ב״ה

חג הסוכות

ה׳תשנ״ח

גליון ב [תשלה]

תוכן העניינים

משיח וגאולה

מחכה לביאתו 4
ערי מקלט לעת״ל ושינוי מנהגו של עולם 6
האם יגורו יהודים בחו״ל - לעתיד לבא 8
הגילויים דלעת״ל 9
בר כוכבא כמשיח 10
האם הצדיקים יחזרו לעפרם לפני תחה״מ הכללית? [גליון] 14

רשימות

יהרג ואל יעבור ברציחה אם הוא גזה״כ 15
עבר על מצות עשה ושב 17
המשכת נר״נ 19
אמן אחר ״אל יחסרנו״ 20
רשימות גליונות קיב-קטו 23
כ״ק אדנ״ע ואחיו הרז״א נ״ע 24
שני הערות על רשימות חוברות קיג - קיד 26

לקוטי שיחות

מלאכת אוכל נפש ביו״ט 27
שינה בסוכה 31
פ׳ נצבים - וילך [גליון] 31

נגלה

שביתת כלים 33

התראת ספק 37
ביאור מחלוקת רש"י ורשב"א בסוגיא דתפשוט דרב ביבי .. 38
מצוה רבה 42
חיוב גלות בממציא עצמו 43
ביאור בגדר מצות סוכה 44
בעי אביי מהו שתעשה ידו ככרמלית 48
בגירסת המשנה דיציאות השבת [גליון] 50
הדר - זה א-לי ואנוהו 52

חסידות

ההפרש בין המשכה דרך צמצום להמשכה דרך פרסא (ב) .. 52
מפתחות לספר עטרת ראש 57

הלכה ומנהג

שינה בסוכה לפי הרוגוצ'ובי והרבי (ב) 60
א-ל ארך אפים כשא"א תחנון 73
הערות בשו"ע אדה"ז הל' סוכה 75
ברכת לישב בסוכה כשהולך לסוכת חבירו [גליון]..... 81
מצות צריכות כונה 84
אל תקרי הָדָר אלא הַדָר 86
חצי שיעור לשיטת אדמוה"ז 88
יוהכ"פ שחל להיות בשבת 90
בדיני מוקצה [גליון]..... 94
בענין תשלומין בתפילה [גליון] 94

שונות

סיפורי צדיקים - "מעשה מרכבה" [גליון] 96

מספר הפאקס לשלוח הערות
(718) 773-4115 או (718) 756-3411

משיח וגאולה

מחכה לביאתו

הרב נחום שטראקס
תושב השכונה

א) ביחידות הרבנים הראשיים מארה"ק בשנת ה'תשמ"ט (מוגה) אות י"ב, הביא כ"ק אדמו"ר את דברי הרמב"ם בהל' מלכים (פי"א ה"א) "כל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו .. הוא כופר", שהחיוב הוא לא רק להאמין במשיח אלא גם לחכות לביאתו. וכדברים האלו כתב הרמב"ם גם בי"ג העיקרים בפיהמ"ש לסנהדרין פי"א.

וביאר ע"ז הר' שפירא: "שהאמונה בביאת המשיח והצפי' לביאתו – הא בהא תליא, כלומר אם אינו מחכה לביאתו, ה"ז הוכחה שאינו מאמין בו כדבעי, כי אילו היתה האמונה שלו כדבעי, איך יתכן שלא יחכה ויצפה לביאתו?! .. אם אתה מאמין שישנה טובה גדולה כזו – איך יתכן שאינך משתוקק מחכה ומצפה לטובה זו?! .. ואם אינך משתוקק ומחכה לביאת המשיח, חסר באמונה שלו!".

ב) והנה בהדרן על הרמב"ם ה'תשמ"ו מבאר, שהחיוב להאמין בביאת המשיח כולל גם הידיעה והאמונה בכל המעלות שיהיו אז, ולא רק המעלה של שלימות קיום התומ"צ שיהי' אז, אלא גם מעלת תיאור מצב העולם כמבואר בהל' מלכים פי"ב.

וכפי שמבאר גם בלקו"ש בה"ב ה'תנש"א הע' 23, בטעם שהודיענו התורה שכר הגשמי שיהי' בימוה"מ, "כיון שחייבים להאמין בביאת המשיח וגם לחכות לביאתו .. ורוב בנ"י, לפי מעמדם ומצבם עתה בזמה"ז לא יתעוררו לחכות בשלימות באם ידעו רק מהשכר והתועלת הרוחני, אלא רק כשידעו (גם) מהשכר והתועלת הגשמי".

אשר עפ"ז מובנים דברי הנ"ל, כיון שחיוב האמונה במשיח כולל החיוב לדעת גם המעלות שיהיו אז, גם המעלות הגשמיות – שהם המובנים לכאו"א, ומי שאינו מחכה לביאתו הרי זה סימן שאין אמונתו וידיעתו שלימה.

ג) אבל לכאורה צ"ע: לפי דברי הנ"ל יוצא אשר חיוב האמונה הוא להאמין בו במשיח, ומזה מסתעף בדרך ממילא שמחכה גם לביאתו. דהיינו, שמחכה לביאתו משמש כסימן לבד לבחון אם אמונתו שלימה, אבל אינו חלק מחיוב האמונה. וא"כ הי' לו להרמב"ם לכתוב שלימות חיוב האמונה ולא המסתעף ממנה!

עוד זאת, המבואר בההדרן אשר חיוב האמונה כולל גם ידיעת כל המעלות שיהיו אז, הרי זה לכאורה רק לחיובא לדינא כדוגמת חיוב שאר ציוויי התורה, אבל לא להוציאו מכלל כופר. כי גם לולי הידיעה בפרטי המעלות, כבר יצא מכלל כופר ע"י האמונה בכללות הענין, שהוא העיקר. כמפורש ברמב"ם בהי"ג עיקרים, ובהל' תשובה פ"ג ה"ו.

ועי' בלקו"ש חכ"ו (ע' 114), שמבאר שם שבמצוות ידיעת השם נכלל כל המבואר בד' פרקים הראשונים של הל' יסודי התורה. אף שבעיקרי האמונה, להוציאו מכלל כופר, דיו לכאורה בידיעת העיקרים שבפרק א' לבד. כמובן ממ"ש בי"ג העיקרים ובהל' תשובה שם ה"ז. ועי' לקו"ש חכ"ג ע' 82.

(וכן מובן מאימרתו הידועה של הגר"ח מבריסק בהטעם שהרמב"ם חילק העיקרים לי"ג, כי אינן נלמדים זה מזה. א"כ ודאי שלא נכלל בהם פרטים שאינם מפורשים בהם).

וכן הדבר בנדו"ד, שלהוציאו מכלל כופר דיו בהאמונה בהעיקר, גם אם אינו יודע המעלות שיהיו אז כולל גם המעלות הגשמיות. א"כ מדוע מי שאינו מחכה לביאתו נק' כופר?

ד) ואולי י"ל אשר מחכה לביאתו אינו רק סימן לבד אלא הוא עצמו חלק מהעיקר.

ע"פ המבואר בלקו"ש חי"ח (בלק ב הע' 68) בטעם שמנה הרמב"ם ביאת משיח לא' מהעיקרים, "לפי שזה נוגע לשלימות גדר התורה, שא' מגדרי' הוא שיהי' זמן שהתורה וקיומה יהיו

בשלימות. בסגנון אחר: נצחיות ושלימות התורה זה ש"התורה הזאת חוקי' ומשפטי' לעולם ולעולמי עולמים" (להיותה רצונו העצמי של הקב"ה . .) הוא לא רק בענין ציווי הבורא, כ"א גם בלימודה וקיומה בפועל, וזה יהי' בביאת מלך המשיח".

וי"ל הפירוש בזה, לא שבעתיד בימוה"מ תומשך שלימות התורה גם בהפועל ע"י לימודה וקיומה – בגדר חידוש שתתחדש אז ללא שייכות למפרע לזמן הזה, אלא מחמת שלימות התורה קיים כבר בהוה בזמן הזה חסרון בהפועל, וחיוב וצורך שתומשך בו שלימות התורה בפועל.

במלים אחרות: האמונה בשלימות ונצחיות התורה אינה רק האמונה בה כשלעצמה, אלא גם ביחסה להעולם – שתתקיים בפועל בעולם המעשה. ויחס זה לעולם המעשה מתבטא בשני האופנים, בהחיוב ובהשלילה. בהחיוב, בימוה"מ – שתומשך שלימות התורה בפועל בעולם המעשה; ובהשלילה, בזמן הזה – שקיים בהוה חסרון וחיוב בעולם המעשה עד שתומשך בו שלימות התורה בפועל, אשר זהו"ע "מחכה לביאתו", שיודע שקיים חסרון אצלו עד שתומשך שלימות התורה בפועל בהעולם, בימוה"מ.

ולפי זה עיקר החיוב הוא להאמין בו, וגם לחכות לביאתו, ומזה מסתעף החיוב לדעת המעלות שיהיו אז, גם המעלות הגשמיות, כדי שהאמונה וה"מחכה" יהיו בשלימות.

◆ ◆ ◆

ערי מקלט לעת"ל ושינוי מנהגו של עולם

הרב פסח צבי שמערלינג
חבר בכולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בלקו"ש חכ"ד שיחה ב' לפ' שופטים מבאר כ"ק אדמו"ר את הצורך בערי מקלט לעת"ל.

ובס"ג מביא ממפרשים שאומרים שהצורך בערי מקלט יהי' רק בתחילת ימות המשיח שאז "אין בין העוה"ז לימוה"מ אלא שעבוד מלכיות בלבד" משא"כ בתקופה המאוחרת יותר

דימוה"מ "בהמשך זמן שתתרבה הדעה בישראל" – "אז לא יצטרכו לערי מקלט".

וממשיך כ"ק אדמו"ר שם:

ועפ"ז קומט אויס, אז פון דעם ציווי "ואם ירחיב ה"א את גבולך" – צו מוסיף זיין ג' ערי מקלט לעת"ל – איז א ראי' צו דער דיעה הנ"ל און שיטת הרמב"ם אז "אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד" (בתחלת זמן המשיח עכ"פ) ווי דער רמב"ם איז מאריך בספרו: "ואל יעלה על הדעת שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהי' שם חידוש במעשה בראשית אלא עולם כמנהגו נוהג". און במילא וועט אויך זיין שייך די מציאות פון הורג נפש (בשגגה).

ובס"ד מקשה ע"ז:

עס איז אבער שווער אזוי צו לערנען אין רמב"ם: אויב דער רמב"ם מיינט צו זאגן אז פון דער הוספת ערי מקלט איז א ראי' מוכחת אז מלך המשיח דארף ניט מאכן קיין "אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם", וואלט ער דאס געזאגט בפירוש.

.. נאך מער: פון דעם סגנון הלשון, מיט וועלכן דער רמב"ם הויבט אן די הלכה (ג) שלאח"ז: "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם" .. איז משמע, אז אויך נאך דער הלכה (ב) וועגן ערי מקלט לעת"ל קען זיין א קס"ד .. אז משיח "צריך לעשות אותות כו' .. ". עכלה"ק.

ולא זכיתי להבין איך תהי' ראי' מציווי הוספת ערי מקלט לעת"ל ש- 1)לא יבטל דבר ממנהגו של עולם ולא יהי' שם חידוש במעשה בראשית ועולם כמנהגו נוהג, ו- 2) שאין המלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחי' מתים וכיוצא בדברים אלו –

למה א"א לומר שב(תחילת) ימות המשיח תהי' מציאות של הורג נפש (בשגגה) ובכ"ז יחולו הרבה שינויים אחרים במנהגו של עולם; ועוד יותר בהנוגע למלך המשיח: הסברא שמשיח צריך לעשות אותות הוא לכאו' בכדי שיתברר לנו אמיתותו (אלא שהמעשה דר"ע ובן כוזיבא מוכיח שאין צריך לעשות

אותות) והרי יתכן שלא יבטל דבר ממנהגו של עולם ובכ״ז יצטרך משיח לעשות אותות?!

ואבקש מקוראי הגליון להאיר בזה.

◆ ◆ ◆

האם יגורו יהודים בחו״ל – לעתיד לבא

הת׳ מ.מ רייצס
תות״ל מגדל העמק

בשיחת ש״פ נח תשמ״ח בלתי מוגה, ע״ד העלי׳ שתהי׳ בכל שבת ור״ח לביהמ״ק, כדאיתא בפסיקתא (פר׳ שבת ור״ח): ״היאך אפשר שיבוא כל בשר בירושלים בכל שבת ובכל חודש, עתידה ירושלים להיות כארץ ישראל, וארץ ישראל ככל העולם כולו והיאך באים בראש חודש ובשבת מסוף העולם אלא העבים באים וטוענים אותם״ וכו׳. ומבאר הרבי, ״הטעם שגם אז יהיו בנ״י בכל העולם, עד שיצטרכו לבוא מ״סוף העולם״ (כלשון המדרש) – יש לומר, לפי שגם אז יצטרכו לפעול בעולם, ע״ד עבודת הבירורים כו׳. והחידוש דלעתיד לבוא, שיהיו עולים בכל שבת ובכל חודש. אלא, שמכיון שאי אפשר לבוא ״מסוף העולם״ בכל חודש, ועאכו״כ בכל שבת . . לכן ״העבים באים וטוענים אותם ומביאים אותם לירושלים״, ואח״כ – ״טוענים אותם לבתיהם״, מכיון שצריכים להמשיך את עבודתם במקומם״.

ולכאו׳ צ״ב, הרי התשובה לשאלה זו נמצאת בדברי המדרש עצמו שאומר שארץ ישראל תתפשט על כל העולם, וא״כ מובן שיגורו ישראל בכל העולם – שהרי זה ״ארץ ישראל״!

אמנם עיין בשיחת שמח״ת תשמ״ו (בלתי מוגה): ״קהל גדול ישובו הנה״, לא רק מצד הענין ד״עתידה ארץ ישראל שתתפשט בכל הארצות״, כך שיכולים לומר ״ישובו הנה, גם כאשר נמצאים בחוץ לארץ, מכיון ששם תתפשט ארץ ישראל – שהרי ענין זה הוא ע״ד ״טעם רוחני״ (בלשון הרגצ׳ובי), ואילו הכונה היא – ״ישובו הנה״ כפשוטו, לארצנו הקדושה, לירושלים עיר הקודש, ל״הר הקודש״, לבית המקדש, עד

ל"קדש הקדשים" .. עכ"ד. ולפ"ז א"ש, דאף שעתידה אר"י שתתפשט בכל הארצות, עדיין תהי' חשיבות מיוחדת דוקא בגבולות הגשמיים דא"י, ולכן שם יהי' מקום המגורים העיקרי של בנ"י, ורק שיהיו "שלוחים" ברחבי העולם.

אלא שעדיין צע"ק בדברי הרבי, כי בהמשך דברי הפסיקתא מביא שיטה שגם אוה"ע יבואו בכל שבת ובכל חודש, ולפ"ז אין צורך לומר שבנ"י יגורו בכל העולם, כי אפ"ל שהעננים מיועדים עבור אוה"ע שהם מפוזרים ברחבי תבל, ולא בשביל בנ"י.

ועוד יש להעיר בדברי הרבי, ממקומות אחרים בהם אומר הרבי בפירוש שבנ"י יגורו רק בארץ ישראל כפשוטו, ראה שיחת ש"פ לך-לך תשנ"ב, שדוקא לע"ל יהי' "כל יושבי' עלי'" כפשוטו ממש. ובעיקר בלקו"ש חכ"ה ע' 128, שהשפעת בנ"י על האומות לא תהי' ע"י שבנ"י יצאו לחו"ל, אלא הפוך: שהגויים יבואו לארץ ללמוד תורה וכו', עיי"ש בארוכה, וראה בשיחת ש"פ נח תשמ"ט (בלתי מוגה): "ולהעיר, שגם לעתיד לבוא יצטרכו לפעמים לצאת לחוץ לארץ, ולדוגמא, להביא אתרוג מקלבריא .. ומובן שכן יהי' גם לעתיד לבוא".

ובוודאי יעירו בכ"ז הקוראים שי'.

◆ ◆ ◆

הגילויים דלעת"ל

הת' חיים אליעזר זלמנוב
תלמיד בישיבה

בד"ה יו"ט של ר"ה תשל"ג (בסה"מ מלוקט ח"ג ע רצט) אות יו"ד איתא וז"ל: "דיש עוד מעלה באמירת פסוקי שופרות, דההמשכה שע"י תקיעת שופר היא רק האור והגילוי שנמשך מהעצמות, וע"י אמירת הפסוקים נמשך העלם העצמי עצמו, בדוגמת הגילוי שיהי' לעתיד". עכ"ל.

והנה בסה"ש ה'תשנ"ב ח"א ע' 31 מסביר הרבי שהענין של מצוות בטילות לע"ל אינו שגדר המצוה תתבטל ח"ו, כ"א שלע"ל לא יהי' צורך לקיים המצוות בפועל בכדי להתקשר

לרצונו ית׳ אלא שבנ״י יהיו ממש מציאות א׳ עם הקב״ה, ואז יהי׳ ״ישראל (ע״י אורייתא) וקוב״ה כולא חד״. עכ״ל.

ושם בהערה 46 מביא דברי כ״ק אדמו״ר מהורש״ב נ״ע ״שאין הכוונה שיתבטלו ח״ו, כ״א שיתבטלו בבחי׳ העדר תפיסת מקום לגבי האור העצמי דלעתיד כו׳״. משמע שקיום המצוות בפועל יתבטלו (ז.א. לא יתפסו מקום) לגבי הרצון העליון שבהמצווה.

והנה יש לתווך ב׳ הביאורים הנ״ל, ועפ״ז יומתק מ״ש במאמר הנ״ל שהגילוי דלעתיד הוא גילוי רצונו ית׳ שלמעלה הרבה יותר מהרצון של קיום המצוות בפועל, והרצון דבריאת העולם בכלל (כמ״ש במאמר שם אות ט). ומהו גדר רצונו ית׳ לע״ל? הנה בפשטות יש לפרשו ע״פ דיוק לשון כ״ק אדמו״ר בהשיחה ש״ישראל (ע״י אורייתא) וקוב״ה כולא חד. ז.א. שע״י אמירת פסוקי שופרות – ענין התורה (תורה אור) מגיעים לדרגא נעלית ביותר מאשר מגיעים כשמקיים מצוות שופר סתם (שגם עי״ז מגיעים לגילויים נעלים מאד, כמבואר בכו״כ מאמרים בענין זה). וזוהי מדריגת הגילויים דלעתיד שכבר מקושרים בעצמות מצ״ע.

◆ ◆ ◆

בר כוכבא כמשיח

הרב ברוך אבערלאנדער
שליח כ״ק אדמו״ר, בודאפשט - הונגריה

הרמב״ם בהל׳ מלכים פרק י״א ה״ג [ה״ו אצל קאפח] כותב: ״ . . רבי עקיבא חכם גדול מחכמי המשנה היה, והוא היה נושא כליו של [בן] כוז[י]בא המלך, והוא הי׳ אומר עליו שהוא המלך המשיח. ודמה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח עד שנהרג בעוונות, כיון שנהרג נודע להם שאינו משיח, ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת . . ״.

הנ״ל העתקתי ע״פ הרמב״ם מהדורת קאפח, אלא שהוספתי בחצאי ריבוע ע״פ הרמב״ם דפוס ראשון רומי רמ, ושאר דפוסים הנפוצים. מוכרח להוסיף המלה ׳בן׳ ל׳כוזיבא׳ כיון

שברור ששמו הפרטי לא היה אלא שמעון. כמו כן הוספתי אות יו״ד במלה ׳כוזבא׳ כיון שהיא מופיעה בדפוסים, וזה מקבל אישור מאחד המכתבים שנתגלו במדבר יהודה שאכן את השם ׳כוסבא׳ ביטאו בתוספת יו״ד, כלומו ״כוסיבא״, ראה ב׳החיפושים אחר בר-כוכבא׳ של יגאל ידין, תל אביב 1977, ע׳ 133. [אלא שבמקורות שלנו נשתנה השם מכוסיבא לכוזיבא].

ויש להאריך ולציין לריבוי מקומות שישנם טעויות הדפוס (העורך?) ברמב״ם מהדורת קאפח ואכ״מ.

בקשר לדברי הרמב״ם אלו ראה בדברי כ״ק אדמו״ר זי״ע בלקו״ש חכ״ז ע׳ 199-200 ובהערות ובשוה״ג שם.

◆

בכסף משנה העיר ״ומ״מ מה שכתב שר״ע היה נושא כליו צ״ע היכא מייתי לה״. וכבר נתבאר ב׳הערות וביאורים׳ גליון תצד ע׳ 20-21 וגליון תצז ע׳ 17-18 שגם ב׳לקוטי שיחות׳ שם הערה 68 השאיר את זה ב׳צריך עיון׳ אלא שבטעות הדפוס נשמטה המלה, ראה שם. וכנראה יתוקן בדפוסים הבאים.

ויש להעיר מלשון חז״ל (ירושלמי תענית פ״ד ה״ה ובמדרש איכה עה״פ בלע ה׳) ״רבי עקיבא כד הוה חמי בר כוזבה הוה אמר דין הוא מלכא משיחא . . ״, דמשמע שלא הי׳ רואה אותו ונפגש עמו כל הזמן, ואיך הי׳ יכול להיות נושא כליו? וראה גם בס׳ יחי המלך ע׳ רמג שר״ע הי׳ מרבה בנסיעות.

ואולי יש לדחוק ולומר שאין הכונה בנשיאת כליו כפשוטו, אלא שזהו ביטוי של ביטול מוחלט שהי׳ לו לר״ע בפני בר כוכבא כאילו הי׳ עבדו שמוליך את כליו אחריו לבית המרחץ (ראה הל׳ מכירה פ״ב, ה״ב והל׳ עבדים פ״א ה״ז).

על אישיותו של בר כוכבא מעניין להעתיק מה שכתבו בזה שני מחברים בדור האחרון, כל אחד בדרכו שלו ולפי ראות עיניו.

הרמ״מ כשר ב׳התקופה הגדולה׳ ע׳ שמ כותב: במקורות שלפנינו לא מצינו באופן מיוחד ומפורש תיאור ומהות אישיותו של בן כוזיבא, ומהמבואר במדרש איכה [ב, ד עה״פ

בלע ה׳] נראה שלא הצטיין בצדקות ואצילות יתירה [כי נאמר שם: ״ . . והי׳ שם בן כוזיבא והיו לו מאתים אלף מקוטעי אצבע. שלחו לו חכמים עד מתי אתה עושה לישראל בעלי מומין . . ובשעה שהיו יוצאין למלחמה היו אומרים לא תסעוד ולא תכסי (כלפי מעלה אמרו לא תסייע אותנו ולא תסייע לאויבינו להחליש אותנו. מתנות כהונה). הדא הוא דכתיב (תהלים ס, יב) הלא אתה אלקים זנחתנו ולא תצא אלקים בצבאותינו) . . ״ וראה במדרש שם שהרג את ר״א המודעי (למרות שהי׳ ״בכל יום ויום מתפלל ואומר רבש״ע אל תשב בדין היום״) כיון שחשד בו שעבר לצד האויב וכו׳]. אמנם כעת בימינו נתגלו זה מקרוב מכתבים שנכתבו על ידו ממש ובהם אנו רואים שבעצם המלחמה דאג לקבל ד׳ מינים, הוא מעורר על דבר מעשרות, ומזהיר על שמירת שבת [נתקיים בו ׳וכופה׳. המעתיק]. מזה רואים אנו שהי׳ יהודי שומר מצות ובוודאי שהי׳ גם הוגה בתורה.

אמנם האדמו״ר מסאטמאר ב׳ויואל משה׳ ח״א ע׳ נ סל״ט כותב: וצ״ל שגם בן כוזיבא היה איש קדוש ונורא וראוי לנבואה בכל המדות שחשב הרמב״ם ז״ל [בהל׳ תשובה ועוד], וראי׳ ברורה מן הש״ס (סנהדרין צג, ב), שאמרו חכמים נחזי אנן אם הוא מורח ודאין, וזה מדרגה שלא הי׳ אף למשה רבינו ע״ה, כמ״ש הרמב״ם באגרת תימן, ואם הוא אינו ראוי לכך האיך נסתפקו בו החכמים אם יש לו מדריגה זו עד שבאו לנסותו . . ובמה שאמר לא תצא אלקים בצבאותינו . . נראה בזה שהי׳ ע״ד שאחז״ל (גיטין נז, א) על בר דרומא הלשון אכשלי׳ פומא שלא אמרו בכוונה אלא נכשל בפיו, ולא כמו שיש טועין בזה שלא האמין ח״ו בהשגחה . . ראה שם בארוכה.

ועל דבריו יש להעיר: לפי הפשט אין להשוות בין בר דרומא לחיילי בר כוכבא, שהרי אצל בר דרומא זה היה חד-פעמי ואכן נכשל בפיו, אבל לגבי [חיילי] בר כוכבא הרי נאמר במדרש ״ובשעה שהיו יוצאין למלחמה היו אומרים . . ״, כלומר שזה היה תמיד והרבה פעמים. ובפרט לפי המבואר ביתר פירוט באוצר המדרשים (איינשטיין) ע׳ תסא ד״ה כשבא אדריינוס [אינו תח״י, והעתקתי לפי התקליטור ׳בר אילן׳]: ״

. . ומצא את ר' אליעזר המודעי יושב בבית המדרש ומתפלל ואומר 'רבון כל העולמים אל תשב בדין עם בן כוזבא', בשביל שהי' בן כוזבא יוצא למלחמה ואומר . . ", שלא רק חייליו שלו היו אומרים כך אלא גם בר כוכבא עצמו, ולא כאמירה חד פעמית, אלא בקביעות – ועד שר"א המודעי הי' מתפלל ע"ז כל הזמן.

◆

בענין מלכותו של בן כוזיבא הבאתי ב'הערות וביאורים' גליון תשכט ע' 15 הערת הגאון ר' שלמה גורן ז"ל בספרו 'מועדי ישראל' ע' רחצ: בכל הממצאים הרבים שנמצאו במדבר יהודה מימי בר כוכבא, כולל הארכיב של אחד ממפקדי הצבא של בר כוכבא בעין גדי, לא נזכר כלל שמו של ר"ע.

שוב עיינתי בזה ואין כל קושיא, שהרי במכתבים שמצאו רובם דנים בנושאים צדדיים ולא בעיקרי המצב המלחמתי, ואין בו שום דיון על גדולי ישראל התומכים והמנגדים. ראה גם 'אנציקלופדיה יודאיקה' כרך 4 טור 238.

◆

ומענין לענין שלא באותו ענין, הוזכר לעיל ס' שופטים מהדורת קאפח, ויש להעתיק מהקדמת הרב קאפח לחלק כב, ספר שופטים ח"א ע' ט, בו הוא כותב על כללות עבודתו במהדורה החדשה של הספר משנה תורה: החילונו אמנם בברכתו ובהשראתו של אדמו"ר ממ"ש זצוק"ל, ולצערנו סיימנו כשאינו עמנו, נבג"מ. יהי זכרו ברוך על כל פעולותיו, הנמשכות גם עתה למען תורת רבנו הגדול, ותקותינו היא שתקנתו תחי לעד ולא תמוש מנגד עינינו.

ולהעיר על שם ההלכה האחרונה במהדורת קאפח: 'הלכות מלכים ומלחמות'. וראה לקו"ש חי"ח ע' 276 ובהערות 38 ו-38*.

◆ ◆ ◆

האם הצדיקים יחזרו לעפרם לפני תחה״מ הכללית? [גליון]

הת׳ יוסף יצחק סילברמן
תות״ל 770

בגליון הקודם העיר הת׳ מ.מ.ר. שיחי׳ שבמסכת שבת קנב, ב מבואר שאפילו צדיקים שאין רמה שולטת בהם יחזרו לעפרם שעה א׳ קודם תחיית המתים. אבל במס׳ סנהדרין צב, א מבואר שצדיקים שעתיד הקב״ה להחיותם אינם חוזרים לעפרם.

וראה פירש״י שם ובפי׳ הרי״ף (בעין יעקב), ומשמע מדבריהם דצדיקים שיקומו בתחילת ימות המשיח לא יחזרו לעפרן עוד. ועיי״ש שנשאר בצ״ע.

ולהעיר, שזה תלוי באם גורסים כגירסת המהרש״ל ברש״י בסנהדרין שם או לא, דלפי המהרש״ל י״ל, שאכן יחזרו הצדיקים לעפרן שעה א׳ לפני עוה״ב (דהיינו התחי׳ הכללית). עיי״ש.

ולהעיר עוד שבס׳ בן יהוידע על מס׳ סנהדרין שם מקשה ג״כ ממס׳ שבת על מ״ש במס׳ סנהדרין. ומתרץ ע״פ מדרש הנעלם שכוונת הגמ׳ במס׳ סנהדרין היא שלאחרי התחי׳ הכללית לא יחזרו לעפרן עוד.

והיינו שלפני התחי׳ הפרטית יחזרו הצדיקים לעפרן ואח״כ יקומו. ואח״כ לפני התחי׳ הכללית יחזרו לעפרן עוד הפעם, ואח״כ יקומו ואז לא יחזרו לעפרן עוד. ועיי״ש.

◆ ◆ ◆

רשימות

יהרג ואל יעבור ברציחה אם הוא גזה"כ

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- ר"מ בישיבה -

ב"מ"מ הגהות והערות קצרות לספר של בינונים" שי"ל ז"ע, פרק כ"ה ע' קנ [על מ"ש בסש"ב שם שיהרג ואל יעבור גזירת הכתוב הוא] כותב הרבי וזלה"ק: לכאורה קאי אע"ז וג"ע בלבד, דרוצח סברא הוא – סנהדרין עד, א – והא דיעבור כו' הוא משום דאמרה תורה כו' כנ"ל. עכלה"ק.

ויש להעיר בזה במ"ש רבינו יונה ע"ז כח, ב, בענין מאי חזית דדמא דידך וכו' וז"ל: דילמא דמא דחבריה סומק טפי, וא"ת כיון שהדבר ספק יהרוג אותו ואל יהרג הוא? י"ל שב ואל תעשה שאני, שאדם יש לו למנוע מלעשות שום עבירה בידים, ורש"י פי' שהטעם הוא שאין לו להרגו, ואעפ"י שיש ספק בדבר, לפי שהעיקר האמונה הי' שעל כל המצוות כולן יהרג ואל יעבור, אלא שהתורה הקפידה עליו ואמרה וחי בהם כו' ומכאן אמרו חכמים שעל כל עבירות שבתורה יעבור ואל יהרג כדי שיחיה, חוץ מג' עבירות, ועכשיו כיון שאומרים לו הרוג חבירך אין כאן וחי בהם שהרי המת לפנינו, א"כ נחזור לעיקר האמונה שעל כל המצוות יש לו ליהרג ולא לעבור וזה כפתור ופרח עכ"ל.

ב' פירושים במאי חזית

והנה לפי פירוש הא' נמצא דמאי חזית כו' הוא מילתא דסברא דכיון שיש כאן ספק לכן אמרינן ליה בכה"ג שב ואל תעשה ולא יעבור עבירה בידים, משא"כ לפירוש הב' נמצא משום דההיתר ד"וחי בהם" ליתא באיסור רציחה כיון דבכל אופן יהי' נפש מישראל אבוד ורק דמוסיפים דלא נימא דדם זה סומק טפי מאידך שלכן נימא שאכן שייך כאן הדרשה דוחי בהם בדם שהוא סומק טפי מאידך הנה ע"ז אמרינן מאי חזית כו', אבל עיקר הדין הוא דברציחה ליכא ההיתר דוחי בהם.

וברמב״ם הל׳ יסודי התורה פ״ה ה״ה כתב דאם אמרו להם עכו״ם תנו לנו אחד מכם ונהרגהו ואם לאו נהרוג כולכם אם אינו חייב מיתה יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, ובכס״מ שם הביא דבירושלמי (תרומות פ״ח הי״ב) פליגי ריו״ח וריש לקיש בהך דינא ביחדוהו להם והרמב״ם פסק כר״ל, והביא קושיית הרב משה הכהן מלוניל ע״ז עיי״ש, ומסיק דקשה באופן שיחדוהו להם אפילו אם אינו חייב מיתה למה לא ימסרוהו, דהא ליכא הכא סברא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי כו׳ שהרי הוא והם נהרגים אם לא ימסרוהו, ואפשר לומר דסב״ל לר״ל דסברא זו אינו עיקר הטעם, דקבלה היתה בידם דש״ד יהרג ואל יעבור אלא שנתנו טעם מסברא להיכא דשייך, אבל אין ה״נ דאפילו היכא דלא שייך האי טעמא הוה דינא הכי דיהרג ואל יעבור, (ובלקוטי פירושים שם הביא מאגרות קודש ח״א שהרבי ציין בענין זה להכס״מ).

ובס׳ דגל ראובן (ח״ג סי׳ ה׳) הביא ב׳ פירושים אלו מדיליה, וביאר די״ל דבזה גופא פליגי ריו״ח וריש לקיש בהפירוש דמאי חזית דדמא דידך וכו׳, דריו״ח מפרש כאופן הא׳ דהא דברציחה יהרג ואל יעבור הוא לגמרי מצד הסברא דשב ואל תעשה עדיף, ולכן סב״ל דביחדוהו להם מותר למסור כיון דאם לא כולם נהרגים, אבל ר״ל סב״ל דהטעם דבש״ד יהרג ואל יעבור הוא מפני דבאיסור רציחה ליכא ההיתר דפקו״נ, ולכן אפילו ביחדוהו, דלא שייך בזה מאי חזית כו׳ כיון שיחדוהו, מ״מ אסור למסור להם אף דעי״ז יהיו כולם נהרגים, והרמב״ם פסק כר״ל. וראה גם בס׳ פרח מטה אהרן בענין זה.

ועיי״ש עוד שהביא שהמנ״ח (מצוה רצ״ו) נסתפק אם בטריפה וגוסס בידי אדם חל הדין של יהרג ואל יעבור, כגון שאונסים אותו להרוג טרפה וכו׳ אם יהרג ואל יעבור או לא, דמבואר ביומא פה, א, דפקו״נ חל גם על הטרפה עיי״ש, ומסיק דדין זה תלוי בהנ״ל, דלפי אופן הא׳ שכל הטעם דיהרג הוא משום הסברא דמאי חזית כאן לא שייך סברא זו כיון שהוא רק חיי שעה, אבל לפי אופן הב׳ דברציחה ליכא ההיתר דיעבור ואל יהרג גם הכא אסור עיי״ש.

ולפי"ז יש לבאר ג"כ פלוגתת הרמב"ם והתוס' באופן דליכא מעשה עבירה רק איסור בלבד אם אמרינן יהרג ואל יעבור וכמבואר בארוכה בחי' ר"ח הלוי בתחילתו, וי"ל דנפק"מ ג"כ לגבי ב"נ באיסור רציחה אם יהרג ואל יעבור או לא, דאם הטעם דיהרג הוא משום הסברא דמאי חזית ה"ז שייך גם בב"נ וכמ"ש המל"מ בפרשת דרכים דרך האתרים דרוש השני, משא"כ לאופן הב' אפ"ל דגם בב"נ יעבור ואל יהרג, ובאמת מסתימת לשון הרמב"ם הל' מלכים פ"י ה"ב משמע דגם ברציחה יעבור ואל יהרג עיי"ש, וראה גם הערת הרבי בספר המאמרים תש"ט ע' 123 מובא גם בלקו"ש חי"ב ע' 213 ואכמ"ל.

ולפי הנ"ל יוצא דלפי פירוש הא' הוה הדין ברציחה דיהרג ואל יעבור מצד הסברא בלבד, שלכן במקום דלא שייך סברא זו באמת יעבור ואל יהרג, משא"כ לפי אופן הב' נמצא דהדין דיהרג ואל יעבור אינו מצד הסברא, שהרי אפילו במקום דהסברא נותנת שצריך לעבור ואל יהרג כנ"ל, מ"מ אמרינן שיהרג ואל יעבור משום שכן גזרה התורה דברציחה ליתא הדין דיעבור, ולפי"ז הרי אפ"ל דמ"ש אדה"ז "דגזה"כ הוא" קאי גם על רציחה, וממכתב הרבי באג"ק ח"א שהובא שם בלקוטי פירושים לכאורה משמע דזה גופא הוה הספק בהפירוש דמאי חזית, עיי"ש היטב, וראה גם ברשימות חוברת ב'.

עבר על מצות עשה ושב

שם בע' קנו כותב הרבי [על מ"ש בסש"ב שם: "ואעפ"כ כשחוזר ושב לעבודת ה' אח"כ לתורה ולתפלה ומבקש מחילה מה' על שהי' אפשר לו לעסוק אז בתורה ולא עסק ה' יסלח לו כמארז"ל עבר על מצות עשה ושב לא זז משם עד שמוחלין לו"] וזלה"ק: צ"ע דלכאורה בקשת מחילה – היינו ושב – מספיק, ולמה צריך ושב לתורה ותפלה. ודוחק לומר דאתי לאפוקי טובל ושרץ בידו, דהא לא עסיק בזה כאן. וי"ל דלגמר הכפרה צריך ג"כ תפלה, כמו שבזה"ב הי' גם קרבן עולה, כמ"ש באגה"ת פי"א ועיי"ש פ"ב. ומ"ש לתורה, היינו דבעברה שפגם במוח תיקונו דיתעסק באורייתא . . ועצע"ק דהא מסיים

ומוחלין לו ולזה א״צ כהנ״ל דליהוי מחילה גמורה וכמ״ש תוד״ה לא שבועות יב, ב, עכלה״ק.

ויש להעיר בענין זה במ״ש הרמב״ם (הל׳ מעשה הקרבנות פ״ג הי״ד- ט״ו): ״ועל העולה מתודה עון עשה וכו׳ וזו כפרתי״ וכתב ע״ז במים חיים להפר״ח שם וז״ל: ודע דבפ״ק דזבחים ז, ב, מסיק תלמודא דעולה דורון הוא, וע״ש בפירש״י, וק״ל דא״כ אמאי מתודה על העולה כיון שכבר נתכפר לו העשה ע״י תשובה, ושמא הכא מיירי כשעכשיו עושה תשובה, ומיהו לשון הרב שהזכיר בוידוי וזו כפרתי לא שייך בעון עשה דהא דורון הוא עכ״ל. ועי׳ גם מהר״ץ חיות שבועות יב, ב, שפירש רמב״ם זה דעולה הוה כפרה ממש, (וביפה עינים זבחים שם הביא קושיית הפר״ח ומתרץ דיתכן דאין תשובה מכפרת רק מקופיא אבל עולה מקבעא מכפרת, ומ״מ נקרא דורון כיון שכבר נתכפר מקופיא ושכן משמע בתוס׳ שם ד״ה עולה), דאי נימא כן בשיטת הרמב״ם דאין התשובה לבד מועלת א״ש יותר מה דנקט אדה״ז תפלה וכו׳ די״ל דקאי לפי שיטה זו וזה נוגע למחילה על גוף החטא.

אבל באמת לפי מה שפי׳ אדה״ז באגה״ת פ״ב דלשון ״מכפר״ לגבי עולה אין זו כפרת נפשו אלא להיות נח״ר לקונו וכו׳ שהו״ע הריצוי, מובן דאין לעשות שום מחלוקת בזה, ולא קשה קושיית הפר״ח, (או לפרש ברמב״ם כמ״ש המהר״ץ חיות), כי אף שהתשובה כבר פעלה כפרה לענין גוף החטא והבאת העולה הוא רק משום דורון כמ״ש הרמב״ם בהל׳ מעשה״ק פי״ח ה״ט, מ״מ כיון שהקרבן פועל עליו שלימות הריצוי שנחסר מצד ביטול העשה, שפיר מתודה עליו ויכול לומר ״וזו כפרתי״ מצד שלימות הריצוי, וכ״כ בס׳ לב חיים ח״א סי׳ ל״ג בד״ה וכעין, ודחה דברי הפר״ח.

ועי׳ בכורות כו, א, כי תיבעי לך דעולה מאי כיון דעיקר לאו לכפרה אתי משהי לה או דילמא כיון דעולה נמי מכפרה אעשה לא משהי לה, ויש לפרש הכא ג״כ ע״פ מ״ש אדה״ז, ועי׳ גם בשערי תשובה לרבינו יונה (שער ד׳ אות ו׳): עולה מכפרת על מי שעבר על מ״ע אחרי התשובה, כי אמנם נתכפר עונו בתשובה, אך העולה תוסיף על כפרתו, ויוסיף להתרצות בה אל

השי"ת עכ"ל. והרי כן הוא לשון הפסוק ונרצה לו לכפר עליו, וראה לקו"ש ח"ל לך לך א' סעי' ג'.

◆ ◆ ◆

המשכת נר"נ

הרב בן ציון חיים אסטער
ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד, ל.א. קא.

ב"מ"מ, הגהות והערות קצרות לספר של בינונים" שי"ל ז"ע (ח"י אלול תשנ"ז) בפרק י"ח, וזלה"ק "בזיווגם: של האבות ?" עכלה"ק. ובפיענוחים פירשו "אולי יש לפרש שהכוונה (לא לזיווגם של ה"קל שבקלים ופושעי ישראל עצמם, שעי"ז נמשך נפש דנפש כו' לבניהם, אלא) לזיווגם של האבות של ה"קל שבקלים ופושעי ישראל", שעי"ז נמשך נפש דנפש כו' לקל שבקלים ופושעי ישראל" עצמם".

והנה איך שנפרש דברי רבינו כדלקמן יש להעיר שהוא דלא ככל הספרים שראיתי [שיעורים בס' התניא וכו'] המבארים כנ"ל דזיווגם קאי על הקל שבקלים עצמם, וי"ל דרבינו מיאן לפרש ככה כי אז הול"ל "ע"י הקל שבקלים כו'" והלשון "לקל שבקלים כו'" משמע דמיירי אודות הנפש דנפש כו' הנמשך להקל שבקלים עצמם.

אמנם מה שפיענחו דכוונת רבינו הוא על האבות של הקל שבקלים, צ"ע, דמלבד שהלשון האבות [בה"א הידיעה] משמע אבות העולם אברהם יצחק ויעקב שבהם איירי קודם, הרי לפי זה אינו מובן הערת רבינו שלאחרי זה דצ"ע שייכות החצאי ריבוע [דלפעמים ממשיכים פושע"י נשמה גבוהה], הרי מובן השייכות דהרי מפרש דפושעי ישראל ממשיכים נשמות פחותות אך מ"מ ממשיכים הדרגא הכי פחותה דנפש דנפש וכו' מפרש אח"כ [בחצאי ריבוע] דיכול להיות איפכא דפושעי ישראל יכולים להמשיך נשמות גבוהות ג"כ, [ובפרט אם נפרש דמש"כ קודם "כפי מעשיו" קאי על ה"ממשיך" ולא למי שאליו נמשך הנשמה, והיינו שכוונתו לומר דאע"ג שהממשיך הוא קל שבקלים ופושעי ישראל ובד"כ ממשיך נשמה פחותה מ"מ

לפעמים ממשיך נשמה גבוהה, אבל עיין בלקוטי פירושים כאן שפי׳ ״כפי מעשיו״ הוא כפי מעשיו במשך ימי חייו, וא״כ עוד יותר צ״ע איך שפיענחו דמה שייך כאן כוונת אביו של הקל שבקלים לנשמת בנו שנמשך כפי מעשיו של הבן במשך ימי חייו?].

ובפשטות י״ל הפי׳ ״של האבות״ הוא כנ״ל לאברהם יצחק ויעקב, ופי׳ הדברים הוא שבתחילה כותב שהאבות מכיון שהם היו בבחי׳ מרכבה זכו להמשיך נר״נ מי׳ ספירות דאבי״ע לכל או״א מישראל כפי שורש נשמתו וכפי מה שיזכה אח״כ במשך ימי חייו להמשיך, ועכ״פ נפש דנפש דמלכות דעשי׳ נמשך ע״י האבות בזיווגם אפי׳ לקל שבקלים. ולפי זה שפיר מובן מה שצ״ע החצאי ריבוע שלאחרי זה, דהרי כאן בכלל לא איירי ב״המשכה״ ע״י אנשים פרטיים אלא דאיירי עד הכא איך שזכו אבות העולם להמשיך נר״נ [עכ״פ המדריגה הכי תחתונה] לבניהם אחריהם עד עולם מכל הסוגים [ולפי זה ג״כ א״ש השייכות דנשמה הנמשך ״כפי מעשיו״ במשך ימי חייו לזיווגם של האבות דכשמדברים אודות זיווגם של האבות שמזה נמשכו כל הנשמות מובן דנכלל בזה גם מה שיזכה במשך ימי חייו], וע״ז מתרץ רבינו דהחצאי ריבוע הוא ג״כ ראי׳ שבהקל שבקלים יש עכ״פ נפש דנפש וכו׳ שהרי יש בהם מעין מה שממשיכים].

וביאור הסימן שאלה י״ל בכמה אנפי, או דלפי זה [שאיירי הכא אודות זיווגם דאבות העולם] הו״ל לפני כן ״על כן זכו להמשיך בזיווגם נר״נ וכו׳״, או דעצם הפי׳ ״בזיווגם״ צ״ע מתי נמשך וכו׳ ובכלל למה צריך לפרט איך נמשך [ודבר זה האחרון ק׳ לכל הפירושים], וק״ל.

◆ ◆ ◆

אמן אחר ״אל יחסרנו״

הת׳ אפרים הלל הלוי העלער
תות״ל - 770

ברשימת כ"ק אדמו"ר (משנת תרצ"ה – נמצא בדפוס): ר"ח זלמנסאן הי' אומר "אל יחסרנו" בקול אבל אדמו"ר נ"ע לא הי' אומר אמן, כ"א אחר "ונאמר אמן", פלעגט א שמייכל טאן צו "אל יחסרנו".

וכן באג"ק ח"ז ע' רכח כתב כ"ק אדמו"ר: במ"ש אם יש לענות אמן בברהמ"ז אחר "אל יחסרנו", הנה שאלתי פעם את כ"ק מו"ח אדמו"ר, וענה שהוא אינו עונה, ולא עוד אלא שאחד ממקורבי כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) הי' עונה בפניו – אמן, אחר אל יחסרנו – בקול רם, ואדמו"ר חייך ולא אמר מאומה. ואולי שסומכים על סוף הברכה "ונאמר אמן", אף שגם בזה לא ראיתי שהשומעים ידייקו לענות אז אמן. עכ"ל כ"ק אדמו"ר. (הובא בשערי הו"מ. – וכ"ה בהגדת רבינו).

ובאמת יש להבין טעמא דמילתא, דלכאורה סוף הברכה הוא ב"אל יחסרנו" ולמה לא יענה שם אמן. דלא מבואר כאן טעמא לדבר, ורק שסומכים על סוף הברכה "ונאמר אמן", ובאמת בכו"כ סידורים נדפס לענות אמן, וכן נוהגין בכ"מ.

ויש לבאר זה בהקדים דברי הטור בסו"ס קפ"ט, וז"ל "כתב אחי הר' יחיאל ז"ל נהגו להאריך בברכת הטוב והמטיב הרחמן בכמה גוונים ולא ידעתי מאין בא זה להרבות בבקשה בין ברהמ"ז לברכת בפה"ג, ואפשר שנהגו לעשות כן מהא דאמרי' (ברכות מ"ו) אורח מברך יר"מ וכו' ע"כ, ונ"ל שאין בזה משום הפסק". עכ"ל.

ובפשטות כוונת דבריו הוא דסוף ברכה רביעית הוא באל יחסרנו, רק שהוסיפו הרחמן בכמה גוונים בין ברכה רביעית לבפה"ג, ומ"מ לא הוה הפסק, ודומה הוא לברכת בעל הבית, דאורח מברך יר"מ וכו'. עכ"פ לפי זה יש לענות אמן ב"אל יחסרנו" דשם הוא סיומא דברכת הטוב והמטיב.

ואולם בשו"ע אדה"ז דרך חדשה בהבנת הטור וז"ל בסי' קפ"ט ס"ז "ויש מפקפקים במה שאומרים הרחמן בכמה גוונים שהוא הפסק בין בהמ"ז לשתיית הכוס, ויש מיישבין שכיון שנהגו בהם נעשו כאלו הם מטופס הברכה ואינם חשובים הפסק. עכ"ל, עיי"ש.

ומבואר בהדיא דהא דהוסיפו הרחמן, אינה הוספה בין ברכה רביעית לבפה"ג, אלא הוספה היא בברכה רביעית עצמה, ונעשה כחלק מברכת הטוב והמיטיב, דמשום שנהגו בהם נעשו כאילו הם מטופס הברכה, ולכן הוא דאינם חשובים הפסק.

ולפי זה באמת אין סוף ברכה רביעית ב"אל יחסרנו" אלא אחרי הרחמן ב"ונאמר אמן", ושם הוא שצריך לענות אמן, וכדברי כ"ק אדמו"ר – ולפי זה באמת צ"ע למה לא ציין כ"ק אדמו"ר לדברי אדה"ז אלו שמפורש כן.

ובאמת דגוף דברי אדה"ז צ"ב, דמנ"ל דמשום שנהגו בהם נעשו מטופס הברכה, הנה בשוה"ג לשו"ע שם ציין לדברי הטור הנ"ל, אולם לכאו' לא מבואר שם שהרחמן שאומרים הוא עדיין חלק מברכה רביעית עצמה, וכנ"ל, וכ"מ שהבין בלבוש עיי"ש סו"ס קפ"ט. [ועי' בח"א שכתב "והשומע שהמברך מסיים "אל יחסרנו" צריך לענות אמן כי כאן הוא סוף הברכה ו"הרחמן" הוא אינו אלא מנהג". שו"מ בפרישה שכ' "נמצא כאילו הכל ברכה אחד היא", והוא כאדה"ז].

והנה הטור עצמו כ' "ואפשר שנהגו לעשות כן מהא דאמרי' (ברכות מו) אורח מברך יר"מ וכו' ע"כ", הרי דמדמה לי' הוספת הרחמן בברכה רביעית, להא דמוסיפין ברכה לבעל הבית.

וז"ל הרמב"ם בפ"ב מהל' ברכות ה"ז "וכשמברך האורח אצל בעל הבית, מוסף בה ברכה לבהב"י, כיצד אומר יהי רצון שלא יבוש וכו'" עכ"ל, עיי"ש.

וכבר דייק בזה הגרי"ז דמל' הרמב"ם "מוסיף בה ברכה לבהב"י", מבואר דסב"ל דברכת בהב"י הוא חלק מברכה רביעית עצמה, ומטופס ברכת הטוב והמיטיב הוא שכשיש אורח מברך הוא לבהב"י בברכת הטוב והמטיב עצמה.

ולכאורה מהא דהטור מדמה תרי הוספות דהרחמן וברכת בעל הבית, הרי דלשניהם אותו גדר, וכמו שברכת בהב"י נעשה מחלק ברכה רביעית, וכדברי הרמב"ם, כן הוא בהרחמן.

אולם הטור הביא הא דברכת בהב"י בסו"ס ר"א, ללא שייכות דברכה רביעית, ומשמע דסב"ל דברכה בפ"ע היא, וכ"מ גם לשון אדה"ז שם סו"ס כ"א עיי"ש.

שוב שמעתי שכ"ק אדמו"ר הי' מסיים בהתוועדויות בקול רם "ומכל טוב לעולם אל יחסרנו", וכמו בסיום שאר הברכות. ועצ"ע.

◆ ◆ ◆

רשימות גליונות קיב–קטו

הרב מיכאל אהרן זעליגזאן
תושב השכונה

ברשימות רבינו, בגליון קיב מובא הסיפור ע"ד הבן שנשתמד ובאו לאדה"ז ואדה"ז אמר אז שכן הי' סיפור אצל הרב המגיד – ויש להעיר מספר בית רבי (באידית) ששם מובא הסיפור בפרטיות.

גליון קיד: סכ"ב – כריעה והשתחוואה בגודלי ידים ורגלים: להעיר מגמ' סוכה נג, א: וכשהוא משתחווה נועץ שתי גודליו בארץ ושוחה ונושק את הרצפה וזוקף (וראה פי' מהרש"א שם: דיותר חידוש נפלא ליגע בארץ בנשיקת פיו מליגע בעקימה בגובה ראשו).

סכ"ז – הפסקות אלו בנשיאת כפים ידע הצ"צ מאדה"ז תחת טליתו: ראה היום יום – טז תשרי.

שם – ע"פ קבלה: ראה זהר חדש נשא פב, ב. שלחן הטהור או"ח סי' קכא. סידור יעבץ.

סכ"ט – ד"ה כי מי גוי גדול במוציוה"כ: נת' בשיחת ש"פ האזינו תשכ"ה ס"א.

שם - סדר אמירת מאמרים אצל אדה"ז במוציוה"כ: ראה ס' המלך במסיבו ח"א ע' רמז.

גליון קטו: ס"ב – סוכה, ב' דפנות ושלישית אפילו טפח – נתבאר בארוכה בשיחת ליל ב' דחוהמ"ס תשי"ג סט"ז ואילך.

ס"ה – סוכה היא מגינה מ"זרם" (לא תגרעו מרמ"ח) ומ"מטר" (ולא תוסיפו) – **נזכר בס' לקוטי לוי יצחק.**

◆

שיחת שמח"ת תשט"ז

ס"ט – הסיפור כשקראו לכ"ק אדהרש"ב לעלות למפטיר, ביקש שימתינו איזה רגעים – ראה גם שיחת ש"פ וילך תשכ"ה ס"ז. בראשית-ב' תשל"א ס"ה.

שם - אדהרש"ב הי' עולה לחתן תורה או חתן בראשית – יש להעיר משיחת ש"ב בראשית תשל"ב ס"א שלפעמים הי' אדהרש"ב עולה לחתן תורה ואדהריי"צ לחתן בראשית ולשנה הבאה החליפו להיפך עד שנקבע שאדהריי"צ עולה ל"חתן תורה" ואדהרש"ב ל"חתן בראשית". ועפ"ז יומתק דיוק הלשון שהי' עולה ל"חתן תורה" או ל"חתן בראשית".

שם, הערה 56 – בהנוגע לעליית אדהרש"ב לתורה, ביום תשעה באב (לשחרית לבד או גם למנחה) – ראה "היום יום" – ט' באב.

◆ ◆ ◆

כ"ק אדנ"ע ואחיו הרז"א נ"ע

הרב פסח צבי שמערלינג
חבר בכולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

ברשימת היומן שי"ל ליום הכיפורים (חוברת קיד) בסופו מביא כ"ק אדמו"ר: רמח' הי' פארב' קודם הקפות ודברו אדנ"ע ורז"א. אדנ"ע א"ל: קום פארב' מיטן טאטען מיטן זיידען. און דאס קען מען נאר אין א עגול. עשה עגול, על הרצפה, מאלונתית וישב על הרצפה. אמר: את לרבות את אחיך הגדול. און האט אפגעגעבען צ'עסט, ויאחזו בזרועו באמרו לכו נא ונוכחה וכו' (והי' אריכות הדיבור בזה). היינטיגען יאר וועט איר זיך אויסטרייסלען שירים דשירים (וכן הי'). בתחלת הדבור גרשו את הנאספים מן החדר. נשארו רק אחדים. א"ז (הר' רבקה נ"ע) התחילה לדבר בזה – קראתו "רש"ב" –

ויענהו: איך בין א שליח. (עכלה"ק ועיי"ש, ועי' ג"כ בפענוחים שם).

ויש להעיר בפי' התיבות "וועט איר זיך אויסטרייסלען שירים דשירים" מהמסופר בלקו"ד ח"ד לקוט לז – רשימת המאסר ח"ד (ע' תרפט ואילך): בשעה אחת .. אימא יושבת ונטפי דמעה יורדרות על לחיי'. צר לי מאוד, לבי מתכווץ אמי בוכה, וכשאימא בוכה בודאי יש על מה לבכות, כי זוכר הנני אשר בחורף העבר – ביאלטא – בכתה בכי רב, גם אבא בכה, שניהם בכו, ואזכור כי ברוב תחנון פעלתי מאימא .. אשר תספר לי סיבת הצער .. אבי אביך הי' רבי, אדם גדול בתורה והי' כל ימיו לומד תורה ומתפלל, והוא ציווה אשר בניו דודך רז"א, אביך, ודודך רמ"מ לא יעשו שום מסחר רק ישבו וילמדו, וכה עשו כשתי שנים, עתה התחילו לעשות מסחר.

בשבוע העבר בא מכתב לאביך מאם זקנתך, ודודיך אשר רוצים המה לקנות יער גדול, וכותבים אשר קנו את היער, ואביך כאשר קיבל את המכתב הנה הצטער על אשר עוברים המה את מצות אביהם הרבי הגדול אשר ציוה אותם שלא יעשו שום מסחר, ומרוב צער בכה...

וברשימות חוברת ד – יומן תשרי צ"א: בשנת מ"ט הלך גם אדנ"ע לקדוש אל הרז"א .. אדנ"ע ניגש אליו, אחז בידו ויאמר: קום הערען חסידות פון טאטען. רוקט זיך פאנאנדער (כי היו באותו מעמד כשני מנינים. כי לא כל החפץ נכנס). שניהם לבשו כובעיהם והאבנטים ויעמדו על רגליהם משך זמן ובביטול גדול וכו'. ויאמר רז"א: א ליטוואק גלייבט ניט ביז ואנעט ער ציילט ניט דורך. דורכציילען און ניט גלייבען .. מער ניט ווייל עס איז א מסך מבדיל...

וברשימות חוברת יד – יומן סוכות צ"ג: שנת רמ"ח אמר אדנ"ע לרז"א נ"ע ורמ"מ נ"י, אז ער איז זיי מבטיח שכל ימי חייהם ועלען זיי ניט האבען פרנסה פון עסק. איך זעה דאס וי מיינע 5 פינגער. וביאר שיש כאלו שפרנסתם לחם מן הארץ, וכאלו – לחם מן השמים.

בכלל, משנת רמ״ח עד רנ״ד, האט מען געהערט פון עם שטריינגע רייד. פון רנ״ד איז נתיישב געווארען.

◆ ◆ ◆

שני הערות על רשימות חוברות קיג – קיד

הרב שמואל הכהן ווייספיש
תושב השכונה

א) ברשימות חוברת קיג (י״ל לקראת ר״ה) עמ׳ 18 מובא הסיפור של כ״ק אדמו״ר מהר״ש ע״ד ר״ה שנת תר״ג שרצו שהצ״צ ישאר כתושב פטרבורג וניקולאי כבר חתם הפקודה, ובהמשך שם ״דערנאך האט ער געזומען א ביסעל משקה, כתב איזה מכתב ולא ישר בעיניו, הדליק גפרורית וחפץ לשרפו, ויקח בטעות את הפקודה וישרפה״.

ובהערות המו״ל ציינו לסה״ש תר״ץ ע׳ 83 אשר שם מסופר הענין בכללות בלי כל הפרטים הנ״ל, אבל רק בשינוי שהי׳ בשנת תר״ה, ולא בתר״ג. וע״ש.

ולהעיר מרשימת כ״ק אדמו״ר מהוריי״צ משנת תרס״ד – נדפס בסה״מ תרס״ד (הוצאת תשנ״ה) ע׳ רס״א ושם רשום סיפור דומה עם הרבה שינויים מהרשום ברשימות כ״ק אדמו״ר הנ״ל. ולציין כמה מהם:

שם מסופר אשר: א. הסיפור קרה ״בשנת תר״א (כמדומה תקצ״ח)״ (כ״ה הלשון שם), ולא בשנת תר״ג.

ב. בר״ה לילה הא׳ התפלל כ״ק אדמו״ר זצוקללה״ה בדביקות נפלאה״, ואחרי אשר דיבר כ״ק אדמו״ר הצ״צ ע״ד הנהגת שרי המלוכה בסעודת הערב (כמסופר לעיל), הי׳ לזה המשך אשר ״קודם התקיעות הי׳ בדביקות חזקה, ומתוך הדביקות והחב״ד התחיל לאמר בזה״ל ״איי שערעצע למנצח כו׳״ ונתעוררו מאד החסידים, ומובן הי׳ הדבר כי מן הסתם יש איזה ענין״. וברשימה הנ״ל מסופר רק ע״ד הדיבור במשך הסעודה.

ג. תוכן סיבת ביטול הגזירה כפי שנרשם שם: "ואח"כ נודע הדבר כי השר סָוָארין נכנס בר"ה עם ההצעה שלו אל הקיר"ה, ושאלו הקיר"ה מה נשמע חדשות בעיר, ואמר אין שום חדש . . א"ל אני יודע חדשות (בעת ההיא נתן השר הנז' פקודה אשר לא ילכו עם מקטורת ברחוב, כן ציוה כי מקום מכירת בשר יהי' מחוץ לעיר . .) אתה צוית כי כו' וזה מהנמנע, והתחיל לטוען . . והשיבו הקיר"ה שוטה כו' ולקח הנייר שהגיש לו וזרקה על הרצפה, והנייר הי' ההצעה בדבר כ"ק אאזמו"ר זצוקללה"ה, וידוע דנייר אשר המלך זורקה על הרצפה אין לה תוקף עוד להציעה על שולחן השאלות כו'". **ובהרשימה הנ"ל מסופר אשר נתבטלה הגזירה בגלל ששרף הפקודה, אחרי אשר כתב איזה מכתב ולא ישר בעיניו ורצה לשרפו, ובטעות שרף הפקודה הנ"ל.**

(ובשינוי קצת מובא גם ברשימת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ משנת תרס"ז בסה"ש תו"ש ע' 80-79. ומסיים שם "כמדומני שנרשם אצלי זה הסיפור עוד פעם בשנת רס"ג או רס"ד בשינוי קצת" **אשר לכאורה הכוונה לרשימה הנ"ל, ושם מסופר אשר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע שמע הסיפור** "מאחד איש אמת שהוא הי' באותו מעמד" **וברשימות כ"ק אדמו"ר הנ"ל אשר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ סיפר א"ז בשם כ"ק מהר"ש. ועוד כמה שינויים קטנים, אבל בכללות דומה הוא לרשימת שנת תרס"ד הנ"ל, וע"ש). ויש לעיין בכ"ז אם היו שני סיפורים נפרדים או שהכל זהו אותו סיפור. ולא באתי אלא להעיר.**

ב) **ברשימות חוברת קיד ע' 24** "הכריעות כשהייתי בריא: בתחלה על צפורני גודלי ידי ורגלי, אח"כ על צפורני ידי ורגלי, ובלי נגוע לרצפה במצח". **ולהעיר מרשימות חוברת ד (יומן א) עמוד 10** "במצחו מגיע עד הרצפה".

◆ ◆ ◆

לִקּוּטֵי שִׂיחוֹת

מלאכת אוכל נפש ביו"ט

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

א. בלקו"ש חי"א בשיחה א' לפרשת בא מבאר הרבי שיש לפרש היתר מלאכה לצורך אוכל נפש בשני אופנים: א) שגם מלאכות או"נ אסורות מצ"ע ורק זה שעושה אותן לצורך אוכל נפש הוא מתירן. ב) מלכתחילה אין מלאכות או"נ בכלל איסור מלאכה ביו"ט. היינו, שמלאכות שהן צורך אוכל נפש אינן בכלל מלאכת עבודה שאסורה ביו"ט, ולא בגלל שהוא צורך אוכל נופש בפועל זהו הסיבה להההיתר, אלא שזה רק סימן שמלאכות שענינם אוכל נפש, לא חל בהן האיסור.

ובזה מבאר פלוגתת ב"ש וב"ה אי אמרינן מתוך שהותרה מלאכה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. דאי נקטינן כצד הא' הנ"ל אין היתר אלא כשזה לפועל לצורך או"נ (כדעת ב"ש). משא"כ אי נקטינן כצד הב' הנ"ל א"כ כל מלאכה שיש בזה צורך אוכל נפש כבר אינו בגדר מלאכת עבודה וממילא מותרת אפילו שלא לצורך או"נ (כדעת ב"ה).

ואח"כ מבאר שביאור הנ"ל מתאים לשיטת רש"י דסב"ל שלדעת ב"ה הותרה מן התורה אפילו שלא לצורך כלל. אבל לדעת התוס' דסב"ל דמה"ת צריך שיהי' צורך קצת, צריך ביאור. וע"ז מבאר בהמשך השיחה שיטת התוס' בב' אופנים. א) בהמשך לביאור הנ"ל. ב) ביאור חדש בשיטת התוס' בהתאם לאופן הא' הנ"ל בביאור היתר או"נ. עיי"ש.

ובהמשך לחקירה הנ"ל מביא הרבי "ונפק"מ להלכה: המתענה ביו"ט אי מותר מדאורייתא במלאכת או"נ. להסברא . . שהותרו מטעם שהן צורך או"נ הרי מובן שהיתר זה אינו אלא במי שאוכל ביו"ט; אבל המתענה ביו"ט, מכיון שאין לו צורך אכילה במלאכת אלו נשאר לגבי' האיסור שבהן. משא"כ להסברא שמעולם לא נאסרו מלאכות או"נ ביו"ט – גם המתענה מותר לעשות מלאכות אלו".

והנה לכאורה צ"ב בהנפק"מ להלכה הנ"ל, דלכאורה הא דמותר לבשל לצורך לאחרים אינו שייך לדין מתוך אלא הוא מעצם ההיתר דמותר לצורך או"נ, וגם ב"ש דלא סב"ל דינא דמתוך, מ"מ מודי דמותר לבשל בשביל ישראל אחר.

ולכאורה מוכח זה, דהא דצריך לימוד מיוחד לכם ולא לכלבים לכם ולא לנכרים, היינו דלכם אין הפירוש דוקא "לך" אלא כל שהוא צורך אוכל נפש לישראל. וא"כ מה שייך חקירה הנ"ל לדין המתענה ביו"ט אי מותר לבשל בשביל אחרים.

ולכאורה גם צ"ע, דאי נקטינן שהמתענה ביו"ט אסור לבשל לאחרים – מישך שייך לחקירה הנ"ל, א"כ יוצא דהמתענה ביו"ט אסור לעשות שום מלאכה לצורך קצת אפילו בשביל עצמו, ולכאורה לא מצינו דין כזה. ובספר מאמר מרדכי מאד מתמה על דינו של הרמ"א הנ"ל, ומסיים שלפי הרמ"א מי שמודר מאיזה מאכל אסור לו לבשל המאכל הנ"ל בשביל אחרים ביו"ט. והנה לפי הביאור בהשיחה לכאורה אינו שייך כלל לדין הנ"ל, דסו"ס דכיון דמותר לבשל דברים אחרים בשביל עצמו, למה יהא אסור לבשל דברים האסורים לו בשביל אחרים.

ב. בהערה 11 שם מובא מרמ"א ואדה"ז "שהמתענה אסור לעשות או"נ ביו"ט – אבל לא כתבו אם זה מה"ת או מדרבנן . . וראה צל"ח ביצה (יב, א על תוד"ה ה"ג רש"י כו') שכתב דאסור במלאכת או"נ מדאורייתא".

והנה הצל"ח בתחילת דבריו נקט שהאיסור לבשל למי שמתענה הוא מה"ת, אבל בסוף דבריו לכאורה נוטה שזה מדרבנן מדמדמה את זה להאיסור לבשל לצורך אחרים אם לא עשה ע"ת, שזה ודאי דין דרבנן כיון שכל איסור עירוב תבשילין הוא מדרבנן עיי"ש.

והנה הצל"ח מביא ציור שיהא אסור מה"ת לעשות מלאכה ביו"ט אפילו אי נקטינן מתוך, כגון שמתענה ביו"ט ואין אחרים בסביבתו שיוכל לבשל בשבילם, שאז כיון שאין לו ההיתר של אוכל נפש לא לו ולא לאחרים, ממילא כבר אין ההיתר דמתוך. ולכאורה ציור זה מתאים להנפק"מ בהחקירה הנ"ל.

אבל אכתי צ"ב, דהצל"ח מביא ציור הנ"ל לתרץ קושיית התוס' על פרש"י דמה"ת אמרינן מתוך אפילו שלא לצורך כלל. וע"ז הקשו התוס' מהא דנחלקו רבה ור"ח באופה מיו"ט לחול אי לוקה או לאו, היינו, אי אמרינן הואיל, הא מכיון שאמרינן

מתוך שהותרה אפילו שלא לצורך כלל, לרש״י למה צריך לדין הואיל.

וע״ז מתרץ הצל״ח שאף לרש״י שייך איסור מלאכה מה״ת בציור שלא שייך מתוך, שמתענה ואין כאן מישהו אחר לעשות בשבילו, וע״ז נחלקו רבה ור״ח דבציור כזה אם אפה מיו״ט לחול האם לקי.

והנה לכאורה לפי הנ״ל בהשיחה, לרש״י ודאי נקטינן שדין מתוך הוא כאופן הב׳ הנ״ל שאוכל נפש הוא רק סימן ולא טעם, וא״כ לכאורה לא שייך ביאורו של הצל״ח.

והנה מהמשך השיחה נראה ששיטת רש״י קאי כדנקט מעיקרא, שדין מתוך הוא רק סימן; ורק בשיטת התוס׳ מבאר שאפשר לבאר בב׳ אופנים –

או שגם נקט כשיטת רש״י הנ״ל, או שסב״ל באמת שהיתר או״נ הוא טעם, ורק דסב״ל לב״ה דמאחר שהותרה לצורך או״נ נעשה כבר היתר ממש אפילו שלא לצורך או״נ, ובלבד שיהא צורך היום קצת.

ולכאורה יש מקום למסקנא להסתפק גם לרש״י שאולי גם ההסבר הוא כנ״ל בתוס׳, אלא בהוספה שמכיון שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך כלל, ואז ממילא גם הי׳ מתאים תירוץ הצל״ח הנ״ל בשיטת רש״י.

והנה בהשיחה לכאורה אינו מסתפק בשיטת רש״י. ולכאורה י״ל דהטעם דאו״נ הוא סיבה להיתר ביו״ט אף שהותרה מ״מ אין מקום שמצד זה יהא מותר אפי׳ שלא לצורך כלל.

משא״כ לתוס׳ כיון דאין ההיתר אלא כשיש צורך קצת יש מקום להסבר הנ״ל (וכנראה שזהו המסקנא בהשיחה בשיטת התוס׳) וממילא מוכרחים ללמוד בביאור הקודם שזהו רק סימן.

אבל לכאורה הצל״ח ע״כ לא למד באופן זה בשיטת רש״י, וכנ״ל דלשיטתו לרש״י יש היכי תמצא שלא אמרינן מתוך. וא״כ ע״כ א״א ללמוד לשיטתו שזה סימן.

◆ ◆ ◆

שינה בסוכה

הת' ירחמיאל לימא ווילהלם
תות"ל - 770

בשיחה הידועה בקשר לשינה בסוכה (לקו"ש חכ"ט חגה"ס) שמבאר כ"ק דהוי גדר מצטער וכו'.

שמעתי מקשים דהרי בשיחה שם בהערה 23 מביא מ"ש אדה"ז בשו"ע סי' תר"מ סעי' ו' דכל סוכה שאינו ראוי לשינה אינו יוצא באותו סוכה כלל דלא הוי דירה, ואם כן לפי הביאור שבשיחה יוצא שהסוכה לא הוי ראוי לשינה מצד המקיפים דבינה ואיך יצא בזה מצות סוכה?

וכבר דנו בזה בשנים שעברו בכמה קובצים – אבל לכאו' נראה הביאור בזה בפשטות: דהנה בשו"ע סי' תר"מ סעי' ד סק"ה כתב המג"א דדין זה דהרמ"א דהעושה סוכה במקום שאינו ראוי לשינה אינו יוצא מצות סוכה כלל מיירי במקום דליכא צינה.

וראה בנו"כ שם, ובפמ"ג שם מבאר הכונה דמקום דאיכא צינה הרי א"א בענין אחר, והרמ"א מיירי רק שישנו ברירה לעשותו במקום הראוי לשינה. ולפ"ז קושי' מעיקרא ליתא, כי הרי לפי הביאור שבשיחה א"א בענין אחר, ואינו שייך שיעשה הסוכה במקום הראוי לשינה ולכן אינו שייך לדין זה דהרמ"א.

וע"פ הנ"ל מובן ג"כ שכ"ק אדמו"ר אינו מביא דין הנ"ל בשיחה בתור שאלה, אלא בתור הוכחה דשינה הו"ע עיקרי במצות סוכה.

◆ ◆ ◆

פ' נצבים – וילך [גליון]

יהושע מונדשיין
עיה"ק ירושלים ת"ו

בגל׳ תשלז (עמ׳ 24) כתב הת׳ א״פ אסטער שי׳, שע״פ המבואר בלקו״ש שפ׳ נצו״י הן פרשה אחת הנחלקת לשתיים, י״ל נפק״מ להלכה, שבאם שכחו הציבור לקרות בש״פ נצו״י, יכולים לקרוא אותן בשבת הבאה יעו״ש.

ולכאורה יפה כתב. בדקתי בספרי הפוסקים עד מקום שידי מגעת, ולא מצאתי שדנו בזה כלל. והוא פלא.

ומה שיש לעיין בזה לענ״ד, שהרי השלמת הפ׳ נצו״י (במקרה הנ״ל) תהי׳ בשבת הבאה שהיא פ׳ האזינו, ולדברי הפוסקים שבשעה שמצרפים את הפרשה שהחסירו אל פרשת אותה שבת, יקרא העולה לרביעי את סיום הפרשה הקודמת ותחילת הפרשה הבאה (כפי שהוא בכל פעם שמחברים שתי פרשיות) — לא נדע מה נעשה, שהרי ע״פ האמור בס׳ שערי אפרים שאין לשנות בחלוקת שירת האזינו מהחלוקה שהיתה במקדש שהיא הזי״ו ל״ך, א״כ לא מצאנו רגלינו וידינו כיצד לחבר את הפרשיות. שהרי אפילו אם יקראו לכהן את כל פרשת נצו״י ותחילת האזינו, גם אז לא תהא ההתחלה ב״האזינו״ וכפי שצ״ל ע״פ הסימן הזי״ו ל״ך. וכ״ש אם יקרא הרביעי את תחילת פ׳ האזינו, ולשלושת הקרואים שאחריו יצטרכו לצרף שלא ע״פ החלוקה הנ״ל (אא״כ יוסיפו על שבעה קרואים, ואז תישאר בעינה החלוקה של הזי״ו ל״ך).

ואם נאמר שאכן אין לעבור על החלוקה של הזי״ו ל״ך (דהיינו שזהו השיקול החשוב ביותר בין כל המרכיבים בבעיה זו), ניתן הי׳ למצוא עצה אחרת, באם ננקוט כדעת הפוסקים שבמקרה שקוראים גם את הפרשה דשבת שעברה, יש להקדים את פרשת השבת הנוכחית, ורק אחרי׳ לקרוא את הפרשה הקודמת. ואזי יקראו את ששת הקרואים הראשונים בסדר דהזי״ו ל״ך, והשביעי יקרא את סיום פ׳ האזינו ואת כל פ׳ נצו״י. ובמקרה זה יצטרכו לעבור גם על דעת הסוברים שהרביעי הוא זה שמסיים את הפרשה האחת ומתחיל את הפרשה האחרת.

(כמדומני שבלקו"ת נתבאר ענין הזי"ו ל"ך ע"פ דא"ח, אך איני זוכר היכן)*.

ולעצם הענין של היות פ' נצו"י פרשה אחת, יש להוסיף את אשר מצאתי בהגהות "אור ישראל" מהמגיד מקאז'ניץ זצ"ל לתקו"ז תי' יט (ד"ה ג"ן סדרים) וז"ל: מצאתי בגליון מרדכי שבכתב, שנצבים וילך הם סדרא אחת אלא שלפעמים הם נחלקים לשתים.

◆ ◆ ◆

נגלה

שביתת כלים

הרב יהודה לייב שפירא
ראש הישיבה - ישיבה גדולה מיאמי רבתי

במס' שבת (ב, א) בתוס' (ד"ה יציאות) הקשו דהו"ל להתחיל כסדר בדברים דמיירי בע"ש מבעוד יום, כגון לא יצא החייט במחטו סמוך לחשיכה, אין שורין דיו וסמנין, ואין צולין בשר, ואח"כ במה מדליקין, וכירה, ובמה טומנין, שהם דברים הנוהגין עם חשיכה, ואח"כ במה בהמה ובמה אשה יוצאה, דברים הנוהגין בשבת עצמו, ושוב כו'" ותירץ ר"ת בתירוצו הב' וז"ל: דפתח ביציאות משום דבעי למימר לא יצא החייט במחטו אע"ג דלא שנה המלבן משום אין נותנין כלים לכובס, ולא המבעיר משום במה טומנין, הוצאה הוצרך לשנות טפי משום דמלאכה גרועה היא. עכ"ל.

וכתב המהרש"א וז"ל: ק"ק דמילתא דאין שורין דיו כו' דנקטו לעיל בדבריהם ה"ל למינקט נמי הכא. וכ"ה לשון הר"ן ואע"פ ששנה ולא יקרא כו' ואין שורין דיו ולא הקדים לשנות

*) הערת המערכת: ראה לקו"ש חכ"ד פ' האזינו – שבת תשובה.

אבות כו׳. עכ״ל ע״ש. ויש ליישב דברי התוספות דהא דאין שורין דיו כו׳ לאו משום אב מלאכה נגעו בה, אלא משום שביתת כלים לב״ש כדלקמן. אבל אין נותנין כלים כו׳ ניחא, דמשום אב מלאכה דמלבן נגעו בה וק״ל, עכ״ל המהרש״א.

אמנם עפ״ז צלה״ב סברת הר״ן?

וי״ל ע״פ מש״כ כ״ק אדמו״ר זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע בלקו״ש (חל״א ע׳ 122) בגדר הדין ד׳וינפש בן אמתך והגר׳ וז״ל: בגדר המצוה ד׳וינפש בן אמתך והגר׳ – (ש)יש לפרשה בשני אופנים: א)זהו פרט בשביתת הישראל, שאינה שייכת לבן האמה והגר עצמם, כלומר, ששביתת עבדו וגר תושב היא בכלל שביתת בעה״ב שלהם, דכאשר הם עושים מלאכה עבור ישראל, חסר בשביתת הישראל. ב) השביתה שייכת (גם) לבן האמה והגר תושב עצמם, שעבדו של ישראל וגר תושב השייך לו, חל חיוב על גופם להיות במצב של שביתה (״וינפש״) ביום השבת, אלא שאזהרת דבר זה אינה על העבד והגר תושב עצמם, אלא על הישראל, שהוא מוזהר שבן אמתו והגר לא יעשו מלאכה עבורו, כלומר: בתור בעה״ב מוטלת עליו האחריות והחיוב לראות שעבדו וגר תושב השייכים אליו ישבתו עכ״ל. ואח״כ ממשיך וז״ל: שהחיוב דוינפש (ואיסור המלאכה) אינו מחמת עצמם [שהרי אינם מישראל שיחול עליהם חיוב שביתה], אלא הם מפני שייכותם לישראל, להיותם עבדו של ישראל וגר תושה השייך לישראל. עכ״ל. וראה שם עוד כו״כ פרטים השייכים לענין זה.

ועד״ז יש לחקור בגדר שביתת כלים לדעת ר״ש. ואף שבכמה פרטים לא יהי׳ דומה ממש להנ״ל, כי שם איירי אודות בני אדם וכאן אודות כלים, מ״מ באופן כללי יש לחקור גם בשביתת כלים כעין הנ״ל:

א) זהו פרט בשביתת ישראל, ואינה שייכת להכלים עצמם כלומר, ששביתת כלים היא בכלל שביתת בעה״ב שלהם, דכאשר הם עושים מלאכה עבור ישראל, חסר בשביתת ישראל.

ב) השביתה שייכת להכלים עצמם, שכליו של ישראל, חל חיוב עליהם להיות במצב של שביתה דיום השבת ואף שפשוט

שאפ"ל שום חיוב על כלים, מ"מ רצתה התורה שהכלים השייכים לישראל ישבתו בשבת. ופשוט שאזהרת דבר זה אינה על הכלים עצמם כ"א על הישראל, שהוא מוזהר שהכלים שלו לא יעשו מלאכה ביום השבת. וי"ל שבזה נחלקו התוס' והר"ן לשיטת המהרש"א:

ובהקדים דלכאו' יש להקשות על המהרש"א דאיך כתב "דאין שורין דיו לאו משום אב מלאכה נגעו בה אלא משום שביתת כלים לב"ש כדלקמן", ולכן אי"צ להקדים איסור אב מלאכה לזה, והרי גם שביתת כלים קשורה באבות מלאכות, כי שביתת כלים פירושה שאסור לבעה"ב להניח שכליו יעשו מלאכה ביום זה, ז.א. שהכלים אסורים לעשות מה שאסור לבעה"ב עצמו לעשות, ז.א. האבות מלאכות, וא"כ גם כדי להבין סיבת האיסור דשביתת כלים של אין שורין דיו וכיו"ב צריכים לידע תחלה מהות האב הקשור בזה?

ופשוט שכוונת המהרש"א שהאיסור שהאדם עובר באופן ישיר כשכליו עושים מלאכה, ה"ז איסור שביתת כלים, ולא האב מלאכה.

אבל זה מתאים רק אם סוברים כאופן הב' הנ"ל, שדין שביתת כלים, אי"ז דין על האדם, כ"א על הכלים, ולכן י"ל שמצד האדם אין לזה שום שייכות לאב מלאכה, כי זהו גדר חדש לגמרי, שחל על האדם אזהרה להבטיח שכליו ישבתו [אף שבפועל שביתת כליו הוא ע"י אי-עשית הל"ט מלאכות ע"י הכלים].

משא"כ לאופן הא' ששביתת כלים בכלל שביתת האדם, א"כ היות ואופן השביתה הוא ע"י העדר עשיית הל"ט מלאכות, הרי כשהכלי אינו שובת באיזה שהוא מלאכה, ה"ז בכלל שביתת האדם דמלאכה זו, ובמילא צריכים להקדים מהות המלאכה לפני שמשמיעים דין שביתת כלים של מלאכה ההיא.

וזהו מחלוקתם: התוס' סבירא לי' כאופן הב', ובמילא אין מקום מעיקרא להקשות למה לא קתני האב מלאכה לפני אין שורין דיו, כי זהו גדר חדש ולא משום אב מלאכה נגעו בה

באופן ישר, משא"כ הר"ן ס"ל כאופן הא', ובמילא גם שביתת כלים משום אב מלאכה שעל האדם נגעו בה, ולכן הק' למה לא הקדים האב מלאכה לפני הדין דאין שורין דיו.

ובאמת י"ל ששניהם, הן התוס' והן הר"ן ס"ל כאופן הא', ומ"מ נחלקו.

ובהקדים מ"ש בלקו"ש (חי"א ע' 149) בגדר דלפני עור לא תתן מכשול, דיש לבארו בב' אופנים: א) זהו איסור כללי, ואין נפק"מ באיזה איסור מכשיל את חבירו, בכל אופן עובר הוא אותו האיסור של לפני עור לא תתן מכשול. ב) זהו פרט בכל איסור ואיסור, ואם מכשיל מישהו באיסור ע"ז ה"ה עובר על איסור (לפני עור של) עבירה זו. ואם מכשילו באיסור חמץ ה"ה עובר על איסור (לפנ"ע של) חמץ וכיו"ב. וראה שם נפק"מ בין ב' האופנים. וחקירה זו יש לחקור בכו"כ ענינים. (וראה לקו"ב בתניא ח"ב (ע' פד בנוגע למצות הוכח תוכיח. ובנוגע לחצי שיעור).

עד"ז יש לחקור בנוגע למצות שביתת כלים לב"ש (ופשוט שכן יש לחקור בנוגע לשביתת עבדו ושביתת בהמתו וכו' גם לב"ה): א) אף שהאופן שעוברים על שביתת כלים ה"ז ע"י שהכלי עושה א' מהל"ט מלאכות, מ"מ ה"ז איסור כללי, שעבר על דין שביתת כלים, ואין נפק"מ בזה באיזה מלאכה עבר.
ב) זהו פרט בכל מלאכה ומלאכה, ז.א. כשעבר על שביתת כליו במלאכת בישול, ה"ה עובר על איסור (שביתת כלים של) בישול, ואם עובר על שביתת כליו במלאכת לש, ה"ה עובר על איסור (שביתת כלים של לש) וכיו"ב.

ובזה הוא דנחלקו תוס' והר"ן: התוס' ס"ל כאופן הא' ולכן אין שייכות באופן ישר בין האדם (שעבר על שביתת כליו) עם האב מלאכה כי "לאו משום אב מלאכה נגעו בה אלא משום שביתת כלים", משא"כ הר"ן ס"ל כאופן הב' ובמילא כשעובר על שביתת כלים, ה"ה עובר על אותה המלאכה [אף שעובר רק על שביתת כלים של אותה המלאכה], ולכן לשיטתו אפשר להקשות למה לא הקדימה המשנה האב מלאכה לפני הדין דאין שורין דיו, כי האב מלאכה נוגע באופן ישר להאדם.

◆ ◆ ◆

התראת ספק

הרב אפרים פיקרסקי
מנהל - ביהמ"ד

בתוד"ה "קודם" (שבת ד, א) תי' הריב"א דבהדביק פת בתנור לא הוי התראת ספק, וז"ל: "דכיון שהדביק תוך כדי דיבור של התראה ובודאי תאפה אם לא ירדנה לאו התראת ספק הוא דודאי לא היה בדעתו לרדות קודם אפיה, ולא הוי התראת ספק אלא בלוקח אם על הבנים וכו' וכן בשבועה שלא אוכל ככר זו וכו', אבל הכא כשמדביק פת בתנור אין האפיה מחוסרת מעשה" עכ"ל עיי"ש.

והנה מראשית דברי התוס' משמע דהטעם דלא הוי התראת ספק הוא משום "דודאי לא היה בדעתו לרדות", משא"כ בסוף דברי התוס' משמע דהטעם הוא משום "אין האפיה מחוסרת מעשה". וצ"ל מדוע מביא התוס' ב' טעמים הנראים כסותרים זא"ז (כגון אם לא יהיה מחוסרת מעשה אבל דעתו היה כן לרדות או להיפך). ועיין בגליון הש"ס להגרע"א על אתר שמקשה כעין זה.

ואולי י"ל דמלאכת אפיה שונה מהדין דשלוח הקן או משבועה שלא אוכל וכו', דהתם הוא עשה כל מעשה האיסור (שלקח האם או שאכל לככר דאיסור) ורק שיש ענין צדדי המעכב את התחייבותו (כשבירת הכנף, או אכילת הככר של התנאי), משא"כ הכא לפי קושית התוס', אם כשהדביק הפת בתנור היה בדעתו לרדותו, נמצא שלא הי' בכלל מעשה של אפיה (כמו למשל מי שהיה נושא קדירה כבידה שבתוכו מאכל, מחדר לחדר, והוצרך להניחה באמצע מחמת כובדה, ולא היה לו מקום להניח את הקדירה רק על התנור, והניחה על גבי התנור ע"מ להגביהה מיד ולהעבירה להחדר, דזה ודאי לא נקרא מעשה בישול כיון שאין בדעתו כלל לבשלו אלא להניחו). ז.א. דהדבקת פת בתנור בכוונה לרדותה קודם שתאפה אינה מלאכת אפי' כלל וא"א להתחייב עליה. ולכן מקשין התוס' דהוי התראת ספק.

וע״ז מתרץ הריב״א בתחילת תירוצו שכן היתה מלאכת אפי׳ מאחר ״דודאי לא היה בדעתו לרדות כו׳״, וא״כ עשה מעשה איסור, ואי קשיא לך איה״נ, דעשה מעשה איסור אבל מ״מ הוא עדיין אפשר שכן ירדנו לבסוף, ואין אנו יודעים בבירור שתאפה ויעשה האיסור ומ״ש משילוח הקן ושבועה וכו׳, הנה ע״ז משני הריב״א לבסוף שהכא ״אין האפי׳ מחוסרת מעשה״, וא״כ אינו דומה להתם, (ונמצא שבמלאכת אפי׳ צריכים ב׳ תנאים הנ״ל שלא יהא התראת ספק), וק״ל. (ולכאורה עפי״ז יתורץ ג״כ קושית הגרע״א עיי״ש).

◆ ◆ ◆

ביאור מחלוקת רש״י ורשב״א בסוגיא דתפשוט דרב ביבי

הרב אברהם הערץ
ר״מ בישיבה

שבת ג, ב: ״ואיבעית אימא לעולם לא תפשוט ולא קשיא כאן בשוגג כאן במזיד״. ובתוס׳ ד״ה ״ואיבעית אימא״ כתב ר״י דל״ג לעולם לא תפשוט, דאע״ג דאיכא שינויא אחרינא דלא תיקשי שני ברייתות אהדדי עדיין איכא למיפשט מבני בית המדרש מדלא משני איפכא מכלל דלא התירו.

והרשב״א שם גריס לי׳ וסבר דמזה דלא משני בית המדרש איפכא אין להוכיח דהטעם דלא משני איפכא הוא משום דאין סברא לומר מבע״י אסור ומשחשיכה מותר דהוי כחוכא ואטלולא.

והכוונה בגמ׳ תפשוט היא, דמהברייתא אפשר למפשט עכ״פ או דינו דאביי דידו הוי ככרמלית לפי שינויא קמא כאן למטה מי׳ כאן למעלה מי׳, או בעיא דרב ביבי לפי שינויא הב׳ (כאן מבע״י כאן משתחשך), דמזה שאסרו משתחשך מוכח דלא התירו, דהרי מדלא משנינן איפכא מוכח דסברי דאין לומר כן משום חוכא ואטלולא עכ״פ, ולפי״ז יש כאן רק ב׳ אוקימתות ליישב הברייתא וחדא מינייהו מפשטה.

וע"ז מתרצת הגמ' דלעולם לא תפשוט מהברייתא, דיש לומר אוקימתא אחרת כאן בשוגג כאן במזיד, ולפי אוקימתא זו אין לפשוט לא דינא דאביי דיש לומר דזה רק קנסא בעלמא ולא משום כרמלית, ולא בעי' דרב ביבי.

והתוס' מבאר דהטעם דלא מיפשט בעי' דרב ביבי מזה שלא קנסוהו בשוגג דלכאורה מוכח דהתירו, דיש לומר דאיירי מבע"י דלא יכול לבא לידי חיוב חטאת.

ומזה שקנסוהו במזיד גם אין להוכיח דלא התירו, ראה במהרש"א כאן שמבאר דג"כ איירי מבע"י כמו בשוגג. (עיי"ש).

(והמהרש"ל סבר דתוס' סבר כחילוק דרש"י בדין מזיד וראה בר"ן).

והנה בפירש"י בסוגיא מבואר דגרס לעולם לא תפשוט. ראה בד"ה בשוגג לא קנסוה רבנן, וז"ל "ודרב ביבי לא תפשוט מהכא לא לאיסור ולא להיתר . . ".

ומוכח דלא סבר כפי' הר"י בסוגיא דהתפשוט היא מהבני בית המדרש דא"כ אכתי אפשר למיפשט גם אם יש אוקימתא אחרת בישוב הברייתא.

ולכאורה משמע שמפרש כמו הרשב"א דההוכחה היא מהברייתא דמבני בית המדרש אין להוכיח, די"ל הטעם דלא משני איפכא היא משום חוכא ואטלולא.

אמנם אכתי צריך לבאר שיטת רש"י דא"א לומר דמפרש התפשוט בגמ' כמו הרשב"א דהכוונה דחדא מינייהו מיפשטא, שהרי באוקימתא הראשון מבואר בגמ' דכ"ע ככרמלית, וכאן למטה מי' כאן למעלה מי', והרשב"א סבר דלפי אוקימתא זה מוכח דינו דאביי דידו הוי כרמלית.

ויש לומר דזה רק לפי' התוס' בסוגיא דהכוונה למעלה מי' מותר להחזירה, הוא אפילו אם הוציאה למטה מי'.

והטעם משום דהאיסור להחזיר הוא משום כרמלית ולמעלה מי' אין דין כרמלית דאם האיסור הי' משום קנסא בעלמא הי' אסור להחזירה אפילו למעלה מי'.

וכן מבואר בשו״ע אדה״ז סי׳ שמ״ח ס״א ובקו״א סק״ב עיי״ש.

אבל לפרש״י בסוגיא דלמעלה מי׳ מותר להחזירה דלא קנסוהו דלאו איסורא עביד, גם אם נאמר דכ״ע לאו ככרמלית הוי ואסור רק משום קנסא יש לחלק בין למטה מי׳ ובין למעלה מי׳.

וא״כ אין להוכיח דינו דאביי לפי אוקימתא הא׳. ומה שנקט הגמ׳ לפי״ז דכ״ע ככרמלית, ראה במהרש״ל כאן דחדא תירוצא היא בגמ׳, איבעית אימא הכי ואיבעית אימא הכי ולא תפשוט כלל מהברייתא דידו הוי ככרמלית או לא.

וע״כ צריך לומר בפירש״י דהתפשוט מהברייתא היא רק לאיבעיא דרב ביבי.

וצ״ב, דאיך אפשר למיפשט רב ביבי הרי יש לתרץ הברייתא כאוקימתא הראשון כאן למטה מי׳ כאן למעלה מי׳, ולפי אוקימתא זה אין להוכיח בעיא דרב ביבי כמו שכתב התוס׳ שם.

וצריך לומר דסבר רש״י דגם לפי האוקימתא הא׳ יש לפשוט בעי׳ דרב ביבי.

דהנה התוס׳ הקשה מדוע אין להוכיח מלמטה מי׳ דקנסוהו – דלא התירו ואפילו איירי מבע״י דאין יכול לבא לידי חיוב חטאת, הא אם מבע״י אסור כ״ש משתחשך משום סברא דחוכא ואטלולא. וא״כ יש להוכיח דלא התירו מזה שאסרו משתחשך.

ותירץ התוס׳ דכיון שמשתחשך אסור רק משום מבע״י דלא רצו לחלק משום חוכא ואטלולא, אין להוכיח דלא התירו, דאפשר דבעצם הי׳ מותר כדי שלא יבא לידי חיוב חטאת ורק משום טעם צדדי דחוכא אסרו, ולכן אין לפשוט מזה לדין רדיית הפת (וראה מהרש״א שם).

ויש לומר דרש״י סבר דהחכמים לא היו מתקנים לאסור משתחשך רק משום חוכא – אם מצד הדין הי׳ צריך להתיר שלא יבא לידי חיוב חטאת, ואדרבה היו מתקנים להיפך, דגם מבע״י מותר כדי שלא יהי׳ חוכא ואטלולא.

ומזה שאסרו מבעוד יום, ואגב זה אסרו משתחשך מוכח דלא התירו, דמן הדין לא התירו חכמים איסורים אע"פ שאפשר שיבא לידי חיוב חטאת. ולפ"ז שפיר יש להוכיח בעיא דרב ביבי גם לפי אוקימתא הראשון בגמ' דאיירי למטה מי'.

ועפ"ז יש לבאר עוד חילוק בביאור הסוגיא בין רש"י והרשב"א בתוס'. דהרשב"א כתב דהטעם דאין לפשוט דינו דרב ביבי לפי אוקימתא הג' דכאן בשוגג כאן במזיד, דאיירי מבע"י, והמהרש"א מבאר דבין בשוגג ובין במזיד איירי מבע"י, ולא יכול לבא לידי חיוב חטאת.

ומה שאסרו במזיד משתחשך דאין לחלק בין מבע"י ומכשחשיכה משום חוכא אין להוכיח, דרק משום חוכא אסרו כמו שכתב התוס' שם.

אמנם בפירש"י מבואר טעם אחר דבשוגג אין לדמות לדרב ביבי דיש לחלק בין שבות וקנסא, ובמזיד יש לחלק דהכא לא יבא לידי חיוב מיתה אבל התם ודאי יבא לידי חיוב.

וצ"ב מדוע לא כתב רש"י דאיירי מבע"י כמו שכתב הרשב"א בתוס', ובפרט לפירוש המהרש"א בתוס' דשניהם שוגג ומזיד איירי מבע"י ולא צריכים לחלק בסברא (וראה מהרש"ל בתוס' ועיין בר"ן כאן).

אמנם לפי הנ"ל מדוייק דרש"י סבר דאפילו איירי מבע"י יש להוכיח בעיא דרב ביבי דכיון דחכמים תקנו לאסור מבע"י וה"ה משתחשך משום חוכא, ולא תקנו להתיר בין משתחשך ובין מבע"י מזה מוכח דלא התירו, כנ"ל.

ולכך כתב רש"י טעם וסברא לחלק בין מזיד דהכא ומזיד דהתם, אבל לפי הרשב"א (לפי' המהרש"א) יש לומר בפשטות דשניהם שוגג ומזיד איירי מבעוד יום.

ולפי"ז יוצא דרש"י סבר כמו הרשב"א דיש כאן סברת חוכא ואטלולא בסוגיא.

רק חלוקים ביסוד שכתב התוס' דאם האיסור משתחשך היא רק משום חוכא אין להוכיח בעי' דרב ביבי, דלפירש"י אכתי יש להוכיח מזה שלא תקנו משום חוכא להיפך להתיר אף מבע"י.

ולפי״ז לרש״י התפשוט היא בעי׳ דרב ביבי, משא״כ להרשב״א חדא מינייהו מיפשטה, ולפירש״י צריך לחלק בין מזיד דהכא ומזיד דהתם ולהרשב״א י״ל דאיירי מבע״י, ולשיטתם אזלי.

◆ ◆ ◆

מצוה רבה

הת׳ אפרים פישל אסטער
תלמיד בישיבה

גרסינן בשבת ד, א ״מתקיף לה רב ששת וכי אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברך״. ובתוס׳ שם בד״ה וכי אומרים מקשה ״והא דתנן בהשולח מי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו ועושה אותו בן חורין ואע״ג דבהאי פירקא א״ר יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו שאני פריה ורביה דמצוה רבה היא כדמשני התם בר״א שנכנס לבה״מ ולא מצא שם י׳ ושחרר את עבדו להשלימו לי׳, מצוה דרבים שאני״.

ובפשטות צריך ביאור. למה ״שאני מצוה רבה״ ד״אומרים לאדם חטא״ בזה. דלכאו׳ טעמא דמלתא דאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך – הוא, דמה לו לאדם זה להחטא של אדם אחר, ולמה יעבור הוא על איסור, בשביל איסור שאין לו שייכות אליו. ולכן, אפי׳ על איסור קל אין אומרים לאדם צא וחטא כדי שיזכה חברך ולא יעבור באיסור חמור. וא״כ ה״ה בפו״ר, אף שהוא ״מצוה רבה״, מ״מ מצוה רבה זו אינה מצוה שלו, וא״כ למה יעבור על איסור בשביל מצוה רבה, הרי בשבילו אינו מצוה כלל?

והמוכרח מזה, דחידשה התורה דב״מצוה רבה״ לא אזלינן בתר גדרי האדם, שאין לו שום שייכות לאדם אחר ולהחיובים שלו; אלא מצד גדרי התורה אמרינן דרצתה התורה יותר, שתתקיים ״מצוה רבה״ ולא יחשוש לאיסור קל שלו.

והנה נחלקו האחרונים בתי׳ התוס׳. די״א דאפי׳ היכא דפשע חבירו אמרינן דמצוה רבה שאני, ואומרים לו חטא בזה. וי״א

דכשחבירו פשע, אין לסמוך על הטעם דמצוה רבה לחוד. (ועי' בשו"ת שבות יעקב ח"א סי' ט"ז שדן בזה).

וי"ל שנחלקו במה הי' חידוש התורה דמצוה רבה שאני. די"ל בשני אופנים:

א) דחידשה התורה, דהגם שאינה מצוה שלו, אעפ"כ מצד גדרי התורה מוטב שיקיים מצוה רבה של חבירו ויעבור על איסור קל שלו. דמצד התורה מצוה רבה של חבירו חשובה יותר.

ב) דחידשה התורה דבמצוה רבה (אע"פ שאינו מחויב בה, מ"מ) ה"ז נעשה המצוה שלו כאילו הוא מחויב בה, וכנ"ל דלא אזלינן בתר גדרי האדם (שהוא מחולק מחבירו), אלא מצד התורה נעשה זה כהמצוה שלו, ולכן אינו חושש לאיסור קל שלו.

ואפ"ל דבזה נחלקו. דאם נאמר דחידשה תורה, דמצד גדרי התורה מוטב שיקיים מצוה רבה של חבירו ולא יחשוש לאיסורו – זהו דוקא באם אינו פושע, דאז חשובה מצוותו של חבירו יותר מאיסורו; אבל אם נאמר דחידשה התורה דבמצוה רבה נעשה המצוה שלו, א"כ אין נפק"מ אם פשע בה חבירו או לא, כיון דמצוה זו נעשית המצוה שלו.

והעירוני מל' הרשב"א כאן: "י"ל דמצות פו"ר שאני שהוא מצוה רבה שע"י מתקיים העולם שאני". שעפ"ז נמצא דבפו"ר אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירו, כי זה נוגע גם אליו "שע"י מתקיים העולם".

◆ ◆ ◆

חיוב גלות בממציא עצמו

הנ"ל

בגמ' מכות דף ח' ע"א: "ת"ר ומצא פרט לממציא את עצמו, מכאן א"ר אליעזר בן יעקב אם משיצתה האבן מידו הוציא הלה את ראשו וקבלה פטור". ובב"ק דף ל"ג ע"א נחלקו אם

ה״ה בנוגע לד׳ דברים (שאדם חייב בנזקי גוף (נוסף על נזק)) דפטור כשממציא את עצמו, או דבד׳ דברים הוא כן חייב.

ובפשטות צ״ב בזה, דמאי שנא מגלות, הרי בפשטות הטעם דפטור ב״ממציא את עצמו״ הוא דהוה אונס דלא סליק אדעתי׳ דמישהו יוציא ראשו אחר שזרק האבן, א״כ לכאו׳ ה״ה בנוגע לד׳ דברים.

אמנם י״ל בזה, דהנה ראיתי בשו״ת רע״א (חדשות סי׳ לח) שכתב בזה ״דממציא עצמו דפטור אין הטעם דלא היה להזורק אבן לאסוקי אדעתי׳ דימציא זה ראשו והוי אנוס דהא צריך הוא ליזהר שלא יזרוק דשמא יש שם אדם מכבר אלא דגזיה״כ הוא דדוקא אם בשעת זריקת האבן הוא שם שראוי ליפול עליו ולהמיתו, אבל אם מוציא ראשו אח״כ פטור מגלות״.

ועפ״ז אפ״ל דבזה תלוי פלוגתא הנ״ל בנוגע לד׳ דברים, דאם נאמר שהממציא את עצמו דפטור הוא מצד הסברא דהוה אונס דלא אסיק אדעתי׳ שזה יוציא ראשו (וכן משמע בתוס׳ ד״ה והוציא בב״ק שם) א״כ ה״ה בד׳ דברים, דמאי שנא, אבל אם נאמר שהוא גזה״כ בגלות שצריך שבשעת מעשה הזריקה יהי׳ כבר ראוי להורגו, א״כ מובן די״ל דהוא גזה״כ דוקא בגלות.

◆ ◆ ◆

ביאור בגדר מצות סוכה

הת׳ שמואל ישעיהו
קבוצה - 770

בסוכה ח, ב איתא: ״ת״ר גנב״ך סוכת גוים סוכת נשים סוכת בהמה סוכת כותיים סוכה מכל מקום כשרה ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה מאי כהלכתה אמר רב חסדא והוא שעשאה לצל סוכה״. רש״י ד״ה אמר רב חסדא וז״ל: ״האי כהלכתה דקאמר הוא שמסוככת יפה דמוכחא מילתא שעשייתה הראשונה לצל היתה ולא לצניעות בעלמא דאע״ג דסוכה לשם חג לא בעינן לשם צל בעינן, ולצל הוא דמיקריא סוכה שסוככת מן החורב״ עכ״ל.

וראיתי באחרונים שהזכירו את דברי הלבוש שהטעים את פירוש הפסוק "חג הסוכות תעשה לך" לפי דברי רש"י הנ"ל, וז"ל "ויהא פירושא דקרא לפי"ז חג הסוכות תעשה דקאי מלת תעשה אמלת סוכה כלומר תעשה לשם סכך בעלמא להגן תחת צילה אע"פ שלא נעשית לשם חג". וכן הריטב"א כתב בדף י"א יתיב רב יוסף וז"ל "אמרה התורה "תעשה" שיהא בה מעשה לשם צל".

והפרמ"ג במשב"ז סי' תרכ"ה א' א' כתב שראוי לכוין גם ליצ"מ וגם לשם צל. ולפי"ז יוצא נפק"מ לדינא אם קטן מותר לו לעשות סוכה. דהרי אם בעינן כוונה לשם צל, קטן אין לו כוונה, כמ"ש במס' חולין דף י"ב ע"ב דמבארים שם שקטן יש לו מעשה ואין לו מחשבה. ומחשבתו ניכרת מתוך מעשיו – מה"ת אין לו ומדרבנן יש לו. ואיפליגו בה רש"י ותוס' שם אם אמירה מהני, רש"י ס"ל שאע"פ שמחשבה גרידא לא מהני וכן מעשה לא מהני אם אפשר לתלות את המעשה במשהו אחר. אך אם היתה אמירה – מהני דאם הקטן אומר שהביא לצפון כי בדרום פסול, מהני. משא"כ תוס' ס"ל שהאמירה לא מעלה ולא מורידה ולא מהני בשו"א, ולפי"ז קטן לא יכול לעשות סוכה כי חסר בכוונה שהרי בעינן לשם צל.

והנה הפמ"ג בסי' תרל"ה אות א' כתב וז"ל: "קטן שעשה סוכה י"ל כשירה מעשה יש להן ע' חולין מעשה עם מחשבה וע' סי' תרל"ו לענין לחדש בה דבר". עכ"ל. והיוצא מדבריו שקטן יכול לעשות סוכה. ואין קשה ממה שכתוב בחולין שקטן אין לו מחשבה או מעשה היכא שאפשר לומר שעשה מפני דבר אחר. ובפשטות כוונתו דלא דמי דהכא וודאי עשה לשם סוכה ולא לשם דבר אחר. אך לפי מה שכתבנו קשה שהרי בעינן כונה לשם צל, ואם עשה לשם דירה או לגשמים ולא יצא ואיך מהני בקטן.

והנראה לומר כפי שמבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בלקו"ש חל"ב פר' אמור ג' בשיטת המחבר והטור, ומבאר את שיטתם ע"פ מ"ש אדמה"ז וז"ל: "ויובן זה ע"פ לשון אדה"ז שם שכתב: "בסוכות תשבו שבעת ימים למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בנ"י בהוציאי אותם מארץ מצרים הם היו

ענני כבודו שהקיפם בהם לצל לבל יכה בהם שרב ושמש, ודוגמא לזה ציונו לעשות סוכות העשויות לצל כדי שנזכור נפלאותיו ונוראותיו". ע"כ.

ובהמשך דבריו מקשה שם על הוספת אדה"ז על לשון הטור ענני כבודו שהקיפם לצל, דלכאו' זה שהי' לצל נכלל במ"ש "לבל יכה בהם שרב ושמש" ועד"ז בהמשך לשונו, "ודוגמא לזה ציוונו לעשות סוכות העשויות לצל" שתיבות אלו ליתא בטור.

ומבאר כ"ק אדמו"ר דטובא קמ"ל, שהגדר של סוכה הוא, העשויה לצל. ובאות ה שם כתב וז"ל "ויתר על כן יש לומר שבזה שבהגדרת מצוות סוכה מדגיש אדה"ז שהסוכה היא לצל כוונתו לרמז שעיקר גדר הסוכה אינו זה שאצל האדם אסור להיות מצב של חמתה מרובה מצלתה (ע"ד "בל יכה בהם שרב ושמש") אלא החיוב הוא שהסכך יהיה עשוי לצל "צלתה מרובה מחמתה", עיי"ש באריכות.

ולפי"ז י"ל שזהו כוונת רש"י וכן הריטב"א דהחפצא של הסוכה צריכה להיות עשוי' לצל שצילתה מרובה מחמתה וממילא עומדת לצל אך לא צריך מעשה מיוחד בהקמת הסוכה וזהו ה'לשם צל' שבעינן בסוכה שתהא עשוי' לצל. ובשיטת הפרמ"ג י"ל שאף שכל שלכתחילה בעינן כוונה לשם צל, זה רק דין בגברא אך לא בעשיית הסוכה כמ"ש בלקו"ש הנ"ל דזהו רק דין על האדם בישיבתו בסוכה, אך בעשיית הסוכה ס"ל שזה רק דין חיובי בגדר הסוכה כנ"ל ולכן מהני בקטן. ולכן אין סתירה מהמובא בחולין, וד"ל.

והנה בתוס' ד"ה הא קא מצטרף (ט, ב) כתבו וז"ל: ואם הסוכה שתחת האילן מסוככת כראוי שצילתה מרובה מחמתה לאו מיסתבר שתיפסל משום צירוף סכך פסול כיון דכי שקלת ליה לפסול אכתי צילתה מרובה, אלא כשאין צילתה מרובה אלא מחמת הפסול איירי עכ"ל. וכן עיין ברש"י שם ד"ה הא קא מצטרף בסה"ד וז"ל: ומהני צל האילן לצל הסכך להשלים צילתה של סוכה. עכ"ל.

והר"ן כתב בד"ה וגרסינן וז"ל: ופרכינן עלה וכי חמתו מרובה מצילתו מאי הוי, והא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, פירוש שאע"פ שהסוכה בעצמה צילתה מרובה מחמתה כמו שכתבתי במשנתינו אפי' הכי כיון שצל האילן שהוא פסול עומד למעלה הרי הוא מבטל צל סכך כשר שהוא למטה ממנו, שהרי אינו משמש כלום כיון שהעליון מיצל עליו ונמצא שיצטרף הכא סכך פסול של אילן עם סכך כשר שאינו תחת האילן שבשניהם נעשית הסוכה צילתה מרובה מחמתה, וראוי שתפסל עד שיהא צל האילן מעט כ"כ, דבלאו סכך שתחתיו יהא צילתה של סוכה מרובה מחמתה אבל בלאו הכי מיפסלא. עכ"ל.

המורם מהנ"ל דנחלקו הר"ן והתוס' היכא שהסוכה צילתה מרובה מחמתה אך בפועל יש אילן מעל הסכך שהוא המיצל בפועל על האדם היושב בסוכה. לשיטת הר"ן בעינן שגם האדם היושב יהנה מצל הסכך ולתוס' כל שצילתה מרובה מחמתה כשירה.

ובהסברת מחלוקתם י"ל ע"פ המבואר בלקו"ש הנ"ל דכתב באות ד וז"ל: וע"פ הנ"ל י"ל ששיעור סכך "למעלה" ושיעור סכך "למטה" הם שני דינים שונים חלוקים בעצם גדרם הדין דצל סוכה כלפי האדם ("למטה") הוא בעיקר דין שלילי היינו פסול אם אצלו חמתה מרובה מצילתה כיון שאז אינו דומה לעניני הכבוד שפעלו "לבל יכה בהם שרב ושמש" (אבל אם הם שוין אין כאן פסול) משא"כ הדין בסכך הסוכה ("למעלה") הוא ענין חיובי שסכך הסוכה יהיה "לצל". וזהו דווקא כשצילתו מרובה מחמתו שאז הוא סכך גמור (אבל גם כשהם רק שווים אין כאן פסול אלא שאינו "סכך גמור" – בדיוק – ל' אדה"ז).

וזהו החילוק בין שני הדינים: הדין הראשון בא ללמדנו דין שיעור סכך "למטה" שהוא פסול כנ"ל ולכן הטעם שפוסלים הסוכה כאשר למעלה צילתה וחמתה שווין, הוא, לפי שהסוכה למטה חמתה מרובה מצילתה (ומשום זה יש על הסוכה שם "פסול") והדין השני אתי לאשמעינן דין סכך "למעלה" שזהו דין חיובי "שסכך גמור" הוא רק כשצילתו מרובה מחמתו, ולכן

הטעם שסוכה זו ושלמטה הן שווין היא כשירה הוא רק מפני שצילתה למעלה הוא מרובה מחמתה וה״ז סכך גמור (משא״כ אם גם למעלה הוא (רק) שווין אינה סוכה כשירה (עכ״פ לכתחלה) כיון שאין בה סכך גמור. ויתר ע״כ י״ל, שבזה שבהגדרת מצוות סוכה מדגיש אדה״ז שהסוכה היא לצל (כנ״ל) כוונתו לרמז שעיקר גדר הסוכה אינו זה שאצל האדם אסור להיות מצב של חמתה מרובה מצילתה (ע״ד ״לבל יכה בהם שרב ושמש״) אלא החיוב הוא שהסכך יהיה עשוי לצל צילתה מרובה מחמתה. עכ״ל.

המורם מדבריו דעיקר גדר מצוות סוכה הוא שבסכך יהיה שיעור של צילתה מרובה מחמתה אך על האדם למטה זה רק דין שלילי ש״בל יכה בהם שרב ושמש״ אך אינו פרט בדין החיובי של הכשר הסוכה וממילא אף כשהאדם למטה אין צילתו מרובה מחמתו בכ״ז יצא.

וכן בנדון דידן לשיטת התוס׳ אף שהאילן מיצל בפועל על האדם למטה אך כאשר בהסכך יש שיעור של צילתו מרובה מחמתו כשר ולכן אומר תוס׳ ששם מדובר שאין שיעור בסכך לולי האילן. אך לשיטת הר״ן צ״ל שהדין באדם למטה זה גם דין חיובי לא שיהיה שיעור סכך של צילתו מרובה מחמתו אלא דבעינן גם שהסכך יצל על האדם בפועל, ולא כמבואר בלקו״ש הנ״ל.

◆ ◆ ◆

בעי אביי מהו שתעשה ידו ככרמלית

הת׳ חיים אליעזר טווערסקי
תלמיד בישיבה

שבת ג, ב: אמר אביי פשיטא לי ידו של אדם אינה לא כר״ה ולא כרה״י, כר״ה לא דמיא מידו דעני, כרה״י לא דמיא מידו דבעה״ב. בעי אביי מהו שתעשה ידו ככרמלית מי קנסוה לאהדורה או לא.

וכותב הראש יוסף וז״ל ״עוד רגע אדבר במ״ש למעלה דבעיא דאביי מי הוי ככרמלית כו׳ . . מה מבעי׳ לי׳ הא הנחה

מאויר רה"ר בלא עקירה מדרבנן אסור?! ואי הנחה בלא עקירה ולא אתעבידא מלאכה מבינייהו לא גזרו דליכא למייתי לידי חיוב תורה כמ"ש התו' לעיל א"כ מה יוסף ת"ת כח דידו כרמלית כ"ש הוא מאויר רה"ר (פי' דאם הנחה בלא עקירה מאויר רה"ר (שהוא רשות דאורייתא) פטור, כ"ש מאויר כרמלית דהנחה בלא עקירה פטור). וי"ל דאי ידו מקום פטור ליכא הנחה כלל מאויר רה"ר רק ממקום פטור לרה"י וליכא שום חצי מלאכה". עכ"ל. (פי' דדוקא אחרי שעשאוה ככרמלית הנה הנחה זו מאויר כרמלית חצי מלאכה היא, אבל אם מקום פטור הוא אין כאן חצי מלאכה אסורה דהרי מותר להניח מאויר מקום פטור).

ויש להקשות דא"כ גם עקירה למקום פטור לא יהי' אפי' חצי מלאכה (אם אין היד ככרמלית), והרי כל יסוד הכרמלית לרש"י וכן לתוס' "ושמא" הוא משום קנס דעבד איסורא דרבנן דעקר והוציא – ולפי הנ"ל הרי אין כאן איסור דרבנן ועל מה הקנס?!

ואי אפשר לומר דיש לחלק בין עקירה ממקום פטור שאה"נ דאם מסתיימת העקירה בזה שמגיע רק למקום פטור שאין כאן חצי מלאכה דרבנן, אבל י"ל דאסרוהו חכמים משום חצי מלאכה שהרי ע"י עקירה זו אפשר שיבוא לידי מלאכה גמורה ואז עקירה והוצאה זו למקום פטור תהי' חצי מלאכה של מלאכה גמורה, ולפיכך אסרו עוקר זה עכשיו ג"כ מטעם חצי מלאכה. אבל הנחה ממקום פטור לרה"י, הנה זה גופא אינה חצי מלאכה, וג"כ אינו יכול לבוא לידי מלאכה גמורה – שלפיכך יאסרוהו החכמים עכשיו כחצי מלאכה – כנ"ל. ולפיכך אי לא שיהי' ככרמלית אין כאן שום חצי מלאכה, ודוקא אחרי שעשואה ככרמלית הרי מעשה זה הוא הנחה מכרמלית, וזהו איסור חצי מלאכה שעשה הנחה ממקום שאסור להוציא ולהכניס ממנו.

דא"כ למה מחלקים בין למטה מי' ללמעלה מי', שבלמטה מי' עביד איסורא ובלמעלה מי' לא עביד איסורא – והרי גם בלמעלה מי' שייך שיבוא לידי מלאכה גמורה אם יניחנה ברה"ר. וא"כ נאסרהו עכשיו ג"כ כחצי מלאכה כמו בלמטה

מי׳. וכן מוכיח אדה״ז בקו״א סי׳ שמח אות ב׳ לענין שהקנס אינו על המחשבה לעשות איסור, אלא על שעשה איסור דאל״כ למה מחלקים בין למטה מי׳ ללמעלה מי׳, דהרי בלמעלה מי׳ ג״כ אפשר לבוא לידי איסור בדיוק כמו בלמטה מי׳ כנ״ל.

◆ ◆ ◆

בגירסת המשנה דיציאות השבת [גליון]

הת׳ שניאור זלמן הלוי העלער
תלמיד בישיבה

בגליון הקודם כתב הר׳ א.ח. שי׳ על המשנה בריש מסכת שבת ״יציאות השבת שתים שהן ארבע בפנים ושתים שהן ארבע בחוץ. כיצד העני עומד בחוץ ובעה״ב בפנים וכו׳״, כך היא הגירסא שלנו, אבל בכת״י פסקי הרי״ד על מסכתא זו הגי׳ היא ״יציאות השבת שתים שהן ארבע בחוץ ושתים שהן ארבע בפנים״. וע״ז העיר כ״ק אדמו״ר, שבשינויי נוסחאות שבמשניות דפוס ראם לא מצינו לנוסח זה חבר, ואינו מובן איך לא נמצא כל זכר לנוסח אשר הרי״ד בחר בו.

וע״ז הקשה לו הרמ״פ דלכאו׳ בנדרים ב, ב מבואר הענין דפתח במאי דסליק מיני׳, ומביא דוגמא מפ״ב דשבת במה מדליקין ובמה אין מדליקין. וע״ז הק׳ הגרע״א למה אינו מביא ראי׳ ממשנה ראשונה דשבת, דגם שם מתחלת המשנה במאי דסליק מיני׳, בחוץ, כיצד העני וכו׳.

ואמר אחד שמכאן ראי׳ שלבעל המימרא בנדרים היתה הגירסא כלהרי״ד, ולכן לא הביא ראי׳ ממשנה ראשונה דשבת. וכתב שם שכשנכנס ליחידות בין כסה לעשור תשכ״ה בין הדברים הזכיר שאלה הנ״ל, וצהבו פניו הק׳, וחשב רגע, ואמר: ״עס איז אפענע קשיא פון ר׳ עקיבא אייגער פאר וואס האט זיך קיינער ניט געכאפט אויף דער קשיא פאר אים, מוז מען זאגן אז עס איז דא אנאנדער פשט״. והשעה היתה מאוחרת באשמורת הבוקר ולא האריך יותר.

ובפשטות נראה, שכוונת כ"ק אדמו"ר היתה, דיש לתרץ קושיית רע"א בפשטות, ואין צורך לומר שהיתה לפניו הגירסא, כגירסת הרי"ד.

ונ"ל, דהנה רש"י בשבועות (ב, א. ה, א, הובא בתוס' ד"ה שתים, שבת ב, א) פירש, ששתים שהם ארבע בפנים היינו הכנסות פנים (ולא כמו שפירש בשבת דבפנים היינו אדם העומד בפנים, ובחוץ היינו אדם העומד בחוץ). וא"כ לא פתח במאי דסליק מיני'. ולפי זה אפ"ל שלכן לא הביא בנדרים ראי' ממשנתנו, כי תמיד אפשר לדחותו ולפרש כרש"י בשבועות, וא"כ אין הכרח דפתח במאי דסליק מיני'. ועפ"ז סרה קושיית רע"א. (וכ"כ בס' מגדים חדשים ריש שבת)*.

והעירני חכם אחד שי"ל בדרך אפשר באופן אחר. דהנה הגמ' בע"ב כתבה דהתנא קרא ליציאות הכנסות, דהרי במשנתנו כתוב "יציאות השבת" וקא מפרש הכנסות לאלתר. ולפי זה י"ל, דדוקא כאן פתח התנא במאי דסליק מיני', להשמיענו דהכנסה נמי הוצאה קרי לי'. וא"א להביא ראי' מכאן למקום אחר.

(ובפרט לפי' רש"י ב, ב, דכתבה הגמ' ממאי, מדתנן המוציא מרשות לרשות [בפרק כלל גדול] מי לא עסקינן דקא מעייל מרה"ר לרה"י. וע"ז פי' רש"י "דהא על כרחך הכנסה נמי מחייב כדקתני מתני' העני חייב וקתני המוציא". ולכאו' קשה, דהאם בגלל שבמתניתין מחייב נמי הכנסה, "הוצאה" שבכלל גדול כוללת גם הכנסה?

אלא הפי' הוא, דרש"י סב"ל דמשנתנו היא ביאור על המשנה בפרק כלל גדול, כמו שפי' רש"י בד"ה יציאות השבת "הוצאות מרשות לרשות האמורות בשבת")**.

---

*) עד"ז כתב גם הת' פינחס יצחק ראז שי', ור"ל דזהו כוונת הרבי "מוז מען זאגן אז עס איז דא אנאנדער פשט", היינו, פי' אחר בהמשנה, וכרש"י בשבועות. גם ציין להחכמת מנוח בתוד"ה שתיים, עיי"ש. המערכת.

**) וכן (כתירוץ הב') תירץ התלמיד יהושע לוסטיג – אהלי מנחם. המערכת.

◆ ◆ ◆

הדר – זה א–לי ואנוהו

הנ"ל

איתא בריש לולב הגזול (סוכה כט, ב) "לולב הגזול והיבש פסול" ופי' רש"י ד"ה יבש "דבעינן מצוה מהודרת דכתיב ואנוהו". ובתוס' ד"ה לולב היבש פסול כ' וז"ל "ומפרש בגמ' דמשום דאיתקש לולב לאתרוג דכתיב בי' הדר, ולא כמו שפי' הקונטרס משום דכתיב זה א-לי ואנוהו, דאין ואנוהו אלא לכתחילה ולא מיפסל בהכי כדמוכח פרק קמא דאמרי רבנן לולב מצוה לאוגדו משום שנאמר זה א-לי ואנוהו, לא אגדו כשר וכו'".

הנה, הגרי"ז מבריסק (בחידושיו על הרמב"ם הל' חנוכה) חוקר בהדין ד"ואנוהו" האם הוא מצוה בפ"ע ואינו מתייחס להמצוה שהוא מקיים, ובמילא כשחסר בה"ואנוהו" אינו חסר בהמצוה; או דהוי דין בהמצוה עצמה וכשחסר בה"ואנוהו" חסר בהמצוה.

ואם נאמר כאופן הב', דהוי חסרון בהמצוה, יש לתרץ פי' רש"י. דסבר, ד"הדר" (בהפסוק "פרי עץ הדר") אינו דין חדש, אלא דהוי הדין ד"ואנוהו", והפסוק מגלה לנו דכאן הוי ואנוהו לעיכובא. אבל אינו דין בפ"ע, אלא הפסול הוא מ"ואנוהו".

◆ ◆ ◆

חסידות

ההפרש בין המשכה דרך עמיעום להמשכה דרך פרסא (ב)

הת' אפרים חיים טראכטענבערג
משגיח בישיבה גדולה מיאמי רבתי

[קיצור מהמבואר בגליון הקודם: שאלה הא': מסה"מ תר"ס ע' לט משמע, שצמצום פועל העלם והפסק יותר מהפרסא. ולכאו' זה סתירה להמבואר בסה"מ עת"ר ע' ריא, דמשמע משם שפרסא פועלת העלם והסתר יותר מצמצום.

שאלה הב': מדוע בסה"מ תר"ס הנ"ל מביא ענין אור הנש' דבי"ע כדוגמא להמשכה שע"י הפרסא, וידוע (סה"מ תרס"ב ע' רל) שאור הנש' דבי"ע הוא בבחי' קירוב ואינו מהות אחר לגבי מקורו. ובסה"מ עת"ר הנ"ל, מביא ענין דהארה נבדלת (ר"נ דבי"ע) כדוגמא להמשכה שע"י הפרסא, וידוע שהוא כמהות אחר לגבי מקורו.

שאלה הג': למה ענין ד"קירוב" מיחסים לקו דוקא, והלא גם אור הנש' דבי"ע שנמשך דרך פרסא, ה"ה ג"כ בבחי' קירוב.

ביאור בשאלה הא': ודאי שצמצום מצ"ע פועל העלם והסתר יותר מפרסא, ומה שמבאר שהמשכה דרך צמצום הוא בבחי' קירוב, אי"ז מצד מעלת הצמצום אלא מצד מעלת מקורו (דהמשכה), אבל הארה שמאיר דרך פרסא מכיון שגם מקורו אינו אור רב ונעלה כ"כ, לכן גם העלם דפרסא מספיק שנשתנה למהות אחר.

ביאור בשאלה הג': טעם ע"ז שענין ד"קירוב" מיחסים לקו דוקא, הוא כי כללות הקו הוא בבחי' קירוב, והיינו שגם חיצוניות הקו הוא בבחי' קירוב. משא"כ בהמשכה דרך פרסא, אף שאור הנש' (שהוא פנימיות האור) בבחי' קירוב, מ"מ ר"נ (שהוא חיצוניות האור) אינו בבחי' קירוב.

ואף שהי' אפ"ל, שלקו מיחסים ענין ד"קירוב" מכיון שהמשכתו הי' ע"י תנועה דחזר והאיר, שזהו ע"י קירוב מקורו דוקא כידוע. מ"מ זהו רק בתפיסת הלשון. אבל בהענין, ידוע ש"קירוב" היינו שהמשכה אינו מהות אחר לגבי מקורו, וזה מצינו גם באור הנש' כנ"ל. לכן צריך לאשמעינן שלקו דוקא מיחסים ענין ד"קירוב" כנ"ל.

ביאור בשאלה הב', וביאור הענין בפרטיות יותר, בגליון זה אי"ה].

–ו–

וביאור הענין בפרטיות יותר. דהנה בסה״מ אעת״ר ע׳ ס מבאר שכללות ההמשכה בעולמות הבי״ע שדרך פרסא ה״ה ע״י בקיעה (וכן מובן מסה״מ תקס״ב ע׳ קסט). ומ״מ יש הפרש גדול בין בקיעה דאור הנשמה ונ״ר. וכמו שמבאר בסה״מ תרס״ב ע׳ רל ובסה״מ תקס״ג ע׳ טו, דאור הנשמה אינו כמהות אחר לגבי מקורו ונ״ר הן כמהות אחר לגבי מקורן. ומסה״מ תר״ס ע׳ קכח, והמשך תרס״ו ע׳ רב מובן, שתלוי במהו שרש הבקיעה. והיינו אם שרש ההמשכה היא מפנימיות הכלים אז בוקעת אור הנש׳; ואם שרש ההמשכה מחיצוניות הכלים, אז בוקעת נ״ר בלבד.

והנה בקו יש ג״כ פנימיות וחיצוניות (ואולי יש לומר שגם בקו יש כדוגמת נר״נ. והיינו כפי הידוע שבכל אור יש ג׳ מדריגות. עצם אור, אור ששייך להתלבשות ואור שנתלבש) וג״כ תלוי במהו שרש הבקיעה. אם מפנימיות או חיצוניות האוא״ס שלפה״צ. אך בקו גם חיצוניות האור אינו מהות אחר לגבי מקורו כנ״ל.

וזהו מה שנת׳ לעיל, שענין ה״קירוב״ מיחסים דוקא להמשכת הקו אף שבא דרך הצמצום. והיינו, מכיון שגם חיצוניות אור הקו אינו מהות אחר ובבחי׳ קירוב לגבי מקורו. משא״כ ההמשכה דרך פרסא, אף שגם אור הנש׳ אינו מהות אחר ובבחי׳ קירוב לגבי מקורו, מ״מ חיצוניות ההמשכה והיינו נו״ר הם כמהות אחר ואינם בבחי׳ קירוב לגבי מקורן. לכן בקו דוקא שייך לומר שכללות המשכתו היא בבחי׳ קירוב, ולכן עליו דוקא מיחסים ענין הקירוב כנ״ל.

–ז–

והנה בהמשך תער״ב ע׳ שצה וע׳ א׳תעו מבאר, שמעלת ההמשכה שע״י הצמצום (קו) היא בענין גילוי אור. ויומתק לפי הנ״ל שכללות המשכת הקו הוא בבחי׳ קירוב.

אבל בנוגע לענין המשכת המהות (מבאר שם שבזה) יש מעלה בהמשכה שע״י פרסא, כי לא הי׳ בי׳ סילוק האור, אלא

שמהות האור מתלבש בהפרסא, אף שמתעלם לגמרי (בנו"ר דבי"ע כנ"ל).

אך בזה לכאורה צ"ב. דהנה בסה"מ עת"ר ע' קפב וע' רי (הנ"ל) מבאר, שגם בהמשכה שע"י הקו יש כל פנימיות (מהות האור) בהעלם, מכיון שאחר הצמצום חזר והאיר כו', ואדרבה שאפשר לבוא לפנימיות זה ולגלותו. והיינו, אע"פ שנתצמצם האור מ"מ "אפשר להרחיב", מכיון שכללות האור הזה אינו מהות אחר. אבל מה שנמשך דרך פרסא, מכיון שזה מהות אחר "א"א להרחיב". והיינו, אע"פ שגם בזה יש כל המהות (שזהו מעלת הפרסא כנ"ל), מ"מ א"א לבא אל הפנימיות ולגלותו, באופן שאפשר באור שבא דרך הצמצום כנ"ל. ומ"מ מבאר שגם בזה אפשר לבוא אל הפנימיות, רק שזה באופן קשה ביותר, והיינו, ע"י זיכוך והסרת ההסתר.

ולפ"ז לכאו' א"מ. מהו מעלת הפרסא בענין המשכת המהות כנ"ל, והלא גם בהמשכה שע"י הצמצום יש כל הפנימיות. ואדרבא, אפשר לבוא אליו ולגלותו בקל יותר כנ"ל.

–ח–

ובד"א י"ל ביאור בזה. ובהקדים ביאור ההפרש בין פנימיות וחיצוניות הקו ופנימיות וחיצוניות דבי"ע. דהנה שרש הקו הוא לפה"צ, ושם אינו נמצא בבחי' מציאות אור, ובחי' זו מאיר גם לאחה"צ שזהו פנימיות הקו. אלא שלאה"צ פנימיות האור נמצא בהעלם ביותר, והיינו מכיון שגם לאה"צ אין ענינו להיות בבחי' מציאות אור. וכללות האור שלאה"צ הוא בבחי' מציאות אור, ולכן זה ענין הפכי מפנימיות האור שלכן מוכרח להיות בהעלם ביותר. ולכן בקו דוקא אמרינן (סה"מ תרס"ט ד"ה ויהי בימי אחשורוש, ובכ"מ) שפנימיות וחיצוניות הקו הם שני הפכים. והיינו, מכיון שחד נמצא בבחי' מציאות וחד לא, ולכן פנימיות הקו נמצא בהעלם ביותר.

משא"כ בפנימיות וחיצוניות דבי"ע, לא אמרינן שהם הפכים. והיינו, מכיון ששניהם נמצאים בבחי' מציאות, רק שזה מהות וזה הארה ממנו בלבד.

–ט–

ולפ״ז י״ל בד״א, שבבי״ע דוקא, מכיון שפנימיות וחיצוניות האור שניהם נמצאים בבחי׳ מציאות אפ״ל שגם מהות האור יהי׳ נמצא בחיצוניות האור ממש. והיינו שזהו ע״ד מחבק את המלך, אע״פ שהוא לבוש מ״מ נתפס בתוכו המלך עצמו, עד״ז אפ״ל לכאו׳ גם בענייננו. והיינו, שבחיצוניות האור נתפס מהות האור, ורק שאינו בגילוי.

משא״כ בחיצוניות הקו, מכיון שהוא ענין הפכי מפנימיות האור כנ״ל, לכן י״ל שאין נתפס בו מהות דפנימיות האור. אבל מ״מ מכיון שיש כאן מעלה בענין גילוי אור כנ״ל, לכן בענין זה נקל יותר לבוא אל המהות בקו דוקא. והיינו לגלותו. שזהו בענין גילוי דוקא. אבל כ״ז שלא בא עליו דרך גילוי, חסר פנימיות ואינו נתפס ע״י חיצוניות. אבל בחיצוניות דעולמות הבי״ע, אף שחסר ענין גילוי, מ״מ המהות נתפס.

וענין זיכוך והסרת ההסתר הנ״ל, שע״י באים גם בחיצוניות בי״ע אל המהות, הוא ג״כ בענין הגילוי דוקא. והיינו, שגם בעולמות בי״ע אפשר לבוא אל גילוי המהות. רק שזה קשה יותר מכמו שהוא בחיצוניות הקו כנ״ל, והיינו ע״י זיכוך והסרת ההסתר דוקא. ואדרבא שע״י הזיכוך והסרת ההסתר, באים לגילוי נעלה ביותר (כמ״ש בסה״מ תר״ס ע׳ כב, וסה״מ עת״ר ע׳ נא).

[ומה שבסה״מ תרס״ד ע׳ קסח, ובהמשך תרס״ו ע׳ תכה, ובכ״מ מבאר, שמהות ח״ע נמצא בהלכות שלפנינו דוקא, ע״י התלבשות באור הנשמה דבי״ע, זהו בענין הגילוי דוקא, אבל בהעלם נמצא בכללות עולמות הבי״ע].

–י–

ולפי כ״ז מובן למה בסה״מ תר״ס דוקא מביא ענין אור הנשמה דבי״ע כדוגמא להמשכה שע״י הפרסא, והיינו כיון ששם בא לבאר מעלת ההמשכה שע״י הפרסא.

[ואם הי׳ מביא שם הענין דהארה נבדלת, אז הי׳ נתינת מקום לומר שהפרסא מצ״ע פועלת יותר העלם והפסק

מהצמצום, כי ע"י הצמצום הכל (והיינו כללות הקו) הוא בבחי' קירוב (ואף שלפי הנ"ל הי' אפ"ל שזהו מצד מעלת מקורו, מ"מ נר' שכאן רוצה להוכיח גם בלי זה שיש מעלה בהמשכה שע"י הפרסא), משא"כ בהמשכה דרך פרסא כנ"ל, לכן מביא שם ענין דאור הנשמה דבי"ע להוכיח שגם דרך פרסא נמשך אור בבחי' קירוב, ואדרבה שיש מעלה בהמשכה דרך פרסא].

והיינו, שגם בחיצוני' עולמות בי"ע נתפס פנימיות (אור הנש') אף שנמצא בהעלם. משא"כ בהמשכה דרך צמצום, אינו נתפס פנימיות הקו ע"י חיצוניות הקו, אף שלגלותו נקל יותר, כנ"ל.

ובסה"מ עת"ר מביא רק את הענין דהארה נבדלת כדוגמא להמשכה שדרך פרסא, כי שם רוצה לבאר מעלת ההמשכה דרך צמצום, והיינו שכללות ההמשכה היא בבחי' קירוב ז.א. שגם חיצוניות האור הוא בבחי' קירוב. משא"כ בהמשכה דרך פרסא, חיצוניות האור אינו בבחי' קירוב. ואף שא"ז מעלה שמצד הצמצום עצמו (ואדרבא, צמצום פועל הפסק והעלם ביותר כנ"ל), מ"מ לגבי המקבל ה"ז מעלה, כי חיצוניות האור שמאיר בעולמות דבי"ע אינו בבחי' קירוב, וחצוניות האור שמאיר דרך צמצום הוא בבחי' קירוב. והיינו, מכיון שיש מעלה בענין גילוי (בקו), לכן כללות הקו הוא קרוב יותר לענין גילוי, ולכן גם חיצוניות האור הוא בבחי' קירוב.

◆ ◆ ◆

מפתחות לספר עטרת ראש

יהושע מונדשיין
עיה"ק ירושלים ת"ו

בגליונות קודמים הערתי על כמה ספרי מפתחות שנערכו ברשלנות, ולצערי ניתן להוסיף לאותה קבוצה גם את המפתחות שבסוף העטרת-ראש (מהדורת תשמ"ט).

לא אעיר על חסרונותיו של מפתח הענינים (רק זאת, שאילו הי' משתמש בס' המפתחות לספרי אדמו"ר האמצעי – הנדפס

בשנת תשמ״ב – הי׳ יוצא נשכר), אלא כמה הערות קצרות על שאר המפתחות, בדברים שאינם נתונים לשיקול הדעת.

״ביטויים בל״א [=בלשון אשכנז]״. יש להוסיף: עמ׳ 72: ״העלינבוגי״ן״, עמ׳ 131: בל״א ער איז בווילג״, עמ׳ 138: ״בל״א ער איז פארכטיג״ (ואפשר בהחלט שישנם עוד כהנה וכהנה).

במפתח ל״נוסח התפלה״ ו״תפלת ראש השנה״, בסופו: ״שיעלה זכרוניהם [צ״ל:״זכרוניכם״] לפני לטובה״. אין זה בנוסח התפילה כלל, אלא לשון רז״ל. וצריך להוסיף את שני המקומות שנרשמו כאן, לאותם שנרשמו במפתח למס׳ ראש השנה טז, א.

בעמ׳ 36 נתבאר בארוכה נוסח התפילה ״וכבש רחמיו כו׳ כן יכבשו רחמיך את כעסך כו׳ ועקדת יצחק כו׳ ברחמים תזכור״ – ולא נרשם במפתח הנ״ל לנוסח התפילה (ובמפתח העניינים מופיעה העקידה בערך ״יצחק״ ובערך ״עקידה״, ויש בראשון מה שאין בשני).

במפתח הספרים, בערך ״עץ חיים״ לא נרשם המובא בעמ׳ 119 ו- 125, הס׳ ״לקוטי תורה״ להאריז״ל (שנתבאר באריכות בעמ׳ 101) לא נרשם כלל, וכך לא נרשמו הספרים ״פרי עץ חיים״ (המובא עד״מ בעמ׳ 107 ו- 119) ו״עמק המלך״ (המובא בע׳ 135).

מעמ׳ 118 עד סוף הספר (עמ׳ 142) נסמנו במפתח מארז״ל רק שלשה מקומות, וזהו כמובן דבר אשר לא יאומן, שבשני המאמרים שבדפים אלו נתבארו רק שלושה מארז״ל! והמעיין יראה שאכן לא נרשם הביאור הארוך לפלוגתא שבגמ׳ אם מצוות צריכות כוונה (עמ׳ 119 ואילך), ביאור מאז״ל בתחילה עלה במחשבה לברוא וכו׳ (עמ׳ 124), ביאור ארוך במארז״ל כל השופרות כשרים חוץ משל פרה כו׳ (עמ׳ 125 ואילך), ביאור מאמר הזהר הפושעים בי – בגופא דמלכא (עמ׳ 132). וזאת בנוסף לשאר הביאורים הרבים בלשונות רז״ל המפוזרים בעמודים אלו.

והערה אחת למפתח הענינים: בערך "בגדים" נאמר ג' בגדי כהונה – כתנת ומכנסיים ומצנפת. ובערך "כהן גדול": ג' לבושי כה"ג, הסדר דג' לבושים. עכ"ל. אבל בפנים (עמ' 67 ואילך) מבואר ענין הד' בגדים: כתנת מכנסים אבנט ומצנפת.

ועוד יש להעיר באשר לגוף הספר עצמו, שנסדר במהדורה הנ"ל מחדש באותיות מרובעות, ולדברי המו"ל ב'פתח דבר' נעשה הדבר "ע"פ השוואה לדפוס קאפוסט תקפ"א" (היינו המהדורה הראשונה שנמסרה לדפוס ע"י כ"ק אדמו"ר האמצעי עצמו). וכבר הערתי במקו"א על הנדפס שם (בעמ' 11) "הוא" במקום "הו"" (במשמעות "הוי"ו" – השישי), דבר שלא הי' קורה אילו אכן היו מקפידים להשוות לדפוס הראשון.

ועד"ז בעמ' 124 (שו"ה דשניהם): דבתחלה עלה במחשבה לברא במדה"ר (במדת הרחמים), וזו כמובן טעות, מחמת שנגררו אחר הדפוס הקודם, אך בדפוס קאפוסט הוא לנכון – במדה"ד [=במדת הדין].

בעמ' 64 (שו"ה האלה) נדפס: בעולות הרוחנים, וצ"ל בעולמות הרוחניים, בעמ' 119 (שו"ה ממש) נדפס האיר ומתפשט וצ"ל המאיר ומתפשט.

ובשתי הטעויות האחרונות, הנה לא זו בלבד שלא השוו כראוי לדפוס קאפוסט, אלא גם לא שתו לב ל"לוח התיקון" הנדפס בסוף ס' המפתחות לספרי אדמוה"א (הנ"ל), ששם נרשמו שני התיקונים האלה (ויש לבדוק ולהשוות האם תוקנו שאר הטעויות הרשומות שם).

ועל הטעויות הישנות נוספו גם חדשות, כגון בעמ' 28 (שו"ה קיום) נדפס "מופץ" וצ"ל "מופת", בעמ' נ' (שו"ה גלגלת) נדפס "שבת" וצ"ל "שבט".

ולא הערתי אלא על מקצת הדברים שנתקלתי בהם תוך כדי עלעול בספר אחת הנה ואחת הנה.

◆

ואגב כך אעיר על האמור שם (בעמ' 66): שעיקר הגלות נגלות האה"ר בתענוגים .. הוא בא בדבור דוקא כמו ראוה

מדברת כו׳ ולהיפך עם השונא לא יוכל לדבר כו׳. עכ״ל. ודבר זה כמובן צ״ב, שהרי בגמ׳ (כתובות יג, א) נתבאר שמדברת היינו נסתרה או נבעלה. ובפשטות אפשר לבאר, שזה דנקטו דוקא בלשון ״מדברת״ הוא מן הטעם שנתבאר שם, שעיקר גילוי האהבה הוא בדיבור. אך הלשון צריך עיון. ואולי נתבאר עד״ז במקו״א בדא״ח. והיודעים מתבקשים להודיע.

◆ ◆ ◆

הלכה ומנהג

שינה בסוכה לפי הרוגוצ׳ובי והרבי (ב)

הרב נחום גרינוואלד
ראש הישיבה - ישיבה גדולה מענאלאפען, נ. דזש.

בהמשך לדיוניי בגליונות הקודמים בדין שינה בסוכה בתורת הרוגוצ׳ובי הריני ממשיך בהערותיי ואע״פ שמי הוא זה ואיזה הוא שלא יחות בפני הדרת גאונו של שר התורה? אך תורה היא וללמוד אני צריך. כך היא גדרה המהותי של תורה שנסעה וירדה להתלבש בשכל האנושי.

ביטול הסוכה: הקבלות וניגודים

וממשיך: . . בזמן הגשמים דאז בטילה הסוכה, לא נפטר האדם, ולכך אין מטריחין אותו לעלות וגם אין מקיצין אותו. ועיין עירובין ד׳ ס״ה ע״א בהך דמסר שינתיה לשמעיה ע״ש ברש״י ותוס׳ וכאן לכולא עלמא כן, ועיין הוריות ד׳ י״ב ע״ש: אבל גבי מצטער אין הדין כן וגם פטור גם מליכנס: אבל אם נכנס ובאמצע הסעודה נצטער אינו יוצא. ועי׳ בהק׳ דב״מ דף ל׳ ע״ב גבי דרכו להחזיר בשדה ע״ש בדברי הראש ורבינו. עכ״ל.

כלומר, שהוא חוזר למה שהתחיל בפתח דבריו, שבגשמים אין כאן סוכה כלל ועיקר וממילא נגזר מזה, שאין כאן חיוב

לאכול בתוך סוכה: לעומת זאת, במצטער, יש עליו רק פטור חיצוני ואין כאן ביטול מציאות הסוכה.

למושג זה שקיים ביטול המצוה בנסיבות מסויימות ושלכן האדם פטור לגמרי, מביא הקבלות וניגודים משני מקומות:

א) מעירובין ד׳ ס״ה. שם הגמרא מביאה מחלוקת בין רבי חנינא ורבי יוחנן בענין שיכור, שאסור לו להתפלל בשעת שכרותו. לפי רבי יוחנן (אליבא דפירש״י בסוגיא; אך בתוס׳ ד״ה ״מס״ מפרש הוויכוח לענין אחר) שיכור חייב להרדם כדי להתפכח ולבקש ממישהו לעוררו לאחר זמן מסוים כדי להתפלל כראוי, ואילו רבי חנינא סבור ש״אסור להתפלל עד שיעור מאליו״ (רש״י ד״ה מסר) כלומר, ברור שכאשר הינו שיכור הרי אסור לו להתפלל. השאלה היא: מה יעשה שיכור ויפוג יינו מעליו? לפי רבי חנינא – עד שיקוץ מאליו אין יינו סר ממנו, ולפי רבי יוחנן – מכיון שישן מעט (כגון שאדם אחר עוררו), כבר כשר לתפלה.

עד כאן פשוטו של מקרא.

בין פטורים בסוכה לבין פטורים בתפלה

אך להרוגוצ׳ובי יש הבנה אחרת בדבר: מה בין רבי חנינא ורבי יוחנן? וכי פליגי רק במציאות: אימתי השיכור מתפכח? אלא שלדעתו השאלה היא, מהו גדר הדין ששיכור אסור לו להתפלל. האם הוא, שאז האדם אין לו חובת תפילה כלל ולכן אינו חייב אפילו לדאוג לכך שמישהוא יעוררו? או, שמא אדם מחויב בתפלה, אלא מפני דבר חיצוני – שיכרותו – פטרוהו, אך הוא חייב עדיין לדאוג לכך שבהזדמנות הראשונה יתפלל כראוי.

זוהי איפוא מחלוקתם: רבי חנינא סבור שבשעת שיכרותו סרה ממנו כל חובת תפילה ולכן אינו זקוק למישהו לעוררו. לא כן דעת רבי יוחנן, הסובר ששיכור בעצם מחויב בדבר ורק דבר חיצוני מונע ממנו, לפיכך עליו לדאוג לכך שיעוררוהו להתפלל.

אמנם, טוען הגאון, כך הם חלוקים רק ביחס לשכרות בתפילה, אך, לגבי סוכה, כשיורד גשם, ברור שכולם יודו שאכן הסוכה בטלה לחלוטין ואין כאן שום חובה על האדם. וממילא פטור הוא גם מלמנות שמשו לעוררו כאשר פסק הגשם. (עד כאן הסברת דבריו לפענ"ד).

אך כאמור, מלבד שלא זכיתי להבין עדיין עיקר יסודו המבחין בין מצטער לגשם, והלא שניהם ממקור אחד נובעים, מצד תשבו כעין תדורו, ומנין לנו להבדיל בין פטור של ירידת גשמים לבין פטור מצטער – הרי עוד זאת לא הבנתי – לפי זה – מה הקשר בין הדין, שאינו חייב לעלות לסוכתו באמצע סעודתו או באמצע הלילה, להשאלה, אם הסוכה בטלה או רק פטור מלישב בה.

הלא לכאורה הסיבה שבסוכה אדם פטור מלחזור לסוכה באמצע סעודתו, פשוטה ביותר: מכיון שבסוכה תנאי עיקרי הוא, תשבו – כעין תדורו, לכן אין לו להטריח את עצמו באמצע סעודתו ובאמצע הלילה כי אין לך אי נוחיות יותר מזה! והרי זה יהא היפוך בתכלית מתשבו – כעין תדורו, שבאמצע הסעודה יצטרך לשנות מקומו. זאת ועוד, אף אם ננקוט כטעמו של הגאון, הרי עדיין הדברים בלתי מובנים לכאורה, תינח בשעה שיורד גשם אז הסוכה אמנם בטלה, אך כאשר באמצע הסעודה נפסק הגשם הרי אז הסוכה עומדת וקיימת, ומה טעם להיבטל ממנה?!

משל למה הדבר דומה? לאדם שהשתכר בבוקר והתפכח לפני סיום זמן התפילה על ידי שישן מספיק, וכי תהא קס"ד שלא יתחייב בתפלה בזמן הנותר – אפילו לדעת רבי חנינא?! אתמהה!

אלא מוכרחים אנו לומר, שבסוכה אכן ישנו דין מיוחד ויוצא מן הכלל – מבוסס על הלימוד, תשבו – כעין תדורו – שבאמצע הסעודה אינו חייב להטריח את עצמו, ואין זה קשור כלל מצד סיבת הפטור.

ואולי יש להסביר את דבריו. לדעת הגאון, הסיבה שאין לחזור למעשה לסוכה באמצע הסעודה, נעוצה אכן בטעם

הפטור בתחילת הסעודה. כי לו יצוייר שאדם התחיל סעודתו במזיד מחוץ לסוכה, האם יעלה על הדעת, שבמסגרת סעודה זו יהא אדם פטור מלהכנס לסוכתו מפני שזהו היפך תשבו כעין תדורו?! הלא בודאי יתחייב להכנס. מכיון שכן, נראה שהסיבה שהאדם פטור מלהכנס באמצע הסעודה, קשורה קשר הדוק בסיבת הפטור. כי מכיון שהתורה פטרתו מלכתחילה לכן דוקא הוא פטור גם בכל משך זמן זה. ויש איפוא הבדל, אם הפטור הוא מצד ביטול המצוה, כמו גשם בסוכה, שאז פטור מלהשלימו אח"כ, אך אם הפטור הוא רק מצד הפרעה חיצונית כמו שכור בתפילה, מצטער בסוכה, יתחייב שוב פעם.

(וצריך אכן עיון לפי האמור במקרה שאדם הגיע למקום שלא ידע שיש בו סוכה והתחיל לאכול מחוץ לסוכה, ובאמצע הסעודה, נודע לו שיש סוכה בקרבת מקום. האם יתחייב להכנס לסוכה באמצע הסעודה, או לא?) אך עדיין כללות הענין צריך לתלמוד, כלום יש כאן זה (הסיבה) וזה (הטירחא) גורם?

פטור בסוכה כשסיבת הפטור איננה

ב) כמו כן מציין השוואה אחרת, להוריות דף י"ב. הגאון אינו כותב להדיא למה כונתו, אך נראה שכונתו לשאלת רבא שם: "בעא מיניה רבא מרב נחמן: משיח שנצטרע מהו באלמנה, מידחא דחי או מיפטר פטור?" ועיין ברא"ש שם, שמפרש שהשאלה היא: האם כאשר נצטרע הכהן גדול הוא נדחה רק מדיני כהן גדול ולכן רק בעבודה הוא פסול אך בשאר איסורים המוטלים על כהן גדול, כמו לשאת באלמנה וכיו"ב עדיין מחויב בהם, או שמא "מיפטר פטור" – כלומר, הכהן גדול פטור לגמרי מכל ענין היותו הכהן הגדול ולכן יהא מותר לו לשאת אלמנה?

בגלל נקודה זו – האם האדם פטור לגמרי או לאו – מביא הגאון שאלה זו לעינינו. ורצונו לומר – בניגוד להשאלה בדיני כהן גדול, הרי כאן בסוכה אין שום שאלה, שאכן "מיפטר פטור", ואין בשעת הגשם שום חובת סוכה עליו.

ויש להעיר, שבמידה מסוימת יש אכן בדין אלמנה לכהן גדול בזמן שנצטרע, דמיון רב לדין גשם בסוכה. כי בשאלת

אלמנה לכהן גדול שנצטרע, הרי להשאלה ישנה השלכה מעבר לזמן הפוטר: כאשר כהן הגדול מצורע, דהיינו, באם הכהן הגדול מצורע לתקופה קצרה, ואז, בימי צרעתו נשא אלמנה בהיתר (לפי הצד של הבעי' "מיפטר פטור"), וכעבור ימים ספורים נטהר מצרעתו, וכי חייב אז לגרשה? הדבר בלתי מסתבר. ואם כן הרי זה דומה מאד לפטור סוכה בעת הגשם, שגם כאשר הגשם פסק באמצע סעודתו עדיין אינו חייב לחזור לסוכה.

מאידך ניתן לומר, שהסיבה שבאלמנה לכהן גדול אינו צריך לגרש אח"כ, כי האיסור אינו חל אלא על מעשה הקידושין (קיחה) ומעשה הביאה (נישואין). אך אין כאן איסור להיות נשוי לאלמנה (בניגוד לשאר איסורי עריות, שהאיסור אינו פעולת הנשואין, אלא חיי האישות בכל הזמן). ודומים הדברים לכהן שנשא אלמנה כשהיה הדיוט שאין צריך לגרשה כשנתמנה לכהן גדול (כמבואר ביבמות סא, א במשנה ושם בדף נט).

המתחיל במצוה אומרים לו גמור

עד כאן הדברים אמורים ביחס פטור של ירידת גשמים. כנגד זה ביחס לפטור של מצטער, טוען הגאון, שלא רק שהוא חייב לחזור גם באמצע הסעודה, אלא יתירה מזו: "אם נכנס, ובאמצע הסעודה נצטער, אינו יוצא . . " ומביא על כך השוואה מבבא מציעא דף ל' ששם הגמרא שואלת: "איבעיא להו, דרכו להחזיר בשדה ואין דרכו להחזיר בעיר מהו?" דהיינו הסוגיא (לפי הרמב"ם, כי גירסאות שונות יש שם כמבואר ברא"ש ובב"י) מדברת על הדין, שזקן שאינו לפי כבודו פטור מלהשיב אבידה, ועל כך נשאלת השאלה מהו הדין כשאין זה לפי כבודו לטפל באבידה רק בעיר (שהוא בוש משכניו. רש"י), אך בשדה אינו מתבייש (שאין שם רואים כל כך ואינו בוש. רש"י), האם מחויב להחזיר האבידה בשדה ומכיון שהתחיל במקום חיובה (בשדה) חייב כבר להמשיך במקום הפטור (בעיר), "אף על פי שאין דרכו בכך" (לשון הרמב"ם הל' גזו"א פי"א הי"ג). או שמא, פטור – כי מכיון שהתהליך יחייב אותו, בשלב מאוחר, לטפל במקום הפטור הריהו פטור כבר מלכתחילה?

הרמב"ם פוסק לחומרא: "מצאן בשדה חייב להחזירן עד שיגיעו לרשות הבעלים ואע"פ שהרי נכנס בהן לעיר" כלומר, מכיון שהתחיל בחיוב אינו יכול בהמשך להפטר ממנו בגלל תנאי המקום ואילוצים אחרים, והרי זה דומה לפי הגאון, לדין מצטער, שאם התחיל לאכול בסעודה ונתחייב בה, הרי אינו יכול להפטר ממנה באמצע קיומה.

[ונראה, שלפי הגאון, הרמב"ם מבין את ההלכה, שזקן שאינו לפי כבודו – הוא פטור בלבד, דוגמת מצטער בסוכה. אך לא, שכלפי זקן זה אין כאן שום חובת השבת אבידה. לעומת זאת, להרא"ש שם, הסובר שבאיבעיא זו פוסקים, שאין הזקן מחוייב כלל מלהתחיל להשיב אבידה זו (אפילו בשדה), ולהרי"ף הסובר שאכן חייב להתחיל בשדה, אך לא להכניסו לעיר, נראה לפי הגאון, שהם סבורים שזה שהזקן פטור הפירוש הוא, שלגבי הזקן מצוות השבת אבידה אינה קיימת – כמו גשמים בסוכה, ולכן פטור. אולם להרא"ש אף יש איסור בדבר, שאין הזקן רשאי לחלל כבודו עיי"ש ואכמ"ל]

אך לא זכיתי להבין יסוד דברי הגאון – שכל התורה גלויה וידועה לפניו. הלא בירושלמי מסכתין (פ"ב ה"י) כתוב להדיא וז"ל: ירדו גשמים מאמתי מותר לפנות וכו'. תני כשם שמפנין מפני הגשמים, כך מפני השרב והיתושין", הרי בעליל, שאין שום הבדל בין גשמים למצטער וכשם שבגשמים מותר אף לפנות את הסוכה באמצע הסעודה, כך בדיוק במקרה של שרב ויתושים מותר, אפילו באמצע הסעודה, לפנות את הסוכה?! אלא, אם נאמר שמזה עצמו, שהרמב"ם לא הביא את הירושלמי, רואים שאינו סובר כמו הירושלמי, אך דוחק גדול הוא. ועיין להלן שהגאון מביא הוכחות גם מדברים שאין הרמב"ם מביא. וצע"ג. (ובאמת תמוה מדוע אין הרמב"ם מזכירו ואכמ"ל).

האם מצטער העוזב הסוכה מבעט הוא?

וממשיך הגאון: "וזהו מה דר"ל בע"ז דף ג' בעוטי מיד מבעט, ע"ש".

אומר כאן הגאון פרוש גאוני ומבריק כדרכו, באגדה הידועה במס׳ עבודה זרה שם. הגמרא אומרת, שלעתיד לבוא הגויים יבקשו מהקב״ה: ״רבש״ע תנה לנו מראש ונעשנה, אמר להם הקב״ה שוטים שבעולם מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת מי שלא טרח בערב שבת מהיכן יאכל בשבת? אלא אף על פי כן מצוה קלה יש לי וסוכה שמה. לכו ועשו אותה . . מיד כל אחד ואחד נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו והקב״ה מקדיר עליה חמה בתקופת תמוז וכל אחד מבעט בסוכתו ויוצא . . והאמר רבא מצטער פטור מן הסוכה? נהי דפטור – בעוטי מי מבעטי?״

ועדיין הסיפור תמוה: וכי בגלל הבעיטה בלבד ״הקב״ה יושב ומשחק עליהם״? אולם לפי דברי הגאון – המבחין בין גשמים, שמותר לעזוב באמצע הסעודה, לבין מצטער שאסור לעזוב באמצע – שיעור הגמרא כך הוא: ״בבעוטי״ אין הכוונה שאכן בועטים ממש, אלא עזיבת המצוה באמצע עשייתה, בעיטה קרי לה.

לפיכך זהו ההבדל בין ישראל לגויים, אדם מישראל שהתחיל לאכול והחמה קודרת עליו לפתע, ממשיך בכל זאת בסעודתו. אם היה שרב מעיקרא אכן לא הי׳ נכנס לסוכתו, אך כאשר התחיל כבר, לא יבעוט ויעזוב, כי במצטער הרי הסוכה קיימת שלכן עזיבתה אסורה ומהוה גדר של ״בעיטה״ למצוה קיימת. משא״כ אומות העולם, ״בועטים״ ועוזבים באמצע הסעודה, למרות שרק מצטערים, וכאמור במצטער, אין לעזוב הסוכה באמצע הסעודה.

ומעניין, שהגאון הופך כאן הקערה על פיה. משום שלפי פשוטו של האירוע ותגובת הגמרא עליו, הרי שיש מכאן סתירה עצומה לכל בנינו של הגאון, כי בפשטות משמע ברור שלמדים מרבא שבמצטער מותר אף לצאת מן הסוכה, ולכן אכן מסבירה הגמרא שהבעיה היחידה היא רק זה שאוה״ע יבעטו, לעומת עם ישראל היוצאים מתוך הכנעה וביטול. לעומת זאת, הרי סובר הגאון שהמצטער אסור לצאת באמצע מן הסוכה?!
משום כך מציע הגאון פירוש חדש ההופך לגמרי את מובנה של

בעיטה, כפי שהוסבר לעיל באריכות. ולפי זה אדרבה, תשובת הגמרא מבטאת את הנחת הגאון – במקום לסותרה.

אך עדיין צ"ע לשון גמרא: "נהי דפטור - בעוטי מי מבעטי", כי הלא לשיטת הגאון אין כאן פטור, דהרי במצטער עסקינן, ובמצטער, הסיק הגאון, שבאמצע הסעודה החובה לא מוסרת?

יש מצטער ויש מצטער

ומבאר: "ובהך דרב יוסף ד' כ"ט שם אמר דהוה אצלו כמו גדר גשמים"

כלומר: לכאורה יש סתירה למסקנתו מן התנהגותו של רב יוסף, שהגמרא מספרת ש"אביי הוה קא יתיב קמיה דרב יוסף במטללתא נשב זיקא וקא מיתא ציבותא [קיסמין של סכך הי' משיר על המאכל. רש"י] אמר להו רב יוסף פנו להו מאני מהכא אמר לי' אביי והא תנן משתסרח המקפה? אמר לי' לדידי כיון דאנינא דעתאי כמי שתסרח המקפה דמי לי".

הרי שרב יוסף מצטער הי' ובגלל זאת פינה הסוכה באמצע אכילתו ולכאורה סתירה מכאן לכל היסוד – שבמצטער אין לעזוב באמצע הסעודה? ומסביר איפוא הגאון שרב יוסף יוצא מן הכלל הי' כי הי' אנין הדעת ולכן צערו הפרטי נחשב כגשמים של כולם.

ולא זכיתי בינתיים לרדת לעומקה של קביעה זו. וכי התורה ניתנה לשיעורים? אם קובעים שיש הבדל מהותי בין מצטער וגשם ונפקא מינא להילכתא, הייתכן לפרוץ הגדר ולהתיר עבור צערו הפרטי של רב יוסף לעזוב באמצע הסעודה?

(ואכן במהדו"ת (כ"ה רע"ג) מבאר הגאון את המקרה של רב יוסף באופן אחר. הוא מבחין בין צער הבא מן הסוכה עצמה כבמקרה של רב יוסף – אז אין כאן גדר של סוכה, לבין צער הבא מבחוץ שאז יש סוכה רק פטורים מלישב בה אך צ"ע לדידי כי הלא רב יוסף נימק את סיבת הפטור בגלל "אנינא דעתאי" ולא משום איזה פטור של הסוכה? ויש להאריך בזה ואכמ"ל).

יחודו של ליל הראשון של חג

וממשיך: "ועיין מש"כ רבינו ז"ל בפיהמ"ש סוף פ"ב דסוכה דירידת הגשמים בתחילת הסוכה הוא סימן רע ע"ש. ר"ל דכבר כתבתי דדי במה שבלילה הראשונה קובע סוכתו לד' ימים וא"כ אם בלילה ראשונה ירדו גשמים בטלה סוכתו".

כלומר, מסביר ששיטת הרמב"ם בפיהמ"ש שרק בלילה הראשון גשם הינו סימן רע, מובנת ע"פ ההנחה שהניח לפני כן שעיקר הסוכה נקבעת ע"י אכילה. וזאת דוקא על ידי אכילת לילה הראשון של חג שאז דוקא נקבעת לכל ימי החג.

וכך הוא כותב לעיל (לא ציטטתי קטע זה בגליון הקודם כי רציתי לשלבו בהקשר הכולל של הרעיון): "וזהו מה דר"ל בירולשמי בפ"ב דסוכה על הך דכ"ז ע"א מה דפליגי שם ר' אושיעא ור"י, דחד אמר כל ז' חובה ואמר שם בשלא נתן דעתו. ר"ל דמתחילה עשה סוכה לז' ימים אז די בלילה ראשונה משא"כ אם לא נתכוון לז' אז צריך לאכול כל ז' דאל"כ אין לו סוכה כלל".

דהיינו, הגאון מפרש פירוש מקורי במחלוקת הירושלמי בין רבי יוחנן ורבי אושיעא. רבי יוחנן מביא את ר' ישמעאל נאמר טו בפסח ונאמר טו בחג מה טו שנאמר בפסח – לילה ראשון חובה ושאר כל הימים רשות, אף טו שנאמר בחג – לילה ראשון חובה ושאר כל הימים רשות.

ובכך הוא מסביר את דעת חכמים, החולקים על רבי אליעזר – הסובר, שארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה – וסוברים, שרק בלילי יום טוב הראשון בלבד חייבים לאכול בתוך הסוכה.

על כך מביא הירושלמי: "רבי הושעיה אמר כל שבעה חובה". ומבאר הירושלמי, ש"רבי אבונא אמר לא פליגין: מה דאמר רבי יוחנן בשנתן דעתו, ומה דאמר ר' הושיעא בשלא נתן דעתו". ע"כ.

ומפרשים פרשני הירושלמי, הק"ע ופנ"מ, הכוונה: שאם נתן דעתו בליל ראשון "לצאת ידי סוכה באכילת לילה ראשון

תו לא צריך"; ובשלא נתן דעתו "לצאת באכילת לילה ראשון יש לו תשלומין כל שבעה".

כלומר, אם לא כיוונו לצאת בלילה הראשון, חייבים במשך כל החג להתכוון פעם אחת (והסברת הסוגיה צריכה עיון גדול כמובן לכל מעיין אך אכמ"ל) לשם חג.

כמובן שהירושלמי כפי הבנה רווחת זו, סותר את כל היסוד של הרגוצ'ובי, שהעיקר שיש לכוון בלילה הראשון בלבד, כי מבואר שאם לא התכוונו בלילה הראשון, הרי כל הימים שווים ללא הבדל. לכן מציע הגאון פירוש מחודש משלו, שהכוונה ב"אם נתן דעתו" היינו, אם בלילה הראשון אכל בסוכתו, ולכן החיל על הסוכה שם של סוכת מצוה, התקדשה הסוכה לכל החג. אך אם "בשלא נתן דעתו", היינו, שלא אכל בלילה הראשון, אז לא יצר חלות שם סוכה וממילא חייב לאכול כל החג. ועל זה הוא מתכוון כשכותב כאן "דכבר כתבתי דדי במה שבלילה הראשון קובע סוכתו לז' הימים".

ולא הבנתי משמעות הפשוטה של קטע זה: מה הפרוש שדי לאכול בלילה הראשון כדי לקבוע שם סוכה ואם לא – יש לאכול בה כל יום?! הלא אם לא אכלו בלילה הראשון, קבע הגאון, שנעדר שם וחלות סוכה: וכיצד מותר בכלל לאכול בסוכה זה? ומה הפירוש, שאם לא התכוונו בלילה הראשון, צריך לאכול כל הז' ימים, האם האכילה של שאר הימים יוצרת חלות ארעית בלבד (בניגוד ללילה הראשון היוצר חלות לכל הימים)? בער אני ולא אבין!

וכי אדם שאכל בסוכת חברו בלילה הראשון כדת וכדין, חסר משהו בסוכתו שלו למרות שקיים את המצווה כהלכתה?! כי לפי הגאון, זה הדין בחלות כשרות הסוכה ולא – כפי מפרשי הירושלמי – דין על האדם!! (בכלל שצריך עיון שבינתיים לא ראיתי אף שאחד מן הפוסקים יביא מחלוקת זו. ובודאי שהרמב"ם אינו מביאה וזאת למרות שהרבה מעניני הסוגיא מובאים בכל הראשונים. וצ"ע).

בכל אופן, לפי הנחה זו, מסיק הגאון, שאם בלילה הראשון ירדו גשמים, "בטלה סוכתו" כי הלא בלילה הראשון הסוכה

נוצרת לכל הימים ולכן דעת הרמב"ם בפיה"מ, שהסימן רע בירידת הגשמים הוא רק בלילה הראשון.

ולא זכיתי להבין, מדוע אין לומר בפשטות שכיון שבלילה הראשון בלבד חובה, לכן רק אז מוכיח הגשם, שאין הקב"ה חפץ ב"כוס" שלנו, אך בשאר הימים אין שום הוכחה, כי אם אדם רוצה לאכול פירות בלבד, לא חייב להכנס לסוכה. במיוחד לפי הבנת הגאון בדעת הרמב"ם, ששינה אינה מצוה, וממילא עיקר הסוכה הוא רק באכילה בליל ראשון, כי בשאר הימים: 1) לא חייב לאכול פת כביצה. 2) השינה הלא, אינה קיום המצוה. (אולם לשיטת רש"י ששינה מצוה, הלא מכיון שאי אפשר לאדם בלא שינה ארעי לפחות (וידועים דברי הרז"ה (שלהי פסחים) שלכן מברכים בסוכות כל פעם שמשתמשים בסוכה דאי אפשר בלי שינה) לכן מוכרח שישתמש בסוכה גם בשאר הימים).

ועוד זאת לא הבנתי כי מן פירוש המשניות האמור יוצא להדיא שדעתו, ששינה בסוכה היא אכן חלק קיומי מן מצות סוכה. וכך לשונו שם בספ"ב (מהדורת קאפח): "ענין קבע, עיקר ותמידות והוא שיציענה במצעות היפות ביותר שיש לו, ויעטרנה ויאכל בה וישתה ויישן". הרי במפורש שהוא כולל השינה כחלק עיקרי ממצות דירה בסוכה?! הרי שחזר בו בספר היד ממש"כ בפיה"מ. וא"כ תמוה כיצד הגאון מתעלם מזה? ובמיוחד, כיצד מבאר את סיום הקטע של פירוש המשניות לאור שיטתו בספר היד?! וצע"ג וה' יאיר עיני.

(אגב, שיטה זו שבפיה"מ יש לה מקבילות אצל כמה מהראשונים והגאונים. עיין בריטב"א תחילת תענית בשם רבי אפרים, ובמאירי תחילת תענית בשם "קצת גאונים". ואכמ"ל).

וממשיך: "ובזה א"ש הך דיומא דף י' ע"ב, ע"ש בתוס' ותו"י דסוכה לא מקריא דירה בע"כ ע"ש דאם הוא דירה בע"כ שוב אינו יוצא בה ידי מצוות סוכה" (ומביא עוד ראיות שם שאינן נוגעות לכאן) כלומר הוא מבסס, שבאם יורד גשם וממילא ישיבתו בעל כורחו, ולכן אין כאן ישיבת סוכה כלל ועיקר, ומכיון שכן, אין כאן אפשרות ליצירת חלות סוכה.

אך טרם הבנתי האם לפי זה יש לנו עוד ביאור מדוע הסוכה בטלה, הלא הוא כבר הסביר, שעצם ירידת הגשם פוסל הסוכה ולהלן אף יטען שהסוכה כאילו נפלה, ומדוע זקוק להוסיף הוספה זו.

ועוד, מהו איפוא ההבדל בין אי נוחות מחמת גשם, או מחמת מצטער, הרי בשניהם ישיבתו בעל כרחו?! ושמא מבדיל בין המצטער הנובע מן הסוכה בעצמה או מסיבה צדדית, כפי שהבאנו לעיל ממהדורא תניינא ועצ״ע.

בכל אופן מבסס מהסוגיא ביומא בתוס׳ שם רבנן, שכותבים: ״שלא יאמרו היושב בסוכה בחג חבוש בבית האסורין הוא ויש בדבר גנאי וביזוי המצוה ונראה כאילו מטריח על ישראל וחובשן בבית האסורין״ ובתוס׳ ישנים ד״ה ורבי כותב: ״וסוכה לאו דירה דבעל כרחי׳ הוא, שאינו זז מביתו ואשתו ובניו בבית והולך הנה והנה״.

ולא זכיתי להבין, הלא ה״רבנן״ חולקים אדרבי יהודה, (וכפי שמשמע ברמב״ם (הל׳ מזוזה פ״ו ה״ו) הלכה כמותם), שאף דירה בע״כ שמה דירה. וכל ההסברים של התוס׳ מתאימים רק לפי שיטת רבי יהודה – כיצד אם כן יכול הגאון להביא הוכחה משיטה שאינה כהלכתה?!

הבדלים להלכה: בין סיבת מצטער לירידת גשם

וממשיך ״ולכך לא מצינו גבי מצטער פטור רק מן השינה לבד גבי חתן ועיין סוכה דף ע״ב ואכמ״ל״.

כלומר, 1) לאור ההנחה, שהניח שיש הבדל בין גשם – שהסוכה בטילה, לבין מצטער – שהסוכה קיימת ופטור רק בשל סיבה צדדית, יש להסביר מדוע לא מצינו בגמ׳ שום התבטאות שמצטער פטור מן אכילה, מכיון שבמצטער הפטור איננו בעצם לכן אין כאן פטור גורף. 2) ומצטרף לכך גם ההנחה הקודמת, שיש הבדל בין אכילה לבין שינה, ששינה אינה מצוה קיומית, משא״כ אכילה שהינה עיקר המצוה. ושלכן מובן שרק שינה פטורים הימנה המצטער כי היא איננה עיקר המצוה.

ויש להעיר ששיטה כזו – המתירה במצטער רק אכילה מחוץ לסוכה ולא שינה – מביא הרא"ש בשם ספר המצות (והוא בהגהות רבינו פרץ על הסמ"ק) וז"ל: "כתב בספר המצות דוקא למיגני אבל מיכל אסור ולא מסתבר דיותר מזיק הריח בשעת אכילה נקט למיגני לרבותא משום דחמירא שינה מאכילה דאוכלין אכילת ארעי חוץ לסוכה ואין ישנים שינת ארעי חוץ לסוכה". ע"כ.

אולם מובן, אליבא דהגאון, שאכן שינה אינה קיום המצוה פירכת הראש איננה. ואכילה אם כן חמורה משינה. ומדברי רבינו פרץ אלו ראיה עצומה לשיטת הגאון, ששינה אינה עיקר המצוה, ולהלן אדון בשיטת רבנו פרץ שיש בזה אריכות דברים.

וממשיך: "ובזה א"ש מה שמקשים העולם, היאך מותר ליהנות ולישב בסוכה בשעת גשמים הא הסוכה איתקש לחג? אך לפי"ז דאז אין שם סוכה עליה א"ש".

כלומר, מבאר שעפ"י ההנחה שהניח לעיל, שבגשם הסוכה בטילה מובן מדוע מותר לישב בסוכה בגשם למרות שהסוכה קדושה? כי מכיון שהסוכה בטילה לכן אין כאן סוכה. וכפי שמשמע בהמשך הדיון, הדבר מתבסס על שיטת התוספות (סוכה דף י"ב) הסבורה, שכשנפלה הסוכה, איסור הנאה הינו מדרבנן בלבד.

אך לא הבנתי גישה זו על בוריה. כי לכאורה נראה שהגאון מנסה ליישב בעיקר מנהגי חסידים היושבים בסוכה חרף הגשם כידוע. ולכאורה, לפי הגאון, הרווחנו אמנם, שאין כאן שאלת הנאה בסוכה, אך אם הסוכה בטילה, מתעוררת שאלה הפוכה, כיצד מותר לברך בסוכה בשעת גשם? וכי על סוכה הנופלת ברכינן?!

הנה נראה, שלפי ההנחה, שבגשם אין כאן סוכה כלל אין שום ענין לשבת בליל א' (כפי שיטת הראשונים [הרא"ש והטור מביא בסי' תרל"ט וכ"נ ברמ"א ובעוד הרבה ראשונים]) של חג כשיורד גשם, כי מה תועיל ישיבה בסוכה כאשר אין כן חפצא של סוכה. ולהלן אדון בזה. וה' יאיר עיני בתורתו ויתקיים "גל עיני ואביטה וגו'"

◆ ◆ ◆

א–ל ארך אפים כשא"א תחנון

הרב שלום דובער לוין
מנהל ספריית אגו"ח

בסידור רבינו הזקן, אצל אמירת א-ל ארך אפים בשני וחמישי, כותב רבינו הזקן:

אלו ימים שאין אומרים אל ארך אפים, ר"ח חנוכה פורים קטן ב' ימים ופורים גדול ב' ימים וערב פסח ות"ב.

ובסידור תהלת ה' שנדפס בשנים האחרונות (משנת תשמ"א ואילך), נדפסה הערת המו"ל בשולי הגליון: "וכן בכל יום שאין אומרים תחנון".

והוא פלאי! דה"ז היפך פסק רבינו הזקן בסידורו שרק בימים הנזכרים אין אומרים אא"א, וגם היפך מנהג הפשוט של רבינו נשיאנו, כמובא בקובץ "מנהגי מלך" עמ' 30: טרם פתיחת הארון, הנה גם כשאין אומרים תחנון (ואפי' בר"ח) אומר "א-ל ארך אפים ורב חסד כו'".

המקור להערה זו שבשוה"ג מבואר ב"אוצר מנהגי חב"ד" (אלול תשרי, עמ' קסו ס"ל):

בשנת תשל"ה [בו' תשרי] אירע שאחר תפילת שחרית היתה צריכה להתקיים ברית-מילה, והרבי לא אמר תחנון וגם לא "אבינו מלכנו". ובהתוועדות בו ביום הסביר את הנהגתו, מיוסד על מ"ש אדמו"ר בשו"ע (תרב, ד) ובסידור, וחידש שכשאין אומרים תחנון אין אומרים "אל ארך אפים".

מתוכן הדברים נראה שהרבי חידש באותה התוועדות פסק חדש בענין אמירת "אל ארך אפים", שאינו כפסק רבינו הזקן בסידור.

אמנם כשמעיינים בשיחה הנ"ל [ו' תשרי תשל"ה, שיחה ה] רואים שההיפך הוא הנכון; לא זו בלבד שאינו חולק על פסק רבינו הזקן בסידור, אלא אדרבא, ביאר טעם הנהגתו בזה, שהורה שלא לאמר "אבינו מלכנו" כשהי' בעל ברית, כיון שיש

לנהוג כמבואר בסידור (גם כשהוא נגד האמור בשלחן ערוך שלו).

שוב ראיתי שהמקור לדברים האלו הוא באותה שיחה, בהעתקתו את דברי רבינו הזקן בסידורו, לפני למנצח יענך גו׳. וכך מבואר בשיחה:

שרייבט דער אלטער רבי אז מנהג ספרדים (מ״ס) אז בשעת מ׳זאגט ניט קיין תחנון זאגט מען ניט קיין אא״א און מ׳זאגט ניט קיין למנצח, מצד דערויף וואס מ׳זאגט ניט קיין תחנון . . זאגט מען ניט קיין ״אא״א״ . . לויט די הנהגה פון סידור . . ניט נאר תחנון נאר למנצח און אא״א אויך ניט״.

ולכאורה זוהי פליטת הפה דמוכח, שהרי:

א) כל השורה היא רק העתק דברי רבינו הזקן בסידורו, אשר זה לשונו הק׳ שם:

מנהג ספרד שבכל יום שאין אומרים בו תחנון אין אומרים למנצח ולא תפלה לדוד.

וכך צריך להיות גם בשיחה הנ״ל, בהעתקתו את השורה הזאת: ״זאגט מען ניט קיין תפלה לדוד און מ׳זאגט ניט קיין למנצח . . ניט נאר תחנון נאר למנצח און תפלה לדוד אויך ניט״.

ותוכן השיחה היא כך:

הטעם שהוריתי שלא לאמר אבינו מלכנו, אף שכתוב בשו״ע לאמר, כי בשו״ע כתוב יחד עם לא לאמר אא״א ועם למנצח, וכיון שבסידור חזר בו רבינו הזקן מאמירת למנצח, א״כ חזר בו גם מאמירת אבינו מלכנו, שאין צריך לאמרו כשיש בעל ברית.

[וטעם פליטה זו היא כפשוט, שבשורה שלפני זה העתיק מלשון אדה״ז בשו״ע שלו (סי׳ תר״ב ס״ד) ״למנצח און אא״א זאגט מען יא״, ופשוט].

ב) כל השיחה היא להוכיח שנהג כפי האמור בסידור, ואיך אפשר לומר שבאמצע העתקת לשון אדה״ז יאמר ההיפך מדבריו, מבלי כל רמז שחולק על פסק רבינו הזקן.

ג) כבר הובא לעיל שתמיד היה נוהג כפסק רבינו הזקן בסידורו, שגם ביום שאין אומרים תחנון הי' אומר אא"א, ואיך אפשר לומר שבאמצע העתקתו את לשון רבינו הזקן בסידורו, יאמר ההיפך ממנהגו התדיר, לפני ולאחרי אמירת השיחה הזאת.

ד) פעמים רבות שמענו, איך שהרבי מתרעם בהתוועדויות, על מה שהעתיקו דבריו מבלי לעיין במקור, ולא הבחינו שהי' בזה פליטת הפה, ולא תיקנו כפי האמור בפנים, וא"כ גם כאן צ"ל כן.

◆ ◆ ◆

הערות בשו"ע אדה"ז הל' סוכה

הרב חיים גרשון שטיינמעץ
ר"מ במתיבתא

שו"ע אדה"ז סי' תרל"ט סי"א: "כבר אמרנו שמותר לאכול אכילת עראי חוץ לסוכה וכמה היא אכילת עראי כביצה שכן דרך האדם לטעום פעם א' מלא פיו חוץ לביתו . . בד"א בפת העשוי' מה' מינים או בתבשיל העשוי מה' מינים, אבל שאר מיני מאכלים ואצ"ל מיני פירות אפי' אוכל מהם הרבה ואפי' קובע עליהן סעודתו מותר לאכלן חוץ לסוכה לפי שקביעת מינים אלו אינה חשובה אלא כאכילת עראי של פת".

והנה דין פירות מבואר ביומא (עט:) "אימא אכלנום כאכילת עראי חוץ לסוכה" ע"ש. והכוונה שאכילת פירות דינו כדין עראי דפת.

ויל"ע בכוונת השוואה זו, אם הכוונה הוא (רק) לומר שדין פירות כמו עראי דפת (שאינו חייב בסוכה), או שהוא נתינת טעם למה פירות פטור. ומסגנון ל' אדה"ז בסוף הסעיף משמע (לכאו') שהוא נתינת טעם, שכתב "לפי שקביעת מינים אלו

כו״, ולא כתב סתם שדינם כעראי דפת, אלא הוסיף תיבות ״לפי״, ומשמעו שהוא נתינת טעם. וצ״ב[1].

והנראה לומר בזה בדא״פ:

משנה סוכה כה. ״אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה״.

והנה בטעמא דמילתא – שאכילת עראי מותר חוץ לסוכה – מצינו (בכללות) ב׳ טעמים:

א) הר״ן כתב ״דכל כה״ג לא חשיבא ול״ה כעין תדורו״. וראה עד״ז במאירי: ״שאכילת עראי לא חשובה אכילה״, ועד״ז הוא לשון הרא״ה ע״ש, ולכאו׳[2] הכוונה (ע״ד לשון הר״ן) דלכן (משום דלא חשוב אכילה) אינו בכלל תשבו כעין תדורו, וכמ״ש הר״ן[3].

ב) הריטב״א כתב: פי׳ שכן אדם אוכל אכילת עראי חוץ לביתו. וכ״מ בקרית ספר פ״ו מהל׳ סוכה ע״ש.

וכ״מ מלשון אדה״ז הנ״ל: . . מותר לאכול אכילת עראי חוץ לסוכה . . שכן דרך האדם לטעום . . חוץ לביתו עכ״ל. והיינו כטעם הריטב״א הנ״ל[4].

[ויש להעיר (בטעם זה) מהא דאי׳ דף כו. ״ת״ר אוכלין אכילת עראי חוץ לסוכה ואין ישנים שינת עראי חוץ לסוכה״, ומסיק רבא הטעם ״אין קבע לשינה״ (רש״י: ואין בה חילוק

---

1) ראה לשון התוס׳ סוכה (כו. סוד״ה תרתי) ״כדמסיק פ״ב דיומא דקבע דידהו כאכילת עראי דפת״, וכ״ה הלשון ברא״ש שם סי׳ יג ועוד, והכוונה להגמ׳ יומא שם [כמ״ש ביד אפרים סי׳ תרל״ט מ״א סק״ו]. ומשמעות לשונם הוא שמשוה קבע דפירות לעראי דפת, אבל לא שזהו נתינת טעם (למה פירות פטורים), ולפ״ז מתחזק הדיוק בלשון אדה״ז עוד יותר. – וראה ל׳ הלבוש כאן ס״ב.

2) אבל ראה לקמן הע׳ 5.

3) וראה רע״ב (ועד״ז בפהמ״ש לרמב״ם): ״דבר מועט להסיר רעבונו ודעתו לסעוד אח״כ״, אולי ג״כ הכוונה (נוסף להההגדרה מהו אכילת עראי) דמשו״ה אינו דבר חשוב (כיון שדעתו לסעודה שאח״כ) וע״ד מש״כ הר״ן. וראה דע״ת (למהרש״ם) סי׳ תרל״ט ס״ב מש״כ ע״ד הרע״ב ואכמ״ל.

4) ובמ״ב ס״ק יב (ושער הציון ס״ק כה) צירף שתי הטעמים ביחד ע״ש.

בין קבע לעראי לענין סוכה שאין אדם קובע עצמו לשינה שפעמים שאינו מנמנם אלא מעט ודיו בכך הלכך זה הוא שינתו).

ולכאו' הי' אפשר לדייק, מדכייל הברייתא אכילה ושינה בחדא מחתא, דשניהם שייכים אהדדי, ולכאו' הפי' אין קבע לשינה שגם שינת עראי הו"ע שינה חשובה, כיון שגם בזה די לו, משא"כ אכילה של עראי שאינו חשובה (וע"ד משכ"כ הר"ן הנ"ל). אבל י"ל שגם לריטב"א שייכים זל"ז, די"ל שאדם ישן גם שינת עראי דווקא בביתו. אבל לכאו' לא מצינו מי שמפרש כן (בטעם שינה), ואדרבא, כולן מפרשים שגם שינת עראי חשובה קבע (ראה ריטב"א כו.) ועצ"ע].

וי"ל שב' פירושים אלו – אם הא דעראי פטור הוא משום שאינו אכילה חשובה ולכן לא נכלל בדין "כעין תדורו", או משום שדרך לאוכלן עראי חוץ לביתו – חלוקים בגדר הפטור של אכילת עראי. דלכאו' י"ל בב' אופנים, אי הא דעראי פטור בסוכה הוא (בל' הידוע) בגדר "סיבה" או "סימן". דלר"ן וכו' שהוא משום שאינו אכילה חשובה, י"ל שהוא בגדר "סיבה", שאכילה שאינו חשובה פטור מסוכה, וא"כ השם עראי – וממילא זה שאינו חשוב – גורם שפטור מסוכה, דרק אכילה חשובה נכלל בהדין תשבו כעין תדורו[5].

---

5) ואולי י"ל חילוק בין משכ"כ הר"ן דכה"ג לא חשיבא ול"ה כעין תדורו, למשכ"כ המאירי (ורא"ה) שאכילת עראי ל"ה אכילה, דלמאירי (ורא"ה) אולי לא הוה הפטור משום כעין תדורו (שלא הוזכר זה בדבריהם) רק שצריך אכילה ועראי אין שם אכילה עליו, וממילא לא הוה בכלל חיוב סוכה, משא"כ לר"ן הפי' שאכילה שאינו חשובה אינו בכלל כעין תדורו, ונמצא שלהמאירי אכילת עראי נפטר מחיוב סוכה, כיון שאינו בכלל מעשה אכילה, משא"כ לר"ן ה"ה בכלל אכילה רק שאינו כעין תדורו כיון שהוא עראי ואינו חשוב.

אבל לכאו' אינו, שהרי אין לומר שמשכ"כ המאירי פירושו כפשוטו, שהרי בכלל אמרינן "אין אכילה פחותה מכזית" הרי שכזית נחשב אכילה, וא"כ מהכ"ת שכאן אם אוכל פחות מיותר מכביצה לא הוא אכילה.

אלא ע"כ הפי' שלענין סוכה שצ"ל "כעין תדורו" לא נחשב אכילה כיון שהוא עראי, וכ"מ להדיא בל' המאירי שמשום שהוא עראי לא הוה אכילה. והיינו שפחות מכזית לא הוה אכילה כלל, משא"כ אכילת עראי הוה אכילה לכל דיני התורה אלא שלענין סוכה (והדין כענין תדורו) לא הוה אכילה

אמנם לריטב״א כו׳ י״ל שהוא בגדר ״סימן״, היינו שזה שהוא עראי אינו מספיק לפוטרו מסוכה, רק עיקר הטעם משום שכל השנה אינו אוכל אכילה כזו בביתו אלא חוץ לביתו, והשם עראי הוא סימן לאיזה אכילה הוא אוכל חוץ לביתו, אבל עצם הדבר שהוא אכילת עראי אינו סיבת הפטור.

ואולי י״ל נ״מ מכ״ז:

דהנה עי׳ סי׳ תרל״ט במ״א ס״ק ו׳ שמביא שיטת הרא״ש דלמ״ד (יומא עט:) פירי בעי סוכה היינו דוקא כשקובע עצמו עליהם, שאינו מספיק אכילת כביצה ועוד לחוד (כמו בפת). והמ״א חולק עליו וס״ל שלמ״ד זה אפי׳ כביצה ועוד (בלי קביעות) ג״כ צריך סוכה (ע״ש שמביא ראי׳ לזה). וסיים ד״נ״מ (גם לדידן שקיי״ל פירי לא בעי סוכה) לענין מיני תרגימא דבעי סוכה אם קבע עלייהו היינו שאכל כביצה דומיא דפירי למ״ד דבעי סוכה״ עכ״ל.

והיינו דלשיטת המ״א – לפי הבנת הרעק״א ומחצית השקל ועוד[6] – מיני תרגימא (שהוא תבשיל מה׳ מינים כמ״ש המחה״ש) חייב בסוכה ביותר מכביצה, משא״כ לשיטת הרא״ש צריך דרך קביעות ג״כ[7]. וכן משמע באדה״ז הנ״ל שפסק כמסקנת המ״א (וכהבנת הרעק״א הנ״ל).

ואולי י״ל ביסוד מח׳ המ״א ורא״ש, שחולקים בהגדרת החסרון של אכילת עראי, וממילא מסתעף מזה מחלוקת מה גורם לחלות שם של אכילת קבע. דאי החסרון של אכילת עראי הוא משום שאינו אכילה חשובה (כמ״ש הר״ן) – היינו שהשם עראי הוא סיבת הפטור – אז מסתבר לומר שאם יש דבר שנותן

(המחייבת). וא״כ אכתי יתכן חילוק הנ״ל בין הר״ן ומאירי, שלר״ן החסרון שאינו אכילה חשובה, משא״כ להמאירי אינו אכילה המחייבת לענין סוכה, כיון שאינו כעין תדורו. ועצ״ע.

6) אבל ראה יד אפרים ופרמ״ג (מובא בהגהות רעק״א) שהבינו דברי המ״א באו״א.

7) ול׳ המחבר משמע כשיטת הרא״ש, שכתב ״ותבשיל העשוי מה׳ מינים אם קובע עליו חשיב קבע וצריך סוכה״, שהל׳ קובע עליו משמע דרך קביעות, וכ״כ בבכורי יעקב ס״ק טו, ובמ״ב ס״ק טו.

לאכילה זו חשיבות, אז הוה שפיר "אכילה חשובה", ונחשב אכילת קבע וחייב בסוכה. ולפ"ז אם קובע סעודה עליו, שפיר נחשב אכילה חשובה וחייב בסוכה [אלא שמ"מ צריך שיעור של קביעות ג"כ – היינו יותר מכביצה – דלא עדיף מפת שלא מהני קביעות גרידא[8]]. – וזה י"ל הוא שיטת הרא"ש שאפי' למ"ד פירי בעי סוכה צריך דרך קביעות ג"כ, שי"ל שס"ל כסברת הר"ן הנ"ל שהשם עראי – שאינו אכילה חשובה – פוטר מסוכה, ולכן פירות הגם שבעצמותם הן אכילת עראי (שלכן לא מהני שיעור לבד אפי' למ"ד זו), מ"מ מהני קביעות לחייבו בסוכה כיון שעכשיו הוא אכילה חשובה.

משא"כ אי החסרון של עראי הוא (כמ"ש הריטב"א) משום שדרכו של עראי הוא לאוכלו חוץ לביתו, היינו שהשם עראי הוא רק סימן לסוג של אכילה שאינו חייב בסוכה, אבל אין השם עראי קובע הפטור, א"כ אין החסרון משום חסרון חשיבות, אלא כיון שאין דרכו לאוכלו בביתו לכן לא נכנס לסוג הדברים שחייבים בסוכה, שלכן פחות משיעור כביצה ועוד (בפת) פטור מסוכה, א"כ י"ל שקביעות (שפועל חשיבות) אינו יכול לגרום חיוב סוכה, כיון שאין החסרון משום חסרון חשיבות. ולכן למ"ד שפירי צריך סוכה, ס"ל למ"א שמספיק שיעור לבד, וא"צ דרך קביעות, כיון שלדעתו דרך קביעות לא מעלה ולא מוריד. – והיינו שהשיעור של עראי הוא רק סימן להשיעור שדרכו לאוכלו חוץ לביתו, והשיעור של קביעות הוא סימן להדברים שדרכו לאוכלו בביתו, וא"כ למ"ד פירי בעי סוכה, אם אוכל שיעור של קביעות – כביצה ועוד – ששיעור זה (אפי' בפירות) דרכו לאוכלו בביתו, הר"ז חייב בסוכה אפי' אינו אוכלו בדרך קביעות.

---

8) והסברא בזה לכאו' הוא, שבלי שיעור אין על מה "לחול" חיוב סוכה, כיון שפחות מכביצה א"א להיות נחשב אכילה חשובה, ולכן צריך לשניהם – שיעור וקביעות.

- ולדעת הפוסקים הנ"ל הע' 6 – שס"ל שבפת מספיק דרך קביעות לבד אפי' הוא פחות מכשיעור – י"ל שפת מהני קביעות לחוד שבזה הוה אכילה חשובה, אבל מ"מ פירות צריך שיעור יותר מכביצה ג"כ, שלא מסתבר שיהא שוה לפת (כמ"ש המ"א), ואכילת פת בעצם הוא אכילה יותר חשובה מפירות ולכן מהני (לדעת פוסקים אלו) קביעות אפי' בפחות מכשיעור.

- כן אפשר לבאר לכאו׳ מחלוקת הרא״ש והמ״א (ואדה״ז – שס״ל כהמ״א).

והנה להלכה קיי״ל שפירי לא בעי סוכה, ואין נ״מ אם אוכלו בדרך קביעות ויותר מכשיעור וכו׳. ולכאו׳ היינו משום שלהלכה, אין פירות כלל מהסוג דברים שחייבים בסוכה – היינו שמופקעים מחיוב סוכה ואין חל עליהם חיוב כלל. – ואין הטעם משום שאינם אכילה חשובה (כטעם הר״ן) או משום שאין דרכו לאוכלו בביתו (כטעם הריטב״א), שאז בשיעור קביעות או בדרך קביעות (כל שיטה כדאית לי׳) הי׳ צריך להיות מחוייב בסוכה, אלא ע״כ הטעם משום שאין חל עליהם מעיקרא חיוב סוכה[9].

וכן משמע מסגנון לשון אדה״ז הנ״ל (בתחלת דברינו), שכותב תחלה פטור עראי משום שדרכו לאוכלו חוץ לביתו, ואח״כ כותב ״בד״א״, היינו שכל הנ״ל הוא רק בפת וכו׳ אבל בשאר מאכלים ופירות וכו׳ אפי׳ אוכל הרבה וכו׳ ואפי׳ דרך קביעות מותר לאוכלן חוץ לסוכה. ולכאו׳ משמעות הדברים הוא, שאינו מהטעם שכתב לפנ״ז אלא ששאר מאכלים ופירות הוא סוג פטור מיוחד שאינו שייך לשם ״עראי״ ו״קבע״, אלא שהוא בעצם מופקע מחיוב סוכה, ולכן אינו מועיל שום דבר לחייבם, אפי׳ אוכלם באופן שדרך לאוכלו רק בבית.

אלא שמ״מ גם לדעת אדה״ז לכאו׳ מסתבר לומר שפת פחות מכשיעור הוא ג״כ עד״ז – שהוא מופקע מחיוב סוכה. דבשלמא לסברת הר״ן שהטעם משום שאינו אכילה חשובה, א״כ י״ל שפת פחות מכשיעור הוא בכלל חיוב סוכה אלא שהוא פטור – שכיון שאינו חשובה אינו בכלל תדורו, שהחיוב סוכה הוא רק באכילה חשובה. – והיינו שהשם עראי הוא פטור[10].

---

9) ועדיין יש לעיין לבאר יסוד המחלוקת אי פירי בעי סוכה או לא – במה חולקים דעות אלו.

10) וכ״ש להפוסקים (הנ״ל הע׳ 6, 8) שקביעות מועיל.

משא"כ לשיטת הריטב"א ואדה"ז שפטור משום שאין דרכו לאוכלו בביתו – שלפ"ז אין השם עראי פוטר אלא הוא רק סימן לסוג אכילה של פת שפטור מסוכה – י"ל הפי' שאינו בכלל גדר וחיוב סוכה כלל – כיון שאין דרכו לאוכלו בביתו. – והיינו שאינו פטור לבד, אלא שהוא פטור בעצם, שאכילת פת פחות מכביצה אינו בכלל חיוב סוכה.

ואם כנים הדברים, י"ל (מה שהקשינו בתחלת דברינו) מהו הדמיון וההשואה של פירות וכו' ועראי דפת ואיך הוה נתינת טעם, שהכונה להסביר למה אין שום דבר מועיל לחייב דברים אלו, והיינו שכמו שעראי דפת חייב דווקא אם יש שיעור, אבל פחות מכשיעור אין קביעות מועיל כיון שדרכו לאכול שיעור כזה חוץ מביתו, וא"כ בעצם אינו בכלל חיוב סוכה ולכן אינו מועיל קביעות פחות מכשיעור, עד"ז פירות כו' מופקעים מחיוב סוכה ולכן "אפי' אוכל מהם הרבה ואפי' קובע עליהן סעודתו מותר לאוכלן חוץ לסוכה לפי שקביעות מינים אלו אינה חשובה אלא כאכילת עראי של פת", והיינו שגדרם שוה[11].

◆ ◆ ◆

ברכת לישב בסוכה כשהולך לסוכת חבירו [גליון]

הרב גדלי' אבערלאנדער
מח"ס פדיון הבן כהלכתו

בגליון הקודם הקשיתי על המ"ב בשעה"צ אות צג שכתב דדעת רבינו הוא דדוקא אם אוכל בסוכת חבירו מברך, ואילו רבינו בסעיף טו כותב להדיא: ד"אפי' אם אינו רוצה לאכול בסוכה זו, אלא שנכנס לתוכה לישן ולטייל, צריך לברך לישב בסוכה".

ואחר העיון נראה לבאר דברי השעה"צ – מבלי לעשות מזה טעות – בהקדם לבאר דעת אדמה"ז בדין סוכת חבירו דהנה יש

11) משא"כ הרא"ש, שי"ל שכונתו רק להשוות ב' הדינים אהדדי (כנ"ל הע' 1), כיון שלשיטתו הנ"ל אין גדרם שוה. אבל גם לשיטתם, אולי הוא נתינת טעם ג"כ. ואולי תלוי בהדעות הנ"ל הע' 6, 8. ויש להאריך ואין הזמ"ג להאריך.

ב׳ ציורים בסוכת חבירו. א) כשבירך בסוכתו על אכילה ובאמצע אכילה הולך לסוכת חבירו לזמן מה ותיכף יחזור לסוכתו, בין שהיה לו כוונה תחילה או לא. ב) הלך לבקר ולעכב בסוכת חבירו שלא באמצע אכילה ואין כוונתו לאכול כלל.

והנה בציור הא׳ כתב המג״א בסוס״י תרלט: ״ומי שהלך באמצע סעודתו לסוכת חבירו צ״ע אם יחזור לברך דלכאורה משמע בסי׳ ח סי״ב בהגהה דצריך לברך .. דההליכה הוי הפסק כמ״ש שם, ולכן נראה דצריך לברך לישב בסוכה שנית״. וכ״פ בשו״ע רבינו סי״ד: ״וכ״ז כשנכנס לאותו סוכה שבירך בה באכילה ראשונה, אבל אם נכנס לסוכה אחרת אפי׳ הוא באותו חצר .. כשרוצה לאכול בסוכה זו דבר שאסור לאכלו חוץ לסוכה צריך לחזור ולברך לישב בסוכה״.

ובמ״ב סקמ״ח מביא דברי המג״א דאפי׳ אם היה בדעתו בשעת ברכה שילך לאכול בסוכת חבירו ולשוב אח״כ לסוכתו צריך לברך, ומכריע להלכה שלא לברך כשהיה בדעתו בשעת ברכה שילך לסוכת חבירו, אבל כשלא כיוון בשעת ברכה לכו״ע צריך לברך שנית.

אולם לגבי דין דציור הב׳ כשהלך לבקר ולעכב בסוכת חבירו שלא באמצע אכילה לא כתב המג״א כלום, וגם המ״ב אינו מביא דין זה, אלא הרב מביאו בסעיף טו: ״ואפי׳ אם אינו רוצה לאכול בסוכה זו, אלא שנכנס לתוכה לישון ולטייל צריך לברך לישב בסוכה, שאין שינה וטיול שבסוכה זו נפטרין בברכה שבירך בסוכה אחרת״. וגם החיי אדם מביאו (כלל קמו סט״ו): ״וכן ההולך לסוכת חבירו צריך לברך שם בין יאכל שם או לא״, אלא בדברי החיי״א משמע שאפי׳ כשנכנס שלא לשם עיכוב, אלא לדבר עם חבירו או כדי להשלים אכילתו אפי׳ בדבר שאין מחויב לאכול בסוכה ורק הוא מחמיר על עצמו נמי חייב לברך, דהא אינו כתב לשון עכבה או טיול, אלא כתב לשון ״הנכנס״.

והנה החילוק בשו״ע רבינו בין דין דסי״ד שכתב דצריך לברך כשרוצה לאכול בסוכה זו דבר שאסור לאכלו חוץ לסוכה, לדין דסט״ו שהנכנס לסוכת חבירו לישון ולטייל צריך

לברך לישב בסוכה אפי' בלא אכילה, מבואר להדיא להמעיין, שבסט"ו מיירי שהולך לעכב בסוכת חבירו, שמעיקר הדין צריך לברך על העיכוב והשינה, אלא שטפלים הם לברכה שכבר בירך או שיברך בשעת האכילה (כדעת ר"ת), וא"כ זה אמרינן רק בסוכה שלו אבל בסוכת חבירו הדרינן אדינא דמברך גם על השינה וטיול בלבד. משא"כ בסי"ד מיירי שאינו נכנס לסוכת חבירו לשם עיכוב וטיול אלא לגמור אכילתו, ולכן אינו מברך רק כשאוכל שם דבר שאסור לאכלו חוץ לסוכה, לאפוקי אם נכנס לשם לאכול בתוכה מיני מאכלים שמותר לאכלן חוץ לסוכה, דאז אינו מברך, כיון שנכנס רק לשם זה, ולזה אין צריך סוכה. משא"כ אם נכנס לשם לשבת או לטייל שפיר מחויב לברך לישב בסוכה אפי' בלא אכילה, ופשוט הוא.

[ונראה שגם המ"ב סובר שצריך לברך כשנכנס בסוכת חבירו לשם עיכוב וטיול, דהא החיי"א שם קודם שכתב בענין סוכת חבירו, כתב: "ונ"ל דה"ה כשיצא יציאה גמורה לאחר אכילה וחוזר ונכנס ולא יאכל עד הערב וקודם האכילה יצטרך עוד הפעם לצאת לביה"כ, דבזה לכו"ע צריך לברך", ומיד אח"כ כתב: וכן ההולך לסוכת חבירו וכו', היינו שהוא סובר שדיניהם שוין, שכמו כשישב בסוכתו ויהיה הפסק בין ישיבתו לאכילה שלפני זה ולאכילתו שלאחר זה חייב לברך כיון שאין כאן אכילה שיהיה ישיבתו טפילה לה, ה"ה בסוכת חבירו שאין לנו אכילה שיהיה עכבתו טפילה לה ולכן חייב לברך.

וא"כ כיון שהמ"ב מביא דין הראשון שלהחיי"א מסתבר וגם מוכרח מסברא לומר שפסק כן גם בדין השני שהנכנס לסוכת חבירו לשם עיכוב דצריך לברך]. אלא שמ"מ לא פוסק המ"ב כהחיי"א לגמרי, דלפי החיי"א בציור שנכנס לסוכת חבירו שלא לשם עיכוב, אלא לאכול שם דבר שמותר לאכלו חוץ לסוכה נמי צריך לברך כדלעיל, ובזה חולק עליו המ"ב ופוסק כהשו"ע רבינו דכשנכנס לסוכת חבירו שלא לשם עכבה אלא להשלים אכילתו, מברך דוקא כשאוכל דבר שאסור לאכלו חוץ לסוכה.

ועפי"ז כל האמור מובן היטב דברי השעה"צ, דבמ"ב מביא הפסק דהנכנס בסוכת חבירו כדי להשלים אכילתו חייב לברך רק כשאוכל שם דבר שאסור לאכלו חוץ לסוכה, וע"ז כותב

בשעה״צ: ״הנה אנכי העתקתי דעת הגר״ז דדוקא אם אוכל שם, וע״כ דס״ל דמה שהובא בב״י בין שאוכל שם או לא, היינו רק לדעת הסוברים דעל הכניסה לבד ג״כ מחוייב לברך, אבל לפי מנהגינו אינו כן.

ודעת הח״א שהעתיק דבכל גוונא חייב לברך שם אפי׳ אם לא יאכל, נראה דטעמו, דהמנהג שנהגו הוא רק בביתו שדרך לקבוע שם סעודה, אבל בבית אחרים שאין דרך לקבוע שם סעודה לכו״ע כל שנכנס שם חייב לברך״, והיינו שמביא דדעת החיי״א לברך כל שנכנס בה, ומדגיש שהוא פוסק כהשו״ע רבינו בזה ולא כהחיי״א.

ואח״כ מוסיף, ״ומ״מ נראה דאפי׳ לדידיה הוא רק כשנכנס לשם ורצה לישב שם, אבל כשנכנס לשם לגבות חובו וכדומה שאר עסק ואין נ״מ בין אם הוא סוכה או בית או חוץ בזה לכו״ע א״צ לברך . . ״, היינו דמבאר דאפי׳ לדעת החיי״א אי״ז כי אם שנכנס לסוכה בגלל שהוא סוכה – אפי׳ שאין מחויב להיכנס לתוכו לצורך דבר זה – כגון שרוצה לדבר עם חבירו ולישב בסוכה, או שרוצה לאכול בסוכה דבר שאין מחויב בסוכה, אבל כשנכנס לסוכת חבירו כדי לגבות חובו וכדומה שאר עסק, ואין נ״מ בין אם הוא סוכה או בית או חוץ בזה לכו״ע א״צ לברך אפי׳ לדעת החיי״א.

◆ ◆ ◆

מצות צריכות כונה

הרב אלי׳ נתן הכהן סילבערבערג
ר״מ בישיבת ליובאוויטש שיקאגא

בגליון הקודם הביא הרב געלריצקי שיחי׳ את קושיית האחרונים, מדוע מי שפטור ממצות תקיעת שופר אינו יכול להוציא י״ח את המחוייב בדבר. דלכאו׳ מכיון שהמצוה היא השמיעה, א״כ מאי נפק״מ מי תקע, הלא העיקר הוא שישמע קול שופר. והביא מה שמתרצים בזה, דבעינן שישמע – לא רק קול של שופר גרידא, אלא – קול תקיעת מצוה, וזה יכול להיות רק ע״י תקיעה של מי שמחוייב בדבר.

והק' ע"ז מהדין דתוקע לעצמו בלי כונה להוציא אחרים, דאע"פ ששמעו אחרים וכיוונו לצאת מתקיעתו, לא יצאו – דלכאו', הרי כאן שמעו תקיעה כשירה בשלימותה, וא"כ למה לא יצאו י"ח אם המצוה היא השמיעה בלבד.

והנה מהראיות לזה דצריך לשמוע תקיעה כשירה של מצוה, ולא קול שופר סתם, הוא מדינא דהשומע מהמתעסק לא יצא (אף שנתכוין לצאת –) ד"תקיעה פסולה שמע".

והנה הטעם דהוה תקיעה פסולה הוא משום דפסקינן דמצות צריכות כונה. והיינו, שהדין דמצ"כ אומר לנו, דעצם עשיית המצוה בלבד אינו מספיק ליתן (להשוות) על פעולתו שם מעשה של מצוה, ורק ע"י שעשה מעשה זה בכונה לצאת י"ח עי"ז, אז הוי מעשה של מצוה.

ויש להסתפק, במקרה שעשה מעשה המצוה וגם כיוון לצאת עי"ז י"ח, אלא דלא הי' לו כונה להוציא אחר י"ח – מהו גדר מעשה זה כלפי האדם השני (שלא כיוון להוציאו); דמחד גיסא אפ"ל, דמעשה של מצוה יש כאן (מכיון שהמעשה נעשה בכונה לשם מצוה) ורק חסר בהקשר שבין המצוה להאדם הזה, מכיון שמי שעשה את המצוה לא כיון להוציאו. ולאידך גיסא אפ"ל, דלגבי אדם זה אין כאן מעשה מצוה בכלל, דהוה כמו מצוה שנעשתה בלי כונה לצאת בה ידי חובתו.

ובסגנון אחר: ב' אופנים יש, להבין מה חידש לנו האי דינא דמצ"כ. א) שהכונה הוא כמו תנאי והיכי-תמצא, שהמעשה יהי' מעשה מצוה. וא"כ מאחר שישנו כונה בעשיית המצוה הרי יש כאן מעשה מצוה בשלימות, והרי הוא מעשה מצוה גם ביחס לאדם שני שלא כיון להוציאו, וכאופן א' הנ"ל. ב) שאי אפשר להפריד בין המעשה של מצוה, והכונה לצאת, ובזמן דחסר בהכונה אין כאן מעשה, והיינו, דהפירוש ד"מעשה מצוה" הוא מעשה שנעשה בכונה לצאת בו י"ח. ולאופן זה י"ל דכשהמצוה נעשתה בלי כונה להוציא את האדם השני, אז לגבי אדם זה אין כאן מעשה מצוה, כמו שאין לגביו הכונה לצאת.

ובאם נקטינן כאופן השני, מובן, דסרה הקושיא מדינא דהתוקע לעצמו, על היסוד דמצות תקיעת שופר היא השמיעה לבד. דהוה אותו הדין דהשומע מהתמעסק. וק״ל.

◆ ◆ ◆

אל תקרי הָדָר אלא הַדָר

הרב שמואל זייאנץ
ר״מ בישיבת חובבי תורה

הנה מובא בספרי כללים בנוגע אל תקרי דאינו מוציא המקרא מידי פשוטו (יבין שמועה סי׳ תקל״ט), ואף בנוגע להמובן והפי׳ של המקרא לא היתה כוונתם לומר שאין פי׳ המקרא כמו שכתוב, אלא שגם זה וגם זה נכללים במקרא, וכוונתם דאל תקרי רק כך אלא אף כך (הליכות אלי סי׳ ג׳ בהביאו רש״י בערכין וסוטה, כפי שמובא בעין יעקב).

מובא כלל זה גם בלקוטי שיחות חכ״א ע׳ 24.

ויש להעיר על זה מסוכה: דשם בדף לה, א שקו״ט בזה בפרי עץ הדר הוא אתרוג, ״ואימא פלפלין״, ומביא שם שהמלה הדר, ״אל תקרא הדר, אלא הדיר״ (יש בו גדולים וקטנים . . כך אתרוג יש בו גדולים וקטנים . .) או ״אל תקרי הדר אלא הדר״ (שדר משנה לשנה), או ״אל תקרי הדר אלא אידור״ (שגדל על מים).

ובפשטות פי׳ אלו שייך לפרש לפי כלל הנ״ל, שהגם שבפשטות האתרוג הוא גם אידור או הדר או דיר, אין זה שולל פי׳ הפשוט שהו גם ״הדר״ (בקמץ).

אבל בדף לא, ב דן בדברי ר״י הסובר שם דגם אתרוג אינו צריך להיות ״הדר״ (בקמץ), ומקשה עליו ״ואלא ר״י הא כתיב הדר? ההוא הדר, דדר באילנו משנה לשנה״. וברש״י שם דזהו הלימוד שמדובר באתרוג, שאין פרי אחר עושה כן. ולכאורה הרי לפי׳ מוכרחים לומר ששוללים הפי׳ ״הדר״ (בקמץ), שלכן אין צריך דינים של הדר, והרי זה סותר כלל הנ״ל שאל תקרי אינו שולל פי׳ הפשוט.

ולכאורה אין לחלק בין אל תקרי שהוא מוסיף בהמילה – שאז אין זה שולל בפי' הפשוט – ואל תקרי שמשנה הקריאה והנקודות – שאז אכן שולל פי' הפשוט – דכיון שמשתמשים "באל תקרי", והרי בזה הכלל הוא שאין זה שולל פי' הפשוט בזה. ועוד: בדף לא, א ד"ה אבל אתרוג, כשמסביר (בההו"א) דמודה ר"י דבעי הדר, "ולא דרשינן ליה לר"י הידור ל' יוני", דמשמע מיניה, דאי הוה דרשינן היה היה אפשר לשלול פי' דהדר כפי שכתוב מל' יופי ונוי (אע"פ דמוסיף אות וכו')? (ראה שקו"ט בדברי רש"י אלו בכפ"ת, ח"ס).

ואולי אפשר לומר:

שבדברי ר"י אין הפי' שהוא מצד "אל תקרי" "הדר" (בקמץ) אלא "הדר" מל' דירה, אלא שהפי' בעצם "הדר" הוא מענין ול' דירה (ומדוייק בזה מה שאין הגמ' אומרת בפי' ר"י בהדר שהוא "אל תקרי", דכנ"ל אדרבה "אל תקרי" אינו שולל פי' הפשוט דבעי הדר כפשוטו).

וההסבר לזה שר"י סובר שאין זה בכלל לימוד ד"אל תקרי" (אע"פ שלשיטת חכמים הוא אכן בכלל אל תקרי):

אולי אפ"ל: הרי הרא"ש פ"ג י"ד מפרש בנוגע למחלוקת הרמב"ם והראב"ד בלולב היבש, שלוקחין אותו בשעת הדחק, האם גם מברכין עליו או שרק לוקחין אותו כדי שלא תשתכח תורת לולב. והראב"ד טוען: "איך יתכן זה להיות שבמקום הדחק יוצאין בו ומברכין עליו לכתחילה, ושלא בשעת הדחק אפי' בדיעבד לא יצא . . ", ואומר הרא"ש (לאח"ז שם) " . . אבל מודו רבנן דמקום הדחק היו מברכין, דאל"כ יאמרו לו בשעת נמי לא היו מברכין. אלא כל הני פסולי, מסרן הכתוב לחכמים, והם אמרו אפי' שלא בשעת הדחק, אפי' בדיעבד לא יצא, כדי שיזהרו במצות. אבל בשעת הדחק הכשירום כיון דא"א בענין אחר . . ".

ובשו"ע אדה"ז סי' תרמט סעי' כב מבואר יותר: "הפסולים מחמת . . הידור . . לפי שכל פסולים אלו לא נתפרשו היטב בכתוב אע"פ שכתוב בתורה הדר מ"מ לא פי' הכתוב מהו הדר

ומהו אינו הדר, אלא כל הפסולין אלו מסרן הכתוב לחכמים, והם אמרו שלא בשעת הדחק אפי׳ בדיעבד לא יצא . . ״.

וי״ל לפי זה: כיון שאפי׳ לדעת חכמים הרי זה ברור שלא פי׳ הכתוב היטב מהו ״הדר״ (בקמץ) אולי י״ל שר״י סובר שבענין זה איננו משתמשים בכלל ד״אל תקרי״, אלא שכיון שהפי׳ ע״פ פשוטו אינו ברור ולא נתפרש היטב (וחסר ב״פשוטו״ הפי׳), לכן כבר אפשר לשנות ממובנו ולומר כאן, ״הדר״ מל׳ דירה כו׳ (ולשלול ״הדר״ בקמץ).

◆ ◆ ◆

חצי שיעור לשיטת אדמוה״ז

הנ״ל

הנה בהל׳ יוה״כ סי׳ תרי״ב סע׳ ט״ז: ״כל שיעורין הללו שנתבאר בסי׳ זה, בין שיעור אכילה בין שיעור שתיה לא נאמרו אלא לענין חיוב חטאת . . אבל לענין איסור אפי׳ אכל כל שהו ושתה כל שהו הרי עשה איסור מה״ת, וכן הדין בכל איסורין שבתורה שנאמר בהן שיעורין, שאפי׳ במשהו מהן יש בהן איסור מה״ת״.

הנה ישנו שקו״ט האם איסור ח״ש הוא רק באיסורי אכילה או בכל איסורי התורה (חכם צבי פ״ו מובא באדמוה״ז הל׳ פסח תמ״ב קו״א י״ז), ונראה בשיטת אדמוה״ז מפורש כאן שאיסור ח״ש מה״ת הוא לא רק באיסורי אכילה אלא ״בכל איסורין שבתורה״.

והנה יש להבין איך לתווך זה עם הנאמר בהל׳ פסח שם, דמביא מהחכם צבי הנ״ל ״טעם נכון למה אין ח״ש מן התורה בב״י ובב״י כמו שאסור לאכלו . . ״, דבפשטות כוונתו על תי׳ הנ״ל דאין ח״ש אלא באיסורי אכילה, וכפי שהביא בפנים הסע׳ שם ״ . . שבכל איסורי מאכלות אפי׳ פחות מכזית אסור מה״ת שנאמ׳ כל חלב כל לרבות ח״ש . . ״.

והנה בצ״צ יו״ד ט״ז אות י׳ ובשער המילואים סס״ג ס״ז למד בכוונת אדמוה״ז בהל׳ פסח שהסכים עם החכם צבי ולפי

חילוק הנ"ל " . . חכם צבי סי' פ"ו מבואר דח"ש אינו אסור מדאו' אלא במאכלות אסורות . . והסכים עמו רבינו ז"ל בקו"א סס"י תמ"ב . . " (צ"צ יו"ד). וא"כ צ"ב דלכאורה הוא בסתירה עם פסק שלו בהל' יוה"כ.

והנה כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ז מצורע דן בענין ח"ש (בשיעורים של זמן) והע' 36 כותב: "בשו"ת ח"צ (סי' פו) כתב, שזה שח"ש אינו אסור בבל יראה וב"י מה"ת, היינו לפי שאיסור ח"ש מה"ת הוא רק [במידי דאכילה "דאית לן קרא", או] באיסור שבא ע"י פעולה (אף שהוא לא במידי דאכילה), כי ע"י פעולתו אחשבי' ולכן אמרינן בי' חזי לאצטרופי. ובשו"ע אדה"ז (בקו"א לסי' תמב) כתב ע"ז** שהוא "טעם נכון" . . ". ובשוה"ג **: "וראה שו"ע אדה"ז (סי' שמ ס"ד. הל' גזילה וגניבה ס"א) איסור דח"ש בכתיבה (בשבת) וגזילה. וראה גם בקו"א לסי' שב. (וצע"ק בשו"ת הצ"צ יו"ד סט"ז ס"י ובשער המילואים סס"ג ס"ו". עכ"ל.

ולכאורה נראה מכ"ק אדמו"ר שלומד שעיקר טעם הח"צ (ושעליו הסכים אדמוה"ז) הוא טעם השני שלו: שח"ש הוא רק שעושה מעשה שמחשיבו לאותו פחות משיעור. (ולכן כתב רבינו טעם זה, וחילוק השני דח"ש הוא רק באכילה כתב בסוגריים). וע"ז כתב שזהו הסכמת אדמוה"ז עם הח"צ, שהרי אדמוה"ז פסק שישנו ח"ש גם בשבת במלאכת כתיבה ובאיסור גזילה. ונראה כוונתו לומר שבאלו הרי פעולתו (דכתיבה וגזילה) אחשביה.

ונראה שזהו כונת הצע"ק מצ"צ דמשמע שלומד דאדה"ז מסכים עם טעם הא' דח"צ שח"ש הוא רק באיסור אכילה. ואפשר שזה שכותב כ"ק אדמו"ר "צע"ק", דאולי יש ליישב קצת דעיקר כוונת הצ"צ היה לומר להביא דאין ענין ח"ש בשיעור פגימת הסכין, וגם חילוק השני של הח"צ שייך בזה: דכיון שלא עשה פעולה אין בזה ח"ש מה"ת.

וא"כ אולי יש לומר עד"ז כאן בהל' יוה"כ דכוונת אדמוה"ז באומרו שחצי שיעור הוא "בכל האיסורין שבתורה" בדומיא לאיסור אכילה, שפעולתו אחשביה, עד"ז בכל האיסורין באופן

זה (דעושה פעולה), פעולתו אחשביה ואסור אפי׳ במשהו מה״ת.

עוד בהנ״ל

הא דכ״ק רבינו חי״ד הע׳ 16 מביא שיטת אדמוה״ז דח״ש אסור בה״ש, ומביא מסי׳ ש״מ ומקו״א הל׳ שבת, ולא הביא מסי׳ תריב, הוא משום שרצה להביא הלכה מפורשת בנוגע לשבת (וע״ד שלא הביא מהל׳ גזילה וגניבה).

יש להעיר עוד: ״ . . שאפי׳ במשהו מהן יש איסור מה״ת״, שמבואר ששיטתו הוא שח״ש אין פי׳ שיהיה לכל הפחות ״חצי״ מהשיעור (וכפי׳ ששקו״ט כמה, וראה אבנ״ז שע״ו בהג״ה בפי׳ שיטת הרמב״ם ושקו״ט גם בפי׳ דברי מהר״ם חלוואה פסחים מ״ג. ועיין באנציקלופדיא תלמודית בערכו והע׳ 101 וש״נ), אלא שאפי׳ ״משהו״ מהן יש איסור מה״ת.

◆ ◆ ◆

יוהכ״פ שחל להיות בשבת

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין נ.י.

א) בשו״ת צ״צ ח׳ א״ח סי׳ ל״ו כ׳ בתשובה לשואל שהקשה לשיטת הרמב״ם דהחיוב של אכילת פת בשבת היא מה״ת, א״כ ביוהכ״פ שחל בשבת, נחייב לאכול כזית פת. דאי משום יוהכ״פ אינו חייב רק בככותבת, ומשום שבת מקיים המצווה גם בכזית.

ותירץ הצ״צ ב׳ תירוצים. א׳ דביוהכ״פ איכא עשה ול״ת ד״תענו את נפשותיכם״ ו״כל הנפש אשר לא תעונה״, ואין עשה דוחה ל״ת ועשה, ואי משום דכזית הוי ח״ש לגבי יוהכ״פ וא״כ ידחה החיוב של אכילת פת בשבת האיסור של ח״ש, ע״ז כ׳ הצ״צ דגם לר״ל דח״ש מותר מה״ת, מ״מ איכא ל״ת ועשה מדרבנן, ואין עשה דוחה ל״ת ועשה אפי׳ דרבנן עיי״ש.

וב׳ דגם א״נ דליכא רק לאו גרידא, מ״מ אינו דוחה, משום דהחיוב פת בשבת היא משום עונג, וביוהכ״פ איכא חיוב עינוי,

ועינוי ועונג הם בסתירה זל"ז, וכיון דביוהכ"פ איכא חיוב עינוי, נפקע ממנו החיוב עונג, ולהכי אסור לאכול אפי' כזית פת, דליכא מצות עונג שתדחה החיוב עינוי של יוהכ"פ. עיי"ש.

וילה"ע דלכאו' י"ל עפי"ד אדה"ז בקו"א (סי' תצ"ח ס"ק ה') אי מותר ליטול עפר שאינו מוכן ביו"ט לקיים מצות כיסוי כדי שלא לבטל משמחת יו"ט, וכ' ע"ז אדה"ז "דמצוה שתלויה בדעת האדם אינו דוחה את ל"ת", ומצות שמחת יו"ט תלויה בדעת האדם, דהא מותר להתענות תענית חלום ביו"ט משום דהתענית עונג לו, וכמ"ש בסי' רפ"ח, ולהכי אסור ליטול עפר שאינו מוכן כדי לקיים מצוות שמחת יו"ט. עיי"ש.

והנה אכילת פת בשבת, תלויה ג"כ בדעת האדם שהרי מותר להתענות תענית חלום בשבת, ומצוה כזו שתלוי' בדעת האדם אינה דוחה ל"ת, וא"כ ל"ק קושיית השואל שהקשה אמאי ליכא חיוב של אכילת פת בשבת של יוהכ"פ, דלפי דעת אדה"ז מ"ע כזו שתלויה בדעת האדם אינו דוחה, ולהכי אינו יכול לדחות האיסור של ח"ש. וצ"ע אמאי לא העיר הצ"צ בזה.

עוד ילה"ע אמש"כ הצ"צ בתי' א' דלר"ל דח"ש אסור מדרבנן, חל ג"כ עשה ול"ת מדרבנן. ויל"ע לר' יוחנן דח"ש אסור מה"ת אי איכא עול"ת בח"ש, דבפשטות ליכא עול"ת כיון דהוא רק ח"ש, והא דח"ש אסור מה"ת הוא רק ריבוי "מכל חלב" או "משום דחזו לאיצטרופי" (עי' גמ' יומא דף עד), אבל העול"ת דיוהכ"פ הוא רק בשיעור שלם, אבל לפי"ז יצא לנו חידוש דלר"ל דח"ש אסור רק מדרבנן יהיה חמור מלר"י, ונפק"מ להלכה ביוהכ"פ שחל בשבת, לר"ל אסור לאכול הכזית פת משום שבת כיון דאיכא עול"ת מדרבנן, ולר"י יהא מותר דאמרינן עדל"ת כין דליכא רק ריבוי וכנ"ל, ואנן קי"ל כר"י דח"ש אסור מה"ת, והיה חיוב לפי"ז לאכול כזית פת ביוהכ"פ שחל בשבת, ותמוה לומר כן (ואף דלפי תי' הב' של הצ"צ א"ש גם לדידן דקי"ל כר"י, אך לתי' הא' קשה כנ"ל).

להכי נ"ל דודאי דגם לר"י חל ג"כ אח"ש עול"ת. והחידוש של הצ"צ הוא, דגם לר"ל דח"ש אסור רק מדרבנן מ"מ חל מדרבנן עול"ת. – ונ"ל עפ"י המבואר בכ"מ בלקו"ש (ח"ז ע'

110 ובחכ״ו ע׳ 105) בהגדר של שיעורי תורה – אי הוי שיעור עצמי, או שיעור מצטרף, ותלוי בפלוגתת ר״י ור״ל בח״ש. דר״י סובר דהשיעור הוי שיעור מצטרף, ולהכי גם בפחות מכשיעור חל השם של האיסור – רק בנוגע לעונשין, בזה צריכים להצירוף של השיעור. משא״כ ר״ל סובר דשיעור האיסור הוא שיעור עצמי, ולהכי בפחות מהשיעור לא חל מלכתחילה האיסור, דהשיעור מהווה האיסור. ולפ״ז שפיר י״ל דלר״י חל אח״ש ג״כ עול״ת, כיון דהשיעור לר״י אינו מוסיף כלום בהאיסור, והשיעור הוא רק מצטרף בנוגע לעונשין וכו׳, וכיון דביוהכ״פ איכא עול״ת בשיעור שלם, בח״ש חל ג״כ איסור עול״ת, והחידוש הוא לר״ל דס״ל דהשיעור מהווה האיסור, ולפי״ז בח״ש ליכא שום איסור, מ״מ כיון דמדרבנן אסור חל ג״כ עול״ת מדרבנן.

ג) והנה איתא במשנה (מנחות צט, ב) חל יוהכ״פ בע״ש שעיר של יוהכ״פ נאכל לערב, כין דביוהכ״פ אסור לאכול, [ולאו דוקא כשחל בע״ש וה״ה בכל יוכ״פ (ראה רמב״ם בריש הל׳ עבודת יוהכ״פ)] וקשה דגם ביוהכ״פ עצמו מותר לאכלו, דהא איכא מ״ע של אכילת קדשים (דואכלו אותם אשר כופר בהם), ומ״ע זו, נתקיים גם בכזית, והוי ח״ש לגבי יוהכ״פ דאסור בככותבת, וא״כ נימא דהעשה של אכילת קדשים דוחה האיסור של ח״ש ויאכל השעיר בפחות מכשיעור.

וכעי״ז הקשה החתן סופר בספרו (עבודת היום ח״א ע׳ י״ט) אהא דאיתא ברמ״א או״ח סי׳ נ״א, דא״א מזמור לתודה בע״פ מפני שממעט באכילתן כיון דאסור לאכול חמץ משעה ה׳, ולהכי אין מקריבין תודה בע״פ, וה״ה בעיוהכ״פ, כיון דבלילה אסור לאכול נמצא שממעט באכילתן (וראה במג״א שם).

ולכאו׳ יש מקום לחלק בין עיוהכ״פ לע״פ, דבעיוהכ״פ אפי׳ אם נשתייר אפשר לאכלו כזית דהוא ח״ש לגבי יוהכ״פ, ולא מבעי לר״ל דח״ש מותר מה״ת, אלא אפי׳ לר״י, דאתי עשה דאכילת קדשים ודחי איסורא דח״ש, משא״כ גבי חמץ דחל בכזית, והוי איסור כרת, ולא דחי לה עשה ע״כ אסור להקריב.

אמנם ע״פ המבואר לעיל בדעת הצ״צ דגם בח״ש איכא עול״ת גם לר״י, א״כ ל״ש להקשות דהעשה של אכילת קדשים

ידחה ח"ש, דאין עדל"ת ועשה אפי' של ח"ש, כיון דגם בח"ש חל האיסור כמו בשיעור שלם וכנ"ל.

ולפי"ז יומתק מש"כ הצ"צ (בשער המילואים חידושים פסחים טז, ב) להצדיק המנהג שאומרים מזמור לתודה בעיוהכ"פ, דשפיר יכולים להביא תודה בעיוהכ"פ, ואי משום דממעט באכילתן של לילה, כמו ערב פסח – ע"ז כ' הצ"צ דבהבאת הקרבן לא היו נמנעים משום מיעוט הזמן דלילה, משא"כ בע"פ דנתמעט בהזמן דיום (וראה בלקו"ש חי"ז ע' 426 מש"כ בביאור החילוק ואכ"מ).

ולכאו' הא יש לחלק בפשיטות כמ"ש החת"ס, דביוהכ"פ אפשר לאכול בכזית, משא"כ בע"פ. אמנם להנ"ל א"ש דהצ"צ לשיטתו דגם בח"ש חל ג"כ האיסור כמו בשיעור שלם. ולהכי אא"פ לאכלו בכזית דהא איכא עול"ת, ואין עשה דוחה ל"ת ועשה, ולהכי הוכרח לחלק באו"א.

ד) בתי' הבא כ' הצ"צ דביוהכ"פ שחל בשבת נפקע ממנו החיוב עונג, – ויל"ע בחולה שצריך לאכול ביוהכ"פ שחל בשבת, האם חייב בקידוש, דהנה איתא במג"א (בסי' תרי"ח או"ק יו"ד) דחולה האוכל ביוהכ"פ א"צ לבצוע על ב' ככרות, וגם א"צ לקדש, והש"ל כ' בשם הר"א כ"ץ, כיון דהיום גורם לו איסור, רק שפיקו"נ גורם לו היתר, והוי לדידיה כחול, אין בו קידוש ולא על הכוס ולא הזכרה בברהמ"ז ואפי' לא רצה וכו' עיי"ש.

– והגרעק"א כ' לחלק בין יוהכ"פ שחל בחול דאז החיוב קידוש רק מדרבנן, וביוהכ"פ לא תקנו כלל, אבל ביוהכ"פ שחל בשבת דחייב מה"ת לקדש – להשיטות דס"ל דקידוש במקום סעודה הוא מה"ת. ואיה"נ דמשום יוהכ"פ ליכא חיוב לקדש, כיון דעפ"י רוב א"י לאכול, להכי לא תקנו תקנה מיוחדת בשביל חולה ופטור מלקדש, אבל משום שבת חייב לקדש כיון דתקון חז"ל היה בכל שבת דיהא קידוש במקום סעודה, ממילא גם שבת זה בכלל, ולהכי חייב לקדש עיי"ש – ולהצ"צ דהחיוב עינוי מפקיע החיוב עונג, י"ל דליכא ג"כ חיוב קידוש, כיון דליכא חיוב סעודה, דהעינוי מפקיע העונג ודלא כרע"א. אמנם י"ל דהצ"צ איירי רק בבריא דחייב בעינוי, בזה י"ל דנפקע

ממנו החיוב עונג, משא״כ בחולה דפטור מעינוי, חייב בעונג. ויל״ע בזה*.

שוב ראיתי באור שמח (בפ״ד מעבודת יוהכ״פ) שכ׳ בחולה שצריך לאכול ביוהכ״פ א״צ לקדש גם על שבת, דקדושת יוהכ״פ חייל גם אשבת, ״וזה קדושת שבת אז שלא לאכול בו״, (וכעי״ז מצינו בגמ׳ זבחים צא, א אטו שבת למוספין אהני לתמידין לא אהני עיי״ש).

◆ ◆ ◆

בדיני מוקצה [גליון]

הרב מאיר צירקינד
תושב השכונה

בגליון תשל״ז הקשה הר׳ וו.ר. שיחי׳ משו״ע כ״ק אדה״ז סי׳ ש״ט ס״ד שכתב (בדיני טלטול דבר הבסיס לאיסור ולהיתר) ״שאם א״א לנער או שיהי׳ איזה הפסד בדבר המותר וכו׳ מותר לטלטל ההיתר עם האיסור שעליו״ – על מש״כ בסי׳ רעז ס״ו וסי׳ שח ס״ה שכתב ״שאם יש חשש הפסד אם ינערנו מותר לטלטלו״ ומשמע משם שגם אם ההפסד הוא בדבר האסור.

ונראה שזה מבואר בהמקור של ההיתר (של סי׳ שח ס״ה) והוא הב״ח סי׳ שי בד״ה ואם, וז״ל בא״ד: וה״ה כל כיוצא בזה היכא דאיכא בדבר האיסור הפסד ממון לא החמירו עליו להשליכו לאיבוד, משא״כ אבן (– והוא הדין הנזכר באדה״ז סש״ט ס״ד הנ״ל –) דלא חשיב כלל החמירו עליו להשליכו לאיבוד עכ״ל. עיי״ש.

◆ ◆ ◆

בענין תשלומין בתפילה [גליון]

*) הערת המערכת: וראה שו״ע אדה״ז שם סעי׳ י״ח דאפילו כשחל בשבת אין מקדשים. וראה הערות וביאורים גליון ר״ד אות ו׳, וגליון שכ״ד אות ד׳ בענין זה בארוכה.

הנ"ל

בגליון תשלו כתב הת' שנ"ז הלוי ה. שיחי' ששיטת הרא"ש (והרי"ף), בדין אם יכול להתפלל שחרית לאחר ד' שעות לר"י דהלכה כמותו הוא שאינו יכול להתפלל אלא באם טעה ולא התפלל קודם ד' שעות, אבל לא במזיד.

ובאמת הוא פלוגתא בין הדברי חמודות (מבעל התיו"ט) דס"ל דלהרא"ש אפי' במזיד יכול להתפלל (ומ"ש טעה הוא לאו דוקא) וכן מוכח דעת המהרש"ל (בדברי הרא"ש), ובין הפר"ח והגר"א דסב"ל דהרא"ש סובר דוקא באם טעה.

ומ"ש משו"ע אדה"ז ספ"ט ס"ב "אפי' עבר במזיד שאין תשלומין במנחה יש לו תשלומין עד חצות" דנראה מכאן דסב"ל לאדה"ז דגם דעת הרמב"ם היא דתפילה לאחר ד' שעות הוא מדין תשלומין (זהו דעת הב"י אבל האחרונים הקשו עליו). זה אינו, דהא מסי' ע"א סוף סעי' א' מוכרח דאינו מדין תשלומין אלא הוא עיקר זמנו, וכן בקו"א לסי' רצ"א סק"א כתב אדה"ז "משום דעד חצות נקרא שחרית אף לר' יהודה עסי' פ"ט".

ובעיקר קושייתו, באם ספיקת הצל"ח, באם לא נזכר שלא התפלל ערבית עד לאחר שעברו ד' שעות על היום אם יכול להתפלל אז תפילת תשלומין דערבית, הוא רק לשיטת הרא"ש או גם לשיטת הרמב"ם? צריכים אנו לדעת שיטת הצל"ח בהרא"ש (בפלוגתת הד"ח והפר"ח).

ותמצית השיטות (הראשונים) באם יכול להתפלל אחר ד' שעות הוא, א) דעת הרס"ג בסידורו, דאפי' בשוגג אינו יכול. ב) דעת הרמב"ם, ריא"ז (בש"ג), ר' ירוחם, הכל בו, והטור, הארחות חיים, המאירי, וכן נראה מהבה"ג, דאפי' במזיד יכול להתפלל, ואפשר שגם הרי"ף והרא"ש סב"ל כך אבל מ"מ בשוגג בודאי ס"ל הכי. ג) נראה מדעת ראבי"ה והרוקח שיכול להתפלל כל היום! ואל תתמה בזה דהא איתא בספרי זוטא ובילקוט פ' פנחס (סי' תשפ) בנוגע עצם הקרבת קרבן התמיד "יכול אף אם עברו ד' שעות לא יהא כשר ת"ל תעשה תקריב יכול קודם חצות מנין אף לאחר חצות ת"ל תעשה תקריב".

ולהעיר שאע״פ שרש״י ורע״ב פסקו במס׳ ברכות כר״י ותו לא, מ״מ במס׳ ר״ה דף לב, ב כתבו ״והיו אורבין להם כל ש״ש שעות לקץ תפילת שחרית״. ולכאורה היינו בדיעבד אבל אינו מבואר אם הוא רק בשוגג או גם במזיד.

◆ ◆ ◆

שונות

סיפורי צדיקים – ״מעשה מרכבה״ [גליון]

יהושע מונדשיין
עיה״ק ירושלים ת״ו

בגל׳ תשלז (עמ׳ 26) הבאתי את האמור בשם מרן הבעש״ט נ״ע ״שכל המספר בשבחי הצדיקים כאילו עוסק במעשה מרכבה״. והוספתי, שלכאורה הביאור בזה הוא, שהצדיקים הם הם המרכבה, וא״כ העוסק בסיפורי מעשיהם הריהו כעוסק במעשה מרכבה.

שוב ראיתי שביאור זה אינו מנפשי, אלא ודאי ראיתיו ושכחתי. שכך מצאתי בס׳ ילקוט-מנחם (עמ׳ רצב, בשם ס׳ גן-הדסים): ״אומרים בשם הרה״ק רבי מענדעלע זצוק״ל מרימנוב, כי מעשיות הצדיקים הוא מעשה מרכבה, כי הצדיקים הם המרכבה״. עכ״ל.

◆ ◆ ◆