

ב"ה
ש"פ ויקהל – כ"ז אדר ראשון
ה'תשע"ד
גליון י"א [אלף-סט]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5 בגדי כהונה לעת"ל בפשתים
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
12 אומות העולם לע"ל – ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'
הת' שלום צירקינד

רשימות

- 17 כל העולם בנחת וחנינא בצער (גליון)
הרב בנימין אפרים ביטון

לקוטי שיחות

- 27 הערה בלקו"ש ויקהל תשל"ד (חי"א ויקהל א')
הרב מ"מ רייצס
28 מנהג חב"ד בענין סעודה שלישית (גליון)
הת' מנחם מענדל שי' גאלדמאן
31 בענין הנ"ל
הרב לוי ראבין
32 בענין הנ"ל
הת' אשר גוטניק
34 ארון וכפורת (גליון)
הת' מנחם מענדל שוחאט

נגלה

- 36 חורי רה"י המפולשין לרה"ר למטה מי' טפחים
הרב יהודה ליב שפירא
- 43 רשות היחיד גמורה
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 48 טעם דלא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה
הרב לוי שטערן
- 51 גדרו של ברכת שהחיינו במגילה לילה ויום
הרב מרדכי פרקש
- Error! Bookmark not defined..... הוצאות מרשות לרשות
הת' שניאור זלמן סימפסאן
- 53 שדי נופו בתר עיקרו (גליון)
הרב פנחס קארף

רמב"ם

- 55 בענין הל"ת ד"ולנערה לא תעשה דבר"
הרב חיים רפפורט
- 57 "שמוא יאמר אדם . . [ש]לא ישא אשה"
הרב צבי יהודה הכהן
- 58 שיטת הרמב"ם בענין דחיית איסורים במקום פקו"נ ברפואה סגולית (גליון) ..
הרב נחום שטראקס

חסידות

- 60 הערה במאמר ד"ה באתי לגני ה'תש"א
הרב אברהם אלטר הלוי הבר

הלכה ומנהג

- 61 אכילת עוגיות שעליהן אותיות
הרב שלום דובער לוין
- 64 השלמה למה שכתבתי בגליון הקודם
הנ"ל

- 65 מי שמגיע לשיעור כדי שביעה ע"י צירוף שתי אכילות
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 68 נכה היושב בכסא גלגלים לענין ש"צ ועוד
הרב משה אהרן צבי ווייס
- 74 בענין הקדיש בין גאולה לתפלה בערבית
הרב שרגא פייוויל רימלער

פשוטו של מקרא

- 76 איש לפי אכלו עמר לגלגלת
הרב וו. ראזנעבלום
- 77 לתקוע יתדות ועמודים
הנ"ל
- 77 וכבוד ה' מלא את המשכן
הרב שרגא פייוויל רימלער

שונות

- 78 "היכי דמי הלכה פסוקה"
הרב ישראל אליעזר רובין
- 9 אור פניך עלינו אדון נשא ושקל אשא
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 82 "משל הנוסע ליריד" - ב"אור התורה" ויקהל
הרב אלי' מטוסוב
- 88 פרשת ויקהל – הסדרה הכ"ב שבתורה
הרב מנחם מענדל רייצס
- 89 רפואה ועצה להרשע ורע לו
הרב הלל וואגעל

הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויקרא ה'תשע"ד
הערות יש לשלוח לא יאחד מיום ג', ב' אד"ש 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

בגדי כהונה לעת"ל בפשתים*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

דעת הרד"ק והאברבנאל

כתוב ביחזקאל (מד,יז): "והי' בבואם אל שערי החצר הפנימית בגדי פשתים ילבשו ולא יעלה עליהם צמר בשרתם בשערי החצר הפנימית וביתה", וכתב הרד"ק שם: "והיה בבאם אל שערי החצר הפנימית - אם נאמר החצר הפנימית כמשמעו, יהיה פירושו שער עזרת הכהנים והמזבח וממנו לשער האולם כי הכל הוא חצר, ויהיה זה אם כן חדוש לעתיד, כי בבגדי כהונה שהיו משמשים בהם צמר היה, כמו שכתוב בתורת משה כי התכלת היא צמר צבוע בתכלת, ואם נאמר כי דבר זה על עבודת כהן הגדול ביום הכיפורים לפני ולפנים שהיה עובד בבגדי פשתים איך קרא הדביר חצר והוא בית? ואיך אמר בבואם ילבשו לשון רבים והעבודה ההיא לא היתה אלא בכהן גדול והיה הוא לבדו נכנס שם וביום הכפורים לבד", וכ"כ האברבנאל שם דבבגדי כהונה שהיו משמשים צמר היה בהם, כי התכלת הוא צמר צבוע, אבל לעתיד אמר שלא יהיה כן אלא שילבשו בגדי פשתים בשעת עבודה, ואפשר לפרש המאמר הזה על עבודת כהן גדול ביום הכפורים לפני ולפנים שהיה עובד בבגדי פשתים, אבל יקשה איך יקרא את הדביר חצר והוא בית? ואיך אמר בבואם ילבשו בלשון רבים כי אותה עבודה לא היתה אלא בכהן גדול והוא לבדו הי' נכנס שם, וביום הכפורים בלבד, ולזה אין ראוי לפרשו אלא על הכהנים כולם שבשעת עבודה לא ילבשו אלא בגדי פשתים והוא חידוש לעתיד עיי"ש.

הרי דנקטי בפירושא הך קרא, דאף דעד עכשיו הי' עבודת הכהנים בביהמ"ק בבגדי צמר ופשתים, וכדתנן במשנה דכלאים (פ"ט מ"א) "אין הכהנים לובשין לשמש בבית המקדש אלא צמר ופשתים", הנה לעת"ל בבית שלישי ילבשו הכהנים בגדי פשתים לבד ולא של צמר, והוא חידוש שיהי' לעת"ל, והוסיפו דאף שיש מקום לפרש דקרא איירי רק בנוגע לעבודת הכהן גדול ביוהכ"פ בקדה"ק דאז לעולם הי' לבוש רק בבגדי פשתים, וכמו שבאמת פירש"י שם: "אל שערי החצר הפנימית - לפני ולפנים ביום הכפורים, ולא יעלה עליהם צמר - תכלת שהיה

(* לעילוי נשמת בתנו היקרה לאה מינדל ע"ה. נלב"ע ביום כ"ט אדר ראשון תשנ"ה. ת.נ.צ.ב.ה.)

במעיל ובאבנט לא ילבשנו ביום הכפורים בעבודת פנים", וכ"כ רש"י ביומא לה, ב, בד"ה מיתבי: "דכתיב לעיל מיניה והיה בבואם אל שערי החצר הפנימית ולא יעלה עליהם צמר הא ודאי ביום הכיפורים כתיב, דאי בשאר ימות השנה - הא איכא מעיל דכוליה תכלת, וחושן ואפוד דאית ביה תכלת", וכן פי' במצו"ד, לא ניחא לי' להרד"ק וכו' לפרש כן, דבקה"ק אינו מתאים הלשון "החצר" והי' צריך לומר "בית", וכן דאם איירי רק בכהן גדול למה אמר בלשון רבים.

ויש להוסיף בזה דמצינו במלכים א' (ו, לו) דכתיב: "ויבן את החצר הפנימית וגו'" ופירש"י: "החצר הפנימית - היא עזרת הכהנים ועזרת ישראל והיא היתה לפני האולם וקורא אותה פנימית לפי שהיתה לפני מעזרת נשים" וכ"כ הרד"ק שם, וכן בכ"מ, ולא מצינו דקודש הקדשים נקרא בשם "חצר", ועי' זבחים נו, א, דמבואר דחצר היינו העזרה, וברש"י ר"ה לא, א (ד"ה ממפתן) פירש שחצר היינו העזרה, ועי' לקו"ש חכ"ה ע' 235. (לגבי מה דאמרינן והדליקו נרות בחצרות קדשך) דנקט כן, וציין להרמב"ם הל' ביהב"ח פ"א ה"ה: "אלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית, עושין בו קדש וקדש הקדשים ויהיה לפני הקדש מקום אחד והוא הנקרא אולם, ושלשתן נקראין היכל, ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל רחוקה ממנו כעין קלעי החצר שהיו במדבר, וכל המוקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אהל מועד הוא הנקרא עזרה.

ובס' גבול בנימין (ח"א דרוש ל"א, דף ס, א) לא ניחא לי' לומר הך חידושא דלעת"ל ילבשו הכהנים פשתים לבד, לכן נקט כרש"י דקאי על הכהן גדול ביוהכ"פ כשנכנס לקודש הקדשים, ומבאר דהא דכתיב כאן "אל שערי חצר הפנימית" (בלשון רבים), דהיינו שער ההיכל ושער בית קדש הקדשים שהם מן החצר הפנימית ולהלאה, דבבית שני לא היתה מחיצה בין ההיכל ובין קדש הקדשים רק היו שם שני פרוכות כדתנן ביומא נא, ב, אך לעתיד לבוא שהארון והכרובים יחזרו למקומן ותהי' שם מחיצה המבדלת בין הקודש ובין קדש הקדשים, וזהו "שערי" לשון רבים, כלומר בהכנסתם לפנים מב' השערים של היכל ושל קדש הקדשים אז בגדי פשתים ילבשו, אך בשער ההיכל לבד אינו כן, כי גם בהכנסם להיכל להקטיר קטרת של כל יום הי' לובש שמנה בגדים, וזה שכתוב ולא יעלה עליהם צמר בשרתם בשערי החצר הפנימית וביתה דהיינו דוקא בהכנסם לבית קדש הקדשים עיי"ש.

לעת"ל כל הכהנים יתעלו כמו כהן גדול

ויל"ע בהטעם דלעת"ל ילבשו הכהנים רק בגדי פשתים ולא של צמר? ועי' מלבי"ם (שם) שפירש הפסוק שיהיו בגדיהם כולם מבד, בין הכתונת, בין

המגבעות, בין המכנסים והאבנט, ולפי מה דקיימ"ל שהאבנט של הכה"ג בכל השנה הי' של כלאים, והי' משונה מן האבנט של הכה"ג ביוהכ"פ שהי' של בוץ לבד, הודיעו שלעתיד יתעלו הכהנים להיות להם בקצת דברים חשיבות של הכה"ג, כי יהיו ממוצעים בין מדריגת הכה"ג ובין מדריגת הכהן הדיוט, עד שבגדיהם יהיו של בוץ כבגדי כה"ג בעת שנכנס לפני ולפנים, ולמ"ד שהאבנט של כהן הדיוט הי' של בוץ ולא כהאבנט של כה"ג, משמיענו להיפך דאף שבמקצת דברים יעלו למדריגת כהן גדול, מ"מ אין לשנות את מצות הבגדים מבוץ לכלאים עכ"ד, יוצא מדבריו שהטעם דלעת"ל ילבשו רק בגדי פשתים כי יתעלו והיו כמו כה"ג כשנכנס בקה"ק.

ואולי יש להוסיף על זה, דהנה מצינו בנוגע לאהרן במדרש (ויק"ר פכ"א, ז, שמו"ר פלח, ח, מדרש תהילים מזמור י'): "אמר הקב"ה למשה לא כשם שאתה סבור לא עת לשעה ולא עת ליום ולא עת לשנה ולא עת לל"ב שנה ולא עת לשבעים שנה ולא עת לעולם, אלא בכל שעה שהוא רוצה ליכנס יכנס רק שיכנס בסדר הזה" היינו שאהרן הי' יכול ליכנס לקה"ק בכל שעה שרוצה לא רק ביוהכ"פ.

וע' בס' 'משך חכמה' (פ' אחרי שם) וכן בס' 'הדרש והעיון' (ויקרא מאמר קנ"ח) שביארו הטעם דאהרן הי' יכול ליכנס בכל עת שירצה, ע"פ מ"ש הספורנו (ויקרא כד, ג) עה"פ יערוך אותו אהרן, וז"ל: אף על פי שהיתה הדלקת הנרות וכן קטרת התמיד כשרה בכהן הדיוט לדורות כפי מה שקבלו ז"ל, מכל מקום נאמר בשניהם אהרן כי אמנם כל ימי המדבר היה ענין המשכן בכל יום כענינו לדורות ביום הכפורים שנאמר בו (שם טז, ב) כי בענן אראה על הכפרת, וזה כי בכל ימי המדבר נאמר (שמות מ, לח) כי ענן ה' על המשכן יומם ואש תהיה לילה בו וכו', ולכן היה מן הראוי שיהיו מעשה הקטרת והדלקת הנרות בו הנעשים בפנים נעשים על ידי כהן גדול כמו שנעשים לדורות ביום הכפורים עכ"ל, ועפ"ז מבארים הטעם דאהרן הי' יכול ליכנס לקה"ק בכל יום, כיון שבמשכן הי' כל השנה כמו ביוהכ"פ שהי' ענן ה' על המשכן, וכשם שכה"ג מותר ליכנס ביוהכ"פ, כן הי' אהרן רשאי ליכנס אל הקודש בכל יום. והנה בספורנו שם (מ, לו) עה"פ ובהעלות הענן, כתב: "וכל כך היתה שריית השכינה קבע במשכן שלא היה מסתלק כלל משם עד שהיו ישראל צריכים לנסוע. וזה לא היה בשילה ולא בבית ראשון ולא בבית שני. אבל יותר מזה יהיה בבית שלישי ב"ב, כאמרו (זכרי' ב, ט) ואני אהיה לה חומת אש סביב ולכבוד אהיה בתוכה" הרי נראה מדבריו דלעת"ל יהי' עוד יותר כל יום בבחי' יוהכ"פ מצד השראת השכינה.

ועי' לקו"ש חכ"ב עמ' 94 דמבואר שם לגבי "בגדי לבן" שלובש הכהן כשנכנס בפנים, דלדעת רש"י (אחרי טז, ד) שכתב: "מגיד שאינו משמש לפנים בשמונה

בגדים וכו'" ה"ז מחמת קדושת המקום, וכפי שנת' שם דלרש"י עיקר הכפרה של יוהכ"פ הוא מצד כניסת לפני ולפנים, ועבודת היום הוא רק תנאי המכשיר הכניסה, ולדעת הרמב"ם (רפ"ב מהל' עבודת יוהכ"פ) שכתב: "עבודות המיוחדות ליום זה בבגדי לבן" הרי זה מחמת קדושת היום עיי"ש, וי"ל בזה - דנפק"מ להלכה ע"פ הנ"ל בהא דמצינו שאהרן ה' יכול ליכנס לקה"ק בכל שעה שרוצה לא רק ביוהכ"פ, אם אהרן ה' צריך ללבוש בגדי לבן בכניסתו לקה"ק בשאר ימות השנה, לדעת רש"י שהוא מצד המקום ה' צריך ולדעת הרמב"ם שהוא משום עבודת היום לא צריך, ועי' גם בחי' הגרמ"ז (להגר"מ זעמבא הי"ד) סי' י"ג, ובס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' כ"ד.

והנה אי נימא דהדין בבגדי לבן הוא מצד עבודת היום, אפשר לבאר דברי המלבי"ם, דכיון דנת' בספורנו, דכל יום יהי' כמו יוהכ"פ, לכן י"ל שכל העבודות של הכהן גדול הבאות משום יוהכ"פ מחייבות בגדי לבן דוקא, ולעת"ל כאשר יתעלו הכהנים כעין כה"ג, והעבודות יהיו כמו של יוהכ"פ לכן ילבשו בגדי פשתים דוקא, אבל אי נימא שזה משום המקום, לכאורה לא מסתבר לומר שגם בעבודות חוץ יצטרכו בבגדי לבן.

לעת"ל יתעלו הגבורות

ונראה לומר בזה עוד, דהנה מבואר בבחיי (קדושים יט, יט) דהאיסור דכלאים - צמר ופשתים - הוא משום "שהוא מערבב הכחות העליונים ומבטל אותן ועוקר אותן ממנויים, חבור שני קצוות שהם ב' הפכים, אין ראוי לחבר אותן כי אין חבורן עולה יפה וכו'". ומבואר בלקו"ש חכ"ט פ' תצא א' (ע' 125) דצמר ופשתים מרמזים על חסד וגבורה דצמר הוא חסד ופשתים הוא גבורה, וראה בהערה 13 שם שצוין לכ"מ בזה, וראה גם הערה 39 שם, וראה לקו"ש חל"ז ע' 155 ואילך, ועי' בס' 'קהלת יעקב' ערך "צמר" שכן כתב, ושכן איתא בזהר פ' תזריע נא, א, ובמקדש מלך שם, וראה גם בס' תורת מנחם תשד"מ ע' 2524 וז"ל: ידוע ומבואר בכ"מ שצמר מורה על ענין החסד ופשתים מורה על ענין הגבורה ותוכן האיסור דשעטנז הוא שאין לערב את ב' אופני העבודה דחסדים וגבורות ימין מקרבת חסדים ושמאל דוחה גבורות עכ"ל, ועי"ש הערה 38 וש"נ.

ועפ"י דברי האריז"ל הידועים (לקוטי תורה, שער הפסוקים יחזקאל בתחילתו) דבתחילה היתה העבודה בבכורות כי להם משפט הכהונה, וכשחטאו ניתנה לבני אהרן הכהנים, והנה קין הוא הבכור, ואילו זכה היו לו ג' העטרות הנזכרות והאחת מהן היא הכהונה, כמו שאמר הכתוב (בראשית ד, ז), הלא אם תטיב שאת, וכמ"ש"ה (ויקרא ט, כב) וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, וכיון שחטא קין אבד בכורתו

וכהונתו ונתנה להבל אחיו, וכמו שהודעתך, כי אהרן הוא משורש הבל, והנה קין הוא גבורות והבל חסדים, ומן הראוי היה שהגבורות והם קין הבכור והם מעולות מן החסדים וכו' וכן הלויים שהם מן הגבורות של קין הי' ראוי שהם יהיו הכהנים כי להם כתר כהונה שהם הבכורות, והכהנים שהם משורש הבל יהיו לויים, אלא שבחטאו של קין נהפך הענין.. ומסיים שם: "והנה בעוה"ז שנשמות שורש הבל להיותם מן החסדים הם יותר נקיים ורובם טוב ומיעוטם רע היו עתה כהנים, אבל לעת"ל שנשמות שרש קין נטהרו מן הקליפות ונתקנו, יחזור קין ויטול בכורתו הראויה לו, ומה שעתה היו הכהנים עובדים יהיו אז הלויים עובדים בכהונה, באופן שהכהנים יחזרו להיות לויים, והלויים יהיו כהנים.. ז.א. דלעת"ל יתעלו הגבורות, וראה לקו"ש חל"ז ע' 36 הערה 28 וז"ל: ראה לקו"ת קרח (נד מע"ב ואילך) שלעת"ל יהיו הגבורות עיקר (ע"י בירור עולם התהו) ע"ש. וראה גם אוה"ת לנ"ך שם דזה ש"צ"ל ברזא דסומקא" הוא כי לע"ל יתעלו הגבורות להיות גבוהים מחסדים כו" עכ"ל. וזהו גם הטעם דלעת"ל יהי' ההלכה כב"ש ואכמ"ל וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' כה.

ולפי"ז אולי אפ"ל הטעם דלעת"ל יהיו בגדי כהונה רק מפשתים ולא של צמר, כיון דלעת"ל יתעלו הגבורות לכן עיקר העבודה יהי' בפשתים דוקא.



אור פניך עלינו אדון נשא ושקל אשא

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בלוח הלכות והליכות 'תמידים' כסדרם' תשס"ט (עמ' תרכט) מביא על מה שנאמר ביוצר של מוסף של פרשת שקלים: "בפיוט 'אור פניך עלינו אדון נשא, ושקל אשא בבית נכון ונשא' כו' דקדק כ"ק מרן מהר"י [מבעלזא] זי"ע דלכאורה הו"ל לומר 'מחצית השקל' אשא? וביאר הענין ע"פ מה דאיתא בגמ' (ברכות כ, ב) אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבש"ע כתבת בתורתך 'אשר לא ישא פנים', ואיך אתה נושא פנים לישראל שנאמר ישא ה' פניו אליך? אמר להם הקב"ה, וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת, והן מודקדים על עצמם עד כזית ועד כביצה. נמצא שבגלל שישראל מחמירים על עצמם נושא להם הקב"ה פנים. ולכאור' במצות מחצית השקל אין שייך להדר ולהחמיר דהרי אסור להוסיף? אמנם הדין הוא דשנים שנתנו שקל שלם חייבים להוסיף קלבון כמ"ש הרמב"ם (פ"ג משקלים ה"א) [ופי' 'קלבון' הוא דבר מועט שמוסיפין על

מחצית השקל שכשיצטרך להחליפם אצל שולחני לב' חצאים מוסיף משהו כמ"ש בתוי"ט שקלים (פ"א מ"ו ע"ש). וזה מה שעושים המדקדקים שנותנים שנים שקל שלם כדי להוסיף קלבון, ובזה פי' הפיוט אור פניך עלינו אדון נשא 'ושקל' אשא, דהיינו דכיון שאנו מהדרים ונותנים 'שקל שלם' שייך גם נשיאות פנים מאת השי"ת וכנ"ל, עכתד"ק".

והנראה בזה לתרץ ולבאר דברי הפיוט ע"פ מ"ש רבנו הזקן בתורה אור (פו, ג) ד"ה 'זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית השקל בשקל הקודש עשרים גרה השקל מחצית השקל תרומה להוי"ה וגו'. [צ"ל כללות ענין מחצית השקל מהו, ולמה מחצית דוקא? ומ"מ מודיע כמה הוא שקל שלם ואומר עשרים גרה השקל, ולכא' מה שצריכים ליתן רק מחצית השקל מה נוגע כמה הוא שקל שלם? ובהשיעור דמחצית השקל שוים העני והעשיר" - ספר המאמרים תרע"ט ע' רסז] כתיב נודע בשערים בעלה שהקב"ה הוא בעל של כל נשמה מישראל שמשפיע לכל או"א. שכל אהבה או יראה שיש לכל נשמה מישראל הכל הוא מאתו ית' ולכל חד לפום שיעורא דיליה . . ולהבין זה אם הכל ממנו ית' א"כ מהו הבחירה לאדם. ובודאי יש דבר התלוי בבחירתו של אדם.

"ולבאר זה מה תלוי בבחירתו ומה בא מלמעלה. כתיב שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד. ואהבת כו'. והנה בואהבת יש ב' פירושים. אחד לשון צווי שתאהב אותנו. וא' לשון עתיד שתבא האהבה ממילא. וענין אהבה הראשונה היא מההתבוננות. והיינו להבין בדעתו אחדותו ית' בשבעה רקיעים ובארבע רוחות ואני ה' לא שניתי שאין לו שום שינוי כמו קודם בריאת העולם כן הוא ממש עתה כי כל העולמות בטלים בבטול גמור נגדו . . וע"ז נאמר הצווי ואהבת את הוי"ה אלקיך שיתבונן כ"כ באחד ממש שיהיה הוי"ה אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך דהיינו מחדו"מ שלא יהיה לו מחדו"מ כלל רק בטלים בא' שהוא למעלה מן המחשבה . . וזהו בכל נפשך מסירת נפש. כי נפש של אדם הוא מחדו"מ והכל למסור ולהיות בטל באחד ממש. אבל להיות שזה בלתי אפשר שיהיה בלי מחשבה כלל לכן צריך לקשר מחשבתו ודבורו ומעשיו להיות מרכבה לרצון העליון ב"ה בתורה ובמצות דאורייתא מחכמה נפקת שהוא למעלה מן המחשבה . . ודבר זה חובה על כל אדם להתבונן בזה היטב. וזה תלוי בבחירתו.

"ופי' הב' של ואהבת את הוי"ה לשון עתיד הבא ממילא הוא בחי' אהבה רבה הבאה מלמעלה מאתו ית'. ובוה פי' שמע לשון שמיעה שאינו יכול להיות בו שום התבוננות כלל שהוא למעלה מההתבוננות. וזה נק' שקל הקדש כסף לשון נכסף נכספת בחי' אהבה רבה הבאה מלמעלה במשקל כל חד לפום שיעורא דיליה בבחי'

עשה טוב וסור מרע צריך להיות בתכלית והוא בחי' עובר לסוחר לשון סחור סחור סוכ"ע . . וזהו עשרים גרה השקל. כי כל א' משני בחי' אהבה הנ"ל כלולה מעשר שכל ומדות כנודע ובחי' אה"ר הבאה מלמעלה ג"כ כלולה מעשר. וזהו עשרים גרה השקל. וזהו כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם דהיינו נשמות הנק' ראש לפקודיהם לשון וה' פקד את שרה וכו' ונתנו איש כפר נפשו לה'. אך שלא לכל אדם באה לו אהבה רבה הנ"ל ולהיות בבחי' עשרים גרה כו'. אך בחי' אהבה ראשונה חובה על הכל והיינו בחי' מחצית השקל למסור נפשו הכלולה מעשר. וזהו זה יתנו כל העובר על הפקודים רמ"ח פקודין היינו אף מי שעובר ח"ו על איזה מצוה אעפ"כ חובה היא ליתן מחצית השקל בחי' עשר שלו בבחינת אה"ר ראשונה הנ"ל ומחצית השקל היא תרומה לה'. (ועמ"ש לקמן ע"פ ויקהל בענין אית רצון ואית רצון . . זהו בחי' מחצית השקל שהחיוב על כל א' מישראל ליתן. ובחי' שמחו צדיקים בה' זהו מחצית השני)".

ועפ"ז יבואר היטב מה שנאמר בפיוט "אור פניך עלינו אדון נשא, ושקל אשא בבית נכון ונשא", דלאחר ש'אור פניך עלינו אדון נשא', דהיינו הפי' הב' של ואהבת את הוי"ה לשון עתיד הבא ממילא הוא בחי' אהבה רבה הבאה מלמעלה מאתו ית'. וזהו עשרים גרה השקל. כי כל א' משני בחי' אהבה הנ"ל כלולה מעשר שכל ומדות כנודע ובחי' אה"ר הבאה מלמעלה ג"כ כלולה מעשר. וזהו עשרים גרה השקל - ואז באמת "ושקל אשא בבית נכון ונשא", וא"ש.

ולפ"ז יבואר גם מ"ש בס' מעשה רוקח על משניות סוף מס' שקלים שכתב, דלכאורה קשה שבכל מס' שקלים הזכיר רבינו הק' רק שקל או שקלים ולא מחצית השקל (וע' מש"כ הרע"ב בפ"א מ"ו ובתוי"ט שם בשם הרמב"ן), והרמז בזה שלעתיד בביאת משיח צדקנו באמת יתן כ"א שקל שלם, וכתב שם שמצא [יש לציין דכן כתב בש"ך עה"ת פ' תשא], טעם נכון על מה שציוותה התורה מחצית השקל משום דשקל הוא בא"ת ב"ש בגימטריה כ"ו כמנין שם הוי" ב"ה, ובגלותינו בעונינו אין השם שלם לכך ציוה התורה שיתן כ"א מחצית השקל לכפר עליהם שגרמו בעונם שאין השם שלם, ולכך לעתיד שיהיה השם שלם יתנו באמת שקל שלם, וע"ש שהאריך שזה מרומז בפס' 'מחצית השקל בשקל הקודש' ד'בשקל הקודש' חסר וי"ו גימטריה 'בביאת משיח בן דוד' והתורה מרמזת שלעת"ל יתנו שקל הקודש, וזה רמז רבינו הקדוש במשניות שקרא שם שקלים שבו יש שקל שלם, גם בזמן הגלות וכן ביוצר מוסף של פרשת שקלים אומרים "ושקל" אשא בבית נכון נשא עכ"ד, ע"ש.

כי לאחר בחי' אהבה רבה הבאה מלמעלה אזי זהו 'עשרים גרה השקל', כי כל א' משני בחי' אהבה הנ"ל כלולה מעשר שכל ומדות כנודע, ובחי' אה"ר הבאה מלמעלה ג"כ כלולה מעשר. ואכן לעתיד לבא בביאת משיח צדקנו באמת יתן כ"א שקל שלם, כי אז יהיו לכאו"א כל א' משני בחי' אהבה הנ"ל כלולים מעשר - 'עשרים גרה השקל'!

ב'דברים אחדים' בס' 'דף על הדף' על מס' שקלים (ע' כב ואילך) דן ידי"נ הגה"ח מוה"ר דוד אברהם מנדלבוים שליט"א אודות הענין הבלתי מובן לכאו' של השתלבות מס' שקלים מן התלמוד הירושלמי בתלמוד הבבלי שלפנינו, ע"ש מה שהאריך בזה, ושזהו המסכת היחידי בש"ס שיש ההשתלבות הזאת של הירושלמי עם הבבלי.

ולפי הנ"ל י"ל דכיון שתלמוד ירושלמי הוא בחי' אור ישר שמרמז להפי' הב' של ואהבת את הוי"ה לשון עתיד הבא ממילא הוא בחי' אהבה רבה הבאה מלמעלה מאתו ית', ותלמוד בבלי הוא בחי' אור חוזר - במחשכים הושיבני - שמרמז לענין אהבה הראשונה שהיא מההתבוננות, והיינו להבין בדעתו אחדותו ית' בשבעה רקיעים ובארבע רוחות ואני ה' לא שניתי שאין לו שום שינוי כמו קודם בריאת העולם. . וע"ז נאמר הצווי ואהבת את הוי"ה אלקיך שיתבונן כ"כ באחד ממש שיהיה הוי"ה אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך - וכיון שרמז רבינו הקדוש במשניות שקרא למסכת בשם שקלים שבו יש שקל שלם גם בזמן הגלות, לפיכך דוקא במסכת זו של שקלים מתאים ההשתלבות מן התלמוד הירושלמי בתלמוד הבבלי.



אומות העולם לע"ל – ועמדו זרים ורעו צאנכם

וגו'*

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

א. בלקוטי תורה שלח מג, א איתא: "אבל לעתיד ועמדו זרים ורעו וגו' שיהיו תפלים לישראל שיקיימו מצות שהאשה חייבת בהן וכמ"ש כי אז אהפוך אל עמים

(1) ראה בס' 'יימות המשיח בהלכה' ח"ב סי' ע"א. – הערת המערכת.

(* לע"נ אבי מורי הרב יצחק ע"ה ב"ר אליעזר צבי זאב שליט"א. בקשר ליום היארצייט י"ח אדר. תנצב"ה.

שפה ברורה כו' ויוכלו לעלות גם הם כו' רק שיהיו טפלים לישראל ע"י חרישה וזריעה. אבל ישראל עצמן מפני שיהיו בבחינת ובכל מאודכם דהיינו תשוקה ורצון המקום לבחי' סוכ"ע לא יוכלו להשפיל עצמן לתקן בחי' מקום אלא שיאכלו מן המוכן².

ובגליון א'נג כתבתי, דלשיטת הצפ"נ (בהל' מתנות עניים דף ל' טור ב') דלשיטת הרמב"ם חיוב תרו"מ מה"ת הוא דוקא כשמירוח הפרות נעשה ע"י ישראל ולא ע"י פועל נכרי, (ועד"ז ס"ל³ בנוגע מצות פאה בקמה, וראשית הגז⁴, דאם השדה נקצרה ע"י פועל נכרי, או הצאן נגזז ע"י פועל נכרי, אין כאן חלות חיוב מצוות אלו), לכא' תקשי איך יעשו הזרים המלאכות האלו בשביל בני"ל ע"ל, (דפשוטות משמעות הקרא הוא שהם יעשו כל עבודות השדה וכרם והצאן וכו'), דא"כ יוצא שלא יתחייבו במצות תרו"מ וכו' מה"ת!

ועד"ז צ"ע לכו"ע דמכיון שגזרו על הנכרים שיטמאו כזבים לכל דבריהן (רמב"ם הל' מטמאי משכב ומושב פ"ב ה"י), שזה כולל גם גר תושב (תוספתא זבים רפ"ב), א"כ ע"י עיסוקם של הנכרים בשמן ויין הרי יטמאום, וא"כ לא יהי' אפשרות להפריש מהם תרו"מ בטהרה, וגם איך ישתו מהם בני"ל והרי יצטרכו להיות בטהרה בכדי ליכנס לבית המקדש וכו', וקשה לומר שכל תהליך עשיית היין והשמן יהי' נעשה ע"י ישראל, שפשוטות משמעות הקרא הוא שבני"ל לא יצטרכו להתעסק כלל בכל עבודות האלו. ועוד, לפי מה שגזרו שהבוצר לגת הוכשר⁵ (רמב"ם הל' טומאת אוכלין ריש פי"א), נמצא דלע"ל שבצירת הענבים יהיו ע"י נכרים ("ובני נכר .. כרמיכם") הרי מיד יטמאו, עוד לפני שנדרכו ונעשו יין!

אבל אם נאמר כנ"ל שיהיו חייבים במצות כנשים, מובן בפשוטות דלא יהיו כל הבעיות האלו, וקצירתן ומירוחם וגזירתן יתחייב במצוות פאה ותרו"מ וראשית הגז, ועד"ז לא יהיו טמאים ולא יטמאו השמן והיין וכו'.

(2) וראה ג"כ בספר הערכים חב"ז ח"ב ערך אומות העולם ע' של"ח ואילך, וח"א ע' תמ"ו ואילך.

(3) ראה צפנת פענח הל' מאכלות אסורות דף צ טור ב, והלכות מתנות עניים דף ל' טור ב ואילך. הל' מאכלות אסורות פ"י הי"ד.

(4) בנוגע לראשית הגז, ראה מ"ש בגליון א'סג שי"ל שלע"ל יחיו בני"ל בעצמם ב' צאן, ושאר הצאן יתעסקו בזה בני נכר, וב' צאן שיחיו בני"ל עצמם יהיו חייבים בראשית הגז שלע"ל יהי' הלכה כב"ש בזה, וב' צאן אלו יגזזו בני"ל בעצמם.

(5) שזהו א' מהי"ח דברים שגזרו (שבת יז), ובנוגע לי"ח דבר אפי' אליהו ובית דינו לא יכולים לבטל גזירות אלו כדאיתא בע"ז לו, א, ובקונטרס תורה חדשה מאתי תצא תנש"א הערה 60 בשוה"ג הב'.

(6) מובן מעצמו שאין זה קושיא על הפסוק, שהרי בזמן הנביא עדיין לא גזרו כל גזירות האלו וכו' אלא השאלה היא אליבא דאמת לאחר ששכר גזרו הגזירות האלו.

ב. והנה בענין זה, האם יהיו אומות העולם חייבים במצוות לע"ל, יש ככל הנראה ג' שיטות. (ראה בזה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' נ"ז. ומ"ש הרב מ.מ.ר. שי' בגליונות תש"נ, תשנ"ג).

א) ישנה שיטה האומרת שלע"ל יקיימו בני נח כל המצוות כישראל. ראה ע"ז כד, א כולם גרים גרורים לע"ל. והנה רש"י פי' שם שאומ"ע יתגיירו מעצמן אבל לא יקבלו אותם⁷. אבל בכמה מקומות משמע שהם יהיו בגדר גרים גמורים ויקיימו כל התורה ומצוות כישראל. (ראה בדרשות הר"ן דרוש ז' ועוד מקומות שנשמנו בס' ימות המשיח בהלכה שם).

ב) שיטת הרמב"ם ועוד דס"ל דלע"ל יקיימו רק שבע מצוות בני נח, כמבואר בלקו"ש חכ"ג ע' 179 הע' 76, ובעוד מקומות כנסמן בס' ימות המשיח בהלכה שם. ועיין ג"כ מדרש שוחר טוב על תהלים ב, ה.

ג) שיטה ג' שהיא כעין שיטה ממוצעת בין ב' דיעות הנ"ל, והוא שיטת אדה"ז בתורה אור שלע"ל יתחייבו הגויים במצוות שהאשה חייבת בהם. ולכא' צ"ב מהו המקור לשיטת אדה"ז בזה. וכתב הרב מ.מ.ר. שי' בגליונות הנ"ל דהביאור בזה י"ל בפשטות דזהו מכיון שיהיו עבדים לבני ישראל, ועבדים חייבים במצוות שהאשה חייבת בהם כידוע.

אמנם באמת לכא' צ"ע בזה, ובהקדם המבואר בהתוועדויות תשד"מ ח"ב ע' 960 וזלה"ק: "...היעוד המובא בחז"ל (שבת לב, ב) שלכל יהודי יהיו "ב' אלפים וח' מאות עבדים". . ש"עבדים" אלו יהיו במעמד ומצב ד"גר תושב", שזוהי התחלת ענין הגירות" (ראה לקו"ש חכ"ז פ' יתרו שיחה ג' – הליקוט השבועי של אותו שבת – ס"ו ובהערה 50 שם).

ובע' 963 שם ממשיך וזלה"ק: "בנוגע לכללות הברור דאומות העולם – המתבטא ביעוד "ועמדו זרים ורעו צאנכם" דלעתיד לבא – ישנם כמה דרגות: "זרים" כפשוטו, גוים ממש, שכל שייכותם לבני ישראל אינה אלא מפני ש"רעו צאנכם"; למעלה מזה – גר תושב, "קצת גירות" (כנ"ל); ועד לתכלית השלימות שבזה גיור כהלכה ממש, "גר שנתגייר" ממש, מכיון שגם נשמתו היתה במעמד הר סיני..." עכלה"ק.

ולכא' מובן מזה כמה דברים:

(7) וראה מהרש"א שם. וראה ג"כ סוגיית הגמ' שם לעיל שם דף ג' ע"ב.

(א) שהענין של ועמדו זרים וגו', אינו כלל גדר של עבדות השייך לקיום המצוות. ולכאור' הכוונה בזה, דמכיון שהם יבואו מעצמם, ובפרט שהכתוב מכנה אותם בשם "זרים", ולא עבדים וכיו"ב, מובן שאינם נכנסים בגדר של עבד וקנין כספו של האדון שצריך למול ולקיים מצוות וכו'.⁸

ואע"פ שבזוהר ח"א קמג, ב (וראה ג"כ בסה"מ תקס"ו ח"א ע' רמ"ז) מפרש שהענין של ועמדו זרים וגו' הוא קיום של הפסוק "יעבדוך עמים וגו'" (בראשית כז, כט), ועד"ז ראה הלשון במדרש הגדול עה"פ בראשית לב, ו "וישעבדו משעבדיהם דכת' ועמדו זרים..", מ"מ בפשש"מ אינו מוכח שהוא בגדר עבדות ממש. ואפי' אם נפרש שהוא גדר של עבדות ממש, מ"מ לכאור' עדיין אין זה בגדר של עבדים כאלו שצריכים למול ויקיימו מצוות, אלא זהו ע"ד שעבוד העמים המבואר בהלכה בנוגע כיבוש ומלחמה, שצריכים לקבל על עצמם ז' המצוות ושלא ירימו ראש כנגד ישראל וכו' כמבואר ברמב"ם הל' מלכים ריש פרק ו', אבל מובן שאין צריכים מילה וכו'. ועד"ז י"ל שגם אלו שיעבדו לבנ"י במלאכות שונות אבל לא יהיו עבדים ממש כמו קנין כספו של האדון.

(ב) ועוד מובן משיחה הנ"ל, שגם אלו המתוארים במאחז"ל שבת לב, ב שיהיו "עבדים" בשכר מצות ציצית, גם הם אינם חייבים רק בז' מצוות כגר תושב ולא יותר. ולכאור' הביאור בזה הוא שמכיון שיבואו מעצמם, כלשון הפסוק המובא בגמ' שם "אשר יחזיקו עשרה אנשים מכל לשונות הגוים בכנף איש יהודי וגו'" (זכרי' ח, כג), לכן אין חיוב למולם ושיקיימו המצוות כעבדים שהם קנין כספו של האדון. [אלא אעפ"כ, מכיון שהפסוק ממשיך שיאמרו "נלכה עמכם כי שמענו אלקים עמכם" מובן שיקבלו עליהם ז' מצוות כגר תושב, ראה בשיחה הנ"ל].

ולכאור' מובן מזה שאין לפרש כוונת הפסוק ועמדו זרים וגו' שיהיו הנכרים כעבדים גמורים שחייבים במצוות כנשים. ואולי אפשר לומר, שבשיחה הנ"ל מפרש הרבי לפי שיטת הרמב"ם שלע"ל יקיימו רק ז' מצות, ואע"פ שהרמב"ם הביא בהל' מלכים פ"ב ה"ד הענין של "ירדו בגוים", ובהקדמה לפ' חלק מזכיר הפסוק ועמדו זרים וגו', מ"מ משמע מדבריו שיקיימו רק ז' מצות, כמ"ש בלקו"ש הנ"ל. וא"כ לכאור' צ"ל כנ"ל שלא יהיו בטלים לגברי לבנ"י כעבדים (עכ"פ לא כולם, וראה להלן). אבל בלקו"ת יכול להיות שמפרש שלע"ל יהיו הגויים בטלים לגמרי

(8) ראה בגדר חיוב מצוות של העבדים כנענים בצפנת פענח מהדורא תנינא ע' 84 ואילך. וראה גם בשיחת פורים תשי"ב (ותשי"ט) במ"ש בדברי הצפנת פענח בסוף פירושו על מגילת אסתר (נדפס בסוף צפע"נ על שמות) שחיוב עבדים כנענים בשאר המצוות דפורים (חוץ ממגילה) נלמד מהקרא "כל הנלויים עליהם וגו'" (אסתר ט, כז) בזה שגדר העבדים כנענים נרמז בהתיבה "הנלויים".

לבנ"י כעבדים, וראה בסה"מ תקס"ו שהובא לעיל, ולכן כתב שיהיו חייבים במצות כאשה.

(או י"ל להיפך, שס"ל לאדה"ז בכללות כשיטה הא' הנ"ל שיהיו חייבים בכללות המצוות, רק שמכיון שהם יצטרכו להתעסק בחרישה וזריעה מובן שאינם יכולים להתעסק בכל המצוות כישראל (ע"ד הא' הביאורים המובאים בזה שהאשה פטורה מכל המצוות כידוע), ולכן יהיו חייבים רק במצוות כנשים, וגם י"ל שמובן מעצמו שצ"ל הפרש בין בנ"י לאומות העולם לע"ל, שיהיו אומה"ע טפלים אליהם, ולכן א"א לומר שיהיו חייבים בכל המצוות ממש כאנשים, רק שיקיימו המצוות שהאשה חייבת בהם. ועצ"ע).

ג. ועוד נקודה בהנ"ל, והוא, שאם נאמר שאומות העולם יתחייבו במצוות כנשים מפני שיהיו עבדים, נצטרך לומר שכולם ללא יוצא מן הכלל יהיו עבדים, אבל בכמה מקומות משמע שיהיו חילוקים בזה, ראה באמונות ודעות לרס"ג מאמר שמיני פרק ו' שיהיו חילוקים בין האומות, יש שישרתו בנ"י בערים וכפרים, ויש שישרתו בנ"י בכרמים ובשדות (ועליהם נאמר ועמדו זרים וגו'), ויש שישוּבו לארצם ויהיו נכנעים לה' וכו', ולכאן זה תלוי בעד כמה יהיו האומות טפלים לישראל לע"ל, (וראה מה שהאריך בזה הרב מ.מ.ר. שי' בגליון תש"נ הנ"ל), וא"כ אולי אפשר לומר שבלקו"ת הולך הע"פ שיטה שכולם יהיו בטלים לישראל ללא יוצא מן הכלל, אבל בהשיחה הנ"ל הולך לשאר שיטות דמשמע שלא כולם יהיו עבדים וטפלים לישראל ממש, וא"כ מובן שא"א לומר שכולם יהיו חייבים במצוות כעבדים ממש.

אבל באמת לכאן י"ל שאין מקור אדה"ז מצד זה שיהיו כעבדים, שהרי זה לא הוזכר ונאמז בדבריו כלל, אלא ס"ל שזה יהי' א' מהחידושים בנוגע המצוות לע"ל, כמבואר בתו"א עו, ג (ראה ג"כ סה"מ תקס"ה ח"א ע' רפ"ה), ובלקו"ת ד"ה והי' גו' יתקע בשופר סעיף ה' דלע"ל יהיו כמה פרטי המצוות באופן אחר מכמו שהם עכשיו⁹. ואולי גם בנוגע לאומות העולם יהי' שינוי שלע"ל יתחייבו במצוות שהאשה חייבת בהם, וזה תלוי דרגת עליית ועבודתם לע"ל שיהי' גבוה יותר מדרגתם ועבודתם בזמן הזה. וזה משמע ממ"ש "ויוכלו לעלות גם הם" דמשמע שזהו מצד דרגתם הרוחנית שיהיו שייכים אליהם אז.

ד. עכ"פ באם נימא שיהיו חייבים במצוות כנשים מובן שפיר איך יעשו כל המלאכות הנ"ל בשביל בני ישראל (וראה ג"כ שיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב הערה

(9) וראה ג"כ אג"ק ח"ב ע' ס"ט הערה 9.

18 אודות שליחות עבד לקידושין מצד יד העבד כיד רבו ואכ"מ), אבל באם נימא כפי השיחה הנ"ל שלא יהיו מחוייבים במצוות ויהי' דינם כבני נח, א"כ לכאן' צ"ב הקושיות הנ"ל איך יתעסקו בעבודת היין ושמן וכו'. ובפשטות י"ל שיהיו לבנ"י גם עבדים ממש בגדר קנין כספו (ראה ישעי' יד, ב "והתנחלום בית ישראל על אדמת ה' לעבדים ולשפחות וגו'") (וראה באמונות ודעות הנ"ל דפסוק זה קאי על חלק האומות שישרתו בנ"י בשירותי הערים והכפרים), ולכאן' משמעות הקרא הוא שאלו יהיו בגדר עבדים של קנין כספו ממש שמנחילים אותם לבניהם אחריהם), והם יגמרו ויעשו כל המלאכות שלא יולו לעשות שאר הבני נכר, משא"כ ה"זרים" והבני נכר יתעסקו רק בחרישה וזריעה.

ויה"ר שנזכה לקיום כל הייעודים הנ"ל תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



רשימות

מדבר בזמן הזה לשיטת הרמב"ם

מתוך שיעור הנאמר בישיבה

- עפ"י רשימת הרבי (חוברת כ"ט) -

בגמ': "תנו רבנן, ארבע רשויות לשבת: רשות היחיד, ורשות הרבים, וכרמלית. ומקום פטור. .. ואיזו היא רשות הרבים - סרטיא ופלטיא גדולה, ומבואות המפולשין זו היא רשות הרבים", ובהמשך מקשה הגמ': "ולחשוב נמי מדבר, דהא תניא: איזו היא רשות הרבים - סרטיא ופלטיא גדולה, ומבואות המפולשין, והמדבר! - אמר אביי: לא קשיא, כאן - בזמן שישראל שרויין במדבר, כאן - בזמן הזה, ופירש רש"י: "בזמן שהיו ישראל במדבר - חשיבא רשות הרבים. בזמן הזה - אינו מקום הילוך לרבים, דהולכי מדברות לא שכיחי", היינו דהגמ' מקשה על הברייתא הא' ולחשוב נמי מדבר דהוה רשות הרבים כדתניא בברייתא ב': "איזו היא רה"ר סרטיא ופלטיא וכו' והמדבר", ומתרץ דברייתא הא' איירי בזמן הזה, ומדבר בזמן הזה אינו מקום הילוך לרבים דהולכי מדבריות לא שכיחי, [והוה כרמלית], וברייתא הב' איירי כשהיו ישראל שרויין במדבר והי' רה"ר, וכן פירשו התוס' והראשונים.

ואין להקשות דא"כ למה לא מנאו התנא בברייתא הא' עכ"פ בכרמלית? (וכדדייק בסוף הרשימה), די"ל כמ"ש בס' אשי ישראל דרק ברה"ר דתנא "זו היא רה"ר" דמשמע דליכא עוד רה"ר הקשה הגמ' ממדבר, אבל לאחר שתירץ דבזמן הזה אינו רה"ר אלא כרמלית ושם לא תנא "זו היא כרמלית" לא קשה שהי' צריך לחשוב מדבר, דהתנא אינו חושב כל סוגי כרמלית.

עוד יש להוסיף לפי רש"י וכו', דלכאורה קשה על ברייתא הב' מאי דהוה הוה ומאי נפק"מ עכשיו לדעת דבזמן שהיו שרויין במדבר הי' רה"ר? די"ל דקמ"ל בזה דכל רה"ר צ"ל בדומה למדבר שהיו מצויין שם ששים רבוא וכמ"ש בחי' הריטב"א בהדיא: "כאן בזמן שהיו ישראל במדבר. וא"ת בזמן ההוא מאי דהוה הוה, וי"ל דהא קמ"ל דכל היכא דשכיחי ביה ששים רבוא כי התם אע"ג דלא קביעי, הוי רשות הרבים", (וכן כתב בהרשימה), וי"ל דזהו גם כוונת התוס' בד"ה כאן משמע קצת וכו', די"ל דזהו הטעם דברייתא הב' חשב מדבר דנדע שצריכים ששים רבוא, ובהרשימה הוסיף גם דנפק"מ שאם גם עתה יקרה כן שיעברו שם ששים רבוא אעפ"י שאינו קבוע לעולם נעשה אז רה"ר, או שבגאולה העתידה הרי ילכו בני"י ג"כ במדבר¹⁰, אף שאין זה רה"ר קבוע לכל הזמן אלא שעתה הולכים שם בני אדם מ"מ ה"ז רה"ר, וי"ל הטעם שהוסיף טעם שני כי הרבה ראשונים חולקים וסב"ל דאי"צ ששים רבוא וכו' ולכן אי אפשר לתרץ כאופן הא'. (לכאורה יל"ע למה לא הוזכר גם דנדע שצריך ט"ז אמה?)

והרמב"ם ריש פי"ד כתב: "איזו היא רשות הרבים מדברות ויערים ושווקים ודרכים המפולשין להן וכו'"¹¹ דסב"ל דבזמן הזה הוה מדבר רה"ר, (וכ"כ בפיהמ"ש דמתניתין), וכבר הקשו עליו דבסוגיין משמע דבזמן הזה הוה מדבר כרמלית? והמגיד משנה שם הניח זה בתמיהה.

ובהרשימה הביא הרבי שיש שתירצו הגמ' לפי הרמב"ם דברייתא הב' איירי בזמן הזה לכן חושב "מדבר" כיון שכל המדבר הוא רשות הרבים, אבל ברייתא הא' קאי על הזמן שהיו ישראל שרויין שם, וכיון שהיו שם אז כמה רשויות, לכן לא

10 בהערה 30 צויין שכ"ה ביחזקאל כלה, הושע ב, טז, וישע'י מג, יט, וברד"ק שם מב, יא: "כי דרך מדבר יצאו ישראל מהגלות", וראה בס' "מות המשיח בהלכה" ח"א סי' נ"ג בענין זה, והובא גם מהגדה של פסח 'מבית לוי' ח"א ע' רסז שכן כתב הגרי"ז עפ"י מ"ש ביחזקאל שם, וביאר עפ"י מ"ש בשיר השירים ב' פעמים "מי זאת עולה מן המדבר וגו'" (ג, ו, ח, ה), דפסוק אחד קאי על יצי"מ, ופסוק הב' על היציאה מן הגלות, עיי"ש.

11 בשו"ת ברכת אברהם להר"א בן הרמב"ם הקשה השואל לפי גירסתו בהרמב"ם "יערים ושדות" דשדות הוה כבקעה? וענה לו הר"א שזהו טעות וצ"ל ושווקים.

פסיקא לי' למיחשב מדבר סתם שלא נטעה לומר שכל המדבר הוא רשות הרבים וזה אינו.

אבל הרבי תמה ע"ז דרשות אחר שהיו שם היו האוהלים שהם רשות היחיד, (או צדדיהן וכו') שהוא מקום פטור מן התורה) וא"כ אין מקום לטעות ולומר שגם אהליהם היו רשות הרבים ולמה לא פסיקא ליה למיחשב מדבר?

ואח"כ מביא הרבי תירוצו של ה"ר אברהם בן הרמב"ם (בשו"ת ברכת אברהם סי' ט"ו) וז"ל: דקא קשיא לך לענין מדברות מדקא מפרשי עלמא בזמן שהיו ישראל במדבר היה המדבר רשות הרבים איכא עלמא אחריני דמפרשי בזמן שישאל חונים במדבר והיו מחנותיהם סדורין בו והוא מקום דירתן היה לגבן כמו בקעה ושדה וממאי דדמי להו ובזמן הזה שאין ישראל דרין בו אלא כל מי שירצה מהלך ועובר בתוכו בלבד הוא רשות הרבים וטעמא דמיסתבר הוא וזה שאמרת בדברך על המדבר ולא דרך הוא לא ידעתי סוף דעתך בדבר זה אם כוננת שכל מדבר לאו דרך הוא אינו אמת שהרי כמה מדברות כמו מדברות שבארץ ישראל יש בארץ מצרים ושבירוב העולם השיירות מהלכות בהן תמיד ואם כוננת לאותו מדבר שהיו ישראל מהלכין בו לאו כולו אינו דרך שהרי מקצת המסעות האמורות בתורה מקומן ידועות ושיירות של ישמעאלים מהלכין בהן .. ולענין יערים לא דמי יער לים ובקעה דהים אין תשמישו נח כיער שאין אדם יכול להלוך בו אלא על ידי ספינה תדע דתנן הזורק בים ארבע אמות פטור אם היה רקק מים ורשות הרבים מהלכות בו הזורק בתוכו ארבע אמות חייב ומפרשין בגמ' דתשמיש על ידי הדחק לא שמייה תשמיש והלוך על ידי הדחק שמייה הלוך והיער תשמישו והילוכו אינו על ידי הדחק והים תשמישו אינו אלא על ידי הדחק הילכך אינו לא על ידי הדחק ולא שלא על ידי הדחק הילכך לא דמי ים ליער כלל והבקעה והאסטרטיא וקרן זוית אע"פ שיש רשות לרבים להכנס לתוכן אין להם צורך בהם כיער שהכל צריכין לערים ולא דרך עליהם כמדבר הילכך לא דמי יער לכרמלית כלל אלא למדבר שהוא רשות הרבים וכו' עכ"ל, ועי' בכס"מ שהביא דבריו.

היוצא מדבריו דלפי שיטת הרמב"ם הגדר ד"רשות הרבים" הוא שהוא מקום שכל מי שירצה יכול ללכת שם ויש שם צורך לרבים כגון ללכת שם וליערו לחטוב עצים וכו' אף שלא שכחי שם רבים.

ויש לבאר זה ע"פ מ"ש בפ' קדמון ממצרים שם (נדפס ברמב"ם פרנקל) וז"ל: רשות, עיקר זה המילה היא מאמר וממשלה כדכתיב כרשיון כורש מלך פרס (עזרא ג, ז) וכו' ואמרו מזה הלוקח רשות מרבו כלומר שיעשה זה ממאמרו וממשלתו ומזה קראו למקום שהיחיד לבדו שולט בו רשות היחיד, ולמקום שכל הרבים שולטין בו

רשות הרבים וכו' עכ"ל, וצריכים למקום זה, ואי"צ שם ששים רבוא דוקא וכו' ולכן סב"ל דמדבר הוא רה"ר בזמן הזה.

ומפרש הרבי דכיון שהיו המחנות סדורים, הרי לא כאו"א הלך לכל מקום ובמקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יהודא כו' ורק במחנה לוי שהכל שכיחים אצל מרע"ה רה"ר היא. היינו דזה ודאי דמחנה לוי' הי' אז רה"ר כמפורש בגמ', אלא דמחנה ישראל שהיו הדגלים סדורים לפי כל שבט ושבט הי' זה מקום פטור, ובמילא יש לפרש תירוץ ר"א, דלכן לא חשב ברייתא הא' המדבר כיון שהי' שם שטח גדול (ג' פרסי על ג' פרסי כדאיתא בברכות נד, ב ובכ"מ, וראה רשימות חוברת קה בארוכה) שאינו רשות הרבים, או כמו שפירשו המפענחים שבא בהמשך לתירוץ הראשון דבמילא לא פסיקא ליה למיחשב מדבר בכדי שלא נטעה דגם מחנה ישראל הוה רה"ר.

וע"ז כתב הרבי דלכאורה תירוץ זה דוחק קצת, ויש לפרש שהכוונה הוא דמ"מ מי אומר ששבט אחד לא הי' הולך גם ברשות של שבט אחר, ואפילו אי נימא שלא הי' כ"כ רגיל ללכת לשבט אחר, אבל מ"מ כיון שיכולים ללכת שם אף שאינם הרבה, הרי הרמב"ם לא סב"ל דצריך ששים רבוא וכו' והעיקר הוא דרבים יכולים ללכת שם, או כמו שפירשו המפענחים דאפילו אי נימא שלא היו הולכים של משבט אחר מ"מ מחמת שבט זו עצמה ה"ז רה"ר כיון דאי"צ ששים רבוא, [אלא דלכאורה אי נימא שיש שם שליטה רק לשבט אחד לבד למה נימא דע"ז יהי' רשות הרבים], ועי' מאירי על המשנה שכתב בתו"ד: "ומשה הי' עומד במחנה לויה והיא היתה רשות הרבים שכל בני ישראל היו באים שם לדון ולשאול ואין מי שימחה בידו, ומחנה ישראל כאו"א הי' יודע בו רשותו ואין לחבירו רשות עמו", אבל גם בזה לכאורה אין כוונתו שלא היו יכולים ללכת שם בלי רשות דמהיכי תיתי לומר כן, ולכן גם ע"ז מקשה הרבי דמ"מ צ"ל רשות הרבים כנ"ל ובפרט דאי"צ ששים רבוא וכו', ולכן נקט הרבי דמסתבר לומר לפי שיטת הרמב"ם דגם מחנה ישראל מחוץ להאווהלים הי' רשות הרבים? ולא כר"א בן הרמב"ם?

ומבאר דבשלמא אי נימא כרש"י ותוס' דצריך ששים רבוא י"ל כסברת הר"א בנוגע למחנה ישראל, משא"כ להרמב"ם אין לומר כן.

והנה לעיל ו, א, הקשה הגמ' לרבנן דמוציא מרה"י לרה"ר דרך סטיו חייב היכא אשכחנא כה"ג במשכן ומסיק שכן הי' בצדי רה"ר וכו' ואפילו לר' אליעזר דצדי רה"ר כרה"ר מודה היכא דאיכא חיפופי וכו' עיי"ש והנה אי נימא כר"א בן הרמב"ם שכל מחנה ישראל הי' מקום פטור קשה דלמה לא קאמר הגמ' בפשיטות שכל הוצאה שם הי' ע"י מקום פטור מן התורה עד מחנה לוי', ומשמע מזה בפשטות

כדעת הרבי שבאמת הי' זה רשות הרבים, אמנם מ"מ אכתי יוקשה גם לפי הרשימה אי נימא כר"א לפי רש"י ותוס' (כנ"ל) דצריך ששים רבוא, דמחנה ישראל הי' מקום פטור מצד הדגלים, דא"כ כל הוצאה היתה ע"י מקום פטור?

ויש לתרץ כמ"ש בחי' החת"ס לעיל ו,א, וז"ל: והנה שיטת רמב"ם דמדבר בזה"ז הוה רה"ר ובזמן שישראל שרויי' במדבר הוה כרמלי' וא"כ צ"ע לכאורה מאי פריך היכי אשכחן כי האי גוני דחייב, אדרבא הא כל הוצאות במשכן הוה דרך כרמלי' ופשיטא דמן התורה אין חילוק בין דרך כרמלית לדרך מקום פטור? מיהו למ"ש כ"מ רפי"ד בשם הר"ר אברהם בנו של רמב"ם ז"ל דהואיל והי' חוני' במדבר והי' מחניהם סדורי' משו"ה הוה כרמלי' ע"ש, א"כ י"ל זה הי' משנה שני' ואילך אחר שנסדרו דגלים אבל בשעת נדבת המשכן שעדיין לא הי' סדורי' הוה רה"ר ועל זה ציוה מרע"ה איש ואשה לא יעשו עוד מלאכה להבי', ושפיר קאמר היכי אשכחן כי האי גוני דחייב במלאכת המשכן עכ"ל, היינו דמכיון שנתבאר טעמו שהי' כרמלית מצד סידור הדגלים דכל שבט הי' לו מקומו, הנה סידור זה הי' באחד לחודש השני בשנה השנית (פ' במדבר ב,א, וראה רשימות ק"ה) נמצא דעד אז שהיו כולם מעורבים זה בזה ודאי הי' כל המדבר רשות הרבים לכו"ע, ובמילא נמצא דההוצאה לבנין המשכן לא הי' ע"י כרמלית דאז הי' עדיין רשות הרבים ושפיר הוצרך הגמ' להביא מצידי רשות הרבים. ואין זה סותר למה שנת' דלא קחשיב ברייתא מדבר משום דלא פסיקא ליה וכו' כי הברייתא איירי בכל הזמן גם דאח"כ שכבר הי' סידור הדגלים.

ועי' לקמן צו,ב: הוצאה גופה היכא כתיבא? - אמר רבי יוחנן: דאמר קרא (שמות לו) ויצו משה ויעבירו קול במחנה. משה היכן הוה יתיב - במחנה לויה, ומחנה לויה רשות הרבים הוא, וקאמר להו לישראל: לא תפיקו ותיתו מרשות היחיד דידכו לרשות הרבים, ופירש"י מחנה לויה רשות הרבים היא - שהיו הכל מצויין אצל משה רבינו, מרשות היחיד דידכו - מאהליכם עכ"ל, ולכאורה משמע מלשון זה שגם אז - לפני סידור הדגלים - רק מחנה לויה היתה רשות הרבים ולא מחנה ישראל? וי"ל דעולם גם מחנה ישראל הי' רשות הרבים, אלא דשם נוגע רק מקום העקירה ומקום הנחה, ולכן אומר שהעקירה יהי' ברשות היחיד באהליהם, והנחה במחנה לויה שהוא רה"ר, וכל מה שבינתיים אינו נוגע שם בהסוגיא כיון ששם ליכא הנחה, ושפיר י"ל שכן הי' רשות הרבים, אלא דמלשון רש"י דרק שם הכל מצויים וכו' לא משמע כן.

ויש להוסיף דאפילו אי נימא לרש"י ותוס' דאפילו אז לא הי' שם ששים רבוא דרק במחנה לויה היו הכל מצויים אצל משה, אכתי אפ"ל ע"פ מה שכתב בשיטה

לר"ן כאן בשם הרא"ה וז"ל: אפשר דבאותו הזמן [שהיו שרויין במדבר] אפילו שאר מדברות שהי' להם דרך לשם לאותו מדבר הוו רשות הרבים, דאע"ג דלפירש"י ובה"ג דלא הוי רשות הרבים אלא של ששים רבוא, לאו דבעינן ששים רבוא אלא שיש כאן דרך לששים רבוא, כלומר שיהו רגילין לילך שם אנשים רבים תדיר כששים רבוא, וכאן הרי שיירות מצויות של ששים רבוא ואע"פ שלא היו כולם כאן בדרך כאחד עכ"ל, הרי דסב"ל דבזמן שהיו ישראל במדבר לדעת רש"י לא בעינן שכל דרך מצ"ע ילכו שם ששים רבוא אלא כיון דזהו דרך למקום ששים רבוא גם שם הוא רה"ר, ולפי"ז י"ל דמחנה ישראל גם לרש"י ה' רשות הרבים כיון שזה ה' דרך למחנה לוי' וא"ש דמדגישים דבמחנה לוי' הכל מצויים אצל משה כיון דזהו כל היסוד להרה"ר, וא"ש גם דלא קשה מהך דדף ו,א כנ"ל¹².

ואח"כ ממשיך הרבי די"ל בתירוץ הר"א [אף בדברי ר"א עצמו לא הוזכר מזה כלל, אלא לכאורה לתרץ ע"פ דרכו] משום שבזמן שהיו ישראל במדבר ה' מצמיח (כמ"ש התוס' חולין פחב, בד"ה אלא וכן תירץ הפמ"ג במשבצות זהב סי' שמ"ה עיי"ש) וזהו כבקעה דהוה כרמלית, ולכאורה יש לפרש הכוונה גם הכא שזה בא בהמשך ללעיל דלכן לא פסיקא ליה לומר מדבר כיון שהי' שם שטח גדול שלא היו יכולים ללכת דהוה כמו בקעה ושדה וכו'.

ואח"כ ממשיך הרבי די"ל בתירוץ הר"א [אף בדברי ר"א עצמו לא הוזכר מזה כלל, אלא לכאורה לתרץ ע"פ דרכו] משום שבזמן שהיו ישראל במדבר ה' מצמיח (כמ"ש התוס' חולין פחב, בד"ה אלא וכן תירץ הפמ"ג במשבצות זהב סי' שמ"ה עיי"ש) וזהו כבקעה דהוה כרמלית, ולכאורה יש לפרש הכוונה גם הכא שזה בא בהמשך ללעיל דלכן לא פסיקא ליה לומר מדבר כיון שהי' שם שטח גדול שלא היו יכולים ללכת דהוה כמו בקעה ושדה וכו'.

והרבי תירץ שיטת הרמב"ם באופן אחר, שהרמב"ם מפרש כאן בזמן הזה וכאן בזמן שישראל היו שרויין במדבר כמו לפי רש"י, אלא דאיירי רק אודות "המדבר" דהיינו המדבר הגדול מקום נחש שרף ועקרב דרך זה אינו רשות הרבים כיון שאינו ראוי להילוך בני אדם, ורק בזמן ההוא שהיו הולכים שם עפ"י נס וכו' ה' זה רשות

12) ויל"ע מהא דאמרין לעיל דמעביר ברה"ר מקורה פטור דאינו דומה לדגלי מדבר, הרי מוכח דגם כשכבר היו סידור "דגלי מדבר" ה' זה רה"ר, ולא כהר"א? ואולי יש לומר דר"א איירי רק כשחננו במחנותיהם, אבל בעת הנסיעה הרי כל ישראל עברו דרך אחד וזה ודאי ה' רה"ר לכו"ע, וכ"כ בס' דברי יחזקאל סי' ה'.

הרבים, אבל מדבר סתם שראוי להילוך בני אדם לכו"ע גם בזמן הזה ה"ז רשות הרבים.

וממשיך לבאר דלמה קאמר ברייתא הב' "המדבר" דהיינו המדבר הגדול, ולא איירי אודות מדבר סתם, כיון דלשיטת הרמב"ם כל מדבר הוה רשות הרבים? (בשלמא לפירש"י ותוס') דברייתא זו איירי בזמן שהיו ישראל במדבר הרי איירי אודות מדבר זה דוקא, אבל לפי הרמב"ם קשה?

ומתרץ מפני שבעיקר אתי לרובי מדבר הגדול דאף שהי' זמן שכמה רשויות היו בו, וכן עתה אינו ראוי להלוך בו מצד נחשים וכו' רק אז היו יכולים להלך ע"פ נס, בכ"ז רשות הרבים הוא, וכ"ש שאר מדבריות.

ולכאורה יל"ע בנוגע לברייתא הא' דמבאר דלא חשב מדבר משום דבזמן הזה אין מדבר הגדול וכו' רה"ר, כיון דאינו ראוי להילוך בני אדם אבל אכתי הי' התנא צריך להשמיענו דסתם מדבר הוה רה"ר, שהרי זה חידוש לדעת הרמב"ם, דרה"ר לא צריך בפועל שימוש הרבים אלא עי"ז שכל אחד יכול לילך בו ה"ז רה"ר, ולא נדע זה משאר המקומות שהזכיר הברייתא כמו סרטיא ופלטאי וכו' ששם משתמשים בהם רבים בפועל, ולמה נוגע יותר להתנא לדון רק אודות המדבר הגדול דוקא ולא אודות מדבר סתם? ופשיטא דברייתא הא' לא סמך על מ"ש בברייתא הב' בשלמא לפי פירוש ר' אברהם הרי תנא זה איירי בנוגע להזמן שהיו שרויים במדבר, שהי' שם גם כרמלית וכו' לכן לא נקט מדבר כפי שנת', אבל לפי פירוש זה דהתנא איירי בנוגע לזמן הזה למה שייר דין מדבר בכלל?

ואולי אפ"ל דגם לפירוש זה צ"ל משום דהולכי מדבריות לא שכיחי כמ"ש בהרשימה אח"כ וזה ידע גם המקשן, וכל קושייתו לא הי' למה לא חשיב מדבר בכלל כיון דלא שכיחי, וקושייתו הי' רק למה לא חשב "המדבר הגדול" כמו ברייתא הב' (ואפ"ל גם משום דמשם ידעינן כל הדין דרה"ר וכו' וזהו כל המקור לדיני רה"ר עכשיו) ועי"ז תירץ לו דברייתא הב' נקט "המדבר" משום שהי' רה"ר בזמן שהיו שרויין במדבר, משא"כ ברייתא הא' איירי רק בנוגע לזמן הזה וכיון דמדבר הגדול בזה"ז אינו רה"ר דאי אפשר ללכת שם לכן לא נקטו, אלא דלפי"ז הי' צריך להקשות ולחשוב נמי "המדבר"? ויל"ע.

עוד יל"ע דלכאורה נראה שכל מקורו של הרמב"ם דמדבר בזמן הזה הוא רה"ר הוא מכאן, ובשלמא לפירוש ר"א דברייתא הב' דנקיט מדבר איירי בזמן הזה א"ש, אבל לפי פירוש זה לכאורה ליכא מקור מכאן דבזמן הזה ה"ז רה"ר, שהרי הברייתא דנקיט מדבר איירי רק אודות המדבר הגדול בזמן שהיו שרויין במדבר וא"כ אפשר

לחלק דרך אז שהשתמשו בפועל ה"ז רה"ר אבל עכשיו לא, וברייטא הב' לא הזכיר מדבר כלל?

ולכאורה אפשר לתרץ דמקורו של הרמב"ם אינו מכאן אלא הוא מהירושלמי כאן: "ואי זו היא רשות הרבים גמורה איסטרטיא ופלטא ומדבר ומבואות המפולשין וכו'" ובפשטות קאי בזמן הזה, והביאור בהרשימה הוא רק דליכא סתירה ע"ז מהבבלי, כיון די"ל דגם לפי הבבלי הוה מדבר בזה"ז רה"ר.

ואח"כ תירץ הרבי תירוצ' ב' דכוונת אביי דלעולם הוה מדבר רה"ר, ומ"מ ברייתא הא' לא מנה זה כיון דקאי על זמן הזה, והוא מילתא דלא שכיחא ללכת שם ומ"מ ה"ז רה"ר, משא"כ ברייתא הב' איירי בזמן שהיו ישראל שם והיו שכיח ללכת שם, ועפ"ז מתורץ לברייתא הא' למה לא מנאו בתוך כרמלית כיון דגם ברייתא זו סב"ל דהוה רשות הרבים עיי"ש, ועי' באור החיים פ' שלח (טו, לב) שפירש הגמ' לפי הרמב"ם כתירוצ' זה.

ולפי תירוצ' הא' של הרבי י"ל דא"ש, דאף שהמדבר הגדול אינו רשות הרבים, כיון ששכיח שם נחש שרף וכו', אבל כיון שישאל היו שם, והענני הכבוד היו הורגין אותן וכו' לכן הי' גם על זה דין רשות הרבים.



כל העולם בנחת וחנינא בצער (גליון)

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. בגליון א'ס"ז הבאתי דברי רבינו ברשימות חוברת כ' בביאור סיפור הגמ' דרחב"ד ביומא נג, ב "רבי חנינא בן דוסא הוה קאזיל באורחא, שדא מיטרא עלי' אמר לפניו רבון העולם כל העולם כולו בנחת וחנינא בצער, פסק מיטרא, כי אתא לביתי' אמר רבון העולמים כל העולם [כולו] בצער וחנינא בנחת [שאין לו זריעה בשדות, רש"י], אתא מיטרא, אמר רבי יוסף מאי אהניא לי' צלותי' דכהנא רבא לגבי רבי חנינא בן דוסא"¹³.

13 כ"ה הגירסא בע"י ליומא שם. ובגמ' שם הוא באו"א קצת. וראה גם תענית כד, ב ובדק"ס ליומא שם בשינויים קלים. ובפנים כתבתי לבאר דקדוק לשון הגמ' לגירסת הע"י ליומא שם. ולהעיר שגם בהרשימה שם נראה מדברי רבינו שהעתיק את גירסת הע"י ליומא שם.

והקשה רבינו בזה וזלה"ק "מלבד כמה דיוקים בלשון, עצם העובדא מוקשה, היתכן דצדיק כמותו יתפלל שיפסקו הגשמים שהעולם צריך להם מפני שהוא בצער".

ומבאר רבינו תוכן הסיפור הנ"ל ע"ד הסוד, בהקדים דבחי' "מטר" מורה על אתערותא דלעילא שבאה ע"י אתערותא דלתתא, ורחב"ד היה במדריגת "שמונה נסיכים", דהיינו במדריגה שמובדל הוא מן העולם, וזהו הביאור בסיפור הגמרא "רבי חנינא בן דוסא הוה קאזיל באורחא", כלומר הולך הוא בדרך "הליכתו בעולם", והיינו דסיפור זה קאי על כללות מעמדו ומצבו של רבי חנינא במשך הליכתו בעולם, "שדא מיטרא עלי" אמר לפניו רבון העולם כל העולם כולו בנחת", דהיינו שמזה שירד גשם הרי זה מורה שהעולם הוא במדריגה נעלית ["בנחת"], דהרי כיון שיורדים גשמים הרי זה מורה שנמחלו עונותיהם של ישראל.

אמנם לאידך "וחנינא בצער", והיינו שירידת הגשמים מורה שירד רבי חנינא ממדריגתו ["בצער"], "שצער" הוא גם מלשון "מצער" שפירושו מיעוט, דהרי מכיון שרבי חנינא הוא "בדרך" דהיינו שנמצא הוא בעוה"ז, א"כ לא היה צריך להיות הנהגת העולם בנוגע לירידת הגשמים תלוי בזכות הדור וכהסדר הרגיל שתלוי הוא בכשרון ומעשה בני אדם אלא כפי שראוי להיות מצד מהותו ומדריגתו של רבי חנינא, דהיינו גם בלא גשמים, ומזה שירדו גשמים הרי זה מורה לכאורה שירד רבי חנינא ממדריגתו, ולכן "פסק מיטרא", להורות שאכן הנה מצד מדריגתו של רבי חנינא אפשר גם בלא גשמים.

אכן "כי אתא לביתי" היינו בהתבודדותו בפני עצמו, ע"ד מעמד הנשמה למעלה באוצר הנשמות קודם ירידתה למטה, או "אמר רבון העולמים כל העולם בצער" כלומר מעתה הנה שוב ירד העולם ממדריגתו "בצער" [לשון "מצער" ומיעוט כנ"ל], דהא "וחנינא בנחת" היינו דזה שהעולם "בצער" הוא משום ששוב אין הארתו של רבי חנינא בעולם שהוא "בנחת" בהתקשרותו למעלה, ולכן "אתא מיטרא" עיי"ש.

ובגליון שעבר כתבתי לדייק בדברי רבינו הנ"ל "מלבד כמה דיוקים בלשון, עצם העובדא מוקשה וכו'", דלאחרי העיון הנה ישנם כו"כ דיוקים בלשון הגמרא שם, ואשר לפי יסוד דברי רבינו מתיישבים כל דיוקים אלו שפיר כמין חומר¹⁴, עיי"ש בארוכה.

14) ובדא"פ י"ל שזהו גם ביאור כוונת רבינו במש"כ "מלבד כמה דיוקים בלשון וכו'", דהכוונה בזה (לא רק שישנם עוד כמה קושיות ודיוקים, אלא גם) לרמז שע"פ הביאור דלהלן בהרשימה שם

ב. והנה בא' הדיוקים כתבתי לדייק בזה שבגירסת הע"י¹⁵ איתא בבבא הא' ["שדא מיטרא עלי"] "אמר לפניו רבון העולם וכו'", משא"כ בבבא הב' ["כי אתא לביתי"] איתא "אמר רבון העולמים וכו'", ולכאורה יש לדייק מהו טעם השינוי בזה.

וכתבתי לבאר דיוק זה לפי ביאור רבינו הנ"ל, דהנה יסוד החילוק בין כי "הוה קאזיל באורחא" ל"כי אתא לביתי" הוא דכי "הוה קאזיל באורחא" קאי על הליכתו בדרך בעולם הזה, משא"כ "כי אתא לביתי" קאי על בחי' רחב"ד בהיותו בהתקשרותו למעלה ע"ד מעמד הנשמה למעלה בעולם הבא באוצר הנשמות קודם ירידתה למטה.

ולפ"ז יתכן לומר דכי "הוה קאזיל באורחא" מצד מדריגת נשמתו כמו שהיא בעוה"ז קאמר "רבון העולם" [עוה"ז], שמצד מדריגת נשמתו כמו שהוא בעולם הזה מתייחסת היא להקב"ה כמו שהוא בעוה"ז לבד "רבון העולם", משא"כ "כי אתא לביתי" כשהוא בהתקשרותו למעלה לעוה"ב הרי מעתה קאמר "רבון העולמים" לשון רבים [כולל עוה"ז ועוה"ב], שהרי מצד מדריגה זו שייכת נשמתו גם לעוה"ב, ולכן מתייחסת היא להקב"ה בתור "רבון העולמים". ע"כ.

ג. ושוב נתיישבתי די"ל בזה [עוד] בפשטות, והוא דבבבא הא' הרי דברי רחב"ד "כל העולם כולו בנחת וחנינא בצער" קאי רק על עולם אחד – עולם הזה, דהן הענין ד"העולם בנחת" והן הענין ד"חנינא בצער" מתייחס למצבם [דהעולם ודחנינא] כמו שהוא בעולם הזה, ולכן קאמר "רבון העולם" לשון יחיד.

משא"כ בבבא הב' הרי דברי רחב"ד "כל העולם בצער וחנינא בנחת" קאי על ב' עולמות – עולם הזה ועולם הבא, דהענין ד"העולם בצער" הוא בעולם הזה, משא"כ הענין ד"חנינא בנחת" הוא שייך לעולם הבא [אוצר הנשמות], וא"כ מאחר שמתייחס כאן לשני עולמות [דהעולם ודחנינא] קאמר "רבון העולמים" לשון רבים¹⁶. ודו"ק¹⁷.

"מתיישבים" גם דיוקים אלו בדרך ממילא. ובגליון שם די"ל שבכמה מהדיוקים רמז לזה רבינו בדקדוק לשונו הק' בהרשימה שם.

15) משא"כ בגירסת הגמ' שלפנינו שם "אמר רבש"ע וכו' אמר רבש"ע". ולהעיר שבהרשימה שם העתיק רבינו את הגירסא שבע"י שם.

16) ואולי י"ל ד[גם] לזה רמז רבינו בדקדוק לשונו הק' שהעתיק בתו"ד את גירסת הע"י "רבון העולם" . רבון העולמים". ודו"ק.

17) אגב אורחא, ומדי דברי בו בעניני "אגדה", הנה בכו"כ ספרים הובאו ב' הפירושים הידועים בשרש ופירוש לשון "אגדה", הא' שהוא מלשון נגד ונפיק שענינו המשכה, מפאת עניני אגדות חז"ל שמושכן



לקוטי שיחות

הערה בלקו"ש ויקהל תשל"ד (חי"א ויקהל א')

הרב מ"מ רייצס

קרית גת, אה"ק

בלקו"ש חי"א שיחה א' לפ' ויקהל (שי"ל לראשונה לש"פ ויקהל תשל"ד – "ארבעים שנה"), עומד על דיוק הלשון בתחילת הפרשה: "אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות אותם" – דלכאורה:

(א) תיבות "לעשות אותם" מיותרות הן.

(ב) הציווי על שמירת השבת כאן אינו על פעולה חיובית – ציווי דקום ועשה, כ"א ציווי למנוע א"ע מעשי' – שלילת עשי', וא"כ הרי (לא רק שתיבות אלו מיותרות הן אלא) דלשון עשי' אינו מתאים לזה – ובפרט כשנאמר בסמיכות לציווי מלאכת המשכן שהוא ציווי (לפעולה) חיובי(ת) – וכלפי לייא – דשם לא כתוב ל' זה (לעשות)?

עכ"ל בפנים השיחה. ובהערה 9 שם "ואף שיש לפרש "לעשות" – לקיים – מ"מ הרי מובן בפשטות שאינו מתאים כ"כ, ובפרט בנדו"ד כבפנים".

ובהמשך השיחה מחדש – מכח קושיא זו ועוד קושיות – שאף שבפשטות נראה שבזה שמשה מזהיר על השבת הוא חוזר על מה שצוה לו הקב"ה זה עתה, בפ' תשא, להזהיר את בני ישראל על השבת וכו' – הרי "כשמסר אזהרה זו לבני ישראל אמר להם ציווי הראשון והעיקרי בזה – אזהרת שבת שבעשרת הדברות".

הן לבן של אדם, והב' דהוא מלשון "הגדה" שענינו סיפורים ומעשיות המגידים מאורעות שאירעו (ראה בהנסמן בזה בא"ת ע' 'אגדה' וש"נ).

אמנם יש להעיר שבדא"ח מצינו בזה גם פירוש שלישי והוא מלשון "אוגד ומחבר", והיינו כי ע"י לימוד האגדה מתדבק האדם בהקב"ה ובדרכיו, וכמ"ש באוה"ת בא עמ' שכ "וי"ל שלכן נקרא ג"כ אגדה באלף לשון אגודה כביכול שאוגד ומחבר ישראל אל הקב"ה וכמ"ש בספר החינוך פ' ואתחנן [וצ"ל: עקב] סי' תל"ד בפ' ובו תדבקון למוד דברי אגדה כו" (וראה ספרי סו"פ עקב). ובפשטות הנה פירוש זה השלישי מתאים הוא לפנימיות התורה, דהפנימיות של עניני "אגדה" הם לקשר ולדבק ישראל להקב"ה ודו"ק.

ולפ"ז מבאר דיוק הלשון "לעשות" באזהרת השבת, וז"ל (ריש ס"ג):

"דבר זה – שהאזהרה על איסור מלאכה בשבת הוא ציווי ששמעו בעצמם מפי הקב"ה בעשרת הדברות – מבואר בדיוק הלשון "(אשר צוה ה') לעשות": בעשה"ד נצטוו (לא רק על איסור (ושלילת) מלאכה בשבת, כ"א גם) "זכור את יום השבת לקדשו", והיינו ציווי חיובי, וכפרש"י "תנו לב לזכור תמיד את יום השבת כו'", ובנוגע לציווי זה מתאים שפיר הלשון "לעשות" – עשי' בפועל. עכ"ל.

ויש להעיר, שלכאורה כל המהלך צ"ב:

הנה בעשרת הדברות לא נאמר במפורש לשון "לעשות" (ואדרבה: נאמר שם שבשבת "לא תעשה כל מלאכה"), אלא רק שנאמר "זכור" שהו"ע חיובי. אמנם מובן, שזכירה זו אינה עשיי' ממש, וכמבואר בארוכה בלקו"ש חי"ד שיחה ב' לפ' וילך, עיי"ש – ש"זכור היא פעולה רוחנית" ו"אינה ענין של פעולה במעשה";

אמנם בהציווי על השבת שבפ' תשא נאמר במפורש (לא, טז): "ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורותם ברית עולם" (ולהעיר גם מלקו"ש חל"א ע' 195).

וא"כ, איך אפשר להוכיח מזה שנאמר "לעשות" – את זה שמשה חזר כאן על הציווי שבעשרת הדברות ששם לא נאמר "לעשות", בשעה שאפשר לפרש (בפשטות) שמשה חזר כאן על דברי ה' אליו בפ' תשא ששם נאמר במפורש "לעשות"?

וראה גם בס' פנים יפות בריש פרשתנו שמקשר הלשון "לעשות" שבפרשתנו עם הלשון "לעשות את השבת" שבפ' כי תשא. – וצ"ע. ובוודאי יעיינו בזה הקוראים שי' ויתברר הענין לאשורו.



מנהג חב"ד בענין סעודה שלישית (גליון)

הת' מנחם מענדל שי' גאלדמאן

שליח בישיבה גדולה ליובאוויטש - לונדון

אודות מה שכתבתי בגליון א'ס"ז ע"ד מנהג חב"ד בענין סעודה שלישית, ושאלתי שם שע"פ מה שהביא רבינו בשיחה (חכ"א פ' בשלח ש"ב) שאדמו"ר הרשב"ב יצא י"ח בסעודת שלישית במזונות במקום סעודה אחרי הקידוש. והעלתי

גם שלכאורה עפ"ז אפשר גם לצאת י"ח בשתיית יין (רביעית נוספת) ממה ששתה לצאת בקידוש שגם זה הוא במקום סעודה ונשארתי בצ"ע.

והנה בשבועות האחרונים עיינתי בכמה ספרים ומצאתי שבספר "לקט ציונים והערות לשו"ע אדה"ז" (להרה"ג לוי ביסטריצקי ז"ל) כתב כדברים האלו שמביא מהתורת שבת (סק"ח) שהיין עדיף מפירות, ובאגרות משה (ח"ד סי' ס"ג ענף ח') כותב שלא יוצאים סעודה שלישית ביין אבל לא משמע כן בדברי אדה"ז (בס' רעג סז' וח'). ואח"כ שאל המחבר הנ"ל שלכאורה יוצאים י"ח ביין לסעודה שלישית וכ"ש פירות, ונסה לדחות א) שיין הוא רק במקום סעודה ולא נקרא סעודה. ב) גדר אכילה, שהיין מועיל הוא רק לדין קידוש במקום סעודה מצד שהוא קובע סעודה, אבל אין לו דין של אכילה. אבל חוזר בו, שאדה"ז כותב בס' רע"ג ס"ח שהיין נקרא סעודה משום שהוא "סועד הלב". וא"כ צ"ע למה לא הביא אדה"ז בשו"ע שלו דין זה? ואח"כ הביא כמה טעמים (כדלקמן) שאא"ל שאדה"ז כיון להם ולכן לא מנה יין כאחד מהדברים שיוצא י"ח סעודה ג'.

והנה ברבינו ירוחם (המובא בפסקי דינים לצ"ע ע' 741) מביא: "שאם רוצה לאכול פת בסעודה ג' צריך לחם משנה וי"מ שצריכים לאכול פת בסעודה ג' ויש גדולי המפרשים שכתבו שיכולים להשלימם במיני תרגימא כלומר פירות". אבל הצ"צ כותב שבערוך פי' תרגימא שהמדובר הוא בעיקר בדברים שברכתם מזונות, ואח"כ ממשיך שלמ"ד שיוצאים במ"ת הוא מדין השלמת סעודה של יו"ט הא' בסוכה, עד"ז למדו לדין שיוצאים בסעודה ג' שרואים מזה שסעודה ג' הוא לא כמו ב' סעודות הראשונות שצריכים דוקא פת, (וזה שיש לומדים שצריכים פת מצד שכתוב "היום" זה אינו רא' דהרי כ' "היום לא") כי הרי עיקר הסעודות של אדם הוא סעודה אחת בלילה ואחת בהיום ומצד שבשבת בעינן ג' סעודות אז סעודה זו נק' השלמה, ויוצאים בפירות ובמיני תרגימא כמו בסוכה ולכן פוסק שאם אכל מיני תרגימא קודם חצות וסעודה שחרית אוכל אחרי חצות י"ל שבשעת הדחק יוצא י"ח ג' סעודות דהא עכ"פ אכל פת בב' סעודות ואחת מיני תרגימא, אף שאינן מסודרין כסדרן. וג"ז צ"ע מדין הנזכר שאין להקדים תפלה שעברה בתורת השלמה זמנה לתפילת עכשיו וכ"ש שאין לו להקדים סעודה שלא הגיע זמנה עדיין לסעודה שהגיע זמנה.

ומכ"ז מובן שמצד עצם הדין דסעודה שלישית אפשר לצאת במיני תרגימא ובפרט במזונות ולא צריך פת (אלא שאדה"ז פסק שלא להקל בזה), וגם יוצא מכ"ז לתרץ מה ששאלתי בקובץ שעבר, האם יוצא ב"מזונות פארן דאווענען" שכתבתי שמשמע שלא יוצא י"ח, ממה שכ' בשו"ע שתפילת שחרית זמנה עד חצות, אבל

מזה שפסק הצ"צ שבשעת הדחק יוצא י"ח, ה"ה בנדו"ד, אע"פ שלא עשה כסדרן ונשאר בצ"ע. וגם רי"ו כ' שאין לקבוע סעודה בין מנחה למעריב בשבת, אבל הצ"צ מביא מהרמב"ם שסעודה שלישית הוא דוקא אחרי מנחה, וכן אפשר לאכול סעודה שבת לפני שקיעה.

ויש להעיר שמה שהביא בלקט ציונים והערות (שם) ממחצית השקל לתרץ מדוע אדה"ז לא הביא שאפשר לצאת ביין לסעודה ג', (א) כי מיני תרגימא לא יוצא י"ח אפי' בפירות וה"ה הדין ביין כשלא קבע סעודה עליו.

אבל מהרי"ו משמע שמיני תרגימא זה פירות ואכן יוצא בהם י"ח סעודה. [אלא שי"ל שכיון להצ"צ (הנ"ל)] וכ"ש שיין יותר חשוב והעיקר - שקבע סעודה עליו ובוזה אכן יצא לתשלומים סעודה ג', וגם יש להעיר ע"ז (ב) שחילק בין דין יין במקום סעודה לבין אכילת סעודה עצמה ששיעורה כביצה, ולנ"ל חילוק זה, כי בדיעבד יוצא י"ח גם בכזית כמ"ש אדה"ז (בסע' א' ל"א). וראה מח' זו בפוסקים שו"ע סי' רע"ג ובפרט לשתייט יין אם יוצא ברביעית לקבע סעודה עליו שצריך לקבל תענוג מהמאכל או משתי' וזה לכה"פ ברביעית שלקידוש די במלא לוגמיו עיי"ש באריכות.

וכן יש להעיר שבהל' ז' הערה 10 מסתפק (הנ"ל) אם אדה"ז מחמיר שיהי' לחם משנה בכל סעודות שבת או רק בסעודה ג' ואומר שנראה שרק מחמיר לגבי סעודה ג' מצד שתי דיוקים, (א) שהדברים "אבל צריך לבצוע" הולך על הלכה שלפנ"ז (הל' ו') על סעודות הראשונות. (ב) שעל הסעודות הרבות אומר בלשון של הוספה "ואפי' סועד הרבה" שאינן מחמת חיוב סעודה.

ולענ"ד החילוק הא' הוא לא מוכרח, משום שההלכה הקודמת בא להגיד שלא צריך לקדש על היין כמו סעודות הראשונות (ולא כדעת הרמב"ם בזה) ואח"כ ממשיך שאעפ"כ לבצוע פת צריך כמו הראשונות, אבל בסעודות האחרות לא צריך למעט עוד הפעם קידוש כי מיעט כבר מסעודה ג', אבל פת כן בעינן בסעודות האחרות, כי טעמים חלוקים הם, שיין הוא רק בהתחלת היום, אבל פת הוא מצד האכילה (שכמות המן נפל בכפליים בשבת וכל סעודה הוא לזכר המן למ"ד א' ע"ש).

אלא דאם תרצה לחלק, אפשר לדייק בל' השו"ע לחלק בדיניהם, והוא בלשון שאדה"ז השתמש לב' סעודות הראשונות (וה"ה לסעודה ג') "דצריך ב' ככרות שלימות" לגבי סעודות רבות דהלשון הוא "לחם משנה", דמשינוי הלשון נראה לחלק דלא צריך "ככרות שלימות" אלא "לחם משנה" דגרע טפי דלא מצריך להיות

שלם מצד הטעם המובא לעיל כי נפילת המן היה בכפליים למ"ד א'. אבל בקיצור השלם להלכות שבת (מכון אהלי שם ליובאוויטש) כתב שגם בסעודות הרבות צריך שתי ככרות שלימות.

ובשו"ת שבט הלוי (או"ח ח'א) משמע שלא יוצאים י"ח בסעודה ג' במזונות לפני חצות ואח"כ לאכול סעודה ב', לא כמש"כ הצ"צ.

ומצאתי בנטעי גבריאל (חאו"ח שבת) "דיש נוהגים לקיים חובה סעודה שלישית ביין בשם השל"ה וכן הוא בשו"ת מהרי"א חיו"ד, והשיעור הוא רביעית ומביא שאחר שעה עשירית אין לשתות יין כלל ולחיים מותר, וכן יוצאים בדברי תורה ומזה"ק (פ' אמר) משמע שזה מובחר יותר,

וצ"ב מדוע רבינו (בהתועדות אחש"פ תשל"ט ראה קובץ העבר) לא הזכיר יין אע"פ שהביא מהזהר שאפשר לצאת בדברי תורה? ואפ"ל שיין שיוצא בו י"ח הוא לא יין במקום סעודה אלא לשם סעודה כדי שיה' תאב לאכול בלילה מצה וגם מטעם זה י"ל שרק בפסח או בזמן שא"א באופן אחר.

ולענ"ד אפשר לתרץ מדוע אדה"ז לא הביא בשו"ע דאפשר לצאת י"ח סעודה ג' בשתי' יין, דמזה שאדה"ז כ' שלא מקדשים על יין לסעודה שלישית איך אפשר לצאת י"ח סעודה ג' ע"י שתי' יין אע"פ שטעמן שונה זמ"ז או מצד כדי שלא יבואו לבלבול ולקדש על יין בסעודה ג'. ודו"ק.



בענין הנ"ל

הרב לוי ראבין

תושב השכונה

בגליון א'ס"ז כתב הת' מ.מ.ג. בנוגע למנהג חב"ד בענין סעודה שלישית. ובתוך הדברים הביא: ובהערה 7 מביא מסה"ש תש"ב וז"ל: "שמנהג כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בשבתות החורף היה לקדש אחרי תפילת שחרית להתפלל מנחה ולפני שקיעת החמה ליתן ידיו לסעודה, וי"ל שיצא י"ח סעודה שלישית באכילת מזונות שאחרי הקידוש שהרי היה הקידוש במקום סעודה" עכ"ל. ושואל, "ומאי דך, למה דוקא יוצאים י"ח במזונות משום שהוא במקום סעודה אבל בסתם מזונות לא יוצאים סעודה שלישית, זה להיפך ממה שאמרנו לפנ"ז, שיוצאים בטעימה כלשהי, שמשמע שזה לא במקום סעודה", עכ"ל.

ודבריו אינם מובנים: ברור שמה שהרבי מביא "שהרי היה הקידוש במקום סעודה", בא לומר שכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב אכל משהוא "שהרי היה הקידוש במקום סעודה" ומטעם הלכה אי אפשר שלא אכל, ולכן יצא י"ח סעודה שלישית באכילת מזונות שאכל. אבל אין קשר כלל לכך שהי' הקידוש במקום סעודה.



בענין הנ"ל

הת' אשר גוטניק

תות"ל המרכזית – 770

בגליון א'ס"ז הביא הת' מ.מ.ג. מה שכתוב בלקוטי שיחות חכ"א פרשת בשלח שיחה ב', שרבותינו נשיאינו היו נוהגים רובא דרובא ביותר לא לאכול פת בסעודה שלישית והיו יוצאים בטעימה כלשהי.

גם הביא הערה 7 שם: "...שמנהג כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בשבתות החורף הי' לקדש אחרי תפלת שחרית, להתפלל מנחה, ולפני שקיעת החמה ליטול ידיו לסעודה. ויש לומר, שיצא י"ח סעודה שלישית באכילת מזונות שאחרי הקידוש שהרי הי' קידוש במקום סעודה..."

וכתב הנ"ל שצריך להבין הנהגת מוהרש"ב באור הלכה, עיין שם.

קודם כל יש להביא מה שכתב רבינו בשו"ע סי' רצ"א ס"ב: "זמן סעודה ג' הוא משיגיע זמן מנחה גדולה עד הערב דהיינו משש שעות ומחצה ואילך. ואם עשאה קודם לכן לא קיים מצות סעודה שלישית אלא אם כן נמשך בה עד אחר מנחה שאכל (יותר מ) כביצה אחר שש ומחצה. אבל לכתחלה גם התחלת הסעודה תהא אחר שש ומחצה. ולהאומרים שמשגגיע זמן מנחה גדולה אסור לקבוע אפילו סעודה קטנה עד שיתפלל מנחה תחלה כמ"ש בסי' רל"ב צריך להתפלל לעולם מנחה קודם סעודה שלישית וכן נוהגים במדינות אלו."

גם יש להזכיר שבפשטות סעודת שלישית היא – כשמה כן היא – הסעודה השלישית שנאכל בשבת, ולא מועיל לקרוא הסעודה השני' "סעודה שלישית" אם המציאות אינו כן.

אם כן, כדי להבין הנהגת מוהרש"ב כפי שהיא מבוארת בהערה 7 בשיחה שם, יש להעיר שאין המתרה של ההערה לתרץ למה מוהרש"ב אכל פת בסעודה שלישית אם רבותינו נשיאינו היו נוהגין רובא דרובא לא לאכול פת, דהרי בפשטות

יש לומר שזה הי' אחד מהזמנים שרבותינו נשיאנו כן היו אוכלים פת – המיעוטא דמיעוטא – ואין זה סתירה עם דברי השיחה.

אלא נראה סביר יותר שהערה 7 בא לתרץ איך מוהרש"ב יצא י"ח שלש סעודות אם לכאורה קבע רק סעודה אחת ביום (ראה ע"ד זה בספר השיחות תרצ"ז ע' 217). ומבאר שעל ידי אכילת מזונות שאחרי קידוש יצא י"ח קידוש במקום סעודה וע"י זה גם י"ח סעודה שלישית, כלומר, שכיון שיצא י"ח קידוש במקום סעודה, הסעודה בפת שאכל אחרי תפילת מנחה היתה נחשבת כהסעודה שלישית שלו.

וזהו בדיוק על פי מה שכתב רבינו בשו"ע רע"ג ס"ז: "הורו הגאונים שזה שאמרו חכמים אין קידוש אלא במקום סעודה א"צ שיגמור שם כל סעודתו אלא אפילו אם אכל כזית או אפילו כזית מחמשת המינים שמברכים עליהם במ"מ או ששתה רביעית יין מלבד כוס הקידוש יוצא בזה ידי קידוש במקום סעודה. ויכול לאכול אח"כ הסעודה במקום אחר בין מיד בין לאחר זמן. וא"צ לברך על הכוס קודם אותה סעודה בין בלילה בין ביום שכיון שכבר יצא ידי קידוש במקום סעודה הרי סעודה זו האחרת דומה לסעודה שלישית של שבת שאין צריך לברך על הכוס לפניה".

עפ"ז יש לומר שמוהרש"ב יצא י"ח סעודה שלישית ע"י סעודה זו האחרונה בפת – שדומה לסעודה שלישית כשנאכל אחרי קידוש במקום סעודה – ושהנהגה זו היתה מיעוטא דמיעוטא ורק בימי החורף, דמוטב להציע שהנהגת מוהרש"ב היתה כפי השו"ע מלהציע שיצא י"ח סעודת שלישית באכילתו קודם תפילת מנחה וסעודתו בפת, משום קוצר זמן.

ואה"נ שכיון שהזמן הי' קצר אז בימי החורף יש לומר שלא הי' זמן רב כדי לאכול סעודה שני' גמורה עם פת וגם להתפלל מנחה וגם לאכול סעודה שלישית קודם השקיעה. (ובפרט שבדרך כלל סעודתו בפת היתה קרוב לשקיעה, "קורץ פאר דער שקיעה", כמסופר בספר השיחות תש"ב ע' 29). לכן בחר מוהרש"ב לעשות רק קידוש במקום סעודה ע"י אכילת מזונות ולהתפלל מנחה אחרי' כהמנהג בשו"ע קודם סעודתו האחרון בפת, שדומה לסעודה שלישית כשנאכל אחרי קידוש במקום סעודה כנ"ל.¹⁸

(18) ע"פ מש"כ בשו"ע רבינו סי' רצ"א ס"ב שנוהגין להתפלל לעולם מנחה קודם סעודה שלישית, צ"ע אם המנהג הוא גם להתפלל מנחה לפני סעודות אחרות בפת שמתחילות אחרי מנחה גדולה (בין בשבת בין בחול). וראה גם טור ושו"ע סי' רל"ב ורמ"א שם ס"ב ע"ד הדיעות בזה. (גם ראה שו"ע רבינו רפ"ז ס"ה וקו"א סימן רצ"א סק"א). וראה ספר השיחות תש"ב ותצ"ז שם, שמוהרש"ב הי' מתפלל מאוחר בשבת, ויש להעיר שאם סיים תפילתו אחר מנחה גדולה אולי לא הי' אוכל סעודה בפת כדפסק

ומה שכתב רבינו בסי' רצ"א ס"ה אודות מי שאין לו מספיק אוכל לסעודה שלישית אינו קשור לענינו, דשם רבינו מבאר איך אפשר באותו מצב לצאת י"ח סעודה שלישית לפי היש אומרים (אבל לא לפי העיקר) ע"י הפסקת הסעודה שני' – שנאכלת בפת – בברכת המזון ולהמשיך לאכול מיד אחר כך בתור סעודה שלישית קודם זמן מנחה גדולה, ואין זה דומה להנהגת מוהרש"ב ומצבו.

וע"פ ביאור הנ"ל הוסר כל השאלות שכתב הת' הנ"ל בזה, ומובן שהנהגת מוהרש"ב היתה ע"פ העיקר בשו"ע שהזמן של סעודת שלישית היא ממנחה גדולה ולמעלה ולא יוצאים י"ח לפני זה, אפילו ע"י קידוש שבמקום סעודה עם מזונות (ואין צריך לומר באכילת מזונות לפני תפילת שחרית). (ובפשטות גם א"א לצאת י"ח סעודה שלישית לפני סעודה שני'). ונהג מוהרש"ב להתפלל מנחה לפני סעודת שלישית כפי המנהג בשו"ע רבינו. וגם מובן שכדי לצאת י"ח סעודה שלישית לפי מנהגו (שמבואר בלקוטי שיחות שם) צריכים רק טעימה כלשהי, ולא דוקא צריכים לאכול מזונות, ומוהרש"ב אכל מזונות רק לצאת י"ח קידוש במקום סעודה כנ"ל.

והעיקר הוא שנזכה לביאת משיח צדקינו ואכילה דלע"ל במהרה בימינו.



ארון וכפורת (גליון)

הת' מנחם מענדל שוחאט

שליח ביש"ג מעלבורן אוסטרליא

בלקו"ש חכ"ו פרשת תרומה ב', דן כ"ק אדמו"ר בהרחבה בעניין הארון והכפורת אי הוו עניין א' או ב' עניינים – מח' רמב"ן (עניין א') ורש"י (ב' עניינים). וכתב שיש ע"ז כמה נפק"מ להלכה. עיי"ש.

וכתב ע"ז ראיב"ג שליט"א בגליון א' ס"ז:

(א) שיש לומר עוד נפק"מ להלכה בעניין זה והוא בהדין שכתב הרמב"ם בפ"א מהל' ביהב"ח הל' י"ח-י"ט שאפשר לעשות את הכלים מכל סוג מתכת כל עוד אינו עץ, אבן, או זכוכית. ובמכילתא (פרשת יתרו) למדנו בנוגע להכרובים שהדין פשוט שצריך שיהא דווקא מזהב (והובא ג"כ ברש"י שם כ, כ). אך השאלה היא

המחבר בשו"ע שם שאין להתחיל אפילו סעודה קטנה (בפת) לפני תפילת מנחה, ומשום זה נהג לעשות קידוש במקום סעודה עם מזונות.

בנוגע להארון, האם אפשר לעשותו משאר מתכות, כי מצינו בהראשונים (תוס' ישנים יומא ל"ז, ובתוס' הרא"ש שם בד"ה בקתתא) שאי אפשר לעשות חצי כלי מזהב וחצי מכסף. ומעתה ייצא עוד נפק"מ בין הרמב"ן ורש"י: לפי הרמב"ן שהארון והכפורת הוא כלי א' לא נוכל לעשות הארון מכסף בעוד שחציו השני (הכפורת) עשוי מזהב. לאידך לפי רש"י שהו"ב' כלים נפרדים שפיר אפשר לעשות את הארון בפ"ע מכסף. ותמך יסודותיו על מה שכתב הערול"נ (סוכה דף נב, ד"ה ועשית) שאע"פ שהרמב"ם לא הזכיר את הארון בין שאר הכלים בסוף פ"א אך זהו רק מטעם זה שהארון הוא הלכתא למשיחא אך בעצם הדינים האלו שייכים להארון ג"כ. עכת"ד.

ולכאורא הנפק"מ הנ"ל יעלה יפה יותר ע"פ שיחת כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חכ"א תרומה ב. וזלה"ק:

(ההדגשות באותיות איטלקיות הם בהשיחה וההדגשות בכתב עבה הם מהכותב):

"שטעלט זיך די שאלה: דער ארון באלאנגט לכאורא צו כלי המקדש – היינט ווי פאסט אריין די (אד"כ) אין דער) הלכה הנ"ל וועגן גניזת הארון, אין פרק רביעי (צורת הבית)?

איז דערפון גופא געדרונגען אז דאס וואס דער ארון איז ניט נאר א כלי וואס געפינט זיך אין קדש הקדשים (ע"ד ווי די אנדערע כלי המקדש וועלכע געפינען זיך אין היכל וכו') נאר ער איז א טייל פון דעם קדש הקדשים (בנין) עצמו – דער ארון מאכט דעם ביהמ"ק פאר א "בית לה" כמ"ש "ונועדתי לך שם".

[און דערמיט איז מוסבר וואס דער רמב"ם רעכנט ניט דעם ארון צווישן די כלי המקדש וואס ער איז מפרט אין דער הלכה הנ"ל (אין אנהויב הלכות בית הבחירה): "ועושין במקדש כלים וכו'" – וויל דער ארון איז ניט קיין כלי (בפ"ע). ס'איז א טייל פון קדה"ק].

ובהערה 20: הארון שהוא (היינו מציאותו בבית קדה"ק) חלק "בבנין הבית".

עכלה"ק.

דהיינו שהטעם שהשמיט הארון משאר הכלים אינו כי הארון אינו בגדר כלי אלא כדי להבהיר שהארון אינו רק כלי ככל הכלים ("ניט נאר א כלי") אלא ש"מציאותו בבית קדה"ק" היא חלק מהבנין. ובדרך ממילא שפיר אפשר לומר שהדינים דהכלים שייכים גם להארון.

ואזי לא נצטרך להטעם דהערול"נ שדיני הארון הם הלכתא למשיחא. (והוא דוחק קצת וכמ"ש הרמב"ן (בהשגותין לסהמ"מ להרמב"ם, מ"ע לג): "ואל תחשוב לומר שלא תמנה שלא נצטוונו לדורות ולא נעשה אלא ללוחות הברית . . אם נעלה על דעתנו שיאבד או שישבר מצוה לעשותו כמדה הראשונה לשום שם לוחות העדות כי בכך נצטוונו").

(ב) שיל"ע על מה שכתב כ"ק אדמו"ר דרש"י ס"ל שהארון והכפורת הוו ב' עניינים נפרדים, דלכאורא איך זה יתאים עם מה שכתב רש"י ביומא "ארון כפורת וכרובים - כולא חדא מילתא"?

ואולי אפשר לתת קצת ביאור ע"פ הכלל שכתב כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חט"ו (נח, א, סעיף ו) שרש"י עה"ת מפרש פשוטו של מקרא "משא"כ בפירושו על הש"ס נעמט אן ווי עס קומט אויס מצד שיטת הגמרא (ההלכה) "ועפ"ז מיישב שם חילוקים בין רש"י בפירושו עה"ת ועל הש"ס. ועפ"ז צריך לומר שכאן ע"פ פשש"מ של מקרא יותר מתיישב שהארון והכלים הוו ב' כלים נפרדים משא"כ בשוטו של גמרא – הלכה יותר מסתבר ש"כולא חדא מילתא".

אך העיקר חסר מן הספר והא גופא טעמא בעי במה פשט זה יותר קרוב לפשש"מ ולאידך הפשט האחר קרוב יותר לפשוטו של גמרא והלכה. ואבקש להעיר בזה.

וכיון דאתינן להכי כדאי להעיר שבשיחה זו דחכ"ו אינו דן בשיטת הרמב"ם בנדון דהארון והכפורת. וצ"ע אם אפשר לברר עניין זה ע"פ ביאורים אחרים בתורת רבינו על הל' ביהב"ח.



נגלה

חורי רה"י המפולשין לרה"ר למטה מי' טפחים

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בשבת (ז, ב): איתמר, חורי רה"י כרה"י דמי, חורי רה"ר, אביי אמר כרה"ר דמו, רבא אומר לאו כרה"ר דמו . . [ומקשה:] תנן הזורק ד' אמות בכותל, למעלה מי' טפחים כזורק באויר, למטה מי' טפחים כזורק בארץ, והוינן בה, מאי כזורק

בארץ, והא לא נח, וא"ר יוחנן בדבילה שמינה שנו, ואי ס"ד חורי רה"ר כרה"ר דמו, למה לי לאוקמה בדבילה שמינה, לוקמה בצרור וחפץ, ודנח בחור . . זימנין משני לה בכותל דלית בי' חור, ממאי מדקתני רישא זרק למעלה מי' טפחים כזורק באויר, ואי ס"ד בכותל דאית בי' חור, אמאי כזורק באויר, הא נח בחור. וכי תימא מתני' דלית בהו ד' על ד', והאמר רב יהודא א"ר חייא זרק למעלה מי' טפחים והלכה ונחה בחור כל שהוא באנו למחלוקת ר"מ ורבנן, דר"מ סבר חוקקין להשלים ורבנן סברי אין חוקקין להשלים, אלא לאו ש"מ בכותל דלית בי' חור ש"מ.

ופרש"י (ד"ה רבי מאיר) וז"ל: ר"מ סבר – דבר שאין בו שיעור, ויש שם עובי ורחב לחקוק ולהשלים לכשיעור, אמרינן כמאן דחקוק דמי, והכא נמי לר"מ חוקקין להשלים, וחייב. עכ"ל. כלומר, שרש"י ס"ל שהחור כל שהוא בנידון דידן הוא אכן חור קטן שאין בו ד' על ד', ואעפ"כ לר"מ, שס"ל חוקקין להשלים, ה"ז כאילו יש בו דע"ד.

אמנם תוס' (ד"ה והלכה) הקשו על רש"י, ומפרשים באופן אחר, וז"ל: ואומר ר"י דאיירי בחורין שדרכן לעשות בשעת הבנין שמפולשין לרה"ר, ובצד רה"י הם רחבים ד', אבל לא מצד רה"ר, ולכו"ע הוי חור רה"י, דהא חור רה"י כרה"י דמי, ולא פליגי אלא לשווי' מקום ד' על ד', דלר"מ חוקקין להשלים, והוי כד' על ד' . . [] והחילוק בחור זה בין למעלה מי' שלר"מ חייב, ולמטה מי' שפטור, מפרשים התוס': [] ודווקא אותם שלמעלה מי' חשיבי חורי רה"י, אבל שלמטה מעשרה אין בני רה"י משתמשין שם, מפני בני רה"ר שמשתמשין שם. עכ"ל.

וכתב המגן אברהם (סש"מ סק"ב) [על מ"ש המחבר (שם, ס"ד) "חורים שבכתלי רה"י שכלפי רה"י הם רה"י"] וז"ל: ואפי' הם למטה מי'. ומ"ש התוס' דלמטה מי' שייך לרה"ר, היינו לפי הס"ד כנ"ל, דלא כע"ש. עכ"ל. וכפי שפירשו המפרשים שכוונתו שמ"ש התוס' שלמטה מי' אינו רה"י, ה"ז רק לבאר סברת אב"י, אבל ההלכה היא כרבא, ובמילא איצ"ל שיש נפק"מ בין החורי שלמע' מי' ולמטה מי', וכולם רה"י הם.

וכן פסק אדמוה"ז בשלחנו (שם, ס"ח) וז"ל: חורים שבכתלי רה"י שכלפי רה"י הם רה"י, ואפילו הם מפולשים כלפי חוץ לרה"ר, והם למטה מי' טפחים, ששם הוא אויר רה"ר, ובני רה"ר משתמשים בהם, אעפ"כ כיון שאפשר להשתמש בהם מרה"י, הרי הם בטלים אצלה, ונחשבים כמוה. עכ"ל.

אמנם המשנה ברורה כותב (שם, סק"י) וז"ל: מסתימת המחבר משמע דאפילו אם החורים הם למטה מעשרה טפחים, כיון שמפולשים כלפי פנים, דינם כרה"י,

וכן משמע מלשון רמ"א שכ' דאם אינם עוברין כלפי פנים נידונין לפי גבהן ורחבן, משמע דאם החורין עוברין כלפי פנים, אין אנו מסתכלין על גבהן ורחבן ולעולם כרה"י חשיב. וכ"כ המג"א ותו"ש, ובא"ר כתב דדבר זה פלוגתא היא בין הראשונים, דיש מן הראשונים דס"ל דכיון שהוא למטה מעשרה אין בני רה"י משתמשין בה, מפני שהוא נמוך בני רה"ר משתמשין שם, וע"כ דינם כחורי רה"ר המבואר לקמן בסי"ג, וכן הוא דעת הגר"א בביאור בסימן זה ובסימן שנג, עיי"ש. עכ"ל. ובשעה"צ מציין שראשונים אלו הם "תוספות ורבינו ירוחם [ומש"כ המג"א דדבריהם (-של התוס') בשבת הוא רק לפי הס"ד, לא ניהא להו להרבה אחרונים בזה]".

והנה לבאר סברת אדמוה"ז שפסק כהמג"א שלפי האמת (גם התוס' ס"ל ש) גם החורים שלמטה מי"ט הם רה"י, יובן בדיוק לשון אדמוה"ז "כיון שאפשר להשתמש בהם מרה"י הרי הם בטלים אצלה ונחשבים כמוה", שלכא' ה' מספיק לכתוב "הרי הם בטלים אצלה", ומה מוסיף בהמלים "ונחשבים כמוה". וגם: מהו תוכן הענין "שאפשר להשתמש בהם מרה"י", והרי לפועל "אין בני רה"י משתמשין שם מפני בני רה"ר שמשתמשין שם", כלשון התוס'. [ודוחק גדול לומר שגם זה כתבו התוס' רק לפי הקס"ד, אבל למסקנא אינו כן, כ"א שגם בני רה"י משתמשין שם. שהרי זהו ענין שבמציאות, וגם: לא כתב אדמוה"ז שלפועל משתמשין בו גם בני רה"י, כ"א כתב "שאפשר להשתמש בהם מרה"י", היינו שלפועל אכן "אין בני רה"י משתמשין שם" – וא"כ צ"ע מהו ענין זה "שאפשר להשתמש בהם מרה"י"?]

וי"ל בזה בהקדים מה שכתב הרמב"ם (הל' שבת פ"ד הכ"ג) וז"ל: בור ברשות הרבים עמוק עשרה ורחב ארבעה. מילא מים וזרק לתוכו חפץ ונח על גבי המים חייב. שאין המים מבטלין המחיצות. עכ"ל. ומקורו בגמ' (שבת ק, א): "בור ברה"ר עמוקה י' ורחבה ד' מלאה מים וזרק לתוכה חייב וכו', מאי טעמא מים לא מבטלי מחיצתא".

אח"כ שם (הכ"ד) כתב וז"ל: רקק מים שהוא עובר ברשות הרבים ורבים מהלכין בו, אם אין בעומקו עשרה טפחים הרי הוא כרשות הרבים וכו', ואם יש בעומקו עשרה או יתר הרי הוא ככרמלית כשאר הימים. והוא שיש ברוחבו ארבעה טפחים או יתר על כן, שאין כרמלית פחותה מארבעה. עכ"ל.

ומקור תחילת דבריו (אם אין בעמקו י"ט) הוא במשנה (שם ק, ב. הובא בגמ' ח, ב): "אם ה' רקק מים ורה"ר מהלכת בו, הזורק לתוכו ד' אמות חייב, וכמה הוא רקק מים, פחותה מי"ט". אמנם סוף דברי הרמב"ם מה דינו דרקק זה אם יש בו עשרה טפחים, אין מפורש בגמ'. וס"ל להרמב"ם שדינו ככרמלית, וכן סבירא לעוד

ראשונים, כמפורש בפירוש ופסקי הרי"ד (שם). ובמאירי (שם). וכן משמע מפירש"י (שם ד"ה וכמה) ממה שכותב "כמה עומקו דנימא אכתי רה"ר הוא ולא נעשה כרמלית". וכן פסק במג"א (סשמ"ה סקי"א), הובאו דבריו בשו"ע אדה"ז בקו"א (שם, ס"ק ב).

והקשו הרבה אחרונים דלכא' סתרי ב' דינים אלו אהדדי: הרי בהלכה כ"ג כתב הרמב"ם עצמו בנוגע לבור שאם יש בו י"ט ורחב ד' ה"ה רה"י, ואין המים מבטלים המחיצות, ואם כן למה ברקק ס"ל שהיה כרמלית, הרי לכא' הוא שוה ממש לבור. וכן הקשה גם הצ"צ בחידושיו על הש"ס.

ובכו"כ אחרונים נלאו למצוא חילוק בין הדינים. ראה אור שמח על הרמב"ם שם. פרמ"ג (סשמ"ה א"א ס"ק י"א). מקור הלכה (סי' נד). וגם המאירי (בתחלת המס') מוצא חילוק בין הדינים וכו'. ובכמה מקומות.

וראה רמב"ם הוצאת קאפח במ"ש לבאר דברי הרמב"ם.

ויש להוסיף בזה בהקדים מה דאי' לעיל (ז, א) שתיבת "והכרמלית" שבהברייתא (ו, ב) מרבה "קרבן זוית הסמוכה לרה"ר". וכותב ע"ז הבעל המאור וז"ל: זו היא כרמלית שגזרו עלי' חכמים וכו', וכולהו הנך אחרניתא, משום לתא דהך גזרו רבנן בהו, וזו היא עיקר הגזירה. עכ"ל. כלומר, שאמיתית הכרמלית הוא הקרבן זוית הסמוכה לרה"ר, ושאר הכרמלית הם רק הסתעפות מזה.

וי"ל בסגנון אחר: הקרבן זוית הסמוכה לרה"ר ה"ה "חפצא" של כרמלית, ושאר הכרמלית ה"ז רק שיש להתנהג בהם בכל דיני כרמלית, אבל אין הם ה"חפצא" של כרמלית.

עפ"ז י"ל שכ"ה בנוגע לרה"ר, שישנו מקום שהוא "חפצא" של רה"ר, ויש מקום שאינו "חפצא" של רה"ר, ומ"מ יש ע"ז כל דיני רה"ר [אף שפשוט שקל יותר לומר כן בנוגע כרמלית, שהוא רק מדרבנן – מ"מ בנוגע דין דאורייתא אפ"ל כן. ולהעיר מלקו"ש (חכ"ב שיחה ב' לפ' בהר) שמבאר כו"כ ענינים בסברא כעין זו, שישנם ענינים מדאורייתא, שיש בהם ב' דרגות, (א) כפי שהענין הוא בעצם. (ב) כפי שהענין אינו בעצם. עיי"ש].

ונקודת הביאור בזה: בכל רשות ישנם שיעורים המהווים גדר הרשות, וישנו גם תוכן הרשות. זאת אומרת למה עשויה הרשות, ומה תוכן השתמשותה. ואם ישנו להמקום ב' הגדרים, הן השיעור והן ההשתמשות, אז הוה מקום זה "חפצא" של אותה הרשות, ואם אין להמקום התוכן של הרשות, אם יש בו עכ"פ השיעורים

וכו', יש ע"ז "דין" אותה הרשות, אף שאין זה "חפצא" הרשות הזאת. ומצד זה ישנו גם ברה"ר. שאם יש בזה ב' התנאים ד"ה "חפצא" רה"ר, ואם יש בזה רק השעורים וכו' של הרה"ר, יש ע"ז דין רה"ר, אף שאין זה החפצא של רה"ר. ויש להאריך בביאור הדבר.

ואולי י"ל שזהו עומק הפי' במ"ש החכ"צ (סל"ז) בביאור דברי הרשב"א (בעבוה"ק) לחלק שבסרטיא ופלטיא גדולה אפי' דלתותי' ננעלות בלילה תורת רה"ר עלי', משא"כ מבואות המפולשין אם דלתותי' ננעלות בלילה אינן רה"ר. ולכאור' מהו החילוק. וכ' לחלק שמבואות לפי שהן מיוחדות לאנשי המבוי ואין יד כל אדם שוה בו, בזה אם דלתותי' ננעלות בלילה אי"ז רה"ר. ובסרטיא ופלטיא גדולה שיד כל אדם שוה בו, אפי' נעולות בלילה הוה רה"ר.

וי"ל הביאור בזה: סרטיא ופלטיא גדולה שעשויים מעיקרא להילוך והשתמשות הרבים הוה "חפצא" דרה"ר. משא"כ מבואות המפולשין, שבעצם עשויות רק להשתמשות בני המבוי, רק שמשתמשין בהם גם בני רה"ר, חל עליהן דין רה"ר, אבל אינו חפצא דרה"ר. וזהו טעם החילוק:

דבר שהוא בעצם במצב מסוים, הנה כדי לבטלו ממה שהוא, צריכים דבר חזק, משא"כ אם אינו כן בעצם, כ"א ההנהגה של ה"גברא כלפי הדבר הוא באופן מסוים, קל יותר לבטלו. כי אין מבטלים הדבר (שהרי אין על הדבר שום חלות דין), כ"א שאין ממשיכים ההנהגה. וידוע שקשה יותר לבטל איזה דבר מלמנוע שלא תחול מעיקרא איזה חלות על הדבר [וכ"ש מלמנוע ההנהגה מסוימת כלפי הדבר]. [וזה באמת עומק תוכן קושיית הגמ' (ד, ב) "ודילמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעיא". וכן במ"ש תוס' (ח, א ד"ה רחבה) בסופו "דדילמא עקירה בעינן שתהא חשובה אבל בהנחה לא"].

ולכן בסרטיא ופלטיא גדולה שהוה "חפצא" דרה"ר, אין מספיק מה שדלתותי' ננעלות בלילה כדי לבטלה ממה שהיא, רה"ר, משא"כ מבואות המפולשין, שעליהן רק "דין" רה"ר, זה מתבטל ג"כ בשלתותי' בעולות בלילה. [ופשוט שצריכים להאריך בביאור הדבר, אבל אכ"מ].

והנה ע"ד כהנ"ל יש לומר גם ברה"י, שישנם ב' אופנים: א) "חפצא" דרה"י. ב) מקום שיש עליו "דין" רה"י. והוא כנ"ל: תוכן גדר רה"י הוא מה שיחידים משתמשים באותו מקום, ונוסף לזה צריכים להיות בזה שיעורים מסוימים (ד' על ד' וגבוה י'). ואם יש בהמקום ב' הענינים ה"ז "חפצא" דרה"י. ואם חסר התוכן,

אלא שיש בו השיעור אז יש ע"ז "דין" רה"י. [יש להעיר לכלות ענין זה ממ"ש בחי' ר"ח הלוי על הרמב"ם (הל' שבת פי"ד ה"א)].

ואם זה נכון יש לבאר עפ"ז החילוק בין בור ברה"ר לגבי רקק ברה"ר: "בור" מגדיר מקום שמשתמשים בו. ולכן אם יש בו גם שיעור רה"י (דע"ד וגבוה י'), ה"ז "חפצא" של רה"י. משא"כ "רקק" ברה"ר תוכנו מקום ברה"ר המבלבל ההילוך, ואין ענינו השתמשות, כ"א להיפך, וכמעט תמיד יש בו מים [שלכן מעיקרא התואר הוא "רקק-מים", משא"כ בבור הלשון בגמראה הוא "בור ברה"ר וכו' מלאה מים", ז.א. שמציאות בור היא מציאות ריקה, אלא שמלאוהו מים. וכן ברמב"ם הלשון הוא "בור ברה"ר וכו' מלא מים", ובפרט לפי הניקוד שהמ"ם חרוקה והלמ"ד צרויה, ולא מ"ם בקמ"ץ, הרי בודאי שענינו להיות בלי מים, אלא שאירע ומלאוהו מים, משא"כ רקק כמעט תמיד מלא מים, ולכן אין הלשון "רקק שמלאוהו מים" וכיו"ב, כ"א "רקק-מים"]. ובמילא אף שאם יש בו השיעור דרה"י, דע"ד וגבוה י"ט, ויהי מקרה שהוא ריק, יש עליו "דין" רה"י, מ"מ אי"ז "חפצא" של רה"י. כי בעצם אין זה מקום להשתמשות.

ומזה נובע החילוק בנידון שיש בו מים, שבבור אמרינן שאין המים מבטלים המחיצות ונשאר רה"י, וברקק אומרים שהמים מבטלים המחיצות והוה כרמלית:

במים ישנם ב' תכונות הפכיות; מצד אחד הרי הם ממלאים את כל המקום בו הם נמצאים [ובפרט אחד – גם יותר מפירות (שע"ז אמרו בגמ' (שם) שפירות מבטלין המחיצות), כי המים תופסים כל נקודה ונקודה של השטח שבו נמצאים, משא"כ כשמלא פירות], ומצד שני הרי מים ניידים ואינם קבועים במקום אחד (ולהעיר מהסוגיא לעיל (ה, ב) "אגוז ע"ג מים כו", ואכ"מ), שנאמר שהמקום נתמעט מחמת המים. ז.א. שמים אינם כשאר דברים גושיים (אטומים) שהם ממלאים המקום, כ"א יש בהם תכונת המילוי קצת.

והנה מטעם תכונתם הא' צריכים המים לבטל המחיצות כמו פירות ועוד יותר מזה. ומצד תכונתם הב' פשוט שאין המים מבטלים המחיצות.

ולכן בנידון בור שהוא "חפצא" דרה"י, ז.א. רה"י בעצם, ומה שמניחים בתוכו צריך לבטל מה שיש כבר, ע"ז אומרים שמים אין מספיקין לבטל הרה"י. כי אין תכונת המילוי שלהם תכונה גמורה, וכדי לבטל מה שבעצם הוה רה"י צ"ל דברי שתכונתו לגמרי לבטל המקום הריקן, וכל זמן שאין זה דבר שענינו ביטול המקום הריקן, אין בכחו לבטל הרה"י שהוא כבר.

וזהו כוונת התורי"ד (ק,א) במה שמביא הטעם למה בבור אין מים מבטלים המחיצות, כי "החפץ שוקע לתוכן ויורד למטה ושוקע וכאילו היתה ריקנית". ז.א. לפי שיש במים גם תכונה שאין ממלא המקום באופן גוש, לכן אין מספיק שהמים יבטלו המחיצות.

משא"כ ברקק-מים, שאין זה "חפצא" דרשות היחיד, אלא שעליו "דין" רה"י, הרי אין צריכים לבטל מה שיש כבר, כי אין שם חלות על המקום. אלא שצריכים לבטל המשך ההנהגה לגבי מקום זה, שלא להתנהג עם המקום בדיני רה"י – בזה אין צריכים דבר גוש ממש, כ"א מספיק מה שבמים ישנו, עכ"פ במקצת, תכונה של מילוי המקום הריקן, לבטל הדין דרה"י. וע"ד הנ"ל בנוגע לרה"ר, שבמבואות המפולשין, שאינם "חפצא" דרה"ר, מספיק מה שדלתותיה ננעלות בלילה למנוע ממנו דין רה"ר, כי אין מבטלין מה שיש כבר. משא"כ בסרטיא ופלטיא שהוא "חפצא" דרה"ר אי"ז מספיק לבטלו מתורת רה"ר, כי בזה צריכים לבטל מה שיש כבר.

והנה עד"ז י"ל בנוגע חורי רה"ר, שבאם יש בזה ב' התנאים, הן מה שזה נמצא בתוך הרה"י, היינו שיש בזה (כעין) השעור של רה"י, והן שמשמשים בזה בני רה"י, אז הוה זה "חפצא" דרה"י, כמו הרה"י עצמו. אבל אם זה אכן נמצא בתוך הרה"י, אבל אין בני רה"י משתמשים שם, אז אין זה "חפצא" של רה"י, אבל עדיין יש עד"ז "דין" רה"י (כמו חור ברה"י שגבוה מאד, ואין דרך להשתמש בזה, מ"מ יש עד"ז דין רה"י), אבל באם לא רק שאין בני רה"י משתמשים שם, כ"א להיפך, שבני רה"ר משתמשים שם, הנה ההשתמשות של בני רה"ר מבטל מן החור "דין" רה"י.

כלומר: באם הוא "חפצא" של רה"י, אין זה שבני רה"ר משתמשים בזה מבטל ממנו גדר רה"י, משא"כ באם רק יש עד"ז "דין" רה"י, בזה מספיק השתמשות הרבים לבטלו מדין רה"י, כי אם זהו "חפצא" של רה"י, צריכים דבר חזק לבטלו, משא"כ באם יש עד"ז רק "דין" רה"י. ואינו בעצם רה"י, כ"א ההנהגה בזה צריכה להיות כהנהגה ברה"י, אי"צ לבטל שום דבר, כ"א שאין ממשיכים הנהגה זו, וזה קל יותר לפעול, ולכן מספיק השתמשות רבים לגרום שלא להמשיך להתנהג בזה כרשות היחיד. וע"ד הנתבאר לעיל בנוגע החילוק בין בור מלא מים לרקק מים.

וזהו סברת אלו הסוברים שלפועל חורי רה"י שלמטה מי' טפחים המפולשים לרה"ר, אין לו דין רה"י – כי היות "ואין בני רה"י משתמשים שם" הרי זה רק "דין" רה"י, ולכן היות "בני רה"ר משתמשים שם", ה"ז מבטל מחור זה "דין" רה"י. וכנ"ל.

וע"ז כותב אדמוה"ז "כיון שאפשר להשתמש בהם מרה"י, הרי הם בטלים אצלה ונחשבים כמוה" – כלומר, שמה "שאפשר להשתמש בהם מרה"י", מספיק לומר שאי"ז רק "דין" רה"י, כ"א שזהו "חפצא" רה"י, ובמילא מה ש"בני רה"ר משתמשין שם" אינו מספיק לבטלו מהיות רה"י. ז.א. שאולי אמת שמה שרק "אפשר להשתמש בהם מרה"י" לבד אינו מספיק לעשותו רה"י, היות ו"אין בני רה"י משתמשין שם", מ"מ היות שבלא"ה יש ע"ז "דין" רה"י (למרות ש"אין בני רה"י משתמשין שם"), מטעם שיש ע"ז (כעין) שעור רה"י, בזה שנמצא בתוך הרה"י, בזה מספיק מה ש"אפשר להשתמש בהם מרה"י" שתחול ע"ז גדר "חפצא" של רה"י, ובדרך ממילא כבר אין בכח מה ש"בני רה"ר משתמשין שם" לבטלו מהיות רה"י.

ולכן מוסיף אדמוה"ז "ונחשבים כמוה" כי בעוד הי' כותב רק "הרי הם בטלים אצלה", הי' אפשר לומר שכוונתו שיש ע"ז רק "דין" רה"י, ובמילא לא הי' מובן מדוע אין זה ש"בני רה"ר משתמשים" מבטל ממנו "דין" רה"י, לכן מוסף "ונחשבים כמוה" להדגיש שחור זה ה"ה ממש כהרה"י עצמו, היינו שזהו "חפצא" של רה"י, ובמילא לא נתבטל ממנו גדר רה"י, למרות ש"בני רה"ר משתמשים בהם".



רשות היחיד גמורה*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד"שיקאגא

א. כתב כ"ק אדמו"ר הזקן בשלחנו (סימן שמ"ה ס"א): "ארבע רשויות לשבת .. איזו היא רשות היחיד מקום המוקף מחיצות גבוהות עשרה טפחים ויש בחללו ד' טפחים על ד' טפחים שזהו שיעור מקום חשוב הראוי להשתמש בו. וכן חריץ עמוק עשרה טפחים שנמצא חללו מוקף במחיצות גבוהות עשרה אם רוחב חללו הוא ד' טפחים על ד' טפחים שהוא שיעור מקום הרי הוא רשות היחיד גמורה בתוכו אפילו הוא ברשות הרבים. וכן עמוד או תל שהוא גבוה עשרה ורחב ד' על ד' הרי הוא כמוקף מחיצות גבוהות עשרה שהלכה למשה מסיני היא שאנו אומרים גוד אסיק דהיינו שאנו רואים את ד' צדדי העמוד הגבוהים י' טפחים כאלו נמשכו והועלו למעלה על ראשו ועומדים כמחיצות סביב לו ונמצא ראשו מוקף מד' צדדים וחללו ד' על ד'".

(*) לזכות דודי היקר הרב שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

והיינו דיבר כאן על ג' אופנים של רה"י; תחלה – כאשר הקדים "איזו היא רשות היחיד" – דיבר על הציור הרגיל של מקום המוקף מחיצות, וע"ז הוסיף חריץ, ואח"כ עמוד או תל. ויש לדייק דבקשר לחריץ כתב שהוא רה"י גמורה, ואילו בקשר לעמוד או תל לא כתב כן אלא ד"הרי הוא כמוקף מחיצות גבוהות עשרה וכו'".

ולהלן (בס"ג) כתב: "עמוד גבוה עשרה שיש בראשו ד' על ד' ומתקצר והולך למטה וכשמגיע ג' טפחים סמוך לארץ יש בו ג' טפחים על ג' טפחים הרי הוא רשות היחיד על ראשו לפי שהלכה למשה מסיני היא שאומרים גוד אחית דהיינו משוך את ראש העמוד מכל צדדיו והורד למטה עד לארץ והרי זה כאילו מחיצות מקיפות אותו מכל צדדיו עד ראשו וכיון שבראשו יש ד' על ד' הרי הוא שם רשות היחיד גמורה ואפילו אם כשהגיע לפחות מג' טפחים סמוך לארץ אין בעביו ג' טפחים על ג' טפחים אין בכך כלום שכל שהוא פחות מג' טפחים לארץ כלבוד הוא וכאילו הגיע לארץ. אבל תחת ראשו ועד הארץ אע"פ שאנו רואים כאילו מחיצות מקיפות שם אין זה מועיל לעשות שם רשות היחיד לפי שאין שם ריוח ד' על ד' שיהא ראוי להשתמש שם שהרי תחתית העמוד מפסיק שם". והיינו דכאן כתב גם לגבי מצב של עמוד דהוה רה"י גמורה.

ואח"ז (בס"ד) כתב: "עמוד שיש בעביו ד' על ד' במשך גובה עשרה ואח"כ מתמעט והולך אע"פ שכשמגיע לג' טפחים סמוך לארץ אין בעביו ג' טפחים או אפילו אם כבר אין בעביו ג' טפחים למעלה הרבה יותר מג' טפחים סמוך לארץ הרי הוא רשות היחיד על גבה משום שאומרים גוד אסיק גובה י' טפחים של צדדיו למעלה כמו שנתבאר. אבל למטה תחת השיפוע אינו רשות היחיד כיון שאי אפשר לומר שם גוד אחית מחמת בקיעת הגדיים כי כל מחיצה שאינו מגעת ג' טפחים לארץ אינו מחיצה לחלוק רשות בפני עצמה לפי שהגדיים יכולים לבקוע תחתיה אבל פחות מג' טפחים שאינן יכולין לעבור שם אפילו אין בה אלא ז' טפחים ומשהו אנו אומרים לבוד וכאלו הגיע לארץ". והיינו דכאן כבר לא משתמש בלשון זה של רה"י גמורה.

ויעויין לקמן (סי' שס"ב ס"ד) שכתב "תל שגבוה ה' טפחים ועשה עליו מחיצה ה' טפחים הרי זה על גביו רשות היחיד גמורה לכל דבר שהרי יש כאן מחיצה י' טפחים, היינו ה' טפחים מן גובה עצמו שאומרים בו גוד אסיק מחיצה למעלה כמ"ש בסי' שם"ה וה' טפחים מן המחיצה שהמחיצה וגוד מצטרפין". הרי לנו שכאן משתמש עם לשון זה של רה"י גמורה.

ועכ"פ יש לעיין בביאור חילוקים אלו, היינו מדוע לפעמים מדייק אדה"ז להגדיר איזו רה"י כ'גמורה' ולפעמים מגדירו כרה"י סתם. גם צ"ע למאי נפק"מ בדבר זה, הרי אם הוא רה"י מדאורייתא, אז למאי נפק"מ אם הוה 'גמורה' או לא.

ב. והנה כשנתבונן בהבדל בין חמשת ציורים הנ"ל – היינו חריץ, עמוד או תל גבוה עשרה, עמוד עשרה שמתקצר והולך למטה וכשמגיע ג"ט סמוך לארץ יש בו ג"ט, עמוד עשרה שמתקצר ואין לו ג"ט בתוך ג"ט סמוך לארץ, תל גבוה ה"ט ועשרה עליו מחיצה ה"ט – נראה, דבשלשתן ישנה מציאות של אויר ומקום פנוי בין המחיצות, משא"כ בשתיים מהן דליתא;

דהרי בהחריץ בודאי ישנה לאויר בין המחיצות, ועד"ז בעמוד גבוה עשרה שמתקצר אבל ישנה ג"ט בתוך ג"ט לארץ, הרי אמרינן גוד אחית מחיצות, ונמצא דבמחיצות אלו של גובה עשרה ישנה אויר ומקום פנוי ביניהן, ועד"ז בהתל גבוה ה"ט שעשו עליה מחיצה של ה"ט, הרי בהחלק שמסובב במחיצה ישנה מקום פנוי. ואילו בעמוד גבוה עשרה, וגם בהעמוד של עשרה שאינו מגיע ברוחב ג"ט עד לג"ט סמוך לארץ, הרי בשתי עמודים אלו, המחיצות עשרה אינם סובבים שום אויר ומקום פנוי.

וכאן רואים הדיוק בדברי אדה"ז; דבשלשת הציורים שישנה לאויר ומקום פנוי בין המחיצות, כתב שהן מהווים רה"י גמורה, ואילו בשתי המקרים דליתא בין המחיצות אויר ומקום פנוי, כתב שאכן הן (גם הם) הוו רה"י, אבל בלי 'גמורה'.

והנה באמת יש הבדל גדול בין שלשת המקרים איפה שישנה לאויר בין המחיצות; דבמקרה של חריץ, ישנה אויר של י"ט בין המחיצות, והיינו אויר המספיק עבור כל השיעור של הרה"י. ואילו במקרה (השלישי) של תל גבוה חמשה עם מחיצות חמשה, ישנה אויר רה"י (רק) של חמשה טפחים. ואילו בציור של עמוד עשרה המתקצר כו', הרי האויר של בין העמודים אינו אורי רה"י בכלל (משום שאין בתוכו ד"ט, כמו שהעתיקתי למעלה מדברי אדה"ז), ואילו הרה"י עצמו אינו נתהווה אלא מעל העמוד (כמו שמפורש שם כנ"ל)! ובכ"ז רואים שבשלה מקרים הנ"ל משתמש אדה"ז עם הלשון 'גמורה'.

ונמצינו למדים מזה דמה שנוגע לענין הגדרה זו של רה"י גמורה, אינו שהאויר שבין המחיצות יהי' עליו 'דין' רה"י, אלא מה שנוגע הוא ה'מציאות' שמחיצות אלו סובבים ומקיפים אויר, דאז הרי הרה"י שמחיצות אלו מהווים, הוה רה"י גמורה, משא"כ אם במציאות הם מחיות סתומות שאינם סובבים ומקיפים אויר ומקום פנוי, אז לא מהווים רה"י 'גמורה'.

ג. והנה לקמן (בסכ"ג) מביא אדה"ז פלוגתא בענין הצורך לגוד אסיק עבור מחיצות רה"י: "גג הבולט על מחיצות הבית בענין שאין מחיצות הבית ניכרים ונראים לעומדים על הגג כשמסתכלין תחת רגליהם .. אין אומרים במחיצות אלו גוד אסיק ולכן על גבי הגג אינו רשות היחיד .. ויש מי שאומר .. אע"פ שאין לו

אלא מחיצות הבית ואין אומרים בהם גוד אסיק מכל מקום כיון שהבית שתחתיו רשות היחיד הרי רשות היחיד עולה עד לרקיע, ולא הוצרכו לומר גוד אסיק אלא בדבר שתחתיו אינו רשות היחיד גמורה בהיקף מחיצות סביבה כגון עמוד ברשות הרבים וכיוצא בה .. ויש לסמוך על דבריו להקל בדברי סופרים."

מבואר מדבריו דישנה הבדל ונפק"מ גדולה בין רה"י כמו עמוד, לעומת רה"י גמורה בהיקף מחיצות סביבה"; דברה"י כזה אמרין דל"צ בכלל לגוד אסיק עבור המקום שעל גבה בכדי להחשיבה רה"י.

(ובביאור שיטה זו אואפ"ל, דבכדי לומר הכלל ד"אז"ל רה"י עולה עד לרקיע, צריכים ל'אז"ל, ואשר זהו המעליותא ברה"י גמורה בהיקף מחיצות – שמאחר שישנה אז"ל רה"י זו, שוב י"ל דאז"ל שיהיה עולה עד לרקיע).

ואשר לפ"ז נמצא דחילוקים הנ"ל בדיוקי לשונות אדה"ז נוגעים גם לדינא – עכ"פ לשיטה זו, דאדה"ז פסק ד"יש לסמוך על דבריו" – לענין הצורך לגוד אסיק.

ומדויק להפליא עוד דבר; כאשר אדה"ז מדבר (בס"ג) על העמוד הזה שאומר עליו דע"ג הוה רה"י גמורה – וכן"ל דזהו משום שישנה אז"ל בין אותן מחיצות – אינו מזכיר בכלל שיש צורך לגוד אסיק! משא"כ כשמדבר (בס"ד) על העמוד הזה שאינו רה"י גמורה – וכן"ל דזהו משום דבאותו ציור ליתא אז"ל בין המחיצות – כותב דע"ג הוה רה"י מדין גוד אסיק (וכבר נתקשה בזה הגאון בעל 'דברי נחמ' בהגהותיו על שו"ע אדה"ז כאן).

אמנם להנ"ל מבואר היטיב; דבאמת היכא דישנה מצב של רה"י גמורה מחמת האז"ל שבין המחיצות, שוב אין זה פשוט שצריכים לגוד אסיק, ושנוי בפלוגתא בהמשך הסימן, ושלכן אינו מזכירו שם, משא"כ ב'עמוד' השני דלא הוה רה"י גמורה מחמת זה שאין אז"ל בין המחיצות הרי בזה צריכים לגוד אסיק לכו"ע כמשנ"ת.

(והנה מובן שיש מקום לחלק ולומר דרק היכא שלמטה הוה רה"י גמורה לפועל שוב נאמר דלמעלה מזה לא צריכים לגוד אסיק, משא"כ במקרה של אותו עמוד דלפועל ליתא רה"י גמורה למטה מראש העמוד (מחמת חיסרון מקום דע"ד כנ"ל), מ"מ י"ל גם כמ"ש, שתלוי בזה שיש מקום פנוי והיקף מחיצות סביבה כנ"ל, ובפרט שכן מדויק מדברי אדה"ז כאן כמשנ"ת).

*

ד. והנה בדין דבר העומד ברה"ר מחלק אדה"ז (בסי"ג) בין דבר שפחות מג"ט (דבטל לרה"ר) לדבר שהוא מג' עד ט' (דתלוי בהרחב שלו, אם הוה כרמלית או

מקו"פ), לדבר שהוא גבוה ט' (דאז ישנה לדין רבים מכתפין), ומסיים: "אבל מעשרה ולמעלה אף אם ראוי הוא לכיתוף ומכתפים עליו הרי נשתנה לרשות אחרת שאם הוא רחב ד' על ד' הוא רשות היחיד וכו'".

ולקמן (סי"ז) מבאר אדה"ז איך ש"אור רשות הרבים אינו רשות הרבים אלא עד עשרה טפחים", ולמעלה מזה הוה מקו"פ לעין דבר שאינו מסויים, ומסיים: "אבל דבר מסויים כגון חור שבכותל או ראש עמוד .. ואם יש בו ד' על ד' גם למעלה מעשרה אינו מקום פטור אלא רשות היחיד גמורה הוא".

הרי לנו דבדין הראשון כשמדבר על אותו דבר העומד ברה"ר כתב סתם שהוא רה"י, ואילו בדין השני כשמדבר על אותו דבר מסויים למעלה מעשרה, כתב שהוא רה"י 'גמורה'. וטעמא בעי.

ה. ואולי יש לבאר גם חילוק זה על יסוד הנ"ל, בקצרה עכ"פ; דהנה זה שביארנו תל ועמוד אינם נחשבין רה"י גמורה מצד זה שחסרים האויר ומקום פנוי בין המחיצות, הרי זה התל ועמוד עצמם, משא"כ לענין האויר שעל גביהם הרי אחרי שישנה המחיצות של 'גוד אסיק' שוב הרי מחיצות אלו סובבים אויר ומקום פנוי, וא"כ שוב הוה בגדר רה"י גמורה.

ליתר ביאור: כשמדברים על תל ועמוד יש ב' ענינים; זה שהם עצמם נחשבים כרה"י, ואשר לכן כשמניחים משהו עליהם נמצא שמונח על רה"י (ולזה אומרים שהמחיצות עשרה של התל ועמוד נמשכים למעלה וסובבים אותו מקום שע"ג), ונוסף לזה מה שע"י גוד אסיק ישנה מציאות חדשה של רה"י למעלה מהם ע"י מחיצות עשרה של גוד אסיק.

(ואולי יש נפק"מ בין שני ענינים אלו לגבי מצב שליטת אויר עשרה ע"ג התל, אשר כידוע דפליגי ראשונים ואחרונים במצב זה – ראה בתוספות הרא"ש, מהרש"א, שפת אמת ועוד על הגמרא ז,ב בסוגיית חורי רה"ר. ואכהמ"ל).

ואשר לפ"ז נאמר דתחלה (בסי"ג) דיבר אדה"ז על העמוד והתל עצמם, דהרי תוכן אותה סעיף הי' לבאר מהו דין אותם דברים העומדים ברה"ר לענין ביטולם לרה"ר או לא, וא"כ הרי גם במצב שנהי' בגדר רה"י, עדיין לא הוה רה"י גמורה כמשנ"ת. ואילו אח"כ (בסי"ז) מדבר על מצב של האויר מעל הרה"ר, ואשר בזה שפיר י"ל דאותה אויר שמעל המקום מסויים יכולה להחשב אפילו כרה"י גמורה וכמשנ"ת. ועצ"ע.



טעם דלא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה

הרב לוי שטערן

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

- לפי רש"י -

א. תנן במסכת שבת ט,ב: לא ישב אדם לפני הספר (- רש"י: להסתפר) סמוך למנחה (- רש"י: קודם למנחה) עד שיתפלל (- רש"י: שמא ישכח ולא יתפלל), ולא יכנס אדם (- רש"י: סמוך למנחה) למרחץ (- רש"י: וטעמא דכולהו משום שמא ימשך עד שיעבור זמן תפלה), ולא לבורסקי, ולא לאכול ולא לדין.

והנה יש לעיין מדוע חילק התנא את המשנה לב' דינים; דמתחילה כתב את הדין דלא ישב אדם לפני הספר ואח"כ כתב את הדין דלא יכנס אדם וכו', ולכאורה ה"ל לכלול את כולם בדין אחד דמאי שנא.

והנה רש"י בהביאו את טעם הדין דגזירת לא ישב אדם, כתב: שמא ישכח ולא יתפלל. משא"כ בהביאו את טעם הדין דגזירת לא יכנס אדם וכו', כתב: טעמא דכולהו משום שמא ימשך עד שיעבור זמן תפלה.

וכן כתב הר"ן על הרי"ף, על הדין הראשון: סמוך למנחה. קודם שיתפלל. שמא ישכח ולא יתפלל. ועל הדין השני כתב: ולא יכנס אדם סמוך למנחה לא למרחץ וכו'. טעמא דכולהו שמא ימשך עד שיעבור זמן תפלה.

ולכאורה הדבר דורש ביאור מאי שנא הדין הראשון שחכמים חששו ל'שמא ישכח', משא"כ בהדין השני חששו ל'שמא ימשך עד שיעבור זמן תפלה'.

ב. והנה על הא דחילק התנא את המשנה לשני דינים כבר כתב רבי עקיבא איגר בחידושי (בד"ה: מתני' לא ישב אדם) בשם השושנים לדוד: לא ערבי' עם אידך דבזה שייך הגזירה טפי מכלהו, משום דבאינך כשיראה שעובר הזמן אם ירצה יוכל להפסיק משא"כ בזה לא יפסיק באמצע התספורת משום כבוד הבריות (ש"ל).

והיינו דלביאורו של רעק"א אין הבדל בין ב' הדינים, והתנא חילק את המשנה לשני דינים משום דבהדין הראשון שייך הגזירה יותר משאר הדינים.

אלא שע"פ ביאורו של רעק"א יוקשה ביותר מדוע כתב רש"י ב' טעמים שונים לב' הדינים, הרי לפי רעק"א ה"ה דין אחד עם גזירה אחת.

אמנם בספר דבש תמר (ד"ה דף ט ע"ב), לאחר שהעתיק את דברי רש"י 'שמא ישכח ולא יתפלל' – הקשה ב' קושיות: (א) נ"ב האי ישכח לא אוכל לבלוע, אם החשש משום שכחה – בלא ספר כשמגיע זמן מנחה לא יהיה רשאי אפילו לישב בטל, אלא יעמוד ויתפלל אותו יום בעודו זוכר במנחה, כי אם ישהה יש לחוש שמא ישכח. (ב) וגם מה התועלת לענין שאין מפסיקין בדאיכא שהות – כיון דחיישינן לשכחה. ותירץ: ע"כ לבי אומר לי שצ"ל שמא ימשך.

וגירסא זו מתאימה ביותר עם ביאורו של רעק"א.

ואכן, כן למד הרמב"ם בפי' המשניות שכתב על כל דיני המשנה גם על הדין דלא ישב אדם – 'שמא תעבור עונת התפלה', ונראה דכוונתו הוא מה שכתב רש"י 'שמא ימשך עד שיעבור זמן תפלה'.

אלא ששינוי הגירסא ברש"י הוא דוחק גדול; א. דאם גם הגזירה דלא ישב אדם הוא משום שמא ימשך, א"כ מדוע כתב רש"י 'טעמא דכולהו (משום שמא ימשך עד שיעבור זמן תפלה)' רק בדין השני (דלא יכנס), היה לו לכתוב זאת כבר בדין הראשון. ב. גירסא זו דלא ישב אדם 'משום שמא ישכח ולא יתפלל' – נמצא גם ברש"י על הרי"ף, וכן הוא בר"ן כנ"ל, ודוחק לומר שבכל הנ"ל יש ט"ס.

ג. והנה בגפן פוריה (ד"ה דף ט, ב), לאחר שהעתיק את דברי רש"י 'שמא ישכח' ו'שמא ימשך', כתב לבאר את שינוי הטעמים בין ב' הדינים: "והוצרך לכך משום דגבי תספורת לא שייך שמא ימשך, כי שעורו ידוע – מגלח והולך עד שתתגלח הראש . . . לכך לא שייך בה אלא שמא ישכח, אמנם מרחץ ובורסקי ואכילה ודין – אין להם קצבה; יש מקצר ועולה, ויש הולך ומוסיף – ושייך בהו שמא ימשך ודוק", עכ"ל.

ע"פ דבריו יובן הא דהתנא חילק את המשנה לב' דינים שונים – כיון שהם ב' טעמים שונים, ולא צריך להא דכתב רעק"א בשם השושנים לדוד.

וע"פ זה יובן, גם הא דכתב רש"י: 'טעמא דכולהו (שמא ימשך עד שיעבור זמן תפלה)' דוקא בדין השני, כיון שה'טעמא דכולהו' אינו חוזר לדין הראשון אלא הוא מהדין השני ואילך.

ד. ע"פ כ"ז יובן הדמיון בין משנתינו למשנה דלקמן דלא יצא החייט. ובהקדים:

דהנה הקשה רש"י על משנתינו, (בד"ה: עד שיתפלל): והא אפילו בחול נמי, ותירץ: והא דתני הכא – משום דדמי להא דתני גבה: לא יצא החייט במחטו ערב שבת עם חשכה, שמא ישכח ויצא משתחשך.

והקשה ה'דבש תמר', (לאחרי שכתב: ע"כ לבי אומר לי שצ"ל שמא ימשך – הקשה:) וא"ת א"כ לא ידמה ללא יצא החייט. ותיירן: יש לומר שגם שם הלא הטעם שמא ימשך אשר המחט יהיה אצלו עד חשכה וישכח אח"כ שהוא שבת ויצא. ורש"י מעתיק הלשון במשנה שם שמא ישכח וסומך על המובן, וכמו שפי' שם תוס' ד"ה שמא.

ולכאורה דבריו צריכים ביאור ועיון; דמה כוונתו 'שמא ימשך אשר המחט יהיה אצלו עד חשכה וישכח אח"כ שהוא שבת ויצא', ממתי זה נמשך, הרי כל האיסור הוא ערב שבת 'עם חשיכה' ולא קודם לכן, א"כ מה שייכות יש לענין 'שמא ימשך', הרי זה 'עם חשיכה' שהוא קרוב וסמוך לחשיכה.

והמעין בדברי רש"י במשנה דלקמן יראה שלא זכר כלום מענין 'שמא ימשך אשר המחט יהיה אצלו עד חשכה וכו'; דעל דברי המשנה: לא יצא החייט במחטו סמוך לחשכה שמא ישכח ויצא, כתב רש"י בפשיטות: שמא ישכח ויצא משתחשך.

אמנם לפי דברינו לעיל אין צריך לכל זה אלא אדרבא לפי רש"י הדבר הוא פשוט, דכיון שלא ישב אדם לפני הספר הוא משום שמא ישכח, הרי הוא הוא אותו טעם לדין דלא יצא החייט במחטו ערב שבת עם חשכה, שמא ישכח.

ה. ואם כנים הדברים י"ל בעומק יותר, וע"ד החידוד: אין זה רק שהשייכות בין ב' המשניות הם אותו טעם ד'שמא ישכח', אלא עוד יותר, הם אותו מקרה.

דהנה התנא במשנתו בא ללמד שלא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה – והיינו בזמן שעדיין אין זה זמן להתפלל מנחה (שהרי הוא קודם לזמן מנחה גדולה או קודם לזמן מנחה קטנה), והיינו שבעצם יכול הוא לישב לפני הספר, אלא שמ"מ גזרו עליו שלא ישב עד שיתפלל – משום שמא ישכח ולא יתפלל כשיגיע זמן מנחה (גדולה או קטנה). כמו"כ במשנה דלקמן, התנא בא להשמיענו שלא יצא החייט במחטו סמוך לחשכה – והיינו בזמן שעדיין אין זה זמן שבת (שהרי הוא ערב שבת עם חשיכה), והיינו שבעצם יכול הוא לצאת עם מחטו, אלא שמ"מ גזרו עליו שלא יצא במחטו – משום שמא ישכח ויצא משתחשך, כשיגיע זמן שבת.

ו. ועפ"ז יומתק ביותר מה דכתב רש"י: והא דתני הכא – משום דדמי להא דתני גבה: לא יצא החייט במחטו ערב שבת עם חשכה, שמא ישכח ויצא משתחשך.

דהנה לכאורה יש להקשות מדוע הביא רש"י בסוף דבריו את המלה 'משתחשך' הרי אין זה חלק מהמשנה; דבמשנה כתוב: 'לא יצא החייט במחטו ערב שבת עם חשכה, שמא ישכח ויצא' ותו לא. אלא רש"י בא להדגיש שהמקרה הוא אותו

מקרה; שכמו שבמשנתינו הגזירה הוא כבר מהזמן הסמוך למנחה עוד קודם זמן מנחה וכ"ז הוא משום שמא ישכח להתפלל, בזמן מנחה. כמו"כ הגזירה דלא יצא החייט במחטו הוא כבר מהזמן הסמוך לשבת עוד קודם זמן שבת וכ"ז הוא משום שמא ישכח ויצא, משתחשך בזמן שבת.



גדרו של ברכת שהחיינו במגילה לילה ויום

הרב מרדכי פרקש

שליח הרבי בבעלווי, וואשינגטאן

א. גמ' (מגילה ד' ע"א) "ואמר רבי יהושע בן לוי: חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום (זכר לנס, שהיו זועקין בימי צרתן יום ולילה, רש"י), שנאמר (תהלים כ"ב) אלהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דמיה לי. . . איתמר נמי, אמר רבי חלבו אמר עולא ביראה: חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר (תהלים ל') למען יזמרך כבוד ולא ידם ה' אלהי לעולם אודך" וברש"י: "יזמרך כבוד - ביום, ולא ידום בלילה, והאי קרא במזמור ארוממך ה' כי דליתני דרשינן בפסיקתא במרדכי ואסתר והמן ואחשורוש, וקריאת מגילה שבח הוא, שמפרסמין את הנס, והכל מקלסין להקדוש ברוך הוא".

ובתוס' (ד"ה חייב) "אומר ר"י דאף על גב דמברך זמן בלילה חוזר ומברך אותו ביום, דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא, וקרא נמי משמע כן דכתיב ולילה ולא דומיה לי כלומר אף על גב שקורא ביום חייב לקרות בלילה, והעיקר הוי ביממא כיון שהזכירו הכתוב תחילה, וגם עיקר הסעודה ביממא הוא כדאמר לקמן (דף ז:): דאם אכלה בלילה לא יצא י"ח, והכי נמי משמע מדכתיב נזכרים ונעשים ואיתקש זכירה לעשייה מה עיקר עשייה ביממא אף זכירה כן.

הרי בתוס' מפורש שעיקר הקריאה הוא ביום ומביא כמה פרטים בזה (א) שאז עיקר פירסומי ניסא, (ב) קריאת היום מוזכר בפסוק תחילה, (ג) עיקר הסעודה הוא ביום, (ד) הקש זכירה לעשייה וכיון שעיקר עשייה ביום אף זכירה היינו הקריאה עיקרה ביום.

והנה בפשטות דברי התוס' נראה דקריאת היום והלילה שווים במהות חיובם, היינו דתקנת נביאים היתה לקוראה בשנייהם גם בלילה וגם ביום, רק ביום יש עדיפות בקריאה מחמת הטעמים שתוס' הזכיר.

וכן הרא"ש (סימן ו שם) כתב כן בשם ר"ת, והביא עוד ראיות עיי"ש ובחידושי הרשב"א.

ב. וצ"ב בדברי התוס' מדוע אכן מברכים שהחיינו ב' פעמים בלילה וביום, הרי סוף סוף במהותו הוא חיוב אחד של קריאת המגילה, וכי משום שביום הוא "עיקר הפירסומי ניסא", ייחשב כמצוה חדשה שצריכה שהחיינו?, ואכן דעת הרמב"ם (פ"א ה"א) שביום אינו חוזר ומברך שהחיינו, וכ"פ בשו"ע (סי' תרצ"ב ס"א), אבל הרמ"א מביא שנוהגין במדינות אלו לברך שהחיינו אף ביום, וכן הוא מנהג חב"ד וידועים דברי הצ"צ בזה בפסקי דינים, ואכ"מ.

והנה באחרונים מבואר דאף בשורש תקנתם שונה חיוב הלילה מהיום, וכדברי הנודע ביהודה (או"ח סי' מא) "נלע"ד דקריאת הלילה לאו מ"ע דדברי הקבלה רק קריאת היום, דבמגילה ימים נזכרים ונעשים כתיב ולא לילות. ועיין בתוס' בדף ד' ע"א בד"ה חייב וכו' ומה שאמרו חייב לקרות בלילה היינו מצוה דרבנן אבל לא נרמז במגילת אסתר, וכן כתב הטורי אבן (מגילה שם ד"ה כגון), שרק קריאת המגילה ביום הוא מדברי קבלה, אבל קריאת הלילה הוא מדרבנן, עיי"ש. והובא בשערי תשובה סי' תרפ"ז סק"א ובעוד מקורות. ועיין בשו"ת יביע אומר (ח"א סי' מג) מה שהאריך בשיטות הראשונים והאחרונים בזה ושקו"ט בדבריהם, וקחנו משם.

אבל גם לפי דבריהם, אף שקריאת מגילה של יום הוא חיוב שונה, סו"ס המצוה של קריאת המגילה הוא אותה סוג מצוה-קריאת מגילה- הן בלילה והן ביום, ואין כאן שמחה של קריאה חדשה, וכי משום שמקור חיובם שונה נברך שהחיינו גם ביום, וצ"ב. וראה בספר רץ כצבי (חנוכה ופורים סימן כז) שהביא כמה אופנים לבאר זה, וש"נ. ואכמ"ל.

ג. ויש לבאר ע"פ המבואר בלקו"ש (חלק ל"ז ימים אחרונים של פסח, עמ' 15) שכותב "יש להסתפק בגדר ברכת הזמן על המועדים, דיש לבארה בשני אופנים: (א) החיוב הוא כמו ברכת שהחיינו על מצות הבאות מזמן לזמן וכיו"ב, שהיא מצד החידוש שבדבר, וכן בעניינינו, שברכת הזמן על המועדים היא מצד החידוש בהגיע זמן מיוחד זה. (ב) ברכת הזמן על המועדים היא על כללות זמן המועד, דנוסף על המצוות שחייבים בהן בכל מועד ומועד, יש חיוב ברכה על עצם זמן המועד (היינו לא מצד חידושו אלא בגלל עצם היותו זמן מועד), ועיי"ש הנפק"מ להלכה.

ובהערות (11 ו 131) מוסיף שלאופן הא' "החידוש הוא שגורם לשמחת הנפש", ולאופן הב' "י"ל שאינו מטעם שמחה אלא מפני עצם זמן המועד" עיי"ש.

ולכאורה י"ל הביאור עד"ז, שיש שני סוגים ואופנים בברכת שהחיינו,

(א) חיוב שהחיינו מחמת השמחה בדבר חדש, וכפי שמציין (בהערה שם) דברי אדמוה"ז בריש פרק י"ב בסדר ברכת הנהנין "כל שמחת לבב הבאה לאדם משובת עולם הזה חייב לברך עליה..כיצד בנה בית חדש או קנה בגדים חדשים אפילו יש לו בית ובגדים כיוצא בהם צריך לברך שהחיינו", הברכה היא על השמחה מקניית דבר חדש, ולא מטעם שהגיע ל"זמן" חדש, דלא בעינן שיהיה דבר שנקנה רק מזמן לזמן.

וכן במועדים ובמצות הבאים מזמן לזמן ברכת שהחיינו היא "על השמחה שיש לאדם מן המצוה שאינה תדירה ובאה מזמן לזמן" (לשון שוע"ר סי' תרמ"א ס"א, וראה ביאורו בלקו"ש חי"ט ברכה – שמח"ת עמ' 372 הערה 12 שהברכה היא על הגעת זמן המועד והמצוה, ולא מן המצוה עצמה, עיי"ש).

(ב) שהחיינו שנאמר על מצות ומועדים הבאים מזמן לזמן, שהברכה היא על עצם הגעתו לזמן הזה שהוא מועד או זמן שיש לו מצוות מיוחדות, היינו שהמחייב הוא "הזמן" והמועד המיוחד, וכמובן שחיוב זה הוא דווקא מצוה ומועד הבאה מזמן לזמן.

ד. לפי"ז י"ל, שזהו החילוק בקריאת המגילה בין שהחיינו דלילה לשהחיינו דיום, בלילה השהחיינו הוא על החידוש והשמחה של קיום מצות מגילה, וע"ד קונה כלים חדשים שמחמת שמחת החידוש מתחייב באמירת שהחיינו, אבל ביום הברכה היא על עצם הגעת זמן של חיוב המגילה, דאף שאין כאן שמחה של חידוש דבר, דהא כבר קרא את המגילה אתמול בלילה, הרי בכ"ז כיון שהגיע זמן של חיוב חדש, -דהרי כנ"ל הקריאה ביום אינה דומה ביסודו ושרשו לחיובו בלילה-, הרי הוא מברך שהחיינו על הגעת זמן זה, היינו על עצם הזמן שיש בו מצוה מיוחדת זו, מגילה שחיובה מדברי קבלה ועיקר פירסום הנס כנ"ל.



שדי נופו בתר עיקרו (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון א'ס"ז כתב הת' ש.י.ה. ביאור על שיטת רש"י למה אמרינן שדי נופו בתר עיקר רק לגבי דע"ד, ולא לגבי רה"י. כי רש"י סובר כי רה"י הוא ענין של מציאות, שצ"ל מוקף מחיצות. והיות שהנוף אינו מוקף מחיצות אינו רה"י, משא"כ ענין

דע"ד שהוא מצד חשיבות שהו"ע של דין ולכן יכולים לומר שדי נופו בתר עיקרו שגם הנוף יש לו דין דע"ד, עכ"ד.

ולכא' הייתי אומר להיפך, כי רה"י הו"ע של דין, שכן הדין שרה"י צריך שיהי' לו מחיצות, ולכן כשאין לו מחיצות אינו רה"י, ולא יועיל להנוף שיש לו חשיבות של העיקר, כי רה"י אינו ענין של חשיבות כ"א הלכה שצ"ל מחיצות. משא"כ דע"ד זהו ענין של חשיבות, שזהו מציאות, ולכן גם אם הנוף אין לו בפועל דע"ד, אבל יש לו החשיבות של העיקר.

וכדמות ראי' לזה, הוא מגדר גבוה י' אמות ורחב ד' שהוא רה"י, אף שאין לו מחיצות בפועל, אלא שמצד גוד אסיק יש לו דין מחיצות.

ואח"כ כ' בענין שיטת התוס' עיי"ש, ולפי מה שכתבתי לעיל, שיטת התוס' היא שענין שדי נופו בתר עיקרו הוא הן בענין חשיבות דע"ד, שהו"ע של מציאות, כי מצד הביטול של הנוף להעיקר הרי העיקר מחשיב להנוף, והן בענין רה"י, שהו"ע של דין, כי מצד הביטול של הנוף להעיקר, הרי הוא מקבל ההלכות של העיקר.

ואח"כ כ' בענין המחלוקת בין התוס' והרשב"א, שלד' התוס' לא שייך שדי נופו בתר עיקרו ברה"ר עיי"ש הטעם. ולד' הרשב"א שייך שדי נופו בתר עיקרו גם ברה"ר, עיי"ש.

ולכא' מלשון התוס' לא משמע כן, כי בדברי התוס' כתוב "דברה"ר לא מצי לאוקמי", ובדברי הרשב"א כ' "דברשות הרבים נמי משכחת לה", משמע שכל המחלוקת היא במציאות, אם שייך שהאילן יהי' רה"ר, כי כן משמע מלשון הרשב"א שהוא מחדש ששייך שהאילן יהי' לו דין רה"ר, "כגון שעיקרו פחות משלשה או גבוה ט' ורבים מכתפים עליו דהוי רה"ר", ואף שזו היא הלכה רווחת שפחות מג' או ט' ורבים מכתפים עליו הוא רה"ר, אפשר שזוהי מילתא דלא שכחא, כי אילן המצוי הוא רק נמצא ברה"ר, ואין לו דין רה"ר, ולכן כתבו התוס' שזהו תלוי במצב הנוף, ולכן או שהוא כרמלית או מקום פטור, והרשב"א מחדש שיש שהאילן עצמו יש לו דין רה"ר.

ואח"כ מביא קושיית המהרש"ל והמהר"ם למה לא מוקי באילן העומד ברה"ר, ועיי"ש שמחדש בד' ר' חסדא ענין שאין לזה שום רמז. והרי המהרש"א מתרץ קושיית המהרש"ל שזהו מפני שהזכיר בתחילה רה"י לכן הזכיר גם כאן רה"י, אבל באמת יוכל להעמיד גם באילן העומד ברה"ר.

וכן מה ש' בסוף דבריו דשיטת הרשב"א היא שאין מעשה עקירה והנחה בהוצאה עיי"ש בדבריו, ואינו מביא שום מקור לזה.



רמב"ם

בענין הל"ת ד"ולנערה לא תעשה דבר"

הרב חיים רפפורט

לונדון, אנגלי'

א. בספר המצוות להרמב"ם (מצות ל"ת רצד) כתב: שהזהירנו מענוש האנוס על חטא שעשה אחר שהי' אנוס על מעשהו, והוא אמרו יתעלה (דברים כב, כו) 'ולנערה לא תעשה דבר'. ובסנהדרין אמרו 'אנוס רחמנא פטרי', שנאמר ולנערה לא תעשה דבר'.

ובהשגות הרמב"ן (על ספר המצוות שורש ח) חלק על הרמב"ם שמנה דין זה במנין המצוות, וז"ל: לדעתי 'ולנערה לא תעשה דבר' שלילות הוא, לומר שהיא פטורה, כי הוא מפרש שאין לנערה חטא מות כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה, ואין לנו למנותו מניעה לומר שיש גם בזה ייתור הכתוב אחרי אמרו (שם כה) וּמֵת הָאִישׁ אֲשֶׁר שָׁכַב עִמָּה לְבָדּוֹ, לפי שהוא נדרש כולו מלה מלה בגמר סנהדרין (עג, א) וממנו למדו לכל אותן שמצילין אותן בנפשן ואותן שאין מצילין. ובספרי אמרו, וְלִנְעָרָה לֹא תַעֲשֶׂה דָבָר, מלמד שפטרה הכתוב מן המיתה; מנין אף מן הקרבן, תלמוד לומר חֲטָא, מניין אף מן המכות, תלמוד לומר, חֲטָא מוֹת; שכל אנוסים פטורים ומצילים אותם בנפשם, אין לי אלא זה מניין וכו', הנה למדו שאין הכתוב הזה אלא פטור, וכן אומרים תמיד אונס רחמנא פטרי' דכתיב ולנערה לא תעשה דבר, ולא הזכירו בו אזהרה לומר רחמנא אזהר עלי'. וכן ראוי לומר, כי למה הזהיר הכתוב בפטורין מן המיתה שלא יומתו, וכבר הוזהרנו על שפיכות דמים?!

ונראה בהקדם דברי הרמב"ם במשנה תורה (הל' סנהדרין פ"כ ה"ב): כל מי שעשה דבר שחייבין עליו מיתת בית דין באונס אין בית דין ממיתין אותו, ואף על פי שהי' מצווה שיהרג ואל יעבור, אף על פי שחילל את השם והוא אנוס, אינו נהרג, שנאמר ולנערה לא תעשה דבר, זו אזהרה לבית דין שלא יענשו את האנוס. עכ"ל.

ובפירוש הרדב"ז (על הרמב"ם שם) כתב, וז"ל: ונראה שאם עברו בית דין והרגוהו אין עליהם עונש הורג נפש מישראל אלא עונש לאו לבד, כיון שהי' דינו שיהרג ואל יעבור ולא עשה כן אבל אם הי' דינו שיעבור ולא יהרג הרי הוא כשאר ישראל הכשרים. עכ"ל.

מבואר מדברי הרדב"ז דס"ל, שחלוק דין אונס בעבירות דקיי"ל שיהרג ואל יעבור עליהן מדין אונס בשאר עבירות, שבעבירה שעלי' נאמר יעבור ואל יהרג אינו נענש מפני שמעולם לא נתחייב בהעונש, כי לא עבר על רצון ה', משא"כ במי שעובר באונס על איסור שעליו נאמר 'יהרג ואל יעבור', כיון שהי' לו ליהרג ולא לעבור, הרי עבר על רצון ה' וראוי הוא להענש על כך, וע"כ הרי הוא מתחייב בעונשו, אלא שבית דין מוזהרים שלא לענשו על כך.

[ולפי דבריו אולי י"ל דמ"ש הרמב"ם בריש דבריו "כל מי שעשה דבר שחייבין עליו מיתת בית דין באונס אין בית דין ממיתין אותו" קאי על מצוות שעליהן נאמר 'יעבור ואל יהרג', ובמצוות אלו כיון שנדחים בפני פקו"נ, אם עברו ב"ד והרגוהו ה"ה עוברים על איסור רציחה, ומ"ש הרמב"ם בהמשך דבריו דבעינן "אזהרה לבית דין שלא יענשו את האנוס" (וגם לאחר אזהרה זו אם הרגוהו אינם נענשים כשופכי דמים) לא נאמר אלא כלפי מ"ש הרמב"ם בהמשך דבריו בכה"ג "שהי' מצווה שיהרג ואל יעבור", דמ"מ אינו נהרג, דזה אינו אלא משום האזהרה מיוחדת שלא יענשו את האנוס (ובכה"ג הוא דקיי"ל שאם הרגוהו אינם נידונים כרוצחים וכמ"ש הרדב"ז)].

וע"כ כתב הרדב"ז שאם היו הב"ד מענישים אותו לא עברו על איסור שפיכות דמים, דמכיון שהעברין חייב מיתה הרי גברא קטילא קטלו, ולא עברו אלא על הלאו דולנערה לא תעשה דבר, משא"כ בשאר עבירות, ולדוגמא מי שחילל שבת בעונש, שאילו היו סוקלים אותו היו חייבים משום רציחה שהרי הרגו מי שהי' פטור ממיתה.

ועפ"ז מתורצת בפשיטות קושיית הרמב"ן, למה יזהיר הכתוב באלו שמן הדין ה"ה פטורים ממיתה מחמת אונסם מאחר ש"כבר הוזהרנו על שפיכות דמים". ולפי הנ"ל לק"מ, כי באמת באנוסים בכה"ג דקיי"ל שיהרגו ולא יעברו לא נפטרו מהעונש, ואם היו מענישים את החייבים מיתה לא היו עוברים על איסור שפיכות דמים, ולולי שהזהירה תורה גם עליהם בל"ת דולנערה לא תעשה דבר' היו נהרגים, וכל יסוד איסור הריגתם בכה"ג הוא משום לאו דולנערה ל"ת דבר, ושפיר הוזקקנו לאיסור מיוחד זה שלא לענוש את המחוייבים בכה"ג, וכמשנ"ת על יסוד דברי הרדב"ז.

ג. אמנם באמת שיטת הרדב"ז "שאם עברו בית דין והרגוהו אין עליהם עונש הורג נפש מישראל" צ"ע, כי לכאורה מאחר שציותה התורה שאסור להמית את האנוס אע"פ שהוא מחוייב מיתה, שוב הדר דינא דההורגו חייב משום שפיכות דמים, דמאחר שאין חיוב ובמילא אין היתר להרגו מחמת עונשו, מהיכי תיתי לומר דבית דין שהרגוהו אינם נידונים כשופכי דמים.

ומ"מ לענין ישוב השגת הרמב"ן על הרמב"ם, שפיר העלנו ארוכה, דאפילו אם לא נרחיק לכת כשיטת הרדב"ז, הרי כיון דנתבאר דשיטת הרמב"ם היא דמי שעבר באונס על מצוות שחייב למסור נפשו עליהם, ה"ה חייב מיתה, ואילו הכתוב דולגעהר ל"ת דבר, שאסרה התורה בזה לענוש את המחוייב מיתה, היו ב"ד הורגים את האנוס כדין מחוייב מיתה בית דין, א"כ שפיר הוצרכנו לל"ת שלא לענוש את האנוס, דרך משום ל"ת זה הוא דאינו נהרג, וכיון שאסור להרגו שוב הדר דינא דההורגו ה"ה כשופך דם נקי מישראל.



"שמא יאמר אדם... [ש]לא ישא אשה"

הרב צבי יהודה הכהן

גייטסהעד, אנגליה

ברמב"ם הל' דעות (פ"ג ה"א): "שמא יאמר אדם הואיל והקנאה והתאוה והכבוד וכיו"ב דרך רעה הן ומוציאין את האדם מן העולם, אפרוש מהן ביותר ואתרחק לצד האחרון, עד שלא יאכל בשר ולא ישתה יין ולא ישא אשה... גם זה דרך רעה היא ואסור לילך בה... אמרו חכמים, ומה אם נזיר שלא פירש אלא מן היין צריך כפרה, המונע עצמו מכל דבר ודבר על אחת כמה וכמה. לפיכך צוו חכמים שלא ימנע אדם עצמו אלא מדברים שמנעתו התורה בלבד".

ולכאורה צ"ע, האיך הי' עולה על הדעת לומר ש"לא ישא אשה" עד שצריכים אנו ללמוד בק"ו מנזיר שדרך רעה היא זו, הלא מפורש ברמב"ם הל' אישות (פט"ו ה"ב) ש"האיש מצווה על פרי' ורבי'. . . וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה". [ו"אע"פ שקיים אדם מצות פו"ר ה"ה מצווה מד"ס שלא יבטל מלפרות ולרבות כל זמן שיש בו כח, שכל המוסיף נפש אחת בישראל כאילו בנה עולם, וכן מצות חכמים היא שלא ישב אדם בלא אשה שלא יבא לידי הרהור" (רמב"ם שם הט"ו)], הרי שמושבעים ועומדים אנו מהר סיני (ראה סנהדרין נט, ב) לישא אשה כדי לפרות ולרבות, ופשיטא שאין מקום לקס"ד שלא ישא אשה. [ואטו כו"ע כבן עזאי נינהו "שחשקה נפשו בתורה תמיד

. . ונדבק בה כל ימיו" ו"שלא יהי' יצרו מתגבר עליו" (רמב"ם הל' אישות שם ה"ג), וצ"ע.



שיטת הרמב"ם בענין דחיית איסורים במקום פקו"נ ברפואה סגולית (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בגליון הקודם הבאתי מדברי הצ"צ בשו"ת או"ח סי' לח שהתיר לחלל שבת ע"י רפואה סגולית לצורך פקו"נ.

וכתבתי שעיקר היתרו של הצ"צ אינו משום שרפואה סגולית בדוקה מותרת בשבת, אלא משום שרגילין לעשות רפואה סגולית זו (שמדובר עלי' בתשו' הצ"צ) גם בחול – וההיתר הוא ע"פ דין המ"מ (הל' שבת פ"ב הי"ד) המובא בשו"ע סי' שכח סעיף ד' ש"עושינן לו כל מה שרגילין לעשות לו בחול .. אע"פ שאין סכנה כלל במניעת הדבר ההוא".

והנה באמת שאין הדברים ברורים בדברי הצ"צ, ויותר נ"ל שע"פ מסקנתו התיר רפואה בדוקה, כדלהלן.

דהנה עיקר השאלה שעליה דן הצ"צ היא, האם מותר לרפאות ברפואה סגולית של שפיכת עופרת בשבת: א) כשאיש המרפא טוען – שריפא בה כבר כמ"פ (נוסח השאלה); ב) רגילין לעשותה בחול (כמ"ש בפנים התשובה).

הצ"צ מביא תחלה את דברי הרמב"ם (יומא פג א) שאוסר לרפאות ברפואה סגולית אפי' במקום פקו"נ, וכותב, שאפשר הרמב"ם מתיר ברפואה סגולית בדוקה.

אבל בהמשך התשובה הצ"צ דן הצ"צ על שפיכת העופרת כרפואה שאינה בדוקה, והוא משום שמסופק אם איש זה המרפא בשפיכת העופרת התחזק באמת לרפאות בה ג' פעמים כדין רפואה בדוקה.

הסיבה להתיר שפיכת העופרת אף אם היא רפואה שאינה בדוקה, היא ע"פ דינו של המ"מ המובא בשו"ע (סי' שכח סעיף ד) שעושים לחולה "כל מה שרגילין לעשות בחול" ("ממאכלים ורפואות כו" אדה"ז שם), ושפיכת העופרת – רגילין לעשותו בחול.

ע"ז כותב הצ"צ אף שא"א להתיר רפואה סגולית לשיטת הרמב"ם רק משום ההיתר שרגילין לעשותו בחול לבד, כי רפואה סגולית אינה כמו מאכלים ורפואות כו' (כנ"ל מלשון אדה"ז) שאפי' אין בהם צורך כלל לרפואה, אעפ"כ דברים בריאים הם, לכן יש להתירם משום רגילין לעשותן בחול, משא"כ רפואה סגולית שלא הוכיחה את עצמה לרפואות אין טעם להתירה רק משום שרגילין לעשותן בחול.¹⁹

הרי במקרה זה, שאיש זה ריפא בשפיכת העופרת כמ"פ כו', אין לדון בה כרפואה סגולית שלא הוכיחה את עצמה, כי הוא עכ"פ לא גרוע מדין דבר שיש בו צורך קצת, ועפמ"ש הפמ"ג (באשל אברהם ס"ק ד בדברי המ"מ) שעושים לחולה כל דבר שיש בו צורך קצת גם אם אין במניעת דבר ההוא משום סכנה, לכן יש להתיר שפיכת העופרת בנידון זה אפי' לשיטת הרמב"ם משום ההיתר שרגילין לעשותו בחול – כיון שהוא כדבר שיש בו צורך קצת.

[ומוסיף שם הצ"צ בסוגריים, שעפ"ז יש ליישב דברי המג"א (ס"ק א) שכתב שמוותר לרפואות בשבת לצורך פקו"נ – רק ע"י רפואה ידועה, או ע"פ מומחה (כ"כ גם אדה"ז). והק' ע"ז הפמ"ג, הרי ספק נפשות להקל א"כ יש להתיר אפי' רפואה שאינה ידועה ואפי' אינה ע"פ מומחה. ומתרץ הצ"צ ע"פ הנ"ל, שהמג"א מדבר על רפואה שאינה בדוקה – שריפא בה כמ"פ (כבנדו"ד) אבל אין רגילין לעשותה (שלא כנדו"ד), לכן אסור לרפואות בו בשבת משום שאינה בדוקה.]

עד כאן הוא הביאור בדברי הצ"צ השייכים לעניננו.

בכל דברי הצ"צ האלו לא ברור, אם התיר ע"פ דברי המ"מ רק משום שבנידון זה לא היה ברור שהרפואה היתה בדוקה או גם משום שמסופק לו אם אפשר להתיר רפואה בדוקה לפי שיטת הרמב"ם.

ויותר נ"ל, שע"פ מה שהתיר ע"פ דברי המ"מ – משום שרגילין לעשותו וגם יש בו צורך קצת, והתאים הדברים גם לפי שיטת הרמב"ם, ודאי שיש להתיר גם רפואה בדוקה (אפי' אם אין רגילין לעשותו בחול).

ב. עוד כתבתי בגליון הנ"ל, שהטעם שהצ"צ מסופק אם הרמב"ם אוסר גם רפואה סגולית בדוקה, כי י"ל שהרמב"ם ס"ל שרפואות סגוליות – באמת אינן מועילות כלל.

19 אין להקשות על דין השו"ע מדברי רש"י על המשנה שכותב "שנוהגין הרופאים ברפואה זו", כי הכוונה בדברי רש"י היא, שרק נהגו בה לבד אך לא התחזקה אצלם כרפואה בדוקה (כמ"ש להלן מדברי אדה"ז והצ"צ ועוד), א"כ לפ"ז י"ל, שבזה שרק נהגו בה רק הרופאים לבד לא נחשב דבר שרגילין לעשותו בחול. ועי' רש"י דשבת (דף קטס) מצוין להלן בהתשובה, ובכס"מ הל' שבת פ"ב הי"ד על דברי המ"מ.

והנה הרמב"ם הל' שבת פי"ט הי"ג כותב וז"ל: "ויוצא .. בביצת החרגול ובשן השועל ובמסמר הצלוב, ובכל דבר שתולין אתו משום רפואה, והוא שיאמרו הרופאים שהוא מועיל", וכתבתי בגליון הנ"ל, שי"ל שאין הכוונה שע"י שהרופאים אומרים שהוא מועיל, הוכחה הוא שהוא מועיל באמת (ולכן מותר לצאת בו), אלא ע"י שהרופאים אומרים שהוא מועיל – חל עליו דין תכשיט ולכן מותר לצאת בו (כמ"ש אדה"ז סי' שא סעיף כ"ה "מתור לצאת בקמיע מומחה שתכשיט הוא לחולה כאחד ממלבושיו"), אבל אינו מועיל באמת כלל.

ויש להביא דוגמא לזה מלשון רש"י על המשנה שם שכותב "שנוהגין הרפואה ברפואה זו" ואעפ"כ פשוט הוא (אדה"ז בסי' שא קו"א ס"ק א, תשו' הצ"צ שם, ועוד) שקאי – על רפואה שאינה בדוקה.



חסידות

הערה במאמר ד"ה באתי לגני ה'תיש"א

הרב אברהם אלטר הלוי הבר

משפיע בנחלת הר חב"ד, אה"ק

באות ד' מבאר רבינו את דברי רבינו הזקן, שתכלית השתלשלות העולמות אינו בשביל עולמות העליונים, הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית',

ומבאר בזה דהפירוש הוא, דכיון דהבריאה היא רק בכח העצמות, כמ"ש באגה"ק סי' כ', שרק העצמות שמציאותו מעצמותו הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט, וא"כ לא יתכן שהתכלית הוא עולמות העליונים שהם גילויים, כי הם בבחי' ירידה לגבי מקורם כפי שהם בהעלמם, וגם שלא יתכן שהעצמות הוא בשביל הגילויים.

ולכאורה צ"ע לאיזה צורך מביא את אגה"ק סי' כ', הרי גם מבלעדי זאת, מובן שהבריאה היא מעצמות א"ס ב"ה, שהוא לבדו ברא ועשה את כל סדר ההשתלשלות – דמבלעדו מי יהווה ואיך יתהווה, וא"כ מובן שלא יתכן שהבריאה היא בשביל עולמות העליונים שהם גילויים ולא יתכן שהעצמות הוא בשביל הגילויים.

ואולי יש לומר אה"נ שגם בלעדי סי' כ' באגה"ק אפשר להוכיח שהתכלית הוא לא בשביל עולמות העליונים, אלא דאז הראיה היתה רק מצד רצון העצמות, דכיון דרצה לברוא וכו', בודאי לא ירצה בדבר שהוא בבחי' ירידה אצלו ית', דהיינו לא בשביל הגילויים. אבל ע"י סי' כ' באגה"ק, הנה אי"ז רק הוכחה מרצון העצמות, כ"א כיון שבהבריה מונח כביכול כח העצמות, הנה זה מוכיח עוד יותר שא"א לומר שהתכלית הוא עולמות העליונים שהם בבחי' ירידה לגבי העצמות.



הלכה ומנהג

אכילת עוגיות שעליהן אותיות

הרב שלום דובער לוינ

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

שוע"ר (סי' שמ ס"ד): "הכותב, והמוחק על מנת לכתוב במקום שמחק, מאבות מלאכות הן, שכן היו כותבין על קרשי המשכן לסימן לידע איזה בן זוגו. ופעמים שטעה והיה מוחק מה שכתב וחוזר וכותב במקומו. אבל למחוק שלא על מנת לכתוב לא היה במשכן ואין זו מעין מלאכה כלל".

והיינו שלא זו בלבד שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה, שיש מחלוקת אם חייבים עליה מן התורה (שוע"ר סי' רעח ס"ג), אלא ש"אין זו מעין מלאכה כלל", כי כל מלאכת המחיקה היא, כאמור בהמשך הסעיף: "שמתקן מקום לכתובה, לפיכך אפילו לא מחק אותיות אלא טשטוש דיו בלבד . . חייב", משא"כ כשאינה מתקנת מקום לכתובה אינה מלאכה כלל.

וממשיך ומבאר בהמשך הסעיף: "ומדברי סופרים אסור אפילו למחוק שלא על מנת לכתוב, ולכן אסור לשבור עוגה שעשו עליה כמין אותיות, אע"פ שאינו מכוין רק לאכילה, מפני שהוא מוחק".

ובהלכה זו של שבירת עוגה שעליה אותיות, יש כמה חילוקי דינים וחילוקי דעות, ובכל אחד מהם נפסק במשנה ברורה (כאן) שלא כפי שמבאר רבינו הזקן (בסימנים אחרים שבשלחן ערוך שלו). וכדי להקל על המעיין בהלכה זו נפרטם בזה:

כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה

במשנה ברורה (ס"ק טו): "ודוקא כשכותבין על העוגות אותיות מדבר אחר, אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידים שרי, דאין שם כתיבה עליה".

ומקורו משו"ת מוהר"ש הלוי (חאו"ח סי' כו), והובא במ"א (ס"ק ו): "דדוקא כשכותבים על העוגות אותיות מדבר אחר אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידים שרי, ולכן אוכלים העוגות שיש עליהם ציורים".

אמנם (לענין למצות של פסח) נתבאר בשו"ע ר (סי' תנח ס"ח): "והסימנים שעושה בהן לא יעשה אותן כמין אותיות על ידי דפוס או בידיו (מטעם שיתבאר בסי' ת"ס, ועוד) שהרי צריך לשברם ביום טוב, ויש אוסרין לשבור עוגה שיש בה כמין אותיות אע"פ שאין מתכוין למחקם אלא לאכלם ביו"ט כמו שנתבאר בסי' ש"מ". הרי שאוסר אף "כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידים".

ומה שהוכיח בשו"ת מוהר"ש הלוי, ממה ש"אוכלים העוגות שיש עליהם ציורים", היינו דוקא ב"ציורים", וכדלקמן.

בציורים שעל העוגות

במשנה ברורה (ס"ק טז): "כמין אותיות. ויש מחמירין אפילו בציורים".

ובאמת נתפרש ברמ"א (ס"ג): "אסור לשבור עוגה שכתוב עליה כמין אותיות אע"פ שאינו מכין רק לאכילה דהוי מוחק".

ואף שכתב על זה במ"א (ס"ק ו): "כמין אותיות, צ"ע דאם כן אפילו כתובין עליו צורות יהא אסור, דהא הצר צורה חייב, ואם כן המוחקה נמי חייב, וצ"ע". הרי לא בא המ"א לחלוק על הרמ"א, רק שאל מהו טעם החילוק, ונשאר בצ"ע.

אמנם (לענין מצות בפסח) נתבאר בשו"ע ר (סי' תס ס"ז-ט): "אין עושין סריקין המצויירין דהיינו לצייר במצות כמין חיה ועוף לפי שהוא שוהא עליהן לציירן ופעמים יבואו לידי חימוץ על ידי שהייה זו . . . עבר ועשה ציורין על המצות מותרות באכילה, אם לא שהה בציורן שיעור חימוץ, ואפילו לכתחלה אדם יוצא בהן ידי חובתו". הרי שרק באותיות אסור (כדלעיל מסי' תנח ס"ח), משא"כ בציורים "כמין חיה ועוף . . . אפילו לכתחלה אדם יוצא בהן ידי חובתו".

וטעם החילוק בין אותיות לציורים נתבאר בשו"ע ר (סי' שמ ס"י): "הרושם רשמים וצורות בשטר וכיוצא בהם כדרך שהציירים רשמים חייב משום תולדת כותב. וכן המוחקה". הרי שהציור היא תולדת הכותב, ואין שום זה לזה ממש.

וכיון שכל איסור שבירת האותיות שעל העוגות הוא רק מדברי סופרים, וכמבואר בשוע"ר (ס"ד): "למחוק שלא על מנת לכתוב . . אין זו מעין מלאכה כלל", לכן לא גזרו רבנן אלא בעיקר המלאכה של אותיות, ולא בצירים.

יוצא מכל הנ"ל שלדברי הכל מותר לאכול ביו"ט מצות שיש עליהם צירים, אלא שלדעת מוהר"ש הלוי ומשנה ברורה הוא מטעם שהכתיבה היא מהעוגה עצמה, ולדעת הרמ"א ורבינו הוא מטעם שהם רק צירים ולא אותיות.

ונפקא מינה ביניהם למעשה:

(א) מצות ועוגיות שחקקים בהם אותיות, לדעת מוהר"ש הלוי וסיעתו מותר, ולדעת רבינו וסיעתו אסור.

(ב) עוגות שנמרחו עליהם צירים, לדעת מוהר"ש הלוי וסיעתו אסור, ולדעת רבינו וסיעתו מותר.

שבירת האותיות באכילה בפה

במשנה ברורה (סי' שמ ס"ק יז): "ע' בס' דגול מרבבה שמצדד להקל . . ויש לסמוך עליו כשאנו שובר במקום האותיות בידו רק בפיו דרך אכילה".

אמנם בשוע"ר (סי' שמג ס"י): "מותר ליתן לתינוק בשבת חפצים שיכול לעשות בהם מלאכה לעצמו ואפילו אם ידוע שיעשה בהם, כגון ליתן לתינוק עוגה שכתובים עליה אותיות שאסור לאכלה בשבת כמ"ש בסי' ש"מ אף על פי שהתינוק יאכלנה בודאי, כיון שמתכוין הוא להנאת עצמו אין צריך להפרישו כמו שנתבאר למעלה. רק שלא יתן גדול לתוך פיו של תינוק". הרי שאף כששובר התינוק בפיו אסור, ולכן אסור לגדול ליתן לתוך פיו של תינוק.

ומקורו בתשובת מהר"ם מרוטנבורג, שבמרדכי (שבת רמז שסט): "עוגות התינוקות שכותבין עליהן האותיות ותיבות איך אוכלים אותם התינוקות, והשיב... איסורא דרבנן איכא, ובתינוק אין לחוש דקטן אוכל נבלות אין בית דין מצוין עליו להפרישו היכא דלא ספינן ליה בידים".

מכך למד רבינו מכך:

(א) האיסור הוא באכילה בפיו, ולא רק בשבירה בידים.

(ב) מותר ליתן אותו לתינוק אבל "לא ספינן ליה בידים".



השלמה למה שכתבתי בגליון הקודם

הנ"ל

כתבתי שלפני הנראה, כשיש סתירה בשוע"ר בין הלכות פסח להלכות שבת, מסקנת רבינו היא כפי האמור בהלכות שבת. ועל זה נשאלתי על מה בניתי יסוד זה. לכן אעתיק כאל השלמה למה שכתבתי לעיל שם:

ואף שיש כאן סתירה לכאורה מהל' פסח (סי' תמד סי"ג) להלכות שבת (סי' שח ס"ס), ומהי אם כן ההוכחה שהמסקנא היא כמבואר בהלכות שבת, ואולי המסקנא היא כמבואר בהלכות פסח? הנה קביעה זו, שהלכות שבת היא מהדורה בתרא לגבי הלכות פסח, בנויה על כמה עובדות:

א) בהקדמה לשלחן ערוך רבינו כותבים "בני הגאון המחבר": והיתה התחלתו... בהלכות... פסח... ובמיעוט שנים ב' נגמר זה החיבור על אורח חיים", הרי שהלכות שבת נכתבו אחרי הלכות פסח.

אלא שמזה עדיין אין הוכחה ברורה, כי פשוט שבמשך השנים הוסיף ותיקן רבינו בשלחן ערוך שלו, כאמור בהמשך ההקדמה הנ"ל: "ואחר רוב שנים... התחיל להגיה ולחדש בספרו זה מחלק אורח חיים", ואפשר אם כן שהעריכה הסופית של הלכות שבת היתה לפני העריכה הסופית של הלכות פסח.

ב) אמנם מצינו הלכה שביאר רבינו בהלכות פסח (סי' תלב ס"ט, ובקונטרס אחרון שם ס"ק ב), ואחר כך חזר בו בהלכות שבת (סי' רסג סט"ו, ובקונטרס אחרון שם ס"ק ה). ואז בשעה שחזר בו בהלכות שבת, הוסיף רבינו שורה אחת בהלכות פסח (בסוף קונטרס הנ"ל): "אבל בסי' רס"ג נתבאר שיש חולקים על זה, עיין במה שכתבתי שם בס"ד".

נוסח זה מוכיח שהאמור בהלכות שבת היא מהדורה בתרא (ראה בזה תולדות חב"ד ברוסיא הצארית פרק טז).

ג) בנושא נוסף (טלטול על ידי דבר אחר הנזכר לעיל) מצינו סתירה לכאורה, בין הלכות פסח (סי' סי"ג) לבין הלכות שבת (סי' שח ס"ס). ויחד עם זאת מצינו בהלכות שבת (קונטרס אחרון סי' רנט ס"ק ג), שמבאר ומוכיח כפסק ההלכה הנ"ל שפסק רבינו בהלכות שבת.

עצם העובדה שבהלכות פסח בא רק הפסק דין, ואילו בהלכות שבת, בקונטרס אחרון, בא להביא כמה הוכחות לפסק זה, מורה לכאורה שהפסק שבהלכות שבת היא מהדורה בתרא.

(ד) יש עוד כמה כמה סתירות לכאורה בין הלכות פסח (סי' תמד סי"א, וסי' תמו ס"ה) לבין הלכות שבת (סי' רסא ס"ב, וסי' שיט סכ"ט). ועל פי הנ"ל מסתבר שגם בזה המהדורה בתרא היא האמור בהלכות שבת.



מי שמגיע לשיעור כדי שביעה ע"י צירוף שתי אכילות

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

שו"ע אדמו"ר הזקן סי' קצז סעיף ו: "ויש אומרים שמי שלא אכל כדי שביעה אינו מוציא את מי שאכל כדי שביעה וטוב לחוש לדבריהם לכתחלה שאם בני חבורה מקצתם אכלו כדי שביעה ומקצתם לא אכלו כדי שביעה מברך אחד מהאוכלים כדי שביעה ויוצאים האחרים אלא א"כ שהאוכלים כדי שביעה אין בהם מי שיוודע לברך אזי יברך מי שאכל כזית ויוציא את כולם ידי חובתם (אם היה שבע כבר קודם שאכל הכזית שאי אפשר לו להביא עצמו לידי חיוב של תורה ע"י שיאכל יותר אבל אם אפשר לו לאכול יותר יש לחוש לסברא האחרונה)".

ובסדר ברכת הנהנין (לרבינו הזקן) פרק ב הלכה ד: "ואם מתחלה היה בדעתו לאכול אכילת ארעי וברך בורא מיני מזונות ואחר כך נמלך לאכול עוד כדי שביעה וקביעות סעודה נכון לצאת ידי כל ספק ולברך תחלה מעין ג' על מה שכבר אכל וישהה מעט ויטול ידיו ויברך המוציא ויאכל עד כדי שביעה ויברך ברכת המזון אף שאינו שבע מאכילה השניה לבדה אלא בצירוף אכילה הראשונה שכבר ברך אחריה מעין שלש והוא שאכל באחרונה כד' ביצים לפחות".

ועיין בספר תהילה לדוד סי' קסח ס"ק יב שהקשה "סיים הרב ז"ל בסידור פ"ב דין ד' וישהה מעט וכו' ויאכל עד כדי שביעה ויברך בהמ"ז אף שאינו שבע מאכילה השניה לבדה אלא בצירוף אכילה ראשונה שכבר ברך אחריה מעין ע"כ. וכפי הנראה ס"ל דגם בזה מחויב מה"ת לברך בהמ"ז. וכן מבואר ברדב"ז ז"ל ח"ה סי' שיא, אבל בשו"ע שלו סי' קצז סס"ו משמע להיפוך".

מה שכתב שבסי' קצז משמע להיפך, נראה שכוונתו שבסידור כותב רבינו שמצטרפין שתי האכילות להיות נחשבות כאכילה אחת להיות מחוייב בברכת המזון מן התורה ובשו"ע שלו הוא כותב שאם כבר אכל כדי שביעה באכילה הראשונה לא אמרינן שהאכילה השניה היא המשך של הסעודה הראשונה וע"כ החיוב של ברה"מ בהאכילה השניה היא רק מדרבנן.

אבל באמת אין שום סתירה בדברי רבינו, דעת רבינו שאם אדם כבר הגיע לשיעור של כדי שביעה ומברך ברכת המזון והוא אוכל לחם אחרי זה שוב אין לו חיוב דאורייתא לברך ברכת המזון מכיון שכשהוא התחיל לאכול כבר היה שבע, ובפסוק כתוב "ואכלת ושבעת וברכת", דהיינו שהוא צריך לברך רק אם הוא מתחיל לאכול ודם שהוא מגיע למצב של שביעה. וכל שייך רק למה שרבינו כותב בסי' קצז, משא"כ בסידור שמדבר במי שמגיע למצב של שביעה ע"י שתי אכילות, שם שפיר אומרי ששתי האכילות מצטרפות והוא מחוייב לברך ברכת המזון מדאורייתא.

עיי' בשו"ע רבינו הזקן סי' קסח סעיף ח ע"ד אכילת מזונות בצירוף עם עוד מאכלים בנוגע ברכת המוציא וברכת המזון, שמביא דעת המ"א בס"ק יג, וכותב "ומכל מקום אם הוא קבע סעודתו עליו ואכל עמו בשר ודברים אחרים כמו שנוהגים בסעודת לחם גמור עד ששבע וגם אחרים רגילים לקבוע עליו אם אוכלים עמו שאר דברים כמו שאכל הוא מברך המוציא וברכת המזון וכן אם הוא שבע ממנו לבדו וגם אחרים רגילין לשבוע ממנו כשמלפתין אותו באיזה ליפתן מברך המוציא וברכת המזון".

עיי' בספר פסקי תשובות סי' קסח ס"ק ה' שכותב "והנה בדורות האחרונים נתפשט מאד בשמחות וסעודות מרעים וכדו' להגיש מיני מאפה שברכתן בורא מיני מזונות, יחד עם הרבה מיני מאכלים ותבשילים וכהוג' בסעודה גמורה, ורבים אוכלים ממיני המאפה ומשאר המאכלים וממלאים כריסם בשביעה גמורה, ובדרך כלל שיעור האכילה של המזונות יחד עם התבשילים הוא הרבה יותר מד' ביצים (230 גרם) ואצל הרבה אנשים הוא אף יותר משיעור ששה ביצים (340 גרם), ועפ"י המג"א והמשנ"ב ברכתם שלא כהוגן, ולכמה מן הפוסקים נכשלים באיסור החמור דברכות לבטלה . . ולכן, אלו האוכלים מיני מזונות ומשביעים עצמם בכל מיני מאכלים ותבשילים יש להם על מי לסמוך ובתנאי שיקפידו שלא יהיה במזונות שיעור אכילת ג' ביצים (172 גרם) ולכל היותו ד' ביצים (230 גרם), אם כי לכתחילה נכון מאוד להחמיר ולחשב בשיעור המזונות את המאכלים הבאים ללפת המזונות

ונאכלים עמו ממש. ואף ליר"ש החושש להחמיר בפשטות דברי המג"א והמשנ"ב ולהחשיב את כל המאכלים".

הפסקי תשובות מביא דברי החזון איש סי' לד ס"ק ד למקור למה שהוא מקיל לאכול תחילה שאר מיני תבשילים ולאכול אחרי כך המיני מאפה. באמת אין שום ראייה מהחזון איש למה שהוא כותב, מכיון שהחזון איש מדבר במי שמסיח דעת בין אכילה לאכילה, עיין שם.

וכן מה שמביא משו"ת או נדברו סי' לג שאף לדעת הביאור הלכה שמסכים לדעת הרדב"ז (ושו"ע רבינו) דמצטרף הפת לשביעה לענין ברכת המזון אף שאוכל לאחר המזון שאני הכא "דבעינן גם קביעות מפת כיסנין".

איני יודע כוונתו בזה, דהא כיון שסוף סוף אוכל הכסנין נקרא אז קובע סעודתו על פת הבאה בכיסנין וכיון ששביעתו באה מההצטרפות של הכיסנין עם התבשילין שאוכל לפני אכילת הכיסנין נקרא סעודה אחת אף שאינו אוכל התבשילים באופן שהן מלפפין הפת, עיין שו"ע רבינו סי' קעז סעיף א "דברים הבאים תוך הסעודה משום שמוכח שבפת גמור הפת פוטרת התבשיל אף במקום שאין התבשיל מלפת את הפת. וכן הוא דעת המשנה ברורה ס"ק א'. והסברה נותנת שכן הוא הדין בפת הבאה בכיסנין, ומה מקור הפסקי תשובות לומר בפשיטות שיש דין אחר בכיסנין, הא יש כאן שאלה של ברכת המזון דאורייתא! עכ"פ אין שום רמז בשו"ע רבינו לקולא כזו.

ומענין לענין באותו ענין, החזון איש כותב שם סי' לד ס"ק ד, ע"ד פת כיסנין שהדעת נוטה כמש"כ הפרי מגדים דאינו חייב בברכת המזון עד שיאכל כדי שביעה בסעודה אחת והפת יהיה בה עיקר.

וגם לזה לא מצאתי בשו"ע רבינו שום רמז שיסכים לזה שהפת צריך להיות העיקר, ונ"ל שבפרט בזמנינו משום עניני תזונה ובריאות שיש הרבה מומחים היועצים לאכול מזונות בצמצום יש כהרבה אנשים שקובעים סעודתם על מזונות, אבל עיקר שביעתן באה מירקות ושאר מאכלים ולא מהכיסנין, וע"כ צ"ע אם דעת הפמ"ג והחזון איש שייך בזמנינו.



נכה היושב בכסא גלגלים לענין ש"צ ועוד

הרב משה אהרן צבי ווייס

בית חב"ד שערמאן אוקס, קאליפורניא

נכנס א' לבית חב"ד בכסא גלגלים ר"ל, ואמר שיש לו יאצ"ט לאביו וביקש להתפלל לפני העמוד. הקהל מיהרו לעודדו וסידרו לו שולחן וכו' שיהי' נוח לו להתפלל

לאחרי התפלה שאל א' אם עשו כהוגן.

ונחזי אנן:

ואגב גררא נבאר כחלק מענינא דיומא אם הנכה הנ"ל הי' יכול לשמש כבעל קריאה דמגילת אסתר.

לפני שנבוא לדון בש"צ, נבוא לבאר ההלכה לענין תפילת יחיד במקומות שתקנו חז"ל לעמוד וכמו שמו"ע, קדיש וכו', אם יצא יד"ח כשעשם בישיבה.

דהא דתיקנו חז"ל חיוב העמידה בתפילה במחלוקת שנוי',

דלדעת הטור והב"י הוא מטעם שהתפלה היא כנגד העבודה וכשם שעבודת הקרבנות היתה בעמידה כך התפלה בעמידה (ראה ב"ח סי' צח).

והמג"א בסי' צד סק"י (וכן משמע שהעתיקו רבינו בסי' צה סעיף ד') מביא טעם ההג"מ שטעם העמידה הוא משום שצריך לעמוד לפני השכינה באימה.

[וביארו האחרונים דהנפק"מ ביניהם אם סומך עצמו מעט באופן שאם ינטל אותו דבר לא יפול דלטעמא דחיוב מעומד הוא דומיא דקרנן חשיב עמידה ואילו מטעם אימה ויראה אסור גם בכה"ג דחסר באימה ואכ"מ, וכן בנפק"מ בנדו"ד אם אינו עומד מחמת חולי או שיתוק רח"ל].

דאמנם הלכה פסוקה היא – שו"ע סי' צד סעיף ט – שמי דאינו יכול להתפלל בעמידה יתפלל בישיבה,

אבל יש לחקור אם זה פוגע בעצם מהות התפלה שלו שנאמר שחסר משהו בתפלה עצמה, או שאין זה חסרון מהותי בתפלה, אלא תנאי צדדי שרצוי לעמוד ואם אינו יכול לעמוד שיתפלל בישיבה.

והנפק"מ תהי' לענין ש"ץ שמייצג את הקהל.

דאי נימא שיש חסרון בתפלה עצמה הנעשית בישיבה, אזי נימא שאם אפשר יש להעדיף ש"ץ שיכול לעמוד על אף שיקולים אחרים (כמו רגשות היחיד) אבל אי נימא דאין כאן חסרון מהותי בתפלתו רק חסר לו בצורת התפלה או בחיובו הצדדי (לעמוד) אזי אין חילוק בין היושב או העומד ובמקום שיש סיבה, כבנדוד, להעדיף מי שאינו יכול לעמוד על מי שיכול לעמוד יהי' סיבה וסניף גדול להעדיף הנכה שמוכרח לשבת.

ובאמת י"ל דכבר נחלקו בזה הראשונים:

דחנה בגמ' ברכות (ל, א) רב אשי מצלי בהדי צבורא ביחיד מיושב, כי הוה אתי לביתי' הדר מצלי מעומד, ע"כ. ופירשו בתוס' (ד"ה מסמך שם) בשם הר"מ דהי' ס"ל לרב אשי דזהו ההלכה דכל פעם שמתפלל בדרך מיושב צריך להתפלל עוד פעם בביתו מעומד (וע"ש בסוף דברי התוס' דמדקאמר לוי שם דלא חזינא להו לרבנן קשישי מינן דעבדי הכי משמע שאין הלכה כן – אבל עכ"פ) משמע מתוס' דזה הי' טעמו של ר' אשי שהתפלה בישיבה הוי חסרון בעצם התפלה.

אלא דלפירש"י שם (ד"ה לא חזינא) משמע שטעמו של ר' אשי לא הי' בגלל חסרון עמידה בתפלה אלא שלא היתה דעתו מיושבת עליו בדרך, ולכן התפלל בביתו עוד פעם.

וכ"ה במאירי ברכות שם, שרב אשי מחמיר על עצמו הי' וחזר והתפלל נדבה, ע"ש. וכ"ה ברמב"ם כדלקמן מהפמ"ג.

ובאמת בשו"ע (סי' צד סע' ט) פסק כתוס' וז"ל המחבר: מי שהוכרח להתפלל מיושב, כשיוכל צריך לחזור ולהתפלל מעומד, ואינו צריך להוסיף בה דבר, עכ"ל.

אלא דבט"ז שם (סק"ה) האריך לחלוק על המחבר וכ' שדעת רוב הראשונים שהמתפלל בישיבה אינו צריך לחזור ולהתפלל ורב אשי החמיר על עצמו, וכן דעת הפר"ח, ובפרמ"ג העלה שכן הוא דעת הרמב"ם.

המעניין הוא דהמג"א נראה דהכריע כרש"י אך באופן אחר, דהסתפק המג"א אם יכול להתפלל בבלבולים בביתו בעמידה או בדרך בישיבה, מה עדיף. ומביא דברי רש"י להוכיח דכוונה מכריע, וממילא מסיים המג"א בדברך עדיף, דהא קחזינן בדברך יכול לכוון יותר ע"כ (והוא היפך משמעות הפשוטה של מעשה דר' אשי עצמו בגמ' – דהתפלל עוד פעם כי בדרך לא התכוון, ודוק).

ובעקבותיו הלך רבינו בשלחנו דפסק כהמחבר וכהמג"א ולא דוקא כהט"ז. דזלה"ק (סי' צד סע' ט) "מי שהוכרח להתפלל מיושב או מהלך טוב שיחזור

ויתפלל מעומד כשיוכל בתורת נדבה אם הוא בטוח שיכל לכוון יפה בתפלתו כמ"ש בסי' ק"ז עכלה"ק (היינו שיתפלל נדבה רק אם בטוח שיוכל לכוון כמו כל תפלת נדבה. כו').

חזינן לדעת המחבר ורבינו אדה"ז משמע שהתפלה בישיבה לכשעצמה מהווה חסרון מהותי בתפלה (ולכן יחזור ויתפלל בעמידה) והוא כפשטות ביאור התוס'.

משא"כ הט"ז והפר"ח והפמ"ג ועוד פירשו כדעת רש"י, המאירי והרמב"ם שאין זה חסרון מהותי בתפלה ולכן אינו מתפלל עוד פעם (רק אם לא כוון יפה בלכתו בדרך – וכדיבאר המג"א).

אלא דאפשר לבאר הענין בעומק יותר, ובפרט בהנוגע לענייננו:

דהט"ז עצמו בסי' זה (סי' צט סק"ד) אהא דפסק בשו"ע סעי' ו' דהי' הולך בספינה או על גבי קרון אם יכול לעמוד – עומד, ואם לא יושב במקומו ומתפלל, הקשה הט"ז שם דבספינה או בעגלה מה מועיל שעומד? הרי רכוב כמהלך דמי? ותי' שבתפלה לא הצריכו להתפלל מעומד אלא כדי שתהא אימת שכינה עליו ובזה סגי אף שלא נקרא מעומד, ע"כ.

יוצא להיפך, שעיקר דין עמידה הוא כדי שתהא אימת שכינה עליו וע"כ מי שאנוס ואינו יכול לעמוד הרי גם בישיבה או בשכיבה אימת השכינה עליו.

וכבר מצינו כמה הלכות דמיירי בישיבה מתוך אימה והוא לענין ברהמ"ז (ראה שו"ע סי' קפג סעי' ט – ובשו"ע רבינו שם סעי' יב וזלה"ק "ישב באימה") וכן בחו"מ סי' ח' סעי' ב' – לענין ישיבת הדיינים.

אלא שגם בדין זה, אין רבינו מתייחס לסברתו של הט"ז אלא פסק בפשטות דברי השו"ע דעמוד במקום הכריעות, וכנראה אינו סובר כדעת הט"ז דבמקרה כזה דיש יותר כוונה ואימא בישיבה מבעמידה מוטב שיתפלל בישיבה, אלא יתפלל בעמידה דוקא. ועכ"פ במקום הכריעות.

(ולפי"ז יוצא נפק"מ גדולה להלכה ולמעשה דוקא לדעת רבינו, בשאלה המצוי' מאוד, והיא התפלה במטוס, שלפעמים אפשר להתפלל קצת בעמידה – ולמשל בשעת הכריעות וכו' – אך עמא דבר כסברת הט"ז שהתפלה כולה בישיבה ראוי' היא במצב כזה דמהווה יותר כוונה וכו' דלפי מה שביארנו לדעת רבינו שמטוס הרי דומה לעגלה ולקרון שאינו סובר בזה כסברת הט"ז אלא מצריך עמידה אפילו בקרון או בספינה המתנועעת ומצריך להשתדל לכרוע וכו' בעמידה, יצא דגם במטוס דינר הכי. ועדיין צריך בירור).

אלא שעכ"ז עוד אולי אפשר לחלק שכל הנ"ל מיירי במי שיכול לעמוד, אך מסיבות שונות אינו עומד. אך מי שרח"ל אינו יכול עוד לעמוד, קשה לומר שמעכשיו יחסר לו לעולם חסרון מהותי בתפלה, וצ"ע.

וכ"ז לענין יחיד המתפלל, ומעכשיו נבוא לברר דין הנכה הנ"ל המוכרח לישב אי יכול לשמש כש"ץ.

ובפוסקים מצינו בענין זה הרבה פרטים, ונשתדל לפרטם אחד אחד.

כבוד הציבור:

כתב השו"ע לענין קריאת המגילה בסי' תרצ סעי' א': קורא אדם את המגילה בין עומד בין יושב, אבל לא יקרא בציבור יושב לכתחילה מפני כבוד הציבור, ע"כ.

היינו דאפי' דברים שבקדושה שמצד עצמם יכולים להיאמר בישיבה, הנה בציבור מחמת כבוד הציבור צריך לכתחילה לעמוד.

ובשו"ע סי' נג סעי' א וז"ל אומר ש"ץ ישתבח מעומד וראה בט"ז שמביא מהב"ח ביאורים שונים, ועיקרו שאין צריך עמידה מצד אמירת ישתבח עצמה, אלא לפי שצ"ל אחריו קדיש מעומד ע"ש.

ויש פוסקים שמדמים הש"ץ (כמו שהבאנו לעיל לגבי המתפלל עצמו) לכהן העובד וכתב לעמוד לשרת.

ובתשו' חת"ס סי' נ"א אהא דכתב הרמב"ם לגבי ברכת הגומל הנאמרת בעשרה דצ"ל בעמידה ביאר החת"ס וז"ל מ"מ ס"ל להרמב"ם כל שצריך ציבור בעי עמידה לכתחילה מפני כבוד הציבור ולא דמי למזמן בעשרה דאומר נברך לאלוקינו בהסיבה וישיבה התם עיקר מצוה כך הוא, אבל זולת זה כל שהוא בי עשרה צריך עמידה ע"כ.

ויש עוד מקום שהש"ץ הוא בעמידה דוקא והוא בדיני קריאת התורה בשו"ע סי' קמא הל' א' שהעולה לקה"ת קורא מעומד ואסור לו לסמוך עצמו.

אלא דחלוק דין חיוב העמידה דקרה"ת מדין חיוב העמידה בתפלה ובמגילה.

דבקרה"ת חיוב העמידה של החזן הוא לא מחמת כבוד הציבור אלא מחמת זה שהתורה ניתנה באימה וביראה, וראוי שאדם ישמע קריאתה כשעת נתינתה וכ"ה במגילה דף כ"א שלמדים מהפסוק ואתה פה עמוד עמדי וכמו שביארו הראשונים

(ראה פרש"י ומאירי שם), משא"כ במגילה חיוב העמידה הוא מפאת כבוד הציבור עצמה.

והנפק"מ יהיה אם יכולים למחול. דבמקרה שהוא משום כבוד התורה, נראה דעל כבוד התורה אין ביד הציבור למחול אך אי מיירי בעניינים הנוגעים לכבוד הציבור עצמם שפיר יכולים למחול.

והכי איתא בכף החיים סי' תר"צ סק"ה שכתב וז"ל ואם רצו הציבור למחול על כבודם רשאים הם בכך משא"כ בקרה"ת, מטה יהודה. הרי לן החילוק ברור.

וממילא לענין ש"ץ (וכן לענין מקרא מגילה וכדלקמן) היכא שהציבור מוחלים בלב שלם ורוצים היושב בכסא גלגלים שפיר יכול לשמש כש"ץ בתנאי שכל הקהל או רובם המכריע מרוצים.

אלא דראיתי מובא ס' יד אהרן על הטור סי' קמד שמאריך דאין מועיל מחילה בכבוד הציבור עיי"ש.

לב נשבר:

בשו"ע סי' נג הובאו דיני וגדרי ש"ץ. ומהם: שיהי' הגון ומרוצה לעם וקולו ערב וכו' ע"ש. ושם בס"ק יג כתב המשנ"ב דאין מומים פוסלים אלא בכהנים ולא בש"ץ ואדרבה – לב נשבר ונדכה אלוקים לא תבזה.

הרי לדעתו דאדרבה ש"ץ שיש לו בעי' רפואית או אחרת לבו נשבר ותפילתו יותר זכה.

וראיתי מביאים ראי' (ראה בזה אור זרוע ח"ב הל' ר"ה סי' רעו) מר' אמנון ממגנצא בעל הפיוט "ונתנה תוקף" שהביאהו לפני ארון הקודש וסי' להש"ץ ושר הפיוט ויען בקול רם ובכן לך תעלה קדושה ושם הי' לו מומין בגלוי וכו' (הביאו איבריו המלוחים וכו') שמום גלוי יותר קשה ממי שיושב בכסא גלגלים בגלל שיתוק וכדו' רח"ל.

עמידה בתפילה בשעת הכריעות וקדיש:

יש שחילקו (ספר שערי זבולון הוספה לשער ד' ע' רכו) בין תפילת העמידה לאמירת קדיש וברכו. דמכיון דהעמידה לתפילה היא מעלה בעצם התפלה כד אמרנו הצדדים לעיל, אף דלא מעכבת – והראי' שיש אומרים שצריך לחזור ולהתפלל כשיכול לעמוד – א"כ אם אפשר שהש"ץ יעמוד לכה"פ בשעת התפילה

דלחש או בחזרה עדיף טפי. אך בקדיש וברכו דלא מצינו שהעמידה בהם מהווה מעלה בהקדיש כו' אין אפי' להתאמץ בזה.

ש"ץ מוציא את הקהל יד"ח:

כתוב בתשובת הריב"ש סי' תיב טעם אחר לחיוב עמידת הש"ץ והוא: מכיון שהש"ץ מוציא את הקהל שאינם בקיאים, ידי חובתם בתפלת העמידה, לכן צריך לעמוד.

ועפי"ז הביאו (קובץ צוהר ח"ג ע' קכח ואילך) שהיות שבימינו הכל בקיאים בתפלה והש"ץ אינו מוציא ידי חובת הקהל אין הכרח שיעמוד מעיקר הדין.

אין מובחר כמוהו:

לא אמנע מלהביא מה שראיתי שם בשולי המאמר הנ"ל בצוהר, כשהרב הכותב הציע הדברים לפני הגר"ש וואזנער שליט"א אמר שנראה שאם אין מובחר כמוהו, והוא מעורר הציבור בתפלתו, יכול לשמש כש"ץ אף בימים הנוראים, וסיפר – שהוא זוכר שמהר"ם שפירא מלובלין זצ"ל כאשר עבר לפני התפילה בימים הנוראים הי' יושב. אלא דהמשיך ואמר דאין מזה ראי' דכיון דהתחיל בעמידה אינו דומה לנדוד"ד.

ועוד דאפשר דישוב רק בעת הפיוטים אבל בהברכות התאמץ ועמד, ואינו זוכר בדיוק היכן ישוב.

ואולי כל זה הוא המשך לסברת המשנ"ב הנ"ל בענין לב נשבר. דחוק מזה. שהחזון עצמו לב נשבר עוד מעורר את הקהל. ורצוי הוא.

ג' פסיעות:

ולהשלמת חלק זה אביא מה שראיתי בספר נשמת אברהם (מהדורת תשנ"ג סי' קכח ס"ק א') בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שהמתפלל כשהוא יושב על כסא גלגלים יחזיר את כסאו לאחוריו בעצמו או בסיוע של אחר שיעור של שלוש פסיעות, דומיא דרוכב על החמור דפסק הרמ"א (סי' צד סעי' ה') שיחזיר את הבהמה שלשה פסיעות לאחרי' ועולה לו כאילו פסע בעצמו, ע"כ. ולכאן כן יעשה בהתחלת השמו"ע ג"כ.

ובקובץ בית הלל (קובץ לה ע' 81 אות ג') דן באיזה גלגל יתחיל לגלגל לפני ובסיום השמו"ע...

היושב על כסא גלגלים אי יכול לקרוא המגילה בציבור:

הטור (סי' תר"צ) וז"ל הקורא את המגילה עומד או יושב יצא. משמע בדיעבד אבל לכתחילה לא יקרא יושב ובירושלמי קאמר אפי' לכתחילה והרמב"ם ז"ל כתב אבל לא יקרא לכתחילה יושב בצבור מפני כבוד הציבור.

וראה בב"ח שם, שמפרש דברי הטור על השומע דהיינו שרק השומע יוצא בדיעבד כשהוא יושב אבל הקורא צריך לעמוד ואם לא פסול אפילו בדיעבד.

ובמג"א סי' קמא הביא את דברי הב"ח, אך הוא עצמו מביא מהב"י ששייבה הוא רק לכתחילה, ואפילו בהש"ץ. וממילא הבעל קורא (את המגילה) גם מוציא ידי חובה עכ"פ בדיעבד בשייבה. ומביא ראי' ממלך שקורא בהקהל בשייבה.

ולכאורה יש לדחות ראי' זו ואכ"מ.

ולפלא שהמג"א אינו מביא דברי הב"י בהל' מגילה עצמו (סי' תרצ) שמשמע שהמגילה שפיר קורא מיושב אף לכתחילה, לולא כבוד הציבור וכן פסק השערי אפרים (שער ג' סעי' א').

והכף החיים (סי' קמא סק"ב) הביא הרבה אחרונים דלא כהב"ח, וממילא כתבו הפוסקים שאם אין בעל קורא (המגילה) אחר אלא היושב על כסא גלגלים, או שאין בעל קורא דייקן כמוהו, ובפרט על פי מה שבארנו לעיל באריכות שכל המניעה במגילה הוא מפאת כבוד הציבור ואם הציבור מוחל שפיר דמי.

ובפרט אם יכול הבעל קורא שהמגילה לסמוך על משהו שאפי' אם ינטל אותו משהו יפול הסומך (שבקרה"ת כתבו הפוסקים שסמוכה אינו מועיל) דמכיון דחיוב העמידה במקרא מגילה הוא משום כבוד הציבור (ולא מדין עמידה) יצא בזה,

וכן הכריע המשנ"ב בסי' תרצ בביאור"ל ד"ה אבל.



בענין הקדיש בין גאולה לתפלה בערבית

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

אדמה"ז כותב בסידורו: "מנהג העולם לומר קודם חצי קדיש בחול ברוך ה' לעולם וכו' ובשבת ושמו וכו' (וביו"ט ור"ה ויוהכ"פ פסוקים אחרים מעין קדושת היום) ויש להם על מה שיסמוכו, אבל הנוהגין שלא לומר בחול ברוך ה' לעולם וכו' "

מפני חשש הפסק, גם בשבת (ויו"ט ור"ה ויוהכ"פ) אין להפסיק בפסוקים, ואין להפסיק להכריז יעלה ויבא בליל ר"ח, "עכ"ל.

ומובן שהחשש הפסק הוא שלא להפסיק בין גאולה לתפילה.

ולכאורה צ"ל, דא"כ למה מפסיקין בקדיש בין גאולה לתפילת מעריב, וכמו שבשחרית מפני סמיכת גאולה לתפילה אין מפסיקין בקדיש, הי' ראוי שלא להפסיק בקדיש גם בתפלת מעריב כיון דפסקין כר"י דגם בתפילת מעריב צריכין לסמוך גאולה לתפלה.

בשער הכולל כותב: והטעם שמפסיקין בקדיש בין גאולה לתפלת ערבית עי' בסדר היום ומטה משה בשם ראשונים.

ובסידור רבינו הזקן עם ציונים והערות (לרלוי"צ שי' ראסקין) עמוד רסד בהערה 65: בטור או"ח סי' רל"ו משמע שקדיש נאמר בגלל פסוקי יראו עינינו וכו' שלפניו (ע"ש ובפרישה) ולפי זה במקום שלא נהגו לומר הפסוקים הי' להם לעשות כבתפילת שחרית, שלא להפסיק בין גאולה לתפילה [בקדיש], אכן במטה משה (סי' שפ"ח) כתב תפילת ערבית אין הש"ץ חוזר לפי שהיא רשות (מיימוני) ומזה הטעם אומרים קדיש כדי להפסיק בין גאולה לתפילה להורות דערבית אין צריך סמיכה. ועל מה שכתב שתפלת ערבית רשות, ראה שער הכולל פי"ז סכ"ג שאין הפירוש בזה כפשוטו אלא שהוא כנגד אברים ופדרים ואילו שאר התפלות כנגד קרבנות של חובה. עכ"ד.

ולכאורה הדבר דורש ביאור, דכיון שאדמה"ז כותב שלא לומר ברוך ה' לעולם בחול וכן ושמרו בשבת, מפני חשש הפסק, היינו שמשוה חיוב סמיכת גאולה לתפלה בערבית לסמיכת גאולה לתפילה בשחרית, א"כ כמו שבשחרית אין מפסיקין בקדיש למה מפסיקין בערבית?

ולכאורה דעת אדמה"ז היא בסתירה למה שכותב מטה משה דערבית אין צריך סמיכה? ואין מביא בעל שער הכולל הטעם לאמירת קדיש מספר מטה משה כשהוא היפך דעת אדמה"ז?

ונראה לבאר הדברים ע"פ מ"ש רש"י בספ"ק דברכות (י"ב ע"א) ד"ה שנא' להגדי בבוקר חסדך: "וברכת אמת ואמונה מדבר בה אף על העתידות שאנו מצפים שיקיים לנו הבטחתו ואמונתו לגאלנו מיד מלכים". דהנה גם קדיש מדבר על העתיד ועל גאולה העתידה, כמו שכותב הב"י בטור סי' רל"ו "וקדיש הכל מענין הגאולה

ותקנת חכמים כגאולה אריכתא דמו", ובערוך השלחן סי' רל"ו "וכן הקדיש עיקר הוא על הגאולה העתידה וכו'".

ולפי זה, שברכת אמת ואמונה היא על גאולה העתידה, ותקנו לומר קדיש אחריו הויא כגאולה אריכתא ע"ד דברי הגמ' בברכות ד' ע"ב לגבי השכיבנו כיון דתקינן רבנן השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא, וכן לגבי הקדיש, א"כ אין כאן הפסק בין גאולה לתפלה. אבל בתפילת שחרית, כיון דברכת אמת ויציב היא על העבר וקדיש הוא על העתיד, א"א לומר שזה כגאולה אריכתא כיון שהם שני ענינים שונים ואין קשר והמשך ביניהם.



פשוטו של מקרא

איש לפי אכלו עמר לגלגלת

הרב וו. ראזנעבלום

תושב השכונה

בפרשת בשלח כתיב: "...לקטו ממנו איש לפי אכלו עמר לגלגלת..." (טז, טז).

צריך עיון מה הפירוש בזה. הרי "עמר לגלגלת" הוא שיעור מסוים, ו"איש לפי אכלו" אינו שיעור מסוים. ואיך מתאים לומר "איש לפי אכלו עמר לגלגלת".

וראיתי בחומש אוצר הראשונים שמביא בשם הטור, וז"ל:

"כתב ר' אברהם על דרך הפשט, זה השעור למי שהוא גדול בשנים, ולקטנים לפי אכלם", עכ"ל.

אבל לכאורה זה אינו מתאים עם פירש"י שפירש בכמה מקומות שהלשון "איש" ממעט קטן.



לתקוע יתדות ועמודים

הנ"ל

בפירש"י סוף פרשת תרומה ד"ה לכל כלי המשכן (כו, יט): "שהיו צריכין להקמתו ולהורדתו כגון מקבות לתקוע יתדות ועמודים".

צריך עיון, למה הוצרכו מקבות לעמודים, הרי העמודים עמדו על ידי האדנים.

ואם צריכים מקבות לתקוע העמודים בתוך האדנים היו צריכים המקבות לתקוע הקרשים באדנים, דמאי שנא.

ואם כן, למה לא הזכיר רש"י גם הקרשים.



וכבוד ה' מלא את המשכן

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' פקודי פרק מ' פסוק י"ז מסופר ע"ד הקמת המשכן בחדש הראשון בא' לחדש, ומפרט הסדר איך שמשה הקימו והכניס כל הכלים וכו' ומסיים ויכל משה את המלאכה. ואח"כ כתוב ויכס הענן את אהל מועד, וכבוד ה' מלא את המשכן.

ובפ' שמיני ט' כ"ג ברש"י ד"ה ויבא משה ואהרן וגו' כותב כיון שראה אהרן שקרבו כל הקרבנות ונעשו כל המעשים ולא ירדה שכינה לישראל הי' מצטער ואמר יודע אני שכועס הקב"ה עלי ובשבילי לא ירדה שכינה לישראל וכו', ובד"ה ויצאו ויברכו את העם, כותב רש"י והיו ישראל נכלמים וכו' לכך אמר להם וכו' וירא אליכם כבוד ה' וכו' שע"י קרבנותיו ועבודתו תשרה שכינה בכם וכו'.

ולכאורה קשה, הרי לפי המסופר בסוף פ' פקודי, מפורש שמיד שסיים משה הקמת המשכן בר"ח ניסן היתה השראת השכינה במשכן כמו שכתוב בפירוש ווכבוד ה' מלא את המשכן, א"כ אינו מובן למה הי' אהרן מצטער, ולמה היו ישראל נכלמים בגלל ש"לא ירדה שכינה"? הרי היתה כבר השראת השכינה במשכן מיד בהקמתו ביום השמיני?

ואין לפרש שמה שכתוב בסוף פ' פקודי "וכבוד ה' מלא את המשכן" שזה הי' אחרי כל הקרבנות ואחרי בקשת רחמים של משה ואהרן, שרק אחרי כ"ז מלא כבוד

ה' את המשכן, כי פשטות הכתובים הוא שמיד אחרי "ויכל משה את המלאכה" אז הי' "וכבוד ה' מלא את המשכן".

והביאור הוא שהענין של כבוד ה' מלא את המשכן הוא השראת השכינה בתוך המשכן, לא מחוצה לו, ולא הי' כאן גילוי שכינה לישראל באופן גלוי לכל, כי כבוד ה' הי' בתוך המשכן, ונוסף לזה הי' המשכן גם מכוסה בענן כמו שכתוב מפורש "ויכס הענן את אהל מועד", הרי שלא הי' השראת השכינה גלוי' ונראית לישראל, וזה גרם לצערו של אהרן ולישראל להיות נכלמים, כי לא זכו עדיין למה שהבטיחם משה "וירא אליכם כבוד ה'" (שם ט' ו').

וזהו מרש"י מדייק בלשונו "ולא ירדה שכינה לישראל", וכן מה שאמרו למשה שתשרה שכינה "בינינו" ונדע וכו', וכן מה שמשה אמר להם תשרה שכינה "בכם" ותדעו, היינו ענין גילוי שכינה באופן שיראו בעיניהם ויתקיים ה"וירא אליכם כבוד ה'". וזה הי' ע"י ותצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבח וגו' ואז "וירא כל העם וירגו" שכאן ראו ישראל בעיניהם השראת השכינה בגלוי אליהם.



שונות

"היכי דמי הלכה פסוקה"*

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – אלבאני, נ.י.

הנה נוסח הרמב"ם (תחילת סדר תפלות כל השנה – סו"ס אהבה) בבוקר, אחר משנת 'אלו דברים': 'אמר רבי זירא בנות ישראל החמירו על עצמם, שאפילו רואות סיפת דם כחרדל יושבת עליו שבעה נקיים'.

ובישועות מלכו (הגהת מעט צרי) כתב: "לעולם יהא אדם' הוי נוסח התפלה, ולא מאמר מוסרי'. הרי משמע, שהנאמר לפני זה הוי לימוד להתכיף לברכות

(* לכבוד יצ"ט הח"י (בכ"ט אד"ר) של אאמו"ר הרה"ח ר' משה רובין ז"ל, שו"ב ומשפיע במאנטרעאל כיובל שנים. היה שוהה שעות לפני, בתוך, ולאחר התפילה. ומרבה לספר בדרושים ורמזים בפסוקים ומאחז"ל המעוררים לעבודת ה'.

התורה, כדיעות הראשונים בתוס' (ברכות יא), וכמבואר בבית יוסף, הב"ח, ושו"ע.²⁰

אבל מקור מאמרו של רבי זירא בגמרא מובא לענין הקדמה לתפילה, דתנן: 'אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש, חסידים הראשונים היו שוהין שעה א' לפני התפילה כו', ומובא בברייתא: 'אין עומדין להתפלל מתוך דין, ולא מתוך דבר הלכה (שלא יטרד בתפילתו) אלא מתוך הלכה פסוקה'. (ברכות לא).

ושואלת הגמרא: 'היכי דמי הלכה פסוקה? אמר אביי: כי הא דאמר רבי זירא 'בנות ישראל החמירו על עצמן'...

רבא אמר: כי הא דאמר רב הושיעא 'מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא אוכלת ופטור מן המעשר'.

ואיבעית אימא: כי הא דאמר רב הונא אמר זעירא המקיז דם בבהמת קדשים אסור בהנאה ומועלין בה'.

תמיהת השל"ה על הגמרא

ולכאורה, הן שאלת הגמרא, והן התירוצים (דאביי, דרבא, ודאיבעית אימא) – תמוהים ביותר:

הרי גם 'הלכה פסוקה' אלו אינם פשוטות כ"כ, שגם בהלכות אלו ישנם כמה שאלות (החל מקושיית התוס' על אתר) הצריכים עיון,²¹

והשל"ה הק' הקשה: למה טורחת הגמרא למצוא דוגמאות ל'הלכה פסוקה', וכי 'הוויות אביי ורבא' קא חזינן הכא, שא"א לנו למצוא בין רבבות ההלכות שבש"ס?

20 צ"ע אם הרמב"ם מביא דין רבי זירא מצד לימוד הלכה לענין ברכת התורה, שממשיך אח"כ בדין 'כל השונה הלכות בכל יום', ולכן מביאה בשחרית (ולא לפני מנחה ומעריב) – או שזהו מצד הקדמה לתפילה, כמקורה בגמרא ברכות. ואולי זהו מיזוג מדין שניהם ותלוי בסיום הגמרא 'רבנן עבדי כמתניתין, רב אשי עביד כברייתא'.

ומצד ברכת התורה – יש לבאר חידוש דין זה דוקא, דקמ"ל שגם חומרא של מנהג נשים שאינו דין תורה, נעשה כחפצא דתורה להצריך לפני זה ברכות התורה, כמו שביארתי בקונטרס הרהורי תורה. (כן י"ל בשני הדינים הנוספים שבקשר לזה: ב) אפי' הערמה כזו שאדם קמצני ממציא להאכיל את בהמתו בלי מעשר, נעשה גדר תורה, ג) גם דין קדשים שאינו נוהג בזמן הזה (כהדגשת רבינו הזקן בהל' ת"ת שלו).

21 ולהעיר, שבאגרות משה (או"ח ח"ג סימן מח), מתנצל הגר"מ פיינשטיין צ"ל שאינו יכול לבאר במכתב את מאמרו רבי זירא שהוא 'עמוק מאד ואין לי פנאי'?

ולמה נעביר על סוגיתנו שאנו עוסקין בה, להביא ממרחק לחמנו, מפינות רחוקות בסדרי זרעים, קדשים וטהרות? למה יגרע ריש משנתנו 'אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש' מלהיבחר ל'הלכה פסוקה' לאמרה קודם התפילה!²²

עוד תמיהות

ונוסף על קושיית השל"ה, הרי לכאורה אין דין 'בנות ישראל' בטהרת המשפחה המיוחדים לנשים מתאים לטהרת המחשבה, בפרט לפני התפילה?²³

ולמה לא הסתפק רבא במאמרו של רבי זירא, עד שהצטרך לפרסם לכל מתפלל שבעולם הערמה איך להפטר ממעשר, כדי לחסוך איזו פרוטות למאכל בהמה?

והרי הערמה זהו ההיפך ממש ד'לעולם יהא אדם ירא שמים בסתר ומודה על האמת ודובר אמת בלבבו'!

ואם לא די בשתי אימרות אלו, מוסיפה הגמרא עוד 'איבעית אימא'!! ולפי כללי הש"ס, הרי ההלכה היא כה'איבעית אימא', ואם כן למה מביא הרמב"ם רק את רבי זירא!

ולפועל, 'מערים על תבואתו' לא היה שייך לרבא בחו"ל, שדר במחוזות בבבל? ו'מקיו דם בבהמת קדשים' הוי הילכתא למשיחא שאינו שייך בזמן הזה גם בא"י? ו'בהמת קדשים' זה אינו שייך לקרבנות כ'איזהו מקומן'?

וגם בזמן הבית, מי שואף לדם הקזה, שזה יהיה הקדמת התפילה לכל או"א?

"אסמכתא קניא"

ובלי ביאור מספיק, נבאר (כהשל"ה – עניני תפלה) דינים אלו כהכנה לתפילה:

רבי זירא: מלמדינו שאף שאינו מעיקר הדין, מותר לנו להחמיר על עצמנו ליהזר ולדייק בטהרת כל דבר קטן כגדול, לא רק לשהות שעה אחת בכובד ראש, אלא להרבות בטהרה ולישב על זה שבעה נקיים!

(22) וכן יש נוהגין לומר ההלכה 'אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה' בשעה שנפטרין מאורח. (23) יש שכתב שהלכה פסוקה זו אכן מתאימה לנשים לדעת האגור שמברכות ברכה"ת מפני שצריכות ללמוד דיניהן.

רבי הושיעא: מלמדינו שלא יחוש אם מתערב בתפילתו 'מוץ' של מחשבות זרות הנופלות לו לאדם בשעת התפילה (כמבואר בתניא פרק כח).

וכן מרגלא בפומא של אבי-מורי ז"ל: 'טוב מעט בכוונה (קצת טוב היוצא מתוך) מהרבה שלא בכוונה'.

ומיוסד על פירושו של השל"ה, נבאר זה לפי דרכו של אבי-מורי ז"ל:

אביי ורבא מודיעים לנו שגם 'הלכה פסוקה' אינה צרודה ויבשה בלי שום טעם ולחלוחית, אלא נרמז בו גם עניני התעוררות לתפילה, בשני קצוות:

מצד אחד קמ"ל אביי לחומרא שיעור טהרה למעלה, שיש ליהזר בכוונת כל אות וכל תיבה שבתפילה, כמונה מעות,

ולאידך גיסא, מקיל רבא מאד בשיעור למטה, כמו שמצינו שני הקצוות בתפילה: 'כמה ארכן הוא זה . . כמה קצרן הוא זה' (ברכות לד.).

ו'איבעית אימא: א"ר הונא המקיז דם קדשים' – ה"ה בא לחזק ב' פירושים הנ"ל, להוציא מלב המתלוצצים מ'ווערטלאך' שמוציאם מן הפירוש הפשוט – לכן קמ"ל 'מועלין בה': ליהזר ולכבד גם 'פשט'לאך' ו'אסמכתא', שאף שאינם מקודשים כמו דם הנזרק לכפר על המזבח, מ"מ ממקור קודש באו, והוי כ'חולין על טהרת הקודש'.

[וכיון דאתינן להכי (להבחין בין דינים ל'פשט'לאך' שאינם 'הלכה פסוקה' ממש, רק אסמכתות המעוררים לב האדם לאהבת ה' ויראתו) – יש לעיין אם חייבין בברכה"ת לפני אמירת 'ווערטלאך' כאלו, באם אינם בכלל לימוד פרד"ס דתורה (כמו שאינו חייב לברכם לפני אמירת פסוקי סליחות, שעיקרן תפילה ולא לימוד)?

ויש לעיין עוד, על פי חילוק המשנה (אבות סוף פ"ג) בין 'קינין ופתחי גדה הן הן גופי הלכות, תקופות וג'מיטריאות (רק) פרפראות לחכמה' – לענין חיוב ברכה"ת? והאם קריאת 'לוח תוכן הענינים' בראש הספר, או 'מפתח' שבסוף הספר – טעון ברכה"ת?

ואבקש מאת הקוראים להעיר בזה].



"משל הנוסע ליריד" – ב"אור התורה" ויקהל

הרב אלי' מטוסוב

ברוקלין נ.י.

באזה"ת תחילת פרשתינו (ע' ב'פז) ברשימה על פסוק "ויקהל משה", מתחיל את סעיף ג:

"במקום אחר פי' על דרך משל הנוסע על יריד שיוכל לישכח המכוון ולימשך אחר תענוג הגוף הנמצא שם, וצריך לזכור המכוון שהוא להרוויח כו'. כך האדם ירד בעולם הזה בשביל להמשיך דירה בתחתונים, וצריך להיות כוונה זו תמיד במוחו ואיך שאר דברים הם טפל לכוונה זו,

כמו אפילו מחשבה דיבור ומעשה של התורה ומצות הם רק לבושים לכוונה זו, שהרי התורה נקרא "תרעא לדרתא" לגבי יראה, כמו שאי אפשר להרוויח בלתי שיעסוק במשא ומתן, כמו כן אי אפשר לדבקה בו באמת בלתי על ידי תורה ומצות, ולכן ארז"ל על שלא ברכו בתורה תתחלה ששכחו המכוון מעסק התורה ועיין מ"ש ע"פ ואתה הרם את מטך.

וזהו ויקהל משה שהקהיל עדת בני"א המכוון, על דרך "בא חבוקק והעמידן על אחת", וזהו ועתה ישראל כו' כי אם ליראה כו' לגבי משה מילתא זוטרתא היא והקשה בסש"ב פמ"ב דהא שואל מעמך כתיב ותיירץ, וזהו ויקהל משה כו' שבחי' משה מאיר בכל אחד ואחד. ע"כ באזה"ת.

מקור המשל

אדמו"ר הצ"צ כותב כאן: "במק"א פי' על דרך משל הנוסע ליריד". בדרך כלל לשונות מעין אלו באזה"ת קאי על רבינו הזקן, אשר במק"א פירש רבינו הזקן לפי המשל הזה.

והדברים אכן נמצאים בד"ה ויקהל משה, דרוש לאזניא (נדפס בס' מאמרי אדה"ז על התורה ח"א ע' תא), וז"ל: אמנם ראוי לאדם שיבוש מאד על אשר שוכח עיקר מכוון בריאתו בעוה"ז, והוא כמשל אחד שנסע ליריד לסחור שם סחורה וכאשר בא לשם שכח עיקר נסיעתו למה הוא בא, לשם, ואכל ושתה ויטה לבו, הלא אוי לאותה בושח וכלימה כי היא גדולה מאד כו', אך באמת תכלית הבריאה דהנה הקב"ה מתאוה להיות לו דירה בתחתונים כו'.

[כידוע הרבה דרושי לאזניא הם תורות קצרים מאד ונכתבו ברמז בלבד, ועל פי ביאור הצ"צ בקצרה כאן, המאמר שם מקבל פנים חדשות ופנים מאירות].

מקבילות במקורות נוספים, ל"משל הנוסע ליריד"

באור התורה פ' בלק ע' תתקצח (הגהות על ד"ה לא הביט און): ויש על זה משל גשמי עד"מ אחד נוסע לאיזה יריד או למסחר שצריך לשמור הכוונה בשביל ריוח והגם שלזה מוכרח לנסוע ג"כ שע"ז מוציא מעות והוא היפך הכוונה אך זהו לבוש כי א"א לבוא אל הכוונה בלתי לבוש וגם יכין עגלה שבכ"ז אינו רוצה כלל רק שהוא מוכרח בזה והוא לבוש ללבוש אבל עיקר הכוונה הוא הריוח ועד"ז במצות הנה עיקר הכוונה להמשיך דירה בתחתונים ולכן על מה אבדה הארץ על שלא ברכו בתורה תחלה פי' על שלא המשיכו ואו"ס בתורה וכללות כוונה זו הוא בתפלה.

ובאור התורה בלק שם ע' א'כה: וזהו ענין ובדעת חדרים ימלאו חד"ר ר"ת חסד דין רחמים וקיום המדות הוא ע"י הדעת שהוא הכוונה והפנימי של המדות, ועמ"ש ע"פ ויקהל משה את כל עדת בני, עדת אותיות דעת, כי משה רע"מ ממשיך דעת בכנ"י לכן הוא בחי' "ויקהל" שמאסף אותם שיהי' בהם כוונה א' היינו לב א' לאביהם שבשמים ולא ישכחו על עיקר המכוון, כנ"ל סעיף ב' בענין רעותא דליבא, וכמשל הנוסע ביריד כדי להרויח שצריך שלא ישכח על המכוון להרויח כמ"כ ענין ירידת הנשמה בגוף ירידה צורך עלי' צריך שלא ישכח על עיקר המכוון וזהו ענין המשכת הדעת בהמדות לכן הדעת וידעת היום שהוא התפלה זהו הכוונה והפנימי של המצות כו' וזהו ובדעת חדרים ימלאו כל הון יקר כו'.

ועיין מזה גם באוה"ת שם ע' א'כט: ענין הדעת שיזכור המכוון כמו המו שנוסע ליריד יזכור שעיקר המכוון הוא הריוח, שעסק הנסיעה אק לבוש להמכוון, כך באדם יזכור המכוון מירידת הנשמה בגוף, ואפילו בעסקו בתורה ומצות יזכור שהמכוון להתקשר אליו יתברך כו'.

[ובמ"א מבואר באוה"ת אשר מכל מקום שורש התומ"צ הוא למעלה מרעותא דליבא. ועיין ג"כ לקו"ש ח"ג ע' 816 על הדרגא הנעלית בלימוד התורה כפי שקשורה בעצמות שכל התכלית הוא בה בעצמה ולא לשום תכלית אחרת. ומסתמא יש עוד מקום רב לדיון בזה אצל לומדי הדא"ח במאמרים ושיחות].

אולי יש לציין כאן אל משל אחר הקרוב לזה, בסה"מ ה'תש"א ע' 130 בשם כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, שמדובר שם בענין אלו שבאו לארה"ב ובמקום להתעסק בעניני התכלית שהם עניני הצורה, תורה ותפילה, הם ממלאים המוח ולב בעניני חומר מה נאכל ומה נשתה כו', והמשל על זה מן חכמים הנוסעים בעגלה ומדברים

דברי חכמה והבעל עגלה תכליתו מה יאכל בהגיעם למחוז חפצם כו'. משל זה נמצא ג"כ בספר השיחות תרפ"ח עם פרטי הדברים ע"ש, ובמ"מ שם מציין לאיזה משיחות רבינו שנתבאר בהם משל זה, והדברים עתיקים.

ציון אדמו"ר הצ"צ למאמר "ואתה הרם את ירך"

ד"ה ואתה הרם את מטך, שאליו מציין הצ"צ כאן בענין זה, הוא מאמר רבינו הזקן משביעי של פסח תקס"ג – ושם מבואר בענין "מחשבה דיבור ומעשה" דקדושה, שהם התבוננות במחשבה בגדולתו יתברך, ודיבור בדברי תורה, ומעשה המצות, הנה כולם הם רק לבושי הנפש, אך העיקר שבנפש הוא "רעותא דליבא" בחינת נקודת פנימיות הלב אל עצמותו יתברך, אליו ולא למדותיו, אהבת "בכל מאדך" שלמעלה מהכלים ולבושים, אך אי אפשר להמשיך גילוי נקודת הלב כי אם על ידי גילוי תחילה הלבושים של מחשבה דיבור ומעשה. ומביא משל לזה מאדם שלומד חכמות בכדי שיחכם ויהי' חכם וכן עוסק במשא ומתן ומתחכם בו בשכלו ומחשבתו בכדי שירויח (כל זה בחינת מחשבה), או שמדבר בעניני משא ומתן, או שעושה איזה מלאכה בכדי שירויח, כל מחשבה דיבור ומעשה אלו הם רק לבושים של הגוף ונפש הבהמית, אבל הנקודה העיקרית שבהם היא הרצון העצמי שהוא נעלם בפנימיות לבו שהוא רצונו הפנימי לחיים. ע"כ התוכן, ובמקורות מבואר הענין באריכות.

[המאמר "ואתה הרם את מטך" נמצא בסה"מ תקס"ג ח"א ע' שיג - הנחת הר"מ בן אדה"ו. וב"תורת חיים" בשלח קלט, א - הנחת כ"ק אדמו"ר האמצעי, ובאור התורה פ' בשלח ע' שצו - שם מיוסד על הנחת הר"מ].

המשך הסעיפים והביאורים באוה"ת ויקהל שם

פיסקא האמורה שהבאנו בתחילת דברינו מאוה"ת ויקהל כאן, באוה"ת זהו סעיף ג'.

ולהלן אחרי סעיף ד' כותב באוה"ת פיסקא קצרה, שכולה אות ה', וז"ל:

"(ה) עיין בד"ה "לא הביט און" מענין התפלה שהיא המכוון של כל המצות ולכן אינה במנין המצות כו'". עד כאן.

החידוש בהצגת הדברים כאן הוא, כי בכלל רוב הסעיפים ברשימות על הפסוקים שבספר "אור התורה", הם ביאורים חדשים על אותו הפסוק שעליו קאי, ובכל סעיף מתחיל דרך ואופן חדש לבאר הפסוק על פי מדרש נוסף וכיו"ב.

אמנם כאן בסעיף ה' אין בו ביאור חדש על ויקהל משה, וכל הסעיף הוא רק הוספת ציון על המבואר לעיל בסעיף ג' כי "ויקהל משה" פירושו שמשה הקהיל את בני אל המכוון הפנימי, ועל זה מוסיף בסעיף ה' כאן למאמר "לא הביט און" בלקו"ת פ' בלק (ע, ד), ששם מבואר אשר התפילה היא הכוונה והפנימיות של כל המצוות.

לימוד מן סדר הצעת הדברים באוה"ת

אולם במדוייק, לא רשם רבינו הצ"צ את ציון זה לד"ה, לא הביט" בתוך סעיף ג' בתור שורת הוספה בלבד, אלא הוא רשם ציון הזה בסעיף בפני עצמו, עם הוספת ענינים אחרים בסעיף ד' באמצע. וטעמא בעי.

ונראה לבאר המשך הדברים באור התורה כאן. כי הנה אחרי סעיף ג' שמפרש שם אשר משה הקהיל את בני אל המכוון הפנימי, באו דברים נוספים בסעיף ד' (עוד לפני סעיף ה' הנ"ל שהוא הציון בענין התפילה שהיא המכוון הפנימי). וז"ל:

"(ד) להעיר ממה שכתוב על פסוק "ואגודתו על ארץ" שעי"ז "הבונה בשמים מעליותיו", ואגודה זו זהו ענין ויקהל. וממה שכתוב "עד כי יבוא שילה ולו יקתה עמים" שילה גימט' משה. וממה שכתוב על פסוק "החלצו" בענין נדגול שהתכללות הוא על ידי שם מ"ה דאיהו אורח אצילות. וזהו ויקהל משה. [וממשיך באוה"ת: "אך ענין "ואגודתו" יש לומר העלאה וקיבוץ של המצות הנקראים גם כן "עדות" שיתעלו לשרשן עי' סוף ד"ה כי ההרים ימושן]. עד כאן סעיף ד'.

ומעתה יש לומר, אשר כל הסעיפים ג-ד-ה, הם חטיבה אחת, ולא שכל סעיף הוא ביאור חדש על פסוק "ויקהל משה", אלא שהם ביאורים הקשורים ושזורים זה בזה.

כי בהמשך למה שנתבאר בסעיף ג' כי משה רבינו הוא המקהיל עדת בני אל המכוון הפנימי, הוא ממשיך בסעיף ד':

שכן הוא בפירוש הפסוק "ואגודתו על ארץ יסדה", ש"אגודה" זו שהוא ענין "ויקהל" של משה, היא מביאה את בני אל תכלית העלייה "הבונה שמים מעליותיו".

וכן בהמבואר כאן "לו יקתה עמים" שהוא ענין "ויקהל", שקשור עם משה ועם התכלית "עד כי יבוא שילה". הלא גם מפסוק זה סמך להפירוש להפירוש בסעיף ג' על "ויקהל משה", אשר משה הוא המקהיל בני ישראל אל תכליתם.

וכן בענין "החלצו" וההתכללות, שהיא על ידי שם מ"ה מלגאו, שהוא ענין משה [ע'י בתו"א יתרו בהביאורים ע"פ משה ידבר. וכל ענין זה נתבאר ג"כ באריכות להלן באוה"ת ויקהל ע' ב'צד].

הלא שסעיף ד' הוא נמשך והוספה לסעיף ג'.

וכן הדבר בסעיף ה' בהציון אל לא הביט און שהתכלית הוא התפילה. זהו בהמשך להביאור בסעיף ג' אשר "ויקהל משה" פירושו שמשה אסף בני אל התכלית של התומ"צ. אלא שכאן מחדש ענין בפני עצמו בדרך אחרת קצת: כי לעיל בסעיף ג' נתבאר אשר התכלית האחרונה איננה במחשבה ודיבור ומעשה של התורה ומצות עצמם, אלא המכוון הוא ה"דירה בתחתונים" הנפעל על ידי התומ"צ,

וכאן בסעיף ה' הוא מוסיף ענין חדש, רב האיות, כי מה שנאמר "ויקהל משה" ונתבאר שמשה אסף את בני אל תכלית המכוון: "עיינ בד"ה לא הביט און מענין התפלה שהיא המכוון של כל המצות", אשר תכלית המכוון של התורה ומצות שמשה מקהיל בבני"ה הוא ענין התפילה. [וזה קשור גם כן עם מה שזכר בסוף ס"ג מתניא פמ"ב שמשה ממשיך בחינת "כי אם ליראה" בכל אחד מישראל]. וזהו פירוש וענין חדש שנמצא בכ"מ בדא"ח אשר התפילה והדבקות הוא תכלית המכוון, ואשר כל זה נפעל על ידי משה רבינו שעליו כתוב "אנכי עומד ביניכם ובין ה'". דבר גדול זה הוא ראוי לסעיף בפני עצמו.

ולפי דרך זה, יש לומר כי גם סעיפים א' וב' שבתחילת הרשימה, הם גם כן קשורים להפירוש המדובר כאן בהקהלת משה, ויש לעיין שם היטב בעמקות הענינים. אולם הסעיפים ו-יא רובם הם לכאורה ענינים אחרים על פסוק ויקהל שאינם קשורים להביאורים האמורים כאן (בסעיפים ג-ה).

[הארכתי קצת בענין זה, כי זהו דבר הרגיל באוה"ת, מנפלאות החכמה שבו אשר ה"רשימות" (ואינני נכנס כאן לענין ה"דרושים") נכתבו באופן שכל סעיף יכול להילמד כסוגיא בפני עצמה, וכרגיל כל ענין באוה"ת בלול ממדרשים קבלה וחסידות דברים העומדים ברומו של עולם. אך בלימוד קצת מעמיק יותר ובפרט ע"פ עיון במקורות שהוא מציין, מוצאים אשר לא רק זה, אלא פעמים רבות גם הסעיפים שמתחילה נראים כיחידות נפרדות, הם בעצם קשורים ושזורים זה בזה מעשה ידי אמן. וכמובן מדובר כאן בלימוד הדברים כפשוטם ואכ"מ].

ישוב לשון בלתי מפוענח ב"אור התורה"

באחד מגליונות "הערות וביאורים" הקודמים (אפשר י"א ניסן תשע"א, ואינו תח"י), דנתי באריכות על תכריך כתב-יד של מאמרי חסידות, שהצ"צ מזכירו כמה פעמים בשם "ספר דיריד", ולא עמדתי על טיב הדברים לאיזה ס' הוא מכוון. ואעתיק כאן פסקא אחת מתוך הדיון שם:

ספר זה מצאנו נזכר, בשלשה מקומות:

(א) באוה"ת ויקרא (כרך ד' תתקעה, א) הלשון: "ע' בס' דיריד דף קכ"ח ע"א ענין יציאת מצרים". [וכוונתו לד"ה ענין יצי"מ במאמרי אדה"ז הקצרים ע' תפז].

(ב) אוה"ת דברים (כרך ו' ע' ב'שמ, מגוכי"ק הצ"צ): ושמתי כדכד, וצריך להבין מה שייך לוכל בניך כו', ע' בס' דירי' דקכ"ד ע"ב דשמשותיך היינו תשב"כ כו'. [ונראה כוונתו לד"ה ושמתי כדכד, בס' מאמרי אדה"ז הקצרים ע' קנא, וכמדומה הוא מקביל לד"ה חוברות אשה אל אחותה בס' מאמרי אדה"ז נביאים]

(ג) באוה"ת על סידור ע' רסב: שגאולת מצרים הי' מבחי' חסדים, ולעתיד מבחי' גבורות כסף וזהב, לכן לעתיד לבא הלכה כבית שמאי, וע' בס' דיריד פ"ט דק"ו ב' קכ"א ב'.

ונראה כי בציונים אלו כוונתו לס' כתב-יד המכיל מאמרי אדה"ז מהשנים הראשונות, שהיו ברובם תורות קצרות, והרבה נדפסו בס' מאמרי אדה"ז הקצרים ועוד.

אולם כרך כת"י זה שאליו מציין הצ"צ, לכאורה לא הגיע אלינו. [ובס' מאמרי אדה"ז הקצרים שציינו אליהם, המאמרים נדפסו שם מכרכי כתבי-יד אחרים].

וגם לא נתברר עדיין מה טיבו של שם זה "ס' דיריד". ויש לעיין טובא.

עד כאן, בערך מה שכתבנו בגליון קודם.

אולם כעת עלה ברעיוני לשקול אפשרות, שהיה לפני אדמו"ר הצ"צ תכריך כת"י אחד שבתחילתו מופיע המאמר "ויקהל משה" של לאזניא, שבו בתחילתו נמצא המשל "דיריד" שהבאנו לעיל, והצ"צ רשם לו זה לסימן כאשר רצה לציין לתכריך ההוא, וקראו "ספר דיריד".

אך זו אינה אלא השערה בלבד עד שנעמוד על טיבן של דברים אלו, ועיי"ש בגליון שהעלינו עוד השערות דחוקות יותר.

פרשת ויקהל – הסדרה הכ"ב שבתורה

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

ידוע בשיחות הק', בענין חלוקת הפרשיות שבתורה, שחלוקתן מדוייקת ומתאימה בכל הפרטים. וענין זה מודגש גם בשמות הפרשיות, שלכל פרשה ניתן שם המיוחד לה. ולא כפי שאפשר לחשוב שהשם הוא רק בתור "סימן" בעלמא – אלא שבאמת שם הפרשה מבטא את תוכן הפרשה כולה.

ובשיחת ש"פ משפטים תשמ"ט התחדשה עוד נקודה בענין זה – שמבאר שם הקשר בין ענינה של הפרשה לבין המספר הסידורי שלה (בתוך פרשיות התורה). – וכפי שמבאר שם בנוגע לפ' יתרו ומשפטים, שפ' יתרו היא הפרשה הי"ז בתורה, ואילו פ' משפטים היא הפרשה הח"י בתורה, עיי"ש בארוכה.

והנה עפ"ז אולי יש לבאר בנוגע לפרשת ויקהל – שהיא הפרשה הכ"ב שבתורה:

(א) חלק חשוב מפרשה זו עוסק בענין עבודתו של בצלאל, שהיה ראש החכמים העוסקים בהכנת המשכן וכליו, ועד שבנוגע להארון כתוב "ויעש בצלאל", ורש"י מפרש ש"נקראת על שמו" דוקא (וכמשנ"ת באריכות בלקו"ש חי"א שיחה ב' לפ' ויקהל). והנה, בנוגע לבצלאל ועבודתו אמרו חז"ל (ברכות נה, א) שהיה בצלאל יודע "לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ", וילפינן זה מהכתוב בפ' ויקהל. והרי מספר האותיות הוא כ"ב, כידוע.

(ב) שמה של הפרשה הוא "ויקהל", המורה על ענין של אחדות וצירוף פרטים יחד. וכמבואר באריכות בלקו"ש חכ"א שיחה לפ' ויק"פ, איך שתוכן זה שייך לכל הפרשה כולה, ומורה על האחדות דישראל יחד. – והנה, מצינו בשיחת ש"פ בחוקותי תשמ"ט אשר תיבת "יחד" בגימטריא כ"ב – ועפ"ז יומתק ביותר שפרשת ויקהל, שענינה "יחד", היא במספר כ"ב.

ואם שגיתי ה' יכפר.



רפואה ועצה להרשע ורע לו

הרב הלל וואגעל

תושב השכונה

תניא ספי"א: "אך מי שאינו מתחרט לעולם ואין באים לו הרהורי תשובה כלל נקרא רשע ורע לו, שהרע שבנפשו הוא לבדו נשאר בקרבו כי גבר כל כך על הטוב עד שנסתלק מקרבו ועומד בבחי' מקיף עליו מלמעלה, ולכן ארז"ל כל בי עשרה שכונתא שריא".

[והשוה לעיל פרק ו': "ולכן אמרו רז"ל שאפי' אחד שיושב ועוסק בתורה שכונה שרוי' כו' וכל בי עשרה שכונתא שריא לעולם".

ולקמן אגה"ק סי' כג: "כמו ששמעתי מרבתי כי אלו נמצא מלאך אחד עומד במעמד עשרה מישראל ביחד, אף תפול עליו אימתה ופחד בלי גבול ותכלית משכונתא דשריא עליהו עד שהי' מתבטל ממציאות לגמרי"].

ואואפ"ל, דרך רמז עכ"פ, שאדה"ז מייעץ ומורה בספר "לקוטי עצות" שלו (עי' היום יום ט כסלו, ו אדר שני ובההקדמה לתניא) להרשע ורע לו להצטרף לעולם (בבית הכנסת) למנין עשרה אנשים מישראל (ויותר) לתורה ולתפילה (ולהצטרף להם להיות אתם עמם בהתוועדות חסידים ורעים, כי מלבד עצם גודל המעלה שבזה הנה בזה תהי' רפואתו, ויש להאריך.

וראה רש"י כי תשא (ל, לד): "וחלבנה – בשם שריחו רע וקורין לו גלבנ"א, ומנאה הכתוב בין סממני הקטורת ללמדינו שלא יקל בעינינו לצרף עמנו באגודת תעניותינו ותפלותינו את פושעי ישראל שיהיו נמנין עמנו"

וידועים דברי החיד"א (בכרך לאדן עמ"ס אבות ב, ד) כי "צבור" ראשי תיבות "צדיקים בינונים ורשעים". ומוסיף הרבי בשיחותיו הקדושות שהו' דתיבת "צבור" הוא ו' המחבר.



לע"נ הנערה לאה מינדל

בת הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך שי'.

גלב"ע ביום כ"ט אדר ראשון תשנ"ה. ת.ג.צ.ב.ה.

מוקדש
לחיזוק התקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחיו
ובגם ישראל הירש שיחי'
ובנותם חסי' דבורה ונאוה בינא שתחי'
קלאפמאן
שיתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר מתוך
הרחבה שמחה ועונג
תמיד כל הימים

לעילוי נשמת

האשה החשובה והצנועה

מרת חי'ה רבקה ע"ה

בת הרה"ח הרה"ת ר' בנציון ע"ה

נלב"ע ביום ב' אדר ב' תשנ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י

הרה"ח הרה"ת ר' פנחס וזוגתו מרת חי'ה ומשפחתם שיחיו

קארף



לזכות

הילד צבי שי' קליין

והילדה אסתר שתחי' שמערלינג

לרגל הולדתם בשעטו"מ



נדפס ע"י ולזכות זקניהם

הרה"ח ר' מיכאל וזוגתו מרת פריידא שיחיו

לוזניק

לזכות

החתן התמים נתן קלמן שיחי' פעלליג
והכלה מרת חי' מושקא שתחי' ווילהעלם
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות זקני החתן
הרה"ח הרה"ת ר' אברהם וזוגתו מרת ליבא שיחיו ברבר



לזכות

החתן התמים אברהם שיחי' פלדמן
והכלה מרת חי' מושקא שתחי' נמדר
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ח"י אדר ראשון ה'תשע"ד
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ח הרה"ת ר' דוד וזוגתו מרת חי' רבקה שיחיו פלדמן
הרה"ח הרה"ת ר' גבריאל אלכסנדר וזוגתו מרת לאה שיחיו נמדר

לזכות

הילד מנחם מענדל הכהן שיחי'

לרגל הולדתו בשעטו"מ

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירווי ממנו ומכל

יו"ח שיחיו,

רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' יעקב הכהן ומרת הינדא שיחיו

כהן



נדפס ע"י ולזכות זקניו

הרה"ח הרה"ת ר' מרדכי וזוגתו מרת חוה שרה שיחיו

איינבינדער

שלוחי כ"ק אדמו"ר זי"ע בעיר טארזאנא קאליפורניא



לזכות

החתן התמים יעקב מאיר שיחי' לויטס

והכלה מרת חנה שתחי' גראסס

לרגל ה"ווארט"

ביום ט"ז אדר ה'תשע"ד במונטריאל

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד על יסודי התורה

והמצוה



ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' אברהם נחום וזוגתו מרת רחל שיחיו גראסס

הרה"ח הרה"ת ר' ברוך יוסף וזוגתו מרת גיטל פערל שיחיו לויטס

ולזכות זקנה

מרת שרה פייגא שתחי' גראסס

מרת סלמה שתחי' חיטריק



נדפס ע"י

משפחת גראסס שי'

לזכות

החתן התמים שמואל שיחי' ברנובר

והכלה מרת לאה שתחי' מדווין

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' דניאל וזוגתו מרת נעמי שיחיו ברנובר

לעילוי נשמת

אי"א מלאכתו מלאכת שמים

הרה"ח הרה"ת ר' יהושע זעליג הכהן

ב"ר משה זלמן הכהן ע"ה

כצמאן

גלב"ע ח"י אדר ה'תשנ"ח

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י

הרה"ת ר' יוסף יצחק הכהן וזוגתו מרת תמרה ומשפחתם שיחיו

כצמאן



לזכות

החתן התמים אליעזר שיחי' פויזנער

והכלה מרת איטא תחי' כצמאן

ליום נישואיהם למזל טוב בשעטומ"צ

ביום השלישי כ"ה אדר ראשון, ה'תשע"ד

שיזכו לבנות בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה

בחיים מאושרים בכל

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי הכלה

הרה"ת ר' יוסף יצחק הכהן וזוגתו מרת תמרה שיחיו כצמאן

זקניהם

מרת שרה רבקה תחי' כצמאן

הרה"ח ר' נתן וזוגתו שיחיו וואגעל

לזכות

החתן התמים שמואל יצחק שיחי' קיוזמאן

והכלה מרת שרה איטא שתחי' קרעמער

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום י"ג אד"ר, אור לפורים קטן ה'תשע"ד

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



ולזכות

הילד גרשון עמנואל שיחי'

לרגל כניסתו לבריתו של אברהם אבינו

ביום ד' י"ז אד"ר ה'תשע"ד

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירונו ממנו ומכל
יו"ח שיחיו,

רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' שלום ישראל ומרת קיילא יהודית שיחיו

קרעמער



ולזכות ידידי עוז

הגה"ח הרה"ת מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

מייסד מוסד הק' "הערות וביאורים" והעומד בראשה



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' יצחק מיכל וזוגתו מרת חי' רבקה שיחיו

קרעמער