

ב"ה
הג השבועות
ה'תשס"ו
גליון טו [תתקכ]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5הרחבת ירושלים וביהמ"ק לע"ל
11בענין בן כוזיבא המלך והלקח ממנו לדורות
24בענין יו"ט שני דגלויות לעת"ל
28באיסור גילוי הקץ

לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

- 32החזרת ריבית וגדר כופר
37בפלוגתת התנאים דסיום מס' מכות - ראיות לב' השיטות ...
39התנאים בטומאת אוכלין בעבודת האדם
43בענין תורה לא בשמים היא

שיחות

- 55תשובה מאהבה - דרך מקרה והוראת שעה [גליון]

נגלה

- 56בשיטת הרמב"ם בגדרי ההוצאה
67מלאכת בורר
72מפרק משום קוצר
73חיוב קרבן חטאת
78ענני הכבוד אם נחשבים למחיצה [גליון]

חסידות

- 79בלקו"ת פר' במדבר בענין קידושין בטבעת

- 85 כמה הערות בתניא פ"ב
86 דביקות בת"ח

רמב"ם

- 87 בדין שבתות כגופין מחולקין
91 מחיצות רה"י לשי' הרמב"ם והראב"ד
97 שיטת הרמב"ם בדין קים ליה בדרכה מינה [גליון]

הלכה ומנהג

- 102 קידוש על כוס של יין
103 עניני גרות
105 הערות וציונים לשו"ע אדמוה"ז
108 נשים ובנות בליל הסדר
118 אלו מלאכות מתיר ערוב תבשילין?
133 ערבות במצות
138 הזכרת קדושת היום
141 הערות בעניני עירוב תבשילין
144 בישול עכו"ם ב'פאטייטא צ'יפס' [גליון]
146 גדרה של חזרת הש"ץ [גליון]

פשוטו של מקרא

- 147 פחד ומורא - המשותף וההבדל

שונות

- 149 מספר התיבות שבתפילה ושיטת אדה"ז בסידור

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ בהעלותך,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"ז סיון

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

הרחבת ירושלים וביהמ"ק לע"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

דעות חז"ל אודות ירושלים לע"ל

בנוגע לירושלים לע"ל מצינו בחז"ל דעות שונות, דבפסיקתא רבתי (פ"א ד"ה ד"א והיה מדי') איתא: "א"ר לוי עתידה ירושלים להיות כארץ ישראל וארץ ישראל ככל העולם כולו", וכן הוא בילקוט שמעוני ישעי' (רמז תקג).

ובפסחים נ, א, על הפסוק (זכריה יד, כ): "ביום ההוא יהיה על מצלות הסוס קדש לה" איתא: "מאי מצלות הסוס? אמר רבי יהושע בן לוי: עתיד הקדוש ברוך הוא להוסיף על ירושלים, עד שהסוס רץ ומציל. (ופירש"י שם: "כשיעור מרוצת הסוס עד חצי היום, ולשון מציל - שצילו תחתיו, שכל שעות היום חמה נוטה לצדדין, וצל האדם וצל הבהמה נוטה לצידו, כשחמה במזרח - צל האדם למערב, אבל בחצי היום חמה עומדת באמצע הרקיע, בראש כל האדם וצל הסוס תחתיו", עכ"ל).

ובספרי דברים פ"א (ד"ה 'כיוצא בו') איתא: "כיוצא בו דרש רבי יהודה (זכריה ט, א) משא דבר ה' בארץ חדרך ודמשק מנוחתו. . . מה אתה מקיים ודמשק מנוחתו, מניין שעתידה ירושלים להיות מגעת עד דמשק שנאמר ודמשק מנוחתו, ואין מנוחתו אלא ירושלים, שנאמר (תהלים קלב, יד) זאת מנוחתו עדי עד", וכן הוא בשה"ש רבה פרשה ז (ד"ה ג' אפך כמגדל') ובילקוט שמעוני תורה פרשת דברים רמז תשצב, וזכריה רמז תקעה, (הובא ברש"י ורד"ק שם) ובשיחת קודש (שחיהמ"ס תשל"ד סעי' יד-טו) נת' עפ"ז דיוק לשון המשנה (חלה פ"ד מ"א): "הקונה בסוריא בקונה בפרוור שבירושלים", ולא אמר "כקונה בארץ ישראל"? כי סוריא - דמשק - יש לה שייכות מיוחדת לירושלים, כיון דעתידה ירושלים להיות מגעת עד דמשק עיי"ש.

ובילקוט שמעוני ישעי' (רמז תעב) איתא: "רבי ברכיה אמר עתידה ירושלים להתרחב עד אוקינוס [לאורך], רבה אמר עד שיחי דיפו [לרוחב] וכו', הובא ברש"י (זכריה יד, י) על הפסוק "והי' ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלים וגו' וישבה תחתיה וגו' עד יקבי המלך" וז"ל: "ומדרש אגדה יקבי מלך ים אוקיינוס שתגיע ירושלים עד סוף כל העולם יקבים שחצבם מלך מלכי המלכים" וראה גם פסיקתא דר"כ (פ"כ רני עקרה), וראה ב"ב עה, ב, אמר ריש לקיש עתיד הקב"ה להוסיף על ירושלי אלף טפף גינאות וכו'", עיי"ש.

והמהרש"א בחדא"ג פסחים שם פי' שכל אותה ההוספה הוא לענין אכילת קדשים קלים ומעשר שני, וביאר שם (בד"ה 'בשלמא') דזהו מ"ש בקרא המובא שם בזכריה (יד, כא) "והי' כל סיר בירושלים וביהודא קודש", דמשמע בכל ארץ יהודא, וקשה וכי מותר לאכול קדשים קלים וזבחים חוץ לירושלים בכל ארץ יהודא? אלא דלפי מה שאמרו (בגמ' שם) דהקב"ה עתיד להוסיף על ירושלים עד מקום שהסוס רץ ומציל והיינו מארץ יהודא ניהא, דמה שהוא עתה ארץ יהודא יהי' לע"ל קודש לה' עיי"ש¹. וראה בענין זה בס' פרשת דרכים דרך הקודש דרוש ז' ובחי' החת"ס פסחים שם.

פרוזת תשב ירושלים – קדושתה בלי חומה

ובס' 'בני ציון' ח"ג (להגר"ד פרידמן ז"ל) בקונטרס 'שלום ירושלים' אות לה הקשה, דאיך אפ"ל שיאכלו קדשים קלים ומע"ש בירושלים לע"ל, והלא כתיב (זכרי' ב, ח) "פרוזת תשב ירושלים מרוב אדם ובהמה" ופירש"י פרוזת תשב - מאין חומה כדי שיתישבו בה כל הבא ותגדל מיום אל יום, והמהרש"א בב"ב שם כתב דמרוכ גודלה אי אפשר לה חומת בנין של אדם, והרי מבואר בכ"מ דקדושת ירושלים תלויה בחומה וקדשים קלים נאכלים לפנים מן חומת ירושלים, וכן בלחמי-תודה אמרו: השוחט תודה לפנים ולחמה חוץ לחומה, לא קדש הלחם (פסחים סג, ב ומנחות עח, ב), כיון שאינו מקום אכילת קדשים קלים, וכן בפסול ואיסור יוצא - היינו קודם שיצא חוץ למחיצה

(1) וזה ביאר המהרש"א לפי הגמ' דפסחים שם, אבל המהרש"א בחדא"ג ב"ב (עה), פירש שם הגמ' לפי דעה האחרת הנ"ל, דעתידה ירושלים להיות כארץ ישראל, ולא כהמבואר בפסחים שיהי' רק בחלק יהודא- ועי' גם בחדא"ג מגילה ו, ב, (ד"ה כרך) ושם כ"ט, א, (ד"ה עתידים בתי כנסיות) שפי' ג"כ הגמ' דשם לפי הדעה שתהי' ירושלים בכל ארץ ישראל ולא כהדעה דפסחים.

הראויה לו, שנפסל ונאסר באכילה - דחומת ירושלים היא מחיצה לקדשים קלים, ונפסלים ביציאתם חוץ לחומה? (משנה פסחים מט א ורש"י ד"ה 'שיש בידו')².

ומביא פירוש הרד"ק שם וז"ל: "כלומר מחוץ לעיר ישבו רבים כי לא תכיל אותם העיר אף על פי שתאריך ותרחב מאד ממה שהיתה, ישבו חוצה לה רבים ערי פרוזות מאין חומה דלתים וברית כי בבטחה ישבו שלא יפחדו מאדם וכו'", עכ"ל, וכתב דלפירוש זה ניהא דמבואר שלירושלים דלעתיד יהי' לה ג"כ חומה, רק סביב ירושלים סמוך לחומה יהיו ערים פרוזות רבים מאין חומה, ובמילא לא קשה כנ"ל די"ל שיהיו אוכלים קק"ל וכו' רק לפני מן החומה, אבל לפירש"י דמבואר שלא יהי' לה חומה כלל קשה?

ויצא שם לחדש דחומת העיר היו בונים רחוק מישיבתה של עיר, כדי שיהי' מקום גם לבנינים שיתוספו בגבולות העיר שיהיו גם בתוך החומה, ולפי"ז מבאר דמעלת קדושת חומת ירושלים שנתקדשה ע"י המלך והנביא וכו' לא הי' בכדי להמשיך ע"י החומה קדושה לירושלים, רק להיפך להמשיך קדושה מקדושת ירושלים שנתקדשה ע"י ביהמ"ק שיומשך עד מקום החומה, כיון דהחומה הי' רחוק מישיבתה, ולולי החומה לא הי' נמשכת קדושת ירושלים רק עד סוף מקום ישיבתה, אבל ע"י עשיית החומה המשיכו קדושת ירושלים מסוף ישיבתה עד מקום החומה, ומכיון דבירושלים דלעתיד יהי' אז כבר בית המקדש והמזבח בנוי ומשוכלל, יהי' במילא נמשך קדושת ירושלים עד סוף מקום ישיבתה, ולכן אפילו בלי חומה יהי' מותר לאכול שם קק"ל וכו', כיון דלע"ל יהי' נמשך ישיבתה של העיר מרוב אדם בכל ארץ ישראל וכו' לכן נמשכת עי"ז קדושתה בכל העיר אפילו בלי חומה, ומדמה זה להדין שהי' קק"ל נאכלים בכל הרואה במשכן שילה אף שלא הי' שם חומה, עי"ש בארוכה.

אבל ממ"ש הרמב"ם (הלכות מעשה הקרבנות פי"א ה"ה): "כל האוכל כזית מבשר קדשי קדשים חוץ לעזרה לוקה וכו' והוא הדין לאוכל קדשים קלים חוץ לירושלים שהוא לוקה, שחומת ירושלים לקדשים קלים כחומת העזרה לקדשי קדשים" לא משמע שיש חילוק ביניהם, דלעולם בעינן קדושת חומה, ועי' גם רמב"ם הל' בית הבחירה

(2) וראה בקונטרס 'אוצר הספרי' להגרמ"ז הי"ד סי' 'קדושת ירושלים' בענין זה.

(פ"ו ה"י) "בית דין שרצו להוסיף על ירושלים או להוסיף על העזרה מוסיפין, ויש להם למשוך העזרה עד המקום שירצו מהר הבית ולמשוך חומת ירושלים עד מקום שירצו" דמשמע שכל הקדושה תלויה בהחומה, ובהי"ד שם כתב ד"כל מקום שלא נעשה בכל אלו וכסדר הזה אין קדוש גמור".

וראה גם במדב"ר (פי"ד ד"ה ו' ביום השמיני) "א"ר ראובן מהו עלי שור אמר הקב"ה עלי לשלם שכר אותה העין [של יוסף] כיצד, שנו רבותינו שהיו אוכלים במקדש קדשים קלים תוך החומה לפנים מחומת ירושלים, אבל בשילה שהיה חלק יוסף אוכלין אותן בכל הרואה הוי עלי שור כמה דתימא (איוב ז) לא תשורני עין רואי", ומשמע מזה דדין חומה בירושלים הוא לעיכובא ואינו דומה למשכן שילה שנאכל בכל הרואה.

ולכן נראה לומר בזה ע"פ מ"ש בלקו"ש חל"ה עמ' 243 הערה 24 וז"ל: "להעיר שהיא (ירושלים) מוקפת חומה (משנה ערכין לב,א ובכ"מ) וגם לע"ל אשר פרזות תשב ירושלים הרי נאמר ואני אהי' לה חומת אש (זכרי' ב, ח-ט, נת' בד"ה 'צדקת פרזונו' (תו"ח בשלח שמג, א ואילך) ד"ה בראשית תרע"ח, תרצ"ט)", עכ"ל, ובשיחת עשרה בטבת תשמ"ו סו"ס יב איתא: "ושם גופא - בירושלים עיר הקודש, כפי שהוא בכל התוקף, מוקפת חומה - "אני אהי' לה . . חומת אש סביב" וביחד עם זה פרזות תשב ירושלים עכ"ל, וראה חכ"ו עמ' 379 ובעוד כ"מ, דמשמע מזה ד"חומת האש" זה גופא יפעול הענין דמוקפת חומה לדין קדושה שבירושלים לאכילת קדשים וכו', והן הן גם דברי מהרש"א הנ"ל בב"ב ופסחים שם, שכתב - בנוגע לאכילת קדשים - דכיון דאינו נראה שיכנו אותה חומה כ"כ גדולה ע"י בני אדם, לכן אמר ואני אהי' לה חומת אש עיי"ש³.

לע"ל יהי' ביהמ"ק גדול בירושלים

במהרש"א במגילה שם כט, ב, הביא גם שבמדרש אמרו ד"לעתיד יהי' בית המקדש גדול כירושלים שבעולם הזה", וביאר הטעם בזה, לפי שבירושלים הבנויה לעתיד יהי' חוברה לה למקדש יחדיו כל

(3) ויל"ע בלשון הספרי הנ"ל (דברים שם) שכתב שעתידה ירושלים להיות מרחבת ועולה מכל צדדיה, כתאנה זו שקצרה מלמטה ושערי ירושלים תגיע עד דמשק, דמשמע שיהי' חומה.

מקומות של בתי כנסיות שהיו בעוה"ז, כדאיתא בגמ' שם עתידין כל בתי כנסיות וכו' שיקבעו בארץ ישראל, דהיינו שבתי כנסיות שבכל ארץ העמים יקבעו לעתיד בא"י מחובר לבית המקדש⁴.

ועי' גם בחדא"ג ב"ב שם שביאר עפ"ז מה דאיתא בגמ' שם שטענו מלאכי השרת להקב"ה בנוגע לירושלים "ששמך בתוכה ומקדשך בתוכה", כי ירושלים דהשתא יהי' כולו בית המקדש, ובביהמ"ק מזכירים שם המפורש, ולכן יהי' אז שמך בכל ירושלים עיי"ש⁵.

ביהמ"ק צ"ל בהר הבית דוקא

ולכאורה יש להקשות ע"ז ממ"ש הרמב"ם בהל' בית הבחירה (פ"ו ה"י) "בית דין שרצו להוסיף על ירושלים או להוסיף על העזרה מוסיפין, ויש להם למשוך העזרה עד המקום שירצו מהר הבית" אבל לא יותר מזה, והטעם בזה הוא כמ"ש בהקדמתו לפיהמ"ש לסדר קדשים וז"ל: "ואין מקריבין שום קרבן מהם אלא במקדש באיזה מקום שיהי' המקדש, והואיל והודיענו רחמנא בתורה שהמקום הרמוז אליו הוא הר המוריה, אין רשות להקריב בכל הארץ זולתי בירושלים, ובמקום הרמוז בהר המוריה בלבד מכל ירושלים" עכ"ל, דעפ"ז מובן היטב מ"ש שיכולים למשוך העזרה רק על המקום שירצו מהר הבית אבל לא יותר מזה, ובפ"ה ה"א כתב: "הר הבית והוא הר המוריה היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה וכו'", ונמצא דאי אפשר להוסיף המקדש יותר מהר הבית, לפי שהוא בהר המוריה, ולא מהני קידוש במקום אחר, כיון דאינו בכלל המקום אשר יבחר ה', וראה בזה בס' 'מקדש דוד' ריש ס' כז, ובס' 'משך חכמה' - בהפטורה לפ' תצוה על הפסוק (יחזקאל מב, יג) "זאת תורת הבית על ראש ההר וגו'" - כתב שהרשות להוסיף על העזרה רק על הר הבית אבל יותר מההר לא וכמ"ש "תביאמו ותטעמו בהר נחלתך מכוון לשבתך וגו'" שכל ההר מוכן לעזרה, וציין שם גם למ"ש בזה בספרו אור שמח בהל' בית הבחירה שם עיי"ש.

(4) נת' בקונטרס "מקדש מעט זה בית רבינו שבבבל" (נדפס בס' השיחות תשנ"ב עמ' 465 ואילך) עיי"ש, וראה בס' 'ימות המשיח בהלכה' עמ' רלח ובהע' 61, שתירצו עפ"ז הדין דפסח שבישלו בחמי טברי' וקשה דהרי נפסל ביוצא?, וראה גם באוצר הספרי להגרמ"ז שם, ובס' גור ארי' יהודא 'קונטרס המועדים' פ"א אות ג' ואכמ"ל.

(5) ועי' גם ראב"ד הל' ביהב"ח (פ"ו הי"ד): "לפי שהי' יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידיים להשתנות וכו'".

ובקריית ספר (פ"ו מהל' בית הבחירה ה"י) השמיט הא דנקט הרמב"ם שב"ד יכולים למשוך עד המקום שירצו מהר הבית, ונקט סתמא עד מקום שירצו, ולכאורה ה' אפשר לומר דזהו משום קושיא זו כיון דלע"ל הלא יהי' ביהמ"ק בכל ירושלים, אלא שכבר כתב בזה בשו"ת דברי יציב (חו"מ סי' צ) דעכצ"ל דזה אינו, אלא דכיון שכבר הקדים בפ"ה שם דכל ההר הוא מקודש וכו', ובפ"ו כתב שאפילו בהר הבית לא רצו לישר אותו להנמיך הגבוה וכו' כי רק בעודו הר הוא דקדיש וכו', ממילא פשיטא שלא יכולים למשוך למטה מן ההר, ולכן לא הוצרך לדקדק כאן ולכתוב כלשון הרמב"ם עד המקום שירצו מהר הבית, עיי"ש, וראה לקו"ש חכ"ט פר' ראה א.

וברש"ש ב"ב קכב, א (ד"ה 'ואגב') כתב וז"ל: "ואגב עמדתי על פירש"י שם (יחזקאל מח, ח, על הפסוק תהי' התרומה וגו' - שהקשה: "וא"ת היאך יתכן שתהא ירושלים במקומה והלא היתה ירושלים במיצר צפוני של יהודה שנטל דרומה של ארץ כנען וכאן הוא באמצע השבטים וכו'"), עיי"ש) שראה ליישב אשר ירושלים תהי' בהמקומה הראשון, ולא העיר דלפי המבואר שם יהי' המקדש רחוק מהעיר מ"ה מיל לצד צפון דו"ק שם, ואולי לזה כווננו ישעי' ומיכה באמרם באחרית הימים נכון יהי' הר בית ה' בראש ההרים וגו' דר"ל שיהי' אז על הר אחר אשר הוא ראש ההרים בגובה דלא כפי' המפרשים, והאלשיך הקשה שם האם משתנה וכו'"), עכ"ל, ודבריו סותרים למה שהובא לעיל דאי אפשר שביהמ"ק יהי' על הר אחר?

ועי' בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' א) שהביא דברי הרש"ש והקשה עליו כנ"ל, והביא דברי התוס' שבועות טז, ב, (ד"ה 'קדושתו') שכתבו דאפילו למ"ד לא קדשה לע"ל מ"מ קרי למקום קדושת עולם לפי שאין ראוי לחזור ולקדש אלא באותו מקום ע"ש, וכן בחי' הרשב"א שם כתב: "ויש מפרשים קדושתו קדושת עולם שמקום מקדש נקדש לעולם לכשיבנה שיבנה שם באותו מקום ושם נבנה בימי עזרא ושם יבנה לכשיבנה במהרה בימינו", ובחי' הריטב"א שם כתב כנ"ל, והוסיף ש"קרום לזה פירש רבינו הרמב"ן ז"ל דקרי ליה קדושת עולם שמאחר שנתקדשה ושרתה שם שכינה לא השרה הקב"ה שכינתו במקום אחר בתחתונים ואע"פ שחרב, משא"כ במשכן ושאר המקומות, וכן הכתוב אומר זאת מנוחתי עדי עד, וזהו הנכון", וכן כתב בתוס' הרא"ש שם דלפי שא"א לחזור ולקדש אלא באותו מקום קרי ליה קדושת עולם ע"ש, עכ"ד הציץ אליעזר, ועי' גם בשו"ת ישכיל עבדי ח"ב קו"א יו"ד

סי' יא מה דשקו"ט בדברי הרש"ש, וראה לקו"ש חכ"ד פר' ראה א וחל"ו פר' ויק"פ - החודש בענין זה בארוכה.

ולכאורה יש לתרץ ע"פ מ"ש הרמב"ם בהל' ביהב"ח פ"א ה"ה: "ואלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית, עושין בו קדש וקדש הקדשים ויהיה לפני הקדש מקום אחד והוא הנקרא אולם, ושלשתן נקראין היכל, ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל רחוקה ממנו כעין קלעי החצר שהיו במדבר, וכל המוקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אהל מועד הוא הנקרא עזרה והכל נקרא מקדש" וא"כ י"ל דאכן המקדש עצמו, דהיינו קודש וכו' עד העזרה ועד בכלל, גם לע"ל יהי' בנוי על הר הבית דוקא, ורק ההוספה שיתוסף עליו שיהי' מחובר לביהמ"ק, רק חלק זה תתפשט בכל ירושלים ודינו יהי' כקדושת הר הבית ועזרת נשים, כיון שזה אינו בכלל המקדש כנ"ל.

ויותר נראה לומר שהפירוש בזה הוא, דהני ת"ק אמה על ת"ק אמה של הר הבית - שהוא הר המוריה כנ"ל - הם עצמם יתפשטו בכל ירושלים ויהיו בכלל הכל בכתב מיד ה', וכדאמרו רז"ל (גיטין נז, א): ארץ צבי כתיב בה, (ירמ' ג, יט) "מה צבי זה אין עורו מחזיק את בשרו, אף ארץ ישראל, בזמן שיושבין עליה רווחא" ונמצא דביהמ"ק דלעתיד שיתרחב בגודלו בכל ירושלים יהי' כולו על הר הבית כיון שהר הבית עצמו יתרחב, ונמצא שאין הפירוש שביהמ"ק יבנה במקום חדש, אלא דהר הבית עצמו יתגדל ויתרחב בכל ירושלים, וראה בשו"ת דברי יציב שם, ויל"ע בכל זה עוד.



בענין בן כוזיבא המלך והלקח ממנו לדורות

במשנת רבינו זי"ע

הרב חיים רפופורט

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

פירוש הפשוט של המילים "ודימה הוא כו' שהוא הלך המשיח"

א. כתב הרמב"ם בהל' מלכים ומלחמותיהם פ"א ה"ג, וז"ל: "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו, אין הדבר כך, שהרי

רבי עקיבא חכם גדול¹ מחכמי משנה היה והוא היה נושא כליו² של בן כוזיבא המלך, והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח³, ודימה הוא וכל⁴ חכמי דורו שהוא המלך המשיח⁵, עד שנהרג בעונות. כיון שנהרג, נודע להם שאינו. ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת". עד כאן לשון הרמב"ם.

והנה הביטוי "דימה" או "דימו" וכל כיוצא בזה [בספר יד החזקה להרמב"ם] מורה על טעות, וכדמוכח בכמה מקומות, ומתם: ברמב"ם הלכות מלכים לפני זה (פ"ו ה"ה) שכתב "ולא ידעו משפט ישראל ודימו ששוב אין פותחין וכו'". ובפרק יו"ד הלכה א ע"ד דין שוגג בבני נח כתב בא"ד: "...בשגג ודימה שהיא אשתו" [וראה גם הל' שבועות פ"ג ה"ח: "ושגג ודימה". ובהל' שגגות פ"א ה"ה: "ששגגו ודימו שהיום חול". הל' פסולי המוקדשין פט"ו ה"א: "אבל אם טעה ודימה

(1) בברייתא דסוף מס' סוטה מט, ב שנינו: "משמת רבי עקיבא . . נסתתמו מעיינות החכמה". וראה רמב"ם הלכות אישות פ"ח ה"ה (ע"פ קידושין מט, ב) שבקידש אשה "על מנת שאני חכם, אין אומרין כרבי עקיבא וחביריו, אלא כל ששואלין אותו דבר חכמה בכל מקום ואומר". ולהעיר גם מתוס' כתובות קה, א ד"ה 'דחשיב': "שרבי עקיבא הי' חשוב . . שהוא הי' ראש לחכמים". וראה פירוש רגמ"ה עמ"ס בבא בתרא יב, ב: "קים לן דלא הי' מעולם גברא רבה כוותי'".

(2) נראה מדברי רבינו זי"ע שהבין שכוונת הרמב"ם בלשונו "נושא כליו" הוא כפשוטו, וכלשון מקרא (שופטים ט, נד ובכ"מ בספר שמואל ודברי הימים) - ראה לקוטי שיחות חלק כז עמוד 199 הערה 68 ובשולי הגליון שם. וראה "אמרי בינה" למהר"ץ חיות סימן ו' בהג"ה [תתקמד, א] ו"תולדות תנאים ואמוראים" (להרב אהרן היימאן ז"ל, לונדון, עת"ר ח"א) ערך "בן כוזבה" (עמוד 273) שפירשו הלשון "נושא כליו" שהי' רבי עקיבא תומך בבן כוזיבא בכל עוז ותעצומות, עיין בדבריהם. וראה לקמן בדברי האברבנאל הנעתקים מספרו "ישועות משיחו" ח"ב פ"ד. ואכמ"ל.

(3) בירושלמי תענית פ"ד ה"ה: "תני רבי שמעון בן יוחי, עקיבה רבי הי' דורש דרך כוכב מיעקב (בלק כד, יז) דרך כוזבא מיעקב. רבי עקיבה כד הוה חמי בר כוזבה הוה אמר דין הוא מלכא משיחא. אמר לי' רבי יוחנן בן תורתא, עקיבה יעלו עשבים בלחייך ועדיין בן דוד לא יבא".

(4) ראה לקוטי שיחות חלק כז עמוד 200 בשולי הגליון (הב') להערה *69.

(5) ראה גם רמב"ם הלכות תעניות פ"ה ה"ג: "והי' להם מלך גדול ודימו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא מלך המשיח".

וראה גם אבודרהם סדר תפלת התעניות (ד"ה 'ועתה אפרש'): "והי' להם מלך גדול ובן כוזיבא שמו, איש מצליח, וחשבו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא מלך המשיח".

שזו העולה". הל' אבות הטומאות פי"א ה"ה: "ויבואו לטעות ולשגוג בו וידמו כו' ". ובהל' מטמאי משכב ומושב פ"ו ה"ד: "וידמו שהוא מת והוא עדיין לא מת". ובהל' טוען ונטען פ"ז ה"ד: "וטעו ודימו שההודי' בשנים הודי'". ואטו כי רוכלא ניזל וניחשוב.]

ולפי זה הי' נראה פשוט הוא דכאשר הרמב"ם כתב על רבי עקיבא ש"דימה הוא וכל חכמי דורו" שבן כוזיבא הוא המלך המשיח, כוונתו שרבי עקיבא וחבריו טעו בדבר זה. ומצאתי במכתב כללי שכתב רבינו זי"ע ביום י"א ניסן ה'תשל"ג - נדפס בהגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים ח"ב (עמ' תרנ ואילך) וב"תורת מנחם - אגרות מלך" ח"ב (עמ' צז ואילך) בהערה ד"ה 'טבע וועט דערהויבן ווערן', דכאשר מביא רבינו מ"ש הרמב"ם ע"ד בן כוזיבא כותב בזה"ל: "כיון דבן כוזיבא טעו בו שהוא המלך המשיח". והן הן הדברים.

פירוש ה'יואל משה' ודעימיו

ב. אמנם הלום ראיתי בספר 'יואל משה' (ברוקלין תש"כ) ב'מאמר שלש שבועות' אות לח (עמוד נ) שציידד לומר שרבי עקיבא לא טעה, וזה לשונו: "ובעת שעמדתי על קברו של רבי עקיבא כשהייתי בקיץ הזה [תשי"ט] בטבריה עלה בדעתי איזה רעיון לתרץ דברי רבי עקיבא שלא טעה אלא הי' סיבה גדולה מן השמים לדרוש אז כן, וחשבתי טעם נכון בדבר, אלא שאין רצוני להאריך בזה כעת. - ובאמת אין אתנו יודע עד מה".

וראיתי בכמה קובצים בעניני משיח וגאולה שהלכו בעקבות ה'יואל משה' לדרוש את בן כוזיבא לשבח. ומשום שלכאורה צ"ב: (א) איך אפשר לומר שהתנא הגדול והקדוש, רבי עקיבא, טעה ר"ל בענין כה גדול (וחמור! ?!) (ב) למה הביא הרמב"ם פרשת רבי עקיבא ובן כוזיבא בספרו היד שאינו אלא "הלכות הלכות"; איזו הלכה משמיענו הרמב"ם בזה?

ועוד הקשו בזה שתי קושיות חמורות, ובהקדם דברי הרמב"ם בהלכות מלכים שם הלכה ד', וז"ל: "ואם יעמוד מלך מבית דוד, הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו - כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה' הרי זה בחזקת שהוא משיח. אם עשה והצלח, [וניצח כל האומות שסביבו], ובנה מקדש במקומו, וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי, [ואם לא

הצליח עד כה, או נהרג, בידוע שאין זה שהבטיחה עליו תורה והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים והכשרים שמתו⁶]. ולפי"ז צ"ב:

(ג) מאין שאב הרמב"ם דברים אלו, ומהו מקורו לגדר "חזקת משיח"? (ד) מה טיבה של "חזקה" זו? - הלא כל זמן שלא בנה המלך את המקדש וקיבץ נדחי ישראל אין הוא משיח בוודאי וכמ"ש הרמב"ם בהמשך דבריו, וא"כ למאי נפק"מ הך דינא ד"חזקת משיח"?

ואשר על כן חידשו כמה יסודות שעל ידם מתורצות כל הקושיות הנ"ל ודברי הרמב"ם מתבארים כמין חומר. יסוד הראשון: אי אפשר לומר שרבי עקיבא וחבריו קדושי עליון, טעו ח"ו. ועל כן צריכים אנו להניח יסוד שני: שבן כוזיבא באמת הי' מזרע דוד ושלמה ומילא מקום דוד אביו "בחכמה וביראה"⁷ והי' צדיק גדול עד למאד 'שבו נמצא כתר המלכות', הגה בתורה כדודו אביו ולימד תורה לכל העם, כפה את כל ישראל ללכת בדרך התורה והמצוות וכו' ובאמת הי' מלך המשיח (ומתורצת הקושיא הא' הנ"ל). וכ"מ ב'ויאל משה' שם: "שגם בן כוזיבא הי' איש קדוש ונורא וראוי לנבואה בכל המדות שחשב הרמב"ם ז"ל. . . הלא החליט הרמב"ם ז"ל בספר היד שהמלך המשיח נביא גדול יותר מכל הנביאים וכבר השריש לנו שאי אפשר להאמין באחד שהוא נביא אלא אם כן יש בו כל המדות שחשב הוא ז"ל א"כ היאך חשבו החכמים בתחלה על בן כוזיבא שהוא מלך המשיח אם לא היו בו כל אלו המדות שראוי לנבואה". וכי תימא, אם הי' משיח איך נהרג קודם שבנה המקדש וקיבץ נדחי ישראל? על כן צריכים אנו להניח יסוד שלישי: בן כוזיבא הי' בדין "בחזקת משיח" (ומתורצת קושיא הג' - כי הרמב"ם הוציא דינו מ"מעשה רב" דרבי עקיבא), ועל פי זה פשוט שלא הי' בכל פרשת בן כוזיבא שום מכשול ועוון ח"ו. והיסוד הרביעי הוא: היכא דאיכא מלך מבית דוד שהוא בחזקת משיח, מחוייבים כל ישראל לקבל מלכותו ולעזור לו לכונן מלכותו ולהעמידו בידו כדי שיוכל להצליח ולהגיע לדרגת "משיח וודאי". ובדבר זה מצווים ועומדים אנו מהר סיני, כמו שצויה הכתוב (שופטים יז, טו) "שום תשים עליך מלך" ופירש ב'ספר החינוך'

(6) הקטעים שבחצאי ריבוע ניתוספו ע"פ מהדורות ספר היד שלא שלטה בהן יד הצנזורה.

(7) ע"פ דברי הרמב"ם בהלכות מלכים פ"א ה"ז: "...המלכות. . . ירושה לבנו ולבן בנו עד עולם והוא שיהי' הבן ממלא מקום אבותיו בחכמה וביראה".

(מצוה תצו) שמצוה זו כוללת את החיוב "להעמיד המלוכה ביד הירוש מזרע דוד וליתן מוראו עלינו" (ומתורצות קושיות ב' וד' הנ"ל). עכת"ד הקובצים הנ"ל.

אמנם נראה שביאור הנ"ל טעות הוא וכפי שיתבאר בעז"ה.

בדברי חז"ל והאברבנאל מפורש שרבי עקיבא טעה

ג. הנה בענין בן כוזיבא מצינו שהאריך בזה האברבנאל בספרו 'ישועות משיחו' חלק שני פרק ראשון וכתב: "חשבו חכמי ישראל שהי' בן כוזיבא מלך המשיח ורבי עקיבא יועץ וחכם חרשים ונכון לחש איך טעה בזה שהי' נושא כליו . . וזה זר ומוזר מאד . . ועם היות רבי עקיבא יודע כל זה מפי ספרים ומפי סופרים, קרה לו כמו שיקרה פעמים רבות לכל חכם לב שיחשוב ויאמין מה שנכספה וגם כלתה נפשו להיות, וכן רבי עקיבא בכספו לתשועת ה', כשראה גבורת בן כוזיבא והצלחותיו במלחמות שלא כמנהג הטבעי עלה בדעתו שמאת ה' היתה זאת ושחזר מגזירתו לחמול על עמו. ואולי שבן כוזיבא הי' אומר שהוא מזרע דוד . . ומי יודע אם לא בעוון זה [שתמך רבי עקיבא בבן כוזיבא] נתפש רבי עקיבא במותו, שהיתה מיתתו יותר קשה ממיתת שאר הרוגי מלכות".

הרי מפורש בדברי האברבנאל: (א) שלמרות מה שהי' רבי עקיבא "יועץ וחכם חרשים ונכון לחש" - "טעה בזה שהי' נושא כליו" של בן כוזיבא. (ב) דהסגנון "טעות" אינו לשון מושאל או מלה נרדפת לענין אחר, אלא כפשוטו: ש"קרה לו [לרבי עקיבא] כמו שיקרה פעמים רבות לכל חכם לב שיחשוב ויאמין מה שנכספה וגם כלתה נפשו להיות". (ג) שהטעות של רבי עקיבא הי' חמורה כל כך עד שיתכן לומר שבגלל זה "היתה מיתתו יותר קשה ממיתת שאר הרוגי מלכות".

ובאמת, כבר אמרו חז"ל במדרש שיר השירים רבה פ"ב, ז [עה"כ שיר השירים ב, ז: "השבעתי אתכם בנות ירושלים"], דלחד מאן דאמר "ארבעה שבועות השביען [שלא לדחוק את הקץ] כנגד ארבעה דורות שדחקו על הקץ ונכשלו, ואלו הן, אחד בימי עמרם, ואחד בימי דיניי, ואחד בימי בן כוזבא, ואחד בימי שותלח בן אפרים". ולפי דיעה זו פשיטא שרבי עקיבא טעה בזה שתמך במי שעבר על השבועה שלא לדחוק את הקץ לפני זמנו, וגרם עי"ז שישפך דם ישראל כמים.

ואף כי אין מכל הנ"ל הוכחה לשיטת הרמב"ם דבי' עסקינן, כי עדיין יתכן לומר שהרמב"ם לא סבירא לי' כשיטת האברבנאל [וגם לענין

דברי המדרש יש מקום לומר כן, כי כבר העירו רבים שבדברי הרמב"ם בספרו 'משנה תורה' אין זכר ל"שלוש שבועות" ואיסור דחיקת הקץ, ובשו"ת אבני נזר חלק יורה דעה (סי' תנד ואילך) כתב דאגדה זו ד"שלוש שבועות" אינה מחייבת לענין הלכה כלל. ואם כן יש מקום לומר דסבירא לי' להרמב"ם דלא היה שום איסור במרד בר כוכבא, ובאמת הי' צדיק גדול כשיטת ה'ויאל משה' הנ"ל], מ"מ נקוט מיהא פלגא שאין הכרח לומר שרבי עקיבא לא טעה, מאחר שראינו שגם בחז"ל וגם באברבנאל דס"ל שרבי עקיבא אכן טעה.

בדברי חז"ל והאברבנאל מפורש שבן כוזיבא לא הי' ראוי להיות משיח

ד. והנה עוד מפורש בדברי האברבנאל הנעתקים לעיל, (א) שבן כוזיבא לא הי' "חכם גדול" ולא הי' איש אשר "רוח חכמה ומדות" נמצא בו, ועל כן לא הי' ראוי לאיצטלת המשיח, ועאכו"כ שלא הי' "הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו". ויתירה מזו: (ב) לא הי' דוד המלך "אביו" של בן כוזיבא בכלל, וכמו שכתב בפירוש "שמלך המשיח יהי' מזרע דוד ובן כוזיבא לא הי' כן כפי האמת"⁸ [וכן כתוב בשאלות ותשובות פאר הדור סימן רכה בתשובת רבי סעדי⁹ שחכמי ישראל הרגו את בן כוזיבא בגלל "שאמר שהוא משיח והוא לא הי' מזרע דוד"¹⁰ ובלקוטי שיחות¹¹ משמע דמה שכתב הרמב"ם שבן כוזיבא "נהרג בעוונות" רצונו לומר עוון זה המוזכר בשו"ת הרמב"ם שגנב דעתם של חכמי ישראל באמרו "שהוא משיח" אף שבאמת ידע בעצמו ש"לא הי' מזרע דוד"]. ועל כן פשוט הוא שלפי מה שכתב האברבנאל אין כתר המלכות הולם את בן כוזיבא כלל ופשיטא דאין שייך לומר עליו שבאמת הי' "בחזקת משיח".

והנה בנוגע לנידון השני הנ"ל - אם בן כוזיבא הי' מזרע דוד - יש מקום לבע"ד לחלוק ולומר שהרמב"ם חולק בזה על האברבנאל ודעימי' שהרי ישנם דיעות שאכן הי' מזרע דוד הראויים למלכות¹². אמנם בנוגע למהותו ודרגתו של בן כוזיבא הרי מדברי האברבנאל

(8) אלא שבא בן כוזיבא במרמה ושיקר לחכמי הדור.

(9) מצאצאי הרמב"ם.

(10) תשובה זו הובא בלקוטי שיחות חלק כז עמוד 200 בשוה"ג הג' להערה *69.

(11) שבהערה הקודמת.

(12) כן כתב בפירוש הרב עובדי' מברטנורא על מגילת רות.

במקום אחר בספרו מפורש יוצא שגם לפי דברי הרמב"ם בהלכות מלכים לא הי' בן כוזיבא ראוי לאיצטלת מלך המשיח כלל, אלא שרבי עקיבא טעה בזה בדמיונו.

דהנה בישועות משיחו שם פרק א' האריך האברבנאל בענין שלשה משיחים מדומים, ואלו הם א) "ישו הנוצרי", ב) בן כוזיבא, ג) "מוחמד נביא הישמעאלים". ועל כולם יחד כתב לאמר שהיו משיחי שקר ושווא, וגם לא מצא בבן כוזיבא שום טוב כי אם זה שבא [ביחד עם ישו הנוצרי ודכוותי'] ליישר דרך למלך המשיח.

והנה הסברא מכרעת שאין לאפושי בפלוגתא - ומן הקצה אל הקצה - לאמר שלדעת האברבנאל שייך בן כוזיבא להחוט המשולש של אבות משיחי השקר ואילו להרמב"ם הי' צדיק הדור "הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו" ו"בחזקת משיח" צדקנו. אמנם בנידון דידן אין צורך בסברות, כי לאחר דבריו הנ"ל סיים האברבנאל בזה הלשון: "וכבר כתב הרב הגדול בסוף חיבורו משנה תורה שהמשיחים המדומים האלה לא היו בעולם כי אם להיישיר דרך למלך המשיח". הרי שלך לפניך דהאברבנאל הבין ופירש בדעת הרמב"ם דמה שכתב הרמב"ם בסוף הלכה ד' שם על דבר ישו הנוצרי ומוחמד נביא הישמעאלים קאי גם על בן כוזיבא.

והנה הרמב"ם שם כתב דבריו להדיא בנוגע לישו הנוצרי ומוחמד, אבל מדברי האברבנאל הלא מבואר דקרא ד"ובני פריצי עמך ינשאו להעמיד חזון ונכשלו" קאי גם על בן כוזיבא ודברי הרמב"ם שכתב ע"ד ישו ומוחמד מוסבים גם על בן כוזיבא המלך שהזכיר לעיל בהלכה ג', כי השכל הבריא מחייב כן שהרי [בלשון הרמב"ם] "וכי יש מכשול גדול מזה, שכל הנביאים דיברו שהמשיח גואל לישראל ומושיעם ומקבץ נדחיהם. . . וזה גרם לאבד ישראל בחרב ולפזר שאריתם ולהשפילים", וכמ"ש הרמב"ם בעצמו בהלכות תעניות¹³ שעל ידי בן כוזיבא ומלחמותיו נהרגו "אלפים ורבבות מישראל" ו"היתה צרה גדולה כמו חורבן בית המקדש".

וכן מבואר מדברי הגאון ר' יעקב עמדין זצ"ל בספרו "בירת מגדל עוז" (זיטאמיר תרל"ד) עמוד 242 שכתב, וז"ל: "טפשים מתעתעים כבן כוזבא. . . אע"פ שהיתה כוונתם לטובה ולא עברו תורות לא נתקו מוסרות. . . הן המה היו לצור מכשול ולאבן נגף לבני ישראל. . . על אלה

הכתות ודומיהם נאמר (דניאל יא, לה) ומן המשכילים יכשלו לצרוף בהם ולברר וללבן עד עת קץ כי בא מועד".

ובאמת בכל המקומות שדיברו חז"ל ע"ד בן כוזיבא נראה בעליל שלאמיתו של דבר לא הי' בן כוזיבא ראוי להיות המשיח. צא ולמד מה שכתוב בירושלמי (תענית פ"ד ה"ה), שבן כוזיבא וצבאו סברו שכוחם ועוצם ידם - אלה ברכב ואלה בסוסים - הוא שעמד להם, ושכחו שהקב"ה הוא הנותן כח לעשות חיל. גם ראינו שלא הי' רוח חכמים נוחה מאכזריותו עם גבורי חיילותיו, וסופו הוכיח על תחילתו שלאחרי שרצח את רבי אלעזר המודעי יצתה בת קול והכריזה שהי' "רועה האליל", ומעולם לא "נחה עליו רוח ה', רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה'". ואם כי שערי התירוצים לא ננעלו, ויש מקום לבע"ד לומר דאי משום מדרשים אלו לא איריא, כי אולי הי' בן כוזיבא צדיק גדול מעיקרא ורק בסוף ימיו נהפך לכופר ורוצח, ואולי גם ימצאו תירוצים שונים למה שהתאכזר והשחית כל בשר לעשות מומין ברבבות מישראל וגם להצדיק את זה שהרג את רבי אלעזר המודעי, מכל מקום נראה פשוט דלא עליו ניבא ישעי' באמרו¹⁴ "ויצא חוטר מגזע ישי . . והיה צדק אזור מתניו והאמונה אזור חלציו".

ויעויין בספר 'ציצית נובל צבי' להרב יעקב ששפורטש זצ"ל (ירושלים תשי"ד) עמוד 178 שכתב לאחד מתלמידי משיח השקר "שבתי צבי" שאמר שנשמתו של בן כוזיבא נתגלגלה ברבו "שבתי צבי", וכתב הרב ששפורטש זצ"ל: "אמרת כי בן כוזיבא היתה לו נשמה קדושה זו של אדונך [ש"צ]. ואם כן הוא, כעבד כאדון, ושניהם היו שוים ואיתקלו בחד מתקלא ואשתכחו חסרי. וראה מעשי בן כוזיבא ומיתתו באיכה רבתי וירושלמי ותמצא שרש נשמתו אם הוא קדוש". והן הן הדברים.

ועכשיו כל ישר יחזו פנימו שנסתר בזה היסוד השני שהניחו שבן כוזיבא הי' היורש האמיתי של דוד המלך, צדיק גדול שמילא את מקום דוד המלך בחכמה וביראה, כי הרי נתבאר דלא זו בלבד שלא הי' ראוי לכתר מלכות אלא עוד זאת שקנה שביתה לעצמו בין ישו הנוצרי ומוחמד ושאר טפשים מתעתעים.

גם נסתר מחמתו היסוד השלישי שהניחו שבן כוזיבא הי' "בחזקת משיח", והיסוד הרביעי שמבן כוזיבא נלמד לדורות לעשות כרבי

(14) שעי' יא, א. שם, ה.

עקיבא וחבריו. ומשנפלו ארבעה יסודות הנ"ל נהרסו כל הבנינים שבנו על יסודותיהם, והאמת מארץ תצמח שאינם אלא כמגדלים הפורחים באוויר ואת כולם ישא הרוח.

למה באמת הביא הרמב"ם הא דבן כוזיבא בספר היד

ה. אמנם על פי כל הנ"ל חוזרת וניעורה הקושיא הנ"ל: מה ראה הרמב"ם להביא כל פרטים אלו על דבר רבי עקיבא וחכמי דורו, בתוך חיבורו המיוחד לדבר הלכה.

והנה בפשטות, קושיא מעיקרא ליתא, שהרי הרמב"ם בעצמו 'ביאר' לצורך מה הביא את פרשת רבי עקיבא ובן כוזיבא, וממקומו אתה למד.

הרמב"ם לא הביא את פרשת בן כוזיבא בהלכה ד' שתוכנה הוא הגדרת "בחזקת משיח" ו"משיח וודאי". מזה נראה ברור שהרמב"ם לא הביא את בן כוזיבא (בהלכה ד) כ'דוגמא חיה' למלך המשיח, שהרי אפילו את התואר "הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו" אינה הולמת את בן כוזיבא. הלא ידוע שהרמב"ם סמך על מ"ש בעצמו בספרו "משנה תורה" לפני זה. וכן הוא בנידון דידן, שהגדרת "הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו" מפורש יוצא מתוך דברי הרמב"ם בכמה מקומות בספרו.

הוגה בתורה: דוד המלך עסק בתורה בדביקות עצומה¹⁵, והי' חכם מופלג בתורה ש"מילא כריסו בלחם ובשר" - הוויות דאביו ורבא וכו', ואח"כ נכנס לטייל בפרד"ס - מעשה בראשית ומעשה מרכבה - וכמו שכתב הרמב"ם בפירושו בהלכות יסודי התורה¹⁶ [בנוסף לכך הי' מחכמי שלשלת המסורה וכמ"ש הרמב"ם בהקדמתו לספר היד: "ושמואל קיבל מעלי ובית דינו, ודוד קיבל משמואל ובית דינו". והי' דן ושופט את ישראל בצדק, וכמ"ש הרמב"ם בהלכות סנהדרין פכ"ב ה"ד: "בדוד הוא אומר, ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו איזהו משפט שיש עמו צדקה כו'". והי' עמוד ההוראה בימיו וכמ"ש

(15) ראה רמב"ם הלכות מעילה פ"ח ה"ח: "וכמה הי' דוד המלך מצטער מן המינים ומן העכו"ם שהיו משיבין על החוקים, וכל זמן שהיו רודפין אותו בתשובות השקר כו' הי' מוסיף דביקות בתורה" [מציין שם לפסוקים מתהלים קיט].

(16) ראה גם הל' יסודי התורה פ"ב ה"ב: "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו כו' כמו שאמר דוד צמאה נפשי לאלקים לא-ל חי, וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחריו כו' כמו שאמר דוד כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו" [וראה שם פ"ד הי"ג: "גדולי ישראל היו וחכמים גדולים היו וכו'", ע"ש].

הרמב"ם בכ"מ שהוא ובית דינו גזרו גזירות ותיקנו תקנות¹⁷, "ודוד המלך סמך שלשים אלף ביום אחד" (הלכות סנהדרין פ"ד ה"ז).

עוסק במצוות, דוד המלך הי' מאלו "אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו כו' [ו]נתקדש קדש קדשים", וכמ"ש הרמב"ם בסיום וחותם הלכות שמיטה ויובל דזהו שאמר דוד (תהלים טז, ה): "ה' מנת חלקי וכוסי". ואופן עיסוקו במצוות הי' באהבה עזה, ועד היום הזה הרי הוא הדוגמא החי' לה"עובד מאהבה", וכמ"ש הרמב"ם בסיום וחותם הל' לולב: "וכל המשפיל עצמו ומקל גופו במקומות אלו הוא הגדול המכובד העובד מאהבה, וכן דוד מלך ישראל אמר ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני, ואין הגדולה והכבוד אלא לשמוח לפני ה' שנאמר (שמואל ב - ו, טז) והמלך דוד מפזז ומכרכר לפני ה'"¹⁸.

ועפ"ז מובן ביותר למה כתב הרמב"ם שמלך המשיח יהי' "הוגה בתורה ועסק במצוות כדוד אביו", שהרי כמו "המשיח הראשון", גם "המשיח האחרון", - "אותו המלך שיעמוד מזרע דוד", יהי' חכם ונביא גדול וכמ"ש הרמב"ם בהלכות תשובה ש"בעל חכמה יהיה יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו, ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'".

ועפ"כ כל הנ"ל מובן וגם פשוט למה נפקד שמו של בן כוזיבא בהלכה ד'. הרמב"ם לא הביא את פרשת בן כוזיבא אלא בהלכה ג', שם קבע: "אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים". דברי הרמב"ם בהלכה זו לא נאמרו להגדיר מהותו ותארו של מלך המשיח [ידיעת החיוב], אלא להורות מה לא יהי' משיח. דברי הרמב"ם מכוונים כלפי אלו שסברו שמשיח צריך להראות כוחו ויכלתו לשדד מערכות הטבע ("מחי' מתים") או עכ"פ שיוכל לשפוט ע"י חוש הריח (כשיטת הראב"ד על אתר¹⁹) - "מורת וודאין"²⁰. ולזה

17) ראה רמב"ם הלכות איסורי ביאה פי"ב הכ"ג: "בא דוד וגזר עליהם שלא יכנסו בקהל לעולם". שם פכ"ב ה"ג: "כשאירע מעשה אמנון ותמר גזר דוד ובית דינו כו'".

18) וראה גם הל' תשובה פ"י. ושם פ"ח ה"ג: "וזהו השכר שאין שכר למעלה ממנו והטובה שאין אחרי' טובה והיא שהתאוו לה כל הנביאים". ושם ה"ז: "וכמה כמה דוד והתאוה לחיי העולם הבא שנאמר לולא האמנתי לראות בטוב ה' בארץ חיים".

19) וראה גם דברי ר' האי גאון - הובאו בספר ערוגת הבושם (לר' אברהם ב"ר עזריאל) ח"א עמוד 256 ואילך.

הביא הרמב"ם ראי' כנגדם, ממה שהאמין רבי עקיבא שכן כוזיבא הי' משיח אף על פי שלא הראה לו לא אות ולא מופת.

ובזה מתורצת מה שהקשו, מה ראה הרמב"ם לקבוע מקום בספרו לפרשת בן כוזיבא וטעותו של רבי עקיבא, ואיזו 'הלכה' למדים אנו ממנה? ה'הלכה' שלמדים אנו מפרשת בן כוזיבא הוא שביאת המשיח איננה קשורה עם אותות ומופתים, וכל כולו אינו בא אלא להחזיר עטרה ליושנה ולתקן עולם במלכות שמים. והלכה זו נוגעת גם עכשיו וכמו שביאר הרבי בכ"מ שדברי הרמב"ם בפ"א מהלכות מלכים נוגעים להלכה ולמעשה גם היום, דכיון שנצטוונו להאמין בביאת המשיח ולחכות לביאתו, צריכים אנו לידע במה אנחנו מאמינים.

[ואם תאמר: הלא רבי עקיבא טעה בהמשכו אחרי בן כוזיבא ואיך אפשר להביא ראי' מ'טעות זו גופא' על טיב מהותו של המלך המשיח?! אולי יש לומר: גם טעות צריכה להיות בגדר האפשרי, (שהרי, כידוע, אין אדם טועה על אבן פשוטה שהיא מרגלית) ולכן מזה שרבי עקיבא ובני דורו טעו לומר על בן כוזיבא שהוא הי' מלך המשיח, מוכח שאי אפשר לומר (כמו ש'העלו על דעתם', כנראה, כמה מבני דורו של הרמב"ם) שהופעת מלך המשיח קשורה באותות ובמופתים, שהרי בן כוזיבא לא הראה לא אות ולא מופת ואעפ"כ טעו בו להחשיבו כמשיח. בסגנון אחר: אלו ש'העלו על דעתם' שמשיח צריך לעשות אותות ומופתים לא היו סבורים שעשיית מופתים הוא (רק) פרט; אחד מתנאי מלך המשיח, אלא לדעתם הרי כל ענינו של מלך המשיח וגאולה העתידה הוא לשדד "מנהגו של עולם" ומערכות הטבע, ולכן כתב הרמב"ם, דמטעות בן כוזיבא ובני דורו מוכח להיפך].

ביאור רבינו זי"ע באריכות לשון הרמב"ם

ו. אמנם לפי זה, עדיין צריך עיון קצת אריכות וכפל לשון הרמב"ם בהלכה ג', שרבי עקיבא א' "היה אומר עליו שהוא המלך המשיח", (ב) "ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח", ולמה לא כתב בדרך קצרה שרבי עקיבא וחכמי דורו "אמרו עליו שהוא המלך המשיח". גם יש מקום לעיון, מה משמיענו הרמב"ם בזה שכתב (בקטע

(20) "והלא בן כוזיבא הי' אומר אנא הוא מלכא משיחא ושלחו חכמים לבדקו אי מורח ודאין או לא וכיון דלא עבד הכי קטלוהו".

השני) שלא רבי עקיבא בלבד טעה בדמיונו, אלא ש"כל חכמי דורו" שגגו בזה.

אמנם כבר האיר רבינו זי"ע את עינינו בביאור דברי הרמב"ם אלו, בהתוועדות ש"פ וישב ה'תשל"ד, וזלה"ק:

"עס איז פאראן אזוינע וואס זיינען געקומען מיט א קרומע סברא, אז היות אז דער רמב"ם אליין שרייבט ווייטער אז כל הענינים זיינען ניט בדיוק²¹, איז במילא אויך די פרטים וואס דער רמב"ם שרייבט אין דעם סדר הגאולה²² זיינען אויך ניט בדיוק.

עס איז פארשטאנדיק אז מען קען אזוי ניט זאגן²³, ווארום אויב אזוי קען מען דאך שוין זאגן - להבדיל - ווי די גוים זאגן, אז משיח איז שוין געקומען!²⁴

נאר עס איז פארשטאנדיק אז די אלע פרטים וואס דער רמב"ם שרייבט יע, איז א זיכערע זאך אז זיי זיינען אויסגעהאלטן²⁵. און דאס וואס ער שרייבט אז 'לא ידעו בבירור'²⁶, איז דאס בנוגע צו די אנדערע

21) הלכות מלכים ומלחמותיהם פי"ב ה"ב: "וכל אלו הדברים וכיוצא בהם לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומים הם אצל הנביאים. גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו אלא לפי הכרע הפסוקים, לפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו."

22) שם פי"א ה"ד.

23) ראה גם דברי רבינו אל האדמו"ר מסדיגורא שליט"א (ב"יחידות" ד' תמוז ה'תשמ"מ) - נדפסו בספר 'בצל החכמה' (יו"ל ע"י מכון להוצאה לאור שע"י כולל אברכים חב"ד, נחלת הר חב"ד, קרית מלאכי ה'תשמ"ז) עמוד 102 ובדבריו עם הרה"ג ר' אפרים אליעזר הכהן יאלעס זצ"ל (בחזה"מ פסח ה'תשמ"ב) - שם עמוד 169.

24) קרי: סכנה גדולה כרוכה בהעדר מסגרת חתומה והסדר שקבע הרמב"ם כפסק אחרון בענינים אלו; כי אם אין לנו מסגרת קבועה וחתומה ואיש כל הישר בעיניו יחשוב, יאמר וידפיס - מה ימנע אותנו מלילך בדרך עקלתון לגמרי ולומר - ע"ד שיטת הנוצרים ח"ו! - ש משיח כבר בא!

25) ראה מכתב י"ד שבט ה'תשל"ט - נדפס בלקוטי שיחות חלק כג עמוד 533: "וההסברה - שהרמב"ם כותב שם - בפ"ב שישנם דברים שהם בספק כו' - הרי זה קאי על הענינים שהוסיף בפרק יב ולא על זה שכתוב בפרק יא...ל", עכ"ל. כדברי רבינו כתב גם הגה"צ ר' בנימין מענדלסאהן זצ"ל [אב"ד קוממיות] בספרו "אגרות הר"ב - אגרות ומאמרים בחכמה, יראה ודעת תורה" (ארץ ישראל, ה'תשנ"ג) עמוד רכ-רכא.

26) "לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו".

פרטים פון ביאת המשיח, וואס זיי זיינען נישט אזוי נוגע²⁷, און מטעם זה האט מען ניט מכריע געווען ווי אזוי זיי וועלן זיין, ווארום זיי זיינען ניט אזוי נוגע להלכה.

...וואס דאס איז אויך דער ביאור אין א דבר פלא וואס מען געפינט אין רמב"ם: בכלל בריינגט דאך דער רמב"ם ניט קיין ראי' לדבריו, נאר ער שרייבט סתם אז אזוי און אזוי איז די הלכה, משא"כ בשעת ער שרייבט וועגן דעם סדר פון ביאת המשיח, ברענגט ער א ראי' פון ר' עקיבא, אז ער איז געווען א חכם גדול כו', "ודימה הוא וכל חכמי דורו" אז בר כוזיבא איז געווען משיח.

וואס לכאורה איז דאס ניט פארשטאנדיק: מילא דאס וואס דער רמב"ם דערמאנט אז ר' עקיבא האט געמאכט אזא טעות²⁸, איז פארשטאנדיק, ווארום דאס איז דאך פארבונדן מיט די ראי' וואס ער ברענגט, אבער פארוואס דארף דער רמב"ם שרייבן אז "כל חכמי דורו" האבן אלע געמאכט דעם זעלבן טעות?

נאר דער רמב"ם באווארנט דא, אז עס וועט אמאל קומען א צייט וואס איינער וואס האלט זיך פאר 'עקיבא בן יוסף' בדורו וועט מחליט זיין וועגן א געוויסע מאורע, אדער וועגן א געוויסן מענטשן, אז דאס איז משיח, און כל חכמי דורו וועלן מסכים זיין מיט אים, און ווי מען זעהט אז ער האט געקראגן חתימות אויף זיין ספר וכו'.

און דאס זאגט דער רמב"ם²⁹: אין די צייט פון ר' עקיבא האט געקענט זיין אזא טעות, ווארום מען האט נאך ניט געוואוסט יעמולט די פרטי וסדרי הגאולה, אבער נאך דעם ווי דער רמב"ם שרייבט קלאר

(27) "ועל כל פנים אין סדור הויית דברים אלו ולא דקדוקיהן עיקר בדת, ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות, ולא יאריך במדרשות האמורים בענינים אלו וכיוצא בהן, ולא ישימם עיקר, שאין מביאין לא לידי יראה ולא לידי אהבה".

(28) ראה 'תורת מנחם-התועדויות' ח"ד (תשי"ב ח"א) עמוד 223: "ואין לתמוה איך יתכן שפלוני בן פלוני, גדול בישראל, יעשה טעות? ! - שהרי מצינו בכו"כ מקומות בש"ס אודות גדולי האמוראים שהכריזו 'דברים שאמרת' לכם טעות הם ביד', ועד"ז מצינו אפילו במשה רבינו ש'בא לכלל כעס בא לכלל טעות'".

(29) להעיר מאג"ק ח"ד אגרת ה'קעג: "והנה ידוע סיפור רו"ל כו' אודות רבי עקיבא וכו' והנה מי הוא זה אשר ערב לבו לדמות עצמו לרבי עקיבא, אבל מאידך גיסא תורתנו שבע"פ ושכתב אינם קובץ סיפורים ח"ו, כי אם תורה כמשמעה הוראה בחיים לכל אחד מישראל כו'".

דעם סדר הגאולה, דארף ניט זיין קיין מקום לטעות". עד כאן לשונו הקדוש.

לדברי הרבי, תיאור פרשת רבי עקיבא ובן כוזיבא, נוגע לא רק - לתוכן הלכה ג - דהיינו להוכיח 'טבעיותו' של מלך המשיח והופעתו. אלא שהרמב"ם יצא כאן מגדרו ובאריכות לשונו וסגנונו המיוחד בהלכות אלו הקדים רפואה למכה לכל מי שיבא אי פעם וירצה לזרות חול בעינים ולטשטש את הגבולים ומחיצות שקבע הקב"ה בעולמו, גבולים המבדילים בין גולה לגאולה ובין תקופת המלך המשיח ללפני מלך מלך לבני ישראל. הלא ראה ראינו שרוב החכמים הגדולים בדורו של רבי עקיבא טעו בעניני משיח וגאולה, ואם ראשונים כמלאכים, רבי עקיבא וחביריו [!], טעו, מה יענו איזובי הקיר ואיך ינצלו מלילך בדרך עקלתון בעינים אלו? אי לזאת נתן הרמב"ם סימנים מובהקים³⁰ לזהות המשיח, סימנים שאינם צריכים טביעת עין חכם, סימנים שכל רואם יכירם, בתנאי שלא יעזור את עיניו ויסלף כוונת דברי הרמב"ם.

אלא שעדיין נשאר לנו לברר מה הם בדיוק סימני בחזקת משיח וסימני משיח וודאי, ועל כך - בגליונות הבאים בעזרת השם יתברך ויתעלה.



בענין יו"ט שני דגלויות לעת"ל

הרב אברהם הרץ

ר"מ בשיבה, רב ושלח בבנסנהרסט

בשיחת שמח"ת תשמ"ט אות ז העיר כ"ק אדמו"ר בענין יו"ט שני של גלויות דכיון שכך נהגו בני"י במשך ריבוי דורות, יש מקום לומר שימשיכו לנהוג כן גם לאחר שיתחדש החדשים ע"פ הראי' כשיקויים היעוד 'ואשיבה שופטיך כבראשונה' בטבריא עתידין לחזור אע"פ שבזמן ההוא לא יהי' ספיקא דיומא (מכיון שיוכלו להודיע על קידוש החודש תיכף ומיד בכל המקומות) - ע"ד שמצינו שחוגגים יו"ט שני דחג השבועות אע"פ שאין בו ספיקא דיומא (מכיון שקביעותו אינה תלויה בימי החודש אלא בחמישים יום לאחר יו"ט ניסן, ועד אז בודאי

(30) "איז בשעת דער רמב"ם רעדט וועגן משיח זאגט ער כמה וכמה סימנים ווער וועט זיין משיח - וואס מ'געפינט ניט אין קיין ארט ער זאל זאגן אזוי פיל סימנים..." (שיחת ש"פ ראה מבה"ח אלול ה'תשל"ה).

הגיעו כבר השלוחים שהודיעו על הקביעות דר"ח ניסן וט"ו ניסן) כדי שלא לחלוק במועדות (רמב"ם קיה"ח פ"ג קי"ב), וכידוע מ"ש החתם סופר (שו"ת או"ח סו"ס קמה) שמטעם זה יש חומר מיוחד ביו"ט שני דחג השבועות מכיון שקביעותו אינה על הספק, אלא יש בו כח ודאי. ויש לעיין בכל זה ויעלו נושא זה לדיון בעת הכינוס תורה שיתקיים באסרו חג.

ולכאורה צריך ביאור מהו היסוד והטעם שיהי' יו"ט שני של גלויות לע"ל, דעכשיו אע"פ שבקיאין בקביעות החדשים ע"פ החשבון מבואר בגמ' ביצה ד, ב "בשלחו מתם הזהירו במנהג אבותיכם בידכם זימנין דגזרו המלכות גזירה ואתי לאקלקולי". ופרש"י ד"גזרי המלכות גזירה שלא יתעסקו בתורה וישתכח סוד העבור מכם יתעבדו נמי חד יומא ואתי לאקלקולי ונעשי חסר מלא, ומלא חסר ותאכלו חמץ בפסח".

ובארץ ישראל אין חוששים שישתכח סוד העיבור (מאירי שם) או שמכיון שלא נהגו מתחלה לעשות ב' ימים לא תקנו מפני החשש רחוק לחדש מחמתו יו"ט במקום שלא נהגו כן מקודם (ראה אנצקלופדי' תלמודית ערך יו"ט שני של גלויות עמוד טו) וביו"ט שני של שבועות תקנו ב' ימים כדי שלא לחלוק במועדות כמבואר ברמב"ם קיה"ח פ"ג הי"ב.

אמנם לעת"ל דיקדשו ע"פ הראי' ויוכלו להודיע על קידוש החודש תיכף ומיד בכל המקומות ואין סומכים עפ"י החשבון, מדוע צריך לקיים מנהג אבותינו שהיא משום הגזירה דילמא אתי לאקלקולי שייכת רק בזמן הגלות.

ראה מה שכתב בספר ימות המשיח בהלכה סי' מז שהאריך בנושא זה בטוב טעם עיי"ש.

ויש להעיר בזה בהקדם מה שפסק הרמב"ם בהל' ממרים פ"ב ה"ב "בית דין שגזרו או התקינו תקנה והנהיגו מנהג ופשט כל הדבר בכל ישראל ועמד אחריהם בית דין אחר ובקש לבטל דברי הראשונים ולעקור אותה התקנה ואותה הגזירה ואותו המנהג אינו יכול עד שיהי' גדול מן הראשונים החכמה ובמנין הי' גדול בחכמה אבל לא במנין במנין אבל לא בחכמה אינו יכול לבטל את דבריו אפילו בטל טעם שבגללו גזרו הראשונים או התקינו אין האחרונים יכולין לבטל עד שיהי' גדולים מהם".

ובראב"ד שם כתב דהיכא דיש טעם, ובטל הטעם יכולין ב"ד אחר לבטל אפילו היכי שלא גדולים מן הראשונים בחכמה ומנין. ומלשון

הראב"ד מבואר דאפילו היכי דבטל הטעם צריך בי"ד אחר לבטל התקנה ולא מתבטל מאליו.

והנה בתשובות הרא"ש כלל ב סי' ח כתב דהיכי דטעם האיסור ידוע אם נתבטל הטעם בטל האיסור ממילא ולא דמי לדבר שבמנין שצריך מנין אחר להתירו דהתם איירי היכי שאין ההיתר ידוע כ"כ. והובא דברי הרא"ש אלו בקצרה ברמ"א או"ח ס"ס ט ובמגן אברהם שם.

והנה התקנה הראשונה דיו"ט שני של גלויות היא משום ספיקא דיומא ולכאורה הטעם ידוע, וא"כ השתא דבקיאיין בקביעא דירחא וידעינן החשבון ובטל הטעם ממילא מתבטל התקנה ממילא ולא צריך מנין אחר להתירו, וכן כתב התורת חסד בשו"ת או"ח סי' יז אות ו. (ולמעשה מה שכתב בסוף הסעי' "ואין לנו אלא דברים המפורשים בדברי הראשונים שהטעם ידוע והותרו הגזירה ממילא כשנתבטל הטעם") ומוכיח זה מהא דקאמר הגמ' דהטעם הוא משום גזירה, ולא כתב הטעם דאם אחר שבקיאיין בחשבון צריך לנהוג יו"ט שני כיון שהוא דבר שבמנין וצריך בי"ד אחר לבטולי.

ובשלמא לדעת הראב"ד דגם בי"ד שאין גדול כמו הראשון יכול לבטלו היכי דבטל הטעם, שפיר קאמר הגמ' הטעם דגזירה דמשום הכי לא בטלו התקנה, אבל לדעת הרמב"ם דאפילו היכי דבטל הטעם צריך בי"ד אחר שיהי' גדול בחכמה ומנין מן הראשון מדוע צריכה הגמ' לטעם הגזירה הרי בי"ד הראשון הי' גדול מן השני ולכך כתב התורת חסד דכיון שהוא טעם ידוע בטל הטעם בטלה התקנה ממילא ולכך קאמר הגמ' משום גזירה.

אמנם בכסף משנה שם הקשה קושיא זו על הרמב"ם דמדוע צריך הגמ' לטעם הגזירה ולא כתב דנוהג יו"ט שני מחמת שא"א לבטל מה שתקנו הראשונים אם אינם גדולים בחכמה ובמנין.

ותירץ בתירוץ הב' שם דקים להו שהמתקנים אמרו בפירוש אם יבא זמן שיעמדו על החשבון ולא ע"פ הראי' לא נעביד תרי יומי ולכאורה כוונתו דכיון דבשעת התקנה אמרו בפירוש דבכה"ג דיעמדו על החשבון לא יגשו ב' ימים נמצא שמתחלה לא נקבע על זמן זה ולא צריך מנין אחר לבטלו, ולכך קאמר הגמ' דמשום גזירה התקינו שינהגו גם עכשיו ב' ימים.

ולפי"ז נמצא ב' סברות דבתקנת יו"ט שני של גלויות אין כאן היסוד לדבר שבמנין צריך מנין אחר לבטולי א. שהוא טעם ידוע ודוע ובכה"ג

היכי דבטל הטעם מתבטל התקנה ממילא ב. דמתחלה נתקן על תנאי שאם יהי' באופן שבטל הטעם לא יהי' התקנה.

אמנם לכאורה יש לומר בדעת הרמב"ם ועוד דאינו בתקנת יו"ט שני הכלל דדבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו. דהנה מלשון הגמ' ביצה משמע דשלחו מתם הזהירו במנהג אבותיכם זימנין דאתי לאקלקולי דהוא טעם אחד דמשום הגזירה תקנו לקיים מנהג אבותינו אמנם בתוס' תענית ב, א ד"ה 'מאמתי' כתב ואע"ג דבקיאיין בקביעא דירחא גזירה שמא יחזור דבר לקלקולו, או משום מנהג אבותינו בידינו כדאי' פ"ק דביצה ד, ב.

ומבואר בתוס' דהם ב' טעמים נפרדים וכן הובא באנציקלופדי' שם מרב האי גאון מפני חשש שמד ועוד שאין לשנות ממנהג אבותיהם.

ומבאר כה"ג שם הטעם דאין לשנות ממנהג אבותיהם דהוא מחמת הכלל דדבר שבמנין וכו' דאפילו בלי הטעם דגזירה, א"א לשנות ממנהג אבותיהם

וכן מבואר בכ"מ שם בתירוץ הא' דלדעת הרמב"ם הטעם של הגזירה דקלקול היא, דאולי היו צריכים הראשונים לתקן שלא ינהג הדין דיו"ט שני היכי שבטל הטעם, ומפני חשש קלקול לא תקנו.

אמנם לפי"ז הטעם דאין לשנות המנהג אינו רק משום גזירה אלא משום דבר שבמנין וכו' והגזירה היא רק טעם מדוע בתחלה לא התקינו שיבטל התקנה היכי דליכא טעם [משא"כ לתירוץ ב' נמצא דבטלה התקנה ומשום גזירה תקנו תקנה חדשה להמשיך לנהוג ב' ימים].

וכן פסק המהר"ם שיק בתשובות או"ח סוף סי' קפה דתקנת יו"ט שני של גלויות היא באופן שאין לבטלו רק במנין אחר. ולדעת הרמב"ם צריך מנין אחר יותר גדול.

והנה ברמב"ם קידוש החודש פ"ה ה"ה אבל תקנת חכמים היא שיזהרו במנהג אבותיהם שבידיהם ולא הביא הטעם דגזירה ואפשר דסבר כמבואר ברב האי גאון דהטעם דהזהרו הוא מכיון שנתקן במנין אע"פ שבטל הטעם צריך מנין אחר להתירו שהוא גדול בחכמה ובמנין, וכן סבר הכס"מ בתירוץ הא' בהל' ממרים כנ"ל.

והנה לעת"ל דמקדשים ע"פ הראי' ולא שייך הטעם דגזירה דילמא אתי לאקלקולי לכאורה לפי"ז בטלה התקנה ממילא, אמנם עפ"י הנ"ל יש לדון דכיון דהוא דבר שבמנין או שתקנה הא' הי' דבר שבמנין, או

תקנה השני' משום הגזירה היא דבר שבמנין וכו', א"כ התקנה קיימת וצריך בי"ד אחר לבטולי אפילו היכי שבטל הטעם.

ולכך דן כ"ק אדמו"ר דאפשר דכיון שהנהיגו בני" כמה וכמה דורות שימשיכו לנהוג כך ולא יבטלו הבי"ד אחר מה שנהגו מקדם.

ובקיצור אם זה תקנה חדשה שמיוסדת רק על גזירה א"כ במקום שאין גזירה כגון לעת"ל אין יסוד לתקנה ולא מסתבר שיתקנו מחדש דין ב' ימים, אבל אם נימא שחל ע"ז גדר דדבר שבמנין שדרך מנין אחר לבטולי א"כ יש סברא לדון שלא יבטלו אע"פ שלא שייך הטעם דיו"ט שני ובפרט לפי פנימיות הענינים במעלה דיו"ט שני.

ולפי"ז יש לדון לעת"ל דמקדשים ע"פ הראי' האם שייך הטעם לקיים מנהג אבותינו דבפשטות אין שם הגזירה, אמנם אם נימא שתקנה הא' היא בגדר דבר שבמנין א"כ צריך בי"ד אחר.



באיסור גילוי הקץ

הרב איסר זלמן ווייסברג

טורונטו, קנדה

בגמ' מגילה ג, א: "ואמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא תרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו מפי רבי אליעזר ורבי יהושע, תרגום של נביאים יונתן בן עוזיאל אמרו מפי חגי זכריה ומלאכי, ונודעזעה ארץ ישראל ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה, יצתה בת קול ואמרה מי הוא זה שגילה סתריי לבני אדם, עמד יונתן בן עוזיאל על רגליו ואמר אני הוא שגליתי סתריך לבני אדם, גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא אלא לכבודך עשיתי שלא ירבו מחלוקת בישראל. ועוד ביקש לגלות תרגום של כתובים, יצתה בת קול ואמרה לו דייך, מאי טעמא, משום דאית ביה קץ משיח".

ולכאורה צ"ע דהרי בספר דניאל ישנם רק חמישה פסוקים הדנים על הקץ, ולמה לא ניתן תרגום על כל יתר הספר רק מפאת חמישה פסוקים האלה, והרי ה' יכול לתרגם שאר הספר ולהשאיר פסוקים אלו בלי תרגום. ועוד זאת יתירה מזו, הרי ה' יכול לתרגם הפסוקים באופן מילולי בלי שום תוספת ואז ה' נשאר הקץ סתום ככתחילה. ולדוגמא, בהכתוב בסוף הספר "ימים אלף שלוש מאות שלשים וחמשה", הרי

עיקר הסוד הוא מתי להתחיל מנין שנות אלו, ואם הי' תרגום על המספרים בלבד בלי שום תוספת, הרי הי' נשאר הקץ סתום וחתום. ויתירה מזו, עוד חשבון של הקץ נאמר לעיל בפסוק (יב, ז) "מועד מועדים וחצי", והרי קץ זה כבר מתורגם בספר דניאל עצמו, דהרי חשבון זה ממש מופיע לעיל (ז, כה) בלשון ארמי "עדן ועדנים ופלג עדן". ועוד זאת הרי הדבר הוא פלא דבשביל חמישה פסוקים אלו, לא לבד שלא מתורגם ספר דניאל כולו, כ"א דגם כל הכתובים לא מתורגמים ע"י יונתן בן עוזיאל כדאיתא שם, וזה פלא.

ונראה בזה, דהנה הסמ"ג מ"ע יט הביא מהגאונים דבדין שנים מקרא ואחד תרגום צריכים דוקא תרגום ולא פי' אחר משום שניתן בסיני, והובא בהגהות מיימוני פי"ג דתפילה, ובב"י, לבוש, ושו"ע אדה"ז סי' רפה. ובשו"ת הרמ"א (סי' קכז - כט) נתווכח בארוכה עם הר"ש מפדואה אם הכוונה שהלשון ממש ניתן בסיני או דהפירושים הכלולים בתרגום ניתנו בסיני אבל לא הלשון ממש¹.

והנה לפי שי' הרמ"א דהתרגום ניתן בשלימותו מסיני י"ל דכמו דלענין עצם תורה נביאים וכתובים הרי כאו"א הוא יחידה וחפצא אחד², עד"ז התרגום לכל אחד הוא חפצא אחד שלא ניתן להתחלק, ואם הי' חל דינא דניתן תרגום זו להתגלות אז הי' חל על התרגום של כל הכתובים, וכיון דאיכא פסוקים בדניאל שלא ניתנו לגילוי, א"כ שוב הר"ז מעכב גילוי של כל החפצא של תרגום הכתובים. ומתורצת הקושי הנ"ל למה לא נתגלה התרגום על כל הכתובים ועל יתר ספר דניאל חוץ מהפסוקים הדנים על הקץ, דכנ"ל התרגום לא ניתן להתחלק.

ומה שהקשינו דהרי התרגום הי' יכול להכתב באופן כזה שלא יתגלה יותר ממה שנאמר בפסוקים, י"ל דלפי שי' הרמ"א דהתרגום

(1) ועיין תו"ש מלואים חי"ז אות ב בארוכה.

(2) אף דלענין קדושת עצם הכתב הרי שווה כתובים לנביאים, מ"מ מוכח בכ"מ דהם חפצא אחרת של תושב"כ, עיין שבת פח, א "אוריין תליתא". ובגדר החילוק בין נביאים לכתובים עיין במו"נ ח"ב פמ"ה דנביאים נאמרה בנבואה וכתובים ברוח"ק. וראה גם רד"ק בהקדמתו לתהלים; אבודרהם מוסף של ר"ה (מלכיות); פי' האברבנאל למו"נ שם, ובפירושו לדניאל (מעניי הישועה מעיין ג' תמר ב). והמאירי בהקדמת פירושו לתהלים כ' דעיקר החילוק הוא, דבנביאים הי' נשלח לעם משא"כ בכתובים, ע"ש.

בשלימותו ניתן מסיני לק"מ, דא"א להקשות שלא יגלה התרגום סוד הפסוקים כ"א להדעות שנכתב ע"י חז"ל (אנשי כנה"ג או אחרים כפי כל הדעות בזה, עי' בתו"ש באריכות), והם בחרו מתוך הפירושים שנמסרו מסיני מה להכליל ומה להשמיט, וא"כ הרי שפיר נוכל להקשות שלא יכללו בהתרגום גילוי הקץ כ"א תרגום מילולי של תיבות האלו הדנים בזמן הקץ, אבל אי נימא שכל התרגום נמסר בשלימותו מסיני שוב א"א להקשות שנשמיט ביאורים ממנו דאם אכן מגלה התרגום סוד הקץ א"א להגיה הנוסח הנמסר מסיני.

וי"ל עוד, דהנה לענין גילוי הקץ נראה דאיכא שני דינים, חדא הוא האיסור שבדבר, עי' סנהדרין צז, ב דנלמד מקרא חבקוק (ב, ג) דאיכא ע"ז קללה, ובכתובות קיא, א איכא מ"ד דנלמד מקרא דשה"ש "השבעתי אתכם בנות ירושלים" דאיכא ע"ז שבועה שלא יגלו הקץ, ובדרך ארץ רבה פ"א "הנותן את הקץ אין לו חלק לעוה"ב".

ובטעם האיסור משמע בגמ' שם לפרש"י דהוא משום המכשול שיצא מזה שיחשוב הקץ ולא יתקיים, דזה יכול לגרום חלישות בעצם האמונה בביאת משיח, וכ"כ הרמב"ם באיגרת תימן. ולפי טעם זה כ' הרמב"ן בספר הגאולה דמותר לגלות הקץ באופן שאומר הדברים בדרך אפשר ולא בבירור.

והרמב"ן שם כתב עוד טעם על האיסור משום דבזמנים קדומים הי' הקץ של "בעתה" רחוק מאד, ולכן גילוי של הקץ הי' גורם צער ויאוש, ולכן מסיק הרמב"ן דסמוך לזמן הגאולה ממש אין איסור בדבר.

ונראה דעוד דהלכה נאמרה בזה, והיא, דמלבד האיסור לגלות הקץ, הרי א"א לגלותו, דהקץ הוא סתום בעצם כמו שנאמר בסוף דניאל "כי סתומים וחתומים הדברים", וכדאי' בסנהדרין צט, א: "ללבי גליתי לאבריי לא גליתי... למלאכי השרת לא גליתי". ועד"ז נאמר בזהר (ז"ח בראשית יב, א) "אמר הקב"ה שוטים הם המחשבים קצי משיחא דבר שלא גיליתי לעולם, לבא לפומא לא גלי, ואינון משתדלי למחשב קצי?!"

וכיון דהקץ הוא סתום בעצם, האיסור לגלותו הוא איסור עצמי, דבמסירת התורה נאמרו דינים איך היא נלמדת ואיך היא נדרשת, וכמו שדברים שבכתב אסור לאמרם בע"פ, ודברים שבע"פ אסור לכותבם (גיטין ס, ב), וכמו הא דאין דורשין במעשה בראשית בשניים, ולא במרכבה ביחיד (חגיגה יא, ב), דזה דין ותנאי בעצם חלקים אלו של

תורה איך הם נמסרים ונדרשים. ועד"ז י"ל דכיון דהקץ הוא סתום לגמרי, א"כ נאמר תנאי בנתינת חלקי התורה הדנים בגילוי הקץ, דחלקים אלו לא ניתנו כלל לדורשם ולגלותם.

ועפ"ז י"ל עוד דאע"פ שאין התרגום מגלה כלום יתירה על גוף הכתובים, מ"מ הרי עצם התרגום הוא חפצא של גילוי, דזה כל יסודו של התרגום לגלות ולפרש יותר ממה שנאמר בגוף הכתובים, וכיון שחלק זה של התורה סתום וחתום שוב א"א לגלות התרגום על כתובים אלה אע"פ שגם אחרי גילוי של התרגום עדיין לא יובן כלל ממנו עצם שנת הקץ.

והנה בגמ' מגילה שם "מאי שנא דאורייתא דלא אזדעזעה ואדנביאי אזדעזעה, דאורייתא מיפרשא מלתא, דנביאי איכא מילי דמיפרשן ואיכא מילי דמסתמן, דכתיב (זכרי' יב, יא) "ביום ההוא יגדל המספד בירושלם כמספד הדדרימון בבקעת מגידון", ואמר רב יוסף אלמלא תרגומא דהאי קרא לא ידענא מאי קאמר, ביומא ההוא יסגי מספדא בירושלים כמספדא דאחאב בר עמרי דקטל יתיה הדדרימון בן טבריימון ברמות גלעד, וכמספדא דיאשיה בר אמון דקטל יתיה פרעה חגירא בבקעת מגידו".

וצ"ע דהרי ישנם ריבוי פסוקים בתורה שא"א להבינם בלי תושב"פ, וכן בנביאים הרי יש עוד הרבה פסוקים ולמה בחרו דוקא ענין זה.

ונראה ע"פ מה דא"י בסוכה נב, ב דפסוקים אלו קאי על הסתלקות משיח בן יוסף. וי"ל דה"י ביד חז"ל מסורה דפרשת מב"י צ"ל סתום וחתום (וע' בקול התור דשייכותו של מב"י ליוסף הצדיק היא בזה גופא שעוצם רום מעלתו של יוסף ה"י סתום מהשבטים, ועד"ז תה"י במב"י שרוב ישראל לא יכירו גדולתו). ולכן כל הפרטים אודות פרשה זו היו צריכים להשאיר סתומים, ולכן נזדעזה ארץ ישראל כשבא יונתן בן עוזיאל וגילה אותן. וזהו הכוונה "איכא מילי דמסתמן", היינו לא רק דאינם מובנים, דהרי עד"ז יש הרבה פסוקים כיו"ב דלא ניתנו להבינם בלי המסורה, וכנ"ל, אלא ר"ל דאיכא עליהם הקפדה שצריכים להיות סתומים. ואולי זהו גם טעם הרמב"ם שלא הזכיר במפורש ענין מב"י, כיון שאיכא ע"ז דין סתימה. (עכ"פ בזמנו של הרמב"ם, וכידוע שלא גילה הרמב"ם פנימיות התורה משום האי טעמא, דלא בא עדיין זמנה להתגלות).



לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

החזרת ריבית וגדר כופר

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חי"ב (עמ' 116 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע פלוגתת הפוסקים אם מועלת מחילה בריבית, וז"ל: "דעת הגאונים (הובא ברמב"ם הל' מלוה ולוה פ"ד הי"ג; וברא"ש וחיידושי הריטב"א החדשים (הובא בשיטמ"ק) לב"מ שם), שגם אם המלוה כבר גבה את הריבית, אין מחילת הלואה מועלת לפטור את המלוה מלהחזירה ללוה. והטעם לזה: "כל ריבית שבעולם מחילה היא, אבל התורה לא מחלה ואסרה מחילה זו, לפיכך אין המחילה מועלת בריבית". אבל דעת הרא"ש (ב"מ שם; וכ"ה דעת הרמב"ם (לפי פי' המ"מ והריטב"א הנ"ל) שם), (וכן נפסקה ההלכה בטור ושו"ע (יו"ד סי' קס סעי' ה; וכ"ה בשו"ע אדה"ז הל' ריבית ס"ה)), שאין מחילה מועלת להתיר את לקיחת הריבית מעיקרא (כי כל ריבית שבעולם מחילה היא והתורה אסרה מחילה זו). אבל "אם (כבר) לקח ממנו ריבית וצריך להחזירה לו, מועלת מחילה לפוטרו כמו בכל גזל" (ל' הטושו"ע שם).

והנה טעמם של הגאונים שאין מחילה מועלת כלל בריבית גם לאחר שנתנה הלואה מדעתי' להמלוה [אף שחידוש זה, ש"התורה לא מחלה ואסרה מחילה זו", הוא לכאורה רק בנדון מחילת הלואה והסכמתו לתת את הריבית, אבל לאחר נתינת הריבית, לא מצינו שהתורה אסרה המחילה] מבאר הריטב"א (ב"מ שם) וז"ל: "תביעת ריבית לא היא כשאר תביעות בגזל ואונאה וכיוצא בהן דאית לי' על חברי' שעבוד ממון, אלא חיוב הוא שחייב הכתוב להחזיר איסור שבלע . . . דחיובא דרמא עלי' רחמנא הוא, וכענין חוב למ"ד פריעת בע"ח מצוה ושעבודא לאו דאורייתא, אלא דהתם איכא דין ממון לחבירו ומהניא מחילה, אבל הכא לשמים הוא חייב, וכיון שכן, לא תועיל לו מחילת חבירו".

והיינו, שכוונת הגאונים בהוכחה ש"כל ריבית שבעולם מחילה וכו'", היא: מכיון ש"כל ריבית שבעולם מחילה היא" אלא ש"התורה לא מחלה ואסרה", הרי מזה מוכח שהאיסור דלקיחת ריבית וחייב החזרתה אינו בגדר דין ממון שהוא חייב לחבירו (מאחר שהלה מחל

את הריבית), אלא שהוא ענין ואיסור שהתורה הטילה על המלוה בגדר מצוה וחיוב לשמים (ובחיוב החזרתו ללוה הוא משועבד לגבוה) - ולכן "אין המחילה מועלת בריבית" גם לאחר שקבלה המלוה, כי אינו יוצא ידי חובתו לשמים עד שיחזיר את ה"איסור שבלע".

והנה עפ"י צ"ל דסברתו של הרא"ש (והטור והשו"ע) דמהני מחילה בריבית (לאחרי שבא לידי המלוה):

ע"ה שחיוב החזרת הריבית הוא חיובא דרמא רחמנא עלי', ואינו מטעם שעבוד ממון (כמו שהוכיח הריטב"א שם), בכ"ז, חיוב זה שחייבתו התורה אין זה ד"לשמים הוא חייב", אלא "דרמא רחמנא חיובא עלי'" להחזיר את הממון שחיסר את חבירו שלא כדין, והיינו שנתחייב (מצד מצוה זו) בחיוב לחבירו, וע"ז מהני מחילה.

וכמבואר בדברי הריטב"א הנ"ל (לשיטת הגאונים), שענין החזרת הריבית מפאת "חיובא דרמא רחמנא עלי'" (ולא מטעם שעבוד ממון) ה"ה "כענין פריעת בע"ח מצוה", אלא שהריטב"א חילק (לדעת הגאונים) בין פריעת בע"ח להחזרת ריבית, דבפריעת בע"ח "איכא דין ממון לחבירו ומהניא מחילה אבל הכא לשמים הוא חייב", ושיטת הרא"ש היא שגם ענינה של מצות החזרת ריבית הוא שחייבתו התורה להחזיר את ממון שחיסר את חבירו, ואינו בגדר "חיוב לשמים". עכ"ל בלקו"ש, ועיי"ש גם בהערות.

והנה מכ"ז נמצא, שישנה מציאות של חיוב ממון ש"לשמים הוא חייב", ואעפ"כ "נתחייב (מצד מצוה זו) בחיוב לחבירו". היינו שגדר החיוב לשמים הוא התשלומין לחבירו, ובנוגע לריבית נחלקו הגאונים והרא"ש, האם זהו גדר ריבית.

[ויש להביא עוד דוגמא לזה מענין שונה לגמרי - מלקו"ש חיי"ט (פ') עקב (ה)), שמבאר שבמצות מזוזה, אם מקיימה בשביל השמירה שבזה, אי"ז קיום מצוה שלא לשמה כ"א לשמה. כי זהו תוכן המצוה "לשימור עבד" (לשון התורה "טלית מנחות מד, א), היינו שגדר מצות מזוזה הוא לקבוע על הפתח דבר המשמר.

משל למה"ד, באם הי' מצוה לקבוע בהדלת מנעול חזק למנוע כניסת גנבים, פשוט שאם יקבע המנעול בכוונה לשמור הבית מגנבים, ה"ז קיום המצוה לשמה, כי זהו גדר המצוה.

הרי גם בזה רואים שאף שזהו מצוה לה', מ"מ גדר המצוה הוא דבר שבגשמיות.]

והנה ע"פ המהלך הזה בלקו"ש יש לבאר סוגיית הגמ' בב"ק (מ, א), דז"ל הגמ': "דתניא ונתן פדיון נפשו דמי ניזק. ר' ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר דמי מזיק. מאי לאו בהא קמיפלגי, דרבנן סברי כופרא ממונא הוא, ור' ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה סבר כופרא כפרה. א"ר פפא לא, דכ"ע כופרא כפרה הוא, והכא בהא קמיפלגי, רבנן סברי בדניזק שיימינן, ורבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה סבר בדמזיק שיימינן. מ"ט דרבנן, נאמרה שיתה למטה ונאמרה שיתה למעלה, מה להלן בדניזק אף כאן בדניזק. ור' ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה סבר, ונתן פדיון נפשו כתיב. ורבנן, אין פדיון נפשו כתיב, מיהו כי שיימינן בדניזק שיימינן". עכ"ל הגמ'.

ולכאור' אי"מ כ"כ סברת רבנן, שאף שזה כפרה, וכמ"ש "ונתן פדיון נפשו", אעפ"כ כי שיימינן בדניזק שיימינן, והרי אין זה "ממונא" להשלים החסרון של הנזק, ולמה ליתן דמי הניזק?

אמנם ע"פ הנ"ל בלקו"ש י"ל שנקודת המחלוקת בין ר"י בנו של ר"י בן ברוקה ורבנן הוא ע"ד המחלוקת בין הגאונים והרא"ש, כי גם בנוגע כופר אפ"ל ב' האופנים: א. כל ענינו - כפרה, חיוב לשמים, ואין בזה גדר תשלומין על הנזק שנעשה. ב. אף שזה חיוב לשמים - כפרה, מ"מ גדר ותוכן הכפרה הוא מה שמשלם לחבירו על הנזק (כמו בריבית לדעת הרא"ש), כי סו"ס נהרג אדם, ויש בזה נזק, ואמרה תורה שמתכפר ע"י תשלום להניזק (ליורשו).

ובזה הוא דנחלקו: "דכו"ע כופרא כפרה", אלא נחלקו מהו גדר כפרה זו - לר"י בנו של ר"י בן ברוקה הוא כפרה גרידא, וענינו רק חיוב לשמים ותו לא, ולכן אין שום סיבה לשלם דמי ניזק, משא"כ החכמים ס"ל שהחיוב לשמים (הכפרה) הוא להשלים חסרון הנזק, ולכן סכום הכסף הוא דמי ניזק.

והנה עפ"ז יש לבאר גם המשך הגמ' שם, וז"ל:

"בעא מיניה שור של שני שותפין כיצד משלמין כופר. משלם האי כופר והאי כופר, כופר אחד אמר רחמנא ולא שני כופרין. האי חצי כופר והאי חצי כופר, כופר שלם אמר רחמנא ולא חצי כופר. אדיתיב וקא מעיין בה א"ל תנן חייבי ערכין ממשכנין אותן, חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן, חייבי כופרין מאי כיון דכפרה הוא כחטאת ואשם דמי, מחמר חמיר עילויה ולא בעי משכוניה, או דלמא כיון דלחבריה הוא דבעי מיתבא ליה, ממונא הוא ולא לגבוה הוא, ולא חמיר עליה, ובעי משכוניה. אי נמי כיון דהוא לא חטא וממוניה הוא

דאזיק, לא חמיר מילתא עילויה ובעי משכוניה. א"ל שבקו אסתגר בקמייתא". עכ"ל הגמ'.

וי"ל שב' הצדדים תלויים בהנ"ל: היות וקיי"ל כרבנן שחייב דמי נזיק, הרי שיש בכופר ב' הענינים, מצד א' ה"ז כפרה, ואינו גדר ממון שנתייב לחבירו, ומצד הב' תוכן המצוה לשמים הוא שישלים חסרון הנזק לחבירו, לכן יש להסתפק איך מביט ע"ז בן אדם, מצד א' "כיון דכפרה הוא כחטאת ואשם דמי", מחמר חמיר עילוי", שהרי כל כולו הו"ע של חיוב לשמים בשביל כפרה, אמנם לאידך "כיון דלחברי" הוא דבעי מיתבא לי' ממונא הוא ולא לגבוה הוא, ולא חמיר עלי", שהרי תוכנו הוא להשלים חסרון חברו, וה"ז בגדר "ממון" בעיני בנ"א.

וזהו גם תוכן דברי התוס' שם. דהנה כ' התוס' (ד"ה כופר) וז"ל: "כופר אחד אמר רחמנא ולא ב' - ואע"ג דלגבי חטאת אמר בפ' המצניע (שבת צב, ב) גבי המוציא ככר לרה"ר והוציאו שנים חייבין, ומסתמא כל חד וחד חייב חטאת, התם כיון דכל חד מיחייב אודונו כרת, מיחייב נמי אשגגתו חטאת. ועוד חטאת דלגבוה אין להקפיד אי מביאין שתי חטאות, אבל כופר דלחבירו, למה ירויח זה במה שהשור לשנים". עכ"ל התוס'.

ולכאור' איך כ' התוס' "כופר דלחבירו למה ירויח זה במה שהשור לשנים", והרי לכו"ע כופר כפרה ולא ממונא, א"כ מה נוגע האם ירויח חבירו או לא, הרי העיקר הוא שכל אחד צריך כפרה על חטאו, והו"ע בינו לבין קונו, ולמה שלא ישלמו שניהם כופר שלם?

אמנם עפ"הנ"ל ה"ז מובן - כי אף שהו"ע של כפרה לגמרי, ולא ממונא, מ"מ היות ותוכנה של הכפרה היא להשלים חסרון חברו, לכן מתאים לומר ע"ז "כופר דלחבירו, למה ירויח זה במה שהשור לשנים", כי זהו היפך אופן הכפרה, שהוא ע"י שישלים חסרון חברו.

והנה יש להוסיף, שאף שלא כתבו התוס' כאן מיהו בעל התוס' הזה, מ"מ בפ' המצניע (שם) ייחסו התוס' (ד"ה זה) ענין זה להריב"א, כי ז"ל התוס' שם: "מה שהקשה ריב"א אמאי לא אמרינן חטאת א' אמר רחמנא ולא שנים ושלשה, כדאמר גבי כופר, מפורש בפרק ד' וה"ל". עכ"ל.

ולפי"ז י"ל דהריב"א אזיל בזה לשיטתו' במקום אחר, דהנה בבב"ק (ד, א) אי' שיש חומרא בשור שהרג את האדם על אדם שהרג את האדם, בזה שאם שור הרג אדם חייב בעל השור לשלם כופר, משא"כ

אם אדם הרג אדם פטור מן הכופר. וכתבו התוס' (ד"ה כראי) וז"ל: "הקשה ריב"א מאי חומרא היא זו, האי דאין משלם את הכופר משום דקים לי' בדרכה מיני'. ותיריך דשוגג נמי פטור מדתנא דבי' חזקי'. ואור"י דלאו פירכא היא כלל, דלא מיפטר משום קלבדר"מ, וכאן נמי אין שייך להזכיר תנא דבי' חזקי', דלקמן בפ"ב (כו, א) משמע דאי לאו קרא דעליו ולא על האדם הוה ילפינן אדם משור שיתחייב מזיד מיתה וכופר, ומעליו פטרי' לי' וכו'". עכ"ל.

הרי שנחלקו הריב"א והר"י, דלהריב"א הא דאדם שהרג את הנפש פטור מכופר ה"ז מטעם קלבדר"מ, ולהר"י אי"ש לומר בזה קלבדר"מ, ופטור מצד הילפותא דעליו ולא על האדם. אבל הר"י לא ביאר בהדיא למה באמת אי"ש לומר בזה קלבדר"מ, ובמילא לא ברור במה נחלקו הר"י והריב"א.

וכמה אחרונים (מהרש"א, מהר"ם וכו') כתבו, שהר"י ס"ל שקלבדר"מ שייך רק כשחייב המיתה וחייב הממון הם ב' חייבים נפרדים, על ב' דברים, ובד"כ נעשה כל א' בנפרד, הנה באם יש נידון שבאו ב' החייבים (הנפרדים) בב"א, אז אמרי' קלבדר"מ. אבל אם מתחלה אמרה תורה שעל מיתת נפש חייבים בב' חייבים, מיתה וממון, אי"ש לומר שיפטור מן הממון מטעם קלבדר"מ. וכמ"ש הר"י עצמו בתוס' כאן שזה שייך בנוגע "ממון שהזיק בשעת חיוב מיתה", היינו, שעשה ב' ענינים נפרדים, אלא שבמקרה זה הם נעשו בב"א, אבל באם מעיקרא יש חיוב מיתה וממון על פעולה אחת שעושה, פשוט שאי"ש לומר בזה קלבדר"מ.

ובזה נחלקו הריב"א והר"י: הר"י ס"ל כנ"ל, אבל הריב"א ס"ל שבאם היתה התורה אומרת בפירוש שעל רציחת נפש חייבים ממון (נוסף על המיתה), פשוט שאין לומר קלבדר"מ. אבל בנדו"ד בפועל אין כתוב כן בתורה, אלא שלמדים משום שהמית, בזה אפ"ל שסברת קלבדר"מ מספיקה להודיענו שאין ללמוד דין זה משור, וחייב רק מיתה, ופטור מן הממון.

ובאופן אחר כתבו המפרשים שנחלקו בהיסוד שכתבו התוס' (פסחים כט, א ד"ה מאן; כתובות ל, ב ד"ה זר) שבחייב תשלומי כפרה לא אמרי' קלבדר"מ. ובזה הוא שנחלקו: הר"י מסכים עם כלל זה, ולכן בנוגע לכופר שהוא כפרה אי"ש לומר קלבדר"מ, משא"כ הריב"א חולק על כלל זה, ולכן מתאים לומר בנדו"ד קלבדר"מ.

אמנם עפהנ"ל י"ל שבאמת גם הריב"א מודה לכלל זה, מ"מ מחלק הוא בין הכפרה שבכופר לגבי שאר כפרות, דבשאר כפרות, ה"ז חיוב לשמים גרידא, ואי"ז שייך לגדר תשלומין כלל, משא"כ כופר, אף שהיה ג"כ כפרה, מ"מ יש בזה תוכן של תשלומין, להשלים חסרון הניזק.

ובזה הוא נדחלקו הריב"א והר"י: כו"ע ס"ל כשיטת התוס' הנ"ל שבכפרה לא אומרים קלבדר"מ, אלא שהריב"א ס"ל שבנדו"ד אי"ז כפרה רגילה, כ"א כפרה כזו שתוכנה וגדרה הוא תשלומין להניזק, ולכן מתאים לומר בזה קלבדר"מ. והר"י ס"ל שכופר הו"ע כפרה גרידא, ככל כפרות, ולכן אין מתאים לומר בזה קלבדר"מ.

וע"פ כ"ז נמצא שהריב"א אזיל בזה לשיטתו - דהרי גם בהתוס' אודות "כופר אחד אמר רחמנא ולא ב" ס"ל להריב"א שהכפרה דכופר מוגדר להשלים לחבירו על הנזק, וכמבואר לעיל, וגם בהתוס' אודות אי אמרינן קלבדר"מ בכופר, ס"ל להריב"א כן, כנ"ל בארוכה.

[אלא שע"פ ביאור זה מוכרח לומר שהר"י, שסב"ל שכופר הוא כשאר כפרות שכל כולו הוא רק חיוב לשמים, יפרש דברי חכמים שבכופר משלמים דמי ניזק באופן אחר מהנת"ל, כי לפי הנת"ל ס"ל לרבנן (שקיי"ל כוותיהו) שגדר הכופר הוא תשלום חסרון הניזק, ואיך חולק הר"י בזה. ואולי יבאר דברי חכמים כהביאור שביארנו בקובץ שערי ישיבה גדולה חלק י"ב עמ' 115. עיי"ש.]



בפלוגתת התנאים דסיום מס' מכות – ראיות לב' השיטות

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בהדרן עמ"ס מכות (לקו"ש חי"ט ואתחנן - נדפס גם בס' הדרנים על הש"ס כרך ב עמ' שלח ואילך) בביאור הפלוגתא דר"ע משחק וחכמים בוכין שבסיומה הודו חכמים לר"ע ואמרו לו "עקיבא ניהמתנו עקיבא ניהמתנו" מבאר כ"ק אדמו"ר (שם עמ' שמב) :

ההסברה במחלוקת ר"ע והתנאים בנוגע לחילול ש"ש ושם ישראל בהווה, שמזה יצא לאחר זמן עילוי גדול לישראל וקידוש ש"ש גדול ביותר :

התנאים (ר"ג וראב"ע ור"י) סברו דמאחר שבהווה זהו חילול השם גדול, הרי מה שיצא מזה לאחר זמן אינו מכריע, אלא מתחשבים עם המצב שבהווה, ומאחר שבהווה זהו היפך קידוש ש"ש וקידוש שם ישראל הרי זה רע עד כדי כך שזה מביא לידי בכי'.

ור"ע ס"ל שגם בהווה מכריעה התוצאה שבעתיד, ולכן ס"ל לר"ע בעניינו - שמהחילול השם וחילול שם ישראל שבהווה יהיה מזה אח"כ עילוי ויתרון בקידוש השם וקידוש שם ישראל בהגאולה העתידה, הרי זה הכריע אצלו במצבו בהווה, עד כדי כך שהי' משחק, עכת"ד הק'.

ולכאור' אפשר להביא ראיות לשתי השיטות:

א. להתנאים: מהמבואר בכ"מ שיש מקום לחיוב מיוחד של ברכת שהחיינו בפני עצמה על ימים טובים האחרונים של פסח, מצד החידוש שבגאולה העתידה שהינה נעלית מציאת מצרים (ואינה נכללת - ממילא - בברכה שבירכו בתחילת החג) - כמבואר כ"ז בלקו"ש חל"ז עמ' 19 - אלא שא"א לברך שהחיינו על הגאולה העתידה, כי ברכת שהחיינו היא רק שמחת לבב מדבר שישנו בפועל ובמזומן, ועדיין אנו לפני גאולה העתידה. ואדרבה - ממשיך שם בהשיתה - הזכרת הגאולה העתידה גורמת גם צער גדול, שכבר כלו כל הקיצין ועדיין לא בא, וא"כ - מסקנת כ"ק אדמו"ר שם - ודאי שא"א לברך ע"ז ברכת שהחיינו. והיינו כדעת חכמים.

ב. לר"ע: מספר החינוך מצוה תכו בענין שלא לחון ולרחם על עובדי ע"ז, וז"ל: "ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ונקבות. והעובר על זה ושבח עובדי ע"ז ומעשיהם - זולתי בענין שימצא שבח יתר מאד לאומתנו מתוך שבחם - עבר על לאו זה". עכ"ל. כלומר, בעצם קיים איסור [ראה ע"ז כ, א] לשבח גוי מצד לא תחנם, אולם אם ע"י שבח הגוי יתעלה (אח"כ) שבחו של עם ישראל מותר.

והיינו - וע"פ הידוע ש"מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל" (שמו"ר ל, ט ועוד) שגם אם עתה יש יתרון לגוי, הרי מכיון שאח"כ יהי' מצד עצמו עילוי בגאולה וקידוש ש"ש ושם ישראל הרי נכון הדבר, וה"ז כשיטת ר"ע.

ועדיין יל"ע בכל זה.



התנאים בטומאת אוכלין בעבודת האדם

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בלקו"ש חכ"ז שיחה ג' לפרשת שמיני מבואר בארוכה איך שג' התנאים הנזכרים ברמב"ם בריש טומאת אוכלין - א. האוכל צ"ל מיוחד למאכל אדם, ב. אינו מקבל טומאה אם לא הוכשר תחילה, ג. כל זמן שהוא מחובר אינו מקבל טומאה - אפשר לפרשם בעבודת האדם לקונו, ונקודת הביאור היא, דהתנאי הא' שדוקא מאכל אדם מקבל טומאה, מורה שהענינים שמיוחדים לנשמה שהיא "אדמה לעליון" ואח"כ נעשים כביכול צרכי ופרנסתו של "האדם העליון שעל הכסא" וכידוע בענין ישראל מפרנסין לאביהן שבשמים וכו', הרי שמצד גודל מעלתם רוצים כחות הטומאה לקבל יניקה מזה, ולכן הם משתדלים להכשיל את האדם שלמטה שיתערב בזה ענין של טומאה ר"ל, וזהו התוכן הפנימי בהתנאי הראשון בטומאת אוכלין שדוקא "מאכל אדם" מקבל טומאה, משא"כ כל שאינו מיוחד למאכל אדם ה"ז טהור ואינו מקבל טומאה, היות שזה לא קשור עם קדושה, עם אדם העליון שעל הכסא, הרי אין שם השתדלות של הלעו"ז, אזי אין שם טומאה. וע"ד לשון אדה"ז בשו"ע (או"ח מהד"ת ס"ד ס"ב) בנוגע לנגיעה בלי נט"י בבוקר ש"לנגיעת הנכרים אין לחוש כי רוח טומאה זו אינה מתאוה לשרות אלא בכלי של קודש במקום קדושה שנסתלקה".

ואח"כ מבאר שם את התנאי השני שגם "מאכל אדם" אינו מקבל טומאה "עד שיבלל תחילה באחד משבעה משקין" שבפנימיות הענינים זה מורה שעבודת האדם צריכה להיות עם "לחלוחית" שזה פועל כתכונת המים שענינם לירד מלמעלה למטה ענין של השפעה והמשכה וכן טבע המים לדבק וכו', ואז יש ריבוי חיות בקדושה, ואז דוקא יש את השתדלות הקליפה הנ"ל לקבל חיות מזה, ולכן מקבל טומאה. משא"כ "מאכל אדם" שלא הוכשר במים אין בו כ"כ ריבוי חיות דקדושה ולכן אינו מקבל טומאה (ע"ש בפרטיות).

ואז ממשיך שם בשיחה שלפי הנ"ל תתעורר שאלה וטענה שאיך זה שדוקא כאשר האדם משתדל בעבודתו להשפיע וכו', צריך הוא לחשוש מפני הטומאה, ואילו זה שאינו משתדל בעבודתו להשפיע אין לו סיבה לחששות? ומהי העצה לזה? וע"ז בא התנאי השלישי ש"כל האוכלין הגדילין מן הקרקע . . כל זמן שהן מחוברין אפילו בשורש קטן שיכולין לחיות ממנו אינן מקבלין טומאה (אפילו אם הוכשרו במים)",

(רמב"ם שם פ"ב ה"א), שבעבודת האדם זה מורה שאם ה"מאכל אדם" הוא באופן שהוא בחיבור עם מקום גידולו, שזהו נקודת היהדות שבפנימיות נפשו, אזי אינו מקבל טומאה, וכמאמר רבותינו נשיאנו שכל הטומאות שבעולם אינן מטמאות את ה"מורה אני" של יהודי, דהיינו שכל האפשרויות לטומאה היא דוקא בתלוש כשאינו מחובר לשרשו אבל אם הן מחוברים אפי' בשורש קטן שיכולין לחיות ממנו אזי אין הטומאה יכולה ליגע בו, ולכן מחובר אינו מקבל טומאה. עכת"ד השיחה.

ולכאור' אינו מוכן דהרי בב' התנאים הראשונים נתבאר דכשאוברים על דבר שהוא מקבל טומאה זה מורה על מעלתו, וכשאינו מקבל טומאה זה מורה על חסרונו שאין ענין לטומאה להשתדל לטמאו, ולכן אינו מקבל טומאה, וא"כ מה הפשט שבתנאי דמחובר נתהפכו הדברים וכאן אנו מבארים שזה שאינו מקבל טומאה פירושו שהטומאה אינה יכולה לו, שזה מורה על מעלתו שאינו מקבל טומאה, משא"כ תלוש שכן מקבל טומאה זה מורה על חסרונו שאינו מחובר לנקודה הפנימית וכו' ולכן הוא מקבל טומאה !

[אמנם זה פשוט שיש אפשרות לבאר ענין קבלת טמאה והעדר קבלת טומאה לב' הצדדים, דמצד א' יש לומר דזה שדבר מקבל טומאה מורה על מעלתו שהטומאה רוצה לידבק בו, וכשאינו מקבל טומאה זה מורה על חסרונו, ולאידך יש לבאר גם להיפך שהעדר קבלת טומאה פירושו שהוא למע' מכל ענין של שייכות לטומאה, ודבר שכן מקבל טומאה מורה על חסרונו, אבל זה שני ביאורים נפרדים והפכיים לגמרי, וכל א' מהם יכול להאמר בפ"ע בהתאם לענין הנידון, אבל כשמדברים על אותם הלכות ואומרים שיש ג' תנאים כשביל שדבר מאכל יקבל טומאה, הרי לכאור' תמוה מאד לומר שבנוגע לב' התנאים הראשונים יש לבאר כך, ובהתנאי הג' יש לבאר באופן הפכי לגמרי? ! ושאלתי זאת לפני כו"כ חכמי לב והסכימו שהדברים תמוהים לכאור', ודורשים ביאור.]

ואוי"ל הביאור בזה דהחילוק נובע ביסודם ושרשם של הג' תנאים כמו שהם ע"פ נגלה, דחלוקים הם בטעמם, דזה שדבר שאינו מיוחד למאכל אדם או שלא הוכשר תחלה אינו מקבל טומאה הוא מצד העדר חשיבותו, ואילו זה שמחובר אינו מקבל טומאה הוא לא מצד העדר חשיבותו, דתלוש אינו יותר חשוב ממחובר, אלא זהו גזה"כ מיוחדת שמחובר אינו מקבל טומאה וכפי שית' לקמן בע"ה.

ואשר לכן בב' התנאים הראשונים צריכים כוונה ואינם נעשים מאליהם כיון שתנאים אלו הם בכדי להחשיב את הדבר שיהי' ראוי לקבל טומאה, ולכן "כל שאינו מיוחד למאכל אדם הרי זה טהור ואינו מקבל טומאה אלא אם כן חשב עליו ויחדו למאכל אדם" (רמב"ם שם פ"א ה"א), ועד"ז בנוגע להכשר: "אינן מכשירין עד שיפלו על האוכלין ברצון הבעלים" (שם ה"ב), משא"כ בדבר שהוא מחובר שאינו מקבל טומאה ונתלש מאליו בלי שום כוונה הרי פשוט שמיד נעשה ראוי לקבל טומאה כיון שזה שתלוש מקבל טמאה אינו מורה על שום חשיבות ביחס למחובר, אלא אדרבה שדבר שהוא מחובר יש לו חשיבות ולכן אינו מקבל טומאה ולכשנתלש אבד את החשיבות הזאת, ומיד הוא עלול להתטמאות.

ועד"ז נראה לפרש גם טעם החילוק בנוגע לקדשים דמבואר בכ"מ בש"ס (פסחים לה, א; ושם כ, א; וכן בזבחים וחולין), דחיבת הקודש מכשיר, וזה נוגע לב' התנאים הנ"ל דגם דבר שאינו מיוחד למאכל אדם, שבחולין אינו מקבל טומאה, אבל בקדשים חיבת הקודש מכשרתו שמ"מ מקבל טומאה, ועד"ז בנוגע להכשר שבקדשים גם דבר שלא הוכשר במים מקבל טומאה, דחיבת הקודש מכשרתו כאילו באו עליו מים, אבל בנוגע לתנאי השלישי דמחובר אינו מקבל טומאה, בזה לא אמרו שבקדשים גם דבר שהוא מחובר יקבל טומאה, גם לא מדרבנן.

והטעם לזה בפשטות משום דחיבת הקודש גורמת שגם דברים שבד"כ אין להם חשיבות, הנה מצד חיבת הקודש כיון שיש בו קדושה אע"פ שמצ"ע אין בו חשיבות של מאכל, אבל חיבת הקודש נותנת לו חשיבות ולכן מקבל טומאה, ועד"ז בנוגע להכשר שכפי שית' הרי זה בד"כ תנאי לחשיבות המאכלים כאשר בא עליהם מים, ובקודש עצם חיבת הקודש כבר גורמת שיהי' להם חשיבות ולכן מקבלים טומאה כאלו באו עליהם מים. אבל בתלוש ומחובר אין כל טעם לומר שבקודש גם מחובר יקבל טומאה, כיון שזה שמחובר אינו מקבל טומאה הוא לא מצד חסרון בחשיבות שחיבת הקודש תוכל להשלים את החסרון אלא להיפך - זהו חשיבותו שאינו יכול לקבל טומאה, ולכן גם בקודש מחובר אינו מקבל טומאה.

והנה בנוגע לתנאי הא' "מיוחד למאכל אדם" אין כל צורך להוכיח שזהו ענין של חשיבות, וזה שדבר שאינו מיוחד למאכל אדם אינו מק"ט, זהו ענין של גרעון וחסרון, אבל בנוגע להתנאי דהכשר מים, וכן

בנוגע למחובר אין זה פשוט כ"כ, דבנוגע להכשר כתב המנחת חינוך (במצוה קמה) בדעת הרמב"ם, דמדאורייתא חיבת הקודש באה לרבות שגם דברים שאינם בגדר אוכל כמו עצים ולבונה, יקבלו טומאה אבל דבר שלא הוכשר במים אז מדאורייתא אינו טמא ורק מדרבנן מועיל חיבת הקודש גם לענין הכשר מים וביאר שם המנ"ח "דחיבת הקודש שייך בדבר שאינו אוכל ומשקה ובכל מקום אינו מקבל טומאה מפני הגריעות דאינו אוכל ומשקה. . מחמת חיבת הקודש הוי ליה כאילו הוא אוכל ודבר חשוב אבל אוכלים בלא הכשר דהם אוכלים אך דאין דקבלין טומאה בגזירת הכתוב שצריכין הכשר משקים, בזה איני יודע כלל מה חשיבות הוא לקודש דיקבל טומאה, אף שלא בא מים עליו, מה חשיבות מה שיהי' קרוב לטומאה. . דגזה"כ הוא דצריך הכשר מים אבל אינו גריעות כלל" ע"ש וזה להדיא דלא כפי שנת' לעיל.

אבל באמת החינוך עצמו (במצוה קס) כתב להדיא "וכן אין כל אוכל שבעולם נקרא אוכל לקבל טומאה עד שיבוא עליו מים וכו' לפי שהתורה לא תחשוב שום דבר להיות ראוי לדינו שבו עד שעת גמר מלאכתו. . על כן גם בענין הטומאה נאמר שאין דיני טומאת הפירות וטהרתן עם גמר מלאכתן, ולפי שדרך בני אדם בקצת פירות וירקות להדיחן מעפרן טרם שיאכלו אותן הי' הענין לאמר על כולם דרך כלל שלא יהיו נקראין אוכל עד שיוכשרו במים", הרי שביאר שיסוד דין הכשר מים הוא מתורת גמר מלאכה בהאוכל כשם שמצינו גמר מלאכה בכלים לענין קבלת טומאה.

וכן נראה מרש"י בפירושו עה"ת (שמיני יא, לז) "לימדך הכתוב שלא הוכשר ונתקן לקרות אוכל לקבל טומאה עד שיבואו עליו מים" וכן העירו (בשוה"ג דהוצ' מכון ירושלים) מדברי הרשב"ם עה"ת (שם לד) "ונתנית מים היא תחילת תיקונם ועיקר חשיבותם לצורך אכילה" ובפשטות זהו גם משמעות הגמ' בחולין (קיא, א) "אמר רב הונא ברי' דבר יהושע פירות שלא הוכשרו, כתנור שלא נגמרה מלאכתו דמי" דהיינו שההכשר נחשב כגמר שם אוכל לענין קבלת טומאה. ומכל הנ"ל לכאן נראה דלא כהמנ"ח ויש להאריך בזה עוד, אבל לע"ע כמדומני שדי בזה להראות דיש מקום בריוח לומר את הביאור הנ"ל בהשיחה.

וכמו"כ בנוגע למחובר הי' נראה לי פשוט כפי שנת' לעיל דמחובר הוא ענין של חשיבות לגבי תלוש וכמו שמצינו ד"מחובר לא בטל" (ראה בשיחת י"ב תמוז תשי"ד תו"מ י"ב עמ' 88 ובהנסמך שם) שזה ודאי ענין של חשיבות אבל ראיתי בצפע"נ (הל' ערכין פ"ו ה"ל) שלא

למד כן "דגבי טומאה מחובר דלא מטמא הוא משום חסרון בהדבר לא בהטומאה וכע' הא דחולין קיח, א גבי הכשר דהוי כמו חסרון בכלי ובההכשר נגמר" וכוונתו לגמ' בחולין שהבאנו לעיל.

אך בהמשך הדברים שם מבאר דבזה נחלקו ב"ש וב"ה ויש מקום גם לסברא דאין זה חסרון בהדבר ובשביל הביאור בפנימיות הענינים שבשיחה, ודאי שאין צורך שזה יהי' מוסכם בנגלה אליבא דכו"ע.

שוב ראיתי שבחידושי הגר"ח על הש"ס בעינין "קבוע ולבסוף חקקו" כתב בענין מחובר בטומאת כלים דיש בזה שני דינים. א. שמחובר מבטל תורת כלי, שכמו בכל התורה אם הכלי מחובר לקרקע אינו כלי. ב. "דיש בו דין מסוים בטומאה דמחובר אינו מקבל טומאה, והיינו כיון דמחובר לקרקע הוא והוי קרקע אינו מקבל טומאה. והיינו כיון דמחובר לקרקע הוא והוי קרקע, דין הוא שקרקע אינה מקבלת טומאה והראי' דטומאה יש דין מסויים דמחובר אינו מקבל טומאה. . דהרי דגם באוכלין יש דין זה שנטע אוכלין בקרקע אין מקבל טומאה והתם אין שייך דין זה דמחובר לא הוי כלי (ע"ש ראיתו) עכ"ז אמרינן דאינו מקבל טומאה, מוכרח בזה דבטומאה הוא דין מסוים דמחובר אינו מקבל טומאה" וזה מתאים עם ביאורנו שהרי בקרקע פשוט שזה שאינו מקבל טומאה אינו מצד החסרון אלא שהטומאה אינה נתפסת בקרקע ועד"ז גם במחובר לקרקע.

ועכ"פ מבואר מכהנ"ל איך שהחילוק שנת' בשיחה בעבודת האדם בין ג' התנאים דטומאת אוכלין יש לו יסוד חזק בחלק הנגלה של אותם הלכות וכנ"ל בארוכה.



בענין תורה לא בשמים היא

- סוגיית 'תנורו של עכנאי' לאור תורת כ"ק אדמו"ר -

הרב חיים אליעזר הלוי הבר

כפר חב"ד, אה"ק

לקראת 'זמן מתן תורתנו' למטה בארץ דוקא, עד ש"לא בשמים היא", נחקור ונעיין ביסודות כלל זה - מהו מקורו, האם הוא מוסכם על כל הדיעות, מהם ההשלכות ההלכתיות הנובעות ממנו, וכן ביאור טעמו הפנימי. בתוך כך יבוא ביאור מקיף ומעניין על שאירע במעשה הידוע ד'תנורו של עכנאי', לאורו הבהיר של 'הדרן' מכ"ק אדמו"ר.

הלכה פסוקה ש"תורה לא בשמים היא"

א. "יסוד ושורש כל התורה כולה"¹ אשר תורה - "לא בשמים היא", אלא ניתנה לבעלותם של ישראל שפוסקים דיני התורה ע"פ הכרעת שכלם כדעת הרוב (לפי כללי התורה). ולכן "אין משגיחין בבת קול", ואין פוסקים הלכה לפי אורים ותומים² או נביא³.

כך נפסק להלכה - דכתב הרמב"ם (הל' יסוה"ת ה"א): "ונאמר לא בשמים היא, הא למדת שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה". ובה"ה: "אמר . . . הלכה כדברי פלוני, הרי זה נביא שקר ויחנק . . . שהרי בא להכחיש התורה שאמרה לא בשמים היא". והיינו, שלדעתו אין הלכה כבת קול בשום מקום (כביאור הכס"מ). וכך מובא בפשיטות בראשונים ובאחרונים.

והמקור הוא מהסוגיא המפורסמת (ב"מ נט, ב) אודות מחלוקת ר"א וחכמים בדין 'תנורו של עכנאי', דיצאה בת-קול שהלכה כר"א, ואז "עמד ר' יהושע על רגליו ואמר: לא בשמים היא . . . אין אנו משגיחין בבת קול" (כדלקמן באריכות).

להלן נחקור במהות ועומק הכלל ד"לא בשמים היא" ו"אין משגיחין בבת קול" - דלכאורה מהו ההיגיון בדבר, והרי התורה הינה תורת ה', והכיצד יתכן שאין נשמעים להוראות שבאות ממנו?

ואחר העיון נגלה, שבאמת היתה בזה מחלוקת תנאים חריפה, הנוגעת לכללות התורה.

מחלוקת ר"א וחכמים - האם הלכה כבת-קול

ב. ותחילה נביא את לשון הגמ' (השייך לעניננו):

"השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם . . . חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו, יצאה בת קול ואמרה מה לכם אצל

(1) לשון החת"ס (שו"ת או"ח סי' רח). מקורות נוספים בענין "לא בשמים היא" - ראה 'רשימות' חוברת קמו.

(2) "מידי דאיסור והיתר לא משייל באורים ותומים" (רש"י עירובין מה, א ד"ה 'הרי').

(3) וביורורי הספיקות בהלכה שע"י אליהו, נעשים בתורת חכם ולא בתור נביא, ד"היתר ואיסור אין תלוי בו, דלא בשמים היא" (רש"י שבת קח, א ד"ה 'מאי').

ר"א שהלכה כמותו בכל מקום. עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: לא בשמים היא. . . אין אנו משגיחין בבית קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה אחרי רבים להטות. אשכחיה רבי נתן לאליהו, א"ל: מאי עביד קוב"ה בההיא שעתא? א"ל: קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני בני. . . נמנו עליו וברכוהו (נידוי), ואמרו מי ילך וידיעו, אמר להם ר"ע: אני אלך. . . אמר לו: רבי, כמדומה לי שחבירים בדילים ממך. . . לקה העולם. . . אימא שלום דביתהו דר"א אחתיה דר"ג הואי. . . אמרה ליה: קום קטלית לאחי. אדהכי נפק שיפורא מבית רבן גמליאל דשכיב".

כלומר, שר"א וחכמים פליגי בנוגע לבית קול - ר"א סבר "מן השמים יוכיחו, יצאה בת קול"⁴, לעומת חכמים⁵ (ר"י) שסברו "לא בשמים היא. . . אין משגיחין בבית קול".

ובאמת מצינו בזה סוגיות סותרות⁶ - דביבמות (יד, א) משמע דהלכה כבית הלל משום שיצאה בת קול כמותם, בעוד שכאן קבע ר"י ש"לא בשמים היא" והיינו "דבשום מקום אין משגיחין" (גם בנוגע לבית הלל⁷).

וצריך להבין: א. במאי פליגי - מהם הצדדים והסברות לכאן ולכאן בנוגע לבית קול? ב. מנין ומדוע הוכרע להלכה (ברמב"ם ועוד) דוקא כשיטת ר"י ש"אין משגיחין בב"ק" (כקושיית הכס"מ)?

ונראה לומר, שפליגי אודות עצם הכלל ד"לא בשמים היא", והיינו שטמונה כאן מחלוקת יסודית במהות התורה - האם אכן "לא בשמים היא" אלא בארץ, או שתורה (גם) בשמים. וזהו השורש למחלוקת בענין ב"ק (כדלקמן באריכות).

(4) ומשמע שלא חזר בו אף אחר שנתגדה.

(5) דמפשטות וסתימת המשך לשון הגמ', משמע, שגם חכמים הסכימו עם דברי ר"י, ולכן פסקו שלא כר"א עד ש"בירכוהו".

(6) ראה תוס' (ד"ה 'לא בשמים') ושאר ראשונים. לתירוצים נוספים על סתירה זו - עיי' באנציקלופדיה תלמודית ערך בית קול.

(7) כמסקנת תוס' ד"מדקאמר לא בשמים היא כבר ניתנה לנו תורה מסיני, משמע, דבשום מקום אין משגיחין", "ואפשר דס"ל דהלכה כב"ה משום דהווי רובא" (ל' המהרש"א) ולא מצד הב"ק. וכ"ה דעת הרמב"ם (כדפי' הכס"מ הנ"ל).

תמיהות במהלך הסוגיא

ג. והנה, סוגיא זו תמוהה ורצופה ענינים הדורשים ביאור מראשיתה ועד סופה. ועל הסדר:

(א) "אמר להם מן השמים יוכיחו": אינו מובן - כיצד רצה ר"א להוכיח מהשמים נגד רוב החכמים, והרי לכאורה: א. "בא להכחיש התורה שאמרה לא בשמים היא" (כל' הרמב"ם הנ"ל)? ב. "כבר כתבת בהר סיני אחרי רבים להטות?"

(ב) "יצאה בת קול": בודאי גם למעלה יודעים ש"לא בשמים היא", ומדוע יצאה הבת קול?

(ג) "לא בשמים היא": זהו פסוק בדברים (ל, יב) המתפרש בב' אופנים: א. בדרך הפשט - ש"קרוב אליך הדבר מאד וגו' לעשותו". ב. בדרך ההלכה - ש"אין משגיחין בבת קול". ויש לעיין מהו הקשר בין ב' הפירושים (ד"אין מקרא יוצא מידי פשוטו).

(ד) "לא בשמים היא . . . אחרי רבים להטות": לכאורה אלו ב' כללים סותרים⁸ - "לא בשמים" משמעו שגם אם הב"ק היתה מסייעת לרבים, אין להתחשב בה; ואילו "אחרי רבים להטות" משמעו שאין להתחשב בב"ק רק כאשר היא מנוגדת לדעת הרוב. וגם את"ל שאין סתירה בין הכללים, עדיין צריך ביאור מהו הקשר ביניהם.

(ה) "קוב"ה קא חייך ואמר נצחוני בני": אינו מובן, ממה נפשך - אם הב"ק היתה אמת, מהו שה' חייך על שפסקו כנגד האמת; ואם האמת כדעת החכמים (דבודאי ההלכה נפסקה כפי האמת), שלכן חייך הקב"ה, א"כ מדוע אכן יצאה הב"ק ואמרה היפך האמת?

(ו) "ברכוהו . . . אמר להם ר"ע אני אלך . . . חבירים בדילים ממך": בענין הנידוי יש לעיין:

א. מהו שנידו את ר"א - 1. דבר נדיר וחמור ביותר שלא מצינו בשאר מחלוקות? 2. והרי לצידו עמדה הב"ק? 3. והרי "אלו ואלו

(8) שהרי כך משמע מהחילוק בין הרישא לסיפא בתוס' - שברישא ציטט את "אחרי רבים להטות" והסביר שכאשר אין הב"ק סותרת את הרוב, יש להשגיח בה. ואילו בסיפא אמר שמהלשון "לא בשמים היא" "משמע דבשום מקום אין משגיחין".

דא"ח" ? 4. והרי נקרא בסתם "רבי אליעזר הגדול", עד ש"מכריע את כולם" (אבות פ"ב, ט), וכן שבחים נוספים ?

ב. מהו דיוק הלשון "חבירים בדילים ממך" שמשמעו ד"לא שהם נידו והבדילו אותך, אלא כאילו הם מנודים ומובדלים ממך" (ל' חדא"ג מהרש"א) ?

ג. מדוע דוקא ר"ע הודיע לו, ולא שאר החכמים (ר"ג, ר"י ועוד) ?

ד. ועל שם ה'שמתא' נקרא "ר"א שמותי" (שבת קל, ב. וברש"י). אלא שיש ביאור נוסף על הכינוי "שמותי" - "מתלמידי שמאי היה" (רש"י ותוס' שם). ויש לעיין מהו הקשר בין ב' הפירושים⁹.

ז) "לקה העולם . . . רבן גמליאל שכיב": הרי חכמים צדקו בדבריהם ש"לא בשמים היא", ומהו הטעם שהעולם ניזוק ור"ג נסתלק¹⁰ ?

מחלוקת ב"ש וב"ה – האם התורה ב'בעלות' הנותן או המקבל

ד. ולהבין כ"ז יש להקדים את ההדרן דכ"ק אדמו"ר אודות שיטת בית שמאי ובית הלל (סה"ש תשמ"ח עמ' 645 ואילך):

מבואר שם שב"ש וב"ה פליגי בכו"כ מקומות אי אזלינן בתר בכח או בתר בפועל. ויסוד פלוגתתם זו נעוץ בפלוגתא נוספת ביניהם: "ב"ש אומרים שמים נבראו תחילה" - שהתכלית היא להעלות את ה"ארץ" לדרגת ה"שמים" (רוחניות); "וב"ה אומרים ארץ נבראת תחילה" - דלדעתם התכלית דוקא בארץ, שתשאר במציאותה ובגדריה הגשמיים, אלא שהם יהיו ע"פ תורה.

ובסעיף יט מוסיף, דמצד הנבראים הנה ה"בפועל" עדיף, ואילו מצד הבורא הרי שה"בכח" עדיף. ועפ"ז מבאר הפלוגתא בעומק יותר, וז"ל:

(9) דמסתבר לומר שאין מחלוקת במציאות מתי נוצר הכינוי "שמותי". וכיון שהפירוש "שמתא" משמע שרק מאז הנידוי כינוהו בכך, צ"ל שכ"ה גם להפירוש "מתלמידי שמאי", והיינו שיש קשר בין היותו מתלמידי שמאי לזה שהי' בשמתא.

(10) דקשה לומר שר"א אכן טעה, והעולם ניזוק רק משום כבודו. אלא יותר נראה לומר שכוחו של ר"א נבע משום שהי' אמת בדבריו.

"התורה ומצוותי" ניתנו מהקב"ה לישראל (בהיותם למטה בארץ) - "ונתן לנו את תורתו" . . ובנוגע להדינים שבהם לא פירשה התורה אם הם לפי גדרי הנותן או לפי גדרי המקבל . . תלוי הדבר בכוונת בריאת הארץ ונתינת התורה בארץ:

לדעת ב"ה, שנתינת התורה בארץ היא כדי לפעול שהארץ במציאותה ובגדריה תהי' כפי הרצון - מסתבר לומר, שרוב דיני התורה נקבעו לפי גדרי המקבל (בדוגמת "דברה תורה כלשון בני אדם"), ולכן ס"ל לב"ה דאזלינן בתר בפועל.

ולדעת ב"ש שנתינת התורה בארץ היא כדי להעלות את הארץ למעלה [עיי"ז שגם לאחר שניתנה תורה למטה נרגש שהיא "מן השמים", ויתירה מזה "תורתו", של הקב"ה] - מסתבר לומר, שרוב דיני התורה נקבעו לפי גדרי הנותן, ולכן ס"ל לב"ש דאזלינן בתר בכח, "עכלה"ק.

כלומר, שב"ש וב"ה אינם חלוקים רק אודות בכח ובפועל, אלא מחלוקתם כללית ומהותית, המקיפה (כמעט) את כל התורה כולה - לשיטת ב"ש רוב ועיקר דיני התורה הם לפי גדרי הנותן, ולשיטת ב"ה רוב ועיקר דיני התורה הינם לפי גדרי המקבל.

והיכן מצינו שהם חלוקים בשאלה זו ברוב דיני התורה? - בפשטות י"ל, שזה מתבטא בהא שבכל מקום ב"ה לקולא - דהיינו בהתאם לגדרי ויכולות המקבל; ואילו ב"ש לחומרא - דהיינו לפי גדרי הנותן ולא המקבל.

והנה, לביאור ענין "גדרי הנותן" ו"גדרי המקבל", מציין בהערה: "ראה בארוכה הדרן על מס' פסחים - מחלוקת ר"י ור"ע". ושם מסביר ומוסיף נופך במשמעות "גדרי המקבל" (והנותן) שבתורה, וז"ל:

"גדרי המקבל, ישראל הלומדים אותה - שלכן "רב שמחל על כבודו כבודו מחול", לפי ש"תורה דילי' היא" . . ויתירה מזו: תורה "לא בשמים היא" וקוב"ה "קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני" (ב"מ נט, ב), ועד - שבהדין דספק בהרת כו' פוסק הרמב"ם (הל' טומאת צרעת ספ"ב) שהוא טמא, אע"פ ש"קוב"ה אומר טהור" (ב"מ פו, א) - משום דתורה לא בשמים היא."

וממשיך שם: "לדעת ר"י שהתורה ניתנה להאדם באופן השייך אליו . . ע"כ ס"ל ג"כ אשר כל ענין שבתורה . . ניתן לבעלותו של האדם . .

משא"כ לדעת ר"ע שהתורה ניתנה כמו שהיא מצד הקב"ה, מסתבר לפרש, שכל ענין בתורה נשאר ב"בעלותו" של הקב"ה ולא נמסר לבעלות האדם.

היוצא מכל האמור, שההגדרה "גדרי הנותן" ו"גדרי המקבל" נושאת בתוכה ב' משמעויות: א. גדרי התורה - האם דיני התורה מתאימים לגדרי ה' או לגדרי ישראל. ב. הבעלות על התורה - האם היא בידי ה' או בידי ישראל.

הדיון אם "לא בשמים" - הוא דיון אודות 'בעלות' התורה

ה. וכעת יש בידינו את ה"מפתח" לפתרון השאלה האם התורה לא בשמים וכתוצאה מכך האם משגיחים בב"ק - דמסתבר לומר שהדבר תלוי במחלוקת הנ"ל דב"ש וב"ה:

לפי ב"ה, שהתורה ב"גדרי (ובעלות) המקבל" ("ונתן לנו") - הרי ש"לא בשמים היא", אלא הכרעת ההלכה נתונה בידי החכמים בלבד, ולפיכך "אין משגיחין בב"ק";

אך לפי ב"ש, שהתורה ב"גדרי (ובעלות) הנותן" ("תורתו") - לפ"ז יוצא שבמידה מסויימת נשארה התורה (גם) בשמים, שכן "גם לאחר שניתנה למטה נרגש בה שהיא "מן השמים" ויתירה מזה "תורתו", של הקב"ה". וכיון שכן, מובן מאליו שגם לקב"ה יש את הזכות ואת הכח להכריע ולהתערב בפסקי ההלכה, ולכן משגיחים בב"ק.

יישוב סתירת הסוגיות - ב"ש הם שהשיחו בב"ק, ולא ב"ה

ו. בזה תתיישב הסתירה הנ"ל בין הב"ק במעשה דב"ה, ובין הב"ק במעשה דר"א, ובהקדים:

בעירובין (יג, ב) איתא: "שלוש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו, יצאה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלקים חיים והלכה כבית הלל".

ומהלשון "הללו אומרים הלכה כמותנו" משמע, שעוד קודם שיצאה הבת קול, סברו ב"ה (וכן ב"ש) שכבר הוכרעה "הלכה כמותנו". והטעם הוא משום שב"ה היו רובא, ו"אחרי רבים להטות" (כמבואר בראשונים). וכלשון הריטב"א (יבמות יד, א): "אלו עושים כדבריהם ואפילו להקל וגם מורים לאחרים, ואלו מורים ועושים כדבריהם".

אלא שלב"ה נותר רק "לשכנע" גם את כ"ש שהלכה כב"ה. ואז "יצאה בת קול ואמרה הלכה כבית הלל", וכיון שב"שמים" נפסק כב"ה, לא נותרה ברירה בידי כ"ש - המכריעים כ"בעלות" הנותן - אלא להסכים שההלכה כב"ה¹¹. ואולם, כ"ה עצמם סברו ש"לא בשמים היא", וההלכה כמותם משום רובא, ולא מצד הב"ק.

העולה מזה, שלמעשה הסכימו כולם שהלכה כב"ה, אלא שנחלקו מי והיכן הוכרעה ההלכה: לב"ש - ה"נותן" ב"שמים" (ב"ק); ואילו לב"ה - ה"מקבל" ב"ארץ" (רובא).

ולאחר מכן הגיעה 'שעת המבחן' - המחלוקת בין ר"א וחכמים בדיון "תנורו של עכנאי", ואז יצאה ב"ק שהלכה כר"א. והיינו, שמצד ה"שמים" (ב"ק) הלכה כר"א, ואילו מצד ה"ארץ" (רובא) הלכה כחכמים. ונחלקו מה מכריע - הנותן בשמים או המקבל בארץ.

ומחלוקת זו של ר"א וחכמים היא מחלוקת ב"ש וב"ה¹²:

ר"א, שהיה "מתלמידי שמאי" ("שמותי"), סבר כמותם שה"שמים" מכריע¹³, וההלכה כדברי הב"ק; ואילו ר"י וחכמים, מתלמידי ב"ה, סברו כמותם וקבעו שהתורה לא בשמים היא ואין משגיחים בב"ק.

ואתי שפיר הסתירה מיבמות:

11) ולולי דמסתפינא אפשר הי' להוסיף דזה שבמקרה זה התערבה ב"ק באופן חריג, דבר שלא מצינו בשאר מחלוקות - משום שב"ש חלקו על עצם הסמכות של חכמים להכריע כדעת ב"ה. דכיון שב"ה וב"ש הם "חסד ואמת" (ראה לקו"ת שה"ש מח, ג. ובכ"מ) - דב"ה מפרשים בהתאם להמקבל, ואילו כ"ש נצמדים בדיוקנות לדברי הנותן - סברו כ"ש שדעת ב"ה הינה סטייה מן האמת ומרצון ה', ואין סמכות לאף אחד - כולל חכמים - לומר ההיפך מרצון ה'. רק ב"ק מאת ה' יכלה לשכנע אותם שה' בעצמו רוצה ומסכים לדברי ב"ה.

12) ראה תוס' ביצה (לד, ריש ע"ב) שמקשה בפשיטות אפלוגתת ר"א וחכמים ש"מחלפא שיתיהו" דב"ש וב"ה. וכן בנוגע לר"ג (שעל פיו נפסק דלא כר"א) - ראה גמ' יבמות (טו, א) שמקשה "ותסבורא ר"ג מתלמידי כ"ש הוא", וברש"י שם - "והלא מבני בניו של הלל הוא". וראה הקדמת הרמב"ם.

13) וכפי שרואים גם בדרך לימודו שמדגיש את הנאמנות לנותן לעומת המקבל - דהי' "בור סוד שאינו מאבד טיפה" (אבות פ"ב מ"ט), ו"לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו לעולם" (ברכות יב, ב).

באמת "אין משגיחין בבת קול", ולכן נפסק שלא כר"א, והלכה כב"ה משום רובא ולא מצד הב"ק¹⁴. וב"ש הם אלו שהשגיחו בב"ק, וכמותם עשה ר"א שהי' "שמותי".

וי"ל שזהו הטעם שלהלכה (רמב"ם ועוד) נפסק בצורה מוחלטת ש"לא בשמים היא" - משום שלכו"ע הלכה כב"ה (עד ש"ב"ש במקום ב"ה אינה משנה) שאזלינן (בעיקר) בתר "גדרי (ו'בעלות) המקבל", והיינו ש"לא בשמים היא".

הטעם ש"לא בשמים היא"

ז. ובעומק יותר:

נתבאר לעיל שכאשר נחלקו השמים (ב"ק) והארץ (רובא), נתן הקב"ה את ההכרעה לארץ, ד"לא בשמים היא". אמנם הא גופא טעמא בעי - מדוע באמת יצא כך שבשמים סברו אחרת מהארץ?

והביאור בזה:

ידוע שבנוגע למחלוקות נאמר "אלו ואלו דברי אלוקים חיים - כי כל אחד ואחד דיבר אמת לפי מקומו (דרגתו), אלא שההלכה הוא לפי הזמן" (טעמי המצוות להאריז"ל פ' תצא).

מזה מובן, שמכיון שדרגת וגדרי השמים שונים לגמרי משל הארץ, לכן מפרשים בשמים את התורה כפי שהיא משתקפת בגדרי השמים ("דיני שמים"), ואילו בארץ באופן שונה - כפי גדרי הארץ ("דיני אדם").

וכמו כן בארץ גופא - בכללות, מפרשים (רוב) החכמים את התורה כפי שהיא משתקפת בארץ, להיותם בארץ; ואולם, יש יחידי סגולה

14) ובאמת נמצא שגם לב"ק הי' חלק בהכרעת ההלכה - דע"י הב"ק הודו ב"ש לב"ה ופקעה המחלוקת, וממילא הלכה נשארה כב"ה. וכאילו שנאמר שגם אילו לא היו ב"ה רובא, היתה ההלכה נקבעת כמותם בזכות התוצאות של הב"ק.

וזה מדויק מל' הסוגיא ביבמות, שדנים האם ב"ש המשיכו לעשות כדבריהם או שהודו לב"ה, ואומרת הגמ' ד"למ"ד לא עשו, דהא נפקא בת קול" - והיינו שאינו אומר שההלכה כב"ה משום הב"ק, ורק שב"ש הודו לב"ה משום הב"ק.

ועד"ז אולי אפשר לתרץ (בדוחק) את שאר המקומות בש"ס בהם משמע שע"י הב"ק נפסק כב"ה.

שגם בירידתם לארץ הם בדרגת השמים (בכחינת "נוני ימא דאזלי ביבשתא"¹⁵), והם יפרשו את התורה כפי גדרי השמים.

עפ"ז מובן, שדעת הבת-קול אינה אמורה להתאים לדעת רוב החכמים, כיון שהיא משקפת את התורה כפי שהיא בשמים ולא בארץ. וכן מובן, שזה שב"ש נטו אחר גדרי הנותן (שמים) זה נובע מרום וגודל מעלתם¹⁶, וכמותם רבי אליעזר "שמותי" המכונה "הגדול".

נמצא, שזה שיצאה ב"ק ואמרה שהלכה כר"א, הדבר מבטא ששיטת ר"א נעלית משאר החכמים, דהיא כפי דרגת השמים¹⁷. אלא שבארץ אי"ז סדר עבודה, מלבד ליחידי סגולה כר"א. ולכן שאר החכמים, שלא אחזו בדרגת ר"א, חלקו עליו ועל הב"ק. וכיון ש"לא בשמים היא", נפסקה ההלכה כמותם ולא כר"א¹⁸.

ובזה מתבאר בטוב עומק ומהות הכלל ד"לא בשמים היא" - זה גופא שה"בעלות" על התורה נמסרה לחכמים, נובע משום שעל התורה להתפרש כפי גדרי המקבל בארץ.

יישוב כל השאלות

ח. ולפ"ז מתורצות כל השאלות הנ"ל (סעיף ג). ועל הסדר:

(15) כרשב"י. ראה לקו"ת פר' שמיני.

(16) ואולי זהו הפשט ב"מחדדי טפ"י" - שהיו בדרגא נעלית יותר בתורה. וראה סה"ש שבהערה 18.

(17) ואין להקשות דלכאורה יש סתירה מב"ק לב"ק, שגבי ר"א הב"ק הלכה אחרי השמים, וגבי ב"ה היא הכריעה כפי הארץ - די"ל שכמה דרגות בב"ק (ע"ד שיש כמה דרגות בנבואה), ויש ב"ק שמגיעה מדרגא שלמעלה משמים וארץ ולכן יכולה להכריע כארץ (ע"ד המבואר גבי "קוב"ה").

(18) ועד"ז מבואר בחדא"ג מהרש"א. וכך מפורש בגני נסתרות (חלק אור ישראל סי' קנא): "אין הלכה כמותו כי אחרי רבים להטות כתיב, כי רוב הדור מעולם שלמטה ושם הלכה דבירורים באופן אחר, ועל פי רוב הנשמות הגבוהות דמאד נעלה שבתנאים אין הלכה כמותו, כמו ר"מ ורבי אליעזר ורשב"י" (ועד"ז בכ"מ). וכן מצינו בנוגע לעוד תנאים, שדוקא מצד רום מעלתם לא נתקבלה ההלכה כמותם: ב"ש - כמבואר בסה"ש ה'תנש"א (ח"ב עמ' 2-570) שבזמן הזה לא הגיעו רוב החכמים למדריגתם, ולכן אין הלכה כמותם, משא"כ לימות המשיח שיתעלו כולם, אזי יכריעו הרוב כב"ש; ר"מ - שלא קבעו הלכה כמותו אף ש"אין בדורו... כמותו", משום ש"לא יכלו לעמוד על סוף דעתו".

(א) דעת ר"א: זו אכן שיטתו הכללית של ר"א, בהתאם לשיטת ב"ש (כנ"ל). ואת הכתובים יכול הוא לפרש באופנים אחרים, ולדוגמא: ד"לא בשמים היא" היינו שבכל מקום שיש ספק מהו רצון ה', יש לחכמים כח להכריע ד"אחרי רבים להטות". משא"כ אם הקב"ה מודיע מה רצונו, אין מלכתחילה מקום לדיון בין החכמים. או שיפרש ד"לא בשמים" מתייחס לזה שיש לנו את היכולת לקיים את התורה. וכיו"ב.

(ב) יציאת הב"ק: הבת קול ביטאה את דעת ב"ד של מעלה כמי ראוי לקבוע הלכה (כנ"ל). אך כמובן שההכרעה בפועל נתונה בידי החכמים ו"לא בשמים".

(ג) הפירושים ב"לא בשמים": באמת "לא בשמים" בא לבטא את הקלות לקיים את התורה (הפי ע"ד הפשט), משום שהתורה מותאמת בעיקר לפי גדרי המקבל (ד"איני מבקש לפי כחי, אלא לפי כחך"), וזו הסיבה שהכרעה ההלכה נתונה רק בידי רוב החכמים שבארץ ולא לשמים (הפי ע"ד ההלכה).

(ד) הקשר בין הכללים: הא גופא ש"אחרי רבים להטות" והלכה כרוב החכמים, זה נובע משום ש"לא בשמים היא" ¹⁹ (כנ"ל).

(ה) זה שקוב"ה חייך: גם הב"ק וגם דעת החכמים היו אמת, ד"אלו ואלו דא"ח" - דמצד "דיני שמים" דעת ר"א צודקת, ומצד "דיני אדם" צודקת דעת החכמים. אלא שההלכה בעוה"ז היא כפי "דיני אדם". ולכן "קוב"ה" שלמעלה משמים וארץ ²⁰ חייך והסכים להכרעת החכמים שבארץ.

(ו) נידוי ר"א:

א. לפי הנ"ל יש להמתיק ענין נידוי ר"א למעליותא - חכמים הכירו ברום מעלתו של ר"א "הגדול" בדרגת שמים (ב"ק), וע"כ דבריו אמת ו"דא"ח". אלא שידעו שאין הם (ושאר אדם) שייכים לסדר עבודה נעלה כזה, ולכן עשו מחיצה של נידוי בין כולם לבינו, כך שמחד הוא

19) כפי שכותב השל"ה (פ' פרה שלה, א) על סוגייתנו: "מה שנפסק הלכה כך הוא כי אחרי רבים להטות וכפי דביקות ישראל... והיחיד החולק אומר כפי דביקותו, ואילו היו כל ישראל כמותו היתה ההלכה כך... וזהו לא בשמים היא, רק בהכרעת החכמים, כי הבחירה בידי אדם". וכן בגנזי נסתרות שבהערה קודמת.

20) ע"ד המבואר בסה"מ מלוקט ח"ב עמ' קב.

ימשיך בעבודתו, ומאידך איש לא ילמד ממנו. אלא שמ"מ הקפיד ר"א, כי רצה שסדר עבודתו הנעלה יהפוך לנחלת הכלל.

ב. וזהו דיוק הלשון "חבירים בדילים ממך" - שהחכמים הרגישו "כאילו הם מנודים ומובדלים ממך".

ג. וזה שר"ע ניגש להודיעו, י"ל דהיינו משום שר"ע עצמו הי' "משל בית שמאי" (רש"י ב"מ לז, ב), וגם נטה תמיד לפרש אחר "בעלות" הקב"ה. וק"ל.

ד. הפירושים ב"שמותי": מצד היות ר"א "מתלמידי שמאי" (הפי' הראשון), לכן התעקש לקבל את הב"ק כנגד החכמים, עד שהוצרכו לנדותו ב"שמתא" (הפי' השני).

ז. זה שהעולם לקה: כמבואר לעיל, דעת ר"א היתה אמיתית ונעלית מאד, ומכח זה פעלה קפידתו.

משגיחים בבת-קול שבאה עם נימוק

ט. והנה, בתורת מנחם (חכ"ג עמ' 57) מביא את הכלל דתורה לא בשמים היא ואין משגיחין בבת קול. ושואל מדוע מצינו כמה ענינים בהם נפסקה ההלכה על סמך בת קול?

ומבאר שם (באו"א קצת מהנ"ל), שהכלל שאין לפסוק על פי ב"ק הוא דוקא כאשר גם לאחר שמיעת הב"ק לא נתקבל הדבר בשכלו, ופוסק רק ע"פ הבת קול; אבל אם לאחר ששמע את הב"ק נתעצם הדבר בשכלו - אזי לא שייך הכלל "לא בשמים היא", כיון שאינו פוסק מצד "שמים", אלא מצד שכלו שלו.

מביאור זה מובן החילוק בין הב"ק בנוגע לב"ה ור"א - בנוגע לב"ה, "שכנעה" הבת קול את החכמים כך שהדבר נתקבל בשכלם הם, משא"כ בנוגע לר"א.

ואולי יש לומר, שהסיבה לכך שכאן שוכנעו החכמים וכאן לא - משום שבנוגע לב"ה הסבירה הב"ק מדוע שתהי' הלכה כב"ה, משא"כ בנוגע לר"א:

דגבי ב"ה אמרה הב"ק "אלו ואלו דברי אלוקים חיים, והלכה כבית הלל" - דהיינו שהן ב"ש והן ב"ה דיברו אמת, כל אחד לפי דרגתו, אלא שההלכה למעשה בעולם הזה יכולה להיות רק כב"ה משום

שרוב העם אינו שייך למדרגת ב"ש. והסבר זה שכנע את ב"ש ושאר החכמים.

משא"כ בנוגע לר"א, הב"ק רק אמרה שהלכה כר"א בכל מקום, ללא כל הסבר נוסף, ולכן לא קיבלוה.



שיחות

תשובה מאהבה – דרך מקרה והוראת שעה [גליון]

הרב ראובן פינקעלשטיין

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון העבר (עמ' 33) הקשה הרב א.ז. במה שהרבי מבאר בשיחת ח"י אלול תשי"א, דהא דאמרינן דהמקדש את האשה "ע"מ שאני צדיק גמור", אפי' רשע גמור מקודשת - דשמא הרהר תשובה (קידושין מט, ב), היינו דחיישינן שמא עשה תשובה מאהבה. דאם אנו חוששין רק לתשובה מיראה, הרי אז עדיין אין עליו שם צדיק גמור, שהרי בתשובה מיראה זדונות נעשו לו כשגגות ועדיין נקרא בשם חוטא וחייב קרבן לכפרה. וא"כ, עכצ"ל דהא דחיישינן לקידושין במקדש "ע"מ שאני צדיק גמור" אע"פ שהי' רשע גמור, הוא משום דחוששין שמא עשה תשובה מאהבה.

והקשה ממ"ש בתניא ספמ"ג, דזה שרשע גמור יתעורר באהבה רבה בלי קדימת היראה הוא רק "דרך מקרה והוראת שעה" ואין זה בבחירתו של האדם, אלא באה מלמעלה. ולפי"ז צלה"ב איך חוששין לקידושין - דשמא הי' כאן דרך מקרה והוראת שעה, שהוא מיעוטא דמיעוטא.

ורצייתי להעיר, שבמקום אחר כתב הרבי בענין זה ביאור אחר. דהנה, בלקו"ש (חי"ז עמ' 186) מבאר הרבי - ע"פ הלכה - שבהכרח ישנו החילוק שיש בין תשובה מאהבה לתשובה מיראה בתשובה מאהבה גופה. דהרי המקדש את האשה "ע"מ שאני צדיק", אפילו רשע גמור מקודשת - שמא הרהר תשובה בדעתו. ולכאורה ממ"נ, אם מדובר בתשובה מיראה - אינו צדיק מכיון ד"מקצת שמו עליו". ואם מדובר

בתשובה מאהבה - אינו צדיק אלא בעל תשובה שלמעלה מצדיק. אלא ע"כ צריך לחלק ולומר, דאם "הרהר תשובה בדעתו" אינו מהפך זדונות לזכיות כ"א ש"נעקר עונו מתחתו" - דאז אינו במדרגת בע"ת. עיי"ש.

ובהערה 46 "הכרח גמור אינו - כי יש לדחות דבגמרא שם אינו נוגע אמיתית הדרגא דצדיק ובע"ת כ"א מה שנקרא צדיק בל' בנ"א (ראה לקו"ב שם. לקו"ש חי"ד שם)".

ובלקו"ש חי"ד (עמ' 363) מביא הרבי וז"ל: "ובקידושין לא קשיא כלל דהרי מקדים שם בברייתא: אין אומרים כרבי אליעזר בן חרסום כו' אלא כל שבני עירו מכבדין אותו כו', בל' בנ"א גם בע"ת נקרא צדיק (בשם המושאל עכ"פ)". כלומר, שבגמ' מיירי בצדיק בשם המושאל (שבל' בנ"א נקרא צדיק), ולא באמיתית הדרגא דצדיק.

ולפי ביאור זה אין להקשות ממ"ש בתניא, דבתניא מיירי באמיתית הדרגא דצדיק (שבא מאהבה רבה "דרך מקרה והוראות שעה"), אבל בגמ' מיירי במי שנקרא צדיק בלשון בנ"א. אמנם לפי מה שמבאר הרבי בפנים השיחה, ולפי השיחה של ח"י אלול תשי"א, דהגמ' מיירי באמיתית הדרגא דצדיק, הנה לכאורה הקושיא מתניא במקומה עומדת. ולא באתי אלא להעיר.



נגלה

בשיטת הרמב"ם בגדרי ההוצאה

הרב חנניה יוסף אייזנבך

ראש ישיבת תות"ל - בני ברק, אה"ק

א. שבת ב, א במשנה: "יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ, כיצד העני עומד בחוץ בעל הבית בפנים כו'" וברש"י: "שתיים שהן ארבע לפנים, לאותן העומדים בפנים שתיים מן התורה הוצאה והכנסה דבעל הבית", ובפ' הזורק (לקמן צו, ב) "ברישיה, נפקא לן מויצו משה ויעבירו קול במחנה וגו' לא תפיקו מרשות היחיד לרשות הרבים להביא נדבה למחנה לויה, ויום השבת

היה כדיליף התם כו", ובתוד"ה 'ציאות' "הוצאות הוי ליה למתני אלא נקט ציאות לישנא דקרא אל יצא איש ממקומו, ודרשינן מינה הוצאה, אל יצא עם הכלי ללקט המן", ומבואר שיש שני פסוקים להוצאה, האחד מ'אל יצא איש ממקומו', והשני מ'ויצו משה ויעברו קול במחנה'.

ועי' גם בתוד"ה 'פשט': "תימה לר"י אמאי צריך למיתני תרתי דעני ודבעל הבית . . ונראה לר"י דאיצטריך לאשמוענין משום דהוצאה מלאכה גרועה היא . . ותדע מדאיצטריך תרי קראי בהוצאה כדנפקא לן בריש הזורק מויכלא העם מהביא ובספ"ק דעירובין נקפ"ל מקרא אחרנא דדרשינן אל יצא איש ממקומו כו" ע"כ.

ועי' ב"ק"רן אורה" שתמה על מה צריך לשני פסוקים, ומש"כ התוס' דחד לעני וחד לעשיר משום ד"אין שום סברא לחלק ביניהם כי ידו בתר גופו גרידא שייך בשניהם", וכתב דמ'אל יוציא' לחוד לא שמעינן אלא לאו לחוד, איצטריך קרא דויכלא העם מהביא ללמד דמקריא מלאכה, אלא דאכתי תקשי איפכא למה לי קרא ד'אל יוציא' כיון דשמעינן מ'ויכלא' דהוי מלאכה אם כן הוא בכלל לא תעשה מלאכה, ועי"ש שכתב דקרא ד'אל יוציא' נאמר בשעת ירידת המן ועדיין לא נאמר להם לא תעשה כל מלאכה עיש"ה, ועדיין צ"ע.

והנה בדעת הרמב"ם נקטו האחרונים ז"ל, דס"ל כמו רש"י שהלימוד דהוצאה מויכלא מהעם מהביא, שכן בפיי"ב מהל' שבת ה"ח הביא רק הפסוק ד'ויכלא העם מהביא', והוא כרש"י ור"ח עי"ש, ויש שכתבו שהלך לשיטתו דנפק"ל מ'אל יצא איש ממקומו' לענין תחומין עי' בדבריהם.

ומה שנראה לענ"ד שהרמב"ם ס"ל דיש בהוצאה שני פסוקים, שהרי בפיי"ד מהל' שגגות הביא גם הפסוק ד'אל יצא איש ממקומו' עי"ש, ואעפ"כ יש נפק"מ ביניהם, וכמו שיבואר.

ב. והנה זה לשון הרמב"ם בפיי"ב מהל' שבת ה"ח: "ההוצאה [והכנסה] מרשות לרשות, מלאכה מאבות מלאכות היא, ואף על פי שדבר זה עם כל גופי תורה מפי משה מסיני נאמרו, הרי הוא אומר בתורה: "איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש, ויכלא העם מהביא", הא למדת שההבאה מלאכה קורא אותה" עכ"ל.

ולכאורה בלתי מובן מה רצה בתחילת דבריו "ואע"פ שדבר זה עם כל גופי תורה מפי משה מסיני נאמרו", מה ענין "כל גופי תורה" לכאן,

ומהי כוונתו ב"מפי משה מסיני נאמרו" שלכאורה דוחק לפרש שנתכוין שהם הלמ"מ, שהרי הרמב"ם בכגון דא אומר "מפי השמועה" וכיו"ב. גם שאם לכך מתכוין היה צריך להקדים ולומר זאת בתחילת המלאכות ולא במוציא מרשות לרשות דוקא וצ"ע.

ונראה דהנה ז"ל המשנה בהוריות ג, ב: "הורו בית דין לעקור את כל הגוף, אמרו אין נדה בתורה אין שבת בתורה אין ע"ז בתורה הרי אלו פטורין, הורו לבטל מקצת ולקיים מקצת הרי אלו חייבין, כיצד: אמרו יש נדה בתורה אבל על שומרת יום כנגד יום פטור, יש שבת בתורה אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים פטור כו' חייבין, שנאמר: ונעלם דבר ולא כל הגוף", ובגמ' ד, א: "א"ר יהודא אמר שמואל: אין בית דין חייבין עד שיורו בדבר שאין הצדוקים מודים בו אבל בדבר שהצדוקים מודים בו פטורין, מאי טעמא, זיל קרי ביה רב הוא. תנן יש כו' תנן יש שבת בתורה אבל המוציא מרשות לרשות פטור, ומאי הוצאה הא כתיבא לא תוציאו משא מבתיכם [נ"א אל יצא איש ממקומו] דאמרי הוצאה היא דאסירא מושיט וזורק (לא כתיבא בהדיא, -רש"י) שרי. בעי רב יוסף: אין חרישה בשבת מהו, כיון דקא מודו בכולהו (שאר מלאכות דאסירי, -רש"י) כביטול מקצת וקיום מקצת דמי, או דלמא כיון דקא עקריין ליה לחרישה כל עיקר כעקירת גוף דמי כו', ת"ש יש שבת בתורה אבל המוציא מרה"י לרה"ר פטור, ואמאי הא עקריין להוצאה כל עיקר, התם כדשנינן (דמושיט וזורק שרי דלא הוי עקירת כל הגוף, -רש"י)".

ומשמעות הסוגיא היא, שמה שאמרו במשנה "יש שבת בתורה אבל המוציא מרה"י לרה"ר פטור" היינו שאומר שהזורק והמושיט פטור, שאם לא כן הרי מוציא מרשות לרשות מפורש הוא בתורה וגם הצדוקים מודים בו. ברם ברמב"ם לא משמע כן, שכתב בפ"ד מהל' שגגות ה"א וז"ל: "בית דין ששגגו והורו לעקור גוף מגופי תורה, ועשו כל העם על פיהם, בית דין פטורין כו' שנאמר: ונעלם דבר, ולא כלל הגוף", ובה"ב: "לעולם אין בי"ד חייבין עד שיורו לבטל מקצת ולקיים מקצת, בדברים שאינם מפורשים ומבוארים בתורה כו' כיצד: שגגו והורו שמותר להשתחוות לעבודה זרה, או שמותר להוציא מרשות לרשות בשבת כו' הרי אלו כמי שאמרו "אין שבת בתורה" או אין ע"ז בתורה כו', שעקרו כל הגוף, ואין זו וכיו"ב שגגת הוראה אלא שכחה, לפיכך פטורים מן הקרבן, וכל העושה על פיהם חייב חטאת בפני עצמו, אבל אם טעו והורו ואמרו המוציא מרשות לרשות הוא שחייב, שנאמר: אל יצא איש ממקומו, אבל הזורק או המושיט מותר, או

שעקרו אב מאבות מלאכות, והורו שאינה מלאכה הרי אלו חייבים כו".

הרי שלא פירש הרמב"ם כן, אלא שאומר "מוציא מרשות לרשות הוא שחייב כו' אבל הזורק או המושיט מותר". גם מה שכתב בהמשך הדברים "או שעקרו אב מאבות מלאכות והורו שאינה מלאכה הרי אלו חייבים" כבר הקשו שלכאורה היא בעיא דלא איפשיטא בגמ', "אין חרישה בשבת מהו" וכ"ז צ"ע.

ג. ואשר נלע"ד שהרמב"ם לא פירש את דברי הגמ' "הוצאה הא כתיבא" היינו שהיא קושיא על דברי שמואל שאינם חייבים על דבר שהצדוקים מודים בו והרי הוצאה מפורשת בתורה והצדוקים מודים בו, אלא הוצאה הא כתיבא בתורה, בפסוק "אל יצא איש ממקומו" וממילא אין הוא (רק) חלק מ"לא תעשה כל מלאכה", וכיון שיש פסוק מפורש לאסור ההוצאה, הרי זה "גוף תורה" שלם, ולמה אמרו במשנה "יש שבת בתורה אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים פטור כו' חייבין" שמשמע ש"מוציא מרשות לרשות" אינו אלא חלק מן הגוף, שזהו רק אם לומדים שהוצאה אינה אלא חלק מ"לא תעשה כל מלאכה", אבל באמת יש איסור להוצאה בפ"ע, ועל זה הוא התירין בגמ' "דאמרי הוצאה היא דאסירא מושיט וזורק (לא כתיבא בהדיא, - רש"י) שרי", כלומר שמה שאמרו במשנה "יש שבת בתורה אבל מוציא כו'" הכוונה היא שאומר שמוציא מרשות לחייב אבל הזורק או המושיט פטור, וזהו מה שכתב הרמב"ם "או שמותר להוציא מרשות לרשות בשבת כו' הרי אלו כמי שאמרו אין שבת בתורה".

ואע"פ שרוב הראשונים פירשו בגמ', שהקושיא אתי על דברי שמואל "אין בית דין חייבין עד שיורו בדבר שאין הצדוקים מודים בו אבל בדבר שהצדוקים מודים בו פטורין", נראה שהרמב"ם כאמור לא פירש כן, אלא דקאי אמתניתין, ונראה כי היה קשה לו לפרש שהקושיא היא על שמואל שאמר שאינם חייבים אלא על דבר שהצדוקים מודים בו, שלפי גירסת ר"ח ורש"י שהכוונה ל"ויכלא העם מלהביא" כו' שודאי שלא שייך לומר על זה שהצדוקים מודים בו, שהרי אין זה קרא מפורש להוצאה, אלא גילוי על זה שגם הוצאה נכללת בלא תעשה כל מלאכה, ובודאי שאין זה נקרא "מפורש בקרא", אלא אפילו לפי הגירסא "אל יצא איש ממקומו", לכאורה לא מסתבר לומר שדרשת "אל יצא אל יוציא" הוי קרא מפורש, ולכאורה ברור הוא שלכן גירסת הגמרא כמו שהיא לפנינו היא מהפסוק "לא תוציאו משא מבתיכם" שהוא פסוק מפורש, שלגירסא זו ודאי שיש לפרש שקושיית הגמרא

היתה על שמואל, אבל הרמב"ם הרי גרס "אל יצא איש ממקומו" וכמפורש בדבריו בהל' שגגות הנ"ל, ואולי כיון שלא ניחא ליה לפרש הקושיא מפסוק בירמיה ולא מפסוקי תורה על הוצאה.

ועיין ב'באר שבע' שבאמת תמה על לשון הגמרא: "קשה בעיני טובא דהא זה הפסוק כתוב בירמיה ואנן אמרינן בכולא גמרא דלא ילפינן מדברי קבלה לא חיוב ולא פטור, ועוד דהא אמרינן בשבת פ' הזורק הוצאה גופה היכא כתיבא אר"י דאמר קרא ויצו משה ויעבירו קול במחנה כו' אם כן למה לא הביא פסוק זה מהתורה, ואי משום דלא מצינו בהדיא לשון הוצאה בפסוק זה רק הבאה כדכתיב אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש ויכלא העם מהביא, ויליף מיניה דהבאה דהיינו הוצאה קרויה מלאכה, והלא אכתי מצי להביא פסוק מהתורה אל יצא איש ממקומו דילפינן מיניה הוצאה כלומר אל יצא עם הכלי ללקוט המן כו'" עי"ש שתירץ שלכן הביאו פסוק זה בירמיה כיון שבהפסוקים בתורה לא מפורש בקרא הוצאה ולכן לגילוי מילתא הביאו פסוק זה, ובפ"ק דבבא קמא אמרינן דגילוי מילתא בעלמא ילפינן מדברי קבלה עי"ש, ואפשר שהרמב"ם לא אבה בזה כי הוא קצת דוחק.

ד. ועכ"פ נוסח דבריו של הרמב"ם ז"ל מורה שכל השקנו"ט בגמרא היא על זה שהוצאה הוא גוף שלם ולא מקצת ועי' ב'באר שבע' להוריות שם ד"ה 'תנן יש כו': "ראיתי מי שפירש דהך קושיא קאי אמתניתין, ולי נראה שטעות הוא בידו דב' תשובות בדבר, חדא דאם כן לא הוה ליה למימר תנן, משום דלא אשכחן בכולי גמ' דקאמר תנן כי פריך על תנן גופיה כו' עי"ש מש"כ, ולענ"ד אכן הרמב"ם הוא שפירש כן, ומה שהקשה דא"כ לא הוי ליה למימר "תנן" אכן יש ראשונים שגורסים כאן "מיתבי" עי' ב'שער יוסף' להחיד"א ז"ל.

ועי' בפרש"י על "אין חרישה בשבת" שכתב: "הכא לא מיבעיא ליה לרב יוסף בדבר שאין הצדוקין מודין כלל, אלא בביטול מקצת וקיום מקצת קא מיבעיא ליה", והיינו שבאמת קצת קשה לומר שעד עכשיו היו הדברים מוסבים על דסברי שמואל ומעכשיו קאי אמתניתין, ואולי מכאן באמת יצא לו להרמב"ם שכל הסוגיא באמת מיירי על "ביטול מקצת וקיום מקצת" וכנ"ל, ועכ"פ כאמור לשון הרמב"ם ודאי מכריח כן, ועד"ז ממש הוא לענין ע"ז ולענין נדה, כמוכח בלשון הרמב"ם עיין היטב בדבריו ונביותר י"ל כדביאר ב"קרן אורה" ע"פ דברי הרמב"ם בפירוש המשניות "דהא דשמואל אין בית דין חייבין עד שיוורו בדבר שאין הצדוקים מודים בו, אתי לפרושי הא דממעטינן עקירת כל הגוף,

וגלי שמואל הטעם משום דכל דבר המפורש בתורה לאו הוראה היא אלא טעות, ולא הוי הוראה אלא בדבר שאינו מפורש בתורה וכל שמפורש בתורה נקרא עקירת כל הגוף "עי"ש].

ה. ועכ"פ מפורש ברמב"ם שהוצאה בשבת תרי דיני נאמרו בה, אחד, עצם האיסור, שמפורש בקרא ד'אל יצא איש ממקומו', ומשום הא הוי הוצאה "גוף שלם" ובי"ד פטורים בהוראתו, ועוד דין שנכלל בלאו ד"לא תעשה כל מלאכה" שמשום האי הוי כחלק מן הגוף, ודין ההוצאה שהוא חלק מה"לא תעשה כל מלאכה" הוא ככל "אב מלאכה" שאינו אלא חלק מגוף שלם של "לא תעשה כל מלאכה".

ומכוח תירוץ זה בגמ' הוא שהוציא הרמב"ם במש"כ "או שעקרו אב מאבות מלאכות, והורו שאינה מלאכה הרי אלו חייבים", היינו שכל אב מלאכה, חוץ להוצאה, הרי הוא חלק מן הלאו של לא תעשה כל מלאכה, ולכך נקרא קיום מקצת וביטול מקצת.

ועדיין צ"ב לפי זה מה שבעי רב יוסף "אין חרישה בשבת מהו", דמה סברא היא לומר שחרישה תהיה "כעקירת כל הגוף" והרי אינה אלא פרט ב"לא תעשה כל מלאכה", ויש לומר דשאני חרישה שיש מקום לומר שגם היא מפורשת בקרא "בחריש ובקציר תשבות" וס"ל דמיירי גם לענין שבת.

או שבאמת חרישה לאו דוקא, ונקט את המלאכה הראשונה מל"ט המלאכות המנויות במשנה, וכמוש"כ התוס', והוא הדין דהוי בעי רב יוסף על כל מלאכה אחרת, ויובן בהקדם שלכאורה לשון הגמ' צע"ג, שאמרו: "מי אמרינן כיון דקא מודו בכולהו מלתא (שאר מלאכות) כביטול מקצת וקיום מקצת דמי או דלמא כיון דקא עקריין ליה לחרישה כל עיקר כעקירת גוף דמי", וה"א דלמא" לכאורה אינו מובן כלל, מה שייך לומר דכיון דקא עקריין ליה לכולהו חרישה הוי כ"עקירת כל הגוף", והרי ה"גוף" היינו הלאו שבתורה, וכיון שמודו על שאר המלאכות הכלולות ב"לא תעשה כל מלאכה" איך אפשר לדונו כ"כל הגוף" ?!

והנראה בזה, על פי דברי התוס' רי"ד בר"פ תולין (שבת קלח, א): "משום מאי מתרינן, פירוש: כיון דהבערה לחלק יצאת כאילו כתיב לאו אכל מלאכה ומלאכה דמי, והו"ל כמו לאוין דחלב ודם שהן חלוקין זה מזה וצריך להתרות על החלב משום חלב ועל הדם משום דם וכך על כל מלאכה ומלאכה", ונמצא שבעצם אנו רואים בכל מלאכה ומלאכה כאילו היה כתוב "לא תעשה מלאכה פלונית" [ועיין

בענין זה ב'תוצאות חיים' סי' ה'; 'חידושי רבי אריה ליב' ח"א סי' ז' ומשכנות אפרים' להגא"נ בורודיאנסקי ז"ל סי' י', של"ט המלאכות אינם רק גופים מחולקים, אלא גם שמות מחולקים], ואם כן הרי יש מקום לומר שכאשר הורו ב"ד בטעות שאין חרישה בתורה הרי ביטלו גוף שלם.

וזו היתה איפוא שאלת רב יוסף, שהן אמנם כל מלאכה ומלאכה הוי כאילו היה נאמר הלאו עליה בפרטות, וא"כ הרי אפשר היה לראות בזה עקירת גוף, אבל סוף כל סוף הם מודים על אותו לאו עצמו של "לא תעשה כל מלאכה" שלדברים אחרים אסור, ולכן אף שהיה מקום בסברא לומר שמצד מלאכת החרישה עצמה הוא גוף שלם, וכנ"ל שאנו רואים כאילו נאמר בתורה לא תעשה מלאכת חרישה, מכל מקום כיון שעל אותו לאו עצמו של "לא תעשה כל מלאכה" הם מודים שאסור, שוב אינו נקרא אלא "ביטול מקצת".

ונראה עוד בזה, שהרי יסוד ההלכה הוא ממה שכתוב "מדבר" ולא כל דבר, היינו (לא שהתורה אמרה שכדי לפטור הב"ד מחיובו, צריך גוף שלם, אלא) שכדי לחייב הבי"ד על הוראתם, צריך להיות "קיום מקצת וביטול מקצת", ואם כן אף שיש סברא לומר שכל מלאכה ומלאכה הוי כגוף שלם, וכדברי התוס' רי"ד הנ"ל, אבל סוף סוף הרי יש כאן "קיום מקצת" שהרי באותו הלאו עצמו, הם מודים שיש איסור בשאר מלאכות.

והרמב"ם הרי פסק מפורש שכל אב מלאכה, ללא יוצא מן הכלל, אינו אלא חלק מן הלאו, שכתב בהל' שגגות שם: "אבל אם טעו והורו ואמרו המוציא מרשות לרשות הוא שחייב, שנאמר: 'אל יצא איש ממקומו', אבל הזורק או המושיט מותר, או שעקרו אב מאבות מלאכות, והורו שאינה מלאכה הרי אלו חייבים כו'", וכאמור אין זה סותר לדברי התוס' רי"ד, אלא שהוא דין מסויים בהוראת בית דין, שכל זמן שיש "קיום מקצת" חייבים.

ו. ומעתה הרי יתפרשו בע"ה דברי הרמב"ם בהל' שבת כמין חומר: "ההוצאה [והכנסה] מרשות לרשות, מלאכה מאבות מלאכות היא, ואף על פי שדבר זה עם כל גופי תורה מפי משה מסיני נאמרו, הרי הוא אומר בתורה: איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש, ויכלא העם מהביא, הא למדת שההבאה מלאכה קורא אותה", שאע"פ שההוצאה נאסרה בפני עצמה, היינו בלאו דאל יצא איש ממקומו, וממילא הוא דהיא כמו "כל גופי תורה", אבל כאן נתחדש דבר נוסף,

שמלבד איסור ההוצאה ד"אל יצא איש ממקומו" אמרינן דהוצאה היא חלק מל"ט מלאכות, ונכללת ב"לא תעשה כל מלאכה", והרי זה הוא שרצה לומר כאן בהל' שבת דמיירי בהל' ל"ט מלאכות.

ומבואר לפי זה שעצם איסור ההוצאה בשבת, הוא משום הלאו ד'אל יוציא איש ממקומו', אלא שנתחדש לנו עוד שהוצאה היא גם בגדר מלאכה, ומעתה יש לעיין במאי דאמרינן דבהוצאה בעינן עקירה והנחה, אם הוא מעיקר ועצם שם הוצאה, ולא מדין מלאכה שבה, או שזהו דין בגדר מלאכת הוצאה, שמשום איסור הוצאה עצמו לא היינו צריכים שיעשה גם עקירה וגם הנחה ואין זה אלא דין מצד מלאכת הוצאה.

ולכאורה פשוט ומוכרח הוא בדעת הרמב"ם כסברא הא' שדין העקירה וההנחה הוא בעצם ההוצאה ולא בגדר המלאכה שבה, שכתב בפ"ט מהל' קרבן פסח ה"א: "והמוציא ממנו כזית בשר מחבורה לחבורה בליל חמשה עשר לוקה שנאמר 'לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה', והוא שיניחנו בחוץ, שהוצאה כתובה בו כשבת לפיכך צריך עקירה והנחה כהוצאת שבת", והנה מקורו בפסחים פה, ב: "א"ר אמי המוציא בשר פסח מחבורה לחבורה אינו חייב עד שיניח, הוצאה כתיב ביה כשבת, מה שבת עד דעבד עקירה והנחה אף ה"נ עד דעבד עקירה והנחה", וברש"י פירש: "דעבד ליה עקירה והנחה, כשבת דבעינן עקירה והנחה, דעד שיניח לא נגמרה מלאכה, וגבי שבת וכל חיובי חטאת כתיב בעשותה ולא בעושה מקצתה, והאי נמי אע"ג דלאו בר חטאת הוא, הוצאה כי התם בעינן", וכפשוטם דברי רש"י צע"ג, חדא מה שייך לומר "הוצאה כתיב ביה כשבת" איפוא נאמר בשבת "הוצאה", שהרי רש"י כתב בריש מסכתין ובר"פ הזורק, שכל איסור הוצאה בשבת ילפינן מ'ויכלא העם מהביא', כלום זה נקרא "הוצאה כתיב ביה", ועוד מש"כ שעקירה והנחה דבעינן הוא משום בעשותה, מה שייך לדמות הוצאת פסח לזה, ואכן כתב רש"י "והאי נמי אע"ג דלאו בר חטאת הוא הוצאה כי התם בעינן", ומשמע שזה עצמו הוא חידוש בדברי ר' אמי שמדמים להוצאת שבת אע"פ שכל דין עקירה והנחה אינו אלא משום חיוב חטאת שבו וזה צ"ע.

ונראה שהרמב"ם למד כפשוטם של דברים "הוצאה כתוב בו כשבת" היינו שכמו בשבת נאמר "אל יצא (יוציא) איש ממקומו", כך גם בפסח נאמר לא תוציא מבשר הפסח, ושפיר דימה אותם ר' אמי אהרדי, וכן מורה לשון הרמב"ם בהלכה הנ"ל, שעקירה והנחה הוא בעיקר שם "הוצאת שבת".

ז. והנה ז"ל הרמב"ם בפיי"ב מהל' שבת ה"ט: "אין המוציא מרשות לרשות חייב עד שיוציא כשיעור המועיל, מרשות היחיד לרשות הרבים או מרשות הרבים לרשות היחיד, ויעקור מרשות זו ויניח ברשות שניה, אבל אם עקר ולא הניח ולא עקר או שהוציא פחות מכשיעור פטור", וכבר העירו האחרונים ז"ל במה שכלל הרמב"ם כאחד "עקירה בלא הנחה" עם "חצי שיעור", ושתי סברות מנוגדות נאמרו בביאור דבריו:

האחת, שדין חצי שיעור בהלכה זו הוא כדין עקירה בלא הנחה שאינה מלאכה כלל, והוא משתי פנים:

(א) שהרמב"ם ס"ל כדעת ה'חכם צבי' סי' פו שדין חצי שיעור שאסור מן התורה אינו אמור אלא באיסורי אכילה, וזהו פירוש ה"קובץ" על הרמב"ם, והוא לאפוקי מדעת המאירי ז"ל בדעת רש"י, לחלק בין חצי שיעור דאופה וכיו"ב שהוא אסור מן התורה, לבין עוקר ולא מניח שאינה בגדר מלאכה כלל.

אבל לכאורה אין דבר זה מוסכם, כי יש מגדולי האחרונים ז"ל שכתבו להוכיח בדעת הרמב"ם, שחצי שיעור באיסורי שבת אסור מן התורה, עי' 'שדי חמד' כללים מערכת ח' כללי ד-ה, [ובשו"ע הרב סי' שמ כתב כן בפשיטות שאפילו בכותב חצי שיעור מן התורה, וכן כתב בריש הל' גולה וגנבה: "ואע"פ שפחות משה פרוטה אינו נקרא ממון ואין צריך להשיבו הרי חצי שיעור אסור מן התורה לכתחילה"], וכן מוכח לכאורה להדיא ברמב"ם ריש הל' גנבה, ועי' 'דברי מרדכי' סי' יח, ומש"כ ב"מחנה יוסף" שבת סי' ב.

ועי' עוד בשו"ת מהרש"ג ח"א סי' צח: "דמילתא דפשיטא היא להעיקר הוא דבכל האיסורים חצי שיעור אסור מן התורה, וכמו שהביא מדברי רש"י בשבת עד כו' ואין צריך כלל לראיות קלושות וחלושות שהביא מעכ"ת מן הת"כ פר' אחרי דהרי י"ל דהוא אסמכתא בעלמא כו' אלא הדבר פשוט דבכל מקום דשייך חזי לאצטרופי אסור בהו ח"ש מן התורה, יהיה מידי דאכילה או מידי דלאו אכילה, ועיין בסמ"ע בח"מ סי' שנט דעל מה שכתב בשו"ע דאסור לגזול כל שהוא אפילו פחות משה פרוטה, כתב משום דחצי שיעור אסור מן התורה, הרי דתופס ג"כ דבכל ענינים אסור חצי שיעור אפילו באיסור גזל, ומש"כ מעכ"ת בשם הגאון רמ"ב דבכותב אות אחת או אורג חוט אחד הואיל דמבואר השיעור במשנה לכן בפחות מהשיעור אינו אסור מה"ת, לפענ"ד ודאי ליתא, והכותב אות אחת או האורג חוט אחד בשבת ודאי

הוי איסור דאורייתא כמו כל ח"ש דהרי שייך בו חזי לאיצטרופי עי"ש.

(ב) כביאור ה'תוצאות חיים' סי' ח שהוא ע"פ הרשב"ם בבבא בתרא נה, ב דהמוציא אוכלין חייב בכגורגרת, דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, ופחות מגורגרת לא חשיבא הוצאת דבר חשוב, ולפי"ז כל שחסר בשיעור חסר במלאכת מחשבת, ואינה מלאכה כלל, עי"ש.

והדיעה השני', היא אדרבא, שהעקירה בלא ההנחה או להיפך אסורה מן התורה כמו חצי שיעור, וזו היא שיטת ה"שפת אמת" למשנה שבת ב, א ד"ה 'שניהן פטורין': [ו"בלשון הרמב"ם (פי"ב מהל' שבת ה"ט) משמע דעקירה בלבד או הנחה דינו כחצי שיעור עי"ש]. אבל בסברא לכאורה הוא צע"ג, דסו"ס יש הבדל גדול בין חצי שיעור לבין עוקר ולא מניח, ועי' בספר "חלקת בנימין" שכתב: "די"ל דע"כ לא קאמר ר' יוחנן ח"ש אסור מן התורה, אלא דוקא כמו חלב ושאר איסורי מאכל, דעצם החלב בהווייתו וטעמו שוה ממש כו' וכן במלאכות שבת, אם אפה פחות מכגורגרת או הוציא פחות מכגורגרת, דעצם המלאכה נעשה בשלימות בהווייתו ותבניתו שוה ממש החצי כמו השלם, דהיינו ששניהם נאפו כמאכל ב"ד, ובשניהם הוציא בעקירה והנחה, וליכא הבדל ביניהם רק בכמות השיעור בהדבר שעושה בו המלאכה, אמרינן שפיר דגם בחצי שיעור מונח עליו שם איסור מן התורה, כיון דלא חסר רק השיעור והרי חזי לאיצטרופי לשיעור שלם, אם יאפה עוד חצי גרוגרת או יוציא עוד חצי גרוגרת, משא"כ בזה עוקר וזה מניח, דכל אחד ואחד לא עשה עצם המלאכה בשלימות משום דתנאי עקירה והנחה בהוצאה הוא מעצם המלאכה בשלימות, דכל זמן שלא עשה האדם גם ההנחה עדיין לא נגמר עצם המלאכה, ולא מיקרי חצי שיעור אלא חצי מלאכה, ולא מלאכה היא כלל כו" עי"ש.

ח. ברם לפי מה שנתבאר לעיל בדברי הרמב"ם, שדין עקירה והנחה אינו משום דין המלאכה שבהוצאה, אלא משום עיקר שם הוצאה, הרי אי אפשר לפרש את דברי הרמב"ם כביאור ה'תוצאות חיים', שמשום דבעינן מלאכת מחשבת הוי כאינה מלאכה כלל, ורצה הרמב"ם לומר בהכללת שניהם כאחד, שכמו עקירה בלא הנחה אינה מלאכה וכו' כן הוא גם בחצי שיעור, שהרי לשיטת הרמב"ם דין עקירה והנחה אינו משום דין מלאכת ההוצאה אלא דין בעיקר שם ואיסור ההוצאה, וצ"ע.

אלא שלפי משנ"ת, הרי דברי הרמב"ם כאן א"ש בפשיטות, ואין צריך לאף אחד משני הביאורים הנ"ל, אלא שלכן כלל כאחד עקר ולא הניח עם הוציא פחות כשיעור, לומר זה גופא שכמו שדין חצי שיעור ודאי הוא דין בעצם האיסור ולא בגדר מלאכה, כך גם עקר ולא הניח, שהוא דין באיסור ההוצאה ולא במלאכת הוצאה, וכנ"ל.

ט. והנה יעויין ב'מנחת חינוך' מצוה טו נסתפק אם בהוצאת הפסח, נאמר גם דין "מקום ד' על ד'" כיון דאיתקש לשבת "ואפשר לחלק, בשלמא לענין עקירה והנחה דזה נלמד מחז"ל מ'אל יוציא' דבלא זה לא הוי הוצאה כלל, עיין שבת ג, א תוס' ד"ה 'בעשותה', א"כ הכא נמי לא הוי הוצאה כלל, אבל עקירה והנחה במקום ד' על ד' דבאמת הוי הוצאה רק בשבת פטור, א"כ כאן חייב דמ"מ הוי הוצאה, ונ"ל דתלוי בשני טעמים שבתוס' שבת ד, א ד"ה 'והא בעינן', דר"ת מפרש דאין רגילות להניח בפחות מד' על ד' ומסתמא כן היה במשכן, א"כ דוקא בשבת כל דלא הוי במשכן אין חייבים, אבל כאן חייב דאין ענין למשכן, והר"י מפרש שם דאל יצא שם בשבת משמע ממקום החפץ ואין מקום חשוב פחות מד', וא"כ כיון דנפקא ליה מאל יוציא, א"כ כאן נמי צריך עקירה מעל מקום ד' על ד', כמו דבעינן עקירה והנחה, כן נראה לענ"ד.

והנה לפי דבריו ז"ל יקשה לדעת הרמב"ם, שכנ"ל יליף עיקר דין הוצאה מאל יוציא, א"כ צריך עקירה ממקום דע"ד, ולמה איפוא השמיט הרמב"ם ענין זה בהל' קרבן פסח, וצ"ע.

ברם לפי האמור לק"מ, דהנה בדין מקום ד' על ד', בפהמ"ש להרמב"ם נתן טעם לדבר: "כי מה שהוא פחות מה השיעור לא יניחו בו, כי החפצים המונחים לא יתקיימו אלא אם יהיו אותן החפצים דקים כו" עי"ש, ולפי זה כיון שגם בהוצאת פסח בעינן הנחה, לכאורה צריך שיהיה הנחה על מקום דע"ד, ברם בספר הי"ד, הרי לא הכליל דין מקום דע"ד יחד עם עקירה והנחה בפ"ב ה"ט [וכמו שבפהמ"ש שם עשאם לעיקרים שונים עי"ש] אלא הביא הלכה זו בריש פ"ג בדיני הרשויות, ובדאי לא ס"ל להרמב"ם כרש"י שפירש בדף ד, א שבעינן מקום דע"ד שתיחשב עקירתו עקירה והנחתו הנחה, אלא הוי דין מיוחד ומסויים בהוצאת שבת.

ולפי זה נראה דלשיטת הרמב"ם שהעקירה וההנחה דינם מצד עיקר מעשה ההוצאה, ואילו דין מקום דע"ד י"ל שהיא הלכה במלאכת

ההוצאה או דין בהגדרת הרשויות, ממילא בהל' הוצאת הפסח לא נאמרה הלכה זו.



מלאכת בורר*

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

ר"י תות"ל - חובבי תורה ורב ושליח בביריטון ביטש

גמ' שבת עד, א: "ת"ר היו לפניו מיני אוכלין בורר ואוכל בורר ומניח כו' אמר אביי בורר ואוכל לאלתר כו' והא תני חייב לא קשיא הא בקנן ותמחוי הא בנפה וכברה".

וצ"ע:

א. רש"י כתב דלא גרסינן "שני" מיני אוכלין כו', ומתוס' משמע דמאן דלא גרס כן הוא משום דסבר דבאוכל מתוך אוכל לא שייך ברירה, וכן הוא בחי' הריטב"א החדשים. ועי' בפני יהושע, וראש יוסף, ופס"ד להצ"צ סי' שיט אות ה, וס' 'גן דוד' (להגר"ד שליט"ל) עץ הגן סק"ב מש"כ בשיטת רש"י בזה. ובירושלמי נחלקו בזה חזקי' ור' יוחנן אם חייבין על בורר אוכל מתוך אוכל. ובתוס' כתב סברא דשייך בזה ברירה משום דזה שאינו רוצה לאכול הוא כפסולת כו'. ולפי זה מחלוקת זו תלוי' אם נעשה על אוכל דין פסולת ע"י דעתו וכוונתו וצ"ע באיזה סברא נחלקו בזה.

ב. מה חידש ר' חסדא על פירושו של עולא, ולמה סבר ר' חסדא דיש סברא להתיר חצי שיעור יותר מבו ביום, הרי הוא יכול להקשות על עצמו כמו שהקשה על עולא וכי מותר לאפות חצי שיעור. ומש"כ התוס' דחצי שיעור הוי דרך אכילה אינו מובן שהרי גם לבו ביום אפשר לומר שהוא דרך אכילה כדמשמע מתוס' לקמן ד"ה 'והתניא' דדין

(* לע"נ א"מ מרת בלומא בת ר' אלכסנדר זושא הכ"מ.

1) מ"מ לא תלוי לגמרי בכוונתו כמו שראינו בדין בורר אוכל מאוכל כששניהם מין אחד דמותר לברור מה שאינו רוצה לאכול ממה שרוצה לאכול, ורק בשני מיני אוכלין מועיל כוונתו בזה כמ"ש ברמ"א סי' שיט וכן פסק אדה"ז שם. ברם עי' בט"ז שם סק"ב דסבר דגם במין אחד שייך בורר וכן מפרש בדברי התוס' דזה שאינו רוצה לאכול הוי פסולת היינו אפי' במין א', ולשיטתו תלוי לגמרי בכוונתו.

לאלתר דאביי הוא כמו דין בו ביום דעולא, וא"כ במה עדיף בו ביום מחצי שיעור.

ג. קושית המהרש"א (הא') על רש"י שמפרש במסקנת הגמ' בהא דרב אשי דברייא דידן מיירי בנפה וכברה, והא בגמ' אביי דוחה להא דר' המנונא מידי אוכל מתוך פסולת קתני היינו דאם מיירי באופן מסוים צ"ל מפורש בברייא, ולפני כן רב המנונא דוחה הא דרב יוסף מידי קנון ותמחוי קתני ועי"ש בפרש"י דהקושיא היא גם על נפה וכברה, וא"כ מנא לן דבאמת הברייא מיירי בנפה וכברה הרי לא דרשין שום משמעות שלא מפורשת בהברייא.

ונראה לבאר כ"ז בהקדים ביאור מחלוקת רב המנונא ואביי. דהנה בשיטת רב המנונא דסבר דבורר ואוכל כו' היינו אוכל מתוך פסולת, יש לחקור אם הוא משום שכן הוא דרך אכילתו או דילמא הוא משום שאין דרך ברירה בכך דהרי דרך ברירה היא להוציא הפסולת כמ"ש רש"י במתני'. ונראה דנחלקו בזה תוס' והראשונים, דתוס' (ד"ה 'בורר') סבר דהוא משום שאין דרך ברירה בכך ולכן אי פסולת מרובה על האוכל דאזי דרך ברירה היא להוציא האוכל מתוך פסולת אזי חייב גם כשבורר אוכל מתוך פסולת, אבל הרמב"ן והראשונים סב"ל דגם באופן כזה מותר לבורר אוכל מתוך פסולת משום דדרך אכילה בכך ועי' בלשון אדמו"ר הזקן סי' שיט סעי' א.

ויהי' בזה עוד נפקא מינה היכא שפסולת מרובה על האוכל והוא בורר הפסולת. דהרמב"ן סבר דכשבורר הפסולת הוא חייב וחשיב בורר אע"פ שהפסולת מרובה (ואע"פ שיותר קל לבורר האוכל והוא עשה שלא כדרכו הרגילה, י"ל דשפיר חשיב כדרך ברירה כיון שמצד עצם הפעולה הוא כדרך הבוררין להוציא הפסולת ומה שעושהו ע"י טירחא יתירה לא מגרע בענין דרכה של המלאכה, ושלא כדרכה מקרי שינוי באיכות הפעולה). ותוס' סבר דבכה"ג מותר לבורר הפסולת כיון שהוא שלא כדרך ברירה, עי' בהגהת אשר"י, וראה במגן אבות דלפעמים התירו מלאכה שלא כדרכה.

ושיטת רש"י בזה משמע כתוס' שכתב "אוכל מתוך הפסולת לא דרך ברירה היא". ועי' בכ"ז ב'שביתת השבת'.

ולכאור' צריך להבין בשיטת התוס' דכשפסולת מרובה אסור לבורר אוכל מתוך פסולת, דסוכ"ס הרי הוא אוכל כדרכו וכוונתו אינה אלא לאכילה ולמה חשבינן לה כמלאכה ומחייבין אותו ע"ז. ובהכרח לומר

דהתוס' סב"ל דכשעצם המעשה הוא פעולה של ברירה לא מסתכלים על כוונתו ודרך אכילתו אלא דנין לפי עצם המעשה. אבל הרמב"ן סבר שענין דרך אכילתו יותר חשוב מעצם הפעולה, וי"ל שהוא משום דאזלינן בתר כוונתו כמ"ש בר' חננאל (עד, ב) בהא דמולל מלילות "והאי לאו מלאכת מחשבת היא, דלא קא מכוון במלאכה אלא לאכילה בלבד", והכוונה קובעת אם יש כאן מלאכה או שהיא דרך אכילתו.

ונראה דכ"ז יהי' תלוי במה שיש לחקור במלאכת ברירה אם העיקר הוא הפועל או הפעולה או הנפעל, היינו אם מהות המלאכה היא על האדם הבורר או דילמא יש לדון רק על עצם מעשה הברירה או דילמא העיקר הוא הפועל יוצא הנפעל ע"י המלאכה היינו שהאוכל נהי' מבורר. ועי' באג"ט זורה סק"א דשיטת הירושלמי היא שהאוכל יהי' מבורר ולכן סברי דאם לא נשלמה ברירת הכרי הוא פטור אע"פ שישב על הכרי וברר צורות כל היום עי"ש. ועוד נפ"מ יהי' בשיעור גרוגרת דצריך לברירה (עי' רמב"ם הל' שבת פ"ח הי"א) אם בהשיעור נמנה האוכל והפסולת ביחד דאזי הוא חייב מצד שבייר תערובות של אוכל ופסולת של שיעור גרוגרת או דילמא צ"ל שיעור גרוגרת של אוכל המבורר.

וי"ל דשיטת תוס' (ורש"י) היא שהעיקר הוא מעשה הברירה ולכן מסתכלים על גוף המעשה אם הוא כדרך ברירה או לא. ואם הוא דרך ברירה גם אוכל מתוך פסולת אסור משום דאין בכח כוונתו - לאכול - להוציא גוף המעשה מלהיות נחשב כמלאכה שהמעשה הוא העיקר. אבל הרמב"ן והראשונים סברי שהמלאכה נקבעת לפי האדם הבורר, ולכן סברי שאם דעת האדם הוא לאכילה אזי זה לא נחשב כמעשה מלאכה.

והנה כשאבוי פליג על רב המנונא ופירש הבריייתא בענין אחר, נחלקו הראשונים (ראה פס"ד להצ"צ או"ח סי' שיט ואג"ט בורר סק"א) אם אבוי חולק בעיקר דינו של רב המנונא. דר"ח והרמב"ן ועוד, סברי דאבוי מודה לרב המנונא לענין דינא ולא פליגי זע"ז דלשניהם מותר רק כשבורר אוכל מתוך פסולת ולא לתר, רק שמפרש הבריייתא בענין אחר. אבל הרשב"א (בעבודת הקודש בית מועד שער א' ועי' בחי' לקמן קלח, ב סוד"ה 'איבעי') סבר דאבוי פליג על רב המנונא ולאבוי בין אוכל מתוך פסולת ובין פסולת מתוך אוכל מותר לאלתר. וי"ל דהרשב"א סבר דאם הוא לאלתר הוי דרך אכילה ולא דרך מלאכה אע"פ שגוף הפעולה הוא בצורת מלאכה, והוא ע"ד מש"כ הרשב"א

(הובא בר"ן על אתר) לענין טוחן דמותר לאלתר כיון דהוי דרך אכילה ומביא ראי' מבוררת לשיטת אביי, וראה בחי' המיוחסים להריטב"א ואג"ט טוחן ס"ק כג.

ונראה דגם רש"י סב"ל דאביי פליג על רב המנונא, דהרי לרש"י בנפה וכברה מותר לאלתר לאביי כמ"ש בתוס' ד"ה 'והתניא' (וכן מסיק באג"ט בורר סק"א אות ט אבל במגן אבות וראש יוסף פירשו דגם לרש"י אסור, ובצ"צ בפס"ד שם משמע דרש"י מתיר גם בנפה וכברה לאלתר עי"ש ד"ה 'ושטת ס' המכריע'), א"כ הסברא נותנת דכמו דלאביי מותר בנפה וכברה לאלתר אזי כל שכן שיתיר בבורר לאלתר פסולת מתוך אוכל. וגם דכיון דלרש"י אביי חולק על רב יוסף האוסר בנפה וכברה בכל ענין, מסתמא חולק גם על רב המנונא בענין פסולת מתוך אוכל (ובאג"ט כתב בזה בענין אחר אבל כבר הוכיח בדברי מנחם (להר"מ כשר) ח"ב שאין הכרח לפרש שיטת רש"י כהאגלי טל).

וזיל בתר טעמא, שרש"י מבאר טעמו של אביי "בורר ומניח לאלתר, שאין זה דרך בוררין". היינו שדרך הבוררין היא לברור לאוצר שישתמשו בהאוכל לאחר זמן ולא לאכול לאלתר, וא"כ אם בורר לאלתר לא נחשב כדרך הבוררין הן אם הוא בנפה וכברה והן אם הוא אוכל מתוך פסולת.

ועפכ"ז נראה לדייק מלשון רש"י נקודת המחלוקת בין רב המנונא ואביי, בדבר המנונא כתב רש"י דאוכל מתוך פסולת "לא דרך ברירה היא", ובטעם דאביי כתב "שאיין זה דרך בוררין", היינו דלרב המנונא גדר ברירה תלוי בעצם הפעולה ולאביי הוא מצד אדם הפועל.

ולרב המנונא שהעיקר הוא עצם הפעולה יש חילוק אם הוא אמ"פ או פמ"א, והתיר אמ"פ מפני שאין זה דרך ברירה. ואם הפסולת מרובה גם אמ"פ אסור מפני שהוא כדרך ברירה (כנ"ל דרש"י סבר בזה כתוס'). אבל פמ"א חייב אפי' לאלתר משום דסבר דאם מצד עצם הפעולה הוי ברירה לא איכפת לן אם הוא גם דרך אכילתו דאצלו מסתכלים על המעשה.

אבל לאביי העיקר הוא אדם הפועל ולכן כ' "אין זה דרך בוררין", והאדם קובע אם זה דרך אכילתו או דרך ברירה. ולכן אם כוונתו לאכול לאלתר לא חשיב ברירה אע"פ שמצד עצם המעשה הוי פעולה של מלאכה.

ועפ"ז מיושבת קושית המהרש"א על רש"י הנ"ל, דלאביי לא נוגע לפרש החילוק בין יד וכלי ולא החילוק אמ"פ ופמ"א אלא הוא סבר שתלוי בנקודה אחת - אם הוא לאלתר לא הוי בורר. ולענין "לאלתר" אין הבדל אם הוא ביד או בכלי ואמ"פ או פמ"א כנ"ל. ולכן לאביי מתפרש הברייתא גם בנפה וכברה ולא צ"ל מפורש בלשון הברייתא, כיון שהעיקר הוא מה שהוא לאלתר וזה מתיר אפי' בנפה וכברה, ופשטות לשון הברייתא "בורר ואוכל" משמע שהוא לאלתר. משא"כ כשאביי הקשה על רב המנונא דמחלק בין אמ"פ ופמ"א הוי ליה לפרש החילוק שנוגע לפירוש הברייתא.

ונראה דעל דרך מחלוקת אביי ורב המנונא היא מחלוקת עולא ורב חסדא, דבתד"ה 'והתניא' כתב דדין בו ביום דעולא הוא כמו דין לאלתר דאביי, והיינו דבשניהם הוי ההיתר משום דכן הוא דרך אכילה ולא דרך בוררין. ועולא דן מצד אדם הפועל כנ"ל באביי, דאם הוא לצורך אכילה של בו ביום שלא כדרך הבוררין שכוונתם לאוצר לאחר זמן ולא לבו ביום. וע"ז פליג רב חסדא והקשה וכי מותר לאפות לבו ביום ר"ל דכיון דעצם הפעולה הוא פעולה של מלאכה כמו מלאכת אפיה אזי גם לבו ביום צ"ל אסור. ולכן מחלק רב חסדא שההיתר הוא מה שהוא פחות מכשיעור שהוא חסרון בגוף המעשה.

ובזה אפשר לבאר חילוק הגירסאות אם צ"ל "שני" מיני אוכלין כו', די"ל דזה תלוי אם גדר ברירה הוא מצד אדם הפועל או מצד עצם הפעולה. דאם הוא מצד אדם הבורר אזי יש דין בורר בשני מיני אוכלין משום שבכח האדם לחשב שאוכל יהי' נחשב כפסולת כיון שאין בדעתו לאוכלו כמ"ש בתוס' היינו שדעתו קובעת מה נחשב כאוכל ומה נחשב כפסולת. אבל אם דנין מצד עצם מעשה הברירה, י"ל דאזי יהי' תלוי אם הוא בעצם דבר של פסולת או דבר אוכל ואין כח בדעתו לשנות המציאות.

ולפ"ז י"ל דרש"י לא ניחא לי' בגירסא זו מפני שזה יהי' תלוי במחלוקת האמוראים בפירוש הברייתא, דלשיטת עולא ואביי תלוי בהאדם ולשיטת רב חסדא ורב המנונא תלוי בעצם המעשה, ובכדי שלא להכנס בהחילוק בזה נקט גירסא שיכולה להתפרש בשני האופנים.



מפרק משום קוצר

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

על תוד"ה 'מפרק' בשבת דף עג, ב כתב הצ"צ דרש"י בדף צה, א הביא די"א דמפרק משום קוצר, ונראה טעמו משום דבגמרא כאן נזכר מפרק אפיסקא דקוצר. ולכאורה כוונתו להא דאר"פ מאן דשדי פיסא לדיקלא חייב שתיים אחת משום תולש ואחת משום מפרק, אמנם צ"ע דא"כ הלא תולש תולדה דקוצר ומפרק תולדה דקוצר וא"כ למה חייב שתיים דהלא עשה ב' תולדות מאב א' חייב א' כמבואר לקמן ריש פ' הזורק וברש"י שם, וא"כ י"ל דהא דר"פ נזכר כאן הוא רק משום תולש דהוא תולדת קוצר אמנם מפרק הוא תולדת דש [או ממחק לדעת ר"ת ועיי' רשב"א לקמן צה, א דתרי מפרק איתא חדא תולדה דדש בגמ' הכא וא' תולדה דממחק בגמ' התם לגבי החולב].

שו"ר שכן הקשה ב'נחמד למראה' הובא ב'שביתת השבת' במלאכת דש ס"ק ס"ח, וכנ"ל דהקו' מתחזקת יותר עפ"י מש"כ הצ"צ דבגמ' הכא הוא המקור להפי' דהתם [וא"כ אאפ"ל תרי מפרק].

ולחידודי י"ל דהרי מרא דשמעתתא דמפרק משום קוצר הוא הירושלמי [ראה גם הרש"ש בדף צה שם] והרי כתב האג"ט בריש מלאכת קוצר דלפי הירושלמי תולש הוא אב כמו קוצר [וכ"מ באו"ז] ונמצא מאן דשדי פיסא דדקלא עשה אב דתולש ומפרק תולדת קוצר.

והנה בריטב"א הח' לעיל בד"ה 'אימא אף משום זורע' ס"ל [בדעת רש"י] דאין אומרים כולן מלאכה אחת הן ואינו חייב אלא אחת לגבי אב ותולדת אב שני אף דב' האבות מעין א' הן ולדוגמא הזומר והזורע חייב שתיים משום דהזומר הוא תולדת נוטע אף דהזורע והנוטע אינו חייב אלא א' ואף אי עביד הזומר והזורע והנוטע בהדי הדדי חייב א' עיי"ש, וא"כ בנדו"ד אי סוברים דתולש הוא אב א"כ המפרק והתולש חייב שתיים. אמנם הכא איירי במעשה א' ואולי אז אינו חייב אלא א', וכנ"ל כ"ז לחידודי, ועצ"ע.



חייב קרבן חטאת

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. תנן במתניתין ר"פ כלל גדול "היודע עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה [ע"י שגגת שבת, ששכח ששבת היום - רש"י] חייב על כל שבת ושבת".

ופרש"י דהא דחייב חטאת על כל שבת בנפרד הוה משום ד"ימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק אלא שלא נזכר לו במלאכות שנעשו בו, ושגגה קמיתא משום שבת הוא דהואי והא אתיידע ליה וכו'". אמנם התוס' חולקים על רש"י וסב"ל דידיעה המחלקת לענין חטאות הוה רק כשנודע לו החטא שעשה ולא מספיק מה שנודע לו ה'שגגה' שהי' לו.

ברם, אף דרש"י סב"ל דכן מספיק מה שנודע לו שגגתו - גם בלי ידיעה ממה שחטא לפועל - מ"מ יש לשיטתיה עוד תנאי בהידיעה, והוא, שבשעת הידיעה יהי' ידוע לו כל פרטי החטא באופן שלא הי' חוטא אז.

ודבר זה נלמד ממה שהקשו התוס' על רש"י מהא "דאמר בגמ' (לקמן עא, א) קצר וטחן כגרוגרת בשגגת שבת וזדון מלאכות וחזר וקצר וטחן כגרוגרת בזדון שבת ושגגת מלאכות קצירה גוררת קצירה וטחינה גוררת טחינה . . אלמא אע"פ שנודע לו קודם קצירה אחרונה שאותו יום שבת הוא, דהא בזדון שבת קצר וטחן, אפ"ה לא הויא ידיעה וחשיב העלם אחד כיון שלא נודע לו שחטא" ?!

ולתרץ קושיא זו כתבו ראשונים ואחרונים (ראה רמב"ן, מהרש"א ועוד) דהא ידיעת שגגתו לא מהני לחלק שם הוה משום דבשעה שנודע לו שגגתו - דאותו יום שבת הוה - נעלם ממנו המלאכות האסורות, ושוב לא הוה ידיעה המחלקת דאין זה ידיעה שלימה בהאיסור (משא"כ בנידון דמשנתינו הרי בשעה שנודע לו שאותו יום הי' שבת הי' ידוע גם על המלאכות האסורות - אף שלא זכר שהוא עשה המלאכות - ולכן הוה ידיעה המחלקת).

ועכ"פ נמצא דנחלקו רש"י ותוס' במה שנצרך עבור 'ידיעה המחלקת'; דלתוס' בעינן שיהי' ידוע לו החטא שחטא, ולרש"י בעינן שיהא ידוע לו השגגה ששגג, אבל באופן שאז ידוע כל פרטי החטא כמשנ"ת.

ב. ולכאורה יש לבאר יסוד פלוגתתם ע"פ מה שחקרו אחרונים בהבנת מהו עיקר המחייב בקרבן חטאת; דמחד גיסא יש לפרש דהמחייב הוא גוף החטא שהאדם עשה בשגגה (דאע"פ שעשאו בשוגג מ"מ חייבו התורה להביא עליו קרבן), ומאידך גיסא יש לפרש שהמחייב הוא עצם השגגה שהביאו לחטא, והיינו דהתורה ענשה האדם ע"ז ששגג ולא ידע מה שהי' צריך לדעת, ומחמת העדר ידיעתו הלזו אכן חטא לפועל (ומביאים הוכחות ומשמעויות מדברי הראשונים לשתי הצדדים ואכהמ"ל).

והרי להצד דעיקר המחייב הקרבן הוא החטא עצמו מסתבר לומר, דהידיעה המחלקת בין חיוב קרבן אחד לשני היא ידיעת החטא עצמו, וכשיטת התוס'. אמנם להצד שהמחייב את הקרבן הוה השגגה שהביאו לחטא מתבאר היטב מדוע הידיעה המחלקת היא ידיעת השגגה ולא החטא, וכשיטת רש"י.

ולצד זה - השני - מבואר נמי מדוע הידיעה המחלקת צ"ל באופן כזה שבשעת הידיעה לא הי' האדם חוטא (היינו שיוודע אז כל פרטי העבירה), משום דרך זה הוה 'הפסק' בין מצב הראשון שהאדם הי' מוכן לחטא בו - מחמת השגגה הראשונה - למצב השני כזה (ובמילים פשוטות: לצד הזה שהמחייב את האדם בקרבן הוה השגגה, הרי הפירוש הוא שמחייבים אותו עבור זה שהגיע למצב כזה המכשירו ומביאו לחטא, וא"כ הרי ה'הפסק' ממצב זה הוא מצב כזה שכבר אינו מוכן ומוכשר לחטא, והיינו מצב שיש לו ידיעה בכל פרטי החטא).

ג. והנה בביאור דינא דמשנתינו דהשוכח עיקר שבת אינו חייב אלא חטאת אחת עבור כל המלאכות שעשה בכל השבתות, משא"כ בהיודע עיקר שבת כו' דחייב על כל שבת בפנ"ע, הביא רש"י מה שבגמ' ילפינן לה מקראי דלפעמים חייבין אחת עבור כל השבתות ולפעמים חייבין על כל שבת בפנ"ע, ומוסיף "ומסתברא דכי כתיב שמירה אחת לשבתות הרבה, כי האי גוונא [דהשוכח עיקר שבת] כתיב דכולא חדא שגגה היא וקרבן אשוגג קאתי".

והנה לכאורה הרי מילים אלו האחרונים מיותרים הם, דהרי ההבדל בין ב' המקרים פשוט הוא - לדעת רש"י - דרך בהיודע עיקר שבת איכא למימר הך סברא "שא"א שלא שמע בינתיים שאותו היום הוא שבת" משא"כ בהשוכח עיקר שבת דליכא למימר הכי כמובן, וא"כ

מדוע הזכיר סברא זו - ד"קרבן אשוגג קאתי" - (שלא הוזכר בנמרא לענין זה) לבאר מדוע בשוכח עיקר שבת אינו חייב אלא אחת?

אמנם באם זה נכון שלשיטת רש"י הרי המחייב חטאת הוא השגגה כנ"ל, אז מבואר דזה גופא הוה הסיבה מדוע ב'שגגת שבת' יש כאן 'ידיעה המחלקת' (היינו שידיעת השגגה יכולה להחשב ידיעה המחלקת), משא"כ בשוכח עיקר שבת כמשנ"ת, ומבואר היטב מדוע הזכיר כאן רש"י סברא זו.

ועל יסוד דברים אלו אולי יש לבאר כמה מדברי רש"י ותוס' בהמשך הסוגיות איך דלשיטתייהו קאזלי, כמשי"ת.

חייב תולדה במקום אב

ד. הנה בהמשך המשנה מבואר ד"העושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת אינו חייב אלא חטאת אחת", ומפרש רש"י "שתי תולדות של אב אחד אינו חייב אלא חטאת אחת דהרי הוא כעושה וחוזר ועושה בהעלם אחד ואין חילוק חטאות בהעלם אחד וכו'". ויש לדייק מדוע נקט רש"י דוקא ציור של העושה שתי תולדות של אב אחד ולא (גם) ציור של העושה האב ותולדה ידיה בהעלם אחד?

ולכאורה י"ל דרש"י לשיטתיה קאי בזה, דהנה אדברי הגמ' בריש ב"ק דהעושה אב ותולדה ידיה "לא חייב אלא חטא", מפרש רש"י, "אאב מלאכה, אבל אתולדה ידיה לא מיחייב". וכבר העירו אחרונים דמדברי רש"י אלו מובן, דהא דחייבים אחת על אב ותולדה אינה מיסוד הדין דהעושה וחוזר ועושה איזה חטא בהעלם אחד (כמו אכל חלב וחלב וכה"ג), דאז הוה הפירוש שחייב אחת על שני החטאים שעשה. משא"כ כאן הרי מדויק מדברי רש"י שהחייב חטאת הוה רק על האב ולא על התולדה שנעשה עמה בהעלם אחת (ובתוצ"ח להגר"מ זעמבא הי"ד האריך בזה וביאר הנפק"מ להלכה היוצא מזה עיי"ש).

ועכ"פ יש לבאר לפ"ז מדוע לא נקט רש"י בפירוש משנתינו גם הך דוגמא של העושה אב ותולדה ידיה, משום דבמשנתינו הרי החידוש הוא דגם כשיש עליו כמה חיובים מעין מלאכה אחת מ"מ אינו חייב אלא אחת על כולן, משא"כ כשעשה אב ותולדה ידיה הרי אין עליו מלכתחילה יותר מחיוב אחד כמשנ"ת.

אלא דגוף שיטת רש"י בזה צלה"ב, דמדוע באמת לא חל עליו חיוב חטאת על התולדה כשעשאו יחד עם האב דיליה בהעלם אחד (ואכן

במק"א כתבתי להוכיח דכמה משאר הראשונים פליגי על רש"י בסברא זו, ולכאורה הרי הסברא הפשוטה באמת אינה כשיטת רש"י בזה, וטעמא בעי בהסברת שיטת רש"י?

ואולי י"ל דיתבאר על יסוד דברינו לעיל דלשיטת רש"י הרי המחייב בקרבן חטאת אינו החטא שעשה אלא השגגה שהביא האדם לזה; דלפ"ז י"ל דכשהאדם הוה שוגג בהאב מלאכה שוב אין מקום ואפשרות לחייבו על שגגתו בהתולדה, דהרי האב הוא הכלל שממנו יוצא התולדות, וא"כ בשעה שנעלם ממנו הכלל כולו שוב אין מקום לחייבו ולהענישו ע"ז שחסר לו הידיעה בהפרטים המסתעפים מהכלל שאינו יודע אודותו עכשיו.

(ויתבאר היטב גם סברת שיטות אלו שחולקים על רש"י וסב"ל שכן חייב (אחת) על האב והתולדה ביחד (כבכל מקרה של העושה עבירה פעמיים בהעלם אחת); דלשיטתייהו הרי המחייב קרבן הוה החטא עצמו - ולא השגגה שמביאו - וא"כ הרי גם התולדה וגם האב הן מלאכות (חטאים) שמחייבים קרבן, ואין סיבה שלא יחול חיוב גם על התולדה שעשה, כמובן).

תינוק שנשבה וגר שנתגייר בין הנכרים

ה. בהמשך הגמרא (סח, ב) מבואר, דלדעת ר"י ור"ל הרי הא דתנן במשנתנו דהשוכח עיקר שבת חייב חטאת, ה"ז רק כשפעם ידע מזה אלא שאח"כ שכחו, משא"כ תינוק שנשבה וכה"ג שמעולם לא ידע משבת אינו חייב כלל (ופליגי בזה ארב ושמואל וכו' עיי"ש). ובהסברת שיטתייהו כתב רש"י "דקסברי אומר מותר אנוס הוא ולא שגגה היא". ואכן כן מתבאר גם מדברי רש"י בפירושו על המשנה בריש מס' כריתות ד'אומר מותר' נחשב לאנוס ופטור מלהביא חטאת.

אמנם התוס' (כאן) חולקים על רש"י וסב"ל ד'אומר מותר' אינו סיבה כלל לפטור מחטאת, וסברת ר"י ור"ל הוא מחמת שכן דרשו מקראי, וכמו שאכן מפורש בהמשך הגמרא דר"י ור"ל אזלי כמונבו, והרי מונבו יסד שיטתו בקראי כמבואר בגמרא.

(ולתרץ קושיית התוס' ארש"י מהמשך הגמרא יש לכאורה ב' דרכים בכללות: א. דרכו של המג"ש, דאכן ר"י ור"ל אזלי כשיטת מונבו להלכה, אבל לא מטעמיה (דשיטת מונבו מיוסד אקראי משא"כ דבריהם מיוסדים על הסברא דאומר מותר אנוס הוא כדברי רש"י). ב.)

דרכו של הפנ"י, דסברא זו של אומר מותר אנוס הוא הוה גם העומק של דברי מונבז והפירוש שהוא מפרש בהלימוד מהפסוקים עיי"ש).

וצלה"ב במה פליגי רש"י ותוס' באם 'אומר מותר' הוה סיבה לפטור מחטאת או לא?

גם צלה"ב:

התוס' מביאים דברי הגמרא במכות לגבי דין חיוב עיר מקלט עבור ההורג נפש בשגגה, ואיך שמפשטות לשון הגמרא שם משמע ש'אומר מותר' אכן הוה פטור משום שאינו נחשב שגגה?! והתוס' מתרצים ומפרשים דברי הגמ' שם באופן אחר - שלכאורה אינו פירוש הפשוט - באופן שלא יסתור לשיטתייהו כאן דאומר מותר באמת כן נחשב לשוגג ואינו סיבה לפטור.

אמנם ראה זה פלא; דגם רש"י במכות שם מפרש לשון הגמרא - לענין אומר מותר - כמו שפירשוהו התוס' כאן! והרי לכאן אינו מובן כלל (וכבר מקשים כן אחרונים), דהא לשיטת רש"י דאומר מותר כן הוה פטור משום שאכן אינו נחשב לשוגג, מדוע אינו מפרש הגמרא שם כפשוטו - שאומר מותר הוה סברא לפטור מחיוב עיר מקלט?

אלא לדברינו דלעיל בביאור שיטות רש"י ותוס' בהבנת המחייב בקרבן חטאת לכאורה יתבאר הכל היטב; דלרש"י דעיקר המחייב הוא השגגה, והיינו שמענישים האדם עבור זה ששגג ולא ידע, מסתבר לומר דמי שמעולם לא הי' לו שום ידיעה כלל - והרי זה הי' שלא באשמתו - אכן אין שום מקום וסברא להענישו על שגגה כזו, וזהו תוכן הסברא דאומר מותר אנוס הוא. משא"כ להתוס' דהמחייב הוא עצם החטא שעשה אכן אין מקום כ"כ לסברא זו.

ולפ"ז מובן נמי דשיטת רש"י דאומר מותר נחשב לאנוס הוא רק לענין חיוב קרבן חטאת - דהיות וחיוב החטאת באה על השגגה וכו' כנ"ל - משא"כ לענין שאר דינים אין הכרח כלל שיסבור דאומר מותר נחשב לאנוס, ומאוד יתכן שיסכים לשיטת התוס' בזה. ומתורץ היטב מדוע רש"י במכות לגבי חיוב עיר מקלט לא פירש הגמרא לפי שיטתו כאן בענין חיוב קרבן חטאת.

ובדרך זה אולי יש מקום לבאר עוד כו"כ פלוגתות ביניהם - דרש"י ותוס' - בהמשך הסוגיות, ועוד חזון למועד.



ענני הכבוד אם נחשבים למחיצה [גליון]

הרב משה יצחק ליבליך

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון העבר (עמ' 51) הקשה הת' ש.ז.פ. "דבשו"ת מהר"ם בר ברוך ח"ג סי' שצ הקשה, דהרי בשבת נתנה התורה ולמ"ד תחומין בשבת דאורייתא היאך חזרו לאחורם י"ב מילין ויצאו חוץ לתחום, ותירץ דענני הכבוד שהיו מוקפין בהם נחשבים כמחיצת בנ"א, עיי"ש.

ולכאור' קשה איך הייתה רה"ר במדבר בזמן שהיו ישראל שרויים שם הרי כל המקום מוקף מחיצות וזה לכאור' הי' צריך להיות דין של רה"י ולא רה"ר. וא"כ איך לומדים דיני הוצאה רה"י לרה"ר.

והנה זה ודאי דאם הפי' הוא שהעננים הם מחיצות כפשוטם קשה כנ"ל, אבל זה אינו.

דהנה במס' עירובין נה, ב איתא, דמחנה ישראל שממנו למדו מדת תחומין מה"ת הי' י"ב מילין (שלש פרסאות) על י"ב מילין, וזה לא הי' תלוי בענני הכבוד כ"א בגודל מחנה ישראל. שדבר זה - התחום (כמו כל מלאכות שבת) אנו לומדים ממצב בנ"י במדבר. אלא שהיו מוקפים ענני הכבוד בגלל טובת הקב"ה לבנ"י.

והשואל שאל "למ"ד בשבת ניתנה תורה לישראל היאך חזרו לאחוריהם י"ב מילין" וע"ז תירץ שם "לא קשיא דאפי' למ"ד תחומין דאורייתא מוקפין היו בענני כבוד [והוי כמחיצה] בנ"א". והראה מקום לעירובין מג, ב, שמסופר שם על "נחמיה בריה דרב חנילאי משכתייה שמעתא ונפק חוץ לתחום, אמר ליה רב חסדא לרב נחמן נחמיה תלמידך שרוי בצער אמר לו עשה לו מחיצה של בנ"א ויכנס".

והביאור בכ"ז הוא פשוט, כל זמן שבנ"י היו במדבר כולל מעמד מ"ת הם היו מוקפים בענני הכבוד. וכשחזרו בנ"י לאחוריהם י"ב מיל גם באותו רגע - באופן חד פעמי - נתרחבו ענני הכבוד כך שבנ"י לא היו ולו לרגע אחד מחוץ לענני הכבוד. ובשביל אותה פעם בודדת היו העננים מעין מחיצה בשביל בנ"י, ועי"ז לא יצאו בנ"י מהתחום אפי' לרגע אחד. ודבר זה הוא מעין סיפור הנ"ל שבגמ', שע"י בנ"א "נתרחב" התחום, ומחיצת בנ"א איננו דבר הרגיל, והרי זה יוצא מן הכלל ובתנאים מסויימים כהמשך הגמ' שם.

ובתשובה שם ממשיך "ואע"ג דעננים של עכשיו אינם נחשבים כממש, [עננים שלהם שאני] שהקיפן הקב"ה להגן מפני האומות ובכל מקום שהיו הולכים היו ענני הכבוד עליהם", כלו' שלמרות שבד"כ עננים אינם נחשבים כממש וא"כ איך השתמשו בהם בתור מחיצה ע"ז השיב שם שהיות והיו להם תכונות מיוחדות, הנה זה הועיל בשביל אותו פעם, וכסיפור הגמ' הנ"ל*.



חסידות

בלקו"ת פר' במדבר בענין קידושין בטבעת

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בלקו"ת במדבר בד"ה 'וארשתיך' (ח, ד): "וזהו ענין הקדושין שנותן לה טבעת בחי' אור מקיף, וכך את ה' האמרת היום וממשיך עליו אור מקיף ממקור ושורש כל המקיפים הרי הוא מקודש לשמים" כו'.

דיוק בלשון אדמו"ר הצ"צ

ובאוה"ת פר' ברכה עמ' א'תתמה (הובא בהמ"מ בלקו"ת כאן), בהביאור ע"פ 'תורה צוה', ז"ל: "דלפי מ"ש בכמה מקומות וכתבים בענין טבעת קדושין שהוא דבר עגול שזה מורה על היות ההמשכה מבחי' סוכ"ע שהוא בחי' מקיף וזהו לשון קדושין שהוא בחי' קדוש ומובדל, וא"כ מה בין בחי' זו לבחי' חופה שהוא ג"כ בחי' מקיף, והגם דמדינא אין צריך לקדושין טבעת שהרי מתקדש בפרוטה או שוה פרוטה מ"מ מנהג ישראל תורה שמקדשין בטבעת ופי' הטעם כנ"ל וכמ"ש במ"א ע"פ טוב לחסות כו', ועיין בפרדס בשם הת"ז בענין

(* מלשון מהר"ם בר ברוך ש"עננים שלהם שאני שהקיפן הקב"ה להגן מפני האומות וכו', משמע שתמיד ה' עליהם שם מחיצה. המערכת.)

טבעת הקדושין. (ובהמשך מבאר שם באוה"ת בהחילוק שבין מקיף
טבעת קידושין למקיף דחופה). ע"כ.

ונתתי אל לבי לעיין בהלשון שכותב כאן "מה שכתוב בכמה
מקומות וכתבים בענין טבעת קידושין שהוא דבר עגול כו' בחי'
מקיף", וזהו לשון שאינו רגיל ואפשר דאינו נמצא בכלל דוגמתו
בכתבי כ"ק אדמו"ר הצ"צ.

כי תמיד כאשר מציין אדמו"ר הצ"צ למאמרי אדה"ז הוא כותב
"כמ"ש במקום אחר" או "בכמה מקומות" וכיו"ב, וקאי בזה הן על
מאמרים שכבר נדפסו והן מאמרים שנמצאו בכתובים ועדיין לא
נדפסו. כן הוא בעשרות ואלפי ציוני הצ"צ בס' לקו"ת וספרי אוה"ת
ועוד. ואילו כאן מפרט הצ"צ: "בכמה מקומות וכתבים בענין טבעת
קידושין". וצ"ע למה כוונתו.

הלשון "כתבים" מובא לפעמים במג"א ושאר פוסקים וכן בספרי
תלמידי הה"מ ועוד, והכוונה לכתבי האריז"ל. אבל ענין זה שטבעת
קידושין מורה על אור המקיף לא מצאתי לע"ע בכתבי האריז"ל
[ואפשר הכוונה להמובא מתקוני זוהר תיקון ה' שטבעת קידושין מורה
על מ' סתומה, וזה הובא גם בשער מאמרי רשב"י בפי' האד"ר, ועי'
בלקו"ש חט"ו עמ' 337].

אך בד"כ הלשון "כתבים" בספרי אדמו"ר הצ"צ ובשאר ספרי חב"ד
קאי על דרושי חסידות שעדיין לא נדפסו. וראה "היום יום" ט"ו סיון:
"תחילה הי' רבינו הגדול אומר דרושים קצרים במאד מרעשי הלב
ומלהיבים מאד ונקראו בשם "דרכים", אח"כ נקראו "אגרות" והם
ארוכים יותר. אח"כ השתלשל שנקראו "תורות" והם שרשי הדרושים
שבתורה אור ולקו"ת, אח"כ ארוכים מעט יותר ונקרא "כתבים" והם
בביאור בהשגה רחבה לפי ערך" (וראה שער היחוד לאדהאמ"צ קט, א.
קי, א. וראה עוד באוה"ת שנציין לקמן בעז"ה).

וע"כ צ"ל מה ר"ל כאן להוסיף "וכתבים", אחרי שכבר כתב שזה
נמצא "בכמה מקומות". וכרגיל בציוני אדה"ז צ"כמה מקומות" קאי
גם על המאמרים שלא נדפסו.

מאמרי אדה"ז בענין קידושין "אור מקיף"

ואציין כאן המקומות שמצאתי בענין זה במאמרי אדה"ז (בנוסף
ללקו"ת במדבר שהובא לעיל):

ב. בתו"א ויגש מד, ד: "כי בזה"ז הוא בחינת אירוסין כמ"ש תורה צוה לנו משה מורשה, אל תקרי מורשה אלא מאורשה, וכמ"ש ביום חתונתו זה מ"ת בחי' אירוסין כי במ"ת אף שהיה גילוי פכ"פ היינו רק בבחי' חיצוני' בלבד באיסור והיתר, אבל פנימיות התורה שהוא בחי' ענג האלקי שבתורה לא נתגלה אז עדיין ונשאר בבחי' מקיף מלמעלה וה"ז דומה לבחי' אירוסין שגם שם אינו נמשך עדיין בבחינת פנימיות רק הארה חיצוני', וכל עיקר האור בבחינת מקיף כמו טבעת קדושין שהוא עגול ומקיף ע"ג היד כו'".

ג. בלקו"ת במדבר שם (בהביאור על ד"ה 'וארשתיך') ט, ב: "וזהו ענין קידושין שקידושין ומאמר ענין אחד הוא, ומאמר היינו אותיות התורה כו' שהם בחי' מקיפים כמו טבעת קידושין כו'".

ד. בלקו"ת בלק עד, ג: "וכנודע מענין קדשנו במצותיך ותן חלקנו בתורתך שע"י המצות נעשה בחי' קדושין שהוא רק המשכת אור מקיף מבחי' סוכ"ע וכמו טבעת קדושין כו' וע"י התורה הוא ההמשכה בבחינת פנימיות ביום חתונתו זו מתן תורה המשכת טפת ח"ע כו'".

[וכאן הוא באופן אחר מבלקו"ת במדבר ד"ה 'וארשתיך', כי שם מבאר שקידושין הם אותיות התורה ונישואין הוא העיון בתורה כו' ע"ש, וכאן מבאר שאירוסין ונישואין הם מצוות ותורה. ועי' עוד באופן אחר בלקו"ת בד"ה 'תורה צוה' (פ' ברכה צד, א ואילך) שתושב"כ ותושבע"פ הוא בחי' אירוסין ורק לאח"ז בשמע"צ ושמח"ת הוא בחי' היחוד כו'.]

ה. בלקו"ת שמע"צ צא, א (בד"ה 'טוב לחסות בה', שאליו מציין אדמו"ר הצ"צ באוה"ת פר' ברכה שהבאנו בתחילת דברינו): "והנה ענין המשכת בחי' קידושין הוא מלמעלה מבחינת סוכ"ע בחי' טבעת קדושין ששם שוה הכל אצלו היה הוה ויהיה ברגע אחד ואין בו שום שינוי ח"ו".

ו. לקו"ת שה"ש מח, א: "וזהו ג"כ שרש ענין אירוסין ונישואין כי במ"ת היה רק בחי' אירוסין שהאשה מקבלת רק טבעת קדושין העגול (והו"ע קדשנו במצותיך כמ"ש ע"פ טוב לחסות), אבל לעתיד יהי' בחי' נישואין כו'".

ז. בסה"מ תקס"ח ח"א עמ' רלא (בד"ה 'וידבר אלקים' גו' דחגה"ש): "ולכך אנו אומרים תחילה קדשנו במצותיך ואח"כ ותן חלקנו בתורתך פי' קדשנו בבחי' קדושין כמ"ש 'וארשתיך לי לעולם"

כו' בבחי' אירוסין וקידושין עד"מ טבעת הקידושין שאדם נותן באצבע הכלה שאין זה אלא בחי' מעשה חיצונית כו', בבחי' אור מקיף בהלבשה חיצונית כדוגמת הקידושין בטבעת עגול כו'".

ח. בסידור עם דא"ח בד"ה 'מהרה ישמע' קלח, ד (והוא מקביל ובאריכות יותר מתו"א ס"פ ויגש שהובא לעיל): "וזהו ענין בחי' אירוסין כמ"ש ביום חתונתו כי הרי ענין האירוסין למטה ג"כ הוא בבחינה זאת דהיינו בבחי' אור מקיף בלבד כידוע בענין טבעת הקידושין שהוא דבר עגול מקיף לאצבע היד כי באמרו הרי את מקודשת ממשיך לה רק בחי' אור מקיף בטבעת זאת כו', כי האשה נקנית בשלשה דרכים בכסף כו' וידוע דכנ"י נקראת אשה ונקנית בבחי' מקיף בטבעת קידושין" כו'.

ט. בד"ה 'ויביאה יצחק האהלה', בס' מאמרי אדהאמ"צ על בראשית עמ' ריט, ז"ל: "לפי שידוע שהאירוסין הוא בבחי' אור מקיף שטבעת הקידושין עגול ומתקדשת אליו בטבעת זו באמרו הרי את כו' והיא שותקת כידוע, וידוע שא"א להיות קידושין בלא חופה שע"י החופה שהוא מקיף על שניהם לחו"כ עי"ז יועיל הקידושין" כו'.

ושם בעמ' רכט (נוסח אחר של ד"ה 'ויביאה יצחק'): "והענין הוא שהוא בחי' המשכות אור מקיף הנק' אירוסין שע"י הכסף קידושין מקדשה וממשיך בחי' מקיף בעיגול הטבעת שנותן לה על ידה ואומר הרי את מקודשת לי כמ"ש במ"א. ע"כ.

י. ונזכר מזה ג"כ בס' שער האמונה לאדהאמ"צ יב, א. מאמרי אדהאמ"צ דרושי חתונה ח"ב עמ' תרג ואילך. תרכט ואילך. תרלו. אוה"ת בראשית כרך ג' תקיא, א. ס' תורת שמואל "דרושי חתונה" עמ' ע. תרכ"ט עמ' נה. רלט. תרל"ב ח"א עמ' עב. ח"ב עמ' תנג. לקו"ש חט"ו עמ' 338. תורת מנחם ח"ג עמ' 294. ועוד.

מאמר ד"ה 'ויביאה יצחק', בענין טבעת קידושין

הבאנו לעיל ממאמר ד"ה 'ויביאה יצחק האהלה' שנדפס בס' מאמרי אדהאמ"צ על בראשית. מאמר זה יש בו משום חידוש, כי הוא נמצא רק בס' מאמרי אדהאמ"צ ולא נמצא מאמר זה (שיש בו ענינים חדשים) בקיצור או עם הגהות בספרי "מאמרי אדה"ז" שעל סדר השנים או בספרי "אור התורה". ונמצא רק בס' מאמרי אדהאמ"צ על ס' בראשית, ושם יש ב' נוסחאות של המאמר א' קצר וא' ארוך ושניהם כתב כ"ק אדהאמ"צ בעצמו בכי"ק.

ואין זה רגיל, כי בכלל כל מאמרי אדהאמ"צ גם הדרושים שלו הארוכים (מלבד קצת בס' פירוש המלות ועוד), הם מיוסדים ויש להם שורש בד"ה דומה של כ"ק אדמו"ר הזקן. ואילו כאן לא מצאנו ד"ה והתחלה על פסוק זה.

וע"כ נ"ל אשר דרוש זה "ויביאה יצחק האהלה" אכן נאמר ביסודו ע"י אדה"ז בשנת תקע"א או תקע"ב, כי מאמרי שנים אלו לא נמצאים ע"פ הסדר וחסרים ולא הגיעו לידינו כמה מאמרים משתי שנים אלו.

ויש גם ס' מכ"ק אדמו"ר הצ"צ שרשם מאמרים משנת תקע"א ותקע"ב, ונזכר כ"ק זה בהקדמת המו"ל הראשון של אוה"ת על בראשית ובתחילת הדרמ"צ. וס' זה נאבד ולא הגיע לידינו. וראה עוד מזה בדברינו לקמן א"ה.

לשון "כתבים" במאמרי הצ"צ

אחרי שהבאנו המקומות בדרושי אדה"ז שבהם מביא ענין זה שטבעת קידושין מורה על אור המקיף, נחזור כעת לנסות לפענח לשון הצ"צ כאן: "מה שכתוב בכמה מקומות וכתבים".

ומתחילה נרשום כאן עוד מקומות שראיתי לע"ע שמביא הצ"צ לשון "כתבים".

א. באוה"ת לך לך כרך ד' תשכה, א: "בד"ה בעצם היום הזה בתו"א ס"פ לך לך הוא דרוש בתקס"ג, ולא שמעתי כי אם מפי כתבים".

ב. אוה"ת ויקרא עמ' שכז: "וכן מ"כ [מצאתי כתוב] בכתבים דפי' מועדי הוי' היינו חג"ת דאצי', אלה הם מועדי הם של עצמות המאציל חג"ת שבכתר" [וקאי על הנחת אדהאמ"צ בסה"מ תקס"ח עמ' קנט ואילך].

ג. אוה"ת ואתחנן עמ' ריח: "ובזה יובן מארז"ל כשתגיע לאבני שיש טהור אל תאמרו מים מים כו' וכמבואר ביאור הדבר בכמה כתבים ואין כאן מקום להאריך בזה".

ד. באוה"ת תבוא עמ' תתשכב: "ולכאורה נ"ל דהכי פירושו כו' לפי"ז צריך להבין מהו ענין ההפרש כו' ועי' במ"א דרוש פסח ענין מלך מלכי המלכים שנמשך היראה ממל' דא"ס למעלה מיראה הנמשך ממל' דאצי', וצ"ע בכתבים".

ה. אוה"ת דרושים לר"ה עמ' א'שנט: "וראיה לתורה זו ממ"ש בכתבים דכשמסתלק [החיות בר"ה] מ"מ חיים העולמות מבחי' חיצוני' והיינו הרצון שזהו חיצוניות הכתר כו".

ו. בדרך מצותיך צג, ב: "והנה גם בקרבן העולה נצטוינו להביא מנחת נסכים כמ"ש פר' שלח, ועמ"ש ע"ז בכתבים שלי במאמר המתחיל להבין מארז"ל כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים, וכן בתורה ברבים בפר' שלח בפר' נסכים כי תבוא אל ארץ מושבותיכם, שם נת' היטב ענין הקרבנות והנסכים".

[הציון כאן "ועמ"ש בכתבים שלי" ר"ל על מאמר משנת תקע"ב שנמצא בגוכי"ק אדמו"ר הצ"צ בס' קטן שכתב בגוכי"ק כמה מאמרי תקע"ב. ס' זה כן הגיע לידינו. אך יש עוד ספר בגוכי"ק הצ"צ ממאמרי תקע"א ותקע"ב שלא הגיע לידינו.]

ז. יש מקום באוה"ת שכותב: "ראיתי בכתבים דמעזריטש או דפולנאה" [אין לי הזמן לחפש כעת היכן זה באוה"ת].

וראה גם באוה"ת שמיני כרך ב' עמ' תע: "ראיתי בכתבי א' מהשומעים שביאר ענין ההפרש בין מעבר לבחי' התלבשות כו". ובאוה"ת בראשית כרך ז' תתשסז, ב: "כן מצאתי כתוב בלשון הכותב אך בפירש"י לא מצאתי לשון יג גבולים".

פירוש "כתבים" בכמה אופנים

ומעתה נבוא ללשון הצ"צ כאן באוה"ת ברכה לענין טבעת קידושין העגול שכתוב "בכמה מקומות וכתבים" שמורה על אור מקיף. שיש לומר בג' אופנים:

א. אולי כוונתו: בכמה מקומות לדרושי אדה"ז הרגילים (כגון אלו שהובאו לעיל מהתו"א ולקו"ת), ו"כתבים" הם דרושי אדה"ז השייכים גם לאדהאמ"צ כגון ה"סידור עם דא"ח" ומאמר ד"ה 'ויביאה יצחק' (אשר אלו אינם לשון אדה"ז במדויק אלא מפי הכותבים. וע"כ קוראם כאן בשם "כתבים").

ב. אפשר כוונתו למאמר שכתב בעצמו בעת ששמעו מאדה"ז, והוא ד"ה 'ויביאה יצחק האהלה' (בשנת תקע"א או תקע"ב) ששם מבואר ענין זה בענין טבעת קידושין. וקוראו בשם "כתבים", ע"ד מ"ש בדרמ"צ "ועמ"ש בכתבים שלי".

ג. אך קשה לומר ש"בכתבים" כאן ר"ל כתבים דמעזריטש, היינו בספרי הה"מ או תלמידי הה"מ. [ולא עלה בידי לחפש כעת אם ענין זה נמצא שם]. כי הלא אינו מפרש כאן "בכתבים דמעזריטש", ובסתם "כתבים" כוונתו למאמרי אדה"ז.



כמה הערות בתניא פ"ב

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין
מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

א. ברשימות על תניא ספ"ב (ריש ע' לג):

מרז"ל (התוכן ולא הל' ממש: כתובות קיא, ב. ויעוין רש"י דברים יא' כב'. יד דעות ו' ב').

בפענוחים מהעורכים: מאמר רז"ל: התוכן דדבקות בת"ח, ולא הלשון "הדבק בת"ח", וגם ללא הוספת הלשון "כאילו נדבק בשכינה) ממש" - הוא בכתובות קיא, ב....".

כפי הנראה, פירשו לשון קודשו "התוכן ולא הלשון ממש" - שכוונתו הק' לשני ענינים: (א) התוכן ולא הלשון - היינו שאדה"ז מעתיק התוכן ולא הלשון. (ב) [ולא] ממש - גם תיבת ממש לא נמצא בכתובות.

ואיני יודע מה דחקם לפענח כן, ולא כפשוטו - שהרבי אומר דבר אחד - שאדה"ז מעתיק "התוכן ולא הלשון ממש" (היינו שאין זה ממש הלשון רק קרוב לזה). ואינו מתייחס למלת "ממש" - אף שגם שינוי זה בכלל ההערה הכללית "התוכן ולא הלשון ממש", כמובן.

ב. בספר תניא מבואר פרק ב' במקורות וציונים הערה 20 על מ"ש בתניא "בסוד לבושים של אדם הראשון בגן עדן שהיו צפרנים מבחינת מוח ותבונה" - מציין (על מלת צפרנים) "ראה ב"ר פ"כ, יב. הובא ברש"י בראשית ג, כא".

[בבראשית רבה שם: ר' יצחק רביא אומר חלקים היו כצפורן ונאים כמרגליות, א"ר יצחק ככלי פשתן הדקים הבאים מבית שאן, כתנות עור שהיו דבוקים לעור. וברש"י עה"ת שם: יש דברי אגדה אומרים חלקים כצפורן היו מדובקין על עורן. ואגב: לכאורה צירף רש"י שתי הדיעות בבראשית רבה ואין מפרשי רש"י תח"י כעת לראות העמדם על זה.]

ציון זה לכאורה תמוה, שהרי כבראשית רבה וברש"י קאי על הפסוק (ג, כא) ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם - שהי' אחרי החטא לאחרי שגורש אדם הראשון מגן עדן!

אך באמת כוונת העץ חיים היא לדברי הזהר (ויקהל רח, ב) - וכן הוא בפרקי דר' אליעזר פי"ד, ותרגום יונתן בראשית ג, ז שלבושי אדם הראשון קודם החטא (כשעדיין "עירומים הם") היו עור של צפורן.

ודברי המדרש ורש"י הנ"ל אינם שייכים לכאן כי לא נאמר שם שלבושיו היו צפרנים אלא שלבושיו היו חלקים כמו צפורן. ופשוט.

ולא באתי אלא להעיר.



דביקות בת"ח

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בתניא פרק ב' מבואר כיצד יניקת החיות של הנפש האלקית של כל איש ישראל, גם עמי הארץ וקל שבקלים, היא מנשמת ראשי אלפי ישראל שבדור, ועי"ז מקבלים חיות מחכמה עילאה. ובהמשך לזה מבואר, שמטעם זה אמרו חז"ל שהדביקות בשכינה היא ע"י הדביקות בתלמידי חכמים.

והנה בדברי חז"ל ענין הדביקות בתלמידי חכמים משמעו משיא בתו לתלמיד חכם או עושה פרקמטיא לת"ח וכיו"ב (כתובות קיא, ב). אך בכ"מ מפורש, שבנדוד"ד הכוונה ב"דביקות" היא להתקשרות ואהבה וחיבה, כלשון רבינו הזקן באגה"ק סימן ז"ך "נפש כל חי הקשורה בנפשו בחבלי עבותות אהבה רבה ואהבת עולם כל תמוט לנצח", "כל אחד ואחד כפי בחי' התקשרותו באמת ואהבתו אהבת אמת הטהורה מקרב איש ולב עמוק". ובביאור שם, "כל אחד כפי בחי' התקשרותו וקרבתו אליו... באהבה רבה וכו'".

ובאגרת אדמו"ר הרי"צ הידועה מבאר, דענין ההתקשרות האמיתי היא ע"י לימוד תורתו של הצדיק והליכה בדרכיו וכו'.

והעירני ח"א, דלכא' צריך ביאור בהבנת הענין. דהנה לכאורה לפי המובן מדברי התניא פ"ב הנ"ל, מה שנמשך ע"י ראשי אלפי ישראל בשאר נשמות הדור הוא המשכה רוחנית ואלקית. והרי במשל שמביא

מהמשכת החיות שבמוח באברי הגוף (עד לצפרנים), דהחיות נמשכת מהמוח לאברים ולכן אם האבר ניתק ח"ו מהקשר שלו אל הגוף אין הוא מקבל חיות, אלא הוא צ"ל מחובר אל הגוף והמוח. ולפי זה בנמשל, שפעולת ראשי אלפי ישראל היא בהמשכה רוחנית, וא"כ גם ה"קשר" מצד המקבלים דהיינו שאר הנשמות שבדור, אל ראשי אלפי ישראל, צ"ל קשר רוחני, וכמבואר באגרת אדמו"ר הרי"צ הנ"ל, לימוד תורתם וכו'.

אבל מה ענין "אהבה רבה" אל ראשי אלפי ישראל לכאן, והרי זה כמו במשל שהאבר יאהב את המוח או יכבד אותו או אפילו יספק לו את צרכיו (כמו בעושה פרקמטיא וכו'), וכי זה יחזק את הקשר של האבר עם המוח?

ואולי זה קשור עם זה שגם החיות הגשמית דבנ"י באה דרך הנפש האלקית שהיא מקבלת חיותה מראשי אלפי ישראל. ודוחק.



רמב"ם

בדין שבתות כגופין מחולקין

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ברמב"ם הלכות שגגות פרק ז הל' ח כתב: "עשה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת בשבתות הרבה בין בזדון שבת ושגגת מלאכות בין בשגגת שבת וזדון מלאכות חייב על כל מלאכה ומלאכה, כיצד ידע שהיום שבת וזרע בו מפני שלא ידע שהזריעה מלאכה, וכן בשבת שנייה ידע שהוא שבת ונטע בה מפני שלא ידע שהנטיעה אסורה משום מלאכה, וכן בשבת שלישית הבריך מפני שלא ידע שההברכה מלאכה, חייב על כל אחת ואחת אע"פ שהיא מעין מלאכה אחת, מפני שהשבתות כגופין מחולקין".

מקור הרמב"ם דשבתות כגופין הוא במסכת כריתות טז, א בסוגיא ארוכה שם דקאמר, "מאי קבעי מיניה אי שבתות כגופין דמיין ואי לא בעי מיניה . . אמר רבא אמרי בי רב, תרתי בעא מיניה שבתות כגופין

דמיין ואי לא בעא מיניה, ולדי מלאכות כמלאכות דמיין אי לא. ע"ש. וכתב רש"י שם, "אי האי דעבד בכמה שבתות אותן מלאכות שעשה בזו עשה בזו ובהעלם אחד דלא הודע לו בינתיים מי אמרינן כיון דבתרי שבתות עשאן הויין הני תרתי שבתות כשני גופי עבירות כאילו קצר וזרע בהעלם אחת וחייב על כל אחת...". ע"ש.

והנה בעצם הדין של שבתות כגופין יש לעיין מאי סברא היא זו הרי המלאכה לא נשתנתה בין שבת לשבת וא"כ למה יהא נקרא כגוף שני. ובפרט לפ"מ שכתב רש"י שהוא נחשב "כאילו קצר וזרע". לכאורה מה שייך זה לזה.

ואואפ"ל דהעושה מלאכה בשבת נקרא שחילל את השבת. וכלשון הכתוב "מחללי". וכידוע לשון המכילתא "ר' יהודה בן בתירא אומר, הרי הגוים שהקיפו את ערי ישראל וחללו ישראל את השבת, שלא יהו ישראל אומרינן, הואיל וחללנו מקצתה, נחלל את כולה, תלמוד לומר מחלליה מות יומת, אפילו כהרף עין מחללי' מות יומת". וכ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש ח"ח שיחה ג לפרשת נשא, האריך בזה. וראה שם בהע' 20-22 מ"ש בזה. (ועיין באבני נזר אה"ע סימן קכד שכתב: "ובעיקר פסול אנשי חיל מחמת חילול שבת, נולד לי קצת מיחוש מהא דמכילתא כי תשא "ריב"ב אומר הרי הגוים שהקיפו את ארץ ישראל וחיללו את השבת שלא יהי' ישראל אומרינן הואיל וחללנו את מקצתה נחלל את כולה, ת"ל מחללי' מות יומת אפי' כהרף עין מחללי' מות יומת" עכ"ל, וא"כ י"ל גבי אנשי חיל דמורין התירא הואיל בלא"ה צריכין לחלל שבת בסלאזבע חושבין שמותרין לחלל את השבת כולה, שהם לא למדו המכילתא, ובגביית עדות ראיתי שאיש חיל אחד השיב בסלאזבע אין כאן שבת, ומ"מ לפי הנשמע אין טועין בזה והכל יודעין שמה שמוכרח מוכרחין, והיותר הוא חילול שבת, וכיון שרואין אנ"ח אחרים שומרינן שבת אין עליהם לימוד זכות", ע"ש) שלומד מזה עכ"פ זכות ליחיד. וגם מובא שם בלקו"ש הפסיקתא זוטרותא שכתב, "ד"א מחללי'. שאם חילל חצי שבת מחמת אונס יכול יחלל שאר היום, תלמוד לומר מחללי' מות יומת, וזה מדבר ביחיד".

ומ"מ מכל הנ"ל יש להוציא דשאני מלאכות שבת ששייכים לגוף השבת ולא רק ששבת גורמת איסור מלאכות, כ"א ששבת היא מציאות של שביתה ממלאכות. ונמצא דכשעושה מלאכה בשבת הרי היא נוגעת ליום השבת.

ואפשר להביא רא' לזה מהא דהוריות דף ד דאיתא שם, "בעי רב יוסף אין חרישה בשבת, מהו מי אמרי כיון דקא מודו בכולהו מלתא, כביטול מקצת וקיום מקצת דמי, או דלמא כיון דקא עקריין ליה לחרישה כל עיקר, כעקירת גוף דמי . . ת"ש יש שבת בתורה אבל המוציא מרה"י לרה"ר פטור ואמאי הא עקריין להוצאה כל עיקר התם נמי כדשניין", ע"ש וברש"י שם, "מי אמרינן כיון דקא מודו ב"ד בכולהו שאר מלאכות דשבת דאסירי כבטול מקצת וקיום מקצת דמי וחייבין".

הרמב"ם בהלכות שגגות פרק יד הל' ב כתב: "לעולם אין בית דין חייבין עד שיוורו לבטל מקצת ולקיים מקצת בדברים שאינן מפורשין בתורה ומבוארים ואחר כך יהיו בית דין חייבין בקרבן והעושים על פיהם פטורין, כיצד שגגו והורו . . או שמותר להוציא מרשות לרשות בשבת . . הרי אלו כמי שאמרו אין שבת בתורה . . שעקרו כל הגוף ואין זו וכיוצא בזה שגגת הוראה אלא שכחה, לפיכך פטורין מן הקרבן וכל העושה על פיהן חייב חטאת בפני עצמו, אבל אם טעו והורו ואמרו המוציא מרשות לרשות הוא שחייב שנאמר אל יצא איש ממקומו אבל הזורק או המושיט מותר, או שעקרו אב מאבות מלאכות והורו שאינה מלאכה, הרי אלו חייבין".

הרי דפסק הרמב"ם בפשיטות דעקירת אב מאבות מלאכות אינה עקירת גוף המצוה, וב"ד חייבין ע"ז. ועיין בנו"כ שהקשו דהרי זה איבעיא דלא איפשיטא ואיך פסק הרמב"ם בפשיטות דאינה עקירת גוף, הי"ל להעלות בספק כדרכו בכגון דא.

ואואפ"ל בהקדים ביאור הסוגיא דהוריות, דלכאורה מהי ההו"א דעקירת מלאכה תהא נקרת עקירת גוף הדבר. הרי המלאכה היא רק פרט אחד במצוות השבת. ולפ"מ שכתבנו לעיל י"ל דמאחר שקדושת שבת היא השביתה ממלאכות ממילא יש מקום לומר דכשעקרו מלאכה היא ג"כ עקירת הגוף, דהרי ע"י עקירה זו יש חסרון בעצם השבת. והוי כשבת שיש בה קדושה ברמה אחרת משבת עם מלאכה זו. וזהו שאלת הגמרא אם זה נקרא עקירת גוף או לא.

והנה הרמב"ם בפ"ז שהבאנו לעיל, כתב בהדיא דגופין מוחלקין בשבת הוא רק כש"עשה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת", אבל אם עשה אותה מלאכה בשבתות הרבה אינו חייב על כל שבת ושבת.

ועיין בלח"מ שם שהקשה קושיות רבות על הרמב"ם, ועיין שו"ת אבני נזר חלק חו"מ סימן קפט ולהלן, דיון רחב בינו ואביו על ענין זה.

ומ"מ הרמב"ם סובר דרך ב"עשה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת" אמרינן שבתות כגופין.

ואיך שיהי' ביאור הרמב"ם, מוכרח משיטתו דאין מלאכה אחת פועלת בגוף השבת. ומשום"ה לא היא גופין מוחלקין, ולפ"ז א"ש למה פשט הרמב"ם האיבעיא דהוריות ופסק שאין מלאכה נקראת עקירת הגוף. ושיטת הרמב"ם א"ש עם מ"ש כ"ק בהערה הנ"ל.

והנה בסוגיין שבת דף סז, על הא דתנן "היודע עיקר שבת, ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה - חייב על כל שבת ושבת. היודע שהוא שבת, ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה - חייב על כל אב מלאכה ומלאכה. העושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת - אינו חייב אלא חטאת אחת". כתב רש"י בד"ה 'חייב על כל שבת ושבת': "חטאת אחת לכל שבת, ואף על פי שלא נודע לו בינתים, והעלם אחד הוא, אמרינן ימים שבינתים הויין ידיעה לחלק, שאי אפשר שלא שמע בינתים שאותו היום הוא שבת, אלא שלא נזכר לו במלאכות שנעשו בו, ושגגה קמייא משום שבת הוא דהוא, והא אתיידע ליה ביני ביני, הלכך, כל חדא שבת - חדא שגגה היא".

ובתוספות שם הקשה על רש"י, "וקשה לה"ר אליעזר דאמר בגמרא (לקמן עא, א) קצר וטחן כגרוגרת בשגגת שבת וזדון מלאכות וחזר וקצר וטחן כגרוגרת בזדון שבת ושגגת מלאכות קצירה גוררת קצירה וטחינה גוררת טחינה פירוש ואינו חייב אלא אחת ובשבת אחת איירי דבשתי שבתות היה חייב שתים דימים שבינתים הויין ידיעה לחלק אלמא אע"פ שנודע לו קודם קצירה אחרונה שאותו יום שבת הוא דהא בזדון שבת קצר וטחן אפי' הכי לא היא ידיעה וחשיב העלם אחד כיון שלא נודע לו שחטא שהרי סבור שהמלאכה מותר' וטעמא משום דכתיב או הודע אליו חטאתו שיהיה לו ידיעת חטא".

והרמב"ן שם כתב לתרץ שיטת רש"י, "וי"ל לא דמי דבשלמא התם לא נודע לו חטאתו שהרי יש לו שגגת מלאכות, אבל הכא הרי נודע לו חטאתו שהרי לא היה לו אלא שגגת שבת והרי נודע לו שהוא שבת ויודע הוא שמלאכות אסורות בו ושהללו מלאכות הן ואע"פ שלא נודע לו שחטא הוא שהרי אינו זכור שעשה בו מלאכה".

ודברי הרמב"ן צ"ע, דהרי רש"י הדגיש "ושגגה קמייא משום שבת הוא דהוא, והא אתיידע ליה ביני ביני", וא"כ מאי מהני זה שלא ידע מצד שגגת מלאכות הרי שגגתו הראשונה היתה מצד שבת וזה הרי "אתיידע ליה ביני ביני".

והנה לפמ"ש י"ל, דבעצם שגגת מלאכות הוא ג"כ נוגע לשבת, דבלי ידיעת מלאכה חסר בעצם השבת, וא"כ אם כשנודע שהיא שבת שכח ממלאכת קצירה וטחינה א"כ חסר בידיעת השבת, וא"כ י"ל דלא מקרי "אתידע ליה בניי בניי" ונקרא "לא נודע לו חטאתו שהרי יש לו שגגת מלאכות".

ובשפת אמת תירוץ קושית התוס' באו"א, "ונראה לחלק דלא דמי להא דלקמן דכיון דצריך להיות שב מידיעתו פי' דאם הי' נודע לו בשעת החטא מה שנתודע לו אח"כ לא הי' חוטא אז חשיב ידיעה [אפ"ל דגם הידיעה לחלק בחטאות צ"ל באופן זה], א"כ התם כיון דכשנזכר מן השבת סבור דטחינה או קצירה מותרת א"כ כשהי' לו ידיעה זו בשעת העבירה הי' עובר וקוצר וטוחן לכן לא חשיבי ידיעה לחלק, משא"כ הכא נהי דשכח עתה כל מעשה המלאכה שעשה בשבת מ"מ מאחר שנודע לו שהי' שבת וכל המלאכות האסורים ידועים המה לו א"כ אם הי' לו זו הידיעה בשעת העבירה לא הי' עובר חשיב שפיר ידיעה לחלק" [ואפשר כן הוא כוונת המהרש"א מ"ש דלכאורה יש לחלק כו'] ע"ש ובחי' הרמב"ן והריטב"א.

בהא דמסיים לעיין ברמב"ן, משמע כוונתו שהרמב"ן הולך בסברתו, ואם כנים דבריו יתישב קושיתנו הנ"ל ג"כ. רק דדוחק קצת לומר שזהו סברת הרמב"ן מאחר שלא הזכיר כלום מענין שב מידיעתו.



מחיצות רה"י לשי' הרמב"ם והראב"ד

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

מוצאים אנו כמה מחלוקות בין הרמב"ם והראב"ד בדיני רה"י ונקודתם אחת היא.

א. בפ"ד מהל' שבת ה"ט פוסק הרמב"ם: "עמוד ברה"ר גבוה עשרה ורחב ארבעה הרי זה רה"י, נעץ בגבהו יתד כל שהוא . . . הואיל וראוי לתלות ביתד ולהשתמש בו הרי"ז ממעטו ונעשה כרמלית", היינו דזה שיש יתד בצד העמוד ממעטו מגובה עשרה, והעמוד נעשה כרמלית.

וע"ז משיג הראב"ד: "לא כיון יפה לפירוש השמועה. כי השמועה בשנעץ על ראש העמוד. והוא מפרש מן הצד..." עכ"ל. היינו דהראב"ד

לומד דזה שיש יתד בצד העמוד אינו ממעטו מגובה עשרה, רק המדובר בשיש יתד ע"ג העמוד, וממעטו מרוחב ד' על ד' דאי אפשר להתשמש ע"ג העמוד בכל הרוחב ד' על ד', כי היתד ממעטו.

ויעוי' בחידושי הגר"ח הלוי על הרמב"ם שביאר בארוכה בדעת הרמב"ם דזה שיש יתד בצד העמוד אינו מבטלו מגובה עשרה וכו', רק דנעשה קרוב עי"ז לרשות הרבים דבני רה"ר משתמשים בצדו ורשויות אוסרות זה על זה, והרי"ז כהדין דתחילת הלכה זו "גג הסמוך לרשות הרבים. . הואיל ורבים מכתפין עליו אסור לטלטל בגג....".

עכ"פ רואים דלהרמב"ם מתבטלת רה"י עי"ז שבני רשות הרבים משתמשים בצדה. ולהראב"ד אין הרה"י מתבטלת עי"ז.

ב. בפט"ו הי"א פוסק הרמב"ם בנוגע לאמת המים שעוברת בחצר, דמבטלת הרשות היחיד אם יש ברחבה יותר מעשר אמות. ועי"ז כתב הראב"ד (דהנה בגמ' יש שני סוגיות, בעירובין יג, א, בנוגע ללשון הים הנכנס לחצר. ובעירובין דף פו בנוגע לאמת המים): "ואני רואה זה המחבר כולל ומערב ענין בענין, סובר שהם ענין אחד והמה רחוקים ונפרדים שלקח עתה לשון ים, ואמת המים ועירבן וטירפן זה בזה ויש הפרש גדול ביניהם. . והטעם מפני שהאמה נכנסת ויוצאת וחולקת רשות לעצמה. . והלשון נכנס לחצר ואינו יוצא והוא כבור שבחצר ומחיצות החצר מתירות אותו", עכ"ל. ועיי"ש באריכות הביאור.

ושוב נמצא דלהרמב"ם בקלות מתבטלת רה"י אפי' בלשון הים שנכנס לחצר ואינו יוצא מהחצר, ולהראב"ד דוקא אמת המים שהיא נכנסת ויוצאת מהחצר מבטלת דין רשות היחיד, אבל לשון הים אינו מבטל רשות היחיד והוא "כבור שבחצר ומחיצות החצר מתירות אותו".

ג. ידועה שי' הרמב"ם דבכדי להיות רה"י מדאורייתא צריך ד' מחיצות דווקא, ראה רמב"ם פי"ז ה"ט דפסק שם וז"ל: "מבוי שהכשירו בקורה אעפ"י שמותר לטלטל בכולו כרה"י הזורק מתוכו לרשות הרבים או מרשות הרבים לתוכו פטור, שהקורה משום היכר היא עשויה, אבל אם הכשירו בלחי, הזורק מתוכו לרשות הרבים, או מרה"ר לתוכו חייב, שהלחי הרי הוא כמחיצה ברוח רביעית".

ועי"ז השיג הראב"ד: "...וקיימא לן דג' מחיצות דאורייתא, א"כ הכשירו בקורה אמאי פטור וכי באו חכמים להקל בשל תורה..." עכ"ל, שוב נמצא דהרמב"ם מחמיר דצריך דוקא ד' מחיצות ובלי זה

מדאורייתא הוי כרמלית והראב"ד מיקל וסובר דבג' מחיצות נמי הוי רשות היחיד מן התורה¹.

והעירני בזה ידידי הת' מנחם מענדל שי' בלאו, מדברי הגר"ח הלוי הידועים על דברי הרמב"ם בפ"ד מהלכות שבת, ה"א: "ואי זו 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 ארבעה מחיצות גובהן עשרה וביניהן ארבעה על ארבעה", ובשו"ע סי' שמה סק"ב כתב המחבר: "איזה רה"י מקום המוקף מחיצות גבוהים עשרה טפחים ויש בו ד' טפחים על ד' טפחים, או יותר, וכן חריץ . . וכן תל...".

וצריך ביאור בשינוי הסדר, דהרמב"ם כשמתחיל לתאר רשות היחיד מתחיל עם תל גבוה עשרה טפחים ושינה מלשון וסדר השו"ע להתחיל לתאר רשות היחיד במקום המוקף מחיצות גבוהים עשרה טפחים ויש בו ד' על ד', דלכאורה מתאים להתחיל בזה, כי זהו עיקר גדר רה"י ואח"כ לומר וכן תל וכן חריץ.

וביאר בזה הגר"ח, דהרמב"ם בא ללמדנו דעיקר הגדר של רשות היחיד אינו המחיצות אלא הנפעל שנעשה מובדל ע"ז מרשות הרבים, ולפיכך הפך את הקערה על פיה, והתחיל לתאר את רשות היחיד, מתל גבוה עשרה.

והרי"ז מתאים לשיטתו בכלל מלאכת שבת שביארנו בארוכה בגליון העבר, דהעיקר הוא הנפעל ברוב רובן דמלאכות שבת, ועפ"י י"ל דהרמב"ם והראב"ד נחלקו בגדר מחיצות רה"י דהרמב"ם סב"ל דהעיקר הוא שבזה נעשה הרשות נפרד מרשות הרבים, והראב"ד סב"ל דהעיקר הוא שיש להם מחיצות עשרה².

(1) השוה ג"כ לפלוגתתם בפ"ז מהלכות שבת ה"ה דפסק הרמב"ם "אכסדרה בבקעה מותר לטלטל בכולה ואעפ"י שהיא שלש מחיצות . . והזורק מרה"ר לתוכה פטור" וכותב ע"ז הראב"ד "זה שבוש" וראה מגיד משנה "כבר הזכרתי בפרק ה (ה"א וה"ט) דעת רבינו בכ"מ שיש לו ג' מחיצות שאינו רה"י דבר תורה".

(2) ובזה תבואר ג"כ פלוגתתם בפ"ז מהלכות שבת ה"ד דפסק הרמב"ם "מבוי שהוא שוה מתוכו ומדרון לרשות הרבים, או שוה לרה"ר ומדרון לתוכו, אינו צריך לא לחי ולא קורה שהרי הוא מובדל מרשות הרבים". ומשיג ע"ז הראב"ד "דוקא במדרון המתלקט עשרה מתוך ארבעה שהוא כמחיצה והכי איתא בתוספתא (שבת פ"א ה"ד)".

ולפיכך במחלוקת הראשונה דנעץ בגבהו יתד כל שהוא, פסק הרמב"ם דכיון דאינו נפרד מרשות הרבים, ובני רה"ר מכתפין עליו ומשתמשין בהיתד וכו', נעשה כרמלית, והראב"ד משיג עליו, דכיון דיש לו מחיצות עשרה מאי אכפת לן בזה ודין רשות היחיד דאורייתא יש על העמוד כי גבוה עשרה הוא.

ובמחלוקת השניה בנוגע לאמת המים העוברת בהחצר, פסק הרמב"ם דכיון דאמת המים, (לשון הים) עוברת בחצר הרי"ז מבטל הפרטיות דרשות היחיד, ואינו מורגש כנפרד מן הים, וכנראה בחוש, דאפי' שהמים אינם עוברים דרך שני הצדדים, מ"מ מתבטל הרגש הפרטיות ולפיכך פוסק הרמב"ם דדין כרמלית יש בו עד שעושין מחיצה מיוחדת להמים.

אבל הראב"ד סובר דכיון דאמת המים אינה עוברת בחצר, מצד לצד, ורק נכנסת בצד אחד, א"כ עדיין דין מחיצות יש עליהו, ואינה

היינו דהרמב"ם פוסק דאם המבוי גבוה מרה"ר או נמוך מרה"ר הרי"ז מספיק כיון שהוא מובדל מרשות הרבים ויש לנו עיקר הנפעל של מחיצות דרשות היחיד. אבל הראב"ד סובר דזה אינו מספיק וצריך שיהי' לו דין מחיצות גבוה עשרה ולפיכך צריך שיהי' דוקא גבוה עשרה בתוך ארבעה אמות הראשונים, דאז הרי מוסבר בהלכות שבת בנוגע לתל המתלקט עשרה בתוך ארבע, דהוה כאילו יש לו מחיצות עשרה.

וראה ג"כ מעשה רקח, שכתב דלהרמב"ם לא בעינן שיפוע המדרון שיתלקט י' טפחים מתוך ד' אמות יעו"ש, כיון דלהרמב"ם אין העיקר שיש לו מחיצות גבוה עשרה אלא שהוא מובדל מרשות הרבים (אולם ראה במרכבת המשנה דכתב דהרמב"ם יסכים להראב"ד לדינא, ואעפ"כ מזה שהרמב"ם כותב בפירוש, "שהרי הוא מובדל מרשות הרבים" ולא כתב התנאי לדינא "שצריך שיהא מתלקט עשרה מתוך ארבע" כהראב"ד ג"כ מוכח דעיקר המחיצות הוא כדי שיהא הנפעל שיהא נבדל מרשות הרבים).

וכן יש להעיר בזה מדברי הרמב"ם פ"ז הי"ד "כמה יהי' פתח המבוי ויהי' יד להכשירו בלחי או קורה גבהו אין פחות מעשרה טפחים, ולא יתר על עשרים אמה, ורחבו עד עשר אמות, בד"א שלא הי' לו צורת הפתח, אבל אם הי' לו צורת הפתח אפילו הי' גבוה מאה אמה או פחות מעשרה או רחב מאה אמה הרי"ז מותר והשיג ע"ז הראב"ד "פחות מעשרה שבזו הוא"

משום דלהראב"ד העיקר במחיצות שיהי' נבדל מרשות הרבים, ולפיכך סגי בצורת הפתח ברוח רביעית, אפי' אינו גבוה עשרה, כיון דנבדל בזה מרשות הרבים, אבל להראב"ד דצריך להיות לו דין מחיצה צורת הפתח לא יועיל בפחות מעשרה אפי' ברוח רביעית, כי דין מחיצה הצריכו חכמים ברוח רביעית, ואינו גבוה עשרה לאו מחיצה אקרי ועדיין צ"ע בדעת הרמב"ם איך יכול צורת הפתח פחות מעשרה למנוע רגל הרבים הלא בקעי בה רבים וכו' ואכ"מ.

מבטלת מתורת רשות היחיד, וכלשון הראב"ד בזה "והוה כבור שבחצר ומחיצות החצר מתירות אותו".

ומובן ג"כ דבמחלוקת השלישית פסק הרמב"ם דמבוי עם ג' מחיצות לא הוה רה"י דאורייתא משום שבג' מחיצות גרידא, לא נעשית רה"י מובדלת מרשות הרבים. וכנראה בחוש, דכשהולכין ברחוב, אילולי שיש לחי וכתוב עליו באותיות גדולות "מבוי סתום" נכנסים פנימה, ולפיכך פוסק הרמב"ם דמבוי עם ג' מחיצות גרידא אינו רה"י דאורייתא, אבל הראב"ד סובר דדין מחיצות יש על המבוי ולפיכך הוה רשות היחיד דאורייתא.

ובזה יש להסביר עוד מחלוקת (רביעית), בדין מחיצות דרשות היחיד, דהרמב"ם פסק בפ"ז הי"ב "ע"ז עצמה או אשרה שעשה אותה לחי כשר שהלחי עוביו כל שהוא" משא"כ בנוגע לקורה, שהוא משום היכר ולא משום מחיה ותיקנו חכמים שצריך שיהא בו כדי לקבל אריח היינו חצי לבינה, פסק הרמב"ם "בכל עושין קורה אבל לא באשירה לפי שיש לרוחב הקורה שיעור".

ומשיג ע"ז הראב"ד בנוגע ללחי "ואם עביו כל שהוא גבהו מיהת צריך שיעור שיהא גבהו עשרה, אלא בין לחי ובין קורה מותר דמשום היכר הוא" עיי"ש באריכות וע"ע בחידושי הגר"ח על הרמב"ם דלהרמב"ם כיון דלחי משום מחיצה ובמחיצה הרי סובר הרמב"ם דעיקרו הנפעל ולא דין בהמחיצה א"כ גם בלחי יש נפעל, ולפיכך כשר הלחי אבל בקורה דזה דין בהקורה דתיקנו חכמים שיהא בו כדי לקבל אריח וכו', מובן למה פסק הרמב"ם דאומרים בו "כתותי מיכתת שיעוריה".

משא"כ להראב"ד דסובר דגם במחיצות רשות היחיד, הרי זה דין בהמחיצה וע"כ שואל הראב"ד 'מהו החילוק בין קורה ולחי', וכלשונו "בין לחי ובין קורה מותר דמשום היכר הוא". ואם לא אומרים כתותי מיכתת גבי לחי, (אעפ"י שזה דין בהמחיצה), למה נאמר כן גבי קורה.

ועפ"ז מובן מה שכתוב בבכורי יעקב להלכות סוכה (לבעל ערוך לנר), סי' תרל סק"ב, דלהרמב"ם אם עשה בסוכה, הדפנות או הסכך מעצי אשירה, הרי"ז פסול, דכתותי מיכתת שיעורי' והטעם היחיד שכשר בלחי הוא משום שלא צריך בו שיעור דהעיקר שם הוא הנפעל, שיהא נפרד מרשות הרבים, משא"כ בסוכה דצריך מחיצות צריך שיעור ממילא אומרים כתותי מיכתת שיעורי'.

משא"כ להראב"ד דסובר דגם בהלכות שבת הרי"ז דין בהמחיצה מ"מ אומרי'ן בלחי וקורה דזה כשר הרי"ז מורה דהפשט בכתותי מיכתת, היינו שמשוהו נשאר להוה כמו שברי שברים, וכו' א"כ יש להוכיח ממחיצות שבת למחיצות סוכה, ולסכך, דהוה כשר דהרי גם בסכך קש נדף כשר, ולא איכפת לן דהוה שברי שברים (וראה בזה עוד במפענח צפונות פ"ט סי' יז ואכ"מ³).

(3) ולכאור' בסברא זו נחלקו הראשונים דהתו' בסוכה ד, ב הקשה סתירה, בין הלכות שבת להלכות סוכה. דבהלכות שבת אומרי'ן "בית שאין בתוכו י" וחקק בו להשלימו לעשרה באמצע מותר לטלטל בכלול דהוי כחורי רה"י" (עי' בארוכה שבת ז, ב).

ובהלכות סוכה אומרים דחקק בו להשלימו לעשרה יועיל רק אם זה בתוך שלשה טפחים להכותל כי אחרת לא יצטרף החקק עם הכותל להשלימו לעשרה ומקשה התוס' למה בהלכות שבת אנחנו לא מקפידים כבהלכות סוכה ומתרין התוס' "ויש לומר רגל רבים לסוכה דבעינן מחיצות סמוכות לסכך" היינו דבסוכה זה דין בהמחיצה ולפיכך צריך שיהא החקק בתוך ג"ט לכותל כדי שיהא לבוד, ויהא מחיצה כשירה, ובשבת העיקר הוא הנפעל "למנוע רגל רבים" ושיהא בו חלל י' ולפיכך לא צריך שיהא החקק בתוך ג' טפחים להכותל.

אולם התוס' בשבת (ז, ב בתוס' ישנים) מחלק הסתירה באופן אחר דגבי שבת יש מחיצות גבוהות עשרה מבחוץ עם גובה הגג, וכל הסיבה שצריך לחקק הרי"ז לקבל אויר י' בתוך הבית, כי מחיצות כבר ישנם, ממילא ל"צ שיהא החקק בתוך ג"ט, אבל בהלכות סוכה אין מחיצות עשרה בכלל, א"כ צריך שיהא החקק בתוך ג"ט לכותל. ומדבריהם משמע דגם בהלכות שבת זה דין בהמחיצה והסיבה היחידה שלא מקפידין לזה, כי כבר ישנה מחיצה מבחוץ.

וכבר האריך בזה בחידושי הצ"צ בחידושי למס' שבת ז, ב, לבאר דלפי דברי התוס' בסוכה הנה בשבת גם אם אין למחיצות החיצוניות עשרה, ל"צ שיהא החקק בתוך ג' טפחים להכותל כי העיקר הוא הנפעל במחיצות שבת. ולפי דברי התוס' בשבת וכן פסק המגן אברהם הובא להלכה בשו"ע אדמו"ר הזקן, הנה גם בשבת אם אין למחיצות חיצוניות עשרה, צריך שהחקק יהי' בתוך הג"ט להכותל כי גם בשבת הרי"ז דין בהמחיצה.

ובזה יבואר מה שנתקשו האחרונים בדברי הראשונים, דהרא"ש פ"ק דשבת סי' יא כתב דמחיצות שבת בעינן רק שהרשות תהי' משתמרת ע"י המחיצות. ולא דמי לסוכה, וכתב ג"כ שהמחיצות החיצוניות צ"ל גבוהות עשרה, ראה שפת אמת ועוד, וכן הוקשה ביד אפרים על המגן אברהם, סי' שמה ס"ק יג ונשאר בצ"ע וכן הקשו על שו"ע אדה"ז סי' שמה סעי' כב (אמרי צבי להגרמ"צ גרומן שליט"א סי' טו) ועוד.

היינו נראה דאדמו"ר הזקן והמגן אברהם והרא"ש צירפו ב' שי' דהתוס' ישנים בשבת, והתוס' בסוכה ביחד, דמצד אחד אומרי'ן דלא דמי מחיצות דשבת למחיצות דסוכה דמחיצות דשבת, הרי העיקר הוא הנפעל ולפיכך בשבת ל"צ שהמחיצה תהי'

לסיכום: להרמב"ם דדין מחיצות גבוה עשרה ברה"י העיקר הוא הנפעל שיהא נפרד עי"ז מרשות הרבים. משא"כ להראב"ד הרי"ז בעיקרו דין בהמחיצות דהתורה גזרה דאם ישנם מחיצות עשרה הרי בזה נעשה רה"י.



שיטת הרמב"ם בדין קים ליה בדרכה מינה [גליון]

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בגליון תתקט (עמ' 48 ואילך) כותב הת' ל.י.מ. וז"ל: גמ' ב"ק ע, ב: "גנב ומכר בשבת . . (משלם תשלומי ארבעה וחמשה) והתניא פטור אמר רמי בר חמא כי תניא ההיא דפטור באומר לו . . אמר רב פפא באומר לו זרוק גנובותיך לחצרי ותיקנו לי גנובותיך כמאן כר"ע דאמר קלוטה כמי שהונחה דמיא דאי כרבנן כיון דמטיא לחצר ביתו קנה, לענין שבתא לא מחייב עד דמטיא לארעא באומר לא תיקני לי גנובותיך עד שתנוח".

ובתוס' ד"ה 'לענין שבת': "וא"ת וכיון שהקנין בא בין עקירה להנחה אית לן למימר קים ל' בדרכה מיני' כדאמרינן בריש אלו נערות. (כתובות לא, א) דאמר רבי אבין זרק חץ מתחלת ד' לסוף ד' וקרע שיראין בהליכתו פטור עקירה צורך הנחה הוא, ונראה לר"י דהוי מצי לשינויי דעקירה צורך הנחה היא אלא לדברי המקשן שלא הי'

קרובה להחזק בתוך ג' טפחים ומצד שני בהמחיצות החיצוניות עשרה, צריך שהחזק יהי' בתוך ג"ט להכותל, ואילולי זה לאו שם מחיצה עליהו.

דכיון דאדמו"ר הזקן בריש סי' שמה מעתיק מהשו"ע גדר רה"י "איזו היא רשות היחיד מקום המוקף מחיצות גבוהות עשרה טפחים" ולא כהרמב"ם שכתב "אי זו רה"י תל שגבוה עשרה טפחים" כפי שביארנו לעיל בפנים. מובן דלאדמו"ר הזקן וסייעתו יש דין מחיצות לעשרה בשבת ג"כ.

ולפיכך צריך שיהא במחיצות חיצוניות עשרה גם בשבת אבל אפ"כ בנוגע להמחיצות הפנימיות בשבת שם ג"כ נוגע בעיקר הנפעל שיהא חלל ולפיכך לא צריך שיהא בתוך ג"ט להכותל ולפי"ז הפשט בדברי הרא"ש הוא דגם בשבת בעינן מחיצות שלמות, אבל לא צריך שיהיו קרוב להחלל י' אלא מספיק שהחלל י' יהי' משתמר על ידן משא"כ בסוכה צריך שהמחיצות השלמות יהיו קרובין להסכך, וכבר האריכו בזה כמה ולא באתי אלא להעיר.

סובר טעם זה משיב לי' דמשכחת לי' שפיר באומר לא תקנה גניבותיך עד שתנוח".

והנה הרמב"ם בהל' גנבה פ"ג ה"ה פוסק כמסקנת הגמ' כאן וז"ל: "גנב ומכר בשבת . . (ו)אם נעשית מלאכה בשבת בעת המכירה פטור מתשלומי ארבעה וחמשה כיצד כגון שלא הקנה לו עד שתנוח בחצר הלוקח שנמצא כשהוציא מרשות לרשות איסור שבת ומכירה באין כאחת".

וכבר הקשו עליו, דלכאורה הרי"ז בסתירה למש"כ לפנ"ז בהלכה ב', דכתב שם: "זרק חץ בשבת מתחילת ארבע לסוף ארבע וקרע בגד חבירו בהליכתו . . הרי"ז פטור מן התשלומין שאיסור שבת ואיסור היזק באין כאחד". ואם ס"ל כר' אבין דעקירה צורך הנחה היא וממילא פוטרים אותו מתשלומין דקלב"מ, א"כ ה"ה כשאמר לו זרוק גנובותיך לחצרי כו' הול"ל פטור מצד קלב"מ, כמ"ש התוס' הנ"ל, ולמה פסק שחייב דוקא במקרה שלא הקנה לו עד שתנוח בחצר?

והנה ר' חיים (בספר שיעורי ר"ח הלוי) מתרץ דישנו חילוק בין איסור העברת ד"א ברה"ר (זרק חץ) למוציא מרשות לרשות (זרוק גנובתיך לחצרי). דבמעביר כל זמן ומקום מההעברה (כל אמה ואמה וכו') ה"ה עושה איסור (ואפי' כשמעבירו יותר מד' אמות - השיעור להתחייב - ה"ה עדין עושה פעולת האיסור). משא"כ במוציא מרשות לרשות האיסור הוא רק עצם השינוי וההעברה מרשות א' לרשות ב', היינו ההוצאה מרשות א' וההכנסה לרשות ב', אבל כה"ז שמעביר ברשות א' מהם לבד (או קודם ההוצאה או לפני ההכנסה) אין בזה מאיסור הוצאה, וזהו שצ"ל עקירה והנחה גם במוציא מרשות לרשות, הרי"ז בגדר תנאי - עשיית המלאכה, אבל עצם תוכן המלאכה ה"ה רק רגע ההעברה והשינוי מרשות לרשות.

ולפ"ז מתורץ הרמב"ם הנ"ל, דבקרע שיראין כשהי' עושה איסור העברת ד"א ברה"ר, להיות שהאיסור הוא בכל אמה ואמה כנ"ל, הרי בשעה שקרע השיראין הי' כבר עושה איסור יותר גדול, ופטור מצד קלב"מ. משא"כ בזרוק גנובותיך לחצרי, הרי האיסור שבת נעשה מיד כשישנו השינוי רשות כנ"ל, וזהו כשנכנס לאויר רה"י, דאויר רה"י עולה עד הרקיע, והקנין נעשה רק אח"כ, והקנין הוא מדין חצר וזהו דוקא כשיוורד לתוך המחיצות. א"כ בשעת הקנין/הגניבה לא הי' שעת איסור שבת, ושפיר הול"ל חייב, עכת"ד [הגר"ח].

ודבריו לכאורה צ"ע,

א. מה שמחלק בפשטות בין מעביר למוציא, דבמעביר האיסור הוא בכל העברה והעברה משא"כ בהוצאה מרשות לרשות, האיסור הוא רק עצם השינוי רשות (ועקירה והנחה הם רק תנאי המעשה), הרי גם במעביר ד"א סברא לומר כן, וכסברת המאירי ועוד שד"א זה רשות בפ"ע וע"ד רה"י, וגם במעביר בתוך ד"א גופא הרי"ז לאו דוקא איסור וכמו שכבר הקשה עליו בספר אבן האזל, עי"ש בארוכה, וראה ברש"י בסוגיא דזרק חץ בכתובות לא, א, ד"ה 'עקירה צורך הנחה' משמע בפירוש שהפטור דקלב"מ הוא הואיל דאתיא החיוב בין עקירה והנחה ולא בגדר דד"א, ע"ש.

ב. לפי דבריו יהיו דברי ר"פ בגמ' דווקא במקרה שזרק לאויר רה"י ואח"כ נכנס לכותלי חצירו, וה"ל לאוקמי הברייטא אפי' לשיטת חכמים במקרה שזרק דרך פתח חצירו. (שהקנין ואיסור שבת באין כאחד).

ג. הרי הגמ' אומרת בפר' דבזרוק גניבותיך לחצר "לא מחייב עד דמטיא לארעא" היינו א. שהחיוב גניבה לא הו"ל כשנכנס לאויר חצירו, אלא כשהגיע לארץ, ב. שהאיסור שבת אינו כשמשנה רשות אלא כשנעשית ההנחה.

ד. ועוד, הרי פסק הרמב"ם, שכשהתנה לא תיקני כו' עד שתנוח, ה"ה פטור, דקלב"מ. א"כ מוכח דאפי' את"ל שתוכן המלאכה ה"ה השינוי, ועקירה והנחה, הם רק תנאי מעשה בהמלאכה, שקלב"מ אומרים בשעת ההנחה בפועל. א"כ איך אפ"ל שקלב"מ נמדד לפי שעת תוכן המלאכה בהשינוי מרשות לרשות. [איברא דיש חילוק בין ההעברה באמצע לבין ההנחה ועקירה בזה שהוא מעצם עשיית המלאכה ומוכרחות הנה, מ"מ בפשטות ובכללות נחלק האיסור רק לשניים א' עצם האיסור ב' פעולת האיסור, וכל שאר ההעברה שבין עקירה והנחה נכללת עם העקירה וההנחה בענין הפעולה, ואין מסתבר לחלק ביניהם בדין קלב"מ, כנ"ל]. עכ"ל הת' הנ"ל הנוגע לענינו.

ולא זכיתי להבין את קושיותיו, על הגר"ח וכדלהלן במרוצת דברינו: א. מה שמקשה על ביאור הגר"ח בשיטת הרמב"ם משיטת שאה"ר דס"ל ביסוד מלאכת מעביר ד"א דהוא משום לתא דשינוי רשות כמלאכת הוצאה, הנה ראשית כל הרי שפיר יש לחקור ביסוד מלאכת מעביר אם יסודה משום עצם העברת ד"א או משום שינוי רשות, ושפיר י"ל דנחלקו הראשונים בזה והרמב"ם ס"ל כאופן הא' (וראה מש"כ הגראיב"ג שליט"א בגליון תתקע עמ' 17).

ועוד והוא העיקר (דהרי כנראה מלשוננו, קושייתו היתה "מה שמחלק [הגר"ח] בפשטות בין מעביר למוציא..." - דלכאורה אינו פשוט כ"כ דהרי כנ"ל שיטת שאה"ר היא דהוה משום לתא דשינוי רשות) ועי' מש"כ בגליון תתקז עמ' 40 לבאר בארוכה דלב' האופנים הנ"ל בגדר מלאכת מעביר, הנה כל אמה ואמה הוה חלק מגוף המלאכה, דהרי גוף המלאכה כשמה כן היא "מעביר ד' אמות ברה"ר" ובלי העברת ד"א אין שום חיוב, ולא מיבעי לאופן הא' אלא אפי' לאופן הב' הרי הפירוש הוא רק דיסוד וגדר המלאכה הוא משום לתא דשינוי רשות, דחשבינן לד"א כרשותו של אדם [רה"י] וכשמעביר ד"א נחשב כאילו מוציא מרשות לרשות, והיינו דגדר המלאכה אינו רק העברת ד"א סתם, אלא העברת ד"א נחשב כאילו מוציא מרשות לרשות, אמנם כדי שיהא נחשבת למוציא מרשות לרשות מוכרח הוא להעביר ד"א, דאז יהא נחשב בסופו כמוציא מרה"י [תוך הד"א] לרה"ר [מחוץ לד"א] וא"כ הוה כל אמה ואמה חלק מגוף המלאכה.

וזהו לכאור' כוונת הגר"ח לחלק בפשטות בין מלאכת הוצאה למעביר ד"א, דבמעביר ד"א כל אמה ואמה הוה חלק מגוף המלאכה - "העברת ד"א" ולא משנה מהו יסוד המלאכה אם עצם העברת ד"א כאופן הא' או משום לתא דשינוי רשות כאופן הב', דזהו רק יסוד וטעם המלאכה, אמנם גוף המלאכה הוא העברת ד' אמות ברה"ר.

[וכשם שבנוגע להוצאה כתב הגר"ח דגדר האיסור הוא העקירה, ההוצאה וההנחה וכל מה שבינתיים אינו חלק מהמלאכה כלל, ולא חילק כלל בחקירת האחרונים הידועה במלאכת הוצאה אם העיקר הוא ההוצאה מרשות לרשות או העקוהנ"ח, דלב' האופנים הוה העקירה, ההוצאה וההנחה חלק מגוף המלאכה, כמו"כ י"ל בנוגע למעביר ד"א וכמוש"נ].

ולכן ס"ל להרמב"ם במעביר ד"א דאם קרע שיראין בהליכתו פטור מן התשלומין דקלב"מ משא"כ בהוצאה הוצרך לומר דמיירי שהתנה בפירוש דלא יקנה עד ההנחה, דבלא"ה לא שייך לומר קלב"מ, והיינו אפי' אם נאמר דס"ל להרמב"ם בגדר מעביר כשיטת שאה"ר דיסודה משום שינוי רשות, דאינו דומה ממש להוצאה, דבמעביר ד"א בכדי שיתחייב או בסגנון אחר (לשיטת שאה"ר הנ"ל), שיהא נחשב למוציא בסופו מרה"י לרה"ר [מוכרח הוא להעביר ד"א, וא"כ כל אמה ואמה

היה חלק מגוף המלאכה וכמוש"נ, משא"כ בהוצאה דבין העקירה ושינוי רשות ובין שינוי רשות לההנחה אי"ז חלק מגוף המלאכה.

אשר עפכ"ז מובן היטב מה שמחלק הגר"ח בפשטות בין מעביר ד"א דכל אמה ואמה היה חלק מגוף המלאכה להוצאה, והיינו לב' האופנים בגדר מעביר ד"א וכמוש"נ.

ב. מה שהק' ד"ה"ל לאוקמי הברייתא אפי' לשיטת חכמים במקרה שזרק דרך פתח חצירו", הנה ראשית כל הרי הגר"ח מבאר שיטת הרמב"ם ע"פ הא דאיתא בגמרא "באומר לא תיקני לי גניבותיך עד שתנוח", ואין זו קושיא על הגר"ח, ועוד הרי מאי אולמי' מהאי הך תירוצה "שזרק דרך פתח חצירו" מהאי תירוצא "באומר לא תיקני לו גניבותיך עד שתנוח" (וכבאור הגר"ח), דהרי בשניהם הנקודה אחת היא שהקנין ואיסור שבת באין כאחד וקלב"מ, ועוד והוא העיקר, הרי בפשטות מסתבר יותר שגנב ומכר בשבת וזרק הגניבה לחצר הלוקח, הזריקה היתה באופן שזרק הגניבה למע' ממחיצות החצר ונח בתוך החצר, דהרי דרך פתח חצירו מסתבר יותר להושיט מיד ליד - ולכן מסתבר שפירוש דברי ר"פ "באומר לו זרוק גנובותיך לחצרי" מדובר במקרה שזרק למע' ממחיצות החצר וכנ"ל.

ג. מהא דאיתא בגמ' דבזרוק גניבותיך לחצר "לא מחייב עד דמטיא לארעא" מדובר על איסור שבת ולא על הקנין, כלל וכפשוט "..."כיון דמטיא לחצר ביתו קנה [חל גניבה], לענין שבת לא מחייב עד דמטיא לארעא" ולא זכיתי להבין כוונתו, הא ודאי דהחייב הוא בגמר פעולת האיסור, דהיינו בשעת ההנחה "לא מחייב עד דמטיא לארעא" אך מ"מ פעולת האיסור הוא העקירה, שינוי רשות וההנחה וכמ"ש הגר"ח, וז"פ.

ד. קלב"מ אומרים על פעולת האיסור, שהיא העקירה שינוי הרשות וההנחה דכ"ז הוא חלק מהמלאכה, וכמוש"נ והרמב"ם קאי במקרה שזרק לחצר חבירו למע' מהמחיצות והיתנה דלא תקני עד שתנוח דשינוי הרשות נעשה מיד שנכנס לאויר הרה"י, וכשהחפץ נח חיוב גניבה ואיסור שבת באין כא', אך בלי התנאי לא שייך קלב"מ דהחייב גניבה הוא בעת שנכנס לאויר המחיצות, ואי"ז חלק מהמלאכה. זהו תוכן דברי הגר"ח בקיצור, ולא זכיתי להבין קושייתו, ודברי הגר"ח נכונים ומבוארים היטב.



הלכה ומנהג

קידוש על כוס של יין

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

בגמ' פסחים קו, א: "ת"ר זכור את יום השבת לקדשו, וזכרהו על היין". והובא דין זה ברמב"ם טושו"ע ושאר הפוסקים.

וישנם כמה בירורים בדין זה: א. מי שאינו שותה יין כל השנה, אם צריך לדחוק את עצמו לקדש על יין דוקא. ב. עד"ז מי ששונא יין או שהיין מזיקו. ג. מי שנדר שלא לשתות יין או לצום בשבת או שקיבל עליו נזירות. ד. איך על הנ"ל לנהוג בלילי פסח - בקשר לד' כוסות.

הטור: הן בהל' שבת ובן בהל' פסח אינו מזכיר איך הדין בכל הנ"ל. ובהל' פסח סי' תעב כותב "כל אדם מחוייב לשתות ד' כוסות".

ב"י: בסי' הנ"ל מביא מתשובת הרשב"א בנוגע לד' כוסות: "אפילו מי שאינו שותה יין כל השנה שמזיקו או ששונאו, אעפ"כ צריך לדחוק את עצמו ולשתות הד' כוסות". אבל הב"י אינו כותב שם איך הדין בנוגע למי שנדר או שקיבל ע"ע נזירות, ועד"ז בהדין דקידוש בשבת ויו"ט.

[בנוגע לשבת אכן כתב הרמב"ם (הל' נדרים פ"ג ה"ו-ט) ד"נדר חל על מצוה... הנודר שיצום בשבת או יו"ט חייב לצום".]

המחבר: בסי' ערב אינו מביא איך הדין בנוגע לכל הנ"ל, אבל הרמ"א בסעי' ט כותב: "ומי שנדר לא לשתות יין יכול לקדש עליו ויתן לאחרים לשתות. אבל גם הוא אינו מזכיר בנוגע למי שמזיקו או ששונאו". ובסי' תעב סעי' י כתב: "מי שאינו שותה יין מפני שמזיקו או ששונאו צריך לדחוק את עצמו ולשתות ד' כוסות. ואינו מזכיר שם בנוגע לנדר ונזיר".

שוע"ר: בסי' ערב סעי' יב כותב: "אבל מי שאינו שותה יין מחמת ששונאו יש לו לדחוק את עצמו ולשתות ממנו בקידוש של לילה". ובסי' תעב סעי' כא: "מי שאינו שותה יין בכל השנה מפני ששונאו או מזיקו, אעפ"כ חייב לשתות ד' כוסות". ובסעי' כב: "אבל קידוש של

שאר יו"ט ושבתות אינו צריך לדחוק את עצמו לשתות הכוס אלא יכול לשמוע הקידוש מאחר."

ולכאור' צ"ב: א. בהל' שבת כתב שכן צריך לדחוק את עצמו לשתות מהכוס, ובהל' פסח כתב שא"צ לדחוק את עצמו בשבת. ב. בהל' שבת כתב שצריך לדחוק א"ע בקידוש של לילה, האם רוצה לדייק בזה לאפוקי קידוש של יום. ג. בהל' פסח כתב ששונאו או מזיקו, ובהל' שבת השמיט מזיקו. ד. בשתי הלכות הנ"ל, אינו מזכיר איך הדין לזה שנדר או שהוא נזיר.

להלכה שמחוייב לדחוק את עצמו - לכאור' בסי' רפח סעי' ב כתב אדה"ז: "אדם שהאכילה מזקת לו . . א"צ לאכול כלל וכמעט שאסור לו לאכול שלא יצטער בשבת". ועפ"ז, איך מחייבים זה שאינו שותה יין מפני ששונאו או מזיקו לשתות בשבת ויו"ט, הרי אסור לצערו ולגרום לו היפך עונג שבת ויו"ט. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

בשש"פ תש"ז או תש"ח סיפר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לאבי ע"ה: כ"ק אדמו"ר הרי"צ סיפר לו, אשר אביו כ"ק אדמו"ר הרש"ב פעם אמר לו, שמכיון שהגאון הרוגוצ'ובי הי' נזיר, אינו יודע איך נהג בנוגע לשתית הד' כוסות. ואולי - אמר הרבי הרש"ב - מכיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו, מותר לנזיר לשתות הד' כוסות.



עניני גרות

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

בשו"ע יו"ד סי' רסח סעי' יב כותב: "כשיבא הגר להתגייר, בודקים אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או מפני הפחד בא ליכנס לדת. ואם איש הוא, בודקין אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית. ואם אשה היא, בודקין אחריה שמא עיניה נתנה בבחורי ישראל, ואם לא נמצאת להם עילה מודיעים להם כובד עול התורה וטורח שיש בעשייתה על עמי הארצות, כדי שיפרשו. אם קיבלו ולא פירשו, וראו אותם שחזרו מאהבה, מקבלים אותם. ואם לא בדקו אחריו, או שלא הודיעוהו שכר המצות ועונשן, ומל וטבל בפני ג' הדיוטות, ה"ז גר אפי' נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל יצא מכלל העובדי כוכבים, וחוששים לו עד שתתברר צדקתו;

ואפילו חזר ועבד עבודת כוכבים, הרי הוא כישראל מומר שקדושיו קדושין.

מדברי השו"ע מוכח שבהעבד אם לא הודיעוהו שכר המצות ועונשן הרי זה גר אבל עכ"פ צריך להודיעו מקצת קלות וחמורות (לשון המחבר סעי' ב) כדי להיות גר ואי לא הודיעוהו המצות לא נקרא גר כלל.

וכמו כן מוכח מדברי השו"ע סעי' ג "חוק מקבלת המצות שמעכבת אם אינה ביום".

אבל מדברי הרמב"ם פיי"ג מהל' איסורי ביאה הי"ז מוכח שהוא סובר שבדיעבד גר אפילו אם לא הודיעוהו המצות עיין שם שהוא כותב "גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצות ועונשן ומל וטבל בפני ג' הדיוטות הי"ז גר כו". ובאמת שכן הוא דעת האגרות משה יו"ד חלק א סי' קנט גבי גר שנתגייר בין העכו"ם ולא ידע משבת דהוה גר משום דהתם קיבל כל מה שחייבו בני ישראל והנה קבל טובה על כל התורה אף שלא ידע הדינים כלל".

דברי האגרות משה הם כדעת הרמב"ם אבל לכאורה הם נגד פשטות דברי השו"ע כנ"ל. וביחד עם זה מסתפק האגרות משה בכמה תשובות בגר שאינו רוצה לקבל עליו שום מצוה כגון תלבושת של צניעות - שייט"ל וכדומה או גר שעבר גרות אבל חשב בלבו בעת הטבילה שהוא יחלל יו"ט מפני דוחק הפרנסה.

האגרות משה מביא ברייתא בבכורות ל, ב: "נכרי שבא לקבל כל התורה חוק מדבר אחד אין מקבלין אותו", ורוצה להוכיח שהדין של הברייתא הוא אף בדיעבד, שאם הגר אומר שלא יקבל שום מצוה לא הוה גר אפילו בדיעבד, למעשה האג"מ מסתפק בכל זה ויש לו טעמים להתיר באופנים מסוימים.

והנה בשו"ע בהלכות גרות אין שום דין שאם הגוי לא קיבל אפילו מצוה אחת שאינו גר, בשו"ע כתוב שמודיעים אותו מקצת מצות קלות ומקצת חמורות.

אבל נראה לומר שהרמב"ם כותב בפרק י"ג הלכה ד' "כשירצה העכו"ם להיכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן כו'", וכן הוא לשון השו"ע סעי' יב: "מודיעים להם כובד עול התורה וטורח שיש בעשייתה על עמי הארץ כדי שיפרשו אם קבלו ולא פירשו וראו אותם שחזרו

מאהבה מקבלים אותם כו". וא"כ מדברי הרמב"ם והשו"ע מוכח שהגר צריך לקבל ע"ע עול תורה.

והנה הגדר של קבלת עול נראה להשוות זה להא דאיתא בשו"ע או"ח סי' לט גבי מי הם הכשרים לכתוב תפילין ומזוזות גבי מומר לעבירה אחת מפני שאני חושש עליה עיין שם בשו"ע רבינו סעי' א' "מומר כו" אפילו לעבירה אחת אלא שאינה לתיאבון אלא מפני שאינו חושש עליה כלל כגון שיש לפניו היתר ואיסור ומניח ההיתר ואוכל את האיסור כו" פסולין כו' ומומר ומסור אע"פ שהן מוזהרין עליה מ"מ כיון שפרקו עול בוודאי אינם מאמינים במצוה", ע"כ. ואם כן כל שאינו עושה המצוה מפני שאינו חושש עליה נקרא פורק עול וא"כ לכאורה גר שאינו חושש לשום מצוה בעת הגירות נקרא מי שאינו מקבל עליו עול תורה ולכאורה גירות כזה אינה גירות.

אבל ביחד עם זה כותב רבינו שם סעי' א' "ומי שאינו מניח תפילין כו" פסול מן התורה לדברי הכל (לענין כתיבת תו"מ) כו' מפני שאינו חושש עליהם כלל אבל אם אינו מניח לתיאבון כגון שהולך אחר עסקיו כשר לכתוב כו' שהרי מוזהר על התפילין ומאמין במצותן.

וא"כ שאשה ההולכת להתגייר שאינה רוצה לכסות שיערה, אם זה לתיאבון שהיא מבינה ומקבלת שאשה צריכה לכסות ראשה על פי תורה ולא שהיא אומרת שאינה מוכנה עדיין לעשות זה, אז לכאורה יש מקום לדון אותה כעוברת לתיאבון והיא אינה נקראת פורקת עול וכיון שהיא קבלה מקצת קלות ומקצת חמורות וקבל עליה עול תורה יש מקום לומר שגיורה הוה גיור וכמו כן במצות אחרות כמו שמירת יו"ט אם בשעת הגיור חשב הגר לחלל יו"ט משום דוחק פרנסה יש לומר שנקרא גר (וכל זה לא שייך לענין קבלת שבת שאם אינו שומר שבת אפילו אם הוא לתיאבון נקרא פורק עול וכמבואר שם).



הערות וצייונים לשו"ע אדמוה"ז

הרב מרדכי ביסטריצקי

רב ומו"צ דקרית חב"ד, צפת עיה"ק

סי' שו סעי' ט: "אע"פ ששכרו לחדש אם התנה עמו לשלם לו כך וכך בעד כל יום ויום אע"פ שמשלם לו בסוף החודש שכר השבתות בהבלעה עם שאר הימים אין זה כלום שלא נקרא הבלעה מה שמבליע לו יום השבת . . וא"כ שכר השבת הוא בפ"ע . . וכן הדין במלוי

ברביית לנכרים... עכ"ל. מכאן ניתן ללמוד לעניין הפקדת כספי חסכון בבנק בתוכנית המעניקה רווחים לפי מספר ימים דהוי ליה שכר שבת ואסור, ומקורו במג"א [סק"ז]. אלא די"ל שאין דברי מג"א אלו אמורים אלא כשמחשבים הימים מצאת הכוכבים עד צאת הכוכבים, דאז הריבית היא עבור כל יום ויום בפני עצמו, ונמצא שהריבית שהוא מקבל עבור יום השבת היא רק עבור שבת - מבלי שהשכר יובלע. אבל בזמננו שמחשבים הריבית בבנקים מחצות היום עד חצות היום נמצא שאין הריבית עבור יום השבת, שחציו שהוא שבת נחשב בהבלעה עם הריבית שהוא מקבל עבור ער"ש מחצות ואילך והוי שכר שבת בהבלעה ושרי. וראה בשו"ת בצל החכמה [ח"ג סי' לח] שו"ת אג"מ [ח"ד סי' נט] ושו"ת באר משה [ח"ה סי' ק]. ובמנחת יצחק [ח"ט סי' נט] הוסיף דאם יו"ט חל בערב שבת או במוצאי שבת יהיה אסור ליטול הריבית ליום זה. וראה גם בשו"ת קנין תורה [ח"ג סי' כד] דיש להקל בזה משום שלבנק יש הוצאות של אחזקה ושכר עובדים, וגם החשבון לא נעשה בו ביום לכך יש בו גם הבלעה.

שם סעי' יא: "אסור לשכור חזן להתפלל בשבת או יו"ט אע"פ ששכרוהו מבע"י שאסור לו ליטול שכר שבת או יו"ט . . . ויש מתירים מפני שבמקום מצווה לא גזרו על שכר שבת... עכ"ל. ראה משנ"ב [ס"ק כד] דרופא או אחות הנקראים להעניק טיפול רפואי בשבת, מותר להם לדרוש שכר עבור העזרה הרפואית שנתנו בשבת, כיון דהוי שכר מצוות פיקוח נפש. אלא דלפי דברי רבינו [בסי' שלד סעי' ז] מצד מידת חסידות אין ליטול שכר עבור טיפול רפואי, דכתב שם לגבי דליקה, האומר להם באו והצילו לכם - זכו מן ההפקר, "ומדת חסידות שלא ליטול שכר על טורח הצלה בשבת אע"פ שאינו שכר שבת כי החסיד יש לו לוותר משלו בכל דבר שיש בו נדנוד עבירה אבל אם לא אמר להם הצילו לכם אינם יכולים לזכות לעצמן כלל אם רצו אע"פ שהוא אינו רשאי להציל יותר כי אינו הפקר . . . ולפיכך אין הללו שהצילו רשאים ליטול שכר מפני שהוא שכר שבת".

שם סעי' כט: "מי שנודע לו בשבת שהוציאו את בתו מביתו להוציאה מכלל ישראל משים לדרך פעמיו להשתדל להשיבה ויצא אפי' חוץ ל"ב מיל ואפי' אם יצטרך לעשות מלאכה גמורה . . . וה"ה אם אינה בתו . . . ולא אמרו שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך . . . אלא כשחבירו פשע בזה וע"י פשיעתו בא לו האונס... עכ"ל. נפק"מ למעשה בעניין "לחצן מצוקה" לחולה בכדי שילחץ עליו

כשאני חש בטוב ע"מ שיבואו לעזרתו. במקרה שאדם לחץ בטעות על הלחצן, והמוקד פנה בשאלה, "מה קרה? אנו כבר באים, ואם אתה מרגיש טוב תודיע לנו", האם מותר להשיב להם שהקריאה נבעה מטעות, כדי למנוע את בואם ושאר חילולי שבת? אם יש ילד או נכרי להשיב להם בודאי טוב, ואם אין, לדעת הגרשז"א יש לגדול לדבר ולומר שהיתה טעות כיון שזהו איסור זוטא מול האיסורים הגדולים שיעברו עליהם, אבל לדעת המנח"י [ח"ג סי' לח] איסור מצד כמה טעמים עיי"ש.

סי' שז סעי' ט: "במקום שיום השוק הוא בשבת אסור ליתן מעות לנכרי מע"ש שיקנה לו חפץ פלוני אם אותו חפץ אינו מצוי לקנות באותו מקום אלא ביום השוק. . שהרי זה כאילו אמר לו בפירוש לקנות בשבת שהוא יום השוק. . ואם מצוי קצת לקנות גם בשאר ימים מותר ליתן לו מעות אפי' בע"ש ובלבד שלא יאמר לו קנה בשבת וגם לא יאמר לו שהוא הולך בדרך במוצ"ש מיד ויצטרך הנכרי לקנותו בשבת", עכ"ל. הש"ך [סק"ג] כותב שאם אומר לו שצריך לילך במוצ"ש הוי כמזכיר יום השבת בפירוש. עי' בשו"ת מנח"י [ח"ו סי' כה] בעניין אי מותר להזמין מער"ש מונית מחברה של גויים ע"מ שתבוא במוצ"ש עם צאת השבת, וכתב דלא מצא היתר לזה רק להזמין לנסיעה אחר הזמן שאפשר להגיע במוצ"ש ממקום חנייתו, ומקור דבריו הוא כאן בסעיף זה דכתב "מותר לתת לאינו יהודי מעות מע"ש לקנות לו ובלבד שלא יאמר לו קנה בשבת", וכתב על זה הט"ז [בסק"ג] "וכן לעניין אם נתן לו מעות בערב שבת לקנות ואמר לו שילך לדרכו במוצ"ש". וראה לבושי שרד [סק"ה] דפי' כוונת הט"ז דר"ל שהיהודי רוצה לילך משם במוצ"ש א"כ מצוהו שיקנה בשבת, ולכן פסק המנח"י לאיסור. ובספר שולחן שלמה [שם סק"ח] כתב שאם אומר לנהג המונית שהוא ישמח אם יבוא אליו במוצ"ש מותר דאינו לשון צווי.

שם: "...שהרי זה כאילו אומר לו בפירוש לקנות בשבת...". עי' בשו"ת יחו"ד [ח"ג סי"ז] בעניין אי מותר ליתן המכונית למוסך השייך לגוי בער"ש ואין אפשרות לתקנו כי אם בשבת היות ולוקחו מיד בצאת השבת, דלדעת הב"י ועוד פוסקים שאין איסור אלא כשאומר לו בפירוש לקנות ביום השבת א"כ בנדו"ד שרי, אבל לדעת הט"ז, מג"א, א"ר וכן פסק רבינו היות וא"א לעשות. . רק בער"ש הוי

כאומר לו בפירוש שיעשה בשבת ובנדו"ד אסור, וסיים דבריו שם במקום צורך יש להקל לשיטת הב"י.

שם סעי' לה: "לא אסרו אמירה לנכרי אלא לעשות בשביל ישראל...". עי' בשו"ת לב חיים [ח"ה סע"ג] בעניין גוי שבא לעיר ושטח את סחורתו בפני עוברים ושבים, ונמצא שהציע למכירה ספרי קודש וכפי הנראה לא יוכלו לקנות ספרים אלה בימות החול, מותר לומר לגוי שילך ויקנה בשבילו ספרים אלו, שיש לחוש שמא המוכר ימכור ספרים אלו לגויים ויבאו לידי בזיון [ודמי למש"כ בסי' שלד שמותר להציל הספרים מדליקה אפי' דרך רה"ר].



נשים ובנות בליל הסדר

הרב יוסף יצחק חיטריק

מנהל סמינר בית חנה ושליח כ"ק אדמו"ר בעיה"ק צפת

בנות ונשים המסובים בליל הסדר - כיצד נוהגות בעניין קידוש ואכילת מצה ומרור, השאלה מסתעפת לארבע. א. טעם לנוהגות לומר את הקידוש בעצמן. ב. כיצד לחנך את הקטנים באמירת קידוש בליל הסדר. ג. אם אמירת ההגדה שלהן חייבת להיות כשלפניהן קערה עם מצות ועליהן מרור. ד. אם צריכות הן לאכול דווקא ממצות ומרור שעל קערת בעל הבית.

אם ישנה חובה לאשה לומר את הקידוש בעצמה

החיוב לומר קידוש מטעם קיום מצות סיפור יציאת מצרים.

המנהג המקורי, על פי פסקי רבנו הזקן בשלחן ערוך שלו, הוא¹ שבני הבית אינם אומרים הקידוש וההגדה לבדם אלא שומעים את הקידוש וכל ההגדה מבעל הבית. אף על פי כן² חייב כל אחד ואחת בעצמו לשותות ארבע כוסות³ דרך חירות.

(1) שלחן ערוך רבנו הזקן בסי' תעג, כד -שכן נכון לעשות משום ברוב עם הדרת מלך.

(2) שם תעב, כב; תעב, כה.

(3) גם הנשים בשתיית ד' כוסות דרך חירות, רק שאין דרך הנשים להסב "אין זה דרך חירות להן" (שם תעב, י).

מן הדין⁴ יכולים בני ביתו לשותות מכוסו של בעל הבית, אם הוא מחזיק רוב רביעית לכל אחד ואחת, מכל מקום מצווה מן המובחר שיהא כוס נפרד לכל אחד ואחת, על מנת שישתה כל אחד מכוס מלא⁵, שזה הידור מצווה.

בזמננו המנהג, שכל אחת ואחת אומרים את ההגדה בפני עצמן, ואינם יוצאים ידי חובת סיפור יציאת מצרים בשמיעת ההגדה מבעל המקרא בבחינת שומע כעונה.

אמנם יש לטעון כי למרות שנהגו לומר את ההגדה לבד כדי לקיים את המצווה שלא על ידי שליח, אך הקידוש נשאר במקומו, כפי שנוהגים במשך כל השנה שיוצאים ידי חובה בשמיעתו מבעה"ב.

לכאורה היינו יכולים להסביר את הטעם לנוהגות לומר את הקידוש בליל פסח לבד, על פי מה שכותב הרב⁶, כי אחד הטעמים שאין מברכים על מצוות סיפור יציאת מצרים, כי כבר יצא ידי חובתו באמירת זכר יציאת מצרים שבקידוש.

לפי זה היה ניתן להסביר כי בזמננו שבני הבית מעדיפים לקיים מצוות סיפור יציאת מצרים לבדם, בודאי יעדיפו לומר הקידוש לבדם, כי הוא חלק ממצוות סיפור יציאת מצרים ובכך הן מקיימות את המצווה, וכל ההגדה הנאמרת אחר כך, היא בבחינת "כל המרבה הרי זה משובח", אך לא לקיום גופה של מצווה.

אך אי אפשר לומר כך, מאחר והרב⁷ כותב שלדעת רבנו הזקן אין הקידוש מסדר ההגדה (וזאת מוכיח הרבי מכך - שאדה"ז לא קיבל את התשובה לשאלה - על שאין מברכים ברכה לפני קיום מצוות סיפור יציאת מצרים - משום שכבר יצא ידי חובתו בקידוש. מכאן שסובר רבנו הזקן כי בקידוש אינו יוצא י"ח משום שאינו סיפור אלא זכירה).

(4) שם תעב, כד.

(5) עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה - ואחד מהם שיהי מלא על כל גדותיו. שם קפג-א, ג.

(6) בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים וביאורים עמוד טו ד"ה 'מצוה עלינו לספר'.

(7) לקו"ש ח"ג עמוד 1015.

אך בכל זאת, אף אם אין קידוש חלק ממערך מצוות סיפור יציאת מצרים, בכל זאת הרי שונה אמירת הקידוש שבליל הפסח מקידוש של שאר שבתות וחגי השנה, בזה שהוא⁸ אחד מהארבעה הכוסות שתיקנו חז"ל. וכפי שתיקנו חז"ל, שמצוותם לומר על כל כוס וכוס דברים מיוחדים - על כוס ראשון - קידוש. כוס שני הגדה וכו'. ומי ששתה ארבע כוסות בזה אחר זה ולא אמר עליהם קידוש, הגדה ברהמ"ז והלל, כפי תקנת חז"ל לא יצא ידי חובת מצוות ד' כוסות.

כי הנה מצינו מחלוקת בין הראשונים, בגדרה של מצות שתיית ד' כוסות - האם הכוסות באים לצורך האמירה בנאמר בפניהם או עיקר המצוה היא עצם השתייה, וחז"ל הצמידו חלקי הגדה לכל כוס וכוס כדי לקיים מצוה נוספת בהם.

התוס'⁹ מוכיחים כי אישה חייבת בהלל של ליל הסדר, היות והנשים חייבות בד' כוסות "ומסתמא לא תיקנו כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה".

הר"ן¹⁰, לעומת זה סובר כי אין חובה לומר ברכת המזון על כוס ג', כי עיקר התקנה היתה "משום חירות אלא כיון דאיתיה עבדינן ביה מצות ברכה".

ההבדל להלכה למעשה בין שתי הגישות הוא - אם שכח למזוג את כוס ב' לפני אמירת ההגדה, ונזכר לאחר שסיים ברכת "אשר גאלנו".

אם נאמר, כדעת התוס', כי תקנת ד' כוסות אינה רק כדי לומר עליהם הלל ואגדה, יתכן שיצטרך לחזור על (חלק של) ההגדה וההלל.

אך אם נטעון, כדברי הר"ן, שחז"ל תיקנו מצות ד' כוסות משום חירות, וקטעי ההגדה הנאמרים לפניהם בין הכוסות הם תוספת לעיקר התקנה, יתכן שלא תהיה חובה לחזור על דברי ההגדה, כאשר לא היתה הכוס מזוגה לפנינו בעת אמירת ההגדה.

יש לנמק את שורש פלוגתתם, עפ"י מה שמסביר הרבי¹¹, שטעמים שונים נאמרו בתלמוד ירושלמי בסיבת שתיית ד' כוסות, החל מד'

(8) ומכאן חמשת ההבדלים בהלכה בין קידוש זה לקידוש של שאר ימות השנה, כפי שמאריך הרבי בזה - בהגדה שם עמוד ח ד"ה 'קדש'.

(9) סוכה לח, א ד"ה 'מי שהיה'.

(10) פסחים קיז, ב.

לשונות של גאולה ועד טעמים אחרים (ד' כוסות של פרעה, ד' מלכיות, וכו'), הטעמים מתחלקים לשתי קבוצות. הראשונה - ד' כוסות מבטא ענין של חירות וגאולה. השניה - טעמים נוספים שאינם קשורים לגאולת מצרים וחירותה.

הנפקא מיניה להלכה היא - אם נאמר כי ד' כוסות הוא זכר לגאולה וחירות, הרי החיוב להסב בהן הוא כתנאי עיקרי בקיום מצוות ד' כוסות, היות והכוסות מבטאות את החירות והדרך לבטא זאת היא על ידי הסיבה.

משא"כ אם סיבת ד' כוסות איננה זכר לגאולה וחירות, הרי אז מצות הסיבה בעת שתיית ד' כוסות (איננה חובתה של מצוות ד' כוסות, אלא היא) נובעת מחיוב הכלל שהאדם צריך להראות בליל פסח הנהגה של חירות.

עפ"י מסביר הרבי - כי אם החיוב של ד' כוסות הוא בגין ד' לשונות של גאולה, הרי אז האמירה שבין כוס לכוס שייכת לתוכן העניינים הנאמרים עליהם: כוס א', קידוש זכר יציאת מצרים - "והוצאתי"; כוס ב', הגדה - "וגאלתי"; כוס ג', ברהמ"ז - תורתך שלימדנו - "ולקחתי"; כוס ד', גומר ההלל - גאולה העתידה - "והצלתי".

אבל אם החיוב של ד' כוסות הוא מטעמים אחרים, הרי האמירה שבין הכוסות הוא רק על מנת להפסיק בין הכוסות, כי אין זה דרך חירות לשתות בבת אחת. או כסגנונות של הר"ן כי עיקר התקנה היתה "משום חירות אלא כיון דאיתיה עבדינן ביה מצות ברכה".

ממה שכותב רבנו הזקן כי "צריך לשתות הד' כוסות על הסדר . . . דהיינו שבין כוס ראשון לשני ובין שלישי יפסיק באמירת ההגדה וההלל, ובין שני לשלישי יפסיק באכילת מזון וברכת המזון", וזאת על פי קביעתו של הבית יוסף¹² "שכל כוס תקנו על דבר מיוחד", משמע שגם הדברים הנאמרים על הכוסות מתאימים לד' לשונות של גאולה, לא רק בכללותיה, אלא גם פרטותיה - כל כוס וכוס בענינה, כנ"ל.

על פי זה, בני הבית בזמננו הנוהגים לומר את כל ההגדה לבדם, בוודאי יעדיפו לומר את כל התוכן של עניני גאולה וחירות המתאימים

(11) לקו"ש חי"א וארא (א) עמ' 14 ואילך.

(12) סי' תפד.

לכל הכוסות - גם הקידוש, שלפי דברי הרבי מתאים לכוס ראשון - ללשון גאולה הראשונה - "והוצאתי", ואמירתה היא חלק מחובת שתיית ד' כוסות.

ואף ששומע כעונה, הרי כתב רבנו הזקן¹³ "שהמברך הוא עיקר שהוא נעשה שליח. . וכאילו כולם מברכים ברכה אחת היוצא מפי המברך".

ולכן היות והמברך, בעל הבית, אמרו על הכוס שלו ולא על הכוסות של המסובים נמצא שחסר בכוסות של המסובין, שלא נאמר עליו קידוש.

ולכן, ייתכן שמשום כך נהגו במקצת משפחות אנ"ש שלכתחילה לא יצאו ידי חובתם מבעה"ב, כדי שלא ידמה להם שהקידוש בליל הפסח הוא כבשאר ימות השנה, אלא הוא חלק ממצוות ארבע כוסות שתיקנו חז"ל בליל הסדר¹⁴.

כיצד לחנך את הקטנים באמירת קידוש בליל הסדר

"אף הקטנים חייב אביהם לחנכם במצות להשקותם ד' כוסות על הסדר שיתבאר, אם כבר הגיעו לחינוך (דהיינו שהגיעו לזמן שראוי לחנכם לשמוע הדברים שאומרים על הכוסות, כגון שהן יודעין מעניין קדושת יום טוב, ולכן ראוי לחנכם לשמוע הקידוש שאומרים על כוס ראשון, וגם יש בהן דעת להבין מה שמספרים להם מיציאת מצרים באמירת ההגדה, ולכן ראוי לחנכם לשמוע ההגדה שאומרים על כוס שני, וכן חייב לחנכם לשמוע ברכת המזון שאומרים על כוס ג' וגמר ההלל והלל הגדול שאומרים על כוס ד')". כן כותב רבנו הזקן בהלכות פסח¹⁵.

הרי שחידש לנו רבנו הזקן, כי החינוך למצוות ד' כוסות, אינו כשיודע לשתות את הכוסות, אלא כשיגיע לרמת הבנה שיבין את

(13) בשלחן ערוך סי' ריג, ו.

(14) בעת שהרבי היה מיסב עם עורך את הסדר בדירתו של הרבי הרי"ץ, היה אומר הקידוש בינו לבין עצמו. אך מהנהגת בית רבנו אין הכרע, היות והנשים ישבו בחדר נפרד, ואילו היו מבקשות לצאת ידי חובת הקידוש, היה חייבות הן להישאר בחדרן, והמקדש יעשה קידוש בקול רם, שתשמענה שם, על מנת שיהי' קידוש במקום סעודה.

(15) סי' תעב, סעי' כה.

הנאמר על הכוסות¹⁶, וכל שאינו מבין האמירה שעל הכוסות אין חיוב בחינוך למצוה זו, כפי הידוע שהחינוך למצוות עשה הוא "בכל תינוק לפי חריפותו, וידיעתו בכל דבר לפי עניינו"¹⁷.

על פי זה, קטנים וקטנות שאביהם מחנכם למצוות ד' כוסות, יש לעיין איך לחנכם, בזמננו שאין אנו נוהגים להקריא את ההגדה כולה ולהוציא ידי חובתם של כל המסובים בענין אמירת הקידוש.

ניתן כמובן, לאפשר להם לשמוע את הקידוש מאביהם, ולצאת ידי חובת חינוך ע"י שישמעו - ושומע כעונה (כפי שנוהגים במשך כל השנה).

אמנם יתכן שבזמננו שההגדה לא נאמרת על ידי הבעה"ב בקול רם ובכוונה להוציא את כולם, וכל אחד אומר את ההגדה לבדו, וכן גם הקטנים וקטנות שהגיעו לגיל חינוך זה, מתחנכים ע"י שהן בעצמן אומרים את ההגדה, אם כך, במה יבינו הקטנים שהקידוש של הליל הסדר שונה מהקידוש של שאר ימות השנה, והוא חלק מקיום מצוות ד' כוסות.

ולכן יתכן שראוי שהן יאמרו את הקידוש, כפי שהם אומרים את ההגדה כולה.

אם אמירת ההגדה של בני הבית חייבת להיות כשלפניהם קערה עם מיצות ועליהן מרור

היות ובזמננו נוהגות כל בנות הבית לומר את הגדה בעצמם, ואינם יוצאים בשמיעה מבעל הבית, נשאלת השאלה, האם חייב להיות גם לפניהם מצה ומרור.

הנה המשנה בפסחים¹⁸ אומרת "הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת". ובגמרא¹⁹ יש מחלוקת בין רב שימי ב"ר אשי הסובר "מצה לפני כל אחד ואחד", ורב הונא הסובר מצה לפני מי שאומר ההגדה בלבד. ההלכה נפסקה כדעתו של רב הונא.

(16) להבנת הסיבה על פסק זה של רבנו הזקן, ראה מאמרו של הרב ח.ש. דייטש "בענין זמן חינוך לד' כוסות" (כפר חב"ד תשמ"ג).

(17) שלחן ערוך רבנו הזקן שמג, ג.

(18) קיד, א.

(19) קטו, ב.

תוס'²⁰ מסביר, שהטעם שמחזירין לפניו את השולחן לאחר שעקר הוא מפני שצריך לומר בהגדה מצה זו מרור זה, וכדאמר לחם עוני, שעונין עליו דברים הרבה.

רבנו הזקן²¹ מוסיף על פי הנאמר בכתוב "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה וגו'", בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, לפיכך צריך שיהיה מצה ומרור מונחים לפני האומר ההגדה, ותקנו שיהי' גם החרוסת וכו'.

וכל זאת בימיהן, כפי שכתב הר"ן²², שדרכן הי' שאחד אומר ההגדה ואחרים שומעים. וכן כותב רבנו הזקן²³ "בני הבית שהן יוצאין בשמיעה מבעה"ב (שכן נכון לעשות משום ברוב עם הדרת מלך כמו שנתבאר בסי' ח) אין צריך שיהי' דברים אלו לפניהם, לא בשעת שמיעת ההגדה ולא בשעת הסעודה שבעל הבית יחלק מצה ומרור לכל אחד ואחד, שאף שביום טוב צריך לבצוע על לחם משנה, מכל מקום כיון שהם יוצאין בברכת המוציא של בעל הבית הם יוצאים גם כן בלחם משנה של בעל הבית".

לפי זה בימינו שכל אחד ואחד אומר את ההגדה לבדו, צריך עיון איך מקיים תקנת חכמים הנ"ל, בעת שאין קערה עם מצות ומרור מונחים לפניו, אלא לפני בעה"ב²⁴.

והנה יש לעיין בעצם הדין הזה, האם קערה המונחת לפני בעה"ב נקרא "לפניהם".

המגן אברהם²⁵ סובר שנשים רשאיות לומר קידוש מילה במילה עם המקדש, והקשה על זה רבי עקיבא איגר כי הלא זה לא יחשב להן כקידוש על הכוס, היות והן אינן מחזיקות את הכוס.

(20) שם קיד, א ד"ה 'הביאו'.

(21) סי' תעג, כ.

(22) פסחים שם.

(23) סי' תעג, כד.

(24) בספר מו"ז העיר על כך וכתב שאנו בימינו, היות וכולם מסובים על שולחן אחד, הרי הדבר נחשב "לפניהם", אך מדברי רבינו הזקן, לא משמע כן, דהלא בסימן תעג, לח מביא את הנהוג בימינו לאכול על שלחן אחד גדול, ובכל זאת מדויק שם שהמצות מונחות לפני בעה"ב האומר ההגדה. עיי"ש גם בסעיף מד.

ויש לתרץ זאת, על פי מה שכותב רבנו הזקן, שאחיזת הכוס בידו אינה אלא למצווה ואינו מעכב. מה שמעכב אפילו בדיעבד הוא שיהי' "אצלו על השלחן או ע"ג דבר אחר באותו חדר מוכן לשתייה".

ויתכן שגם הגרע"א מודה על כך, שאין חיוב בדיעבד להחזיקו בידו, וגם אם נשאר מונח על השלחן נקרא לפניו, אבל לדעתו במקרה דידן, שהבעל מחזיק את הכוס בידו, הרי זה אמנם משפר את הקשר בין המקדש לכוס, אך בזאת הוא גורע מהנשים - שיהא נקרא לפניהם של כולם, כי ברגע שהמקדש לקח בידו הרי אינו יכול להיקרא לפניהן.

וזאת על פי מה שכותב רבנו הזקן כנ"ל, שהדין המעכב בכוס של ברכה הוא שיהי' לפחות "אצלו . . מוכן לשתייה". והיות והמקדש מחזיק את כוס לעצמו, והנשים מקדשות עימו מילה במילה (כהצעתו של המגן אברהם) אין זה נחשב ביחס לנשים שהכוס "מוכן לשתייה" עבורן.

אך המג"א - סובר שהיות ושתיית המקדש מועלת לקידוש של הנשים שעל ידי שתייתו הן יוצאות ידי חובת קידוש על הכוס, הרי זה נקרא "מוכן לשתייה" גם עבורן, היות והשתיה שלו נחשבת כשתיה שלהן²⁶.

והרעק"א, לעומתו סובר שמכיון שעיקר השתייה מיועדת למקדש, אין זה נחשב למוכן לשתייה עבור הנשים.

בנידון דידן, יש לטעון כי כולם סוברים שלא נחשב לפניהן, כיון שהקערה מיועדת רק לאכילת הבעה"ב לבדו. ומה שבעה"ב נותן קצת להמסובים (בתוספת מצות נוספות) אינו מועיל, היות ו- א. זה פחות מכשיעור. ב. רוב המצות מיועדות לבעה"ב.

(25) קצג, ס"ק ב.

(26) ועל דרך זה כתב רבנו הזקן בסימן רעב בקו"א סק"ב, לענין מי שאינו שותה יין מחמת נדרו, וסובר המג"א דאסור לו לקדש על היין על מנת שישתו אחרים, היות והם יודעים לברך לבדם, ואין הדין ד"יצא מוציא", במידה והמוציא יודע לברך לבדו, אדה"ז בקו"א שם מקשה על המג"א, ובין השאר כותב שההוכחה של המג"א ש"יצא מוציא" אינו מוציא את היודע לברך לבדו, היינו רק במצב שהמקדש עצמו אינו זקוק לברכת הקידוש, ובמילא גם לא לברכת בפה"ג, וכל הברכה אינה רק מכח ערבות בעד חברו.

אך כאשר השותה טועם "ונעשה כאילו הוא" טועם, אז ברכת בפה"ג שלו היינו מחמת עצמו כדי שהוא עצמו יצא י"ח קידוש ולא רק מכח ערבות.

אולם בכל זאת יש להפריך את ההשוואה שבין קידוש למצות המונחות בעת אמירת ההגדה, היות ובקידוש יש חובת שתיה מהכוס, ולכן כשאין הכוס מוכן לשתיית המקדש או היוצאים ידי חובת הקידוש יש חסרון בכוס של ברכה, אך בנידון דידן, אף שבודאי צריכים לאכול מצה, אך החזקת הקערה עם המצות בעת אמירת ההגדה אינה מצד חובת אכילת מצה, אלא מצד חובת אמירת ההגדה, ויתכן שלקיום חובה זו יספיק הקערה המונחת לפני בעה"ב, למרות שכולם אומרים ההגדה לבדם.²⁷

אך לדברי רבנו חננאל²⁸ (וכן כתבו בשינוי לשון השבלי הלקט ועוד ראשונים) בפירוש הגמרא (פסחים קטו, ב) לחם עוני - לחם שעונין עליו דברים הרבה "פירוש אומר עליו הגדה מצה זו שאנו אוכלים וכו'", הרי שגם האכילה חלק בזה, ואם כן דומה לקידוש.

ועל כן כדאי הי' שהמסובים ישמעו חלק מההגדה מבעה"ב, ויתכן שמסיבה זו נהגו אחרים ששומעים את הקידוש מבעה"ב, בהנחה שבקידוש עצמו כבר יוצאים ידי חובת סיפור יציאת מצרים בדיעבד, ואז הרי יוצאים הם חובת אמירת ההגדה כאשר המצות לפני המקדש.

בכל אופן, על פי מה שכותב רבנו הזקן בענין לפניהם, יש לדייק שהמצות והמרור שיחולקו למסובים בהמשך הסדר יהי' לפחות באותו חדר בו אומרים ההגדה כנ"ל, ובודאי עדיף יותר שיהיו על שלחנו לפניהם ממש.

אם צריכות הן לאכול דווקא ממצות ומרור שעל קערת בעל הבית

יש לעיין בדין של "לחם עוני" אם זה חובה של מצוות אכילת מצה, כלומר יש לאכול מצות שנאמר עליו דברי הגדה. או שזה חובת ההגדה, כלומר יש לומר הגדה על מצוות מצוה.

וההבדל הוא בשניים :

אם צריך שיהיו כל המצות לפניו בעת ההגדה (במידה וזהו דין באכילת המצה) או שיסתפק במקצתם, (אם זה דין בחיוב אמירת ההגדה).

²⁷ ונפ"מ בדין המבואר בסימן תפה במי שנדר שאינו אוכל מצה, האם צריך שיהי' לפניו בעת אמירת ההגדה.

²⁸ פסחים קטו, ב.

אם ניתן לומר הגדה על מצה ואח"כ להביא מצות אחרות ולקיים בהם המצוה.

ויש להוכיח מלשון רבנו הזקן בשלחן ערוך בסי' תעג סעי' כ: "יביאו . . ג' מצות של מצוה כדי לומר עליהם הגדה שנאמר לחם עוני".

מבואר לכאורה מדבריו שכל המצות מונחות לפניו, היות וזו חובה בדין של אכילת המצות עצמן.

אולם יש להביא ראי' להיפך ממה שאומר רבנו הזקן בסי' תעג סעי' לו - שיהי' ההגדה על פרוסה דוקא, על מנת שיתקיימו שני הפירושים בלחם עוני (לחם עני - כפשוטו, מה דרכו של עני וכו'; ולחם עוני - שעונים עליו דברים הרבה).

ואם כנים הדברים שהדין של לחם עוני הוא דין בלחם בלבד, אם כן מה איכפת לנו שבעת אמירת ההגדה לא היה עדין פרוס, סוף סוף בעת האכילה יתקיים ב' הפירושים, שענו עליו דברים הרבה ולחם עוני פרוס.

בשלמא אם זה היה דין בהגדה שפיר מובן שבעת אמירת ההגדה צריך שיהי' מצה פרוסה, לקיים ב' הפירושים, אבל אם הוא דין באכילת המצה, למה צריך שיתקיימו ב' הפירושים בעת אמירת ההגדה²⁹.

ולכן נראה שיש בזה שני הדינים, ושניהם כנים. יש חובה לומר ההגדה כשלפניו לחם עוני. ויש חובה לאכול מצה שעליה נאמר דברים הרבה.

ויש להוכיח זאת, ממה שצריכים שני פסוקים לדין זה א. לחם עוני. ב. "בעבור זה . . בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך". וביותר יש לדייק

(29) כמו כן יש להוכיח מסי' תפג סעי' ב, במצב שאין לו יין ועושה קידוש על המצות, פוסק רבנו הזקן שאינו אוכל אחר המצות את המרור, אלא אומר את ההגדה, כי "במצות ההגדה נאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה, ודרשו חכמים בעבור זה - בעבור מצה ומרור המונחים לפניך, ואם כבר אכל מהם האין שייך לומר בעבור". מכאן לכאורה ראי' ברורה שהמצות והמרור עצמם שנקיים שנאכלם בהמשך הסדר הם הם חייבים להיות לפניו בעת קיום מצוות סיפור יצי"מ. אלא אם נדחוק לומר - שמדובר על מי שאין לו מרור יותר מאשר אותו כזית, ואם יאכל כעת לא יהיה לו מרור כלל לפניו.

כי בפסוק בעבור זה מדובר גם על המרור, ולמה לא נקרא גם המרור בשם מרור עוני שעונין עליו דברים הרבה.

ולזאת צריכים שני פסוקים א. לדין של הלחם שהוא יהי' לחם שעליו אמרו ההגדה. ב. דין בהגדה, ועל זה שווים מצה ומרור.

בסעי' כ מדבר רבנו הזקן בענין דין בלחם, ומשום כך פוסק שחייבים להביא את כל הג' מצות. ובסעי' לו, מדבר בדין ההגדה ולכן פוסק, שכבר בעת ההגדה חייב להיות לחם עוני פרוס³⁰.

לפי זה חשוב שיהי' כל המצות לפני כל המסובים בעת אמירת ההגדה, ולפחות באותו חדר, כנ"ל מדברי רבנו הזקן.



אלו מלאכות מתיר ערוב תבשילין?

צבי רייזמן

מח"ס 'דין כצבי', איש עסקים - ל.א.

היות ובחו"ל נוהגים יום טוב שני, מנהגי להתפלל ביום הראשון של יו"ט בבית כנסת אחד וביום השני בבית כנסת אחר. פעם אחת, כשחל יו"ט שני בשבת, לאחר שהנחתי עירוב תבשילין בערב יום טוב [ביום חמישי], התעוררתי להסתפק, האם ביו"ט הראשון רשאי אני לקפל את הטלית לאחר התפילה ולקחתה מבית הכנסת לביתי כדי להשתמש בה למחרת ביו"ט השני, בשבת, לתפילה בבית כנסת אחר.

כידוע, מהות עירוב תבשילין היא התרת עשיית מלאכות ביום טוב לצורך שבת, והשאלה היא אלו מלאכות מתיר ערוב תבשילין. ובפרט, האם עירוב התבשילין שנעשה בערב יום טוב מתיר את הכנת הטלית והוצאתה ביום טוב לצורך שבת.

א. חז"ל דרשו במכילתא (בשלח, פרשה ד) עה"פ (שמות טז, כג) "ויאמר אלהם הוא אשר דבר ה' שבתון שבת קדש לה' מחר את אשר

(30) על פי זה יומתק שינוי הלשון שבסעי' כ מעתיק הפסוק לחם עוני ותו לא, ובסעי' כ מעתיק "תאכל עליו מצות לחם עוני". וכן בסעי' כ כותב "לשון שעונין וכו', ולא הוצרך להעתיק כל הפסוק, אלא המילים לחם עוני, היינו שזה שם הלחם, אבל בסעיף לו כוונתו להעתיק גם מילת עליו, כדי לפרש על פי מאמרו"ל שעונין עליו כאילו מילת עוני כתובה לפני מילת עליו, שהוא דין באמירה (עונין) ולכן לא כתב לחם.

תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו", וז"ל: "ר' אלעזר אומר על אפוי אפוי ועל מבושל מבושל הא כיצד יום טוב שחל להיות ערב שבת מנין שאין רשאי לא לאפות ולא לבשל אלא אם כן עירבו, תלמוד לומר את אשר תאפו אפו, אפו על אפוי ובשלו על מבושל". וכן מובא בגמרא (ביצה טו, ב) "את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו, מכאן אמר ר' אלעזר אין אופין אלא על האפוי ואין מבשלין אלא על המבושל מכאן סמכו חכמים לערובי תבשילין מן התורה". ופרש"י: "את אשר תאפו אפו, הוה ליה למכתב היום אפו ובשלו אלא רמז הוא שיש לך יום ששי שאין אופין לצורך מחר".

ונפסקה ההלכה בשו"ע (או"ח סי' תקכז סעי' יב) שלאחר הנחת עירוב התבשילין וברכת "על מצות ערב", אומרים את הנוסח הבא [שנדפס בסידורים ובמחזורים]: "בדין יהא שרא לנא לאפויי ולבשולי ולאטמוני ולאדלוקי שרגא ולתקנא ולמעבד כל צרכנא מיומא טבא לשבתא, לנא ולכל ישראל הדרים בעיר הזאת".

והנה הרמב"ם (הלכות יום טוב פ"ו ה"ח) והרי"ף (ביצה ט, ב בדפי הרי"ף) הזכירו בנוסח העירוב רק "לאפויי ולבשולי", אולם כבר הביא המגיד משנה שיש המוסיפים בנוסח האמירה "להדליק את הנר" [הרא"ש, הרשב"א והר"ן]. ומבואר לפי דבריהם, שיש צורך בעירוב תבשילין להתיר את המלאכות הבאות: אפיה, בישול, הטמנה והדלקת הנר [כמו כן נאמר נוסח כללי "ולתקנא ולמעבד כל צרכנא", ולהלן יבואר מה נכלל בנוסח זה].

והנה הטור (שם סעי' יט) כתב: "מי שלא עירב אסור להדליק נר של שבת". וכתב הבית יוסף על דבריו: "כן כתבו הרא"ש והר"ן ודקדקו כן מן הירושלמי (שם פרק ב הלכה א), אבל מדברי הרמב"ם שכתבתי אצל נוסח לשון העירוב נראה דהדלקת הנר אינו תלוי בעירוב". ובשו"ע פסק בסתמא כדעה זו: "מי שלא עירב מותר להדליק נר של שבת, ויש אוסרים".

אולם במג"א (ס"ק יח) חולק, וכתב: "זה חידוש הרב בית יוסף מדעתו מדלא הזכירו הרי"ף והרמב"ם בנוסחת העירוב ולאדלוקי שרגא וכו', ולי נראה דהם סוברים דאין צריך להזכיר רק עיקר הסעודה וכל שאר מילי גירי אבתייהו, ובאמת אם לא עירב אסור להדליק". ומבואר לדעת המג"א, שהרי"ף והרמב"ם לא נחלקו על שאר הראשונים וגם הם מודים שמי שלא עירב אסור לו להדליק נרות מיו"ט לשבת, ומה שלדעתם אין צריך להזכיר בנוסח האמירה את הדלקת

הנרות נובע מכך שצריך להזכיר רק את עיקר הסעודה, ויתר הדברים כבר נכללים בזה. וכן הביא במשנה ברורה (ס"ק נה) דעת הרבה אחרונים שהסכימו דעיקר כדעה השניה בשו"ע שהדלקת נר צריכה היתר עירוב תבשילין.

אמנם בשער הציון (ס"ק עח) כתב: "מכל מקום בעבודת הקודש [להרשב"א] מבואר דיש דסבירא ליה שאין צריך כלל לעירוב לענין הדלקת נר והוצאה, וכן נזכר דעה זה בר"ן, ודלא כדמשמע ממגן אברהם שאין חולק בזה". וגם השפת אמת כתב כן במסכת ביצה (כב, א בתוד"ה ומדליקין) לאחר שהביא בשם הרשב"א והר"ן "דסדרא דשולחן נקט ולעולם הדלקה בלאו הכי שרי", וכתב השפת אמת: "מזה ראייה למה שכתב הבית יוסף (סי' תקנז) דמדהשמיט הרמב"ם בלשון העירוב לומר ולאדלוקי שרגא מוכח דסבירא ליה דאפילו בלא עירוב מותר, והמג"א השיג עליו דבלי עירוב אסור אלא דהדלקה נכלל בעירוב עיי"ש, אבל מרשב"א ור"ן הנ"ל משמע כבית יוסף".

עוד הביא המשנה ברורה (ס"ק לז) בשם עבודת הקודש על דברי השו"ע שיש להזכיר "לאדלוקי שרגא", וז"ל: "ויש שכתבו גם לאפוקי [הוצאה], מיהו בדיעבד אם לא הזכירן להני תרתי לכו"ע אין להחמיר, דנכללים בלמעבד כל צרכנא". ומבואר בדבריו בשם עבודת הקודש שצריך להוסיף בנוסח האמירה "לאפוקי" כדי להתיר הוצאה. עם זאת, כפי שהביא השער הציון (ס"ק עח הנ"ל) בשם עבודת הקודש, אין צורך כלל בעירוב תבשילין להיתר הדלקת נר והוצאה.

ומסיים המשנה ברורה (שם ס"ק לח) שאמירת הנוסח "למעבד כל צרכנא" מתירה כל המלאכות, "וכתבו האחרונים (עי' ט"ז ס"ק יא) דגם שחיטה נכללת בזה, ומכל מקום טוב לפרט ב"בהדין" גם שחיטה", עכ"ל. ולמדנו מדבריו, שכל המלאכות מותרות על ידי ערוב תבשילין מאחר ונכללו בנוסח "ולמעבד כל צרכנא". אולם למרות שכל המלאכות המותרות נכללו בנוסח "ולמעבד כל צרכנא" גם אם לא פירטם בפירוש, מכל מקום לכתחילה יש לפרט בפירוש כל מלאכה ומלאכה, כשם שיש לפרט הוצאה, הדלקת הנר ושחיטה, אף שגם הן מותרות בלא שיפרט.

ב. בשו"ע (סי' תקכח סעי' ב) פסק: "יום טוב שחל להיות בערב שבת אין מערבין לא עירובי חצרות ולא עירובי תחומין", וכתב על כך הרמ"א: "ואפילו אם הניח עירוב תבשילין". שני הסברים נאמרו מדוע

עירוב תבשילין אינו מתיר לערב ערובי חצרות ותחומין, ומתוכם מתבארת מחלוקת יסודית אלו מלאכות מתיר עירוב תבשילין:

המגן אברהם (ס"ק ב) כתב בשם הר"ן (ביצה ט, א בדפי הרי"ף ד"ה ת"ר) שהטעם הוא "דעירוב תבשילין אינו מתיר אלא צרכי סעודה". אולם רעק"א כתב בהגותיו על דברי המג"א: "לכאורה הא נראה ליתן טעם אחר, דעירוב תבשילין אינו מתיר רק מה דמותר ביו"ט לעשות לצורך עצמו מותר לעשות לצורך שבת, וגם דאפשר שיהיה לצורך יום טוב אם יקלעו לו אורחים. אבל לענין עירוב, דלא משכחת דבר זה לצורך יו"ט עצמו, דעירוב חצירות להיתר יו"ט צריך להיות קודם יו"ט, וגם המעשה דעירוב בוודאי אינו לצורך היום דלא יהיה הטלטול ביומו כיון דלא היה מערב קודם, ככהאי גוונא דוודאי לצורך שבת הוא אין עירוב תבשילין מתיר, ודו"ק".

לפנינו מחלוקת בין המג"א לרעק"א אלו מלאכות מתיר עירוב תבשילין: לדעת המג"א עירוב תבשילין מועיל רק למלאכות שהם צרכי הסעודה. ואילו לדעת רעק"א יועיל עירוב תבשילין גם למלאכות שאינן קשורות בהכרח לצרכי הסעודה בלבד, אלא העיקר הוא שמלאכות אלו יהיו נעשות לצורך היו"ט עצמו.

ומעתה לכאורה יש להקשות סתירה בפסקי המשנה ברורה, שמחד גיסא פסק (סי' תקכח ס"ק ג) כדברי המג"א שאין מערבין עירובי חצירות ותחומין אפילו אם הניח עירוב תבשילין משום שעירוב תבשילין "אינו מתיר אלא לתקן צרכי סעודה לצורך מחר", ומשמע שפוסק שעירוב תבשילין אינו מתיר מלאכות שאינם צרכי הסעודה. אולם מאידך גיסא הבאנו לעיל את דבריו (סי' תקכז ס"ק לז) שעירוב תבשילין מועיל גם "לאפוקי", דהיינו הוצאה, ולכאורה הרי הוצאה איננה מצרכי סעודה, ואם כן צ"ע מדוע יועיל לכך עירוב תבשילין.

וגם אם נדחוק לומר שכוונתו בדבריו "לאפוקי" להוצאת צרכי סעודה בלבד, ואמנם הוצאת דברים שאינם קשורים כלל לענין הסעודה, אין העירוב תבשילין מתיר. אולם עדיין צ"ע ממה שפסק המשנה ברורה (בסי' תקכז ס"ק לח) שאמירת "למעבד כל צרכנא" מתירה כל המלאכות, וצ"ע.

והנה מקור דברי המג"א הנ"ל, הם דברי הר"ן בביאורו מדוע לא מועיל עירוב תבשילין לצורך עירובי חצירות. אולם כשנעיין בדברי הר"ן נמצא בהם תוספת, וז"ל: "יו"ט שחל להיות בערב שבת אין

מערבין לא ערובי תחומין [ולא עירובי חצירות]. דלא שרו ערובי תבשילין אלא דבר שהוא דומה לתיקון סעודה כגון אפיה ובישול". ובדברי הר"ן מבואר שאין הגבלה שהמלאכה תהיה מצרכי הסעודה ממש אלא די אם תהיה "דבר שהוא דומה לתיקון סעודה" [ולכן לא מועיל עירוב עבור עירובי חצירות ותחומין מאחר ואינם דומים כלל לתיקון סעודה]. ובאמת לפי דברי הר"ן נוכל להבין שעירוב תבשילין מתיר גם הדלקת נר, מאחר וגם זה נכלל בגדר "דבר שהוא דומה לתיקון סעודה".

אולם מכל מקום בדברי המג"א והמשנה ברורה מבואר שעירוב תבשילין מתיר רק צרכי סעודה בלבד, וצ"ע מדוע החמירו יותר ממש"כ הר"ן עצמו שהעירוב מתיר כל דבר שהוא דומה לתיקון הסעודה.

נמצאנו למדים מכל האמור ג' שיטות מהי ההגדרה הקובעת אלו מלאכות שמתיר עירוב תבשילין:

(א) דעת הר"ן - שהעירוב מתיר כל דבר שהוא דומה לתיקון הסעודה.

(ב) דעת המג"א והמשנה ברורה - שהעירוב מתיר רק צרכי סעודה.

(ג) דעת רעק"א - שהעירוב מתיר כל מלאכה, ובלבד שהיא לצורך היום טוב עצמו.

ג. המג"א ורעק"א נחלקו לשיטתם בהלכה נוספת כדיני עירוב תבשילין.

בשו"ע (סי' תרסז סע' א) כתב הרמ"א: "ואסור להכין ביו"ט [ראשון] לצורך ליל יו"ט [שני] ולכן אסור להעמיד השולחנות והספסלים בבית לצורך הלילה דהוי הכנה". ובמג"א (ס"ק ג) הביא שהמהרי"ל (סוף סדר תפלת יום טוב) אסר לחפש [דהיינו לגלול] הספר תורה משבת ליו"ט משום הכנה.

ובהגותיו כתב רעק"א לדקדק מלשון המהרי"ל "משבת ליו"ט" ש"משמע מיו"ט לשבת מותר על ידי עירוב תבשילין". והוסיף רעק"א לתלות דין זה במחלוקתו הנ"ל עם המג"א בטעם שאין עירוב מועיל לעירוב חצירות: "ועי' מג"א סי' תקכח ס"ק בשם הר"ן ועיין מה שכתבתי שם בגליון. ולטעמא דידי שם, הכא מיו"ט לשבת מותר על ידי עירוב תבשילין, דשייך גם כן היתירא הואיל ומקלעי אורחים

ורוצים ללמוד הפרשה שיקראו בשבת לגלול. אבל לטעמא דהמג"א שם בשם הר"ן בעירוב תבשילין אינו מתיר אלא צרכי סעודה, אם כן הכא אסור לחפש הספר תורה מיום טוב לשבת. ועיין מש"כ בגליון לעיל סי' ש"ב במג"א סק"ו, ע"כ.

ומבואר, לשיטת המג"א שעירוב תבשילין מתיר רק צרכי סעודה אסור לגלול ספר תורה מיום טוב לשבת גם אם עשה עירוב. אולם לשיטת רעק"א מותר לגלול את הספר תורה אם עשה עירוב תבשילין, משום שהמלאכה נחשבת לצורך היום טוב עצמו, כי יתכן שירצו ללמוד ביום טוב את הפרשה שקוראים בשבת. ואכן, המשנה ברורה שפסק כהמג"א בטעם שאין עירוב מועיל לעירוב חצירות כי עירוב מתיר רק צרכי סעודה, פסק גם בענין גלילת ספר תורה כדעת המג"א, וז"ל (סי' תרסז ס"ק ה) "אסור לחפש הספר תורה משבת ליום טוב [דהיינו להעמיד הס"ת בפרשה שיקראו בה ביו"ט אסור בשבת שהוא ערב יו"ט]", ובשער הציון (שם ס"ק ז) הביא בשם השערי תשובה שגם מיום טוב לשבת אסור. וזהו דלא כדעת רעק"א שמתיר לגלול ספר תורה מיום טוב לשבת.

[ושמעתי סברה בשם הגאון הר' בערל פוברסקי שליט"א, ראש ישיבת פונובז', כי מותר לגלול ספר תורה מיום טוב לשבת מכיון שתורה נחשבת כ"אוכל נפש"].

ד. רעק"א בסוף דבריו הנ"ל בהגהותיו ציין, וז"ל: "ועיין מש"כ בגליון לעיל סי' שב במג"א סק"ו". וכוונתו לדברי המשנה בשבת (ק"ג, א) שהביא המג"א (בסי' שב ס"ק ו), וכתב רעק"א בהגהותיו על אתר, שאיסור הצעת המיטות נאמר גם אם מוצאי שבת הוא יו"ט. אבל בשבת שלאחר יו"ט מותר להציע מיטות ביו"ט לצורך שבת ואף שלא הניח עירובי תבשילין, והוכיח את דבריו מסוגיה מפורשת במסכת שבת (ק"ג, א). ומסיים רעק"א: "אחר כך ראיתי באליה רבה (ס"ק ח) בשם המהרש"ל (בהגהותיו לטור בסי' הנ"ל) נראה לי דטליתים חדשים שרי לקפל ביו"ט שחל להיות בערב שבת כשעשה עירובי תבשילין, ולענ"ד בלא עשה עירובי תבשילין גם כן שרי".

ובמשנה ברורה (שם ס"ק יז) כתב: "ומכל מקום ביו"ט שחל בערב שבת מותר לקפל טליתו כשפושטו אם היא חדשה ולבנה אף שאין דעתו ללובשה בו ביום, והיינו כשעשה עירובי תבשילין, דאי לאו הכי הרי אסור לו להכין לצורך מחר, כן כתב באליה רבה. אבל בחידושי

רעק"א הוכיח דאף בלא הניח עירובי תבשילין שרי אם היא סמוכה לשבת".

וגם דברים אלו של המשנה ברורה צ"ע, שהרי המשנ"ב פסק כדעת המג"א שעירוב תבשילין מתיר רק צרכי סעודה, ואם כן כיצד מתיישב הדבר עם מה שכתב להתיר קיפול טלית על ידי עירוב שבוודאי ובוודאי איננה מוגדרת כצרכי סעודה, וכפי שכבר הקשה בשו"ת שבט הלוי (חלק ג סי' סח) ונשאר בצ"ע.

והנה החיד"א (מחזיק ברכה סי' תרסז סעי' ב) הביא את דברי האליה רבה בשם המהרי"ל שאסר לגלול ספר תורה מיום טוב לשבת, וכתב: "ואין לומר דכיון דאיכא עירוב וקאמר למעבד כל צרכנא לשתרי. דהרואה יראה בדין עירובי תבשילין דמוכח מהש"ס והפוסקים אחרונים דדוקא הותר במה דמתנה בפירוש או מה שהוא מוכרח לבישול (עי' בסי' תקכז) ואם כן לא מהני עירוב לזה". ומבואר בדבריו שיטה חדשה, ממוצעת בין דעת המג"א והמשנה ברורה ודעת הרעק"א:

ד) דעת החיד"א - עירוב תבשילין מותר לצורך דברים המוכרחים לבישול, ודברים שאינם מוכרחים לבישול, רק אם יתנה עליהם במפורש בשעת הנחת העירוב, יותר לו לעשותם [ולכן רק אם מתנה שהעירוב יתיר לגלול ספר תורה, יוכל לגלול].

ה. והנה על דברי האליה רבה שהתיר לקפל בגדים ביו"ט שחל בערב שבת לצורך שבת על ידי עירוב תבשילין תמה המהרש"ם (דעת תורה סי' תקכח סעי' ב), ותמיהתו בכפליים על המהרש"ל [מקור דינו של האליה רבה] שלכאורה סותר עצמו ממש"כ בספרו ים שלמה (ביצה פרק ב) שהעיקר כשיטת הר"ן שעירוב תבשילין מתיר רק דברים הדומים לתיקון הסעודה, ואם כן קשה היאך התירו האליה רבה והמהרש"ל לקפל טלית על ידי עירוב תבשילין, והלוא פשיטא שאין זה דומה לתיקון סעודה.

ותירץ המהרש"ם שיש לחלק בין ערובי חצירות ותחומין שאי אפשר לעשותן בשבת ולכן אין עירוב תבשילין מתירן. משא"כ לענין קיפול בגדים והצעת המיטה שגם בשבת לצורך שבת מותר לעשותו, אם כן לא הוי כל כך מכין לשבת, ולכן כשעשה עירוב תבשילין מותר. והביא המהרש"ם ראיה לדבריו מתלמוד ירושלמי (ביצה פרק ב הלכה א) שקובע כי "מציעין המיטה מיו"ט לשבת כמו דמציעין מלילי שבת

לשבת". והוכיח מכאן המהרש"ם "ולפי זה כל דבר שאין בו מלאכה מותר לעשותו מיו"ט לשבת".

ואכן מצאתי שגם הקהילות יעקב (ביצה סי' יד) הביא את דברי הירושלמי הנ"ל, וכתב: "ומבואר דכל מידי שרשאי אדם לעשותו בשבת עצמה לצורך השבת, שרי נמי לעשותו מיו"ט לשבת אפילו בלא עירוב תבשילין. ואולם כל זה בדבר שיכול לעשותו בשבת עצמו, אבל כל דבר שאסור לעשותו בשבת אסור נמי לעשותו מיו"ט לשבת [בלא עירוב תבשילין] אפילו היכא שאין במעשה זה משום לתא דמלאכה כלל ואילו עשאה ביו"ט אפילו שלא לצורך לא היה איסור בדבר כלל, כגון הצעת המיטות וכיו"ב דשרי ביו"ט [ואולי אפילו שלא לצורך לא מצינו דאסור] מכל מקום לצורך השבת היה הירושלמי רוצה לאסור, אי לאו משום דשרי בשבת עצמו".

אלא שלמרות כל זה, עדיין נשארו מוקשים הן דברי המשנה ברורה והן דברי רעק"א.

בדברי המשנ"ב צ"ע, דהנה לפי מהלך המהרש"ם והקהילות יעקב פסק המשנ"ב כהר"ן שעירוב תבשילין מתיר רק צרכי סעודה ויחד עם זאת פסק כהאליה רבה שעירוב תבשילין מתיר גם קיפול טלית, ונצטרך לבאר שאע"פ שקיפול בגדים אינו ענין לצרכי סעודה, עם כל זאת פסק המשנ"ב להתיר, וזאת משום שקיפול טלית רשאי לעשותו בשבת לצורך השבת, ולפיכך רשאי לקפל בגדים ביו"ט לצורך שבת שלמחרתו אם הניח עירוב תבשילין קודם ערב החג. ומסתבר לפי זה שגם גלילת ספר תורה מיו"ט לשבת צריכה להיות מותרת על ידי עירוב תבשילין, שהרי מותר לגלול ספר תורה בשבת לצורך השבת, ואילו המשנה ברורה פסק שאסור לגלול ספר תורה מיום טוב לשבת אפילו אם הניח עירוב, ולכאורה מדוע שהעירוב תבשילין לא יתיר גלילת ספר תורה ביום טוב לצורך שבת כשם שעירוב תבשילין מתיר קיפול בגדים מיום טוב לצורך שבת, וצ"ע.

וגם שיטתו של רעק"א קשה להבנה, שהרי התיר לקפל בגדים מיו"ט לשבת ללא כל עירוב תבשילין, ואילו גלילת ספר תורה התיר רק עם עירוב תבשילין, ולכאורה מה ההבדל, הרי שניהם מותר לעשות בשבת לצורך שבת עצמה, ומדוע בקיפול בגדים אין צורך בעירוב תבשילין ואילו בגלילת ספר תורה יש צורך, וצ"ע.

וראיתי בשו"ת חלקת יעקב (חלק או"ח סי' קו) שרצה ליישב את דברי רעק"א, וכתב בסוף דבריו שם: "נראה בעליל דאין כוונת רעק"א לחלוק כלל על סברת הר"ן שבמג"א, רק כתב בדרך פלפול דלטעם ידידה לאסור לערב עירובי חצרות ביו"ט, גבי גלילת ס"ת היה צריך להיות מותר כיון דשייך הואיל וממילא מותר מטעם העירוב תבשילין, אכן כיון דלדעת הר"ן לא מהני עירוב תבשילין רק לצורך הסעודה, אם כן ממילא אסור לגלול מיו"ט לשבת. נמצא שאין שום מחלוקת לדינא, דלדעת הר"ן והמג"א והאליה רבה יש לזהר לגלול ספר תורה מיום טוב לשבת ולא מהני לזה עירוב תבשילין כיון שאינו צורך סעודה, וכן מטין דברי הרעק"א, וזה ברור".

אולם כבר העיר המגיה בשו"ת חלקת יעקב שם, שדברים אלו תמוהים ביותר, שהרי רעק"א ציין בסוף דבריו למה שכתב בסי' שב, וכפי שהבאנו לעיל, הוכיח שם מסוגיית הגמרא בשבת שמותר לקפל טלית מיו"ט לשבת אפילו ללא עירוב תבשילין, ולפי זה הדין נותן שלדעת רעק"א גם גלילת ספר תורה מיו"ט לשבת מותרת ללא עירוב, והדרא קושיא לדוכתיה, מדוע הצריך עירוב תבשילין להתיר גלילת ס"ת מיום טוב לשבת.

[עוד ראיתי בשו"ת חשב האפוד (חלק ב' סי' סה) שכתב בתוך דבריו, וז"ל: "דברי רעק"א (בסי' שב במג"א סק"ו) שמתיר קיפול בגדים והצעת המטה מיו"ט לשבת בלא עירוב תבשילין, וכן מה שיוצא מדבריו בסי' תרסז שמותר לחפש בס"ת מיו"ט לשבת אפילו בלא עירוב תבשילין". ודבריו תמוהים מאד, שהרי כמבואר למעין בדברי רעק"א בסי' תרסז שהבאנו לעיל, גלילת ספר תורה מותרת אך ורק על ידי עירוב תבשילין].

ו. כדי ליישב את דברי המשנה ברורה ורעק"א, נראה בביאור הדברים כדלהלן.

כל מלאכה ופעולה מורכבת בדרך כלל משני חלקים: א. המעשה. ב. המחשבה והמטרה שלשמה נעשה המעשה. וממילא, גם כאשר שני מעשים נראים כלפי חוץ זהים בעצם המעשה, כשנעמיק להתבונן במחשבת הפעולה והמטרה שלשמה נעשה המעשה, יתכן ומעשים אלו שונים בתכלית האחד מחברו, ורב המרחק ביניהם.

ונראה כי גם קיפול בגדים וגלילת ספר תורה, למרות שבהשקפה ראשונה נראה כאילו שני מעשים אלו שווים וזהים בכך שהם פעולת

הכנת דבר וסידורו, אולם בחלק המחשבה והמטרה שלשמה נעשה המעשה, חלוקים הם בתכלית.

בקיפול בגדים המחשבה והמטרה שלשמה נעשה המעשה הוא הרצון שהבגד יהיה מקופל יפה ולא מקומט. ולמחשבה זו לא משנה כלל אם הקיפול הוא מהיום להיום או מהיום למחר, ובכל מקרה המחשבה שבמעשה היא זהה: הרצון שהבגד יהיה מסודר ומקופל. ולכן לדעת המשנה ברורה הגם שבדרך כלל עירוב תבשילין מתיר רק דברים שהם צרכי סעודה, כאן מותר גם מה שאינו לצורך סעודה משום שהמעשה עצמו מותר בשבת וגם במחשבה הרי רוצה מחר בדיוק אותו דבר שהיה רוצה אם היה עושה את המעשה בשבת, ולכן יועיל עירוב תבשילין.

אולם בגלילת ספר תורה, המחשבה בשני הימים שונה, כי כאשר גולל את ספר התורה להיום מקיים לכל היותר מצות תלמוד תורה ברם כשגולל את ספר התורה לקריאה של מחר מקיים מצות קריאת התורה. וזהו כבר ענין שונה מעצם הרצון לקיים מצות תלמוד תורה. ולכן באופן שהמחשבה לשני הימים שונה, אע"פ שהמעשה זהה, עם כל זאת הכוונה איננה זהה ולכן סובר המשנה ברורה שלא יועיל עירוב תבשילין.

וגם רעק"א סובר בעיקר הדברים כסברת החילוק הנ"ל בין גלילת ספר תורה לקיפול בגדים, רק שלדעתו בגלל חילוק זה בקיפול בגדים אין כל צורך בעירוב תבשילין כי המחשבה והרצון שהבגד יהיה מסודר ומקובל זהה בין מהיום להיום ובין מהיום למחר, ואילו בגלילת ספר תורה יש לו כוונות לשתי מצוות שונות ולכן התיר רעק"א לגלול רק על ידי עירוב תבשילין.

ז. ונראה להביא ראיה ליסוד המבואר מהנדון המובא בשו"ת נודע ביהודה (מהדורא תניינא או"ח סימן כה) בענין חימום מקוה ביום טוב לצורך שבת שלמחרתו. ובתוך דבריו כתב שלהתיר חימום מים ביום טוב לצורך טבילה בשבת על ידי עירוב תבשילין אי אפשר [כיון דביו"ט עצמו אין היתר, דהרי אינה טובלת, לא מהני עירוב תבשילין. דלדידן דקיימא לן דמדאורייתא צרכי שבת אינם נעשים ביו"ט ועיקר ההיתר משום הואיל ומקלעי אורחין, כמבואר במג"א (ריש סי' תקנז), אם כן בחמין לצורך כל הגוף דוודאי לא חזי ליה ביו"ט שהרי אין טבילה ביום ולא מקלעי אשה דחזי לה, ואיך יהיה מותר לצורך שבת"]. אולם מאידך גיסא היות ולחמם לצורך שתיית קפה מותר, כי הרי עירוב

תבשילין מתיר בישול לכו"ע שהרי זה מצרכי סעודה, ולכן שפיר שייך להתיר ולחמם על ידי עירוב תבשילין לצורך שתיית הקפה, ושאר המים ישמשו לצורך הטבילה בליל שבת.

ומצאתי שרעק"א עצמו (שו"ת מהדורא קמא סוף סי' יז) התייחס בקצרה לדברי הנודע ביהודה, וראה בהם את דרכו ויסודו, וכך כתב: "אחרי ימים רבים נדפס תשובת נודע ביהודה מהדורה תנינא וראיתי שם שהאריך בזה להחם חמין ביו"ט שני לטבילת אשה בליל שבת, וראיתי באמצע דבריו שכתב דלא שייך בזה היתר דעירובי תבשילין כיון דלא משכחת לה ביומא. והנה אנכי כבר כתבתי סברא זו בגליון מג"א (סי' תקכח ס"ק ב - הובא לעיל אות ב)".

ומתבאר בהלכה זו, שהמעשה, חימום מים מיום טוב לשבת, הוא אותו מעשה בין אם מחמם מים לשתיית קפה ובין אם מחמם לצורך טבילה. אולם בחלק המחשבה השוני הוא מהקצה לקצה - אם מתכוון לצורך שתיה, בודאי מותר על ידי עירוב תבשילין. ואם מתכוון לצורך טבילה ורחיצה, אסור.

ונראה, שמטעם זה סמך רעק"א על דברי הנודע ביהודה להיתר על ידי עירוב תבשילין. וביאור הדבר כפי האמור לעיל, שבמקום ששתי המחשבות שונות, וכגון בגלילת ספר תורה, מותר רק על ידי עירוב. ולכן גם לענין חימום המים, במקום ששתי המחשבות שונות מותר רק על ידי עירוב.

ואמנם יתכן שלפי המשנה ברורה, שסבור שבמקום ששתי המחשבות שונות לא מועיל עירוב, יהיה אסור לחמם מים עבור טבילה, כי נידון זה דומה לגלילת ספר תורה שאינה מותרת על ידי עירוב תבשילין.

וכן נראה, שלדעת החיד"א שעירוב תבשילין מותר רק לצורך דברים המוכרחים לבישול, ובדברים אחרים רק אם יתנה עליהם במפורש בשעת הנחת העירוב יותר לו לעשותם - גם בנדון חימום מקוה, רק אם יתנה במפורש בשעת הנחת העירוב שברצונו לחמם מים לצורך טבילה, מותר לו לחמם. ובאמת יתכן שאז לא יצטרך לחמם לצורך שתיית קפה [כפי שנקט הנודע ביהודה] אלא מלכתחילה רשאי לחמם מים כדי שהאשה תוכל לטבול בשבת במים חמים.

ח. כאמור בדברינו, מצינו ארבע שיטות מהי ההגדרה הקובעת אלו מלאכות שמתיר עירוב תבשילין:

(א) דעת הר"ן - שהעירוב מתיר כל דבר שהוא דומה לתיקון הסעודה.

(ב) דעת המג"א והמשנה ברורה - שהעירוב מתיר רק צרכי סעודה.

(ג) דעת רעק"א - שהעירוב מתיר כל מלאכה, ובלבד שהיא לצורך היום טוב עצמו.

(ד) דעת החיד"א - עירוב תבשילין מותר לצורך דברים המוכרחים לבישול, ובדברים שאינם נעשים לבישול מותר לו לעשותם רק אם יתנה עליהם במפורש בשעת הנחת העירוב.

ונראה לדון לפי שיטות אלו, במקרים ובהלכות דלהלן:

הדלקת נר שלא במקום אכילה

בספר עירוב תבשילין הערוך (סי' ג סעי' ו) העיר, שלפי שיטת הר"ן שאין עירוב תבשילין מתיר אלא צרכי סעודה, האוכלים אצל הוריהם או אצל מארחים, צ"ע היאך יכולים להדליק נרות בביתם, שהרי אין זה צרכי סעודה ולא מועיל לזה עירוב, ע"כ תוכן דבריו.

והנה לפי המבואר לעיל ששיטת הר"ן להתיר על ידי עירוב תבשילין איננה רק צרכי סעודה [כמבואר בדעת המג"א והמשנ"ב] אלא כלשון הר"ן "דבר הדומה לתיקון סעודה", יתכן וגם הדלקת אור באופן הנחוץ והרגיל אצל כולם נכללת בהגדרת דבר "הדומה לתיקון סעודה". וכן מבואר בדברי הגרש"ז אויערבאך המובאים בספר הזכרון מבקשי תורה (יום טוב, סי' ג) וז"ל: "בנוגע להדלקת נרות של המתארחים בליל שבת אצל ההורים או אחרים, לכאורה אפשר לומר דכיון שהר"ן כתב "דלא שרי עירובי חצירות אלא דבר שהוא דומה לתיקון סעודה", יתכן דכיון שהנאת אורה היא הנאה חשובה מאד אשר גם בית שמאי שאינם סוברים ההיתר של "מתוך" מכל מקום גם הם מודים שמותר להדליק נר ביו"ט עבור הנאה זו".

וכמו כן לדעת רעק"א שהעירוב מתיר כל מלאכה ובלבד שהיא לצורך היום טוב עצמו, נראה שהעירוב מתיר להדליק נר גם שלא במקום אכילה. וכן לדעת החיד"א, אם יתנה במפורש בשעת הנחת העירוב שברצונו להדליק נר שלא במקום אכילה, הדבר מותר.

הדחת כלים

בשור"ת שבט הלוי (חלק ג סי' סח) נשאל על ידי מוסד ילדים גדול האם מותר להדיח כלי סעודה מיו"ט לשבת [שכן אם ימתינו מלהדיח עד הלילה, ליל שבת, תתאחר סעודת השבת בכשעתיים]. והשיב שבט הלוי: "יראה לענ"ד דיש מקום להקל, אם כי פשוט שגם הדחת כלים בכלל איסור הכנה ביו"ט לחברו ומיו"ט לשבת כמבואר באו"ח (סי' תקג במג"א בשם מהרי"ל) וכיו"ב במג"א (סו"ס תרסז), מכל מקום הא כתב בחיי אדם (כלל צט וכלל קנג) דאפשר להקל בהכנות כאלה בשינוי עכ"פ לצורך, ואם כי כאן נראה דהיא טרחא גדולה מכל מקום יש לצרף גם הנחת עירוב תבשילין. ואף שכתב מג"א (סי' תקכח) דלא מהני עירוב תבשילין לדבר דלאו הכנת אוכל, מכל מקום הגרעק"א בג' מקומות (סי' שב, סי' תקכח וסי' תרסז) מצטרף להקל בזה, ועי"ש בשם האליה רבה. ועכ"פ על ידי איזה שינוי אפשר לסמוך על זה לצורך רבים". עם זאת, למעשה נטה שם להתיר רק את רחיצת הכלים הנחוצים שלא תתאחר הסעודה, אבל שאר הכלים ידיחו רק בלילה.

אולם במקום אחר (חלק ד סי' נא אות ב) חזר בו שבט הלוי מהוראתו, וכתב: "ומה ששאל בענין הדחת כלים מסעודת יו"ט שחל להיות בערב שבת אם מהני בזה עירוב תבשילין, על פי סברת המג"א סי' תקכח בשם הר"ן דלא מהני רק בצרכי סעודה. אמת שבתשובת שבט הלוי (חלק ג סי' סח) נטיתי להחמיר בזה וטעמי ונימוקי עמי שם, יעו"ש. מכל מקום הראה לי תלמידי רי"מ שטערן הי"ו בשו"ע הרב (סי' תקג) דעתו דמהני עירוב תבשילין גם להדחת כלים ובטלה דעתי".

וכאמור בדברינו בדעת הר"ן מובנים דברי שו"ע הרב שהתיר הדחת כלים על ידי עירוב תבשילין גם לדעת הר"ן, שהרי הדחת כלים ודאי נכללת בגדר דברי "הדומה לתיקון סעודה" שמועיל בזה עירוב תבשילין.

וכמו כן לדעת רעק"א שהעירוב מתיר כל מלאכה ובלבד שהיא לצורך היום טוב עצמו, נראה שהעירוב מתיר הדחת כלים. וכן לדעת החיד"א, אם יתנה במפורש בשעת הנחת העירוב שברצונו להדיח כלים, הדבר מותר.

הדלקת נר זכרון

בביאור הלכה (סי' תקיד ד"ה נר של בטלה) הביא מדברי שו"ת כתב סופר (או"ח סי' סה) וז"ל: "ודע עוד דנר של יארצייט אם לא הדליקו

בערב יו"ט ידליקנו עכ"פ בחדר שאוכלין בו דמוסיף אורה בחדר. ויותר טוב שידליקנו בבית הכנסת ויצא מחשש נר של בטלה. ובשעת הדחק אפשר דיש להתיר בכל גווני, דהוי כעין נר של מצוה שהוא לכבוד אבותיו".

ולפי המבואר נראה בנדון זה, לדעת הר"ן שעירוב מתיר צרכי סעודה או דברים שהם כעין תיקון סעודה, ודאי שאין זה מתיר הדלקת נר זכרון. וגם לפי דעת רעק"א שהעירוב מתיר כל מלאכה ובלבד שהיא לצורך היום טוב עצמו, נר יארציט מאחר ואיננו בגדר צורך יום טוב עצמו לא נוכל להדליקו בהיתר עירוב תבשילין, אלא אם כן יש בו משום צורך יו"ט עצמו [כגון שנועד גם למאור]. ואילו לדעת החיד"א יצטרך להתנות על כך במפורש בעת הנחת העירוב.

כיוון "שעון שבת" מיו"ט לשבת

המהרש"ם בדעת תורה (סי' תקכח הנ"ל) כתב בתוך דבריו: "ומזה יש לדון דהנהגים למשוך שלשלת הזייגער בעודו הולך [דהיינו שעון קפיצי שצריך למתוח את הקפיץ כדי שימשיך השעון ללכת] ביו"ט שני ולא בשבת, דמותר למושכו ביו"ט שני שחל בערב שבת לצורך שבת, אף דלא מהני העירוב תבשילין לזה כיון שאינו מצרכי סעודה [דהיינו כשיטת המג"א בשם הר"ן], מכל מקום הא גם בלא עירוב תבשילין מותר בכה"ג. ובפרט בצירוף דברי האור זרוע והגהות אשר"י הנ"ל [דעירוב תבשילין מתיר אף דברים שאינם מצרכי הסעודה]. אמנם בספר "באר יעקב" (סי' תקכח ס"ק ב) כתב על דברי המהרש"ם הנ"ל, דלפי מה שכתבו הפוסקים להחמיר בחיפוש בספר תורה הוא הדין שיש להחמיר בזה.

ובספר שלחן שלמה כתב: "נתעוררתי להסתפק בהסרת בורג של שעון חשמלי [דהיינו כיוון "שעון שבת"] מיו"ט לשבת, ומדברי הגרע"א (המובא במג"א סי' שב ס"ק ו) יש ללמוד דשרי אפילו בלא עירוב תבשילין, וצ"ע רב בדבריו".

וכפי שנתבאר, גם נדון זה יהיה תלוי בטעמים שנתבארו לעיל. כאמור, לפי רעק"א, הדבר מותר. אולם לדעת הר"ן שעירוב מתיר רק דברים שהם כעין תיקון סעודה, יהיה אסור. ובוודאי שגם לפי הג"א ומשנה ברורה שהעירוב מתיר רק צרכי סעודה, יהיה אסור. אולם לדעת החיד"א אם יתנה על כך בשעת הנחת העירוב, מותר.

הוצאת מחזור וטלית ביו"ט לצורך תפילת שבת

הוצאה לצורך שבת היא הכנה המותרת רק על ידי עירוב, ולפי המבואר לעיל [אות א], מי שנוהג לומר בנוסח העירוב "ולאפוקי" [כמו שכתב המשנה ברורה (סי' תקכז ס"ק לז) בשם עבודת הקודש] בוודאי יכול להוציא את המחזור והטלית ביו"ט לצורך שבת. וכמבואר במשנה ברורה שם, בדיעבד גם אם לא הזכיר "לאפוקי", אין להחמיר משום דנכללים בדבריו "למעבד כל צרכנא" [וכפי שכבר הערנו לעיל [אות ב] צ"ע מדוע מאידך גיסא פסק המשנ"ב שעירוב תבשילין מתיר צרכי סעודה בלבד, וצ"ע].

ואילו לפי רעק"א שהעירוב מתיר כל מלאכה ובלבד שהיא לצורך היום טוב עצמו, כאן שהמלאכה איננה לצורך היו"ט עצמו, אין העירוב מתיר. ולפי החיד"א, אם יתנה במפורש בשעת הנחת העירוב שברצונו להוציא את המחזור לצורך תפילה בשבת יהיה רשאי להוציאו.

אולם ראיתי בדברי החיי אדם (כלל קנג סעי' ו) שכתב בתוך דבריו ש"הבאה לתוך ביתו לא הוי הכנה". ולפי זה יתכן שלהוצאה אין צורך כלל בעירוב תבשילין, ומעתה גם בדעת רעק"א והחיד"א יתכן שידורו בנדון הוצאת מחזור וסידור שאין צורך בעירוב מאחר ואין זה כלל הכנה.

ומכל מקום בדעת המשנה ברורה ודאי לא שייך לומר כן, וכפי שהבאנו לעיל מדבריו (סי' תקכז ס"ק לז) שגם להתיר הוצאה צריך עירוב תבשילין ואמירת "לאפוקי", וזהו במפורש שלא כדברי החיי אדם.

לאור כל האמור לעיל נשוב לנדון שפתחנו בו, האם ביום טוב מותר לקפל טלית וליטלה מבית הכנסת לצורך תפילה למחרת היום, בשבת, בבית כנסת אחר. והתשובה:

ביחס להוצאה: נתבאר הצדדים [בפיסקה הקודמת] בענין הוצאת מחזור וטלית ביו"ט לצורך תפילת שבת.

וביחס לקיפול הטלית: נתבאר לעיל שהדבר שנוי במחלוקת האליה רבה שמתיר רק בעשה עירוב תבשילין ורעק"א שמתיר גם ללא עירוב. לפי דעת הר"ן מאחר ואין זה מצרכי הסעודה לא מועיל בזה עירוב תבשילין. ולפי החיד"א רק אם יתנה בשעת הנחת העירוב שברצונו לקפל הטלית, יוכל לעשות כן. ולמעשה, לפי הכרעת המשנ"ב, כל המלאכות מותרות על ידי ערוב תבשילין מאחר ונכללו בנוסח

"ולמעבד כל צרכנא", אך לכתחילה יש לפרט בפירוש כל מלאכה ומלאכה, כשם שיש לפרט הוצאה והדלקת הנר ושחיטה, אף שגם הן מותרות בלא שיפרט.



ערבות במצות

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

א. נשאלה שאלה אודות אדם ששכח מלספור ספה"ע יום אחד, והוא חיוב ש"ץ בשנת אבילות ל"ע, ובכדי שיוכל להמשיך ולברך ספירת העומר (כדי להינצל מבושה וכו'), בפרט שמתפלל בעמוד כל לילה) הציע פתרון: שיבקש מא' המתפללים שלא יברך לעצמו ברכת הספירה, אלא ישמע ממנו - הש"ץ - הברכה, והוא יוציאנו בברכה, ואז יוכל הש"ץ לברך מדין ערבות. וכמו בקידוש וכו' שא' מברך להוציא אחרים המחויבים והשאלה היא (ג"כ) האם העובדה ששכח מלספור יום אחד, גורמת לו להיות בכלל "אינו מחויב בדבר" דהדין הוא דאינו מוציא אחרים ידי חובתו.

ב. הנה הפרי חדש סי' תפט סק"ח כותב: "נשאלתי על דיין א' שהורה על מי ששכח ולא ספר לילה א' שהדין הוא שאינו סופר עוד בברכה שיעבור לפני התיבה, ואגב שעשה עצמו ש"צ ירויה שסופר בברכה. אם כיון יפה בהוראתו או לא".

וכותב הפר"ח "ומיהו כי דייקת שפיר תשכח דהוראת הדיין היתה שגגה. דתנן בפ' ראוהו בית דין (ר"ה כט, א) "כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם", ואנן קיימינן למאן דס"ל דכל שלא מנה בלילה שוב הפסיד הספירה, וכיון דכן, אפי' דלהוי ש"צ ואיכא בקי שרוצה לצאת בברכתו מה בכך, הרי הוא מברך ברכה לבטלה שהרי אינו מחויב בה וגם השומע ממנו לא יצא".

וממשיך הפר"ח ד"אין לומר נהי דלאו בר ספירה הוא, אבל מ"מ מחויב בדבר קרינן ביה, ליתה, דגרסינן בירושלמי דמגילה (פ"ה ה"ג) דבן עיר [שחיובו בקריאת מגילה הוא ב"ד] אינו מוציא בן כרך [שחיובו בט"ו] לפי שאינו מחויב בדבר, אע"ג דאי איהו הוה בעי, הוה מצי למעקר דירתו ליל ט"ו והיה מתחייב כאן וכאן כדאיתא התם בפ"ק, וכ"ש בנדוד [ספירת העומר] דלא בר חיובא הוא כלל".

והשערי תשובה (סי' תפט סק"כ) מביא את הפר"ח ומציין להחולקים עליו, וכותב דהברכי יוסף (שם, סי' ט) הביא בשם תשובת כנה"ג וסמא דחיי, ובית דוד כהפר"ח, וסיים והכי נקטינן וכן העתיקו בכף החיים (שם ס"ק צא) ומציין לעוד מקורות שנקטו כהפרי חדש.

גם בספר פסקי תשובות (תפט, סק"כ) מביא דעות הפוסקים שאכן יוכל לבקש מא' המתפללים המחוייב בברכה, שלא יברך, והש"ץ כשיברך יכוון להוציא את הלו ידי חובתו. ומציין למאמר מרדכי סק"י ושו"ת דברי משה (להגר"מ הלברשטאם ע"ה ח"א סי' ל' שמביא כן בשם שו"ת אהל אברהם להגר"א שאג ז"ל סי' א'. ושכ"ה במדרש פנחס להרה"ק מקוריי"ן זצ"ל דף לא, ב.

ובשו"ת הר צבי (או"ח סי' עה) כתב בנידון השאלה הנ"ל: "לכאורה הדבר פשוט דלמה יגרע מהא דקיי"ל בכל המצות וברכותיהן דגם מי שכבר יצא מוציא, ואף דהוא שוב אינו מחויב עכשיו מ"מ מטעם דכל ישראל ערביין זה לזה חשיב בר חיובא מפאת הערבות שעליו, וכן שמעתי בשם הגאון הגרי"ד מבריסק זצ"ל, שעשה כן בהיותו מתפלל בתור ש"צ לפני הציבור בימי הספירה והוא לא היה יכול לברך מפני שחיסר יום אחד, ביקש מאחד המתפללים עמו שלא יברך לעצמו, אלא שהוא יברך כש"ץ ויוציאו בברכתו". הרי לן דהוא מחלוקת הפוסקים, ונסה לברר דעת אדמוה"ז בנידון.

ג. בשוע"ר הל' ציצית סי' ח סעי' יא כותב: "אם כמה אנשים מתעטפים כל אחד בטליתו בבת אחת, כל אחד מברך לעצמו, ואם רצו האחד מברך והאחרים שומעין ועונין אמן ויוציאין בזה, דשומע כמדבר.

אבל אדם אחר שאינו מתעטף עכשיו בציצית אינו יכול לברך כדי לפטור את המתעטף כיון שהוא עצמו אין צריך לברך עכשיו ברכה. ואם המתעטף הוא בור שאינו יודע לברך יכול לברך לו אחר אע"פ שאין צריך עכשיו לברכה זו כיון שכל ישראל ערבים זה בזה א"כ גם הוא צריך לברכה זו עכשיו . . . וכן הדין בכל ברכות המצות".

הרי מבואר בזה, שאדם שאינו מחויב אינו מברך עבור חבריו המחוייב, שיברך ויוציאו בברכה והלא יקיים את המצוה, וא"כ בנידו"ד היות שהש"ץ כבר אינו יכול לספור בברכה (כפי שנפסק בשוע"ר סי' תפ"ט סכ"ד) הרי שלא יוכל לברך כדי להוציא את חבריו שעדיין מחוייב.

ד. אבל לכאורה צ"ב בהלכה זו. דהנה מקור הדין שא' יכול להוציא חבירו מובא בגמ' (ר"ה כט, א) "תני אהבה בריה דרבי זירא כל הברכות כולן אף על פי שיצא - מוציא". וברש"י: "שהרי כל ישראל ערבין זה בזה למצות". וביארו הר"ן שם "וכיון שלא יצא חבירו כמי שלא יצא הוא דמי" וכן כתבו התוס' בברכות (מח, א ד"ה עד) לבאר מה שהגדול יכול להוציא אחר בברכת המזון, גם כשלא אכל כלל "מחוייב בדבר קרינן ביה אפילו לא אכל כלל . . . והיינו טעמא דכל ישראל ערבין "זה בזה".

ובלשון אדמוה"ז (סי' קסז סעי' כג) לענין ברכת המצות "שאף מי שאינו מחוייב בדבר מפני שכבר יצא ידי חובתו, יכול לברך למי שעדיין לא יצא ואינו יודע לברך לעצמו לפי שבמצות שהן חובה כל ישראל ערבים זה בזה וגם הוא נקרא מחוייב בדבר כשחבירו לא יצא ידי חובתו עדיין".

הרי מבואר מכ"ז דחייב שעל חבירו חל גם עליו עד ש"גם הוא נקרא מחוייב בדבר" לפי"ז צ"ב מדוע פסק בציצית שאינו יכול לברך כדי לפטור חבירו כי אינו מתעטף עכשיו בציצית. לכא' מאי איכפת ל' מצבו שלו סוכ"ס יש לו חיוב ערבות לחבירו ומצד חיוב ערבות נק' גם הוא מחוייב בדבר א"כ יברך בשבילו.

ואין לתרץ שהיות שאינו צריך עכשיו לברכה יחשב כאינו מצווה כלל, דהרי וודאי שנקרא בר חיובא לגבי ציצית. וראה לגבי ברכת המזון דלגבי נשים שספק אם חייבות בברכת המזון מן התורה (שוע"ר סי' קפו סעי' א) כותב אדה"ז (שם, סעי' ב): "וספק של תורה להחמיר לעניין שהן אינן מוציאות ידי חובה את האנשים החייבים מן התורה כי שמא הן פטורות מן התורה, וכל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן". אבל לגבי אנשים כותב (סי' קצז סעי' ו): "שנים שאכלו ושבעו ונתנו לשלישי לאכול מעט שיצטרף עמהם לזימון, אם אכל כזית פת יכול לברך להם ברכת המזון אפי' לא אכל כדי שביעה ואינו חייב בברכת המזון מן התורה כמותם, לפי שמן התורה אף מי שלא אכל כלל יכול להוציא את מי שאכל ושבע, שלא אמרו כל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם אלא במי שאינו מצווה כלל כמו נשים במצות שאינן נוהגות בהן. אבל כל שמצווה זו נוהגת בהן, אע"פ שלא נתחייב בה עתה הוא, אלא חבריו, נקרא הוא ג"כ מחוייב בדבר מדין ערבות שכל ישראל ערבים זה בזה, ועליו להציל חבירו מעון ולפוטרו ממצוה שנתחייב בה".

א"כ קשיא לן מצד דין "ערבות" מדוע אינו יכול לברך עבור עטיפת חבירו? (ואה"נ שמבואר בשוע"ר סי' קצז שם. שמדרבנן אמרו שמי שלא אכל פת אינו יכול לברך ברכת המזון וכו' עי"ש. א"כ י"ל שהמבואר בהל' ציצית הוא רק מדרבנן. אבל זה גופא צ"ב מהי הסברא בזה, דהרי סוכ"ס יש לו ערבות בעד חבירו. וצ"ב).

ה. ובאמת ע"ד קושיא זו הקשה בשו"ת הר צבי (שם) על דברי הפרי חדש הנ"ל, ומקשה גם על דברי הירושלמי שהביא הפר"ח לראי', דבאמת אמאי לא יוכל הבן עיר להוציא לבן כרך, דהא הכל חייבין לקרוא המגילה אף שזמנו של זה לא כזמנו של זה, ומכיון שיש לנו דין ערבות א"כ מהי הסברא שבן עיר מפני שיוצא ביום י"ד לא יהא ערב בעד בן כרך, וכן להיפך? ! ועי"ש שר"ל שהבבלי חולק עם הירושלמי, דהירושלמי לא הזכיר דין דיצא מוציא משום ערבות, אבל לתלמודא דידן דיצא מוציא מצד ערבות פשיטא דלא ס"ל הדין דבן עיר אינו מוציא לבן כרך, ואדרבה מצד דין ערבות כן יוכלו להוציא זה את זה, ובזה ג"כ מיישב המעשה רב של הבית הלוי, דהרי הפר"ח הוכיח סברתו מדברי הירושלמי, אבל הבבלי לא ס"ל כן, עי"ש וראה הגהות הרר"י בשדה שבסוף ספר הר צבי כמה ביאורים לבאר מח' הבבלי והירושלמי.

ו. ואוי"ל שאכן גם הירושלמי יודה לעצם הדין דיצא מוציא משום ערבות רק פליגי בגדר הערבות שבמצות. די"ל ב' אופנים בערבות. א. שהוא דין כללי ד"כל ישראל ערביין זה לזה" דקיבלו על עצמם עריבות להציל אחרים מעבירות ח"ו ולפוטרים ממצות שנתחייבו בהם. ב. הוא דין פרטי בכל מצוה, דהיינו כשמחוייב במצוה פרטית מתחייב הוא ג"כ ב"עריבות" כחלק מן המצוה, והיינו לודאות שגם אחרים יקיימו מצוה זו עצמה.

(ראה חקירה עד"ז בלקו"ש חי"א עמ' 149 הע' 65 באיסור "לפני עור", האם זהו איסור כללי או איסור פרטי, כלומר - מי שמכשיל את חבירו באיסור מסויים, האם עובר על איסור לפני עור או שמא עובר על אותו איסור פרטי, עיי"ש).

והחילוק בין ב' האופנים הוא במצוה שאדם פרטי זה אינו מחוייב בה עכשיו, האם יוכל להוציא אחרים ידי חובתם. דלאופן הא' הנ"ל דערבות הוא חיוב כללי מסתבר לומר דאף שאינו מחוייב בה בכ"ז יכול להיות ערב להוציא האחר ידי חובתו, אבל לאופן הב' הרי כיון

שהערבות הוא חיוב פרטי ונסרך עם המצוה עצמה, מסתבר דכל זמן שאינו מחוייב במצוה זו לא שייך בה דין ערבות.

ובזה י"ל דנחלקו הבבלי והירושלמי: להבבלי הוא בעיקר דין כללי ולכן נקט בפשיטות "אע"פ שיצא מוציא". אבל להירושלמי הוא גם דין פרטי שמסתעף מהמצוה עצמה ולכן פסק דבן עיר שאינו מחוייב בקריאת המגילה בט"ו לא יכול להוציא הבן כרך, וכן להיפך, כי היות שאינו מחוייב ביום זה בקריאת המגילה אין בו גם חיוב ערבות, וכנ"ל.

ז. בסגנון אחר: הפירוש ערב בפשטות הוא, שעבוד של ערב שמקבל על עצמו לשלם חובת הלואה למלוה, וראה לשון הריטב"א במס' ר"ה, שם: "כל ברכות המצות אע"פ שיצא מוציא, שאע"פ שהמצות מוטלות על כל א', הרי כל ישראל ערבין זה לזה, וכולם כגוף א', וכערב הפורע חוב חבירו".

ובלקו"ש (חל"א עמ' 216) מבאר רבינו: שעבודו של ערב יש לבאר בשני אופנים: א. השעבוד שייך רק להחוב, דמשעבד נפשי' לשלם חובו של הלואה. ב. הערב עומד במקום הלואה, ולכן שעבוד הגוף שעל הלואה לשלם חובו (ופריעת בע"ח מצוה), חל על הערב (העומד במקומו), ושם ובהערות מבאר שזהו מחלוקת אמוראים (ב"ב קעג, ב) במקור התורה לשעבוד בערב, ומקשר אופן הב' עם דין ערבות הכללי של כל ישראל דכל ישראל ערבים זה בזה, עיי"ש.

ולפי"ז י"ל דלהבבלי הערב הוא במקום זה שערב לו, ולכן אעפ"י שעל הערב עצמו אין חיוב מצוה זו: אבל כיון דסוכ"ס יש לאחר חיוב מצוה הרי הוא במקומו ומחוייב בדבר נקרא. אבל הירושלמי ילמוד כאופן הב' דמשעבד רק להחוב א"כ כשאנו מחוייב בדבר לא השתעבד לו בחובו ולכן אינו יכול לפוטרו במצותו.

ח. ובזה יש לבאר דברי אדמוה"ז הנ"ל בציצית, דרבינו יסבור דערבות הוא דין פרטי בהמצוה¹ ולכן כל זמן שלא מתעטף בציצית ולא צריך לברכה אין עדיין חיוב ערבות ג"כ, ולכן אינו יכול לברך בשבילו, וכן בברכת המזון כל הסיבה שאשה אינה יכולה להוציא לאיש בברהמ"ז הוא בגלל "שאינה מצווה כלל" אבל אה"נ אם היתה מצווה יכולה להוציא גם איש מצד דין ערבות המסתעף מהמצוה (וכבר

(1) העירוני שהרב וולאבערג בגליון תשסט הוכיח כן מעוד מקומות.

הוכיחו מכאן כדעת אדמוה"ז דנשים ישנן בערבות וידוע השקו"ט בזה ואכ"מ).

א"כ צדקו בזה דברי הפר"ח דלא יוכל לספור ספה"ע בשביל אחר המחוייב בזה. והיות שאינו מחוייב בדבר אזדא ליה חיוב הערבות, דערבות כנ"ל הוא חלק פרטי במצוה גופא.

ועי' ג"כ בפרי מגדים (אשל אברהם סי' תפט סק"ב) שביאר דברי הפרי חדש דהא דאינו מחוייב בספה"ע מוציאו מכלל ערבות וקושר זה עם הא דנשים אינן חייבות בברכת המזון לכן אינן עריבות לאנשים.

ולפ"ז דהשאלה דידן הרי צדקו לכאו' דברי הפסוקים שלא יוכל לספור כש"ץ בברכה.

ט. והא דבהל' ציצית שם התיר לברך עבור בור שאינו יודע לברך ואע"פ שהמברך אינו צריך לברכה זו, י"ל דאף שסובר אדה"ז דבעיקר דין הערבות הוא חלק ממצוה גופא וכנ"ל, אבל סוכ"ס יש גם ענין כללי בערבות שמחייבו במצבים מסויימים לברך למשהו אחר גם בזמן שהוא עצמו אינו מחוייב בדבר וכגון בבור שוודאי שלא יוכל לברך בעצמו.

ובזה מיושב ג"כ מדוע בהל' ברכת המזון פסק שאף מי שלא אכל כלל יכול להוציא את מי שאכל. ומאי שני בציצית דפסק כשאינו מתעטף עכשיו לא יוכל לברך?

והחילוק בפשטות: בברכת המזון הרי ההוא כבר אכל והתחייב בברכת המזון א"כ, בלשון אדמוה"ז, שם, "עליו להציל חבירו מעוון ולפוטרו המצווה שנתחייב בה". והוא מצד הדין כללי שישראל ערבים זה לזה, משא"כ בציצית שההוא עדיין לא לבש טליתו, ואין עליו חיוב וכו', אזי אכן פסקינן שכדי להוציאו ידי חובתו צריך המברך להיות מחוייב בדבר ואז מתחייב בערבות ג"כ.



הזכרת קדושת היום

הרב שמואל חיים בלומינג

ר"מ בישיבה

בשו"ע אדה"ז סי' קפח סעי' י "בחולו של מועד וראש חודש וראש השנה אם לא נזכר [ששכח לומר יעלה ויבוא] עד שהתחיל ברכת הטוב והמטיב אינו חוזר מפני שבהמ"ז בימים אלו היא רשות שאם רוצה

אוכל פירות וכיוצא בהם כדי שלא יתענה. ובר"ה יש מתירין אפי' להתענות ואף לספק ברכה לבטלה אם יחזור לראש. משא"כ בשבתות וימים טובים של שלש רגלים שהוא חייב לאכול פת שמברכין עליו בהמ"ז שבשבת נאמר וקראת לשבת עונג וביו"ט (שקובעים עליו סעודה) שהלחם הוא עיקר הסעודה שכל סעודה נקרא על שם הלחם (ומיני לחמים שאין קובעין עליהם סעודה צריך לאכול מהם כשיעור קביעות סעודה)".

ובהגהת מהרי"ל (על הגליון) "שמעתי ממנו בסוף ימיו שחזר בו ולא הצריך לאכול כשיעור קביעות סעודה שהרי גם בברכת מעין ג' יש בה הזכרה של קדושת היום".

והנה בספר תהלה לדוד (סי' רמט אות ג) כתב: "דלפי הטעם שכתב בהג"ה בשו"ע של הרב ז"ל בסי' קפח סעי' י שיוצא בפת הבאה בכיסנין שהרי גם בברכת מעין ג' יש בה הזכרה של קדושת היום, א"כ אפילו בדייסא (תבשיל העשוי מחמשת המינין) למה לא יצא ידי סעודת שבת". אמנם הגרא"ח נאה בקצות השלחן (פסקי הסידור אות קלב) כתב: "ומיהו נראה דהיינו דוקא בפת הבא בכיסנין דשם לחם עליהם, שאם קבע עליהם מברך המוציא לחם, אבל בלאקשין וקרעפליך וכיוצא, שאפילו אכל כדי שביעה אינו מברך המוציא, ואם בירך המוציא לא יצא דאין שם לחם עליהם כלל, אינו יוצא בהן ידי חובת סעודת שבת ויו"ט".

וראיתי בספר קיצור הל' שבת משו"ע אדה"ז במילואים לסי' רעד (עמ' עג) שכתב ע"ד הקצות השולחן: "דבריו הם לפי מה שהבין בדעת אדה"ז דאכתי ס"ל דבעינן לחם דוקא אלא שחידש שגם מיני מאפה שנחשבים לחם רק ע"י קביעות סעודה אפשר לצאת בהם יד"ח סעודה אף באכילת פחות מכשיעור קביעות שעכ"פ שם לחם על זה אבל כל שאין עליהם שם לחם אין יוצאים בהם כלל. . אלא שמלשון הגהת מהרי"ל אחי רבינו הנ"ל לא נראה כן שהרי הסביר טעמו וסברתו משום שגם בברכת מעין ג' יש הזכרת שבת. . ולסברא זו לכאורה מה לי מיני מאפה שיש עליהם תורת לחם ומה לי מיני מזונות שאין עליהם תורת לחם שהרי על אלו כמו אלו מברכים מעין ג' שיש בה הזכרת קדושת שבת", ע"ש.

ולענ"ד נראה לתרץ דעת הקצות השולחן, דזה שכתב בהגהת מהרי"ל "שהרי גם בברכת מעין ג' יש בה הזכרה של קדושת היום" אין כוונתו ליתן טעם וסברא להא דיכולים לצאת גם בפחות משיעור

קביעות סעודה, אלא כוונתו לבאר ולתרוץ איך אפשר לומר כן דלכאורה בגמ' מוכח דאינו כן, וע"ז מתרץ "שהרי גם" כו'.

דהנה בגמ' ברכות (ט, ב) "א"ר אידי בר אבין א"ר עמרם א"ר נחמן אמר שמואל טעה ולא הזכיר של ראש חודש בתפילה מחזירין אותו, בברכת המזון אין מחזירין אותו. אמר לי' רב אבין לרב עמרם מאי שנא תפלה ומאי שנא ברכת המזון אמר לי' אף לדידי קשיא לי ושאלתי לרב נחמן ואמר לי' . . . נחזי אנן תפלה דחובה היא מחזירין אותו, ברכת מזונא דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אין מחזירין, אלא מעתה שבתות וימים טובים דלא סגי דלא אכיל הכי נמי דאי טעי הדר אמר לי' אין דאמר רבי שילא אמר רב טעה חוזר לראש".

ובתוס' שם (ד"ה 'אי בעי אכיל') דהכי פירושו, בראש חודש אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל פת שחייבנו בברכת המזון אבל ביו"ט צריך לאכול פת, ע"ש.

הרי מבואר בגמ' הטעם דבשבת ויו"ט אם טעה חוזר, משום דלא סגי דלא אכיל והיינו שצריך לאכול פת המחייבו בברכת המזון ולכן הוי ברכת המזון חובה כמו תפלה דחובה היא. ואם נאמר דיכולים לצאת במיני לחמים שמברכין עליהם במ"מ הרי שוב לא הוי ברכת המזון חובה דיכול לצאת בברכת במ"מ ומעין ג' וא"כ מדוע אם טעה חוזר לראש?

וקושיא זו בא לתרוץ בהגהת מהרי"ל. וכוונתו לומר, דאע"פ דאפשר לצאת במיני לחמים שמברכין עליהם במ"מ ומעין ג' ואינו חייב לברך בהמ"ז דוקא, אבל הרי "גם בברכת מעין ג' יש בה הזכרה של קדושת היום". ונמצא דעכ"פ מחויב לברך ברכה אחרונה כזו שמזכיר בה מעין המאורע, רק שבבחירתו לאכול לחם שמברכין עליו המוציא ובהמ"ז או לחם שמברכין עליו במ"מ ומעין ג', ועל שניהם יתחייב ברכה אחרונה שיש בה מעין המאורע. ולכן אם טעה חוזר לראש, משום דברכה אחרונה עם הזכרת מעין המאורע היא חובה כמו תפלה דחובה היא, כיון דלא סגי בלאו הכי דהרי מחויב לאכול לחם.

ומדויק כן בדברי הרשב"א בחידושו (ברכות שם) "דברכת המזון (בר"ח) דאי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל אין מחזירין אותו פירוש לאו למימרא דלא אכיל כלל, דראש חודש נמי אסור בתענית אלא דאי בעי לא אכיל פת אלא מיני תרגימא דאינו טעון ברכה לאחריו שיוזכר בה מעין המאורע", ע"ש.

ולא נוגע כאן אם מחוייב לברך בהמ"ז דוקא, אלא העיקר הוא אם מחוייב לברך ברכה אחרונה כזו שיזכיר בה מעין המאורע, ודו"ק.



הערות בעניני עירוב תבשילין

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

ראה בנטעי גבריאל פרק פא ס"ק יח, ששקו"ט אם אפשר לכתחילה להניח עירוב תבשילין בליל ערב יו"ט, או שצריך דוקא מהבוקר של ערב יו"ט.

ולהעיר מלשון שוע"ר - סי' תקכז סעי' ב: "...אבל לפי טעם הב' שביארנו, צריך להניח עירוב תבשילין בערב יו"ט ממש, שהרי אם הניח הרבה ימים קודם יו"ט עדיין כשיגיע ערב יו"ט לא יהא נזכר על צרכי שבת ולא יברור מנה יפה לכבודו. . לפיכך לענין מעשה אין לערב לכתחלה אלא בערב יו"ט ממש. . אבל בדיעבד שכבר עירב ימים רבים קודם יו"ט ובערב יו"ט ממש שכח או הזיד ולא עירב מותר לו לסמוך על עירובו וכו'.

והנה אדה"ז מדייק ומדגיש כאן כמה פעמים, שהעירוב צריך להיות "בערב יו"ט ממש" (ולע"ע לא מצאתי לשון זו בפוסקים שלפניו) - ולכאורה כוונתו בזה להדגיש, שאף שמצד הסברא שצריך לזכור על צרכי שבת ולברור מנה יפה לכבודו, היה צריך להיות לכאוף שיוכל להניח מאז שמתחיל לעסוק בפועל בצרכי שבת, ולא דוקא בערב יו"ט עצמו אלא גם ביום שלפניו וכיו"ב; וכדי לשלול סברא זו מדגיש שהעירוב צ"ל בעי"ט ממש. וכנראה הסברא בזה בפשטות, שכדי למנוע כל חשש שישכח על צרכי שבת, קבעו לעשות זאת בזמן של ערב יו"ט ממש, שאין ערב יותר ממנו, ובמילא אם לא עכשיו אימתי, ולא להקדים כלל לפני כן.

ואת"ל כך, הרי שגם בליל ערב יו"ט אין להניח לכתחילה עדיין, כיון שסו"ס עדיין יתכן מצב שהאדם מתחיל להכין צרכי שבת דוקא בערב יו"ט בבוקר, ואם יניח בליל עיו"ט עדיין אין בזה לגמרי מניעת החשש שישכח על צרכי השבת [ובפרט בימנו שאפשר לקנות תבשילים רבים ברגע כמימרא, ובפרטי פרטיות בימי הקיץ הארוכים]. ולכן צריך להניח דוקא בערב יו"ט ממש, שאין ערב יותר ממנו [ואף שלכאוף לפי

סברא זו היו צריכים לאחר ככל האפשר בתוך ערב יו"ט גופא, הנה מובן שאא"פ לחלק כחוט השערה וכו' ולכן קבעו הזמן מהבוקר].

ולהעיר ע"ד ההלכה משוע"ר סי' תרד סעי' ה, לענין ערב יום הכפורים, שיש "מקומות שמרבים בסליחות שאין חושבין את הלילה ליו"ט" - והיינו, שיש סברא לחלק בין ליל ערב יום הכפורים לענין יומו לגבי גדרו ההלכתי. ועד"ז מובן בנדו"ד, שיש לחלק בין הלילה ליום.

ועד"ז מצינו לעניין ערב פסח, שאף הנוהגים איסור מלאכה כל היום ה"ז רק מהנץ החמה ולא קודם לכן (שוע"ר סי' תסח סעי' טז) - אבל משם אין כ"כ ראייה, כיון ששם מחלקים גם בין קודם חצות לאחר חצות, ומכאן שאי"ז שייך לעצם היום.

אך מפורש ממש מצינו לענין הקזת דם, ש"נהגו כל ישראל שלא להקיז דם בשום ערב יו"ט" - ו"בליל ערב יו"ט מותר להקיז" (שוע"ר סי' תסח סעי' כב), הרי שאין הלילה נכלל בגדר "ערב יו"ט ממש". וק"ל.

"וגם תבשיל חשוב עמו"

א. בפסקי הסידור לאדה"ז, סדר עירוב תבשילין, כתב: "כשחל יו"ט ביום ה' וביום ו' או ביום ו' ובשבת יקח בערב יו"ט הפת משבת, וגם תבשיל חשוב עמו, כגון בשר או דג" וכו'.

ולכאורה יש לדייק בלשונו, שכתב: "הפת משבת, וגם תבשיל חשוב עמו", כאילו התבשיל בא כדבר טפל ("גם") אל הפת ("עמו") - והרי הדין הוא להיפך, שהתבשיל הוא עיקר העירוב, ולכן אם עירב בתבשיל לבד יצא י"ח עירוב, משא"כ אם עירב בפת לבד לא יצא י"ח עירוב (שוע"ר סי' תקכז סעי' ג) !

והנה מקור דברי אדה"ז הוא לכאורה בשל"ה מס' סוכה פרק נר מצוה (אות כב בהוצאת 'עוז והדר'), וז"ל שם: "על כן איש השמח במצוה יקח פת המוכן לסעודת שחרית של שבת או של סעודה שלישית, וגם יקח תבשיל חשוב המוכן לו לסעודה של שבת, כגון חתיכת דג חשוב או בשר או תרנגול" וכו'. הרי שהשל"ה לא כלל התבשיל כדבר הטפל אל הפת, אלא נתן לו חשיבות ולקיצה בפ"ע, "וגם יקח תבשיל חשוב" - משא"כ אדה"ז שינה הלשון וכלל התבשיל באותה לקיצה של הפת וכאילו הוא טפל לפת ("עמו").

[ובשוע"ר (שם) בכלל לא כתב תיבת "גם", אלא: "נוטל בידו חתיכת פת שיש בה כביצה וכזית בשר מבושל או שאר דבר מבושל שיש בו כזית".]

ב. וכד דייקת שפיר, י"ל שיש בלשון זו נפק"מ וחידוש להלכה.

ובהקדים:

באחרונים הביאו (משנ"ב סק"ו, כה"ח סקי"ז), שדין זה שצריך לכתחילה לקחת פת ותבשיל לעירוב תבשילין, הוא דוקא אם רוצה גם לבשל וגם לאפות - "אבל כשאנו רוצה רק לבשל ולא לאפות, גם ר"ת ס"ל דסגי בתבשיל לבד". והיינו, שהצורך בפת הוא להתיר האפיה, ולכן כשרוצה רק לבשל ואין בדעתו לאפות א"צ בפת ומספיק תבשיל לבד [ולע"ע לא מצאתי מי שחלוק ע"ז בפירוש].

אבל מסתימת לשון השו"ע אינו משמע כן. וגם ברוב הפוסקים לא כתבו חילוק זה במפורש.

ובדעת שוע"ר בזה:

אדה"ז מבאר הטעם שצריך פת ותבשיל - "כדי שבפת זו יהא מותר לו לאפות מיו"ט לשבת ובתבשיל זה יהא מותר לו לבשל מיו"ט לשבת" (סעיף ג). ולכאורה לפי טעם זה מובן, שכאשר אין בדעתו לאפות אין צורך בפת. והיה אפ"ל שאדה"ז לא הוצרך לכתוב חילוק זה במפורש, כיון שמובן הוא מעצמו מטעם ההלכה.

אבל לאידך גיסא, קשה לומר שאפשר ללמוד הלכה למעשה מטעם זה - שהרי מיד בהמשך הסעיף מובן שטעם זה אינו מכריע. והראיה, ש"אם לא עירב אלא בתבשיל לבד . . אין צריך לחזור ולערב כיון שכבר עירב בתבשיל שהוא עיקר העירוב"; ומצד שני, "אם עירב בפת לבד צריך לחזור ולערב ואם לא עירב אסור לו אפילו לאפות מיו"ט לשבת שאין זה עירוב כלל".

ומזה מוכרח, שאין סומכים על טעם זה - שהפת מתירה האפיה והתבשיל מתיר הבישול - למעשה כלל, ולכן גם כשלא הניח פת מותר לו לאפות, ולאידך כשלא הניח תבשיל אסור לו אפי' לאפות [ואכן צ"ע למה אדה"ז לא מבאר את טעם הדבר כדרכו - ובפרט שמבואר הוא בלבוש כאן -] אלא כתב זה באופן של 'גזירת הכתוב'.

וא"כ, אי אפשר ללמוד מטעם זה נפק"מ להלכה, כאשר רואים מיד שטעם זה אינו מתאים עם ההנהגה למעשה. ולכאורה כיון שאין הטעם

מבואר כאן די צרכו - הרי שלמעשה צריך לומר שלכתחילה צריך לקחת פת ותבשיל בכל מצב, כפשט דברי המחבר בס"ב, אפילו כשבדעתו לבשל לחוד.

וי"ל, שזוהי כוונת אדה"ז בסידור בזה שכלל לקחת התבשיל כטפל ללקיחת הפת, "וגם תבשיל חשוב עמו" - להורות, שאין אלו ב' לקיחות נפרדות, זה להתיר האפיה וזה להתיר הבישול, אלא לכתחילה יש לקחת שניהם יחד כדבר אחד, וגם אם בדעתו רק לבשל בכ"ז צריך לקחת התבשיל ביחד עם פת.

ג. ואם כנים הדברים, אולי אפשר להוסיף ולבאר בטעם הדבר: במג"א סק"ב ובא"ר סק"ה כתבו, "דבעינן דבר שאינו אוכל בכל יום, שיהא מוכחא מילתא שעושה לכבוד שבת". וראה בשעה"צ ס"ק כג שהשיג על זה. וגם אדה"ז בשולחנו לא העתיק דין זה.

אמנם יתכן שבסידור כן רצה לחשוש עכ"פ במקצת לסברא זו, ולכן כתב "שיקח הפת משבת וגם תבשיל חשוב עמו", והיינו, שכיון והפת מיוחדת היא לשבת ומוכחא מילתא ששייכת לשבת וצריך אותה בשביל לחם משנה וכו', הרי ע"י שנוטל התבשיל ביחד עם הפת מוכחא מילתא גם על התבשיל שהוא לכבוד שבת (אף אם בהתבשיל מצ"ע אין זה ניכר כ"כ).

ועצ"ע בכ"ז.



בישול עכו"ם ב'פאטייטא צ'יפס' [גליון]

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש

בגליון תתקטו (עמ' 72) תמה הרמ"צ על מה שכתבתי - שאיסור בישול גוי הוא על המאכל הפרטי המבושל ולא על כללות המין. ומקשה מהתפא"י שכתב ודוקא אם הוא ממין שעולה עש"מ אפי' הוא עצמו אינו עולה.

אמנם התפא"י מדבר בנוגע לבשר - שאפי' בשר כחוש או בני מעיים ג"כ אסור בבישול גוי, (ולא הי' הנ"ל צריך להביא זאת מהתפא"י, כי כבר נפסק בש"ך ביו"ד סי' קיג בשם האו"ה ומובא בד"מ), ואין להביא מבשר לתפא"א, שהרי אין שני מאכלים אלו דומים זה לזה. בשר הוא

בעצם ליפתן העולה על שולחן מלכים ללפת בו את הפת, ואסרו כל בשר משום גוי בין אם הוא כחוש או שמן או בני מעיים או קורקבן, כי הכל הוא ליפתן עם הפת בסעודה כיון שרגילים לאכול הבשר עם הפת ביחד.

משא"כ תפוז"א אינו ליפתן עם הפת ואין רגילים לאכול תפוז"א יחד עם הפת, אלא נאכל בסעודה בגדר טפל לבשר או לדגים כשהוא מבושל או מטוגן ונעשה באופן כזה שמצטרף ונטפל להמאכל העיקרי הנאכל עם הפת, או ע"ד פרפרת שאע"פ שאינה נאכלת יחד עם הפת מ"מ נאכלת בסעודה לבדה בלי פת.

ולכן כשעושים מתפוז"א מאכל שאינו נאכל כלל בתוך הסעודה כמו "פאטייטא צ'יפס" אין בזה משום בישול גוי.

וכן מוכח בגמ' ע"ז לח, א, "מאי בינייהו איכא בינייהו דגים קטנים וארדי ודייסא", ופרש"י "אין נאכלין חייין ואין עולין עש"מ - ללישנא קמא יש בהן משום בישולי עכו"ם, ללישנא בתרא שרו". והרי דייסא נעשה מדגן שממנו עושים פת שודאי עולה עש"מ, ואעפ"כ כשעושים מדגן דייסא - אינו עולה עש"מ ואין בו משום בישולי עכו"ם, וכ"ש וק"ו בנוגע לתפוז"א.

הגליון מהרש"א שהנ"ל מזכיר, מסביר את הטעם למה אגסים הקשים שנאכלים ע"י בישול אינם אסורים משום בישול גוי, דמכיון שרוב במינו - עיקר אכילתן חייין, נגרר המיעוט אחר הרוב ונחשב לדבר שנאכל חי. אבל אין זה שייך לענינו.

ומה שכתב הערוך השלחן דדעת הטור והש"ע שמה שאמרו חז"ל בגמרא "ללפת בו את הפת" - "לאו דוקא", כבר ביארתי, שהגמרא לא מזכירה "או לפרפרת", כ"א "ללפת בו את הפת". והיינו שהמאכל המבושל נאכל ביחד עם הפת, והטור והשו"ע מוסיפים "או לפרפרת" - שפירושו שנאכל בסעודה אפי' לא ביחד עם הפת. וע"ז כותב הערוך השלחן שמה שאמרו חז"ל "ללפת בו את הפת" הוא לאו דוקא. ולכן נשאר בצ"ע על הירושלמי שכתב רק אם זה נאכל עם הלחם.

ולסיכום, "פאטייטא צ'יפס" שנעשים מתפוז"א באופן שאינם עולים עש"מ ללפת בו את הפת או לפרפרת ואין מזמינים עליו בסעודה - אינם אסורים משום גזירת בישול עכו"ם.



גדרה של חזרת הש"ץ [גליון]

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס

ידידי עוז הרב מ.ר. שאל בגליון האחרון: "...איך נשתרשב המנהג אצל ההמון בכל קהילות ישראל שקטעים מסויימים של חזרת הש"ץ מתחיל הש"ץ לשיר וכל הקהל אחריו שרים בקול רם? הרי תרי קלי לא משתמע?"

ואחרי שמוכיח בטו"ט אשר בנוגע לדברים חביבים - כולל חזרת הש"ץ - לא חל כלל הנ"ל ד"תרי קלי...", וממשיך אבל עדיין "אין באפשרותנו להחליט מה נק' חביב או לא". ומוכיח הנ"ל ממ"ש אדמו"ר הרשב"ב נ"ע בנוגע לקרה"ת, שאסור בהחלט "לעזור" לבעל קורא מטעם שעיי"ז לא ישמעו את קול הבעל קורא.

ולאחמכ"ת, לענ"ד נראה שטובא יש לחלק בין קרה"ת לחזרת הש"ץ, והוא אשר בקה"ת הרי משתנה הקריאה משבת לשבת וכו'. ז"א שכש"עוזרים" להב"ק הרי העזר הוא בעיקר לא מצד המלים אלא מצד ה"טעמים יפים וערבים". נמצא כאשר מתמצה הקהל להשמיע קולם, הרי מראים ע"י "שירתם" שהם כאילו "מוותרים" על המלים (שלא כ"כ ידועים להם מחמת השינוי בכ"פ) בשביל עריבות הניגון. ומאחר שכן, כיון שלא מכוונים להתיבות כמו שמכוונים לה"שיר", הרי השיר מחסר להם הכוונה בהתיבות, וחל ע"ז הכלל ד"תרי קלי".

ומובן אשר אי"ז דומה לחזרת הש"ץ כהיום "שכולם בקיאים ומתפללים לעצמם מתוך הסידור, ואין (אפילו) צורך לכאורה לחזרת הש"ץ (ו)מ"מ תקנת חזרת הש"ץ נשארה במקומה" (ל' הרמ"ר שי' עם סוגריים שלי), שאז אפילו אם נאמר שכוונתם היא יותר לה"טעמים יפים וערבים" מלהתיבות, מ"מ אי"ז גורע כלל משמיעתם התיבות מהש"ץ - תיבות שחוזרים עליהם ג"פ בכל יום, יום אחר יום, ובקיאם בהם להפליא, ועד שצריכים למצוא תירוץ שכל ענין חזרת הש"ץ היא רק "כדי לקיים תקנת חכמים".



פשוטו של מקרא

פחד ומורא – המשותף וההבדל

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

איתא בגמרא סוטה כ, ב: "פחדא צמית ביעותתא מרפיא". ופירש"י שם ד"ה 'פחדא צמית': "דאגה שאינה באה פתאום אלא דואגת שמא יבואו אויבים" עכ"ל.

ויש להעיר על זה ממה שפירש"י בסוף פרשת עקב בד"ה 'פחדכם ומוראכם' (יא, כה): "והלא פחד הוא מורא . . פחד לשון בעיתת פתאום, מורא לשון דאגה מימים רבים".

ואולי אפשר לתרץ שדוקא שם בפרשת עקב פירש"י כן. ששם נאמר שתי לשונות של פחד ומורא ביחד, ומפני כן מוכרחים לומר ששני הלשונות באים לתאר שני אפנים שונים ביראה, משא"כ כשנאמר הלשון פחד בפני עצמו יכולים לפרשו כפי משמעות הכתוב בכל מקום כאופנו.

ולכאורה, כן צריכים לומר גם בנוגע להלשון של "מורא". שהגם שפירש"י כאן "שמורא לשון דאגה מימים רבים" הרי מצינו הלשון של מורא גם על בעיתת פתאום, ולדוגמא:

בפרשת נח כתיב (ט, ב): "ומוראכם וחתכם יהי" על כל חית הארץ וגו'. וכי נפרש שם שהפירוש של מוראכם הוא לשון דאגה מימים רבים? ולכאורה הפירוש הפשוט הוא שהחי יבעת מן האדם בשעה שרואה אותו. ועל דרך זה בלשון "יראה" (שהוא מלשון מורא) שאין יכולים לפרשו בכל מקום "לשון דאגה מימים רבים". ולדוגמא:

בפרשת ויצא כתיב (כח, יז): "ויירא ויאמר מה נורא המקום הזה וגו'". וכי נפרש כאן שהוא לשון דאגה מימים רבים?

וכן על דרך זה מה שכתוב בפרשת מקץ (מג, יח): "ויירא האנשים כי הובאו בית יוסף וגו'". הרי הי' זה יראה פתאומית, ולא דאגה מימים רבים. וכן על דרך זה בכמה מקומות.

אבל מה שעדיין צריכים להבין הוא:

א. לפי פירש"י בסוף, פרשת עקב למה באמת נאמר בפרשת נח (ט),
(ב): "ומוראכם . . יהי' על כל חית הארץ וגו'". ולא נאמר ופחדכם,
שהוא לשון מבורר יותר.

וכן על דרך זה השאלה היא למה נאמר בפרשת ויצא (כח, יז): "וירא
ויאמר מה נורא המקום הזה וגו'". ולא נאמר ויפחד.

וכן על דרך זה אינו מובן למה נאמר בפרשת מקץ (מג, יח): "ויראו
האנשים כי הובאו בית יוסף וגו'", ולא נאמר ויפחדו.

מה שנאמר בתחילת פרשת וישלח (לב, ח): "וירא יעקב מאד וגו'",
מובן שם הי' זה דאגה אצל יעקב ולא בעיתת פתאום, כמובן מפשטות
הסיפור שם.

ב. מפשטות לשונו של רש"י בסוף פרשת עקב: "והלא פחד הוא
מורא" משמע שהי' קשה לו למה אמר הכתוב שתי לשונות של יראה,
ואינו מסתפק בלשון אחד בלבד.

ואם כן, צריך להבין, הרי מצינו בכמה מקומות שנאמר שתי לשונות
של יראה בכתוב אחד, ואעפ"כ אין רש"י מעיר על זה כלום, ולדוגמא:
בפרשת נח כתיב (ט, ב): "ומוראכם וחתכם יהי' על כל חית הארץ
וגו'". ופירש רש"י שם בד"ה 'ו'חתכם': "ואימתכם". ולמה לא שאל
רש"י כאן, והלא מורא הוא אימה, ולמה אינו מפרש מהו החילוק בין
שתי לשונות אלו שמפני כן הוצרך הכתוב לכתוב שניהם.

וכן בפרשת בשלח כתיב (טו, טז): "תפל עליהם אימתה ופחד וגו'".
הנה כאן מפרש רש"י החילוק בין אימה ופחד. אבל אינו מקדים לשאול
הלא אימה הוא פחד על דרך שמקדים לשאול בפרשת עקב. וגם אינו
מפרש כאן שפחד הוא לשון בעיתת פתאום, על דרך שמפרש שם.

וכן בפרשת דברים כתב (א, כא): "...אל תירא ואל תחת". ולמה לא
העיר רש"י כאן על שתי לשונות אלו. שלכאורה שניהם לשון של יראה,
ולמה נאמר שניהם ומהו החילוק ביניהם.

והנה התרגום אונקלוס תרגם על "ולא תחת". "ולא תתבר" ולפי
דבריו אינו לשון של יראה אלא לשון של שבירה. וכמו שפירש"י בד"ה
'ולא תערצון' (א, כט): "לשון שיברה כתרגומו" עכ"ל והרי גם שם
פירש התרגום "לא תתברון".

אבל צריך עיון אם גם לפי פירש"י הפירוש של "לא תחת" הוא מלשון שבירה או מלשון אימה, ועל דרך שפירש בפרשת נח בר"ה 'וחתכם' (ט, ב): "ואימתכם".

ג. רש"י בפרשת נח ד"ה 'וחתכם' פירש: "ואימתכם" ומביא רא"י ממה שכתוב באיוב (ו, כא): "...תראו חתת". ולכאורה ה"י יכול להביא רא"י ממה שנאמר בפרשת וישלח (לה, ה): "ויהי חתת אלקים וגו'", ופירש רש"י שם: "פחד".

ד. באיוב פירש"י על פסוק הנ"ל: "פחד המכה" ובפרשת נח בר"ה 'וחתכם' פירש מלשון אימה, כנ"ל.

והרי על "אימתנה" שבפרשת בשלח (טו, טז) פירש"י: "על הרחוקים".



שונות

מספר התיבות שבתפילה ושיטת אדה"ז בסידור

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בגליון תקטז כתבתי בארוכה ע"ד דעת ההלכה על המשנים נוסחאות מהתפילה ושיטת אדה"ז בזה. ובהמשך לזה אעיר עוד כמה הערות בביאור שיטת אדה"ז בסידור.

מחלוקת חכמי אשכנז וחכמי צרפת

הועתקו לעיל הדעות השונות אודות הוספת פיוטים בתפילה, והאם אנשי כנסת הגדולה תיקנו כל נוסח הברכה או רק תחילתו וסופו, ובהמשך לזה כדאי להביא מחלוקת חכמי אשכנז וחכמי צרפת אודות דיוק מנין התיבות שבתפילה¹.

(1 מקורות נוספים ראה מבואו של הרב יעקב וינגרטן ל'הסדור המפורש השלם, לימות החול', ירושלים תש"א, פרק ט.

ב"סידור חכמי אשכנז - מבית מדרשם של ר"י החסיד ור"א מגרמייזא בעל הרוקח"2 כתוב³:

"תפילה של ר"ה כתובה על הסדר, ועליה אין להוסיף ואין לגרוע אפילו תיבה אחת, כי הועתקה מפירוש כתב ידו של רבינו יהודא החסיד⁴ בן רבינו שמואל חסיד קדוש ונביא⁵, בן רבינו קלונימוס הזקן בן רבינו יצחק בן רבינו אל[י]עזר הגדול⁶. והמוסיף והגורע בה אפילו אות אחת - תפילתו אינה נשמעת, כי כולה במדה ובמשקל באותיות ובתיבות, וסודות הרבה היוצאין ממנה. וכל ירא השם יזהר בה מלפחות ומלהוסיף, ולא ישמע אל צרפתים ואנשי איי הים שמוסיפים כו"כ תיבות, כי אין רוח וחכמה נוח בהם, כי לא נמסרו להם טעמי תפילה והסודות, כי חסידים הראשונים היו גונזים הסודות והטעמים, עד שבא רבינו הקדוש רבינו יהודא חסיד ז"ל והוא מסרם לאנשי משפחתו החסידים בכתב ובעל פה⁷, ישלם השם פועלו ותהא משכורתו שלימה מאת השם אלקי ישראל. וכתב רבינו החסיד ז"ל⁸,

(2) יצא לאור בפעם הראשונה ע"י הרב משה הרשור, ירושלים תשל"ב, ביחד עם "סידור רבינו שלמה - מיוחס לרבינו שלמה ב"ר שמשון מגרמייזא . . [מ]רבתינו של רש"י". [אמנם כבר הוכיח אברהם גרוסמן בספרו 'חכמי אשכנז הראשונים' עמ' 346-348 שמחבר "סידור רבינו שלמה" אינו אלא הראב"ן].

(3) עמ' רכא.

(4) מחבר 'ספר חסידים' ועוד.

(5) אודות היות נבואה בתקופתו ראה 'לקוטי שיחות' חלק ב עמ' 588.

(6) עליו ראה: 'חכמי אשכנז הראשונים' עמ' 211 ואילך. אילן יוחסו - שם עמ' 91.

(7) "רבינו אל[י]עזר המחבר ספר הרוקח חיבר פי' התפלות וסודן, וכ' שהוא מקובל מרבינו יהודה החסיד שקיבל מרבו ורב מרב עד שמעון הפקולי. וכ' שם שרבינו שמואל החסיד אבי רבינו יהודה החסיד קיבל מרבינו אליעזר חזן שקבל מרבו עד רבינו שמעון הגדול ורגמ"ה" (החיד"א ב'שם הגדולים', ערך רבינו אל[י]עזר בעל ספר הרוקח, א אות ריט).

(8) ראה 'ספר חסידים' הוצאת מקיצי נרדמים עמ' 154 (במהדורת מרגליות לא מצאתיו): "כל שטבעו חכמים בברכות או בתפלות אין לשנות, כי הם לא תיקנו תיבה אחת על חנם, אלא טעם יש כמה תיבות כמה אותיות כמה קולות, כולן נכוחות למעיין".

המוסיף בתפילה אפילו אות אחת, עליו ועל כיוצא בו נאמר⁹: נתנה עלי [ב]קולה על כן שנאתיה¹⁰.

בעוד שלעיל מדובר רק באופן כללי על הדיוק "במדה ובמשקל באותיות ובתיבות", הרי בשו"ת הרא"ש בתשובה לבנו כבר מוזכרים מנין התיבות שישנו לכל ברכה¹¹: "ובברכות שמונה עשרה אין לשנות ממטבע שטבעו חכמים . . כי יש לי קונטרס מעשה ישן וכתוב בו כל הברכות של כל השנה וסכום כמה תיבות יש בכל ברכה וברכה וכנגד מה נתקנה¹². וכתוב בו: תשעה ועשרים תיבות יש בו למומרים . . ומעולם נתתי לבי לקיים מטבע שטבעו חכמים בלי חסור וייתור...". וכן הביא הטור¹³: "לשון אחי ה"ר יחיאל ז"ל: דורשי רשומות, הם חסידי אשכנז אשר היו שוקלים וסופרים מספר מנין תיבות התפילות והברכות וכנגד מה נתקנו, אמרו: שבשלש ברכות הראשונות יש מאה ושבע תיבות, לפי שיסודן ממזמור הבו לה' בני אלים¹⁴ . . וברכה ראשונה יש בה ארבעים ושתים תיבות...". והטור¹⁵ אכן מרבה לציין מנין התיבות שבתפילות השונות וכנגד מה תוקנו¹⁶.

(9) ירמיה יב, ח.

(10) וראה עוד מש"כ בברכת רפאנו, שם עמ' קז: "שימו על לב אנשי צרפת ואיי הים, ששקר בימינכם ובשמאלכם, שאתם בודים מלבבכם ומוסיפים כו"כ תיבות בתפילתכם, אשר לא עלתה על לבם של חסידים הראשונים שתקנו לנו התפלות במקום הקרבנות, וכל ברכה ותפילה שתקנו הכל היה במשקל ובמדה באותיות ובתיבות...". וראה עוד בתפילת עלינו עמ' קכו, רכב.

(11) שו"ת הרא"ש כלל ד ס' כ.

(12) ולהעיר שכבר במדרש תנחומא (קדושים ו) אנו מוצאים רמז במספר התיבות שבק"ש: "לא תהא קרית שמע קלה בעיניך, מפני שיש בה מאתים וארבעים ושמונה תבות כמנין אברים שבאדם", וראה שו"ע או"ח (ודארה"ז) ס' ס"ג וב'שרשי מנהג אשכנז' ח"ב עמ' 47-61.

(13) אר"ח ס' קיג.

(14) תהלים כט, א.

(15) שם סימנים קיג-קיח.

(16) ומסיים בסי' קיח שם: "...וסמך לנוסח זה במדרש דורשי רשומות, שאומרים כי מנין ראשי תיבות של שמונה עשרה עולה אלף ושמונה מאות כמנין המלאכים

אמנם כבר הובא לעיל שה"צרפתים ואנשי איי הים (ש)מוסיפים כמה וכמה תיבות", וכן כתב ה'אבודרהם'¹⁷: "יש אנשים שמנו התיבות שיש בכל ברכה וברכה משמונה עשרה והביאו פסוקים על כל ברכה מעניניה שעולין תיבותיהם כמנין תיבות הברכה וכן עשיתי אני בראשונה מנין כזה, ואח"כ נראה לי שאין לו יסוד ולא שורש, כי לא תמצא מקום בעולם שאומר י"ח בענין אחד תיבה בתיבה אלא יש מוסיפין תיבות ויש גורעין וא"כ המנין הזה אינו מועיל אלא למי שעשאהו לא לזולתו, ולמה נטריח על הסופרים לכתבו".

דעת המקובלים היא כדעת חכמי אשכנז, וב'פרי עץ חיים'¹⁸ הועתק "סדר הי"ח ברכות מהחברים" ודעתם שיש מנין לברכות העמידה: "מלך עוזר . . . בברכה זו מ"ח תיבין, נגד מח. אתה גבור . . . ובברכה זו מ"ה תיבין, נגד שם מ"ה . . . אתה קדוש, בברכה זו י"ד תיבין, נגד פסוק¹⁹ וקרא זה אל זה, י"ד תיבות...", וכך הלאה עד סוף תפלת העמידה. "ורובן [של מנין התיבות] מכוונות ומתאימות עם מנין התיבות שנמצאו בהטור"²⁰. ומנין התיבות של הברכות הללו הביאום ג"כ שאר המקובלים בסידורי האריז"ל השונים.

דעת אדה"ז בסידור

ה'שער הכולל'²¹ מביא דברי אדה"ז דלעיל שכתב לפי דעת הי"א, "וכן נוהגין במדינות אלו", ש"שאר נוסח הברכה לא נתנו בו חכמים

שמקבלין תפילותיהן של ישראל, ולפי הנוסח הזה יהיה החשבון מכוון". גם המדקדק רבי שבתי סופר דייק במנין זה, ראה לדוגמא סידורו ח"ב עמ' 95.

(17) עמ' קה דפוס ירושלים, מובא ב'בית יוסף' שם.

(18) שער העמידה סוף פרק כ.

(19) ישעיה ו, ג.

(20) 'מאמר נוסח התפלה' בתחלתו, וממשיך: "רק בהפסוקים שרשמו לסימן נמצא הרבה שינויים בין מה שכתוב בטור למה שכתב בפרי עץ חיים שם". אמנם בברכה ראשונה נאמר בטור שיש בו מ"ב תיבות, והחברים אומרים מ"ח; בברכת 'אתה גבור' נאמר בטור שיש בו נ"א תיבות והחברים אומרים מ"ה. ולהעיר שבטור לא מצאתי מספר תיבות לברכות 'סלח לנו', 'ראה נא', 'השיבה' ומשמע קולנו' עד הסוף.

(21) פ"ח ס"ה.

שיעור שיאמר כך וכך מלות לא פחות ולא יותר, שאם כן היה להם לתקן נוסח כל ברכה במלות מנויות וזה לא מצינו בשום מקום...", וכותב: "בכל בו ובטור ובפע"ח ובסדור האריז"ל ועוד איזה סידורים מונים מספר התיבות שבכל ברכה וברכה לפי הגרסאות והנוסחאות שהי' לפנייהם בסדורים שלפני כאו"א, וכתוב באבודרהם שיש מוסיפין תיבות ויש גורעין. לכן הנני כותב כאן את מספר התיבות בכל ברכה לפי הכרעת אדמו"ר בזה הסדור, ואם באיזה סדור ימצאו תוספות או גרעון ידעו שאינו מנוסח אדמו"ר", ומשמע שלדעתו אין למנין התיבות של ברכות העמידה משמעות אמיתית, ורשמם רק לסימנא. ואכן בכמה ברכות הוא מציין בפירוש שהמספר אינו מתאים למה שמבואר בכ"מ²².

הרב רסקין בהערותיו לסידור, בנוגע לברכת 'ברך עלינו' מביא²³ את הנאמר בפע"ח בשם החברים שבברכה זו ישנם ל' תיבות אמנם 'נוסח רבינו לקיץ מונה ל"ו תיבות, ושל חורף ל"ח תיבות - כנ"ל, וכפי שמנאם בשער הכולל, אך לא העיר כלל מכל הנ"ל". ופשוט שה'שער הכולל' לא מצא לנכון להעיר על הנ"ל, כי כאמור הרי בפירוש ביאר שיטתו שאין משמעות למנין תיבות אלו שבנוסחאות השונות²⁴.

שיטתו של ה'שער הכולל' יש להסביר ככה: הפוסקים והמקובלים שפירטו מנין התיבות שישנם בברכות ועל מה הם רומזים, לא באו להגיד שזה מספר המחייב, אלא על-דרך דרוש נאמרו הדברים, שכיון שבהשגחה פרטית יצאו המספרים האלו בנוסחאות שלהם עלינו לחפש

22) ראה שם פ"ט אות יא, כב. וכן בסידור 'ישועות ישראל' ב'דיני תפילת מנחה' בשוה"ג ס"ג-ד הוא מעיר: "גם הרמב"ם בנוסח התפלה שלו גרס תיבות רפואה שלימה. גם מהרז"ש בסידור גרס תיבות אלו. ונוסחתם הוא גם כן בשינוי בכמה מקומות ממנין הטור. גם בסידורי האריז"ל יש כמה נוסחאות שונות. ובע"כ צ"ל כמו שכתב הב"י סוף סימן קי"ג בשם הר"ד אבודרהם . . ומטעם זה לא נזכר מנין התיבות בשלחן ערוך ואחרונים".

23) עמ' קמ הערה 225.

24) להעיר: הוא מביא (עמ' קיד הערה 87) מה שאדה"ז בעצמו אומר בשו"ע סי' נא סעי' ב בנוגע לברכת 'ברוך שאמר': "ויש בה פ"ז תיבות וסימנו ראשו כתם פ"ז", ומעיר ע"ז: "ברם בנוסח שלפנינו ישנם פ"ח תיבות", ואיני יודע איזה נוסח נודמן לו, שהרי בנוסח שלפנינו אכן ישנם רק פ"ז תיבות.

ולבאר מהו המשמעות של המספרים הללו, אבל באם לפי אדה"ז הנוסח קצת שונה ונימוקו בצדו, מעכשיו אין ענין לקצר או להרחיב את הנוסח כדי שיתאים למנין התיבות שבנוסח השני. ומעתה ניתן לחפש משמעות מנין התיבות שבנוסח החדש²⁵.

והנה כבר נתבאר שה'שער הכולל' את דבריו על מה שפסק אדה"ז בשו"ע כדעת הרשב"א אודות הוספת פיוטים באמצע ברכת ק"ש, ובלשונו של ה'שער הכולל': "מנין התיבות שבכל ברכה אינו מעכב. ובלבד שלא ישנה דבר שנזכר בגמרא", אמנם ודאי שבסידור כן ייחס אדה"ז חשיבות למנין התיבות שבברכות ק"ש, וכפי שביאר בעצמו באחד ממאמריו על השמטת 'צור ישראל' מסוף ברכות ק"ש דשחרית²⁶: "...וע"י הכוונות וג'ימט[ריאות] נוכל להבין תיקון נוסחתו איזה תיקון יוכשר בעיניו²⁷, כמ"ש במשנת חסידים²⁸ ממי כמוך עד גאל ישראל מ"א תיבות, וא"א אלא בענין שאין בנוסחתו צור ישראל עד ונאמ' גואלינו²⁹. לפי³⁰ שצור ישראל הוא בקשה ובכל

(25) מעניין מש"כ בסידור רי"ק בברכת 'השיבנו': "ויש בזה הברכה ט"ו תיבות, נגד ז' ריקים וח' אוירים וריקע שעל החיות הרי ט"ז (ויש גורסין השיבנו אבינו יהו"ה הוא ט"ז תיבות)", וממשיך שם: "ויש גורסין השיבנו אבינו לתורתך ודבקנו במצותך וקרבו וכו' ואז יש י"ז תיבות כמנין שבפסוק [זכריה א, ג] כה אמר ה' צבאות שובו אלי נאום ה' וגו' ורומזים לי"ז צנורת של תשובה...", מקטע הזה שאין מקצרים או מאריכים את הנוסח כדי שיתאים למנין התיבות, אלא שאחרי שישנו נוסח מוסמך של הברכה מחפשים מקורות והשוואות למנין התיבות כדי להסביר משמעותו.

(26) 'מאמרי אדמו"ר הזקן - הקצרים' עמ' תקפא-ב.

(27) כלומר בעיני האר"ז.

(28) כ"ה הנוסח השני שם בשוה"ג. ונמצא שם מסכת תפלת הבריאה פ"ו מ"ט. וכ"ה ב'פרי עץ חיים' שער ק"ש סוף פכ"ח בשם החברים.

(29) אמנם זה נמצא בסידור האר"י ר' אשר ובסידור הרי"ק.

(30) הרב רסקין בסידורו (עמ' קלג הערה 188) מצטט דברי אדה"ז הנ"ל ומתקן את הנוסח ומוסיף את המלה "[ועוד]" לפי שצור ישראל הוא בקשה..., שהרי אדה"ז אומר כאן שני הסברים למה צריכים להשמיט את תפילת 'צור ישראל': (1) לפי שאינו מתאים למנין התיבות, (2) לפי שאין אומרים כאן בקשות. אמנם הרי מאמר זה נדפס ב'מאמרי אדה"ז' שם בשתי נוסחאות ע"פ שלשה כתבי-יד שונים, והמלה "ועוד" לא נמצא באף אחד אחד מהם, והרי זה מוכיח שאין כאן טעות המעתיק או המדפיס, כי לא נאמרו כאן שתי הסברות שונות. ויש לבאר בפשטות: מתוך מנין התיבות של תפילה זה לומד

שלפני ש[מונה] ע[שרה] אינם רק סידור שבחי³¹, וכדארז"ל³² דצלותא גואל ישראל ודסדורא גאל ישראל לשון הוה ועבר כמו גואלינו כו'³³ וכן בערבית ונאמר כי פדה...³⁴. הרי לנו שאדה"ז נימק את השמטת ה'צור ישראל' בזה שאינו מתאים למנין התיבות שב'משנת חסידים'. ולפי זה א"א לבאר שזה הסיבה למה אדה"ז לא הקפיד על מספר המלים שבברכות העמידה, וצ"ל שרק בברכות העמידה לא הקפיד על מספר המלים המבואר בטור ומפי החברים ב'פרי עץ חיים³⁵.

ואכן בעל ה'מנחת אלעזר' ממונקאטש דייק בלשונו וכתב³⁶: "והנה סידור הרב הגה"ק בעל התניא ז"ל הוא נוסחא דווקא אך לא שמר חוק מנין התיבות בשמ[ונה] ע[שרה]".

דברי החברים אלו אינם מהאריז"ל

ובטעם הדבר שאדה"ז סבר שאין להקפיד על מנין תיבות שבתפילת העמידה, י"ל כמו שכתב בעל ה'מנחת אלעזר'³⁷:

אדה"ז שדעת גורי האריז"ל שהקטע 'צור ישראל' אין לאומרו, ואדה"ז מסביר את זה ע"פ דברי הגמרא. ואין צורך לשבש את הנוסח.

(31) וכמפורש בברכות לא, סע"א: אין אומרים דבר בקשה אחר אמת ויציב.

(32) ראה פסחים קיז, ב.

(33) ראה שו"ע אדה"ז סי' סז סעי' יב.

(34) וראה מש"כ בספר "הסידור" עמ' רעא-ערב.

(35) ודאי שגם ה'שער הכולל' מודה שמנין תיבות בתפילות שונות מחייב את נוסח אדה"ז. אריכות הדיון שלו (פי"ח ס"ד ובהשמטה בסוף הספר) בנוגע למלים "כי בנו בחרת..." בנוסח הקידוש יוכיח, שהרי שם נאמר בפירוש בוהר (ח"א ה, ב; ח"ב רז, ב) שיש בברכת הקידוש ל"ה תיבות. בענין זה ראה עוד מש"כ כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'רשימות' חוברת צו עמ' 13-14 ומש"כ בספר "הסידור" עמ' רסז, רעג.

(36) בספרו 'חמשה מאמרות', מאמר נוסח התפלה ס"ו. וראה מש"כ תלמידו ב'תפארת צבי' על הוזהר ח"א עמ' תכג, שהוסיף ראייה לזה מברכת על הצדיקים, שהרי יש בו מ"ד תיבות.

(37) שו"ת ח"א סי' יא.

"...וכאשר תראה ג"כ בנוסח תפלת י"ח, בספר הכונות³⁸ ובפע"ח דפוס דובראוונא, מנין התיבות מכל ברכה, המה רובן ככולן רק לפי נוסח אשכנזי. . וזה יוכלו לדחוק, לתרץ דמנין התיבות והכונות עליהם המה נוספות מגורי האריז"ל, שהיו מהם איזה אשכנזים, וכתבו לפי מנין התיבות שנמצא בטור כנוסח אשכנזי, אבל יוכל להיות שאינם מהאר"י ז"ל בעצמו, כי באמת בשער הכונות שחיבר מהר"ש וויטאל לא נמצא כונת ומספר ומנין התיבות אלו כלל, רק בס' הכונות ובפע"ח, וממנה בא בסידורי האריז"ל. ובה יונח כמה סתירות. . אלא בע"כ שמנין התיבות של הברכה אינו רק נוסף מגורי האריז"ל³⁹. "לכאורה יש ללמוד זכות על המוסיפים האלו לאשר בפע"ח נמצא זה מהחברים, וכיון שבשער הכונות לא נמצא מנין התיבות אלו⁴⁰, וכן בפע"ח שהוא דפוס קארעץ (שנת תקמ"ב) לא נמצא זה, רק בפע"ח דפוס דובראוונא ולבוב⁴¹, וכן במשנת חסידים

(38) אין הכוונה ל'שער הכונות', שהרי זה לא נמצא שם, וכפי שכתב בעצמו לקמן. והכוונה לספר הכונות שבהערה 43.

(39) וממשיך: "אך עדיין צ"ע ומסתפינא לומר כזה, כי ממה שלא נמצא בשער הכונות איז ראי', כמו שנמצא כמה ענינים במהדורא נתינא בפע"ח שלא היה לפני המהר"ש וויטאל ז"ל בעת סדרו השער הכונות, כמ"ש החיד"א זצ"ל בשם הגדולים [עך מהר"ר חיים ויטאל, ח אות כא] ובשאר חיבוריו. ונראה שהמנין תיבות והכונות עליהם הוא מה ששמעו מהאר"י החי בכבודו בעצמו". והרב דמ"ה הכהן רימר בספר 'תפילת חיים' עמ' 91-92 דוחה כ"ז, ומוסיף: "לאחר העיון נמצא שלא הובאו בכת"י פרע"ח כלל ענין מנין התיבות, ולראשונה המה מופיעים בדפוס קארעץ שנת תק"ה*, [אין כזה דפוס. וכנראה שזה טעות הדפוס והכוונה לדפוס תקמ"ד-ה, וראה בהערה שלאח"ז]. ומלבד זה אין מופיע ענין זה לא בכת"י מהר"ש ויטאל ז"ל, ולא בכת"י מהרח"ו ז"ל בעצמו, ולא בספר נגיד ומצוה, וחמדת ישראל".

(40) זה לא יכול לשמש כהוכחה בידי אדה"ז, שהרי נדפס רק בשנת תרי"ב, ואדה"ז לא ראהו.

(41) ליתר דיוק: הוספה זו מפי החברים אינו נמצא רק בדפוס הראשון של ה'פרי עץ חיים' שנדפס בקארעץ תקמ"ב, אבל נמצא כבר בדפוס קארעץ תקמ"ד-ה (ליד פי"ח-ט: "מהחברים סדר הי"ח ברכות של עמידה") ובכל הדפוסים שאחריו שבדקתי בספריית ליובאוויטש: קארעץ תקמ"ו (ליד פי"ח-ט), דובראוונא תקס"ד (אחרי פ"כ), "הרובשוב אחר תקע"ט" (ליד פי"ח), לבוב תרכ"ה (אחרי פ"כ). ולהעיר: "...שתי המהדורות הראשונות של פרי עץ חיים, שהן, כידוע, פרי עריכות שונות (ר' נתן שפירא ור' מאיר פאפרש)... - דברי פרופ' משה חלמיש בספרו 'הנהגות קבליות בשבת' עמ' 481. בנושא המהדורות ראה גם 'אגרות קודש' כ"ק אדמו"ר זי"ע ח"ג עמ' קז.

לא נמצא מנין התיבות אלו, וכפי הנראה הוא מחמת שלא חשבו המשנה חסידים להעיקר שהם מהאריז"ל⁴², רק מהחברים, שהם שארי תלמידיו ולא ממהרח"ו ז"ל בעצמו⁴³.

וי"ל דמה דמספקא ליה לה'מנחת אלעזר' והוא אומר את זה רק כלימוד זכות ובזהירות יתרה, פשיטא ליה לאדה"ז, ולדעתו אכן אין דברי החברים שניתוספו ל'פרי עץ חיים' מהאריז"ל⁴⁴, ובפרט שהרי אדה"ז הפליא בסמכותו של ה'משנת חסידים', באומרו⁴⁵ כי "המשנת חסידים לא העתיק רק דברי האריז"ל, א"כ מסתמא ראה זה בכתבי האריז"ל"⁴⁶, וכיון שה'משנת חסידים' אינו מביא דברי החברים וסכום מנין התיבות שבתפילת העמידה, על כן לא הקפיד בזה אדה"ז.

42) ודאי שגם בכתבי האריז"ל נמצאים במקומות אחרים דיוקים במנין התיבות של התפילות השונות, ואציין בזה כמה מהם המופיעים ב'שער הכונות' (מספרי העמודים לפי מהדורת אשלג): "ברכת אשר יצר היא כנגד אבא שבעולם העשיה, ולכן יש בה מ"ה תיבות, כמספר אדם שהוא חכמה" (ענין ברכות השחר, ח, א); "ענין ברכת ברוך שאמר... ולכן הברכה בזו יש בה פ"ז תיבות..." (ענין תפלת שחר, קי, א); "ובכן תן פחדך כו'. צריך להגיה מלת כמו שידענו, ולהסיר מלת כמו כנודע, ואז יהיה מספר תיבות סדר ובכן הזה מ"ב תיבות, כנגד שם בן מ"ב כנודע" (ענין ר"ה דרוש ו, רנה, ב).

43) 'מאמר נוסח התפלה' ס"ב.

44) "ולכאורה נראה, שמנין התיבות מקורם מספר הכונות למוהר"ר יהודה רומנו ז"ל, מתלמידי האריז"ל; כי שם איתא מנין תיבות כל ברכות שמ"ע כמנין הגדפס בפרע"ח, והכונות על פי סוד האמיתי במנינים אלו... יצא לאור לראשונה בויניציאה בשנת ש"פ..." (תפילת חיים' עמ' 97).

45) 'פסקי דינים' לה'צמח צדק' ליו"ד סי' קטז: "דו"ז ההגרי"ל ז"ל א' לי משם רבינו הגאון ז"ל נ"ע וז"ע שהקפיד ביותר על ענין שלא יהי' שם כלה כשם חמותה (יותר מעל שמו כשם חמיו) משום שזה נת' במשנת חסידים. והמשנת חסידים [...] כנענתק בפנים] ומשום הכי הקפיד ע"ז ביותר ואמר הוא ז"ל שהוא סכנה".

46) ועפ"ז כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'אגרות קודש' שלו חלק יב עמ' שפט: "ובהנוגע לפועל, אנו אין לנו אלא המבואר בכתבי האריז"ל. ואף שיש בזה חילוקי לשונות בין המובא בפע"ח למשנת חסידים ולטעמי מצות, הנה יש להכריע כטעמי מצות ומשנת חסידים נגד לשון הפע"ח, כי "המשנת חסידים לא העתיק רק דברי האריז"ל, א"כ מסתמא ראה זה בכתבי האריז"ל" (פסקי דינים לה'צ"צ ליו"ד סי' קטז), וכן כטעמי המצות לרח"ו מאשר בפע"ח, שיש שם גם מדברי החברים...". בנוגע ל'משנת חסידים' וגודל סמכותו ראה מה שציינתי בספר "הסידור" עמ' רנה הערה 327, עמ' רנו הערה 329.

"כבר הוסיפו וגרעו בנוסחאות"

הרב מרדכי שפיעלמאן בספרו 'תפארת צבי'⁴⁷ מביא את דברי ה'זוהר'⁴⁸ שבתפילת 'נשמת' "...מן ואילו פינו מלא שירה עד ומלפנים סלקא תושבחתא אחרא חמשין תיבין..." , ומקשה על נוסח אדה"ז: "ופלא ג"כ שלא שמר מנין הנ' תיבות וכתב נ"ב תיבות"? ומבאר: "ונראה מזה שאזיל הגה"ק התניא בשיטת הרמ"ק ז"ל בסידורו שנאבד מאתנו החשבון של הקדמונים בזה ע"י הוספת האחרונים ששינו הצורה". והכוונה למש"כ הרמ"ק בביאורו 'תפלה למשה' על הסידור: "...אלקי הראשונים היינו יסוד ותוס' האחרונים ע"י הנס שנעשה להם זה קרוב לק"ק שנה . . . ואלו פינו מלא זה מיסוד קדמונים. ופי' בזהר בפ' תרומה שיש בו מאה תיבות מתחלתו עד ועתה"⁴⁹, כבר הוסיפו וגרעו בנוסחאות, ועם כל זה נפרש אותו כפי הנוסחא המצויה אצלינו..." , הרי שלשיטת הרמ"ק אין בידינו לכוון שיתאימו מספר התיבות כאן למספר שנקבע בזהר, וי"ל שגם אדה"ז ס"ל כן ועל כן לא הקפיד והשאיר נ"ב תיבות בחלק זה של 'נשמת'⁵⁰.

שוב מעתיק ב'תפארת צבי' שם⁵¹ את המשך דברי הזוהר: "ומתמן ולהלאה סלקא תושבחתא אחרא לחשבון (מ"ה) מאה תיבין..." ,

(47) ח"ה עמ' קעז, א. וכדאי לציין שהרב שפיעלמאן בסדרת הספרים שלו על הזוהר דן הרבה בנוסחאות אדה"ז בסידורו, ומגלה בהם דברים חדשים. ולדוגמא בהאי ענינא: העיר ב'שער הכולל' (פ"כ ס"ד): "בסדורי אדמו"ר נמצאת נקודה בין תיבת מלפנים ובין תיבת ממצרים", נגד נוסחת ר"ע גאון והרמב"ם. ומציין הרב שפיעלמאן ע"ז: "ולא ראה דברי הרמ"ק בסידורו", שמפרש כן: "שעשית ותקנת אתה מלמעלה עמנו עם המלכות ועם אבותינו מצד חג"ת מלפנים מההארה העליונה שהיא מוקדמת מלמעלה" (אמנם העיר: "ובפנים [בנוסח התפילה שם] הציגו תיבה זו למטה" לומר "מלפנים ממצרים"). ועד"ז נמצאים עשרות הערות חדשות ונעימות.

(48) ח"ב קלח, א.

(49) לא ברור כוונתו, שהרי בזהר שלפנינו (שם) לא נאמר שמהתחלת 'נשמת' ישנו מאה תיבות, וגם אינו מובן מש"כ "עד ועתה" לאיזה מלת "ועתה" הכוונה?

(50) ספרו זה של הרמ"ק יצא לאור עולם בפעם הראשונה רק בשנת תרנ"ב, וודאי שאדה"ז לא ראהו, אמנם עדיין י"ל שסבירא ליה כוונתיה מדעת עצמו.

(51) קעז, א.

שמהמלים "ממצרים גאלתנו" (שבא אחרי "מלפנים") ישנם מאה תיבות, ומקשה: "וראיתי בסידור הגה"ק התניא שהוסיף על נוסח אשכנז 'וכל עין לך תצפה', ומונה שם מתיבת ממצרים עד מגוזלו ק"א תיבות, והוא לא חיסר שום תיבה מנוסח אשכנז, וצ"ע דבזהר איתא ק' תיבות . . וצ"ל גם כאן כמ"ש למעלה", שאדה"ז סמך גם כאן על דברי הרמ"ק שאין בידינו לקבוע היום את הנוסחאות הנכונות.

ועפ"ז יוצא שאפילו במקומות שנתפרש בהם ב'זוהר' מספר התיבות, אין בידינו היום לתקן את הנוסח כיון ש"כבר הוסיפו וגרעו בנוסחאות". ברם הרמ"ק כותב את זה רק בנוגע לתפילת 'נשמת' ואינו אומר את זה ככלל בנוגע לכל נוסח התפילה, אבל י"ל שבאותם המקומות בתפילת העמידה ששם יצא לו לאדה"ז מנין תיבות שלא כפי שנקבע בספרי הקבלה, סבירא ליה ג"כ כשיטת הרמ"ק ותלה ש"כבר הוסיפו וגרעו בנוסחאות" ואין בידינו להתאים את הנוסח למנין התיבות.



לזכות
החתן התמים
הרב שניאור זלמן יששכר געצל הלוי שיחי'
רובאשקין
והכלה מרת חנה שתחי'
יוזביץ

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ר"ח אייר 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' שלום מרדכי הלוי
וזוגתו מרת בלומא לאה חנה שיחיו
רובאשקין
הרה"ת ר' יעקב דוד
וזוגתו מרת שרה קריינא שיחיו
יוזביץ

לזכות
החתן התמים שלום דובער שיחי'
רוגאטסקי
והכלה מרת חי' קיילא שתחי'
גראסס

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שני ב' סיון 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' יעקב וזוגתו מרת פייגא שיחיו
רוגאטסקי
הרה"ת ר' אברהם נחום וזוגתו מרת רחל שיחיו
גראסס



לזכות
הילדה חי' מושקא שתחי'
לרגל הולדתה
ביום שני י"ז אייר ערב ל"ג בעומר ה'תשס"ו
ולזכות אחי' מנחם מענדל שיחי'
יה"ר שהוריהם ירוו מהם רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלם לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ת ר' חיים וזוגתו מרת ביילא מינדל שיחיו
גריזמאן

לזכות

הילד **מנחם מענדל** הכהן שיחי'

לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה

ביום חמישי כ"ז אייר 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 הוריו

הרב **אברהם** הכהן וזוגתו מרת **מלכה פראדל** שיחיו

בלעסאפסקי



נדפס ע"י **זקניהם**

הרה"ת ר' **אהרן** הכהן וזוגתו מרת **שטערנא שרה**

ומשפחתם שיחיו

בלעסאפסקי



לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת **מרים**

בת ר' **חיים יעקב** ע"ה

נפטרה י"א ניסן ה'תשס"ו

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ילדיה