרקו מעליהם עול מצות.

וא"כ לפי שתי הדעות נקרא איש כזה פורק עול מצוות, וא"כ מסתבר לומר שכשכותב הרמ"א מומר לערלות דינו כעכו"ם כוונתו לכלול בזה כל מי שפורק עול המצוה אפילו אם אין כוונתו להכעיס.

ובאמת כן מוכח מהש"ך סי' רסד סק"ד דעל הא דכתב הרמ"א שמומר לערלות דינו כעכו"ם כותב הש"ך: "כלומר לענין מילה דינו כעכו"ם אבל לשאר דברים מומר לערלות לא הוה כעכו"ם, דמומר לדבר אחד לא הוה מומר לכל התורה כו", וא"כ מוכח שהש"ך סובר שאינו מדובר במומר להכעיס מכיון שבמומר להכעיס הדין הוא שפסול לכל התורה כולה עיין יו"ד ס"ב.

והנה הרמ"א (סי' רסד) כותב שבמומר לערלות דינו כעובד כוכבים ובסוגריים כתב: "כן משמע בש"ס פ"ב דמס' עבודה זרה", ולכאורה הכוונה היא להא דאיתא שם כז, א "אלא איכא בנייהו ישראל שמתו אחיו מחמת מילה למ"ד 'ואתה בריתי תשמור' איכא ולמ"ד 'המל ימל' ליכא". ע"כ.

משמעות הגמ' היא דרך במקרה שהמוהל אינו נימול משום ש'מתו אחיו מחמת מילה' הרי הוא כשר למול אם ילפינן מ"אתה את בריתי תשמר" אבל לא במקרה שהוא מומר לערלות.

והאמת היא שדעת התוס' בד"ה 'איכא בנייהו אישה' אינו כן, דלדעתו "מומר לערלות מקרי בן שמירת ברית הוא אם יחפוץ" וע"כ סובר התוס' שמומר לערלות כשר למול.

ועי' בביאור הגר"א על הרמ"א שהוא כותב: "אבל תוס' כתבו להיפך". עכ"פ דעת הרמ"א אינה כהתוס', ובפשטות י"ל שמשום שלדעת הרמ"א שיטת הגמרא היא שמומר לערלות אינו ראוי למול משום שאינו בכלל לשמור - "ואתה את בריתי תשמור" וכה"א של תוס' הנ"ל וכמו שמצינו בגיטין מה, א, משום שנאמר "וקשרתם" וכתבתם" כל שישנו בקשירה ישנה בכתיבה.

וכמו כן כאן, במילה, כיון שאינו בכלל "ואתה את בריתי תשמר" ע"כ אסור למול אחרים. ונראה לומר שדעת הרמ"א שאפילו למ"ד שהמקור לפסול עכו"ם הוא משום 'המל ימל' מ"מ גם הוא יודה שאם הוא פורק ממנו עול של תו"מ לא הוה בכלל "ואתה את בריתי תשמר"

ואינו ראוי למול אחרים. עכ"פ התברר מה שהרמ"א כתב בסוגריים שמשמעות הגמרא היא שמומר אינו ראוי למול אחרים.

והנה עיין בהגהות רע"א ליו"ד סי' רסד ד"ה 'מומר לערלות' שהקשה על הרמ"א מדברי התוס' הנ"ל דמומר לערלה הוא כמאן דמהיל ולרבי יוחנן כשר וכיון דאנן ה"ל דאישא כשרה למול כמ"ש הרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש והטור כו' ועכ"פ אם מילה א"צ להטיף דם ברית וממילא ה"נ במומר לערלות, כן עיין שם.

אבל לפי דברינו אפילו מאן דאמר דילפינן מ'המל ימול' יסבור שמומר לערלות אינו יכול למול אחרים.

ועיין בסוף דברי הרע"א שהוא כותב וביותר דאף במומר לכה"ת נראה דדעת תוס' להכשיר דלפי תירוצם (שמומר לערלות) מקרי לשמרי ברית אם יחפון ממילא גם במומר לכל התורה כולה הכי הוא.

עכ"פ כיון דדברי תוס' ברורים דמומר לכל התורה כולה כשר כו' וא"כ ממילא למה דקיי"ל דאישא כשרה ה"נ במומר לכה"ת א"כ עכ"פ בדיעבד במל דדעת הרמב"ם דאפילו בעכו"ם א"צ להטיף דם ברית יש לסמוך עכ"פ ע"ז במומר כו' והגרעק"א ממשיך לומר שאפשר שגם הרמ"א יודה לזה.

אבל נראה לומר שדעת הגרעק"א הוא חידוש גדול. רעק"א סובר שלפי דעת תוס' שמומר לערלות יכול למול כמו כן מומר לכל התורה כולו הוה בכלל "ואתה את בריתי תשמור" אם ירצה, אבל כשנדקדק בדברי רבינו בהלכות תפילין סי' לט נראה שיש חילוק גדול בין מומר שאינו חושש למצוה אחת למומר לכה"ת. דבמומר לכה"ת ובמומר להכעיס כותב רבינו שהך יצאו מן הכלל ומשום זה יש להם הדין של נכרי לכל דבריו משא"כ במומר שאינו חושש למצוה אחת שאינו פסול לכל עניני תורה שלא יצא מהכלל. וא"כ גם לדעת התוס' נוכל לומר שרק במומר לערלות - שאינו חושש להמצוה - כיון שלא יצא מן הכלל ע"כ סובר תוס' שנקרא "אתה את בריתי תשמור" אם ירצה, אבל מהיכי תיתי לומר שדעת תוס' שגם במומר לכה"ת "שיצא מן הכלל" שגם עליו נאמר שהוא נכלל ב"ואתה את בריתי תשמור" אם ירצה, ומהיכי תיתי לעשות מחלוקת גדולה כל כך בין תוס' להרמ"א והש"ך, וע"כ דברי רעק"א הם חידוש גדול. וכיון שהרמ"א כותב בפשטות שמילת עכו"ם אינו מועלת ומומר לערלות דינו כעכו"ם, א"כ מסתברא שנקטינן כהרמ"א.

(ובכלל צריך בירור בדברי הגרעק"א האם כוונתו שגם מומר להכעיס או מומר לחלל שבת כשר למול משום שהם נכללים ב"ואתה את בריתי תשמור" אם ירצו.)

והנה במוהל רפורמי או קונסרבטיבי שהם מחללי שבת, הרי הם מומרים ומילתם אינה כשרה לפי דעת הרמ"א ואפילו אם יש להקל מצד תינוק שנשבה, אבל אם הם אינם מאמינים במצות מילה שהיא מסיני א"כ קשה לומר עליהם שהם בכלל ו"אתה את בריתי תשמור", וא"כ במקרה שתינוק נימול ע"י מוהל כזה לכאורה צריך להטיף ממנו דם ברית.



הבדלה של יקנה"ז בבית הכנסת

הרב שלום ריבקיין

רב הראשי ואב"ד ס.לואיס, מיזורי

ליל ב' דר"ה בשנת תש"נ חל במוצש"ק, ושכח מי שהוא לומר 'ותודיענו' אשר בכלל הדין בזה הוא שא"צ לחזור שמו"ע, כי ייצא בברכת הבדלה (ובאותו לילה ייצא בברכת הבדלה ביקנה"ז) אמנם, השאלה האם יוכל לצאת יד"ח הבדלה ע"י שמיעת ברכת הבדלה ביקנה"ז בקידוש שבבהכ"נ, שהרי בלא"ה אין יוצאים בקידוש הזה אלא כשהוא במקום סעודה אך להבדלה הרי אי"צ מקום סעודה, או דלמא דהבדלה דיקנה"ז כיון שהוא חלק מסדר קידוש אולי כשאינו מקום סעודה לא ייצא אף בהבדלה, וע' היטב בזה וצ"ע.

(נעתק ע"י ב.צ.ר. מצאתי בסוף שו"ת אגרות משה להגרמ"פ ז"ל שרשם לעצמו, כפה"נ בתש"נ).



ברכה על ריח הטבק

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

נשאלתי מפני מה לא נגע אדה"ז בשו"ע שלו וכן ב'לוח ברכת הנהנין' וב'סדר ברכת הנהנין' שבסידורו, בנושא הברכה על ריח הטבק - שלמעשה נהוג שאין מברכין עליו. וכבר התלבטו אחרונים בטעם הדבר, אם מפני שנקרא "אין לו עיקר" כמ"ש האשל אברהם

מבוטשאטש בסי' רטז, או מפני שעיקר ההרחה היא לפתוח את דרכי הנשימה כמ"ש הבית מאיר שם. ועצ"ע. אמנם מסקנת שניהם היא, שטוב שלא להריחו אלא אם מתכוונים לפטור זאת בברכת בושם אחר, או בברכת שהכל. והעולם (וגם אנ"ש) אינם נזהרים בזה כלל. ומעניין אם ידוע מנהג רבותינו נשיאינו בזה במשך הדורות (מלבד הבא להלן).

והרי הרחת הטבק היתה רווחת בזמנו (ובפרט בין תלמידי הבעש"ט וממשיכי-דרכם, ויש כמה סיפורים ע"ז), ראה סה"ש תש"ב עמ' 90 שבעל-תשובה נתן לאדה"ז במתנה קופסת טבק, ולא השתמש בה באומרו "אבר אחד יש באדם שאינו בעל-תאוה, וגם אותו רוצים לפטם בתאוה", אלא הפריד את המכסה והשתמש בו לכוון את התפילין-של-ראש (ראה גם בלקו"ש ח"ג ס"ע 853).

ולכאורה היה מקום לפסוק בזה כמו שפסק בקשר לפלפלין וזנגביל כתושין, וכן בריח טוב של לחם חם, שיש ספק בברכתם: "נכון למנוע שלא להריח בהם" (סדר ברה"נ פי"א ס"ט. וכן באתרוג של מצוה כל ימי החג, שם סוף ה"ח) ואף ב"ריח טוב שאין לו עיקר כגון בגדים המוגמרים" פסק "וטוב לחוש ולמנוע מלהריח בהם" (שם הל' יא. ואגב, צריך ביאור בהבדלי הלשונות שביניהם).

אמנם, הרבי כתב (אג"ק כרך טו עמ' תלט. לקו"ש כרך כט עמ' 422): "כמדומה, ממעט אדה"ז להביא דינים שלא נתפרשו בספרים שלפניו (וע"ד הרמב"ם). בפרט אותם שאין רגילים "במדינתנו" . . . (ואולי מטעם זה לא הביא ברכת הקשת בברה"נ שבסידור). אבל עדיין יש לדון ע"פ פסיקותיו בנושאים דומים, איך עלינו לנהוג בעניין זה בפועל.



ברכות המצות בעמידה

הרב אפרים הלל הלוי העלער
ר"מ ישיבת חב"ד סטאטען איילענד

כתבו ה'ארחות חיים' וה'אבודרהם' בשם הירושלמי "כל כל ברכות המצות בעמידה" (הביאו הב"י ואדה"ז ס"ח דלקמן).

והק' האחרונים דמש"נ ברכת להפריש חלה שמברכת בישיבה (חלה פ"ב מ"ג) וכתבו הרבה אחרונים דלא בעינן ברכת מצות מעומד אלא

בהנך שעיקר מצותן מעומד, אבל מצוה המתקיימת בישיבה ברכתה נמי בישיבה (א"ר ס"ח, פמ"ג סי' תלב, פנ"י מגילה כא ועוד).

ולפי"ז מובן גם שברכת מצה ומרור, וכן לישב בסוכה נאמרין בישיבה שהרי מצותן מתקיימת בישיבה ולכן גם ברכתן בישיבה, ורק בהנך מצות שמתקיימים בעמידה ברכתן גם בעמידה.

וביסוד הדבר נראה דמה דבעינן עמידה בברכת המצות אי"ז מדיני הברכה שהברכה עצמה טעון עמידה, אלא הוא חלק ממעשה המצוה דלא רק עשיית המצוה עצמה נעשית בעמידה אלא גם ברכתה לפניה נאמרת בעמידה¹, ואם בירך בישיבה חיסר בזה בעצם מעשה המצוה, ולפי"ז רק בהנך מצוות דטעונין עמידה הוה ברכתה נמי בעמידה משא"כ חלה מצה ומרור וכו' דאין בהם עמידה כלל גם ברכתן בישיבה.

אכן להמג"א ואדה"ז דרך אחרת בכ"ז דז"ל אדה"ז ס"ח ס"ג: "כל ברכות המצוות צריך להיות מעומד חוץ מברכת השחיטה והפרשת חלה שאינן מצות כל כך שאינו עושה אלא לתקן מאכלו, אבל עשיית המצוה עצמן יש מהן שאי"צ להיות מעומד ויש מהן שצריכין מעומד כאשר יתבאר כל או"א במקומן בס"ד", עכ"ל, והוא ממג"א סק"ב.

ומבואר דלא איכפת לן אם מתקיימת המצוה בעמידה או בישיבה, ולא סב"ל בהך כלל "כדרך עשייתן כן הוא אופן ברכתן אם מעומד מעומד, ואם מיושב מיושב"², אלא שתלוי בגודל החיוב ובהנך שאינן מצוות כל כך ואינו עושה אלא לתקן וכו' ברכתן בישיבה.

ולכן פסק המג"א בריש סי' תרצ "קורא אדם את המגילה בין עומד ובין יושב, אבל הברכה תהי' בעמידה", והראה מקום לס"ח (שם סק"א) ועד"ז כתב אדה"ז בהלכות תפילין סי' כה סעי' כז (משא"כ בסידורו): "ולכתחילה טוב לנהוג שתהא ההנחה על הקיבורת מיושב והברכה והקשירה על הקיבורת תהי' מעומד כמו שנת' בס"ח שכל ברכות המצוות צ"ל מעומד", עכ"ל. והוא כשיטתם דגם מצוה המתקיימת בישיבה מ"מ ברכתה צ"ל בעמידה, וא"כ צ"ב מהו הגדר דעמידה זו, ומש"נ מצה ומרור וסוכה שברכתן בישיבה, ומצאתי שכבר

(1) ואולי שהמצוה מתחלת כבר משעת הברכה.

(2) לשון היעב"ץ בסידורו לפני נט"י.

העיר ע"ז השפ"א במגילה דף כא, וכן הגאון האדרת בקונטרס 'ואלה יעמדו', אך לא נתיישב שם.

[ואכן הנך אחרונים דלעיל פליגי ע"ז וס"ל שמגילה הנקראת בישיבה (ביחיד) גם ברכתה בישיבה, עי' פנ"י מגילה שם א"ר פמ"ג סי' תרצ ארצוה"ח (להמלבי"ם) ס"ח ועוד.]

ואשר נראה בזה דס"ל דעמידה בברכות המצוות אינה מדיני מעשה וקיום המצוה עצמה, דלא שייך לעצם מעשה המצוה לברך בעמידה, ורק מפני כבוד המצוה בכלל בעינן ברכתה בעמידה, והוא חובת הגברא לכבוד המצוות ע"י שמברך עליהם בעמידה, אך לא מיתוסף במעשה מצוה זו, ולכן לא איכפת לן איך מתקיימת המצוה בעמידה או בישיבה, ועיקר דין זה נאמר במצוות שחובה על האדם לקיימן אבל הנך "שאינן מצות כ"כ שאינו עושה רק לתקן מאכלו" בהם אי"צ עמידה כלל.

ולפי"ז אולי י"ל דשאני מצה מרור וסוכה שעיקר קיומן הוא דוקא ורק בישיבה (הסיבה וכו' משא"כ במגילה) א"כ כאן כבודה לברך בישיבה ודו"ק, אך בפשטות יותר נראה ע"פ מש"כ אדה"ז בסי' תעג סעי' מח וז"ל: "אע"פ שקריאת ההלל היא מעומד, מ"מ ההלל שבלילה זה קורין אפי' מיושב לפי שכל מעשה לילה זה הוא דרך חירות לפיכך אין מטריחין אותו לעמוד". עיי"ש.

והנה הצ"צ בפסקי דינים (עמ' תז) הק' על עצם הדין דברכת המצות צ"ל מעומד, דא"כ למה בעינן לימוד מיוחד (סוטה דף לח) בברכת כהנים "לשרתו ולברך בשמו" דברכת כהנים בעמידה, דמשמע רק ב"כ ולא שאר ברכות המצוות, הרי כבר ידעינן דכל ברכת המצוות בעמידה עיי"ש שהניח בצ"ע.

ולהנ"ל י"ל דאכן כאן נתחדש דבעינן עמידה משום עצם מעשה נ"כ והוא חלק מקיום מצוה זו, וכמבואר באדה"ז סי' קכח סעי' כג שהביאו בחדא עם שאר דיני נ"כ "אין מברכין אלא בלה"ק, ובעמידה, ובקול רם ובנ"כ" עיי"ש. הרי לן שעמידה בנ"כ מדיני נ"כ הוא, ולא ענין כללי לכבוד המצוות. ונמצא דבעינן עמידה בנ"כ משום תרתי, חדא דין הכללי דבכל ברכת המצוות בעמידה משום כבוד המצוה, ושנית דין חדש דנ"כ צ"ל בעמידה ונלמד מלשרתו. [ועד"ז מבו' ברמב"ם לענין ספה"ע ה' תו"מ פ"ז הכ"ג ודו"ק. ועי' מש"כ בס' גנזי חיים סי' לח שם. ומש"כ שם בשם אדה"ז ה"ה ברמב"ם שם].



מיצות ציצית חיובית או קיומית

הנ"ל

אדה"ז ב"ח ס"ג כותב: "כל ברכות המצוות צריך להיות מעומד חוץ מברכת השחיטה והפרשת חלה שאינן מצות כל כך שאינו עושה אלא לתקן מאכלו, אבל עשיית המצוה עצמן יש מהן שאי"צ להיות מעומד ויש מהן שצריכין מעומד כאשר יתבאר כל או"א במקומן בס"ד", עכ"ל, והוא ממג"א סק"ב.

הנה במש"כ המג"א ואדה"ז לחלק בין מצות ציצית לחלה ושחיטה שאינן מצות כ"כ שאינו עושה אלא לתקן מאכלו, משא"כ בציצית. הק' ע"ז הצ"צ בפס"ד שם (בלי להזכיר את אדה"ז) וז"ל: "והנה המג"א הקשה מברכת הפרשת חלה, ותיורצו אינו מוכרח דהא חלה נק' תרומה והיא חובה יותר מהציצית דאם לא לבש בגד של ד' כנפות אינו מחוייב בציצית! דאף דצדקי למיפטר נפשיה מ"מ חלה חיובה יותר דא"א שלא לאכול, ע"כ נראה שזה משום שציצית שקולה כנגד כל המצוות", עכ"ל.

ואולי י"ל בזה דמצות ציצית הוה לעולם חיובית ולא קיומית, דאיה"נ שאינו מחוייב ללבוש בגד בד' כנפות, מ"מ לאחר שלבש בו חייב הוא בציצית, וקודם שלובשו אין כאן מצות ציצית כלל, וכל המצוה חלה רק כשעושהו בגד להתכסות, ואז כבר מחוייב הוא בציצית.

משא"כ בשחיטה וחלה שלעולם אינו מחוייב בהם, דאפילו אם ירצה לאכול הרי תמיד הברירה בידו לא לאכול ולא לשחוט, ולאחר ששחט ליכא מצוה כלל, ונמצא דליכא ה"ת שיתחייב בשחיטה וחלה² דלא כבגד שלאחר שלבש בו מחוייב בו, ועיין בהגהות רעק"א בס"ח שם.

ודבר זה למדנו מדברי הכס"מ בריש הל' שחיטה דז"ל הרמב"ם: "מצות עשה שישחוט מי שירצה לאכול בשר בהמה חיה ועוף ואח"כ יאכל" עכ"ל. וכתב הכס"מ שם: "לומר שאינה מצוה שחייב האדם לעשותה עכ"פ כמו תפילין, ציצית שופר סוכה ולולב", ודו"ק.



(1) ועד"ז הק' עוד כו"כ אחרונים והגר"א בס"ח כתב דבריו אין לו שחר עי"ש.

(2) ועצ"ע קו' הגר"א שם, ועי' תהל"ד.

הבדלה על חמר מדינה

צבי רייזמן

מח"ס רץ כצבי לוס אנג'לס

[תה, קפה, מיץ טבעי, מי סודה, קוקה קולה, מים מינרלים]

אבי מורי שליט"א* נהג להבדיל במוצאי שבת על קוקה קולה. והנה בגמרא בפסחים (קז, א) מובא: "זימנא חדא איקלע אממר לאתרין ולא הוה לן חמרא, אייתנא ליה שיכרא ולא אבדיל, ובת טוות [לן כשהוא מעונה]. לשנה הבאה תו איקלע לאתרין לא הוה לן חמרא, אייתנא ליה שיכרא, אמר אממר אי הכי חמר מדינה הוא אבדיל וטעים מידי". ומבואר שאממר הבדיל על השכר כשנתברר לו שזהו "חמר מדינה".

דין זה שמותר להבדיל על חמר מדינה נפסק בטור וש"ע (או"ח סימן רצו ס"ב) "על השכר מבדילין אם הוא חמר מדינה, והוא הדין לשאר משקין, חוץ מן המים".

כשנעמיק בביור הגדרת "חמר מדינה" המותר בהבדלה, נמצא נפקא מינות רבות להלכה ולמעשה במציאות שהתחדשה במשך השנים, כאשר משקאות שונים כגון תה, קפה, קוקה קולה, מיץ טבעי, ואפילו מים מינרלים - נהפכו להיות משקאות מצויים שנהוג לשתותם.

ומתוך כך יש לדון בשאלות הבאות: (א) כאשר מונח לפניו יין האם יכול להבדיל על חמר מדינה. (ב) אם אין לפניו יין, או כשאינו יכול לשתותו מסיבות בריאותיות, האם יכול להבדיל על תה, קפה, קוקה קולה וכו', ואיזה מהם עליו להעדיף.

א. הרשב"ם מפרש בסוגיה בפסחים: "חמר מדינה, אין יין אחר בעיר הזאת כי אם שכר, הלכך מבדילין בו, וכן הלכה. אבל מים לא מיקרו חמר מדינה ואין מבדילין על המים אפילו היכא דליכא שכר ויין". ומשמע מדבריו שאין כלל יין בעיר, ולכן כתב ש"אין יין אחר בעיר", וכפל וכתב "כי אם שכר". כלומר, שכר נחשב לחמר מדינה רק אם אי אפשר למצוא בעיר כלל יין אחר מלבד השכר.

(* הרה"ג הרה"ת ר' א.י. העשיל שליט"א רייזמן מתלמידי ישיבת תו"ת אטוואצק, בעל המחבר ספרי "שיטות בהלכה".

בטור (או"ח סי' ערב) מובא ביאור אחר מהו "חמר מדינה", וז"ל: "ויש מפרשין דלא הוי חמר מדינה אלא אם כן שלא יהא גדל יין מהלך יום סביב העיר". וכתב הב"ח (או"ח סימן קפב) שדברי הטור הם קולא מפירוש הרשב"ם, שכן לפי דברי הטור שאר משקין לא נקראו חמר מדינה אלא אם כן לא יהיה היין גדל מהלך יום כל סביב העיר. וכתב הב"ח לפי זה: "דודאי אף בקראקא שמצוי יין הרבה אצל החנווני שמביא ממקומות שגדל שם יין הוי ליה מקום שאין היין מצוי בו, כיון שאינו גדל מהלך יום כל סביב העיר". וכן פסק המג"א (סימן קפב ס"ק ב) כדברי הב"ח, שאפילו אם מצוי יין הרבה אצל החנווני בעיר, אין בכך כלום כיון שאין גדל סביבות העיר [ועוד הוסיף המג"א קולא ממשמעות לשון הטור "ומשמע דאם גדל מעט יין סמוך לעיר אין בכך כלום"]. נמצא מבואר בדברים אלו ש"חמר מדינה" נקבע לפי מה שהיין מצוי, ובמקום שהיין מצוי לא נוכל לתת לשכר ולשאר משקין שם של "חמר מדינה".

ברמב"ם (הלכות שבת פרק כט הלכה יז) לכאורה מצאנו הגדרה נוספת: "מדינה שרוב יינה שכר אע"פ שהוא פסול לקידוש מותר להבדיל עליו הואיל והוא חמר מדינה".

שני הגדרות אלו נכללו ביחד בדברי השו"ע הרב (סימן ערב ס"י) שכתב בהגדרת "חמר מדינה" את הדברים הבאים: "מדינה או עיר שרוב יינם שכר או שאר משקין, דהיינו שדרך רוב אנשי העיר לקבוע סעודותיהם על השכר או שאר משקין כמו שהוא דרך לקבוע על היין במקום שהיין מצוי, הרי משקין אלו בעיר זו כמו יין ונקראים שם חמר מדינה לענין כל הדברים הטעונים כוס. וכל שאין יין הרבה גדל סביבות העיר כמהלך יום, אף שמצוי הרבה יין אצל חנווני, מן הסתם אין דרך רוב אנשי עיר זו לקנות יין תמיד מן החנווני אלא קובעים רוב סעודותיהם על שאר משקין והרי הם חמר מדינה. ואף במקומות שהיין גדל שם ובשנה אחת לקה היין ואינו מצוי כל כך ורוב העיר קובעין סעודותיהם בשנה ההיא על שאר משקין הרי משקין אלו חמר מדינה בשנה ההיא, ויש חולקין".

והנה הגם שמוזכרים בדבריו כמה וכמה פרטים הקובעים מה נחשב "חמר מדינה", כגון: שרוב היין במדינה או בעיר הוא שכר או שאר משקין, וכן שאין יין גדל סביבות העיר כמהלך יום אפילו שמצוי אצל החנווני - אולם דבר ברור הוא למעיין, כי עיקר ההגדרה הקובעת מה נחשב לחמר מדינה היא קביעות הסעודה על שתיית אותו משקה,

כדברי השו"ע הרב: "משקה שדרך רוב אנשי העיר ההיא לקבוע סעודותיהם עליו". ועל ציר זה סובבים והולכים שאר הפרטים הנ"ל, כי הביטוי המעשי לכך שהמשקה מצוי במדינה הוא ברגילות לקבוע עליו הסעודות: במקום שהיין מצוי מאוד כגון שגדל בשפע בסביבות העיר מסתמא קובעים סעודות על היין, ולא על שכר ושאר משקים. אבל אם אינו מצוי כל כך, הגם שמצוי אצל החנווני, מן הסתם אין דרך רוב אנשי העיר לקנות יין תמיד לכל סעודה, ובוודאי הם קובעים את סעודותיהם על שאר משקים.

ובפשטות למד השו"ע הרב את יסוד ההגדרה ל"חמר מדינה", מדברי הרמב"ם הנ"ל במה שכתב "מדינה שרוב יינה שכר", שפירושו הוא, ששם "חמר מדינה" נקבע על ידי מה שמשקה זה הוא רוב המשקה הנחשב ליין במדינה זו, דהיינו המשקה שהדרך לקבוע עליו סעודה. וכפי שהעתיק השו"ע הרב בתחילת דבריו את מש"כ הרמב"ם "מדינה או עיר שרוב יינם שכר או שאר משקין", ופירש את דבריו: "דהיינו שדרך רוב אנשי העיר לקבוע סעודותיהם על השכר או שאר משקין כמו שהוא דרך לקבוע על היין במקום שהיין מצוי, הרי משקין אלו בעיר זו כמו יין ונקראים שם חמר מדינה".

ב. כעין הגדרה זו, שהקובע מהו "חמר מדינה" הוא ענין קביעות שתיית המשקה, והיותו משקה שהדרך לשתותו, כתב גם ערוך השלחן (סימן ערב סע' יד) וז"ל: "דבאמת כשנדקדק אין אצלינו חמר מדינה כלל זולת יי"ש, דרוב בעלי בתים במדינתנו אין שותים בחול לא יין ולא שכר לכל סעודה ומה שיין לקרותם חמר מדינה". ומבואר בדעתו, ש"חמר מדינה" איננו משקה חשוב שבא לפרקים בשביל כיבוד אורחים, אלא משקה ששותים בכל סעודה.

וכמו שכתב ערוך השולחן (שם בסוף סע' יג) "ויש שכתבו שלא לקדש על יי"ש אלא אם כן במדינות שרוב שתיית ההמון הוא יי"ש בכל יום (מג"א שם ס"ק ו) ושיהיה ביכולתו לשתות מלא לוגמיו בבת אחת (אליה רבה)". ומסיים ערוך השלחן: "ואצלינו כן הוא שאין שותין יי"ש חזק כל כך והוא חמר מדינה".

וכן מבואר גם בשו"ת תשובות והנהגות (חלק ד או"ח סימן עז) שנימק את דעתו, מדוע עדיף להבדיל על כוס תה וקפה מאשר על שכר: "ונלע"ד דהיינו דווקא בזמן חז"ל ששתו יין או שכר לפני הסעודה בתוך הסעודה ולאחר הסעודה, וזהו דרך שתייתן ולכן חשוב. אבל בזמנינו השתייה הקבועה היא כוס קפה או תה וזה כמו שכר

בזמנם דמיקרי חמר מדינה. ואין רגילים בכל סעודה בשכר ובירה כביין, ואם כן עדיף להבדיל על כוס תה או קפה".

ג. והנה, בדברי שו"ע הרב הנ"ל מבואר שצירף את ההגדרה של הרשב"ם והטור ש"חמר מדינה" נקבע לפי מה שהיין מצוי, עם ההגדרה של הרמב"ם, שהקובע הוא אם רוב היין במדינה הוא שכר או שאר משקין.

אולם יש מקום להבין, שאלו הם שתי הגדרות שונות - ונפקא מינה, במקום שמצוי בו יין בשפע גדול, כגון שגדל שם הרבה יין סביבות אותה העיר, אולם למרות זאת אין רגילות אנשי אותה העיר לשתות יין, כמו שבזמנינו אין אנו רגילים לשתות הרבה יין ובוודאי שאין הרגילות כיום לקבוע סעודה על יין. אם נאמר ש"חמר מדינה" נקבע לפי מה שהיין מצוי, הרי שבמקום זה שהיין מצוי לא נוכל לתת לשכר ולשאר משקין שם של "חמר מדינה". אולם לפי דברי הרמב"ם, שהקובע הוא אם רוב היין במדינה הוא שכר או שאר משקין, ואין הדבר תלוי כלל וכלל עד כמה מצוי היין, מכיון שאכן הרגילות לשתות שכר ושאר משקין, יהיה לזה דין "חמר מדינה".

ופשטות דברי המשנה ברורה מורים שהבין ששני ההגדרות הנ"ל שונות, ויש נפקא מינה ביניהם. דהנה על הדין המובא בשו"ע (או"ח סימן ערב) שמקדשין על שכר, כתב המשנה ברורה (ס"ק כד) בשם המג"א: "ודווקא במקום דהוי חמר מדינה דהיינו שאין יין מצוי בכל העיר בשנה הזו ועיקר שתייתן הוא משכר ושאר משקין, ואם יש שם יין אלא שהוא ביוקר מקרי מצוי". אולם בביאור הלכה (שם ד"ה שמקדשין על שכר) הוסיף: "עיין במשנה ברורה, והוא מהמג"א בשם הפוסקים. ודעת הרמב"ם דאם רוב שתיית המדינה הוא שכר מיקרי חמר מדינה, ומשמע דאפילו אם יש ג"כ יין בעיר".

הרי לנו מפורש בדעת המשנה ברורה שישנה מחלוקת בין הפוסקים במקום שהיין מצוי בעיר ויחד עם זאת רוב שתיית אנשי העיר היא מסביבות שונות שכר [כגון שהיין מצוי אבל ביוקר], שלדעת המג"א בשם הפוסקים, מכיון שהיין מצוי אין השכר נקרא "חמר מדינה", אולם לדעת הרמב"ם לא משנה אם היין מצוי, ואפילו אם מצוי בעיר אולם מאחר ורוב שתיית אנשי העיר שכר, השכר נחשב ל"חמר מדינה".

אולם לפי דברי השו"ע הרב אין מחלוקת בין שיטת הרמב"ם שכתב שהדבר תלוי בשתיית רוב אנשי העיר במציאות, לבין שיטת שאר הראשונים שכתבו שהדבר תלוי באם היין מצוי או אינו מצוי, וגם הם מודים לרמב"ם שעיקר ההגדרה מה נחשב ל"חמר מדינה" הוא על פי מנהג רוב אנשי העיר לקבוע את סעודותיהם, אם על יין מתוך שהוא מצוי, או על שכר ושאר משקין מתוך שהיין אינו מצוי. ולפי זה בנדון דידן, שבמציאות שאין רוב אנשי העיר שותים יין אלא שכר או שאר משקין, לפי כל הפוסקים נחשבים משקין אלו בגדר חמר מדינה, מכיון שקביעות הסעודה היא על שאר משקין.

ד. מלבד ההגדרה שהקובע מהו "חמר מדינה" הוא ענין קביעות שתיית המשקה, והיותו משקה שהדרך לשתותו, מצאנו בדברי הפוסקים הגדרות אחרות בענין זה:

בשו"ת הלכות קטנות (ח"א ס"ט) דן לענין קידוש אם קפה נחשב לחמר מדינה, ובדבריו מבוארת הגדרה מהו "חמר מדינה". וז"ל: "ומה שנשאל אם מקדשין עליו, לא מחכמה, דאין לקדש אלא על חמר מדינה דמרווי ומשכר דומיא דיין". ומבואר בדבריו, שלא כל משקה יכול להחשב חמר מדינה, ואפילו אם רוב שתיית המדינה הוא מאותו משקה. אלא הקובע לכך שמשקה ייחשב "חמר מדינה" הוא שיהיה דומה ליין שתכונתו הוא "מרווי ומשכר". הגדרתו של בעל שו"ת הלכות קטנות הובאה בדברי הפוסקים שדנו בשאלה איזה משקים נחשבים ל"חמר מדינה" לענין הבדלה.

בספר מנחת שבת על קיצור שו"ע (סי' צו אות ט) דן בענין הבדלה על תה וקפה, וכתב: "הנה שמעתי מאיזה בני אדם שאומרים שזה נקרא חמר מדינה כמו שכר, וגם תולין הדבר באשלי רברבי ואומרים על איזה גדול שבמדינתנו שנהג כן בחיים חיותו, ואני לא אאמין זה דלכאורה לא נקרא המשקה חמר מדינה אלא במקום שהדרך לקבוע סעודותיהם עליו כמו שהדרך לקבוע על היין במקום שהיין מצוי, דבכה"ג הוי משקין אלו במקום זה כמו יין ונקראים בשם חמר מדינה, אבל תה וקפה אין דרך לקבוע עליהם סעודתן, ואם כן אף דשתיית רוב מקומות הללו הוא מי תה, מה בכך מכל מקום דינו כמים". ומסקנתו: "ובשעת הדחק שאין לו משקה אחרת להבדיל עליו אלא תה, צ"ע אם מותר להבדיל עליו".

וסיים את דבריו: "אחר כתבי כל זה בא לידי תשובת הלכות קטנות [הנ"ל] ומדבריו משמע גם כן דאף דשתיית רוב בני אדם הוא המשקה

קפה, מכל מקום לא נקראת חמר מדינה על ידי זה לענין דברים הטעונים כוס, ואם כן ממילא גם כן בתה. ואף שדברי ההלכות קטנות נאמרו על קידוש, הוא הדין לענין הבדלה, דגם בהבדלה בעינן שיהא נקרא חמר מדינה".

ובהגהות שיורי המנחה על המנחת שבת, ציין שגם המהרש"ם מברעזאן כתב בדעת תורה (סימן רצו ס"ד) שגם לענין הבדלה לא נקרא חמר מדינה רק משקה משכר. וכן מסקנת שו"ת שם משמעון (או"ח סימן יד) להחמיר לא לקדש ולהבדיל על תה וקפה, על פי דברי ההלכות קטנות שחמר מדינה היינו משקה שמרווה ומשכר.

עוד מביא הגאון רבי עובדיה יוסף בספרו מאור ישראל על מסכת פסחים (קז, א), שדברי שו"ת הלכות קטנות מתאימים עם מש"כ הברכי יוסף (סימן רצג ס"ק ג, הובא בשערי תשובה שם) על דברי השו"ע "מבדילין על שכר אם הוא חמר מדינה והוא הדין על שאר משקין חוץ מן המים", וכתב הברכי יוסף: "רבים הבינו מלשון מרן דמצי להבדיל על החלב, והוא טעות, דמש"כ "והוא הדין שאר משקין", היינו בחמר מדינה, ומש"כ "חוץ מן המים" רצה לומר שאע"פ שאין שותים במקום ההוא אלא המים בלבד, וסד"א שיהא דין המים כחמר מדינה, קמ"ל. וכל זה פשוט ומבואר גם כן בב"י, ויען ראיתי טועים ועבדי עובדה הוצרכתי לבאר המבואר". וכתב הגר"ע יוסף על דברי הברכי יוסף: "ונראה דסבירא ליה כמ"ש בשו"ת הלכות קטנות דבעינן מרווי ומשכר דומיא דיינ". ומתוך כך הסיק בשו"ת יחיה דעת (ח"ב סי' לח) "העיקר להלכה ולמעשה דהמבדיל על תה וקפה או מיץ הדורים או טמפו וכיוצא בזה הרי הוא בחשש איסור ברכה לבטלה ואסור לענות אמן".

ה. אולם מאידך גיסא, בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' טז) פסק שבשעת הדחק יכול להבדיל על קפה שחור ואפילו על קפה עם חלב מאחר וכיום זהו חמר מדינה. וטעמו: "דהרשב"ם במסכת פסחים כתב רק לאפוקי מים שלא יכול בשום פנים לקבל דין של חמר מדינה, ואין כל תנאי לגבי הבדלה שצריך שיהא גם משקה כזה שמרווה ומשכר. וכך נפסק בפשטות בשו"ע דמבדילין עם כל המשקים אם הוא חמר מדינה, ויוצא מכלל זה רק מים, וזה לא מסתבר כלל לומר דקפה שחור או עם חלב או חלב לבד, נחשבים גם כן כמים בלבד".

עוד מבאר הציץ אליעזר, שמדברי הברכי יוסף מוכח שלא כדברי שו"ת הלכות קטנות [שלא כהבנת הגר"ע יוסף שהשווה ביניהם], כי ממש"כ הברכי יוסף על הרוצים ללמוד להתיר להבדיל בחלב ובשמן

"והוא טעות, דמש"כ "והוא הדין שאר משקין", היינו בחמר מדינה", מוכח שעיקר טענת הברכי יוסף היתה מכך ששמן וחלב אינה חמר מדינה, אבל לא קפה שחור שהוא חמר מדינה ונוהגים לכבד בו הרבה יותר מאשר חלב ושמן. ואם כן אין כל הוכחה מדברי הברכי יוסף, שקבע כעיקר את הגדרת ההלכות קטנות שחמר מדינה צריך להיות "מרווה ומשכר".

ומביא הציץ אליעזר שהגאון האדר"ת בקונטרסו עובר אורח הנדפס בסוף ספר אורחות חיים (החדש על אור"ח סי' רצו) כתב: "ואולם שמעתי בשם גאונים רבים מדור שלפנינו ז"ל שהורו להבדיל על כוס תה מתוק או קפה מתוק ואחד מגדולי הדור זצ"ל קיים כל ימיו כוס של ברכה בכוס של קפה, ונראה מדעתם דחמר מדינה נקרא כל שהוא עשוי לכיבוד אורחים וכיו"ב, וכמו שהוא גם תה וקפה, משא"כ חלב". ומסיים הציץ אליעזר: "ועל כן אין שום ספק בדבר שאפשר בלב בטוח להסתמך על ההוראה הזאת מבלי כל חשש לשמא יש בזה משום ברכה לבטלה ח"ו".

ועל דברי שו"ת ההלכות קטנות, כתב הציץ אליעזר: "אחד הוא הבעל הלכות קטנות שמנמק הטעם שלא לקדש על קפה מפני דאין לקדש אלא על חמר מדינה דמרוי ומשכר דומיא דיין. ומלבד שאין כל הכרח בדבריו שיסבור לנימוק זה גם בנוגע להבדלה, הנה כאמור אין זה במשמעות כלל מפשטות דברי הגמרא והשו"ע דאיתא שרק מים מוצא מכלל חמר מדינה". ומסיים הציץ אליעזר: "ועל כן אפילו אילו דעת ההלכות קטנות היא שגם בכוס של הבדלה צריך גם לתנאי של מרווי ומשכר נלפע"ד דבטלה דעתו נגד הרבים שכנגדו".

ומוסיף הציץ אליעזר לפי זה, אפשר להבדיל גם על מיץ ההדרים ומי תפוחים ואגסים אם הם משקה מדינה. וראיה מדברי הבית יוסף (בסי' ערב) שכתב: "ומשמע בגמרא דשכר שמבדילין עליו לאו דווקא של תמרים, אלא הוא הדין למשקה של שאר פירות". משמע, שאין צורך שהמשקה יהיה משכר, שהרי משקה של שאר פירות אינו משכר. ולפיכך לדעת הציץ אליעזר אפשר להבדיל גם על מיץ הדרים ומיץ תפוחים ואגסים.

ואולם אם נעמיק בכוונת הבית יוסף, נבחין שכוונתו לדברי הגמרא בפסחים (קז, א) "בעא מיניה רב הונא מרב חסדא מהו לקדושי אשיכרא, אמר השתא ומה פרזומי ותאיני ואסני דבעאי מיניה מרב ורב מר' חייא ור' חייא מרבי ולא פשט ליה, שיכרא מבעיא, סבור מינה

קדושי הוא דלא מקדשין אבל אבדולי מבדילין". ומכאן דייק הב"י שלא דווקא שכר של תמרים אלא גם משקה של שאר פירות [פירזומי תאיני ואסני]. והנה הרשב"ם מפרש ש"פירזומא" היינו "שכר של שעורים", ו"תאיני" היינו "שכר של תאנים" ו"אסני" היינו שכר שעושים מפרי סנה, כגון תותים". ואם כן, לכאורה יתכן שגם כוונת הב"י "משקה של שאר פירות" היינו שכר של שאר פירות. ומהיכי תיתי להתיר להבדיל על מיץ ההדרים ומי תפוחים ואגסים.

ו. הגדרת "חמר מדינה" כמשקה משכר, מובאת גם בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ד אורח סי' עז) שכתב: "יש אומרים שמועה בשם הגאון מבריסק זצ"ל שצריך דווקא משקה המשכר, ועל כן בירה שחורה דאינו משכר פסול להבדלה".

אמנם התשובות והנהגות מפקפק בנכונות השמועה, וכתב: "ואינו נכון, שהרי איתא בגמרא (בבא בתרא צז, ב) סוחט אדם אשכול של ענבים ומקדש עליו, וכן מהני ביין מבושל אף שלא משכר, ומהיכי תיתי להצריך בחמר מדינה דווקא חמר המשכר. ומה עוד דעיקר השמועה אינו נכון כלל, דכפי שמעיד גיסי הגאון רבי משולם דוד סולוביצ'יק שליט"א לעת הצורך ציווה אביו להבדיל על תה או קפה". ומסיק בתשובות והנהגות: "העולה מדברינו, דבמקומינו עדיף להבדיל על כוס קפה עם חלב וסוכר, שהיום חמר מדינה המשכר אינו עיקר השתיה כאן".

אולם יש להעיר על הוכחת התשובות והנהגות שאין צריך משקה משכר מדברי הגמרא "סוחט אדם אשכול ענבים ומקדש עליו", שכן לכאורה אין לדמות מיץ ענבים לשאר משקין, כי דווקא מיץ ענבים בוודאי ראוי לקידוש שיש עליו "שם יין", והוא "מין יין", משא"כ שאר משקין יש לומר שכדי שיהיו בכלל "חמר" צריך שיהיו משכרים.

ומוסיף התשובות והנהגות: "ומיהא במקום אחר הבאתי שמועה שהגר"ח מוולוז'ין זצ"ל דרש שצריך דווקא מידי דמשכר לחמר מדינה, ולפי השמועה קיבל כן מרבינו הגדול הגר"א זצ"ל. והוסיף הגר"ל דיסקין זצ"ל שאפילו דבש וחלב מועיל שמשכר, וכמבואר בשבועות [כג, א - ת"ש אכל דבילה קעילית ושתה דבש וחלב ונכנס למקדש ועבד חייב]. ויש לומר דחלב משכר רק לחולה ולא לכל אחד". [דברים אלו צ"ע, מהיכי תיתי לומר שחלב ודבש משכרים רק לחולה, והלוא סתם משמעות הברייתא בשבועות, שכל שתיית דבש וחלב משכרת, ולא דווקא כשהשתה חולה, אלא לכל אחד באשר הוא].

ומתוך כך יצא התשובות והנהגות (שם, ובחלק א סי' רנו) לחלק בין קידוש והבדלה, שרק בקידוש שעיקר ויסוד חיובו הוא על יין, כדרשת חז"ל "זכרהו על היין" - צריך שהמשקה יהיה דומה ליין משכר, אולם בהבדלה שמעיקר יסוד החיוב בה תקנוה בתפילה, לכן כל דבר שהוא חמר מדינה, אפילו אינו משכר, ראוי להבדלה.

אולם כבר הביא בשו"ת שם משמעון (חלק או"ח סי' יד), שגם לפי ההלכות קטנות שצריך משקה מרווה ומשכר, אין להביא ראיה מדברי הגמרא בשבועות שמותר להבדיל על חלב בגלל שחלב גם כן משכר, משום ש"יש לומר שנשתנו הטבעיים, ולכן החלב של עכשיו שעניינו הרואות שאינו מרווה ומשכר אין ראוי להבדיל עליו".

וכעין זה מובא גם בספר מפני הרב (פרק ליקוטי הנהגות, עמ' עב) וז"ל: "יש אומרים בשם הגר"ח מוואלאזין שלהיקרא חמר מדינה בעינן שיהיה המשקה מידי דמשכר, ולא כאותם גדולים שנהגו להבדיל על תה או על קפה. ובכתבי הגאון הרוגצ'ובר הביא ראיה מהגמרא שאף חלב מקרי מידי דמשכר ושכר אפשר להבדיל עליו, אפילו לדעת המחמירים האלו, דאיתא בברייתא בכריתות (יג, א) אכל דבילה קעילית ושתה דבש וחלב ונכנס למקדש ועבד חייב, וזהו הנקרא שכור משאר משכרים. וכשהציעו דברים אלו לפני רבנו ז"ל [הגרי"ד סולובייצ'ק], מאד לא היה ניחא ליה מזה, ואמר דמידי דמשכר להבדלה היינו משקה שיש בו אלכוהול, ואין החלב בכלל זה. אכן המושג של שיכור לענין עבודה תלוי בזה שהמשקה מדמדם את המוח ומבלבל את המחשבה מפני שמביא את האדם לידי שינה, וזה שפיר ישנו בחלב".

ז. בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סי' עה) דן האם מותר להבדיל במי סודה, ובתוך דבריו קבע הגדרה מחודשת מה קובע משקה להיות "חמר מדינה".

וכך כתב האגרות משה: "הנכון לע"ד דהן כמים בעלמא, דאף ששותין אותם גם בסעודות החשובות ומכבדין בהם, אבל הוא רק כשתיית מים לצמאון ולהתקרר בימים החמים ובשעה שחם להם, והכבוד בהם הוא גם כן רק כשצריכין לזה וגם במים צוננים מכבדים כשצריכין להם וחשיבות משקה הוא שאין השתייה מחמת שצריכים להם לצמאם אלא שותים אותם אף בלא צורך לגופם אלא בשביל כבוד הסעודה וכבוד האורחים, דאין שום אדם שותה יין ויין"ש ושכר

לצמא, דלצורך זה שותים מים שיותר עדיפים, אלא רק לכבוד בעלמא שותין אותן ואלו המינים נקראים בשם משקה וחמר מדינה".

ומבואר בדברי האגרות משה, שהגדרת משקה כ"חמר מדינה" איננה נקבעת רק על ידי מה ששותים הרבה ממשקה זה באותה מדינה, אלא צריך שיהיה זה משקה שמגישים אותם בדרך של כבוד, לכבוד הסעודה ולכבוד האורחים, ולא רק על מנת להרוות את הצמאון.

לפי הגדרה זו ביאר האגרות משה מה השוני בין מי סודה לבין תה קפה וחלב, שיש מהאחרונים שמתירים להבדיל עליהם: "ואף המתירים לקדש ולהבדיל על תה מתוק (עי' בערוך השולחן סימן ער"ב סע' יד), נראה שבתה דרך העולם שמכבדין ושותים את זה אף שאין צריכים כלל לשתות אלא מפני הכבוד, ולכן מחשיבים את זה למשקה אף שלכאורה הם מים ממש. והמתירין גם על חלב אולי הוא מחמת שחלב שותים שלא לצורך צמאון, וכשמכבדים לאורח בכוס חלב לא יוכל לומר שאינו רוצה לשתות מחמת שאינו צמא, דחלב שותין גם שלא לצמאון וייחשב שאינו רוצה לכבד ולהתכבד, ולכן מחשיבין זה לחמר מדינה. אבל המי סודה אין שותין אותם אלא לצמאון, וכשיכבדו אותו במשקה סודה והוא אינו צמא ולא ישתו לא ייחשב לאינו רוצה לכבד ולהתכבד ולכן אף לדידהו אין להחשיב הסודה לחמר מדינה".

כדברי האגרות משה מבואר גם בדברי הגאון האדר"ת [המובאים לעיל אות ג] שכתב בביאור דעת הגאונים שהורו להבדיל על כוס תה מתוק או קפה מתוק, וז"ל: "ונראה מדעתם דחמר מדינה נקרא כל שהוא עשוי לכיבוד אורחים וכיו"ב וכמו שהוא גם תה וקפה".

וכעין הגדרה זו משמע גם מדברי המשנה ברורה (סי' רצו ס"ק יב) בענין כשרות משקאות קווא"ס ובארשט להבדלה, וכתב ש"מוכח מדברי הט"ז (בסימן קפב) ואליה רבה (שם) דאף בשעת הדחק אין מברכין, דאף שההמונים שותין אותן מכל מקום לא חשיבי וכמו מים הוא. ובחיי אדם כתב דבשעת הדחק יש להבדיל על משקה קווא"ס ולא ידעתי טעמו, ואולי מיירי בשנעשה חשוב כעין משקה שכר וגם זה דווקא אם עיקר שתיית ההמון הוא מהמשקה הזה". הרי לנו גם בדברי המשנה ברורה, שקביעת שם "חמר מדינה" אינה תלויה רק במה "שההמונים שותים אותם" באותה מדינה, אלא צריך שהמשקה יהיה משקה חשוב.

מעניין לציין שהרב שמחה בונם כהן מלייקווד כותב בספרו (באנגלית) כבוד ועונג (עמ' 74) בשם הגאון רבי חיים פנחס שיינברג, ראש ישיבת תורה אור בירושלים, שרשאי להבדיל על סודה, מיץ תפוזים ומיץ תפוחים וחלב, משום שהם נחשבים כחמר מדינה. והוראת הגר"ח פ' שיינברג בענין הבדלה על סודה היא בניגוד לפסק האגרות משה הנ"ל. והרב שמחה בונם כהן כתב (שם בהערה 15) ששאל בשנית את רבי משה בשנת תשמ"ד האם לנוכח העובדה שכיום שהכל שותים סודה בחתונות, אולי בשל כך יש להחשיבו כחמר מדינה, ורבי משה ענה לו שאף על פי כן אין סודה נחשב לחמר מדינה.

ח. הגדרה נוספת, מה קובע משקה ל"חמר מדינה", הוא חביבות המשקה. כתב הרמ"א (או"ח סי' רצו ס"ב) וז"ל: "ונהגו להבדיל במוצאי פסח על שכר ולא על יין משום דחביב עליו (משום שלא שתהו כל ימי הפסח)". וכתב המג"א (ס"ק ו) "נראה לי דווקא במקום דהוי שכר חמר מדינה אבל בארץ אשכנז אסור, דהא אפילו אין לו יין כלל אסור להבדיל על השכר, כל שכן היכא שיש לו ואינו חביב עליו". וכך גם פסק המשנה ברורה (ס"ק יב) והשו"ע הרב (שם סע' י). אולם בכף החיים (ס"ק כו) כתב בשם התוספת שבת (ס"ק ח) "ראיתי נוהגין כן גם באשכנז להבדיל עליו במוצאי פסח הואיל וחביב ביותר". וצריך ביאור במה נחלקו התוספת שבת והמג"א, שהרי לכאורה צודק המג"א בקושייתו, שאם אין השכר חמר מדינה בארץ אשכנז מדוע שתועיל מעלת החביבות.

כיוצא בזה מבואר גם בב"ח (סי' קפב עמ' קסב ד"ה כתב מהרש"ל) בדין כוס של ברכת המזון, וז"ל: "ובסעודת נישואין וברית מילה נוהגין במדינתנו שבתוך הסעודה שותין שכר של שעורין לשרות המאכל, ואחר המזון קודם ברכת המזון קובעין לשתות מי דבש, ויש מי שהורה שיש לברך ברכת המזון אשכר של שעורים לפי שהוא חמר מדינה וגם הוא ממין שבעה ומין שבעה עדיף. ולא נהירא וכו', דכשאינו חפץ לאכול עכשיו ממין שבעה מברך על מה שחפץ עכשיו לאכול, והשתא לפי זה כיון שקבעו לשתות מי דבש ואינם חפצים לשתות שכר שעורים שאינו חביב להם, פשיטא דעל מי דבש יש לברך ברכת המזון. ועוד, שהרי גם הוא חמר מדינה כמו שכר שעורים".

ומבואר בדברי הב"ח בתירוצו הראשון, דגם אם המי דבש אינם בגדר "חמר מדינה" באופן רגיל [שהרי רק בתירוצו השני כתב הב"ח שהמי דבש הם חמר מדינה], בכל זאת מאחר שקבעו לשתות מי דבש

והם חפצים בו והוא חביב להם, היה פשוט לב"ח שיש לברך על הכוס של מי דבש. וגם כאן צריך הסבר היאך מועילה מעלת החביבות כדי להחשב כחמר מדינה.

והיה נראה לבאר את דברי התוספת שבת והב"ח על פי מש"כ ערוך השלחן (סי' ערב סעי' יד) וז"ל: "ויותר מזה ראינו לגדולים שעשו הבדלה על חלב או על תה מתוק אע"פ שבוודאי לא שייך לקרותן חמר מדינה אך מפני הלחץ זו הדחק כגון שאין לו יין או שכר, או שנוהר מחדש. והנה הקידושים עושים בלילה על הפת ובשחרית על היי"ש, אבל הבדלה שקשה לשתות אז יי"ש בהכרח לעשות על איזה משקה, וחלב הוי משקה, וטיי מתוק גם כן שותים הרבה. דבאמת כשנדקדק אין אצלינו חמר מדינה כלל זולת יי"ש, דרוב בעלי בתים במדינותינו אין שותים בחול לא יין ולא שכר לכל סעודה ומה שייך לקרותם חמר מדינה. ולכן בדחק גדול כזה די במה שרק שם משקה על זה. אמנם זהו ודאי דעל יין יותר טוב מכל משקין בין לקידוש בין להבדלה ובין על כוס של ברכה". ומבואר בדבריו, שבשעת הדחק אפשר לעשות הבדלה על משקה שאינו חמר מדינה.

ומעתה מבוארים דברי התוספת שבת, מאחר ושכר במוצאי פסח חביב מאד, הרי זה כשעת הדחק, ואפילו בארץ אשכנז שהשכר אינו בגדר "חמר מדינה", שייך לומר שמחמת החביבות מותר להבדיל על השכר במוצאי פסח. וכן מובנים דברי הב"ח, שמכיון שמי דבש חביבים להם הם יכולים להקל לברך ברכת המזון על כוס של מי דבש הגם שאינו "חמר מדינה" [ובפרט בכוס ברכת המזון יש להקל יותר, שהרי אפילו המג"א שהחמיר ואסר להבדיל במוצאי פסח על שכר אם אינו חמר מדינה, הקל בכוס של ברכת המזון כדעת הב"ח, כמבואר בדברי המג"א (סי' קפב ס"ק ב) בשם המהרש"ל (בשו"ת סי' כג) "דבשעת הדחק שאין לו שכר שהוא חמר מדינה יכול לברך על משקה כל דהו כגון קווס"י או בארשט, אולם אסור להורות כן בפני ההמון כדי שלא יבואו להקל אף שלא בשעת הדחק, וגם זה רק במקומות דרגילים לשתות משקין אלו"].

אולם לאחר העיון, דברי הערוך השולחן שמותר להבדיל על תה וקפה מפני הלחץ זו הדחק ואף שאין משקין אלו בגדר "חמר מדינה", תמוהים מאד. וכי מותר להבדיל בשעת הדחק על מים רק בגלל שאין משקאות אחרים. ומפורש בדברי הרשב"ם בפסחים [המובאים בתחילת דברינו] שאין מבדילים על מים מכיון ש"מים לא איקרו חמר

מדינה ואין מבדילין על המים אפילו היכא דליכא שכר ויין". כלומר, אין להבדיל על מים, ואפילו כשאין לו שכר ויין, משום שאינם נחשבים בשום פנים ואופן ל"חמר מדינה". ואם כן הוא הדין שאר משקין, אם אין המשקה מוגדר כ"חמר מדינה", מהיכי תיתי להתיר להבדיל עליו רק בגלל שזהו שעת הדחק, וצ"ע.

ט. לכן נראה לבאר את דברי התוספות שבת והב"ח שיש במעלת החביבות סיבה לקבוע על משקה שם של "חמר מדינה", על פי דברי ספר החינוך (מצוה לא) בענין מצות קידוש והבדלה על היין, וז"ל: "משרשי מצוה זו, כדי שנתעורר מתוך מעשה זה לזכור גדולת היום ונקבע בלבבינו אמונת חידוש העולם כי ששת ימים עשה ה' וגו', ועל כן נתחייבנו לעשות המעשה עם היין לפי שטבע האדם מתעורר בו הרבה שהוא סועד ומשמה, וכבר אמרתי לך כי לפי התעוררות האדם ומעשהו יתפעל אל הדברים לעולם, ומזה השורש אמרו זכרונם לברכה בגמרא (פסחים קו, ב) שאם הפת חביב על אדם יותר שיקדש על הפת, כי אז מתעורר טבעו יותר למה שהוא תאב. ואע"פ שביציאת היום לא אמרו כן אלא שחייבו להבדיל על היין על כל פנים, גם בזה צדקו, כי הם ז"ל, גם התורה שלמה, ובחרו לעולם ברוב, ובאמת כי רוב העולם יתאוו אל השתיה במוצאי שבת יותר מן האכילה, לפי שכבר קבעו סעודה גדולה ביום לכבוד השבת".

ומבואר בדברי החינוך שטעם חיוב הקידוש וההבדלה דווקא ביין נובע מכך שהיין שהוא סועד ומשמה גורם להתעוררות להתבונן במהות השבת שהיא יסוד אמונת חידוש העולם. ובאמת, אם הפת חביבה עליו יותר, יקדש על הפת - כי עיקר ותכלית הקידוש להתעורר ולהתבונן במהות השבת, ולכן מקדש על מה שיותר חביב בעיניו ומעורר אותו יותר להתבונן בדבר. וטעם זה שייך גם לענין הבדלה, כמבואר בדברי החינוך, שקידוש והבדלה שווים לענין זה שחיובם ביין נובע מהצורך להשריש את אמונת חידוש העולם על ידי ההתעוררות הנובעת משתיית היין.

ומעתה מתבאר היטב, מדוע ענין החביבות קובע לענין חיוב הבדלה, וכדברי התוספות שבת שבמוצאי פסח שהשכר חביב עד למאד יכול להבדיל על השכר, משום שבמוצאי פסח ההתעוררות היוצאת ממעשה הבדלה נקבעת בלב יותר על ידי השכר מפני חביבותו. ואף שבדרך כלל אין על השכר שם של "חמר מדינה", בכל זאת החביבות היתירה שיש לשכר במוצאי פסח גורמת לכך ששכר

ייחשב כיין וכחמר מדינה שמבדילים עליהם בגלל שעל ידם מושרשת ההתעוררות באמונת חידוש העולם.

י. אולם עדיין יש לדון במעלת חביבות המשקה, לענין קביעת שם "חמר מדינה". הרב אביגדור נבנצל, רב העיר העתיקה בירושלים וראש ישיבת הכותל, שאל את הגרש"ז אויערבך: "אם רוצה אדם לאכול שני מיני פירות, האחד מפני שהוא טעים לו, והשני מפני שהוא בריא לו, על איזה מהם יברך. כלומר, איזה מהם נקרא חביב שעליו צריך הוא לברך ולפטור בברכתו גם את הפרי השני" (כמבואר באו"ח סימן ריא סע' א).

והשיב הגרש"ז: "הרי כוונת האדם באכילתו צריכה להיות שיאכל כדי להיות בריא ושיהיה לו כוח לעבודת ה', ולא כדי למלאות את תאוותיו. ואם כן הירק שאוכל מפני שהוא בריא לו הוא החביב. אמנם יתכן שבדור הבא יקבעו הרופאים שמשוהו אחר בריא, אבל בדור הזה הם סבורים שמין זה הוא הבריא, וא"כ "אין לך אלא שופט שבימין". וכמו שלגבי חביב אני רשאי לשנות את דעתי, היום חביב לי יותר פרי זה ומחר פרי אחר, כך גם גבי חביב מטעמי בריאות, מה שהרופאים סבורים כעת שהוא בריא, הוא החביב".

וכתב הרב נבנצל על דברי הגרש"ז: "חשבתי לומר שאפשר שפסק הזה של הרב זצ"ל הוא רק בימות החול, אבל בשבת ויו"ט שיש בהם מצוות עונג שבת ושמחת יו"ט, ה"חביב" הוא דווקא אותו מין שמתענג יותר באכילתו. אבל זאת לא שמעתי מהרב, מהרב שמעתי רק שיש לברך על המין הבריא והמזיק יותר".

ומעתה יש לדון בענין גדר ה"חביבות" שבחמר מדינה, האם יש לדמותו להלכות ברכות, כדברי הגרש"ז, או שיש לדמותו לאכילת שבת ויו"ט, כדברי הרב נבנצל. לדוגמה, אם יש לפניו שתי כוסות, האחת של משקה החביב עליו מחמת שהוא מתענג בשתייתו, כגון כוס שכר במוצאי פסח. והכוס השניה, פחות מענגת בשתייתה אולם יש לו יותר רצון לשתותה מחמת שהמשקה שבתוכה בריא יותר - האם עליו להעדיף להבדיל על הכוס שרוצה יותר לשתות מחמת הבריאות, כפסק הגרש"ז לגבי גדר חביבות בברכות, או שעליו להעדיף את הכוס החביבה עליו מפני שמתענג יותר בשתייתה, כדברי הרב נבנצל לגבי תענוגי שבת ויו"ט.

אמנם לפי דברי ספר החינוך הנ"ל, שעיקר מטרת כוס היין בקידוש והבדלה, להביא להתפעלות הנפש מהשתייה כדי להגיע לידי אמונת חידוש העולם - נראה שיש לדמות כוס של קידוש והבדלה לענין סעודות שבת ויו"ט. כי הגם שרצונו לשתות את המשקה בגלל שהוא בריא לו יותר, אולם הנפש מתפעלת יותר ממה שהיא מתענגת מחמת הטעם החביב. ולכן מסתבר שעדיף להבדיל על הכוס שיותר מתענג עליה כדי שמחמתה יתפעל לקבוע בלבו את אמונת חידוש העולם.

יא. לאור כל המבואר לעיל נבוא לדון במה שפתחנו: ראשית כל, במנהגו של אבי מורי שליט"א להבדיל במוצאי שבת על קוקה קולה. בהנחה שמשקה הקוקה קולה נחשב כחמר מדינה [ולהלך נדון בזה בפרטות] – יש לברר האם כאשר מונח לפניו יין, יכול להבדיל על חמר מדינה.

ונראה שדבר זה יהיה תלוי במה שנתבאר לעיל, שלפי המשנה ברורה נחלקו הפוסקים במקום שהיין מצוי בעיר ויחד עם זאת רוב שתיית אנשי העיר היא מסיבות שונות שיכר [כגון שהיין מצוי אבל ביוקר] – האם יכול להבדיל על שכר. לדעת המג"א בשם הפוסקים, מכיון שהיין מצוי אין השכר נקרא "חמר מדינה". אולם לדעת הרמב"ם לא משנה אם היין מצוי, ואפילו אם מצוי בעיר אולם מאחר ורוב שתיית אנשי העיר שכר, השכר נחשב ל"חמר מדינה".

אולם לפי דברי השו"ע הרב אין מחלוקת בין שיטת הרמב"ם שכתב שהדבר תלוי בשתיית רוב אנשי העיר במציאות, לבין שיטת שאר הראשונים שכתבו שהדבר תלוי באם היין מצוי או אינו מצוי, וגם הם מודים לרמב"ם שעיקר ההגדרה מה נחשב ל"חמר מדינה" הוא על פי מנהג רוב אנשי העיר לקבוע את סעודותיהם, אם על יין מתוך שהוא מצוי, או על שכר ושאר משקין מתוך שהיין אינו מצוי. ולפי זה בנדון דידן, שבמציאות שאין רוב אנשי העיר שותים יין אלא שיכר או שאר משקין, לפי כל הפוסקים נחשבים משקין אלו בגדר חמר מדינה, מכיון שקביעות הסעודה היא על שאר משקין.

יב. ובנדון השאלה השניה שהעלנו בפחיתה, אם אין לפניו יין, או כשאינו יכול לשתותו מסיבות בריאותיות, האם תה, קפה, קוקה קולה, מיץ טבעי, ואפילו מים מינרלים - נהפכו להיות משקאות המוגדרים כ"חמר מדינה", ויכולים להבדיל עליהם. נסכם עתה את עיקרי השיטות, מהי הגדרת משקה "חמר מדינה" שנפסק שמותר להבדיל עליו במוצאי שבת:

א. דעת הלכות קטנות (חלק א סימן ט) שחמר מדינה הוא משקה שהוא "מרווי ומשכר דומיא דין".

ב. דעת שו"ע הרב, שחמר מדינה נחשב משקה שהדרך לקבוע עליו סעודה.

ג. דעת ערוך השלחן ושו"ת תשובות והנהגות, שהקובע מה נחשב לחמר מדינה היא קביעות שתיית המשקה בסעודה, והיותו משקה שהדרך לשותותו.

ד. דעת הגאון האדר"ת שחמר מדינה נקרא כל שהוא עשוי לכיבוד אורחים, וכן מבואר באגרות משה שהגדרת משקה כ"חמר מדינה" איננה נקבעת רק על ידי מה ששותים הרבה ממשקה זה באותה מדינה, אלא צריך שיהיה זה משקה שמגישים אותם בדרך של כבוד, לכבוד הסעודה ולכבוד האורחים.

ה. דברי המשנה ברורה שקביעת שם "חמר מדינה" אינה תלויה רק במה "שההמונים שותים אותם" באותה מדינה, אלא צריך שהמשקה יהיה משקה חשוב.

ו. דעת הרמ"א, שהקובע משקה ל"חמר מדינה", הוא חביבות המשקה.

ומעתה נדון לפי שיטות אלו מה הדין להבדיל במשקאות הבאים:

בירה

לדעת שו"ת הלכות קטנות שחמר מדינה היינו משקה שמרווה ומשכר, יהיה מותר להבדיל על בירה מכיון שיש בה אחוזי אלכוהול והיא נחשבת כמשקה "מרווה ומשכר". וכן מובא בספר שמירת שבת כהלכתו (פרק ס הלכה ד ובהערה יד), שעדיף להבדיל על בירה ויי"ש מאשר על מיץ טבעי, כיון שיוצא ידי דעת הפוסקים שצריך משקה מרווה ומשכר.

וכן מסתבר שלפי האדר"ת והאגרות משה שהגדרת משקה כ"חמר מדינה" נקבעת אם המשקה מוגש בדרך של כבוד, לכבוד הסעודה ולכבוד האורחים, יהיה מותר להבדיל על בירה.

וכמו כן לדעת המשנה ברורה, שקביעת שם "חמר מדינה" היא האם המשקה משקה חשוב. וכן לדעת הפוסקים שהקובע משקה ל"חמר

מדינה" הוא חביבות המשקה - יהיה מותר להבדיל על בירה שהיא משקה חשוב ויש חביבות בשתייתו.

אולם בשו"ת תשובות והנהגות (חלק ד סימן עז) כתב שעדיף להבדיל על כוס תה וקפה מאשר על שכר, מכיון שבזמנינו השתייה הקבועה היא כוס קפה או תה, וזה כמו שכר בזמנם דמיקרי חמר מדינה, ואין רגילים בכל סעודה בשכר ובירה כביין. וכן מסתבר לדעת שו"ע הרב ש"חמר מדינה" הוא ענין קביעות שתיית המשקה - בירה, אין דרך לקבוע עליה סעודה בזמנינו.

תה וקפה

כמבואר לעיל, נחלקו בזה הפוסקים, לדעת המנחת שבת ופוסקים כשו"ת הלכות קטנות שחמר מדינה היינו משקה שמרווה ומשכר, אין לקדש ולהבדיל על תה וקפה מכיון שאינם משקה שמרווה ומשכר.

וכן הזכיר המנחת שבת שאין להבדיל על תה וקפה מכיון שאין דרך לקבוע עליהם סעודתן - על פי סברת השו"ע הרב, שהקובע מה נחשב לחמר מדינה הוא קביעות הסעודה בשתיית המשקה. וכן פסק למעשה בשו"ת יחזה דעת שהמבדיל על תה וקפה הרי הוא בחשש איסור ברכה לבטלה ואסור לענות אמן.

אולם לדעת הציץ אליעזר בשעת הדחק יכול להבדיל על קפה שחור ואפילו על קפה עם חלב מאחר וכיום זהו חמר מדינה, וכעדות הגאון האדר"ת בשם גאונים רבים מדור שלפנינו ז"ל שהורו להבדיל על כוס תה מתוק או קפה מתוק.

ומשמע כן גם בדברי האגרות משה שהגדרת משקה כ"חמר מדינה" נקבעת אם המשקה מוגש בדרך של כבוד, לכבוד הסעודה ולכבוד האורחים, ולא רק על מנת להרוות את הצמאון, ואם כן גם בתה וקפה דרך העולם שמכבדים ושותים את זה אף שאין צריכים כלל לשתות אלא מפני הכבוד, ולכן מחשיבים את זה למשקה אף שלכאורה הם מים ממש.

ומסתבר שגם לדעת הפוסקים שהקובע משקה ל"חמר מדינה" הוא חביבות המשקה - יהיה מותר להבדיל על קפה או תה שהם משקה שיש חביבות בשתייתו.

מיץ טבעי

דעת ציץ אליעזר המובא לעיל, שאפשר להבדיל גם על מיץ ההדרים ומי תפוחים ואגסים אם הם משקה מדינה. וזאת בניגוד להכרעת הגר"ע יוסף, שהמבדיל על מיץ הדרים או טמפו וכיוצא בזה הרי הוא בחשש איסור ברכה לבטלה ואסור לענות אמן.

ואמנם לדעת שו"ע הרב ש"חמר מדינה" הוא ענין קביעות סעודה בשתיית המשקה, מסתבר שאין קביעות סעודה על מיץ טבעי. וכן לפי שו"ת הלכות קטנות שחמר מדינה היינו משקה שמרווה ומשכר, מאחר ואין במיץ טבעי תכונות אלו, אין אפשר להבדיל עליו.

עם זאת לדעת האגרות משה שהגדרת משקה כ"חמר מדינה" נקבעת אם המשקה מוגש בדרך של כבוד, לכבוד הסעודה ולכבוד האורחים, ולא רק על מנת להרוות את הצמאון, יתכן ומיץ טבעי יהיה חמר מדינה.

וכן לדעת המשנה ברורה, שקביעת שם "חמר מדינה" אינה תלויה רק במה "שההמונים שותים אותם" באותה מדינה, אלא צריך שהמשקה יהיה משקה חשוב, יתכן שמין טבעי אכן נחשב למשקה חשוב.

וגם לדעת הפוסקים שהקובע משקה ל"חמר מדינה" הוא חביבות המשקה, מסתבר שיוכלו להבדיל על מיץ טבעי, שיש חביבות בשתייתו.

משקה לימונדה [תמצית ריכוז מיץ טבעי מהול במים]

בספר שמירת שבת כהלכתו (פרק ס הערה יד) כתב שיש לעיין לדעת הפוסקים המתירים להבדיל על מיץ תפוזים או מיץ אשכוליות, אם דווקא במיץ טבעי או אפילו במיץ מעורב במים כמו שלנו. וכתב, שיתכן מכיון שרובם שותים מיץ שבבקבוקים שמעורבים בו מים, שפיר נקרא חמר מדינה.

אולם בספר ערוך השלחן (או"ח סימן רצו סעי' יג) כתב: "ונ"ל דאפילו מים מתוקנים כמו אצלינו מי סעלציץ" או לימאנא"ד או מים שנתנו בו דבש לטעם או שאר מיני פירא, מכל מקום סוף סוף הוא מים ואין מבדילין על זה".

וכן מסתבר, שגם אם נאמר שמיץ טבעי נחשב כ"חמר מדינה" מכיון שמוגש בדרך של כבוד, ומוגדר כ"משקה חשוב", אין כן פני הדברים במים ממותקים.

קוקה קולה

לפי דברי ההלכות קטנות שחמר מדינה היינו משקה שמרווה ומשכר, אין להבדיל על קוקה קולה. וכן לדעת שו"ע הרב ש"חמר מדינה" הוא משקה שהדרך לקבוע עליו סעודה, פשוט שאין להבדיל על קוקה קולה.

אולם לפי התשובות והנהגות שכתב להעדיף להבדיל על כוס תה וקפה מאשר על שכר, מכיון שבזמנינו השתייה הקבועה היא כוס קפה או תה, וזה כמו שכר בזמנם דמיקרי חמר מדינה, הוא הדין שתיית קוקה קולה, בודאי נחשבת לשתייה קבועה ותוגדר כ"חמר מדינה". עם זאת, לפי האגרות משה שהגדרת משקה כ"חמר מדינה" נקבעת אם המשקה מוגש בדרך של כבוד, לכבוד הסעודה ולכבוד האורחים, ולא רק על מנת להרוות את הצמאון, לא מסתבר שקוקה קולה יוגדר כ"חמר מדינה". וכן לדעת המשנה ברורה, שקביעת שם "חמר מדינה" תלויה בחשיבות המשקה, לא מסתבר שקוקה קולה יוגדר כמשקה חשוב.

אולם לדברי הפוסקים שמשקה נחשב ל"חמר מדינה" בגלל חביבותו, יתכן שקוקה קולה יוגדר כ"חמר מדינה".

מי סודה ומים מינרלים [שאינם נחשבים כמים "רגילים" שלכו"ע אי אפשר להבדיל עליהם]

בדברי האגרות משה מפורש שאין להבדיל על מי סודה. ולפי דבריו מסתבר שגם מים מינרלים, אין דינם שונה - מאחר ואינן מוגשים לכבוד הסעודה והאורחים. אולם כפי שהבאנו, דעת הגאון רבי חיים פנחס שיינברג שיכול להבדיל על סודה.

ונראה לדון בזה, על פי הסברות שנתבארו לעיל לענין הבדלה על קוקה קולה: לפי דברי ההלכות קטנות שחמר מדינה היינו משקה שמרווה ומשכר, פשוט שאין להבדיל על מי סודה או מים מינרלים. וכן לדעת שו"ע הרב ש"חמר מדינה" הוא משקה שהדרך לקבוע עליו סעודה, פשוט שאין להבדיל על מים.

כמו כן, לפי האגרות משה שהגדרת משקה כ"חמר מדינה" נקבעת אם המשקה מוגש בדרך של כבוד, לכבוד הסעודה ולכבוד האורחים, ולא רק על מנת להרוות את הצמאון, לא מסתבר שמי סודה ומים מינרלים יוגדרו כ"חמר מדינה". וכן לדעת המשנה ברורה, שקביעת שם "חמר מדינה" תלויה בחשיבות המשקה, לא מסתבר שמשקאות אלו יוגדרו כ"משקה חשוב".

ורק לפי התשובות והנהגות ששתיית מי סודה ומים מינרלים נחשבת לשתייה קבועה ותוגדר כ"חמר מדינה", יתכן שיצא ידי חובת הבדלה במשקאות אלו. וכן לדברי הפוסקים שמשקה נחשב ל"חמר מדינה" בגלל חביבותו, יתכן שמשקאות אלו שיש חביבות בשתייתם יחשבו כחמר מדינה.



אשה וקטן – האם ניתן להחשיבם כ'פנים חדשות'?

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

א. בשו"ע אדה"ז סי' סב ס"ד כותב המחבר: "אין מברכין ברכת חתנים אלא בעשרה גדולים ובני חורין וחתן מן המניין בין כשאומרים אותם בשעת נישואין ובין כשאומרים אותם אחר ברכת המזון". ומקורו בגמרא כתובות ז, ב ושם: "ת"ר מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה אמר רב יהודה והוא שבאו פנים חדשות". והשאלה היא האם ה"פנים חדשות" ג"כ צריכים להיות מאלו שיכולים להצטרף למניין ברכת המזון והיינו דווקא אנשים וגדולים, או נאמר לאידך גיסא כשיש כבר מנין גדולים לברכת המזון. הפנים חדשות יכול להיות כל אחד מישראל ואשה וקטן בכלל.

ב. והנה בפירוש 'פנים חדשות' מצינו מחלוקת ראשונים, הרמב"ם פ"ב מהל' ברכות ה"י כותב: "ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים היא ברכה אחרונה משבע ברכות של נישואין, בד"א כשהיו האוכלים הם שעמדו בברכת נישואין ושמעו הברכות, אבל אם היו האוכלין אחרים שלא שמעו ברכת נישואין בשעת נישואין, מברכים בשבילם אחר ברכת מזון שבע ברכות כדרך שמברכין בשעת נישואין והוא שיהיו עשרה וחתנים מן המניין", ומבואר בדברי הרמב"ם דפנים חדשות הוא אותם אנשים שלא שמעו הברכות לפני"ז בשעת נישואין.

וברא"ש כתובות סימן יג כותב: "פנים חדשות שלא אכלו עד עתה אפילו היו שם בשעת החופה", דס"ל להרא"ש דאף שהיו בשעת נישואין ושמעו הברכות, הרי כל זמן שלא אכלו בסעודה נחשבים הם לפנים חדשות. ב' דעות הנ"ל הובאו בעוד ראשונים ובשו"ע שם ס"ז, וכדעת הרא"ש כותב המחבר "וכן פשט המנהג".

ג. ולכאור' יש לבאר סברת מחלוקתם דחולקים בגדר שבע הברכות שמברכים בשבעת ימי המשתה כשיש פנים חדשות די"ל דסברת הרמב"ם הוא שיש חיוב לברך הברכות בשביל חתן וכלה ברכות שבח ותפילה להשי"ת המתבטאות בברכות אלו, ואף שכבר בירכו אותם בשעת נישואין, הרי כשמגיע אדם נוסף שלא שמע עדיין הברכות "פנים חדשות" מתחייב הוא באמירתם, ולכן כשיש מניין בסעודה מברכים בשבילו הברכות להוציאו ידי חובתו, ומובן שאדם זה צריך להיות בר חיובא שיחייב בברכה זו ושיוכל להימנות ממנין עשרה שמברכים הברכות, וכמ"ש הרמב"ם שם ה"ט "ואין מברכין ברכה זו לא עבדים ולא קטנים" וכשם שאין מוציאין אחרים ידי חובתם כך אינם מחויבים לצאת ידי חובת ברכות אלו, וזהו דיוק דברי הרמב"ם שכתב "מברכים בשבילם" היינו להוציא ידי חובת אותם שלא שמעו הברכות עדיין, ולשיטה זו מובן שאישה וקטן שאין מברכים בשבילם אינם נחשבים כפנים חדשות, אבל הרא"ש סובר דעצם השתתפות פנים חדשות מרבה שמחת חתן וכלה ומתחייבים בברכת חדשות מחמת חידוש השמחה שניתוספה ע"י הפנים חדשות (ע"ד ברכת שהחיינו על מצות הבאות מזמן לזמן או על פרי חדש המתחדש מזמן לזמן וכיו"ב, שהיא מצד החידוש שבדבר, שהחידוש הוא שגורם לשמחת הנפש, ראה לקו"ש חל"ז עמ' 15 ובהערה 11 עיין שם) ועיין בערוך השולחן אה"ע סי' סב סעי' כד מה שביאר עד"ז.

וכ"כ בתוס' (כתובות שם ד"ה 'והוא'): "אור"י דפנים חדשות אין קורא אלא בבני אדם שמרבים בשבילם השמחה יותר" וכ"כ הרא"ש שם. ולשיטה זו הרי כל אחד שמרבים השמחה בשבילו מהוה סיבה לאמירת שבע ברכות, וגם אשה וקטן הגם שאינם בני חיובא, אבל כיון דגורמים הם לתוספת שמחה ייחשבו פנים חדשות לענין שבע ברכות, וכן מוכח ממה שהביא תוספות והרא"ש: "ושבת דחשבינן פנים חדשות, דאמרין באגדה מזמור שיר ליום השבת. אמר הקב"ה פנים חדשות באו לכאן נאמר שירה התם נמי מרבין לכבוד השבת בשמחה ובסעודה", וכ"ה בשו"ע שם ס"ח, והביאור בזה דיום השבת מחדש השמחה להחתן וכלה ולכן גורם חיוב לברכות, אבל הרמב"ם לא הביא

הא דשבת כי לשיטתו צ"ל אנשים שלא שמעו את הברכות עדיין וכו"ל.

ד. בשו"ע שם ס"ח פסק המחבר כדעת תוס' והרא"ש: "י"א שאינם נקראים פנים חדשות אלא א"כ הם בני אדם שמרבים בשבילים", ועיי"ש בית שמואל סק"י בשם הב"ח אפילו אם עכשיו אינם מרבים בשבילים אלא הם ראויים להרבות בשבילים הוי פנים חדשות" ועיי"ש עוד, והביאור הוא כנ"ל דהיות שאנשים אלו גורמים חידוש בשמחה ע"י שאוכלים ומשתתפים בהשבע ברכות זהו מה שמחשיב אותם פנים חדשות המחייב שבע ברכות וגם אשה וקטן בכלל וכו"ל דגם שבת מהוה סיבה לזה.

ואכן בחידושי חתם סופר כתובות שם (תוספות ד"ה 'במקהלות') כתב דא"א לומר דלומדים מפסוק 'במקהלות' לשון רבים, קהל לברכת חתנים בשעת החופה וקהל לברכת שבע ברכות "דלא דמי אהרדי, דקהל שמברכים ברכת חתנים צריכא שיהיו עשרה גדולים ובני חורין כמש"כ רמב"ם פ"ח דברכות וקהלה דפנים חדשות סגי אפילו באשה וקטן כל שמרבים בשמחה עבורם" ולכאורה החת"ס מפרש לפי מסקנת השו"ע כנ"ל שאפי' שמעו הברכות בחופה, הרי כל זמן שלא אכלו מיקרי פנים חדשות וכשיטת הרא"ש וטעמי' דכל שמרבים בשמחה עבורם מיקרי פנים חדשות, גם אשה וקטן.

ה. אבל בפתחי תשובה (סי' סב ס"ק יד) כותב ועי' בספר 'זכור לאברהם' שכתב דאשה לא חשיבא פנים חדשות דאין פנים חדשות אלא למי שראוי להמנות בעשרה של ברכת חתנים, כ"כ מהר"ר בצלאל פ"ק דכתובות (ז, ב) ולפ"ז ה"ה עבדים וקטנים לא חשיבי פנים חדשות".

השטמ"ק הנ"ל מביאו בשם הריטב"א ונדפס גם בחידושי הריטב"א כתובות ז, ב ושם כותב: "עוד כתבו בתוספות שאין קרוי פנים חדשות אלא כשבא לשם אדם חשוב דלא הוה תמן מעיקרא שראוי להרבות שמחה בשבילו ואשה לאו בת הכי אע"פ שהיא חשובה שאין פנים חדשות אלא למי שראוי להמנות בעשרה של ברכת חתנים", מפורש בדברי הריטב"א דאף להשיטה דפנים חדשות הוא מי שמרבים בשמחה בשבילם (דעת תוס' והרא"ש), בכל זאת יחשבו רק אותם שראויים להימנות בעשרה של ברכת חתנים היינו אנשים וגדולים, ולא כפי שביארנו לעיל, ולא כפירוש חתם סופר.

ודברי הריטב"א לכאורה צ"ב מה הקשר של ברכת חתנים בעשרה שהוא דבר שבקדושה (משנה מגילה כג, ב וכתובות שם) לפנים חדשות שמשמש רק סיבה להגדלת השמחה כנ"ל, ובפרט שהריטב"א ג"כ מביא דברי התוס', דשבת גופא חשיבא פנים חדשות ומאי שנא ממש"כ שאין פנים חדשות אלא הראוי לברכת חתנים והוציא אשה מכלל, ובמה שבת נחשב יותר ראוי לברכת חתנים מאשה, וצ"ב.

כמדומה שלמעשה לא נהגו העולם לצרף אשה לפנים חדשות ואולי מטעמא דצניעות, וצל"ע.



מתי חשיב בליעה

הרב אהרן חיטריק

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

בשוע"ר סי' תנא סע"י יג בהגהה בענין הגעלה שנבלע ע"י אור בשר לבדו ואח"כ נבלע בתוכו חלב.

ראה בשדי חמד אסיפת דינים מערכת ה' אות יז [כרך ה' תתקצד, ד] מביא דברי אדה"ז שכוונתו כשנבלעו הבשר והחלב בב"א ע"י האור חשיבא איסורא בלע, אבל כשבלעו בזה אחר זה כיון שהבלוע הוא קלוש מאד אין כדאי שיקרא עליו שם בשר בחלב, וע"ש מה שהקשה ע"ז.

וראה מש"כ הרב ישראל זאב מינצברג ב'קול תורה' שנה טו חוברות י-יא שמבאר מקור אדה"ז. וכותב בארוכה שמה שכותב רבינו בסע"י כה: "וכפי הנראה יש מקום לחלק ולומר דרק כשהבליעה ראשונה היתה ע"י האור דאז הוי התירה, ואח"כ באה הבליעה שני' שהי' שלא ע"י האור לא נצטרפה עם הקודמת לה להעשות בשר וחלב על שיעור הבליעה הראוי' לפלוט ע"י הגעלה, משא"כ כשהאחרונה נבלעת ע"י האור אפילו אם הראשונה נבלעה שלא ע"י האור". וצל"ל דס"ל להרב מאחר דעיקר האיסור נעשה לאחר הבליעה גם זה מיקרי התירה בלע.

וראה חקרי הלכות ח"ג סה, ב.



הוספת תיבה בשוע"ר

הנ"ל

בשוע"ר סי' שסז ס"א: "אשתו של אדם מערבת עליו משלו שלא מדעתו".

מקור דין זה הוא מהרא"ש, אמנם אדה"ז הוסיף תיבת "משלו" שאינה במקור, וראה בס' 'עצי אלמוגים' [שנזכר מאות פעמים בשו"ת הצ"צ] סי' שסז שמבאר בארוכה הדין דאשה יכולה לערב אפי' בשאינו רגיל.



פסוקים שיש בהם י' תיבות – כנגד י' מצות התלויות בפת

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

א. בשוע"ר סי' קסז ס"ז: "צריך שיתפוס הלחם בימינו . . וטוב שיתן עליו שתי ידיו שיש בהן י' אצבעות כנגד י' מצות התלויות בפת . . ולכך יש י' תיבות בברכת המוציא, וי' תיבות בפסוק מצמיח חציר לבהמה, וי' תיבות בפסוק עיני כל אליך ישברו, וי' תיבות בפסוק ארץ חטה כו'".

ומקורו בטוש"ע על אתר (ס"ד), אבל שם הביאו פסוק נוסף שיש בו י' תיבות – "וי' תיבות בפסוק ויתן לך". וצ"ב, למה השמיט פסוק זה בשוע"ר?

גם בפסוק הקודם לו, יש שינוי: בטוש"ע כתבו: "י' תיבות בפסוק ארץ חטה ושעורה", אמנם בשוע"ר כתב "ארץ חטה כו'". וצ"ב בטעם השינוי.

ב. ואולי יש לבאר בזה, ובהקדים:

ראיתי לא' המלקטים שיצא לדון בהלכה זו, האם היא נוהגת גם באכילת מיני מזונות, כי לכאור' גם בהם שייכים י' המצוות התלויות בפת".

אבל באמת מתוך השו"ע ברור שאינו כן, וכל הלכה זו ש"טוב שיתן עליו שתי ידיו שיש בהן י' אצבעות", שייכת רק בדברים שברכתם

המוציא - שהרי ממשיך ואומר "ולכך יש י' תיבות בברכת המוציא", והרי בברכת בורא מיני מזונות יש רק ט' תיבות - ולא י', וא"כ ברור שאינה בכלל הלכה זו.

ועוד זאת, שגם ה"י מצות התלויות בפת" אינם שייכים בכל המיני מזונות, שהרי א' המצוות היא מצות חלה, ולא בכל המיני מזונות שייכת מצוה זו - כמבואר בשו"ע יו"ד סי' שכט.

וא"כ נמצא שהלכה זו שייכת דוקא בפת ממש, שקובעים עליה סעודה ומברכים עליה המוציא.

ג. ולפ"ז יש לבאר את הטעם שהשמיט אדה"ז להפסוק "ויתן לך" בהאי ענינא - ובהקדים שגם בטושו"ע שהביאו פסוק זה, לכאן צ"ע, למה הביאו את הפסוקים שלא לפי סדרם, כי ב' הפסוקים הראשונים - מצמיח חציר לבהמה, עיני כל אליך ישברו - הם מתהלים, ואילו ב' הפסוקים האחרונים - ארץ חטה ושעורה, ויתן לך - הם מהתורה, ולמה הקדים הפסוקים בתהלים לפני הפסוקים מהתורה?

וגם בהפסוקים שבתורה גופא, הקדים "ארץ חטה ושעורה" שבפר' עקב - לפני "ויתן לך" שבפר' תולדות!

אלא שלפי הנ"ל, שכל ענין הלכה זו שייכת דוקא בפת שקובעים עליה סעודה ולא בשאר מיני מזונות, מובן שההדגשה דמספר עשר וכו' היא (לא בענין דאכילה ותבואה סתם, אלא) בעיקר בענין דמזון וסעודה ממש המשביע את הלב, שדוקא ע"ז מברכים המוציא לחם מן הארץ.

וזהו הטעם לסידור הפסוקים בסדר זה - בהתאם לתוכן הברכה "המוציא לחם מן הארץ":

ראשון הוא הפסוק "מצמיח חציר לבהמה ועשב לעבודת האדם להוציא לחם מן הארץ" - שהוא ממש התוכן של ברכת "המוציא לחם מן הארץ";

שני לו הפסוק "עיני כל אליך ישברו ואתה נותן להם את אכלם בעתו" - שתוכנו הוא שהקב"ה מספיק לאדם את צרכי האדם ופרנסתו ההכרחית, שזהו התוכן דאכילת לחם המוכרח לחיי האדם;

ולאחר מכן הפסוק "ארץ חטה ושעורה וגו'" - שתוכנו הוא שבח על ענין הארץ, שהיא המוציאה את הלחם הדרוש לאדם לפרנסתו.

וכד דייקת שפיר, הרי זה ממש לפי סדר התיבות שבברכת המוציא:
 התוכן של הפסוק הראשון - "מצמיח חציר לבהמה" - הוא התוכן
 של תיבת "המוציא";
 התוכן של הפסוק השני - "עיני כל אליך ישרו" - הוא התוכן של
 תיבת "לחם" [שהוא המזון ההכרחי שבשבילו עיני כל משברים לה];
 והתוכן של הפסוק השלישי - "ארץ חטה ושעורה" - הוא התוכן של
 התיבות "מן הארץ".

ד. ומעתה יובן היטב מדוע השמיט אדה"ז הפסוק "ויתן לך", כי
 פסוק זה אינ תוכנו האי ענינא דברכת המוציא - שהקב"ה מספק לאדם
 את הלחם ההכרחי לקיומו, אלא אדרבה, ענינו הוא ברכת השפע
 שהקב"ה משפיע לאדם באופן של מותרות והצלחה יתירה - "ויתן לך
 האלקים מטל השמים ומשמני הארץ ורוב דגן ותירוש". וא"כ פסוק
 זה שייך לכאן לתוכן שאר הברכות (בורא מיני מזונות, בורא פרי העץ
 וכו') - שאותם מברכים על הענינים הנוספים על עצם חייו של האדם.

אולם בטור ושו"ע כן הובא פסוק זה, כי לדעתם אף שעיקר הענין
 כאן הוא ההדגשה על המזון ההכרחי לאדם בשביל חייו שהוא הלחם -
 ולכן הקדימו הפסוקים שבתהלים כנ"ל, שדוקא הם מבטאים נקודה זו
 - אבל בכ"ז יש כאן הדגשה גם על היותו של הלחם בא מהתבואה
 דוקא, ה' מיני דגן, ולכן יש מקום להביא את הפסוק "ויתן לך" שמוזכר
 בו "רוב דגן" - שממנו עושים הלחם.

ולפ"ז יש לבאר את הנפק"מ גם לענין הפסוק "ארץ חטה ושעורה":

בטורשו"ע הביאו הפסוק בלשון "ארץ חטה ושעורה" - והכוונה בזה,
 שאין פסוק זה בא רק בגלל שבח הארץ שממנה יצא לחם, אלא יש כאן
 גם את ההדגשה על הדגן - "ארץ חטה ושעורה" - שממנו עושים
 הלחם;

אמנם לדעת אדה"ז, אין מקום להדגיש כאן את ענין החטה
 והשעורה כשלעצמם, שהרי מחטה ושעורה עושים גם מיני מזונות.
 והשייכות של הפסוק לנדו"ד הוא בעיקר מצד ענין הארץ דוקא, מתאים
 לברכת "המוציא לחם מן הארץ". ולכן שינה אדה"ז וכתב "ארץ חטה
 כו'" - במקום "ארץ חטה ושעורה" שבשו"ע - להדגיש שאין שייכות
 פסוק זה כאן מצד ענין ה"חטה ושעורה", אלא דוקא מצד ענין

ה"אריך" שבתחילתו, ושאר הפסוק (גם ה"שעורה") בא באופן של "כו" בלבד.

ה. ואם כנים הדברים, אולי יש לבאר לפ"ז - בדרך אפשר - דבר נוסף:

לגבי אחיזת המצה בליל הסדר, כתב אדה"ז (סי' תעה ס"ג) "צריך שיאחז שתי השלימות בידו" - יד אחת. וכן בהסידור, בההגדה, כתב שיאחזם בידו - ומשמע ידו האחת. ולכאור' צ"ע, מדוע לא נאמר שיאחז בשתי הידים, כהדין הכללי לגבי ברכת המוציא, שצריך שיתן עליו ב' ידיו?

ולכאור' הי' אפ"ל שבאמת כן הוא, שטוב לשים ב' הידים, אלא שלא נחית אדה"ז לפרט זה, כי סמך על ההלכה הכללית שבזה - אבל בהגדת רבינו משמע שהוא בדיוק, כי העתיק שם ש"כל דבר שמברך עליו לאכלו צריך לאחזו בימינו כשהוא מברך", ולא הביא פרט זה שטוב לשים ב' הידים. [ולהעיר שבהפיסקא לפנ"ז ד"ה נוטל הפרוסה בידו כו' מדייק "מניח ידיו" - לשון רבים, לפי הענין שם; וגם מזה משמע שזה שכ' כאן רק "ידו" הוא בדוקא]. וא"כ צ"ע, מדוע באמת נאמר שלא חל כאן ההלכה שטוב לשים ב' הידים על הפת?

אלא שע"פ האמור, שענין זה דנתינת ב' הידים - י' אצבעות - שייך בדוקא להפת הסועדת את הלב ומוכרחת לחיי האדם, שלכן שייך זה לתוכן הפסוק "עיני כל אליך ישרו לתת להם את אכלם בעתו" וכו', מובן שאין מקום להנהגה זו ביחס להמצה, כי המצה לא באה לסעוד את הלב ולהשביע וכו', אלא באה בתור מצוה מיוחדת. ולכן הוי ביחס לעניננו כמו 'מותרות', שהם לא שייכים לענין זה של י' האצבעות - וע"ד מיני מזונות וכו'.

וגם בפשטות, כיון שהי' אצבעות מכוונות כנגד הי' תיבות שבברכת המוציא, הרי כיון שכאן מברכים גם ברכת אכילת מצה, ובה הרי יש יותר מ' תיבות [ובוודאי שכאשר מצרפים את ב' הברכות יחד יש הרבה יותר מ' תיבות], הרי מובן שאין נדו"ד שייך לחשבון זה של י' אצבעות.

ו. אלא שלכאור' את"ל כך, שכיון והוי מצוה מיוחדת לכן אין זה נחשב פת רגילה ומוכרחת ששייכת לענין ד' אצבעות דוקא, וכן בגלל שמברכים כאן ברכה נוספת - הרי לכאור' כך יהיה גם לגבי אכילה בסוכה בליל א' דח"ס, שכיון ומברכים ברכה מיוחדת ונוספת: לישב

בסוכה, והוי מצוה מיוחדת, הרי שלא יהיה שייך באכילה זו האי דינא שטוב שיתן י' אצבעות.

אבל בקל יש לחלק בין הענינים, כי המצוה דסוכה אינה מתקיימת רק על ידי אכילת הפת, אלא הברכה דלישב בסוכה קאי על כללות הישיבה בסוכה, כפשוט, ואכילת הפת היא רק פרט בהענין וכו'. וכמו שרואים בפועל, שמברכים הלישב בסוכה בשעת הקידוש, ועל הפת מברכים המוציא בלבד.

וגם בתוכן הענין, עיקר הענין דישיבה בסוכה אינו לעשות פעולות נוספות - כמו באכילת מצה, שהמצוה היא לאכול אכילה מיוחדת של מצה - אלא שאותן פעולות גופא שעושים בכל השנה יש לעשותן בתוך הסוכה, "תשבו כעין תדורו", ולכן בזה לכאור' כן שייך הדין של י' אצבעות, וכמו שהוא בכל השנה כולה.

ועצ"ע בכ"ז.



החילוק בין שליחות לנכרי לחומרא, ואמירה לנכרי שבות

הרב מנחם מענדל אלישביץ
כולל 'צמח צדק' ירושלים תובכ"א

בשו"ע רבינו סי' שו ס"ה כתב: "אמירה לנכרי לעשות בשבת היא שבות מדברי סופרים אע"פ שאמר לו קודם השבת". ודין זה נאמר כבר בסי' רמג ס"א שאיסור אמירה לנכרי הוא גם באומר לו מקודם השבת לעשות בשבת, ושם נתבאר הטעם, "שכשהנכרי עושה בשבת הוא עושה בשליחות הישראל" ו"מדברי סופרים יש שליחות לנכרי לחומרא".

והנה בב"מ (צ, א) מיבעיא להו: "מהו שיאמר אדם לנכרי חסום פרתי ודוש בה (דישה שלך - רש"י) מי אמרינן כי אמרינן אמירה לנכרי שבות הני מילי לענין שבת דאיסור סקילה אבל חסימה דאיסור לאו לא או דלמא לא שנא". וקושיית הגמ' צ"ב, דמאי קס"ד להקל באיסור לאו, הרי מבואר לענין רבית (שם עא, ב) שיש שליחות לנכרי לחומרא, הרי דגם באיסור שאינו איסור סקילה אמרינן אמירה לנכרי שבות? וכן הקשה בשו"ת פני יהושע (יו"ד ס"ג) על שיטת רש"י (שם) דקיי"ל שיש שליחות לנכרי לחומרא.

ותירץ הבית מאיר (אה"ע ס"ה) דשליחות לנכרי לחומרא הוא איסור קל (בבחי' חומרא) ופשיטא להו להש"ס דהחמירו כן רק באיסור שבת שהוא איסור סקילה או באיסור רבית דעובר בו משום חמשה לאוין (מכילתא משפטים פ"ט). ואיבעית הגמ' הוא אם יש לאסור אמירה לנכרי גם באיסורי לאוין מטעם "אמירה לנכרי שבות" שהוא דין חמור.

ויסוד דבריו ששליחות לנכרי לחומרא הוא איסור קל, הוא מדיוק בלשון רש"י (שבת קנג, א), דתנן התם: "מי שהחשיך בדרך נותן כיסו לנכרי (מבעוד יום – רש"י)", ובגמ' שם: "מאי טעמא שרו ליה רבנן למיתב כיסיה לנכרי (והרי הוא שלוחו לישאנו בשבת – רש"י)? קים להו לרבנן דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, אי לא שרית ליה אתי לאיתויי ארבע אמות ברשות הרבים".

ויש לדייק למה פ"י רש"י דשאלת הגמ' הוא מדין שליחות, הו"ל לפרש "והרי אמירה לנכרי שבות" שהוא לשון השגור בש"ס בכ"מ (שבת קנ, א וש"נ). וביאר הבית מאיר דאמירה לנכרי שבות הוא דין בשבת דוקא ולא בערב שבת, ועל כן פ"י רש"י דשאלת הגמ' הוא מדין שליחות לנכרי לחומרא שנוהג אף בערב שבת.

וממה שהתירו ליתן כיסו לנכרי מבעוד יום דוקא מוכרח דאיסור אמירה לנכרי בע"ש הוא איסור קל כיון דאין בו אלא משום שליחות לנכרי לחומרא, ולכן הקילו בו חכמים. אבל בשבת דאיסורו (גם) משום אמירה לנכרי שבות שהוא איסור חמור לא הקילו בו רבנן ולא חשו לאין דאדם מעמיד עצמו על ממונו. ועפ"ז ביאר מה שלא התירו אמירה לנכרי בדליקה שנפלה בשבת (שבת קכא, א) דאיסור אמירה לנכרי בשבת יש בו משום שבות והוא איסור חמור, ורק במי שהחשיך מבעוד יום הקילו וכו"ל. ע"כ תוכן דברי הבית מאיר.

אבל מדברי רבינו כאן חזינן דס"ל דגם באמירה לנכרי קודם השבת יש בו משום "אמירה לנכרי שבות" ודלא כהבית מאיר. וא"כ הדרא קושיית שו"ת פני יהושע לדוכתא: מאי קס"ד בגמ' דאמירה לנכרי שבות הוא רק בשבת ולא באיסורי לאוין, הרי בכל אופן יש לאסור משום שליחות לנכרי לחומרא?¹

1) ונראה דמה שלא קיבל רבינו תירוצו של הבית מאיר הוא כדלקמן: א. דברי רש"י שההיתר למי שהחשיך בדרך הוא רק מבעוד יום לא נתקבלו להלכה, וקיי"ל (שוע"ר סי' רסו ס"א) כאידך ראשונים (הובאו בב"י סי' רסו) דההיתר הוא גם בשבת. ב. ומה שהתירו במי שהחשיך ולא בדליקה קיי"ל (שוע"ר סי' שלד סעי' כה) כטעם הר"ן

ומצאתי בחת"ס (חו"מ סי' קפה) שביאר שאלת הגמ' באופן חדש. והוא דפשיטא ליה להש"ס דאסור לומר לנכרי "חסום פרתך ודוש בה דישה שלי" משום דיש שליחות לנכרי לחומרא בכל התורה כולה גם באיסורי לאוין. אבל איבעית הגמ' היא באומר "חסום פרתי ודוש בה" היינו דישה של נכרי (וכמו שפירש רש"י), דבאמירה זו אין הגוי נעשה שלוחו שהרי עושה בעיקר בשביל עצמו ואפילו בישראל אין כאן שליחות. ואיבעית הגמ' הוא האם אסרוהו מכל מקום משום "אמירה לנכרי שבות". ע"כ דבריו.

ועדיין צריך ביאור דאם אין באמירת חסום פרתי ודוש בה משום שליחות לנכרי לחומרא, מאיזה טעם אסרוהו. ומדברי רבינו (הל' שאלה ושכירות וחסומה סי' כט וסי' שז סעי' לה) מבואר שאסרוהו משום שהוא "נראה כשלוחו": דאף שאומר לנכרי לדוש דישה שלו, מ"מ "כיון שאומר לו לעשות מלאכה בשלו [היינו בפרתו של ישראל] הרי זה נראה כשלוחו". והוא כעין גזירה לגזירה, דאם יתירו לו זה יבוא לומר לנכרי באופן שנעשה שלוחו ממש. וכן מצינו דינים רבים בהלכות אמירה לנכרי שאינם אסורים משום שליחות לנכרי לחומרא אלא משום "נראה כשלוחו". ושם "אמירה לנכרי שבות" כולל גם

דבדליקה שהדבר בהול, ונחפז הוא מאוד להציל ממונו אם נתיר לו כלום לא יתן דבריו לשיעורים ויבא לכבות בעצמו. אבל לעולם אין חילוק בין איסור אמירה בשבת לאיסור אמירה בערב שבת. וא"כ מהיכי תיתי דאמירה לנכרי שבות אינו נוהג בע"ש ורק שליחות לחומרא נוהג בו?

ולפום ריהטא היה נראה דאף שאין נפק"מ בין אמירה לנכרי שבות ושליחות לנכרי לחומרא וכו"ל, מ"מ קמבעיא להו בגמ' אם איסור אמירה לנכרי הוא גם באיסור לאו או שמה גזרו כן דוקא באיסורים חמורים כגון שבת וריבית שעובר בה' לאוין (וע"ד סברת הבית מאיר).

אבל אי נימא כן יתעורר קושיא אחרת (גם היא משו"ת פני יהושע שם): לאיזה צורך אמרו אמירה לנכרי שבות תיפוק לי' משום שליחות לנכרי לחומרא. ולפי דברי הבית מאיר הרי הם איסורים חלוקים וכו"ל, אבל לדידן מאי איכא למימר? [והנהגה ב"לאור ההלכה" עמ' רטו תירץ הר"ר שלמה יוסף ז"ל שלדעת רבינו הזקן אכן אין הבדל ביניהם ואמירה לנכרי שבות היא תוצאה משליחות לנכרי לחומרא עיי"ש. אבל במחכ"ת דוחק לומר שתירוצן פשוט זה נעלם מעיני שו"ת פני יהושע ועוד. ופשיטא להו לכולהו ממשמעות הש"ס שאמירה לנכרי שבות בא להוסיף איסור חדש. ומש"כ החת"ס (שבת קנ, א) שב' האיסורים אחד הם, הוא רק אחרי שהאריך שהכוונה בשליחות לנכרי לחומרא הוא רק לשליחות בשם המושאל עיי"ש. אבל פשיטא ליה שאם הכוונה לשלוחו כמותו ממש (וכשיטת רבינו הזקן – נסמן בהערה הבאה) אין לתרץ כן.] וע"פ האמור בהמשך א"ש.

דינים אלו. ואיבעית הגמ' הוא האם אמרינן אמירה לנכרי שבות דוקא לענין שבת אבל באיסורי לאוין אין איסור אלא בשלוחו ממש וא"כ מותר לומר חסום פרתי ודוש בה דישה שלך, או דלמא לא שנא.

וע"פ כל הנ"ל יש לנו יסוד חדש בדיני אמירה לנכרי, והוא ששליחות לנכרי לחומרא כולל רק שליחות ממש, ואמירה לנכרי שבות הוא שם יותר כללי ובא לרבות גם שאר הדברים שאסורים באמירה. והדברים מוכרחים למעייץ*.



הפלגה לדילוגין

הרב אברהם בערגשטיין

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

ביאור דעת התוס'

א. נחלקו רב ושמואל (נדה סד, א) בדין קביעת וסת החודש לדילוגין: ראתה יום חמשה עשר לחדש זה, ויום ט"ז לחדש זה, ויום שבעה עשר לחדש זה. רב אמר: קבעה לה וסת לדילוג. ושמואל אמר: עד שתשלש בדילוג. . . בהא קמיפלגי; רב סבר – חמשה עשר ממנינא, ושמואל סבר – כיון דלאו בדילוג חזיתיה לאו ממנינא הוא. ע"כ.

כפי שדייקו התוס' (ד"ה איתמר), הלשון "ראתה ט"ו בחדש" מורה שיום החודש הוא הוא גרם הראי' – שלא כדעת כמה מהראשונים המפקקים בזה². ומהו סלע המחלוקת בין רב ושמואל? חולקים הם

(2) וכ"ז לשיטת רבינו הזקן, ושיטת התת"ס בתשובותיו שם. והחת"ס בחידושו (שבת קג, א) ובתשובותיו (או"ח סי' פד) יש לו דרך אחרת בזה עיי"ש, אבל שיטתו שם אינה מתאימה עם שיטת רבינו הזקן בכ"מ (סי' רמג ס"א. סי' שה סעי' כט. סי' רסג קו"א סק"ח. הל' רבית סי' עב) שהכוונה בשליחות לנכרי לחומרא הוא לשלוחו כמותו ממש.

(* וראה בענין זה שיחת חג השבועות תשכ"ד. המערכת.)

(1) "אפילו שאחד מלא ואחד חסר ואין הימים שבין ראייה לראייה שוין מ"מ קביעות החדש גורם" (תוס' שם).

(2) רא"ה בבד"ה, רמב"ן בחידושו (כאן). אולם יש להעיר שלא נזכר בהלכות נדה להרמב"ן אלא דעת התוס' ושאר הראשונים.

על מידת הדמיון בין 'וסת-החודש-לדילוגין' א. ל'וסת החודש' סתם, ב. ו'וסת ההפלגה'.

לדעת רב, דומה 'וסת-החודש-לדילוגין' ל'וסת החודש' סתם – בו בעינן רק ג' ראיות, ולדעת שמואל דין 'וסת-החודש-לדילוגין' כדין וסת ההפלגה, בו בעינן ד' ראיות. ובזה – ורק בזה – נחלקו רב ושמואל. ומקפיד התוס' להבהיר שתי נקודות: א. בוסת החודש פשוטה – הסכימו רב ושמואל דבעינן רק ג' ראיות. ב. בוסת ההפלגה פשוטה – ג"כ הסכימו רב ושמואל דאין ראייה ראשונה מן המנין ובעינן ד' ראיות³. ובלשון התוס': "דווקא בכי האי גוונא אבל ראתה בג' חדשים, או בב' לחדש או באחד, לכ"ע אין צריך יותר כדאמר לעיל בסוף בנות כותים (דף לט, ב) דחזאי ריש ירחא וריש ירחא כו' ואפילו שאחד מלא ואחד חסר ואין הימים שבין ראייה לראייה שוין מ"מ קביעות החדש גורם".

כך הוא פשטות הדברים בתוס' ורוב הראשונים. אמנם, יש לציין כבר בראשית הדברים שרוב האחרונים לומדים שגם ב'וסת-הפלגה-לדילוגין' נחלקו רב ושמואל. וכמ"ש הגר"א בביאוריו (קפט, ז): "אף שכתבו תוספות "לכולי עלמא" – מכל מקום לשמואל בעינן ה'". ועתה לדעת שאר הראשונים בזה:

בירור שיטת שאר הראשונים

ב. מרהיטת דברי הרא"ש (פ"ט ס"ג) משמע ג"כ כדעת התוס', וז"ל: "ורב לא קאמר דראייה ראשונה מן המנין אלא היכא שהראייה ראשונה היתה בט"ו בחדש כיון דזמן ראיותיה למנין ימות החדש אבל אם ראייה ראשונה היתה בראש חדש ושניה בט"ו לראייה זו ושלישית בט"ז לאותה ראייה מודה רב [לשמואל] דלא קבעה לה וסת דראייה ראשונה אינה מן המנין".

הראב"ד (שעת"ו פ"ג אות י"ט) אף כתב כן להדיא: "הא דפליגי רב ושמואל בדילוג דרב סבר קמייתא ממנינא ושמואל סבר קמייתא לאו

(3) "והיכא דבראשונה אין לה שיעור בחדש שתהא השניה נראת דילוג מן הראשונה דכ"ע [=דכולי עלמא] דאין הראשונה מן המנין ובעינן שתשלש בדילוג. כגון ראתה עכשיו ושניה בעשרים לה ושלישית בכ"א לשניה, ומשום הכי נקט ט"ו בחדש זה" (תוס' שם).

ממנינא דוקא בדילוג לחוד, אבל בשאר וסתות לא פליגי מידי, דאי וסתות דיומי נינהו כגון מריש ירחא לריש ירחא וכיוצא בו דכולי עלמא קמייתא ממנינא היא ואי וסתות דהפלגה נינהו דכ"ע קמייתא לאו ממנינא היא, וכו' ובעינן שתשלש בהפלגות, ועד כאן לא פליגי רב ושמואל אלא בקביעות ימי החודש בדילוג, דרב מדמי ליה לקביעות ימי החודש הסדיר ושמואל מדמי ליה לקביעות ההפלגה. וכ"כ האשכול (ד, כו): "ופלוגתא דרב ושמואל דוקא בוסת הדלוג, אבל בוסת החודש לכ"ע בג' פעמים הוקבע, כדאמר פרק בנות כותים (לט, ב) דחזאי ריש ירחא ג"פ, עיי"ש.

וכן עולה מדברי הרשב"א (בחידושיו סד, א. ובתוה"א ע' קב, קנו [מה"ק]) בשם הראב"ד, שהגמ' קאמר לן "כשם שהאשה קובעת וסת להפלגות שוות כך היא קובעת בימי החדש"⁴.

ג. נמצינו למדין שלדעת הרבה מן הראשונים לא הפליגו רב ושמואל אלא בוסת החודש לדילוגין. אולם מלבד דבריהם המפורשים, נקודה זו באה לידי ביטוי (לכאורה) אף בדברי השיטות החולקין מעיקרא על העיקרון של וסת החודש – הרי הם הרמב"ן (שם) והרא"ה (בבדק הבית שם אות ב): "אדונינו מורי רבנו משה ז"ל יש לו בזה קושיא גדולה מבטלת כל זה, ואומר שא"א שיהו עניני הוסתות מתלין בקדוש החדש, שאין השופר שתוקעין בו גורם, ולא קדוש שלנו שמקדשין אותו גורם, וא"א לומר שלוסת כזה יתחדש דבר בגופה ותראה. וזו קושיא חזקה סותרת בבירור"⁵. ועל קושיא זו נסובה כל הדיון שם באם

4 ואלו דבריו לקמן: "ופלוגתא דרב ושמואל בדלגה היינו דרב סבר כיון שזו לימי החדש היא קובעת, אף הראשונה מונין לה, שהרי הוסת ביום ידוע מן החדש וכאלו ראתה ג' פעמים בט"ו בחדש שהיא ודאי קובעת לג' פעמים, ואף זו קובעת דמתחלתה לדילוג כיונה. ושמואל סבר אם השותה לימי החדש מונין לה את הראשונה, אבל כיון שדילגה צריכה ג' דילוגין".

5 הרא"ה ממשין: "ולפיכך אני אומר שהאמת בבירור . . . שא"א שיהא קדוש החדש גורם לקבוע לאשה שתראה, אבל כי אמרינן בט"ו בחודש זה, לא לקידוש החדש שלנו אמר, אלא למוולד הלבנה, לשעה שנראה שראוי לקבוע ר"ח על פי הראיה, שמשעה זו שהוא נראה על הארץ הוא פועל בעולם, והוא אינו בהשויה, לפיכך אין הפלגותיה שוות, אבל יש כאן השויה לימי החדש אחר המולד, כלומר אחר הראות הלבנה, והשויה זו בדילוג יום אחד...".

על זה השיב הרשב"א: "כבוד חכמים ינחלו, אבל קושייתיה זו אינה קושיא, דודאי שיפורא גרים, שכל מה שב"ד שלמטה עושה ב"ד שלמעלה מסכימין עמהן, דכתיב (ויקרא כח) "אשר תקראו אותם, אשר תקראו אתם במועדם (ר"ה כה). וסומכין בקבוע

שיפורא גרים או מולד הלבנה גרים, אבל אחת היא ברורה: מח' רב ושמואל הוא דוקא בנוגע לוסת החודש.

הכרעת המחבר ודעת שאר האחרונים

ד. מהו הכרעת המחבר בשו"ע? הוא מחלק הדינים לשתי סעיפים נפרדים: בסעי' ה' מתייחס לוסת ההפלגה בדילוג, ובסעי' ז' מתייחס לוסת החודש לדילוג. ומפני הדברים ניתן להסיק, מבלי לעיין בנושאי כליו, שגם לדעתו לא הפליגו רב ושמואל אלא ב'וסת-החודש-לדילוגין' ולא ב'וסת-ההפלגה-לדילוגין'. דהרי בסעי' ה', בו מתייחס ל'וסת-ההפלגה-לדילוגין', כותב בפשטות—מבלי להביא דעה החולקת— שוסת הפלגה בדילוג נקבע בד' ראיות. ובסעי' ז', בו מתייחס לוסת החודש לדילוגין, מביא פלוגתת רב ושמואל בדילוג לימי החודש (לרב ג' ולשמואל ד') בלא הכרעה וחושש לשניהם. ולולי דברי נו"כ השו"ע, נראה שגם המחבר יסכים לעיקרון הנ"ל שפלוגתת רב ושמואל הוא רק בוסת החודש לדילוגין ולא בהפלגה לדילוגין.

וכן משמע מהרמ"א בהגהת סעיף יג שכתב: "וכן בדרך זה בהפלגה ודילוגין כי אין חילוק ביניהם, רק יש אומרים כי בדילוג חודש — הראיה הראשונה מן המנין כמו שנתבאר" (סעיף ז). ובלבוש סעיף ה': "ופעמים שתהיה הפלגה שקובעת בהם הוסת בדילוג, כגון שראתה היום וראתה שנית לסוף ל' ושלישית לל"א ורביעית לל"ב, הרי זה קבעה וסת לדילוג של הפלגה" — הרי בהדיא כהמחבר ס"ה.

אבל כאמור, רוב האחרונים — הרי הם הט"ז (סק"ו) והש"ך (סק"ח) הכו"פ (סק"ה) החו"ד (ביאורים ה) באר היטב (סק"ו) ומנחת יעקב (סק"ח) אדה"ז (סקט"ו) והגר"א (סק"ז) והחכמ"א (ק"ב, יד) — כולם הסכימו שגם בוסת ההפלגה לדילוגין נחלקו רב ושמואל. ועל כן הוכרחו לפרש בדברי המחבר סעי' ה', בו כתב ש'וסת-הפלגה-לדילוגין' נקבעת בד' ראיות — הוא דוקא לשיטת רב, ואילו לשמואל בעינן ה' ראיות.

חדשים ועבור שנים במקום כריתות, כחמץ בפסח ושחיטת הפסח ועניני יום הכיפורים. . ואף בחידושי הגוף כן, וכמו שדרשו ז"ל (ירושלמי נדרים פ"ו ה"ח) בלאל גומר עלי (תהלים נז), קטנה בת שלש שנים ויום אחד שנבעלה, אין בתוליה חוזרין נמנו בית דין ועברו את השנה בתוליה חוזרין, הוי לאל גומר עלי".

הערות וביאורים דברי הרמב"ן בהלכותיו

ה. מהו, א"כ המקור לחדש בשיטת שמואל שבעינן ה' ראיות בוסת ההפלגה לדילוגין?

הנה הדברים מיוסדים על מה שנמצא בדברי הרמב"ן בהל' נדה (ה), כב) והובאו בטור (ב [ב] יג [ה]): "וסת הדילוג אינה חוששת לו עד שתקבענו. כיצד, ראתה בראש חודש ניסן ולסוף עשרים, חוששת להפלגה זו. עבר יום עשרים ולא ראתה, שוב אינה חוששת כלום להפלגה. דילגה ליום כ"א חוששת לו. הגיע כ"א ולא ראתה מותרת לשמש. דילגה ליום כ"ב חוששת לו. הגיע כ"ב ולא ראתה מותרת לשמש. אירע לה ראייה לכ"ג, קבעה וסת לדילוג, מכאן ואילך אינה חוששת אלא לדילוגה" – הרי כאן ה' ראיות בהדיא.

אולם, מתוך כך נתקשו כל האחרונים בדבריו, כיון שהרמב"ן עצמו כתב לעיל הלכה יב (והובאו גם כאן בטור (ה [א] יג [א]) שקובעת הפלגה לדילוגין בד' ראיות, וז"ל: "ראתה עכשיו וביום שלשים וראתה שלישית לל"א ורביעית לל"ב, קבעה לה וסת לדילוג של הפלגות". והאיך ניתן ליישב סתירה זו.

הב"ח (סק"ו) הפרישה (סקל"ז) והחידושי הגהות (סק"ו) נדחקו לתרץ שהרמב"ן (והטור שם) מיירי בהלכה יב כשיש לה כבר וסת קבוע ליום כ"ט (בפרישה שם: כ"ה, וראה הג' והע' שם דכוונתו לפחות מל' יום) וזהו "ראתה עכשיו וביום שלשים וכו'" שדילגה מוסתה הקבוע ביום כ"ט.⁶

עוד הציע הפרישה "לדחוק ולומר דלעיל דכתב דבארבע ראיות סגי כתב אליבא דרב, אבל לשמואל דצריך בדילוג ימי החודש ארבע ראיות – משום דצריך שיהיו לפנינו ג' דילוגים – ממילא בדילוג הפלגה צריך חמש ראיות, והכא דהם דברי הרמב"ן כתב אליבא דשמואל דלעיל כתב רבינו דהרמב"ן סבירא ליה כשמואל" עיי"ש. ונראה שתירוצו זה התקבל על לב רוב הפוסקים ונו"כ השו"ע.

(6 בערך לחם (קפט, ה) כתב ביאור זה לדעת המחבר בשו"ע, וכן פירש מוהר"א אזולאי לדברי הלבוש שם.

ביאורו החדש של הפרדס רימונים והחולכים בעקבותיו

ו. אולם הפרדס רימונים (בפתיחה לסי' קפט ע' כא) חולק לחלוטין על קביעה זו, ואזיל ומיישב בטוב טעם הקשיים בדברי הרמב"ן. דהרי אפילו נדחק לומר כדעת הפרישה שבעצם פוסק הרמב"ן כשמואל, ולכך כ' בהלכה כב דבעינן ה' ראיות, ובהלכה יב כתב דבעינן ד' ראיות דחושש גם לשיטת רב, הרי אכתי נמצא "פליאה נשגבה" בדברי הרמב"ן.

דבהלכה יב מדבר בשניהם א. ב'וסת-החודש-לדילוגין', ב. וגם ב'וסת-ההפלגה-לדילוגין'. וז"ל: א. "ראתה בט"ו בחדש זה, וביום י"ו לחודש שלאחריו וביום י"ז לחדש שלאחריו ויום י"ח בחדש האחר, קבעה לה וסת לדילוג הראיה, שהרי דילגה ג' חדשים, ויום י"ט בחדש שלאחריו הוא יום וסתה, ויום עשרים מן החדש הבא, וכן מדלגת לעולם. ב. ראתה עכשיו וביום שלשים וראתה שלישית לל"א ורביעית לל"ב קבעה לה וסת לדילוג של הפלגות".

הנה מתחילה בדילוג וסת החודש כתב דבעינן ד' ראיות וג' דילוגים, וזהו כשמואל, ובוסת הפלגה כתב ג"כ ד' ראיות, ואינן כי אם ב' דילוגים, והיינו כרב, וזו פליאה נשגבה איך יסתור הרמב"ן דבריו בתוך כדי דיבור, וצ"ע גדול בזה (ל' הפרד"ר).

אלא פשר הדברים הוא: "בוסת החודש בדילוג פסק [הרמב"ן] כשמואל דבעינן ד' ראיות, וכמו"ש הרשב"א והרא"ש בשמו, דס"ל לרמב"ן כשמואל, ובוסת הפלגה בדילוג כתב ג"כ ד' ראיות, דלכ"ע לא בעינן יותר מד' ראיות, דעכ"פ איכא ג' הרחקות בין ראיה לראיה".

וממשיך הפרד"ר: "ובלי ספק ט"ס נפל בטור מה שהוסיף עוד ראיה חמישית, מאחר שדברי הטור הן המה דברי הרמב"ן אות באות, והנה זכינו לראות דברי הרמב"ן בעצמם ואין שם רק ד' ראיות. . ובאמת זולת דברי האחרונים הנ"ל, לא מצאתי בדברי הראשונים דבר מזה, שיאמרו דלשמואל בעינן בוסת הפלגה ה' ראיות, ואדרבה מדברי תוס' בפשוטן מבואר, דבוסת הפלגה לכ"ע סגי בד' ראיות, ולא פליגי רק בוסת החודש בדילוג. . ומעתה נתבטלו כל הקושיות והסתירות שנתקשו האחרונים ז"ל בדברי הטור והמחבר והרב".

גם הלחם ושמלה (קפט, י) נמשך אחר פירושו הפשוט של התוס' בביאור מח' רב ושמואל. הוא כותב "ומה אעשה כי לפי דקדוק עניות שלי בדברי התוס' והרא"ש נראה בהיפוך דס"ל דגם לשמואל די בד'

ראיות להפלגות בדילוג, שהרי התוס' כתבו וז"ל פי' דוקא בכה"ג אבל ראתה בג' חדשים או בב' או באחד לכ"ע א"צ יותר וכו' והיכא דבראשונה אין לה שיעור בחדש לכ"ע אין הראשונה מן המנין ובעינן שתשלש בדילוג וכו' עכ"ל, הנה מפשטות לשונם משמע דכמו דברישא שכתבו דבראתה בג' חדשים בשוה לכ"ע א"צ יותר ולא נחלקו בזה, כמו כן בסיפא שכתבו שהיכא דבראשונה אין לה שיעור בחדש לכ"ע אין הראשונה מן המנין ובעינן שתשלש בדילוג כוונתם דלא נחלקו רב ושמואל בזה".

ובמקור מים חיים (בגליונו לסעי' יג) כתב "לפי נוסחאות שלפנינו אתי שפיר ואין כאן שום סתירה, דבשני המקומות מובארים דברי הרמב"ן דוסת הפלגה בדלוגים סגי בארבע ראיות – ותמיהני שלא הרגישו בזה האחרונים מנוסחאות הלכות רמב"ן שלפנינו".

אך בכל זאת הפרד"ר נועל דבריו במשפט זה: "כל זה לא כתבתי רק להתלמד, ולהעיר אוזן המעיין בזה, אולם להלכה איני כדאי לחלוק על כל האחרונים שעשו הלכה פסוקה בזה, דבהפלגה בדילוג בעינן ה' ראיות".

ז. לסיכום, ברצוני להעלות על בימת הדיון שאלה זו: האם הכלל הידוע שכותב אדה"ז (קפט, סוף מג) ש"בימי רמ"א וב"ח וט"ז וש"ך לא באו עדיין הלכות נדה להרמב"ן במדינות אלו לכן כתבו מה שכתבו" (ועל יסוד דברים אלו פסק בניגוד לכולם שם, אם) שייך גם כאן, כאשר הגירסא ברמב"ן שלפנינו אינה עולה בקנה אחד עם דעת הרבה מגדולי האחרונים, ואדה"ז בכלל.

ובקשתי מקוראי הגליון להעיר ולהאיר.



המתפלל בקול ה"ז מקטני אמנה לשי' אדה"ז

הרב בן ציון ריבקין
ס.לואיס, מיזורי

בגמ' סוטה (לב, ב): "א"ר יוחנן משום רשב"י מפני מה תקנו תפלה בלחש כדי שלא לבייש את עוברי עבירה" (המתוודים בתפילתם על עבירות שבידם -רש"י) ובמהרש"א בחדא"ג מקשה דלכאורה זה סותר להא דאיתא בפ' מי שמתו' כל המשמיע קולו בתפילות ה"ז מקטני

אמנה, ופירש"י שם כאילו אין הקב"ה שומע תפילת לחש, ומתרג' המהרש"א: "דודאי אם היו כולי עלמא משמיעים קולם בתפילתם לא הי' שייך בי' מקטני אמנה, אלא כיון דתקנו תפילת לחש משום עוברי עבירה מאן דלא חש בהא ומשמיע קולו טפי משאר אינשי ה"ז מקטני אמנה", עכ"ל המהרש"א.

ולפי דברי המהרש"א יש להמתיק למה דוקא המשמיע קולו בתפילתו (-שמו"ע) ה"ז מקטני אמנה, ולא בפסוקי דזמרה וק"ש וברכותי', דהא לכאורה גם שם הי' שייך הטעם שכתב רש"י "כאילו אין הקב"ה שומע תפלתו". ואף דבפשטות בלא"ה אין קושיא כ"כ, דהא אשכחן בכמה דינים שמחמירים בתפילה (-שמו"ע) יותר מפסוקי דזמרה וק"ש וברכותי', מ"מ לפי דברי המהרש"א הנ"ל יש להמתיק הענין עוד יותר, דדוקא בתפלה, שהי' תקנה מעיקרא להתפלל בלחש, כדי שלא לבייש עוברי עבירה, וא"כ מאן דלא חש בזה ומשמיע קולו טפי משאר אנשים ה"ז מקטני אמנה, משא"כ בק"ש ופסוד"ז דלא שייך החשש "שלא לבייש עוברי עבירה" (שהרי אין מתוודים בק"ש ופסוד"ז, רק בשמו"ע) א"כ לא תקנו חכמים מעיקרא להתפלל ק"ש ופסוד"ז בלחש, ומפני כן לא שייך בהם משמיע קולו יותר משאר אינשי וכו'.

אך המדייק בלשונו של אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו (סי' קא ס"ב) יראה שהוא מתרג' קושיית המהרש"א הנ"ל באופן אחר, ובמתק לשונו מסביר הענין שלא תקשה קושיא זו מעיקרא, וז"ל אדה"ז שם: "כל המשמיע קולו בתפילתו ה"ז מקטני אמנה כאילו אין הקב"ה שומע תפילה בלחש, וחכמים תקנו בלחש לגמרי שלא להשמיע אלא לאזניו בלבד כדי שלא לבייש עוברי עבירה שהם מתוודים על עוונתיהם בתפילה". ומבואר מדבריו דמצד החשש של "מקטני אמנה" היינו מתפללים בלחש, אבל לא בלחש לגמרי. ובאמת דברי אדה"ז מאירים, שהרי החשש של "קטני אמנה" הוא כמו שפירש"י "כאילו אין הקב"ה שומע תפלתו", ומצד חשש זה אינו נוגע לנו אם חבריו שומע, כי העיקר בזה הוא רק שלא להגבי' קולו "כאילו אין הקב"ה שומע תפלתו". ורק משום טעם שלא לבייש עוברי עבירה תקנו חז"ל להתפלל בלחש לגמרי, כי בזה אמנם נוגע לנו שחבריו לא ישמע מה שהוא אומר. ושוב ראיתי עיקר תירוץ זה בעיון יעקב שעל העין יעקב במס' סוטה, מהגאון בעל שבוט יעקב ז"ל.

על ענין זה כתב לי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו וזלה"ק: "נהניתי מלמדו בדיוק שו"ע אדמוה"ז", עכלה"ק. גם ציין לעיין בספר מ"מ על שו"ע אדמוה"ז, וגם הוסיף שדבר זה הוא בחצאי עיגול.



ניגוב הידיים לפני הנטילה

הת' אליעזר תמרי

תות"ל 770

ראיתי נוהגים רבים מאנ"ש שי' להדר שידיהם יהיו יבשות כשבאים לנט"י. וכן אם הנטילה הראשונה (מתוך השלוש) לא עלתה יפה על כל היד וכיו"ב מנגבים את ידיהם תחילה ורק אח"כ נוטלים שוב. וכן ידוע כמה הקפיד ע"ז הר"י מתמיד. ותמוה הוא בעיני דהרי חומרא זו לא הוזכרה בשו"ע (אפי' לא כ"א וכיו"ב).

והנה לכאור' מקור הדברים הוא בדברי הר"ש בפיה"מ (ידים א, א) דמספקא ליה האם צריך לנגב או לא, אך להלכה פסק המחבר בסי' קסב ס"ג (ועיין במשנה ברורה שם) וכן הוא בפשטות דברי אדה"ז בשו"ע שלו סי' קסב ס"ז, ובסי' קנט סעי' יג, דלא צריך ניגוב כלל (והצריכו ניגוב רק אם הידיים נטמאו מהיד השניה שאז לא יועיל בלא ניגוב וכדלקמן). וכן משמע בסידור בסדר נט"י לסעודה סו"ס א, ובתו"מ שם.

וגם מה שכתב בס"ו שם: "ואם יש . . . לכלוך . . . צריך שפשוף מים . . . יזהר . . . לנגב המים" ומשמע שצריך שיהיו נקיות ויבשות. כבר ביאר כ"ק אדמו"ר בתו"מ על סדר נט"י, שזהו "כיון שהצריך שפשוף היינו יד בחבירתה, א"כ אתינן לדין דאין מים דיד זו מטהרים טומאה שבאה מיד חברתה . . . ולכן אין תקנה אלא בניגוב". אך לא שתמיד צריכים לנהוג כך, ובודאי שיש לחשוש מתי שהידיים טמאות, דרצוי לנגב. (אם כי עדיין צ"ע אם יש לחשוש לזה בספק).

וא"כ נשאלת השאלה האם ישנו עניין להדר כשיטת ר"ש שהוא עצמו אפי' לא מכריע שכך צריך לעשות ונשאר בספק, וכן כלל לא הובאה בשו"ע דעה (סברא) זו.



תפילין דר"ת באמצע הראש ממש?

הת' גדלי' ליברמאן

תלמיד בישיבה

כתב בשו"ע ר סי' כז סעי' יח: "צריך לכוין הקציעה שתהא באמצע רוחב הראש כדי שתהא כנגד בין העינים", ובפסקי סידור מביא את אותה ההלכה, אבל מוסיף שצ"ל באמצע הראש ממש, וזלה"ק: "ואח"כ יניח את של ראש בגובה הראש ויזהר שיהא באמצע רוחב הראש ממש שהרי אמרו 'קדש' והי' כי יביאך' מימין ושמע' והי' אם שמוע' משמאל, ובתפילין דרש"י שהפרשיות כסדרן אין בין ימין לשמאל אלא משהו דהיינו החריץ שבין והי' כי יביאך לשמע, על כן צריך ליזהר בזה מאוד" עכ"ל. והיינו שמפרש שלפי רש"י ימין ושמאל קאי על ראשו ולכן קדש והי' כי יביאך צ"ל לימין הראש ושמע ווהי' אם שמוע לשמאל הראש.

ובהשקפה ראשונה נראה שהטעם הוא טעם אחר ממה שמביא בשו"ע, דבשו"ע כתב שזהו מצד שצ"ל בין העינים, ומכאן משמע שזה שצריך להיות באמצע הראש (וממש) הוא כדי שתהא ב' מימין וב' משמאל, ולפי"ז רק בתפילין דדרש"י צ"ל באמצע ממש, משא"כ בתפילין דר"ת אינו צ"ל באמצע ממש, שהרי גם אם אינו באמצע ממש, קדש הי' בצד ימין ושמע בצד שמאל. (ובאמת יתירה מזה שימין ושמאל אינו מתייחס להראש אלא להבית, וכדלקמן). אבל עיין ברשימות חוב' קעב ס"כ שגם בתפילין של ר"ת הקפיד אדה"ז שיהי' באמצע ממש, וזלה"ק: "הטלית והתפילין הי' בידו של אדמו"ר הזקן והתחיל להניח תפילין דר"ת, כשהניח תפילין של ראש והביט אין א דעקעל פון זילבערנע פושקע (במכסה של קופסה מכסף) אם התש"ר מכוון" וכו' ע"ש¹.

ואולי אפשר לבאר כ"ז בהקדם, שמקור לדברי רבינו הוא לכאורה בהרא"ש על הגמ' במנחות לד, ב: "ת"ר כיצד סידרן קדש לי והי' כי יביאך מימין, שמע והי' אם שמוע משמאל וכו' והקורא קורא כסדרן". ופירש"י כסדר שהם כתובים וכו'. והקשה התוס' על רש"י: "אמאי פלגינהו לקרות ב' הראשונות מימין וב' האחרונות משמאל והל"ל

(1) ומה שהביט במראה מוכח שהקפיד שיהי' באמצע ממש (עיין בדברי חיים ח"ב ס"ו), שהרי לשים בערך באמצע הראש לא צריך מראה.

ראשונה מימין וכל האחרות משמאל או איפכא . . כמו גבי נר מערבי", ע"ש. ומתוך הראש שם את רש"י וז"ל: "ויש לדחות לפי שהתפילין מונחים באמצע הראש ושתי פרשיות מימין האדם ושתי משמאלו". ע"כ. היינו דמתוך שרש"י סובר שימין ושמאל קאי על ראשו ולכן מובן למה קורא ב' הראשונות מימין, משא"כ ר"ת סובר (כדמוכח מהשאלה והדמיון לנר מערבי) שימין ושמאל קאי על הבית, והנה מזה שכתב "לפי שהתפילין מונחים באמצע הראש" מוכח שכוונתו באמצע הראש ממש, דאל"כ מה התירוץ, ולכאורה זהו המקור של אדה"ז, אבל מובן שזה שצ"ל באמצע הראש ממש אינו כדי שתהא ב' מימין וכו' אלא כיון שבין כך צ"ל באמצע (וממש) לכן מובן איך קורא רש"י לב' הראשונות ימין וכו'.

נמצא מובן מכ"ז שזה שכתב אדה"ז ובתפילין דרש"י וכו' אינו הטעם למה צריך להיות באמצע אלא ראי' שזה שהתפילין צ"ל באמצע (כדי שתהא כנגד בין העינים) הכוונה היא באמצע ממש. דאל"כ אינו ב' מימין וב' משמאל, ואיך מפרש רש"י שב' הראשונות נקראים ימין וכו' אלא ע"כ צ"ל באמצע ממש.

ואם זהו כוונת אדה"ז, נמצא שגם בתפילין דר"ת שפיר צ"ל באמצע ממש.



קידוש בין שעה שש לשבע בליל שבת [גליון]

הרב שלום דובער לוין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בגליון העבר (עמ' 77) האריך הת' מ.מ.מ. לבאר את כוונת כ"ק אדמו"ר, במכתבו שכתב אל קובץ יגדיל תורה.

ואף שכל דבריו נכונים וברורים שם, מכל מקום, כיון שחישובים אלו קשים מאד לאדם הרגיל, שמעתי תגובות מכמה, שאין הדברים מובנים כלל.

לכן אסתפק במסקנת הדברים ואעיר עליהם בקצרה:

המכתב הזה נכתב ע"י כ"ק אדמו"ר, במענה להערתו של הרב שלום שי' מרוזוב ביגדיל תורה כז עמ' קכג (שאחרי שנמסרו עלי ההגהה של הקובץ, הורה כ"ק אדמו"ר לחכות בההדפסה עד שיכתוב מענה להערתו של הרש"מ הנ"ל, כמסופר ב'עבודת הקודש').

הרש"מ הוכיח שם מלשון הש"ס ורש"י ותוס', שחשבון המזלות הוא כמו חשבון התקופות ומולדות - לפי שעות השוות מחצות האמצעי.

וע"ז השיב כ"ק אדמו"ר "לכאורה הי' צ"ל שש שעות אחר חצות האמיתי" (ולא כפי שכתב הרש"מ וב'גדיל תורה' שם), אלא שמ"מ ראייתי נוהגים שש שעות אחר חצות האמצעי" (כפי שכתב הרש"מ שם). ולכאורה כוונת רבנו היא, שאף שלפי האמת, חשבון המזלות הוא לפי חצות האמיתי (ולא לפי שעות השוות מחצות האמצעי), מ"מ למעשה נוהגים מחצות האמצעי.

ומבאר הת' הנ"ל הטעם בזה (שלפי האמת חשבון המזלות הוא לפי חצות האמיתי), כי שעות המזלות הן לפי הילוך החמה, ולא לפי שעות השוות.

אמנם עדיין צריך בירור, הא גופא מנלן, ולמה לא נאמר כפי שרצה להוכיח הרש"מ מהגמרא ורש"י ותוס', כי שעות אלו הן כמו שעות תקופות ומזלות, שהן בודאי שעות השוות.



בענין אמירת על הנסים [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן
 ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון תתקיא (עמ' 39) כתב הרב ע.ב.ש. שי' בענין אמירת ועל הנסים בחנוכה דיש בזה שני דינים. א. מצד הזכרת מעין המאורע. וב. מצד תקנתא דהודאה וכו'. ועפ"ז ביאר בטו"ט כו"כ דיוקים בלשון הרמ"א ואדה"ז בנוגע למי ששכח לומר ועל הנסים ונזכר לאחר שכבר סיים הברכה, היכן אפשר (וצריך) להשלים וכו' ע"ש באריכות.

ולענ"ד יש להעיר על דבריו מכמה צדדים א. מה שכתב לדייק מדברי אדה"ז בסידורו שרק לגבי ברכת המזון כתב שאם שכח לומר ועל הנסים אזי יאמרו בהרחמן ולא הזכיר עד"ז לגבי תפלה שיכול לומר בגמר התפלה (כמ"ש הט"ז והא"ר ועוד אחרונים) הרי משמע דלא ס"ל לאדה"ז שבתפלה יש ענין לאמרו לאחר ששכח לומר במקומו בברכת הודאה, ומבאר שם הרב הנ"ל לפי דרכו למה רק בברכת המזון יש ענין לאמרו בהרחמן ולא בתפלה. ע"ש.

אמנם כשמעיינים בתוך הסידור הרי שמתברר שא"א לדייק כן, שהרי בכל התפלה אין שום דינים בנוגע לכל ההזכרות שבתפלה כמו יעלה ויבוא, ותן טל ומטר, ועננו, וכיו"ב מהו הדין במקרה ששכח האם צריך לחזור או לא, והאם אפשר לתקן בהמשך התפלה וכיו"ב, בניגוד לברכת המזון ששם אדה"ז מפרט בכל ההזכרות כמו רצה ויעלה ויבוא את פרטי הדינים למי ששכח ולכן גם בנוגע לעל הנסים הביא שיש לאמרו בהרחמן, אבל בשמו"ע לא הזכיר כלל מה יעשה מי ששכח ועל הנסים (גם לא את הדין הפשוט שאם שכח אין מחזירין אותו) כמו שלא הזכיר כלום בנוגע לשאר ההזכרות. [ואמנם לכא' הא גופא צ"ב מדוע לא הזכיר אדה"ז פרטי הדינים בסידורו למי ששכח איזה הזכרה בתפלתו ורק בברכת המזון מתייחס לזה? אבל זה לא משנה את העובדה שבתפלה אין שום התייחסות לכל ההזכרות].

ואשר לכן גם אילו יצויר שהיינו מוצאים כזו דעה בפוסקים שחולקת על דעת הט"ז (ודעימי') שכתב שכ"ש בתפלה שאם שכח יוכל לומר את הנוסח בהרחמן הוא יעשה לנו ניסים וכו' בגמר תפלתו ולפי אותה דעה אכן יש לחלק בין ברהמ"ז לתפלה מטעם שכתב הרב הנ"ל, או מטעם אחר, הרי שלא היינו יכולים לדייק מדברי אדה"ז דלא ס"ל כהט"ז ועכו"כ שכמדומני שאין כזו דעה בפוסקים לפנינו שיש בזה חילוק בין ברהמ"ז לתפלה הרי שלענ"ד ברור שגם בתפלה יש לנהוג כהט"ז והא"ר שאם שכח יאמר בסיום תפלתו "הרחמן וכו'".

ב. בנוגע למה שדייק הרב הנ"ל מלשון הרמ"א בסי' תרפב (ולשון אדה"ז בסידורו) שכתבו "כשמגיע להרחמן יאמר הרחמן" ואילו בהל' ברהמ"ז כתבו ש"יכול לומר בתוך שאר הרחמן" וג"ז ביאר דמצד הזכרת מעין המאורע אינו חיוב אלא מנהג בעלמא וגם יכול לאמרו בכ"מ בסדר הרחמן אך מצד דין "התקנתא דהודאה" כפי שביאר שם הרי"ז חיוב ממש וגם צריך לאמרו דוקא בתחלת כל סדר הרחמן ע"ש. אלא שבסוף דבריו העיר מדברי הפוסקים שכתבו לאמרו לאחר הרחמן של שבת או ר"ח קודם "הרחמן הוא יזכנו" והוא דלא ככל המהלך של הרב הנ"ל והשאיר ב"ועצ"ע".

וע"ז יש להעיר דבאמת בלוח א"י להגרימ"ט הביא בשם הגאון אדר"ת (הובא בס' 'פסקי תשובות' בהל' חנוכה) שג"כ דייק מלשון הרמ"א הנ"ל שצריך לאמרו מיד לאחר 'לעולם לא יחסרנו'. אמנם לענ"ד אפשר ליישב באופן פשוט יותר את חילוקי הלשונות הנ"ל שברמ"א ואדה"ז גם אם ננקוט כפי שכתבו הפוסקים לאמרו בסוף סדר

הרחמן, משום די"ל דשינוי הלשונות הנ"ל נובעים מכללות הענין שמדובר שם לפניו, ובאמת בשני המקומות הכוונה היא לאותו ענין אלא שבכל מקום משתמש בלשון המתאים בהמשך למה שקדם לו, וכדלקמן¹.

דהנה בסימן קפז שבו כתב הרמ"א שמ"מ יוכל לאמרו בתוך שאר הרחמן, הוא סימן שבו מדובר בלשון הכותרת "דיוקים בנוסח ברכת המזון" ולפנ"ז הובא שם כמה דברים המעכבים, (ובעיקר בברכה שניה) שאם לא הזכירם לא יצא י"ח ומחזירין אותו לראש ברכת המזון וע"ז הוסיף הרמ"א שבברכה זו אומרים ג"כ בחנוכה ופורים את הנוסח של על הנסים, והיכן בדיוק יש לאמרו "קודם ועל הכל וכו'" אלא שענין זה אינו מעכב בברכה שני' "ואם לא אמרו אין מחזירין אותו".

ובהמשך לזה מוסיף כבדרך אגב כיון שבעצם אין זה שייך לכאן – "ומ"מ יוכל לאמרו בתוך שאר הרחמן" דהיינו שאף שאין שייך לחזור ולברך כדי לומר ועל הנסים כיון שזהו מהדברים שאין מעכבים וממילא גם אם ירצה בכל זאת לחזור ולאמרו הרי זה אסור, אבל מ"מ עדיין יש לו אפשרות להשלים לאחר ששכר מסיים כל הברכות ובתור "הרחמן" כמו שאר הרחמן אפשר להשלים, ואין זה כמו דברים אחרים שאינם מעכבים כמו 'אתה חוננתנו' לדוגמא, שאם לא אמרו במקומו, שוב אין לו אפשרות להזכירו במק"א בתפלתו, אבל כאן בתוך שאר הרחמן יכול לומר ג"כ את הנוסח דעל הנסים בתור בקשה, ומסיים שם הרמ"א "והכי נהוג", דהיינו, להבהיר שאף שזה הוזכר כאן בדרך אגב, מ"מ עדיין ישנה אפשרות שיכול לומר את ועל הנסים, הרי שבאמת אין זה רק אפשרות אלא למעשה כך יש לנהוג. [אבל בכל אופן ברור שאין זה מקומו של הנושא הזה של אמירת ועל הנסים במסגרת הרחמן

(1) ולהעיר, שלענ"ד יש בזה קצת דוחק לומר ביאור בסגנון הרב הנ"ל בדעת הרמ"א, שמצד ענין הא' אמנם אין חיוב לומר על הנסים בהרחמן וגם יכול לומר באיזה מקום שירצה, ולכן כתב בהל' ברהמ"ז באופן כזה אך מצד דין השני כן ישנו חיוב ודוקא בתחלת הרחמן אבל זה שייך להל' חנוכה דבשני סוגיות בש"ס רגילים לומר כן, אבל הרמ"א שבא לפסוק למעשה א"כ כשמדבר בהל' ברהמ"ז ואומר ענין למעשה בנוגע לברהמ"ז של חנוכה, איך יאמר הלכה באופן מסוים כשלמעשה יש לנהוג באופן אחר קצת? ואין זה דומה להלכה שנאמרה בקיצור שלא במקומה העיקרי, ואח"כ במקומה העיקרי נאמרה באריכות יותר ובפרטיות, משא"כ בנדר"ד שההלכה למעשה נכתבה באופן שאם ינהגו כן למעשה בפועל, הרי"ז שלא כדין, וק"ל.

בסימן שמדבר על דיוקים בנוסח של ברכת המזון בניגוד אפי' לסימן שלאח"ז שמדבר בפרטיות בנוגע למי ששכח רצה ויעלה ויבוא וכו'.

משא"כ בסי' תרפב ששם הכותרת היא "דין על הנסים בחנוכה" ובהמשך לדברי המחבר שאם לא אמר אין מחזירין אותו "ומיהו אם נזכר באותה ברכה כל זמן שלא הזכיר את השם אפילו נזכר בין אתה להשם חוזר" ומשמע, שאם הזכיר כבר את השם ששוב אינו מזכיר על הנסים כלל באותה תפלה ובאותה ברכת המזון, ע"ז בא הרמ"א לומר שגם אם נזכר לאחרי שאמר את השם עדיין יש לו לומר ועל הנסים בברכת המזון "כשמגיע להרחמן יאמר הרחמן וכו'".

ומה שכתב "כשיגיע להרחמן" דמשמע תיכף בתחילת הרחמן וכו"ל, הרי אפ"ל דכוונת הרמ"א בדבריו "כשיגיע להרחמן" היא בניגוד לברכות שלפנ"ז, ולא כשיגיע להרחמן בניגוד לכל שאר הרחמן שאומרים לאח"ז והיינו לומר שבנוגע לועל הנסים אין אפשרות לאמרו באיזשהו נקודה לפנ"ז, ולדוגמא, כמו שרצה רב הונא בר יהודה לאמרו בבונה ירושלים (שבת כד, א) ואף שכבר אמר לו רב ששת (שם) שצריך להזכירו בהודאה — זהו לכתחילה אבל היה מקום לומר שכמו בת"ב אם לא אמר נחם בבונה ירושלים, אומרו בעבודה לפני "ותחזינה עינינו" אף שבכלל אם לא אמר נחם אין מחזירין אותו (ראה בכ"ז בסי' תקנז ובנו"כ) הרי שעד"ז גם בנוגע לעל הנסים יש מקומות נוספים שאפשר לומר, הנה ע"ז אומר הרמ"א שאינו כן ורק כשיגיע להרחמן לאחר סיום כל הברכות יאמר ועל הנסים אבל בהרחמן גופא אפשר לאמרו כמו שכתב הרמ"א בסי' קפז "בתוך שאר הרחמן" וכפי שציין לזה הרמ"א בסי' תרפב "וכבר נתבאר סי' קפז ס"ד" (ולדברי הרב הנ"ל יקשה קצת למה מציין לשם והרי הם "ב' דינים שונים" מה שנתבאר בסי' קפז ומה שנתבאר בסי' תרפב, ולדברינו א"ש) ובפרטיות יותר כתבו הפוסקים שלאחרי הרמ"א לאמרו קודם הרחמן הוא יזכנו וכו' אבל ייתכן מאד שכ"ה גם להרמ"א וכו"ל.

וכמו"כ אפשר לומר גם בנוגע לאדה"ז בסימן קפז כתב כלשון הרמ"א וככל הביאור דלעיל ה"ה ממש בנוגע לאדה"ז ע"ש בלשונו, ובנוגע לסידור הרי שודאי יש לומר בנוגע למעשה שלא רק יכול לומר אלא "יאמר הרחמן" ובאמת כד דייקת הלשון בסידור הוא "כשיגיע אצל הרחמן יאמר" שזהו שינוי מלשון הרמ"א שכתב "כשמגיע להרחמן" וגם ב"כל בו" שהוא המקור לכל הענין כתב: "כשיגיע להרחמן". וכ"ה גם בב"י והפרישה בסי' קפז שהעתיקו את דבריו של

ה'כל-בו' (ולהעיר שהם כתבו את הלשון הנ"ל בהל' ברכת המזון ולא בהל' חנוכה ודלא ככל המהלך של הרב הנ"ל).

ולענ"ד ייתכן שבזה באמת בא לשלול שלא נפרש כפשטות הלשון ברמ"א ובכל-בו שצריך לאמרו מיד בתור הרחמן הראשון, אלא "אצל הרחמן" שמשמעותו ש"באזור" של הרחמן שם יש לאמרו, דהיינו לא באיזה מקום בתוך הברכות שלפנ"ז וכנ"ל אלא רק כשכבר יגיע "אצל הרחמן", אבל אין קפידא לאמרו דוקא בתור הרחמן הראשון. ודו"ק.



מנורות ברחוב של אלקטרי ושל גז [גליון]

הרב איסר זלמן ווייסברג

טורונטו, קנדה

בגליון תתקיא הערתי שכדאי להשתדל שהמנורות הגדולות העומדות ברחוב העיר ידלקו בנרות ממש של שעה או שמן וכיו"ב, כי במנורה של חשמל אין שום קיום מצוה של פרסומי ניסא, וממילא חסר גם כל הענינים הרוחניים המתקיימים ע"י החפצא של נרות חנוכה.

וע"ז העיר בגליון העבר הרב י.ל.ג. שבאנציקלופדיא תלמודית מובא דעות שמנורת חשמל כשרה לנר חנוכה, וממילא פשוט דאם א"א להדליק נרות ממש דיותר טוב בחשמלי מבלא כלום, ובודאי שבזה צודקים דבריו, וטעיתי בזה.

ובהמשך דבריו מביא מש"כ רבינו באג"ק (ח"י עמ' רכח ועמ' שלו) דבענין הדלקת נר חנוכה בנר חשמלי "כבר דשו בזה רבים", ושוב שולל רבינו סברת הכותב לפסול חשמל משום חסרון שיעור. ומסיק הרב הנ"ל, ד"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 שלפ"י רצו לאסור הדלקה כזו".

ולענ"ד אין דבריו נכונים בזה. חדא מש"כ שרבינו ציין "לספרים שלדעתם מנורת חשמל כשרה לנר חנוכה" אינו, כי כל השבעה פוסקים שלהם ציין רבינו מסיקין דנר חשמלי פסול לנר חנוכה. (אלא שסברת הבית יצחק לפסול מנורת חשמל לכאור' ל"ש במנורה העשויה במיוחד לחנוכה). ואילו הספרים המובאים באנצ"י הנ"ל המתירים, אינם מובאים באג"ק הנ"ל. ואפי' אם הי' כדבריו, אין להביא שום הוכחה,

דמזה שרבינו הביאם דמסכים רבינו עם דבריהם, דאין כוונת רבינו באג"ק הנ"ל כ"א להפנות השואל להספרים הדנים בענין זה, ולא להכריע כלל. ומה ששולל סברת הכותב לפסול חשמל משום חסרון שיעור אינו מוכיח כלל ששולל רבינו כל הסברות המובאים בספרים לפסול נ"ח.

היוצא מזה: בענין נרות חשמל אין אנו יודעים כלל מהי דעתו של רבינו בזה, ולכן כיון שרובא דרובא מהפוסקים אוסרים ופוסלים נרות חשמליות, בודאי שטוב להשתדל בכל מה דאפשר שהמנורות העומדות ברה"ר לא יהיו חשמליות. ובאמת שכמעט בכל מקום הדבר אפשרי אם כי הוא עולה ביותר טרחה והשתדלות, ואולי ביותר דמים. אבל לענ"ד כדאי הדבר להאיר חשכת הגלות בנר מצוה הכשר לכל הדיעות.

ושאלתי שליח אחד המבין בענינים אלו, ואמר לי שבאמת עשיית מנורה כשרה אינו קשה במיוחד, אבל האור של חשמל מבהיק ומאיר הרבה יותר, וממילא שאיכא יותר פרסומי ניסא. אכן לאמיתו של דבר נר של מצוה אפילו אם אורו הגשמי הוא קלוש, זה פועל יותר באין - ערוך להאיר החושך מנר שאינו של מצוה, וכפשוט.

שנית, כיון דסו"ס יש פוסקים המתירים, א"כ באופן שא"א בשום פנים להקים נרות ממש, ודאי יותר טוב להדליק בנר חשמלי מבלא כלום, וכמ"ש הרב הנ"ל.

והלום ראיתי בקונטרס "הלכה ברורה" שמביא מהר"י בעלסקי שיחי', שכיון שאין לנו ראיות ברורות לפסול נר חשמלי לכן במקום שא"א להדליק נרות שמן ושעוה (כמו בבתי רפואה וכיו"ב) יש להדליק בחשמל, וכמובן בלא ברכה.

אלא שיש להוסיף שגם במנורות חשמליות יש ב' סוגים של נרות. חדא נקרא incandescent (נורת ליבון, נורת אגס רגילה), והיינו שיש חוט של ברזל המתלבן ומאיר, ויש סוג אחר הנק' florescent (פלורוסנט) ואין בו שום חוט כלל כ"א סוג גז המאיר, וסוג זה האחרון רחוק מאוד שיהי' עליו שם נר, אפי' להפוסקים המתירים נר חשמלי מסוג הראשון. וכל המעלה בסוג האחרון הוא זה שמשמש בפחות חשמל ולכן בודאי שאינו כדאי לכל הדעות.



מצות נר חנוכה לבנות הלומדות בסמינר [גליון]

הרב אליהו בן דוד

מורה בסמינר 'בית חנה' צפת עיה"ק

בגליון תתקיא (עמ' 89) נכתב בענין מצוות נר חנוכה לבנות הלומדות בסמינר, ותחילה אעתיק חלק מהנכתב שם על מנת להעמיד הדברים על דיוקם וז"ל: "שמעתי שבסמינר גדול וחשוב בארה"ק הנה התלמידות הלומדות שם מחו"ל מקיימין מצות נר חנוכה באופן זה: מנהל הסמינר מזמינם לדירתו הפרטית ומברך לפנייהן ונותן להם כזית מזונות ושוב נפטרין לדירתן הפרטית". ע"כ.

והנה, ראשית אין אנו אחראין כלל לשמועות, והיה מן הדין על הכותב לברר ולדייק במה ששמע. ואציג את הדברים כהוויתן: בנות הסמינר תחי' באות לבית המנהל לתכנית שבמהלכה מדליק המנהל את המנורה. וצרכי ההדלקה מוקנים במתנה לבנות.

ולהעיר:

א. ביתו של המנהל נמצא באותו מתחם ממש של מקום לינתם של הבנות. ב. ביתו של המנהל נמצא בשימוש רב במשך השנה לתלמידות, והן גם סועדות שם לפעמים בשבתות. ג. מקום מגורם מיועד בעיקר ללינה. ד. בת שרצונה להדליק במקום לינתה בפ"ע רשאית לכך ואינה חייבת לצאת י"ח בהדלקה זו.

וממשיך שם: "שלדעתו פשוט שאין מקיימין באופן זה מצוות נר חנוכה וכו'. ואפי' אם היה להם דין אכסנאי הרי כשיש פתח פתוח לעצמו חייב להדליק בעצמו כמפורש בשו"ע". ע"כ.

ומה שהביא מדברי הט"ז והמג"א פלא הוא, שהרי כותבים דבריהם לשיטת השו"ע, משא"כ לשיטת הרמ"א דפסק שהאידנא שמדליקין בפנים ממש ידליק במקום שאוכל.

וממילא:

א. ישנם בנות שכל זאת מדליקות במקום מגוריהן, וכו"ל, וא"כ גם אלו שאין מדליקות בביתם ויוצאות י"ח בהדלקת המנהל, יכולות לסמוך על הדלקת חברותיהן (וכמבואר במשנ"ב סי' תרעז ס"ק יב וראה בביה"ל).

ב. ההדלקה שמדליק המנהל הרי הוא רק כשלוחם בלבד לההדלקה (וראה להלן מדברי הרבי).

ג. ביתו של המנהל יש לדונו כפתח פתוח שלהם, וא"א לחשוד בהם כאילו אינם הדליקו (וכמבואר במשנ"ב שם סק"ה ובדברי הפוסקים) משום שכנ"ל באים כולם ביחד, ומכריז וכו'.

ד. ידועה מחלוקת הפוסקים בעניין בחורים הנמצאים בישיבה ולנים במקום אחר (פנימיה) שנחלקו איפה ראוי להדליק, האם בחדר האוכל או בחדר השינה או במקום הלימודים (ראה בכ"ז בחובת הדר אות נט, אגרות משה ח"ב ס"ע, שו"ת שבט הלוי ח"ג סימן פג, שו"ת אז נדברו ח"ה סי' לה) וממילא שכ"ה בנידון דידן שמקום לימודם אינו במקום לינתם וכן הוא שאין מקום אכילתם באותו מקום, די"ל שיוצאים בבית המנהל וכו' שזהו גם מקום שימושם.

ה. ועוד, והוא העיקר. בלקו"ש ח"ל עמ' 312 מביא הרבי שבנוגע למעשה לא מצינו שהנשים ידליקו נרות חנוכה בעצמן¹ די"ל הטעם .. לכן תיקנו שיצאו י"ח במצוה זו ע"י א' הגברים" (הובא והודפס בשער הלר"מ ח"ה עמ' קה. וראה תורת מנחם ח"ד עמ' 233) ומשמע שהוא שלוחם, וכנ"ל.



פשוטו של מקרא

ויחמנה בבואן לשתות

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בראשית ל, לח: "ויצג את המקלות גו' ויחמנה בבואן לשתות", וברש"י ד"ה 'ויחמנה וגו'' "הבהמה רואה את המקלות והיא נרתעת לאחר"י גו' ויולדת כיוצא בו ר' אושעיא אומר המים נעשין זרע במעיהן ולא היו צריכות לזכר וזהו ויחמנה וגו'".

(1) ואף שיש להם חיוב הדלקה (וכמבואר בשו"ע סי' תרעה ס"ג שאף הן היו באותו הנס) בכ"ז יוצאות ע"י א' הגברים.

לכאורה תוכן הענין מבואר מתוך הפסוקים, שהכין מקלות שיהם פצלות לבנות שזה דומה לחברבורות ולנקודים כו', ושם אותם לנוכח הצאן כשבאו לשתות, ובפסוק לט ויחמו הצאן אל המקלות (שזה גרם) ותלדן הצאן עקודים נקודים וטלואים.

ואעפ"כ האריך רש"י וגם הביא דעת ר' אושעיא שהמים נעשין זרע במעיהן ולא היו צריכות לזכר. ולכאורה אינו צריך כ"כ את דעת ר' אושעיא לפשוטו של מקרא. והרי כנ"ל מובן בפשטות הענין (גם בלי החידוש של ר' אושעיא).

וי"ל בדא"פ, שאע"פ שהתוכן בכללות מובן, אבל התיבות (ויחמנה) בבואן לשתות לגמרי לא מובנות, שזה שהולידו עקודים גו' מובן שזה הי' בגלל המקלות, אבל א"כ הי' צריך להיות כתוב כבפסוק לט "ויחמו הצאן אל המקלות ותלדן הצאן גו'" וכבפסוק מא "והי' בכל יחם הצאן גו' ליחמנה במקלות" וכאן כתוב ויחמנה בבואן לשתות, שמשמע שהתחממו עוד לפני ששתו.

וייתכן שאם לא הי' כתוב בפסוק לט ויחמו הצאן אל המקלות גו', הייתי מפרש שזה מה שבא הכתוב לספר שבבואן לשתות והם ראו את המקלות זה גרם להם שאח"כ ילדו הצאן עקודים גו'. אבל כיון שכבר כתוב ויחמו הצאן אל המקלות, מה בא ללמד ויחמנה בבואן לשתות הנה על זה פירש"י שבאמת כן הי', שעוד לפני שתו, כשרק "בבואן לשתות", והם לא שתו, כי נרתעו מהמקלות ואז הזכר רובעה כו' שלכן כתוב (ויחמנה) בבואן לשתות.

ועדיין יש לשאול למה צריך הכתוב להוסיף בבואן לשתות שלכאורה הדגש הוא ש"ויחמנה בבואן אל המקלות" שהרי זה שבאו לשתות מובן מאליו שבשכיל זה באו לשתות המים, וגם בפסוק שלאחריו כתוב כן ויחמנה הצאן אל המקלות ולא נזכר שם (שתיית) המים.

ולכן, י"ל בדא"פ, הביא דעת ר' אושעיא שהמים נעשים זרע במעיהן ולא היו צריכות לזכר.

שעפ"ז מובן למה מוסיפה התורה שתי תיבות אלו "בבואן לשתות" שהרי מזה ששתו לאחר שראו את המקלות, מזה עצמו נתחממו.

ועפ"ז יומתק מה שרש"י מסיים (לאחרי שמביא את ר' אושעיא) "וזהו ויחמנה וגו'" שלכאו' מיותר הוא, שהרי על זה קאי כל פרש"י (שזהו הדיבור המתחיל). אלא שבא לומר שעפ"ז יובן מה שכתוב

ויחמנה בבואן לשתות, שהדגיש את המים (שלכאורה מיותר הוא כנ"ל).

ואעפ"כ לא הביא פירוש זה (של ר' אושעיא) בראשונה כי לפי הפירוש הראשון "והיא נרתעת לאחורי כו'" יוצדק יותר תיבות בבואן (לשתות), שמשמע שעדיין לא שתו, משא"כ לפירוש של ר' אושעיא הרי שתו*.



כי במקלי

הנ"ל

בראשית לב, יא, ברש"י ד"ה 'כי במקלי': "ומפרש לא הי' עמי לא כסף ולא זהב ולא מקנה אלא מקלי לבדו. ומדרש אגדה נתן מקלו בירדן ונבקע הירדן". וכבר פירש בשפת"ח שלפי פירוש הראשון הנה החסד שעשית את עבדך הוא זה שעבר רק במקל "ועכשיו הייתי לשני מחנות", משא"כ לפירוש השני הרי יש כאן שני חסדים שעבר את הירדן (בנס) ע"י המקל, וגם שעתה הייתי לשני מחנות.

ומה שצ"ע למה הוצרך רש"י לפרש את הפירוש השני. דאף שלפי הפירוש השני מובן יותר תיבת "במקלי", שהשתמש במקלו כדי לעבור את הירדן אבל לכאורה גם לפירוש הראשון אתי שפיר בפשש"מ, שאדם שהולך בלי כלום, נקרא עם מקלו (ותרמילו) שבדרך כלל

(* פ' ויחמנה וכיו"ב הוא שהי' מוכנים לקבל זכר ולהזריע, ומה שקשה לו לרש"י בפשטות שמעתיק מלת "ויחמנה וגו'" הוא על כל התהליך פה, שנאמר ויחמנה בבואן לשתות, וכן ויחמו הצאן אל המקלות וכו', אבל האיך ילדו הלא לא נזכר בכתוב אודות רביעת הזכר, ולכן מפרש רש"י (שלבד זאת מה שמובן מפשטו של מקרא שכאשר הצאן באו לשתות הם התחממו כנ"ל, כפשוט) הנה ע"י ראיית המקלות נרתעו לאחריהם והזכר וכו', ויולדת כיו"ב מטעם מ"ש בפסוק לאח"ז ש"ויחמו הצאן אל המקלות" (כי מלת וגו' שבר"ה זה מתייחס גם לפסוק לט). אבל זה קשה בפשש"מ שהלא לא נזכר בכתוב כלל אודות הזכר, ולכן מביא פ"י ר"א שהכל מובן בפשטות, ויחמו הצאן כשבאו לשתות, והיו מוכנים להזריע ולאחר ששתו הנה ויחמו אל המקלות, שהמים נעשו זרע ומאחר שהחימום היתה נוכח המקלות לכן הולידו כיו"ב. ומה שמסיים רש"י וזהו ויחמנה וגו', בא לומר שהפסוק לא רק בא ליתן סימן מתי קרה ה"ויחמנה" אלא שה"ויחמנה וגו'" עצמו הי' סיבת הלידה. אבל כמובן שכ"ז הוא רחוק הרבה מפשטו של מקרא שקרה נס כזה, שלא הוזכר כלל בפסוק, ולכן זהו רק פ"י ב' המערכת.

משתמשים במקל (וכהלשון מקל נדודים) בדרכים או להשען עליו לפעמים, או להבריא ממנו בע"ח וכיו"ב.

ולהעיר ממה שמובא ברש"י קהלת (א, יב) בד"ה אני קהלת "הייתי מלך על כל העולם ולבסוף על ישראל ולבסוף על ירושלים לבדה ולבסוף על מקלי כו".

וי"ל בדרך אפשר, שכיון שבדרכו לחרן לא נזכר ירדן, והרי שאינו חשוב כ"כ לספר שעבר את הירדן*, שהי' צריך לומר כי במקלי באתי (הגעת) ללבן ועתה הייתי לשתי מחנות, וא"כ למה מזכירו כאן. שמזה מוכח שיש ענין (מיוחד) להזכיר את הירדן, וזה רק אם נאמר שקרה נס מיוחד שנוגע לירדן, שלכן מזכיר את זה (הירדן) אצל כל החסדים. . . אשר עשית את עבדך שזה שבקע את הירדן במקלו ומה שהביא פירוש זה כשני, מובן שהרי ענין זה לא נזכר כלל בפסוק (שנבקע הירדן).



קטורה זו הגר

הנ"ל

בראשית כה, א ברש"י ד"ה קטורה — "זו הגר ונקראת קטורה על שם שנאים מעשי' כקטורת ושקשרה פתחה שלא נזדווגה לאדם מיום שפרשה מאברהם". ולכאורה הנפ"מ בין ב' הפירושים שלפירוש הראשון הנה קטורה הוא בלשון הקודש מלשון קטורת, ולפי הפירוש השני קטורה הוא מלשון ארמי לשון קשר.



וארא אל האבות

הרב ישראל חיים לאזאר

תושב השכונה

בפרשת וארא עה"פ וארא אל אברהם יצחק ויעקב אומר רש"י "וארא, אל האבות". ומקשים העולם מה מחדש רש"י כאן בפירושו האם הבן חמש למקרא לא ידע שאברהם יצחק ויעקב הם האבות?

(* ובעיקר מה צריך להודיענו שעבר את הירדן במקל, אם בא להשמעינו שלא הי' עמו כסף וזהב הי' צריך לומר שבא ללבן ריקם. המערכת.)

וישנם בזה כבר המון פירושים של חכמי הדורות, אלא מכיון שרוצה אדם בקב שלו ע"כ הי' נ"ל לפרש בזה דהנה באמת יש עוד קושיא חזקה במה שרש"י ד"ה "ולא שמעו אל משה" מביא: וז"ל "ורבותינו דרשוהו לענין של מעלה שאמר משה למה הרעותה, אמר לו הקב"ה חבל על דאבדין ולא משתכחין וכו' וכשביקש אברהם לקבור את שרה לא מצא קבר וכו' וכן ביצחק ערערו עליו על הבארות וכן ביעקב ויקן את חלקת השדה ולא הרהרו אחר מדותי, ואתה אמרת למה הרעותה" (ש"ר ו, ד) עכ"ל.

ולכאורה תמיהה גדולה היא, איך זה שהקב"ה טוען נגד משה במה שאמר למה הרעותה ומדמה את זה למעשה אבות, הרי משה רבינו טען בשביל כלל ישראל "ומאז באתי לפרעה הרע לעם הזה והצל לא הצלת את עמיך" וגו' ולא הי' פה ענין פרטי בשביל עצמו רק בשביל כלל ישראל ואיך מדמה הקב"ה את זה לענין של האבות, שהיו לכאור' ענינים פרטים, אברהם הוצרך לקבור את שרה, יצחק חפר בארות, ויעקב קנה את חלקת השדה כדי לנטות שם אהלו א"כ אינם דומים זל"ז כלל, וא"כ היאך צדקה טענת הקב"ה נגד משה?

וע"ז מביא רש"י "וארא אל האבות" כלומר, הם האבות של כלל ישראל ולא היו נשמות פרטיות אלא נשמות כלליות אשר כל ענינם הי' מעשה אבות סימן לבנים ובמילא כאשר ניתנה להם הארץ לא ניתנה להם בפרט, אלא ניתנה לכלל ישראל. ואעפ"כ לא הרהרו אחר מדותי, וע"כ מביא רש"י את המילים אל האבות לדייק שכל עניניהם לא היו ענינים פרטים אלא ענינים של אבות כלומר, איך שהם אבות לבנים ומורשים לבניהם עד סוף כל הדורות, וכל עניניהם הם סימן לבנים ולא הי' כאן ענין פרטי כלל. ואעפ"כ לא הרהרו אחר מדותי כו'. וד"ל.



למען רבות מופתי בארץ מצרים

הת' אשר ווערנער

תלמיד בישיבה

בפרשת בא עה"פ (יא, ט) 'למען רבות מופתי בארץ מצרים' פי' רש"י דקאי על מכת בכורות, קריעת ים סוף ולנער את מצרים. ובנח"י שם (הובא בשפתי חכמים) כתב: "קשה לי' דהכתוב אומר באמ"צ ואלו המופתים (קריעת ים סוף ולנער את מצרים) היו חוץ לארץ".

ובפי' 'משכיל לדוד' כתב וז"ל: "ולעד"נ עם מ"ש רש"י עצמו בפרשת בשלח על פסוק כי ה' נלחם להם במצרים, והוא מהמדרש שכשם שהיו לוקים אותם שעל הים כך בכל אותם מכות היו לוקים אלו שנשארו במצרים והיו רואים זה את זה", עכ"ל.

ויש להקשות, דאין הכי נמי דהמופת דקריעת י"ס ודאי היה גם בארץ מצרים, וכדכתיב "ויבקעו המים" ופי' רש"י שם "כל מים שבעולם", וודאי דארמ"צ בתוכם. (גם להעיר דלכאורה אין קריעת י"ס נכללת בהמדרש הנ"ל דאמר "במכות שהיו לוקים". . . כך היו אלו שבמצרים לוקים" דלכאורה קריעת י"ס היא בגדר של מופת ולא מכה), אבל ולנער את מצרים מהיכן אנו רואים שהיה גם בארמ"צ ומהפסוק (יד, כה) "כי ה' נלחם להם במצרים" (כמו שפ' המשכיל לדוד) א"א לכאורה להביא ראיה, דהרי פסוק זה נכתב קודם שחזרו המים לאיתנם וינער את מצרים (שכתב רש"י) היה לאחר שחזרו המים לאיתנם, דהוא בפסוק כז.

וי"ל דמלשון רש"י עה"פ "כי ה' נלחם להם במצרים", אפשר לומר שאין נראה כ"כ ראיה שקרי"ס ולנער את מצרים היה גם בארמ"צ, וז"ל שם: "שכשם שאלו לוקים על הים כך אותם שנשארו במצרים" אבל לפי לשון המדרש: "רבי יוסי אומר מנין אתה אומר במכות שהיו לוקים אלו על הים כך היו אלו שבמצרים לוקים", משמע עוד יותר גם קרי"ס ולנער את מצרים (ואפשר לומר דזהו הטעם למה המשכיל לדוד הביא מהמדרש ולא מדברי רש"י עצמו) אבל בפשטות גם רש"י סבר כן אלא שקיצר בלשונו.

ויש גם לתרץ מה שהמשכיל לדוד לא הביא כלל את הפסוק 'ויבקעו המים' לראיה לרש"י שקרי"ס היתה גם בארץ מצרים, די"ל כיון שהפסוק כתב "למען רבות מופתי בארץ מצרים" משמע שזהו מופת שהיה בארמ"צ דוקא ולא מופת שהיה גם בכל העולם כולו. וזהו שפי' רש"י על פסוק ויבקעו המים "כל מים שבעולם" לא הביא המשכיל לדוד בגלל ראיה לרש"י 'על פסוק למען רבות מופתי בארץ מצרים'. כי מפסוק 'ויבקעו המים' אין נראה שייכות המיוחדת לארץ מצרים דוקא. משא"כ מהפסוק 'כי ה' נלחם להם במצרים'.



“לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל” [גליון]

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בגליון העבר תירץ הרב י.וו. על מה ששאלתי בגליון תתקיא, שלאחר שהכתוב אומר (וישלח לה, י): “... לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהי שמך וגו’”, אם כן למה נאמר בפרשת ויגש (מו, ב): “ויאמר אלוקים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב ויאמר הנני”.

ועל זה כתב הרב י.וו. וז”ל: “ועל זה באים דברי רש”י שם בד”ה “לא יאמר עוד” (לב, כט): 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” . . ועצם השם יעקב נשאר בפירושו המקורי על שם אחיזת העקב. עכ”ל.

והנה הגם שדבריו בכלל הם נכונים מאד, ובזה מתורץ בפשטות מה שלאחר שקרא הקב”ה לאברם אברהם לא מצינו בתורה שיקרא עוד אברם, משא”כ ביעקב.

ואולי אפשר לומר שזה גם כוונת ה’משכיל לדוד’ במה שכתב על פירש”י ד”ה “לא יקרא” וז”ל: “נראה כוונתו ז”ל לתרץ דהא בתר הכי כמה זימנין נקרא בשם יעקב ומתרץ שאין הכוונה כאן אלא לומר דלענין הברכות קא”ל דווקא”, עכ”ל.

אבל נראה שעדיין אי אפשר לתרץ השאלה הנ”ל באופן הנ”ל בפשוטו של כתובים ובפרט לפי פירש”י מצד שני טעמים:

א. כבר הבאתי בגליון הנ”ל כמה פסוקים שנאמר בהם “כי אם” שהפירוש של “כי אם” הוא דוקא. ואם כן גם מה שנאמר בפסוק דידן “כי אם ישראל יהי שמך וגו’” צריכים לפרש גם כן באופן זה. ועל כל פנים הוה לי’ לרש”י לפרש שהגם שבכמה מקומות הפירוש של “כי אם” הוא דוקא, כאן צריכים לפרש שהוא לאו דוקא.

ב. באותו רש”י, ד”ה לא יעקב (לב, כט) שהרב הנ”ל מביא רא”י לדבריו כותב רש”י שם, וז”ל: “...וסופך שהקב”ה נגלה עליך בבית אל ומחליף שמך וכו’”. שלכאורה הי’ מתאים אם רש”י הי’ אומר “ומוסיף

לך שם" ולא שמחליף, שהרי לפי דבריו, וכן הוא האמת, לא הי' כאן החלפת שם כי אם הוספת שם.



שונות

בין שלא לשמה בעיקר המצוה לבין תוספות המצוה

הרב נחום גרינוואלד

רב בביהכ"נ ליובאוויטש לייקוואוד, ניו ג'רסי

במאמרו של אדה"ז שנדפס במאמרי אדה"ז ש"ס, על ר"ה ד, א, מבאר אדה"ז דברי הגמרא, שהאומר סלע זו לצדקה בשביל שיחי' בני או שאחי' בן העוה"ב הרי זה צדיק גמור. ומקשה התוס' הלא תנן "אל תהיו עבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס", ומבאר התוס' "היינו באומות העולם שתוהין על הראשונות" ודומה לכך יש בתוס' פסחים ח, ב. אך רביה"ז ממאן לקבל פירוש התוס' כפי שמבאר שם, ומבאר שבזמן הש"ס הרי כפו ומשכנו על הצדקה, אך כל זאת בצדקה שלפי חובת הדין ממש שהוא כפי ההכרח לעני, ואילו כאשר אדם תרם מעצמו סלע לצדקה, כוונתו היתה בדוקא לתת בנוסף להכרח שמן הדין והרי"ז נתניה לפנים משורת הדין.

והנה יש הבדל בין קיום המצוה שעל פי הדין, שהרי זה גזירת המלך ואנו עבדים אליו, ואין מקום לשום בקשת שכר, אולם בקיום מצוה שלפנים משורת הדין מכיון שאין בזה הכרח מן הדין לכן מותר לבקש שכר על זה. ולפי"ז מובן שהא דתנן "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס" הוא בקיום המצוה שעל פי דין ממש, ועל זה נאמר שאל תהיו וכו', ברם האומר הרי סלע זו לצדקה, שמכיון שזו נתניה שלפני משורת הדין, מותר לקיימה בשביל שיחיה בני או בשביל שיזכה לחיי העולם הבא. עכתו"ד רביה"ז.

אולם לכאורה דבריו הק' צע"ג אצלי מסוגיית הגמרא בפסחים סוף עמ' א' שהגמרא שואלת על תשובת הגמרא שם שאעפ"י שקיי"ל ששלוחי מצוה אינן ניזוקין וממילא אין חשש של סכנת עקרב בעת הבדיקה בחורין ובסדקין אך מכיון שיתכן שבעת בדיקת חמץ יחפש בעת הבדיקה מחט ואז אין כאן מצוה, לכן פטרו אותו מלבדוק בגלל

סכנה, דאטו יש כאן חסרון במצוה אם מתכוון גם למחט, והלא האומר הרי סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני הרי זה צדיק גמור, ולפי אדה"ז תמוהה מאד מהי בכלל שאלת הגמרא מסלע, שהלא תינח בדיקה, שהרי"ז מעיקר חובת המצוה ממש ואין כאן קיום של לפנים משורת הדין, ולכן המקיימה שלא לשמה אין הוא צדיק גמור, אך סלע זו לצדקה הרי מדובר בקיום של לפנים משורת הדין ואז אכן גם המקיימה שלא לשמה צדיק גמור? וצע"ג.

מאידך, יש להביא ראי' ליסוד אדה"ז מהמשך הסוגיא שם, שהגמרא מנמקת שם מדוע אין פירות גינוסר וחמי טבריה בירושלים, בכדי שלא יאמרו שאלמלא המקדש הרי דיינו שבאנו לאכול מפירות גינוסר ואז העליה תהי' שלא לשמה, ולכאורה פליאה גדולה היא, שהרי אך הביאו שם לפני"ז שהאומר סלע זו לצדקה בשביל שיחי' בני הרי זה צדיק גמור ומה רע בכך שהעליה תהי' שלא לשמה? אולם לפי אדה"ז הדבר מוסבר היטב, שכן כנ"ל בעליה לרגל מכיון שזה מגוף המצוה ממש, לכן אין מקום לקיימה שלא לשמה, ואין ראי' מסלע זו לצדקה שכפי שביאר אדה"ז הרי זו קיום של לפנים משורת הדין.



שם השנה: תשי"א או ה'שי"ת

הרב מיכאל אהרן זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

כ"ק אדמו"ר כותב ברשימתו [סה"מ באתי לגני ח"א עמ' רסג] אודות המשך הילולא דבאתי לגני תש"י:

"המשך זה ניתן להדפיס ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר והתחלתו - הוא המאמר באתי לגני - ללמדו ביום יו"ד שבט (יאצ"ט של אמו זקנתו נ"ע זי"ע). המאמר הובא מבית הכורך ביום וא"ו ט' שבט. כשהבאתי הקונטרס לכ"ק מו"ח אדמו"ר מצאתיו בחדרו . . יושב על כסאו אצל שלחנו והסידור פתוח לפניו סיום הודו להוי' והתחלת פתח אלי'. הנחתי הקונטרס על השולחן, ונענע בראשו בתנועה של אישור ושביעת רצון.

למחרתו יו"ד שבט ש"ק פ' בא (אל פרעה, דאתפרעו ואתגליין כל נהורין - זהר ח"א רי, א) בשעה שמונה בבוקר נסתלק. ומני אז הנה רבים מחסידי חב"ד ואנ"ש קיבלו עליהם ללמוד בהיום יו"ד שבט, יום

ההילולא שלו, את המאמר הנ"ל, שכבר נקבע בשמו: "באתי לגני - ה'תש"י", או "באתי לגני - ה'שי"ת".

יש להעיר ששם השנה "תש"י" הוא עד יו"ד שבט תש"י, ומני אז נשתנה השם לה'שי"ת" (כפי שמוכח גם מכותרות העמודים ב"ספר המאמרים - תש"י").

יש להעיר שבמיוחד שם השנה "תש"י", היינו מילת "תשי" הוא גם נמצא בפ' האזינו (לב, יח).

ומבאר בזהר ח"ב דף סד, א [מתורגם ללה"ק]:

בשעה זו חזר הצור להיות תמים בשעה אחרת, שני', כשרצה משה להוציא מים מצור הזה, בעוונותיהן של ישראל לא חזר לתמים כבתחילה, בו בזמן התרעם משה, ואמר צור ילדך תשי, כלומר החלשת אותו ממה שהי' בתחילה, שבשבילך לא נמצא תמים עתה, נעשה דין, מה שלא הי' בימי ילדך, כלומר בימי נעורריך.

א"ר אבא מה שכתוב היש ה' בקרבנו אם אין, ומי שוטים היו ישראל, שלא ידעו דבר זה, והרי ראו השכינה לפנייהם, וענני כבוד עליהם שסובבים אותם, והם אמרו, היש ה' בקרבנו אם אין, אנשים שראו זיו יקר מלכם על הים, ולמדנו, ראתה שפחה על הים, מה שלא ראה יחזקאל, הם נמצאו שוטים, ואמרו היש ה' בקרבנו אם אין.

[ומשיב] אלא רצו לדעת בין עתיקא הסתום מכל סתומים שהוא כתר, שנקרא אין, ובין ז"א, שנק' הוי', וע"כ לא כתוב אם יש ה' בקרבנו אם לא. אלא היש ה' בקרבנו אם אין.

א"כ למה נענשו, ומשיב, על שעשו פירוד בין עתיקא לז"א, ועשו בנסיון, שכתוב ועל נסותם את ה', אמרו ישראל אם זה בקרבנו נשאל באופן אחד, ואם זה, נשאל באופן אחר וע"כ מיד ויבא עמלק גר'.

וע"פ זהר זה, יומתק ב' דברים:

א. יומתק מה ששם החדש הוא "ה'שי"ת" - שראשי תיבות שלו הוא (גם) "השם יתברך" שתוכנו הפנימי הוא המשכת אלקותו יתברך בכל העולם כולו (ובמילא גם תיקון וכן גם שלילת הנ"ל ["היש ה' בקרבנו"]).

ב. זהר זה הוא בפר' בשלח, שברוב השנים הוא הוא הפרשה שבו חל יו"ד שבט [ועד שגם הלוי' מחרת יו"ד שבט תש"י, התקיימה ביום א' פר' בשלח].

ועד"ז משתקף זה - מעלת שינוי השם - בל' הש"ס, שזהו מהענינים שפועלים לטובה (ר"ה טז, ב) ענין של ביטול הגזירה: "ד' דברים מקרעין גזר דינו של אדם ואלו הן, צדקה צעקה שינוי השם ושינוי מעשה. צדקה, דכתיב וצדקה תציל ממות. צעקה, דכתיב ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקותיהם יוציאם. שינוי השם, דכתיב שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה וברכתי אותה וגם נתתי ממנה לך בן".



ח"י אלול – מועד נסתר שהפך לגלוי

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

בלקוטי שיחות ח"ב (עמ' 311) נאמר: "כ"ק אדמו"ר סיפר שבעבר היה ח"י אלול מן המועדים הנסתרים, אדמו"ר הצמח צדק גילה אותו לבניו הקדושים, אדמו"ר מהר"ש היה משמיע בח"י אלול (שחל בשבת או בשבת שלפני ח"י אלול), מאמר חסידות של אדמו"ר הזקן. מאוחר יותר היה ח"י אלול למועד גלוי". ע"כ.

ועי' בשערי המועדים – חודש אלול (עמ' רכז): "ומכאן באים גם לביאור הטעם שענין זה נתפרסם ברבים ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו דווקא – המאורע שכ"ק אדמו"ר נ"ע שמע ז' תורות ממורנו הבעש"ט בגן עדן, לא מיהר לגלות ולפרסם הדבר, וגם לאחר שגילה ליחידי סגולה, ובפרט ליחידי סגולה בנו וממלא מקומו – עברו עשרות שנים עד שנתגלה ונתפרסם לרבים (עד לפרסום באופן שלדפוס)". עכ"ל – וע"ש בהערות 49,50.

להעיר מגמ' ברכות (כב, א): "תנו רבנן בעל קרי שנתנו עליו תשעה קבין מים טהור. נחום איש גם זו לחשה [הלכה זו] לרבי עקיבא, ורבי עקיבא לחשה לבן עזאי, ובן עזאי יצא ושנאה לתלמידים בשוק [בפרסום]. פליגי בה תרי אמוראי במערבה, רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא, חד תני שנאה [לתלמידיו בפרסום], וחד תני לחשה".

והיינו שיש הלכות שביחס אליהן נאמר, הלכה ואין מורין כן, כלומר, אין מפרסמים הלכה זו ברבים, אבל ליחידים השואלים מוסרים. ויש הלכות שאין מוסרים אף לשואלים אלא מניחים רק לתלמידי חכמים היודעים הלכה זו לנהוג כך.



הערות בדפוסי רש"י הנפוצים

הרב אהרן חיתריק

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

בפר' וישב (לז, א) "וישב יעקב": מבאר רש"י ביאור שלם על סדר העניינים שבפרשה וישנה שאלה פשוטה, כיון שרש"י אינו מפרש כלום בתיבות "וישב יעקב", למה מעתיקים.

בדפוסים ראשונים כמו דפוס ריגו די קאלבריא [נדפס בשנת רל"ה והוא שמצויין בלקו"ש דפוס א] ובעוד דפוסים: אין תיבות אלו כלל.

ברש"י הוצאת ברלינר, וכן שעוועל יוסף הלל, רש"י השלום ועוד לא עמדו ע"ז. וזה אחד מהתחלת הפרשיות, שרשי מפרש הקשר בין פרשה לפרשה.

בהמשך שם כותב רש"י "שלא היו ספונים וחשובים": הנה בדפוס ריגו די קאלבריא נכתב, שלא היו ראויים וחשובים*.



בפרשת מקץ מא, א - כותב רש"י: "ויהי מקץ; כתרגומו"

ויש להקשות, הרי "ויהי מקץ" נמצא גם לעיל בפ' נח (ח, ו) ושם רש"י אינו מפרש כלום ואפי' לא אומר (כמו כאן) "כתרגומו", ובכלל איזה קושיא יש כאן שרש"י צריך לפרש.

וראה בדעת זקנים לבעלי תוספת דעמד ע"ז.

בהמשך הפר' (מא, ג) "על היאור" בדפוס רומי [שנדפס בערך בשנים רכב - רכז] נכתב, "על היאור אצל היאור"**. *



(* ראה שיחת ש"פ וישב ה'תשכ"ה. המערכת.

(** ראה לקו"ש ח"ה שיחה א' לפ' מקץ. המערכת.

משל ומליצה

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בפירש"י עה"פ להבין משל ומליצה (משלי א, ו) ברור שה'משל' הוא מה שאנו קוראים 'נמשל', ואילו ה'מליצה' היא מה שאנו קוראים 'משל'. וכן העתיק בפ' מצודת דוד שם.

אבל הראב"ע שם פירש "משל" - שממנו יוצא דבר אחר". ולכאורה זו גם כוונת הרלב"ג שם בפסוק א ("הנה המשל הוא דבר נאמר על צד הדמיון, פעם לתת ציור בדבר הנרצה בו, ופעם להעיר על עניין הדבר אשר יכוין בו מצד שהוא מרוחק, או נרצה או מה שידמה לזה, וזה כי הדבר המרוחק ימשיל אותו בדבר שיש לו בו קצת דמיון, שהוא י(ת)באר העניין בדבר הנרצה, ובשאר מה שידמה לזה"). [כן פירשו הראב"ע, ספורנו ואוה"ח (במדבר כג, ו) גם את "וישא משלו" של בלעם. וראה משמעויות שונות במילונים עבריים ערך 'משל']. וזהו כמורגל בדברי חז"ל "משל למלך בשר ודם". ומשמע שם, ש'מליצה' היא סוג נוסף של 'משל'.

גם בתורת החסידות (ראה ס' הליקוטים ערך 'משל' ובנסמן שם) ואף בשיחות הרבי, השימוש בתיבת 'משל' הוא במשמעות זאת השניה. בביאורים לאגה"ק סי' טו (ד"ה להבין משל ומליצה), וכן בשיעורי הרב וינברג שם, לא מצאו לנכון לפרש תיבות אלו, ובתרגום האנגלי של התניא תרגמו 'משל' - "אלגורי" (כמשמעות השניה), ו'מליצה' - "מטאפור" (במילון: שימוש במילים שלא לפי מובנן המילולי).

אף במאמר ד"ה כגוונא תרצ"א (סה"ש קונטרסים ח"א עמ' 345) שבו הובאו דברי רש"י בסוף הפסוק, "רמז, דמיון וחידה", ומפרש בזה ש'משל' מדבר זר הוא רק רמז, ו'מליצה' היא דמיון, המלוּבש בסיפורי מעשיות ואפשר לטעות בו (וזהו שפירש במצודת-ציון: "מליצה - ענינה: אמרים צחים המקובלים על הלב"), ו'חידה' ענינה דברים סתומים קשי ההבנה, ע"כ. - לא התייחס לפירושם על תיבות אלו עצמן שבפסוק.



פעולת תנועה של צדיק

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

היום יום כ"ד טבת: "הסבא משפאלע . . סיפר, אשר בהיותו בן שלש שנים ראה את הבעש"ט "און ער האט מיר ארויפגולייגט די היילגע האנט אויפן הארצען און פון יעמאלט אן איז מיר ווארעם". תנועת צדיק, ומכל שכן ראי' או שמיעת קול, צריך לפעול שלא ישכח לעד", עכ"ל.

אולי הי' אפשר לבאר מה שכתב שם "תנועת צדיק . . צריך לפעול וכו'", ולא תנועת צדיק פועל, שהוא על דרך מה שכתוב בהיום יום לב' אדר שני: "הברכה צריכה לאיזה דבר שתאחז בו, וכמו המטר על שדה חרושה וזרועה, או היורה ומלקוש על תבואת השדה והכרם. אבל בשדה בור לא חרושה ולא זרועה, אין המטר יורה ומלקוש מביאים תועלת", עכ"ל.

שכמו שהוא בנוגע לברכת צדיק כן הוא גם בנוגע לתנועת צדיק, שבכדי שתפעול פעולתו [וצריך לפעול, שאל"כ יהי' תנועת הצדיק ללא תועלת] צריך הוא להתאמץ בעבודתו (החרישה והזריעה).

ויש להאיר שאותה שנה (תש"ג) הי' י"ד טבת ביום שלישי לפרשת ויחי. ויש להעיר שלכאורה הי' מתאים שמה שכתוב בהיום יום ליי"ד טבת יהי' נכתב ליי"ג טבת שהוא יום שני לפרשת ויחי שבו מסופר בנוגע להנחת ידי יעקב אבינו על מנשה ואפרים (תנועת צדיק).

אבל אולי אפשר לומר שהביאור בזה הוא, שאין הכי נמי שבנוגע לתנועת הצדיק מסופר ביום שני, אבל הפועל יוצא מתנועת הצדיק (וכלשון של היום יום "צריך לפועל שלא ישכח לעד") זה מסופר בפרשה שלישי, וכמו שכתב שם: "ואולם אחיו הקטן יגדל ממנו".

אבל מה שעדיין אינו מובן לי הוא מה שכתב שם בהיום יום: "ומכל שכן ראי' או שמיעת קול". שלכאורה, מהו הכל שכן, הלא תנועה של צדיק הוא יותר ממה שהוא רואה את הצדיק או שומע קולו. ועוד, הרי בתנועת הצדיק נכלל בדרך ממילא ראיית הצדיק, שהוא רואה איך שהצדיק עושה תנועה (בו).



הבטה בהשי"ן'ען בעת הסרת התפילין

הת' ארי' ליב צייטלין
תלמיד בישיבה

בספר 'היכל מנחם' מובא שכ"ק אדמו"ר אמר ביחידות להרב ש. זלמנוב (ובנו ישראל יוסף): "בשעת הסרת התפילין יש להביט ולעיין בהשי"ן'ען".

ויש להעיר, דבמסגרת השולחן לקשו"ע ס"י סק"ז הביא לשון הזוהר פרשת עקב: "כל מאן דבעי לאנחא תפילין דרישא, מבעי ל' לאיסתכלא באינון תרי שינין דאינון רמיזי לאינון ז' זיינין דאית בהן רמז רזין סתימין וכו'".

לפ"ז לכאו' יש לעיין מהו המקור להביט בהם בשעת הסרת התפילין דוקא?

ולא באתי אלא להעיר.



"עול הגוים" או "עול הגלות"? [גליון]

הרב בן ציון ריבקינ
ס.לואיס, מיזורי

בגליון תתקיא האריך הרב ב.א. בנוסח ברכת המזון וכן בברכת אהבה רבה, האם לומר "ושבור עול הגוים" או "ושבור עול גלות" והעיר יפה בשינוי הנוסח בסידור שלנו דבברכת "אהבה רבה" אנו אומרים "ושבור עול הגוים" ובברכת המזון נוהגים לומר "עול גלות" וכפי שנדפס בסידורים (אף שנ' דיש אופנים ליישב זה, ואכמ"ל). וגם ציין בטו"ט הרבה סידורים שישנם נוסחאות שונות.

ונ"ל לציין מה שראיתי בעוד כמה סידורים בזה, ראיתי בסידור הגר"א (סידור 'אשר ישראל' עם פירוש 'אבני אליהו' ועם פירוש 'שיח יצחק' דפוס ירושלים) בברכת המזון שבהגדה של פסח "הרחמן הוא ישבר עולנו" ובברכת אהבה רבה אינו מופיע מלת "עול הגלות" ו"עול הגוים" כלל.

אח"כ חיפשתי בספריית אאמו"ר שליט"א וראיתי עוד נוסחאות בסידורים אחרים כדלהלן. ראיתי בסידור של"ה (עם הסכמות הב"ח ותוי"ט) שבברכת "אהבה רבה" מופיע "ושבור עולנו" ובברכת המזון

"הוא ישבור עולנו". וכן עיינתי בס' "בית יעקב" להגר"י עמדין ז"ל, דבברכת "אהבה רבה" אי' "ושבור עולנו מעל צוארנו" (ומאיזה סיבה אין שם ברכת המזון), וכן עיינתי בס' 'עבודת ישראל' (ערוך בידי רבינו שלמה גאנצפריד, דפוס האחים שולזינגר ניו יורק תשל"א) בברכת המזון "הרחמן הוא ישבור עולנו מעל צוארנו" ובברכת אהבה רבה אינו מופיע כלום. וחיפשתי גם אחרי הסידור הנודע "אוצר התפלות" אך בינתיים לא מצאתי ועוד ידי נטוי' בעז"ה.



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

הת' לוי יצחק ליינ
תלמיד בתו"ת מאנטרעאל

בגליון תתקיא (עמ' 89) הק' הרב א.ח. האם יש מקור לכינוי לכ"ק אדה"א בשם "האמצעי" מקודם לשנת תרנ"ח.

להלן המקורות שמצאתי ע"פ סדר השנים :

בזמן הצ"צ : מגדל עוז - (מר' יהושע מונדשיין תש"מ) דף רצג, כת"י מחסיד של הצ"צ (לא נודע שמו), שר' יהושע אלי' מ"ץ (בעיר הארקי) אמר על ר' נטע ממאניסטריתשע אשר אחר הסתלקות [אדמו"ר ה]אמצעי נסע להרב דכעת [אדמו"ר הצ"צ]...".

י"ז טבת תרל"ח : אגרות קודש מאת אדמו"ר מהורש"ב נ"ע - ח"א דף כ' - אגרת להר' י"מ בעזפאלאו יום ב' (י"ז טבת) פ' שמות תרל"ח : "אבקשו אולי נמצא אצלו או במחנו מאמר 'מצה זו' של כ"ק אדמו"ר האמצעי . . גם ידעתי שבפלך שלהם נמצאים תלמידי [כ"ק אדמו"ר] האמצעי.

כ' מג"א תרמ"ז : ספר הנ"ל ח"א דף יח מכתב לר' א"ד לאוואוט יום ד' כ' מ"א תרמ"ז : כן הנוסח דלכה דודי כו' . . כ"כ אדמו"ר האמצעי...

כסלו תרמ"ח : ספר הנ"ל ח"א דף כ' מכתב לר' ש"ז סלאנים : "... גם כמה דפים מפורדים כתי"ק כ"ק אדמו"ר האמצעי זצוקללה"ה . . . וכתי"ק אדמו"ר האמצעי בטח מכיר כעת היטיב ...".

כסלו תרמ"ח: ספר הנ"ל ח"א דף כג מכתב להר' ש"ז סלאנים: "... והביאורים הנ"ל לפי דעתי הם כתי"ק אדמו"ר האמצעי זצוקללה"ה כן נראה לי ברור".

תרמ"ח: מגדל עז (דף תקכו) שער חברון: "גליון בן שני טורים שהדפיס הר' ש"מ חייקין בשנת תרמ"ח בפרוץ סכסוך עם אנשי ירושלים כת"י . . (אחר הכת"י כותב ר' ש"מ חייקין) הנ"ל העתקתי את כ"ק אדמו"ר האמצעי . . עוד מעיד אני מה שראיתי בעיני מכתב כ"ק האדמו"ר האמצעי נבג"מ".

תרנ"ב: תורת שלום עמ' צ שיחה מאת אדמו"ר הרש"ב נ"ע שמיני עצרת וש"ת תרנ"ב ס"ז וז"ל: "קדשו יש ת"י כת"י אדמו"ר האמצעי . . און דער מיטעלער רבי איז געווען א פוסק".

תרנ"ג: אגרות קודש מאת אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע מכתב להר' יח"ד ווילענסקי חורף תרנ"ג: "...ונמצא אצלי בכ"ק אדמו"ר האמצעי זצוקללה"ה נ"ע זיע"א...".

תרנ"ה: מגדל עז דף תיא מהר' לוי"צ סמינאווסקי (תלמידו של הרה"ק ר' הלל מפאריטש) מספר רשימותיו שבסוף ספרו "נתיב רש"י" על מס' שבת (ירושלים תרנ"ה): "עת הסתלקות אדמו"ר האמצעי ישב בין הכרים ודבר בע"פ...".



לעילוי נשמת
מרת חי' חנה ע"ה בת ר' יעקב ע"ה
נפטרה ז' שבט ה'תשי"ט

ולעילוי נשמת
ר' דוד ע"ה בן ר' יעקב ע"ה
נפטר ט' שבט ה'תשל"ה
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה ואחיינו
הרה"ח ר' יעקב ומשפחתו שיחיו
מאגאלניק



לעילוי נשמת
הרה"ח ר' אהרן לייב
בן החסיד הר"ר יהושע ע"ה
לרגל היארצייט ביום יו"ד שבט
ולעילוי נשמת
זוגתו מרת דאבא רייזא בת ר' שלמה ע"ה.
נפטרה ביום ד' מרחשון
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנם
הרה"ח ר' חיים דוד
וזוגתו מרת העניא ומשפחתם שיחיו
ליין

לעילוי נשמת
הרה"ח ר' שמעון ע"ה
בן הרה"ח ר' מנחם ע"ה
נפטר ביום ט"ו שבט ה'תשמ"ב
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' אפרים מרדכי
וזוגתו מרת שרה איטא
ומשפחתם שיחיו
קורוליצקי

לעילוי נשמת
הרה"ת הרה"ח ר' שניאור זלמן ע"ה
בן ר' מנחם מענדל הלל ע"ה
גאנזבורג
נפטר ביום כ' שבט ה'תנש"א
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' יעקב ברוך וזוגתו מרת סימון
ומשפחתם שיחיו
גאנזבורג

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הקדוש
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י
הרה"ת ר' נח שמחה
וזוגתו מרת דבורה לאה שיחיו
וילדיהם: מנחם מענדל, איידלא ומריאשא שיחיו
פאקס

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הקדוש
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י
הרה"ת ר' יוסף צבי בן בילא
וזוגתו מרת רחל לאה בת שרה שיחיו
סאנדמאן

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הקדוש
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י
הרה"ת ר' מרדכי וזוגתו מרת נעמי אסתר
ומשפחתם שיחיו
פינסאן

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הקדוש
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י
הרה"ת ר' שלמה ומשפחתו שיחיו
דרימער

לזכות
החתן התמים **יעקב** הלוי שיחי'
קליין
והכלה מרת **רבקה** שתחי'
לאזאר

לרגל בואם בקשרי השידוכין
ביום ערב שבת ה' שבט ה'תשס"ו
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הקדוש
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת ר' **ירחמיאל בנימין**
וזוגתו מרת **לאה** שיחיו
קליין
הרה"ת ר' **משה**
וזוגתו מרת **יהודית** שיחיו
לאזאר

לזכות

הילד **צבי ארי'** שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה
ביום שבת קודש כ"א טבת ה'תשס"ו
יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות

הרה"ת ר' **מנחם מענדל** וזוגתו מרת **שרה טויבא** שיחיו
פינסאן



נדפס ע"י **זקניהם**
הרה"ת ר' **שרגא פייטל** הלוי
וזוגתו מרת **ביילא חי'**
ומשפחתם שיחיו
ליון



לזכות

הילד **יהודה ארי' לייב** שיחי'
לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה
ביום ראשון כ"ט טבת ה'תשס"ו
יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו
הרה"ת ר' **יצחק יואל**
וזוגתו מרת **פייגא מרים** שיחיו
טאפ

לזכות

הילדה חי' מושקא שתחי'

לרגל הולדתה ביום ראשון

ט"ו 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' אפרים יוסף וזוגתו מרת גיטל שיחיו

בראדי



לזכות

החתן התמים מרדכי צבי שיחי'

זייץ

והכלה מרת חי' רחל שתחי'

העכט

לרגל בואם בקשרי השידוכין

ביום ראשון ערב ר"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' ניסן וזוגתו מרת דבורה טובי' שיחיו

זייץ

הרה"ת ר' ברוך יוסף וזוגתו מרת חנה שיחיו

העכט



ולזכות זקנו

הרה"ת ר' משה צבי שיחי'

העכט

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הקדוש
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



ולעילוי נשמת
אבי מורי הרה"ח ר' אברהם אליעזר הלוי ע"ה הכ"מ
בהרה"ח ר' שלמה הלוי ע"ה
קליין

נלב"ע ביום השבת קודש בעלות המנחה
י"ז חשון ה'תשס"ו
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' משה הלוי
ומשפחתו שיחיו

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הקדוש
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י
ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת **מרים**
ומשפחתו שיחיו
גורארי'



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הקדוש
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



נדפס ע"י
ר' יוסף וזוגתו מרת **מרים** שיחיו
וולדמאן

לזכות
החתן התמים שניאור זלמן שיחי'
שניאורסאהן
והכלה מרת ציפא שתחי'
גורארי'

לרגל בואם בקשרי השידוכין
ביום ראשון ערב ר"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' יוסף יצחק וזוגתו שיחיו
שניאורסאהן
הרה"ת ר' שלום דובער וזוגתו שיחיו
גורארי'

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הקדוש
י"ד שבט - "העשירי יהי' קודש"



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

שלוחי כ"ק אדמו"ר
שערמאן אוקס, קאליפארניא