

קובץ

הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ובעניני גאולה ומשיח, פשש"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה לא

גליון ג [אלף-ו]

כ' מרחשון - שי"פ חיי שרה

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ואחת לבריאה

מאה ושמונה שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ברכת מזל טוב עַד בְּלִי דִי

ברגשי גיל וחדוה משגרים אנו את ברכותינו
להאי גברא רבא הנודע לשם ולתהילה
מופלג בתורה ויראת שמים, צנא מלא ספרא, חריף ובקיא,
מגדולי מגידי השיעורים בדורנו, המפורסם בשיעוריו
המופלאים וחידושיו המאירים בחריפות ובבקיאות ובבהירות,
מייסד המוסד הק' 'הערות וביאורים - אהלי תורה' ומנהלה
במסירות וברוב תבונה וחסד במשך יותר משלושים שנות
קיומה וזכה להוציא לאור יותר מאלף קובצים, המתעסק ביתר
כח ועוז להפיץ ולפרסם קובצי חידושי תורה תמידים כסדרם
באופן המתאים לרצוה"ק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, מקדש שם
שמים ברבים ומפרסם תורתו של כ"ק אדמו"ר בכל אתר
ואתר, מפיץ מעינות החסידות, וכבר שיבחו כ"ק אדמו"ר על
'הנחותיו' מהתועדויות במשך השנים, מסור ונתון לעניני כ"ק
אדמו"ר ולמבצעיו הק' ובפרט ב'הדרך הישרה' המביאה לקאתי
מר דא מלכא משיחא,

מורם ומדריך של אלפי תלמידי התמימים ושלוחים רבים
ברחבי תבל מתוך מסירה ונתינה עצומה כידי ה' הטובה עליו
הרי הוא הרה"ג הרה"ח

מוה"ר אברהם יצחק ברוך שליט"א גערליצקי נ"י

לרגל יום הולדתו ביום ועש"ק י"ד מרחשון

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו וימשיך להרביץ
תורה ברבים ולהאדיר ולהגדיל שם ליובאוויטש לנח"ר כ"ק
אדמו"ר נשיא דורנו, ולהדריך תלמידיו בדרך העולה בית א-ל,
מתוך בריאות נכונה ומנוחת הנפש ויזכה לחזות בקרוב
ב"ימות המשיח בהלכה" ויבא לציון גואל" בביאת גואל צדק
בקרוב ממש.

המערכת

ב"ה
ש"פ חיי שרה
ח'תשע"א
גליון ג [אלף-ו]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

ראי' ממארז"ל עוה"ב אין בו אכו"ש כו' דעוה"ב היינו תחה"מ 4

לקוטי שיחות

בגדר תומ"צ של האבות 6

שינה בסוכה 14

בראשית - התחלת העבודה 18

נגלה

אם אפשר לומר אי אפשרי בתקנת חכמים בנוגע ליאוש קונה 21

ביטול חמץ לדעת הר"ן 26

המשכיר בית לחבירו 29

יוה"כ שחל בשבת 33

סדר קושיות הש"ס בפ"י "אור" 35

הערה בגמרא ברכות (ב.) 37

חסידות

מעשה משמעו כפי' והכרח 37

אלא בצרכי הגוף בלבד ? [גליון] 38

ענין חיבור עליונים ותחתונים שמצד מ"ת 39

רמב"ם

בדין עמידה בתפלה 41

הלכה ומנהג

קול של קטנה [גליון] 46

יום הולדת שחל בשבת 48

- הערות בשו"ע אדמו"ר הזקן ריש סי' קפט.....51
 ביטול עכו"ם בקופסאות שימורים CANS [גליון].....53
 בור זריעה מן הצד כשישבור התחתון.....55
 ביטול ברוב בסכך.....62
 בענין הפסק במצות ישיבה בסוכה [גליון].....63
 הגדר דאיסור חזרה בהניח ע"ג קרקע או אין דעתו להחזירה.....66
 כמה הערות ב"בסדר ברכת הנהנין המבואר".....75
 ביאור מחלוקת ש"ך וט"ז – ריש סי' צ"א.....76

פשוטו של מקרא

- "ורחצו רגליכם".....80
 משכן שילה - "אהל יוסף".....82
 "בין אלוקים ובין כל נפש חי".....83
 "אשר הכיח".....84
 הצלת לוט מהד' מלכים.....85



הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויצא

הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ב' כסלו

מודעה ובקשה

כידוע לכל, הקובץ נתייסד בעיקר עם המטרה לעורר ה"קאך" - עיון ובירור שקו"ט וכו' - בתורת רבינו הק' שארוכה מארץ מדה וגו' בשיחות, מאמרים, רשימות, ואגרות קודש וכו', וכפי ששמענו כן פעמים רבות מפורש בשיחותיו הק', וכן שהורה הרבה פעמים לכתוב חידו"ת ו"זיך קאכן" בעניני משיח וגאולה.

אי לזאת מבקשים אנו מכל הכותבים היקרים והנכבדים שיחיו להתחיל ולהשתדל ביתר שאת לכתוב בעיקר בענינים אלו בהתאם לרצונו הק' ויגעת ומצאת תאמין!

למשלוח הערות:

פאקס: 347-227-0308

אימייל: kovetz@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

**ראי' ממארוז"ל עוה"ב אין בו אכו"ש כו'
דעוה"ב היינו תחה"מ**

הרב י.ל. אלטיין

כולל שע"י בית חב"ד מרכז מנהטן

בלקו"ת פ' צו ד"ה ששת ימים הב' רפ"ב (ויקרא טו, ג) כותב: "והנה ארוז"ל (ברכות יז.) העוה"ב אין בו לא אכילה כו'. ולפ"ד הרמב"ם ז"ל קאי על עולם הנשמות והרמב"ן ז"ל השיב עליו שאם כדבריו כן הוא א"כ מאי חידוש השמיענו הגמרא וכי שייך לנפש בלי גוף אכילה כו'. אלא מסיק שקאי על זמן תחה"מ שיהי' האדם בגוף ואעפ"כ אין בו לא אכילה כו'."

וצ"ע, דהמעין בשער הגמול, לא ימצא שהביא הרמב"ן ראי' זו, דאחר שמביא כו"כ ראיות שעוה"ב הוא עולם התחי' מסיים (סוף ע') שג בהוצאת הרב שעוועל) "...הרי נתבאר שהעוה"ב אינו עולם הנשמות אלא עולם נברא קיים שימצאו בו אנשי התחי' בגוף ובנפש, וע"ז העולם אמרו בברכות מרגלא בפומי' דרב העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתי' לא קנאה ולא שנאה ולא תחרות אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן והן נהנין מזיו השכינה", וכוונתו לשלול מ"ש הרמב"ם (הל' תשובה פ"ח ה"ג) דמארוז"ל זה "קאי על עולם הנשמות. אבל אינו מביא ראי' דמארוז"ל זה גופא מוכח דעוה"ב יש בו גוף כמ"ש בלקו"ת.

ולהעיר מלקו"ת ביאור לד"ה שובה ישראל ס"א (דברים ס"ה סע"ד) ששם מוכיח ג"כ דמארוז"ל הנ"ל קאי על עולם התחי' וז"ל: "... והיינו כמארוז"ל על עוה"ב שהוא עולם התחי' שאין בו לא אכילה כו' אלא צדיקים יושבים ונהנין כו' דודאי אין ר"ל שיהיו ביטול האברים גשמיים דא"כ מאי קמ"ל שאין בו אכילה והרי הנשמה קודם בואה ג"כ לא הי' בה אכילה ולא הי' שייך בה כלל דבר מענייני עוה"ז אלא ודאי שיהי' גוף ואברים גשמיים (דעוה"ב אינו ר"ל ג"ע עולם הנשמות אלא הוא עולם התחי').". דכאן הביא ג"כ ראי' זו, אבל לא בשם הרמב"ן.

וכן עד"ז בסה"מ תק"ע ע' כו' "... בעוה"ב יש ב' דיעות, הא' מפרשים שהוא בחי' ג"ע שהנשמה נהנית מזיו השכינה, והדיעה הב' שהוא דעת הרמב"ן ז"ל שעוה"ב הוא קאי על תחה"מ. והעיקר הוא כדיעה הב', והראי' דאיתא בגמ' שעוה"ב אין בו לא אכילה ושתי'... " (וממשיך כנ"ל בלקו"ת), דגם בכאן אפשר לפרש שאדה"ז מביא הראי' מעצמו ולא בשם הרמב"ן.

וחפשתי אולי נמצא ראי' זו במקורות אחרים דס"ל כהרמב"ן דעוה"ב היינו עולם התחי', ומצאתי בעוד ב' מקומות:

(א) ביד רמה ריש פ' חלק מאריך להוכיח דעוה"ב היינו עולם התחי', ושם (קרוב לתחלת דבריו) "עוד דגרסין בברכות מרגלא בפומי' דרב העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתי' ולא משא ולא מתן ולא פרי' ולא רבי' אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו השכינה, ואם אין הגויות חיות לעוה"ב מפני מה הוצרכו לומר שאין בו כל אלו, הי' להן לומר שאין בו גוף ונמצאו כל אלו בטלין מאליהן, אלא לומר לך שאעפ"י שיש בו גויות אין בו אכילה ושתי'." ¹ וחזור ע"ז כמ"פ בהמשך דבריו, וכ"כ ג"כ באגרתו השני' לר' אהרן ב"ר משלם מלוניל (נדפס בספר אגרות הרמ"ה).

(ב) בעבוה"ק חלק העבודה פמ"ב "... אמרו בפרק הי' קורא מרגלא בפומי' דרב לא כעוה"ז עוה"ב עוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתי'... אליכם אישים אקרא הביטו וראו, אם העוה"ב אין בו גוף וגווי' אין ישיאנו רב לדברים בטלים באמרו לא כהעוה"ז כו' העוה"ב אין בו לא אכילה וכו', ומי לא ידע כי דעת רב בכל אלה השמושין שאינן אלא לגוף ואם אין שם גוף בטלו כל שמושין, וכי דברים בטלים בא להשמיענו ומה מרגלא בפומי'. אבל אם קבלנו שיש גוף וגווי' הנה החידוש שבא רב

¹ לכאורה יש חילוק בין ראיית הרמ"ה וראיית אדה"ז (ושל עבודת הקודש כדלקמן), דלהרמ"ה הראי' היא דלהרמב"ם הי' לו לרב לומר "אין בו גוף" במקום "אין בו אכו"ש", ואילו לאדה"ז הראי' היא יותר מזה – דלרמב"ם אין מקום לכל המימרא דרב. אבל יש לומר דהכוונה אחת היא והראי' היא ממ"נ, דאם כוונת רב היתה לומר דבעוה"ב אין בו אכו"ש הרי אי"ז חידוש ומאי קמ"ל, ואם כוונתו היתה לומר דבעוה"ב אין בו גוף, הי' לו לומר בפירוש. ודו"ק. ועי' בשיחת כ"ף מנ"א תשי"ב, סעיף ג' ובהערה 28.

להשמיענו גדול מאד שעם שיש שם גוף וגוי' אין שם שמוש משמושין לפי שאינו צריך בקיומו לאכו"ש כ"א בדבקותו בשרשו" וכו'.



לקוטי שיחות

בגדר תומ"צ של האבות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש חלק ל"ה פ' תולדות ב' מביא מתניתין דסוף קידושין ד"עשה אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא ניתנה שנאמר עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת כו'", וביומא כח, ב: "אמר רב קיים אברהם כל התורה כולה עד שלא ניתנה כו'" וכבר הקשו (חדא"ג מהרש"א שם ועוד) דמה הוסיף רב הרי מפורש כן במתניתין?

ומבאר (בסעי' ג') דיש לחקור בנוגע לזמן האבות קודם מ"ת האם הי' כבר "חפצא" דתורה ומצוות כיון דאלפיים שנה קדמה התורה לעולם או לא הי' כלל חפצא דתומ"צ לפני מ"ת? וממשיך לבאר בארוכה דזהו החילוק בין המשנה לרב, דהמשנה אומר "עשה" אברהם אבינו כו' משום שלא הי' אז חפצא דתומ"צ עדיין והי' זה בגדר עשי', משא"כ לרב הי' כבר חפצא דתומ"צ אז ולכן אומר "קיים" היינו שהי' כאן קיום מצוה, ומבאר שם עפ"ז הסוגיא דיומא שם דקאמר "צלותא דאברהם מכי משחרי כותל אמר רב יוסף אנן מאברהם ניקום וניגמר?" (ופי' הערוך האיך נלמד מאברהם שקיים התורה עד שלא ניתנה ואין לנו ללמוד אלא ממנהג נביאים מפני שנהגו בהללמ"מ) אמר רבא תנא גמר מאברהם ואנן לא גמרינן מיני? דתניא וביום השמיני ימול בשר ערלתו מלמד שכל היום כשר למילה אלא שהזריזין מקדימין למצות שנאמר וישכם אברהם בבוקר ויחבוש וגו' עיי"ש, דמעיקרא חשב שהעשי' אצל האבות לא היו בגדר חפצא דמצוה, ולכן הקשה דאיך נלמוד מיני', ומביא שהתנא אכן למד מאברהם הענין דזריזין מקדימין הרי מוכח שעשייתם הי' בגדר "קיום

מצוות" ובמילא שפיר יש ללמוד מהם, ובהמשך לזה הביא מימרא דרב דאצל האבות ה' זה בגדר "קיים" כיון שהי' חפצא דמצוה עיי"ש.

ועי' גם בספר 'נתיבות רבותינו' פ' תולדות (ע' קלא) עה"פ וישמור משמרתו וגו')¹ שהביא שם ע"ד הנ"ל מהגרי"ז שביאר הסוגיא דיומא ע"ד הנ"ל, דר' יוסף שהקשה דאנן מאברהם ניקום ונגמור, סב"ל דלא חל אז עדיין חפצא דתורה ואינו אלא מעש"ט בעלמא, במילא לא שייך למילף מיני' הלכות ודינים לדורות, משא"כ רבא סב"ל דאכן ה' אז כבר החפצא דתורה והוה קיום מעשה מצוה לכן שפיר אפשר למילף מיני' לדורות.

עוד ראי' הביא הגרי"ז מהספרי פ' ברכה (פיסקא שמה): "דבר אחר תורה צוה לנו משה, וכי ממש רבינו אנו אוחזים את התורה והלא אבותינו זכו בה שנאמר מורשה קהילת יעקב וכו'", ויש שם גירסא "לא ממש לבד אנו אוחזים את התורה שאף אבותינו זכו בה שנאמר מורשה קהילת יעקב עיי"ש, ומבאר דכוונת הספרי הוא דאף שהציווי על התורה הי' רק ע"י משה, אבל גם מאבותינו הי' חפצא דתורה.

וממשיך דכל זה התחיל רק מזמן האבות, משא"כ לפני זה בשם ועבר אף שגם הם למדו תורה מ"מ לא הי' חפצא דתורה, וזהו מ"ש הרמב"ם בהקדמתו לפיהמ"ש דנקט זמן שם ועבר שלא הי' אז ד' אמות של הלכה, דבדיוק נקט שם ועבר כיון דאח"כ בזמן האבות כבר הי' החפצא דתורה, וכן ביאר עפ"י הגמ' ע"ז ט, א, דב' אלפים תורה הותחל מזמן אברהם, שהכוונה הוא להחפצא דתורה שהותחל אז ולא לפני זה עיי"ש².

ולפי"ז מבואר לשון הרמב"ם בהל' מלכים ריש פ"ט דקחשיב סדר התפשטות התורה ומסיים: "עד שבא משה רבינו ונשלמה התורה על

¹ ובקיצור בס' מעתיקי שמועה ח"ב ע' קל"ד.

² פשוט שאין להקשות ע"ז מהמבואר בפיהמ"ש להרמב"ם חולין סו"פ גיד הנשה שהוא עיקר גדול דאין אנו מקיימים מצוות אלא משום שכן צוה לנו משה בסיני ולא משום האבות עיי"ש, והרי נתבאר דגם אצל האבות הי' כבר חפצא דתורה ומצוות, דהרמב"ם איירי לענין החיוב, שהחיוב שלנו הוא מצד שצוה לנו משה בהר סיני ולא משום האבות, אבל מ"מ גם קיום שלהם הי' בגדר "קיום מצוות" ולכן שפיר יש ללמוד מהם אופני הקיום כמו לענין זמן וזריזות וכו"ב, וראה גם לקו"ש ח"ל פ' לך (ג) סעי' ד' עד"ז, שכל כוונת הרמב"ם בפיהמ"ש הוא רק לענין החיוב לקיים.

ידו", דמלשון זה משמע דגם לפני משה רבינו הי' כבר חפצא דתורה כנ"ל, אלא דהשלימות נעשה ע"י משה רבינו³.

אלא דאכתי צריך ביאור בכל זה, דכיון דסו"ס לא הי' אז עדיין שום ציווי על המצוות איך באמת אפשר לומר דזהו גדר של "קיום מצוה" כאשר ליכא עדיין שום ציווי?

אם אאע"ה נצווה בקיום תרי"ג מצוות

בשלמא אם היינו אומרים כה"ש מפרשים⁴ שהובא שם בסעי' ב', שביארו דרב דנקט "קיים אאע"ה" משום דסב"ל שנצטווה על כך וקיים הציווי, ודייק לה מדכתיב אשר שמע אברהם בקולי ומשמע שה' צוה לו כך, דלפי"ז א"ש הל' "קיים" שקיים את הציווי.

וכן כתב גם בשו"ת אפרקסטא דעניא (ח"ד סי' שנח) דרב בא לפרש דברי המשנה בקידושין שאאע"ה הי' מצווה בכל המצוות מפי הגבורה, (והביא גם הראי' שבהשיחה מרש"י (ד"ה שבע מצות) דרב סב"ל דקיים כל התורה לאחר שניתנה לו עיי"ש), ולכן שינה רב מלשון המשנה ונקט לשון "קיים", לבאר כוונת המשנה דאברהם נצטווה על כך, דלשון זה שייך על ציווי קדום כמ"ש קיימו וקיבלו וגו', לקיים את דברי הפורים, והשמיט גם התיבות מהמשנה "עד שלא ניתנה", ללמדנו דלאברהם אכן ניתנה, ורב פירש כוונת המשנה "עד שלא ניתנה" היינו לשום אדם זולתו, ובשוה"ג שם ביאר שאין זה סותר לדברי הרמב"ם הל' מלכים רפ"ט שכתב "בא אברהם ונצטווה יתר על אלו במילה", דמשמע דלא נצטווה יותר? די"ל דכוונת הרמב"ם דעל מילה נצטווה עבורו ועבור דורותיו בתורת נביא המצוה בציווי גמור, משא"כ בשאר מצוות הי' זה עבורו בלבד עיי"ש בארוכה.

3 מיהו אף שנתבאר שכבר אצל האבות הי' חפצא דתומ"צ, מ"מ פשוט שהענין דביטול הגזירה דעליונים ירדו למטה ותחתונים יעלו למעלה דמבואר בכ"מ דבנוגע לתומ"צ היינו דהחפצא גשמיית נעשה חפצא דקדושה כו' זה ודאי נתחדש במ"ת דוקא ולא לפני זה.

4 שירי קרבן ירושלמי סוף קידושין

אבל בהשיתח שם דוחה פירוש זה וז"ל: אבל לכאורה חידוש גדול הוא לומר דרב ס"ל שאברהם נצטווה על קיום כל התורה וכמו שהקשה החיד"א (פתח עינים קידושין שם ובכסא רחמים אבות דר"ג פל"ג בתחילתו) ד"ליכא למ"ד שאברהם אבינו ע"ה נצטווה יותר מהמילה ו' מצות אלא הוא מעצמו סביר וקביל", וראה גם בלקו"ש ח"ה פ' וירא ע' 79 ואילך ובהערה 25 ובכ"מ, שביאר הטעם שהשביע אברהם את אליעזר שים ירך תחת ירכי דוקא וכו' כיון דמצוות מילה היתה המצוה היחידה שנצטווה אברהם עלי' עיי"ש, וא"כ אכתי צ"ב דבלי ציווי מה שייך הלשון "קיים"?

גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה

ובסוף סעי' ג' שם דימה זה לנשים בקיום מ"ע שהזמ"ג שאף שאינו מצוות עליהן מ"מ יכולים לקיימן ונחשב לקיום מצוה, וקיימ"ל כהדיעות שנשים יכולות לברך על קיום מ"ע שהזמ"ג וכו' עיי"ש, אבל הא גופא צריך ביאור דבלי ציווי הרי זה לכאורה מעשה בעלמא ומה שייך לומר בזה דהוה קיום מצוה?

ויש לומר בזה, דהנה ידועה פלוגתת הראשונים בנשים המקיימות מ"ע שהזמ"ג אם יכולות לברך עליהן או לא, דדעת ר"ת בכ"מ שרשאות לברך, ודעת הרמב"ם (הל' ציצית פ"ג ה"ט) שאינן רשאות לברך עיי"ש, וכן נחלקו עוד ראשונים בזה, והמחבר בשו"ע פסק כהרמב"ם שאינן רשאות לברך, ראה או"ח סי' י"ז לענין ציצית ששם לא הזכיר כלום אודות הברכה, אבל בסי' תקפ"ט לגבי שופר כתב בהדיא שאינן מברכות, אבל הרמ"א כתב בב' המקומות שם שיכולות לברך וכן פסק אדמו"ר הזקן שם וצריך ביאור בפלוגתתם?

והנה בקידושין לא, א, אמר ר' יוסף שבתחילה חשב שאם יאמר לו אדם דהלכה כר' יהודה דסומא פטור מן המצוות עבידנא יומא טבא לרבנן דהא אינו מצווה ומ"מ מקיים [דר' יוסף הי' סגי נהור], אבל כיון ששמע להא דר' חנינא דגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה אדרבה אם יאמרו לו דאין הלכה כר' יהודה עבידנא יומא טבא לרבנן כיון שהוא חייב במצוות עיי"ש, ובתוס' (ד"ה דלא) כתבו דמכאן מדקדק ר"ת דנשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג, וראיתו מסומא, דנראה דאפילו אם סומא פטור מן המצוות מ"מ הי' ר' יוסף מברך ברכת המצוות, דאי נימא דלא

הי' מברך למה הי' שמח מעיקרא והלא מפסיד כל הברכות כולן? ומוכח דגם אם הוא פטור יכול לברך ברכת המצות, וא"כ ה"ה לנשים, וגם בזה צריך להבין דאם סומא פטור מכל המצות איך שייך שמברך ברכת המצות, דלכאורה אי"ז מעשה מצוה אלא מעשה סתם?

ולעיל שם כתוד"ה גדול המצווה ועושה ביארו הטעם בזה וז"ל: נראה דהיינו טעמא דמי שמצווה ועושה עדיף לפי שדואג ומצטער יותר פן יעבור, ממי שאינו מצווה שיש לו פת בסלו שאם ירצה יניח, עכ"ל. והיינו דמצווה ועושה דואג יותר אודות קיום המצוה ולכן יש לו יותר שכר וכו', ולכאורה יש להקשות דלמה לא ביארו התוס' בפשטות דגדול המצווה ועושה משום דכיון שהוא מצווה ועושה נמצא שהוא מקיים מעשה מצוה, משא"כ במי שאינו מצווה ועושה אי"ז קיום מצוה אלא עשי' סתם, והתוס' לא נחתו לסברא זו כלל? ועוד דהרי מבואר דכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, וא"כ כ"ש שאין בעשייתו חשיבות כמו זה שמקיים מעשה מצוה?

ועי' בחי' הריטב"א שם שכתב וז"ל: גדול המצווה ועושה כו' פי' רבותי ז"ל טעם הדבר שזה שטן מקטרגו כשהוא מצווה, וזה אין שטן מקטרגו ולפום צערא אגרא. ורבינו הגדול ז"ל פי' שהמצות אינו להנאת הא-ל ית' המצוה, אלא לזכותינו, ומי שהוא מצווה מקיים גזירת המלך ולפיכך שכרו הרבה יותר מזה שלא קיים מצוות המלך, מ"מ אף הוא ראוי לקבל שכר שהרי מטוב לבב וחסידות הכניס עצמו לעשות מצות השי"ת, ודוקא במצות שצוה השי"ת לאחרים שיש לו בהן רצון, אבל העושה מאליו מצות שלא צותה התורה כלל זו היא שאמרו כל שאינו מצווה בדבר ועושהו נקרא הדיוט עכ"ל. הרי דהריטב"א בתירוץ השני באמת נחית קצת לסברא הנ"ל דזה עושה גזירת המלך וזה אינו עושה כו', ולאידך גיסא ביאר ג"כ דלא שייך לדון בזה הענין דכל הפטור מדבר ועושהו כו' דזהו רק כשאין מצווין על זה כלל אפילו לא אחרים, אבל באופן שאחרים מצווין ע"ז אלא שהוא פטור כו' בזה אדרבה מקבל שכר' וכו' (ועי' גם

⁵ דלפי"ז מתורץ מה שהקשה החיד"א דאיך קיימו האבות כל התורה כולה הרי כל הפטור מדבר וכו'? דלהנ"ל ניחא כיון שכבר הי' חפצא דתומ"צ וקיום הוה חפצא דמצוה אלא שלא נצטוו עדיין, ועי' בקובץ שיעורים ב"ב אות נ"ד בענין זה.

בשור"ע אדה"ז סי' ל"ב סע' ח' לענין שירטוט שביאר כלל זה מתי אמרינן שהוא הדיוט עיי"ש).

נשים אם מברכות על מ"ע שהזמ"ג

והנה בעירובין צו,א, איתא דמיכל בת שאול היתה מנחת תפילין ולא מיחו בה חכמים, ורצה לומר בגמ' משום דסב"ל דשבת ויו"ט זמן תפילין הוא ולכן אין זה מ"ע שהזמן גרמא, ולכן לא מיחו בה חכמים, ודוחה דדילמא כו' יוסי סב"ל דנשים סומכות רשות, ולכן אף שהוא מ"ע שהזמ"ג ופטורות רשאות להניח, ובתוס' שם ד"ה דילמא כתבו דמכאן הביא ר"ת ראי' דנשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג דמסתמא היתה מיכל מברכת, וביארו הראשונים ראיית ר"ת (ראה ר"ן קידושין שם) דמהגמ' משמע דאם סב"ל כו' יהודא ור' מאיר דנשים אינן סומכות היו חכמים מוחים בה, ולכאורה בשלמא בסמיכה י"ל שאסורות לסמוך דע"י סמיכה ה"ה משתמשת בקדשים שהוא איסור משום עבודה בקדשים, ורק כשיש מצות סמיכה מותר לסמוך, אבל כיון דנשים פטורות לכן אסורות, אבל בתפילין למה נימא שימחו חכמים לאשה להניח תפילין? ועכצ"ל דזהו משום הברכה, דכיון דכשהן מניחות מברכות, לכן רק לפי ר' יוסי מותרות לברך, משא"כ לפי ר' יהודא ור"מ, וממשיך ר"ת דאף דר' יהודא ור' מאיר פליגי על ר' יוסי מ"מ להלכה קיימ"ל כו' יוסי, וכיון שכן, פסק ר"ת דנשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג עיי"ש. הרי מפורש בזה דפסק ר"ת דנשים מברכות תלוי בפלוגתא ר' יוסי ור' יהודא כו' לגבי סמיכה, וצ"ב דאיזה שייכות ישנה דאם פסקינן כו' יוסי נשים מברכות ואם פסקינן כו' יהודא ור"מ אינן מברכות? (ועי' גם בשו"ת צ"צ או"ח סי' ג', צוין בלקו"ש שם הערה 28).

וי"ל בזה עפ"י ביאור הראב"ד לתורת כהנים פ"ב בדעת ר' יוסי דאפילו סמיכה גדולה עליו מותרת בנשים "שכך ניתנה בתורה לאנשים חובה ולנשים רשות והנשים דומיא דאנשים לכל מ"ע שהזמן גרמא אעפ"י שיש בה איסור תורה כגון ציצית של תכלת לנשים כו' אבל הנשים המקריבות עושות סמיכה כאנשים לר' יוסי אעפ"י שהיא עבודה בקדשים כו'", ביאור דבריו דיסוד פלוגתא ר' יוסי ור' יהודא כו' הוא בגדר מ"ע שהזמ"ג דנשים פטורות, דר' יוסי סב"ל דאה"נ שהן פטורות, אבל מ"מ כשהן מקיימות הרי הן מקיימות מעשה מצוה ממש כמו באנשים, והחילוק הוא רק שבנשים לא חייבתן התורה לקיים, אבל כשהן מעצמן

עושות יש כאן מעשה מצוה ממש, ולכן מותרות לסמוך בכל כחן ואין כאן איסור דמשתמש בקדשים כיון שיש בזה קיום מצוה, וכן לגבי ציצית מותרות אפילו ללבוש כלאים בציצית אף שהן פטורות, מ"מ כיון דבפועל יש כאן קיום מצוה שייך לומר עשה דוחה לא תעשה (ראה יבמות ד, א) משא"כ ר' יהודא ור"מ סב"ל דכיון שהן פטורות ליכא כאן קיום מצוה כלל לכן אסורות לסמוך משום משתמש בקדשים כו'. דלפי ביאור זה מובן ג"כ שיטת ר"ת דנשים מברכות ברכת המצות במ"ע שהזמ"ג וכן"ל דזהו משום דפסקינן כר' יוסי, דכיון דנת' דכשהן עושות ברצון יש כאן קיום מצוה, ואינו מעשה בעלמא, במילא שייך בזה הענין דברכת המצות, משא"כ לפי ר' יהודא ור"מ דאין כאן קיום מצוה, ודאי לא שייך לברך ברכת המצות, כיון דאי"ז מעשה מצוה אלא מעשה סתם.

ולפי כל זה יש לבאר ג"כ מה שהוקשה לעיל דלמה לא ביארו התוס' הטעם בפשטות דגדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה כיון שהמצווה עושה מעשה מצוה? דלהנ"ל אפ"ל דסב"ל להתוס' דאף אם אינו מצווה, יש כאן מעשה המצוה בשלימות ע"ד שהוא בנשים, ואי"ז עשי' בעלמא, ולכן הוצרכו התוס' לבאר טעם אחר.

ולפי כל הנ"ל יש לבאר ג"כ בנוגע להמצוות של האבות, דאפלו בדליכא ציווי שייך לומר דכיון שיש כבר חפצא דתורה ומצוות בעולם במילא נמצא דקיומם הוא גדר "קיום מצוה" והחילוק הוא רק שלא נצטוו ע"ז אבל עצם העשי' הוה עשיית מצוה וע"ד שנתבאר לגבי נשים כנ"ל, ונפק"מ ג"כ דלפי מה שחידש רב יוצא ג"כ שהאבות ברכו גם ברכת המצוות, כיון דהוה קיום מצוה, וראה קובץ שיעורים סוף קידושין, וראה בזה עוד בס' 'ימות המשיח בהלכה' בהפתיחה לגבי לעת"ל.

⁶ ועי' לקו"ש חט"ז פ' יתרו שהביא הגמ' פסחים סח, ב, דרב יוסף בעצרת הי' עושה סעודה מיוחדת ואמר אי לאו יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא, ומבאר בארוכה שכוונתו דאחר מ"ת אפשר להמשיך קדושה בחפצא גשמיית ע"י קיום מצוה בו כיון שנתבטל הגזרה דעליונים לא ירדו לתחתונים כו', ומקשה דלמה מצינו זה רק בר' יוסף ולא בתנאים ואמוראים אחרים שקדמו לו? ומבאר דיש לחקור בהא דממשיכים קדושה בחפצא ע"י קיום מצוה אם זהו רק במצווה ועושה או אפילו אם אינו מצווה ועושה, וכגון נשים במ"ע שאין הזמן גרמא כשהן עושות מצוה, ומביא דוגמא באתרוג דאם קיים בו מצוות ד'

ואולי אפשר לומר בזה עוד, דלכו"ע הי' חפצא דתומ"צ כבר בזמן האבות, אלא דהמשנה הוא לפי דעת רבי מאיר דסב"ל דנשים אינן סומכות, וכנ"ל דזהו משום דסב"ל דבלי ציווי אין כאן קיום מצוה כלל, ולכן נקט "עשה" כי לשיטתו אצל האבות הי' זה עשי' ולא קיום, משא"כ רב י"ל דסב"ל כר' יוסי דפסקינן כמותו דנשים סומכות רשות, וסב"ל דגם בלי ציווי יש כאן קיום מצוה ולכן סב"ל בהאבות דקיימו כל התורה וכו'.



מינים אתקצאי לז' ימים שאסור לאוכלו, ובמילא יש להסתפק אם דין זה הוא גם בנשים שקיימו מצוות ד' מינים כו' ומסיק שבאמת כן הוא דמצד מ"ת שפעל קדושה בישראל כו' אפילו אם אינו מצווה ועושה כן הוא, וזהו גם מה שרב יוסף הוא הוא שאמר אי לאו האי יומא כו' דכיון שהוא הי' סומא ואפשר שפטור מן המצוות ומ"מ הוא יכול להכניס קדושה בגוף החפץ, הנה כאן מודגש גודל העלוי דמ"ת עיי"ש עוד, וזהו כמו שנת' לעיל דאפילו בלי הציווי יש כאן מעשה מצוה, ובמילא אפשר אחר מ"ת לפעול קדושה בגוף החפץ.

שינה בסוכה*

הרב נחום שטראקס
תושב השכונה

א. בלקו"ש חגה"ס חכ"ט (ע' 211) בביאור ההיתר על מנהג חב"ד שלא לישון בסוכה מביא הרבי פתגם אדמו"ר האמצעי "ווי קען מען שלאפן אין מקיפים דבינה", ומבאר דההיתר ע"פ הלכה הוא מפני דין צער, (כמ"ש בשו"ע אדה"ז סי' תרלט סעיף יט), דכן הוא בעניננו, "אז דער גודל הגילוי שבסוכה איז א מניעה ועיכוב צו שינה, איז מען דערפאר גופא פטור פון שינה בסוכה".

ומבאר (אות ח) דגם אלו החסידים שאינם בבחינת יחידי סגולה להרגיש האורות מקיפים דבינה, גם להם יש היתר שלא לישן בסוכה, כי להם צער - לשנות ממנהג רבותיהם. או באו"א קצת, שלהם צער - מעצם העובדא שפתגם אדמו"ר האמצעי הנ"ל אינו פועל עליהם. וז"ל: "דער ניט פירן זיך בפועל כהנהגת רבותיהם בכל שאפשר - מאכט בא זיי א צער (וואס המצטער פטור מן הסוכה) ... ויתירה מזו בנדוד, וואס דער מיטעלער רבי האט דעם ענין געמאנט פון חסידים .. מצטער פארוואס דער ווארט פון מיטעלער רבי'ן דערנעמט אים ניט"

אך על זה מוסיף: "אע"פ אס דער צער קומט ניט פון דער סוכה עצמה, נאר פון אן ענין צדדי (פון זיין פחיתות המצב, וואס אים ארט ניט א ווארט פון מיטעלער רבי'ן) - איז אבער דער דין פון מצטער פטור מן הסוכה ניט נאר אין פאל ווען דער צער קומט פון דער סוכה עצמה, נאר אויך ווען די סיבה הצער (בישיבה בסוכה) איז פון א דבר שבמחוק, אזוי ווי קור, גשמים וכיו"ב. וכן בעניננו, אז וויבאלד לפועל איז שינתו בסוכה פארבונדן מיט צער .. איז ער פטור מן הסוכה". ע"כ מדברי השיחה.

ב. והנה בקובץ אהלי שם (תשרי תשנ"א), הביא הגה"ח הר' שד"ו שי', שהקשו לו על דברי הרבי הנ"ל מהגמ' בדין אָבֵל שחייב בסוכה:

* לע"נ אבי מורי הרה"ת ר' עובדיה ב"ר נחמן זאב ע"ה, הכ"מ.

דהנה ז"ל הגמ' (סוכה כה, ב): "אָבֶל חייב בסוכה, פשיטא (מאי שנא היא משאר מצות, דאשמעינן רב לעיל דאבל חייב בכל מצות) מהו דתימא האי נמי מצטער, קמ"ל הנ"מ צערא דממילא (שהסוכה מצערותו כגון חמה או צינה) אבל הכא איהו הוא דקמצער נפשיה, איבעיה ליה ליתובי דעתיה (חובה עליו ליישב דעתו למצוה) "עכ"ל הגמ' ופרש"י.

עפ"ז הקשו לו, הרי גם החסיד "איהו הוא דקמצער נפשיה" כמו האָבֶל, דהרי החסיד מצטער מזה שהוא אינו נוהג כמו רבו, וא"כ יתחייב בסוכה - כמו אָבֶל.

וכותב הר' שד"ו שי', דבפשטות - אין כאן קושיא מעיקרא, כמ"ש בדברי בגמ' הנ"ל, שהצער שמחמת חמה וצינה הוא "צערא דממילא", שפירושו הוא כנ"ל מרש"י - שהצער הוא מהסוכה, אף שהצער שמחמת חמה וצינה אינה מהסוכה עצמה אלא מסיבה צדדית - שנולדה ע"י הסוכה. א"כ, כך גם החסיד שצערו הוא מזה שאינו נוהג רבו, צערו הוא גם מסיבה צדדית - שנולדה ע"י הסוכה, א"כ הוא בדיוק כמו - הצער שמחמת חמה וצינה (כנ"ל מהשיחה).

אבל האָבֶל, צערו הוא מהאבלות - שאינה בסיבת הסוכה כלל.

ג. אך אעפ"כ, בקובץ אהלי שם חוכך בזה, וכותב דאין התירוף זה מספיק. כי מגמ' הנ"ל, ובפרט מדין המג"א שהובא בשו"ע אדה"ז (כדלהלן), מוכח - דגם צער האָבֶל הוא מהסוכה:

דהנה ז"ל שו"ע אדה"ז (סי' תרמ סעיף יג, מהמג"א) "אָבֶל חייב בסוכה ביום ראשון ואע"פ שצער הוא לו לישב בסוכה שהאבל חפץ להיות מתבודד להיות טרוד בצערו ובאבלו - אעפ"כ חייב לישב בסוכה ולהסיר האבלות מלבו בענין שלא יהיה לו צער כלל בשיבה בסוכה, אבל אם אינו יכול להסיר האבלות מלבו כגון שהמת חביב לו מאוד ויש לו צער בסוכה שאינו יכול להיות טרוד שם באבלות כמו בכיתו שישב שם בדר, פטור מן הסוכה"²

¹ לשון הרא"ש "דאבל חפץ הוא להיות מתבודד ויושב במקום צער ואפילה כדי להיות טרוד בצערו"

² כ"כ המג"א בשם ספר התניא

דמדברי אדה"ז (והמג"א) אלו, שאם אין האָבֿל יכול להסיר צערו פטור מן הסוכה, מוכח, דאף שעיקר סיבת צער האָבֿל אינו מהסוכה (כנ"ל), סוף סוף - גם האָבֿל מצטער מן הסוכה. וכמפורש בדברי אדה"ז (מהרא"ש) "שצער הוא לו לישב בסוכה". וכן מוכח מדברי הגמ' עצמן האומרת ד"איבעיה ליה ליתובי דעתיה", דהיינו, שמחויב דוקא - להסיר צערו, ולא לישב בסוכה אף אם אינו יכול להסיר צערו, דלכאורה מזה הוא יסוד דינו של המג"א, דאם אינו יכול להסיר צערו - פטור מן הסוכה.³

דמזה ברור, שגם האָבֿל מצטער מן הסוכה, ואעפ"כ, חייב האָבֿל לישב בסוכה, א"כ, גם החסיד יהא דינו כמו האָבֿל. (ועי' בקובץ אהלי שם שתירץ בג' אופנים, עיי"ש).

ד. והנה כל המעיין בהדברים דלעיל, יראה ברור, שלא הוסיף כלום. דאף שצדק במה שכתב שגם צער האבֿל הוא מן הסוכה, כנ"ל בשו"ע אדה"ז מהרא"ש, אעפ"כ, לא הועיל בזה כלום להשוות בין צער החסיד לצער האָבֿל.

כי גם לפי מ"ש אדה"ז (והמג"א והרא"ש) שהאבֿל מצטער מהסוכה, דברי הגמ' הנ"ל על החילוק בין צער האָבֿל להצער שמחמת חמה וצינה - במקומה עומדות (כמ"ש לעיל), אלא דקאי - על עיקר תחילת סיבת הצער. ופירוש דברי הגמ' הם כך, ששונה צער האבֿל מהצער שמחמת הצער שמחמת וצינה, שעיקר סיבת (תחלת) הצער שמחמת חמה וצינה - נולדה מהסוכה, משא"כ האבֿל, שעיקר סיבת (תחלת) צערו - לא נולדה מהסוכה.

ובמילא, החסיד שעיקר סיבת (תחלת) צערו נולדה מהסוכה, צערו הוא - כמו הצער שמחמת וצינה.

³ והטעם שדורשים ממנו לכתחילה להסיר צערו, מבאר בקובץ אהלי שם, דמכיון שמצות סוכה היא תשובו כעין תדורו, אם מצטער בהסוכה בענין דלא היה יושב בביתו בכה"ג ביטל אצלו מציאות הסוכה ואינו מקיים בה מצוה כלל, שלכן מצטער פטור מן הסוכה מצד תשובו כעין תדורו, תוד"ה הולכי דרכים סוכה כו' א ובפוסקים, הובא בלקו"ש שם אות ב'. לפ"ז, באם הצער נולד ע"י הסוכה פטור מסוכה, אבל אם הצער נולד שלא ע"י הישיבה בסוכה דורשים ממנו להסיר צערו כדי לקיים מצות הסוכה.

[ולהוסיף, דמהשיחה עצמה מוכח דלא חשש מקושיא זו כלל. דהרי בההערה 64 של השיחה מביא דברי רש"י על גמ' הנ"ל. ובהערה 20* מקשה מדברי השו"ע שמיד לפני הדין הנ"ל של אָבֶל. ואעפ"כ מקושיא זו לא נזהר כלום. דהיינו משום שאינו כלל]

ג. אך יש להעיר ולהוסיף בזה, ע"פ מה שכתבתי בגליונות הקודמים (גליון האלף ד' וג') דהנחה פשוטה היא בתורה הרבי דמציאות רוחנית היא בתוקף המציאות כמו מציאות גשמית, אלא שההלכה דנה רק על מציאות הגשמית. אך באם המציאות הרוחני פועלת במציאות הגשמית, גם להלכה יש לה כל תוקף המציאות כמו מציאות הגשמי.

דהנחה זו היא היסוד להחידוש שבשיחה זו, לפטור משינה בסוכה - מחמת צער שמסיבה רוחנית, שמצטער מהאורות מקיפים דבינה או מלשנות מהנהגת רבו. דהנקודה בזה, היא על יסוד הנחה הנ"ל, כי להלכה אין נפק"מ בסיבת הצער, מאחר שהמציאות היא שהאדם מצטער בפועל שוב אין מקום לחלק בסיבת הצער אם הוא מסיבה רוחנית או גשמית.

ונראה לומר, שבנקודה זו היה טעותם של המקשים הנ"ל, שעשו השוואה בין החסיד להאבל, בזה ששניהם הצער הוא מענין נפשי (סיבה רוחנית). כי בשניהם, הצער אינו פוגע בגוף האדם, אלא ברגשותיו (נפשו). ופירשו הם כך בדברי הגמ' ד"איהו הוא דקמצער נפשיה", "נפשיה" - רגשותיו, דלא כמו בחמה וצינה שהצער פוגע בגופו.

[ונהנה לבד שפירוש זה אין דברי הגמ' הולמו, כי "קמצער נפשיה", פירושו - שמצער את עצמו, דהיינו, שצער - לא נולד מהסוכה, אלא מסיבת ענין של עצמו - מהאבלות (כמבואר לעיל).

ועי' בדברי שו"ע אדה"ז הנ"ל, שלא מביא כלל דברי הגמ' על החילוק שבין "צערא דממילא" להצער ד"איהו הוא דקמצער נפשיה", אלא נוקט בפשטות דהאבל חייב להסיר צערו. ועל כרחק צריך לומר דלא צריך לזה כי מציאות פשוטה היא - שצער האבל לא נולדה מהסוכה.]

אבל שיטת השיחה היא, כנ"ל, דאין מושג כזה בתורה - לחלק בסיבת הצער אם הוא מסיבה רוחנית או גשמית, [ובמילא דאין חילוק גם אם הצער פוגע בגופו או ברגשותיו]. כי העיקר להלכה היא המציאות בפועל - שהאדם מצטער, ומאחר שהאדם מצטער, שוב אין נפק"מ כלל בסיבת

הצער אם הוא רוחנית או גשמית, ובמילא דאין מקום להשוואה כלל בין צער האבל לצער חחסיד.



בראשית – התחלת העבודה

הרב מנחם מענדל (ברי"ד) קרינסקי
שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע – ברייטן, מאסי.

א. על פרשת בראשית מבאר כ"ק אדמו"ר (לקוטי שיחות ח"א): "אז שבת בראשית לכל השנה איז נוגע צום גאנצען יאר און אזוי ווי מען שטעלט זיך אוועק שבת בראשית אזוי פירט זיך א גאנץ יאר."

ומקשה למה דוקא ענין של שבת בראשית נוגע לכל השנה כולה ולא ענין אחר שבתורה כמו מתן תורה וכדומה?

וממשיך לבאר שהענין של בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ הוא ענין של יש מאין ואפס המוחלט ומכריח לומר שההתהוות הוא תמיד בכל רגע ורגע.

וכמו שמבואר בתניא ח"ב פ"ג שהפירוש של הפסוק (תהלים קי"ט) לעולם ה' דברך נצב בשמים הוא שבאמת כל נברא ונברא מצד עצמו הוא אין ואפס ממש גם עכשיו ורק כל מציאותו הוא רק מה שה' תמיד בלי הפסק מהוה ומחי' אותו וממילא הוא רק ה'. וכמו שאנו אומרים בכל יום בתפילת שחרית המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית. (וכידוע הסיפור של אחד מחסידי אדמו"ר הזקן שאחר שהוא עושה החשבון מהמסחר שלו הוא בא להסך הכל דאין עוד מלבדו.)

וכיון שהוא יודע איך שכל העולם באמת הוא רק ה' אחד ואין עוד מלבדו יובן למה דוקא ענינו של שבת בראשית דוקא נוגע לכל השנה כולה, כיון שאין העולם תופס מקום אצלו (שהוא ידוע איך שכל העולם תמיד תלוי על הדבר הוי' המהוה ומחי' אותה)

במילא אין לו דאגות של בני חיי ומזונא ויכול לעשות עבודתו בשלימות לעשות לו ית' דירה בתחתונים.

ובלשון כ"ק אדמו"ר בהשיחה "בשעת אבער ער וועט געדענקען שטענדיק אז אלץ קומט פון אויבערשטן וועט ער ניט דאגה'נען, ווייל ער

ווייסט דאך אז "מאתו לא תצא הרעות" פון אים ית' קומט ניט קיין שלעכטס נאר בלויז טוב."

ובנוגע להמבול (פ' נח) מבואר בכמה מקומות (ראה תורה אור לפרשת נח ועוד) שהמים רבים הם טרדות הפרנסה ודאגות בגשמיות בכלל והעצה לזה הוא: (שיחות ח"א ע' 6) "די עצה צו די מי המבול (די וואסערן פון מבול) – סיי פון תהום רבה און סיי פון ארובות השמים – איז בא אל התיבה (קום אריין אין דער תיבה) "תיבה" טייטשט דער בעל שם טוב מיינט די תיבות (ווערטער) פון תורה און תפילה אריינקומען אין תיבה מיינט אז מען דארף אריינגיין אין די אותיות פון תורה און תפילה, זיין ארומגערינגלט פון זיי, וואס דעמאלט איז זיכער אז קיין זאך וועט אים נישט פארפלייצן..."

דערפאר איז דער סדר היום אז באלד ווי מען שטייט אויף פון שלאף איידער מען גייט נאך אריין אין וועלט איז די "מים הזדונים" זאגט מען די ערשטע זאך מודה אני לפניך כו' שהחזרת בי נשמתי ער איז מודה אז דאס לעבן פון זיין נשמה איז נאר פון דעם אויבערשטן. דערנאך זאגט ער ברכות השחר און דאנקט דעם אויבערשטן אויף יעדן פרט באזונדער, מלביש ערומים א.א.וו. כאטש ער האט דאך אין פלוג וואס אנצוטאן איז וואס מיינט די ברכה מלביש ערומים – און אזוי אויך די איבעריקע ברכות?

נאר ווייל איזהו חכם הרואה את הנולד ווער איז א חכם, דער וואס זעט ווי אלץ ווערט נולד (באשאפן) יעדער רגע מאין ליש ער ווייסט אז איטלעכע רגע ווערט דער יש נתהווה פון א-לוקות."

ורק לאחר זה יכולים לבא לפ' לך שזהו הענין של "מהלך" ולא רק עומד. וכידוע החילוק בין מלאכים שהם רק עומדים במקום אחד, לנשמות שירדו למטה שהם יכולים להלך ולעלות מחיל אל חיל.

ואולי יש לומר שזהו הטעם מה שהברית מילה של אברהם אבינו הי' בפרשת לך לך דוקא, כיון שעיקר הענין של מהלך הוא להמשך הרוחניות ולעשות מהגשמיות גופא, רוחניות (קדושה) שזהו הענין של לעשות לו ית' דירה "בתחתונים דוקא" ועיקר ענין זה וכח זה ניתן לנו אחרי מתן תורה.

והמצוות שהאבות עשו היו בכלל רק ברוחניות אבל לא בהגשמיות גופא ובלשון השיחה (ח"ג ע' 758) "אזוי ווי למשל די עבודה פון יעקב אבינו מיט די מקלות וואס דערמיט האט ער ממשיך געווען די המשכות עליונות וואס מיר זיינען ממשיך דורך דער מצוה פון תפילין, פונדעסטוועגן איז נאך זיין אפטאן די עבודה מיט די מקלות זיינען זיי געבליבן שטעקלעך אן קיין קדושה אין זיי." אבל לא במצות מילה שענין זה נעשה במצות מילה באברהם אבינו ע"ה ע"י הציווי של הקב"ה וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר בליקוטי שיחות (שם ע' 758) וזלה"ק "און דורך דער דאזיקער אין מצוה פון די אבות האבן אויך אלע זייערע אנדערע מצוות. הגם זיי האבן ממשיך געווען די המשכות נאר אין רוחניות א שייכות צו די מצוות פון נאך מתן תורה, אז זיי גיבן א כח צו מקיים זיין די מצוות און ממשיך זיין דורך זיי המשכות אויך אין גשמיות."

ואולי י"ל שזהו הטעם שכתוב בתורה בפ' לך דוקא (פ' י"ז, פ' א') וירא ה' ... ויאמר אליו אני ... התהלך (ענין של מהלך) לפני ויהא תמים, שהענין של תמים שייך רק אם יכולים לעשות הכוונה העליונה שזהו לעשות לו ית' דירה בתחתונים דוקא, והוא לעשות מהגשמיות גופא רוחניות.

ואולי י"ל שזהו הטעם מה שאנו קוראים ג' פרשות אלו (בראשית, נח, לך לך) דוקא בתחילת השנה מיד אחר חדש תשרי, שבג' פרשיות אלו מתבטאים הג' מדריגות ביעקב הלך לדרכו (הענין של עבודת הבירורים) (שזה תפקידו של ירידת הנשמה למטה בגוף) ושלא להיות נתפעל מהעולם. א) בראשית ברא הוא יודע שה' מהווה ומחי' כל העולם תמיד מאין ליש (שהוי' הוא א-לקים) (ראש-מוח), ב) נח, בא אל התיבה, שהוא מביא את הידיעה בפנימיות אל הלב (לב, תוך) ג) לך לך, הענין של מהלך בפועל ממש (כבד, סוף).



נגלה

אם אפשר לומר אי אפשרי בתקנת חכמים בנוגע ליאוש קונה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בב"ק (סו, א) נחלקו רבה ור' יוסף, שרבה ס"ל שיאוש קונה בגנב [כלומר, אם גנב חפץ, ואח"כ נתייאשו הבעלים, קונה הגנב החפץ, ואי"צ להחזיר החפץ בעין, כ"א חייב לשלם דמים בשוויי החפץ], אלא שמסתפק אם זהו דין דאורייתא או דרבנן "מפני תקנת השבים" [שלא יהא צריך לחזור ולטרוח אחר הגזילה עצמה], - פירש"י [ור' יוסף ס"ל שיאוש אינו קונה בגנב אפילו מדרבנן].

וממשיך בגמ': "איתיביה רב יוסף לרבה: גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך - והאי כיון דמטא עידן איסורא ודאי מייאש, ואי ס"ד יאוש קנה, אמאי אומר לו הרי שלך לפניך דמי מעליא בעי שלומי ליה? א"ל כי קאמינא אנא זה מתייאש וזה רוצה לקנות, האי זה מתייאש וזה אינו רוצה לקנות".

והק' בספר "כוס הישועות", דמהי קושיית ר' יוסף, הרי אפשר לומר שבאמת יאוש קונה מדרבנן, שהטעם ע"ז הוא "מפני תקנת השבים" כנ"ל, כלומר לטובת הגנב, ולכן בנדו"ד, שגזל חמץ ועבר עליו הפסח, אין יאוש קונה לו, כי בנדון זה אי"ז לטובת הגזלן שיקנה החמץ, אלא זה לקלקלתו, והרי בנדון שתקנת חכמים נתקנה לטובת משהו, הנה בנדון שאי"ז לטובתו, יכול הוא לומר אי אפשרי בתקנת חכמים, כדאי לעיל (ח, ב) "כדרבא דאמר רבא כל האומר אי אפשרי בתקנת חכמים כגון זו שומעין לו. מאי כגון זו? כדרב הונא דאמר רב הונא יכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניזונית ואיני עושה". וא"כ גם כאן (בנידון דגזל חמץ ועבר עליו הפסח), שאי"ז לטובתו לקנות החמץ ביאוש, אומר אי אפשרי בתק"ח, ולכן אינו קונה, אבל אין מזה ראי' שבמצב רגיל של גנב ג"כ אינו קונה ביאוש. ומהי קושיית ר' יוסף.

ותירץ שי"ל שזה גופא היא כוונת תירוצ' הגמ', "כי קאמינא אנא זה מתייאש וזה רוצה לקנות האי זה מתייאש וזה אינו רוצה לקנות".

שהכוונה בזה היא שהיות וזה אינו לטובתו, מועיל מה שאינו רוצה לקנות, וזהו מטעם שיכול לומר אי אפשרי בתק"ח כנ"ל.

ועוד תירוץ, שכוונת הקושיא היא, שאיך אפשר לרבה להסתפק אם יאוש קונה מדאורייתא או מדרבנן, הרי מפורש בגזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך, ואינו קונהו ביאוש, שלכל היותר ה"ז מטעם שאומר לו אי אפשרי בתקנת חכמים, עכ"פ יש לנו ראי' שלכל היותר ה"ז תקנת חכמים, אבל ברור שאינו מדאורייתא.

כלומר, ממ"נ: אם אומר לו הרי שלך לפניך, מטעם שיאוש בכלל לא קנה, הרי יש לנו ראייה נגד רבה שס"ל שיאוש קונה, ואם תאמר שבאמת בד"כ אכן יאוש קונה, ורק בנדו"ד אינו קונה מטעם שיכול לומר לו אי אפשרי בתק"ח, הרי יש לנו ראי' שקונה רק מדרבנן (כי אם זה מהתורה פשוט שאינו יכול לומר שאי אפשרי בדין זה), וממילא קשה איך מסתפק רבה שאולי קונה מדאורייתא, הרי לכל היותר ה"ז תקנת חכמים. וע"ז מתרץ שאפ"ל שבכלל קונה מדאורייתא, וכאן שאני שאינו רוצה לקנות.

והנה י"ל עוד תירוץ לקושיית הכוס ישועות, והוא בהקדים דיוק בלשון רבא דלעיל "כל האומר אי אפשרי בתקנת חכמים כגון זו שומעין לו". דלכאור' מדוע אמר רבא בתוך הכלל את המילים "כגון זו". והרי בפשטות אמר רבא כלל זה בקשר להדין ש"יכולה אשה שתאמר לבעלה איני נזונית ואיני עושה", אלא שאנחנו לא ידענו למה התכוין, ולכן שאלה הגמ' "מאי כגון זו", ור"ה גילה לנו כוונת רבא, שזה הי' בנוגע להא ד"יכולה אשה שתאמר לבעלה איני נזונית ואיני עושה".

כלומר: פשוט שרבא לא אמר כלל זה כדין בפ"ע, כ"א בקשר לבא ד"יכולה אשה... שהרי רבא אמר "כגון זו", היינו שהי' מדבר אודות דין מסוים (דאל"כ אין שום הבנה למלה "כגון זו"), אלא שהגמ' לא ידעה אודות איזה דין אמר, ושאלה "מאי כגון זו", וגילה רב הונה שזה הי' בנוגע ל"יכולה אשה". אבל לפי"ז מדוע אמר רבא - כשאמר הכלל לכתחילה אודות דין מסוים - "כגון זו", והרי הי' מדבר אודות דין זה.

וי"ל הביאור בזה: כוונת רבא במילים "כגון זו" היתה להודיע שלא בכל תק"ח שנתקנה לטובת מישהו הדין הוא שיכול לומר אי אפשרי בתק"ח, כ"א "כגון זו", תקנה כעין תק"ח שהבעל מחויב במזונות אשתו, ולא

בנוגע תק"ח שנתקנו באופן אחר, כמו תקנת השבים שיאוש קונה, וכדלקמן.

דהנה התק"ח שהבעל חייב במזונות אשתו, הרי התקנה היא באופן ישר דבר לטובת האשה, שהבעל צריך לזון אשתו, בזה אמרי' שבנדון שתקנה זו אינה לטובתה "יכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניזונית ואינה עושה", כי מה שהיא אינה רוצה הוא הדבר הזה עצמו שבד"כ הוא לטובתה.

משא"כ בנדו"ד דיאוש, הרי לא תיקנו חכמים שלטבות הגזלן אי"צ להחזיר החפץ בעין, שאז הי' זה תקנה באופן ישר לטובת בהגזלן, כ"א תיקנו שיאוש קונה, ורק שהתוצאה מזה היא שאי"צ להחזיר החפץ בעין - בתקנה כעין זו אינו יכול לומר אי אפשרי בתק"ח, כי התקנה כאילו היא תקנה נפרדת בפ"ע השייך לדיני יאוש בגניבה, אלא שסיבת התקנה היא כי עי"ז לא יצטרך הגנב להחזיר החפץ בעין, ופשוט שאין זה ביד כאו"א לומר אם רוצה בהתקנה של יאוש או לא. ואף שסיבת התקנה הנפרדת הזו היא לטובת הגזלנים, להקל עליהם לשוב, מ"מ זהו רק סיבת התקנה, ואי"ז התקנה עצמה. משא"כ התקנה שהבעל חייב במזונות אשתו, הרי התקנה עצמה היא באופן ישר הטובה להאשה.

ועד"ז בנוגע להתקנה ש"אין גובין מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין", שגם זה לטובת הלקוחות. וגם בזה אמרו לעיל (ח, א) שבאם אי"ז לטובת הלקוחות יכול הלוקח לומר אי אפשרי בתקנה זו, כי זהו תקנה באופן ישר להלקוחות ולטובתם, שהרי התקנה היא שאין המלוה יכול ליטול מן הלקוחות השדות שלקחו מן הלוח, ולכן גם בזה כשאינה לטובתו, יכול לומר "אי אפשרי בתק"ח", כי כוונתו שאינו רוצה בהטובה הזו עצמה שתיקנו בשבילו, כי עכשיו אינו לטובתו. משא"כ ביאוש, לא תיקנו באופן ישר שהגזלן אי"צ להחזיר החפץ בעין, כ"א תיקנו דין נפרד בפ"ע שיאוש קונה, וזה אין ביד הגזלן לומר שאינו רוצה תק"ח שתיקנו שיאוש קונה.

בסגנון אחר: יש כאן ב' ענינים: א. התקנה עצמה. ב. טעם התקנה. כמו בהתקנה שהבעל חייב לזון את אשתו, יש כאן התקנה עצמה, שהוא חיוב הבעל לזון את אשתו, ויש כאן טעם התקנה, כדי שיהי' לה מספיק מזון ולבוש וכו' [בקיצור - לטובת האשה]. וכן בתקנה "אין גובין מנכסים

משועבדים במקום שיש בני חורין", שיש כאן דין זה, ויש הטעם להדין, שלא יפסיד הלוקח השדות שלקח (כלומר - לטובת הלוקח). משא"כ בדין יאוש קונה בגזלן יש כאן ג' ענינים (א) זה שהגנב קונה החפץ כשנייאשו הבעלים, (ב) והטעם ע"ז כדי שלא יצטרך להחזירו, (ג) וזה גופא כדי שיהי' נוח להגזלן לחזור בתשובה.

כלומר, הטעם שזהו לטובת מישהו, הוא טעם ישיר להתקנה עצמה, משא"כ ביאוש קונה, ה"ז כאילו טעם לטעם להתקנה, ולכן כשאומר אי אפשרי בתק"ח בתקנת חיוב מזונות או בתקנת לקוחות, ה"ה מתנגד להטובה שעשו לו, וזה יכול לעשות, כי בנדרן זה אי"ז לטובתו. משא"כ ביאוש קונה, אינו מתנגד להטובה שעשו לו, כ"א מתנגד לדין אחר שתיקנו, וזה אינו יכול.

ושוב בסגנון אחר :

בכל פעם שב' דברים מסתעפים א' מהב' אפ"ל בב' אופנים : א. בבחי' "יסוד ובנין". ב. בבחי' "סיבה ומסובב". וההפרש ביניהם הוא, דאם הם בבחי' "יסוד ובנין", הפי' הוא שגם לאחר שהדבר הב' הסתעף, נשאר תוכנו הדבר הא', שהרי זהו גדר יסוד לבנין, שכל כולו של הבנין הוא היסוד, וכשנפל היסוד בד"מ נופל הבנין (וראה לשון הרמב"ן דלקמן), משא"כ כשהם בבחי' "סיבה ומסובב" הפי' הוא, שאף שהב' מסתעף מן הא', מ"מ לאחר שהסתעף, ה"ה מציאות בפ"ע, וגם אם הסיבה מתבטלת נשאר הוא, כי מקבל הוא תוכן עצמאי.

ולדוגמא : זה שנכסי הלוה משתעבדים למלוה, שהוא תוצאה של החיוב לפרוע החוב, ה"ז בבחי' יסוד ובנין, היינו שכל תוכנו של השיעבוד נכסים ה"ז החיוב לפרוע החוב, ולכן פשוט שאם פרע החוב בד"מ אין כאן שיעבוד נכסים. ולא אמרינן שהיות ונעשה שיעבוד נכסים, ה"ז ענין בפ"ע, ונשאר גם לאחר שנפרע החוב.

לאידך מצינו כלל (ביצה ה, א) ש"דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו", היינו דבר שאסרו חכמים, ונתבטל אח"כ הטעם שמחמתו נאסר, אין האיסור מתבטל בד"מ, כ"א צריך מנין חכמים אחר להתירו. והטעם

ע"ז, כי אופן התקנה הי' כאופן ד"סיבה ומסובב", ולכן גם כשהתבטלה הסיבה, עדיין קיים האיסור, עד שיותר ב"מנין אחר".

[אמנם מצינו גם תקנות חכמים שהיו באופן של "יסוד ובנין" ולכן כשהתבטלה הסיבה התבטל האיסור, ולדוגמא: לגבי איסור שתיית משקים שנתגלו מביא השו"ע (יו"ד סי' קטז ס"ק א): "מקשים שנתגלו אסרום חכמים דחיישנן שמא שתה נחש משם והטיל בהם ארס, ועכשיו שאין נחשים מצוים בינינו מותר". ומבאר הט"ז: "... ואין בזה משום דבר שנאסר במנין וכו', דלא נאסר אלא מפני נחשים". ולכאן אי"ז מובן כלל: הרי הכלל הוא שגם כשנאסר מחמת איזה טעם ונתבטל הטעם עדיין נשאר האיסור, וא"כ אף כאן אף שנתבטל הטעם, כי אין הנחשים מצוים, צ"ל אסור. אלא הפי' בזה שיש איזה הכרח להפוסקים שאיסור זה הי' בבחי' "יסוד ובנין", שהטעם הי' ה"יסוד" להגזירה, ולכן כשהתבטל טעם האיסור מתבטל האיסור (וראה ק"נ על הרא"ש בביצה סי' ה' סק"ט, וב'אנציקלופדיה תלמודית' ח"ו ערך 'דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו')]

וראה גם מ"ש התוס' בריש גיטין (ב, א ד"ה "ואם") בדין טענין ליתמי "... ומיהו מזה אין להוכיח, דאפילו לא טענין להו מזוייף טענין להו פרוע, כיון דהוא עצמו הוי מהימן לומר פרוע מיגו דאי בעי אמר מזוייף, דקי"ל כמ"ד בפרק המוכר את הבית (ב"ב ט, ב) גבי שטר כס היוצא על היתומים דנשבע וגובה מחצה אבל פלגא דפקדון טענין להו פרוע הוא לך אע"ג דלא טענין להו נאנסו, משום דאביהם היה נאמן לומר החזרתיו לך במיגו דנאנסו".

אבל הרמב"ן במלחמותיו (ב"ב ע, ב) כותב וז"ל: "שאלמלא אין דיננו לטעון נאנסו אף טענת חזרה לא נטעון להם, שהרי אין נאמנות טענה זו אלא מחמת נאנסו, וכיון שאין אנו יכולים לומר נאנסו היאך נאמר החזירם לך, ואע"פ שאביהם הי' נאמן בטענה זו, מפני שהי' לו לומר נאנסו, אבל אנו, מכיון שאין אנו יכולים לומר נאנסו, אין אנו נאמנים לטעון החזירם לך, דמאחר שהיסוד הרוס היאך יתקיים הבנין". עכ"ל.

דנחלקו ג"כ בענין הנ"ל, דלהתוס' גדר המיגו הוא בבחי' "סיבה ומסובב", שמה שהי' יכול לטעון טענה מסויימת ה"ז בבחי' "סיבה" לזה שנאמן בטענה השני', (- מסובב), ולכן גם אם התבטלה הסיבה -

המסובב עדיין קיים, משא"כ להרמב"ן זה "יסוד ובנין" ולכן "מאחר שהיסוד הרוס היאך יתקיים הבנין".

ועד"ז הוא בנדר"ד, שהטובה להאדם בשאר תקנות, שהיא הטעם להם, ה"ה בבחי' "יסוד ובנין", שכל גדר ומהות התקנה ("הבנין"), ה"ה הטעם, כי הטעם הוא בבחי' "יסוד" להתקנה. משא"כ בתקנת יאוש קונה הוה הטעם רק "סיבה" להתקנה ("המסובב"). וה"ז כאילו הם ב' דברים נפרדים, אף שא' היא הסיבה להב'. שהרי לא תיקנו "שאינן הגזולן צריך להחזיר החפץ בעין כשנתייאשו הבעלים", כ"א תיקנו ש"יאוש קונה".

ועפ"ז מובן שאין להקשות קושיית הכוס ישועות שאולי בד"כ יאוש קונה בגזולן, ורק בגזול חמץ ועבר עליו הפסח שאני, כי אומר "אי אפשר בתקנת חכמים" - שהרי נתבאר שבתקנה זו אינו יכול לומר כן. וממילא כשאמרו שכאן יאוש לא קנה, ה"ז ראי' אלימתא שזהו דין כללי שיאוש לא קנה בגנב וגזול, ושפיר בעי להוכיח מדין גזל חמץ ועבר עליו הפסח, אומר לו הרי שלך לפניך, שיאוש אינו קונה.



ביטול חמץ לדעת הר"ן

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

ר"י תות"ל - חובבי תורה ורב ושלח בברייטון ביטש

בר"ן ריש פירקין מפרש ענין הביטול שהוא גילוי דעת שלא ניחא ליה בהחמץ, והוא שונה מהפקר שצ"ל בפה ובלא"ה הוי דברים שבלב שאינם דברים, משא"כ ביטול מהני במחשבה לבד. והטעם שמועיל במחשבה לבד הוא משום "שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו ומשום הכי בגלוי דעתא בעלמא דלא ניחא דליהוי זכותא בגויה כלל סגי".

ומצאתי ג' שיטות בביאור דברי הר"ן:

א) מקו"ח סי' תלא (ד"ה לכן נראה) מבאר "הביטול אינו רק גילוי דעת דלא ניחא ליה במה דאוקמוה רחמנא חמץ ברשותו", היינו שע"י הביטול יש בכחו למנוע שיחול עליו מה שחזרה הכתוב ועשאוהו כשלו לעבור עליו בב", וממילא גוף החמץ נשאר כדבר האסור בהנאה שאינו ברשותו ואינו עובר עליו בב". ומבאר בזה שיטת הרמב"ם שלא מספיק ביטול

לחמץ ידוע, משום שעדיין נשאר כאיסור הנאה שלו שחייב לשרפו לר' יהודה, אע"פ שמועיל הביטול שלא יעבור עליו בב"י ע"ש.

(ב) שערי ישר לגר"ש שקאפ ש"ה פכ"ג (ע' קז) מקשה עליו שהר"ן כתב "שביטול הוא מדין הפקר" כהתוס' ובהפקר ונעשה אינו שלו לגמרי, אבל לביאור המקור"ח עדיין הוא כאיסור הנאה שנחשב כשלו. ולכן מפרש את הר"ן שביטול הוא גילוי דעת שמסכים וניחא ליה שהחמץ יאסר בהנאה ויצא מרשותו, ולכן כשמגיע שעת האיסור ויוצא מרשותו מצד שנאסר בהנאה אזי הסכמתו ורצונו בזה מוסיף שיצא מרשותו לגמרי ונעשה הפקר גמור שלא לעבור בב"י. ומבאר שהרי הי' "בידו להצילו להנות ממנו והוא מרצונו מתרצה שיצא מרשותו, מהני לזה גילוי דעתו שלא יהי' לו שום זכות בגוויה", והיינו משום דמה "שמגלה דעתו דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגוויה, מהני גילוי דעת זה ע"י הצטרפות מה שיוצא הדבר מרשותו, כאלו הוציאו מרשותו בידים". ומשמע מדבריו שלא נעשה הפקר בשעת הביטול ממש, כ"א שבשעת איסור הנאה מועיל הגלוי דעת של קודם לכן שיצא מרשותו לגמרי (יותר משאר איסורי הנאה) ויהי' הפקר גמור. ואע"פ שבהפקר גמור צריך להיות בפה ובלא"ה הוי דברים שבלב, שאני הכי "דיש בזה עובדא מוכחת על ענין זה מחמת שמניח שיצא מרשותו", היינו מה שהחמץ נעשה איסור הנאה הוא "עובדא" וענין ממשי אשר הוא ניחא ליה בזה הר"ז פועל על החמץ דין הפקר.

(ועי"ש שמביא דברי אדה"ז ("שו"ע של הגר"ז") והבין שהולך בשיטת המקור"ח אשר הקשה עליו כנ"ל, אמנם כד דייקת שפיר נראה שלאדה"ז יש שיטה משלו כדלהלן).

(ג) שו"ע אדה"ז סי' תלד סט"ו מבאר השיטה שיכול לבטל ע"י שליח משום שהחמץ "בשעה שעובר בב"י וב"י אינו שלו כלל, אלא שהכתוב עשאו כשלו שיהי' שמו נקרא עליו שיעבור עליו לפיכך בגילוי דעת כו' שאינו חפץ בו כלל די בכך להפקיע שמו מעליו שלא יעבור", משמע שיש כאן הפקעת ועקירת הבעלות מצד גילוי דעת האדם עצמו, דלא כהמקור"ח שהוא רק למנוע מה שחזר ועשהו הכתוב ברשותו, וגם לא כהגר"ש שקאפ שהגורם להפקעת הבעלות הוא מה שנאסר בהנאה אלא שהסכמתו מוסיף ע"ז ופועל שיהי' נחשב כאילו הוא עצמו הוציאו מרשותו לגמרי.

ונראה שסבר דכשהחמץ נאסר בהנאה ונעשה "אינו שלו כלל", ושוב עשאהו התורה ברשותו לעבור עליו, לא עשאהו כשלו ממש כ"א שיהי' "שמו נקרא עליו שיעבור עליו", והביטול הוא רק "להפקיע שמו מעליו". נמצא שהקנין שיהי' לו בהחמץ לאחר זמן איסורו יהי' קנין חלוש מאד המתבטא רק במה שהטילה "שמו" עליו לחייבו לבערו, ולכן בגילוי דעת בעלמא מועיל להסיר ממנו בעלות חלושה הזאת שלא יחול עליו להתחייב בב"י. ואין צריך כאן דיני הפקר שהרי כאן לא יהי' לו בעלות גמורה בהחמץ דרך שמו עליו, ומ"מ הפועל יוצא של הביטול הוא שהחמץ הוא הפקר גמור כיון שמועיל להפקיע הבעלות לגמרי.

ונראה שיש לפרש כן בהר"ן גם לפי דברי אדה"ז בקו"א סי' תלה שאיסורי הנאה יש להם בעלים לענין ירושה עי"ש, די"ל דאף שלענין ירושה יש בהחמץ דין בעלות מ"מ הוי בעלות חלושה שמועיל רק לענין ירושה, אבל לא נחשב כשלו ממש לענין חיוב חמץ (ואולי גם לשאר דיני התורה במקום שצריך שיהי' שלו). שהרי מפורש בגמ' (ו,ב) "שני דברים אינם ברשותו כו' ועשאוהו הכתוב כאילו ברשותו", שמוכח מזה דכשנאסר בהנאה לא הי' ראוי שיעבור עליו בב"י, והיינו משום שהתורה הקפידה דדוקא שלך אי אתה רואה כו' וכשנאסר בהנאה ואינו יכול להשתמש בו נעשה חסרון בהבעלות שלו ולא נחשב כשלו לגמרי. וכשהתורה עשאו ברשותו הוי "כאילו" ברשותו, שהרי אינו שלו להשתמש בו ואין לו בו שום שיווי ממוני והוי שלו רק בשם בעלמא, והתורה חידשה שזה מספיק באיסור חמץ "כאילו הוא שלו לגמרי" כמ"ש בקו"א, ולזאת מועיל בגילוי דעת להוציאו מרשותו כנ"ל.

ומה שאיסור הנאה נחשב כשלו לענין ירושה, י"ל משום דגם בעלות חלושה עובר מהמוריש ליורש. שהרי בירושה היורש עומד במקום המוריש ולכן לא צריך קנין לעבור לרשות היורש, וכמו"כ אף שנחלש בעלותו במה שנאסר בהנאה עדיין עובר מהמוריש ליורש.

ובעיקר שיטת אדה"ז בענין בעלות באיסורי הנאה כבר העירו שדבריו בקו"א לכאן נראים סותרים לדבריו בפנים השו"ע, ראה אבני נזר או"ח סי' שמא ומה שכתבתי בליקוט שיעורים סי' ג וכן מש"כ בס' זכרון דובער הכהן (להרא"נ סילבעבערג שי') לתווכך בין מש"כ לפניו למש"כ בקו"א.



המשכיר בית לחבירו*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבער

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. "בעו מיניה מרנב"י המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר על מי לבדוק, על המשכיר לבדוק דחמירא ידידה הוא או דלמא על השוכר לבדוק דאיסורא ברשותיה קאי .. אמר להו רנב"י תנינא המשכיר בית לחבירו אם עד שלא מסר לו מפתחות חל ארבעה עשר על המשכיר לבדוק ואם משמסר לו מפתחות חל ארבעה עשר על השוכר לבדוק".

והנה רש"י פירש דמסירת המפתחות היינו קנין השכירות, ואשר לפ"ז הוה פירוש המסקנא דתלוי באם כבר קנה השכירות בתחלת זמן בדק"ח או לא. אמנם שאה"ר חולקים על רש"י וסב"ל דשכירות נקנה – ככל קנין בקרקע – רק בכסף שטר וחזקה (או חליפין), ואילו מסירת המפתחות הוה רק נתינת אפשרות עבור השוכר ליכנס בבית.

ובפירוש המסקנא לשיטתייהו ישנן כמה שיטות: דמדובר במקרה שעוד לא נעשה קנין השכירות ושלכן תלוי במסירת המפתחות, משא"כ באם כבר נעשה קנין השכירות אז חל החיוב על השוכר גם בלי שקיבל המפתחות (פשטות שיטת התוספות כאן); דמדובר בכל מקרה, היינו גם אם כבר נעשה קנין השכירות וגם אם עוד לא נעשה, דבכל אופן תלוי במסירת המפתחות (שיטת התוספות לדעת כמה מהפוסקים); דמדובר רק במקרה שכבר נעשה קנין השכירות, משא"כ אם עוד לא נעשה הקנין לא מהני מסירת המפתחות בכדי לחייב השוכר בבדיקה (שיטת הר"ן כאן). וראה בשו"ת צ"צ או"ח סי' מ"ה שהאריך בשיטות אלו.

ולהלכה נקטינן כאופן השלישי – היינו שיטת הר"ן – דבמקרה שלא נעשה קנין השכירות לפני התחלת ליל י"ד אז חל החיוב על המשכיר, ואם נעשה הקנין לפני ליל י"ד אז אם כבר נמסרו המפתחות ג"כ חל החיוב על השוכר, ואם לא עדיין לא נמסרו המפתחות חל החיוב על המשכיר.

ובביאור הדבר מדוע חיסרון מסירת המפתחות גורם שהחיוב יחול על המשכיר כתב הר"ן "דנהי דהשוכר קנאו אפ"ה כיון שהבית של משכיר

* לזכות דודי היקר הר"ר שלום מרדכי הלוי לישועה גדולה בקרוב ממש

והחמץ שלו ועדיין הבית מעוכב אצלו שאין השוכר נכנס שם מפני שהמפתח בידו של משכיר, על המשכיר לבדוק" (והובאו דבריו כמעט בדיוק בשו"ע אדה"ז סי' תלז ס"א).

ולכאורה צלה"ב יותר גדר חיסרון זה שאין השוכר יכול ליכנס לבית לפועל מחמת חיסרון המפתח, הרי אחרי שכבר קנה השכירות ע"פ דין אז זה שלפועל אין לו המפתח הי' צ"ל הבעי' שלו, ומדוע לא יצטרך לסדר הדבר שיוכל ליכנס בכדי לצאת י"ח? ובסגנון אחר: מדוע תלוי' חלות חיוב זה באפשרות כניסה לפועל ולא בחלות קנין השכירות?

ב. בעומק יותר: ידועים הדברים שישנם כו"כ שיטות בענין עיקר חיובא דהשבתת חמץ מדאורייתא בנידון דמשכיר ושוכר (דלא כהנידון של הגמרא שהוא לענין בדק"ח דרבנן כמפורש ברש"י);

1. דעיקר החיוב מדאורייתא חל רק על המשכיר "דחמירא ידידיה הוא", והוא שיטת מהרש"ל בפירוש דברי רש"י כאן.

2. דגם על השוכר ישנה חיוב מדאורייתא מחמת זה שאדם חייב על חמץ של ישראל הנמצא ברשותו גם אם אינו שלו, יעויין בקוב"ש על סוגיין שהביא סברא זו בשם הגר"א, וכ"ה בפנ"י ובצל"ח בסוגיות דלקמן.

3. דגם על המשכיר וגם על השוכר ליכא שום חיובים מדאורייתא, זה משום שאינו שלו וזה משום שאינו ברשותו, והוא שיטת הר"ן (בחידושו), מאירי, רבינו דוד ומהר"ם חלאווה בסוגיין.

4. דעל המשכיר ליכא חיוב מדאורייתא משום שכבר הפקיר החמץ בשעה שיצא מהבית ומסרו לשוכר, ואילו על השוכר ישנה החיובים מדאורייתא מחמת זה שקנה החמץ שמונח בבית בקנין חצר הקונה לו לאדם גם שלא מדעתו, והוא שיטת אדה"ז בשלחנו כאן אשר מיוסד כנראה על דברי המג"א כאן ועוד.

והנה בשלמא לשלשת שיטות הראשונות הנ"ל דעיקר החיוב מדאורייתא אינו מוטל על השוכר דוקא – והיינו או שמוטל על המשכיר בעיקר, או שמוטל (או אינו מוטל) על שניהם בשוה – לא קשה כ"כ מדוע מחמת סברא 'חיצוני' כמו חיסרון מסירת מפתחות הטילו חז"ל חיוב

הבדיקה על המשכיר, אחרי שמעיקר הדין אין שום 'עדיפות' לחיב השוכר דוקא.

אמנם לשיטתו של אדה"ז צ"ע לכאורה, דאחרי שמדאורייתא הרי השוכר הוא כבר ה'בעלים' של החמץ וקנין השכירות כבר נשלם, אז מדוע מחמת חיסרון חיצוני זה יחול החיוב על המשכיר אשר כעת אינו 'בעל' החמץ, ואין סיבה לכאורה שהחיוב יוטל עליו?

ג. ויתבאר בהקדם עוד ב' תמיהות בהשקו"ט של הגמרא לדרכו של אדה"ז;

(א) לשון הגמרא בהאיבעא דה'צד' שהמשכיר יתחייב לבדוק הי' מחמת זה ד"חמירא ידידיה הוא", אשר לכאורה לדרך זה אין זה נכון אלא דהי' ידידיה אבל כעת ה"ה כבר של השוכר!! ואילו ה'צד' שהשוכר יתחייב לבדוק הי' (רק) מחמת זה "דאיסורא ברשותיה קאי", ולא מחמת זה שהוא שלו!!

(ב) בהאיבעא של הגמרא עוד לא הוזכרה חילוק זה של זמן מסירת המפתחות, ואשר לפ"ז צלה"ב – לדרכו של אדה"ז – מה הי' הסברא לחיב המשכיר בבדיקה (גם אחרי מסירת המפתחות) אחרי שהשוכר כבר קנה החמץ הנמצא בבית לפני זמן בדיקת חמץ, וגם אין שום עיכוב בקנין שלו (ולכאורה קשה לומר דשיטת אדה"ז מתבאר רק ע"פ שיטת התוספות – דלא כשאה"ר – דהאיבעא הי' רק במקרה שהשכירות התקיימה ביום י"ד אחרי חלות חיוב בדיקה)!!

ד. ונראה דהכל יתבאר היטב ע"פ יסוד אחד (ואולי הוא פשוט לגמרי);

עיקר תקנת חכמים בבדק"ח הוא – כדברי אדה"ז בסי' תלא ס"ג – "שאין ביטול והפקר מועיל כלום לחמץ אף קודם שהגיע זמן איסור הנאתו אלא הוא צריך לחפש אחריו.. ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו וכו'".

והיינו דאע"פ שמדאורייתא אינו עובר על חמץ שהפקירו אף שנמצא בתוך ביתו, משום שאינו שלו, ולא איכפת לן מה שנמצא ברשותו, מ"מ חכמים גזרו שהפקרה זו אינו מועיל כל זמן שנמצא ברשותו לפועל, עד שיוציאו מרשותו לגמרי (למקום כזה שהוא הפקר לכל כמבואר בסי' תמ"ה סעיפים א – ב עיי"ש).

ועכ"פ נמצא דמה"ת מה שנוגע הוא רק 'קנין' והבעלות בהחמץ, משא"כ לפי תק"ח נוגע גם מה שיצא מרשותו, ומדבריהם אם לא יצא מרשותו ה"ה עדיין נחשב ל'שלו' עד שעובר עליו בב"י וב"י מדרבנן.

ואשר לפ"ז י"ל דהאיביעא של הגמרא בענין משכיר ושוכר הי' ביסודו האם כשהשכיר בית לחבירו נחשב שהחמץ שנמצא בו יצא מרשותו או לא; דמחד גיסא הרי גוף הבית עדיין הוא של המשכיר, ואשר לפ"ז אפ"ל דמעולם לא יצא החמץ מרשותו, ומאידך י"ל דמאחר שמסר ה'רשות' של הבית לשוכר, אפ"ל דהחמץ כבר יצא מרשותו.

והרי להצד שהחמץ לא יצא מרשותו ע"י השכירות נמצא שמדרבנן לא הועיל ההפקרה שלו כלום, ולדבריהם הרי החמץ עדיין שלו – אף שמדאורייתא בודאי חלה ההפקרה שלו ומיד קנאו השוכר כנ"ל.

ומבואר א"כ: א) לשון הגמרא דאולי המשכיר חייב לבדוק משום "דחמירא דידה הוא", והיינו דמאחר שמעיקרא הי' שלו, ולא הוציאו מרשותו כתק"ח, הרי מדבריהם הוא עדיין שלו. ב) דגם בלי כל הסיפור של מסירת המפתחות יש מקום לסברא שהמשכיר יתחייב לבדוק גם אם השכירות כבר חלה בשלימות – בלי העכבה – ביום י"ג.

ומסקנת הגמרא היתה דבאמת שכירות נחשב להוצאה מרשותו לגמרי, אבל בד"א שלא הי' שום עיכוב 'מציאותי' בהשכירות, דרק אז נחשב שבאמת יצא מרשותו לגמרי, משא"כ באם הי' איזשהו עיכוב לפועל ממש, כבר א"א להחשיב הדבר כיציאה מרשותו לגמרי, ושוב לא חלה ההפקרה מדרבנן כמשנ"ת.

ועכ"פ מבואר היטב לפכ"ז מדוע נוגע כאן חיסרון 'חיצוני' כזה של העדר מסירת המפתחות אף שלענין דין קנין דעלמא אינו נחשב לכלום – משום דבתק"ח בבדק"ח באמת אינו נוגע דיני קניינים דעלמא אלא הוצאה מרשותו בפועל ממש (אשר זהו ההבדל בין הדין מה"ת לתק"ח כמשנ"ת), ואשר בזה נוגעת הבפועל ממש דוקא כדלעיל.

(ויש להוסיף עוד אחת: לפ"ז יש להוסיף ביאור גם בשיטת התוספות שהזכרתי לעיל שמסירת מפתחות מהני לחייב השוכר בבדיקה גם במקרה שעוד לא עשה שום קנין של שכירות – אשר גם זה תמוה כמובן, דמהו ה'כח' של מסירה זו אם עיקר הקנין עדיין לא נעשה – דמאחר שיסוד

תק"ח בבדק"ח אינו קשור עם קנינים בכלל אלא בהוצאה מרשותו לפועל, לכן אינו נוגע חלק הקנין של השכירות אלא חלק ה'פועל ממש' שבה, והיינו מה שכבר אין למשכיר אפשרות ליכנס לשם בפועל מאחר שכבר נמסרו המפתחות לשוכר).



יוה"כ שחל בשבת

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

רבנו הצ"צ בתשובה (או"ח סי' לו) דן בהשאלה דביוה"כ שחל בשבת דלפי תשו' הרשב"א שלדעת הרמב"ם מחוייב מן התורה לאכול סעודה, עכ"פ כזית, בשבת, ולפי ר"ל שחצי שיעור מותר מן התורה למה לא מצינו שיהא צריך לאכול כזית פת ביוה"כ שחל בשבת דהרי שיעור עינוי הוא בכותבת שהוא גדול יותר מכזית, ומסיים "והוא פלא".

בראשונה מתרץ דאכילה ביוה"כ הוא עשה ולא תעשה ומדרבנן אסור אף ח"ש ונמצא דבח"ש איכא עשה ול"ת מדרבנן, ועשה של תורה אינו דוחה עשה ול"ת מדרבנן. ומביא רא"י משופר דר"ה שאין לעבור עליו התחום, עיי"ש.

ואח"כ מתרץ דכיון דאפקי' רחמנא אי האכילה ביוה"כ בלשון עינוי ואף כשחל בשבת "א"כ ביטלה התורה מצות אכילת שבת ועונג שבת כשחל בו יוה"כ שהרי המצוה להתענות הוא היפך העונג מאכילה ושתיה, וסתם אכילה דשבת הוא כמה ביצים דמוכח מעומר לגולגולת דמן שע"ז נאמר אכלוהו היום כו' וביוה"כ"פ שחל להיות בשבת צוה הקב"ה דוקא להתענות, א"כ אין שום מצוה מה"ת אף על אכילת כזית לבד בשבת דיוה"כ"פ, דאין חיוב לאכול כזית אף להרמב"ם אלא בשאר שבת שהמצוה לאכול בו ולקדש על היין, משא"כ בשבת דיוה"כ"פ בטל מ"ע זו והמ"ע הוא להיפך לענות נפש" עכל"ק. עיי"ש שהאריך עוד לחלק בין נדון זה לשאר מקומות דאמרינן עשה דוחה ל"ת כגון מילה דצרעת, דשם בהל"ת דהשמר בנגע צרעת אינו מפורש להדיא דאם יש צרעת בערלתו שלא ימול, רק דבחד גיסא יש מ"ע דמילה ובחד גיסא יש ל"ת לא לקוץ נגע צרעת, ולכן אמרינן עדל"ת, אמנם הכא מונח בהמצוה דעינוי שלא לאכול ולהתענג אף בשבת.

והנה מצאתי בשל"ה במס' יומא עמוד התשובה דמביא ה"סדר היום" בענין השאלה הידוע איך למלאות מאה ברכות ביוה"כ דהרי לפי החשבון נמצא חסרים כ"ג ברכות, ומביא שיריח בשמים כל שעה, ואין זה חשיב היפך העינוי ודי לן מה שאסרה תורה, ועוד דתענוג הנשמה הוא ולא הגוף, אמנם השל"ה הקשה עליו דאם מביא דבר להריח בו כל שעה א"כ אינו מסיח דעתו וא"כ איך יברך עליו כל שעה וגם דבמס' תענית שלו פקפק בדבר אם מותר להריח בתענית ציבור, ומסיים "ומה שטרח למצוא ק' ברכות נלע"ד דאין בזה כלום בדלא אפשר, דאי לא תימא הכי מה תאמר ביום הכיפורים שחל להיות בשבת האין יקויימו ג' סעודות שהם דאורייתא אלא לא אפשר שאני וקדושת היום מספיק ועומד נגד כל הקדושות של מצות אל"ו ומסיים שם דמ"מ יכון בברכות הש"ץ ועולים לתורה והפטורה ובברכות המצות של יחידים המתעטפים בטלית, עיי"ש.

ונראה שהוא מביא רא' מהא דלא מקיימים מצות אכילת שבת מה"ת לשאר דברים כגון מאה ברכות שאי אפשר לקיימו ביוה"כ פ' מחמת דלא אפשר שאני, אמנם רבינו הצ"צ מבאר איך שהמצוה דעינוי ביוה"כ פ' [אף הל"ת גרידא] מפקיע ועוקר מ"ע דאכילה בשבת, וא"כ אין זה בגדר סתם "לא אפשר שאני", ואין להביא רא' מזה לשאר ענינים כמו מאה ברכות.

ואולי דהצ"צ כתבו רק לשיטת ר"ל דח"ש מותר מה"ת אמנם בשל"ה לא קאי [בדוקא] לשיטת ר"ל, ולאלו הסוברים דח"ש אסור מה"ת לא נצטרך לומר דבשבת דיוה"כ פ' בטל מ"ע זו דאכילת שבת אלא דלא אפשר שאני.

אמנם י"ל דכוונת השל"ה כרבינו הצ"צ דלכו"ע בטל מ"ע זו דאכילה בשבת דיוה"כ פ' ואין כוונתו סתם להיכא דלא אפשר שאני אלא דרצה לומר דוגמא דאף מ"ע דתורה בטל בשבת דיוה"כ פ' כמו כן בכל יוה"כ פ' בטל האי ענינא דמאה ברכות כי הרי כל המאה ברכות נתקנו בכל יום היכא דיכול לאכול ונמצא דכשהתורה אמר להתענות ולא לאכול הרי כאילו אומר התורה דבטל היום הא דצריכים לברך מאה ברכות. ודוחק.



סדר קושיות הש"ס בפ"י "אור"

הרב הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. בפסחים דף ב, א נחלקו אמוראי בפ"י "אור לארבעה עשר כו' דר"ה אמר נגהי ר"י אמר לילי, וקס"ד דמ"ד נגהי היינו נגהי ממש וכו', ושקו"ט בגמ' אי פירוש "אור" יממא הוא או אורתא, ומביא תחילה ראיות מהפסוקים לכאן ולכאן, וכדלהלן:

א) "הבקר אור והאנשים שלחו" (בראשית מד, ג), אלמא אור יממא הוא.

ב) "וכאור בקר יזרח שמש" (שמואל ב' כג, ד), אלמא אור יממא הוא.

ג) "ויקרא אלקים לאור יום" (בראשית א, ה), אלמא אור יממא הוא.

ד) "הללוהו כל כוכבי אור" (תהלים קמח, ג), אלמא אור אורתא הוא.

ה) "לאור יקום רוצח יקטל עני ואביון ובלילה יהי כגנב" (איוב כד, יד), אלמא אור יממא הוא.

ו) "יחשכו כוכבי נשפו יקו לאור ואין" (איוב ג, ט), אלמא אור יממא הוא.

ז) "ואמר אך חשך ישופני ולילה אור בעדני" (תהלים קלט, יא), אלמא אור יממא הוא.

ב. ולכאורה צ"ע בסדר קושיות הש"ס, דבתחילה הביא מבראשית מד, ג, ושוב הביא משמואל ב' כג, ד, ורק לאחר"ז הביא מבראשית א, ה, והול"ל תחילה מפסוק דבראשית א, ה, כסדר הפסוקים שבתורה (שו"ר שכן הקשו גם באחרונים, ראה פנ"י ואור חדש בסוגיין מש"כ בזה).

גם צע"ק מה שהביא הך דתהלים קמח, ג (דאור אורתא הוא), ושוב הביא מאיוב (כד, יד ושם ג, ט) ושוב הביא מתהלים קלט, יא, ולכאורה אינו כסדר הפסוקים שבתורה.

ג. והנה על שאלה האחרונה יש לתרץ דהך דתהלים קמח, ג הובא בהמשך להני ג' קושיות דלעיל תירצה הגמ' דאין אור שם דבר הוא אלא

למאיר ובא כו', וכמו"כ הוא התירוץ בהך דתהלים שם דכוכבי אור פירוש כוכבים המאירים, ומשום דקשורים הם בהך עניינא הביאו הגמ' בהמשך.

גם מה שהביאה הגמ' שוב מאיוב כד, יד, ושם ג, ט, ושוב הביא מתהלים קלט, יא, "ל בפשטות דהוא מן הכבד אל הקל, והיינו דמפסוק "לאור יקום ... ובלילה וגו'" מוכח יותר דאור יממא הוא מפסוק שהביא אח"כ מאיוב ג, ט "יחשכו ... יקו לאור גו'" וכמובן, נראה דכמו"כ הוא הביאור במה שהובא פסוק דתהלים קלט, יא "אך חשך ... ולילה אור וגו'", דאינו מוכח כ"כ (כבפסוקים שלפנ"ז) דאור יממא הוא.

אכן עצ"ע סדר קושיות הש"ס בג' פסוקים הראשונים וכן"ל.

ד. ונראה לומר הביאור בזה בפשטות ובהקדים מה שפרש"י בד"ה ה"ג קס"ד כו' דמ"ד נגהי היינו נגהי ממש, כלומר "כשיאיר השחר שחרית של י"ד", והיינו עלות השחר, משא"כ ר"י ס"ל דאור היינו לילה.

ולכן כשהקשה הגמ' לר"י בחרה להקשות תחילה מפסוק דבראשית מד, ג "הבקר אור וגו'" ודשמואל שם "וכאור בקר וגו'" (ובזה גופא ע"פ סדר הפסוקים שבתורה, מבראשית ואח"כ משמואל), דהרי משם הקושיא חזקה יותר, דמוכח מהפסוק לא רק שאין "אור" פירושו לילה אלא יתירה מזו שאור הוא "בקר" דהיינו עלות השחר (וכדמוכח מפשטא שקרא בכ"מ וישכם אברהם בבקר וגו'" (בראשית כב, ג), "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר" (שמות יב, כב), דבקר היינו עליות השחר), וא"כ לא רק שמהפסוק דבקר מוכח שלא כשיטתך אלא עוד יותר שמוכח כשיטת ר"ה.

משא"כ מהפסוק דבראשית א, ה "ויקרא אלקים לאור יום" אינו מוכח דאור פירושו "נגהי ממש" דהיינו עלות השחר, אלא דכל היום (או עד חצות, ראה פנ"י שם) קרוי אור, וא"כ הקושיא היא שמהפסוק מוכח שלא כשיטתך ר"י, אך לאידך גיסא אינו ראוי (חזקה כ"כ) לשיטת ר"ה דאור הוא בקר (והגם שכמובן שפסוק זה נוטה וקרוב יותר לר"ה, מ"מ הקושיות מהפסוקים דבקר חזקות יותר וכמוש"נ). ודו"ק.



הערה בגמרא ברכות (ב.)

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

איתא בגמרא ברכות (ב.): "וממאי דהאי ובא השמש ביאת השמש והאי וטהר טהר יומא דילמא ביאת אורו ומאי וטהר וטהר גברא", ע"כ.

וצריך עיון:

למה לא מתרץ הגמרא שמצינו בכתוב בפירוש שהפירוש של "ובא השמש" הוא ביאת השמש, דהיינו שקיעת השמש.

שהרי כתיב בפרשת לך לך (טו, יז): "ויהי השמש באה ועלטה הי' וגו'". ופירש"י שם בד"ה השמש באה: "שקעה". ועלטה הי': "חשך היום".

וגם כתיב בפרשת ויצא (כח, יא): "ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש וגו'".



חסידות

מעשה משמעו כפי' והכרח

הרב משה מרקוביץ

תושב השכונה

בד"ה ודוד עבדי תשמ"ו סעיף ב (סה"מ מלוקט ח"ב ע' רכא-ב. תורת מנחם סה"מ מלוקט ח"ג ע' רט-רי) מבואר, ד"כאשר האדם עושה מעשה, הרי הוא מוריד רצונו ושכלו כו' עד שבא למעשה זה, וירידה זו..היא ירידה לבירא עמיקתא ולכן צ"ל אצלו הודאה וכפ"י".

ובהערה 10: ראה גם אוה"ת תשא ע' א'תתצג.

ובאור התורה שם: "עד"מ אדם העושה איזה מעשה, שמצייר איזו ציור או כותב איזה כתב וכדומה, הנה מוריד שכלו להיות נשפל ומלוכש במעשה זו, וזהו ע"י הכרח ועישוי לגבי השכל, כי השכל בעצמו הוא

למעלה מעשי', וכדי שיומשך בעשי', זהו הכרח שמכריחין אותו היפך רצונו כו'".

ויש להעיר, שדבר זה מפורש גם בלקוטי תורה בחוקותי (מח, א): "ולכן נק' כל עובדא בלשון עשי' פי' לשון הכרח, כי מה שהשכל מתפשט בהמעשה שעושה זהו בחי' הכרח לגבי השכל שיהי' יורד ומתפשט בעשי'.



אלא בערכי הגוף בלבד? [גליון]

הרב פנחס קארף
משפיע בישיבה

בגליון א'ה מביא הר' נ.ש קושיית הר' י.ל.א על מ"ש בתניא פט"ז "ולולי שהי' מתבונן בתבונה זו לא הי' עוסק בהם כלל אלא בצרכי גופו לבד" וע"ז הוא מקשה הלא אפשר לקיים תומ"צ ע"י קב"ע או בדרך מצות אנשים מלומדה. עי"ש הקושיא יותר באריכות. וכן המענה של ר' נ.ש. וכן הזכיר שם אודות מענת הר' נ.ש. בגליון האלף.

ואמרתי אענה גם אנכי חלקי.

והוא כי התוכן בהפרק הוא להסביר שגם האהבה שבתבונות מוחו ותעלומות לבו, אף שאינה בהתגלות לבו, אעפ"כ זה נעשה מוחין וחיות להמצות.

וזהו מבאר שם: "הרי תבונה זו מתלבשת במעשה דיבור ומחשבת התורה ומצותי' להיות להם בחי' מוחין וחיות" והוא מסביר: "הואיל ותבונה זו שבמוחו ותעלומות לבו היא המביאתו לעסוק בהם ולולי שהי' מתבונן בתבונה זו לא הי' עוסק בהם כלל אלא בצרכי גופו לבד" והכוונה שזה האדם שאצלו באה העבודה בתומ"צ ע"י התבוננות הנ"ל, ולא מצד קב"ע ולא מצד מצות אנשים מלומדה, הרי אם לא הי' מתבונן בתבונה זו לא הי' עוסק אלא בצרכי גופו לבד. ולכן נעשה אצלו תבונה זו מוחין וחיות להמצות.



ענין חיבור עליונים ותחתונים שמצד מ"ת

ד"ר ברוך טראפלער – מרגליות

תושב השכונה

מובא בכמה מקומות בחסידות (ד"ה וכל העם תרע"ח וד"ה לריח שמניך תש"ו) בנוגע לסדר המשכת האור שלמע' מהבריאה שירד ויתגלה ויתאחד בבריאה שאי"ז תלוי ומצד עבודה אלא באתערותא דלעילא ובתחי' האיר האור שלגלות עצמותו והאור כפי"ש נמשך בבריאה ואח"כ הי' הגילוי להאיר את העולמות ולפעול בדברים הגשמיים עצמם שזהו זיכוך והעלאת המטה.

ובמקומות אחרים בחסידות (לקו"ש ח"ה ע' 159) מובא שתחילת ויסוד העבודה של המשכת א-לוקות הוא בדרך של מלמטה למעלה והאור לא נמשך כפי"ש אלא בתחי' נמשך האור המצומצם שזו הארה מהאור שבשייכות בערך ובהתלבשות בבריאה וההמשכה היא ע"י שפועלים זיכוך ועלי' ושלימות בעבודת וביטול הנבראים אזי מאיר הגילוי ע"י עבודתה ורק אח"כ נמשך האור שלמעלה מהתלבשות בעולם – עצם האור.

והביאור עפ"י המובא בלקו"ש שעצם ההשפעה והמשכת האור (באופן שתורגש שייכות בין עליונים ותחתונים) שבמ"ת נמשך מחמת עצמו שלא באתערותא דלתתא והגילוי הי' באופן של מלמע' למטה ואעפ"כ בכדי שחיבור עליונים ותחתונים כפי שנתחדש במ"ת תפעל פעולה פנימית ובלשון החסידות (ד"ה וירד תרמ"ג) והמכוון בזה כדי שיהי' ביטול היש לאין כ"א ע"מ שהיהודי יהי' כלי לגילוי אור של מ"ת שלמע' מהעולם זהו ע"י עבודה שאז נפעל גילוי ויחוד נצחי.

ובפרטיות יותר מבואר בכמה שיחות בחלק ט"ו (נוח לך לך ב' ולך לך ג') שיש הבדל בין התקופה של קודם ההכנה למ"ת שאז לא הי' שייכות בין עליונים ותחתונים ואז המשכת עניני א-לקות בעולם וכן התהוות העולם היתה מצד רצון הבורא שחפץ חסד הוא הא-לוקי ומצד העולם עצמו אין אפשרות שיתברר ויתעלה.

ואפי' בתקופה שלאחרי המבול שניתן ונמשך בבריאה יכולת ותכונה חדשה ושלימות העולם קשורה לטבע תכונות ומציאות העולם שמצידו יוכל לבוא לידי זיכוך עדינות וטהרה באופן שגם כאשר העולם נמצא

במצב ירוד הוא יתברר ויתעלה ע"י עבודת התשובה ואז התהוות העולם מהקב"ה היא מצד ענינו טהרתו וזיכוכו אלא שזהו בא"ע להשפעת וגילוי א-לוקות כפי"ש מפני שבגילוי א-לוקות וכן בהשגה שנמשכת ע"י עבודת התחתון היא מצומצמת ומקובלת לפ"ע ערך התחתונים והבנת שכל הנבראים, וישנם חילוקים בין יהודי ליהודי הן עד כמה מאיר לו והן באופן בקשר וההתאחדות האם הוא חזק או חלש אצלו משא"כ בזמן ההכנה למ"ת בתקופתו ועבודתו של אברהם אבינו (שאז החלו ב' אלפים תורה) שתוכנם הכנה לחיבור עליונים ותחתונים שע"י קו השלישי האמצעי שמחבר עליונים ותחתונים עוד לפני שנפעל החיבור במ"ת, ומבוא מתו"א (פ' לך לך יא-ג) שויאמר ה' אל אברהם לך לך וכו' שיבא וירד ונמשך למטה היא כענין ביטול הגזירה של מ"ת ובעבודתו של א"א נכללו ב' המעלות שהמשכת א-לוקות בעולם היתה לא מבחי' שלמע' מעולמות אלא שהעולם עצמו הי' ראוי כביכול, ורואים בעבודת א"א שפעל בעולם שהיסוד עבודתו שהיתה ע"פ שכל וראיות מעניני העולם ואעפ"כ א"א יצא מכל רצונותיו ולקח א-לוקות בפשטות ובתמימות כעבד פשוט וכן בהשפעתו בעולם עניני א-לוקות שבעצם למע' מכלי קיבול של שכל אנושי ואעפ"כ מצא הסברה לענינים אלו באופן שאנשים פשוטים ופחותים יוכלו להשיג ולהכיר גדולתו ית'.

ומצ"א עבודת אברהם אבינו היתה רק הכנה למ"ת מפני שהעלי' והזיכוך שבעולם יהי' ראוי לקבלת התו' זה וד"מ מהשפעת רב לתל' שהשפעת הרב פעלה עד כ"כ זיכוך בחושי התל' שחושי התל' נעשים כחושי הרב והתל' משיג שכלים נעלים כפי הרב אבל אין ההשתדלות לזיכוך חושי התל' כי הר' מרגיש שהתל' שייך לזה ועוד לפני ההשפעה התל' בר שכל ועד כ"כ שראוי לקבל השפעת הר' ושכל התל' אינו תחתון אמיתי שבא"ע לגבי שכל הר'.

ובנוסף לכך חיבור הרב והתל' הוא רק בדרגת שכל התל' שמתעלה ומזדכך ע"י השפעת שכל הר' ולא בדרגת שכל התל' כפי"ש מצ"ע במצבו התחתון ובמקום התל' לא נפעל זיכוך משא"כ לאחר מ"ת שהחיבור הוא עם התחתונים כפי"ש מצ"ע בתחתונים (יתאחדו עם א-לוקות).



רמב"ם

בדין עמידה בתפלה

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

הרמב"ם (בהלכות תפילה (ה, ב) כתב, עמידה כיצד אין מתפלל אלא מעומד, היה יושב בספינה או בעגלה אם יכול לעמוד יעמוד, ואם לאו ישב במקומו ויתפלל, חולה מתפלל אפילו שוכב על צדו והוא שיכול לכוין את דעתו, וכן הצמא והרעב הרי הן בכלל חולים אם יש בו יכולת לכוין את דעתו יתפלל ואם לאו אל יתפלל עד שיאכל וישתה, היה רוכב על הבהמה אף על פי שיש לו מי שיאחז בהמתו לא ירד אלא ישב במקומו ויתפלל כדי שתהא דעתו מיושבת עליו.

ויש להעיר, למה התחיל במילים שתיכף ומיד כותב שאינם כן. והיינו דכתב, אין מתפלל אלא מעומד, דמשמע דתפלה לא סגי לה בלאו הכי, ומיד כתב ששייך להתפלל מיושב. ואדרבה במקום שכדי שתהא דעתו מיושבת עליו ועדיף לישב, אז לא יעמוד.

והנה בריש פירקין כתב הרמב"ם שמונה דברים צריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן, ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן אין מעכבין, והקשה הלחם משנה דמשמע דכל הני דלמעלה הוו לעיכובא והשתא בא למנות שמנה דהוו לכתחלה וקשה דהרי גיהוק ופיהוק ועיטוש שהזכיר למעלה לא הוו לעיכובא אלא הרי זה מגונה קאמר וא"כ לא היה לו למנותם למעלה אלא בכלל שמנה אלו. ותירץ, דגיהוק ופיהוק היא חלק מבדיקת הגוף ובדיקת הגוף עיקרו לעיכובא לכך מנה גיהוק ופיהוק גבי הני דשאר בדיקת הגוף אף על גב דאינו לעיכובא.

היוצא מדבריו, דדהחילוק בין פ"ה ופ"ד היא לא רק על מה שמעכבת או לא, כ"א על מה שבגדר עיכובא או לא, וא"כ ענין "מעומד" אינה בגדר עיכובא כלל וא"כ למה השתמש בלשון דמשמע עיכובא, היינו אין מתפלל אלא מעומד.

גם יש להעיר דהרמב"ם הביא בהלכה זו, וכן הצמא והרעב הרי הן בכלל חולים אם יש בו יכולת לכוין את דעתו יתפלל ואם לאו אל יתפלל

עד שיאכל וישתה. ולכאורה מה שייך ענין זו לכאן הי' לו להביאו לעיל בדין כוונה. והרי כאן מדבר אודות ענין עמידה. או הי' לו להביאו לקמן בפרק ו' שמדבר באיסור אכילה קודם התפלה.

המחבר בסימן צד סעיף ט כתב, מי שהוכרח להתפלל מיושב, כשיוכל, צריך לחזור ולהתפלל מעומד, ואינו צריך להוסיף בה דבר.

ועיין בט"ז ובמ"א שחלקו על זה. ואדמוה"ז כתב על זה, ד"תפלל מעומד כשיוכל, בתורת נדבה", היינו שאינה חיוב רק נדבה.

והרמב"ם לא הביא מזה מאומה, ומשמע דסובר דאין להתפלל עוד הפעם. ונמצא דבר מעניין דהרמב"ם דהתחיל עם הלשון הכי חזק ד"אין מתפלל אלא מעומד" סובר דכשמתפלל מיושב אינו צריך להשלים, והמחבר דלא כתב לשון כזה, סובר דצריך להשלים.

והנה בגמרא ברכות (ל, א) איתא, השכים לישב בקרון או בספינה מתפלל, וכשיגיע זמן קריאת שמע קורא רבי שמעון בן אלעזר אומר בין כך ובין כך קורא קריאת שמע ומתפלל, כדי שיסמוך גאולה לתפלה. ומקשה במאי קמיפלגי, ומשני מר סבר תפלה מעומד עדיף; ומר סבר מסמך גאולה לתפלה עדיף.

המחבר בסימן פט סעיף ח פסק, דיכול להתפלל משעלה עמוד השחר וימתין מלקרות ק"ש עד שיגיע זמנה "...ואע"פ שאינו סומך גאולה לתפלה, הכי עדיף טפי שיתפלל בביתו מעומד, ממה שיתפלל בזמנה והוא מהלך ויסמוך גאולה לתפלה".

ומ"מ הרמב"ם לא הכריע בזה ולא כתב אודות שקלא וטריא זו כלום, וצ"ע.

ואולי יש לומר דלקמן בפ"ז הי"ז כתב הרמב"ם, וכשהוא חותם גאל ישראל מיד יעמוד כדי שיסמוך גאולה לתפלה ומתפלל מעומד כמו שאמרנו.

והנה זה הפעם הראשונה שהזכיר סמיכת גאולה לתפלה וממילא מובן שהזכירה פה. אבל יש להעיר למה הזכיר כאן הדין של מתפלל מעומד הרי כבר כתבה לעיל בפ"ה, ואין לומר דרק להודיענו שצריך לעמוד שהרי כבר כתב "וכשהוא חותם גאל ישראל מיד יעמוד".

גם יש להעיר למה מראה באצבעו, "כמו שאמרנו", הרי סגי אם הי' כותב רק "ומתפלל מעומד" מה הוסיף בזה שכתב "כמו שאמרנו",

ואולי הדגיש הרמב"ם דין "ומתפלל מעומד כמו שאמרנו" כאן לומר שאף שיש דין של לסמוך גאולה לתפלה מ"מ העיקר היא להתפלל מעומד. וממילא אין לדחות דין מעומד מפני סמיכת גאולה לתפלה, כפסק דין המחבר.

ואולי זהו כוונתו כאן שכתב הלשון, "אין מתפלל אלא מעומד", לומר שזהו ענין עיקרי בתפלה, וממילא דוחה הכל.

ולפי זה אתי שפיר שהוסיף "כמו שאמרנו", להראות על לשונו של "אין מתפלל אלא מעומד", שמזה נלמד שזהו ענין עיקרי בתפלה, כנ"ל.

והנה בטעם שצריכין לעמוד בעת התפלה, כתב הטור (סימן צח), ואחר שיעשה כל זה מובטח לו שתתקבל תפלתו שהתפלה היא במקום הקרבן דכתיב ונשלמה פרים שפתינו . . . ולכך צריך ליהזר שתהא דוגמת הקרבן בכוונה ולא יערב בה מחשבה אחרת כמו מחשבה שפוסלת בקדשים ומעומד דומיא דעבודה דכתיב לעמוד לשרת והשוואת הרגלים ככהנים בשעת העבודה וקביעות מקום כמו הקרבנות.

וכן כתב המחבר, התפלה היא במקום הקרבן, ולכך צריך ליהזר . . . ומעומד, דומיא דעבודה.

והב"ח על הטור כתב, אין דעת רבינו שתקנת חז"ל בתפילה מעומד הוא כדי שתהא דומיא דעבודה דבלאו הכי צריך עמידה כדכתיב באברהם אל המקום אשר עמד שם ומכאן למדנו גם כן קביעות המקום לתפילה אלא דעת רבינו היא שיכוין האדם בתפילתו בכל הלכותיה שיהא דוגמת הקרבן כדי להעלות התפילה למקום שהקרבן עולה.

ומקורו בברכות (ו, ב) "כל הקובע מקום לתפלתו אלהי אברהם בעזרו . . . ואברהם אבינו מנא לן דקבע מקום דכתיב וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם, ואין עמידה אלא תפלה, שנאמר ויעמוד פינחס ויפלל".

ואדמוה"ז (סימן פ"ט) כתב, צריך להתפלל מעומד קודם צאתו אף על פי שאינו סומך גאולה לתפלה וגם עדיין לא הגיע עיקר זמנה שהוא נץ

החמה "לפי שתפלה מעומד שקולה כנגד כולם וגדולה מהם", ואח"כ כתב, ועכשיו אין רוב העולם נזהרין בזה לפי שתפלה מעומד אינה גדולה מסמיכת גאולה לתפלה אלא משום שעומד יכול לכוין היטיב ועכשיו אינן מכוונים כל כך בתפלה.

יוצא מכל הנ"ל שיש ג' שיטות בטעם עמידה בתפלה.

(א) משום דתפלה היא דומיא דעבודה, ועבודה היא העמידה משום "לעמוד לשרת".

(ב) משום דכתיב באברהם "אשר עמד שם" ורין עמידה אלא תפלה.

(ג) משום שעומד יכול לכוין היטיב.

ואף שאדמוה"ז הביא גם הטעם של לעמוד לשרת, צ"ל כהב"ח שאין זה הטעם, אלא שיכוין האדם בתפילתו בכל הלכותיה שיהא דוגמת הקרבן כדי להעלות התפילה למקום שהקרבן עולה.

ויש לומר בשיטת הרמב"ם, דכל פרק ה' היא תוצאה ממה שסיים בפרק ד' שכוונת התפילה היא שעומד לפני השכינה, וכל השמונה דברים שכתב כאן מסתעפים מדין זה. ר"ל דכולם הן קיום של עמידה לפני המלך.

והיינו דכל השמונה דברים, עמידה, ונוכח המקדש, ותקון הגוף, ותקון המלבושים, ותקון המקום, והשוויית הקול, והכריעה, והשתחויה, משמעותם היא שבזה מדגיש יותר ויותר עמידתו לפני המלך. וטעם עמידה להרמב"ם היא משום שכן ראוי לפני המלך, וכן נוכח המקדש היא משום שבזה הוא עומד לפני השכינה ששורה במקדש, ותקון הגוף ג"כ "כעבד לפני רבו באימה ביראה ופחד", וכן המלבושים צריכים כ"דרך אנשי המקום... בפני הגדולים", וכן המקום שתהי' "נגד ירושלים כדי להתפלל כנגדן", וגם "קובע מקום לתפלתו תמיד" ששייך לעמידה כנ"ל, והשוויית הקול ג"כ שייך לקטני אמונה שאינה מאמין שעומד לפני השכינה, והכריעה, והשתחויה, פשוטים ואינם צריכין הסברה.

ולפ"ז שיטת הרמב"ם היא שיטה חדשה, שטעם עמידה היא משום דכן צריך להיות לפני המלך.

ואולי יש לומר דהרמב"ם סובר ג"כ כטעם אדמוה"ז, וסובר דהא דעומדין לפני המלך היא בכדי ש"יכול לכוין היטיב".

ולפ"ז אתי שפיר מה דהביא הרמב"ם דין של הצמא והרעב דאל תפלל עד שיאכל וישתה. משום שמאחר שיש דין לעמוד בכדי ש"יכול לכוין היטיב", הרי דאחריות התפלה היא בעיקר על כוונת התפלה וא"כ הרעב והצמא לא יוכלו לכוון היטב וממילא יאכלו וישתו ואח"כ יתפללו, רק דאין זכר לזה בדברי הרמב"ם.

ולפ"ז יש לתרץ קושית הלחם משנה למה לא מנה גיהוק ופיהוק ועיטוש כאן מאחר דלא הוה לעיכובא. דכל פרק ה' מדבר אודות עניינים של עומד לפני המלך, וא"כ אינה שייך לפרק זה.

ולפ"ז לא קשה, מה שהקשינו דלפי הלח"מ הנ"ל, פרק ה' אינה מדברת במה שהיא בגדר עיכובא, ואיך השתמש בלשון דמשמע עיכובא, היינו אין מתפלל אלא מעומד, דאין הענין כאן עיכובא או לא, רק דפ"ה מדבר אודות ענין עומד בפני המלך.

ולעצם לשון הרמב"ם "אין מתפלל אלא מעומד", ומיד כתב להיפך, דיכול להתפלל מיושב, יש לומר, דמאחר ששיטת הרמב"ם בעמידה היא מטעם ש"יכול לכוין היטיב", א"כ במקום שעמידה לא תועיל לכוונתו, אז אדרבה אין מעלה בעמידה כלל, וכדאי לישב.

וא"כ אין בעיא בלשון הרמב"ם דהתחיל עם "אין מתפלל אלא מעומד", ומיד כתב שאין צריך לעמוד, והיינו משום דבמקרים אלו אין ענין עמידה. אבל במקרה שיש תועלת לעמוד אז "אין מתפלל אלא מעומד", דכדי ש"יכול לכוין היטיב", צורת תפלתו היא בישיבה.

הבאנו לעיל שהמחבר כתב, מי שהוכרח להתפלל מיושב, כשיכול, צריך לחזור ולהתפלל מעומד, והרמב"ם לא הביא מזה מאומה, ומשמע דסובר דאין להתפלל עוד הפעם. וכתבנו שמעניין דהרמב"ם דהתחיל עם הלשון הכי חזק ד"אין מתפלל אלא מעומד" סובר דכשמתפלל מיושב אינו צריך להשלים, והמחבר דלא כתב לשון כזה, סובר דצריך להשלים.

ולפי הנ"ל אתי שפיר, דאדרבה "מי שהוכרח להתפלל מיושב" לדעת הרמב"ם צורת תפלתו היא דוקא מיושב שאז "יכול לכוין היטיב", וא"כ אין שין עמידה כלל, ולמה יתפלל עוד הפעם.

ואדרבה המחבר דסובר דדין עמידה היא משום "לעמוד לשרת וכדומה יש לו סברא לומר שיחזור ויתפלל.



הלכה ומנהג

קול של קטנה [גליון]

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בגיליון אלף-ב עמ' 32 הביא הרב לוי"צ שי' ראסקין את הדעות מאיזה גיל מתחיל איסור 'קול באשה':

א) מגיל שלוש שנים ואילך¹. ב) עד גיל שש שנים². ג) יש מתירים

לעת הצורך עד גיל י"א שנים³.

¹ הגרש"ז אויערבך ז"ל, 'הליכות שלמה – תפלה', פרק כ הערה כ [על עצם השמיעה, בנשים האסורות לו. ולא פירש הטעם]. והוסיף הרב ראסקין: ואולי יסודו על דברי הבאר-שבע הנ"ל [שו"ת, באר מים חיים סי' ג.]. ולהעיר מלקוטי שיחות חיי"ח עמ' 448: "על פי שו"ע מבית ג' ויום אחד כבר צריכה להתנהג בצניעות...". ולא נתפרש שם [א"ה: כמו ברוב המענות של רבינו בהלכה ובכלל, שלא פורסמו השאלות (אלא בצורה חלקית בלבד, ולרוב רק בדרך השערה); וזה מעורר שאלה רבתי עד כמה ניתן להשתמש בהן כפסיקה ברורה הלכה למעשה] אם הכוונה לצניעות בלבד, בקול או בדבר אחר... ע"כ דבריו. אמנם מהלשון "ע"פ שו"ע" (כאשר בשו"ע עצמו אין הדבר מפורש) מסתבר שהכוונה לדברים המפורשים בפוסקים, וא"כ הכוונה לצניעות הלבד, שנתפרשה במשנ"ב, בביאור הלכה ריש סי' עה בשם שולחן שלמה (ופשיטא ליה לרבינו דלא כהחזו"א שMIקל בזה שציין שם. אגב, לא ברור אם אכן MIקל בעצם הדבר, או רק לקרוא ק"ש נגדה), וכן מסתבר מסיום הדברים שם: "אבל שלא להכביד עול... ולדבר בדרכי נועם".

² בן איש חי, ש"א פ' בא סי"ג, (רק) לעניין ק"ש בשעה ששומעו, וללא נתינת טעם.

והנה בשיחת ליל שמח"ת (לפני הקפות) תנש"א ס"ג (התוועדויות תנש"א ח"א עמ' 173, בלתי מוגה):

"(כ"ק אדמו"ר שליט"א הביט לכוון ילדה קטנה, ואמר: כולל גם ילדה קטנה שזכתה שהביאנה בין האנשים, כדי להוות "דוגמא חיה" גם לאנשים בעלי זקן-שיבה בנוגע לאופן השמחה והשירה כו' – כל זמן שלא שייך אצלה העניין ד"קול באשה" (להיותה פחותה מגיל שלוש שנים⁴ וכיו"ב)". ובהערה 18 ציינו ע"ז: "ראה שו"ע או"ח סי' עה ס"ג⁵. אה"ע סי' כא ס"א⁶". ע"כ.

ולא הבנתי, מכיוון שבמקור העניין בגמרא⁷ אמרו "אמר שמואל: קול באשה – ערוה, שנאמר "כי קולך ערב ומראך נאוה". ופירש"י: "קולך ערב: מדמשבח לה קרא בגוה, שמע מינה תאוה היא". ולפי הידוע, (ומאושר ע"י רופאים שהתמחו בפיזיולוגיה של מיתרי הקול באדם), אין ניכר בין קול איש לקול אשה עד גיל ההתבגרות שלהם (המתחיל לערך מגיל בר/בת מצוה) – ומה שייך "קולך ערב" למטה מגיל זה?



³ שו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי' כו. לגבי עצם השמיעה. והטעם, גם לדעת המשנ"ב (ע"ז), שאסור לשמוע קול זמר פנויה טהורה שלא יכוון ליהנות, כיוון שאין האיסור מצד עצמו רק מחשש שיבוא לידי הרהור, אין זה אלא בפנויה גדולה, אבל בקטנה אין מצוי שיתאוה אדם לקטנות לעביירה. לכן, כיוון שלא ניתן במצב השאלה להחמיר יותר מכפי הדין, יש להתיר עד גיל י"א שנה, וגדולות מגיל זה, מאחר שכבר יש בשנים אלו עתה שרואות דם – אין לחלק ביניהן. ובלא צורך אין להתיר כלל, כי בדברים אלו המחמיר קדוש יאמר לו, ע"כ.

⁴ ההדגשה שלי.

⁵ "יש ליזהר משמיעת קול זמר אשה בשעת ק"ש" (ועד"ז בשו"ע אדה"ז שם ס"ו).

⁶ "ואסור לשמוע קול ערוה או לראות שעה".

⁷ ברכות כד, א.

יום הולדת שחל בשבת*

הרב שמואל ביסטריצקי, כפר חב"ד
בעמח"ס 'המבצעים כהלכתם'

אחת מן ההוראות שקבע כ"ק אדמו"ר זי"ע: כמנהגי יום הולדת היא "לעלות לתורה ביום השבת שלפני יום ההולדת, וכשיום ההולדת חל ביום הקריאה – גם ביום ההולדת עצמו", עכ"ל. והנה צריך לעיין האם אדם שחל יום ההולדת שלו בשבת – צריך לעלות גם בשבת שלפני, או מספיק לעלות ביום ההולדת עצמו שזה גם יום השבת?

ולכאורה, תלוי הדבר האם יש קשר כל שהוא בין שבת לשבת שלאחריה, דהרי שבת – מיני'ה מתברכין כולהו יומין וזה כולל גם את יום השביעי, ומצד שני השבת (השניה) היא כבר קשורה לשבוע שלאחר מכן.

ובהשגחה פרטית, מצאתי שיחה על פרשתנו - פר' חיי שרה (תורת מנחם תשמ"ז, ח"א, עמ' 528) ושם אמר רבינו זלה"ק: "יום השבת הוא "משפיע" וגם "מקבל", 'משפיע' – שממנו מתברכים כל ימי השבוע שלאחריו, כמאמר הזוהר "מיני' (מיום השבת) מתברכין כולהו יומין", ו'מקבל' – השלימות דשבת נעשית על ידי העבודה והטירחא דימי השבוע שלפניו – "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת", ויתירה מזו – שהוא גם מקבל ומתברך מיום השבת שלפניו, כי זה ששבת "מיני' מתברכין כולהו יומין" – הכוונה היא לכל שבעת הימים הבאים לאחריו (כולל יום השבת)", עכ"ל.

וכך אמר כ"ק אדמו"ר בשיחת פרשת בשלח (התוועדויות תשמ"ד, עמ' 835), וז"ל: "...עשירי בשבט . . מתברך משבת זו, שהרי משבת זו

* לזכות רבקה בת שפרה לרגל יום הולדתה כ' מר-חשון לאריכות ימים ושנים טובות.

¹ הודפס בתורת מנחם תשמ"ח, אחרון של פסח, עמ' 160.

² ראיתי שכבר דנו על נושא זה בגיליונות 'הערות וביאורים' עברו בשנת תשס"ו, אך דא עקא שלא הועלו סברות שהובאו כאן בגוף ההערה, ובמיוחד שלכאורה נשאר שם במסקנה שאין לעלות לתורה בשבת שלפני היום הולדת – כאשר חל בשבת.

מתברכין כולהו יומין דשבוע הבא, כולל יום השבת – עשירי בשבט", עכלה"ק³.

ולכאורה על פי הנ"ל צריכים לעלות לתורה גם ביום השבת שלפני היום הולדת – היות והיא משפיעה על היום עצמו של היום הולדת למרות שהוא ביום השבת שלאחר מכן.

ומצד שני, בנוגע ליארצייט נהגים לעלות למפטיר בשבת שלפני השבוע בו חל תאריך היארצייט, והטעם לעלות למפטיר הוא – היות והמפטיר מועיל לעליית הנשמה, וטוב שיהיה בשבת שלפני היארצייט דאז עיקר זמן עליית הנשמה. ולפי טעם זה הרי שגם במקרה ויום היארצייט חל בשבת עצמה הרי שטוב לעלות בשבת שלפני היארצייט – כן הביא בשו"ת בצל החכמה (ח"ב סימן ו'). אולם, בשו"ת יין הטוב (יו"ד סימן חי) כתב דעדיף לעלות ביום היארצייט עצמו אם חל בשבת. ולמעשה ב'ספר המנהגים' [עמ' 79] הביא דאם חל היארצייט בשבת, מפטיר בשבת של היארצייט עצמו ולא בשבת שלפניו. ואולי כן צריך לנהוג גם ביום הולדת ולא לעלות גם בשבת שלפני כן⁴.

והנה, בשיחת ש"פ בשלח (התוועדיות תשמ"ד, עמ' 879) סעי' לח אמר כ"ק אדמו"ר, וז"ל: "בהערות אאמו"ר על הזהר דפרשתנו מובא מאמר הזוהר "ראו כי ה' נתן לכם את השבת, ר' חזקי' פתח שיר המעלות ממעמקים כו'", ומבאר אאמו"ר: "השייכות דדרשה הזאת ע"פ ממעמקים קראתיך לראות כו' השבת הוא, כי ר' חזקי' מפרש שממעמקים קאי על עומקא דבירא, בינה, הנמשך ממבועא דכולא חכמה . . שמשם נמשך השפע לכל הששה מדות דז"א, והיינו ראו כו' השבת, שהוא יומא שביעאה, בינה, שמלובש בה חכמה, והוא הוא העומקא דכלא והעומקא דבירא, שמיני' מתברכין שיתא יומין, ו"ק דז"א".

³ ומוסיף לאחר מכן: "כל שבתות השנה קשורות זו בזו (שלכן כולן נקראות "שבת בראשית") וכמובאר בדרושי חסידות שבכל שבת מסתיים סדר זמנים (ונפעלת עלי' לבחי' שלמעלה מהזון) ולאחרי כן מתחיל סדר זמנים חדש. ובלשון הרשב"א שבעת ימי ההיקף, ונמצא, ששבת זו קשורה – ועד שנעשית דבר אחד (בכמה ענינים עיקריים) עם שבת הבאה – עשירי בשבט".

⁴ בהודמנות אחרת בעז"ה נחלק בין החיוב לעלות לתורה בשבת שלפני היארצייט לבין עליה לתורה עבור יום ההולדת, ובין החילוק הכללי בין מנהג להלכה.

והנה, ע"פ מ"ש אאמו"ר כאן, נמצא, שהעניין ד"מיני' מתברכין כולהו יומין" הוא – בנוגע לששת ימי השבוע בלבד, ולא בנוגע ליום השבת, שהרי מבאר שברכה זו היא בדוגמת המשכת השפע דבינה לכל הששה מדות דז"א, ו"ק דז"א.

ועפ"ז יוקשה על משנ"ת לעיל (שיחת ש"פ בא) שבהכרח לומר שהברכה דיום השבת נמשכת על כל שבעת ימי השבוע, כולל יום השבת, שגם הוא מתברך מהשבת שלפניו – מהמפורש כאן שהמשכת הברכה היא על ששת ימי השבוע בלבד?

והרי אי אפשר לומר שנפלה טעות הדפוס וצריך להיות זו"ן – מכיון שמבאר מילתא בטעמא, שמבינה נמשך השפע לכל הששה מדות דז"א, ובז"א ישנם ששה קצוות – מדות", עכלה"ק.

לכאורה לפי הנ"ל שוב תהיה הסברה שאין טעם לעלות לתורה בשבת שלפני באם חל יום ההולדת בשבת היות ואין לה קשר לשבת הבאה, אך אולי אפשר לומר לפי עניות דעתי - היות ובשיחה שהובאה למעלה (תו"מ תשמ"ז, ח"א, עמ' 528) לא הזכיר רבינו את הסברא שזה רק על ששת ימי השבוע והיא אף נאמרה כמה שנים מאוחר יותר, ובפרט בשיחה זו (תשמ"ז) היא שיחה מוגהת⁵, משא"כ השיחה מש"פ בשלח ה'תשמ"ד, ולכאורה תהיה המסקנה שכן צריכים לעלות לתורה בשבת שלפני כאשר חל יום ההולדת בשבת.

ואין להקשות, אם כן, מדוע מצינו ביארצייט שצריכים לעלות דווקא למפטיר באותה שבת שחל היארצייט, דהרי כפי שהבאנו למעלה כל עניין העלי' למפטיר ביארצייט הוא היות והמפטיר מועיל לנשמה, ולא שקריאת המפטיר צריכה להיות בשבת דווקא, ולכן ככל שהמפטיר קרוב

⁵ עיין מאמר ד"ה "לכה דודי לקראת כלה", י"ג אלול, תשי"ד (מוגה) שהביא את הביאור ששבת משפיעה על ששת ימי המעשה, אך עדיין היא לא נאמרה באחרונה, ואולי שיחת חיי שרה תשמ"ז נשאת לנו כמשנה אחרונה.

יותר ליארצייט (שיום היארצייט הוא עניין של עליית הנשמה) יש לקרוא אז את המפטיר שיפעל לעליית הנשמה.⁶

ולא באתי אלא להעיר ולהאיר על דבר שקורה מידי שבת בשבתו בכדי לדעת את אשר יעשון, ובוודאי באם הקוראים יאירו את עינינו במסקנות שונות יהיה זה לתועלת.



הערות בשו"ע אדמו"ר הזקן ריש סי' קפט

הרב גדלי' אבערלאנדער
רב קהילת היכל מנחם במאנסי

בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן (יו"ד סי' קפט סק"א) כתב על מש"כ המחבר "כל אשה שאין לה וסת קבוע, חוששת ליום ל' לראייתה, שהוא עונה בינונית לסתם נשים, ואם יש לה וסת קבוע לזמן ידוע מכ' לכ' או מכ"ה לכ"ה, חוששת לזמן הידוע".

וז"ל: "שרוב הנשים דרכן לראות מל' לל'. ול' יום אלו הם מתחילת ראייה לתחלת ראייה וב' ימי הראיות בכלל הל' (ב"י ב"ח פרישה לבוש של"ה ט"ז חכם צבי דלא כש"ך) דהיינו כשראתה באחד בשבת דרכה לחזור ולראות בב' בשבת בסוף ד' שבועות. הילכך חוששת ליום ל' לפרוש מבעלה מתחלת הלילה (של"ה) עד סוף היום אפילו ראתה עכשיו בלילה (כרתי פלתי וכן משמע בגמרא ופוסקים). וגם צריכה לבדוק עצמה

⁶ ואולי יש לעיין, כאשר קוראים מפטיר באמצע השבוע, כגון תענית ציבור וכיו"ב האם יש עניין לבעל היארצייט של הימים שלאחר מכן לעלות אז ולקרוא את המפטיר.

⁷ ובנוגע למי ששכח לעלות לתורה בשבת שלפני היום-הולדת מה עליו לעשות והאם בידו להשלים – מצאתי שכתב הרב ל.ג. בגליון הערות וביאורים, ג' תמוז ה'תשס"ו: "פעם בהיותי ביחידות אצל הרבי, בקשר ליום ההולדת שלי, שחל באותה שנה ביום חמישי, והיחידות היתה ביום שלישי שלפנ"ז. נשאלתי מהרבי האם עליתי לתורה בשבת קודש העברה. וענית בשלילה, ואמרת שזהו בגלל שיום ההולדת שלי חל ביום החמישי, יום הקריאה. ואמר לי הרבי, שאעפ"כ הי' עלי לעלות לתורה ביום הש"ק שלפנ"ז. ועכ"פ, יש לי לעלות לתורה ביום הש"ק שלאח"ז. ובנוגע לעלי' לתורה ביום החמישי גופא - "מה טוב". עכ"ה"ק".

בו ביום לכתחלה (טור וש"ע סי' קצ"ו). ויש אומרים שעונה בינונית היא ביום ל"א (רש"י תוס' ש"ך).

הנה על מה שכתב "הילכך חוששת ליום ל' לפרוש מבעלה מתחלת הלילה" הוא מציין לשל"ה, והוא בשער האותיות, קדושה (עמ' תנ אות נא במהדורת עוז והדר) וז"ל: "כל אשה שאין לה וסת קבוע צריכה לפרוש שלושה לילות מבעלה. דהיינו, א) משלשים יום לשלשים יום שהוא סתם עונה בינונית, ב) וסת החודש, דהיינו אם ראתה ג' או ד' ימים לחודש, אחר כך כשיבא ג' או ד' לחודש צריך לפרוש, ג) וסת הפלגה, דהיינו יחשוב כמה ימים ראייה האחרונה היתה מופלגת מראיה שלפניה, כך סך ימים אחר ראייה זו צריכה לפרוש, ודברים הללו נתבארו בארוכה יורה דעה סימן קפ"ט".

ולכאורה ראיית רבינו הוא מכיון שהשל"ה כותב שצריכה לפרוש מבעלה שלשה לילות, על כרחך שפרישת עונה בינונית הוא בלילה אפי' אם הראייה האחרונה היתה בעונת היום דאל"כ אין צריכה לחשוש כל פעם לג' לילות. אבל צ"ע, שהרי לפי זה יוצא שדעת השל"ה הוא שגם בשאר עונות החששות כגון ביום החודש או בוסת הפלגה ג"כ צריכה לפרוש כ"ד שעות ולא רק בעונת הוסת, שהרי הוא כותב שצריך לפרוש ג' לילות, ובזה אדה"ז בודאי אינו פוסק כמותו ראה סי' קפד ס"ב ובס"ק ה, וא"כ אמאי בכלל מתייחס שיטה זו לפרוש בעונה בינונית כל המעת לעת להשל"ה, והי' צריך לציין רק להכרתי שהוא בעצמו מביא בהמשך בנוגע אם היא ראתה בעונת הלילה שצריכה לפרוש כל היום מכיון שעונה בינונית הוא מעת לעת, רצ"ע.

ומש"כ בשו"ת חשב האפוד סי' קמא המצוין בהערה יג שכוונת אדה"ז כשמציין להשל"ה היינו שדעת השל"ה שעונה בינונית הוא יום הל' ולא יום הל"א כדעת הש"ך - אינו מובן כלל, שהרי רבינו מביא זאת למעלה שכן הוא דעתם של הב"י, ב"ח, פרישה, לבוש, של"ה, ט"ז וחכם צבי, ולמה הוא מציין זאת עוד פעם ולמה רק להשל"ה.

* * *

בקונטרס אחרון שם אות א כותב רבינו "והש"ך יחידאה הוא הוא בפירוש השו"ע". ומציינים בשו"ע החדש הערות על הקו"א אות ה' להש"ך "ס"ק א וס"ק ל (דס"ל דעונה בינונית היא וסת החדש שחוששת

לאותו יום בחדש, בין חדש מלא ובין חסר). וזהו טעות, דאין כוונתו לדעת הש"ך שחולק על השו"ע וסובר דעונה בינונית הוא יום החודש אלא הכוונה לש"ך ס"ק ל' שס"ל בדעת השו"ע דעונה בינונית הוא יום ל"א משום שאין יום הראייה בכלל הימים ולא כדעת שאר הפוסקים בדעת השו"ע שעונה בינונית הוא ביום ל' משום שיום הראייה בכלל הימים, אשר בזה מיירי כל התחלת קו"א זו. ואלו דעת הש"ך שעונה בינונית הוא יום החודש אדה"ז בכלל אינו מביא ואינו מתייחס כלל, וכאן מתייחס רק לדעת רש"י ותוס' שמביא בפנים בשם וי"א.

בציונים לקו"א אות לא צ"ל פ"א ה"ו.

בציונים לקו"א אות לב. לא ברור כל כך כוונתם ולכאורה צריכים להוסיף לאחר המילים אלא כרבי יוחנן שם שצריך בדיקה לאחר הוסת: וא"כ אין צריך לכתוב עונה בינונית שהרי בכל אופן צריכה לעשות בדיקה, שהרי בא מן הדרך לאחר יום הוסת וצריך בדיקה מטעם זה, ולכן א"צ לכתוב דין עונה בינונית שהוא ג"כ רק לענין בדיקה לפי הרמב"ן.



בישול עכו"ם בקופסאות שימורים CANS [גליון]

הרב משה מרקוביץ
תושב השוכנה

בגליון האלף הביא הרב יהודה קלאפמאן לקט פסקי דינים מכמה פוסקים בדורנו, ובסעיף 3 כתב בשם הרב ישראל יצחק פיקרסקי ע"ה, שמותר לאכול ירקות מ-CANS ואין בהם משום בישול עכו"ם.

והנה יש לעיין בטעם פסק דין זה, ואם הוא דוקא בירקות, דלענין טונה בשימורים מצינו כו"כ פוסקים שהקילו בזה מכמה טעמים.

וכן מצאתי אחד מרבני דורנו שהביא דברי מהריט"צ ז"ל בתשובותיו סי' קסא שכ' להתיר מאכלים פשוטים שנעשו בבתי חרושת של גוים ושאין לחוש בהם לדין "בישולי גוים", כי אין בהם חשש חתנות כלל ועיקר, שהרי הקונה אינו בא בקשר עם בעל בית החרושת כלל, ומה חשש חתנות יש בזה, ובתוך דבריו כתב שהוא קיל טפי אפילו מפת פלטר, שהרי בפת פלטר מי שמחמיר בה הוא מפני שהפת חשובה ומזמינים עליה, אבל שלקות ודברים פשוטים אינם חשובים, וממילא גם אין איש שיוזמן חברו

עליהם. ושם בתוך דבריו התיר לכתחילה לאכול ביסקוג'וש של נוכרים גם למי שמחמיר בפת פלטר.

ואם כי החיד"א לא הסכים עמו להלכה (להקל לכתחילה בביסקוג'וש למחמיר בפת פלטר), כמ"ש בברכי יוסף יו"ד סי' קיב אות ט. מ"מ יש לצרף לזה סברת הפוסקים אשר הובאו בספר דרכי תשובה יו"ד סי' קיג ס"ק טז, דבישול ע"י דודי קיטור לא חשיב כבישול אלא כעישון שלא נאסר משום בישול עכו"ם, יעו"ש, ובודאי דתרי סברות אלו חזו לאיצטרופי לכתחילה להתיר הבישול הזה. וכ"כ לסמוך על זה בשו"ת מנחת יצחק בחלק ג סימן כו אות ו, יעו"ש.

ויש עוד סברא דטונה לא מקרי עולה על שולחן מלכים.

ולענין סרדינים כתב הרב עובדיה יוסף (יביע אומר יו"ד ח"ה, ט):

"אולם ראיתי להב"ח (סי' קיג) שכתב, דהא דדגים קטנים אין עולים על שולחן מלכים, היינו בדגים שעתידיים לגדול, ובקטנותם אינם חשובים, אבל דגים שגידולם לעולם קטן, חשובים הם, ועולים על שולחן מלכים... וכן הערוך השלחן (ס"ק כו) כתב לחלק כאמור, וסיים, שדגים קטנים כגון הערינג וסרדינים וכיו"ב הם חשובים מאד ועולים על שלחן מלכים, ויש בהן משום בישולי עכו"ם, כיון שזהו עצם גידולן ואין מתגדלים יותר. ע"כ. ולפ"ז יתכן מאד שהדגים שבסרדינים הנ"ל גדלו כל צרכם ועולים עש"מ. ואף את"ל שאין זה ברור כל כך, ומידי ספק לא יצאנו, וכל ספק בדין בישולי עכו"ם מותר, וכמ"ש בש"ע (סי' קיג סעיף יא), זה אינו, דכל כה"ג הו"ל ספק חסרון ידיעה, ובספק כזה אף בדרבנן לא אזלינן לקולא. וכמבואר בש"ע (סי' צח ס"ג) ובאחרונים שם..."

אמנם למעשה דן להתיר סרדינים, מטעמים אחרים כגון משום שתהליך הבישול של סרדינים בימינו בנוי מעישון. בשלב ראשון הסרדינים עוברים עישון ע"י קיטור ואז ראויים עקרונית למאכל. לכן אין משמעות בבישול שמתבצע אח"כ והסרדינים מותרים לאכילה.

ולפי זה יש לברר הטעם שדייק הרב פיקרסקי להתיר דוקא ירקות, דמשמע מזה שלדעתו טונה וסרדינים שאני.

ובכל אופן צ"ע ביאור פסק זה.

וראה גם מ"ש בכל זה הרב הענדל בגליון תתקכב והרב סילברברג בגליון תתצט.



בור זריעה מן הצד כשיש בור התחתון

הרב אלעזר הלוי רייטשיק
תושב השכונה

לקטתי דברי רבותינו נשיאינו בענין בור זריעה מן הצד כשיש בור התחתון:

נתחיל בקצת היסטורי' של מקוה מי גשמים. עד לערך לפני יותר ממאה ועשרים ומשהו שנים לא היתה מערכת מים עירונית. כל עיר, ישוב, ומושב וכו' הי' צריך להיות על מקור של מים כמו נהר, מעיין וכו', ורובם ככולם של המקוואות היו בונים אצל הנהר או חופרים מעיין. ותקנת כ"ק אדמוה"ז היתה, איך לעשות מקוה חמה, ע"י עשיית תיבה (קופסה) שלא יהי' על זה שם כלי (היות שאסור לטבול בכלי) ולהניחה בתוך המעיין כו', שהמים של המעיין יכנסו בתוכה כשיעור מ' סאה ולאח"ז לשפוך בתוכה מים שאובים חמים.

וזו היתה תקנה גדולה, שעד אז טבלו בתוך מקוה קרה ומיהרו את הטבילה ולא טבלו כדבעי. וכשהתחילו לעשות מקוואות מי גשמים, כמו היום, היות שהם יותר קלים להיות נקיים כו', רצו אחדים להחליף מקוה מעיין ולבנות במקומה מקוה מי גשמים, ושאלו את כ"ק אדמו"ר הרשב"ב והוא יצא נגד זה בדברים חריפים מאוד, כדלקמן.

וז"ל כ"ק אדמו"ר הרשב"ב באג"ק ח"ב אגרת רג: "מכתבו הגיעני בדבר המקוה. האופן הקל שכותב הוא חמור הרבה, וצריך זהירות והשגחה יתירה, וח"ו להחליף הראשונה בכזו. ולא יעשו חדשות, והשי"ת יהי' בעזרם." ושם אגרת שז: "בדבר המקוה, כ' בס' ג"ט על מ"ש בשו"ע סי' ר"א ס"א במי מקוה או מעיין, וז"ל, ושניהם שוין, ואם יש לפני' מקוה כשר של מי גשמים יוכל לכתחלה לטבול כו'. אבל בתחלת עשיית המקוה יהדר מאד אם אפשר במעיין כו', והתוקע עצמו לעשות מקוה של מי גשמים מכניס עצמו לספק איסור כרת, לפי שא"א בשום ענין שבעולם שיהא כשר לכל הדיעות כו'. וטוב לפני אלקים ימלט מזה, עכ"ל. והשי"ת

יהי' בעזרו ויצליח בכל עניניו בגו"ר. "ועוד שם אגרת שנד: "אמנם זאת הנני לבקש את כבודו שלא ליתן להם מקום לעשות מקוה עפ"י המעטאדע החדשה."

נלקט מספר תיקוני מקוואות להרה"ח ר' שד"ב לוינ' ועיי"ש האריכות בכ"ז.

* * *

עם לשונות חריפים כאלו אף אחד לא הי' מעיז אפילו היום לבנות מקוה מי גשמים, אם לא שכ"ק אדמו"ר הרש"ב בעצמו בנה את המקוה הידועה בראסטוב, היות שבראסטוב הי' כמעט אי אפשר לבנות מקוה מעיין וכו' (עיין בס' תיקוני מקוואות הנ"ל).

ומה שיש לנו מאופן בניית המקוה בהוראת כ"ק אדמו"ר הרש"ב וטעמים רק על כמה ענינים וכו' - הוא רשימת הרה"ח ר' יעקב לנדא ע"ה שרשם לעצמו שלוששים שנה לאח"ז (תיקוני מקוואות עמ' מט).

וכנראה שכל מגמתו של כ"ק אדמו"ר הרש"ב היתה, איך לבנות מקוה שהמי גשמים של בור ההשקה ישארו יותר זמן (וגם זה אינו לנצח, כמו שכתבתי בגליון האלף של קובץ הערות וביאורים שי"ל לג' תמוז ה'תש"ע, עיין שם באריכות), ולא יתערבו עם מי העיר במהרה, וזאת כדי לחשוש לדעת הראב"ד בענין "נתן סאה ונטל סאה". ולא נתן כ"ק אדמו"ר הרש"ב את דעתו על הענין של "זריעה". (ובענין למלאות המי גשמים על רצפת בור הטבילה, איך ומה עשו כשמילאו את המקוה בראסטוב בפעם השני' עם מים שאובים - ראה לקמן באריכות).

דבר זה מוכח ממ"ש כ"ק אדמו"ר באג"ק ח"י עמ' קעה: "ואף שבמדינותינו לפנינו לא הורגלו בזה", כדלהלן. דז"ל כ"ק אדמו"ר באג"ק ח"י עמ' קעה: "והנה כאן התחילו להנהיג בכמה מקומות שיהיו שני בורות של מי גשמים (מלבד זה שהוא זאפאסנע למלאות ממנו האוצר), אחד להשקה והשני לזריעה, שדרך בו יבואו להמקוה שטובלים בה, ואף שבמדינותינו לפנינו לא הורגלו בזה, [הדגשה אינה במקור] הנה, כיון שבמקוה צריכים לצאת ידי כל הדיעות ככל האפשרי, הנה אם אין קישויים בדבר, יש לעשות גם במקומם כזה." וכנראה שכ"ק אדמו"ר רצה

שיהי' במקוה ג"כ המעלה של זריעה, כנראה מאגרת הקודש הנ"ל, ומכו"כ אגרות אחרות.

ולדוגמא - אג"ק ח"י אגרת ג'ק"ח: "ובודאי ידוע לו, אשר בשנים האחרונות נתפשט המנהג לעשות שני בורות - נוסף על המקום שבו טובלים." ובח"כ אגרת ז'תרצד: "ומובן וגם פשוט שטוב שתהיינה ג' בורות." ובחכ"ב אגרת ח'תכג: "במקום (ש)מסיבה מציע לעשות בור המכשיר מן הצד - פשוט לאחרונה לעשות ב' בורות מכשירים (מב' צדדים) א' - ע"י זריעה, ב' - ע"י השקה. ונכון במאד, וק"ל." ושם אגרת ח'תמח: "פשוט שבמקום שלא יסכימו למקוה זעג"ז - יש לעשות מן הצד, ושניים: לזריעה ולהשקה."

וכפה"נ מקורו של כ"ק אדמו"ר לזה הוא, כמו שכותב באג"ק בכמה מקומות, מהתשב"ץ הידוע שצריכים לצאת כל הדיעות, כבכמה מקומות באג"ק.

ח"ג עמ' רד: "וידוע שמשדלים לצאת בעשית מקוה ידי כמה וכמה דעות." ושם עמ' רעג: "כי אם ע"פ הידוע שבמקוה משתדלים לצאת ידי כמה וכמה דעות." ובח"ו עמ' רג: "ובפרט בנין מקוה אשר ידוע שמהדרים בזה לצאת ידי כל הדיעות." ובח"ז עמ' צז: "איך לעשות מקוה ולצאת י"ח כל הדיעות." ושם עמ' רב: "ובפרט בענין מקוה שמשדלים לצאת ידי כו"כ דיעות." ושם עמ' רנז: "ווארום מען דארף זעהען צו מאַכען אַזוי מען זאָל יוצא זיין לכל הדיעות ספיעעיל בא מקוה." ושם עמ' רעז: "כיון שבמקוה מקפידים לצאת כל כמה דיעות שאפשר" וכבר ידוע שבמקוה משתדלים לצאת רובא דרובא של חדיעות בזה. "תשב"ץ ח"א פי"ז הובא בב"י. ובח"י"ג עמ' שכח: "ובפרט ע"פ דברי התשב"ץ הובא בכ"מ שבמקוה יש להשתדל לצאת ידי חובת כל הדיעות."

* * *

והנה מה שכתב כ"ק אדמו"ר בכל האגרות הנ"ל, הוא - לעשות ג' בורות, היינו: (א) בור טבילה, (ב) בור השקה, (ג) בור זריעה, היינו כשהבור השקה הוא מן הצד. ועכשיו נדון כשבונים בור השקה בור התחתון - מה יהי' עם ה"זריעה"?

ברשימה הנ"ל של הר"ר יעקב לנדא ע"ה כתוב, שהמי גשמים היו עולים על רצפת הבור הטבילה ולאח"ז היו ממלאים עם מי העיר (מים שאובים). בסעיף ד' של הרשימה כתוב: "ושהמים יעלו על גדות הרצפה (ע"ז דנתי אז בפני כ"ק, ובזכרוני נשאר שכ"ק רבי' הסכים לדברי, אבל כפי הרשום אצלי שבכל זאת למעשה נשאר כמו קודם, שהיו ממלאים עד שמי הגשמים היו עולים על הרצפה)".

אבל נשאר השאלה: מה עושים כשמחליפים את המים בבור הטבילה. והרי מופרך לגמרי להשאיר מים על הרצפה, היות שצריכים לרחוץ ולשפשף את קירות בור הטבילה מכל לכולך, עם סבון וכו', והמים בבור הטבילה נעשים מלוכלכים ביותר. וכיון שצריכים להוציאם מן בור הטבילה עד טיפה האחרונה, לכן לא שייך הענין של להשאיר מים על הרצפה, ורק לאחר זה למלאות את זה עוד פעם עם מים שאובים.

וכמ"ש כ"ק אדמו"ר באג"ק ח"ג עמ' רכז: "כשירצו לנקות מקוה העליונה בלא התחתונה, איך יתנהגו?"

וברשימה הנ"ל להר"י לנדא לא כתוב שבכל פעם שהחליפו את המים מבור הטבילה בראסטוב הוסיפו מי גשמים על הרצפה. וזאת, למרות שהיתה להם היכולת לעשות את זה בנקל כיון שבנו בראסטוב אוצר מי גשמים, כמו שכתוב בהרשימה. ואם אכן היו עושים את זה, בודאי הי' כותב זאת בהרשימה, כיון שזה חידוש גדול. וע"ז שהמי גשמים עלו על רצפת המקוה אינו כותב טעם, כמו שכותב בהרשימה טעמים על כמה ענינים אחרים.

וע"ז דן כ"ק אדמו"ר בכמה מקומות: אם זה כדי שלא יתקבצו ג' לוגים מים שאובים במקום אחד, וכלשונו באג"ק ח"ג עמ' רכז: "לס"ד. שיעלו על הרצפה. אולי אפ"ל הטעם, כדי שלא יתקבצו ג' לוגים מים הבאים ממפעל העירוני במקום נמוך שבמקוה העליונה טרם שישיקו המים. ובכל אופן - כשירצו לנקות מקוה העליונה בלא התחתונה, איך יתנהגו?"

או שזה ענין של זריעה, כלשון כ"ק אדמו"ר באג"ק ח"ג עמ' רעג: "א) מה שכתבתי לו הטעם לפענ"ד בהוראת כ"ק אדנ"ע שהמים דמקוה התחתונה יכסו רצפת מקוה העליונה טרם יזרמו לשם מים שאובים - נמוקי פשוט - כי אז תהי' נתינת מים שאובים במקוה כשרה, מה שאין כן כשיכנסו מקודם מים שאובים יוכשרו רק ע"י השקה, וק"ל."

אבל הדרא קושיא לדוכתא: מה עשו בראסטוב כשמילאו מים שאובים בפעם השני'. ומזה מוכח, שכ"ק אדמו"ר הרשב"ב לא שם דגש על הענין של זריעה. ובאג"ק נותן כ"ק אדמו"ר הצעה איך לעשות זריעה עם בור התחתון, והוא: שהמים השאובים יפלו על הנקב של הבור התחתון ועי"ז תהי' זריעה. וז"ל באג"ק ח"ג עמ' שצד: "כ"ו מנ"א השי"ת . . . ומש"כ בענין המקוה: מש"כ שעשו עוד אוצר מן הצד כדי שתהי' ג"כ זריעה - הנה ע"פ האופן דכ"ק אדנ"ע, שהיא מקוה ע"ג האוצר והוא רצה שיעלו מי התחתונה ע"ג רצפת העליונה (עפ"ד הרי"ל שי' לנדא), הנה ה"ז זריעה באופן היותר מועיל, שא"צ השקה כלל לכל הדיעות, כמובן.

גם אם לא יעלו על הרצפה, יש לסדר שהשאובים יפלו ישר בנקב ההולך לאוצר התחתון, דהיינו זריעה, וא"כ האוצר שמן הצד מהו מוסיף? - (אם לא לזהירות בעלמא אולי יתקלקל אוצר התחתון)."

ומה שכ"ק אדמו"ר כותב "ה"ז זריעה באופן היותר מועיל" - אולי הכוונה היא, שכשבונים בור זריעה מן הצד וממלאים אותו עם מי גשמים עד למעלה, ולאח"ז מוסיפים בתוכו מי העיר, והמים גולשים ונשפכים לבור הטבילה שבצדו - יש בזה שאלה: דלהיות שהדין הוא שאין זריעה בזוחלין (שו"ע יו"ד סי' רא ס"ס), והמים עכשיו זוחלין מבור הזריעה לבור הטבילה שבצדו - האם זה נקרא זריעה כהלכה? ועי"ז כבר דנו הפוסקים האחרונים, וכאו"א נתנו הצעות אחרות, אם לעשות הצנור של מי העיר בבור הזריעה מתחת למ' סאה, שהזחילה תהי' למעלה, או שמי העיר דוקא ילכו למעלה ושלמטה יהי' מ' סאה. ועיין בארוכה כל השקו"ט בזה בספר מקוה מים להרה"ח הרה"ג ר' י. הכהן כ"ץ.

ועי"ז כותב כ"ק אדמו"ר, שכשעושים זריעה ע"ג בור התחתון אין שם שאלה של זחילה לבור אחר, היות שזו מקוה אחת וה"ז זריעה באופן היותר מועיל."

* * *

אלא שבהצעת כ"ק אדמו"ר יש כמה ענינים שצריכים לדון בהם:

המכתב מדבר במקוה רגילה, בלי "פילטער" (מסנן), ורוב המקוואות שבונים היום הם עם "פילטער", וכשמפעילים את ה"פילטער" הרי המים נעשים זוחלין, והיות שאין זריעה בזוחלין (שו"ע יו"ד סי' רא ס"ס), לכן

במקוואות עם "פילטער" לא שייך לכאורה עצת כ"ק אדמו"ר (כמו שהארכת בגליון 993, שי"ל לקראת כ"ב שבט תש"ע, עמ' 69. ועיי"ש האריכות).

ובמקוה רגילה, בלי "פילטער", שמחליפים את בור הטבילה תמידין כסידרן, אם מי העיר יפלו על הנקב של הבור התחתון, כעצת כ"ק אדמו"ר - זה יעשה שמי הגשמים יתחלפו באופן יותר מהר, היפך לגמרי מהענין שבשבילו בנה כ"ק אדמו"ר הרש"ב בור התחתון, שהוא כדי לחוש לדעת הראב"ד ב"נתן סאה ונטל סאה", וכמו שכותב הרה"ג הרה"ח ר' משה יהודה ליב שי' לנדא בספר תיקוני מקוואות הנ"ל ע' קלו, וז"ל:

"... בפרט לפי הוראת כ"ק אדמו"ר נבג"מ זיע"א לכוון זרם המים מול נקב ההשקה קשה להבין, זה ודאי יגרום להחלפת המים בבור. ובפרט כאשר ישנם שני נקבים בין העליונה לתחתונה, א"כ זרם המים בנקב אחד יגרום ליציאת מים מן הנקב השני, וצ"ע."

ועוד כותב הרה"ג הרה"ח ר' הלל פעוונער ע"ה בספר הנ"ל ע' קמ, וז"ל: "קשה לי מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע (באג"ק ח"ז עמ' שיב, וכבר נדפס קודם בלקו"ש) "לסדר שיפלו המים שאובין ישר בנקב ההולך לאוצר התחתון", ולא הבנתי, הרי זה ממש היפך ממה שאנו משתדלים שלא יכנסו מים שאובין לאוצר התחתון, שהרי הם מתערבים תומ"י עם כל המים שבאוצר התחתון. ובפרט אם הם באים מצנור, שבאים בכח זרם חזק. ושאלתי לחכמים ואין פותר."

ואולי לענ"ד התירוץ ע"ז הוא: מכתב הנ"ל [אג"ק ח"ג עמ' שצד] מכ"ק אדמו"ר ע"ד שהמים שאובים יפלו על הנקב של הבור התחתון, הוא להרה"ג הרה"ח ר' שני"ז גרליק ע"ה, רבה של כפ"ח. וכיון שבארה"ק המנהג לבנות עם המקוה, אוצר של מי גשמים להחליף את הבור התחתון תמידין כסידרן - לכן אין שאלה הנ"ל נוגעת במקוואות שלהם, היות שהענין של "נתן סאה ונטל סאה" להראב"ד הוא רק כשנתחלפו רוב מי הגשמים, היינו שיש פחות מכ' סאה מי גשמים בהבור התחתון. ובבור התחתון הרי מדקדקים שיהי' לכה"פ שיעור שני מקוואות [פ' סאה מי גשמים] (רשימת הר"י לנדא הנ"ל סעיף ה'), ולכן אין שאלה על האג"ק הנ"ל, היות שמחליפין את מי הגשמים בהבור התחתון קודם שיהי' שם פחות מכ' סאה מי גשמים.

אבל בהמקואות שאין להם אוצר מי גשמים למלאות ולהחליף את הבור התחתון תמידין כסידורן, שהם רובם ככולם של המקואות בחור"ל, ולא מחליפים את מי הגשמים בהבור התחתון עשירות שנים - [ולהעיר שהנהגה זו ה"ה היפך הנהגת כ"ק אדמו"ר הרש"ב כמו שכתבתי בארוכה בגליון האלף של קובץ הערות וביאורים שי"ל לג' תמוז ה'תש"ע, עיין שם באריכות]. ולמקואות האלו לעשות כעצת כ"ק אדמו"ר-יחי' זה היפך האמת והמציאות, וכלשון הידוע מכ"ק אדמו"ר מהר"ש "אָפּנאַרן קען מען נאָר זיך אַליין ", היות שעושים היפך כל הכוונה של כ"ק אדמו"ר הרש"ב כשבנה את המקוה עם בור התחתון לחוש לדעת הראב"ד "נתן סאה ונטל סאה", ולעשות כעצת כ"ק אדמו"ר בלי אוצר של מי גשמים - משל למה הדבר דומה למי שילך לרופא ויתן לו תרופה, וההוא יהי' "אויבער חכם" ויקח רק חצי חוזק התרופה, ולתומו ישאל אצל הרופא למה התרופה אינה פועלת? וד"ל.

[ולהעיר שבאג"ק ח"ז עמ' שיב-יג, נדפס אותו הקטע אבל אם תאריך אחר, מיום כ"ו מנ"א תשי"ח, ובאמת הוא אותו המכתב, רק שהמו"ל טעו בתאריך האגרת (מפני שבצילום מכתב לא תמיד ברור ההפרש בין אות ה' ואות ת' לאות ח', ולכן הוחלף אצלם "השי"ת" עם "תשי"ח") (וכפי שקרה בעוד כו"כ אגרות), ובשוה"ג של שניהם יש אותו המראה מקום: לקו"ש ח"ז עמ' 311, ושם התאריך הוא "כ"ו מנ"א השי"ת", היינו שמוכח שהמכתב בחלק י"ז הוא אותו מכתב שבח"ג שנשלח להרה"ח הרה"ת הר"ר שני"ז גרליק, ע"ה, מרא דאתרא של כפ"ח.].

* * *

בו' שבט תשכ"א שאל השליח הראשי למדינת ארגנטינא, הרה"ח הרה"ת ר' דובער בוימגארטען ע"ה לכ"ק אדמו"ר י: היות שלא בנה כ"ק אדמו"ר הרש"ב בור זריעה, שאם הי' נחיצות בזה הי' בטח בונה בור זריעה - א"כ למה היום כן בונים. ואולי מה שבונים היום בור זריעה הוא כדי לפייס את הגא'ליציאנער או האונגארישע? או שיש בזה הידור?

1 מתוך תשורה לחתונת הרה"ת שלום דובער ומרת מירל דבורה לאה איידעלמאן. (תודותינו נתונה להרה"ת ר' מיכאל זעליגסאן שהמציא לנו מכתב זה.

וז"ל הרב בוימגארטען בשאלתו לכ"ק אדמו"ר: "ברשימת ר' לנדא ממקוה כ"ק אדנ"ע בראסטוב אינו מזכיר כלל על אוצר לזריעה, וכן במילאנא למקוה הנעשית ע"י הרב פערלאווי, ועשהו מקוה ע"ג מקוה ואוצר לזריעה אין שם, אבל שם אמרו שלא עשו אוצר לזריעה מאפס מקום לזה. והנני שואל בזה האם יש מקום להידור זה? שלפי"ד באם הי' נחיצות הי' בטח כ"ק אדנ"ע מצוה לעשותה, בשגם סיפר לי ר' נתן דוד רוזנבלוים מב.א.: בדיוק בזמן ההוא הי' בראסטאוו וראה כמה כוחות הי' משקיע כ"ק אדנ"ע במקוה, זו עד שלפעמים הי' ממהר לגמור תפילתו ופושט טלית ותפילין ומטפס ויורד לתוך הבור ונותן הוראות להפועלים, וגם לפעמים מסייע קצת בהמלאכה ובטח הי' עושה אוצר לזריעה אם נצרכת, והנני יודע אשר באיזהו מקומן כן עושים ואולי בשביל הגאליציאנער או האונגארישע. ואנא יורני בזה כ"ק אד"ש ובכל מה שכתבתי לעיל."

כ"ק אדמו"ר רשם בצד הקטע 1, ומחק המילים והנני שואל בזה האם, ומתח קו תחת המילים "יש מקום להידור בזה" ומחק הסימן שאלה.

לסיכום: כ"ק אדמו"ר רצה שכשבוניו מקוה שיהי' המעלה של זריעה אפילו כשיש בור התחתון. ויש הידור בבור זריעה מן הצד. ומכל הנ"ל מוכח שלעשות זריעה במקוה בלי בור מן הצד זה מסובך ביותר.



ביטול ברוב בסכך

הרב אלימלך יוסף הכהן סלבערבערג

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

בשו"ע רבינו הזקן סי' תרכ"ו סעיף ג' "לפיכך אפילו אם צל הסוכה מרובה מחמתה בלא צירוף צל העליון כלל דהיינו שאפילו אם ניטל צל העליון מכאן יהיה צלתה מרובה מחמתה אעפ"כ פסולה ואפילו אם צל העליון בלבד הוא מעט מזער בענין שאם ניטל צל התחתון דהיינו צל הסכך שעל גבי הסוכה תהיה חמתו של העליון מרובה מצלתו אעפ"כ פסולה דכיון שצל העליון שהוא פסול עומד למעלה הרי הוא מבטל צל הסכך שתחתיו כנגדו ממש שהרי אינו משמש כלום כיון שהעליון מיצל על מקום שהוא מיצל ולפיכך אנו רואים כאילו ניטל ונחסר מן צל הסכך

הכשר כשיעור צל העליון שמיצל על הסוכה וכאלו הי' המקום הזה שהעליון מיצל עליו מקום חמה ותהיה הסוכה חמתה מרובה מצילתה.

וכל זה הוא דעת הראבי"ה הובא הרא"ש ובר"ן והוא דעת הדעה הב' בטור ושו"ע – ורבינו כותב בסעיף ו' שההלכה היא כדיעה זו.

ועיין בסעיף ה' של שו"ע רבינו "וכל זה כשהיה הסכך פסול למעלה על הסכך כשר אבל אם היו מעורבים זה בזה כגון אילן שהיה מיצל על הסוכה שלמטה ממנו והשפיל ענפיו למטה ועירבן אם הסכך הכשר הוא מרובה הרבה מן הסכך הפסול המעורב בו הרי הפסול נתבטל ברוב אף אם הניח סכך הכשר על סכך הפסול נקרא ערוב ובטל ברוב ואע"פ שסכך הפסול הוא ניכר בין הכשר ואינו מעורב יפה והוא יכול להסירו משם אעפ"כ הוא בטל".

מה שכותב רבינו "שאם הסכך הכשר הוא מרובה הרבה מן הסכך הפסול אז הפסול נתבטל ברב", לא מצאתי מקור לזה בנושאי כלים של השו"ע או בשום פוסק אחר להצריך סכך כשר מרובה הרבה מן הסכך הפסול. ולכאורה מדוע אינה מספקת סתם רב של סכך כשר?

והנראה לומר שדעת רבינו שסתם רוב אינה מועלת מכיון שהעיקר כאן הוי הצל שבא מהסכך. אם הסכך מונח באופן שהוא מביא רב הצל להסוכה אז אמרינן שהסכך הכשר מבטל הסכך הפסול אבל אם יש רוב של סכך כשר אבל הוא מונח באופן שהוא אינו מביא רוב הצל וכגון שהסכך הכשר גדוש במקומות אחדים בגג הסוכה אז אפשר להיות שאע"פ שסכך הכשר הוא הרב מ"מ רוב הצל בא מהסכך הפסול וע"כ סובר רבינו שרק במקום שהסכך הכשר הוא מרובה הרבה מן הסכך הפסול המעורב בו אז בטוח שעיקר הצל בא מן הסכך הכשר ואז אמרינן שהסכך הכשר מבטל הסכך הפסול.

בענין הפסק במצות ישיבה בסוכה [גליון]

הרב דוד י. אופנר
לוד, אה"ק

בגליונות האחרונים הובא מ"ש בשו"ע ר סי' תלב ס"ז בעניין שאין לדבר באמצע בדיקת חמץ: "...אבל אם שח לאחר שהתחיל לבדוק א"צ לחזור ולברך כיוון שכבר התחיל במצוה שבירך עליה (עיין סי')

תקצ"ב) . . . כמו שאין השיחה שבאמצע מצוה חשובה הפסק מכל מקום לכתחילה אין להשיח שום שיחה באמצע הבדיקה . . . לפי שיש אומרים שאף המשיח באמצע המצוה ה"ז הפסק . . . ואינו דומה למשיח באמצע סעודתו כשיושב בסוכה שאין צריך לחזור ולברך 'לישב בסוכה' לפי שאינו מוכרח בישיבה זו שלאחר השיחה, שאם ירצה שלא לאכול עוד ושלא לישב בסוכה הרשות בידו . . .".

והקשה ע"ז הרב ו.ר. דצ"ע הדוגמא שהביא מישיבה בסוכה שמשמע שהסיבה שאין שיחה באמצע הסעודה חשובה הפסק, היא משום שאינו מוכרח בישיבה שלאחר השיחה, ומובן שאם היה חייב בישיבה זו שלאחר השיחה, היה דומה לשח באמצע ב"ח שלכתחילה אין לעשות זאת משום דהוה הפסק. והרי לשיח בסוכה זהו חלק ממצוות ישיבה בסוכה, כמ"ש בשו"ע ר"ס' תרל"ט ס"ד: "כיצד מצות ישיבה בסוכה . . . ואם צריך לספר עם חברו יספר עמו בסוכה" (ובסעי' ט"ו) "אם שכח לברך לישב בסוכה עד שגמר סעודתו יברך לאחר סעודתו ואע"פ שכל המצות צריך לברך עליהן עובר לעשייתן, מ"מ הרי גם הישיבה שיושב בסוכה אחר הסעודה הוא ג"כ בכלל המצוה וא"כ הרי מברך קודם עשיית המצוה", ועד"ו כתב בסי"ב כשמברך לישב בסוכה על אכילתו פוטר בזה גם את השתייה, הטיוול והשינה של כל היום, ע"ש. ולכה"פ שיחה באמצע הסעודה שהיא חלק מהמצוה לא גרועה משיחה שלצורך בדיקת חמץ שמותרת לכתחילה.

והמערכת כתבה ע"ז ביאור, אלא שלטענת הרב הנ"ל אין בזה די מפני כו"כ דברים שעדיין אינם מובנים, כפי שהעיר שם.

והנה את השאלה הנ"ל ותרין המערכת כתבתי כבר בגליון ב'תקז בהרחבה יותר ושם ישנו מענה לתמיהותיו, וכדלקמן:

ונראה לומר: דהנה בסי' רו סי"א כותב אדה"ז וז"ל: "נטל בידו פרי לאכלו וברך עליו ונפל מידו ונאבד או נמאס עד שאינו ראוי לאכילה ויש ממין זה לפניו עוד צריך לחזור ולברך עליהם אפילו היתה דעתו עליהם כשבירך לפי שהברכה חלה על זה שאחז בידו כשבירך וזה פוטר את כולם אבל כשלא אכל את זה לא נפטר בברכה שבירך על זה . . . ויש אומרים שהברכה חלה על כל מה שמוכן לפניו ודעתו עליו וא"צ לחזור ולברך עליו אם נפל מידו הפרי שבירך עליו. וכן אם בירך על הכוס ונשפך וחזור

וממלאו מן הקנקן שעומד לפניו על השלחן או על הספסל שאצלו מוכן לשתייה אין צריך לחזור ולברך עליו. וכן עיקר להקל בספק ברכות והוא שהיתה דעתו בברור לאכול ולשתות ממה שלפניו אף אם לא היה נופל מידו מה שבירך עליו אבל בסתם אין הברכה חלה אלא על מה שבידו בשעת הברכה ואפילו אם היתה דעתו בברור לאכול ולשתות עוד אין הברכה חלה על זה אלא כשהוא לפניו בשעת הברכה אבל אם אח"כ הביאוהו לפניו צריך לחזור ולברך עליו אם נפל מה שבידו ממנו אפילו במקום שלא היה צריך לברך עליו אם היה אוכל או שותה ממה שבידו כשבירך "וכו' ע"כ.

והנה ממ"ש בהדעה הא' "ויש ממין זה לפניו עוד צריך לחזור ולברך", משמע שבב' מיני פירות אזי גם להדעה הב' אין מועיל שדעתו לפוטרו מן הברכה.

ובאמת גם נאמר שלהדעה הב' שא"צ לחזור ולברך הוא גם אם מיירי בב' מיני פירות, עדיין יש לחלק ולומר דלגבי "לישב בסוכה", (המקרה ו)הדין שונה.

דמכיוון שכשבירך 'לישב בסוכה' כוונתו בברכה זו הייתה שתחול על מה שיאכל מיד, ולפטור את מה שאח"כ, ובמשך היום יטייל וכו' בסוכה, א"כ הטיול בסוכה אינו בגדר "מוכן לפניו", ובזה הרי הדין ש"אין הברכה חלה על זה אלא כשהוא לפניו בשעת הברכה אבל אם אח"כ הביאוהו לפניו צריך לחזור ולברך עליו אם נפל מה שבידו ממנו אפילו במקום שלא היה צריך לברך עליו אם היה אוכל או שותה ממה שבידו כשבירך ".

ואפי' שביכולתו לעשות זאת עכשיו מ"מ לא ע"ז הייתה דעתו בשעת הברכה, וגרע מפירות שבפועל הם לפניו בשעת הברכה.

אבל מיד כשהתחיל בסעודה כבר התחיל במצווה שבירך עליו, ואז המשך הסעודה, וכן הטיול בסוכה נפטרים בברכה זו.

ובזה יובן מדוע יש מקום לשלול שדיבור (שהוא חלק ממצוות "לישב בסוכה") באמצע הסעודה יהווה הפסק.

דמכיוון שדעתו בשעת הברכה הייתה לקיים המצוה ע"י אכילה, ודיבור הוה הפסק בין הברכה לאכילה, ולכך יהווה הפסק עד סוף האכילה (וכמו שהוא בב"ח), שהרי לגבי ההפסק שגורם הדיבור בין

הברכה לאכילה אין כל משמעות שהוא חלק מן המצוה כנ"ל. ולכך הוא גם גרע מדיבור שלצורך המצוה (אף שהוא עצמו אינו חלק מן המצוה) שאינו מהוה הפסק אפי' בין הברכה למצוה.

וע"ז אומר שאינו כן, אלא מיד שהתחיל בסעודה (ויצא מאפשרות של ברכה לבטלה מצד הפסק בדיבור וכד') שוב המשך סעודתו היא כטיוול ודיבור בסוכה, וכלבוש בתפילין, שאין הדיבור מפסיקו מן המצווה":

וי"ל שלכן גם האריך רבנו וכתב: "שאם ירצה שלא לאכול עוד ושלא לישב בסוכה הרשות בידו" להורות שאכילה זו שאחר השיחה היא כשאר האופנים בקיום מצות לישב בסוכה שהם רשות.



הגדר דאיסור חזרה בהניח ע"ג קרקע או אין דעתו להחזירה

הרב י"צ שמוקלער

מגי"ש בכולל שע"י בית חב"ד מרכז מנהטן*

א. כתב אדה"ז (סי' רנ"ג סי"ד): "כירה שהסיקוה בקש וגבבא או אפילו בגפת ועצים אלא שהיא גרופה וקטומה, ונטל הקדירה מעליו בין מבע"י בין משחשכה ובא להחזירה עלי' בשבת, אם עודה בידו שלא הסירה מידו כשנטלה מעל הכירה עד שעה שרוצה להחזירה, ולא פינה ממנה התבשיל לקדרה אחרת אלא רוצה להחזירו כשהוא באותה קדרה שהיתה על הכירה, מותר לו להחזירה (בשבת) אם בתחילה כשנטל הקדרה מעל הכירה הי' בדעתו שיחזירנה אח"כ שנמצא שלא בטלה עדיין שהי"י הראשונה שהשהה אותה שם על הכירה מבע"י כיון שבשעת סילוקה מהכירה אין דעתו לעוקרה ממנה לגמרי אלא להחזירנה לה אח"כ. אבל אם בתחלה כשנטלה לא הי' דעתו להחזירה לה, וכן אם הסירה מידו פעם אחת, או שפינה התבשיל לקדרה אחרת, כבר בטלה לה שהי"י הראשונה, וכשרוצה להחזירה הי"ז כמושיבה בשבת לכתחילה, וחכמים לא התירו אלא חזרה אבל לא להושיב קדרה בתחלה בשבת על הכירה, אע"פ שהיא בענין שאין בה משום איסור בישול ... מ"מ

* מתוך שיעור שנאמר בכולל נרשם ע"י הרב י.ל. אלטיין

כשמעמידה על הכירה שהוא מקום שדרך לבשל שם ה"ז נראה כמבשל לכתחלה בשבת."

ויש לדייק בדברי אדה"ז:

(א) מכיון שהטעם שאסרו חכמים להושיב לכתחילה בשבת הוא (כמ"ש בסוף דבריו) מפני שנראה כמבשל, למה מאריך אדה"ז שכשבדעתו להחזירה נמצא שלא בטלה שהי' הראשונה משא"כ כשאין דעתו להחזירה וכו' בטלה שהי' ראשונה וה"ז כמושיב בשבת לכתחילה שזה אסור דנראה כמבשל, ולא כתב בקיצור שכשהי' בדעתו להחזירה אינו נראה כמבשל משא"כ אם לא הי' דעתו להחזירה וכו' נראה כמבשל. ועי' בר"ן (שבת יז: ועד"ז בבעל המאור שם טז:) דעל מ"ש הגמ' (לח:) "לא שנו (דמותר להחזיר) אלא שעודן בידו אבל אם הניחם ע"ג קרקע אסור" כתב הטעם "דמחזי כמבשל לכתחילה", ותו לא.

והנה, ברש"י על הגמ' שם פי' דהא דאסור להחזיר אם הניחה ע"ג קרקע הוא מטעם "דבטלי לה הטמנה דאתמול והוי כמטמין לכתחילה", שזהו ע"ד מ"ש אדה"ז דזהו כמושיב בשבת לכתחילה (ואכן מצויין על גליון השו"ע לרש"י הנ"ל). אמנם צ"ע למה העתיק אדה"ז הטעם דרש"י יחד עם הטעם דהר"ן ובעה"מ, בעוד שרש"י מפרש הגמ' באו"א משא"ר. דהנה ידוע המח' בין רש"י ושא"ר בטעם איסור שהי' בכירה שאינה גרוף וקטום, דלרוב ראשונים זהו מטעם חשש שמא יחתה, ולרש"י זהו מדין איסור שהי' בדבר המוסיף הבל אפי' מבע"י (ראה רש"י לו: ד"ה עד שיגרוף ובתוד"ה לא יתן, ועי' בבעה"מ ור"ן שם ועוד). ולכאור' זהו גם סיבת השינוי בין רש"י והר"ן ובעה"מ בפ"י הגמ' דהניח ע"ג קרקע, דרש"י לשיטתו דס"ל דאיסור שהי' הוא מטעם הטמנה, ולכן פי' דטעם איסור חזרה כשהניח ע"ג קרקע הוא מפני שבטלה לה הטמנה דאתמול והוי כמטמין לכתחילה (דאסור אפי' בגו"ק, כי בשבת אסור להטמין אפי' בדבר שאינו מוסיף הבל). משא"כ הר"ן ובעה"מ דלא ס"ל כרש"י, מפרשים שטעם איסור חזרה כשהניח על גבי קרקע הוא מפני שנראה כמבשל. וא"כ צ"ע על אדה"ז, דמכיון שמביא בסוף דבריו שטעם האיסור הוא מפני שנראה כמבשל, (וכשיטתו בס"א דטעם איסור שהי' אינו

משום הטמנה כ"א שמא יתתה) א"כ למה הוסיף באמצע דבריו שזהו כמושיב בשבת לכתחילה.¹

(ב) בתחילת הסעיף, כשמזכיר ב' התנאים הראשונים – שלא הסירה מידו ושלא פינה התבשיל לקדרה אחרת – אינו מוסיף שנמצא שלא בטלה שהי' הראשונה וכו', ורק כשבא להתנאי שצ"ל דעתו להחזירה, מוסיף "שנמצא שלא בטלה שהי' הראשונה" כו'. משא"כ בסוף הסעיף, כותב אצל כל התנאים – הסירה מידו, פינה התבשיל, ואין דעתו להחזירה – דבאחד מאופנים אלו "כבר בטלה שהי' הראשונה" כו'. וטעמא בעי.

ואין לומר, דמ"ש אדה"ז שנמצא שלא בטלה שהי' הראשונה וכו' קאי גם על מ"ש לפנ"ז כשלא הסירה מידו ולא פינה כו' – כי 1) אדה"ז אינו כולל ג' התנאים יחד – ("אם עודה בידו שלא הסירה כו' ולא פינה תבשיל כו' והי' בדעתו שיחזירנה כו' מותר לו להחזירו") אלא מחלק התנאי דדעתו מב' תנאים הראשונים ("אם עודה בידו שלא הסירה כו' ולא פינה התבשיל כו' מותר להחזיר בשבת – אם הי' בדעתו שיחזירנה" וכו'), דמזה משמע דמ"ש אח"כ שנמצא וכו' קאי רק על מ"ש לפנ"ז שהי' בדעתו להחזירה. 2) מפורש בהמשך דבריו "שנמצא שלא בטלה עדיין שהי' הראשונה כו' כיון שבשעת סילוקה מהכירה אין דעתו לעוקרה ממנה לגמרי אלא להחזירנה לה אח"כ", הרי דקאי רק על דעתו להחזירה.

ג) עוד יש לדייק בהסדר דג' תנאים אלו, דבתחילת הסעיף הסדר הוא "אם עודה בידו שלא הסירה כו' ולא פינה כו' אם בתחלה ... הי' בדעתו שיחזירנה" כו', משא"כ בסוף הסעיף הסדר הוא "אבל אם בתחלה כשנטלה לא הי' דעתו להחזירה לה, וכן אם הסירה מידו פעם א', או שפינה התבשיל לקדרה אחרת."

¹ ועי' בר"ן שם לפנ"ז שכתב על דברי רש"י כאן "וזה ע"ד פירושו ז"ל שהוא מפרש כולה פרקין בהטמנה, מיהו לדידן נמי דמפרשין לי' בלא הטמנה איכא לפרושי להא ע"פ דרכו ז"ל. אבל 1) עדיין צ"ב מכיון שהר"ן עצמו מפרש הטעם משום דמחזי כמבשל ותו לא למה מוסיף אדה"ז שזהו כמושיב בשבת לכתחילה. 2) יש לדחות דכוונת הר"ן שם הוא רק למה שפי' רש"י על הגמ' לפנ"ז "לדברי האומר מחזירין מחזירין אף בשבת" ולא למה שפי' רש"י הטעם לאיסור חזרה כשהניח עג"ק, ודו"ק.

ההנה בנוגע לזה שהתנאי דפינה מובא בהמשך להתנאי דעודה בידו (בין ברישא בין בסיפא) הי' אפשר לתרץ, דהנה בגמ' (לח:) בהמשך להשיטות השונות בנוגע להתנאים דעודה בידו ודעתו להחזיר – איתא "בעי ר' ירמי' תלאן במקל מהו, הניחן ע"ג מיטה מהו. בעי רב אשי פינן ממיחם למיחם מהו, תיקו. וראה בשו"ע סי' רנ"ג ס"ב דהמחבר והרמ"א לא הזכירו בפירוש איבעיות אלו, אלא שהמחבר כותב שצ"ל "לא הניח ע"ג קרקע", והרמ"א מוסיף בהגה"ה שצ"ל "ועודה בידו". ובמג"א (סק"כ) מבאר, דהמחבר פוסק דאיבעיות אלו לקולא, (וכמ"ש ג"כ בב"י) ולכן כותב דרק כשהניח עג"ק אסור להחזיר, מכלל דאם תלאה במקל או שהניח ע"ג מטה או שפינה ממיחם למיחם עדיין מותר להחזיר, משא"כ הרמ"א ס"ל דפוסקים לחומרא ולכן צ"ל עודה בידו, דאם אינה בידו אפי' לא הניח ע"ג קרקע ממש, אסור להחזיר. ולכאורה צ"ע, דהמלים שהוסיף הרמ"א "ועודה בידו" שולל רק שאם תלאה במקל או שאם הניח ע"ג מיטה אסור להחזיר, אבל איך שולל שאם פינה התבשיל למיחם אחרת שג"כ אסור להחזיר, הרי המיחם עדיין בידו.

וי"ל שזהו מה שאדה"ז (שפוסק כהרמ"א) אינו מסתפק בכתיבת "אם עודה בידו שלא הסירה מידו כשנטלה מעל הכירה עד שעה שרוצה להחזירה" שזה שולל תלאה במקל והניח ע"ג מטה, אלא ממשיך "ולא פינה ממנה התבשיל לקדירה אחרת" כו' כדי לשלול גם איבעיא זו.

ולתרץ דברי הרמ"א י"ל שהרמ"א שולל זה עי"ז שכתב "ועודה בידו" היינו כשאותו מיחם עדיין בידו, משא"כ כשזהו מיחם שני, אסור להחזיר. (אבל אדה"ז י"ל שלא סמך על דיוק זה, אלא פירש דבריו, כנ"ל).

ועפכ"ז י"ל הטעם שאדה"ז מביא התנאי דפינה כו' סמוך להתנאי דעודה בידו, מכיון שבאמת זה נכלל בהתנאי דעודה בידו וכמ"ש הרמ"א, אלא שאדה"ז רוצה לפרש דבריו.²

אבל עדיין צ"ע, למה בראש דבריו מביא אדה"ז התנאי דעודה בידו לפני התנאי דדעתו להחזירה, ובסוף דבריו מביאו אח"כ.

² וי"ל שזהו גם הביאור בשינוי ל' אדה"ז "אבל אם בתחלה כשנטלה לא הי' דעתו להחזירה לה, וכן אם הסירה מידו פ"א או שפינה התבשיל לקדירה אחרת", להורות שהתנאי דפינה כו' בא בהמשך להתנאי דעודה בידו. (הערת הכותב)

ב. ויש לבאר כ"ז בהקדים משנת"ל בשם הר"ן ובעה"מ דזה שאסור להחזיר כשהניח ע"ג קרקע הוא מטעם שנראה כמבשל. דלכאור' הכוונה בזה, דחיישי' שמא הרואה אותו מגביה הקדרה מע"ג קרקע ומניחה ע"ג הכירה יחשוב שמותר לבשל בשבת, כי הוא אינו יודע שהתבשיל שבה כבר מבושל כל צרכו. משא"כ כשרואה שהוא רק מחזיר קדירה שנטל זה עתה מהכירה, יבין שכוונתו הוא רק כדי שלא תצטנן הקדירה.³

ולכאור' צ"ע, דבשלמא כשהניח ע"ג קרקע מובן החשש דהרואה אותו יחשוב שהוא מבשל בשבת. ועד"ז כשפינה התבשיל לקדירה אחרת, שהרואה אותו מניח קדירה חדשה ע"ג כירה יחשוב שהוא מבשל. אבל כשלא הניח ע"ג, ולא פינה התבשיל לקדירה אחרת, אלא שלא הי' דעתו להחזירה, למה יחשוב הרואה שהוא מבשל בשבת יותר מאילו לא הי' בדעתו להחזירה?

[ולהעיר דבקור"א סק"ח כותב אדה"ז דמהט"ז והרא"ש והמג"א משמע דס"ל דהא דאסור להחזיר ע"ג כירה גור"ק כשהניח ע"ג הוא מצד חשש שמא יחתה. והיינו, דאע"פ דאם לא הניח ע"ג לא היינו חוששים לחיתוי

³ לכאור' הי' אפ"ל שהכוונה בנראה כמבשל הוא, דמפני שעושה פעולה שדומה לבישול, חיישי' דאם נתירו לעשות כן, יבוא הוא עצמו לבשל בפעם אחרת. ועפ"ז לא יוקשה הקושיא דלקמן בפנים. אבל צ"ע אם אפ"ל כן, מכיון שהוא עצמו ידע שהתבשיל מבושל כבר כ"צ ואין בו משום בישול, וא"כ לגבי דידי' אין כאן חשש לכאורה.

תו הי' אפ"ל לכאור' דהכוונה בנראה כמבשל הוא, דאסרו חכמים להחזיר בשבת מצד זה עצמו "שדומה למלאכת בישול" ולא מצד חשש שיבוא מזה לבשל. (ועי' ברמב"ם רפכ"א מהל' שבת, שישנם דברים שאסרו חכמים מצד חשש שמא יבוא לעשיית מלאכה, וישנם דברים שאסרו מצד זה "שדומים למלאכה". ועי' לקו"ש ח"ד ע' 15 הע' 24.) אבל מהר"ן עצמו לא משמע כן, כי בהמשך דבריו מבאר דזה שהרי"ף פוסק כהלשנא קמא (שם לח:) לחומרא אע"פ שזהו איסור דרבנן, הוא "מפני שהן קרובין לבוא לידי איסור תורה",** דמשמע דהאיסור הוא מפני חשש שיבוא מזה לבישול האסור מה"ת. שוב ראיתי דכדבריו בפנים מפורש בחידושי הר"ן (הישנים) לקמן מ: וז"ל "וכל שנתבשל מבעוד יום הי' מותר לבשלו לכתחילה ע"ג כירה אלא משום מראית העין, ולפיכך התירו בחזרה בגרופה וקטומה דכיון שאינו מחזירה אלא כדי שלא תצטנן והיא גרופה וקטומה, תו לא מחזיר כמבשל דבר חי לכתחילה".

** ולהעיר מהשינוי בזה ממ"ש ר"ח (הובא ברא"ש פרק במה טומנין ס"ב, ועיי"ג כ"ב ר"ח על הגמ' לח:) דאזלינן לחומרא בזה כי "משום חומרא דשבת חשיבא כשל תורה". ואכ"מ.

אא"כ אינה גו"ק (עי' שו"ע אדה"ז לקמן סעי' ט"ו), מ"מ אם הניח עג"ק חוששין יותר לחיתוי, ולכן אסור להחזיר אף בגו"ק.

ולכאור' הביאור בזה – למה חוששין יותר לחיתוי כשהניח עג"ק – הוא בפשטות, דמכיון שהניח הקדירה עג"ק הרי במחשבתו כבר נפסק השהי' הראשונה, וטבע בנ"א הוא שכשמים קדירה חדשה ע"ג כירה מחתים קצת ואפי' כשהקדירה כבר מבושל כ"צ ורותחת, וא"כ ה"ה כשהניח הקדירה ע"ג קרקע יש לחשוש יותר לחיתוי. ולפי שיטה זו מובן למה כשאין דעתו להחזירה אסור להחזיר הקדירה אפי' ע"ג כירה גו"ק, כי גם בנידון זה כבר נפסק במחשבתו השהי' הראשונה, ויש לחוש יותר שמא יחתה. אבל לשי' הר"ן וסייעתו – וכ"ה שיטת אדה"ז כנ"ל – שהטעם הוא משום דנראה כמבשל, קשה כנ"ל דכשאין דעתו להחזירה למה נראה כמבשל.]

וי"ל שזהו הטעם שאדה"ז אינו מסתפק בזה שנראה כמבשל, אלא מוסיף שנמצא שלא בטלה השהי' הראשונה כו', די"ל שבזה מגדיר לנו אדה"ז האיסור דחזרה בשבת (כשחסר אחד מהתנאים), דגדר האיסור אינו מפני שנראה כמבשל, אלא מפני דהוי כמושיב לכתחילה. והיינו, שחכמים אסרו הושבה לכתחילה בשבת ע"ג כירה (אפי' אינה גו"ק) מטעם דזה נראה כמבשל, ואחר שחכמים אסרו הושבה לכתחילה בשבת, אסרו כל דבר שנכנס בגדר הושבה לכתחילה אפי' אם זה באופן שבמקרה זה אינו נראה כמבשל, דמ"מ מכיון שזהו בגדר דהושבה לכתחילה בשבת, אסור.

במילים אחרות: שורש טעם האיסור הוא מטעם דנראה כמבשל, אבל גדר האיסור בפועל הוא - שאסור להושיב לכתחילה בשבת. ולכן, אפילו כשבמקרה מסויים אינו נראה כמבשל, וליכא שרש וטעם האיסור מ"מ יכול להיות שחכמים יאסרו זה, אם מקרה זה ג"כ בגדר הושבה לכתחילה בשבת, שזה אסור. ***

וזהו הטעם שכשלא הי' דעתו להחזיר, אסור להחזיר, אע"פ שאינו נראה כמבשל, דמ"מ כיון שהסית דעתו מלהחזיר הקדירה הרי בטלה השהי'

*** וי"ל שגם הר"ן ס"ל דאיסור חזרה הוא דהוי כמושיב לכתחילה בשבת (שהרי הוא פוסק ג"כ דבשלמא הי' בדעתו להחזירה אסור להחזיר). אלא שהוא כותב (רק) הטעם של האיסור, משא"כ אדה"ז דמפרט יותר.

הראשונה וה"ז כמושיב בשבת לכתחילה, והושבה בשבת הרי אסרו חכמים אפי' כשליכא טעם האיסור, ומכיון שזה נכנס בהגדר דהושבה בשבת לכתחילה, אסור להחזיר.⁴

והשתא דברי אדה"ז ברורים ומאירים, שכתב "אבל אם בתחלה כשנטלה לא הי' דעתו להחזירה לה ... בטלה לה שהי' הראשונה וכשרוצה להחזירה ה"ז כמושיבה בשבת בתחלה, וחכמים לא התירו אלא חזרה אבל לא להושיב קדרה בתחלה בשבת על הכירה ... ה"ז נראה כמבשל לכתחילה בשבת." דהיינו שהטעם שאסור להחזיר כשלא הי' דעתו להחזירה אינו מפני שנראה כמבשל, אלא מפני שהיסח דעתו פועל שבטלה לה שהי' הראשונה וה"ז כמושיב בשבת לכתחילה, אלא שהטעם לזה שאסרו חכמים הושבה בשבת לכתחילה הוא מפני שנראה כמבשל.

ג. ועפ"ז יש לבאר זה שאדה"ז מחלק התנאי בדעתו להחזירה מב' תנאים האחרים, דכשהי' בדעתו להחזירה כותב אדה"ז שלא בטלה שהי' הראשונה, משא"כ כותב (בתחלת הסעיף) שכשלא הסירה מידו ולא פינה התבשיל לקדירה אחרת נמצא שלא בטלה שהי' הראשונה. כי בב' תנאים אלו אפשר לפרש שהטעם בהם הוא שלא יהי' נראה כמבשל, וכשלא הסירה מידו ולא פינה, מותר מטעם שאינו נראה כמבשל, וא"צ לזה שלא בטלה שהי' הראשונה.⁵ ודוקא כשבא לתנאי השלישי בדעתו להחזירה, שהטעם שצ"ל דעתו להחזירה הוא כדי שלא יתבטל שהי' הראשונה ויהי' כמושיב לכתחילה, הוצרך לבאר שכשכן הי' בדעתו להחזירה נמצא שלא בטלה שהי' הראשונה. ומה שבהמשך הסעיף כותב אדה"ז "אבל אם בתחלה כשנטלה לא הי' דעתו להחזירו לה, וכן אם הסירה מידו פ"א או שפינה התבשיל לקדירה אחרת, כבר בטלה לה שהי' הראשונה" וכו' הרי שכותב גם אצל התנאים האחרים שאם הסירה מידו או פינה התבשיל

⁴ או יש לפרש באו"א קצת, דאע"פ שכשהניח ע"ג קרקע או שלא הי' בדעתו להחזירה אינו נכנס ממש בהגדר דהושבה בשבת לכתחילה (כי בפועל הרי הוא רק מחזיר מה שנטל מהכירה ואינו מושיב לכתחילה), מ"מ במקרים אלו נראה כמושיב בשבת לכתחילה ולכן אסור. ועי' לקמן ס"ט "נראה כמושיבו בשבת בתחלה".

⁵ ומה שאינו כותב אדה"ז בב' תנאים אלו שזה שמותר להחזירה הוא מטעם שאינו נראה כמבשל, היינו מפני שהתנאי בדעתו להחזירה מגלה לנו שגם בב' התנאים האחרים הטעם הוא מפני שלא בטלה שהי' הראשונה, כדלקמן בפנים.

בטלה לה שהי' הראשונה וה"ז כמושיב בשבת לכתחילה, ולא מפני שנראה כמבשל – היינו מפני שאחר שרואים בהתנאי דדעתו להחזירה שהטעם שאסור להחזיר הוא מפני שזה נכנס בגדר דמושיב בשבת לכתחילה, שוב אפ"ל כן גם לגבי שאר התנאים (אע"פ שבהם שייך באופן ישיר החשש דנראה כמבשל) שטעמם הוא ג"כ מפני שבטלה שהי' הראשונה וה"ז כמושיב בשבת לכתחילה, כי מסתבר דהגדר דכל ג' התנאים הוא בשוה.

ועפ"ז יש לבאר גם הסדר שהובאו תנאים אלו בדברי אדה"ז, דבתחלת דבריו מביא התנאי דהסירה מידו ואח"כ התנאי דדעתו להחזירה, ובהמשך דבריו הסדר הוא להיפך. דבתחילת דבריו י"ל דאדה"ז הולך מן הקל אל הכבד, דלא מיבעיא שצ"ל התנאי דעודה בידו ולא פינה התבשיל, דמובן יותר למה צריך תנאים אלו - כדי שלא יהי' נראה כמבשל, אלא עוד זאת שצ"ל התנאי דדעתו להחזירה, אע"פ שבזה אין חשש דנראה כמבשל, והטעם הוא כדי שלא יהי' כמושיב לכתחילה בשבת. אבל בהמשך דבריו, לאחר שהתנאי דדעתו להחזירה כבר גילה לנו שהגדר דכל ג' התנאים הוא שלא יהי' כמושיב לכתחילה בשבת, מזכיר אדה"ז תחלה התנאי דדעתו - המלמד - ואח"כ התנאים דהסירה ופינה - שנלמדים ממנו.

ד. ועפכנה"ל אפשר לבאר גם שיטת הרמב"ם בענין זה. דהנה כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' שבת ה"י "ואין מחזירין לעולם אלא ע"ג כירה גרופה או מכוסה ... והוא שלא הניח הקדרה ע"ג קרקע אבל משהניחה ע"ג קרקע אין מחזירין אותה אפי' ע"ג כירה גרופה או מכוסה" עכ"ל. ולא הזכיר שצ"ל דעתו להחזירה. וצ"ב מהו הסברא לחלק בין ב' תנאים אלו שאם הניח ע"ג אסור להחזיר ואם לא הי' דעתו להחזירה מותר להחזירה.

וי"ל דהרמב"ם ס"ל דהגדר דאיסור חזרה אינו משום שה"ז כמושיב בשבת לכתחילה (אלא שהושבה בשבת לכתחילה גופא אסור משום שנראה כמבשל כנ"ל), אלא מפני שהחזרה גופא נראה כמבשל. ולכן, כשהניח ע"ג קרקע, אסור להחזיר מפני שנראה כמבשל, משא"כ כשלא הי' דעתו להחזיר מותר להחזיר דאינו נראה כמבשל, וכמשנת"ל.

ה. ועפ"ז יש להוסיף ביאור בהסוגיא דדף לח: דאיתא שם "א"ר זריקא א"ר אבא א"ר תדאי לא שנו (דמותר להחזיר) אלא שעודן בידו אבל הניחן עג"ק אסור ... א"ר חייא א"ר יוחנן אפי' הניחה עג"ק מותר. פליגי בה רב דימי ורב שמואל בר יהודה ותרוייהו משמי' דרבי אליעזר אמרי, חד אמר עודן בידו מותר עג"ק אסור וחד אמר הניחן עג"ק נמי מותר. אמר חזקי' משמי' דאביי הא דאמרת עודן בידו מותר לא אמרן אלא שדעתו להחזיר אבל אין דעתו להחזיר אסור, מכלל דעג"ק אע"פ שדעתו להחזיר אסור. איכא דאמרי אמר חזקי' משמי' דאביי הא דאמרת עג"ק אסור לא אמרן אלא שאין דעתו להחזיר אבל דעתו להחזיר מותר, מכלל שבעודן בידו אע"פ שאין דעתו להחזיר מותר. "והקשה בכס"מ שם על הרמב"ם (וכ"כ בב"י סי' רנ"ג ע' יד:), דמהו המקור של הרמב"ם שהזכיר רק התנאי דעודה בידו ולא הזכיר התנאי דדעתו להחזיר, הרי בין ללישנא קמא בין ללישנא בתרא הי' צריך להזכירו, דהחילוק ביניהם הוא רק דלישנא קמא מותר רק בדאיכא שני התנאים עודה בידו וגם דעתו להחזירה וללישנא בתרא מספיק אחד מהם או עודה בידו או דעתו להחזירה, אבל מהו המקור לשי' הרמב"ם שצ"ל רק התנאי דעודה בידו אבל א"צ להתנאי דדעתו להחזיר?

ותירץ הכס"מ, דס"ל להרמב"ם שהאמוראים שהוזכרו בהסוגיא שלפנ"ז שהזכירו רק עודה בידו ולא הזכירו הא דדעתו להחזיר, פליגי על חזקי' משמי' דאביי וס"ל דצ"ל רק התנאי דעודה בידו, והרמב"ם פוסק כאמוראים אלו (מכיון שהם "קמאי" בזמן לחזקי' משמי' דאביי). וי"ל, דלשי' הרמב"ם האמוראי קמאי וחזקי' משמי' דאביי פליגי בהגדר דאיסור חזרה, דאמוראי קמאי ס"ל דהגדר דאיסור חזרה הוא משום שנראה כמבשל, ולכן הזכירו רק התנאי דעודה בידו. (והחילוק בין האוסרים כשהניח עג"ק והמתירים הוא, דהאוסרים ס"ל דחיישי' שמא יחשוב הרואה שהתבשל שבקדרה הוא חי ושהוא מבשל בשבת ויבוא להתיר בישול בשבת, והמתירים ס"ל דלא חיישי' לזה). וחזקי' משמי' דאביי ס"ל דהגדר הוא מפני דהוי כמושיב בשבת לכתחילה, ולכן הזכיר גם התנאי דדעתו להחזיר (והחילוק בין הלישנא קמא והלישנא בתרא הוא, דללישנא קמא מספיק אחד מהשנים – או להניח עג"ק או שלא הי' דעתו להחזיר – כדי שיתבטל השהיי' הראשונה ויהי' כמושיב בשבת לכתחילה, וללישנא בתרא דוקא אם הניח עג"ק וג"כ לא הי' דעתו להחזירה הוי כמושיב בשבת לכתחילה).

והראשונים דס"ל שצ"ל ב' התנאים ס"ל דחוקי' משמי' דאביי מפרש דעת האמוראי קמאי, ולכו"ע הגדר דאיסור חזרה הוא מפני דהוי כמושיב בשבת לכתחילה.



כמה הערות ב"בסדר ברכת הנהנין המבואר"

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בסדר ברכת הנהנין המבואר בהלכה למעשה – דיני הברכות על מאכלים ומשקאות בתוך הסעודה.

מביא בדין "פירות מבושלים עם בשר ואוכלם לבד".

"ויהאכל מהם תחילה (קודם הסעודה) בלי לחם ויברך בנפרד על הפירות, ואח"כ יאכל איך שרוצה. לא ברך מתחילה יאכלם בלא ברכה".

זה לא נכון. כי אם אוכל לקינוח ולתענוג צריך לברך עליו באמצע הסעודה גם אם נתבשל עם בשר, ואם אוכלו למזון ולתבשיל, אי"צ לברך עליו באמצע הסעודה, גם אם נתבשל בלא בשר. (ברה"נ פ"ד הלכה ב).

שם בדין "מנה ראשונה של פירות או ירקות מתוקים כמילון ואבטיח, ורוצה לאוכלם עם לחם"

"אינו מברך עליהם, אך צריך לאכול את כל הפירות עם פת".

זהו דוקא כשהביאו לו הפירות לקינוח ולתענוג, אבל אם הביאו לו ללפת את הפת ג"כ א"צ לברך לפנייהם אם אוכל מהם תחילה עם פת ודעתו לאכול מהם עוד עם פת אע"פ שבינתיים אוכל בלא פת (ברה"נ פרק ד הלכה ג).

שם בדין "סלט מעורב מפירות וירקות כגון אבוקדו עם מלפפון"

"אין מברכים עליו בנפרד, כיון שנחשב כחלק מהסעודה"

מה המקור לזה?

שם בדין "סלט" ו"ולדורף" המכיל תפוחי עץ, אננס, ועוד

"אין מברכים עליו בנפרד"

מה המקור לזה?



ביאור מחלוקת ש"ך וט"ז – ריש סי' צ"א

הרב לוי גערליצקי

כולל שע"י מוסדות חב"ד, אילת

א. בשו"ע יו"ד ריש סימן צ"א "בשר וגבינה שנגעו זה בזה מותרין אלא שצריך להדיח מקום נגיעתן" ובש"ך ס"ק א' "וכתב הב"ח דדוקא כשאחד מהם לח אבל אם שניהם יבשין אפילו הדחה אין צריך".

וב' שפתי דעת' שם הביא את דברי המחבר מסעיף ה' אודות מקרה שא' מהם מליח "ואם הם יבשים אפילו הם מלוחין סגי בהדחה" דמשמע מלשונו שגם ביבשים בעי הדחה (וכתב על זה ש"ך לחלק ע"י מליחה אפילו שניהם יבשים צריך הדחה, ואיני יודע טעם לחלק").

והנה, בט"ז לא הביא את דברי הב"ח בדין שניהם יבשין, ויש לעיין בשיטתו אי ס"ל גם הוא כן, או נאמר שדעתו שגם ביבשין צריך להדיח.

ב. בסעיף ב' שם "כל מידי דבעי הדחה כגון להניח בשר היתר צונן בקערה של איסור צונן אסור לכתחילה דילמא אכיל בלא הדחה" ובט"ז ס"ק א' הקשה ע"פ הכלל שכתב המחבר בסימן ב' שבכל מקום שבדיעבד מותר לא חוששים שמא ישכח, וגם בנדון זה דהנחת היתר בכלי איסור אם יאכל לא יעבור על איסור. (והביא ראיה לזה מסעיף ד', בדין נפל רותח על צונן דצריך קליפה, שאפילו שם "יש אומרים שאם בשלו בלי קליפה מותר. וכ"ש כאן").

ותירץ על זה "דבכל מקום שאין איסור ברור לפנינו אלא ספק אם יש כאן איסור וצריך דרישה אחר זה, בזה אמרינן כיון דדיעבד שרי מותר לסמוך לכתחילה על הדרישה, שיעשה אחר זה. מה שאין כן כאן, שיש איסור ברור במה שישים בשר כשר בכלי של איסור, אלא שיש לו תקנה בהדחה, בזה לא סמכין על הדחה שאח"כ, דשמא ישכח".

[ולכאורה יש לעיין בדבריו, במה שכתב שיש כאן איסור ברור לפנינו. והרי איסור התורה הוא על בישול וכדומה ומהיכא תיתי שיהא איסור

להניח בשר וחלב צוננין בכלי אחד, דבשלמא באכילה שאחר ההנחה שייך לומר שיהא איסור, אבל במעשה ההנחה בודאי אין שום איסור. ונראה דכוונתו לעצם האיסור של חכמים שאסרו להניחם בכלי א', וכדלקמן].

והנה הש"ך כאן לא הקשה קושיא זו, אבל נוגע בזה בשני מקומות אחרים (כמצויין בגליון מהרש"א על אתר בסוף סימן צ"ו ובסי' ס"ט ס"ק פ"ט) ושם מזכיר את מה שאסרו כאן חכמים להניח בשר היתר בכלי איסור, ומשמע מדבריו שבנדון דידן הנחת הבשר הוא איסור והא דבעי הדחה הוא חיוב ולא חומרא, וגם בדיעבד הבשר אסור.

ואכן, במה שהביא הט"ז ראייה להתיר בדיעבד מס"ד (שאפי' כשצריך קליפה מותר בדיעבד), הנה בש"ך שם האריך לבאר (בס"ק ח') לא כשיטה זו, ולפי דבריו אין כ"ש. ומשמע דפליגי כאן, האם הוא חומרא רק לכתחילה ובדיעבד מותר, או שזהו איסור ממש (ומובן מדוע יש גזירה שמא ישכח).

ג. בסעיף ד' שם "צריך לזהר שלא יגע בשר בלחם שאם יגע בו אסור לאכלו עם גבינה" וכתב ע"ז בש"ך (ס"ק ד') "שאם יגע בו אסור לאכלו עם גבינה – בלא הדחה, וחיישינן דלמא אשתלי ואכיל בלא הדחה". והקשו בנו"כ מנא ליה שהדחה מועילה "ובטור משמע וכן במחבר שאם יגע אסור לאכלו עם גבינה משמע דלית תקנה בהדחה בלחם שנדבק ביותר".

והנה בשיטת הט"ז בזה יש לעיין, אי סבירא ליה כדברי הש"ך או שמא הדחה לא תועיל בלחם. ויש להביא ראייה מהא, דלא הקשה כאן הט"ז כמו שהקשה בסעיף ב' (הובא לעיל), ד"כל היכא שבדיעבד מותר לא חוששים שמא ישכח ולא ידיח". וכאן הרי סרך האיסור רחוק עוד יותר, מפני שהבשר נגע בלחם ורק אוכל את הלחם עם גבינה. וכן, א"א לומר כמו שתי' שם ש"יש איסור ברור לפנינו" בעצם ההנחה.

ועל כרחך, שלפי הט"ז בנדון זה הדחה אינה מועילה, והוא כפשט דברי הטור והמחבר שבלחם אכן לא תועיל הדחה (ועוד, דלפי הש"ך יש להקשות, שהם ב' חששות שמא לא ידיח ושמא יאכל עם גבינה, ויש ליישב זה דלחם דרך לאכלו עם כל דבר).

ובפתחי תשובה כאן (אות ד') אחר שמיישב דברי הש"ך כתב "ומ"מ נראה דבלחם יש חילוק אם נגע בלחם שלם או בפרוס מצד חוץ במקום הקשה סגי בהדחה אבל אם נגע מצד פנימי במקום הרך בעי גרידה".

ד. בסעיף ב' שם בהמשך לדברי המחבר כתב הרמ"א "ודוקא דבר שיש בו לחלוחית קצת, אבל דבר יבש ממש אם לא בלע הכלי רק בצונן מותר להניח בו דבר יבש בלא הדחה כלל" ומשמע בדבריו שיש חילוק אי בלע הכלי בצונן או בחם, ואם בלע בחם יהי' אסור להשתמש אפילו ביבש.

ובנו"כ השיגו על דבריו. ובבאר היטב (אות ג') מסכם "הש"ך חולק על הגה"ה זו .. אם נשתמש בו איסור צונן מותר להשתמש בו היתר צונן אפילו לכתחילה.. ובט"ז מגיה בדברי רמ"א אבל דבר יבש ממש או אם לא בלע הכלי רק בצונן מותר להניח בו דבר לח בלא הדחה כלל". ונקודת דבריו, שלפי הש"ך מותר להשתמש בכלי שבלע בחם להיתר צונן (גם לח) והאיסור הוא רק בהיתר חם. ולט"ז אסור להניח בו אפילו היתר צונן.

ולכאורה צריך להבין, שנראה כדברי הש"ך כיון שדוקא חם מבליע איסור מדפנות הכלי. ולפי הט"ז אסור גם להניח בו צונן, ולכאורה צונן אינו מבליע מדפנות הכלי. ועוד יש להקשות, שאם איסור ההנחה בכלי איסור הוא מטעם שבולע ממנו, מה תועיל לזה הדחה.

ולסיכום נראה כאן ד' מחלוקות בין הש"ך והט"ז בדין הנחת בשר וחלב בכלי אחד.

(א) האם האיסור דוקא בא' מהן לח או גם בשניהן יבשין.

(ב) אם יאכל מבשר או גבינה שהונחו בכלי אחד (כלי הדחה), אם יעבור על איסור או שבדיעבד מותר.

(ג) אם מועילה הדחה בלחם שנגע בו בשר לאכלו עם חלב.

(ד) האם איסור ההנחה הוא רק בהיתר חם או גם בצונן.

ואולי י"ל בביאור מחלוקתם, דהנה יסוד הדין הוא בגמ' פרק כל הבשר (חולין ק"ז ע"ב) "תנן צורר אדם בשר וגבינה במטפחת אחת ובלבד שלא יהו נוגעין זה בזה" ובגמ' "וכי נגע זה בזה מאי הוי צונן בצונן הוא אמר

אביי נהי דקליפה לא בעי הדחה מי לא בעי, ומזה למד בעל העיטור הכלל שכל דבר שבעי הדחה אסור לכתחילה להניחם יחד.

ובביאור האיסור "ובלבד שלא יהו נוגעין זה בזה" אפשר ללמוד בב' אופנים א' מעיקר הדין יש למנוע נגיעה של בשר וגבינה שצוררין יחד (שמא בנגיעה ידבק מזה בזה ויאכלם יחד) או שאין זה מדינא ורק גזירה וסייג נוסף של חכמים בהרחקות מאיסור בשר וחלב שבתורה (וע"ד הגזירות שבסימנים פ"ח ופ"ט).

וכן בחיוב ההדחה, דאפשר לומר שהוא פתרון והמשך לנגיעה, דכיון שנגעו הבשר וגבינה זב"ז, הרי שוב כדי להימנע מסרך איסור (דאכילת בשר בחלב) צריך להדיח או נאמר שהא דצריך להדיח הוא רק חיוב של חכמים, דמפני שעבר על הרחקה זו (שלא יהו נוגעין זב"ז) חכמים הצריכוהו להדיח. וזה תשובת "נהי דקליפה לא בעי הדחה מי לא בעי", דאף שהוא צונן בצונן ואין כאן שום חיבור, אבל כיון שחכמים אסרו זאת הנה יהיה חיוב על האדם להדיח מקום הנגיעה, כדי להראות שהוא מתרחק מן האיסור, ואינו משתמש אפילו בבשר וגבינה שרק נגעו זב"ז.

הש"ך למד כאופן הא', שאיסור ההנחה בכלי אחד הוא מדינא ולא חומרא מטעם דשמא ידבק מזה לזה ויאכלם. ולכן ס"ל שאיסור זה הוא דוקא בא' מהם לח ולא ביבש שאז ע"כ לא ידבק זב"ז ולא יבא לאכילה של בשר וחלב. וכן אם יאכל בשר וגבינה שנגעו זה בזה, הנה יש כאן ספק איסור תורה דאכילת בשר וחלב יחד (דשמא נדבק).

ואם נגע בשר בלחם, הנה אם נאמר שהוא חומרא אזי יתכן שלא תועיל הדחה אף שההדחה מסירה מקום הנגיעה. אבל לפי הש"ך שהוא מדינא בודאי שהדחה טובה מתיר הלחם באכילה, וכן באיסור ההנחה של היתר בכלי איסור (הנלמד מנידון דידן) האיסור הוא דוקא להניח היתר חם שאז יש מקום לומר שיבליע מן הכלי ויהיה איסור בעין ולא בהיתר צונן.

משא"כ הט"ז למד כאופן הב' שהוא חומרא וגזירת חכמים, וכן חיוב ההדחה הוא תקנה של חכמים למי שעבר על זה והניחם יחד. ולכן א) האיסור הוא גם בשניהם יבשין שחכמים גזרו להרחיק גם בזה אף שלא יבא לידי איסור ממש. ב) אם יאכל אחד מהם ללא הדחה אין כאן חשש איסור (ולכן בדיעבד מותר). ג) בלחם שנדבק ביותר לא תיקנו הדחה, כיון

שלא שייך כ"כ הדחה בלחם. ד) החומרא דחכמים היא גם להניח היתר צונן בכלי שבלע איסור, אף שע"כ לא יבליע, משום הרחקה.

[ומ"ש הט"ז שלהניח בכלי אחד הוא "איסור ברור לפנינו", יש לומר שבקושיא למד שהוא מדינא ומשום חשש שמא יבא, ובתירוצו ס"ל שהרחקה היא חומרא והרחקה דרבנן, וע"כ הוא "איסור ברור לפנינו"]



פשוטו של מקרא

"ורחצו רגליכם"

הרב שרגא פייוויל רימלער
רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' וירא פרק י"ח פ' ד' ברש"י ד"ה ורחצו רגליכם, מפרש כסבור שהם ערביים שמשתחוים לאבק רגליהם, והקפיד שלא להכניס ע"א לביתו (ב"מ פ"ו ע"ב), אבל לוט שלא הקפיד הקדים לינה לרחיצה, שנאמר ולינו ורחצו רגליכם.

והנה ידוע הכלל כפי שהדגיש רבינו כמה פעמים שפירוש רש"י הוא לבאר דבר הקשה בכתוב, ובמיוחד במילים של הכתוב שעליו כותב פירושו, ולפ"ז מובן שקושית רש"י הוא על המילים "ורחצו רגליכם", והשאלה היא למה רצה אברהם שירחצו רגליהם, הרי עיקר כוונתו היא לקבל האורחים ולהאכילם וכו', ולזה לא צריך שירחצו רגליהם, וע"ז מפרש שאברהם סבר שהם ערביים וכו' והקפיד שלא להכניס ע"א לביתו, ולכן רצה שירחצו רגליהם להפטר מהאבק שהם משתחוים לו. ובזה הרי הכתוב מיושב ופשוט. אבל למה מוסיף רש"י אבל לוט וכו'? מה ה' חסר בלי הוספה זו? ועוד קשה, הרי עדיין לא הגענו לפסוק זה, והבן חמש עדיין לא למד איך התנהג לוט כי זה להלן י"ט ב', ולמה כותב רש"י ע"ד הנהגתו של לוט בפירושו בכתוב זה?

וכשמגיעים לשם, מפרש רש"י למה הקדים לוט לינה לרחיצה, כדי שאנשי סדום לא יעלילו עליו, לא משום שלא הקפיד שלא להכניס ע"א

בביתו, כי אם משום שלא יעלילו עליו, ולכאורה הרי זה סותר לפירושו כאן.

המפרשים הקשו על מה שרש"י אומר כאן שלוט לא הקפיד וכו' - אולי לא היו המלאכים נראים ללוט כערביים ולכן לא חש להכניסם בלי ריחוק רגליים.

וי"ל הביאור בזה, שלרש"י לא הי' קשה הצורך בכלל לרחיצת הרגליים, כי זה מדרכי הנימוס שאורח ירחץ רגליו בבית המארח, וזה דרך ומנהג העולם, אבל הדרך הרגיל הוא שרוחץ לפני הלינה, כמבואר ברש"י שם "וכי דרכן של בני אדם ללון תחילה ואח"כ לרחוץ? ז"א שהדרך הוא לרחוץ קודם הלינה, לפני שעולים למיטה של הבעה"ב המארח, ולהוכיח שרחיצת הרגליים בזמן המתאים הוא דבר רגיל ודרך בני אדם, מזכיר רש"י כאן הסיפור של לוט. אבל אצל אברהם הרי לא הזמינם ללון, כ"א לאכול וכו', וא"כ למה רצה שירחצו רגליהם? ולכן מפרש משום שהקפיד שלא להכניס ע"א לביתו, וא"כ קשה למה לא עשה כן לוט? משום שלא הקפיד שלא להכניס ע"א לביתו.

וכשמגיעים לסיפורו של לוט, קשה לרש"י למה מזכיר הכתוב רחיצת רגליים בכלל? העיקר שהי' לוט רוצה שיאכלו אצלו ומכיון שהי' בערב, רצה שילינו ג"כ, וא"כ הי' הכתוב צריך לומר רק "ולינו והשכמתם והלכתם לדרככם" ולמה מזכיר גם "ורחצו רגליכם" ומה הי' חסר בהבנת הכתוב בלא"ה? אלא שבא להדגיש שרחיצת הרגליים היא דרך בני אדם לפני הלינה, וכאן ביקש מהם לוט שלא ירחצו לפני הלינה אלא לאח"כ כדי שלא יעלילו עליו כמבואר ברש"י.

ומה שרש"י שולל הקס"ד שהמלאכים לא היו נראים ללוט כערביים, הוא פשוט, שאם לאדם גדול כאברהם היו נראים כערביים, אף שהי' מסתבר שאדם בדרגה שלו הי' מכיר יותר טיב האנשים, א"כ כ"ש וק"ו לאדם שהוא בדרגה נמוכה כלוט שיהי' נראים לו כערביים, ולא מסתבר שישתנה מראיתם בנתיים.

ומה שרש"י אומר שאצל אברהם קוראם אנשים ואצל לוט קוראם מלאכים, הוא כמפורש ברש"י י"ט א' שאצל אברהם קוראם אנשים מפני השכינה שהיתה עמהם או מפני שכחו גדול וכו', וזה נוגע לבאר טעם השינוי בקריאתם בכתוב.

ועפ"ז מיושבים הקושיות הנ"ל למה רש"י מזכיר כאן שלוט לא עשה כן, ושאינן רש"י סותר את עצמו והכל מובן בדרך הפשט.



משכן שילה – "אהל יוסף"

הרב מ"מ רייצס

משפיע ישי"ק קרית גת, אה"ק

ברש"י פ' ברכה (לג, יב): "לפי שברכת לוי בעבודת הקרבנות ושל בנימין בעבודת בית המקדש בחלקו, סמכן זה לזה. וסמך יוסף אחריו, שאף הוא משכן שילה היה בנוי בחלקו, שנאמר 'וימאס באהל יוסף וגו'". ולפי שבית עולמים חביב משילה, לכך הקדים בנימין ליוסף".

והנה בזה שרש"י מביא ראיה על זה שמשכן שילה היה בנוי בחלקו של יוסף - "שנאמר וימאס באהל יוסף וגו'" - לכאורה צריך עיון:

הנה בפ' ויגש (מה, יד) כתב רש"י: "ובנימין בכה על צואריו - על משכן שילה, שעתיד להיות בחלקו של יוסף וסופו ליחרב". ושם כתב שמשכן שילה הוא בחלקו של יוסף בפשיטות, בלי להביא שום ראיה; מה נשתנה איפוא כאן שהוצרך להביא ראיה על זה שמשכן שילה הוא בחלק יוסף?

לאידך גיסא: אם הוצרך להביא ראיה על היות משכן שילה בחלק יוסף - למה לא הביא ראיה גם על זה שבית המקדש הוא בחלקו של בנימין?

גם אם ברצונו להביא ראיה על היות משכן שילה בחלק יוסף - איך מתאים להביא ראיה דוקא מפסוק המדגיש את "וימאס באהל יוסף"? ! לכאורה צריך היה להביא ראיה חיובית על היות המקום בחלקו של יוסף!

ועוד למה רש"י מסיים "וימאס באהל יוסף וגו'" - וכי מה בכוונתו להוסיף בזה? המשך הכתוב שם הוא - "ובשבט אפרים לא בחר", אבל לכאורה אין בזה שום תוספת ראיה על כך שמשכן שילה הוא במקום יוסף! - [יתירה מזו: רש"י הרי אומר "לפי שבית עולמים חביב משילה", היינו שגם בשילה יש חביבות קצת עכ"פ - ואילו מהלשון "ובשבט אפרים לא בחר" משמע שאין בכלל חביבות].

אדרבה: בזה שרש"י מציין להמשך הכתוב שם לכאורה יש קצת ראייה לסתור, כי מיד אחר כך נאמר "(ובשבט אפרים לא בחר) ויבחר בשבט יהודה", הרי שהמדובר הוא בהשוואה דיוסף ליהודה, ולא כדברי רש"י כאן - בהשוואה של יוסף לבנימין!

ובוודאי יעירו בזה הקוראים שי' ויתבררו הדברים לאמיתה של תורה.



"בין אלוקים ובין כל נפש חי"

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפירש"י פרשת נח ד"ה בין אלוקים ובין כל נפש חי' (ט,טז): "בין מדת הדין של מעלה וביניכם, שהי' לו לכתוב ביני ובין כל נפש חי', אלא זהו מדרשו, כשתבא מדת הדין לקטרג עליכם, אני רואה את האות ונוכח".

וצריך להבין, למה צריך רש"י לתרץ שאלתו (למה נאמר א-לקים ולא נאמר ביני) על פי מדרש, בשעה שהי' יכול לתרץ זה כפשוטו, וכמו שהוא עצמו פירש:

שהרי בפרשת ויר בד"ה מאת ה' (יט,כה) פירש: "דרך המקראות לדבר כן, כמו נשי למך, ולא אמר נשיי, וכן אמר דוד קחו עמכם מעבדי אדוניכם, ולא אמר מעבדיי, וכן אמר אחשוורוש בשם המלך ולא אמר בשמי, אף כאן אמר מאת ה', ולא אמר מאתי".

ואם כן, למה לא תירץ רש"י בפרשת נח שזה שנאמר "(בין) א-לקים" ולא נאמר "ביני" אין קושיא מפני שדרך המקראות לדבר כן.

ואדרבה, הי' לו לרש"י להביא ראיה מפסוק זה שכן דרך המקראות לדבר כן.

ואולי אפשר לומר שלא הי' קשה לרש"י על עצם לשון הכתוב, שהרי כנ"ל, דרך המקראות לדבר כן.

אלא מה שהי' קשה לרש"י הוא: ששלשה פעמים קודם פסוק זה נאמר הלשון "ביני": בפסוק יב נאמר: "... אשר אני נותן ביני וביניכם וגו'".

בפסוק יג נאמר: "... ביני ובין הארץ" בפסוק טו נאמר: "... אשר ביני ובינכם..."

וממילא ה' קשה לרש"י לאחר שנאמר שלשה פעמים לפני פסוק זה "ביני", למה נאמר כאן "בין אלקים" ולא "ביני".

ולכן אין מתאים לתרץ שלא נאמר בפעם הרביעי "ביני" מפני שכן דרך המקראות לדבר כן, שאם כן, למה נאמר זה דוקא בפעם הרביעי. ומוכרחים לתרץ לפי המדרש כמו שפירש"י.

ולפי זה מתורץ ממילא למה לא הביא רש"י בפרשת וירא ראי' מפסוק זה.



"אשר הכיח"

הנ"ל

בפירש"י פרשת חיי שרה ד"ה הכיח (כד, מד): "בירר והודיע, וכן כל הוכחה שבמקרא, ברור דבר".

וצריך להבין:

מה נוגע לפירוש הפסוק כאן להודיע לנו שכל לשון הוכחה שמקרא, ברור דבר.

ועוד, שלכאורה הוא דבר פשוט, אם זה הפירוש של הוכיח, למה נאמר שבמקום אחר אין הפירוש כן.

ועוד שמצינו שרש"י כן מפרש הלשון של הוכיח באופן אחר: בפרשת וירא פירש רש"י בד"ה והוכיח (כא, כה): "נתוכח עמו על כך".

ואולי יש לומר שזה גופא בא רש"י לבאר. שהגם שפירש בפרשת וירא שהפירוש של והוכיח הוא נתוכח עמו אעפ"כ אין זה פירש שונה מכאן, אלא גם שם הוא ברור דבר. שהתכלית של ויכוח הוא לברר אם מי הוא האמת, דהיינו ברור דבר.

וזה ה' כוונת אברהם להוכיח באופן ברור שעבדי אבימלך גזלו את הבאר.

ובמילא מתורץ למה צריך רש"י לומר כאן וכן כל הוכחה שבמקרא, שאם לא כן ה' קשה להבין חמש למקרא למה פירש רש"י בפרשת וארא באופן אחר.



הצלת לוט מהד' מלכים

הרב גמליאל יוסף דריי

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

א. בפרשת לך לך (יד, יב) "ויקחו את לוט ואת רכושו בן אחי אברם וילכו..." ולכאורה אפשר לשאול הרי דרכו של רש"י לבאר אריכות הפסוקים ומדוע אינו מבאר כאן על הפסוק מהי ההוספה שכתוב "בן אחי אברם" והרי כבר יודעים את זה? והו"ל לרש"י לבאר או לרמז תשובה לזה בביאורו, כי הנ"ל הוי שאלה עצומה להבין חמש למקרא שכבר למד כמ"פ שלוט ה' אחיין של אברהם ומהי כאן החזרה על זה?

[ולא ראיתי מפרשי רש"י ששואלים את זה או שמסבירים זה שרש"י מתעלם מזה מצד סיבה כלשהיא]

ולכן נ"ל בפשיטות שהכל מוסבר ומבואר ברש"י על המשך הפסוק "והוא יושב בסדום" – מי גרם לו זאת ישיבתו בסדום – בזה בא רש"י להדגיש את גנותו של לוט שכל הסיפור הזה (שהמלכים לקחו אותו) ה' בתור תוצאה מזה שברר לו את סדום [וכמו שרש"י כבר כתב על זה בפרק י"ג פסוק יו"ד בשם המדרש] והיינו שלמרות שכבר ידענו שה' יושב בסדום באה התורה עוה"פ להראות לנו מה ה' סדום ומה היו התוצאות מבחירת לוט לשם שלפי"ז תוכל לשאול: א"כ מה ה' זכות של לוט להינצל מהד' מלכים?

¹ וכמו בפסוק זה גופא בהמשך "והוא יושב בסדום" כותב רש"י "מי גרם לו זאת ישיבתו בסדום" עכ"ל – כוונתו בזה לבאר מדוע חזר הפסוק לומר לנו ישיבתו בסדום והרי כבר הוזכר למעלה. וכן בפרשת תולדות (פרק כ"ח פסוק ה') "אך יעקב ועשו" כותב רש"י "איני יודע מה מלמדנו" – כי אכן בעצם צריכים להבין מהי אריכות הפסוק. וכן בהרבה מקומות.

והתשובה לזה הוי באותו פסוק גופא כי: הוא הי' "בן אחי אברם" ולכן זכה להינצל.

[ולמרות שאפשר לומר שכתוב כאן "בן אחי אברם" היא בגלל שרוב הסיפור הי' על רדיפת אברהם אל המלכים ואיך שהתגבר עליהם וניצח אותם, ולהראות לכולם שהי' חזק ולא מנע א"ע לרדוף אחרי מלכים חזקים, ועד כדי כך שאפי' מלך סדום יצא לקראתו וכו' וכו' – אבל מ"מ לשיטת רש"י על הפסוק (איך שמבאר פש"מ) משמע שזה שכתוב עוה"פ "והוא יושב בסדום" הוא רק להדגיש את גנותו של לוט², הוי מיד שאלה למה זכה להינצל. והתשובה היא עצמה מרומזת בפסוק בהיותו "בן אחי אברם"] ולכן מובן למה לא צריך רש"י לבאר את אותה האריכות (בן אחי אברם) אלא ע"י ביאורו האריכות בהמשך "והוא יושב בסדום" – והיינו גנותו של לוט מובן מה מדובר ומרומז בפסוק לפנ"ז שבזכות זה ניצל.

ב. ולפ"ז נוכל להבין עוד ענין תמוה (ולע"ע לא מצאתי שואלים על זה): מדוע כתוב בפסוק "את לוט ואת רכושו בן אחי אברם" – לכאורה לא כתוב כאן בסדר הנכון הי' צ"ל כתוב כאן "את לוט בן אחי אברם ואת רכושו"?

שיש לומר שגם זה מרומז ברש"י: כי מכיון שבא הפסוק לבאר את גנותו של לוט (ולא הי' לו זכות חוץ מזה שהי' "בן אחי אברם") והיינו מכיון שהי' תושב סדום, הי' אצלו יותר חשוב רכושו מאשר זה שאברהם הי' עסוק בהצלתו, ואפי' בשעת המלחמה הי' כל כולו מונח בממונו והתשובה לזה היא בגלל שהי' יושב בסדום (כפירוש רש"י הנ"ל) וכן הוא לקמן בפ' וירא (יט, טז) "את ממונו" "המלט על נפשך" דייק להציל נפשות על תמהמה על הממון. "ויתמהמה – כדי להציל [ואולי בגלל שזה

² וכך גם כל אריכות הפסוק הוי רק לגנותו. ואין לומר שאולי בא התורה להדגיש את מעלתו של אברהם בזה, כי א) הפוך הרי לכאורה אברהם הי' מוכר לעיני כל הבריות ומ"מ לא מנעו עצמן לקחת את לוט שהי' אחי אברם. ועיין באוה"ח על הפסוק "המלכים ידעו כי לוט זה הוא בן אחי אברם ואעפ"כ לקחו אותו והוליכוהו בשבי" ... עכ"ל הקדוש. ב) וכאן לא כתוב כמו בהפיכת סדום "ויזכור א-לוקים את אברהם (פרק י"ט פסוק כ"ט). ועיין ברש"י שם שללוט הי' זכות אחר והיינו זה שלא גילה ששרה הינה אשתו של אברהם – שלפי"ז לא מובן למה אותו הזכות לא עמד לו לפנ"ז בסיפור עם הד' מלכים והרי הסיפור במצרים הי' גם לפני זה וצ"ע, ואכ"מ.

לא מוכרח כ"כ בפפ"מ רש"י אינו מביא לזה ד"ה במיוחד לזה כמו
שמביא לקמן בפ' וירא על הפיכת סדום אלא מסביר את זה על ביאורו
שהי' יושב בסדום וד"ל].



ברכת חברים

תודה נתונה לידידנו היקר והאהוב
איש חי ורב פעלים
בעל מדות תרומיות
איש החסד והמעש רוח המקום והבריות נוחה הימנו

הת' שניאור זלמן שי'

נפרסטק

על התמסרותו להקובץ בכל נימי נפשו
בברכה להצלחה רבה ומופלגה בכל ענינו
בגו"ר ומחיל אל חיל



המערכת

לזכות
הרה"ח הרה"ת אי"א נו"נ
ר' אהרן בן הרה"ח ר' יצחק ז"ל
זאקאן
נפטר ביום כ"ג מר-חשון ה'תשס"ג
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י
אשתו מרת סימא אלטע תחי'
בנו הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת מישל
ומשפחתם שיחיו
ובנו הרה"ת ר' אברהם שיחי'
זאקאן

בתו מרת בריינדל תחי'
ובעלה הרה"ת ר' ברוך
ומשפחתם שיחיו
נפרסטק

לזכות

הרב המופלג לשם ולתהילה

מקימו הנערץ של המוסד הק' 'הערות וביאורים - אהלי תורה',
והמנהלו ברוב תבונה וחסד ועורכו האגדי זה יותר משלושים שנה
באופן המתאים לרצוה"ק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ג הרה"ח

מוהר"ר אברהם יצחק ברוך שליט"א גערליצקי

ליום הולדתו ביום ראשון י"ד מרחשון

לאורך ימים ושנים טובות בגשמיות וברוחניות

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו" וימשיך להפיץ המעינות
ולקדש שם שמים ברבים, עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש



ולעילוי נשמת

האשה החשובה מרת אסתר גאלדא ע"ה

אשת הרה"ח שד"ר ר' בן-ציון ע"ה

שם-טוב

נפטרה ביום כ"ג מר-חשון ה'תשכ"ד

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י הרה"ת ר' כתריאל וזוגתו מרת חנה עלשא

ומשפחתם שיחיו

שם-טוב

לזכות

מייסד ועורך הקובץ החשוב 'הערות וביאורים- אהלי תורה',
ומנהלו ומפיקו בקביעות זה יותר משלושים שנה, והמדריכו
בתעצומות עוז כפי אופן המתאים לרצוה"ק כ"ק אדמו"ר נשי"ד
ה"ה הרה"ג הרה"ח מוהר"ר

אברהם יצחק ברוך שליט"א גערליצקי

לרגל יום הולדתו ביום ועש"ק י"ד מרחשון לאוי"ט

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו" בסיעתא דשמיא מתוך
בריות גופא, עד ביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.



נדפס ע"י

הרה"ת ר' יוסף צבי וזוגתו מרת רחל לאה

ומשפחתם שיחיו

סאנדמאן

לזכות

מורנו היקר והנערץ

הר"מ המפורסם והנודע לתהילה

מייסדו של המוסד הק' 'הערות וביאורים- אהלי תורה', ומנהלה מאז
הווסדה זה יותר משלושים שנה,

ומתעסק ביתר כח ועוז להוציא הקובצים

באופן המתאים לרצוה"ק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ג הרה"ח

מוה"ר אברהם יצחק ברוך שליט"א גערליצקי

לרגל יום הולדתו ביום ועש"ק י"ד מרחשון לאו"ו"ט

יה"ר מהשי"ת ש"י אריך ימים על ממלכתו

וימשיך להפיץ את תורתנו הק' בין מאות תלמידיו ולקדש שם

שמים ברבים, עד ביאת גואל צדק בקרוב ממש.



נדפס ע"י

הרה"ת ר' מרדכי וזוגתו מרת נעמי אסתר

ומשפחתם שיחיו

פינסאן

לזכות
הרך הנולד שיחי'
ביום ב' י"ז מרחשון ה'תשע"א

יה"ר שיזכו להכניסו בבריתו של אאע"ה
ולגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות הוריו
הרה"ח ר' דוד יוסף שיחי' וזגתו מרת חי' מושקא תחי' מרגולין



נדפס ע"י הוריהם וזקניו
הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת צביה שיחיו
גופין



לזכות
החתן התמים הרב שניאור זלמן שיחי' לנגזם
והכלה מרת שרה שתחי' קליין

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ראשון ט"ז מרחשון ה'תשע"א
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הורי הכלה
הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת חי' מושקא שיחיו
קליין

לעלוי נשמת
האשה החשובה
מרת רבקה בת ר' שרגא פייוול ע"ה קופערמאן
נפטרה ביום כ"ג מר-חשון ה'תשמ"ה
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה
ר' חיים אהרן וזוגתו שיחיו
קופערמאן



לזכות
החתן התמים הרב יוסף שיחי' קריימן
והכלה מרת חי' פרידא שתחי' שארפשטיין
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שלישי י"א מרחשון ה'תשע"א
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ת ר' אברהם זאב וזוגתו מרת הינדא לאה שיחיו
שארפשטיין
הרה"ת ר' נחמן וזוגתו מרת דבורה שיחיו
קריימן

לזכות
הילד הנולד למזל טוב
יהושע זעליג שיחי'

לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה
ביום ראשון ט"ז מרחשון ה'תשע"א

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן
וירוו ממנו רוב נחת חסידותי
לאורך ימים ושנים טובות
לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות הוריו
שלוחי כ"ק אדמו"ר בעיר ריטשמינד ווירדזשיניא
הרה"ח ר' מנחם מענדל שיחי' וזגתו מרת חנה תחי' ווייס

נדפס ע"י ולזכות הוריהם וזקניו
הרה"ח ר' לייבל שיחי' וזוגתו מרת גאלדא תחי'
בוימגארטען

לזכות

האי גברא רבא

מורם ומדריכם של אלפי תלמידי התמימים
מתוך מסירה ונתינה עצומה כיד ה' הטובה עליו
מייסד המוסד הק' "הערות וביאורים - אהלי תורה",
והעומד בראשו יותר משלושים שנה מעת הווסדו,
ומתעסק ביתר כח ועוז להוציא לאור קובצי חידושי תורה,
באופן המתאים לרצוה"ק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ג הרה"ח

מוהר"ר אברהם יצחק ברוך שליט"א גערליצקי
ליום הולדתו ביום ועש"ק י"ד מרחשון

יה"ר מהשי"ת שיאריך ימים על משרתו
וימשיך להרכיב תורה ברכים ולקדש שם שמים ברכים,
ובזכות זה ימהר שנזכה זיך זעהן מיטן רבי'ן דא למטה
והוא יגאלנו תומ"י ממש.

סג ♦ סג

נדפס ע"י

ידידו ותלמידו הרה"ח ר' יוסף זווגתו מרת קיילי
ובניהם
ישראל, שלמה, יחזקאל, מנחם מענדל, לוי יצחק, אליהו שיחיו
מלמד