

ב"ה
ז' מרחשון – ש"פ לך לך
ה'תשע"ד
גליון ב' [אלף-ס]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 4 מלך המשיח כנשיא הסנהדרין
הת' שלום צירקינד

לקוטי שיחות

- 9 מוצות הוכח תוכיח
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

- 13 מיקום חברון
הרב בן ציון חיים אסטער

- 14 הרחב פיך ואמלאהו
הרב מנחם מענדל רייצעס

- 15 בעל תשובה עילאה – קדש עצמך במותר לך (גליון)
הרב וועלוול אדלר

נגלה

- 19 קלוטה כמי שהונחה
הרב יהודה ליב שפירא

- 29 עקירת גופו כעקירת חפץ
הרב חנני' יוסף אייזנבך

- 35 כל שנה שאין תוקעין לה בתחלתה מריעין לה בסופה
הרב ישכר דוד קלויזנר

- 37 חיובי ופטורי דהוצאה
הרב אפרים פישל אסטער

חסידות

- 39 ברכת אשר ברא – שבח והודאה
הת' לוי טלזנר

רמב"ם

- 40 הביטוי "דת האמת" בספר משנה תורה להרמב"ם (גליון)
הרב נחום שטראקס

הלכה ומנהג

- 44 זמן צאת הכוכבים לתפלת ערבית
הרב שלום דובער לוין
- 49 מנפץ וסורק, טווה ושזור
הנ"ל
- 53 תפילת נדבה
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 54 הדלקת נש"ק מוקדמת
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 55 הדלקת נש"ק מחוץ לביתה
הנ"ל
- 56 בדין כבוד הבריות בגוים
הרב חיים רפופורט
- 65 איטר ביחס לענינים ע"פ קבלה
הרב לוי יצחק ראסקין
- 66 הזמנת יהודי לביהכ"נ כשעלול להגיע בשבת במכונת
הרב ברוך אבערלאנדער
- 71 החזרת הסכך לגג הסוכה בשבת ויו"ט – ודין עשיית אהל עראי לאדה"ז
הרב פרץ יצחקי
- 75 בגדר איסור נסיעה באוירון בשבת
הרב משה פרץ
- 79 בענין הפסק בסעודה (גליון)
הרב מנחם מענדל בעניש

שונות

- 82 הערות בספר "תניא באורייתא"
הרב יוסף יצחק אלפרוביץ
- 83 התחלת דרכו ועבודתו של אברהם אבינו
הרב מנחם מענדל שטראקס

הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ חיי שרה ה'תשע"ד
הערות יש לשלוח לא יאחד מיום ג', ח"י מרחשון ה'תשע"ד

**"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

גאולה ומשיח

מלך המשיח כנשיא הסנהדרין

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

א. בקונטרס "תורה חדשה מאתי תצא" תנש"א¹, ס"ז איתא: "לעתיד לבוא תהי' הלכה כב"ש". . . שההלכה כב"ש תהי' לאחרי שב"ד הגדול שבירושלים יעמדו למנין ודעת הרוב תהי' כב"ש, ועי"ז (לא יבטל אלא) ישתנה הפס"ד הקודם שהלכה כב"ה, כיון שאז יהי' דעת הרוב כב"ש, ובהערה 60 שם "ובמכ"ש וק"ו מזה שב"ד גדול שדרשו באחת מן המדות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך (שבענינים כאלו פליגי ב"ש וב"ה) ודנו דין, ועמד אחריהם ב"ד אחר ונראה לו טעם אחר לסתור אותו, הרי זה סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו. . . ועאכו"כ כשהב"ד שעמד אחריהם "גדול מן הראשונים בחכמה ובמנין", שאז יכול לבטל גם גזירה או תקנה ומנהג שפשט בכל ישראל (רמב"ם הל' ממרים פ"ב ה"א-ב)".

ובשוה"ג הא' שם איתא וזלה"ק: "ומסתבר לומר, שהב"ד הגדול דלעתיד לבוא יהי' גדול מכל בתי דינים שבכל הדורות שלפנ"ז² בחכמה ובמנין, דכיון שלעתיד לבוא "יהיו כל ישראל חכמים גדולים", יהי' מנין חכמי הדור שמסכימים ומקבלים דברי הב"ד. . . גדול יותר ממנין חכמי הדור שקיבלו דברי הב"ד בכל הדורות שלפנ"ז, ואלו שיבחרו מכל ישראל (ש"יהיו חכמים גדולים") לב"ד הגדול בודאי יהיו חכמים הכי גדולים, יותר מהדורות שלפנ"ז, ועאכו"כ שראש הישיבה, אב בית דין, הנשיא³

(1) סה"ש תנש"א ח"ב ע' 566 ואילך.

(2) ראה ג"כ בשו"ת צפנת פענח (י-ס) סו"ס צ"א "ועמ"ש הרמב"ם בפ"א {לכאז' הוא טה"ד וצ"ל בפ"ה"מ, ואולי הכוונה למ"ש בפיה"מ סנהדרין פ"א מ"ג אודות שוב הסנהדרין לפני ביאת המשיח ותגדל חכמתם לפני בא המשיח כמו שיתבאר זה בפסוקים הרבה במקרא" (אבל בתרגום קאפח "ויתרבה ישרם לפני בוא המשיח"). וראה ג"כ רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב} דסנהדרין גבי ב"ד של משיח שיהי' גדול משלמה המלך".

(3) במה שמשמע כאן שלע"ל לא יתחלקו התפקידים של נשיא ואב בית דין לשני אנשים, אלא יהיו שניהם במשיח עצמו, ראה סה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 485 ובהע' 60, שמשמע שבמשה ויהושע עצמם לא הי' התחלקות בין התפקיד דנשיא ואב"ד, ורק בדורות שלאח"ז התחלק (ועי' לקו"ש חכ"ג ע' 192 הערה 25). וי"ל עפ"ז שלע"ל שוב יהיו אצל משיח ב' התפקידים ביחד, ע"פ מה שמשמע שם שהתחלקות התפקידים של נשיא ואב"ד אינו שייך לגבי משה ויהושע שהם לבדם היו בעלי המסורת דתורה (ראה לקו"ש חכ"ג ע' 193 ואילך), ועד"ז משמע מהמבואר שם, שבנוגע למשיח, נשיאותו בתורה (בנוגע להענינים שיתגלו על ידו) תהי' באופן עצמאי ויחידי בדוגמת משה ויהושע, כמו שאצל משיח תהי' מלכותו כהמשך מנשיאותו בתורה, בדוגמת משה ויהושע, כמבואר שם.

שעומד תחת משה רבינו – מלך המשיח – יהי' מופלג בחכמה יותר מכל האב"ד בדורות שלפנ"ז (כדברי הרמב"ם בפיהמ"ש (עדיות פ"א מ"ה) בפירוש "גדול בחכמה"), כולל גם משה רבינו, שהרי משיח ילמד תורה גם עם התנאים ואמוראים כו' ומשה רבינו . . "עכלה"ק.

וראיתי שואלים ע"ז, שהרי פסק הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"ב ה"ד "ואין מושיבין מלך ישראל בסנהדרין שאסור לחלוק עליו ולמרות דבריו", ובהלכה שלאח"ז "מלכי בית דוד אע"פ שאין מושיבין אותם בסנהדרין דנין הם את העם", וא"כ איך יהי' מלך המשיח ראש הסנהדרין.

ב. והנה באמת שאלה זו כבר נשאל בכמה ספרים⁴ בנוגע דוד המלך⁵ (ושלמה המלך)⁶, שמצינו שהי' ראש הסנהדרין וגם עליו קשה כנ"ל. [ובאמת לפי שיטת הרמב"ם הנ"ל, לכאורה אין חילוק בין אם הוא חלק מהסנהדרין גדולה או קטנה (וכמבואר מהמשך לשון הרמב"ם בהלכות שלפנ"ז), או סתם בית דין, שהרי הטעם שאין בית דין שקול הוא כדי שיוכלו להכריע כדעת הרוב, ומכיון שאי אפשר לחלוק על המלך לכאו' אי אפשר לצרפו לבית דין].

ומבואר בראשונים, דזה שאין מושיבין מלך בסנהדרין הוא משום שאם המלך יאמר דעתו בראשונה לא יוכלו שאר הסנהדרין לחוות דעתם, וזה נלמד כמ"ש בסנהדרין יח: מהפסוק⁷ "לא תענה על רב" שאסור לחלוק על המופלא שבסנהדרין (ולכן בדיני נפשות מתחילין מן הצד כי אם יאמר המופלא שבסנהדרין חובה, שוב לא יוכלו השאר ללמד עליו זכות), וכן מזה נלמד שאסור לחלוק על המלך (לאחר

(4) ועוד. ראה בספר המפתח ברמב"ם הוצאת פרנקל על הל' סנהדרין שם ה"ה.

(5) פירוש המשניות להרמב"ם פרקי אבות פ"ד מ"ד אודות דוד "ונשיא שבעים זקנים". ובפירושו על מס' סנהדרין פ"ב מ"ג: "אבל מלכי בית דוד דנין ודנין אותם לפי שהם מכירים את האמת ולא תקשה עליהם הענה . . ודוד עליו השלום הי' מכלל סנהדרין גדולה". ומשמע קצת כאן דלהרמב"ם בפיה"מ לסנהדרין מלכי בית דוד יכולין להשתתף בסנהדרין, אבל בהל' סנהדרין מפורש דלא מושיבין אותם בסנהדרין. אבל גם ביד החזקה בההקדמה כתב "דוד ובית דינו" וראה שם בכס"מ שדוד הי' ראש הסנהדרין. [ועכ"פ (אפי' אי נדחוק ד"בית דינו" אין הכוונה לסנהדרין גדולה, הרי עכ"פ שהי' לו בית דין, וראה לקמן בפנים]. לקו"ש חל"ע ע' 213 הערה 28. ומה שמשמע (ברכות ד. ועוד) שבניהו בן יהודיע הי' ראש הסנהדרין בימי דוד, אוי"ל דתקופות שונות הי' בזה. או שלגבי מלחמה (ראה שם) שצריך לזה רשות הסנהדרין, אין המלך (שצריך לקבל רשות הסנהדרין) – ראה רמב"ם הל' מלכים פ"ה ה"ב) יכול להשתתף בדיון הסנהדרין, ובמעמד הלזה הי' בניהו ראש הסנהדרין. וראה עוד מה שליקט בקונ' בשער המלך (על הקדמות הרמב"ם ליד החזקה) ע' י"א.

(6) ראה רות רבה ב. ב. מאירי ריש אבות. ולהעיר ג"כ מתרגום שני על מגילת אסתר (קרוב לתחלתו) אודות כסא שלמה "ועיל מן רישי כורסי" קביעין שבעין כורסין די דהבא די עליהו יתבין שבעין סנהדרין דיינן דינא קדם מלכא שלמה". ועוד. ובכ"מ בגמרא (שבת יד: ועוד, ראה הנסמן בקונ' בשער המלך ע' י"ב) מובא תקנות שתיקן שלמה (ובית דינו). (וראה בס' "משטר ומדינה בישראל על פי התורה" ח"א ע' 61 הערה 70).

(7) משפטים כג, ב.

שהגיד דעתו). ואם תאמר שיתחילו מן הצד (שיגיד המלך דעתו בסוף ולא יצטרכו לחלוק עליו), אין כבוד מלך בכך⁸.

ומצינו בראשונים שחילוק⁹ בין דיני ממונות לדיני נפשות, דבדיני ממונות שמתחילין מן הגדול אין בעי' להושיב המלך בסנהדרין, וגם כתבו שאפשר שהאיסור לא תענה על רב הוא רק בדיני נפשות ולא בדיני ממונות. אמנם בדברי הרמב"ם מבואר שהאיסור להושיב המלך בסנהדרין הוא משום שאסור לחלוק עליו ולמרות דבריו¹⁰, וא"כ לכאורה אין חילוק בין דיני ממונות לדיני נפשות¹¹, ועוד, דמכפל דברי הרמב"ם מבואר דלא רק שאין לחלוק על המלך, דהיינו שאם המלך יגיד דעתו (בראשונה) א"א לשאר חברי הסנהדרין לחלוק עליו, אלא גם דאין למרות דבריו, דלכא' הכוונה שאין לפסוק נגד המלך, ואין נפק"מ אם המלך יגיד דעתו בתחלה או בסוף, סו"ס א"א לפסוק נגד פסק המלך¹².

וא' מהביאורים המובאים¹³ בזה הוא, שזה שאין מושיבין מלך בסנהדרין הוא דוקא כשיש דיון בנוגע לממונות או לנפשות, אבל דיון בדברי תורה בזה מותר המלך להשתתף בסנהדרין. דהיינו, דמכיון שבעצם יש להמלך סמכות לדון דיני ממונות ודיני נפשות, (ראה הל' מלכים פ"ב ה"ה), לכן באם הוא הי' אומר דעתו בדיון אודות ממונות או נפשות א"א לחלוק עליו, [ואע"פ שאין מסמכות המלך (בתור מלך) לדון דיני נפשות בנוגע למי שחייב מיתה על חילול שבת וכיו"ב, אבל מכיון שברשותו של המלך להרוג אנשים במקרים מסויימים (ראה הל' מלכים פ"ג ה"ח, י), דהיינו שיש להמלך שליטה על אנשי המדינה בנוגע ממונם ונפשם, באם

(8) ראה סנהדרין יט. תוס' (ותוס' הרא"ש) ד"ה אבל, מאירי סנהדרין יח: (אבל בחידושי הר"ן שם סובר שמושיבין מלכי בית דוד בסנהדרין אם הוא ממנין הסנהדרין, ואע"פ שבדיני נפשות מתחילין מן הצד, "זהו כבודו כי כך הוא הדין" ע"ש). וראה הנסמן בס' תורה שלמה עה"פ משפטים כג, ב אות כד בהערה. וע"ע שו"ת צפת פנת פנת שלמת יוסף סי' א' אות ד'. וצפ"נ סנהדרין דף לו, א (בסופו), ושם על ירושלמי סנהדרין פ"ב (בתחלתו).

(9) בתוס' דף יט. שם. שם דף לו, א ד"ה דיני.

(10) ולהרמב"ם דין זה הוא רק במלך, משא"כ בנוגע למופלא שבסנהדרין כתב (הל' סנהדרין פ"י ה"ו) "שאין מתחילין בדיני נפשות מן הגדול שמא יסמכו השאר על דעתו ולא יראו עצמן כדי לחלוק עליו", ומשמע שאין בזה איסור. וראה הנסמן בס' תורה שלמה עה"פ משפטים כג, ב אות כג בהערה. רמב"ם פרנקל ספר המפתח שם.

(11) ראה ג"כ ברמב"ם הוצאת פרנקל בספר המפתח על הל' סנהדרין פ"ב ה"ה.

(12) ראה בס' קובץ היובל ח"ב ע' 379 בהערה 2 והערה 3. [ויש לעיין בשיטת התוס' בסנהדרין דף יט. ד"ה אבל "לדון דיני ממונות דלא איכפת לן אם לא יוכלו לענות אחריו כדאמרין דיני ממונות מתחילין מן הגדול" דלכאורה א"כ זה פסק המלך (או המופלא) ולא פסק הבית דין. אבל ראה תוס' שם לו, א ד"ה דיני. ואכ"מ].

(13) ראה לדוגמא בס' רשימות שיעורים על מס' שבועות להגר"ד"ס על דף ל, א.

חולקים על דין המלך בנוגע לדיני נפשות, הרי"ז פגיעה במעמד המלך ובשליטתו, כן י"ל בדא"פ ועצ"ע].

אבל בנוגע לדיני התורה, הרי אין זה כלל חלק מסמכות המלך להביע דעתו בדיני תורה באם ההלכה כך או כך, וגם מצינו שהמבטל גזירת המלך בשביל שנתעסק במצוות הרי זה פטור (רמב"ם שם ה"ט), דהיינו שאין להמלך סמכות בעניני התורה עצמם, וגם האדם העוסק במצוה אינו חייב בכבוד המלך באם עי"ז יבטל מהמצוה, וא"כ כשיש דין ודברים בהסנהדרין בנוגע להלכה מסויימת או להנהיג תקנה מסויימת בנוגע דיני התורה, אי"ז פגיעה במעמד המלך לחלוק עליו ושלא לפסוק כמותו, וראה ג"כ בלקו"ש חי"ט ע' 167 וחכ"ג ע' 195 דבנוגע ללומדי התורה והסנהדרין וכו' המלך הוא "מקבל" מהם, עיי"ש. ולכא' לא מצינו שיהי' איסור לחלוק על המלך בנוגע ללימוד התורה וההלכות, שאם המלך לומד הפשט כך יהי' אסור לחלוק עליו ולומר הפשט באופן אחר. ולהעיר ממה שמצינו אצל דוד שהי' מפיבושת רבו מבייש פניו בהלכה (ברכות ד. ומדבר לאחר שהי' דוד כבר מלך כמו שמשמע מתוס' יבמות עט. ד"ה ארמוני). [ורק אולי בפרהסיא אסור, ראה ברמב"ם הל' מלכים פ"ב ה"ה ועצ"ע].

וא"כ מובן איך השתתף דוד המלך בדיוני הסנהדרין והי' ראש הסנהדרין דזה הי' בנוגע לימוד הדינים וכו' ¹⁴ משא"כ כשיש דיון בנוגע דיני ממונות ונפשות אכן לא הי' יכול להשתתף (ע"פ שיטת הרמב"ם כאן בס' היד¹⁵). [וכשהיו צריכים לדון דיני נפשות שצריכים לדון בסנהדרין גדולה (ראה הל' סנהדרין ריש פ"ה) היו מוסיפים עוד א' בשביל מספר ע"א¹⁶].

ובאותיות אחרות: ראש הסנהדרין ענינו הוא "ראש הישיבה" . והוא העומד תחת משה רבינו" (הל' סנהדרין פ"א ה"ג), ותפקיד הסנהדרין הגדול הוא שהם "עיקר תורה שבעל פה והם עמוד ההוראה ומהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל" (רמב"ם הל' ממרים בתחלתו) היינו לברר וללבן דיני התורה, ולעשות גזרות ותקנות, והחכם שבכולן תפקידו הוא "ראש הישיבה" ללמד ולברר וללבן דיני

(14) ראה מו"ק טז, ב"הה מתני דוד לרבנן".

(15) וכבר הקשו בתוס' סנהדרין יט. שם ממה שמצינו שהשתתף דוד לדון אודות נבל להרגו, (ותירוצם לכא' הוא לפי שיטתם ואינו מתרץ לפי שיטת הרמב"ם). וכבר כתבו בזה. ובכללות הענין יש שחילקו בין דיני נפשות שצריך לדון בסנהדרין, או דבר שרשאי המלך לידון בעצמו (כמו מורד במלכות) רק שמתיעץ עם הסנהדרין. ואכ"מ.

(16) ובנוגע לכללות הענין יש להעיר שיש שיטה דהמופלא שבסנהדרין (היינו הנשיא) אינו ממנין הסנהדרין, ובמנין הסנהדרין יש רק ע'. ראה בס' תורה שלמה ע"פ משפטים כג, ב אות כד בהערה בסופו. צפע"נ עמ"ס סנהדרין דף כ, ב. שם דף סו, א. ובתשובות הגדפס בס' נתיבות שמואל ח"א ע' 168, ושם ע' 200. אבל ברמב"ם בהל' סנהדרין פ"א ה"ג מפורש להדיא דהגדול שבסנהדרין (היינו המופלא) הוא חלק ממנין ע"א.

התורה וכו', ולכן מובן ופשוט שאם המלך הוא חכם הוא ראוי להיות חלק מחברי הסנהדרין, ואם הוא החכם שכולם ה"ה ראוי להיות ראש הישיבה, כי עיקר ענינו אז הוא בנוגע בירור וליבון דברי התורה, שזהו עיקר תפקיד הנשיא והסנהדרין. ורק בענינים מסויימים שבהם צריך הסנהדרין לדון דיני נפשות או שאר דברים שאין המלך יכול להשתתף בדיונים אלו¹⁷, מוסיפים א' למספר ע"א.

ג. ועד"ז מובן בנוגע למלך המשיח, בנוגע המבואר בקונ' תורה חדשה שם שהוא יהי' נשיא הסנהדרין וראש הישיבה, דשם מדובר בנוגע לדיני התורה ולפסוק ההלכה כב"ש, שבזה שפיר אפשר למלך להשתתף, וגם בתור ראש הסנהדרין. וכן מובן ממ"ש בקונטרס תורה חדשה הנ"ל סו"ס ה' "שהמלך המשיח (ש"בעל חכמה יהי' יתר משלמה)" יבאר וילמד ה"חידוש תורה" ב"בית דין הגדול שבירושלים" באופן שיתקבל אצלם בהבנה והשגה **בשכלם של הסנהדרין** . . "ע"ש. והיינו כנ"ל שמש"ח יהי' ראש הישיבה שיבאר עניני התורה ועד לתורה חדשה דלע"ל. [וראה ג"כ שיחת ש"פ שמיני תשכ"ג בתחלתו, שיש כמו שהמלך הוא חלק מהע"א סנהדרין, אבל אינו ברור שם הכוונה].

אמנם כ"ז הוא כשמדובר אודות דרגת המלך בכלל, אבל בנוגע משיח הרי מלכותו תהי' בהמשך וכחלק מנשיאותו בתורה, כמשה ויהושע, כמבואר בלקו"ש ח"ט ע' 170, וחכ"ג ע' 197 הערה 59, וסה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 485, שבזה מובן בפשיטות איך שמלך המשיח יהי' נשיא הסנהדרין, כמו משה ויהושע שהיו נשיאי הסנהדרין, ואי"ז סתירה ממה שאין מושיבין מלך בסנהדרין, כי כאן הרי אדרבה, המלכות בא בהמשך לנשיאותו בתורה (שמשו"ז הוא גם נשיא הסנהדרין). [ולכאורה י"ל שזהו גדר שונה של מלך, ויכול להשתתף גם בדיונים אודות דיני ממונות ודיני נפשות וכו' ויש להאריך בזה]. אלא שבלקו"ש חכ"ג הנ"ל כ' שיהיו בזה שני שלבים¹⁸, וא"כ עכ"פ גם בתקופה שאז יהי' מלך המשיח בדרגת מלך כמו דוד המלך (ולא כדרגת משה ויהושע) ג"כ מובן שיהי' נשיא הסנהדרין כמושנת"ל.

17) כמו עיבור השנה, ראה רמב"ם הל' קידוש החודש פ"ד הי"א "אין מושיבין לעיבור השנה לא מלך . . מפני חילותיו ומלחמותיו שמא דעתו נוטה בשבילן לעבר או שלא לעבר". ולא כתב שאסור להשתתף מפני שאסור לחלוק עליו ולמרות דבריו, שמזה ג"כ משמע כמ"ש בפנים דהאסור לחלוק עליו וכו' הוא רק בנוגע לדין שדן אנשים דיני ממונות ונפשות. ולהעיר בנוגע מלך המשיח, שמכיון שאז לא תהי' מלחמה (רמב"ם בסופו), לכא' אין שום מניעה מהשתתפות מלך המשיח בעיבור השנה, (ובכל אופן, מכיון שמלך המשיח יהי' הנשיא, הרי צריך שירצה הנשיא (אפי' אם אינו משתתף בהדיון עצמו) כמבואר שם בה"י וי"ב). ועד"ז י"ל בנוגע לענינים שבהם צריך המלך לקבל רשות הסנהדרין, כמו לילך למלחמה (ובמכ"ש בנוגע למינוי מלך עצמו שהוא ע"פ הסנהדרין) שא"א להשתתף עמהם אז.

18) ולכאורה הכוונה שבתקופה הראשונה דמשיח ודאי (שאו יתגלה שמן המשיח ויומשח, שלכן נקרא מלך המשיח וראה שם בהערה) יהי' בגדר מלך כמו דוד, ואח"כ יהי' מלך כמו משה ויהושע, וכבר פלפלו בזה ע"פ מ"ש בשוה"ג שם ואכ"מ.

ויה"ר שנזכה לקיום כל הענינים הנ"ל ולשמוע תורה חדשה שיתגלה ע"י מלך המשיח תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



לקוטי שיחות

מצות הוכח תוכיח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

חיוב כללי או פרטי

בלקו"ש חל"ט ע' 185 (ביאורים באגרת התשובה פ"ב) כתב וז"ל: בנוגע צו כמה ענינים וועלכע זיינען דא אין פיל מצות אזוי ווי חצי שיעור למשל וואס איז דא אין אלע איסורים איז דא א חקירה צי ער איז א ענין בפני עצמו - אז ביי וואס פאר א ענין דער חצי שיעור זאל ניט זיין, (אכילת חלב, דם, מלאכת שבת ועוד) איז דער איסור אין דעם חצי שיעור, אדער אז דער חצי שיעור וואס אין יעדער איסור גייט אריין אין דעם איסור פרטי: בעת מען עסט חלב א חצי שיעור, איז עס א איסור חלב, און בעת מען טוט א ח"ש פון א מלאכה בשבת איז עס א איסור שבת. . בנוגע הוכח תוכיח את עמיתך איז משמע אז דא איז ניט קיין ענין בפני עצמו, נאר אז בכל ענין וענין גייט אריין אין דעם איסור פרטי דער ציווי "הוכח תוכיח". ווי די גמרא שבת (נד, ב) זאגט אז מי שאפשר לו למחות ולא מיחה ווערט ער נתפס אויף די עבירות וואס זיי האבן געטאן (ראה פירש"י שם: עבירות שבידן) און ווי די גמרא (שם וכ"ה גם בירושלמי שם) זאגט בנוגע ראב"ע גופא "מתוך שלא מיחה בה נקראת על שמו" עכ"ל השיחה.

והנה ידוע שיש גם דין ערבות הא ד"כל ישראל ערבים זה לזה"¹, ולפי"ז לכאורה יש לעיין בהוכחת הרבי דמצוות "הוכח תוכיח" הו"ע פרטי מהא דאמרינן בשבת דמי שיש לו למחות ולא מיחה נתפס באותה עבירה, דדילמא הוא משום דין "ערבות" ולא משום מצות "הוכח תוכיח".

(1) תו"כ בחוקותי סופ"ז, הובאה בסנהדרין כז, ב ושבועות לט, א, ומדרשים בכמ"ק, ועיי' אבות פ"ג מט"ז: הכל נתון בערבון, ומאירי בפי' ב ורשב"ן שם שפי' על הערבות של ישראל זל"ז.

דעות אם הוכח תוכיח וערבות הם דין אחד

ובס' שערי תשובה לרבינו יונה שער ג' אות עב (וראה גם אות קצה-ו) כתב וז"ל: הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא (ויקרא יט, יז). הוזהרנו בזה שלא נשא חטא בחטא חברינו בהמנענו מהוכיח אותם. ואם איש אחד יחטא, בהגלות נגלות חטאו, כל העדה יענשו עליו אם לא יוכיחוהו בשבט מוסרם. וכן כתוב (יהושע כב, כ): הלוא עכן בן זרח מעל מעל בחרם ועל כל עדת ישראל היה קצף והוא איש אחד לא גוע בעונו. ונאמר (דברים כט, כח): והנגלות לנו ולבנינו עד עולם. ואפילו אומות העולם אמרו (יונה א, ז): ונדעה בשלמי הרעה הזאת, אף כי ישראל שהם ערבים זה בזה עכ"ל, הרי דסב"ל דענין הערבות ומצות הוכחה הם דין אחד², ועי' שדי חמד אסיפת דינים (מע' ה' סי' ב' ד"ה ונראה) שכתב ג"כ דמצות הוכיח תוכיח וענין הערבות הו"ע אחד, ולפי"ז א"ש ההוכחה כיון שהם דין אחד.

אבל יש סוברים דדין ערבות ומצות הוכח תוכיח הם חיובים בפני עצמם, ודין ערבות נוהג אף באופנים שלדעתם אין מצות תוכחה נוהגת: וכן מצות הוכח תוכיח נוהג גם במקום דליכא חיוב מצד ערבות, ולכן יש מהם שכתבו שתוכחה אינה אלא בעבירה של לאו ואילו חיוב הערבות הוא אף על קיום מצות עשה, ומהם שכתבו שמצות תוכחה אינה אלא בדברים רכים, ואילו משום ערבות חייבים למחות במי שעובר איסור אף בכח, ולמונעו מלעבור אף בכפיה, שהואיל והכל נתפסים בעונו, הרשות בידם וחייבים הם לסלק נזק זה מן הרבים ועוד³, ולפי דיעות אלו הרי יש לחלק כנ"ל.

ועי' לקו"ש ח"ו ע 274 שהביא שם ב' דיעות אם מצות הוכח תוכיח הוא גם כשיודע בודאי שחבירו לא ישמע לו, דדעת אדה"ז בשו"ע סי' תר"ח דגם בזה יש המצוה, (וכ"כ בשו"ע המחבר שם) אבל דעת ההגמ"י פ"ו מהל' דעות ה"ז דכשיודע בודאי שלא ישמע לו ליכא מצות הוכח תוכיח עיי"ש.

(2) וראה אנציקלופדיה תלמודית כרך כח, כל ישראל ערבים זה לזה, 178 שציין לזה לקוב"ש ביצה לא בדעתו. וכ"מ קצת ברמב"ם דעות פ"ו ה"ז ובחינוך מ' רלט ובס' הבתים מ"ע רו ובס' חסידים סי' ה' ובמנוה"מ אלנקוה ח"ג עמ' 130 ואילך, שהביאו העונש של ערבות, שנתפס בעוון חברו, במצות תוכחה (ועי' סהמ"צ מ"ע רה וס' הבתים שם שבכלל תוכחה גם להפריש מן האיסור), ולא הזכירו עוד חיוב מיוחד משום ערבות, וכ"מ בתבת גמא לפמ"ג בסוה"ס חקירה ד' ובס' אמת ליעקב לר"י מליסא יומא פו ב, ועי' ס' צרור החיים (אמשטרדם תצ"ח) דעות שם שכ' שהטעם של מצות תוכחה הוא משום ערבות, שלא ייתפס בעוון חברו, ועי' פת"ש יו"ד סי' קנז ס"ק ה בשם תבת גמא וצ"צ פסקי דינים שם ושו"ת דבר יהושע ח"א סי' כב אות יט ואילך וח"ג סי' עח, ע"כ.

(3) ראה שו"ת גינת ורדים או"ח כלל ג' סי' ט"ו וחקרי לב או"ח סו"ס מה והגרי"פ פ' נו (דף ר"ד) ועוד ובאנציקלופדיה תלמודית כרך כח ע' תפז וש"נ.

דבהגמ"י שם הביא דעת היראים דכשיודע בודאי שלא ישמע לו ליכא עוד הענין דערבות ואינו נענש ע"ז אבל ממצות הוכח תוכיח לא נפטר, וז"ל היראים סי רכ"ג (ל"ז): ואם ברור למוכיח שלא יקבל ממנו והם עוברין בשוגג טוב הם לשתוק והני מילי בשוגגין, אבל מזידין אעפ"י שאתה מרבה עונשו שחטא בהתראה אין בכך כלום, וע"ז נאמר הלעיטהו לרשע וימות וכו', שחייב להוכיחו אפי' אינו מקבלו, והא דאמרינן בשבת נ"ה אם שרים חטאו זקנים במה חטאו, אמר הקב"ה מפני שלא מיחו בשרים אמרה מדת הדין לפני הקב"ה הרי גלוי לפניך שאם היו מוכיחים לא היו מקבלים, אמר להם הקב"ה אם לפני גלוי לפניהם מי גלוי, משמע שאם היו גלוי לפניהם היו פטורים אעפ"י שהעוברין מזידין היו, התם מעונש היו פטורין, כדאמרינן בשבועות ל"ט וכשלו איש באחיו בעון אחיו ומוקמינן בשיש בידו למחות אבל מעשה דהוכח תוכיח לא מפטרי וכו' עכ"ל.

[ועי' ג"כ בס' מהר"ם שיק על המצות (מצוה ר"מ) שכתב דאם יש ספק שישמע לו לא צריך קרא כלל דהוכח תוכיח, דבלא"כ אפשר ללמוד זה מדין השבת אבידה ולא תעמוד על דם רעך שחייבים על השבת גופו ק"ו על השבת נפשו אם הוא חוטא, ועיקר הכתוב של תוכחה לא נצרך אלא באופן שברור שלא ישמע לו שמ"מ מחויב להוכיחו].

מצות הוכח תוכיח בין אדם למקום או בין אדם לחבירו

ולכאורה יש לבאר פלוגתא זו דפליגי ביסוד המצוה דהוכח תוכיח דאפשר לפרשו בב' אופנים: א) שהוא מצוה שבין אדם לחבירו דע"י התוכחה ימנוע חבירו מעבירה, וע"ד שמצינו הדין כשרואה חבירו טובע בנהר מצוה להצילו (סנהדרין עג ב). כן הכא שמחויב להציל חבירו מאיסור וכו'. ב) שהוא מצוה שבין אדם למקום דכשרואה אדם מישראל עובר עבירה מחויב למחות מצד חילול ה'.

ואפ"ל דשיטות אלו הסוברים דכשיודע בודאי שלא ישמע לו נפטר ממצוה זו סב"ל כאופן הא' דכל ענינה הוא הצלת הרע, אבל כשיודע שלא יפעול כלום נפטר מהמצוה ולשיטה זו מסתבר לומר שהוא דין אחד עם הדין דערבות, דענין הערבות בודאי כל ענינו הוא למנוע חבירו מהעבירה וכשלא מנעו הרי הוא נענש על העבירה גופא, כדין הערבות בפשטות שצריך לשלם עבור הלואה אלא שהוסיפה התורה גם מ"ע מפורש דהוכח תוכיח.

אבל החולקים דסב"ל דגם כשיודע בודאי שלא ישמע לו לא נפטר ממצות הוכח תוכיח, סב"ל כאופן הב' שהוא מצוה שבין אדם למקום כנ"ל שצריך למחות מצד חילול ה', לכן אין שום נפק"מ אם לא ישמע לו, דלעולם צריך למחות, ורק בדין ערבות שהו"ע שבין אדם לחבירו שצריך למנוע את חבירו מהעבירה ואם לא מנעו

נענש, לכן אם יודע שלא ישמע לו, נפקע ממנו ענין הערבות ואינו נענש ע"ז, אבל ממצות הוכח תוכיח לא נפטר.

ועי עוד בשו"ע אדה"ז שם (תרח סעי' ה) שכתב וז"ל: אבל דבר שאיסורו מפורש בתורה אע"פ שידוע לנו שהחוטא הזה לא יקבל ממנו אף אם נודיע לו האיסור אע"פ כ' צריך למחות בידו לפי שכל ישראל ערבין זה בזה וע"י שמוחה בידו הוא מוציא את עצמו מהערבות. . אבל חייב להוכיחו ביחיד אפילו מאה פעמים עד שינזוף בו החוטא שכיון שהודיע לו האיסור והוא עובר עליו בזדון חייב כל אחד ואחד מישראל להוכיחו שנאמר הוכח תוכיח אפילו מאה פעמים עכ"ל. (וזהו כדעת היראים כנ"ל)

הרי מבואר בזה גם דמצות הוכח תוכיח הוא דוקא כשחבירו עובר בזדון, וכמ"ש בשו"ת אבני נזר (חלק יו"ד סימן תסא) וז"ל: וא"ת גם בזה הואיל ועברין הוא אין להוכיחו ע"ז, הלא כל מצות הוכח תוכיח בעובר במזיד. ואדברא מבואר במג"א (סי' תר"ח) ובהרב ז"ל בש"ע דבשוגג ליכא עשה דהוכח תוכיח עכ"ל⁴, משא"כ הדין דערבות שהוזכר בריש הסעיף הוא ג"כ כשחבירו הוא שוגג כמבואר שם לעיל מיני' דאירי בשוגג עיי"ש.

ואפשר לבאר זה ע"פ הנ"ל דענין הערבות הוא למנוע חבירו מעבירה, ולכן גם כשחבירו הוא שוגג צריך למחות כיון דגם שוגג הוה עבירה, ובאופן דידוע שלא ישמע לו הנה מצד הדין דערבות צריך למחות עכ"פ פ"א להוציא א"ע מהערבות, אבל אח"כ פטור, משא"כ הדין דהוכח תוכיח הוא דוקא במזיד כיון דכנ"ל הו"ע מצד חילול ה', וזהו דוקא כשחבירו מתכוון לעבור העבירה, ולאידך גיסא גם כשיודע שלא ישמע לו לא נפטר ממצותו כיון דאין זה משום הצלת הרע, ואדה"ז לשיטתו קאי דסב"ל כהיראים.

ולפי זה יוצא דמה שהובא בהשיחה מהגמ' שבת דכל מי שיש בידו למחות ולא מיחה נתפס באותו עוון וכו' אפ"ל שהוא רק מצד הדין דערבות באופן דאפשר שחבירו ישמע לו והוא לא מנע ממנו, או אפי' כשיודע שלא ישמע לו ולא מיחה כלל ולא הוציא א"ע מהערבות כנ"ל בשו"ע אדה"ז, דבזה מובן בפשטות למה אמרינן דנתפס באותו עוון, כיון דזהו כל ענין הערבות בפשטות שמשלם עבור חבירו, אבל בנוגע למצות הוכח תוכיח, אכתי אפ"ל שהו"ע לעצמו בין אדם למקום

(4) ועפ"ז יש לבאר דברי התוס' שבת ג, א (ד"ה בבא דרישא), וברא"ש שם דלהפרישו מאיסור אינו אלא מדרבנן, והקשה מהרצ"ח שם ובשערי ציון סי' שמ"ז (במשנה ברורה) ס"ק ח, דלמה אין זה חיוב מדאורייתא עיי"ש. ואפ"ל דכיון דאירי שהשני עושה המלאכה בשוגג ואירי לענין קרבן חטאת, במילא ליכא בזה המ"ע דהוכח תוכיח מה"ת.

כו' והוא ענין כללי השווה בכל מצוה ומצוה, וראה לקו"ש ח"ל ע' 221 שהביא דין דערבות והוכח תוכיח ביחד עיי"ש וילע"ע.



מיקום חברון

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בשיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

מובא בלקוטי שיחות חט"ו ע' 175 בשוה"ג "ועוד: גם חברון הוא בארץ הנגב (ראה שלח יג, כב . . .)", ויש להקשות דלכאורה איפה מצינו שחברון עצמו הוא בנגב בדרומה של ארץ ישראל, ורש"י בעצמו פי' עה"פ שם דויבא עד חברון קאי רק על כלב שהלך להשטתח על קברי האבות במערת המכפלה ולכן הוא בלשון יחיד (ויבא).

ויש להעיר דפי' זה בהפסוק דחברון נקרא ארץ הנגב הוא מפירש"י בפ' וזאת הברכה (לד, ג) "ואת הנגב . . . דבר אחר מערת המכפלה שנא' ויעלו בנגב ויבא עד חברון", הרי רואים בפירוש דהפסוק קורא למערת המכפלה [וחברון] "נגב".

אמנם שם הוא פי' שני ברש"י דאינו כ"כ פשוט כמו פי' הא' "ואת הנגב, ארץ הדרום" ולא קאי על מערת המכפלה, וי"ל הטעם למה רש"י פי' באופן אחר והוא מכיון דמהפסוקים שם משמע שהקב"ה הראה למשה דברים מסויימים והמקומות שהפסוקים מזכיר מרמזים על ענינים במקומות מסויימים [וע"ד רש"י ר"פ דברים], לכן רש"י מפרש דבר אחר דנגב הוא מערת המכפלה וזהו הטעם שמביא רש"י הפסוק בפרשת שלח דאצל המרגלים מצינו דאצל ויעלו בנגב כתוב ג"כ ויבא [כלב] עד חברון [מערת המכפלה] ולכן יכולים לפרש דנגב קאי על חברון ומערת המכפלה, ולפי זה אינו כ"כ פשוט דחברון הוא בארץ הנגב.

איברא דיש להעיר מפרשתינו לך לך (יד, ט) "ויסע אברם הלך ונסוע הנגבה", ופירש"י דקאי על ירושלים והר המוריה שהיא בחלקו של יהודה שנטלו בדרומה של אר"י ולכן ירושלים נקרא נגב ועד"ז להלן (יג, א) "ויעל אברהם ממצרים . . . הנגבה" ופירש"י "לבא לדרומה של ארץ ישראל כמו שאמר למעלה הלך ונסוע הנגבה להר המוריה", ולפי זה י"ל דכל מקום יהודה קרוי נגב משום דבפועל יהודה נטלו ירושה גם בדרום הארץ. ולפי זה י"ל דרש"י בפ' שלח ל"צ להסביר למה חברון נקרא נגב כי זה סוף חלקו של יהודה שנטלו בדרומה של אר"י וע"ד מה שפרש"י שירושלים קרוי נגב, וכנ"ל. ודוק.

[אמנם צ"ע מנ"ל לרש"י בפשש"מ דהנגבה קאי על הר המוריה וירושלים ולא חברון דהרי מצינו דבפועל ישב אברהם בחברון באילוני ממרא ולא מצינו דגר אברהם בירושלים והר המוריה, ואכ"מ.]



הרחב פיך ואמלאהו

הרב מנחם מענדל רייצעס

משפיע בשיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בלקו"ש ח"י שיחה א' לפ' תולדות (לקו"ש לפ' תולדות תשל"ד – "ארבעים שנה"), מביא רבינו את הפסוק בתהלים (מזמור פא, פסוק יא) "אנכי ה' אלקיך המעלך מארץ מצרים הרחב פיך ואמלאהו", ומבאר שבפסוק זה מודגשת עבודת האדם להוסיף על הבריאה כפי שהיא מצ"ע נבראה על ידי הקב"ה (וכמו שמבאר בלקו"ש שם בארוכה); וז"ל שם (ההדגשות הן במקור): "הרחב פיך – האדם צריך לעשות – להרחיב את הפה יותר מכפי שהוא מצד הבריאה (וכנ"ל שהאדם צריך להוסיף ולהרחיב את הבריאה) . . . זהו רצונו של הקב"ה בבריאת העולם שבני ישראל יוסיפו עליה על ידי עבודתם".

ובהערה 31 מקשר רבינו תוכן זה דהרחבה והוספה עם מספר המזמור בתהלים – פ"א אל"ף, וז"ל:

"ולהעיר שענין זה כתוב במזמור פ"א אל"ף שבתהלים, המורה על הרחבת הפה, כי פ"א מרמז לפה ופ"א אל"ף מרמז על הרחבה והוספה בהפה.

וע"פ המנהג . . . לאמר הקאפ' תהלים המתאים למספר שנותיו י"ל, שלכן שייך מזמור זה למי שנכנס לשנת שמונים ואחת שלו, כי שמונים שנה מורה על שלימות הטבע וכו' כמ"ש "ואם בגבורות שמונים שנה גו'", וכשנכנסים להשנה שלאח"ז, ה"ז ענין של הרחבה והוספה על (הגבלות) הטבע, ולכן אומרים אז מזמור פ"א אל"ף". עכ"ל (בהשמטות קלות).

ואולי יש להוסיף בזה (בדרך אפשר), דהנה כשנכתוב האותיות פ"א בתיבה אחת יעלה זה לתיבת "אף"; והרי התוכן הפשוט דתיבת "אף" הוא ענין של הרחבה והוספה, וכמבואר בשיחת י"ב תמוז תשכ"ה (תו"מ חמ"ד ע' 103), וז"ל:

"הפירוש הפשוט דתיבת "אף" מורה על ענין של הוספה . . . כמה שיש לו צריך לרצות עוד יותר . . . כך, שככל שיש לו ריבוי תומ"צ, רוצה כמ"פ ככה, וביתר חשק ורצון ואהבה כו', שזהו תוכן ענין הפתיחה ב"אף" – ענין של הוספה. וזהו הטעם שדוקא בהלכות תלמוד תורה פותח רבינו הזקן בתיבת "אף", לשון של הוספה –

להורות, שכמה שלומדים, רוצים ללמוד עוד יותר ועוד יותר". עכ"ל, ועיי"ש עוד בכללות השיחה.

ומעתה יובן עוד השייכות ד"הרחב פיך ואמלאהו" – הרחבה והוספה על השלימות דהטבע כו' – למזמור זה שסימנו "אף".

[ולהעיר עוד, שבהמשך השיחה שם (ע' 105) מקשר ענין זה ד"אף" עם האות וא"ו דוקא, עיי"ש; וגם זה יש לקשר לנדו"ד, שהרי כל הביאור בלקו"ש כאן בא בהמשך להביאור בפסוק "כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ" – והרי פסוק זה הוא בפרשת תולדות, שהיא הסדרה הוא"ו שבתורה (ראה שיחת ש"פ משפטים תשמ"ט)].

ודו"ק בזה, ואם שגיתי ה' יכפר.



בעל תשובה עילאה – קדש עצמך במותר לך (גליון)

הרב וועלוול אדלר

כולל אברכים שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון האחרון (ע' 20 ואילך) שקו"ט הרב ד.פ. שי' בטוב טעם ע"ד מ"ש בלקוטי שיחות לאגרת התשובה סימן ב' (הא' – לקו"ש חי"ט ע' 399 ואילך; חל"ט ע' 128 ואילך) – מיוסד על ענין הד' תשובות שבלקו"ת ד"ה מה טובו (בלק עג, רע"א ואילך) – מדוע מבאר בשיחה שהעבודה דבעל תשובה עילאה הוא קדש עצמך במותר לך, למרות שמפורש בלקו"ת באופן אחר, ע"ש.

והנה יש להעיר על דבריו כמה ענינים:

א. הרב הנ"ל נקט (בסוף ע' 21) שמ"ש הצ"צ באוה"ת וארא (נסמן לקמן): "ועבודה י"ל ד' בחי' יצי"מ . . א"נ ע"ד מ"ש בד"ה מה טובו ג' בחי' תשובה שהוא יצי"מ הא' סור מרע הב' ועשה טוב הג' עסק התורה הד' י"ל דברי סופרים קדש עצמך במותר לך. א"נ הד' פנימיות התורה" – היינו שהצ"צ קאי בענין הדרגות של יציאת מצרים (ד' לשונות של גאולה), ומביא (רק) ענינם של ג' תשובות הראשונות שבלקו"ת (שם) בשביל לפרש בהם את ענין הג' בחי' הראשונות של יצי"מ, ושוב מוסיף ע"ז ענין ד' של יצי"מ – שאינו שייך לענין התשובות שבלקו"ת, ע"ש.

ולכאורה נראה לראר ע"פ הסברא גם באופן אחר, כי במ"ש בלקו"ש חי"ט (שם ע' 403) את הלשון: און די דרגא פון "בעל תשובה עילאה", איז די עבודה פון "קדש

עצמך במותר לך", ומציין ע"ז בהע' 27: אוה"ת וארא ע' קפה. ע' ב'תקצו. – בלי הקדמת "ראה . . . וכיו"ב – לכאורה י"ל שמפרש בכוונת הצ"צ באוה"ת שם, שמ"ש "הד" י"ל . . . היינו שהצ"צ מפרש כן (גם) את ענין התשובה הד'.

ועד"ז י"ל במ"ש בלקו"ש חי"א וארא א' סעיף ז': מבואר בלקו"ת שיש ד' מדריגות בתשובה והן מרומזות בכתוב "סור מרע ועשה טוב בקש שלום ורדפהו" . . . "בקש שלום" הוא בחי' תשובה עילאה שהוא ע"י התורה . . . ויש בזה ב' בחי' כנגד נגלה דתורה ופנימיות התורה. שגם שם מציין ע"ז (בהע' 47): אוה"ת וארא ע' קפה. ע' ב'תקצו] – וצ"ל שהכוונה הוא להתחלת הפיסקא, או שצ"ל: ב'תקצו].

ב. מהטעמים לפרש כן בכוונת הצ"צ (באוה"ת וארא הנ"ל) יש לומר:

(א) באוה"ת וארא ע' קכח (וכרך ז' ע' ב'תקפה) כתב הצ"צ: ד' גאולות . . . י"ל ד' בחי' ביצי"מ שהוא תשובה, הא' תשובה תתאה להיות סור מרע. הב' בע"ת דהיינו וע"ט . . . הג' תשובה עילאה בינה פנימי' הלב אה"ר. הד' בע"ת בחי' יו"ד חכמה עילאה (והו"ע מ"ש בד"ה מה טובו) –

והיינו: (א) שצ"יין לד"ה מה טובו – אחר התשובה הד', וגם לפני"ז קרא לענין הד' "בעל תשובה", לשון שמיסוד על ד"ה מה טובו. וא"כ לכאורה יש ללמוד סתום מן המפורש ולהסכים את הדרושים זל"ז, שכמו שמפורש שם שתשובה הד' הוא ענין הגאולה הד' שביצי"מ, עד"ז יש לפרש הכוונה כאן (ע' קפה). (ב) וגם השווה שם יציאת מצרים לתשובה, "ד' בחי' ביצי"מ שהוא תשובה", ועד"ז כתב גם כאן: "ג' בחי' תשובה שהוא יצ"מ". וא"כ, למעט ענין הד' הנמנה כאן מלהיות שייך לדרגות התשובה שבד"ה מה טובו הוא לכאורה סתירה מרישא לסיפא, כי אם "תשובה (ש)הוא יציאת מצרים" ו"יציאת מצרים (ש)הוא תשובה", איך שייך לומר שענין הד' ביצי"מ אינו ענין ד' בתשובה, ואם הוא ענין ד' בתשובה, לכאורה דוחק לומר שמכל מקום אין הכוונה לקשרו לתשובה הד' דד"ה מה טובו.

ומה שכתב כאן "ג' בחי' תשובה" ולא ד' – יש לומר בפשטות שזהו ע"פ הסגנון דד"ה מה טובו – שבמשך רובו ככולו של הדרוש מדבר רק אודות ג' תשובות, ושוב בסוף מזכיר תשובה הד' יחד עם ההבהרה שבכלל נחשבות הד' תשובות לג', מצד שייכותם לחכמה ובינה שהם תרין רעין דלא מתפרשין.

זאת ועוד, ממה שלא פירט באוה"ת ע' קכח (הנ"ל) תוכן ענין בעל תשובה עילאה, וכתב רק: "(והו"ע מ"ש בד"ה מה טובו)" – לכאורה משמע שבד"ה מה טובו אין הכוונה מוחלטת, וישנם כמה אופנים בפירושה. ועפ"ז י"ל, שזהו גם

הטעם שכתב כאן (ע' קפה) מתחילה "ג' בחי' תשובה", כי תחילה כתב את הענינים המוחלטים בד"ה מה טובו, ושוב יצא לדון ולברר תוכן ענין תשובה הד".

(ב) בד"ה לכן אמור תרל"ב (סה"מ תרל"ב ע' תרמו ואילך), מקשר אדמו"ר מהר"ש להדיא את הד' לשונות של גאולה ל"הד' תשובות" שבלקו"ת ד"ה מה טובו. ובהערה שבראש המאמר מצויין שהוא מאמר של הצ"צ (שלא נדפסה עדיין) בתוספת הגהות. ואם הקישור בין הד' לשונות של גאולה להד' מדרגות בתשובה נמצא כבר במאמר הצ"צ, יש כאן עוד מקום שבה ביאר הצ"צ (גם) את הגאולה הד' ע"פ התשובה הד' שבלקו"ת.

[ויש לעיין גם בד"ה ולהבין כו' ענין ד' גאולות להצ"צ (שעדיין לא נדפסה) הנס' בסה"מ תרל"ב שם – אולי גם שם ישנו הקישור הנ"ל].

ג. והנה ע"פ הנ"ל, השאלה על מה שנתבאר שהעבודה דבעל תשובה עילאה הוא קדש עצמך במותר לך, למרות שמפורש בלקו"ת באופן אחר – שאלה זו יש לשאול על הצמח צדק, ולא על לקוטי שיחות הנ"ל שהולך בעקבותיו.

ולכאורה יש לתרץ, שכוונת הצ"צ במ"ש כאן "הד' דברי סופרים קדש א"ע במותר לך א"נ הד' פנימיות התורה" הוא לפרש ב' פירושים אלו בדברי הלקו"ת עצמו.

[א] פנימיות התורה – דע"פ המשך לשון הלקו"ת (עה, ב) "מבואר כאן שתשובה זו הוא ע"י התורה. . . יש בתשובה עילאה זו ג"כ ב' בחינות שבתשובה תתאה", משמע להדיא שבתשובה שע"י תורה גופא ישנם ב' בחינות, ובהמשך מבואר איך שהבח' הב' היא יותר עמוקה ונעלמת מהבח' הא' – ולפ"ז משמע שמדובר בדרגא פנימי יותר בתורה.

[ב] קדש א"ע במותר לך – אולי י"ל שהצ"צ למד במ"ש בסעיף ד' דד"ה מה טובו (עד, ג) "וזהו קדש לי – קדש א"ע במותר לך", שזהו א' הפירושים בלשון הכתוב "קדש לי" (עכ"פ במאמר זה), ולכן שוב למד בסעיף ו', שמה שדייק אדה"ז להעתיק ל' הזהר "קדש לי כל בכר דא יו"ד דאיהו קדש בוכרא דכל קודשין עילאין" (אף שכבר כתב תכוננו לפנ"ז במ"ש "שנקרא בכר ראשית הגילוי") – הוא (גם) כדי לרמז שגם בתשובה הד' ישנו הענין דקדש לי, שפירושו קדש א"ע במותר לך.

(2) ואולי הא גופא מה שענין בעל תשובה עילאה אינו מוחלט בד"ה מה טובו הוא בהתאם למה שתשובה זו לא נזכרה ברוב הדרוש מצד זה ש"שניהם מדרגה אחת בכלל" (כנ"ל בפנים). ואולי במ"ש באוה"ת שם ("והו"ע מ"ש בד"ה מה טובו") נכלל גם רמז להענין ד"שניהם מדרגה אחת בכלל", ושזהו (גם) הטעם למה שאינו מפרט (באוה"ת שם) ענין בעל תשו"ע, ומסתפק בציון בלבד.

ולהעיר שבד"ה קדש לי (הא³) שבאוה"ת בא – אשר רוב הדרוש הוא כלשון ד"ה מה טובו שבלקו"ת – הנה בסעיף ז' (סוף ע' שלו) מבואר בפרטיות אודות התשובה הד' דחכמה ומקור המשכתו, ומיד אח"כ איתא⁴ "וכ"ז הוא ע"י קדש לי כל בכר פי' ע"י קדש א"ע במותר לך" עם חלק מהמשך הלשון וכמה מהענינים שבסוף סעיף ד' בהדרוש שבלקו"ת, אף שבלקו"ת הם מוסבים על התשובה דסור מרע (כמ"ש בלקו"ש חי"ט (הנ"ל) ע' 407, בהע' 42 – והביאו גם הרב הנ"ל).

[ולהעיר שד"ה מה טובו שבלקו"ת הוא מתקס"ב. ובסה"מ תקס"ב ח"א המאמר שלאחר ד"ה מה טובו הוא המאמר דש"פ מטות, ושוב ישנו ביאור עליו, ובסה"מ תקס"ב ח"ב (מהנחות הר"מ בן אדה"ז) יש רק התחלת המאמר דש"פ מטות, ושוב ישנו הביאור בשלימות. ובהמאמר דפ' מטות (שבח"א) וב' ההנחות דהביאור עליו – ישנם ב' פירושים (דרגות) בקדש עצמן במותר לך, א' דרגא גבוה וא' דרגא נמוכה – ומבואר איך שהדרגא נמוכה הוא באמת גבוה מהדרגא הגבוה – בדוגמת מה שהביא הרב הנ"ל מלקו"ש חי"ט הנ"ל (ע' 407) במעלת התשובה דסור מרע אפילו על התשובה דבעל תשו"ע.]

ד. אולם, שוב ראיתי באוה"ת בלק ע' א"לב⁵ ואילך, שמובא שם רובו ככולו של סעיף ו' דד"ה מה טובו שבלקו"ת, אבל בסוגריים (ובשינוי לשון קצת), ופותח: "ונראה למצוא שרש ענין שלשה תשובות אלו" – שמכל זה משמע שהשאלה על המספר דשלשה בחי' תשובה, והביאור שבאמת ישנם ד' בחינות הוא הוספה בלקו"ת מהצ"צ. ולכאורה כן משמע גם מלשון הלקו"ת בהמשך סעיף ו' (עה, ב): "ואעפ"כ מבואר כאן שתשובה זו הוא ע"י התורה . . ואעפ"כ אמר כאן רק שלשה מדרגות בתשובה".

ועפ"ז לכאורה מובן בפשטות מה שבאוה"ת וארא ע' קפה מייחס רק ג' בחי' תשובה" לד"ה מה טובו, ושוב מוסיף בלשון של חידוש "הד' י"ל . . " – כי גם בלקו"ת כל ענין התשובה הד' הוא חידושו של הצ"צ. ואדרבה, החידוש הוא מה שבאוה"ת שם ע' קכח מסיים אחר תשובה הד' "והו"ע מ"ש בד"ה מה טובו" – ואולי זהו הטעם שהקיפו בסוגריים, לרמז שכל הענין דד' תשובות גם בלקו"ת הוא הוספה שלו, ושפיענות הר"ת הוא: "והוא ענין מה שביארתי" (וכיו"ב).

3) באוה"ת שם ע' קפה (הנ"ל) צויין על שולי הגליון "ג' בחי' תשובה: ראה ג"כ לקמן ד"ה קדש לי (השני) סעי' ד' ואילך" – אבל כנראה הכוונה הוא לד"ה קדש לי – הראשון, כי שם נמצא הענין, ולאידך ד"ה הנ"ל השני לא נחלק לסעיפים בכלל.

4) ולהעיר ממה שצויין בשוה"ג שם – שקטע זה כתוב על גליון הכת"י בכתב שונה מכל שאר המאמר.

ואם כנים הדברים, אין מקום לחלק מהמבואר לעיל, כי אין לשאול למה ביאר הצ"צ באו"א מהמבואר בלקו"ת סעיף ו' הנ"ל, וגם אין לשקו"ט באופן הבנת הצ"צ בסעיף ו' שם – כיון שגם שם הם דברי עצמו.

ה. אמנם עפ"ז לכאורה צריך ביאור, למה לא נזכר כלל בלקו"ש חי"ט הנ"ל שכל הענין הוא מהצ"צ ולא מאדה"ז (ואפילו לא נסמן כלל לאוה"ת בלק הנ"ל) – דלפ"ז לכאורה מתורץ כל השאלה של השיחה, די"ל שמה שבלקוטי לוי"צ מבואר הרמז בל' אגרת התשובה רק על ג' תשובות ולא על הד', הוא כי אגה"ת הוא לשון אדה"ז, ולא מצינו שאדה"ז יזכיר ע"ד התשובה הד'.

אבל אולי יש לומר, שזהו (מ)הכוונה במ"ש בהע' ד שם: "בפשטות י"ל, ע"פ המבואר בלקו"ת שם "ואעפ"כ אמר כאן רק שלשה מדריגות . . ." – שהטעם שנעתק גם הלשון "ואעפ"כ אמר כאן" הוא לרמזו (כנ"ל) שאדה"ז הזכיר רק ג' מדריגות בתשובה, והד' הוא הוספת הצ"צ, שעפ"ז אכן פשוט לומר שבדברי אדה"ז באגה"ת מרומזים רק ג' תשובות, ולא הד'.



נגלה

קלוטה כמי שהונחה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בשבת (ד, א) מביאה הגמ' הא דתנן (לקמן צו, א) "הזורק מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע, ר' עקיבא מחייב וחכמים פוטרם". ומפרש רבה דאירי שזרק החפץ למטה מי' טפחים (דאם הוה למעלה מי"ט אי"ז רה"ר כ"א מקום פטור) – "ר"ע סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא, ורבנן סברי לא אמרי' קלוטה כמי שהונחה דמיא".

וכתבו התוס' (ד"ה אמרינן) שמי שסובר "קלוטה כמי שהונחה דמיא" אא"פ לסבור שילפינן זורק ממושיט (שכמו במי שמושיט חפץ מרה"י לרה"י דרך רה"ר חייב, כן חייב מי שזורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר), "דהא לא דמיא כלל, דכיון דכמי שהונחה דמיא, הוי [זורק למעלה מעשרה] כזורק מרה"י למקום פטור (שהרי זהו כאילו נח באויר למעלה מעשרה ברה"ר שזהו מקום פטור), וממקום פטור לרה"י, ולא דמי כלל למושיט שהוא מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע".

אמנם בתוס' ישנים שם כתבו וז"ל: ואינה הוכחה, דלא אמר קלוטה כמי שהונחה דמיא אלא להחמיר, דאי להקל נמי אמרו, א"כ זורק ד"א ברה"ר היכי משכחת לה.

ומתוס' נראה ברור שלא ס"ל כן, כ"א גם להקל אמרי' קלוטה כמי שהונחה לר"ע (ולכן כתבו שאי"ז דומה למושיט), ובנוגע הוכחת התו"י שאל"כ "זורק ד"א ברה"ר היכי משכחת לה", הרי כתבו התוס' לקמן (ה, ב ד"ה בשלמא) וז"ל: "כדאמר בהזורק (לקמן צו, ב) דד' אמות ברה"ר הלכתא גמירי לה. . . וכן קלוטה לר"ע, אע"ג דכמי שהונחה דמיא, דזורק ד"א ברה"ר חייב, ולא אמרינן כמי שהונחה תוך ד"א ברה"ר", עכ"ל. כלומר: בעצם מצד הסברא, אכן לא הי' חייב בזורק ד"א ברה"ר לר"ע, כי נח באמצע הד"א, ואין כאן העברת ד' אמות, מ"מ חייב כי הוה הלכה למשה מסיני.

וצריך להבין סברת מחלוקת התוס' והתו"י, ובעיקר צלה"ב סברת התו"י שרק לחומרא אמר ר"ע "קלוטה כמי שהונחה", ולא לקולא – מהי הסברא לחלק?

ואף שנראה שנחלקו בזה, שלתוס' "קלוטה כמי שהונחה" הוה "מציאות", ולתו"י ה"ז רק "דין", ולכן לתוס' אא"פ לחלק בין חומרא לקולא, שהרי נח החפץ במציאות באויר, משא"כ להתו"י שרק יש לו "דין" של הנחה, אבל אי"ז שבמציאות נח, לכן אפשר לחלק מתי אמרינן דין זה.

אבל עדיין אינו מוסבר כל צרכו: אה"נ שלתו"י, היות ואי"ז מציאות, לכן אפשר לחלק מתי נאמר דין זה, אבל מהי הסברא לחלק כן? ואף שיש לו הכרח מזה שיש דין זריקת ד"א ברה"ר, מ"מ אי"ז מסביר הטעם מדוע נאמר כן.

גם צלה"ב: התוס' (ד"ה אבל) כתבו, וז"ל: כשהחפץ בידו של עני או בעה"ב לא שייך קלוטה, דהא כשנותן בעה"ב לתוך ידו והוציא לא מחייב. עכ"ל. וצ"ע מהי ההסברה בזה? ולכא' אדרבה, כשהחפץ הוא ביד ה"ז יותר קרוב להיות נקרא שמונה, מבאם זה באויר!

גם צלה"ב: כתב רש"י (ד"ה ובתוך) וז"ל: דאילו למעלה מי' לאו אויר רה"ר הוא, אלא אויר מקום פטור הוא, ואפילו קלוטה ליכא. עכ"ל, שמזה משמע שאם זרק מרה"י לרה"י דרך רה"ר למעלה מי' אינו פטור לר"ע מטעם שנח במקום פטור, כ"א לפי שלמעלה מי' אין שייך לומר בזה "קלוטה כמי שהונחה" כלל (וכ"כ הרמב"ן).

וצלה"ב: אם ס"ל לר"ע שאם חפץ נזרק והולך באויר ה"ז כאילו נח שם, א"כ צ"ל כן גם אם זה למעלה מי' (מקום פטור), ומה החילוק? ואף שלמעשה אין נפק"מ, כי בכל אופן יהי' פטור, שהרי נח במקום פטור, מ"מ מהו ההכרח שלמעלה מי' אין שייך קלוטה כלל?

וכבר דשו רבים בכהנ"ל, וביארו בכו"כ אופנים.

ויש להוסיף בזה בהקדים, שבכ"מ שמצינו שההלכה היא שענין אחד נעשה כענין שני יש לבארו בב' אופנים: א) החידוש הוא שענין הא' נעשה בפועל הענין הב'. ואפילו בנידון שבפועל בגשמיות אין רואים איך שענין הא' נעשה הב', מ"מ מצד הלכה כ"ה. ב) כוונת החידוש הוא (לא שהענין הא' נעשה הענין הב', כ"א) שהענין הא' אכן נשאר כמו שהוא, אלא שלגבי הלכות מסוימות דנים בזה כמו שדנים ענין הב', אף שלפועל אינו ענין הב'.

ואבוהון דכולהו הוא גדר שליחות, שיש לבאר מה שאמרו "שלוחו של אדם כמותו" בב' אופנים: א) השליח נעשה המשלח, ולכן מועיל מעשה השליח עבור המשלח, כי באמת המשלח עשה הפעולה; ב) השליח בפירוש אינו נעשה המשלח, גם לגבי פעולת השליחות, כ"א נשאר מי שהוא, ואעפ"כ חידשה התורה שאם ממנים מישהו לשליח, והשליח עושה פעולה, ה"ז מועיל בשביל המשלח.

[ויש בזה אופן ג' – אופן אמצעי, שאין השליח נעשה כמותו ממש דהמשלח, מ"מ מעשה השליח מתייחסת להמשלח שכאילו המשלח עשה המעשה].

וכמבואר בהרבה משיחותיו של כ"ק אדמו"ר זי"ע, מיוסד על מ"ש בלקח טוב להגר"י ענגיל (סי' א').

ובפשטות, אף שלפי אופן הא' ה"ז חידוש גדול יותר מלפי אופן הב', כי לומר שהשליח נעשה כמותו ממש דהמשלח הוא חידוש נפלא, משא"כ לאופן הב' אין אמרים חידוש כזה, מ"מ לאחר שנתחדש הדין, אז האופן הב' הוא חידוש גדול יותר, כי לאופן הא', לאחר שהתורה חידשה שע"י מינוי השליחות נעשה שהשליח הוא המשלח, אז כבר אין שום חידוש מה שפעולת השליח מועלת להמשלח, כי המשלח עשה הפעולה. משא"כ לאופן הב' מה שפעולת השליח מועלת להמשלח, הוא חידוש, שאף שלא המשלח עשה הפעולה, מ"מ ה"ז מועלת בשבילו.

והנה כמו שהוא בנוגע שליחות, כ"ה בנוגע לכל דבר שהתורה חידשה שדבר א' נעשה כדבר השני, שיש לבארו בב' אופנים [ובאמת בג' אופנים] אלו: א) הדבר הא' נעשה ממש כמותו דהדבר הב'; ב) הדבר הא' נשאר מה שהוא, ואעפ"כ חידשה התורה שדינו כדבר הב'. וכמו בשליחות ביארנו שמצד א' אופן הא' הוא חידוש גדול, אבל מצד השני לאחר שהתורה חידשה הכלל, אז יש חידוש גדול יותר באופן הב', עד"ז הוא בכל דבר שענין אחד נעשה ענין שני, שמצד א' אופן הא' הוא חידוש גדול יותר, ומצד הב' אופן הב' הוא חידוש גדול יותר.

בסגנון אחר: לאופן הא' חידשה התורה שהדבר הא' נעשה הב' באופן "חיובי". אבל לאופן הב' הפי' הוא שהוא ענין "שלילי", שאין כאן חסרון מה שחסר ענין הב'. כלומר בד"כ אא"פ לפעול הדבר אם אי"ז ענין הב', ע"ז חידשה התורה שלא איכפת

להתורה שחסר ענין ה', ואעפ"כ מועיל ענין הא', זאת-אומרת התורה שוללת בנדון זה החסרון דהעדר ענין ה'.

וכנ"ל שחקירה זו יש לחקור בכ"מ שארז"ל שדבר א' ה"ה כמו דבר שני, כמו שוה כסף כסף, זמן דתוס' שבת ה"ה כשבת, טעם כעיקר וכיו"ב בכו"כ ענינים [והוא ע"ד מ"ש הרגצובי (ראה צפע"נ כללי התורה והמצוה ח"א ד"ה ברי') בענין הא דחייבים על ברי' גם אם אין בה כזית – שיש לפרשו בב' אופנים: א) שהתורה חידשה שזהו כאילו יש בה כזית. ב) התורה חידשה שאף שאין בה כזית, מ"מ חייב].

(אלא שלפעמים ה"ה באופן הפוך, כמו אונס שזה כאילו לא עשה וכו' וכו'. וראה שערי ישיבה גדולה ח"ז ע' 310 ואילך שמצוין שם לל"ה מקומות בלקו"ש השייכים לחקירה הנ"ל, שיש לפרש הענינים בג' אופנים דלעיל).

וכ"ה גם בנוגע להא דאמרו (פסחים ו, ב) "שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הן ברשותו, ואלו הן בור ברה"ר וחמץ משש שעות ולמעלה", שיש לפרש "עשאו הכתוב כאילו הן ברשותו", בב' אופנים דלעיל: א) שאכן לגבי איסור ב"י וב"י, ולגבי חיוב בור, ה"ז ברשותו (ממונו) ממש; ב) הפי' הוא שבפועל לא נעשו ברשותו, אלא שהתורה חידשה שאף שבד"כ אם אינן ברשותו יש טעם שלא לחייבו, מ"מ לא איכפת להתורה חסרון זה בנדו"ד, ומחייבו אע"פ שאינו ברשותו, כמו שהי' הדין באם הי' ברשותו.

והנה עד"ז י"ל בנוגע "קלוטה כמי שהונחה", שיש לבארו בב' אופנים הנ"ל: א) שזהו ממש שנח שם באויר. ב) באמת לא נח, אלא שיש לזה אותו הדין כמו באם הי' נח.

וההסברה לכל א' מב' אופנים אלו בנדו"ד הוא בהקדים מה שיש להבין מדוע כדי להתחייב בהוצאה (או הכנסה כו'), ה"ז רק ע"י עקירה והנחה, היינו רק אם האדם עקר החפץ מרשות הא' והניחו ברשות הב'. כמפורש במשנה "פשט העני את ידו וכו' ונטל בעה"ב כו' שניהם פטורין" [שלא עשה האחד מלאכה שלימה – רש"י].

ולכאז' אין הדבר מובן כל צרכו, שהרי עיקר המלאכה היא: שינוי מקומו (רשותו) של החפץ. ומה לי אם עקרו לצורך זה אם לאו, וכן אם הניחו אם לאו, הלא עשה העיקר, ששינה רשותו של החפץ?

והנה רש"י פירש (ג, א ד"ה ידו) "ואין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה". והוא ע"ד מה שכתבו התוס' (ד, א ד"ה והא) אודות דברי הגמ' דבעינן עקירה והנחה מעל מקום ד' – "אומר ר"ת דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד' וכן הי' מסתמא במשכן".

והנה דבריהם אלו יש לפרש בשני אופנים, א': מכיון שאין דרך להניח על מקום פחות מד' על ד', לכן מסתמא גם במשכן לא נהגו כך, ומשום שבמשכן לא נהגו באופן כזה, לכן פטור המוציא. כלומר שיש רק סיבה א' למה צריך דע"ד, מה שכן הי' במשכן, אלא שזה גופא ידעינן מזה שכן הוא הדרך. ב': יש כאן ב' סיבות: א. משום דאין דרך הוצאה בכך הוה ליה מלאכה שלא כדרכה, וקיי"ל (בדוכתא טובא) שהעושה מלאכה שלא כדרכה פטור. ב. מסתמא כן הי' במשכן.

וגם בדברי רש"י הנ"ל ניתן לפרש כשני אופנים הנ"ל: א) דלפי שאין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה, מסתמא הי' כן במשכן. ולכן אין עוברים על הוצאה בלי עקירה והנחה, מטעם שכן הי' במשכן. ב) מה שאין דרך הוצאה בלי עקירה והנחה, הוה סיבה מספקת לומר שבלי עקירה והנחה אינו חייב, כי הוה מלאכה שלא כדרכה (וגם כסיבה שני', מה שמסתמא כן הי' במשכן).

וצ"ע בזה, כי אם נפרש כאופן הא' ודאי קשה, וכי מחייבים אנו רק כשכל פרטי המלאכה הם כמו שהיו במשכן, הרי לא כל הפרטים שהיו במשכן ה"ה פרטים בגדר המלאכה, ורק פרטים כאלו שתוכנם שייך לגדר המלאכה, הם נעשו חלק מהמלאכה. ולדוגמא, לא מצריכים טילטול מעגלות דווקא, ובלווים דוקא, כמו שהיו במשכן, וזהו לפי שאין אנו למדים ממלאכת המשכן אלא את עצם הגדרת המלאכות, והפרטים השייכים לעצם גדר המלאכה, אבל לא כל פרטים צדדים. ולכא' עקירה והנחה הם פרטים צדדיים.

ואפי' אם נלמד כאופן הב', דהפטור הוא מצד "שלא כדרכה", גם כן קשה, דא"כ אין זה מגדרי מלאכת הוצאה, אלא רק פטור צדדי (ולא מהותי): שאין דרך העולם לעשות המלאכה באופן כזה, וכאילו נאמר שאם ישתנה הדרך לא נצטרך שיהי' עקירה והנחה, אבל אין זה משמעות כל סוגיות הגמ' בנוגע למלאכת הוצאה כלל, כ"א שזהו מגדרי המלאכה עצמה.

בקיצור: השאלה היא מהי הסברא שצריכים עקירה והנחה בכדי להתחייב?

והביאור בזה יובן ע"פ מה שכתבו התוס' (ריש מסכתין סד"ה יציאות וד"ה פשט) אשר נבדלה מלאכת הוצאה משאר מלאכות שבת בכך ש"מלאכה גרועה היא", ולכן צריכים פסוק מיוחד ללמדנו חיוב זה, כי אף שהי' במשכן, לא היינו יודעים שהוצאה היא מלאכה (כפי שהוא בשאר מלאכות שידעינן שהם מלאכות מזה שהיו במשכן).

והנה ביאור הענין מדוע נק' הוצאה מלאכה גרועה: הגדרת המלאכות האסורות בעשייה בשבת היא כלשון הגמ' (לקמן צו, ב. ב"ק ב, א) "כל דהוה במשכן חשיבא קרי לי' אב", היינו כל פעולה שנעשתה במשכן, ויש לה "חשיבות" של מלאכה מצ"ע. היינו, דאינו מספיק מה שהי' במשכן, כ"א צ"ל פעולה כזו שיש בה תכונת

מלאכה, מצד גדרי המלאכה. ומהו גדרת תכונת מלאכה, אי"ז תלוי בגדר קלות או כבדות העבודה, כ"א פעולה שיש בה תוכן של שינוי בהחפץ בו נעשה המלאכה, ובאופן שנשאר רושם במציאות החפץ, זהו גדר מלאכה בשבת.

וכמובן בפשטות שנצטיינו לשובות ממלאכה בשבת כמו ששבת הקב"ה בשבת, הנה הקב"ה שבת מבריאת העולם, כן אנו צריכים לשובות מעשיית דבר שיש בה כעין ענין בריאה ושינוי בהחפץ.

[וזהו תוכן כוונת כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש (חי"א ע' 351) וז"ל: הקושיא דעתה קל להעביר אש, ולמה תאסר בש"ק וכו' – ההסברה פשוטה, ד"עשה ה' גו" הייתה קלה עוד יותר (אמירה. ה' שהוא א"ס) ומזה "שבת וינפש" עכ"ל. שהכוונה בזה שגדר מלאכת שבת אינו קושי הדבר, כ"א לשובות מפעולת "בריאה" (לפי ערכנו)].

יוצאת מן כלל זה, היא מלאכת ההוצאה אשר בה אין כל שינוי ורושם ניכר במציאות החפץ (וכדכתב בס' אור זרוע (הל' שבת מלאכת הוצאה) "מה מלאכה עשה, מעיקרא חפץ והשתא נמי חפץ"), וכל השינוי אינו אלא במקומו של החפץ, וגם בזה לא ניכר חילוק בין הפעולה האסורה למותרת.

ובפשטות זוהי עומק כוונת התוס' בביאורם מדוע הוצאה הוה מלאכה גרועה וז"ל: מה לי מוציא מרה"י לרה"ר מה לי מוציא מרה"י לרה"י. עכ"ל. ומבואר יותר בהרשב"א שכתב וז"ל: שאילו פנה מזוית לזוית משא גדול פטור, והוציא קצת מרשות לרשות חייב, משא"כ בשאר כל במלאכות שאינן אסורות אלא מצד עצמן באיזה רשות שתעשה. עכ"ל. היינו שאין גדר מלאכה קושי המלאכה, כ"א מה שנשתנה החפץ. וגדר זה לא נמצא בהוצאה. וכלשון הרמב"ם בפיה"מ כאן שהוצאה "היא מלאכה אע"פ שנראה ממנה אינה מלאכה".

ולכן מצד גדר חיוב ל"ט מלאכות לא היינו יכולים לאוסרה, לפי שאינה בגדר מלאכה מצ"ע, ואי אפשר לומר שהייתה במשכן "חשיבא", רק שהתורה ריבתה ריבוי מיוחד למלאכת הוצאה ("אל יצא איש ממקומו", או "ויצו משה ויעבירו קול במחנה"). ומטעם זה כתבו התוס' שם "בכל תולדות דאבות מלאכות לא חיישינן שיהא במשכן אלא אבות בלבד, ובתולדות דהוצאה בעינן שיהא במשכן". כי היות וכל גדר מלאכת הוצאה ה"ה חידוש, כנ"ל, אין לך בו אלא חידוש, ועל כל פרט נוסף צריך למצוא מקור מפורש.

אבל צלה"ב, א"כ באמת איך נכללת הוצאה בכלל המלאכות כשאין לה תוכן מלאכה. ואף שישנו לימוד ע"ז, מ"מ זה רק מורה שהוא אסור בשבת, אבל איך נעשה זה בגדר "מלאכה", כשאין לה תוכן "מלאכה"?

והנראה לבאר בזה שמטעם זה אינה מלאכה רק אם עושה עקירה ברשות א' והנחה ברשות הב', כי י"ל שכשחפץ מונח באיזה רשות, ה"ז כאילו זה "מושרש" שם (בהגיון עכ"פ), כלומר, כשמונח ברשות אי"ז רק שמונח על הרשות, או בתוך הרשות, כ"א החפץ נעשה כחלק מהרשות עצמה. ובמילא כשמגביהו ממקומו ה"ז כאילו שעוקרו מלהיות מושרש ברשות זה, ואח"כ כשמניחו ברשות הב', הרי זה כאילו שמשרישו ונוטעו ברשות הב'.

ועפ"ז כבר מובן איך יש שינוי אמיתי בהוצאה, כי אי"ז רק הגבהת חפצים ו"טילטולם" מהכא להתם – אלא עקירת חפץ מהרשות בה נמצא ונעשה חלק ממנה, ואח"כ משרישו ברשות אחרת, ואף שאין כאן שינוי אמיתי בגשמיות, מ"מ בהגיון כ"ה, וזה עושה את הוצאה למלאכה, כי יש לה קצת תוכן של שינוי אמיתי, ולא רק שינוי מקום חיצוני.

[והוא ע"ד מה שמצינו שיש מושג כזה שדבר המונח באיזה מקום קונה שביתה שם (לגבי דיני תחום שבת וכו'), היינו שאי"ז ענין "אקראי" שהוא שם, כ"א שזה נעשה "מקומו", וכשעוקרו משם ה"ה שינוי, לא רק איפה הי' ואיפה הוא עכשיו, כ"א שינוי בהחפץ ("מקומו) עצמו].

ומבואר הוא בדברי בעל המאור (ריש פרק הזורק) גבי דין מעביר ד' אמות ברה"ר – "לפי שד' אמותיו של אדם בכל מקום קונות לו וברשותו דמיון, וכשמוציא חוצה להם בזורק או המעביר כמוציא ברה"ר לרה"ר דמי" עכ"ל. הרי שמציאותו של החפץ נעשה כחלק מד' אמותיו של האדם שנעשות לרשות היחיד של חפץ זה, וכאילו אמרנו שהחפץ "קנה מקומו", וכאשר מוציאים את החפץ מרשות זו, נחשב זה כתלישת דבר ממקום גידול.

[ויש להביא דוגמא למושג כזה של שינוי רשות אמיתי בהגיון, מדין כזה בנוגע קנינים. והוא מ"ש בלקו"ש (ח"ו ע' 70 הע' 15) בקשר להסברת ה"לשיטתי" דב"ש וב"ה – שם מכריח שאא"פ שמחלוקתם בדין (ב"מ ספ"ג) "החושב לשלוח יד בפיקדון ב"ש אומרים חייב, וב"ה אומרים אינו חייב עד ששלח בו יד", שזה תלוי בשיטתם בענין כח ופועל, ומבאר – ע"פ דברי הראגאצו"בי טעם אחר לשיטת ב"ש. וז"ל: הרי בתחלה הי' מקום זה שהחפץ מונח שם, רשותו של המפקיד, וע"י מחשבתו שכלתה שמירתו, נעשה רשות הנפקד, והוי זה משיכה צורית" – והרי גם "משיכה צורית" היא משיכה בפועל, עכ"ל. הרי לנו דוגמא לגדר זה שאף שזה שינוי מקום רק מצד המחשבה וההגיון, מ"מ ה"ז גדר שינוי].

ויומתק עפ"ז למה קראו אותו חז"ל בלשון "עקירה", שלכאו' הו"ל לקרוא בשם "הגבהה" וכיו"ב, ולא בשם "עקירה", כי אינו עוקר שום דבר, כ"א שמגביה ממקום

מנוחתו. אבל עפהנ"ל ה"ז מובן, כי תוכן ענינו הוא שעוקרו ממקום שהוא מושרש שם, וזה עושה ההוצאה למלאכה, כנ"ל.

ועפכ"ז נמצא שכל תוכנה של המלאכה הוא הניתוק מרשות המקורית וההשרשה ברשות הב'. נמצא שפעולות העקירה וההנחה הם חלק מגוף המלאכה! אבל לאידך מובן שגם ההוצאה (או ההכנסה) עצמה היא חלק מהמלאכה, שהרי ענינה של המלאכה הוא שינוי רשות, אלא שאינו שינוי רשות אמיתי, אם אינו ע"י עקירה והנחה. היינו שהעקירה וההנחה עושים את ההוצאה למלאכה (שינוי אמיתי).

אבל עדיין צלה"ב: מדוע צריכים גם "הנחה", הרי ע"י ש"עוקר" מרשות הא' ונכנס לרשות הב', כבר יש שינוי אמיתי, שהרי "נעקר" מרשות הא', וגם זה שינוי הוא, אף אם לא "נשרש" ברשות הב'.

וי"ל בב' אופנים: א) כל זמן שלא "נשתרש" ברשות הב' עדיין לא יצא באמת מרשות הא', ולא נשתנה באמת.

ב) שאם עוקרו מרשות הא' בידו, כשירו נמצאת ברשות הא', ואח"כ מכניס החפץ בידו לרשות הב', לא נעקר באמת החפץ מרשות הא', כי היות והחפץ עדיין נמצא באותה יד שהי' בהרשות הא', ה"ז כעין המשך להתחלה. [וע"ד מה שאמרו (גיטין עח, ב. ב"מ ז, א: "גט בידה ומשיחה בידו . . אי"ז כריתות"). ולכן כדי להיקרא שנוי רשות אמיתי, ה"ז רק אם הוא עוזבו מידו ע"י שמניחו ברשות הב'.

כלומר: לאופן הא' צריכים "הנחה" באופן "חיובי", שכדי להתחייב צריכים "הנחה", ולאופן הב' ה"ז ענין "שלילי", כדי שלא יהיה כאן החסרון במה שנשאר בהיד שהי' ברשות הא'.

ועפ"ז נמצא, שלאופן הב' אם בפועל נכנס לרשות הב' בלא ידו, ה"ז מספיק ליקרא שנעשה כאן שינוי אמיתי, שהרי באמת יצא לגמרי מרשות הא' ואין כאן החסרון דידו.

וזהו גדר קלוטה באויר, שע"י שעוקר החפץ מרשות א' בידו, והכניסו לרשות ב' בלא ידו, יש כאן שינוי אמיתי, ומספיק ליקרא מלאכה, וזהו תוכן "קלוטה כמי שהונחה דמיא", לא שאמרי' שזה כאילו נח שם כ"א שיש לזה הדין כמו בנדון שנח באמת.

כלומר: כמו בנדון שמוציא מרשות לרשות ביד, הנה רק כשהניח החפץ ברשות הב' נעשה שינוי אמיתי, כנ"ל, כמו"כ בזריקה, שיצא מידו, גם כשלא נח, אלא נכנס באויר רשות הב', יש לזה אותו הדין, לפי שאין כאן החסרון שמצריך בד"כ שתהי' "הנחה".

ועפ"ז י"ל שזוהי המחלוקת בין ר"ע וחכמים לפי התו"י, שלר"ע הוא כאופן הב' הנ"ל, שהטעם שבכלל צריכים גם "הנחה" להתחייב, ה"ז כדי שיהיה להוצאה שינוי אמיתי, לפי שזה נמצא בידו כשנכנס לרשות הב', ואי"ז שינוי אמיתי עד שיניח. ולכן בזריקה שיצא מידו אין כאן החסרון, ובמילא כבר יש שינוי אמיתי, וחייב בלי הנחה. וחכמים ס"ל שמה שצריכים הנחה בהוצאה רגילה אינו מפני שמה שנמצא בידו מונעו מלהיות שינוי אמיתי, כ"א כאופן הא' הנ"ל, שבעצם לא נקרא שיצא מרשות הא' לגמרי, באם לא "נשתרש" ברשות הב', לכן אין לומר "קלוטה כמי שהונחה דמיא" כי חסר כאן ההנחה החיובית שצ"ל כדי להתחייב.

או י"ל שגם החכמים ס"ל שבכלל אי"צ "הנחה" כענין "חיובי", כ"א להסיר המניעה, מה שעדיין קשור לרשות הא' ע"י שהוא עדיין באתו היד שהי' ברשות הא', ומ"מ ס"ל שלא אמרי' "קלוטה כמי שהונחה דמיא", כי ס"ל שגם בזריקה נשאר קשר לרשות הא' כי מה שהוא באויר רשות הב', ה"ז לפי שיש בהפך "כח הזריקה" של האדם שנכנס בו כשהי' עדיין ברשות הא', ובמילא ה"ז עדיין קשור להחתלה, לרשות הא', שהרי הכניס כחו בזה כשהי' ברשות הא', ואותו הכח עדיין בו עד שינוח, ולכן לא מספיק לסלק הקשר לרשות הא' ע"י שיצא מידו, כי עדיין קשור בו.

אבל ר"ע ס"ל שרק כשנמצא בידו יש כאן הקשר לרשות הא', משא"כ בזריקה אי"ז נקרא קשור לרשות הא', כי לא ניכר כאן שום שייכות אליו, ולכן אמרי' "קלוטה כמי שהונחה דמיא".

והנה עפנה"ל יתורץ מדוע אמרי' "קלוטה כמי שהונחה" רק להחמיר ולא להקל, כי כדי להקל צריכים לומר שאכן ע"י קלוטה כבר נכנס לרשות ב' לגמרי. ולדוגמא בזריקת ד"א ברה"ר, הנה כדי לומר שפטור ה"ז רק אם נאמר שע"י קלוטה כבר נח לגמרי באמצע הד"א, ואין כאן זריקת ד"א. אבל זה שייך לומר רק אם כוונת קלוטה כמי שהונחה היא שאכן נח שם ונשאר שם, אבל עפנה"ל אין הפי' שנח, כ"א שע"י קלוטה מספיק לומר שאכן יצא לגמרי מרשות הא', ונכנס לרשות ב', אבל עדיין לא "נשתרש" ברשות הב', וג"ז שינוי גמור ייחשב, וזה מספיק כדי להתחייב, היינו שמספיק עי"ז לומר שעשה שינוי אמיתי, אבל כדי לפוטרו אי"ז מספיק, כי כדי לפוטרו צריכים שאכן בעת הקליטה כבר נכנס לרשות הב' לגמרי, כי מה שע"י קלוטה יצא לגמרי מרשות הא' אינה סיבה לפוטרו, כ"א אדרבה, זהו הוספה בהאיסור, ורק אם ע"י קלוטה הי' נכנס לרשות הב' לגמרי. זה הי' סיבה לפוטרו, וזה אינו אמת, ע"פ הביאור דלעיל.

משא"כ התוס' ס"ל ש"קלוטה כמי שהונחה דמיא" הכוונה שאכן זהו כאילו נח, כי הם ס"ל שהטעם שצריכים "הנחה" בכלל אי"ז רק להסיר החסרון מה שזה עדיין בהיד שעקרו מרשות הא', כ"א צ"ל ההנחה כענין "חיובי" מצ"ע, כי עד אז עדיין

לא יצא באמת מרשות הא', ולכן גם כשהוא באויר, כדי להתחייב צ"ל הנחה חיובית, ולכן ס"ל שגם ר"ע ס"ל כאופן הא' שקלוטה ה"ז הנחה בפועל, ולכן חייב.

[והביאור בזה י"ל: התוס' ס"ל שכשדבר נזרק באויר והולך כן, ההליכה היא באופן של "נקודות נקודות", היינו כאילו שההליכה נפסקת ונמשכת נפסקת ונמשכת וכו'. וע"ד המבואר בחסידות שהתהוות העולמות היא בבחי' "פעולה נמשכת", היינו שאף שזה נמשך "תמיד" בלי הפסק, מ"מ ה"ז באופן של רצוא ושוב רצוא ושוב, וע"ז בוריקה שזהו כאילו נפסקת בכל רגע, ונמשך עוה"פ, אלא שנעשה באופן מהיר כ"כ, שמה שרואים הוא המשך אחד, ובמילא י"ל שזהו אכן נח וחוזר והולך וכו'].

משא"כ החכמים ס"ל שקלוטה אינה הנחה בפועל [כי לא ס"ל שההליכה ע"י זריקה ה"ה באופן של נקודות נקודות], ובמילא חסר כאן ההנחה החיובית, ולכן ה"ה פטור, כי לא נח ברה"ר.

ולשיטתם אין לומר לר"ע שרק להחמיר אמר כן ולא להקל, שהרי מ"מ ס"ל לר"ע שזה אכן נח, מוכרח לומר כן גם להקל, וכנ"ל (והטעם שחייב בוריקת ד"א לר"ע ה"ז מטעם ההלממ"ס).

והנה עפ"ז יובן מדוע כתב רש"י שאם זרק מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע למעלה מ' אי"ז "קלוטה" בכלל (ולא שהיה קלוטה במקום פטור), כי ס"ל כהתו"י, וא"כ לא אמרי' שזהו כאילו נח באויר, כ"א שמספיק לחייבו מה שנעקר מרשות הא' ונכנס לרשות הב', גם אם לא "נשרש" ברשות הב', כי גם זה שינוי אמיתי הוא, א"כ אין לומר כן כשנכנס למקום פטור, כי חסר כאן ההכנסה לרשות ב' כלל, ולא נגמר עדיין העקירה מרשות הא', ואי"ז שינוי אמיתי.

וכן הוא בין אם מקור פטור נק' "רשות", או שאינו "רשות" כלל – דהנה ידועה החקירה, האם מקום פטור נקרא "רשות", אלא זהו רשות כזו שמותר לטלטל בה וממנה לרה"ר ולרה"י, או שמקום פטור אינו רשות כלל, ולכן מותר לטלטל בה וממנה לרה"ר ולרה"י.

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

ואפ"ל שזה היסוד להפלוגתא האם הכנסה הוה ג"כ אב – כי אם האיסור הוא הוצאה מרשות לרשות, ה"ז כולל בפשטות גם הכנסה, כי גם בהכנסה מוציא

מרשות לרשות, אבל אם האיסור הוא הוצאה מרה"י לרה"ר, הרי אף שאפשר ללמוד ממנו גם הכנסה מטעם "מה לי אפוקי מה לי עיולי", מ"מ אי"ז עצם האיסור, כ"א מה שמדמין להאיסור, ולכן ה"ז רק תולדה.

וישנם ראיות לב' הצדדין: מזה שלשון הברייתא (ו, א) היא 'ד' רשיות לשבת רה"י רה"ר וקרמלית ומקום פטור". משמע שגם מקום פטור הוא רשות; לאידך, מזה שלשון המשנה (עג, א) הוא "המוציא מרשות לרשות" ולא "המוציא מרה"י לרה"ר", משמע שמקום פטור אינו רשות, ולכן האיסור הוא להוציא מרשות לרשות. (וזה נוגע כמובן לפירש"י ותוס' לעיל (ב, ב) בענין 'מי לא עסקינן דקא מעייל מרה"ר לרה"י" ואכ"מ). ועוד כו"כ ראיות לב' הצדדים.

(ולהעיר מל' רש"י לקמן (ו, א ד"ה אדם): וזה מקום פטור שהוזכר למעלה שאינו חשוב רשות לעצמו, עכ"ל. ולהעיר גם מסוגיית כוורת (ח, א) ומלשון רש"י שם (ד"ה רחבה): וא"ת דבלא גבוהה עשרה נמי רשות לעצמו היא, דהא שמה קרמלית – ההיא לאו מדאורייתא הוה רשות אלא מדרבנן, עכ"ל).

הנה בין אם זהו "רשות" או אינו רשות, מובן שלהתו"י אין שייך לומר בזה "קלוטה כמי שהונחה דמיא", כי בכל אופן אי"ז רשות הסותרת הרשות הא'; אם אי"ז רשות כלל פשוט שלא נגמרה עדיין ההוצאה מרשות הא', שהרי לא נכנס לרשות ב'. אלא אפי' אם זהו "רשות", אעפ"כ היות וזהו "רשות" הפטור, אי"ז היפך מהרשות הא', ולכן אין שייך לומר בזה שיצא לגמרי מרשות הא' ונכנס לרשות ב', ולכן כל מושג של "קלוטה כמי שהונחה דמיא" לא שייך כאן (משא"כ אם הפי' הוא שנח ממש, אפ"ל כן גם בנוגע למקום פטור).



עקירת גופו כעקירת חפץ

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. בירושלמי פ"ק דשבת: "שניהן פטורין; רבי יעקב בר אחא בשם חזקיה, רבנן בשם ר' יוחנן: משום שנים שעשו מלאכה אחת. רב שאל לרבי: נתן לו אחר חבילה על כתיפו ושכח והוציאה, במחזורא תניינא אמר לו חייב, שאינו דומה לאותה. סבר רבי: כיון שעקר את רגליו כמו שעקר את החפץ. על דעתיה דרבי, היה עומד ברשות הרבים וזרק וקידם וקלטה לרשות היחיד מהו? ולא רבי הוא? דרבי עביד אויר מחיצות כממשן? לא צריכה דלא היה עומד ברשות הרבים וזרק וקידם וקלטה לרשות הרבים מהו? אשכח תני: רבי פוטר עד שעה שתנחו".

היינו ששאלת רב מרבי היתה, אם עקירת גופו כעקירת חפץ, כמו שהוא גם בש"ס בבלי דף ג, א, וכך כתב ה"קרבן העדה": "נתן לו אחר חבילה על כתיפו, כגון שהוא עומד ברשות היחיד והטעינו חבירו, דהוא גופיה לא עקר מידי, ושכח והוציאה מהו, מי אמרינן עקירת גופו כעקירת חפץ ממקומו דמי וחייב או לא", והוא כלשונות רש"י בש"ס דילן, וכן הוא גם ב"פני משה".

אולם במה שאמרו "שאינו דומה לאותה", נחלקו ה"קרבן העדה" עם ה"פני משה", שב"קרבן העדה" כתב: "פירוש, אינו דומה לשנים שעשאוהו וחייב", אבל ה"פני משה" פירש: "שאינו דומה לאותה ששנינו שאם נתן בעל הבית לתוך ידו של העני הפשוטה לפניו והוציא שניהן פטורין וכדמפרש הש"ס לטעמיה, סבר רבי כיון שעקר את רגליו כמו שעקר את החפץ, דעקירת גופו מרשות היחיד כעקירת חפץ ממקומו דמי, אבל ידו דמתניתין בתר גופא גריר והוי כהאי רשות שהוא עומד בתוכו", וצ"ב.

גם המשך שאלת הירושלמי: "על דעתיה דרבי היה עומד ברשות הרבים וזרק וקידם וקלט לרשות היחיד מהו", אינו מובן לא לה"קרבן העדה" ולא לה"פני משה", מה זה ענין להמדובר לפני זה, עי"ש בדבריהם, אא"כ נימא שהוא ענין בפ"ע, שאינו מסתבר כל כך.

והנה ב"נועם ירושלמי", הובא ב"תוצאות חיים" להגאון מהר"מ זמבא הי"ד סי' יז, תמה על שאלה זו בירושלמי, והלא לעיל כבר אמרו בירושלמי: "היה עומד ברשות הרבים וזרק וקדם וקלט כו' צריכה ליה בזורק בימין וקלט בימין דחייב" עי"ש, וב"תוצאות חיים" שם תירץ: "וזה לק"מ למ"ש רש"י שבת ה' ע"א ד"ה כשני בני אדם דמי, דהו"ל כשנים שעשאוהו, דכיון שלא הניח החפץ לילך עד מקום הילוכו ולנוח אלא רץ אחריו ועכבו הו"ל עקירה קמייא בלא הנחה עכ"ל, הנה דהבעיא היא דע"י שקידם וקלט הקדים ההנחה מכפי שהיה סופו לנוח ע"י עקירה ראשונה וזריקתו, אבל בעייית הירושלמי לרבי, שקדם וקלט, אינו כלל שהקדים ההנחה, רק שהקדים עצמו למקום זה שהיה סופו ליפול ולא עיכב כלל ההנחה, אלא שלא היתה הנחה ע"ג קרקע, רק על גופו, ומיבעיא ליה אם הוה כהנחה ע"ג קרקע, אבל אין זה ענין להך דקדם וקלט דחלא נח באותו מקום שמכוח הזורק" עי"ש.

ולע"ד עדיין צ"ע, דמלבד דהלשון "זרק וקידם וקלט" משמעו שהקדים ההנחה מכפי שהיתה אמורה להיות ע"י הזורק, וכדברי רש"י בבבלי שם, והרי זה אותו הלשון כאן ולעיל, ומהיכי תיתי לחלק ביניהם, הרי גדולה מזו קשה, שהרי ממש לעיל מיניה כתב הגאון ז"ל לתרץ את "גליון הש"ס" בירושלמי שם, דמוכח דסבר רבי הנחת גופו לאו כהנחת חפץ כו', ותירץ התוצא"ח: "ולא אדע מה זה ענין להא דבעי בעקירת גופו והנחת גופו אם כהנחת חפץ, הא שם המכון משום דלא חידש

שום הנחת מקום בחפץ, דגם קודם שעמד היה מונח על גופו, וכן לא חידש עקירה בחפץ דעדיין מונח באותו מקום שהיה מונחל קודם שעקר, ולכך מספקינן אם זה שחידש עקירה גופו או הנחה בגופו מהני לשווי' עקירה והנחה לגבי החפץ כו', אבל בעיית הירושלמי (כפי פירושו) דבעי במי שעקר חפץ ממקומו ואח"כ קידם וקלטה, דזה הוה כמו שהניח על דבר מסויים, מאי זה ענין להנחת גופו, אטו המניח על גוף האדם לאו הנחה היא, דמאי נ"מ אם מניח על דבר מסויים או על האדם כו", ואם כן מה חידוש הוא לומר שאם זרק נח באותו מקום מכוח הזריקה אלא שקדם והניח ידו והחפץ נח על ידו, דהוי הנחה, ולכאורה ודאי שהיא הנחה, דמאי שנא מניח על דבר מסויים או מניח על יד אדם, וביותר, שהרי מסיק הירושלמי: "תני רבי פוטר עד שעה שינוח", היינו על גבי קרקע, וצ"ע מהי השאלה ומהי המסקנא.

ב. ואשר נראה בזה, שכל הדיון בירושלמי כאן הוא אליבא דדינו של רבי ש"שנים שעשאוהו פטור", וכפי שלמד ה"קרבן העדה" בתחילת הסוגיא, ומכיון שרב שאל מרבי אם היכי דאיהו לא עקר מידי ורק חברו הוא שהטעין עליו, אם נחשב כ"שנים שעשאוהו", והשיב לו שאינו כשנים שעשאוהו, כי העקירה הראשונה בטילה, ונמצא שההנחה היא מכוח עקירת גופו - על זה הוא שממשיך הירושלמי לשאול "על דעתיה דרבי", היכי שהיו שני כוחות באדם אחד, שזרק וקידם הוא עצמו וקלטו, היינו לפני המקום שאמור היה החפץ לנוח מכוח הזורק, שאז לכאורה הוי שנים שעשאוהו, ועל זה אכן מסיק: "תני: רבי פוטר עד שעה שתנוח", היינו שרק אם נח החפץ מכוח הזורק אז הוא חייב, אבל אם קדם וקלט ונמצא ההנחה היא מכוח קליטתו עכשיו, הוי כשנים שעשאוהו [ומכל מקום קושיית ה"נועם ירושלמי" מיושבת, שהרי שאלה זו באה כהמשך לדיון בירושלמי אי הוי כשנים שעשאוהו, ואע"פ שגוף הסברא כבר נז' לעיל בירושלמי].

ג. והנה בדברי הירושלמי אלו, תתפרש היטב סוגיית הבבלי בענין זה, דהנה איתא בדף ג, א: "בעי' מיני' רב מרבי: הטעינו חברו (שהיה גופו ברה"י והטעינו חברו דאיהו גופיה לא עקר מידי) אוכלין ומשקין והוציאן לחוץ מהו, עקירת גופו (שעקר את רגליו מן הבית לאחר שנטען, רש"י) כעקירת חפץ ממקומו ומתחייב, או דלמא לא, א"ל מיחייב ואינו דומה לידו, מ"ט גופו ניח ידו לא ניח. א"ל ר' חייא לרב בר פחת: לא אמינא לך כי קאי רבי בהא מסכתא לא תשייליה במסכתא אחריתי דלמא לאו אדעתיה, דאי לאו דרבי גברא רבא הוא כסיפתיה דמשני לך שינויאי דלאו שינויאי, השתא מיהת שפיר משני לך, דתניא היה טעון אוכלין ומשקין מבעוד יום (דהיינו דומיא דהטעינו חברו בשבת דהכא והכא ליכא עקירה דאיסור גביה) והוציאן לחוץ מחשיכה חייב לפי שאינו דומה לידו (הפשוטה לפנים וגופו לחוץ ונתן חברו לתוכה).

ולכאורה רבות הן התמיהות בסוגיא זו: א. קושיית ה"פני יהושע": "ולכאורה האי איבעיא לא שייך הכא אלא לקמן אפיסקא דפשט העני דלקמן בעיקר דיני עקירה והנחה, משא"כ הכא דכולא שקלא וטריא דלעיל לא איירי אלא בענינא דשתים שהן ד' דחיובי ופטורי כו'", עי"ש וכן בצל"ח. ב. מה היתה באמת סברתו של רב ששאל מרבי במסכתא אחריתי, כלום חלק על ר' חייא בזה, ואם כן הרי יקשה על מה דקי"ל להלכה כר' חייא, עי' ברמב"ם פ"ד מהל' ת"ת ה"ו. ג. הברייטא שהוכיח ממנה ר' חייא כדברי רבי "היה טעון אוכלין ומשקין מבעוד יום והוציאן לחוץ משחשיכה חייב" ממנה נפשך, אם רב ידע ממנה מה הוצרך לשאול, וכמו כן רבי למה לא השיב לרב מכוח אותה ברייתא, ואם רב ידע מהברייטא אלא שחילק בין "היה טעון מבעוד יום" ל"הטעינו חבירו" אם כן מה הוכחה הביא מזה ר' חייא? ד. למה באמת שאל רב באופן שהטעינו חבירו ולא בהיה טעון מבעוד יום, ובריטב"א ז"ל הקשה כן, וכתב שבאמת דין אחד להם אלא דנקט דבר היותר שכיח, ולכאורה צ"ב דלכאורה אדרבא יותר שכיח שאדם יטעין על עצמו חפצים, זולת במשא כבד במיוחד. ה. היכן ראינו שרבי היה במסכת אחריתא, ולכאורה היה צריך לומר זאת במפורש (כמו שהוא בירושלמי הנ"ל: "רב שאל לרבי כו' במחזורא תניינא" עי' מפרשים שם).

והנלע"ד, דהנה יש לעיין בלשון הגמ' "עקירת גוף כעקירת חפץ ממקומו דמי", דלכאורה אם השאלה היא אם עקירה צריכה להיות בידים דוקא, דבעינן מעשה של עקירה, או שגם עקירה ע"ג גופו כשעוקר רגליו גם זו היא עקירה, היצ"ל "עקירת גופו היא עקירה בידיו או לא", ומשמע לכאורה שלא זו היא עיקר השאלה.

ד. אשר לפי דברי הירושלמי הנ"ל, הרי ניתן לפרש את הסוגיא דילן כמין חומר, ונאמר שרב אע"ג שידע מן הברייטא ד"היה טעון אוכלין ומשקין מבעוד יום והוציאן משחשיכה חייב", מ"מ שאל את מה ששאל מרבי, כי גם רב ידע שאם הוא עצמו היה טעון מבערב שבת, ובשבת עשה עקירה ע"ג גופו ודאי הוא עקירה, שאין זה מסתבר לומר שעקירה צריכה להיות ביד דוקא, דמאי שנא, אלא ששאלתו היתה לרבי, בהמשך למה שאמר רבי שיחיד ועשה אותה חייב שנים ועשו אותה פטורים מגזירת הכתוב ד"בעשותה", איך יהיה הדין כש"הטעינו חבירו" דוקא, היינו שעקירת החפץ ממקומו עשה חבירו [וכן הוא מדוייק בירושלמי הנ"ל: "נתן לו אחר חבילה על כתיפו"], והניחו על גופו באותה רשות (שכמובן אין בכך משום הנחה), ואח"כ עקר השני את רגליו, אם נאמר שעדיין לא כלתה עקירה ראשונה, וכיון שיש לחבירו חלק בעקירת החפץ, נעשה כאילו שניהם עקרו ביחד החפץ וגם בכה"ג הוא כשנים שעשאוהו, או שסוף כל סוף "עקירה והנחה" דבעינן היינו עקירה מרשות זו והנחה ברשות זו, וכל זמן שאחד עושה עקירה מרשות זו והנחה ברשות

אחרת הוי ודאי "עושה את כולה", ולא איכפת לן כלל במה שחבירו סייע לו בעקירת החפץ. שוב ראיתי שאכן גם הפנ"י והצל"ח למדו קצת בכע"ז ע"ש.

וזהו שהשיבו רבי: "מיחייב, ואינו דומה לידו (שבמשנה), מ"ט גופו ניח כו". היינו שמכיון שגופו ניח, הרי נעשית על ידו גם עקירה מרשות זו וגם הנחה ברשות אחרת, ולכן חייב [ולפי זה ידויק מאד לשון שו"ע רבינו בריש סי' שמ"ז, שכהקדמה לדין "זה עקר וזה מניח" שפטורים משום "בעשותה", כתב: "מן התורה אינו חייב אלא כשעוקר חפץ מרשות היחיד ומניח ברשות הרבים או להיפך", ורצה בזה, שכל זמן שנעשה ע"י אדם עקירה מרשות אחת והוצאה ברשות אחרת, לא שייך בו דין "שנים שעשאוהו", ואפילו שבמציאות הטעינו חבירו ואפילו נימא שלא כלתה עקירה ראשונה, כיון שהוא עקר גופו אחר שנה, נעשה על ידו עקירה מרשות זו והנחה ברשות אחרת וחייב. מה שאין כן בצירור של המשנה כמובן].

ולפי זה י"ל שעל דבר זה, הוא שחלק ר' חייא (או שכך הבין בשאלתו של רב), שר' חייא סבר שהשאלה היא על עיקר הדין אם עקירת גוף הוי כעקירת חפץ או לא, ולכן שפיר הוכיח מהברייתא דהיה טעון מבעוד יום, ולכן דוקא לשיטתו תמה על רב למה שאל רב "במסכת אחרית" דהיינו "בענין אחר" [כמו שכתב הרמב"ם בפ"ו מהל' ת"ת ה"ו], אבל רב שהתכוין לא לעצם השאלה אלא שרצה לברר פרט באותה הלכה המדוברת של "שנים שעשאוהו" שבזה איירי רבי, הרי שאלו באותו ענין, וזהו שדייק בשאלתו "הטעינו חבירו" דוקא ד"איהו לא עקר מידי".

ה. ואם כנים דברינו, יתיישבו כמה קושיות ותמיהות שיש בסוגיא זו. דהנה בתוס' ד"ה עקירת גופו כעקירת חפץ דמי או לא, כתבו: "נראה לר"י דהכי נמי מצי למיבעי לענין הנחה, כגון שהוציא חפץ לרשת הרבים ועמד שם לפוש ולא הניחו על גבי קרקע, אם הנחת גופו הוה כהנחת חפץ או לא כו", וא"ת ואמאי לא פשיט ממתניתין (יא:): דקתני לא יצא החייט במחטו שמא ישכח ויצא, ואי עקירת גופו לאו כעקירת חפץ דמי אמאי לא יצא כו", ובתוס' ישנים כתבו על דבריהם: "ורשב"א פי' דהנחה פשיטא ליה ואפ"ה בעי על עקירה, כדפריך לקמן (ד:): דלמא הנחה לא בעי אבל עקירה בעי", ועל הקושיא אמאי לא פשיט ממתניתין דלא יצא החייט במחטו, כתבו: "ולרשב"א שמחלק בין עקירה להנחה לק"מ".

ועל דברי התוס' כבר הקשה ה"פני יהושע", למה הוצרכו להקדים הא דה"ה דאיכא למיבעי על הנחה, לקושייתם אמאי לא פשיט ממתניתין ע"ש, ועוצ"ע בעיקר דבריהם ד"ה דבעי, דמצי למיבעי לגבי הנחה, דלכאורה הרי מוכרח הוא מאליו שגם הנחה בכלל, שהרי אם אנו רוצים לחייבו על עקירת גופו, בהכרח שקדם לה הנחה, שעל כל פנים החפץ מונח על גופו, שתיחשב עקירתו עקירה, וכדכתבו התוס' בתוד"ה מאי טעמא, בסוף הדיבור: "וכיון דהוי הנחה כשעוקר גופו עם זה שבידו הרי עוקרו ממקום הנחה", ולכאורה צריך לחלק בין הנחה לגבי עקירה

שלאחריה, לבין הנחה שלאחר עקירה שהיא מעצם המלאכה, עי' במהרש"א על התוס' שם ובמפרשים, ולפי זה התו"י דפליג ס"ל שגם הנחה שלאחר עקירה פשיטא ליה דהוי הנחה, ולא רק הנחה שתיחשב עקירה בתרה עקירה.

והנה על מש"כ התו"י בקטע הב' תמהו האחרונים ז"ל, דמה זה ענין להא דרשב"א דמחלק בין הנחה לעקירה, הרי במשנה דאל יצא מיירי לענין עקירה, ובוזה הרי לכו"ע בעי, ולכן כתב ה"שפת אמת" ז"ל וכ"ה בהגהות הרש"ש, שצ"ל שדברי התו"י אלו קאי אסיום דהתו"ס השני עי"ש, ולכאורה לפי הנ"ל קשה לומר כן, שהרי לגבי הנחה זו שהחפץ יהא מונח שתיחשב עקירתו עקירה כו"ע לא פליגי, וכנ"ל, וגם שאין כאן קושיא כ"כ על רש"י, שהרי הרבה ראשונים הכריחו בדעת רש"י דס"ל כתוס' בידו וגופו ברשות אחד עי"ש, ולכאורה לא מסתבר שדברי התו"י יתייחסו לכאן. גם קשה לומר מש"כ הרש"ש שהציון הטעה את הגרעק"א ז"ל.

ואשר נראה בזה דהתו"י וכן רש"י, ס"ל דהשאלה היתה רק לענין עקירה, ולא רק משום עיקר הדבר אם עקירת גוף הוי כעקירת חפץ, אלא שכיון שחבירו הטעינו ו"איהו לא עקר מידי", שבידיו לא עקר החפץ, הרי י"ל דעקירת הראשון נמשכת, וממילא הוי כשנים שעשאוהו, וכדברי הירושלמי הנ"ל, ועל כן כתבו שגבי הנחה אי אפשר לפרש כן שהרי פשוט הוא שהנחת גופו הוי כהנחת חפץ, כסתמא דגמ' לקמן "הנחה הוא דלא בעי", וממילא ודאי שאם עמד האחד לפוש והשני לקח מגופו החפץ והניחו ע"ג הקרקע ודאי דהוי עקירה והנחה חדשה.

והתוס' שלא פירשו כן, ומשום שהרי אין זה קשור בדין "שנים שעשאוהו", אלא השאלה היא על עיקר הסברא אם עקירת הגוף הוי כעקירת החפץ, כתבו, שהוא הדין שהשאלה היא לגבי הנחה, ועל כן בהמשך לזה הוא שהקשו אמאי לא פשיט ממתניתין דלא יצא החייט במחטו, שהרי אם נפרש שהבעיא בדין שנים שעשאוהו, מה שייך זה להא דלא יצא החייט במחטו, שהרי שם לא מיירי שחבירו הטעין את מחטו, וזהו באמת מה שרצו התו"י השני לומר, דלא שייך לפשוט ממשנה זו, לדעת הרשב"א שמחלק בין עקירה להנחה, שלדיעה זו הרי ממילא הוא שאפשר לפרש השאלה לענין שנים שעשאוהו.



כל שנה שאין תוקעין לה בתחלתה מריעין לה בסופה

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בר"ה (טז, ב): "אמר רבי יצחק כל שנה שאין תוקעין לה בתחלתה [בר"ה] מריעין לה [תרועות] בסופה [מחמת הצרות המתרגשות ובאות עליהן בהמשך השנה, יצטרכו להכריז תעניות, שמרעים בהן תרועות בשופרות] מאי טעמא? דלא איערבב שטן [מפני שלא נתערבב השטן, ויכול היה להשטין ולקטרג נגדם. דכאשר שומע שבנ"י מחבבין את המצות ומהדרין לתקוע בשופר שתי פעמים, מסתתמין דבריו ואינו יכול להסטין נגדם (רש"י)]."

וכתבו התוס' שם ד"ה שאין תוקעין בתחלתה: "מפרש בהלכות גדולות [סי' יז] לאו דמיקלע בשבתא אלא דאיתיליד אונסא."

והקשה בס' 'אבן ישראל' (להגאון רבי ישראל יעקב פישר זצ"ל) על מועדי השנה (ע' ז): "ומבואר דס"ל דאפילו אם לא תקעו באונס נמי מריעין, וצ"ב כיון דחזינן דאם איקלע בשבת לא מריעין, וע"כ הטעם משום דשבת אונס הוא, וא"כ צ"ע מאי שנא אונס דשבת מאונס אחר שבגלל זה לא תקעו, והרי אונס רחמנא פטריה, וא"כ מאי שנא אונס דשבת ומאי שנא אונס אחר, וצ"ע". וע"ש מה שתיירץ. ועי' בקובץ 'אהל נפתלי' [דויקוב - ויזניץ] תשנ"ו (ע' כא) מה שדן בזה.

ב'דברי יציב' ח"ו סי' כתב: 'וצ"ב מה היה הס"ד?

והנראה בזה לתרץ בהקדם הקושיא הידועה (לקו"ת דרושי ר"ה נו, א ואילך), דאיך יתכן מציאות של ראש השנה "תמליכוני עליכם" . במה בשופר" ביו"ט שחל להיות בשבת (במדינה) ללא תקיעת שופר - איך תהיה הכתרת הקב"ה למלך אם לא על ידי תקיעת שופר?

ומבואר בזה בדרושי חסידות (הנ"ל) שבר"ה שחל בשבת נעשית הכתרת המלך מצד ענינו של יום השבת ללא צורך בפעולה דתקיעת שופר, כי הכתרת המלך היא עי"ז שמעוררים את הרצון למלוכה ע"י המשכת וגילוי התענוג, וכיון שביום השבת נמשך ונתגלה התענוג העליון מצד עצמו, אין צורך בפעולתם של ישראל ע"י תקיעת שופר, ובלשון חז"ל (ביצה יז, א) ששבת "מקדשא וקיימא" מצד עצמו, ודלא כיו"ט ש"ישראל אינהו דמקדשינהו לזמני" (ברכות מט, א) וכו'.

ושואל כ"ק אדמו"ר זי"ע בספר השיחות תשמ"ט ח"ב (עמ' 703), והרי ההכתרה נעשית ע"י עבודתם של ישראל - "אמרו לפני בר"ה מלכיות" .

שתמליכוני עליכם", שע"י עבודתם פועלים הכתרת הקב"ה, וא"כ צריך להבין, איך יתכן שבר"ה שחל בשבת שאין תוקעין בשופר יחסר הענין שההכתרה צ"ל ע"י עבודתם של ישראל דוקא?

ולפ"ז, כיון שלא נתערבב השטן, ואין מסתתמין דבריו, שהרי בשבת אין תוקעין בשופר, וא"כ חסר הענין של ההכתרה שצ"ל ע"י עבודתם של ישראל דוקא, וא"כ יכול היה להשטין ולקטרג נגדם מחמת שאינו שומע שבנ"י מחבבין את המצות ומהדרין לתקוע בשופר, וא"כ חסר ענין ההכתרה של בנ"י, וא"כ אינו מובן החילוק שכתב ההלכות גדולות', דמאי שנא אונס דשבת מאונס אחר?

וי"ל בזה, עפ"י מה שמבאר שם כ"ק אדמו"ר זי"ע, שגם זה שאין תוקעין בשופר הוא חלק מכללות העבודה דתקיעת שופר בנפש האדם, היינו שאין הכוונה שבר"ה שחל בשבת לא קיימת העבודה דתק"ש, כי אם שהעבודה היא באופן של שלילה, ובעבודה זו יש אפילו עילוי לגבי העבודה דתק"ש בפועל ממש וכו', ע"ש שמבאר באורך דכיון שבר"ה שחל בשבת האדם הוא בטל כל כך עד שאינו מסוגל אפילו לקחת שופר ולתקוע ולבטא איזושהי תנועה מצידו, גם לא התנועה של הכתרה והתבטלות, כי אצלו קיים רק המלך הקב"ה בלבד, ומלבדו לא קיים מאומה.

ובהערה 18 מוכיח שע"כ א"א לומר שבר"ה שחל בשבת לא קיימת העבודה דתק"ש: "שהרי גם בר"ה שחל בשבת אומרים פסוקי שופרות, היינו שגם בשבת ישנה העבודה דשופר", ע"ש.

ולפ"ז יבואר היטב החילוק שכתב ההלכות גדולות, דאם איקלע בשבת לא מריעין, והטעם הוא, משום שבר"ה שחל להיות בשבת קיימת בעצם העבודה דתק"ש, וגם אומרים פסוקי שופרות, ובעבודה זו יש אפילו עילוי לגבי העבודה דתק"ש בפועל ממש וכו' כנ"ל, והיינו שבשבת ישנה העבודה דתקיעת שופר, וא"כ לא חסר הענין של ההכתרה שצ"ל ע"י עבודתם של ישראל דוקא, וא"כ אינו יכול להשטין ולקטרג נגדם, מפני שבעצם נתערבב השטן, מחמת שרואה שבנ"י מחבבין את המצות ומהדרין בהעבודה דתק"ש ובאמירת פסוקי שופרות, וא"כ לא חסר כלל ענין ההכתרה של בנ"י, משא"כ אונס אחר שבגלל זה לא תקעו, באמת חסר העבודה דתק"ש הנ"ל, ולכן אז בלבד מריעין לה בסופה, מפני שלא נתערבב השטן, ויכול היה להשטין ולקטרג נגדם, משא"כ בר"ה שחל להיות בשבת, וא"ש.

ועפ"ז נראה לתרץ קושיית הט"ז על ההלכות גדולות, דבסי' תקפה סק"ז [ד"ה הטור] הקשה הט"ז: "וקשה דהא אונס פטר רחמנא בכל מקום [ב"ק כח, ב]? ותו קשה, דאיתא במהרי"ל [הל' שופר ע' רצא] הא דמריעין בסופה דהיינו במזיד, אבל נתבטלה מחמת אונס לא יאונה להם כל און? והוא שלא כדברי בעל הלכות גדולות".

ולפי א"ש, דאכן אונס פטר רחמנא בכל מקום, וגם לא יאונה להם כל און, אבל חסר כאן העבודה דתק"ש הנ"ל שהיא דוקא מערבב השטן, ולכן אז בלבד מריעין לה בסופה, מפני שלא נתערבב השטן, ויכול היה להשטין ולקטרג נגדם, משא"כ בר"ה שחל להיות בשבת שישנה העבודה דתקיעת שופר, וא"כ לא חסר הענין של ההכתרה שצ"ל ע"י עבודתם של ישראל דוקא, וא"כ אינו יכול להשטין ולקטרג נגדם, מפני שבעצם נתערבב השטן, מחמת שרואה שבנ"י מחבבין את המצות ומהדרין בהעבודה דתק"ש ובאמירת פסוקי שופרות, וא"כ לא חסר כלל ענין ההכתרה של בנ"י. ולק"מ.

לפ"ז מדויק בלשון הלכות גדולות "לאו דמיקלע בשבתא אלא דאיתיליד אונסא" - דבשבת בעצם אין כאן אונס כלל, אלא שיש עבודה חילופית שהיא אפילו נעלה יותר מאשר עצם מעשה התקיעה כנ"ל. משא"כ גבי "איתיליד אונסא" אזי באמת חסר בעבודה דתק"ש - שהיא דוקא מערבב השטן, ולכן אז בלבד מריעין לה בסופה, מפני שחסר בלהתערבב השטן, וא"ש.



חיובי ופטורי דהוצאה

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בשיבה

בגמ' שבת ב, ב "מ"ש הכא דתני ב' שהן ד' בפנים וב' שהן ד' בחוץ, ומ"ש התם כו', התם דעיקר שבת היא תני אבות ותני תולדות, התם דלאו עיקר שבת הוא אבות תני תולדות לא תני. אבות מהי ניהו יציאות ויצאות תרי הווין, וכ"ת מהן לחיוב מהן לפטור, והא דומיא דמראות נגעים קתני, מה התם כולהו לחיובא אף הכא כולהו לחיובא".

וברשב"א בד"ה וכ"ת כתב "כלומר, וקתני אבות מלאכות שתים לחיוב שהן ארבע עם הוצאות של פטור, דאע"ג דלא קתני אפי' תולדות של חיוב אפ"ה איירי בהוצאות של פטור משום דכיון דמיירי בהוצאות של חיוב מיירי נמי בהוצאות של פטור והואיל ויש בהן איסור של דבריהם".

ולכ' קושית הרשב"א בסגנון אחר הוא, מדוע הוצרך הגמ' להוכיח ממראות נגעים דקתני רק חיובא, הרי בלא"ה מסתברא מלתא לשנות כל חיובי לפני ששונה גם פטורי, וא"כ מאי קס"ד דהאי תרצן דכמתני' דשבועות קתני חיובי ופטורי?

ומ"ש הרשב"א דהוא משום דמיירי בהוצאות אינו מובן, דסו"ס לכ' מסתבר לשנות חיובי דהוצאה והכנסה דהוי מלאכה מה"ת לפני פטורי דרבנן שאינה מעשה מלאכה כלל.

ובפשטות אפ"ל דבהל' ד"שהן ד" במתני', דמשמע דהני שתיים מתחלקים לד'. דזה מתאים רק אי איירי רק בהוצאות דחיוב ופטורי, משא"כ אי שהן ד' קאי אהכנסות ה"ז ענין אחר (וזהו שהקדים הרשב"א בדבריו "כלומר כו' שהן ד' עם היציאות של פטור"). אבל לגבי שבועות ב' שהן ד' (אוכל כו' אכלתי כו') ע"כ מ"מ לפרש הכי שהן ד'.

ובעומק יותר י"ל ע"פ המבואר בלקו"ש חי"ד ע' 14 ואילך, דב' סוגי גזירות דרבנן איכא בשבת, גזירה שמא יבא לעשות מלאכה שלימה; ושאסרוהו מפני שהוא דומה למלאכה. ומבאר שם, דרק אי עושה חלק מהמלאכה באופן ששם המלאכה עלה גזרינן שלא יבא לעשות מלאכה שלימה, אבל אי לאו שם המלאכה עלה גזרינן רק משום דדומה למלאכה.

ומסיק בהשיחה (ע' 17) "גדרה של מלאכה זו [הוצאה] מה"ת, היא הוצאה (או הכנסה) מרשות לרשות, כולל כמה חלקים ופרטים: עקירה, הנחה וכו'. כשחסר בפעולתו חלק ופרט בגוף המלאכה, עם היות שאז אינה מלאכה שלימה אף באיכותה ומהותה, מ"מ המקצת שעשה ופעל הרי זה חלק מפעולת ההוצאה – ולכן יש לאסור חלקה משום גזירה שמא יבא לעשות כולה ויעבור על איסור מה"ת".

ועפ"ז י"ל דס"ל להתרצן דמסתבר טפי לומר דהתנא בשבועות קתני חיובי ופטורי דהוצאה, דמין הפטורי מעשה בעלמא שגזרו עלה שיבא לעשות מלאכה שלימה, דגם בפטורי שם (האב ד) מלאכת הוצאה עלה (והוי ממש ב' שהן ד') משא"כ אמר נאמר דקתני התם אבות ותולדות (דחיובי) לא דמיינן להדדי דזה אב וזה תולדה, ובפרט למ"ש רש"י לקמן צו, ב בד"ה סברא דהכנסה היא רק מעין הוצאה, וא"כ עדיפא לי' לומר דקתני חיובי ופטורי דהוצאה דגם בפטורי שם מלאכת הוצאה עלה.



חסידות

ברכת אשר ברא – שבח והודאה

הת' לוי טלזנר

תות"ל המרכזית – 770

כתב אדמו"ר הריי"צ בד"ה כל הנהגה תרפ"ט¹: "וזהו אשר ברא כו' חתן וכלה, דהנה אי' באבודרהם דברכת אשר ברא ששון ושמחה כו' היא ברכת השבח וההודאה, שנותנים שבח להקב"ה שברא חתן וכלה למטה בעולם העשי' כדוגמת מדרי' חתן וכלה כמו שהם למעלה, ולא עוד אלא שע"י השמחה שמשמחים את החתן וכלה שלמטה מעוררים בחי' חתן וכלה שלמעלה".

והנה ז"ל האבודרהם (ברכת נישואין ופירושן): "וברכה זו היא דרך שבח והודאה למקום על יצירת השמחה והזיווג בעולם". ותוכן דבריו שם, שברכת שמח תשמח היא דרך בקשת רחמים, ואשר ברא היא ברכת הודאה, אבל לכ' כל הקטע השני' בדברי אדמו"ר הריי"צ ע"ד הקשר בין חתן וכלה למטה להמדריגות של חתן וכלה למעלה לא נרמז שם.

בפשטות הי' אפשר לתרץ שהכוונה לציטוט המלים הראשונות בלבד מהאבודרהם שהוא ברכת שבח והודאה, ולאח"ז מפרש אדמו"ר הריי"צ על מה נותנים שבח בברכה זו, אבל תירוץ הנ"ל צע"ג דהרי בד"ה אשר ברא תשל"ט² כותב רבינו (ס"ב) "כן הוא בחתן וכלה (שלמטה), שהם משתלשלים מחתן וכלה שלמעלה, הקב"ה וכנסת ישראל" ועל המילים "שהם משתלשלים מחתן וכלה שלמעלה מציין כ"ק אדמו"ר בהע' 9 "ראה ד"ה כל הנהגה הנ"ל פי"א (מאבודרהם ברכת נישואין ופירושן)", ומזה משמע ברור שכ"ק אדמו"ר מפרש שהרבי הריי"צ מביא מהאבודרהם גם לענין זה (ולא רק בקשר לזה שהוא ברכת שבח והודאה).

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



(1) סה"מ תרפ"ט עמ' 101.

(2) סה"מ מלוקט ח"ד עמ' עט.

רמב"ם

הביטוי "דת האמת" בספר משנה תורה להרמב"ם (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון א'נח וא'נט האריך הר' ח. ר. שי' לבאר הלשון "דת האמת" המוזכר בדברי הרמב"ם בכ"מ, והפליא לבאר הדברים ע"פ השוואות ללשונות הרמב"ם בכוכ"מ, ופעולה גדולה עשה בכל זה כפי שיראה כל המעיין בדבריו.

אך יש להעיר בכמה נקודות מדבריו, כדלהלן.

במסקנתו כתב לבאר, שהכוונה בלשון 'דת האמת' היא להדת שניתנה למשה בסיני, שהיא כוללת – ב' דתות, דת ישראל ודת האומות. ומייסד הדברים בזה על דברי הרמב"ם בהל' מלכים פ"ח ה"א, שכותב, שבנתינת התורה למשה בסיני נתחייבו גם האומות לקיים ה' מצוות שלהם. שלפ"ז יתכן לומר על חיוב ה' מצוות שעל בני נח – שהוא ה' דת' שלהם, וגם יתכן לומר שהוא חלק מ'דת האמת' שניתנה למשה מסיני – כמו "דת ישראל". וזהו פירוש הלשון "דת האמת" שברמב"ם, ב' הדתות שניתנו למשה בסיני, "דת ישראל" ו"דת האומות".

עפ"ז ביאר לשון זה ברמב"ם בהלכות מלכים פ"ד ה"י, וז"ל: המלך "תהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק", שהכוונה ב"דת האמת" היא על ("דת ישראל" וגם) "דת האומות" האמיתית, כי המלך תפקידו הוא לבטל דתי שאר האומות העובדים ע"ז – שאינן אמיתיות, ולכוף אותם לקבל "דת האומות" האמיתית (שניתנה למשה), לכן כתב הרמב"ם הלשון "דת האמת", כדי לחלק בין "דת האומות" האמיתית לשאר דתי האומות שאינן אמיתיות. ועד"ז ביאר בלשון הרמב"ם שם פ"ב ה"א, במ"ש שבימוה"מ האומות "יחזרו כולם לדת האמת".

ויש להעיר בזה – ובהקדמה:

(א) בלקו"ש חל"ד ע' 211 הע' 2 (הובא בדברי הכותב הנ"ל) כותב הרבי וז"ל: "צריך חיפוש מקור הלשון 'דת האמת'. ובקרא (אסתר ג, ח) 'דתייהם שונות' לשון

רבים – היינו שבלשון תורה מצינו ל' "דת" רק בפ' "מנהג" (ראה תרגום לאסתר שם) [משא"כ בתושבע"פ – ראה סוכה (בסופה) "המירה דתה", פסחים (צו, א) בו (פסח) המרת דת פוסלת", פדר"א רפמ"א "דת אבותינו"].

- לע"ע לא מצאתי ל' זה בספרים שלפני הרמב"ם. ובכוזרי (מ"ד, ג. כ, כג) – תרגום ר' יהודה אבן תיבון (שבנו ר' שמואל תרגם המו"נ כו' בזמן הרמב"ם) – נמצא "דת האמיתית". ע"כ.

[בשוה"ג, מציין הרבי לו' מקומות בהרמב"ם (היינו אלו המובאים בהע' זו וגם להל' מתנות עניים פ"ה ה"א, ולהל' חמץ ומצה פ"ז ה"ד) ששם נמצא הלשון "דת האמת"].

(ב) הלשון "דת" (אם לא בלשון תושב"כ, כנ"ל מדברי הרבי), פירושו הוא, סדרה של דינים והלכות המחייבים האדם בהנהגתו בפועל. כמובן מדברי הרמב"ם בכ"מ, שכותב הלשון "עיקרי הדת" ו"יסודי הדת", שמזה מובן שהלשון "דת" לעצמו – אינו רק העיקרים והיסודות של ה"דת", אלא – גם הדינים וההלכות.

(ג) ע"פ דברי הרבי שהובאו לעיל, מובן שיש מקום לומר, שהלשון "דת" כולל גם הלכות שנתקבלו ע"פ המנהג של בני אדם גם אם אינן מיסודות על אמונות ודיעות (כי אין סיבה לומר שבתושבע"פ נעקר הפירוש של תושב"כ²).

וכ"כ בספר העיקרים מאמר א' פ"ה, שיש "דת נימוסית" – המיסודת על נימוסי בני אדם (וכן יש "דת טבעית" – בהנהגת הבהמות). וכן יש להעיר בזה מהלשון "דת" בדברי הרמב"ם בכ"מ כמצוין בדברי הכותב הנ"ל גליון א' נח הע' 33, עיי"ש.

(ד) השימוש בלשון "דת" (במקום "תורה") ברמב"ם ועוד ספרי הראשונים, הוא כדי לשלול שאר חלקי התורה שאינם דינים והלכות, כמו סיפורי התורה והאגדות וכו', שאינם חלק מה"דת". כי אף שגם סיפורי התורה והאגדות אמיתיים הם, אעפ"כ אינם "דת", כי אינם מחייבים את האדם בהנהגתו.

[עוד זאת, סיפורי התורה והאגדות יש לפרשם שלא כפשוטם, משא"כ דיני והלכות התורה, שהמפרשם שלא כפשוטם הוא כופר. כמובן בפיה"מ לפ' חלק

(1) ההוכחה של הרבי היא מזה שהכתוב מדבר על עם ישראל ואומר "דתיים" לשון רבים, שלכן בהכרח שהכוונה היא על מנהגים ולא על מצוות וחוקים.

(2) ולפ"ז החילוק בין לשון זה בתושב"כ לתושבע"פ הוא, ש"דת" שבתושבע"פ פירושו הוא "מנהגים" ולא דינים והלכות שמחייב בהם האדם, וההוכחה היא מהלשון "דתיים" כנ"ל הע' 1.

עיקר הח', ומהרמב"ם הל' מלכים פי"א ה"ג (בהחלק שהושמט ע"י הצנזור). ועי' מ"ש בזה בגליון א"כ.]

ה) החילוק בין "דת האומות" (האמיתית שניתנה למשה) ו"דת ישראל", הוא לא רק בענין של קיום המצוות בפועל, שבנ"י מצווים על תרי"ג מצוות ובני נח מצווים על ז' מצוות, אלא החילוק הוא גם בהענינים של אמונות ודעות, כמו זה שבני ישראל מצווים על שיתוף (בעיקר הה' מהי"ג עיקרים), משא"כ בני נח שאינם מצווים על שיתוף (עי' ד"ה מים רבים תשי"ז והע' הרבי שם).

אפי' לשיטת הסוברים שגם ב"נ מצווים על שיתוף (עי' פ"ת ליו"ד סי' קמז ס"ק ב', מנ"ח מצוה אחדות ה', וגליון א' ע' 74) –

הרי ישנם כמה עיקרים ב"דת ישראל שאינם ב"דת האומות" (מה שכתב הרמב"ם בהקדמתו לספר המדע "המצוות שהן עיקר דת משה רבינו . . כגון יחוד שמו ברוך הוא ואיסור עבודה זרה", הרי כתב "כגון" כמו חיוב האמונה על בני"י בכל המצוות של התורה שבני נח אינם מצווים עליהם, ועוד.

ו) לאידך, יש חיובים ב"דת האומות" שאינם ב"דת ישראל", כי יש דברים שבני נח מצווים עליהם ובני ישראל אינם מצווים עליהם, עי' הל' מלכים פ"ט ה"ד ה"ט הי"ב (ועי' ש"ך יו"ד סי' כז ס"ק ב) הי"ג והי"ד.

עד כאן הקדמה.

עפ"ז יש להעיר בדברי הכותב הנ"ל.

הנה ז"ל הרמב"ם (הל' חגיגה פ"ג ה"ו) בענין מצוות קריאה בהקהל שע"י המלך: "מי שאינו יכול לשמוע, מכוין לבו לקריאה זו, שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת. ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה, ומפי הגבורא שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא-ל". עד"ז כותב הרמב"ם גם בה"א שם.

והנה מצוות הקהל היא – לבני ישראל, כדי לחזק אותם – ב"דת ישראל". וכן תפקידו של המלך הוא, גם – להרים דת ישראל.

מזה מובן, שאם נרצה לומר כפירוש הכותב הנ"ל (אשר דבריו נראין באמת) ש"דת האמת" כוללת ב' דתות, צריך להוסיף ולהגדיר בזה, שהכוונה היא, לא שהפירוש של "דת האמת" הוא – ב' הדתות יחד, אלא הכוונה היא, שהפירוש של "דת האמת" הוא – איזה דת שתהיה מב' הדתות, היינו, או דת ישראל, או דת האומות, או שניהם – דת ישראל וגם דת האומות, הכל – לפי ענין המדובר.

כי את"ל שהכוונה ב"דת האמת" היא לב' ה"דתות" יחד דוקא, הי' לו להרמב"ם לכתוב במצות הקהל "דת ישראל" ולא "דת האמת", כי מצות הקהל אינה להאומות.

לפ"ז מובן, שעיקר ביאורו של הכותב הנ"ל הוא, ש"דת האמת" פירושו הוא איזה "דת" שתהיה מב' הדתות (או דת ישראל או דת האומות), העיקר – שהדת בנוי' על עיקרי האמונה האלו של אמונה בה' ושלילת ע"ז ונתינת התורה למשה.

לפ"ז מובן, שיש ב"דת ישראל" מה שאין במובן הלשון של "דת האמת" (אפילו את"ל שהכוונה ב"דת האמת" היא על "דת ישראל"). כי "דת ישראל" מובנה היא, דת המיוסדת על כל עיקרי האמונה של "דת ישראל", משא"כ "דת האמת", מובנה היא, שהיא דת המיוסדת על עיקרי האמונה האלו של אמונה בה' ושלילת ע"ז ונתינת התורה למשה.

עפ"ז מובן באר היטב דברי הרבי שכותב דיש לחפש מקור להביטוי "דת האמת".

כי בחיזוק "דת ישראל" שע"י המלך במצות הקהל, יש על המלך לחזק כל עיקרי האמונה של "דת ישראל" ולא רק עיקרי האמונה של אמונה בה' ושלילת ע"ז ונתינת התורה למשה. א"כ, צריך לומר שהפירוש ב"דת האמת" שבמצוה הקהל, הוא ל"דת ישראל" ממש (הכולל כל עיקרי האמונה של דת ישראל) היינו כאילו הי' כתוב ברמב"ם בפירוש "דת ישראל".

עפ"ז כותב הרבי שיש לחפש מקור לשימוש הביטוי "דת האמת" במקום הלשון "דת ישראל".

[גם יש להעיר ולהוסיף בזה, בכל דברי הרמב"ם (מקומות שהביאן הכותב הנ"ל) לא מצינו שיתייחס באופן סתם לחיוב המצוות של האומות כאילו הוא דת לעצמה ("דת האומות" או אחד מ"ב' דתות"), כי אינו דת לעצמה כלל אלא היא חלק מ"דת ישראל". אלא במקום שהמדובר הוא על האומות, מצינו בלשון הרמב"ם (הל' מלכים פ"י ה"ט, הביאו הכותב נ"ל בגליון א'נט הע' 4) שכותב הלשון "תורתם", כיון – שהמדובר הוא עליהם (ובאמת לא ברור אם הכוונה שם היא על ה"דת" שלהם, כפי שהרגיש הכותב הנ"ל)].



הלכה ומנהג

זמן צאת הכוכבים לתפלת ערבית

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

ג' כוכבים בינונים, קטנים ורצופים

מובא במסכת ברכות (ב, ב): "מאימתי קורין את שמע בערבין, משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן" (כהנים שנטמאו וטבלו והעריב שמשן והגיע עתם לאכול בתרומה, רש"י).

והיינו מזמן צאת הכוכבים, כאמור בשו"ע (סי' רלה ס"א): "זמן קריאת שמע בלילה משעת יציאת שלשה כוכבים קטנים".

ואף שאמרו (שבת לה, ב): "לא כוכבים גדולים הנראין ביום ולא כוכבים קטנים שאין נראין אלא בלילה אלא בינונים".

כתב על זה רבינו יונה (ברכות א, ב ד"ה והא): "אין הכל בקיאיין בין גדולים לבינונים, צריך לזוהר עד שיראו הקטנים, וכן במוצאי שבת צריך לזוהר ג"כ שלא לעשות שם מלאכה עד שיראו ג' כוכבים קטנים".

וכן נפסק בשו"ע ר (סי' רצג ס"א): "נוהגים שמאחרים תפלת ערבית במוצאי שבת כדי להוסיף מחול על הקודש, אבל עיקר יציאת השבת הוא משעת צאת ג' כוכבים קטנים, שאין אנו בקיאים בבינונים, ומיד שיצאו ג' כוכבים קטנים היה מותר בעשיית מלאכה, אלא שצריך להמתין עד שיהיו ג' כוכבים עומדים רצופים במקום אחד ולא מפוזרים שזהו השיעור שצריך להוסיף מחול על הקודש ביציאת השבת".

הרי לנו ג' זמנים לצאת הכוכבים:

(א) עיקר זמן צאת הכוכבים מדינא – ג' כוכבים בינונים.

(ב) זמן צאת הכוכבים לקריאת שמע של ערבית – ג' כוכבים קטנים.

(ג) זמן צאת הכוכבים ליציאת השבת – ג' כוכבים רצופים.

שיטת רבינו הזקן בסדר הכנסת שבת

לגבי זמנים אלו בשעות מדויקות, ישנם שיטות רבות, ושיטת רבינו הזקן מבוארת בפסקי הסדור (סדר הכנסת שבת): "בשליש שעה משעות השוות אחר

שקיעה האמיתית הוא ודאי לילה . . בארץ ישראל בימים השונים . . שאז הוא זמן צאת ג' כוכבים בינונים בארץ ישראל בימים אלו, וגם בכל החורף כמעט, דהיינו שאז כשרקיע בטהרתו והאוויר זך נראים אז ג' כוכבים בינונים לזכי הראות מהאצטגנין".

והיינו שזמן יציאת ג' כוכבים בינונים הוא כשהם נראים לחדי העין שראות צלולה (שהוא כמה דקות לפני זמן ראייתם לאדם הרגיל). והוא בכל מקום לפי חשבון 20 דקות אחרי השקיעה האמיתית בימים רגילים בארץ ישראל, דהיינו לערך 22 דקות אחרי השקיעה הנראית כמו שמובא בלוחות השנה (שקיעה האמיתית ברוסיה היא 4 דקות אחרי שקיעה הנראית, ובארץ ישראל – לערך 2 דקות, כפי שבארתי בקונ' נרות שבת קודש ח"ב ע' 20 ואילך).

וכל זה הוא עיקר זמן צאת הכוכבים מדינא, אמנם לענין קריאת שמע של ערבית צריך לחכות עד לראיית כוכבים קטנים, ובמוצאי שבת צריך לחכות עוד איזה דקות – לתוספת שבת, כמבואר כל זה בהמשך דברי רבינו הזקן שם (סדר הכנסת שבת): "ביציאת שבת וקריאת שמע של ערבית . . צאת הכוכבים הבינונים . . שאין אנו בקיאים בהם לכך צריך להחמיר . . ובמוצאי שבת להוסיף אחר כך מעט מחול על הקדש".

יוצא אם כן שגם לשיטת רבינו הזקן בסדר הכנסת שבת שיש לנו את אותם ג' זמנים לגבי צאת הכוכבים; אלא שכל אלו הם זמני ראיית הכוכבים לזכי הראות כשהאוויר זך, שהוא כמה דקות לפני ראיית האדם הרגיל.

וכל זה הוא בארץ ישראל בימים השונים. באמצע החורף הוא מעט יותר, ובאמצע הקיץ הוא מעט יותר מזה. אבל השינויים הללו בארץ ישראל הם קטנים ביותר.

משא"כ במדינות היותר צפוניות השיעור וההפרש בזה הוא גדול יותר. וכמבואר בהמשך הדברים שם (סדר הכנסת שבת): "ובמדינות אלו זמן צאת ג' כוכבים בינונים בימים השונים הוא בכמו ל"ד חלקי ששיים בקירוב אחר שקיעה הנראית בליל צח שהאוויר זך . . להחמיר בקיץ לענין קריאת שמע של ערבית עד שעה שלימה אחר השקיעה.

והיינו שזמן ראיית ג' כוכבים בינונים, בימים השונים הוא לערך 34 דקות אחרי השקיעה הנראית, וראיית ג' כוכבים קטנים, באמצע הקיץ היא קרוב לשעה אחר השקיעה הנראית (שכן הוא לפי חשבון הלוחות שנה באיזור הסמוך לעיירות לאזני-לאדי).

הזמנים שבלוחות השנה ומנהג אנ"ש

בדורות האחרונים לא רצו הרבנים לסמוך על חשבון זמן ראיית ג' כוכבים – לזכי הראות באויר זך, ולכן חישובו את זמן ראיית הכוכבים לאדם הרגיל. ולפי זה מקובל שזמן יציאת השבת (ג' כוכבים רצופים) בנ"י. הוא לערך 44-42 דקות אחרי השקיעה. וזמן צאת הכוכבים לקריאת שמע של ערבית (ג' כוכבים קטנים מפוזרים) הוא לערך 36 דקות אחרי השקיעה.

[בעבר, ה' תמיד תלוי ב-770, ליד מקום מושבו של הרבי, לוח זמני הדלקת הנרות ויציאת השבת, לפי חשבון זמן הנ"ל, שיציאת השבת הוא 44-42 דקות אחרי השקיעה].

וכן כך מופיע גם בכמה לוחות קיר בזמנינו (אצל אנ"ש), שזמן צאת הכוכבים לקריאת שמע של ערבית הוא 36 דקות אחרי השקיעה, ולמוצאי שבת – לערך 42 דקות.

אמנם לאחרונה יש (באנ"ש) גם כאלו לוחות המחשבים את כל הנ"ל לפי ראיית ג' כוכבים לזכי הראות ואויר זך, ולפי זה רשום בהם זמן צאת הכוכבים בארה"ק – לערך 26 דקות אחרי השקיעה, ובמוצאי שבת – לערך 36 דקות. ובברוקלין – צאת הכוכבים הוא לערך 30 דקות אחרי השקיעה, ובמוצאי שבת – לערך 40 דקות.

זמן צאת הכוכבים לתפלת ערבית

בדרך כלל היו במנין הקבוע של הרבי זמנים קבועים לתפלת ערבית – אחרי זמן הנ"ל של ג' כוכבים קטנים.

מלבד פעמים אחדות בשנה, בסיום התעניות, שאז ה' הרבי רגיל לצאת לתפלת ערבית כ-26 דקות אחרי השקיעה. והיינו שבימים אלו סמך להקל כשיטת רבינו הזקן, שצאת הכוכבים בנ"י. הוא לפי החשבון כ-26 דקות אחרי השקיעה.

בכדי לבאר הנהגה זאת עלינו להקדים ולבאר את הלכות ומנהגי זמן תפלת ערבית. ובכן: מבואר במשנה ריש ברכות: "מאימתי קורין את שמע בערבין, משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן", והיינו מזמן צאת הכוכבים – כנ"ל.

כותב על זה רש"י שם (ד"ה עד סוף): "אם כן למה קורין אותה בבית הכנסת כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה, והכי תניא בברי' בברכות ירושלמי. ולפיכך חובה עלינו לקרותה משתחשך. ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מטנו יצא".

והיינו שכבר בזמן התלמוד (ירושלמי) והראשונים (רש"י) רגילין היו להתפלל ערבית בבית הכנסת לפני צאת הכוכבים, וגם לפני שקיעת החמה (מבעוד יום),

ומתריך רש"י שלענין קריאת שמע היו סומכים על מה שקוראים קריאת שמע שעל המטה.

משא"כ בתוס' שם (ד"ה מאימתי): "תימא לפירושו והלא אין העולם רגילין לקרות סמוך לשכיבה אלא פרשה ראשונה ואם כן שלש פרשיות היה לו לקרות . . . לכן פירש ר"ת . . . דקיימא לן כרבי יהודה דאמר בפרק תפלת השחר (דף כו.) דזמן תפלת מנחה עד פלג המנחה . . . ומיד כשיכלה זמן המנחה מתחיל זמן ערבית".

והיינו שלא רק לענין תפלת ערבית סמכין על רבי יהודה, מפלג המנחה ולמעלה, אלא אף לענין קריאת שמע.

להלכה קיי"ל כרש"י, שרק לענין תפלת ערבית סמכין על רבי יהודה מפלג המנחה ולמעלה, ולא לענין קריאת שמע, כמבואר בשו"ע (סי' תפט): "זמן ק"ש בלילה משעת יציאת שלשה כוכבים קטנים . . . ואם הצבור מקדימים לקרות קריאת שמע מבעוד יום יקרא עמהם ק"ש וברכותיה ויתפלל עמהם, וכשיגיע זמן קורא קריאת שמע בלא ברכות".

ואף שיש נוהגים להתיר גם לענין קריאת שמע – מפלג המנחה ולמעלה, כדעת התוס', לא קיי"ל הכי, כמבואר בשו"ע ר (סי' תפט): "מנהג העולם לקרות קריאת שמע של ערבית מפלג המנחה ואילך, לפי שסומכין על האומרים שמפלג המנחה ואילך כשם שהוא כלילה לענין תפלת ערבית לרבי יהודה כך הוא כלילה לענין קריאת שמע של ערבית . . . העיקר כהאומרים שמפלג המנחה אינו חשוב כלילה אפילו לרבי יהודה אלא לענין תפלה בלבד אבל לא לענין שאר דברים שמצותם בלילה".

אמנם בזמן רבינו הזקן כבר הונהג בכמה מקומות שאף לענין תפלה לא סומכים על רבי יהודה מפלג המנחה ולמעלה, כמבואר בשו"ת אדה"ז (סי' ז): "מצינו כמה הלכות שנחלקו בהן הפוסקים ראשונים או אחרונים ובדורות שלפנינו נהגו אבות אבותינו כדעת המקילין ובדורות הללו רבו כמו רבו הנוהגים להחמיר, כמו חדש ותפלת ערבית בזמנה וכהאי גוונא טובא".

ואף דקיי"ל כדעת רש"י שמתיר להתפלל תפלת ערבית מפלג המנחה ולמעלה (וצריך ליזהר לקרות קריאת שמע שעל המטה). מכל מקום הנהיגו שלא להתפלל ערבית עד אחר צאת הכוכבים.

והמקור לזה הוא במ"א (סי' רלה ס"ק ב): והותיקין נוהגין לקרות מיד בצאת הכוכבים". והובא גם בקונטרס אחרון (סי' רסז ס"ק א): "להותיקין שכתב המג"א שם שנוהגין לקרות בצאת הכוכבים".

והטעמים לתקנת מנהג זה, מובאים בשני מקומות:

ז' מרחשון – ש"פ לך לך ה'תשע"ד

(א) נתבאר בשו"ע ר (סי' רסז ס"א): "צריך הוא לזוהר שלא להתפלל מנחה בו ביום עצמו אחר פלג המנחה, שלא יעשה ב' קולות הסותרות זאת את זו בזמן אחד"; וכיון שרגילים לבוא לבית הכנסת לתפילות מנחה ומעריב אחרי פלג המנחה, אם כן אין להתפלל ערבית עד אחרי צאת הכוכבים.

(ב) עוד נתבאר בשו"ע ר (שם ס"ג): "מתפלל מבעוד יום, אע"פ שקרא גם קריאת שמע, אסור לו להתחיל לאכול כחצי שעה סמוך לצאת הכוכבים . . שהרי הוא לא יצא ידי חובתו כלל בקריאת שמע שקרא מבעוד יום".

והסיבה שלא חשש לזה רש"י, מכיוון שמבואר בט"ז (סי' רלה ס"ק ג): "אע"פ שאוכל ושותה תחלה, כיון שיש לו זמן מוגבל לקרות קודם לשינה שאז רגיל כל אדם לקרות".

אך מכל מקום כתב על זה הנ"ל בקונטרס אחרון (סי' רסג): "והיינו דוקא מי שרגיל לעולם להתכוין לצאת בקריאת שמע שעל מטתו לקרוב ב' פרשיות, אבל המתפלל כל השבוע בצאת הכוכבים, שאינו מתכוון לצאת בקריאת שמע שעל המטה, אסור לאכול . . קודם קריאת שמע שבצאת הכוכבים מיד".

ויתכן שמטעם אלו תקנו שלא להתפלל ערבית עד צאת הכוכבים.

ומזה מובן הטעם שלענין ערבית בימי הצום סמך הרבי להקל בזמן צאת הכוכבים, אף שכל השנה התפלל מאוחר יותר – שהרי הרבי התפלל מנחה לפני פלג המנחה, והרי מנהגינו הוא לקרות תמיד ק"ש שעל המטה ג' פרשיות, יוצא אם כן שכל החומרא להתפלל ערבית אחרי צאת הכוכבים אינו (מדינא) אלא ממנהגא. אם כן בזה ודאי אפשר לסמוך על זמן צאת הכוכבים שמעיקר הדין לשיטת רבינו הזקן בסדר הכנסת שבת, דהיינו בכוכבים בינונים, לזכי הראות באויר זך;

שהרי רק לענין זמן קריאת שמע של ערבית הובא לעיל מרבינו יונה ובשו"ע, שמחמת שאין אנו בקיאים צריכים לחכות לכוכבים קטנים, משא"כ לענין המנהג שלא להתפלל ערבית לפני צאת הכוכבים, בזה לא נאמר שלא לסמוך על עיקר זמן צאת הכוכבים בינונים.

וכבר נתבאר לעיל, שזמן ראיית כוכבים בינונים לזכי הראות באויר זך, לחשבון רבינו הזקן, בעירינו ברוקלין, הוא לערך 26 דקות בימים השווים, ועד 27 דקות באמצע הקיץ.

ולסיכום: לפי הנראה הנה מי שרוצה לרמוז את כל הנ"ל בלוח המיועד לעירינו ברוקלין, הכי נכון הוא לכתוב:

זמן צאת הכוכבים: במוצאי ש"ק – 44-42 דקות. לק"ש – 36-35 דקות. לתפלת ערבית למנהגינו – 27-26 דקות.

מנפץ וסורק, טווה ושוזר

הנ"ל

בין ל"ט המנויים במשנה, ישנם ששה מלאכות הקשורים לטוויית ואריגת בגדים (שבת עג, א): "והמנפצו [את הצמר] . . והטווה, והמיסך, והעושה שתי בתי נירין, והאורג . . והפוצע". אלו הן שש המלאכות הנעשות בצמר אחר גזיתו מהכבשים, כדי להכין מהם בגדים: א) מנפץ. ב) טווה. ג) מיסך. ד) עושה בתי נירין. ה) אורג. ו) פוצע.

אמנם פלא גדול הוא, אשר אף אחת משש המלאכות האלו אינה מוזכרת בשלחן ערוך – כאילו כל המלאכות האלו ידוע מעצמו שאסור לעשותם בשבת, עד שאין צורך לפרשם. מלאכות אלו מבוארות ברמב"ם, ובשאר הספרים המבארת את ל"ט המלאכות, אבל לא נזכר מהם כלום בשלחן ערוך. מסכם על כך במשנה ברורה (סוס"י שדמ): "עוד איזה אבות מלאכות שלא נזכרו פה בשלחן ערוך, דהיינו המנפץ והטווה והמיסך והעושה שתי בתי נירין והאורג שני חוטין והפוצע שני חוטין".

ובהכרח לומר שבעל השו"ע לא ראה בהן מלאכות הצריכות לכל אדם, כי אם לאורגי בגדים, ולכן השמיטום.

אמנם לכאורה יש לדון בכמה מהם – גם בפרטים הנוגעים למעשה, לכל אדם, וכדלקמן:

מנפץ וסורק

נתחיל אם כן במלאכת מנפץ, דהיינו שאחרי גזית הצמר מהכבשים, הם מדובקים יחדיו, וצריך לנפצם כדי להפריד החוטים שבהם.

ועד"ז גם הפשתן אחרי קצירתו, הוא מדובק יחדיו, ויש לנפצו כדי להפריד החוטים שבו.

ובאמת יש שני חלקים במלאכת ה"מנפץ". שהרי מבואר ברמב"ם (הל' שבת פ"ח הי"ב): "המנפץ את הצמר או את הפשתן או את השני וכיו"ב חייב". ונתפרש יותר בפירוש המשניות להרמב"ם (שבת שם): "מנפץ בשבט כמו חובטו".

אמנם בפירוש הברטנורא (שם) מביא עוד פירוש: "המנפצו, חובטו בשבט, אי נמי סורקו במסרק". והיינו שהחביטה בשבט אינה מספקת להפרדת החוטים זה מזה, אלא צריך גם לסורקו במסרק, שאז נפרדים החוטים היטב זה מזה.

כדעה שניה זו מסכם במשנה ברורה (סוס"י שדמ): "הסורק צמר או פשתן או שאר דברים, כמו שסורקין הפשתן והצמר".

כבר נזכר שמלאכת ה"מנפץ" לא נזכרה בשלחן ערוך. אמנם נזכרה מלאכה זו בשלחן ערוך הלכות ציצית, בהלכות שעטנז ובהלכות סוכה. נראה אם כן מהי המלאכה האמורה שם.

כך הובאה מלאכה זו בהלכות ציצית (שוע"ר סי' יא ס"ג): "וצריכים שיהיו טוויין ושזורין לשם ציצית דוקא . . ויש בעלי נפש שמחמירין על עצמן אפילו בנפוץ הצמר, אבל אין נוהגין כן". הרי שלא נתפרש כאן על איזה חלק ממלאכת הניפוץ אנו דנים, החביטה בשבט, או הסריקה.

מלאכה זו הובאה גם בהלכות שעטנז, שמבואר בגמרא (נדה סא, ב): "שעטנז כתיב, עד שיהי' שוע טוי ונוז". ופרש"י (שם): "שוע, לשון חלק, תרגום של חלק שעיע, כלומר שיהו חלוקין יחד במסרק". הרי מדובר כאן בחלק השני של מלאכת המנפץ, שסורק הצמר במסרק כדי להפריד החוטים זה מזה.

ובאמת נראה שאין כאן מחלוקת למעשה, כי שני החלקים האלו של מלאכת "מנפץ" זקוקים לנו כדי להפוך את הצמר או הפשתן לחוטים, וכפי שאנו מוצאים לענין סכך, ומובא בשוע"ר (סי' תרכט ס"ה): "סיככה בפשתי העץ שלא דך אותן במכתשת, ולא ניפץ אותן במסרק, כשרה . . אבל אם דך אותן במכתשת, אע"פ שלא ניפץ אותן במסרק, פסולה מד"ס". הרי שלפני טוויים זקוקים אנו לשני חלקי המלאכה: א) לדוך אותן במכתשת. ב) לנפץ אותן במסרק. וכל אחד מהם יש בו משום מלאכת מנפץ.

כיון שהגענו לידי כך, שגם סריקה היא מלאכת "מנפץ", אם כן לכאורה יאסר עלינו מטעם זה גם סריקת השערות בשבת. אמנם מבואר בשו"ע (סוס"י שג): "אסור לסרוק במסרק בשבת, ואפילו אותו שעושים משער חזיר, שאי אפשר שלא יעקרו שערות", היינו שכל האיסור הוא רק במקום שיש פסיק רישא שיעקרו שערות, ויתחייב משום מלאכת "גווזז", אבל עצם הסריקה אין בה משום מלאכת "מנפץ".

שני טעמים נאמרו לדבר הזה באבני נזר:

א) "דאין מלאכה כלל אלא על מנת לטוות" (אבני נזר סי' קע ס"ג).

ב) "אין במחובר משום ניפוץ כלל" (אבני נזר סי' קעא ס"ד).

והנפקא מינה בין שני הטעמים האלו הוא לענין סריקת פאה נכרית, לכאורה, שלפי הטעם השני יש מקום לאסור בזה משום מלאכת המנפץ.

למעשה מתירין מעיקר הדין גם בסריקת פאה נכרית, והוא על פי המבואר באבני נזר (סי' קעא ס"ג): "תלשן וחיברן ושוב נתחברו וחזר וניפצן אין זה ניפוץ".

והיינו ששערות המחוברות בראש אין בהן משום מנפץ מטעם שהוא מחובר. ושערות שבפאה נכרית אין בהם משום מנפץ כיון שכבר היו מנופצות, ונתחברו שוב, ואין ניפוץ אחר ניפוץ.

לפי כל האמור לעיל יוצא, שמלאכה זו היא רק כשבא לטוות צמר או פשתן אלו שמנפץ, משא"כ כשסורק שערות, בין אם הם במחובר ובין אם הם בפאה נכרית, אין בזה משום "מנפץ".

וזה מגדיל את התמיהה שלא נזכרה מלאכה זו בשלחן ערוך, וגם לא נתבאר מהו עיקר טעם היתר סריקת השערות בשבת מעיקר הדין.

טוה ושזור

אחרי שסקרנו את מלאכת ה"מנפץ" נסקור גם את מלאכת עשיית החוטים, שגם היא מלאכה שלא נזכרת בשו"ע, וגם מלאכה זו כוללת שני חלקים: טוה ושזור.

אמנם רק מלאכת "טוה" היא אחת מל"ט מלאכות השבת, משא"כ מלאכת "שזור" אינה נחשבת למלאכה בפני עצמה. למרות שבהלכות ציצית והלכות שעטנז ובמלאכת המשכן, נחשבת גם השזירה מלאכה בפני עצמה.

כי הנה מבואר בהלכות ציצית (שוע"ר סי' יא ס"ב-ג): "חוטי הציצית צריכין שזירה, שנאמר פתיל תכלת שיהי' טווי ושזור כעין פתילה. וצריכים שיהיו טוויין ושזורין לשם ציצית". הרי שאנו זקוקים ללימוד מיוחד מהפסוק, דלא סגי בטו' וצריך גם שזירה.

ועד"ז הוא גם בשעטנז, שהובא לעיל מהגמרא (נדה סא, ב): "שעטנז כתיב, עד שיהי' שוע טוי ונוז". ופירש התוס' (שם ד"ה שוע): "ומפרש רבינו תם . . וטוי וכן נוז . . ופירוש נוז היינו שזור". הרי שלפירוש התוס' גם כאן זקוקים אנו ללימוד מיוחד, שחלק מאיסור שעטנז הוא לא רק בטו' אלא גם בשזירה, כיון שהן שני חלקים נפרדים במלאכת עשיית החוטים.

ואם כן יפלא לכאורה, מדוע לא נזכרה כלל מלאכת השזירה במלאכות שבת שבמשנה (שבת עג, א), ואינה נחשבת בין ל"ט המלאכות.

ובפרט שאנו לומדים ל"ט מלאכות ממלאכת המשכן, וגם שם נתפרשו בכתוב שני מלאכות אלו בנפרד זה מזה: (א) "טוה" (ויקהל לה, כה-ו): "בידיה טו, ויביאו מטוה". (ב) "שזור" (תרומה כו, א ובכ"מ): "שש משזור". ונתבאר ברמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ח הי"ד): "כל מקום שנאמר בתורה שש או שש משזור צריך שיהיה החוט כפול ששה . . ומקום שנאמר בו משזור בלבד צריך שיהיה חוטן כפול שמנה". וכן אנו נוהגים בציצית, שכל חוט שזור כפול שמנה.

רואים אנו מכל זה שהשזירה היא מלאכה נפרדת, הן במלאכת המשכן, וכן במצוות ציצית והן באיסור שעטנז. ומדוע אם כן אין השזירה נחשבת כלל בין ל"ט המלאכות.

והנה מבואר בירושלמי פרק כלל גדול (נא, א): "דעביד ממזור חייב משום טוה", והיינו ששתי המלאכות האלו ("טוה" ו"שזור") נכללות במלאכה אחת ("טוה"). וכן מסיק במשנה ברורה (סוס"י שדמ): "והלוקח חוטין ושזור אותם (שקורין אייגנדייט) ג"כ חייב משום טוה".

אמנם עדיין דבר זה צריך תלמוד, מדוע נכללת מלאכת השזירה במלאכת הטוה, ומדוע לא תהי' זו גם מלאכה בפני עצמה בשבת, והרי הן בציצית והן בשעטנז והן במלאכת המשכן נחשבת השזירה מלאכה נפרדת, כמפורש בפסוקים שהובאו לעיל.

והנה נתבאר בשוע"ר (סי' שיז סי"א): "הפותר חבלים מכל מין שיהיה חייב משום קושר . . . וכן המפריד הפתיל חייב משום מתיר". ומקורו מרמב"ם (הל' שבת פ"ה ה"ח). וכמה ישובים נכתבו ליישב דברי הרמב"ם האלו עם דברי הירושלמי הנ"ל (ראה תורת המלאכות, מלאכת טוה ס"ק ה).

אבל סוף כל סוף, הן לפי דברי הירושלמי, והן לפי דברי הרמב"ם שהובאו בשוע"ר, אין השזירה נחשבת כמלאכה בפני עצמה, אלא או שהיא נכללת במלאכת הטוה, או שהיא נכללת במלאכת הקשירה.

והנה עוד נתבאר בשוע"ר (סי' תקיד ס"כ-כב): "אסור לעשות פתילה, דהיינו שאסור לגדלה לכתחלה ביום טוב מפני שהוא מתקן כלי . . . כשאין שאין גודלים פתילה לכתחלה ביו"ט מפני שהוא כמתקן כלי כך אסור להתיר קליעתה ביו"ט מפני שהוא כסותר כלי".

ויש להבין מדוע הפותר חבל הוא חלק ממלאכת קשירה ואילו הפותח פתילה הוא חלק ממלאכת תיקון כלי (מכה בפטיש)?!

אפשר החילוק בינם הוא, כי אחר קליעת הפתילה היא מוכנה להשתמש בה והוי גמר תיקון כלי. משא"כ חבלים שאינם חשובים גמר כלי עדיין (ראה שוע"ר סי' תרכט ס"ו), אין לאסור בזה (מטעם תיקון כלי) אלא מטעם קושר.

עכ"פ רואים אנו שלכל הדעות האלו אין השזירה מלאכה בפני עצמה, כי אם – או חלק ממלאכת "טוה", או חלק ממלאכת "קושר", או חלק ממלאכת "תיקון כלי".



תפילת נדבה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – וועסט בלומפילד, מישיגן

כתב רבינו הזקן בשו"ע או"ח סי' קח סי"א: "טעה במנחה של שבת והתפלל שמונה-עשרה ולא הזכיר של שבת, מתפלל במוצאי-שבת שנים ואינו מבדיל בשניה, ויתפלל אותה בתורת נדבה, ואינו צריך לחדש בה דבר, והוא הדין אם לא הזכיר יעלה ויבוא במנחה של ראש-חודש", עכ"ל.

ובס"א שם מבאר רבינו: "טעה או נאנס ולא התפלל שחרית צריך להתפלל מנחה שנים, הראשונה לשם מנחה והב' לתשלומין, שצריך להקדים תפלת המנחה שהיא חובת שעה לתפלת התשלומין, ואם היפך, שהי(ת)ה בדעתו שתהא הראשונה לתשלומין לא יצא ידי חובת תפלה שהיא לתשלומין וצריך לחזור אותה התפלה שהיא חובת שעה (לפי שלא תקנו תשלומין אלא כשעוסק בתפלה שהיא חובת שעה שאז חוזר ומשלים מה שפסק בתפלותיו ולא קודם לכן ולא אח"כ כמו שיתבאר), וכן הדין בכל מקום שצריך להתפלל תפלה לתשלומין.

ויש שמפקפקים לומר שא"צ לחזור ולהתפלל אלא אם כן גילה דעתו בפירוש שתפלתו השניה היא לשם חובה והראשונה לתשלומין, וכגון שהוא מוצאי שבת והבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה, כמו שיתבאר, ויש לחוש לדבריהם לחדש איזה דבר כשחוזר ומתפלל שאז אין חשש ברכה לבטלה לדברי הכל", עכ"ל.

ועי' בתהילה לדוד (ס"ג) שהקשה על דברי רבינו וז"ל "הא דאם היפך לא יצא ידי התשלומין וחלק המ"א ע"ז בס"ק ב', וכתב הרב ז"ל בס"א יש לחוש לחדש איזה דבר כשחוזר ומתפלל ע"כ. ולכאורה צע"ג הא בספק א"צ חידוש דאין לך חידוש גדול מזה. וכמו בהא דסי"א. וכש"כ מהתם, דהתם הספק שקול והדבר מוכרע. והכא יותר נראה כפסק המחבר אלא שהט"ז והמ"א פקפקו בזה.

ולכאורה יש לחלק, דהתם הספק בתפלה הוא אם צריך להשלימה, אבל הכא עיקר הספק בתשלומין הוא אם יצא. ולפ"ז יוצא שמי שלא התפלל שחרית והתפלל מנחה ומסופק בתשלומין אם התפלל צריך לחדש דבר (אלא דבזה בפשטות י"ל כיון דמסופק אם התפלל לתשלומין, כבר עבר הזמן ואין לו תשלומין כמו בס"ג).

ולתרץ דברי רבינו נראה לבאר בשונה מסברת התהילה לדוד שכותב "וכל שכן מהתם, דהתם הדבר שקול והכא יותר נראה כפסק המחבר אלא שהט"ז והמ"א פקפקו בזה", וע"כ הקשה התהילה לדוד שאין שום צורך לחידוש.

דעת רבינו היא שכיון שהא דצריך לחדש דבר בתפילת נדבה הוא כדי להראות שהוא אינו מקריב שני תמידים ועובר משום בל תוסיף (עיי' שו"ע רבינו סי' קז ס"א), ע"כ סובר רבינו שדוקא במקום שהדבר מוכרע אין צורך לחדש שום דבר, משום "שאין חידוש גדול מזה", שמובן מאליו שהוא מתפלל עוד פעם משום שיש ספק אם יצא בתפילה הראשונה שהתפלל, והוא אינו מתפלל כדי להקריב שני תמידים. משא"כ במקום שאין הדבר מוכרע רק שיש מפקפקים ומצריכים לחזור ולהתפלל משום איזה חשש, במקרה כזה סובר רבינו שצריך לחדש דבר כדי להראות שהוא אינו מתפלל שני תפילות לשם חובה.



הדלקת נש"ק מוקדמת

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

ב'תשורה' (וואלף, כ"ב סיוון תשע"ב) עמ' 35, מסופר על אשה חשובה מאנ"ש שעסקה במבצע נש"ק עם נשים סיעודיות, "והייתה מדליקה עמם את נרות השבת, גם אם השעה הייתה מוקדמת לפני שבת קודש. כשעה וכשעתיים לפני כניסת השבת.

"במשך הזמן יצאו עוררין . . על נוהגה, ואמרו שאין זה ראוי ומתאים, וכי עלול לצאת מכך קלקולים. הדיבורים הללו גרמו לה עגמת-נפש רבה, ובהזדמנות היא כתבה על כך בפרטיות לרבי, אך לא זכתה למענה.

"כאשר היו [היא ובעלה] לאחר מכן ביחידות, תיכף כשנכנסו פנה הרבי ואמר לה: "אייער ארבעט זאל זיין מיט א ברכה [=שפעולותייך יהיו מתוך ברכה], ובזה נחה דעתה." ע"כ.

הנה אחרי קריאת הסיפור הנ"ל שהעיקר חסר מן הספר – דאם אכן הייתה מדליקה עמה בברכה, וכהלשון דרבינו "מיט א ברכה". קשה דהרי נידון זה מבואר בשו"ע אדה"ז ומשמע שאין הדין כך.

וז"ל שו"ע אדה"ז (סי' רסג ס"ו): "ואם רוצה להדליק הנר בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת באותה שעה סמוך להדלקה – רשאי . . . ובלבד שיהא מפלג המנחה ולמעלה . . . עכ"ל.

מעיון בלוחות-השנה ברור, שהזמן שבין פלג המנחה לבין זמן הדלקת הנרות הנהוג בת"א בקייץ הוא כשעה, ובחורף גם הרבה פחות מזה.

על-כן, אין מקום להדליק בברכה לפני זמן פלג המנחה, ובוודאי לא כשעתיים לפני כניסת השבת.

וגם כשבאים להדליק בלית-ברירה בלא ברכה, יש מקום לדון אם יש ערך להדלקה כזאת, או שמא לא על כך ניתנה השליחות לעשות מבצע נש"ק, כיוון שאין מקיימים בזה את המצוה כלל. ואדרבה, מי שתראה אותה מדליקה אז, לא תבדוק אם עשתה זאת בברכה, אלא תלמד מזה שגם בשעה כזאת ניתן להדליק, ותעשה זאת בברכה. ואולי לזה הכוונה כשדיברו על "קלקולים" שעלולים לצאת מכך.

ואולי היתה הכוונה, שפעולותיה יהיו בברכה – והדלקת נש"ק (רק) באופן שמברכים עליה.



הדלקת נש"ק מחוץ לביתה

הנ"ל

במדור 'ניצוצי רבי'¹ הובא² מענה של הרבי, שלא כדאי לאשה לקבל על עצמה להוסיף נרות בהדלקת נש"ק, מכיוון שכאשר תהיה מחוץ לביתה תתקשה לקיים זאת, ויש בזה בעיה של נדר, ע"כ. ובפרט שעצם המנהג (במקור – להוסיף נרות לכל אחד מהילדים) רווח ביותר בין אנ"ש ובעם ישראל בכלל, ונזכר גם במכתב הרבי³.

והנה בס' שמירת שבת כהלכתה⁴ הביא שגם אשה הנוהגת להדליק מספר מסויים של נרות שבת, אינה רשאית בעתיד להפחית מהן (ובשעת הדחק תעשה התרת נדר בפני שלושה), אמנם כשאינה שובתת בביתה, המנהג הוא שאינה מדליקה אלא שני נרות בלבד⁵.

(1) ב'התקשרות' גיליון תתקנח.

(2) מספר 'מנהג אבותינו בידינו' להרב גדלי' אבערלענדער, מונסי תשע"ב, עמ' יט הערה 111. ובס' שלחן מנחם (או"ח) ח"ב עמ' נט בהערה הובא מקובץ 'אור ישראל' (שעורכו הוא הרב הנ"ל) גיליון מח עמ' קסה, הוראה ביחידות 'לזווג שביקשו להתחיל להדליק כמה נרות מייד לאחר נישואיהם בגלל הענינים והסגולות שיש בזה, אמר להם רבינו שלא כדאי הדבר . . . "עיי"ש.

(3) אג"ק חלק ל עמ' כח. שערי הל' ומנהג או"ח ח"א עמ' רסא / שלחן מנחם ח"ב עמ' נט.

(4) ח"ב פמ"ג ס"ג.

(5) ומציין לשערים מצויינים בהלכה סי' עה ס"ק יג, יסודי ישרון ח"ג דף קלה ד"ה נוהגים הנשים, ושעמם – שכך נהגו הנשים, והוי כאילו התנו, וציינו ע"ז כמה מקורות.

וכן כתב בס' 'לקראת שבת'⁶. וביאר שם הטעם שנהגו הנשים כן, והוא מפני שקשה להן בדרך בכל פעם להדליק הנרות כמו בבית, דפעמים אין להן נרות, ופעמים אין להן מקום היכן להדליקן, על כן קיבלו עליהן דבמקום אחר אין מדליקין התוספת שמדליקין בבית, רק ב' נרות שהוא מעיקר המצוה כנגד זכור ושמור⁷.

ולכן צריך ביאור במענה האמור, דלכאורה גם אם אין מקבלים את מנהג הנשים דהוי "כאילו התנו", עכ"פ ניתן ללמד את האשה להתנות בעצמה מראש במפורש שמקבלת זאת רק "בלי נדר", ועכ"פ - שאינה מקבלת עליה זאת לזמן שתהיה מחוץ לביתה.

וכיוון שכאמור המנהג רווח ביותר, ולא ידועה ע"ז תגובה כלשהי ברבים, אולי המקרה הנ"ל הוא הוראה פרטית.



בדין כבוד הבריות בגוים

הרב חיים רפופורט

רב ומו"ץ – לונדון, אנגליה

הוכחה שכבוד הבריות שייך גם בגוים

א. בהא דקיי"ל בעלמא¹ דגדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה², יש לעיין אם דין זה שייך גם בכבוד 'בריות' שאינם יהודים, או דילמא דוקא כבוד יהודים גדול הוא ורק הוא דוחה איסורים דרבנן. ונפק"מ, לדוגמא, לענין הא דקיי"ל בהל' שבת (שו"ע או"ח סי' שיא ס"ב) "מת שהסריח בבית ונמצא מתבזה בין החיים והם מתבזים ממנו, מותר להוציאו לכרמלית", אם המת גוי והחיים ג"כ גוים

(6) להרב משה הכהן קאהן, ירושלים תשנ"ט, סי' ד סי"ז, משו"ת בית ישראל (סי' קמח). וכ' ששם הביאו ראייה לזה ממש"כ המג"א (סי' רסא ס"ק יג [וכ"פ אדה"ז שם ס"ז]): "ועתה נוהגים לומר מזמור שיר ליום השבת, ואפילו הכי אין מקבלין שבת, ועושין כל מלאכות עד ברכו, דמעיקרא הכי קיבלו עליהו" עכ"ל, וה"ה בזה אמרינן דמעיקרא הכי קיבלו עליהו.

(7) ודן שם כשנמצאים כמה שבועות במקום אחד, דמסתבר שדינן כמו בבית. ומאיידך הביא מספר 'הלכות למעונות הקיץ' (להרה"ג רי"ד הארפנס, פ"ז), שאם שוהים באכסניא כמה שבועות – מדליקין רק ב' נרות, אבל אם שוכנים במעונות הקיץ במשך כל הקיץ [=חודשיים] דינן כמו בבית.

(1) ברכות יט, ב. שבת פא, רע"ב. שבת צד, ב; עירובין מא, ב; מגילה ג, ב. מנחות לו, ב – לח, א. ירושלמי נזיר פ"ז ה"א. ועוד.

(2) "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (פ' שופטים יז, יא) – ראה ברכות ומנחות שבהערה הקודמת ורמב"ם הל' ממרים פ"א ה"ב.

[שאינם יכולים לטלטל המת בעצמם], האם מותר לישראל להוציא את המת לכרמלית. ועד"ז בהא דקיי"ל (שם סי' ש"ב ס"א) ד"משום כבוד הבריות התירו לטלטל אבנים לקנה" ו"א דאפילו מכרמלית לרה"י נמי שרי" (רמ"א שם), אם היתר זה נאמר גם לצורך אדם אשר לא מבני ישראל הוא³.

והנה ברמב"ם הל' סנהדרין (פרק כד) פסק ש"יש לבית דין להלקות מי שאינו מחוייב מלקות ולהרוג מי שאינו מחוייב מיתה . . לעשות סייג לתורה" (ה"ד) "וכן יש לבית דין בכל מקום ובכל זמן להלקות אדם ששמועתו רעה" (ה"ה) "וכן יש לדיין תמיד להפקיר ממון שיש לו בעלים . . לגדור פרצות הדת ולחזק הבדק או לקנוס אלם" (ה"ו), "וכן יש לדיין לנדות ולהחרים מי שאינו בן נידוי כדי לגדור פרץ כפי מה שיראו לו והשעה צריכה לכך" (ה"ז), "וכן יש לדיין לעשות מריבה עם הראוי לריב עמו ולקללו ולהכותו ולתלוש שערו כו' וכן יש לו לכפות ידים ורגלים ולאסור בבית האסורים ולדחוף ולסחוב על הארץ" (ה"ח וה"ט).

ובהמשך לזה כתב (שם הלכה יו"ד): "כל אלו הדברים לפי מה שיראה הדיין שזה ראוי לכך, ושהשעה צריכה, ובכל יהיו מעשיו לשם שמים"⁴, ואל יהי' כבוד הבריות קל בעיניו שהרי הוא דוחה את לא תעשה של דבריהם⁵, וכל שכן כבוד בני

(3) כ"מ ממ"ש בשו"ת מכתם לדוד (יו"ד סי' מו בא"ד) בנידון דין גר העומד להתגייר: "דאכתי לאו בכלל חבירך הוא דליהוי שייך כדן וממילא דלא שייך נמי כל מ"ש מההיא דגדול כבוד הבריות ואהבת הגר כו' דאכתי לאו גר הוא ולא עמית מיקרי".

(4) עד"ז ברמב"ם הל' מלכים (פ"ד ה"י) לענין מלך: "כל הארץ שכובש הרי היא שלו ונותן לעבדיו ולאנשי המלחמה כפי מה שירצה ומניח לעצמו כפי מה שירצה, ובכל אלו הדברים דינו דין, ובכל יהיו מעשיו לשם שמים".

(5) ראה רמב"ם הל' שבת (פכ"ז הכ"ג): "מת שהסריח בבית, ונמצא מתבזה בין החיים והם מתבזים ממנו, מותר להוציאו לכרמלית; גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה שהוא לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל".

וברמב"ם הל' כלאים (פ"ה הכ"ט): הרואה כלאים של תורה על חבירו, אפילו ה' מהלך בשוק, קופץ לו וקורעו עליו מיד, ואפילו ה' רבו שלמדו חכמה, שאין כבוד הבריות דוחה איסור לא תעשה המפורש בתורה . . אבל דבר שאיסורו מדבריהם הרי הוא נדחה מפני כבוד הבריות בכל מקום, ואע"פ שכתוב בתורה לא תסור מן הדבר הרי לאו זה נדחה מפני כבוד הבריות, לפיכך אם ה' עליו שעטנו של דבריהם אינו קורעו עליו בשוק ואינו פושטו בשוק עד שמגיע לביתו ואם ה' של תורה פושטו מיד".

וראה גם רמב"ם הל' אבל (פ"ג ה"ד).

אברהם יצחק ויעקב⁶ המחזיקין בתורת האמת⁷, שיהי' זהיר שלא יהרס כבודם⁸ אלא להוסיף בכבוד המקום בלבד, שכל המבזה את התורה גופו מחולל על הבריות והמכבד את התורה גופו מכובד על הבריות⁹, ואין כבוד התורה אלא לעשות על פי חוקי' ומשפטי¹⁰. [דברי הרמב"ם הובאו גם בטור חו"מ סוף סימן ב בשנויי לשון קלים¹¹].

ובשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' קעה) עמד על דברי הרמב"ם אלו, וכתב להוכיח מהם שדין כבוד הבריות נוהג אפילו בגוים, וז"ל התשובה במילואה: "נסתפקתי בהא [דקיי"ל בקריאת שמע וברכותי] דבין הפרקים שואל מפני הכבוד¹², אם גם כבוד גוי אדם נכבד, ומשיב לכל אדם, [אם] גם גוי בכלל¹³,

(6) להעיר מלשון הרמב"ם בפרק שלאח"ז (הל' סנהדרין פכ"ה ה"ב): "אסור לו לנהוג בהן קלות ראש אע"פ שהן עמי הארץ, ולא יפסיע על ראשי עם הקדש, אע"פ שהן הדיוטות ושפלים, בני אברהם יצחק ויעקב הם וצבאות השם שהוציא מארץ מצרים בכח גדול וביד חזקה".

(7) וי"ג: "דת האמת" (ראה ילקוט שינויי נוסחאות ברמב"ם מהדורת פרנקל). ולהעיר ממ"ש הרמב"ם במק"א (סוף הל' רוצח ושמירת הנפש) ש"התורה הקפידה על נפשות ישראל בין רשעים בין צדיקים מאחר שהם נלויים אל ה' ומאמינים בעיקר הדת".

(8) לכאורה מבואר מדברי הרמב"ם אלו שדין כבוד הבריות (ושדוחה ל"ת כו') נוהג גם בעבריינים המחזיקים במרדס דבהו קא עסיק בהלכות שלפנ"ז.

והנה, איתא במדרש (ויקרא רבה פ"ה, ו. יל"ש פ' משפטים רמז שנב. ועד"ז בירושלמי תרומות פ"ח ה"ג): "א"ר אייבו, מעשה בטבח אחד בציפורי שהי' מאכיל את ישראל נבילות וטריפות, פעם אחת עיוהכ"פ אכל ושתה ונשתכר ועלה לראש הגג ונפל ומת, התחילו הכלבים מלקקין את דמו, אתון ושיילון לרבי חנינא, מהו לאעברא יתי' מן קדמיהון אמר להון כתיב (פ' משפטים כב, ל) ואנשי קדש תהיו לי ובשר בשדה טריפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו, זה שהי' גוזל את הכלבים ומאכיל את ישראל נבילות וטריפות ארפון להון מדידהון אינון אכלין". וע"פ דברי המדרש אלו כתב בחכמת שלמה למהרש"ק (או"ח ר"ס שיא) "דברשע מפורסם אין לחלל שבת מפני בזיונו" שלא הקפידה התורה על כבודו.

אבל גם לפי דברי החכמת שלמה, י"ל שאין זה אלא (כלשונו) ברשע מפורסם שחטא והחטיא את הרבים וכמעשה שהי' וכיר"ב.

וראה לקמן הערה 13.

(9) אבות פ"ד מ"ו.

(10) בפירוש המשנה להרמב"ם עמ"ס אבות שם (במהדורת קאפח): "כבוד תורה הוא שיכבד ציווייה בגילוי זריות בעשייתם וכו' וכן חילול תורה הוא בשלושת הדברים".

(11) ובבית יוסף שם: "דברים פשוטים הם". וראה לבוש חו"מ שם ס"א שהאריך.

ובשו"ע אדמו"ר הזקן, חו"מ, הלכות נזקי גוף ונפש ודיניהם: "ותהי' דעתם לשם שמים בלבד, ואל יהי קל בעיניהם כבוד הבריות שהרי דוחה לא תעשה שבתורה, ובפרט כבוד בני אברהם יצחק ויעקב המחזיקים בתורת אמת, [והוסיף רבינו (כנראה ע"פ ב"ק צ, רע"ב במשנה):] והם כבני מלכים שירדו מנכסיהם, ולא יפגעו בכבודם כי אם להוסיף כבוד המקום". ודבריו הק' צ"ב, ואכמ"ל בזה.

(12) משנה ברכות רפ"ב (יג, א). רמב"ם הל' קריאת שמע פ"ב ה"י. טוש"ע או"ח סי' סו ס"א.

(13) במקור חיים (לבעהמח"ס חוות יאיר, הוצאת מכון ירושלים תשמ"ב) או"ח סי' סו שם כתב דנראה ששואל אפילו בשלום "גוי [ונכבד] דמילי טובא שרו רז"ל בשביל איבה, ואפשר דטפי יש להתיר

ופשיטנא לי מהא דאמר [ו] חז"ל דגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה, נקט [ו] סתם לשון בריות דגם גוי בכלל¹⁴, ומסתברא דטעם לכבדו הוא משום 'כי בצלם אלקים עשה את האדם'¹⁵ וזה נאמר גם על גוי¹⁶ דהוא סיפא דקרא 'שופך דם האדם' שנאמר לבני נח¹⁷ שהוא משבע מצות 'כי בצלם אלקים עשה את האדם'. ועיין רש"י סוף פרשת יתרו¹⁸. יש להביא רא' מרמב"ם הלכות סנהדרין דקאמר שאין לדיין לבזות העם דגדול כבוד הבריות, ולא עוד אלא שהם בני אברהם יצחק ויעקב, משמע, מדקאמר ולא עוד, דגדול כבוד הבריות קאי על כל הגוים. ולדיעה אחת¹⁹ דשואל בשלום ומשיב שלום דוקא שלום משום שהוא שמו של הקב"ה²⁰, הא לגוי בלאו הכי אסור ליתן שלום, עיין גיטין סוף פרק הניזקין²¹, מכל מקום כבוד הבריות שייך גם בגוים, ועיין ברמב"ם סוף הל' מלכים²². ע"כ לשון ההתעוררות תשובה.

בגוי רק דאין בידינו לבדות קולא מלבינו". ולהעיר מביאור הלכה להמשנב"ב ס"ז שם ד"ה לכל אדם, וצ"ע בכוונת הוכחתו מהאל' רבה. ואכ"מ.

14 נראה שאין דיוק זה מכריח, דאף שהלשון 'בריות' יכול להתפרש ככולל גם גוים, מ"מ י"ל שבנדוד"ד קאי אך ורק על בני ישראל, וכדמצינו גם בלשון המשנה (אבות פ"א מ"ב) 'אוהב את הבריות' שבפשוט קאי רק יהודים ודמוכח מהמשך דברי המשנה שם "ומקרבן לתורה". ומה שנקט התנא 'בריות' י"ל כמ"ש אדמו"ר הזקן בספר התניא, דהוא "לומר שאף הרחוקים מתורת ה' ועבודתו ולכן נקראים בשם בריות בעלמא צריך למשכן בחבלי עבותות אהבה וכולי האי ואולי יוכל לקרבן לתורה ועבודת ה'". ועד"ז י"ל בנדוד"ד דמה שנקטו חז"ל הלשון "כבוד הבריות" לא בא לכלול גוים אלא דרצו לכלול בדין זה גם ביהודים כאלה אשר הם "רחוקים מתורת ה' ועבודתו" – ראה לעיל הערה 7.

15 בפ' נח ט, ו: "שפך דם האדם באדם דמו יִשָּׁפַךְ כִּי בְצֶלֶם אֱלֹקִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם".

16 ראה מפרשי המשנה אבות פ"ג מ"ד: "חביב אדם שנברא בצלם כו' שנאמר כי בצלם אלקים עשה את האדם".

17 ראה סנהדרין נו, ב. רמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"א וה"ד ובנו"כ.

18 בפירוש רש"י עה"כ (פ' יתרו כ, כב) "ולא תעלה במעלות על מזבחי [אשר לא תגלה ערותך עליו]" פירש: "שעל ידי המעלות אתה צריך להרחיב פסיעותיך. . . הרחבת הפסיעות קרוב לגלוי ערוה הוא, ואתה נוהג בהם מנהג בזיון. והרי דברים קל וחומר, ומה אבנים הללו שאין בהם דעת להקפיד על בזיון אמרה תורה הואיל ויש בהם צורך, לא תנהג בהם מנהג בזיון, חבייך שהוא בדמות יוצרך, ומקפיד על בזיונו, על אחת כמה וכמה". וראה גם מכילתא עה"כ שם. ובארוכה – לקוטי שיחות חכ"ב עמוד 119 ואלך.

19 צ"ע למי כוונתו.

20 שבת י"ד, ב.

21 בגיטין סב, א: "אמר רב דימי בר שישנא משמי' דרב. . . אין כופלין שלום לעובד כוכבים". ולענין שאילת שלום מפורש שם במשנה (סא, א): "ושואלין בשלומן, מפני דרכי שלום". וכ"ה ברמב"ם הל' ע"ז פ"ה ה"ה ובטושו"ע יו"ד סקמ"ח ס"י. [ואפילו לענין כפילת שלום כתב הסמ"ק בקל"ג והו"ד בט"ז יו"ד שם סק"ד ודיינו "דוקא שלום שהוא שמו של הקדוש ברוך הוא או ברכה בלשון שם אבל ברכה אחרת אין קפידא", ע"ש.

22 לכאורה כוונתו למ"ש הרמב"ם שם (פ"ה ה"ב): "וזה שאמרו חכמים אין כופלין להן שלום בגוים לא בגר תושב, אפילו הגוים צוו חכמים לבקר חוליהם, ולקבור מתייהם עם מתי ישראל, ולפרנס ענייהם

וכ"כ בספר אבן האזל (להגרא"ז מלצר) על דברי הרמב"ם שם²³ ד"מזה שכתב וכל שכן כבוד בני אברהם יצחק ויעקב משמע דכבוד הבריות הוא אפילו באינו ישראל, וצ"ע. וכ"כ בספר אמת ליעקב (להגר"י קמינצקי²⁴) עמ"ס ברכות יט, ב ו"שמוכח מלשונו [של הרמב"ם בהל' סנהדרין] דאפילו כבוד הבריות של עכו"ם נמי דוחה ל"ת של דבריהם. . דפשיטות לשון של בריות משמע דקאי אפילו על אינם יהודים"²⁵.

במק"א הארכת בזה. ואכ"מ.

צ"ע מדין ניוול המת

ב. הנה בכמה מקומות בש"ס מבואר דאיכא איסור (מן התורה²⁶) לנוול את המת, ואבוהון דכולהו, הא דאיתא בסוגיא דחולין (יא, ב) להוכיח דאזלינן בתר רוב: "רב כהנא אמר, אתיא מהורג את הנפש דאמר רחמנא קטילי, וליחוש דלמא טרפה הוה [ההורג ואין זה ראוי ליהרג דגברא קטילא קטיל], אלא לאו משום דאמרין זיל בתר רובא; וכי תימא דבדקינן ל', הא קא מינוול; וכי תימא משום איבוד נשמה [דהאי רוצח דלא לימות משום דבעינן ושפטו העדה והצילו העדה] דהאי נינוולי [להאי נהרג ואי לאו משתכח טרפה יהרג רוצח זה], וניחוש שמא במקום סייף [שהרגו בה] נקב הוה [תחלה וטרפה הוא וגברא קטילא קטיל]"²⁷.

בכלל עניי ישראל מפני דרכי שלום, הרי נאמר (תהלים קמה, ט) טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו, ונאמר (משלי ג, יז) דרכי' דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום".

(23) כ"כ ב'השטמות מגליונות הרמב"ם' שנדפסו בסו"ס אבן האזל, חלק שביעי (ירושלים תשכ"ב), עט, ב.

(24) ספר אמת ליעקב [על מסכתות ברכות, משניות סדר זרעים, מסכת נדה, משניות סדר טהרות, יו"ל ע"י בני המחבר נוא יארק תש"נ] עמ' קנד.

(25) וכ"ה בספרו אמת ליעקב על ארבעת חלקי הטור והשו"ע (מכון אמת ליעקב, קליבלנד תש"ס) על שו"ע או"ח סי' יג (עמוד ו).

(26) ראה גם שו"ת אמרי שפר (להגר"א קלאצקין, ווארשא תרנ"ו) סי' פב (עא, ב ואילך).

(27) וראה שו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' קה) שלחלק יצא באופן ניוול המת, ש"אין איסור דאורייתא בניוול המת אלא כשעושה מעשה הניוול בגופו של המת בידים, כהך דמס' חולין דיליף ר"כ דאזלינן בתר רובא מהורג את הנפש. . וכ"ת דבדקינן ל' הא קא מינוול. . בזה כיון דכדי לבדוק צריכין לחתוך בגופו של מת חתוכי בתר חתוכי כדי לברר אם ל"ה בו שום טריפות, בזיון וניוול כזה שאנו עושים בגופו של המת בידים הוי איסורא דאורייתא. אבל כל שאינו מנוול את המת בידים אלא שהוא מגלה את ניוולו, אין בדבר זה רק איסור דרבנן אפילו אם הוא עושה כך ללא כל תכלית וללא כל תועלת עבור המת, ע"ש הוכחתו.

והנה רוב האחרונים נקטו שאין איסור ניוול נוהג במת נכרי.²⁸ וכן משמע קצת מזה שכתב בחי' הריטב"א עמ"ס מכות (ז, א בא"ד) להקשות על פירוש רש"י שם לענין בדיקת הנרצח, "כי אם היו צריכין לבדוקו ואחר מיתה בי"ח טרפות קא מינוול טובא והכתוב אומר ואהבת לרעך כמוך כדאיתא בפרק ארבע מיתות²⁹, ואם כוונתו לומר דכל יסוד האיסור לנוול את המת הוא משום אהבת ישראל, הרי מוכח שאין האיסור נוהג במתי גוים³⁰.

ויעויין בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סי' כח) שכתב דבנכרית "לא שייך כבוד המת", ובה ביאר הא דאיתא במס' בכורות (מה, א): "א"ר יהודה אמר שמואל, מעשה בתלמידי של רבי ישמעאל ששלקו זונה אחת שנתחייבה שריפה למלך, בדקו ומצאו בה מאתים וחמשים ושנים, אמר להם, שמא באשה בדקתם, שהוסיף לה הכתוב שני צירים ושני דלתות", וקשה איך התירו לעצמם לנוול את המת, ותירץ המנח"א "דיש לומר דמיירי מזונה נכרית" שאין בה איסור ניוול.³¹

[ובמס' שבת (צג, ב) שנינו שהמוציא "את המת במטה חייב. וכן כזית מן המת, וכזית מן הנבלה, וכעדשה מן השרץ חייב. ורבי שמעון פוטר". ואיתא בירושלמי

28 וראה מ"ש בזה ידידי הגר"ד בלייך שליט"א בספרו בנתיבות ההלכה, ח"ג קונטרס הרפואה, עמ' רי ואילך.

29 ועיין בערוך לנר עמ"ס שם מ"ש בביאור קושיית הריטב"א וכו'. ואכמ"ל.

30 אלא די"ל שלא נחית הריטב"א לבאר כל יסודי האיסור בסוגיא זו (שלא במקומה), וחדא מכמה נקט.

31 וכבר קדמו בזה בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' שלו) בביאור הטעם למה לא עברו תלמידי רבי ישמעאל על איסור הנאה ממת: "והאי שפחה דנתחייבה שריפה למלכות ושלקוהו במס' בכורות מה, א האי שפחה עמלקית היתה דמותר הנאה או אפילו שפחה כנענית של ישראל, ע"ש. וראה גם שו"ת אור המאיר (להגר"מ שפירא, פיעטרקוב תרפ"ו) סימן עד, דלפמ"ש החת"ס "דעכו"ם הי' וקיי"ל דמת עכו"ם מותר בהנאה" ה"ה "דלא תקשה מהא דאסור לנוול המת".

[לפירוש אחר בזה "ששלקו זונה אחת", ראה בן יהודע עמ"ס פסחים מט, ב [על הא דאיתא התם "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן, עם הארץ מותר לקורעו כדג, אמר רבי שמואל בר יצחק ומגבו"] שכתב, וז"ל: "ודע כי אחד אפיקורוס שהתירס במאמרים אלו נחה דעתו במ"ש על מאמר מותר להרגו שהוא לשון גזמא ר"ל ראוי להיות לו כך אם היה מותר לנו אך בדברי רשב"ן שאמר לקרע כדג ובדברי רשב"י שאמר ומגבו לא נחה דעתו, ואמרתיו בס"ד פשט נכון בזה דרשב"ן מיירי בחולה שמת בחליו ודרך הרופאים לקרוע בטן החולה אחר שמת כדי לידע סיבת מחלתו ומה ענינו, על כן ודאי במת ישראל לא ניתן להם רשות בכך משום ניוול ובזיון, ועל זה אמר רשב"ן דעם הארץ שמת מותר לקרעו כדג מראשו ועד רגלו כדי להתלמד בו דבר בחכמת הרפואה ולא חיישינן לבזיון ידידיה, דיהיה לו כפרה בכך. והוסיף רשב"י לומר שרי לקרעו מגבו אע"ג דהוי ניוול טפי כשקורעו מגבו, ודברים אלו היו נמצאים בדורות הראשונים דמצינו בגמרא דתלמידי רבי עקיבא שלקו זונה אחת ומצאו בה רנ"ב אברים, נמצא גם בזמן התנאים היו עוסקים בחכמת הניתוח לדעת ולראות באברים הפנימיים, ולא רצו לעשות ניוול אלא רק לזונה, כי באמת חכמת הניתוח וחכמת הרפואה היתה נמצאת אצל ישראל ג"כ מזמן קדמון, וא"א להשיג חכמות אלו על בורין אא"כ יעשו קריעה בגוף האדם שכבר מת, ובהכי איירי הכא ולא נפלאות ולא רחוקה כוונה מן המאמר הזה, ובכך הודה אותו אפיקורוס ונסתם פיו".]

(שבת פ"י ה"ה) דהא דתנן ברישא 'את המת במטה חייב', היינו אפילו לר"ש דס"ל דמלאכה שאי"צ לגופה פטור עלי', ד"אמר רבי יודן, תיפתר במת גוי ושאינ בו ריח רע והוציאו לכלבו". ומדברי הירושלמי אלה למדו הרמב"ן והמשנה למלך דמת גוי מותר בהנאה³² (ודלא כמ"ש בשו"ע יו"ד סי' שמט ס"א). ולפי דבריהם נראה דה"ה שאפשר ללמוד מהירושלמי שאין איסור ניוול במת גוי, דאלה"כ איך הותר להאכיל בשר המת לכלב].

והנה, אם נימא דדין כבוד הבריות נאמר גם בגוים, צ"ב למה אין איסור ניוול המת במתיהם, כי לכאורה אין לך פגיעה בכבוד הבריות גדול מזה³³.

[ויעויין בשו"ת מנחת אלעזר שם שכתב דנראה שבשנים קדמוניות "גם בנימוסי בני אדם הנכרים לא נהגו קלות ראש אז גם במת נכרי גם כדי להתלמד את תלמידים הרופאים, לא התירו לחתכן לגורים ולספור כל עצמותיהם, רק כשאירע זונה נכרית בזוי' התירו להם הנכרים בנימוסם לבזותה אחרי מיתתה. (וכנראה) זהו ה' עונשה במיתתה ששלקוה ביורה רותחין ומתה ועי"ז יכלו לספור עצמותי"³⁴].

ואולי יש לומר ע"פ מ"ש בשו"ת מהרש"ג (סי' רי) "לענין איסור ניוול נראה ודאי דלא שייך במת עכו"ם", וביאר דאף שלפי הטעם שאיסור ניוול הוא משום

(32) בחי' הרמב"ן עמ"ס כתובות (ס, א): "מת אסור הוא בהנאה ואצ"ל באכילה, ומעגלה ערופה גמרין בגזירה שוה (קדושין נז, א) ואחד איסור הנאה ואיסור אכילה בכלל, ומיהו בגוי איני יודע בו איסור דהא ממרים גמרין וצ"ע, ובמס' שבת פרק המצניע [בירושלמי ה"ה] יש ראי' בהתר הנאה זו". ובשו"ת הרשב"ש (סי' תקיח) ביאר ד"מה שרמזו רבינו ז"ל בפרק המצניע הוא דבירושלמי אוקמוה לההיא דהמוציא המת דהויא מלאכה הצריכה לגופה כשהוציא הגוי להאכילן לכלבו, כלומר שמת גוי מותר בהנאה".

וראה משנה למלך סוף הל' אבל (פי"ד הכ"א) שהאריך להוכיח שמת גוי מותר בהנאה, וסיים: "שוב זיכני ה' וראיתי שדין זה מבואר בירושלמי דשבת עלה דמתני' דכזית מן המת דקא אמרי בפירוש דבשר עכו"ם מת מותר בהנאה . . כל הישר הולך יראה בעיניו ולבבו יבין דלפי פשט הירושלמי עכו"ם מותר בהנאה". ובביאור הגר"א יו"ד סי' שמט שם: "ובירושלמי פ"י דשבת . . אמר בהדיא דמותר". וראה גם שו"ת אגרות משה יו"ד ח"א סי' רכט ענף ו. ואכמ"ל.

(33) בשו"ת משפטי עוזיאל (יורה דעה סי' כח): "ושמא תאמר שאפשר לעשות נתוח זה על ידי נתוח גופות הגויים, זה ודאי לא נתן ליאמר ומכל שכן להכתב שהרי אסור הניוול הוא משום בזיון דכולהו חיי כלומר שבזיון הוא להשאיר אדם הנברא בצלם אלקים ומחונן בשכל ובינה לרדות ולמשול בכל הבריאה כולה שיהא מוטל ע"פ חצות מנוול ומלא סרחון".

וראה גם שו"ת מלמד להועיל (יו"ד סי' קיד): "אסור לשרוף כל מת אנושי, משום שזה נחשב הן עפ"י המקרא והן עפ"י התלמוד ניוול גדול למת ואסור לנוול המת, הלא תראה שהנביא עמוס (ב' א') חושב זאת לפשע מואב ששרף עצמות מלך אדום (עיי"ש במפרשים)".

(34) להעיר ממ"ש בשו"ת נודע ביהודה מהדו"ת יו"ד סוף סי' רי (ע"ד חומר איסור ניתוח מתים) ש"אפילו רופאי האומות אינן עושים נסיון בחכמת הניתוח ע"י שום מת כי אם בהרוגים ע"פ משפט או במי שהסכים בעצמו בחייו לכך". וכתב בשו"ת ציץ אליעזר ח"ד סי"ד ש"בפשטות כוונתו בזה להצביע שאם נתיר הדבר לא נהי' עושים אפילו כמתוקנים שבהם".

שהאדם נברא בצלם אלקים הי' נראה ד"שייך איסור ניוול אפילו בעכו"ם שמת דהרי עכו"ם הוא גם כן בכלל אדם שנברא בצלם אלקים, מכל מקום נלפענ"ד דאין זה עיקר הטעם, אלא עיקר הטעם הוא על דרך מה דאמרינן במס' שבת דאדם שמת דומה לספר תורה שנשרף³⁵, ופירש רש"י דאפילו הריק שבישראל הוא מלא מצות כמו הס"ת³⁶, אם כן, כמו שאסור לבזות ספר תורה³⁷ הוא הדין דאסור לבזות מת ישראל . . ואם כן כל זה שייך במת ישראל שהוא מקיים מצות, אבל במת עכו"ם דפטור מן המצות ודאי דאינו דומה לס"ת, וממילא כיון דאינו דומה לס"ת לא שייך בי' איסור בזיון וניוול³⁸.

ולפי דבריו אולי י"ל דבאמת דין כבוד הבריות שייך גם בגוים, אלא שהסברא נותנת דלא שייך כבוד הבריות כי אם בנוגע לאדם חי, אבל מי שמת לא שייך דין

(35) במסכת שבת קה, ב: "תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר, העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע, הא למה זה דומה לספר תורה שנשרפה".

(36) בפירוש רש"י שם: "לספר תורה שנשרף, הוואה ספר תורה שנשרף חייב לקרוע, כדאמרינן במועד קטן (כו, א) במגילה ששרף יהויקים, דכתיב לא פחדו ולא קרעו בגדים, אף נשמת ישראל הניטלת דומה לו, שאין לך ריק בישראל שאין בו תורה ומצות". וראה ברכות נו, א עה"כ (שה"ש ד, ג) "כפלח הרמון רקתך" – "מאי רקתך, אפילו ריקנין שבך מלאים מצות כרמון". ובסוף מס' חגיגה: "פושעי ישראל שמלאין מצות כרמון כו' דכתיב כפלח הרמון רקתך, אל תקרי רקתך אלא ריקנין שבך".

(37) ראה רמב"ם הל' ספר תורה פ"י טושו"ע ונו"כ יו"ד סי' רפב.

(38) וע"פ דבריו יל"פ הא דאיתא בסנהדרין (נה, א) "אקלון דידהו לא חס רחמנא".

כבוד הבריות בנוגע לגופו כי אם בישראל³⁹ שהוא דומה לס"ת שנשרף כיון "שאינן לך ריק בישראל שאין בו תורה ומצות", אבל לא בגוי דלא שייך בו טעם זה.⁴⁰

ועדיין צ"ע ובירור בכל הנ"ל.



39) ולהעיר שישנם ראשונים שסוברים שכל הענין דכבוד הבריות (גם בישראל) לא נאמר אלא בכבוד החיים. ראה ספר ההשלמה [לרבינו משולם בן רבינו משה מבדריש] עמ"ס שבת (גיו יארק תשכ"ד) מג, ב (ריש עמוד רנב) בשם אביו "שמפני כבוד החיים הוא שהתירו לו, ולא מפני כבוד המתים. והוא שכבא דהוה בדוקרת לא היו שכניו יכולין לסבול את ריחו, וכבוד החיים הוא כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה שהוא לאו דלא תסור, אבל כבוד המת אינו כבוד הבריות. ומה שאמרו מת ביום טוב שני יתעסקו בו ישראל מפני כבוד החיים הוא ולא מפני כבוד המת". דבריו אלה נעתקו גם בספר המאורות [לרבינו מאיר ב"ר שמעון המעילי מנרבונה] עמ"ס שבת (גיו יארק תשכ"ד) צד, ב (עמוד קל).

אבל בספר בית הבחירה להמאירי עמ"ס שבת שם כתב שמלשון הרמב"ם "ונמצא מתבזה בין החיים והם מתבזים בו" משמע "שאף לבזיונו [של המת] יש לחוש". [ובשבת צד, ב: הסיק המאירי "כל כבוד הבריות הותר הן לכבוד המת הן לכבוד החיים", ע"ש. וכו' בפירושו למס' ברכות יט, ב: "זו"ל ולפי דרכך למדת שכבוד הבריות לא סוף דבר לכבוד החיים אלא אף לכבוד המת כמו שכתבנו במסכת שבת פרק כירה ובפרק המצניע"].

והנה בספר המאורות שם כתב "וכן נראה דעת הר"ם [כדעת ספר ההשלמה הנ"ל] פרק ששה ועשרים", וכ"כ בספר הבתים [לרבינו דוד ב"ר שמואל כוכבי] שערי הקידוש והשביטה, בסוף השער התשיעי [לאחר שהעתיק לשון הרמב"ם שם] "מלשון הר"ם שמענו שלא התירו מפני כבוד הבריות אלא לכבוד החיים לא לכבוד המת".

ודבריו צ"ב, שהרי הרמב"ם שם כתב כנ"ל "ונמצא מתבזה בין החיים והם מתבזים בו", ואיך אפשר ללמוד מדברי הרמב"ם אלו שאין חוששים לבזיונו של המת.

אמנם יש להעיר ממ"ש הרמב"ם בהל' שבת פט"ו הכ"ב: "וכן מת שהסריח ונתבזה יתר מדאי ולא יכלו שכנים לעמוד מוציאין אותו מרה"י לכרמלית", וכתב שם המגיד משנה שמקורו מסוגיא דשבת צד, ב שם "ופירש רבינו כבוד הבריות כבוד החיים שהסריח ומזיק להם בריחו", ומשמע דאין חוששים לכבוד המת.

אבל יש לומר דהרמב"ם חדא ועוד קאמר, דנוסף ע"ז שהמת "הסריח ונתבזה יתר מדאי" גם "לא יכלו שכנים לעמוד" מפניו, ולפ"ז נמצא שחוששים גם לכבוד המת [ועפ"ז א"ש שלא יהיו דברי הרמב"ם בפכ"ז שם סותרים לדבריו בפט"ו].

40) להעיר ממ"ש בשו"ת דעת כהן (סי' קצט) "שניווול המת הוא אחד מהאיסורים המיוחדים לישראל, שהקב"ה צוה אותו על קדושת הגוף, כמו שאנו מזהירים ממאכלות אסורות לא מצד הטבע של הגוף, אלא מצד הקדושה המיוחדת לישראל, שקראם השי"ת גוי קדוש (שמות יט, ו), והגויים כשם שאינם מקפידים על המאכלות רק באופן טבעי, ככה אין להם שום טעם להקפיד כ"כ על הגוף שלא יתנוול בשביל איהו מטרה טבעית כמו הרפואה . . ואין לחוש בזה משום שנאת הגויים, כי הישרים שבהם יבינו, שסו"ס אומה זו, שנבחרה להביא את אור הקודש של ידיעת ד' אמת בעולם, וסובלת ע"ז צרות מרובות לאין שיעור, היא ראוי' ג"כ לאיהו פריבילגיה של קדושה, והמקולקלים שבהם לא יחדלו להעליל עליילות גם אם נקח מתים מישראל לנתחם. וענין המכירה והמסירה של הגופים בחייהם לא יוכל להועיל, כי איסור ניוול המת הוא בא מצד צלם אלקים שבאדם, שהוא מיוחד לישראל ביותר בהירות מצד קדושת התורה, וחלק גבוה מי יתיר".

איטר ביחס לענינים ע"פ קבלה

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ דקהילת ליובאוויטש – לונדון, אנגליה

כתב בס' דיני איטר ע' 46 (בשם ס' תורת חיים (סופר), סי' ד ס"ק ח):

בענינים שהעדפת ימין על שמאל היא על פי קבלה לרמז לבחינת חסד אין חילוק בין ימני לאיטר ע"כ.

ומביא עוד שם (ע' 146) קאי בקיבוץ ד' הציציות באמירת "והביאנו לשלום מארבע כנפות הארץ", ושם הורה שגם האיטר ינהג בזה כימני. ובהערה ד מבאר שמכיון שלפי מנהגנו מקבץ האדם תחלה ציצית האחורית השמאלית ואח"כ הימנית "וכן משמע שהטעם אינה משום חשיבות, אלא כנראה על פי קבלה, ועל כן מובן שבענין זה אין חילוק בין ימני לאיטר."

ואבאר ע"כ כמה ביאורים:

לא כל דין שלא מבואר נימוקו ניתן לייחסו ל'קבלה', וכל שכן להורות הלכה למעשה על יסוד השערה זו.

וכעת לעיקר יסודו, שבענינים שעל פי קבלה אין להבדיל בין ימני לאיטר, ומביא שם (ע' 47) ציטוט מהערה של הצמח צדק (אור התורה פ' בשלח ע' תקמה-1):

"על דרך משל השולט בב' ידיו שיד שמאל אינה כהה אלא כימין כו' אבל עם כל זה היא מדת הגבורה".

ולענ"ד אין לדייק מזה כלום לנדו"ד, מכיוון שהכוונה שם היא לומר שלמעלה אין חולשה, ולכן אין שמאלי נחשב, אלא כמי ששולט בשתי ידיו, שאין ידו השמאלית חלשה, ומ"מ יד זו היא מדת הגבורה. אך לא בא לומר שיד שמאל של איטר נחשבת על צד הגבורה, דא"כ למה לי' למינקט 'שולט בשתי ידיו', הו"ל למינקט 'איטר'.



הזמנת יהודי לביהכ"נ כשעלול להגיע בשבת במכונית

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד ורב דקהילת חב"ד
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
בודאפעסט, הונגריה

הוראת הרבי: "ידפיסו מודעה בעיתונים" על איסור נסיעה במכונית

ב'אגרות קודש' (חלק יד עמ' צה) כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע לא' מאנ"ש במלבורן: "איך לתקן את מה שקרה בשמחת תורה, אשר בין הבאים להשתתף בהקפות דשיבת אהלי יוסף יצחק היו אחדים שבאו במכוני[ות] כו'. התיקון בזה פשוט, ולפלא שגם בשנה זו לא עשו זה, והוא שאיזה ימים לפני מועד כהנ"ל ידפיסו מודעה בעיתונים (ומה טוב ביחד עם ההודעה ע"ד זמני ההקפות וכיו"ב), אשר בודאי פשוט וידוע איסור נסיעה במכונה בשבת ויו"ט, והסתירה שמני' ובי' להשתתף בענין תורני באופן היפך התורה"1. עוד כתב הרבי שם (עמ' קנה): "במ"ש אודות ענין ההקפות, בטח כבר נתקבל המענה . . . [שנעתק לעיל]. ומוכן אשר הקס"ד שבעתיד לא יעשו ח"ו קידוש ולקצר ההקפות כו' וכו' מופרכת בהחלט הכי גדול".

והנה לכאורה כוונת הרבי במה שהורה להדפיס מודעה בעיתונים, היא אך ורק כדי למנוע המכשול, על ידי שידעו האנשים שאסור לנסוע, ולא יסעו במכוניות לביהכ"נ להקפות.

האם פרסום המודעה מסיר את האיסור דלפני עור

אמנם הרב יוסף גבריאל בקהופר במאמרו (ב'זשורנאל אוו הלכה' [באנגלית] גליון 66 עמ' 30 הערה 15) הבין שכוונת הרבי להורות היתר להזמנת יהודים לאירועים בשבת וחג, על ידי שמפרסמים לפני זה בעיתונים שאסור לנסוע, ובזה מסירים המארגנים מעל עצמם את האחריות דלפני עור וכיו"ב.

ושוב הקשה ע"ז ממה שאמרו (שבת סט, א): תניא מעם הארץ [ויקרא ד, כז] – פרט למומר. רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי שמעון אשר לא תעשינה ואשם [שם ד, כב] – השב מידיעתו (מי שהיה נמנע מלכתחילה מלעבור על

1 להעיר שאגרת זו לא נכללה בספרים 'שערי הלכה ומנהג' ו'שלחן מנחם', למרות שהלכתא גבירתא ניתן ללמוד ממנה וכפפים.

העבירה אילו ידע מתחילה שאסור) מביא קרבן על שגגתו, לא שב מידיעתו (מי שלא היה נמנע מלעבור על העבירה אפילו אם היה יודע שמעשה זה אסור, כגון מומר) אינו מביא קרבן על שגגתו. מסתבר לומר לפי זה שבאם מישהו הודיע למומר "שאינו שב מידיעתו" שמעשה פלוני אסור, הרי כיון שידיעה זו אינו מונע ממנו מלעבור על העבירה, עדיין יש איסור דולפני עור על ההוא גברא שמכשילו במעשה זו. עד כאן קושיתו.

הלאו דולפני עור גם כשהלה עובר במזיד כיון "שעוורה אותו התאווה"

והנה מפורש ברמב"ם (הל' אבל פ"ג ה"ה): "המטמא את הכהן, אם היו שניהם מזידין הרי הכהן לוקה וזה שטמאו עובר על ולפני עור לא תתן מכשול", ומוכח מכאן שהלאו דלפני עור הוא לא רק בשוגג, אלא גם במקרה שהלה עובר על האיסור במזיד, גם אז עובר ההוא גברא על ולפני עור כשמכשילו ונותן לו האפשרות לעבור על האיסור. וכפי ביאר בשו"ת 'אחיעזר' (ח"ג סי' סה אות ט) ביאר: "ל' דבלפני עור יש ב' סוגים. לפ"ע כפשוטו שנותן מכשול או משיא לו עצה שאינה הוגנת, דזהו שייך רק בשוגג שאין העור יודע, והשואל עצה אינו יודע בעצמו שהעצה אינה הוגנת לו. ויש עוד סוג לפני עור באיסורים, כמו מושיט לו כוס יין לנזיר, דבזה גם במזיד עובר לפ"ע, אע"פ שהנזיר יודע שהוא אסור מ"מ המכשיל עובר, וזהו דין דלפ"ע מיוחד באיסורים". וראה עוד שם (סי' פא אות ז ד"ה ונראה בזה).

והסברת הדבר נראה, שלמרות שהלה עובר במזיד עדיין זה נחשב כמכשיל עור, וכפי שכתב הרמב"ם (הל' רוצח פ"ב הי"ג): "... חיזק ידי עוברי עבירה, שהוא עור ואינו רואה דרך האמת מפני תאות לבו, הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר ולפני עור לא תתן מכשול". ועד"ז כתב ב'פירוש המשניות' (שביעית פ"ה ה"ו): "אמר ה' ולפני עור לא תתן מכשול, הכוונה בזה, שמי שעוורה אותו התאווה והדעות הרעות, אל תעזרהו על עורונו ותוסיף להתעותו. ולפיכך אסור לסייע לעבריינים בעשיית העבירות. . .", הרי שעור בדעת ובהכרת האיסור גם נחשב כעור, ועל כן זה שמכשילו הוא כמי שם מכשול לפניו, שהרי אינו מכיר בחומרת האיסור.

[וקצת פלא מה שדנו באחרונים, כשהלה עובר על העבירה בשוגג האם יש בו משום ולפני עור, ראה 'שדי חמד' (כללים מערכת ו כלל כו אות יג - ח"א במהדורת קה"ת עמ' קמ).]

באם מודיעים להלה שלא יחלל את השבת אין כאן איסור

אמנם עדיין אין זה פשוט כלל, שגם במקרה שפלוני עומד וצוח על חומרת האיסור, והעור בדעת דוחה את דבריו ועובר על האיסור שזה יחשב שמכשילו. משל למה הדבר דומה למי ששם מכשול בדרך, ומודיע לכל העוברים והשבים שם

שיזהרו מפני המכשול, ובא עור ושומע את האזהרה ומתעלם ממנו ונכשל, האם פלוני זה עובר אולפני עור. ואין לך בו אלא חידושו, שגם עור בדעת הוי עור ואסור להכשילו, אבל כאן הרי למרות שהוא שם את המכשול לפני העור בדעת, אבל נגד זה הוא עמד שם והודיע לו שהוא עור וזוה סכנה לו, א"כ מאיפה הראיה שגם בזה עובר המכשיל באיסור דולפני עור. ואין להביא ראיה מדין שב מידיעתו, שזה דין מיוחד בקרבן, ואין זה כלל בכל שאר דיני התורה.

ומדי חפשי מצאתי בשו"ת 'אורח ישר' (ווילנא תרס"ד, סי' א): שנשאל "באומן אחד ישראל שלקח בקבלנות לבנות בתים אצל א"י וישכור לו פועלים א"י ג"כ קבלנות באופן המותר להם לבנות בשבת. . . אך היה ביניהם פועל אחד ישראל שהמיר דתו אם מותר לו להישראל הקבלן להתנות עם המומר שלא יעבוד בשבת ולהניחו להיות פועל אצלו או דיחוש פן לא יציית לו המומר ויעשה מלאכה בשבת ונמצא דהישראל עובר בלפני עור". ולאחרי האריכות כתב (סי' ג נתיב ה): "היוצא לנו מדברינו דלישראל גם אם עובר במזיד מחויב להפרישו מאיסורא אף אם לא קאי בתרי עברי נהרא, ומכ"ש שאסור לו לסייעו. . . ביש עוד צדדים להקל אפשר להתיר אף אם יודע ודאי שהמומר יעבור. בפרט שהישראל אומר לו בפרוש שלא יעבוד בשבת, וא"כ ליכא בזה משום מסייע ידי עוברי עבירה היכא דיכול לחלל שבת בלא"ה. וכ"ש בנדון שאלתנו שהישראל אינו יודע שיעבוד בשבת. . . – הרי לנו שאפילו בנידון שדן בו, שהמומר עובד בשביל הישראל ומקבל שכר עבודתו ממנו, הוא מצרף סניף להיתר באם "הישראל אומר לו בפרוש שלא יעבוד בשבת".

וא"כ בנידון דידן קמה וגם נצבה העצה שב'אגרות קודש' הנ"ל, שבאם "דפיסו מודעה בעתונים. . . אשר בודאי פשוט וידוע איסור נסיעה במכונה בשבת ויו"ט", עי"ז מורידים המארגנים מעל עצמם את האחריות לחילול שבת ויו"ט של זה שלמרות האזהרה הנ"ל יבוא במכוניתו לביהכ"נ וכיו"ב.

הוראת אדמו"ר מוהריי"צ: לא לבטל שיעורים ברבים בליל ש"ק משום חששא

דשמא יסעו

בהוספה לקונטרס 'התוועדות' (שי"ל לש"פ ראה תשע"ב עמ' 14 אות ב) נדפס מכתבו של הרחמ"א חזקוני (כ"ג חשון תש"י) בשם אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע: "אין לבטל את השיעורים ברבים בליל ש"ק משום החששא שמא מי שהוא יסע, אלא בידעו שיש נוסעים יחפש דרכים איך ללמדם האיסור שבזה ולהשפיע עליהם שאל יחללו את השבת".

כשכוונתו לקרבה לדרך האמת אין כאן איסור דלפני עור

בפשטות משמעות הדברים הוא כפי המבואר בשו"ת 'תשובות והנהגות' (ח"א סי' שנח):

"שאלה: בן בעל תשובה מזמין הוריו לסעודת ליל שבת ויודע שיחזרו לביתם במכונית. הנה טענת הבן היא שבדרך זו הוא מקרב את הוריו ליהדות, רק שחושש במה שמכשילים לחלל שבת, אבל מאידך הם בלאו הכי מחללים שבת ולא איכפת להם, רק תקותו שלאט לאט יתקרבו, ולדבריו כבר רואה התקדמות שיש אצלם כבר גישה אחרת לדת, ותולה הדבר בזה שמקרב אותם ומזמין אף שנוסעים בחזרה הביתה, אבל שואל שמא אסור משום איסור לפני עור.

[תשובה:] נראה שיסוד האיסור דלפני עור הוא דומיא דעור שמכשילו, אבל אם כוונתו רק לטובתם (כצ"ל) לא נקרא מכשיל, אלא כמו שרופא מנתח לא נקרא מכה חבירו, כך כאן הלאו אין כוונתו להרע לו או ליעיץ לו עצה שאינה הוגנת, אלא שמקוה בזה להדריכם ולקרבה לדרך האמת, ומה שחבירו מחלל שבת עי"ז אינו אלא עושה רעה לעצמו ולכן אין בזה איסור לפני עור. וכיון שאינו מצוה אותם לנסוע, ואדרבה, הודיע להם שמצטער בכך, תו אין כאן חיוב ערבות להפרישם במחללי שבת בפרהסיא. וע"כ נראה שגם איסור לפני עור אין בזה שכוונתו לטובתם. (ועיין ש"ך ודגו"מ יו"ד קנ"א שאין חיוב להפריש מומר מאיסור.)

אמנם חילול השם יש כאן, שבאים לביתו במכונית בפרהסיא בעצם יום השבת, ולכן יש לראות שעכ"פ לא יחננו את מכוניתם סמוך לביתו במקום שירגישו שבאו במיוחד אצלו, כי בעון חילול השם אחד שוגג ואחד מזיד ואין תלוי במה שמכוין לטוב, ונראה שישתדל כפי כחו למונעם מחילול שבת, אבל אם זה אי אפשר ומרגיש שיש בזה תועלת להחזירם למוטב, לא ימנע לעשות מפני איסור לפני עור, רק יקרב אותם כפי האפשר, ושמאל דוחה וימין מקרבת, ויזהר ויודיע אותם תמיד חומר חילול שבת ומתיקות שמירתה ובעזרת השי"ת יחזיר אותם למוטב, ואין לך כיבוד אב ואם כמוהו".

ולכאורה ברוח זה מתפרש גם הוראת אדמו"ר מוהריי"צ הנ"ל, שאפילו "בידעו שיש נוסעים", לא צריך להפסיק את השיעור, אלא לנסות להסביר להם את חובת שמירת השבת.

האם הוראת אדמו"ר מוהריי"צ גם כשהזמין בפירוש וגם כשבאים מרחוק

אלא שבדברי אדמו"ר מוהריי"צ לא מפורש שהרב הזמין אותם בפירוש לשיעור, והרי יכול להיות שהגיעו על דעת עצמם. אם כי ודאי מסתבר שלא היה זה שיעור סודי, אלא שיעור שפורסם בעיתון או עכ"פ מפה לאוזן. ואפילו באם

נאמר שכיון שאינו מחלק בין הדברים אז נכלל בהיתר זה גם הזמנה בפירוש, עדיין אין לדעת האם מדובר באנשים שגרו רחוק או קרובים שהתעצלו לבוא ברגל.

והיסוד לחילוקים אלו נמצא בשו"ת 'אגרות משה' (או"ח ח"א סי' צט): "השבתי דלהזמין את הרחוקים באופן שאי אפשר שיבואו בלא חלול שבת ודאי אסור, והוא עוד גרוע מאיסור לפנ"ע שהרי הוא עוד באיסור מסית . . ואיסור לפנ"ע יש אף באינם רחוקים כ"כ כשידוע שיתעצלו לילך ברגלים ויסעו במאשינעס, אבל איסור מסית ליכא באינם רחוקים. ואם אינה בלשון הזמנה אלא סתם הודעה שעושים מנין ונותנים פרסים להבאים להתפלל שהכוונה בעצם הוא רק לקרובים אבל ידוע שיבואו גם רחוקים במאשינעס, מסתבר שאין בזה דין מסית, ובדין לפנ"ע יש להסתפק. וצריכים לפרש שלא יתנו פרסים אלא לאלו שיבואו ברגליהם בהיתר".

והנה ודאי דה'תשובות והנהגות' מתיר אף הזמנה בפירוש. אבל יל"ע האם מתיר גם הזמנה בפירוש באם גרים רחוק, דהרי למרות שלדעתו אין בזה משום לפני עור, אבל אולי יש בזה משום מסית וכדברי ה'אגרות משה'. ולכאורה פשטות דבריו מורים דמתיר בכל מקרה, והטעם דאינו נחשב כמסית הוא כפי שכתב: "וכיון שאינו מצוה אותם לנסוע, ואדרבה, הודיע להם שמצטער בכך, תו אין כאן חיוב ערבות להפרישם".

ביאור נוסף להוראת הרבי ש"ידפיסו מודעה בעיתונים"

והנה לעיל בתחילת דברינו הבאנו הוראת הרבי שב'אגרות קודש', שהקשה ע"ז הריג"ב שעדיין יש בזה משום ולפני עור כיון שאינו שם מידיעתו, אמנם לאחר כל הנ"ל קושיא מעיקרא ליתא, שהרי כשרוצה "להדריכם ולקרבהם לדרך האמת" אין כאן בכלל איסור דולפני עור או מסית, ובפרט כש"הודיע להם שמצטער בכך". וזה דומה ממש על דרך הוראת הרבי ש"ידפיסו מודעה בעיתונים, אשר בודאי פשוט וידוע איסור נסיעה במכונה בשבת ויו"ט.

והנה ממש"כ הריש"ג ב'התקשרות' (גליון תתקכט עמ' 15 והערה 6 שם) משמע דס"ל שכאילו כל דברי הרבי כאן נאמרו רק נגד המבקרים, ולפענ"ד זה אינו, אלא שי"ל שנתעוררו לדון בנושא הלכתי בעקבות הביקורת, וכתוצאה מזה הורה להם הרבי הוראה הלכתית ברורה איך לארגן כאלו דברים באופן המותר.

ויל"ע עוד במש"כ הרב יהודה ליב נחמנסון ב'התקשרות' (גליון תתקסג עמ' 14-13), ובכל מה שצויין שם, ולא הספקתי לעיין בזה עכשיו. וכל מה שכתבתי כאן אינו אלא בעקבות מאמרו של הריג"ב שלא הבין עומק הוראות אדמו"ר

מוהריי"צ ואדמו"ר זי"ע, ועל כן דן בזה במאמרו רק בשוה"ג כדרך אגב, וגם נעלם ממנו דברי ה'תשובות והנהגות' ועוד. ויש עוד להאריך בזה.



החזרת הסכך לגג הסוכה בשבת ויו"ט – ודין עשיית אהל עראי לאדה"ז

הרב פרץ יצחקי

תושב השכונה

א. ישנם רבים ששואלים¹, מהו הדין להחזיר את הסכך שנשמט מהסוכה מחמת הרוח בשבת או ביום טוב. ונראה שבנידון כזה יש בפרטיות ג' אופנים שונים:

- (א) כשהוסר כל הסכך מעל גבי הסוכה, ולא נשאר שם סכך כלל.
- (ב) כשהוסר מקצת מהסכך, ובאופן שלהנשאר אין דין סוכה כשרה (וכגון דיש אויר ג' בין הסכך הנשאר והדפנות).
- (ג) כשהוסר מקצת מהסכך, ובאופן שנשאר סוכה כשרה (ורוצה לחזיר הסכך כדי להרחיב שטח הסוכה או כיו"ב).

והנה, אף שהחזרת הסכך בשבת ויו"ט תלוי' בכמה סוגיות (כגון אמירה לנכרי, מוקצה, ועוד), כאן נדון על עיקר הסוגיא, שהוא איסור עשיית אהל בשבת ויו"ט.

ב. ויש להקדים בקצרה כמה מכללי איסור עשיית אהל בשבת ויו"ט (ראה בזה שו"ע"ר סי' שטו, א-ג): אסור לעשות אהל קבוע בשבת משום דהיא תולדת מלאכת בנין. אלא, דדין זה אינו אלא בעשיית אהל קבוע, אבל עשיית אהל עראי אינו אסורה אלא מדרבנן—שמא יעשה אהל קבוע. ועוד, דלא אסרו חכמים לעשות אהל עראי אלא להעושה אהל בתחילה, אבל הבא להוסיף על אהל קיים, מותר כל זמן שהיה באוהל הקיים רוחב טפח (דברוחב טפח הוה אהל).

והנה, עפ"ז פשוט דאם נשמט כל הסכך מעל גבי הסוכה, אסור (לישראל²) להחזירה למקומה בשבת ויו"ט, דהרי החזרת הסכך הוא עשיית אהל מתחילה, ואסור לעשות כן אפילו באוהל עראי.

(1) כבר עוררו בזה בהעו"ב גליון 1005 ע' 33, ובגליון 1037 ע' 103. וראה בארוכה כמה שיטות בזה בשו"ת יביע אומר ח"ח, או"ח סי' נ.

(2) ואם יש להתיר ע"י נכרי תלוי' בהמובא לקמן (אות ו' ואילך) אי הוה הנחת סכך על הסוכה כעשיית אהל עראי, שאיסורו מדרבנן ומותר ע"י נכרי בשבת (מטעם שבות דשבות במקום מצוה), או כעשיית אהל קבוע, שאיסורו מדאורייתא ואוסר גם על ידי נכרי (דלא הוה אלא שבות אחד).

ג. אלא דעדיין יש לעיין בדין החזרת הסכך במקרה שנשאר על הסוכה סכך ברוחב טפח (כאופן הב' וג' דלעיל), דלכוארה יש לומר שהיא דומה לדין הוספה על אוהל עראי שהתירו בה חכמים.

ונראה דהחזרת הסכך באופן זה תלוי בב' ענינים, (א) האם סכך הסוכה חשוב כאוהל עראי, דמותר להוסיף עליו, או כאוהל קבוע, דאסור להוסיף עליו—ובזה נדון לקמן (אות ו'), (וב) אפילו אם נאמר דסכך הסוכה הוא כאוהל עראי, האם עדיין יש לאסור במקום שהחזרת הסכך מחדשת שם סוכה (כאופן הב' דלעיל)—ובזה נדון כאן.

ד. עיקר הסברא לאסור החזרת הסכך, מכיוון שע"ז נכשרת הסוכה נלמדת מדין עשיית מחיצה עראית בשבת. דהנה, מבואר בשוע"ר (שטו, ג) דאף שחכמים אסרו לעשות אוהל עראי בשבת (כדלעיל), לא גזרו על עשיית מחיצה עראית, דמותר לעשותה בשבת אף מתחילתה. אלא, דיש בעשיית מחיצה עראית צד אחד של איסור, והוא במקום שהמחיצה העראית היא גם "מחיצה המתרת", דהיינו שעשיית המחיצה היא בכוונה לחלק רשות ולהתיר איזה איסור הלכתי. וכגון בסוכה (ראה בשוע"ר שם, ובשו"ע סי' תר"ל סעי' יב), דבמקום שיש שתי מחיצות תחת הסכך אסור לעשות מחיצה עראית בדופן שלשי משום דהמחיצה העראית פועלת הכשר הסוכה—ואסור לעשות מחיצה כזו בשבת. אבל, אם היה שלש מחיצות להסוכה, מותר לעשות מחיצה עראית ברוח הרביעית, דכבר חל שם סוכה על שלשה מחיצות הראשונות, ובהוספת הדופן הרביעי אינו פועלת שום הכשר.

וכן י"ל בהחזרת הסכך באופן שמכשירה את הסוכה, דאף אם נאמר שמותר להחזיר הסכך מדין תוספת אוהל עראי, אין לעשות כן בסכך המכשרת את הסוכה, דכמו שאסור לעשות "מחיצה המתרת", כן אסור לעשות "אוהל המתרת". וכן הובא לאסור בשם הרש"ז אוירבך (בספר שמירת שבת כהלכתו פרק כד, הערה קכד, ושם במילואים. וראה הדיון בזה באמרי יצחק (ווייס), שבת ח"ב, שו"ע סי' שט"ו סעי' א, סי' ה).

וראה בשו"ת יביע אומר (שבהערה הקודמת), דיש מתירים על ידי נכרי גם אם הוסר כל הסכך מעל הסוכה (אפילו אם נאמר דסכך אוהל קבוע הוא), ומשום (ובצירוף של) ב' טעמים. טעם הראשון משום דסומכין על שיטת התוס' (שבת צה, א סוד"ה והרודה) דבנין ביום טוב אינו אלא מדרבנן (דמתוך שהותר בנין לצורך אכילה אצל המגבן הותר נמי שלא לצורך), ולכן יש להתיר עשיית אוהל ביו"ט על ידי גוי, דהוה שבות דשבות במקום מצוה. וטעם השני, משום דסומכין על שיטת העיטור דבמקום צורך גדול יש להתיר אפילו מלאכה דאורייתא על ידי גוי.

אלא, דאין כל זה נראה לשיטת אדה"ז דהרי (א) אדה"ז דחה שיטת התוס' דבנין כזו הוה דין דרבנן (סי' תצ"ה קו"א סק"ד, וב) על שיטת העיטור כתב אדה"ז (סי' רעו, ח) ד"אין להקל כלל בזה אפילו לצורך גדול."

ה. אלא דנראה דכל זה אינו לשיטת אדה"ז, דהרי המעיין ביסודי דיני עשיית אוהל ומחיצה בשו"ע ר' יראה דאיסור עשיית "מחיצה המתרת" הוה רק משום ד"הרי זה כעושה אוהל" (שטו, ג), דהיינו, שאין בהמחיצה המתרת גדר חדש של איסורי שבת, אלא רק שאמרו חכמים דמחיצה המתרת חושב הוא ויש לאסרו כמו שאסרו לעשות אוהל עראי (משא"כ מחיצה סתם, ד"אינה כאוהל" ולכן לא אסרו עשייתה בשבת (שם בתחילת הסעיף)). אבל בדיני אוהל גופא, אין כל טעם לחלק בין אוהל סתם לבין אוהל המתרת. [באו"א קצת, דדין מתרת הוא דין במחיצה – דמחיצה המתרת חשובה הוא כאוהל, ואין דין בשבת שיש חשיבות מיוחדת בכל "מתרת" ולכן יש להחמיר גם ב"אוהל המתרת" יותר מבאוהל סתם.]

ולכן נראה, דאין נפק"מ בין הוספת סכך על סוכה כשרה לבין הוספת סכך להכשיר הסוכה, דאם מותר בזה מותר בזה, ועל זה נדון כאן.

ו. כבר מובא לעיל דמותר להוסיף על אוהל עראי, ויש לעיין בדין הוספת סכך לסוכה, אי הוה כאוהל עראי, שמותר להוסיף עליו, או כאוהל קבוע, שאסור להוסיף עליו.

והנה, אף שסוכה דירת עראי היא, ובדרך כלל אין הבונה סוכה מחשיבו כדבר קבוע, יש בין הפוסקים שתי סברות להחשיב הסוכה לבנין קבוע (עכ"פ לגדרי מלאכת בנין), והרי הם שיטת בעל השאול ומשיב ושיטת הפרי מגדים.

ז. שיטת השואל ומשיב. בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא רביעאה ח"ג סי' כה) כתוב דאף שבכללות סכך הוה כאוהל עראי שמותר להוסיף עליו, יש לאסור בסכך הסוכה משום "דהמצוה חשיב לה קביעות, וכעין שאמרו בעירובין (נה, ב) בדגלי מדבר כיון דכתיב בהו על פי ה' יחנו כמאן דקביע להו דמי. והוא הדין בסוכה כיון דבעינן הסכך הו"ל אהל קבוע. ואף דבאמת סוכה דירת עראי הוא, מ"מ לענין זה מיקרי קבוע מחמת מצוה. וכל כה"ג לענין סוכה מיקראי עראי, ולענין שבת ויו"ט הו"ל קבוע – דהמצוה חושבו קבוע." והמשנה ברורה (סי' תרל"ז ס"ק א') חשש לדעתו, וכתב דאסור להוסיף על סכך הסוכה.

אלא דכבר עמדו רבים על זה³, דבפירוש מצינו בגמרא (עירובין מד, א) ובפוסקים (שו"ע סי' תר"ל, והובא בקיצור בשו"ע ר' שטו, ג) גדר של מחיצה עראית אצל הסוכה, והוא הדוגמא המובא לעיל (אות ד) בהוספת דופן שלשית (ורביעית) לסוכה, דהדין בזה הוא דאף שאינו אלא מחיצה עראית, אסור לעשותה משום דהוה מחיצה עראית המתרת. והרי אם כדברי השאול ומשיב, לא יתכן מחיצה עראית אצל הסוכה, דכל השייך למצות סוכה קבוע הוה, והו"ל לאסרה משום דהיא

(3) ראה בשו"ת יביע אומר חלק ח, או"ח סי' נ, והעו"ב גליין 1005 (המצוין לעיל הערה א).

מחיצת קבע, ולא מחמת הסברא דמחיצה המתרת (השייך רק אצל מחיצה עראית). ולכן נראה דעכ"פ מטעם השואל והמשיב אין להחשיב הסכך כאוהל קבוע.

ה. שיטת הפרמ"ג. בענין סכך שנפלה ביום טוב כתב הפרי מגדים (א"א סי' שטו סק"ב) דסכך הסוכה "אהל קבוע הוי, שמונח לשמונה ימים וט', והוה איסור תורה (להוסיף עליו)".

ובזה יש לעיין, האם דעת אדה"ז כדעת הפרמ"ג, שבנין שמונה ימים כאוהל קבוע הוא. דהנה, אדה"ז לא כתב בגדר החילוק שבין אהל הקבועה לבין אוהל העראי כי אם דברים אחדים, והם דבריו (ע"פ המג"א) בסי' שיג סעי' א דמותר לפקק הארובה שבגג בפקק שלא חהי' קשור מבעוד יום דאין זה "אלא תוספות לאהל, והוספה זו עראי היא שאינה עשויה להתקיים הרבה שהיא עשויה להפתח תדיר ותוספת אהל עראי מותרת. . לפיכך אם אין פקק זה עשוי להפתח תדיר אלא לעתים רחוקים אסור לפקק אפילו הוא חלון שבכותל מפני שהוא כמוסיף בנין הקבוע בכותל". וכן כעין זה בעוד כמה מקומות.⁴ והנה, יגעתי, ולא מצאתי שידברו המחברים בדברים קצרים אלו לעמוד בדיוק—או אפילו בכללות—על גדרו של אוהל עראי לדעת אדה"ז, ומהו דין הסוכה העומדת לשמונה ימים (ואם יש חילוק בין סוכה העומדת לזמן ארוך יותר, או בין סוכה העומדת לזמן קצר יותר, כגון המחזיר סכך בשבת של מועד). והוא לפלא.

ואולי יש להביא קצת ראי' שדעת האדה"ז אינו כדעת הפרמ"ג ממש"כ בסי' שטו סעי' ה, דמדמה שם המסדר את חביות אחת על גבי שנים לדין עשיית אוהל עראי (כשיש אוהל—דהיינו חלל טפח—בין חביות התחתנות), וזה אף שסידור החביות באופן זה הוא משום "שלא יתעפשו" (כמ"ש שם), דלכאורה כל החשש שמא יתעפשו הוא בזמן ארוך יותר משמונה ימים, ואעפ"כ הוה הסידור בגדר אוהל עראי. ודו"ק.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בכל זה, דשאלה רבה ושכיח הוא.



4 ראה שיג, י ("ופתח העשוי לכניסה וליציאה תדיר מותר לנועלו אפילו בדלת שאין לה היכר ציר והיא נגזרת בארץ כשפותחה או אפילו שומטין אותה לגמרי כשפותחין אותה שאינה קשורה שם כלל לפי שכיין שעשויה להפתח תדיר אינו עושה בנעילתה מחיצה קבועה אלא עראי ואין איסור כלל לעשות מחיצת עראי בשבת אלא ע"ד שיתבאר בסי' שט"ו"), ושם, סעי' כ' ("הרי זה בנין גמור וחייב משום בונה אם עשוי להתקיים הרבה ואם אינו עשוי להתקיים הרבה הרי זה בנין עראי ואסור מדברי סופרים"), ושטו, א (דאוהל עראי הוא זה "שאינו עשוי להתקיים"), ושם, יז.

בגדר איסור נסיעה באוירון בשבת

הרב משה פרץ

מקסיקו סיטי, מקסיקו

ראיתי בגליון א'מו (עמ' פג) שהביאו המקורות בענין המנהג שלא לאכול ביצים במוצ"ש, ואביא בזה מש"כ בס' שריד ופליט (עמ' ח) בשם מהר"ד הסבעוני ז"ל: ויש שאין אוכלים ביצים במוצאי שבת, ולא ירצו אפילו לראותם ואפילו לשמוע זכרם, וכל שכן לזכרם הם בעצמם. ע"כ.

ואכתוב בזה בענין מש"כ בקו' ליובאוויטש שבליובאוויטש שי"ל זה עתה (גליון ט דף ב ע"ג) בשם כ"ק אדמו"ר שלא ליסוע באוירון במוצ"ש שכן הטיס הנכרי מדליק את המנוע לחממו מבעוד יום. וארחיב בדעות הפוסקים בזה בס"ד:

כתב מהר"ש פנחסי נר"ו בס' ודבר דבר (פרק א סעיף כו) וז"ל: אסור ליהודי לטוס במטוס שממריא ביום שישי, והטיסה עוברת מעל מקום ששם שבת מספר שעות, והנחיתה תהיה במוצאי שבת (כגון אלו הטסים ביום שישי מלוס אנג'לס ונוחתים במזרח הרחוק במוצאי שבת), למרות שרוב הנוסעים וצוות העובדים אינם יהודים. ובהערות שם (אות לט) הביא הטעמים לאסור, ואסדרם בזה עם מה שיש לפלפל בדבריו:

א. הנה כתב לאסור נסיעה באוירון בשבת משום תחומין, עפ"ד שו"ת ציץ אליעזר ח"א (סימן כא אות יג) שהתיר באוירון הטס מעל היבשה, מכיון שבכל שעה יכול לחתור עם האוירון אל היבשה, והוי דומיא דמצור לצידון, שמותר להפליג אפי' בע"ש, מכיון שהוא סמוך ליבשה, כמבואר בשבת שם. ובשו"ע שם. עיי"ש במג"א סק"ד. וכן כותב בדומה לזה בשו"ת חתם סופר (ח"ו סימן צו סוף אות ב) להתיר לדעת ראב"ן להפליג בספינה אפי' בע"ש בנהרות המושכים, הואיל וכל שעה ושעה יכול לחתור אל היבשה שבצידו. עכ"ד. וכתב הרב ודבר דבר נר"ו שבנסיעה למזרח הרחוק לא שייך היתר זה, שכן הנסיעה היא על הים, ואינו יכול לנחות בכל שעה ושעה. והביא דברי שו"ת אור לציון ח"א (סו"ס יד) שלא חילק בין יבשה לים ואסר בכל גווניו. ודבריו צ"ע, שכן לדעת מר"ן ז"ל בש"ע (סימן תד ס"א) אין תחומין למעלה מעשרה בימים ובנהרות, ולכן הוצרך הציץ אליעזר ז"ל לחפש היתר לאוירון הנוסע על היבשה דוקא. וכן ראיתי שכתבו להדיא בנידוננו בשו"ת עץ אפרים (דף כג, ב) ובשו"ת משיב שלום (סימן עו אות ב) שבאוירון על הים אין בו משום תחומין. וכ"כ בס' ילקוט יוסף (מהדורת תשע"א סימן רמח סקי"ג ד"ה ויש) בשם הרב שערים המצויינים בהלכה (ח"ב עמ' לב).

ועל דברי הציץ אליעזר ז"ל יש להעיר מדברי מר"ן בב"י (סימן רמח) שכ' שמצור לצידון שרי דוקא אי שייך שיגיע לפני שבת. וכן מוכח מדברי מר"ן בש"ע (סוף סעיף א) שכתב בטעם ההיתר להפליג מצור לצידון הוא דוקא מפני שאפשר שיגיע שם קודם השבת. ולדברי הרב ציץ אליעזר ז"ל הוה ליה למישרי בכל גווני, שכן יכול להגיע לחוף בכל שעה שירצה. ועי' בפוסקים הנ"ל שכתבו טעמים אחרים להתיר אף בטס על היבשה. וכ"כ להקל מהר"ג צינר נר"ו (מח"ס נטעי גבריא) בתשו', ולו נדפסה בקובץ אור ישראל (גליון כט עמ' לו). גם מהרי"ש שכטר נר"ו בתשו' שנדפסה אף היא שם (עמ' נב) האריך להקל בזה. ע"ש.

וראיתי בשו"ת חתם סופר ח"ו (ר"ס צח) שהביא מפיסקתא דרב כהנא שלעת"ל יעופו ישראל בעבים לירושלם אף בשבתות ובמועדים, והוכיח מזה שאין תחומין למעלה מעשרה. וע"ע בשו"ת עץ אפרים (דף כג ע"ג) ובילקוט יוסף (שם סימן רמח סקי"ג ד"ה וראיתי) מש"כ בזה. ולא העירו ממה שפסק מר"ן בש"ע (י"ד סימן שא ס"ז) שמצוות בטיילות לעת"ל. וע"ע בס' אוצרות אחרית הימים ח"א (פרק יב) ובקובץ הערות וביאורים (חנוכה תשע"ב עמ' י) מש"כ בזה.

ואאמו"ר נר"ו כתב בס' אוצר פסקי המועדים (מהדורת תשס"ז סימן פה) להקל במטוס משום תחומין עפ"ד הרב משנה ברורה ז"ל (סימן תד ביאור הלכה ד"ה ממקום שפגע) דהיכא דמינד נידי לא קנה שביתה אפילו בלמטה מעשרה. ע"ש. ועי' במשנ"ב שם שנשאר בצ"ע אם אפשר להקל בכה"ג.

ב. "שהנוסע נמצא מעת לעת במטוס, ונצרך להיכנס מספר פעמים לבית הכסא, כאשר בפתיחת ונעילת הדלת נדלק ונכבה האור בצורה אוטומטית". ויש להעיר בזה שאם לא נועל את הדלת אלא רק סוגרה ומחזיקה בידו או ברגלו, לא ידלק האור. ועי' בילקוט יוסף (שם סימן רמח אות יא) שכתב להתיר לשטוף האסלה ע"י כפתור חשמלי בשינוי.

ג. "יש מטוסים מתקדמים שבנטילת ידיים מפעילה עין אלקטרונית את זרימת המים בשבת". ואת זה אפשר לתקן אם נוטל ידיו מבקבוק מים במקום ליטול ידיו מהברז.

ד. "שמחממים את האוכל במיקרוגלים עבור יהודי, והוא נהנה הנאת הגוף ממלאכת נכרי בשבת". וזאת אפשר לתקן אם אומר לדיילים שלא יחממו לו את מאכלו בשבת.

ה. "הוי ביטול עונג שבת וקיום מצוות קידוש". והנה ענין עונג שבת יכול הוא לקיימו אם יביא עמו מאכלים ערבים וספרי קודש וישהה במהלך הטיסה במחלקה ראשונה. ולענין מצוות קידוש, יכול להביא עמו יין. ואם לא מתירים לו להכניס את היין, יכול לקדש על השכר שנותנים במטוס או על הלחם. ואם כוונת הרב ודבר

דבר נר"ו בגלל הספק מתי מתחיל ליל שבת, הנה הדבר תלוי כמי יפסוק לענין קו התאריך. ועי' במה שכתבתי בזה בס"ד בחי' הש"ע כ"י (בסי' שמד). ואי מיירי שבגלל טיסתו ושינוי התאריך לא יהא לו ליל שבת, הנה אנוס רחמנא פטריה. ואי משום שאין לאדם לפטור עצמו ממצוה, יש להקל אם הדבר לצורך פרנסה או לצורך גדול אחר, וכמו שהתירו הפוסקים להפליג בספינה כשהוא לצורך פרנסה, והו"ד בס' ילקוט יוסף (סק"ב ד"ה והנה והלאה), למרות שלדעת מר"ן (בסעיף ב) טעם איסור ההפלגה בספינה הוא 'משום עונג שבת, שכל ג' ימים הראשונים יש להם צער ובלבול', והמצטער בספינה אינו יכול לאכול ולקדש, שכן צער הספינה כולל בחילות והקאות, וכמו שביאר בילקוט יוסף (שם סק"א אות ג). ולמה כתב הרב ודבר דבר נר"ו לאסור "גם אם הוא טס לצורך פרנסה". ועי' במשנ"ב (סימן קכח סעיף ב בבאה"ל ד"ה או אם, וסעיף ד ד"ה אינם) שכ' דשרי להפקיע עצמו ממ"ע לצורך. ובחידושי הרשב"א (סוכה מא, ב) כתב בשם הראב"ד שלא ציוו חכמים שיבזבו כל ממונו לצורך מ"ע כדי שלא יבוא לידי עוני ויפיל עצמו על הציבור. וע"ע בס' מנחת חינוך (מצוה ה בהנד"מ אות יג ד"ה והצל"ח) ובשו"ת חזון עובדיה (כרך א סימן ד ד"ה ומכל) ובשו"ת משנה הלכות ח"ג (סימן לז) ובס' מועדים וזמנים ח"א (סימן ג) ובשו"ת אור לציון ח"א (סו"ס יד).

וראיתי בשו"ת ציץ אליעזר (שם אות י ד"ה ואין) שכתב שמטעם עונג שבת יש להקל ליסוע באוירון בשבת אם הוא לצורך פרנסה והתחיל בנסיעה מע"ש. ע"ש. ויש להעיר במה שכתב עוד שם (ד"ה והנה) שלדעת הרי"ף הרמב"ם והשו"ע שטעם איסור הפלגה בספינה ג' ימים קודם [כצ"ל] לשבת הוא משום ביטול עונג שבת, כ"ש טיסה באוירון שאסור בתוך ג' ימים לשבת אם ברור שישע במשך כל הזמן עד שבת, כי באוירון הנענוע והסבוב ושינוי הוסת הוא בהרבה יותר גדול וחזק מבספינה. ע"ש. ואולי כן היה בזמן שנכתבה תשובה זו לפני יותר משישים שנה, אולם בזמנינו שינוי הוסת באוירון לרוב העולם אינו קיים כלל. גם מש"כ עוד שם שבאוירון מקום סכנה הוא בטיסתו, בזמנינו במטוסים החדשים לא חשיב תו כמקום סכנה, ואף יש בהם מערכות אוטומטיות שהטייס אינו זקוק כמעט לעשות כלום במשך הטיסה. ואף אם יעשה מלאכה בשבת, מ"מ עיין להלן אות די"ל דאדעתיה דנכרים קעביד.

ולפי מה שכתבנו יש מקום לדחות גם מש"כ בשו"ת ציץ אליעזר (שם אות טז) משום עובדין דחול שכן הוא נע ונד. ע"ש. וע"ע בשו"ת משיב שלום (סימן עו אות ב) ובשו"ת מנחת יצחק ח"ב (סימן קו סוף אות טז). אולם במטוסים החדשים שבזמנינו לא מרגישים כמעט בתנודות המטוס. ושו"ר בילקוט יוסף (שם סימן רמח סקי"ג ד"ה והיכא והלאה וד"ה אלא שאין) שאף הוא דחה כדברינו את דברי האחרונים הנ"ל, אלא שהסכים למש"כ בשו"ת משיב שלום הנ"ל שלפרוה באויר

ודאי מירתת ומוטרד טפי. אולם גם זה בזמנינו אינו נכון, כי אם להנוסעים פעם ראשונה בחייהם. וכן הסכים מהר"ג צינר נר"ו בתשו' הנ"ל (עמ' לז), והיקל בזה אף בחללית. אלא שגבי חללית חלק עליו שם מהרח"י קניג נר"ו (עמ' כט).

ו. "ושוב ראיתי בפסקי תשובות (שם) שאסר בזה, ונימוקו עמו משום שביחס לגודל המשא כן צורך המטוס אנרגיה. ע"ש. וכ"כ להחמיר בשו"ת מנחת יצחק ח"ב (סימן קו אות טז), ושכן פסק הרב טהרת יו"ט (ח"ח) בשם שו"ת משיב שלום (סימן עו). והנה בדומה לזה הביא בשו"ת יחווה דעת (ח"ו סימן טז) בשם הפוסקים. אולם לפי מש"כ הרב ודבר דבר נר"ו גופיה (לעיל הערה כה) בשם שו"ת מחזה אליהו (סימן לז) שאין איסור אמירה לנכרי בע"ש בריבוי בשיעורין. גם בס' ילקוט יוסף (שם סימן רמז סק"א ד"ה גם) הביא דברי הרב מחזה אליהו נר"ו. והמעיין בשו"ת מחזה אליהו (סימן לו אות י ד"ה ולדינא) יראה דלדעת מר"ן בש"ע (סימן שיח ס"ב) שרי אף באיסורי תורה. וע"ע בשו"ת מחזה אליהו (סימן לו אות כד). ואף הרב יחווה דעת נר"ו הנ"ל גופיה הביא שוב דעות הסוברים שאין להחמיר בזה משום צריכת יתר של אנרגיה לצורך היהודי. ובילקוט יוסף (שם סימן רמח סוף אות א) ביאר הטעם להקל בזה בשם הרב שערים המצויינים בהלכה ז"ל (ח"ב עמ' לג) וז"ל: על פי מש"כ הרמ"א (סימן שכה סעיף י) שאם מילא העכו"ם מים ברשות היחיד והביא דרך רשות הרבים לצורך ישראל, מותר ליהנות ממנו, הואיל ואפשר לו לילך שם ולשתות. ואע"ג שצריך לו להטריח וליילך לשם, מכל מקום כיון שאפשר לו ליהנות מהם, אין ההבאה הנאה גמורה. וא"כ ה"נ בספינה, שגם אם לא ירבה הבערת האש לצורך הקיטור, תלך הספינה בנחת ולא במהירות, ולכן אפילו מרבה בשבילים ותלך במהירות, אין זו הנאה גמורה, וכיו"ב מצינו בשו"ע (סימן רעו ס"ד) שאם יש נר בבית ישראל, ובא נכרי והדליק עוד נר, מותר להשתמש לאורו. ואע"ג שעל ידי הנר שהדליק נתגדל האור בבית, אפ"ה מותר, דאין זו הנאה גמורה, שהיה יכול להשתמש בנר הראשון. עכ"ד [ואאמרו"ר נר"ו אמר לי שיש לפקפק בדבריו].

ז. "ויש לצרף עוד סניף לאיסורא, מכיון שבמסלולים אלו ישנה תפוסה מלאה, וכל אחד קובע לו מקום ישיבה, ובלעדי ישראל לא היו טסים, א"כ יש לאסור, שהרי טסים גם עבורו". ודבריו צ"ע, שכן אין הבדל בין טיסות אלו לכל טיסה סדירה אחרת, ובכולהן המטוס חייב ליסוע אף אם רוב המושבים ריקים. והן אמנם שגם בשו"ת ציץ אליעזר (שם סוף אות טו) כתב כזאת, אולם הוא ז"ל דיבר במקומו ובשעתו לפני למעלה משישים שנה. ואין המציאות כנ"ל כהיום הזה. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (שם אות ח ד"ה ועיין בתפארת).

ומה שכתב עוד בשו"ת עץ אפרים (דף כג ע"ג ד"ה ומה שניסע) שיש בנ"ד משום שנים שעשאוה. ע"ש. לא הבנתי מה שייכא האי דינא לנ"ד.

ויש להביא מש"כ בשו"ת ציץ אליעזר (שם אות כ) להחמיר בזה משום שביתת כלים לדברי הי"א בש"ע (סימן רמו ס"א). ע"ש. אולם עי' בילקוט יוסף (שם סעיף יח) שכ' להקל בזה דהלכה כסתם. והאמת אומר שלדברי הרב ציץ אליעזר ה"ה בספינה היה צריך להחמיר משום שביתת כלים. ואולי הטעם להקל בזה הוא מפני שאין ליהודי מקום קבוע שלא יוכלו להזיזו משם, ועי' בכיו"ב לאאמו"ר נר"ו בס' אוצר פסקי עירובין (ריש עמ' רעו), ולכן לא נקרא ששכור לו מושבו, ואף אי נימא שיש שותפות יהודי וגוי, הנה אף לגבי שביתת בהמתו התיר המג"א (סימן רמו אות יג) בשותפות גוי. ועי' בזה בס' נחלת בנימין למהר"מ שוורצמן ז"ל (עמ' כו והלאה) ובס' ילקוט יוסף (שם סימן רמו אות ט). ויש עוד צד להקל אי אמרינן דשכירות קניא בנ"ד רק מדרבנן. ועי' בזה בס' נחלת בנימין הנ"ל (עמ' לא) ובס' ילקוט יוסף (שם סימן רמו אות יג).

והנה בילקוט יוסף (שם סימן רמח סקי"ג ד"ה גם) כתב בשם שו"ת שרגא המאיר (סימן כו) שדבר זה אסור, ואין צורך להביא טעמים לדבר. ע"ש. ועי' במש"כ בכיו"ב בס"ד בחי' כת"י לברכות (כח, ב).



בענין הפסק בסעודה (גליון)

הרב מנחם מענדל בעניש

כולל אברכים שע"י מנהטן ספרדי קונג.

בגליון תתקמא נסתפק הרב וו. ר. בנוגע למי שאכל דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם, כמו מין דגן, ואכל גם דברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם, כמו בשר ודגים, ויצא מחדר אכילתו. כשחזור, האם מחויב הוא לחזור ולברך ברכה ראשונה על אותם הדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם.

והדין בזה תלוי באם נכללו אלו דברים שאינם טעונים בתוך הדברים הטעונים, דאם נכללו אינו צריך לברך, ואם לא נכללו, חייבים. וסיבת צדדי הספק תלוי בטעם הדין המובא בשו"ע אדה"ז סימן קע"ח סעיף ד וז"ל שם: ואפילו הלך בתוך הסעודה לבית אחר ואוכל ושותה שם דברים שאינם טפלים לסעודה לענין ברכה ראשונה והוצרך לברך עליהם בבית ראשון כמו יין ופירות כיון שהם טפלים לענין ברכה אחרונה ונפטרים בברכת המזון על דעת סעודתו הראשונה הוא אוכל ושותה ואין צריך לברך עליהם שם אפילו לא אכל שם פת ואפילו לא היה בדעתו כשברך המוציא לשנות מקומו באמצע סעודתו. ע"כ, ע"ש.

די"ל דטעם הפטור של הדברים הטפלים הוא אך ורק כיון שהם טפלים לענין ברכה אחרונה ונפטרים בברכת המזון. וא"כ, בנדו"ד שאינו כן, חייבים לברך. או

נימא, דכיון שלפועל הוא חוזר למקומו, לא נפסק סעודתו ופטור. ע"ש ובגליונות שלאחריו שדנו בזה.

ולכאורה נעלם מעיני כבודם הא דכתב רבינו בסוגריים שם סוף סעיף ח וז"ל: והוא הדין לסברא הראשונה אין שינוי מקום חשוב הפסק בכל זה בסעודה אף אם עדיין לא אכל כזית שא"צ לברך כלל ברכה אחרונה והוא הדין בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם אם קבע עליהם והם דברים שקביעותם קביעות כמ"ש בסי' רי"ג מפני שאין הפסק עראי חשוב להפסיק סעודת קבע. ע"כ.

ושם בסי' ריג בסוף סעי' א: "ואע"פ שהעיקר כסברא הראשונה נהגו במדינות אלו לברך כל אחד לעצמו בשאר דברים לחוש לסברא האחרונה חוץ משכר ומי דבש לפי שרגילין לקבוע עליהם אף בלא סעודה לפיכך מועלת בהם קביעות כמו יין. ומ"מ אף ביין אם ב' או ג' נכנסים לבית אדם אחד ונותנים להם יין לשתות דרך עראי כל אחד מברך לעצמו אפילו יושבים בשולחן אחד שאין אחד פוטר חברו בכל הדברים אלא בישיבת קבע על דעת שלא לעקור מיד ממקום זה אפילו לילך לקבוע במקום אחר ואצ"ל אם אין דעתם לקבוע כלל אלא לשתות בדרך עראי".

נמצא שישנם שני תנאים לקבוע אכילתו אפילו בלא סעודה, א: צריכים לקבוע באופן של "ישיבת קבע על דעת שלא לעקור מיד ממקום זה". ב: צריכים לאכול "דברים שקביעותם קביעות" כמו יין. וע"י תנאים אלו יוצאים אחד את השני בברכתם (ועל פי מ"ש כאן בסי' קעז) אין צריכים לברך שנית כשמפסיקים דרך עראי.

ומקור חידוש זה שחידש אדה"ז כאן, אינו ברור¹. וי"ל שמקורו הוא מדין זה גופא שדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם אין מברכין שנית כשמפסיקין. דלטעם דין זה כתוב בש"ס (פסחים קא, א): מאי טעמא? לקביעא קמא הדר. ופרש"י (ורשב"ם): כלומר, על דעת סעודה הראשונה הוא אוכל עכשיו לסיים סעודתו.

משמע, דהא גופא שדברים אלו טעונים ברכה לאחריהם במקומם, אינו אלא הוכחה ש'לקביעא קמא הדר'. אבל עקר טעם הפטור הוא מקביעת סעודתו. וא"כ, אם אכן קובעים סעודה, אע"פ שהוא על דברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם, מאותו טעם ד'לקביעא קמא הדר' צריכים להיפטר מברכה כשמפסיקים.

והא דבסוגיא דידן לא מצינו קביעות סעודה אלא בדברים הטעונים, אין זה הוכחה שאינו בנמצא. ואכן בענין זה שיכולים להוציא אחד את השני בברכה

(1) עיין במנחת פתים השמטות לאו"ח סי' רע"ג שהביא מקור אחר.

ראשונה, מצינו גדר של קביעות להיפטר. וא"כ אפשר להביא אותם גדרים כאן, והוא מה שהבאנו לעיל מסוף סעי' ח.

ובסיס זו, שעיקר טעם הפטור של דברים הטעונים הוא משום קביעות, מדויק הוא בלשון אדה"ז. שם ס"ג: היא חשובה להצריך ולברך במקום אכילה או שתיה כמו ברכת המזון לפיכך כשהוא עומד ממקומו לילך למקום אחר אין עמידתו גמר סעודתו שהרי צריך הוא לחזור למקומו לברך ברכה האחרונה לכן כשחוזר למקומו ואוכל ושותה אפילו במקום אחר על דעת סעודתו הראשונה הוא אוכל משום לסיים סעודתו.

וכן הוא שם ס"ד: כיון שהם טפילים לענין ברכה אחרונה ונפטרים בברכת המזון על דעת סעודתו הראשונה הוא אוכל ושותה. ע"כ.

נמצא, שהא גופא שטעונים ברכה לאחריהם במקומם, ונפטרים עי"ז גם הטפילים, אינו הטעם לפטור מברכה, אלא הוא הוכחה - באופן של כיון - שעדיין באמצע סעודתו הוא: לקביעא קמא הדר.

וא"כ, בספק דידן, הדין צריך להיות תלוי באם אלו דברים, הטעונים או אינם טעונים, הם בגדר קביעות התלוי בשתי התנאים שהבאנו לעיל.

ועצ"ע בכהנ"ל. ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.

ואגב שנקטינן בסי' זה, מסופקני במה שכתב שם סוף סעי' ד וז"ל: אם מתחילה כשבירך המוציא היה בדעתו לגמור בבית אחר מותר שהרי מתחלה לא קבע במקום זה כל סעודתו וכמו שנוהגים הולכי דרכים שאוכלים דרך הילוכם ויושבים ומברכים במקום סיום אכילתם מפני שלכך נתכוונו מתחלה שלא לקבוע מקום לאכילתם במקום שבירכו המוציא והתחילו שם לאכול. ע"כ.

האם כוונה זו של "שלא לקבוע מקום לאכילתם במקום שבירכו", מועיל גם לברכה ראשונה בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם. מצד אחד, למה שלא יועיל. מצד שני, אם אכן מועיל, הרי כל סעי' א' - החיוב לברך שנית כשיוצאין בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם - אינו אלא כשקובע לאכול במקום זה אבל אינו אוכל דבר "שקביעתם קביעות". מכיון שאם אינו קובע הרי פטור מהטעם המובא כאן מסעי' ד. ואם הוא אוכל דבר שקביעתם קביעות הרי פטור ממה שכתב בסוף סעי' ח.

ועוד הפעם אבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.



שונות

הערות בספר "תניא באורייתא"

הרב יוסף יצחק אלפרוביץ

שליח כ"ק אדמו"ר – בארנמאוט, אנגלי

א. בס' "תניא באורייתא" פרק לו - שלח ב"רמזי תוכן פרקנו במספרו" יש להוסיף שבפרקנו מבואר שתכלית השתלשלות העולמות הוא עוה"ז התחתון "שכך עלה ברצונו ית' להיות נחת רוח לפניו ית' כד אתכפא ס"א ואתהפכא חשוכא לנהורא שיאיר אור ה' א"ס ב"ה במקום החושך והס"א של כל עוה"ז" כו'. ומבואר (ד"ה והי' מספר בנ"י תשכ"ו - תו"מ סה"מ תשכ"ו ע' ריג-ריד) שכשפועלים שחושך העולם יתהפך לאור אזי נעשה הכל בחי' יום, דגם הלילה מאיר כיום וכמ"ש (תהלים קלט, יב) "לילה כיום יאיר", וענין זה הוא ע"ד שמצינו בנוגע ליום השבת שלא נאמר בו ויהי ערב ויהי בוקר כמו שנאמר בשאר ששת ימי בראשית לפי שיש בו הארה מבחי' יום שכולו שבת (תמיד בסופה), שהוא יום שכולו ארוך (ראה קידושין לט, ב. חולין קמב, א. תו"א תולדות יח, ד) שגם לעת ערב יהי' אור (זכרי' יד, ז) וכמארז"ל (ב"ר פי"א, ב) ל"ו שעות שימשה אותה האורה (י"ב שעות דיום ו' י"ב שעות דליל שבת, וי"ב שעות דיום השבת). הרי שענין "אתהפכא חשוכא לנהורא" (שהוא תוכן פרקנו) התבטא בפועל במספר ל"ו, כמספר פרקנו.

וראה עוד ע"ד הקשר דמספר ל"ו להארת החושך בלקוטי לוי"צ - אגרות קודש ע' תיח שתלמוד בבלי שענינו להאיר את החושך כמרוז"ל במחשכים הושיבני זה תלמוד בבלי, ובו נתגלו העמוקות דתורה כמ"ש מגלה עמוקות מני חושך, הנה יש ל"ו מסכתות שיש עליהן גמרא בתלמוד בבלי. וע"ד נרות חנוכה שענינם להאיר את החושך (משתשקע החמה ועל פתח ביתו מבחוץ), ה"ה ג"כ ל"ו נרות, ומשום זה מצינו דיני חנוכה בגמרא (תלמוד בבלי) דוקא והרגיל בנר חנוכה הויין ל' בנים ת"ח דהיינו בתושבע"פ דגמרא.

ב. שם בפרק הנ"ל ב"רמזי מספר פרקנו בפרשתנו" יש להוסיף שמבואר בלקוטי לוי יצחק - אגרות קודש ע' תטו (וש"נ) שמספר ל"ו הוא ו' פעמים ו', ואות ו' מורה על נקודת חולם וגם על נקודת מלופום, שהנקודות הללו יש להם מעלה על כל שארי הנקודות, ששארי הנקודות הם תחת האותיות משא"כ שתי נקודות הללו, החולם הוא למעלה ע"ג האות, והמלופום הוא באמצע, והוא

מעלת **כלב ויהושע** על שארי המרגלים. והרי מעלתם מפורש בדרך הפשט בפרשת שלח, הפרשה אשר פרק לו מכוון כנגדה.

ג. שם בפרק מד - ואתחנן יש להוסיף שבפרק זה מבאר מ"ש הזהר ע"פ נפשי אויתך בלילה ופי' פסוק זה. והנה הקשר בין ענין "נפשי אויתך בלילה" לפרשת ואתחנן מבואר ומפורש בארוכה בהחסידישער פרשה של פ' ואתחנן שפרקנו מכוון כנגדה (לקו"ת שם ז, סע"ד ודף ח, רע"א).

ד. שם בפרק הנ"ל (ס"ד) יש להוסיף, שבפרק זה (סג, סע"ב) כשמבאר ע"ד ב' בחי' אהבות אלו"ה מוסיף "וכן היראה הכלולה בהן" ומפרט שם מהי יראה זו. והקשר בין ענין "היראה הכלולה בהן" לפרשת ואתחנן נתבאר ג"כ בהחסידישער פרשה של פ' ואתחנן שפרקנו מכוון כנגדה (לקו"ת שם ז, סע"ד), אשר שם מבאר שענין "היראה הכלולה בהן" מרומז בפסוק "ואהבת את ה' אלקיך" (ואתחנן ו, ה), שתיבת את שהוא לשון טפל כמו את הטפל לבשרו בא לרבות דבר שהוא טפל לאהבה, דהיינו היראה הכלולה בהאבה. (וע"פ המבואר שם שעפ"ז מובן למה הי' קשה לר"ש העמסוני (פסחים כב, ב. תשובות מהרי"ל סימן ס"א) רק מ"ש "את ה' אלקיך תירא" ולא מ"ש "ואהבת את ה' אלקיך" (כיון שרק על יראה שהיא בחי' נוק' שייך לומר שהיא טפלה לאהבה שהוא בחי' דבר וימין ולא להיפך). ה"ז קשור בדרך ממילא גם להפסוק "את ה' אלקיך תירא" שבפרשתנו (ו, יג - עכ"פ לפי פירוש המהרש"א בחדא"ג פסחים שם ולפי הנסמן על הגליון קידושין נו, רע"א ובבא קמא מא, ב שהכוונה אכן להכתוב בפרשתנו. משא"כ לפי מ"ש בקונטרס "חיבור קטן" ולפי הנסמן על הגליון פסחים שם - הכוונה למ"ש עקב, י, ב (ראה מאמרי אדמו"ר האמצעי דברים ח"א ע' קעז בהערה ד"ה שמעון העמסוני)).



התחלת דרכו ועבודתו של אברהם אבינו

הרב מנחם מענדל שטראקס

שליח כ"ק אדמו"ר - בארהאמוואוד, אנגלי

אור כשדים

א. על הפסוק (פרשת נח יא, כח) "אור כשדים", פירשו חז"ל והובא כאן בפרש"י, וז"ל: "שקבל תרח על אברם בנו לפני נמרוד על שכתת את צלמיו, והשליכו לכבשן האש".

מדברי חז"ל אלו אנו לומדים שאברהם אבינו נשלך אל כבשן האש בעבור שבירתו את צלמי אביו. ויש לעיין, מהו פשר הנהגה זו של אברהם בשבירת צלמיו

של אחרים, הרי אף אם סבר שעובדי העבודה זרה טעו בהנהגתם, מובן שאין כאן משום הצדקה להנהגה בדרך של כפי' על אחרים עד כדי היזק בחפציהם?

אלא שעיקר הכוונה בשבירת הצלמים היתה שבירת צלמם ודמותם של עובדי העבודה זרה עצמם, שאברהם ביזה והשפיל אותם ואת תנועתם על ידי שהביא להם ראיות ברורות כשמש שאין לפסליהם ולצורתיהם שום כח או יכולת (עיי' רמב"ם הל' ע"ז פ"א הל' יב-יג).

והשפלה זו היתה כפולה ומכופלת מעובדת היות אברהם בנו של תרח שהיה אחד מראשי עובדי העבודה זרה במלוכת נמרוד, שאז ראו כולם איך שאפילו מהמחונכים שלהם עצמם יש ואינו מאמין בהם ובצורתם, ולא זו בלבד אלא שגם מראה ומביא ראיות גמורות נגדם לבטל שיטתם, דמובן גודל הבושה בזה, ואין לך ביטול ושבירת תנועת עבודה זרה גדולה מזו.

ובאמת אף הנהגה זו לא היתה ולא התחילה מצידו של אברהם, דלא היתה זו מדרכי אברהם להשפיל ולשבור את הזולת הטועה אף כשאין מזיקו בגופו או בממונו, אלא אברהם עסק ופעל בתפקידו ובשליחותו, בפירסום האמת שיש רק אלוה אחד ולו ראוי לעבוד וכו', אלא שעובדי העבודה זרה לא נתנו לו לעסוק בזה ע"י שהתחילו לקנתרו בשאלות וכו', שאז התחיל אברהם לענות להם עד שהביא ראיות ברורות נגדם, ובדרך ממילא שבר והשפיל כל מציאותם.

לאחרי שגרם אברהם שנמרוד ומלכותו נהיו למלכות שפלה, רצה נמרוד ליפטר מאברהם לגמרי, אבל גם רצה להשפילו לפני כולם בכדי להחזיר על ידי זה את מלכותו לתפארתה הישנה, לכן השליך את אברהם לכבשן האש.

לפועל נעשה נס לאברהם ולא נשרף באש, שלא זו בלבד שלא הישיג נמרוד את מגמתו, אלא להיפך, עכשיו ראו כולם במוחש ובאופן שלא ידעו מאז, איך שאלוקי אברהם אמת ויציב ונכון וקים, ומלכות נמרוד נשפל עוד יותר ובאין ערוך.

נמצא דאם היו נותנים לאברהם לעסוק בשלו, על אף שעל ידי זה היו נותנים מקום לשיטה הנוגדם להתקיים, לא היה אברהם משפילם בראיותיו נגדם, וגם לא היה משפילם על ידי יציאתו מכבשן האש. אבל באמת מה' יצא הדבר, שכל הקשיים והנסיגות שהיו לו שם, היו בכדי שעל ידי זה תתגדל ותתקדש שמו של אברהם, ובמילא שמו יתברך, בעולם.

הרן

ב. על הפסוק (פרשת נח יא, כח) "וימת הרן על פני תרח אביו בארץ מולדתו באור כשדים", מביא רש"י וז"ל: "השליכו (את אברם) לכבשן האש, והרן יושב ואומר בליבו אם אברם נוצח אני משלו ואם נמרוד נוצח אני משלו. וכשיניצל אברם

אמרו לו להרן משל מי אתה, אמר להם הרן משל אברם אני, השליכוהו לכבשן האש ונשרף, וזהו אור כשדים".

מדברי חז"ל אלו אנו לומדים שהרן אמר בליבו שאם אברהם נוצח אני משלו ואם נמרוד נוצח אני משלו, ולבסוף נשלך אל כבשן האש בעבור הצטרפותו לצדדו של אברהם, ונשרף.

והנה, מזה שהצטרפותו של הרן לצדדו של אברהם היתה רק בתנאי ולא אחרי שראה שניצח וניצל אברהם, נמצא שבהצטרפותו לצדדו של אברהם לא היה לו אמונה לאברהם עצמו ולעבודתו, שאם כן היה צריך לבא אל אברהם אפילו טרם שניצח, אלא הצטרפותו לאברהם היתה רק כי חפץ היה להיות על צדדו של המנצח.

ואף שלמעשה מוכן היה לעבוד את ה', ואם כן למאי נפקא מינה סיבת הגעתו לעבודת ה' אם מצד שחפץ היה בצד המנצח או מצד אמונתו באברהם עצמו ובעבודתו?

אלא שעבד ה' פירושו כפשוטו - עבדו של ה', שמסור לגמרי לעבודת אדונו בלי שום תנאים מצידו, ומוכן לעובדו אפילו במצב של קשיים וכדומה, אשר עבודת ה' באופן כזו תלויה היא באופן הגעתו להיות עבד ה'.

שאם הגעתו להיות עבד ה' הוא כי מוכן ורוצה לעשות רצון ה', אז יש האפשרות שבזמן של קשיים בעבודת ה' עדיין יעבוד את אדוניו, כי יעשה את רצונו בכל אופן. אבל כשהגעתו לעבוד את ה' הוא רק מפני שרואה איך שטוב לו בזה, אז אין הגעתו לעבודת ה' מבטיח - ואין לזה קשר - לעבודת ה' בזמן של קשיים.

והרי באור כשדים היו שני תקופות אצל אברהם: (א) הזמן שהיה נרדף מהגויים עד כדי הריגה ממש ע"י השלכתו אל תוך כבשן האש, (וב) הזמן שהי' ידו על העליונה כשניצל מידיהם שראו כולם שהי' איתו.

ומובן, שאצל אברהם שהביט על עבודת ה' בנקודה אחת פנימית - לעשות רצון ה', עבודתו בשני תקופות הללו היתה שוה בעיניו, כי אצל אברהם העיקר היה לעשות רצון ה', ומצד זה לא היה לו נפקא מינה אם היה מצב 'קל' או 'קשה' לעבודת ה', שדברים האלו תלויים רק בו יתברך.

אבל הרן ראי' אחרת היתה לו, הוא הסתכל בהבטה חיצונית על שני תקופות הללו, וראה כאן שני סוגי עבודות בעצם מהותם: (א) תקופת הרדיפה, כזמן קשה לעבודת ה'; (וב) תקופת הנס, כזמן קל לעבודת ה', והחליט הרן (כשרצה להיות על צד המנצח) שתקופה השני מוצא חן בעיניו ומוכן לעבוד את ה'.

אלא שעבודת ה' בלי הכוונה והבטה הפנימית של לעשות רצון ה', אין זה נקרא עבד ה', כנ"ל.

יסכה זו שרה ואחותה מלכה

ג. על הפסוק (פרשת נח יא, כט) "שם אשת אברם שרי, ושם אשת נחור מלכה, בת הרן אבי מלכה ואבי יסכה", כתב רש"י, וז"ל: "יסכה זו שרה, על שם שסוכה ברוח הקודש, ושהכל סוכין ביפיה". מבואר בהכתובים עפ"י דחז"ל שלהרן היו שתי בנות, יסכה שהיא שרי, ומלכה.

והנה, המעיין בלשון הכתוב יראה שאין התורה מייחס את שרי כבת הרן, אלא נאמר "שם אשת אברם שרי", על אף שאצל אחותה מלכה הנוכרת באותה פסוק נאמר בה שהיתה בת הרן, "ושם אשת נחור מלכה בת הרן".

וכן נאמר (בפסוק לא), "ויקח תרח את אברם בנו ואת לוט בן הרן בן בנו ואת שרי כלתו אשת אברם בנו", הרי גם כאן אין התורה מייחס את שרי לבת הרן ולבת בנו של תרח, כמו שכתוב באותה פסוק אצל לוט אחיה, אלא נאמר "שרי כלתו אשת אברם בנו".

עוד יראה המעיין, שלאחרי שהביא הכתוב ייחוס "מלכה בת הרן", מביא הכתוב מיד לאחר זה שהרן היה "אבי מלכה ואבי יסכה".

ומבואר מכל זה, שהשם "שרי" אין התורה מייחס להרן ולתרח, אולם השם "יסכה" מייחס התורה להרן, ויש לעיין מהו הכוונה בזה?

עוד יש לעיין: (א) מה שאצל מלכה הכפיל הכתוב "מלכה בת הרן אבי מלכה"?; (ב) מה שדוקא לאחר ייחוס מלכה מביא הכתוב שהרן היה גם כן אבי יסכה?

אלא שכוונת הכתוב בהביאו שמלכה היתה "בת הרן אבי מלכה ואבי יסכה", הוא להורות לנו למה אין הכתוב מייחס את "שרי" להרן.

דהנה, השם "שר-י" שפירושו שרו של ה', היא השם האמיתית שלה (עד שגילה ה' ש"שמה שרה" (י"ז, טו), והיינו ששם זה מראה על מהותה האמיתית, שהיתה קשורה בפנימיות נפשה לה' ומסורה לעבודתו כשר המלך אל המלך.

והשם "יסכה" (המוזכר רק פעם אחת, אצל ייחוסה להרן), היא שם נוספת, הבא לבטאות דברים (המסתעף מהעצם שלה) מה שהיו אצלה בחיצוניותה, מה ש"הכל היו סוכין ביפיה", ואפילו מה ש"סוכה ברוח הקודש" (לשון רש"י המובא לעיל).

אלא שהרן לא הכיר ב"שרי" ובמעלתה האמיתית, אלא ראה "יסכה" ומעלותיה החיצוניות. ובאמת (כנ"ל אות ב'), שכל הסתכלותו של הרן על החיים ועדיפויותיו, היתה במבט חיצוני.

ולכן, מייחס הכתוב את מלכה לבת הרן, שפירושו, שהרן הכיר והתייחס למהותה, נמצא, שזהו מפני שהיתה לה גם כן רק מבט חיצוני כמו אביה, שדגלה במעלותיה החיצוניות.

ובהמשך לזה נאמר, שהרן, במקום לרדת ולהתבטל וללמוד מ"שרי" וממעלותה האמיתית, היה הולך ומתגאה במעלותיהן החיצוניות של שתי בנותיו, והיה אומר שהוא "אבי מלכה ואבי יסכה" למעלותיהן החיצוני, ואפילו הקדים מלכה ליסכה.

לך לך

ד. על הפסוק (פרשת לך יב, א) "ויאמר ה' אל אברהם לך לך", כתב רש"י, וז"ל: "לך לך, להנאתך ולטובתך. ושם אעשך לגוי גדול, וכאן אי אתה זוכה לבנים".

הנה המעיין בפירוש רש"י כאן, יראה שרש"י הביא פירושו לפסוק ב' לפני גמירת פירושו על פסוק א'. שפירושו על "ואעשך לגוי גדול" "ואברכך" ו"והיה ברכה" הנאמר בפסוק ב' הובא כהמשך לפירושו על "לך לך" בפסוק א', לפני פירושו על "מארצך" ו"אשר אראך" הנאמר גם כן בפסוק א'.

ומזה מובן, שעניין הברכות ("ואעשך וכו'" המובא בפסוק ב'), שייכים הם במיוחד לחלקו הראשון של פסוק א' - "לך לך", אבל חלקו השני של פסוק א' - לצאת "מארצך וכו'", הוא עניין ופרט נוסף. ויש לעיין, מהו ענין "לך לך" מצד עצמו? (וגם מהו הפרט "מארצך וכו'" - לעניין זה עיין אות ה').

והנה, כתב רש"י: "לך לך, להנאתך ולטובתך. ושם אעשך לגוי גדול, וכאן אי אתה זוכה לבנים". ויש לעיין, למה אכן "כאן אי אתה זוכה לבנים"?

אלא, בנים הרי הם פירותיו והמשיכם של האב, ובכדי שאכן יהיו הבנים ההולכים בדרכי האב המשך אמיתי של האב דוקא ולא של מישוהו אחר, צריך שיהא האב גם כן של עצמו ("עצמאי") דוקא ולא של מישוהו אחר, והיינו, שהאב יעבוד את ה' מעצמו, ולא רק מצד מה שלימדו אותו וכדומה, ורק אז מה שהאב מחנך וכו' את בניו הרי חינוכם וכו' מתייחס להאב דוקא ולא לזה שלימד את האב.

והנה אברהם אבינו, על אף שהתחיל לעבוד את ה' מצד עצמו, ואפילו שבר צלמי אביו וכו', אבל כל זמן שלא הלך לגמרי בדרכו שלו עצמו, שהיה לו עדיין שייכות כל שהיא למצבו הקודם לפני שהתחיל לעבוד את ה' מעצמו, לא היה יכול לעבוד את ה' מצד עצמו כראוי.

(וכמובן גם מזה, שלעיל ביציאת אברהם מאור כשדים לחנן) (סוף פרשת נח, יא, לא), נאמר, "ויקח תרח את אברם בנו... מאור כשדים".

והרי, הליכות אברהם בכלל ויציאתו מאור כשדים בפרט, היו דברים של עבודת אברהם, ומזה מובן, שאם צריך היה אברהם לצאת מאור כשדים, היה הולך מעצמו

ולא היה נצרך לאביו, ואם היה תרח רוצה להצטרף אליו (ועיין מזה להלן אות ה') אזי **אברהם** היה לוקח את אביו, ולא ההיפך, מהו שתרח "לקח" את אברהם?

אלא, שכל זמן שעדיין לא הלך אברהם לגמרי בדרכו שלו עצמו, שהיה לו עדיין שייכות כל שהיא למצבו הקודם לפני שהתחיל לעבוד את ה' מעצמו, שהיה דבוק באיזה אופן שיהיה לאביו וכדומה, לא איפשר זה עבודת ה' שלו עצמו להיות **כראוי**).

ולכן ציוה לו ה' "לך לך", שפירשו, שילך אברהם לגמרי בעבודה שלו עצמו, בלי שייכות כלל למצבו הקודם, שרק אז עבודתו את ה' יהיה כראוי. (והוא עניין כללי בעבודת האדם לקונו, ולאחר זה הוסיף ה' הפרטים "מארצך וממולדתך ומבית אביך", שיתבארו להלן באות ה', שהם פרטים בנוסף לעניין כללי זה).

וזהו שאמר לו ה' לאברהם אבינו "כאן אי אתה זוכה לבנים", שכל זמן שאין אתה, האב, עובד את ה' לגמרי מצד עצמך "לך לך", לא "תזכה" שיהיו בניך המשך אמיתי ממך, וכנ"ל, אבל לאחר "לך לך", אז "אתה זוכה לבנים", שיהיו לך בנים, המשך ממך דוקא, וכנ"ל.

(ובאמת, הרי יפה כח הבן מכח האב, ומזה מובן שבכח הבן, ומתפקידו, לעבוד את ה' יותר מאביו.

אבל אף על פי כן אפשר לייחס את הבן להאב. כי כל זמן שהאב עובד את ה' מצד עצמו ובכל כוחו הניתן לו, ומחנך את בניו על פי זה, אזי כשיתגדל הבן לאחר שנתחנך על ידי אביו ויתחיל לעבוד את ה' מצד עצמו הוא ומצד כוחו הניתן לו, ויתעלה יותר מאביו, הרי היא היא המשכו האמיתי של האב ועבודתו, וכסדר הזה רצה ה', ו"זכה" האב שיקרא בנו המשכו האמיתי.

אבל כשאין האב עובד את ה' מצד עצמו ורק עושה מה שאחרים אמרו לו, אזי כשהבן יעבוד את ה' מצד עצמו ובכל כוחו, אין זה המשך מעבודת אביו, ולא "זכה" האב שיקרא בנו המשכו האמיתי).

מארצך וממולדתך ומבית אביך

ה. נאמר בכתוב (בראשית יב, א), "ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך", וכתב רש"י, וז"ל: "והלא כבר יצא משם עם אביו, אלא כך אמר לו, התרחק עוד משם וצא מבית אביך".

מבואר מזה, שעל אף שכבר יצא אברהם מארץ מולדתו אור כשדים, והיה כבר בחרן, מכל מקום, ציוה לו ה' שילך "מארצך וממולדתך ומבית אביך", דהכוונה כאן הוא, שיתרחק אברהם מתרח אביו, כי תרח אביו היה עמו בחרן, כפי שנאמר לעיל

(יא, לא), "ויקח תרח את אברם בנו . . ואת שרי כלתו . . ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען ויבואו עד חרן וישבו שם".

(כאן יתבאר הוספת הפרטים בהכתוב "מארצן וממולדתן ומבית אביך". ביאור לציווי הכללי "לך לך" עיין לעיל אות ד').

והנה, תרח היה זה שהתלונן לנמרוד על שכיתת אברהם בנו את צלמיו, אשר בעבור זה נשלך אברהם לכבשן האש. ולאחרי שיצא אברהם מכבשן האש, היה זה גם כן תרח שלקח את אברהם בנו ועזבו את אור כשדים ואנשיה הרעים.

ומובן, שמה שהסכים אברהם ללכת ולישב ביחד עם תרח אביו, על אף שבתחילה מסרו אביו לנמרוד, הוא, כי לאחר שיצא אברהם חי מכבשן האש הודה לו תרח, והלך לצדדו של בנו.

אלא, שלפי זה אינו מובן מה שלאחרי שהודה תרח והסכים עם אברהם בנו וכבר חייו שניהם ביחד בשלום, צויה ה' את אברהם שמכל מקום יעזוב את אביו?

עוד יש לעיין, מכיוון שכבר לא היה אברהם בארץ מולדתו וכוונת ה' בציווי אליו היתה רק שיתרחק מאביו, אם כן, למה בנוסף ל"בית אביך" אמר לו ה' כאן שילך גם "מארצן וממולדתך", הרי לא היה שם?

אלא, בכדי שאברהם יוכל לעשות את עבודתו ושליחותו בעולם כראוי, מוכרח היה לעזוב את בית אביו, על אף שאביו הודה לו.

דהנה מה שתרח הודה לאברהם, אין פירושו שהשיג והבין את דרכו של אברהם לעומקה ולכל פרטיה, אלא, שמכיון שיצא אברהם חי מכבשן האש אליו שלכו אותו, הסברה אומרת, שהצדק עם אברהם ואיתו ראוי לילך, ולכן הודה לאברהם.

ובמילא מובן, שבפרטי דברים שבהם היה דין ודברים בין תרח ואברהם לפני ששלכו אברהם לכבשן האש, אזי כשיצא חי מכבשן האש "נתברר" לעיני תרח שהצדק עם אברהם. אבל בנוגע להמשך עבודתו של אברהם כולל הנסיונות הבאים, הרי הם דברים שלא ראה תרח מקודם וממילא לא "נתברר" לו צדקת אברהם בהם ע"י כבשן האש.

נמצא, שלגבי המשך עבודתו של אברהם הרי תרח הוא כמו לפני מעשה אור כשדים, ולפי זה מובן, שלא היה תרח אביו נותן לו לעבוד עבודתו כראוי, ולכן מן ההכרח היה לאברהם לעזוב את "בית אביו".

ולכן אמר לו ה' שילך "מארצן וממולדתך" כהקדמה להציווי לצאת "מבית אביך", והיינו, כי "ארצו ומולדתו" היא היא הסיבה לצורך היציאה "מבית אביך", כי לגבי המשך עבודת אברהם הרי תרח הוא כמו לפני מעשה אור כשדים - "ארצן ומולדתך", ולכן לך לך "מבית אביך".

(וציווי זה, לצאת "מבית אביך", הוא בנוסף לציווי הכללי שאמר לו ה' "לך לך" שנתבאר באות הקודם).

ועל פי זה יובן גם מה ש"לאחר שיצא אברם מחרן ובא לארץ כנען והיה שם יותר משישים שנה . . לא קיים אברם את כיבוד אביו שהניחו זקן והלך לו" (לשון רש"י יא, לב), כי מכיון שלגבי המשך עבודת אברהם היה תרח אביו כמו לפני מעשה אור כשדים, א"כ מובן שלא היה יכול להיות לו שום שייכות עם אביו.



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת אי"א נו"נ

ר' בנימין הלוי

בן הרה"ג הרה"ח מזקני התמימים ומשפיע בישיבת תו"ת

הרב ר' שמואל הלוי ע"ה

לעזויטין

מראשוני התלמידים ביסוד ישיבת תו"ת בארצה"ב

זכה לקירוב מכ"ק רבותינו נשיאנו זי"ע

נפטר בשיבה טובה ביום ב' דחזה"מ סוכות ח"י תשרי ה'תשע"ד



ת.נ.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת בעל מדות תרומיות אי"א

הר"ר מרדכי יוסף שמעון

ב"ר ירחמיאל מנחם ע"ה

בערגער

מקושר לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

וזכה להיות שלוחו באטאווא עיר הבירה דמדינת קנדה יותר
משלשים שנה

נפטר בשם טוב ביום שני ז"ך אלול ה'תשע"ג



ת.נ.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' רפאל משה

ב"ר יעקב מנחם מענדל הכהן ע"ה

שפערלין

נפטר ליל ש"ק פ' לך לך י"א מרחשון ה'תשנ"ו

ת.נ.צ.ב.ה

לזכות הבחור התמים

מנחם מענדל שיחי' מינץ

לרגל יום הולדתו ביום כ"ט תשרי

שיצליח בלימודיו ויעלה מעלה מעלה בדרך התורה והחסידות

ויגרום נחת רוח רב לכ"ק אדמו"ר



לזכות

הילדה נחמה מיכלא בריינדל תחי'

נולדה למזל טוב ביום כ"ט תשרי תשע"ד

יה"ר שהורי' ירוו ממנה רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הוריה

הרה"ת ר' שמואל וזוגתו מרת יהודית שרה גיטל

שיחיו קאסאוויץ

לעילוי נשמת

האשה הנכבדה והחשובה

מרת שרה ע"ה דייטש



נפטרה ביום ו' מר חשון תשע"ג

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו

לעילוי נשמת

האשה הנכבדה והחשובה

מרת דאבא רייזא ע"ה ליין

בת הרה"ח ר' שלמה ע"ה ראסקין

נפטרה ביום ד' מרחשון תשל"ד

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י

בגה הרה"ת ר' חיים דוד וזוגתו מרת העניא שיחיו ליין



לזכות

החתן התמים

הרב שלום דובער שיחי' לשם

והכלה מרת חנה שתחי' כהן

יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל על יסודי התורה
והחסידות לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

נתרם ע"י הוריו של החתן

הרה"ת ר' בצלאל וזוגתו מרת מיכל שיחיו לשם