

פתח דבר

לרגל יום הבהיר יו"ד שבט, "העשירי יהיה קודש", יומא דהילולא של כ"ק אדמו"ר הרי"צ וסג שנה להתחלת נשיאות כ"ק אדמו"ר, הננו מוציאים לאור גליון חגיגי מיוחד של הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובכל חלקי התורה.

*

ידוע הסברו הנפלא של הרבי בגדר מלכותם של משה רבינו ויהושע בן נון, שאינה כשאר מלכי ישראל שלאחריהם שהתחלת מלכותם היתה מכח משיחתם למלכות, אלא "עיקרה – נשיאות בענין התורה", ולכן כל עיקר מלכותם של משה ויהושע באה ונובעת מכוח נשיאותם בתורה.

כל הבוחן את אופן נשיאותו והנהגתו הק' של רבינו – משה דדורנו – מאז עלה על כס מלכות חב"ד, יראה לנכון, איך כל אופן והנהגת מלכותו מתחילה ונובעת ממקור אחד – נשיאותו בתורה. לכל הוראה וציווי, 'הצעה' או 'מבצע' חדש בכיבוש העולם לעשות לו ית' דירה בתחתונים, קדם בדרך-כלל שיחה וביאור בענין זה כפי שהוא בתורה, תורת הנגלה ותורת החסידות. רק אחר שנתבאר היטב על-פי דרכו הנפלאה של הרבי בתורה – הגיעה ה"הוראה בפועל – המעשה הוא העיקר".

*

יום הבהיר י' שבט הינו "ראש השנה" לנשיאות כ"ק אדמו"ר, יום שבו זוכים להשפעה חדשה מאורו הגדול בכל מעשיו ועבודתו הכבירים "לתקן עולם במלכות ש-די", ועד "להביא לימות המשיח". התחלה חדשה לכל עניני נשיאותו. ביום זה שבו מתעורר כאו"א מאנ"ש והתמימים לחזק ההתקשרות על-ידי הליכה בדרכיו וקיום הוראותיו, עלינו לזכור שההתחלה והעיקר בזה הוא התחלת ועיקר כל ענין הנשיאות – הלימוד והעסק בכל כוחות נפשנו בתורתו הק', לשאוב מלוא חופניים עוד ועוד מאור תורתו כי טוב.

ודוקא בתקופה זו הנוכחית, אשר "החושך יכסה ארץ", וההעלם וההסתר שבו אין זוכים לראות ולשמוע את מלכנו הולך וגובר; הרי העצה היחידה היא להתגבר בעיון בתורתו בעומק יותר. וכדברי רבינו בלקו"ש חל"ה (ויגש ב) בענין העיון בדבר הלכה "דכאשר בני" עוסקים בתורה בעיון, שמתאחדים עם התורה, בכחם להתגבר על חשך הגלות ואין הגלות שולטת כלל על איש ישראל, וכמרז"ל "אין לך בן חורין אלא מי

שעוסק בתלמוד תורה". ובהמשך מבאר שם שזהו הטעם שמלך המשיח צ"ל "הוגה בתורה" – "כי הכח לגאול את ישראל מגלות הוא **בהגיגה** בתורה, "הוגה בתורה", שכל מציאותו הוא מציאות התורה, שקדמה לעולם".

*

ודאי יראה אפוא לנכון כל אחד מאנ"ש והתמימים לקבל על עצמו ביום זה של קבלת הנשיאות, להוסיף ביותר, מחיל אל חיל, בלימוד בעיון וביגיעה ובפלפול וחידוש בתורת הרבי, ד"הפך בה והפך בה – דכולא בה" כפשוטו ממש. ואשרי חלקם של המשתתפים בכתיבת הערות וביאורים בתורתו בקובצנו זה, **שבה מוסיפים עוד ועוד בעיון בתורתו ובהמשך והרחבת נשיאותו הנצחית**. למותר להאריך בגודל הזכות והנח"ר שגורמים בזה לרבינו נשיאנו – כפי שהזכיר ושיבח זאת כמה פעמים בשיחותיו הק'.

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

בברכה

המערכת

ימים הסמוכים ליום הגדול והקדוש, יו"ד שבט ה'תשע"ג
ס"ג שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר
קראון הייטס, נ"י.
כאן צוה ה' את הברכה

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד

ש"פ יתרו – כ"ב שבט, ה'תשע"ג

הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', ח"י שבט ה'תשע"ג

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים

און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 347-227-0308

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 718-618-9777

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

ש"פ בא – יו"ד שבט
ה'תשע"ג
גליון ט' [אלף-מח]
תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 7..... עתידה עבודה שתחזור לבכורות
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
14..... ניצוץ משיח שבכ"א מִישראל
הרב פרץ בראנשטיין
16..... ובונה המקדש
הת' שלום צירקינד
18..... ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותן האמורה בתורה (גליון)
הרב נחום שטראקס

רשימות

- 20..... הקדמת מנעל שמאל
הרב יהודה ליב נחמנסון

לקוטי שיחות

- 23..... פרשת בא – הפרשה הט"ו שבתורה
הרב מנחם מענדל רייצס
25..... ביאור רבינו בפרש"י "עולה תמנתה"
הרב בנימין אפרים ביטון
28..... וזדים ביד עוסקי תורתך (גליון)
הת' שניאור זלמן אייווס

נגלה

- 29..... פירוש רש"י בדררא דממונא
הרב יעקב משה וואלבערג
38..... רבי חייא
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
44..... בענין הקדישה בלא תקפה
הת' שלום דובער סלבטיצקי
47..... אין אדם חוטא ולא לו
הת' לוי יצחק בעגון
49..... הוחזק כפרן
הנ"ל
53..... ביאור בצ"צ בסוגיית שטר המסייע
הת' מרדכי רובין

59.....תיקון טעות בדא"פ בשו"ת צ"צ אהע"ז ח"א הנ"ל

60.....ליתני חדא (גליון) הרב בנימין אפרים ביטון

חסידות

62.....הערות במאמר ד"ה ויגש תשל"ו הרב פנחס קארף

65.....נפש השפילה באמת לאמתו הרב אלי' מטוסוב

67.....הוספות לספר "תניא באורייתא" הרב יוסף יצחק אלפרוביץ

68.....פירוש לשון "מקום אחר" בספר התניא הרב פרץ יצחקי

75.....שער בלאט של התניא הרב יוסף קראסניאנסקי

80.....סדר הארבע פרשיות שבתפלין ד"ר ברוך טראפלער

85.....שרש הקרירות והחמימות הת' גבריאל אברהם שווי

87.....האמונה מצד האהבה מסותרת בתומ"צ הת' מרדכי רובין

89.....מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה (גליון) הרב פנחס קארף

רמב"ם

90.....הנסכת המסכה (א) הרב שלום דובער הלוי וולפא

97.....גדר אסופי לדעת הרמב"ם והראב"ד הרב מנחם מענדל כהן

הלכה ומנהג

100.....לישת ביצים בשמן וחרוסת ביין הרב שלום דובער לוין

106.....סדר נט"י לסעודה סט"ו וס"כ הרב אברהם אלאשוילי

110.....כוונה בברכות הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

112.....יום הולדת (ד) צבי רייזמן

117	"חוץ מהוצאות ביתו".	הרב יוסף שמחה גינזבורג
118	 הגדרת תנאי "לאלתר" לענין בורר	הרב שמעון גדסי
128	 הנחת תפילין "מיד" אחר עטיפת הטלית	הרב משה אהרן צבי ווייס
132	 סוף זמן מהדלקת נרות חנוכה	הרב מנחם מענדל שטראקס
141	 מנהגי שמחות	הרב יוסף יצחק יהושע העכט
143	 בדעת אדה"ז בדברי רו"ה בדין "בסיס לדבר האסור"	הת' יצחק מאיר בריכטא
156	 שפשוף הרוק של 'עלינו לשבח' בשבת	הת' ניסן יוסף זיבעל
160	 ירושלים היא במזרחתה של צרפת (גליון)	הרב לוי יצחק ראסקין
162	 עשרה בטבת דוחה שבת (גליון)	הרב פנחס קארף
162	 מגבונים לחים בשבת (גליון)	הרב יואל יאיר נחמנסון
	פשוטו של מקרא	
165	 ויפן כה וכה וירא כי אין איש	הרב שרגא פייוויל רימלער
166	 ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר	הת' הנ"ל
167	 ישיבת משה במדין	הרב בן ציון חיים אסטער
169	 ובבית לא יקראנו אסון	הת' יהודה פאלטער
172	 האם חשד יעקב את בניו במכירת יוסף	הת' שמואל אהרן פרידמן
175	 לידת חצרון וחמול	הת' אברהם גערליצקי
	שונות	
177	 עבד כנעני	הרב מרדכי דובער ווילהעלם

179	שחרור העבדים השחורים (גליון).....	הרב אלי' מטוסוב
182	בגידת התניא "רבי אמר מילתא דבדיחותא" (גליון).....	הנ"ל
182	איסור שיתוף לעכו"ם (גליון).....	הנ"ל
184	בענין הנ"ל (גליון).....	הרב יוסף שמחה גינזבורג
הוספה		
185	שיטת אדמו"ר הזקן ב"מסירה לכתפים".....	הרב לוי יצחק גרליק



לזכות חברי המערכת

הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא

הת' מנחם מענדל בן חיה מוסיא

הת' שניאור זלמן בן לאה נעמי

הת' מנחם מענדל בן שמעון שרה

הת' מנחם מענדל הכהן בן שרה

הת' שלום דובער בן רישא

שיתברכו בכל הצורך להם בברכה והצלחה

רבה

בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

*

הפצה ע"י הר' שנ"ז שיחי' נפרסמק

גאולה ומשיח

עתידה עבודה שתחזור לבכורות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ספיקת הרבי אם גם הכהנים באו במקום הבכורות

בפרשתינו (יג, ב) כתוב: "קִדַּשׁ לִי כָל בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל רֶחֶם בְּבִנֵּי יִשְׂרָאֵל וגו' לִי הוּא" ופירש"י: "לִי הוּא - לעצמי קניתיים על ידי שהכיתי בכורי מצרים", ובפ' במדבר (ג, יב) כתוב: "וְאֲנִי הִנֵּה לִקְחָתִי אֶת הַלְוִיִּים מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תַּחַת כָּל בְּכוֹר פֶּטֶר רֶחֶם מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיוּ לִי הַלְוִיִּים" ופירש"י מתוך בני ישראל: "שהיו ישראל שוכרין אותן לשירות שלי. על ידי הבכורות זכיתי בהם ולקחתים תמורתם, לפי שהיתה העבודה בבכורות, וכשחטאו בעגל נפסלו, והלויים שלא עבדו עבודה זרה נבחרו תחתיהם". וכ"כ שם (ח, יז) עה"פ כי לי כל בכור: "שלי היו הבכורות בקו הדין, שהגנתי עליהם בין בכורי מצרים ולקחתי אותם לי עד שטעו בעגל, ועכשיו ואקח את הלויים".

וברשימות חוברת קלז כתב וזלה"ק: צ"ע אם גם הכהנים באו במקום הבכורות ע"י חטא העגל כמו הלויים לעין בכורות (ד, א) עכלה"ק, ויש לפרש הצ"ע דהרי בקרא כתיב ואני לקחתי את הלויים תחת כל בכור וגו' ומשמע דזהו רק בלויים, ולאידך גיסא מצינו דעד שלא הוקם המשכן הי' עבודה בבכורות ופירש"י (בכורות ד, ב בד"ה ועבודה) "בכורי ישראל היו מקריבים ומכאן ואילך הכהנים", ומשמע שגם הכהנים באו במקום הבכורות, וי"ל דנפק"מ בזה בנוגע ללעתידי לבוא.

דהנה ידוע מ"ש ב'אור החיים' (ויחי מט, כח): וז"ל: "ע"ד אמרו ז"ל עתידה עבודה שתחזור לבכורות כו' והגם שנתנה העבודה ללויים שקולים הם ויבואו שניהם לעבוד עבודת הקודש כי מעלין בקודש ואין מורידין כו'" עכ"ל. וכ"כ בפ' במדבר (ג, מה) עה"פ "והיו לי הלויים" דהכוונה דאף שאמרו רז"ל עתידה עבודה שתחזור לבכורות לא ירדו הלויים מהיות לה' כו' עיי"ש. וראה גם בס' 'אהבת יונתן' (להג"ר יונתן אייבשיץ) בהפטורה

דפ' אמור שכתב: "ולעתידי יכופר עון העגל ויחזור העבודה לבכורות". וביאר בזה פסוקי ההפטרה שם, וכן איתא בשיחות קודש בכ"מ, וכ"כ באור התורה פ' מקץ עמ' שדמ ובפ' בא עמ' שמא, ושם בראשית ח"ו ע' תתשו, ח"ז ע' תתתכא, עמ' ותתתסה¹, וראה תו"מ תשמ"ח ח"ג ע' 141 וז"ל: שלע"ל יתעלו הבכורים ויהי עבודה בבכורים (ספר הגלגולים פכ"ג סד"ה כל פטר תרכ"ז ועוד עכ"ל, וכן הוא בכ"מ.

ובס' 'ברכת שמעון' על האוה"ח פ' ויחי שם כתב שאינו יודע מקום מאמר חז"ל זה, אבל מבאר זה עפ"י מ"ש האוה"ח בפ' פקודי (לח, כא) שלא נחשוב דכיון שנתכפר מעשה העגל במילא תחזור עטרה ליושנה ויעבדו הבכורות עבודת המשכן, לזה אמר כי עבודה זו אינה אלא ללויים ומזה אתה למד כי לא נמחק עון העגל מחק שאין רישומו ניכר והעד הנאמן וביום פקדי וגו', עכ"ל, הרי מוכח מזה דכיון דלע"ל מעשה העגל ישכח כמבואר בברכות לב, ב במילא תחזור להם העבודה, וראה גם לקו"ש ח"ט ע' 241 שלא נמחק חטא העגל לגמרי עד לע"ל.

ב' שיטות בענין זה

והנה במדבר רבה (פי"ב, ז) – עה"פ "ויהי ביום כלות משה וגו'" (נשא ז, א) איתא: "ויהי, הבכורים אמרו ווי שנטלה מהם הכהונה, שעד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות ועבודה בבכורות שנא' (שמות כד) וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות וגו' וכן כתיב (שמות יט) ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים והעם וגו' רבי יהושע בן קרחה ורבי אחד מהם אומר הכהנים אלו הבכורות, וחבירו אומר זה נדב ואביהוא וכן כתיב (ישעיה יד) שבר ה' מטה רשעים שבט וגו', אמר ר' אבא בר ממל אלו הבכורות לפי שהקריבו לפני העגל אבדו כהונה וכן אתה מוצא שכל הכהנים שעבדו לעבודת כוכבים בבנין ראשון פסלן הקב"ה במקדש שני שנא' (יחזקאל מד) והכהנים הלויים בני צדוק וגו' לפיכך כשהוקם המשכן

(1) ועי' בס' 'מאמרי אדמו"ר האמצעי' פ' מקץ (עמ' דש ועמ' שז) כתב דלעת"ל תהי' העבודה בבכורים דוקא ולא בכהנים עיי"ש, ושם פ' תצא עמ' תקצד, ובס' אמרי בינה ח"ג אות קמד [בהוצאה החדשה – עמ' קפה, ג], וראה גם בס' 'כבודה של תורה' (במדבר) ע' ט שביאר עפ"ז דלפעמים מצינו כתוב בכור בו' ולפעמים בלי ו' עיי"ש, דבמקום שכתוב בו' הרי זה קאי על הזמן דלע"ל שיהיו הבכורים בקדושתם משא"כ כשכתוב בלי ו' עיי"ש.

צווחו הבכורים ווי", הרי מבואר בזה בהדיא דלולי חטא העגל היו הבכורות עובדים עבודת כהונה.

אבל עי' בגור אריה על התורה (שמות כד, ה) על הפסוק וישלח את נערי ישראל ויעלו עולות ויזבחו זבחים וגו' ופירש"י דנערי ישראל היינו הבכורות וז"ל: פירוש דעדיין לא נפסלו הבכורות מלעבוד עד שחטאו בעגל, ואע"ג דנאמרה פרשת "ואתה תצוה" לעשות בגדים לאהרן קודם שחטאו הבכורות, ואם כן למה יהיו נדחים מעבודתם ועדיין לא חטאו? [ומתרץ] דהא לדעת רש"י בפרשת כי תשא (לא, יח) נצטוה משה על מלאכת המשכן אחר מעשה העגל, ואפילו אם תאמר שקודם מעשה העגל נצטוה על עבודת אהרן, [כוונתו דלפי דעת רש"י דסב"ל (לא, יח) שהציווי למשה על מעשה המשכן הי' אחר העגל, א"כ ה"ה די"ל בנוגע להציווי על בגדי אהרן שבפ' תצוה שהי' אחר העגל, ובמילא לא קשה למה הופקע הכהונה מהבכורות לפני העגל, אלא דאפילו אי נימא לדעת רש"י דעבודת אהרן שאני שבזה נצטוה לפני חטא העגל, ובפרט לפי דעת הרמב"ן בר"פ ויקהל ובכ"מ שציווי הקב"ה למשה על המשכן הי' לפני חטא העגל, ורק מסירת הציווי של משה לבנ"י היה לאחר יוהכ"פ² נמצא דגם הציווי למשה בפ' תצוה בנוגע למינוי אהרן, הי' לפני חטא העגל, א"כ קשה למה נפקע כבר אז הכהונה מהבכורות? וממשיך דגם זה לא קשה] שאף על גב שהיה אהרן ובניו כהנים, יכול להיות שגם הבכורות יעבדו שיהיו במקום הלויים לאהרן לעזרה, כדמוכח קרא [שהלויים באו במקום הבכורות ולא שהכהנים באו במקום הבכורות כמ"ש (במדבר ג, יב) ואני הנח לקחתי את הלויים וגו' תחת כל בכור וגו'], ואין להקשות למה אהרן ובניו כהנים, והבכורות יהיו נדחים מן העבודה ועדיין לא חטאו? שזה אין קשיא, שבשביל שעבדו שלא במשכן יעבדו במשכן? שזהו קדושה יתירה, אבל לדחות אותם לגמרי זה אינו, ולפיכך אין קשיא מה שנאמר בגדי כהונה לאהרן ולבניו וכו' עכ"ל.

(2) ראה לקו"ש ח"ו ע' 153 שיש בזה ג' דעות א) בזהר איתא דאפילו הציווי לנדבת המשכן לבני ישראל, וגם המעשה של נדבת המשכן הי' קודם העגל. ב) דעת רש"י ותנחומא דאפילו הציווי למשה הי' אחר העגל. ג) דעת הרמב"ן שהציווי הי' לפני העגל והציווי לבנ"י הי' אח"כ עיי"ש.

ביאור דבריו: דסב"ל דמעיקרא הוקבע שהעבודה במשכן בהקרבת קרבנות וכו' יהיו ע"י הכהנים דוקא ואפילו לולי חטא העגל ה' העבודה במשכן מיועד להיות על ידם, דרך העבודה לפני הקמת המשכן ה' ע"י הבכורות, אלא שהיו הבכורות מיועדים לעשות כעבודת הלויים לעזור הכהנים לעולם גם במשכן, ועי"ז שחטאו בעגל נפקעו לגמרי מהעבודה במשכן שלא יהיו עובדים אפילו כמו לויים, ועפ"ז א"ש מ"ש במדבר דלקחתי הלויים תחת הבכורים, ולא הכהנים.

והא דעבדו הבכורות עבודת הכהנים גם אחר חטא העגל עד שהוקם המשכן, ביאר המהר"ל להלן (פ"ל יד) דודאי מעשה עגל גרם שיהיו נפסלים הבכורות משהוקם המשכן, שאין ראוי להם להיות עובדים במשכן ששם השכינה, ומכל מקום כל זמן שלא הוקם המשכן היו עובדים הבכורות³ אפילו בעבודת הכהנים וכ"כ שם (לב, כג).

ועי' גם בפירוש הרמב"ן שכתב (במדבר ג, א): "כי ביום דבר ה' אל משה בהר סיני נבחרו אלה למשחה אותם ולהיות להם משחתם לכהונת עולם", ושם פסוק יד: "כי בחירת תולדות בני אהרן לבדם היתה בהר סיני ביום צוותו על מעשה המשכן, אבל הלויים לא נצטוו בבחירתם בהר סיני, רק במדבר סיני באהל מועד כמו המצוה הנזכרת בבני ישראל", ומשמע דסב"ל כהגור ארי'.

ועי' בתרגום יונתן (שמות שם כד, ה) על הפסוק וישלח את נערי ישראל וגו' "וְיִשְׁלַח יְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַרְוּם עַד הָהִיא שְׁעֵתָא הָווּת פּוֹלְחָנָא בְּבוֹכְרֵי דְעַד קְדוֹן לָא אִיתְעֵבִיד מִשְׁכַּן זְמַנָּא וְעַד קְדוֹן לָא אִתְיְהִיבַת כְּהֻנָּתָא לְאַהֲרֹן וְאַסִּיקוּ עֲלוֹן וְנִכְסַת קוֹדֶשִׁין קִדְּם יְיָ תוֹרִין", ומשמע מזה ג"כ כמהר"ל שהבכורים היו מיועדים מעיקרא לעבוד בתור

(3) אבל עי' באור זרוע ח"א הל' בכורות סי' תקכט שתירץ באופן אחר: "ושמא לא נפסלו אלא בכורות ישראל אבל בכורות לויים לא נפסלו שהרי שבט לוי לא עבדו ע"ז. והא דקתני עד שלא הוקם המשכן היתה עבודה בבכורות היינו בבכורות שבשבט לוי אע"פ שלא היו מרע של אהרן שהרי עדיין לא נתכהן אהרן. משהוקם המשכן דהיינו בניסן בשנה שני' אדחו בכורות ונתכהן אהרן והיתה עבודה בו ובזרעו" היינו דשאר בכורות נפסלו לגמרי מיד בזמן חטא העגל, והא דאמרינן שהבכורות היו עובדים עד שהוקם המשכן היינו רק בכורי הלויים.

כהנים רק עד הקמת המשכן ולא אח"כ, ולא הזכיר בדבריו שזהו מצד חטא העגל, אלא עד הקמת המשכן.

פלוגתא דתנאי מתי נפסלו הבכורות מכהונה

והנה בזבחים (קיב, ב) תנן "עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות ועבודה בבכורות", ושם (קטו, ב) איתא: יתיב רב הונא בר רב קטינא קמיה דרב חסדא וקא קרי: (שמות כד) וישלח את נערי בני ישראל [דהיינו הבכורות] א"ל, הכי אמר ר' אסי: קרבו ופסקו [דאז בסיני פסקו להקריב] והקשו עליו מהא דקאמרין שהעבודה בבכורות ה' עד שהוקם המשכן ואיך אמר רב אסי שפסקו כבר אז בסיני? ומתרץ: "תנאי היא, דתניא: (שמות יט) וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו - ר' יהושע בן קרחה אומר: זו פרישות בכורות, רבי אומר: זו פרישות נדב ואביהוא. [דרבי יהושע בן קרחה סב"ל שהבכורות עבדו עד שהוקם המשכן ולכן הם היו "הנגשים אל ה'", ורבי סב"ל שהבכורות פסקו כבר אז, ומאז ה' העבודה ע"י נדב ואביהוא הכהנים והם היו "הנגשים אל ה'"] עיי"ש.

ולכאורה יש להקשות שהרי לכו"ע נקטינן שהבכורות נפסלו מחמת חטא העגל, וא"כ הכא בסיני שלא ה' עדיין חטא העגל, למה סב"ל לרבי שכבר אז פסקה העבודה מבכורות? ולפי דברי מהר"ל א"ש, כי הא דנפקעו מדין כהונה אין זה משום חטא העגל, אלא שכן ה' צריך להיות מעיקרא שהכהנים יעבדו, וסב"ל לרבי שהפקעתם מדין כהונה כבר ה' בסיני, אלא שעדיין היו צריכים הבכורות להיות במקום הלויים לשרת, וזה אכן המשיכו לעשות עד חטא העגל, ומשום חטא העגל נפקעו גם מזה, ובאו תחתיהם כל הלויים.

משא"כ לפי המשנה ורבי יהושע בן קרחה נקטינן דלפועל עבדו בעבודת הכהנים עד שהוקם המשכן כפי שהי' מיועד מעיקרא, ואף שכבר נפסלו מזמן חטא העגל מ"מ כיון שהעבודה עדיין לא היתה בהמשכן היו מותרים לעבוד, ונפסלו רק בעבודת המשכן כיון שזהו עבודה נעלית יותר, כן נראה ע"פ המהר"ל.

אמנם יש מקום לומר באופן אחר, דבזה גופא פליגי ריב"ק ורבי, דרבי סב"ל כנ"ל דמעיקרא היו הכהנים מיועדים לעשות העבודה במשכן ולא הבכורות, והפקעת הבכורות מכהונה לא ה' משום חטא העגל, ורק עבודת

הלויים נפקע מהם משום חטא העגל, ולכן סב"ל שהפקעה זו כבר התחיל מזמן מ"ת, משא"כ לדעת המשנה וריב"ק נפקע גם כהונה מהבכורות משום חטא העגל, ולכן סב"ל שעבדו עד הקמת המשכן, והמדרש הנ"ל דסב"ל שנפקעו מכהונה משום חטא העגל לשיטתיה קאי, דסב"ל שם ובכ"מ דעד שהוקם המשכן הי' העבודה בבכורות.

והרא"ם (במדבר ג, יב) סב"ל לכו"ע, דגם כהונה נפקע מבכורות משום חטא העגל, וביאר פלוגתתם באופן אחר וז"ל: ואם תאמר, הא דפרש"י כאן "וכשחטאו בעגל נפסלו", כמאן? דהא בזבחים בפרק פרת חטאת (זבחים קטו, ב) אפליגו בקרא ד"וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו" (שמות יט, כב) ר' יהושע בן קרחה ורבי. ר' יהושע בן קרחה אומר: בבכורות קמייירי. וכן שנינו (זבחים קטו, ב): עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות והיתה העבודה בבכורות. ורבי אמר: בנדב ואביהוא קמייירי, שכבר פסקה עבודתן של בכורות, שמסיני נצטוו על הכהונה ושמשו נדב ואביהוא עד שהוקם המשכן. אם כן הא דכתב רש"י ז"ל: וכשחטאו בעגל נפסלו הבכורות, כמאן? דאי כרבי יהושע בן קרחה, לא פסקה עבודתן של בכורות עד שהוקם המשכן. וכשהוקם המשכן, אז נפסלו הבכורות ונבדלו הלויים, לא מעת שנעשה העגל. ואי כרבי, הרי כבר נפסלו הבכורות קודם מעשה העגל, שמסיני נצטוו על הכהונה ופסקה עבודתן של בכורות מאז, והוצרכו נדב ואביהוא לשמש בכהונה תמורתן עד שהוקם המשכן? יש לומר, שכבר היה גלוי וידוע לפניו יתברך שעתידין הבכורות שיחטאו בעגל וגזרה חכמתו מאז, שלא יהיו הקרבנות שיעשו בהר סיני לקבלת התורה על ידי הבכורות, שעתידין להפסל, מפני שגנאי הוא אצלו, שתהיה עבודת הקרבנות שיעשו לקבלת התורה על ידי אנשים שאחר זמן מועט יעבדו עבודה זרה ויפסלו מעבודתן. ודברי רש"י ז"ל הן אליבא דרבי, שאף על פי שנפסלו הבכורות קודם מעשה העגל, כיון שפסולן לא היו אלא בעבור העגל, ראוי לומר "וכשחטאו בעגל נפסלו". אי נמי אליבא דרבי יהושע, דרבי יהושע נמי מודה, דהא דנפסלו הבכורות לאחר שהוקם המשכן, לא נפסלו אלא מפני שחטאו בעגל, אלא שהמתין הדבר עד שהוקם המשכן. ורש"י שאמר "וכשחטאו בעגל נפסלו" אינו רוצה לומר מיד עכ"ל. הרי דסב"ל בהדיא דגם לפי רבי נפקעו הבכורות מכהונה משום חטא העגל דלעתיד.

למה נפקעו בכורות הלויים מכהונה

ולפי שיטת מהר"ל א"ש למה נפקעו בכורות הלויים מכהונה שהרי הם לא חטאו? כיון שכן הוקבע מעיקרא (גם בלי חטא העגל) שהעבודה במשכן צ"ע"י הכהנים דוקא.

ולשיטת המדרש וכו' דהפקעת הבכורות מכהונה הי' בגלל חטא העגל, יש לתרץ קושיא זו כמ"ש במשכיל לדוד (במדבר שם ג, יב) דכיון שבכורי ישראל עשו תשובה, על כן חס הקב"ה על כבודם ופסל כל הבכורים לעבודה גם משבט לוי, כדי שלא יאמרו מה נשתנה שבט לוי יותר משאר שבטים שרק הם כשרים לעבודה, ולכן נתן הכהונה לאהרן הכהן ובניו אחריו ברית כהונת עולם.

היוצא מכל הנ"ל שישנם ב' שיטות איזה עבודה הי' צריך להיות בבכורות לולי חטא העגל: א) שיטת המדרש שהבכורות הופקעו גם מלהיות כהנים בגלל חטא העגל, ובזה גופא פליגי תנאי אם נפקעו כבר מסיני [על שם העתיד כהרא"ם] או מזמן הקמת המשכן, ולשיטה זו ליכא חילוק בין כהונה ולוי' דשניהם נפקעו משום חטא העגל. ב) שיטת המהר"ל וכו' וכן משמע מהרמב"ן ומתרגום יונתן, שמעולם לא היו הבכורות מיועדים להיות כהנים במשכן, ופליגי תנאי בהפקעה זו, אם זה הי' כבר בסיני או בהקמת המשכן, אלא שהיו מיועדים להיות במשכן כמו הלויים לעולם, וע"י חטא העגל נפקעו גם מזה.

והנה ע"פ כל זה, יוצא נפק"מ בנוגע ללעתיד לבוא כאשר תתבטל לגמרי חטא העגל ויחזרו הבכורות לעבודתם כמו שהי' לפני חטא העגל כנ"ל, דאי נימא שהיו צריכים להיות כהנים לולי חטא העגל, במילא יעבדו לעת"ל בתור כהנים, אבל אי נימא דלולי חטא העגל היו צריכים להיות רק כמו הלויים נמצא דלעת"ל יעבדו רק בעבודת הלויים.

ועי' אור התורה פ' מקץ הנ"ל ועוד שיעבדו הבכורות לעת"ל בעבודת הכהנים עיי"ש, וכן באהבת יונתן שם כתב שיהיו כהנים הדיוטים, וראה לקו"ש חי"ג ע' 14.

ועי' בס' ראשית בכורים (להג"ר אברהם וויינבערג הי"ד מווארשא) בכורות (ט, ב בד"ה אמר עולא) שכתב דיש מקום לומר דאם העבודה בבכורות אי"צ לבגדי כהונה דוקא, דרק כהן שאין קדושתו מרחם (כפי

שביאר שם לקמן מג, א ד"ה לא לכתוב) צריכים לעבוד בבגדי כהונה דוקא כדי לקדשו, משום שהבגדים פועלים קדושה לעבודה, משא"כ בכור שקדוש מרחם אפשר שראוי לעבודה אפילו בלי בגדים ואי"צ בגדים מיוחדים לעבודה, וציין שם לתוס' קידושין (לו, ב) בד"ה חוץ⁴ עיי"ש, ואי נימא כדבריו יוצא שכן יהי' גם לעת"ל שהבכורות לא יצטרכו לבגדי כהונה כפי שהי' לפני חטא העגל, אבל אח"כ פקפק בזה עיי"ש, וראה עוד שם בהשמטות (קיד, א) שהביא מבמדב"ר (ד, ח): "ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם בגדי שבח היו והיו הבכורות משתמשין בהם כיון שמת אדם מסרן לשת, שת מסרן למתושלח, כיון שמת מתושלח מסרן לנח, עמד נח וכו'" ומשמע שהבכורות היו צריכים לבגדים מיוחדים, ודחה דאין רא' משם עיי"ש, וראה בזה בס' פרדס יוסף (החדש) במדבר אות צו, ובהערות וביאורים פ' תולדות ש.ז. ע' 6.

וראה עוד בענין זה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' מג וח"ב סי' כה.



ניצוץ משיח שבכ"א מישראל

הרב פרץ בראנשטיין
תושב השכונה

מחדש הרבי בשיחת פר' תולדות תשנ"ב אות י' (ספר השיחות תשנ"ב ע' 130) שגילוי הניצוץ משיח שבכל ישראל שייך לעצם הנפש: "נוסף על המדובר כמ"פ שהגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו באה עי"ז שכאו"א מישראל מגלה ניצוץ משיח שבו בחי' היחידה כנ"ל ס"ב יש להוסיף ולתקן שעיקר הכוונה היא (לא לבחי' היחידה שהיא א' מחמשה שמות שנקראו לעצם הנשמה, אלא) להתגלות עצם הנשמה ממש שזהו אמיתת ענינו של משיח הן ניצוץ משיח שבכאו"א מישראל והן ועאכו"כ משיח הכללי העצם דישראל שלמעלה מבחי' היחידה" (הדגשה אינו במקור).

(4) וראה הערות וביאורים גליון רכג ע' יח.

וצריך להבין מה בדיוק בא הרבי "להוסיף ולתקן" בשיחה זו, שהרי כבר הסביר הרבי (תו"מ תשמ"ז ח"א ע' 379) שיש "ניצוץ בורא" (שלמעלה מבחי' היחידה – "ניצוץ נברא") בכל אחד מישראל:

"כל פרטי הדרגות דנרנח"י אינם אלא "שמות שנקראו לה" לנשמה עצמה ואילו הנשמה עצמה היא "חלק אלקה ממעל ממש" "כי חלק ה' עמו חלק משם הוי' ב"ה" ניצוץ בורא המתלבש ומתאחד עם ניצוץ נברא בחי' היחידה ומכיון שעצם הנשמה "חלק אלקה ממעל ממש" ישנה אצל כאו"א מישראל שהרי זוהי עצם מציאותו וכל חיותו כו' בודאי שיש בו גם בחי' היחידה שבה מתלבשת עצם הנשמה ועפ"ז לא יפלא שבכאו"א מישראל יש ניצוץ מנשמת משיח צדקנו בחי' היחידה במכש"כ וק"ו שיש בו ניצוץ בורא". (ועיין גם ד"ה באתי לגני תשי"ג אות ה) (הנלמד במיוחד בשנה זו) "דיש ניצוץ א' בורא שמתלבש בנצוץ א' נברא הנקרא יחידה . . ששרשם הוא מעצמות והוא בדומה לו." (

אלא שהרבי מחדש בשיחת תולדות תשנ"ב שהניצוץ משיח שבנפש כל אחד מישראל אינו רק ממדריגת יחידה אלא גם מעצם הנפש. וזו ענין חדש שלא מבואר בפירוש קודם שיחה זו, שהניצוץ משיח שבכל אחד מישראל שייך לא רק ליחידה שבנפש אלא גם לעצם הנפש.

וזה הוספה וחידוש על המבואר בשיחות הקודמים המבארים ענין של ניצוץ המשיח. עיין למשל בהתוועדויות תשמ"ד ע' 344: "ידוע שנשמתו של משיח צדקנו היא בחי' יחידה הכללית ומכיון שבנשמתו של כאו"א מישראל יש גם בחי' יחידה כמארו"ל "חמשה שמות נקראו לה לנשמה נפש רוח נשמה חי' יחידה" נמצא שאצל כאו"א מישראל יש ניצוץ מנשמת משיח צדקנו בחי' היחידה שבנפש שהיא ניצוץ מבחי' היחידה הכללית נשמת משיח צדקנו . . ובנוגע לעניננו הקשר שבין ב' פירושים הנ"ל הוא ע"פ האמור שאצל כאו"א מישראל יש ניצוץ מנשמת משיח צדקנו כמבואר גם בספר מאור עינים להרה"צ ר' נחום מטשערנאביל בשם הבעש"ט". (ההדגשה אינו במקור).

וגם ב'מאור עינים' סוף פ' פנחס (מקור המושג ד"נצוץ משיח" המובא בחסידות) מוסבר ד"בכל אדם בשעת התפילה ותורה בחי' משיח היחוד הזה שהוא סוד בנין קומת משיח" וכנראה ש"היחוד הזה" מתכוון ליחידה

שבנפש בלשון חסידות כחב"ד ולא לעצם הנפש. וזה שהניצוץ משיח שייך לעצם הנפש מחדש הרבי בשיחה הנ"ל.



ובונה המקדש*

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

כתב הרמב"ם בהל' מלכים ריש פי"א: המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל. וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותן האמורה בתורה.

והנה במ"ש הרמב"ם "ובונה המקדש", הנה אע"פ ש"מקדש" פירושו בעיקר על בנין הבית עצמו⁵, כמ"ש בהל' בית הבחירה פ"א ה"ה "אלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית. עושין בו קודש וקודש הקדשים, ויהי' לפני הקודש. . . אולם, ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל. . . הנקרא עזרה, והכל נקרא מקדש"⁶, אבל מ"מ מובן בפשטות דכוונתו (אף שלא נכלל בהדיא בלשונו ד) הוא גם לכלי המקדש.

וכמו שמובן מהמשך לשון הרמב"ם לאח"ז "מקריבין קרבנות", שהוא תוצאה מ"ובונה המקדש" כמבואר בלקו"ש חי"ח ע' 277 הערה 49, שמוזה מובן דכוונתו ב"ובונה המקדש" הוא לא רק על הבנין אלא גם הכלים שעליהם "מקריבין קרבנות", דהיינו גם⁷ על המזבח, וגם שאר הכלים -

(*) לע"נ אבי מורי הרב יצחק הכ"מ ב"ר אליעזר צבי זאב שליט"א.

(5) וגם הלשון "בונה" משתמשים בזה בל' הרגיל להבית ולא להכלים (חוץ מהמזבח שבו שייך הלשון בנין), אע"פ שבמובן כללי יותר העושה כלי בשבת חייב להרמב"ם (בהל' שבת פ"י הי"ג) משום בונה כידוע.

(6) וראה בלקו"ש חכ"ט ע' 71 הערה 7 ובשוה"ג, מה נכלל בדיוק בלשון "מקדש". ומשמע שם שזה קאי רק על עזרת ישראל ולפנים. אבל מ"מ מובן לכאורה בפשטות דמה"מ יבנה את כל ביהמ"ק וגם הר הבית כמפורש בנבואת יחזקאל.

(7) וזה פשוט דא"א לפרש כוונתו ב"ובונה המקדש" רק על המזבח. וכן משמע מכל המפרשים והשיחות וכו' דקאי על כל הביהמ"ק. והנה בזבחים (נד, א) מבואר שמקום המזבח

דגם הם נכללים בהלשון "מקריבין קרבנות" כמשי"ת בסמוך. אלא שהרמב"ם לא נחית לפרט הכל וכלל הכלים בלשון "ובונה מקדש".

וכן מובן מתוכן המצוה ד"בונה המקדש" לשיטת הרמב"ם, שהוא שיהי' הבית מוכן להקריב בו הקרבנות, כמ"ש בריש הל' בית הבחירה, ומבואר בארוכה בלקו"ש חי"א ע' 120 ואילך דזה כולל כל הכלים, דגם הדלקת המנורה וכו' נכללים בדברי הרמב"ם שם "מקריבין בו הקרבנות", דלכן לשיטת הרמב"ם כל כלי המקדש נכלל במצות "ועשו לי מקדש", [כמובן מהרמב"ם שם ובסהמ"צ שורש י"ב ומ"ע כ'] דכולם נצרכים לעבודה.

וכמובן מהמשך דברי הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"א ה"ו "ועושוין במקדש כלים. מזבח לעולה ולשאר הקרבנות וכבש שעולים בו למזבח . . וכיור וכנו . . ומזבח לקטרת ומנורה ושולחן. .", ומבואר בלקו"ש חי"א ע' 121 הערה 40, ובארוכה בשיחת ח"י אלול תשל"ו [שיחות קודש תשל"ו ח"ב ע' 687 ואילך], דזה שהכניס הרמב"ם הלכות עשיית הכלים בהל' בית הבחירה, ועוד זאת שמביא אודות עשיית הכלים לפני שממשיך ומבאר איך בונין ההיכל והעזרה, זהו מפני שעשיית הכלים (לדעת הרמב"ם) הם חלק מהמ"ע דועשו לי מקדש. ועד"ו בסהמ"צ מ"ע כ' כתב על כלי המקדש שהם כולם מ"חלקי המקדש" ונכללים בלשון "מקדש".

ומזה מובן שאע"פ שכלי המקדש אינם חלק מבנין הבית עצמו, כמובן מזה שהכלים נקראים "כלי המקדש" ולא "מקדש", (חוץ מהארון), כמבואר בלקו"ש חכ"א ע' 158 הערה 20, מ"מ - מכיון שלשיטת הרמב"ם

המקודש לדמים נקרא "מקדשא", (וראה לקו"ש חט"ו ע' 447), אבל שם מובן דמכיון דלמ"ד זה בגמ' שם יש חלק מיסוד המזבח שמקודש לדמים ויש חלק מיסוד המזבח שאינו מקודש לדמים, שלכן א"א לו לתרגם "מדבחא" כשיטה האחרת שם בגמ', ולכן קורא לחלק זה של המזבח "מקדשא", אבל לכאן אין כל ראי' מכאן שמשמשים ע"ד הרגיל בהלשון "מקדש" בשביל המזבח. (וראה בס' ימות המשיח בהלכה' ח"א סי' יז שמביא מכמה ספרים שכתבו שלפעמים הגמ' מתכוונת בלשון "מקדש" רק על המזבח, אבל צ"ע בזה ואכ"מ). אבל בדברי הרמב"ם לכאורה פשוט דא"א לפרש כן, דהרי הרמב"ם עצמו כותב בהל' בית הבחירה פ"א ה"ה שמה שנקרא מקדש הוא העזרה וההיכל, [והמזבח נכלל שם בהל' ו בין כלי המקדש], ומובן בפשטות דבלשון הרמב"ם "מקדש" כאן כוונתו למה שקורא "מקדש" בהל' בית הבחירה, ועד"ו בהל' בית הבחירה כותב כמה פעמים "ובנו שם מקדש" וכיו"ב שכוונתו הוא על כל הביהמ"ק, ועד"ו בכ"מ. [וכן מפורש בלקו"ש ח"ח ע' 362 בדברי הרמב"ם לקמן ה"ד במ"ש ויבנה מקדש במקומו שקאי על כל הביהמ"ק ולא רק על המזבח.]

הם נכללים בהמ"ע ועשו לי מקדש, ממילא מובן שכיון שמ"ש כאן "בונה המקדש" כוונתו הוא למצות בנין המקדש⁸, ומצות בנין המקדש הוא שיהי' מוכן להקריב בו הקרבנות כנ"ל, - הרי מובן בפשטות שבדברי הרמב"ם "ובונה המקדש", כולל גם כל כלי המקדש.

שעפ"ז מובן לכאן' שהמשך דברי הרמב"ם כאן "ובונה המקדש" . מקריבין קרבנות", הוא כסגנון לשונו בריש הל' בית הבחירה "מ"ע לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבין בו הקרבנות", שעפ"ז מתפרש מ"ש כאן בהל' מלכים "מקריבין קרבנות" לא רק על הקרבנות שבמזבח החיצון⁹, אלא גם על הדלקת המנורה ועבודת הקטרת¹⁰ וכנ"ל.

ויה"ר שנוכח לקיום כל הענינים הנ"ל תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



ועושינן שמיטין ויובלות ככל מצותן האמורה בתורה (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון הקודם (א'מז) הביא הת' ש.צ. את דברי הרבי בלקו"ש חי"ח ע' 277 הע' 49, על דברי הרמב"ם רפי"א דהל' מלכים. דברים הרמב"ם הם, דבימות המשיח "עושינן שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה". ומציין הרבי ע"ז לדברי הקרית ספר, וכותב, שהקרית ספר "הביא על דברי

(8) ראה לקו"ש חט"ז ע' 304 הערה 49.

(9) בכו"כ מקומות בלקו"ש מובא הלשון שבריש הל' בית הבחירה "מוכן להיות מקריבין בו הקרבנות" ביחס להקרבנות שעל מזבח החיצון בדוקא, אע"פ שבעצם לשון זה כולל כל עבודות בית המקדש כמבואר בלקו"ש חי"א הנ"ל. ולכאורה הטעם הוא מפני שעיקר עבודת הביהמ"ק הוא בהקרבנות שע"ג מזבח החיצון וזהו עיקר המ"ע דועשו לי מקדש (ראה בלקו"ש חכ"א ע' 254 הע' 36. וכן משמע גם בלקו"ש חי"א שם כמ"ש בגליון א'מז). אבל מ"מ מובן דכוונת הרמב"ם כאן הוא לא רק להקרבנות שע"ג מזבח החיצון אלא לכל העבודות כמ"ש בפנים, אלא שמ"מ עיקר הענין ד"מקריבין קרבנות" קאי על הקרבנות שע"ג מזבח החיצון.

(10) להעיר מבאתי לגני תשי"ג פ"ג (השייך לשנה זו) "שעיקר העבודה במשכן ומקדש הוא לאתהפכא חשוכא לנהורא, שזהו ענין עבודת הקרבנות" . (ובפרט מעשה הקטרת) .

הרמב"ם האלו פסוק הנאמר ביובל, אבל מוכח מכאן דהרמב"ם ס"ל דגם שמיטין "ככל מצותה האמורה בתורה" תלוי ב"מקבץ נדחי ישראל". וראה רמב"ם הל' שמיטה ויובל ספי"ב. וכידוע השקו"ט בזה, ואכ"מ]". ע"כ.

וכתב הנ"ל לבאר דברי הרבי, ע"פ השקו"ט של האחרונים אם לדעת הרמב"ם בזה"ז שמיטת קרקעות הם מדרבנן או רק שמיטת כספים (עיי"ש הביאור בגליון הנ"ל).

והנה סברתו לבאר דברי הרבי ע"פ השקו"ט של האחרונים, מובנת, דהרי כך הם דברי הרבי בהמשך "וכידוע השקו"ט בזה".

אך כד דייקת שפיר יראה לומר בדברי הרבי, דלא נחית להכריע כאן בהשקו"ט של האחרונים, אלא רק להוכיח מדברי הרמב"ם דגם שמיטין תלויות ב"מקבץ נדחי ישראל", כהמשך דברי הרבי בהערה שם, עיי"ש בלקו"ש.

כי עיקר דברי הרבי הם על דברי הקרית ספר. דו"ל הקרית ספר: "ועושים שמיטין ויובלות שהם תלויין בישיבת כל ישראל על אדמתם כדכתיב יובל היא לכל יושביה", דמדברי הקרית ספר האלו, יש לדייק דשמיטין אינן תלויות ב"מקבץ נדחי ישראל" (מאיזה טעם שיהי), ע"ז כותב הרבי דגם שמיטין תלויות ב"מקבץ נדחי ישראל".

ואף דמדברי הקרית ספר, לכאורה יש לדייק, דס"ל בשיטת הרמב"ם דשמיטת קרקעות בזה"ז מדאורייתא, הרי הרבי לא נחית להכריע בזה, אלא רק לבאר דברי הרמב"ם על אתר, דשמיטין תלויות ב"מקבץ נדחי ישראל". לכן הרבי מעתיק כאן לשון הרמב"ם סתם כמו שהם, "ככל מצותה האמורה בתורה", בלא לפרש אם המשמעות מזה היא שמיטת קרקעות או רק שמיטת כספים, כי כל דיעה יכול לפרש בזה כשיטתו.

עוד י"ל, דהרבי מדייק מדברי הרמב"ם, דשמיטין הן כיובלות, שתלויות ב"מקבץ נדחי ישראל", דלא כתרומוות ומעשרות התלויות בביאת כולכם (הל' תרומות ספ"א).

ועי' בגליון א'מב, שהאריך הכותב הנ"ל לבאר בדברי הרמב"ם, מדוע כתב הרמב"ם דיובלות תלויות ב"מקבץ נדחי ישראל", ולא כתב גם

תרומות ומעשרות, הלא גם תרומות ומעשרות תלויות בביאת כולכם. עיי"ש בארוכה מה שכתב לבאר בזה.

אבל איך שנבאר החילוק בין יובלות לתרומות ומעשרות, אם כדברי הכותב הנ"ל או באו"א, הרי כך הם דברי הרמב"ם, דיובלות (ולא תרומות ומעשרות) תלויות ב"מקבץ נדחי ישראל". ע"ז כותב הרבי, דמדברי הרמב"ם מוכח דגם שמיטין כיובלות, שתלויות ב"מקבץ נדחי ישראל".



רשימות

הקדמת מנעל שמאל

הרב יהודה ליב נחמנסון

כולל דיינות אור יעקב, רחובות

מח"ס לב השבת, דיני איטר, צהר המשפט

א. ברשימות חוברת קעט עמ' 315 מובא: "היה זמן שאדמו"ר נ"ע היה מכוון ללבוש מקודם נעל שמאל דוקא, לאחר זמן הבנתי טעמו".

והנה בשו"ע אדה"ז (סי' ב, מהדו"ב ס"ד) כתב שיש ללבוש נעל ימין תחילה: "לעולם יקדים אדם ימינו על שמאלו בכל דבר לפי שהימין היא חשובה בכל התורה כולה. . . לכן יש לאדם גם כן לחלוק כבוד לימינו לעולם, ולכן כשינעול מנעליו ינעול של ימין תחילה. . . ומנעלים שיש בהם קשירה ינעול של ימין ולא יקשרנו ואחר כך ינעול של שמאל ויקשרנו ואחר כך יקשור של ימין, מפני שלקשירה יש לחלוק כבוד לשמאל שהיא חשובה בתורה לענין קשירת תפילין, אך מנעלים שאין בהם קשירה ינעול של ימין תחלה".

ב. ואולי אפשר לבאר פשר הנהגת כ"ק אדמו"ר נ"ע באותו זמן להקדים נעל שמאל לימין, בהקדים מקור דין זה בגמרא (שבת סא, א ובפרש"י): "דאמר רבי יוחנן כתפילין כך מנעלין מה תפילין בשמאל אף מנעלין בשמאל (סבירא ליה דהנועל סנדלים נועל של שמאל תחילה ואחר כך של ימין), מיתבי כשהוא נועל נועל של ימין ואחר כך נועל של שמאל, אמר

רב יוסף השתא דתניא הכי ואמר רבי יוחנן הכי דעבד הכי עבד ודעבד הכי עבד, אמר ליה אביי דילמא רבי יוחנן הא מתניתא לא הוה שמיע ליה ואי הוה שמיע ליה הוה הדר ביה (ולא עבדינן כרבי יוחנן) ואי נמי שמיע ליה וקסבר אין הלכה כאותה משנה (וכרבי יוחנן בעינן למעבד), אמר רב נחמן בר יצחק ירא שמים יוצא ידי שתיהן (עביד כתרוייהו) ומנו מר בריה דרבנא היכי עביד סיים דימיניה ולא קטר וסיים דשמאליה וקטר והדר קטר דימיניה (נמצא נעילת ימין קודמת לשמאל כי מתניתא וקשירת שמאל לשל ימין כרבי יוחנן), אמר רב אשי חזינא לרב כהנא דלא קפיד".

ובדרישה על הטור (סי' ב אות א) נעמד לבאר מה הטעם שרב כהנא "לא קפיד" על סדר נעילת המנעלים: "ובשם מהר"ל מפראג ראיתי כתוב בודאי לא שייך שיפלוג רב כהנא על הברייתא, ועוד דהא לא אמר "רב אשי אמר" דמשתמע לשון פלוגתא על רב נחמן, אלא "אמר רב אשי" ורצונו לומר חזינא לרב כהנא דלא קפיד להטריח עצמו ולדקדק כשבא לידו השמאל תחלה לפי שסובר שרבי יוחנן והברייתא לחסידות אמרו כן אבל ודאי על הרוב גם רב כהנא היה נועל של ימין תחלה וכדתניא בברייתא, עכ"ל".

כלומר, המהר"ל מבאר שלדעת רב כהנא דברי הברייתא שצריך להקדים נעילת של ימין אינם אלא מידת חסידות, ולכן רק לכתחילה יש להשתדל בזה והיינו שיכוין מתחילה לקחת מנעל ימין, אבל אם כבר בא לידו מנעל שמאל יכול להקדימו ואין בכך גריעותא כי אין צריך להקפיד כל כך בזה.

וה'אליה רבה' (שם ס"ק ד) הביא דברי המהר"ל וכתב: "ודבריו נכונים" (וראה מלבי"ם בספרו ארצות החיים שם ס"ד וסק"ל שחולק על זה).

ומסתברא מילתא שלדעת המהר"ל וה'אליה רבה', כשם שאם בא לידו תחילה מנעל שמאל רשאי להקדימו, הוא הדין ובמכל שכן כשיש לו איזו סיבה להקדים את נעילת השמאל – כגון שיש לו איזה מיחוש ברגל ימין ונעילת המנעל גורמת לו כאב, דמאחר שהקדמת ימין אינה אלא משום חסידות – אין צריך להקפיד בכהאי גוונא.

ואפשר שכ"ק אדמו"ר נ"ע סבר כדבריהם שהקדמת ימין אינה אלא "לחסידות", ובאותו זמן היתה אצלו סיבה כלשהי על דרך הנ"ל להקדים השמאל.

ג. אמנם לביאור זה לא אתי שפיר כל כך הלשון הנ"ל שהיה "מכוון ללבוש מקודם נעל שמאל", דמזה משמע שהיה מקפיד להקדים השמאל ולא רק שנהג היתר בכך.

לכן נראה יותר לבאר על פי דברי ה'דגול מרובה' (על גליון השו"ע או"ח סי' כז) שמי ש"מן השמים הרגילוהו דהיינו שנולד לו חולי בימינו וניטל הכח ממנו וצריך לעשות כל מלאכתו בשמאל, בודאי דינו כאיטר גמור".

וראה ספר 'דיני איטר' (פרק ה סעיף כח ובמקורות וטעמים שם) בשם כמה אחרונים, שזהו דוקא כשאין ידוע שסופו להתרפאות, אבל "בסופו לחזור לבריאותו על בקיאות הרופאים המומחים" – דינו ככל אדם גם בתקופת חוליו.

וראה עוד שם (פרק 'כללים' סעיף ה) על פי דברי אדה"ז והצ"צ, שאיטר רגל מקדים בכל ענין את רגל שמאל, ובשם שו"ת 'מנחת יצחק' שבעניינים השייכים לרגליים נקבעת ה"איטרות" על פי כוח האדם ברגליו, היינו שמי שכוחו רב ברגל שמאל נחשב "איטר רגל" (שם סעיף ב).

על פי זה יתכן שהסיבה להנהגתו הזמנית של כ"ק אדמו"ר נ"ע "לכוון" להקדים נעל שמאל לימין היא, כי באותו זמן נחלשה רגלו הימנית מרגלו השמאלית, ולא היה ידוע על פי הרופאים שתחזור לאיתנה, וממילא באותו זמן היה לו לנהוג כ"איטר רגל" שנועל תחילה נעל שמאל. וילע"ע.



לקוטי שיחות

פרשת בא – הפרשה הט"ו שבתורה

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בישיבת תורת – קרית גת, אה"ק

בלקו"ש חי"א שיחה ב' לפ' בא (לקו"ש לפ' בא תשל"ג, "ארבעים שנה"), מבואר באריכות איך ש(לשיטת הבבלי) מצות פדיון הבן היא מצוה המוטלת על האב בעצם, כלומר: אין הפשט (רק) שהאב נדרש לפדות את בנו משום שהבן קטן ואינו יכול לעשות זאת בעצמו, אלא שזו מצוה שעיקר חיובו מוטל על האב, ולכן גם לאחר שהבן כבר גדול עדיין עיקר המצוה על האב.

ומבאר בדרך זו את הקשר בין מצות פדיון הבן לפרשת בא, שעיקרה עוסק ביציאת מצרים, כי "כיון שהצלת "בני בכורי ישראל" (סיבת הציווי) היתה ע"י ש"פסח הוי", ולאחרי זה "הוציא הוי", הקב"ה בעצמו פדה בנו בכורו מארץ מצרים, מזה מובן שגם בהמסובב, במצות פדיון הבן, המצוה היא על האב לפדות בנו בכורו" (לשונו בלקו"ש שם סוס"ז).

והעולה איפוא מהביאור שם (ובפרט מהמבואר בסוס"ח ובהערה 70. עיי"ש ודו"ק) שבפרשת בא מודגש ביותר ענין ה"אב": הן בסיפור יציאת מצרים ובחמלתו של הקב"ה על ישראל בנו בכורו כרחם אב על בנים, והן במצות פדיון הבן – שהיא תוצאה מזה – שהיא מצוה המוטלת על האב בתור "אב" דוקא.

ולכאורה יש לקשר זה עם שם הסדרה שהרי "בא" אותיות "אב". וק"ל.

ואולי יש להוסיף ולקשר זה (ע"פ המבואר בשיחת ש"פ משפטים תשמ"ט) עם המספר דהסדרה בתוך פרשיות התורה – שהיא הפרשה הט"ו:

הנה בלקו"ש שם בהמשך הענין מבאר את ענין ה"אב" כמו שהוא ע"פ חסידות, וז"ל: "החילוק בין בחי' אב ובחי' כהן הוא דבחי' "אב" הוא האור

א"ס ב"ה שלמעלה מהשתלשלות (וכידוע דאב הוא בחי' חכמה) . . וזהו והטעם דעל פדיון הבן אבי הבן מברך, ברכה מל' המשכה, דהמשכת הגאולה עצמה תהי' מבחי' "אב" שלמעלה מסדר השתלשלות. וכמו שהי' בגאולה הראשונה של בני' (מארץ מצרים) שהקב"ה בכבודו ובעצמו גאלם . . ועל אחת כמה וכמה בגאולה השלימה מגלותנו זה האחרון, דדבר פשוט הוא שפדייתנו וגאולתנו תהי' ע"י אבינו שבשמים בכבודו ובעצמו, שלמעלה מסדר השתלשלות". עכ"ל, ועיי"ש עוד באריכות גדולה.

והעולה מזה, שפרשת בא, שתוכנה הוא בסיפור יציאת מצרים ובמצות פדיון הבן שבאה כתוצאה מזה, שייכת בפרט לגילויי בחינת ה"אב", דהיינו מדרגת החכמה.

והנה, מבואר בסה"ק (ראה קה"י בערכו. וש"נ) שהשם השייך לבחי' החכמה הוא שם "י"ה".

[ולמעשה, שאף שבדרושי דא"ח מבואר בדרך כלל ששם "י"ה" שייך לחכמה ובינה ביחד, ואבוהון דכולהו המבואר באגה"ת פ"ד, הרי בזוהר מפורש (כנסמן בקה"י שם) ששם "י"ה" שייך לבחי' החכמה דוקא. וכן נקטו בכ"מ בחסידות. לדוגמא: ב"שרש מצות התפילה" להצ"צ בתחילתו מזכיר את השמות ומבאר לאיזה מדה ומדרגה שייכים הם, ושם מפורש (בס"ו) ששם "י"ה" שייך לבחי' החכמה דוקא (ואילו השם השייך לבחי' הבינה הוא שם "אהיה", ראה שם ס"י). ואכ"מ.]

ומעתה מובן השייכות של פרשת בא, שתוכנה הוא הגאולה הבאה על ידי גילויי בחינת "אב" שלמעלה מהשתלשלות, בחינת החכמה, למספר ט"ו, שהוא "י"ה".

ואם שגיתי ה' יכפר.



ביאור רבינו בפרש"י "עולה תמנתה"

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. בלקו"ש ח"י וישב ב שקו"ט רבינו בביאור פרש"י עה"פ (וישב לח, יג) "עולה תמנתה" וז"ל "ובשמשון הוא אומר וירד שמשון וגו' תמנתה בשפוע ההר היתה יושבת עולין לה מכאן ויורדין לה מכאן", עיי"ש.

ועיי"ש שמביא דעל קושיא זו (שלשונות הכתובים בשייכות לתמנה סתרי אהדי) מצינו בגמרא סוטה (י, א) (ועד"ז בירושלמי שם פ"א ה"ח) ג' תירוצים, (א) שמשון שנתגנה בה כתיב ב' ירידה יהודה שנתעלה בה (ופרש"י שמשם נולדו פרץ וזרח שהעמידו מלכים ונביאים בישראל) כתיב ב' עלי', (ב) דשתי תמנאות היו חדא בירידה וחדא בעלי', (ג) חדא תמנה הואי דאתי מהאי גיסא ירידה ודאתי מהאי גיסא עלי'¹¹.

ומבאר תוכן פרש"י שבחר בתירוץ השלישי בגמרא הנ"ל, ותוכן הדברים דאין המכוון של רש"י ליישב כאן הסתירה בין ל' "עולה" הנאמר גבי יהודה מל' "וירד" הנאמר בשמשון מכיון שהתלמיד אינו יודע עדיין מסתירה זו, אלא הכוונה לתרץ מה שיש לתמוה לאיזה הטעם הוצרך הכתוב לתאר הליכתו של יהודה לתמנה בל' "עלי'", דמאי נפק"מ בזה.

והנה בפסוק שלפנינו "הנה חמין עולה תמנתה" בל' נוכח, היינו שזהו הנוסח שבו הוגד הענין לתמר ע"י משהו מאנשי המקום, הרי א"א לפרש בפשש"מ שכוונתו של המגיד ההוא לעלי' הרוחנית של יהודה בעתיד, כי דבר זה ודאי לא היה ידוע לו, וכיון שכן א"א לפרש"י לתרץ כתירוץ הא' שבגמרא, והדרא הקושיא לדוכתא לאיזה הטעם הוצרך הכתוב לתאר הליכתו של יהודה לתמנה בל' עלי'.

וקושיא זו מתרץ רש"י באמרו "ובשמשון הוא אומר וירד שמשון וגו' תמנתה בשפוע ההר היתה יושבת עולין לה מכאן ויורדין לה מכאן", והיינו שע"י ישוב הסתירה שבין כתובים אלו מתורץ ממילא הקושיא הנ"ל, דכיון

(11) ולהעיר ממש"כ בזה בגליון הקודם עיי"ש.

ששתי דרכים מוליכים לתמנה בדרך ירידה מראש ההר ובעלי' מתחתיתו, מובן דזהו פרט הנוגע לסיפור הדברים, דע"י הדגשה זו ידעה תמר באיזו דרך הולך יהודה תמנתה.

ועפ"ז מובן למה לא נקט רש"י התירוץ ששתי תמנאות היו, שהרי אין כוונתו העיקרית לתרוץ הסתירה בלשונות הכתובים אלא את הדיוק בל' "עולה" הנאמר כאן, ודבר זה לא יתיישב לפי הסברא ששתי תמנאות היו עיי"ש בארוכה.

ב. וממשיך רבינו בס"ו להקשות ד"הואיל ומציאות עיר בשיפועו של הר הוא דבר שאינו רגיל, יתכן לומר שתמנה היתה יושבת בראש ההר, ולפרש את ב' הלשונות (עלי' וירידה שגבי תמנה) לצדדים וכל חד לפי ענינו בכתוב: ל' "עולה" ביהודה פירושה עלי' כפשוטה, בגשמיות, כי א"א לפרשה ברוחניות מטעם הנ"ל בס"ד, ול' "וריד" בשמשון (הבאה בסיפור הכתוב בל' נסתר) פירושה ירידה בחשיבות ובמעלה."

[ועיי"ש שממשיך לבאר הטעם שהכריח רש"י לפרש בכ"ז שתמנה יושבת בשיפוע ההר ע"פ דיוק המשך לשון רש"י עיי"ש ואכמ"ל].

והנה בהערה 25 שם כותב ע"ז וזלה"ק "ואין לומר שרש"י הוכרח לפרש שבשיפוע יושבת ולא בראש, בכדי שעיי"ז תתיישב הל' "עולה" הנאמרת כאן שהרי זהו עיקר כוונת רש"י בפירושו כנ"ל ס"ה (וכמו שמטעם זה לא תירץ רש"י כתירוץ הב' שבגמרא דשתי תמנאות היו כנ"ל שם). זה אינו כי ליישב הל' "עולה" הי' אפשר לומר שלא היתה תמנה [בלקו"ש שם נדפס "תמנע" והוא טה"ד ומצוה לתקן] בשיפוע ההר ו"עולה" באה לשלול דרך שני שבמישור (כגון שיהודה עלה מעמק, והדרך השני' לתמנה הי' במישור, או שהי' דרך אחרת במישור סביבות ההר וברחבו כו' וכיו"ב)".

ג. ולא זכיתי להבין את דבריו הק':

(א) מכיון שעיקר כוונת רש"י בפירושו אינו ליישב לשונות הכתובים (עלי' וירידה) בשייכות לתמנה אלא ליישב הל' "עולה" הנאמרת כאן, א"כ בפנים השיחה הו"ל לכאורה להקשות באו"א, דהואיל ומציאות עיר בשיפועו של הר הוא דבר שאינו רגיל, הנה לעולם יתכן לומר שתמנה היתה יושבת בראש ההר, וביאור הל' "עולה" הנאמרת כאן י"ל דהוא

לשלול דרך שני שבמישור, כגון שיהודה עלה מעמק, והדרך השני' לתמנה הי' במישור, או שהי' דרך אחרת במישור סביבות ההר וברחבו כו' וכיו"ב וכמ"ש בהערה.

ב) ומדוע הוצרך רבינו להוסיף בהקושיא [דקאי על פרש"י] דהיה אפשר ליישב ולפרש את ב' הלשונות לצדדים וכו' וכמש"נ בהשיחה, דהרי על פרש"י קאי, ואין כוונת רש"י בפירושו ליישב כאן הסתירה בין ל' "עולה" הנאמר גבי יהודה מל' וירד הנאמר בשמשון מכיון שאין התלמיד יודע עדיין מסתירה זו, אלא הכוונה לתרץ מה שיש לתמוה לאיזה הטעם הוצרך הכתוב לתאר הליכתו של יהודה לתמנה בל' עלי', ולמאי נפק"מ לפרש"י את ישוב ב' הלשונות שגבי תמנה דהיינו לצדדים וכו', הרי אין תירוץ זה מיישב הל' "עולה" הנאמר כאן, שלכן הוסיף רבינו התירוץ ע"ז בההערה, וא"כ מדוע הביא בפנים השיחה לפרש"י הא דישוב ב' הלשונות לצדדים וכו', ולמאי נפק"מ.

ד. זאת ועוד, א"כ לעולם שוב אפשר לתרץ לפרש"י את ב' הלשונות (עלי' וירידה שגבי תמנה) כתירוץ הב' שבגמרא דב' תמנאות היו, ובביאור הל' "עולה" הנאמרת כאן י"ל שהוא לשלול דרך שני שבמישור וכו' וכיו"ב וכמ"ש בהערה, ובמה עדיף התירוץ שבפנים השיחה (לצדדים) מהתירוץ דב' תמנאות היו, הרי לשניהם אי"ז מתרץ עדיין את הל' "עולה" הנאמרת כאן שזוהי עיקר כוונת רש"י, וגם להתירוץ שבפנים השיחה [לצדדים הוא] עדיין נצטרך להוסיף בביאור הל' "עולה" הנאמרת כאן שהוא לשלול דרך שני שבמישור וכמו שכתב רבינו בההערה, וא"כ מדוע א"א לומר כן גם לתירוץ הב' שבגמרא. וצ"ע.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



וזדים ביד עוסקי תורתך (גליון)

הת' שניאור זלמן אייווס

תות"ל המרכזית – 770

בגליון א'מו הביא הת' מ.מ.ג. שי' דברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ל ע' 209 בפ' הגמ' (נדרים מט, ב) ד"מריעי אלו רבנן", דהיינו דוקא אלו שתורתם אומנתם. והקשה ע"ז דלכא' מסתימת לשון הגמ' שם אין משמעות לפרש שאין הכוונה על כל לומדי תורה. והוסיף להקשות מכח הגמ' בב"מ (פד, א) בנוגע לריש לקיש שע"י שקיבל ע"ע ללמוד תורה מיד תש כוחו, דמורה בפשטות שאפי' מי שאינו לומד בפועל רק מקבל עליו עול תורה נחלש כוחו ע"ז.

ובגליון א'מו תירץ הת' מ.ק. שי' דהא דריש לקיש הוא יוצא מן הכלל וחידוש דבר אבל בדרך כלל נחלש כחו רק ע"י לימוד התורה הרבה, רק לא צריך להיות תורתו אומנתו ממש כרשב"י וחביריו.

ויש להרחיב הביאור בזה, דהנה איתא בביצה (כה, ב) "תנא משמי' דר"מ מפני מה ניתנה תורה לישראל מפני שהן עזין. תניא דבי ר' ישמעאל מימינו אש דת למו . . דתיהם של אלו אש, שאלמלא ניתנה תורה לישראל אין כל אומה ולשון יכולין לעמוד בפניהם, והיינו דאמר ר"ש בן לקיש ג' עזין הן ישראל באומות, כלב בחיות, תרנגול בעופות . . .".

ומבאר במהרש"א (ד"ה ראויין) "דעזותן דקאמר לאו היינו גבורה, אלא לעמוד על דבריהן ולא ישובו מפני כל הוי עזותן ודומיא דהכי כלב וכו' לאו לעזין גבורה קאמר, דכמה חיות וכמה עופות גבורים יותר מהן אלא עזותן הוא שלא ישובו מפני כל ומעזין פניהם¹²".

(12) ואינו מתאים עם לשון רש"י "ונתנה להם תורה שיעסקו בה והיא מתשת כחם ומכנעת לבם".

ודבריו מובנים לכל מעיין, דגם חלש בכח אם הוא בטוח בעצמו ועז הוא עד שאינו חוזר בו¹³ אלא הולך בכל התוקף עד הסוף, אז הוא ינצח גם את הגיבור ממנו בכח.

והנה, מי שאין עליו עול של משהו או משהו למעלה ממנו, הרי זה גופא מיקל עליו להתנהג באופן של עזות, משא"כ מי שיש עליו עול של כח נעלה ממנו, ובכל דבר מוגבל הוא אין ביכולתו להמשיך עד הסוף בכל מה שעושה, וע"ז ניתנה תורה לישראל, שיהי' עליהם עול תורה ומצוות המגביל אותם שלא יתנהגו באופן של עזות.

ולפי זה יש לומר דב' חלוקות בדבר: א) ע"י קבלת עול תורה המגביל אותו סרה ממנו העזות. ב) ע"י לימוד התורה באופן דתורתו אומנתו הרי זה מתיש כחו הגשמי, כמובן בפשטות שע"י לימוד תורה סתם לא נהיים חולים, וגם תשישות הכח אינה ביושב אהל יותר מבבעלי עסק, כנראה בחוש. רק שאינו מתעסק בבנין גופו וכחו, אבל לא נהי' עי"ז חולה.

ומובן דפי' הדובר שלום אינו מתאים דלאו תורתו אומנתו הו, וגדר הא' אינו שייך לענין "גבורים ביד חלשים".



נגלה

פירוש רש"י בדררא דממונא

הרב יעקב משה וואלבער

ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

א. איתא בגמ' (ב"מ ב, ב ואילך) "לימא מתני' דלא כסומכוס, דאי כסומכוס האמר ממון המוטל בספק חולקין בלא שבועה ואלא מאי רבנן הא אמרי המוציא מחבירו עליו הראיה, האי מאי אי אמרת בשלמא רבנן

(13) ואתי כמין חומר דמימרא "ג' עזין" נאמרה ע"י ריש לקיש, שהוא ענין קבלת עול התורה, שמסיר העזות ואינו שייך לעניינו.

התם דלא תפסי תרוייהו אמרו רבנן המוציא מחבירו עליו הראיה הכא דתרוייהו תפסי [פלגי] לה בשבועה, אלא אי אמרת סומכוס השתא ומה התם דלא תפסי תרוייהו חולקין בלא שבועה הכא דתרוייהו תפסי לה לא כ"ש? אפי' תימא סומכוס, כי אמר סומכוס שמא ושמא אבל ברי וברי לא אמר. ולרבה בר רב הונא דאמר אמר סומכוס אפילו ברי וברי מאי איכא למימר? אפי' תימא סומכוס, כי אמר סומכוס היכא דאיכא דררא דממונא אבל היכא דליכא דררא דממונא לא".

והקשתה ע"ז הגמ' "לאו קל וחומר הוא ומה התם דאיכא דררא דממונא למר ואיכא דררא דממונא למר ואיכא למימר כולה למר ואיכא למימר כולה למר אמר סומכוס ממון המוטל בספק חולקין בלא שבועה הכא דליכא דררא דממונא דאיכא למימר דתרוייהו היא לא כ"ש אפילו תימא סומכוס שבועה זו מדרבנן היא כדרכי יוחנן דאמר ר' יוחנן שבועה זו תקנת חכמים היא שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חבירו ואומר שלי הוא".

וכבר הקשו המפרשים דצ"ב לרש"י מה היתה ההו"א דמשום דאיכא דררא דממונא משו"ה אין כאן שבועה.

דבשלמא לתוס' דפי' דררא דממונא דבלי טענותיהם יש ספק לבי"ד, א"כ מובן דכיון דיש דררא דממונא, היינו שאין הספק בנוי על טענותיהם אלא על המעשה, א"כ אין צריך שבועה לחזק טענתם, דהא בלא טענתם יש ספק לכל אחד שזה שלו. ודוקא במקום שאין דררא דממונא שאז כל היסוד שיש להם שייכות להממון מבוסס על טענותיהם צריך שבועה לחזק טענותיהם.

אבל לפירש"י דדררא דממונא הכוונה חסרון ממון, א"כ מהו ההו"א שדוקא היכא שיש דררא דממונא היינו חסרון ממון אי"צ שבועה, ולכאורה איפכא מסתברא, וכמו שממשיכה הגמ' "ולאו ק"ו הוא כו".

ובשיטה פי' ההו"א דווקא משום שיש חסרון ממון מסתבר לא להשביעו דדי שנחסר ממון, ואתה עוד רוצה להשביעו? (בתמ"י). אבל לפי"ז צריך ביאור מה נתחדש בה"ולאו ק"ו הוא".

בקיצור: לרש"י צ"ב מעיקרא מאי קסבר. ואם כבר מבינים, א"כ לבסוף מאי קסבר.

ב. ואולי י"ל בזה, ובהקדים:

דהנה בהמשך הגמ' "לימא מתני' דלא כסומכוס, דאי כסומכוס האמר ממון המוטל בספק חולקין בלא שבועה", יש לפרש בב' אופנים, וכנראה נחלקו בזה הראשונים.

די"ל דס"ל להשוואל דהציור של משנתנו "שנים אוזזין בטלית כו'", הוא דומה להציור דשור שנגח את הפרה שעליו אמר סומכוס דחולקין בלי שבועה, וא"כ שואלת הגמ' "לימא מתני' דלא כסומכוס" דהא בכיו"ב ס"ל לסומכוס דחולקין בלי שבועה, וא"כ ה"נ הי' ס"ל לסומכוס בהציור דמשנתנו דחולקין בלי שבועה וא"כ במתני' דחולקין בשבועה ע"כ דלא כסומכוס.

או דיש לפרש דזהו פשוט דהציור של משנתנו אינו דומה להציור של שור שנגח את הפרה שעליו אמר סומכוס דינו, אבל מ"מ שואלת הגמ' דסו"ס התם דס"ל לסומכוס דחולקין ס"ל ע"כ דהחלוקה היא בלי שבועה, והיינו שהמצב דספק שם מחייב דין חלוקה, ולא רמו רבנן עליהם שבועה כדי לברר האמת כמה שיכולים ורק חולקים בלי שבועה.

וא"כ במשנתנו נמי דיש דין חולקים אף דיסוד לדין חולקים אינו מאותה סיבה שיש דין חולקים בשור שנגח את הפרה, אבל מ"מ כמו דס"ל לסומכוס דאחרי דיש יסוד ל"חולקין" אין מחייבין שבועה, כמו"כ שואלת הגמ' הי' ס"ל דהחולקין במשנתנו ג"כ לא הי' צריך שבועה, וא"כ המשנה דמחייב שבועה ע"כ דלא כסומכוס.

ג. והנה בהמשך להשאלה "לימא מתני' דלא כסומכוס" משיבה הגמ' "ואלא מאי רבנן, האמרי המע"ה", והנה בביאור קושיא זו נחתו הראשונים.

דהנה ברש"י ד"ה עליו הראיה פי' "בעדים ואי לא גבי מידי והכא חולקין בשבועה".

והיינו, דהגמ' שואלת דכמו דס"ל לרבנן (בפ' שור שנגח את הפרה) דכדי להוציא מהמוחזק א"א כ"א ע"י ראי' בעדים, ולא ע"י שבועה, כמו"כ להוציא את חצי הטלית ג"כ לשיטת רבנן צריך ראי', ולא מספיק שבועה.

ומכיון שבמשנתנו חולקים בשבועה, היינו שמוציאים מן המוחזק בשבועה ע"כ משנתנו לא כרבנן.

וע"ז תי' (השואל הראשון) דכדרבנן שפיר מתוקמא דכיון דשניהם מוחזקים א"כ אין כאן מוציא מחברו דזה מוחזק כמו זה, ורק דצריך לחלק הטלית דשניהם מוחזקים בו, וכדי לא להוציא ממון בכדי התקינו שבועה. אבל לסומכוס הא כיון דס"ל דממון המוטל בספק חולקין ומוציאים מהמוחזק ואפילו אם רק אחד מוחזק כל שכן שבמשנתנו שנים מוחזקים, ואי"ז מוציא ממש הי' צריך לחלוק בלא שבועה.

והנה אם ננקוט דהחלוקה במשנתנו אינה ע"ד החלוקה דסומכוס והקושיא לימא מתני' דלא כסומכוס היא רק מהפרט דשבועה, דסומכוס לא הצריך שבועה ובמשנתנו הצריכו שבועה, א"כ מהי הקושיא "ואלא מאי רבנן, הא אמרי המע"ה", ופרש"י וא"כ אמאי הכא חולקין בשבועה, ומאי קשיא? התם ס"ל לרבנן דהמצב של ספק אינו מספיק להוציא מן המוחזק ומשו"ה צריך ראי' משא"כ במשנתנו דיסוד החלוקה בא מכח תפיסה דאנן סהדי דהאי דתפיס ידי', אולי שפיר שייך יחלוקו ובשבועה.

ולכאורה ע"כ צ"ל דלפרש"י "לימא מתני' דלא כסומכוס", הכוונה דהשואל הוא דהמשנה שלנו הוא ציור כזו דמיוסד על דינו של סומכוס והיה ס"ל יחלוקו בלא שבועה, וא"כ כיון דמתני' הוא יחלוקו בשבועה א"כ הוי דלא כסומכוס.

וע"ז הקשה המקשה "ואלא מאי רבנן, הא אמרי המע"ה", והיינו דאי נקטינן דהמשנה היא ציור ע"ד שור שנגח את הפרה – ספיקא דממונא שסומכוס היה אומר ע"ז "יחלוקו בלא שבועה", וא"כ מתני' דלא כסומכוס א"כ ה"ה דאינו כרבנן דלרבנן דס"ל דבספיקא דממונא המע"ה א"כ במשנתנו לא הי' צריך להועיל שבועה, והי' צריך ראי' כדי לקבל אפילו חצי'.

[וע"ז תי' דכיון דשניהם תופסים אין מוציא מחבירו, אבל מ"מ מכיון שעדיין מחוסר גוביינא הצריכו חכמים שבועה שלא להוציא ממון בכדי].

והיינו שלא חזרה הגמ' מהנחת היסוד שמשנתנו היא ספיקא דממונא ע"ד שור שנגח את הפרה, ומ"מ מובנת משנתנו לפי שיטת רבנן אבל לא לפי שיטת סומכוס דלמה צריך שבועה.

ד. והנה ר"ח פי' הקושיא "ואלא מאי רבנן הא אמרי המע"ה", דהכוונה דלשיטת רבנן למה צריכים להשבע דהא רבנן ס"ל דהמע"ה היינו דהמוחזק נשאר בחזקתו ואינו צריך לישבע מכח ספק, ה"ה במשנתנו כיון דכ"א תפוס בחציו למה צריך לישבע.

והיינו לשיטתו דמפרש שיסוד החלוקה דמשנתנו הוא דכיון דשניהם אוחזין הוי כאילו כ"א תפוס בחציו ומשו"ה יחלוקו כמו שמביא הרשב"א בתחלת המסכת.

ועפ"ז אפ"ל ג"כ שהשאלה לימא מתני' דלא כסומכוס, אין הכוונה שהי' הו"א שהציור של שנים אוחזין הוי ממון המוטל בספק ע"ד דינו של סומכוס, דאין להם שום דמיון ורק השאלה היתה מצד השבועה, דבמשנתנו הצריכו שבועה לחלוקה, וסומכוס לא הצריך שבועה, וע"ז שואלת הגמ' דפרט זה דצריך שבועה במשנתנו הוא דלא כסומכוס.

וע"ז שואלת הגמ' "ואלא מאי רבנן כו" היינו דלרבנן ג"כ אינו מובן למה יש שבועה, הא כיון דכ"א מוחזק בחציו הוי צ"ל הדין לרבנן "המע"ה", היינו שנשאר אצל המוחזק בלי ראי'.

וע"ז תי' הגמ' דלרבנן אפשר להבין דבאחד מוחזק א"כ מצד תוקף החזקה שלו אינו צריך שבועה אבל כששניהם תפסי יש פעמים דהמוחזק [ואף שמקבל החצי משום החזקה] צריך שבועה.

אבל לסומכוס אם להוציא ממוחזק אין מחייבים שבועה כ"ש כשכל אחד כבר מוחזק בשלו.

קיצור: לכאורה נחלקו ר"ש ור"ח (ועמם התוס' הרא"ש) בהבנת החלוקה דמשנתנו (בשלב זה דהגמ') לרש"י הגמ' נקטה דיסוד החלוקה דמשנתנו הוא מדין "ממון המוטל בספק חולקין", וזו היא הקושיא לימא מתני' דלא

כסומכוס, דסומכוס כה"ג פסק דחולקין בלא שבועה, וע"ז שקו"ט איך זה מתאים לרבנן.

אבל לר"ח אין המשנה שייכת למזמן המוטל בספק (דהא אין דררא דממונא, היינו שבלי טענותיהם כו' וא"כ ע"כ אי"ז שייך לסומכוס כמו שמביא הרשב"א הנ"ל), אלא דיסוד החלוקה דמשנתינו היא משום דתפיס וכ"א מוחזק בחצי, והשאלה על הגמ' היא רק לענין חיוב שבועה.

ה. ובהמשך הגמ' "אפי' תימא סומכוס, כי אמר סומכוס שמא ושמא, אבל ברי וברי לא אמר".

והנה לשון זה שדינו של סומכוס הוא רק בשמא ושמא ולא בברי וברי מצינו ג"כ בהמניח ובהשואל, והנה שם מוכח דכוונת הגמ' היא דכל עיקר דינו של סומכוס דמזמן המוטל בספק חולקין הוא רק בשמא ושמא ולא בברי וברי. ובברי וברי הדין הוא המע"ה.

ובפשטות הביאור דאף דס"ל לסומכוס דספק יכול להוציא ממוחזק זהו רק במוחזק הטוען שמא ולא ממוחזק הטוען ברי.

והנה לר"ח ותוס' הרא"ש דכל הדיון הוא השבועה, א"כ התשובה היא פשוט דכיון דכל דינו דסומכוס, הי' רק בשמא ושמא אבל בברי וברי לא אמר א"כ אין סתירה בין סומכוס למשנתינו, דמשנתינו דאירי בברי יש שבועה ואין לנו דין של סומכוס בברי שדינו הוא בשמא ושמא, וא"כ אין שום סתירה בין משנתינו לסומכוס.

והנה גם לשי' רש"י הי' אפשר לפרש לכאורה דתי' הגמ' הוא דאין משנתנו ציור של דינו של סומכוס דסומכוס איירי רק בשמא ושמא ולא בברי וברי וממילא אין דינו של סומכוס שייך למשנתנו.

אבל לכאורה לפי"ז צ"ע הא דמסיים רש"י בד"ה שמא ושמא "וכיון דכל חד שמא טעין ליכא למירמא עליהו שבועה", דלכאורה משמעות רש"י הוא דהתי' הוא רק בנוגע להשבועה למה יש שבועה במשנתנו ובסומכוס אין שבועה, והתי' הוא דכיון שאצל סומכוס שמא ושמא לא שייכי שבועה ובמשנתנו דברי וברי שייכי שבועה.

והיינו דהתי' כי אמר סומכוס שמא ושמא הכוונה כי אמר חולקין בלא שבועה, וא"כ הפי' בהגמ' שלנו דכי אמר סומכוס בשמא ושמא ולא בברי וברי הוא שונה מאותו לשון בהשואל והמניח, ולכאורה זה דוחק גדול.

וע"כ צ"ל (כמובאר בס' אהל תורה) דכוונת הגמ' כפשטות הלשון דדינו של סומכוס לא נאמר כלל בברי וברי והא דמוסיף רש"י "וכיון דכל חד שמא טעין ליכא למירמי עלי' שבועה" הכוונה דאח"כ דציור של משנתינו אינו ציור של סומכוס, דהא סומכוס לא איירי בברי אבל סו"ס כיון דלסומכוס אין שבועה בממון המוטל בספק, והיינו שלא תקנו לברר הספק ע"י שבועה, למה במשנתנו יש שבועה לברר הספק.

וע"ז ביאר רש"י דבדינו של סומכוס כיון דאיחייב שמא ושמא, לא שייך שבועה, אבל בציור של יחלוקו ששייך שבועה (שאינו שייך לדין ממון המוטל בספק) אולי יסכים סומכוס דיש שבועה וממילא אינו מופרך שסומכוס יסכים עם משנתנו אף שדינה של משנתנו אינה שייכת לדינו של סומכוס דממון המוטל בספק חולקין.

וע"ז שואלת הגמ' ולרבה בר ר"ה דאמר אמר סומכוס אפי' בברי וברי מאי איכא למימר.

והיינו לשיטת רש"י דהציור דמשנתנו הוא כן דומה להציור של סומכוס וא"כ ע"כ מתני' דלא כסומכוס דלסומכוס חולקין ובהציור של משנתנו הי' צ"ל בלא שבועה.

ולהר"ח פי' השאלה הוא דכיון דרואים דסומכוס לא הצריך שבועה אפילו בברי וברי, ע"כ לא ס"ל דצריך שבועה לברר הספק, וא"כ במשנתנו למה כן צריך שבועה וא"כ ע"כ דלא כסומכוס [ואף שבמשנתנו אינו שייך להדין של סומכוס כנ"ל דהיסוד של חלוקה במשנתנו הוא זה דשניהם אווזין כנ"ל].

וע"ז תי' הגמ' כי אמר סומכוס היכא דאיכא דררא דממונא אבל היכא דליכא דררא דממונא לא אמר.

והנה לשיטת הר"ח התי' הוא פשוט וכמבואר בתוס' דבפשטות הולך בשיטה זו דכשבלי טענותיהם יש ספק לב"ד יש סברא לחלוק בלי שבועה

[דהא אין צריך שבועה לחזק טענותיהם כנ"ל], אבל כשאין דררא דמונא והחלוקה בנוי על טענותיהם [ביחד עם התפיסא] בכה"ג שפיר צריך שבועה.

אבל לרש"י דלמד כנ"ל דשקלא וטריא של הגמ' הוא לא על השבועה אלא על גוף החלוקה אם זה שייכי להדין של סומכוס והתי' "כי אמר סומכוס שמא ושמא אבל ברי וברי לא אמר" הכוונה שאין כאן הדין של סומכוס כנ"ל. א"כ בפשטות צ"ל דזהו ג"כ הכוונה בתי' זה דהיכא דאין דררא דמונא אין הדין של סומכוס בכלל ואין התי' רק בנוגע השבועה.

ו. ואולי י"ל בכוונת הגמ' לפי פירש"י דכל דינו של סומכוס שממון המוטל בספק חולקין הוא רק בכה"ג שאנו צריכים לדאוג שלא יפסיד ממון וע"ד הציור דשור שנגח את הפרה דאחד ודאי מפסיד אבל במציאה שאין פה אחד שמפסיד א"כ אי"ז הדין של סומכוס שממון המוטל בספק חולקין וא"כ ע"כ החלוקה אינה שייכת לדינו של סומכוס וא"כ אין סתירה בין המשנה לסומכוס.

וע"ז הקשתה הגמ' דלאו ק"ו הוא והיינו אפילו את"ל דאין משנתינו שייכי לדינו של סומכוס דממון המוטל בספק חולקין בלא שבועה כיון דבמשנתינו אין דררא דמונא מ"מ משנתינו דלא כסומכוס [ע"ד ביאורו של הר"ח בכל הסוגיא] דהא סו"ס במשנתינו יש שבועה ובסומכוס אין שבועה והק"ו מחייב דאם יש שבועה במשנתינו ק"ו שצ"ל שבועה בסומכוס וא"כ ע"כ משנתינו דלא כסומכוס, [והרווחנו בזה דלא הי' הו"א בגמ' דדוקא בדררא דמונא דליכא שבועה דא"כ קשה כנ"ל מהו ההו"א ובפרט שהגמ' מקשה ולא ק"ו הוא זה וא"כ מהו ההו"א, אלא כי ההו"א הוא דבכה"ג לא מייתי סומכוס בכלל וע"ז הקשה בגמ' מצד אחד ולא ק"ו הוא דאף דאין זה הציור של סומכוס מ"מ מק"ו ידעינן דס"ל לסומכוס דאין [שבועה].

* * *

בתוד"ה התם דלא תפסי תרווייהו כתבו "כ"א האחד ואע"ג דאפי' בעומדת באגם אית להו לרבנן המוציא מחבירו עליו הראיה מ"מ מיקרי האחד תפיס מחמת חזקת מריה קמא".

ולכאורה, צע"ק מהי כוונת התוס', ועי' באחרונים שהאריכו להוכיח מהתוס' לפטור השאלה הידוע (עי' 'קונטרס הספיקות') בגדר חזקת מ"ק האם הוא ע"ד חזקה קמייתא או חזקת ממון היינו מוחזק ע"ש, ולכאורה צ"ע.

ואולי י"ל בזה, ובהמשך להנ"ל:

דהנה לשיטת רש"י הנ"ל קושיית הגמ' 'ואלא מאי רבנן הא אמרי המע"ה' הקושיא היא דלשיטת רבנן א"א להוציא ממוחזק בלי ראי', וא"כ איך מוציאים ממוחזק ע"י שבועה?

והתי' הוא "התם דלא תפסי תרווייהו", והיינו בצירוף שאין לשניהם תפיסה א"א להוציא בלי ראי', אבל כשתפסי תרווייהו אפשר להוציא (ולעשות חלוקה) בשבועה. וא"כ עיקר התירוץ הוא למה במשנתנו אפשר להוציא בשבועה לרבנן, והתי' הוא משום דתפסי תרווייהו וכמו שפירש"י שאין כאן מוציא משא"כ כשאין תפסי תרווייהו – ואפילו אם אין אחד תופס, אלא הוא רק חזקת מ"ק מ"מ כל דלא תפסי תרווייהו א"א להוציא בשבועה וצריך ראי'.

אבל לתוס' (שיש ראיות שאזיל כשיטת ר"ח ואכ"מ), הקושיא היתה למה לרבנן צריך שבועה, דהא איהו ס"ל דהמע"ה והיינו דאין חיוב שבועה על המוחזק, וא"כ אמאי יש חיוב שבועה במשנתנו.

וע"ז תי' הגמ' התם דלא תפסי תרווייהו והיינו כיון שהוא מוחזק משו"ה אינו צריך שבועה, אבל הכא דתרווייהו תפסי – והיינו שאין אחד מוחזק לבד משו"ה יש שבועה.

נמצא דלתוס' עיקר החידוש של התרצן דדוקא במוחזק גמור אין חיוב שבועה משא"כ כשאין מוחזק גמור יש חיוב שבועה.

וע"ז הוקשה לתוס' דעיקר התי' חסר מן הספר דכשאומרים הכא לא תפסי תרווייהו והכא תפסי תרווייהו זה נשמע דעיקר התי' שהכא תפסי תרווייהו משא"כ שם אין תפסי תרווייהו, אבל לתוס' עיקר התי' הוא להיפך דשמה הוא מוחזק וממילא אין צריך שבועה, משא"כ כאן.

ומשו"ה הוצרכו התוס' לפרש "לא תפסי תרווייהו" אלא האחר דזהו עיקר תירוצה של הגמ', משא"כ לרש"י כנ"ל.



רבי חייא*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. במכילתין (ד, א) ישנה פלוגתא בין רבי חייא ורב ששת האם במקרה של 'הילך' ישנה חיוב שבועה כדין כל מודה במקצת, או לא: ר"ח סב"ל דחייב בשבועה ור"ש סובר שפטור. הגמרא רצה להביא ראיה משבועה של משנתינו – דשנים אוחזין בטלית – לדעת ר"ח דחייבים שבועה, ומתרץ ע"ז ר"ש דשבועת המשנה אינה אלא תק"ח. אמנם החולק על ר"ש דוחה תירוצו כך: "אין תקנת חכמים היא, ומיהו אי אמרת בשלמא מדאורייתא הילך חייב מתקני רבנן שבועה כעין דאורייתא, אלא אי אמרת מדאורייתא הילך פטור, מתקני רבנן שבועה דליתא דכוותה בדאורייתא (בתמיה)".

והיוצא מזה לכאורה, דלדעת ר"ח ישנה הדגשה מסויימת שרבנן מתקנים שבועה רק כעין דאורייתא, ואילו לר"ש אין צורך בכך.

ויש להעיר נמי מדברי הגמרא ביבמות (מ, ב): "איבעיא להו גזרו שניות בחלוצה או לא, בערוה דאורייתא גזרו בהו רבנן שניות, בחלוצה לא גזרו רבנן שניות, או דלמא לא שניא . . . ת"ש דתני ר' חייא: ארבע מדברי תורה, וארבע מדברי סופרים, אב ובנו, אחיו ובן אחיו מדברי תורה, אבי אביו ואבי אמו, בן בנו ובן בתו מד"ס . . . ושמע מינה גזרו שניות בחלוצה, שמע מינה".

והיינו דה"ל כאן שאלה באם איסורא דרבנן נקבעה כעין דאורייתא (היינו לגזור גם בה כמו שגזרו בדאורייתא), או לא, ומבריייתא דרבי חייא למדו דאכן קבעו איסורן כמו דברי תורה (ויש להעיר גם מדיוק לשונו "ארבע

(*) לזכות דודי היקר, הר"ר שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

מדברי תורה וארבע מדברי סופרים", המורה על השתוות בין איסורי דרבנן ואיסורי תורה).

ועכ"פ בשני הסוגיות נמצא דלר"ח ישנה שיטה מיוחדת בזה דתקנת חכמים ניתקנו ונקבעו כעין דאורייתא. ויל"ע בעומק ויסוד שיטתו בזה.

ב. והנה לרבי חייא ישנה שיטה מיוחדת גם בענין הרבצת התורה, וכמו שמסופר באריכות לקמן במכילתין (פה, ב): "ריש לקיש הוה מציין מערתא דרבנן, כי מטא למערתיה דרבי חייא איעלמא מיניה. חלש דעתיה, אמר רבוננו של עולם לא פלפלתי תורה כמותו? יצתה בת קול ואמרה לו, תורה כמותו פלפלת תורה כמותו לא ריבצת".

וממשיכה הגמרא: "כי הוו מינצו רבי חנינא ורבי חייא, אמר ליה רבי חנינא לרבי חייא, בהדי דידי קא מינצית, חס וחלילה אי משתכחא תורה מישראל מהדרנא לה מפילפולי. אמר ליה רבי חייא לרבי חנינא בהדי דידי קא מינצית, דעבדי לתורה דלא תשתכח מישראל. מאי עבידנא, אזלינא ושדינא כיתנא, וגדילנא נישבי, וציידנא טבי ומאכילנא בשרייהו ליתמי, ואריכנא מגילתא וכתבנא חמשה חומשי, וסליקנא למתא ומקרינא חמשה ינוקי בחמשה חומשי, ומתנינא שיתא ינוקי שיתא סדרי, ואמרנא להו עד דהדרנא ואתינא אקרו אהדדי ואתנו אהדדי, ועבדי לה לתורה דלא תשתכח מישראל. היינו דאמר רבי כמה גדולים מעשי חייא".

ויש להעיר נמי מהמסופר בגמרא במו"ק (טז, א-ב): "פעם אחד גזר רבי שלא ישנו לתלמידים בשוק. מאי דרש חמוקי ירכיך כמו חלאים, מה ירך בסתר אף דברי תורה בסתר. יצא רבי חייא ושנה לשני בני אחיו בשוק. . שמע רבי איקפד. אתא רבי חייא לאיתחזוי ליה, אמר ליה עייא מי קורא לך בחוץ, ידע דנקט מילתא בדעתיה, נהג נזיפותא בנפשיה תלתין יומין. ביום תלתין שלח ליה תא, הדר שלח ליה דלא ליתי. . לסוף אתא, אמר ליה אמאי אתית, אמר ליה דשלח לי מר דליתי. והא שלחי לך דלא תיתי, אמר ליה: זה ראיתי, וזה לא ראיתי. קרי עליה ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלם אתו. מאי טעמא עבד מר הכי, אמר ליה, דכתיב חכמות בחוץ תרנה וכו'".

והיינו דגם כאן (במו"ק) נהג ר"ח בדרכו ללמד ולהרביץ תורה גם בחוץ, אף שלא כן הי' דעתו (וגזירתו) של רבי.

ג. והנה בשיחת ש"פ וישב תשמ"ג (תו"מ תשמג ח"ב ע' 709, בלתי מוגה) דיבר הרבי באריכות על ענין הרבצת התורה של ר"ח, ובאמצע דבריו אמר כך: דנוסף לזה שהתורה שלמד בעצמו הי' בבחינת 'חוץ' שזהו כללות ענין הברייתות (שרבי חייא חברם כידוע), "לשון בר, חוץ לעיר" (לשון תו"א ס"פ חיי שרה) ה"ה משתדל לצאת ל'חוץ' כפשוטו עבור הרבצת התורה (עיי"ש שמאריך בההוראה מזה ועוד).

והיינו שהרבי קישר כאן בין אופן לימוד תורתו של ר"ח, שהי' באופן שהוא התעסק עם ה'חוצה' שבתורה גופא – היינו ברייתות ביחס למשניות – לזה שהוא גם עסק בהרבצת התורה ל'חוצה' ממש, היינו להמשיך התורה למקומות כאלו שמצד עצמן הן 'חוצה' לה.

ואשר לפ"ז נראה להוסיף ולומר שיומתק מאוד מה שמצינו בסיפור הנ"ל במו"ק שר"ח הלך בזה נגד גזירתו של רבי, דהרי כמו שר"ח הי' ענינו הברייתות המורים על ההתעסקות עם ה'חוצה' שבתורה, הרי ענינו של רבי הי' המשניות שהן ה'פנים' ביחס להברייתות, וא"כ מובן דענינו של רבי הי' בעיקר ההתעסקות עם הפנים, לעומת ר"ח שענינו הי' להמשיך הפנים ל'חוץ'.

ד. ונראה להוסיף בזה: ידוע סיפור הגמרא (ברכות כח, א) איך שר"ג לא הי' מכניס לבהמ"ד תלמיד שאין תוכו כבד, ואילו כשהעבירו אותו מנשיאותו "סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס . . . הוא יומא איתוספו כמה ספסלי".

ומבאר בזה הרבי (לקו"ש חכ"ד שיחה לחודש אלול) דהמחלוקת בין רבן גמליאל לשאר החכמים הי' בענין 'כמות' ו'איכות', דלר"ג הי' האיכות העיקר ולכן הקפיד על האיכות של התלמיד, ואילו לשאר החכמים הרי ריבוי הכמות הי' גובר ומכריע על האיכות (ועיי"ש איך שמבאר לפ"ז כמה פלוגתות ביניהם).

ובסוף השיחה מבאר הרבי ששיטה זו של ר"ג קשור עם זה שהי' נשיא, דענין הנשיאות קשורה עם איכות דוקא שלכן ישנה רק נשיא אחד מחמת איכותו המיוחד.

ואשר לפ"ז נראה לומר עד"ז בענין החילוק בין רבי לר"ח בענין הרבצת התורה לחוץ דעסקינן ביה, דרבי שהי' ג"כ הנשיא (נכדו של ר"ג) סב"ל (כזקנו) שהעיקר היא גודל האיכות, ושלכן לא רצה שילמדו תורה בחוץ (וג"כ עסק במשניות, שהן בבחינת 'פנים' כנ"ל), ואילו ר"ח חולק ע"ז וסב"ל שריבוי הכמות של התפשטות התורה בחוץ (גם חוצה שבתורה עצמה וגם חוצה בפשטות כנ"ל) גוברת על מעלת האיכות של ה'פנים'.

[ויעיין שם בהמשך השיחה איך שהרבי מבאר על יסוד זה גם פלוגתת ר"ג וחכמים באם 'טענו חטים והודה לו בשעורים' חייב בשבועת מב"מ או לא, דר"ג סובר שהוא חייב ואילו לחכמים פטור (דלר"ג דהעיקר בכל דבר היא ה'איכות' ה"ה מסתכל על 'צורת' הדבר, ואילו לחכמים שמחשיבים את ה'כמות' הרי הם מסתכלים על ה'חומר', עיי"ש ביאור הדברים). ועכ"פ הרי גם זה 'מסתדר' מאוד עם המבואר כאן, דהרי בסוגיין בב"מ (ה, א) מבואר דגם בפלוגתא זו סב"ל לר"ח כחכמים דפליגי על ר"ג (ואילו השיטה החולקת על ר"ח סב"ל כר"ג)].

ואשר לפ"ז יומתק עוד נקודה ג"כ: כשהגמרא בב"מ (הנ"ל) מדברת על מעלת ר"ח בהרבצת התורה, מדגשת פעמיים איך שמעלה זו היא 'לעומת' המעלה של 'פלפולה של תורה', פעם אחת ב'טענת' ר"ל והתשובה אליו: "רבש"ע לא פלפלתי תורה כמותו . . תורה כמותו פלפלת תורה כמותו לא ריבצת". ופעם שניה בטענת רבי חנינא ותשובת ר"ח אליו: "אי משתכחא תורה מישראל מהדרנא לה מפילפולי . . דעבדי לתורה דלא תשתכח מישראל".

אשר הדברים מוסברים בטוב טעם ע"פ דברי הרבי בשיחה הנ"ל שמעלת הרבצת התורה חוצה קשורה עם מעלת הכמות דוקא לעומת האיכות, והרי ענין פלפולה של תורה בפשוטו הוה מעלה באיכות הלימוד ('עוקר הרים' – עיין בלקו"ש חי"ב שיחה א לפרשת בחוקותי באריכות), וע"ז משיבים ואומרים שמעלת הכמות עדיפה.

ה. ונראה להוסיף בזה עוד: בגמרא הנ"ל במו"ק בסופו, נראה, דרבי הודה לר"ח שהצדק איתו, דהרי "קרי עליה ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלם אתו", והיינו שהבין והעיד שה' רצה את דרכיו. ועד"ז בסוגיית הגמרא בב"מ, הרי בסימומו ה' זה רבי שאמר "כמה גדולים מעשי חייא". והיינו דאע"פ דלכאורה הרי רבי הוא בר פלוגתיה בזה, כמובן מהגזירה שלו (במו"ק שם) מ"מ לבסוף הודה שהצדק הוא עם דרכו של ר"ח דוקא.

ונראה שיתבאר דבר זה היטב על יסוד ביאור הרבי (לקו"ש חי"ז שיחה ג לפרשת שמיני מאות ז ואילך, וראה בשיחת פרשה זו בתשמ"ח באריכות) בענין פלוגת משה ואהרן לגבי השעיר ששרפו אהרן בשמיני למילואים, דאחרי שמבאר הרבי איך שיסוד פלוגתתם ה' בהתאם לדרגתם, שמה הוא ענין ה'אמת' ושלכן אין מקום לשינויים, משא"כ אהרן ענינו ודרגתו ה' ענין של 'חסד' אשר ענינו להעריך ולהשתנות לפי מצבם של המקבלים (מתאים לדרגתם ע"פ קבלה וכו').

הרי אחר כ"ז נאמר "וישמע משה וייטב בעיניו", ומפרש רש"י "הודה ולא בוש לומר לא שמעתיו". והיינו שבסופו של דבר הכיר משה בהצורך של דרכו של אהרן 'לרדת' לדרגתם של המקבלים וכו'.

ובהערה שם (מספר 37) מבאר שעד"ז הוא בענין שמאי והלל, שלאחר שאמר הלל "הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום וכו'", פעל זה גם על שמאי – שמצ"ע לא ה' זה הדרך והעבודה שלו – עד שהוא אמר "והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות" (אף שמצ"ע "דחפו באמת הבנין", לאותו הגר שבא להתגייר).

ולכאורה הרי כ"ז עולה בקנה אחת, דאע"פ שישינה מעלה של 'איכות' (כמו אצל משה רבינו – מדת האמת, ושמאי – ד"מחדדי טפי", ורבי כנ"ל), מ"מ בסופו של דבר הרי עיקר המעלה היא בכמות דוקא ובאופן שממשיכים ומרביצים את התורה למטה ולחוצה דוקא.

ו. ואשר לפכ"ז נראה לבאר גם שיטתו של ר"ח שהבאתי בראש דבריי, שתק"ח ניתקנו ונקבעו כעין ובדוגמת הדינים דאורייתא דוקא,

מאחר שענינו ודרכו של ר"ח הוא להמשיך ולהוריד הענינים מה'פנים' אל ה'חוץ' (וכנ"ל), גם באופן לימודו, שהתעסק עם הברייטות, וגם בענין

הרבצת התורה חוצה ממש), הרי זהו ענינו לראות ולגלות איך שהחוצה שבתורה היא המשך ישיר להפנים, ולא דבר שונה וחדש ח"ו.

ובפשטות: שגם הברייתות הן חלק מהתורה ולא רק המשניות, וגם שהמצות ותקנות דרבנן הן חלק והמשך מהתורה עצמה ולא דברים חדשים.

(וע"ד החידוד יש להוסיף דאפילו בדרגתו העצמית הרי הוא 'מראה' דבר זה, דמחד גיסא הרי הוא ה' כבר בתקופת האמוראים, ומאידך ה' בסופו של תקופת התנאים ובדרגתם, עד שנאמר עליו ד"תנא הוא ופליג". והיינו שהוא 'מקשר' ו'מגשר' בין דרגת התורה של התנאים (שהן 'פנימה' ביחס) לדרגת התורה של האמוראים).

ז. ויש להוסיף ולראות 'דרך' זו גם בעוד מימרא ידועה של ר"ח, והוא בגמרא ברכות (יז, א): "אמר ליה רב לרבי חייא נשים במאי זכיין? באקרויי בנייהו לבי כנישתא, ובאתנויי גברייהו בי רבנן, ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן".

והיינו דבפשטות אין לאשה שייכות וזכות בעיקר מצות תלמוד תורה כמו שישנה לגברים, וע"ז באה ר"ח ומראה ומגלה איך שגם לה ישנה אותה זכות (וכמו שמבאר הרבי באריכות בלקו"ש חי"ד שיחה ב' לפרשת עקב, איך שדוקא באופן זה יש לה חלק בעיקר מצות ת"ת של גברים עיי"ש), וזהו הכל בהתאם לשיטתו ודרכו הכללית להמשיך להוריד ולגלות את התורה גם בדרגות כאלו אשר לכאורה הן חוצה ממנה.

(וע"ד החידוד י"ל דזהו גם תוכן שתי המימרות של ר"ח בריש מכילתין דעסקינן בהו, מימרא דר"ח קמייטא דגם ע"י העדאת עדים ישנה לחיוב שבועת מב"מ, ומימרא בתרייתא דר"ח שגם בציור של 'הילך' ישנה לחיוב שבועת מב"מ מדאורייתא,

אשר הנקודה המשותפת של ב' המימרות הוא מה ש'מרחיב' וממשיך חיובא דמב"מ של התורה; דהרי בפשוטו התורה מדברת על מצב של מודה במקצת, ולא על מצב של העדאת עדים, וגם לא על ציור של 'הילך' (וכשיטת ר"ש דאכן הילך לא נכלל בציור של מב"מ), וע"ז באה ר"ח, ובהתאם לדרכו הכללי הנ"ל מראה איך שיש להרחיב ולהמשיך דיני התורה

עד שהם כוללים גם ציורים כאלו שלא ראינו מיד איך שהם היו נכללים (בזה).



בענין הקדישה בלא תקפה

הת' שלום דובער סלבטיצקי

תלמיד בשיבה

הגמ' (ב"מ ו, א) מסתפקת אם תמצי לומר תקפה אחד בפנינו מוציאין מידו, הקדישה אינה מוקדשת. ואם תמצי לומר תקפה אחד בפנינו אין מוציאין, הקדישה בלא תקפה מהו? כיון דאמר מר אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי, כמאן דתקפה דמי, או דילמא השתא מיהא הא לא תקפה, וכתוב ואיש כי יקדיש את ביתו קדש, מה ביתו ברשותו, אף כל שברשותו, לאפוקי האי דלאו ברשותו.

וכתבו התוס' (ד"ה הקדישה בלא תקפה) "ומיירי נמי כגון ששתק בשעה שהקדיש, ולבסוף כששאלה הגובר צווח, ומבעיא ליה כיון דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, הוה הקדש כתקפה, דכיון ששתק אודיי אודי ליה והוה הקדש, ולא דמי לגזל ולא נתיאשו הבעלים, דשניהם אין יכולים להקדיש, זה לפי שאינה שלו, וזה לפי שאינה ברשותו, דכיון דאודי, הוי ליה כפקדון שיש לו ביד אחרים, דיכול להקדיש כדמוכח בהמוכר את הספינה, או דלמא הקדש לא הוי כתקפה דלמה יצווח בשביל דבריו.

והוכיחו התוס' מב"ב (פח, א) שפקדון שביד אחרים יכול להקדישו, אע"פ שאינה ברשותו, מההוא גברא דאייתי קארי לפום נהרא אתו כולי עלמא שקול קרא, אמר להו הרי הן מוקדשים לשמים, אתו לקמיה דרב כהנא, אמר להו אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, וה"מ הוא דקייצי דמייהו, אבל לא קייצי דמייהו ברשות מרייהו קיימי ושפיר אקדש, ומוכח להדיא דאע"פ שהחפץ אינו ברשותו, יכול להקדיש.

והנה, פירש רשב"ם שם (ד"ה ברשותא דמרייהו) ולא דמי לגזל ולא נתיאשו הבעלים, דאמרינן דשניהם לא יכולים להקדיש, כיון דהא לאו אדעתא למיגזל שקלינהו, אלא לקנותו, וכיון דלא קייצי דמייהו, לא סמכא

דעתייהו דשמא דעתו למכרן ביותר ודעתן להחזיר, ומש"ה ברשותא דמרייהו קיימי. וכן כתב גם הנמוק"י שם.

היוצא מדברי הרשב"ם שכל הסיבה שיכול להקדישו, אע"פ שאינה ברשותו, כיון שבתחילה לא על דעת לגזול נטלם אלא לקנות. אבל אם בתחלה היה דעתו לגזולה לא יועיל מה שרוצה להחזירה או להקדישה, ואם כן אינו דומה שאצלנו שנים אוחזין בטלית, אחד מהם עכ"פ דעתו מתחלה לגזולה, וממילא זה שהשני מקדיש לא יועיל הקדישו, כיון שהאחר אדעתא לגזולה שקלה, ואפילו שתק לא מהני הודאתו כל זמן שלא הגיע לידו של המקדיש.

ולפי זה יוצא דכל מה דאמרינן גזל ולא נתיימשו הבעלים, אינו יכול להקדישה כיון שהוא אינו ברשותו, הוא דוקא כאשר אין בדעתו להחזירו, אבל אם דעתו להחזירו שפיר יכול להקדיש אע"פ שאינה ברשותו. א"כ קשה, איך דימו התוס' ב' המקרים, שהרי אצלנו על דעת לגזולה נטלה.

השו"ע בסי' ריא ס"ז כתב "מי שהיה לו פיקדון ביד אחר הרי זה מקנהו במכר או במתנה, לפי שהפקדון ברשות בעליו הוא והרי הוא בחזקת שהוא קיים, ואם כפר בו זה שהופקד אצלו אינו יכול להקנותו, שזה כמי שאבד שאינו ברשותו".

וכתב ע"ז הקצות החושן, שאינו יכול להקנותו כיון דהו"ל גזלן וממילא הוי דבר שאינו ברשותו שאינו יכול להקדישו.

ואולי יש להעיר על דברי הקצות, דבשו"ע כתב שאינו יכול להקנותו שזה כמי שאבד, שאינו ברשותו, אבל הקצות נקט שאינו יכול להקנותו כיון דהוי הנפקד גולן. ולכאורה יש הבדל מהותי בין השנים, אבדה מקרי דבר שנעלם מבעל החפץ, אבל הקנינים בחפץ שלו הם, ואין אחר קונה את האבידה ע"י קנין מסויים. אבל בגזילה הדבר בעין, והשני הלוקח ממנו קונה את החפץ בקניני גזילה, ומפקיע את החפץ מרשות בעליו, וממילא השו"ע שבא מצד אבידה, שלנפקד אין שום קנין בהחפץ, רק שהחפץ כרגע אינו מצוי למפקיד, ובזה שהנפקד רוצה להחזירו לבעליו, אע"פ שלא החזירו, יכול בעל החפץ להקנותו, כיון שעכשיו מיקרי כמצא את אבדתו, ושפיר יכול להקנותו. אבל גזילה שיש לנפקד קניני גזילה, יתכן שבשעה

שרוצה הגזולן להחזיר את החפץ, לא יוכל להקנות המפקיד לאחר, כל זמן שלא יחזיר את החפץ לרשותו, ויעשה קנין חדש בחפץ להכניסו לרשותו.

וע"ז כותב הקצות, ונראה דה"ה אם הגזולן רוצה להחזיר הגזילה חוזר החפץ לרשות בעליו, ומה שהחפץ נמצא עדיין אצלו, הוי בתורת פקדון.

וכך נראה מדעת בעל המאור, בפרק שור שנגח ד' וה', שיכול להקנות לאחר שרצה הגזולן להחזיר את החפץ.

אולם דעת הרמב"ם במלחמות שם, היא שאינו יכול להקדישו כל זמן שלא חזר החפץ לידי, כיון דבתורת גזילה אתא לידיה דהנפקד.

ולפי"ז אפשר לומר שתוס' שהביאו ראי' מההוא מעשה דב"ב, סבירא להו כשיטת בעל המאור, דכשהגזולן רצונו להחזיר הוי בידו החפץ בתורת פקדון, ויכול להקדישו, או להקנותו, ולא משנה מה היתה כוונתו בהתחילה, אם על דעת לגזולו לקח, או על דעת דבר אחר. מכיון שכל זמן שברצונו להשיבו, ברשות בעליו מיקרי, וזה שהחפץ עדיין ברשות השני הוי כדין פקדון, ולכן בעל החפץ יכול להקדישו וכדומה.

אולם הרמב"ן ס"ל שבעל החפץ לא יכול להקדיש כל זמן שהחפץ ברשות הגזולן, אע"פ שהגזולן רוצה להחזירו, כיון דבתורת גזילה אתא לידיה.

א"כ, הרמב"ן אינו יכול לפרש את ספק הגמ' כאן, בהקדישה בלא תקפה שהצד שיוכל להקדישה יהיה, מכיון דהוי ליה כפקדון, כיון דבתורת גזילה אתא לידיה לא יועיל להקדישה.

ואולי אפשר לומר שמחלוקת בעל המאור והרמב"ן, תלויה בשני צדדי הספק דהגמרא גופא, שאולי נאמר כיון שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי, ולכן יהיה מועיל להקדישה אפילו בלא תקפה, אפילו דהוי ברשותו של השני, דכיון ששתק הו"ל הודאה, ואע"פ דברשותו היא מהני הקדש, כשיטת בעל המאור.

או דילמא השתא מיהא אינה ברשותו, וכתב "ואיש כי יקדיש את ביתו קדש", ולמדו מה ביתו ברשותו אף כל דבר שברשותו, שאפילו שיש הודאה, אך עדיין אינו ברשות המקדיש, לא מהני הקדישו, כיון דבתורת

גזילה אתי לידיה דהנפקד. ובאמת כן מפרש הקצות שיטת הרמב"ן, רק שלא תלה מחלוקת הראשונים בספק זה.

אולם בגמ' איתא "או דלמא השתא מיהא לא תקפה, וכתוב ואיש כי יקדיש את ביתו, מה ביתו ברשותו אף כל דברשותו, לאפוקי האי דלא ברשותו", ע"כ.

הרי, בשלמא לשיטת הרמב"ן, שביאר את ספק הגמ', מובן הפסוק והלימוד, כיון שנסתפקה הגמ' לומר שלא יוכל להקדישו כל זמן שאינה ברשותו, מובן היטב הבאת הפסוק והלימוד כאן.

אבל לשיטת תוס' שלמדו שספק הגמ' דלא יועיל הקדש הואיל והודאתו אינה הודאה, וכלשון התוס' דלמה יצווח בשביל דבריו, אז לא רק שאינו ברשותו, אלא יותר מכך: אין זה בכלל שלו.

ובאמת המהר"ם שיך כתב, שגירסת הגמ' ואיש כי יקדיש וכו', בלי צורך היא. והריטב"א בחידושו גם כן כתב שלא גרסין את הפסוק בסוגיא זו ומכמה טעמים. ואמר שליש גורסים אפשר ליישב כך, שהנתקף עושה את החשבון הזה: דלמה לי לצווח, הרי גם אם אני אשתוק לא יועיל הקדשו, כיון דכתיב ואיש כי יקדיש את ביתו, דצריך שיהא ברשותו בשעת הקדשו, ולכן הנתקף לא צווח. ויעיין בדברי יחזקאל בסופו [סימן מח] שכתב שמצאנו בכמה דוכתי בגמ' שנקטינן שאינה ברשותו, ופירשו דאינה שלו, וממילא כוונת הפסוק לומר שאדם לא יכול להקדיש דבר שאינו שלו.



אין אדם חוטא ולא לו

הת' לוי יצחק בעגון

תלמיד בישיבה

בב"מ (ה, ב) מדובר ברועה שמרעה בהמות, ועל הבהמות של אחרים נאמן הרועה לישבע (לכאורה) משא"כ על הבהמות שלו. וברש"י שם ד"ה ידידה וז"ל "רועה בהמות שלו פסול (לעדות) דבשביל הנאתו רועה אותן בשדות אחרות, אבל רועה בהמות העיר בשכר בשביל הנאת אחרים אינו

חוטא להרעות עד שיגיע למרעה המופקר לכל", וכשנ"ת בהגמ' ד"אין אדם חוטא ולא לו".

ולכאורה קשה, הלא גם בבהמות אחרות יש לו הנאה, מצד זה שאינו צריך לטרוח עצמו להביא הבהמות ולחכות עד שמגיע למקום המופקר לכל, וכמו שרש"י כותב בעצמו "אינו חוטא להרעות עד שיגיע למרעה המופקר לכל", ונמצא דבהמות אחרות הם בסוג חוטא ויש לו, ובשביל זה יש לנו לחשוש שיחטא?

וי"ל הביאור בזה ע"פ מש"כ רש"י בעצמו בערכין (כג, א) בד"ה אין אדם חוטא ולא לו וז"ל "להרויח בשביל אחר לא יחטא", והיינו לומר דאין אדם רוצה בטבעו שמהעברה שלו הזולת יהנה, ולכן לא ירעה הבהמות בשדות אחרות, אע"ג שזהו טרחא יתירה עד שמגיע למקום מרעה שמופקר לכל, אעפ"כ אינו חוטא אם יהנה אחרים עי"ז¹⁴.

(וע"ד הפתגם הידוע מא' הרבנים הגדולים, דאם א' בא לדין בעצמו ושאל אם אסור או מותר והרב אומר לו אסור הוא מקבל זאת בקבלת עול אע"פ שיש הפסד גדול, אבל אם הוא בא לדין בדיני ממונות עם משהו אחר, והרב אינו פוסק כמותו, אז חולק על הפסק ומוציא רב אחר וכו' שזה מפני שאכפת לו שהזולת מרויח ממנו.)

וי"ל שזהו כוונת רש"י כאן "אבל רועה בהמות העיר בשכר בשביל הנאת אחרים אינו חוטא להרעות עד שיגיע למרעה המופקר לכל", כי אחרים נהנים מהעבירה שלו, ודו"ק.



14) וזה שרש"י מפרש בקידושין (סג, ב) דאין אדם חוטא ולא לו בדבר שאינו נהנה ממנו עיין בהסוגיא שם ובפשטות בא רש"י לומר דאפי' אם עושה בשביל עצמו אינו עושה רק בכדי להכעיס כ"א דוקא אם נהנה ממנו.

הוחזק כפרן

הנ"ל

איתא בב"מ (ה, א) "ההוא רעיא דהווי מסרי ליה כל יומא חיותא בסהדי יומא חד מסרו ליה בלא סהדי לסוף אמר להו להד"ם אתו סהדי אסהידו ביה דאכל תרתי מינייהו א"ר זירא אם איתא לדר' חייא קמייתא משתבע אשארא א"ל אביי אם איתא משתבע והא גזלן הוא א"ל שכנגדו קאמינא".

ומקשים על זה התוס' אפילו אי איתא לדר' חייא לא משתבע הכא דאסהידו עליה דאכל תרי מינייהו דמה להצד השוה שבהן שכן לא הוחזק כפרן תאמר הכא דהוחזק כפרן כדפריך לעיל (ד, א) (והכא לא שייך אשתמוטי)?

ומתריצים ושמא י"ל אחרי שלמד שיש שבועה בהעדאת עדים במלוה מעתה אין לחלק בין מלוה לפקדון.

ולכא' צ"ל למה לא קשה לרש"י הכי דמנא לן שיהא בכלל דין שבועה כאן בההוא רעיא שהוא מקרה דפקדון ויש לפרוך עליו שלא ילמוד מהצד השוה שיהא מחוייב שבועה?

והנה, יש שרוצים לפרש (תלמידים מובא במהר"ם) קושיית התוס' שהגמ' עצמה שואלת זאת בשאלתה "והא גזלן הוא" ר"ל דהוחזק כפרן בפקדון והכופר בפקדון פסול לעדות ולכך מקרי גזלן וא"כ ליכא למילף מהצד השוה.

ולפ"ז היה אפשר לומר שגם רש"י למד כך בשאלת הגמ' ולכן לא שאל זאת בעצמו כיון שזוהי קושיית הגמ'.

אבל קשה טובא בפירוש זה וכמו שהמהר"ם בעצמו מקשה עליהם דבתשובת הגמ' לא משני מידי, דבהשאלה היה קשה דאיך ישבע הלא אין לו דין שבועה כלל וא"כ בהתשובה דשכנגדו קאמינא – איך פתאום נפל דין שבועה כי זה שאומרים שכנגדו ישבע היינו דוקא כשיש דין שבועה על הגזלן אבל בפועל אינו יכול לישבע כיון דהוי חשוד וא"כ שכנגדו ישבע,

אבל לפי דרך זו שאלת הגמ' הוי דלכאו' אין לו דין שבועה כלל כיון דליכא למילף מהצד השווה וא"כ מה מתרץ דשכנגדו ישבע?!

וי"ל הביאור בזה ובהקדים ביאור סוגיא קודמת (ד, א) שלמסקנא לומדים זה שהעדאת עדים מחייב שבועה (כמו מודה במקצת) ממה הצד דפיו ועד אחד, דכמו שבהצד השווה ע"י טענה וכפירה הם באים ונשבע אף אני אביא עדים שע"י טענה וכפירה הם באים ונשבע.

ומיד אחרי זה שואלת הגמ' "מה להצד השווה שבהן שכן לא הוחזק כפרן תאמר בעדים שכן הוחזק כפרן" וברש"י שם ד"ה תאמר בעדים וז"ל "שמאחר שכפר הכל והם העידו על החמישים הוחזק כפרן ולא נאמר נאמינהו על השבועה".

ומפרש הריטב"א בכוונת רש"י, וז"ל: "יפה פרש"י דלא אתינן עלה בתורת קולא וחומרא אלא בתורת טעמא דאם איתא שאנו מחייבין אותו שבועה בהצד השווה היאך הוא נשבע והלא הוחזק כפרן על פי העדים ואין לנו להאמינו בשבועה אלא שיהא נידון כחשוד או כמוחזק כפרן וישלם הכל".

ונמצא לפי"ז דלפי רש"י הפשט בשאלת הגמ' "תאמר בעדים שכן הוחזק כפרן" הוא לא שהגמ' שואלת בתורת פירכא לפרוך הלימוד מהצד השווה שלא יהא כלל דין שבועה עליו כ"א שלא ישבע בפועל כיון דאינו נאמן, אבל הדין שבועה נשאר ולכן כיון שאינו יכול לישבע, או שיהא נידון כחשוד שהדין הוא שכנגדו ישבע (וכההוא רעיא ועיין בתוס' שם ד"ה שכנגדו למה שישבע הכנגדו דוקא) או שיהא כמוחזק כפרן שהוא יותר חמור שמשלם. וזהו שאומר הריטב"א, "היאך הוא נשבע והלא הוחזק כפרן . . ואין לנו להאמינו בשבועה, אלא שיהא נדון כחשוד (וישבע הכנגדו) או כמוחזק כפרן וישלם" כיון דהדין שבועה במקומה עומדת – וזהו רק שאינו יכול לישבע בפועל (משא"כ לפי' תוס' הרא"ש (דלהלן) שיהא פטור לגמרי ואין לחייבו כלל כמו כופר הכל, כמו שלמדנו לפני החידוש דר' חייא (שיהא נחשב כמודה במקצת).

משא"כ התוס' הרא"ש למד פשט בשאלת הגמ' אחרת, וז"ל: "והשתא משמע דבפקדון דהוחזק כפרן לא משוי' ר' חייא העדאת עדים כהודאת פיו

משום דאיכא פירכא . . והכי פירושו שכן הוחזק כפרן ולכן אין להטיל עליו שבועה . . וא"כ גבי רעיא נהי שלא הוחזק כפרן ע"י העדאת העדים מכל מקום נעשה גולן ופסול בעדותן ואין לחייבו שבועה כלל בעדותן כי ישבע לשקר וכיון דמדאורייתא לא מחייב שבועה גם שכנגדו לא ישבע מדרבנן. כן נראה לי¹⁵.

ונמצא לפי"ז דהתוס' הרא"ש למד שאלת הגמ' (ד, א) "תאמר בעדים שכן הוחזק כפרן", שהוא בתורת פירכא שאין עליו דין שבועה כלל, וכשהגמ' חוזרת ולומדת עדים מהצד השוה (כיון דבעדים לא הוחזק כפרן) לכאור' (קודם התוס' (ה, א) דאין לחלק) לא הוי פקדון נלמד בהצד השוה כיון דהוחזק כפרן (ור' חייא קאי במלוה).

וע"פ הביאור הנ"ל יש לבאר וליישב למה לא קשה לי' לרש"י גבי ההוא רעיא (ה, א) קושיית התוס' (שלא יש בכלל דין שבועה כיון שיש פירכא על הלימוד מהצד השוה), כי לפי שיטת רש"י בשאלת הגמ' "תאמר בעדים שכן הוחזק כפרן" לא הוי פירכא על הלימוד מהצד השוה שלא יהא דין שבועה בכלל, כ"א שאינו יכול לישבע בפועל – ולכן נמצא שיש דין שבועה גבי פקדון – ולא הוציאו אותו מהלימוד בכלל – ולכן שואלת הגמ' כאן (ה, א) "והלא גולן הוא" שהבעיה היחידית היא שהוא גולן ואין לנו להאמינו בשבועה, ולכן איך יכול לישבע בפועל – ועל זה מתרצת הגמ' שכנגדו ישבע – כיון שיש כאן דין שבועה, וזהו רק שאינו יכול לישבע בפועל כיון דאינו נאמן בשבועתו – ולכן כנגדו נשבע ונוטל¹⁶.

משא"כ לפי' תוס' דהוי קשה (שגבי פקדון אין כאן דין שבועה בכלל) – יש לומר שזהו בגלל שלמדו סוגיא הקודמת (ד, א) כמו התוס' הרא"ש –

15) ולפי' פ' קשה טובא, חדא מה השייכות דכיון דישבע לשקר לכן אין להטיל עליו ולחייב אותו שבועה – בגלל שאינו יכול לישבע – לא יחייב אותו (והדין וחיוב שבועה יפול)?! ועדיין לא נפל מעליו שאלת המהר"ם ששאל על התלמידים (הובא לעיל) מה משני הגמ' דשכנגדו קאמינא – הלא מדאורייתא לא מחייב שבועה?!

16) והא דרש"י מביא מר' חייא, בפשטות בא רש"י לפרש שגם גבי ר' חייא לא הוחזק כפרן כיון דאשתמוטי ולכן יכול לישבע בפועל ובהתירוצ' "שכנגדו קאמינא" בא רש"י להדגיש את החידוש של תשובת הגמ' דאפילו אם השבועה מוטלת עליו ישבע שכנגדו ויטול (כדאמרינן בשבועות).

ששאלת הגמ' "תאמר בעדים שכן הוחזק כפרן" הוה בתורת פירכא דלא ילמוד העדאת העדים כלל מהצד השוה כיון דהוחזק כפרן, משא"כ בהצד השוה שלא הוחזק כפרן ולכן אחרי זה שלומדים העדאת עדים ממנה כיון דבמלוה לא הוחזק כפרן, פקדון דכן הוחזק כפרן אין מקום ללמוד ממנה שיהא חייב שבועה ולכן קשה לתוס' כאן גבי ההוא רעיא (ה, א) דהרי מקרה דפקדון – מנא לן שיהא מחוייב שבועה בכלל כיון דהוציאו אותו מהלימוד ע"י הפירכא ואין עכשיו מה שיחזור וילמוד מהצד השוה, ועל זה מתרצים דשמא י"ל אחרי שלמד שיש שבועה בהעדאת העדים במלוה מעתה אין לחלק בין מלוה לפיקדון.

והביאור בזה הסברא שלא לחלק י"ל כמ"ש הרא"ש (ד, א ס"ד) דכיון דגבי מלוה ילפינן מבינייהו דהעדאת עדים חשבינן כהודאת פיו לחייבו שבועה א"כ בכל מקום דפיו מחייבו שבועה גם העדאת העדים מחייבו שבועה ובפקדון שכנגדו ישבע. ועדיין יש לעיין בסברה זו¹⁷.

ונמצא מובן מזה כמה אופנים ללמוד שאלת הגמ' "והא גזלן הוא":

א. רש"י – איך הוא ישבע בפועל כיון דאינו נאמן על שבועתו (- אבל דין השבועה נשאר), ועל זה מתרצת הגמ' דכנגדו ישבע (וזה החידוש וכמ"ש רש"י דאם שבועה מוטלת עליו היינו אע"פ שהשבועה מוטלת עליו אע"כ אם אינו יכול לישבע – שכנגדו ישבע).

ב. תוס' הרא"ש – הלא נעשה גזלן ופסול בעדותן ואין לחייבו שבועה כלל בעדותן כי ישבע לשקר.

וכמ"ש הפילפולא חריפתא (ס"ד אות ת') הא דהוחזק כפרן פירכא הוא דמשה"ה אין כאן שבועה כלל וכי משכחת דיש שבועה היינו במלוה דהתם לא הוחזק כפרן הלכך בפקדון נאמר אע"ג דאין שבועה לנפקד ישבע שכנגדו. ועצ"ע וכשאלת המהר"ם על התלמידים.

ג. הרמ"ה – הלא אינו יכול לישבע כיון דהוי גזלן, ועל זה מתרצת הגמ' דשכנגדו ישבע והיינו דהכפירה שמחייבת אותו שבועה לא זהו דאפסיל

(17) ובפרט שתוס' מתרצים בלשון "ושמא י"ל".

ליה דכיון דאכלן – הוו גביה כמלוה ואשתמוטי קא משתמיט, והאי דאפסיל אגזילה הוא דמפסיל ולכן כיון דאיכא חיוב שבועה עליה ואינו יכול לישבע – שכנגדו ישבע.

וזה קשה (וכמו ששואל תוס' הרא"ש) דהרי אין כאן גזלן כיון שלא בעדים באו לידו ויכול לומר במלוה נתונים לי ואינו נפסל לפי פירושו (ועיי"ש בתוס' הרא"ש).

ד. התלמידים – הא הוחזק כפרן בפקדון והכופר בפקדון פסול לעדות ולכך מקרי גזלן וליכא למילף ליה ממה הצד.

ועל זה קשה מה משני הגמ' שכנגדו ישבע – הלא אין כאן דין שבועה בכלל כיון דליכא למילף ליה כו'!?

ובהאופן איך שתוס' למדו שאלת הגמ' נראה דהוה לא כתוס' הרא"ש כי לפי תוס' הרא"ש השאלה היא שכיון שהוא גזלן ואינו יכול לישבע כי ישבע לשקר אין להטיל עליו חיוב שבועה כלל מדאורייתא משא"כ לפי תוס' (ד"ה דחשיד אממונא ה, ב) זה דגזלן פסול לשבועה הוא רק דרבנן כיון שגזרו, אבל מדאורייתא יש חיוב שבועה עליו, וכמ"ש התוס' בד"ה דחשיד. ועיין בתוס' ב"ק קח, א ד"ה ותרי.

ונמצא בדבדף ד, א למדו התוס' הסוגיא כמו שביארנו בתוס' הרא"ש אבל בשאלת הגמ' כאן בדף ה, א (אחרי שתוס' כבר ביררו דאין לחלק גבי פקדון) למדו כאן כמו שביארנו בשיטת רש"י.

ולפי הביאור הנ"ל נמצא מובן למה לא הוה קשה ליה לרש"י שאלת התוס' כאן בדף ה, א ודוקא לתוס' הוה קשה.



ביאור בצ"צ בסוגיית שטר המסייע

הת' מרדכי רובין
תלמיד בישיבה

א. איתא בגמ' (ב"מ ד, א-ב) "מתיבי סלעים דינרין מלוה אומר חמש ולוה אומר שלש ר"ש בן אלעזר אומר הואיל והודה מקצת הטענה ישבע.

ר"ע אומר אינו אלא כמשיב אבידה. קתני מיהת רשב"א אומר הואיל והודה במקצת הטענה ישבע, טעמא דאמר שלש הא שתיים פטור, והאי שטר דקמודי ביה הילך הוא וש"מ הילך פטור". והגמ' ממשיכה בשקו"ט האם זה ראי' שהילך פטור כר' ששת ותיובתא לר' חייא דס"ל דהילך חייב, ומסיקה "אלא לעולם שתיים פטור, והילך חייב, ושאי הכא דקא מסייע ליה שטרא".

דעת הש"ך בשיטת הר"ן והרשב"א

וכתב הנמוקי יוסף על אתר (דף ד' מדפי הרי"ף) וז"ל: "ואיכא מ"ד דהאי שטרא דמסייע ליה פוטר אפילו משבועת היסט כאילו עדים מעידים כדבריו של לוח. ואיכא מאן דפליג ואמר שאינו כעדות גמורה למפטריה אלא משבועה דאורייתא אבל מהיסת לא. וראיה לדבר מדאמרינן פרק המקבל (לקמן קי, א) דההוא שטרא דהוה כתיב ביה שנין סתמא, מלוה אומר שלש ולוה אומר שתיים ואסיקנא דאם קדם מלוה ואכל פירות של שנה שלישיית אין מוציאין מידו, דפירות בחזקת אוכליהן הן עומדים, ואם איתא דעדות מעליא היא למה אין מוציאין מידו, אלא ודאי לאו עדות מעליא היא ומידי היסט לא מיפטר וכן דעת הרמב"ן ז"ל.

אבל הרשב"א ז"ל כתב שאפשר לדחות ראי' זו דמשום דמילתא דעבידא לאיגלווי היא, איטרוחי בי דינא תרי זימני לא מטרחינן ולא מפקינן פירי מהיכא דקיימי, אבל לגבי שבועה כזו שהיא מן התקנה אפשר דהוי עדות מעליא. והר"נ ב"ר ז"ל דחה מדרך אחרת וכתב אפשר דשאני התם דכיון שהניחו לוה למלוה לאכול פירות של שנה שלישיית איתרע ליה סהדותי' דשטרא", עכ"ל.

והנה הש"ך (שו"ע חו"מ סי' פ"ח סקנ"ג) כתב לברר שיטות הראשונים דהר"ן והרשב"א המובאים בנמוקי הנ"ל, ובהקדם, דבשו"ע שם פסק המחבר (סל"ב), "שטר חוב שכתוב בו סלעים או דינרים סתם מלוה אומר חמש ולוה אומר שתיים פטור משבועה דאורייתא. . . ואפי' אמר הלוה ג' שהודה לו באחד יתר על משמעות השטר אפ"ה פטור משום משיב אבידה".

וע"ז מעיר הש"ך: "משבועה דאורייתא ומיהו נשבע היסת . . . וכ"כ בנמוק"י פ"ק דמציעא בשם הרמב"ן ואע"פ שכתב הנמוק"י שם שהרשב"א והר"ן דחו ראייתו, מ"מ יכול להיות דבדינא לא פליגי עליי".

השגת הצ"צ על הש"ך ודרכו החדשה בראשונים

ב. אבל כ"ק אדמו"ר הצ"צ משיג על דברי הש"ך בשו"ת (חו"מ סי' פ' ד"ה וכיון), וכתב "הנה אשתמיטתיה דבעל המאור ריש בבא מציעא ודאי ס"ל בפשיטות דפוטרו מהיסת ג"כ, וא"כ מדוע נאמר דהרשב"א והר"ן שדחו ראייתו דהרמב"ן לא ס"ל כן".

וממשיך שם הצ"צ לחדש בשיטת הרמב"ן: "ועוד לכאורה היה אפ"ל מדקדוק לשון הנמוק"י כאלו עדים מעידין כו' כעדות מעליא כו' דאינהו ס"ל דדוקא שני עדים פוטרין מן השבועה אבל ע"א אינו פוטר ע"כ הוצרכו לומר דהשטר הנ"ל כעדות מעליא, אבל לדין דקיי"ל דאפילו עד א' פוטר כ"ש דהאי שטרא פוטר. וכן ראיתי בבעל המאור תחלת שנים אוחזין שדימה פטור דעד א' לסיוע דשטרא הנ"ל . . . והרמב"ן במלחמות שם ע"כ ס"ל דשטר הנ"ל עדיף מעדות עד א' יעו"ש. א"כ למ"ד דעד אחד פוטר משבועת היסת כ"ש ששטר הנ"ל יפטור משבועת היסת . . .

אך מדברי הנמוק"י לא משמע כן, דהא כתב תחלת שנים אוחזין דהרמב"ן ס"ל דעד אחד פוטר משבועת התקנה, ואעפ"כ כתב משמו גבי שטר סלעים דחייב לישבע היסת. ואפ"ל שהרמב"ן לא כ"כ רק למ"ד דע"א אינו פוטר משבועה כלל, וכ"מ קצת בחידושי הריטב"א שם בשם הרמב"ן שכתב וז"ל דמ"מ לאו עדות גמור הוא לפוטרו אפילו מהיסת כו' אלמא דלמאן דבעי עדות גמור כתב כן, עכ"ל.

נמצא מדברי הצ"צ שלא רק שחולק על הש"ך אלא חולק ג"כ בדעת הרמב"ן על הנמוק"י, וס"ל דהרמב"ן ג"כ מסכים שפוטור מהיסת שלא כמ"ש בנמו"י "ומידי היסת לא מיפטר וכן דעת הרמב"ן ז"ל" כנ"ל. וצריך ביאור אמאי ובמה חולק הצ"צ על הנמוק"י בדעת הרמב"ן, ומהי הסיבה וההכרח לומר כן. ובאמת דעת הצ"צ ברמב"ן מחודש היא, שלא מצאתי לע"ע בא' מס' האחרונים בסוגיין.

ביאור מעלת דרך הצ"צ על הנמו"י בדעת הרמב"ן

ג. ונראה לומר בזה לחזק דברי הצ"צ הנ"ל, ובהקדם דיש לעיין בדברי הרמב"ן עצמו בחידושו כאן:

דהנה הרמב"ן מתחיל לבאר ההו"א ומסקנא בהמשך הגמ' כאן: "ובתר הכי אוקמינא בגמרא בהדיא דמש"ה פטר ליה ר"ע משום דקא מסייע ליה שטרא אי אמר שתים, ולא למימרא דמעיכרא לא תיסוק אדעתין דטעמיה משום דשטרא מסייע ליה, דאי הכי תיקשי לך היינו מודה במקצת דעלמא, אלא מעיקרא קס"ד דסיועי בעלמא מסייע ליה והשתא אמרינן דסהדותא מעליא היא למפטר אומר שתים, ורש"י כך פירש, בתחילה אמר (בד"ה אינו) שהוא משיב אבידה דהול"ל שתים והשטר מסייעו דכיון שלא פירש ניכרים הדברים ששתים היו, ולבסוף כתב (בד"ה ושאני) שהעדים החתומים בשטר מעידים כדבריו שלא היו אלא שתים ולפי' לא פירשו מניינם".

ורק אח"כ מביא הרמב"ן שיטה אחרת: "ויש אומרים [שאם טען] אינן אלא שתים והלה טוען שלש או חמש שאפי' היסת אינו נשבע דשטרא מסייע ליה סיוע מעליא, ואע"ג דאמרינן עלה אי נמי, לאו לדחויי טעמא קמא אלא אעיקר טעמא סמך. ולא מילתא היא, דלעולם נשבע היסת ואע"ג דמסייע ליה שטרא, וה"נ משמע בפרק המקבל (לקמן קי, א) בההוא שטרא דהוה כתיב ביה שנין סתמא מלוה אומר שלש ולוה אומר שתים, ואסיקנא דאם קדם מלוה ואכל פירות של שנה שלישית אין מוציאין מידו דפירות בחזקת אוכליהן הן עומדים, ולא אמרינן שטרא מסייע ליה ללוה סיוע מעליא".

חילוקים בין הרמב"ן בחידושו לאיך שמובא בנמו"י

ד. כד דייקת שפיר בדיוק לשון וסגנון הרמב"ן יש כו"כ דברים שמחזיקין דרך הצ"צ בדעת הרמב"ן:

א. דלפום ריהטא יש סתירה מרישא לסיפא (וכן הק' בס' עיוני תורה), דברישא כותב הרמב"ן "והשתא אמרינן דסהדותא מעליא היא למפטר אומר שתים", אמנם בסיפא כותב ההיפך ממש "ולא אמרינן שטרא מסייע ליה ללוה סיוע מעליא"?!

ב. ובנוסף להנ"ל, הרי דברי הרמב"ן מדויקים הם שכתב "ולאו מילתא היא, דלעולם נשבע היסת ואע"ג דמסייע ליה שטרא, וה"נ משמע בפרק המקבל". כלומר, שאינו אומר שמופרך לגמרי לומר שפוסט גם היסת, אלא אומר "שלאו מילתא היא" – דאינו מוכרח שמחמת זה דשטרא מסייע ליה יפטר גם מהיסת, וזהו כוונתו בתיבת "דלעולם", וגם מוסיף שכן "משמע" (דוקא) מהגמ' לקמן.

אמנם המעיין בנמוק"י איך שנקט בדעת הרמב"ן יראה ששינה מדיוק דברי הרמב"ן עצמו הנ"ל, באמרו "וראיה לדבר מדאמרינן פרק המקבל", היינו שאינו רק שמשמע כן, אלא הוא ראי' לדבר ומופרך לומר אחרת. וכן רואים גם בסיום דברי הנמוק"י שמוסיף "ואם איתא דעדות מעליא היא למה אין מוציאין מידו, אלא ודאי לאו עדות מעליא היא", ודברים אלו השמיט הרמב"ן בעצמו מלאמרם בחידושיו¹⁸.

הרי מכ"ז נראה דאף שבהשקפה ראשונה כתב הנמוק"י בפשטות דעת הרמב"ן, אבל כשמדייקים כנ"ל, יש כמה ענינים שמוסיף ומשנה מדברי הרמב"ן עצמו, ולכן אין זה הדרך היחידה ללמוד שיטת הרמב"ן וי"ל כהצ"צ, ובעיקר מחמת הסתירה בדברי הרמב"ן מרישא לסיפא יש מקום גדול לומר כהצ"צ, וכדלקמן.

תירוץ לסתירה ברמב"ן לפי הצ"צ

ה. ומעתה יש לומר שהדרך שנקט הצ"צ בדעת הרמב"ן מדויק היטב ומונחים בדבריו וא"ש, והוא: שבתחילה הרמב"ן מפרש בדעת עצמו ההו"א ומסקנת הגמ', והמסקנא היא דהשטר הוי עדות מעליא לפטור אפי' משבועת היסת, וכשביאר הצ"צ דכיון דהרמב"ן ס"ל דעד א' פוטר משבועת היסת (אגב, משבועת התורה לא פטרי ודלא כהרא"ש בסי' ג) ג"כ בשטר פוטר משבועת היסת ולכן כתב ברישא דהוי סהדותא מעליא.

(18) וזה שכתב הצ"צ בהמשך דבריו "אבל הרמב"ן דלא ס"ל כן שם כן מביא ראי'", זהו איך שנקט הנמו"י בדעת הרמב"ן אבל הצ"צ כבר כתב לעיל שמדברי הרמב"ן עצמו יש ללמוד אחרת כמשנ"ת.

ואח"כ ממשיך בשיטה אחרת דס"ל דעד א' אינו פוטר שבועה כלל (כמ"ש הצ"צ), וכאן גבי שטר המסייע רוצים לומר דפטור אפי' מהיסת, וע"ז כותב הרמב"ן דלשיטה זו אין הכרח (כלומר: לא ראי' נגדם כמ"ש הנמוק"י) כיון דמשמע אחרת מהגמ' לקמן (ק', א), דשם כתב דאין עדות מעליא, משום דאם ס"ל דע"א אינו פוטר משמע דבעינן ב' עדים ממש, וא"כ אפי' שטר אינו עדות מעליא.

ועפ"ז אכן ליכא סתירה מרישא לסיפא, דברישא שהוא מפרש הגמ' לדעתו דס"ל דע"א פטור משבועה, שפיר י"ל "והשתא אמרינן דסהדותא מעליא היא למפטור האומר שתיים". ורק סיפא דהתם דמפרש דעת הו"א דע"א אינו פוטר ובעינן ב' עדים ממש לגבי שבועה, התם נקט לדעתם "ולא אמרינן שטרא מסייע ליה ללוה סיוע מעליא". אבל לשיטת הנמו"י בדברי הרמב"ן קשה הסתירה וצ"ג.

יישוב לקושי' על הרמב"ן לפי הצ"צ

ו. ויש להוסיף, שעפ"ז מתורצת קושיא גדולה וחזקה בסוגיא, דהנמוק"י מביא שאלת הרשב"א והר"ן על "ראיית" הרמב"ן, ולא מצינו איך שיתרץ הרמב"ן השגתם.

אך לפי הנ"ל לא קשה מידי, דהרמב"ן אינו מביא ראי' שמוכרח לומר כן, אלא רק כותב לשיטה דס"ל דאין ע"א פוטר משבועה דאינו מוכרח לדעתם דשטר שאני ופטור אפי' מהיסת, וכדדייקינן לעיל רק "דמשמע בפרק המקבל". וע"ז א"א לומר כהרשב"א "שאפשר לדחות ראי' זו דמשום דמילתא דעבידא לגלוי' היא . . אבל גבי שבועה כזו שהיא מן התקנה אפשר דהוי עדות מעליא", וכן הסתלק השגת הר"ן "אפשר דשאני התם דכיון שהניחו לו המלוה לאכול . . איתרע ליה סהדותיה דשטרא".

דהרי כל דחייתם היא משום דס"ל להנמו"י דהרמב"ן הביא ראי' והרשב"א והר"ן באים בב' סברות לומר דאפשר דשאני התם וליכא ראי', אבל לפי משנ"ת להצ"צ דהרמב"ן לא מביא ראי' אלא מברר לשיטה דאין עד א' פוטר שטר ג"כ לא מועיל, אבל לדעתו של הרמב"ן דס"ל דעד א' כן פוטר, שטר ג"כ מועיל לפטור משבועת היסת. וא"ת הא אמרינן לקמן (ק', א). דמשמע שלא כדעת הרמב"ן עצמו הרי יש לתרץ שפיר כמו שדחו

הרשב"א או הר"ן דשאני התם כנ"ל. משא"כ לדעת הנמו"י עדיין צריך ביאור מה יתרץ הרמב"ן לקושייתם וצע"ג.

עכ"פ רואים שאף שנראה דברי הצ"צ מחודשים בדעת הרמב"ן ושללא כהנמוק"י, ולא מצאתי לע"ע שאף א' מגדולי האחרונים נקט הכי בדעת הרמב"ן, אחר העיון, שפיר כתב הצ"צ ויפה פלפל, ובאמת הרווחנו מאוד לפי הצ"צ שנסתלקה הסתירה מרישא לסיפא בדברי הרמב"ן כמשנ"ת.



תיקון טעות בדא"פ בשו"ת צ"צ אהע"ז ח"א

הנ"ל

בשו"ת כ"ק אדמו"ר הצ"צ אבן העזר (ח"א סי' יג סק"ז) כתוב: "בענין סברת הבית מאיר יש לעיין באיסור חד"א מהו . . . ובדברי אאזמו"ר נ"ע ביו"ד סי' סא סעיף יב. ובסי"ד הביא שהכנה"ג ס"א בהגב"י אות פ"ב כתב דחד"א הוא מדין נדר. ובפ"ת ס"ק ט"ו [צ"ל י"ח] הביא פוסקים דפליגי וס"ל שאינו מדין נדר, כי אין אדם נאמן על עצמו כו' ועי' תוספות פ"ק דב"מ (ג, ב) ד"ה מה לפיו, עכלה"ק.

עכ"פ הצ"צ מביא ב' דרכים ללמוד בגדרו של שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא, האופן הא' הוא משום נדר וזהו דעת הכנסת הגדולה. ויש עוד אופן והוא דעת הנודע ביהודה (מובא בפתחי תשובה) דס"ל דהוא מטעם דאדם נאמן על עצמו יותר משני עדים, ואכמ"ל.

ולכא' נראה שיש טעות הדפוס בסוף דברי הצ"צ הנ"ל וצריך למחוק תיבת "אין", כי אדרבה לפי הפוסקים המובאים בפתחי תשובה הם סוברים ד"אדם נאמן על עצמו", ולא משום ד"אין אדם נאמן". וכן רואים בהדיא בלשון הפתחי תשובה בפנים שכתב "מה דאמרין שויה אנפשי' חד"א הוא מטעם דאדם נאמן ע"ע יותר משני עדים", וכן מבואר בתוס'.



ליתני חדא (גליון)

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. בגליון א'מה העיר הרב י.ק. שיחי' בדברי הגמ' ב"מ (ב, א) "למה לי למיתנא זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה, זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, ליתני חדא", דהאחרונים רצו לבאר את לשון המשנה באו"א מכפי שהגמרא פירשה, והוא דבאמת י"ל דהכל בבבא אחת וקאי אמצאה, וכך הוא הפירוש "זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה" כלומר אם שנים אוחזין בטלית וכל אחד טוען אני מצאתיה אזי יהי' הדין כך, דאם "זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי זה ישבע שאין לו בה פחות מחצי וכו' ויחלוקו", ואם "זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי", אזי הדין יהי' ש"האומר כולה שלי ישבע שאין לו בה פחות מג' חלקים וכו'" וכמבואר במשנה [ראה 'תפארת ישראל' שם בשם הג"ר מנשה מאיליא, 'אוצר מפרשי התלמוד' שם, ואין הס' תח"י כעת לעיין בם].

והקשה דאמנם זה נראה לכאורה כאפשרות המתקבלת על הדעת לפרש כן לשון המשנה, וא"כ צ"ב מדוע לגמרא היה נראה מוכרח שאין זה הפשט במשנה והוצרכו לפרש דמיירי במקרים שונים זה במציאה וזה במו"מ, וצ"ע. ועיי' שמש"כ לבאר לפי דרכו ואכמ"ל.

ב. והנה אין הס' תח"י כעת אך אולי יש מקום לומר בזה בפשטות, דאם נפרש כן עדיין יש להקשות הקדמה זו "זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה" למה לי, הא הו"ל למיתני בקיצור "שנים אוחזין בטלית של מציאה [וכיו"ב], זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי זה ישבע שאין לו בה פחות מחצי וכו' ויחלוקו, זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי האומר כולה שלי ישבע שאין לו בה פחות מג' חלקים וכו'".

תדע, דהרי בגמ' [לפי ההו"א ד"חדא קתני", כלומר "זה אומר אני מצאתיה וכולה שלי וזה אומר אני מצאתיה וכולה שלי"] מקשה "וליתני כולה שלי ולא בעי אני מצאתיה", (ומשמע א) דצ"ב מדוע תנא תרתי, (ב) והוה מצי ליתני רק כולה שלי [אם לא מצד סברת הגמ' שלאח"ז,

וכדלקמן], והיינו ששפיר יתכן ליתני רק כולה שלי ואנא ידענא שמדובר בטלית של מציאה.

ולכאורה י"ל הסברא בזה, דאז [אם הוה תני רק "כולה שלי"] הוה מצי ליתני בקיצור "שנים אווזין בטלית של מציאה" וכיו"ב, ועד"ז י"ל בנדו"ד. וראה סגנון המשניות דלהלן בפרק זה "היה רוכב ע"ג בהמה וראה את המציאה וכו'" (משנה ג'), "ראה את המציאה וכו'" (משנה ד'), "מציאת בנו ובתו הקטנים וכו'" (משנה ה').

וכד דייקת שפיר נראה שכן מרומז ומדויק בל' קושיית הגמ' מלכתחילה "ליתני חדא", כלומר דהקושיא היא [כוללת גם] ליתני חדא, כלומר ליתני רק חדא, או "זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה" לחוד, או "זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי" לחוד, או "זה אומר אני מצאתיה וכולה שלי וזה אומר אני מצאתיה וכולה שלי" [שזהו אמנם תירוץ הגמ' בההו"א].

ויעויין גם בפרש"י למתני' ד"ה זה אומר כולה שלי וז"ל "בגמרא מפרש למאי תנא תרתי", דנראה כוונתו לפרש א) שקושיית הגמ' מתעוררת בבואנו להמשך המשנה "זה אומר כולה שלי" דלמה תני עוה"פ הרי כבר תנא "זה אומר אני מצאתי" (ב) ואין הקושיא למה תני "זה אומר כולה שלי" אלא "למאי תנא תרתי", דהו"ל למיתני רק חדא, או "זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה" לחוד, או "זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי" לחוד וכו' וכמש"נ.

ומה שהגמ' תירצה ד"אי תני כולה שלי הוה אמינא בעלמא דקתני מציאה בראי' בעלמא קני, תנא אני מצאתי' והדר תנא כולה שלי דמשנה יתירה אשמעינן דראי' לא קני", אינו שייך לנדו"ד, דסברא זו יתכן דוקא אי נימא ד"חדא קתני" [כלומר בסגנון ד"זה אומר אני מצאתיה וכולה שלי וזה אומר אני מצאתיה וכולה שלי"], דאז שפיר י"ל דכולה שלי מלמדת על אני מצאתי' דקתני באותה בבא, כלומר דהכולה שלי מפרש מהו פירוש האני מצאתי' היתירה, משא"כ אי נימא כדברי האחרונים דאני מצאתי' הוא רק כעין הקדמה להטענות השנויים להלן בהמשנה, נראה שא"א לומר דהכולה שלי דקתני בבבא נפרדת מלמד על האני מצאתי', ובפרט שלפי סברא זו תו לא הוי בגדר "משנה יתירה".

והגם ששפיר יש מקום לפרש "גם" כדברי האחרונים [ולדברי הרי"ק שם אכן מצינו כן בכ"מ], מ"מ נראה יותר להגמ' לתרץ באו"א ולפרש דדברי המשנה מדוייקים היטב, מלתרץ כדברי האחרונים הנ"ל דעדיין יש מקום להקשות הקדמה זו "זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה" למה לי, הא הו"ל למיתני בקיצור "שנים אוחזין בטלית של מציאה [וכיו"ב] וכו'"¹⁹.



חסידות

הערות במאמר ד"ה ויגש תשל"ו

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

א. באות ב' משמע מהלשון וכן מתוכן הענין שהבירור דשם ב"ן והעלאת מ"ן דשם ב"ן הם שני ענינים.

כי כותב שם "כי הבירור שע"י השבטים הוא בירור בדרך מלמטה למעלה (בירור דב"ן) . . ולכן הוצרכו להתברר בירור שני ע"י יוסף, בירור בדרך מלמעלה למטה (בירור דמ"ה) . . ומבואר בתו"א שם, שבכדי שתהי' המשכה דשם מ"ה, הוא ע"י העלאת מ"ן דשם ב"ן".

הרי מהלשון משמע שמלבד הבירור דשם ב"ן, כדי שתהי' המשכה משם מ"ה, צ"ל העלאת מ"ן דשם ב"ן.

וכן מתוכן הענין משמע שהם שני ענינים, כי איך אפשר לומר שכל ענין הבירור דשם ב"ן הוא רק שתהי' העלאת מ"ן, דבכדי שתהי' המשכה משם מ"ה, הרי הבירור דב"ן הוא גם ענין לעצמו, רק שהוא ביטול היש, ואדרבה

(19) ולהעיר מדברי התוס' ד"ה והא זה וזה קתני "איכא דוכתי דפריך כי האי גוונא ואיכא דוכתי דלא פריך", ומעין זה י"ל בנדו"ד דאיכא דוכתי במתני' שנשנה באופן כזה ואיכא דוכתי דלא.

בסוף אות ב' הוא כותב "כי עיקר הכוונה דדירה בתחתונים הוא בהבירור שבדרך מלמטה למעלה, בירור דב"ן".

אבל באות ד' לכא' משמע דהבירור דב"ן והעלאת מ"ן דב"ן, הוא אותו הענין, כי כותב שם "שבהבירור דב"ן דוקא נשלמת הכוונה דדירה בתחתונים, אלא שבכדי לבוא לזה, הוא ע"י ההמשכה דמ"ה", שלכא' זה אותו הענין שכותב באות ב' "שבכדי לעורר העלאת מ"ן דב"ן, זה גופא הוא ע"י המשכה משם מ"ה".

ב. באות ג' מקשה "וצריך להבין, הרי זה שהבירור דב"ן הוא למעלה ממ"ה יהי' לע"ל, ועכשיו מ"ה הוא למעלה מב"ן, וענין סמיכת גאולה לתפלה הוא שעכשיו תפלה הוא למעלה מגאולה", ולכא' הרי בתחלת הקטע כתב הלשון "והלשון סמיכת גאולה לתפלה שמורה (כנ"ל) שתפלה היא העיקר", וכן כתב בסוף אות א' "ובסמיכת גאולה לתפלה העיקר הוא התפלה", וזה הענין שתפלה היא העיקר, וזהו גם עכשיו, כמו שכ' לעיל "כי עיקר הכוונה דדירה בתחתונים בהבירור שבדרך מלמטה למעלה, בירור דב"ן וכאן באות ג' הוא משנה הלשון וכותב "שעכשיו תפלה הוא למעלה מגאולה" וזה הענין שתפלה היא למעלה מגאולה ע"ז יש קושיא שזהו דוקא לע"ל.

ג. באות ד' כותב "שע"י לימוד התורה מתגלית המשכת העצמות שבמעשה המצוות", מהי הכוונה בהמילים "מתגלית המשכת העצמות" הרי ידוע שעכשיו הוא רק ההמשכה, וההתגלות תהי' לעת"ל? וכאן משמע שהתגלות המשכת העצמות היא גם עכשיו, וכן משמע מפורש באות ה' "אלא שעכשיו שעיקר המעלה היא בהגילויים, גם הגדלות דמעשה (שעל ידה דוקא הוא המשכת העצמות) כמו שנרגש עכשיו הוא כמו ששייך להגילויים. וכיון דהגילוי דהמשכת העצמות שבמעשה המצוות הוא ע"י לימוד התורה, לכן עכשיו תלמוד גדול לפי שמביא לידי מעשה", הרי משמע מפורש שהגילוי דהמשכת העצמות שע"י מעשה המצוות הוא גם עכשיו.

ד. גם צ"ל מה שכותב באות ה' "אלא שעכשיו שעיקר המעלה היא בהגילויים. . וכיון שהגילוי דהמשכת העצמות שבמעשה המצוות הוא ע"י לימוד התורה, לכן עכשיו תלמוד גדול לפי שמביא לידי מעשה", משמע

שמשא"כ לעת"ל שאז עיקר המעלה היא לא בהגילויים, לכן אז יהי' מעשה גדול.

אבל הלא לקמן כותב שיש עוד ענין במה שתלמוד מביא לידי מעשה "ויתירה מזו, שגם ההמשכה דמעשה המצוות הוא ע"י התלמוד", וא"כ הרי מצד טעם זה, הי' צריך להיות גם לעת"ל תלמוד גדול?

ה. בסוף קטע ב' דאות ב' כותב "והנתינת כח על העלאת מ"ן דמלכות לז"א, הגשת יהודה ליוסף הוא ע"י ההמשכה מז"א למלכות, סמיכת גאולה לתפלה.

והלשון סמיכת גאולה לתפלה שמורה (כנ"ל) שתפלה היא העיקר, הוא כי עיקר הכוונה דדירה בתחתונים הוא בהבירור שבדרך מלמטה למעלה, בירור דב"ן, דהבירור בדרך מלמעלה למטה, בירור דמ"ה . . . אין זה שייך כ"כ להתחתון עצמו".

ולכא' הרי המעלה הוא בבירור דב"ן על הבירור דמ"ה, ולמה מדגישים זה בההמשכה מז"א למלכות, שזוהי הנתינת כח על העלאת מ"ן דב"ן.

ו. בסוף אות ה' כותב "ועפ"ז יש לבאר גם מ"ש בזהר דהגשת יהודה ליוסף הו"ע סמיכת גאולה לתפלה, אף שהגשת יהודה ליוסף מורה (בכלל) על המעלה דז"א, כי ישנם ענינים בהגשת יהודה ליוסף שבהם מודגשת מעלת המלכות, כדלקמן".

שלכא' מ"ש "כדלקמן" הכוונה למ"ש באות ז' "והנה כשרצה יהודה לעורר את יוסף שימשיך לו המשכת מ"ד, אמר לו ידבר נא עבדך באזני אדוני גו' כי כמוך כפרעה, והביאור בזה, דהיות שהמשכה מז"א למלכות היא ירידה, לכן ביאר יהודה ליוסף שאדרבה, עי"ז תהי' עלי' בז"א, שיהי' כמוך כפרעה.

וזהו הקשר דהגשת יהודה ליוסף וסמיכת גאולה לתפלה, כי בהגשת יהודה ליוסף מודגשת המעלה דמלכות לגבי ז"א שע"י שהז"א משפיע למלכות מיתוסף עלי' בז"א".

אבל לכא' מה נוגע כל הענין המבואר באות ו' שכותב ש"ויובן זה בהקדם" שלכא' איך זה הקדמה להענין המבואר באות ז'?

נפש השפילה באמת לאמתו

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

התחלת הרשימה²⁰ היא "נפש השפילה באמת לאמתו בשרשה עבודתה תורה גשמי' בין לעצמה בין להבין לאחרים".

א) באגרות ושיחות הרבי בכ"מ משמע, אשר אף כי בפשטות כותב אדה"ז רשימה זו ביחס אל עצמו, על עבודתו בעלמא דין, אבל ממה שכתב אדה"ז את הדברים מוכח שענינה הוא לרבים, להורות מהו עיקר עבודת כל אחד מישראל בדורותינו (עי' אגרות קודש הרבי חכ"ב אג' ח'תקפא).

ב) באגרות קודש אדה"ז, סידר המדפיס (מסדר האותיות) פסיק אחרי תיבת "באמת לאמתו", והיינו ד"שרשה" קאי על לאחריו: בשרשה עבודתה תורה גשמי'.

אולם הנכון הוא שקאי על דלעיל מיני', "שפילה באמת לאמתו בשרשה", כי כן מפורש באגרת אחרת של רבינו הזקן (אודות תקנות ליאונזי, וכמה דברים שם מקבילים אל הרשימה כאן): לב יודע מרת נפשו השפילה בשרשה באמת לאמתו כו'.

ועי' תו"ח תצוה בד"ה ועשית ציץ (שעא, ב): "בחינת האין ומ"ה בעצם דמשה, בלא טעם וחשבון בפחיתות הערך ממעשיו, רק ממהותו השפל בעצם דנחשב בעצמו לשפל בריה בעצם שהוא הנק' נפש שפילה באמת לאמתו כו' ורוח נמוכה ביותר". ומלשון התו"ח ניכר ד"נפש שפילה" בנדו"ד היינו שבעיני עצמו היא מהות שפילה בעצם ולא מצד פחיתות מעשיו.

ובס' מסע האחרון, מסדר נכון הפסיק אחר תיבת "בשרשה".

(20) הרשימה נדפסה באגרות קודש אדה"ז, ובס' 'מאה שערים', ולקוטי דיבורים (ח"ד תקצו, א), לקו"ש חט"ז שיחה לכ"ד טבת, ובס' 'בית רבי', ולאחרונה בס' 'המסע האחרון'. ועוד.

(ג) בשיחת ש"פ שמות תשל"ו יש הערה על תחילת רשימה זו [משום מה לא נסמנה שיחה זו בציונים על "נפש השפילה" באגרות קודש, ולא בס' מסע האחרון, וגם לא בציונים שלי בקונטרס "מאמרי אדמו"ר הזקן - תקע"ג"].

ולרוב חשיבותה, נעתיק כאן לשון השיחה ("הנחה בלתי מוגה") בשלימותו:

וואס לכאורה איז ניט מובן ווי שרייבט ער אויף זיך "נפש השפילה באמת לאמיתו", ס'איז דאך פארשטאנדיק ווי ביי אים איז געווען מדת האמת כל ימי חייו, ובפרט קודם ההסתלקות, איז וויסנדיק את כל פעולתו ועבודתו אשר עבד, איז ווי קען ער זאגן אויף זיך "נפש השפילה באמת לאמיתו"?

[וקושיא זאת תהי' גם על מ"ש בתו"ח ד"ה ועשית ציץ שם בנוגע לדרגת הביטול דמשה רבינו כו', דנחשב בעצמו לשפל בריה בעצם כו']

איז דער ביאור בזה, וויבאלד אז ענינו פון דעם אלטן רבי'ן איז צו מאכן בעלי תשובה כנ"ל, אם תוציא יקר מזולל, איז דורך דעם ענין איז ביי אים צוגעקומען אן ענין נעלה יותר, וואס לגבי דעם ענין וואס איז צוגעקומען דורך די עבודה פון להוציא יקר מזולל - איז זיין פריערדיקע דרגא געווען אין אן אופן פון נפש השפילה, וואס דערפאר האט ער געשריבן אין די רשימה "נפש השפילה באמת לאמיתו" אז זיין גדלות וואס איז געווען לפני זה, איז לגבי דעם ענין וואס קומט צו דורך מאכן בעלי תשובה איז דאס אין אן אופן פון נפש השפילה באמת לאמיתו.

וע"ד ווי ער איז מבאר אין אגה"ק קטנתי מכל החסדים ומכל האמת (ס"ב) "מפני היות יעקב קטן במאד בעיניו מחמת ריבוי החסדים", דאס הייסט אז ריבוי חסדים וכו' פועל'ט אין אים אן ענין של שפלות, ועד"ז איז אויך בנוגע צו די רשימה פון נפש השפילה, וואס דארטן בריינגט זיך אויך דער ענין פון חסד ואמת "אמת אמר אל יברא וכו' וחסד אמר יברא" (ווי דער ביאור אין דעם זאל נאר זיין). ע"כ.

והנה כאן הוא שיחה בלתי מוגה ואין לדקדק בהלשון באותיותיו, אך יש לבאר בכללות הענין, כי הלא מקובל וכן נקט הרבי ברוב השיחות אשר

רשימה זו כתב אדה"ז קרוב לזמן הסתלקותו, דהיינו אחרי עשיית ריבוי בעלי תשובה, אם כן מה זה שהוא כותב "נפש השפלה" על דרגתו הקודמת לפני עשיית הבעלי תשובה.

דאפ"ל בשתי אופנים:

(א) אדה"ז אינו מזכיר ברשימה זו את עשייתו בעלי תשובה (הוא כותב על לימוד התורה לעצמו ולאחרים, ועל פעולתו על אחרים בענין הצדקה, ועל העצות הגשמיות ביחידות), ועל כן הקדמה זו "נפש השפילה" היא על דרגתו ומעשיו מלבד הענין דעשיית בעלי תשובה, אבל ע"י הבע"ת הגיע רבינו הזקן גם בעיני עצמו לשלימות גמורה שלא יכתוב על עצמו "נפש שפילה". ופירוש זה על השיחה הוא דחוק.

(ב) עדיף לפרש את המכוון בשיחה, שהאמור ברשימת אדה"ז על העבודה בתורה צדקה ויחידות, בזה אכן נכלל גם עשיית הבע"ת, והלא זהו תוכן כל הרשימה על בירור עולם השקר והחומרי (שזה"ע להוציא יקר מזולל המדובר בשיחה), אך רבינו הזקן כותב על עצמו "נפש השפילה" כפי היותו בעיניו מצד עצמו עוד לפני העבודה שהוא הולך ומונה ברשימה זו.

ואפשר כי מקור השיחה הוא תיבת "בשרשה", קאי על דלעיל מיני', ור"ל שמצד עצמה היא נפש שפילה, כי רק על ידי עבודת ה' כשקיבל עליו את הנשיאות וגם לפנ"ז בעשיית בע"ת אז הוא הגיע לשלימות האמיתית.

המשך הערותינו על רשימת "נפש השפילה", נכתוב בגליונות הבאים בעז"ה.



הוספות לספר "תניא באורייתא"

הרב יוסף יצחק אלפרוביץ

שליח כ"ק אדמו"ר – בארנמוט, אנגליא

בהמשך להוספות לספר 'תניא באורייתא' שכתבתי בגליון הקודם, רוצה אני להוסיף על הרמזים שהובאו בספר הנ"ל בקשר לכ"ד טבת (בסוף

פרק יג השייך לפ' וארא) ולח"י אלול (בפרקים מט-נ השייכים לפ' כי תבא ונצבים) רמז עיקרי וכמעט מפורש.

בלקו"ש חכ"ו ע' 40 מבואר שבשם פרשתנו "וארא" מרומז השם והענין של אדה"ז "שניאור" (זה שכתוב המילה אור בפירוש, ועוד פעם בר"ת), וע"פ מ"ש בתניא ספמ"ג שואהבת הוא בגימטריא ב"פ אור, כתוב (בסוף פרק יג השייך לפ' וארא בספר הנ"ל) רמז בדרך אפשר לכ"ד טבת, כי בפ"ג מבאר אדה"ז באריכות ע"ד מדת האהבה של הבינונים.

ובקשר לכך מצינו עד"ז (ובפירוט יותר) גם בפרק השייך לח"י אלול כי בפמ"ט מבאר הטעם שתיקנו ברכות ק"ש שתים לפני', ומפרט אח"כ ברכות יוצר אור ואהבת עולם. והרי סיום וחותרם ברכת יוצר אור הוא "יוצר המאורות", דהיינו "שני המאורות הגדולים", והרי ח"י אלול הוא יום ההולדת ד"שני המאורות הגדולים". וכן ברכת אהבת עולם קשור לזה, שהרי ההתבוננות בברכה זו מעוררת האהבה לה' (כמים הפנים לפנים), ומבואר (תניא ספמ"ג) ש"ואהבת בגימטריא ב"פ אור", ואולי מרומז בכך ג"כ הענין דשני המאורות הגדולים, וגם ששם אדה"ז "שניאור", וק"ל.



פירוש לשון "מקום אחר" בספר התניא

הרב פרץ יצחקי

תושב השכונה

א. בשמונה ושלישים מקומות בספר התניא, מציין אדה"ז את דבריו עם הביטוי הסתום "כמ"ש במ"א" (או כיוצא בזה)²¹. והנה תמוה, דהרי אף

21 הלשון "כמ"ש במ"א" או כיוצא"ב) נמצא שלשים וארבעה פעמים בלקו"א, פעם אחת בשעריה"א, ושלשה פעמים אגה"ת. ובפרטיות:

בלקו"א: פ"ב (בההגה, ו, א), פ"ג (ז, ב), פ"ד (ח, א), פ"ח (יג, א), פ"ט (יג, ב), פ"י (ג) פעמים, טו, ב), פ"יא (טז, א), פ"יב (טז, ב), פ"יד (כ, א), פ"יז (כג, א), שם (כג, ב), פכ"א (כו, א), פכ"ג (כט, ב), פכ"ה (לב, א), פכ"ו (לג, ב), פכ"ט (לז, ב), פ"ל (לח, ב), פל"ב (מא, א), פל"ג (מב, א), פל"ז (מט, ב), שם (מט, ב), פ"מ (בסופו, נו, א), פמ"ח (נח, א), פמ"ב (ב' פעמים, סא, א-ב), פמ"ה (בסופו סד, ב), פמ"ז (בסופו, סו, ב), פמ"ח (בסופו, סח, ב), פמ"ט (סט, א), שם (ע, א), פ"נ (בסופו, עא, א), ופנ"ג (בסופו, עה, א).

שלשון זה מופיע גם כמה אצל דברים יסודיים²² ומפורטים²³, לא עלתה בידי מפרשי התניא למצוא המקום המכוון.

ולכן יש לעיי' בזה: לאיזה "מקום אחר" מכוון אדה"ז בהציון "כמ"ש במ"א". וחיבה יתירה להעיון בזה, דהרי [שלא כדרך שאר המפרשים²⁴] עמד רבינו על ענין זה (ברשימותיו על התניא) ברוב רובם²⁵ של המקומות שהלשון מופיע [אף דבכמה מהם לא ציין דבר, אלא השאיר מקום פנוי בין חצאי עיגול, כזה²⁶: כמ"ש במ"א ()].

ובהבהרה תחילה: אין הכוונה בהבא לקמן לתרץ שאלה הנ"ל באופן ברור, אלא לעורר לב המעיין ולהעיר ממה שעלתה בידי.

לאיזה "מקום אחר" מתכוון אדה"ז?

ב. בכוונת "המקום אחר" מצינו בין מפרשי התניא [ובמיוחד בין ציוני הצמח צדק וציוני כ"ק אדמו"ר זי"ע] כמה סוגים כלליים, ובכללות ארבע אופנים שונים:

א) לספרי מחברים אחרים: מתחילה נ"ל דכוונת אדה"ז בהציון "כמ"ש במ"א" הוא לציין למקום אחר בספר משאר המחברים. דוגמא לדבר מ"ש

בשעה"ה"א: פי"א (פט, א).

באגה"ת: פ"ג (בסופו, צג, ב), פ"ט (צט, ב), ופי"ב (בסופו, קא, ב).

22 ראה לדוגמא: פכ"ט (לו, ב) ("והנה על ידי זה יועיל לנפשו האלקית להאיר עיניה באמת יחוד אור אין סוף בראייה חושיית ולא בחי' שמיעה והבנה לבדה כמ"ש במ"א שזהו שרש כל העבודה"), פמ"ט (סט, א) ("וכמ"ש במ"א ביאור שלשה צמצומים אלו באריכות לקרב אל שכלינו הדל").

23 ראה בפכ"ג (כט, ב) ("ועל יראה גדולה זו אמרו אם אין חכמה אין יראה והתורה נקראת אצלה תרעא לדרתא כמ"ש במ"א"), פ"מ (בסופו, נו, א) "כמו שקובל עליו הנביא הוי כל צמא לכו למים. כי לפי פשוטו אינו מובן דמי שהוא צמא ומתאוה ללמוד פשיטא שילמוד מעצמו ולמה לו לנביא לצעוק עליו הוי וכמ"ש במ"א באריכות").

24 והיוצא מן הכלל הוא ספר תניא מבואר (מאת הרב אברהם אלאשוילי) דטרח לציין מקור בכל פעם שנמצא הלשון "כמ"ש במ"א". אלא, דע"פ המבואר לקמן, יש לעיי' בכו"כ מהם אם הם כוונת אדה"ז.

25 במספר מקומות, ובפרט בפרקים הראשונים שללקו"א, לא ציין רבינו בזה כלל (ראה בפרקים ג, ט, י, יז, ול), ויש לעי' הטעם. ואכ"מ.

26 ראה לדוגמא פכ"ג, פל"ב, ופמ"א.

בתניא פרק ח "מלבד עונש הכללי לכל ביטול מ"ע מחמת עצלות בגיהנם של שלג כמבואר במ"א", דציין רבינו על זה (ברשימותיו) ל"לקוטי תורה (להאריז"ל) ר"פ שמות"²⁷ (והוא אחת משתי המקומות שבהם ציין רבינו מקור ל"מקום אחר" בלי שום שם לווי, כדלקמן)²⁸.

וכן נראה לומר מדברי אדה"ז בעצמו, דהרי בפרק מט כתב "וכמ"ש במ"א ביאור שלשה צמצומים אלו באריכות לקרב אל שכלינו הדל", דמזה נראה דאינו מכון לדברי עצמו, דלא מתאים בזה הלשון "לקרב אל שכלינו הדל".

(ב) לדבריו הנכתבים במקום אחר בתניא גופא: עוד נראה לומר, דבכמה מקומות כוונת אדה"ז הוא לציין ל"מקום אחר" בתניא גופא. וכן נראה מרשימותיו של רבינו, דרוב המקומות שמביא בהם ציון לה"מקום אחר", הציון הוא למקום אחר בספר התניא גופא²⁹. וכן נראה פשוט, דכו"כ מה"כמ"ש במ"א" מתפרשים בטוב טעם על מקום אחר בספר התניא³⁰.

ואם כנים הדברים (דבכמה מקומות הכוונה למקום אחר בספר תניא גופא), ניתן לבאר דבר שקצת תמוה, דהרי: הלשון "כמ"ש במ"א" הובא בלקו"א הרבה פעמים יותר, ובתדירות יותר, מבשאר חלקי התניא (דהיינו לז' פעמים בג"ן פרקי לקו"א, פעם אחת בי"ב פרקי שעהיוה"א, וג' פעמים בי"ב פרקי אגה"ת). ולא עוד, אלא דבמהדורא קמא של תניא לא נמצא מלשון הנ"ל בשעהיוה"א ואגה"ת אפילו פעם אחת! והרי אם כוונת אדה"ז בה"מקום אחר" (עכ"פ בכמה מקומות) הוא למקום אחר שבספר תניא גופא, מובנת הטעם לשינויים הנ"ל, דהרי בשעהיוה"א ואגה"ת [שנכתבו

27 וקצת יש לעי' בזה, דהרי בלקו"ת שם לא כתב בזה כי אם מילים מספר (וז"ל "ויש גיהנם של שלג, כנגד עקרב, שהוא כנגד המתקרב ועובר על מ"ע, שהוא מעצלות יושב בשב ואל תעשה"), ולכאורה אין זה מתאים כ"כ ללשון אדה"ז כאן "כמבואר במ"א". ואולי מטעם זה נראה דברשימות על התניא יש מקום פנוי לאחר ציון הנ"ל, דכיוון רבינו לציין עוד בזה. ולשלימות הענין יש לציין דהענין מבואר גם בדרוש ד"ה ענין הגיהנם שבמאמרי אדה"ז הקצרים (ע' תמא).

28 וראה גם בלקוטי ביאורים לפל"ז (ע' רל), וז"ל: כמ"ש במ"א באריכות: אולי הכוונה להדרוש . . וראה ג"כ ס' הגלגולים פ"י (כ"ק אדמו"ר). ע"כ.

29 ראה המצויין אצל ה"כמ"ש במ"א" בפרקים: י, יב, כא, כה, לג, לו, מ.

30 ראה לדוגמא פכ"ה (בענין אחטא ואשוב, המבואר בסוף אגה"ת), ובפל"ג (בענין המשל דביטול אור השמש בגוף כדור השמש המבואר בשעהיוה"א פ"ג).

לפני לקו"א³¹] לא הי' מקום לציין ל"מקום אחר" דעדיין לא הי' "מקום אחר" בכתב. אבל בשעת כתיבת לקו"א, סמך אדה"ז על הנכתב [מכבר] בשהיחווה"א ואגה"ת עם הציון "כמ"ש במ"א"³².

אלא, דיש עדיין יש לפקפק בזה קצת, דהרי: אף שבכמה מקומות הואיל רבינו לציין בזה (ברשימותיו) ל"מקום אחר" בספר התניא גופא, הרי בכל אחד מאלו המקומות כתב מתחילה איזה לשון "מגביל" [כגון: "להעיר מפמ"א" (בפרק י) או "עיין שעהיוה"א פ"ו" (בפכ"א)] דמזה משמע קצת ד(עכ"פ בשעת עריכת הרשימות על התניא) לא סבר לי' לרבינו דיש לקבוע בהדיא שאלו המקומות המצויינים הם כוונת אדה"ז במש"כ "כמ"ש במ"א", אלא רק דיש להעיר שהענין הובא בתניא במקום אחר בתוספת הסברה (או כיו"ב)³³. ועצ"ע.

ג) לדבריו במקום אחר בכתב: גם נראה לומר דלפעמים כוונת אדה"ז בה"מקום אחר" הוא למקום אחר שיצא מתחת ידו בכתב, וראה לדוגמא באגה"ת ספ"ט דכתב "וכמ"ש במ"א ע"פ חסדי ה' כי לא תמנו", ומציין

31) ראה בזה: לשעהיוה"א, "תניא - מהדורא קמא" ע' תכט, ל"אגה"ת, שם ע' קצו.

32) והנה, אף שלפי זה קשה דהיה לו לאדה"ז לשנות הלשון בכמה מקומות מ"כמ"ש במ"א ל"כמ"ש לקמן" או ל"כמ"ש לעיל", הרי (ככל הנראה) לא זו היתה דרכו הק' של אדה"ז (לשנות ביטויים כאלו), ולכן נשאר הציונים כמו שהיו בהקונטרסים (עכ"פ ברוב המקומות). ראי' לדבר, מהידוע בענין "כמו שיתבאר" שבסוף חינוך קטן (וראה גם בתניא מהד"ק ע' תכט), דלא שינה בזה אף שבסוף הדפיס שעהיוה"א לאחר לקו"א. וכן כעין זה גם בתניא פי"ב, דאף שהענין המצוין שם בלשון "כמ"ש במ"א" מובא לקמן בפמ"ט (שהואיל אדה"ז לפרסם בהקונטרסים לאחר כתיבת פי"ב), לא שינה בזה מלשון הקונטרסים ("כמ"ש במ"א") ללשון המתאים יותר לדפוס ("כמבואר לקמן"). ראה בזה "תניא - מהדורא קמא" ע' פג. ועוד ראי' ממש"כ בפרק נ' וזאי אפשר לבאר ענין זה היטב במכתב רק כל איש גלגל ובבון המשכיל. . אף שלשון זה אינו מתאים כ"כ בתניא הנדפס. (מפרשי התניא כותבים שלשון "היטב במכתב" הוא כמליצה, וכוונת אדה"ז לומר "היטב בכתב". אבל ראה בתניא מהד"ק ע' תט, דכתב "היטב במכתב". ולהעיר דביטוי זה מצינו ב' פעמים באגרת הקודש, בסי' כה "אך א"א לבאר זה היטב במכתב כי אם מפה לאון שומעת ליחידי סגולה" ובסי' לא "ע"פ הדברים והאמת האלה אשר א"א לבאר היטב במכתב". ועצ"ב (וראה גם המשך תער"ב ח"א ע' רפח).)

(ולהעיר, דההגהה בתחילת פ"ב הוא הוספה משעת הדפוס (ראה תניא - מהד"ק ע' כ), וכתוב שם הלשון "כמ"ש במ"א", אף דככל הנראה הכוונה הוא להמבואר לקמן בשעהיוה"א פרק ט. ועצ"ע.)

33) ואולי הטעם משום דא"כ הי' לו לאדה"ז לציין בלשון ד"לקמן" או "לעיל" (ולא בלשון "מקום אחר"). ועצ"ע (ראה בהערה הקודמת).

רבינו בזה (ברשימותיו) ל"אגה"ק ס"י" (והוא אחת משתי המקומות שבהם ציין רבינו מקור "מקום אחר" בלי שם-לווי, כדלעיל)³⁴.

אבל להעיר, דהציון הנ"ל אינו נמצא באגה"ת מהד"ק (ראה "תניא - מהדורא קמא" ע' תקב), וניתוסף לראשונה בתניא מהדורת שקלאב (תקס"ו), ולכן אולי אין ללמוד ממנו לשאר המקומות בהם כתב אדה"ז "כמ"ש במ"א" דהרי נכתבה זמן אחר לגמרי.

ועוד בזה: על מש"כ בתניא פרק מה (בסופו) ד"ע"י זה יכול לבוא לבחי' אהבה רבה בהתגלות לבו כדכתיב ליעקב אשר פדה את אברהם כמ"ש במ"א" הובא בליקוטי פירושים (חיטריק), ציין הצמח צדק בזה "ע"י באגה"ק ס"י לה ד"ה וצדקה כנחל איתן". אלא, דלכאורה צריך לומר דציון הנ"ל הוא רק לתוספות ביאור הענין בלבד, ולא לפענח כוונת ה"מקום אחר", דהרי אגרת זו יצא מתחת יד אדה"ז באלול תקנ"ח - יותר משנה וחצי לאחר הדפסת התניא בכסלו תקנ"ז.

ד) לדבריו באיזה דרוש: גם נראה דלפעמים כוונת אדה"ז הוא לדרוש שאמר מכבר, וראה לדוגמא מש"כ בסיום לקו"א "ובזה יובן היטב מ"ש כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא וכמ"ש במ"א", ומציין רבינו ברשימותיו "להעיר מתו"א ד"ה וקבל היהודים. לקו"ת אחרי ד"ה כי ביום הזה יכפר". וכן כעין זה כתב במכתב מל"ג בעומר תשכ"ג (אג"ק חכ"ב ע' תמוז) "ואולי י"ל שהכוונה בזה לד"ה כי ביום הזה יכפר (לקו"ת ר"פ אחרי)".

אלא, דקצת נראה דאין הכוונה בציון הנ"ל לפענח ה"מקום אחר" כי אם לציין למקור שבו מבואר הענין, דהרי מאמר זה הוא דרוש שבת תשובה תקס"ב (כמ"ש כ"ק אדה"ז בהערותיו על לקו"ת (דף יט, א)) - שנכתבה

34) וראה ספר אגרות קודש של אדה"ז (ע' תלב) דמשער דהאגרת זו נכתבה לערך שנת תקנ"ד (קודם הדפסת אגה"ת מהדורא בתרא (דהרי ענין זה אינו באגה"ת מהד"ק, ראה שם ע' תקב) בשנת תקס"ו), ע"ש עוד.

כמה שנים אחר הדפסת התניא³⁵. [או שי"ל דאדה"ז אמר תוכן מאמר זה יותר מפעם אחת (ראה היום יום כח תמוז)].

והנה, ע"פ הכללים דלעיל, נראה די'ש לעי' בכוונת אדה"ז גם בשאר המקומות שבהם כתב "כמ"ש במ"א".

ציוני המקורות בתניא בכלל

ג. והנה, כל הנ"ל הוא מלבד השאלה הכללית, מהו שיטת אדה"ז בציון מקורות בכלל, דמצינו בזה כמה חילוקים:

(א) ציין מקור בפרטי פרטיות: בכמה מקומות בתניא מציין אדה"ז לספר אחר בציון פרטי ביותר, ראה לדוגמא: פ"א (בתחילתו) "תניא [בספ"ג דנדה]", שם (בסופו) "כמ"ש בע"ח שער מט פ"ג", פ"ה "וכמ"ש בע"ח שער מד פ"ג", שם "וכמ"ש בזהר ויקהל דף רי", פ"ח "כמ"ש בזהר פ' בשלח דף נט", פ"ל "בגמרא רפ"י דב"ב", פמ"א "וכמ"ש באדרא רבא ובמשנת חסידים מסכת א"א פ"ד".

(ב) ציין מקור בפרטיות: בכמה מקומות מציין אדה"ז באופן פרטי (אבל לא באותו פירוט שבסוג שלפנ"ו), ראה לדוגמא: פ"א "כדאיתא בפ"ב דיבמות ובפ"ק דנדה", פ"ב "כמ"ש האר"י ז"ל כל זה בליקוטי תורה פ' וירא ובטעמי מצות פ' בראשית", פ"ג "וכמ"ש בע"ח שער נ", פ"ו "וכמ"ש בזהר בשלח", פמ"א "וכמ"ש בזהר [פ' בהר]".

(ג) ציין מקור לספר בכללות: בכמה מקומות מציין אדה"ז רק להספר בכללות, בלי לציין באיזה מקום בספר נמצא הענין, ראה לדוגמא: פ"א (בסופו) "וכדאיתא בגמרא", בפ"ב "וכמ"ש בזהר", שם "וכמ"ש הרמב"ם", שם בההגהה "כמ"ש בפרדס מהרמ"ק", פ"ז "כנודע מהאר"י ז"ל", פ"ב "כמ"ש בזהר", פ"ז "וכמ"ש בגמרא", שם "כמ"ש בזהר", פ"ח "כמ"ש בספר גלגולים", פ"ב "כמ"ש בס' חרדים", פ"ו "כמ"ש בלקו"ת מהאר"י ז"ל", פנ"א "וכמ"ש בע"ח", פנ"ב "וכמ"ש בזהר וע"ח".

35) וכן נראה הכוונה במש"כ בפל"ו (הובא בשיעורים בספר התניא) "אולי הכוונה להדרוש שבתו"א ריש פ' משפטים (הערת כ"ק אדמו"ר)", דהרי דרוש הנ"ל (ד"ה ואלה המשפטים) הוא משנת תקס"ה (כמובא בהערות התו"א ע' 356).

ד) ציין למקור סתום: בכמה מקומות מציין אדה"ז ל"מקום אחר" בכלל, אבל אינו מפרט לאיזה מקום הכוונה, וכדלעיל.

ה) בלי ציון: בהשער בלאט דתניא, כתב אדה"ז דהספר הוא "מלוקט מפי ספרים ומפי סופרים", וידוע פי' החסידים (ראה שיעורים בספר התניא ע' 4) ד"מפי ספרים" הכוונה לספרי השל"ה הקודש ולספרי המהר"ל, ו"מפי סופרים" הכוונה להבעש"ט והמגיד. אלא, לא מצינו בשום מקום בתניא שיציין אדה"ז לדברי השל"ה והמהר"ל, ורק פעם אחת להבעש"ט (שעהיוה"א פ"א) ופעם אחת להמגיד (בההגהה דפל"ה). וע"כ צריך לומר דדברים אלו באים בתניא בלי ציון כלל.

ד. ולפום ריהטא נראה דיש להעיר על שינויים אלו בשני אופנים כלליים (מבין עוד אופנים אחרים):

א) שינוי לפי הספר: דבכמה ספרים (מפני רמת לומדי הספר התניא מן הסתם) לא מציין אדה"ז בהם באופן פרטי כלל, וכגון לפסוקי תנ"ך או לספר הי"ד, משא"כ בספרים אחרים נהג אדה"ז לציין בהם באופן פרטי יותר (ולהעיר שברוב המקומות מציין אדה"ז לספר עץ חיים באופן פרטי פרטיות).

ב) שינוי לפי הענין: די"ל שפרטיות הציון הוא לפי התועלת בעיון בספר המצויין (להבנת הענין, להסיר קושיא כו'), וכל שתהי' התועלת גדולה בעיון המקור, מצויין המקור בפרטיות יותר, (ולהעיר דכמה מקומות מוסיף אדה"ז הלשון "ע"ש").

או באו"א, דכמה פעמים מצויין המקור בפרטיות שלא יכשל במקור אחר דומה באותו ספר (וכביאור רבינו בלשון "מכאן" שבפירוש רש"י (ראה ספר "כללי רש"י" פי"ג)).

ועדיין צריך עיון, ולא באתי אלא להעיר.



שער בלאט של התניא

הרב יוסף קראסניאנסקי

מאנסקי, ניו יורק

בשער בלאט של התניא כותב אדמו"ר הזקן שהתניא מיוסד על הפסוק כי קרוב אליך וגו' לבאר איך הוא קרוב מאד בדרך ארוכה וקצרה. והנה בשיחות כ"ק אדמו"ר (י"ט כסלו ה'תשי"ט נדפס בתורת מנחם חכ"ד (בלתי מוגה)) מסביר שהדרך קצרה וארוכה זהו הדרך של שיטת חג"ת, שאכן מתחילתה היא קצרה אלא שבסופה, כשמגיעים קרוב לעיר, ארוכה היא וכו', ואילו שיטת חב"ד היא בדרך ארוכה וקצרה, היינו שבתחילתה ארוכה היא, שצריכה לימוד ויגיעה, אלא שבסופה, כשמגיעים קרוב לעיר, קצרה היא ומגיעים לעיר בטח.

והנה אולי י"ל דמחלוקת זו איך מפרשים הפסוק דכי קרוב אליך וגו' תלוי בחקירה הידועה המדוברת בשיחות כ"ק אדמו"ר (ראה לקו"ש ח"ד ע' 1338, חט"ו ע' 453, חט"ז ע' 398, חכ"ד ע' 173, שם ע' 241, ח"ט ע' 73) אם ההוה מכריע את העתיד או אם העתיד מכריע את ההוה.

היינו שאם ההוה מכריע את העתיד אז כשהפסוק אומר שכי קרוב אליך וגו' אז הולכים, ומבינים שזוהי כוונת הכתוב שצריכים לילך, בדרך הקצרה. ומה שאומרים שלבסוף, ובעתיד, ארוכה היא, הרי ההוה מכריע את העתיד. אבל אם אוחזים בהשיטה שהעתיד מכריע את ההוה, הרי הולכים, ומבינים שזוהי כוונת הכתוב שצריכים לילך, בהדרך שלבסוף ובעתיד קצרה היא. ומה שבהוה ארוכה היא, הרי העתיד מכריע את ההוה. ומה גם שלשיטה זו הרי הדרך הארוכה שבהוה נעשה חלק מהדרך הקצרה שבעתיד (ראה לקו"ש ח"ט שם בביאור סיפור הב' שבסיום מס' מכות בר"ע וחביריו).

אך הנה באמת סברת הצדדים בחקירה זו צריך ביאור. דהנה בביאור הסברות מסביר כ"ק אדמו"ר (ראה לקו"ש ח"ד שם) שנחלקו בזה הבבלי והירושלמי שהבבלי סובר שההוה מכריע את העתיד והירושלמי סובר שהעתיד מכריע את ההוה. ובטעם מחלוקתם מסביר כ"ק אדמו"ר שהירושלמי הוא בחי' אור ישר ואילו הבבלי הוא בחי' בירור מן החשך,

במחשכים הושיבני, אור חוזר. והנה במצב של אור (הירושלמי) אפשר לראות את הענינים כמו שהם, ובמילא התועלת העתידי מכריע ודוחה את ההוה. משא"כ במצב של חשך א"א ואין ביכולת לברר את הספק ובמילא מתחשבים עם ההוה והוא דוחה ומכריע את העתיד.

אך צריך ביאור שהרי נחלקו במחלוקת זו ר"מ ור"י (ראה לקו"ש חט"ז שם) שר"מ סובר שההוה מכריע את העתיד ור"י סובר שהעתיד מכריע את ההוה. ושם הרי לכאורה אין שייך לבאר את סברת מחלוקתם בדרך זו (ובפרט ששמו הוא מאיר מלשון אור). ועוד יותר שהרי ר"ע אחוז בהשיטה שהעתיד מכריע את ההוה (ראה לקו"ש חכ"ד ע' 241, וחי"ט שם) והרי ר"ע ענינו הוא אור חוזר (ראה בהשיחות שמבארים החילוק בין ר' ישמעאל ור"ע) ודוקא הוא סובר שהעתיד מכריע את ההוה כשיטת הירושלמי?

עוד יותר שמצינו בענין זה (לכאורה) סתירה. שהרי בלקו"ש חכ"ד ע' 173 הערה 50 מסביר כ"ק אדמו"ר שהחילוק בין הבבלי והירושלמי הוא גם חילוק באופן הגילוי האחדות ה', אין עוד מלבדו, שע"י הקליפות. שבבבלי, אור חוזר, מבואר שהרע אין לו שום מציאות, בחי' העדר, ובמילא אינו בסתירה לאחדות ה'. ואילו בירושלמי, אור ישר, מבואר שגילוי האחדות הוא (לא רק בזה שכאשר מתבטל חלק הרע נראה דאין עוד מלבדו, כ"א שהגילוי הוא) בהם גופא שהם עצמם (מצד הניצוצי קדושה שבהם) נהפכים לטוב.

והנה ראה לקו"ש ח"ו שיחה ב' לפ' יתרו אות י' ובהערה 35 שם לגבי ר"ע שסרקו את בשרו וקרא את שמע, שגם בזה ראה והרגיש אחדותו של הקב"ה, שהכוונה בזה היא (לא רק שאינם סותרים לאחדות ה' לפי שקליפות הן העדר, אלא) שגם על ידם גופא (מצד ניצוצות הקדושה שבהם) מתגלה אחדות ה'. ראה שם שזה קשור דוקא לשיטתו ששומעין את הנראה ורואין את הנשמע, יציאה מלמטה למעלה, אור חוזר.

וא"כ מצד א' מוסבר שמצד אור חוזר ענין הברור הוא שהרע הוא העדר ובמילא אינו בסתירה ודוקא להירושלמי, אור ישר, גילוי האחדות הוא בהם גופא, מצד הניצוצי קדושה שבהם, שנהפכים לטוב. ומצד שני מוסבר שדוקא מצד אור חוזר הרי לא רק שאינם סותרים לאחדות ה' לפי

שקליפות הן העדר, אלא שגם על ידם גופא, מצד ניצוצות הקדושה שבהם, מתגלה אחדות ה' – אתמהה?

ואולי י"ל דבהענין דמלמעלה למטה (אור ישר), ומלמטה למעלה (אור חוזר), הנה באמת הם שנים שהן ארבע, היינו שבמלמעלה למטה ישנם ב' ענינים דהיינו א) זה שהלמעלה בא ונמשך ב) זה שיורד לתוך גדרי המטה, ובמלמטה למעלה ישנם ב' ענינים דהיינו א) זה שהתחתון עולה ומסתלק ממציאותו ב) זה שעולה להלמעלה.

אשר עפ"ז ביארנו במ"א ע"פ המבואר בלקו"ש ח"כ שיחה א' לפ' נח (ושם הערה 66) שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד באיזה גיל הכיר אברהם את בוראו, דלהרמב"ם בן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו, ולהראב"ד בן ג' שנים הכיר אברהם את בוראו, דאין זה דפליגי מהו גדרו וענינו דאברהם אבינו, דלכו"ע ענינו של אברהם הוא מלמעלה למטה, אלא דפליגי (בענין זה) מהו העיקר, היינו אם העיקר הוא זה שהלמעלה בא ונמשך (שיטת הראב"ד שבן ג' שנים הכיר (ראה שם הערה 66)) או שהעיקר הוא זה שבא לתוך גדרי המטה (שיטת הרמב"ם שבן ארבעים שנה הכיר (ראה שם בהשיחה בארוכה)).

והנה עפ"ז יבואר הענין דלעיל, דהנה כשמדברים על הענין הראשון במלמטה למעלה דהיינו הענין דעלי' והסתלקות, ומדברים על הענין הראשון במלמעלה למטה דהיינו זה שהלמעלה בא ונמשך, הנה אז מצד הענין דעלי' והסתלקות הרי אז הקליפה שיוצאים ומסתלקים ממנו הוא בבחי' העדר (ומתבטא בו האחדות בזה שאינו סותר לו), ומצד זה שהלמעלה בא ונמשך, היינו מצד המבט וההסתכלות של הלמעלה הרי רואים הניצוץ קדושה שבהקליפה וממילא הרי האחדות הוא גם בהם, שמצד הניצוצי קדושה שבהם, נהפכים לטוב.

משא"כ כשמדברים מצד הענין השני שבמלמטה למעלה, היינו זה שעולה להלמעלה, ומדברים מצד הענין השני שבמלמעלה למטה, היינו זה שבא בתוך גדרי המטה, הרי יוצא להיפך ממש, שמצד העלי' להלמעלה הרי רואים הענינים כמו שהם מצד המבט וההסתכלות של הלמעלה, וממילא רואים הניצוץ שבהקליפה, וממילא הרי האחדות הוא על ידם גופא, מצד ניצוצות הקדושה שבהם. וכשמדברים מצד זה שבא בתוך גדרי

המטה, הרי בתוך גדרי המטה הלאו הוא לאו (ולא הן), היינו שצריכים להתרחק ממנו ולדחותו, היינו העדר, והאחדות מתבטא בזה שאינם סותרים.

והנה בדרך אגב ע"ז י"ל שיוצא לנו הבנה יותר עמוקה בהענין דקולי ב"ש וחומרי ב"ה דאין זה שכל אחד יש לו ענינו היינו שב"ש ענינו הוא גבורה ועלי' מלמטה למעלה וב"ה ענינו הוא חסד וירידה והמשכה מלמעלה למטה, אלא שמצד הענין דהתכללות הנה כל אחד יש בו שלא מענינו, היינו שב"ש יש בו חסד וממילא לפעמים הוא מיקל וב"ה מצד ענין ההתכללות יש בו גבורה וממילא לפעמים הוא מחמיר, אלא הענין הוא שכל אחד הנה מצד ענינו הוא הרי יש בו דבר והיפוכו, היינו שב"ש שענינו הוא מלמטה למעלה הרי מצד הענין הראשון שבו, היינו העלי' וההסתלקות, הרי ענינו הוא העדר ודחי', היינו שמחמיר, אלא שמצד ענין זה גופא הרי מצד ענין השני שבו, היינו העלי' להלמעלה, הרי רואים הענינים מצד הלמעלה וממילא רואים הניצוץ קדושה שבהם וממילא מקילים.

וכן גבי ב"ה הרי מצד הענין הראשון שבהלמעלה למטה, שהלמעלה בא ונמשך, הרי רואים הענינים מצד הלמעלה, ורואים הניצוץ קדושה שבהם וממילא מקילים. אבל מצד ענין השני שבענינו גופא היינו זה שבא בתוך גדרי המטה, הרי רואים המטה כמו שהוא בתוך גדריו וממילא מחמירים.

והנה ע"פ הנ"ל יובן היטב טעמי השיטות בהמחלוקת אם ההוה מכריע את העתיד או העתיד מכריע את ההוה. דהנה כשמדברים בהלשיטתי' דהבבלי והירושלמי, דהבבלי (אור חוזר, מלמטה למעלה) סובר שההוה מכריע את העתיד, והירושלמי (אור ישר, מלמעלה למטה) סובר שהעתיד מכריע את ההוה, הנה מדברים בהענין הראשון דכל אחד משניהם, היינו בהירושלמי הענין הראשון דמלמעלה למטה, היינו המבט כמו שהוא מלמעלה, וממילא רואים את הענינים כמו שהם, וממילא התועלת העתידי מכריע ודוחה את ההוה. ואילו דהבבלי מדברים בהענין הראשון דמלמטה למעלה, היינו הבמחשכים הושיבני, והיציאה והבירור מן החשך וממילא

במצב של חשך א"א ואין ביכולת לברר את הספק ומתחשבים עם ההוה והוא דוחה ומכריע את העתיד.

משא"כ כשמדברים על ר"י הרי אצלו מדברים על הענין השני במלמטה למעלה, היינו העלי' להלמעלה, וממילא רואים את הענינים כמו שהם מצד הלמעלה, וממילא העתיד מכריע את ההוה. ואילו גבי רבי מאיר מדברים על הענין השני במלמעלה למטה, היינו הירידה בתוך גדרי המטה, וממילא רואים את הענינים כמו שהם בהוה ובפועל, וממילא ההוה דוחה ומכריע את העתיד.

והנה ע"פ כל הנ"ל יובן היטב זה שאדמו"ר הזקן הולך בהשיטה (ובפרט בספר התניא אותיות איתן שמשמשות לעתיד) דרך ארוכה וקצרה, שהעתיד מכריע את ההוה, וע"פ ב' הטעמים דלעיל. והיינו הן מצד זה שהתניא הוא לא למצב ד"בחיכה יתהלכו", והוא במקום ד"ליכנס לדבר עמי ביחידות", שענינו הוא ביחוד ובבירור, היינו שלא הולכים בחשיכה אלא רואים כל ענין בבירור, וממילא העתיד מכריע את ההוה (ובפרט שהוא לא ענין של דחי' אלא שההוה נעשה חלק מהעתיד כדלעיל).

וגם ע"פ המחלוקת (והחקירה) בסוף פרק י"ג, באם ישנו מצב שמצד ענינו הוא הנה היא חולפת ועוברת, אבל מצד עבודתו וענינו, היינו האופן שהאמת מתבטאת בו, הרי זו היא ענינו שיעורר (את האהבה) ויהי' חולף ועובר, ולמחרתו יחזור ויעורר, ובכחו לעשות כן, הרי מצד ההוה והבפועל הרי היא חולפת ועוברת (וממילא אינה עבודה אמיתית) ואילו מצד המבט של הלמעלה, היינו האמת המבריק מן הקצה אל הקצה, הרי הבכח (והעתיד) שלו הוא, שהוא שפת אמת תכון לעד, היינו האמת כמו שהוא מתבטא בדרגא זו.

וכן גם בפרק כ"ז מדבר מצד המבט של הלמעלה ש"הוא מאמר השכינה לבני" שישנם "שני מיני נחת רוח" ולא עוד אלא ש"כד אתכפי' ס"א וכו' אסתלק יקרא דקוב"ה לעילא על כולא יתיר משבחא אחרא" (ראה לקו"ש ח"ו שם ע' 125 הערה 34) וק"ל.



סדר הארבע פרשיות שבתפלין

ד"ר ברוך טראפלער

תושב השכונה

בבראשית (ב, י) כשהתורה מתארת את מבנה ומראה גן עדן, היכן שאדם הראשון הושם על ידי הקב"ה בתחלת בריאתו עד חטאו, בעברו את ציווי האלוקים שלא לאכול מעץ הדעת, משתמש הכתוב במילים "ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן, ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים". דהיינו שמקור החיות של הגן המופלא הזה עם כל עציו הנפלאים ופירותיו המתוקים, נבע ממימי הנהר הזה השוכן באמצע הגן ולחותו קיימה את הגן שלא ייבש ושיגדל כמדתו, ואז המשיך לנבוע הלאה והתפשט ונחלק לארבע נהרות הסובבים ומקיפים ע"פ תבל וכו' (עיין ברש"י שמבאר פסוק זה ע"פ פשוטו לכל פרטיו).

ולמרות הכלל שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, עם זאת מהווה פסוק זה יסוד מוסד שממנו נפתחים שערי הקבלה וסתרי תורה ויאיר לנו נתיב בהבנת המשכת החיות מגינתא עילאה – ג"ע העליון הרוחני (המכוון כנגד ג"ע הגשמי מקום אדם הראשון – עיין רמב"ן שם) לשאר העולמות עד לעולם הזה הגשמי, ונשתדל להתרכז פה על נקודה אחת מני אלף, אך אף גם זאת נקודה חשובה ביותר ונקודת מהפך בחיות העולמות והוא העברת החיות מסימא דעולמות האין סוף, שהוא כמבואר בקבלת האריז"ל – כתרא דאצילות לתחלת עולמות הגבול דאבי"ע – עולם האצילות ויסוד כל דברינו תיכון על אדני פז והם פרושי החסידות של רבותינו נשיאנו לדורותם.

דהנה לפנינו איתא בכתוב (בראשית ב, ה) "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח, כי לא המטיר ה' אלוקים על הארץ, ואדם אין לעבוד את האדמה", ופרש"י שם שהכוונה היא שבתחלה כשנבראה העשב ביום הג' למעשה בראשית הוציאה הארץ את גידולה רק בהצצה בעלמא, דהיינו שהדשא צץ על פתח הקרקע ולא גדל בשלימותו כראוי כיון שלא המטיר הקב"ה גשם על פני הארץ עד ברוא אדה"ר ביום השישי, ועל ידי תפלתו נתרצה ה' להמטיר הגשם ואז סיימו לגדול לגמרי,

וצ"ל מהו קשר ענין זה לפסוק שלאח"ז דונהר יוצא וגו' מהי מובנו הפנימי ומהו מרמז לנו על סוד השתלשלות חיות הבריאה?

ויש להסביר כ"ז בטוב טעם על יסוד הדברים האמורים בקטע הזהר המפורסם המתחיל "פתח אליהו" בנוגע לכתר עליון והמשכתו לעולם האצי' כדברים האלה "כתר עליון איהו כתר מלכות ועליה אתמר מגיד מראשית אחרית, ואיהו קרקפתא דתפילין מלגו איהו שם מ"ה דאיהו ארח אצילות, ואיהו שקיו דאילנא בדרועוי וענפוי כמיא דאשקי לאילנא ואתרבי בההוא שקיו". ונתחיל בביאור הדברים:

דהנה כל מה שיש באדם העליון – דהוא ניהו עולם האצילות המסודר ובנוי כצלם גוף רוחני עם ראש רוחני וגוף רוחני בחזה וזרועות וכן רגליים רוחניים וכו' והוא מוגבל שאינו בבחי' א"ס, אף שהוא בטל לגמרי "איהו וחיוהי חד איהו וגרמוהי חד", שהכלים בעולם האצילות בטלים ומיוחדים באורם ואין שם מציאות אחרת זולתי אלקות מ"מ הוא אלקות המוגבל זאת אומרת שעד עכשיו בסדר ההשתלשלות הי' הכל בלתי מוגבל ועכשיו מתחיל מהפך והאור האלוקי מתצמצם בגבול ועם היות שהוא אלוקים בטהרתו מ"מ הוי באותו הזמן מוגבל וכוח זה הוא בסוד הצמצום המושרש בכח העצמות ונמנע הנמנעות נושא ההפכים – וכל הנמצא בעולם האצי' מושרש באדם קדמון.

ואדם קדמאה הוא כשהספירות כל עש"ם עקודים בכלי אחד פי' קשורים ומאוחדים זב"ז בנקודה אחת דאינם נובעים בגילוי כ"א בנפרד כבעולם האצילות ששם כל חד מהעשר ספירות עומד ומשמש במצבו המיוחד וכל אחד בולט לבד למרות שפועלים בצוותא (שלא כעולם התוהו) מ"מ כ"א הוא מציאות לעצמו וכאיברי הגוף וזאת משום שכ"א מהם הוא בבחי' מציאות משא"כ בא"ק אינם בבחי' מציאות נפרדת אלא בגדר נקודה אחת (והוא כעין ההיולי בחומר הגשמי).

וכדי להמשיך משם עד לעולם האצי' צריך האור קודם לרדת לסיומא דעולמות הא"ס והוא הכתר ושם גופא לדרגא השני' התתאה שבו, הקשור יותר לעולמות הגבול והוא דרגת האריך אנפין התחתונה שבמאציל אשר לא כצורת הדרגא העליונה שבכתר-צורתה, דדרגה עליונה שבמאציל כוחה ביכולתה לעלות למעלה מעלה עד אין קץ, אך היא דרגת האריך

אנפין אשר כשמה כן היא "אריך" שיכולה להתארך ולרדת עד לתוך האצי' ושם נמשכת והולכת עד שמגיעת לדרגת תחתיתה ממש שהיא מלכות דאצי' אשר רגליה יורדות מוות ולאורך הליכתה מקרנת ומאירת בש"ע עמודי נהורא.

ויכולת זו להמשיך מרוממות כזו לדרגה כה תחתונה היא בסוד שם מ"ה, שהרי למעלה נמצאין ארבע אופני המשכה, שהם כנגד ארבע אותיות שם הוי' - ע"ב, ס"ג, מ"ה וב"ן. ונקודתם בקצרה הוא שע"ב הוא שם הוי' במילוי יודי"ן המורה על נקודה מופשטת שאינה נמשכת כ"כ לתחתון ושייכת יותר לעליון, ולכן מדרגא זו נוצרת חכמה דאצי' שהיא כנגד יו"ד דשם הוי' יו"ד חכמה קדומה והיא נקודה בלתי מושגת. ואח"ז מגיע שם ס"ג שהוא שם הוי' שוב במילוי יודי"ן אך יוצא מכללה הוא הוא"ו שבה, שהוא אכן במילוי אל"ף תחת יו"ד, המורה על המשכה לדרגא נמוכה יותר, והקירוב אליה וכדמות האות אל"ף שהיא קו המחבר בין יו"ד עילאה ליו"ד תתאה (וכן בלשון המקרא היא מורה על לימוד להזולת "אאלפך חכמה אאלפך בינה" וכו'), ומזה נוצר ספי' הבינה באצי' אך נפסקת ההמשכה ואינה יורדת הלאה ונשארת תקועה בספירות המקיפין דמוחין אבא ואמא ולכן הוי' רק אות אחת ממולאת באל"ף ושארם ביו"ד כשם שהוא בשם ע"ב כיון שאין ההמשכה יורדת לדרגת המדות והמלכות שהם פנימיות אדם העליון. ואחר כל זאת מתקדם גילוי האור בשלב קדים יותר והוא הגילוי דשם מ"ה, שכל האותיות הם במילוי אלפי"ן והגילוי מתמסר לגמרי אל הזולת, היינו דרגות התחתונות וחודר הגילוי אל תוך המדות העליונות דאצי' אשר שם הם מהוים שורש השפעה לכלים אשר הם בדרגת המלכות שהיא הבחינה הכי תחתונה וסיומא דאצי' ובעצם על ידי שממשיך שם מ"ה את גילוי למטה ומייצר את המדות היא מתקדמת לשלב הבא המסיים את מעגל ההמשכות לאצי' והיא שם ב"ן המייצר את המלכות, שענינה הכלים שמעלימים ומגבילים את האור שבתוכם בכדי שיוכל אח"ז לרדת לשאר עולמות בי"ע, ולכן מילואה הוא בכפל אותה האות כמו ה"ה ו"ו וכו' המורה על העלמת עצם האור שנעלמת בעת התלבשותה בכלים ושוב מתגלה רק חיצוניות האור המושפעת מהכלים לשאר העולמות התחתונים ולכן מתגלית רק החיצוניות דגוף ה"ה בהעלמת ההשפעה התוכית.

נמצא ששם ע"ב הוא כנגד ה' דשם הוי' וס"ג הוא כנגד ה' עילאה ומ"ה כנגד הו' וב"ן הוא כנגד הה' תתאה. וד' דרגות אלו כולם ביסודם ובשרשם הם בא"ק וכדי שיהא שלימות המשכתם למטה מטה הוא דוקא על ידי שם מ"ה שהוא ההמשכה אל תוך המדות שממנה מתחלת הגילוי בהמשך גם אל תוך הכלים אך בכדי שכ"ז יצא לפועל צריכים קודם שהגילויים יקבצו אל תוך הכתר בדרגת האריך אנפין בה' חסדים שבה המאצרים בתוכם את רוב טוב חסדו השפע ואח"כ על ידי הה' גבורות שבה יתצמצמו שוב ויומשכו לעולם האצי' בארבעה דרגותיו דחכמה בינה ז"א ונוקבא – מלכות, שהם ד' אותיות דשם הוי' תחתונה (כי ישנו הרי גם הוי' דלעילא בא"ק כפי שהוסבר בקטע הקודם, ועיין ג"כ תו"א וארא על הפסוק ושמי הוי' לא נודעתי להם שמסביר ענין שני דרגות אלו בארוכה) הנמצאים באצי', והכוח לצמצום זה נובע ג"כ משם מ"ה.

ועפ"י יתיישב לנו כל דברי הכתוב דבר דבור על אופנו בעומק מובנו שעדן קאי על דרגת הא"ק והנהר הוא גילוי שם מ"ה שזוחל מתחלת כל דרגין מא"ק עד לשפל המדרגות להיפרד לארבעה ראשים הם ד' אותיות שם הוי' דלתתא באצי' להחיות עולם זה ולהאירו באור האלקי וזהו השקאת הגן ברוחניות הענינים שהוא החיות עולם האצי' – גן עדן העליון (כמבואר בארוכה בהמשך תרס"ו מאמר הראשון והשני), וכל' הזהר: "כתר עליון איהו כתר מלכות", דהיינו שהאורות יורדים עד לדרגא התחתונה שבמאציל המלכות שבכתר ומשם נמשכים לדרגות הנמוכות כהמשך ה' "ועליה איתמר מגיד מראשית אחרית", שזהו על ידי כוח השם מ"ה "ואיהו קרקפתא דתפילין מלגו איהו שם מ"ה", שהא"א הוא כל' המורגל בקבלה הגלגלתא דחפאי על מוחא הרצון שחופה ומכסה מעל לשכל ובה נמצא כוח השם מ"ה להימשך אל הדרגות הנמוכות וכמו שממשיל "דאיהו אורח אצילות" שהשם מ"ה הוא האורח והנתיב המשתרע לאורך כל סדר ההשתלשלות מראשה עד לסופה לגלות אור בכל מדרגה תחתונה איוו שתהי', ולכן בכחו להמשיך הגילוי באצי' "ואיהו שקיו דאילנא בדרועוי וענפוי כמיא דאשקי לאילנא ואתרבי בההוא שקיו", שהוא השם מ"ה משקה את הגן וממלאו חיות בכל דרגותיו בזרועותיו – חסד וגבורה וענפיו – התולדות של חו"ב שהם נצח והוד וכו' והאילנות – המדרגות והספירות בהגן מתרבים ומתגדלים על ידי השפעה זה.

והנה כ"ז נצרך הוא לתפלתו של האדם דלמטה המסומל באדם הראשון שעל ידי התעוררותו מלמטה ועל ידי תפלתו יתעורר האדם קדמאה על ידי כח השם מ"ה שבו להמשיך לדרגות התחתונות ולכן עד אז הי' הכל בבחי' "כי לא המטיר ה' אלוקים על הארץ" והי' רק גילוי זעיר ביותר ורק על ידי התפלה – האתערותא דלתתא, נעשה ריבוי ההמשכה מא"ק לעולם האצי'.

ועפ"ז יבואר לנו ג"כ שני אמרות חד בזוהר וחד בהלכה הנראים כסותרים זה את זה, ועל ידי הנ"ל יפוענחו.

דהנה בזוהר כשמונה את ד' פרשיות התפילין מונם כסדר זה: קדש והיה כי יביאך שמע והיה אם שמוע (ואגב יש להעיר שזה כסדר רש"י), אמנם ברמב"ם הל' תפילין ובשו"ע רבינו הזקן ההולך בעקבותיו מונה אותם בסדר ההפוך: והיה אם שמוע, שמע, והיה כי יביאך, וקדש. ודבר זה דרוש ביאור למה להפוך הסדר, ובפרט שסדר הזה מתאים לסדר המקראות בתורה שהוא גם הסדר שבו נאמרו פרשיות אלו?

אלא שעל רקע הנ"ל הכל מובן, כיון שהזוהר מתכוון לדבר על שם הוי' דלעילא היינו הגילוי דהד' ראשים כפי שהם מלמטה למעלה שהוא מתחיל מא"ק וממשיך עד לאצי' וכדרך הזוהר ושאר ספרי הקבלה העומדים ברומו של עולם לדבר על הדברים כפי שהם בשרשם מלמעלה למטה. והיינו כהל' בפתח אליהו "קרקפתא דתפילין מלגו" פי' שהתפילין הד' ראשים קרי הד' אותיות דשם הוי' – קדש כנגד י', והיה כי יביאך כנגד ה' עילאה, שמע כנגד ו' ווהיה אם שמוע כנגד ה' תתאה – הם בדרגא שלמעלה מהכתר והא"א היינו שמקורם בא"ק וכמו התפילין השוכנים ע"ג הגולגולת.

אך הרמב"ם ואדה"ז פוסקי ההלכה בהליכות עולם איך שיהיה מעשה האדם מדברים על הדברים כפי שהם מנקודת מבט האדם ועבודתו שפועל באופן דמלמטה למעלה ולזאת הולכים ומונין הד' פרשיות כפי שהם מתגלים באצי' בשם הוי' דלתתא ובאופן דמלמטה למעלה שהאדם בתפילותיו משיג קודם את הגילוי במלכות ה' תתאה בהודו לה', ואח"כ בפסוקי דזמרה בהו' – המדות, ובהמשך בקריאת שמע עולה עד הבינה – ה' עילאה, ואחר כך בעמדו בשמונה עשרה בביטול כליל כעבדא קמיה

מריה אז ממשיך הגילוי בחכמה ראשית האצילות, ושם הוא הגילוי הכי נעלה.



שרש הקרירות והחמימות

הת' גבריאל אברהם שוויי

תלמיד בישיבה

א. בד"ה באתי לגני תשל"ג מבאר הרבי שהמכוון של פרק ג' במאמר באתי לגני ה'שי"ת של בעל ההילולא הוא לבאר איך יכול יהודי להיות במצב כזה שיחטא. ומבאר שזהו מצד הרוח שטות שהוא בשני ענינים, הרתיחה בעניני עולם הזה והקרירות בעניני קדושה.

ומבאר הרבי שכיוון שכל סדר השתלשלות הוא בשביל ישראל, צריך לומר שיש נתינת מקום למעלה גם לשני ענינים אלו, הרתיחה והקרירות.

והביא מה שביאר הבעש"ט על מה שכתוב "ויאמר אלוקים יהי אור", שהצמצום בשם אלוקים נעשה שיהי' אור המתקיים בעולם, ומזה נמשך בריבוי השתלשלות עד שנעשה הקרירות והחמימות, היינו שהצמצום, הסילוק, עצמו פועל ענין הקרירות באלקות, ומהאור ש(עכשיו נעשה ו)מתקיים מציאות העולם, נמשך החמימות בעניני עולם הזה.

ואח"כ הביא מש"כ הרב המגיד באור תורה, ש"ויאמר אלוקים יהי אור" הוא צמצום א' בדרך סילוק שמזה נמשך הקרירות בעניני אלקות, והמשך הפסוק "ויהי אור" משמע שאינו אותו אור כמו הראשון, כי אז הוה ליה למימר "ויהי כן", אלא שאור הראשון הוא אור בחסד, ואור השני הוא (עוד צמצום לעשות) אור בגבורה שדוקא אור כזה מתקיים בעולם, ומזה נמשך החמימות בעניני עולם הזה.

וצריך ביאור למה הביא הרבי מה שביאר הרב המגיד גם-כן ולא נסתפק במה שאמר וביאר הבעש"ט? ובסגנון אחר: מהו החידוש והביאור הנוסף בדברי המגיד שחסר ואינו מבואר בדברי הבעש"ט?

ב. ויש לבאר זה בדרך-אפשר, דהנה כד דייקת שפיר תראה שבאמת יש חילוק גדול בין ביאור הבעש"ט וביאור הרב המגיד. דלפי ביאור הבעש"ט הי' רק צמצום אחד, ("ויאמר אלוקים"), שמזה נעשה אור המתקיים בעולם ("יהי אור"), משא"כ לפי ביאור הרב המגיד היו שני צמצומים: א) ויאמר אלוקים, ב) ויהי אור (בגבורה).

וביאור הענין, דהנה בבאתי לגני תשל"א (אותיות ו-ח) מבאר הרבי שבצמצום יש שני כוונות, מצד האור הנמשך ע"י הצמצום הוא כדי שיהי' גילוי בהעולמות שיתהוו אחרי הצמצום. ומצד הצמצום עצמו, הוא שבו מתגלה ענין ההעלם שלמעלה מגילוי, והוא שהעצמות אינו מוכרח ח"ו בענין הגילוי ויכול להיות גם בהעלם.

היינו שיש צמצום בשביל הגילוי וצמצום בשביל ההעלם.

ועל פי זה מובן מה מוסיף ומחדש הרב המגיד בביאורו על ביאור הבעש"ט, דהנה לפי ביאור הבעש"ט שהי' רק צמצום אחד, שבו הי' הסילוק וע"י גם נמשך אור המתקיים בעולם, נמצא שכל הסילוק והצמצום הוא רק כדי שיהי' אור המתקיים בעולם, היינו צמצום בשביל הגילוי. משא"כ לפי הרב המגיד שהיו שני צמצומים: א) סילוק – בשביל הצמצום עצמו. ב) כדי שיהי' אור המתקיים בעולם.

ג. ויש לומר בדרך אפשר שזהו על דרך החילוק בענין החושך אם הוא רק העדר האור או גם מציאות של חושך. שמצד הצמצום בשביל ההעלם (הסילוק) נעשה חושך שהוא רק העדר האור, ומצד הצמצום בשביל הגילוי נעשה מציאות של חושך שמטרתו הוא (כמו שביאר הרבי בלקו"ש ח"י בראשית ב) כדי להפוך את החושך, משא"כ צמצום בשביל ההעלם שאינו יכול להפוך אלא צריך לדחות את החושך (עיי"ש בהערה 30).

והנה בהערה שם כתב שזהו ע"ד מש"כ בכ"מ שנה"ב הנקרא שור להיותו נוגח ובוועט בענינים של קדושה יש בו מעלה על הנה"ב הנקרא עז, שאינו מתפעל כלל משום דבר, כי זה שהשור מתפעל מקדושה מראה שיש לו שייכות, שלכן יכול להפכו לטוב.

ויש לומר שזהו החילוק בין קרירות לחמימות, שנה"ב שהוא כמו שור הנוגח הוא החמימות לעניני עולם (ובדרך ממילא מנגד לקדושה עם חמימות גם כן), ונה"ב שהוא כמו עז הוא ענין הקרירות לעניני קדושה.

וזהו מה שביאר הרבי בבאתי לגני תשל"ג ששני הענינים של קרירות וחמימות, הנה אופן ביטולם הוא גם כן על ידי שני העבודות דאתכפיא ואתהפכא.



האמונה מצד האהבה מסותרת בתומ"צ*

ה' מרדכי רובין

תלמיד בישיבה

א. בהמאמר ד"ה באתי לגני מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ, דיום ההילולא יו"ד שבט ה'שי"ת, מבואר באריכות אודות האמונה של כאו"א מישראל מצד האהבה המסותרת, ובפרט הפרק השייך להאי שתא – פרק ג' ובמאמרי כ"ק אדמו"ר על פרק זה, ובמיוחד בהמאמר דשנת ה'תשי"ג.

ומבואר דזה שאדם עובר עבירה ח"ו, זהו רק מצד הרוח שטות וכו'. והדברים הנ"ל ידועים הם, ומקורם בספר התניא בפ"ח-יט, ובסיום הענין שם בפכד-כה. וז"ל (ספי"ח): "ולכן כל ישראל אפילו הנשים ועמי הארץ הם מאמינים בה". ולכן אפי' קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם על קדושת השם על הרוב וסובלים עינויים קשים שלא לכפור בה' אחד, ואף אם הם בורים ועמי הארץ ואין יודעים גדולת ה' וכו'".

וממשיך שם דהרוח שטות יכול לכסות על כל התומ"צ מלבד על עצם הענין דהאמנת אלקות, ולכן אף הפושעים בשאר עבירות מ"מ מוסרים נפשם על קידוש ה'. ולכן נשאלת השאלה **בהבנת הדברים**: האם האמונה שבכאו"א מישראל מצד האהבה המסותרת היא רק עצם האמונה בה' שהוא השליט היחיד ושלילת השיתוף וכו', ולא על שאר הדברים דתומ"צ

(*) לזכות בן אחותי, משה הכהן שי' כהן לרגל היכנסו לגיל מצוות בו' שבט, ויה"ר שיגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן כרצוה"ק של כ"ק אדמו"ר ולנח"ר לכל משפחתו.

ולכן הרוח שטות אינה יכולה לכסות על הענין דאמונה, או שהאמונה גם כוללת שאר התומ"צ?

ודאי פשוט שהיכא שהאמונה בה' היא בגלוי בשלימות ומרגיש זאת בפנימיות (ולא נשאר רק בבחי' מקיף כגנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא), ודאי יש לו אמונה בשלימות שהתורה והמצות הם אמת ויש לו אמונה בעניני הגאולה וכו' דא"א להאמין בהקב"ה שאמר בתורתו על הגאולה ולא בהגאולה עצמו ועוד כיו"ב. אבל נוטה לומר שזהו רק כשיש לו אמונה בגלוי, אבל אין אצל כאו"א אמונה על התומ"צ ועניני הגאולה בהעלם באהבה מסותרת, והראיה שהרוח שטות יכולה לכסות על שאר הענינים דתומ"צ מלבד אמונה בה', וכן רואים במוחש אצל פושעי ישראל שמוסרים נפשם רק על עניני אמונה בה' ולא על שאר תומ"צ.

ב. הנה לכאורה יש לומר ובהקדם שיש חילוק בין פי"ח לפכ"ט בתוקף האמונה של כאו"א מישראל: דהנה בפי"ח מבואר זה שפושעי ישראל וקל שבקלים הם מוסרים נפשם וכו', הנה אף שזהו דבר גדול, אבל בפכ"ט יש חידוש אחר בתוקף האמונה של כאו"א. דבפכ"ט מסביר אדה"ז שאף שהמרגלים לא האמינו ביכולת ה' וטענו עוד שאין בעה"ב יכול להוציא כליו משם – היינו כפירה בעצם האמונה ביכולת ה' ולא על איזה ציווי פרטי בלבד, הנה אח"כ שמשה אמר להם שקצף ה' עליהם ונשבר לבם ונשברה הסטרא אחרא מממשלתה וגסות רוחה, וממילא מפני שישראל עצמם הם מאמינים, לכן מיד אח"כ חזרו ואמרו הננו ועלינו אל ארץ ישראל, עכת"ד.

הרי רואים בפכ"ט דבר חידוש גדול בתוקף האמונה דכאו"א, שלא רק פושעי ישראל (לגבי שאר תומ"צ) מאמינים, אלא גם אצל אלו האומרים בפירוש נגד אמונת ה' ושהוא כל יכול וכופרים ביסודות הדת – הנה באמת הם ג"כ מאמינים כמבואר בארוכה בפכ"ט.

[דהרי ודאי בפי"ח יש ג"כ הדגשה עיקרית שאינה מוזכרת כלל בפכ"ט, דבפי"ח מבואר שאפי' פושעי ישראל מוסרים נפשם על קידוש ה', ובפכ"ט לא מדובר על מס"נ וקידוש ה', ולכן יש בזה מה שאין בזה, אבל מ"מ בפרט זה שאפי' כופרים ביסודות הדת ג"כ מאמינים זהו מוזכר ומודגש דוקא בפכ"ט.]

הנה עפ"ז יש לומר גם בנדו"ד, דכן הוא גם בנוגע לשאלה הנ"ל, שהרי בפכ"ט מחדש עוד ענין מהמבואר בפ"ח, דבפכ"ט רואים שלא היתה הנסיון בעצם נגד אמונת ה', האם מאמינים באלוקה או לו, אלא על ציווי פרטי שהקב"ה ציוה ליכנס לארץ ישראל, וכתוב שם שמצד האמונה מצד עצמה, ישראל מאמינים בני מאמינים אפי' אם עדיין לא חשבו להתבונן בפ"ח ן שהאמונה תהי' בגילוי בשלימות, ויתפשט לכל פרטי התומ"צ, הם כבר מאמינים בתומ"צ ואפי' בציווי פרטי. ומזה מוכח שהאמונה של כאו"א מישראל הוא גם על אמונה בתומ"צ ואמונה בעניני גאולה, אלא שהרוח שטות מכסה ע"ז (וע"י דברי משה נשברה הס"א) ובעצם האמונה על האמנת אלקות ע"ז א"א לכסות.



מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון הקודם (א'מז) שאל הרב מ.מ. על הנאמר בלקו"ש ח"ה בהוספות (ע' 288) בענין מים רבים שזה קאי על טרדות הפרנסה שאומר ע"ז "לא יוכלו לכבות את האהבה", "אז זיי קענען ניט אויסלעשן ח"ו די אהבה פון אידן צום אויבערשטן און פון אויבערשטן צו אידן".

ושאל הנ"ל, דבשלמא זה שאינם יכולים לכבות את האהבה דישראל להקב"ה מובן החידוש שבדבר, שלמרות טרדות הפרנסה עדיין יש בלב ישראל אהבה להקב"ה, אבל מהו החידוש שטרדות הפרנסה אינן מכבות את האהבה של הקב"ה לכנס"י?

ואפשר יש לבאר זה עפ"י המבואר בד"ה מים רבים תשל"ח (סה"מ מלוקט ח"א) "וזהו דיוק הלשון "טרדות הפרנסה", דהגם שהוא במצב נמוך שיש לו טרדות הפרנסה [שזה מראה אשר אינו מתבונן כדבעי אליבי' דנפשי' שברכת הוי' היא תעשיר], מ"מ, הנה גם הטרדות לא יוכלו לכבות ח"ו את האהבה המסותרת שבכ"א מישראל".

ואפשר שעפי"ז יש לבאר ג"כ בקשר לשאלתו שמהו החידוש שלא יוכל לכבות האהבה של הקב"ה לישראל, כי אף שהוא במצב נמוך שיש לו טרדות הפרנסה, אעפ"כ לא יוכלו לכבות את האהבה של הקב"ה לישראל.



רמב"ם

הנסכת המסכה (א)

הרב שלום דובער הלוי וולפא

ראש מכון "הרמב"ם השלם" – ביתר עלית

ברמב"ם הלכות שבת פ"ט הי"ז: "דרך האורגין, שמותחין החוטין תחלה באורך היריעה וברחבה, ושנים אוחזין זה מכאן וזה מכאן, ואחד שובט בשבט על החוטין ומתקן אותן זה בצד זה עד שתעשה כולה שתי בלא ערב. ומתיחת החוטין כדרך האורגין היא הנסכת המסכה, וזה המותח נקרא מיסך. וכשכופלין אותה ומתחיל להכניס הערב בשתי נקרא אורג". ובהי"ח: "המיסך חייב, והיא מלאכה מאבות מלאכות. והשובט על החוטין עד שיפרקו ויתקנם הרי זה תולדת מיסך, וכמה שיעורו משיתקן רוחב שתי אצבעות. וכן האורג שני חוטין ברוחב שתי אצבעות חייב". ובהי"ט: "המדקדק את החוטין ומפרידן בעת האריגה, הרי זה תולדת אורג".

ומקורו במשנה דאבות מלאכות: "המיסך . . והאורג שני חוטין". ובמשנה ריש פרק האורג קה, א: "רבי אליעזר אומר, האורג שלשה חוטין . . וחכמים אומרים . . שיעורו ב' חוטין", ופסק הרמב"ם כחכמים. ושם במשנה קה, ב: "והאורג שני חוטין שיעורו כמלוא הסיט" (שלרמב"ם זהו ב' אצבעות, ואכ"מ). ובגמרא עה, ב דייקו, דלשון "ארבעים חסר אחת" בסיפא דמתניתין, אתא: "לאפוקי מדרבי יהודה. דתניא רבי יהודה מוסיף (למנין האבות), את השובט (ופירש"י: משהו השתי בכרכר), והמדקדק (כשמותח חוט הערב מכה בכרכר עליו במקומות מקומות ליישבו שלא יהא מתוח יותר מדאי, שהמתיחה מעכבתו מהתחבר יפה עם הארג). אמרו לו, שובט הרי הוא בכלל מיסך (דהיינו מיסך ממש שמסדר חוטי השתי), מדקדק הרי הוא בכלל אורג (הרי הוא אורג דהיינו אורג ממש)". הרי

דנחלקו רבי יהודה ורבנן, דלר"י שובט ומדקדק הם אבות מלאכה לעצמם, אבל לרבנן שובט בכלל מיסך ומדקדק בכלל אורג, וכפי שנרחיב להלן. וזהו שכתב כאן הרמב"ם את המלאכות מיסך ואורג, ואת תולדותיהן שובט ומדקדק.

תיאור שלבי האריגה

כהקדמה לפירוט הלכותיהן של מלאכות אלו בהי"ח-ט, מבאר הרמב"ם בהי"ז את צורת שלבי הפעולות, שהאורגים מותחים חוטים מצד לצד לפי אורך ורוחב היריעה הרצוי, ושני אנשים מחזיקים את החוטים המתוחים משני צדיהם ואחד שובט על החוטים עד שיתפרקו זה מזה, ואז הם יכולים לארג ולשלב את חוט הערב בתוך חוטי השתי.

ונתאר פעולות אלו גם לפי מושגי זמננו: ביאור המושג "אריגה", היינו (כלשון הרמב"ם בפיה"מ) **שילוב** חוטי ערב בתוך חוטי שתי, וכמו שכתב בסוף הלכה זו: "מתחיל להכניס הערב בשתי, נקרא אורג". וכשמו: ערב, היינו שנכנס ומתערב בין חוטי השתי. כתוצאה משילוב זה, נוצרת יריעה מחוברת ואחידה.

ויש שני אופני אריגה מצויים: האחד שנעשה ע"ג נול קטן וידני, והשני ע"ג נול גדול דהיינו מכונת אריגה. ההבדל בין שני נולים אלו הוא **באופן** פעולת השילוב, שבנול ידני הוא מתבצע ע"י הרמה ידנית של כמה חוטי שתי, וגם העברת חוט הערב ברווח שנוצר ביניהם נעשית באופן ידני, ואילו במכונה שבה מספר רב של חוטי שתי, מתבצעת הרמת חוטי השתי ע"י המסגרות והנירים שהם מושחלים בהם, והשילוב מתבצע ע"י שזורקים את חוט הערב בחלל שנוצר בין שתי הקבוצות של חוטי השתי (כשחוט הערב גלול בכלי ששמו בוכיאר).

הפעולה הראשונה לפני האריגה, היא המשכת חוטי השתי לאורך המסכה. החוטים הנמשכים צריכים להיות מתוחים, בכדי שחוט הערב ישתלב בחוטי השתי בצורה אחידה. ובכדי לשמר את המתיחה, קושרים את קצות חוטי השתי לשני מוטות (בנול הידני) או לשני גלילים (במכונה). פעולה זו של המשכת ומתיחת החוטים קרויה **"מיסך"**.

אמנם, בהיות שחוטי השתי עלולים להסתבך זה בזה, לפיכך מכים עליהם בשבט או בקנה כדי שכל חוט יעמוד לעצמו, כך שיהא ניתן לשלב

את חוט הערב ללא הפרעות, וכתוצאה מכך תתקבל יריעה חלקה ואחידה (פעולת ההכאה על חוטי השתי נקראת "שובט").

עתה מגיע השלב העיקרי, פעולת ה"אורג", שהוא שילוב חוט הערב בין חוטי השתי. אלא שבמהלך השילוב, ישנם מקומות שבהם החוט מתוח יותר מכדי הצורך, ועי"ז מתכווץ רוחב היריעה. בכדי לתקן זאת, מכים האורגים בכלי ששמו "כרכר" על חוט הערב, כדי להרפותו, פעולה זו קרויה בשם "מדקדק" (ויש כמה דעות בביאור מלאכה זו בראשונים, ואכ"מ).

ומתיחת החוטי . . היא הנסכת המסכה

והנה בפ"ז ה"א הגדיר הרמב"ם את המלאכות בשם הפעולה: "החרישה, והזריעה . . והנסכת המסכה", ואילו התנא במשנה דאבות מלאכות נקט בשם האדם הפועל: "הזורע והחורש . . והמיסך". אמנם כשמפרט הרמב"ם את דיני המלאכות מפ"ח ואילך, נקט כלשון התנא: "החורש, הזורע, הקוצר". ועפ"ז אינו מובן לכאורה, למה הוסיף כאן בפירוט המלאכות גם את שם הפעולה "הנסכת המסכה".

ויש לומר בפשטות, שהרי בהלכה דין מתאר לנו הרמב"ם בתחילה את צורת המלאכה (עוד לפני שכתב את דיניה), ומחדש לנו כאן דבר פלא שאינו רגיל בשאר מלאכות, וכמבואר לעיל הערה 4, ש"מתיחת החוטי" עצמה, ללא שום אריגה, ואפילו לפני קשירתם לכובד העליון או התחתון, וכשיש בינתיים רק "שתי בלא ערב", הרי היא מלאכה. וזהו שהוסיף שעצם המתיחה על ידי שני אנשים "היא הנסכת המסכה". ובמילא "זה המותח" (כל אחד משניהם) אע"פ שלא ארג כלום ולא קשר החוטים, "נקרא מיסך" (וראה עוד בזה להלן).

והנה לדעת הרמב"ם מתיחה זו משני צידי החוטים באריגה ידנית (או מתיחת החוטי בין הקנים והגלילים שבנולים), היא מלאכת המיסך. וכך פירש בעל מסורת הש"ס בצד הגליון למשנה עג, א: "פירוש, מותח חוטי השתי". וב"כלכלת שבת" לתפא"י: "המיסך: ר"ל שמתח חוטי השתי [אויפצוג] מכובד עליון הוא כעין קורה עגולה שכרוך עליה חוטי השתי לארגם [ונקרא קעטענבוים], לכובד תחתון [שנקרא צייגבוים] שכרוך עליו הבגד שנארג כבר, ומתיחת החוטים מזה לזה נקרא אנצטעטעלן, מי

שמתח כן חייב". אמנם רש"י במשנה דאבות מלאכות פירש את מלאכת המיסך בלע"ז: "אורדי"ר", וב"אוצר לעזי רש"י" (קטן) ביאר דהיינו: "להשתות - לערוך את חוטי השתי לקראת האריגה". וכך מבואר בדברי רש"י עה, ב שלדעת רבנן שובט הוא בכלל מיסך, משום ד"היינו מיסך ממש, שמסדר חוטי השתי", הרי שענין המיסך הוא לכאורה סידור החוטים ולא מתיחתם.

והמ"מ להלכה דידן בביאור ענין המיסך, כתב: "פירש רש"י ז"ל מיסך אורדי"ר בלע"ז". ומשמע שרצונו לבאר שכך היא גם דעת הרמב"ם, וכך נראה גם מדברי המער"ק שהעתיק פירוש רש"י. אלא שהלח"מ בהט"ז הקשה, דהמ"מ בבארו את המלאכות הקשורות לאריגה החל מהט"ז ואילך, הביא כמה פעמים את דברי רש"י כביאור למלאכות מסוימות, ומשמע מדבריו שכאילו זהו גם הפירוש ברמב"ם, הגם שמתוכן דבריהם נראה שהם חלוקים. וז"ל (הנצרך לענייננו): "וכן במיסך הביא פירוש רש"י שנקרא אורדי"ר, ורבינו כתב שהוא מתיחת חוטים, אם לא שנאמר שענין מתיחת החוטים נקרא בלשונם אורדי"ר". ומשמע שהבין דרש"י והרמב"ם איירו בשני דברים שונים, דרש"י מדבר בעריכת החוטים והרמב"ם במתיחתם, והוקשה לו דמתיחת החוטים אין זה אורדי"ר, ולזה הוצרך לדחוק דיתכן שבמקומו של המ"מ קראו גם למתיחת החוטים אורדי"ר.

וע"פ דברי הלח"מ הרחיק לכת בספר "תורת המלאכות", דאכן רש"י והרמב"ם נחלקו בביאור מלאכת מיסך, דלרש"י המלאכה היא סידור חוטי השתי על הכובד העליון בלבד קודם המתיחה, ולרמב"ם היא המתיחה מכובד העליון לכובד התחתון. וכך משמע קצת גם בפירוש קדמון לפ"ז ה"א, ע"ש.

אבל האמת תורה דרכה, שבגדר מלאכת המיסך אין שום מחלוקת בין הרמב"ם לפירש"י. כי ברור שכוונת רש"י היא הן להמשכת וסידור החוטים והן למתיחתם, ולאידך, גם הרמב"ם אין כוונתו רק ל"מתיחה" שפירושה משיכת החוט משני הצדדים בכדי שיהיה מתוח (ההיפך מרפוי. וכלשון המשנה כלים פכ"א מ"ג: "הנוגע ביתר ובקשת אע"פ שהיא מתוחה"), אלא עצם המשכת החוט מכובד העליון לתחתון, זה נקרא מתיחה (וכלשון הרגיל "למתוח קו". ובלשון הירושלמי שבת פ"ב ה"ו נסר שהוא מתוח מגג לגג", ופשוט שב"נסר" לא שייך הגדר של רפוי ומתוח). ואכן מצינו

את שני הפירושים גם בענין חוטי השתי גופא, והוא בלשון המשנה (מו"ק פ"א מ"ח) "אף ממתחין", ופירשו בגמרא (שם י, א): "חד אמר, ממתחין שתי בלא ערב", ופירש"י "שמותח השתי ואינו אורג בה הערב", היינו עצם המשכת השתי, "וחד אמר . . ממתחין, שאם היה רפוי ממתחו", ופירש"י: "היו החבלים רפויין ותלויין למטה שאינן מתוחין, ממתחין". ובנדו"ד הכוונה בעיקר לעצם המשכת השתי (אלא שאת זה גופא עושים באופן של מתיחה שלא יהיה רפוי). וא"כ לשון הרמב"ם "שמותחין החוטין תחילה" הוא גופא פירש"י "לערוך את חוטי השתי (היינו להמשיכם ולמותחם מכובד העליון לתחתון) לקראת האריגה".

וראה גם במאירי, דאף שהביא את הלע"ז שברש"י "אורדיר", מ"מ פירש: "מתיחת חוטי השתי על המסכה שרוצים לארוג בה" (ומתורצת בזה קושית הלח"מ הנ"ל).

וכשכופלין אותה

אלא שצ"ב מהו הלשון שכתב הרמב"ם "וכשכופלין אותה", והרי האריגה היא שילוב חוט הערב בשתי, ומהו הצורך בכפילת החוטין. ולכאורה היה אפשר לומר בפשטות, שהרי במכונת האריגה נעשה שילוב חוטי הערב בין חוטי השתי ע"י הרמת בתי הנירין, שע"ז נשארים מחצית מחוטי השתי (א, ג, ה, ז וכו') למטה, ומחציתם השניה (ב, ד, ו, ח וכו') עולה למעלה. וא"כ הרי נעשית בזה כפילת המסיכה, שבמקום מסכה אחת שהיתה בתחילה יש עתה מסכה כפולה. וזהו "כשכופלין אותה ומתחיל להכניס הערב בשתי". אלא שביאור זה שייך כמובן רק במכונת אריגה שיש בה בתי נירין.

ואולי יש לומר גם לגבי אריגה ידנית, דקודם השחלת חוט הערב הרי בכל מקום ומקום ביריעה קיים רק חוט אחד דהיינו חוט השתי, וכשמכניסים בה את חוטי הערב הרי היא נעשית "כפולה" דהיינו בעלת שני חוטין (חוט שתי וחוט ערב). אך צ"ע מלשון הרמב"ם "כשכופלין . . ומתחיל להכניס", דמשמע שאחרי הכפילה מתחילים להכניס ולא שההכנסה גופא יוצרת את הכפילה, דא"כ הו"ל למימר "וכשמתחיל לכופלה ולהכניס כו'" (ואכן בספר "רמב"ם הערוך" כתב: "והכי פירוש, כשכופלין אותה דהיינו שמתחיל להכניס הערב בשתי").

ואולי יש לומר כוונת הרמב"ם באופן אחר, שהרי עד עתה עמדו האורגים בצדדי האורך של המסכה, מול חוטי השתי, ועכשיו שניהם עוברים לעמוד בצדדי הרוחב שלה (או שהאנשים נשארים לעמוד במקומם, ורק שמסובבים את המסכה, באופן שהם עומדים עתה מול הצד של השחלת חוטי הערב). וא"כ זוהי הכוונה "כשכופלין אותה", היינו כשעוברים למצב שמשם כופלים החוטים, היינו במקום שממנו משחילים את חוטי הערב, וכנ"ל.

ולהעיר שהמשנ"ב סוף סימן שדמ העתיק את לשון הרמב"ם: "דרך האורגין שמותחין החוטין תחלה באורך היריעה וברחבה, ושנים אוחזין זה מכאן וזה מכאן, ואחד שובט בשבט על החוטין ומתקן אותם זה בצד זה עד שתעשה כולה שתי או ערב, ומתיחת החוטין כדרך האורגין נקרא מיסך, וכשכופלין אותה ומתחיל להכניס השתי בערב נקרא אורג". והנה הגירסא "להכניס השתי בערב" היתה בדפוסים ישנים של הרמב"ם (כמצוין בשינוי נוסחאות במהדורת פרנקל), ואפשר לבאר גירסא זו בדוחק, שהכוונה היא "להכניס (למלאות את חוטי) השתי, בערב (ע"י חוטי הערב). אבל המילים "שתעשה שתי או ערב" צריכים ביאור. ואין ספק שהוא טה"ד במשנ"ב, וצ"ל "שתי בלא ערב" כברמב"ם. (ואולי נשתררב לשון זה להגאון המחבר אגב חורפיה (או למדפיס), מלשון הגמרא בכורות כב, א: "של שתי או של ערב", וכמה פעמים בירושלמי מו"ק פ"א ה"ח: "או שתי או ערב").

מספרם של חוטי השתי במלאכת מיסך

והנה מפורש ברמב"ם כאן, דשיעור זה של שתי אצבעות הוא ברוחב המסכה. ופשוט שרוחב המסכה אינו תלוי רק במספר חוטי השתי, אלא גם בעובי החוטים ובצפיפות ביניהם, שמזה נקבע רוחב היריעה שהם יוצרים. והרי פשוט ומובן דשיעור רוחב זה של שתי אצבעות, יתכן שיהיו חוטים בודדים, או עשרות ואפילו מאות חוטי שתי. וכנ"ל שתלוי גם בעובי ובצפיפות, ועד שיתכן שיהיו ב' או ג' חוטי שתי עבים מאד כחבלים, ועד"ז ב' או ג' קנים, ברוחב של ב' אצבעות, בלי ריוח גדול ביניהם. ומצינו שגם בקנים איכא דין אריגה, כמבואר בדף עד, ב (ופירש"י): "אמר אביי האי מאן דעבד חלתא (כוורת של קנים), חייב אחת עשרה חטאות (זומר הקנים והוא צריך להם חייב משום קוצר ומשום נוטע. . . הסיך השתי הרי זה מיסך, ארג אחת למעלה ואחת למטה כדי להעמידו הרי עושה שתי בתי

נירין, ארג הרי זה אורג). ובמאירי: "וכשחבר קנה אצל חבירו נעשה לו אורג". ובאריגת חבלים מבואר בירושלמי דהמסרג את המטה חייב משום אורג, הרי דאף בחבלים חשיב אורג.

ועפ"ז צ"ב למה לא הזכיר הרמב"ם שיעור למספרם של החוטין במיסך ושובט (אע"פ שבאריגה כתב בהמשך הלכה זו, שצ"ל לפחות "שני חוטין" של ערב, בנוסף לשיעור של ב' אצבעות ברוחב האריגה). וע"כ לומר, שאין שיעור למספר החוטין, ובלבד שיהיו עכ"פ שנים (וכלשונו "חוטין" לשון רבים, ומיעוט רבים, שנים). והטעם הוא, כי מלאכת מיסך היא הכנה לאריגה, וגדר אריגה לא יתכן בפחות משני חוטי שתי. ולאידך גיסא, בשני חוטי שתי זהו מהות ויסוד האריגה, וכפי שרואים במוחש, שצירוף של שני חוטי שתי עם שני חוטי ערב, יוצר את הריבוע הכי קטן של האריגה, שכל אריג איזה שיהיה מורכב מהרבה ריבועים כאלו. ואכן גם מסתבר לומר, שבאריגה השלימה המורכבת מחוטי שתי וערב, שוה המינימום של חוטי האורך למינימום של חוטי הרוחב, ואם בחוטי הערב מספיקים שני חוטים, פשוט שכן הוא גם בחוטי השתי.

ולהעיר, שגם המשנה שהזכירה ג' פעמים שהאורג שיעורו בב' חוטין של ערב (במשנה דאבות מלאכות, ובמשנה קה, א. ובמשנה קא, ב) מ"מ לא ציינה את מספר החוטין של השתי במיסך אפילו פעם אחת. וגם את השיעור דמלוא הסיט כתב התנא קה, ב. רק באורג ולא במיסך. ויש לומר, דמאחר שמלוא הסיט דאורג היינו שמכניסים חוט הערב לרוחב מלוא הסיט של חוטי השתי, על כרחך ששיעור חוטי השתי הוא כמלוא הסיט (וראה לקמן ממרה"מ ומה שהערנו בדבריו). ועד"ז מסתבר כנ"ל, שהמינימום של מספר החוטין ביחידת האריג, שוה באורך וברוחב, ולכן שתקפה מזה המשנה.

ובגליון הבא נביא בע"ה את שיטת התוספתא בזה, וכן ביאור בשיטת הרמב"ם.



גדר אסופי לדעת הרמב"ם והראב"ד

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר – סאקראמענטא, קאליפארניא

כתב הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פט"ו הכ"ה): "האסופי שנמצא בעיר שיש בה גויים, בין שהי' רוב גויים או רוב ישראל, הרי זה ספק גוי לענין יוחסין – קידש אשה, צריכה גט מספק. מי שהרגו אינו נהרג עליו".

וממשיך (הכ"ו) "הטבילוהו בית דין לשם גירות, או שטבל משהגדיל הרי הוא כשאר אסופים הנמצאים בערי ישראל".

וע"ז השיג הראב"ד: "אם רוב גויים ונתגייר קרוב אני להכשירו – גוי הוא ונתגייר".

היינו, דהרמב"ם סובר דאע"פ שנתגייר עדיין נשאר בו ספק ממזרות, כשאר אסופים הנמצאים בערי ישראל.

משא"כ להראב"ד, אם נתגייר ממקום שרובו גויים אמרינן דגר גמור הוא, ואין בו ספק ממזרות.

א. והנה, המגיד משנה פוסק דלהרמב"ם והראב"ד אין מתירים אותו בממזרת, אבל מתירים אותו בבת ישראל, דהו"ל ספק ספיקא.

ובעקבותיו הלך החלקת מחוקק באבן העזר סי' ד סקל"א, ותמה למה הביא המחבר רק דברי הרמב"ם ולא פירש שמותר בבת ישראל דאיכא ס"ס, ואסור בממזרת.

(ובאמת צ"ב בדעת המגיד משנה והחלקת מחוקק למה לא יהי' מותר בממזרת נמי מטעם ספק ספיקא, דאולי הוא מרובא גוים, והוה גר דמותר בממזרת, ואת"ל מישראל שמא ממזר הוא, וצ"ע ואכ"מ).

ב. אבל הבית שמואל (שם, סקנ"ד) דרך אחרת לו, דהרמב"ם והראב"ד נחלקו מהקצה אל הקצה, דלהרמב"ם אסור בבת ישראל, דלמא ממזר הוא ואסור בממזרת דלמא ישראל הוא, וחיישינן למיעוטא. ולהראב"ד מותר ברוב גויים ונתגייר בממזרת, ומותר בבת ישראל.

וצ"ב בסברת פלוגתתם לדעת הבית שמואל.

ג. והנה הצפנת פענח ביאר בדעת הראב"ד דהו"ל תרי רובי, דהא מבואר בתוספתא דמכשירין דרוב המשליכין הם נכרים, ובתרי רובי (היינו רובם גויים, ורוב המשליכין הם גויים) סב"ל להראב"ד דגם בולד מכשירין.

אולם הרמב"ם סב"ל דלא אזלינן בתר תרי רובי, דחזקת האם לא מהני לבת.

וצריך ביאור, דהלא במסכת מכשירין (פ"ב מ"ז) תנן "רבי יהודה אומר הולכין אחר רוב המשליכין, דהכנענים דרכן להשליך". ואין הלכה כר' יהודה (עיין גם השגת הראב"ד לקמן הכ"ז בהדיא).

ועוד צ"ב, דהרי הרמב"ם פסק בפט"ו הי"א דהמכשיר בה מכשיר בבתה, ובפרט כאן דהאמא קבועה והולד פירש?

וצריך נגר ובר נגר לפרש סוגיא ומחלוקת זו.

ד. ויש לומר הביאור בזה, ע"פ מה שנתבאר בגדר אסופי בשו"ת צ"צ (אה"ע סי' יב, ועד"ו בנודע ביהודה ס"ז), דאסופי פירושו שהולד הי' מושלך בדרך ולא היה מונח באופן כזה שרוצים שיחי', הרי יש בזה ריעותא גדולה. דמסתמא ממזר הוא ואינם רוצים שיחי', עיי"ש האריכות (ומדובר ג"כ שלא הי' בשני רעבון כו').

ומכיון שיצא עליו שם אסופי, אין האב והאם נאמנים עליו – משא"כ כשהוא שתוקי נאמנים עליו האבא והאמא.

היינו דאסופי הוא ריעותא גדולה, ולפיכך סב"ל להבית שמואל דסב"ל להרמב"ם דאין בכח של רובן נכרים והרוב של כשרי המיעוט דישראל להוציא מידי ריעותא זו, דניכר מאיך שהוא מושלך שמתחרטין על לידתו וכו'.

אבל הראב"ד סב"ל דיש בכחן של התרי רובי להוציאו מגדר אסופי, ויכול לישא בת ישראל, ויכול ג"כ לישא ממזרת, כיון דרובן עכו"ם והוה גר, וגר מותר בממזרת.

אבל עדיין צ"ב בדברי החלקת מחוקק שכתב דאם יש תרי רובי ישראל אפי' לדעת הרמב"ם אזלינן אחר הרוב והוא כשר.

ואתמהה הלא גם ברוב גויים איכא תרי רובי דכשר לבת ישראל: (א) רובן גויים ונתגייר. (ב) רוב המיעוט דישאל אינן עושין אותו לממזר. ומאי אולמי' תרי רובי דגויים?!

ועדיין צריך הדבר תלמוד.

ה. אבל רואים מפה דלדעת הרמב"ם אלימא חזקה דאסופי שהי' מושלך לשווי' כממזר מדרבנן ודאי לחומרא. (ורק היכא דאיכא תרי רובי ממזש כפי שפירש הבית שמואל שם לא תיקנו תקנתם, ע"ד המבואר דמעלה עשו ביוחסין וצריך תרי רובי, אבל שום דבר אחר לא יועיל – דאלימא לי' תקנתא דרבנן, עבודת המטה).

אבל להראב"ד לא הוי ממזר ודאי מדרבנן, ורוב גויים וגיוור מתיר לבא בקהל ולישא ממזרת.

ו. ועפי"ז מובן פסק הרמב"ם (שם, הכ"ז) וז"ל "יראה לי שכל מדינה שיש בה שפחה או גויה הראויה לילד, הואיל והאסופי הנמצא שם ספק גוי או ספק עבד כשישא הגיוורת כמו שאמרנו הרי זו ספק אשת איש, והבא עליה פטור שאין הורגין מספק", עכ"ל.

כי לדעת הרמב"ם, הספק דאסופי הרי"ז ספק אלימתא, כנ"ל (וכלשון מרכבת המשנה כאן "מאי מהני רוב גוים אפי' יש אלפי אלפים מישראל וחד ממזר הוי אסופי דזה מקרי ספק אחד ספק ממזר או לא"). וע"ז צווח הראב"ד למה לא יהרג, הרי בדיני נפשות הולכין אחר הרוב ואיך יפטרו שפחה או גויה אחת.



הלכה ומנהג

לישת ביצים בשמן וחרוסת ביין

הרב שלום דובער לויין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

במלאכת הלישה יש שני פרטים: (א) נתינת המים לקמח. (ב) גיבול.

ומהו אם כן עיקר המלאכה? הנה יש בזה מחלוקת התנאים בברייתא (שבת קנה, ב): "תניא אחד נותן את הקמח ואחד נותן לתוכו מים האחרון חייב דברי רבי, רבי יוסי בר יהודה אומר אינו חייב עד שיגבל". היינו שרבי סובר שגם החלק הראשון היא מלאכת לישה, ורבי יוסי בר יהודה סובר שרק הגיבול היא המלאכה.

ומזה יוצאת מחלוקת שניה, והיא שיש דברים שאינם בני גיבול, היינו שעל ידי הגיבול אינם נעשים עיסה ממש, אלא נדבקים קצת. וכמבואר בשוע"ר (סי' שכא סט"ז): "בדברים שהם בני גיבול כגון קמח או עפר לטיט של בנין, אבל אפר וחול הגס ומורסן וקמח קלי וכיוצא בהם לאו בני גיבול הן".

ועל זה מביאה הגמרא שם ברייתא נוספת, שגם במורסן שאינם בני גיבול, קיימת מחלוקת הנ"ל: "אין נותנין מים למורסן דברי רבי, רבי יוסי בר יהודה אומר נותנין מים למורסן". והיינו שלדעת רבי נתינת המים לקמח היא מלאכת הלישה, על כן חייבים גם בנתינת המים לדברים שאינם בני גיבול, משא"כ לדעת רבי יוסי בר יהודה אין חייבים אלא על הגיבול.

ומזה יוצאת גם מחלוקת שלישית בין שתי הדעות הנ"ל, אם מותר לגבל ממש במידי דלאו בר גיבול, שלדעת רבי מלאכת הלישה היא נתינת המים, ואפילו בדברים שאינם בני גיבול, משא"כ לדעת רבי יוסי בר יהודה, מלאכת הלישה היא דוקא כשמגבל ממש בדברים שהם בני גיבול, משא"כ בדברים שאינם בני גיבול אין בהם מלאכת הלישה אפילו אם הוא מגבל ממש, ועל זה מביאה הגמרא שם ברייתא שלישית: "תנו רבנן אין גובלין את הקלי ויש אומרים גובלין. מאן יש אומרים אמר רב חסדא רבי יוסי בר יהודה היא".

מכל מקום מבארת הגמרא שם, שגם לרבי יוסי בר יהודה יש איסור מדברי סופרים בגיבול דברים שאינם בני גיבול, ולא התירו אלא בשינוי קצת: "והני מילי דמשני, היכי משני אמר רב חסדא על יד על יד". ומפרש רש"י: "דאי רבי, לא מהני ליה שינוי, דמנתינת מים מיחייב אפילו במידי דלאו בר גיבול כדאמרינן גבי מורסן, אבל לרבי יוסי בר יהודה דאמר עד שיגבל הכא גובלין כלאחר יד".

והנה ישנו כלל "הלכא כרבי מחבריו" (ב"ב קכד, ב), ויש אומרים "אפילו מחבריו" (שם). ולפי כלל זה יוצא שגם כאן ההלכה כרבי, והיינו שמן התורה אסורה הלישה בדברים שאינם בני גיבול, ואין השינוי מועיל בזה כלום.

אמנם פסק הרי"ף כרבי יוסי בר יהודה (שבת סז, ב): "ומדקמתרצינן אליבא דרבי יוסי בר יהודה, שמע מינה דהלכתא כוותיה". והיינו כיון שהגמרא אומרת שבשינוי קצת מותר, אם כן רואים אנו מזה שהגמרא פוסקת כאן כרבי יוסי בר יהודה, ולא כרבי.

והיא דעה הראשונה שנפסקה בשו"ע בסתם (סי' שכא ס"ד): "אין מגבלין קמח קלי הרבה, שמא יבוא ללוש קמח שאינו קלי, ומותר לגבל את הקלי מעט מעט". והיינו כרבי יוסי בר יהודה, שלישה במידי דלאו בר גיבול, היא רק מדרבנן, ובשינוי התירו.

אמנם בעל התרומה חולק עליו ופוסק כרבי (סי' ריט-כ): "גובלין, פירוש היכא שנתן מים מאתמול במורסן, לרבי יגבלהו בשבת, ואפילו לרבי יוסי, והוא דמשני . . הלכה כרבי מחבריו".

דמה שהתירו בגמרא בשינוי, זה אינו לרבי יוסי בר יהודה, אלא אף לרבי, דמיירי כשנתן המים לפני השבת, וכיון שכבר נעשתה עיקר הלישה בנתינת המים, אין הגיבול בשבת אסור אלא מדברי סופרים, ולכן מועיל בו שינוי. והיא דעה השניה שהובאה בשו"ע (סי' שכא סט"ו): "ויש אומרים דהא דשרי לערב משקה בחרדל דוקא שנתנו מבעוד יום, אבל בשבת אסור לתת משקה בחרדל או בשום הכתושים, משום לש".

שתי הדעות האלו מובאות בשו"ע"ר (סי' שכא סט"ז): "הלש הוא מאבות מלאכות. ואינו חייב בנתינת המים לתוך הקמח בלבד אלא עד שיגבל כדרכו בחול. ואין המגבל חייב אלא בדברים שהם בני גיבול כגון

קמח או עפר לטיט של בנין, אבל אפר וחול הגס ומורסן וקמח קלי וכיוצא בהם לאו בני גיבול הן והמגבלן פטור. אבל אסור מדברי סופרים לגבל קמח קלי הרבה שמא יבא לגבל קמח שאינו קלי ויתחייב אבל מותר לגבל את הקלי מעט מעט שזהו שינוי מדרך החול. . ויש חולקין על כל זה ואומרים שאין חילוק בין דברים שהם בני גיבול לדברים שאינם בני גיבול, ובכולן חייב בנתינת מים לבד, או אחד משאר משקין ומי פירות, אע"פ שלא גיבל כלל כי נתינת המים זהו גיבול. . אלא אם כן נתן המשקה כבר מבעוד יום אזי מותר לגבל בשבת (מעט מעט) בין בקלי בין בשתיתא".

סיום הסימן חסר כאן בשוע"ר, ולא נתבאר כאן אם קיי"ל כאחת משתי דעות אלו. אמנם נתבאר בשוע"ר (סי' שכד ס"ג): "כבר נתבאר בסי' שכא שהמורסן הוא מדברים שאינם בני גיבול, ואם גבלו בשבת יש אומרים שהוא פטור מן התורה אבל אסור מדברי סופרים לגבול מורסן לבהמה או לתרנגולים כדרכו בחול, אלא ע"י שינוי כגון לגבלו מעט מעט. . ולדברי האומרים שהמגבל המורסן חייב מן התורה, ואפילו בנתינת מים בלבד בלא גיבול חייב כי נתינת המים זהו גיבולו כמו שנתבאר שם, אסור ליתן מים למורסן בשבת אפילו ע"י שינוי, אלא אם נתן בו המים מערב שבת אזי אין בגיבולו בשבת איסור מן התורה אלא מדברי סופרים והתירוהו ע"י שינוי בדרך זו שנתבאר. וכבר נתבאר שם שיש להחמיר כסברא זו וכן נוהגין".

הרי שנוהגים להחמיר כדעת בעל התרומה, לאסור גיבול אף במידי דלאו בר גיבול ואף בשינוי, ולא הותר אלא כשנתן המים לפני השבת. וכן נתבאר בשוע"ר (סי' שכו ס"ט): "שיש להחמיר שלא לגבל [המורסן] על ידי שינוי בשבת, אלא אם כן נתן המים מערב שבת".

הכנת מאכל ביצים ובצל בשבת

למרות זאת נהוג לגבל בשבת מאכל ביצים ובצל עם שמן, ואין חוששים. כתב על זה בשמירת שבת כהלכתה (פ"ח סכ"ג): "תבשיל עשוי מביצים ובצלים קצוצים. . נוהגים להוסיף לתערובת זו שמן, ואין חוששין, ומערבבים בלי השינויים. . אך טוב יעשה אם ישנה מן הסדר בנתינת השמן ובאופן הבחישה. . נראה שאין לערער על המנהג שהיה נהוג גם אצל הרבה מגדולי התורה והיראה. . דמנהגן של ישראל תורה".

והיינו שגדולי התורה והיראה נהגו לגבל מאכל זה בעצמם, כדי לעשותו באופן המותר, וכדי להראות לכל העם שדבר זה מותר הוא.

ואף שכבר הובא לעיל: (א) שאנו מחמירים כדעת בעל התרומה וסייעתו לאסור גיבול במידי דלאו בר גיבול. (ב) אף אם נסמוך בזה על דעת הרי"ף וסייעתו שמתיר בזה בשינוי, הרי צריך עכ"פ לשנות, ולמעשה אין משנים. מבאר בשוה"ג שם (סקס"א): "ונראה ליישב מנהג העולם . . . דכל לצורך אותה הסעודה קרי מעט מעט, ושרי אף בלי שינוי".

ולדין שמחמירין כדעת בעל התרומה וסייעתו דלא מהני שינוי במידי דלאו בר גיבול, מביא עוד כמה סברות להקל בזה: (א) כיון שאינו מפורר כקמח, והיינו שהן חתיכות גדולות מעט ואין בזה לישה כל כך. (ב) כיון שאין מקפידין שיהיו גוש אחד על ידי הגיבול, שיש מתירים בזה.

ובאמת כבר הקשה כעין זה בט"ז (סי' שכא ס"ק יב): "צריך עיון . . . במה שנוהגין לעשות בשבת צנון דק, עם קשואין שקורין אוגרק"ס דק דק, ושופכין אחר זה חומץ לתוכו, ואין עושין שום שינוי. ונראה דכאן לא החמירו . . . כיון דאי אפשר לעשות זה בערב שבת דיתקלקל טעמו של צנון, על כן לא הצריכו שינוי, כיון דעיקר עשייתו בשבת שבקוהו אעיקר הלכתא דק"ל כר"י בר יהודה. ואם כן צריך עכ"פ שלא יערבנו בכח או על ידי הכלי כמ"ש, ומן המובחר שישים תחלה החומץ בכלי".

היינו שמחמת הצורך אין מחמירים כדעת בעל התרומה, ומחמת הצורך אין מדייקים כל כך שיהי' בשינוי דוקא.

חרוסת בפסח שחל בשבת

אחרי שנתבארו פרטי הלכות לישה במידי דלאו בר גיבול, נראה עתה מהו דין הכנת החרוסת בפסח שחל בשבת, שמבואר בשו"ע"ר (סי' תעג סל"ד): "אם חל פסח בשבת צריך ליהדר לרכך החרוסת במשקה מערב שבת".

והיינו שהחרוסת היא גם מידי דלאו בר גיבול, שאינה נעשית עיסה, ולדעת הרי"ף מותר לגבלה בשבת מעט מעט, דהיינו לצורך הטיבול בלבד. אמנם כיון שאנו נוהגים להחמיר כדעת בעל התרומה, שגם במידי דלאו בר

גיבול אסור גיבול מן התורה, וגם בשינוי אסור, לכן "צריך לזהר לרכך החרוסת במשקה מערב שבת".

וכן נתפרש בס' התרומה עצמו (סי' ריט-כ): "ובחרושת בשבת שחל בליל ראשון של פסח, צריך ליתן המשקה מבעוד יום ובליל שבת יערבנו אפילו בכלי, והשתא הו' כמו מורסן שצריך ליתן מים מבעוד יום".

ומכל מקום סיים בשוע"ר (שם): "אם שכח לרככו מערב שבת ירככו בשבת על ידי שינוי, דהיינו שמתחלה יתן המשקה לתוך הכלי ואח"כ יתן לתוכו החרוסת, ויכול לערבו באצבעו או אוחו בכלי ומנענע עד שיתערב. עיין סי' שכא".

לפום ריהטא נראה פירוש הדברים, שבדיעבד יש לסמוך על הרי"ף שמתיר לישת דברים שאינם בני גיבול בשבת בשינוי. אלא שלפי זה אינו מובן מדוע מצריכו "לערבו באצבע או אוחו בכלי ומנענע עד שיתערב", הרי כבר נתבאר שעיקר היתר השינוי במידי דלאו בר גיבול הוא זה שמגבלו מעט מעט, והרי גם כאן מרככו מעט מעט, לצורך הטיבול בלבד.

נראה מכך, שכאן באים אנו להתיר זאת גם לדעת בעל התרומה. ומהו באמת הטעם שכאן יודה גם בעל התרומה להתיר?

גיבול דייסא רכה

הנה אחרי ביאור מחלוקת רבי ורבי יוסי בר יהודה, בשלושת הפרטים הנ"ל, מבארת הגמרא שם הלכה רביעית (שבת קנו, א): "ושוין [גם רבי מודה] שבוחשין את השתית בשבת. . והאמרת אין גובלין, לא קשיא הא בעבה הא ברכה (בעבה אין גובלין, ברכה בוחשין, שאין זו לישא, רש"י). והני מילי הוא דמשני, היכי משני אמר רב יוסף בחול נותן את החומץ ואח"כ נותן את השתית בשבת נותן את השתית ואח"כ נותן את החומץ".

וכן נפסק בשוע"ר – אף לדעת הפוסקים כרבי (סי' שכא סט"ז): "אבל תבואה שלא הביאה שליש שקלו אותה ואח"כ טחנו אותה גסה והרי היא כחול, והיא הנקראת שתיתא, מותר לגבל ממנה בחומץ וכיוצא בו אפילו הרבה בבת אחת. והוא שיהיה הגיבול רך. . ואפילו ברך צריך לשנות מעט אם עושה הרבה בבת אחת, כיצד נותן את השתיתא ואח"כ נותן את החומץ

אם הוא מקום שרגילין בו בחול ליתן החומץ תחלה, ובמקום שרגילין בחול ליתן השתייתא תחלה יתנו בשבת החומץ תחלה".

ולכן גם כאן בחרוסת מבואר בשו"ע ר"א שכה לרככו מערב שבת לרככו בשבת על ידי שינוי, דהיינו שמתחלה יתן המשקה לתוך הכלי ואח"כ יתן לתוכו החרוסת, ויכול לערבו באצבעו או אוחו בכלי ומנענע עד שיתערב. עיין סי' שכא". והיינו שאופן הריכוך הוא על ידי נתינת החרוסת לתוך הכלי שבו יין, שאז: א) החרוסת מתרכך ונעשה בלילה רכה, שגם רבי מודה שאינה לישא מהתורה. ב) כיון שנותן המשקה תחלה בכלי ואחר כך נותן לתוכו החרוסת, הוי שינוי, שמותר לדברי הכל.

ואע"פ שבשו"ע ר"א לא נזכר שצריך שתהי' החרוסת רכה דוקא, כתב על זה בקצות השלחן (בדי השלחן קל, ט): "ומה שלא הזכיר אדה"ז שם לעשות בלילה רכה, לפי שסמך על מה שכתב שם לעיין בסי' שכא".

יוצא אם כן, שגם בחרוסת נוהגים אנו להחמיר כדעת בעל התרומה שפוסק כרבי, ולא התירו אלא באופן שגם רבי מודה שמותר.

מנהג החרוסת בשאר השנים

בשו"ע ר"א שם מבואר שיש לנהוג כאן: א) בליל פסח שחל בשבת. ב) כששכחו לרכך החרוסת ביין לפני השבת.

אמנם מנהגנו לנהוג כן בכל השנים גם לכתחלה, כמבואר בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים: "ויטבול בחרוסת. וקודם הטבילה מרכך החרוסת ביין שבתוך כלי (שו"ע רבינו סי' תעג סל"ב-ד)", והיינו שלפני הטבול מכניס קצת מהחרוסת לתחתית הכוס של קידוש, שיש בה קצת שיורי היין של כוס ראשון ושני, ומערבו מעט באצבעו, שאז מעט החרוסת היא רכה, והגיבול הוא בשינוי.

וכן אמנם נהג כ"ק אדמו"ר זי"ע, שגם בשנים הרגילות (כשלא חל בשבת), לפני הטבלת המרור בחרוסת הי' נותן את החרוסת (שעל גבי הקערה) לתוך היין שבתחתית הכוס של קידוש, ודוחקו קצת באצבעו, כדי לערב החרוסת ביין שבתחתית.

אלא שעדיין לא מובן הציון לשו"ע ר"א, שהרי פרט זה (שרגילים לעשות כן גם בשנים הרגילות) לא נתפרש בשו"ע ר"א המצויין כאן. ואף שנתבאר

בשוע"ר שרק "אם חל פסח בשבת צריך ליוהר לרכך החרוסת במשקה מערב שבת", משא"כ בשנים רגילות מרככים החרוסת ביו"ט עצמו. הרי ביום טוב הותרה הלישה, ואפשר ליתן היין לחרוסת ולגבלו בלא שינוי, ואין צורך לרככו ביין שבכלי. אלא שלמעשה נוהגים אנו לעשות כן גם בשנים הרגילות.

ונראה שהציון הוא לעצם הדין, שמבואר כן לענין שכח לרככו ביין לפני השבת. אלא שאנו נוהגים כן גם בכל השנים, ואף לכתחלה.



סדר נט"י לסעודה סט"ו וס"כ

הרב אברהם אלאשווילי

מעורכי המהדורה"ח של שוע"ר

טו) נְטִילַת יָדִים מִן הַכֵּלִי^א צָרִיךְ שִׁיבְאוּ הַמַּיִם עַל יָדוֹ מִכַּחַ גְּבֵרָא^ב דּוֹקָא^ג,
בֵּין מִכַּח הַנוֹטֵל יָדָיו עֲצָמוֹ, בֵּין מִכַּח אַחֲרֵים הַנוֹתְנִים מַיִם עַל יָדָיו, וְאַפְלוּ
אִם הוּא קֵטָן^ד, אִם הוּא מִבֶּן שֵׁשׁ שָׁנִים וּלְמַעַלָּה^ה, שֵׁשׁ בּוֹ דַּעַת קֶצֶת^ו.

א) אבל לא ימלא חפניו מים ויתן לחבירו על ידיו, שאין נוטלין אלא מן הכלי (שוע"ר סי' קנט סי"ג).

ב) חולין קז, א (ולא מאליהם). שו"ע סי' קנט ס"ז (מכח נותן). שוע"ר שם סי"ד (מכח נותן, ולא מאליהם).

ג) תוס' שם ד"ה דלא (ולא מקוף, וכדעת רבי יוסי במסכת ידים פ"א מ"ה).
רא"ש שם פ"ח סי' יג (כנ"ל). טור ורמ"א שם סי"ב (כנ"ל). בשוע"ר שם ס"כ
הביא בזה שתי דעות: "אם הקוף נותן מים לידיים – יש מכשירין, לפי שלא
הצריכו אלא כח נותן בלבד, יהיה מי שיהיה. ויש אומרים שהצריכו שיבאו המים
מכח אדם דוקא, כמו במי חטאת". ופסק שם: "ויש לחוש לדבריהם לכתחילה,
אבל בדיעבד יש לסמוך על סברא הראשונה להקל בדברי סופרים, והוא שהנוטל
מתכוין לשם נטילה המכשרת לאכילה". אך אדה"ז כאן בסידורו פוסק לגמרי
כדעה הב' שם, שאין ליטול אלא מכח אדם דוקא.

וראה גם בסידור, סדר נטילת ידיים שחרית: "גם צריך לזוהר אפילו לעכב, שיהיו מים הכשרים לנטילת ידיים לסעודה, ושיבאו על ידו מכח כלי ומכח אדם".

והנה בשוע"ר סי' קנח סי"ג ובסי' קנט שם ובסי' קסד ס"א פוסק רבנו שנטילת ידיים צריכה כוונה, או כוונת נותן או כוונת נוטל (עכ"פ לכתחילה), ואילו כאן בסידור לא הזכיר רבנו ענין הכוונה כלל, ומשמע שפוסק בזה כדעה האומרת שלא צריכים כוונה לנטילת ידיים לחולין, וכדברי הב"י בסי' קנט סד"ה קוף: "שהפוסקים לא הצריכו כוונה כלל לחולין לא כוונת נותן ולא כוונת נוטל".

אך אין לומר כן, שהרי בסדר ברה"נ פ"ה ה"ו כותב: "וְכָל מְקוֹם שֶׁצָרִיךְ לְחַזֵּר וּלְבָרֵךְ "הַמּוֹצֵיא" מִשּׁוֹם הַסֵּס הַדַּעַת - צָרִיךְ לְחַזֵּר וְלִטֹּל יָדָיו כְּרָאוּי לְאַכִּילַת פֶּת. וּמִיָּם הָאַחֲרוֹנִים אֵין עוֹלִין לוֹ אֶפְלוּ וְנִטְלָן כְּרָאוּי לְאַכִּילַת פֶּת, הוּאִיל וְלֹא נִתְכַּנֵּן בָּהֶם לְאַכִּילַת פֶּת". הרי שכותב להדיא שנטילת ידיים צריכה כוונה. ולפי זה צ"ע שלא הזכיר ענין זה בסדר נט"י לסעודה.

ד) ידיים פ"א מ"ה. טור ושוע"ע שם סי"א. שוע"ר שם ס"ב.

ה) הגהות אשרי ברכות פ"ב סי' יא (בשם אור זרוע ח"א סי' עח). רמ"א שם סי"א (שפחות מבין שש דינו כקוף). שוע"ר שם (שהטעם שפחות מבין שש דינו כקוף, לפי שאין בו דעת כלל ואין כוונתו כוונה, אף שקרוי אדם לענין ביאת מים מכח אדם). שוע"ר יו"ד סי' ב קו"א (שהטעם שפחות מבין שש דינו כקוף, משום דלא חשיב כח גברא, כמ"ש מרדכי הארוך בשם רש"י [שו"ת רש"י סי' פט]). וכן דעת רבנו כאן בסידור.

ו) ראה גיטין נט, א. שוע"ר הל' גזלה סכ"ה. וראה שוע"ר סי' נה ס"ה (שפחות מבין שש "אין דעתו כלום, שהרי לא הגיע לעונת הפעוטות, והרי הוא כמו שאינו בן דעת").

ז) והוא קרוי אדם לענין נתינת מים מכח אדם (שוע"ר סי' קנט שם וביו"ד שם). וגם מועלת כוונתו אע"פ שהנוטל אינו מתכוין לשם נטילה (שוע"ר סי' קנט שם). ולפי מה שנתבאר לעיל שגם בסידור מצריך רבנו כוונה בנטילת ידיים, צריך לומר שענין הדעת בקטן הוא לא רק כדי שיהיה בגדר אדם, אלא גם מצד ענין הכוונה.

(כ) כָּל מֹאכֵל שְׁטִיבֹלוּ בַּמִּשְׁקָה . . צָרִיךְ נְטִילַת יָדַיִם בְּהִלָּכָתָהּ עַד הַפָּרֶק, וְלֹא יִבְרַךְ י"ב.

(ח) אפילו פחות מכזית – ראה שוע"ר סי' תעג סעי' יח-יט.

(ט) לפי שהמשקים עלולים לקבל טומאה יותר, שאין צריכים הכשר, ועוד שאף משקה חולין שנגעו בו סתם ידיים נטמא ונעשה ראשון לטומאה, ומטמא אוכלין ומשקין אחרים בכל שהוא, לפיכך החמירו בו יותר משום סרך תרומה, והצריכו נטילת ידיים לכל דבר שמלוכלך במשקה, אפילו הוא משקה שאין במינו תרומה כלל, כגון מים ודבש, משום סרך תרומת יין ושמן (שוע"ר סי' קנח ס"ג).
(י) דהיינו לשפוך על כל יד ב' פעמים רצופות (כדלעיל הל' ב). ולמנהגו ג' פעמים.

(יא) דהיינו עד מקום חיבור כף היד לקנה הזרוע (לעיל הל' א). וראה גם פמ"ג א"א סק"ח שצריך נטילת ידיים כמו לפת.

וראה שוע"ר שם סי"ג: "נטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה ואח"כ נמלך לאכול לחם – יחזור ויטול ידיו בלא ברכה, אם לא הסיח דעתו, לפי שלהאומרים שדבר שטיבולו במשקה אין צריך נטילת ידיים כלל בזמן הזה – הרי זה כאילו נוטל לנקיות בעלמא ולא לשם מצות נטילה, ונטילת ידיים צריכה כוונה לשם נטילה המכשרת לאכילה . . ומכל מקום לא יברך אם לא הסיח דעתו מהם, לפי שיש אומרים שנטילת ידיים אינה צריכה כוונה, וספק ברכות להקל, כי שמא עלתה לו נטילה הראשונה, ועל נטילה הראשונה לא שייך לברך כיון שלא נתכוין כלל לנטילה". וכן כתב בשוע"ר סי' תעה ס"ב: "כל הנוטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה – אין נטילה זו עולה לו לאכול לחם, אם לא היה דעתו לכך בשעת נטילה". כלומר, ישנם שני חסרונות בנטילת ידיים לדבר שטיבולו במשקה: (א) הנטילה עצמה אינה בגדר נטילה "המכשרת לאכילה", (ב) אין בה כוונה לשם נטילה "המכשרת לאכילה".

ואם היתה דעתו שתעלה לו גם על הפת – אין צריך לחזור וליטול ידיו על הפת, אלא שלכתחילה אין לעשות כן – ראה שוע"ר סי' קסד ס"א וסי' תעה ס"ב.

(יב) רבנו ירוחם נתיב טז סוף ח"ו. שו"ע שם ס"ד. שוע"ר שם סוס"ג. ומבאר שם הטעם, שזהו לחשוש לדעת מקצת הראשונים (תוס' פסחים שם ד"ה כל)

"שאמרו שלא הצריכו חכמים נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה אלא בימיהם שהיו אוכלין בטהרה, משא"כ עכשיו שכולנו טמאי מתים . . . [ואף] שהעיקר כסברא הראשונה, מכל מקום לא יברך על נטילת ידים, שספק ברכות להקל". וראה גם שו"ע ר סי' תעג שם: "שכל דבר שטיבולו במשקה צריך נטילה בלא ברכה".

ואם טעה ובירך "על נטילת ידים" – יאמר אחריה "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" (ראה שו"ע ר סי' רו סי"ג).

ואם טעה בליל פסח ובירך "על נטילת ידים" בנטילת ידים לכרפס – ראה תו"מ חכ"ה ע' 230 ואילך, שמצריך לאכול מצה תיכף לאחריה, כדי שלא תהא ברכה לבטלה, עיין שם באריכות. והנה מפסק דין זה משמע לכאורה שלדעת רבנו זי"ע, דעת רבנו הזקן בסידורו היא, שנטילת ידים על דבר שטיבולו במשקה עולה לו גם עבור אכילת פת, ואינו חושש לשני החסרונות שהוזכרו לעיל, שכן נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה היא בדיוק כמו נטילת ידים "המכשרת לאכילה", וכלשונו כאן: "צריך נטילת ידים כהלכתה עד הפרק", וכל ההבדל ביניהם הוא לענין ברכה, וכיון שבפועל הוא בירך, הרי כדי שלא תהא הברכה לבטלה – יש לו לאכול מצה, כיון שנטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה מכשירה גם לאכילת פת. ועפ"ז יש לומר שגם בשאר ימות השנה, מי שנטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה ובירך בטעות ברכת ענט"י, יש לו לאכול לחם, כדי להמנע מברכה לבטלה. ואין כאן חיסרון כוונה, שהרי התכוין לנטילת ידים כהלכתה. ואף שלא התכוין לנטילת ידים לאכילת פת, אין זה מעכב, כיון שהיא אותו סוג של נטילה. ומה שבסדר ברה"נ כתב רבנו הטעם שמים אחרונים לא עולים לו לנטילת ידים "הואיל ולא נתכוין לאכילת פת", יש לומר: משום ששם היתה לו כוונה הפכית, סילוק והיסח הדעת מאכילת פת, וכדי שתעלה לו נטילה זו לאכילת פת, צריך כוונה מיוחדת לאכילת פת, משא"כ סתם נטילה שאדם נוטל להכשיר ידיו מטומאת הידים, אינה צריכה לאכילת פת דוקא. ועצ"ע.

והנה בשו"ע ר סי' קנח שם סוס"ג הביא ש"במדינות אלו לא נהגו רוב המון עם ליטול ידיהם לכל דבר שטיבולם במשקה . . . ואין למחות בידם, מאחר שיש להם על מי שיסמוכו". אך בסידורו השמיט רבנו פרט זה, כיון שמחמיר מאד בחובות נטילת ידים זו.

כוונה בברכות

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושלוח כ"ק אדמו"ר – וועסט בלומפילד, מישיגן

בשו"ע רבינו סי' קפג סי"ד כתוב "אסור לעשות מלאכה בעודו מברך מפני שנראה כמברך בדרך עראי ומקרה, אפילו תשמיש קל אסור לעשות אע"פ שאינו מונעו מלכוין, ואצ"ל שלא יעסוק בדבר שצריך לשום לב אליו ואפילו היא דבר מצוה כגון עסק התורה שנמצא פונה לבבו מכוונות הברכה, וזה אינו נכון לכתחלה גם בשאר ברכות מכיון שכולם צריכים כוונה לכתחילה לדברי הכל, וכן בקריאת שמע אפילו מפרשה שני' ואילך, משא"כ מלאכה בידים לא מנעו אלא בפרשה ראשונה של קריאת שמע".

ועיין בספר 'תהילה לדוד' "כתב המחבר (ס"ג) אסור לעשות מלאכות בעודו מברך, ע"כ. ודעת הט"ז דכל הברכות אסור לעשות מלאכה בעודו מברך. ועמ"ז שהקשה דהא עושין מלאכה וקורין פרשה שני', ולפמ"ש בסי' ס"ג סק"ב דמוכח מהגמרא דעוסק במלאכה אינו יכול לכוין ואעפ"כ האומנין עושין מלאכה וקורין בפר' שני', אף לכתחילה כל הג' פרשיות צריכות כוונה. ע"כ לומר דעוסק במלאכה מקרי דיעבד. אבל להתחיל במלאכה באמצע ק"ש בכל הפרשיות אסור. ובאם אפשר הוי כלכתחילה כיון שהם בטיילין ממלאכתן לאכול. ומדברי הרב ז"ל בסי' קפג סי"ד משמע דמחלק בענין אחר. דמה שאוסר הט"ז הוא בדבר שצריך לתת לבו אליו, וזה אסור לכתחלה אפי' בפר' שני' מטעם כוונה, אבל עושה מלאכה בידים אין בו משום חסרון כוונה. ורק מטעם שלא יהיה כקורא עראי, וזה מותר בפר' שני', ע"כ. ולא זכיתי להבין, דהא בפירוש אמרינן בברכות (טז, א) האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך, אלא לא בעי כוונה, ע"כ. ומוכח דעוסק במלאכה אינו יכול לכוין".

ולכאורה קושיית התהילה לדוד על רבינו היא קושיא אלימתא, עיין שם בגמרא: "תנן, האומנין קורין בראש האילן כו', אלמא לא בעי כוונה, ורמינהו הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו כו', אמר ליה הכי אמר רב ששת והוא שבטלין ממלאכתן וקורין. והתניא בית הלל אומרים עוסקין במלאכתן וקורין, לא קשיא הא בפרק ראשון הא בפרק שני".

ולכאורה משמע מהגמרא דבפרק שני מותר לעשות מלאכה, ואפילו מלאכה שמבטלת הכוונה. אבל דעת רבינו שכיוון שקי"ל שלכתחילה צריך לכוון בכל הג' פרשיות (עי' שוע"ר סי' סא וסי' סג ס"ה) א"כ, אי אפשר לומר שלכתחילה מותר לעשות מלאכה שמונעת הכוונה אפילו בפרשה שניה בק"ש, ודעת רבינו שאי אפשר לאדם לחשוב שתי מחשבות כאחת, היינו לחשוב תיבות הק"ש ולחשוב על מלאכה שצריכה שימת לב כאחת. ודעת רבינו שמלאכת אומן בראש אילן צריכה שימת לב המונעת הכוונה.

וכשהגמרא מקשה מהברייתא שב"ה אומרים עוסקין במלאכה וקורין ק"ש, לרבינו אינו מדובר במלאכת אומן שבראש אילן, כי אם במלאכה קלה שאינה צריכה שימת הלב. וכל זה הוא כדעת המלחמות שמביא הירושלמי, שהאיסור של עשיית מלאכה בשעת אמירת ק"ש, הוא משום דלא יעשה המצוה באופן עראי ולא גזרו זה בפרשה שניה של ק"ש.

עיי' במשנ"ב סי' קצא סק"ה, שכתב "אסור לעשות מלאכה: וכתב הט"ז שיש לזהר שלא לעיין אפילו בד"ת בשעה שמברך בהמ"ז כי זה מורה על היות הבהמ"ז אצלו רק על צד המקרה וההזדמן, ולא דוקא במה"ז, ה"ה כשעוסק בתפלה או באיזו ברכה אחרת, וזה נכלל במאמר תורתנו "ואם תלכו עמי קרי", דהיינו שלא יהיו המצוות אצלנו על צד המקרה והזדמנות בעלמא".

ולפי דעת המשנ"ב, אסור לעשות אפילו מלאכת יד בשום ברכה, וזה שלא כדעת רבינו שסובר שאינו אסור מלאכת יד כי אם בברכת המזון שהוא דאורייתא, וכן בפר' ראשונה של ק"ש ולא בשאר ברכות.

לפי זה, אסור לברך שום ברכה בעת שאדם נוהג במכונית, מכיון שצריך לזה שימת הלב. ויש להסתפק אם מותר לומר קרבנות בשעת נהיגה, שאם נאמר שזה דומה לאמירת ברכה שאסור לברך אם הוא עסוק במלאכה שמונעת אותו מכוונה, או שמא נאמר שאמירת הקרבנות זהו בגדר לימוד התורה, ולא מצינו איסור עשיית מלאכה בעת שאדם לומד תורה, וצ"ע.



יום הולדת (ד)

צבי רייזמן

מחבר ספרי רץ כצבי (ט' חלקים)
איש עסקים, לוס אנג'לס

הסעודה ביום ההולדת רק בפני תלמידי חכמים

א. חידוש גדול בענין המנהג לעשות סעודה ביום ההולדת מובא בקובץ 'הפוסק' (חוברת ו סי' נג) במאמרו של הרב הלל פוסק, שהסעודה שעשה רב יוסף לא היתה סעודה לכלל האנשים, אלא לאנשים "כרב יוסף ורבנן שהוה עסקי בתורה, וזהו היום טוב שלהם יומא טבא לרבנן דווקא, אבל אנשים פשוטים כשיתאספו לחוג אין זה יום טוב, והעיקר הוא התורה".

וכעין דבריו כתב גם בשו"ת 'להורות נתן' (ח"ט חלק או"ח סי' ה אות יא) בשם ספר עיון יעקב "דעביד יומא טבא לרבנן, כלומר ולא סעודת מריעים". ויש ללמוד מדבריו "דאף כשהגיע לכלל ששים שנה שאז נפיק מכרת, מכל מקום אין מקום לעשות סעודת מריעים רק יומא טבא לרבנן דהיינו לתלמידי חכמים, וכפירוש רש"י (שבת קיט, א) אהא דאמרו שם אבבי תיתי לי דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתיה עבידנא יומא לרבנן, ופירש רש"י, לתלמידים, ראש ישיבה היה, עכ"ל. ובספר 'לקט יושר' (יו"ד עמ' ז) לתלמיד התרומת הדשן כתב, ביום שסיים הגאון [תרומת הדשן] זצ"ל עשה סיום למסכת וזימן אליו ב' זקנים כדי לפטרו גם מסעודת ששים".

אולם בקובץ הפוסק, השיב רבי מאיר ועקנין, אב"ד בטבריה, לדבריו של הרב הלל פוסק, וכתב כי לא יתכן לפרש את דברי הגמרא במו"ק, שרב יוסף עשה סעודה רק לתלמידי חכמים ולא "לאנשים פשוטים", וז"ל: "והאמת יורה דרכו, דהפשט לא יופשט, דיומא טבא הוא מורה על המשתה והשמחה שהחייהו השי"ת עד שיצא מדין כרת דשני רבא להודות ולהלל לה' על כך, וכתב הרש"ל בים של שלמה (בב"ק פ"ז) וז"ל כל סעודה שאדם עושה שלא בדרך מריעות ושמחה אלא כדי ליתן שבח והודיה למקום או כדי לפרסם הנס הוי סעודת מצוה, עכ"ל. דלפי זה אפילו אם

היה עושה זאת עם אנשים פשוטים, ואפילו אם הוא אדם פשוט, מכיון שעושה לשם הודיה תקרא סעודת מצוה".

המנהג לעשות סעודה ביום ההולדת החמישים והששים

ב. עדויות נוספות על המנהג לציין את יום ההולדת, הביא רבי נתן געשטטנער, אב"ד קרית אגודת ישראל בבני ברק, בשו"ת 'להורות נתן' (ח"ט או"ח סי' ה' אות ו) בשם 'מנהגי החתם סופר' (סי' ז' אות יד) שהחתם סופר נהג ביום הולדתו [ז' תשרי] "להשלים החומש עם התלמידים, ונתן לכל אחד מתלמידיו הנמצאים שם לפניו ארבעה צ"ל [מטבע כסף שהיה בזמנו] לקנות להם לחמי חלב". וסיים בשו"ת 'להורות נתן': "ויתכן דעל פי זה נהג הכתב סופר לסיים מסכתא ביום הולדתו".

ואולי כוונתו לעדותו של הכתב סופר (יו"ד סקמ"ח) בתחילת דבריו שם: "הנה ברך לקחתי ליום מולדתי א' דראש חודש אדר, שהגעתי בעזה"י לשנת חמישים, והודיתי להשי"ת ברבים על שהחיינו וקימנו לזמן הזה ובורך הוא ית"ש הנותן ליעף כח ללמוד וללמד, כן יעזורני למען שמו ותורתו עד זקנה ושיבה אל יעזבני ואל יטשני, ויהיה עמי כאשר היה עם אבותינו הקדושים וצ"ל להגדיל תורה ולהאדירה, ולגדור פרצי התורה אשר רבו בעוונותינו הרבים, ויציל אותנו ממוציאי דיבה על תורה הקדושה, ועלינו יציץ נזרו תרוממנה קרנות צדיק, ועשיתי ביום ההוא זה היום עשה ה' לי סיום למסכת פסחים, ואמרתי ביום א' דר"ח בעיר מלוכה ויען ברבים בסיום המסכתא וביום שלאחריו פה לפני בני ישיבה ואסיפת לומדי תורה".

אמנם הכתב סופר מזכיר סעודה מיוחדת ביום מלאות לו חמישים שנה. ויתכן שעשה סעודה דווקא ביום ההולדת החמישים, בהסתמכו על תחילת דברי הגמרא במועד קטן [הובא לעיל אות א] "מת בחמישים שנה, זו היא מיתת כרת". והיינו, שכבר בהגיע האדם לגיל חמישים, הוא יוצא מכלל עונש כרת. וכנראה יש בידי הגר"נ געשטטנער עדויות שהכתב סופר נהג לעשות סיום מסכת בכל יום ההולדת, וצ"ע.

ובשו"ת 'מהרא"ב' (ח"ב או"ח סס"א) כתב רבי אברהם בנימין זילברברג, מו"ץ בווארשה, ולאחר מכן אב"ד פייטסבורג, בתוך דבריו בענין

ברכת "שהחיינו" בהגיעו לגיל שבעים: "ואנכי יודע כי האדמו"ר הגה"ק מגור שליט"א [האמרי אמת זצ"ל] בעת שהגיע לתשלום ששים שנה לימי חייו קרא לבניו וחתניו למשתה, ובאמצע המשתה אמר שסעודה זו היא מחמת שנעשה ששים שנה וברור לו שיצא מעונשי כריתות. ובטח כוונתו של כ"ק כי צדיק נתפס בעוון הדור, ובאם עבר ימי שני חייו ת"ל, נראה שכל המסתופפים בצילו כבר ניצולו מעונש זה, כי נשמת הצדיק שבדור שדבוק להדבקים בו בתמימות. ובאמת מצינו בגמרא מו"ק, רב יוסף כי הוה בר שיתין, עבד להו יומא טבא לרבנן, אמר נפקי לי מכרת. ומעתה הנני שבע רצון ממה שאני רואה במדינה זו שעושים משתה לשבעים שנה, דזו היא שמחה שלימה. ועל כן יש לברך בלא שם ומלכות".

ברכת הגומל לאחר גיל ששים

ג. החכם צבי בתוך דבריו המובאים לעיל [גליון א'מב אות ו] מקשה על שיטת ה'יפה תואר' וה'מזרחי' [הסוברים שאין נענשים בעונשי שמים עד גיל עשרים] כתב: "גם הטעם שפירשו ז"ל [מדוע אין נענשים עד גיל עשרים] והוא הירושלמי מגזירת מרגלים [שלא נענשו עד גיל עשרים, והובא ברש"י במסכת שבת] תמוה הוא, דאם כן מכן ששים ומעלה נמי נימא הכי, שהרי לא ילפינן אלא מאי דכתיב בהדיא בקרא".

ומבואר בדבריו, כי באמת לפי שיטת היפה תואר והמזרחי, יוצא שלאחר גיל ששים, מכיון שלא נענשים בכרת, אין לברך הגומל. שכן כשם שלשיטתם אין לברך הגומל בפחות מגיל עשרים, מאחר ולא שייך לומר "לחייבים טובות, דהא לאו בר עונשין הוא" – גם לאחר גיל ששים, לא יוכל לברך הגומל, מכיון ואינו "בר עונשין" בגלל שאינו נענש בכרת. וזהו חידוש גדול מאד.

ובשעת מסירת השיעור, טען ידידי הרב ב. כ. שיש לחלק בין גיל ששים שאף אם אינו מחוייב בכרת, אך ודאי שעדיין חייב בעונשי שמים, לבין עד גיל עשרים שאינו חייב כלל בדיני שמים לשיטת היפה תואר והמזרחי, ולכן לדעתם אינו יכול לומר הגומל לחייבים טובות, מאחר ואינו בר עונשין. אלא שלא מצאנו ראיה לחילוק זה, ומנין שיש חיוב בעונשי שמים לאחר גיל ששים, וצ"ע.

אולם נראה שלית מאן דפליג, שמברכים הגומל גם לאחר גיל ששים. וזאת על פי המשך דברי הגמרא במועד קטן [המובאים לעיל אות א], לאחר שמסופר על רב יוסף שבהגיעו לגיל ששים, עשה יום טוב לתלמידיו, אמר לו אביו: "נהי דנפק מר מכרת דשני [מחויב כרת של שנים] מכרת דיומי מי נפיק מר [הרי עדיין לא יצאת מחיוב כרת של "ימים", וכגון מה שאמרו בסוגיא שם, שאם חלה פחות מחמשה ימים קודם שמת, אף זו היא מיתת כרת]. אמר ליה [רב יוסף לאביו] נקוט לך מיהא פלגא בידך". כלומר, מכל מקום "תתפוס בידך חצי", שאף שלא יצאתי מידי כרת של הימים, מכל מקום יצאתי מכרת של השנים, ועל כך אני שמח.

ולפי זה יוצא שגם לאחר גיל ששים, למרות שאין מחויבים ב"כרת דשני", דהיינו מיתה טרם זמנו ללא בנים – ויש לציין זאת בסעודה, וכפי שנהג רב יוסף, אולם עדיין הוא חייב בעונש שמים הנקרא "כרת דיומי", ולכן שפיר נחשב ל"בר עונשין" ורשאי לומר הגומל לחייבים טובות.

אלא שבשו"ת 'בית ישראל' [הובא בגליון הקודם אות ב] כתב, שגם מי שעשה סעודה ביום הולדתו השבעים לציין את זה שיצא מכלל עונש הכרת, ראוי שיעשה סעודה גם כשמגיע לגיל שמונים, על פי המשך דברי הגמרא במו"ק: "רב הונא נח נפשיה פתאום, הוי קא דייגי רבנן, תנא להו זוגא דמהדייב לא שנו אלא שלא הגיע לגבורות, אבל הגיע לגבורות זו היא מיתת נשיקה. הרי משם, דאם בא לגבורות, נפק נמי מכלל כרת דיומי. ואם כן, שאם רב יוסף שבא לכלל שיתין עבד יומא טבא לרבנן משום שנפק מכלל כרת דשני אף שלא נפק מכלל כרת דיומי, אם כן מכל שכן מי שבא לגבורות שמונים שנפק אז מכלל כרת דשני וכרת דיומי, אם כן מחויב לעשות יומא טבא לרבנן". ומבואר בדבריו, שבגמרא במו"ק משמע שעונש "כרת דיומי" הוא רק עד גיל שמונים, ומגיל זה ואילך זו "מיתת נשיקה".

ולפי זה חזר החידוש הנ"ל למקומו, ויוצא שלשיטת היפה תואר והמזרחי, שאין מברכים הגומל בפחות מגיל עשרים, מאחר ולא שייך לומר "לחייבים טובות, דהא לאו בר עונשין הוא" – גם לאחר גיל שמונים

לא יוכל לברך הגומל, מכיון שאינו "בר עונשין" בגלל שאינו נענש לא ב"כרת דשני" ולא ב"כרת דיומי", וצ"ע.

סוף דבר: למנהג יום ההולדת יש מקורות בהלכה, כמבואר לעיל, וביום זה מתגבר מזלו של האדם. ולכן, ודאי שעיקרו של יום זה צריך להיות מיועד ל"יום של חשבון הנפש ולימוד תורה ועשיית מצוות" [שו"ת 'להורות נתן', המשך דבריו המובאים לעיל].

וכעין זה כתב רבי חיים דוד הלוי, בסיום דבריו בספרו 'עשה לך רב' (הובא בגליון א' מב אות ב) וז"ל: "אבל פשוט הדבר שאין בחגיגות אלה של יום הולדת [של מי שאינם שומרים תורה ומצוות] אלא הוללות חסרת טעם, ואם מדובר בילדים שרוצים לשמחם הנה מה טוב, אבל חגיגות שעושים מבוגרים לעצמם בהזמנת בני משפחה וידידים, אף אם אין בכך שום איסור, גם טעם אין בהם. אולם אלה החוגגים יום הולדת בשבח והודיה לה' בסעודה של מצוה ודברי תורה, ודאי שיש בזה גם משום שמחת מצוה, כי אדם המאריך ימים ומשלים שנותיו, זכות היא לו, וראוי להודות עליה לה'".

ובסגנון דומה כתב בספר 'דברות אליהו' (סי' כח) "מה שנהגו המון העם לעשות יום הולדת ואינם לא במשנה ולא במקרא ולא בדרך ארץ, ולא שומרי תורה ומצוות, לשמחה זו מה עושה, והרי מחללי שם ה', ומוטב שלא נברא משנברא, ומעשה הגויים הוא, ובפרט כאשר עושים זה בהוללות, והשמחה לפני ה', ולא בהוללות. אבל העושה לשם שמים, שרואה שזכה להרביץ תורה ולהאדירה, ורצוי הוא שנברא ללמוד וללמד לשמור ולעשות, יעשה".

ואסיים מה ששמעתי מאבי מורי ז"ל, שאמר כי מהות יום ההולדת נועדה לציין את היום שנולד האדם, ונתחברו בו הגוף והנשמה, ומאז כל צד מושך לכיוון שלו – הנשמה לרוחניות ולהתעלות, והגוף החומרי מושך ח"ו למטה. ולכן יום זה ראוי להיות תמרור לאדם השואף לנצח במאבק הרוח על חומר, ועליו לנצלו להגביר את החלק הרוחני שבו, ולהשליטו על גופו הגשמי.

ולפי זה יש נתינת טעם לשבח המנהגים לציין בסעודת מצוה את ימי ההולדת, החמישים, ששים, שבעים ושמונים, שכל אחד מהם הוא שלב נוסף בהתעלות הרוחנית של האדם, והנצחון על החומר ועל עונשי שמים, אשר הם מנת חלקם של הסרים למשמעת גופם. ובשל כך סעודה זאת מהווה איפוא, כלי נוסף להתעוררות ולחיזוק עבודת האדם בעולמו.



"חוץ מהוצאות ביתו"

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בכמה מהדורות של ה'קיצור שולחן ערוך' (הידוע, של הגר"ש גאנצפריד ז"ל) הלכות צדקה, סי' לד ס"ד, מופיע הלשון:

"כמה יתן האדם צדקה, שנה ראשונה המעשר מן הקרן. מכאן ואילך יתן מעשר מן הריחוק שהריחוק כל שנה חוץ מהוצאות ביתו. . " (ההדגשה שלי). במהדורת הרב ביסטריצקי ז"ל מופיע: "חוץ מצרכי ביתו"¹.

אחד המקורות שצויינו על סעיף זה (בהוצאת אשכול וב'שערים מצויינים בהלכה') הוא חכמת אדם (סי' קמד סי"א), שם כתב: "וכן מותר לפזר מזה לבניו הגדולים שאינו חייב לטפל בהם". אבל לא בסגנון כזה שכולל הכל, שכל צרכי (או הוצאות) ביתו אינם נכללים ברווח ופטורים ממעשר.

(1) בהוצאת 'אשכול' (עם 'מסגרת השולחן') תיבות אלו מופיעות באותיות רש"י מוקטנות ובסוגריים.

בהוצאות רבות של הספר (כגון המהדורה המנוקדת, הוצאת סיני, ת"א תשל"ו [דפוס-צילום], ההוצאה עם 'שערים מצויינים בהלכה' וההוצאה עם הערות הגר"מ אליהו ז"ל) תיבות אלו אינן מופיעות כלל.

והנה מצאתי בקיצור שו"ע עם פסקי משנ"ב, בהוצאת שבתי פרנקל, ב"ב תשל"ח, על אתר: חוץ מצרכי ביתו. כ"כ בקשו"ע מהדורת למברג תרמ"ד שסמך עליה המחבר את ידו. ועיין ברכ"י יו"ד סי' רמט סקמ"ה [צ"ל: ס"ק ה] שכתב: "שאין לנכות צרכי ביתו" עכ"ל.

אין לומר שהמקור הוא דברי הרמ"א (סי' רנא ס"ג): "פרנסת עצמו קודמת לכל אדם, ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו", כי פירש בס' צדקה ומשפט (פ"א הערה יג), שבזה נכלל כל מי שאין לו מספיק להוצאות רגילות, ולפעמים מוותר על דבר הצריך לו בוודאי כמו מלבוש או חפץ אחר, ע"כ. אבל כשיש לו כדי פרנסתו לא אמר שמנכה זאת מן הרווח.

הדעה היחידה שמובאת (בס' צדקה ומשפט פ"ה הע' לד) שמנכה את הוצאות מזונותיו ומזונות בני-ביתו מן הרווח, היא דעה שלדבריו מביא הברכי יוסף (סי' רמט הנ"ל) מהאזה"ח הק' בספרו ראשון לציון. אבל מביא שם שהפוסקים חולקים עליו. ע"כ. [אמנם בברכי יוסף בפנים הביא זאת מכנה"ג בשם תשובה כת"י לר' מתתיהו טריווש, ובסוף הס"ק דוחק ומפרש גם בתשובה זו שלא כיוון לכך].



הגדרת תנאי "לאלתר" לענין בורר

הרב שמעון גדסי

מחב"ס שמירת השבת

ר"מ ומשגיח בשיבת תו"ת רמת אביב

בשו"ע סי' שי"ט סעיפים א-ג הביא רבינו ג' תנאים בבירורה כדי לא לעבור על מלאכת בורר, כדלהלן: (א) בורר אוכל מתוך פסולת. (ב) בורר בידו. (ג) בורר לאלתר.

ובתנאי השלישי כתב רבינו "ואינו קרוי לאלתר, אלא סמוך לסעודה ממש. אבל אם לא יאכל עד לאחר שעה אסור. אך כל שהוא סמוך לסעודה, מותר לברור לצורך כל אותה סעודה, אף על פי שתימשך איזה זמן, ואפילו אחרים מסובין עמו, מותר לברור לצורך כולם. ואם נשתייר מברירתו עד לאחר הסעודה אין בכך כלום, כיון שבירר בהיתר, ובלבד שלא יערים".

והנה בהגדרת "לאלתר", מחד גיסא כותב רבינו בהתחלה שהוא "סמוך לסעודה ממש", ומשמעותו שברירה במהלך השעה הסמוכה לסעודה, אינו בגדר "לאלתר" והרי זה אסור. לאידך גיסא, מהמשך דברי רבינו "אם לא

יאכל עד לאחר שעה אסור", מובן שבתוך השעה הסמוכה לסעודה, הרי זה בכלל "לאלתר" ומותר, ורק לאחר השעה אסור.

ולחוסוף שבסוף ס"ד כתב רבינו הגדרה נוספת ל"לאלתר" "וצריך ליזהר שלא לברור, עד לאחר יציאה מבית הכנסת שיהא סמוך לסעודה ממש, ואז מותר לברור כל מה שצריך לאכול ממנו באותה סעודה". וכ"ה בסי' שכא ס"י "ועכ"פ צריכים ליזהר שלא יתחילו עד אחר יציאה מבית הכנסת, שצריך שיהא סמוך לסעודה ממש". אלא שבפשטות הגדרה זו היא ביאור למילים "סמוך לסעודה ממש", שהרי כותב בהמשך למילים "לאחר יציאה מבית הכנסת" "שיהא סמוך לסעודה ממש".

והנה יש להקדים תחילה ביאור משמעות "שעה" שכתב רבינו, מפני שניתן לבארו בב' אופנים², כדלהלן:

אופן הא' זוהי שעה ממשית, פרק זמן מסויים (בין³ אם זוהי שעה המוסכמת של 60 דקות ובין אם זוהי שעה זמנית וכדומה), ועל זה כתב רבינו ש"לאחר שעה אסור" ומשמעותו שבתוך השעה הסמוכה לסעודה אין זה בורר, ומותר לברור. אכן, כך הכריע ה'אגלי טל' במלאכת בורר ס"ה (בדברי המרדכי) "אינו נקרא לאלתר אלא עד שעה סמוך לברירתו. ואם מיסב תיכף בסעודה, אף שיתמהמה באכילת שאר דברים יותר משעה עד שיגיע לאכול הדברים הנבררים מותר לברור לצורך כל אותה סעודה, כיון שמיסב תיכף בסעודה סמוך ממש לברירתו. ואם אינו מיסב תיכף ממש, לא יברור רק מה שיאכל בתוך שעה סמוך לברירתו", והביאו גם בקצוה"ש סי' קכה בדה"ש ס"ק ה. ודומה לזה כתב גם הבן איש חי (שנה ב' פרשת בשלח אות א, ומקורו בשו"ע רבינו) "אם בורר לסעודה שמתחיל בה אחר פחות משעה מותר, אע"פ שהסעודה שאוכל בה נמשכת להרבה שעות מותר".

(2) וראה עוד ב'אגלי טל' 'בורר' אות א, שהביא הסתפקות דומה לזו בהבנת דברי המרדכי.

(3) ראה עוד מ"ש בזה בקצוה"ש בהערות לסוף ח"ה ש"קשה לומר בכוונת המרדכי על 'שעה' מ"ב שעות היום. . הרי מפורש ברשב"א דלאחר שעה ולאחר זמן היינו הך, ומסתבר שלזה כיון גם במרדכי, ולא לשעה א' מכ"ד שעות במעל"ע".

אופן הב' שעה הוא פרק זמן כלשהו. ועל זה כתב רבינו שברירה שהוא אינו לאלתר, כלומר אינו סמוך לסעודה, אלא הוא בשביל לאחר זמן הרי זה אסור. אם כן נמצא לפי זה שאין היתר כלל לברור בתוך השעה הסמוכה לסעודה, שהרי אסר רבינו ברירה בשביל לאחר זמן, אלא נדרש לברור "סמוך לסעודה ממש" דווקא. אכן, כך משתמע מדברי הב"י בהבנת דברי המרדכי בריש סי' שיט, וכך למד בשבת כהלכה פי"ב ביאורים יג בדברי רבינו.

וצ"ע באופן הא': (א) מדוע כותב רבינו, וחוזר על זה מספר פעמים שהברירה צריכה להיות "סמוך לסעודה ממש", והרי בתוך השעה הסמוכה מותר לברור? במיוחד שלא הסתפק רבינו במילים "סמוך לסעודה" והוסיף את המילה "ממש"? (ב) מדוע בס"ד הזהיר רבינו "שלא לברור, עד לאחר יציאה מבית הכנסת", והרי בתוך השעה הסמוכה לסעודה, אין זה בורר?

ובאופן הב' צ"ע: (א) מדוע הוסיף רבינו את המילים "אבל לאחר שעה אסור", ומה היה חסר בהבנה במילים הקודמות "ואינו קרוי לאלתר, אלא סמוך לסעודה ממש"? במיוחד שמילים אלו פוגעות בהגדרה "סמוך לסעודה ממש"? (ב) מה משמעות ההיתר ש"לאחר יציאה מבית הכנסת" והרי זה סוף סוף אינו מחייב שהוא "סמוך לסעודה ממש", שהרי ייתכן ברירה שלוקחת כמה רגעים בלבד, וכן ייתכן הליכה של דקות ארוכות מבית הכנסת לבית, ונמצא שישנו בזה היתר לברור פרק זמן כלשהו לפני הסעודה. אלא שעדיין ניתן לומר (בדוחק עכ"פ) שהגדרה זו היא משמעות למילים "סמוך לסעודה ממש" כפי שביארתי.

ונראה לענ"ד שלושה אפשרויות בהבנת דברי רבינו. ולצורך זה, יש להקדים תחילה את הדעות המובאים בראשונים בגדר "לאלתר". ובהשקפה ראשונה, נראה שקיימות בזה חמש דעות, כדלהלן:

(א) לברור ולאכול מיד ללא שהיה. ראה בירושלמי פרק כלל גדול (מט, א) בפירוש ה'פני משה' "וברייתא דקתני בורר ומניח על השולחן לאו להניחו לאח"כ הוא דקאמר, אלא כגון שהיו אורחין אצלו, ומה שמניח על השולחן הן אוכלין ראשונה ראשונה". וכ"ה בפירוש 'קרבת העדה', "היינו שהאורחים אוכלים מיד מה שמניח על השולחן דה"ל כבורר ואוכל מיד".

וכן נראה בדעת הראב"ן בפירושו הראשון שהובא בהגהות מרדכי, וז"ל "לברור ולהניח כמלא פיו ולהכניסן בפיו, אי נמי לברור כדי סעודתו להתחיל ולגמור אחר ברירתו, אבל לאכול אחר שעה נעשה כבורר לאוצר". יתירה מזו, גם בפירוש השני (בדעת הראב"ן) כתב הב"י שהיתר בזה הוא כדי לאכול מיד דווקא (והבין זאת גם בפשט הרמב"ם), וז"ל "ומשמע (ברמב"ם) דלא שרי אלא לברור כדי לאכול מיד אחר ברירתו כדברי המרדכי".

(ב) לברור כל זמן שיושב על השולחן. ראה דעת רבינו חננאל וז"ל "ולאלתר דאמר אביי כל זמן שיושב על השולחן ואוכל". והביאו ברא"ש, בר"ן, ברמב"ן, בריטב"א באור זרוע (ח"ב סי' נט), בארבי"ה (סי' רכג), וכ"ה במגיד משנה על הרמב"ם פ"ח הי"ג וז"ל "ופירוש לאלתר כתב ר"ח ז"ל שיעור מה שמיסב על השולחן באותה סעודה בלבד". וכן כתב המאירי וז"ל "ופירשו בתלמוד המערב כל זמן שהוא מיסב על השולחן. ולאו דווקא שיאכל תכף לברירה, אלא כל שהוא מיסב ודעתו לאכלם או להאכילם לבני שולחן קודם עקירת שולחן לאלתר הוא, ומותר".

(ג) לברור לפני הסעודה, ובסמיכות אליה דווקא. ראה מ"ש הרמ"א בדעת רבינו חננאל ש"כל מה שבורר לצורך אותה סעודה שמיסב בה מיד מקרי לאלתר". (וראה עוד מה שהקשה בזה בספר 'מעייני ישועה' לרב ישועה הכהן, שהיתר הברירה הוא כל זמן שיושב על השולחן ומנא ליה להרמ"א שלפני הסעודה בסמיכות אליה מותר לברור, ונשאר שם בצ"ע. וכן ראה עוד בספר 'תורת שבת' לרב יעקב וויל 'ולפי שיש בזה דררא דאיסור דאורייתא לכן לא הכריע המחבר, ורק הרמ"א הכריע דגם לפני הסעודה מותר. ומי שאינו רוצה להכניס ראשו בין המחלוקת בדבר שיש בו דררא דאיסור דאורייתא לא יברור אף לפני הסעודה, רק קודם שאוכלים את המאכל הזה".

(ד) לברור תוך שעה הסמוכה לאכילתו. ראה מ"ש בזה הפמ"ג משב"ז סי' קא "לאלתר היינו קודם סעודה שעה מה לאותה סעודה וודאי איצטריך לאשמעינן דשרי לכתחילה". וראה עוד ב'אגלי טל' (שלא הסכים עם הבנת הב"י בדברי המרדכי ו) כתב "א"כ ה"נ יש להוכיח מהמרדכי מדקאמר אבל לאחר שעה אסור, דתוך שעה מותר". וכן פסק הבן איש חי, כפי שנתבאר.

ה) לברור לצורך הסעודה הקרובה. ראה דעת רבינו ירוחם (והביאו הב"י) "ואפילו ביד שאמרנו דמותר דוקא לאלתר, כלומר לאותה סעודה. אבל לבו ביום כלומר שבורר ומניח לצורך סעודה אחרת של אותו יום בעצמו אסור".

והנה המחבר בשו"ע שלו סתם דבריו בגדר "לאלתר" וכתב "ואם בירר בידו כדי לאכול לאלתר מותר". אבל בב"י כתב "ומשמע דלא שרי (הרמב"ם) אלא לברור כדי לאכול מיד אחר ברירתו כדברי המרדכי. ואפשר שכל שבורר לצורך סעודה, כל זמן שמיסב באותה סעודה חשוב לאלתר כדברי רבינו חננאל". נמצא שלדברי הב"י המרדכי ורבינו חננאל חולקים האם היתר הברירה הוא מיד או "כל זמן שמיסב באותה סעודה". ונראה שסתם את דבריו בשו"ע, מפני שלא רצה להכריע בגדר "לאלתר" האם הוא כדברי המרדכי או שמא כדברי רבינו חננאל.

והרמ"א הוסיף על דברי המחבר וכתב "וכל מה שבורר לצורך אותה סעודה שמיסב בה מיד מקרי לאלתר. ואפילו אחרים אוכלים עמו שרי". נמצא שהכריע כדברי רבינו חננאל ש"כל זמן שמיסב באותה סעודה חשוב לאלתר" (ולא כהמרדכי), אלא שהוסיף בדעת רבינו חננאל שהגדר "לאלתר" הוא גם לפני הסעודה, ובתנאי שזה "מיד", כלומר סמוך ממש לסעודה.

אלא שניתן לבאר את גדר לאלתר (ברמב"ם) הן כדעת המרדכי והן כדעת רבינו חננאל. ולפי הבנה זו של הב"י בדברי המרדכי (שהיתר הברירה הוא מיד דווקא), מ"ש המרדכי בהמשך דבריו "אבל לאכול אחר שעה נעשה כבורר לאוצר" אין המשמעות לשעה ממש, אלא הוא זמן "עניני", שאם אינו בורר מיד אלא לאחר זמן, נעשה כבורר לאוצר. ונראה שלא רצה המחבר להכריע בזה בשו"ע האם כדעת המרדכי או כדעת רבינו חננאל, ולכן סתם בשו"ע בסעיף א את היתר הברירה במילה "לאלתר".

וצ"ע בדברי הרמ"א, האם בהכרעת דבריו כרבינו חננאל, חולק על הב"י שחשש גם לדברי המרדכי? במילים אחרות: האם אכן דעת המחבר והרמ"א היא ע"ד מ"ש בספר 'תורת שבת' "ולפי שיש בזה דררא דאיסור דאורייתא לכן לא הכריע המחבר, ורק הרמ"א הכריע דגם לפני הסעודה מותר".

ונראה לענ"ד בדעת רבינו שהבין את המרדכי באופן אחר ממה שלמדו הב"י, כלומר, המרדכי אינו חולק על רבינו חננאל אלא דעתם אחד הוא בגדר "לאלתר" להתיר לברור סמוך לסעודתו (במיוחד שלאפושי פלוגתא לא מפשינן). שהרי המרדכי כתב "אי נמי לברור כדי סעודתו להתחיל ולגמור אחר ברירתו, אבל לאכול אחר שעה נעשה כבורר לאוצר", ומשמעותו שניתן לברור כמות מספיקה לצורך הסעודה שסועד (ואין צריך לאכול מיד מה שברר), אלא שצריך לברור סמוך לסעודתו ממש, כך שיוכל בהמשך לברירתו להתחיל מיד את סעודתו. ובכך נמצא שפסק ההלכה שכתב הרמ"א והביאו בשו"ע רבינו הוא בהתאם לדברי המרדכי שחשש לו המחבר וכן כדעת רבינו חננאל שהביאו את פסיקתו רוב הראשונים.

ולכן, סגנן רבינו הלכה זו והוסיף את לשון המרדכי, בתוך פסק הרמ"א המבוסס על דברי רבינו חננאל. וזה לשון רבינו בהתחלה כתב את הגדרת "לאלתר" "ואינו קרוי לאלתר, אלא סמוך לסעודה ממש" והוא בהתאם לפסק הרמ"א שכתב "וכל מה שבורר לצורך אותה סעודה שמיסב בה מיד מקרי לאלתר". ולאחר מכן כתב את לשון המרדכי (באופן שלילי) "אבל אם לא יאכל עד לאחר שעה אסור", ומשמעות ה"שעה" כאן הוא כהבנת הב"י פרק זמן כלשהו (שהרי הצריך הב"י לאכול מיד דווקא). לאחר מכן המשיך רבינו לבאר את גדר "לאלתר" כשבורר סמוך לסעודה במילים "אך כל שהוא סמוך לסעודה מותר לברור לצורך כל אותה סעודה, אף על פי שתימשך איזה זמן" והוא בהתאם למ"ש הב"י "כל שבורר לצורך סעודה כל זמן שמיסב באותה סעודה", ובסוף כתב רבינו "ואפילו אחרים מסובין עמו מותר לברור לצורך כולם" והוא בהתאם למ"ש הרמ"א "ואפילו אחרים אוכלים עמו שרי".

וראה עוד ב'אגלי טל' שהרבה להוכיח והסיק ג"כ בדברי המרדכי שסובר כרבינו חננאל וז"ל "הרי שדעת המרדכי ג"כ דלצורך אותה סעודה כל זמן שמיסב בה חשוב לאלתר". אלא שהוסיף להוכיח שם שלדעת ראב"ן במרדכי משמעות לאחר שעה הוא שעה ממש. וראה עוד מה שהקשה בזה בשבת כהלכה על דברי ה'אגלי טל' בתוספת ביאור לפי"ב אות י'.

אפשרות נוספת ניתן ללמוד בדברי רבינו, והוא, כיון שישנם חמש דעות בהגדרת "לאלתר", ע"כ נקט רבינו את הדעה העיקרית המובאת ברמ"א לגדר "לאלתר" והוא הברירה בהיתר לכתחילה "סמוך לסעודה ממש". אלא שמ"מ בשעת הצורך ניתן להרחיב את משמעות "סמוך לסעודה" (ע"פ מ"ש המ"א בסי' שכא סקט"ו) להתחיל לברור לאחר היציאה מבית הכנסת, אבל לפני היציאה מבית הכנסת, בזה הדגיש רבינו "צריך להיזהר שלא לברור" (ראה הדגשה זו הן בסי' שיט והן בסי' שכא). ומ"מ כשיש כמות גדולה של ברירה, כגון כשיש ריבוי אנשים הסועדים על השולחן, כך שלא ניתן להסתפק בברירה לאחר היציאה מבית הכנסת (ובכלל איסור ברירה הוא קילוך הירקות, כך שיתכן שאין מספיק זמן לקלף את הירקות ולחתכם לסלטים וכו') בזה כתב רבינו שניתן לסמוך על דעת המרדכי (כהבנת האג"ט, וכהבנת הבן איש חי) ומותר לברור עד שעה סמוך לסעודה. אבל אם מתחיל את הסעודה לאחר שעה אסור לברור, גם אם יש לו כמות גדולה לברור ולא יהיה לו מספיק זמן להתכונן לסעודה.

וכעין זה כתב בשש"כ פ"ג סס"ט (ע"פ המ"ב סק"ו) אלא ששם לא הגביל זאת בשעה והתיר לברור כפי הנדרש ובלבד שיהיה סמוך לסעודה. וע"פ הבנה זו בדעת רבינו נמצא שגם אם נדרש לו זמן של יותר משעה סמוך לסעודה כדי לברור לכל הסועדים, יהיה אסור לו לברור, מפני שאין זה "סמוך לסעודה ממש". וע"כ יצטרך בעה"ב להתארגן היטב לצורך הסעודה, לדאוג לעוד אנשים שיבואו לברור בתוך השעה סמוך לסעודה.

וראיתי להעיר עוד שלשון זה (לאכול אחר שעה) המובא במרדכי ומצאתי גם ברש"י על הרי"ף שכתב "ולבו ביום (לא יברור) לאכול לאחר שעה אפילו לבו ביום". ולפלא שלא ראיתי כלל שמצינים לדברי רש"י אלו, לא בפוסקים השונים, ולא במקורות לדברי רבינו. ואכן אולי הוא הסיבה שהיה חשוב לרבינו להכניס המילים "אבל לאחר שעה אסור" בגדר "לאלתר", מפני שמילים אלו נשענות הן על רש"י והן על המרדכי. ויש לסמוך על משמעות זו, ש"תוך שעה מותר" בעת הצורך כפי שביארתי.

אפשרות נוספת ניתן ללמוד בדברי רבינו והוא בהקדים דיוק נוסף בגדר "לאלתר", בדין "בורר אוכל מאוכל" (בהמשך שו"ע שם, סעיפים ה"ו), שכתב רבינו גם בזה שתי לשונות: א) "ולכן צריך לברור . . לאלתר . . ואם

בוררו ומניחו לאכול לאחר זמן, אפילו לבו ביום חייב". נמצא דין זה בהשוואה לדין ברירת אוכל מפסולת המובא בשו"ע שם ס"ב "הבורר אוכל מתוך הפסולת שלא לאכול לאלתר, אלא להניחו לאכול לאחר זמן אפילו בו ביום. . . חייב". ולכאורה⁴, כפי שההיתר בברירת אוכל מתוך פסולת הוא דווקא "סמוך לסעודה ממש", כמו כן בהיתר ברירת אוכל מאוכל הוא דווקא "סמוך לסעודה ממש". (ב) "אסור לברור בידו, אלא אותו המין שרוצה לאכול לאלתר, ולא מסעודה לסעודה". ומזה משמע, לכאורה שהאיסור הוא דווקא מסעודה לסעודה. אבל לצורך הסעודה הקרובה יכול לברור, אפילו כמה שעות לפני הסעודה.

ובפשטות הדיוק בלשון רבינו בברירת אוכל מאוכל (שאיסור בורר בו הוא דווקא מסעודה לסעודה), הוא ע"פ מ"ש הב"י בהבנת דברי הרמב"ם וז"ל "נראה מדבריו שיש חילוק בין בורר אוכל מתוך פסולת לבורר אוכל אחד מאחר, דבבורר אוכל מתוך פסולת חייב, ובבורר אוכל אחד מאחר לא מתחייב אא"כ בירר שחרית לאכול בין הערביים. אלא שאיני יודע מנין לו חילוק זה, ואם לא נתכוון לכך קשה אמאי פלגינהו בתרתי". ומ"מ הביא המחבר חילוק זה (בין ברירת אוכל מפסולת לברירת אוכל מאוכל) להלכה בשו"ע, שבס"ב כתב "הבורר אוכל מתוך הפסולת בידו להניחו אפילו לבו ביום, נעשה כבורר לאוצר וחייב". ובס"ג כתב "היו לפניו שני מיני אוכלים מעורבים, בורר אחד מאחד ומניח לאכול מיד, ואם בירר והניח לאחר זמן אפילו לבו ביום, כגון שבירר בשחרית לאכול בין הערביים חייב". וכתב על זה המ"א סק"ו "היינו מסעודה לסעודה וכמ"ש, עיין ב"י".

ונראה לי שניתן לדייק בדברי רבינו, שכתב רבינו "לצדדים", כלומר האופן שישנו היתר ברור לברור (גדר "לאלתר") הוא "סמוך לסעודה ממש" "ועל כן צריך להיזהר שלא לברור עד אחר יציאה מבית הכנסת". והאופן שישנו איסור ברור לברור, הרי הוא שונה בין ברירת אוכל מפסולת לברירת אוכל מאוכל (כפי שכתב הב"י והמ"א), שבברירת אוכל מפסולת אם בירר כדי לאכול לאחר שעה דווקא, עובר על איסור בורר, ובברירת

(4) וראה בשבת כהלכה פרק יב בביאורים אות יז, שכתב להלכה באופן זה בדעת רבינו.

אוכל מאוכל הוא כש(אינו בורר לצורך הסעודה הקרובה אלא) בורר לצורך הסעודה הבאה.

אבל בברירת אוכל מפסולת בתוך השעה הסמוכה לאכילה וכן ברירת אוכל מאוכל לצורך הסעודה הקרובה כשאינו בורר סמוך לסעודה, אע"פ שלא התיר רבינו לברור, מכל מקום גם לא רצה רבינו לכתוב בזה איסור ברור.

והנפק"מ בזה הוא כדלהלן:

א) מי שברר בשגגה כתב רבינו בסי' שיח ס"א "המבשל בשבת או שעשה אחת משאר⁵ מלאכות במזיד . . וכן אם היה שוגג אסור בו ביום גם לאחרים . . אבל לערב מותר גם לו מיד". וזה מה שחידש רבינו באמרו בברירת אוכל מפסולת "אבל לאחר שעה אסור", מפני שאם ברר בשגגה בתוך שעה אין לאסור לאכול את האוכל בשבת (ולהמתין למוצ"ש), מפני שאין בזה איסור ברור. וכן בברירת אוכל מאוכל כתב רבינו "ולא מסעודה לסעודה", מפני שאם ברר בשגגה זמן מה לפני הסעודה לצורך הסעודה הקרובה אין לאסור לאכול את האוכל בשבת (ולהמתין למוצ"ש), מפני שאין בזה איסור ברור.

ולהעיר שדין זה הוא ע"ד מ"ש רבינו בסי' רנג סכ"ה ש"אם החזיר אפילו הישראל בעצמו למקום . . שיש בה חיוב חטאת, מכל מקום כיון שיש מתירים אפילו לכתחילה, יש לסמוך על דבריהם בדיעבד". וגם בדין ברירת אוכל מפסולת כיון שהמרדכי מתיר לברור בתוך שעה (כהבנת האג"ט והבא"ח), אם ברר בשגגה בתוך שעה הסמוכה לאכילה, הכריע רבינו שאין לאסור את האוכל, וכן בדין ברירת אוכל מאוכל כיון שהב"י והמ"א התירו לברור לצורך הסעודה הקרובה, אם ברר בשגגה אין לאסור

5) והוא הפשט בדברי רבינו לאסור להנות בשבת מאוכל שעברו בו על מלאכת בורר, שהרי כתב 'או שעשה אחת משאר מלאכות'. וכן ראה עוד בכף החיים אות א' כותב: 'דלא יש הפרש בין מלאכות'. וראה שם אות ל"ו ול"ז. וכן הוא לאיסור בבן איש חי שנה שניה פ' בשלח אות ד'. אבל בקצוה"ש שם בדה"ש סק"א, הקל להנות מזה בשבת (ללא צורך להמתין עד מוצ"ש). ובשש"כ פ"ג ס"ח כתב שיעשה שאלת חכם על פי מ"ש הפמ"ג והמ"ב (בביאור הלכה בתחילת הסימן).

את האוכל (ולהעיר עוד ממ"ש רבינו בקו"א שם סק"ט ובסי' שיח ס"ט, ואכמ"ל).

ב) כשמעשה הברירה (לצורך סעודת השבת) נעשית ע"י גוי, אם בורר אוכל מפסולת מותר לברור על ידו בתוך שעה הסמוכה לאכילה, וכן אם בורר אוכל מאוכל מותר לברור על ידו לצורך הסעודה הקרובה, שהרי (אע"פ שלא התיר זאת רבינו ליהודי לברור בזמן זה, מכל מקום) לא אסר זאת רבינו במפורש משום מלאכת בורר, מפני שחשש לדעות המקילות, לענין ברירה ע"י הגוי.

ג. כשמעשה הברירה הוא לצורך חולה, באופנים שהתירו לעשות לצרכו מלאכה שאינה אסור מהתורה, גם בדיני ברירה, יהיה מותר לברור לצרכו אוכל מפסולת בתוך השעה הסמוכה לאכילה, וכן יהיה מותר לברור לצרכו אוכל מאוכל לצורך הסעודה הקרובה, מפני שבמקרה זה יש לסמוך על הדעות המקילות לברור בתוך זמן זה, ועל כן נמנע רבינו לאסור זאת במפורש משום מלאכת בורר, אף על פי שבמקרה רגיל הצריך רבינו לברור דווקא "סמוך לסעודה ממש".

המורם מכל הנ"ל, נלע"ד, כדלהלן: א) היתר הברירה הוא סמוך לסעודה דווקא. ב) בכלל זה יכול להתחיל לברור לאחר יציאת המתפללים מבית הכנסת, אבל לפני היציאה מבית הכנסת אין לברור. ג) אם ישנם ריבוי סועדים ניתן להקדים לברור לפי הצורך, ובלבד שיהיה סמוך לסעודה. ומ"מ יש מקום להחמיר שלא להתחיל לברור עד שיגיע פחות משעה סמוך לסעודה. ד) בתוך השעה הסמוכה לסעודה ניתן לברור אוכל מפסולת (וכן ניתן לברור אוכל מאוכל לצורך הסעודה הקרובה) ע"י גוי או אפילו ע"י יהודי לצורך חולה. ה. אם בירר אוכל מפסולת בשגגה בתוך שעה הסמוכה לסעודה (וכן אם בירר אוכל מאוכל לצורך הסעודה הקרובה) יכול לאכול ממנו בשבת ואי"צ להמתין למוצ"ש.



הנחת תפילין "מיד" אחר עטיפת הטלית*

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

כתב רבינו בשלחנו (ריש סי' כה) ואחר שלבש טלית מצוייצת יניח תפילין מיד, כדי שיהיו עליו בשעת קריאת שמע ותפלה עכ"ל.

והנה רבינו נמשך בזה אחר לשון הטור כי המחבר השמיט תיבת מיד.

וז"ל הטור ריש סי' כה ואחר שנתעטף בציצית יניח תפילין מיד כדי שיהיו מצויין לו בשעת ק"ש ותפלה. ופי' שם הב"ח דלא כמקצת בני אדם בזמנינו שאין להם תפילין וסומכין על חבריהם שמשאילין להם תפילין לאחר שיוצאין ידי חובתם דא"כ יגיע הרבה פעמים דבשעה שמגיע לק"ש ותפלה אין תפילין בידו להניחן ועונשו גדול וכו' עכ"ל. ומציין למש"כ לעיל סוף סי' יז דתפילין צריך לקנות לעצמו ע"ש.

מובן מדברי הב"ח שמש"כ הטור שיניח תפילין מיד הוא רק כדי להיות בטוח שיהי' לו תפילין כשיגיע לק"ש ותפילה. דאם יצטרך לשאול התפילין מאחר, לפעמים לא יהיו לו להניחם בשעה שהוא קורא ק"ש ותפלה. ואין זה מצד איזה גדר במצות תפילין עצמו, ודו"ק.

אלא שקצת קשה להעמיס ביאור זה דהב"ח בדברי רבינו דהרי רבינו שינה מלשון הטור טובא וכ' (לא כהטור שכ' שיהו מצויין לו – וכדפי' הב"ח, אלא) וזלה"ק כדי שיהו עליו בשעת ק"ש ותפלה, ומזה ששינה רבינו מלשון הטור משמע שהדיוק הוא להניחן מיד שכבר יהו עליו ולא רק כדי שיהו מצויים אצלו בשעת ק"ש ותפלה אלא שצריך להניחם סמוך להטלית, וצריך ביאור בטעם השינוי ומהו הטעם שצריכים להניח התפילין מיד אחר הטלית?

(*) לע"נ אמי מורתי מרים בת אלטער מרדכי נלב"ע ר"ח שבט ה'תשע"א ומו"ח ר' שלום ב"ר יואל לפידות נלב"ע יו"ד שבט תשל"א. ת.נ.צ.ב.ה.
ולע"נ אבי מורי ר' ישכר דוב בן יונה ז"ל.

ונראה לבאר, דהנה בהא דמקדימין הטלית לפני התפילין מצינו כמה טעמים.

א) כתב המחבר שם ריש סי' כה אחר שלבש טלית מצויין יניח תפילין שמעלין בקודש – שמקור טעם זה הוא במהר"י ווייל (דינין והלכות סי' כ) וכבר שקו"ט בזה טובא השאג"א סי' כח והדגול מרבבה על אתר וראה בשיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע פר' שלח תשי"ב, ובשו"ת בית יצחק או"ח סי' יז וכן במשנ"ב בביאור הל' ריש סי' כה, דקאי על האדם ולא על החפצא. ועוד חזון למועד.

ב) דציצית שקולה כנגד כל המצוות (נמוק"י).

ג) דאין מעבירין על המצוות. ראה ב"י וט"ז. ובס' מור וקציעה מהיעב"ץ.

ד) דציצית תדיר, דנוהג בשויו"ט ותדיר קודם.

והנה, אף דהמחבר כתב דהטעם דמקדימין טלית לתפילין הוא מצד מעלין בקודש, הנה רבינו לא הביא טעם זה כלל, והביא (שם סעי' ב) רק טעמא דתדיר, דזלה"ק שם – כדי להתעטף בהציצית קודם הנחת התפילין שהרי מצות ציצית היא תדירה שנוהגת בין בחול בין בשבת ויום טוב ותפילין אינן נוהגין בשבת ויו"ט ותדיר קודם לשאינו תדיר. עכלה"ק.

ובהא דכ' הנמוק"י דציצית לגבי תפילין הוי תדיר משום דתפילין אינו נוהג בשבת ויו"ט, הק' השאג"א (סי' כח, וכן בהגהות חת"ס על אתר) טובא דלפי דעת הרמב"ם דאפילו כסות יום פטור בלילה נמצא שלילה לאו זמן ציצית משא"כ תפילין מה"ת חייב גם בלילה לדעת רוב פוסקים, אלא שרבנן גזרו משום שמא יישן ויפיח בהן, נמצא לפי"ז דמצות תפילין תדירה ממצות ציצית שאינה נוהגת בלילות מדברי תורה, משא"כ תפילין מה"ת נוהג גם בלילה. ואע"פ דציצית נוהג גם בשבת ויו"ט משא"כ תפילין, מ"מ מה שנוהג בלילות – לאפוקי ציצית – נעשה יותר תדירה מהא דשבת ויו"ט של ציצית! ע"ש בשאג"א.

ואפילו את"ל דקיי"ל כדעת הרא"ש דכסות יום חייב בלילה, וא"כ נמצא דציצית הוי תדיר ביחס לתפילין, הרי פסק הרמב"ם (תמידין

ומוספין פ"ט הל' ב) דאם היו לפניו תדיר ומקודש איזה מהם שירצה יקדים. ולמה לא להקדים התפילין שעכ"פ לכמה דעות הם גם תדירים, ותיפוק לי' מהמבואר בהמשנה בזבחים דכל המקודש מחבירו קודם לחבירו.

ונראה דמטעם זה השמיט רבינו טעמא דהמחבר – דבשלמא לפי הטעם דמעלין בקודש ה' נראה לומר (או מצד קדושת החפצא או מצד קדושת האדם ואכמ"ל) דיתעטף בציצית ואח"כ לעלות בקדושה ויניח תפילין.

אבל רבינו לא נחית לסברא זו, ואולי משום קושיית המפרשים שמקודש קודם ולכן בחר בהטעם דתדיר קודם.

ובהגהות יד אפרים על אתר הפליא לבאר הא דהוסיף המחבר טעם מיוחד דמעלין בקודש אף שלא הביאו בב"י, ע"ש דביאר דהא דכ' המחבר דיניח תפילין אחר שלבש ציצית דמעלין בקודש אי"ז הטעם העיקרי (כי בשני מצוות אינו שייך מעלין בקודש רק במצוה אחת וכדהקשו רבים על המחבר), אלא הטעם העיקרי הוא משום שציצית תדירה ותדיר קודם. וכן לא בא לומר אלא שלא תיקשי מדין מקודש דנימא דתפילין שהוא מקודש יהי' קודם, לזה מביא המחבר שיש בתפילין אחרי ציצית גם מעלת מקודש (דמעלין בקדושה) עכ"פ במקצת מכיון שהוא מצוה שבגוף (ע"ש) שוב אזלינן בתר תדיר ומקדימין הציצית. ע"ש דבריו הנפלאים.

שעפי"ז מבואר למה הדגיש רבינו דוקא מעלת תדיר על כל שאר הטעמים (ובזה יהי' נכלל גם מעלת המעלין בקודש דמביא המחבר אף שרבינו אינו מביאו במפורש).

ולחדודי יש להוסיף שמנהגינו (וכן מנהג רוב חסידים) להעדיף תדיר על מקודש, והוא:

דבהל' חנוכה (או"ח סי' תרפא) פסק המחבר (והרמ"א) שבמוצ"ש חנוכה מדליקין נרות חנוכה ואח"כ עושים הבדלה.

והט"ז שם חולק ופוסק (כהמהר"ל) שמקודם עושים הבדלה ואח"ז מדליקין נרות חנוכה וטעמו משום תדיר קודם, ומביא שזה כדעת ב"ה

שהלכה כמותן בקידוש ליל שבת שמברכים תחלה על היין ואח"כ על היום שתדיר מכריע.

וי"ל שהמחבר אזיל לשיטת הרמב"ם דתדיר ומקודש איזה שירצה יקדים וא"כ צריכין למצוא טעם נכון למה צריכין להקדים הציצית להתפילין והוא מצד מעלין בקודש. אבל רבינו ס"ל כמו הט"ז ודעימי' – וכ"ה לפי מנהגינו שבבית מבדילין ואח"כ מדליקין – משום דאפי' בתדיר ומקודש תדיר קודם – ובגלל זה אין רבינו מביא כאן בהל' תפילין בכלל טעמא דהמחבר דמעלין בקודש כיון דלדידי' לא צריכין לזה דתדיר תמיד מכריע. כ"ז לחודדי.

אלא כדי להדגיש טובא טעם זה דתדיר קודם הוסיף רבינו שאחרי שנתעטף בציצית יניח תפילין מיד כדי להדגיש שהטעם שלבש ציצית קודם הוא משום תדיר. דאילו לפי הטעמים האחרים – מעלין בקודש, מעבירין, ושקולה כנגד כל המצוות, אין הכרח להניח התפילין מיד דכל זמן שמניחם אחר הציצית כבר קיים (או שלל) טעם זה דלהטעם דמעלין בקודש, או שקולה כנגד כל המצוות, אין הכרח להדגיש זה מיד משא"כ לטעמא דתדיר.

בסגנון אחר: כדי להדגיש טעמא דתדיר קודם, צריך להיות האיננו תדיר מיד אחרי התדיר, דאם לא, אין היכר דזהו מטעם תדיר כי יכול להיות שלא הי' יכול לעשותו קודם, לזה צריך להיות מיד אחרי התדיר לעשות האיננו תדיר, אבל להטעמים אחרים לא צריך להדגיש זה כ"כ.

ובעזה"י מצאתי כסברתי מפורש בפמ"ג, דכתב המחבר לקמן בסעי' ב ז"ל מי שהוא זהיר בטלית קטן ילבשנו ויניח תפילין בביתו וילך לבוש בציצית מוכתר בתפילין לבית הכנסת. עכ"ל.

וכ' המג"א (סק"ג) בביתו וז"ל דוקא כדי שיצא מפתח ביתו בציצית ותפילין עכ"ל.

וכ' הפמ"ג (בא"א סק"ד) וז"ל התם חשיבות וכאן תדיר, אלא דאפילו בתדיר אם אין רוצה לעשות שניהם מיד לא שייך תדיר קודם עכ"ל. והוא ממש כדברינו, דמטעמא דתדיר צ"ל מיד.

ופוק חזי דגם בסעי' זה הוסיף רבינו על דברי המחבר שם תיבת מיד, דזלה"ק (ס"ו) והרוצה לצאת ידי כולם ילבוש טלית קטן בביתו קודם הליכתו לבית הכנסת ואח"כ יניח תפילין מיד ג"כ בביתו קודם הליכתו לבית הכנסת. ואז ילך לבית הכנסת לבוש בציצית ומוכתר בתפילין. עכלה"ק.

מפורש ומבואר דהיות דהטעם להקדמת ציצית לתפילין לדעת רבינו הוא רק מטעמא דתדיר – ודלא כהמחבר מטעמא דמעלין בקודש – לכן מוכרח להדגיש זה ולהניח תפילין מיד אחרי העיטוף בציצית. ודלא כטעם הב"ח דהוא מטעמא דיהו מצויין לו בשעת ק"ש ותפלה, דלטעם הב"ח אי"ז מצד גדרי מצות תפילין אלא סיבה צדדית שיהי' לו תפילין בשעת ק"ש וכו', אלא שטעם רבינו הוא מטעם מצות תפילין עצמה שמיד אחרי העיטוף צריך שניח תפילין כדי שיהיו עליו וכדלעיל.

והכל כפתור ופרח.

יוצא מזה, לכאורה, חידוש דין, דיש לדייק להניח התפילין תיכף אחרי העיטוף בהטלית, אלא דלא ראיתי שמדייקים לנהוג כן.



סוף זמן מהדלקת נרות חנוכה*

הרב מנחם מענדל שטראקס

שליח כ"ק אדמו"ר – קלן גרמניה

נסתפקתי בדין, עד מתי מותר ליחיד להדליק נרות חנוכה, הרי בגמ' (שבת כא, ב) מבואר "מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, מאי לאו דאי כבתה הדר מדליק לה, לא, [והטעם שאמרו "מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק"] דאי לא אדליק [משתשקע החמה] מדליק [עד שתכלה רגל מן השוק] אבל מכאן ואילך עבר הזמן –

(*) לע"נ אחי ר' אברהם ישעי' בן עובדיה ע"ה שטראקס.

תוס'⁶] ואי נמי לשיעורה [שיהא בה שמן כשיעור הזה - רש"י] [ומ"מ אם איחר ידליק - תוס'⁷]:

משמע⁸ שלתירוץ השני אין המצוה להדליק נרות חנוכה בצורה שאנשים יראו אותם⁹ שהרי אפשר להדליקם גם אחר שתכלה רגל מן השוק. לאידך לתירוץ הראשון החיוב דנרות חנוכה הוא שאנשים יראו אותם ולכן מותר להדליק רק בזמן שיש אנשים בשוק שיכולים לראות אותם ולכן אחר הזמן אסור להדליק אותם.

הנה מזה שלתירוץ הראשון אסור להדליק אחר הזמן, ולא אמרינן שיאסוף בני ביתו וידליק לפניהם¹⁰, מבואר שלפני בני ביתו לא נחשב פרסומא ניסא, וצריכים דוקא פרסומא ניסא להחליט בשוק.

לאידך בתוס' והרא"ש מובא בשם הר"י "דעתה אין לחוש מתי ידליק, דאנו אין לנו היכרא אלא לבני הבית שהרי מדליקין מבפנים" וכוונתו שלתירוץ הראשון בימינו שמדליקים בפנים אפשר להדליק אפילו אחר הזמן שהרי הפירסומא ניסא הוא לבני הבית.

(6) וכן פירשו רוב הראשונים הרא"ש, הר"ן, המרדכי, הרמב"ם, הראב"ה, הגהות מיימוניות, הסמ"ג והטור לפי פירוש הב"י ועוד. לאידך הרשב"א הובא במ"מ חנוכה פ"ד ה"ה והריטב"א פירשו שאפשר להדליק גם אח"כ ורק שלא עשה המצוה כתקונה.

(7) כ"כ גם הרא"ש והראב"ה בשם ר"ת. והב"ח כתב שכן דעת רוב הפוסקים, לאידך הרמב"ם סובר שמותר להדליק רק עד שתכלה רגל מן השוק. הטור כתב שעיקר מצותה ואיכא פרסומי ניסא עד שיכלה רגל מן השוק, מ"מ עדיין מצותה כל הלילה. והמחבר בסי' תרעב כתב שלכתחילה מדליקין עד שיכלה רגל מן השוק אבל בדיעבד מדליקין כל הלילה. המהר"ל בספרו נר מצוה (ע' כז ואילך) מחדש בדעת התוס' שגם תירוץ הגמ' לשיעורה סבור שלכתחילה צריך להדליק משתשקע החמה רק בדיעבד מותר גם אח"כ. אבל מלשון הרא"ש "הלכך אע"פ שמתרץ תירוץ אחר ראוי להחמיר [כתירוץ הראשון] משמע שלתירוץ השני מותר לכתחילה להדליק אפי' באמצע הלילה, ושלא כדברי המהר"ל.

(8) היינו לשיטת רוב הפוסקים, אבל להטור והמחבר אין זה מוכרח.

(9) רק שקשה איזה פירסומא ניסא יש, ועפ"י דברינו להלן שיש ענין של פרסומא ניסא גם להמדליק בעצמו, יובן.

(10) אכן הריטב"א החדשות יחידאה הוא שפירש שמ"ש בגמ' שמדליקין עד שתכלה רגל מן השוק היינו ב"חוץ אבל בתר הכי אינו מדליק אלא בפנים . . משום דלא מצי למעבד היכרא לרשות הרבים לא נפטר מלעשות היכרא לו ולבני ביתו" אבל שאר הראשונים נקטו שאחר שתכלה רגל מן השוק לא מדליקין.

ועפי"ז כתב ההגהות מיימוניות בהל' חנוכה פ"ד אות ב, אבל ר"י אומר שנהגו העם כלשון ראשון, אמנם כיון שאין אנו מדליקין אלא בבתים מבפנים, ואין כאן פרסום נס כ"א לבני הבית א"כ כל זמן¹¹ שאין בני הבית ישנים צריך פרסום נס אפילו עד עמוד השחר, והמג"א בסי' תרעב סק"ו מביאו, ומוסיף "וכן נראה לי להורות, אבל אם ישנים אין לברך עליהם".

אבל לפי זה קשה, ביחיד שאין לו בני בית ואין אף אחד שרואה הנרות, יהיה אסור להדליק שהרי אין פרסומא ניסא בהדלקה שלו! ובסימן תרעז מבואר שגם במקום שאין בו ישראל מדליקין בברכה, וכבר העיר בזה החמד משה ולכן הוא חולק על המג"א¹² ומחייב להדליק הנרות אפי' כל הב"ב ישנים. ולאידך אם יוצאים ידי פרסומא ניסא ע"י הבני בית, למה בזמן הגמ' שהדליקו בחוץ, למה לא תיקנו שמי שלא הדליק בזמן, שידליק אחרי הזמן לבני ביתו, ויקיים הפרסומא ניסא דרכם.

אלא ע"כ צ"ל שהפרסומא ניסא שעל ידי הבני בית אינו אותו הפירסומא ניסא שעל ידי ההדלקה בחוץ, ולכן מי שיכול להדליק בחוץ לא יוצא ידי חובתו בהדלקה לבני ביתו¹³. אבל למי שלא יכול להדליק בחוץ, ההדלקה לבני ביתו אכן נחשב לפירסומא ניסא.

ההגהות מיימוני והמג"א סבורים שהדין דפרסומא ניסא הוא לפרסם הנס בכל מאי דאפשר, ואם לא פירסם הנס ככל יכלתו לא קיים המצוה. ולכן מי שיכול להדליק בחוץ, לפרסם הנס לעוברים ושבים מחוייב בזה, ולא יכול להסתפק בפירסום רק לבני הבית. ולכן אחר שתכלה רגל מן השוק אי אפשר להדליק, שהפסיד מצותו. לאידך מי שלא יכול להדליק

11 לאידך בטור בשם הסמ"ג כתב רק "שנכון להדליק בעוד הבני בית נעורין", משמע שזה רק לכתחילה. אבל בדיעבד מותר אפילו הם ישנים.

12 הובא בשערי ציון בסו"ס תרעג ולא הכריע בזה, ולכן כתב שידליקו בלי ברכה. לאידך באגרות משה או"ח ק"ה, הכריע כהחמד משה.

13 וכמ"ש רש"י בדין המדליק בפנים והוציאו לחוץ, שלא עשה ולא כלום "דכיון דזו היא מצותה צריך שתיעשה במקום חיובא".

בחוץ, החיוב שלו הוא לפרסם רק לבני ביתו¹⁴ ולכן לא יכול להסתפק בהדלקה בלי בני ביתו. ואם בני ביתו ישנים אינו יכול לקיים המצוה.

ומי שאין לו בני בית חייב לפרסם לעצמו¹⁵. שהדין של פירסומא ניסא שייך גם ביחיד, כמו שמבואר בפסחים (ק"ב, א) שהחיוב של ארבע כוסות הוא מטעם פירסומא ניסא, ובארבע כוסות אין חיוב לשתותם ברבים, אלא ע"כ שיש דין בפרסומא ניסא לעצמו. כי עיקר פרסומא ניסא הוא כדי להזכיר הנס. ויש בזה כמה אופנים שמזכיר הנס לעצמו או שמזכיר גם לאחרים עמו. ולכן כתב הטור בריש סי' תרעא ש"תקנו להדליק נרות בכל לילה כדי להזכיר הנס"¹⁶.

14) וכן מבואר בחידושי הריטב"א החדשות שבת כא, ב, שיש כמה חיובים בפרסומא ניסא וז"ל דה"ק [הגמ'] דאי לא אדליק [משתשקע החמה] מדליק בחוץ עד ההיא שעתא [דתכלה רגל מן השוק], אבל בתר הכי אינו מדליק אלא בפנים, דאדיהו נמי, ודאי משום דלא מצי למעבד היכירא לרשות הרבים, לא נפטר מלעשות היכירא לו ולבני ביתו, דהא לקמן אמרי' דבשעת הסכנה מדליקה על [שולחנו ודיו]. עכ"ל. רק שהריטב"א סבור שגם בזמן שהדליקו בחוץ יכולים לקיים המצוה בד"עבד גם בפנים, לאידך שאר הראשונים סבורים שמי שלא קיים הפרסומא ניסא בשלימות בזמן שהדליקו בחוץ, הפסיד המצוה. ולא יכול להשלימו ע"י הדלקה בפנים.

וכן נרמז הענין במרדכי שבת סי' רסו שכתב "עד שתכלה רגל מן השוק ה"מ לדידהו שהיה צריך היכר גדול, אבל אין אנו חוששין כלל [ומדליקין בפנים]".

וכן משמע בתוס' (שבת דף כד, א) שיש כמה סוגים של פרסומי ניסא, בד"ה מהו להזכיר של חנוכה בבהמ"ז, מבאר התוס' ש"בתפלה פשיטא ליה דמזכיר, משום דתפלה בצבור הוא, ואיכא פרסומי ניסא, אבל בבהמ"ז שבבית ליכא פרסומי ניסא כולי האי" משמע שגם בבית יש קצת פרסומי ניסא. וכמ"ש בגמ' שאמירת ועל הניסים הוא משום פירסומא ניסא.

15) שאר הראשונים שלא חייבו להדליק לפני בני ביתו, סבורים שיש רק שני גדרים בהחיוב של פירסומא ניסא, או לאנשי הרחוב, או לעצמו. ולכן לא חייבו להדליק לפני בני ביתו. רק כתבו שנוון להדליק לפניהם, שיש בזה הידור שאחרים יראו הנרות, אבל לא שיש בזה חיוב. ומעין ההדלקה בבית כנסת שהוא מטעם פרסומא ניסא, למרות שאין זו ההלכה של פרסומא ניסא שמחויבים בו מצד הדין, רק עדיף להזכיר הנס מה שיותר, וכגון הפרסומא ניסא שיש באמירת ועל הניסים.

16) וכמו שאומרים בתפלת הנרות הללו, שהנרות הם "לראותם בלבד כדי להודות ולהלל לשמן הגדול". ועיין רש"י שבת כד, א ד"ה מה תפלה "דהא כולה מילתא דחנוכה עיקרה להודאה נתקנה". ולכן אמירת ועל הניסים בברכת המזון שהוא מטעם פירסומא ניסא אומרים אותו בברכת הודאה [ברכת הארץ].

וכן מצינו בקריאת המגילה שהוא פרסומא ניסא (מגילה ג, ב), וקורין בו "אפילו ביחיד . . ואיכא פירסום הנס", (רש"י ד"ה בזמנה, מגילה ה, א)¹⁷. שיש ענין פרסומא ניסא גם לעצמו.

(וגם בקריאת המגילה מצינו שיש שני סוגי פרסומא ניסא, לפי רב אסי ש"מ צוה לחזור אחר עשרה משום פרסומי ניסא" (רש"י שם) ואם אי אפשר בעשרה אז מותר גם ביחיד שגם זה נחשב לפירסומא ניסא. שלפי רב אסי מתי שיכולים לעשות פרסומא ניסא בציבור אין להסתפק בפרסומא ניסא דיחיד, אבל במקום שא"א בעשרה די בפרסומא ניסא של עצמו).

והחיוב של היחיד לעשות פרסומא ניסא לעצמו, אינו פחות מהחיוב לעשות פרסומא ניסא לרבים כמבואר בשו"ע סי' תרעה במי שאין ידו משגת לקנות נר חנוכה ויין לקידוש, הדין הוא שיקנה לנר חנוכה משום פרסומא ניסא, ולא מצינו בפוסקים, שבזמן הזה שמדליקין בבית, הדין שונה¹⁸, ויין קודם לנר חנוכה, וכן לא חילקו הפוסקים אם יש לו בני בית או לא, אלא שגם ביחיד הדין הוא שנר חנוכה קודם ליין של קידוש. ומוכח מזה שגם בהדלקה שבבית מקיימים החיוב דפרסומא ניסא, ולכן נרות חנוכה קודמים ליין של קידוש, וכנ"ל שגם ביחיד יש פרסומא ניסא.

ובכל מצוה ישנו תקנת חז"ל איזה סוג של פירסומא ניסא חייבים בו, בארבע כוסות ובמגילה תקנו רק שיהיה פרסומא ניסא של עצמו, ובחנוכה

17) וזה כל לשונו של רש"י "בי"ד, מתוך שהוא חובה בו ביום על כל יחיד ויחיד קורין אותה אפילו ביחיד דהכל קורין בו ואיכא פירסום הנס". ורק שלא בזמנה לפני פורים "אין קורין אותה אלא בעשרה דבעינן פרסום הנס" (רש"י שם).

שבפורים עצמו הקריאה עצמו מספיק להזכיר הנס לפעול עליו ההכרה בלהודות ולהלל, לאידך לפני פורים שהוא סתם יום חול, אין קריאת יחיד מספיק לעורר בו ההכרה של להודות ולהלל ורק בקריאה בציבור מגיעים להכרה זו. שכל מצב דורש הפירסומא ניסא שמתאים למצבו.

18) כעת מצאתי ב'שבות יעקב' (ח"ג סי' מט) שאכן סבור שבימינו אין הדין של עדיפות נר חנוכה לפני קידוש היום, וחולק על המג"א ושאר האחרונים שדייקו מלשון השו"ע שאין חילוק בין הדלקה בפנים או בחוץ.

תקנו שחייבים בפרסומא ניסא לרבים¹⁹, ורק מי שלא יכול לעשות פרסומא ניסא דרבים יכול להסתפק בפרסומא ניסא של עצמו.

מבואר בזה שבזמן שנהגו להדליק בחוץ מי שלא הדליק בזמנו (לפני שתכלה רגל מן השוק) הפסיד הפרסומא ניסא שהיה מחוייב בו ולכן אינו מדליק אחר כך.

ובימינו מי שיש לו בני בית יכול להדליק רק כל זמן שהבני בית נעורין, שהוא מחוייב לפרסם הנס לפניהם.

לאידך מי שגר לבד שכל חובת פירסומא ניסא הוא רק לעצמו יכול להדליק עד לעלות השחר²⁰.

* * *

ויש להוסיף שלכאורה לפי המג"א בסי' תרעא סק"ח דאם יש חלון הסמוך לרשות הרבים יניחנו בחלון, א"כ גם בבית ישנו היכולת לעשות הפירסומא ניסא של רבים, הנמצאים ברה"ר.

אבל באמת גדרו של ההדלקה בחלון צ"ב, שהרי אם ההדלקה בחלון הוא מטעם דין פירסומא ניסא לבני הרה"ר, היה צריך המג"א להוסיף שהמניחים בחלון חייבים להדליק רק עד שתכלה רגל מן השוק²¹. שהרי כל הפרסומא ניסא שברחוב הוא רק עד שתכלה רגל מן השוק. אע"כ צ"ל

19) ובזה יבואר דברי המגיד משנה שפירש דברי הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד הי"ב) שעני שואל או מוכר כסותו ולקח שמן לנרות חנוכה. וכתב המ"מ שהרמב"ם למד זה מדין ארבע כוסות "והטעם משום פרסומי ניסא וכ"ש בנרות חנוכה" וכבר תמזה בזה מהו הכ"ש, הרי שניהם אותו דבר, (בספר רץ כצבי ח"א סי' כח אסף כל הביאורים והאריך בזה).

ולפי דברינו שבחנוכה החיוב הוא פירסומא ניסא דרבים ובארבע כוסות זה רק חיוב של פירסומא ניסא דיחיד, יובן שאם בארבע כוסות שיש רק חיוב של פרסומא ניסא דיחיד, העני לא יפחות מארבע כוסות, כ"ש בחנוכה שישנו החיוב של פרסומא ניסא דרבים.

20) המהרש"ל בתשובות סי' פה כתב, שזמן הדלקת נרות הוא עד חצות "שעדיין הוא פרסום הנס" הביאו הט"ז בס' תרעב וכן המג"א בסי' קו וכבר הקשה עליו במקור חיים, וגם המג"א חלק עליו.

21) בהגהות הגר"ב פרנקל (תרעא ס"ח) הקשה שלפי המג"א צריכים להדליק בשני החלונות הפונים לכל צד, מפני החשד, כמו בשני דלתות הפונים לשני צדדים, אבל בזה י"ל שהדין שמדליקים מפני החשד תקנו רק כשיש כמה דלתות, שאם תקנו הדין של חשש בחלונות, למה לא הוזכר בגמ' חלונות. וההסבר פשוט, שחיוב ההדלקה הוא בדלת, ולכן הרואה דלת בלי נרות יחשוש שלא הדליק, אבל הרואה חלון בלי נר יחשוב שהדליקו בדלת כדינו.

שההדלקה בחלון אינו מדין החיוב דפרסומא ניסא לבני רה"ר, שמחוייבים להדליק על פתח ביתו מבחוץ. אלא שהוא הידור²² מעין הפירסומא ניסא של ההדלקה שבבית הכנסת ואמירת ועל הניסים בבית הכנסת, שהוא ענין הזכרת הניסים, אבל אינו חלק מהחיוב של פירסומא ניסא שבהדלקת הנרות. ולכן לא הצריך המג"א שידליקו דוקא לפני שתכלה רגל מן השוק. ולכן המג"א כתב רק שידליקו כל זמן שבני ביתו נעורים עד עמוד השחר, שאפילו כשמדליקים בחלון עיקר הפרסומא ניסא הוא רק לבני ביתו.

רק שלפי המג"א עדיף הידור זו על ההידור של ההדלקה בפתח. ובזה הוא חולק על הרמ"א²³ והראשונים שסבורים שההדלקה בפתח עדיף. ויש להוכיח שההדלקה בחלון אינו מטעם דין פירסומא ניסא לבני רה"ר, שהרי כל הראשונים²⁴ שהדליקו בפנים לא הדליקו בחלון, רובם הדליקו בפתח שבתוך הבית והשאר לא הקפידו להדליק בפתח אבל גם לא הזכירו החלון.

22 יש לציין לעוד הידור שנמצא בלקט יושר ע' 151 שמביא שבעל תרומת הדשן רצה שידליקו אחד אחר השני, היינו אחרי שנגמר שיעור ההדלקה של הראשון אז ידליק השני, שיהא הנס נראה כל הלילה".

23 סי' תרעא ס"ז. בביאור הלכה ואגרות משה או"ח ח"ד קכה מביאים את דברי הרמ"א שכתב "שבזמן הזה שכולנו מדליקין ואין היכר לבני רה"ר כלל, אין לחוש כ"כ אם אין מדליקין בטפח הסמוך לפתח, מ"מ המנהג להדליק בטפח הסמוך לפתח כמו בימיהם ואין לשנות" וכותבים שיש סתירה בדברי הרמ"א. וכ"כ בשער הציון סקס"ג, אבל הם לא ביארו איזה סתירה מצאו בדברי הרמ"א. ואולי הבינו הגר"מ והמשנ"ב בדברי הרמ"א, שכתב שהמנהג להדליק בטפח הסמוך לפתח, כוונתו שיעשו כמו שעשו בזמן הטור שהדליקו בפנים ליד דלת פתוח, ואז הנרות נראים לבני רה"ר, ולכן יש סתירה שהרי הרמ"א כתב שאין היכר לבני רה"ר. אבל נעלם מהם מה שכתב הביאור הגר"א שכוונת הרמ"א הוא כמ"ש בדרכי משה, שהמנהג הוא להדליק בפנים בטפח הסמוך לפתח, והדלת סגור. וכן משמע מהמג"א, וכן מורה פשוט לשון הרמ"א. (ומ"ש בביאור הגר"א בשם המרדכי לא מצאתי במרדכי, רק נמצא בטור)

24 ודלא כמ"ש באגרות משה או"ח ח"ד קכה "והרבה גדולי דורות שלפנינו מהיום שנעשה א"א להדליק בחוץ [הדליקו בחלון]", אבל לא הביא שום מקור לדבריו.

[בתשובה זו נקט הגר"מ בפשטות שהטעם שמדליקין בפתח בכדי שיכנס בין שני מצות, מזוזה ונרות חנוכה, הוא טעם קלוש. וכשמדליקים בפנים ליכא תקנה זו. וצע"ג, הרי הרבינו ירוחם כתב שאחד מהטעמים למה יש נוהגין להדליק מבפנים לדלת הסמוך לחצר ולא לדלת הסמוך לרה"ר, הוא בגלל שאין מזוזה בפתח הסמוך לרה"ר. הרי התחשב הרבינו ירוחם בטעם זה, וכן שאר הראשונים שהדליקו בדלת התחשבו בו.]

וז"ל המאירי "חנוכה מצוה להניחה בטפח הסמוך לפתח ולהדליקה שם הן מבחוץ בזמן הקדום הן מבפנים בזמן של עכשיו" ובהמשך דבריו מבואר, שההדלקה בפנים הוא רק לבני ביתו.

בחידושי הריטב"א החדשות כתב "אבל שמעתי בשם הר' מאיר האשכנזי ז"ל שהיה מקפיד להניחו מבפנים בטפח הסמוך לפתח אחורי הדלת כשהיה סגור. אבל עיין במנהגי מהר"ם, "ומיהו לדידן דלא מדליקין מבחוץ אין לו נפקותא בהנחתו". ועיין בדרכי משה סי' תרעא.

וז"ל המרדכי סי' רסו, אבל אנו שמדליקין בפנים ליכא חשד ואין צריך להדליק אלא בפתח אחד, וכן הביא הטור בשם בעל התרומות, והב"י בשם הסמ"ג, והגהות מיימוניות הל' חנוכה פ"ד אות ל בשם רבינו שמחה. והמהרש"ל סי' פה.

וב'רבינו ירוחם' נתיב התשיעי, "ועתה נוהגין להדליקה מבפנים לפתח הסמוך לרשות הרבים ויש שנוהגין להדליקה מבפנים לפתח הסמוך לחצר משום דשכיחי גוים וגנבים. . ולדידן שאנו מניחין נר חנוכה בפנים ואין הנר אלא לאנשי ביתו"²⁵,

וז"ל ה'אגודה', "על פתח ביתו מבחוץ היינו לדידהו, אבל לדידן בפנים סמוך לפתח",

במהרי"ל, "הדליק על שמן זית והניחם למטה מעשרה מצד השמאל לכניסת חדרו דהיה לו מזווה בימין דכן מצוה מן המובחר",

וב'לקט יושר', "נר חנוכה היה מדליק משמאלו לימינו סמוך לכניסתו לפתח",

ב'מנהגי ר"א טירנה', "ובבית מדליקים הנרות אצל הפתח מבפנים בטפח הסמוך לפתח לימין ביאתו אם אין מזווה בפתח ואם יש מזווה בפתח יניח בשמאל ביאתו",

ב'מנהגי ר"א קלוזנר', "ולדידן שמדליקין בפנים אין צריך אלא בפתח אחת כי בני הבית יודעים שהדליק",

(25) אבל עיין בדרכי משה סי' תרעא סק"ט שפירש דברי הרבינו ירוחם שיוכלו לראותם מרה"ר. וצ"ע שמפורש בדבריו "ואין הנר אלא לאנשי ביתו".

ב'דרכי משה' וברמ"א (תרעא), "בזמן הזה כולנו מדליקין בפנים . . המנהג להדליק בטפח הסמוך לפתח ואין לשנות",

המקורות הראשונים הידועים, שמזכירים ההדלקה בחלון הם ביוסף אומץ²⁶ [מנהגי אשכנז מתקופת השל"ה והב"ח] ובמג"א.

אבל לאידך הרי בגמ' מבואר שהדר בעלייה מניחה בחלון הסמוכה לרה"ר, א"כ צ"ע למה לא נהגו הראשונים כך. ואלי י"ל על פי מ"ש בב"ח בסי' תרעא ד"ה ואם הוא דר, שהתקנה שהדר בעלייה ידליק בחלון הוא משום שלא יחשדוהו העוברים ברה"ר שלא הדליק עיי"ש. שמשמע שלדעת הרא"ם שהב"ח חולק עליו, ההדלקה בחלון הוא מטעם פרסומא ניסא, וכ"כ הפר"ח²⁷ (תרעא ס"ה). לאידך לדעת הב"ח הוא משום חשדא. ועיין במחצית השקל (תרעא סק"ו) שבחלון "איכא קצת היכר לבני רשות הרבים".

ויש לציין למ"ש בחידושי הריטב"א החדשות שהדר בעלייה מותר להדליק גם בגבוה יותר מעשרים אמה²⁸ למרות שלא שלטא בה עינא, "דבדידיה משערין כיון דלא אפשר אלא בהכי" הרי שאין ההדלקה בחלון משום פרסומא ניסא הרגיל, שהרי לא שלטא בו עינא. ועדיין צ"ע בזה.



(26) סי' תתרסט "נראה לי דטוב להדליק סמוך לחלונות ממש באופן שיאיר האור לרחוב אף על פי שהם רחוקים מהפתח וגבוהים יותר מעשרה" כנראה שבתקופה זו נתחדש ענין ההדלקה בחלון. ובסי' תתרעג "יש להדליק בתחילת הלילה אף לדין שאנו מדליקין בפנים, כי כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו" ולא כתב משום שמדליקין עד דכליה רגל מן השוק, שכנ"ל ההדלקה בחלון אינו החיוב של פרסומא ניסא.

(27) אבל הוא סבור שמדליקין מחוץ לחלון כמו שמדליקין על פתח ביתו מבחוץ.

(28) אבל יש לציין שהרמב"ם חולק על דעת הריטב"א. עיין בפ"ד מהל' חנוכה שהעתיק הברייתא של מקומות ההדלקה, ובאמצעה אחרי שהעתיק ההלכה שהדר בעלייה מדליק בחלון, ולפני שהעתיק המשך הברייתא, הוסיף הרמב"ם שאסור להדליק למעלה מעשרים אמה, משמע שדעת הרמב"ם שהאסור להדליק למעלה מעשרים אמה קאי גם אהדלקה בעלייה ושמודדים העשרים אמה מקרקע רה"ר, דאל"כ למה הכניס הרמב"ם הדין של למעלה מעשרים אמה, יחד עם דין העלייה.

מנהגי שמחות*

הרב יוסף יצחק יהושע העכט

מח"ס אתפשטותא דמשה על הרמב"ם

בספר המנהגים חב"ד ע' 77 נאמר, "לאחר תפלה האחרונה שקודם העמידה מהאבילות, יוצאים מהחדר, ושבים לומר נוסח הנחמה המקום ינחם וכו', ואח"כ גוערים ומצווים על האבל לעמוד מהשבעה, ובעמדו אומרים: המקום יגדור פרצות עמו ישראל, ומברכים באריכות ימים ושנים". ע"כ.

ונ"ל שגוערים ומצווים על האבל לעמוד אינו רק בשביל עמידת האבל בפועל, אלא אמירה זו מתייחס גם לכלי המקום הישיבה במשך השבעה.

מבואר בדין טומאת מדרס שכדי שיהי' ראוי לטומאת מדרס צ"ל המקום שיושב עלי' עשוי, מיוחד, חזי וראוי לישיבה וכה"ג כמפורט במסכת כלים ומפרשי'. והיכא שאומרים לו "עמוד ונעשה מלאכתנו" אין בזה משום מדרס (שבת נט, א, חגיגה כג, א ועוד). וי"ל שבכלל האמירה להאבל לעמוד מהשבעה הוא גם ע"ד האמירה "עמוד ונעשה מלאכתנו", ונתבטל בזה דין מדרס (שאו"ל) חל על מקום הישיבה משך השבעה (וע"ד אמירת פכ"ד דכלים ע"י האבל לאחר השבעה ומסיים טהורה וטהור מכלום. ראה הנדפס בסדור בזה).

באם נכונים הדברים י"ל הענין בזה, שבתום התקופה ד"שבעה לאבל" מסיימים באופן שעוקרים ומבטלים לגמרי ענין אבלות דשבעה גם מגוף ועצם המקום שיושבים עלי' בימי השבעה, המזכיר גם ענין האבילות, ע"י ביטול תורת מדרס ממקום הישיבה. ואפ"ל ע"ד שנתבאר בלקו"ש חכ"ד ע' 55 מט"ו באב ואילך בענין תשש כחה של חמה ולא היו כורתים עצים למערכה לפי שאינן יבישין כו' וקרו לי' יום תבר מגל, וברשב"ם "שנשברו הקרדומות שאין צורך עוד בהן לחטוב עצים", ומבאר היות שמאז ואילך אין הקרדום של ברזל מסייע לכריתת העצים למזבח שנברא להאריך ימיו

(*) לע"נ אאמו"ר ר' פרץ ב"ר יהושע ז"ל הכ"מ.

של אדם, ונשאר בו רק ענין ההפכי שנברא לקצר ימיו של אדם לכן מן הראוי לבטלו ולשוברו, והוצרכו לשוברם דוקא, ולא רק להניחם ולגוננם, ושתוכן ענין זה שייכת לבנין וקיום ביהמ"ק היפך מחורבן הבית, ע"ש.

ויל"ע בגדר מקום הישיבה של האבלים על ספסל או כסא משך ימי השבעה לענין דין מדרס, ע"פ הנתבאר במס' כלים. לכאן ישיבתו של האבל אינו אלא עראית, ובעל כרחו וצער בישיבתו וכו', ולהעיר, שאין לומר להאבל "שב" (שו"ע יו"ד סי' שעו ס"ב). ביחד עם זה י"ל היות שע"פ דין צריך לשבת, ובמשך שבעה ימים דנחשב קבע לכמה דינים, א"כ מקום הישיבה יש עלי' תורת מדרס למשך ימי השבעה.

ויש לציין ולעי' בהנתבאר לקמן שלכאן יאיר ויעיר למ"ש בנדו"ד, כלים פכ"ג מ"ד המטה והכר והכסת של מת הרי אלו טמאין מדרס. וברע"ב אע"ג דמת אינו מטמא מדרס והנך למת עשוין ולא לישב עליהן אפ"ה טמאים מדרס מפני שהנשים יושבות עליהן ומבכות את מתייהן. וכ' במשנה אחרונה כלים שם, ואע"ג דאין יושבין תדיר אלא במיתת המת, מיקרי מיוחד למדרס שבאותה שעה אין א"ל עמוד כדפי' לעיל (ראה משנה אחרונה שם פכ"ג מ"ב סד"ה אלו, פכ"ב מ"י ד"ה הטרכסקל) והוא בתוספתא כלים ב"ב פ"ב בדעת חכמים, ור"מ פליג. ובסדרי טהרות כלים (רט, א) מבאר שר"מ ס"ל שאי"ז נקרא מיוחד לישיבה מטעם זה, וחכמים ס"ל דהוי מיוחד לישיבה והנאת ישיבה בזה, ע"ש שמעיר ממשנה כלים ספט"ו רבי יהודה אומר האירוס טמא מושב מפני שהאלית יושבת עליו, וברע"ב כלומר המקוננת ומיללת יושבת עליו, לפי שרגילין לספוד ולקונן ע"י גגן של אותו כלי כו'. ובסדרי טהרות הנ"ל בביאור משנה דכלים פט"ו שם כ' דסתמא דמתניתין דהתם דלא כר' יהודה, כדפרישית טעמא התם דלא להנאת ישיבה האלית יושבת עליו אלא מרוב צער להראות מן אשר בשיר לא ישתו יין עוד, וחכמים דהכא (פכ"ג ובתוספתא) נמי מודו דלא חשיב בהכי מיוחד לישיבה כו'. ובמשנה אחרונה ספט"ו דכלים שם, ר"י ס"ל כיון שלפעמים יושבת עליו ואין א"ל עמוד, טמא, וחכמים ס"ל דבעינן דוקא מיוחד לכך ואם אינו מיוחד לישיבה אע"פ שיושבת עליו ישיבת עראי היא זו ולא מטמא כו'.

ובכלים פכ"ג מ"ד כסא של כלה ומשבר של חי' כו' אמר ר' יוסי אין בהם משום מושב, ובסדרי טהרות כלים שם (רח, ב ד"ה כסא) דר' יוסי לא מטהר הכא כסא של כלה כו' אלא משיבת שאר כל אדם דלגבי אחר הוי ככלי שאינו מיוחד לישיבה כיון שאין דרך אחר לישוב עליו, ע"ש.

ובכלים פכ"ב מ"ח ישיבת הסתת טמא מדרס, ובתוספתא דכלים ב"ב פ"א (הובא בסדרי טהרות כלים שם רג, א) תנא ישיבת הקרון כו' ושבאחורי הקרון כו' טהורה שאינה אלא ישיבת צער. ובצפ"נ עה"ת ויצא (כח, יג) דמבואר במס' כלים כו' הובא בר"ש שם גבי מקום מושב הסתת דרק בזמן שהוא יושב יש עליו שם ישיבה והוא טמא, וכשעומד ממנו פקע ונטהר משום דהוה ישיבה של צער כו', ע"ש.

עפ"ז יל"ע גם לענין "שבעה בענקלעך" במשך השנה שלא בתוך השבעה, להנ"ל י"ל שכ"ז שלא ישב עלי' האבל בימי אבילותו אין עליהם דין מדרס, ובפרט שבני אדם מונעים מלישב עליהם, וא"כ לכאן' אי"ז בגדר ראוי לישיבה או עשוי לישיבה עד שמגיע הזמן ח"ו שיושב האבל עלי' בפועל.

רשמתי כהנ"ל בהשקפה ראשונה ובקיצור, להלכה ולא למעשה. ועוד חזון למועד.



בדעת אדה"ז בדברי רז"ה בדין 'בסיס לדבר

האסור*

הת' יצחק מאיר בריכטא

תות"ל המרכזית – 770

בענין הדין ד"בסיס לדבר האסור" כתב רבינו הזקן בשו"ע שלו בסי' שט ס"ו וז"ל: "... אם הניח אבן ע"פ חבית של יין לכיסוי, ושכח להסירה משם

(* לע"נ מורי זקני הרה"ח אברהם צבי אלימלך בהרה"ח ישראל ע"ה בריכטא, לרגל יום היא"צ שלו (נלב"ע בכ"ה טבת ה'תשע"ב). תנצב"ה.

קודם השבת, או שהניח מעות על הכר ושכח ליטלם מעליה קודם השבת .
 . החבית והכר לא נעשו בסיס לדבר האסור" (וכמ"ש בס"ד ד"אם לא היה
 בדעתו שישאר מונח שם בשבת, ושכח להסירו ממנו קודם כניסת השבת .
 . לא נעשה (ההיתר) בסיס אליו"). ובס"ז: "וכל זה בשוכה, אבל אם הניחם
 שם מדעתו ע"ד שישארו שם גם בשבת . . נעשו בסיס לאיסור".

ודעת רז"ה²⁹ היא, שאם הניח האבן על החבית כ"כיסוי" להחבית, יהא
 על האבן תורת כלי (ובפשטות, כלי שמלאכתו להיתר, כמ"ש רז"ה שם.
 וממילא יהא מותר ליטול האבן בידיים³⁰). ובפשטות, לכך כתב רבינו
 "הניח אבן לכיסוי", לומר, שאע"פ שהיא לכיסוי, דינה ככל אבן, דהיינו
 "מוקצה מחמת גופו"³¹ (עד שייחד אותה לזה לעולם³²). ולכך, אם שכח
 האבן על החבית, "הרי מטה החבית על צידה והאבן נופלת"³³. ואם הניח
 בכוונה, "אסור לטלטלן כלל, אפילו בהטיה . . בלבד"³⁴, כיון שנעשית
 בסיס לדבר האסור³⁵ (ובזה פוסק כהרמב"ן שם).

והנה, לכאור' יש סתירה לזה ממש"כ רבינו בדיני הטמנה בס"י רנ"ט ס"ג,
 בטמן קדירה עם כסויה בתוך דבר שאסור לטלטלו, וגם הכיסוי הוא
 מוקצה, וזלה"ק: "אם גם הכיסוי הוא דבר המוקצה, אם מקצת דופני
 הקדרה מגולים כל כך מההטמנת המוקצה עד שיכול לאחוזו שם בידיו, הרי
 זה אחוזו שם, ומגביה הקדרה ומוציאה משם וההטמנה נופלת מעליה
 מאליה, ואח"כ מנערה עד שיפול מעליה הכיסוי המוקצה, שהקדרה לא
 נעשית בסיס להכיסוי ולההטמנה, לפי שהכיסוי וההטמנה הם משמשים
 להקדרה לחממה, ואין הקדרה משמשת לה".

29) דף מח, ב מדפי הרי"ף. הובא במג"א סק"ו (ומציין לזה בסק"ט בקשר נידון דידן).

30) ס' שח סט"ז.

31) שם ס"ח.

32) שם סנ"ג.

33) ס' שט ס"ו.

34) שם ס"ז.

35) וכן גבי "כלכלה נקובה" ו"דלעת חלולה" לעיל ס"ג, אם אין האבן קשור יפה (או
 "מהודק", גבי דלעת) הרי הדלעת בסיס להאבן (ראה משנ"ב סק"ח וש"נ ובקצות-השלחן סי'
 קי"ב ס"ה).

[ובעוד ב' מקומות כתב רבינו סברא זו, גבי "צנון תלוש הטמון בארץ . . לא נעשה בסיס להעפר שעליו . . מפני שלא היתה כוונתו שיהא הצנון משמש להעפר אלא שיהא העפר משמש להצנון. וכן כל כיוצא בזה" (סי' שיא סי"ד). וכן גבי כפה ספל שיש בו דע"ד "אם הטיט מונח כך על אוגניו הכפויים לארץ, מותר ליטלו בשבת, שלא נעשה בסיס לדבר האסור, שהרי אין כוונתו שיהא הספל משמש להטיט, אלא הטיט משמש להספל לחברו לארץ" (סי' שעב סי"ד)]

דלכאור', מאי שנא בין זה לנידון דידן באבן שע"פ החבית, דגם כאן אין החבית משמשת להאבן, אלא האבן משמשת להחבית לכסותה, ואפ"ה פסק רבינו שהחבית תהא בסיס להאבן³⁶. (וכן גבי כלכלה נקובה והאבן בתוכה ואבן שבדלעת (לעיל ס"ג), שהדין הוא שאם אינה מהודקת היטב, הרי היא נעשית בסיס לאבן, אע"פ שהאבן משמשת לכלכלה ולא הכלכלה להאבן).

ב. וראיתי ב' תירוצים בזה, ואביא ראשונה התשובה אשר כתבה בעל ה"תהלה לדוד" בספרו³⁷ וז"ל: "ובדוחק היה אפשר לחלק, דהכא הכיסוי משמש לחמם את הקדירה גופה. אבל התם הכיסוי והחביות שניהם לשמש את היין, ודוחק". והסבר דבריו (כפי שראיתי שהסבירוהו)³⁸ בהקדמת דברי רבינו לקמן בס"ט, שכתב תנאי נוסף (על מה ש"הניחם שם מדעתו" וכו') בדין ה"בסיס", וזלה"ט: "אין ההיתר נעשה בסיס להאיסור אא"כ הניחו עליו בכוונה לאיזה צורך. בין לצורך האיסור עצמו, בשביל שיתיישב עליו בטוב, כגון מעות שעל הכר. בין לצורך דבר אחר המותר, כגון אבן שע"פ החבית". דהנה, לכאורה היה אפשר להבין מפשטות הלשון, דההוספה והחידוש במש"כ "בין לצורך ד"א המותר" על מש"כ

36 וכבר הקשה כן בשלטי גיבורים דף כג, ב מדפי הרי"ף אות ד' (ושם כתב ג"כ השאלה מאבן שבדלעת), וברע"א בחידושויו על המשניות פכ"א מ"ב ("ולכאורה תמוה משמעתיך" וכו') ונשאר בצע"ג.

37 סי' רנט סק"ה.

38 הרה"ח שד"ב שיחי' לוי"ן ב"קובץ דברי תורה" ח"ג ע' לו (ח"י אלול ה'תשל"ד). "הערות וביאורים" שי"ל ע"י ישיבת "אהלי תורה" קובץ שצו ע' כח (כ"ח סיון ה'תשמ"ז). והת' חמ"ג שיחי' בספר "מבית-חיינו" (י"א ניסן ה'תשס"א) בס"ט.

לפניו "לצורך האיסור עצמו" הוא, דאפי' כשהאיסור משמש להיתר, יהיה ההיתר בסיס לאיסור, ולא רק כשההיתר משמש לאיסור. וזהו שנתן רבינו הדוגמא מאבן שע"פ חבית, דאע"פ שהאבן משמשת להחבית, תהא החבית בסיס להאבן, כיון שסו"ס האבן הונחה "בכוונה לאיזה צורך", וזהו העיקר (ואז, קשה כנ"ל מסרנ"ט).

אלא, שיש לדקדק בלשון רבינו שכתב "לצורך היתר אחר", דלכאורה, התיבה "אחר" מיותרת היא בחליטה, והול"ל "לצורך היתר" ותו לא. ורצו לדייק מזה דכוונת רבינו היא לחדש³⁹, דלא רק כשההיתר משמש לאיסור אזי נעשה ההיתר בסיס לאיסור, אלא אפי' כשהאיסור משמש היתר, אך לא את ההיתר שעליו הוא מונח, אלא היתר אחר, אזי ההיתר שעליו מונח האיסור נעשה בסיס לאיסור. ומה שנתן רבינו הדוגמא מאבן שע"פ חבית, הוא כיון שכל עניין החבית וכסויה הוא הלא לשמש להיין שבחבית⁴⁰, וא"כ, האבן המשמשת לכיסוי החבית אינה משמשת את החבית, אלא את היין שבתוכה, וא"כ, הרי אין האבן האסורה משמשת הדבר שעליה היא מונחת, אלא דבר אחר, ולכך החבית אכן תהא בסיס להאבן. אמנם, בהא דכיסוי קדירה, האיסור משמש לההיתר שעליו הוא מונח, שכיסוי הקדירה משמש "להקדירה לחממה"⁴¹ (ובדרך ממילא האוכל שבתוכה נשאר חם), ובכזה, אכן וודאי סובר רבינו דאין ההיתר נעשה "בסיס", וכמ"ש בסרנ"ט. וזוהי כוונת בעל התהל"ד במש"כ, דבכיסוי החבית, הכיסוי והחבית משמשים להיין. ובקדירה, הכיסוי משמש לקדירה (שעליו מונח)⁴².

אלא שהיה קשה לי בזה, דמשמע מתירוף זה, אשר רבינו הזקן סובר שדין בסיס הוא לא רק כשההיתר משמש לאיסור (כבמעוות שעל הכר), אלא אפילו כשאינו משמש לו כלל, הרי כיון שהאיסור מונח עליו (ואינו משמש להיתר), נעשה ההיתר בסיס לו.

(39) כלשונו בהעו"ב שם "והנה אדה"ז . . . מגדיל דין בסיס לאיסור" וכו'.

(40) ולהעיר מהדין הידוע (רמב"ם הל' שבת פ"ח הל' כ"ח) ד"המוציא פחות מכשיעור, אע"פ שהוציאו בכלי - פטור, שהכלי טפלה לו" כו'.

(41) דלכאור' מאי נפק"מ למה הקדירה משמשת, אם לחמם הכיסוי או לחמם האוכל. אכן, בפשטות צ"ל מדוע לא נאמר דההטמנה משמשת את האוכל, וכדלקמן בפנים.

(42) וכן גבי הצנן והספל דלעיל (בחצאי רבוע), כפשוט.

[ואע"פ שמלשון רבינו בפשטות משמע שנעשה בסיס רק אם ההיתר משמש לאיסור, שכתב כאן בטעם ההיתר "לפי שהכיסוי וההטמנה הם משמשים להקדרה לחממה ואין הקדירה משמשת להם", דמשמע שדוקא אם הקדירה היתה משמשת לאיסור היתה בסיס לו, הרי "הוא לאו דווקא, רק העיקר הוא משום דהמקצה משמש להיתר"⁴³, והיינו שהעיקר הוא רק חצי הראשון של המשפט – "הם משמשים להקדרה", דבוזה תליא מילתא, ומש"כ אדה"ז "ואין הקדרה משמשת להם", הוא רק בדרך אגב, וכנגד מה שכתב "הכיסוי וההטמנה הם משמשים להקדרה".]

ולכא'ו, מדברי רבינו לקמן בס"ט שם, משמע דלא כך הם הפנים, שכתב שם ג"כ גבי מנורה המונחת על מפה שפרוסה על שלחן, שאין המפה נעשית "בסיס" למנורה, אע"פ שהניח המנורה בכוונה ובזדון על המפה⁴⁴. והטעם ע"ז הוא "לפי שאין צריך לו שתהא המנורה על המפה, אלא על השלחן, ואינו מעמידה על המפה אלא מפני שאי אפשר לו לפנות מקום להמנורה בגוף השלחן עצמו", והיינו, דכיון שמצד עניין המנורה אין עניין בהמפה, הר"ז "הנחה אקראית", שדינה שאינה הופכת את ההיתר שתחתיה ל"בסיס לדבר האסור", מפני שאין קשר ושייכות ביניהם.

א"כ כאן, גבי כיסוי החבית, אם נאמר שהכיסוי משמש להיין בלבד, והחבית אינה משמשת להכיסוי כלל, אלא ליין, הר"ז ממש כהא דמנורה שעל השלחן, ולמה תהא החבית "בסיס" לאבן.

ג. והתירוץ השני שראיתי הוא מש"כ הרה"ג חנוך הענך פאק⁴⁵ בספרו "זכרון יוסף"⁴⁶, דלפי דבריו אכן אינו קשה כלל ממש"כ רבינו בס"ט, וטורף דבריו הוא, דדוקא כשדבר האיסור משמש לדבר המותר בפעולה חיובית, ש"עושה מעשה בגופו", כגון בסי' רנ"ט שהכיסוי והדבר שמטמינים בו

(43) לשון הזכרון-יוסף דלקמן.

(44) ובפשטות, עד כדי כך שאם אחד מבני הבית יזיז מעט המפה מן השלחן ובמקום הפנוי יניח המנורה, יצווה בעה"ב להחזיר המפה לכל השלחן, ולהניח המנורה על המפה דווקא.

(45) "דיין בקה"י פה ק"ק קאשוי יע"א בן הרבני המופלג בתו"י כש"ת מו' אלקנא שליט"א מק"ק ריישא יע"א" (מנוסח שער ספרו).

(46) אות מז. צוין במ"מ לשו"ע רבינו המוהדר סי' רנט אות כב.

"הם משמשים להקדירה לחממה", אז הוא בגדר "משמש" לדבר המותר.⁴⁷ אך אם אינו עושה שום תיקון בגוף הדבר, אלא מונע ממנו עניינים בלתי רצויים, כגון בסי' ש"ט, שכיסוי החבית באבן "מונע שלא יפול בו דבר, או אפילו שלא יפיג טעם היין וריחו - זה לא חשיב תקון אלא מונע הקלקל. זה לא חשוב שימש ול"ה⁴⁸ בזה המקצה "משמש להיתר"⁴⁹.

דלפי דבריו אמנם ג"כ יסוד מוסד הוא, שדין בסיס הוא לא רק כשהיתר משמש לאיסור, אלא אפילו כשאינו משמש לו כלל "שפיר נעשה הכלי בסיס להמקצה אף שאין הכלי משמש להמקצה"⁵⁰. אך לפי דבריו אין הנחת האבן על החבית דומה ל"הנחה אקראית", כיון שלפי דבריו הרי ודאי שיש קשר ושייכות בין הכיסוי להחבית, כיון שהכיסוי משמש להחבית, ואין זה "אקראי" כלל⁵¹. אלא, שאין זה מקרי "שימוש", כיון שאין זה שימוש חיובי שפועל לתיקון הדבר המותר, ולכך לא אמרינן בזה שהאיסור "מתבטל" להיתר, אלא האיסור נשאר במציאותו, וממילא דבר ההיתר שתחתיו נהיה בסיס לאיסור זה.

אך נראה דעדיין קושיא במקומה עומדת מפני ב' עניינים, (א) - דהנה, מקור סברת הלכה זו (דכיון שהאיסור משמש וכו' אין נעשה בסיס) הוא מדברי רז"ה⁵², וממילא, כל וויכוח הדברים בין סברת התהל"ד וסברת הו"י הוא בדבר סברת רז"ה, שמדברי רבינו נשמע דסברא זו אינה שייכת

47) וכן גבי צנזן וספל כתב שם: "וכן בהאי צנזן שטמנו בעפר, העפר עושה בו מעשה ונותן בו לחלוחית, ואף בהא דסישע"ב דהונח הטיט על אוגניו של הספל כדי לחברו לארץ, כמ"ש בתניא (כך מכנה את שוע"ר) שם, ע"כ חשוב נמי המקצה משמש להיתר".

ויש להעיר, שממה שמגדיר את טיט הספל כמשמש לו, נראה יותר שמגדיר את ההבדל בין סוגי השימושים כ"שימוש חיובי" ו"שימוש שלילי", שקצת קשה להגדיר את פעולת הטיט בהספל כ"עושה בו מעשה בגופו" או כ"תיקון בגוף ה...". אמנם, לפי מש"כ לקמן בפנים (ס"ה), הכוונה היא דווקא למעשה ממש בגוף הדבר.

48) אולי צ"ל "ולא" (ולא אמרינן). ואולי ר"ל "ולא הוי", אך קצת דחוק בלשון.

49) לשונו שם.

50) לשונו שם.

51) ונראה לפ"ז דהוה ההבדל והחידוש בדין דכיסוי קדרה על הדין דמנורה שע"ג המפה.

52) דף מז, ב מדפי הרי"ף. ואילו מציין רבינו (או הרה"ק מהרי"ל), ולא רק לר"ן (שלא העתיק דברי רז"ה שבפנים גבי אבן ע"פ החבית) וכדו', שאולי אז היה אפ"ל דאין מכון למה שכתב רז"ה.

למקרה שהניח אבן לכיסוי על חבית, אלא החבית תהא בסיס לה⁵³, וחולקים מאי טעמא בזה. ורו"ה עצמו (לאחר שכתב שם הסברא שמתאיסור משמש להיתר, אין ההיתר נעשה בסיס וכו') כתב: "ובמניח דבר של איסור על דבר היתר להיות ההיתר תשמיש לאיסור, נעשה ההיתר בסיס לאיסור, ואסור לנגוע בו כל עיקר לטלטלו אפי' מן הצד, כנר שעל הטבלא . . . ואבן שע"פ החבית, ומעות שעל הכר בפ' נוטל . . .". א"כ כתב רו"ה מפורש דבאבן שע"פ חבית החבית משמשת להאבן, וא"כ, כיצד אפשר לפרש דברי רו"ה ולומר דס"ל בהא דחבית שתהא בסיס לאיסור אע"ג שאין החבית משמשת להאבן שלא כדעתו⁵⁴.

(ב) - גבי ההלכה⁵⁵ שאם מת שוכב על מיטה, אין המיטה נעשית בסיס להמת, כתב רו"ה⁵⁶ שהסיבה לזה היא משום "דאין המטה נצרך להמת, וכל עצמו של מת א"צ רק להטילו ע"ג קרקע, כדתנן . . . ומטילין אותו על החול כדי שיצטנן, ולפיכך אין המטה נעשית לו בסיס".

ואמנם, ממילות אלו לבדנה אולי קצת משמע דהיתר נעשה בסיס לאיסור גם כשאין ההיתר משמש לו, כיון שכל הטעם שאין המיטה נעשית בסיס, הוא כיון ש"אין טוב למת להיות על המיטה, אבל בלאו הכי (שלא היה הבדל להמת אם מונח ע"ג קרקע או מיטה) ה' המיטה בסיס, אף שאינה משמשת להמת"⁵⁷. אמנם, אולי בדברי הרו"ה והמג"א⁵⁸ שהעתיקו

(53) ורק מצד סברא אחרת, (שהאבן נעשית בתורת "כלי" ברגע שיחדוה לכיסוי, כנ"ל בתחילת העניין) פסק רו"ה שהחבית לא תהא בסיס להאבן.

(54) ועוד להעיר, דפשוט הלשון "בסיס לדבר האסור" לכאורה מוכיח עליו שהדבר המותר משמש להדבר האסור, שזהו עניינו של "בסיס", שהוא יסוד ותשתית להעיקר שמעליו (כן הצלחתי (עד כעת) להעלות בחיפוש, שהמילה "בסיס" נגזרה מן המילה היוונית βασις (base), שמשמעותה היא "כן" (כ' דגושה בפתח), היינו דבר המשמש את הדבר העיקרי, כשהדבר העיקרי עומד עליו. וראה רש"י פ' האזינו פסו' ו' ד"ה "ויכוננך").

ואולי אפ"ל שכשההיתר אינו משמש להאיסור דינו כמו בסיס לדבר האסור. והוכרח לפסוק, כן, כי כן מוכח (לדעתו) מדין האבן שבחבית, שאפי' אין ההיתר משמש לאיסור, ה"ה בסיס).

(55) סי' שיא ס"ט.

(56) מז, ב מדפי הרי"ף.

(57) זכרון יוסף שם. ורצה בכך לפרש גם דברי רבינו, וכנראה נשמט ממנו מש"כ בקו"א שבפנים. אמנם פלא גדול הוא כיצד נשמט ממנו דברים ערוכים שכתב המג"א (שאותו בעיקר רצה לפרש ולומר בדעתו שאם לא היה שינוי להמת כלל היכן יהא מונח, אי המיטה היתה בסיס להמת) בסי' שט סק"ו עיי"ש. והוא דומה לכאור' להא דמנורה שע"ג המפה.

כצלמו, יש להסתפק, אך לא בדעת רבינו נ"ע, שכשהזכיר דברים אלו⁵⁹ הואיל לפרש ולכתוב: "גבי מת שבמטה שצריך למקומו, שמכיון שהמטה לא נעשית בסיס להמת . . היא חשובה בפ"ע, ואינה משמשת כלום להמת, שאם היתה משמשת לו - היתה בסיס לו"⁶⁰. עכל"ק. וכתבתו כי תמה פרשה השלמה.

ולפי כהנ"ל עד כאן (אם כנים הדברים) הרי נמצא מוכרח, (א) - דבאבן שע"פ חבית, החבית משמשת להאבן. (ב) - אמנם, לא באותו אופן כבמעות שעל הכר (כמוכח בדבריו מן העניין, שהפריד בין גדר האבן שע"פ החבית ("לצורך ד"א המותר") לבין מעות וכו' ("לצורך האיסור עצמו")).

וא"כ צריך ביאור (א) מה שימוש משמשת החבית לכסוי? (ב) מה הפרש יש בין ה'אבן שעל פי חבית' לבין הא ד'כסוי קדירה', כנ"ל.

ד. והנה, נראה להסביר במאי עסקינן הכא בדא"פ, דההבדל בין "מעות שעגה"כ" ל"אבן שעפ"ח" הוא, דבשתייהן אכן ודאי ההיתר משמש להאיסור, אלא, דבמשעגה"כ ההיתר משמש האיסור "לצורך האיסור עצמו", ובאשעפ"ח ההיתר משמש את האיסור "לצורך היתר אחר", היינו שההיתר מסייע (ע"י 'שימוש') לאיסור שמעליו, כדי שהאיסור ישמש היתר אחר⁶¹. וע"ז מביא רבינו הדוגמה מאשעפ"ח.

וההסבר: דהנה נראה דיש לעיין במקרה שהאיסור משמש לההיתר, ובאותו הזמן גם ההיתר משמש לאיסור. האם נאמר דכיון שהאיסור משמש להיתר, לא איכפת לן מה שההיתר משמש לאיסור, או שנאמר דכיון דסו"ס ההיתר משמש לאיסור הרי יהיה בסיס לו. ולכאורה נראה דזה מדוקדק בלשון רבינו וזו כוונתו במש"כ "לפי שהכיסוי וההטמנה הם משמשים להקדירה לחממה, ואין הקדירה משמשת לה", דבא לומר דבאותו

(58) סי' שיא סק"ב. וראה הערה הקודמת.

(59) בקו"א סי' רנט סק"ג.

(60) וכן נראה בפשטות כוונתו כשהזכיר לפנ"ז האבן שע"פ החבית שכתב: " . . לפי שמכיון שהחבית לא נעשית בסיס לאבן . . ואינה משמשת כלל להאיסור . . .".

(61) דאולי היה אפ"ל דכיון שההיתר לא משמש האיסור לצורך איסור, אלא לצורך היתר, לא יהיה בסיס לאיסור.

הזמן "שהכיסוי וההטמנה הם משמשים להקדרה" אזי "אין הקדרה משמשת לה", והיינו, שכל ההיתר דאיסור משמש להיתר וכו' הוא בתנאי שאין ההיתר משמש לאיסור באותו הזמן⁶².

וא"כ, לכאור' י"ל שהוא המצב באשעפ"ח, דהנה כנ"ל בדברי התהל"ד, עיקר עניין החבית והכיסוי הוא לשמר היין, וא"כ, אין לומר שהכיסוי משמש לחבית בפ"ע, אלא משמש לה לצורך שימור היין. ובזה מובן, דגם להכיסוי יש תפקיד מיוחד בשמירת היין ("מונע שלא יפול בו דבר, או . . שלא יפיג טעם היין וריחו", כנ"ל בז"י), שבזה בפשטות, י"ל, מסייעת החבית להכיסוי. וא"כ י"ל בזה דכיון שהחבית משמשת להכיסוי באותו הזמן שהכיסוי משמש לה – ה"ה בסיס להכיסוי. וכן הוא גבי כלכלה נקובה והאבן בתוכה, דלהכלכלה והאבן תפקיד שווה, והוא לשמור על הפירות שלא יפלו, וכמו שתפקיד האבן הוא לסייע לכלכלה בכדי שהפירות לא יפלו, כן הוא גבי הכלכלה, שמחזיקה האבן ומסייעת לו לעמוד (אף אם לא "בחוזק") כדי שהפירות לא יפלו (וכן גבי "דלעת חלולה" שם). הכלל: דכל שני דברים המשמשים דבר אחד, ואפי' שניהם משמשים הדבר בעניין א' (כגון בנדון דידן, ששניהם מחממים האוכל), וכ"א מהם לא יכול ה' לפעול פעולתו לולא הדבר השני, אני קורא בהם משמשים א' את השני.

והנה, אף אם נאמר דאין כוונת רבינו (במש"כ "ואין הקדרה משמשת לה") כמ"ש, אלא שבא לומר שכאן מדובר כשהאיסור משמש להיתר ותו לא, ואין מדבר ומרמז כאן על מקרה ששניהם משמשים שניהם [או אפילו שמדבר כאן מזה, ובא לומר להיפך, שכל זמן שהאיסור משמש להיתר, בכל אנפי יהיה מותר, ואפי' כשההיתר משמש באותו הזמן לאיסור⁶³], נראה דיש להסביר: דהנה, הקשו הרבה מן המפרשים⁶⁴ מדוע לא תהא החבית בסיס לאיסור ולהיתר, ואזי תעמוד החבית בהתירה ולא תהא בסיס

62 דאל"כ, לכאורה נראה שהמילים "ואין הקדרה משמשת לה" מיותרים בהחלט, דברור הוא שאם האיסור משמש להיתר, הרי ודאי דאין ההיתר בלבד הוא המשמש לאיסור, כפשוט.

63 ודברי רבינו כך יהיו נקראים: "לפי שהכיסוי וההטמנה הם משמשים להקדרה לחממה [ולכן, אין משנה אם גם ההיתר משמש לאיסור], ואין [מדובר כאן כש]הקדרה משמשת לה [בלבד, שאז אכן היה הדין שהקדרה אכן תהא "בסיס"]".

64 ראה "קצות-השלחן" להגר"ח נאה סי' קיב סק"ב וש"נ.

להאבן⁶⁵, דהרי על החבית מונחים שני דברים: האבן המוקצה, והיין המותר. ותירצו (וכמו שהגדיר זאת הגר"ח נאה ז"ל⁶⁶): "דהסברא כך היא, דדבר המונח ע"ג הכלי מלמעלה, נעשה כל הכלי בסיס לזה (דבסיס פירושו "כן" ו"רגל"), אבל דבר המונח תוך הכלי, נעשה בסיס רק חלק הכלי שלמטה מהדבר, אבל לא מה שמלמעלה ממנו (אלא שממילא אסור לטלטל כל הכלי משום מקצתו שהוא בסיס), וע"כ באבן ע"פ החבית, אותו חלק שהיין בו הוא בסיס לאו"ה, אבל אותו חלק החבית שלמעלה מהיין, הוא בסיס רק להאבן ונעשית מפני זה החבית בסיס לאיסור"⁶⁷. דגם לפי זה נמצא, דאכן, ראש החבית בלבד משמש את האבן ללא שהאבן תשמש לראש החבית במאום, כדי שתוכל האבן לשמש היין שבתוך החבית ("היתר אחר", כהתהל"ד)⁶⁸.

(65) ראה ס' שט ס"ד.

(66) קצה"ש ס' קיב סק"כ. וראה שם בסק"ב שבתחילה רצה לומר בזה סברא אחרת, ובסק"כ חזר בו.

(67) ואו"נ דצריך להבין דבריהם, וכמ"ש הוא עצמו בסק"ב שם: "כיון דכל החבית כלי אחד הוא, איך אפשר לחלק דמקצתו בסיס להיתר ומקצתו בסיס לאיסור".

(68) הנה מוכרחני להביא מה שכתב בספר "הלכתא כרב" בס' שט הערה 15 והוא לענ"ד טעות פשוטה, וז"ל שם: "בדין שהחבית נעשית בסיס לאבן, שואלים האחרונים: מדוע לא נאמר שהאבן משמשת את ההיתר, ואין העיקר בסיס לטפל, וכמו הנפסק בסימן רנט, שאם טמן בדבר מוקצה אין הכיסוי נעשה בסיס אליו, כי המבוקש זה הטמנת ההיתר ולא צורך המוקצה.

ויש שתירצו, שמ"מ צואר החבית מיועד להניח עליו האבן וכיו"ב, ולכן זה עשוי לכן. אבל רבינו נשמר מקושיא זו, שכתב בסימן רנט ס"ב: "שאין הכיסוי נעשה בסיס להטמנה המוקצית, לפי שאין הכיסוי משמש כלל להטמנה אלא לקדירה". עכ"ל. כלומר, דדוקא גבי כיסוי, שאין שום צד לומר שהכיסוי משמש להטמנה, לכן אינו בסיס, אבל כשיש צד שמשמש להמוקצה - הרי הוא בסיס, ואפילו אם אין זה עיקר הכונה, ולכן החבית נחשבת בסיס לכיסוי, כי, כידוע, כל חבית נעשית בצורה שיהיה אפשר לכסותה, ולכן אם היה הכיסוי מוקצה - הרי הוא בסיס". עכ"ל. והנה, ראשית טעה בפשט השאלה ששאלו, שלדעתו, הקושיא היא מס' ב' בס' רנ"ט, ששם מדבר רבינו במקרה שגם הקדירה וגם כסוי"הם מדברים המותרים, ואותם טמן בדבר שאסור בטלטול (כגון מוכין, כמבואר שם בס"א), שע"ז כותב רבינו שכיון שאין הכיסוי משמש להטמנה אלא לקדירה, לא יהא הכיסוי בסיס. ולכן תירץ שם, לפי הבנתו השאלה, שיש הפרש ברור בין זה לבין חבית, שבחבית הלא יש את ראש החבית שמיועדת לשימוש הקדירה, משא"כ בכיסוי חבית שאינה משמשת את הכיסוי לכלום.

אך האמת היא, כמובא בפנים, שהשאלה היא מס'ג שם, שמדבר במקרה שגם הכיסוי הוא אסור בטלטול, ולכן יש הו"א לומר שהקדירה תהא בסלד"א, ובזה אין לומר שיש הפרש בין חבית לקדירה, שבשניהם נעשים בצורה שיהיה אפשר לכסותם, כפשוט.

על כל פנים, אולי אפ"ל דוהו ההפרש בין אשעפ"ח לבין סברת רז"ה שכתבה רבינו בסי' שי"א (גבי "צנון תלוש") ובשע"ב (גבי ספל הכפוי הנ"ל בחצאי רבוע), דשם, האיסור משמש את ההיתר שתחתיו, וההיתר אינו משמשו כלום.

ה. אמנם לפ"ז, עדיין צ"ל ההפרש בין הדין דאשעפ"ח לבין כיסוי הקדרה דסי' רנ"ט, מדוע לא נאמר דבכיסוי שעג"ק תהא הקדירה בסיס להכיסוי, דאע"ג שהכסוי משמש להקדירה לחממה, הרי לכא' י"ל שכשם ש(חלק מ)תפקיד כיסוי הקדרה הוא לשמש לקדרה לחמם האוכל ע"י חימום הקדרה (שהאדים נשארים בקדרה ומחממים דפנותי'), כך נאמר שחלק מכוונת האדם בקדרה הוא שתסייע לכיסוי לחמם את האוכל שבתוכה, שאם לא היתה נמצאת, הרי הכיסוי לבד לא יכל לחמם האוכל ללא שיתאצרו האדים במקום מסויים, וגם לולא שהאוכל יהא מכוונס במקום מסויים (דבלי הקדרה, הרבה מן הפעמים האוכל יתפזר לכל רוחות העולם). דכיון ששניהם משמשים להאוכל, מי יאמר שהכיסוי בלבד משמש להקדרה ולא גם הקדרה להכיסוי.

ומעתה, את"ל דכשהאיסור וההיתר משמשים זל"ז, הרי כיון שהאיסור משמש להיתר לא יהא ההיתר בסיס לו מכל מקום, כנ"ל, לכאורה י"ל דכיון שהכיסוי מחמם את כל הקדרה ומסייע לה בעניינה לחימום האוכל, (דגם ראש הקדירה מתחמם, ואם ראש הקדירה יהיה קר, הר"ז יפריע לחימום האוכל)⁷⁰, אזי מ"מ לא תהא הקדרה "בסיס".

ועוד, לפע"ד, אם היתה הקושי רק מס' ב' שם, גם אז לא צריך לבוא לזה שראש הקדרה משמש וכו', דהחילוק ביניהם הוא פשוט, דבכיסוי קדרה המותרת שמונח עליה דבר אסור בטלטול, אין הדבר האסור משמש לדבר המותר, (והוא יותר דומה למנורה שע"ג המפה שהבאתי בפנים), ולכן יותר פשוט לומר שהכיסוי לא יהא בסיס דהוא לא משמש האיסור והאיסור לא משמשו, ואין שום שייכות ביניהם כלל. משא"כ באבן שע"פ חבית, הרי האבן משמשת להחבית, ויש קשר ושייכות בין האבן להחבית, ולכן יש סברא לומר שהחבית תהא בסיס להאבן (אם לא שחידש הרז"ה חידושו המובא בסי' רנ"ט בס"ג). ראה גם הערה 52.

(69) אמנם לפ"ז קשה מה יהיה בדלעת ובאבן שבכלכלה, דקשה לכא' לומר שקצות החור שסביב האבן משמשות לאבן בלבד, שהרי הפירות (או המים) מונחות גם עליהן. אמנם, לא רק מש"כ בפנים קשה, אלא שצ"ל כללות סברת הפוסקים האומרים כן.

(70) כן כתב רחמ"ג הנ"ל הערה 39.

אמנם, יש להבין העניין לפי הסברא השנייה דלעיל, שאף כששניהם משמשים זל"ז, כל זמן שההיתר משמש להאיסור, יהיה בסיס לו.⁷¹

ועוד, דגם את"ל כהנ"ל, לכא' עדיין הוא דחוק קצת בסברא לומר שחימום זה שמחמם ראש הקדרה ייחשב כ"שימוש", דאף שבפועל כן הוא, הרי מ"מ כל כוונת האדם בראש הקדרה הוא רק שיהיה דבר שישמש את כיסוי הקדרה, ולולא זאת לא היה יוצר בהכלי את ראש הקדרה כלל, ולא היתה כוונתו כלל שהכיסוי ישמש לראש הקדרה, אלא שבפועל אם ראש הקדרה לא יתחמם יהיה חסרון בחימום האוכל.

ואולי נראה להסביר זה בדא"פ מדיוק בל' רבינו, דהנה, גבי צנון וספל כפוי הנ"ל שרבינו הזכיר בהם סברת רז"ה, כתב שהסיבה למה שההיתר אינו נעשה בסיס הוא "מפני שלא היתה כוונתו שיהא הצנון משמש להעפר" וכו', "שהרי אין כוונתו שיהא הספל משמש להטיט" וכו'. והיינו, דמילתא תליא בכוונתו מה ישמש מה. אמנם, גבי כסוי קדירה השמיט רבינו מילה זו, וכתב "לפי שהכיסוי וההטמנה הם משמשים להקדרה לחממה" וכו', ולא כתב ע"ד אותה הלשון - "שהרי אין כוונתו שתהא הקדרה משמשת לכיסוי, אלא שיהיו הכיסוי וההטמנה משמשים להקדרה" וכדו'. ומזה לכאורה אולי נראה לומר דרבינו מחלק בסברת רז"ה, דכל מה שאנו אומרים שהאיסור הוא המשמש להיתר כיון שהאדם התכוון שהאיסור ישמש להיתר וכו', זהו במקרה שאין פעולה ממשית בעולם אחרת מכוונה זו. אך כשיש מעשה חיובי ופעולה ממשית בעולם, שההיתר (או האיסור) **פעל ושינה** בדבר השני משהו⁷², והוא אחרת ממה שהתכוון האדם - הרי אין אנו מסתכלים על כוונת האדם, אלא על המעשה, דאם האיסור פעל משהו בדבר המותר, שע"ז משמש האיסור אותן, אזי אע"פ שכוונת האדם היא שההיתר ישמש את האיסור, הרי כיון שבמעשה - האיסור משמש ההיתר, אין אנו מתחשבים בכוונתו⁷³. וכן להיפך.

71) ועד עתה לא מצאתי מי שידבר בזה, ומי שיש לו ידיעת הכרעה בזה, שיואיל נא לשלוח ל"קובץ הערות וביאורים" דגן לפרסם הדבר ברבים.

72) ע"ד מש"כ בזכרון יוסף, ראה הערה 48.

73) וכן נראה לדייק עד"ז גם מלשון רז"ה, דלגבי כיסוי החבית כתב "שההטמנה והכיסוי הם תשמישים לקדרה, ואין הקדרה תשמיש להטמנה ולכסוי". ולגבי הצנון כתב "אין נעשין בסיס

ואם כנים הדברים, הרי נמצאנו למדים ההפרש. דבכיסוי קדירה, הכיסוי משנה דבר ב(כל) הקדירה, שמקודם הייתה קרה, וכעת, לצורך חימום האוכל, נשתנתה במציאות לחמה ע"י הכיסוי, ולכך לא אכפת לן מה שכוונתו ש(ראש) הקדירה תשמש להכיסוי. אמנם, באשעפ"ח אזלינן בתר כוונתו. וק"ל.

ונראה דבזה ג"כ יומתק לשון רבינו שכתב "לפי שהכיסוי וההטמנה הם משמשים להקדירה לחממה" ורק אח"כ כתב "ואין הקדירה משמשת לה". ואמנם, בסדר זה כתב ג"כ רז"ה. אך במג"א⁷⁴ ור"ן⁷⁵ כתבו הסדר בהיפוך, דקודם כתבו "שאין הקדירה נעשה בסיס להטמנה ולכסוי ואינה תשמיש להם" ורק אח"כ "אלא אדרבה, הם תשמישין לקדירה". אמנם, גבי צנן וספל הכפוי כתב רבינו הסדר בהיפוך: "שלא היתה כוונתו שיהא הצנן משמש להעפר" ואח"כ "אלא שיהא העפר משמש להצנן". "שהרי אין כוונתו שיהא הספל משמש להטיט" ואח"כ "אלא הטיט משמש להספל לחברו לארץ" - כהר"ן⁷⁶ ומג"א⁷⁷, ודלא כסדר רז"ה שם שכתב "לפי

לדבר האסור, לפי שההטמנה היא צורך הלפת והצנן [וכתשמיש שלה היא, ואין הלפת והצנן תשמיש להטמנה. וכן פנה שטמנה בתבן, וחוררה שטמנה בגחלים, הוא הדין והוא הטעם]. דלכא' זהו ההבדל, דגבי צנן ולפת, כיון שהם צריכים להאדמה, כיון שהאדם רוצה לשמור הצנן (שלא תתייבש) א"כ הרי האדמה כמשמשת להם, כיון שמציאות העולם אינה מנגדת לזה (ואמנם, אכן גבי צנן לכא' י"ל שגם במציאות העולם פועלת האדמה בצנן, וכמו שאולי משמע מרי"ף (כ"ג ע"ב מדפי הרי"ף), וכמו שכתב בזה"י. אמנם אולי גם שם יש לפרש שהאדמה רק שומרתה "כדי שלא תתייבש", ורק מונעת ההתייבשות. וצ"ע), וגבי כסוי קדירה, שמצד כוונתו הרי גם הקדירה משמשת להכיסוי (לאופן הא') או שמצד כוונתו ראש הקדירה הוא המשמש לכיסוי, ולא הכיסוי לו (אלא שבפועל וכו', כנ"ל בפנים באופן הב'), ולכן היה מקום לומר שהקדירה תהא בסיס לכיסוי - בזה חידש רז"ה דכיון שהכיסוי משמש את (ראש) הקדירה בפועל. וכנ"ל בפנים.

ואם דיוק נכון הוא, אולי י"ל דמה שלגבי הצנן ולפת הוסיף רז"ה וכתב "אין הלפת והצנן תשמיש להטמנה", דלכא' ע"פ הנ"ל היה לו לכתוב "צורך להטמנה", דכוונתו בזה היא להדגיש שאם היה תשמיש שפעולתו משנה משהו הוא אחרת מכוונתו, אזי כוונתו אינה כלום. ולכך הדגיש שאין הלפת והצנן תשמישים (בפועל) להאיסור.

74) סק"ט שמציין שם למש"כ בסק"א.

75) כג, ב מדפי הרי"ף בד"ה "לא אסרו" (וכן כתב בסדר זה בדף כג, ב מדפי רי"ף ד"ה "מתניתין טומנין" וכו').

76) שם.

77) סי' שיא סקכ"ג. סי' שעב סקי"ח.

שההטמנה היא צורך הלפת והצנון, [ואין הלפת והצנון]⁷⁸ תשמיש להטמנה". ולכאורה נראה תמוה מדוע לא תפס אדמוה"ז לשונו בסגנון א'.

אמנם עפ"הנ"ל י"ל, דדוקא גבי כיסוי קדרה, עד שלא היינו יודעים שהכיסוי משמש להקדירה לחממה (פעולה ממשית) לא היינו אומרים דאין הקדירה משמשת להכיסוי (כיון דכוונתו ד(ראש) הקדירה ישמש לכיסוי). אמנם לאחר שמודיע שהכיסוי מחמם הקדירה, א"כ, "אין הקדירה משמשת לה". ובשינוי זה מרומז הנ"ל⁷⁹.



שפשוף הרוק של 'עלינו לשבח' בשבת

הת' ניסן יוסף זיבעל
שליח בישיבה

בנוגע לרקיקה שרוקקים בתפילת עלינו, נוהגין לשפשף את הרוק שירקנו. וראיתי לאלו שכשירוקים ב'עלינו לשבח' בשבת הרי אינם משפשפים את הרוק, אלא הם דורכים עליו או מכסים אותו במנעליהם, ומדקדקים דוקא **שלא לשפשפו**. וידוע שעל דרך זה נהג כ"ק אדמו"ר וכן נהגו רבותינו נשיאנו לפניו⁸⁰. ורציתי לבאר טעם ההקפדה שלא לשפשף הרוק ביום השבת, אם הוא מצד הדין או מצד חומרא.

והנה בשו"ע (סי' שטז סי"א) כ' המחבר "לא ישפשף ברגליו רוק על גבי קרקע משום דמשוי גומות". וכתב ע"ז המג"א (סק"ד) וז"ל "משמע דע"ג רצפה שרי לדברי המתירין כיבוד במרוצף עיין סי' שלז ס"ב". והעיר על זה הלבושי שרד, וכתב "אבל האוסרים שם דגורנין אטו מרוצף הוא הדין כאן". כלומר, לפי האוסרים כיבוד ברצפה מרוצף, מצד גזירה אטו אינו מרוצף, הרי גם לגבי שפשוף יאסרו לשפשף רוק שעל גבי רצפה מרוצף

78) נוסף בהגה"ה מצורך המשפט.

79) וישנו עוד תירוץ, והוא תירוץ החת"ס בהגהותיו לשו"ע (על מג"א סי' רנט סק"ט), ואכמ"ל.

80) כמו"ש בס' חסיד נאמן ע' 216: "אדמו"ר הרשב"ב נ"ע הי' נוהג באמירת עלינו שהי' רוקק. בימות החול הי' ממוחק את הרוק ברגלו השמאלית ובימי שבת ויו"ט הי' פוסע עליו ג' פעמים".

גזירה שמא יבוא לשפשף רוק במקום שאינו מרוצף וישוה גומות. (ולפי שיטה זו אסור לשפשף רוק בכל מקום שיהי' חוץ אם הוא נמצא על כסא או ספסל דאו אין שייך האי גזירה דאטו שאינו מרוצף).

והנה בסי' שלו (ס"ב) כתב המחבר "אסור לכבד הבית אא"כ הקרקע מרוצף ויש מתירין". וכתב הרמ"א שם "ויש מחמירין אפי' במרוצף וכן נוהגין ואין לשנות". והיינו שהרמ"א סובר שיש לנהוג כהמחמירים שסוברים שאסור לכבד קרקע שאינו מרוצף וסבירא לי' דיש לאסור כיבוד אף במרוצף גזירה שמא יבא לכבד באינו מרוצף. ובשו"ע רבינו (שם) פסק כהרמ"א וז"ל: "ויש מחמירין אפי' במרוצף גזירה משום שאינו מרוצף וכן נוהגין במדינות אלו ואין לשנות".

ולכן אם סוברים כמו הרמ"א דיש להחמיר ולאסור לכבד אפי' במרוצף. הרי לפי דברי הלבושי שרד הנ"ל יוצא שגם בשפשוף הרוק המוטל על רצפה יש להחמיר ולאסור בשבת. וכ"כ המשנה ברורה (סי' שטז סקמ"ב) "ועל גבי רצפה, תליא בפלוגתא דסי' של"ז סע"ב גבי כיבוד הבית במרוצף, עיי"ש. ולרמ"א דאוסר שם בכל גווני הוא הדין הכא דאסור [לשפשף הרוק] אף על גבי רצפה", עכ"ל (והביא דעתו במסגרת השולחן סי' פ' ס"ק קו).

ולפי מה שביארנו שאסור לשפשף רוק בשבת אפי' במרוצף, מ"מ כ' המג"א (שם סקכ"ד בשם המהרי"ל וההגהות מיימוניות. ועל דרך זה איתא באל"י רבה סי' קנא סק"ב ובפרמ"ג סי' קנא סק"ט) מותר להעמיד רגליו עליו ובלבד שלא ישפשף.

ולגבי בית הכנסת דיש חיוב לשפשף רוקו אם ירק מצד כבוד ביהכנ"ס, (כמ"ש בסי' צ ס"ג וסי' קנא ס"ז) הרי סובר המג"א (סי' שטז סקכ"ב) שבביהכנ"ס מותר לדרוס הרוק לפי תומו. וכן פסק הפרמ"ג (שם) "ובית הכנסת הוה מאיסותא דנוהגין כבוד, שרי לפי תומו האידנא". וצ"ב בדברי הפרמ"ג דהא בסי' קנא (סק"ט) כ' "ובשבת שאסור לשפשף יניח מנעל עלי' עד שיתמעך". ומזה לכאורה משמע דאין לדרוס על הרוק לפי תומו ומותר רק לשים מנעלו על הרוק עד שיתמעך.

וי"ל ע"פ מש"כ המ"ב בסי' שטז (סקי"א) בנוגע לזה שפעמים מותר לדרוס הרוק לפי תומו, וז"ל "ודוקא כשהוא בדרך הלוחו [יכול לדרוס הרוק] אף שהוא מתכוין לדרוס על הרוק אבל אינו מתכוין למרחו. אבל אסור לילך למקום הרוק כדי לדרוס עליו דזה אינו נק' לפי תומו. אלא ילך ויציג רגלו על הרוק ויזהר שלא לשפשף כלל דזה מותר בכל גוונא", עכ"ל.

ולפי זה יש לומר דהפרמ"ג בסי' שטז מדבר במי שהולך לפי תומו ולא מתכוין לילך לדרוס על הרוק ולכן כתב שמותר לדרוס הרוק לפי תומו. משא"כ בסי' קנא מדבר במי שנשאר במקומו ולכן העצה היחידה שיש לו הוא לשים מנעלו על הרוק עד שיתמערך.

ודין זה שמתירין לדרוס את הרוק לפי תומו בבית הכנסת, הוא דין מיוחד. דהא עי"ז שדורס הרוק לפי תומו הרי גם באופן זה אומר הלבושי שרד (סי' קכה) יש שפשוף מעט, ומותר רק מפני שאינו מתכוין ובעיקר מפני כבוד בית הכנסת. ואי לאו האי טעמא דכבוד בית הכנסת לא הי' מותר לדרוס הרוק לפי תומו דהא עי"ז יש שפשוף מעט. ונמצא דמפני כבוד בית הכנסת מקילים בהלכות שבת, דהא ברקיקה שאינה בבית הכנסת וכדומה אסור לדרוס הרוק לפי תומו אלא צריך לשים מנעלו עליו עד שיתמערך כנ"ל. (ולגבי זה שיכול להיות לחבירו מיאוס מהרוק שמוטל על הארץ, הרי כ' המג"א דבימינו אין מיאוס מרוק, ולכן אין היתר לדרוס הרוק לפי תומו כדי למעט מיאוס לחבירו).

אולם בביאור הלכה (סי' שלז ד"ה ויש מחמירין) כתב "והנה לפי זה אם כל בתי העיר ועל כל פנים רובם מרוצפים באבנים או בלבנים וכ"ש אם מכוסים בקרשים דמותר לכבד, ולא גזרו על רובה מפני מיעוטה ולא על עיר זו מפני עיר אחרת. . . ולפ"ז כשבתי העיר כולם או רובם מרוצפים בקשים, אין להחמיר במרוצפים. . . ולפ"ז אין להחמיר כשכל בתי העיר מרוצף וכו'". ונמצא דבימינו מותר לכבד רצפה מרוצפת אם ברוב העיר היא מרוצפת. והטעם לזה הוא מפני שבאופן שרוב העיר מרוצפת, אין מקום לגזור ולחוש שמא יבא לכבד באינו מרוצף.

ולפי מה שכ' המג"א הנ"ל, שאם מותר לכבד במרוצף מותר ג"כ לשפשף רוק שעל הרצפה, הרי נמצא שבזמננו שרוב (גם כולה) העיר מרוצפת, מותר לשפשף את הרוק אם רקק ע"ג רצפה מרוצפת. וכן פסק

בשו"ת אז נדברו (ח"ו סי' כד) ע"פ דברי מ"ב הנ"ל. ואם כן צריך ביאור למה כשרוקקים בעלינו לשבח אין אנו משפשפים את הרוק אלא דורכים עליו, והרי לכאורה על פי הלכה מותר לשפשף.

ובפשטות הטעם שאין משפשפים אף שיש לזה היתר הוא משום שאף שיש היתר לשפשף את הרוק מכל מקום יש להחמיר. דהא בשבת יש ענין להוסיף בהידורים וחומרות כדי להישמר ממכשול בנוגע לאיסורי שבת, דהא לגבי שמירת שבת ראוי להמנע מלהכנס אפי' לספק ספיקא של חילול שבת.

ועוד יש להחמיר מטעם מה שכתב בשו"ת אז נדברו (שם) דהיכא שאפשר לסלק את מראה הרוק באופן אחר, והיינו שידרוס עליו לפי תומו או יניח רגליו בלא שפשוף, הרי זה עדיף. דהא המ"ב בסי' שטז לא הזכיר כלל את ההיתר הזה, שמותר לשפשף כשרוב בתי העיר מרוצפים. ואם כן נמצא שאף על פי שיש היתר לשפשף מכל מקום יש להחמיר ולא לשפשף את הרוק בשבת.

אבל לפי מה שביארנו לעיל בנוגע לכבוד בית הכנסת שיש להקל בנוגע לרוק המוטל שם ואין ענין להחמיר אם יצא מזה בזיון לביהכנ"ס, אם כן יש לומר שבנוגע לבית הכנסת לכאורה צריכים לשפשף דהא אם יש היתר לעשות כן חייבים לעשות הכי מצד כבוד בית הכנסת. ולפי זה צ"ב למה כשרוקקים בבית הכנסת בעלינו לשבח אין אנו משפשפים, והא מצד כבוד בית הכנסת יש לכאורה חיוב לשפשף אף בשבת אם יש היתר לזה, ואין להחמיר.

ויש לומר על פי מה שביארתי (בגליון א'מו) שלפי מ"ש כ"ק אדמו"ר ברשימותיו שאין לרקוק בעלינו אלא רקיקה קטנה, הרי אין לרקיקה מראה של רוק, אלא היא נראית כמו טיפת מים. ואם כן נמצא שאין חיוב כלל לשפשף, דהא ע"י רקיקה קטנה כזו אין בכלל ענין של בזיון לביהכנ"ס מאחר שנראית כטיפת מים בעלמא. ולכן מפני שאין שייך כאן הענין של כבוד ביהנ"ס, הרי יש מקום להחמיר ולא לשפשף כשרוקקים רקיקה קטנה בתפילת עלינו, אלא יש לשים המנעל על הרוק עד שיתבטל מראה הרוק.



ירושלים היא במזרחה של צרפת (גליון)

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ דקהילת ליובאוויטש – לונדון, אנגליה

בגליון הקודם (א'מז) כתבתי לבאר לשון אדה"ז בסידורו בהלכות תפילין, שמנהג הנפוץ להתפלל לכיוון מזרח נמשכה מימי קדם כשהגולה היתה בצרפת וסמוכות לה. ושם ביארתי שאין כוונת רבינו למזרח שהוא 90 מעלות מן הצפון של קוטב הצפוני, או של הצפון המאגנטי, כי אם שמזרח הוא מקום הופעת השמש בעת זריחתה בימי תקופת ניסן ותשרי, שאז הוא עובר מעל קו המשווה. והראיתי – ע"י תרשים – שקו הנמתח באלכסון מן מרכז ארץ צרפת עד קו המשווה במרחק של 90 מעלות מזרחה, הרי קו זה עובר בסמוך לירושלים.

בהמשך לזה העירני חכם אחד שאכן חישוב הנ"ל מתאים כשמותחים קו על שטח שווה. אבל מכיון ששטח הארץ הוא כדורי, לכן קו הנ"ל – הנמתח ממרכז צרפת עד קו המשווה במרחק 90 מעלות אורך מזרחה – עובר צפונה הרבה מארץ ישראל. הנ"ל אף שלח לי תרשים להוכיח הנ"ל.

לתועלת הקורא שאינו מתמחה בנושא, אתן כאן משל: עיר ליאון, צרפת, היא קרובה ל-46 מעלות רוחב. אף עיר מונטריאל, קנדה, קרובה היא ל-46 מעלות רוחב. כשנוסע אירון מליאון למונטריאל, הרי במחשבה ראשונה יהא הדרך הקצר ביותר שיסע ישר מעל האוקינוס האטלנטי על קו רוחב 46. אך ידוע שלמעשה אין נוסעים כן, כי אם שהאירון פונה צפונה לכיוון אייסלנד וחוזר לרדת דרומה מעל מדינת ניופאנדלנד עד שהוא מגיע צלחה למונטריאל. הסיבה לנטיות הללו היא הכדוריות של הארץ, שבגלל זה הרי נסיעה על קו רוחב 46 תהא ארוכה הרבה מן הנסיעה דרך צפונה, ששם הבליטה של הכדור היא פחותה הרבה.

ויש להבהיר כי במשל הנ"ל יווכח הקורא שיש דרך ישרה והיא ארוכה, ויש דרך עקלתון והיא קצרה. הנתב הנ"ל – של האירון – הוא הקצר המעוקל, כי הוא עולה לצפון-מערב ושוב יורד לדרום-מערב. ולהמחיש הדבר אתן דוגמא קיצונית יותר: עיר אנקוריג' במדינת אלאסקא, יושבת במעלת רוחב 60 וכ-187 מעלות מערבה לירושלים. הדרך הקצר ביותר

ביניהם הוא לעלות 30 לקוטב הצפוני ושוב לרדת ממנו דרומה 58 עד ירושלים – בסך הכל פחות מ-90 מעלות. ואילו הדרך הישרה הארוכה היא לנסוע סביב כדור הארץ לכיוון מזרח או מערב וקצת דרומה, והיא הדרך הישרה הארוכה. (לביאור היסודות שבזה – ראה קובץ ישורון ג ע' תקצה ואילך).

איני מתיימר להיות מומחה בחכמת החשבון, ובפרט בשטח הנוגע לנדו"ד. אך חוששני שהקו שמתח החכם הנ"ל היינו הקו הקצר ביותר אף כי הוא מעוקל. ואילו ינקוט קו ישר אף כי ארוך יותר, יתכן שמכוון הדבר שהקו אלכסוני ישר מצרפת עד קו המשוה במרחק 90 מזרחה אכן יעבור סמוך לירושלים.

על מה שאדה"ו קובע שירושלים היא במזרחה של צרפת, העיריני חכם אחד מתוד"ה רבי יהודה גיטין (ח, א): "שאל רבינו פטר לר"ת . . שאנו במערבה של ארץ ישראל . .". וראה גם רא"ש ברכות פ"ד סו"ס יט, ובדברי חמודות שם אות סח.

עוד רציתי להוסיף על מה שכתבתי בגליון הנ"ל לבאר מה שמצינו בדברי חז"ל שבבל הוא בצפון, דהיינו אחרי שמזרח הוא באלכסון אל קו המשוה, א"כ גם הצפון היינו אלכסון, רובע עגול (90 מעלות) מן אמצע המזרח. אך אולי יקשה המקשה, הא מצינו שחכמי בבל קראו לארץ ישראל 'מערבא', ולדברינו היה צ"ל 'דרומא'. וניחא לי, דאם אמנם 'צפון' היינו רובע עגול מאמצע המזרח – קדם, וגם דרום היינו רובע עגול מן אמצע המזרח, בבחינת 'צפון ימין . . בראתם', אך מערב בחישוב זה לא יתחשב ב-180 מן המזרח, כי כמו שזריחת השמש נראה באירופא באלכסון למטה מהמזרח של 90 מקוטב הצפוני, הרי אף שקיעת השמש במערב נראה באלכסון למטה מן המערב של 90 מעלות מקוטב הצפוני. ואולי קו האלכסון מן בבל עד ארץ ישראל הוא קרוב לקו האלכסון מבל עד מקום שקיעת השמש במערב בתקופות ניסן ותשרי. ועוד לא הספקתי לבדוק זאת. ותן לחכם ויחכם עוד.



עשרה בטבת דוחה שבת (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון הקודם (א'מז) הביא הרב מ.מ. דברי האבודרהם שעשרה בטבת אם ה' חל בשבת היו צריכים לצום, והבית יוסף כתב על זה "ולא ידעתי מנין לו זה", והוא מביא שהאור שמח מיישב דברי האבודרהם ואומר שמקורו הוא מגמ' בעירובין "בר בי רב דיתיב בתעניתא במעלי שבתא מהו לאשלומי", ולא בעי בענין תענית ציבור אם הוא בע"ש אם צריכים להשלים, אלא ודאי מפני שכל הת"צ אין יכולים לחול בע"ש, רק תענית עשרה בטבת, ועשרה בטבת צריכים לצום ג"כ בשבת. לכן אינו שואל אודות ת"צ, וזהו המקור לדברי האבודרהם שעשרה בטבת צריכים לצום גם בשבת. והנ"ל מקשה ע"ז כי בעל המימרא של איבעיא זו הוא רבה, והרמב"ם כתב שעד זמן אב"י ורבא היו עדיין מקדשים ע"פ הרא"י (הם היו דור אחרי רבה), וא"כ גם כל הת"צ יכולים לחול בע"ש, עיי"ש בדבריו.

אבל באמת כל דברי האור שמח הם תמוהים, דמהי הרא"י מזה שהגמ' אינה שואלת ע"ד תענית ציבור אם צריכים להשלים, כי יכול להיות שזה שהגמ' אינה שואלת ע"ד תענית כי זהו דבר הפשוט כי תענית ציבור צריכים להשלים, כי הרי תענית ציבור הוא יותר חמור מתענית יחיד, כמו שיש כמה דינים של ת"צ יותר תענית יחיד, והרי רואים שגם בתענית יחיד יש סברא שצריך לצום, א"כ י"ל שבתענית ציבור אין כל שאלה שבודאי צריכים להשלים.



מגבונים לחים בשבת (גליון)

הרב יואל יאיר נחמנסון

מח"ס דיני איטר, מוהל מוסמך, אה"ק

בגליון א'מו עמ' 69 הביא הרב ש.ד.ל. שיחי' את דברי אדמו"ר הזקן (סי' תריג סט"ז) גבי מפה שנשרתה במים בערב יום הכיפורים, שיש להחמיר לא לקנח בה ביום הכפורים "אף בנגובה מן המים שהיו עליה מבעוד יום, גזירה שמא לא תתנגב יפה ויקנח בה ויבא לידי סחיטה".

והעיר שמהלכה זו צריך עיון קצת על ההיתר הנפוץ לקנח במגבונים לחים בשבת, אלא שלמעשה נהגו להקל בזה באם השאירו המגבונים פתוחים עד שנתייבשו קצת. עכת"ד.

וראיתי להעיר שבהלכה זו יש שינוי משמעותי בין לשון אדה"ז ללשון הרמ"א, ועל פי שינוי זה נראה שלדעת אדה"ז יש להתיר לכתחילה לקנח במגבונים בשבת באופן דלהלן:

הרמ"א (שם ס"ט) כתב: "ואסור לשרות מפה מבעוד יום ולעשותה כמין כלים נגובים ולהצטנן בה ביום הכיפורים, דחיישינן שמא לא תנגב יפה ויבא לידי סחיטה". מלשונו "ולעשותה כמין כלים נגובים" משמע שסוחט המפה בידי בערב יום הכיפורים עד שרואה בבירור שהיא "נגובה" ואין בה טופח על מנת להטפח, ומכל מקום אסור לקנח בה ביום הכיפורים, וטעם האיסור הוא כפי שכתב ב'דרכי משה' (סק"ג): "ומשמע קצת מדברי הגהות מיימוניות דאפילו במפה נגובה מבעוד יום חיישינן לקרר פן יבוא לעשות בשאינה נגובה ויבוא לידי סחיטה". היינו שחיישינן גם במפה שהיא ודאי נגובה – אטו אחרת שאינה נגובה.

לעומת זאת אדה"ז נקט הלשון: "אף על פי שמן הדין מותר לשרות מפה במים בערב יום הכיפורים ומוציאה מן המים קודם יום הכיפורים ומתנגבת והולכת עד שלא יהא בה טופח על מנת להטפח ואז מקנח בה פניו ידיו ורגליו כדי להצטנן . . יש להחמיר אף בנגובה מן המים שהיו עליה מבעוד יום גזירה שמא לא תתנגב יפה ויקנח בה ויבא לידי סחיטה". מלשונו "ומתנגבת והולכת" משמע שמדובר שלא סחטה וניגבה בידי מערב יום הכיפורים, אלא הניחה להתנגב מאליה באויר עד למחר, ובזה חיישינן "שמא לא תתנגב יפה" ויבוא לידי סחיטה.

מזה משמע שלדעת אדה"ז דוקא כשלא סחט המפה בידי בערב יום הכפורים אין לקנח בה למחרת, דמאחר שלא ניגבה מבעוד יום עד שלא יהא בה טופח על מנת להטפח, רק הוא סומך שעד למחרת תהא "מתנגבת והולכת" מאליה, יש לחוש "שמא לא תתנגב יפה ויקנח בה ויבא לידי סחיטה", כי אין וודאות שעד למחרת תתנגב מאליה כדרוש (דזה תלוי בכמה גורמים: מקום ואופן הנחתה, מזג האויר וכו').

אבל אם סחטה בידיו מבעוד יום ובדק וראה בבירור שהיא נגובה ואין בה טופח על מנת להטפיה, בכהאי גוונא לא גזרו ומותר לקנח בה למחר ביום הכיפורים. היינו שלדעת אדה"ז גזרינן רק על שאינה נגובה מבעוד יום, "שמא לא תתנגב יפה" עד למחר, אך בנגובה יפה מבעוד יום לא גזרינן "פן יבוא לעשות בשאינה נגובה" (ודלא כהגהות מיימוניות).

[והמקור לשיטתו הוא כפי הנראה בדברי הר"ן (על הרי"ף יומא (ב, א) במהדורת עוז והדר עמ' ה, ד"ה אבל) שכתב: "ביום הכפורים היה מחמיר יותר שהיה סוחט אותה הרבה עד שהיה עושה אותה כמין כלים נגובין . . למחר מעבירה על גבי עיניו". וכן הוא במלחמת ה' (שם): "ביום הכפורים מתוך שהוא עושה אותה כמין כלים נגובים שהוא סוחט אותה הרבה . . למחר מעבירה על גבי עיניו". דמאחר שסוחטה בידיו מבעוד יום עד שאין בה טופח על מנת להטפיה, מותר לכתחילה לקנח בה למחרת.]

ועל פי זה, אם סוחט המגבונים הלחים בערב שבת בידיו עד שאין בהם טופח על מנת להטפיה, ואחר כך סוגרם היטב בשקית וכיו"ב (לשמירת הלחות המועטת שנשארה בהם), מותר לכתחילה לקנח בהם בשבת לדעת אדה"ז.



פשוטו של מקרא

ויפן כה וכה וירא כי אין איש*

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין נ.י.

בפ' שמות (ב, יב) ברש"י ד"ה ויפן כה וכה, כותב וז"ל: "ראה מה עשה לו בבית ומה עשה לו בשדה, ולפי פשוטו כמשמעו". וממשיך בד"ה וירא כי אין איש: "שאין איש עתיד לצאת ממנו שיתגייר".

וצ"ל, הרי רש"י לא בא אלא לפרש פשוטו של מקרא, ולמה מקדים הפי' לפי המדרש ולבסוף כותב ולפי פשוטו כמשמעו. ומה הי' חסר בפירושו לפי פשוטו שהכריחו לפרשו ע"פ מדרשו. דהמשך פירושו על "וירא כי אין איש" שאין איש עתיד לצאת ממנו שיתגייר, אינו מתאים לפירושו לפי פשוטו על "ויפן כה וכה", שהרי לפי פשוטו הסתכל מסביבו לראות אם יש רואים הנעשה, ופירושו שאין איש עתיד לצאת ממנו שיתגייר - אינו מתאים לפשוטו של ויפן כה וכה, ולמה לא פירש רש"י "וירא כי אין איש" כפשוטו?

ונראה לבאר הדברים כך:

לרש"י הי' קשה למה הי' צריך לכתוב "ויפן כה וכה וירא כי אין איש", דלכאורה הי' מספיק אם הי' כתוב אחרי "וירא איש מצרי מכה איש עברי מאחיו", "ויך את המצרי ויטמנהו בחול". ועוד הי' קשה לו, שזהו היפך המציאות, שהרי זה הי' בשדה, איפה שהיו רבים עושים המלאכה של עבודת פרך, ואיך יתכן שמשה מסתכל סביבו ורואה שאין איש?

(*) ברכות מאליפות להמשתתף הקבוע בקובצנו הרה"ח ר' שרגא פייוויל שיחי' רימלער, מרא דאתרא דבית הכנסת "ניו ברייטאן דזשואיש סענטער", לרגל הגיעו לגיל שמונים, לאורך ימים ושנים טובות, יהי רצון מהשי"ת שיזכה להאריך ימים על ממלכתו, וימשיך להגדיל תורה ולהאדירה, עד כי יבוא שילה ויראה כהן בציון. המערכת.

וזה מכריח את רש"י לפרש "ויפן כה וכה" ע"פ מדרשו, שראה מה שעשה לו בבית וראה מה שעשה לו בשדה, אבל מזה שכתוב "ויפן" שמשמע שפנה לכל צד, מכריח את רש"י להוסיף "ולפי פשוטו כמשמעו" שפנה לכל צד סביבו.

ועדיין קשה איך מתאים פירושו "שאין איש עתיד לצאת ממנו שיתגייר" לפי הפשוט על "ויפן כה וכה", שפירושו הוא שהסתכל סביבו ואיך מתאים הפירוש של המדרש "שאין איש עתיד לצאת ממנו שיתגייר", אלא שזהו דבר נפרד ואינו המשך ל"ויפן כה וכה".

אבל עדיין קשה, איך יכול להיות לפי פשוטו ש"וירא כי אין איש" היתכן שלא הי' שם איש? ויש לבאר ג"כ כפשוטו, שאין איש שהי' משים לב למה שנעשה שם. וכמו שמצינו כמה פעמים בתנ"ך (ש"אין איש" פירושו שאין איש יודע או מבין או שם על לב בישעי' מא, כח. נ, ב. נז, א) ומרוב הפשיטות לא הוכרח רש"י לפרשו.



ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר

הנ"ל

בפ' שמות (ב, יד), ברש"י ד"ה ויירא משה כותב "כפשוטו, ומדרשו דאג על שראה בישראל רשעים דלטורים, אמר מעתה שמא אינם ראויים להגאל". ובד"ה אכן נודע הדבר, כותב "כמשמעו. ומדרשו נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו מה חטאו ישראל מכל שבעים אומות להיות נרדים בעבודת פרך, אבל רואה אני שהם ראויים לכך".

וקשה, מה הי' חסר בפירוש הכתוב כפשוטו וכמשמעו שמכריח את רש"י להוסיף פירושים לפי מדרשו?

ה'משכיל לדוד' מתרץ, כי לפי פשוטו קשה למה לא ברח משה מיד ולמה חיכה עד שיאסור אותו פרעה וידון אותו להריגה, ולכן הוכרח רש"י לפרש כמדרשו.

וזה יומתק יותר לפי הביאור על הפסוק ויפן כה וכה וירא כי אין איש, שרש"י מקדים לפרש המקרא לפי מדרשו, שלא התחשב בזה שיש אנשים מסביב שיראו מה שהוא עושה למצרי, כי זה לא ימנע אותו מלהציל את אחיו מיד מכהו, ולכן אין רש"י מסתפק כאן בפשוטו שהי' ירא מהמלכות וכו' והוכרח להוסיף הפירוש לפי מדרשו.

אבל מה שקשה לפי מדרשו שהוכרח רש"י לפרש כפשוטו וכמשמעו, הוא כי לפי מדרשו יוצא שמשנה חשב לא טוב על ישראל, ודן אותם לכף חובה ולא לכף זכות, והרי זה כענין שאמר לה' לעיל (שמות ד, א), והן לא יאמינו לי, והקפיד ה' כמפורש שם ברש"י "מזה שבידך" חייב אתה ללקות שחשדת בכשרים, ורמז לו שסיפר לשון הרע על ישראל ותפש אומנתו של נחש, וא"כ קשה כאן לפי פשוטו שחזר עוה"פ בזה לחשוד בכשרים ולחשוב לשון הרע! לכן מוכרח רש"י לפרש כפשוטו וכמשמעו בתחילת פירושו.

אבל עדיין קשה לפי מדרשו למה לא מצינו שום קפידה או הגבה שראוי לעונש ע"ז?

והביאור פשוט, כי אכן נענש, בגלל זה, שהרי כתוב מיד אחרי הדברים "ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר", "וישמע פרעה וגו' ויבקש להרוג את משה", שזה הי' צריך לכתוב מיד אחרי "ויך את המצרי ויטמנהו בחול", ולמה לא נכתב שם, אלא שזה בא כתוצאה ממה שאמר משה אכן נודע הדבר בתור עונש על שחשד בכשרים לשון הרע.



ישיבת משה במדין

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

הנה ע"פ פשש"מ אינו מבואר בדיוק בן כמה היה משה כשברח מחרב פרעה וראה לקו"ש חט"ז ע' 23 בביאור מש"כ רש"י ויגדל ויגדל א' לקומה וא' לשנים ומביא שם בהערה 29 שהיה יב' שנה.

והנה ברמב"ן עה"פ ויהי בימים הרבים ההם מפרש שברח ממקום למקום עד שבא למדין קרוב להזמן דיבור ה' אליו, אמנם צ"ע אם כן הוא ע"פ פשש"מ דהנה רש"י ד"ה וישב במדין כ' לשון עיכוב כמו וישב יעקב ובד"ה וישב על הבאר כ' ל' ישיבה, והיינו שהוקשה לרש"י למהנאמר ב"פ וישב ומתרץ א' לשון עיכוב וא' לשון ישיבה ממש, ולפי זה מבואר בקרא דגר במדין קודם שהלך וישב על הבאר, ולפי הרמב"ן כמו דלא מפרש הקרא נדודיו עד בואו למדין לא היה צריך הקרא לפרש דגר [וישב לשון עיכוב כמו וישב יעקב בארץ מגורי אביו דגר בחברון] במדין, אף שבדוחק י"ל דבכל שאר המקומות בכלל היה הולך ונודד ובורח משא"כ במדין ולכן מפרש הקרא כי במדין נתעכב, אמנם צ"ע אם י"ל כן ע"פ פשש"מ שבמשך עשרות בשנים לא התעכב בשום מקום עד בואו למדין ואשר כל הזמן היה צריך לברוח [ואף שבודאי לא היה הולך בחזרה למצרים כל זמן שלא מתו האנשים המבקשים את נפשו], ואם אכן היה צריך לברוח ולילך נע ונד מה נשתנה מדין אשר התעכב שם, והקרא היה יכול להתחיל מיד בישיבתו על הבאר ולומר בקיצור כי ברח ממקום למקום והלך למדין ושם ישב על הבאר וכו'.

ועכצ"ל ע"פ פשש"מ כי ברח מפרעה למדין, אמנם גר שם באופן של עיכוב והיינו שאינן זו מקומו בקביעות כי הרי ברח לשם ולכן נאמר וישב שם ובלשון רש"י נתעכב שם, והיינו מכיון שלא נאמר רק שויברח משה למדין ע"ד ויברח יעקב שדה ארם אלא נאמר ג"כ שישב שם עכצ"ל ששהה שם משך זמן לגור אמנם לא באופן של קביעות אלא באופן של "עיכוב".

ועל פי הנ"ל יש ליישב למה רש"י מביא הפסוק וישב יעקב ולא פסוקים קודמים כמו וישב אברהם בבאר שבע או וישב יצחק בגרר כי דוקא ביעקב מצינו כעין זה דהוא גר במקום מגורי אביו והיינו שהוא מקום מגורים אמנם כתוב בלשון וישב לשון עכבה כי באמת היה זה רק באופן של עיכוב כי קפץ עליו רוגזו של יוסף וכו', אמנם בשאר מקומות הנ"ל דכתיב וישב הרי באמת לא היה מקום מגורים הרי באברהם פירש"י שבאמת גר בחברון יב' שנה קודם העקידה, וביצחק הרי מלכתחילה היה צריך להיות זהיר שלא ירגישו שרביקה היא אשתו ורק אח"כ ארכו לו הימים ולא היה זהיר כ"כ כמבואר במפרשים שם וגם אח"כ אמרו לו לך מעמנו, ודוקא ביעקב הרי זה היה לו מקום מגורים כי היה בארץ מגורי

אביו ומ"מ נאמר וישב דהיה באופן של עכבה, וכמו כן במשה דאה"נ ברח למדין אמנם גר שם משך זמן ואחרי שישב שם משך זמן הלך וישב אצל הבאר ולמד מיעקב.

ואולי יש להוסיף כי יעקב בעת הברכות היה בן ס"ג כמבואר ברש"י סוף פ' תולדות ואח"כ למד י"ד שנה בבית עבר ונמצא שבא ללבן וישב על הבאר כשהיה בן ע"ז [וראה רש"י עה"פ כי מלאו ימי שהיה אז בן פ"ד], א"כ אואפ"ל שמושה רבינו שלמד מיעקב לישב על הבאר למצוא זיווגו ג"כ היה אז בן ע"ז כמו יעקב, ואז נשא צפורה וילדו לו גרשום ואליעזר ואז עמד לפני פרעה כשהיה בן ע"ט ראה לקו"ש ח"כ ע' 26 הערה 15.



ובבית לא יקראנו אסון

הת' יהודה פאלטער

תות"ל המרכזית – 770

א. בפר' מקץ (מב, ד) כתיב "ואת בנימין אחי יוסף לא שלח יעקב את אחיו כי אמר פן יקראנו אסון". ומעתיק רש"י מהכתוב "פן יקראנו אסון", ומפרש "ובבית לא יקראנו אסון, אמר רבי אליעזר בן יעקב, מכאן שהשטן מקטרג בשעת הסכנה".

לביאור ע"פ נגלה בפירש"י עיין לקו"ש ח"ה עמוד 213 ואילך.

תורה היא מלשון הוראה ובפרט יינה של תורה. וצריך לומר שיש איזה הוראה בעבודת השם.

בהקדם ב' דיוקים שמדייק כ"ק אדמו"ר בלקו"ש שם. א) מה נוגע כאן שם בעל המאמר רבי אליעזר בן יעקב. ב) הדגשת "מכאן", שענין זה נלמד דוקא מכאן.

בית הוא רשות היחיד. הוא ענין בית המדרש ובית הכנסת, היינו מקום קדושה. הדרך, ובפרט הדרך למצרים היא רשות הרבים, טורי דפרודא, והיינו מקום פירוד וקליפות. והיא מקום סכנה רוחנית (ולכן נשתלשל כן גם בגשמיות). אסון היא חטא ועון.

והנה סדר העבודה היא להיות בפנים בבית להתפלל וללמוד. אמנם צריכים ג"כ לצאת לחוץ להאיר חשך העולם. ובוה יהודי יכול לטעון "פן יקראנו אסון" רצוני להתעכב בפנים ולעלות בעבודתי, ולא לצאת חוצה למקום הקליפות. ובוה אהיה בטוח שאשאר צדיק.

ועל טענה זו כותב רש"י "ובבית לא יקראנו אסון". הרי יש בו בעצמו יצר הרע, ויהודי יכול לעבור עבירה גם בביתו. א"כ מה בכלל החשש לצאת לחוץ. ע"ז מתרץ רש"י "שהשטן מקטרג בשעת הסכנה". אמנם הסכנה גדולה יותר בחוץ. נוסף ליצה"ר שלו, בחוץ יש שטן המקטרג. הוא עומד בכל פינה להסית יהודי, ועלול יותר ליפול בחטאים.

נמצא איפוא שאין שום מקום שהוא שמור מכל וכל, וגם בבית יכול ליפול בחטא ועון. ואע"פ שסדר הרגיל הוא בפנים, במקום שמור יותר מהחוץ, מ"מ צריך ג"כ לצאת למקום הסכנה ולהאיר את החשך.

נשאלת השאלה: איך יהודי עומד חזק בעבודתו בביתו ומכש"כ כשיוצא לחוץ שלא יפול ממדריגתו? ע"ז מביא רש"י שם בעל המאמר רבי אליעזר בן יעקב כדלקמן.

ב. בפרקי אבות (פ"ד מ"א) איתא "רבי אליעזר אומר העושה מצוה אחת, קונה לו פרקליט אחד, והעובר עבירה אחת, קונה לו קטיגור אחד. תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפורענות".

ובהקדם: מצוה היא פרקליט ועבירה היא קטיגור, בין בבית ובין בחוץ. והעצה היא תשובה ומעשים טובים. תשובה בשביל עבודתו בכלל כולל עבודתו בבית, ומעשים טובים בעיקר בשביל עבודתו בחוץ.

הטענה שרוצה לישאר בפנים ולא לצאת החוצה פן יקראנו אסון בא מגסות הרוח. אדם כזה מחשיב עצמו לצדיק, ורוצה להיות בטוח שלא יפול בעבירה בלי שום עבודה. הוא צריך לדעת שאינו במדריגת צדיק, אלא במדריגת בעל תשובה ולכל ימיו עבודתו בבחינת תשובה. וכדאיתא בתניא (פכ"ז) "כי אילו היה מכיר מקומו שהוא רחוק מאד ממדריגת צדיק והלואי היה בינוני ולא רשע כל ימיו אפי' שעה אחת הרי זאת היא מדת הבינונים ועבודתם לכבוש היצר וההרהור העולה מהלב למוחו ולהסיח דעתו לגמרי ממנו ולדחותו בשתי ידיים". ואם אינו מכיר זה יפול בעצבות,

ומשם למטה יותר, וכמ"ש בתניא (שם) "ואדרבא העצבות היא מגסות הרוח שאינו מכיר מקומו ועל כן ירע לבבו על שאינו במדריגת צדיק". ואם כבר עבר עבירה צריך לזכור שאינו צדיק, וצריך לעשות תשובה ולהמשיך הלאה בעבודתו. ואף שכבר חטא הרי כל מצוה נחשב בפני עצמו, וכמ"ש בתניא (שם) "ובכל דחיה ודחיה שמדחהו ממחשבתו אתכפיא ס"א לתתא ובאתערותא דלתתא אתערותא דלעילא כו". והנחה זו בעצמו משמרו מליפול עוד בעבירות.

זהו העצה הראשונה והיא בשביל עבודתו בכלל. ועצה השניה מעשים טובים, היא בעיקר בשביל מקום הסכנה. כשיצא לחוץ צריך להיות עסוק במעשים טובים דוקא. אידי דטריד למיפלט לא בלע. צריך להיות עסוק בהטבה לזולת בגשמיות וברוחניות, ובזה ינצל מהשפעה לא טובה מהחוץ.

וזהו הדגשת רש"י "מכאן". מאיפה יש להשטן כ"כ כח לקטרג בשעת הסכנה? זה גופא באה מהטענה והדאגה ש"פן יקראנו אסון". כשאנו מונח אצלו שאין שום מציאות חוץ מה', אז הוא עלול ליפול ממדריגתו כשיוצא לחוץ. מ"כאן", מהפחד מעניני העולם, בא הקטרוג של השטן. אמנם כשיוצאים בכל התוקף של קדושה, אין שום מקום שהשטן יקטרג, ולא יהיה מושפע מהרחוב, ואדרבא יהיה משפיע ויעמיד חזק בעבודתו.

ג. במדרש רבה ובירושלמי איתא "מכאן שאין השטן מקטרג אלא בשעת הסכנה". ואינם מביאים לימוד זה על "פן יקראנו אסון" אלא על פסוק לקמן "וקראהו אסון". והביאור: לפי שיטת המדרש וירושלמי יש איזה עבודה של פרישות מעניני העולם. ולכן הם לומדים שאין השטן מקטרג אלא בשעת הסכנה ולא בשום מקום אחר. ואכן בבית כן הוא שמור מכל וכל. ומי שנוהג בפרישות זה צריך לזהר שיתעכב בבית ולא יצא לחוץ כלל, שהרי אם יצא בוודאי יפול ממדריגתו. ולכן מביאים לימוד זה על הפסוק "וקראהו אסון" שבוודאי אם יצא לחוץ יקרה אסון. ומ"מ אין זה אופן הרצוי של עבודה ולכן רש"י מביא לימוד זה על הפסוק "פן יקראנו אסון" וכותב רק ש"השטן מקטרג בשעת הסכנה", ומ"מ גם בבית צריך לזהר.



האם חשד יעקב את בניו במכירת יוסף*

הת' שמואל אהרן פרידמן

תלמיד בישיבה

א. בקשר למכירת יוסף נאמר בזוהר (וישב, קפד, א) "ויאמר ישראל אל יוסף הנה אחיך רועים בשכם לכה ואשלחך אליהם", "וכי יעקב שלימא דהוה רחים ליה ליוסף מכל בנוי והוה ידע דכל אחוי הוה סנאין ליה, אמאי שדר ליה אגבייהו? אלא איהו לא חשיד עלייהו דהוה ידע דכולהו זכאין ולא חשיד לון, אלא גרם הקב"ה כל דא בגין לקיימא גזרה דגזר בין הבתרים".

והקשה ר' לוי"צ ז"ל (בליקוטי לוי"צ פר' וישב), דלכאורה הוה כפל לשון. דמקודם אמר "איהו לא חשיד עלייהו", ומהו עוד פעם "ולא חשיד לון"? ותירץ: "איהו לא חשיד עלייהו, הוא כששלח יוסף אליהם, לא חשדם שיעשו ליוסף איזה דבר אם (אפי') ששונאים אותו, ונקט כאן עלייהו כיון שזה היה קודם שבא יוסף אליהם, ואם יחשדם עתה יהיה החשד רק בבחי' מקיף "עליהם" ואח"כ כתיב "ולא חשיד לון" הוא כשיוסף לא שב אליו ואחיו באו והביאו את כותנתו מוטבלת בדם, והוא אחר המעשה דמכירת יוסף, לא חשדם שהם הרגוהו או מכרוהו, ולכן נקט "לון" - דלא חשד אותם שהם עשו זה בעבר".

ב. הנה עפ"י ביאור ר' לוי"צ ז"ל, שגם לאחר המעשה לא חשדם יעקב, נמצא שיש מחלוקת בין הזוהר לדברי המדרש (ילקו"ש מקץ, רמז קיט) על הפסוק (מב, לו): "ויאמר אליהם יעקב . . אותי שכלתם, יוסף איננו וגו'", "מלמד שחשדם אביהם" (מזה שיעקב התבטא כאילו הם הרגוהו, שכלתם).

ומבאר הרבי, (לקו"ש ח"כ ע' 187) שניתן לומר שאין כאן מחלוקת במציאות, כי אם חילוק בין בחי' החיצוניות לבין בחי' הפנימיות, שמצד החיצוניות יש מקום לחשד (דעת המדרש), ומצד הפנימיות אין מקום

(* לעילוי נשמת סבי ר' שלום דובער בן ישעי'ה פרידמן ז"ל.

לחשד (דעת הזוהר). והביאור: המעשה דמכירת יוסף בחיצוניותו, הוא ענין בלתי רצוי, ועד כ"כ שמכירת יוסף היא "תחלת סיבת ירידת ישראל למצרים" (פירש"י סוטה יא, א), אבל בפנימיותו הירידה למצרים היתה כדי לאפשר את היציאה משם (כמבואר בזוהר שם, דלולא שיוסף השתעבד למצרים ונתקיימה בו השעבוד, לא היו ישראל יכולים לשלוט על המצריים לעולם). ולכן מצד החיצוניות דמכירת יוסף שהיא מצד החיצוניות דהשבטים - דהיינו דעת המדרש, גליא דתורה, יש מקום לחשד, משא"כ מצד הפנימיות - דעת הזוהר, פנימיות התורה, אין מקום לחשד אפי' לאחר המעשה (ולפשוטו של דבר עי' ברמב"ן עה"ת בראשית (מה), כז) דמפרש שם דבדרך הפשט לא הוגד ליעקב כל ימיו שאחיו מכרו את יוסף פן יקצוף ויקללם).

ג. ונראה לומר דמצינו חילוק זה (בין חיצוניות לפנימיות) באופן איך שרב ושמואל פוסקים בכלל. דהנה בלקו"ש (שמות חט"ז א) מביא הרבי את מחלוקתם על הפסוק: "ויקם מלך חדש על מצרים", "רב ושמואל, חד אמר חדש ממש, וחד אמר שנתחדשו גזירותיו". ומבאר שבד"כ השם שנוצר ראשון בגמ' הוא בעל השיטה הראשונה, והשם השני הוא בעל השיטה השנייה. ועפ"ז אומר הרבי שנמצאנו למדים שרב ושמואל כאן ובכמה מקומות, הולכים לשיטתיהו: רב - מחשיב תמיד את המילה (או המילים) אף אם אין זה מסתדר כ"כ עם התוכן, ("מלך חדש" - הוא חדש כפשוטו, אף אם אין זה מבאר איך לא ידע אודות יוסף) ואילו שמואל מכריע לפי תוכן הענין, "כאטש אז לפי"ז איז ניט גלאטיג דער טייטש פון ווארט". (ועפ"ז מבאר שפרעה עשה את עצמו כאילו לא ידע את יוסף, אפי' אם אין זה מסתדר במילים), עיי"ש ליתר ביאור.

ואולי יש לומר בעומק יותר שרב ושמואל נחלקו בחילוק הנ"ל, האם דנים ע"פ החיצוניות של דבר או ע"פ פנימיותו. רב ס"ל שיש להסתכל בחיצוניות הדבר (בדוגמת: "אין לו לדיין אלא מה שענינו ראות" סנהדרין ו, ב), ולכן הוא דורש את המילה⁸¹, אפי' אם עפ"ז התוכן לא יהיה כ"כ

(81) עיין בד"ה לולב וערבה רנ"ט: "אותיות הם בחי' דומם ומצ"ע הם מעלימים".

ברור. משא"כ שמואל הסתכל על הפנימיות ולכן הוא הכריע לפי תוכן הענין גם אם הלשון לא מסתדר כ"כ.

ד. והערני אבי מורי שיחי' שעפ"ז ניתן לבאר עוד מחלוקת בין רב ושמואל. גרסינן בשבת (נו, א) "רב אמר, קיבל דוד לשון הרע, (כשברח דוד מפני אבשלום בנו, בא ציבא עבדו של מפיבשת בן שאול לפני דוד המלך, וסיפר לו שמפיבשת אינו רוצה לקבל את פניו, אלא יושב הוא בירושלים, כי אמר: "היום ישיבו לי את ממלכת אבי", והאמין דוד לציבא, ונתן לו את כל אשר למפיבשת ונחשב לו כמקבל לה"ר). ושמואל אמר: "לא קיבל דוד לשון הרע, דברים ניכרים חזה ביה (דוד הבין מעצמו שמפיבשת אינו רוצה להמליכו עליו, מהא דכשבא דוד לירושלים וכולם באו לקבל פניו, "לא עשה רגליו ולא עשה שפמו, ואת בגדיו לא כיבס", שזה בזיון למלך. ולכן זה שהאמין דוד את דברי ציבא זה לא נחשב כלשון הרע כיון דבלאו הכי הבין דוד שכן היה).

וע"פ הדברים שנכתבו לעיל, מובן היטב במה נחלקו. לרב, שדן דבר ע"פ חיצוניותו, היה אסור לדוד להאמין לציבא, כי בפשטות הוא בא לדבר סרה על מפיבשת, (שרוצה למרוד וכו') ובחיצוניות זה נראה כהולך רכיל ממש, ובמילא אין להתחשב עם "דברים הניכרים" כי עדיין זה לא ברור לגמרי, (וכדמוכח מהסיפור הנ"ל שבאמת לא רצה מפיבשת למרוד, רק שהי' נכה רגליים וכו', עיי"ש) ולכן כיון שהאמין לו, החשיבו כמקבל לשון הרע, משא"כ לשמואל, שמסתכל על פנימיות ותוכן הדבר, כיון שעדיין דוד בדבריו, וראה שהם מוכחים, במילא לא נחשב כמקבל לשון הרע.

ה. ולרווחא דמילתא, הנה כתב אדה"ז בשולחנו, (הלכות מו"מ סי' קנו ס"ב) "המרגל בחבירו עובר בל"ת שנאמר: "לא תלך רכיל וגו'". . . והמקבלו נענש יותר מן האומרו, אלא א"כ הוא רואה דברים הניכרים". ונמצא שפסק כשמואל.

אך בשו"ת 'שארית יהודה' לאחיו ר' יהודה ליב ז"ל (הוספות סוף סי' יט) כותב: "שמעתי מפה"ק רבינו אהמו"ר ז"ל (אדה"ז) במה שארז"ל על דוד המלך ע"ה שלא קיבל לשון הרע משום דדברים הניכרים חזה ביה, ואמר שאין ללמוד מזה קולא לכל אדם לקבל לשון הרע, דשאני דוד המלך

ע"ה שהיה מלך ישראל, ומלך דן ע"פ אומדנא כמ"ש הרמב"ם ספ"ג מהלכות מלכים".

ויש להעיר ע"פ הידוע, שהשולחן ערוך נכתב בשביל כלל ישראל, ופסקי הסידור נועדו בשביל קהל עדת חסידים, עד"ז י"ל כאן, דבשולחנו פסק כשמואל וכן פסקו כמה פוסקים אחרים, אך לאנשים פרטיים פסק שיש להחמיר ועצ"ע. אשמח מאד לשמוע דעת הקהל בזה.



לידת חצרון וחמול

הת' אברהם גערליצקי

תלמיד בישיבה

בפר' ויגש בפסוקים המדברים במנין יעקב ובניו (לפני ירידתן למצרים) כתוב (מו, יב): "ובני יהודה . . ופרץ . . בני פרץ חצרון וחמול".

ולכאורה יש לעיין בזה, כי כל זה מדובר 22 שנה לאחר מכירת יוסף, ובתוך זמן זה כבר נולדו בני חצרון וחמול! וצריך להבין איך כל זה קרה בתוך 22 שנה! כי אפי' נאמר שלקח רק 9 חדשים מאז שנשלח יהודה מאחיו עד שנולד ער, ולאחרי (בדיוק!) 9 שנים התחתן ער עם תמר, ואחר רק 9 חדשים כבר מת ער ונשא אונן (בהיותו גם בדיוק בן 9 שנים) את תמר ומת מיד, ותמר חיכתה רק 9 חדשים "עד כי גדל שילה" שיהיה גם בן 9 שנים [הרי כבר 11 שנים 31 חדשים] וראתה שלא ניתנה לו, מיד בא עליה יהודה, ולאחרי בדיוק 9 חדשים נולד פרץ (וזרח) [הרי כבר י"ב שנה ממכירת יוסף], ולאחרי בדיוק 9 שנים התחתן פרץ ולאחרי בדיוק 9 חדשים נולד חצרון, (הרי כבר 12 שנה 91 חדשים מאז מכירת יוסף ו) על פי חשבון זה עדיין לא נולד חמול כשירדו למצרים?

ויש לתרץ זאת ע"פ הגמ' בסנהדרין (סט, ב) שבימים ההם היו מולידים לח' שנים, והראי' שהגמ' מביאה (למסקנא) היא מבצלאל בן אורי בן חור בן כלב שבנה את המשכן והי' אז (רק) בגיל 13 (כי כתוב "איש"), וכשהוקם המשכן כבר הי' בן 14, וכלב (שהוא הסב של אבי בצלאל) היה אז רק בן 40, צא מהם 14 שנה משנולד בצלאל, נשארו 26 שנה (שכלב היה בן

26 כשנולד נינו (בצלאל), צא מהן עוד 2 שנים לג' עיבורים (חור, אורי ובצלאל) נשאר 24 שנה שזהו בדיוק ח' שנים שכלב הוליד את חור וח' שנה שחור הוליד את אורי וח' שנה שאורי ה' כשהוליד את בצלאל.

ועפ"ז י"ל שגם פה היו ער ואונן ופרץ רק בני ח' שנים כשהולידו.

אלא, שא"כ יש לעיין למה הגמ' לא הביאה זאת כראי' שהיו מולידים אז בני ח' שנה? (ובפרט לאחר שהגמ' ניסתה להביא ראי' מאברהם אבינו ואחיו הרן שהי' רק בן ח' שנים כשהוליד את שרה, היה צריך להביא הראי' הבאה שיש בחומש (פ' ויגש) ולא ראי' מסוף החומש (וגם מנביא)?)

ויש לתרץ שאע"פ שמסתברא שהיו ער ואונן ופרץ בני ח' שנה אינו מוכרח לומר כן, ואין זה הוכחה ממש, כי אפשר לומר שיהודה התחתן מיד ביום ששלחו אותו אחיו, ונולדו ער ואונן ושילה כולם לז' חדשים, וא"כ יוצא שמשבא יהודה על תמר עברו רק 10 שנים וט' חדשים ממכירת יוסף (7 חדשים עד שנולד ער, 9 שנים עד שהתחתן עם תמר⁸², 7 חדשים עד שהתחתנה תמר עם אונן, ועוד 7 חדשים עד שנהיה שילה בן 9 שנים וראתה שלא ניתן לה ומיד בא יהודה עליה) ולאחר רק 7 חדשים נולד פרץ (וזרח) ולאחרי בדיוק 9 שנים התחתן (הרי כבר 20 שנה וד' חדשים ממכירת יוסף) ולאחרי בדיוק 7 חדשים נולד חצרון ולאחרי בדיוק עוד 7 חדשים נולד חמול, הרי זה רק 21 וחצי שנה ממכירת יוסף ולכן לא הביאה הגמ' כראי' שהיו בני ח' שנה, אע"פ שמסתבר לומר כן.

ולא באתי אלא להעיר ולהאיר.



82) ולהעיר שאם נלמוד רש"י כפשוטה שתמר היתה בתו של שם ממש, י"ל שתמר היתה לכה"פ בת 58 שנה כשנולד ער כי ער נולד לכה"פ 58 שנה לאחר מיתת שם, ואפי' את"ל שתמר נולדה ביום שמת בו שם ה"ז כבר 58 שנה (כי יעקב ה' בן 50 כשמת שם והי' בן 108 שנה במכירת יוסף (כי ה' בן 130 בעמדו לפני פרעה שזה הי' 22 שנה לאחר מכירת יוסף)).

שונות

עבד כנעני

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ מתיבתא ליובאוויטש טאראנטא

בלקוטי שיחות חט"ז עמוד 251 הערה 2 מעיר רבינו על השם עבד כנעני "והנה בחינוך (מצוה שמז) כתב: ועבד כנעני נקרא א' מכל האומות שקנהו ישראל לעבדות אבל נתיחסו כל העבדים בשם כנען מפני שכנען נתקלל להיות עבד הוא וזרעו לעולם", והנה לפענ"ד צע"ג בזה, שהרי התואר עבד כנעני מצינו רק לאחר הציווי דלא תחי', ואיך נייחס כל העבדים לכנען כשמציאות עבד (ובמילא כל דיניו) הוא רק כשאינו כנעני!⁸³

ויש להעיר על זה ממ"ש הרמב"ם בהל' מלכים פ"ו ה"א: "אין מלחמה עם אדם בעולם עד שקוראין לו לשלום אחד מלחמת הרשות ואחד מלחמת מצוה, אם השלימו, אין הורגין בהן נשמה והרי הן למס שנא' יהיו לך למס ועבדוך", ובה"ד "אבל שבעה עממין ועמלק שלא השלימו אין מניחין מהם נשמה", הרי כשהשלימו שייך מציאות עבד כנעני.

ובאמת כבר תירץ כן המאירי בקידושין (כב, ב): "עבד כנעני, והוא כל עבד משאר אומות שכולן מיוחסות דרך השאלה על שם כנעניים ולא דוקא כנעני, ומכאן ואילך אין צריך למה שנתחבטו רבים בכנעני היאך אפשר לקיימו והלא משבעה עממין הוא ובכלל לא תחיה כל נשמה ולא

83) להעיר משיחות קודש יום ב' דחגה"ש תשל"ט עמוד 102 "וואס דאס איז דער ביאור אין דעם וואס מ'רופט אים עבד כנעני דלכאורה וויבאלד עס איז דא דער ציווי אז בנוגע צו די שבעה אומות (כולל אויך די כנענים) דארף זיין לא תחיה כל נשמה ובמילא טאר מען פון זיי ניט נעמען קיין עבדים איז פארוואס רופט מען אן די עבדים בשם "עבד כנעני" דוקא (און ניט עבד נכרי וכיו"ב)? איז דער ביאור בזה אז אמיתית ענין העבדות איז פארבונדן מיט כנען וואס עבד עבדים הי' לאחיו און דערפאר ווערט יעדער עבד אנגערופן בשם עבד כנעני".

עוד אלא אף בכנעני אתה יכול לפרשה באותן שהשלימו וקבלו שבע מצות⁸⁴.

והיה מקום לומר בזה עם מ"ש הרמב"ם "אבל שבעה עממין ועמלק שלא השלימו", והשיג עליו הראב"ד וכתב: "א"א זה שיבוש אלא שיכול לומר שהשלימו לקבל המצוות". ובכסף משנה ביאר דבריו: "טעמו לומר [ש]שבעה עממין ועמלק אע"פ שהשלימו ורצו לקבל עליהם מס ועבדות הורגין אותם. אלא שאפשר לטעון בעד רבינו ולומר שבכלל השלימו הוא קבלת שבע מצוות שאם קבלו עליהם שבע מצוות הרי יצאו מכלל שבעה עממין ומכלל עמלק והרי הם כבני נח הכשרים".

וא"כ יש לומר ג"כ הכא שכשהשלימו וקבלו המצוות יצאו מכלל "ארוך כנען עבד עבדים יהי", וא"כ אין לך עבד שהוא כנעני שנתקלל ונשאר הצע"ג אלא שאין הישוב עולה עם מ"ש המאירי הנ"ל "שאף בכנעני אתה יכול לפרשה באותן שהשלימו וקבלו שבע מצוות" הרי שרוצה לתלות עבד כנעני אף לאחר קבלת המצוות ולפרשו בכנעני ממש.

ואולי יש לומר בזה האופן דהשם עבד כנעני הוא לשון ששנו חכמים במשנתם וא"כ הרי אז כבר נתקיים הציווי דלא תחיה כל נשמה ע"י דוד המלך, וכמ"ש הרמב"ם בסה"מ (מ"ע קצ): "וכן עשינו עד אשר תמו ונכרתו על ידי דוד ונתפזרו הנשארים ונתערבו בין האומות עד שלא נשאר להם שם".

וא"כ איך נייחס כל העבדים לכנען כשמציאות עבד הוא רק כשאינו כנעני⁸⁵?

ועפ"ז יש לפרש אריכות ההערה דמתחיל "כנעני אף כי כנעני לאו דוקא, כ"א (בלשון המנ"ח מצוה שמז) "כל א' מכל באי העולם חוץ

(84) ובהערות להמאירי מוסיף "גם אם נשבו בין שאר עממים (עיין סוטה לה, ב ששם איתא "ושבית שביו" לרבות כנענים שבחוצה לארץ שאם חזרין בתשובה מקבלין אותן") וע"פ מש"כ בפנים מיושב ג"כ.

(85) עי' מאירי שם "ומכל מקום עממין אלו כבר אבד זכרון ואתה יכול לפרשה בשאר אומות על דרך שכתבנו תחילה".

מישראל", אולי יש לומר⁸⁶ כי דברו חכמים בהווה וע"פ מ"ש (נח ט' כה) "עבד עבדים יהי". אבל עצע"ג כי משנצטוו לא תחי' הרי אדרבה "מהם (מהאומות) תקנו ולא מן הגרים (הכנענים ש)בארצכם" וא"כ הרגיל וההווה הוא דוקא משאר אומות ואח"כ ממשיך עוד קטע "והנה בחינוך" המובא לעיל.

ולכאורה נראה שהדברים חוזרים על עצמם ועוד יותר נראה כדברים הסותרים את עצמן דרישא קאמר "שדברו חכמים בהווה" ו"הרגיל וההווה הוא דוקא משאר אומות", הרי שבמציאות עבד שהוא כנעני איכא אלא שאינו הרגיל וההווה ובסיפא קאמר "שבמציאות עבד הוא רק כשאינו כנעני".

וע"פ הנ"ל יש לומר שהצריך עיון הוא ממה נפשך אם נקבע השם עבד כנעני ע"פ הנאמר בתורה הרי מן התורה הרגיל וההווה אינו כנעני אלא משאר אומות, ואם נקבע השם לפי המציאות אצל החכמים הרי כ"ש שצ"ע שהרי "מציאות עבד הוא רק כשאינו כנעני", ובזה יש טעם לכפילה ואין סתירה אבל קשה להעמיס כן בהערה וילע"ע.



שחרור העבדים השחורים (גליון)

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בגליון הקודם (א'מז ע' 78) נדפס מאמר מאת הרב ח.ר. שיחי' בכותרת: "שחרור העבדים השחורים", וכולל ג' סעיפים:

בס"א הוא מביא שמועה בשם הצדיק מפשעווארסק בשם רבו הגה"ק בעל דברי יחזקאל משינאווע, בענין הנשיא אייברעהם לינקאלן שנרצח, כי זה ה' עונש מן השמים על ששיחרר את הכושים מעבודתם ועבר על הקללה "ארור כנען עבד עבדים יהי' לאחיו". ומביא מעוד ספר של ר"מ בשיבת דבר ירושלים אשר קללת העבדות לבני חם בני אפריקה היא

(86) ויש לעיין מהי ה"אולי יש לומר" הרי כתבו הראשונים רש"י והחינוך המובאים בהמשך ההערה ואולי ע"פ מש"כ בפנים יש ליישב.

קללת נצח כו'. ומן האברבנאל שכ' אודות העבדות של בני חם שהם כולם עד היום מכוערי המראה וצורתם שחורות כעורב כו' חסרי השכל כו'. ואריכות דבריו. ומהמו"נ שכתב שהכושים המשוטטים בדרום שהם למטה ממדריגת האדם ולמעלה ממדריגת הקוף.

בס"ב הוא כותב: אבל בשיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע ש"פ שלח ה'תש"מ כשיבר שצריך להשתמש בשמות היהודיים אברהם ולא אייברעהם, נזכר בתוך הדברים: "אייברעהם, ווי עס האט געהייסן דער פון די חסידי אומות העולם פון מדינה זו וואס האט אויסגעלייזט די עבדים, ווארום כאטש ער איז פון חסידי אוה"ע שיש להם חלק לעוה"ב, איז ער אבער אינגאנצן ניט גלייך צו א אידן" כו'. וכותב בגליון: "ולכאורה מבואר מדבריו דמה שעשה מר לינקאלן בשעתו לשחרר העבדים בני כושיים דבר טוב ונכון הי' ובעבור זה נמנה בין חסידי אוה"ע, ומבואר מדבריו דס"ל שקללת נח לא הי' קללה נצחית או שאין חיוב בידינו להעמיד הקללה על מכונה". ואח"כ מביא שאולי ס"ל להרבי כמ"ש בס' העמק דבר להנצי"ב שהקללה לכנען היתה רק אשר מי שיגיע לזה להיות עבד יהא מסוגל לזה כו'.

בס"ג הוא מביא באריכות מספרי מחשבת ישראל של זמנינו, הגרש"ר הירש, הרמ"א עמיאל, הגר"ח צימרמן, הג"ר נחום רבינאוויטש, בענין יחס היהדות לעבדים. ע"כ.

אך לענ"ד החובה לתקן, כי דבריו אינם מדויקים, וגם מה שדייק מן השיחה אינו נכון.

א. בשיחה נאמר שאדם מישראל צריך להקרא "אברהם" ולא אייברעהם, ומה שהי' נשיא טוב וחסיד אוה"ע שהי' נקרא "אייברעהם" אין זה שייך לבן ישראל. והרבי לא הי' מזכיר שמות בשיחות קודש, ובפרט לא שמות של נכרים. וכאשר הזכיר את "אייברעהם" ממדינה זו, אז הזכיר בתור סימן שזהו ששיחרר את העבדים (בזה הוא הכי מפורסם). ואין מההתבטאות בשיחה זו, ראי' או סימן לדעת הרבי לכאן או לכאן בענין שחרור העבדים באותם שנים.

נשיא זה לכו"ע הי' מחסידי אוה"ע, כי כאשר במדינות אחרות בעולם הי' עדיין הגבור שולט על החלש, ועורכים פוגרומים, והפריצים רודים באנשים כו', הנה הנשיאים במדינה זו ועוד מדינות, כבר החלו בתביעות והנהגות של צדק ויושר ושאדם אחד לא יתנהג באכזריות כלפי אדם שני.

[בכלל אינני יודע אם יש מהרבי שום דבר בשיטת התורה על ענין הכושים, ויש דברים שאין בהם נפק"מ כעת לדינא וגדולי ישראל אינם כותבים דעתם, ויש כמה דינים בגמ' ושו"ע יו"ד משום איבה ומשום דרכי שלום ומשום דרשו בשלום העיר כו' וגם אל תתגרה כו'. אם אחד דוקא רוצה לדעת שיטת התורה בענין זה, יכול למצוא בהרבה ספרי קדמונים, וגם באוה"ת (פ' לך לך) בענין כוש בגימטריא שכ"ה דינים עם הכולל וזה רומז לסמא"ל כו' ע"ש המקורות ועוד. ואפשר גם ע"ז צ"ל כמו שהדפיסו בספרים בדורות הקודמים: גם אלה לחכמים יבינו מדעתם כי לא כגוים אשר היו בימי חכמי הש"ס ז"ל הגוים האלה אשר אנו מתגוררים בארצותם, כי הם היו עובדי כוכבים ומזלות ודבקים בכל התועבות לא ידעו את ה' ואת דבר קדשו לא הכירו, אבל העמים שבזמנינו את ה' הם יראים .. כו'. איני כותב כאן אודות גוף הענין אודות היחסים של בני נח, אלא כמ"ש שאפשר כמאז ומקדם, גם כאן צ"ל הקדמה זו.]

ב. גם אם נפרש בשיחה כפי שהבין הרב הכותב בגליון, שהרבי מזכיר מעשה זה של שחרור העבדים לשבח, אין מזה קשר לנידון אם קללת עבד עבדים היא לכל הדורות וכיו"ב, כי פשוט הוא שכאשר הגויים נהגו בעבדים באכזריות, ה' צריך להציל את העבדים, והנהגה אכזרית בעבדים אין לזה שום קשר לענין עבדות שנזכר בתורה, ואין לזה שום קשר למ"ש האברבנאל וכיו"ב.

ג. כל ענין שמועה הזאת בשם הדברי יחזקאל שה' עונש מיתה כי ע"פ תורה לא ה' צריך לשחרר את העבדים, אין סומכין על השמועות ולא מצינו זה בספרו של הגה"ק משינאווע.

וגם אילו ה' איזה ממש בשמועה זו, אין מזה ראי' או סתירה לשום ענין, כי מבואר בדא"ח שחסידי אוה"ע הם מבחי' נוגה שמעורב טוב ורע, ואפשר ידע הדברי יחזקאל את פרטי מאורעות הימים ההם וסבר שהצלת הנעשקים מידי עושקיהם ה' אפשר לעשות זאת בדרך אחרת ולא באופן שחרורם לגמרי (שגם בגשמיות היו צרות מזה), וגם גוי חסיד אוה"ע עושה חטאים ומקבל עונשים. ומסיימים בטוב.



בגירסת התניא "רבא אמר מילתא דבדיחותא" (גליון)

הנ"ל

בגליון הקודם (א'מז ע' 85) מביא הרב י.ד.ק. שיחי' מתו"מ שדייק בתניא פ"ז "וכמו שעשה רבא לתלמידיו שאמר לפניו מילתא דבדיחותא תחלה", שברוב המקומות רגיל "רבה", ואדה"ז נקט גירסא שאינה רגילה "רבא". ובתו"מ מבאר הענין באריכות ע"פ חסידות.

והרב י.ד.ק. מביא מן 12 כתבי-יד של הש"ס (בספריות שונות) שבהם הגירסא "רבא", ורק בכתב-יד אחד מצא "רבה".

אבל במח"כ העיקר חסר מן הספר, כשרוצים לבדוק גירסת אדה"ז, צריך לבדוק בש"סין הנדפסים, כמו דפוס אמשטרדם (כמ"ש אדה"ז באגרות קודש שהוא ש"ס מדוייק יותר) ועין יעקב (וראשונים) שהיו נפוצים בעת ההיא ברוסיא, ולראות איך מופיע שם "רבה" או "רבא", כי אדה"ז לא כתב מאמרי רז"ל ע"פ רוח קדשו מכתבי-יד שנמצאים באוקספורד או בוותיקאן וכיו"ב אלא מהספרים הנדפסים שהיו לפניו.

אמנם יש גם תועלת במה שבדק בכתבי-יד הש"ס, כי אם בהרבה כתבי-יד הגירסא היא "רבא", אז זה מעורר לבדוק איך הוא בדפוס הש"ס ומפרשים, כי אפשר יש איזה מקומות בדפוס הש"ס שמופיע כאן "רבה", ואז צריך להוסיף זה (גירסת "רבא" בספרים נדפסים) אל שאר המראי מקומות שנשמנו על זה בתו"מ.



אמונת השיתוף באוה"ע (גליון)

הנ"ל

בגליון הקודם (א'מז ע' 88) מביא הרב א.י.ס. שיחי' מס' "המסע האחרון" שנדפס שם אגרת אדהאמ"צ בשם אדה"ז על אלכסנדר קיסר רוסיא "כי הוא מאמין באחדות ה'". ושואל הכותב שהלא ידוע "שהמלכים ברוסיא, משפחת רומאנאף, היו נוצרים אדוקים באמונה באותו האיש".

והוא מסיק: ונראה לומר או שהיה לרבינו ידיעה שאותו הקיסר לא האמין ב"אותו האיש", או שדעת רבינו נוטה להראשונים שסוברים שלעכו"ם אין שום איסור שיתוף, והאמונה שלהם נקראת אמונה באחדות השם, ועדיין צ"ע. ע"כ דבריו.

והנה האגרת נדפס באגרות קודש אדהאמ"צ ובמקומות רבים, והכותב כאן הוא מעתיק האגרת דוקא מן ספר "המסע האחרון" [הוא הספר שנדפס זה עתה אודות תקופתו האחרונה של רבינו הזקן],

ושם על אתר על תיבות אלו שהקיסר "מאמין באחדות ה'", מציין ר"י מונדשיין לעיין בס' זה להלן ע' 280 ואילך. ושם בע' 280 ואילך הוא מביא מס' מאמרי אדה"ז תקע"ב ע' רכב ואילך (בדרוש "תער השכירה") שרבינו הזקן מאריך בענין זה שדן במכתב אדהאמ"צ כאן, וכותב שאוה"ע יודעים את רבונם וקרו לי' אלקא דאלקיא (סוף מנחות) דהיינו שמודים בבחינת אחדות פשוטה שהוא קדמון כו', אך שמחזיקים את עצמם לבחינת יש, אבל אינם כופרים בה' לגמרי כו'.

ועי' שם עוד בענין שהבעש"ט לא רצה ליסע עם בעל עגלה גוי שאינו מצטלב כי אמר שיש תיקון לגוי עובד ע"ז יותר מן האפיקורסין כו'.

ובס' מסע האחרון שם בע' 263, הוא מביא מה שכתבתי בנדו"ז, וז"ל: בגליון מס' א' לג של "הערות וביאורים - אהלי תורה" (יא ניסן תשע"ב), הביא . . לתודעת הציבור את הקונטרס החשוב, קונטרס "שיר ותפלה" (שקלאב, תקע"ד), ופרסם חלקים מתוך הקונטרס, וגם דן באספקטים השונים הקשורים אליו. הוא מוצא בו סימנים שונים המתבטאים במקבילות לשיטתו של רבינו הזקן במהותה של מלחמת נפוליאון, כגון שנצחון המלחמה הוא תשועתו הפרטית של עם ישראל (ולא רק של מלכות רוסיא), גם העמדת גבהות לבו וכעסו של נפוליאון לעומת מדת הענוה והחסד של קיסר רוסיה וכן אמונתו בה', תואמת לדבריו של רבינו הזקן. דרישתה לשבח של תפילת הקיסר - אע"פ שהשתחוה לצלם - מתבארת אצלו בהתאם לשיטתו של רבינו הזקן שהגויים אינם מצווים על השיתוף. [ע"ש בס' מסע האחרון ההמשך]

הר"י מונדשיין קיצר במובאות של דברינו, ונעתיק כאן מה שכתבנו ע"ז בהערות וביאורים: כי מבואר במקומות רבים בדרושי אדה"ז בענין שב"נ אינם מצווים על השיתוף, וטעות אמונת אוה"ע הוא דקרו לי' אלקא דאלקיא כהגמ' סוף מס' מנחות (מצויין בזה הרבה בס' הערכים-חב"ד ערך אוה"ע. ועי' בשו"ע אדה"ז או"ח סי' קנו ס"א שמביא מכמה ראשונים: ויש מקילין בעשיית שותפות עם הכותים בזמה"ז משום שאין הכותים בזמן הזה נשבעים בע"א ואע"ג דמוכרין הע"ז מ"מ כוונתם לעושה שמים וארץ אלא שמשותפין שם שמים ודבר אחר כו' דהרי אינם מוזהרים על השיתוף), על כן גם כאשר הגוי משתחוה לצלם, בכל זאת השתחוואתו וביטולו הוא בעיקר לפני אלקא דאלקיא. ועדיין צ"ב. ע"כ בהערות וביאורים.

[כאשר כתבתי אז בגליון הערות וביאורים לפני איזה חדשים, הוספתי שעדיין צריך בירור, כי אין לי ידיעה בענין זה. ואחרי זה העיר לי ח"א, אשר שיטת אדה"ז מובנת בפשטות, כי אמונה זו של הצאר שהי' נוצרי פרבוסלבי זהו ענין השיתוף, לפי שיטת הרמ"א והאחרונים (עי' בסה"מ מלוקט בד"ה מים רבים תשי"ז). ולדבריו נוצרים אלו עצמם מחזיקים את הנוצרים האחרים לכופרים.]



בענין הנ"ל (גליון)

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בגליון הקודם שאל הרב א.י.ה.ס. שיחי' איך כתב אדמו"ר האמצעי שהקיסר הרוסי מאמין באחדות ה', הלוא היה נוצרי אדוק באמונתו.

והעלה בין השאר שאולי נטה רבינו לדעה שאוה"ע לא נצטוו על השיתוף.

אמנם כ"כ הרבי בפשיטות ובסתם בלקוטי שיחות חלק כא עמ' 41 הערה 36: "והרי בני נוח אין מוזהרין על השיתוף", ומציין המקורות לזה, ואינו מביא כלל את הדעה החולקת (שלא כבמאמר ד"ה מים רבים תשי"ז ס"ג, שמביא זאת בפנים בשם הרמ"א (ולא בסתם) ובהערה מביא גם את הפוסקים שנחלקו ע"ז).

הוספה

שיטת אדמו"ר הזקן ב"מסירה לכתפים"*

- לכבוד מאתיים שנה להסתלקות אדה"ז -

הרב לוי יצחק גרליק

בריסל – קראון הייטס

באגרות קודש ח"ו ע' קג-ד נדפס מכתב שהרבי כתב לא', ביום י' סיון תשי"ב, בהמשך להסתלקות אחיו הו"ח וכו' מוה"ר ישראל ארי' לייב. הפטירה היתה באנגלי', והארון הובא לאה"ק וזה לקח זמן רב, והרבי לא נסע להלוי' והתחיל את האבילות מיד בקבלת הידיעה.

וזה"ל: "ת"ח על הבאת התנחומין שלו, צדק בכתבו אשר עשית כהוראת האחרונים שלדעתם יש להתחיל האבלות מעת קבלת הידיעה (שלא להיות אסור בק"ש וכו' משך כמה ימים, אף שהי' לבי נוקפי ע"ז, דדעת אדה"ז לא כן, וכמו שכ' בשו"ע או"ח ריש סי' עב⁸⁷ והקלתי בכ"ז, ע"י ישוב בדוחק, של' אדה"ז הוא "ונוהגין" ולא בל' של פס"ד). כיון שנמסר הדבר לכתפאי במקום הנפטר, ובס' כל בו מהרב גרינוואלד, מביא הוראה זו בשם הרב רפאל שפירא ומהרש"ם ח"ב סר"ס, ולא כהנצי"ב בספרו משיב דבר, והובא ג"כ בשדי חמד ע' 3456 וכו' . . "ע"כ לה"ק שהנוגע לענינו.

פירוש הדברים: אדה"ז פוסק שם שאונן פטור מכל הברכות והמצוות ואסור לענות אמן וכו'. והגם שיש מתירין לקרות ק"ש וכו' אם הוא בעיר אחרת שאינו יכול להתעסק - מ"מ פוסק אדה"ז ש"נוהגין כסברא

(* לכבוד היום הגדול כ"ד טבת שנה זו, שנת המאתיים להסתלקות כ"ק אדמו"ר הזקן, וידוע מ"ש בלקו"ש בכ"מ (ואבוהון דכולהו בלקו"ש חכ"ו) אודות השייכות בין הרמב"ם לאדה"ז בשמותיהם, ספריהם, הסתלקותם באותו שבוע וכו', כתבתי פה הערה הנלענ"ד בענין השייך להסתלקות בהלכה, ומצאנו השוואה בין הרמב"ם ואדה"ז בהלכה זו שהולכים ביחד. [ולמעשה שהלכה זו, הנה רוב הפוסקים (עכ"פ בזמננו) הסוברים אחרת לא ירדו לעומקה של הלכה זו]. ואם שגיתי ה' יכפר.

ומובן שכל הבא לקמן הוא להלכה ולא למעשה כי תומ"י נזכה להקיצו ורגנו שוכני עפר.

(87) לכאו' ט"ס הוא וצ"ל ע"א.

הראשונה שמ"מ אסור, ואין נוהגין כה"ש מתירין". ולכן "בכדי שלא להיות אסור כו"כ ימים וכו'" נהג הרבי כהוראת האחרונים, שלדעתם מתחיל האבילות בקבלת הידיעה, ואבל לכל הדעות מניח תפילין וכו'.

ושמעתי מקשים קושיא אלימתא (לכאו'): בדרך כלל, כשקורה ר"ל ענין של אנינות, וישנו ספק האם להניח תפילין וכו' (לדוגמא: כשהקבורה מתעכבת כמה שעות או יום או יומיים, או נסיעה במטוס וכו'), הנה כל בר בי רב יודע (ופוסק . . .) המילים השגורים בפי כל - "נמסר לכתפים", דהיינו, שאם האבלים "מסרו לח"ק" את כל הענינים הקשורים לצרכי הקבורה וכו', אז, הרי (לכאו') פקע מהאוננים ה"פטור" של אונן ושוב מחוייבים במצוות, כמ"ש הדגול מרבבה (הוא הנודע ביהודה) על גליון השו"ע ביו"ד סי' שמא ס"ג, דשם כתב המחבר ש"מקום שנהגו בכתפים מיוחדים להוציא המת . . . כשמסרוהו להם מותרים האבלים"⁸⁸ בבשר ויין, וע"ז מוסיף הנוב"י "ק"ו שחייבים בקריאת שמע ותפילה וכל המצוות ועיין בירושלמי וכו'" -

וא"כ נשאלת השאלה: למה נדחק רבינו ב"ישוב בדוחק" [כי אדה"ז כותב "ונוהגין" וכו'], הרי מדובר כאן במקרה שנמסר לכתפים, ובמילא בין-כך הוא מחוייב במצוות (כדברי הנוב"י דלעיל), והרי יכול להתנהג כדין בלי שום "דוחק", וכמנהג העולם? ובפרט שמיד אחרי ה"ישוב בדוחק" מוסיף הרבי: "כיון שנמסר הדבר לכתפאי במקום הנפטר וכו'". הרי, שגם לפי דברי רבינו מדובר כאן במקרה של "נמסר לכתפים" (לכאו')?

לכאו' קושיא אלימתא היא, אבל לאחר הדיוק בדברי רבינו, נראה שדבריו מדוייקים להפליא (כדלקמן), ובדרך אגב, במילים ספורות אלה, מחדש לנו רבינו חידוש נפלא בכל הסוגיא והגדר של "נמסר לכתפים", דהיינו שלשיטת אדמו"ר הזקן, "נמסר לכתפים" לא מעלה ולא מוריד בענין חיוב המצוות, דהיינו, שאפילו אם "נמסר לכתפים", האונן עדיין פטור מכל הברכות והמצוות וכו' ואסור בהם (ודלא כהנוב"י - וכדלקמן באריכות).

ועפ"ז גם נראה כמה מדוייקים הם דברי רבינו שמדייק, ועל הסדר:

א. "עשיתי כהוראת האחרונים", ב. "שלדעתם יש להתחיל האבילות מעת קבלת הידיעה", ג. ואח"כ מוסיף בסוגריים היישוב בדוחק ("שלא להיות אסור . . יישוב בדוחק . . ולא בלשון של פס"ד"), ד. ואח"כ ממשיך ומוסיף: "כיון שנמסר . . בשדי חמד וכו'".

ובהקדים השאלה ששאלנו לפני זה ובמילים אחרות: אם רבינו מחפש אופן איך ש"לא להיות פטור מק"ש וכו' משך כמה ימים", הרי ישנה עצה פשוטה: "מסירה לכתפים"! ואז הרבי יכול לקרות קריאת שמע ולעשות כל המצוות. ולמה לו להתחיל האבילות מעת קבלת הידיעה, ו"ליישוב בדוחק", הרי ע"י מסירה לכתפים הרי זה "לכתחילה"?

והביאור: הרבי מניח כאן יסוד, שלשיטת אדה"ז אפי' אם "נמסר לכתפים" הוא עדיין פטור (ואסור) מכל המצוות, (כדלהלן באריכות). משא"כ אם הוא "מתחיל האבילות" (אפילו לפני הקבורה, לדוגמא, מיד בקבלת הידיעה, אם הוא בעיר אחרת ואינו נוסע להלוי) אז בודאי ובודאי שלכל הדיעות (אפי' לאדה"ז) הוא חייב במצוות.

ולכן, היות וישנם כמה דעות אם במקרה כזה (של הרבי בהסתלקות אחיו) מתחילים האבלות מעת קבלת הידיעה או צריך לחכות עד אחרי הקבורה - בחר רבינו כשיטות האחרונים שמתחילים האבלות מעת קבלת הידיעה ולא משעת הקבורה. ולכן כותב "עשיתי כהוראת האחרונים שלדעתם יש להתחיל האבילות מעת קבלת הידיעה".

וממשיך רבינו ומסביר הטעם שנקט כאותם האחרונים, בכדי: ("שלא להיות אסור בק"ש וכו' משך כמה ימים"), פירוש: דלכאוו', אם הרבי מחפש עצה איך שלא להיות אסור כמה ימים בקריאת שמע וכו', ישנה עצה פשוטה: "מסירה לכתפים"? ואז יהי' מחוייב בהכל (כדברי הנב"י), ולמה לא כתב "עשיתי כהוראת האחרונים (הנוב"י וכו') שאחרי שנמסר לכתפים מחוייבים במצוות (שלא להיות אסור כו') וכו"ב?

כי הרבי רוצה להוכיח, ש"מסירה לכתפים" אינו מועיל לאונן לענין קריאת שמע ולעשיית המצוות וכו', והאופן היחידי במצב כזה להתחייב במצוות וכו' [כי הרי בין-כך הוא אינו נוסע להלוי] הוא רק ע"י "להתחיל האבלות", והוא יכול להתחיל האבילות רק כשיטת האחרונים שסוברים שזה מ"קבלת הידיעה".

וממשיך רבינו (בסוגריים): "אף שהי' לבי נוקפי ע"ז, דדעת אדה"ז אינו כן [פירוש: כי הרי אדה"ז סובר שלפני הקבורה, אפי' אם הוא בעיר אחרת פטור מק"ש, וא"כ, איך התנהג "נגד" פס"ד של אדה"ז? מסביר הרבי שלא הלך נגד הפס"ד של אדה"ז, כי] הקלתי בזה, ע"י ישוב בדוחק, של' אדה"ז הוא "ונוהגין" ולא בל' של פס"ד, [פירוש: אם הי' מדובר במקרה שהאבל נמצא בעיר אחרת והולך להלוי', אז בודאי שאדה"ז סובר שהוא פטור ואסור בכל המצוות עד הקבורה וצריכים לנהוג כך, משא"כ אם הוא אינו נוסע, ויכול (משום מה) להתחיל האבילות, אז אפילו לשיטת אדה"ז הוא מחוייב במצוות. ולכן בצירוף לזה שאדה"ז כותב "ונוהגין"⁸⁹, וישנו עוד סניף ש"התחיל האבילות" - במילא מובן שהוא מחוייב במצוות. ולאידך מובן איך שזה "מיישב" הענין, אבל סו"ס זה "בדוחק".

ולכן ממשיך הרבי ומסביר, מהו באמת המקור שלו להתחיל האבילות אפילו לפני הקבורה? ומתרץ שזוהי הכרעת האחרונים: [כיון שנמסר הדבר לכתפאי במקום הנפטר, ובס' כל בו . . מביא הוראה זו מהרב רפאל שפירא . . מהרש"ם והשד"ח וכו'"] .

וז"ל השדי חמד שם: בדין אם בא לאדם טליגרם מעיר אחרת שמת שם קרובו והקבורה תהי' ביום מחר מאימתי חל עליו אבילות . . אף על גב דלא נקבר המת ימים רבים ואע"ג דאבילות אינו חל עד שיסתום הגולל . . וא"כ בנדו"ד נמי כיון דהמת בעיר אחרת והאבל אינו יודע מתי יוקבר א"כ משמע ששומע הוה לדידי' כנסתם הגולל וחל עליו אבילות מיד וכו'.

ולהעיר, שע"פ הנ"ל, במילים אלה "כיון שנמסר הדבר לכתפאי במקום הנפטר", בודאי אין כוונת רבינו כאן להלכה המובאת בשו"ע אודות "מסירה לכתפים", כי א"כ הרי זה סתירה להכתוב לפניו ולאחריו, שהרבי מחפש מקור להיות חייב בק"ש וכו', ולכן התחיל האבילות וכו' – הרי הי' יכול להסתמך (כנ"ל) ע"ז ש"נמסר לכתפים" ולקרות קריאת שמע ולהניח תפילין? ואם ע"פ מסירה לכתפים הוא מתחייב בק"ש ותפילין, הרי אינו צריך להסתמך על "הוראת האחרונים", כי מסירה לכתפים כתוב מפורש

(89) הגם שכשאדה"ז כותב "ונוהגין" אכן כך צריכים לנהוג בפועל [ולהעיר מהערה במאמר "לכה דודי" שכשהרבי אומר "בדרך אפשר" אצלנו זה "בפשטות" . .], אבל כאן שונה כמבואר בפנים.

בשולחן ערוך . . (כשיטת הנוב"י)? אלא רבינו משתמש בהלשון של חכמים (ש"נמסר לכתפאי") אבל לא לההלכה של מסירה לכתפים, להורות למה הוא יכול להתחיל את האבילות וכהוראת האחרונים.

ע"כ בנוגע להאג"ק. אבל עדיין לא הסברנו, מהו באמת המקור לומר שלשיטת אדמו"ר הזקן "מסירה לכתפים" אינו מועיל כלום להתחייב במצוות? וכדלקמן:

* * * *

השאלה. / ציטוט דברי אדה"ז ודברי המחבר והשוואתם. / ריבוי שאלות על דברי אדה"ז. / הביאור בשיטת אדה"ז. / הביאור בגדר של "מסירה לכתפים". / הביאור בשיטות האחרות (נוב"י וכו').

א. השאלה

גופא דעובדא הכי הוה: לפני כמה חדשים נפטר יהודי חשוב בשכונת המלך ביום השבת קודש. ביום ראשון בצהריים הובילוהו לאה"ק. הבנים והבנות שלו נשארו פה ורק בן א' נסע לאה"ק עם הארון, ואחר הקבורה ישב כמה שעות שבעה באה"ק וחזר למשפחתו בארה"ב. ביום ראשון הנ"ל, כשהגענו לבנין ה-cargo, הנה מיד כשסגרו הדלתות של ה-cargo והארון ה' מצד השני (דהיינו בחדר אחר שאסור ליכנס לשם חוץ מהפועלים), באופן שאין שום אופן שהמשפחה יכולה לגשת לשם, הוריתי לכל הבנים ובנות שיחלצו נעליהם (כדין "משיחורו פניהם" המבואר בסי' שעה ס"ב), וישבו על הקרקע (בהפסק דבר מה) בכדי שאותו היום ייחשב ליום ראשון של השבעה (כי אולי עד שיגיעו הביתה יקח עוד זמן, ולא יספיקו להגיע קודם השקיעה), ולהבין הנוסע הוריתי לו שהוא אונן עד אחר הקבורה, ולא יניח תפילין אפילו במטוס וכו' (ע"פ דברי אדה"ז כדלהלן).

המטוס ה' אמור להמריא שעה לפני השקיעה, ואני בינתיים חזרתי הביתה. הבן הנ"ל הלך מה-cargo ל-terminal של הנוסעים, בלוויית כמה מחביריו, וא' מהם (ראש ישיבה) הורה לאונן שכשהוא יה' על המטוס שיניח תפילין כי כבר "נמסר לכתפים" והוא לא יכול לעשות כלום. האונן אמר לו שאני הק' הוריתי לו שלא יניח תפילין בשום אופן ולא יאמר ברכות וכו' עד הקבורה. אז הר"י הנ"ל התחיל לפקפק שאולי יניח בלא ברכה וכו' עם עוד כמה סברות (ה' ברור שאינו יודע מדברי אדה"ז אלה, כי

מעולם לא למד הלכות אבלות ביו"ד (למרות שהלכות אלו נמצאות בהל' קריאת שמע בחלק אורח חיים) . . ובפרט שכאן ה"פסק" שלו השתנה כמעט תוך כדי דיבור). האונן נהי' מבולבל ולא ידע מה לעשות. כשבאתי לנחמו (אחרי שהוא חזר מאה"ק) הוא אמר לי שיש פה קצת סיעתא דשמיא . . כי המטוס התאחר עד אחרי השקיעה . .

שאלתי אותו ר"י, מהי הנפק"מ בין אם האונן נמצא בחדר ההמתנה לעלי' למטוס לבין המטוס עצמו? הרי הארון נמצא במקום שהוא אינו יכול לגשת אליו אפילו אם ירצה בכל ההשתדלויות האפשריות? וממ"נ – אם מצד "נמסר לכתפים" הרי מיד כשסגרו הדלתות ב-cargo הי' צריך להניח תפילין? ולא הי' מענה בפיו. והעיקר – כששאלתי אותו מהו המקור שלו? והוספתי, שאינני מעוניין לשמוע סברא או הפתגם השגור בפי כל בכגון דא, שכל ילד יודע, "נמסר לכתפים" בלי לדעת מהו הגדר בזה . . - ואין מגיד לי.

ולכן, החלטתי להעלות את הענין על הכתב, ואני מביא רק הענינים הנוגעים ישירות לשאלה הנ"ל. ואם שגיתי ה' יכפר.

ב. ציטוט דברי אדה"ז, ודברי המחבר והשוואתם.

הקדמה: כידוע, הנה הרבה מהשו"ע של רבינו נשרף, ובפרט הרוב של החלקים של יו"ד (ובכללם הלכות אבלות), חו"מ ואהע"ז. גם ידוע שאדמו"ר הזקן כתב מהדורא בתרא של השו"ע וגם היא נשרפה, חוץ מהד' סימנים הראשונים שאכן נדפסו במהדורות של השו"ע שתח"י. ולכן, אם רוצים לדעת שיטת אדמו"ר הזקן בהלכות השייכות להחלקים שנשרפו, צריכים לחפש בחלקים שאכן זכינו להם, ונראה אם נוכל למצוא עכ"פ איזה רמז להדברים⁹⁰. וראה זה פלא: בנדו"ד יש לנו כו"כ פרטים השייכים

90) ולהעיר משיחת קודש ש"פ וישב שבת חנוכה תשל"ו סי"א (הנחה בלתי מוגה): . . און בנוגע צו דעם אלטן רבי'ס שו"ע איז דער פלא נאך א גרעסערער: וויבאלד אז לפועל האבן מיר ניט דעם אלטן רבי'ס שו"ע אויף הל' חנוכה, - וואס אע"פ אז ער האט געוואלט שרייבן אויכעט הל' חנוכה, און עס קען גאר זיין אז ער האט טאקע געשריבן, נאר דאס איז געווען צווישן די כתבים וואס זיינען פארברענט געווארן און לפועל איז דאס צו אונז ניט אנגעקומען, איז דאס דאך אויך בהשגח"פ, - און דער מגיד . . האט דאך עס געהייסן ער זאל שרייבן א שו"ע (ראה הקדמת הרבנים בני המחבר), איז וויבאלד אז ער האט געוואוסט אז סוכ"ס וועלן מיר ניט האבן זיין שו"ע אויף הלכות חנוכה, האט ער דאך זיכער געדארפט שרייבן דעם דין (אז נר ביתו קודם

לחלק של יו"ד (הלכות אבילות), ואדה"ז הביאם רובם ככולם בחלק או"ח! ובדיוק נפלא, שישנם פרטים שהביא, פרטים שהשמיט, פרטים ששינה וכו', וכדלקמן.

וזה החלי: וז"ל של אדמו"ר הזקן בשולחנו הטהור באורח חיים, בהלכות קריאת שמע, סי' עא:

ס"א: מי שמת לו מת שחייב להתאבל עליו, אפילו אינו מוטל עליו לקבורו כגון שמתה אחותו נשואה שבעלה חייב בקבורתה, או אפילו יש לו מי שישתדל בשבילו לעסוק בצרכי הקבורה, או אפילו כבר עסק כל צרכו, פטור מקריאת שמע ותפילה וכל הברכות, ואפילו מעניית אמן, ומכל המצוות האמורות בתורה. ואפילו אם רצה להחמיר על עצמו ולקרית, או אפילו לענות אמן, שאינו מתבטל בשבילו בשביל צרכי המת, אסור מדברי סופרים, מפני כבודו של מת, שיהי' לבו פנוי לחשב בצרכי המת ויחשוב בהם תמיד. ואפילו הוא בעיר אחרת ונודע לו קודם הקבורה אסור, שלא חילקו חכמים. ויש מתירים אם יש לו מי שיתעסק בשבילו ואצ"ל אם הוא בעיר אחרת שאינו יכול להתעסק, ונוהגין כסברא הראשונה. (ולדברי הכל, בן שהוא אונן על אביו יכול לילך לבית הכנסת ולומר קדיש על אביו כי זהו כבודו של אביו). וכל זה קודם הקבורה אבל מיד שמתחילין להשליך עפר על המת חייב בקריאת שמע וכו'.

ס"ב: וכל זה בחול, אבל בשבת כיון שאי אפשר לעסוק בצרכי המת בקבורתו, ואין אנינות נוהגת כלל, חייב בקריאת שמע ותפילה ובכל המצוות האמורות בתורה כל היום, ולעת ערב אם הוא מחשיך על התחום וכו'.

ס"ד: המשמר את המת אע"פ שאינו מתו פטור מקריאת שמע ומתפלה ומכל מצוות האמורות בתורה מפני שהוא עוסק במצוה. . היו שנים משמרים זה משמר וזה קורא. עכלה"ק בהנוגע לענייננו.

לנר חנוכה) אין הל' שבת, כדי אז דער דין זאל זיין אין זיין שו"ע, איז דאך נאכמער ניט פארשטאנדיק פארוואס האט ער דאס ניט אריינגעשטעלט אין הלכות שבת? וראה שם בארוכה.

וחובה עלינו לבאר הרבה פרטים בדברי אדמו"ר הזקן אלה, ולע"ע נסתפק בכמה מהם (ובמקום אחר הארכתי יותר). הבה נעיין תחילה בדברי המחבר כאן והחילוקים בינם לדברי אדמו"ר הזקן בשולחנו:

בשו"ע המחבר כאן באורח חיים הלכות קריאת שמע, סי' עא, כותב וז"ל:

ס"א: מי שמת לו מת שחייב להתאבל עליו אפי' אינו מוטל עליו לקבורו, פטור מקריאת שמע ומתפילה. ואפי' אם רוצה להחמיר על עצמו ולקרות אינו רשאי. ואם יש לו מי שישתדל בשבילו בצרכי קבורה ורצה להחמיר על עצמו ולקרות אין מוחין בידו.

ס"ב: בד"א בחול אבל בשבת חייב כל היום וכו'. עכ"ל המחבר.

והנה, לעיל ציטטנו דברי אדמו"ר הזקן בסי' עא ושם הביא הרבה פרטים יותר ממ"ש המחבר כאן בסי' עא, ורובם ככולם הם מהמחבר בסי' שמא ביו"ד בהל' אבילות!

וכך כתב המחבר שם ביו"ד סי' שמא (בנוגע לענינו): ס"א. מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו, קודם קבורה אוכל בבית אחר, אין לו בית אחר אוכל בבית חברו, אין בית לחבירו עושה לו מחיצה ואוכל. ואפילו מחיצה של סדין סגי - אם תקע שולי הסדין בענין שאינו ניטל ברוח ואם אין לו דבר לעשות מחיצה מחזיר פניו ואוכל, ובין כך ובין כך ואפילו הוא בעיר אחרת אינו מיסב ואוכל ואינו אוכל בשר ואינו שותה יין ואינו מברך ברכת המוציא ולא ברכת המזון, ואין מברכין עליו ולא מזמנין עליו אפילו אם אוכל עם אחרים שמברכים לא יענה אחריהם אמן, ופטור מכל מצוות האמורות בתורה, ואפי' אם אינו צריך לעסוק בצרכי המת כגון שיש לו אחרים שעוסקים בשבילו. וי"א שאפילו אם ירצה להחמיר על עצמו לברך או לענות אמן אחרי המברכים אינו רשאי (רמ"א: ועי' באו"ח סע"א). ובשבת ויו"ט אוכל בשר ושותה יין (רמ"א: אם ירצה) ומברך וחייב בכל המצוות חוץ מתשמיש המטה שאסור בו. (רמ"א: ומותר לילך לבית הכנסת בשבת. ואף בחול אין בו איסור רק מאיר שאסור להתפלל מה יעשה שם) . .

ס"ב: מי שמת לו מת בשבת יאכל במוצאי שבת בלא הבדלה ולא יתפלל בבוקר קודם קבורה, ולאחר קבורה יתפלל תפלת שחרית אם לא עבר זמנה

ס"ג: מקום שנהגו שכתפים מיוחדים להוציא המת ולאחר שנתעסקו הקרובים בצרכי הקבורה ימסרוהו להם והם יקברוהו – משימסרו להם מותרים הקרובים בבשר ויין . .

ס"ד: המשמר את המת אפילו שאינו מתו פטור מקריאת שמע ומכל מצוות האמורות בתורה. היו שנים – זה משמר וזה קורא. עכ"ל.

עכשו נעתיק עוה"פ את דברי אדה"ז ומקורם מהשו"ע של המחבר בצדם, דהיינו: "סי' עא" פירוש שאדה"ז ציטט דברי המחבר מסי' עא באו"ח; ו"סשמ"א" פירוש שאדה"ז ציטט דברי המחבר מסי' שמא ביו"ד – וכשנשווה את הדברים תצא לנו סוגיא מלאה קושיות כרימון: [המילים המודגשות הם לשונו של אדה"ז כאן בסי' עא, ולצידם המקורות] ס"א. מי שמת לו מת שחייב להתאבל עליו – המחבר בסי' עא ובסי' שמא, אפילו אינו מוטל עליו לקבורו – המחבר בסי' עא, כגון שמתה אחותו נשואה שבעלה חייב בקבורתה – ט"ז בסי' עא (מהרא"ש וכו'), או אפילו יש לו מי שישתדל בשבילו לעסוק בצרכי הקבורה – המחבר בסי' עא ובסי' שמא (בשינוי לשון), או אפילו כבר עסק כל צרכו – רא"ש, פטור מקריאת שמע ותפילה – המחבר בסי' עא, וכל הברכות – המחבר בסי' שמא (בשינוי, כי שמה מונה המחבר רק הברכות השייכות לסעודה משא"כ אדה"ז כותב כל הברכות), ואפילו מעניית אמן – המחבר בסי' שמא (וכנ"ל – אולי כוונת המחבר היא רק לברכות של הסעודה), ומכל המצוות האמורות בתורה – המחבר בסשמ"א (מהמשנה ברכות יז, ב), ואפילו אם רצה להחמיר על עצמו ולקרות – המחבר בסי' עא, או אפילו לענות אמן – המחבר בסי' שמא, שאינו מתבטל בשבילו בשביל צרכי המת – רא"ש וב"י בסי' עא, אסור מדברי סופרים – רא"ש וב"י (ושם רק שאסור אבל לא כתוב המילים "מדברי סופרים"), מפני כבודו של מת – ראה הנסמן בשו"ע החדש (מסכת שמחות, תוס' רבינו יהודה, אור זרוע. רא"ש מו"ק וכו'), שיהי' לבו פנוי לחשב בצרכי המת ויחשוב בהם תמיד – ב"י בסי' עא, ואפילו הוא בעיר אחרת ונודע לו קודם הקבורה אסור שלא חילקו חכמים – רא"ש במו"ק, ויש מתירים אם יש לו מי שיתעסק בשבילו – המחבר בסי' עא, ואצ"ל אם הוא בעיר אחרת שאינו יכול להתעסק – המחבר בסי' שמא (לענין אכילה), ונהגין כסברא הראשונה. (ולדברי הכל בן שהוא אונן על אביו יכול לילך לבית הכנסת ולומר קדיש על אביו כי זהו כבודו של אביו).

– ט"ז בסי' עא, וכל זה קודם הקבורה אבל מיד שמתחילין להשליך עפר על המת חייב בקריאת שמע וכו'. .

ס"ב: וכל זה בחול, אבל בשבת כיון שאי אפשר לעסוק בצרכי המת בקבורתו, ואין אנינות נוהגת כלל, חייב בקריאת שמע ותפלה ובכל המצוות האמורות בתורה כל היום, ולעת ערב אם הוא מחשיך על התחום וכו'. – המחבר בסי' שמא,

ס"ד: המשמר את המת אע"פ שאינו מתו פטור – המחבר בסי' עא ובסמ"א, מקריאת שמע ומתפלה ומכל מצוות האמורות בתורה מפני שהוא עוסק במצוה. . המחבר בסי' שמא⁹¹, היו שנים משמרים זה משמר וזה קורא – המחבר בסי' עא וסי' שמא.

היוצא מהנ"ל הוא: רוב הפרטים שכתב אדה"ז בהלכות קריאת שמע בסי' עא, מקורם הוא מהלכות אבילות ביו"ד סי' שמא ואינו מסתפק במה שכתב המחבר בסימן עא. ולכן ברור, שכוונת אדה"ז הוא להורות שישנו "שילוב" בין השניים, דהיינו שלמרות שהמחבר כתב אותם ביו"ד, הנה לשיטת אדה"ז הם שייכים להל' ק"ש באו"ח והם "גדר" אחד. משא"כ הפרטים שאדה"ז דוקא לא העתיק – הם שייכים להלכות אבילות ביו"ד. וטעמא בעי – מהו ה"גדר" הזה שאדה"ז רוצה להורות לנו?

ג. ריבוי שאלות על דברי אדה"ז

ומזה באים לעוד כו"כ שאלות: כשאדה"ז הביא ממרחק לחמו והעתיק בסי' עא באו"ח מיו"ד סי' שמא, רואים כמה דברים שצ"ע הן בדברי אדה"ז ובדברי המחבר:

א) המחבר בסי' שעא מתחיל בעניני אכילה וכו' ואח"כ מדבר בנוגע לברכות וכו'. אדה"ז מדלג על כל הענינים המדברים בנוגע לאכילה ו"נוחת" מיד לענין הברכות. והרי ממ"נ: אם רוצה להביא את הענינים של סי' שמא אז צריך להביא הכל מ"ש שם, כולל הענינים והברכות השייכות

91) ועפ"ז צריך לתקן בהוצאה החדשה של השו"ע, שכתבו שהמקור למילים אלו הם "טושו"ע ס"ג" כאן בסי' עא. ואי"ז נכון כי כאן המחבר כתב רק שהמשמר פטור, אבל ההמשך "ומתפילה ומכל המצוות וכו'" זה כתוב בטושו"ע סי' שמא.

לאכילה, ואם אינו רוצה להביא, אז למה הביא רק את הענין של הברכות והמצוות והשמיט הפרטים האחרים?

(ב) למה המחבר מביא הענין של "מסירה לכתפים" רק בסי' שמא ואינו מביאו גם בהלכות קריאת שמע? לכאור' זה עיקר גדול בענין ק"ש ותפילה, שאם מסר לכתפים אז הוא חייב (עכ"פ מותר) בקריאת שמע ותפלה וכו'?!]

(ג) פלא עצום: אדה"ז מעתיק ריבוי פרטים מסי' שמא ס"א (בנוגע לברכות, מצוות, שבת וכו'), ואח"כ מצטט מס"ו (בנוגע למשמר), ומשמיט (מתעלם) לגמרי סעיף ג' שמדבר בנוגע ל"מסירה לכתפים"! אתמהא!!

(ד) ועוד ועיקר: אדה"ז מביא ג' מקרים שלכאור' היו "מחייבים" את האונן לקיים המצוות [אינו מוטל עליו, יש לו מי שישתדל, עסק כל צרכו] ומ"מ מסיק שהאונן פטור ואסור וכו'. ולכאור' למה משמיט "מסר לכתפים" שזה יותר רגיל וחידוש גדול בהרבה יותר מהאחרים?

(ה) אדה"ז מוסיף כאן על לשונו של המחבר כמה פרטים שהאונן פטור מהם: "מכל הברכות ואפילו מעניית אמן ומכל המצוות האמורות בתורה. ואפילו אם רצה להחמיר על עצמו [לקרות ק"ש] או אפילו לענות אמן שאינו מתבטל בשבילו מצרכי המת אסור מדברי סופרים וכו'". למה נחוץ להביאם כאן בסי' עא שמדובר אודות קריאת שמע, ולא חיכה עד הל' אבילות כמו שעשה המחבר?

(ו) אדה"ז מביא ג' טעמים על כל הנ"ל (למה הוא פטור) שלא הובאו בדברי המחבר (כאן), והם: (א) מפני כבודו של מת. (ב) שיהי' לבו פנוי לחשב בצרכי המת. (ג) ויחשוב בהם תמיד. לכאור' אין לזה שום שייכות להלכות קריאת שמע (זה שייך לשאר מצוות וכו')?]

(ז) אדה"ז ממשיך: "ואפילו הוא בעיר אחרת ונודע לו קודם הקבורה אסור שלא חילקו חכמים". לכאור' הוא פלא: שהיות "ולא חילקו חכמים", הנה מי שנמצא בעיר אחרת ואינו יכול לעשות כלום [שזה "פטור" הרבה יותר גדול מ"נמסר לכתפים", מ"מ פוסק אדה"ז ש]הרי הוא פטור מכל המצוות הכתובות בתורה! ולמה הוא אסור - כי לא חילקו חכמים! ולכאור' כלפי לייא: למה מי שנמצא בעיר אחרת גרע מ"נמסר לכתפים"? הרי בודאי ישנו משהו במקום הנפטר שמתעסק (עכ"פ עד שיבוא הקרוב מהעיר האחרת)?

(ח) אדה"ז אכן מביא שיטה ש"ויש מתירים אם יש לו מי שיתעסק בשבילו ואצ"ל אם הוא בעיר אחרת שאינו יכול להתעסק" ויש כאלה שרוצים לומר שכוונתו ל"נמסר לכתפים" [וזה אינו, וכדלקמן] אבל מ"מ בנוגע לפועל, אדה"ז מסיק "ונוהגין כסברא הראשונה" שאין מתירין. דהיינו שלשיטת אדה"ז אין נוהגין כהשיטות ש"אם יש לו מי שיתעסק בשבילו" פקע ממנו הלכות אנינות. ולכא' מה הדין אם "מסר לכתפים"? האם זה נקרא בגדר של "מתעסק בשבילו"?

(ט) ועוד כו"כ שאלות שאכ"מ.

לסיכום: בסימן שע"א כתב המחבר ריבוי דינים השייכים לאונן, ורואים כאן דיוק נפלא: אדה"ז בחר בכמה ענינים, והשמיט כמה ענינים ושינה כמה ענינים. זאת ועוד: הבה נסתכל בדברי המחבר והתייחסותו של אדה"ז להם:

(א) **המחבר כתב:** אכילה (בבית אחר, מחיצה וכו') - אדה"ז השמיט. (ב) **המחבר כתב:** אינו אוכל בשר ואינו שותה יין - אדה"ז השמיט. (ג) **המחבר כתב:** אינו מברך ברכת המוציא ולא ברכת המזון - אדה"ז שינה וכתב "כל הברכות". (ד) **המחבר כתב:** אין מברכים ואין מזמנים עליו - אדה"ז השמיט. (ה) **המחבר כתב:** אפי' אם אוכל עם אחרים לא יענה אמן - אדה"ז שינה וכתב בכללות "ואפי' מעניית אמן". (ו) **המחבר כתב:** פטור מכל המצוות האמורות בתורה אפי' אינו צריך לעסוק בצרכי המת כגון שיש לו אחרים שעוסקים בשבילו - אדה"ז ציטט. (ז) **המחבר כתב:** י"א שאם רוצה להחמיר על עצמו לברך או לענות אמן אינו רשאי - אדה"ז ציטט אבל לאו דוקא שמתכוון למה שכתב המחבר (כדלקמן) - כי אדה"ז כותב בכללות, והמחבר (כנראה) איירי במברכים בסעודה, ועצ"ע). (ח) **המחבר כתב:** שבת ויו"ט אוכל בשר ושותה יין ומברך וחייב בכל המצוות (חוץ מתשה"מ שאסור בו). - אדה"ז השמיט. (ט) **המחבר כתב:** ואם צריך להחשיך על התחום אז חל עליו אנינות - אדה"ז ציטט. (י) **המחבר כתב:** קבורה ביו"ט - אדה"ז השמיט. (יא) **המחבר כתב:** מת בשבת מה יעשה בנוגע להבדלה, ערבית מוצ"ש וכו'. - אדה"ז מצטט רק בנוגע לתפלה אבל לא הבדלה. (יב) **המחבר כתב:** במקום שנהגו במסירה לכתפים מותרים הקרובים בבשר ויין - אדה"ז השמיט. (יג) **המחבר כתב:** מת בתפיסה - אדה"ז השמיט. (יד) **המחבר כתב:** משמר את המת - אדה"ז ציטט מכאן (ולא מהמחבר באורח

חיים בסי' עא). [ובמקום אחר הארכתי בהבנת כמה מדברים אלה לענ"ד הקלושה].

וצריך להבין: האם ישנו כאן "לשיטתי" בדברי אדה"ז? הלמאי ציטט כמה ענינים, שינה כמה ענינים והשמיט כמה ענינים? ובנוגע לענינינו: לכאורה צע"ג בדברי אדה"ז: מה קרה למילים השגורים בפי כל בנוגע לאנינות של "נמסר לכתפים"? איך אדה"ז מתעלם מכל זה (מס' יב דלעיל)? והרי אדמו"ר הזקן עצמו הי' חבר בחברה-קדישא מגיל הבר מצוה שלו. . (ראה באריכות בספר הנפלא "מבית הגנוים" של ספריית אגודת חסידי חב"ד ע' יב-יג ובהנסמן שם) ובודאי ידע מהמושג הזה של "נמסר לכתפים". ועוד: מה יענה אדה"ז לכל השיטות הסוברות שבמקרים שאינו יכול או אין צריך שיתעסק - פקע האנינות?

ד. הביאור

והביאור בכל הנ"ל לענ"ד: ובהקדים: מהו הטעם שאונן פטור מכל המצוות?⁹² איפה מצאנו בתורה, או ביהדות בכלל, שמשהו יהי' פטור ממצוות כו"כ שעות וימים?⁹³ הן אמת שישנו כלל ש"עוסק במצוה פטור מן המצוה"⁹⁴ אבל אין הפירוש שהוא פטור מכל המצוות האמורות בתורה⁹⁵ . . !! ועד"ז - מהו הטעם שאונן אסור באכילת בשר ושתיית יין? איפה מצינו בתורה או ביהדות איסור לאכול בשר ולשתות יין? ישנו ענין של "תענית" וכו' אבל איסור על בשר ויין, איזה גדר זה?

מסביר אדמו"ר הזקן: נכון, הפטור של האונן מעשיית המצוות זהו חידוש שחידשה תורה לכבודו של מת, דהיינו: כשמישהו נפטר, הנה משום "כבודו של מת, שיהי' לבו (של הקרוב) פנוי לחשב בצרכי המת ויחשוב

92 ולכאן יש להביא ראי' משו"ע אדה"ז סי' לח שזה אינו מפני ש"עוסק במצוה פטור מן המצוה", כי שם מביא אדה"ז כל מיני דוגמאות של עוסק במצוה וא' מהם הוא "משמר את המת" ואינו מביא "אונן". והטעם הוא כמו שיבואר להלן בקטע הבא. ואכ"מ. ולהעיר לכל הבא לקמן מהצפ"נ הל' ק"ש דף ט' טור ב'.

93 כמובן חוץ מחש'ו ושיכור וכו'. וידוע השקו"ט בנוגע להגדר של "עוסק במצוה פטור מן המצוה" אם זה גברא או חפצא, או כל המצוות וכו' ואכ"מ.

94 וראה השיטות בנוגע לאנינות אם הפטור הוא מצד עוסק במצוה (אנציקלופדי' תלמודית ערך אנינות ע' סט (מרש"י ברכות יז, ב וכו'). אבל לשיטת אדה"ז זה מצד כבודו של מת. ואכ"מ. וראה לעיל הערה 7.

95 ראה האריכות בזה בשו"ע אדה"ז סי' לח ס"ז. ועוד.

בהם תמיד, ואפילו הוא בעיר אחרת וכו' פטר אותו הקב"ה מכל החיובים שיש לו כלפי הקב"ה, עד כדי כך שמדברי סופרים אסור עליו אפי' לענות אמון, כי הוא צריך להתעסק ולחשב בצרכיו של מת תמיד, וכמבואר בארוכה בריבוי מפרשים בתחילת פרק שלישי דמסכת ברכות ובמו"ק וכו', ובפרט בחי' הרשב"א, הובאו דבריו ב'כל בו' על אבילות ע' 117 ואכ"מ [חוץ מביום השבת שאז אסור לעשות שום דבר עבור המת, ובמילא אינו נוהג אנינות ורק בדברים שבצינעא].

ועוד: לא רק שהקב"ה פטר אותו מהדברים כלפי הקב"ה (ברכות ומצוות וכו'), אלא אפי' בצרכיו הגופניים של האדם, כמו אכילת בשר ושתיית יין, אסרו עליו חכמים. אבל זהו מטעם אחר, (וכהסברת הרשב"א בברכות שם שזהו) "כדי שלא ימשוך אחר אכילתו ושתייתו ולא יתעסק בקבורת מתו" (וכדלקמן).

במילים אחרות, וכהלשון וההגדרה המובאת בירושלמי בענינו (בברכות פ"ג וכדלקמן בשיטת הנודע ביהודה): הקב"ה פטר אותו מענינים השייכים ל"חיי עולם" ואסר עליו ענינים השייכים ל"חיי שעה".

עכשיו נשאלת השאלה: אם לאונן/קרוב ישנם אחרים שמתעסקים בשבילו והוא אינו צריך לעשות כלום, וכל הענינים של ההלוי' מסודרים - האם נאמר שלמרות הנ"ל האונן עדיין פטור מכל המצוות עד הקבורה [כי זה כעין גזה"כ בנוגע לאנינות] או אולי, כש"בטל הטעם בטלה הגזירה": דהיות ויש לו מתעסקים והכל מסודר, במילא עשיית המצוות אינה פוגעת כלל בכבודו של מת, ואין שום התרשלות מצד האונן/קרוב, ולכן חל עליו החיוב כמקודם (כמו על כל יהודי) וחוזר ומתחייב בכל המצוות אפילו לפני הקבורה?

ועד"ז - אם יש לו מתעסקים, האם מותר לו לאכול בשר ולשתות יין? דהרי כל הטעם שאסור לאכול בשר ולשתות יין הוא, "שימשוך אחרי אכילתו ולא יתעסק בקבורת מתו", אבל כאן החשש הלך לו כי הרי הכל מסודר?

ומובן שלא כל המצבים שווים, וייתכן מצב שיפטור אותו מהמצוות ולא דוקא שזה יתיר אותו לאכול בשר ולשתות יין, ועד"ז להיפך, ייתכן מצב שיתיר אותו לאכול בשר ולא דוקא שיחייב אותו בעשיית המצוות, כי הם שני גדרים שונים עם סיבות שונות כנ"ל, וכפשוט.

כרגיל בכגון דא - ישנם ריבוי דיעות בזה, והבה נעיין מהי שיטת אדמו"ר הזקן בזה: ראינו בעליל באופן מפורט לעיל, שבהלכות קריאת שמע באנינות, ישנם דברים שאדה"ז הביאם וישנם דברים שאדה"ז לא הביאם. ונשאלת השאלה למה? מהו החילוק? וע"פ הנ"ל יובן: אדה"ז מסביר לנו (ע"פ דברי הירושלמי וכו') שישנם שני גדרים באנינות: (א) הפטור מהמצוות "חיי עולם". (ב) האיסור בצרכים גופניים "חיי שעה",⁹⁶:

ולכן, היות וקריאת שמע היא מצוה - "חיי עולם", לכן בהלכות קריאת שמע אדה"ז הביא רק מה ששייך להפטור מה"חיי עולם", אבל אינו מביא לא דבר ולא חצי דבר בנוגע להצרכים גופניים "חיי שעה". ולכן מביא (בהלכות קריאת שמע) מה שנוגע לקריאת שמע, תפלה, כל הברכות, עניית אמן, כל המצוות האמורות בתורה (ובכל אלה - אפי' רוצה להחמיר על עצמו אינו רשאי), אמירת קדיש, החיוב בשבת על כל המצוות, המשמר פטור מקריאת שמע ותפלה - כי כולם נכללים ב"חיי עולם".

במילים אחרות: הטעם שאונן פטור מקריאת שמע, אין זה דין פרטי בהלכות קריאת שמע, אלא הפטור הוא כי קריאת שמע היא פרט וחלק מהגדר של "חיי עולם", ולכן בסי' עא אדה"ז מסביר כל הגדר של "חיי עולם" כי קריאת שמע היא פרט וחלק ממנה.

ולאידך, אדה"ז השמיט כל הדברים השייכים לאכילה, "חיי שעה", דהיינו: מחיצה, אכילה בבית חבירו וכו', כל ההלכות השייכות לברכת המזון, כל האיסור של אכילת בשר ושתית יין, ברכת המוציא, ברכת המזון, זימון, בשבת ויו"ט אוכל בשר ושותה יין, יאכל במוצאי שבת בלא הבדלה, נמסר לכתפים, מותר בבשר ויין וכו' - כי כל פרטים אלה אינם שייכים (להלכות קריאת שמע ו) "חיי עולם" אלא ל"חיי שעה".⁹⁷

והענין מדויק עוד יותר: בנוגע לעניית אמן, הנה המחבר כתב "שאפילו אם ירצה להחמיר על עצמו לברך או לענות אמן אחרי המברכים אינו

96) ולכן כשכתוב בכמה מקומות בפוסקים הלשון "פסקה האנינות", אין הפירוש תמיד שפסקה האנינות בכלל, אלא זה תלוי בתוכן הענין: אם מדובר שם באנינות בכלל, או ייתכן שמדובר רק באנינות של "חיי שעה", או רק באנינות של "חיי עולם". וישנם כמה דוגמאות בזה [בב"י, רבינו יונה וכו']. ואכ"מ.

97) ואכ"מ להסביר דא"כ למה לא הביא כמה מהלכות אלה בהלכות בציעת הפת וכו' (בשו"ע אדה"ז סי' קס"א וסי' קפט"ח מדובר בנוגע לאכילות לא אנינות).

רשאי" משא"כ אדה"ז כתב "ואפילו אם רצה להחמיר על עצמו ולקרות או אפילו לענות אמן אסור מדברי סופרים" והשמיט "אחרי המברכים" כמ"ש המחבר. כי המחבר איירי במברכים בסעודה כהמשך הלשון שם, משא"כ אדה"ז מדבר בעניינת "אמן" בכלל. והראי', כי לקמן בסי' עב ס"ג כותב אדה"ז: "העם העוסקים בהספד . . [אם] אין המת מוטל לפנייהם אלא בבית אחר הם קוראין ומתפללין והאונן יושב דומם ואין עונה אחריהם כלום מטעם שנתבאר בסי' עא".

ועוד: הלשון של המחבר בס"ג הוא, שאחרי שנמסר לכתפים מותרים הקרובים בבשר ויין "אפי' קודם שהוציאוהו מהבית, ששוב אינו מוטל עליהם". אבל אדה"ז בסי' עא כותב מפורש ש"אפילו אינו מוטל עליו לקבורו . . פטור וכו'". דהיינו שברור מילולו, ש"נמסר לכתפים" פועל רק ש"אינו מוטל עליו" (על הקרוב החיובים וכו') ולאדה"ז אין זה מספיק לחייבו במצוות.

ה. הביאור בגדר "מסירה לכתפים"

עכשיו יובן באופן ברור שיטת אדה"ז בנוגע ל"נמסר לכתפים": המחבר כותב במפורש בס"ג ש"מקום שנהגו בכתפים מיוחדים להוציא המת ולאחר שנתעסקו הקרובים בצרכי הקבורה ימסרוהו להם והם יקברוהו – משימסרו להם מותרים הקרובים בבשר ויין וכו'" הרי ברור מלולו של המחבר, שכל הענין של "נמסר לכתפים" שייך להיתר של "לאכול בשר ולשתות יין", ואין לזה שום שייכות כלל וכלל להפטור או החיוב של המצוות, כי מסירה לכתפים שייך לענינים של "חיי שעה" ולא לענינים של "חיי עולם".

ועל פי זה מובן ופשוט, למה אדה"ז אינו מביא את הענין שאם "נמסר לכתפים" חייב בכל המצוות, כי כל הענין של מסירה לכתפים שייך לאכילת בשר ושתית יין. שאם נמסר לכתפים אזל לו החשש "שימשוך אחרי אכילתו ולא יתעסק בקבורת מתו" כי הרי נמסר לכתפים והם יתעסקו בקבורת מתו. משא"כ בנוגע למצוות, "חיי עולם" – הקב"ה פטר אותו עד הקבורה.

ואדה"ז הולך מן הקל אל הכבד: (א) "אחותו נשואה", היינו: שאין עליו שום חיוב כלל להתעסק בקבורתה, (ב) "יש לו מי שישתדל בשבילו", היינו שישנו חיוב עליו להתעסק אבל משהו אחר מטפל בהענין (במילא הוא

"פטור"), ג) "כבר עסק כל צרכו" היינו: שהי' עליו חיוב גמור, ואכן התעסק כדבעי, ועכשיו פקע חיובו – מ"מ אומר אדה"ז שאסור בכל המצוות כו' עד הקבורה.

במילים אחרות: אדמו"ר הזקן מביא את כל המקרים האפשריים שהאונן אין עליו שום סיבה להיות עסוק עם המת, ולכן אין שום סיבה להפקיע ממנו חיוב המצוות מ"מ מסיק: "פטור מקריאת שמע ותפילה וכל הברכות, ואפילו מעניית אמן, ומכל המצוות האמורות בתורה, ואפילו אם רצה להחמיר על עצמו ולקרות, או אפילו לענות אמן, שאינו מתבטל בשבילו בשביל צרכי המת, אסור מד"ס. [והטעם? לכאו' הרי "מסר לכתפים" ואין עליו שום חיובים? ממשיך אדמו"ר הזקן ומבאר] מפני כבודו של מת, שיהי' לבו פנוי לחשב בצרכי המת ויחשוב בהם תמיד וכו'. [וממשיך אדה"ז עוד דוגמא] ואפילו הוא בעיר אחרת ונודע לו קודם הקבורה, אסור, שלא חילקו חכמים".

הגע בעצמך: הוא בעיר אחרת ואינו יכול לעשות כלום, אומר אדה"ז דברים ברורים, שהיות ו"לא פלוג" – אסור לו לעשות מצוות. עד כדי כך ש: "אפי' יש לו מי שישתדל כו' אפילו עסק כל צרכו, ואפי' אם רצה להחמיר על עצמו כו' אסור וכו' מפני כבודו של מת שיהי' לבו פנוי לחשב בצרכי המת ויחשוב בהם תמיד".

ואדה"ז ממשיך שאמנם "ויש מתירים אם יש לו מי שיתעסק או הוא בעיר אחרת [אבל מ"מ מסיק] ונוהגין כסברא הראשונה" דהיינו, שהמנהג הוא, שעד הקבורה, אין שום חילוק מי מתעסק – האונן פטור מכל המצוות מפני הטעמים הנ"ל.

ועפ"ז סרו כל הקושיות ששאלנו לעיל, בהדיוקים בשו"ע אדה"ז, למה השמיט ושינה וכו'. ולכן מסיק אדה"ז: "ולדברי הכל בן שהוא אונן על אביו יכול לילך לבית הכנסת ולומר קדיש על אביו כי זהו כבודו של אביו", דלכאו', הרי זה סתירה מרישא לסיפא, כי ברישא מביא שהוא פטור מהכל ואפי' מעניית אמן, ובסיפא אומר שיכול לילך ולומר קדיש? אבל ע"פ הנ"ל אתי שפיר ומדויק, כי קדיש הוא הדבר היחיד⁹⁸ ב"חיי עולם" שהוא

98) ואולי גם למול את בנו כשאין שהות וכו' ראה בשו"ת מהרש"ל סי' ע ועוד. ואכ"מ.

לכבודו של אביו. משא"כ המצוות או עניית אמן על ברכות של אחרים וכו' אינם כבודו של מת.

ולכן מובן, כנ"ל, מה שגדולה מזו מצינו לקמן בסי' עב ס"ג, ושם כתב אדה"ז: "העם העוסקים בהספד . . [אם] אין המת מוטל לפניהם אלא בבית אחר הם קוראין ומתפללין והאונן יושב דומם ואין עונה אחריהם כלום מטעם שנתבאר בסי' עא". עכלה"ק. דלכאו' אינו מובן כלל – הוא בין כך יושב שם, ואינו מתעסק בצרכי המת, והוא רק "יושב דומם", למה אוסרים עליו מלענות אמן ו"להתנהג כיהודי" . . ?

אבל לפי הנ"ל אתי שפיר: שיטת אדה"ז היא, שהדבר היחידי שמותר לאונן לעשות הוא, מה ששייך לכבודו של המת. ולכן, אמירת קדיש הוא כבוד למת, משא"כ עניית אמן אין לו שום שייכות לכבוד המת, ולכן אסור, ועד"ז שאר המצוות.

ולכן גם מובן למה אדה"ז, בתור חבר של החברה קדישא, אינו מביא כלל את הענין של "נמסר לכתפים", כי הגדר של "נמסר לכתפים" אין לו שום שייכות כלל וכלל להלכות קריאת שמע ותפילה ותפילין וכו' "חיי עולם"⁹⁹.

לסיכום: לשיטת אדמו"ר הזקן, מפני כבודו של מת אסור לעשות שום דבר שבין האונן להקב"ה – "חיי עולם" (חוץ מאמירת קדיש), ואין שום חילוק איפה ובאיזה מצב נמצא האונן. ואיסור זה נמשך עד שמשליכין את העפר¹⁰⁰.

99) ואולי (ייתכן? ש) כתבו בהל' אנינות שלא הגיע לידניו.

100) ומובן שתיכף ומיד יבואו ה"מקושרים", שכתוב ב"רשימה" בתשכ"ה (שכנסתלקה הרבנית אם הרבי) במוצאי שבת הרבי אמר שמסר לכתפים ועשה הבדלה וכו' ובתשמ"ח (שנסתלקה הרבנית הצדקנית) התפלל בצנעא לפני ההלו' וכו' הרי כמה תשובות בדבר ומהם: א) איתא בספר המנהגים בנוגע להנהגת אדמו"ר הרש"ב בתשעה באב שהתפלל בבוקר עם תפילין וכו' – ואין אף חסיד בעולם שיחלום לחקות את הרבי בזה, כי אסור לחקות את הרבי (ובפרט בדברים שעושה בצנעא) כידוע התשובה במנחת אלעזר וכו'. ב) הנהגות הצדיקים אינם שייכים להכלל ובפרט בכגון דא (ואכ"מ), וכפשוט. ג) הבדלה נכלל ב"חיי שעה" [כמבואר בארוכה בפנים] וייתכן שאדה"ז בהל' אבילות כותב בנוגע לזה. ועוד. ובכלל הרי צ"ע בכמה דברים הכתובים ברשימה [לדוגמא, שהרבי אמר שאונן פטור מק"ש ותפילה כי הוא טרוד – בשו"ע אדה"ז לא מובא (בענינו) דבר או חצי דבר בנוגע לטירדא (למרות שמובא ברש"י וכו', ואכ"מ), ואדרבה – אדה"ז פוסק שאפילו אינו מוטל עליו לקוברו ויש לו אחרים המתעסקים אסור לומר ק"ש ותפלה משום כבודו של מת ולא משום טירדא, וצ"ע].

כל הנ"ל הוא הן בנוגע למקרה שהאונן ישתתף בהקבורה (ועכ"פ קודם "החזרת פנים" וכו'), הן אם נוסע למקום הקבורה, ואפי' נמצא במטוס שאינו יכול לעשות כלום (במכ"ש מעניית אמן שיושב דומם), והן אם באה לו שמועה ואינו נוסע למקום הקבורה – הנה עד התחלת האבילות הוא נקרא אונן ופטור (ואסור וכו') אפי' כשנמסר לכתפים¹⁰¹. ולא נגעתי כלל וכלל במקרים אחרים (כשהמת או הקרובים בתפיסה וכו') כי הם קובעים ברכה לעצמם ובאריכות, ואכ"מ.

ו. הביאור בשיטות האחרות (נוב"י וכו')

אבל א"כ, קשה לאידך גיסא: מאין נבע זה ש"העולם" מקשרים את הענין שאם "נמסר לכתפים" אזל לו הפטור מכל המצוות ומותר (חייב) להניח תפילין, לקרות קריאת שמע וכו'? (וכנ"ל – לשיטת אדה"ז זה אסור).

[מאמר המוסגר: כאן המקום להעיר שהמילים "נמסר לכתפים" נהיו כזו "שדה פרוצה", שכשנשאלה שאלה בנוגע לאנינות, הנה כל הרוצה ליטול השם ועולה על רוחו, מפטטים המילים השגורים בפי כל "נמסר לכתפים", והכל נהי' מותר וחסל הלכות אנינות וכו'.]

והביאור: הבה נעיין במקור הענין של "נמסר לכתפים". המחבר כתב בשו"ע בס"ג: "מקום שנהגו בכתפים מיוחדים להוציא המת ולאחר שנתעסקו הקרובים בצרכי הקבורה ימסרוהו להם והם יקברוהו – משימסרו להם מותרים הקרובים בבשר ויין".

וכתב על זה הנודע ביהודה (בדגול מרובה שעל גליון השו"ע): "וכיון שמתירים בבשר ויין ק"ו שחייבים בקריאת שמע ותפלה וכל המצוות. ועיין בירושלמי ריש פרק מי שמתו אם חיי שעה התרת לו ק"ו חיי עולם". עכ"ל הנוב"י. וראה ג"כ בהגהת רע"א על גליון השו"ע שנגרר אחרי הנוב"י

101 בספר "לקט ציונים והערות לשו"ע אדה"ז" שנערך ע"י ידידי הבלתי-נשכח – אבדלח"ט - הרה"ג ר"ל ע"ה ביסטריצקי, רבה של צפת עיה"ק (שהיו לו כו"כ הוראות מהרבי בנוגע להתעסק בספרים של אדמו"ר הזקן), הנה על המילים האלה של אדה"ז "או אפי' יש לו מי שישתדל בשבילו בצרכי הקבורה . . פטור וכו'", כותב הר"ל וז"ל: "ולכן אף אם מסר הכל לחברא קדישא כנהוג אעפ"כ פטור מקריאת שמע ותפלה וכו'". ומעניין הדבר, שבדרך כלל, לכל הערה שהוא כותב הוא מוסיף מ"מ לפוסקים וכו', ועל הערה זו לא כתב כלום, דהיינו שהוא נקט בפשיטות שלשיטת אדה"ז כל הענין של מסירה לכתפים אין ענינו לכאן.

שכותב: "מותרים הקרובים בבשר ויין) ומחוייבים במצוות. תשובות נודע ביהודה מהדורא תניינא סי' ריא".

דהיינו: הנוב¹⁰², הוא הראשון¹⁰³ שראינו שכותב שאם "נמסר לכתפים" אז האוננים "חייבים במצוות". כי המחבר כתב מפורש שאם נמסר לכתפים "מותרים באכילת בשר ושתית יין" ותו לא¹⁰⁴, ולא הזכיר לא דבר ולא חצי דבר בנוגע למצוות. וגם הרמב"ם והטוש"ע לא הביאו את זה וכו' (וכמו שהאריכו האחרונים בזה).

מהו מקורו של הנודע ביהודה? כנ"ל, הוא מביא ראי' לדבריו את דברי הירושלמי. הבה נעיין בדברי הירושלמי: בירושלמי ריש פרק ג' דברכות איתא: "אבל, כל זמן שמתו מוטל לפניו, אוכל אצל חברו, ואם אין לו חבר אוכל בבית אחר, ואם אין לו בית אחר עושה מחיצה ואוכל. ואם אינו יכול לעשות מחיצה הופך את פניו לכותל ואוכל, ולא מיסב ולא אוכל כל צורכו ולא שותה כל צורכו ולא אוכל בשר ולא שותה יין ואין מזמנין עליו ואם בירך אין עונין אחריו אמן, ואחרים שבירכו אין עונה אחריהם אמן. הדא דתימא בחול, אבל בשבת מיסב ואוכל, ואוכל בשר ושותה יין, ואוכל כל

102) ובמקום אחר הארכתי בנוגע למ"ש המשנה ברורה כאן, ומה שהביא מהברכי יוסף, ובפמ"ג (במשב"ז) בסמ"א, והשערי תשובה, והדרך החיים וכו'. {המהריק"ש וכו'} ואכ"מ.

103) ואולי יש להביא עוד ראי' לזה (שהנוב"י הוא הראשון שאמר סברא זו) כי באנציקלופדי' תלמודית, הנהוג שלהם הוא, שכשהם מביאים איזה נושא, הם מציינים למקור הכי קדום שישנו. ובענייננו: בכרך ב' בערך אנינות ע' ע כתבו וז"ל: "במקום שמוסרים את המת לכתפים, אחרי שנתעסקו הקרובים בצרכי קבורתו, משמסרוהו להם מותרים הקרובים בבשר ויין וחייבים בכל המצוות, שאם חיי שעה התרנו, חיי עולם לא כל שכן." והנה, על המילים "מותרים הקרובים בבשר ויין" הם מציינים "ירושלמי שם (פ' מי שמתו); טוש"ע שם ס"ג". ועל המילים "ומחוייבים במצוות" הם מציינים "דגמ"ר ורע"א שם".

104) ועפ"ז לענ"ד צ"ע במהדורא החדשה של ה"משנה ברורה" של "עוז והדר": בסי' עא, על המילים שכותב המשנה ברורה "ואם יש חבורה בעיר שנוהגין שכתפים מיוחדים . . משמסרוהו להם מיד חייב בכל המצוות" כתב בשער הציון: "ברכי יוסף וכו'". ובהוצאה הנ"ל הוסיפו בסוגריים, שבהברכי יוסף נמצא ב: ("יו"ד סי' שמ"א ס"כ"). וב"משנת שעה" צ" הוסיפו המהדירים הנ"ל בציון [א], (שמ"ש הברכי יוסף הנה) "וכן נפסק בשו"ע (יו"ד שסמ"א ס"ג)". ולכא"ו הציון הזה צ"ע, כי איך אפשר לומר שמ"ש הברכי יוסף - כן נפסק בשו"ע? הרי השו"ע כותב רק אודות בשר ויין והברכי יוסף מוסיף שעפ"ז יכולין גם לברך ולהתפלל וכו' - מוכח שמה שמביא הברכי יוסף - לא נפסק כך בשו"ע (כי השו"ע מביא רק בשר ויין), כי א"כ מהו החידוש של הברכי יוסף? הרי כבר נפסק בשו"ע. ועד"ז כתבו שם ב"ציונים והערות" סק"א: "וכן נפסק בשו"ע (יו"ד שסמ"א ס"ג) דאם נמסר לכתפים חייבים הקרובים בכל המצוות." והרי כנ"ל, בשו"ע לא הובא דבר או חצי דבר בנוגע לחיוב במצוות.

צרכו ושותה כל צרכו, ומזמנים עליו, ואם בירך עונין אחריו אמן, ואחרים שברכו עונה אחריהם אמן. אמר רשב"ג הואיל והתירתי לו את כל אלו חייבוהו בשאר כל המצוות של תורה, אם חיי שעה התירתי לו, כל שכן חיי עולם. אמר ר' יודה בן פזי בשם ריב"ל הלכה כרשב"ג. נמסר לרבים אוכל בשר ושותה יין. נמסר לכתפים כמי שנמסר לרבים". עכ"ל הירושלמי.

[והטעם שאסור לאונן לאכול בשר ולשתות יין? "כדי שלא ימשוך אחר אכילתו ושתיתו ולא יתעסק בקבורת מתו" כדברי הרשב"א שהובאו לעיל, ועוד.]

בהשקפה ראשונה נראה שהירושלמי אומר שאם נמסר לכתפים בטל ממנו ענין האנינות כי מותר לאכול בשר ולשתות יין שהם חיי שעה ולכן עאכ"כ שבטל הענין של חיי עולם. ברם, ע"פ הביאור בדברי אדה"ז דלעיל, שלהלכה לפועל ישנו חילוק בין חיי עולם וחיי שעה, ואין לערב ביניהם, מובן שאין כל ק"ו כאן.

ומדויק הדבר בדברי הירושלמי: כל ה"סוגיא" כאן בירושלמי איירי רק בנוגע לחיי שעה, דהיינו: האיסור של אכילה לאונן בבית, ברכת המזון, אכילת בשר ושתית יין. אח"כ מוסיף הירושלמי, שבשבת ישנו יוצא מן הכלל, והוא, שלמרות שבחול האונן אסור לאכול בשר ולשתות יין (משום התרשלות) הנה בשבת מותר לו לאכול בשר ולשתות יין ("חיי שעה"), כי הטעם וסיבה של האיסור לאכול בשר ולשתות יין לא חל בשבת, כי בשבת בין-כך א"א להתעסק עם המת מצד גזירתו של הקב"ה¹⁰⁵, (ואזל לו הטעם של התרשלות וכו'), ולמה תיאסר אכילת בשר ושתית יין?

ועל פרט זה – מוסיף רשב"ג: שבשבת – היות והתרת חיי שעה ק"ו שחייבוהו גם במצוות. דהיינו – הק"ו הוא רק בנוגע לשבת: שהיות ובשבת אין אפשריות של התעסקות במת (מצד גזירתו של הקב"ה), ולכן איננו דואגים שישנה אפשריות של "התרשלות" (כי הוא מצווה ועומד שלא להתעסק) – במילא פקע האיסור של אכילת בשר ושתית יין, אומר רשב"ג שא"כ ישנו ק"ו.

(105) ראה שו"ע אדה"ז סי' עא ס"ב: "וכל זה בחול אבל בשבת כיון שאי אפשר לעסוק בצרכי המת בקבורתו אין אנינות בשבת כלל וחייב בק"ש ותפלה ובכל המצוות וכו'". וראה בארוכה בשו"ע בסי' שיא (דין מת בשבת), וראה גם הערה הבאה.

אבל בנוגע לימי החול - כשהירושלמי אומר ש"נמסר לכתפים אוכל בשר ושותה יין" - מניין לנו לומר שגם בחול עושה הירושלמי¹⁰⁶ הק"ו? אדרבה! בימי החול הוא מוכרח להתעסק, ורק שאם "נמסר לכתפים" פקע ממנו החשש של "התרשלות" - אבל עדיין נשאר עליו החיוב של כבודו של מת, וזה לא נתקיים ע"י מסירה לכתפים, כנ"ל בארוכה. ומדוייקים הדברים ב"פני משה" שכותב "הואיל והתרתני את כל אלו בשבת!".

ולכן - כבודו של הנוב" במקומו מונח - ולאחר בקשת מחילה, הנה מהירושלמי אין שום ראי' שגם בחול אומרים את הק"ו "הואיל והתרתני וכו'", כי כנ"ל הסוגיא איירי בנוגע לשבת, ובמילא אין שום ראי' שאם מסר לכתפים - מחוייבים במצוות. מסירה לכתפים מתיר רק אכילת בשר ושתיית יין. ורק בשבת ישנו הק"ו.

ומפורש הדבר בדברי הנוב" עצמו: דהנה בסי' ריא כתב (אחרי שמביא הירושלמי): "הרי שלא הזכירו אלא שאוכל בשר ושותה יין וכן בטור שם לא הזכיר אלא שמותרים הקרובים בבשר ויין. מיהו עיינתי בירושלמי שם שכתב אם חיי שעה התרת לו ק"ו לחיי עולם וא"כ הרי הדבר מפורש שפסק האנינות, עכ"ל. ודבריו לכאו' צע"ג, מאין הוציא פסק זה ש"מפורש הדבר שפסק האנינות?" וכי מפני שהותר לו לאכול בשר ולשתות יין האם זה נקרא "פסק האנינות"¹⁰⁷? ואם מפני הק"ו - הרי כנ"ל, הק"ו הוא בנוגע לשבת ולא בנוגע לחול ולאנינות בכלל.

[ואם ישאל השואל: הרי ה"פני משה" על הירושלמי כותב אחרי זה "נמסר לרבים - שיתעסקו בו בטלה ממנו דין האנינות?" הנה בפשטות זה קאי על האנינות שמדובר כאן, והוא "אכילת בשר ושתיית יין" כי הירושלמי אינו מדבר בשום ענין אחר].

לאחרי שכתבתי כל הנ"ל, להסביר שיטת אדמו"ר הזקן, הנה גדולה מזו מצאתי בספר כל בו על אבילות ע' 120, כי הוא שואל עוד יותר (בלי כל שייכות לשיטת אדמו"ר הזקן): שלפי הירושלמי הזה, כפי שהנוב"י הבין

106) ומעניין הלשון בתוס' ברכות (יז, ב ד"ה פטור מק"ש): "בירושלמי מפרש טעמא א"ר בון כתיב למען תזכור כו' עד כל ימי חיך, ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים". עכ"ל. והרי בשבת אסור להתעסק במתים (ראה הערה שלפני זה) וד"ל.

107) וראה לעיל הערה 11.

הפשט, ביטלת תורת אנינות, כי בכל עיר ישנה ח"ק, וכולם מוסרים לכתפים וכו' - והנני מצטט רק מה שנוגע לענינו [רוב ההדגשים הם במקור – וגם, לא העתקתי ההערות והמ"מ]:

מסירת המת לכתפים: דבר חדש חידש הירושלמי שלא נתבאר כל צרכו, ויקעקע כל דיני אנינות. הן מפשטות דברי חז"ל בברכות ריש פרק שלישי, למדנו שעד הקבורה הרי הוא אונן ואחר הקבורה מותר בבשר ויין וחיב במצות (רמב"ם פ"ד הל' אבל ה"ו) שאז מתחיל האבלות. אכן הירושלמי בפ"ג דברכות הל' א חידש לנו, "נמסר לרבים אוכל בשר ושותה יין, נמסר לכתפים כמו שנמסר לרבים", והסבירו הראשונים "נמסר לרבים ולכתפים שהיו חבורות בעיר מזומנים על הקבורה, וכשהשלים האבל צרכי הוצאתו מוסרין אותו לאותן חבורות על מנת שיוציאוהו לבית הקברות כשירצו(?), ומשעה שנמסר להם המת אינו מוטל על האבל אלא על אותן הכתפים, הלכך אוכל בבית אחר בשר ויין אף על פי שהמת בבית", וכן פסק השו"ע בסי' שמא ס"ג. והחכמת אדם בסי' קנג ס"ג חידש שאפילו לברך ולהתפלל חייב משעה ההיא. וכן כתבו שאר גדולי הפוסקים, וכה נולד דין חדש - שאין אנינות עד הקבורה.

וקשה מאד, מדוע לא נזכר בבבלי דין זה, הלא גם בבבלי נזכר מהחבורות הללו במועד קטן כז "חבורות איכא במתא ושריא", והיו להם להורות את העם, מתי חייבים בתפלה ובק"ש ובמצוות שבתורה?

גם, לפי זה, בארצנו ארצות הברית אין דין אונן כלל, שהרי הארון עומד ונגמר טרם שמת, החברה קדישא, דואגים בעד חפירת הקבר, תכריכין וטהרה, ואין על האוננים דבר, רוב המקומות המת אינו בבית, או שהוא בבית הטהרה, או בבית החונטים, ואם כי אינו דומה לימי חז"ל ודורות שאחריהם ואחרי אחריהם שאיזה שעות אחרי המיתה נקבר המת, והיום אמת הוא כי קשה כח הסבל לישב בדד יום או יומים, עם כל זאת כמדומה לי שאלה שהתירו על פי הירושלמי לאונן לקיים כל המצוות נכנסו בפרצה דחוקה עד מאד, הלא במסכת שמחות פ"י נזכר הטעם שאונן פטור "מפני כבודו של מת", ובמדרש רבה ריש פרשת וילך "כיון שרואה צרתו לפניו דעתו מובלגת", ועיין ברא"ש פ"ג דמו"ק שאף על פי שיש מתעסקים אחרים בצרכי המת מכל מקום כבודו של מת הוא שיתעסקו כל קרוביו, ובשטמ"ק לברכות "שלא ידמה כמתעצל בהספדו ואינו חושש לכבודו". ובפני משה לירושלמי "שמראה עצמו שאינו חשוב בעיניו להתאבל עליו",

ואין חילוק אם מסרו לכתפים או לא, אם כבר עסק בצרכי המת או יש עוסקים אחרים, ואפילו עניית אמן לא יענה, ובאמירת אמן הלא לא יבטל מהכנות הקבורה (רא"ש ריש פ"ג דברכות).

והלא גדולי הדור תמהו על המהרי"ל שהתחיל לקרות ק"ש מיד כשהתחילו להשליך עפר על מתו ואמרו לו "הלא אין אבלות מתחיל אלא אחר סתימת הקבר" (שלמי צבור בשם מאמר מרדכי), הגם כי עשה זאת כדי להתפלל שמונה עשרה (עיין מהרי"ל שמחות), ובימיו הי' חבורות והרבה מתעסקים בוירמייזא. עם כל זאת פטור היה ממצוות עד שיסתום הגולל.

עוד פלא, על אלה שרוצים לחייב את האונן במצוות, אחר שימסור את מתו לחברה קדישא מכח הירושלמי הנ"ל, הלא הירושלמי כתב בפירוש רק בשר ויין, לפי שכל הטעם שאסרו לאונן בשר ויין, הוא, שלא ימשיך אחר אכילתו ויבטל השתדלותו, אבל אם הכל נגמר אין לנו לפחוד שיתרשל, אבל לחייבו במצוות? מאן דכר שמיה! והלא כמה ראשונים רוצים לפטור את האונן אפילו בשבת מכל מצוות שבתורה מכח הירושלמי בפרק שלישי דברכות . . . ראה נא, שמפורש כמעט בפירוש בראשונים, שעם מסירה לכתפים אינו מחייבו במצוות. ברמב"ן (תורת אדם דף יג) "נמסר לכתפים כמי שנמסר לרבים, ומשמע אע"פ שלא יצא מפתח ביתו עדיין, דאי כשיצא מפתח ביתו וחלה עליו אבילות לא היה לו להזכיר בשר ויין אלא לומר שחייב בכפיית המטה וחלה עליו אבילות, ופשיטא דאבל מותר בבשר ויין ועיקר תנחומי אבילות היא ביין". וברא"ש פ"ג דמו"ק סי' לט בשם הרמב"ן "אבל אם קוברין אותו בבית הקברות סמוך לשער העיר, החוזרים משער העיר אינם מתאבלים עד שיאמרו להם שנקברו, שהרי דעתו עליו וכמונח לפנייהם דמי ואינם אלא כמי שנמסר לכתפים שמותר לאכול בשר", הרי מפורש שבמסירת כתפים מותר לאכול בשר, אבל לא להתחיל אבילות.

ונראה לי להפיץ אור על מהות "מסירה לכתפים", ולתרץ גם כן, מדוע לא נזכר בבבלי דין זה, וכן קושי' הרדב"ז - בפ"ד מהל' אבל פ"ו, על הרמב"ם שלא הביא דין זה שלא "מסירה לכתפים", והוא על פי דברי הגאון ר"י ברונא (תלמיד הגאונים תרומת הדשן ומהר"י וויל) בשו"ת שלו מהר"י ברונא צח, שנשאל על מה שנוהגים בריגנסבורק שאינם הולכים ללוות את בן הבכור לבית הקברות . . . והאב מסר את בן הבכור בערב

לחברה קדישא ונקבר ביום שלאחריו, מתי חל עליו אבילות, אם בשעה שמסרו להח"ק או בשעה שנקבר והשיב "דלא דמי לנתנו לכתפים על מנת לקברו דהתם נתיימש לגמרי מלבא אצלו, אבל הכא כיון שהוא בעיר (משמע במסרו לכתפים אינו בעיר ההיא) למה לא ילך עמו? הרי מפורש פה שמסירה לכתפים היתה דוקא בשעה שמסרו המת להובילו לעיר אחרת. ודין זה תמצא בבבלי מו"ק (כב, א): "אמר להו רבא לבני מחוזא אתון דלא אזליתו בתר ערסא מכי מהדריתו אפייכו מבבא דאבולא אתחילו מנו". ועיין שם ברש"י וברמב"ם פ"א מהל' אבל ה"ה "מי שדרכן לשלוח המת למדינה אחרת . . מעת שיחזרו פניהם מללוותו מתחילין למנות שבעה" וכו'.

וראה זה פלא דהגאון נוב"י אם כי לא ראה דברי מהר"י ברונא כיוון לדעתו ולדעת האמת דין מסירה לכתפים, וזה לשונו (בשו"ת נוב"י תניינא יו"ד סי' ריא) "ועל שאלתו אם יש לסמוך, אם ימסר המת לכתפים שיפסק האנינות? הנה דין זה פשוט בשו"ע יו"ד סי' שמא ס"ג, ואף ששם לא נזכר מן חיובו במצוות שלא כתב שם אלא שמותר בבשר ויין, וכן התוספת ברכות דף יח כתבו, וכן משמע בירושלמי נמסר לרבים אוכל בשר ושותה יין, נמסר לכתפים כמי שנמסר לרבים, הרי שלא הזכיר אלא בשר ויין וכן בטור שם לא הזכיר אלא שמותרים הקרובים בבשר ויין, מיהו עיינתי בירושלמי שם שכתב¹⁰⁸ "אם חיי שעה התרתי לו קל וחומר לחיי עולם" הרי מפורש שפסק האנינות. מכל מקום לבי חוכך בזה, לפי שהבית יוסף הביא בשם הגהות מיימוני' מספקא לן אם הוא הולך עם המת בעגלה או בספינה אי דמי לנמסר לכתפים, אם כן אם איכא למימר דנמסר לכתפים היינו במקום שמוליכין המת למקום רחוק ואין אונן הולך עמהם לבית הקברות אז פסק האנינות, אבל במקום שקרובים הולכים עמו בשעת

108) כאן בהערה מוסיף ה"כ לו: "עפר אני תחת הדום רגליו, אבל בירושלמי שם לא נמצא דבר כזה, אפשר שנמטו מדברי הגאון איזה דברים, כי רק לענין שבת נמצא שם בירושלמי . . שאמר רשב"ג שבשבת אוכל ושותה" אמר רשב"ג הואיל והתרתי לו את כל אלה, חייבוהו בשאר כל המצוות של תורה, אם חיי שעה התרתי לו כל שכן חיי עולם", ובאמת לרשב"ג בשבת אין אנינות . . אבל אי אפשר ללמוד מזה על חול, כי אין טעמיהם שווים, לאכול ולשתות אחר שכבר מסר לכתפים, אין חשש התרשלות, שהכל מוכן לקבורה, אבל לחייבו במצוות, הטעם מפני כבודו של מת, והמת טרם נקבר, ועיין כתב סופר יו"ד סי' קפב שמצדד גם כן שאין ראי' ממה שהתירו לו לאכול ולשתות, לחייבו על ידי זה במצוות.

קבורה לא מהני המסירה כיון שגם הוא הולך עמהם הרי מוטל עליו כמו עליהם".

היוצא לנו מזה, מת הנשלח לעיר אחרת, אחר שנמסר לרבים חל עליו אבילות ומותר בבשר ויין, וכן אחר שמסרו להח"ק והוא איש חלש ולא יוכל לחכות עד אחר הקבורה מותר בבשר ויין, אבל להתפלל או לעשות שאר ברכות אין לעשות עד שהמת נקבר. עכ"ל הכל בו, ועיי"ש בארוכה.

ולכן, זה שהנוב"י סובר שמסירה לכתפים מחייב האונן במצוות הוא, כי כך הבין מהירושלמי. ורוב הסוברים כך, נגררו אחריו. אבל לאחר בקשת מחילה מכת"ר וכבודם במקומם מונח - לא כולם מסכימים לדיוק הזה מהירושלמי, ואדרבה - לשיטתם, הירושלמי איירי רק בשבת אבל לא בחול.

[ולהעיר שהנוב"י נדפס בשנת תקל"ו, אבל באותה הוצאה אין סי' ריא והפעם הבאה שנדפס הי' בתקע"א ואדה"ז נסתלק בתקע"ג וכתב השו"ע הרבה שנים לפני זה כידוע. וגם להעיר שהמקום היחידי שמצאתי (אפי' ע"י חיפוש עם הקומפיוטר . . .) שאדה"ז מביא את הנוב"י הוא רק בתשובה (א' - תשובה) ל, השו"ע עם ההגהות של הדגול מרבבה נדפס בפעם הראשונה בשנת תקנ"ד ומעניין לדעת אם אדה"ז ראה הוצאה זו].

לסיכום: לענ"ד, לשיטת אדמו"ר הזקן, מסירה לכתפים בשעת אנינות¹⁰⁹ אין לזה שום שייכות לחיוב במצוות וכו'. ולכן עד הקבורה, אם האבלים הולכים לקבורה¹¹⁰, אפי' אם עובר יום או יומיים או שלשה, ואפי' הם במטוס שאינם יכולים לעשות כלום - הנה לשיטת אדמו"ר הזקן יש להם דין אוננים לכל דבר כנ"ל [חוץ מבשבת, או במקרים מיוחדים כמו תפיסה וכו' שאז יש לעשות שאלת חכם].

109) א"א לדעת אם בסי' שמא פסק כהשו"ע שעכ"פ מותר בבשר ויין כמ"ש בשו"ע.

110) משא"כ כשלא הולכים למקום הקבורה, או שיגיעו אחרי הקבורה אז המנהג הוא להתחיל האבלות משעת החזרת פנים או משעת קבלת הידיעה, ואכ"מ, כי זה דורש עוד אריכות, וראה לעיל באגרת הקודש של הרבי.

ועפ"ז מדוייקים להפליא דברי רבינו באג"ק שהובאו לעיל בתחילת דברינו, שלא הביא הענין של "מסירה לכתפים" בכדי להתחייב במצוות. ויה"ר שנזכה תיכף ומיד להייעוד ד"והקיצו ורגנו שוכני עפר".



לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' צבי הירש ע"ה
בן הרה"ח הרה"ת ר' יהודה ליב ע"ה

רימלער

נלב"ע

ביום כ"ד שבט ה'תשל"ה



ולעילוי נשמת
מרת יענטא בריינא ע"ה
בת הרה"ח הרה"ת משולם זוסיא ע"ה

נלב"ע

ביום ח' כסלו ה'תשס"ד

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ח הרה"ת ר' שרגא פייוויל וזוגתו מרת צפורה שיחיו

רימלער



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
י"ד שבט – "העשירי יהי' קודש"
ולברכה והצלחה בכל עניניהם בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' מרדכי וזוגתו מרת נעמי אסתר

ומשפחתם שיחיו

פינסאן

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

י"ד שבט – "העשירי יהי' קודש"

ולברכה והצלחה בכל עניניהם בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' נח שמחה וזוגתו מרת דבורה לאה

וילדיהם

מנחם מענדל, איידלא ומרים מריאשא שיחיו

פאקס



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

י"ד שבט – "העשירי יהי' קודש"

ולברכה והצלחה בכל עניניהם בגו"ר



נדפס ע"י

הרה"ח הרה"ת ר' רפאל שלמה ומשפחתו שיחיו

דרימער

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' שמעון ע"ה
בן הרה"ח הרה"ת ר' מנחם ע"ה
נפטר ביום ט"ו שבט ה'תשמ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ח הרה"ת ר' אפרים מרדכי וזוגתו מרת שרה איטא
ומשפחתם שיחיו
קורוליצקי



מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הגדול והקדוש
י"ד שבט – "העשירי יהי' קודש"
ולברכה והצלחה בכל עניניהם בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי וזוגתו מרת לאה
ומשפחתם שיחיו
קליין

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

י"ד שבט – "העשירי יהי' קודש"

ולברכה והצלחה בכל עניניהם בגו"ר



ולעילוי נשמת

מרת פעשא לאה ע"ה

בת הרה"ח הרה"ת ר' חיים יהודה לייב ע"ה

נלב"ע ביום ד' כ"ג טבת ה'תשע"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י

הרה"ח הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת קריינדל

ומשפחתם שיחיו

קליין



לעילוי נשמת

האשה החשובה והצנועה

מרת חי' מושקא ע"ה בת הרה"ח הרה"ת ר' דוד ז"ל

פירסאן

נלב"ע

ביום י"ד טבת תשס"ד

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו

לזכות

החתן התמים **מנחם מענדל שיחי' ליין**
והכלה מרת **מרים שתחי' וואלף**
לרגל נישואיהם למזל טוב בשעה טובה ומוצלחת
ביום שני י"ז שבט ה'תשע"ג
יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי עד בדור ישרים יבורך
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות
משפחתם שיחיו



לזכות

החתן התמים **יהושע ישראל שיחי' פרימרמן**
והכלה מרת **חי' מושקא שתחי'**
לרגל נישואיהם למזל טוב בשעה טובה ומוצלחת
ביום שלישי י"ט טבת ה'תשע"ג
יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי עד בדור ישרים יבורך
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' **ראובן** וזוגתו מרת **אסתר מרים שיחיו פרימרמן**
הרה"ח הרה"ת ר' **דן הלוי** וזוגתו מרת **סניא איטא שיחיו יפתח**
ה'

לעילוי נשמת
מרת חי' חנה ע"ה
בת הרה"ח הרה"ת ר' יעקב ע"ה
נפטרה ז' שבט ה'תשי"ט



ולעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' דוד ע"ה
בן הרה"ח הרה"ת ר' יעקב ע"ה
נפטר ביום ט' שבט ה'תשל"ה
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה ואחיינו
הרה"ח הרה"ת ר' יעקב ומשפחתו שיחיו
מאגאלניק



לזכות
החתן התמים
ר' יהושע שניאור זלמן שיחי' וורדיגר
והכלה מרת חי' מושקא שתחי' קירשנבוים
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ד' י"ג טבת ה'תשע"ג
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות
משפחתם שיחיו

לזכות

הילדה **מרים** שתחי'

נולדה למזל טוב ביום ועש"ק ח' טבת ה'תשע"ג

יהי רצון שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים

לאורך ימים ושנים טובות



נדפס ע"י ולזכות הורי'

הרה"ח הרה"ת ר' **ברוך מרדכי** וזוגתו מרת חי' **מושקא** שיחיו

גולדברג



לעילוי נשמת

האשה החשובה והצנועה

מרת **ריקל** בת הרה"ח הרה"ת ר' **יהושע דוד** ע"ה

ראזענבלום

נפטרה בעש"ק כ"ה טבת ה'תשמ"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנה

הרה"ח הרה"ת ר' **זאב וואלף** וזוגתו מרת **דבורה** שיחיו

ראזענבלום

לזכות

החתן התמים ראובן הלוי שיחי' ליצמאן

והכלה מרת אסתר רות שתחי' צייטאג

לרגל נישואיהם למזל טוב בשעה טובה ומוצלחת

ביום חמישי י"ג שבט ה'תשע"ג

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל

בנין עדי עד בדור ישרים יבורך

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' מרדכי הלוי וזוגתו מרת לאה מלכה שיחיו

ליצמאן

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת דבורה שיחיו צייטאג

לזכות

הבחור התמים

מנחם מענדל שיחי'

לרגל היכנסו לגיל מצוות
ביום ראשון ט' שבט ה'תשע"ג
ערב יום הגדול והקדוש י' שבט
ס"ג שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר
ולזכות אחיו ואחיותיו שיחיו לאויוש"ט



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרב **לוי יצחק** וזוגתו מרת **אסתר גאלדא שיחיו אזימאוו**
שלוחי הרבי בראנזוויק נ. דזשערסי



לזכות

הבחור התמים **משה שיחי'**

לרגל חגיגת הבר מצוה בעזה"י
ביום רביעי י"ג טבת ה'תשע"ג

יה"ר מהשי"ת שייגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן
ויזכו הוריו שיחיו לרוות ממנו רוב נחת חסידי בגו"ר לאויו"ד



ולזכות

הרה"ג הרה"ח ר' **אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א**
שיאריך ימים על ממלכתו כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשי"ד



נדפס ע"י ולזכות הוריו

הרב **שלום דובער** וזוגתו מרת **שיינא רבקה שיחיו קארף**

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' פינחס הלוי ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' ראובן נתן נטע הלוי ע"ה

הורוויץ

נלב"ע

ביום ב' שבט ה'תשנ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ח הרה"ת ר' שלום הלוי ומשפחתו שיחיו

הורוויץ

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' חיים יצחק בער הלוי ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' בנימין זאב הלוי ע"ה

פיפ

נפטר ביום י"ז טבת ה'תשד"מ



ולעילוי נשמת

מרת שרה ע"ה

בת הרה"ח הרה"ת ר' משה ע"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתם שיחיו



לזכות

החתן התמים

הרב ישעי' אלימלך שיחי' פרקש

והכלה מרת דבורה לאה שתחי' מישאן

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום שלישי כ"ו טבת ה'תשע"ג

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות משפחתם שיחיו

לזכות

הילדה **מנוחה רחל** שתחי'

נולדה למזל טוב בש"ק כ"ג טבת ה'תשע"ג

יהי רצון שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים

לאורך ימים ושנים טובות

ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' **שרגא** וזוגתו מרת **דבורה** לאה שיחיו מאן



נדפס ע"י ולזכות זקניהם

הרה"ח הרה"ת ר' **יצחק** וזוגתו מרת **ליבא** שיחיו וואלף



לזכות

הבחור התמים **שלום** שיחי'

לרגל חגיגת הבר מצוה בעזה"י

ביום ש"ק ט"ו בשבט ה'תשע"ג

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן

ויעלה מעלה מעלה בתורה וחסידות

ויצליח בלימוד התורה בהתמדה וסקידה

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ויזכו הוריו שיחיו לרוות ממנו רוב נחת חסידי בגו"ר לאויו"ט



נדפס ע"י ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' **חיים** וזוגתו מרת **מרים** שיחיו **שורצברג**

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הגדול והקדוש

י"ד שבט – "העשירי יהי' קודש"

ולברכה והצלחה בכל עניניהם בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' פרץ זוגתו מרת גיטל מלכה ומשפחתם שיחיו

בראנשטיין



לזכות

החתן הנעלה הדגול והמצויין

הרה"ת ר' דוד ארי' לייב הכהן שיחי'

והכלה החשובה הכבודה והמהוללה מרת חי' מושקא שתחי'

ערנטריי

לרגל נישואיהם למזל טוב בשעה טובה ומוצלחת

ביום חמישי כ"ח טבת ה'תשע"ג

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד,

בדור ישרים יבורך

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו,

מתוך אושר ברכה והצלחה ושמחה תמיד כל הימים



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' דובער הכהן ומרת שיינא מאליא שיחיו ערנטריי

מרת רבקה גאלדע שתחי' גליק