

פתח דבר

לרגל יום הבהיר יו"ד שבט - העשירי יהי' קודש - יום ההילולא דכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע ונ"ב שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מוציאים לאור בזה גליון חגיגי מוגדל, הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובכל חלקי התורה. בהזדמנות זו, נודה שוב לכל אלו שהשתתפו ומשתתפים בכתיבת הערות וביאורים בקובץ דילן, ובפרט להשתתפים באופן קבוע. ולמותר להאריך בגודל הזכות והנח"ר שגורמים בזה לרבינו נשיאנו - וכפי שהזכיר ושיבח בזה כמה פעמים בשיחותיו הק', ויה"ר שיתברכו בהצלחה רבה ומופלגה בלימוד התורה, נגלה וחסידות, ובכל עניניהם בגו"ר.

ובקשתנו להם על להבא, שימשיכו בזה ביתר שאת וביתר עוז, ובפרט בהעסק בתורת כ"ק אדמו"ר - שיחותיו, אגרותיו ורשימותיו הק' - באופן ד"ילכו מחיל אל חיל". וכן שטוחה בקשתנו מכל אלו מאנ"ש והת' שיחיו שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה, שיכתבו גם הם הערות וכו' בכל חלקי התורה וימסרו לנו ע"מ להדפיסם, ו"יגעת ומצאת תאמין".

ואנו תפלה להשי"ת אשר תיכף ומיד תקויים בפועל ממש, בשורת הגאולה שנתבשרנו ע"י כ"ק אדמו"ר - "הנה הנה משיח בא - וכבר בא". ונזכה זעהן זיך מיטן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונזכה לשמוע עוד שיחות ומאמרים וללמוד ולפלפל בהם, ובאופן ד"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", תורתו של משיח, "תורה חדשה מאתי תצא", למטה מעשרה טפחים, ותיכף ומיד ממש.

בברכת חסידים

המערכת

יום ועש"ק פ' בשלח

י"ב שבט ה'תשס"ב

שנת המאה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו, שנת הקהל

ב"ה
יו"ד שגרט - ש"פ בשלח
ה'תשס"ב
גליון ט [תתלא]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 6 תחיית המתים
10 "ענוים הגיע זמן גאולתכם..."
11 מספר ימי החנוכה לעת"ל [גליון]

רשימות

- 12 החילוק בין נר המערבי לשאר הנרות
15 בענין הדלקת המנורה בין הערביים [גליון]

לקוטי שיחות

- 19 בירור הניצוצות של מצרים
22 חיזוק לב פרעה בחמש המכות הראשונות
24 גז"ש ד'שדה שדה'
26 הלילה הולך אחר היום - בעבודת התפילה
27 בענין יבום תמר [גליון]
28 הלכה כב"ה בנרות חנוכה - החידוש בזה [גליון]

שיחות

- 30 רשב"י - למעלה מהחורבן
31 גילויי בחי' היחידה בר"ח
32 החיוב דברכות הנהנין [גליון]

אגרות קודש

- 33 גדר מבעה לשיטת הזהר [גליון]
34 שמח בחלקו - ברוחניות [גליון]

חסידות

- 36 השתחוואה - עיקר העליה לרגל

38 'ידיעה' ו'בחירה'.

נגלה

43 גדר 'מיטב'
47 "אידי ואידי שלא היתה לו עידית ומכרה"
49 בענין פטור שו"ר ברה"ר
53 פלוגתת רבא ורבא"א בדין הממע"ה במיטב
56 בענין מפקיר נזקיו לאחר נפילת פשיעה
59 חיוב 'עדים' זוממין' בממון
60 'שמא יאמר אדם אקפוץ ואלונו'
61 יוקרא דלקמי' [גליון]
62 "האי תנא ירושלמי הוא דתני לישנא קלילא" [גליון]

רמב"ם

63 רב שמחל על כבודו
64 מצוות אחדות ה' [גליון]

הלכה ומנהג

65 מדידה לצורך מצוה בשבת ויו"ט
66 חמץ אי הוי דבר שיש לו מתירין
69 סחיטת לכלוך הבלוע בבגד
72 פת הבאה בכיסנין
74 תקנת עזרא לכבס בגדים לכבוד שבת
78 "דברים שבכתב א"א רשאי לאומרם בע"פ"
79 בגדר מאכיל איסור בידים
81 דין עניית קדיש בפסוד"ז
86 השקיעה האמיתית לשיטת אדמו"ר הזקן [גליון]

פשוטו של מקרא

97 "וישקף" - "ויבט"
99 טענת משה - "וכי אוציא את בני ישראל"
101 "יוסף נראה אל אביו"
102 ההוכחה שלה"ר מביא לנגעים
102 לימוד רש"י בדרכו של כ"ק אדמו"ר [גליון]

שונות

105 תיקון טעות

106	המותר לתרגם דברי תורה לאנגלית?
107	ששים הסידורים נוסחאות שונות שהיו לפני אדה"ז
112	אי קריאת שם אירוסין בקישורי התנאים
113	הערות ללוח "היום יום..."
116	תמיהת מהרי"ל - על המשנה ד'מערבין בדמאי'
117	הרב אליעזר ליפמן מו"ץ דלאדי
118	ממוצע בין (אדם ה)מדבר וחי
120	תיקוני מכתבים בהעתק המזכירות [גליון]

מודעה משימחת

בעומדינו בימים הסמוכים ליום הבהיר יו"ד שבט, מערכת קובץ 'הערות וביאורים' שמחה להודיע לקהל כותבי ההערות ולומדיהם בכל מקום שהם, על פתיחת אתר האינטרנט www.haoros.com שבו ניתן למצוא את כל הגליונות דהשנים האחרונות, בנוסף לגליון היוצא מידי שבועיים.

כאן המקום להודות להת' הנעלה והמצויין מרדכי לייב שיחי' זאנדהויז שהשקיע זמן ועמל רב בבניית האתר לנוחיות המבקרים. כן ברצוננו להודות להרה"ת המפורסם רודף צדקה וחסד ר' פייטל הלוי שיחי' לויז על תרומתו הנכבדה שבזכותה התאפשרה בניית אתר זה.

יה"ר שזכות הרבים תעמוד להם, להתברך בכל מילי דמיטב בגשמיות וברוחניות.

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לשבת פרשת משפטים, יש לשלוח לא יאוחר מזיום ג' כ"ג שבט בשעה 10:00 בלילה.

מספר הפאקס לשלוח הערות
 (718) 756-3411 או (718) 773-4115
 E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM
 ניתן להוריד את הקובץ בכתובת:
WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

תחיית המתים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

אם יהי' הגוף מציאות חדשה – נס או טבע

בלקו"ש ח"י"ח פ' חוקת (ב) סעי' י' כותב דאופן התחי' של תחיית המתים אפשר לומר בב' אופנים: (א) עס וועט עפעס בלייבן אין גוף פון זיין ערשטער מציאות, נאר צו דעם וועט צוקומען תוספת והתחדשות אין בנין הגוף. (ב) עס וועט זיין אין א אופן פון התחדשות הגוף בכל הפרטים עס וועט גארניט בלייבן פון גוף ממציאותו הראשונה. ובסעי' י"ב ממשיך דבאופן התחי' מצינו ב' דעות: (א) כדאיתא במדרש רבה וזהר וכו' שהתחי' תהי' מעצם לזו שמתקיים ואינו נפסד כלל, וע"ז כתיב "יחיו מתיך" ולא "יברא", כי אופן התחי' תהי' לא ע"י בריאת גוף חדש אלא שגוף הראשון יהי' נבנה מעצם לזו, ובהערה 69 מציין לכ"מ שמבואר כן. (ב) כדאיתא בפרקי דר"א פל"ד: "איני משתייר מן הגוף אלא כמלא תרווד רקב והוא מתערב בעפר הארץ כשאור שהוא מתערב בעיסה וכו'", דלפי"ז נמצא שלא ישאר כלום ממציאות גוף הראשון.

ובהערה 75 כתב דלפי זה דנקטינן שהפרקי דר"א חולק על דעה הראשונה שנבנה מעצם לזו, אלא סב"ל שנשאר כמלא תרווד רקב, דהיינו שנעשה גוף שהוא מציאות חדשה, (ולא כהאומרים דלא פליגי כמ"ש בהערה 73), יומתק מה שממשיך בפרדר"א שם "ומעלה כל הגוף בלא מום" ולא כבסנהדרין צא, ב ושאר המקומות שצויין בהערה 72 עיי"ש, היינו דהדעות דסב"ל שהגוף נבנה מעצם לזו ואינו מציאות חדשה סב"ל לשיטתם שהגוף קם כמציאותו הראשון עם המומים שהיו לו ואח"כ יתרפא, משא"כ הפדר"א דסב"ל שנעשה מציאות חדשה סב"ל לשיטתו שקם בלי מומין, וראה גם בתשובות וביאורים סי' י"א ובס' שערי הגאולה (ימות המשיח) סי' נג, ורשימות חוברת קכ"ט, ובס' מרגליות הים צא, ב, אות טו.

נמצא מזה שישנם ב' שיטות בנוגע לתחיית המתים, אם הגוף יהי' מציאות חדשה או שנבנה מציאותו הראשון.

והנה איתא בכראשית רבה (פיד, ה): "וייצר, שתי יצירות יצירה בעולם הזה ויצירה לעוה"ב. בית שמאי ובית הלל, ב"ש אומרים לא כשם שיצירתו בעולם הזה כך יצירתו לעוה"ב, בעוה"ז מתחיל בעור ובבשר וגומר בגידים ובעצמות, אבל לעתיד לבא מתחיל בגדין ובעצמות וגומר בעור ובבשר, שכך הוא אומר במתי יחזקאל (יחזקאל לז, ח) "וראיתי והנה עליהם גידים ובשר עליהם". אמר רבי יונתן אין למדים ממתי יחזקאל וכו', בית הלל אומרים כשם שיצירתו בעולם הזה כך יצירתו בעולם הבא בעוה"ז מתחיל בעור ובבשר וגומר בגדין ובעצמות כך אף לעתיד לבא מתחיל בעור ובבשר וגומר בגדין ועצמות וכו'", ופרש"י שם אין למדין ממתי יחזקאל לפי שעדיין ה' בהם עצמות ולא נחסרו כי אם גדין עור ובשר ולפיכך התחיל לארוג בהם הגדין תחלה על העצמות ושוב הבשר והעור, אבל לעתיד לבוא שהכל עפר ואין שם עצם, אין הקב"ה מתחיל בגדין ועצמות כי אם כעין יצירות העוה"ז בתחילה עור ובשר ואח"כ גדין ועצמות, וכ"כ בעץ יוסף שם ובמתנות כהונה שם, וראה גם ויקרא רבה פרשה יד, ט.

ולכאורה הביאור בפלוגתתם הוא כהנ"ל, דב"ש סב"ל כאופן הא' שהתחיל תהי' מעצם לזו שמתקיים לעולם ואינו נפסד כלל, לכן מתחיל ממנו ועליו יתחברו גם שאר גדין וכו' וכפי שהי' במתי יחזקאל כנ"ל, אבל ב"ה סב"ל כאופן הב' שלא נשאר מן הגוף אלא כמלא תרווד רקב ומתערב בעפר הארץ וכו' ולא דמי למתי יחזקאל שהעצמות היו קיימות, לכן שייך קרימת עור ובשר שהוא עליון, ואח"כ יגמור בגדין ועצמות ונברא הכל בפ"א כמו בעוה"ז, וראה נדה כה, א, בתוד"ה עור, וראה גם בזהר פ' פינחס דף רכ"א סוע"ב דמשמע דנקט כב"ש שיתחיל בגדין ועצמות, וי"ל דזהו משום דסב"ל דעצם לזו קיים כפי שצויין בלקו"ש הנ"ל בהערה 69 מכ"מ בזהר, וראה בס' "אמונת התחי"י" פ"ג שביאר כעיי"ז (וראה אנציקלופדיה תלמודית כרך ט' עמ' רמג דכשאינו נוגע למעשה בפועל לא שייך לומר הלכה כפלוגי, ובנידון דידן הלכה כב"ה).

תחיית המתים נס או טבע

ובשו"ת הלכות קטנות ח"א סי' קל"ח כתב וז"ל: שאלה. אם תחיית המתים הוא מעשה נסים או ממדה ששם הבורא ית' מתחילת הבריאה בטבע. תשובה. כבר הוכחתי בס' צרור החיים שלי בחלק מות ישרים שיש תחיה טבעית, ונסיית, אשר ימות בעתו בתשובה ויקבר כמו שיצירתו טבעית (בגזרת הבורא) גם תחייתו טבעית (בגזרת הבורא) כי כשם שהי' מן העפר כך יציץ מריח המים וכמאחז"ל (סנהדרין צא, א) מאי דלא הוה מאי דהוה לא כל שכן, והתחיה השנית היא לאותם

אשר לא ניתנו לקבורה שצריך לעשות עמהם נס להחיותם (כדכתיב אמר ה' מבשן אשיב וגו' שדרשוהו רז"ל (גיטין נו, א) על הנטבעים בים ושאוכלים אותם חית השדה) אותם ודאי צריכים הם לנס יותר גדול וכו' עכ"ל. ובס' נפש חיים (להגר"ח פאלאג'י) מערכת ת' אות ח' הביא זה, וביאר עפ"ז כפל הלשון בקרא דישיעי' (כו, יד, יט): "מתים בל יחיו רפאים בל יקומו וגו'" דכלפי זה אמר אח"כ: "יחיו מתיך, נבלתי יקומו וגו'" דיחיו מתיך הוא דרך טבעי, אבל נבלתי דהיינו מושלכת כנבלה, הוא חידוש ולכן זה כתוב אח"כ כיון שהוא חידוש עיי"ש, ועד"ז כתב גם בספרו זכירה לחיים על הגדה של פסח בביאור הפיוט יגדל וז"ל: היינו טעמא דכופלים בית זה שני פעמים כי תחיית המתים יש שני סוגים, יש דרך הטבע ויש דרך נס, דלמתים שניתנו לקבורה הוא בדרך הטבע, ולמתים שלא ניתנו לקבורה הוא דרך נס וככתוב בשו"ת הלכות קטנות כו' עכ"ל.

וכבר העירו ע"ז (ראה בס' מגדים חדשים על מסכת ברכות מאמר תחיית המתים ובס' רנת יצחק בכ"מ ועוד) ממ"ש הרמב"ם באגרת תחיית המתים שיש פסוקים רבים המורים הרחקת תחיית המתים כאמרו אם ימות הגבר היחיה (איוב יד, יד) ונאמר ג"כ כי מות נמות וגו', והביאור הוא שדברי הנביאים מספרים טבע המציאות הנהוגה, ואין מן הטבע שישוב האיש ההוא ויתהוה שנית אחר מותו, אבל בטבע כי כשימותו בעלי חיים לא ישוב לעולם האנשים ההם, וכפי שהענין ההוא באו פסוקים ההם כולם, ואין הפרש בין אמרו אם ימות גבר היחיה ובין אמרו המן הסלע הזה נוציא לכם מים (במדבר כ, י) שאין זה בטבע אבל נמנע בו, אלא שכבר יצאו המים מן הסלע במופת, וכן תחיית המתים אמנם היא מן המופתים וכו', כן כל מה שתמצאוהו מהרחקת שוב המתים הוא על מה שבטבע, ואין זה סותר שוב המתים כשירצה ה' בשובם עיי"ש, וזה קאי על כל אופן שבתחיית המתים גם של מיתה וקבורה, ועי' גם במצודת דוד שם (לח, יד) עה"פ תתהפך כחומר חותם, שה' בא להשיב על אמריו שכפר בתחה"מ בחשבו שהכל בא מצד המערכה ולפי הטבע, ותחיית המתים נמנע אצל הטבע, ולזה אמר לו המקום אם אמנם שאני משגיח שוב אין להפליא על תחה"מ עיי"ש, ושם איירי אודות אנשים שימותו ויקברו ומ"מ מבואר דזה נמנע אצל הטבע.

וראה גם רד"ק (תהלים פח, ו) על הפסוק: "במתים חפשי כמו חללים שוכבי קבר אשר לא זכרתם עוד" שכתב ולא יבטל זה תחיית המתים העתידה להיות כי הוא דיבר על טבע העולם, כי המת לא יחיה לעולם בטבע אבל תחיית המתים על דרך נס ופלא ע"כ, וכאן כתוב שוכבי קבר,

דאפי' באופן כזה אי"ז בטבע וכל זה הוא לכאורה שלא כמ"ש בהלכות קטנות.

ולכאורה הי' אפשר לומר שזה תלוי בב' אופני התחי' שהוזכרו לעיל, דלפי אופן הא' שישאר חלק מגוף הראשון אפשר לומר כההלכות קטנות דהוה תחי' טבעית, משא"כ לאופן הב' שנתבטל ונעשה רקב וה"ז כבריאה חדשה, לא שאני זה מהנטבעין ביים וכו' שהו"ע נסי.

אבל באמת אפילו לפי אופן הב' הרי מבואר דהרקב מתערב בעפר הארץ כשאור שהוא מתערב בעיסה כנ"ל, דהיינו דאה"נ דהוה מציאות חדשה כיון שגוף הראשון לא נתקיים [גם לא דעצם לוד], אבל מ"מ הרי התחיה באה מהרקב של הגוף, משא"כ בנטבעין ביים וכו' שלא נשאר כלום.

ביאור הרבי שבהגוף יש תכונה לתחיית המתים

והנה גם בלקו"ש שם (חי"ח פ' חוקת) כתוב ע"ד שכתב בהלכות קטנות, דבסעי' ט"ו שם ביאר החילוק בין תחיית המתים דלע"ל לתחיית המתים שבבן השונמית וז"ל: ביי בן השונמית איז די תחיה געווען (ניט אין א אופן ווי די מתים לע"ל, וואו מ'קען זאגן אז דער (חלק ה) גוף אין נתקן ונבנה געווארן, נאר) אין א אופן פון התהפכות און א מציאות חדשה - א מציאות חי אנשטאט א מציאות מת וכו' ובמילא איז דא ניט שייך קיין טומאת מגע במת מצד נוגע בעצמו, ובהערה 88 כתב וז"ל: ההסברה בזה י"ל: במתים לעת"ל מוכרח הדבר שיחיו אז (והרי תחה"מ הוא עיקר באמונה) והיינו דמצד הגוף יש בו תכונה וכו' שיחי' וזהו סדר שכלול בהגוף (ולהעיר מאבות ספ"ד "הילודים למות והמתים לחיות" וראה סנהדרין (צא, א): "דלא הוה חייא דהוה חיי לא כל שכן") וא"כ נמצא דגוף החי יש לו שייכות והמשך לגוף המת, משא"כ בבן הצרפתי ובן השונמית שהתחי' הי' שלא ע"פ סדר המוכרח בגוף זה כ"א בדרך חידוש ונס, דמצד עצמן היו מתים הרי נמצא דגוף החי אין לו שייכות והמשך לגוף המת ואין כאן נגיעה בעצמו עכ"ל.

וזה דומה למ"ש בהלכות קטנות כנ"ל, והביא גם אותו הגמ' דסנהדרין דלא הוה חייא וכו', ומלשון הרבי שיש בו תכונה וכו', אפ"ל דודאי דתחיית המתים בכל אופן הו"ע נסי ואינו עפ"י הטבע, והכוונה רק שיש שם איזה אחיזה בטבע שכן הטביע הקב"ה בהגוף שיוכל להיות בו לע"ל תחיית המתים, אבל באופן שלא נשאר מן הגוף כלל כגון בנטבע ביים וכו' ששם הי"ז בריאה חדשה לגמרי, הנה תחי' כזה אין בו שום אחיזה כלל בטבע ושם הי"ז נס גדול יותר בלשון ההלכות קטנות הנ"ל, וא"כ אפ"ל שאין כאן סתירה ממ"ש הרמב"ם והרד"ק וכו'.

וראה גיטין שם נז, ב, שאמרו הילדות אם אנו טובעים בים אנו באין לחיי עוה"ב? דרש להם הגדול שבהם אמר ה' מבשן אשיב אשיב ממצולות ים, מבשן אשיב מבין שיני אריות, אשיב ממצולות ים אלו שטובעין בים, כיון ששמעו ילדות כך קפצו כולם ונפלו לתוך הים וכו', והקשה הג"ר יוסף ענגיל שם (בגליוני הש"ס) דלמה חשבו שלא יקומו בתחיית המתים הלא כל תחיית המתים הוא דבר נסי וא"כ מאי שנא הכא? וציין לשו"ת הלכות קטנות הנ"ל, אבל בס' ניצוצי אור שם ביאר שחשבו שלא יבואו לעולם הבא משום מאבד עצמן לדעת עיי"ש, וכתב שמכאן סעד למאמר השגור דהמאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעוה"ב שלכן שאלו אם הם בכלל מאבדים א"ע לדעת עיי"ש.

ואפ"ל דבעל הלכות קטנות למד כפירושו של הגר"י ענגיל, שספיקתם הי' משום תחיית המתים אם יקומו, ולכן י"ל דמכאן המקור שלו דתחיית המתים בנטבע בים וכו' הוא סוג אחר לגמרי וצריך לנס גדול יותר, דבזה מתורץ קושיית הגר"י ענגיל, אבל אם נפרש דספיקתם הי' משום מאבד עצמן לדעת אין מכאן שום הוכחה.

וראה לקו"ש ח"ו י' שבט שהקשה דלכאורה גופו של אדם שעפר אתה ואל עפר תשוב הוה שינוי החוזר לברייתו לעפר, נמצא דמציאות הגוף אינו מציאות כלל וא"כ מהו מעלת העבודה שעובדים עם הגוף כיון שאינו מציאות אמיתי, ומבאר שם דכיון שהי' בחירת העצמות בגופו של ישראל ה"ז מציאות אמיתית ונצחית וקם לתחיית המתים וכו' עיי"ש, וראה גם רשימות חוברת ז' ע' 14 בענין זה, ולפי מ"ש בחי"ה בהערה הנ"ל דהגוף מעיקרא יש בו תכונה שיהי' בו תחיית המתים כו' יומתק ביותר שמעיקרא ה"ה מציאות נצחית.



"ענויים הגיע זמן גאולתכם..."

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת תות"ל מאריסטאון

הנה בילקו"ש ישעיה רמז תצט שהרבי הביא כמ"פ בשיחות דשנת נ"א - נ"ב, כתוב "... שנה שמלך המשיח נגלה בו . . ומשמיע להם לישראל ואומר ענויים הגיע זמן גאולתכם...". ולהעיר בדיוק הלשון "ענויים", די ש לומר שמיוסד על לשון הפסוק בישעיה סא, א "רוח ד' אלקים עלי יען משח ד' אותי לבשר ענויים...", וכדברי הגמ' עבודה זרה כב, שריב"ל מביא פסוק זה כראיה לשיטתו ש"ענוה גדולה

מכולם". וראה בתוס' ד"ה 'חסידים לא נאמר' (שם) "... אבל לענין בשורת הגאולה פשיטא תולה אותם בחשובים וגדולים יותר".



מספר ימי החנוכה לעת"ל [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון תכט (עמוד 10) העיר הרה"ח ר"מ שי' מרקוביץ על מ"ש בגליון תתכח (עמוד 4 ואילך) בקשר למספר ימי החנוכה, שדעת הגאון בעל שו"ת 'דעת סופר' שלע"ל יהיו רק ז' ימי חנוכה, והערת ע"ז שמלבד שהדבר תמוה ע"פ נגלה (ושם קצרתי מאוד בזה), הנה גם ע"פ פנימיות הענינים אינו מתאים כלל, משום שהמספר דשמונה קשור במיוחד עם חנוכה, שזה מורה על למעל' מהשתלשלות וכו', עיי"ש.

וע"ז העיר הרב הנ"ל "שכאשר מדברים בענינים של "פנימיות" הרי אין הכרח שזה יבוא לידי ביטוי במספר של שמונה ימים לע"ל. ואדרבה. . יש מקום לומר, שהגילוי שבזה"ז הוא בבחינת שמונה ולמעל' מן ההיקף, הרי לעתיד יהי' זה חלק מן ההיקף עצמו", עכ"ד.

ולפענ"ד, אף שעצם סברתו כשלעצמה נכונה, אולם בנדו"ד אינה מתאימה, ואין בזה כדי ליישב את דברי ה'דעת סופר' - משום דהן אמת, שאין הכרח לומר שלעת"ל כל ענין שלמע' מהטבע יבוא לידי ביטוי במספר של שמונה. אבל בנדו"ד, שהענין דלמע' מן הטבע כבר נקבע במספר שמונה, ע"י שחז"ל תקנו היו"ט דחנוכה בשמונה ימים, א"כ אין הכרח לומר שמצד זה שלעת"ל יהי' גילוי כ"כ נעלה (שמה שבזה"ז נחשב כלמע' מן הטבע יהי' נחשב אז כטבע), לכן נצטרך לחדש שכל דבר שבזה"ז הי' במספר שמונה, לע"ל יהי' במספר שבע.

דלפי"ז, נצטרך לומר שגם שאר הענינים הקשורים עם מספר שמונה יהיו אז במספר שבע. ולדוגמא, "מילה" שהיא ביום השמיני, מצד שע"י המילה נמשך גילוי שלמע' מהשתלשלות. והאם יעלה על הדעת לומר שלע"ל תהי' מילה ביום השביעי. וכן בסוכות יהי' רק שבעה ימים. וכן ביום הכפורים לא יהי' שמונה הזאות בקה"ק אלא רק שבע [ולהעיר גם שהכנור של ימיה"מ יהי' של שמונה נימין, אך שם אולי יש לחלק, כיון שבזה"ז הי' רק שבעה נימין, ולכן יתחדש אז שהכנור יהי' של שמונה נימין, אבל בשאר הדוגמאות דלעיל הם ממש בדוגמת חנוכה].

ואין לתמוה ע"ז, שסו"ס הרי כך מבואר, שלע"ל הגילוי שלמע' מן הטבע יהי' בטבע עצמו, ומהו הענין דשמיני - למע' מן ההיקף - לע"ל? דפשוט שישנם ריבוי דרגות בשמיני עצמו (ראה גם ד"ה 'וכל אדם לא יהי' תשכ"ב, נדפס בסה"מ מלוקט ח"ה), ומה שבזה"ז נחשב כלמע' מן הטבע יהי' אז הטבע עצמו, אבל גם אז יתגלו ענינים יותר נעלים שהם יהיו למע' מן הטבע גם לעת"ל. וכמובן גם מהענין דוהי' הוי' לי לאלוקים, שלע"ל הוי' יהי' נחשב כאלוקים (שהביא הרב הנ"ל כראי' לסברתו), שפשוט שגם אז יהי' גילוי של דרגה יותר נעלית של שם הוי', ומה שבזה"ז נחשב כגילוי דהוי' יהי' אז נחשב כאלוקים, וק"ל.



רשימות

החילוק בין נר המערבי לשאר הנרות

הת' שניאור זלמן קפלן
ר"מ במתיבתא

ברשימת כ"ק אדמו"ר אודות 'סדר הדלקת הנרות בבית המקדש' - "רשימת המנורה", לאחר שמבאר דעת הרמב"ם בפי' המשניות למס' תמיד, ומבאר את תיווך ב' המשניות, דסוף פ"ג, וריש פ"ו - מקשה (עמ' ח): "וצ"ע לפי פיה"מ, מהו החילוק בין דישון נהמ"ז [=נר המזרחי] ונהמ"ע [=נר המערבי] כשמצא שניהם דולקים. דהרי כל נר שמצאו שלא כבה אין מכבהו ומדליקו שנית ול"ד [=ולאו דוקא] נהמ"ע. וגם נהמ"ע מתקנו ומוסיף שמן וכו' אם מצאו דולק וכמוש"כ בפי"מ, ובמה נחלקו זמ"ז".

והיינו, דעד-עתה נתבאר בשיטת הרמב"ם בפירוש המשנה ריש פ"ו: "מי שזכה בדישון המנורה (והדליק כבר את ה' נרות המזרחיים בפעם הראשונה שנכנס), נכנס (בפעם השניה להדליק עוד ב' נרות הנותרים) ומצא ב' נרות מערביים דולקין, מדשן את המזרחי, ומניח את המערבי דולק, שממנו היה מדליק את המנורה בין הערביים" (הפי' לפי הרמב"ם - בחצ"ע).

וע"ז מקשה כ"ק אדמו"ר, דלכאור' לשיטת הרמב"ם אין כל חילוק בין דישון נר המזרחי (מבין ב' נרות המערביים) למערבי, דבשניהם אם מצאם דולקין אין מכבה ומדליק שנית. ולאידך, גם נר המערבי אינו נמנע מלתקנו. וכלשונו בפ"י המשניות: "ר"ל שלא יכבה אותו וידליק אותו שנית, אלא מתקנו ומוציא הפתילה ומוסיף שמן וכו'". ואם כן מהו החילוק בין נר המזרחי לנר המערבי, שע"ז אומרת המשנה "מדשן את המזרחי ומניח את המערבי דולק".

ומבאר כ"ק אדמו"ר (שם): "ואואפ"ל דהרמב"ם ל"ל [=לית לי'] כהרשב"א ע"פ הסיפרי - הובא בתויו"ט - דיש אסור בכבוי נר שמצאו דולק, רק דס"ל דאין חיוב לכבותו ולהדליקו, ויוצא מצות הטבת הנרות בתקונם לבד ג"כ, אם דולקין הן בלאה"כ . . . ומפרש שנהמ"ז מדשנו ואין בזה תנאים, דרוצה מכבו ומדליקו שנית, או דאינו מכבו כל עיקר, משא"כ נהמ"ע דצריך להניחו דולק".

והיינו, דאכתי יש חילוק בין נר המערבי לשאר הנרות, כיון דיש איסור לכבותו, משא"כ שאר הנרות. ולפי"ז פירוש דברי המשנה "מדשן את המזרחי ומניח את המערבי דולק" הוא, שאת המזרחי צריך לדשן ואם רוצה מכבהו ואם לאו משאירו דולק, משא"כ בנר המערבי מדגשים - "מניח את המערבי דולק" שאסור לכבותו כל עיקר.

והנה בהמשך הרשימה (פ"ב, עמ' טז), מקשה כ"ק אדמו"ר: "אין יתרץ הא דסיפרי . . . תמיד שיהא נהמ"ע דולק תדיר שממנו מדליקין את המנורה בה"ע. ובתו"כ . . . תמיד שיהא נ"מ תדיר. והרי להרמב"ם כל הז"נ דולקין גם ביום, ולאידך גיסא הרי גם נהמ"ע מדשנו".

והיינו, דכיון דס"ל להרמב"ם דכל הנרות דולקים גם ביום, ולא רק נר מערבי, א"כ מה הפירוש שנר המערבי דולק "תמיד", הרי כל הנרות דולקים כל היום, ולפני ההדלקה בין הערביים - הרי גם את נר המערבי מכבים, ובמה איפוא, שונה הוא משאר הנרות.

ומבאר בזה (עמ' יח): "יפרש דהיינו שנהמ"ע נקבע בקביעות להדליק ממנו שאר הנרות . . . או דקאי אשעת הנס, וכמו עדות דקאמר קרא דקאי ג"כ אשעת הנס".

והיינו, שהרמב"ם יכול לבאר את דברי ה'ספרי' בב' אופנים: א. דפירוש 'נר תמיד' בנר המערבי אין הכוונה שהוא דולק יותר משאר הנרות, אלא שנר אחד ('נר' ולא נרות) נקבע בקביעות - 'תמיד', להדליק ממנו שאר הנרות. ב. בשעת הנס שנר המערבי לא הי' כבה

כלל, הרי שאר הנרות לא היו בכחי 'תמיד' כי היו עיתים שכבו, משא"כ נר המערבי דלק כל הזמן - מכח הנס.

ולכאו' צ"ב: דלאור משנ"ת בפ"א (שם) בביאור דברי המשנה "מדשן את המזרחי ומניח את המערבי דולק", שני המערבי שונה בזה שאסור לכבותו, ומחוייב להניחו דולק. א"כ לכאו' מובן בפשטות מה שני המערבי נקרא 'נר תמיד', והיינו משום שאסור לכבותו כשאר הנרות. בס"א: תירוץ כ"ק אדמו"ר ללשון המשנה 'מדשן את המזרחי וכו' - שני המערבי שונה בכך שאסור לכבותו, לכאו' מתרץ בפשטות גם את שאלה זו - מדוע כתוב 'נר תמיד', שהוא משום שאסור לכבותו בזמן הדישון וצריך להניחו דולק - 'נר תמיד'.

ובפרט, שמפני שאלה זו מוכרחים לומר שהרמב"ם ילמד א' מב' אופנים הנ"ל, שלכאו' אינם פשוטים כ"כ כתירוץ זה. דלהאופן הא' ש'תמיד' פירושו שהוא נר קבוע שמדליקין ממנו, הרי אופן זה מבאר יותר מש"כ 'נר' ולא 'נרות' - דהכוונה היא שמדליקין מנר אחד (וכדמשמע גם מל' רש"י ותוס' - הובאו במ"מ שם), אבל עדיין אין מובן כ"כ הלשון 'תמיד'. ועוד יקשה, דבתו"כ (אמור כד, ב) הובאה דרשה זו, ושם אינו מסיים "שממנו מדליקין המנורה", ואם נאמר שכל השינוי של נר מערבי הוא לענין הדלקת המנורה, א"כ העיקר חסר מן הספר, והו"ל לומר שממנו מדליקין הנרות.

וגם להאופן הב' דקאי אשעת הנס, לכאו' קצת קשה, דלשון ה'סיפרי' הוא "שיהא נר המערבי דולק תדיר", ומשמע שזהו חיוב שיהי' כן, ולא רק בזמן הנס. וצ"ב מדוע לא הסתפק כ"ק אדמו"ר בתירוץ לדברי המשנה, לבאר גם דברי ה'סיפרי' והתו"כ.

לכאו' הי' אפ"ל, דהטעם שלא די בתירוץ הנ"ל לדברי ה'סיפרי', הוא משום מה שמסיים שם 'שממנו מדליקין את המנורה בין הערביים', דמשמע שהטעם לכך שנקרא 'נר תמיד' שייך גם לזה שממנו מדליקין את המנורה בין הערביים. ולפירוש הנ"ל דנקרא 'תמיד' רק מפני שאסור לכבותו, א"כ אי"ז שייך (בפשטות) להא שמדליקין ממנו ביה"ע. אבל דוחק לתרץ כן, דהרי זהו רק בלשון ה'סיפרי', אבל בתו"כ לא הוזכר כלל טעם זה, ומל' ה'רשימה' משמע שהקושיא היא מעצם מש"כ שדוקא נר המערבי דולק תדיר - 'תמיד' שיהא נ"מ תדיר, והרי להרמב"ם כל הז"נ דולקין גם ביום, ולאידך גיסא הרי גם נהמ"ע מדשנו", ומשמע מהלשון שהקושיא היא מעצם העובדה שכל הנרות דולקים תמיד, ולא דוקא משום הסיום "שממנו מדליקין וכו'".

ואולי הטעם שא"א לתרץ כהאופן הנ"ל, הוא משום שתירוץ זה - שנר המערבי אסור לכבותו משא"כ שאר הנרות, שייך דווקא אם נאמר דהרמב"ם לית ליה כהרשב"א - ע"פ ה'סיפרי', וברשב"א יומא שם (נסמך במ"מ ב'רשימה' עמ' ח) כתב "שהרי בסיפרי תניא אי מערב עד בוקר, יכול לכבם, ת"ל יאירו שבעת הנרות", והיינו שמדברי ה'סיפרי' משמע שאסור לכבות אף אחד מהנרות, וגם כאן הקושיא היא מה'סיפרי', ולכן לא הי' אפשר לתרץ כמו שתירץ קודם בדברי המשנה, כי כאן התירוץ הוא על דברי ה'סיפרי', ומה'סיפרי' משמע שאסור לכבות גם שאר הנרות, ועצ"ע.

ואבקש מהקוראים להעיר בזה.



בענין הדלקת המנורה בין הערביים [גליון]

הרב דוד פלדמן

עורך ראשי ביצעד הנחות בלה"ק

[בגליון הקודם (תתל עמ' 13 ואילך) השבתי על דבריו של הרב וולפא, שהקשה על מה שכתבתי שבבוקר מספיק רק להטיב את הנרות, היינו לתקן את הנרות שלא כבו שימשיכו לדלוך, ואילו בין הערביים צ"ל העלאת הנרות מחדש, ובמילא יש לכבות תחילה את הנרות הדולקים - דא"כ איך יתכן שהדלקה כשרה בזר. ובגלל קושייתו, רצה לחדש דין להלכה - שהדלקת המנורה בפעם הראשונה אינה כשרה בזר. וכבר בארתי בארוכה מקור הדברים גם בדברי הראשונים, וכן ההסברה שהדלקה כשרה בזר, עיי"ש.

ועתה אבוא להשיב על המשך דבריו של הרב וולפא (בגליון הנ"ל) בשייכות לרשימת המנורה].

ז. בהמשך דבריו (באות ד) מביא הרב וולפא כמה הוכחות מרשימת המנורה שלדעת כ"ק אדמו"ר אין לכבות את המנורה בין הערביים:

ראיתו הא', ממ"ש בע' ט גבי דישון נר המזרחי, ד"רוצה מכבו ומדליקו שנית, או דאינו מכבו כל עיקר", ומסיק: "ומוכח מדברי הרבי, שהשאלה היא אם יש איסור לכבות, או רק שאין צריך לכבות, אבל לא יעלה על הדעת שיש מצוה לכבות!", ומוסיף, "שאינ שום רמז שם שמדובר רק על הבוקר כו".

ותמיהני עד כמה חלי ולא מרגיש שמכאן ראי' מוכחת להיפך:

ובהקדמה - שבדברי הרבי אין שאלה אם יש איסור לכבות או רק שאין צריך לכבות (כלשונו המטעה של הרב וולפא), אלא הרבי כותב בפירוש (כפי שמעתיק הרב וולפא בתחלת דבריו) ש"הרמב"ם לית לי' כהרשב"א ע"פ הספרי . . דיש איסור בכבוי נר שמצאו דולק, רק דס"ל דאין חיוב לכבותו", ולכן "רוצה מכבו ומדליקו שנית כו".

והרי כל היסוד לשיטתו של הרב וולפא (כפי שכותב באות ג) הוא מדברי הספרי שהנרות צריכים להיות דולקים תמיד, ושולל את כיבויים ("יכול יכבם, ת"ל כו"), שלכן ס"ל שיש איסור לכבותם, ועל זה כותב הרבי בפירוש שלדעת הרמב"ם אין איסור לכבות נר שמצאו דולק, ורוצה מכבהו ומדליקו שנית, וא"כ נפל כל היסוד לשיטתו של הרב וולפא !

ח. ויומתק יותר - דלכאורה צריך להבין: (א) מנא לי' להרבי שהרמב"ם פליג על הרשב"א שאומר שיש איסור לכבות נר דולק - וכי משום שהוקשה לו מהו החילוק בין דישון נר המזרחי לנר המערבי ואין לו תירוץ אחר, יחדש פלוגתא בין הרמב"ם להרשב"א, היפך הכלל שלא לאפושי מחלוקת? (ב) והעיקר: מהו הפירוש "רק דס"ל דאין חיוב לכבותו ולהדליקו" - וכי למה יעלה על הדעת שיש חיוב לכבותו ולהדליקו?! וגם למסקנא "דרוצה מכבו ומדליקו שנית, או דאינו מכבו כל עיקר" - למה ירצה לכבותו ולהדליקו שנית, כאשר יכול שלא לכבותו כל עיקר?

והנראה לומר בזה - ובהקדמה:

המשנה דתמיד שבפירושה שקו"ט בתחלת רשימת המנורה - קאי אודות סדר העבודה בבוקר דוקא (כפשטות דברי המשנה).

ודלא כמ"ש הרב וולפא "שאינ שום רמז שם שמדובר רק על הבוקר", כי, לא צריך רמז לכך בשעה שמפורש הדבר להדיא - שהרי לאחרי כל אריכות השקו"ט בפירוש משנה זו, כותב הרבי (בע' מז, והעתיקו הרב וולפא בהמשך דבריו!): "וצ"ע אם הדין והחלוק בין מצא ב"נ מזרחיים דולקין וכו' הוא גם בין הערביים" - כיון שהמשנה קאי בסדר העבודה בבוקר.

ועפ"ז בטלה גם ראייתו הב', ממ"ש בע' מד "ונראה לי ברור דלשיטתו (של הרמב"ם) הטבת המנורה בין הערביים גם כן מחולק לב' פעמים, ה' נרות וב' נרות, דצריך להיות שוה בבוקר ובין

הערביים", ומזה מסיק הרב וולפא שלא יתכן שיהי' חילוק ביניהם שבבוקר מדליקים רק נר שכבה, ובין הערביים מכבים ומדליקים מחדש - שהרי למרות "דצריך להיות שוה בבוקר ובין הערביים", יש מקום לומר שהדין והחילוק בין מצא ב' נרות מזרחיים דולקין וכו' הוא רק בבוקר, ולא בין הערביים, אף שעפ"ז יהי' חילוק גדול ביניהם!

וראייתו הג', מהצ"ע אם הדין והחילוק בין מצא ב' נרות מזרחיים דולקין וכו' הוא גם בין הערביים, דלכאורה מהו הצ"ע בכלל, הלא גם אם מצאם דולקין צריך לכבותם מיד עם כל הנרות - לא זכיתי להבין את דבריו, שהרי פשיטא שאינו מכבה את כל הנרות בבת אחת, כי הכיובי הוא לצורך ההטבה, ובמילא צ"ל לפי סדר ההטבה, ואם סדר ההטבה בין הערביים הוא כמו בבוקר, הרי אם מצא ב' נרות מזרחיים דולקין, משאירם דולקים עד לכניסה הב', ואז מכבם ומטיבם, וק"ל.

ונחזור לעניננו, שהשקו"ט בהתחלת הרשימה היא בנוגע לסדר העבודה בבוקר, שגם אז מדליקים את המנורה, אלא שאין זו הדלקה חדשה כבערב, כי אם הטבה, לתקן את הנרות שהדליקם בערב (כנ"ל בארוכה).

וכיון שבערב צריך לכבות את הנר הדולק כדי להדליקו מחדש, יש מקום לומר שגם בבוקר צ"ל כן.

ועל זה אומר שבבוקר "אין חיוב לכבותו ולהדליקו, ויוצא מצות הטבת הנרות בתקונם לבד ג"כ", ובנוגע לפועל - "רוצה מכבו ומדליקו שנית (כמו בין הערביים), או דאינו מכבו כל עיקר" (כיון שבבוקר החיוב הוא רק להטיב, ולא כבין הערביים שצריך להעלות הנרות מחדש).

ט. עוד כותב הרב וולפא (באות ב ואילך), שטעיתי בפענוח דברי כ"ק אדמו"ר ב'רשימת המנורה', בקטע המתחיל "ויש לברר איך יפרנס הרמב"ם הא דנר המערבי ממנו הי' מדליק ובה הי' מסיים" (ע' טז ואילך).

ובכן:

א) מה שהקשה שהעיקר חסר מן הספר, שהי' לו לכתוב בפירושו את החידוש - שלפני הדלקת הנרות בין הערביים היו מכבין את כל הנרות - לא הבנתי דבריו כלל:

הרי בהרשימה לא נחית לענין זה, והחידוש שבהתירוץ הוא ש"ממנו הי' מדליק" לא קאי על הדלקת הנרות בבוקר (שהרי "אם מצא ב' נרות המזרחיים דולקין מדשן שאר ה' נרות וגם נר המערבי בכללן", ובמילא אינו מתחיל להדליק ממנו, כיון ששני המזרחיים דולקים כבר), כי אם שממנו מדליק "את המנורה בין הערביים" (ועל זה ניתוסף בהפיענוח - לרווחא דמילתא - שהדלקת הבוקר היא רק בנוגע לנר שכבה, משא"כ בין הערביים שאז מדליק את המנורה כולה);

ואילו לפירושו של הרב וולפא, שהחידוש בהתירוץ הוא ש"ממנו הי' מדליק" אין פירושו שמדליק את הנר המערבי בראשונה, אלא רק שממנו מדליק את שאר הנרות - א"כ:

- 1) הול"ל שממנו מדליק "האחרות", כלשון רש"י במנחות.
- 2) הי' לו לציין כאן (ולא בסיום הקטע, לאחר הפירוש ד"ובו הי' מסיים") לפרש"י במנחות, ובזה גופא - לא "ע"ד פירש"י", אלא "כפירש"י".

3) וגם: למה הוצרך להוסיף "בין הערביים", הרי גם בהדלקת הבוקר אפשר לומר שזהו הפירוש ד"ממנו הי' מדליק"; ורק גבי "ובה הי' מסיים" הי' לו לפרש דקאי על בין הערביים?!

ב) מה שכתב הרב וולפא בפירוש "ובה הי' מסיים", שאכן בין הערביים הי' מטיב את הנר המערבי באחרונה, שרק בבוקר הי' הסדר שאם מצא ב' נרות המזרחיים דולקין הי' מטיב שאר הנרות ונר המערבי בכללן - הרי (נוסף לכך שלא ביאר מה היתה הקושיא ומה נתחדש בהתירוץ) מופרך הדבר לגמרי: הרב וולפא כותב בעצמו (אם כי במוסגר בחצע"ג) שלהלן (בע' מז) מסתפק הרבי בכך - "וצ"ע אם הדין והחלוק בין מצא ב"נ מזרחיים דולקין וכו' הוא גם בין הערביים" (כנ"ל ס"ח), וא"כ, איך יתכן שכאן יתרוץ הרבי תירוץ שאינו מתאים עם המשך דבריו, מבלי להעיר על כך כלל, אתמהא?!

ג) מה שכתב הרב וולפא בנוגע להתיבות "הרי גם נר המערבי מדשנו", שמה שניתוסף בפענוח "ובשעת דישונו אינו דולק גם הוא", הוא טעות חמורה - לא ידעתי איך אפשר לפרש אחרת את קושיית הרבי, וז"ל: "איך יתרוץ (הרמב"ם) הא דספרי . . תמיד, שיהא נר המערבי דולק תדיר . . הרי להרמב"ם כל הז' נרות דולקין גם ביום, ולאידך גיסא, הרי גם נר המערבי מדשנו"; מהו פירוש

התיבות "ולאידך גיסא, הרי גם נר המערבי מדשנו" - אם לא כפי שפוענח שבשעת דישונו אינו דולק גם הוא ? !

זאת ועוד: כאשר הרבי כותב "ובו (בנר המערבי) הי' מסיים חילוף הפתילה וההטבה" - הרי פשיטא שכדי להחליף הפתילה בהכרח לכבות את הנר תחילה! ורק גבי הדישון בבוקר נשתנה דינו של נר המערבי, שרק מוסיף עליו שמן ואין בו דישון כל עיקר (כמ"ש בהרשימה ע' ט).

ועכצ"ל, שהכיבוי שבשעת הדישון אינו בסתירה ל"תמיד", כיון שכיבוי זה הוא בשביל להדליק מחדש (כנ"ל ס"ה).



לקוטי שיחות

בירור הניצוצות של מצרים

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בלקו"ש חכ"ב פ' בשלח (ע' 80) מבאר בענין ונצלתם את מצרים, ע"ד שכ' ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, שהרכוש גדול הם הניצוצות קדושה שהיו בכסף וזהב של מצרים, ועל ידי שהכסף וזהב נכנסו לרשות ישראל עי"ז נתעלו הניצוצות מרשות מצרים ערות הארץ לקדושת בני". ומציין לדין טבילת כלים שמבואר בירושלמי סוף מס' ע"ז שהוא לפי שיצאו מטומאת הנכרי ונכנסו לקדושת הישראל.

[ובהמשך השיחה שם (בע' 81) מבואר שזהו רק כל זמן שיש הציורי של ונצלתם את מצרים אז יש בזה עבודת בירורי הניצוצות משא"כ כשנגמר הציורי, וע"כ ויסע משה שהוצרך להסיען בעל כרחם, וכלפי שמיא גליא מתי נגמרו כל הניצוצות שבמצרים ע"ד מ"ש האריז"ל בטעם האיסור לחזור למצרים. וע"ש בהע' 44 דמ"מ יש ג"כ ניצוצי קדושה המוכרחים לקיומם עד עת קץ שיעביר רוח הטומאה מן הארץ. ויש לעיין שם היטב בכ"ז].

וע"פ דרך השיחה, נוכל אולי ליישב איזה תמיהות בש"ס:

איסור "לא תחנם"

א) בגמ' עירובין דס"ד ע"ב: מעשה בר"ג שהי' רוכב על החמור והי' מהלך מעכו לכזיב והי' רבי אילעאי מהלך אחריו, מצא גלוסקין (מיני מאפה) בדרך אמר לו אילעאי טול גלוסקין מן הדרך, מצא נכרי אחד אמר לו טול גלוסקין הללו מאילעאי כו'.

והקשו בתוס' שם (ועד"ז בתוס' ע"ז ד"כ ע"א): וא"ת והיאך נתן ר"ג והא דריש ר"י בסוף פ"ק דע"ז (ד"כ) לא תחנם לא תתן להם מתנת חנם כו'.

אולם לפי דרך השיחה (בפרד"ס התורה) הלא יתפרש ג"כ בטעם איסור לא תחנם שהוא משום שלא להעביר החפצים מקדושת הישראל לטומאת הנכרי. א"כ שאני בההיא עובדא דמס' עירובין דקאי בגלוסקין האסורים בלא"ה כמ"ש בהמשך הגמ' שם שהטעם דלא שרא ל"י לר' אלעאי למיכלינהו בעצמו משום דאחזקינהו בחזקת פיתן של נכרים שרוב עוברי דרכים נכרים הן (וע"ש עוד בענין חמץ שעבר עליו הפסח). ואין בהם שום קדושה ובירור ניצוצות לישראל.

גזל עכו"ם

ב) בגמ' ב"ק דל"ח ע"א: א"ר אבהו אמר קרא עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים ראה שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח כיון שלא קיימו עמד והתיר ממונן לישראל, רבי יוחנן אמר מהכא הופיע מהר פארן מפארן הופיע ממונם לישראל (ופירש"י: מפארן, כשסיבב והחזיר התורה על כל האומות ולא קיבלוה).

והק' ע"ז בהגהות מהר"צ חיות מה הראי' מפסוק הופיע מהר פארן שהתיר ממונם, וז"ל: אולי דרשו מהר לשון מוהר ומתן כי משם הגיע להם מוהר רב מממונם, זולת זה לא אדע איך נלמד מכאן שמהר פראן הופיע ממונם. ע"כ. ועיג"כ בחדא"ג מהרש"א.

אולם לפי דרך השיחה גם זה מובן, דאם האומות לא רצו לקבל עליהם את התורה, בדרך ממילא אין להם מה לעשות ברכוש שהרי מטרת הרכוש הוא להעלותם לקדושה, וזה בא ביחד עם התורה. וכשהופיע מהר פארן שלא רצו לקבל התורה בדרך ממילא הותר ממונם לאלו שקיבלו התורה. (וזהו לפי שיטת הראשונים שהותר ממונם לגמרי ולא רק בדיני נזיקין).

מתנה לנכרי בחמץ

באמת מ"ש לעיל בענין לא תחנם, י"ל עד"ז ג"כ בפשטות ובדרך ההלכה, שאיסור לא תחנם הוא רק בדבר שיש בו שוויות לישראל,

וע"כ בעובדא דר"ג שמצא גלוסקין בדרך הנה הישראל בלא"ה אינו יכול לאוכלו (ואפשר גם לא היו יכולים למוכרו), ואז אין בו איסור לא תחנם. [ועי' עד"ז בחק יעקב או"ח סתמ"ח שאין בנתינת חמץ לנכרי משום לא תחנם].

כי בכלל יש לחקור בגדר איסור לא תחנם אם עיקרו הוא משום היציאה מרשות הישראל או עיקרו הוא משום הכניסה לרשות הנכרי, ונפק"מ באופן שבלא"ה יוצא מרשותו של הישראל אם עדיף להפקיר או מותר לתת לנכרי [בינתיים לא מצאתי אודות זה באחרונים]. וקשה להאריך בזה במסגרת זו.

עכ"פ בנוגע לנדו"ד שקישרנו את ענין לא תחנם עם המבואר בשיחה אודות היציאה מטומאת עכו"ם לקדושת ישראל (ע"ד מ"ש הירושלמי בטבילת כלים). הנה לגבי חקירה זו, הרי אם בלא"ה זה החפץ לא יתעלה בקדושת ישראל (בדוגמת חמץ בפסח ואיסוה"נ) אז יהי' מותר להכנס לרשות הנכרי ולא יהי' בו משום לא תחנם.

ויקם שדה עפרון, תקומה היתה לו

בדוגמת המבואר כאן בשיחה (כפ' בשלח) אודות עלי' בהחפץ כשכנס לקדושת הישראל, נמצא ג"כ בלקו"ש (חל"ה פ' חיי"ש ע' 87), על דברי רש"י והמדרש: ויקם שדה עפרון, תקומה היתה לו, "דהות דבר איניש זעיר ואיתעבידת לבר נש רב". ובין הדברים מבאר בלקו"ש: תקומה היתה לו, שעוד בטרם גישתו לקיים בו מצוה כו', כבר נעשה במקום ענין של עלי' ותקומה, יציאה מיד הדיוט, ע"י עצם הענין שהוא ברשות ישראל. ובהערה שם מציין בענין עילוי בהזמנת הדבר למצוה בפועל גם קודם הקיום בפועל. [ומציין שם למקומות רבים בדא"ח בענין עילוי בהזמנת הדבר למצוה].

וה"ז דומה למבואר בלקו"ש פ' בשלח כאן אלא שבא ע"ז במקורות אחרים. כי כאן מציין לירושל' בענין טבילת כלים, ושם מציין בענין העילוי בהזמנת דבר למצוה.

ועיג"כ בלקו"ש חט"ז ע' (134 וע' 136) בענין זהירות החסידים מלמכור חמץ לנכרי מה שקיבלו מרובם בכדי שהדבר הקדוש לא יעבור לרשות הנכרי המקבל חיותו מגקה"ט. [וע"ע בענין קדושת הכלים של הצדיק בלקו"ש חל"ב ע' 24 ואילך. אבל כמדומה זהו ענין אחר שקשור עם תשמישי קדושה ולא כ"כ בנכסיו של הצדיק].

חידושו של רבינו

כל הענין הזה, אודות השינוי ברכוש כשהוא ברשות העכו"ם לכשהוא ברשות הישראל, כמו רוב הענינים שבלקוטי שיחות הנה גם זה הוא חידוש עצום של רבינו (ומיוסד על הירושלמי כנ"ל).

אך יש לזה קצת שרש בספרים ובמאמרי רבותינו נשיאינו שלפני"ז. כי ע"פ וינצלו את מצרים (וע"פ ואח"כ יצאו ברכוש גדול) מבואר בכ"מ שהוא ענין בירור והוצאת ניצוצות הקדושה אשר במצרים. ראה תו"א וארא נו, ד. בא ס, ג. תו"ח לך לך צג, א ואילך. שמות נא, א ואילך. קעד, א (ע"פ ויהי בשלח). ועוד. ובלקו"ש פ' בשלח כאן ולעיל (חכ"א) ע' 15 מציין בענין ונצלתם את מצרים ללקו"ת להאריז"ל (ר"פ תצא בביאור מצות לא תשוב מצרימה) ולס' תו"א. ולעוד מקומות בלקו"ש.

וראה ג"כ באוה"ת פ' בא ע' רסב: ומ"ט פתח בבראשית משום כח מעשיו כו' והיינו לומר כי הבירור ק"ן ע"ד וינצלו את מצרים אין זה גזילה אלא כי ממך הכל, ובתחילת הבריאה היו החיצונים בשפל המצב כו' רק מחמת חטא עה"ד כו' וע"כ אחר התיקון דמצרים נתנו להם מה שהי' ראוי להם. [באוה"ת שם בתחילת הענין מציין לעמק המלך ד"א. ואיני יודע אם הציון לעמה"מ קאי גם על דברים אלו או רק אדלעיל מיני'. ואין נמצא כעת אצלי העמה"מ לבדוק בו].

ובענין כיבוש ארץ הז' עממין שהוא מצד עבודת הבירורים להרחיב גבול הקדושה, מבואר ג"כ באריכות בלקו"ש ח"כ פ' בראשית בתחילתו. ועוד. [ומקורו בכתבי האריז"ל ועי' ד"ה אל תצר מכ"ק אדהאמ"צ ובכ"מ].

אך אופן הביאור בלקו"ש בענין עלי' בהחפץ ע"י העברתו מרשותו של הנכרי לרשותו של ישראל, אינני זוכר כעת ממקומות אחרים. ואולי יואילו איזה מהקוראים לציין מזה בעוד גליונות.



חיזוק לב פרעה בחמש המכות הראשונות

הת' שניאור זלמן וילהלם

תות"ל - 770

בלקו"ש ח"ו שיחה א' לפר' בא מבאר (עמ' 63) מדוע דוקא בהתראת משה במכת ארבה אמרו "עבדי פרעה אליו עד מתי יהי' זה לנו למוקש גו' הטרם תדע כי אבדה מצרים" (בא י, ז), וז"ל: "ולכאורה פארוואס ביי אלע פריערדיקע מכות, אויך ביי די ערשטע פינף - פאר "ויחזק ה' את

לב פרעה" האט די התראה גארניט געוויירקט, ניט אויף די עבדים און ניט אויף פרעה'ן. . און דוקא די התראה אויף מכת ארבה, וואס איז געווען נאכדעם ווי "אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו" האט די עבדים אזוי שטארק דערנומען די התראה..."

ומתריך, שדוקא בהתראה זו שהביא הפסוק (שם ב), שהיא בשביל "התעללתי במצרים", לכן עשה הקב"ה שבמכה זו עבדי פרעה יטענו לו הנ"ל. ועד שגם פרעה אינו ברשות עצמו כלל (עיי"ש בהביאור, ואין זה נוגע לענינו).

והנה מפשטות לשון רבינו הנ"ל "די ערשטע פינף (מכות) פאר "ויחזק ה' גו", משמע שלומד ברש"י, שבחמש מכות הראשונות אין הקב"ה חיזק את לבו, ורק בחמש אחרונות ששם נאמר "ויחזק ה'" וגו'.

אמנם צ"ב, דבלקו"ש חל"א שיחה ב' לפר' וארא (עמ' 30) מביא לגבי פרש"י (וארא ז, ג) וז"ל: "עה"פ "ואני אקשה" - "בחמש מכות הראשונות לא נאמר ויחזק ה' את לב פרעה אלא ויחזק את לב פרעה", שמשטחיות הלשון משמע שבה' מכות הראשונות לא חיזק ה' את לב פרעה מלך מצרים, אלא הוא חיזק את עצמו".

וממשיך ד"כד דייקת שפיר. . בפרש"י נאמר רק ש(בכתוב) לא נאמר "ויחזק את ה' את לב פרעה" אבל בדברי הקב"ה למשה לא מצינו שידועו שבחמש המכות הראשונות לא יקשה את לבו (כ"א רק בחמש מכות האחרונות)". וכן לא כתב רש"י בפשטות "בחמש מכות הראשונות לא חיזק את לב פרעה" וכיו"ב. אלא ודאי שגם במכות הראשונות הקשה ה' את לב פרעה.

נמצא מכ"ז שלומד רבינו בפרש"י דבה' מכות הראשונות חיזק ה' את לבו, משא"כ בלקו"ש ח"ו משמע שלומד ברש"י זה (שמציין אליו בהערה 39), דבה' מכות הראשונות לא חיזק את לבו (כבשמו"ר פי"ג ג).

וא"א לומר דהכוונה במש"כ "די ערשטע פינף (מכות) פאר ויחזק ה'" היא כבלקו"ש חל"א, ובא לומר שבה' מכות הראשונות לפני שנאמר "ויחזק ה' את לב פרעה". דמלבד שאין הלשון מורה על זה כנ"ל, עוד זאת, תוכן ענין זה שבחמש ראשונות לא נאמר משא"כ באחרונות נאמר, אין שייך לתוכן הנאמר שם שלא התפעלו פרעה ועבדיו מגוף ההתראה בה' מכות הראשונות. עיי"ש.

וכן א"א לומר שאיכא חילוק (בפש"מ) בין המכות שנאמר בהן שחיזק את ליבו, שבהם יש תוקף בקשיות עורף שבא לפרעה. משא"כ

באלו שלא נאמר בפסוק, אף שחזק את לבו, מ"מ לא פעל כ"כ קשיות עורף על פרעה. וזוהי כוונת רבינו במש"כ גבי ה' מכות הראשונות שזה לפני "ויחזק ה' את לב פרעה" דהיינו לפני שנאמר בפסוק, וענין זה שייך לתוכן שם שלא נתפעלו עבדי פרעה מה' מכות הראשונות (עי"ש).

מ"מ מלבד שאין פשטות הלשון מורה ע"ז, עוד זאת: (א) בלקו"ש חל"א משמע שלומד רבינו ברש"י, שכל החילוק הוא רק "שבכתוב לא נאמר" ולא בתוכן הקשיות עורף (ועי"ש הערה 22); (ב) בהמשך השיחה בלקו"ש ח"ו (עמ' 65 סוף הערה 46) כותב רבינו "...שמה שאמר ה' למשה "כי אני הכבדתי גו'", הוא לפי שדוקא ע"י האמירה, יהי' ענין ד"התעללתי". ואף שכבר אמר בתחילה "ואני אקשה את לב פרעה", הרי באמירה ההיא לא נתפרש (בדיבור) זמנה, ובמילא אינה גזירה". הרי לנו שדוקא מהתראת מכת ארבה פרעה לא היה ברשות עצמו והיתה גזירה, וזהו החילוק (היחיד) בינה לשאר המכות בתוכן שהקשה ה' את ליבו, וצ"ע.

עוד יש להעיר, דבתחי' השיחה שם (עמ' 60) מביא בחצאי ריבוע פירוש אוה"ח על הפסוק "כי אני הכבדתי את לבו" - דכין שראה משה שמכת ברד ג"כ לא פעלה על פרעה, והו"א שיחשוב מה תועלת יהיה בהתראה זו, לכך אמר לו הקב"ה שבמכות הראשונות "אני הכבדתי", ולכן לא נתפעל, משא"כ עכשיו, הוא יסיר את כובד הלב שעל פרעה, ובמילא יענה להתראה. ומביא רבינו דאין פירושו מובן דהא סוף סוף לא שמע פרעה גם לזו ההתראה, אף שהקב"ה אמר (לפי' זה) שהוא יסיר את כובד הלב, ועכשיו ישמע פרעה, ע"כ.

והנה פירוש הנ"ל אינו מובן כלל לרש"י, דהא כתב "בחמש מכות הראשונות לא נאמר" מ"מ באחרונות ברור שנאמר, וכן חזק ה' את ליבו. מ"מ נראה דבא לומר, שפי' אוה"ח מוקשה אפי' שלא בפש"מ, כדמוכח שם מזה שהובא בחצאי ריבוע.



גז"ש ד'שדה שדה'

הת' ברוך שלום דייוידסאן
תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"ח שיחה ב' לפ' פינחס, מבאר כ"ק אדמו"ר טענת בנות צלפחד "והוא לא הי' בתוך העדה הנועדים על ה'" (במדבר כז, ג) ומ"ש רש"י ד"ה "והוא לא הי'" "... רבי עקיבא אומר מקושש עצים

הי'. ורבי שמעון אומר מן המעפילים היי". ובסעיף ג' מדייק רבינו במה שרש"י הביא שמות בעלי האמרות, ובפרט שבגמ' (שבת צו, סע"ב) וב'ספרי' (שלה טו, לב) מובאת דעה זו "מן המעפילים היי" בשם ר' יהודה בן בתירא, ורק ב'ילקוט' הוא בשם ר"ש, ועיי"ש הביאור בשיחה.

ובהע' 11 כותב כ"ק אדמו"ר, וזלה"ק: "להעיר, שע"פ גירסא זו שברש"י (וכן לפי גירסת הילקוט שבהערה הקודמת), יומתק מה שאמרו (גיטין מט, ריש ע"ב) "לעולם מתני' ר"ע היא דאמר מדאורייתא בדמזיק שיימינן ור"ש היא דדריש טעמא דקרא" - דלכאורה הי' אפשר לתרץ בפשטות "מתני' ר"ש היא" - כי לדעת אלו החולקים על ר"ע וסוברים שצ'לפחד לא הי' מקושש, ואין דורשים הג"ש ד"במדבר במדבר", בהכרח שדורשים ג"ש אחרת שר"ע אינו דורשה (ראה תוס' שבת צזו רע"א), וי"ל שהיא הג"ש ד'שדה שדה' (גיטין שם, א). ולכן א"א לתרץ "מתני' ר"ש הוא" - כי מכיון שר"ש אינו דורש הג"ש ד"במדבר במדבר" וי"ל שדורש הג"ש ד"שדה שדה" וס"ל בדניזק שיימינן", עכלה"ק.

והנה בערכין (טו, א) כתב התוס' (ד"ה 'הו' להו') שאף שלימוד זו ד'שדה שדה' נקרא בגמ' גז"ש אבל אין זו גז"ש גמורה (ע"כ מהתוס'), אלא כמ"ש המהר"י צדק (הובא בשטמ"ק ב"ב ו, ב) בשם ר"ת, שכל מקום שהגמ' אומרת "נאמרה תיבה זו למעלה ונאמרה תיבה זו למטה" כבנדוד, לא דיינינן ליה דין גז"ש, אלא כמו לימוד סתום מן המפורש.

אולם הרמב"ן בהשגות לסהמ"צ שורש ב ד"ה 'והנה ראינו' (אנצ'י תלמודית ערך גז"ש), כותב שיש שני מיני גזירה שוה, הא' - גז"ש שאינה באה אלא לפרש מה שכתוב בתורה. והב' - גז"ש המלמדת דין מחודש שאינו כתוב. ובהמשך שם באנצ'י הביאו מ"ש הריטב"א, שגז"ש שאינה אלא גילוי מילתא שכל מקום שנכתבה מילה זו פירושה כך אינה גז"ש ממש, ובלשונו (שטמ"ק ב"מ פז, ב) ילמד סתום מן המפורש. ובהע' 93 כתבו שיש לחקור אם זה מתאים להרמב"ן הנ"ל שגם ג"ש המפרשת את הכתוב היא בכלל ג"ש.

אכן מהע' הנ"ל נראה שהג"ש ד'שדה שדה' אף שכתבו התוס' (שם) שהוא לימוד סתום מן המפורש, הרי היא בכלל גז"ש, שכיון

(1) עי' במהר"ם שם, והביאור בהשיחה הוא כביאורו הב'.

שקיבלה ר"ש, לכן לא קיבל הגז"ש "במדבר במדבר", כמ"ש התוס' בשבת שם².

ויש להוסיף, שעפ"ז ג"כ מובנת יותר דעת רבי ישמעאל החולק על ר"ע (ב"ק ו, ב), לגבי מה שמזיק צריך לשלם מעידית ("מיטב שדהו ומיטב כרמו"), אם בדניזק שיימינן, ומעידית כזו צריך המזיק לשלם (ר"י), או בדמזיק שיימינן וצריך לשלם מהשדה הכי טובה שיש לו (ר"ע). ובגמ' שם "מאי טעמא דר"י, נאמרה שדה . . מה שדה האמור למעלה דניזק . . ור"ע מיטב שדהו כו' ישלם דהאיך דקא משלם". ובהמשך, הגמ' מפרשת שלר"י אהני גז"ש ואהני קרא, עיי"ש. ולכאור' ר"ע החולק על ר"י ס"ל דלא אתי גז"ש ועקר ליה לקרא (רש"י), ואיך יתכן שלר"י מגז"ש שאינה גמורה נלמד לעיקר הדין, ומשמעות הכתוב בפשטות נלמד רק במקרה דאי אפשר כו'. אבל ע"פ הנ"ל שאכן זו גז"ש גמורה³ יובן היטב.



הלילה הולך אחר היום – בעבודת התפילה

הת' שניאור זלמן סאמאמא
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חל"ה שיחת פ' ויצא ב, מבאר הרבי בענין התפילה שיש בה שני ענינים: (א) בקשת צרכיו, והוא כנגד מעשה בראשית, ולכן היום הולך אחר הלילה ("ויהי ערב ויהי בקר"), וכן הוא ההלכה (שכן הוא עיקר העבודה). (ב) עבודה שבלב, והוא כנגד הקדשים, ומצד זה הלילה הולך אחר היום (עבר יומו בטל קרבנו).

נוסף לזה הרבי מביא בחצאי עגול (שם, סוף אות ג'), שכן הוא ענין שבח והודיה לפני ולאחרי השמו"ע, שענינם הוא כדי שבקשת צרכיו תהיה כדבעי מתוך הרגש הלב.

ומכל הנ"ל יוצא, שמצד עיקר ענין התפילה הרי היום הולך אחר הלילה, אבל מצד ענין עבודה שבלב דהיינו הרגש הלב בשעת השמו"ע, וכן דברים המביאים לזה (שבח והודיה), הרי הלילה הולך אחר היום.

אמנם, ב'תורה אור' דף מה ע"ג מסביר אדה"ז, שבכדי לבוא לביטול במציאות ממש בשעת שמו"ע (בחי' יהודה) צריך הקדמת ראובן שמעון

(2) וב' התוס' נאמרו בשם ר"ת.

(3) ולר"ע מה שדחק גז"ש זו לגמרי ולא אוקמה בשום אופן, עיי' 'מצפה איתן' כתובות (ו, ב).

ולוי. וממשיך בזה"ל "ולכן א"א להתחיל תפלת שמו"ע בלי קדימת פסוד"ז ויוצר אור וק"ש כו' (ובמנחה שמתפללין רק תפילת שמו"ע, היינו מפני שכבר הקדימו בשחרית ק"ש וברכותיה, ובערבית צריך לחזור להתחיל ק"ש וברכותיה קודם התפילה). ע"כ.

וקשה, שלפי מה שמוסבר בלקו"ש שמצד עבודה שבלב הלילה הולך אחר היום, אזי באותו אופן שבמנחה מתפללין רק תפילת שמו"ע, ונפטרים מההקדמות ע"י אמירתם בשחרית. כמו"כ, היה צ"ל בנוגע לערבית, מכיון שזה אותו יום, ולמה בערבית צריך לחזור ולומר ק"ש וברכותיה קודם התפילה, וצ"ע.



בענין יבום תמר [גליון]

הנ"ל

בגליון תתל (עמ' 20) שואל הרב מ. מנדלסון, שלפי ביאור הרבי בלקו"ש (ח"ה פר' וישב ב) שלא חל על 'שלה' דין יבום, וא"כ, יש לו דין דאשת אח ואסור לו ע"פ דין לייבם את תמר. א"כ למה יהודה הוצרך לדחות אותה בקש, ע"מ לא לתת לה את 'שלה', הרי ע"פ דין היא אסורה ליבום. ע"כ תוכן קושייתו.

ונראה די"ל בפשטות ע"פ דברי הרבי באות ד (שם), שמוכיח (עכ"פ ע"פ דרך הפשט) שרק באשת האב יש פסוק מיוחד לרבות שגם לאחר מיתה אסורה. אבל בשאר עריות - שאין פסוק לרבות - ובנדו"ד באשת אח, מכיון שהאחים מתו אין שום איסור ש'שלה' יישא את תמר - אשת אחיו שמתו (ועיי"ש עוד שני טעמים אחרים אם יועילו לכאן).

אלא כי אתמר הכי אתמר: דמכיון שטעם אי נתינת יהודה את 'שלה' לתמר הוא "כי אמר פן ימות", שהרי "מוחזקת היא זו שימותו אנשיה". וא"כ הרי זה נוגע לש"ד, ולמה יהודה הוצרך לדחות אותה עם הטעם שתחכה "עד שיגדל שלה".

ועוד קשה, איך היא הלכה אצל יהודה ברמאות כדי שישא אותה, ביודעה שהיא בחזקת ממיתה אנשי' (עיין הערה 29).

עוד קשה לפי"ז, למה בסוף כשנתברר ש"צדקה" כי "ממני היא מעוברת" יהודה לא הוכיח אותה בכלל על מה שעשתה עוולה של חזקת שפיכות דמים, ובפרט לפי דברי רש"י (לח, כו) "כי על כן לא נתתיה: כי בדין עשתה, על אשר לא נתתיה ל'שלה' בני".

ויש לתרץ את כל זה, שכל החשש שמוחזקת היא להמית אנשיה, הוא רק מצד יהודה, כי הוא הרי לא ידע שער ואונן מתו בעוונם - שהשחיתו

את זרעם (ואפילו אם הוא ידע הרי זה היה נשאר ספק בידו, ספק מתו בעוונם, ספק מתו מחמת תמר, (עיי'ן הערה 37 ושם בשוה"ג). ולכן מצידו לא היה לה להנשא לאף אחד).

משא"כ תמר שבפניה היו משחיתים זרעם, ידעה היטב שמתו מחמת עוונם, לכן לא חששה על החזקה שממיתה, ולא עיכבה עצמה ללכת אצל יהודה. וזה גם מתרץ על מה שבסוף לא הוכיח יהודה את תמר, שהרי אכן היה זה ראייה הכי פשוטה שאינה מוחזקת להמית אנשיה שהרי יהודה עצמו לא מת, וזה עצמו הוכיח למפרע שהחזקה לא היתה מבוססת, ולפי"ז יש לומר, גם, שלכן הוצרך יהודה לדחות אותה עם טעם אחר, שהרי טעם הזה של חזקה היא לא קיבלה.

ועל מה שלא היה לה חשש אע"פ שחטאו, הרי סוף כל סוף אולי מתו מחמתה. יש לומר שהרגישה בעצמה וברי היתה - שמחמת עוונם מתו ולא מחמתה.

ראיה לדבר (שברי לי - מועיל) מכתובות (כב, ב) ששם אומרת הגמרא: מכדי תרי ותרי נינהו (שנים אומרים מת בעלה ושנים אומרים לא מת), הבא עליה באשם תלוי (ולמה אם נשאת לא תצא), ומסיקה הגמ' שמדובר שנשאת לאחד מעדיה והיא עצמה אומרת ברי לי (וממילא "אין לבי נוקפי" - רש"י), משמע שמכיון שברי הוא לה אינה מביאה אשם תלוי, ואף שמן הדין ה"ז ספק.

ולפי"ז מובן עוד יותר, למה יהודה לא רצה להשיא את 'שלה' לתמר, אף שמסתמא תמר אמרה לו שלא בגללה מתו אלא שהשחיתו את זרעם, שהרי אפילו אחרי התירוץ הזה, נשאר ספק אצל יהודה, אולי אעפ"כ מתו מחמתה. (ואולי י"ל שזהו דיוק הלשון "כי אמר פן ימות", שטענה זאת היתה דווקא מצידו). ולכן הוצרך לדחותה, אבל תמר שבטוחה היתה בטענתה, לא פיחדה ללכת ברמאות אצל יהודה. ולכן בסוף הסיפור יהודה הודה לתמר כי בדין עשתה, שאכן נתברר שמה שהיה ברי לה היה אמת, ומלכתחילה בדין עשתה. כן נראה ליישב סיפור הנ"ל, וק"ל.



הלכה כב"ה בנרות חנוכה – החידוש בזה [גליון]

הרב שמואל זאיאנץ
ר"מ בישיבת תות"ל מאריסטאון

בגליון האחרון (בעמ' 18) העיר הרב יעקב יוסף שי' קופרמן על דברי הרבי בלקו"ש חכ"ה (עמ' 247) לגבי הא דנרמז בר"ת חנוכה "ח'

נרות והלכה כב"ה", דלכאו' ענין זה (דהלכה כב"ה) הוא בכל התורה, ומזי ההדגשה בנוגע לחנוכה. ומבאר בשיחה שם, שזהו מצד הקשר דענין ב"ה לענין דחנוכה, דשניהם עיקרם מצד גדרי המקבל. והעיר הרב הנ"ל בנוגע לסברא המובאת במשנה ברורה סי' תרע"א, דאפשר דמחלוקת הנ"ל בין ב"ה לב"ש בנרות חנוכה לא נכנסת בכלל - דקיי"ל בעלמא דהלכה כדברי ב"ה בדינא, כיון דאינם חלוקים בדבר הלכה אלא בענין הידור בעלמא. והביא שם הוכחתו ממה שהובא בשבת כא, ב מעשה בשני זקנים שא' מהם עשה כב"ש אע"פ דלכאו' היה כבר בזמן שנפסק בעולם דהלכה כב"ה.

וביאר הרב הנ"ל, דאוי"ל דכדי לשלול סברא זו הדגישו שההלכה כב"ה גם בחנוכה, ועד שרמזו זאת גם בר"ת. ומבאר שם טעם שלילת סברא זו בחנוכה, ומוכיח מצד הסברא דההידור דחנוכה שונה מהידור דכל המצוות (עד שההידור נעשה חלק מהמצוה). גם דוחה ההוכחה מהגמ' בשבת (שם), דאפ"ל דהנהגת הזקן כב"ש היתה לפני שפסקו שההלכה כב"ה. עכת"ד.

הנה יש להעיר בזה: דקודם יש להבהיר - דהמשנ"ב כתב לפרש שיטת הרי"ף (ולא דברי הגמ'), דזה שהביא דברי רבה בב"ח אודות הזקנים, כוונתו לומר בזה, שאין חיוב להדר כב"ה (והוא דלא כהגר"א, שפי' כוונת הרי"ף דפוסק דעיקר הטעם הוא משום "ימים הנכנסים" ולא משום "מעלין בקדש") עיי"ש. ומסיים שם הבה"ל ש"אין לצרף דבר זה להלכה כלל, ולא כתבתי רק לעורר לב המעיינים".

והנה, ע"ד דברי המנ"ב, מוצאים אנו גם בחי' הריטב"א בשבת שם "אחד עשה כדברי ב"ש. ואפי' למ"ד שהעושה כדברי ב"ש לא עשה כלום או חייב מיתה כדאיתא בפ"ק דברכות, שאני הכא שאין מחלוקתם אלא להדור מצוה בעלמא".

אבל בפשטות, דברי הריטב"א שונים מהמ"ב. דהריטב"א לומד שמכיון דהוי 'הידור מצווה בעלמא', לכן לא נאמר "שלא עשה כלום" ואינו "חייב מיתה", אבל לא לומד דמשום כך אין ההלכה כב"ה בזה. משא"כ המשנ"ב לומד, שמכיון שזה הידור מצווה, אין חיוב שיהיה ההלכה כב"ה בזה.

ובמילא יובן עכשיו דדברי הרבי מתאימים גם לפי דברי הריטב"א. דקושיית הרבי היתה על עצם ההדגשה דהלכה כב"ה בנוגע לחנוכה, וזה באמת קשה, דהרי לא מצינו בשום מקום ש"הלכה" זו היא דווקא לענייני חיוב ולא לענין הידור. אלא פשטות משמעות הדברים היא שקביעת ההלכה כב"ה היא בכל מחלוקות ב"ש וב"ה. והריטב"א בא

לבאר, למה הזקן ההוא יכל לעשות שלא כב"ה, ואעפ"כ לא נחשב "כלא עשה כלום". וע"ז אמר ששאני הכא דהוי הידור מצוה בעלמא (וראה לקו"ש ח"כ חנוכה שמבאר הרבי (הערה 18) הנפק"מ היוצא מממרא דב' זקנים בטעם דב"ה עיי"ש).

ועוד, דלכאור' דברי הריטב"א הנ"ל נראים יותר, דמכיון שכבר נקבעה ההלכה כב"ה, עד שאילולי היות ענין זה "הידור מצוה בעלמא" לא היה לו לזקן הנ"ל לעשות כב"ש, דהוי כ"לא עשה כלום", ורק מפני שעניין זה הוא "הידור מצוה" בלבד לכן לא נחשב "כלא עשה כלום". אבל עדיין צריך ביאור: דא"כ, שכבר נקבעה ההלכה כב"ה, למה באמת לא עשה הזקן הנ"ל כב"ה, דאע"פ שלא נחשב "כלא עשה כלום" ואינו חייב מיתה, אבל אעפ"כ למה לא עשה כפי קביעות ההלכה. וישל"ע בזה.



שיחות

רשב"י – למעלה מהחורבן

הרב נתן גורארי'

שליח כ"ק אדמו"ר - באפלו, ניו יורק

בכמה שיחות (אחש"פ תשל"א סעי' ב, מקץ תש"מ סעי' ח, ל"ג בעומר פאראד תש"מ סעי' יג ועוד) מקשה הרבי איך מתאים הפתגם - המובא ב'פלא הרימו' (שמות עמ' ז) בשם אדה"ז - שהרשב"י למעלה מענין החורבן, עם זה שהיה לו צער המערה וכו'. עיי"ש.

ונראה לבאר בזה שאצלו האיר הענין כפי שהוא למעלה מעלה עד העצמות, ששם זה שהוא ית' למעלה מעלה עד אין קץ ו'למטה מטה עד אין תכלית' שניהם בב"א, כמבואר בארוכה בכאתי לגני תשל"א (נדפס בסה"מ מלוקט ה').

ולכן הרגיש בחורבן, שזה כמו שהוא ית' למעלה עד אין תכלית', וזה "אויסדריק" איך שעצמותו ית' הוא נמצא בהעלם, דלא רק שהוי' ואלקים כולא חד, אלא עוד יותר מכך, שההעלם עצמו הוא מגלה - איך שהוא ית' הוא בהעלם כמו בגילוי וזה דוק ברשב"י. ומוכרחים לומר

כך, כי אם הפירוש הוא רק שאצלו האירו הגילויים דביהמ"ק, הרי זה לכאורה הי' גם אצל שאר התנאים.



גילוי בחי' היחידה בר"ח

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג
שליח כ"ק אדמו"ר, קנזס

בסה"ש ה'תשנ"ב, ח"א, ע' 123 כותב כ"ק אדמו"ר, וזלה"ק: "ויש לומר שבראש חודש מתגלה בכאו"א מישראל ניצוץ משיח שבו, בחי' היחידה, שהיא ניצוץ מבחי' יחידה הכללית, נשמתו של משיח, וגילוי זה פועל חידוש בכל מציאותו ובכל עניניו שנעשים חדורים בבחינת היחידה, והעיקר, שעיי"ז נעשה התגלות וביאת משיח צדקנו ועד כפשוטו ממש, נשמה בגוף, 'מלך מבית דוד כו'".

כפי הנראה משיחה זו, ענין הנ"ל "שבראש חודש מתגלה בכאו"א מישראל ניצוץ משיח שבו, בחי' היחידה", שהוא חידוש וענין נפלא, הרי"ז חידושו של כ"ק אדמו"ר. אבל עפ"י הידוע עד כמה רבנו חיפש מקור מפורש לכל דבר (ועד שאפילו ענינים בדא"ח הי' מחפש מקור גם בנגלה וכו'), אבקש מקוראי הגליון, באם יכולים למצוא מקור לזה.

לכאו' ענין הנ"ל מתבטא בר"ה ג"כ (ולא רק מצ"ז שר"ה הוא ג"כ ר"ח), שהרי הגילוי דר"ה מתגלה אח"כ בשאר חדשי השנה, ובמלים אחרות: הגילויים דשאר ראשי חדשים נובעים מהגילויים דר"ה. ועפ"י הנ"ל לכאורה צריכים לומר שגם בר"ה (מצד ענינו העצמי) "מתגלה בכאו"א מישראל ניצוץ משיח שבו, בחי' היחידה". וגם בזה אבקש מקוראי הגליון, באם יכולים למצוא מקור לענין גילוי הנ"ל בר"ה.

ואולי י"ל אשר שאלה השני' (בנוגע לר"ה) מתורצת עפ"י מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בד"ה "והי' ביום ההוא", תשכ"ח (סהמ"מ חלק ו' ע' ג' ואילך), בנוגע לשייכות דתק"ש שבכל ר"ה, לה"יתקע בשופר גדול" שיהי' לע"ל, עיי"ש בארוכה. ועפ"י מתורצת גם השאלה הראשונה בנוגע להגילוי שמאיר בכל הראשי חדשים, מאחר שהגילויים דראשי חדשים נמשכים מר"ה, כנ"ל. ועצ"ע.

בסה"ש שם הערה 20 על התיבות "שבראש חודש": "וכשר"ח הוא ב' ימים - מתגלה בשניהם בחי' היחידה (באופן כפול)...: ולכאורה הכוונה בהוספה "באופן כפול", היינו שאי"ז רק אותה הבחינה דיחידה, היינו שהגילוי שלה מתחלק לב' ימים, (ועי"ד יו"ט שני של

גליות וכו'), ואי"ז אפי' שאותו האור דיחידה המאיר ביום ראשון דר"ח (אף שכשיש ב' ימים דר"ח, יום הראשון שייך לחודש שעבר וכו', ואכמ"ל) מאיר גם ביום שני דר"ח, אלא שזהו "הכפלה" במדריגת (הגילויים דבחינת) היחידה עצמה.

ויומתק יותר (דלכאורה, מדריגת יחידה הרי"ז "יחיד ומיוחד מכל צד ופנה" ואיך שייך בזה ריבוי והתחלקות, וכו'), עפ"י המבואר שם בהשיחה (ע' 127 ואילך) ש"התקשרות להקב"ה היא מצד עצם הנשמה, למעלה מכל החמשה שמות שנקראו לה, למעלה גם מבחי' 'חלק אלקה ממעל ממש'", שהרי "לאחרי כל העילויים ה"ה רק מ'חמשה שמות שנקראו לה' (לנשמה עצמה), 'שם' שמורה על תואר וגדר מסויים, 'יחידה לייחדך'..." עיי"ש בארוכה.



החיוב דברכות הנהנין [גליון]

הרב גבריאל ציננער

רב ומו"צ בבארא פארק, ומחבר ספרי 'נטעי גבריאל'

ראיתי בגליון הקודם [תתל] שהאריך העורך הר' אברהם יצחק ברוך שיחי' גערליצקי בדין חיוב ברכת הנהנין, והביא דברי ה'אבני נזר' שהברכה היא חיוב גברא ולא משום מעילה. והביא ראייה מבעל קרי שאוכל בלי ברכה, ואי הוי בה משום איסור מעילה, אף מדרבנן יהא אסור לאכול עד שיטבול. א"ו מצוה בעלמא לברך, וכשאסור לברך לא רמיא חיובא עליה, עיי"ש.

ולפי דברי ה'אבני נזר' יובנו דברי הגמ' בברכות (לה, ב), "כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו גוזל להקב"ה וכנסת ישראל". ועי' במהרש"א ולמה לא פירש דנושל ממש את המאכל, דהא קודם ברכה הוי של גבוה. ולפי הנ"ל א"ש, דאין איסור אלא על הגברא, וכשאינו מברך, גוזל רק את הברכה שמחויב בה.

ובשיעורי בכולל חב"ד באוסטרליה בשנת תשנ"ב, אמרתי בזה, דהנה איתא בברכות (לה, א) "הנהנה מעולם הזה בלא ברכה מעל . . . כאילו נהנה מקדשי שמים", ולאחר הברכה נתן השי"ת הארץ לבני אדם. והקשה המהר"ל בספרו 'נתיבות עולם נתיב העבודה' פ"ד איך הברכה מוציאה הפרי לחולין ע"י פדיון, ומה פדיון הוא זה, שבכל הקדש היוצא לחולין הפדיון עושה שחלה הקדושה על דמי פדיונו, ובברכה ל"ש זה, עיי"ש.

ואפשר לומר, שהברכה אינה בגדר פדיון, דאין הברכה פועלת על המאכל להוציאו מרשות גבוה, אלא שהברכה פועלת היתר על הגברא, דהותר לו ליהנות משל הקדש. וע"ד 'כהנים משלחן גבוה קא זכו', שהברכה מתירה לאדם ליהנות משלחן גבוה, ואין הברכה פועלת על החפצא. ולכן בבעל קרי שאסור לו לברך, הפקיעו ממנו חובת ברכה והותר לו לאכול משלחן גבוה גם בלא ברכה.



אגרות קודש

גדר מבעה לשיטת הזהר [גליון]

הת' שאול רייצט

שליח בישיבה גדולה - מיאמי רבתי

בגליון הקודם [תתלן], העיר הרב ב"צ אסטער שי' על מה שכתבתי בפ"י "מבעה" לשיטת הזהר, וכתב שלדעתו הפ"י מבעה לדעת הזהר הוא לא 'שן' אלא 'אש', והיינו שמבעה והבער חד הם (נגד מסקנת הגמ'). וכתב, שלפ"ז אכן לא מוזכר בפ"י אדם במשנה הא', ורק בסוף פ"ב דב"ק מגיעים לביאור האדם שהוא האב הרביעי, והוא במשנה ד"אדם מועד לעולם".

והוסיף והביא ראיות נוספות מדברי האוה"ח לביאור זה. והא דלא מפרש הרבי להדיא שמבעה הוא אש, כתב הרב אסטער: "דאז היה צריך לפרש שאינו כהגמ' דילין בדף ד' ולא רצה להאריך, וקיצר דבריו במה שמציין להאוה"ח . . . וסמך על המעיין", עכת"ד.

ולפענ"ד, עדיין דוחק גדול לפרש כן בדברי הזהר לפי המבואר בהאגרות (אג"ק ח"ח ע' רמג ו'תלח), ומכמה טעמים:

א. באגרת הא' מתחיל כך: בהערתו בוח"ב . . . דפ"י המבעה זה אדם". ודוחק גדול שבמענה לא כותב בפ"י דמבעה הוא אש (משא"כ באם מבעה הוא שן). וקשה לומר שהמ"מ להאוה"ח מספיק, דנוסף ע"ז שציין רק לאוה"ח ע"א, הנה המכ' הב' שמפרש כוונתו בהציון להזהר ואוה"ח - יוכיח.

ועוד ועיקר, כמו שכתבתי שם (בגליון תתכט) שפי' שמבעה לדעת הזהר הוא אש, נתון בויכוח שתלוי בגירסת הספרים בזהר, וברוב הספרים לא כתוב מאומה אודות מבעה, ובודאי שבאם לומד שהפי' בזהר מבעה הוא אש, צריך לכתוב זאת בפירושו.

ב. בנוגע למה שהעתיק מדברי האוה"ח. בזה נראה בפשטות עפ"י אגרת הב' שעיקר הראיה היא ממש"כ שם "והוא סיומא דילהון" שאדם הוא הסיומא גם של מבעה בנוסף לכל השאר (ולא משאר הקטעים שהעתיק, אף שלכאור' מפורשים הם).

ג. הרב הנ"ל כותב בפשטות שהרבי לומד בדעת הזהר שאדם נת' רק בסוף פ"ב: "וזוהי כוונת הרבי במכתב השני דהמשנה אדם מועד לעולם שמונה האב הרביעי הוא סיומא דלהון של המשנה הראשונה, דשם אכן מקדים דיש ד' אבות אך מפרט רק ג"י."

ולדעתי כ"ז שגגה הוא, שהרי הפי' באגרת הוא, שמדחשב שם (בזהר דווקא) כ"פ שאדם הוא רביעי (לאחרי הבער) והוא סיומא דלהון . . מוכח דלא זהו מבעה. אלא דקאי על המשנה שלאחרי המשנה הנ"ל ד' אבות."

הרי שכותב בפ"י שאדם שחשיב בזהר לאחרי כולם - הוא קאי על המשנה שלאחרי המשנה הא'. ולא על סוף פ"ב (כבאגרת הראשונה).

ובפרט שדבר זה נת' בגמ' דף ד' ע"א, דבין לרב ובין לשמואל כתוב אדם בסיפא רק שלא נתפרש בפירוט.



שמח בחלקו – ברוחניות [גליון]

הת' שמואל לובעצקי
תלמיד בישיבה

בגליון תתכח (עמ' 18) כתבתי ע"פ מ"ש באג"ק אדמוה"ז, אדמוה"א, הצ"צ, במדור 'ספק למי' עמ' שעד, דמבואר אשר על האדם להיות שמח בחלקו ברוחניות ולא לחפש אחר גדולות ונפלאות. ומצד זה שאין שמח בחלקו ברוחניות, לכן באות כל המח"ז ותאוות וכו'. וע"ז הקשתי שלכאורה ה"ה ההיפך מהמובא מרבותינו נשיאנו שבכו"כ מקומות מודגש אשר מ"ש שצריך להיות שמח בחלקו מדובר בגשמיות דוקא ולא ברוחניות. וכראי' לזה הבאתי מ"ש אדמו"ר הרי"צ באג"ק על מה שענה אדמוה"ז לא' ביחידות וכו' (והנה דייקתי להביא דוגמא

זו, "הגם שהמפורסמות אינם צריכין ראי", כי בזה מודגש אשר אדמוה"ז עצמו סבירא לי' אשר שמח בחלקו הוא דוקא בגשמיות ולא ברוחניות, וככל הנראה המכתב הנ"ל אשר במדור "ספק למי", הוא מכ"ק אדמוה"ז, עיין בהערות שם ובסוף הספר).

ובהערת המערכת העירו ע"ז, דבפשטות י"ל שבאותה איגרת מדובר על אלו הרוצים לילך בגדולות ונפלאות מהן דוקא שאינם לפי ערכם, וע"ז כותב אדמוה"ז שצ"ל שמח בחלקו. ועד"ז כתב ר' משה מרקוביץ [גליון תתל] (עמ' 46) והוסיף אשר כל ספר התניא מיוסד על שמח בחלקו המבואר במכתב זה, שהרי בתניא מבואר איך שאין לבנוני להתעצב מזה שאין הוא במדרגת צדיק, וכמו"כ כתב התמ' יעקב זאיניץ (שם עמ' 32) והוסיף להביא לזה ראיות מתניא ומלקור"ת.

והנה, כפי הנראה, אשר הכותבים הנ"ל לא ראו את המכתב בשלימותו כפי שנדפס באג"ק שם וכפי שציטטתי, דכך הוא לשון המכתב: "כי הנה כלל גדול בתורה להיות שמח בחלקו גם בעסק התורה והעבודה אם מעט ואם הרבה ויהנה ממנה", דהנה בזה ישנם ב' דיוקים אשר הכותבים הנ"ל לא שמו לב אליהם, והם, א) אשר כתוב שזהו "כלל גדול בתורה", וא"כ א"א לומר אשר זהו רק בשביל בינונים (כפי שכתב ר' מ"מ) כ"א זהו כלל ולכאו"א, וכלשון פתיחת המכתב "תשובה כללית לידידי נפשי" וגם כפי הנראה אשר מכתב זה נכתב לכלל החסידים ולא רק ל"בינונים". (ב) כמו"כ במכתב כתוב מפורש "בעסק התורה והעבודה אם מעט ואם הרבה", והיינו אשר במכתב זה מדובר גם על מעט וגם על הרבה, וא"כ א"א לומר (כמו שכתבו המערכת והתמ' הנ"ל) אשר המכתב הנ"ל מדובר רק על מדרגות אשר הן גדולות ונפלאות ואינם לפי ערכם.

והתמ' הנ"ל הוסיף להעיר ע"ז (בהיפך לגמרי ממ"ש בסוף דבריו ואכ"מ) אשר כשמעיינים באיגרת בשלימותה, הנה ייוכח אשר הכוונה ב"שמח בחלקו" במכתב הנ"ל אינו כהמובן הפשוט בכ"מ, אלא במובן אחר. דהיינו שאין הפי' שיסתפק במעמדו ומצבו, כ"א הפי' הוא אשר ישמח בעבודתו. ועפ"ז מביא מ"ש אדמוה"ז בתניא פכ"ז "יש לו לשמוח בחלקו שאף שנופלות לו במחשבתו הוא מסיח דעתו מהן", ומסכם, וכשם שלא הוקשה לו בתניא, כך אי"ז קשה באגרת הנ"ל. . .

והנה לא כפי שכתב, לפני כתבי הערה הנ"ל, הסתכלתי במכתב בשלימותו, וגם עלה בדעתי מ"ש ע"פ המבואר בתניא, אולם ברור אצלי אשר אינו דומה מ"ש בתניא בנידו"ד להמובא באיגרת, דהנה באיגרת כתוב מפורש "כי הנה כלל גדול בתורה להיות שמח בחלקו. . .

ויהנה ממנה משא"כ אם אינו נהנה ממנו והנפש רוצה להיות מתאוה ותאוה".

דהנה בתניא שם מבואר, דמי שהוא בעצבות ע"ז שנופלות לו מח"ז בעת עסקו וכו', הנה ע"ז כותב אדמוה"ז, שאדרבה, מזה עצמו יהי שמח על שמסיח דעתו מהן, והיינו, שזה שצ"ל שמח בחלקו ולא להיות עצב, הוא, מזה עצמו שבשעת מעשה הוא מקיים מצוה בזה שמסיח דעתו מהן. משא"כ במכתב הנ"ל, שמדובר בשאיפה לקיים יותר תורה ומצוות, וכפי שכותב בהמשך "ואם יאמרו אי תורה ואי מצוות שאין לו כלום, זה אינו, שאפי' פושעי ישראל מלאים מצוות וכו'". וע"ז כותב שצ"ל להנות מעבודתו עכשיו ולא לשאוף ליותר, והיינו שהשמח בחלקו הוא על עבודתו, ולא כמ"ש בתניא שהוא מצד שבשעת מעשה מקיים מצוה וכו'.

וגם אינו מובן מ"ש התמ' הנ"ל "אלא התביעה באיגרת זו היא . . . ששאיפה זו תהי' ביחד עם השמחה ממעמדו ומצבו העכשווי". ואינני מבין, דהרי במכתב הנ"ל שולל לגמרי ענין השאיפה בכלל, ולא כמו שכתב "ששאיפה זו תהי' ביחד עם שמחה ממעמדו". ויש להאריך בכ"ז ועפ"י מובן דמ"ש והאריך התמ' הנ"ל בטעות יסודו, וכפי שנתבאר.

וא"כ ע"פ הנ"ל הדרא קושיא לדוכתא, דמהו המבואר במכתב הנ"ל אשר על האדם להיות שמח בחלקו בתומ"צ ולא לשאוף ליותר, ההיפך משיטת רבותינו נשיאנו אשר מ"ש שצ"ל "שמח בחלקו" קאי בגשמיות דוקא ולא ברוחניות.



חסידות

השתחוואה – עיקר העליה לרגל

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

בד"ה 'מזמור שיר חנוכת' שבלקו"ת (ברכה צח, ב) אומר אדה"ז בקשר לעליה לרגל: "ועיקר הראיה היא ההשתחוואה שהיה משתחוה ויוצא (אלא דכתיב ולא יראו פני ריקם)...", ובד"ה זה שב'סידור עם

דא"ח' (רעו, ג) נאמר ביתר פירוט: "...כל עיקר מצות הראיה בשלש רגלים כמ"ש שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני הוי' כו' היינו רק השתחוואה בלבד שהעולה לרגל יבא למקדש בעזרה ושם ישתחוה לפני ה', וההשתחוואה הוא עיקר המצוה והוא מצות הראיה, והכל חייבים בראיה דהיינו ההשתחוואה ועליה מביא קרבן איה כו' וכידוע, ועל ראיה זו נאמר ולא יראו פני ריקם כו'..."

והעיר הרב אברהם פרידלנד מנחלת הר חב"ד דלכאורה היכן מוזכר בתורה שבכתב או בתושבע"פ שעיקר הראיה היא ההשתחוואה, ולכאורה יוצא ידי חובתו בראיה בעזרה גם בלי השתחוואה?

שוב מביא מהספר 'בני יששכר' (מאמרי ר"ח מאמר ב אות ח) ששואל עה"פ (ישעיה סו, כג) "מדי חדש בחדשו כו' יבוא כל בשר להשתחות": "הלא גם במצות עליית הרגלים לא נאמר השתחוואה, רק עיקר המצוה הוא ההתראות פנים בעזרה, כדכתיב יראה כל זכורך את פני וכו' (עם היות דודאי השתחוו בכואם לעזרה אבל אין זה עיקר המצוה) ולמה אמר הנביא על לעתיד השתחוואה", ומתרץ את השאלה בדרך דרוש, ומקשר את זה למה ש"איתא במס' תמיד בסדר עבודת ביהמ"ק (פ"ג) שאחר גמר העבודה שעובד כל כהן היה משתחוה ויוצא . . . הרי לך כי השתחוואה מחוייבת בגמר עבודה דייקא, משא"כ קודם גמר העבודה..." ולכאורה יש להביא ראיה לדברי אדה"ז מפסוק הנ"ל, שבו מפורש ההשתחוואה בעזרה (אמנם לא מפורש בנוגע לעליה לרגל), אמנם עדיין טעון חיפוש היכן המקור לדבריו, דלכאורה לא מובא במפורש בגמרא.

ומצאתי ב'אנציקלופדיה תלמודית', יא, טור רלו שמציין לזה כמה מקורות:

אבות פ"ה מ"ה: מן עשרה הנסים שנעשו בבית המקדש היה שעומדים צפופים ומשתחיים רוחים.

יומא כא, א וברש"י שם: כשהיו משתחיים והיו כולם באים למזרח המזבח בתוך העזרה היו משתחיים לפני ההיכל בריוח, שנעשה להם נס והרחיב המקום עד שיש ביניהם ארבע אמות שלא ישמע איש וידויו של חבירו שלא יכלם.

השתחוואה של עולי רגלים מצינו בכתוב (שמואל-א א, ג): "ועלה האיש וגו' מימים ימימה להשתחות ולזבח לה' צבאות בשלה".

ועדיין צ"ב, מהו גדר חיוב ההשתחוואה והוידוי הנ"ל. ולהעיר ממה שנאמר במפרשי נ"ך שם, הרד"ק אומר: "להשתחות ולזבוח. להתפלל

לפני ה' ולזכוה שם זבח המועד", והרלב"ג אומר: "פי' רבותינו ז"ל להשתחוות ולהתפלל. . . ואפשר ג"כ שהיתה ההשתחואה ממש כי הנכנס שם היה משתחוה כמו שאמרו ז"ל".
במראי מקומות ללקו"ת לא דנו בכל הנ"ל.



ידיעה ו'בחירה'

הת' זלמן משה אברהם
תלמיד בישיבה

ידועה קושיית הרמב"ם בענין ידיעה ובחירה (פ"ה מהל' תשובה ה"ה), וז"ל: "שמא תאמר, והלא הקב"ה יודע כל מה שיהיה וקודם שיהיה, ידע שזה יהיה צדיק או רשע או לא ידע. אם ידע שהוא יהיה צדיק אי אפשר שלא יהיה צדיק, ואם תאמר שידע שיהיה צדיק ואפשר שיהיה רשע, הרי לא ידע הדבר על בוריו? דע שתשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים וכמה עיקרים גדולים והררים רמים תלויים בה. אבל צריך אתה לידע ולהבין בדבר זה שאני אומר. כבר בארנו בפרק שני מהלכות יסודי התורה שהקב"ה אינו יודע מדיעה שהיא חוץ ממנו כבני אדם שהם ודעתם שניים. אלא הוא יתעלה שמו ודעתו אחד. ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו. וכשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמתת הבורא שנאמר "כי לא יראני האדם וחי" כך אין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא. הוא שהנביא אמר "כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי". וכיון שכן הוא אין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים. אבל נדע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם ואין הקב"ה מושכו ולא גוזר עליו לעשות כך. ולא מפני קבלת הדת בלבד נודע דבר זה אלא בראיות ברורות מדברי החכמה. ומפני זה נאמר בנבואה שדנין את האדם על מעשיו כפי מעשיו אם טוב ואם רע. וזה הוא העיקר שכל דברי הנבואה תלויין בו". עכ"ל הרמב"ם.

וצ"ל, למה האריך הרמב"ם כ"כ בשאלה "והניח הדבר בקושיא" (כלשון הראב"ד שם). והראב"ד הביא דוגמא ד" ידיעת האצטגנינים' שיודעים מכח אחר מה יהיו דרכיו של זה, והדבר ידוע שכל מקרה האדם קטן וגדול מסרו הבורא בכח המזלות, אלא שנתן בו השכל להיותו מחזיקו לצאת מתחת המזל והוא הכח הנתון באדם להיותו טוב או רע, והבורא יודע כח המזל ורגעיו אם יש כח בשכל להוציאו לזה מידו אם לא וזו הידיעה אינה גזירה".

ובחסידות מובא עוד כו"כ ביאורים לשאלה זו, ומהם: הדוגמא חי' ד'איש יודע עתידות' ורואה אשר לאחרי כמה זמן פלוני יעשה ענין פלוני, שאעפ"כ הבחירה של העושה, חפשית לגמרי מידיעתו של זה (אגרות קודש דכ"ק אדמו"ר ח"ג ע' מא וע' מט. חט"ז ע' קד. חי"ח ע' רמ. חכ"ג ע' לו. ועוד). או: כידיעה שבאה לאחר הבחירה (סה"מ תרס"ו ע' עז), שהידיעה אינו סיבת הבחירה ואדרבה הידיעה באה בסיבת הבחירה (ביאורי הזהר (צ"צ) ע' רס"ז. ועיין המ"מ דלעיל בענין דאיש יודע עתידות). או: בהסברת גדר הידיעה שאינו מכריח, מכיון שהוא מקיף ולא פנימי (לקו"ת ויקרא מד, ב; במדבר טו, א; אוה"ת בהר תתקיב; סה"מ אדהאמ"צ בראשית ע' רסב; ויקרא ח"ב ע' תשלד; תורת מנחם ח"ח ע' 225), כללי ולא פרטי (תורת חיים בראשית קנד, ב); הוא יודע אבל אין זה ידוע, ידיוע הוא בהתלבשות ומכריח, משא"כ מה שהוא יודע אינו בהתלבשות ולכן אינו מכריח (תער"ב ח"ב ע' א'קכג), הידיעה דלמעלה מובדלת בערך מבחירתו ולכן אינו מכריחו (תער"ב ח"א ע' קיב), ועוד.

וצ"ל, למה אין תירוצים אלו מספיקים לתרץ קושית הרמב"ם, שלכן האריך כ"כ בשאלה זו ובכ"ז הניחו בקושיא?

אכן, הרבי הקשה שאלה זו בהתוועדות דש"פ שמיני תשמ"ה (התוועדויות ח"ג ע' 1897) בזה"ל: "גזירה היא סתירה לבחירה, שכן, כשנגזר על האדם לעשות פעולה מסויימת, מוכרח הוא לקיימה, ואין לו בחירה בדבר. ולכן, בהכרח לומר שאין מעשי האדם בגזירה מלמעלה, ובנוגע לגזירת "ועבדום וענו אותם" - גזירה זו אינה אלא על כללות האומה, ואילו בנוגע לאישים פרטים - ישנו ענין הבחירה. אבל ידיעה - אינה סתירה לבחירה, שהרי הידיעה אינה מכרחת את האדם לבחור באופן כך, ולדוגמא: "יודע-עתידות" שיודע שפלוני הנמצא בקצוי תבל יעשה מחר כך וכך - בודאי אין ידיעתו מכרחת את פלוני לעשות כך, אלא להיפך: מכיון שפלוני יבחר לעשות באופן מסויים, לכן, הידיעה היא באופן כך וכך, ואילו ה' בוחר לעשות באופן אחר - היתה גם הידיעה באופן אחר, ונמצא, שהידיעה באה כתוצאה ומסוכב מהבחירה. ובדוגמת ידיעה הבאה אחר הבחירה, שפשיטא שאינה סותרת לבחירה, אלא שיש ראי', לכאורה, מענין הידיעה - שהבחירה אינה אמיתית, כי: אם נאמר שישנה בחירה אמיתית - כיצד יתכן שלפני הבחירה יודעים כבר כיצד יבחר בבחירתו החפשית?! כלומר, הידיעה מהווה הוכחה, לכאורה, שאין כאן בחירה אמיתית. ועל זה ישנו תירוץ פשוט: מכיון שאצל הקב"ה העבר והעתיד הם בשוה, הרי גם הידיעה שלפני הבחירה

היא בדיוק ממש כמו הידיעה שלאחרי הבחירה. אמנם עפ"ז מתעוררת שאלה - שאין שמים לב אודותה, מפני שלא לומדים את "דרכי הלימוד": מכיון שהתירוף פשוט כל כך - א"כ, מדוע האריך הרמב"ם (וכן הראב"ד) בענין זה? "... ע"כ. ובהמשך השיחה לא מביא שום תירוף לתמיה גדולה זו.

עוד קשה, דבשיחת אחש"פ תשמ"ח (מוגה) כתוב שמסתבר לומר שגם ביום הבר מצווה של ר"א בנו של הרשב"י, הרשב"י "ראה כבר" שר"א בנו יהי' צדיק. ובהערה 61 כתוב: "ואין זה סתירה לבחירתו החפשית של ר"א - כי, מובן בפשטות שידיעת איזה דבר אינה סיבה להדבר, אלא להיפך, הידיעה מסוכבת מהדבר, וכמו"כ בידיעת העתידות - ובנדוד"ד, ידיעת וראיית רשב"י שר"א בנו יהי' צדיק כו' - שבחירתו של ר"א היא הסיבה לידיעת וראי' של רשב"י. ומ"ש הרמב"ם (הל' תשובה ספ"ה) ש"תשובת שאלה זו (דידיעה ובחירה) ארוכה מארץ מדה כו" - כי, ידיעת הקב"ה אינה מחמת הדבר שיודע, כי אם, שיודע מצד עצמו, ולכן יש מקום לשאלה שידיעתו ית' תשפיע על האדם, משא"כ ידיעת האדם, גם ידיעת העתידות - שהיא מסוכבת מהדבר". ע"כ.

ואם התירוף - שידיעה הוא מסוכב ובאה בסיבת הבחירה - אינו תירוף לגבי הקב"ה ד"ידיעת הקב"ה אינה מחמת הדבר הידוע", איך מביא תירוף זה בכו"כ מקומות בחסידות (הנ"ל בנוגע לסיבה מסוכב), לבאר ענין הידיעה דלמעלה?

ויש לבאר כ"ז בהקדם תי' חדש בענין הבחירה משיחת פורים תשמ"ו (התוועדיות ח"ב ע' 731): אמנם, כד דייקת שפיר בדברי הרמב"ם - יש לבאר טעם חדש, ענין נפלא, שכרגיל בכגון דא, לא שמים לב אודותיו, שעפ"ז אין צורך כלל בביאור האמור (בענין ידיעה שלאחרי הבחירה): וז"ל הרמב"ם: "דע שהכל כחפצו יעשה, ואע"פ שמעשינו מסורין לנו, כיצד, כשם שהיוצר חפץ כו' ככה חפץ להיות האדם רשותו בידו. . . הוא מעצמו ובדעתו. . . עושה כו'". ועפ"ז סרה מלכתחילה הקושיא על ענין הבחירה - דמכיון שענין זה הוא מצד חפץ ה', היינו, שכך עלה ברצונו ית', ובזה גופא - לא רק רצון ה', אלא גם חפץ ה' ("ככה חפץ כו'"), פנימיות הרצון, הרי, ביכולתו ית' לעשות כל מה שירצה ויחפץ, ובנדוד"ד, "להיות האדם רשותו בידו. . . הוא מעצמו ובדעתו. . . עושה כו' ע"כ.

וביתר ביאור עי' בשיחת ש"פ שמיני (שם ע' 826) שמביא את הביאור החדש הנ"ל, ומוסיף: "אמנם, עדיין אינו מובן: הן אמת שגם הבחירה שיש לאדם היא מצד רצון הקב"ה, מ"מ, לאחרי שניתנה בחירה לאדם

לעשות כל מה שחפץ, נמצא לכאורה, שכעת יכול לעשות מה שהוא (האדם) רוצה שלא ברשות קונו וכיצד יתכן דבר כזה - היפך ענין אחדותו ית' ?!

"ויש לומר הביאור בזה: מכיון שהוא ית' נמנע הנמנעות - הרי לא שייך לגביו שום הגבלות ח"ו, כולל גם "הגבלות" אלו שמצד י"ג עיקרי הדת. ודבר זה מובן בפשטות אפילו בלי אמונה, דמכיון שהוא "אויבערשטער", היינו, למעלה משכל האדם, הרי לא יתכן ששכל האדם "יפסוק" עליו ית', שביחס לענינים מסויימים מוכרח להיות כפי הבנתו !! ובמילא: מה שכל הנבראים אין להם כח הבחירה, ופועלים בכל הפרטים רק כפי רצונו ית' (אף שזהו מיסודי הדת, ואלו האומרים שיש מהנמצאים שיכול לעשות כרצונו הו"ע של ע"ז וכפירה באחדותו ית') - אין זה שהדבר מוכרח כן, רק שכך עלה ברצונו ית'; משא"כ בנוגע לאדם, שרצונו וחפצו של הקב"ה הוא שיהי' לו בחירה חפשית - הרי פשיטא שביכלתו ית' לעשות כל מה שירצה, ואין מי שיעכב על ידו ח"ו". ע"כ.

אבל לכאורה צ"ע לפי הביאור הזה, דא"כ באמת, הרי ידיעת הקב"ה ה"ה בסתירה לבחירת האדם, אלא שהקב"ה אינו מוכרח שא' יסתור את השני ויכול להיות ב' הפכים יחד, גם ידיעה וגם בחירה - א"כ נראה דא"א לתרץ הסתירה דידיעה ובחירה בשכל אנושי וזקוקים לענין של אמונה - שהקב"ה בכחו ה'כל יכול' אינו מוכרח שסתירה זו תהי' סתירה לגביו, וא"כ אין מקום לתשובות מכל סוג על השאלה הידועה דידיעה ובחירה - ואיך חסידות מתרצת הביאורים המובאים לעיל ?

ולכאורה יש לתרץ קושיות הנ"ל ממש"כ בהדרן על הרמב"ם דשנת תשמ"ו (עמוד קד) הע' 14: "ועפ"ז יש לבאר מ"ש (הל' תשובה ספ"ה) בענין השאלה ד"ידיעה ובחירה", ש"תשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה כו" ויש"אין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים" (וראה בהשגת הראב"ד שם) - דלכאורה תמוה, הרי מובן בפשטות, שבידיעת איזה דבר - אין הידיעה סיבה להדבר, אלא להיפך, הידיעה מסוכבת מהדבר. ואותו הדבר הוא (לכאורה) בענין ידיעת הקב"ה, דמה שיודע גם העתיד להיות, הוא מפני שלגביו ית' ישנו כבר הדבר, מכיון ש"לפניו ית' אין קדימה ואיחור שאינו בחוק הזמן". ועפ"ז, ה"קושיא" (מדוע הידיעה אינה מכרחת את הבחירה) מעיקרא ליכא, דמכיון שמה שהוא ית' יודע (מקודם) היאך יבחר האדם הוא מפני שלגביו ית' היתה כבר הבחירה - הרי זה ממש כמו הידיעה הבאה אחר הבחירה. וכמבואר כל זה בארוכה במדרש שמואל על מס' אבות פ"ג

בשם הר"ם אלמושינו (הובא בתויו"ט שם). ולמה כתב הרמב"ם ש"תשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה כו' אין בנו כח לידע כו"י? ולאידך, באם ישנה סברא השוללת את תירוץ הנ"ל (ועכצ"ל שהיא סברא פשוטה, שלכן לא הוזקק הרמב"ם להוסיף "הסבר" בהקושיא ידיעה ובחירה) - היאך לא עמד הר"ם אלמושינו על סברא זו?

"ויש לומר הביאור בזה: כלל הנ"ל שדיעה מסובבת מהדבר שיודע - הוא ע"פ גדרי השכל. ומכיון שהוא ית' אינו מוגדר בגדרי השכל - הרי ידיעתו ית' היא לא מצד הדבר שיודע, כי אם, שיודע מצד עצמו. ורק לאחר שצמצם עצמו כביכול בגדרי השכל - הנה ידיעה זו (שלאחרי הצמצום) היא מסובבת מהדבר (אלא שמ"מ גם בבחינה זו הוא יודע את העתיד להיות, כי "לפניו ית' אין קדימה ואיחור", כנ"ל). ועיין בתו"א וירא (טו, א) בענין דעת עליון ודעת תחתון, די"ל שהם ב' הבחינות דלעיל.

"ועפ"ז יש לומר, שהר"ם אלמושינו מדבר בענין הידיעה שלאחרי הצמצום, משא"כ הרמב"ם (בהל' תשובה שם) מדבר בענין הידיעה שלפני הצמצום". ע"כ.

היוצא מכל הנ"ל שבענין הידיעה דלמעלה ישנם ב' ענינים:

א. ידיעת הקב"ה שלפני הצמצום שיודע מחמת עצמו ולא מסיבת הבחירה.

ב. ידיעת הקב"ה שלאחרי הצמצום, שצמצם את עצמו כבי' בגדרי השכל - ידיעה זו באה מסיבת הידיעה.

וא"כ, כל הביאורים המובאים מחסידות וממקומות אחרים המבארים ענין הידיעה ובחירה ע"פ שכל, י"ל שזהו לאופן ידיעה הב' לאחר שצמצם את עצמו בגדרי השכל, שאז שייך ביאור שכלי שבאמת מתרץ את הקושיא.

וגם ביאורים הנ"ל לא רק שמתרצים הקושיא הידועה בעניין ידיעה ובחירה, אלא שגם מתרצים קושיית הרמב"ם. אלא שמתרצים קושייתו מצד הידיעה שלאחרי הצמצום (עי' בביאורי הזהר שם, ובתער"ב שם, שמביאים ביאורם לתרץ קושיית הרמב"ם). וי"ל שידיעה הוא בא"ק שסוקר את כל העולמות, וגם העבר הווה ועתיד הכל בסקירה אחת, (ועי' בכ"מ המובאים לעיל, שמבואר דהידיעה דלמעלה הוא בא"ק ומביאים תי' לקושיה דידיעה ובחירה).

אבל עיין באגרות קודש ח"י ח שם, במענה לא' ששאל בזה"ל: "איך אפשר לתווך הידיעה של מעלה ובחירת האדם". והרבי משיב שאין זה קושיא כלל, ומציין בהע' לרמב"ם ועוד כמה מ"מ וכותב - "אבל עמוקה

קושייתם, ודלא ככתבו". דבאמת קושיית הרמב"ם הוא מצד אופן הא' - שהקב"ה יודע בידיעה שלפני הצמצום מחמת עצמו ואין זה בא בסיבת הבחירה, וא"כ זה שייך להיות שידיעתו משפיעה על בחירת האדם וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, ולזה כתב הרמב"ם "שתשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים" ובל' הראב"ד "הניח הדבר בקושיא". וזהו ההסבר, שבשיחת אחש"פ תשמ"ח התירוץ לענין ידיעה ובחירה שהידיעה מסובבת מהבחירה, אינה מתרצת קושיית הרמב"ם, כיון שמדובר בידיעה שלפני הצמצום כאופן הא'.

וי"ל שה"טעם חדש" בקושיית הרמב"ם, מבארת גם אופן הידיעה דלפני הצמצום, כיון ששם הידיעה הוא מצד הכח ה"כל יכול" שהוא לפני הצמצום, ואי"ז בסתירה למה שהאריך הרמב"ם בקושיא זו "והניח הדבר בקושיא". דסוכ"ס הרי אין זה מתורץ ע"פ שכל אנושי, אלא שקושיית הרמב"ם הוא בידיעה שלפני הצמצום וא"כ ה"ז מבאר היטב קושייתו מצד הידיעה שלפני הצמצום. (ועי' הלשיטתו דהרמב"ם - להראב"ד, אם יש ענין להשתדל להשיג ענינים שלמעלה מגדרי השכל כמו ענין הבחירה, ומכיון שלהראב"ד אין להשתדל להשיג ענינים שלמעלה מהשכל, הראב"ד טוען ש"טוב היה לו להניח הדבר בתמימות התמימים ולא יעורר לבם וינוח דעתם בספק ואולי שעה אחת יבא הרהור בלבם על זה. ואע"פ שאין תשובה נצחת על זה טוב הוא לסמוך לו קצת תשובה". וע"פ כל הנ"ל ה"ז מבואר היטב, דמכיון ששאלת הרמב"ם היא מצד הידיעה דלפני הצמצום, הרי א"א להשיג ענין זה ע"פ שכל ורק אחרי הצמצום "יש לסמוך לו קצת תשובה" דזהו בהידיעה שכבר נתצמצם כבי' לגדרי השכל).



נגלה

גדר 'מיטב'

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בב"ק (ו, ב) נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא בהדין שבנזקין משלמים ממיטב, "ר"י סבר בדניזק שיימינן ור"ע סבר בדמיזק

שיימינן". והמחלוקת היא בנדון שהיתה עידית דניזק כזיבורית דמזיק, שלר"י יכול לשלם מזיבורית שלו, כי הוה כעידית דניזק. ולר"ע אינו יכול לשלם מזיבורית שלו, כ"א צריך ליתן לו עידית שלו. ומפרש בגמ', דר"י מפיך ל' מגז"ש, שמגלה ש"מיטב שדהו", הפי' דניזק, ור"ע אזיל בתר פשטות הקרא ש"שדהו" קאי על שדה המזיק. ומוסיפה הגמ', שלר"י "אהני גז"ש ואהני קרא אהני גז"ש כדקאמינא, ואהני קרא, כגון דאית ל' למזיק עידית וזיבורית, ועידית לניזק, וזבורית דמזיק לא שויא כעידית דניזק, דמשלם ל' ממיטב דידי', דלא מצי אמר ל' תא את גבי מזיבורית, אלא גבי ממיטב".

וכתב הרא"ש (ס"ב) וז"ל: "ואי אית ל' למזיק עידית ובינונית וזיבורית, ולא שויא זיבורית דמזיק כעידית דניזק, ובינונית שויא טפי מעידית דניזק, אית דאמרי דיהיב ל' בינונית וכו'. ואית דאמרי אפ"ה יהיב ל' עידית. ודבריהם נראה לי, דאהני גז"ש ואהני קרא, תרווייהו לשלם ממיטב. אהני גז"ש לשלם לו מזיבורית דמזיק כשהיא עידית דניזק, ואהני קרא כשאינה כמיטב דניזק לשלם ממיטב דמזיק, דלעולם בעינן מיטב, או דמזיק או דניזק". עכ"ל.

ובפשטות מחלוקתם היא, איך מפרשים מ"ש בגמ' דלר"י "אהני גז"ש ואהני קרא". דהרא"ש ס"ל דהכוונה היא דלר"י לא תמיד "בדניזק שיימינן", כ"א לפעמים חייבים במיטב דניזק ולפעמים במיטב דמזיק, אבל לעולם צ"ל מיטב. ולכן אין ליתן בינונית דמזיק גם אם שויא טפי מעידית דניזק. אבל השיטה הראשונה ס"ל שלר"י בדניזק שיימינן לעולם, ומה ש'אהני קרא', הוא רק לומר, שכשאינן לו קרקע בשווה לעידית דניזק, כ"א טוב יותר וגרוע יותר, קמ"ל הקרא, שלא תימא שיכול ליתן לו הגרוע, כ"א שצריך ליתן הטוב יותר, ולכן כשיש לו בינונית ששויא טפי מעידית דניזק יכול ליתן לו.

אמנם, יש לבאר מחלוקתם באופן אחר. ובהקדים המבואר בלקו"ש (ח"ז ע' 110) בביאור מחלוקת ר"י ור"ל (יומא עד, א) בנוגע לאכילת חצי שיעור מדבר איסור. דר"י אמר אסור מה"ת, כיון דחזי לאצטרופי, איסורא קא אכיל. ר"ל אמר דמותר מה"ת, אכילה אמר רחמנא וליכא".

ומבאר המחלוקת (ע"פ ה'ראגאטשאווער') דר"י ס"ל שהשיעור דכזית (וכיו"ב) שנתנה התורה, ה"ז גדר בכמות - שכזית משלים שיעור שלם של האיסור הנאכל (ולא שהשיעור מהווה הגדר דאיסור אכילה); ובמילא אם אוכל אפי' פחות מכשיעור של מאכל אסור, היות שעושה בזה פעולה של אכילה אסורה (וחסר רק הכמות) - ה"ז אסור מה"ת. אבל ר"ל ס"ל שהשיעור ה"ה גדר במהות ה'אכילה'. זאת אומרת: אם

אוכל פחות מכשיעור, אינו נק' אכילה כלל - ולכן חצי שיעור מותר מה"ת, כי "אכילה אמר רחמנא וליכא".

[ולכן מודה ר"ל בעתיד להשלים (ירושלמי תרומות פ"ו ה"א), כי מכיון שדעתו לאכול שיעור שלם, ה"ז פעולת אכילה (אכילת כזית), ורק (שלע"ע) עשה בפעולה זו רק חצי"]. ע"כ.

והנה בכלל לומדים שמחלוקת ר"י ור"ל היא, שר"י ס"ל שכוונת ההלמ"ס שנתנה השיעורים, היתה רק לעונש, ולא לאיסור. ור"י ס"ל שניתנה גם לאיסור. אבל אי"ז הביאור בלקו"ש, כי א"כ כל האריכות אך למותר. ובפשטות כוונתו שלדעת שניהם לא נתפרש בההלמ"ס אם זה לאיסור או לעונש, כ"א ההלמ"ס היא באופן כללי שיש שיעור בהאיסורים. ונחלקו בהבנת גדר שיעור בכלל, שר"י ס"ל שגדר שיעור הוא בכמות בדבר. ור"ל ס"ל שגדר שיעור הוא במהות האכילה.

אבל לכאור' עצ"ע, כי גם לר"י שזהו גדר בכמות הדבר, סו"ס חסר כאן הכמות, ומנ"ל שאסור. כי אין הפי' שס"ל שההלמ"ס אמרה שיש שיעור רק לעונש, כנ"ל, א"כ גם אם זהו רק גדר בכמות הדבר, פחות מכשיעור צ"ל מותר, כי כ"ז שלא אכל הכמות השלמה אין מקור לאוסרו.

[ואף שלדעת כמה אחרונים (ראה מל"מ הל' חו"מ פ"א ה"ז), תוכן המחלוקת היא, דר"י ס"ל ש"לא תאכל" משמעו אפי' כל שהוא, וההלמ"ס רק מוסיפה על משמעות הקרא. ולא עוקרתו, ולכן רק לגבי עונש צ"ל שיעור, והאיסור נשאר כמשמעות הקרא. ור"ל ס"ל שההלמ"ס עקר משמעות הקרא, וא"כ אין שום מקור לאסור פחות מכשיעור - אבל פשוט שלא לזה נתכוון בלקו"ש, כי א"כ כל האריכות שם אך למותר].

ומוכרחים לומר הפירוש, שלר"י אף שלא מצינו איסור מפורש בתורה לח"ש, מ"מ ה"ז מסברא, שהיות ואא"פ להגיע לשיעור שלם מבלי לאכול תחילה ח"ש, הרי בהכרח שהח"ש הוא "חלק" מהשיעור, וא"כ הוא חלק מהאיסור שמה"ת, ומסתבר שאסור ג"כ.

אבל לפי"ז אי"מ סברת ר"ל: דמה לי שהשיעור הוא גדר בהאכילה, סו"ס אא"פ להגיע לאכילה גמורה מבלי שתחלה תיעשה פעולה קודמת (אכילה פחותה מכשיעור), א"כ בהכרח נעשית הפעולה הקודמת "חלק" מגדר האכילה, וצ"ל אסורה.

[ואין לומר שבזה גופא פליג, היינו שאין הוא מקבל סברא זו, וס"ל לר"ל שגם אם אא"פ להגיע לאיזה תכלית מבלי לעבור ענין שלפניו, אעפ"כ לא נעשה הענין שבינתיים כ"חלק" מהתכלית הרצוי - כי א"כ

למה צריכים לומר שחולק על ר"י וס"ל שהשיעור הוא גדר במהות האכילה, הרי אפשר למעוטי במחלוקתם ולומר ששניהם ס"ל שזהו גדר בכמות הדבר, ונחלקו האם החלק שעד השיעור נעשה כ"חלק" מן האיסור או לא].

ופשוט שהחילוק הוא, שבדבר של כמות, אמרי' שחלק מן הדבר - ה"ה "חלק" מן השיעור השלם. אבל בענין של איכות, אין לומר שחלק מן הדבר נעשה "חלק" מן הדבר השלם. והטעם: כי עניינו של כמות מלכתחילה הוא צירוף של הרבה חלקים -] כמות של שעה מצורפת מהרבה רגעים, כמות של אמה מצורפת מכמה טפחים, כמות של כזית מצורף מכמה חלקי כזית, וכן כל כיו"ב], ולכן י"ל שחלק מן הדבר ה"ה "חלק" משיעור השלם. אבל דבר של איכות מעיקרא אינו נעשה מצירוף כמה חלקים, כי הוא איכות אחרת, ולכן אף שאא"פ להגיע להתכלית מבלי לעבור דבר בנתיים, מ"מ אין מה שבנתיים "חלק" מהתכלית כי עדיין אין בו ה'מהות'.

ובסגנון פשוט: רק בדבר של כמות אמרינן "יש בכלל מאתים מנה", ולא בדבר של איכות.

[ויש להאריך בכ"ז מכו"כ מקומות בלקו"ש, הן כשמבאר ענין ח"ש והן כשמבאר ענינים אחרים, אבל אכ"מ].

וזהו מחלוקתם: ר"י ס"ל שהשיעור הוא גדר בכמות הדבר, ולכן גם - ח"ש - חלק מהשיעור - הוא "חלק" מהשיעור השלם, ופשוט שאסור. ור"ל ס"ל שהשיעור הוא גדר במהות ואיכות האכילה, והאיכות אינה מצורפת מפרטים, ולכן כל מה שעושה עד שיגיע להשיעור, אינו "חלק" ממנו (אף שאא"פ בלא"ה). ולכן אינו אסור מה"ת.

עכ"פ יוצא מכהנ"ל שרק בדבר של כמות אמרי' שהוא עשוי מחלקים, ולא בדבר של איכות.

והנה יש לחקור בגדר עידית לגבי בינונית וזיבורית. האם זהו גדר של איכות אחרת, או שזה עדיין נק' כמות אחרת. כי מצד א' ה"ז "סוג" אחר שעניינו איכות אחרת, אבל לאידך י"ל שפה "עידית" הוא שיש לשדה זו בפועל כל הטיב של שדות בינוניות וזיבוריות, אלא שיש לו גם נוסף ע"ז עוד, היינו שהוא כן מצורף מכו"כ פרטים.

ובזה הוא דנחלקו ב' השיטות בהרא"ש: דשניהם ס"ל שלר"י צ"ל בעיקר מיטב דניזק, אלא שנחלקו האם כשנותן לו בינונית שלו ששויא יותר מעידית דניזק, האם מקיים הוא נתינת מיטב דניזק. דשיטה הא' ס"ל שחילוק בטיב השדות נק' חילוק בכמות, ולכן כשנותן שדה טובה

יותר, אמרי' בזה "יש בכלל מאתים מנה", וא"כ נתן לו בפועל עידית דניזק. וע"ד מי שחייב לחבירו מנה ונתן לו מאתים, דפשוט שפרע חובו של מנה, אלא שנתן לו יותר. כמו"כ כאן נתן לו בפועל עידית דניזק, אלא שהוסיף עליו, ולכן אפ"ל שע"ז קאי משמעות הקרא ד"מיטב שדהו - דמזיק - דהאיך דקא משלם".

אבל הרא"ש ס"ל, שטיב השדות ה"ה חילוק באיכות, שבזה לא אמרי' "יש בכלל מאתיים מנה", היינו שאין השדה הטובה יותר, מצורפת מהגרועה ותוספת עליה, כ"א היא גדר וסוג אחר. ולכן כשנותן לו בינונית דמזיק, לא נתן לו עידית דניזק, ואף שבינונית זו שויה יותר מעידית דניזק, מ"מ לא קיים הדין, ובמילא אפ"ל שזהו כוונת הקרא. ולכן מוכרח לומר, שהקרא מגלה שבאם אין לו עידית דניזק או צריך לשלם עידית דמזיק "דלעולם בעינן מיטב, או דמזיק או דניזק".



"אידי ואידי שלא היתה לו עידית ומכרה"

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבה

בב"ק ח, א "בינונית וזיבורית נזקין וב"ח בכינונית וכתובת אשה בזיבורית . . בינונית וזיבורית נזיקין בעידית וב"ח וכתובת אשה בזיבורית קשיין אהדי . . ואב"א אידי ואידי שלא היתה לו עידית ומכרה ולא קשיא הא דשויה בינונית שלו כעידית דעלמא וכאן דלא שויה בינונית שלו כעידית דעלמא".

ובתוד"ה "אידי ואידי", "ולא בעי למימר דתרווייהו מיירי שלא הי' לו כלל, דא"כ ההוא דמיירי דשויה בינונית דידיה כעידית דעלמא, אמאי קרי לו בינונית, אלא ה"ק אידי ואידי שלא היתה לו עידית ומכרה . . בחדא מיירי שלא היתה מעולם, וחדא מיירי כשהיתה לו ועדיין יש לו . . וסברי תרווייהו בשל עולם הן שמין".

ידוע שע"ב בשיטת רש"י בהנ"ל, שמשמע בפשטות שאין לו עידית כלל, דאיך יתרין רש"י דחד איירי (הברייתא הב') שהבינונית שויה כעידית דעלמא, דא"כ אמאי קרי לי בינונית. ודוחק גדול לפרש דגם לרש"י באה הגמ' לשלול שהי' לו עידית ומכרה (אבל יש לו עידית עכשיו). דראשית כל הוא חידוש, ולכאורה הו"ל לרש"י לפרושי. ועוד, ברש"י ד"ה "אידי ואידי שלא היתה לו עידית" אינו מעתיק "ומכרה", וא"כ בפשטות לרש"י איירי כפשוטו שלא היתה לו עידית כלל. וא"כ

הדרא השאלה אמאי קרי לי' בינונית, הא זהו השדה הכי טובה שיש לו, וגם שויא כעידית דעלמא.

ואולי יש מקום לומר, דהנה הל' בגמ' בתי' זה (הב') הוא "דשויא בינונית שלו כעידית דעלמא", ואילו בתי' הג' "כגון שהיתה בינונית שלו כעידית דעלמא". ואולי י"ל דיש הפרש בין משמעמות "שויא ל"היתה".

דהנה, הגדר דעידית בינונית וזיבורית בפשטות, תלוי בטיב הפירות שיוצאות מהשדה, היינו, דבעידית הפירות מובחרים יותר ובבינונית פחות וכו', ומש"ה ג"כ (בד"כ) שוה העידית יותר מהבינונית, בגלל שהשדה יותר טובה. אבל לפעמים יש מקרה שבינונית תהי' שויא כמו עידית מצד סיבה צדדית (היא קרובה לעיר וכיו"ב), ובכה"ג יש לדון - האם דינה כבינונית, מצד טיב הפירות שיוצאות מהשדה, או מכיון שלשדה יש מעלות אחרות שבגללן מחירה כעידית, דינה יהיה כעידית לענין גבי'.

ועפ"ז י"ל, דזהו תי' הגמ' "דשויא בינונית שלו כעידית דעלמא", והיינו שבאמת השדה היא בינונית, אלא שמצד סיבה (צדדית) שויא כעידית דעלמא, ומשו"ה אין לבע"ח זכות לגבות מבינונית זו אלא מזיבורית, דהבינונית בכה"ג דינה כעידית.

[והיינו דאף דבד"כ (יכול להיות) שאין מתחשבים בדברים אחרים, אלא רק בטיב השדה, אם היא כבינונית דעלמא. אבל מ"מ בכה"ג דאין לו (כרגע) אלא בינונית וזיבורית, דאצלו הוי הבינונית - עידית, מתחשבים בזה ששויא כעידית דעלמא, שתחשב עידית, והבע"ח ידחה לזיבורית.

או בסגנון אחר: דאף ש'בשל עולם הם שמין', מ"מ במקרה שהשדה אצלו היא עידית, וגם שווה כעידית דעלמא, אף דשוויה האמיתי (מצ"ע) הוא כבינונית דעלמא, נחשבת כעידית - ואין בע"ח גובה ממנה].

ואם הנ"ל הוא נכון, נמצא שאין צריך שום אוקימתות לתרץ פרש"י, אבל צ"ב האם יש מקום לומר כהנ"ל.



בענין פטור שו"ר ברה"ר

הרב יוסף יצחק קלמנסון

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, ניו הייווען

א. ב"ק דף י"ט ע"ב במשנה "כיצד השן מועדת. . במה דברים אמורים ברשות הניזק, אבל ברה"ר פטור, ואם נהנית משלמת מה שנהנית. כיצד משלמת מה שנהנית, אכלה מתוך הרחבה משלמת מה שנהנית, מצדי הרחבה משלמת מה שהזיקה...", ובגמ' דף כ"א ע"א: "כיצד משלמת מה שנהנית וכו': אמר רב ובמחזרת. ושמואל אמר אפי' מחזרת נמי פטור. ולשמואל היכי משכחת לה דמחייב, כגון דשבקתה לרחבה ואזלה וקמה בצידי רחבה. . מתיב רב נחמן בר יצחק, מפתח החנות משלמת מה שנהנית היכי משכחת לה, פשיטא במחזרת, וקאמר (מר) מה שנהנית, מה שנהנית אין, מה שהזיקה לא. הוא מותיב לה והוא מפרק לה, דקיימא בקרן זוית". יעוי"ש.

ויעוי"ש בתוד"ה "דקיימא בקרן זוית", דהביאו, ד"בירושלמי משני הך פירכא דמפתח החנות אליבא דרב, כגון שהי' חמור טעון גדיים ובשעת עמידתו פשטו צואריהן ואכלו". וכתבו "דלפרי" [דמפרש דהנדון הוא בהמקום אי חשיב חצר הניזק, דבמקום דיכולה הבהמה לאכול כי אורחה אין לו רשות להניח פירותיו וחשיבא כרה"ר, יעוי"ש בתוד"ה "ובמחזרת"] צ"ל דכל מה שהגדיים יכולין להגיע ולאכול חשיב רה"ר אפי' לחמור שאין יכול לאכול בלי חיזור, כי זה דוחק לומר דגבי חמור חשיב חצה"נ ולגבי גדיים שעל גביו חשיב רה"ר", יעוי"ש בתוס'.

ונראה ביאור דבריהם, דכיון דהגדיים יכולין לאכול משם בלא חיזור חשיב המקום רה"ר לכו"ע, כיון דהניזק אין לו רשות להניח שם פירותיו וממילא דגם החמור פטור כיון דהמקום חשיב כרה"ר¹.

(1) ושו"ר ב'מראה הפנים' על הירושלמי שם, דכתב לפרש כן בדברי התוס', וכתב דאפי' כשהלך החמור לבר בלי הגדיים עליו פטור, כיון דשכיח דילך עם הגדיים שעליו, לא חשיבא המקום כחה"נ דלא הי' לו להניח שם פירותיו, יעוי"ש. וכן כתב שם, דלשמואל תלוי בהמקום אי יכולה לאכול בחיזור משם, דבכה"ג פטורה אפי' היכא דשבקתה וכו', כיון דהמקום חשיב כרה"ר יעוי"ש. והדברים מבוארים להדיא בדברי הראשונים ז"ל [ועי' בשטמ"ק בשם תלמידי הר"י דהקשו על התוס' דנימא איפכא, ותי' דלעולם להוציא ממון אזלינן לקולא יעוי"ש. ודבריהם צ"ב, דלכאורה הפי' בדברי התוס' אינו משום ספק, אלא מכיון דהגדיים יכולין לאכול משם, הו"ל המקום כרה"ר גם לגבי החמור וכנ"ל, וצ"ע].

ויעויין בתוס' הר"פ דכתב "אלא לפי' ב' [היינו פירוש הר"י בהסוגיא] למה לא יחשב חצר הניזק בשביל שאכלו בלא חיזור" יעויי"ש. וכפה"נ כוונתו להקשות דלגבי המקום, צריך לדון אחר השכיח והרגיל ללכת ברה"ר. דזהו הילוך הבהמות בלי גדיים ע"ג, דלכן צריך להחשב ככה"נ אפי' אם אירע דהי' טעון גדיים, דהניזק לא הו"ל לאסוקי אדעת' שיוליך גדיים ע"ג, וממילא הי' לו רשות להניח שם פירותיו. וצ"ל חייב אפי' כשאכלו הגדיים שלא בחיזור, דהמקום חשיב ככה"נ דלגבי המקום דנינן לפי הילוך הרגיל והשכיח.

ב. ויעויין בחי' תלמיד הרשב"א והרא"ש דכתב "ובכירושלמי מפרקי להאי תיובתא בחמור שהי' טעון גדיים ובשעת העברתן עקמו צואריהן ואכלו, ומשמע דפליג אגמרי' דילן מדלא מפרקי לה הכי, וטעמא דגמרין משום דצדי רחבה רשות הניזק וכל אחד יש לו רשות להניח שם פירותיו ועל בעל הבהמה לשמור בהמתו" יעויי"ש.

וכפה"נ, כוונתו דטעמא דגמרין הוא דדנינן על המקום לגבי הילוך הבהמות לחוד דזהו השכיח והרגיל, דלכן חשיבא המקום - כשהבהמה אינה יכולה לאכול משם אלא ע"י חיזור, אליבא דרב - כה"נ ולא משנה מה שהגדיים אכלו משם בלי חיזור, דהמקום נידון לפי הילוך הבהמות דשכיחי, וכיון דלגבי הבהמות חשיבא ככה"נ דאינן יכולין לאכול משם בלי חיזור, הו"ל ככה"נ גם לגבי הגדיים כיון דהניזק יש לו רשות להניח שם פירותיו [וכנ"ל בדברי התוס' הר"פ]. וצ"ב במאי מחולק בזה הירושלמי עם הבבלי, דלכאורה סברת הבבלי פשוטה דדנינן על המקום לפי הילוך השכיח והרגיל וכנ"ל, וצ"ע.

ג. והנראה לומר בזה, דהירושלמי והבבלי אזלי בזה לשיטתייהו, דמחולקים הם ביסוד דינא דכתבה התורה "ובער בשדה אחר". מהו הכוונה בשדה "אחר", דהירושלמי מפרש דהכוונה לגבי המזיק, דהוי שדה אחר דאין לו רשות שם. והבבלי מפרש דהכוונה לגבי הניזק דלא מיחייב בשו"ר אלא בשדה אחר, דהוי' של הניזק, דיש לו זכות להניח שם פירותיו, וכמו שנבאר בע"ה.

דיעויין בירושלמי פ"ק דב"ק הל' ב דאיתא שם "אית תניי תני חצר של שותפין חייבת וחצר שאינה לשניהן פטורה. אית תניי תני אפי' חצר שאינה לשניהם חייבת, מאן דמר חצר של שותפין חייבת וחצר שאינה לשניהן פטורה דכתיב מיטב שדהו, ומאן דמר אפי' חצר שאינה לשניהן חייבת דכתיב וכיער בשדה אחר מכל מקום". יעויי"ש.

ומבואר בדברי הירושלמי, דמהא ד"וביער בשדה אחר" לא נתמעט שדה שאינה של שניהם דעיקר המיעוט הוא לרה"ר, דיש רשות להמזיק

שם, וממילא לא נקרא שדה דאחר לגבי המזיק, משא"כ בשדה ד"אחר" דלא הוי של המזיק דאין לו רשות שם שפיר מיחייב דמקר' שדה אחר כיון דלא הוי' של המזיק, דעיקר קפיד דשדה אחר היינו שאינה למזיק דאין לו רשות שם [ואידך מ"ד דס"ל דפטורה גם בשדה שאינה של שניהם הוא מדרשה דמיטב שדהו וגו', דגילתה התורה דבעינן ג"כ שיהי' שדהו דהניזק, אבל הא מיהת דדינא דוביער בשדה אחר היינו שאינה למזיק, דלא חייבה התורה אלא בשאין רשות להמזיק שם, וכן"ל].

אכן יעויין בבבלי דף כג ע"א דמקשה הגמ' "דאכלה היכא, אילימא דאכיל בגדיש דעלמא, הא בעינן וביער בשדה אחר וליכא... יעויי"ש. דמבואר, דס"ל להבבלי דדרשא ד"וביער בשדה אחר" היינו שתהא להניזק, דלא מיחייב בשו"ר אלא בשדה הניזק דיש לו זכות לניזק שם, דלכן נתמעט מזה שדה שאינה של שניהן כיון דלא הוי של הניזק.

ומבואר דהירושלמי והבבלי מחולקים ביסוד דינא דכתבה התורה וביער בשדה "אחר". דהירושלמי מפרש דשדה "אחר" היינו שאינה של המזיק. והבבלי מפרש דשדה אחר היינו שהיא של הניזק וכן"ל.

ד. ולפי"ז יבואר לנו היטב פלוגתת הבבלי והירושלמי בסוגיין, והוא, דלשיטת הבבלי דדינא דוביער בשדה אחר היינו שדה הניזק, תליא החיוב אי יש להניזק זכות שם, ופלוגתת רב ושמואל במחזרת היא אי יש להניזק זכות להניח פירותיו במקום שהבהמה יכולה לאכול בחיזור, וכמבואר בתוס' וברא"ש שם. דלפי"ז במקום דאין הבהמה יכולה לאכול בחיזור משם, חשיב כחה"נ אליבא דרב, דדינינן לגבי הילוך הבהמות דשכיחי, וכיון דיש להניזק רשות להניח שם פירותיו שפיר מיחייבי גם כשאכלו הגדיים שלא בחיזור, כיון דהמקום חשיב כחה"נ דיש לו רשות להניח שם פירותיו וכן"ל, דלכן לא תי' הבבלי כהירושלמי, וכמ"ש החי' תלמיד הרשב"א וכו' כנ"ל.

אכן הירושלמי דתי' כן, הוא משום דאזיל לשיטתו דס"ל דתליא אי אין רשות למזיק שם, דוביער בשדה אחר היינו דאין רשות להמזיק שם וכן"ל. דלפי"ז מתבאר פלוגתת רב ושמואל במחזרת, דלרב דחיזור לא הוי כי אורחה, חשיבא כחה"נ כיון דאין רשות להבהמה שם. משא"כ לשמואל דס"ל דמחזרת הוי כדרכה, חשיבא כרה"ר דכל מה דהוי כי אורחה נכלל הוא ברשותה לילך ברה"ר [וכמו"ש במקו"א בשיטת הרמב"ם והמאירי ובדברי רש"י בסוגיין דמפרש כן דמה דהוי כי אורחה נידון כרה"ר יעויי"ש]. דלפי"ז בגוונא דחמור והגדיים שפיר פטירי הגדיים, כיון דאצלם הוי אכילה כי אורחה ונדון הוא אצלם כשן

ברה"ר דפטירי [דאף דלגבי המקום נימא דיש זכות להניזק להניח שם פירותיו, דנידון כפי הלוך הבהמות דשכיחי, מ"מ פטירי הגדיים, כיון דלגבייהו הוי כי אורחה ונכלל הוא ברשותם לילך ברה"ר, דלשיטת הירושלמי תליא בכי אורחה, דהיכא דהוי כי אורחה פטורה אעפ"י דיש זכות להניזק שם. וכמ"ש, בשיטת הרמב"ם והמאירי לגבי פשטה צוארה ואכלה מע"ג חברתה, דאעפ"י דיש זכות להניזק שם להניח פירותיו פטורה, כיון דהוי כי אורחה ויש לה רשות לילך שם].

ה. והיינו, דלשיטת הבבלי תליא בעיקר בזכות הניזק להניח שם פירותיו, דאי יש לו זכות חייב המזיק אע"ג דהוי כי אורחה וכו' [וברה"ר דפטור הוא משום דברה"ר אין להניזק זכות להניח פירותיו, משא"כ אילו הוי' לו זכות הוי' מתחייב המזיק אעפ"י דיש לו רשות לילך שם, ובחצר של שניהם המיוחדת לשניהם לשוורים ופירות דפטור בשו"ר, היינו משום דכיון דמיוחדת לשניהם לשוורים אין לו להניזק להניח שם פירותיו כשיש שם שוורים דהו"ל כרה"ר], דלכן לרב במקום דהבהמה אינה יכולה לאכול אלא בחיזור דחשיבא כחה"נ דיש לו זכות להניח שם פירותיו - דלגבי הזכות דלהניח פירותיו אזלינן בתר הלוך הבהמות דשכיחי כנ"ל - חייבים שם גם באכילת הגדיים אעפ"י דאצלם הוי' האכילה כי אורחה, וכנ"ל.

משא"כ לשיטת הירושלמי, דהדרשא דשדה אחר היינו דאין להמזיק רשות שם, הנה היכא דהוי כי אורחה דנכלל ברשות המזיק לילך שם, פטורה אעפ"י דיש רשות גם להניזק להניח שם פירותיו, דמ"מ פטור המזיק דנדון כרה"ר משום דרשותו לילך שם, דלכן במקום דהבהמה יכולה לאכול משם ע"י חיזור אעפ"י דנדון כה"נ דיש רשות להניזק להניח שם פירותיו אליבא דרב, מ"מ מתחלק הוא לגבי האכילה, דלגבי החמור דהוי אכילה ע"י חיזור, דלא הוי כי אורחה מיחייב, דנדון כאכילה בה"נ, משא"כ לגבי הגדיים דאצלם הוי כי אורחה נדון הוא כשן ברה"ר כיון דאצלם הוי זה כברשות, דנכלל ברשותם לילך שם וכנ"ל.

ומבואר לפי"ז היטב פלוגתת הירושלמי והבבלי בזה, דאזלי לשיטתייהו אי תליא רק בהזכות דהניזק להניח שם פירותיו, או דתליא ג"כ ברשות המזיק שם, דבמקום דיש לו רשות פטור אעפ"י דיש להניזק רשות שם וכמשנ"ת.



פלוגתת רבא וראב"א בדין הממעי"ה במיטב

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בגמ' ב"ק (ו, ב) שקו"ט בפירוש דברי רבי ישמעאל דהמזיק צריך לשלם "מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק". ומפרשו רב אידי בר אבין "הב"ע כגון שאכל ערוגה בין הערוגות ולא ידעין אי כחושה אכל אי שמינה אכל, דמשלם שמינה". וע"ז מקשה רבא "ומה אילו ידעין דכחושה אכל לא משלם אלא כחושה, השתא דלא ידעין אי כחושה אכל אי שמינה אכל משלם שמינה, המוציא מחבירו עליו הראיה"?! ולמסקנת הגמ' מפרשים דברי ר"י דבניזק שיימינן, ופליג בזה על ר"ע דסב"ל דבמזיק שיימינן עיי"ש.

וידועה הקושיא - מהי סברת ראב"א בתירוצו, והאם סבר דר"י חולק על הדין המוסכם דהממע"ה?! (וראה באוצר מפרשי התלמוד, מה שהביא בתי' קושיא זו, ועצ"ע).

עוד יש לדייק באריכות לשונו של רבא בקושייתו על דברי ראב"א "ומה אילו ידעין וכו'", ולא הקשה בפשטות דאיך אפשר לחייבו בתשלום שמינה מספק, בניגוד להדין דהממע"ה!?

והנראה בזה, ובהקדים, בגמ' לקמן (דף נט, א) מבואר דפלוגתת ר"י ור"ע בענין תשלומי מיטב מתפרשת גם לענין אחר, דלר"י משלמים במשווייר שבו ("רואין את הנותר לפי מה שתעלה כל ערוגה וערוגה בימי הקציר ומשלם". רש"י); ולר"ע משלמים לפי השווי בשעת ההיזק. ובתוס' (שם) מבואר דאכן פליגי ר"י ור"ע בשתים, ושכן מדוקדק בדבריהם.

ובביאור הקשר בין ב' הפלוגתות כתוב ב'רשימות שיעורים' של הגריד"ס ע"ה (על הגמ' לקמן נט), דפליגי במהות חיוב התשלומין של מזיק: דר"י ס"ל שתוכן התשלומין הוא "להחזיר את החפץ למצבו המתוקן שלפני הנזק" (ובסגנון אחר: לסלק החיסרון של הניזק שנגרם ע"י ההיזק). ושלכן משערים: (א) במשווייר שבו, שזה "מאפשר לנו להעריך את מצבו המתוקן של החפץ (או בס"א: החיסרון האמיתי של הניזק הוא השוויות דימי הקציר, ולכן צריך המזיק לסלק חיסרון זו). (ב) במיטב דניזק, "כי התשלומין באים במקום החפצא דהניזק".

משא"כ ר"ע ס"ל "שחיוב המזיק הוא חיוב תשלומין דעלמא עבור הפסד הממוין" (ובס"א: עבור מעשה ההיזק שהוא עשה, או גרם), ולכן

(א) משלם על מה שהוא הזיק ולא כפי השוויות שהיתה ראויה לצאת מזה. (ב) כפי מיטב שלו - עושה ההיזק. עכת"ד.

ונראה, דלפי הבנה זו בשיטת ר"י נוכל להבין גם דברי ראב"א הנ"ל. דלשיטתו דר"י הרי אחריות המזיק הוא להשלים מה שנחסר לניזק (או לסלק ההיזק כנ"ל), וא"כ, במקרה דאיכא ספק בשוויות החפץ הניזק, הרי"ז באחריותו של המזיק לדאוג שאכן נשלם החסר בשלימות, וזה רק ע"י שישלם ע"פ השווי הכי יקר שהי' יכול להיות (והרי"ז בדוגמת הדין דאינו יודע אם פרעתין, דבודאי צריך הלוה לשלם באופן שבודאי נפרע החוב שהתחייב בו).

[ולמעשה, שאין זה דומה למקרה דלא ידעינן כמה ערוגות אכל, דאז בודאי אינו משלם אלא מה שיודעים בבירור שאכן אכל, דלא מכניסים לספק בכלל, מה שלא ידוע לנו שאכן הזיק. משא"כ כאן, דיודעים שאכן אכל ערוגה זו, ובמילא מוטל עליו לשלם ערוגה זו לבעליו באופן מתוקן כנ"ל. וא"כ מוטלת עליו האחריות להשלים הערוגה בשלימות מעל לכל ספק].

ב. אלא דלפכ"ז צלה"ב לאידך גיסא, מה היתה תוכן קושיית רבא על ראב"א מהדין דהמע"ה?

וי"ל בזה, ובהקדים, דין הממע"ה יש לפרש בב' אופנים: (א) אע"פ שאכן יש ספק בטענת התובע (אפשר שטענתו אמת, ואפשר שלא), מ"מ אומרים דין זה, דעד שיביא ראיה ברורה לטענתו א"א להוציא מהמוחזק ע"י ספק בלבד. (ב) הדין דהמע"ה אומר שלא מסתפקים בכלל בטענת התובע, והיינו, דעד שיביא ראיה ברורה לדבריו הרי כאילו שאין שום ספק. והדבר הוא בודאי (בעינינו) בחזקת המחזיק בו. ודברי התובע אין בהם חשיבות כלשהיא.

ונראה, דבזה פליגי רבא וראב"א: דראב"א ס"ל כאופן הא' - דגם ע"פ הדין דהמע"ה, מ"מ איכא ספק בטענת התובע (אלא שכנ"ל שאינו יכול להוציא מהמוחזק ע"י ספק זו), ולכן ס"ל שבנדו"ד כשמסתפקים בשווי הערוגה, ה"ה צריך לשלם ערוגה משובחת מחמת גדר החיוב בתשלומי נזיקין כנ"ל. אמנם, רבא ס"ל כאופן הב' - דהסברא דהמע"ה היא, דעל מה שאין להתובע ראיה ברורה אין אנחנו מסתפקים כלל, ולכן ס"ל שגם בנדו"ד אין לנו שום 'ספק' דאולי היתה ערוגה זו שמינה, היות ואין לזה שום ראיה ותביעה. ולכן אין מקום לחייב המזיק לשלם איזה תשלומין המיוסדים על ספק, היות דבאמת אין כאן שום 'ספק'.

ויומתק מאוד אריכות דברי רבא "ומה אילו ידעינן דכחושה אכל לא משלם אלא כחושה וכו'", די"ל שבא בזה לומר, דמחמת הדין דהממע"ה, הרי בעינינו אנחנו דנים כאן כאילו שהבהמה אכן אכלה ערוגה כחושה ולכן משלם כחושה. דהיות שאין ראי' על יתירה מזה, הרי בעינינו אין ספק שאולי אכלה יותר מזה, וא"כ בודאי צריך לשלם רק זה.

ביאור דברי רש"י בגיטין בשיטת רבא

ג. וע"פ הנ"ל, אולי יש לבאר דברי רש"י בגיטין ריש פ' הניזקין (מת, ב) שעל דברי רבא (לראב"א) דהממע"ה, כתב "ודאורייתא היא בב"ק (מו, ב) מי בעל דברים יגש אליהם (שמות כד) יגיש ראייה אליהם". והתמיה כפולה: א) וכי בכל מקום שהוזכר בגמ' הדין דהממע"ה מפרש"י דזהו דין דאורייתא, ומציין מקור הדין. ב) הרי בגמ' ב"ק הובא פסוק זה כמקור הדין דהממע"ה, ומק' ע"ז הגמ' "למה לי קרא סברא הוא, דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא", ומסיק הגמ' דהפסוק בא ללמדנו הדין "דאין נזקקין אלא לתובע תחילה". ונמצא א"כ דלמסקנא אין פסוק זה מקור הדין דהממע"ה, אלא דמקורו מסברא (ועיין בפנ"י על הסוגיא בגיטין ובב"ק).

ולפי דרכינו י"ל, דההבדל בין דין הממע"ה שיוצא מסברא לדין הממע"ה שיוצא מקרא, הוא החילוק בין הסברא דראב"א והסברא דרבא שביארנו לעיל.

ביאור הדברים - באם מקורו הוא מסברא, י"ל, דאין כוונת דין זה שאין לנו ספק כלל בטענת התובע, אלא דאין יכולים להוציא מהמוחזק בספק זה. משא"כ באם מקורו מקרא, אז י"ל, דהדין הוא תקיף יותר - שכל זמן שאין ראי' לתובע אין אנחנו מסתפקים בדבריו כלל, וכנ"ל.

ומבואר א"כ בטוב טעם מה שכתב רש"י בביאור דברי רבא לראב"א, דהממע"ה הוא מדאורייתא וכו'. דביאר בזה במה פליג רבא אראב"א ביסוד דינא דהממע"ה.

ד. ואף דבגמ' ב"ק משמע, כנ"ל, ששיטה זו - דמקור הדין הממע"ה הוא מקרא - נדחתה, ולמסקנא הרי מקורו מסברא. י"ל (נקודת הביאור בזה עכ"פ) דבסברות אלו גופא דנה השקו"ט בגמ' שם:

דכשהגמ' אמרה דהמקור דהממע"ה הוא מהפ' ד"מי בעל דברים וגו'", דמזה למדים "יגיש ראייה אליהם", הבינה (רב אשי) דהדין דהממע"ה הוא רק כאופן הא' שהסברנו לעיל (דא"א להוציא ע"י ספק, רק ע"י ראי'). וע"ז הקשתה דמדוע צריכים ע"ז קרא הרי אפשר

להוכיח דין זה מסברא (ומתורץ קושיית הפנ"י, על קושיית הגמ' דל"ל קרא, וראה גם ב'תומים' סי' כ"ד שהאריך בזה, ואכ"מ להאריך). וע"ז מתרצת הגמ', דהקרא בעינן לדין "דאין נזקקין אלא לתובע תחילה". וי"ל דדין זה הוא דוגמא לאופן השני שביארנו בהממע"ה (כדלקמן). וזה גופא היא כוונת הגמ' בתירוץ, שהא דבעינן קרא הוא ללמד על הממע"ה באופן השני, שאין לנו שום ספק עד שיביא התובע רא"י לטענותיו, כנ"ל.

ביאור הדבר - רש"י מבאר שם הדין דאין נזקקין וכו', במקרה דראובן תובע משמעון מנה שהלוהו בשטר וכיו"ב, ושמעון יש לו טענות שבאמת חייב לו ראובן מנה (מצד אחר), שע"ז בא הדין לומר, שתחילה נזקקין לטענת ראובן ומוציאים לו המנה משמעון, ואח"כ דנים בטענותיו של שמעון.

ובהסברת החידוש דדין זה נראה לומר (ואולי יתורץ בזה השגותיו של תוס' על רש"י שם), דהכל תלוי בתוקף חזקת המוחזק, דבמקרה זה הרי בעל השטר הוא המוחזק (בחזקת חיוב עכ"פ), ושמעון יש לו טענות ותביעות עליו להוציא מחזקתו (של השטר), וע"ז באה ההלכה ד"אין נזקקין וכו'" ללמד, שבמקום 'חזקה' אין אנחנו מסתפקים בכלל בטענותיו של שמעון, ולכן ראשית מוציאים הכסף משמעון ונותנים להמוחזק, ורק אח"כ שבים לדון בטענותיו של שמעון.

משא"כ באם הממע"ה משאיר מקום לספק (כאופן הראשון הנ"ל), אז ה"י מקום לומר שהיות ויש כאן ספק, ולפועל הרי הכסף בידו של שמעון, אז לא נעשה שום מעשה עד שנברר את הספק.

ונמצא, דאכן זה הוא הלימוד מ'קרא' - דהממע"ה תקיף כפי אופן הב' הנ"ל, ומבואר לפי"ז כוונת רש"י בגיטין, דמה שאמר רבא לראב"א שגם בנידון זה אומרים הממע"ה, הוא מיוסד (דוקא על) הפסוק, והוה אכן דין דאורייתא. ואכה"מ להאריך יותר.



בענין מפקיר נזקיו לאחר נפילת פשיעה

הרב יהושע ורנר

רב ושליח באוק פארק, ור"מ במתיבתא אהלי י"י - דעטרויט

גמ' ב"ק ו, ב (הצד השוה לאתווי מאי) "רבינא אמר לאתווי הא דתנן הכותל והאילן שנפלו לרה"ר והזיקו פטור מלשלם. נתנו לו זמן לקוף את האילן ולסתור את הכותל ונפלו בתוך הזמן והזיקו פטור, לאחר הזמן חייב. היכי דמי, אי דאפקרה, בין לרב בין לשמואל היינו בור...".

והקשו שם בתוס' ד"ה "אי דאפקרינהו" ד"משמע לקמן בהמניח (דף כט, א) דלכו"ע המפקיר נזקיו לאחר נפילת אונס דפטור, והאי נמי אונס הוא, דבבנין ונטיעה שעשה לא פשע כלום. וי"ל, כיון שהזהירו לקוץ ולסתור שלא יזיקו ועבר הזמן, הוי פושע, והוי כמפקיר נזקיו לאחר נפילת פשיעה". עכ"ל.

והיינו דבקושייתם נקטו, דאף שפשע בזה שלא קצץ האילן או שלא סתר הכותל בתוך זמן שהזהירו ב"ד, מ"מ נחשב כמפקיר נזקיו לאחר נפילת אונס, מכיון שלא פשע בזמן שבנה הכותל או נטע האילן. ובתירוץ נקטו (וחדשו) שנחשב כפשיעה, מכיון שפשע בזה שלא ציית למה שב"ד הזהירו לקוץ ולסתור הכותל.

והנה באמת צריך להבין ההו"א של תוס', דלכאורה פשוט דאינו כמפקיר נזקיו לאחר נפילת אונס, דמכיון שפשע בזה שלא ציית לאזהרת ב"ד לסתור הכותל ולקוץ האילן, ודאי לאחר נפילת פשיעה הוא.

והנה נחלקו האחרונים, באופן שנפל הכותל באונס והיה לו זמן לסלקו, ופשע ולא סלקו ואח"כ הפקירו, אם נחשב כמפקיר לאחר נפילת אונס ופטור, או כמפקיר לאחר נפילת פשיעה וחייב מכיון שפשע ולא סלקו. דעת הב"ח בחושן משפט סי' תיא דפטור, דכיון שנפל באונס אף שפשע אח"כ, מ"מ נחשב הוא כמפקיר נזקיו לאחר נפילת אונס. אבל ה'דברי משפט' חולק עליו וסובר דודאי נחשב כמפקיר נזקיו לאחר נפילת פשיעה, מכיון שפשע בזה שהיה לו פנאי לסלקו ולא סלקו.

ומביא ה'דברי משפט' ראי' לדבריו מתוס' הנ"ל, שכתבו דנחשב כמפקיר אחר נפילת פשיעה מכיון שפשע ולא סתר וכו', דמבואר להדיא דפשע מיקרי אחר נפילת פשיעה וחייב, וא"כ הכי נמי כיון שפשע שהיה לו פנאי לסלקו חייב.

וב'אמרי משה' סי' כט אות טו האריך לדחות ראיות ה'דברי משפט', דאין לדמות שיטת הב"ח דאיירי שנעשה בור ע"י אונס ורק אח"כ פשע, דסב"ל דיכול להפקירו, להא דמבואר בתוס' שפשע קודם שנעשו בור וע"י פשיעתו נעשו בור, דודאי בכה"ג נחשב הוא לאחר נפילת פשיעה.

וביאר, דבפשע קודם שנפל ונעשה בור, הרי ע"י פשיעתו גרם שנעשה בור, ובזה ודאי נחשב הוא למפקיר לאחר נפילת פשיעה. משא"כ כשנפל ע"י אונס, הרי אין לו שום שייכות לעשיית הבור, שהרי לא גרם לבור להעשות, והא דחייב לסלקו הוא מצד דסוף סוף ממונו הוא, ומצד שיש לו תקלה ברה"ר מחויב הוא לסלקו כל זמן שלא הפקירו. אבל כשהפקירו אף שהיה לו פנאי לסלקו קודם שהפקירו שפיר י"ל דפטור, כיון שלא עשה שום בור והשתא אינו שלו, ושפיר צדק הב"ח.

ובאמת לכאור' הצדק עם הב"ח וצריך להבין כוונת ה'דברי משפט' ולכאור' אין שום שייכות להא דמבואר בתוס'.

ואולי י"ל בזה, ובהקדים לבאר הקס"ד בתוס', דהנה חיובא דבור הוא מעשה עשיית הבור כמו שכתוב בתורה "כי יפתח" ו"כי יכרה" - דצריך להיות מעשה של כריית בור, וע"י כן נעשה הוא הבעלים של הבור. וזהו דמקשי התוס' דמאי איכפת לן בהא דפשע ולא סתר הכותל, הא סוף סוף לא כרייה שום בור, ואדרבה כל פשיעתו הוא בזה שלא עשה מעשה, היינו שלא סילק ולא קצץ, ומצד עשייתו הרי כשבנה הכותל או נטע האילן לא פשע כלום, ואין כאן שום עשיית בור, ושפיר מקשי דמפקיר נזקיו לאחר נפילת אונס הוא.

והנה תי' התוס' יש לבארו בשני אופנים: א. דתוס' מחדש, דאף שלא עשה שום מעשה בעשיית הבור, דבבנין ונטיעה שעשה לא פשע כלום, מ"מ, מכיון שעכשיו פשע שלא סתר וכו', הרי ע"י פשיעתו נחשב כמו שכרה הבור. והיינו דמחדש תוס', דעשיית הבור אין צריכה להיות דוקא ע"י מעשה בפועל של חפירת בור, אלא גם אם גרם לעשיית בור ע"י פשיעתו שפיר נחשב למעשה כרייה.

ב. באופן אחר, דבזה שגרם ע"י פשיעתו לעשיית הבור ודאי אינו נחשב למעשה כרייה, דסוף סוף אין כאן שום עשיית בור, ואדרבה הבור נעשה ע"י שלא עשה. והטעם שחייב, הוא, משום שסוף סוף מחוייב היה לסלקו מכיון שנפל ע"י פשיעתו וממונו הוי. וזהו שמחדש לנו תוס' דכשיש חיוב לסלק מאיזו סיבה שתהיה, שוב אינו יכול לסלק עצמו ע"י שיפקירו. והיינו, דדין של מפקיר נזקיו לאחר נפילת פשיעה שחייב אין זה דין בעשיית הבור, ורק דין בחיובו של בור, דמעשה הפקר אין בו כח לסלק החיוב של בור.

והנה לפי צד הא', מובן שפיר החילוק של ה'אמרי משה', דכיון שהחידוש של תוס' הוא דע"י פשיעתו נחשב כאילו כרה בור. ובזה ודאי מסתבר לומר דהוא רק באופן שעשיית הבור היתה ע"י פשיעתו, אבל כשעשיית הבור היתה באונס ורק אח"כ פשע, פשוט דאינו נחשב לכרייה, דסוף סוף אין כאן מעשה כרייה, ושפיר מובנת שיטת הב"ח.

אבל אי לומדים כצד הב', דמפקיר נזקיו לאחר נפילת פשיעה שחייב הוא דין בחיובא דבור ולא בעשיית הבור, אז מובן שפיר שאין לחלק באם פשע קודם שנעשה בור או אם פשע אחר שנעשה בור, דסוף סוף כבר נתחייב לסלק הבור ואינו יכול לפטור עצמו ע"י הפקר. ושפיר מוכח מתוס', דמפקיר נזקיו אחר שנתחייב לסלקו דחייב ואינו יכול להפקירו. וצדקו דבריו של ה'דברי משפט'.



חיוב 'עדים זוממין' בממון

הת' יעקב צבי ברמן

תלמיד בישיבה

בתוס' ד"ה "ועדים זוממין" (ב"ק ד, ב), "פי' ריב"א דאפילו שילם עפ"י העדים זוממין חייבין, דלא שייך בממון "כאשר זמם ולא כאשר עשה", דאפשר בחזרה. ור"י מפרש, דלא צריך להאי טעמא, דגבי ממון מחייבין להו בק"ו, דגבי ממון עונשין מן הדין...". דאם חייבין כאשר רק 'זמם', כ"ש כש'עשה'.

והרבה מהמפרשים הקשו, למה לא ניחא ליה לריב"א לפרש בטעמא דמחייבין בק"ו. ואין לומר דס"ל לריב"א דאין עונשין מן הדין, שהרי התוס' בריש מכילתין הוכיח דהש"ס דילן סובר דעונשין ממון מן הדין.

ואולי אפשר לבאר על פי מה שכתב בקו"ש כתובות (אות קז, קח) בענין עדין זוממין (ע"פ באור מהר"ל בס' 'באר הגולה' פ"ב), דמצינו דעדים זוממין אי"צ התראה, ולמה נקראים ממון ולא קנס? עוד מצינו דחייב רק כאשר 'זמם' ולא כאשר 'עשה', ובפשטות אינו מובן, דאם חייב כאשר 'זמם' כ"ש כש'עשה'?

ומבאר המהר"ל דהגדר של עונש הזמה הוא "ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב . . . על ראשם" (מגילת אסתר ט, כה), היינו, דמכיון שיש כבר בעולם גמר דין על הנידון, אמרה התורה, דגמר דין זה עצמו יחול על העדים, דאין הפירוש שחל כאן גמר דין וחיוב חדש, אלא, דאותו החיוב עצמו שהיה על הנידון, נהפך עליהם. ובמילא לאחר שהדין כבר נעשה, אין את החיוב יותר. ועפ"ז יובן גם למה אין צריך התראה בעדים זוממין, דהתראה בעינן רק במקום שע"י המעשה שיבוא, מתהווה חיוב ועונש חדש, וזה אינו.

ואוא"ל שזוהי סברת הריב"א, ולכן מתי שכבר 'עשה', אין את הכ"ש ממתו שרק 'זמם', כי כל החיוב של ע"ז ב'זמם', זה רק מצד החיוב שכבר נתחייב הנידון, ומתי שנענש כבר, חיוב זה חלף מן העולם, וברור שאין זה כ"ש. ולכן הריב"א למד שהחיוב של ע"ז בממון גם "כאשר עשה", זה מצד "שאפשר בחזרה".



‘שמה יאמר אדם אקפוץ ואלונו’

הת’ אליהו קמינצקי
תלמיד בישיבה

בב”ק דף ז, ב “איתביה . . . היו לו בינונית וזיבורית נזקין ובע”ח
בבינונית”. ובהמשך (ח, א) מביאה הגמ’ “מדקתני אחריתי בינונית
וזיבורית . . . ב”ח וכתובת אשה בזיבורית”. ומתוצאת הגמ’ (תי’ האחרון)
“רבינא אמר בדעולא פליגי דאמר עולא דבר תורה ב”ח בזיבורית . . .
ומה טעם אמרו ב”ח בבינונית כדי שלא תנעול דלת בפני לוי, מר אית
ליה תקנתא דעולא ומר ליה תקנתא דעולא”.

ובגיטין דף מט: “תניא אמר ר”ש . . . מפני מה אמרו ב”ח בבינונית,
כדי שלא יראה אדם לחבירו שדה נאה ודירה נאה ויאמר אקפוץ ואלונו
כדי שאגבנו בחובי, לפיכך אמרו ב”ח בבינונית. אלא מעתה יהא
בזיבורית א”כ אתה נועל דלת בפני לוי”.

והנה בב”ק (שם), דהיתה לו רק בינונית וזיבורית, נחלקו התוס’
והראב”ד, אם שייך החשש ד’שמה יקפוץ’ הגם שרק דידיה דלוה עידית
היא ולעלמא היא רק בינונית. דהתוס’ סובר דגם כאן שייך חשש זה,
וז”ל (בתוד”ה “מר לית ל” כו’): “דשייך כאן טעמא דאמר בהניזקין
(גיטין מט:): מפני מה ב”ח אין דינו בעידית כדי שלא יראה...”. עכ”ל.
והראב”ד סובר דאין זה שייך כאן (בהיתה לו רק בינונית וזיבורית),
וז”ל: “הילכך אע”פ שזו הבינונית נעשה אצלו עידית, גובה ממנו,
שאין שייך כאן כדי שלא יקפוץ ויגבנו שהרי עידית כזו מצויים הרבה
בעולם, ואדינא מוקמינן לה”. עכ”ל.

ולכאורה צריך להבין בתוס’ זה שכ’ דשייך כאן חשש זה. שהרי כיון
דלעלמא בינונית הוא, למה יקפוץ המלוה בעבור שדה כזו, וכמו שכתב
הראב”ד ש”עידית כזו מצויים הרבה בעולם?”

אמנם לכאורה זה מוכרח גם מהגמ’ בגיטין (שם), דאחר שהסבירה
הגמ’ אמאי ב”ח דינו בבינונית, ממשיכה הגמ’ לשאול “אלא מעתה
יהא בזיבורית” (מטעם ד’שמה יקפוץ’), שמזה משמע שגם בבינונית
יש לחשוש ל’שמה יקפוץ’. ועוד שגם מצריכה לזה התקנה ד’לא
תנעול’, ונמצא חסר ביאור גם בגמ’ לכאורה?

ואוי”ל, דשמה יקפוץ, אינו רק חשש משום אנשים כאלו שמחפשים
להשיג עידית ברמאות. אלא יתירה מזו, גם חששו - שלא לתת
אפשרות לאלו שירצו לנקום ולהרע באנשים דחוקים למעות, שיש להם
חשבון אתם לשעבר, להוציא הטוב והעידית שלהם. והואיל ובמקרה

כזה (שדחוק למעות), יש באפשרות המלוה להתנהג כך, לכן דאגו חכמים שלא לתת להם עדית כלל בגביית חובם.

אבל להראב"ד שסובר שהטעם דשמא יקפוץ אינו שייך בבינונית "דבעלמא מצויה היא", עדיין צ"ל שאלה זו של הגמ' - והצטרכותה להגיע לתקנת 'לא תנעול'. וצ"ע.



יוקרא דלקמיי' [גליון]

הרב משה נתן הלוי פישער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון הקודם [תתל] (בעמ' 33) הביא הר"י שפירא מחלוקת הרא"ש (בב"ק פ"א סימן ב') ושאר ראשונים, דלדעת הרא"ש אם בע"ח רוצה לגבות זיבורית בחובו במקום בינונית, אינו יכול לכוף את הלוה לשלם לו מזיבורית, (אלא אם גילה דעתו שמוכן למכרו), כמו שאין הניזק יכול לכוף מזיק לתת לו עידית זו דוקא, וכן אין הבע"ח יכול לכוף לתת לו בינונית זו דוקא ולא בינונית אחרת, כמו"כ אינו יכול לכוף לתת לו זיבורית.

אבל דעת התוס' (בדף ח ע"ב ד"ה 'אבל') והרמ"ה (מובא בטור חו"מ סי' ק"ב) ועוד ראשונים, שאם הבע"ח רוצה דוקא זיבורית יכול לכוף לתת לו מזיבורית, דאל"כ נעלת דלת בפני לוי, וכדמשמע מפשטות הגמ' בדף ז' ע"ב.

וביאר הרב הנ"ל סברת מחלוקתם, דנחלקו בסברא כללית האם כשדבר אחד נמשך מדבר אחר, מקבל גם הדבר שנמשך ונגרם, את החשיבות של הדבר הראשון שהביאו, וע"ש שהביא כמה דוגמאות לזה.

ועד"ז ביאר בענינינו, דזה ודאי דעיקר דין פרעון החוב הוא חיוב שמוטל על הלוה, אלא שכתוצאה מזה יש דין שהמלוה יגבה מקרקעות הלוה. וי"ל שהתוס' והרמ"ה וכו' סוברים שגם לדבר הנגרם יש כח עצמי, ולכן יש זכות למלוה על הקרקעות של הלוה, ויכול לכוף לשלם לו גם מזיבורית. והרא"ש ס"ל דלדבר הנמשך ונגרם אין תוקף כמו הדבר הגורם, ולכן אין לו שייכות להשדה ואינו יכול לכוף לתת לו מזיבורית, עכת"ד.

ולא זכיתי להבין איך אפשר לבאר כן פלוגתת התוס' והרמ"ה עם הרא"ש, דהנה התוס' דף ח' שם בד"ה 'מצוי אל' ס"ל, דבבינונית גופא

אין הבע"ח יכול לבחור לו איזה בינונית שרוצה, אלא זה תלוי בדעת הלוח לתת לו איזה בינונית שירצה, וב'טור' (שם) משמע שגם הרמ"ה מודה בזה, ורק לגבי זיבורית ס"ל דהבע"ח יכול לקחתו בע"כ של הלוח דאל"כ נעלת דלת.

והנה לפי סברת הרב הנ"ל הי' צ"ל שיטתם בדיוק הפוך. דאם מדובר לגבי כמה שדות בינוניות י"ל דכיון דיש להמלוה זכות בשדות אלו של בינונית לגבות מהם, ועי"ז יש לו בעלות מסויימת עליהם, יהי בכחו לגבות איזה בינונית שרוצה. משא"כ כשרוצה לגבות זיבורית, הרי עיקר שעבודו הוא דוקא על הבינונית ומסתבר שרק ע"ז חלה הבעלות שלו (עכ"פ כשישנו עדיין להבינונית) ובאיזה כח יוכל לכופו לשלם מזיבורית?!

ובר מן דין, לא הבנתי כל פלפולו האם יש למלוה זכות ובעלות על הקרקע. דהרי זה דבר פשוט וידוע לכל, שיש דין שעבוד על קרקעות. ולכן גם אם הלוח מכר את השדה, יוכל המלוה לגבותו מהלוקח, אף שהלוקח אינו חייב לו כלום, כי הקרקע משועבדת אליו. אלא שכ"ז שיש ללוה עצמו נכסים לשלם לו, אין אנו דנים מצד דיני שעבוד שיש למלוה על הקרקעות, אלא בשעבוד הגוף של הלוח לשלם את החוב, ובזה יש דינים מאיזה קרקע צריך לשלם. ושיטת התוס' והרמ"ה דאם המלוה רוצה הוא מחוייב לשלם גם מזיבורית, דאל"כ נעלת דלת בפני לוי, אבל לא מצד שעבוד הקרקע שיש להמלוה.



"האי תנא ירושלמי הוא דתני לישנא קלילא" [גליון]

הת' יהודה בלאטנער
תלמיד בישיבה

בגליון הקודם [תתל] (בעמ' 42) כתב הרב ח.ג.ש. דנראה דהרבי למד כפי' הגר"א בלישנא קלילא (דמפרש, דהתנא משמיט תיבת "את" והי' צ"ל "חב את המזיק"), ולא כפי' הפשוט שמשמיט ב' יודין של תיבת חייב. דבלקו"ש חט"ו ע' 396-397 אמר הרבי (בנוגע לכפל שמות השבטים לברכה יתירה) "דער סדר הלימוד אין א"י איז בתוכן וסגנון קצר, ניט מיט קיין אריכות השקו"ט אין תוכן הענין און ניט מיט קיין אריכות הלשון (און ווי די גמ' זאגט "האי תנא ירושלמי הוא דתני לישנא קלילא"). שמזה משמע דלמ"ד כהגר"א.

והנה לבד מה שהפיי' הפשוט בגמרא הוא, דלישנא קלילא הוא השמטת היודין, הנה הצ"צ בשו"ת אבה"ע (סי' רי"ט) מביא הגמ' כמה פעמים בנוגע לגיטין, וז"ל "ועי' בב"ק דף ו' ע"ב חב חייב מיבעי לי' עי' תוס' שם, ומתרץ לישנא קלילא נקט. אלמא דבלישנא קלילא שייך להשמיט הרגש היוד...". ועד"ז בסי' רלו, רמא, תיט, וכן בסי' רנג באריכות, וז"ל "בגמרא פ"ק דב"ק (דף ו' ע"ב) אמתניתין כשהזיק חב המזיק לשלם חייב המזיק מבעי ליה. אר"י אמר רב האי תנא ירושלמי הוא דתני לישנא קלילא וע"ש בתוספות. ובערוך ערך קל (השני) דתני לישנא קלילא טוב מעט בצדקה תרגום טב קליל בצדקתא. יוקח נא מעט מים תרגום ירושלמי קליל מיא עכ"ל א"כ פי' לישנא קלילא שממעט בהלשון ולכן שונה על חייב חב. ובדניאל סי' א' וחיבתם את ראשי למלך. וביחזקאל סי' י"ח ז' חבולתו חוב ישיב. וכבר חילקו התוספות בין לשון אין חבין לאדם שנמשך מענין חוב אין שייך בו יוד. אבל חייב צ"ל בו יוד כמ"ש בדניאל כנ"ל ואעפ"כ הירושלמי מדלג היוד למעט הלשון" עכ"ל.

ולכן קשה לומר שהרבי לא למד כהצ"צ ובפרט שהצ"צ מביא זה בנוגע לפס"ד בנוגע לגיטין.

ובהשיחה שם אפ"ל, דמשמע דהרבי אומר "און ווי די גמרא זאגט האי תנא ירושלמי דתנא לישנא קלילא", הוא רק ראוי ל"ניט קיין אריכות הלשון". וזה לא ראוי לזה שהירושלמי הוא "ניט מיט קיין אריכות השקו"ט אין תוכן הענין" (שע"ז אי"צ רא"י וכן אי"ז רא"י). והשיחה מתאימה לפי' הפשוט שהצ"צ למד.



רמב"ם

רב שמחל על כבודו

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר

בהל' ת"ת פ"ה הל' יא, אודות רב שמחל על כבודו, פסק הרמב"ם: "הרשות בידו, ואע"פ שמחל חייב התלמיד להדרו". וברמב"ם-לעם (אות

(ג) מביא שחייב לקום מפניו, ומציין לקידושין (לב, ב), אבל שם פירש"י בד"ה "הידור" "לנוע מעט כאילו רוצה לעמוד מפניו", וכן פירשו להלן (פ"ו ה"ט אות ה) את מרז"ל שם (לג סע"א) "הידור עבד להו". וזה שולל את פי' עבודת המלך (המובא כאן אות יד), שהמחילה מועילה רק על "יתר שאת", ולא על עיקר ההידור "לקום מפניו".



מצוות אחדות ה' [גליון]

הרב משה לברטוב

מגיד שיעור בכולל תפארת זקנים

בגליון תתכט הקשה הרב י.מ. וואלבערג, מה הפירוש בדברי הרמב"ם במצות 'האמנת אלקות' היסוה"ת (פ"א ה"ו) "וכל המעלה על דעתו שיש שם אלו-ה אחר חוץ מזה". ומה החילוק שבין מצוה זו לבין מצות אחדות ה'.

ולכאור' הרמב"ם מפרש מצות 'האמנת אלקות' - שאין בורא זולתו. ומצות 'אחדות ה' - שלילת ההרכבה, שאינו מורכב ולא "כולל אחדים הרבה" (כלשונו ה"ז שם).

וצריך לומר שמצוה זו (אחדות ה') כוללת גם איסור שיתוף, היינו, שאין דבר בעולם שיש לו כח יכולת ובחירה לשתף פעולה עם השם. שאל"כ, יוצא שאין ע"כ ציווי ברמב"ם כלל, וקשה לומר שלהרמב"ם אין ציווי על שיתוף. ולאידך גיסא, צריך להבין לפי הרמב"ם, מה דין עכ"ם לגבי מצות שיתוף, דאם הוא סובר שבמצות 'אחדות ה' הם כן מחוייבים (כדמשמע בדבריו), ושיתוף הוא חלק ממצות 'אחדות', איך מחלקים שבחלק אחד יהיו מחוייבים (היינו שלילת ההרכבה, כדמשמע מדבריו, שגם הנכרים מצווים על זה), ובחלק אחר - שיתוף - רק בני" מצווים. ואם נאמר שמחוייבים גם בשיתוף, האיך יפרש הפסוק "שמע ישראל", שמזה לומדים לכאור', שרק ישראל מצווים על שיתוף.

לכאור' משמע מדברי ר"ת (בע"ז ובסנהדרין) המובאים לפסק הלכה באור"ח סי' קנ"ו, שאין מחלוקת בדבר, וכולם סוברים שנכרים אין מצווים על שיתוף. ורק שר"ת מחדש שהנכרים בזמה"ז אין מכוונים (בעת שנשבעים) לע"ז (גם כשנוקבים שם ה') כ"א לשיתוף, וע"ז, אין הם מוזהרים.

אך עיין ב'מנחת חינוך' מצות 'אחדות ה' שכתב שגם בני נח מוזהרים על שיתוף, רק שבנ"י מקיימים בזה מצות עשה, עיין בלשונו שדוהק

(ובכלל קשה שאשתמיטתי' פסק הרמ"א. ובשלמא ר"ת י"ל שחולק על הרמב"ם, אך הרמ"א משמע שאין חולק בזה).



הלכה ומנהג

מדידה לצורך מצוה בשבת ויו"ט

הרב גבריאל ציננער

רב ומו"צ בבארא פארק, ומחבר ספרי 'נטעי גבריאל'

אסור לשקול מצה או מרור בליל פסח, כדי לבדוק אם יש בהם שיעור כזית.

כ"כ בשו"ע הרב סי' תנ"ו ס"ט וסי' תק"ו ס"א, ד"אסור למדוד ואפילו מתכוון למצוה, כגון שמודד קמח עיסתו כדי לידע שיעור חלה, אלא יקח באומד הדעת, שהרי היה אפשר למדוד מעיו"ט". אכן צ"ע שהרי בסי' ש"ו סי"ח פסק ש"מותר למדוד מדידה של מצוה, כגון למדוד אם יש במקוה מ' סאה". ואפשר לחלק, דשם מיירי באופן שא"א מאתמול, שנתגלה רק היום שהמקוה חסרה וצריכה לכו ביום, וא"כ, גם הכא כשצריך למדוד מצה, ולא היה יכול מאתמול מותר, וצ"ע

עוד קשה, דבסי' תק"ד ס"ט התיר "למדוד תבלין וליתן בקדירה במדה וצמצום כדי שלא יקדיח תבשילו".

ואפשר ליישב עפ"י מה דמוכח ברמב"ם פ"ד מהל' יו"ט דאיסור מדידה מכלל גזירת מקח וממכר הוא, עיי"ש. וא"כ, הא דהתירו מדידה של מצוה, הוא באופן דלא שייך בהן גזירת מקח וממכר, כגון למדוד מקוה או לטומאת כהנים שאיסורן אינה משום עובדא דחול. אבל למדוד אוכלין שיש בו לתא דמקח וממכר אסור, ולכן אסור למדוד כוס ומצה.

ופונה אני אל הקוראים, לחוות דעתם בזה.



חמץ אי הוי דבר שיש לו מתירין

הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה

בטעם דחמץ אסור במשהו ולא בטל כשאר איסורין, נחלקו הפוסקים בזה. הרמב"ם בפט"ו מהל' מאכלות אסורות ה"ט כתב שזה משום 'דהוא דבר שיש לו מתירין' שהרי אחר הפסח תהי' כל התערובת מותרת (ובשאינו מינו, אסור אטו מינו. ראה שם הי"ב). וכן כתב הרמב"ן ב'מלחמות' פסחים ל, א.

אבל שאר הפוסקים כגון הר"ן, רא"ש, מאירי, ורבינו דוד שם, כתבו וכן כתב אדה"ז בשו"ע או"ח סי' תמז סעי' א דהוא מ"כיון שהחמירה בו תורה לענוש כרת ולעבור עליו בבל יראה ובכל ימצא ובני אדם מחמת שהן רגילין בו כל השנה הן קרובין לשכחה לפיכך החמירו בו חכמים שאוסר תערובתו במשהו..."

והנפק"מ ביניהם, אם יש איסור חמץ ב'משהו' בערב פסח משש שעות ולמעלה. דלהרמב"ם כיון 'דהוא דבר שיש לו מתירין' יהיה אסור, אבל לטעם השני החומרא היא רק משתחשך שרק אז איכא איסור כרת וב"י וב"י. וכן מבואר החילוק בשו"ע אדה"ז סי' תמה בקו"א סק"ו.

והנה, הרמב"ם כתב דהוי 'דבשיל"מ' כיון דהתערובת מותרת לאחר הפסח. אמנם בשו"ע אדה"ז סי' תמז סעי' יח (בתוך הסוגריים שם) כתב 'ואינו נקרא דבשיל"מ דהיינו לאחר הפסח, כיון שאף לאחר הפסח אין לו היתר אלא ע"י שנתבטל ברוב, שהרי החמץ שהוא עומד בעינו שעבר עליו הפסח אסור בהנאה". דהתערובת מותרת רק מכח דין ביטול ברוב, וא"כ מדוע שלא תהיה בטלה עכשיו. דהרי גדר 'דשיל"מ' הוא שהאיסור יהי' לו היתר בלא דין ביטול, אבל בחמץ שעבר עליו הפסח יהיה מותר רק מכח ביטול, וא"כ אין זה דבר שיש לו מתירין.

ובשיטת הרמב"ם כתבו המפרשים, דסבר דהתערובת מותרת לאחר הפסח מחמת עצם התערובת, ולא בעי דין ביטול, והלכך חשיב שפיר 'דשיל"מ'. וכן משמע מלשון הרמב"ם הל' חו"מ פ"א ה"ד, שלא קנסו ואסרו אלא בחמץ עצמו, אבל התערובת מותרת באכילה לאחר הפסח (ולא הזכיר דהיא מחמת שנתבטל) [ונחלקו בפ"י הגמ' פסחים ל, א ר"ש קנסא קניס. . בעיניה אבל על ידי תערובת לא"].

והנה הראשונים שם כתבו (ראה רבנו דוד ומאירי שם), דלא הוי 'דשיל"מ', כיון דלא דנים על התערובת אם יש לו מתירין או לא, אלא על החמץ עצמו כשהוא בעין מה דינו, והלכך כיון דחמץ שעבר עליו הפסח

אסור בעיני' לא הוי 'דשיל"מ', וכן כתב הלח"מ בהל' חו"מ פ"א ה"ה, עיי"ש.

ולכאורה שאלה זו - אם דנים על האיסור חמץ עצמו או על התערובת, תלויה לכאורה בטעם הדבר ד'דשיל"מ' לא בטל, דרש"י ביצה ג, ב כתב "שיכול לאכלו אחר יו"ט בהיתר גמור", ולפי דבריו יוצא - שדנים על הדבר איך שהוא עכשיו (בתערובת), האם יש לו מתירין לאכלו לאחר זמן בלא ביטול. אבל הר"ן נדרים נב, ב כתב משום ד'דשיל"מ' הוי על האיסור 'שם היתר', וכאילו הוא היתר בהיתר דאינו בטיל, דבכה"ג אף רבנן מודי לר' יהודה דמין במינו לא בטיל, (דהיכי דהוי איסור גמור - בטל בהיתר אף מין במינו, דמכיון שאיסור והיתר הם דברים המנגדים, חשיב כמין בשאינו מינו. משא"כ ב'דשיל"מ').

ולפי"ז שייך לומר, די ש' לודן על האיסור המתבטל עצמו באם יש לו מתירין, האם חשיב עכשיו 'שם איסור' או 'שם היתר'. ובחמץ, כיון שקנסו חכמים שחמץ עצמו שעבר עליו הפסח אסור, לא הוי עליו שם היתר אלא איסור. ולא בטיל.

אמנם לכאורה יש לומר, דאף האיסור חמץ עצמו חשיב 'יש לו מתירין' אע"פ שמדרבנן חמץ שעבר עליו הפסח אסור מחמת שקנסו, משום דהקנס מדרבנן הוא איסור אחר, ואין הפי' דהאיסור של חמץ בפסח נמשך לאחר הפסח מדרבנן אלא זה איסור אחר מדרבנן שקנסו, והלכך האיסור של חמץ יש לו מתירין. ומבואר עד"ז בנדרים נט, א "שאני קונמות הואיל ואי בעי מתשיל עלייהו הוו להו כ'דשיל"מ' ואין בטיל ברוב" ומקשה הגמ' "והרי תרומה דאי בעי מיתשיל עלה ובטלי ברוב...". וכתב הרא"ש שם "אע"ג דאי בעי מתשיל עלה הדרה לטבלה מכל מקום מכלל תרומה יצאה ע"י שאלה".

ומבואר, דאע"פ דע"י השאלה עדיין אסור לאכלו, מ"מ מקרי 'ישל"מ' לגבי האיסור תרומה. (ולהעיר, דזה תלוי אם 'טבל' איסורו משום תרומה או איסור עצמי).

אמנם, סברא הנ"ל דחשיב 'ישל"מ' אע"פ שנתחדש בו איסור אחר, היא לטעם הר"ן שדנים האם איסור זה חשיב 'שם איסור' או 'שם היתר'. אבל לדעת רש"י כיון שבפועל אין לאכלו, אין בה הטעם 'עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר'.

והנה, עד"ז מצינו בפוסקים בדבר שיש בו ב' איסורים, כגון ביצת טרפה שנולדה ביו"ט ונתערבה בהיתר האם בטיל. דהאיסור 'נולד', הוי 'דשיל"מ'. והאיסור 'טרפה' אין לו היתר. דביו"ד סי' קב נחלקו בזה התפארת למשה והצמח צדק הישן.

דיש שכתבו - דמכיון שהאיסור 'טרפה' נתבטל, ממילא גם האיסור מוקצה נתבטל. אבל דעת הצמח הצדק שם דהאיסור טרפה בטל, ואיסור מוקצה לא. והתם, אע"פ שעכשיו יש ב' איסורים, מ"מ יש סברא לחלק ולומר דאיסור זה הוי 'דשיל"מ'. וא"כ לכאורה ה"נ, (ומכ"ש) היכי שעכשיו יש בה איסור אחד שהוא 'דשיל"מ', אע"פ שאח"כ נתחדש בו איסור אחר - 'קנס', דחשיב האיסור הראשון 'דשיל"מ'.

אמנם יש לחלק ביניהם - דבאופן של חמץ בפסח, נקרא 'דשיל"מ' רק לטעם הר"ן. אבל לטעמו של רש"י אין לו מתירין דאין לאכלו בהיתר בפועל, אבל באופן שעכשיו יש בו ב' איסורין הסברא שם להיפך, דלדעת הר"ן דדנים האם יש עליו שם 'איסור' או 'היתר' כיון דיש בה איסור טרפה שהוא איסור לעולם, אין לה שם היתר. אבל לדעת רש"י יש לומר דאיסור טרפה בטיל, ואיסור מוקצה אפשר לאכלו בהיתר, בלא ביטול (וכן כתב הפמ"ג בשער התערובות וראה בשו"ת תורת חסד או"ח סי' יט-כ בדין ביצת טריפה הנ"ל שתלוי בר"ן ורש"י).

וא"כ יש לומר דהא דפסק אדה"ז, דחמץ לא הוי 'דשיל"מ', הוא לטעמו דרש"י, 'עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר', ודנים אם בפועל יש לו היתר אח"כ בלא דין ביטול, והלכך כיון דחמץ שעבר עליו הפסח, מותר לאחזה"פ רק מכח ביטול, אין זה 'דשיל"מ'. דאילו לטעם הר"ן דדנים אם חשיב שם היתר או איסור, שפיר יש לומר דחמץ הוא 'דשיל"מ' דאיסור קנס הוא איסור אחר.

אמנם, לכאורה צ"ב מדוע לדעת אדה"ז איסור משהו בחמץ אינה מחמת 'דשיל"מ', שהרי ב'משהו' אין כאן קנס של חמץ שעבר עליו הפסח, דלא עבר בב"י וב"י אלא רק בכזית מהתורה, ומדרבנן אפילו פחות מכזית - בנותן טעם אטו כזית, ראה שו"ע אדה"ז סי' תמב סעי' א-ב. וראה בשו"ע אדה"ז סי' תמב בקו"א סק"ט ד'משהו חמץ' אין צריך לבערו רק משום תקלה, ואין בזה האיסור דחמץ שעבר עליו הפסח.

וא"כ, מדוע במשהו חמץ אין בזה הדין ד'דשיל"מ', ונפק"מ בע"פ דלא בטיל, דבשלמא בכזית חמץ שנתערב, יש לדון דלא הוי 'דשיל"מ' לדעת אדה"ז כיון דיהי' אסור לאחזה"פ. אבל 'משהו', מדוע צריך לטעם מיוחד בחמץ - מחמת שהחמירו, ולא דנו בזה מדין 'דשיל"מ'. [וראה ברבינו מנוח על הרמב"ם שם, שכתב לחלק בין משהו לכזית עיי"ש].

והנה, הרמ"א ביו"ד סי' קב, הביא טעם ה'מרדכי' דחמץ לא הוי 'דשיל"מ', כיון דחוזר ונאסר בפסח דשנה הבאה. ולכאורה זה לפי טעם הר"ן דדנים מהו 'שם האיסור'. אבל לטעמו דרש"י הרי אפשר לאכלו בהיתר מיד אחזה"פ דשנה זו, וכן מבואר באחרונים.

אמנם בשו"ע אדה"ז לא הביא הכא (בסי' תמז סעי' יח) טעם ה'מרדכי', ובסי' תמה סעי' ח מבואר להדיא דלא סבר כטעמו של ה'מרדכי', שהרי פסק דאפר חמץ שאסור בהנאה לא בטל ברוב, מכיון שהוא 'דשיל"מ' - שיכול להשהותן עד לאחר הפסח, אע"פ דאפר זה יהי' אסור לפסח דשנה הבאה.

והנה לטעם ה'מרדכי', שייך לדון גם במשהו דלא הוי 'דשיל"מ', מכיון דהאיסור אכילה במשהו הוא בשנה הבאה. אבל לדעת אדה"ז דלא ס"ל כטעם ה'מרדכי', ודן רק מחמת האיסור דחמץ שעבר עליו הפסח מדוע במשהו חשיב אין לו מתירין?

ועוד, דאפילו ב'כזית' יש לדון, עפ"י מה שכתב הרקע"א בשו"ת או"ח סי' סה דלגבי האיסור 'בל יראה' ו'תשביתו' בטיל, דלא חשיב 'דשיל"מ'. ואעפ"כ האיסור אכילה הוי 'דשיל"מ' לדעת הרמב"ם. ומכאן מוכיח כדעת הפוסקים בשאלה דלעיל - שדבר שיש בו ב' איסורים ד'חד בטיל וחד לא'. ולפי"ז נמצא, דכזית חמץ שנתערב אין בזה האיסור דב"י, וא"כ אין כאן האיסור דחמץ שעבר עליו הפסח כיון דלא עבר בב"י דקנסו רק מחמת שעבר בב"י, וא"כ הוי 'דשיל"מ' לגבי האיסור אכילה בלא דין ביטול ברוב. וראה בצמח צדק בפסקי דינים או"ח סי' תמב, שעמד בזה, וכתב דלדעת אדה"ז לא בטיל האיסור ועבר בב"י. עיי"ש.

אבל עכ"פ במשהו חמץ שאין בזה האיסור דחמץ שעבר עליו הפסח, לכאורה מדוע הצריכו לטעם מיוחד בחמץ ולא אמרינן דהוי 'דשיל"מ' דלא בטל, כשנתערב משהו חמץ מין במינו, ונפק"מ לדינא בע"פ משש שעות ולמעלה.



סחיטת לכלוך הבלוע בבגד

הרב שלום דובער לוינ

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' שב ס"כ: "בגד שיש עליו איזה לכלוך כגון טפת דם או רוק וכל שכן טיט או צואה . . יקנח הלכלוך בסמרטוט ויזהר לקנח בקל ולא ידחוק פן יסחוט לכלוך הבלוע בבגד שיש איסור בסחיטתו מדברי סופרים כמו שיתבאר בסימן שכ". וצ"ע המקור והכוונה בדברים האלו, היכן מצינו שסחיטת בגד מלכלוך (לח) הבלוע בו פטור מה"ת ואסור מדברי סופרים, ולפום ריהטא לא נמצא מזה כלום בסי' שכ.

והנה במ"מ וציונים כתב ע"ז: "עי' שם סכ"א. וה"ה לכלוך עצמו דינו כמשקים שאינם מלבנים". והכוונה למ"ש שם לענין סחיטת סודר שנשרה ביין ושאר משקים "אסור לסחטו משום איסור מפרק שהוא תולדת הדש כמו שסחיטת פירות אסורה משום מפרק אלא שאינו חייב על סחיטה זו אלא אם כן צריך למשקין הנסחטין מהבגד אבל אם אינו צריך למשקין הנסחטין ואינו סוחט אלא כדי לנקות הבגד אין זה דומה לדישה כלל שהדש הוא צריך לתבואה שמפרק מהשבליים לפיכך אין בסחיטה זו איסור מן התורה אלא מדברי סופרים."

ומתוכן דבריו נראה שמפרש הכוונה שם, שכיון ש"אינו סוחט אלא כדי לנקות הבגד" לכן אסור מד"ס מטעם ליבון. ומזה לומדים גם לנדון דידן, בבגד שיש עליו איזה לכלוך שדוחקים אותו וסוחטים ממנו את הלכלוך, גם זה אסור מדברי סופרים מטעם ליבון.

אמנם מריהטא דלישנא שם נראה שהוא אסור מדברי סופרים (לא מטעם ליבון, אלא) מטעם מפרק, וא"כ מובן שכל האיסור הוא רק ביין ושאר משקין, ואיך למדנו משם לדין סחיטת לכלוך הבלוע בבגד, שאין בזה שום חשש מפרק, כי מפרק שייך רק במשקה מתוך אוכל או באוכל מתוך פסולת, ולא בכללוך כמו דם, רוק טיט או צואה.

ומפורש כך במקור אותה הלכה שבסי' שכ, שכשאינו צריך למשקין הנסחטין אסור מדברי סופרים, שהוא בר"ן שבת סוף פ"ד (מא, א ד"ה ולפיכך): "כיון דקא סחיט במשקין שדרך סחיטה בהן מיתסר מדרבנן", הרי מפורש שכל האיסור מדרבנן הוא רק במשקין שדרך סחיטה בהן, משא"כ בכללוך הבלוע בבגד.

וכן מפורש גם במרדכי (שבת רמז תכח): "ור"י אוסר בכל ענין אפילו אם נופל לאיבוד דנהי דאיסורא דאורייתא ליכא מ"מ איסור דרבנן איכא . . משום שמקנח היין והשמן הבלוע . . אע"פ שאינו נהנה". הרי מפורש שכל האיסור מדרבנן הוא רק ביין ושמן הבלוע, ולא בכללוך הבלוע בבגד. ומזה א"כ המקור לאמור כאן, שגם בכללוך הבלוע אסור מדברי סופרים.



ואפשר שהמקור לדין זה, שכשיש לכלוך בלוע בבגד וסוחטים אותו אסור מדברי סופרים מטעם ליבון, הוא ממה שנתבאר לעיל ס"ג: "יש מי שאומר שאסור לנער בגד חדש ושחור מן העפר או האבק שעליו אם מקפיד שלא ללבשו בלא ניעור משום שהוא ככיבוס שהאבק מקלקל מראיתו וניעורו ממנו הוא כיבוס וטוב לחוש לדבריו". עוד נתבאר לעיל ס"ז: "טיט שעל גבי בגדו לא ישפשו מבחוץ (דהיינו במקום

הטיט) מפני שנראה כמלבן אלא ישפשו מבפנים כיצד לוקח הבגד מבפנים (דהיינו בצד הב' כנגד הטיט) ומשפשו שאז אין הדבר ניכר כל כך שמעביר את הטיט שיהא נראה כמלבן". ואף שאין דרך ללבן הבגד ע"י אבק וטיט, מ"מ אחרי שיש כבר אבק וטיט על הבגד ומנקים אותו הרי זה נראה כמלבן. מכ"ש בלכלוך הבלוע בבגד שסוחטים אותו שנראה כמלבן ואסור מד"ס.

אלא שלפ"ז לא מובנת הכוונה במה שציין רבינו לסי' שכ, שלפום ריהטא לא מיירי שם מענין זה כלל.

אמנם את כל ההלכה הזאת ואת הציון לסי' שכ העתיק רבינו מדברי האליה רבה ס"ק כג: "שייך סחיטה במקום הטינופת שהיא לח אם מקנח בדוחק, ועי' סי' שכ סעיף יז". וכוונתו לציין בזה למ"ש בשו"ע שם סי"ז: "ספוג אין מקנחין בו אא"כ יש בו בית אחיזה גזירה שמא יסחוט". מקשה ע"ז המ"א שם ס"ק יז: "צ"ע כיון שספוג עשוי לכך למה לן למגזר שמא יסחוט" (וכמבואר בכ"מ, שספוג העשוי לכך אין חוששין בו שיבוא לסחוט ממנו את המים הבלועים בו). ומתוך ע"ז באליה רבה שם ס"ק יט: "דאף שעשוי לכך ואין צריך לסחיטה מ"מ נסחט בין אצבעותיו". ור"ל שמ"ש בשו"ע "שמא יסחוט" פירושו - שמא ידחוק ואז יהי' פסיק רישיה שיסחוט את הבלוע בו.

בשוע"ר שם לא כתב כלל "שמא יסחוט", אלא כך כתב בסכ"ג: "ספוג אם יש לו בית אחיזה של עור שיאחזנו בו מקנחין בו ואם לאו אין מקנחין בו שכשאוחזו בידו הוא נסחט בין אצבעותיו ואף שאינו מתכוין לכך פסיק רישיה ולא ימות הוא". אמנם דין זה מבואר יותר בשווע"ר שם בסכ"ב (גבי מוכין בפי הפך): "אסור להדוק מוכין בפי פך שיש בו משקין שמא יבא לידי סחיטה שע"י ההידוק יסחטו המשקין הבלועין במוכין לתוך הפך ואף שאינו מתכוין מכל מקום פסיק רישיה ולא ימות הוא כשיהדק היטב ולכן אסרו להדק כלל שמא יהדק היטב".

וכן כותב כאן (בלכלוך הבלוע בבגד): "ויזהר לקנח בקל ולא ידחוק פן יסחוט לכלוך הבלוע בבגד". ומבואר יותר בקו"א סי' רעז ס"ק א: "וכן צ"ל בשו"ע סי' שב ס"ט פן כו", שהכוונה להלכה דידן, וטעם האיסור הוא פן ידחוק ואז יהי' בזה פסיק רישיה.

ואפשר לומר שזוהי כוונת רבינו במה שציין לסי' שכ; שאינו מציין לעצם ההלכה שזה אסור מד"ס (שזה לומדים מההלכות דלעיל ס"ג וסי"ז), אלא להלכה שיש בזה חשש פסיק רישא, שזה מבואר בסי' שכ סכ"ב.



פת הבאה בכיסנין

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
שליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

שו"ע או"ח סי' קס"ח סעיף ז': "פת הבאה בכיסנין, יש מפרשים: פת שעשוי כמין כיסים שממלאים אותם דבש או סוכר ואגוזים ושקדים ותבלין והם הנקראים... וי"א שהיא עיסה שעירב בה דבש או שמן או חלב או מיני תבלין ואפאה, והוא שיהיה טעם תערובת המי פירות או התבלין ניכר בעיסה. הג"ה וי"א שזה נקרא פת גמור אא"כ יש בהם הרבה תבלין או דבש כמיני מתיקה שקורין לעקי"ך שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר, וכן נוהגים." ע"כ.

הדעה הראשונה היא דעת הרשב"א ה'טור'. והדעה השניה היא דעת הרמב"ם. וצריך להבין מהו שורש מחלוקתם.

והנה המקור לדין של פת הבאה בכיסנין הוא בפ' כיצד מברכין מב, א ר' מונא אמר משום ר' יהודה פת הבאה בכיסנין מברכין עליו המוציא, ואסיקנא דלית הלכתא כוותיה. עיין שם.

והנה מלשון המחבר מוכח שהדעה הראשונה חולקת עם הדעה השניה, ואחרי החיפוש באחרונים ובנו"כ לשו"ע לא מצאתי ביאור בשורש מחלוקתם. והנה רבינו בסי' קס"ח סעיף י' כותב "וכל זה כשהמילוי הוא מפירות וכיוצא בהם מדברים שאין דרך לקבוע סעודה עליהם, לא ללפת בהם את הפת ולא למזון ולשובע, אלא אוכלים אותם לקינוח סעודה לתענוג, כמ"ש בסי' קע"ז...". וכמו כן כותב רבינו ב'סדר ברכת הנהנין' פרק ב' סעי' ז' "אלא פת הבאה בכיסנין, היא פת גמורה העשויה כמין כיס וממלאין אותם קודם אפייתה במיני מתיקה... והמילוי הוא העיקר, כי עיקר עשייתם אינה למזון ולהשביע אלא לעידון ותענוג, ומזון העיסה הוא טפל" ע"כ.

והנה רבינו כותב זה (שנעשה לעידון ותענוג) רק בנוגע לשיטת הרשב"א והטור (שיטה ראשונה של השו"ע), שפת הבאה בכיסנין היא דוקא אם "עיקר עשייתם הוא לעידון ולתענוג". והוא אינו כותב זה בנוגע לשיטת הרמב"ם. וא"כ מוכח שדעת רבינו היא, ששורש המחלוקת בין הרשב"א והרמב"ם הוא, שלדעת הרשב"א לא הוה פת הבאה בכיסנין אלא אם כן הפת ממולאת בפירות והיא נעשתה לעידון ולתענוג. משא"כ לדעת הרמב"ם, אע"פ שנעשתה למזון נקראת פת הבאה בכיסנין, כיון שלדעתו גם באופן זה אין קובעין סעודה עליה.

משא"כ לדעת הרשב"א לא נקרא פת הבאה בכיסנין אם היא באה גם למזון.

ולפי זה פשוט שהרמב"ם מודה לדין של הרשב"א, שאם הפת ממולאת ונעשית לעידון - שמברכים בורא מיני מזונות. והמחלוקת ביניהם היא דוקא במקרה של הרמב"ם, שהעיסה נלושה בחלב וחמאה וכו' ונעשית למזון ולעידון. דבזה סובר הרשב"א שנקרא לחם גמור ומברכים עליו המוציא. משא"כ הרמב"ם סובר שגם זו נקראת פת הבאה בכיסנין וברכתה מזונות.

וכל זה שלא כדברי המ"ב סי' קס"ח בביאור הלכה ד"ה "טעונים ברכה לפניהם", שכותב, שלפי הגר"ז אין לברך על פת הבאה בכיסנין בתוך הסעודה, אא"כ היא כיסנין לכו"ע. דהיינו שממולאת ונילושה בדבש וכה"ג וגם היא דקה ויבשה, עיין שם. אבל לפי דברינו, דעת רבינו היא, דאם היא ממולאת ונעשית לעידון ולתענוג נקראת פת הבאה בכיסנין, ואין צריך שתהיה העיסה נילושה במי פירות (ולהעיר שרבינו בהסידור אינו מביא כלל הדעה שפת הבאה בכיסנין צריכה להיות דקה ויבשה).

והנה, מדברי רבינו מוכח, שבמקום שיש מילוי של פירות, ועיקר עשיית הפת הבאה בכיסנין הוא לעידון ולתענוג, והעיסה שבה, אינה באה כי אם להטעים הפירות, מ"מ אמרינן שהפירות בטלים לעיסה ומברכין במ"מ.

ועיין חוברת לתורה והוראה (תשל"ה, חוברת ה' עמוד 21) דעת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, וז"ל: "אותן דגים שקוראין פלאונדע"ר או בשר שקורין "קאטליט"ס" מברכים 'שהכל', דודאי הדג והבשר עיקר, וציפויין אפילו ממיני דגן אפילו נותן טעם, אינו אלא להטעים אכילתן ולהקל הכנתן". עכ"ל. ועיין שם בהספר הנ"ל שכתב שהוא שמע בשם הגר"י קמינצקי זצ"ל שמברכים עליו 'שהכל', והזכיר שהציפוי אינו נתון לטעם עצמו אלא רק להטעים הדג, ומש"ה אינו חשוב.

אבל מדברי רבינו מוכח, שבדג ובבשר הנ"ל צריך לברך במ"מ, דלפי דעת רבינו הגדר של פת הבאה בכיסנין לדעת הרשב"א, הוא, שהפת נעשתה לעידון ולתענוג כיון שהיא ממולאת בפירות, והעיסה שבה אינה באה כי אם להטעים הפירות, ומ"מ אמרינן שהפירות בטלים לעיסה ומברכין במ"מ. ובאמת כן מוכח ב'סדר ברכת הנהנין' פרק ג' הל' ב' מ"מ דגן הואיל ונקרא מזון, הוא חשוב עיקר לעולם, שאפילו רוב

התבשיל דבש . . אפילו עיקרו מחמת הדבש . . והדגן אינו אלא להטעימו ולהכשיר, הוא נעשה עיקר ומברך עליו במ"מ. ע"כ.
 וא"כ בוודאי לפי דעת רבינו צריך לברך במ"מ על פלאונדע"ר וקאטלעט"ס, ודלא כדברי הגאונים הנ"ל.
 ומענין לענין באותו הענין ע"ד "מזונות - ראל"ס" ובפרט ב"מזונות - בייגעלס" בעיסה הנעשית במים ומי פירות והמי פירות הם הרוב, קשה להבין איך יש אנשים חרדים ומאנשי אנ"ש המברכים עליהם במ"מ? הרי הם נעשו באופן שאנשים קובעים סעודה עליהם, והם נעשו באופן שהם במקום הפת. ובשוע"ר ובסידור כתוב מפורש שפת הבאה בכיסנין היא דוקא פת שאין קובעין עלי' סעודה, וקשה להבין מדוע כמה מאנ"ש נכשלים בדבר זה.



תקנת עזרא לכבס בגדים לכבוד שבת

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

בב"ק פב, א - "עשרה תקנות תיקן עזרא . . ומכבסים בחמישי בשבת" ופרש"י "ומכבסים: בגדיהם לכבוד שבת".
 והנה בגמ' שבת (קיג, א), "וכבדתו, שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול". וכן בשו"ע אדה"ז סי' רס"ב סעי' ג, וז"ל: "חייב² כל אדם להשתדל שיהיו לו בגדים נאים לשבת כפי יכולתו שצריך לכבד השבת בכסות נקי' כמ"ש בס' רמ"ב ובדברי קבלה נאמר . . וכבדתו שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול... עכ"ל.
 הרי דחייב מדברי קבלה ללבוש בגדים נאים לכבוד השבת, מצד הדרשה של 'וכבדתו', וא"כ צריך להבין מה הוסיף עזרא בתקנתו לכבס

(1) יל"ע למה לא תיקן עזרא כן בהנוגע ליו"ט - דיש לכבס יום קודם עיו"ט, וכן שאר התקנות כמו אכילת שום וכיו"ב. ובפמ"ג או"ח רס"ו שח במ"ז דכל הדברים הנלמדים מפסוק "ממצוא חפצך" וכו' נאמר גם על יו"ט ונכלל בזה גם 'וכבדתו' בכסות נקי'. וראה גם ביאור הלכה סי' תקכט. וברמב"ם הלכות יו"ט פ"ו הל' טז שמצווה לכבד ולענג היו"ט כבשבת. ואולי פשוט הוא, דנלמד משבת.

(2) והנה המחבר סי' רס"ב ס"ג כתב ישתדל שיהיו לו בגדים נאים לשבת. והק' בס' 'תורת חיים' סק"ו שמוכח בגמ' דדרש גמור הוא מדברי קבלה, ובכלל כבוד שבת הוא, והו"ל במקצת כמו דין הדלקת נר בשבת שהוא משום כבוד ועונג שבת. וכ"ה בסמ"ג מ"ע ל' דמ"ע מדבריהם הוא, שנאמר "וכבדתו" שלא יהי' מלבושך וכו' וגם הדלקת הנר הוא משום כבוד שבת, ע"כ מהתורת חיים. ואולי מכת קושיות אלו שינה אדה"ז מלשון המחבר וכתב "חייב כל אדם להשתדל שיהיה לו בגדים נאים". ודו"ק.

בחמישי בשבת? הרי ממילא מוכרחין לכבסן קודם השבת, בבחי' מי שטרח בע"ש יאכל בשבת?

ואולי אפ"ל דתקנת עזרא היא רק על בגדים פנימיים, היינו חלוק שהוא הכתונת שעל הגוף (ראה מו"ק יד, א) אבל בגד עליון אינו בכלל זה. ומדרשת 'וכבדתו' למדים על בגדים חיצוניים, ע"ד מה שמביא בגמ' שם, כי הא דר' יוחנן קרי למאני' מכבדותי - ופרש"י שמכבדין בעליהן וע"כ אינו קאי אלא על בגדים עליונים.

ומעין ראי' לזה, ממש"כ בשו"ע רבינו סי' רמ"ב סעי' י"א, וז"ל: "עזרא תיקן... כדי ללבוש לבנים³ בשבת" עכלה"ק, ודו"ק.

והנה בביאור תקנה זו דעזרא מבואר בראשונים שני פירושים עיקריים.

א) פרש"י שהבאנו לעיל, וכן פי' הרא"ש וכן משמע מהרמב"ם הל' שבת (פ"ל ה"ג) שהוא על צד החיוב, שעיקר התקנה הי' לכבס הבגדים לכבוד שבת, אלא לפי שביום ששי אין פנאי, לכן תיקן שיכבסו בחמישי⁴. ותקנת עזרא היתה מתי לכבס לכבוד שבת, כי בער"ש אין פנאי.

ב) במג"א סי' רמ"ב סק"ג, ששם משמע שענינה של התקנה, הוא, על צד השלילה, דכתב וז"ל: "כלומר שלא יכבסו בערב שבת שיהא פנויים לכבוד שבת" עכ"ל. דהיינו שעיקר תקנת עזרא היא רק ל"מי שצריך לכבס לצורך שבת, שאין לו מכובסים, שצריך לכבס בחמישי,

3) הבאה"ט סי' רס"ב ס"ק ד הביא דהאריז"ל כתב דיש ללבוש ד' בגדי לכן לשבת, מלבוש עליון והתחתון ואיזור והחלוק, כנגד ד' אותיות הוי'. וראה בכף החיים סקכ"ד משעה"כ ופרע"ח. ויש שכתבו דאין הקפדה ללבוש לבנים דוקא, אלא שלא ילבש שחורים או אדמוני כולו. וראה בערוך השלחן ס"ג דוכבדתו פי' כסות יקרה ויפה ולא דוקא לכן. וב'דברי תורה' (לבהמנח"א) מהדורא א' סי' ע"ט מאריך דהטעם דלא נהגו בימינו ללבוש לבנים (רק בעת הסעודה), הוא משום שבעת התפלה הולכים למעלה בטלית גדול שזהו בגד חשוב מלבן ע"כ סומכים ע"ז, ע"כ.

4) והאם זה דוקא בחמישי ולא קודם לכן - עי' בפוסקים סי' רמ"ב, וב'כף החיים' שם אות י"ט שמביא דנהגו לכבס ביום א' מימי השבוע חוץ מע"ש. ודלא כהרב יד אלי' שתפס דדוקא ביום ה' יכבס ולא קודם, ומ"מ אם אפשר יותר טוב לכבס ביום ה' או ביום ד', משום דמיום ד' ואילך הוא מכלל שבת הבאה. ע"ש גם עפ"י תורת הנסתר, כדי שיהא מכין לשבת בימים שמקבלין בהם הארת שבת, ע"ש.

וב'שמירת שבת כהלכתה' פרק מ"ב הערה י"ג מביא מהגרשז"א, דמסתבר דכשם שאם רואה מנה יפה מיחדה לשבת, כך לגבי כסות נקי'. דמותר לכבס אפי' ביום ראשון כדי שיהא מוכן ומזומן לשבת ע"ש. ובשלחן שלמה סי' רמב סעי' ג' חקר בתקנת עזרא אי הוי דוקא לכבס ביום ה' או עיקר התקנה שיהי' לו בגד נקי לכבוד שבת ונקט בעיקר כהצד השני.

היות דבמכונה אינו לוקח הרבה זמן, אולי מותר לכבס גם בער"ש אפי' שלא לצורך השבת. אבל לשיטת המג"א הכיבוס בער"ש אינו מכבוד השבת ולכאור' אסור.

והגרש"ז אוירבאך (בס' 'שמירת שבת כהלכתה' פמ"ב הע' י"ג ואילך) כתב, דמכיון שאין רגילים בזמנינו לכבס רק מהיום למחר (ולא לצורך שימוש באותו היום), אזי אם יכבס בערב שבת, יחשבו שיש לו פנאי והוא מכין בערב שבת על אחר השבת, לכן עדיף לכבס לפני יום ששי⁹.

והנה אדה"ז בשלחנו סי' רמ"ב סעי' י"א כתב, וזלה"ק: "עזרא תיקן שיהיו מכבסים בגדים בחמישי בשבת מפני כבוד השבת כדי ללבוש לבנים בשבת, אבל בע"ש אין פנאי לכבס מפני שצריך להתעסק בצרכי שבת", עכלה"ק.

הנה לשון אדה"ז הוא כמעט העתק מילולי מהרא"ש ב"ק שם, ורק בסוף מוסיף "מפני שצריך להתעסק בצרכי שבת".

ובמ"מ וציונים (אשכנזי) שם, משמע שאדה"ז כולל שני השיטות ביחד, הרא"ש והמג"א - אך קשה לומר כן דנתבאר לעיל דשיטת המג"א¹⁰ היא דעיקר התקנה הי' שלא לכבס בע"ש. ומדברי הרא"ש ואדה"ז משמע שתקנת עזרא הי' כדי ללבוש לבנים בשבת וכנ"ל בארוכה. ולכאור' יותר מסתבר לומר שאדה"ז פסק כהרא"ש ומפרש טעם תקנת עזרא כדי שיהיו פנויים בע"ש להתעסק בצרכי שבת¹¹.



(9) וראה שם בהמשך שמיקל בתשעה באב שחל ביום חמישי שמותר לכבס במוצאי ת"ב, אבל רק לצורך שבת - ובמכונת כביסה אשר אין רגילים לכבס בה קצת, אפשר להוסיף גם כביסה שלא לצורך שבת.

(10) וז"ל המשנ"ב רמ"ג סקט"ז - כדי שיהיו לבנים בשבת אבל לא בע"ש כדי שיהיו פנויים להתעסק בצרכי שבת. ובשעה"צ שם אות ט"ז - כן הסכים הא"ר וכן במאמר מרדכי וש"א. דזהו עצם התקנה ודלא כמ"א דמשמע מיני' דעיקר התקנה הי' שלא לכבס בע"ש.

(11) בקובץ 'זרע יעקב' (סקווער) גליון י"ז אלול תשס"א עמ' שמ"א מעיר הכותב בשו"ע אדה"ז הל' פסח בענין מצה עשירה שאדה"ז נטה מפסק המג"א שפסק דמצה עשירה מותר בשעה ה' ושעה ששית ואדה"ז פסק דאסור מסוף שעה רביעית, ותמה השואל מדוע נטה אדה"ז מפסק המג"א וז"ל ומי שרגיל בשו"ע (אדה"ז) רואה שהולך כסדר אחר פסקי המג"א וצ"ע לדעתו. עכ"ל.

ולכאור' אף שאדה"ז רגיל לפסוק כהמג"א כידוע וראה מ"ש בזה בס' שעה"כ, אך כמדומה יש מקומות רבים, וכמו בנדר"ד, שאדה"ז אינו פוסק כהמג"א - ואניח לקוראי הגליון להאיר ולהעיר בזה.

”דברים שבכתב א”א רשאי לאומרם בע”פ”

הרב שמואל הכהן ווייספיש
ר”מ במתיבתא דתות”ל מאנטרעאל

כנהוג בין כמה מלמדי תשב”ר, שמשתדלים שהילדים שיחי’ יחזרו בע”פ פסוקים של חומש שלומדים בכתה, ויל”ע האם אין זה נכנס בגדר ”דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע”פ” (גיטין דף ס’ ע”ב, תמורה י”ד ע”ב), ומהי שיטת רבותינו נשיאנו בזה.

בשו”ע אדמוה”ז סי’ מ”ט סעי’ א ”נהגו לקרות פרשת הקרבנות וכן שאר פסוקים כגון זמירות . . . בעל פה, ואע”פ שאמרו חז”ל דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בע”פ, מ”מ כל דבר שהוא שגור . . . מותר, אבל אם לא שגור בפי הכל אע”פ ששגור בפיו אסור. וי”א שטעם המנהג הוא שלא אסרו לומר דברים שבכתב בע”פ אלא שאומר כדי להוציא אחרים י”ח (אבל כל אחד לעצמו מותר, ויש לזהר כסברא הראשונה, אבל המקיל כסברא האחרונה אין צריך למחות בידו)...” [ועי’ בהערות וציונים על הל’ ת”ת מהרמ”ש אשכנזי שיחי’ (כפ”ח תש”ס) פרק ב’ ס”ג הערה 17 מה שמביא ע”ז, וראה גם בספר אורחת חיים (ספניקא?) דמציין לספרי הראשונים והאחרונים שמבררים שאלה זו, ואינו תח”].

ובלקו”ת פ’ קדושים דף ל, ד מאמר ”והדרת” כו’ וז”ל: ”עכ”פ לפחות ישתדל . . . לקנות ולחקוק במוח הזכרון שבנפשו, ה’ חומשי תורת משה אשר כתב מפי הגבורה...”, ע”ש. והנה באגרות קודש חכ”ד אגרת ט”מח [וכ”ה בלקו”ש חי”ד ע’ 237] עונה להשואל על מאמר הנ”ל, ”לשאלתו בלקו”ת ס”פ קודשים . . . והרי דברים שבכתב א”א רשאי לאומרם בע”פ, האיסור הוא לאומרם כו’, אבל פשיטא שצ”ל השתדלות ביגיעה שדברי תורה יהיה חקוקים בזכרונו הן תושב”כ הן תושבע”פ. והיא מל”ת מה”ת (ראה הל’ ת”ת לאדמוה”ז פ”ב סג-ד).”

וראה גם באגרות קודש חט”ו (עמ’ 425) אגרת ה’ תש”נ, ”נאר ווי געזאגט פריער, וויסען אויף אויסווייניג איז איין זאך, אבער קביעות לערנען אויף אויסווייניג איז דאס דער עיקר אין תורה שבע”פ און ניט (=ההדגשה במקור) אין תורה שבכתב” (וראה שם כל המכתב).

והנה מהנ”ל משמע שצריכים ללמוד באופן כזה, שע”י היגיעה בהלימוד דע הפסוקים בע”פ בדרך ממילא, אבל לא ללמדם ולחזור עליהם בע”פ.

ולהעיר מהיום יום בכ”מ ע”ד הנ”ל. בז’ טבת: ”ע”י חזרה כל היום, כמה שיש ביכולתו, משניות תניא תהלים בע”פ”. בי”א טבת: ”יעדער

איינער פון די יודעי ספר און יודעי תורה מוז האבען עפעס אויסגעלערענט בע"פ: חומש, תהלים, משניות, תניא, אזוי, אז צו יעדער צייט און אין יעדען ארט, זאל ער קענען טראכטען און זאגען די הייליגע אותיות שבתורה". וכאן מציין גם חומש, משא"כ בוד' טבת דמביא רק "תהלים משנית תניא", ויל"ע מהו החילוק בזה.

והנה בנוגע תהלים בע"פ מובא בספר 'קצות השולחן' (מהרא"ח נאה) סי' י"ד ס"ב מה'באר היטב' סי' מ"ט בשם תשו' 'חוות יאיר' סי' קע"ה דמותר לומר מזמורי תהלים בע"פ. וראה ג"כ תוד"ה "דברים" תמורה (יד, ב), "דאין להקפיד רק מה שכתוב בתורה". ובשיטמ"ק שם פי' דכוונתו חומש, ובתשו' חת"ס יו"ד סי' קצ"א דשירי תהלות נאמרים בע"פ, דמעיקרא הכי נתקנו, דגם הלויים לא שוררו בבהמ"ק מתוך ספר, וע"ש. אבל ע"ד פסוקי חומש, יש לעיין מה הכוונה ב"טראכטען און זאגען די הייליגע אותיות שבתורה" שבהיום יום י"א טבת הנ"ל. ויש שרצו לבאר ש"טראכטען" קאי על חומש ותהלים, ו"זאגען" קאי על משניות ותניא. ויל"ע בכ"ז. ובפרט אצל תשב"ר, אם ישנו בו מצד חינוך ילדים בלימוד וזכרון הדברים שלמדו, שעיי"ז יהי' אצלם באופן ד"חקוקים בזכרונו", או אשר גם בזה יש "איסור" אפי' לאומרם כבאג"ק הנ"ל.

[נראה גם בהיום יום ט' אדר א': "אז מען געהט אין גאס און מען טראכט משניות תניא, און מ'זיצט אין קראם (סטאר) מיט א חומש, א תהלים..."], ולכאורה כאן רואים מפורש דכשמדבר על ה"גאס" מביא משניות ותניא, ובנוגע ה"קראם (סטאר)" מביא חומש ותהלים. הגם שכאן אפי' ע"ד משניות ותניא בה"גאס" (דלכאורה איירי בע"פ) מדבר על "טראכט משניות תניא", ולא לחזור בדיבור].



בגדר מאכיל איסור בידים

הרב אברהם אלאשוילי

לוד, אה"ק

בסי' שמג ס"ה כותב אדה"ז שאסור מן התורה לגדול להאכיל איסור לקטן בידים, ולומדים זאת מהפסוק (ויקרא יא, מב) "לא תאכלום" ופירושו חכמים (יבמות קיד, א) "לא תאכלום".

והנה בס"ט כותב שהאיסור הוא לא רק להאכילו ממש, אלא גם לתת לו דבר איסור בידים הראוי לאכלו, אף אם אינו מתכוין שיאכלנו, כי שמא יאכלנו ונמצא מאכילו איסור בידים. ועל זה כותב בס"י "וכל

זה באיסורי מאכלות ואפילו הוא איסור שהזמן גורם) אבל מותר ליתן לתינוק בשבת חפצים שיכול לעשות בהם מלאכה לעצמו, ואפילו אם ידוע שיעשה בהם, כגון ליתן לתינוק עוגה שכתובים עליה אותיות . . רק שלא יתן גדול לתוך פיו של תינוק". הרי שמחלק בין איסורי מאכלות שאסור ליתן אפילו בידי הקטן, לבין שאר איסורים שמותר ליתן בידי, והאיסור הוא רק לעשות עמו האיסור ממש.

אבל בסי' שא סכ"א כותב אדה"ז שבגד שיש בו פעמונים המשמיעים קול אסור להלביש לקטן "שהרי זה כמאכילו איסור בידים". וצריך להבין מדוע אסור להלבישו, הרי בפעולת הלבשת התינוק אין איסור, וכל האיסור הוא אח"כ כשהתינוק הולך עם בגד זה ומשמיע קול, שאז יש בזה משום איסור משמיע קול, ומאי שנא בין דין זה לבין הדין המובא בסי' שמג ס"י שמתיר ליתן לתינוק חפצים בשבת אף שיעשה מהם אח"כ מלאכה להנאתו. ועד"ז הקשה ה'תהלה לדוד' סי' שמג סוסק"ב, ונשאר בצ"ע.

ויש לומר הביאור בזה, ע"פ המבואר בסי' רסו ס"י במי שבא בדרך וקדש עליו היום והיו עמו כיס של מעות, שיכול ליתן לקטן, ובלבד שיתן לו בשעה שהקטן עוקר רגליו ללכת, כדי שלא יעשה עקירה והנחה, ומבאר שם, שזהו משום שאסור להאכילם דבר האסור בידים. ומוסיף שם שאפילו מבעוד יום אסור ליתן לו שלא באופן זה, ומבאר שם הטעם, "כיון שידוע שיוליכוהו בשבת ולדעת כן נותן להם, ה"ז כמאכילם איסור בידים". ומבאר בבדה"ש סי' קמז סקי"א שבטעם שכתב אדה"ז ש"לדעת כן נותן להם", מבואר ההבדל בין סי' שמג לבין דין זה, שבסי' שמג מדובר שאינו נותן להם החפץ על דעת שיעשו בו מלאכה, ולכן מותר. משא"כ כאן מדובר שהוא נותן להם הכיס על דעת שיעשו בו הליכה ברשות הרבים.

ויש לומר שזהו החילוק בין סי' שא סכ"א לבין סי' שמג ס"י, שבסי' שא מדובר שהאבא מלביש לקטן על דעת שהתינוק ישמיע הקול בפעמון התלוי בבגד בהילוכו (כדי שידע האב היכן נמצא התינוק, או אפילו בשביל להרגיע את התינוק), ולכן אסור להלבישו, שהרי זה כמאכיל איסור בידים, ודמי לדין המבואר בסי' רסו. משא"כ בסי' שמג מדובר שאינו נותן לו החפץ על דעת שהקטן יעשה בו מלאכה.

והאמת שבלאו הכי צריך לומר שבסי' שא מדובר שהוא נותן לו הבגד על דעת שישמיע קול, שהרי מפורש בסי' שלח ס"א ש"אפילו לילך לבוש בבגד שקבוע בו זוג המשמיע קול של שיר מותר, כיון

שאינו מתכוין לכך". וא"כ מה שכתב בסי' שא אסור ללבוש בגד שמשמיע קול בהילוכו, בהכרח מדובר שהוא מתכוין לכך.

והנה בבדה"ש שם מבאר עוד, שמה שכתוב בסי' שמג ס"י שמותר ליתן לקטן עוגה שכתובים עליה אותיות, מיירי אף אם כוונתו שהוא יאכל העוגה, ואין זה דומה לשאר איסורים, כי כאן כוונתו שיאכל המזון ולא האותיות, אלא שאי אפשר לאכול העוגה מבלי לשבור האותיות, ובאופן זה אין איסור אלא א"כ אומר לו מפורש שיאכל העוגה.

ויש להביא הוכחה לדבריו מהמבואר בסי' תרמ סוס"ד "ומותר לה ליתן לפניו לאכול חוץ לסוכה, אע"פ שיודעת שבודאי לא יכנוס לסוכה לאכול, אלא יאכל במקום שנתנה לפניו, אין בכך כלום, כיון שאינה אומרת לו שיאכל חוץ לסוכה". ומשמע, שנתנת המאכל לפניו אינה אסורה אף שבכוונתה שהקטן יאכל המאכל (וראה סי' תרטז סוס"ד אופן דומה לזה גבי יוהכ"פ ושם אסור. אך משם אין להקשות, כיון שהרי מדובר באיסורי מאכלות (שהזמן גרמא)), כיון שאין בכוונתה שהוא יאכל את המאכל דוקא כאן, וכל רצונה הוא שהקטן יאכל המאכל, ולכן במקרה זה רק כשהיא אומרת לו במפורש שיאכל אסור.

אך עדיין צ"ע מהי סברת החילוק בין מאכלות אסורות לשאר מלאכות. ויש להאריך בכל זה, ותן לחכם ויחכם עוד.



דין עניית קדיש בפסוד"ז

הרב שניאור זלמן בוקיעט
 כולל אברכים - 770 כפר חב"ד

א. בענין ההפסקה בפסוד"ז כתוב בס' המנהגים (עמ' 9): "בפסוד"ז (אם הגיע הש"ץ לאמירת 'קדושה', 'מודים' ו'קדיש') מפסיקים לומר כל נוסח ה'קדושה' (וכן ההוספה שמוסיפין בשבת וביו"ט בשחרית ובמוסף) ו'מודים', אבל לא 'אמן' שמתקבל ואילך".

והנה בהשקפה ראשונה עולה בפשטות, שדווקא על ה'אמנים' שמתקבל ואילך אין לענות, אבל על האמנים שקודם 'תתקבל' יש לענות על - כולם - בפסוד"ז. וכן דייק ב'קונטרס דיני הפסק בתפלה' ('אהלי שם' תשמ"ט), וכן הוא בטבלאות שהודפסו בסידורי תהלת ה'.

הנהגה מקור דין זה, הוא, במכתב של הרבי (אג"ק ח"ג ע' קמח, הובא בהוספות לס' המנהגים עמ' 103), אך המעיין במכתב כולו מקבל תמונה שונה לחלוטין! לשם כך נתעכב לקמן בהבנת המכתב מראשיתו¹.

ב. לאורך המכתב דן הרבי בענין ההפסקה לקדושה ומודים בפסוד"ז. וההכרעה הנ"ל - שיש להפסיק לקדושה ומודים - מביא הרבי בחתימת המכתב בשמו של הרבי הרי"צ - דכן יש לנהוג למעשה. אך בראש המכתב כותב הרבי שממשמעות דברי אדה"ז בסידורו, נראה להיפך, דאין להפסיק לאמירת כל נוסח הקדושה ומודים, וז"ל המכתב:

"...ג) בענין דיני הפסק בפסוד"ז.

"זה לשון אדה"ז בסידורו: כשמפסיק למודים כו' וכשמפסיק לקדיש כו' בקדושה יאמר רק כו' אבל נוסח שמוסיפין בשבת אינו מנוסח הקדושה וא"א אותו במקום שאסור להפסיק, עכ"ל.

"מזה דייקתי שתיים: (א) דאדה"ז משווה הסיום דמודים וההוספה דקדושה. (ב) דבמקום דאסור להפסיק א"א אותם. וא"כ גם בפסוד"ז הדין כן".

כלומר, לדברי הרבי, כיון שאדה"ז כרך דין מודים עם דין קדושה מסתבר דדין אחד לשניהם - שאין להפסיק לאמירתם בפסוד"ז.

וממשיך:

"וחזק אצלי הדיוק מסיום הלשון שם: בק"ש וברכותי כו' אבל בפסוד"ז מב"ש ועד ישתבח מותר לענות אמן - משמע דרק בזה מחולק דין הפסק בפסוד"ז מברכות ק"ש".

כלומר, אדה"ז איירי שם גבי דיני הפסק בברכות ק"ש, ורק בדבריו גבי אמן (על ברכות) הזכיר דין ההפסקה בפסוד"ז, וכתב שהדין בפסוד"ז שונה מברכות ק"ש. מדייק הרבי, דמכך שדווקא גבי דין זה (של עניית אמן) מחלק אדה"ז בין פסוד"ז לברכות ק"ש, משמע שגבי

(1) גם בספר "הפסק בתפלה עפ"י פסקי אדה"ז" (מילואים לפ"ב הערה 26 בסופו) שלל המחבר דיוק הנ"ל, אך שם פירש הדברים באו"א קצת, ולענ"ד הביאור דלהלן מדויק יותר מלשון המכתב.

כל ההפסקות שאיירי ביה לעיל שווה דין פסוד"ז לדין ברכות ק"ש. וא"כ גבי הסיום דמודים וההוספה דקדושה (שאיירי ביה לעיל) יהיה אסור להפסיק בפסוד"ז כמו גבי ברכות ק"ש.

ג. והנה, לפי זה נמצא פשוט דאמן שמתקבל ואילך, שהובא בחדא מחתא עם קדושה ומודים, גם הוא בכלל זה דאין להפסיק עבורו בפסוד"ז, ומצד אותם ב' דיוקים הנ"ל:

(א) גם אותו כרך אדמו"ר הזקן בסידור בכלל קדושה ומודים [והביאו הרבי בדבריו לעיל "כשמפסיק למודים כו' וכשמפסיק לקדיש כו' בקדושה יאמר רק כו'"], וא"כ גם אמנים אלו אין להפסיק לענייתם בפסוד"ז.

וזהו לשונו המדויק של רבנו בסידורו (הל' תפילין קטע המתחיל "כשמפסיק"):

"כשמפסיק למודים ישחה ויאמר 'מודים אנחנו לך' ולא יותר, וכשמפסיק לקדיש יאמר 'אמן יהא שמיא רבא' עד 'יתברך' ועד בכלל, וישמע מהש"ץ עד 'ואמרו אמן' ויענה אמן, ומתקבל ואילך לא יענה אמן שאינה אלא מנהג, ובקדושה יאמר רק 'קדוש' ו'ברוך' וגם 'מלוך' הוא מעיקר הקדושה, אבל נוסח שמוסיפים בשבת אינו מנוסח הקדושה ואין אומרים אותו במקום שאסור להפסיק".

כלומר אדה"ז הביא כאן ג' דינים: א. מודים, ב. קדיש, ג. קדושה. ועפ"י דברי הרבי הנ"ל שהשווה הרישא (הסיום דמודים) עם הסיפא (ההוספה דקדושה), ודאי שאף המציעתא בכלל זה - אמן שמתקבל ואילך, שהושוו כולם שאין להפסיק עבורם אף בפסוד"ז.²

(ב) כיון שלא פירש אדה"ז חילוק בעניית אמנים ד'תתקבל ואילך' בין פסוד"ז לברכות ק"ש (ורק בהמשך דבריו (אחרי שפירש דין קדושה וברכו ועוד), כתב גבי אמנים דברכות, דמחולקים הם מברכות ק"ש ושרי להפסיק עבורם בפסוד"ז³) - משמע דדינו שווה לברכות ק"ש, ואף בפסוד"ז יהיה אסור להפסיק עבורו.

(2) דאי לא תימא הכי, וס"ל שאמן דמתקבל יש לענות בפסוד"ז, מה מקום לומר שאדה"ז "משווה הסיום דמודים וההוספה דקדושה" בעוד שהפסיק ביניהם בדין שונה (אמן דמתקבל). ופשוט.

(3) וכן הוא בשוע"ר (סי' נא ס"ה) "לענין להפסיק לעניית אמן . . . מותר לענות אמן על כל הברכות". וראה לקמן ס"ז בענין החילוק בין אמן דתתקבל ואילך לאמן דברכות.

ה. ולפי זה, מסקנת דברי הרבי הנ"ל מקבלת פנים אחרות, וז"ל בשלמותה (עמ' קמט): "למעשה - שאלתי את פי כ"ק מו"ח אדמו"ר וא"ל אשר בפסוד"ז יאמרו כל נוסח הקדושה ומודים, אבל לא אמן שמתקבל ואילך".

כלומר, אף שממשמעות הסדור עולה (כנ"ל) שאין להפסיק לכל נוסח קדושה ומודים, מ"מ למעשה הורה הרבי הרי"צ שיש להפסיק.

וכאן היה מקום לומר שגם אמן שמתקבל בכלל זה, דהרי הם כרוכים יחד כנ"ל, וא"כ יש סברא לומר דכמו שלקדושה ומודים למעשה יש להפסיק - ה"ה לאמן שמתקבל.

ועל זה באה ההוספה "אבל לא אמן שמתקבל ואילך" שהדין של אמן שמתקבל נשאר על כנו, וכמשמעות הסדור שפסוד"ז וברכות ק"ש שוים.

וא"כ, הרי שנמצא הפוך לחלוטין ממה שנראה בתחילה! דיוצא שבדין הקדיש הושוו פסוד"ז לברכות ק"ש. כלומר, דמה שכתב בסדור "וכשמפסיק לקדיש יאמר אמן יהא שמיה רבא עד יתברך ועד בכלל וישמע מהש"ץ עד ואמרו אמן ויענה אמן, ומתקבל ואילך לא יענה אמן שאינה אלא מנהג" - קאי גם על פסוד"ז!

ולפי זה יש לומר דכמו שבברכות ק"ש אין מפסיקים אלא רק לאמן יש"ר ולאמן של דאמירן בעלמא, ולא לשאר אמנים דקדיש - אף בפסוד"ז הדין כן.

ו. וכמעט הייתי אומר שדבר זה מחודש הוא, אלא שכבר הקדים אותי בעמחב"ס "הפסק בתפלה עפ"י פסקי אדה"ז" שהסיק כן בספרו (פ"ב אות יח ובמילואים שם) ודייק כן מדברי אדה"ז בשולחנו (וראה שם שהאריך בזה וגם בדעת שאר הפוסקים ועוד).

אך גם אותו הקדים הרי"ש גינזבורג שכבר הסיק כן בקובץ יגדי"ת (נ"י. חוב' לה ע' רמא-רמג), וכיון שאין הספר מצוי ביד הקוראים אצטט מלשונו שם:

"ע"פ כ"ז מסתבר שגם אמן שאחר יהא שמיה רבא, ויקרב משיחיה, בריך הוא, שגם הם אינם אלא מנהג, אע"פ שלא נשללו אלא לגבי ק"ש בסי' סו, הרי גם אמן דתתקבל נשלל גם שם - אותם א"צ לשלול בפ"י, כיון שנזכר לענות רק על איש"ר ודאמירן בעלמא, אף בב"י שם שהביא מהרמב"ם לענות אחר שמיה רבא - ואף שהנוסח שעונין עליו הוא

מעיקר הקדיש, מ"מ כיון שענייתו מנהג בלבד, לא יפסיק להם בפסוד"ז".

נמצאנו למדים למעשה, דבפסוד"ז אין לענות על הקדיש אלא רק אמן יש"ר ואמן דדאמירן בעלמא ולא יותר, וכדין ההפסקה לקדיש בברכות ק"ש.

ז. וכיון דאתינן להכי, יש להבהיר נקודה מסויימת במה שכתב הרבי (ממשמעות הסדור, כנ"ל) שאין להפסיק בפסוד"ז לאמן דתתקבל ואילך.

דלכאורה, כיון דטעם היתר ההפסקה לעניית אמן דכל הברכות בפסוד"ז, הוא כמו שפירש רבנו בשולחנו (סי' נא ס"ה במוסגר), "לפי שאמן הוא ג"כ שבח וכעין זמרה אינו חשוב הפסק בפסוד"ז". א"כ במה נשתנה אמן דתתקבל ואילך, דאין מפסיקים לענייתו, מאמן על כל הברכות?

וי"ל דדווקא באמן של כל הברכות דענייתו חובה (שוע"ר סי' רטו ס"ב), מועיל הטעם ד"כעין זמרה". דאף שמעיקר הדין אין להפסיק בפסוד"ז אפילו לדבר שהוא חובה, מ"מ הכא, באמן דחובה שרי הואיל והוא "כעין זמרה". אבל באמן דתתקבל ואילך "שאינה אלא מנהג" (סדור שם), לא מועיל טעם זה (ד"כעין זמרה"), דבשביל דברים דמנהג אין להפסיק בכל אופן⁴.

וסברא זו מפורשת היא בשוע"ר (סי' קכד ס"ח) גבי עניית 'ברוך הוא וב"ש', שכתב: "ומכל מקום כיון שאינו אלא מנהג ולא מתיקון חכמים, אין מפסיקין לאומרו בכל מקום שאסור להפסיק לדבר הרשות, אפילו במקום שמותר להפסיק לעניית אמן כגון בפסוקי דזמרה".

כלומר, אף שבענין השבח שוים ב"ה וב"ש ואמן, דשניהם שבח הם⁵, אעפ"כ אין להפסיק לב"ה וב"ש בפסוד"ז כיון שהוא מנהג⁶.

4) דוגמאות נוספות לכך שדברים דמנהג אין להפסיק עבורם בפסוד"ז (אף דנראה דשבח הם), ראה שוע"ר סי' סו ס"ה.

5) שלכן היה מקום לומר שבפסוד"ז "שמותר להפסיק לעניית אמן" יהיה מותר להפסיק לב"ה וב"ש.

6) ועפ"ז מתיישבת 'קלאץ קשיא' עצומה, והיא: בנוגע לברכת הטלית בפסוד"ז כתב אדמו"ר (סי' נג ס"ג): "מי שלא היה לו טלית עד שהגיע לשתבח לא יברך על עטיפת

וי"ל, שזהו גם הטעם דלמעשה אין להפסיק בפסוד"ז לעניית אמן דקדיש מתקבל ואילך ולשאר האמנים דקדיש (חוץ מאמן ד"יהא שמיא רבא" ואמן ד"דאמירן בעלמא", כנ"ל) - דהו כולם אמן דמנהג. המורם מכל הנ"ל למעשה: בפסוד"ז אין לענות על קדיש, אלא רק על אמן יש"ר ואמן דדאמירן בעלמא ולא יותר (כמשמעות מכתב הרבי, וכמו שפסקו הרי"ש גינזבורג ובעמחב"ס "הפסק בתפלה עפ"י פסקי אדה"ז").



השקיעה האמיתית לשיטת אדמו"ר הזקן [גליון]

הרב אברהם אלטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - וויניפעג, קנדה

א. בגליונות האחרונים דנו אודות המקור לחשבון ד' דקות שבין שקיעה הנראית לבין שקיעה האמיתית שב'סדר הכנסת שבת' לאדה"ז. רשד"ב שי' לוי'ן כ' שהמקור הוא ממימרא דר' חנינא שבת לה, א. אלא שלא עלה בידו לכוון החשבון. והר"י שי' סנגאוי רצה לבאר שהיסוד הוא מזה שלפי הטבלאות שבהן נרשמו גובה ההרים בא"י, יוצא שהגובה הבינוני של ההרים הגבוהים בא"י הוא 1000-1100 מטר, וזה מתאים להארכת השקיעה לד' דקות.

ולכאורה אא"ל דמקור אדה"ז הוא מטבלאות של גובה ההרים, כי הרי לא היו טבלאות אלו (שנערכו על ידי בדיקות מאוירוניס וכדומה) מצויים בזמן אדה"ז. (וגם כעת אין לדעת מטבלאות אלו בדיוק את הזמן שמתארכת השקיעה על ההרים, כי הארכה זו תלויה לא רק בגובה ההר, כ"א גם בגובה הקרקע למערבו של ההר, והטבלאות לא מדייקים בפרט זה. וכן גם משתנה השיהוי בין אופק לאופק - בא"י עצמה).

ציצית בין פסוקי דזמרה לישתבח ואין צריך לומר באמצע פסוד"ז, מפני שאסור להפסיק מברוך שאמר עד סוף ישתבח אפילו לצורך מצוה."

ותימה, אם לברכה אין להפסיק בפסוד"ז, הכיצד שרי על אותה ברכה עצמה לענות אמן, שאינו אלא אימות הברכה (שזע"ר קכד ס"ט)? האפשר שבאמן על הברכה, תהיה משמעות שבה גדולה יותר ממשמעות השבח בברכה עצמה?

ועפ"י מה שכתבנו בפנים יובן בפשטות: דעניית אמן מיד כששומע הברכה היא חובה, משא"כ ברכת הטלית וכיו"ב, כיון שיכול לברך אח"כ (- בין ישתבח ליוצר, וגם יכול לדחות עטיפת הטלית) - אינה חובה כעת, ואף שהיא שבת אין להפסיק עבודה בפסוד"ז.

ברור א"כ, כמ"ש רשד"ב שי' לוין, שהדבר מיוסד על סוגיית הש"ס. ויש אולי לבארו כדלהלן, ובהקדים:

1] אדה"ז מפרט השינויים שיש בביה"ש בין מקום למקום, ובין חורף לקיץ. אבל לענין החשבון של ד' דקות הוא משווה מדותיו לכל מקום ולכל זמן. הן בתחילת הענין שכותב מפורש "ההרים הגבוהים שבא"י" (-ומה מאד מוזר הדבר לפרש שכוונתו להעתיק הר הכרמל לעיר ליאדי, ודוקא שם יתאים החשבון, ולא בא"י עצמה! גם כל דבריו שם מוסבים על אופק א"י). והן בהמשך בקשר ל"מדינות אלור" (-ל' רבים שכולל לא רק את עיר ליאדי), ובשניהם נותן חשבון שווה של ד' דקות. ומכיון שע"פ חשבון מוכרח שיש בזה שינויים, ע"כ לומר א) דלא הוצרך כאן לדייק בזה, כי לאמיתתו של דבר יש כאן יותר מד' דקות, ומכיון שדבריו ב'סדר הכנסת שבת' מוסבים כלפי המקילים לעשות מלאכה ערב שבת עם חשיכה, דחייבין למחות מזמן שקיעה האמיתית, הרי זה שמוחזין בהם עוד לפני שחל השקיעה האמיתית, אי"ז קולא כ"א חומרא. ז.א. אשר זה דלא דק בזה, הוא רק לחומרא. ב) ומה שאינו מדייק לתת שינויי הזמן בזה - זה בעצמו הוא בדיוק, כי יש יסוד מתוך סוגיית הש"ס - שלא לדייק בשינויי החשבון של ד' דקות.

2] ביה"ש דר' יוסי שהוא "כהרף עין", מפרש אדה"ז שהוא מתארך ב' מינוט. לכאורה יפלא, מה המקור להוציא "כהרף עין" זה מפשוטו. ואף שהרא"ח נאה מצא מקור לזה בציון אדה"ז לדברי הסמ"ג הל' תרומה ל"ת ל"ז, שגם הוא כ' דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים הוא שלישי שעה, אי"ז מתרץ פליאה זו, כי על הסמ"ג עצמו יפלא, זו מנין לו.

ב. בדברי ר"ח "הרוצה לידע שיעורו של ר"נ..." מפרשים רש"י ותוספות שמדובר באדם העומד בראש הר הכרמל ויורד משם לטבול בים. דמכיון שיששה זמן מסוים ברדתו מן ההר, א"כ תהי' טבילתו כמה זמן אחר שקיה"ח. ולכן פירש"י דר"ח בא לקבוע אורך הזמן של ביה"ש דר"נ - שהוא כדי שהיית הזמן שישתהה בירידה מן ההר וטבילה ועליה. וע"ז תוס' מקשים דא"כ דהטבילה היתה אחר השקיעה, למה נקט "ויטבול". ולכן הם מפרשים עפ"י שיטת ר"ת (וכן מפורש בחי' הרשב"א) דעדיין הוא יום עד השקיעה השניה בכדי ג' מילין ורביע אחר תחילת השקיעה הראשונה. ובתוך זמן זה יספיק לרדת מן ההר ולטבול בעודנו יום. ולפירושם בא ר"ח לקבוע הזמן שבו מתחיל שיעורו של ר"נ, דאחר טבילתו, אז הוא השקיעה השני'. והתוס' מקשים על פירושם, דא"כ, שר"ח בא לקבוע זמן השקיעה, מדוע מייחס זה לר"נ דוקא, הרי גם לר' יהודה מתחיל אז ביה"ש.

ודוחקים ליישב דאולי ס"ל לר"ח כרב יוסף דביה"ש דר' יהודה לא מתחיל בשקיעה, כ"א אח"כ מ"הכסיף התחתון". הרשב"א עצמו מפרש דזה שר"ח אומר "ויטבול בים ויעלה" הפירוש הוא שיעלה עוה"פ לראש ההר, ומעת טבילתו שהיתה לפני שקיעת ר"ת, עד שיסיים עלייתו לראש ההר, יסתיים אז גם כל שיעורו של ר"נ. אמנם ה'ראש יוסף' בחי' מתמיה על פירוש הרשב"א, שהרי אם ישתהה בירידתו מן ההר ג' מילין ורביע, כדי שיטבול לפני שקיעת ר"ת, איך יספיק לעלות ע"ג אותו ההר ברק חצי מיל, שהוא ביה"ש דר"נ.

הרשב"א עצמו מקשה על פירושו ועל פירוש התוס', דפירושים אתיא רק לפי שיטת ר"ת, אבל בירושלמי יש סימוכין לשיטת הגאונים, שסוברים דגם כאשר השמש נמצאת עדיין בעובי הרקיע, נחשב הוא כבר לילה. וכן פסק אדה"ז.

לכאורה גם קשה לפי' התוס' ור"ת - דבא ר"ח לבאר מתי שוקעת השמש, דלפ"ז מה זה הלשון "שיעור" דקאמר ר"ח, כי אמנם ביה"ש מתחיל מהשקיעה, אבל ר"ח לא בא לבאר ולחדש מאומה אודות שיעור משך הזמן של ביה"ש, והול"ל "הרוצה לידע מתי הוא השקיעה". ולפירש"י והרשב"א דבא ר"ח לתת סימן לדעת אורך הזמן של ביה"ש דר"נ, תמוה עוד יותר, שהרי ר"נ עצמו כבר נתן לנו מדידה פשוטה לאורך זמן ביה"ש שלו שהוא "כהילוך חצי מיל".

ג. אבל עוד פירוש יש בזה, לבעל 'אור זרוע', בשו"ת מהר"ח סי' קפ"ו. וז"ל: "משתשקע החמה הוי ביה"ש. ופירש ר"ת וצ"ל מסוף השקיעה. ונראה לי דכשאין החמה נראית יותר בראשי ההרים הוי סוף שקיעה, מדאמר פ' במה מדליקין (לד, ב) רבי נחמיה אומר כדי שיהלך משתשקע החמה חצי מיל, פירוש, זה הוי שיעור אורך ביה"ש. אמר רבי חנינא, הרוצה לידע שיעורו של רבי נחמיה, יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בים ויעלה, וזהו שיעורו של רבי נחמיה. ופירשו התוספות, לא שירד הטובל מראש הכרמל, אלא שהוא עומד על שפת הים ורואה חמה בראש הכרמל, ומשירד ויטבול ויעלה הוי לילה. אלמא דכשאין החמה נראית בראש הכרמל הוי סוף שקיעה". עכ"ל.

פירושו של ה'אור זרוע' עולה גם לשיטת הגאונים, והוא כמ"ש אדה"ז דגם אליבא דהגאונים יש שתי שקיעות, ושקיעה האמיתית היא בסילוק האור מראשי ההרים. ואף דזה משתהה רק כמה דקות לאחר שקיעה הנראית, מפרש ה'אור זרוע' דמדובר לא באדם היורד מראש ההר, כ"א באדם העומד על שפת הים, שהוא עוד יספיק לטבול בים בעודנו יום - לפני שקיעה האמיתית.

אבל עדיין לא נתפרש לפי דעת ה'אור זרוע', איזה "שיעור" בא ר"ח לקבוע, ולמה דבריו מוסבים כלפי ר"נ דוקא, ולא לרבי יהודה.

אולם ב'אור זרוע' הלכות שבת סי' יד כ' וז"ל: "ורבי יהודה ורבי נחמיה ורבי יוסי דאפליגו בביה"ש ס"פ ב"מ, מודו כולהו דבג' כוכבים בינונים הוי לילה, אלא שר"נ סובר חצי מיל קודם היראות הכוכבים בינונים ספק אם היתה לילה אם לאו, ולרבי יוסי אין ספק כ"א כהרף עין. . . אבל צריך לפרוש ממלאכה משתשקע החמה, דארכב"ח אר"י הלכה כרבי יהודה לענין שבת".

ז.א. דה'אור זרוע' מפרש שביה"ש של ר"נ מסתיים בשוה עם ביה"ש של ר' יהודה. ומה שיש משך זמן גדול בביה"ש של ר' יהודה (ג' רבעי מיל) יותר מאורך הזמן של ביה"ש דר"נ (חצי מיל), זהו מפני שביה"ש דר' יהודה מתקדם ומתחיל לפני ביה"ש דר' נחמיה. וכמ"ש ה'אור זרוע' דרק אליבא דר' יהודה צריך לפרוש ממלאכה משתשקע החמה, אבל אליבא דר"נ מתחיל ביה"ש יותר מאוחר.

נמצא לפי"ז דכאשר ר"ח אומר "הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה" ומפרש דכאשר ירד אדם משפת הים ויטבול בים, אז יתחיל ביה"ש דר' נחמיה, כוונתו לביה"ש דר' נחמיה דוקא, כי ביה"ש דר' יהודה כבר התחיל לפני"ז כמפורש בה'אור זרוע'. א"כ יתפרשו דברי ר"ח כפשוטן, הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה, ז.א. השיעור של חושך ושל שקיעת החמה מתחת לאופק שבשיעור חושך זה ראוי לכנותו לילה או גמר היום אליבא דר"נ. דב"שיעור" הזה חלוק הוא על רבי יהודה, ובשיעור הזה תלוי "שיעור" אורך הזמן של ביה"ש.

מכל זה נשמע דה'אור זרוע' סובר דהזמן שבין שקיעת החמה ממישור הארץ שעל שפת הים, עד שקיעת החמה מראשי ההרים הוא כהילוך רביע מיל (ההפרש שבין חצי מיל לג' רבעי מיל). ולפי חשבון אדה"ז בס' הכנסת שבת, דמיל הוא 24 דקות, א"כ רבע מיל הוא 6 דקות. דאז הוא שקיעת השמש מן ההרים הכי גבוהים בא"י.

אמנם התוס', הרא"ש והרשב"א, מפרשים דתחילת ביה"ש דרבי יהודה שוה עם תחילת ביה"ש דר"נ, וחלוקים הם רק בסוף, דביה"ש דר"נ מסתיים מוקדם יותר מסוף ביה"ש דר' יהודה. ויש כמה ראיות דכן הוא סוגיית הש"ס (ואכמ"ל). א"כ נצטרך לומר דסתמא דהש"ס דפוסק כר' יהודה, מביא הא דר"ח רק לקבוע זמן תחילת ביה"ש, שהוא בשקיעה"ח מן ההרים, גם אליבא דר' יהודה.

ד. הרמב"ן בספרו 'תורת האדם', מתפלא על החיוב להוסיף מחול על הקדש, דמתי חל חיוב זה. שהרי מפורש במשנה שבת פ"א מ"ח

"...ובכולן בית הלל מתירין עם השמש". גם דא"ל שיכולים להוסיף בלי שום שיעור. על כן מחדש הרמב"ן דע"פ שיטת ר"ת דיש שתי שקיעות, יתכן לפרש שזה שב"ה מתירין עם השמש, אי"ז עדיין הזמן של ביה"ש, כ"א שאחר שקיעת השמש מתחיל המצוה של תוספת מחול על הקודש. וביה"ש מתחיל רק משקיעה השני'. אלא שלא יתכן לומר שמחויבין להוסיף כל משך זמן רב כזה - כדי ג' מילין ורביע - עד לשקיעה השני' של ר"ת. ולכן אומר הרמב"ן דהזמן שמוסיף תלוי ברצון האדם. רצה לעשותו כולו תוספת - עושה. רצה לעשות ממנו מקצת - עושה.

אמנם, הרא"ש (ברכות פ"ד אות ו'. יומא פ' יוה"כ אות ח') מוכיח מהגמ' (שבת קמח, ב. ביצה ל, א) דיש שיעור הכרחי לתוספת שבת, דאמרינן מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, ל"ש בדרבנן, ל"ש בדאורייתא, דהא תוספת יוה"כ דאורייתא, וקא חזינן להו דקאכלי ושתי עד שתחשך ולא אמרינן להו ולא מידי. ואם מקיימים המצוה של תוס' מחול על הקדש גם במשהו זמן, א"כ היאך רואים שעוברים על תוס' יוה"כ, דמכיון שלא עברו על יוה"כ עצמו, ע"כ הפסיקו מלאכול עכ"פ רגע לפני ביה"ש, דא"א לצמצם, ובמילא קיימו מצות תוספת ברגע זו עצמו. אע"כ דלא מספיק לקיום מצות תוספת רגע בלבד, וצריך איזה שיעור זמן. אלא דהרא"ש מסיק דלא התבאר שיעור זמן זה בש"ס.

אכן, לפי דעת אדה"ז דגם לשיטת הגאונים יש שתי שקיעות, ולא מתחיל ביה"ש עד שקיעה האמיתית, יתבאר הגדר של תוספת שבת ע"ד ביאור הרמב"ן אליבא דר"ת, אלא דמכיון דלהגאונים נשאר רק זמן מועט עד השקיעה האמיתית, נרויח לומר דהשיעור לתוספת משקיעה הראשונה, הוא השיעור שהוכיח עליו הרא"ש, דהוא שיעור הכרחי, שמוכרחים להוסיף.

עפ"ז יתבאר פליאה בסוגייתנו (לה, א). דאיתא "...אביי חזייה לרבא דקא דאוי למערב (מביט ערב שבת לראות אם יש שם אדמומית חמה - רש"י) א"ל והתניא כל זמן שפני מזרח מאדימין, א"ל מי סברת פני מזרח ממש, לא, פנים המאדימין את המזרח..." ולכאורה יפלא שהרי רבה ורב יוסף פליגי אליבא דרבי יהודה, מתי מתחיל ביה"ש שלו, דלרב יוסף גם אחר השקיעה לא מתחיל ביה"ש אלא עד שיכסוף תחתית הרקיע, אבל לרבה מתחיל ביה"ש דרבי יהודה מיד משקיעת החמה. והר"ף פוסק כרבה נגד רב יוסף דביה"ש מתחיל מיד משקיה"ח, דספק איסורא לחומרא, ועוד דסוגיא בכלא תלמודא כל

היכא דאיפליגו רבה ורב יוסף, הלכה כרבה, לכד משדה קנין ומחצה (ב"ב קיד, ב). א"כ לאיזה צורך חיפשו רבא ואבבי האדמת הרקיע.

הרשב"א בחידושו מביא ממורו (רבינו יונה) דא"ל דאבבי ורבא היו מביטים לראות האדמת הרקיע בסוף השבת, כדאיתא בדברי רבי יהודה "הכסיף העליון והשוה לתחתון, לילה", דאז היה להם להסתכל בעליונו של הרקיע ממעל, לא למזרח או למערב. והרשב"א מיישב דאולי לא צריכים עליונו של רקיע ממש, כ"א עליונו של מזרח.

אמנם פירושו זה של הרשב"א, לא יתכן א"כ נימא דהכספת הרקיע שהוא סוף ביה"ש דרבי יהודה, איננה מופלגת מסוף ביה"ש דר' יוסי, דפוסק רבי יוחנן כוותי' דר' יוסי לענין סוף השבת. אמנם, לדעת אדה"ז דמופלג סוף ביה"ש דר' יוסי כשתי דקות אחר סוף ביה"ש דר' יהודה. וכן ס"ל לכמה ראשונים דסוף ביה"ש דר' יוסי מופלג מסוף ביה"ש דר' יהודה (והם תוס', הרא"ש, הרמב"ן, הר"ן והראב"ן), א"כ סוף השבת אינו תלוי בהכסיף העליון, ואא"ל דרבא ואבבי חיפשו הכספת הרקיע בסוף ביה"ש, רק שחיפשו - כדפירש"י - בערב שבת, בתחילת ביה"ש.

והרשב"א מביא דמכאן הוכיח רבינו יונה דהלכה כרב יוסף, דביה"ש דר' יהודה לא מתחיל עד שיכסיף הרקיע. ורבינו יונה מקשה מכאן על הרי"ף דפוסק כרבה, שהרי למעשה נהגו אבבי ורבא כרב יוסף. והא דלכאורה זה סותר את הכלל "דהילכתא כרבה נגד רב יוסף", מיישב הרשב"א בחידושו, וכ"כ הרא"ש בפסקיו בש' רבינו יונה, דהא דקיי"ל הלכה כרבה, היינו היכא דפליגי בסברות עצמם, אבל הכא מפי השמועה הם חלוקים, ותרואייהו אמרי מפי רב יהודה. ומ"מ מסיק רבינו יונה, דבדאורייתא עבדינן לחומרא כרבה, מספק. ועפ"ז נשאר קשה, לדעת הרי"ף דהילכתא כרבה, וגם אליבא דרבינו יונה דעכ"פ מחמירים מספק, א"כ איך זה הקילו אבבי ורבא לעשות כרב יוסף!

אלא שעפ"י הנ"ל ניחא, כי אבבי ורבא לא חיפשו ברקיע לקבוע תחילת ביה"ש, כי זה תלוי במה שרואים ע"ג הרים גבוהים. ומה שהם היו מחפשים לראות ברקיע, היה כדי לקיים מצות תוספת מחול על הקודש. כי מסתברא דשיעור הנ"ל של תוספת שבת הוא רק מדרבנן, אף דעצם החוב של תוספת הוא מדאורייתא (-כדמשמע מהמשך דברי אדה"ז ב'סדר הכנסת שבת'. ואכמ"ל). ולכן, אף דלענין ביה"ש פסקינן כרבה, דמתחיל ביה"ש מעת שקיעה"ח מראשי ההרים, ולא לאחמ"כ כאשר הרקיע מכסיף שם - דזהו עוד יותר מאוחר (עי' רבנו נסים שבת קיח, ב). מ"מ לענין תוספת - התלוי בשקיעה"ח משפילת הארץ - פסקינן כרב יוסף.

והזמן הזה של שיעור ההכרחי לתוספת שבת, הוא בדיוק ד' דקות לפני שקיעה האמיתית. כי כבר נתבאר דשקיעת גוף השמש ממישור הארץ מתקדם 6 דקות לפני שקיעה האמיתית, שהוא רבע מיל לאדה"ז, כי משך זמן זה בנוי על פירוש ה'אור זרוע' ב"ח שהוא מחשב תחילת ביה"ש דר' יהודה משקיעת החמה ממישור הארץ, רבע מיל לפני ביה"ש דר"נ. וההפרש שבין ביה"ש דרב יוסף (שני שלישי מיל) לבין ביה"ש דרבה (ג' רבעי מיל) הוא "פלאגא דדנקא" כדאמרינן בגמ', חלק י"ב ממיל, שהוא 2 דקות. א"כ נשארו 4 דקות עד לשקיעה האמיתית.

אבל גם אביי התקשה בראיתו את הכספת הרקיע, כמובא בגמ'. מכ"ש סתם בני"א. ולזאת, ממשיכה הגמ' (לה, ב) "א"ל רבא לשמעיה אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן, אדשימשא אריש דיקלי אתלו שרגא". ופירושו הגאונים דהכוונה ללאחר שכבר שקעה השמש, ועדיין זורח אורה על ראש הדקל. ולכאורה, הרי הילכתא כרבה אליבא דרבי יהודה, דתיכף מששקעה החמה הוי ביה"ש, א"כ איך יתכן שרבא קאמר זה רק להאינו בקי, ואילו הבקי יכול להדליק נרות עוד יותר מאוחר, ומה עם איסורו של ביה"ש! אלא שדברי רבא נאמרו בהמשך לסוגיא דלעיל, דהבקי אין כמו אביי ורבא, שהכירו הכספת הרקיע, הם קיימו תוספת שבת משקיעתו של רב יוסף - בהכסף תחתונו של רקיע להעומד על הארץ (וגם זה הוא לפני שקיעה האמיתית וביה"ש גם אליבא דרבה, שהוא תלוי בשקיעה"ח מראשי ההרים). אבל האינם - בקי אין שלא מכירין בהכספת הרקיע, חייבין הם להתחיל תוספת שבת כאשר יסתלק אור השמש מע"ג הדבר הכי גבוה שבסביבתו (דקל, גג וכדומה) כי גם אם יהי' גג מאד גבוה, עדיין לא יוגבה גובהו עד לכדי הכספת תחתית הרקיע.

וזהו דאמר רבא: "אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן", שרגילין ללמוד הפי' דלא יודעים מתי השקיעה. אבל פירוש זה קשה, כמו שהקשה בשו"ת הרדב"ז ח"ד סי' רפ"ב: "אי בתחילת השקיעה קאמר, מי לא ידע בכל אלה, והלא דבר הנראה לעינים הוא". אלא שהוא תירץ כשיטת ר"ת דעד ג' מילין ורביע אחר שקיעה"ח עדיין יום הוא. אבל א"כ קשה לאידך גיסא, דאם נשאר זמן רב עד ביה"ש למה מקדימין כ"כ - גם האינם בקי אין-לקבל שבת "אדשימשא אריש דיקלי". גם קשה בכלל מה זה דקרי לשקיעה"ח בשם "שיעורא דרבנן" - איזה "שיעור" שייך כאן, ולאיזה "רבנן" מכוונים דבריו? לכאורה הול"ל בפשוטו "דלא קים לכו מתי השקיעה". ולפי הנ"ל בדעת אדה"ו נחא, דהכוונה ע"ד לשונו של ר"ח "שיעורו של רבי נחמיה", דהפירוש הוא שיעור חשכת הרקיע וירידת השמש מתחת לאופק, ע"ז הפירוש כאן

הוא לשיעור הכספת הרקיע, שהוא השיעור שאמרו רב יוסף אליבא דרבי יהודה, שרבא עצמו היה בקי בזה. והאינו בקי בשיעור של רבנן אלו, מקדים קבלת שבת כדקה וחצי לשימשא אריש דיקלי (שגם זה אחר שקיעת גוף השמש, כנ"ל).

ומכיון שהזמן הנוסף לתוספת שבת בשביל האינו בקי, הוא פחות משתי דקות (שהרי שקיעת השמש ממישור הארץ מתקדם שתי דקות לשקיעה הנראית העצמית - הכספת תחתית הרקיע, והשקיעה מראש דקל וכו' הוא פחות מזה) על כן לא נחית אדה"ז לפרט זמן זה. כי מוכח בגמ' דעל פחות משתי דקות חייבין לא לדייק! (כי עלולים להכשל).

שהרי הגמ' אומרת "מאי בינייהו" (מה הזמן שבין משך ביה"ש דר' יהודה אליבא דרבה, שמתחיל משקיעת החמה, לבין משך ביה"ש אליבא דרב יוסף המתחיל מהכסיף התחתון) איכא בינייהו פלגא דדנקא (אחד מי"ב במיל - רש"י), שזה 2 דקות. ולכאורה, מאי קמ"ל ("מניינא למה ליי" כדפריך בגמ' שבת ו, ב. כריתות ב, ב. ובכ"מ) - הרי"ז חשבון פשוט. אלא דדינא אתא לאשמעינן, דשאלת הגמ' היתה למה אפליגו, הרי על הפרש של זמן פעוט במאד, מוכרח האדם להזהר מבלי שיכנס לחשש איסור ח"ו, א"כ במה נחלקו. וקמ"ל דאיכא בינייהו אחד משהה במיל (מיל הוא 24 דקות לאדה"ז, א"כ פלגא דדנקא הוא שתי דקות). דבשתי דקות אפשר לדייק. ומזה נשמע דעל פחות משתי דקות - אסור לדקדק!

זהו יסוד למה שאדה"ז משווה מדותיו בכל מקום שארבע דקות אחרי הזמן דתחלת תוספת שבת, מתחלת החומרא של שקיעה האמיתית. דאדה"ז בא כאן ב'סדר הכנסת שבת' להזהיר על החוב למחות ביד מי שעושה מלאכה. דבזמן תוספת שבת אין חוב למחות, אבל אחר שקיעה האמיתית מסיק דחייבין למחות בעונשין ונידויין וכו'.

אבל פשוט דזה דלא דק הוא רק לחומרא, שעל זה דבריו מכוונים כאן, אבל לקולא פשוט דאם עושין חשבון מדוקדק לזמן צאה"כ, צריכים לדקדק בפרטי פרטיות, ואז נצטרך לחשוב מעת שקיעת השמש מקרקע ארץ המישור (שעל שפת הים) שתי דקות עד שקיעה הנראית לבקי (מתאים לשקיעת רב יוסף להעומד בארץ) ואח"כ ארבע דקות עד לשקיעה האמיתית, דהוא סילוק אור השמש מראשי ההרים הכי גבוהים שבארץ ישראל, אח"כ עוד 18 דקות לביה"ש דר' יהודה, ובסוף עוד שתי דקות לביה"ש דר' יוסי. שבסך הכל הוא 26 מינוט אחר שקיעת גוף השמש משפת הים.

ה. לפי הנ"ל מבואר היסוד לחשבון אדה"ו (והסמ"ג) של שתי דקות לביה"ש דר' יוסי.

בתוספות ד"ה רבי יוסי (שבת לד, ב) מוכיח הרשב"א דגם לרבי יוסי יש איזה משך זמן ניכר לביה"ש, ואינו הרף עין כפשוטו, "...דהא בתוספתא דמסכת זבים בפ"ק קתני וכן היה ר' יוסי אומר ראה אחד בין השמשות ואחד ודאי [=לילה], ספק לטומאה ולקרבן", דרבי יוסי דן בראה זיבה ביה"ש, מהו דינו, ע"כ דיש איזה זמן שגם ר' יוסי מסופק בו. וכן הוא פשוטו של הברייתא דשבת שבה נישנו דברי ר' יוסי, דבהתחלתה קתני "ת"ר ביה"ש ספק מן היום ומן הלילה, ספק כולו מן היום, ספק כולו מן הלילה, מטילין אותו לחומר שני ימים, ואיזהו בין השמשות. . . רבי יוסי אומר בין השמשות כהרף עין. . . אמר מר מטילין אותו לחומר שני ימים, למאי הלכתא, אמר רב הונא בריה דרב יהושע לענין טומאה, כדתנן ראה שני ימים בין השמשות ספק לטומאה ולקרבן..." הרי שדברי ר' יוסי עצמן מוסבין על הדין של ראית זוב בביה"ש. גם נשנו עוד הרבה דינים בש"ס לענין ביה"ש, כמו עירובין לב, ב - האם גזרו על שבות ביה"ש. פסחים נד, ב - דיוה"כ אסור באכילה ושתי' ביה"ש. ובמסכת כריתות יט, א: "...שבת ויום הכיפורים ועשה מלאכה בין השמשות ואינו יודע באיזה מהן עשה. . . א"ר יוסי. . . שהוא פטור שאני אומר מקצת עשה היום ומקצת עשה למחר..." ובשבת לה, ב "העושה מלאכה בשני ביה"ש..." ובאם הוא זמן שא"א לאדם לעמוד עליו, הרי לא יתכן שמישהו יעשה דבר בתוך זמן זה ויעמוד לשאלה. (ביאור זרוע' מפרש דאה"נ דכל דיני ביה"ש נשנו רק שלא אליבא דר' יוסי, ואותה השאלה דעשיית מלאכה בביה"ש דמפורש בו ר' יוסי, מפרש לענין מלאכת מכה בפטיש, שיכול להעשות בזמן קצר. אמנם, לכד הדוחק לפרש כל הסוגיות דלא אליבא דר' יוסי, ושכל הנאמר לענין מלאכה מיירי רק במכה בפטיש, הרי לא יתכן לכוון אפילו מלאכה קטנה כמכה בפטיש, בנקודת הזמן של הרף עין ממש!). גם, זה דאמר רב יהודה אמר שמואל (שם לה, א) "...ביה"ש דרבי יהודה, לרבי יוסי כהנים טובלין בו", ומפרש מהו דתימא ביה"ש דר' יוסי מישך שייך בדר' יהודה, (בסופו הוא נכלל - רש"י) קמ"ל דשלים ביה"ש דר' יהודה והדר מתחיל ביה"ש דר' יוסי. ואם ביה"ש הוא הרף עין ממש, למאי נפק"מ האם הרף עין זה הוא נכלל בסוף ביה"ש דר' יהודה או ברגע שאח"כ, הרי בלא"ה כהרף עין זה, א"א לאדם לעמוד עליו. וכן שואלים התוס' ע"ז דאמר רבב"ח אר"י ד"הלכה כר' יוסי לענין תרומה. . . דלא אכלי כהנים תרומה עד דשלים ביה"ש דר' יוסי, דלמאי הוצרך לפסוק הלכתא כר' יוסי בשביל זמן כהרף עין. והתוספות

מיישבים דביה"ש דר' יוסי מופלג קצת (הילוך מ"ט אמות) מביה"ש דר' יהודה. ובביאור הגר"א או"ח רס"א כותב ע"ז: "...ודאי דקושיא גדולה היא ותירוצם דחוק מאד, דהא בהדיא אמרינן שם דשלים ביה"ש דר' יהודה והדר מתחיל כו', משמע שידוע להם שמיד הוא מתחיל...". והגר"א משבש כל הספרים, ומפרש פירוש חדש שקשה להולמו, ואכמ"ל.

אמנם, דעת אדה"ז דביה"ש דר' יוסי יש לו המשך זמן ניכר. דמכיון דאא"ל דביה"ש דר' יוסי הוא הרף עין כפשוטו, ע"כ לפרש דזה עצמו מה שאומר "וא"א לאדם לעמוד עליו (כן הגי' בירושלמי)" הרי זה עצמו הוא הוא הקובע את זמן ההמשך של ביה"ש שלו, דהזמן הפעוט ביותר שאפשר לאדם לעמוד עליו, הוא הזמן הנצרך לביה"ש, כי כל הזמן שמסביב להרף העין שא"א לעמוד עליו, הרי מוכרח האדם להזהר בו מספק, א"כ זהו ממש ביה"ש.

והרי כבר ביארנו היסוד דהזמן הפעוט ביותר לדקדק בו שהוא שתי דקות, על כן זמן ביה"ש דר' יוסי הוא שתי דקות. נמצא דזמן צאה"כ באופק א"י בימים השונים, הוא 26 מינוט אחר השקיעה משפת הים. ובמוצש"ק אומר אדה"ז שצריך אח"כ להוסיף מעט מחול על הקדש. (ולכאורה, עפ"י הנ"ל צריך להוסיף לכה"פ שתי דקות אחר צאה"כ לתוספת שבת, דמכיון שחייבים להוסיף, א"א לדקדק בזמן פחות משתי דקות כנ"ל. ורא"ח נאה כ' להוסיף 4 דקות).

ו. עפ"י כהנ"ל תתיישב תמיהה בדעת הרמב"ם: למה השמיט הרמב"ם מהלכותיו את המימרא דרבא "אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן, אדשימשא אריש דיקלי אתלו שרגא", שמובא להלכה בטוש"ע סי' רסא, (דאנחנו שאיננו בקיאים, חייבים להדליק נ"ש כשהחמה בראשי האילנות). בספר פרי יצחק ח"ב ס"ז (הובא בס' הברית) מיישב הרמב"ם, על יסוד פירוש הגאונים שנת"ל ד"אדשימשא אריש דיקלי" הוא יותר מאוחר משקיעה"ח מן קרקע הארץ. א"כ שיעור זה יתכן רק לרב יוסף, דס"ל דגם אחר שקיעה"ח עדיין יום הוא עד שהכסיף התחתון. אבל לרבה, דהרמב"ם פוסק כוותי', וכן פסק הרי"ף, הרי מעת השקיעה, עוד לפני הזמן ד"אדשימשא אריש דיקלי", כבר התחיל ביה"ש, וגם הבקי נאסר במלאכה. וזהו שהשמיט הרמב"ם מהלכה הא דרבא דאווי למערב, ומה שאמר לשמע'י, דכל זה אתיא רק אליבא דרב יוסף.

אמנם, לא מיושב עדיין דעת הרמב"ם. כי זה עצמו קשה, דאיך פוסק הרמב"ם כרבה, באם אביי ורבא עשו מעשה לפסוק כרב יוסף.

א"כ יוגדל הקושיא עוד יותר, דהו"ל להרמב"ם לפסוק כרב יוסף, וגם לפסוק הא דדאווי למערב, והא דשימשי אריש דיקלי.

אבל לפי המבואר לעיל בדעת אדה"ז, יתבאר כהנ"ל. דגם לדעת רבה, שקיעה האמיתית הוא מאוחר מ"אדשימשא אריש דיקלי", בהסתלק אור השמש מראשי ההרים. וזה שהחמירו אביי ורבא לקבל איסור מלאכה בהכסיף התחתון - בדומה לשיעורו של רב יוסף - להעומד בארץ שפילה בבבל, היה זה מדין תוספת מחול על הקדש. וכמו"כ זה שהחמיר רבא על האיניו בקי להקדים עוד להדליק נ"ש "אדשימשא אריש דיקלי", היה כ"ז לתוספת שבת. על כן, הרמב"ם דאזיל לשיטתו, דפוסק כאלה התנאים דלית להו תוספת שבת, וס"ל דחייבין רק בתוספת עינוי דיוה"כ אבל לא בתוספת לענין איסור מלאכה - כמבואר בב"י סי' רסא - לכן השמיט הרמב"ם את כהנ"ל. אבל לפי הפס"ד בטור ושו"ע כהרי"ף והרא"ש וכו' דחייבין בתוספת גם לאיסור מלאכה בשבת, אף דהא דרבא דאווי למערב לא נוגע לנו דאין אנו בקיאים, אבל זה ד"אדשימשא אריש דיקלי" נפסק להלכה.

גם לפי הנ"ל תתיישב עוד תמיהה עצומה בדעת הרמב"ם, דכותב בהל' ק"ש פרק א הי"א: "ואיזה הוא זמנה ביום, מצותה שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה. ושיעור זה כמו עישור שעה קודם שתעלה השמש...". וכבר תמהו המפרשים מאין לקח הרמב"ם שיעור כזה להנץ החמה שיהי' עישור שעה לפני שתעלה השמש. הב"ח אומר דאין לזה מובן, וע"כ הוא מפרש דלא קאי על הנץ החמה כ"א על הזמן הנצרך לק"ש, דהאדם ישהה בקריאתו את השמע כדי עישור שעה ויגמור עם הנץ החמה. וכן פירש מדעתו כן, הרב קאפח בהערותיו לפיה"מ ברכות פ"א מ"א, שכ' "עישור שעה: זמן הדרוש לאדם לאמירת ק"ש וברכותי...". אבל הב"ח עצמו מתמי' ע"ז דאיך נותן הרמב"ם שיעור זמן לכל אדם לק"ש, דיש מאריך הרבה ויש מקצר. ולכן בוחר הב"ח בנוסחא אחרת המובאת בטור מהרמב"ם, שמשמיטים תיבת "עישור" ושונים "ושיעור זה כמו שעה קודם שתעלה השמש". ומפרש הב"ח דהילוך ד' מיל - שבין ע"ה לנ"ה - הוא לערך שעה (72 דקות, - קצת יותר משעה). אמנם פירוש זה הוא פלא, דמלבד זאת שהשיעור של שעה אינה בדקדוק, לבד זאת - מה ענין עלות השחר לכאן. הרמ"א מתחבט ג"כ בפירוש דברי הרמב"ם, ונוקט כגי' הב"ח "שיעור שעה", ומפרש ב'דרכי משה' דמתחילת זריחת גוף השמש עד שתעלה כל גוף השמש על הארץ, הוא שיעור שעה. אמנם כבר העירו כמה פוסקים דהחוש

מעיד שאינו כן, כי כדור השמש שוהה בעלייתו רק כמה דקות. והבית יוסף מעיד שהגירסא האמיתית בהרמב"ם היא הגירסא של "עישור שעה".

אכן, עפ"י משנת"ל בדעת אדה"ז, יובנו דברי הרמב"ם בפשטות. שהרי נתבאר בדעת אדה"ז דשקיעת החמה משפילת קרקע הארץ, היא מוקדמת שתי דקות לשקיעה הנראית להבקי (כאביי ורבא). והיא מוקדמת עוד ארבע דקות לפני שקיעה האמיתית בראשי ההרים, בסך הכל שש דקות שהן בדיוק "עישור שעה".

דכמו ששקיעה"ח תלויה בסילוק האור מראשי ההרים בא"י, כמו"כ תלוי הזמן של הנץ החמה בזריחת אור השמש בראשי ההרים כמפורש בירושלמי ברכות פ"א ה"ב, בתוספתא דברכות פ"א ה"ד. ומובא בריש מס' ברכות בס' המאור ובס' מלחמות להרמב"ן וברבינו יונה שם.

א"כ מוכח דשנים בזה סוף היום ותחילת היום, דשניהם תלויים בזריחת האור בראשי ההרים. ועפ"ז מובן בפשיטות מה שכותב הרמב"ם דהנץ החמה (בראשי ההרים הגבוהים בא"י) הוא "עישור שעה" (6 דקות) קודם שתעלה השמש (להעומד במישור).



פשוטו של מקרא

"וישקף" – "ויבט"

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בקובץ הערות וביאורים לש"פ בשלח תשמ"ט [תענח] הבאתי פירש"י שבפרשתנו ד"ה "וישקף" (יד, כד): "ויבט, כלומר פנה אליהם להשחיתם. ותרגומו ואסתכי, אף הוא לשון הבטה, כמו שדה צופים (במדבר כג, יד) לחקל סכותא", עכ"ל.

ושאלתי שם, שקודם פסוק זה כבר נאמר לשון 'וישקף' כמה פעמים: וירא (יח, טז): "...וישקפו על פני סדם" וגו'. שם (יט, כח): "וישקף על פני סדם" וגו'. תולדות (כו, ח): "...וישקף אבימלך" וגו'. ובכל מקומות אלו לא פירש רש"י ש'וישקף' פירושו הוא 'ויבט'. ולכאורה הטעם לזה בפשטות הוא משום שתיבה זו מובנת לבן חמש

למקרא בלי פירוש רש"י. אלא שלפיי"ז למה צריך לפרש זאת בפרשתינו. ע"כ מגיליון הנ"ל.

א. וראיתי ב'באר היטב' שעמד על זה, וכתב על פירש"י זה, וז"ל: "מה שהוצרך רש"י לפרש פה פירושו של וישקף, מה שלא עשה לעיל גבי אברהם וישקף על פני סדום וכמה פעמים. וי"ל לפי שיש כאן מקום לטעות דהוי פירושו לשון הכאה כמו ועל המשקוף (יב, ז) דהא קאי על הכאה, לכך מביא ראייה שהוא לשון הבטה פנה אליהם להשחיתם, שכל השקפה שבמקרא לרעה חוץ מהשקיפה ממעון קדשך, עכ"ל. וכן תירץ ב'דבק טוב' על פירש"י, אלא שהוא מביא הפסוק "על המשקוף" (שמות יב, כג) ולא "ועל המשקוף" (שמות יב, ז) כמו שכתב ה'באר היטב'.

ולכאורה מה שכתב ה'באר היטב' הוא מדויק יותר, שהרי פסוק זה קודם, ועוד ששם פירש"י שלשון שקיפה הוא חבטה.

אבל תירוצם צריך עיון קצת מצד כמה טעמים: א) מצינו כמה פעמים כשרש"י שולל איזה פירוש מהכתוב הוא מפרש למה הוא שולל זאת. ולדוגמא: בפירש"י ד"ה "ואל ישעו בדברי שקר" (שמות ה, ט): "...ואי אפשר לומר ואל ישעו, לשון וישע ה' אל הבל... ולפרש אל ישעו, אל יפנו, שאם כן היה לו לכתוב ואל ישעו אל דברי שקר, או לדברי שקר... עכ"ל. וכן בפירש"י ד"ה "והפשתי והשערה נכתה" (וארא, ט, לא): "...ולא יתכן לפרשו לשון הכאה", עכ"ל.

וכן בפירש"י ד"ה "התעללתי" (שם י, ב): "...ואינו לשון פועל ומעללים, שאם כן היה לו לכתוב עוללתי", עכ"ל.

וא"כ, גם בענינינו, אם לפי מפרשי רש"י הנ"ל שולל רש"י הפירוש של הכאה על תיבת "וישקף", הי' לו לרש"י לפרש למה שלל זה.

ב) ולאידך גיסא, לכאורה דוחק גדול לומר אפילו רק בדרך הוה אמינא, ורש"י יצטרך לשלול זה - שהפירוש של "וישקף" בפסוק זה הוא מלשון הכאה, מצד כמה טעמים: 1) למה השתמש הכתוב בנוגע למכה זו בתיבה בלתי רגילה כלל, במקום תיבות הרגילות כמו "ויך" או "ויגף".

2) כבר נזכר לעיל שלשון השקפה נזכר שלש פעמים קודם פסוק זה, ובכל שלשה פעמים אלו הפירוש הוא מלשון הבטה. ואם כן למה נאמר אפילו בתור הוה אמינא, שבפעם הרביעית שנזכר לשון זה, מחדש הכתוב פירוש חדש בלתי רגיל, בשעה שיכולים לפרש גם כאן בפשטות ובלי שום דוחק כמו בשלושת הפעמים הקודמות. ובפרט לפי פירש"י בפרשת וירא ד"ה "וישקפו" (יח, טז) "כל השקפה שבמקרא לרעה". והרי גם כאן יכולים לפרש כן.

3) בכתוב נאמר כאן "וישקף ה' אל מחנה מצרים" ולא "במחנה מצרים" או "במצרים". ואם כן איך מתאים לפרש לפי זה וישקף מלשון הכאה.

ב. רש"י מביא רא"י ממה שתרגם אונקלוס 'ואסתכי', אף הוא לשון הבטה ממה שתרגם בפרשת בלק (כג, יד) שדה צפים, 'חקף סכותה', וצ"ל: 1) איזה יתרון יש ברא"י שמביא משם על מה שכתב כאן. הרי הפירוש של "צפים" שם הוא הבטה, והפירוש של "וישקף" כאן הוא הבטה, ואם כן מוכרחים לומר שכשהתרגום מדבר על תיבה שבלשון הקודש שפירושה הבטה, בודאי הפירוש של התרגום הוא גם הבטה.

2) רש"י מפרש שם בפרשת בלק בד"ה "שדה צפים" שהוא מקום גבוה ששם הצופה עומד לשמור אם יבא חיל על העיר.

ולכאורה רק לאחר שידעו זה מפירוש רש"י שם, רק אז יכולים להבין הרא"י משם, שבלאו הכי אין אנו יודעים מהו הפירוש של "צפים", ואולי הוא שם מקום. ואם כן למה אין רש"י מפרש כאן מה שמפרש בפרשת בלק.

3) למה אין רש"י מביא רא"י מפסוק שהבן חמש למקרא כבר למד, ורא"י פשוטה יותר, והוא: על פסוק (וירא יט, יז): "...אל תביט אחריו" וגו', תרגם אונקלוס: "לא תסתכי לאחורך" וכו'.

וכן בפסוק (שם יט, כו): "ותבט אשתו מאחוריו" וגו' תרגם אונקלוס: "ואסתכיא אתה מבתרוהי" וכו'.



טענת משה – "וכי אוציא את בני ישראל"

יוסף וולדמן
תושב השכונה

עה"פ "וכי אוציא את בני ישראל" (שמות ג, יא) מפרש רש"י, "ואף אם חשוב אני, מה זכו ישראל שתעשה להם נס ואוציאם ממצרים".

ולכאורה פרש"י זה תמוה מאוד, שאחרי כל שאמר ה' למשה (שם ז ואילך), "ראה ראיתי את עני עמי . . . ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו כי ידעתי את מכאוביו"; "וארד להצילו מיד מצרים..."; "ועתה הנה צעקת בני ישראל באה אלי וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם". היתכן שאחרי כל הנ"ל, עדיין משה יעורר ספק כביכול לפני ה' אם בני ישראל יש להם הזכות להגאל? ובלשון הט"ז ('דברי דוד') בתמיהתו על פירש"י הנ"ל "וכי למד משה קטגוריא על ישראל"?

[ותירו צ"ע איך לכוונו בפירש"י, שכותב "שהכל יהי בוודאי דרך נס, ואם כן אני חושש שמא יגרום החטא ותתבטל הגזירה, כמו שמצינו גבי יעקב שחשש כן אפי' אחרי ההבטחה"]*.

והנה מיד כש"ויגדל משה ויצא אל אחיו" (שם ב, יא). נאמר "וירא בסבלותם" ומפרש רש"י, "נתן עיניו וליבו להיות מיצר עליהם". והכניס עצמו בסכנה בשביל להגן על אחד מישראל מהכאת המצרי. וכן אח"כ הוכיח "שני אנשים עברים נצים" (שם יג).

ולפי"ז עלינו לבאר דברי שאלתו הנ"ל לה' "מה זכו ישראל..." בכיוון זה, דהיינו, שנתכוון לטובתם של ישראל, ולא חלילה 'מה זכו שיופסק מישראל עבודת הפרך והשעבוד וכו' של רבוי שנים'.

ובהקדים תחילה, שגבי מכת חושך (בא י, כב) מפרש רש"י (ד"ה "ויהי חשך אפילה" וכו') "שהיו בישראל באותו הדור רשעים, ולא היו רוצים לצאת, ומתו בשלושת ימי אפילה..." . וכן בריש פ' בשלח (יג, יח) מפרש רש"י (ד"ה "וחמושים") "דבר אחר . . . אחד מחמשה יצאו, וארבעה חלקים מתו בשלושת ימי אפילה".

ובפשטות כדי שלא יהיה הבדל שלא בערך בין הפירש"י בפ' בא הנ"ל, והפי' בפ' בשלח הנ"ל, יש לנקוט שגם בפירש"י בפ' בא הכוונה שהיו "הרשעים באותו הדור שלא רצו לצאת" ברבוי מספר.

ובפשטות הי' ידוע למשה מצבם הרוחני של ישראל באותו הדור (כמו שכתוב "ויצא אל אחיו") וכפירש"י ד"ה "ויירא משה" (שמות ב, יד) "אמר מעתה שמא אינם ראוין להגאל", ובד"ה "אכן נודע הדבר", "אבל רואה אני שהם ראוים לכך". ולפי"ז אפ"ל שמשה חשש שיציאת מצרים עלולה להוציא רבים מבני ישראל מן כלל הניצולים (כמו שקרה באמת בשלושת ימי האפילה).

ואפשר שזוהי כוונת רש"י שאמר משה להקב"ה "מה זכו ישראל שתעשה להם נס ואוציאם ממצרים", בהדגשה על המלים "ואוציאם ממצרים". שאמר משה "ואף אם חשוב אני..." . כלומר שאם בשליחותו מה' אל פרעה ניתן לו הכח לפעול עליו ולהכריחו לטובת ישראל - רצה משה שזה יהי' באופן שאינו זקוק לזכויות!

דהיינו בהפסקת העינויים והשעבוד, ולהחזירם למצבם הקודם של ישראל במצרים כמו לפני "ויקם מלך חדש". שלזה כל ישראל היו זוכים בדרך ממילא מצד עצם המשך היסורים והעינויים של קושי השעבוד במשך ריבוי שנים (ע"ד פירש"י על הנאמר בכתוב (בחוקותי כו, מא):

(* וראה לקו"ש חל"ו פ' שמות ב' ובהערה 11. המערכת.)

"ואז ירצו את עונם", יכפרו על עונם ביסוריהם), ולא יציאה ממצרים (שמצד הזכות) שלזה יזכו רק חלק מעם ישראל.
וע"ז בא מענה הקב"ה (בפסוק שלאח"כ) "דבר גדול יש לי על הוצאה זו...". והוא קבלת התורה על ההר הזה בסמיכות ליציאתם, שזה מכריח יציאתם משם עכשיו.



"יוסף נראה אל אביו"

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

בראשית (מו, כט), על המילים "וירא אליו" כותב רש"י "יוסף נראה אל אביו".

וצ"ע, כיון שכל הפסוק מדבר ביוסף. (1) ויאסור יוסף מרכבתו. (2) ויעל (יוסף) לקראת ישראל אביו. (3) ויפול (יוסף) על צוואריו. (4) ויבך (יוסף) על צוואריו גו'. למה שנחשוב ש"וירא אליו" לא קאי על יוסף, ולמה צריך רש"י לבאר זאת.

וי"ל בדא"פ, שלכאורה חסר כאן ענין עיקרי, שכתוב שיוסף עלה לקראת ישראל אביו, ואין מוזכר כאן כלל יעקב אבינו עצמו, שלכן יש אולי מקום לומר שתיבות "וירא אליו" קאי על יעקב שנראה ליוסף. לכן פירש"י שאינו כן, אלא יוסף נראה לאביו.

רש"י לא מביא הוכחה לדבריו. ולכאורה מוכרחים לומר כן, מפני שאם נאמר ש"וירא אליו" קאי על יעקב (ליוסף), א"כ גם המשך הפסוק "ויפול על צוואריו", "ויבך על צוואריו עוד", גם קאי על יעקב. ובאמת, הנה ממשוטו של מקרא אין הוכחה (מפורשת) מי נפל על צוואריו (של מי) ומי בכה כו', ויתכן גם שקאי על יעקב, כלומר שאם נפרש ש"וירא אליו" קאי על יעקב ליוסף יהי אפשר לפרש גם את המשך הפסוק ביעקב ליוסף.

אבל רבותינו אמרו ש"אבל יעקב לא נפל על צוואריו יוסף ולא נשקו (ש)הי' קורא את שמע". וא"כ בע"כ ש"ויפול על צוואריו" ו"ויבך על צוואריו עוד" קאי על יוסף, וא"כ גם "וירא אליו" שלפני זה בע"כ קאי על יוסף שנראה לאביו.

וזה שלא נזכר יעקב בפסוק, י"ל: א. שזה מובן מתוך מה שכתוב "וירא אליו", הרי שיעקב הי' כאן. ב. אבל דחוק קצת לומר כן שדבר כזה עיקרי נלמד מתוך מה שכתוב, ולא יהי' כתוב במפורש. ולכן יש להוסיף שכיון שכדרשת חז"ל קרא יעקב את שמע, ואין מסופר

במפורש על מפגש יעקב עם יוסף בשעה שראהו בפעם הראשונה, לכן הוא גם לא נזכר בפסוק.



ההוכחה שלה"ר מביא לנגעים

הרב משה לברטוב

מגיד שיעור בכולל תפארת זקנים

עה"פ "והנה ידו מצורעת כשלג" (שמות ד, ו) מפרש"י "לפיכך הלקהו בצרעת, כמו שלקתה מרים על לשון הרע". ועה"פ "והאמינו לקול האות האחרון" (שם ח), מסביר רש"י "אמינו לך, משום שכבר למדו בכך שהמזדווגין להרע להם, לוקין בנגעים, כגון פרעה ואבימלך בשביל שרה".

ודוחק: א) למה בתחלה מביא ראי' ממרים, ואח"כ (בפס' ח') משנה ומביא ראי' מפרעה שלקה על שרה. ב) האות הראשון אינו נגע צרעת, ואם בני ישראל צריכים להוכחה, מאיפה יש הוכחה מהפיכת היד על המופת דנחש. ובאמת אפשר לתרץ קושיא זו (האחרונה), שרש"י כותב שיאמר להם בשבילכם לקיתי שסיפרתי לה"ר, וזה כמו הנחש שסיפר לה"ר.

ודוחק הראשון יש לתרץ בזה גופא. שרש"י תחלה מסביר לה'בן חמש' מדוע נדמית היד לשלג, שזה כמו במרים שסיפרה לה"ר, ומדובר בתינוק שכבר למד פ' בהעלותך. אך (בפס' ח) כשהראה לבני ישראל שמעניש בנגעים (איזה שיהיו), זה ידעו מהמעשה דפרעה ואבימלך.



לימוד רש"י בדרכו של כ"ק אדמו"ר [גליון]

הרב אברהם שמואל זאיאנץ

מח"ס 'חומש פשוטו של מקרא'

בגליון תתכח (עמ' 71), העיר הרב ברוך אבערלאנדער כמה הערות על מה שכתבתי ב'חומש פשוטו של מקרא' והנני עונה לו כאן (בעזה"ת) ועל הסדר:

1) על מה שכתב בהערה 1 (בשולי הגליון) ש"מבחינה מסוימת הספר הנו המשכו של 'רש"י המפורש' של הרב שלום דובער שטיינברג" - להעיר שכתב הערתו על המילים "לנסות לפרש דברי רש"י ע"פ שיטתו של הרבי", ובספר הנ"ל (ששאבתי הרבה ממנו כמבואר בסוף הקדמתי לה'חומש') בנוסף שאינו מבאר (בדרך כלל)

מה היה הכרחו של רש"י לפירושו, הרי הוא רחוק מ"שיטתו של הרבי" כרחוק מזרח ממערב. והיה יותר מובן אם היה כותב הערתו על המילים "הופעת כרך זה משמחת מאד".

(2) מה שהקשה עלי, שעל הפסוק (ו, ד) "הנפילים היו בארץ בימים ההם, וגם אחרי כן אשר יבואו..." ופירש רש"י על "וגם אחרי כן": "אע"פ שראו באבדן של דור אנוש, שעלה אוקיינוס והציף שלישי העולם...". ועל זה כתבתי ב'מנחם משיב נפשי': "צריך עיון מאיפה יודע רש"י בפשוטו של מקרא (משא"כ עפ"י המדרש) שהאוקיינוס הציף - אולי כך הוא היה מלכתחילה". ועד"ז על פסוק (ג, ח) "וישמעו את קול ה' אלוקים מתהלך בגן לרוח היום..." ורש"י מפרש על "לרוח היום": "לאותו רוח שהשמש באה משם, וזו היא מערבית, שלפנות ערב חמה במערב, והמה סרחו בעשירית". ועל זה כתבתי בספרי: "לכאורה צ"ע מאיפה יודע רש"י בפשוטו של מקרא שהם סרחו בעשירית (ובפרט שרש"י לא כותב שמקורו הוא מהגמרא)".

ועל זה העיר (ותירץ), דמכיון שיש קושי מסויים בהבנת הפסוק שמוכן רק על ידי מידע חדש המבואר בתורה שבעל פה, א"כ גם זה נקרא פשש"מ ומביא שתי דוגמאות לזה מלקוטי שיחות, שכך הוא שיטתו של הרבי - אבל (במחילה מכבודו) אינו צודק בזה, ואציין בזה (גם אני) שתי דוגמאות:

בלקוטי שיחות חלק ה' (נח ב) עמוד 49 סעיף ד (ובפרט בהערה 19) ובלקוטי שיחות חלק טו (חיי שרה ג) עמוד 163 בשאלה ב' וג', שמשם משמע שרק מתי שהפירוש מהמדרש (וכדומה) מתאים לפשש"מ אז רש"י מעתיקו, משא"כ כשאינו מתאים לפשש"מ אין רש"י מעתיקו. ומה שהביא שתי דוגמאות, אין הנידון דומה לראיה, דהרי בפסוק (בראשית א, ד) "וירא אלקים את האור כי טוב ויבדל..." מוכרח שהיה כאן הבדלה, ובגלל שזה כי טוב, מובן שזה בגלל הרשעים [דהרי אם זה טוב למה הבדילו, ומכיון שהבדילו מובן בפשש"מ שזה לצדיקים (ואולי רק המילים "לעתיד לבוא" מקורם רק מהמדרש, ואעפ"כ הפשט מובן גם בלי זה, אלא שרש"י כבר מפרש למתי הבדילים)].

ועד"ז בנוגע לבריאת "התנינים" הרי הפסוק מובן בלי כל הפרטים שרש"י כותב, ואעפ"כ הביאם רש"י (כמו שמפורש בהשיחה), כדי שלא יטעה ה"בן חמש" שגם עכשיו יש שתי תנינים, ולאחרי שרש"י גילה שנשאר רק לויתן אחד מפני שהרג את הנקבה, צריך כבר לפרש למה הרגו וכו'". אבל בנדון שלנו הרי בפסוק מוכרח שבימי דור אנוש

(לפי פירושו של רש"י) קרה משהו, ואעפ"כ המשיכו הנפילים במעשיהם גם אחר כך ("וגם אחרי כן"), א"כ לכאורה צריך להיות מרומז בהפסוק מה קרה [ע"ד שציינתי לשיחה שמבאר מה היה ה"אך (חיסרון של) נח", שמרומז בפסוק], וזו היא שאלתי שלכאורה לא מרומז שהאוקיינוס הציף. ועד"ז ב"לרוח היום" שהפסוק מלמד שהקב"ה הולך לאותו רוח שהשמש היתה, ואעפ"כ לא כתוב בפסוק איפה היא היתה, א"כ מה הרווחנו (ולמדנו) מזה.

3) על מה שהעיר שרש"י מפרש על הפסוק (שם ב, יח) "לא טוב היות וגו'": שלא יאמרו שתי רשויות הן וכו' ולכאורה קשה שהרי גם בלי החשש של שתי רשויות צריך ה' לברוא אשה כדי שיוולדו ילדים? ולמה לא הערתי על זה כלום? - הנה על הטעם שרש"י לא פירש כך על "לא טוב היות וגו'" כבר הביא בשם הרב נ. ג. ועל עצם השאלה דומני שזה לא קשה עפ"י פשט, ובפרט דהרי פשוט שאח"כ היה בורא לו אשה [וכעין שהביא מהדברי דוד], אבל אעפ"כ העולם מתנהג על פי הטבע שבראו הקב"ה, ובמילא הקב"ה ידע שיהיו כאלה אנשים שיאמרו שיש 'שתי רשויות' ויצטרך בגלל זה לברוא אשה ואז יוולדו ילדים כו', אבל ההתעוררות הראשונה לבריאת האשה עפ"י טבע היתה בגלל "שלא יאמרו", ועל דרך: שהקב"ה ברא את העולם במדת הדין, וכשראה (ביום השישי) שאין העולם מתקיים שיתף בו מדת הרחמים, (ראה 'תורת מנחם' על "ברא אלוקים"). ולכאורה נשאלת השאלה, הרי הקב"ה ידע שבסוף ישתף מדת הרחמים, א"כ למה לא ברא לכתחילה כך? אלא, מובן דמפני שהקב"ה ברא את העולם שיתנהג עפ"י טבע, ושכל דבר יבוא בזמנו עפ"י הסיבה הטבעית שבו. ויש להאריך בזה. אבל כנ"ל כל זה אינו נוגע לפשט, דהרי ה"בן חמש" יודע שאין לו להתערב בחשבונותיו של הקב"ה. ועפ"י"ז גם מתורץ מה ששאל על רש"י שהטעם על בריאת האדם היתה "כדי שלא יאמרו" ואח"כ כותב רש"י שאדם אמר "לכולם יש בן זוג ולו אין בן זוג, מיד ויפל"? והתירוץ הוא כנ"ל שההתעוררות הראשונה היתה "כדי שלא יאמרו" ולכן עשה הקב"ה שהוא ירצה ויתבע בן זוג ואז ברא את חוה. ובפרט שהעתיק ב'תורת מנחם' על "אעשה לו עזר כנגדו" שמכיון שהקב"ה רצה לשלול ה"שלא יאמרו" במילא עשה האשה באופן שתהיה לו לעזר וזה פעל על האיש שנעשה מוכרח לעזרתה.

4) על מה שהעיר על זה שהוספתי המלה "הבריות" דלכאורה מה הצורך בזה - הצדק איתו, אלא שנגרתי אחרי הספר שהביא בהערה 1.

אבל זה שכתב "שבכוונה לא כתב רש"י "הבריות" כיון שהכוונה רק לבהמות וחיות" - לכאורה אין לומר שבריאת האשה היתה רק כדי שלא יאמרו הבהמות והחיות "שתי רשויות הן", דאיזה הבנה יש להם! אלא בעיקר הכוונה להמלאכים, וכחיזוק לחשש הזה מוסיפים ומצרפים שגם הבהמות והחיות אולי יאמרו.

ומה שכתב בהערה 8 תמוה דהרי אם יוולדו אנשים, כבר אין החשש של "זה יחיד בתחתונים".

5) על מה שהעיר, שלא פירשתי מה זה "אסכרה", ורק כתבתי: "מין חולי" - הנה התירוץ על זה הוא בהקדים קושיא אחרת. והיא, אם רש"י בגמרא צריך לפרש מה זה "אסכרה" א"כ עאכו"כ שצריכים לפרש ל"בן חמש למקרא", וא"כ במילא קשה למה לא פירשה רש"י. והתירוץ על זה הוא, ששם מוזכר בגמרא מילת "אסכרה" ורש"י כמפרש לגמרא היה צריך לבאר מה זה, משא"כ כאן הרי לא מוזכר בתורה על זה, אלא שרש"י מסביר את תיבת "מארת" שהוא (גם) "יום מארה" והביא על זה ראייה מ"תענית" בהעתיקו לשון הברייתא, א"כ אינו צריך לפרש מה זה אסכרה, - אלא כדי שלא יחשבו שזה מלאך מן השמים שנופל על ראשם ("שלא יפול"), - פירשתי שזה "מין חולי".

6) על מה שהקשה בנוגע לחילוק בין אדם לאנשי דורו, שהם הולידו למאה שנה והוא הוליד כבר ביום שנברא. י"ל בפשטות שהם התחתנו בגיל מאה לערך (ע"ד שעכשיו שכל החיים הם מאה ועשרים. ובן עשרים לחופה) ואז הולידו, משא"כ אדם שהיה יחידי בעולם עד שברא לו הקב"ה אשה ומיד הזדווג איתה, במילא הוליד בו ביום, ובפרט שהיה (שונה מכולם בזה, שהיה) יציר כפיו של הקב"ה.

7) מה שהקשה מש"ך יו"ד - בהזדמנות אחרת אי"ה.



שונות

תיקון טעות

הרב יצחק מאיר גורארי'
משפיע בישיבת תות"ל - מאנטרעאל

בלקו"ש חכ"א ע' 441 ישנו "ביאור בשער היחוד והאמונה", ושם (עמ' 444) כותב בסוגריים וז"ל: "(ועד"ז איז אויך בנוגע דעם כח

הפועל, וואס קומט מצד בחי' המלכות שבבי"ע וגם באצי' הרי הוא ביחס לשאר הספי' כדוגמת אור דביקות ניכרת ובלתי נכרת).

לאחרונה נתפרסם צילום מגוכי"ק של ביאור זה והנה כשמסתכלים בעיון ב(תמונת ה)גוכי"ק, רואים שכנראה טעו המעתיקים ותמורת המלה "אור" כתוב "או"כ".

ועפי"ז מובן בפשטות מש"כ כאן, כי צ"ל "בחי' המל' שבבי"ע וגם באצי' ה"ה ביחס לשאר הספי' כדוגמת או"כ דביקות ניכרת ובלתי נכרת". ולפי"ז יש לתקן גם בלקו"ש (ועד"ז בשיעורים בס' התניא וכו' וכו') כנ"ל.

ולא באתי אלא להעיר.



המותר לתרגם דברי תורה לאנגלית?

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

ב'כפר חב"ד' גליון 981 עמ' 24 פורסמו תיקונים והגהות של כ"ק אדמו"ר זי"ע ל'פתח דבר' של ספר תולדותיו של אדה"ז באנגלית הנקרא גם 'הפילוסופיה של חב"ד', לדעת הרבי א"א לכתוב שהתניא תורגם בשביל קהל דוברי האנגלית, כיון שאלו "רובם המכריע שלא מבנני" - וזהו היפך המותר וכו", אלא תרגום התניא נעשה בשביל "אלה שקל להם יותר להבינה באנגלית מאשר במקורה בלה"ק". צילום הכתי"ק שם עמ' 23.

ההדגשה האמורה נמצאת גם ב'פתח דבר' של הרבי לתרגום האנגלי של התניא, שם כתוב: "תרגום אנגלי ראשון של התניא". הוא מאורע בעל חשיבות. בכך מגיע [ה]ספר. . אל חוג נרחב של יהודים, אשר לשון המקור של הספר היא להם קושי או אף מחסום... (תורגם ללה"ק ב'תורת חב"ד', א, עמ' 172).

ולכאורה יש כאן דבר מעניין, הרי בעצם התרגום וההוצאה לאור לא נשתנה כלום, ובין כך ובין כך גוים יכולים ללמוד מהתניא שבאנגלית, אלא שתלוי בכוונת העושה, באם הוא מתכוון וכותב שזה בשביל "דוברי אנגלית" הרי זה אסור, ובאם מתכוון ליהודים שלא מבינים לה"ק הרי זה כבר מותר.

ויש להאריך בזה ע"פ מקורות ההלכה.

ולהעיר משו"ת 'ערוגת הבשם' או"ח סי' ריג שדן בדבר הדפסת הלכות נדה בשפת המדינה (הונגרית), ואחרי האריכות כתב: "ומ"מ

אם אפשר להדפיס ההעתקה בגופן שלנו מהיות טוב ידפסו בלשונם ובגופן שלנו [כלומר שפת המדינה באותיות עבריות], ובאם לשונם אינו סובל כזאת נראה לי דמ"מ מה טוב שידפיסו הדינים בלשון עברי טייטש בגופן שלנו ובצד ידפיסו העתקה בכתב ולשון המדינה, ובזה אתי לאפוקי ממקצת חששות דאיכא למיחוש באם יודפסו רק בלשון וכתב שלהם גרידא...", לשיטתו באם ידפיסו באותו חוברת ההלכות באידיש לצד שפת המדינה הרי זה מדגיש יותר שזה נעשה רק ליהודים שאינם מבינים לה"ק או אידיש.

וקצת משמע מכל האריכות שם שעיקר הדיון אינו מבחינה ההלכתית, אלא כדברי השואל שם "פן אוהבי חדשות ילפו ממקלקלתא ויאמרו התירו פרושים את הדבר", וכידוע שבהונגריה היתה מלחמה גדולה עם המתחדשים בקשר לשפת המדינה. ויש לציין שכעבור כעשרים שנה מאז שנכתב הנ"ל, בשנות התר"צ, הדפיסו רבני הונגריה חוברת הלכות נדה בהונגרית בלי אידיש או לה"ק.

וכדאי לציין בהקשר לזה שהוצאות הראשונות של תרגום התניא באנגלית הופיעו בלי המקור שבלשון הקודש (ראה 'תורת חב"ד', א, עמ' 171, 173).



שישים הסידורים נוסחאות שונות שהיו לפני אדה"ז

הנ"ל

שישים או שלשים ושתים?

ב'בית רבי'¹ נאמר: "אדמו"ר בעל צמח צדק נ"ע אמר שרבינו כשתיקן הסידור הי' לפניו שישים סידורים מנוסחאות שונות, ומכולם בירר וליבן את הנוסחא שבסידור שלו".

והעירני הרה"ת יהושע שי' מונדשיין מהמובא ב'לקוטי הגהות לספר התניא', קה"ת תשלד, עמ' א, מרשימות רח"א ביחובסקי, בשם 'דרוש תקעו באברויסק': "...והסידור שלו שבירר מן ל"ב נוסחאות, ובירר הנוסחא שיהי' מכוון ע"פ נגלה וע"פ נסתר כו'". בדרושי תקעו שבס' 'שמן למאור' ח"ב, מאמריו של רבי שמריה נח מבאברויסק, כפר חב"ד תשכז, לא מצאתי את זה.

(1) ח"א פכ"ז (פר, א הערה א), ועד"ז כתב שם פ"י הערה ג.

והרב נחום גרינוואלד העיר שיש לתווכך בפשטות בין שתי הנוסחאות, שאדה"ז השתמש בששים סידורים שבהם היו ל"ב נוסחאות, כלומר שהיו נוסחאות שהיו לפניו בכמה הוצאות, ולדוגמא סידור השל"ה.

איזה סידורים היו לו?

והנה לא פורש בשום מקום איזה נוסחאות היו לפני אדה"ז. והנה בגליונות קודמים של 'הערות וביאורים' כבר סקרנו את השיטות השונות בניקוד, וכמה הוצאות חשובות של הסידור, ומסתבר שהם חלק מהששים סידורים שאדה"ז השתמש בהם:

סדור של רבי שבתי סופר ;

סדורם של רבי עזריאל ב"ר משה מעשיל מווילנא ובנו רבי אלי' ;

סדורו וספרי רבי זלמן הענא ;

סדורו וספרי היעב"ץ ;

סדורו של ר' מרדכי הלברשטאט מדיסלדארף ;

סדורו של ר' בנימין זאב [וואלף] היידנהיים ;

שתי הוצאות של סדור השל"ה.

800 (!) סידורים לפני סידור אדה"ז

ב'אוצר הספר העברי' ח"א עמ' 438-439 רושם ישעיהו וינוגרד 1568 דפוסים שונים של הסידור שהופיעו עד שנת תרכג, מתוכם יותר מחצי - כלומר יותר מ-800 הוצאות שונות! - הופיעו לפני שנת תקסג, השנה בו נדפס סידור אדה"ז בפעם הראשונה. אמנם רוב הדפוסים הנם הדפסות חוזרות של אותו נוסח: אשכנז, ספרד, רומי, בעהמין כו', אבל מתוך הרשימה הנ"ל אפשר "לבנות" כמה אבות-נוסת. ואולי גם הדפסות חוזרות נחשבות לעוד נוסחא כיון שהרבה פעמים ישנם שינויים בין הוצאות שונות של אותו נוסח, ושתי ההוצאות הראשונות של סידור השל"ה יוכיחו.

רשימת סידורים

לקמן הנני מעתיק רשימתו של הרב נחום גרינוואלד, מסידורים שחלקם מצויים כעת בספריית אגודת חסידי חב"ד, ומהווה דוגמא של רשימת סידורים בדפוס, טרם הדפסת סידורו של אדמו"ר הזקן:

1. נוסח סידור הרמב"ם ב'משנה תורה', נספח לספר אהבה.
2. נוסח סידור שבאבודרהם.
3. מחזור רומא, שונצינו רמו-רס.
4. מחזור מנהג אשכנז, טרין רפה-ו.

5. סידור גדול של תפלת כל השנה הנדפס בשנת רפ"ז ליצירה, כמנהג ספרדים²
6. סידור אשכנז, פראג רצו³.
7. מחזור רומא, בולוניא רצו.
8. מנהג אשכנז, וינציה שט.
9. מחזור, שאלונקי שי.
10. סידור רבי הירץ, טיהינגן שכ (קבלת אשכנז).
11. סידור אשכנז, סביונטה שכו.
12. סידור, לובלין שלא⁴.
13. סדר ברכת המזון לרבי נתן שפירא מהורדנא, לובלין שלה (ושנט). ומהדורת וינציה שסג, עם סדר השלחן לר' נפתלי ב"ר דוד זכרי⁵).
14. סידור בני ספרד, ויניציה שדמ⁶.
15. סידור מנהג פולין, פראג שמח.
16. סידור מנהג פולין, פראג שמח.
17. סידור אשכנז, טנהויזן שנג-ד.
18. מחזור רומא, ונציה שמט, שם שנח.
19. סידור אשכנז, ונציה שנט.
20. מחזור הדרת קודש, וינציה שנט.
21. מחזור, ווינציה שסו (ספריית חב"ד).
22. סידור של מהור"ר אברהם מפראג, פראג שעו⁷
23. סידור תפילות כמנהג אשכנז פולין, האנוואה שעו.
24. סידור רבי שבתי מפרעמישלא, פראג שעז-ח.
25. סדר תפילת ספרד, וינציה שפן.
26. סדר תפילות ספרד, אמשטרדם שצה.

(2) לשון ה'פרי עץ חיים' שער עולם העשיה פ"ב (וכ"ה גם במהדורת קארעץ תקמב). וב'שער הכוונות' ענין נוסח התפילה מציין לדפוס ה"סידור של כל השנה מנהג ספרד הנדפס בשנת רפ"ד ליצירה". ובנגיד ומצוה מצטט: "הסידור גדול מכל השנה מהספרדים דפוס פר"ד". וא"כ לכאורה בפע"ח הוא משובש.

- 3) ראה סידור רבי שבתי סופר ח"ב עמ' ריא הערה 39.
- 4) ראה סידור רבי שבתי שם עמ' קצה הערה 2.
- 5) מוזכר במג"א ריש סי' קצב, ואדה"ז מביאו.
- 6) צילום ברהמ"ז מהסידור, מופיע בסוף סדר ברכת המזון לרנ"ש, מהדורת אוצרינו תשנח, עמ' קב.
- 7) ראה סידור רבי שבתי שם עמ' רי הערה 34.

27. סדר תפילות כמנהג פולין רייסין פיהם מעהרין רייסין, וינציה שצו.
28. סדר תפילות ספרד, וינציה שצט.
29. סדר תפילות כל השנה, ווינציה תכא (ספריית חב"ד).
30. סדור כמנהג אשכנזים, אמשטרדם תכו.
31. סדר תפילות עפ"י נוסח אחרת של סידור רבי שבתי, פראג תכט⁸.
32. מחזור כמנהג אשכנז הדרת קודש, וויהלמרסדורף תלג (ספריית חב"ד).
33. סידור כמנהג פולין רייסין וכו' הוגה על פי הדקדוק . . מוהר"ר שבתי, לובלין תלח (או תב או תח)⁹.
34. מאה ברכות, אמשטרדם תמו (יצחק אבוהוב בתרגום).
35. סוד ה' ר' דוד לידא סדר ברכות, אמשטרדם תנד.
36. סדר תפילה ודרך ישרה מאת רבי יחיאל מיכל עפשטיין, פפד"מ תנו.
37. סידור תפילות מכל השנה אשכנז עם פירושים עפ"י נגלה ונסתר, ברלין תס.
38. סידור כתר יוסף, ברלין תס.
39. סידור דרך שיח השדה לר' עזריאל ורבי אליהו בנו מווילנא, פראנקפורט דמיין תסד.
40. סדר תפילות, אמשטרדם תסה (ספריית חב"ד).
41. מחזור, אמשטרדם תסה (ספריית חב"ד).
42. סידור בית תפילה (ספרד), אמשטרדם תעב.
43. סידור דרך שיח השדה לר' עזריאל ואליהו בנו, מהדורא חדשה עם שינויים והוספות, תעג.
44. סדר תפילות, אמשטרדם תעד (ספריית חב"ד).
45. סדר תפילות מכל השנה כמנהג פולין גדול ופולין קטן (יש בו מקבלת האריז"ל), דיהרין פארט תעד.
46. סידור שער השמים של"ה, אמשטרדם תעז (ספריית חב"ד).
47. סידור כמנהג אשכנז פיהם פולין מעהרין (ועל כל מלה פירושה בלשון אשכנז), ווילהמרש דארף תעח.
48. מחזור מעגלי צדק, וויהלרמשדורף תעט (ספריית חב"ד).

(8) ראה צילום השער בסידור רבי שבתי שם עמ' רכ.

(9) ראה צילום בסידור רבי שבתי שם עמ' ריב.

49. סידור בית תפילה לר"ז הענא, יעסניץ תפה.
50. סדר תפילות, אמשטרדם תק (ספריית חב"ד).
51. סידור שערי רחמים לרבי חיים הכהן (תלמיד הר"ח וויטל), שאלוניקי תקא.
52. סידור שער השמים של"ה, אמשטרדם תקב (ספריית חב"ד).
53. סדר של תפילות כמנהג אשכנזים, זולצבאך תקד.
54. סידור משנת חסידים, זאלקאווא תקד.
55. סדר עמודי שמים להיעב"ץ, אלטונא תקה-ז.
56. סדר תפילת כל השנה, ווינציה תקח (ספריית חב"ד).
57. סדר תפילה בעריכת רבי יחיאל מיכל אפשטיין, אמשטרדאם תקח (ספריית חב"ד).
58. סדר תפילות כל השנה, ווינציה תקט (ספריית חב"ד).
59. סדר תפילות כמנהג פיהם פולין מעהרין אשכנז רייסין ליטא, פראנקפורט דאדרה תקי.
60. מחזור, ווינציה תקיא (ספריית חב"ד).
61. סידור חסד לאברהם לרבי אברהם טובביאנה, אזמיר תקכד.
62. סידור משנת חסידים, אמשטרדם תקכד.
63. סדר תפילה בעריכת ש"ז לונדון, אמשטרדם תקכה.
64. סידור הפרדס לרבי א"ל עפשטיין, קעניגסבורג תקכה.
65. סדר התמיד כמנהג קארפיטנראץ, אוינגייאון וכו', אוינגייאון תקכז.
66. סדר ברכות, ווינציה תקלד (ספריית חב"ד).
67. תפילת ישרים, סידור נאה כפי מנהג הספרדים ובו נכללים תפילות אריז"ל ודינים, ווינציה תקלה (ספריית חב"ד).
68. סידור האריז"ל, זאלקאווא תקמא.
69. סידור אריז"ל רבי אשר מבראד, לבוב תקמח.
70. סידור אריז"ל רבי שבת, קארעץ תקנד.
71. מחזור ר' וואלף היידענהיים, רעדעלהיים תקס¹⁰.
- אין הרשימה הנ"ל קובעת בוודאות איזה סידורים היו לו לאדה"ז והשתמש בהם, מתוך 800 הסידורים שנדפסו לפני סידור אדה"ז ועדיין קיימים היום [ועליהם אפשר להוסיף הרבה סידורים שנאבדו זכרם במאתיים שנים האחרונות], ודאי שאפשר להוסיף ולגרוע, מטרת

רשימה הנ"ל הוא לשבר את האוזן ולהוכיח שששים סידורים ודאי אפשריים וקיימים היו.



אי קריאת שם אירוסין בקישורי התנאים

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו' בנתיבות התפילה' - דיני טעויות בתפילה

ידוע ומפורסם מה שכתב רבינו זי"ע במכתבו ה' סיון תשכ"ט, (הובא בשערי הלכה ומנהג אה"ע סי' כח) "...לפענ"ד אין לומר או לכתוב "אירוסין" - עד שיהיו אירוסין". כמו כן האריך רבינו בענין זה בשיחת ש"פ תשא תשל"ט ושם רבינו מכנה זאת ענין "עם-הארצות". וראיתי בספר 'קול אריה' על עניני נישואין, ושם בעמ' כח מביא מס' 'אילה שלוחה' וכתבי הר"ן עמ' יא (גראסווארדיין תש"א. והוא תשובות ומכתבים, להג"מ נפתלי הכהן שווארטץ זצ"ל אבדק"ק מאד, נולד תר"ו לאביו הגה"ק בעל ה'קול אריה' ונסתלק בשנת תרנ"ז), וז"ל: "מה שנשתרלב המנהג בזמן האחרון, כשמודיעים בעתונים או ע"י פתקאות ומכתבים גלויים מקישור תנאים של החיתון, מדפיסים פלוני ופלונית "מאורשים" - זה לא נכון. דלשון אירוסין בלשון התורה וגמרא, גם אחר חתימת התלמוד וגם עד דורינו האחרון, קוראים לקידושין אירוסין, ולא לעשיית תנאים. א"כ בוודאי לא נכון לכתחילה לומר על קישור תנאים לבד, שנעשה אירוסין. ולכתחילה יש לחוש למה שכתוב במשנה שלהי מסכת גיטין (פח, ב) "יצא שמה בעיר מקודשת, הרי זו מקודשת". ולפעמים על ידי כמה סיבות נתבטל השידוך, ולמה נפרסם בעולם שהיא מקודשת בעוד שאין כאן אפילו ריח קידושין.

"בוא וראה בחז"ל (סוכה לד, א) אמר רב חסדא הני תלת מילי אישתני שמיהו מכי חרב בית המקדש. ופריך הש"ס מאי נפקא מינה, עיין שם מה שתיריך. הרי דכל השתנות השמות מורה על קלקול הדורות ח"ו. דהא תליא ליה בחורבן בית המקדש תובב"א, וחז"ל מזהירים אותנו כדי שנדע שמם הקדום ולא נכשל, ובוודאי אם היה בידם מעיקרא לפעול שלא יבואו לידי שינוי שם היו משתדלים. ולמה נשנה אנו לכתחילה לקרוא לקישור תנאים בשם אירוסין, ועל ידי זה יתרגל העולם לקראו כן, ולמחר ילמוד הבן פרק נערה המאורסה וידמה בדעתו שנערה המאורסה היינו נערה המשודכת בקשר תנאים. וכמה בחורים על ידי שלמדו בבית הספר, ותירגם להם מורם המקרא

'מאורסה' בל"א "פערלאבט", חשבו שנערה המאורסה היא בלא קידושין רק בקישור חיתון בתנאים של שידוכין לבד כבזמנינו, וד"ל", עכ"ל שם. ובהערה ז' שם כותב המו"ל: "ודיברתי בזה עם רב גדול א', ואמר שראוי לעורר על זה". ואולי כוונתו לרבינו זי"ע.



הערות ללוח "היום יום..."

הרב מיכאל אהרן זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

כג טבת - "באנחות לבד לא נושע. האנחה היא רק כפת המנעול לפתוח את הלב ולפקוח את העינים שלא לשבת בחבוק ידיים, רק לסדר עבודה ופועל, איש איש באשר יוכל לפעול ולעשות בתעמולה לחיזוק התורה הרבצת התורה ושמירת המצות, זה בכתבו וזה בנאומו וזה בכספו".

והנה בענין של אנחה מצינו גם לקמן בהפתגם של יום ח' אדר שני: "...טובה פעולה אחת מאלף אנחות. אלקינו חי ותורה ומצות נצחיים המה, עוזב את האנחה ושקוד בעבודה בפועל ויחנך האלקים" (ההדגשה אינה במקור).

וי"ל שבאנחה יש ב' עינים (חסרונות), וזה מתבטא בתוכן שני הפתגמים הנ"ל:

1) ביטול זמן. וכן מוכח מפתגם דכ"ג טבת, "שלא לשבת בחבוק ידיים רק לסדר עבודה ופועל".

2) שלילת עבודה ופועל. והיינו מה שמבאר בפתגם ליום ח' אדר שני מעלת עבודה ופועל על האנחות (לבד), כיון שעיי"ז מתקשרים עם עינים נצחיים ועד שגם מתן שכרה בצדה "ויחנך האלקים".

לפתוח את הלב ולפקוח את העינים: להעיר, שלב ועינים תרי סרסורין הן, והרי בצד הקדושה מרובה מדה טובה ממדת פורעניות וכו'.

לפקוח את העינים: ויש לבאר דיוק הלשון "לפקוח" (ולא "לפתוח" וכיו"ב), ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר [בשיחת כ' חשון תשל"ה ס"ה], בנידון ההפרש בין "חכם" ו"פקח", שחכם הוא מוסב ומתייחס גם על עינים שאינם בגשמיות, משא"כ תואר "פקח", הוא גם בעיני דעלמא, שנוגע אליו חיי הגשמיים, בחיי יום יום למטה מעשרה טפחים.

ועפ"ז יש לבאר שזוהי ההדגשה "לפקוח את העינים שלא לשבת בחבוק ידיים, רק לסדר עבודה ופועל", והיינו שלילת חיבוק ידיים

[המורה על הפשטת כלי המעשה - ידים - מעניני עולם העשי'] כי אם לפקוח העינים, ולהתייחס לעבודה ופועל של עוה"ז הגשמי.

איש איש: כפל מילת "איש איש", וע"פ חז"ל הוא "לרבות", ובנידוד - כאו"א מישראל. וע"ד המבואר בהיום יום - ה' אדר א': "ואנחנו כל ישראל שלוחי דרחמנא אנו, איש איש כאשר גזרה עליו השגחה העליונה, אין חפשי מעבודת הקדש, אשר הועמסה על שכמנו".

בתעמולה: ראה היום יום - יב תשרי: "ברית כרותה לתעמולה ועבודה במועצות חכמה וכו'". עפ"ז מובן שזהו סוד ההצלחה. וכמארז"ל יגעתי ומצאתי תאמין.

הרבצת התורה: הדיוק "הרבצת" נתבאר בשיחת יג תמוז תשל"ה, שפירושו הוא 1) משא (דוגמת חמור לעול הנאמר אצל יששכר). 2) תענוג. והיינו שענין התורה אצלו הוא בשני האופנים.



כד טבת - "אאזמו"ר שאל את הצ"צ: וואס האט דער זיידע געוואלט מיט דרכי החסידות, און וואס האט ער געוואלט מיט חסידות. ויענהו הצ"צ: דרכי החסידות איז, אז אלע חסידים זאלען זיין ווי איין משפחה ע"פ התורה באהבה. חסידות איז חיות. אריינטראגען א חיות און באלייכטען אלץ, אויך דעם לא טוב, מען זאל וויסען פון דעם אייגענעם רע ווי ער איז, אויף מתקן זיין עס".

וי"ל שע"פ המבואר במכתבו הידוע (שהשנה הוא מאה שנה למכתב זה) של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב שיום יט כסלו, גאולת אדה"ז, הוא היום ש"אור וחיות נפשנו ניתן לנו".

עפ"ז יש לבאר מה שגם בפתגם זה, ליום כד טבת - הסתלקותו של אדה"ז, שאז הוא הסיכום של עבודתו בעלמא דין, ו"כל עמל האדם שעמלה נפשו בחייו. מתגלה ומאיר בבחי' גילוי מלמעלה למטה...". במילא משתקף אז גם מה שתבע שני ענינים אלו מחסידים במיוחד, ומכל ישראל בכללות: 1) "חסידות איז חיות". 2) "באלייכטן אלץ" [וכן הוספת המילה "באהבה", שמורה על ענין האור (נתבאר בד"ה "וידבר וגו' בהעלותך" תשי"ג. וכמ"ש ב"היום יום" - ג' שבט: "ואהבת בגימ' ב"פ אור"], והיינו גם להאיר את הרע ע"מ לתקנו.

ויש לומר, שזה מתאים גם למ"ש אדה"ז בנוגע להסתלקות של צדיק, ש"פועל ישועות בקרב הארץ". וכפי שכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו הדגיש כמה פעמים, ש"בקרב הארץ" הכוונה עד לתחתית המדרגות, כפי שמילים אלו נאמרו על מצרים, שאין למטה הימנה.

וצריך להבין, בנוגע ליום י"ט כסלו, נוסח ברכת רכותינו נשיאנו הוא, "לשנה טובה בלימוד החסידות ובדרכי החסידות" (הקדמת "לימוד" לפני "דרכי"), ואילו כאן הסדר הוא, מתחילה "דרכי החסידות" ואח"כ "לימוד החסידות" ?

וי"ל בשתי אופנים: א) "דרכי החסידות", מדגיש ענינה המיוחד של עבודת האדם מלמטה למעלה בכח עצמו. וע"ד המבואר בענין "כי ישירים דרכי ה'", שע"י הדרכים מגיעים לתכלית הנרצה, צוואת וחיבור עם עצמות אוא"ס ב"ה. וע"ד המבואר ברמב"ם הל' יסוה"ת פ"ב ה"ב: "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו".

ענין של "חסידות" קאי על לימוד החסידות. והרי על לימוד החסידות נאמר "המאור שבה מחזירו למוטב", והיינו שהעלייה והגאולה הפרטית של האדם נפעלת ע"י ענין החסידות מצד עצמה ("המאור שבה" מצד עצמו מסוגל לפעול בו גאולה פרטית).

ומכיון שאדה"ז בעל ההילולא תבע את העבודה בכח עצמו [ולכן אחז בשיטה של "צדיק באמונתו יחי' (הח' בשו"א ולא בפת"ח)], לכן מודגשת כאן עבודת האדם בכח עצמו דוקא ("דרכי החסידות").

משא"כ ביום יט כסלו עצמו, שהוא ראש השנה לחסידות, שבו יצא אדה"ז לחירות לאחר ששמע הוראה מהבעש"ט והה"מ שימשך להפיץ המעיינות עוד יותר מלפני זה, לכן שם ההדגשה "לימוד החסידות", והיינו שאז הוסר הקטרוג על תורת החסידות והותרה אמירת ולימוד החסידות באופן של הפצה לחוצה שאין חוצה הימנו.

ב) ע"פ מענה אדמו"ר הצ"צ יומתק קדימת "דרכי החסידות" לפני "חסידות".

שהרי הצמח צדק אומר - "חסידות איז חיות. אריינטראגען א חיות און באלייכטען אלץ, אויך דעם לא טוב, מען זאל וויסען פון דעם אייגענעם רע ווי ער איז, אויף מתקן זיין עס".

והיאך יכול להגיע למצב זה שהאדם ידע מהרע שלו ויתן לב לתקנו, והוא ע"י שמונח בנפשו מה שכתוב לפני"ז - "אלע חסידים זאלען זיין ווי איין משפחה ע"פ התורה באהבה". ואזי כשרואה חסרון אין תולה זה בחבירו, אלא הכוונה היא לתקן עצמו (כמבואר בד"ה 'החלצו' תרנ"ט בארוכה).



כז טבת - "רבינו הזקן אמר: אידישע גשמיות איז רוחניות, דער אויבערשטער גיט אונז גשמיות, מיר זאלן דערפון מאכען רוחניות.

אמאל אז עס איז לרגע ניט אזוי, דארפען געבען דעם אויבערשטען אפילו מנחת עני גיט ער א פולע".

אידישע גשמיות איז רוחניות: ויש לומר שההסבר לזה הוא ע"פ המבואר בהמשך הפתגם – "דער אויבערשטער גיט אונז גשמיות, מיר זאלן דערפון מאכען רוחניות". והיינו, שמכיון שתכלית הכוונה בנתינת הגשמיות היא כדי להפכה לרוחניות, לכן אידישע גשמיות איז רוחניות. - ויש להעיר ע"ד מארז"ל "שינוי החוזר לברייתו לא שמי' שינוי", כיון שחוזר לאופן ברייתו המקורי (סוכה ל, ב).

דער אויבערשטער גיט אונז גשמיות, מיר זאלן דערפון מאכען רוחניות: במילה "אונז" - יש להעיר מ"ש בפתגם של כט אדר שני: "...די עבודה מאכן פון גשמיות רוחניות. . דאס איז א חובת גברא, אין דעם איז מחויב כל אחד ואחד בפרט". וזהו הדיוק "אונז", שזהו חובת גברא שעל כל אחד ואחד בחלקו שבעולם. וראה תניא פל"ז (ע' מח): "ששים רבוא נשמות. . וכל פרט מהם הוא כולל ושייך לו החיות של חלק אחד מששים רבוא מכללות העולם".

דארפען געבען דעם אויבערשטען אפילו מנחת עני גיט ער א פולע: י"ל שזהו ע"ד מ"ש בפירש"י ויקרא (ב, א) ד"ה "ונפש כי תקריב": "מי דרכו להתנדב מנחה עני, אמר הקדוש ברוך הוא, מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו".

וע"פ תורת החסידות, י"ל, שע"י הקרבת מנחה נחשב כאילו הקריב כל "נפשו", כיון שהמאד שלו קשור עם מאוד האמיתי. ולכן גם ההמשכה מלמעלה "גיט ער א פולע", והיינו גם שלא בערך מסדר השתלשלות.



תמיהת מהרי"ל – על המשנה ד'מערבין בדמאי'

הרב אלכסנדר הפנהיימר

תושב השכונה

בליקוטים שבסוף ס' מנהגי מהרי"ל' (בהוצ' מכון ירושלים - אות כה) איתא וז"ל: "אמר מהרי"ל: מימי תמהתי על המתני' מערבין בדמאי' (דמאי פ"א מ"ד), אמאי היא נשנית כמה פעמים בתלמוד יותר משום משנה" (והביאו התויו"ט שם).

ובתוס' אנשי שם' על משנה זו הביא מ"ש ע"ז בס' 'בית דוד', וז"ל: "כל ימי תמהתי על תמי' זו, שלא מצינו שנשנית אלא הכא, להיות מכלתין דמאי, ובעירובין (לא, א), לדין העירוב". ובהוצ' מכון

ירושלים' הנ"ל הוסיפו דאותבינן מינה בגמ' שבת (כג, א). ונדחק לתרץ, דאולי כוונת מהרי"ל היא לתמוה על מה שמצינו בכ"מ במשנה דינים התלויים בזה שהדמאי ראוי לאכילה אף לשאינו עני (שלכן מערבין בו, ומברכים עליו, ומטלטלין אותו בשבת, וכו').

ואולי אפשר לפרש בדרך אחרת, ע"פ ענין אחר שכ' שם בס' מנהגי מהרי"ל' סמוך לזה (בהוצ' 'מכון ירושלים' - אות כז), וז"ל: "מיחל ושותה מיד' (עירובין לז, א) - פירש"י: מחלל מעשר שני על דבר שבביתו. אמר מהרי"ל: התוס' פירשו פי' אחר - 'מיחל' כמו 'סבאך מהול במים' (ישעי' א, כב), וח' וה' מתחלפות".

והנה, קטע זה הוא חלק מהברייתא "הלוקח יין מבין הכותים" (תוספתא דמאי פ"ח מ"ה), שעיקרה - בלי מחלוקת התנאים בנידון ברירה - נשנית במשנתנו (דמאי פ"ז מ"ד). ולכאורה באמת ראוי לומר עלי' ש"נשנית כמ"פ בתלמוד יותר משום משנה", כי ברייתא זו מובאת כשמונה פעמים בגמ' דידן (ועוד פעמיים בירושלמי).

וא"כ, אפשר שהכותב תלמידו של מהרי"ל - לא דק בלישני, וכוונתו על משנת "מיחל" "מיהל", כפי' התוס' דלעיל, שפירושו "מערב" שגם במס' דמאי.

אף שבדמאי אפשר שישנה איזו משנה או ברייתא אחרת המובאת בגמ' יותר פעמים. ולא עיינתי בזה.



הרב אליעזר ליפמן מו"ץ דלאדי

הרב מאיר מאיערס

מונסי, ניו יורק

בשו"ת צמח צדק חאה"ע סי' רב דן בדיני שמות גטין, באיש ששמו דובר ליפמן, הרוב קוראים לו בער והמיעוט ליפמן ועלייתו לתורה דוב, ונכתב בגט דוב המכונה בער והמכונה ליפמן. ולא נתפרש שם מיהו השואל.

אמנם הגיע לידי גוף כתב יד השאלה הזאת, בחתימת "אליעזר ליפמן במוהר"ר יהודא ליב זי"ע מלאדי". השאלה אינה כתובה אל אדמו"ר הצמח צדק, אלא אל הגאון הרד"ל זצ"ל. ונראה שפנה בשאלה זו אל שני הגאונים.

כשהגיעה שאלה זו לידי, שאלתי אצל הרשד"ב שי' לויץ אם ידוע לו מיהו הרב אליעזר ליפמן, והראה לי מה שציין בס' "מפתחות לצמח

צדק" (ע' קסח), שיש עוד כמה פעמים שנזכר הרב הזה בשו"ת צמח צדק ועוד.



ממוצע בין (אדם ה)מדבר וחי

הרב משה רבינוביץ

ברוקלין, ניו יורק

הרמב"ם במו"נ (חלק ג פרק נ"א) מחדש ענין נפלא אודות סוג "אנשים" מסויימים, וראוי לברר איך משתקפת נקודה זו בהלכה.

וז"ל (מהדורת קפאח ע' תד): "ואומר, אותם אשר הם מחוץ לעיר הם כל אחד מבני אדם שאין לו דעה בשיטה, לא עיונית ולא מקובלת, כגון נדחי התורכים הנחתים בצפון, והכושים הנחתים בדרום, וכל הדומים להם מאלה שאצלינו באקלימים הללו, ואין אלה לדעתי בדרגת האדם, והם מן דרגות הנמצאות למטה מדרגת האדם ומעל לדרגת הקופים, כיון שכבר הושג להם תאר אדם ותבניתו והבחנה למעלה מהבחנת הקוף". עכ"ל.

היוצא מדבריו, שישנם ברואים שהם לא ממין האדם אבל לאידך הם למעלה ממין החי. והם בגדר ממוצע בין מין האדם למין החי. על דרך שמצינו בכתבי האריז"ל שישנו ממוצע בין מין החי לבין מין הצומח, וכדלהלן.

ולחסיביר איך מתאים כ"ז אם הידוע שישנם בעוה"ז רק ד' סוגי ברואים דומם צומח חי ומדבר. ולפי מ"ש הרמב"ם והאריז"ל ישנם לכל הפחות ששה!

יש לומר:

(א) ד' אלו הם סוגים כללים. ואכן ישנם ביניהם ממוצעים.

(ב) התורה על הרוב תדבר. וממוצעים אלו אינם שכיחים.

ויש לעיין עפ"י איך נתייחס להם בכמה פרטים בהלכה. באם הם נחשבים לא ממין האדם, האם הכוונה שאין להם גדר אדם כפשוטו לכל דבר? ועד כדי שההורגן פטור? וכן מה גדרם בהל' טהרה? ולאידך האם יש להם גדרי החי? ויחול עליהם כל דיני חי' כפשוטו?

ועוד נקודה עיקרית - אם יבואו התורכים או הכושים הנ"ל ויחיו למשך זמן בישוב בני"א, האם באפשרותם לשנות את מעמדם ולהתעלות למעלת אדם המדבר, עד כדי כך שאם ירצו להתגייר -

נקבלם? או שנחשב מעשיהם אלו למעשה קוף בעלמא. וכן להיפך - מתי מאבדים קצת גדרי האדם שיש להם בתולדותם ונחשבים כחיות גמורות? וכ"ז בנוסף לנפק"מ למקח וממכר כדלהלן.

ובספר היד החזקה' לא נזכר כלל ברואים האלו. ומעניין לדעת אם אכן נמצאים ברואים כאלו בימינו או שבזה"ז כל הולך על שתיים - לאדם נחשב. וידוע מ"ש בספר החינוך במצות שילוח הקן (תקמה) כי מעולם לא כלה מין מכל המינים שנבראו בשש"ב. ואכ"מ.

והנה במשנה כלאים (פ"ח מ"ה) נזכר בריאה בשם אדני השדה. ות"ק מגדירו כחי' ורבי יוסי אומר שהוא מטמא באהל כאדם. ולכאורה אם בריאה זו היא ממוצע בין מדבר לצומח או בין חי לצומח תלוי הוא בפירוש הראשונים בתכונת בריאה משונה זו.

דהנה בפירוש המשניות להרמב"ם שם: "הם חיות הדומות לבני אדם, ואומרים המספרים חרושי העולם, שהוא מדבר דברים רבים שאינם מובנים, ודברו דומה לדיבור אדם ושמו אלנאס בלשון ערב, ומגידים מעניינו בספרים דברים רבים".

ומדבריו משמע שבעצם אדני השדה חיות הן, ורק דומות הם לאדם. ואולי הם הם הברואים שבמו"נ הנ"ל. שהם ממוצעים בין מדבר לחי.

אבל גם בריאה זו, למרות מ"ש בפיה"מ שאכן נמצאה בריאה כזו בימיו - לא הביאו במשנה תורה להלכה אם כת"ק או כר"י. ונפק"מ להלכה למעשה - אם מוכר אדם "כל חי' שברשותו" - אם נכלל בזה גם "אדני השדה" כמ"ש הרמב"ם שם במשנה וא"ו.

אבל בר"ש שם מביא מהירושלמי שהוא נראה כאדם אבל קשור הוא בחבל הנמשך מטיבורו ומושרש בארץ, וכשנפסק החבל מיד הוא מת. עיי"ש עוד פרטים בבריאה מוזרה זו.

ובלקו"ש חכ"ד ע' 116 הערה 14 מביא מה'עץ חיים' (בתחילתו) שהוא - אדני השדה - ממוצע "בין הצומח והחי". ולכאורה גדר זה מתאים יותר לפירוש הר"ש.



תיקוני מכתבים בהעתק המזכירות [גליון]

הרב יהודה לייב גראנער
מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בהמשך למה שכתבתי בנידון סמכות האגרות קודש שלא הוגהו, או שלא ברור שהוגהו - ע"י כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, שאין יכולים לסמוך עליהן להלכתא. ובמיוחד - אלה שתוכנן הוא בניגוד להנדפס בספר המנהגים כו'.

א) זה שכתבו שרובן ככולן של האגרות שנדפסו בסדרת אגרות קודש, הן מאלה שנכתבו ע"י הרנ"מ ע"ה מינדל, ולא של אלה שנכתבו ע"י הרמ"ל ע"ה רודשטיין, לאחרי הבירור - אין להנחה זו יסוד כלל, והמציאות היא, שחלק הכי גדול שנדפס באגרות קודש הן מאלה שנכתבו ע"י הרמ"ל ע"ה.

ב) למרות כל הנדפס בקובצים הקודמים להוכיח, לכאורה, שהרנ"מ כתב המכתבים מלה במלה, אבל בפועל לא הי' כן, וכמו שהרנ"מ בעצמו אמר פעמים אין מספר, שהוא לא כתב מלה במלה. מצו"ב צילומים משני מכתבים ועליהם הגהות בגוף כתי"ק של הרבי (מובאים בסוף ההערה), ומהם הוכחה מוחשית שהרבי הורה להרנ"מ שהוא יוסיף ויסגנן מדילי'. ומכיון שלאחרי שהוא הכניס המכתבים הגיהם הרבי, ועשה בהם שינויים, הוספות וכו', מזה מוכח שכל מכתב שלא ברור שהוגה ע"י הרב - אי אפשר לסמוך עליו, כי אולי הרבי הי' משנה, מתקן ומוסיף וכו'.

ג) בדידי הוה עובדא - שלא פעם הכתיב לי הרבי תוכן מכתב, ועלי הי' לנסח ולסגנן אותו, ואח"כ הוכנס המכתב להגהת הרבי, ורק אחרי שהוא אישר את הנוסח המכתב נשלח.

ד) בנוגע לזמן אמירת איזהו מקומן - רוצים לשנות מכמו שנתפרסם ב'היום יום' ואח"כ ב'ספר המנהגים', מכיון שישנם כאלה שאומרים ששמעו איך הרבי כשהי' בהיכלו הק' אמר כל הקרבנות עד לפני הודו. הנה ידוע מה שהרבי ענה לאלה ששאלוהו בנושאים מסוימים איך הוא נוהג בזה בעצמו, והמענה היה: וואס איז דיר נוגע ווי איך פיר זיך (מה נוגע לך איך אני נוהג). ולהעיר מס' המנהגים עמ' 74 הערה 8. ועוד ועיקר - פעמים אין מספר ראינו איך הרבי אמר "איזהו מקומן" "אחרי" שהניח התפילין.

ה) מענין לענין - בקשר למנהגי חב"ד ו'ספר המנהגים', ובהמשך למה שכתב הר"א שי' חיטריק - כשהרבי כתב ופרסם המנהגים והדפיסום לראשונה ב'היום יום', ובהמשך בהקונטרסים, ואח"כ

נקבצו ונדפסו בפונדק אחד בספר המנהגים, היו לפניו כל רשימותיו, ואעפ"כ בחר וקבע לפרסם רק אותם המנהגים השייכים לאנ"ש וכו'. ומזה מובן ופשוט - שלמרות שלאחרונה פרסמו הרשימות ובהן מנהגים נוספים וגם מנהגים שהם אולי שונים ממו שנדפס בס' המנהגים, אנו אין לנו אלא מה שהרבי קבע לפרסם ולהדפיסם לדורי דורות, ורק עפ"י מנהגים אלה צריכים אנ"ש להתנהג, לבד אותם המנהגים שהרבי בעצמו דיבר עליהם ברבים והורה להתנהג בהם, ע"ד אי אמירת "א-ל ארך אפים" ביום שני וחמישי בכל יום שאין אומרים בהם תחנון¹, הוספת הפסוק "רוממו" בקטע "לך ה' הגדולה" בעת הוצאת בס"ת ועוד.



BAR MITZVAH TEXT

1801 (5) שנת
הפסוק

הרב (א-ל ארך אפים)
- ארך אפים
- ארך אפים
- ארך אפים
- ארך אפים

Sholom uBrocho:

I was pleased to be informed of your Bar Mitzvah.

May G-d grant that as you have entered the age of Mitzvos at thirteen, so you should advance to the other milestones in Jewish life, as mentioned in the Mishna (Ovos chapt. 5); and that you should make ever-growing efforts in your diligent devotion to your learning of Torah, both its revealed part (Nigleh) ~~as well as~~ its deeper aspects (Chassidus), as well as in your observance of the Mitzvos with Hiddur.

לפי
and

May G-d bless you with Hatzlocho to be a Chossid, Yorei-Shomayim, and Lamdan.

With blessing,

(1) אבל הרבי בעצמו נהג כפי שנדפס בסידור, לפני "א-ל ארך אפים".

