

ב"ה

שבת פרשת משפטים ה'תשע"ו

שנת הקהל

גליון י [אלף-קב]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 4 חלוקה חדשה לעתיד לבא
הת' שלום צירקינד
- 5 מלך המשיח בגלות – כבר משיח
הת' לוי יצחק פעוונזנער

הקהל

- 7 זמן הקהל
הרב בן ציון חיים אסטער

תורת רבינו

- 8 הווה או עתיד מה מכריע
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 13..... הווה ועתיד מי קובע
קבוצת לומדי שיחות קודש
- 14..... "מלאכת עבודה לא תעשו"
הרב חנניה יוסף אייזנבך
- 22..... בענין פירושי משניות באופן אחר מפירוש הגמרא ושיטת רבינו בזה
הרב חיים רפופורט

אגרות קודש

- 30..... הרמז בהתחלת פרשת משפטים
הרב בנימין אפרים ביטון

33..... שלושת המטמוניות שהטמין יוסף
הנ"ל

נגלה

35..... חלוקת החצר
הרב יהודה ליב שפירא

42..... סוגית רוח צפונית אינה מסובבת
הת' מנחם מענדל וילהלם

48..... מיגו לא היתה שלך מעולם
הת' שניאור זלמן סימפסאן

חסידות

52..... לא ירד המן בשבת
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

53..... איהו וגרמוהי חד בבי"ע
הרב משה מרקוביץ

הלכה ומנהג

54..... הטמנה אחרי הדלקת נרות שבת
הרב שלום דובער לוין

58..... גרם כיבוי
הרב שבת' אשר טיאר

61..... כתובת קעקוע של שם הוי' על יהודי
הרב דוד ניסן ברסמן

63..... שיעור שביעה בכדי אכילת פרס
הרב מאיר צירקינד

64..... רקיקה ב'עלינו לשבח' בתפלת ראש השנה (גליון)
הרב לוי יצחק ראסקין

64..... קדיש בסיום י"א חודש שחל בערב שבת (גליון)
הנ"ל

65..... קדיש בסיום י"א חודש שחל בערב שבת (גליון)

הת' מנחם מענדל ראטנברג

66..... מחיצה בין אנשים לנשים (גליון)

הרב שלום דובער שוחאט

היום יום

70..... תקופת ה'זרע' בשנה

הרב מיכאל א. זליגסון

פשוטו של מקרא

73..... אמור אל אהרן

הרב שרגא פייוויל רימלער

שונות

75..... והמטיב לכל בכל יום ויום

הרב ישכר דוד קלויזנר

78..... מעט אודות החסיד ר' נחום מרדומישל

הת' אברהם גאלדשמיד

84..... מזוזה מצלת (גליון)

הרב נחום שטראקס

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד שי"פ תצוה ה'תשע"ו

הערות יש לשלוח לא יארח מיום ג', ז' אדר א' ה'תשע"ו

"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: 718-247-6016

אימייל: Haoros@Haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

גאולה ומשיח

חלוקה חדשה לעתיד לבא

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית - 770

בשור"ת צפנת פענח החדש ח"ב סי' צ"ב כותב בתו"ד וז"ל: "ובאמת יש בזה להאריך הרבה דכיון דאי"ה לעת יבוא הגואל יתבטל כל הקנין שאנו קונים עכשיו, שתהי' חלוקה חדשה כמבואר בבא בתרא דף קכ"ב ע"ש, ועיין רשב"ם ב"ב דף נ"ו ע"ש בזה" עכ"ל.

ולכאורה יש לעיין, דמהו הגדר בזה שלע"ל יתבטל הקנין שיש לנו עכשיו בארץ. האם הפשט הוא שיתבטל הקנין למפרע, או שרק מכאן ולהבא יתבטל הקנין. ונפקא מינה, דאם א' קונה (או שוכר) קרקע מחבירו היום בא"י, ועדיין לא שילם כל הכסף, הנה כשנוכה לביאת משיח צדקינו תומ"י ממש ויהי' החלוקה החדשה, האם עדיין יתחייב לשלם לו בשביל הקרקע הזו שאז לע"ל לא יהי' להמוכר והקונה בעלות עליו.

ולכאורה ע"פ סברא הי' לנו לומר, שהכל הולך אחר זמן הקנין שאז נתחייב הקונה לשלם להמוכר, ומה שקורה אח"כ אין זה מפקיע השעבוד שחל על הקונה. ולכאו' יש לחלק בזה בין מכירה לשכירות, דבמכירה, מכיון דעכשיו - אחר החלוקה החדשה - אין הקרקע שלו שוב אינו יכול לתבוע דמיו. משא"כ שכירות, מכיון שבזמן השכירות הרי הקרקע הי' שייך לו, א"כ תשלומי ההשתמשות של הקרקע דמאז עדיין שייך לו ויוכל לתבעו. או דילמא דעכשיו נפקע הבעלות שלו למפרע גם על זמן השכירות, ואינו יכול לתבוע דמיו. ולכאו' יש לעיין בזה מכמה דינים כיו"ב בחו"מ אודות מכירת קרקע כשאח"כ נפקע בעלות המוכר וכו' ואכמ"ל.

ומענין לענין לכאורה יש להעיר בכללות הענין, בגדר קנין פרטי שיש לאנשים בקרקע ארץ ישראל כיום. שהרי ארץ ישראל נתחלקה לשבטים בימי יהושע, ואפילו לאחר הכיבוש ע"י סנחריב ונבוכדנאצר, הנה אפי' אי נימא שכיבוש נכרי קונה בא"י (ראה בזה בס' תורת הארץ ח"ב פ"ג אות ס"ה-ו) הרי זה רק בנוגע הבעלות כללית, אבל הבעלות פרטית שיש לכל אחד על חלקו עדיין נשאר (כמבואר בלקו"ש ח"ל ע' 85 ובהע' 48 עפמ"ש בב"ב כח סע"ב וברבינו גרשום שם), וכל הקנין שיש לנו היום, הוא לכאורה מצד הגדר של יאוש והפקר ונשתקע שם בעלים הראשונים וכיו"ב (ראה ס' תורת הארץ שם אות ס"ב-ד, וראה שור"ת להורות נתן ח"ד סי' נ"ג-נ"ט, ובשור"ת דברי יציב ח"ו ע' רי"א ואילך), מכיון שאין אנו יודעים ייחוס

בנ"י לשבטיהם ומשפחותיהם ומי הוא היורש האמיתי של קרקע זו כיום, (שהרי אפי' כשיבוא משיח צדקינו וייחס כל ישראל לשבטיהם, הרי מ"מ אין אנו יודעים איזה קרקע פרטי שייך למשפחה פרטית, ובפרט ששייך שבעבר עבר קרקע זו למישהוא משבט אחר ע"י מתנה, ירושה (מאבי אמו) וכיו"ב). (וגם זה שיש לכל אחד כיום אמה אחת או ד' אמות בא"י כמובא בשם הגאונים, הרי אינו מבורר איזה חלק בא"י שייך לו, כמבואר בלקו"ש ח"כ ע' 309 הערה 69).

וגם יש לעיין מה יהי' הדין בנוגע ירושלים שלא נתחלקה לשבטים, מה יהי' הדין לגבי הבעלות של אלו שגרים בירושלים עכשיו.

וכמובן שכל זה הוא רק הערה בדרך אפשר, ועדיין צ"ע בזה. ובוודאי בפועל ממש מי שהוא בעל הקרקע כיום בא"י לא יפסיד רכושו לע"ל, שהרי החלוקה החדשה לע"ל יהי' באופן נעלה יותר מהחלוקה הראשונה כמבואר בב"ב דף קכ"ב, ולע"ל הטובה תהי' מושפעת הרבה ולא יהי' מקום לקנאה ותחרות וכו' כמבואר בסוף ספר משנה תורה להרמב"ם. וראה בשיחת ש"פ אחו"ק תנש"א סעיף י"א, במענה לאלו הדואגים מה יהי' עם כל העסקים והרכוש וכל הפעולות שיש להם עכשיו כשיבוא משיח? ומבאר שאין מה לדאוג, שהרי אין הפשט שהגאולה שוללת ומבטלת כל מנהגו של עולם, אלא אדרבה גאולה כוללת בתוכו כל העניינים והעסקים וכיו"ב הטובים של גלות שמתעלים למצב של גאולה, דהיינו למעלתם ושלמותם האמיתי שבא עי"ז שמגלים בהם האל"ף של אלופו של עולם, שזהו הכוונה האמיתית בכל הפעולות שבזמן הגלות, איך שזה מבטא כבודו של הקב"ה. עיי"ש"ב.

ויה"ר שזנכה להגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



מלך המשיח בגלות – כבר משיח

הת' לוי יצחק פעוונזנער

חבר המערכת

בספר השיחות תשנ"א ח"ב עמ' 496 אומר כ"ק אדמו"ר "שמשיח נמצא בעולם בזמן ומקום הגלות, ובמצב של גלות, שסובל תחלואי הגלות [כהמשך הגמרא (סנהדרין צח, ב) "אמר רב אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש", "אם משיח מאותן שחיין עכשיו ודאי היינו רבינו הקדוש, דסובל תחלואים וחסיד גמור הוה"], ומצפה בקוצר רוח ובכליון עינים להתגלות (מההעלם בזמן ומצב הגלות), דמלך המשיח גואל

את ישראל בגאולה האמיתית והשלימה שאין אחרי' גלות, כפס"ד הרמב"ם (הל' מלכים ספ"א) "יעמוד מלך מבית דוד וכו'".

ועל המלים "מאותן שחיין עכשיו" כותב בהערה 66: "וע"פ פס"ד הרמב"ם (הל' מלכים ספ"א) "ואם יעמוד מלך מבית דוד כו'" - היינו שהוא כבר מלך".

פירוש הדברים: בלשון הרמב"ם ק' מהו "ואם יעמוד מלך", והרי לכאורה כשהוא עומד אינו מלך עדיין (וע"ד מה שהקשה הרבי במק"א על הלשון השגור בכל הש"ס וספרי הקדמונים "גר שנתגייר", דהל"ל "גוי שנתגייר"). ומזה מסיק רבינו שכוונת הרמב"ם " היינו שהוא כבר מלך" (ועד"ז מבאר גם בענין גר כו' ואכ"מ).

והנה הערה זו הוגהה ותוקנה ע"י הרבי, ומתחילה היה כתוב בזה"ל "וע"פ פס"ד [..] - בהכרח לומר שהוא מאותן שחיין עכשיו". ועל מלים אלו העביר הרבי קו, ובמקומם כתב כנ"ל "היינו שהוא כבר מלך".

וצ"ב בזה, דלכאורה בשלמא לפי מה שהי' כתוב בתחילה, שהרמב"ם פוסק שמלך המשיח צ"ל מן החיים ולא מן המתים, מובן מהי השייכות דהערה זו להמלים עליהם הוא מעיר (מאותן שחיין עכשיו), וכן מובן הקשר והשייכות להמבואר בכללות הקטע שם ("שמישיח נמצא בעולם [..] שסובל תחלואי הגלות [..] אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש"). אמנם לפי מה שהג"י הרבי, לכאורה לא נראה בזה - שמישיח צ"ל "כבר מלך" בזמן הגלות - כ"כ שייכות להמבואר בפנים.

וגם צ"ע מנא לי' להרמב"ם הא מילתא שהמישיח צ"ל "כבר מלך", ועד שפוסק כן בפס"ד ברור בספר היד שלו, ולכאורה לא אישתמיטת' חידוש זה בכל הש"ס וכו'".

וי"ל בזה בד"א, ובהקדים: בקונטרס בית רבינו שבבבל מבאר כ"ק אד"ש ש"הנשיא שבדור הוא המשיח שבדור". ומביא לכך ראי' מהש"ס מההיא עובדא דלעיל ד"אמר רב אי [משיח] מן חייא הוא כגון רבנו הקדוש", שהוודאות בדברי רב "כגון רבנו הקדוש" היה בגלל שרבי היה הנשיא שבדור.

אך בפרש"י שם (ד"ה מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש) מבאר בסגנון אחר, וז"ל "אם משיח מאותן שחיים עכשיו ודאי היינו רבינו הקדוש דסובל תחלואים וחסיד גמור הוה כו'". ומובן שהרבי אינו מבאר את הגמ' שלא כפרש"י, אלא ב' הפירושים (עניינים) עולים בקנה א': הטעם לכך שדוקא רבי היה סובל תחלואים - אע"פ ש"חסיד גמור הוה", הוא בגלל היותו נשיא הדור. [וכפי שהתבטא הרבי במאמר באתי לגני תשי"א על הרבי הריי"ץ "כ"ק מו"ח אדמו"ר אשר את חלינו הוא נשא ומכאובינו סבלם"].

והנה ידוע דהענין דנשיא הדור הוא ענין של מלכות בית דוד, וכמו שדרשו רז"ל עה"פ "לא יסור שבט מיהודה", "אלו ראשי גלויות שבבבל" וכו'.

ולפי"ז ב' הקושיות מתורצות חדא בחבירתה: המקור לפס"ד הרמב"ם שמשיה צ"ל כבר מלך בזמן הגלות, מקורו מהגמ' דסנהדרין הנ"ל ד"אמר רב אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש", וכן"ל.

ולכן הערה זו נסובה על הציטוט של פרש"י על הגמ' הנ"ל. וזוהי גם השייכות להמבואר שם באותו קטע, שהרבי רוצה להדגיש שמה שמשיה סובל בזמן הגלות כו', אינו ענין צדדי בשביל מירוק עוונות בני"ל לחוד, אלא זהו מצד היותו "כבר מלך" – כפי שזה בזמן הגלות – וכו'.



הקהל

זמן הקהל

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ ביישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

הנה ידוע מחלוקת רש"י ותוס' בזמן הקהל דלדעת רש"י בסוטה דף מא ע"א כתב דמה"ת זמן הקהל הוא ביום הראשון דסוכות דזה הפי' מש"כ בהגמרא מאתחלתא דמועדא אלא מפני שתיקון הבימה שהיו צריכים להקריאה אינו דוחה לא שבת ולא יו"ט ולא יכולים לעשות מאתמול כדי שלא לדחוק את העזרה לפיכך נדחה ליום ראשון של חול המועד, אמנם תוד"ה כתב כתבו דאי אפשר לומר שמפני הבימה דאינה מעכבת דחו הזמן וע"כ במועד הכוונה בתוך המועד והכוונה למוצאי יו"ט הא' עיי"ש.

והנה ידוע קושית המזרחי שכמו שעקרו תק"ש כשר"ה חל להיות בשבת מטעם שמא יעבינו הוא הדין דניחוש ביו"ט שמא יתקן כלי שיר, ותי' הט"ז בסי' תקפ"ה סק"ה שאין לחכמים לגזור ולעקור לגמרי דברי תורה שציוותה לתקוע ביום טוב וכן כשמפורש בתורה להיתר לא רצו חכמים לאסור. וכבר העירו הרבה בדברי הט"ז ראה שו"ת תורת חסד סימן יא באריכות.

ולכאורה יש להעיר דלפי רש"י הסימנים דקרא בבוא כל ישראל במועד דפירושו באתחלתא דמועד ממש ביום ראשון, וזה המצוה דהקהל שיהיה ביום א' דיום טוב א"כ אין בכח חכמים לעקור המצוה לגמרי, וזש"כ בתוס' דאילו היה גזה"כ ביום א' לא היו

חכמים עוקרין, אמנם כתבו ג"כ דאין לומר שהבימה יהיה לעיכובא. וידוע המחלוקת ברש"י ורמב"ם ריש ברכות בהקטר חלבים ואיברים כל הלילה דלדעת רש"י לא אמרו בו חכמים עד חצות, וי"ל מטעם הט"ז שמפורש בקרא בר"פ צו כל הלילה ראה בזה בלקו"ש ח"ג פ' צו.

ויש להעיר מהברכי יוסף סי' תק"נ סק"ב במש"כ הב"י דהיכא דכתיב בעצם היום הזה אם חל בשבת לא דחינן האם דחינן משום גזירה וכמו שהקשה הגמרא בכתובות דף טו דיוה"כ שחל להיות בשני בשבת ידחה גזירה שמא ישחט בן עוף והלא ביוה"כ כתוב בעצם היום הזה וכתב דמשום גזירה דחינן ומש"כ הב"י בנוגע עשרה בטבת היינו שבלי גזירה, וכתב עוד ואף לדעת הט"ז ביו"ד סי' קיז דדבר המפורש בתורה אין כח ביד חכמים לעוקרו לק"מ דההיא דהט"ז כבר תרגמוה רבנן בתראי כשנעקרה המצוה לגמרי אבל כשנעקרה חלק אחד או בזמן פרטי דוקא לית לן בה. עכ"ל, ולפי זה עקרו חכמים הזמן פרטי דהקהל אף שמפורש בקרא וקבעוה ביום ב'.



תורת רבינו

הווה או עתיד מה מכריע

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

איסור העברת נחלה מרשע

בגליון העבר דיו"ד שבט נדפס מענת הרבי אודות שקו"ט הידוע בענין "הווה ועתיד" המדובר הרבה פעמים בשיחות קודש, וזלה"ק: "שייכות לאיסור העברת נחלה מרשע משום שאפשר שסו"ס יהי' זרעא מעליא" עכלה"ק. והכוונה בפשטות שמשם רואים שהעתיד מכריע את ההוה, והוא מראה מקום חדש בענין זה שלא נמצא בהשיחות עד עכשיו¹.

והנה מקור דין זה הוא במתניתין ב"ב (קלג ב): "הכותב את נכסיו לאחרים, והניח את בניו, מה שעשה עשוי, אלא שאין רוח חכמים נוחה הימנו. רשב"ג אומר אם לא היו בניו נוהגים כשורה זכור לטוב". (ופירש רשב"ם: . . . ומה שאמרו אין רוח חכמים נוחה הימנו, היינו שאין לחכמים נחת רוח ממעשיו, אלא חרון אף גורם להם, שכועסים

1) אלא דדין זה הובא באגרות קודש ח"ח ע' תנת, ובלקו"ש ח"ז ע' 481 עיי"ש.

עליו על שעקר נחלה דאורייתא). ובגמרא, איבעיא להו, מי פליגי רבנן עליה דרשב"ג, תא שמע, דאמר ליה שמואל לרב יהודה, שיננא לא תיהוי בי עבורי אחסנתא, ואפילו מברא בישא לברא טבא, **דלא ידיעא מאי זרעא נפיק מיניה** (כן הוא בהרי"ף והרא"ש). ובתשובת הרשב"ץ ח"ב (סי' קעז). וכן הוא במאירי ובאור זרוע (ב"ב קלג ב). וכן איתא בכתובות (נג,א) וכל שכן מברא לברתא, ופירש רשב"ם, אלמא פליגי רבנן עליה דרשב"ג, והכי הלכתא כרבנן, דקם שמואל כוותיהו, דלא ליהוי בי עבורי אחסנתא, מקום שמעביר האב נחלה מן הראוי לה, ואפילו להרבות לאחד ולמעט לאחד. ע"כ.

וכן פסק הרמב"ם (הל' נחלות פ"ו הל' יא): "כל הנותן נכסיו לאחרים, והניח את היורשים, אף על פי שאין היורשים נוהגים בו כשורה, אין רוח חכמים נוחה הימנו, וזכו האחרים בכל מה שנתן להם. ומדת חסידות שלא יעיד אדם חסיד בצוואה שמעבירים בה הירושה מן היורש, ואפילו מבן שאינו נוהג כשורה לאחיו חכם ונוהג כשורה". עכ"ל. וכ"כ המחבר בשו"ע חו"מ (סי' רפב ס"א), וברושלמי (ב"ב פ"ח ה"ו): "אמר ר' אבא בר ממל, הכותב נכסיו לאחרים והניח את בניו, עליו הכתוב אומר ותהי עונותם על עצמותם".

ובשו"ע אדה"ז (הלכות מכירה ומתנה ושליח ואפטרופוס סעי' ח): "אין ליתן נכסיו במתנה לאחרים ואפילו לצדקה ולהניח היורשים כך וכל העושה כן אין רוח חכמים נוחה הימנו ואפילו אין היורשים נוהגים כשורה. אבל אם מניח גם ליורשים דבר המספיק להם מותר כמו שנתבאר בהלכות צדקה. ומדת חסידות שלא לחתום עצמו עד ולא להיות בעצה בצוואה שמעבירין בה הירושה מהיורש אפילו מבן שאין נוהג כשורה לאחיו חכם ונוהג כשורה **כי שמא יצא ממנו זרע טוב והגון**. ואפילו למעט לזה ולהרבות לזה יש מי שאוסר וראוי לחוש לדבריו".

ולפי ביאורו של הרבי לכאורה מסתבר לומר דבזה גופא פליגי רבנן ורשב"ג, דרבנן סב"ל שהעתיד מכריע ולכן אף אם לא היו בניו נוהגים כשורה לא יעביר הירושה **שמא יצא ממנו זרע טוב והגון**, משא"כ רשב"ג סב"ל דאזלינן בתר הווה ולכן זכור לטוב, וע"ד שמצינו בכ"מ בלקו"ש שנתבאר פלוגתא דתנאי בזה, אם אזלינן בתר ההווה או העתיד. (ראה חט"ז פ' תשא ב', וחי"ט שנת נחמו, וחכ"ד יום הכפורים (ע' 241 ואילך).

אבל אכתי צריך ביאור דכיון שההלכה לכו"ע הוא כרבנן, הרי לפי הנ"ל מוכח דנקטינן שהעתיד מכריע את ההווה, וא"כ למה מבואר בהשיחות דשיטת הבבלי היא דאזלינן בתר ההווה, כמבואר בלקו"ש ח"ד ע' 1337 לענין חמשה עשר באב דבת מלך שואלת מבת סגן וכו' שכל אחת שואלת מזו שלמטה הימנו (ולא כשיטת הירושלמי שהוא להיפך) משום שההווה מכריע עיי"ש, וכן הוא בחלק ט"ו ע' 453 ואילך, ומביא שם המשנה דמנחות צט, ב, "חל (יוהכ"פ) להיות בערב שבת - שעיר של יום הכפורים

נאכל לערב (בלילי שבתות אע"פ שאין יכולין לבשלו בשבת), והבבליים (כהנים מחו"ל) אוכלין אותו כשהוא חי" עיי"ש הביאור בארוכה, ויותר מזה מצינו כן בשיחות קודש, דמאי שנא הכא דנקטינן שהעתיד מכריע ההווה?

האם עבורי אחסנתא הוה איסור או חומרא

והנה בשו"ת צור יעקב (ח"ב סי' כד) כתב די"ל שכל הענין דלא ליהוי בעבורי אחסנתא הוא רק ממדת חסידות שאין רוח חכמים נוחה הימנו וכו' אבל אין זה איסור גמור עיי"ש, ובשו"ת "אגודות אזוב מדברי" (חו"מ סי' ט"ו) נסתפק בדין זה דלא ליהוי בעבורי אחסנתא אם הוא דברי קבלה ומסיק וז"ל: ונ"ל דאם היה איסור גמור דרבנן או דברי קבלה, לא הו"ל לומר אין רוח חכמים נוחה הימנו לחוד כיון דאיסורא עביד, ומשמע שאין זה איסור גמור רק שאין ראוי לעשותו, ואין זה בכלל מקח הנעשה באיסור בחו"מ (סי' ר"ח) ותדע דלא הוה איסור גמור, דבמקום איסורא לא שייך אין רוח חכמים נוחה הימנו, כדאיתא ביבמות (כ,א) קדוש הוא דלא מיקרי הא רשע נמי לא מיקרי עכ"ד. דאי נימא כדבריהם, נמצא דזה אינו מן הדין, אלא ממדת החסידות, ובמילא לא קשה מזה לשיטת הבבלי כיון שהוא רק חומרא בעלמא.

אבל באחרונים האריכו להוכיח שאינו כן אלא דהוא איסור גמור (וכלשון הרבי הנ"ל "שייכות לאיסור העברת נחלה") וראה בשו"ת יביע אומר (ח"ח חו"מ סי' ט') שהאריך בזה והביא מ"ש בקיצור פסקי הרא"ש (פרק יש נוחלין אות לו) שאסור להעביר נחלה. וכ"כ הרא"ש בתשובה (כלל פה סוף סי' ג), שעבירה היא להעביר נחלה מן הבנים אל הבנות, וכמו שאמר שמואל לרב יהודה לא תיהוי באעבורי אחסנתא ואפי' מברא בישא לברא טבא, וכל שכן מברא לברתא. ע"ש. וכ"כ מהראנ"ח בתשובה (סי' קיח), שאחר שהביא מ"ש רשב"ם במתני' שאסור לעשות כן, כתב, שכן כתב רבינו ירוחם, שאסור להעביר נחלה אפי' מברא בישא לברא טבא. והוסיף מהראנ"ח, דמה שכתבו הפוסקים שמדת חסידות שלא ימצא אדם במקום שמעבירים נחלה, לא אמרו מדת חסידות אלא לגבי מי שימצא שם בלבד, אבל המעביר נחלה עצמו, אף על פי שאין לנו אלא שאין דעת חכמים נוחה הימנו, ואין בית דין כופין אותו בשום כפיה שבעולם, מכל מקום איסורא איכא, וכדמוכח בירושלמי דקרי עליה ותהי עונותם על עצמותם, הילכך שרי למקרי ליה עבריינא. ושם האריך על מה שאמרו בכמה מקומות הלשון "שאין רוח חכמים נוחה הימנו". עכ"ד. וכ"כ בשו"ת מהריב"ל ח"ג (סי' לג), במי ששידך את בתו ופסק לה לצורך פרנסתה, ומת עד שלא נישאת, והניח עוד בנות אחרות, וכתב, דהא ודאי דאחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן, דהא קא עבר אדשמואל דאמר לא תיהוי בי עבורי אחסנתא וכו'. אלמא דמאן דעבר אדשמואל נקרא רשע. וע"ע בשו"ת מהרשד"ם (חלק חו"מ סי' שיא ושלז). ובשו"ת בית יהודה עייאש ח"ב (סי' ג). ע"ש.

וכן מוכח עוד בהדיא ממ"ש רבותינו בעלי התוס' (בסוף פרשת חיי שרה) וז"ל: ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק, ואם תאמר והא אמרינן "אסור" לאעבורי אחסנתא אפי' מברא בישא לברא טבא, דלא ידעינן הי זרעא נפיק מניה. וקי"ל (יומא כח ב) שקיים אברהם אבינו כל התורה כולה ואפילו עירוני תבשילין. וי"ל שאברהם וישמעאל גרים היו, וקי"ל בקידושין (יז ב), גר אינו יורש את אביו הגר, לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים, וקודם שנולדו האחרים כבר נתן כל אשר לו ליצחק. ע"כ. הרי מוכח שיש איסור ממש בהעברת נחלה מן היורש, עיי"ש בארוכה.

ולפי"ז שנתבאר שאין זה רק חומרא בעלמא, אלא שכן הוא מעיקר הדין ואיסור יש בדבר, הרי מוכח דנקטינן דאזלינן בתר העתיד, ואיך נתבאר בכ"מ דשיטת הבבלי הוא דאזלינן בתר ההווה?

במצוה של הקב"ה י"ל דלכו"ע אזלינן בתר העתיד

ואולי אפ"ל בזה ע"פ המבואר בלקו"ש חט"ז שם שהביא כמה פלוגות של רבי יהודה ורבי מאיר אם אזלינן בתר ההווה או העתיד (אופן עשיית שמן המשחה, שוכר כשומר שכר או כשומר חנם, זימון על כזית או כביצה) ובאות יא כתב (מתרגום בלה"ק) וז"ל: כבר דובר פעמים רבות בזה שכאשר מוצאים מחלוקת בין תנאים או בין גדולי ישראל בכלל לגבי אותו עקרון במספר מקומות, מוכרחים לומר שיש כאן "וצריכא" שבכל מקום יש חידוש בפני עצמו, כלומר בכל מקום בפני עצמו ייתכן להעלות את הסברה שהוא שונה מהאחרים, וכאן אין ליישם שיטות אלו, ולכן חוזרים על המחלוקת בכל ענין בפני עצמו, ובענינו עשיית שמן המשחה היא ציווי של הקדוש ברוך הוא אשר לגביו היה הווה ויהיה כאחד והעתיד כבר קיים בהווה, במיוחד לפי ההדגשה ב"תוספתא" "שהימים והשעות כחוט השערה לפני המקום" כפי שמפרש זאת הרוג'צ'ובי שזהו "כנקודה" "חלק שאינו מתחלק" אם כך, גם אם קיום הציווי תלוי ביהודים, הרי כיוון שמדובר על קיום של הקדוש ברוך הוא, יש לקיימו כפי שקיימים הדברים מצדו, כביכול, היה הווה ויהיה כאחד. עכ"ל. ולכן י"ל דרק שם אזלינן בתר העתיד עיי"ש.

ולפי"ז י"ל גם בענינו דכיון דסדר נחלות הוא מ"ע וסדר שקבע הקב"ה בתורה, ובלשון החינוך (מ"ע ת) "שנצטוינו בדיני נחלות, כלומר שמצוה עלינו לעשות ולדון בענין הנחלה כאשר דנה התורה עליה, שנאמר [במדבר כ"ז, ח' - ט'] איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו ואם אין לו בת וגו', וסוף הפרשה [שם, י"א]. והיתה לבני ישראל לחוקת משפט כאשר צוה ה' את משה", אשר לגבי הקב"ה היה הווה ויהיה כאחד והעתיד כבר קיים בהווה, לכן כאן שאני דלהלכה נקטינן לכו"ע שהעתיד מכריע

את ההווה, משא"כ בשאר דברים שאין בהם סדר קבוע שקבע הקב"ה, שפיר י"ל דאזלינן בתר ההווה.

אם יש איסור עבורי אחסנתא במתנתא בריא

וכבר שקו"ט בארוכה בהרבה מהאחרונים באיסור זה דאעבורי אחסנתא, אם הוא רק בירושה כגון בשכיב מרע או בריא המקנה לאחר מיתה, אבל הנותן מחיים לית לן בה, או שזהו אפילו בנותן מחיים, דבספר יפה תאר על המדרש פרשת לך לך (פמ"ב, א, דף רמח ע"א), על המעשה שהובא במדרש שם, בהורקנוס אביו של ר' אליעזר, שאמר לו, בני, אני לא עליתי לכאן אלא כדי לנדותך מנכסי, עכשיו שראיתך בכך הרי כל נכסי נתונים לך במתנה, א"ל ר' אליעזר, הרי הם עלי חרם, ואיני אלא שוה בהם לאחי. וכתב ע"ז היפ"ת, כל נכסי נתונים לך במתנה, אף על גב דאמרינן לא תיהוי בעבורי אחסנתא אפי' מברא בישא לזכאה? - ומתרץ - דהכא שאני שבמתנה שזוכה בה מחיים ליכא משום אעבורי אחסנתא, ואזיל לשטתיה בספר הנ"ל (פנ"ט, טו, דף שנו ע"ג) על הפסוק וכל טוב אדוניו בידו, ואמרו בב"ר זו דייתיקי, שהקשה, והרי אברהם אבינו קיים אפי' עירובי תבשילין, ואמרינן בכתובות (נג א) לא תיהוי בי עבורי אחסנתא אפילו מברא בישא לברא טבא, ותירץ, ונ"ל דלא חיישינן לאעבורי אחסנתא אלא בשכיב מרע, או בריא המקנה לאחר מיתה, אבל המזכה מתנה בחייו, לית לן בה, דלא גרע מכל נותן מתנה לאחרים בחייו שאין בזה נדנדוד עבירה. ע"כ. וכ"כ הכנה"ג (סי' רפב הגה"ט סק"י): ואומר אני שאפי' אעבורי אחסנתא מברא בישא לברא טבא לא אמרו אלא בלשון ירושה ובשעת מיתה, אבל בלשון מתנה ובהיות הנותן בריא, אין שום קפידא בדבר, וכן ראיתי נוהגים שאין נוהרים בזה. ע"כ. וכן כתב בלבוש האורה (ס"פ חיי שרה), על קושית הרא"ם שאיך העביר אברהם נחלה מישמעאל ובני קטורה, ותמה עליו, דאטו אסור לאדם לתת מתנה בחייו כשהוא בריא לשום אדם, והרי אין מאמר דלא תיהוי באעבורי אחסנתא אלא בשעת מותו. ע"ש. אבל בספר אהלי יצחק (כתובות נג א) הביא דברי הרב יפה תאר, וכתב, שמדברי הרמב"ם שסתם ולא חילק בזה כלל, משמע שאפי' במתנת בריא איכא איסורא משום אעבורי אחסנתא, ומ"ש היפ"ת דלא גרע מנותן מתנה בחייו לזרים שאין בזה נדנדוד עבירה, לא ידענא מהיכא פסיקא ליה הכי, והרי מדסתם הרמב"ם שכל הנותן נכסיו לאחרים והניח היורשים אין רוח חכמים נוחה הימנו, משמע דבכל גוונא אסור, ואפילו במתנת בריא לזרים. וכן סב"ל בס' ברכות המים (חו"מ סי' רמח, דף רלד ע"ג).

ובשו"ת הרא"ש (כלל פה סי' ג) איתא, הא דגרסינן בירושלמי פרק שני דייני גזרות (סוף ה"א), הרי שהיה נתון במדינת הים, ואמר יתנו אלו לבני (הנו"ן בפתח), בנותיו בכלל, ואם בשעת מיתתו אמר יתנו אלו לבני, אין בנותיו בכלל. כיו"ב נמצא בתלמוד שלנו (ב"ב קמג ב) שהוא דשדר פסקי דשיראי (חתיכות של מעיל) לביתיה, א"ר אמי,

הראויים לבנים לבנים, הראויים לבנות לבנות. ותו גרסינן התם, ההוא דאמר נכסי לבני (הנו"ן בפתח), הוּו ליה ברא וברתא, מי קרו אינשי לברא בני, ומסיק דקרו לברא בני, וכדכתיב ובני פלוא אליאב, ואין הבת בכלל. ולכאורה מאי שנא מעובדא קמא דקאמר הראוי לבנות לבנות, אלא נראה דעובדא קמא הות מחיים ולא בשעת מיתה, ועובדא בתראה מיירי בשעת מיתה, וה"ט לחלק בזה, משום שבחיינו כשהוא נותן מתנה הכל בכלל, אבל בשעת מיתה שהוא בא להנחיל, אנו אומדים את דעתו שאינו רוצה להעביר הנחלה מן הבנים לבנות, כי עבירה היא, כדא"ל שמואל לרב יהודה, לא תיהוי באעבורי אחסנתא אפי' מברא בישא לברא טבא, וכל שכן מברא לברתא. עכת"ד. הנה מבואר מדבריו לחלק בין מתנת בריא למתנת שכיב מרע בשעת מיתה, וכדברי היפה תאר והכנה"ג, וראה בשו"ת יביע אומר (שם) כל הנ"ל והאריך בזה עוד ואכמ"ל.

ולפי מה שנתבאר מובן היטב טעם הסוברים שזהו איסור רק בירושה ולא בנותן מחיים, כי רק בירושה עצמה ששם קבעה התורה "מצות עשה והיא דין סדר נחלות" אזלינן בתר העתיד, משא"כ בנותן מחיים דליכא בזה מצות התורה שפיר יכול ללכת בתר ההוה וליטול מברא בישא לברא טבא, ואכתי יל"ע יותר בשאר הפלוגתות בענין זה.



הוה ועתיד מי קובע

קבוצת לומדי שיחות קודש

בקובץ שי"ל לכבוד יו"ד שבט פ' בשלח (גליון א'קא) בע' 7 נדפס כתי"ק של רבינו ע"ד הוה ועתיד מי קובע.

ואולי יש להעיר מס' שדי חמד¹ (אסיפת דינים מערכת יום הכיפורים סימן א' סק"י): מי שברור לו שאם יתענה צום גדלי' יזיק לו צום יום כפור ויהי' לו מחלה שנוגע לספק פיקוח נפש ויצטרך לאכול ביום כפור ותענית צום גדלי' ולא יחוש למה שיגרום לו שלא להתענות ביום הכיפורים או נימא לא יתענה צום גדלי' בכדי שיוכל להתענות ביום כפור. מביא שם דיעה אחת שיצום צום גדלי' (ההוה קובע), דיעה שלא יתענה (העתיד קובע) עיי"ש בארוכה.

להערת הכותב מהמובא בר"ה ע"ד ישמעאל להמובא בסנהדרין ע"ד בן סורר ומורה. המהרש"א בר"ה שם כותב שבנוגע לישמעאל הוא בעצמו לא יעשה מעשה

1 הערת המערכת: פלא קצת שקבוצת לומדי שיחות קודש לא הרגישו ששד"ח זה כבר הובא בלקו"ש חי"ט ע' 74 בענין זה, ועוד בהרבה מקומות.

חמור נגד בני"א אלא זרעו ואין מה לדון בנוגע לסופו [להוסיף: מקרא מלא דיבר הכתוב: לא יומתו אבות על בנים – ראה מהרש"ל שם]. משא"כ הבן סורר ומורה מדובר ע"ד הנהגתו בעצמו בסופו.

להערת רבינו בנוגע לבן סורר ומורה: חידוש יוצא מהכלל לגמרי. לכאורה, הטעם המובא בסנהדרין שם: טוב שימות זכאי משימות מחוייב – הרי מקיים בזה מצות אהבת ישראל, ועשית הטוב והישר בעיני אלקים ואדם – עד לרך – ברור לו מיתה יפה. מצילים פש נפשות מישראל – מקיימים בזה המצוה לא תעמוד על דם רעך. היפה תואר כותב שבן סורר ומורה הוא בגדר רודף לאחרי אופן אכילתו ושתייתו, שניתן להציל בנפשו כבר אז. בסנהדרין שם במשנה שאחרי המשנה ע"ד בן סורר ומורה איתא: הבא במחתרת ניתן להציל בנפשו כי נדון על שם סופו – שהבא במחתרת סופו שיהרוג בעל הבית – פרש"י ורע"ב. והרמב"ם כותב בהל' גניבה (פ"ט ה"ז) שלא דוקא הבא במחתרת אלא כן הוא אם בא דרך גגו וחצירו וכו'.

עפי"ז, צריך ביאור בהערת רבנו הנ"ל שזה שהבן סורר ומורה נסקל לפני סופו – הוא חידוש יוצא מהכלל לגמרי.

[דא"ג: צריך ביאור בדברי היפה תואר שאחרי אופן אכילתו וכו' הוא בגדר רודף, איך זה מתאים לדברי הגמרא שטוב שימות זכאי, הרי כבר אז אינו זכאי].



"מלאכת עבודה לא תעשו"

הרב חנניה יוסף אייזנבך

מח"ס מחנה יוסף

א. ב"חידושים וביאורים בש"ס ח"א סי' כ"ב, חוקר "בהיתר דעשיית אוכל נפש ביום טוב", "שאפשר לבאר בשני אופנים: א. גם מלאכות אוכל נפש אסורות מצד עצמן, שהרי הן בכלל "כל מלאכה לא יעשה בהם", אך כשנעשות לצורך אוכל נפש, הוציאה אותן התורה מכלל "כל מלאכה", היינו שצורך האוכל הוא טעם וסיבה להתיר¹ איסור מלאכות אלו. ב. מלכתחילה אין מלאכות אוכל נפש בכלל איסור מלאכה, והכתוב "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" בא ללמד פירוש הכלל ד"כל מלאכה לא יעשה בהם" שאין המדובר אלא במלאכות שאינן צורך אוכל נפש, היינו

(1) ההדגש הוא של הכותב.

ש"אשר יאכל לכל נפש" הוא סימן¹ וקביעות ההגדרה של אלו מלאכות שלא חל בהן האיסור".

לענין מה שמגדיר כ"סימן" לפי האופן הב', מציין הרבי בהערות ל"שיטה מקובצת כתובות ז' א' בשם שיטה ישנה: כל אותן מלאכות שהותרו לצורך אכילה לא היו בכלל לא תעשה כל מלאכה, והאי דכתב רחמנא אשר יאכל לכל נפש, לסימנא בעלמא הוא דכתביה".

עיי"ש באורך שכן הוא דעת הרמב"ן והחינוך (והרמב"ם לדעת המ"מ) כאופן הב', שמלכתחילה לא נאסרה אלא "מלאכת עבודה" בלבד דהיינו מלאכה שאינה באכילה ושתיה, וממילא הוא דמלאכת אוכל נפש לא נאסרה כלל, ועיי"ש הנפק"מ בדבר.

ב. בלשון אחרת: מהו גדר דין זה של "מלאכת עבודה לא תעשו", אם הפירוש הוא שיש שם כולל אחד של "מלאכת עבודה", ואף אותן מלאכות של אוכל נפש, בעצם גם הן נכללו, מעיקר הדין, בגדר "מלאכת עבודה", אלא שלצורך אוכל נפש התירה התורה אותן מלאכות, ולפי זה אוכל נפש הוא "היתר" לעשיית מלאכה, - או, שמלאכות אוכל נפש אינן בגדר "מלאכת עבודה" כלל, וממילא לא נאסרו מעולם, כי רק "מלאכת עבודה" הוא שאסרה תורה ביום טוב ולא מלאכות אוכל נפש,

ולכאורה נפקא מינה פשוטה יש בזה, שלפי הצד הא' שבעצם כל מלאכה נאסרה אלא שיש היתר באוכל נפש, כי אז ההיתר הזה שווה לכל מלאכה, ולמעשה בכל סוגי המלאכות אם דעתו לצורך אוכל נפש יהא מותר (שהרי לדיעה זו אין שני סוגי מלאכות "מלאכת עבודה" ו"מלאכת הנאה"), אבל לצד הב' שאין אוכל נפש בגדר "היתר", אלא סימן שמלאכות אלו לא נאסרו כלל, אין לנו שום סיבה או הכרח לומר, שב"מלאכת עבודה" יהא מותר אם עושאה לצורך אוכל נפש.

ויש לומר, שהמחלוקת היא בפירושה של "מלאכת עבודה" שבתורה. שלצד הב' מלאכת עבודה פירושה שאין המלאכה עצמה נעשית לצורך אכילה, וכיון שכן, אין מלאכה זו מותרת משום צד שהוא. אבל לצד הא' הרי כל המלאכות בכלל, אלא שאם עושה הוא את המלאכה לצורך, אזי הותר לו.

היינו שענין "לצורך" ו"שלא לצורך", לדיעה הב' הוא דין במלאכה עצמה, אם היא נועדה בעצם מהותה לצורך אכילה או שאינה שייכת כלל לתחום הזה, ולכן "מלאכת עבודה" נקראת. מה שאין כן לדיעה הא', אין אנו דנים בעיקר המלאכה למה היא נועדה, אלא באדם אם עושה הוא אותה לצורך אם לאו.

ג. וכנ"ל מצאנו שני אופנים אלו בראשונים, דו"ל הרמב"ן על התורה בפר' אמור (כג,ז): "אבל פירוש מלאכת עבודה כל מלאכה שאינה לצורך אוכל נפש כו', ומלאכה

שהיא באוכל נפש היא מלאכת הנאה, לא מלאכת עבודה" עיי"ש באורך, וגם החינוך במצוה רח"ץ הלך בשיטה זו: "ואמר הכתוב כאן מלאכת עבודה ולא אמר כל מלאכה, לפי שצרכי אוכל נפש הותרו לעשות ביום טוב כו', וזהו פירוש מלאכת עבודה, כלומר מלאכה שאינה לצורך אוכל נפש כו'" עיי"ש, וכמובא בגוף שיחת הקודש, ומבואר דסבירא להו להרמב"ן והחינוך, שלא נאסרו ביום טוב אלא מלאכת "עבודה" (שאינה לצורך אוכל נפש) ולא מלאכת "הנאה" שלא נאסרה כל עיקר.

ברם הטור נראה ברור דס"ל כצד הא', וז"ל בריש סי' תצ"ה: "בחודש הראשון בחמשה עשר יום לחודש כו' כל מלאכת עבודה לא תעשו כו', הלכך כל מלאכה האסורה בשבת אסורה ביום טוב חוץ ממלאכת אוכל נפש כו' ותנן: אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד כו'", וכן הוא הלשון בשו"ע שם. ומבואר שבעצם גם מלאכות אוכל נפש מצד עצמן היו נכללות בגדר של מלאכת עבודה, אלא שאלו הותרו משום אוכל נפש. אבל לא חילק כלל בין סוגי המלאכה, ומשמע שאוכל נפש הוא "היתר" בכל המלאכות.

והנפקא מינה בין דעת הרמב"ן ודעימיה ודעת הטור והשו"ע הוא, כאמור, במלאכות שאינן שייכות כלל לאוכל נפש, שלדעת הטור אם יעשה אותן לצורך נפש היא מותרת, כי צורך האכילה הוא מתיר לעשות מלאכה, ואילו לפי הרמב"ן והחינוך מלאכות כאלו לא נאמר בהם כל היתר, ורק מלאכות אוכל נפש שהם בגדר "מלאכת הנאה" הן שלא נאסרו כל עיקר.

ד. ונראה שהראשונים ז"ל הנ"ל חלוקים ביסוד גדר מלאכת יום טוב, דהנה הטור, וכן השו"ע, כתב "הלכך כל מלאכה האסורה בשבת אסורה ביום טוב, חוץ ממלאכת אוכל נפש כו' ותנן אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד כו'", ומבואר בדבריו ז"ל ששם "מלאכה" ביום טוב, נגזר משם מלאכה בשבת, וממילא הוא, שאיסור מלאכת עבודה ביום טוב כולל את כל סוגי המלאכה, שהרי שם המלאכה נלמד ממלאכות שבת, ואין גדר מיוחד למלאכת יום טוב,

אבל הרמב"ן והחינוך [וכן רבינו הזקן בשולחנו הזהב סי' תצ"ה], הרי לא הזכירו כלל בדבריהם שבת, ופשוט לכאורה שאין מלאכת יום טוב קשורה למלאכת שבת, ושני סוגי מלאכה יש בתורה, מלאכות של שבת ומלאכות של יום טוב, וגדרם שונה זה מזה. בשבת איסור המלאכה הוא משום חיוב המנוחה, ואילו ביום טוב רק מלאכת עבודה הוא שנאסר, ולא מלאכת אוכל נפש, משום שמחת והנאת יום טוב.

והנה יעוין ב"מנחת חינוך" סי' רח"ץ (ג): "עייני בבית יוסף ריש סי' תצ"ה ובתוס' פסחים ה' ע"ב ד"ה לחלק יצאת ותוס' ביצה כ"ג ע"א ד"ה ע"ג חרס – דכל מלאכת עבודה שאסרה התורה גבי יום טוב, היינו מה שהוא בכלל מלאכה בשבת דהיינו ל"ט

מלאכות, אם כן, גבי יום טוב גם כן אסרה תורה לעשות מלאכה זו אם אינה באוכל נפש, אבל מה שדאינה בכלל מלאכות בשבת כגון איסורי לאוין ועשה, כגון מחמר להתורה יחדה בלאו בפני עצמו ואינו בכלל מלאכות ואינו חייב על זה סקילה וחטאת, אם כן אינו בכלל לא תעשה כל מלאכה אפילו בשבת, רק להתורה כתבה לאו בשבת, אם כן בשבת דגלי גלי, וביום טוב דלא גלי מהיכי תיתי יעבור בלאו, ולפי זה אין מחמר ושבייתת בהמתו נוהגת ביום טוב, כי לאו בכלל מלאכה היא כו" ע"ש,

והנה פלא הדבר שלכאורה כל זה שייך לומר לפי דעת בעלי התוס' שהזכיר, ולפי הטור והשו"ע, שכל איסור מלאכת יום טוב קשורה במלאכות שבת, ומה שאינה מלאכה בשבת מהיכי תיתי לחייב עליה ביום טוב, אבל החינוך הרי לא הזכיר כלל הא דמלאכות שבת, וכדעת הרמב"ן, ולשיטתו, אדרבא, אפשר שכל טורח ומלאכה שאינה באכילה ושתייה, נכללו ב"כל מלאכת עבודה לא תעשו", ומהיכי תיתי לחלק ביום טוב בין סוגי המלאכה.

ה. והנה עוד נפק"מ י"ל בין הני שתי שיטות, דהנה על המשנה בשבת ע"ג ע"א "אבות מלאכות חסר אחת הזורע והחורש כו' והעושה שתי בתי נירין והאורג שני חוטין כו' הכותב שתי אותיות כו', כתבו התוס': "צריך לפרש למה פירש כאן ובאורג ובפוצע ובתופר ובכותב שיעור טפי מבשאר", וכבר ידועים דברי גדולי האחרונים בזה, שבתופר תפירה אחת או כותב אות אחת וכיו"ב, אינם בגדר מלאכה כלל, ואינם "שיעור", ואכן המשנה אינה מזכירה שיעורים אלא שמות המלאכה, וכותב אות אחת אינה מלאכה כלל, וע"ד עקירה בלא הנחה שאינה מלאכה כלל [ורבינו הזקן בסי' ש"מ כידוע אינו מסכים לזה, וס"ל שכותב אות אחת הוא "כשאר חצי שיעור" שאסור מן התורה ע"ש ואכ"מ].

ומעתה, לדעת הרמב"ן ודעימי', שמלאכת יום טוב הוא שם מלאכה בפני עצמה, הרי לא איכפת לן מה שבשבת אינה נקראת מלאכה, וסוף סוף הוא בכלל "כל מלאכת עבודה לא תעשו", מה שאין כן לדעת הטור והשו"ע, שהגדר הוא שכל מלאכה שחייבין עליה בשבת אסור לעשותה ביום טוב, לכאורה כותב אות אחת או אורג חוט אחד, לא ייאסר ביום טוב, כמו שאין חייבים עליהם בשבת.

ו. והנה בתוספתא פ"ד דביצה: "ארבע רשויות וארבע מצות הן: האורג שני חיטין בין בבגדי קדש בין בבגדי הדיוט, והכותב שתי אותיות בין בכתבי קדש בין בכתבי הדיוט, בשבת חייב חטאת, [ביו"ט] לוקה ארבעים, והאורג חוט אחד בין בגדי קודש בין בגדי הדיוט, והכותב אות אחת בין בכתבי [הקדש] בין בכתבי הדיוט, בשבת חייב חטאת ביו"ט לוקה ארבעים, דברי ר"א ור"א ור"א בין בשבת בין ביו"ט אינו חייב אלא משום שבת; אלו הן משום שבת: לא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה ולא

שטין על פני המים ולא מספקין ולא מטפחין ולא מרקדין, ואלו הם משום רשות: לא דנין ולא מקדשין ולא חולצין ולא מייבמין וכו', וכל אלו ביו"ט וק"ו בשבת ואין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד".

ולכאורה נראה שמכאן מקור נוסף [מלבד לשון המשנה "אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד" שציינ לה הטור עצמו] לדעת הטור והשו"ע, שאיסור וחיוב מלאכת יו"ט קשור לאיסור וחיוב מלאכת שבת, שלפי זה אתי שפיר מאד לשון התוספתא "בשבת חייב חטאת ביום טוב לוקה ארבעים", שכן לדעת הראשונים שגדר מלאכת יום טוב הוא ענין באפיה גפשי', מה קשר יש בין חטאת וסקילה דשבת למלקות דיום טוב.

[בפרט אם נאמר שכותב אות אחת הוא בגדר "חצי שיעור" הרי יליף לה בשבת ק"ג מ"בעשותה אחת מהנה" שהוא בפרשת חטאת, ולכאורה אינו שייך אלא בשבת שחייב חטאת ולא ביום טוב],

ברם נראה עוד לומר בדרך אחרת, שאפילו לדעת התוס' והטור שגדר מלאכת יום טוב תלוי בשבת, אין הפירוש שלמדין "שם מלאכה" משבת, שלפי זה באמת מחומר [ותחומין] וכיו"ב שאין עליהם שם מלאכה בשבת, אולי לא נאסרו ביום טוב. אלא י"ל הפירוש שלמדין דין "שביתת יום טוב" מ"שביתת שבת", דיעויין ברש"י על התורה (ויקרא כג, ב-ג): "אלה הם מועדי, ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת וגו', מה ענין שבת אצל מועדות, ללמדך שכל המחלל את המועדות מעלין עליו כאילו חילל את השבתות כו'", וב"גור אריה": "והמחלל את המועדות שהם נכללים תחת השבת כאילו חילל את השבת כו' והבן זה היטב כו' שהמועדים הם חלקי השביתה והשבת הוא כולל כל השביתה".

הנה כי כן, אין זה רק שלומדים שם מלאכת יום טוב משם מלאכה בשבת, אלא שמלאכת יום טוב עצמה היא היא כמלאכת שבת. ועי' ברמב"ם פכ"ט מהל' שבת הי"ח: "כשם שמקדשין בלילי שבת ומבדילין במוצאי שבת, כך מקדשים בלילי ימים טובים ומבדילים במוצאייהם כו' שכולם שבתות ה' הן".

ז. והנה ז"ל הרמב"ם ריש הל' שביתת יום טוב: "ששת ימים האלו שאסרן הכתוב בעשיית מלאכה, שהן ראשון ושביעי של פסח, וראשון ושמיני של חג הסוכות, וביום חג השבועות ובאחד לחודש השביעי הן הנקראין ימים טובים, ושביתת כולן שוה, שהן אסורים בכל מלאכת עבודה חוץ ממלאכה שהיא לצורך אכילה, שנאמר אך אשר ייאלל לכל נפש גו'". ובהלכה ב': "וכל העושה באחד מהן מלאכה שאינה לצורך אכילה כגון שבנה או הרס או ארג וכיו"ב, הרי בטל מצות עשה ועבר על לא תעשה, שנאמר: כל

מלאכת עבודה לא תעשו, כל מלאכה לא יעשה בהם, ואם עשה בעדים והתראה לוקה מן התורה,

הנהגה לכל לראש כשמגדיר הרמב"ם את מלאכת יום טוב, אינו מזכיר שבת כלל, ונראה שתפס את דרך הרמב"ן שגדר "מלאכת עבודה" היא הלכה בפני עצמה, שיש שביתת שבת ויש שביתת יום טוב ואינם תלויים זה בזה, ועוד משמע מדבריו להדיא שגדרה של מלאכת עבודה היא "מלאכה שאינה לצורך אכילה", היינו שהיא עצמה אינה עשויה לצורך אכילה ["כגון שבנה או הרס או ארג וכיוצא באלו"].

וכן מורה להדיא לשונו בפ"ג ה"ה: "וכן אין שורפין אותה (עיסה טמאה) ביום טוב, שאין שורפין קדשים שנטמאו ביום טוב, ששריפת קדשים שנטמאו מצות עשה שנאמר באש ישרף, ועשיית מלאכה שאינה לצורך אכילה וכיו"ב עשה ולא תעשה ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה". הנה הגדיר את מלאכת עבודה "עשיית מלאכה שאינה לצורך אכילה" ולא מלאכה שהוא עושה לצורך.

כך גם משמע ממה שמתאר הרמב"ם מלאכת עבודה שאינה לצורך אכילה: "בנה, הרס וארג", והרי "הרס" אינו ממלאכות שבת, ומאוד קשה להעמיד בדברי הרמב"ם המדוייקים והמזוקקים שהכונה ל"סתר". גם הדברים מתקשרים היטב במה שכתב בה"ג: "חילוק מלאכות בשבת ואין חילוק מלאכות ביום טוב", שכן בשבת שנאמר בה "לא תעשה כל מלאכה" ולמדנו שבכל אחת מל"ט המלאכות הוא עובר על "לא תעשה כל מלאכה", אבל ביום טוב שם מלאכה יש בה, מלאכת עבודה, ואינה חלוקה לסוגי מלאכות כלל.

ה. ואולם בהמשך דבריו בה"ד כתב הרמב"ם: "כל מלאכה שחייבין עליה בשבת, אם עשה אותה ביום טוב שלא לצורך אכילה לוקה, חוץ מן ההוצאה מרשות לרשות וההבערה, שמתוך שהותרה הוצאה ביום טוב לצורך אכילה הותרה שלא לצורך אכילה, לפיכך מותר ביום טוב להוציא קטן או ספר תורה או מפתח וכיוצא באלו מרשות לרשות, וכן מותר להבעיר אע"פ שאינו לצורך אכילה, ושאר מלאכות, כל שיש בו צורך אכילה מותר כגון שחיטה ואפייה ולישה וכיוצא בהן, וכל שאין בהן צורך אכילה אסור כגון כתיבה ואריגה, ובנין וכיוצא בהן".

הנה קישר גם הרמב"ם את מלאכת יום טוב במלאכת שבת. גם הגדירה "עשה אותה ביום טוב שלא לצורך אכילה", וזה לכאורה היפך ממה שכתב בה"א וה"ב, שמלאכת עבודה היא שהיא "אינה לצורך אכילה". ולכאורה תפס החבל בשני ראשיו. גם צע"ג הכפילות בדבריו, שלא הסתפק במה שכתב בה"ב "כגון שבנה כו'", כתב שוב גם בסוף ה"ד "וכל שאין בהן צורך אכילה אסור כגון כתיבה ואריגה" [אבל בשינוי:

שבה"ב הזכיר גם "הרס" וכאן לא, וגם שבה"ב תפס הלשון על האדם "בנה או ארג" ובה"ד על המלאכה עצמה "כתיבה ואריגה כו"ן], הלא דבר הוא.

וכפי הנראה עקב כך כתב ה"מגיד משנה" זו"ל: "המכוון אצלי בדעת רבינו כך הוא: שכל מלאכה שחייבין עליה בשבת ואותה מלאכה היא שלא לצורך אכילה, אם עשה אותה ביו"ט לוקה, חוץ מן ההוצאה וההבערה, שע"פ שאינן לצורך אכילה אינו לוקה, ואפילו עשאן שלא לצורך אכילה. ופירוש מלאכה שהיא שלא לצורך אכילה נתבאר בדברי רבינו, שכולל כל מלאכה שאינה נעשית באכילה ושתייה, וא"כ היה מן הדין שיהיו הבערה והוצאה נאסרין כמו כתיבה ואריגה, אלא שמתוך שהותרו לצורך אכילה הותרו שלא לצורך, אבל שאר מלאכות שאינן לצורך אכילה, כגון הכתיבה וההריסה והאריגה והבנין, אפילו עשאן לאכילה לוקה וכו', ושאר המלאכות שהן באכילה כגון שחיטה ואפייה אפילו עשאן שלא לאוכלן אינו לוקה כמו שיתבאר בפרק זה". היינו שתפס בדעת הרמב"ם שבכל דבריו נתכוין להגדיר "מלאכת עבודה" כ"ל מלאכה שאינה נעשית באכילה ושתייה", וזה לכאורה תמוה, שאם כן למה שינה לשונו בה"ד מה"ב, ובכלל למה חזר על כל הענין, ולמה לא כתב בה"ב (בהמשך למה שכתב "וכל העושה מלאכה באחד מהן מלאכה שאינה לצורך אכילה") "חוץ מההוצאה וההבערה כו"ן, ועי' גם ב"לחם משנה" שהרבה מאד להקשות על דברי הה"מ, ואף הוא ז"ל נשאר בצ"ע בכמה מקושותיו.

גם ה"פני יהושע" תמה על דברי המ"מ זו"ל בביצה (י"ב ע"א): "שכבר כתב הרב המגיד לפרש דבריו, דמה שכתב שכל המלאכות "שעשה שלא לצורך אכילה חייב" כוונתו על אותן המלאכות "שלא שייכי לצורך אכילה ממש", ובהני חייב חוץ מהוצאה והבערה דאע"ג דלא אוכל נפש הוא ממש אלא דברים הצריכים לאכול נפש, אפילו הכי שרי ואמרינן מתוך, וכמ"ש הרב המגיד הטעם בזה ע"ש. אלא דהוי קשיא לי דלשון הרמב"ם לא משמע כן, דממה שכתב אם עשה אותן שלא לצורך אכילה חייב משמע דשלא לצורך אעשייה קאי דזה העושה עשאה שלא לצורך אכילה מכלל דשייך מיהא באותה מלאכה גופא לצורך אכילה ואפ"ה מחייב שלא לצורך, דאל"כ לא הו"ל לסתום אלא לפרש כמו שפירש בסוף הדין עצמו כגון בנין ואורג וכותב וכו'".

גם ה"מגיד משנה" עצמו, לכאורה למד כן בפשטות לשון הרמב"ם, ולכן כתב: "המכוון אצלי בדעת רבינו כך הוא". גם מה שכתב המ"מ בתחילת דבריו "שכל מלאכה שחייבין עליה בשבת ואותה מלאכה היא שלא לצורך אכילה, אם עשה אותה ביו"ט לוקה, רצה לומר שבכל דבריו, גם בה"א וה"ב נתכוין הרמב"ם לומר שהגדר הוא שכל מלאכה שחייבין עליה בשבת כו' אם עשה אותה ביום טוב לוקה", וזהו כמוש"כ הטור, ולכאורה כתב המ"מ כן כדי שלא יסתרו דברי ולשונות הרמב"ם מניה וביה. אבל הדברים לכאורה צע"ג, דמלבד שינויי הלשונות האמורים, תמוה שאם כן ס"ל

להרמב"ם היה לו לפתוח את הל' שביתת יום טוב ביסוד זה שכל מלאכה שחייבין עליה בשבת אם עשאה ביום טוב לוקה, ולמה המתין עם שורה זו עד להלכה ד' וצ"ע.

ט. ואשר נלע"ד, שהרמב"ם ס"ל ששני דינים נפרדים יש בשביתת יום טוב: דין מלאכת יום טוב מצד עצמה והיא אינה קשורה כלל לשבת, וכמו שמשמע ברמב"ן ובחינוך ועוד, וגדרה שונה משל שביתת שבת, ועוד יש דין נוסף שכל מלאכה שחייבין עליה בשבת "אם עשה שלא לצורך אכילה" לוקה. ומקורו באמת בלשון המשנה שהובא בטור "ואין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד", שכאן הרי אי אפשר לפרש ששני גדרים הם שביתת שבת ושביתת יום טוב, שאז אינו דומה כלל לכל ה"אין בין" שבמשנה, שהם ענינים הקשורים זל"ז, כמו אדר ראשון ודר שני, ובהכרח שנתחדש כאן עוד הלכה, שכל שיש עליו שם מלאכה בשבת אסור לעשותה ביום טוב אלא אם כן עושה לצורך.

והנפק"מ בין שני דינים אלו, הוא פשוט, שמדין עיקר שביתת יום טוב, אם עושה מלאכה שהיא בעצמותה לא שייכת לאכילה ושתיה, לוקה אף אם עושה זאת לצורך. אבל מדין כל מלאכה שחייבין עליה בשבת אסורה גם ביום טוב, הרי אין זה קשור בעיקר ההגדרה של מלאכת יום טוב, אלא שמלאכה שחייב עליה בשבת חייב עליה גם ביום טוב, ועל זה אמרו במשנה ובתוספתא "ואין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד", היינו שאם עושה הוא המלאכה לצורך.

ועוד נפק"מ פשוטה בין שני הדינים הללו, שמצד עיקר דין מלאכת יום טוב, הרי מלאכת אוכל נפש לא נאסרה בכלל, וכדעת הרמב"ן, וממילא שחיטה ואפיה הותרה לגמרי. אבל מצד הדין הנוסף שמגדירה הרמב"ם שתלוי אם הוא עושה אותה שלא לצורך, כי אז גם שחיטה ואפיה אינם מותרים אלא כאשר יש לו צורך בהן.

ויובן בזה עוד, מה שהרמב"ם הזכיר הוצאה והבערה שהותרו ביום טוב רק בה"ד, שכן בה"ב כאשר דן בעצם ההגדרה של מלאכת יום טוב, אין שם שמות של מלאכות כלל, לא הוצאה והבערה, ולא שחיטה ואפי'. רק בה"ד בדין הנוסף שמלאכות שבת אסורות ביום טוב, שם כתב "חוץ מההוצאה כו'".

ויובן בזה מה שרק בה"ד דקאי אמלאכות שבת שאסורות ביום טוב, נקט "בנין אריגה ותיבה" כשם המלאכות בשבת, אבל בה"ב שדן בעיקר דין מלאכת יום טוב עצמה, בכונה לא הזכיר שמות המלאכות, אלא "בנה או הרס כו'".

ויש עוד להאריך בזה. גם בשיטת רבינו הזקן בענין זה, ועוד חזון למועד בע"ה.



בענין פירושי משניות באופן אחר מפירוש הגמרא ושיטת רבינו בזה

הרב חיים רפפורט

רב ומו"צ ושליח כ"ק אדמו"ר
לונדון אנגלי'

מחלוקת התוס' יו"ט והמשנת חסידים

א. במשנה נזיר (פ"ה מ"ה) שנינו: היו מהלכין בדרך ואחד בא כנגדן, אמר אחד מהן הריני נזיר שזה פלוני ואחד אמר הריני נזיר שאין זה פלוני; הריני נזיר שאחד מכם נזיר, שאין אחד מכם נזיר; ששניכם נזירים; שכולכם נזירים, ב"ש אומרים, כולן נזירים וב"ה אומרים, אינו נזיר אלא מי שלא נתקיימו דבריו. ור"ט אומר, אין אחד מהם נזיר.

ובגמרא שם (לב, סע"א ואילך) מקשה על ב"ה, "מי שלא נתקיימו דבריו אמאי הוי נזיר" ומביאה הגמרא שני תירוצים: [א] "אמר רב יהודה, אימא מי שנתקיימו דבריו". [ב] "אביי אמר, כגון דאמר אי נמי לאו פלוני הוא איהוי נזיר, ומאי 'לא נתקיימו דבריו', לא נתקיימו דבריו הראשונים אלא דבריו אחרונים".

אבל בפיהמ"ש להרמב"ם (מהדורת קאפח) שם ביאר דברי בית הלל באופן חדש שלכאורה לא נרמז בגמרא, וז"ל: זה שלא נתקיים מדבריו דבר הפוטר מן הנזירות הוא שחייב בנזירות, כגון שאם אמר הריני נזיר שזה פלוני, אם נתקיימו דבריו והי' הוא פלוני נתחייב בנזירות. ואם אמר הריני נזיר שאין זה פלוני, ונמצא שהוא אותו פלוני, שלא נתקיימו דבריו הר"ז חייב בנזירות. נמצא שכוונת ב"ה במה שאמרו 'מי שלא נתקיימו דבריו' הוא מה שאמרנו. עכ"ל הרמב"ם.

ובתוס' יו"ט שם הביא פירוש הרמב"ם והוסיף בזה"ל: אע"פ שבגמרא לא פירשו כן, הואיל ולענין דינא לא נפק"מ ולא מידי, הרשות נתונה לפרש, שאין אני רואה הפרש בין פיהמ"ש לפירוש המקרא, שהרשות נתונה לפרש במקראות כאשר עיינו

הרואות חבורי הפירושים¹ שמימות הגמ'². אלא שצריך שלא יכריע ויפרש שום דין שיהא סותר דעת בעלי הגמרא³. עכ"ל התי"ט⁴.

אמנם בפ' הון עשיר (לבעהמח"ס משנת חסידים) על מס' נזיר שם יצא לחלוק על שיטת התי"ט, וכתב ש'פי' הרמב"ם בזה אינו דלא כש"ס כמ"ש התי"ט, אלא [שהרמב"ם] גילה לנו איך פירוש הראשון דש"ס [תירושו של רב יהודה] רמוז בלשון

1) ובלשון הרגיל (ע"פ פי' רשב"ם עה"כ בראשית לז, ב) "הפשטות המתחדשים בכל יום".

2) ראה (לדוגמא בעלמא) בפ' האור החיים הק' עה"ת: (א) עה"כ בראשית א, א: "דע, כי רשות לנו נתונה לפרש משמעות הכתובים בנתיבות העיון ויישוב הדעת הגם שקדמונו ראשונים ויישבו באופן אחר, כי שבעים פנים לתורה, ואין אנו מזהירים שלא לנטות מדברי הראשונים אלא בפירושים שישתנה הדין לפיהן, ולזה תמצא שהאמוראים אין כח בהם לחלוק על התנאים במשפטי ה' אבל ביישוב הכתובים ובמשמעותן מצינו להם כמ"כ שיפרשו באו"א". (ב) עה"כ שמות כא, ז: "ואין בפירוש זה הכחשה לדברי רבותינו לענין הלכה זולת ביישוב הכתוב רשות נתונה לנו מהם למסבר קראי באופן שיהי' לבד מהכחשת ההלכות כי כולן מסיני באו להם". (ג) עה"כ ויקרא יד, לה: "וכבר כתבתי כמה פעמים כי רשות נתונה לנו לדרוש הפסוקים בכמה פנים משונים מדבריהם ז"ל כל שמתישבים הפסוקים על נכון, כל שאין הפכיות דברי רז"ל בהלכות". (ד) עה"כ דברים לב, א: "והגם שקדמונינו בחרו דרך אחר, כבר אמרנו ששבעים פנים לתורה, ובענין האגדה יכולים לפרש הגם שיהיה הפירוש מנגד לדבריהם כל שאין הניגוד בדבר הלכה, ומה גם שיש לנו להסביל שני הדרכים בפסוק".

ובפי' כסא רחמים (להחיד"א על אדר"נ פל"ו): "דבדבר דרשה דלא נפיק לדינא אף האמוראים פליגי ולו זו בלבד האמוראים אלא אף אחרונים וגם בדור הזה כל אחד דורש בכתוב דלא כדרשות חז"ל דארוכה מארץ מדה ופנים מפנים שונים רבבות אלפי זהירי טובא".

3) בב"ח (אהע"ז סי' ו - בקשר למ"ש הרמב"ם בהל' איסו"ב פי"ז הי"ט) כתב: "כך הוא דרכו של הרמב"ם בדוכתא טובא דלא קסמיך אשינויא דקמשני לדחות הקושיא אלא קסמיך אפשוטה של משנה וברייתא ומימרא דאמוראי". אבל אין זה ענין לנדו"ד, כי אם ע"ד מה שהרמב"ם העדיף שיטת הסוגיא הקדומה על פני התירוצים הדחוקים של אחרוני האמוראים וכמ"ש בכסף משנה (הל' שבת פ"ג ה"י) "אפשר שסובר [הרמב"ם], דכיון דאמוראי קמאי לא חילקו בכך לא חיישינן לי' משמאי' דאביי דמפליג ביניהו". ובשו"ת חכם צבי (סי' קסו - השני) בביאור דברי הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ו ה"ו): "האמת הברור בעיני בדעת ר"מ הוא דס"ל דהנך שינויי דאיתמרו בגמרא שינויי דחיקי נינהו ולא סמכינן עלייהו ולא אכל הך שקו"ט, וכדאמרינן בעלמא 'ואנן אשינויא ניקום וניסמוך', והיא דרך הרבה וסלולה שכבשוה הגאונים והר"ף והרמב"ם בהרבה מקומות". [וראה גם עמק הנצי"ב על ספרי דברים כב, כב: "הרמב"ם כדרכו ז"ל דלא אשגח בסוגיא ובפלפולא דש"ס ואזיל בתר סתמי דמשנה ואמוראי"]. וראה בספר המכריע לר' ישעי' מטרנאי הזקן (ירושלים תשנ"ח) ערך סז (קרוב לסופו): "כיו"ב כתבתי ביבמות בפרק ר"ג שמה שמתרצים האמוראים שם עוקרים שלשה פסקי הלכות ואין לסמוך עליהם שאינם אלא חידודים בעלמא ופלפולים שהיו עושין האמוראים ולא שנסמוך עליהם, ובהרבה מקומות בתלמוד אתה מוצא כן וזה אחד מהם". וכיו"ב ביאר רבינו זי"ע בשיחת ש"פ נשא ה'תשמ"ה (תורת מנחם ח"ד עמ' סוף עמ' 2266) בביאור כללו של הב"ח הנ"ל ד"ל שהרמב"ם סובר "שינויא דחיקא הוא ולא נאמר אלא לחדד את התלמידים" [ראה רש"י עירובין יג, א ד"ה ר"ע אמרה]. ויש להאריך בזה. ואכ"מ.

4) הו"ד במשנה למלך הל' נזירות פ"ב ה"ח. ושם: "הדבר תמוה אצלי שיפרש רבינו פירוש במשנה הפך התלמוד אף דלא נפק"מ מידי לענין דינא".

המשנה הנראה להיפך, וכיו"ב הם הפירושים המותרים לפרש בכתובים, או ליתן טעם בשינוי לשון או לשון תמוה שבהם, על ידי איזה רמז הגון וראוי, וזה יהי' בענין שהרמז לא יסתור ממש דברי רז"ל אלא שנאמר שפי' רז"ל כך הוא, דהא דלא פירשו הכתוב בפירוש הוא לרמז ענין אחר אגב, מיוסד כמו כן על דברי רז"ל, וכה"ג במשנה זו למאן דמפרשה ב'אימא אינו נזיר אלא מי שנתקיימו דבריו', היינו צריכים לבקש טעם למה לא אמרה המשנה דבר זה בפירוש אלא כתבו בענין דנראה להפך, דאע"ג דהרמב"ם פירשו אותו לשון כפי' הש"ס מ"מ הלשון דחוק". וסיים בהון עשיר: "אבל הפירושים היוצאים מסוג זה, בין במקרא מן המשנה, או בשאר דברי רז"ל, הם בנויים על 'קו תהו ואבני בהו' (לשון הכתוב - ישע'י לד, יא) אף אם אינו יוצא שום דין מאותו פירוש, והתיו"ט שנתן רשות בענין זה לא דקדק בלשונו, משום הכי הארכתי בזה".

שיטת רבינו כהתיו"ט וטענות הרב בעל 'קול מבשר' על התיו"ט וההולכים בעקבותיו

ב. בשיחת רבינו ש"פ יתרו ה'תשמ"ד (תורת מנחם ח"ב עמ' 951) תפס כנראה ששיטת התוס' יום טוב היא ה'משנה האחרונה' בנדוד, ולא עוד אלא שכ"ה סוגיא דעלמא, וז"ל שם בענין לימוד המשנה:

"לכאורה איזו דרך יש בלימוד המשנה מלבד ביאורה בברייתא ובגמרא? ואם לא מבינים את הגמרא - מעיינים בפירוש רש"י ותוספות, ומה יש עוד להוסיף בזה? הנה לאמיתתו של דבר, מציינו בדברי גדולי ישראל שיכולים ללמוד את המשנה בדרך שונה מביאורה בגמרא, וזאת - כאשר אין זה נוגע להלכה, היינו כאשר מדובר אודות פירוש דברי המשנה בלבד (ולא בנוגע להלכה). וגם אז - רק כאשר הפירוש הוא ע"פ דרכי הלימוד שבתורה, כפשוטו.

ולדוגמא: כפי' התיו"ט לנזיר (פ"ה מ"ה) מביא שהרמב"ם מפרש משנה דלא כפי' הגמרא, ומבאר שהואיל ולענין דינא לא נפק"מ ולא מידי הרשות נתונה לפרש כו' אלא שצריך שלא יכריע ויפרש שום דין שיהא סותר דעת בעלי הגמרא. ועד"ז ידוע בכללי הרמב"ם בספר היד - שלפעמים מביא פסוק אחר מהפסוק המובא בגמרא, מכיון שמדובר אודות פירוש הפסוק בלבד (יד מלאכי כללי הרמב"ם ס"ד). ומכיון שספר היד הוא הלכות - הרי ענין זה גופא שבאופן שאינו נוגע להלכה יכולים ללמוד פירוש שונה מהפירוש המובא בגמרא הוא 'הלכה'.

וכמו כן מציינו בנוגע למשניות דמסכת אבות - שלמרות שישנו פירוש המשנה בברייתא דרבי נתן (אבות דר"נ), מ"מ מציינו ריבוי פירושים שנאמרו ע"י גדולי ישראל, רש"י והרמב"ם וכו', עד לאחרוני האחרונים באופן אחר (ועד לאופן הפכי) מהפירוש באבות דר"נ, וטעם הדבר - מכיון שמדובר אודות פירוש דברי המשנה בלבד ואין זה

בניגוד - ח"ו - להלכה, שאז יכולים לפרש את דברי המשנה בכו"כ אופנים שלא כפירוש הברייתא והגמרא, ע"פ כללי ודרכי לימוד התורה. עכ"ל רבינו⁵.

הנהגה בקונטרס שמחת יו"ט⁶ (להג"ר משולם ראטה ז"ל) הנספח לספרו שו"ת קול מבשר חלק שני (ירושלים תשכ"ב) הביא שיטת התיו"ט הנ"ל והאריך בה, וטען: (א) שבדבריו אלו "יצא התיו"ט לדון בדבר חדש שלא מצאנו כזה בדברי כל המחברים שקדמוהו"; (ב) "גוף הכלל הזה של התיו"ט לא נתקבל בעיני גדולי הדורות"; (ג) "אחר שעלה בידנו שפירושו של הרמב"ם במשנה דנזיר נכלל בדברי הגמרא [עיין בדבריו בארוכה] ממילא נסתרה ההוכחה של התיו"ט שהרשות נתונה לפרש המשנה שלא כדברי הגמרא היכא דליכא נפק"מ לדינא"; (ד) אפילו לפי שיטת התיו"ט, הרי "באמת קשה להגדיר בכל מקום אם יש בזה איזו נפקותא לדינא או לא . . שגם בענין זה גופא שדן ב' התיו"ט והחליט שאין שום נפקותא לדינא . . באמת יש נפקותא גדולה לדינא" [עיין בדבריו בארוכה].⁷

אמנם נראה לפענ"ד שאין דברי הקול מבשר עומדים בפני שבט הביקורת, והנני בזה ליישב שיטת התיו"ט מהשגותיו ולהעמיד הדברים על דיוקם, וזה החלי בעז"ה:

תשובה לטענותיו של הקול מבשר

ג. הנה מ"ש הקול מבשר שלא מצאנו כדברי התיו"ט "בדברי כל המחברים שקדמוהו" וגם ש"הכלל הזה של התיו"ט לא נתקבל בעיני גדולי הדורות" נ"ל מופרך⁸ ממה שמצינו בכ"מ בדברי גדולי ישראל, ראשונים וגם אחרונים, אשר מדבריהם

(5) ראה גם מכתב רבינו מער"ח סיון ה'תש"ב (אג"ק חכ"א עמ' יד): "ובדרוש אין פלא לפרש פירוש נגד רש"י ותוס' כמו שמובא בתיו"ט פ"ח מ"ה דנזיר, וז"ל: הואיל לענין דינא לנ"מ וכו' הרשות נתונה לפרש שאין אני רואה הפרש בין פירוש המשנה לפירוש המקרא שהרשות נתונה לפרש במקראות, כאשר עינינו הרואות חבורי הפירושים שממות הגמ', אלא שצריך שלא יכריע לפרש שום דין שיהא סותר דעת בעלי הגמ'. וכן מובא בהרבה ספרים, וכן רואים אנו במוחש שמפרשים פסוקים באופנים שונים, וכן מאמרי חז"ל והדומה".

(6) "כולל הערות ובאורים על ספרי רבינו הגאון הנפלא והנערץ בעל תוס' יו"ט זצ"ל, דרכי למודו שיטתו השקפותיו וכו' חובר לזכרון רבינו במלואות שלש מאות שנה לפטירתו".

(7) וע"ש שאין בדבריו משום פחיתות הכבוד ח"ו להגאון בעל תוס' יו"ט, "כי מי לא יחוש לכבודו של רבינו התוס' יו"ט זצ"ל אשר הוא רבן של כל ישראל כו' והלא כל הקונטרס שלי מלא תהלה והערכה לכבוד גדולת תורתו וקדושתו . . [ו]הבאתי דברי רבינו הגה"ק בעל אור החיים ופרי תואר בספרו חפץ ה' שהעמיד את התוס' יו"ט בשורת גדולי הראשונים הרמב"ן והר"ן . . אבל כבר כתב הרא"ש בתשובה 'תורה היא ואין נושאין פנים בה לשום אדם'". [ראה שו"ת הרא"ש כלל נה סי' ט: מי לנו גדול כרש"י זצ"ל, שהאיר עיני הגולה בפירושו, ונחלקו עליו בהרבה מקומות יוצאי יריכו, ר"ת ור"י ז"ל, וסותרו דבריו; כי תורת אמת היא, ואין מחניפין לשום אדם"].

למדים אנו "שיכולים ללמוד את המשנה בדרך שונה מביאורה בגמרא", והנני בזה לציין לכמה מהם:

(א) ספר יוחסין להרב אברהם זכות: במס' ברכות (פ"א מ"ה) שנינו: "אמר רבי אלעזר בן עזרי", הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות". ואיתא בגמרא (ברכות כח, א): "נוקמי' לרבי אלעזר בן עזרי". . אתו ואמרו לי', ניחא לי' למר דליהוי ריש מתיבתא. אמר להו, איזיל ואימליך באינשי ביתי. אזל ואמליך בדביתהו כו' אמרה לי', לית לך חירותא. ההוא יומא בר תמני סרי שני הוה, אתרחיש לי' ניסא ואהדרו לי' תמני סרי דרי חירותא. היינו דקאמר רבי אלעזר בן עזרי, הרי אני כבן שבעים שנה, ולא בן שבעים שנה".

ובספר יוחסין (נדפס לראשונה בשנת שכ"ו) מאמר ראשון כתב "הוא בן י"ח שנים כשקבל הנשיאות ונולדו לו סימני שיבה עד שאמר הרי אני כבן שבעים שנה כו' ולי נראה שלא נניח הפשט והי' יותר משבעים שנה⁹ שאמר הרי אני כבן שבעים שנה"¹⁰.

(ב) הר"ר יוסף אשכנזי שהי' מגדולי המקובלים בדורו ונודע גם בשם 'התנא מצפת': במסכת ברכות (פ"ד מ"ד) שנינו: "רבי אליעזר אומר, העושה תפלתו קבע אע"פ

9) ראה זכר יהוסף על הגש"פ (ווילנא תרנ"ט) פסקא אמר ראב"ע כו' שהעיר ש"מלשון כבן שבעים אין דיוק רק שהי' בערך בן שבעים".

10) להעיר ממ"ש הרמב"ם בפירושו המשנה שלו (מהדורת קאפח) - הו"ד גם במאירי שם: "מה שאמר רבי אלעזר בן עזרי, הרי אני כבן שבעים שנה ולא אמר בן שבעים שנה, לפי שלא הי' בן שבעים, כי אם צעיר לימים, אלא שהי' מרבה להגות וללמוד ולקרות לילה ויומם עד שחלשו כחות גופו ונזדקן, ונעשה כזקן בן שבעים שנה והרי החלה בו הזקנה ברצונו כמו שנתבאר בתלמוד, לפיכך אמר בתמיהה אני על אף רוב השתדלותי והתחברותי עם החכמים לא זכיתי לדעת הרמז בכתוב על חובת קריאת פרשת ציצית בלילה עד שדרשה בן זומא". ובתוס' יו"ט שם כתב: "רצה [הרמב"ם] לקרב הענין אל הטבע ושלא הי' זה הנס שהזכירו חז"ל בדבר היוצא חוץ להיקש, ודעתו בכיו"ב ודעת אחרים תמצא בס"ד במ"ו פ"ה מהמסכת אבות".

[ראה גם (א) מ"ש החת"ס הו"ד בס' אגרות סופרים מכתב סט הערה ג; (ב) נחלי מים (להגרי"מ פאדווא אב"ד דק"ק בריסק דליטא. ווארשא תרמ"ג) דרוש יז לשבת הגדול (סד, ג): "כל הראשונים תמהו על הרמב"ם דזה נגד דעת הש"ס כו"ו ע"ש בארוכה; (ג) תפארת משנה (להגרמ"נ הלוי רובינשטיין. ברידשטוב תרע"ה): "ולע"ד חלילה לייחס לדעת הרמב"ם שנטה מדעת רז"ל שייחסו לראב"ע בדבר נסיי אלא שגם הרמב"ם מודה שהי' הדבר בנס כו"; (ד) תולדות יצחק עמ"ס ברכות (להאדמו"ר ר' דוד יצחק אייזיק רבינוביץ מסקאליע, ברוקלין תשי"ט) עמ' לו: "ואני נכדו (של התוס' יום טוב) עפר אני תחת רגליו אענה בזה חלקי אשר לפי שדקדקתי בלשון קדשו של רבינו הרמב"ם ז"ל אין אני רואה בלשונו שום סתירה על דבר הנס שהזכירו חז"ל". וראה גם שו"ת ציץ אליעזר ח"ד סי' ו. ובזכר יהוסף שבערה הקודמת כתב: "אולי לא הי' לפניו הגירסא בבבלי דאמרה דיביתהו לית לך חירותא ונתוסף אח"כ בש"ס מצד שראו המאמר דאהדרו ליה י"ח דארי חירותא והבינו שהי' כן בדרך נס, וגם לגירסא שלפנינו אפשר שהש"ס מספר רק שבמשך זמן שהנהיג נשיאותו נתמלא ראשו שיבות מרוב שקידתו ולא שהי' נס נגלה כ"כ באותו היום קודם שנתמנה". ואכ"מ].

תפלתו תחנונים". ובגמרא שם (כט, ב) הובאו כמה פירושים ל"העושה תפלתו קבע", וז"ל הגמרא: מאי קבע, אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי אושעיא, כל שתפלתו דומה עליו כמושוי. ורבנן אמרי, כל מי שאינו אומרה בלשון תחנונים; רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו, כל שאינו יכול לחדש בה דבר. . אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין דאמרי תרוייהו, כל שאין מתפלל עם דמדומי חמה כו". עכ"ל הגמרא.

ובפי' "החכם הר"ר יהוסף אשכנזי ז"ל" (הו"ד במלאכת שלמה ברכות שם) פירש (דלא כחד מ"ד בגמרא), דמשנה זו "לעיל קאי", על מה ששנה לנו במשנה הקודמת "ר"ג אומר, בכל יום מתפלל אדם שמונה עשרה; רבי יהושע אומר מעין י"ח; רבי עקיבא אומר, אם שגורה תפלתו בפיו יתפלל שמונה עשרה ואם לאו מעין י"ח", וע"ז "פליג [רבי אליעזר] ואמר שאין לעשות קביעות לתפלה אם מתפלל שמונה עשרה או מעין שמונה עשרה", כי "העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים".

ועד"ז מצינו בכמה מקומות בפירושו, שפירש פירושים חדשים במשניות דלא כמו שפירשוהו בש"ס, ולדוגמא בפ' המשנה במסכת מעשר שני פ"ג מי"ג (הו"ד במלאכת שלמה שם בסופו): "ובמשנת הר"ר יהוסף אשכנזי ז"ל מצאתי כו' נ"ל משנה זו ולומר חסורי מתסרא וה"ק. . וקאי אמתניתין דפ"ק", ע"ש.

ויתירה מזו מצינו בפירושו למסכת בבא בתרא (פ"ה מ"ג) "שהגי' הר"ר יהוסף ז"ל לא מכר את הסיח, היפך מן הגמרא" (מלאכת שלמה שם¹¹).

11) ועיין במלאכת שלמה שם שתמה ע"ז.

12) להעיר מלשון המאירי ב'סדר הקבלה' אשר במסכת אבות בתחלתה בענין השינויים במשנה שמצינו בגמרא - כולל 'חסורי מחסרא': "הוצרכו האחרונים לחבר אחריו דרך ביאור והרחבה, ולפעמים דרך סתירה ותיקון, כשהיו חכמי הדור מסכימים לכך ממה שרואים בו קושיא חזקה כמ"ש במס' יו"ט (לא, א) 'אמר שמואל, אין מביאין עצים אלא מן המכונסים בקרפף', והקשו 'והא אנו תנן מן הקרפף, כלומר, ואפילו מן המפוזר. ותירצו מתנני' יחידאה היא וכן אמרו 'סמי מכאן כך וכך', וכן אמרו (חולין פב, א) 'פרת חטאת אינה משנה', וכן בפרק החולץ (יבמות מג, א) . . 'רבי יוחנן ור"ל דאמרי תרוייהו אינה משנה', וכן תמיד איתמר חסורי מחסרא כו', וכן לאו תרוצי מתרצת לה, תריץ ואימא הכי, וכן הרבה כיוצא באלו, כמו שנעשה היום אף אנחנו מראשינו וזקנינו הקודמים ועוברים לפנינו ועל ראשינו, וכמ"ש דרך כלל (חולין ז, א) מקום הניחו לנו כו', כלומר שאין השלימות נמצא בנבראים ואפילו במובחרים שבהם עד שלא יהיו אחרונים רשאין לחלוק עמהם בקצת דברים". [וראה עד"ז בהקדמה לספר פאת השולחן ובמ"ש ע"ז בשו"ת מלמד להועיל (להגרד"צ הופמן ז"ל) ח"ג סי' סח].

אבל בפירוש הרשב"ם על הש"ס מצינו (ב"ב צג, ב ד"ה וחסורי מחסרא): "אין זה תירוץ דחוק, דטוב לנו לחסרה מעט כדרך משנה שמדברת בקוצר". סדר תנאים ואמוראים (אות סד): "כל היכא דאיכא חסורי מחסרא והכי קתני, זה שכתוב אחר חסורי מחסרא אמרו חכמים חסר מן המשנה, וכך ה' ראוי במשנה לומר. הואיל ולא אמרה אותה המשנה, תקנו החכמים בגמרא". וברבינו בחי' עה"ת (שמות לד, כז): "לרוב חכמת רבינו הקדוש כו' ה' פירוש התורה אצלם מבורר ופשוט מתוך המשנה, ואצל דורות

(ג) היעב"ץ: בפירושו לחם שמים על מסכת ברכות (פ"ה מ"ד) כתב, וז"ל: ובדבר הזה כבר כתבתי בעזה"י בחידושי לאו"ח סי' קכ"ח דאי לאו דמסתפינא אימא בה מילתא חדתא אשר לא שערוה הראשונים ז"ל, דנלע"ד דוחק גדול פירושם ז"ל במשנתנו במה שנהגו בה עין יפה והוסיפו על לשונה כאילו 'חסורי מחסרא והכי קתני', ואפי' אין שם כהן אלא הוא וכו', ואני בעניי הכינותי את לבבי בכל כיוצא בזה לבאר לשון התנא כפי היכולת על פי משמע פשוטו כל שאפשר לקרבו בימינה של תורה, כאשר יראה המעיין בכמה מהמקומות שטרחתי בכזה להעמיד לשון המשנה כהוייתו, כי לא דבר רק הוא, אפי' במקום שהתלמוד אומר בפירושו להוסיף או לגרוע בה, צריך לבקש טעם גירסת התנא שלא שנאה כתקנה¹², ודעת לנבון נקל¹³. עכ"ל.

ובמסכת ביצה (פ"א מ"ב) שנינו: השוחט חי' ועוף ביו"ט, בש"א יחפור בדקר ויכסה ובה"א לא ישחוט אלא אם כן הי' לו עפר מוכן מבעו". ומודים שאם שחט שיחפור בדקר ויכסה, שאפר כירה מוכן הוא". ובגמרא שם (ח, א): "שאפר כירה מוכן הוא, אפר כירה מאן דכר שמי". אמר רבה, הכי קאמר ואפר כירה מוכן הוא". ובלחם שמים שם כתב היעב"ץ: "נראה שא"צ לשנות הלשון בשביל זה, דה"נ מתפרש שפיר בלישנא דמתני' 'ומודים' אהנך תרתי מיילי קאי, כלומר 'ומודים שאם שחט כו' ומודים ג"כ שאפר כירה מוכן הוא', שאפילו שנחלקו ב"ש וב"ה בעפר תיחוח אם מוכן הוא לכתחלה מ"מ בזה שוין דהוי מוכן אף לכתחלה. . ובגמרא לא איתא הכי, אלא פרושי קמפרש דלאו טעמא קיהיב לדלעיל אלא מילתא באפי נפשי' היא, דבהא נמי מודו ב"ש וב"ה, וכבר עזרנו השי"ת במקומות מן המשנה ליישב הלשון כמות שהוא בלי

רבינא ורב אשי הי' עמוק וסתום מאד, ומזה אמרו בתלמוד על המשנה חסורי מחסרא והכי קתני שאין הכוונה להיות המשנה חסרה כלל חלילה, אבל הכוונה שהיא חסרה אצלנו מפני חסרון שכלנו מפני שאין אנו מגיעים לעומק חכמת דור של חכמי המשנה". וראה הליכות עולם, שער שני פ"ב אות יד. שארית יוסף (לר' יוסף וירגא) נתיב המשנה, כלל ה (ב, ב). תומת ישרים (לר' שמואל ן' סיד, ונציה שפ"ב) פרק החית (יג, ג). וראה של"ה כללי התלמוד כלל למד אות קה ואילך. ויש להאריך בזה. ואכ"מ.

13) ומוסיף היעב"ץ: "וכל שכן במקום ששתקו בעלי התלמוד אחרוב שזכות הוא לאדם להשתדל בהבנת לשון המשנה כפשוטו בלי יתרון או חסרון שאף אם אמרו חולין ס"ג ע"ב ועוד לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה לא כיוונו לקצר במקום שאמרו האריך כדי שלא ליתן מקום לטעות וע"כ לא אבוש מלומר גם כאן מה שהראוני מן השמים כבא לטהר". וראה גם שו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' נד: "ובעז"ה ראיתי ונתון אל לבי בכמה מקומות כיוצא בזה להעמיד לשון המשנה על מכונו וליישבו כהוייתו ועלתה בידי ת"ל".

14) וע"ש בלחם שמים עוד פירוש בדברי המשנה "שאפר כירה מוכן הוא".

15) עוד יש להעיר בכל זה משיטת הגר"א ותלמידיו שהאריכו (וגם נחלקו בה) מעתיקי שמועה (ראה קונטרס שמחת יו"ט הנ"ל). ואכ"מ.

16) אף ש"דז"ל אמרו בפ"ב דיבמות בכה"ת לא מצינו מקרא יוצא מידי פשוטו בר מהאי קרא דאתא גז"ש ואפקת' לגמרי ודרשוהו שם כמו שדרשו" (רשב"ש שם).

תיקון תוספת וגרעון, אע"ג דלכאורה משמע בגמרא דמשבשתא היא, וכאן כמו כן לא אעלים עיני ממנו, ואצא בו ידי חובתי¹⁴.

(ד) הצפנת פענח: "מפרש פירושים חדשים במשנה לא כמו שנתפרשו בגמרא, ופירושים חדשים בברייתות שהובאו בגמרא ולא כמו שנתפרשו בגמרא. . . אצל בעל צפע"נ מוצאים אנו פירושים כאלה במידה מרובה וגדושה" ('מפענח צפונות' להרמ"מ כשר, ירושלים תשל"ח, ב'מבוא' פ"ב, עמ' יג)¹⁵.

ומ"ש הקול מבשר דכיון שאליבא דאמת הרי "פירושו של הרמב"ם במשנה דנזיר נכלל בדברי הגמרא" שם ואשר ע"כ "נסתרה ההוכחה של התיו"ט" - הנה התיו"ט מעולם לא הוכיח את דבריו מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה (שם) אלא כתב לתרץ הקושיא המתעוררת בלימוד פירוש הרמב"ם (אשר לפי הבנתו אינו הולם את פירוש הגמרא), ע"פ היסוד אשר כנראה ה' מונח אצלו כדבר הפשוט שאינו צריך הוכחה כלל, ש"הרשות נתונה לפרש" במשנה כמו "שהרשות נתונה לפרש במקראות".

ומ"ש הקול מבשר דכיון ש"קשה להגדיר בכל מקום אם יש בזה איזו נפקותא לדינא או לא", ואם כן כמעט ואין מקום להניח את כללו של התיו"ט ולהשתמש בו בפועל - נראה שמעולם לא התנה התיו"ט תנאי בכלל, שאין מקום לחדש פירוש במשנה באם יצא מפירושו נפק"מ לדינא, אלא כוונתו היתה "שלא יכריע ויפרש שום דין שיהא סותר דעת בעלי הגמרא", דהיינו שלא יכריע כפירושו נגד פירוש הגמרא לענין הלכה ומעשה.

וכן נראה מוכח ממ"ש בתוס' יו"ט "שאינן אני רואה הפרש בין פירוש המשנה לפירוש המקרא", דכמו ש"עינינו הרואות" במפרשי המקרא שפירשו בו פירושים רבים שאינם כפירושי הש"ס - ואפילו בעניני הלכה, אלא שלענין מעשה תמיד קיימו וקבלו עליהם כפירושי חז"ל [וכמ"ש (לדוגמא) בשו"ת הרשב"ש (סי' תקכה) לענין פירוש הרלב"ג עה"כ (דברים כה, ו) "והי' הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת" שהוא "לא חלק על הדרש אבל רדף אחר הפשט שזה אפשר שיהי' פירושו"¹⁶], הוא הדין לענין משנה שיש מקום לפרש בה פירושים חדשים - ואפילו בעניני הלכה, ובלבד שלא יכריעו נגד הגמרא לענין הלכה ומעשה.



אגרות קודש

הרמז בהתחלת פרשת משפטים*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. באגרות קודש ח"ב עמ' צז-צח כותב רבינו וזלה"ק:

"צו פארענדיקן מיט א ווארט פון היינטיקער סדרה, פ' אלה המשפטים.

די אלע דינים פון נאך מ'ת הויבן זיך אן מיט דעם דין פון עבד עברי - כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבוד ובשביעית יצא לחפשי חנם. איז דאס זייער אומפארשטענדליך פארוואס עס הויבט זיך אן מיט אזא דין, בפרט, אז לויט דער גמרא (קדושין י"ד ע"ב) האנדלט זיך דא וועגן אן עבד וואס בית דין האט פארקויפט ווייל דער איד האט גע'גנב'עט און האט ניט געהאט צו באצאלן; ערשטנס אויב יא אנהויבן מיט דעם דין, האט זיך לאגיש פריער געדארפט אנהויבן מיט'ן דין פון גנבה, אז א גנב - שנים ישלם, און דערנאך אויב ער האט ניט איז נמכר בגנבתו, און ערשט דאן דערציילן דעם דין פון א עבד עברי; צווייטנס איז בכלל מוקשה פארוואס די פרשה הויבט זיך אן מיט דינים פון תקלה - א) א איד גנב'עט, ב) האט ניט קיין נכסים מיט וואס צו באצאלן, ג) קיינער וויל אים ניט ארויסהעלפן ביז וואנעט בית דין מוז אים פארקויפן פאר א קנעכט אויף זעקס יאר.

נאר דער דאזיקער דין איז אן אפשפיגלונג און הוראה אויף דעם גאנצן ענין פון משפטים, וואס דער תכלית איז צו לערנען דעם מענטשן צו באצווינגען זיינע ניט - גוטע נויגונגען און תאוות און צו פארריכטן דאס שלעכטע וואס ער האט געטאן פריער.

ווי קומט אבער א איד נאך מתן תורה צו ניט - גוטע רצונות און מעשים? נאר דאס ערקלערן רז"ל אין ברכות (כח ע"ב), ווייל דער איד פארגעסט אמאל אז דער בעל-הבית - דער אויבערשטער - זעט וואס ער טוט, במילא רעכנט ער אז ער קען "אריינגנב'ענען".

(* לע"נ יידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח ר' יהושע דובראווסקי ע"ה.)

די עצה דערצו איז: דער עברי ווערט אן עבד ביים אויבערשטן, און דורך דעם וואס במשך פון שש שנים יעבוד - עבודה בתורה ומצוות - איז דאן ובשביעית - אין אלף השביעי - יצא לחפשי חנם, דאן וועלן מצוות זיין אויף אנאנדער אופן, ווי דער אלטער רבי ערקלערט דאס אין תורה אור אנהויבס היינטיקער סדרה". ע"כ לענייננו.

והמבואר מדברי רבינו שהקשה תחילה ב' שאלות בסדר הכתובים דריש פרשת משפטים, הא' מאחר ומדובר כאן בגנב שמכרוהו ב"ד לעבד בגניבתו כי לא היה לו במה לשלם, הרי שע"פ הסברא הו"ל להקדים תחילה בדיני גניבה ורק אח"כ להביא בהמשך לזה הך דין דאם אין לו במה לשלם אזי הדין הוא שנמכר בגניבתו, והב' צ"ב בכללות הענין שהתורה בחרה להתחיל את הפרשה בעניינים של תקלה ובלתי חיוביים (גניבה; עניות; חסרון בגמילות חסדים), והרי "אתחולי בפורענותא לא מתחילנן" (ב"ב יד, ב)!

ומבאר רבינו את סוד הענין ע"ד הדרש והחסידות, שכוונת הכתוב להורות בזה הוראה כללית בעבודת ה', דהנה מטרת משפטי התורה הוא לתקן את מעשיו הלא טובים ולברר ולזכך את מדותיו השליליות ותאוותיו הגופניות הלא טובות.

והנה שורש הדבר והנתינת מקום ואפשריות למעשים ורגילות שליליות בא מבחינת ה"גניבה", שענינו בפנימיות העניינים הוא שיהודי העובר עבירה הוא בדוגמת גנב האומר "שלא יראני אדם" (ברכות כח, ב), דזה שעובר על רצונו ית' הוא מפני ששוכח כי הקב"ה הוא הבע"ב על העולם ומדמה לעצמו ברוח שטות כי אינו רואה את מעשיו וכו', ובהתאם לזה הוא "גונב" לעבור עבירה.

והעצה היעוצה לזה היא "כי תקנה עבד עברי", היינו שעל היהודי לקבל על עצמו עול מלכות שמים בבחינת "עבודת עבד", וממשיך הכתוב "שש שנים יעבוד ובשביעית יצא לחפשי חנם" שע"י עבודת התומ"צ ("שש שנים יעבוד"), אזי הנה באלף השביעי "יצא לחפשי חנם" שקיום התומ"צ יהיה באופן נעלה יותר, ע"כ תוכן הדברים².

ולהעיר ולהבהיר כי במש"כ וזלה"ק "דער עברי ווערט אן עבד ביים אויבערשטן" נראה לכאורה שבקיצור ודקדוק לשונו הק' כוון לרמז ולפרש גם שכוונת הכתוב במש"כ "עבד עברי" ע"ד הדרש והחסידות היינו שה"עברי", היהודי ה"עובר עבירה", יש לו להתהפך ל"עבד" ודו"ק.

(1) ראה תורת מנחם התועודיות ח"ל עמ' 113 שציין להך כללא בהקושיא שם עיי"ש.

(2) וראה גם תורת מנחם התועודיות ח"ל עמ' 113 ואילך ובהנסמן שם מה שכתב להקשות עד"ז ובמה שנתבאר שם; סה"מ מלוקט ח"ג (אדר-סיון) עמ' ח' ועמ' יח ובהנסמן שם; לקו"ש חט"ז עמ' 255 ואילך ובהנסמן שם יעוי"ש.

ב. והנה לכאורה מתעורר כאן "א קלאץ קשיא": דהנה הן אמת שעל פי ביאור החסידי החדש מיושב השאלה הב' הנ"ל, שכן מעתה שוב אין כוונת הכתוב להדגיש ענין שלילי בהנהגות בני אדם כי אם אדרבה - הוא מורה בזה עצה "חיובית" הנוגעת לכללות עבודת האדם עלי אדמות האיך לתקן ולברר את מעשיו ומדותיו, וכמו כן מציין הכתוב השכר והעילוי מעבודת האדם שיבוא באלף השביעי וכו' וכנ"ל.

מ"מ לכאורה הרי השאלה הראשונה עדיין במקומה עומדת, שהרי גם לפי ביאור החסידי עדיין אינו מובן את "סדר הדברים", שכן עדיין יש להקשות דבתחילה הו"ל להכתוב לציין את סיבת העבירה (בחינת ה"גניבה" בעבודת האדם), ורק אח"כ להמשיך ולהורות ע"ד התיקון על זה ("עבד עברי"), שכן הוא הוא סדר הדברים.

ג. ויש לומר הביאור בזה בפשטות, והוא, כי בעצם הנה קושיא אחת מתורצת בחבירתה, כלומר, ששאלה הב' (שיש להכתוב להתחיל בדבר טוב וחיובי) מיישב ממילא את השאלה הא' שאין להתחיל בעניני "גניבה" הן ע"פ פירוש הפשוט (גניבה כפשוטו) והן ע"פ פירוש החסידי (הרוח שטות שאין הקב"ה רואה את מעשיו, ובהתאם עשיית העבירה).

וממילא שאין מקום להקשות מעיקרא לפי הביאור החסידי דהו"ל להכתוב להתחיל בסיבת העבירה (בחינת "גניבה" בעבודת האדם) ורק אח"כ להביא את התיקון ע"ז וכו', דהגם שכן הוא מצד סדר הדברים, מ"מ בהתאם להכלל שיש להתחיל בדבר טוב וחיובי, בכל זאת, בחר הכתוב להתחיל את הפרשה דוקא בענין התיקון.

ומה שהקשה כן רבינו מלכתחילה, היה זה רק לפי הפירוש הפשוט ככוונת הכתוב, דלפי אופן זה שפיר טובא לשאול, דאם מאיזו סיבה שתהיה מתחיל הכתוב בין כה בענין שלילי (נמכר בגניבתו; אין לו במה לשלם; חסרון בגמילות חסדים) אזי הנה מצד סדר הדברים הו"ל להקדים תחילה בכללות דיני גניבה ורק אח"כ להביא את פרטי הדין דנמכר בגניבתו.

אמנם לפי הביאור החסידי שהכוונה ב"כי תקנה עבד עברי וגו'" הוא להתיקון על החטא וסיבת העבירה, הנה שוב י"ל דקושיא הראשונה מעיקרא ליתא, ומיושבת היא ממילא ע"פ הגיון השאלה השניה, וכמוש"נ.

[ולכאורה כן נראים הדברים פשוטים וברורים, ולא באתי אלא להעיר את לב המעיין על כוונת רבינו בכל זה, אשר יתכן ומפאת הקיצור בלשונו במכתביו הק' הנה בהשקפה שטחית אין הלומד שם לב לעומק כוונתו, וכפי שכבר כתבנו להעיר בביאור גודל הדקדוק בלשון מכתבי רבינו הק' באיזהו מקומן].



שלושת המטמוניות שהטמין יוסף*

הנ"ל

א. באגרות קודש ח"ב עמ' פח [וכ"ה גם בלקו"ש ח"ל עמ' 315] כותב רבינו וזלה"ק [ההדגשות דלהלן הן הן במקור]:

"אמרז"ל (פסחים קיט, א) ג' מטמוניות הטמין יוסף – שנקרא כן ע"ש יוסף לי ד' בן אחר, שמשדלל להפוך גם האחר לבן (אור התורה ד"ה בן פורת בארוכה) – וכוונתו היא שיתגלה המטמון ויפעול פעולתו, והוא בשלשה אופנים: א) שמברך וברכה היא ב"כסף", באהבה, כידוע מברכת כהנים והובא להלכה בשו"ע – בהשפעות גשמיות עושר וכבוד, שזהו ענין (שם בגמרא) מה שנתגלה לקרח (אוה"ת ס"פ ויגש). ב) אותם שאינם ממקיימי התומ"צ, עושה אותם לבעלי תשובה, בירור גם מגקה"ט, גרים, שזהו ענין נתגלה לאנטונינוס, ג) במקיימי תומ"צ פועל עילוי באופן עבודת ה' שלהם, שזהו ענין המטמון שמתגלה לצדיקים – ומובן שב' אופנים הראשונים שייכים ביותר עתה, בעוה"ז שבעוה"ז, ואופן הג' הוא בעוה"ב שבעוה"ז, ובפרט ענין לאתבא צדיקייא בתיובתא, וזהו שמסיים שם בש"ס – שיתגלה לע"ל". ע"כ לענייננו, [ועד"ז הובא תוכן ענין זה במכתב נוסף להלן באג"ק שם עמ' צא עיי"ש].

ומתבאר מדברי רבינו שכתב לפרש תוכן הני ג' מטמוניות שהטמין יוסף ע"ד הדרש, דהא' קאי על השפעות גשמיות בעושר וכבוד שמברך יוסף לכלל ישראל, והב' קאי על השפעה רוחנית על אלו שאינם מקיימי תומ"צ להשיב אותם בתשובה וגם על אלו הגרים להפוך אותם לצד הקדושה, והג' קאי על השפעה רוחנית על מקיימי התומ"צ והצדיקים לפעול בהם עילוי בעבודת ה' שלהם, ועוד, ששני ענינים הראשונים שייכים גם בזה"ז, וענין הג' שייך בעיקר לעתיד לבוא, שזהו הא דקאמר בגמ' (פסחים שם) בנוגע למטמון הג' "ואחת גנוזה לצדיקים לעתיד לבוא".

והנה לכאורה יש לעיין בלשון הזהב של רבינו שדקדק להדגיש בענין הא' את התיבות "שנתגלה לקרח", משא"כ בענין הב' בהך ד"נתגלה לאנטונינוס" הרי לא הדגיש כאן שום תיבה, ושוב בענין הג' בחר להדגיש הך תיבת "לצדיקים", ומובן ופשוט שהכל הוא בדקדוק גדול, וצ"ב מהו עומק כוונת רבינו בכל זה!

(* לענ"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמן בהרה"ח ר' יהושע דובראווסקי ע"ה.

1) ולהעיר כי באג"ק ח"ב שם עמ' צא במכתב השני בו הובא תוכן ענין זה בשינויים קלים, ולפי הנדפס שם הנה גם במכתב זה הדגיש רבינו בלשונו בענין הא' את התיבות "נתגלה לקרח" משא"כ בענין הב' בהך

ב. ועלה בדעתי לפרש בדא"פ שכוון רבינו בדקדוק ורמז בלשונו הטהור לחלק בין הני שלשה ענינים ומטמוניות, דהנה ענין הראשון קאי על מטמון העושר והכבוד, ולכאורה מפשטות משמעות לשון המכתב נראה שכוונת רבינו לפרש ע"ד הדרוש שמטמון זה מיועד הוא לכלל ישראל, היינו שיוסף מברך ומשפיע באהבה את כלל ישראל בהשפעות גשמיות בעושר וכבוד.

ולפירוש זה, הנה הא דאיתא בגמרא שמטמון זה "נתגלה לקרח", הרי י"ל שהכוונה וההדגשה בזה היא – לא כפי המשמעות הפשוטה שזכה בזה המטמון רק קרח לבדו דוקא, אלא – ש"נתגלה" מטמון זה "לקרח", היינו שאצל קרח היה זה ב"גילוי" באופן מיוחד, אמנם שפיר מתברכים ומקבלים ממטמון זה גם שאר כללות בני ישראל.

ובטעם הדבר ש"נתגלה לקרח" באופן מיוחד נראה ע"פ המבואר באוה"ת (בראשית ח"ב עמ' 704) ס"פ ויגש בקצרה [הנסמן בהמכתב שם, ובפשטות הרי לזה כוון רבינו] וזלה"ק "נתגלה לקרח י"ל בשמאלה עושר וכבוד", כלומר שע"פ יסוד הכתוב מתבאר כי דוקא בבחינת "שמאלה" מתגלה ברכת העושר והכבוד, ומפרש אפוא שבחינת קרח רומז ומתאים לבחינת שמאל, ולכן דוקא אצל קרח נתגלו השפעות העושר והכבוד בגלוי אופן מיוחד.

וזהו שהדגיש רבינו התיבות "נתגלה לקרח" כאילו אומר: לא שמטמון זה זכה רק קרח לבד, אלא ההדגשה [וממילא גם הכוונה] היא רק ש"נתגלה" לקרח, היינו שאצל קרח אכן "נתגלה" מטמון זה [עושר וכבוד] באופן "גלוי" במיוחד, והטעם כנ"ל משום שבבחינת "קרח" [קרי: בחינת "שמאלה"] שם מתגלה עושר וכבוד, אמנם אין מטמון זה שייך רק לקרח דוקא, אלא מתברכים ומקבלים ממטמון זה במדה זו או אחרת גם שאר בני ישראל.

ג. והנה בענין השני דקאי על השפעה הרוחנית על אלו שאינם מקיימי תומ"צ וכן על הגרים להיות ממקבלי התומ"צ, הנה לדרשת המכתב הרי הך "נתגלה לאנטונינוס" מתבאר כמשל על סוג אנשים אלו המדובר כאן בענין הב', כלומר ד"אנטונינוס" כאן הוא משל על הגרים וכמו כן על הבעלי תשובה, שהרי תוכנם וענינם אחד – בירור גם מגקה"ט.

ומעתה לפירוש זה נאמר דהוה הך "נתגלה לאנטונינוס" כפי המשמעות הפשוטה, שמטמון זה – ההשפעה והבירור – נתגלה "רק" לאנטונינוס (קרי: בע"ת, גרים), שכן אין בחינת מטמון זה שייך לכללות ישראל כי אם רק לסוג מיוחד, היינו לאלו שאינם

דנתגלה לאנטונינוס לא הודגשה שום תיבה, אלא ששם גם בענין הג' לא הודגשה תיבת "לצדיקים" וכפי שהדגיש רבינו אותה לפני זה בעמ' פח הנעתק בפנים.

מקיימי תומ"צ והגרים, ואם כן מתבארים דברי הגמרא "נתגלה לאנטונינוס" [ביודעינו כמובן כי ע"ד הדרש "אנטונינוס" שבכאן משמש כמשל לבע"ת וגרים] שהמטמון הזה השני נתגלה "רק" לאנטונינוס, ולכן אין כאן בהך בבא סיבה לשום הדגשה.

ד. וענין השלישי דקאי על מטמון מיוחד של עילוי בעבודת ה' לצדיקים ועובדי ה', הנה כאן ההדגשה היא על תיבת "לצדיקים" שכן עיקר סיבת הגילוי של מטמון זה הוא "לצדיקים" דוקא, (ולא כמטמון הא' ששם הדגיש רבינו התיבות "שנתגלה לקרח" וזאת כדי להדגיש כי מטמון זה הוא בעצם שייך לכאו"א אלא שאצל קרח "נתגלה" זה ביותר, מה שאין כן במטמון זה הג' המתגלה לצדיקים דוקא הרי כאן ההדגשה היא על "לצדיקים"), כאילו אומר: "לצדיקים דוקא", שמטמון זה מתגלה "רק" לצדיקים.

ושוב לאידך מובן בפשטות הטעם שלא הדגיש רבינו תיבת "לאנטונינוס" במטמון הב', אף שגם שם אין גילוי מטמון זה שייך לכאו"א כי אם "רק" לסוג הבע"ת והגרים דוקא וכנ"ל, שהרי לדרשת המכתב, "אנטונינוס" משמש כמשל על סוג הבעלי תשובה והגרים וכנ"ל, ולכן אין מקום וטעם להדגיש את תיבת "אנטונינוס", משא"כ כאן שאכן מטמון זה הג' מתגלה "לצדיקים" [דוקא], הנה הדגיש רבינו את תיבת "לצדיקים" וכמוש"נ.



נגלה

חלוקת החצר

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה

ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בב"ב (יא.א): אין חולקין את החצר עד שיהא ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה. ובגמ' מבואר: א"ר אסי א"ר יוחנן ארבע אמות שאמרו חוץ משל פתחים. תניא גמי הכי אין חולקין את החצר עד שיהא בה שמונה אמות לזה ושמונה אמות לזה, והא אנן תנן ד"א לזה וד"א לזה, אלא ש"מ כדר"א ש"מ. ואיכא דרמי לה מירמי וכו'. אמר רב הונא חצר לפי פתחי' מתחלקת ורב חסדא אמר נותנים וכו'.

ומביא בשטמ"ק קושיית הרשב"א דא"כ שנוסף על הד"א בחצר צ"ל גם ד"א להפתח לכל אחד, מ"ט לא תני במתני' עד שיהא בה ח' אמות לזה וח' אמות לזה?

ותירץ דלא בכל פעם מוכרח להיות ח"א לזה וח"א לזה, משא"כ ד"א מוכרח להיות. כי כשיש רק ח"א מצומצמות, הרי יש לכל אחד ד"א בשביל הפתחים לפירוק משא, ולמילוי החצר אין כלום, הרי חולקים כי אין להם כלום למצר, ובנוגע לפתחים יש להם השיעור, אבל כשיש יותר מח"א אמות, עד ט"ז אמות, אין חולקין, כי מכיון שיש חלק בחצר בשביל מילוי, ואין בו כדי חלוקה, אין חולקין. ולכן אי' במשנה ד"א לזה וד"א לזה, כי זה מוכרח להיות בכל אופן. והרבה ראשונים (הר"ן, יד רמה, הר"י מיגש, הרמב"ם בפירוש המשניות וכו') פליגי וס"ל שבאם יש רק ח' אמות מצומצמות אין חולקין.

והנה נוסף על הצ"ב במה תלוי מחלוקתם, הנה אי"מ בכלל תירוץ הרשב"א (ראה חת"ס ד"ה חוץ ועוד) דהרי מפורש בגמ' להיפך: דהרי ר"י אמר שארבע אמות שאמרו חוץ משל פתחים, הרי שהד"א שבמתני' איירי בהד"א שלצורך החצר, ואיך כתב הרשב"א שהכוונה להד' אמות לצורך הפתחים.

אמנם בזה י"ל בהקדים עוד קושיא: מהי קושיית הרב"א מעיקרא, הרי י"ל בפשטות ע"פ מ"ש הרא"ש כאן שמבואר בירושלמי שהד"א לפתחים אין הפי' שנקנה לו לגמרי, כ"א שהוא לו רק בשביל השתמשות, שע"ע יכול כל אחד להשתמש בכ"פ שרוצה. ועכשיו יש לו השתמשות קדומה במקום זה.

ועפ"ז מובן בפשטות למה אין מבואר במשנה עד שיהא ח"א לזה כי המשנה איירי רק באותם הד"א שנותנים לו להיות שלו לגמרי.

אבל פשוט שתי' זה אין לומר לשיטת הרשב"א עצמו, כי הרשב"א ס"ל (כמובא בשטמ"ק) שהבבלי חולק בזה על הירושלמי – ולא כרבותיו – , וס"ל להבבלי שקנוי לו קנין גמור, ולכן הקשה דלמה אי"ז מבואר בהמשנה.

והנה המ"ד בירושלמי שאין קנוי לו קנין גמור הוא ר' יוחנן, ובגמ' דילן הרי ר' יוחנן הוא דאמר ד"א שאמרו חוץ משל פתחים", ואיך בכלל ס"ל להרשב"א שהבבלי חולק עם הירושלמי. לכן מוכרח לומר שכוונת הרשב"א הוא לרב הונא ורב חסדא לקמן שנחלקו בהא דחצר מתחלקת לפי פתחי', שהם הם דפליגי על הירושלמי, כלומר: להרשב"א זהו מחלוקת בין ר' יוחנן ור"ח.

ומשמע כן מדברי הרשב"א עצמו, שמביא ראי' לזה שלא נקטינן כהירושלמי, מדברי ר"ה דאמר לפי פתחי' מתחלקת, דזה מוכרח להיות קנין גמור, כי אם רק לערוך משא לשעה למה יטול בשביל זה חלק גדול בכל החצר, אלא ע"כ לר"ה ודאי קנוי לו בקנין גמור.

ומדר"ה נשמע לר"א, דהרי לא בהנ"ל פליגי: הרי שראיתו היא מדברי ר"ה ור"ח, אבל (גם לשיטתו) ר' יוחנן אפשר שס"ל כהירושלמי (ובכל אופן מוכרח לומר כן, כי הוא הוא המ"ד בירושלמי).

עפ"ז י"ל שבאמת כל קושיית הרשב"א הוא רק לר"ה ור"ח, ולא לר"י, כי לשיטת ר"י פשוט למה אי' במשנה רק ד"א, כי איירי רק בהד"א הקנויות לו לגמרי, ולא בהד' שכנגד הפתח שניתן לו רק להשתמשות.

וא"כ כבר אין להקשות על תירוץ הרשב"א (דהד"א של המשנה הם של פתחים) מהא ד"אר"י ד"א שאמרו חוץ משל פתחים, כי אה"נ לר"י כוונת המשנה היא להד"א של חצר. ובנוגע לר"ה ור"ח שהקושיא היא לשיטתם, אין שום לשון בגמ' שכוונת המשנה להד"א של חצר.

אבל עצם סברת הרשב"א צלה"ב: למה יחלוקו כשיש בו רק ד"א מצומצמות – ואדרבא: לשיטתו דווקא קשה ביותר: בשלמא אם ד"א הם רק לתשמיש, מובן שיש לחלוק כשיש רק ד"א אלו, כי ה"ז כאילו אין חולקין את החצר כלל, כ"א נותנים לכל אחד דין קדימה בתשמיש הפתח, אבל לשיטת הרשב"א שהם שלו, הרי כשיש רק ד"א לכל אחד לפתחו, הפי' הוא שאכן חולקים החצר, שהרי נותנים לכ"א ד"א בחצר, והרי הדין הוא שכדי לחלוק החצר צ"ל לכל א' ד"א בחצר וד"א לפתח, ובמילא הרי הם בעצם (לא ד"א נפרדות וד"א נפרדות, כ"א) ח' אמות ביחד, וכאילו הדין הוא שכשחולקין החצר צ"ל ח"א, אלא שיש כאן ב' סיבות נפרדות [ד"א בשביל חצר וד"א בשביל השתמשות הפתח], וא"כ למה יחלוקו כשיש רק ח"א, ולאידך: אם הם ב' דברים נפרדים מה סברת הראשונים דס"ל דאין חולקין? גם צלה"ב: מהי סברת המחלוקת בין הרשב"א ורבתיאם הד"א של פתחים קנוים לו לגמרי או רק לתשמיש.

והנה עוד מחלוקת מצינו בין הרשב"א ורבתיאם דהם ס"ל דאם אין בחצר אלא ד"א על ח"א לזה וד"א על ח"א לזה, אע"פ שיש שם כמה פתחים, חולקים שהרי יש כאן שיעור מילוי חצר ושיעור פירוק משא, וסמכם עמ"ש בברייתא שאין חולקין עד שיהא ח"א לזה וח"א לזה, ומשמע שחולקין בכל אופן, והרשב"א פליג וס"ל שבנדון זה אין חולקין.

וצלה"ב סיבת מחלוקתם?

והנה עוד מחלוקת כאן בדברי ר"ה ור"ח, דהנה רש"י פי' שאיירי באב שחילק נכסיו לבניו, ונתן לא' בית עם פתח א' ולשני עם ב' פתחים, אח"כ כשחולקים החצר ה"ז לפי הפתחים (לרב הונא כל החצר מתחלק לפי סכום הפתחים, ולרב חסדא רק נותנים לכל א' ד' אמות לכל פתח שיש לו).

והביא הרא"ש בשם ריב"א בשם הגאונים דבסתם כששני שותפים חולקים חצר, ויש לא' בית בפתח א' ולשני עם שני פתחים חולקים אח"כ החצר בשוה, ואין נותנים לו יותר לפי שיש לו יותר פתחים – לא לשיטת ר"ה שנותנים לו ד"א לכל פתח שיש לו, ולא לשיטת ר"ח שכל החצר מתחלק לפי סכום הפתחים שיש לו. והביא ראי' מהא דאמר' לעיל בנוגע אחים שחלקו וא' נטל כרם וא' שדה לבן, דאין לו ד"א בהכרם אם לא עלו אהדדי, אע"פ שצריכות לו. וכ"ה בהד"א שבחצר. – ומזה שמביא שרבינו יונה הקשה ע"ז ות' וכו', משמע שהר"י ס"ל כן ג"כ.

אמנם הרא"ש עצמו ס"ל שכוונת רש"י במ"ש שדין זה הוא רק באב שחילק נכסיו לבניו, ולא בחלוקה סתם, הוא רק לשיטת ר"ה שס"ל שכל החצר מתחלק לפי סכום הפתחים, אבל לר"ח שנותנים רק ד"א לכל פתח, מיתוקמא שפיר בחלוקה סתם, ובנוגע ראיית הריב"א מד"א בכרם, כתב שבאמת גם כאן נקטינן שעלו להדדי בנוגע להד"א היתרים שיש לזה שיש לו יותר פתחים.

וגם הרשב"א ס"ל שלא כהריב"א, כ"א שגם בחלוקה סתם נותנים לכ"א ד"א לכל הפתחים גם כשהעלו סתם, כי מסתמא ג"ז נכלל בהעילוי (הובאו דבריו גם במ"מ הל' שכנים (פ"ב ה"א)).

וצלה"ב: למה ס"ל להריב"א שלא אמרינן בזה עלו להדדי?

ויובן כ"ז בהקדים עוד פלוגתא: הדנה בברייתא מפורש דפתח רחב שמונה נותנים לו שמונה. ויש להסתפק דאם הוא רחב רק ב' כמה נותנים לו. וכ' המ"מ (שם) דפשוט שנותנים לו ג"כ ד"א. ומביא ראי' שכ"כ הרא"ש, ומביא ראי' לזה מגמ' מפורשת לקמן (ס, א). והר"א כ' שכן ס"ל להרמב"ם ג"כ. אמנם הב"ח (ר"ס קע"ב) כ' ברש"י מפורש להדיא כאן שנותנים "כפי רוחב הפתח", שמשמע שאם הוא ב' אמות נותנים לו רק ב' אמות. ומתרץ ראיית הרא"ש וכו'...

[ולכאורה ברש"י אין מוכרח לומר כהב"ח, כ"א שי"ל בב' האופנים: י"ל כהב"ח, אבל גם י"ל שכוונתו מד"א ולמע', נותנים לו לפי רוחב הפתח, אבל לא באם הוא פחות מד' אמות].

ובהסברת מחלוקתם י"ל שתלוי בגדר ד"א של הפתחים, אם זהו דין בה"גברא", או דין על ה"חפצא" – וזה גופא תלוי באם זהו דין בהפתח או דין בחלוקת החצר – כי יש לבארו בב' אופנים:

א. כשמחלקים החצר אא"פ לבטל זכות שיש לכ"א מהם להשתמש בפתחו כדי לפרק משאו. ז.א. הוא דין בה"גברא", שצריכים להשאיר לו זכות זו, ואא"פ להחצר להתחלק אם מבטלים ממנו זכות זו.

ב. ה"ז דין בהפתח, בה"חפצא": מכיון שפתח עשוי להשתמש, הרי במילא אין ענין ה"פתח" מוגדר לציור החיצוני של הפתח, כ"א שכל השתמשות השייך לו ה"ז בגדר "פתח". כלומר: שהפתח מתפשט לד"א שחוץ הימנו.

והנה ב' אופנים אלו הם ע"ד המבואר בלקו"ש חט"ז (ע' 233) בענין תוספת שבת, שמבאר בכללות בב' אופנים:

א. הוא דין על ה"גברא", שצריך לקבל עליו קדושת שבת בזמן זה [או: הקדושה נמשכת עליו בע"כ, אבל עכ"פ ה"ז עליו, על הגברא].

ב. "חפצא" דשבת מתפשטת לפניו ולאחריו, ובמילא נעשה על הגברא איסור עשיית מלאכה [או שזהו לא רק התפשטות משבת לפניו ולאחריו, כ"א זהו שבת עצמו – אבל בכל אופן זהו גדר מצד החפצא דשבת], ועד"ז כאן:

(א) ה"ז דין בהגברא, שאא"פ לסלק ממנו זכות ההשתמשות בהפתח.

(ב) ה"ז התפשטות של חפצא דהפתח לד"א שחוץ הימנו.

בסגנון אחר ובאופן אחר קצת:

א. ה"ז "שלילה" – ששוללים מהשותף קנינו בשטח זה של ד"א לפני הפתח של חבירו, מטעם שמוכרח חבירו להשתמש בו.

ב. ה"ז "חיוב" – נותנים לו הד"א לפני הפתח, ובמילא ה"ז מסולק מהשותף,

[ושוב בסגנון אחר:

(א) אא"פ לחלוק אם שוללים עי"ז זכותו, ז.א. אי"ז דין מצ"ע, כ"א מניעה לחלוקת החצר.

(ב) דין בפ"ע בהחלוקה, שכל פתח מתפשט לד"א, ובלא"ה אא"פ לחלוק].

וי"ל שבזה תלוי ב' הסברות אם בפתח רחב ד"א נותנים לו ד"א או ב"א: אם זה דין בהגברא שיש לו זכות להשתמש במקום זה לפירוק משאו, הרי מוכרח ליתן לו ד"א, כי זהו שטח רגיל הנצרך לפירוק, אבל אם זהו התפשטות הפתח, הרי אא"פ להתפשט ליותר ממה שהוא עצמו תופס.

והנה י"ל שבזה תלוי כל הפלוגתות בין הרשב"א ורבותיו וש"א: מחלוקת הרשב"א ורבותיו באם קנויים לו הד"א לגמרי או רק להשתמשות, ה"ז פשוט: רבותיו ס"ל כאופן הא' ולכן מכיון שאין נותנים לו הד"א, כ"א שאא"פ לסלקו לגמרי מהזכות שיש לו עד עכשיו (או שרק שוללים זכות שותפו), הרי פשוט שעושים המינימום,

שרק מה שמוכרח לו, זה אין לוקחים ממנו, כי זה אא"פ לסלק ממנו, וא"כ מכיון שמספיק לו ד"א להשתמשות, למה שיהי' לו יותר (וגם: מכיון ששוללים זכות שיש להשותף, הרי שוללים רק מה שמוכרח לשוללו ולא יותר).

משא"כ הרשב"א ס"ל כאופן הב', שזה התפשטות הפתח, וזוהי סיבה שהוא שלו, פשוט שנותנים לו לקנין גמור, כמו שהפתח הוא שלו בקנין גמור.

ועד"ז מובן מחלוקת השני', דלרבתינו אם יש רק ח"א על ד"א לזה וח"א על ד"א לזה חולקים גם כשיש לא' כמה פתחים, והרשב"א ס"ל שאין חולקים – כי לשיטת רבותיו ה"ז רק דין שלילי, ששוללים משאר השותפים הד"א לפתח שלו, ופשוט שכשאין מה לשלול אין שוללים, כי אי"ז דין בעיקר החלוקה, ולכן כל זמן שיש ה"מינימום" שצריך להשתמשות, ה"ז מספיק לחלוק, כי עיקר החלוקה ה"ז החצר, וזה יש כאן. ורק כשיש יותר מט"ז אמה, אז אמרי' שמכיון שיש יותר, אא"פ לשלול ממנו גם זכותו באלו, אבל אי"ז מניעה לחלוקת החצר דהרי כל ד"א של הפתח הוא רק מניעה לחלוקת החצר. ובנדוד"ז הרי אין מניעה זו, שהרי יש לו ד"א לפתח א'.

אבל הרשב"א שס"ל כאופן הב', הרי באם אא"פ לחלוק באופן שכל פתח תתפשט לד"א, אא"פ לחלוק, כי כל פתח מתפשט לד"א של חבירו.

עפ"ז יובן ג"כ מחלוקת הרשב"א ושאר ראשונים באם יש רק ח"א מצומצמות שע"ז אפשר ליתן לכל א' ד"א לפתחו, אבל אין כלום בהחצר עצמו ליתן לכ"א ד' אמות לחצירו – דלהרשב"א חולקים, ולר"י אין חולקים: שאר ראשונים ס"ל כאופן הא' שהד"א לפתח הוא רק שנשאר עם זכות זה, הרי בזה שכל א' מקבל ד"א לפתחו, לא נתקיים בזה שום דין "חלוקה", כי מה שנותנים לו ד"א לפתח אי"ז מטעם "חלוקה", כ"א שאא"פ לחלוק החצר בלא זה, א"כ כשיש רק זה לא נתקיים כאן דין חלוקה, ולכן אין לחלוק. משא"כ הרשב"א ס"ל כאופן הב' שהפתח מתפשט, הנה כשמקבלים ד"א לפתח ה"ז בגדר "חלוקה", ולכן כשיש רק ח"א מצומצמות, חולקים עכ"פ זה.

ועד"ז יובן ג"כ מחלוקת ריב"א עם הרשב"א והרא"ש, בהא דנחלקו ר"ה ור"ח בנדון שיש לא' פתח א' ולשני כמה פתחים, אם זהו רק היכא שאב מוריש לבניו וכו', או בכל חלוקה כ"ה, שלהריב"א, הנה בכל חלוקה חולקים בשוה, משא"כ להרא"ש והרשב"א חולקים תמיד לפי הפתחים:

להריב"א בשם הגאונים ה"ז רק דין שלילי, ולמה יתנו לו יותר מד"א, והרי נותנים לו רק המינימום, ומכיון שמספיק ד"א לפירוק משא, ה"ז מספיק.

אבל הרשב"א והרא"ש ס"ל שהפתח מתפשט, הרי כ"ה בכל חלוקה, שצריכים ליתן לו ד"א לכל פתח.

והנה עפכהנ"ל יש לבאר ג"כ מחלוקת ר"ה ור"ח בין להרשב"א ובין לרבתינו:

להרשב"א שהוא התפשטות הפתח – הנה בזה גופא י"ל בב' אופנים: בלקו"ש שם (ע' 233) מבאר שלהאופן דתוס' שבת הוא התפשטות השבת גופא י"ל בב' אופנים:

א. רק התפשטות שלו.

ב. הוא א' עם השבת. ז.א. השבת הוא לא רק כ"ד שעות כ"א כ"ד שעות ומעט יותר.

ועד"ו י"ל כאן:

א. זה התפשטות הפתח.

ב. הוא הוא הפתח עצמו.

לאופן הא' י"ל שמתפשט לכל החצר, ולאופן הב' ה"ז מוגדר רק להפתח, ובה נחלקו ר"ה ור"ח.

ולרבתינו י"ל שזה תלוי בהמבואר שם (ע' 233) דבאופן שתוס' שבת הוא על הגברא גופא י"ל א' מב' אופנים:

א. הגברא צריך לקבל על עצמו.

ב. ה"ז חל עליו בע"כ.

ועד"ו י"ל בנדו"ד:

א. מה שיש להגברא זכות זה, ה"ז לפי שכן רוצה כל א' כשיש לו פתח, ולכן כשחולקין אמרי' שמן הסתם נותנים לו השותף זכות זה, כי יודע הוא שכן רוצה שותפו.

ב. החכמים עצמם שיערו שכן צ"ל.

ובזה נחלקו ר"ה ור"ח: ר"ה ס"ל כאופן הא', ולכן זה נוגע לחלוקת כל החצר, כי ס"ל שזהו רצון האדם, ומסתמא נותן לו חברו גם זה. ור"ח ס"ל כאופן הב', דהחכמים רק נתנו לו מה שמוכרח לו לפירוק משאו, ותו לא.



סוגית רוח צפונית אינה מסובבת*

הת' מנחם מענדל וילהלם
שליח בישי"ק תות"ל מאסקווא

א. איתא במס' בבא בתרא (כה, סע"א) "תניא ר"א אומר עולם לאכסדרה הוא דומה ורוח צפונית אינה מסובבת וכיון שהגיעה חמה אצל קרן מערבית צפונית נכפפת ועולה למעלה מן הרקיע. ורבי יהושע אומר עולם לקובה הוא דומה ורוח צפונית מסובבת וכיון שחמה מגעת לקרן מערבית צפונית מקפת וחוזרת אחורי כיפה שנאמר הולך אל דרום וסובב אל צפון וגו' הולך אל דרום ביום וסובב אל צפון בלילה סובב סובב הולך הרוח ועל סביבותיו שב הרוח אלו פני מזרח ופני מערב שפעמים מסבבתן ופעמים מהלכתן".

והנה הדברים צריכים ביאור מתחילתם ועד סופם, ובפרטיות יותר: א. מה הכוונה 'נכפפת ועולה למעלה מן הרקיע', 'מקפת וחוזרת אחורי כיפה' והרי מהלך השמש שמסובב העולם [כמבואר בהלכות קידוה"ח והלכות יסוה"ת¹] ? ב. נוסף ע"ז שהוא נגד המציאות ה"ז מחלוקת במציאות?

[יש שביארו (מהר"ל, רמח"ל²) דכל גמ' זה הוא רק ע"ד הסוד, אך לכאורה דוחק הוא להוציא דברים מידי פשוטם לגמרי, וראה לקמן מה שהובא ממאמרי רבותינו נשיאנו, ועוד].

ב. ונ"ל קצת ביאור בד"א:

ובהקדם, דברי הגמ' לעיל מזה: "אריב"ל בואו ונחזיק טובה לאבותינו שהודיעו מקום תפלה דכתיב וצבא השמים לך משתחווים [במערב, דשכינה במערב היא שוכנת (ע"פ רש"י)]."

ובתוס' (ד"ה וצבא השמים), וז"ל: "וא"ת בלילה נמי במזרח משתחווים. וי"ל דאין לנו ללמוד אלא ממה שאנו רואין". וקושייתם צריכה ביאור.

וראה בתפארת ישראל על המשנה (משנה ט אות עד בסוגריים) "לא נחה דעתי דהרי כל כדור הארץ עגול הוא. ואין שם נקודה שנכנהו מזרח ולא יהיה ג"כ מערב, דבעלות לשם השמש הוא מזרח, ובהתעלמה משם נקרא מערב. ואיך א"כ נוכל לומר

(* לע"נ סבתי מרת ח' בת יהודה ע"ה נלב"ע כ"ה שבט תשע"ג.

(1) וראה הנסמן בשערי הלכה ומנהג ח"ב עמ' קנה.

(2) חידושי אגדות, באר הגולה, (למהר"ל). אדיר במרום (לרמח"ל).

שכינה במערב. ולכן נראה לפי ענ"ד דשכינה במערב דבר נעלם ונשגב משכל אנושי'.
אך לכאורה קשה להוציא ענין זה לגמרי מפשוטו".

אך באמת קושיא זו מתורצת ע"פ דברי התוס'.

דנה ידועים דברי חז"ל³ דארץ ישראל נמצאת באמצע העולם. וראה במאמר אדמו"ר הזקן "להבין קושית התוכנים"⁴ 'אך כפי בחי' יושר שהוא בהרגה מעלה ומטה ראש וסוף אצלנו הוא המעלה כי אצלנו נתגלה אלוקות יותר [מבאמעריקא] שהרי א"י ועשר קדושות בהמ"ק וקבלת התורה היא אצלנו" ובהגהת הצ"צ "והיינו כי הרקיע והגלגלים הם מבחי' עיגולים אבל הארץ היא מבחי' יושר, ולכן בהארץ שייך בחי' מעלה ומטה ואצלנו הוא המעלה וע"כ הגילוי אלוקות מ"ת וביהמ"ק והשראת השכינה הוא אצלנו כו' כי עיקר השראת הנשמה הוא במוח"⁵. [וראה מכתב אדמו"ר מוהרייץ - לכ"ק אדמו"ר - בענין זה⁶, ושם שהוא מקור השמועה שבאמעריקא לא היה מ"ת⁷].

עפ"ז, דישנם ב' חצאי העולם (היכן שנתגלה אלוקות יותר והיכן שפחות), יוצא שיש גם מזרח ומערב לעולם כפי שישנו צפון ודרום והוא היכן שמסתיים חצי העולם שבו 'הוא המעלה', וי"ל שהוא ע"פ חשבון שא"י הוא אמצע העולם⁸, (וראה לקמן).

[וראה גם בעה"מ בר"ה כב, וז"ל: "הראשונה קצה המזרח ויושביה הם השוכנים על שפת ים אוקיאנוס במזרח, והנקודה השנית היא שכנגדה והיא קצה המערב ויושביה גם הם שוכנים על שפת ים אוקיאנוס במערב, והנקודה השלישית היא

(3) נסמנו באנצ"ת ערך א"י [ח"ב עמ' רלב הע' 331, וראה גם בעה"מ המובא לקמן].

(4) סה"מ תקס"ב עמ' תטט, ועם הגהות הצ"צ באוה"ת נ"ך ח"א עמ' תרע, ועוד.

(5) ביאור במילים אלו ראה במכתב אדמו"ר מוהרייץ דלקמן. ולהעיר שעד"ז מובא בתפא"י שם 'כמו שיש חילוק בין כח הנשמה שבלב לכהה שבשאר אברים'.

(6) ספה"מ תש"ח עמ' 232 ואילך, אג"ק שלו ח"ב אג' תר"ז.

(7) להעיר דבפתיחת המכתב שם ד'אמנם הלשון שאתה כותב אשר ב"אמעריקא לא היה מ"ת" משובש הוא' וכפי שמבאר בסוף המכתב 'שחצי זה הוא מעולה יותר, אבל גילוי מ"ת היה בכל חלקי שטח הב' חצאי הכדורים בשוה' עיי"ש בארוכה. [ובמכתב אחר (אג"ק שם אגרת תקכה) מ"ת היה בחצי כדור הלזה, ואשר גילוי התו' בחצי כדור שני הוא ע"י עבודה אחרת ועד"ז הוא במכתב אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע (אג"ק שלו ח"א עמ' קסא) 'מבואר בכ"ק אשר מ"ת הי' על חצי כדור שלנו ולא באמעריקא, ויש לחלק בין הלשון 'אמעריקא לא היה מ"ת' שמדגיש יותר שלא היה שם (וכן לחלק בין הגילוי בשעת מ"ת להגילוי לאחר מ"ת). וצ"ע] אמנם בכמה מקומות (הבא לקמן הוא מספה"ש תשמ"ט קרה, וראה גם קונ' בית רבינו שבבבל אות ו') מביא הרבי 'פתגם הידוע' "אין חצי כדור התחתון איז ניט געווען מתן תורה (- בגלוי)" ומציין לאג"ק הנ"ל. וצ"ע.

(8) ולא קשור לקו המשווה. וראה לקמן.

אמצעית בין שתי הנקודות הראשונות האלה על פני כל הארץ ויושביה הם יושבי ירושלים וכל ארץ ישראל...” והרי הוא ממש כדברנו [אך ראה הערה⁹].

וזהו קושית תוס’ “בלילה נמי במזרח משתחווים” היינו דכיון שעובר חצי העולם [- היינו הנקודה השנית בבעה”מ -] (כששוקע) הרי מעכשוו כשחוזר מצדו השני (כנגד החצי התחתון) ה”ה הולך ממערב למזרח. ומתו’ קושית התפא”¹⁰.

ג. והנה ע”פ המבואר לעיל שיש לעולם גם מזרח ומערב (היינו סוף המזרח וסוף המערב) והם מחושבים עפ”ז שארץ ישראל הוא אמצע העולם, יש לבאר דברי אדמוה”ז בלקו”ת ד”ה עולם לאכסדרא הוא דומה¹¹.

וז”ל: “הנה בדרום הוא תוקף החום ולכן הכושים שחורים וגם אינו מיושב, אבל בצפון הם אנשים לבנים ובו עיקר הישוב של ע’ אומות”.

9) ההשוואה לדברנו הוא גבי זה שיש קצה מזרח וקצה מערב ובאמצע א”י, אך שונה הוא מדברנו בזה בדמזרח עצמו הנה הנה הקו נמתח מצפון העולם לדרום העולם לפי השמש [היינו מהקוטב הצפוני לקוטב הדרומי, כיון שהוא תלוי בזריחה (ראה אנציל”ת ערך יום בסופו, וש”נ)] משא”כ להמבואר בפנים שגם הצפון והדרום הוא שונה [כדלהלן בפנים] ודברי הגמ’ והתוס’ כאן מבוארים אף לפי דברי בעה”מ. [אלא לדברי בעה”מ אין שום חשיבות לסוף המערב משא”כ לדברנו].

10) ובביאור ענין שכינה במערב: א. ראה תוס’ בת”י שאין זה שהשמש מתקרבת ממש כלפי שכינה אלא דיש לנו ללמוד מזה שענין מערב קשור לשכינה ולכן יש להתייחס לזה בכבוד (כמבואר במשנה) [וראה גם בהמשך התוס’ ובתפא”י הנ”ל]. ב. ראה מה שמבאר בזה אדמו”ר הצ”צ (אוה”ת במדבר ח”ד עמ’ שסא) “צ”ל למה אמרו שכינה במערב הרי מערב הוא בח’ הערב והסתר אלוקות, אמנם התירוץ ע”ז דתכלית המכוון הוא שיהי’ העלם והסתר למטה ושאעפ”כ לעשות מוחשך אור כי מה שלמעלה שם גילוי אלוקות אין זה חידוש כי שם אורים ומשיגים ... כי עיקר השראת השכינה הוא בתחתונים דווקא, כי יש עוד פ’ בערב לשון עריבות ומתיקות ... והוא בח’ תענוג שגבוה מבחי’ שמש ע”ד שיהי’ לע”ל עליות המדרגות כמ”ש והי’ אור הלבנה כאור החמה ...” עיי”ש.

וע”פ המבואר בפנים יש לקשר זה עם המבואר סה”ש תשמ”ט (הנ”ל) בענין עבודת אדמו”ר מוהרי”צ ביבשת אמריקא [וראה גם קונטרס בית רבנו שבבבל שם. וראה שם הע’ 77 באו”ר קצת. ויל”ע] כיון שהוא מטה מטה ויתירה מזו שעיי”ז דווקא מגיעים למעלה של נקבה תסובב גבר’. עיי”ש בארוכה. וקבלת הלבנה מהשמש [המובא באוה”ת שם] הוא ג”כ משיפע ומקבל (כמבואר בהרבה מקומות [ראה ספה”ש תשנ”ב עמ’ 157, וש”נ]) ע”ד נקבה תסובב גבר’ (ועצע”ק). ונראה לומר (בד”א עכ”פ) דהא דשכינה במערב דהיינו הא שהוא נמצא דווקא בתחתון (כמבואר באוה”ת) מתבטא בזה שהשמש הולכת כלפי חצי התחתון הוא החצי המערבי של הכדור [דכשם שממחלקים את העולם לצפון ולדרום כן יש לנו לחלק ג”כ למזרח (היינו חצי כדור התחתון העליון) ולמערב (חצי כדור התחתון)] להאיר שם [ואין להקשות דאח”כ חוזרת למזרח. כמבואר בתוס’ (דכיון דבמקום ששם ישוב רוב בני”א אנו רואים א”י שנטה כלפי מערב מזה יש לנו ללמוד)].

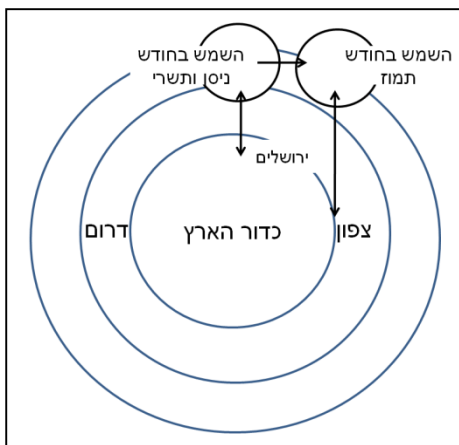
ולכאו' יש לעיין מאי שנא צפון מדרום דהא בשניהם סמוך לקו המשוה הוא חם ומה שמתרחק יותר הוא קר יותר¹²?

אך עפ"הנ"ל דמחשבים ע"פ ארץ ישראל לפעמים (ובפרט כשהביאור הוא ע"פ קבלה וחסידות למה שם המזג אויר כך ושם כך, כמבואר בהמשך הדברים בלקו"ת שם, כדלהלן) יובן, דלדרום א"י (הנמצאת כ-31 מעלות צפונה מקו המשוה) למשך כ-63 מעלות [היינו יותר משני שלישי בין האמצע לקצה הדרומי לפי חשבון זה] הוא יותר חם מאשר לצפון א"י ורק בסופו החום בו בשווה למקומות הסמוכים לא"י בצפון [וראה גם בהמשך הדברים שם שקו המשוה נמצא בדרום, ומבואר שאין הצפון מתחיל ממנו]. [ויל"ע].

ד. והנה ע"פ כל הנ"ל יש לבאר סוגית הגמרא הנ"ל בבא בתרא.

דהנה ידוע בחכמת התכונה דיש לשמש נוסף על מהלכה ממזרח למערב [ע"י הגלגל היומי (כמבואר בהלכות יסוה"ת (ג.א.) ובהלכות קידוה"ח] וממערב למזרח, מהלך לצפון ולדרום, היינו שנוטה לכוון צפון בחדשי הקיץ ולדרום בחדשי החורף¹³ [ראה בארוכה רש"י עירובין נו, א ד"ה זהו פני צפון], והנה במהלך השמש בין מערב

למזרח תנועתו היא בסבוב סביב כדור הארץ, משא"כ מהלכה לצפון ולדרום הרי הוא בקו ישר, ולכן ככל שמתרחקת מקו המשוה [שכשנמצאת מעליו אז היא הכי קרובה לכדור הארץ] לאורך כך מתרחקת מכדור הארץ שמתחתיה לגובה (כזה:14)



והנה ע"פ המבואר בספרי רבותינו הן בראשונים¹⁵ והן בתורת החסידות הרי שהעולם עומד והגלגלים סובבים סביבו. וראה

[12] כן נראה לפי ידיעותי הקלושות ואולי באמת אין זו קושיא. וכן כל הבא לקמן. ויל"ע]

[13] באמת אין זה מהלך בפנ"ע אלא שתוך כדי הליכה ממזרח למערב נוטה גם לצפון ולדרום, וכדלהלן בהערה]

[14] הציור רק להמחשת הענין אך אין הוא מדויק כלל]

[15] ע"פ הפסוק 'הארץ לעולם עומדת' (קהלת א, ה), רמב"ם יסוה"ת ג, ד. וראה אג"ק ח"ז עמ' קלג, ועוד ואכ"מ.

בארוכה המאמר 'להבין קושית התוכנים' הנ"ל והגהות הצ"צ עליו שאין בגלגלים מעלה ומטה כיון שהם באופן של עיגולים. והנה עפ"ז קשה עכ"פ בפנימיות העינים למה השמש יוצאת בקיץ מאופן של עיגול ומתרחקת מהעולם ואינה מסתובבת סביב סביב?

ובזה נחלקו התנאים איך להגדיר הענין האם נאמר שבצד צפון אינו עיגול אלא פתוח - "עולם לאכסדרה לאכסדרה הוא דומה ורוח צפונית אינה מסובבת". או נאמר שעדיין הגלגל הוא עגול אלא שהשמש יוצאת מהעיגול - "עולם לקובה הוא דומה ורוח צפונית מסובבת וכיון שחמה מגעת לקרן מערבית צפונית מקפת וחוזרת אחורי כיפה (דרך חלון. רש"י)¹⁶.

ה. ובאמת מדויק פשט זה בלקו"ת ד"ה 'עולם לאכסדרה הוא דומה' שבהמשך למאמר רז"ל זה מביא דברים הנ"ל בענין החום שישנו בדרום דווקא כיון ששם השמש קרובה תמיד ואינה מתרחקת כ"כ אלא שם הוא קו השווה משא"כ בצפון שהשמש מתרחקת ומתפשטת יותר. עיי"ש. [וראה גם לקמן שצטטנו חלק מהדברים] ומבואר שמאמרז"ל זה קשור להתפשטות השמש והתרחקותה מהעולם [בקיץ].

ו. אך הנה ע"פ הנ"ל ה"ה גם בדרומו ומדוע מתעקבת הגמ' רק גבי צפון?

ובפשטות י"ל דאה"נ אלא דכיון דרוב הישוב ה"ה בצפון דברו רק גבי זה דהוא הניכר בעיקר ליושבים לצפון קו המשוה. וכנ"ל בדברי התוס'. ועוד י"ל ע"ד החסידות כמבואר להלן.

ועי"ל ע"פ הנ"ל בדברי אדמוה"ז בלקו"ת דמחשיבים א"י לאמצע העולם ועפ"ז מחשיבים הצפון והדרום וא"כ לצד דרום השמש יורדת ולא עולה וא"כ הוא צריך ביאור בפנ"ע¹⁷.

ז. [והנה לכאור' הי' אפשר לדייק מדברי רש"י שלא כדברנו דבד"ה 'לקרן מערבית צפונית' כתב, וז"ל: 'בלילה שהחמה לעולם מהלכת רוח צפונית בלילה ומן המערב היא פונה לצפון שכך הילוכה מן המזרח לדרום מן הדרום למערב וממערב לצפון' ומשמע דאיירי גבי הילוכה בכל יום (עיי' בהמשך הגמ' הביאור בזה).

16 ראה אוצרות חיים להמלבי"ם סמוך לתחילתו ובמכתב הנדפס בה"א בסופו עוד ביאורים ע"פ פשט.

17 ומה שמדברים על קרן 'מערבית צפונית' ולפי הנ"ל הו"ל להזכיר רק צפונית, י"ל דכיון שע"פ האמת הילוכה כלפי צפון הוא תוך כדי הילוכה ממזרח למערב א"כ שפיר יש לקרוא לזה 'מערבית צפונית'.

אך באמת י"ל אדרבה שהוא ראי' קצת לדברנו, דהנה יל"ע למה המתין רש"י לבאר ענין זה רק בדברי ר' יהושע וגם זה אחרי ד"ה 'לקובה' דהרי לשון זה מצינו כבר לפני זה בדברי ר' אליעזר?

וע"כ נראה לומר בדברי רש"י כאן באים בתור הקדמה להסבר הפסוק שמביא ר' יהושע 'הולך אל דרום ביום וסובב אל צפון בלילה' שאכן מדבר על סיבובה בכל יום (כמבואר בהמשך דברי רש"י). [והראי' מהפסוק הוא מהמילים 'סובב סובב הולך הרוח ואל סביבותיו שב הרוח' (דאיירי על השמש) דמזה שעיקר הילוכה הוא באופן של סיבוב¹⁸. [וע"פ ביאור זה מבואר יותר איך יש מהפסוק ראי' לדברי ר' יהושע דווקא משא"כ ע"פ הפשט הפשוט].]

ח. ולבאר יותר מחלוקתם נראה דאפ"ל ע"פ המבואר בחסידות בביאור ענין זה ש'רוח צפונית אינה מסובבת'. ונחלקו ומה 'יש לנו ללמוד ממה שאנו רואין' (ע"ד לשון תוס').

דהנה בלקו"ת הנ"ל מבאר, וז"ל: "ולכן ג"כ רוח צפונית אינה מסובבת במחיצה כי המחיצה של הרקיע המצמצם הוא מגבורות דוקא ובצפון להיות שבו מתפשטים החסדים דחכמה לכן הוא פתוח וד"ל. וע"כ הוא קר להיות כי השמש מתפשטת אנה ואנה ולא כבדרום". ומשמע מזה דהא דוח צפונית אינה מסובבת הוא ענין חיובי.

אך במקומות אחרים בחסידות משמע דהא דרוח צפונית אינה מסובבת הוא לגריעותא. וכמבואר בד"ה ושחט אותו להצ"צ (באוה"ת ויקרא ח"ב עמ' תלד), וז"ל: "וע"כ לא נגמרה רוח צפונית קו השמאל כדי שלא יתפשט השפע יותר מדי למטה כו', ונמצא אשתאר עלמא בפגימו".

וראה גם בהגה"ה בלקו"ת שם שמציין: 'ועיין עוד מענין רוח צפונית אינה מסובבת בזהר פ' קרח דקע"ח ב' הוא ענין אחר ממש"כ". וז"ל הזהר שם: "ובגין כך כתיב ועבד הלוי הוא הוא אשלים לסטר שמאלא, הוא אשלים לפגימו דעלמא, ואפילו ההוא סטרא דצפון דאשתאר חסר בעלמא כד ברא קב"ה עלמא".

[וראה גם זהר פרשת תרומה (קל, א) וז"ל: "והכא הוה סליק ההוא תננא לחד נוקבא דצפון, דתמן כל מדורין דרוחין בישין, ... כלהו מתעתדן לקבלא ליה ולאתזנא מניה, וקיימין בההוא נוקבא, ועאלין בחד פתחא דאקרי קרי"]

18 ומה שד"ה 'וחוזרת אחרי כיפה' הוא לאחר רש"י ד"ה לקרן מערבית צפונית י"ל כיון שמצאנו מילים אלו רק בתוך שיטת ר' יהושע אף שדברי רש"י אינם נוגעים להבנת דברי ר' יהושע עמצו אלא רק את הפסוק שמביא לראי'.

ובאמת שניהם אמת דראה בלקו"ת שם שצפון בעצם הוא גבורה וריבוי החסד מצד זה שאינה מסובבת הוא מצד החסד שנתכלל בו. עיי"ש.

וראה גם אוה"ת שם דעבודת הלוים לתקן רוח צפונית ולבוא ל"העלי' לבחי' צפון שאינה מסובבת, ר"ל למעל' מסוכ"ע וזהו קדה"ק עיי"ש בארוכה.

ועפ"ז יש לבאר מחלוקתם של ר' אליעזר ור' יהושע דרבי אליעזר מדגיש יותר החסד והתיקון מהא ד'אינה מסובבת' ומגיע 'למעלה מן הרקיע' [ע"ד הלשון באוה"ת 'למעלה מסוכ"ע'] ור' יהושע מדגיש הגבורה שבזה שהוא צמצום 'לקובה הוא דומה' (- 'אהל שכולו מוקף'. רש"י). ומדגיש הגבורה שבזה שנותן קצת חיות לקליפות 'דרך חלון' [ע"ד הלשון בזהר תרומה 'ועיילין בחד פתחא']. וילע"ע.

[ולהעיר שבאוה"ת שם אינו כותב הלשון 'אינה מסובבת' שהוא מדברי ר"א גבי הגבורה שבזה אלא רק גבי החסדים, ועפהנ"ל י"ל שמדויק הוא¹⁹].

ט. והנה מבואר באוה"ת הנ"ל שתיקון 'רוח צפונית' הוא ע"י עבודת הלוים [ועד"ז הוא בזהר הנ"ל], ולהעיר מדברי הרבי (ליל ב' דחה"פ תשי"ג. תורת מנחם ח"ח עמ' 72) שהן ר"א והן ר"י היו משבט לוי!

וראה שיחת ר"ח אלול תשמ"ב (תורת מנחם תשמ"ב ח"ד עמ' 2132) ע"פ הסיפור ד'תנור דעכנאי' ועוד שר"א הוא באופן של התפשטות וניסים למעלה מהגבלות העולם והנהגתו של ר' יהושע היתה בהתאם לאופן הנהגת העולם ועפ"ז יומתק יותר דאולי לשיטתייהו. ויש לעיין ולהאריך עוד בכ"ז.



מיגו לא היתה שלך מעולם

הת' שניאור זלמן סימפסאן
תלמיד בישיבה

ב"ב דף ל' סע"א: ההוא דאמר ליה לחבריה מאי בעיתא בהאי ארעא. אמר ליה מפלניא זבינתה דזבנה מינך. אמר ליה לאו קמודית דהאי ארעא דידי היא ואת לא זבינתה מינאי זיל לאו בעל דברים דידי את. אמר רבא דינא קאמר ליה. ע"כ.

19 אך בכמה מקומות בשיחות הרבי מביא הלשון 'אינה מסובבת' גבי הא דצריך תיקון (ראה לדוגמא בהע' בסוף ד"ה והחרים תשמ"ט ובכ"מ) ו"ל שהכוונה לכללות הסוגיא. וילע"ע.

ומפרש רשב"ם (ד"ה אמר ליה) שני טעמים אמאי "דינא קאמר ליה" ולא מחזקינן ליה ביד המחזיק: חדא, דהא לא החזיק בה שלש שנים. ועוד, דאפי' אי החזיק בה ג' שנים לא הוי חזקה, דהא חזקה שאין עמה טענה היא, שהרי הוא עצמו אינו יודע אם היתה של אותו שמכרה לו כו'.

אבל אם החזיק בה שלש שנים, וטעין מפלניא זבינתה דזבנא מינך קמיה דידי, הכי נמי דמחזיקינן ליה בידיה, ונאמן – מיגו דאי בעי אמר אנא זבינתה מינך. אך אם לא החזיק בה שלש שנים, ורק שטעין קמיה דידי זבנה מינך – אינו נאמן, דכבר אין לו מיגו דאנא זבינתה מינך. ע"כ דברי רשב"ם.

וקשה, דהא אפ"ה, אע"ג שלא החזיק שלש שנים – הרי קטעין טענת ודאי דקמיה דידי זבנה מינך, וא"כ אע"ג דליכא למימר מיגו דאנא זבינתה מינך, מ"מ נימא מיגו דאי בעי אמר לא היתה שלך מעולם, וכמו שכתבו כן התוס' (ד"ה לא קמודית), ואמאי פליג עלייהו רשב"ם ואומר שאינו נאמן?¹

ב. בעובדא קמייתא דסוגיין – מפלניא זבינתה דזבנה מינך ולא החזיק שלש שנים – נחלקו בה הראשונים, מי עסקינן שהמחזיק הודה מעצמו שהקרקע היתה של המערער, דמעצמו ידע זאת (והמוכר רק אמר לו שהוא לקחה ממנו), או שהמחזיק מעצמו לא ידע שהיתה של המערער, וזה שהודה לו זהו רק מפני המוכר שהודה לו, שהמוכר אמר לו שהקרקע היתה של המערער והוא לקחה ממנו.

רשב"ם בין הדברים פי' "כיון דמודה דשלו היה הקרקע מתחלה כו'", דהיינו שס"ל שהמחזיק הודה מעצמו. ומתמה עליו הראש (סי' ז'), דלא מוכח לישנא כלל שהודה המחזיק שהקרקע היתה של המערער, אלא משמעות הלשון היא שהמחזיק אמר כן מפני המוכר לו, שהוא אמר לו שקנאה ממנו כו'. וכן דעתו של הרא"ש. אבל לפי"ז מקשה הרא"ש, דהא א"כ יהא נאמן במיגו, והיינו דהרי כי היכי דהמוכר היה נאמן לומר שלך היתה ולקחתיה ממך במיגו דלא היתה שלך, הכי נמי להימניה ללוקח שכך וכך אמר לו המוכר משום האי מיגו, ויהא נאמן במה שטוען שהוא לקחה ממך?

ומתרץ הרא"ש, וז"ל: "ולי נראה דאע"ג דאותו שמכרה לו היה נאמן במיגו דלא היתה שלך מעולם, אין מיגו זה טוב לגבי אותו שלקחה, כי ניחא ליה טפי למימר

1) וראה בדרישה שהקשה עד"ז על דברי הטור. ומתרץ דאה"נ יש לו מיגו דלהש"מ, אלא שאא"פ להאמינו מאחר שיש לו ריעותא דעליו הוה רמיא לדרוש מהמוכר אחוי לי שטרך. והבית הלוי מתרץ כנ"ל בדברי הרשב"ם. אמנם לכאז' ביאור זה מתאים רק לשיטת הטור ולא להרשב"ם, ודו"ק. ואין להאריך וראה לקמן בפנים.

שלקחה מאותו שמכרה לו, כי הוא סבור שימצא עדים שהמערער מכרה לו, אבל לא בעי למיטען לא היתה שלך מעולם כי הוא ירא שהוא ימצא עדים שהיה שלו". עכ"ל.

מיוסד על רא"ש זה י"ל, שסברא זו נכון גם לגבי נדו"ד, דכי טעין קמיה דידי זבנה מינך ולא החזיק שלש שנים – לא אמרינן מיגו דאי בעי אמר לא היתה שלך מעולם – משום טעם זה, שהלוקח לא בעי למיטען כן כי ירא שהוא ימצא עדים כו'. וכן התומים (סקמ"ו סקט"ז) כתב כן על דברי הטור, בהא דכתב דאמרינן מיגו רק בשהחזיק שלש שנים, ד"בזו ודאי צדקו דברי הרא"ש כו". ובזה מיושב דברי רשב"ם.

ג. אך באמת א"א לומר כן, שהרי מוכח מרשב"ם דמיגו זו אכן מיגו יפה היא. שהרי מהרא"ש משמע שהטעם שרשב"ם מפרש דהמחזיק הודה מעצמו, זהו משום דקקשיא ליה מיגו זו. דהא כתב הרא"ש דלא מוכח לישנא כלל, והא דדחיק רשב"ם לומר כן, הוא משום דאל"כ איכא מיגו הנ"ל, והי' צ"ל הדין דהמחזיק נאמן.

וכן מפורש הכי ברמב"ן (ד"ה אמר ליה), שמפרש (ג"כ) שהודה המחזיק הודאה גמורה שהוא עצמו יודע שהיא של אבותיו, ואומר, דליכא למימר דאיהו לא ידע כלל אלא מפיו של מוכר, משום דא"כ היה נאמן משום מיגו זו. וכן מפורש ברבינו יונה, עיי"ש.

וא"כ קשה גם להתומים, היאך כותב שהטעם דבעי חזקה ג' שנים כדי לומר מיגו – הוא משום טעמא דהרא"ש דליכא למימר מיגו שלא היתה שלך מעולם, הרי בפירוש סבירא להו להרשב"ם והרמב"ן וכו' דמיגו יפה הוא אע"ג שסברי נמי דבעי חזקה ג' שנים?

עוד קשה לי לפי סברת הרא"ש, דהמל"מ הקשה על דבריו (הל' טוען ונטען פי"ד הי"ד), דתינח דלפי דבריו ליכא למימר מיגו דלא היתה שלך מעולם – כי ירא שמא ימצא עדים כו', אבל אכתי נימא מיגו דאי בעי אמר מפלניא זבינתה ואיני יודע אם היתה שלך, דבהא ודאי ליכא למימר שירא כו', דהא אפי' אם יביא המערער עדים שהיתה שלו, עדיין לא יהי' הוחזק כפרן כו'?

והנה בספר שערי יהודה (להר"ר יהודה עבער נ"ע הי"ד, ע' עה) כתב ליישב קושיית המל"מ, ואומר מילתא חמודה וסברא יפה היא, וז"ל: "ונלע"ד ליישב דהנה כל מיגו כשנתפוס פשטא דמילתא דהוא ענין סברא שכלית, הרי הענין בזה הוא דאם הוא משקר הי' לו לומר שקר יותר טוב, ומדאינו אומר הטענה הטובה בע"כ דהוא איש אמיתי, ולכן אינו אומר הטענה הטובה, מפני דאינו רוצה לשקר כו'. ולזאת בכאן דאף אם נניח שהאמת הוא שהמוכרה אמר לו שהיא של המערער ושלקחה ממנו, מ"מ לא יהי' בזה שקר אם יאמר רק מפלניא זבינתא בלחוד, וא"כ בע"כ דלא אסיק אדעת'

טענה זו דמפלניא זבינתא בלחוד, דאם הי' אסיק אדעתי' הרי גם אם הוא איש אמיתי הי' יכול לומר כן, וממילא אין לו מיגו כו". עכ"ל.

אך נתקשיתי בזה הסברא משני טעמים:

(א) וכי ליכא עכ"פ "ישרות" יתירתא במה שיגיד כל הידוע לו במקרה הזה, ולא יעלים מב"ד ידע בזה המקרה, עד שנומר דמזה שלא טען כן מוכח דלא אסיק אדעתי'? ועוד זאת, דהא אף טענת איני יודע שיקרא הוא? (ובפרט בנדון שהוא עסיק ביה – קשה, דהלא שם עסקינן שהוא עצמו איננו יודע למי הקרקע)?

(ב) נראה קצת פירכא מתוס' ד"ה לא קמודית. דהרי אי נימא דלא אסיק אדעתי' ליטעון איני יודע כו', לכאורה צריך לפרשו דהיינו משום דלא אסיק אדעתי' דאית בעיא דהודאת בע"ד, והא דמ"מ אכתי יש מקום למיגו דאי בעי אמר לא היתה שלך מעולם, היינו משום דבודאי הרי"ז עכ"פ טענה יותר טובה במה שיפרוך את דבריו. והנה כתב תוס' בהמשך דבריו שם, דאי לא טען קמי דידי זבנה רק לאחר זמן, תו לית ליה מיגו, משום דמזה שלא טען כן אלא לאחר זמן מוכח דלא הוה מסיק אדעתי' שהיה זקוק לטענת לא היתה שלך מעולם. והרי לפי דברי ר' יהודה עבער, הא אפי' בלי טעם זו מוכח דלא הי' מסיק אדעתי' דהי' זקוק לטענה זו, כ"א רק שזו הי' טענה יותר טובה? וצ"ע.

ד. ומהנראה בכ"ז – דהנה, בהא דמיגו למפרע לא אמרינן דקאיירי התוס' – מפרש התומים (קיצור כללי מיגו כלל קט) טעמא דמילתא, דהוא משום כיון דהא שבתחילה לא אמר הטענה הטובה זה לא מוכיח לנו רק שבאותו רגע כשר הי', אבל לאחמ"כ, אפשר דברגע זו החמיץ ורוצה עתה לטעון שקר מה שלא הי' רוצה לטעון מקדם, ואין לנו להאמינו עתה במה שלא טען יותר טוב קודם לכן.

עפ"ז נראה לומר, דטעמו של רשב"ם בדלדא החזיק ג' שנים לא אמרינן מיגו דלא היתה שלך מעולם – הוא משום שהוא הוה מיגו למפרע, דהרי בתחילה הוא הוה מעצמו שהיתה הקרקע של המערער, ורק אח"כ קמוסיף דאמנם קמי דידי זבנה מינך, והרי בטענה זו עצמה ד"קמי דידי" – לא הי' יכול לטעון יותר טוב כדי לזכות לנפשיה, כ"א מה שקודם לכן הי' יוכל לטעון כו', א"כ ה"ז מיגו למפרע, ומיגו למפרע לא אמרינן.

דהנה מאי חילוקא איתא בין עובדא קמייתא דמפלניא זבינתה דזבנה מינך וקאמר הכי רק מפי המוכר לבין עובדא בתרייתא דקמי דידי זבנה מינך ולא החזיק ג' שנים – לומר דבהא תליא הא דקמפליג הרשב"ם בין עובדא קמייתא דאמרינן מיגו דלא היתה שלך מעולם, ובין עובדא בתרייתא דלא אמרינן מיגו זה,

– הנה בעובדא קמייתא, כמפורש בדברינו אלה, מיירי בשלא הודה המחזיק מעצמו, כ"א מפי המוכר (דוקא בכה"ג אמרינן מיגו כו'), ובעובדא בתרייתא הלא הרי"ז לאחר שקבע רשב"ם שהמחזיק הודה מעצמו,

א"כ בעובדא בתרייתא הלא הרי"ז מיגו למפרע, לכן ליכא מיגו. אבל בעובדא קמייתא, הלא הרי הוא טוען שתי טענות אלו ("היתה שלך" ו"הוא זבנה מינך") בחדא מחתא ממש (– "מפלניא זבינתה דזבנה מינך"), ומהיכי תיתי – הרי קודם קטעין דהוא זבנה, ורק אח"כ מודה דזבנה מינך, ופשיטא דאי"ז מיגו למפרע, ושפיר אית כאן מיגו.

על יסוד זה מיושב נמי התומים, שהרי התומים הלא קאי על הטור, והרי שיטת הטור היא – כמפורש בדבריו (סי' קמו סקכ"ד) – שהמחזיק לא הודה אלא מפי המוכר, וא"כ שפיר ליכא למימר בהטור הטעם דמיגו למפרע, ושפיר אית למימר דהוא משום הטעם של הרא"ש שאין זה מיגו כי ירא שמא ימצא עדים כו'.

עפכ"ז אולי אפשר לומר דרשב"ם ותוס' באמת לא פליגי, כי הא דכתבו התוס' שאפי' בלי שהחזיק ג' שנים נאמן דאיכא מיגו דלא היתה שלך מעולם, י"ל שזהו רק משום דסברי שהמחזיק אינו מודה אלא מפי המוכר (כמו שפי' המהרש"א שפיסקא זו הוא דברי רשב"א, ורשב"א ס"ל שהודה מפי המוכר), וא"כ אית כאן מיגו יפה ואין זה מיגו למפרע, ורשב"ם בכה"ג נמי הוה מודה, רק כיון שס"ל שהמחזיק הודה מעצמו, א"כ הרי"ז מיגו למפרע, ולכן אין כאן מיגו. ואי"צ להעמיד שפליגי בדין מיגו למפרע גופא.



חסידות

לא ירד המן בשבת

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר ורב

ועסט בלומפילד מישיגאן

בתורה אור פרשת בשלח ד"ה ויאמר משה אכלהו היום דף סה עמוד ב' איתא: ולכן דוקא המן לבד לא ירד בשבת משא"כ שאר השפעות שבעולם הזה להיות כי בחינת עליית העולמות שבשבת זהו רק בפנימיות העולמות משא"כ בחיצוניות העולמות הרי אין שום חילוק בשבת מבחול כו'.

וצ"ע איך ליישב זה עם הא דאיתא באגרת הקודש של רבינו הזקן סי' כו דף קמג עמוד ב': והוא בחול אבל בשבת שיש עלייה לקליפת נוגה בעצמה עם החיצוניות שבכל העולמות לכן מצוה לאכל כל התענוגים בשבת ולהרבות בבשר ויין אף שבחול נקרא זולל וסובא כו'.

והנה ידועה השיחה של חודש תשרי שנת תשכ"ט (נדפס בלקו"ש ח"ט) ע"ד ר"ה שחל בשבת ושם מקשה הרבי "בר"ה שחל בשבת איז דאך עולה סיי חיצוניות המלכות (מצד שבת) סיי פנימיות המלכות (מצד ר"ה) איז ווי אזוי קען דאן זיין דער קיום העולמות? איז דער ביאור אין דעם אז די חיצוניות וואס איז עולה בשבת איז ניט די חיצוניות פון דער פנימיות וואס איז עולה בר"ה כו'. עיי"ש באריכות.

ולפי"ז הי' אפשר נראה לבאר שמ"ש בתו"א שאין עליית חיצוניות העולמות, קאי ב"חיצוניות פון דער פנימיות וואס איז עולה בר"ה", וצ"ע.



איהו וגרמוהי חד בבי"ע

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין נ.י.

בד"ה וארא תרע"ה בהמשך תער"ב ח"ב בסופו (ע' תתלא):

"וזהו ע"י התורה כדאי' במד"ר ע"פ כל אשר חפץ ה' עשה משל למלך שגזר שבני רומי לא ירדו לסוריא ובני סוריא לא יעלו לרומי עמד ובטל הגזרה, כך מתחלה השמים שמים לה' והארץ כו', עמד ובטל הגזרה ואני המתחיל וירד ה' על ה"ס ומשה עלה כו', וזהו שע"י נעשה התחברות אצי' עם בי"ע והוא שבי"ע יהי' כמו אצי' כו', וזהו שהמשיך משה שהכלים דבי"ע יהיו בבחי' איהו וגרמוהי חד כמו הכלים דאצי' כו' וכמ"ש בתו"א ד"ה בעצם היום הזה יצאו כו'".

והעירני חכם אחד, דמ"ש כאן מד"ה בעצם היום הזה שבתו"א דורש ביאור, דהא שם מפורש ההיפך לגמרי, שמושה לא פעל איהו וגרמוהי חד בבי"ע, אלא זה נפעל ע"י הנביאים (כמפורש בדברי חז"ל שהובאו שם ששם צבאות נתחדש דוקא ע"י חנה).

ואף שניתן לפרש בדוחק שזה שהנביאים היו יכולים לפעול המשכת איהו וגרמוהי חד בבי"ע הוא בכח פעולת משה בביטול הגזירה דעליונים לא ירדו ותחתונים לא יעלו, עדיין צ"ע מה הכוונה במ"ש בהמשך תער"ב שמקור דבריו הוא בתו"א הנ"ל.

גם אפשר לפרש בדוחק, שהציטוט מתורה אור הוא רק לגבי הפרט שהכלים דבי"ע יהיו בבחי' איהו וגרמוהי חד כמו הכלים דאצי' (ולא קאי בפרט זה אם זו פעולת משה), וכלשונו בהמשך תער"ב ע' תתקנה: "שגם בכלים דבי"ע יהי' איהו וגרמוהי חד כמו באצי' כו' וכמ"ש בתו"א ד"ה בעצם כו'".

ועצ"ע.



הלכה ומנהג

הטמנה אחרי הדלקת נרות שבת

הרב שלום דובער לוינ

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בבין השמשות

א. בשוע"ר (סי' רסא ס"א-ב): "ספק חשכה ספק אינה חשכה וזהו נקרא בין השמשות . . אסור לעשות בו מלאכה מן התורה . . ולדבר מצוה מותר לעשות בה כל דבר ש[האי]סור בשבת עצמה הוא מד"ס . . לפיכך מותר לערב עירובי חצרות בבין השמשות . . ומותר לעשר את הדמאי, ולהטמין את החמין בדבר שאינו מוסיף הבל מטעם שנתבאר בסי' [רנ"ז], ומותר לומר לנכרי להדליק נר לצורך שבת בין השמשות שזהו לצורך מצוה".

בכל הדוגמאות שהובאו כאן כותב סתם שמותר לדבר מצוה, משא"כ לענין "להטמין את החמין בדבר שאינו מוסיף הבל" מוסיף וכותב "מטעם שנתבאר בסי' רנ"ז". והכוונה למה שנתבאר שם (ס"ב): "בשבת עצמה אסור להטמין החמין אפילו בדבר שאינו מוסיף הבל . . גזירה שמא ימצא קדרה צוננת כשיבא לסלקה מהכירה ולהטמינה בדבר שאינו מוסיף הבל וישכח שהוא שבת וירתיחנה על גבי האור . . אבל בבין השמשות אע"פ שהוא ספק חשכה מותר להטמין בדבר שאינו מוסיף הבל, לפי שסתם קדרות עדיין רותחות הן בבין השמשות, שסמוך לבין השמשות מעבירן מעל גבי האור, ואין לחוש שמא נצטננה וירתיחנה".

וכיון שלא גזרו על הטמנה בבין השמשות, אם כן מותר להטמין בין השמשות אפילו כשאינו לצורך שבת ולדבר מצוה, כפי שביאר בקונטרס אחרון (סי' רסא ס"ק

(א): "היינו אפילו יש לו כבר מעט תבשילים טמונים ורוצה להרבות ולהטמין עוד, שאין מזה צורך גדול, ואף שהוא לשבת אין זה נקרא דבר מצוה לענין לדחות שבות בשבילו".

וכיון שהטמנה הותרה בין השמשות בכל אופן, אם כן מה טעם הזכיר אותה רבינו כאן בסעיף זה?

אלא שמקור הלכה זו הוא במשנה (שבת לד, א): "ספק חשכה ספק אינו חשכה . . מעשרין את הדמאי ומערבין וטומנין את החמין". ולכן מזכיר כאן רבינו את שלשתם; אלא שמוסיף ומפרש, ששנים הראשונים הותרו רק לצורך שבת ודבר מצוה, ואילו הטמנה הותרה בכל אופן.

אחרי הדלקת נרות שבת

ב. לפי זה הי' נראה לפום ריהטא, שאם נזכרה האשה אחר הדלקת נרות שבת שעדיין לא הטמינה, יהי' מותר לה להטמין עד זמן צאת הכוכבים.

אמנם ממשין ומבאר בשו"ע (סי' רסא ס"ג): "וכל זה כשעדיין לא קיבל עליו שבת, אבל אם כבר קיבל עליו שבת בתפלת ערבית של שבת שהתפלל מבעוד יום, או שענה ברכו עם הצבור . . אסור לו לעשות בעצמו כל שבות אפילו קודם ביה"ש, אפילו לדבר מצוה וצורך גדול, כגון להטמין חמין לשבת בדבר שאינו מוסיף הבל, אפילו אין לו מה יאכל בשבת".

והטעם לזה מבאר בקונטרס אחרון (סי' רסא ס"ג ק): "שהטעם אינו משום תוספת, אלא משום שקיבל עליו חומרת עיצומו של יום". והיינו שזה שהתירו מלאכות דרבנן בבין השמשות לצורך השבת ודבר מצוה, היינו דוקא כשקיבל עליו רק "תוספת שבת" (שהרי כל בין השמשות נכלל בתוספת שבת). משא"כ אם קיבל עליו עיצומו של יום, על ידי תפלת ערבית של שבת, אזי נאסר בכל מה שאסור בעצם יום השבת, כולל הטמנת חמין.

ואף שכבר נתבאר לעיל שבכל אופן לא גזרו על הטמנה בבין השמשות, "לפי שסתם קדרות עדיין רותחות הן בבין השמשות, שסמוך לבין השמשות מעבירן מעל גבי האור, ואין לחוש שמא נצטננה וירתחנה". ואם כן מה לי אם קיבל עליו תוספת שבת או שקיבל עליו עיצומו של יום?

מבאר על זה בקונטרס אחרון (סי' רסא ס"ג ק): "דהא אסיקנא סתם קדרות בין השמשות רותחות הן, אם כן כל שכן קודם לכן אין לגזור כלל על הטמנה, כי מה הוא עושה בה . . אלא ודאי צריך לומר, כיון שקיבל עליו שבת גרע מבין השמשות ומיתסר בהטמנה כמו בשבת עצמה, ולא משום גזרה שמא ירתח בתוספת שבת . . ליכא

למיגזר כלל כמ"ש, אלא כיון שקיבל השבת קיבל כל חומרותיה וסייגיה השייכים לעיצומו של יום, אע"ג דלא שייכי האידנא".

יוצא אם כן, שכל מי שקיבל עליו תוספת שבת, קיבל עליו דין בין השמשות, שמותרת בהן מלאכה מדברי סופרים לדבר מצוה. משא"כ אם קיבל עליו עיצומו של יום, אזי קיבל עליו דין כניסת השבת אחרי צאת הכוכבים, שגם ההטמנה נאסרה באותה שעה.

קבלת עיצומו של יום בהדלקת הנרות

ג. ואף שלא נזכר כאן רק תפלת ערבית של שבת או עניית ברכו, ולא נזכר כאן הדלקת נרות שבת. ואם כן מהי ההוכחה שהדלקת נרות שבת יש לה דין קבלת עיצומו של יום, ולא קבלת תוספת?

נתבאר על זה בשוע"ר (סי' רסג ס"ז): "יש אומרים שכיון שהדליק נר שבת חל עליו השבת ונאסר בעשיית מלאכה . . . ויש חולקים . . . אבל המנהג הוא כסברא הראשונה שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת עליה בהדלקה זו, ולכן תתפלל מנחה תחלה".

וכיון שמצריך להתפלל מנחה קודם הדלקת נר שבת, רואים מכך, שהדלקת נרות שבת, וברכת "להדליק נר של שבת קודש" יש לה דין קבלת עיצומו של יום, שאחריה נאסרה גם ההטמנה.

יוצא אם כן, שאם האשה נזכרת אחר הדלקת הנרות שעדיין לא הטמינה את החמין, שוב אינה יכולה להטמין – אפילו קודם שקיעת החמה, ואילו הבעל יכול להטמין – אפילו בין השמשות.

ואם כן יוצא בזה חילוק להלכה:

אם רוצה הבעל להטמין את החמין בדבר שאינו מוסיף הבל, יכול הוא להטמינם אפילו בין השמשות, ואפילו אינו דבר מצוה, כגון שיש לו כבר סיר אחד של חמין, ורוצה להעמיד עוד סוג מאכל חמין, שזה אינו נקרא דבר מצוה, כמבואר בקונטרס אחרון (סי' רסא ס"ק א): "יש לו כבר מעט תבשילים טמונים ורוצה להרבות ולהטמין עוד . . . אין זה נקרא דבר מצוה לענין לדחות שבות בשבילו".

משא"כ אם רוצה לעשות מלאכה אחרת מד"ס, כגון שיש במטבח אש עם "בלעך" של שבת, ויש עליו כבר תבשיל חם אחד, ורוצה להניח עוד סוג חמין על ה"בלעך" (באופן שאין בו בישול ולא הבערה), אינו יכול לעשות זאת אלא עד זמן תוספת שבת, שהוא מעט לפני שקיעת החמה.

ואם יש במטבח אש עם "בלעך" של שבת, ואין עליו עדיין שום תבשיל, אזי יכול הוא להניח את החמין על ה"בלעך" גם בבין השמשות, כיון שהוא דבר מצוה וצורך שבת, ואין בזה אלא מלאכה מדברי סופרים בלבד.

אמירה לאחר אחרי הדלקת נרות שבת

ד. ולא זו בלבד שהבעל יכול לעשות כל הנ"ל מעצמו, אלא אף אם האשה נזכרת שעדיין לא הטמינה את החמין, יכולה היא לבקש מהבעל לעשות זאת, ואין כאן חשש שליחות בשבת, שהאשה מבקשת מהבעל לעשות מה שאסור לה בעצמה לעשות, כמבואר בשוע"ר (סי' רסג סכ"ה): "מי שקדם להתפלל ערבית של שבת קודם שהתפללו הקהל, אף על פי שכבר חל עליו קבלת שבת, יכול לומר אפילו לישראל חבירו שלא קבל עדיין השבת שיעשה לו מלאכה. . . דכיון שלחבירו מותר הוא, אין באמירתו אליו איסור כלל".

וכן יכולה מטעם זה לצוות למשרתת שבביתה לעשות זאת, כמבואר בשוע"ר (סי' רסא ס"ג): "אבל מותר לומר לנכרי לעשות אפילו מלאכה גמורה. . . שאין מחמירים בקבלת שבת יותר מבין השמשות בלא קבלת שבת, אלא לענין לעשות בעצמו, אבל לענין אמירה לנכרי אין מחמירים יותר מבין השמשות בלא קבלת שבת, שמותר לעשות בו כל מלאכה על ידי נכרי לדבר מצוה".

אלא שבוה יש כמה חילוקים:

(א) אם הוא עדיין לפני זמן קבלת תוספת שבת, מותר לומר לה לעשות כל מלאכה, אפילו אינה דבר מצוה, כמבואר בשוע"ר (סי' רסא ס"ג): "אבל מותר לומר לנכרי לעשות אפילו מלאכה גמורה".

(ב) ואם הוא כבר אחר זמן קבלת תוספת שבת, או בבית השמשות, אז אינה יכולה לצוות לה אלא אם הוא דבר מצוה, כמבואר בשוע"ר (שם): "אבל אם הוא חצי שעה קודם הלילה שאז אפשר שכל מקומות ישראל קיבלו כבר את השבת אסור לעשות ע"י נכרי. . . אבל לדבר מצוה. . . מותר". וכמבואר שם (ס"א): "ומותר לומר לנכרי להדליק נר לצורך שבת בין השמשות, שזהו לצורך מצוה".

(ג) ואם היא מצוה עליה להטמין החמין בדבר שאינו מוסיף הבל, או אפילו להחזיר התבשיל על ה"בלעך" שעל האש, מותר לה אפילו בזמן בין השמשות, ואפילו לדבר הרשות, כמבואר בשוע"ר (סי' תנה סי"ד): "שאיסור הטלטול בכרמלית. . . אינה אלא שבות מדברי סופרים, וכשאומר לנכרי לעשות הרי הוא שבות דשבות, ולא גזרו עליו בבין השמשות אף שלא לצורך מצוה".

(ד) ואם הוא כבר אחרי צאת הכוכבים, אזי לא הותר אלא לומר לנכרי לעשות מלאכה האסורה מדברי סופרים, ודוקא לדבר מצוה, כמבואר בשו"ע ר (סי' שז סי"ב): "דבר שאינו מלאכה, ואינו אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לנכרי לעשותו בשבת, והוא שיהיה . . לצורך מצוה, אומר ישראל לנכרי לעלות באילן בראש השנה כדי להביא משם שופר לתקוע בו". ולכן מותר לצוות למשרתת להטמין החמין בשבת באופן שהוא דבר מצוה.

(ה) ואם היא מלאכה האסורה מדברי תורה, נתבאר בשו"ע ר (סי' רעז ס"ח): "בקצת מקומות נהגו רבים להקל באמירה להנכרי להדליק נרות לצורך סעודה כשנכבו הנרות ואי אפשר לאכול בחשך . . אבל כל אדם צריך להחמיר לעצמו שלא לומר לנכרי להדליק נר אע"פ שיושב בחושך ואינו יכול לאכול סעודת שבת . . אלא שאין למחות בהמקילין שמוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים".

(ו) אם רוצה לצוות למשרתת נכרית להכין מאכל על ידי בישול (באופן שלא נאסר מטעם בישול נכרי), אזי לא רק שאסרו לה לצוות, אלא אפילו בישלה אסור ליהנות מהמאכל בשבת, ואפילו בישלה המשרתת לצורך עצמה נאסר ליהנות ממאכל זה, כמבואר בשו"ע ר (סי' שכה סט"ז-יח): "אם הוא מכירו אסור, גזרה שמא ירבה הנכרי . . וכן הדין בכל דבר שיש לחוש בו שמא ירבה בשבילו, אם הוא מכירו, כגון נכרי שצלה או בישל לעצמו דברים שאין בהם משום בישולי נכרים, וכל כיוצא בדבר זה שצריך להרבות בו בשביל שנים יותר מבשביל אחד".



גרים כיבוי

הרב שבתי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

שאלה - האם מותר להשתמש בשעון שבת לכבות את האור?

תשובה - כתב הרמב"ם בהל' שבת פ"ה הלכה יג:

אין נותנין כלי תחת הנר לקבל בו שמן בשבת שהרי מבטל הכלי מהיכנו, ואם נתנו מבעוד יום מותר, ונותנין כלי תחת הנר בשבת לקבל בו ניצוצות מפני שאין בהן ממש והרי לא בטלו מלטלטלו, ואסור ליתן לתוכו מים ואפילו מערב שבת מפני שהוא מקרב כיבוי הניצוצות.

ועיי"ש בהגהות מיימוניות שאע"פ שגרים כיבוי שרי הכא הוי כמכבה בידים.

ולכאורה קשה, דלעיל ברפ"ג כתב הרמב"ם שלא נאסר עלינו לעשות מלאכה אלא בעצמו של יום.

והנה מקור דברי הרמב"ם הוא במסכת שבת דף מז ע"ב. ושם פירשו רש"י ותוס' שגזרו מבעוד יום אטו משחשיכה. אבל מדברי הרמב"ם משמע שאסור מעיקר הדין ולא מטעם גזירה לחוד. ומדבריו משמע בגמרא שם. דאם סוברים כדברי רש"י ותוס', לא הול"ל (בגמרא) "שמקרב את כיבויו" אלא (כמ"ש ברש"י ותוס') "שגזרו מבעוד יום אטו משחשיכה" וכיו"ב, ולהקשות (כבתוס' שם בד"ה מפני) מאי שנא מהא דלעיל (דף יח ע"א) "פותקין מים לגינה ערב שבת עם חשיכה, ומתמלאת והולכת כל היום כולו. ומניחין מוגמר תחת הכלים (ערב שבת) ומתגמרין והולכין כל היום כולו. ומניחין גפרית תחת הכלים (ערב שבת עם חשיכה) ומתגפרין והולכין כל השבת כולה. ומניחין קילור על גבי העין, ואיספלנית על גבי מכה (ערב שבת עם חשיכה) ומתרפאת והולכת כל היום כולו."

והנה בירושלמי¹ (בפרק ג הלכה ח ובפרק טז הלכה ו) מוקי מתניתין כר' יוסי² שסובר שאסור לעשות מחיצה מכלי חרס חדשים מלאין מים בשביל שלא תעבור הדליקה (דס"ל גרם כיבוי אסור). וע"פ המבואר בירושלמי (פרק במה מדליקין הלכה ד), על הא דתנן לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וימלאנה שמן ויתננה על פי הנר בשביל שתהא מנסטפת, דלמאן דס"ל דמשקה טופח אינו חיבור, טעם האיסור הוא (לא מפני דגזרינן שמא יקח מן השמן שבכלי, אלא מפני) שעדיין לא התחילה ההבערה

1) ואף הבבלי אפשר לדחוק וליישב הכי, ולא אמרו שם בגמרא "ותסברא אימור דאמר ר' יוסי בשבת. בערב שבת מי אמר? "אלא כדי לאוקי מתניתין אליבא דכולי עלמא ובפרט לרבנן דקיי"ל כוותי'.

ולהעיר ממ"ש הרמב"ם (חידושי הרמב"ם גיטין לד, ע"ב): "דברי תורה צריכים זה לזה, זה נועל וזה פותח, שמן הירושלמי נגלה לנו פירוש הלכה זו בבבלי". וראה בלקוטי שיחות כרך כה עמ' 56 שלפעמים הבבלי סומך על הירושלמי. וראה גם התוועדויות תשמ"ג כרך ג' עמ' 1587.

ובלק"ש כרך יב עמ' 219 ש"במה שאנו יכולין להשוותם (בבלי וירושלמי) יש לנו להשוותם" אפילו בענין דפליגי [תוס' ד"ה והאמר (יומא דף פז ע"ב)], ואפילו בפירוש שיהיה חרוק קצת [ראה יד מלאכי כללי שני התלמודים ס"י. ושם נסמן].

ולהעיר ממ"ש רש"י במס' חגיגה (חגיגה, י, ע"א) שהתלמוד הבבלי עמוק וקשה.

[וכ"ז הוא דלא כמבואר בשו"ת שבת הלוי (חלק א סימן מז) דש"ס דילן לא חייש כלל להאי סברא אם עושה פעולה מע"ש ע"מ שתעשה בשבת מעצמה.]

2) דלקמן (בבבלי) דף קכ ע"א.

בשמן של שפופרת³, נמצא איפוא דלר' יוסי דס"ל דמשקה טופח אינו חיבור⁴, האיסור שבשפופרת של ביצה הוא מפני שעדיין לא התחילה ההבערה בשמן של שפופרת מבעוד יום. וא"כ ה"ה⁵ בגרם כיבוי, דכיון שלא התחיל הכבוי עד שיפול הניצוצות בשבת, הוי התחלת המלאכה בשבת ואסור לעשות כן אף מערב שבת.

[וכן יש לדייק מהא דמוכיח שם בירושלמי שאפילו מחיצה של מים ממש⁶ היא מחלוקת, מהא דמוקי לה הש"ס למתניתין שלא יתן לתוכו מים כר' יוסי ולא כרבנן (דהא כשנותנין כלי של מים לקבל ניצוצות למחיצה של מים דמי ואפ"ה מוקים לה כר' יוסי ולא כרבנן וא"כ ש"מ דס"ל לרבנן כל גרם כיבוי מותר) ולא חילקו בין גרם כיבוי בשבת עצמה לגרם כיבוי מקודם השבת. ואם איתא דבשבת עצמה חמור טפי, הול"ל דשאני התם שנתנו בתוכו המים מקודם השבת.]

ואע"פ שברמב"ם פרק ה הלכה יב כתב שלא יתן אדם כלי מנוקב מלא שמן על פי הנר בשביל שיהא מנטף גזירה שמא יקח מן השמן שבכלי, ולא כתב שאסור משום דהוי כהדלקה חדשה בפני עצמה, היינו משום דקיי"ל כרבנן (בפ"ה מכשירין משנה י) שצונן לתוך חם הוי חבור א"כ מה שבשפופרת חבור אל השמן שבנר והוי ככבר הותחלה ההדלקה בכל טיפה, כמבואר בירושלמי פ"ב (סוף הלכה ד), וכיון שבמכבה אי אפשר לומר כן, לכן פסק הרמב"ם שאסור לקרב כיבוי הניצוצות מעיקר הדין ולא משום גזירה לחוד.

והרמב"ם לשיטתו אזיל, ומדוייקים מאד דבריו ברפ"ג דהל' שבת שכתב ש"מותר להתחיל במלאכה מערב שבת אף על פי שהיא נגמרת מאליה בשבת" ולא כתב שמותר לגרום שמלאכה פלונית תתחיל באמצע השבת.

ואולם, להלכה אי אפשר לומר שאסור מעיקר הדין ולא משום גזירה לחוד שהרי מפורש בשוע"ר סי' רסה (סעי' ח) שמה שאסור ליתן מים לכלי זה הוא (רק) גזרה שמא יתן משחשכה (וכדברי רש"י ותוס' כנ"ל). וא"כ את"ל ליישב הבבלי עם הירושלמי יש לפרש (להפך מהנ"ל) ששאלת הירושלמי (פ"ב הל' ד) "למה? משום שלא הותחל בכל טיפה וטיפה או שמא ישכח ויערה" (ומסקנת הירושלמי דלמאן

3) שהרי בכל טיפה שמנטף אל הנר הוי כהדלקה חדשה בפני עצמה. וכיון שלא הותחלה ההדלקה מבעו"י אסור.

4) כמבואר בפ"ה מכשירין משנה יא שלדעת ר' יוסי אין הקדירה תמאה אא"כ נטפו טיפין מן הזיעה שביד' לתוך הקדירה.

5) ראה או"ש כאן.

6) כגון מחיצות שלג וברד (קרבן העדה שם) או כגון ששפך מים לפני הכלים כשאחז בהן את האור (פני משה שם).

דס"ל דמשקה טופח אינו חיבור, טעם האיסור הוא שעדיין לא התחילה ההבערה בשמן של שפופרת), היא למה אסרו חכמים ליקוב שפופרת כו' ולפי ב' הצדדים אינו אסור אלא גזירה. ואפשר לפרש גם דעת הרמב"ם עד"ז. ולפי"ז דבריו דלעיל ברפ"ג, שלא נאסר עלינו לעשות מלאכה אלא בעצמו של יום, אתאן שפיר טפי.

ואעפ"כ, נראה לענ"ד שטוב להחמיר שלא להשתמש בשעון שבת לכבות את האור. דאף את"ל שלכו"ע אינו אלא דרבנן, שפיר שייך גזירת חכמינו ז"ל שלא יקרב את כיבויו אפילו מבעוד יום, שמא יבא לעשות כן משתחשך, שידמה בדעתו שאין בזה שום איסור כלל אף משתחשך כיון שהכיבוי נעשה לאחר זמן.⁷



כתובת קעקוע של שם הוי' על יהודי

הרב דוד ניסן ברסמן

מחבר ספרי הלכה

שאלה: יהודי שמתחיל לחזור בתשובה ויש קעקוע על בשרו של שם הוי' שנכתב באופן הרגיל האם מותר לו למחוק אותו [כלומר, האם יש להקל לתקנת השבים? האם יש כאן להקל מצד כבוד הבריות מכיון שהוא רוצה ללכת למקוה? אולי יש להקל מכיון שהשם לא נכתב בקדושה (ואולי ע"י גוי)?]

תשובה: ראשית כל, יש לדעת שהכלל של כבוד הבריות דוחה לא תעשה שבתורה הוא רק במקרה של שב ואל תעשה, אבל לא במקרה של קום ועשה שנאמר (משלי כא, ל) "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" (ראה שועה"ר אר"ח סי' יג סעי' ד) ולכן אין מקום להתיר מחיקת השם בגלל כבוד הבריות.

ולכן יש להקדים על חומר האיסור של הנושא בכדי לתרץ השאלה

במס' ע"ז (יח, א) תוס' ד"ה הוגה השם כתיב "...ורוב העולם מפרשים שהיה קורא בפ' אותיות של שם המיוחד באותיות של שאר התיבות וזה אין לעשות כדאמר בפסחים ס"פ אלו עוברין (דף נ.). לא כשאני נכתב אני נקרא אני נכתב בי"ה ונקרא

(7) בשוע"ר שם: ואע"פ שכל מלאכה הנעשית בשבת מאליה אין בה איסור כלל אף אם מתחילה נעשה בידיים סמוך לחשכה ואין חוששים שמא יבא לעשות כן משתחשך לפי שהכל יודעים איסור עשיית מלאכה בשבת ולא יטעו בזה אבל כאן ידמה בדעתו שאין בזה שום איסור כלל אף משתחשך כיון שנותן המים קודם נפילת הנצוצות.

בא"ד ונראה לר"י שאין להזכיר אף אותיות י"ה כמו שרגילין העולם שהרי י"ה הוא שם המיוחד..."

רואים שדבר כזה (חוץ מהלאו של "כל קעקוע"¹ בכתבת י-ה על בשרו) מכוער ביותר הוא.

ולכאורה יש להתיר מחיקת הקעקוע על פי מה דאיתא בגיטין (מה, ב) "אמר רב נחמן נקטינן ספר תורה שכתבו מין ישרף כתבו עובד כוכבים יגנו..." ופרש"י מין. האדוק בעבודת כוכבים כגון כומר, ישרף. דודאי לשם עבודת כוכבים כתבו עכ"ל.

וכן פסק הרמב"ם בהל' יסודי התורה (פ"ו ה"ח): "כתבי הקדש כולן ופירושיהן וביאוריהן אסור לשורפם או לאבדם ביד והמאבדן ביד מכין אותו מכת מרדות, במה דברים אמורים בכתבי הקדש שכתבם ישראל בקדושה אבל אפיקורוס² ישראל שכתב ספר תורה שורפין אותו עם האזכרות שבו, מפני שאינו מאמין בקדושת השם ולא כתבו לשמו אלא שהוא מעלה בדעתו שזה כשאר הדברים והואיל ודעתו כן לא נתקדש השם, ומצוה לשורפו כדי שלא להניח שם לאפיקורוסים ולא למעשיהם, אבל עובד כוכבים שכתב את השם גונזין אותו, וכן כתבי הקדש שבלו או שכתבן עובד כוכבים יגנוזו."

וכן נפסק בשו"ע יו"ד סי' רפא סעיף א, "ספר תורה שכתבו אפיקורוס ישרוף..."

ויש להביא עוד ראייה מגמ' שבת (סא, ב) "ת"ש היה כתוב על ידות הכלים ועל כרעי המטה יגוד ויגנוזו" (ופרש"י **היה כתוב שם יגוד**. יקוץ מקום השם ויגנוזו). וכן נפסק בשו"ע יו"ד סי' רעו סעיף יג "כלי שהיה כתוב עליו שם קוצץ מקום השם ויגנוזו". הפנים מאירות ח"ב סי' קלג מסביר שזה משום בזיון לשם קודש, עיין שם. וכאן למרות שהקעקוע לא נכתב בקדושה, אעפ"כ נראה פשוט שאסור לכתחילה להשאיר שם ה' כתוב על בשרו במידה דאפשר למחוק (להוציא) אותו.

1) ויקרא יט, כח: "וּכְתַבְתָּ קַעְקַע לֹא תִתְּנוּ בָכֶם." ראה כל הפרטים שבכדי לעבור על האיסור לאו זה בשו"ע יו"ד סי' קפ.

2) מהעובדה שהתורה אוסרת על עשיית כתובת קעקע, ניתן להסיק שעשיית הקעקע היה מנהג רווח אצל העמים הכנעניים וכן ציינו מפרשי המקרא. הרמב"ם (הל' עבודה זרה פרק יב הלכה יא) מציין שהגויים היו רושמים על עצמם כתובת קעקע כדי לציין את נאמנותם לאלילים שלהם וז"ל: "כתובת קעקע האמורה בתורה הוא שישרט על בשרו וימלא מקום השריטה כחול או דיו או שאר צבעונים הרושמים. וזה היה מנהג העכו"ם שרושמיין עצמן לעבודת כוכבים כלומר שהוא עבד מכור לה ומורשם לעבודתה..."

ולכן נראה לי למעשה יש להתיר מחיקת קעקוע, מכיון שלא נכתב בקדושה כלל ויותר מזה מסתבר שנכתב מהיפך הקדושה (בתכלית) שיש ענין לאבד אותו אם הדבר אפשרי. וכל זמן שלא מוצאים הקעקוע יש להשתדל לכסותו בבית מרחץ ובמקוה בגלל בזיון להשם (עכ"פ משום מראית עין) כמו שמוסבר בשו"ע יו"ד סי' רעו סעיף יג דלעיל.



שיעור שביעה בכדי אכילת פרס

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

כתב ה'פרי מגדים' (או"ח בא"א סימן ר סק"א) דכשאוכל הרבה עד שנעשה שבע, הגם שנשתהה בכל כזית יותר מכדי אכילת פרס, מ"מ חייב לברך ברכת המזון על הנאת מעיו.

יש מחברים שרצו לדמותו למה שמסתפק הגרע"א ז"ל (או"ח סימן קפו ס"ב) בקטן שאכל קודם הלילה, ובליילה נעשה גדול והוא עדיין שבע מאכילתו קודם הלילה, האם יש לו חיוב מדאורייתא לברך ברכת המזון. (וכמו כן גר שנתגייר ועדיין שבע ממה שאכל בהיותו נכרי וכו').

ולי נראה שאינם דומים, כי בהדין של הפמ"ג חל החיוב לברך - היינו כשנעשה שבע - כאשר הוא כבר בר חיובא (מן התורה), משא"כ בהא דמסתפק הגרע"א, חלות חיוב הברכה (כשנעשה שבע) הוא לפני שנעשה בר חיובא.

ויש שהקשו על הפמ"ג ממה שהקשו בגמרא (יומא פ:), עוג מלך הבשן שאכל כותבת ביום הכיפורים, למה יתחייב? ומתרץ, דיתיבה מיתבא דעתיה. והקשו (הנ"ל), אם כנים דברי הפמ"ג משכח שיתחייב באכילת יוה"כ אפילו אם שהה באכילה יותר מכדי אכילת פרס (דהא ודאי כששבע אדם אין ישוב הדעת יותר מזה, וביום כיפור ביתובא דעתא תליא מילתא כנ"ל) - ולא מצאנו בשום מקום שיהיה חייב כששוהה יותר מכדי אכילת פרס, ואדרבא מוכח להדיא ההיפך?!

ולי נראה דס"ל להפמ"ג לחלק, דחיוב אכילת יום כיפור בשיעור כדי אכילת פרס הוא הלכה למשה מסיני (ואם שהה יותר אינו חייב), אבל חיוב בהמ"ז מדאורייתא הוא כשאוכל כדי שביעה, וזה שצריך לאכול לפחות כזית אחד פת בכדי אכילת פרס הוא רק מסברא (לא רק שצריך לאכול לפחות כזית אחד פת בכדי אכילת פרס, אלא) כל השיעור של שביעה צריך לאכול בכדי אכילת פרס. (וכעין זה כתב בפמ"ג (מ"ז בסימן

רח סקי"ב), "וצ"ע אם מצרף הכל או כדי שביעה מדגן לחוד". ובא"א סי' קפד סק"ח כתב "מ"מ משמע דבעינן שיהא שבע מפת".



רקיקה ב'עלינו לשבח' בתפלת ראש השנה (גליון)

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בגליון א'קא העיר הרב ש.ב. בדבר הרקיקה אחרי 'שהם משתחווים להבל ולריק', אם ינהגו כן גם בתפלת מוסף של ר"ה ויו"כ. והיטיב לציין ל'רשימת היומן' ע' שצא, דמשמע לנהוג כן גם בראש השנה, ע"כ. אכן ב'התקשרות' גליון תקל נאמר כתב שכ"ק אדמו"ר לא נהג לרוקק שם. ומציין לשוע"ר סי' צז ס"ב.

ואשתף עם הקוראים את הרשום תח"י (מפי ר"ש לו שי, בשם הר' בערל בוימגארטען ע"ה, מ'חידות' של יהודי דובר ספרדית שר' בערל תרגם עבורו) על השאלה ששאל אחד את כ"ק אדמו"ר ב'חידות', אחרי ששמע הנימוק לרקיקה ב'עלינו' [שלא ליהנות כו'], אם כן למה לא נהגו לרוקק גם ב'הודו', באמירת "כי כל א-להי העמים אלילים", לפני שיאמר "וה' שמים עשה"? ונענה על זה כ"ק אדמו"ר, שבאמצע פסוק אין לרוקק.

ולכאורה מענה זה הוא דומה להיא דסי' צז ס"ב - באמצע תפלה. ואם בתפלת מוסף בלחש אינו רוקק, והש"ץ אינו רוקק, מובן כבר למה פשט המנהג שגם הקהל המתלווים אינם רוקקים. וילע"ע.



קדיש בסיום י"א חודש שחל בערב שבת (גליון)

הנ"ל

בגליון הנ"ל העיר ש"ב הרב י.ש. גינזבורג על דברי עמיתי הרב ל.י. גרליק במדריך שערך, לענין המסיים לומר קדיש בסיום י"א חדשים של אבלות ר"ל, וזה חל ביום עש"ק. שבמדריך כתב שלא יאמר הקדיש שבקבלת שבת, אחרי מזמור שיר ליום השבת וה' מלך, ודעת הריש"ג שכן יאמר קדיש, מיוסד על הכתוב בס' המנהגים ע' 27 שקדיש זה שייך לבעל יארציט הן של עש"ק והן של שבת.

אין המדריך הנ"ל תח"י כעת לבדוק נימוקיו כו', אכן עובדא כזו באה לפני כמה פעמים, והוריתי שלא יאמר אז קדיש. ונימוקי הוא, דתינח בעל יארצייט, אין צד שלילי בזה שיאמר קדיש פעם נוסף. משא"כ בשנת האבלות, הרי זהירים אנו שלא להראות שהנפטר נאלץ להקדישים גם בחודש הי"ב. ומכיון שבחב"ד אנו נוהגים היום להתפלל קבלת שבת זמן נכון אחרי השקיעה, וקרוב לצאת הכוכבים, א"כ כבר נכנס לחודש הי"ב.

מסתבר שגם הכתוב בס' המנהגים יסודו על מה שנהגו מקדמת דנא להתפלל קבלת שבת מבעוד יום, כך שמובנת שייכות קדיש זה לבעל יארצייט של עש"ק. ואולי רבותא קמ"ל, שאע"פ שכבר קיבל השבת באמירת 'לכה דודי', מ"מ יאמר אותו הקדיש. ואעפ"כ למעשה בבעל יארצייט, לא נזוו מהמפורש בס' המנהגים. אבל לבנות על זה שכן צריך לנהוג בסיום חודש הי"א - לא נהירא.



קדיש בסיום י"א חודש שחל בערב שבת (גליון)

הת' מנחם מענדל ראטנברג

חבר המערכת

הרב רסקין שליט"א הסיק דלמעשה, המסיים לומר קדיש בסיום י"א חדשים של אבלות ר"ל, שלא יאמר הקדיש שלפני כגוונא.

אכן הנטעי גבריא אל הבין דברי רבינו ע"ד הרב גינזבורג כמ"ש בספרו על הל' אבילות ח"ב ע' שע"ז "ויש נוהגין לומר גם קדיש של קודם כגוונא" ובהערה י"א (בהנוגע לעניינינו): "וכע"ז בשער [י] הלכה ומנהג חיו"ד עמוד שצ"ב שקדיש שלפני כגוונא אומרים כשחל הי"א צ בער"ש או בש"ק".

אבל נראה שיש קפידא דוקא לא להמשיך כמו שכתב הרב ראסקין:

בשלחן מנחם ע' רצ"ב - רצ"ג רואים עד כמה החמיר רבינו שאפי' בספק חיוב אמירת קדיש האם מתחילים מיום הקבורה או מיום המיתה, שיותר טוב שלא לאמר קדיש אחר יא חודש מיום המיתה.

אמנם לכאורה יש להקשות דמה חילק בין קדיש דיאצ"ט לקדיש דהשנה, והרי המדובר בקדיש שלפני כגוונא, וא"כ ממ"נ: אם נחשב כעש"ק - הר"ז בתוך י"א, ואם נחשב כשבת - אין בזה קפידא ד"מחזי כעושה אביו רשע", מאחר שאמירת קדיש בשבת (גם הקדיש די"א חודש) אינו בשביל להנצל מגהינם אלא בשביל עליית הנשמה

(תו"מ חכ"ז עמ' 477 הובא בשלחן מנחם ח"ה עמ' ש'), והיינו כענין אמירת הקדיש ביום היא"צ.

ויש ליישב:

מבואר בסה"ש תשמ"ט ח"א ע' 175 ואילך שאפי' לדעת הזהר שח"ו לומר שקדיש היא רק להנצל מדין הגהינם כ"א לזכות הנשמה לעלות במדריגות אחר מדריגות ג"כ שייך הפסק אחר יא חודש שהרי אחר יא חודש עולה הנשמה למעלה במדריגה שדיבור – הקדיש – יחשב בזוי לזה וא"כ מפסיקים, וא"כ אפי' בשבת יתכן שלא לאמר קדיש אחר יא חודש, ע"ד החילוק בין תפלין ש"י שמברכים (בדיבור) לתש"ר שאין מברכים לפי שהיא בדרגא נעלית יותר.

משא"כ בסיום יב חודש (יא"צ) מגיעים לדרגא נעלית יותר ששם יכולים להמשיך העלי' גם ע"י דיבור שלמטה, ע"ד המבואר בנוגע לתק"ש במקדש ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת, עיי"ש.



מחיצה בין אנשים לנשים (גליון)

הרב שלום דובער שוחאט

תושב השכונה

בגליון האחרון (א'קא) דן הרשד"ב לוי'ן בענין מחיצה בין אנשים לנשים במצבים שונים, כגון בריקודים וחתונה, בבית הכנסת, בדרשות ושיעורים, בבתי ספר, בסעודות, בשבע ברכות ובחופה. מאחר והוזכרו בדבריו כמה מענות והוראות הרבי, באתי בזה להוסיף עוד הוראות מהרבי בנושא זה, של הפרדה בין אנשים לנשים.

א. בנוגע להפרדה בשיעורי תורה, שהביא המכתב מכ' חשון תשל"ט, הנה במכתב הבא לאותו נמען¹, מתאריך חנוכה תשל"ט, הרבי מסביר הסיבה לכך:

"אחת הסיבות לכך שתמכתי בגישה פחות מחמירה לגבי צירוף נשים לקבוצת הלימוד, תחת התנאים שצוינו במכתבי הקודם, היתה השיקול שהדבר יפעל כמידה מסוימת נגד התפשטות נשואי התערובת, תופעה שנהייתה חמורה במיוחד במצב המיוחד במדינה ההיא, ואשר לעתים קרובות מסבכת את היציאה משם."

(1) ועד"ז נתבאר בארוכה בשיחת ט' טבת תשי"א (יום סיום הקדיש אחרי כ"ק מו"ח אדמו"ר).

(1) מורה לדור נבון ח"ב ע' 127.

ב. בנוגע לריקודי תערוכות, דעת הרבי שיש למנוע את זה ואף למחות באלה שעושים זאת, כגון במכתב להרצ"ה שוסטרמן מתאריך ט"ו חשוון תשי"א²:

"מה שכותב שהצעירים והצעירות בבית הכנסת שלו רוצים להתארגן ולשפר את בית הכנסת גם לעשות קלוב שיהי' שייך לבית הכנסת וכיוצא בזה לפי דעתי נכון וטוב הוא, ומה שחושש אולי על ידי זה יבואו לרקודי תערוכות וכהאי גוונא – בטח ימצא דרכים המתאימים למנעם מזה..."

ולהעיר מכתב המזכירות (מוגה) להרע"ז סלונים מתאריך ד' תמוז תשכ"ו³:

"נתקבל מכתב מאחד אשר הזדמן לפניו כלפני שבוע להיות נוכח בעת סידור חופה וקידושין של משפחה ספרדית שסודר בבית ספר חב"ד בעיר גנים, אשר כפי הנראה נוהגים להשכיר את האולם שלהם לחתונות. והנה הכותב הנ"ל השתומם מאד ממה שראה בעת החתונה אשר הגברים היו בגילוי ראש, ואחר החופה יצא הקהל בריקוד של תערוכות..."

אשר לכן הננו לבקש את כת"ר לברר אודות הנ"ל, הן בנוגע להמאורע הנ"ל בבית הספר בעיר גנים, והן אודות כללות המצב עד כמה שהענין התפשט, מה היא תגובת הרבנים – ובפרט אלה שעליהם לסדר את החופה וקידושין – עד כמה שאפשר למנוע על כל פנים את בתי-הספר שלנו שלא יסייעו חס ושלום בדברים כאלה וכו' וכו'."

ג. בנוגע להפרדה בחינוך, ישנם מכתבים רבים מהרבי על הנושא, ונביא כאן כמה בודדים, שבהם יש הוראות שונות זה מזה, וכל אחד עם הרקע בצדו:

(1) ממכתב הרבי להרמ"ד אלטיין, בשנים הראשונות שניהל הישיבה וביה"ס לבנות בברונקס, מתאריך ט' אדר תשי"ג⁴:

"קיבלתי מכתבו מיום א' בו מתאונן על דבר הקישויים השונים שנתחדשו בישיבת אחי תמימים, שהוא נתמנה שם למנהל על ידי כ"ק מו"ח אדמו"ר. ואם יתבונן אפילו לשעה קלה, הנה בטח ימצא שהחלו הקישויים ביותר מעת ... אשר הא בהא תליא כמובן, וכן על פי שכל אנושי גם כן, הרי זה קשור בהנהגה דהיפך רצון מייסדה ומנהלה של הישיבה, הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר – בענין הלימוד דנערים ונערות באותו הבנין."

(2) אגרות קודש ח"ד אג' תתב.

(3) תשורה לבקובסקי-סלונים תשע"ה.

(4) תשורה סקרדר-אלטיין תשס"ז.

וחצי שנה אח"כ, כותב הרבי למרת רחל אלטיין (אשתו של הרמ"ד), בתאריך כ"ה חשוון תשי"ד, ובו הרבי מסביר את חומרת הענין אפילו באופן זמני⁵:

"און אויף זייער פראגע צי קענען זיי עפענען די בית רבקה אין דעם בנין פון דער ישיבה נאר אויף די ערשטע פאר וואכען, האב אויך זיי געזאגט, גלייך אויפן ארט, אז פון די פאר וואכען וועט ווערען עטליכע חדשים (ליידער, איז פון דעם געווארען ניט חדשים נאר א יאר). און צווייטענס, אז פאר דעם קלקול וואס מען איז חושש, קען מען ניט וויסען ווען דאס קען קומען, צי אין די לעצטע טעג פון דעם לערנען אדער גאר אין די ערשטע, און איך ווייס ניט ווער איז דאס דער וואס קען נעמען אויף זיך די אחריות פון אידישע טעכטער, און בפרט ווי געזאגט – אז איך האב געהערט פון כ"ק מו"ח אדמו"ר א הוראה מפורשת אין דעם".

ולא רק באותו בנין, אלא אף טוב שיהיו ברחובות נפרדים, ובריוחוק מקום, כמו שכתב הרבי להרב מיכאל ליפסקר (מרוקו), בתאריך י' אייר תשי"ב⁶:

"בדבר שאלתו אם כדאי לעשות בית ספר לנערות במכנז, הנה בודאי נכון הדבר ולא רק במכנז אלא גם בשאר המקומות ובפרט ובדיוק שלא יהיו ביחד עם הנערים, היינו לא רק שלא ילמדו בחדר אחד, אלא שלא ילמדו גם כן באופן שהכניסה ויציאה להבנין יהי' דרך שער אחד ופתח אחד, ומה טוב אם רק באפשר שיהיו גם בבנינים נפרדים ורחובות, כי הזהירות [ב]ענינים כמו אלו, הריבוי בזה הרי זה משובח".

(2) מאיזה גיל עושים ההפרדה? בקיץ תשמ"ג, הרב גרשון שוסטרמן, שניהל באותה עת את ביה"ס "היברו אקדמי – חב"ד" בקליפורניה, כתב להרחמ"א חזקוב שהנהגלה רוצה להפריד כל הכתות שיהי' בנים ובנות בנפרד, אלא שחברי הנהלת הבית-ספר חוששים שאם יעשו זאת במהירות זה יגרום פחות משמעותי ברישום התלמידים, שרובם באים מבתים שאינם שומרי שבת לעת עתה, ומעדיפים להפריד לאט-לאט, ושואלים איך, כמה ומתי להפריד, וקיבל מענה (ט"ז אלול תשמ"ג)⁷:

"על פי כל הנ"ל ישאלו רב מאנ"ש שי', ובטח יקיל ככל האפשרי על פי שולחן ערוך – כי חומרא בזה עלולה חס ושלום לגרש ילדי בני ישראל לחינוך כו'. כמדומה נוהגין להפריד כתה א' נוספת מדי שנה בשנה".

(5) ש.ם.

(6) אגרות קודש ח"ו אג' א'תקננ.

(7) תשורה סוסובר - שוסטרמן תשנ"ח.

ולהעיר ממה שסיפר הרב אברהם קארף (מיאמי) בכינוס השלוחים, שבתחילת פתיחת ביה"ס שלו היו לו שש ילדים, ושאל את הרבי ביחידות מאיזה גיל להקפיד על הפרדה, והרבי ענה לו:

"כדאי, שכמכיתה א' ואילך יהיו בהפרדה מלאה".

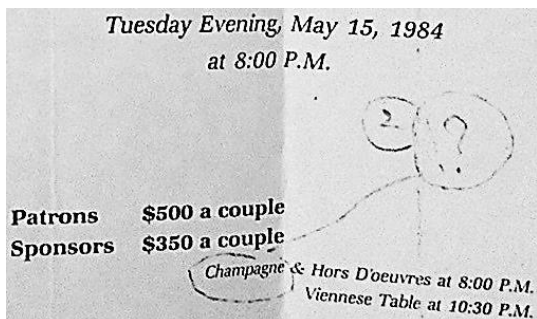
(3) ולא רק בעת הלימודים, אלא גם בעת פעולות, הורה הרבי שיהיה הפרדה מלאה בין בנים ובנות, כגון במכתב להרב שמואל חפר, מתאריך ערב פסח תש"כ⁸:

"בהנוגע להפרדה, הרי באם שזה אפשרי, כדאי לעשות הכנוס בבת אחת לילדים ולילדות, בכדי שיובלט ענין ההפרדה. אבל פשוט באם אי אפשר להבטיח ההפרדה או ספק אפילו, ועוד יותר – בענין הנגינה, הרי אין ברירה וצריך להיות התנאי דאי אפשר בלאו הכי – שיהי' שני כנוסים."

ד. בנוגע לישיבה מעורבת ב"דינער", ישנו מענה שהתפרסם בעבר למוסד שרצה לעשות "דינער" מעורב, וכתבו שאם יעשו בנפרד – התורמים לא יבואו, וקיבלו מענה⁹:

"למה ידחו ח"ו ודאי דיראת שמים – (ודכל הנוכחים שי') – מפני ספק דממון (ודאחדים שי')!?"

ולקמן מענה בפרסום ראשון להנהלת צא"ח המרכזית, כאשר ארגנו בשנת תשד"מ "תערוכת אמנות" (בתערוכת אנשים ונשים) בשיתוף עם ארגון של ציירים, והכניסו העתק ההזמנה לרבי. בהזמנה נכתב תאריך ומקום, וכן נכתב שבשעה 8 בערב יהי' "שמפניה ולפתן", הרבי סימן את המילה "שמפניה" וציין: "!!".



(8) אגרות קודש חי"ט אג' ז'רסא.

(9) דבר מלך (ופרצת – תשנ"ט) עמ' 127.

ולהעיר משו"ע אדה"ז או"ח סי' תקכט, סי"ג: "חייבים בית דין להעמיד שוטרים ברגלים [...] וכן יזהירו זה לכל העם שלא יתערבו אנשים ונשים בבתיהם לשמחה ולא ימשכו ביין שמא יבואו לידי עבירה".

דהיינו שחלק עיקרי מהחשש הוא היין. ועצ"ע.



היום יום

תקופת ה'זרע' בשנה*

הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

בגמרא ב"מ (קו, ב) איתא: "חצי תשרי, מרחשון, וחצי כסלו – זרע" (לדעת ר' יהודה והובא בפירש"י פ' נח ה, כב).

והנה כשמעיינים בלוח 'היום יום' בתקופה זו, רואים היאך שהרבי ציטט פתגמים מיוחדים השייכים לנושא הזריעה. החל מיום טז תשרי – ובל' הש"ס "חצי תשרי..זרע".

שמחת בית השואבה בתורת כ"ק אדמו"ר הזקן

ביום טז תשרי, ציטט הרבי הפתגם: הצ"צ סיפר: תקס"ט האבען מיר געהערט פון זיידען דעם זעקסטען מאל דעם ושאתם מים – הראשון – פון לקו"ת, און עס איז געווען ע"ד ווי די גמרא זאגט (ירושלמי סוכה פ"ה ה"א) שמשם שואבים. יונה האט מקבל געווען בשמחת בית השואבה גילוי הנבואה, מיר האבען מקבל געווען עד אין סוף, דער סוף איז אז משיח וועט קומען, שנעוץ תחלתן בסופן.

והיינו שהרבי ציטט פתגם בנוגע למאמר ד"ה ושאתם מים וגו', השייכת בפשטות ליום שני של חג הסוכות, שאז התחילה שמחת בית השואבה.

מהי השייכות בין 'שאיבת מים' ותקופת ה'זרע' ?

(* מוקדש לזכות אדמו"ר הרופא, הרה"ח ר' אברהם אבא ע"ה, ששימש בתור רופא בית הרב במשך ארבעים שנה, ליום היארצייט שלו ביום כה שבט [תשמ"ט-תשע"ו: ז"ך שנה].

ומבאר המהרש"א בחידושי אגדות למס' סוכות (דף נ, ב): "עיקר בריאותן מו' ימי בראשית והיו מחוללין עד התהום היה משום מצוה חשובה זו ניסוך המים בחג שאז העולם נידון על המים וכדאמרינן בר"ה נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה".

ועפ"ז עולה שבפתגם זה נכלל הן המעשה בביהמ"ק - שאיבת מים והן "משום מצוה חשובה זו ניסוך המים בחג שאז העולם נידון על המים", והיינו תקופת הזרע.

מה לבקש בתקופת הזרע?

והנה בא' מימי חול המועד סוכות, בחר הרבי בפתגם זה שמבליט ענין ה'זרע' והתפלה על זרע [מתאים גם לתוכן פיוטי ההושענות: ליום ה' - "קבים וקמה. כרמים ושקמה". וליום ששי: "חטה מחגב"].

"איתא שכל השנה באמרו בש"ע ואת כל מיני תבואתה לטובה, צריך לכוון לחטים למצה ואתרוג - במקום אחד נזכר מלבד הנ"ל גם יין לקדוש - ואז במילא תהיה כל התבואה לטובה".

[אגב, הנה אחד הדברים שהזכיר הרבי לכוון הוא גפן. והנה מובא בגמ' בכורות (ח, א) "בהמה דקה טהורה] לחמשה חדשים ונגדן באילן גפן" היינו ש'גפן' גדל לחמשה חדשים.

והנה בעיון שטחית בפתגם ליום יח אדר, בדיוק נגמר חמשה חדשים אחרי יט תשרי, הרבי מצטט: "בברכה מעין שלש אם שתה יין ואכל פירות מז' המינים, חותם: ועל פרי הגפן ועל הפירות...".

מ' יום בתוך תקופת הזרע

ביום כה חשון שהוא כארבעים יום מתחילה תקופת זרע, מעתיק הרבי: "השגחה העליונה בריינגט יעדען אין זיין וואוינארט צוליב חיווק היהדות והרבצת התורה. ווען מען אקערט און מען פארזייט - וואקסט". היינו הרבי משקף זה בעבודת האדם כשהאדם מגיע בהשגחה העליונה למקום מגוריו עבור חיווק היהדות וכו' הנה כשחורש וזרע - צומח.

גמר תקופת הזרע

והנה בגמר ושלמות תקופת הזרע להדיעה שזהו חצי תשרי, חשון וחצי כסלו, נמצא שנגמר (ברוב השנים) ביום יד כסלו.

והנה בפתגם ליום יד כסלו מעתיק הרבי: "תמים - ערנסטקייט - גילויים דטעם עצו ופריו שוים".

ביטוי המילים "טעם עצו ופריו שוים" נמצא במדרש ילקוט שמעוני על בראשית (א, ה, מובא ברש"י (שם-עה"פ עץ פרי עושה פרי): "שיהא טעם העץ כטעם הפרי, והיא [הארץ] לא עשתה כן, אלא ותוצא הארץ וגו' ועץ עושה פרי ולא העץ פרי, לפיכך כשנתקלל אדם על עונו נפקדה גם היא על עונה".

נמצא ש"היום יום" מבהיר **ששלימות** הכוונה כפי שנצטווה הארץ הי' בתחילת הבריאה.

והרבי העתיק "טעם עצו ופריו" ליום זה - יד כסלו, שביום זה הוא גמר תקופת זרע, ששלימותו הוא כשטעם עצו ופריו שוים. ומוסיף ומבאר ענינו דשלימות הזרע ע"פ חסידות "התחברות סוכ"ע וממכ"ע", היינו המשכת סובב כל עלמין בממלא כל עלמין.

הכנה ל'יורה ו'מלקוש'

איתא בגמ' תענית (ו, א): מלקוש בניסן. ומפרש רש"י אף יורה בעתו דמלקוש זהו שיורד על המלילות ועל הקשין וזהו ניסן שיש בו קשין ומלילות. (וראה גם גמ' ר"ה דף ה, א, ברש"י ד"ה יתרועעו).

ובגמ' ראש השנה (ח, א): אמר רבא דכולי עלמא לבשו כרים הצאן בזמן שעמקים יעטפו בר באדר (שהזריעה צומחת וניכר יפה-רש"י). - ומזה יוצא שיש תחילת הזרע השייכת כבר לחדש אדר, וגמר ושלימות ה"מלקוש" הוא בניסן.

הנה בהכנה לזה, יש עבודה של חרישה וזריעה.

ובכן הנה בתחילת חדש אדר שני (הסמוך לניסן וחדש שלם לפני תקופת המלקוש) מעתיק הרבי (ליום ב' אדר שני): "הברכה צריכה לאיזה דבר שתאחו בו, וכמו המטר על שדה חרושה וזרועה, או היורה ומלקוש על תבואת השדה והכרם. אבל בשדה בור לא חרושה ולא זרועה, אין המטר יורה ומלקוש מביאים תועלת".

בסיכום מכהנ"ל עולה סוגיא שלימה בענין הזרע ב"היום יום":

הרבי מבאר ענין בקשה על הצלחת הזרע (בפתגם ליום יט תשרי), ענינו דזרע בעבודה עם הזולת והסביבה (בפתגם ליום כה חשוון), שלימות הזרע (בפתגם ליום יד כסלו), יורה ומלקוש בעבודה (בפתגם ליום ב' אדר שני).

*

ויש להעיר קשר ה'זרע' לענין האומנות של בעל היארצייט - רפואה, ע"פ המשנה בשבת (פ"י מ"א): "המצניע [דהא אחשביה-רש"י] לזרע לדוגמא ולרפואה, הוציאו בשבת חייב עליו כל שהוא, וכל אדם אין חייבין עליו אלא כשעורו". היינו שבשניהם [זרע ורפואה] ישנו צד השוה שהחויב הוא במשהו. והגמרא מבארת שאף שאח"כ "שכח למה הצניעו" אעפ"כ "כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה".

והיינו שמחשבת הרופא קובע החשיבות. ובסגנון פירוש אהלי שם: "זאת אומרת שאנו מתחשבים בדעתו, ולא כדעת כל אדם, ולא מבטלין דעתו בפני דעת רובא דעלמא".

ולחתום במארו"ל זרע הקב"ה את התורה ואת המצות לישראל, להנחילם חיי העולם הבא (מדרש תנחומא שלח טו), שענינו תחיית המתים, נשמות בגופים, כפי שנפסק בדא"ח.



פשוטו של מקרא

אמר אל אהרן

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' וארא ז' י"ט ברש"י ד"ה אמר אל אהרן, כותב "לפי שהגין היאור על משה וכו' לפיכך לא לקה על ידו לא בדם ולא בצפרדעים, ולקה על ידי אהרן".

ובפ' ח' י"ב ברש"י ד"ה אמר אל אהרן, כותב "לא היה העפר כדאי ללקות על ידי משה לפי שהגין עליו וכו' ולקה על ידי אהרן".

במשכיל לדוד שואל "לא ידעתי למה לא ביקש רבינו טעם על מופת המטה שהשליכה אהרן להפכה לתנין, ולא היה על ידי משה? והנראה לומר בטעם הדבר לפי שמושה נענש ע"ז שאמר לו הקב"ה מזה בידך וגו' וישליכהו ארצה ויהי לנחש, ופירש"י התם לפי שתפס אומנתו של נחש שסיפר לה"ר על ישראל, וכיון שזה היה קטיגור עליו לא יכול לעשות מופת על ידו".

וביאורו קשה, כי שאלתו היא על רש"י למה לא ביקש רבינו טעם על מופת המטה, ומזה שרש"י לא ביקש טעם ע"ז כמו על ג' מכות הראשונות מוכרחים לומר שהטעם הוא כל כך פשוט עד שמובן לבן חמש מעצמו ואין צורך לרש"י לבארו. אמנם הטעם של המ"ל שאין קטיגור נעשה סניגור אינו טעם פשוט וגם אין הבן חמש יודע מזה כיון שלא למד זה עדיין. ומלבד זאת, הטעם הזה שייך באותו אדם או באותו ענין, כמו בכה"ג שאינו נכנס בבגדי זהב לקה"ק ביום הכיפורים, כי כניסתו לשם הוא לכפר על בני ישראל, והזהב שממנו נעשה העגל הוא קטיגור על בני ישראל, אבל כאן אם הפיכת המטה לנחש ה' קטיגור על משה, למה לא יוכל הפיכת המטה לנחש על ידי משה להיות קטיגור לפרעה? ועוד הרי אין בזה שום סניגוריא כלל, כי הוא רק מופת להראות פרעה שיש צורך במי ששולח אותם וכי בגלל שהפיכת המטה לנחש שימש להוכיח משה שתפס אומנתו של נחש, למה לא ישמש ג"כ לאות להודיע לפרעה שיש צורך במי ששולח אותם? ואדרבה, מצינו בקטרת שהיו ישראל מרננים שהוא סם המות וכשהיה המגיפה בישראל שימש הקטורת לעצור המגיפה, היינו מן ההיפך אל ההיפך! ומכש"כ כאן שהפיכת המטה לנחש שיהיה אות לפרעה, אין הפכו של ענין האות למשה שתפס אומנתו של נחש?

הביאור לכך שרש"י לא היה צריך לפרש כלום בשאלה הנ"ל של המ"ל הוא פשוט.

דלכאורה קשה, הרי המופת של המטה שנתן ה' למשה היה במטה של משה ולא במטה של אהרן, וא"כ למה אמר הקב"ה למשה שיאמר לאהרן שיעשה המופת לפני פרעה במטה של אהרן ולא במטה של משה?

והתירוץ הוא פשוט, כי מטה משה נהפך כבר פעמיים לנחש, פעם הראשון כשסירב משה לקבל השליחות ואמר והם לא יאמינו לי (שמות ד' ג') ופעם שניה באסיפת כל זקני ישראל (שמות ד' ל') ויעש האתת לעיני העם". ועכשיו שבאו לפרעה והיו צריכים לעשות אות להודיע שיש צורך וכו' היו צריכים לעשות אות שיש בו משום חידוש, ואילו היה משה עושה זאת במטה שלו, הרי זה דבר ישן שכבר נעשה פעמיים ועכשיו יהיה זה פעם ג' ולא יהיה בזה התוקף של אות ומופת שיש בו חידוש שמעולם לא היה כזה, ולפיכך נעשה זה על ידי אהרן ובמטה של אהרן שמעולם לא קרה מופת זה. אבל ע"י משה ובמטה של משה לא יתרשמו כי יאמרו שזה דבר הרגיל שהרי זה הפעם הג' שנהפך מטה משה לנחש על ידו.

וזה מובן גם לבן חמש למקרא.



שונות

והמטיב לכל בכל יום ויום

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ב'סדר ברכת המזון' - נוסח רבנו הזקן, 'ערוך, מפוסק ומבואר עם לקט ביאורים, הלכות ומנהגים' ע"י הרב יוסף שמחה גינזבורג (תשורה מי"ט אלול תשנ"ח), נאמר בברכה הרביעית (ע' 15):

"המלך הטוב והמטיב לכל, בכל יום ויום הוא הטיב לנו,"

ובהערה שם 'בכל יום ויום' כותב: "נמשך להלן (עץ יוסף)".

וזה תמוה מאד, שהרי בכל הסיפורים של רבנו הזקן הנקודה היא אחרי "בכל יום ויום", דהיינו שזה דוקא נמשך כלפי למעלה: "המלך הטוב והמטיב לכל בכל יום ויום".

והנה ב'סדור רבנו הזקן עם ציונים והערות' להרב לוי יצחק רסקין (ע' שעו הערה *62) אכן מבואר כך. והוסיף על זה ב'כפר חב"ד' (גליון 1619 ע' 48): "אצביע כאן על שינוי. . . שעשה אדה"ז בסדורו, בהעברת נקודת הפיסוק, ועי"ז נשתנה הפירוש באופן מתוקן, והוא בברכה רביעית של ברכת המזון, בתיבות "בכל יום ויום", שבכל המקורות שקדמוהו, עד לאחד, קאי אדלמטה:

"סדר רב עמרם ע' עו: "שבכל יום הוא מטיב עמנו"; סדור רס"ג ע' קג: "אשר בכל יום ויום הוא מרבה להיטיב עמנו"; סדר תפלה של הרמב"ם: "שבכל יום הוא גומלנו.."; סדור ונציא רפ"ד: "שבכל יום ויום הוא מטיב לנו הוא הטיב לנו הוא ייטיב לנו"; סדור ר' שבתאי סופר: "שבכל יום ויום הוא הטיב מטיב יטיב לנו"; סדור של"ה דפוס ראשון [ושני]: "שבכל יום ויום הוא הטיב. הוא מטיב [.]. הוא יטיב לנו. ועד"ז בסדור האריז"ל של ר"ש מרשקוב; סדור יעב"ץ דפו"ר: "א-ל שבכל יום ויום הוא הטיב לנו הוא מטיב לנו הוא יטיב לנו"; סדור האריז"ל דפוס זלקווא [ושל ר' אשר]: "א-ל שבכל יום ויום [.]. הוא הטיב הוא מטיב הוא ייטיב לנו.."; של ר' יעקב קאפיל: "והמטיב לכל א-ל בכל יום ויום הוא הטיב הוא מטיב הוא יטיב לנו".

"ובא רבינו הזקן ושינה, והציב נקודת-פסיק אחרי "בכל יום ויום", לומר דקאי אלמעלה. [צילום דפוס שקלאוו תקס"ג, ח"ב נט א. וכן הוא בסדור דפוס קאפוסט תקע"ו]."

קְרוּשְׁנוּ קְרוּשׁ יַעֲקֹב : רֹזְעֵנוּ רֹזְעָה יִשְׂרָאֵל : הַמְּלֶךְ
הַטּוֹב וְהַיָּטִיב לְכָל בְּבַל יוֹם וַיּוֹם : הוּא הַיָּטִיב לָנוּ :

והנה כד דייקנין בזה, רואים שאין זה נכון לומר ש"בא רבינו הזקן ושינה בזה שרק הציב נקודת-פסיק אחרי "בכל יום ויום", שהרי אצל כולם גם נאמר אחרת, והיינו "שבכל יום ויום" עם שי"ן, משא"כ אצל רבנו הזקן השי"ן איננו, כי באמת השי"ן מפריד לבין מה שכתוב למעלה, ושזה קאי באמת למטה, ואם רבנו הזקן היה גורס את השי"ן הזה, לא היה יכול לעשות את מה שעשה, כי ברגע שכתוב "שבכל" לא ניתן לומר שזה קאי אלמעלה.

ואכן ב'סדור אוצר התפלות' (ע' 494) שציין לשם הרב גינזבורג נאמר בהערת ה'ע"ן יוסף' שם: "שבכל יום ויום הוא הטיב הוא מטיב הוא ייטיב לנו" - עם שי"ן.

שוב כותב הרב רסקין שם: "ואם באנו לנמק שינוי זה י"ל, כי אכן יש להקשות על נוסחאות האחרונים, מאי קאמר "שבכל יום ויום הוא הטיב, מטיב, יטיב לנו", שהרי על ימים שעברו לא שייך לומר "הוא ייטיב לנו", ועל ימים העתידים לא שייך לומר "הוא הטיב לנו". ותינח לנוסח סדור ונציא רפ"ד הנ"ל, קאמר תחלה: "שבכל יום ויום הוא מטיב לנו". ושוב מבקש, שכשם שבעבר "הוא הטיב לנו", כן בעתיד "הוא ייטיב לנו". והיינו בסדר: הווה, עבר, עתיד [כמטבע: ה' מְלָךְ, ה' מְלָךְ, ה' ימְלוֹךְ]. אבל תקשי - כנ"ל - לנוסח אשכנז שאומרים תחלה "הוא הטיב", כסדר: עבר, הווה, עתיד.

ונראה דזה לק"מ, כי י"ל שהכוונה במילים "שבכל יום ויום" הוא שזה ענין תמידי - 'בכל יום ויום' (ובכל רגע ורגע שביום) ממש, ולא ענין מידי פעם בפעם, ושזה היה כך בעבר, בהווה ובעתיד, כאילו היה כתוב: "שתמיד הוא הטיב, מטיב, יטיב לנו", ענין תמידי ממש, וא"ש.

ומסיים הרב רסקין: "ובמקום לשנות מסדר נוסח אשכנז לגמרי, השכיל אדה"ז לשנות שהתיבות "בכל יום ויום" תשתייכנה למעלה, ובזה אתי שפיר. [וראה גם סדור צלותא דאברהם ח"ב ע' תקלח]."

אולם רבנו הזקן אכן שינה מהנוסח המקובל, בזה שאינו גורס את ה'שי"ן' שבתיבת 'שבכל', שאל"כ לא היה מתאים לעשות את מה שעשה, כי ברגע שכתוב "שבכל" לא ניתן לומר שזה קאי אלמעלה.

ועי' בדרכי משה (סי' קפט) שמביא משלטי הגבורים שבמרדכי (סוף ברכות), שאין אומרים 'שבכל' אלא 'בכל'. וראה גם של"ה הק' שכתב שלא לומר 'שבכל' אלא 'בכל'.

ויתכן לבאר מדוע בחר רבנו הזקן כך, די"ל שהיה קשה לו שהסדר מתאים יותר שתיבות 'בכל יום ויום' בא בסוף המשפט ולא בתחילתו, ע"ד מה שמברכים בברכת המזון בברכה השניה: 'ועל אכילת מזון שאתה זן ומפרנס אותנו תמיד בכל יום ובכל עת ובכל שעה' - ולא אומרים 'ועל אכילת מזון שאתה תמיד בכל יום ובכל עת ובכל שעה זן ומפרנס אותנו', וה"נ בתהלים (קכא, ח) נאמר: 'ה' ישמר צאתך ובואך מעתה ועד עולם', ולא 'מעתה ועד עולם ה' ישמר צאתך ובואך', ועוד כהנה רבות. אם כן, היה מתאים יותר לומר שה'בכל יום ויום' יהיה בסוף המשפט, ולכן הצמיד אותו אלמעלה (ובלי ה'ש"ן), וא"ש.

ועפ"ז מסתבר מאד גם בענין הנקודה שתיבות 'בכל עדן ועדן' שבתפלת 'ברוך שמיא', שמתאים ביותר שתהיה 'אחרי' ולא 'לפני', וכנ"ל. וכדאיתא גם בהדיא בדפוסים הראשונים והעתיקים של סידור רבנו הזקן [עד הסדור 'תורה תור' של תרמ"ז ואילך, ש'הבחור הזעזער' שם אותו בטעות 'לפני'].

וראה בהוספות ל'שערי תפלה' (פרק יח אות ג) בנוגע לברכות הפטורה שכתב הגרא"ד לאוואוט נ"ע: "מה שהוצרך אדמו"ר לבאר הטעם שהשמיט תיבת 'ורחמן' ומה שהוסיף תיבת 'ותשמח', מה שאין דרכו בכל הסדור לבאר טעמים על הנוסחאות, היינו מפני שבסדור הראשון שנדפס בשקלאוו טעו המדפיסים (כמ"ש לעיל בפתחה) והדפיסו תיבת 'ורחמן' באותיות גדולות כמו כל טופס הברכה ובלא הסגר והשמיטו תיבת 'ותשמח', והגם שצויה לתקן זה אח"כ בדפוס קאפוסט, אעפ"כ חשש שברבות הימים יטעו לאמר שהמתוקנים מקולקלים והראי' שבדפוס הראשון לא נסגר תיבת 'ורחמן' וגם לא נמצא תיבת 'ותשמח', לכן הוכרח לבאר טעם הדבר".

"וכמו"כ לקמן קודם פרשת לחם הפנים הוצרך לבאר הטעם שאומרים פרשת לחם הפנים. משום שמוספין קודמין לבזיכין היינו ג"כ מחמת שבסדור הראשון נשמט מן הדפוס פרשת לחם הפנים ולקחת סולת ונתוסף אח"כ בדפוס קאפוסט. "עכ"ל.

מכאן רואים בהדיא עד כמה עצום השפעתו של הסידור הראשון של שקלאוו תקס"ג, שבגללו הוצרך אדמו"ר לבאר הטעם שהשמיט תיבת 'ורחמן' ומה שהוסיף תיבת 'ותשמח' מה שאין דרכו בכל הסדור לבאר טעמים על הנוסחאות, והיינו 'מפני שבסדור הראשון שנדפס בשקלאוו טעו המדפיסים, אעפ"כ חשש שברבות הימים יטעו לאמר שהמתוקנים מקולקלים, והראי' שבדפוס הראשון לא נסגר תיבת 'ורחמן' וגם לא נמצא תיבת 'ותשמח', לכן הוכרח לבאר טעם הדבר".

כמו כן בנדו"ד, אם היה צריך להיות באמת הנקודה "לפני", אזי הגרא"ד לאוואוט והרבי זי"ע היו מזכירים באיזשהו מקום את ה"תיקון" הזה, שצ"ל "לפני" בכל עדן ועדן, כי היו חוששים שברבות הימים יטעו לאמר שהמתוקנים מקולקלים, והראי'

שבדפוס הראשון - וכל אלו שאחריהן - הנקודה היא "אחרי" 'בכל עדן ועדן', ויטעו לומר ש'המתוקנים' של "לפני" (החל מ'תורה אור' תרמ"ז וכלה ב'תהלת ה' וסידור 'רוסטוב') בעצם הם ה'מקולקלים', והראי' שבדפוס הראשון של שקלאוו תקס"ג ואחריו הדפוסים שבקאפוסט תקצ"ב, סלאוויטא תקצ"ו, קניגסברג תרי"ב וטשערנאוויץ תרי"ג ותרכ"ה ועוד, הנקודה בכלם היא "אחרי", ומדשתקו, שמע מינה שבאמת הנקודה "לפני" היא הקלוקל והטעות האמיתי, ואכן באמת צריכה להיות הנקודה רק "אחרי".

ובנוגע לשני הסידורים שנדפסו בחיי רבנו הזקן בקאפוסט שלא נשאר מהם שום עותק, אם באנו לשער ולנחש איפה היתה הנקודה בסידורי קאפוסט הללו, ההגיון הבריא אומר ששם דוקא היא היתה 'אחרי' 'בכל עדן ועדן', כי אילו היתה שם 'לפני', לא היו מעיזים כלל בכל הדפוסים שלאחריו, של קאפוסט תקצ"ב, סלאוויטא תקצ"ו, קניגסברג תרי"ב וטשערנאוויץ תרי"ג ותרכ"ה ועוד, להשים אותה 'אחרי', ומדשמו אותה 'אחרי' יש סבירות גדולה מאד שגם בקאפוסט בחיי רבנו הזקן בעצם היא היתה 'אחרי' - וכפי שגם רואים אותה באמת בדפוס הראשון של שקלאוו תקס"ג 'אחרי' 'בכל עדן ועדן', וזה גם תואם מאד עם כל הדפוסים והכת"י שלפניו שהיו מעולם [השגיאה של 'לפני', מתחיל רק בקאפוסט תקע"ו!], ושדוקא בנקודה זו לא היה כאן טעות בדפוס הראשון (אע"פ שהיו שם שגיאות אחרות, וכמו שבאמת נמצאים שגיאות גם בכל הסידורים האחרים - כולל הסידורים 'תורה אור' של הגרא"ד לאוואוט נ"ע עצמו). ואכמ"ל יותר.



מעט אודות החסיד ר' נחום מרדומישל

הת' אברהם גאלדשמיד

תות"ל מגדל העמק

כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע ברשימה שהעלה על הכתב בקיץ של שנת תרס"ח!
(אגרות קודש', ח"ז, עמ' טז) כתב מעט מתולדות חייו של הרה"ק ר' משה שניאורי

1) משום מה ב'תשורה - ספר הצאצאים' (סגל - הלפרין, תשס"ו עמ' 25) קבעו שרשימה זו משנת תרס"ה, ואין זה אלא טעות.

בנו של רבינו הזקן זצ"ל², ומציין שאת הדברים שמע מפיו של החסיד הישיש ר' נחום מרדומישל.

ועוד נמצא בשמו של ר' נחום מרדומישל כמקור לסיפורים ולשמועת שהעלו ורשמו חסידי חב"ד על הכתב, כך, למשל, אנו מוצאים אותו כמקור לסיפורים בזיכרונותיהם של הרה"ח ר' שניאור זלמן דוכמן ע"ה והרה"ח ר' מרדכי פרלוב ע"ה³.

מעט אודותיו בשורות שלפנינו.

הישיש ר' נחום נולד בערך בשנת תקפ"ו ונפטר בערך בשנת תרס"ח⁴.

אודות אביו כתב כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ (אגרות קודש, ח"ז עמ' טז-יח):

2) ושם נכתב: "פעם אחד א"ל הישיש זיידע שבת און יו"ט איז דאך א מצוה צוא עסין בשר, הושיבו קין חיוב איז דאך דאס ניט, בכלל דיא מצות ואס זאינען תלוי באכילה ושת"י איז נשקשה אז מיא איז אין זיאי ממעט".

וב'לשמע אזן' (עמ' קיז): "בקיץ תרס"ז או תרס"ח הגיע לליובאוויטש חסיד אחד זקן, ר' נחום ראדאשמיילער. אדמו"ר זי"ע שוחח אתו ביחידות שלוש שעות. הוא סיפר שאצלם בראדאמישל היה בנו של אדמו"ר הזקן נבג"מ זי"ע, הרה"צ ר' משה נ"ע. עבודתו הייתה התבודדות על גג בבית המדרש בסדר תעניות וסיגופים. אפילו סיפר איך שראה אותו בבית המרחץ. מחבל שהיה קשור על בשרו, נהיה חור ארוך לאורך הגב. אף אחד לא ידע מיהו. בליובאוויטש דיברו שהוא העביר לאדמו"ר זי"ע את כתביו של ר' משה. דבר אחד אני זוכר ממנו, שהרה"צ ר' משה היה אומר לו: "שמע ילדי, כל המצוות שלגוף גם כן יש הנאה מהם - ברח מהם".

כיוצא בזה מובא גם ב'רשימות סיפורים' שנכתבו ע"י הרה"ח ר' חיים אליהו מישלובין ('תשורה-גלובסקי', תשע"ב עמ' 28): "בנו של אדמו"ר ז, ר' משה נ"ע אמו: "ממצוה שהגוף נהנה, לברוח". ומדבריהם נמצא שר' משה אמר את דברים אלו מעצמו.

אמנם, ב'שמועות וסיפורים' (ח"ג עמ' 242) מביא שתשובת ר' משה נמסרה בשם אביו: "ר' משה בן אדמו"ר הזקן נהג לאכול רק לחם עם ציר של דג מלוח (הערינג ראסל) בין בחול ובין בש"ק, לפני האכילה היה קושר את עצמו לשלחן עד לאחר האכילה, וכששאלוהו מה הם פשר המנהגים הללו ענה ששמע מאביו שבכל המצוות צריכים להדר מלבד באכילה".

גם ב'רשימות דברים' (תשס"ט, עמ' 132-131) מספר שהמענה של ר' משה היה בשם רבינו הזקן נ"ע: "... ויאמר הר"מ: שמעתי מכ"א אבי אדמו"ר הזקן, שהמצוות התלויות באכילה - אף אם אין מהדרין בהן אין חשש".

ובשולי הדברים יש להעיר מהנהגתו של הרה"צ רבי יעקב יצחק מפשיסחה שבעודו עורך את נודויו לא היה אוכל בשר אפילו בשבת ('נפלאות היהודי' (פיעטרקוב. תרס"ח) עמ' 13).

3) ראה לדוגמה בלשמע אזן (עמ' 58, 75, 99), ליקוטי סיפורים (עמ' ט, יח, כ, סא, צב), זכרון צדיקים וחסידים (עמ' 44) ובקובץ הערות וביאורים גילי' תתקנט.

4) מקורות לקביעות אלו יובאו להלן.

"אביו היה אחד משקלאוו מחסידי רבינו הגדול, ועל אביו אמר כ"ק אאזמו"ר הצ"צ זצוקלל"ה שרבינו הגדול עשה ממתנגדי שקלאוו מנין בינונים, והיה אביו של זה אחד מהם, ולכן הנני מקרב אותו, בזכות אביו, כי הייתי אוהבו מאד".

הרה"ח ר' שניאור זלמן דוכמן ע"ה מסתפק מתי הגיע ישיש זה לליובאוויטש, אם בשנת תרס"ז, או שמא בשנת תרס"ח ('לשמע און', מהדורת תש"נ, עמ' קיז). גם הרה"ח ר' מרדכי פרלוב ע"ה מסתפק בשנים הללו ('לקוטי ספורים', עמ' קלב).

ספק זה נפתר לנו שעה שברשימתו של אדמו"ר מוהריי"צ ציין להדיא שהישיש הגיע לליובאוויטש בשנת תרס"ח. גם בזיכרונותיו של הרה"ח ר' בער'ל יפה ע"ה (יובא להלן) מצינו שהישיש הגיע לליובאוויטש בשנת תרס"ח.

הרה"ח ר' רפאל נחמן הכהן בספרו 'שמועות וסיפורים' מספר על ר' נחום הישיש (ח"ג, עמ' 159):

"בשנת תרס"ח בא לליובאוויטש זקן מופלג בשם ר' נחום מרודומישלע, הוא היה מבני ביתו של אדמו"ר הצ"צ, וחתנו של חסיד אדמוה"ז בשם ר' זלמן ב"ר מאיר רפאל'ס, לרגל מסחרו סבב בערים ומדינות שונות והקפיד להיות אצל איזה שהוא צדיק בכל שבת קודש, הוא סיפר סיפורים רבים לאדמו"ר מוהרש"ב ולבנו אדמו"ר הריי"צ שהעלה סיפורם אלו על הכתב, ואמר שבייר ומצא שכל סיפוריו נכונים המה".

ובתוספות מועטות, מצינו גם בכתביו שלהרה"ח ר' בער'ל יפה ע"ה (זכרון צדיקים וחסידים, עמ' 30):

"בשנת תרס"ח בא לליובאוויטש זקן מופלג, בין שמונים, שמו ר' נחום והוא מהעיר ראדומישליע. חותנו היה ר' זלמן מאיר רפאל'ס. ר' מאיר רפאל'ס היה מחסידי אדמו"ר הזקן, כמפורסם, וגם בנו ר' זלמן היה מחסידיו. הישיש הזה ראה הרבה ושמע הרבה וידע הרבה וסיפר הרבה. גם אני הייתי בין השומעים. כמדומה שהיה איש סוחר והיה משתדל בכל שבת להיות אצל צדיק אחר. הוא היה אצל הצדיקים בני ר' מרדכי מטשרנוביל ועוד אחרים. הוא סיפר הרבה לאדמו"רים הרש"ב ובנו הריי"צ נ"ע, והריי"צ העלה הכל על הכתב, ושמעתי ממנו שאמר שהוא בירר אותם והכל אמת".

כיוצא בזה העלה על הכתב הרה"ח ר' שלום דובער שיחי' לוינ דברים ששמע מהרה"ח ר' חיים ליברמן ע"ה:

"בשיחה עם הרח"ל אודות הרשימה המפורסמת ביגדי"ת [היא הרשימה שנדפסה באג"ק של מוהריי"צ ח"ז עמ' טז הנ"ל] מדברי ישיש מראדמיסל, והורה כ"ק לשאלו

ע"ד הישיש הנ"ל, וסיפר ישיש זה בא לליובאוויטש. והיה מספר זכרונות ביחידות עם אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע. ולפעמים עם בנו אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע. או עם הר"ש גרונום.

אנחנו התלמידים הצעירים לא ידענו את תוכן הדיבורים, רק זאת נתפרסם אז, שהוא סיפר את קורותיו של רבי משה בן אדה"ו, שהתגורר בשנותיו האחרונות בראדמיסאל [ראה באג"ק שם].

[הרה"ח ר' חיים ליברמן ע"ה גם הוסיף (כך עפ"י רשימתו זו של הרה"ח רשד"ב לוי"ן): "תרס"ח?! לא מסתבר לי לאמר כך, אני לא הייתי בליובאוויטש ולא הייתי זוכר זאת".]

כאמור, הישיש היה חתן של ר' זלמן בנו של ר' מאיר רפאל'ס. כן גם מצינו ברשימה של אדמו"ר מוהרי"צ מקיץ תרס"ח ('אגרות קודש', ח"ז עמ' טז-יח):

"שמעתי מהישיש נכד ר"מ רפאל'ס מווילנא היינו שחותנו ר"ז היה בן ר"מ מווילנא ואביו היה אחד משקלאוו מחסידי רבינו הגדול, ועל אביו אמר כ"ק אאזמו"ר הצ"צ צקול"ה שרבינו הגדול עשה ממתנגדי שקלאוו מנין בינונים, והיה אביו של זה אחד מהם, ולכן הנני מקרב אותו, בזכות אביו, כי הייתי אוהבו מאד, ואביו נהיה לחתן לעיר ראדאמיסעל ושם נולד הישיש הזה, ואביו בא על ר"ה שנה א' שכ"ק אאזמו"ר הצ"צ זקול"ה נהיה לרבי, וקודם יו"כ נפטר, ומנוחתו בפה ליובאוויץ בביה"ק הישן בתוככי שארי החסידים הגדולים.

ובמות אביו לקח לו דודו (והוא שאח"כ היה חתנו, כי אביו וחותנו היו גיסים) רב, ר' חיים שמו, והוא היה מתלמידי רבינו הגדול, ודודו ר"ז בן הר"מ וילנא היה חסיד נלהב, ודודו ר' יצחק היה ג"כ חסיד נלהב, והוא בהיות רבינו הגדול מלוה את כ"ק רבינו ר"מ מוויטעבסק ובנסיעתו חזרה היה שבת בראדאמיסעל, ושם היה איש נכבד וי"ש, ונתדבק מאד ברבינו הגדול, ולו היה ה' בנות, ולקח לו ה' חתנים מתלמידי רבינו הגדול, והם היו אביו וחותנו ודודו ר' יצחק שהיה מופלג גדול ועוד שנים, והיו כולם גבירים, וכאשר היה בן ח' שנה התחיל ללמוד פוסק".

ובקצרה ב'ספר השיחות' (תרפ"ח-תרצ"א עמ' 59):

"אמר אחד ששמע מאיש זקן מראדמיסלא ששמע מחותנו ר' זלמן מאיר רפאל'ס..."⁵

5) ב'לקוטי ספורים' מוזכר אודות בנו של ר' מאיר רפאל'ס (עמ' נא, אות מ): "פעם שמעו החסידים מאחורי הדלת אצל אדמוה"ז זצ"ל איך שהוא מתווכח עם בנו אדמו"ר האמצעי זצ"ל ושמעו איך שאמר לבנו זצ"ל הנ"ל וואס גלייכסטוא מיר מיט מיין רבי'ן מיין רבי האט געהאט ששים גבורים און איך האב

[אולם, בפי הרה"ח ר' שניאור זלמן דוכמן ע"ה נמסר שהישיש היה חתן גיסו של ר' מאיר רפאל'ס ('לשמע און' עמ' קיז): "אט-דער ר' נחום איזגעווען אן איידעם און מאזיר ביי ר' מאיר רפאל'ס-דעםאלטןרבי'נס א חסיד'ס- א שוואגער"].

כאמור מאדמו"ר מוהריי"צ (ועוד), הישיש היה חתן של ר' זלמן בנו של ר' מאיר רפאל'ס,

[עדיין צריך עיון, במסמך מהחקירה שנעשתה בוויילנא, מזכיר ר' מאיר רפאל'ס ישיש לו שני בנים, שלמה ויענקל'. ואינו מזכיר ישיש לו בן שנקרא זלמן. לפנינו תוכן המסמך (נדפס בספר 'המאסר הראשון' (להרב יהושע מונדשיין ע"ה), עמ' 115):

"שנת 1798, חודש אקטובר, בראשון לחודש. שמי מאיר בן רפאל. בן 50 אני מוכר משקאות שונים. נולדתי בעיר וילנא. יש לי ילדים, שני בנים⁶: שלמה⁷ ויענקל. לפני עשר שנים, שני בניי - אשר כבר נפטרו בינתיים⁸ - ..."]

נשוב לדברינו:

בכל מקומות האלו, ציינו שאדמו"ר מוהריי"צ בירר את הסיפורים ומצא שאמת הם.

הרה"ח ר' זלמן דוכמן ע"ה מציין ש"אדמו"ר זי"ע שוחח אתו ביחידות שלוש שעות⁹, וברשימותיו של הרה"ח ר' חיים אליהו מישולובין נכתב ('תשורה' - גלובובסקי, ח"א רבותינו נשיאנו, עמ' 46):

נייט. והשיב בו בנו זצ"ל הנ"ל דוא האסט אויך ואמר לו ווער זיינען זיא. והתחיל בנו לחושבם וחשב את ר' מאיר רפאל'ס ואת ר' זלמן ר' מאיר רפאל'ס (אינני זוכר בבירור שמא ר' שלמה ר' מאיר רפאל'ס) והמה ר' מאיר רפאל'ס ובנו היו ג"כ מאלו שהיו נמצאים אחורי הדלת ומחמת שדחקו זא"ז הם היו שוכבים על הרצפה והחסידיים בשמעם שמזכירים את שמותם התחילו לצבוט אותם (קנייפען בל"א) תראו שגם אתם מן המניין".

(6 בח'סידים הראשונים' (כפר חב"ד, תשס"ה, ח"א, עמ' 5 וקודם לכן בעיתון כפר חב"ד גילי' 845) נכתב שלר' מאיר רפאל'ס היה בן, ר' זלמן שמו, וכמקור לכך צוין ל'בית רבי' עמ' עג.

אך בבית רבי אין לכך אף זכר.

[כמו כן, בעמ' 50 נכתב שר' מאיר רפאלסנולד בערך בשנת תק"ה (ומתבסס על האמור ב'כרם חב"ד' גילי' 4, ח"א עמ' 35, ושוב ב'מאסר הראשון' עמ' 40 הע' 41), אך לפי האמור כאנולד בערך בשנת תק"ט].

(7 בבית רבי (עמ' עג) כותב שהיה חותנו של החסיד ר' מרדכי מליעפלא.

(8 בנוסף על התמיהה מדוע לא מזכר במסמך בנו ר' זלמן, יש להקשות עוד על מה שנכתב שבניו כבר נפטרו בשנת 1798 בשעה שידוע לנו בבירור (בית רבי, פכ"ו) שר' שלמה רפאלס היה לחסידו של אדמו"ר האמצעי ולאחר מכן של האדמו"ר הצמח-צדק, וכיצד ייתכן לומר שנפטר כבר בשנת 1798! ?

(9 לשמע און, עמ' קיז.

"לאחר כשנה"י הרבי הרי"צ לרבי בעיר רוטטוב, אמר פעם בעת יושבו בשולחן: "הכל מה שסיפר דער אלטער, [הזקן] ביררתי והכל אמת". (בליובאוויטש קראו אותו "דער אלטער" – הכותב)".

ב'שמועות וסיפורים' (שם) מציין שישיש זה היה מבני ביתו של ה'צמח-צדק'.

אכן, ברשימה שהעלה על הכתב אדמו"ר מוהרי"צ בשנת תרס"ח כתב אודותיו ('יגדיל-תורה', תשל"ט, שנה ג' חוברת ו' (לא), סי' עט עמ' שכו-שכט):

"שמעתי מכ"ק אאמו"ר הרה"ק שליט"א בשם הישיש מראדמיסעל, כי הוא היה בין אלו שהיו מנקים את הספרים והכתבים קודם הפסח אצל כ"ק אאזמו"ר הצ"צ זצקוללה"ה..."

התוספת המשמעותית שמצינו בכתביו של ר' בער'ל יפה ע"ה שנקב בגילו של ר' נחום, לדבריו בשנת תרס"ח היה הישיש כבן שמונים. אמנם, לדברי הרה"ח ר' חיים מרדכי פראלאוו ע"ה, בשעה שהישיש היה בליובאוויטש (בשנת תרס"ח) הוא העיד על עצמו שהוא כבן שמונים ושנים שנים, כמו כן הישיש סיפר שזכה לברכת אריכות-ימים מאדמו"ר הצמח צדק, וכה כתב ('לקוטי ספורים, עמ' קלב):

"הזקן החסיד ר' נחום ז"ל מראדאמישל היה לו ברכה מכ"ק אדמו"ר הצ"צ זצ"ל על אריכות ימים¹⁰ ובזמן שראיתיו בליובאוויטש (כמדומה לי בשנת [ת]רס"ז או [ת]רס"ח) הוא אמר שהוא בן פ"ב שנים. והוא אמר שבעת שבירכו הרבי הצ"צ זצ"ל באריכות ימים. הוא ביקש שיברך אותו שיהיה לו כל החושים (היינו ראייה שמיעה הבנה וכו') ובעת שראיתיו (בזמן הנ"ל) אף שהיתה ניכר עליו זקנה כמובן אבל כל החושים (הנ"ל) שלו היו בשלימות כמו אצל כל האנשים. (כמה האריך ימים אח"כ לא נשמע כי לא התעכב בליובאוויטש רק איזה חודשים)".

על אחריתו ופטירתו – שב'לקוטי סיפורים' ציין שאינו יודע כמה האריך ימים – מצינו ב'רשימות-סיפורים' שהעלה על הכתב הרה"ח ר' חיים אליהו מישולובין ע"ה ('תשורה-לוכובסקי', ח"א רבותינו נשיאנו עמ' 46 ובח"ב בעמ' 52):

"ר' נחום מראדאמיסלע הי' חסיד של אדמו"ר הצ"צ, שהי' ביחידות אמר משהו להצ"צ והשיבו הרבי: "איי, דו ביסט א משוגע'נער" ["איי, אתה ממש משוגע"]. כשיצא מהיחידות היה ר' נחום מודאג מאוד מהכיניו שקיבל מרבו, ניגש למהרי"ל

10 באגרות קודש של אדמו"ר מוהרי"צ (ח"ב עמ' תצה) נאמר שברכתו של האדמו"ר הצמח-צדק לאריכות ימים "היה על משך משבעים ועד שמונים שנה". וראה גם מ"ש אדמו"ר ב'רשימות היומן' עמ' רפה.

וסיפר לו את שהתרחש, ויען המהרי"ל: "איי, דערטאטעגעמיינט אין פופציקיאהרארום" ["איי, האבא התכוון בעוד כחמישים שנה"].

זכה ר' נחום להאריך ימים וביקר לעת זקנותו בליובאוויטש (בשנות תרס"ה-תרע"ב¹¹), בשהותו בליובאוויטש סיפר הרבה סיפורים ועניינים שלא שמעו אודותם, גם ר' שמואל גרונם לא ידע עניינים אלו. עם הרבי הריי"צ שוחח ר' נחום ימים רבים וסיפר לו סיפורים רבים. זמן לא ארוך לאחר שביקר בליובאוויטש סיפרו שהוא מת ר"ל ואכן, כדבריו של הצ"צ, איבד את דעתו ר"ל שבועים לפני מותו.



מזוזה מצלת (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון א'קא העלה הר' ש.א.ט. שי' את השקו"ט שוב בעניין מזוזה בעיר הנידחת, ואתייחס בעיקר לשאלה שהעלה (בהע' 2 מדבריו) על דבריי שכתבתי בגליון א'ק שדברי הרבי הם בעיקר שלא לפי שיטת רש"י, אשר ע"ז הקשה, שהשאלה שהעלו לפני הרבי הייתה מפרש"י, וא"כ בוודאי שתשובת הרבי היא גם לפי פרש"י.

משום פשטות השאלה והתמיהה שבוזה – מוכרחני להאריך קצת:

ידועה חביבות ומעלת הלימוד שע"פ דרך הפשט. חביבות זו מודגשת מאוד בשיחות רבות של הרבי, שבהן מרבה הרבי לבאר את דברי רש"י ורמב"ם וגם סוגיות חמורות בש"ס – דווקא מתוך הדגשה ע"פ הלימוד שבדרך הפשט.

אך אעפ"כ מובן ופשוט בכ"ז, שהלימוד בדרך הפשט אינו ממעט כלל את ענין החיוב לעיין בעומק הסוגיה מתוך פלפול ועיון עצום כדי להגיע לפשט הנכון בסוגיה, כי מדרכו של קניית התורה היא היגיעה והעיון והפלפול העמוק דווקא, וא"כ וודאי שכלל זה נכון הוא גם בלימוד שע"פ דרך הפשט.

עפ"ז מובן, שהלימוד ע"ד הפשט אינו מצדיק כלל את הגישה של לימוד שטחית לומר שדווקא ההבנה השטחית של האדם, זו היא ההבנה הנכונה שע"פ דרך הפשט מאחר שהבנה זו באה לו "בפשטות" במבט ראשון מתוך לימוד שטחי, כי גם פירוש הנכון שע"פ דרך הפשט בא פעמים רבות דווקא ע"י עיון העמוק.

11) כנראה כוונתו שהישיש הגיע לליובאוויטש בין השנים תרס"ה-תרע"ב.

ויעידו על זה שיחות רבות של הרבי, שבהן מבאר הרבי את פרש"י עה"ת דווקא ע"פ דרך הפשט (לפי ההבנה של ה"בן חמש למקרא), ואעפ"כ הביאורים בשיחות אלו הם ודאי לא לפי ההבנה השטחית בפרש"י.

וכן כתב אדה"ז בהל' ת"ת פ"ב ה"א (ובקו"א מהרא"ש) שכותב ש"אין לפסוק הלכות בלא לדעת את טעמי ההלכות", היינו משום כי אין לסמוך על הידיעה המצומצמת בגוף ההלכה כפי שנראה במבט השטחי, אלא צריכה להיות גם הבנה רחבה ועמוקה בהלכה שע"פ טעמי ההלכות שע"ז דווקא מתברר פירוש הפשט הנכון של ההלכה.

הנה מובן ופשוט שכ"ז הוא מכללי הלימוד הפשוטים וההגיוניים שאינם בבחינת גזירת הכתוב מלמעלה אלא משום שכך מחייב שכל הבריאי.

לפ"ז מובן ופשוט ששיטה זו נכונה היא גם בנוגע לדברי הרבי. שאין להעלות על הדעת שהפירוש הפשוט בדברי הרבי נקבע דווקא כפי שנראה לעיני החסיד והתחזק אצלו בהנחה נפשית ע"פ הבנתו בדברי הרבי - בלא לדעת את פרטי הסוגי' שעליהם נעמדו דברי הרבי.

והנה בנוגע לשיטת הלימוד בפרש"י, כתבתי בגיליון ההוא, שההבנה בפרש"י נקבע לכול לראש כפי מה שכתוב בדברי רש"י גופא, אך לא משולל גם שההבנה בפרש"י ייקבע דווקא לפי המובן מדברי הגמ' שעליהם נעמדים דברי רש"י.

ועפ"ז יש לחזור לשאלתו של הנ"ל: אני כתבתי (בגיליון א'ק) שפירושו של הרבי הוא בעיקר שלא לפי פרש"י אלא הוא ע"פ הבנה חדשה של הרבי בגמ' שיש ליישבו גם בפרש"י, או באו"א קצת, שפירושו של הרבי הוא אמנם לפי פרש"י אלא שהוא נלמד לא מדברי רש"י עצמו אלא מדברי הגמ' שעליהם נעמדו דברי רש"י, ולפי ב' האופנים שכתבתי, הפירוש של הרבי הוא בפרש"י אלא שהמקור או ההכרח על פירוש זה ברש"י - הוא לא מפרש"י עצמו אלא מדברי הגמ' (כמבואר כ"ז באורך ובפרטיות בגיליון הנ"ל).

והנה כפי שכתב הנ"ל, בשאלה שהעלו לפני הרבי, מתייחסת השאלה בעיקר לפרש"י, ורק מי שקורא את השאלה והתשובה של הרבי לבד, יכול להגיע להבנה שדברי הרבי הם רק לפי פרש"י.

ברם אין זה שולל כלל שע"י העיון הטוב והעמוק בסוגי' דסנהדרין יתברר ויתגלה שפירושו של הרבי הוא אמנם לפי פרש"י אבל הוא גם ובעיקר לפי פשטות סוגיית הגמ' (או באו"א קצת, שהם לפרש"י כפי המוכרח בדבריו ע"פ פשטות סוגיית הגמ', כב' האופנים שלעיל).

לפכ"ז אי"מ כלל מהי הסיבה והמקור לטענתו - שבשאלה שהעלו לפני הרבי שאלו מפרש"י.

בנוגע למה שהתפלא עלי ע"ז שהשגתי על דבריו, הרי מעולם לא השגתי על דבריו (וגם לא השגתי על מה שכתבו בזה בגיליון א'צב), אלא רק הצעתי ביאור באו"א (והוא כדי שלא נצטרך להיכנס לפני ולפנים עם חידושים עצומים - לבד מהמפורש בדברי הרבי עצמם - בסוגיית הגמ' כדי ליישבם לפי דברי הרבי, וכמו שכתבתי בגיליון שם). אלא שהוספתי גם להעיר, שהוא לא ביאר את דבריו היטב, ותו לא. והאמת יעיד ע"ז, כי הרי גם עכשיו אחרי שביאר את דבריו, הרי לענ"ד אין דבריו מוכרחים, אבל אעפ"כ איני משיג על דבריו, כי יכול להיות שעוד יבוא חכם ויוכיח שדבריו נכונים.

הנקודה היא, מעולם לא השגתי על דבריו, רק הערתי עליהם שהוא לא ביאר את דבריו היטב את דבריו ושיש גם מקום לדון בדבריו, אבל בוודאי שיש בדבריו ניסיון טוב שראוי להתחשב בו כדי לבאר את דברי הרבי.



לזכות

החתן התמים הרב **יעקב קאפל** הכהן שיחי'

והכלה מרת **חנה גאלדא** שתחי'

סילבערבערג

לרגל נישואיהם

ביום שני כ"ב שבט ה'תשע"ו

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' **אלימלך יוסף** הכהן וזוגתו מרת **חי' שרה** שיחיו

סילבערבערג

והרה"ח הרה"ת ר' **יעקב שמואל** וזוגתו מרת **רבקה** שיחיו **פעליג**

לזכות

החתן התמים חנוך אהרן שיחי' ביסטריצקי

והכלה מרת חי' שצערא שתחי' שפוטיץ

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעתומ"צ

ביום שני ח' שבט ה'תשע"ו

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר

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



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' דוד וזוגתו מרת איידל שיחיו שפוטיץ

והרה"ח הרה"ת ר' שלמה וזוגתו מרת טובי שיחיו ביסטריצקי

ומשפחתם שיחיו



לעילוי נשמת

הרה"ת הרה"ח ר' שלמה זלמן ע"ה

בן הרה"ת הרה"ח ר' יונה ע"ה

גאלערנטער

נפטר ביום כ"ט שבט ה'תשע"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנו

הרה"ח הרה"ת ר' יונה גאלערנטער שיחי'

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת הותיק אי"א גומל חסד בגופו
עוסק בצ"צ באמונה, הצנע לכת
ר' **אברהם אבא** (הרופא) ז"ל

בנו של הרה"ח הרה"ת ר' **מיכאל אהרן** בן מרת **שטערנא סלווה**

בת מרת **מוסיא הינדא** בת כ"ק הרה"ח ר' **חיים אברהם**

בן **כ"ק אדמו"ר הזקן** נ"ע ז"ל

במשרתו בתור רופא, זכה להציל אלפי יהודים בעיר שנגהאי, סין

המשיך במשרתו הנ"ל מעת בואו לארה"ב

וזכה לשמש בתור רופא פרטי בבית חיינו במשך ארבעים שנה

נפטר ביום שלישי לסדר ורפא ירפא

כ"ה שבט ה'תשמ"ט



ולעילוי נשמת

האשה החשובה והכבודה, אשת חיל, משכלת ומלומדת

עמדה תמיד לימין בעלה הדגול ע"ה "רופא בית הרב"

חינכה במסירות מיוחדת את בני' שליט"א

זכתה לקירובים מיוחדים מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מרת **הינדא רחל** ע"ה

בת הרה"ח הרה"ת ר' **יצחק מאיר הכהן** שו"ב ע"ה

נפטרה אור ליום ועש"ק פ' מקץ

ג' טבת זאת חנוכה ה'תשס"א

והובאה למנוחות בו ביום אחר חצות

זליגסון

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בניהם

הרה"ח הרה"ת ר' **מיכאל אהרן** ורעייתו **חנה**

וילדיהם **מרדכי וחי' בילא** שיחיו

והתמים ר' **יוסף יצחק** שיחי'

זליגסון

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' יהודה ע"ה
בן הרה"ח הרה"ת ר' צבי הירש ע"ה
חיטריק

נפטר ביום י"ז (טוב) שבט ה'תשס"ו
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו
הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת אסתר
ומשפחתם שיחיו
שניאורסאהן

לזכות

הילדה רעכיל עטקא תחי'

נולדה למזל טוב

ביום חמישי כ"ה שבט ה'תשע"ו

וזלכות אחי' ואחיותי' שיחיו

יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירווי ממנה
ומכל יו"ח שיחיו,

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



נדפס ע"י הוריה

הרה"ת ר' אלכסנדר סנדר וזוגתו מרת פרומא שיחיו

דובראזוסקי

לזכות

התמימים לוי יצחק וצמח צדק שיחי'

קונן

יה"ר שיצליח בכל בלימוד התורה נגלה וחסידות

ובעבודת ה' ובכל עניניו בגו"ר

ושיזכה לגרום רוב נחת רוח הוריו ולרבינו הקדוש



ולזכות כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו