

ב"ה
ש"פ ויקרא
ה'תשע"ד
גליון י"ב [אלף-ע]
תוכן הענינים

גאולה ומושיח

- 5 תורה חדשה מאתי תצא
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
9 גלוסקאות וכלי מילת לע"ל
הת' שלום צירקינד

לקוטי שיחות

- 12 אלה פקודי פסל את הראשונים
הרב אפרים פישל אסטער
14 בענין העמדת המשכן
הרב שרגא פייויל רימלער
15 הערה בלקו"ש ויקהל תשל"ד (גליון)
הרב בנימין אפרים ביטון
21 קרבנות שהביא יהואש
הנ"ל

נגלה

- 22 קרייתתה זו הלילא
הרב משה דוד פערלמאן
26 שדי נופו בתר עיקרו
הרב יהודה ליב שפירא
31 ד' על ד' לענין עקירה והנחה להלכה
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

דין גוד אחית וגוד אסיק ולבוד במחיצות הכלים 36

הת' מנחם מענדל גינסבערג

גדר רה"י לדעת הרמב"ם ורש"י 37

הת' מנחם מענדל וילהלם

רמב"ם

בעניין הבדלה בחונן הדעת 44

הרב בן ציון חיים אסטער

שמא יאמר אדם שלא ישא אשה (גליון) 47

הרב ישכר דוד קלויזנר

חסידות

ואף שכבר עשה תשובה נכונה 50

הנ"ל

הלכה ומנהג

יין, חמר מדינה ופת 53

הרב שלום דובער לוי

בענין כניסת כהנים להאוהל 61

הרב גבריאל צינער

התייחסות הרבי להשמטות אדמו"ר הזקן (רשימה חלקית) 65

הרב יוסף שמחה גינזבורג

טלטול המגילה בשבת י"ג אדר 69

הנ"ל

בענין הקדיש בין גאולה לתפלה בערבית (גליון) 72

הרב יהודה ליב גראנער

אכילת עוגיות שעליהם אותיות (גליון) 72

הרב ניסן יוסף שיחי' זיבעל

על איזו נט"י אנו מברכים בשחר (גליון) 76

הרב מאיר צירקינד

פשוטו של מקרא

82 בענין חטא העגל.....

הרב שרגא פייוויל רימלער

שונות

84 'דידי עדיפא מדידכו'.....

הרב ישראל אליעזר רובין

89 הוספה לס' "תניא באורייתא" פכ"ג - ויקרא.....

הרב יוסף יצחק אלפרוביץ

90 מראי מקומות לתיבות או לענין?.....

הרב שמואל דוברוב

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ שמיני-פרה ה'תשע"ד

הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', ט"ז אד"ש ה'תשע"ד

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די

קובצים און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א

ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 347-227-0308

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 718-618-9777

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל ושמחה מביעים אנו את ברכותינו הלבביים

**לידידנו היקר מנכ"ל בחסד עליון המוסד ד"הערות
וביאורים" בשנת תשס"ט**

**המצויין בכל המעלות, שליח שמסור ונתון למלאות
רצונו הק' של כ"ק רבינו נשיאנו בכל נימי נפשו**

הרה"ת ר' מנחם מענדל ניסן וזוגתו שיחיו

בראנשטיין

**לרגל חגיגת "פדיון הבן" לבנם בכורם יעקב שי' למזל
טוב לאורך ימים ושנים טובות.**

**יהי רצון שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים,
וירוו ממנו רוב נחת שמחה ועונג, מתוך הרחבה ברכה
והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר תמיד כה"י.**

המערכת

גאולה ומשיח

תורה חדשה מאתי תצא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

האם זה קשור עם ביהמ"ק השלישי

בשיחת קודש פ' תז"מ תשמ"ז (תורת מנחם ח"ג ע' 225) חקר הרבי בנוגע ל"תורה חדשה מאתי תצא" לעת"ל, אם התגלות זו קשורה עם בית המקדש דוקא, בבחינת "ונועדתי לך שם ודברתי אתך" (תרומה כה, כב) שהי' במשכן, או שהוא ענין בפ"ע עיי"ש. (הובא גם בס' 'מגולה לגאולה' ע' 205).

והנה גם בנוגע ל"ונועדתי לך וגו' כתב בלקו"ש חל"ב פ' צו (סעי' ו') דיש מקום לעיון אם ונועדתי נעשה לחלק בלתי נפרד מגוף המשכן, או כיון שגדר אוהל מועד ע"ד "ונועדתי לך שם" הי' גם לפני הקמת המשכן (באהלו של משה), ולאידך בבתי מקדשות (מקדש ראשון ושני) לא נאמר שענינם הוא "ונועדתי לך שם" שעל ידם בא דבר ה' אל הנביא [שבתנאי הנבואה מצינו רק שהיא בארץ ישראל דוקא אבל לא שהיא מוגבלת למקדש (עזרה וקד"ק) ומפורש בכמה נביאים ששרתה עליהם נבואה מחוץ למקדש] לכן י"ל דגם במשכן הם גדרים שונים: א) משכן שהיא לעבודת ה' בו. ב) בתור אוהל מועד שבו שומע משה דבר ה' אל ישראל עיי"ש.

"ונועדתי לך" אם הוא דבר אחד עם המשכן

ועי' בס' עבודת הקדש (חלק ד' פכ"ד) וז"ל: כי הגורם הגדול אל הנבואה וסיבת חול רוח הקודש ושרות השכינה על הראוים, הי' הארון והכרובים בהיות המקדש הראשון קיים, ומשם הי' מתפשט האור והשפע, שהרי נאמר לאדון הנביאים ע"ה "ונועדתי לך ודברתי אתך מעל הכפורת מבין שני הכרובים", הנה כי הכבוד הי' שורה בין שני הכרובים. . ומשם האור והשפע מתפשט לכל הצדדים. . נמצא המקדש הגורם הגדול אל שירות הנבואה, ולזה כשחרב בית ראשון ונגנז הארון אין עוד נביא וכו' עכ"ל עיי"ש בארוכה.

ועד"ז כתב בס' העקרים מאמר ג' פי"א: וז"ל: ולפי דעתי שזאת היתה הסיבה שתמצא הנבואה באומת ישראל מזולתה מן האומות ובארץ ישראל מזולתה מן הארצות, וזה כי מצד הארון והלוחות שהיתה השכינה שורה עליו היה מתהפך הרוח

ש"פ ויקרא ה'תשע"ד

האלהי כדמות ניצוץ השמש המתהפך, והיה שורה הרוח הנבואי על האיש שתמצא בו הכנה מה בדמיון מה שהוא בארון, והוא האיש שימצאו בו דעות התורה הכתובים בלוחות הברית באמת, כמו שהיה זה בנבואת שמואל שהיה שוכב בחדרו שהיה לו ובאה אליו קול הנבואה מעל הכפרת אשר על הארון שהיה אז שם בשילה וכו' עכ"ל, וראה גם בדרשות הר"ן (הדרוש השמיני) שכ"כ דסיבת הנבואה באה מצד הארון והלוחות עיי"ש, ובשו"ת הרשב"א ח"א סי' צ"ד.

א"כ לכאורה נמצא מזה דסב"ל דענין זה ד"ונועדתי" באמת הי' בביהמ"ק כמו בהמשכן דע"י הארון יש ענין הנבואה, אלא דמשה מצד מעלתו הי' נמצא באוהל מועד ושומע הקול היוצא מהמקום המקודש ההוא, ובשאר הנביאים לא הי' באפשריותם שיהי' כמו במשה שיהיו נמצאים שם וישמעו עצם הקול וכו' ולכן הי' צ"ל באופן אחר כפי שמבארים שם, וראה גם פי' אברבנאל על מו"נ ח"ב סוף פמ"ה.

אבל בלקו"ש חל"א פ' תצוה א' (ע' 160) בשוה"ג להערה 31 הביא דברי העקרים הנ"ל, וכתב שהרמב"ם חולק ע"ז וז"ל: אבל: א) ברמב"ם הל' יסוה"ת פ"ז לא נזכר הכתוב "ונועדתי גו'" ששייך לכללות ענין הנבואה, ואדרבה מפיהמ"ש להרמב"ם (סנהדרין פ' חלק היסוד השביעי, ועד"ז במו"נ ח"ב ספמ"ה) משמע שונועדתי לך גו' מעל הכפורת מבין שני הכרובים שייך להיתרון דנבואת משה דוקא.. ב) ברמב"ם הל' כלי המקדש (פ"ה"י) מפורש שהטעם שלא שאלו להאוו"ת מפני שלא היתה שם רוח הקודש וכל כהן שאינו מדבר ברוח הקודש ואין שכינה שורה עליו אין נשאלין בו ולא לפי שלא הי' ארון.. ג) הרמב"ם בספרו דהלכה לא הזכיר שבטלה נבואה, ואדרבה לדעתו מפורש שהיתה נבואה לאח"ז כנ"ל הערה 16 וש"נ עכ"ל.

דלפי"ז י"ל שכן הוא בנוגע להענין ד"תורה חדשה מאתי תצא", דלפי דעת העבודת הקודש והעקרים יהי' זה קשור עם ביהמ"ק השלישי כמו הענין דונועדתי, משא"כ לדעת הרמב"ם.

תורה חדשה ע"י בי"ד הגדול

וי"ל בזה עוד, דהנה בקונטרס "תורה חדשה מאתי תצא" סעי' ה' מבאר בענין תורה חדשה וז"ל: יש לומר, שהמלך המשיח (ש"בעל חכמה יהי' יתר משלמה") יבאר וילמד ה"חידוש תורה" ב"בית דין הגדול שבירושלים" באופן שיתקבל אצלם בהכנה והשגה בשכלם של הסנהדרין (ע"פ כללי התורה), וכיון ש"הם עיקר תורה שבעל פה והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל" יהי' גם ה"חידוש תורה (ש)מאתי תצא" כ"דברים שלמדו אותם מפי השמועה.. דברים

שלמדו אותם מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן, ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא "עכ"ל עיי"ש עוד, הרי יוצא מזה שהענין דתורה חדשה תצא בפועל ע"י בי"ד הגדול שבמשכנת הגזית.

והנה בלקוטי שיחות חל"ב פ' צו שם בהערה 55, כתב דהא דבי"ד יושבין בלשכת הגזית ומשם הוראה יוצא לכל ישראל, י"ל דזה אינו מדיני וגדרי ביהמ"ק, אלא דין בסנהדרין, כי סנהדרין גדולה צריכה להיות סמוכה לשכינה וכו' עיי"ש, דמשמע מזה דבי"ד הגדול מתלא תלי בביהמ"ק דרק עיי"ז שהם סמוכים לשכינה יש השלימות בבי"ד הגדול, ולפי"ז יוצא גם שכל הענין דתורה חדשה מאתי תצא שנפעל כנ"ל ע"י בי"ד הגדול הוא, ע"י ההשראה של ביהמ"ק.

אמנם בלקוטי שיחות חל"א פ' תרומה ג' (צויין שם בשוה"ג), הביא דברי הזהר (ח"ג קסא, ב): "ירושלים . . . אסחרא להר הבית וכו' ואינן עזרות סחון ללשכת הגזית, דתמן סנהדרין גדולה יתבין כו'". ומבאר (סעי' ד) שהזהר לא נחית כלל לבאר העשר קדושות שבמקומות אלו (כדאיתא במסכת כלים פ"א מ"ו), כ"א לבאר עצם החפצא דמקומות אלו, דחלות שם הר הבית תלוי בחפצא ד"עזרת ישראל". וכן בנוגע לעזרות, דחלות של עזרות תלוי בגדר דלשכת הגזית, דתמן סנהדרין גדולה יתבין, דאי"ז רק נתינת סימן על מקומה דלשכת הגזית, אלא לבאר הגדר של העזרות, שהוא עיי"ז שסנהדרין יתבין שם, וחלות שם לשכת הגזית תלוי בחפצא דמזבח, וכמארז"ל (מכילתא ס"פ יתרו) שמקום הסנהדרין "אצל המזבח", עיי"ש, דלפי שיטה זו של הזהר לכאורה יוצא להיפך דשלימות של ביהמ"ק הוא ע"י הסנהדרין ולא להיפך.

אבל באמת נראה בפשטות דתרווייהו איתנהו, דכו"ע מודי דבלי ביהמ"ק חסר בהסנהדרין, וכמ"ש הרמב"ם בהל' סנהדרין פי"ד הי"א ד"אין דנים דיני נפשות אלא בפני הבית, והוא שיהי' בי"ד הגדול בלשכה שבמקדש, שנאמר בזקן ממרא לבלתי שמוע אל הכהן או אל השופט, מפי השמועה למדו שבזמן שיש כהן מקריב על גבי המזבח, יש דיני נפשות, והוא שיהי' בי"ד הגדול במקומו".

(וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' י"ח שעפ"ז יש לתרץ קושיית המפרשים ברמב"ם שכתב בהל' מלכים רפ"א: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה הממשלה הראשונה, ובונה מקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, והקשו דמה שכתב שחוזרין כל המשפטים בימיו, סותר למ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש סנהדרין פ"א מ"ג, שהוכיח שם שיהיו בי"ד סמוכין עוד לפני ביאת המשיח, ובלקוטי שיחות ח"ט ע' 105 הערה 74 משמע, דנקט שכן סב"ל להרמב"ם גם בס' היד, וצ"י שם למ"ש הרמב"ם בהל'

ש"פ ויקרא ה'תשע"ד

סנהדרין פי"ד הי"ב: "וקבלה היא שבטבריא עתידין לחזור תחלה ומשם נעתקים למקדש" וא"כ למה חוזרין כל המשפטים רק בביאת המשיח? ולהנ"ל ניחא דאה"נ דבי"ד הגדול יהי' עוד לפני ביאת המשיח, אבל אכתי אין כל המשפטים חוזרין שהן דיני נפשות, וזה יהי' רק ע"י מלך המשיח בבנין בית המקדש).

ומובא כן בכ"מ בשם הגרי"ד ז"ל סולובייצ'יק (ראה בס' 'ברכת יצחק' סנהדרין סי' ל, ובס' 'גן שושנים' סי' נ, ובס' 'מאורי ציון' ע' לד) שאמר ג"כ דישיבת בי"ד הגדול בלשכת הגזית, אינו דין בהכשר שם בי"ד לבד, אלא הוה גם קיום בבית המקדש, שיהא בי"ד הגדול יושבין שם. והוכיח זה מהמשנה סוטה מח, א, דמשגלתה סנהדרין בטלה שיר בית משתאות, וזהו אחת מסדר הגזירות שגזרו על חורבן הבית. הרי חזינו, דגלות הסנהדרין חשיבה כמקצת חורבן הבית, וכדמשמע מהרמב"ם הנ"ל: "ומפי השמועה למדו שבזמן שיש כהן מקריב ע"ג מזבח, יש דיני נפשות, והוא שיהי' בי"ד הגדול במקומן". דנראה מזה דבי"ד במקומן וכהן הוה חדא דינא שכללם יחד בהלכה אחת. ועוד, שהתחיל באין דיני נפשות אלא בפני הבית, והוא שיהי' בי"ד הגדול במקומן, כי ישיבת בי"ד הגדול בלשכת הגזית, אינו רק הכשר בהי"ד, אלא דהוה קיום במקדש, ורק כשהמקדש והבי"ד הוא בשלימות דיינינן דיני נפשות, וראה גם בס' 'שיעורי הגרמ"ד הלוי' זבחים קיח, ב, שכן כתב, וא"כ לפי"ז יוצא דגם לדעת הזהר וכו' הענין דתורה חדשה וכו' מתלי תלי בביהמ"ק, דעי"ז שיהי' ביהמ"ק השלישי יהי' השלימות דבי"ד הגדול, והם יפסקו החדוש שבתורה שמאתי תצא וכפי שנת'.

וראה לקו"ש חי"ג פ' מסעי (ע' 118) שהביא מה ששנו החכמים במשנתם (אבות פ"ה מ"ב) "יהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך" ואחד מהקושיות שהקשה שם הוא דמהי השייכות בין ב' ענינים אלו "שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו" ו"ותן חלקנו בתורתך" עיי"ש.

ולפי מה שנת' יש לפרש שהם ענין אחד, כי עי"ז שיבנה ביהמ"ק יהי' גם תכלית השלימות בלימוד התורה.

וראה גם בהעמק דבר להנצי"ב (שמות כז, כ) וז"ל: דיש לדעת דאור התורה שהוא תכלית המשכן ועיקר המשרה שכינה בישראל, בא בשפע על ידי אמצעות שני כלי קודש, היינו הארון והמנורה. ונשתנו פעולותיהם, הארון בא ליעוד הדברות שבכתב וגם לצווי בקבלה בע"פ, ועדיין אין בזה כח הפלפול והחידוש שיהא אדם יכול לחדש מעצמו דבר הלכה שאינו מקובלת, ולזה הכח הנפלא שנקרא "תלמוד" ניתן כח המנורה אשר נכלל בו שבע חכמות וכל כוחות הנדרש לפלפולה של תורה

וכל זה נכלל בכפתורים ופרחים עכ"ל, וראה עוד בענין תורה חדשה במאמר ד"ה כימי צאתך (אחש"פ תשל"ט אות ה'), וד"ה אתה הראת (יום ב' דחה"ש) אות ד-ה.



גלוסקאות וכלי מילת לע"ל

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

במס' שבת דף ל' ע"ב איתא: דיתיב רבן גמליאל וקא דריש עתידה אשה שתלד בכל יום . . ותו יתיב רבן גמליאל וקא דריש עתידים אילנות שמוציאין פירות בכל יום . . ותו יתיב רבן גמליאל וקא דריש עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת שנאמר (תהלים עב, טז) יהי פסת בר בארץ, וכו'. (וראה ג"כ כתובות קיא, ב).

והנה במאמר חז"ל זה מבואר ש"עתידה ארץ ישראל" דוקא, וצ"ב האם הכוונה שכן יהי' רק בארץ ישראל לבד, או שבאמת כן יהי' בכל העולם, (ונקט ארץ ישראל דוקא משום שקאי על הפסוק "יהי פסת בר בארץ" שקאי על א"י). וראה בלקו"ש חכ"ז ע' 202 שמביא הגמ' בסוף כתובות דאיתא שם "אמר רב חייא בר אשי אמר רב עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות..", ובתורת כהנים עה"פ ויקרא כו, ד איתא שם בסתם "שאף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות..", ומסביר החילוק ביניהם, דלשיטת רחב"א בסוף כתובות הר"ז ענין נסי שיהי' רק בארץ ישראל, דלשיטתו בתקופה הראשונה דימות המשיח עדיין עולם כמנהגו נוהג, אלא שבא"י יהי' ענין זה בדרך נס, משא"כ בתורת כהנים מדובר על שינוי הטבע שיהי' בכל העולם, וזה יהי' בתקופה השני' דימות המשיח, עיי"ש.

והנה מחז"ל זה שעתידיה א"י להוציא גלוסקאות וכו' מדבר (גם) בתקופה הראשונה, כמבואר בלקו"ש שם הע' 77¹, ועפ"ז הי' אפ"ל שלכן נקט "ארץ ישראל" דוקא, כי ס"ל (ע"ד שיטת המ"ד סוף כתובות כנ"ל) שבתקופה זו עולם כמנהגו נוהג, ורק בתור נס בארץ ישראל תוציא הארץ גלוסקאות וכלי מילת. (או ס"ל ע"ד שיטת הרדב"ז המובא בלקו"ש שם ס"ג דבא"י יהי' ענינים נסיים משא"כ בשאר הארצות). אבל בתקופה השני' שאז יהי' ביטול מנהגו של עולם, י"ל שס"ל שאז יהי' זה בכל העולם.

(1) וראה מש"כ בזה הרב מ.מ.א. שי' בגליון תתקצ"ט.

ולכא' הי' אפ"ל דס"ל לר"ג שגם בתקופה השני' דימות המשיח יהיו ענינים אלו רק בא"י ולא בארצות שאר האומות. [ועד"ז י"ל שס"ל כהשיטות שגם בתקופה הראשונה דימות המשיח כבר יהי' שינוי מנהגו של עולם, ראה לקו"ש שם ע' 203, ומ"מ סב"ל שענינים אלו יהיו רק בארץ ישראל דוקא, ולא בארצות שאר האומות]. שהרי בודאי יהי' חילוק בין ישראל לאומות העולם², ואומות העולם יהיו רק טפלים לישראל³. ולכן י"ל שאצלם ובארציהם⁴ לא יהיו הענינים האלו.

אמנם ממה שמבואר בכמה מקומות שהטעם לזה שעתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת (ועד"ז הענין שעתידה אשה שתלד בכל יום והאילנות יוציאו פירות בכל יום, המובאים בגמ' לפנ"ז) הוא משום שאז יחזור העולם להמצב שבו הי' קודם חטא עה"ד⁵, לכא' קשה לחלק עפ"ז בין א"י לשאר העולם. כי כאשר יתוקן חטא אדה"ר לגמרי (בתקופה השני' דימות המשיח⁶) לכא' צ"ל שיהי' כן הטבע בכל העולם, כמו שהי' צ"ל מלכתחילה לולי חטא עה"ד⁷. [ורק בתקופה הראשונה קודם תיקון חטא עץ הדעת בכללות העולם, לכא' יש לחלק בין א"י לשאר ארצות]. ולהעיר שברבינו מקומות בדא"ח מובא מאחז"ל הנ"ל בלשון שעתידה הארץ שתוציא גלוסקאות וכו', ולא "עתידה ארץ ישראל".

אלא דאולי תלוי בדיעות השונות האם לפני חטא עה"ד הי' הארץ מוציא גלוסקאות או לא. ראה הדיעות השונות בזה בב"ר פט"ו, ז (ועד"ז בירושלמי ברכות פ"ו ה"א, ותנחומא עקב ז'), דלחד מ"ד כבר הוציא לחם מן הארץ, ויש מ"ד שהוא עתיד להוציא לחם מן הארץ. דלהדיעות שלא הוציא לחם מן הארץ קודם החטא, א"כ הגלוסקאות הם דבר חדש שלא הי' לפנ"ז. וכמו כן כלי מילת לא מצינו שהי'

2) וע"ד שמצינו שיטת עולא במס' פסחים סח, א דהפסוק "בלע המות לנצח וגו'" מדבר רק בישראל, משא"כ באומות העולם אף שיהי' להם אריכות ימים מ"מ לא יהי' להם חיים נצחיים. וגם להמ"ד בב"ר פכ"ו בתחלתו שגם באומות העולם אין מיתה לע"ל, מ"מ מובן שלכו"ע יהי' הפרש ביניהם כו'. וע"ד המבואר באגה"ק סכ"ו מדברי הוזהר החילוק בין ת"ח לע"ה לע"ל, דמסטרייהו לית בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד.

3) ראה בפסחים שם: ואומות העולם מאי בעו התם, ומתריך דכתיב ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'. משמע שכל מציאותם לע"ל יהי' בתור טפל לישראל. (וברש"י סנהדרין צ"א ע"ב ד"ה בלע משמע דסוגיית הגמ' איירי לאחר תחיית המתים, אבל מובן שגם לפנ"ז בתקופה הראשונה יהיו האומות בטלים לישראל). ועיין בלקו"ש חכ"ג ע' 177 ואילך. וראה מ"ש בגליון הקודם. ואכ"מ.

4) וראה לקו"ש חכ"ז שם הערה 30.

5) ראה בס' שער האמונה לאדמו"ר האמצעי נט, ב. נצח ישראל למהר"ל מפראג פרק נ'. ובספרו נתיבות עולם נתיב העבודה פ"ז. אור החיים איש פ' תוריע. אלשיך עה"פ בראשית ג, יז. פרי צדיק על ט"ו בשבט. תורת חיים על סנהדרין ע, א. ועוד. וראה ג"כ ב"ר פ"ב, ו. לקו"ש חכ"ז שם ס"ה.

6) ראה אג"ק ח"ב ע' ס"ח-ט. ובכ"מ.

7) עי' בלקו"ש חט"ז ע' 531 הערה ד"ה אילני סרק.

קודם הטא, שהרי לא הי' להם לבושים בכלל. ורק לאחר החטא (תפרו עלי תאנה, ולאח"ז) עשה ה' כתנות עור לאדם ואשתו⁸. [משא"כ זה שהארץ הוציא פירות בן יומו ושאשה הולידה בו ביום, הי' בפועל לפני החטא]. וא"כ יוצא דלהשיטה שלא הי' גלוסקאות קודם החטא, לכא' אין הכרח לומר שיהיו כל ענינים אלו בשאר הארצות לע"ל, שהרי זה טבע מחודש שלא הי' בכללות העולם מקודם.

אבל לכא' מהמבואר בלקו"ש ח"ז ע' 218, וזלה"ק: "עתידיה א"י (בימיה"מ) שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, כי הענין דימות המשיח הוא שאז יהי' דירה לו ית' בתחתונים – שגם הארץ, בחינה הכי תחתונה, תוציא גלוסקאות כו" ע"ש, לכא' משמע קצת דכן יהי' בכל העולם, כי מכיון שבזה מתבטא הענין של דירה בתחתונים לכא' י"ל שיהי' כן בכל העולם. (ואוי"ל דדוקא כשגם בשאר הארצות מוציא הארץ גלוסקאות מודגש הענין של דירה בתחתונים עוד יותר. ומה שרבן גמליאל מדגיש שזה יהי' בארץ ישראל דוקא, י"ל דזה רק בתקופה הראשונה דימות המשיח, כנ"ל. כי שלימות בירור העולם והדירה בתחתונים בכל העולם כולו יהי' רק בתקופה השני').

ומענין לענין יש להעיר, דלכא' לפום ריהטא צ"ב בדדרך כלל מבואר דהענין של דירה בתחתונים הוא קשור דוקא העבודה דוקא בדרכי הטבע ובלבושי הטבע⁹, וכאן משמע שהענין של דירה בתחתונים מתבטא בשינוי הטבע?

אבל באמת לק"מ, דכאן הכוונה שהטבע עצמו יתעלה¹⁰ ויעמוד על שלימותו כפי הראוי לו כדירה להקב"ה, (כפי שהי' קודם החטא, או יתירה מזו כנ"ל), וזה הוא אמיתית הענין של דירה בתחתונים, שהעולם והתחתון עצמו נתעלה ונעשה מבורר וכו'¹¹. וראה ג"כ לקו"ש חל"ז פ' בחוקותי. בסגנון אחר: אין זה שינוי הטבע, אלא אמיתית ושלימות הטבע עצמו.

ולכא' יש נפקא מינה גם להלכה, שידוע שבכלל יש להשתדל בנוגע קיום המצוות שיהי' דוקא ע"פ לבושי הטבע כנ"ל, וא"כ צ"ב האם לכתחילה יוכלו לקיים מצוות בגלוסקאות ודברים נסיים שיהיו לע"ל בימות המשיח. דאי נימא שזה יהי' רק בא"י בדרך נס (וע"ד שיטת המ"ד בסוף כתובות כנ"ל), א"כ עי"ז חסר קצת

(8) ולהעיר מפ' הספורנו שם עה"פ בראשית ג, כ"א.

(9) ראה לדוגמא בלקו"ש ח"ה ע' 80, חל"א ע' 48 ובכ"מ.

(10) ראה הלשון במכתב כללי י"א ניסן תשל"ג אודות מחז"ל זה "טבע וועט דערהויבן ווערן צו דער מדרגה פון למעלה מדרך הטבע".

(11) ולהעיר ג"כ מלקו"ש חכ"ג ע' 177 שמ"ש הרמב"ם "ויתקן העולם כולו לעבוד את ה'" קאי על דומם צומח חי מדבר.

בשלימות קיום המצוות, דהרי שלימות קיום המצוות הוא דוקא בעולם שכמנהגו נוהג (ראה לקו"ש חכ"ז ע' 201 ובהערה 74 שם ובכ"מ). אבל באם מדובר בתקופה השני' ובאופן של שינוי טבע מנהגו של עולם, הרי לכאור' בהזמן דאז זה נקרא דרכי הטבע. וראה מ"ש בזה בגליון א'נו.

[ובאמת בביאור תקופה השני' י"ל בב' אופנים: או שזה תקופה נסיית, (ועי' בסוף השיחה בלקו"ש חכ"ז שם). או שהענינים שיהיו אז יהיו חלק מטבע העולם אז (וכן משמע מלקו"ש שם בסי"ד). ונפ"מ בנוגע קיום מצוות בדברים שיהיו גם אז רק לשעה ובדרך נס, האם זה שונה מקיום המצוות בשאר הדברים שיהיו אז באופן קבוע שהם בשינוי ממנהגו של עולם עכשיו. דאי נימא שהענינים שיהיו אז באופן קבוע יהיו נקראים טבע, הרי מובן שדברים שהם רק אז בדרך נס הם שונים, אבל אי נימא שגם הדברים הקבועים אז לא נקרא טבע אלא נס, א"כ אין חילוק ביניהם. או שי"ל להיפך שגם ענינים נסיים שהם לשעה אז יהיו נקראים בשם טבע. ואכ"מ].

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



לקוטי שיחות

אלה פקודי פסל את הראשונים

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בשיבה

בלקו"ש חכ"ו ע' 272 ואילך מבאר בארוכה דברי רש"י ריש פ' פקודי "נמנו כל כו' ונמנו כל כל כליו לכל עבודתו", ותוכן הדברים, דלרש"י לא הי' המנין לתת חשבון לבנ"י (להוציא חשד מלבם) אלא שבתור ממונה על המשכן הי' צ"ל חשבון וסדר בכל הנדבות והכלים.

ועפ"ז מבאר מש"נ "אלה פקודי" וכל מקום שנא' אלה פסל הראשונים, ולכ' הפסוקים בפר' פקודי הם המשך לנדבת ובניית המשכן בפ' ויקהל, דהם ב' נושאים, דבפ' ויקהל מדובר אודות נדבת ובניית המשכן (עי' בנ"י ובצלאל וכו') ובפ' פקודי המדובר אודות המינויים והתפקידים שהיו ממונים לשמור ולהניח המשכן וכליו.

ולכ' עצ"ע בביאור זה, דסו"ס הרי המדובר בהפסוקים דפ' פקודי הוא אודות המשכן שבו מדובר גם בפ' ויקהל, ואפי' אם אינו המשך ישיר ממש, אבל לכ' לא מספיק משו"ז להסביר מ"ש "אלה" דפסל את הראשונים.

ויתירה מזו: הרי אם בפ' משפטים שהוא נושא אחר לגמרי מפ' יתרו, מ"מ כתוב ואלה כדי להדגיש מה הראשונים וכו' כ"ש בנדו"ד שבכללות המדובר הנושא בפ' ויקהל ופקודי הוא אודות המשכן הול"ל ואלה?

ואולי י"ל בזה, דע"פ המבואר בהשיחה מובן דהגם דפ' ויקהל ופקודי בכללותם הם נושא א', מ"מ רוצים להגיש אשר פסל הראשונים, שהמנין דפ' פקודי אינו שייך לפ' ויקהל.

והביאור, בכמה מפרשים מבואר (ראה כלי יקר) שנמנו נדבות המשכן כדי להוציא חשד מלבן של ישראל, וצ"ב מ"ט ס"ל לרש"י שלא הי' צורך למנות מטעם זה? ועוד שהרי מצינו ברש"י דברים א', יב (ד"ה ומשאכם) שחשדו בני' במשה, הקדים משה לצאת אמרו מה ראה בן עמרם כו' איחר לצאת וכו', וא"כ טעמא בעי מה דהכא לא חששו לזה?

והתי' פשוט, דכיון דהכא לא הי' משה ממונה על עשיית המשכן וכליו לבד, אלא הי' אתו בצלאל ואהליאב וח"ז נמנו על המשכן הלויים לשאת ולהקים המשכן לא הי' טעם לחשוד במשה (ויומתק יותר עפ"ז המבואר בהערה 34, דמש"נ כאו ובצלאל וגו' נוגע לעיקר תוכן הכתוב).

ועפ"ז י"ל דזהו מש"נ "אלה" דפסל את הראשונים הגם דהוא נושא א' עם פר' ויקהל, דמשמיענו ומדגיש בזה, דאין תוכן המנין בהמשך לפ' ויקהל, כדי להודיע לבנ"י שעשו המשכן (בפ' ויקהל), אלא ענין בפ"ע שנמנו עליו ממונים לשמור על הנדבות והכלים.

יתירה מזו: כנ"ל דהטעם שלא הוצרכו להודיע לבנ"י הוא מטעם זה גופא דנמנו כאן ממונים על המשכן ביחד עם משה, וזה מש"נ "אלה פקודי" דפסל את הראשונים, דכיון ד"אלה פקודי" מל' מינוי ותפקיד שנפקדו ממונים, מטעם זה גופא "פסל את הראשונים", אין צריכים להודיע לבנ"י להוציא חשד מלבן.

ודומה ממש לפ' משפטים, דהוא נושא אחר מפ' יתרו ומ"מ נאמר "ואלה" להדגיש בפרט א' דמוסיף על הראשונים, עד"ז הכא (להיפך) דפ' פקודי הוא נושא א' עם פ' ויקהל, ומ"מ נא' "אלה" להדגיש לגבי המנין שלא הי' כדי להודיע לבנ"י.



בענין העמדת המשכן

הרב שרגא פייויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בלקוטי שיחות חי"א פ' פקודי שואל רבינו: שלפי פירש"י בפ' פקודי (ל"ט ל"ג) בד"ה ויביאו את המשכן וגו' שלא הי' משה יכול להקים את המשכן, א"כ איך הי' משה מעמיד את המשכן כל שבעת ימי המילואים כמפורש ברש"י בפ' שמניי ט' כ"ג בד"ה ויצאו ויברכו את העם, שהקים משה את המשכן כל יום, איך עשה זאת? כי רק ביום השמיני הקימו ע"י הקב"ה כמפורש ברש"י הנ"ל בפרשתנו, אבל בשבעת ימי המילואים שהקימו משה בכל יום איך עשה זאת?

ומבאר רבינו, שאי היכולת להקים המשכן היא דוקא ע"י אדם אחד אבל ע"י הרבה בני אדם ביחד אפשר להקימו כמו שמצינו בפ' נח שבנו מגדל וראשו בשמים ע"י אנשים רבים ביחד. אבל ביום השמיני שה' צוה למשה בפרשתנו מ' ב' ביום החדש הראשון באחד לחדש תקים את משכן וגו' היינו שמשה לבדו יקים את המשכן, אז אמר משה לפני הקב"ה איך אפשר הקמתו על ידי אדם, אמר לו עסוק אתה בידך נראה כמקימו והוא נזקק וקם מאליו וזהו שנאמר הוקם המשכן, הוקם מאליו.

ולפ"ז צריך להבין מה שכתוב ויביאו את המשכן אל משה, שזה הי' לפני שבעת ימי המילואים ורש"י כותב שלא היו יכולים להקימו, וקשה למה לא היו אנשים רבים ביחד יכולים להקימו כמו שהקימו אותו רבים בשבעת ימי המילואים?

ויש לבאר זה ע"פ דיוק בדברי רש"י שכותב ולפי שלא עשה משה שום מלאכה במשכן הניח לו הקב"ה הקמתו שלא הי' יכול להקימו שום אדם מחמת כובד הקרשים שאין כח באדם לזקפן, ומשה העמידו וכו', כמו שרש"י מדייק שהקב"ה רצה להניח למשה המלאכה של הקמת המשכן ובגלל זה שלל היכולת להקמתו מכל אדם אפילו ע"י אנשים רבים ביחד מנע הקב"ה היכולת לזה בכדי להשאיר הקמתו למשה. ולכן בלי השתתפותו והתערבותו של משה לא היו יכולים להקימו, ולכן ויביאו את המשכן אל משה, כי לא היו יכולים להקימו בשום אופן בלי משה. ובשבעת ימי המילואים שאז השתתף משה עצמו בהקמתו, הקימו בכל יום ביחד עם הרבה בני אדם כדברי רבינו בלק"ש הנ"ל.

ובפ' שמניי הנ"ל ט' כ"ג כותב רש"י שבכל ז' ימי המילואים שהעמידו משה למשכן ושמש בו ופרקו בכל יום וכו' לכאורה הי' נראה לומר שהעמידו ביום שאז זמן העבודה, ופרקו בלילה שאין הזמן אז לעבודה, והעמידו שוב למחר ביום, אבל

אי אפשר לומר כן, כי בפ' צו כתוב ח' ל"ה "ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים" וגו' ואם הי' משה מפרק המשכן בלילה אז לא הי' שם אהל מועד ואיך נצתו לשבת "פתח אהל מועד יומם ולילה" כשאין שם אהל מועד בלילה?

ומוכרחים לומר שמשה העמידו ביום ופרקו ביום ומיד העמידו שוב כך שהמשכן הי' עומד שבעת הימים של שבעת ימי המילואים בין ביום ובין בלילה רק שבכל יום הי' משה מעמידו, ומפרקו וחוזר ומעמידו, וזהו שמדייק רש"י "ופרקו בכל יום" היינו שלא פירקו בלילה והשאירו מפורק עד למחר אלא שפרקו ביום ומיד היה חוזר ומעמידו, ועי"ז מיושב איך שהיו הכהנים יושבים פתח אהל מועד שבעת ימים יומם ולילה.

ומובן וגם פשוט שאחרי השתתפות משה בהקמת המשכן בשבעת ימי המילואים, ואחרי שמשה הקים את המשכן לבדו ע"י הקב"ה ביום השמיני, היו הלויים יכולים להקים המשכן בהרבה אנשים ביחד כל משך הארבעים שנה שהיו במדבר, אחרי שתחילת הקמתו הי' ע"י משה כי מנע הקב"ה היכולת להקימו מכל שאר בני אדם כי הניח לו הקב"ה הקמתו כיון שלא עשה שום מלאכה במלאכת המשכן.



הערה בלקו"ש ויקהל תשל"ד (גליון)

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. בגליון שעבר מביא הרב ממ"ר שי' ביאור רבינו בלקו"ש חי"א שיחה א' לפ' ויקהל (שי"ל לראשונה לש"פ ויקהל תשל"ד – "ארבעים שנה", ויישר חילי' להרב הנ"ל יוזם הרעיון "ואתם תלוקטו"), בדיוק הלשון בתחילת הפרשה: "אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות אותם" – דלכאורה:

(א) תיבות "לעשות אותם" מיותרות הן.

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

עכ"ל בפנים השיחה.

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

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

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

ומעיר הרב הנ"ל, שלכאורה כל המהלך צ"ב:

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

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

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

וצ"ע. ובוודאי יעיינו בזה הקוראים שי' ויתברר הענין לאשורו. ע"כ הערת הרב הנ"ל שי' לעניננו.

ב. והנראה לתרץ בפשטות, ובהקדים דהנה בבואנו לפרש את הכתובים, ובפרט בפשוטו של מקרא, הרי שיש לנו לברר ולעמוד על ב' ענינים, הא' הוא פירוש התיבה המילולית דקרא, והב' הוא גם המשך תוכן הענינים של הכתובים.

והנה תיבת "לעשות" דקרא (הן בפרשת ויקהל (לה, ב) והן בפרשת תשא (לא, טז)) הרי היא מורה בפשטות על ענין של פעולה חיובית ועשי' בפועל. אמנם חלוק

הוא "תוכן הענין" של פעולה חיובית זו בפרשת ויקהל ("אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות אותם") מזו של פרשת תשא ("ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורותם ברית עולם").

והוא דבפרשת ויקהל הרי נאמר "אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות אותם", והיינו שישנם כאן "דברים" בענין ציווי השבת¹² שיש לנו "לעשות" אותם בשבת, משא"כ בפרשת תשא הרי נאמר במפורש "ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורותם ברית עולם", והיינו שהפעולה החיובית – "לעשות" – עלה קאי כאן בפרשת תשא הוא כמפורש בפסוק על ה"ברית עולם", והיינו דלא קאי כאן על איזה פעולה חיובית שיש לעשות בשבת, אלא שישמרו את השבת לעשות אותו לברית עולם בין הקב"ה לבני, וכהמשך הכתובים שם¹³.

וא"כ מובן שאין לפרש שכוונת משה בפירוש "לעשות" דפרשת ויקהל הוא שמשה חזר כאן על דברי ה' אליו בפ' תשא ששם נאמר במפורש "לעשות" וכקושי הרב הנ"ל, דהרי תרי דיני "לעשות" הם שונים ונפרדים זה מזה לגמרי, ומה ענין שמיטה אצל הר סיני, דבפרשת ויקהל הרי מפורש הוא שצוים בענין ודברים שיש לעשות בשבת, משא"כ הך "לעשות" שבפרשת תשא קאי ע"ז שיש לעשות את השבת ל"ברית עולם".

לאידך, הנה בציווי על ענין השבת שבפרשת יתרו בעשה"ד, הרי הגם כי לא נזכר שם תיבת "לעשות" בפירוש במובן של עשי' ופעולה חיובית שיש "לעשות" בשבת, מ"מ הרי בתוכן והמשך ענין הציווי שם על ענין השבת הוזכר על דבר פעולה חיובית שיש בענין השבת נוסף על השמירה ושלילת עשיית מלאכה (כבפרשת תשא שקאי שם בעיקר על שלילת עשיית מלאכה).

והיינו הך קרא ד"זכור את יום השבת לקדשו" (כ, ח) שהוא ציווי על פעולה חיובית שישנו בשבת וכפרש"י שם "יתנו לב לזכור תמיד את יום השבת כו'", וא"כ שפיר יש לומר דלשון "לעשות" שבפרשת ויקהל המורה על פעולה חיובית שיש

12 ראה בלקו"ש ח"א שם הערה 6 שבפשטות הכתובים הנה מסתבר לומר ש"אלה הדברים" קאי גם על הציווי דמלאכת המשכן וגם על הציווי דשבת עיי"ש. וראה גם לקו"ש ח"ו עמ' 222 ובהנסמן שם הערה 8 7 בהדיעות אם "אלה הדברים" קאי רק על הציווי דשבת או שקאי גם על הציווי דמלאכת המשכן עיי"ש.

13 וראה בכלי יקר ואוה"ח בתשא שם, וראה גם בפירוש יונתן לתרגום יונתן בן עוזיאל שם. אמנם דברינו הוא לפרש"י בפשט"מ, ולפי פשט"מ הנה פירוש הכתוב "ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורותם ברית עולם" בפשטות הוא, שהפעולה החיובית – "לעשות" – עלה קאי כאן הוא כמפורש בפסוק על ה"ברית עולם", והיינו שישמרו את השבת לעשות אותו לברית עולם בין הקב"ה לבני, וכבפנים.

"לעשות" בשבת הוא הוא הך ציווי בענין השבת של עשה"ד שנוכר בו פעולה חיובית בענין השבת.

[ומה שנאמר בפרשת יתרו שם "לא תעשה כל מלאכה" (כ, י), הרי גם הך פירוש "תעשה" מורה על פעולה חיובית ועשי' והיינו עשיית מלאכה, אלא ששם הוא במובן של שלילת העשי' וכמפורש "לא תעשה כל מלאכה", משא"כ בהך קרא דפרשת ויקהל שנאמר "אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות אותם", הרי שיש כאן ענין ודברים שיש לעשות אותם וז"פ].

ג. אלא שיש להעיר לכאורה ממה שציין הרב הנ"ל ללקו"ש ח"ד וילך ב' שם מבואר ש"זכור היא פעולה רוחנית" ו"אינה ענין של פעולה במעשה" עיי"ש בארוכה.

אמנם גם לזה יש לתרץ בפשטות, והוא כי רבינו לא אתי כאן בלקו"ש ח"א לדייק בביאור הלשון "זכור" בפרטיות, שהוא פעולה רוחנית ביחס ללשון "הלוך" שהוא פעולה ממש וכמו שדייק בלקו"ש ח"ד שם בארוכה, אלא אתי לדייק שפירוש "זכור" בכללות, הוא ענין וציווי חיובי ביחס לתוכן הציווי דפ' תשא שהוא רק ציווי על איסור ושלילת מלאכה בשבת.

ולכן שפיר יש לומר דהלשון "לעשות" - עשי' בפועל - דפ' ויקהל הוא מתאים יותר על הציווי דשבת של עשה"ד שנוכר בו ענין חיובי עכ"פ, מעל הציווי דפ' תשא שלא נזכר בו שום ענין חיובי כ"א שלילת מלאכה.

ד. עוד יש להעיר לכאורה ממה שציין הרב הנ"ל להמבואר בלקו"ש חל"א שם בביאור החידוש דפ' שבת בפרשת תשא לגבי פ' שבת בעשה"ד, והוא שבפרשת תשא נתחדש שבמנוחת השבת ישנה גם הענין דהשראת קדושה בישראל.

ויעוי"ש בהערה 36 וזלה"ק "ע"פ כהנ"ל בפנים יומתק הא שענין זה בשבת נאמר דוקא בפרשתנו, ראה פרש"י (פסוק יג) "אע"פ שהפקדתיך לצוותם על מלאכת המשכן אל יקל בעיניך לדחות את השבת מפני אותה מלאכה", והיינו שהייתה קס"ד לדחות את השבת בשביל מלאכת המשכן, כיון מה שע"פ מה שהי' ידוע לפניו - ענינה של שבת (רק) שלילה ואיסור מלאכה והמשכן ענינו השראת השכינה, וע"ז בא החידוש דפרשת שבת "כי אות היא ביני וביניכם גו' כי אני ה' מקדישכם גו'", שהשביתה בשבת היא לא רק שלילת עשיית מלאכה כ"א שבמנוחת השבת ישנה השראת קדושה בישראל. ראה מכילתא פרשתנו (לא, יד): כי קודש היא לכם מגיד שהשבת מוספת קדושה על ישראל".

ולכאורה יש להקשות לפ"ז על המבואר בלקו"ש חי"א שם שכשמסר משה בפ' ויקהל אזהרת שבת לבני ישראל "לומר שאינו דוחה את השבת", הנה עם היות שנאמר לו עתה ציווי מיוחד ע"ז בפ' תשא, מ"מ כשמסר אזהרה זו לישראל אמר להם ציווי הראשון והעיקרי בזה – אזהרת שבת שבעשרת הדברות, והיינו בכדי לנמק הטעם למה לא נדחה איסור מלאכת שבת מפני מלאכת המשכן.

והיינו דנוסף על עצם החשיבות של ציווי זה שבעשה"ד [וכמבואר בהשיחה שם שש טעמים לגדר וענין החשיבות בזה], הנה ביאר בזה משה דאף שמלאכת המשכן הו"ע עקרי שע"י המשכן תשרה השכינה בישראל, מ"מ מובן שא"א שציווי זה שנצטוו עכשיו מפי משה, ידחה מצות שבת שהיא אחת מעשה"ד ששמעו כאו"א מישראל מפי הקב"ה עצמו, ולכן הוא דחור משה על אזהרת שבת שבעשרת הדברות [וזהו דיוק הלשון "לעשות" דקאי על הציווי שבעשה"ד וכמוש"נ] עיי"ש.

ולכאורה יש להקשות הרי להמבואר בלקו"ש חל"א שם איכא בזה עוד נימוק מדוע שאין מלאכת המשכן דוחה שבת, והיינו משום שענין השביתה בשבת היא לא רק שלילת עשיית מלאכה אלא גם השראת קדושה בישראל, ולכן אין מלאכת המשכן שענינו השראת השכינה דוחה שבת שהוא כולל נוסף על שלילת עשיית מלאכה גם ענין השראת קדושה בישראל וכמוש"נ, ונימוק זה מבואר הוא בפ' תשא וכמ"ש שם "כי אות היא ביני וביניכם לדורותיכם לדעת כי אני ה' מקדישכם" [וכמבואר בלקו"ש חל"א שם בארוכה].

וא"כ צ"ע לפ"ז מדוע כשמסר משה בפ' ויקהל אזהרת שבת לבני ישראל "לומר שאינו דוחה את השבת" חזר על אזהרת השבת שבעשרת הדברות ולא על הציווי שנאמר לו עתה בפ' תשא והיינו בכדי לנמק הטעם שאין מלאכת המשכן דוחה שבת וכו' וכמוש"נ בלקו"ש חי"א, ולכאורה הרי היה יכול משה לחזור על הציווי שבפ' תשא שנאמר לו עתה הכולל גם נימוק מדוע שאין מלאכת המשכן דוחה שבת והיינו משום לתא דשבת כולל גם השראת השכינה וכו' וכמוש"נ בלקו"ש חל"א וצ"ע.

בסגנון אחר, אם כל הטעם שבלקו"ש חי"א שמשה חזר על אזהרת שבת שבעשרת הדברות ולא על הציווי שנאמר לו ע"ז עתה בפ' תשא הוא בכדי לנמק הטעם שמלאכת המשכן אינו דוחה שבת, הנה גם בפ' תשא איכא בזה נימוק נוסף, והו"ל למשה לחזור על הציווי שנאמר לו עתה שכולל גם הנימוק בזה וצ"ע.

ה. ויש לומר הביאור בזה בפשטות, דאה"נ שגם בפ' תשא מרומז ומבואר נימוק נוסף בביאור הטעם שאין מלאכת המשכן דוחה שבת וכנ"ל, אמנם בלקו"ש חי"א

שם קאי בעיקר לפי פרש"י עה"ת בפשש"מ, וע"ז הוא כל מהלך השיחה שם, ולכן הוא דביאר שם רבינו שכדי לבאר הטעם בפשש"מ מדוע שאין מלאכת המשכן דוחה שבת, הנה חזר משה על אזהרת שבת שבעשרת הדברות.

והרי נימוק זה, שמכיון שציווי זה יש לו החשיבות של עשה"ד [וכמבואר בהשיחה שם שש טעמים לגדר וענין החשיבות בזה], לכן אף שמלאכת המשכן הו"ע עקרי מ"מ מובן שא"א שציווי זה שנצטוו עכשיו מפי משה, ידחה מצות שבת שהיא אחת מעשה"ד ששמעו כאו"א מישראל מפי הקב"ה עצמו, הנה הוא ביאור שמוכן בפשטות גם לבן חמש למקרא.

משא"כ הך ביאור שבלקו"ש חל"א שתלוי בזה שגם שבת הו"ע השראת השכינה כהמשכן, ולכן אין ענין השראת השכינה של משכן דוחה איסור מלאכת שבבת שישנו בו גם כן ענין של השראת קדושה בישראל וכו', הנה אינו ביאור המובן בפשטות כ"כ לבן חמש למקרא.

ויסוד לדברינו בזה מתבאר להדיא מדברי רבינו בלקו"ש ח"א שם שכתב וזלה"ק "ולכן חזר משה על הציווי שבעשה"ד מכיון ד(נוסף על עצם החשיבות שבציווי זה) בזה אמר להם הביאור (בפשש"מ) למה אין מלאכת המשכן דוחה שבת".

והנה על המילים "בפשש"מ" מעיר רבינו בהערה 26 "דאה ספורנו (תשא לא, יד): ראוי שלא תדחה השבת מפני מלאכת המשכן, כי קדש היא לכם במ"ע, מחללי' מות יומת במל"ת, ואין ראוי לדחות עשה ול"ת. . כדי לקיים עשה של מלאכת המשכן. וראה רא"ם, גו"א וכלי יקר כאן (וראה ג"כ תו"ש כאן אות ח)".

הרי להדיא שאיכא בזה עוד טעם מדוע שאין מלאכת המשכן דוחה שבת, וכטעם הספורנו משום שאין עשה דוחה עשה ול"ת, אלא שאינו ביאור בפשש"מ, ומש"כ בפנים השיחה שם הוא לבאר הטעם בפשש"מ וכמוש"נ.

וממילא נאמר עד"ז גם בנדו"ד, שהגם כי להמבואר בלקו"ש חל"א שם הנה שפיר איכא בהציווי שבפ' תשא גם טעם מדוע אין מלאכת המשכן דוחה שבת, מ"מ לא נחית לזה בלקו"ש ח"א אלא לבאר הטעם לפי פשש"מ, ולכן כתב שם רבינו שמושה ביאר הטעם בזה בפשש"מ ע"פ מה שחזר על הציווי שבעשה"ד וכמוש"נ.

ו. והנה מדי דברי בו יש להעיר דהביאור שבלקו"ש חל"א שם ע"ד החסידות וסברת הספורנו ע"ד ההלכה הרי לכאורה עולים הם בקנה אחד, והיינו דגם לפי

הביאור שבלקו"ש חל"א שם יוצא שאיכא בזה גדר של עשה [השראת השכינה] ול"ת [איסור מלאכה] בשבת וגדר עשה [השראת השכינה] במשכן, ושוב אין עשה דוחה עשה ול"ת.

וכד דייקת שפיר הנה בשוה"ג להערה 36 בלקו"ש חל"א שם עמש"כ שם "והיינו שהייתה קס"ד לדחות את השבת בשביל מלאכת המשכן, כיון מה שע"פ מה שהי' ידוע לפנ"ז – ענינה של שבת (רק) שלילה ואיסור מלאכה והמשכן ענינו השראת השכינה" – מעיר ע"ז רבינו "להעיר מענין עשה דוחה ל"ת", והיינו לפי הקס"ד.

אכן להמסקנא, שגם בשבת איכא הך ענין דהשראת השכינה יוצא שהוא בגדר אין עשה דוחה עשה ול"ת, וע"ד ביאור הספורנו וכמוש"נ.

ז. ואולי יש לומר עוד בכל זה ע"ד החידוד, שהגם כי עיקר הפירוש בפשטות בתיבת "לעשות" שבפ' ויקהל קאי על אזהרת שבת שבעשרת הדברות בו נזכר ענין חיובי דזכור וכו', ובזה נימק משה בפש"מ מדוע שאין מלאכת המשכן דוחה שבת וכמוש"נ בלקו"ש ח"א וכנ"ל בארוכה.

מ"מ יתכן לומר שמרומז בזה בדקדוק דברי משה רבינו גם הביאור והטעם של הספורנו [ולהנ"ל שהביאור דלקו"ש חל"א עולה בקנה אחד עם סברת הספורנו אולי י"ל שנכלל בזה ע"ד הרמז גם הך ביאור שבלקו"ש חל"א], והיינו שמשה רמז בזה עוד שגם בשבת איכא הך גדר של "לעשות" דהיינו "עשה" [מ"ע כדברי הספורנו, או ענין השראת השכינה כהביאור שבלקו"ש חל"א], ועל כן אין עשה דהמשכן דוחה עשה ["לעשות"] ול"ת דשבת. ודו"ק.



קרבנות שהביא יהואש

הנ"ל

בשיחת ש"פ מצורע תשמ"א סעיף סז (שיחות קודש תשמ"א ח"ג עמ' 94) איתא, שמצינו בנוגע למלך יהואש שהביא קרבנות לכפר על הזמן של תחילת מלכותו, שהרי "בן שבע שנים יהואש במלכו", הרי שהביא קרבנות על מה שעשה בקטנותו. . ומזה יש מקום לבאר את המנהג לקחת "כפרות" גם על תינוק בן יומו, ע"כ.

לע"ע חיפשתי בכו"כ מקומות ולא מצאתי מזה מאומה.

לכאורה, הדבר הקרוב ביותר לתוכן השיחה הוא, המסופר בשבת (דף נו סע"ב) אודות יאשיהו המלך (שגם הוא מלך "בן שבע שנים"), שתיקן את כל הדיני-תורה שדן מגיל ח' עד י"ח, בכך שהשיב את הכסף לאלו שחוייבו לשלם או.

ואולי נפלה איזו טעות בהנחת השיחה.



נגלה

קרייתתה זו הלילה

הרב משה דוד פערלמאן

ר"מ בישיבת לוצערן, שווייץ

א. במגילה (יד א) מובא "ת"ר ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להן לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה, מאי דרוש אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בר קרחה קל וחומר ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה ממיתה לחיים לא כל שכן", וברש"י ז"ל מבאר דביציאת מצרים אמרו שירה על הים, ובטורי אבן הקשה על רש"י, דשירת הים לא הוקבע חובה לדורות אלא לשעה, בשעת הנס לחוד אמרוהו, עי"ש שפירש שאהלל קאי דביום א' של פסח יש חיוב הלל.

ואיתא שם בגמרא "אי הכי הלל נמי נימא, אמר רבי יצחק [גירסת הב"ח] לפי שאין אומרים הלל על נס שבחו"ל, רב נחמן אמר קרייתתה זו הלילה, רבא אמר בשלמא התם הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, אלא הכא הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשוורוש, אכתי עבדי אחשוורוש אנן".

ויעויין שם במאירי דלטעמו של רב נחמן "שאם ה' במקום שאין לו מגלה שקורא את ההלל, שהרי לא נמנעה קריאתו אלא מפני שקריאת המגילה במקומו", משא"כ לשאר טעמים גם באין לו מגילה אינו קורא את ההלל, וכתב המאירי דלהלכה קי"ל כרב נחמן ובאין לו מגילה קורא הלל.

והנה בברכי יוסף או"ח (תרצג ד) כתב דמשמעות כל הפוסקים דלא כהמאירי, והטעם משום דקי"ל כרבא שהוא בתראה, ומה גם לגירסת הרי"ף הרא"ש והר"ן מתקיף לה רבא הרי שרבא בדרך אתקפתא קאמר לה ולא אתיבו עליה, ודאי הלכתא כוותיה.

ובמחזיק ברכה שם העיר החיד"א שגם בעל הלכות גדולות וגם הרמב"ם (פ"ג מחנוכה ומגילה ה"ו) נקטו טעמא דרב נחמן, וא"כ דעתם כהמאירי, אולם בשערי תשובה העיר דיש לפרש דברי רב נחמן באופן אחר, דקושית הגמ' היתה, דלמה לא נתקנה הלל בפורים, ואמר רב נחמן דהטעם דלא נתקנה משום דקרייתתה זו הלילא, דכיון דאיכא קריאת המגילה, לא נתקנה הלל, וממילא גם באירע אונס ואין לו מגילה"מ"מ אין תקנת הלל בפורים. ועי' שו"ת כתב סופר או"ח (קמ) שהבין בדעת הרמב"ם דס"ל כהמאירי, אולם בהגהות נימוקי מהרא"י על הרמב"ם שם דייק מלשון הרמב"ם "אבל ראש השנה ויום הכפורים אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה, ולא תקנו הלל בפורים שקריאת המגילה היא ההלל", דאף לרב נחמן באין לו מגילה לא יקרא הלל, שהרי לא תקנו הלל בפורים כיון דבאופן רגיל יש מקרא מגילה, וא"כ אף אם אין לו לא יקרא כיון שאין תקנת הלל, וע"כ שינה הרמב"ם דלענין ר"ה ויוה"כ כתב דאין בו הלל ולענין פורים כתב שלא תקנו להורות דבכל אופן לא יקרא הלל, והיינו כמש"כ בשערי תשובה.

והטעם שבה"ג והרמב"ם נקטו כרב נחמן ולא כרבא שהוא בתרא, עי' שו"ת שיבת ציון (סי' כב), ובשו"ת חתם סופר או"ח (קצב) כתב דבערכין (י ב) משמע כרבא עי"ש.

ויעויין בשו"ת חתם סופר או"ח (קצב) שנשאל ממהר"י אסאד ז"ל, מהא דמגילה (יח ב) אמר רשב"א מעשה ברבי מאיר שהלך לעבר שנה בעסיא ולא הי' שם מגילה וכתבה מלבו וקראה, ומקשינן מזה לרבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן אסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב, ומתרץ רבי אבהו שאני רבי מאיר דמיקיים ביה ועפעפיך יישירו נגדך, ואי כדברי המאירי מ"ט כתב רבי מאיר מלבו, ולמה לא יצא ידי חובתו בקריאת הלל במקום מגילה.

וכתב לו החת"ס, דלא בנקל הותר לקרות הלל במקום מגילה אפילו לרב נחמן, אלא אם אי אפשר בענין אחר כגון דלית ליה מגילה כלל וא"א לכותבו בשום אופן, דאי לא תימא הכי פורים שחל בשבת מ"ט לא יקראו הלל ויצאו בו י"ח ביומו עכ"פ וכו', ולא אמרו המאירי אלא באי אפשר כלל בשום אופן או יקרא הלל.

ועי' שו"ת בית שערים (או"ח שעג) שתי' קושית מהר"י אסאד, דלא קאמר בגמרא דאמירת הלל הוי כקריאת המגילה, אלא דבקריאת המגילה יוצא נמי ידי חובת הלל, ובהלל בוודאי אינו יוצא ידי חובת קריאת מגילה, ולהכי כתב רבי מאיר מגילה מלבו, לצאת נמי ידי חובת מקרא מגילה, וכן משמע מלשון הגמרא דפרך אי הכי הלל נמי נימא, משמע דקשיא לי' שנקרא המגילה וגם הלל, ולא דנימא הלל ולא מגילה, והוא קושיא עצומה על מהר"י אסאד והחת"ס.

ויראה בזה בסייעתא דשמיא, דהנה בברייתא איתא דהנביאים הוסיפו על של תורה – מקרא מגילה ומקשה בגמ' מאי דרוש ומשני משום ק"ו, וע"ז מקשה אי הכי הלל נמי נימא, והבין בבית שערים שהקושיא דנימא לתרוייהו, וזה צריך ביאור דמהיכי תיתי לחייב תרוייהו, אלא ע"כ צ"ל דמקשה דאם יש ק"ו, למה ק"ו זה מחייב רק מגילה ולא הלל כמו בפסח, והיינו דהלל הוי עדיף ממגילה דהם פסוקי הודיה מפורשים שאמרם דוד המלך עליו השלום, וא"כ פורים "נמי" תהוי כמו פסח, או "נמי" היינו שלא תועיל הק"ו רק לענין קריאת מגילה אלא נמי לענין הלל, וע"ז מתרץ או דאין אומרים הלל על נס שבחול"ל או דא"א לומר הללו עבדי ה', או דבקריאת המגילה איכא נמי הלל, וכך הבינו החת"ס ומהרי"א.

ונראה דזה כוונת רש"י דביציאת מצרים אמרו שירה על הים, והקשה בטו"א דלא הוקבע חיוב לדורות, אולם נראה דכוונת רש"י ז"ל, דאע"פ שאמרו שירה על הים מ"מ תקנו לדורות שירה ע"י הלל, דהלל הוי שירה כמש"כ רש"י בד"ה הלל "שהיא שירה", וע"ז מקשינן אי הכי הלל נמי נימא, דכמו ביציאת מצרים אע"פ שאמרו שירה על הים, מ"מ לדורות הוקבע לומר הלל שהיא שירה, ועדיף טפי ה"ה בפורים.

ומתרץ רב נחמן דקרייתתה זו היא הלילא, ויש דין שירה גם בקריאת המגילה, ועדיף טפי כיון דרואים בזה השגחה עליונה בכל פרט שבטבע, ונמצאנו למדין דיש ג' שירות שירת הים ועדיף מיניה הלל, ועדיף מיני' קריאת המגילה.

וע"כ למד המאירי, דס"ל לרב נחמן דהק"ו מחייב דין שירה של הלל, ומ"מ ע"י המגילה מקיימין דין הלל, כי המגילה במקום הלל היא, ומתקיים שפיר דין שירה ע"י קריאת המגילה, וכן מבואר ברש"י ד"ה בין לרב נחמן, דאמר קריאת המגילה במקום הלל, ויצא לנו בזה דדעת רש"י בר"נ כדעת המאירי דיש דין הלל בפורים, ודלא כהרמב"ם דגם לרב נחמן לא תקנו הלל.

ב. ועי' מש"כ בספר מרחשת (כב ט) בדעת בה"ג [מובא בתוס' מגילה ד א ד"ה נשים וערכין ג א ד"ה לאתויי], דנשים חייבות בשמיעת המגילה בלבד ולא במקרא, וע"כ אין מוציאות אנשים ידי חובתן, דהביאור הוא עפ"י דעת רבי נחמן דקרייתתה זו הלילא, הרי שבמצות קריאת המגילה נכללת ג"כ מצות קריאת הלל, ובהלל נשים פטורות, ועל כן אין נשים מוציאות אנשים המחויבין בקריאת הלל שיוצאין ע"י קריאת המגילה, אולם זה דווקא בקריאת המגילה של יום, אבל בקריאת המגילה של לילה שאז אין חיוב קריאת הלל, דחיוב קריאת הלל אינו אלא ביום כדילפינן במגילה, ובקריאת המגילה של לילה שפיר נשים מוציאות את אנשים ידי חובתן.

ולהאמור זה יהי' תלוי במחלוקת הרמב"ם והמאירי, דלהרמב"ם אין כלל דין הלל בפורים ואין נ"מ בזה בין נשים לאנשים, ולהמאירי – וכן לרש"י – יש דין הלל ויש לומר דמשו"ה אין נשים מוציאות אנשים, ועי' בלשונו של הבה"ג שהשוה בין פורים לראש השנה ובשניהם כתב "ולא אמרינן הלל", ולא כתב דלא תקנו הלל, ולמש"כ בהגהות נימוקי מהר"א"י הרי כונתו דיש דין הלל אלא שאין אומרים, וא"כ ס"ל כהמאירי, וא"ש בה"ג לשיטתו.

אלא דמה דפשיטא לי' להמרחשת דנשים פטורות מהלל, הנה התוספות בסוכה (לח א ד"ה מי) חילקו בין הלל על היום כגון סוכות ועצרת דנשים פטורות משום דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, לבין הלל על נס דחייבות משום דאף הן היו באותו הנס, וא"כ מאותה טעם היו חייבות בקריאת ההלל של פורים, ועי' בספר עמק ברכה (עמ' ג) דנקט בפשטות דנשים חייבות בחלק ההלל בקריאת המגילה, וע"כ כתב דנהי דיש לנשים רק דין שמיעה, מ"מ במגילה של יום צריך הקורא לכוון להוציא גם הנשים, משום דין הלל [ע"ש, ודבריו גם תלויים בהנ"ל], שוב מצאתי שהעיר כן על המרחשת, בהגדה של פסח מאדמו"ר מליבאוויטש ז"ל (תשסו, עמ' פא).

ויעויין במגן אברהם (תכב ה) בשם התוס' בברכות (כ ב ד"ה בתפילה) דנשים פטורות מכל הלל דהוי מ"ע שהזמן גרמא, ובספר תורת רפאל (סי' עה) הקשה, דהא התוס' בסוכה (לח א ד"ה מי) כתבו כן רק היכא דהלל אינו על הנס כגון סוכות ועצרת, אבל בהלל על הנס כגון חנוכה ויו"ט ראשון של פסח נשים חייבות, וכבר העיר כן במחצית השקל ע"ש, ועי' כלי חמדה (קונטרס המילואים פרשת מקץ אות ב) דנשים פטורות מהלל בחנוכה, כיון דחייבות בנרות חנוכה איכא פרסומי ניסא ע"י נרות חנוכה, ולא דמי לפורים דליכא אלא קריאת המגילה, ולפי דבריו שפיר אשה מחוייבת בדין הלל בפורים וכמש"כ בעמק ברכה ואדמו"ר מליבאוויטש, ומדין פרסומי ניסא.

אולם י"ל בדעת התוס' בסוכה, דס"ל כדעתם בברכות דאין דין הלל בנשים כלל, אבל מ"מ בהלל של ליל פסח חייבות מדין ארבע כוסות, ועי' בשו"ת בית שערס או"ח (סי' שנט), דבהלל שלדעת הרמב"ן בספר המצוות (שורש א ד"ה והפליאה) הוא מה"ת, דגוף המצוה שיאמרו הלל ושירה על כל צרה שלא תבוא לכשיגאלו הוא מה"ת או הלכה למשה מסיני או שהוא בכלל השמחה שנצטוונו בה וביום שמחתכם וגו', רק הנוסח שיאמרו היא הלל ושירה בנוסח זה היא מדרבנן, וא"כ בהלל יש פטור מדין מ"ע שהזמן גרמא כמו בכל מצוה דאורייתא, אבל הלל בליל פסח מצד הלל היו פטורות, אבל כיון שחייבות בד' כוסות שהוא מדרבנן, ומסתמא

לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה ע"ש, ונראה שזה כוונת המגן אברהם ז"ל, דנשים פטורות מכל הלל, ושפיר כתב במרחשת.



שדי נופו בתר עיקרו

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

א' בשבת (ז, ב): "אמר רב חסדא נעץ קנה ברשות היחיד וזרק ונח על גביו, אפילו גבוה מאה אמה חייב, מפני שרה"י עולה עד לרקיע. [ומקשה:] לימא רב חסדא [שס"ל שחייב גם אם הניח ע"ג מקום שאינו ד' על ד'] דאמר כרבי, דתניא זרק ונח ע"ג זיז כל שהוא רבי מחייב וחכמים פוטרים [-הרי שרבי ס"ל שאין צ"ל הנחה ע"ג מקום ד' על ד', ומספיק כל שהוא - ומתרץ:] אמר אביי . . . הכא באילן העומד ברה"י ונופו נוטה לרה"ר, וזרק ונח אנופו, דרבי סבר אמרינן שדי נופו בתר עיקרו, ורבנן סברי לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו".

ומפרש רש"י (ד"ה ונופו) וז"ל: דחשיב אגב עיקרו, דאית בי' ד', ודרב חסדא דלא כרבי ודלא כרבנן. לישנא אחרינא . . . עכ"ל.

ומפרש המהרש"א שפי' זה של רש"י הוא כפי שפירש רש"י ענין זה לעיל (ד, ב), שהנידון הוא שזרק ד' אמות ברה"ר, ונח ע"ג נוף הזה שהוא רה"ר, אלא שיש סיבה לפוטרו מטעם שהנוף (המקום שהונח עליו) אין בו ד' על ד', וע"ז ס"ל לרבי שאמרי' "שדי נופו בתר עיקרו", שהדע"ד שיש בהעיקר ברה"ר נמשך ג"כ להנוף, כאילו שיש בהנוף ג"כ דע"ד, ולכן חייב. משא"כ רבנן ס"ל ש"לא אמרינן נופו בתר עיקרו" ולא נמשך הדע"ד של העיקר להנוף, ולכן פטור, כי בהנוף דע"ד.

אמנם הקשה המהרש"א, דא"כ מה מכריח את רש"י לומר "דרב חסדא דלא כרבי ודלא כרבנן", והרי אפ"ל שר"ח מתאים לשיטתם, כי מה שאמר ר"ח שאי"צ מקום דע"ד להתחייב, ה"ז ברה"י, ורבי ורבנן שס"ל שאכן צריכים דע"ד [-שהרי לרבנן פטור מטעם שאין כאן דע"ד וגם לרבי מה שחייב, ה"ז לפי שלדעתו אכן יש כאן דע"ד, מטעם "שדי נופו בתר עיקרו"], איירי ברה"ר, שהרי הנוף הוא רה"ר, וה"שדי נופו בתר עיקרו" הוא רק לומר שיש בהנוף (שהוא רה"ר) דע"ד. וא"כ אין ר"ח סותר מה שס"ל רבי ורבנן.

ותירץ המהרש"א שמוכרח לומר שרבי ורבנן ס"ל שגם ברה"י צ"ל מקום דע"ד, ודלא כר"ח, כי אם ס"ל שברה"י אי"צ דע"ד איך מועיל "שדי נופו בתר עיקרו",

שהדע"ד של העיקר שברה"י מחשיב הנוף (כאילו יש בו דע"ד), והרי בהעיקר גופא (ברה"י) אין שום חשיבות בזה שיש בו דע"ד, ואיך נמשך ממנו חשיבות דע"ד על הנוף – דבר שאין בו בעצמו.

ושמעתי מקשים, דלכא' אף שברה"י אין "הלכה" שכדי להתחייב שם צ"ל עקירה והנחה ע"ג מקום דע"ד, מ"מ אם בפועל בגשמיות במציאות יש שם דע"ד, ונקטינן שאמרי' "שדי נופו בתר עיקרו", למה לא נאמר שזה גורם שכאילו בהנוף ישנו הדע"ד, כי מה נוגע ל"שדי נופו בתר עיקרו" "הלכה" זו שברה"י מתחייב גם אם ישנו דע"ד. כלומר: מה נוגע מתי חייב ברה"י להענין ד"שדי נופו בתר עיקרו", שזה נוגע להמציאות של הרה"י.

והתירוץ פשוטא (כמובן): לפי פי' זה של רש"י מסתבר שסברת המחלוקת בין רבי ורבנן האם אמרי' "שדי נופו בתר עיקרו" תלוי מהו הגדר בזה שצ"ל דע"ד כדי להתחייב, האם זהו ה"מציאות" של דע"ד, או ה"חשיבות" של דע"ד, דרבנן ס"ל שכדי להתחייב צ"ל ה"מציאות" של מקום דע"ד, וזה אא"פ להמשך ממקום אחד לשני, שהרי ב"מציאות" אין מקום הב' מקום דע"ד. משא"כ רבי ס"ל שמה שצריכים הוא רק "חשיבות" מקום דע"ד. שאי"ז ענין גשמי, כ"א ענין של מבט תורני (יותר רוחני), בזה אפ"ל שהוא נמשך ממקום א' לשני.

והיות שכל סברת רבי היא ש(רק) ה"חשיבות" נמשך מעיקר להנוף, פשוט שאם בהעיקר שהוא ברה"י, אין "חשיבות" לזה שהוא דע"ד, אין לומר שה"חשיבות" שלו נמשך להנוף, כשלו עצמו אין בזה "חשיבות".

וההסבר מדוע אין לזה "חשיבות" ברה"י, כי כל גדר "חשיבות" במקום דע"ד, ה"ה רק לפי שזה נוגע להלכה. כי באם אין בזה שום השלכה לאיזו הלכה, אין בזה חשיבות.

וע"ד המבואר בכ"מ בלקו"ש בנוגע לענין ספירת העומר, שבלא החיוב והמצוה, אין שום חשיבות בספירת הימים, כי מה שאדם סופר מיום מסויים, אי"ז כלום, כי זה רק סתם אמירת מספר, שהרי אפשר להתחיל לספור מאיזה יום או מאורע שאדם רוצה, וכי זה עושה את המספר לדבר שיש בו "חשיבות". ורק אם יש לזה השלכה לאיזו הלכה זה גורם להמספר להיות "חשוב"ץ.

וכמבואר בלקו"ש ח"ח (ע' 54) וז"ל: מדובר פעם באריכות שמנין, ענין של ספירה מצד עצמו (בלי קשר עם ענין של תומ"צ), אינו מציאות. רק כשהמנין קשור עם ענין של תורה – עי"ז נתהווה מציאותו. ובדוגמת "מצותי' אחשבי' איסורא אחשבי'" (בכורות י, א. רש"י ד"ה חלה (ביצה כז, ב). וראה אנצקלופדיא תלמודית

ש"פ ויקרא ה'תשע"ד

ח"ב מע' אסורו חשובו). עכ"ל. ובהערה 32* מביא דוגמא לזה, וז"ל: י"ל דוגמא לדבר שמציאות "עדים" – היא דווקא ביש נפק"מ לדינא. וראה שו"ת צ"צ חו"מ ס"ו. עכ"ל.

ויותר מבואר בלקו"ש חל"ח (ע' 11) וז"ל: ענין הספירה כשלעצמו (לולי המצוה) אינו מציאות, שהרי גם לולי מעשה הספירה של האדם כל יום הוא במספר מסוים (לדוגמא יום א') מיום הקרבת העומר, ואין ספירת האדם משנה בזה כלום, וא"כ מעשה הספירה מצד עצמו אין לו מציאות, ורק המצוה לספור הזמן היא היא שעושה את הספירה למציאות, ע"ד מצותי' אחשבי'. עכ"ל.

ועד"ז – ולא ממש – הוא בנדון "חשיבות" דמקום ד' על ד', בנוגע לעקירה והנחה, דבעצם אין בזה שום "חשיבות" כי מה גורם שדוקא ד' על ד' יהי' מקום חשוב לגבי עקירה והנחה – רק זה שע"פ הלכה יש בזה איזה חשיבות, אז נעשה זה מקום חשוב, אבל בלא זה אין שום תוכן מיוחד ("חשיבות") לגבי עקירה והנחה, במקום דע"ד.

ולכן באם ברה"י אין שום ענין בהלכה במקום דע"ד בנוגע לעקירה והנחה, הרי אין למקום כזה שום "חשיבות" בנוגע לעקירה והנחה, במילא אא"פ שע"י "שדי נופו בתר עיקרו" יקבל (המסובב) הנוף ה"חשיבות" – שהרי זהו תוכן "שדי נופו בתר עיקרו", כנ"ל – שהרי בהמקור (הסיבה), בהעיקר, אין בזה "חשיבות", והיות ורבי ס"ל שאכן אמרי' "שדי נופו עיקרי", ה"ז הוכחה שס"ל לרבי שגם ברה"י צ"ל מקום דע"ד לגבי עקירה והנחה (שלכן מועיל ה"שדי נופו בתר עיקרו" שגם להנוף יש ה"חשיבות" הזה).

ואף שהגם שאין למקום דע"ד ברה"י שום השלכה בהלכה לגבי עקירה והנחה, מ"מ יש בזה "הלכה" לגבי שעור רה"י, שרק למקום דע"ד יש דין של רה"י, וא"כ כבר יש "חשיבות" למקום דע"ד גם ברה"י – אי"ז קשה, כי הם ב' ענינים שונים לגמרי: השעור של דע"ד לגבי השעור של הרשות אינו אותו ענין של הדע"ד לגבי מקום עקירה והנחה, כי שם זה נוגע למהות הרה"י, משא"כ דע"ד לגבי עקירה והנחה, ה"ז נוגע מה נקרא עקירה והנחה.

ובסגנון שונה קצת: במהות רה"י הוה הדע"ד גדר בה"חפצא" (של רה"י), ובעקירה והנחה ה"ז גדר בפעולת ה"גברא", ובמילא מה שדע"ד הוא מקום חשוב לגבי הרה"י אינו נוגע כלל לגרום "חשיבות" בדע"ד גם בנוגע לעקירה והנחה. והיות ורבי ס"ל שה"חשיבות" אכן נמשכת מהרה"י להנוף, מוכח שס"ל שגם ברה"י ישנה הלכה שצ"ל דע"ד לגבי עקירה והנחה.

אבל עדיין צ"ע, מדוע לא נאמר שהיות וברה"ר צ"ל דע"ד לגבי עקירה והנחה, ה"ז כבר גורם שיש בדע"ד "חשיבות" מטעם הלכה גם לגבי זה, ובמילא גם ברה"י (אף ששם בפועל אי"צ דע"ד), ה"ה מקום חשוב, ובמילא שוב אפשר ש"חשיבות" זו תומשך להנף.

וע"ד המבואר בלקו"ש חל"ח (שם ע' 12) וז"ל: אמנם יותר נ"ל, שהפירוש ד"מצוותי' אחשבי'" (ובנדוד"ד, שהמצוה עושה את הספירה למציאות חשובה) הוא **שציווי התורה ע"ד ספירת הימים עושה את הספירה למציאות בעולם גם כשהסופר אינו מצווה לספור (כדלקמן).**

...ביאור הענין:

מצוה (לא רק קיומה בפועל, אלא גם הציווי עצמו) – מכריחה מציאות של **חפצא** (ולדוגמא: "מצות תאכלו" – בהכרח שיש בעולם חפצא של "מצות"), ולא רק חפצא סתם, אלא חפצא בעלת **חשיבות** – שאינו סתם חפצא שנמצא בעולם, אלא חפצא שמציאותו מוכרחת מצד ציווי התורה, חפצא שהתורה מתייחסת אליו [ובעומק יותר: חפצא שנחשב ל"מציאות" גם בעולמה של המצוה, משא"כ לולי הציווי, אין חשיבות למציאות הנבראים ביחס למציאות הבורא] גם אם בפועל לא תתקיים המצוה בהחפצא.

כלומר: נוסף לכך שקיום המצוה משנה את החפצא שבעולם להיות **חפצא דקדושה**, הרי, ציווי התורה כשלעצמו (גם לולי קיום המצוה) עושה **החפצא שבעולם למציאות** (לגבי שאר עניני העולם), גם אם לא תתקיים בו המצוה, שלא יהי' חפצא דקדושה, אלא **חפצא בעולם**.

ועד"ז י"ל בנוגע ל"ספירה" שכל מציאותה (לא רק חשיבות יתירה במציאות שישנה בלאה"כ, כבשאר מצוות התורה) נעשית מצד המצוה, היינו, שציווי התורה ע"ד ספירת הימים עושה את ספירת הימים (לכל לראש) **למציאות** בכלל (שהרי ספירה כשלעצמה אינה מציאות), ועד **למציאות בעלת חשיבות** שהתורה מתייחסת אלי' (מציאות גם בעולמו של המצווה) – שהמציאות דספירת הימים (שנעשית ע"י ציווי התורה) קיימת גם אם לא תתקיים בה מצות הספירה (שיספרם מי שאינו בר חיובא), עכ"ל.

ובהערה 40 כותב וז"ל: י"ל דוגמא לדבר "במספר" – "שור או כשב או עז כי יולד והי' **שבעת ימים** תחת אמו ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה" (אמור כב, כז) – שעצם הדבר שהתורה מתייחסת למספר הימים דהשור, עושה את מספר

הימים דהשור למציאות חשובה בעולם. גם כשאין הדבר נוגע להקרבתו לקרבן, בשור של גוי (גם אם לא ימכרנו לישראל), וכיו"ב. עכ"ל.

ולכא' צ"ל עד"ז בנדו"ד (דעקירה והנחה ע"ג מקום דע"ד), דזה שבנוגע לרה"ר ישנה ההלכה בתורה שזהו מקום חשוב לגבי עקירה והנחה, כבר יש למקום דע"ד "חשיבות", וזה עושה שגם ברה"י (אף ששם בפועל איצ"ל דע"ד), ה"ה מקום חשוב. וע"ד הנ"ל בנוגע ספירה ובנוגע ל"מיום השמיני והלאה ירצה לקרבן", שזה עושה שהמספר הוא דבר חשוב גם במקום ששם בפועל אין שום הלכה בנוגע למספר הזה, עד"ז בנדו"ד שהחשיבות במקום דע"ד במקום שיש ע"ז הלכה, גורם שזהו "חשוב" לגבי ענין זה (של עקירה והנחה ע"ג מקום דע"ד) גם במקום שאין הלכה זו בפועל.

ושוב קשה שגם אם ברה"י אין דין דע"ד, אפ"ל "שדי נופו בתר עיקרו" על הנוף שברה"ר, כי ה"חשיבות" שישנו בהדע"ד שבהעיקר ברה"י (אף שלפועל שם איצ"ל זה), אפשר להמשיך על הנוף שברה"ר.

וי"ל בזה שאין הנדון דומה לראי', כי שם (בספירה וב"מיום השמיני והלאה ירצה"), סו"ס החיוב וההלכה הוא באותו הענין שעליו אנו דנים, אלא שאדם מסויים פטור מזה – בזה אמרינן שה"חשיבות" שנגרם ע"י החיוב חל גם על זה שפטור ממנו. אבל בנדו"ד הרי ההלכה של דע"ד היא בנוגע ל(עקירה והנחה שב)רה"ר, ואנו דנים על הדע"ד שברה"י, אין ההלכה וה"חשיבות" שבדע"ד ברה"ר גורם שגם ברה"י יהי' זה בגדר "חשיבות".

בפרטיות יותר: ישנם החוקרים האם עצם גדר רה"י ועצם גדר רה"ר חד הוא, ששניהם הם "רשות", אלא שמשנתנים רק ב"הציור" שלהם, ולכן משתנה הדין שלהם. או שהם שני דברים נפרדים לגמרי.

ולאופן הא' אכן אפ"ל שנדו"ד דומה להנדון ד"ספירה" וד"מיום השמיני והלאה" שה"חשיבות" של דע"ד ברה"ר גורם שגם ברה"י ה"ה חשוב (אף שלפועל אין ברה"י דין דע"ד), כי סו"ס שניהם בגדר "רשות", ותוכנם אחד. אבל לפי אופן הב', וכן מסתבר, אין מה שזהו "חשיבות" ברה"ר גורם שום "חשיבות" בנוגע לרה"י, כי שניהם ענינים נפרדים לגמרי.

וזוהי סברת המהרש"א, דאם ברה"י איצ"ל דע"ד אא"פ שיומשך ממנה להנוף, כי לרבי נמשך ה"חשיבות" של דע"ד (ולא ה"מציאות", כנ"ל), וברה"י אין לזה שום "חשיבות", כי איצ"ל נוגע להלכה (של עקירה והנחה) שם. ומה שברה"ר ה"ז חשוב, אינו גורם כלום ברה"י, כי הם ב' גדרים נפרדים, וכנ"ל בארוכה. ולכן מוכרח לומר

שגם ברה"י ס"ל לרבי שצ"ל דע"ד, ולכן אפ"ל "שדי נופו בתר עיקרו", שה"חשיבות" של העיקר נמשך גם על הנוף.



ד' על ד' לענין עקירה והנחה להלכה*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבער

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. הגמרא בריש מכילתין מקשה על המשנה – דקתני בה דחייבים על עקירה מתוך ידו של אדם ועל הנחה בידו – "והא בעינן עקירה והנחה מע"ג מקום ארבעה על ארבעה וליכא"? והגמרא שקו"ט במשך דף שלם – בהבאת כמה וכמה הצעות של מקורות לומר דבאמת לא בעינן דע"ד לענין עקירה והנחה, ודחיית כל אחת ממקורות אלו – עד שמגיע למסקנא (ה,א): "אלא אמר רבא ידו של אדם חשובה לו לו כארבעה על ארבעה. וכן כי אתא רבין אמר רבי יוחנן ידו של אדם חשובה לו כארבעה על ארבעה".

ואכן כן פסק הרמב"ם (הל' שבת פי"ג ה"א) "אין המוציא מרשות לרשות או המעביר ברשות הרבים חוץ לארבע אמות חייב עד שיעקור חפץ מעל גבי מקום שיש בו ארבעה טפחים על ארבעה טפחים או יתר ויניח על גבי מקום שיש בו ארבעה על ארבעה טפחים". וממשיך (בה"ב) "ידו של אדם חשובה לו כארבעה על ארבעה, לפיכך אם עקר החפץ מיד אדם העומד ברשות זו והניחו ביד אדם אחר העומד ברשות שניה חייב וכו'".

אמנם לכאורה אין דברים אלו מוזכרים בטור ושו"ע, דו"ל הטור (סי' שמז) "מן התורה אינו חייב אלא כשעוקר החפץ מרה"י ומניחו בר"ה או איפכא אבל אם עקר חפץ מר"ה והכניסו לרה"י ונטלו חבירו מידו והניחו שניהם פטורין אבל אסורין לעשות כן. אבל אם עקר חפץ מר"ה והכניס לרה"י והניח לתוך ידו של חבירו או שנטלו מתוך יד חבירו בפנים והוציאו העומד בחוץ חייב והעומד בפנים פטור וכו'". היינו שלא הזכיר כלום לא על הצורך של דע"ד לענין עקירה והנחה, ולא זה שידו של אדם חשובה לו כדע"ד. ועד"ז ממש הוא לשון המחבר בשו"ע (שם).

ב. והנה על דברי המחבר "ואם פשט ידו לפנים וחפץ בידו והניחו לתוך יד חבירו העומד בפנים, או שפשט ידו לפנים ונטל חפץ מתוך יד חבירו העומד בפנים והוציאו לחוץ .. חייב", כתב המג"א (סק"ב) "דידו של אדם חשובה לו כדע"ד".

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

וכ"כ בבאר היטב שם. והיינו שהם למדו דאע"פ שלא הוזכר דבר זה במחבר (ובטור כנ"ל), מ"מ הרי זהו סיבת הדין כמפורש בגמרא.

וראה גם בדברי הלבוש כאן: "מן התורה אינו חייב אלא כשעוקר החפץ מרשות היחיד ומניחו ברשות הרבים או איפכא, ואם פשט ידו לפניו וחפץ בידו והניחו לתוך ידו של חבירו העומד בפנים, או שפשט ידו לפניו ונטל חפץ מתוך ידו של חבירו העומד בפנים והוציאו לחוץ, שנמצא שהעומד בחוץ הוא לבדו עשה כל המלאכה. עקב מיד חבירו והניחו בחוץ או איפכא, דיד חבירו חשובה כד' על ד' ועקירתו ממנה והנחתו עליה הוי עקירה והנחה גמורה, הוא חייב וכו'".

ויעויין נמי בדברי ערוך השולחן (ריש סימן זה): "אין המוציא מרשות לרשות חייב מן התורה אלא בעקירה והנחה .. וגם העקירה צריך להיות דוקא ממקום שיש בו ד' על ד' טפחים וכן ההנחה צריך להיות על מקום של ד' על ד' מפני שהעקירה צריך להיות ממקום חשוב וכן ההנחה וכו'". ובס"ב: "אע"פ שצריך מקום ד' על ד' מ"מ אמרו חז"ל דידו של אדם חשובה כד' על ד' דאין לך חשיבות יותר מידו של אדם שבה עושה כל המלאכות וכו'".

ועד"ז הוא במשנה ברורה (סק"ה – על דברי המחבר "לתוך יד חבירו"): "ואע"ג דקי"ל דבין עקירה ובין הנחה צריך שיהיה מקום שהוא ד' על ד' טפחים, ידו של אדם חשובה כד' על ד'".

ועכ"פ יוצא מכל הני פוסקים – מג"א, לבוש, ערוה"ש ומשנ"ב – שלמדו בדברי המחבר דבאמת בעינן מקום דע"ד עבור עקירה והנחה, והחיוב בנתינה לתוך ידו של אדם (או לקיחה ממנה) הוא מחמת סברא זו דידו של אדם חשובה כדע"ד, וכדברי הגמרא.

אמנם לכאורה בשו"ע אדה"ז לא מוזכר מכ"ז כלום. היינו לא מזה שישנה כלל כזה שצריכים דע"ד לענין עקירה והנחה, ולא מזה דהחיוב בעקירה מידו של אדם (והנחה לתוכה) הוה מחמת זה דחשובה כדע"ד. ואכן כאשר קוראים דבריו כפשוטם, נמצא לכאורה שאין כזה דין שצריכים לדע"ד עבור עקירה והנחה, וגם לא צריכים לסיבה מיוחדת מדוע חייבים על עקירה והנחה בידו של אדם!

ובאמת הרי כן מורה פשטות דבריהם של הטור ושו"ע ג"כ, אלא שכל נוסח הנ"ל הוסיפו וביארו כדבריהם מחמת פשטות סוגיית הגמרא, אמנם אדה"ז לא כתב כדבריהם, והשאי"ר דברי הטור והשו"ע כפשוטם. וטעמא בעי בכ"ז.

ג. והנה ז"ל אדה"ז (בס"ב) "היה עומד באחת משתי הרשויות ופשט ידו לרשות חבירו ונטל החפץ מידו והוציא לרשות שעומד בו אפילו לא הניחו בארץ הואיל

והוא מונח בידו הרי הוא כמונח בארץ שהיד נגררת אחר הגוף והגוף הוא עומד בארץ וכו'".

ולכאורה היינו יכולים להסביר דבזה שכתב דכשמונח בידו ה"ה כמונח בארץ", נשמר מהצורך להסביר איך שידו חשובה כדע"ד, דמאחר שהוא כמונח בארץ כבר ישנה דע"ד ג"כ.

אלא דמובן דזה לא יסביר איך שזה מתיישב עם דברי הגמרא דמחמת הצורך של דע"ד קאמר רבא דידו של אדם חשובה לו כדע"ד, ולא הסביר שישנה דע"ד מחמת זה שהיד נגרר אחרי הגוף העומד בארץ!

ובאמת הרי דבריו אלו של אדה"ז מקורם – כמו שמצויין עה"ג – ברמב"ם ובמג"א, אשר שניהם הדגישו בדבריהם כנ"ל איך שידו של אדם חשובה כדע"ד, וע"כ דזש"כ שהחפץ שהוא בידו ה"ה כמונח בארץ, לא בא במקום הצורך של דע"ד, אלא עבור משהו אחר!

(ובמק"א ביארתי דבר זה, אשר נקודת הדברים הוא שבא לסלק הבעי' בזה שהחפץ הי' בידו כבר ברשות אחרת, וא"כ כשמכניסו לרשות זה צריך להוציאו מידו עבור פעולת ההנחה, ולזה מהני מה שאומרים דאע"פ דהוא בידו מ"מ ה"ה כמונח בארץ. ואהמ"ל).

ועכ"פ מובן שזה לא יכול לשמש כתירוץ והסבר מדוע לא מזכיר אדה"ז (והטור וש"ע) אודות הצורך לדע"ד, וגם לא אודות זה שידו של אדם חשובה לו כדע"ד. והדרא קושיין לדוכתא.

ד. והנה איתא בגמרא (ז,ב) "אמר רב חסדא נעץ קנה ברשות היחיד וזרק ונח על גביו, אפילו גבוה מאה אמה חייב, מפני שרשות היחיד עולה עד לרקיע". וכך נפסק להלכה ברמב"ם טור וש"ע.

ובביאור הדבר איך מתאימים דברים אלו עם כל המשך הסוגיא לעיל מינה בענין הצורך לדע"ד מצינו בראשונים כמה דרכים:

דרכם של התוספות (לעיל ד,ב) דבאמת רב חסדא פליג על שיטת הגמרא לעיל. ובזה גופא ב' אופנים: שיטת התוספות עצמם דר"ח פליג רק בנוגע לרה"י, והיינו דלענין רה"ר גם הוא מסכים דצריכים דע"ד לענין עקירה והנחה, ורק בנוגע לרה"י פליג וסב"ל דלא בעינן דע"ד (וביאור שיטתו בזה כתבו התוספות לקמן ריש ח,א עיי"ש); ושיטת הרשב"א בתוספות הוא, דר"ח פליג על הסוגיא לגמרי, והיינו דסב"ל דגם ברה"י וגם ברה"ר לא בעינן דע"ד לעקירה או הנחה.

אמנם רוב הראשונים מתווכים בין הסוגיות ומבארים איך שר"ח לא פליג על סוגיא דלעיל כלל, ובקצרה:

דרך הראשון של הרשב"א (על הסוגיא בדף ד) דכל אותה סוגיא שהצריכה דע"ד לעקירה והנחה הוה רק לענין רה"ר ולא לענין רה"י, ואילו ר"ח דיבר רק לענין רה"י.

דרכו השני של הרשב"א (שם) דאותה סוגיא דיברה לענין עקירה והנחה ברה"ר, וגם לענין עקירה ברה"י, אמנם ר"ח דיבר (רק) לענין הנחה ברה"י. ושוב נמצא דלא פליגי הסוגיות, דבאמת צריכים דע"ד תמיד ברה"ר וגם לענין עקירה ברה"י, ואילו לענין הנחה ברה"י ל"צ לזה לכו"ע (וכן כתבו כמה ראשונים).

דרכו של הר"ן (על הרי"ף), דר"ח דיבר במיוחד במצב שנעץ קנה בקרקע רה"י דאז נמצא שהחפץ המונח עליו, מונח על גוף הרשות, ואז באמת ל"צ לדע"ד ברה"י, משא"כ כשמדובר באדם העומד ברה"י, שוב צריכים לדע"ד דהא מה שמונח בידו אינו מונח בגוף הרשות.

דרכו של המאירי (ועוד) דבמצב של ר"ח מאחר שנעץ הקנה בקרקע שוב יש לראש הקנה דין של מקום ארבעה (והוא מיוסד על שיטתו בענין שדי נופו בתר, עיקרו יעויין בדבריו). ושוב אין כאן פלוגתא בין הסוגיות, דלכו"ע צריכים דע"ד לענין עקירה והנחה – גם ברה"י וגם ברה"ר – רק שבמקרה זה ישנה חשיבות זו כמשנ"ת.

ה. והנה נחזי אנן ע"פ כל שיטות הנ"ל האם יש מקום לפסוק להלכה דלא בעינן בכלל לכל ענין זה של דע"ד (ובהתאם לזה דל"צ לדברי רבא דידו של אדם חשובה כדע"ד);

לדעת כל הראשונים המתווכים בין הסוגיות – והיינו ד' דרכים האחרונים הנ"ל – מובן שצריכים לפסוק כשני הסוגיות, דהא אין חולק בדבר, ושוב נמצא דלכל הדיעות ישנה צורך לדע"ד (ולסברת רבא בענין ידו של אדם), אלא דהשאלה היא האם בעינן לזה רק ברה"ר, או גם ברה"י לענין עקירה, או בכל מקרה דליתא נעיצה בקרקע וכו'.

אמנם לדעת התוספות דר"ח פליג על הסוגיא דלעיל, אז יש מקום להסתפק האם פסקינן כר"ח או כאותה סוגיא. ובאם אכן נפסוק כר"ח אז ישנה ב' אופנים בזה; לדעת התוספות עצמם נמצא דנפסוק דברה"י לא בעינן לדע"ד ואילו ברה"י נצטרך לזה, ואילו להרשב"א יצא הפסק דלא בעינן לדע"ד בכלל.

ונמצא א"כ דאופן היחיד שיצא מתוך הגמרא פסק כזה דלא נצטרך דע"ד בכלל לענין עקירה והנחה, יהי' רק אליבא דשיטת הרשב"א בתוספות בפירוש שיטת

ר"ח – דר"ח פליג לגמרי על הסוגיא דלעיל – ורק באם באמת נפסוק כר"ח לעומת סוגיית הגמרא דלעיל מיניה.

אמנם הרי גם הרא"ש וגם הרי"ף וגם הרמב"ם הביאו כולם בפשיטות דברי הגמרא דלעיל דבעינן דע"ד לענין עקירה והנחה, וידו של אדם חשובה כדע"ד, וגם הביאו כולם דברי ר"ח, וע"כ דסב"ל דלא פליגי זע"ז ויש לתווך ביניהם באחד האופנים דלעיל.

ועכ"פ הדרא קושיין לדוכתא בדברי הטור ומחבר ואדה"ז שלא הזכירו כלום מענין הצורך של דע"ד לענין עקירה והנחה, ומסברת רבא דידו של אדם חשובה כדע"ד.

ו. והנה ידועים דברי הר"ן (על הרי"ף א,ב) דלכאורה היכי משכחת לה דע"ד ברה"ר, הלא אם יש דבר עם שיעור כזה יהי' כרמלית ולא רה"ר (ולמטה מג' לא צריכים דע"ד בכלל, דכקרקע דמי, ולמעלה מעשרה הוה רה"י)? ומביא תירוץ של הראב"ד ד"משכחת לה בבע"ח גבוהים מג' שעומדים ברה"ר שאין חולקים רשות לעצמן" (ומביא עוד תירוץ שמתאים רק לפי כמה ראשונים כמבואר בדבריו עיי"ש).

ואשר לפ"ז היו יכולים לומר, אולי, דלכן לא הביאו הטושו"ע ואדה"ז דין זה של הצורך דע"ד לענין עקירה והנחה, מחמת זה שאינו נוגע אלא במקרה אחד נדיר כזו.

אמנם לכאורה אין זה מספיק, ומכמה טעמים; ראשית, דהא זהו רק לענין דע"ד ברה"ר, אבל מדוע אינו נוגע לענין רה"י? והרי לפי רוב התיווכים דלעיל נמצא דגם ברה"י ישנה לדין דע"ד גם למסקנא; או לענין עקירה ברה"י עכ"פ, או גם לענין הנחה היכא דאינו ע"ג דבר שנעוץ בקרקע הרשות! (חוץ אם נאמר שהם פסקו כאופן הראשון של הרשב"א הנ"ל דלכו"ע אין צורך בדע"ד ברה"י בכלל, ושוב נשאר הצורך לזה רק ברה"ר, והרי ברה"ר הוה רק במקרה מסויים כנ"ל).

ושנית, הרי גם לפי דבריו אלו של הר"ן, הרי לפועל איכא בזה נפקותא לדינא, לענין בע"ח עכ"פ, וא"כ מדוע אינו נוגע להשמיענו דין זה של הורך לדע"ד במקרה זו עכ"פ?

ועוד, רעק"א בחידושו על הר"ן (בסוף המסכת) מעיר דלכאורה ישנה עוד נפק"מ גם ברה"ר, והוא במקרה של כלי העומד ברה"ר, אשר אנן קיי"ל דאין כרמלית בכלים, ושוב יהי' דין של דע"ד בכלי כזו. אלא דבדין כלי זה ישנה מחלוקת הראשונים האם דינו כרה"ר או מקו"פ, ומבאר רעק"א דאפשר שלכן לא הביא הר"ן ציור זה, משום דסב"ל כהני שיטות דהוה מקו"פ ולא רה"ר. אמנם אדה"ז מביא

שתי השיטות בזה, ושוב יש – לחד שיטה עכ"פ – עוד נפק"מ לדין דע"ד גם ברה"ר.

והדרא קושיין לדוכתא. ואבקש ממך שאפשר לו, להעיר ולהאיר בענין זה.



דין גוד אחית וגוד אסיק ולבוד במחיצות הכלים

הת' מנחם מענדל גינסבערג

תלמיד בישיבה, וחבר המערכת לשעבר

איתא בגמרא שבת ח ע"א, אמר אבבי זרק כוורת לרה"ר גבוהה י' ואינה רחבה ו' חייב . . כפאה על פיה שבעה ומשהו חייב שבעה ומחצה פטור. ומבאר רש"י ד"ה אבל גבוה ז' ומחצה וז"ל, דמכי מטא לפחות משלשה סמוך לקרקע אמרינן לבוד במחיצותיה והרי היא כמונחת נמצאו שוליה למעלה מעשרה ואינה נוחה כולה ברה"ר ובשלא כפאה ליכא למימר לבוד דלא אמרינן לבוד אלא במחיצות. עכ"ל.

והנה בכלל, כשמופיע דין לבוד, ביאורו הוא, דכל פחות מג' כמונח בארץ דמי, או פירושו כמו שהובא דין זה בסוכה, דפחות מג' אצל דפנות הסוכה כאילו מחובר הוא, והיינו שדין לבוד פועל שלא חשבו הפסק בין החפץ ובין הקרקע, או בין הדופן להסכך.

והנה יש עוד אופן בדין לבוד, והיא המובא בסוגיין הכא, שפירושו הוא שהמחיצה נמשך למטה לארץ (ועי"ז החפץ אגודה ג"כ למעלה מ' דהוי מקום פטור), ואופן זה דלבוד שייך רק במחיצות. והיא ע"ד גוד אחית וגוד אסיק, וכמבואר בסוכה (ו ע"ב) דשייך רק במחיצות, "כי אתאי הלכתא לגוד ולבוד ודופן עקומה". (ראה רש"י ט ד"ה באסקופת בית).

ורש"י ותוס' כאן נחלקו, האם דין לבוד זה היא רק במחיצה שרואה אויר י' (שיטת תוס'), או דגם במחיצה דעובי השוליים (הכי דכפאה על פיה) מצטרפת למחיצה לענין לבוד (שיטת רש"י), וי"ל דהיא ע"ד שיטת רש"י, דבעמוד גבוה י' ורחבה ד', הדין הוא שעל גביו נחשב רה"י, כי הדין דגוד אסיק פועל שיש שם מחיצות, ופירש"י (ו ע"ב) דאמרינן גוד אסיק מחיצתא, (וכן פסק בשו"ע אדה"ז סימן שמה סעי' א') עד"ז כאן, חשיב עובי השוליים מחיצה לענין לבוד.

והנה רש"י ותוס' כתבו, דרק בכפאה על פיה, שאז המחיצות של הכלי יורדות כלפי מטה, אמרינן הדין לבוד, דהיינו שנמשך המחיצות. אבל בלא כפאה, והשוליים כלפי מטה, אז לא אמרינן דין לבוד זה. ובפשטות הטעם שאע"פ שיש

כאן מחיצות בחודה החיצון של הכלי, מ"מ השוליים מפסיק המחיצה, שלא יומשך למטה.

וצריך ביאור, דלכאור' מבואר בגמ' ה"ע"א, דלדעת ר' יוסי בר' יהודה, נעץ קנה ובראשו טרסקל, וזרק ונח על גביו חייב, ופירש"י שם, דאמרינן גוד אחית מחיצה, אע"פ ששם בפשטות שולי הטרסקל פונה למטה, שהרי סוגיא שם איירי בקבלה ע"י טרסקל שבידו והחפץ נח בהטרסקל, וראה בתוס' ישנים שם בפירוש, דהכלכלה היא למעלה מ' ושולי הכלכלה למטה מ', ומבואר שם להדיא דגם בשוליים למטה יש דין גוד אחית בכלים.

וצריך ביאור, מדוע דין גוד אחית אמרינן בכלים ששולי' למטה, (ובפשטות, חודה החיצון של הכלי נמשכת, לעשותו רה"י, אע"פ שהיא למעלה מג' טפחים) ודין לבוד למטה מג' לא אמרינן בכלים ששולי' למטה, שהיא לכאור' ע"ד דין גוד אחית, שנמשכת המחיצה למטה, אלא דדין לבוד למטה מג' היא לכו"ע, ודין גוד אחית במחיצה תלוי', יש מחלוקת בין ר"י ורבנן אם אמרינן גוד אחית היכי שהגדיים בוקעין בה. (ולהעיר מגור ארי' כאן, שהעיר דיש כאן מחיצה בחודה החיצון, אע"פ שהשוליים למטה, וכמו שאמרינן גוד אסיק בעמוד, בחודה החיצון של המחיצה).

ולהעיר מלשון הרמב"ן במלחמות כאן, שלא מצינו לבוד וגוד אחית מחיצתא וגוד אסיק בכלים. ומשמע מדבריו, דדמי דין לבוד לדין גוד אחית וגוד אסיק. וראה במג"א הל' יו"ט סי' תק"ב, שהקשה על הרמב"ן מטרסקל שמוצאים דין לבוד גם בכלים עיי"ש.



גדר רה"י לדעת הרמב"ם ורש"י

הת' מנחם מענדל וילהלם

תלמיד בישיבה

א. הקשו הראשונים (רשב"א ועוד) על דברי הרמב"ם (הל' שבת פי"ד ה"ו) שפסק כרב יהודה (שבת ז, א) שבין העמודים ברה"ר נידון כרה"ר, נגד שיטת ר' יוחנן רבו שהוא כרמלית.

ב. ונראה לבאר, ובהקדם ביאור שיטת הר"מ גבי קרפף: רעק"א (בגליון הש"ס ז, א) הקשה דבגמ' (שם) "א"ר יוחנן קרפף יותר מבית סאתיים שלא הוקף לדירה ואפילו כור ואפילו כוריים הזורק לתוכו חייב, מ"ט מחיצה היא אלא שמחוסרת

ד'יורין'. וברש"י (פ, א – ד"ה והוא) כתב דקרפף לא מפסיק בין ב' רה"ר, כיון דכרמלית הוא. וכן בדף צט, ב גבי הא ד"בעי ר' יוחנן כותל ברה"גבור ה' ואינו רחב ד' ומוקף לכרמלית ועשאו רה"י וזרק ונח ע"ג מהו, מי אמרינן כיון דאינו רחב ד' מקו"פ הוא או דילמא כיון דעשאו רה"י כמאן דמלי דמי, ופרש"י "מוקף לכרמלית – בכותל זה הקיפו בקעה שהיתה כרמלית ועל ידו נעשית רה"י, כגון שהוקף לדירה או לא הקיפו בו אלא בית סאתיים", ומשמע דביותר מבית סאתיים ברור שאינו רה"י (אפי') מדאורייתא, ופטור.

ג. דהנה תנן בעירובין (כב, א – הובא בשבת ו, ב): "ר"י אומר אם הי' דרך רה"ר מפסקתן יסלקנה לצדדין וחכ"א אינו צריך" [פי': משנה זו באה בהמשך למשנה הקודמת, שבוורות שבאמצע רה"ר עושים להם פסין, כלומר עמודים רחבים, שתיים בכל אחד מארבע זוויות, שהופכים את המקום לרה"י, ונחלקו ר"י וחכמים האם כשרבים עוברים בין הפסים שיסלק אותם, כי הם מבטלים את המחיצות וחכמים סוברים ש"אין רבים מבטלים מחיצות". (עיי' בזה שבת ו, ב רש"י ד"ה מפסקתן ועוד)]. ומקשה הגמ' (שם) דאיפכא תניא: "יתר ע"כ אמר ר"י מי שהיו לו שני בתים משני צידי רה"ר עושה לו לחי מכאן ולחי מכאן או קורה מכאן וקורה מכאן ונושא ונותן באמצע. אמרו לו אין מערבין רה"ר בכך". [פי': דר"י סבר דב' מחיצות דאורייתא ולכן לא צריך מחיצה נוספת דאורייתא, משא"כ לרבנן (עירובין יב, ב). וקשה דבמשנה הא' ר"י לא מסתפק במחיצות, משא"כ במשנה הב', ורבנן להיפך] ומתרצת הגמ': "דר' יהודה אדר' יהודה לא קשיא, התם דאיכא שני מחיצות מעלייתא הכא ליכא שתי מחיצות מעלייתא, דרבנן אדרבנן נמי לא קשיא, הכא איכא שם ד' מחיצות, התם ליכא שם ד' מחיצות. [היינו דלר"י צריך ב' מחיצות גמורות ואם לאו – רבים העוברים שם מבטלים אותו, אך לרבנן די בד' מחיצות, ואף אם אינן גמורות].

וקודם לזה בגמ' (עירובין שם): "ר' יוחנן ור"א דאמרי תרוויהו, כאן הודיעך כוחן של מחיצות (לרבנן, שאפי' רבים לא מבטלים אותם). כאן וסבירא לי'!! והאמר רבב"ח אמר ר' יוחנן ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עלי' משום רה"ר [אף דיש לה מחיצות] אלא כאן ולא ס"ל". והנה הרי"ף ועוד הרבה מהראשונים פסקו כר' יוחנן. אך הרמב"ם (פי"ז ה"י) פסק דלא כריו"ח והקשו עליו הרשב"א והריטב"א ש"אין הלכה כתלמיד במקום הרב", וא"כ צריך לפסוק כריו"ח ולא כר' אליעזר שחולק על ריו"ח, וכמוהו פסק הרמב"ם ועוד דבכמה מקומות בעירובין מביאים דעת ריו"ח בפשטות. וביאר המ"מ (וכ"פ הרשב"א בדף ו, ב) דטעמו של הרמב"ם כיון דריו"ח הוא כר' יהודה שרבים מבטלים מחיצות, וע"כ

ס"ל דעדיף לפסוק כחכמים (ראה בארוכה חי' הצ"צ עירובין פ, ב). וצ"ע איך דן מעצמו לפסוק כחכמים בעוד שרבי' ר' יוחנן לא חשש להם!?

והנה יש לעיין האם ב' המחלוקות שישנם בין ר' יהודה וחכמים הם ב' מחלוקות נפרדות, או ששניהם תלויות א' בשני'. ובראשונים הנ"ל כתבו דר' יוחנן אף דס"ל כר"י דרבים מבטלים מחיצה, אך מסכים עם רבנן דבעינן ד' מחיצות, ולכן ס"ל בירושלים דאע"ג דשם היו ב' מחיצות שהוא רה"ר (כי צריך ד' (ג) גמורות).

וראה ברמב"ן במלחמות (עירובין שם) דהכריחם לפ' כן, כיון דקיי"ל דדוקא ג' מחיצות הם מחיצה, וא"כ איך פסקינן כר' יוחנן, ולכן מחלקים. אך הנה הרמב"ם דלא פסק כריו"ח י"ל דמקשר בין ב' המחלוקות ולכן כיון דחזינן בכמה מקומות דקיי"ל שצריך ג' מחיצות לכן גם בענין רבים מבטלים מחיצות פסק דלא כר' יוחנן (וכן דעת בעה"מ בעירובין שם. עיי"ש ובמלחמות הנ"ל).

ד. וי"ל הביאור בזה (בקשר בין ב' המחלוקות) דהנה הראשונים (רשב"א ריטב"א בעירובין שם) הקשו דלמה בב' מחיצות ברה"ר חולקים רבנן על ר' יהודה והא קיימ"ל ד"לחי משום מחיצה"? (וראה פסקי רי"ד וריא"ז שבת ו, ב; אבן העזר שם) ותי' דאף דלחי משום מחיצה אך ס"ל לרבנן דבקיעת רבים מבטלת מחיצה זו ודווקא פסי ביראות שהם מחיצות חשובות (מדאורייתא) אינם מתבטלים מפני בקיעת רבים (וראה מעין סברא זו בשיטת רש"י ברשב"א עירובין ט, א ועוד). ויש לעיין מה הסברא בזה.

ה. והביאור בזה נראה, דהנה בסי' שמה סעי' יט, ביאר אדמוה"ז הטעם שמדאורייתא מותר לטלטל לרמלית ומקו"פ – "מפני שהוא בטל אצל כל אחד מהן" (וכ"כ רש"י בכ"מ גבי מקו"פ (נסמן שם בהוצאה החדשה)) ויש לעיין בכוונת הדברים, דהא כרמלית יכול להיות גם מקום גדול וחשוב כים ומדבר?

ואולי י"ל, ע"פ דברי אדמוה"ז בהמשך הסעיף דטעם איסור כרמלית הוא "שחכמים חלקו ביניהם שכשאין בו דע"ד הוא מקו"פ וכשיש בו הוא מקום חשוב ואינו בטל אצלן". ומשמע שעיקר איסור ההוצאה הוא מרשות חשובה אחת לרשות חשובה מסוג אחר, אלא שבפועל ממש מצאנו בזה רק רה"ר ורה"י. (ולעזר שמעיין לשון זו מצאנו במגיד משנה ריש הלכות עירובין, וז"ל: "וחכמים גזרו על כרמלית והחמירו בו לעשותו נכרי אצל רשויות אלו וכו'").

עפ"ז י"ל דעיקר ענין מחיצות רה"י הוא שהמקום נבדל מרה"ר (בסוגו), וזה הוא ביאור הלשון "בטל אצל כל אחד מהן" שבא לשלול שאין לו חשיבות של סוג רשות בפנ"ע, כיון שדומה לרה"ר ולכן המוציא אליו פטור. [ועד"ז יש לבאר דיוק

לשון רש"י שבת ו, א ד"ה אינן לא כרה"י, וז"ל: "משום דדמיא לרה"ר דאין להם מחיצות", ולכא' בגלל שאין להם מחיצות אין להם שם רה"י (וכדמוכח מלקמן ע"ב, ד"ה קמ"ל, עיי"ש) ומה צריך להוסיף "משום דדמיא לרה"ר", ועפהנ"ל י"ל דאם באמת ה' לגמרי שונה אף ללא מחיצות ה' מתחייב המוציא אליו, אלא דיש לדחות דמה שמוסיף רש"י "משום דדמיא לרה"ר", אינו גבי ענין ההוצאה אליו, אלא הטעם למה אסור לטלטל בתוכו ד"א ולא כברה"י].

אלא די"ל דבמחיצות עצמם ישנם ב' סוגים: א) שיש למקום חשיבות בפנ"ע כיון שאינו מקום הילוך לרבים. ב) שהוא מקום מוקף מחיצות, ולכן אף ש"בקעי בו רבים", אך כיון שסו"ס מובדל משאר רה"ר שהרי מוקף לכן נקרא רה"י והמוציא אליו חייב.

[ומה שלרש"י (ו, ב ד"ה קמ"ל) אומרים "גוד אסיק מחיצתא" גבי שבת, אף שבגשמיות אינו מובדל. וכן יש להקשות בכלל על סברא זו דהא חזינן דבכמה מקומות הולכים ע"פ סברא גבי מחיצות ובכ"מ ע"פ הל"מ (וכגון כאן וגבי לבוד, ועוד). י"ל עפהנ"ל דכיון שהעיקר שהוא מובדל ולא המחיצות הגשמיות הרי כאשר מובדל הלכתית אף שאינו בגשמיות זה כבר מספיק [ונ"ל שכ"ה שיטת רש"י בכ"מ, ואכ"מ]].

ו. וי"ל שזה הוא החילוק בין מחיצה ע"י לחי (אף שלהלכה גם הוא מחיצה) למחיצה גמורה, דבמחיצה שע"י לחי כיון שאינה מחיצה גמורה כל ענינה הוא רק להראות שמקום זה הוא מקום חשוב ושונה מצד עצמו (ולא מצד המחיצות) אלא דכ"ז שאין לחי אין זה ניכר, ולכן אינו מובדל. משא"כ כשיש לחי חל על זה שם מקום חשוב בפנ"ע, ולכן המוציא אליו חייב (עיין רמב"ם פי"ז ה"ט).

[ועפ"ז מובן בפשטות פסק הרמב"ם (פי"ז הי"ב) שעושים לחי מאיסוה"נ (והקשה עליו הראב"ד, עיי"ש) דלכא' מ"ש מקורה (בהי"ג) ושאר דברים הצריכים שיעור שפסולים מאיסוה"נ? ועפהנ"ל מובן בפשטות דכיון שכל ענין הלחי הוא להראות על חשיבותו של מקום זה ולא בתור מחיצה גמורה (ולא צריך אותו מצ"ע) לכן זה מועיל משא"כ בשאר דברים שהדבר צריך שיעור מצ"ע (ועיין חי' הגר"ח כאן שביאר מעין זה)].

משא"כ במחיצה גמורה י"ל ששם זה שבתוך המחיצות ה"ה רה"י אינו (רק) בגלל שניכר שהוא מקום חשוב אלא בעצם זה שמובדל ע"י המחיצות גורם למקום זה שם מקום בפנ"ע.

עפ"ז מובן תי' הראשונים בחילוק בין מחיצה ע"י לחי שרבים מבטלים אותו למחיצה גמורה (לרבנן) דכיון שגדרו של לחי הוא לא שהרשות בפנ"ע בגלל המחיצה, אלא שהמחיצה מראה ומבדילה שהרשות מצ"ע חשובה לכן כשרבים בוקעים שם ואין הרשות מובדלת מצ"ע מה יועיל לחי?

ז. וי"ל שזהו (לדעת הרמב"ם) עומק מחלוקת ר' יהודה (וריו"ח עמו) וחכמים, דלר' יהודה גדר רה"י הוא שהוא מובדל ושונה, משא"כ לרבנן גדר רה"י הוא שהוא מוקף מחיצות. ואף שגם לרבנן ישנו ענין של לחי מדאורייתא (לדעת אב"י, וכן נפסק להלכה), אך זה דווקא כשהוא מובדל בפועל ממש, רק שאינו ניכר. במילים אחרות: גם לרבנן עיקר החילוק בין רה"י לרה"ר הוא בזה שנבדל אף לא מספיק זה שניכר שהוא מקום בפנ"ע אלא צריך להיות מובדל בפועל. ולכן כשישנם ב' מחיצות גמורות ברה"ר אף שאין כניסת האנשים לשם באופן חופשי לגמרי כמו למקום פתוח לחלוטין (שזהו החילוק לר' יהודה בין מוקף ב' גמורות לד' שאינם גמורות, כדלקמן) אך כיון שסו"ס "בקעי בה רבים" ואין הוא מובדל לגמרי, ה"ה רה"ר, ולא יועיל לחי כלל, משא"כ כשהמקום כבר מובדל (כגון מבוי בן ג' מחיצות) (ראה מ"מ וכס"מ פ"ז ה"ט, שו"ע אדמוה"ז ס' שמה ס' ו, ע"פ ט"ז ריש סימן שסד) אלא שחסר בהבדלה כי אין היכר, אז לחי מועיל.

משא"כ לשיטת ר"י הבדלה שע"י היקף מחיצות אינה מועילה באם אינן גמורות, דצריך שיהיה חשוב בפנ"ע (ולא מובדל בפועל) ולכן באם רבים בוקעים בו ה"ה כרה"ר ממש, אך אם ישנם ב' מחיצות גמורות (אף שגם אז רבים בוקעים בו) כיון ששונה שאינו מפולש (וא"א להכנס אליו) מכל הצדדים – יש לו חשיבות שונה מרה"ר ולכן ה"ה רה"י (ראה בבעה"מ שם) [ומה שצריך לחי וקורה הוא רק מדרבנן (כמפ' ברש"י שבת ו, ב ד"ה לחי ובכ"מ. וכן מוכח שיטת רבא בעירובין יב, ב)].

נקודת התי' בקיצור: לרבנן צריך הבדלה בפועל ממש (ואז אף שרבים בוקעים ה"ז רה"י), משא"כ לר' יהודה צריך שיהי' לזה שם של סוג דבר בפנ"ע, ושני המחלוקות ביניהם לטעמי' (ועצ"ע להגדיר הדברים בדיוק).

ועפ"ז מובן בפשטות טעמו של הרמב"ם לפסוק דלא כר' יוחנן, כנ"ל. (נוסף על ההוכחות האחרות, ראה חי' הצ"צ עירובין פ"ב).

ח. עפ"ז אולי יש לתרץ קושיית רעק"א בסתירת דברי רש"י גבי קרפף, די"ל דגם מדאורייתא שאני מחיצות הקרפף ממחיצות רה"י רגילה, דכיון שגדולה כ"כ (ולא חזי לדירון) אף שנעשה רה"י אך היקף המחיצות אינו הופך אותו למקום

חשוב מצ"ע, אלא מצד היקף המחיצות (שמובדל בפועל) וה"ה כרה"ר המוקף מחיצות (אלא שצ"ע מקורו של רש"י לחלק בזה)¹⁴.

ואם כנים הדברים יש לומר שזה הוא ביאור דברי רש"י בדף פ, א דקרפף אינו מפסיק בין ב' רה"ר, דאף שיש לו דין של רה"י, אף סו"ס כיון שאינו מקום חשוב בפנ"ע אינו מחלק. [אלא דדוחק בלשון הגמ' שאם "יש חיוב חטאת ביניהם מפסיק", וכן ברש"י שמשמע שהוא כרמלית].

וכן אפשר לבאר מה דלגבי זריקה ע"ג מחיצה ביאר רש"י דאיירי דווקא בתוך סאתיים. דהנה נתבאר לעיל, דשאני מחיצה הנעשית ע"י לחי למחיצה גמורה. ונראה להגדיר הדברים יותר, דבמחיצה שמטרתה להראות שהמקום חשוב מצ"ע אין המחיצות העושים מקום זה ורק שמראים ומבדילים אותו (כנ"ל בארוכה), משא"כ כשהמקום מובדל בגלל שמוקף במחיצות, וי"ל דרש"י למד שכל הספק בדף צט האם הזורק ע"ג המחיצה חייב, הוא דווקא במקרה שהמקום חשוב מצ"ע משא"כ כשהמחיצות הם העושים והם שהופכים המקום לחשוב (כיון שמובדל בפועל), א"כ אין להם חשיבות בתור חלק מהמקום (דהם עצמם אינם מוקפים - ראה עד"ז בלקו"ש חכ"א ע' 247 אות ז').

ולכן דווקא כשהמקום פחות מסאתיים, שאז יש למקום חשיבות מצ"ע לכן מסתפק ר' יוחנן האם הזורק על המחיצות חייב או פטור, משא"כ ביותר מבית סאתיים, אף שר' יוחנן בעצמו הוא בעל המימרא (בדף ז, א) שהוא רה"י, אך פשיטא לי' שאין להמחיצות דין רה"י [ואם נאמר כביאור זה יוצא דאף שנת"ל דריו"ח פוסק כר' יהודה הנה סובר מב' סוגי המחיצות, וראה לעיל ולקמן ולהעיר מדעת ר' יוחנן עירובין ט, א דבין הלחיים ה"ה כחלק מהרשות אך יש לחלק, (עיי' שם בהרשב"א)¹⁵].

14) וי"ל דמקורו של רש"י מהגמ' בעירובין כג, ב דלומדת החילוק בין יותר מסאתיים (שהוא כרמלית) לפחות, מהמשכן ששם ה' בדיק סאתיים, ולמד רש"י שמשם ישנו לימוד גמור [ולא אסמכתא לבד, כדעת תוס' ועוד מהראשונים שם] דדוקא בתוך סאתיים הוא מקום חשוב, אף שגם ביותר מסאתיים הוא מובדל בפועל.

15) אך הנה ישנם עוד מקומות שמשם משמע דדעת רש"י דקרפף יותר מבית סאתיים אינו רה"י אף מדאורייתא, כדלקמן. ובפמ"ג סוף סי' שמה כתב דרש"י פסק כהמ"ד בעירובין סז, ב דיותר מבית סאתיים אינו רה"י מדאורייתא. אך קשה בדף צט, ב (דלעיל בפנים) ובשבת ז, א (דלקמן) הם מימרות דריו"ח בעצמו. ובדוחק יש לבאר כל מקום בפנ"ע:

א) בשבת ז, א ד"ה אילימא גבי דברי הגמ' דפחות מ' לא הווי כרמלית ויותר מ' הוא כרמלית, ומביא רש"י בתור דוגמא קרפף יותר מב' סאתיים. וי"ל שהוא רק ההו"א של הגמ', אך למסקנא "איפכא שמעת ליי" (לשון רש"י שם במסקנת הגמ').

ט. והנה עפמשנת"ל (בדעת הרמב"ם) יוצא דבמחלוקת ר' יהודה וחכמים דלעיל יש לכל צד קולא וחומרא, דלר"י צריך שיהי' מקום מובדל ואף ללא מחיצות, משא"כ לרבנן צריך מחיצות דווקא. ונתבאר ג"כ דדעת הרמב"ם שר' יוחנן סבירא לי' כר' יהודה, וא"כ יש לבאר בפשטות פס"ד הרמב"ם גבי עמודים ברה"ר. דהנה זה לשון הגמ': "א"ר יוחנן בין העמודים נידון ככרמלית, מ"ט אע"ג דדרסי בה רבים, כיון דלא מסתגי להו בהדיא ככרמלית דמיא. . אמר רב יהודה כו' אבל בין העמודים דזימנין דדרסי לי' רבים כרה"ר דמיא". וכן פסק הרמב"ם וז"ל (פי"ד ה"ו) "אבל בין העמודים הואיל ורבים דורסים ביניהם הרי הן רה"ר".

וי"ל דטעמו של הרמב"ם לפסוק כרב יהודה כי למד שר' יוחנן כאן לטעמי' בעירובין שפוסק כרבי יהודה שעצם זה שמובדל ואינו ממש כרה"ר מבדיל אותו מהרשות, משא"כ לחכמ' שצריך מחיצות כדי להבדיל המקום מרה"ר הדין הוא כרב יהודה שבין העמודים ה"ה רה"ר, דסו"ס "רבים דורסין ביניהם" [ור' יוחנן לטעמי' שסובר כר' יהודה שבב' מחיצות גמורות כיון שא"א להכנס מכל הצדדים ה"ה מובדל מרה"ר, אלא דצע"ג דכאן הוא כרמלית ולא רה"י. וצ"ל דגם לדעת ריו"ח ור"י באם אין מחיצות (ורבים דורסים שם) אינו רה"י ממש¹⁶. וראה מה שהובא לעיל מפרש"י (שבת ו, א) גבי כרמלית "משום דדמיא לרה"ר דאין להם מחיצות"].

י. [והנה עפכהנ"ל אולי יש לבאר סתירה בדברי הרמב"ם דהנה בריש פי"ד (מהלכות שבת) מונה הרמב"ם בין סוגי רה"י "מדינה המוקפת חומה שדלתותיה ננעלות בלילה", וכ"ה בריש הלכות עירובין. אך בפי"ז ה"ה מהלכות שבת כתב "שני כותלים ברה"ר והעם עוברים ביניהם, כיצד מכשיר ביניהם, עושה דלתות מכאן ודלתות מכאן, ואח"כ יעשה ביניהם רה"י ואינו צריך לנעול הדלתות בלילה, אבל צריך שיהיו ראויות להינעל". (ובהלכה זו רואים דפסק דלא כריו"ח כמבואר בנו"כ

(ב) שם, גבי דברי הגמ' דלמעלה מ' לא הווי כרמלית כותב רש"י (ד"ה עד י') "כגון קרפף יותר מבית סאתיים", ובהמשך דבריו למעלה מ' "מותר להוציא לכתחילה משם לרה"י ולרה"ר". ויש ביאור דמה שכתב שמותר להוציא לרה"ר הולך על שאר הדוגמאות שבמיא. [ועוד י"ל ע"פ המבואר בפנים, דלרש"י יותר מבית סאתיים שונה מפחות מבית סאתיים, ולכן אין הכלל של "רה"י עולה עד לרקיע" יל בו, אלא הוא רה"י אר בין המחיצות].

(ג) בסוכה מג רע"א דבד"כ הוצאה היא דרך מקו"פ, ומביא רש"י "כגון קרפף", ובדוחק י"ל דשם איירי ללא מחיצות ורוצה להרבות בסוגי כרמלית, עיי"ש. [אך בשאר המקומות א"א לתרץ כך, כיון שמדגיש שמדובר ביותר מבית סאתיים].

(16) כיון דסו"ס רבים עוברים בין העמודים ואינו מובדל ושונה לגמרי מרה"ר (ועוד דצריך מחיצות גמורות לכו"ע), וכן צ"ל – לכאורה – בלא"ה בחילוק בין כרמלית לרה"ר, שכרמלית מובדל (ושונה) קצת מרה"ר ורה"י מובדל לגמרי (ע"י מחיצות). וצ"ע.

אך עכ"פ ריו"ח לטעמי' שהמבדיל דבר מרה"ר אינו המחיצות שבוה, אלא אופן כניסת האנשים משא"כ לחכמים החולקים ע"ז ולפס"ד הרמב"ם.

ובארוכה בצ"צ על הש"ס עירובין פ"ב). ובריש הלכות עירובין כתב ע"ז המ"מ "לא דקדק רבינו בדין המחיצות לפי שאינו מקומו, וכתב שיש לה דלתות ננעלות בלילה", ולכא' דוחק לומר על הרמב"ם שלא דקדק ועוד דבריש פי"ד הוא מקומם העיקרי של גדרי רה"י ומה ית' שם?!

ויש ליישב (בדוחק, עכ"פ) דהנה יש לעיין מה הסברא דב' מחיצות הראויות להנעל (וראה בזה חי' הצ"צ שבת בסופו). ואולי י"ל דמחיצות הראויות להנעל מראה שמקום זה הוא לא מקום פרוץ אלא מוקף חומה (ואף שאינן סגורים בפועל) הוא מובדל כמקום בפנ"ע כיון שראוי להסגר. וזה הכוונה בפ"ד ובריש הלכות עירובין שחשיבותו כמקום בפנ"ע הוא בגלל שזה דלתות ש(יכולים להיות) נסגרים בלילה, אף שאינן נסגרים בפועל.

[אך לדעת ר"י וריו"ח צריך שיהיו דלתות נעולות בפועל, דכיון שעוברים שם אנשים לא מועיל מחיצות בפועל אלא מה שמבדיל הוא זה שאין שם כ"כ הרבה אנשים בפועל עכ"פ בלילה, ובלשון הרשב"א (שפוסק כר' יוחנן וכנ"ל, הובא במ"מ פי"ז ה"י ובחי' צ"צ הנ"ל): "שאינן רה"ר אלא המסור לרה"ר בכל עת והואיל ויש לזה דלת ננעלת בלילה וחוסמת היא את העוברים שם בלילה, אין זה רה"ר" (ועיין צ"צ הנ"ל).

ועדיין צריך עיון].



רמב"ם

בעניין הבדלה בחונן הדעת

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

הרמב"ם בסדר תפילות כל השנה שלו סוף ספר אהבה כתב "בליל מוצ"ש..מברך ברכה רביעית בנוסח זה אתה חונן..אתה הבדלת בין קודש לחול בין אור לחושך..כשם שהבדלת בין קודש לחול כן פדנו והצילנו מכל מיני משחית ומכל מיני פורעניות המתרגשות לבא לעולם ושמרנו מן הכל וחננו מאתך וכו'".

ולכאורה תמוה מה השייכות ולמה מתפללים על זה בהבדלה, ומשמע מהרמב"ם שלא די במה דמסיימים בקשה חננו מאתך דעה חכמה ובינה והשכל

[כג' הרמב"ם] שזה ממטבע ברכה רביעית גופא אלא שבתוך ההזכרה גופא שמוסיפים בהברכה ובעניינינו בההבדלה צריכים לבקש בקשת צרכיו [כוללים עכ"פ], וטעמא בעי.

ואולי י"ל דמקורו הוא בברכות (כט' ע"א): אמר ר"נ אמר שמואל כל השנה כולה מתפלל אדם הבינו חוץ ממוצ"ש וממוצאי ימים טובים מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת, ובהמשך הגמ' שם איתא מתקיף לה מר זוטרא ונכללה מכלל הבינו ה' אלו קינו המבדיל בין קודש לחול, והגמרא נשארה ב"קשיא". וכתב בתר"י "ואפ"ה מילתא דשמואל הלכתא הוי ואפשר לומר טעם בדבר דמשום הכי לא תקינו מעין הבדלה מפני שההבדלה אינה ברכה בפני עצמה אלא שאנו כוללים אותה בברכת אתה חונן ואם היו אומרים מעין הבדלה היה נראה שההבדלה היא ברכה בפני עצמה כיון שהתקינו מעין הבדלה כמו שתקנו מעין שאר ברכות."

וי"ל שהרמב"ם ס"ל כעין מש"כ הרבינו יונה דלא היה אפשר לכלול הבדלה בברכת הבינו, כי גדר ההזכרה דהבדלה הוא בקשת צרכיו כנ"ל ולכן אי אפשר להכניסו בהבינו כי אז נראה כברכה בפני עצמה, ובשלמא כשאומרים וכוללים ההזכרה דהבדלה בברכה רביעית אז שפיר כוללים גם בקשת צרכיו ומסיימים וחננו מאתך כו' והוה בגדר של הזכרה אמנם בברכת הבינו אם כוללים הבקשה לא יהיה עלה גדר של הזכרה דיהא נראה כברכה בפני עצמה, ושנכלול רק המילים המבדיל בין קודש לחול אי אפשר דכנ"ל הגדר של ההזכרה בהבדלה הוא גם בקשת צרכיו.

ומה דס"ל להרמב"ם הכי דזה גופא הגדר של ההזכרה דהבדלה ואפ"ל דסב"ל להרמב"ם דטעם אמירת הבדלה בחונן הדעת הוא משום דהוא הברכה ראשונה של חול שהוא התחלת בקשת צרכיו הפרטיים, ולכן מתחיל לשאול בקשת צרכיו בהאי הזכרה גופא דהבדלה [ובפרט דבזה מדגיש דעתה הוא חול ומובדל מיקודש דאז אין בקשת צרכיו], אמנם צ"ב דהרי בברכות לג' ע"א איתא דטעם הזכרת הבדלה באתה חונן הוא משום "מתוך שהוא חכמה קבעוה בברכה של חכמה".

וי"ל דהרמב"ם ס"ל דזה הטעם הוא למה אינו צריך לקובעה כברכה בפני עצמה כר"ע דיש לו שייכות לברכת אתה חונן מחמת היות הבדלה חכמה, אמנם באמת כמו לר"ע אומרים אותה ברכה רביעית בפני עצמה שהוא התחלת תפילה של חול, ולכן י"ל דלדעת ר"ע כשאומרה ברכה רביעית בפ"ע כולל בתוכו בקשת צרכיו ואינו רק הודאה ושבח שה' מבדיל בין קודש לחול, ובזה פליגי עליו רבנן דיש לו שייכות לברכת חכמה ולכן אינו צריך לאומרה בברכה בפנ"ע אמנם אינו פליג דצריך להיות בקשה בההבדלה כי הזכרת הבדלה אינה רק הודאה ושבח כנ"ל אלא להראות הבדלה של חול ע"י בקשת צרכיו.

ונמצא לפי זה דר"א דפליג וסובר דכוללה בהודאה הוא משום דפליג בכלל על גדר ההזכרה וסובר שהוא כולו הודאה ולכן מקומה אך ורק בברכת הודאה שמודים לה' המבדיל בין קודש לחול.

ומצאתי במאירי שם בברכות דכתב וז"ל "והבדלה בחונן הדעת הואיל ולהבדיל בין שבת לחול היא באה מקומה בברכה של חול ור"ע אומר אומרה ברכה רביעית בפני עצמה ואינה כוללה באתה חונן שהיה ר"ע סבור שאין להבדלה שום שייכות עם ברכת הדעת שיהיו כוללים אותה עמה ולרבנן הואיל והיא ברכת חכמה ר"ל שחכמתו של אדם היא שמביאתו להפריש ולהבחין ביניהם קבעוה בברכת חכמה..". עכ"ל, הנה פתח בטעם רבנן שמקומה בברכה של חול ומסיים במה דקאמר רב יוסף בגמרא בטעם מתוך שהיא חכמה, וי"ל בדיוק לשונו דטעם הגמרא הוא רק להסביר המחלוקת בין הת"ק לר"ע אי אומרה ברכה רביעית בפני עצמה או כוללה בברכה רביעית, אמנם זה דמקומה ברביעית הוא משום שהוא ברכה של חול וכמשנ"ת בדעת הרמב"ם, רק שהרמב"ם ס"ל דלכן בעי גם בקשה להדגיש שהוא חול, וראה שם במאירי כשמבאר דעת ר"א כתב שכוללה בהודאה דמודים ומשבחים לה' על שנתן לנו את השבת, והיינו דזה המחלוקת כללי בין ת"ק ור"ע לבין ר"א דהת"ק ור"ע מדגישים שעתה הוא חול ובזה מדגישים ההבדלה שאומרים אותה בברכה של חול [ולדעת הרמב"ם מוסיפים גם בקשת צרכיו כנ"ל] משא"כ לר"א מדגישים השבת [וצע"ק בדבר המאירי דלכאורה השבח הוא בההבדלה גופא ולא על נתינת השבת ואכ"מ].

ולפי זה א"ש למה לא כללו הבדלה בהבינו כי בדוקא אין אנו רוצים להדגיש שהוא ברכה בפנ"ע וכמשנ"ת.

ויש להעיר על המנהג דגם כשמבדילין על הכוס אומרים לפני הברכה פסוקי שבח ורחמי ומסיימים בבקשה כן תהיה לנו. ועוד יש להעיר מסוף פ"ט מהל' תפילה דאומרים הבדלה אחרי סדר היום דלכאורה מה דמסיים הרמב"ם שם "ואח"כ מבדיל" מיותר לגמרי, ואכמ"ל.



שמא יאמר אדם שלא ישא אשה (גליון)

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון האחרון ויקהל אלף-סט (עמ' 62) הקשה הרב צ. י. ה. במ"ש הרמב"ם בהל' דעות (פ"ג ה"א): "שמא יאמר אדם הואיל והקנאה והתאוה והכבוד וכיו"ב דרך רעה הן ומוציאין את האדם מן העולם, אפרוש מהן ביותר ואתרחק לצד האחרון, עד שלא יאכל בשר ולא ישתה יין ולא ישא אשה. . גם זה דרך רעה היא ואסור לילך בה. . אמרו חכמים, ומה אם נזיר שלא פירש אלא מן היין צריך כפרה, המונע עצמו מכל דבר ודבר על אחת כמה וכמה. לפיכך צוו חכמים שלא ימנע אדם עצמו אלא מדברים שמנעתו התורה בלבד".

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

ונראה לתרץ בהקדם מה שמבואר בלקוטי שיחות חלק ה (עמ' 73 ואילך). על הפסוק [בראשית כו, יב] "ויזרע יצחק" נאמר בפרקי דרבי אליעזר (ריש פל"ג): "וכי יצחק זרע דגן ח"ו? אלא לקח את כל מעשר ממנו וזרע צדקה לעניים, כמה דאת אמרת זרעו לכם צדקה". וצריך להבין, מהי התמיהה הגדולה "וכי יצחק זרע דגן" עד כדי כך שאומר על כך הפרקי דרבי אליעזר "חס ושלום"? וההסבר: תמיהת המדרש היא על תוכן הענין של זריעת הדגן, "האבות הן הן המרכבה", "שכל אבריהם כולם היו קדושים ומובדלים מעניני עולם הזה. . כל ימיהם" (תניא פכ"ג). וזוהי תמיהת המדרש: כיצד יתכן לומר שיצחק עסק בעבודת האדמה, בזריעת דגן, הרי כל כולו היה מופרש ומובדל לעבודת ה'? ועל כך מבאר במדרש, שתוכנה הפנימי של פעולת הזריעה הייתה לא זריעת דגן ח"ו אלא "זרע צדקה", הוא רצה להפריש מעשר ולהראות את בעלותו המוחלטת של הקב"ה על העולם, ולכן הוא

זרע דגן בכדי שיוכל לקיים את מצות מעשר. ונמצא, שהדגן שהצמיח יצחק בשדהו מלכתחילה כל תוכנו אינו אלא אמצעי לקיום מצוות מעשר ופרסום בעלותו של הקב"ה על הבריה, ע"ש.

והנה בלקוטי שיחות חלק יז (עמ' 172 ואילך) איתא בהסברת המשנה בריש יומא "וכפר בעדו ובעד ביתו" (אחרי טז, ו) - ביתו זו אשתו". כי לכאורה קשה, אם הכוונה של "ביתו" היא ל"אשתו", מדוע אין התורה אומרת במפורש "וכפר בעדו ובעד אשתו"?

בהכרח לומר שבתביבת "ביתו" מתכוונת התורה לענין מסויים ב"אשתו" הרמוז בתביבת "ביתו". כלומר, אין התורה אומרת כאן רק את ההלכה שעל הכהן הגדול להיות נשוי, אלא היא גם אומרת שזה מפני שרק אז יש לו את המעלה המיוחדת של אשתו כפי שהיא מתבטאת במשמעות של "ביתו".

כדי להבין את המעלה של "ביתו זו אשתו", יש להבין תחילה את הנאמר במסכת שבת (ק"ח, ב): "אמר רבי יוסי, מימי לא קריתי לאשתי - אשתי, ולשורי - שורי, אלא לאשתי - ביתי, ולשורי - שדי". רש"י מפרש על כך: "אשתי - ביתי, שהיא עיקר של בית. ולשורי - שדי, שהוא עיקר של שדה דכתיב (משלי יד, ד): 'ורב תבואות בכח שור'".

ההסבר לכך הוא: בהנהגה זו של רבי יוסי מתבטאת דרכו בעבודה הרוחנית, והסתכלותו על הבריה כולה, הוא אינו רואה רק שיש בעל הבית לבירה זו, הוא אינו רואה רק שכל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו לא בראו אלא לכבודו (אבות ספ"ו), אלא שבכל ענין הוא רואה את עיקרו ומטרתו, ולא את הדבר עצמו. עד כדי כך, שהוא כינה כל דבר לפי תכליתו בעולם. אצלו לא יתכן "קריתי לאשתי אשתי", כי הוא אינו רואה "אשתי", אלא "ביתי"; כיון שהנישואין ("אשתו") הם הכנה לתכלית של קיום מצות פרו ורבו - הקמת בית בישראל, שבא כתוצאה מן הנישואין, לכן הוא ראה את "אשתי" רק כ"ביתי".

כפי שמוסבר על ידי הראשונים (רא"ש כתובות פ"א סי"ב), על השאלה מדוע לא תיקנו ברכה על הקידושין ("אשר קדשנו במצותיו וציונו לקדש את האשה") כפי שתקנו על מצות אחרות? - שזה מפני שהקידושין והנישואין הם רק הכנה בלבד לעיקר ולמטרה הבאים מאוחר יותר, על ידי קיום מצות פרו ורבו. ע"כ.

ומעתה יתורץ היטב הקושיא "האיך ה' עולה על הדעת לומר ש"לא ישא אשה" עד שצריכים אנו ללמוד בק"ו מגזיר שדרך רעה היא זו"? - כי באמת אין 'מטרה' כזו של "לישא אשה" - וע"ד שנאמר בפרקי דרבי אליעזר הנ"ל: "וכי יצחק זרע דגן

ח'ו? - שאם אלו הן "מטרות" ח"ו, אז גם הן הם בבחי' "דרך רעה היא" - אלא שאין אלה רק 'אמצעי' בלבד - מפני שהקידושין והנישואין הם רק הכנה בלבד לעיקר ולמטרה הבאים מאוחר יותר על ידי קיום מצות פרו ורבו כנ"ל. - ומה שמפורש ברמב"ם הל' אישות (פט"ו ה"ב) - זה רק ש"האיש מצווה על 'פרי' ורביה' דייקא [ולא קאמר "לישא אשה"]. - וזה שמושבעים ועומדים אנו מהר סיני (ראה סנהדרין נט, ב) לישא אשה - זהו רק אמצעי בלבד כדי לפרות ולרבות, וא"ש ולק"מ.¹⁷

נידון שלנו דומה גם להא דאיתא בהל' תלמוד תורה לרבנו הזקן (פ"ד ס"ג ובקו"א שם): "אבל בתלמוד תורה כשלומד ואינו מקיים מה שלומד הרי עליו נאמר [תהלים נ, טז] ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חוקי, וסד"א שראוי לו שלא ילמוד קמ"ל דאפ"ה התלמוד מביא לידי מעשה לבסוף עכ"פ שהמאור שבה מחזירו למוטב וסופו ללמוד ולקיים לשמה. . אבל הוא עצמו חייב להכניס את עצמו דמה יפסיד. ואף ששגגות נעשים כזדונות אין הפסדו שקול כנגד שכרו אם יזכה ויסור למוטב ואם לא יזכה דמו בראשו והלעיטהו כו"ו. - "וכך אמרו חכמי הקבלה שכל התורה ומצות שאדם עושה בעודו רשע אף שמוסיף כח בקליפות לפי שעה מכל מקום כשיחזור אח"כ בתשובה בגלגול זה או בגלגול אחר כמ"ש כי לא ידח ממנו נידח אזי מוציא מהקליפה כל התורה והמצות וחוזרים לקדושה בחזרתו ולפיכך אין לו למנוע מלעסוק לעולם".

ועי' במאמרים הקצרים לרבנו הזקן (ע' תקסט): "בענין עסק התורה שלא לשמה. . שמתוך הרגל לימודו יבוא לבחי' לשמה כי המאור שבה מחזירו למוטב. כי הגם שנק' סם המות, מ"מ כך הוא, ויכול להתהפך לסם חיים במאור שבה. אבל אם היה מונע לגמרי בשביל זה מעסק התורה, היה הולך בשרירות ליבו לעשות כל רע בעיני ה'הלומד. . וא"כ מה איכפת אם הוא קורא ושונה תמיד היפוך רצונותיו הטבעיים הרעים, עד"מ אם הוא עובר על גזל וג"ע ושפכ"ד והוא לומד תמיד ושונה בכל ענינים בפרטי דיניהם וסברותיהם וכל נדנוד עבירות ד"ס, ואף שהוא עובר עליהם, מ"מ ע"י חזרתו תמיד על האזהרות אולי המאור שבה תחזירהו למוטב להפוך שרירות ליבו הרע, ואולי יהפוך הסם המות לסם חיים לטוב ורפואה לו.

"...ושרש הדברים כי אעפ"י שלא ניהא לקוב"ה בעסק הרשע בתורה כמ"ש [תהלים נ, טז] ולרשע אמר וגו' שהוא עובר ולומד תמיד, אעפ"כ אם בא להימלך

17) אבל הרי אין ענין יוצא מידי פשוטו והרי לפועל יש מצוה לישא אשה, וראה הקדמת הרמב"ם ריש הל' אישות: "יש בכללן ארבע מצות, שתי מצות עשה, ושתי מצות לא תעשה. וזה הוא פרט: (א) לישא אשה בכתובה וקידושין. . (ד) לפרות ולרבות ממנה", ואיך יש הו"א שיכול לומר שלא ישא אשה? - המערכת

אם לעסוק בתורה אם לאו, אזי עצת רב יהודה נכונה לומר שיעסוק, וכ"ה הדין באמת".

עד"ז בנדו"ד, "שמא יאמר אדם הואיל והקנאה והתאוה והכבוד וכיו"ב דרך רעה הן ומוציאין את האדם מן העולם, אפרוש מהן ביותר ואתרחק לצד האחרון, עד שלא יאכל בשר ולא ישנה יין ולא ישא אשה. . גם זה דרך רעה היא ואסור לילך בה. . אמרו חכמים, ומה אם נזיר שלא פירש אלא מן היין צריך כפרה, המונע עצמו מכל דבר ודבר על אחת כמה וכמה. לפיכך צוו חכמים שלא ימנע אדם עצמו אלא מדברים שמנעתו התורה בלבד".



חסידות

ואף שכבר עשה תשובה נכונה

הנ"ל

בתניא פרק כט כותב רבנו הזקן: "ובפרט כשיזכור טומאת נפשו בחטאת נעורים והפגם שעשה בעליונים, ושם הוא למעלה מהזמן וכאלו פגם ונטמא היום ח"ו ממש. ואף שכבר עשה תשובה נכונה, הרי עיקר התשובה בלב, והלב יש בו בחי' ומדרגות רבות, והכל לפי מה שהוא אדם ולפי הזמן והמקום כידוע ליודעים, ולכן עכשיו בשעה זו שרואה בעצמו דלא סליק ביה נהורא דנשמתא, מכלל שהיום לא נתקבלה תשובתו ועונותיו מבדילים, או שרוצים להעלותו לתשובה עילאה יותר מעומקא דלבא יותר, ולכן אמר דוד וחטאתי נגדי תמיד".

ויש להבין, דכיון דמיירי כאן אודות "נפשות הבינונים אשר לפעמים ועתים רבים יש להם טמטום הלב שנעשה כאבן ולא יכול לפתוח לבו בשום אופן לעבודה שבלב זו תפלה. וגם לפעמים לא יוכל להלחם עם היצר לקדש עצמו במותר לו מפני כבדות שבלבו" - מהי הם הב' האפשריות והאופנים הללו ש"בשעה זו שרואה בעצמו דלא סליק ביה נהורא דנשמתא" מכלל - א] "שהיום לא נתקבלה תשובתו ועונותיו מבדילים", או - ב] "שרוצים להעלותו לתשובה עילאה יותר מעומקא דלבא יותר"? - וגם מנין יכול לדעת ולקבוע לאיזה מצב הוא שייך, או של "שהיום לא נתקבלה תשובתו ועונותיו מבדילים", או "שרוצים להעלותו לתשובה עילאה יותר מעומקא דלבא יותר"?

גם יש להבין, איך קאמר "ולכן אמר דוד וחטאתי נגדי תמיד" דהיינו "שהיום לא נתקבלה תשובתו ועונותיו מבדילים", והלא אצל דוד נאמר [תהלים קט, כב] "ולבי חלל בקרבי שאין לו יצה"ר כי הרגו בתענית", כמ"ש לעיל פ"א. - ועי' אגרת התשובה פ"ז (צו, א): "שאין לנו כח להתענות הרבה כדוד המלך¹⁸ כמאמר רז"ל ע"פ ולבי חלל בקרבי שהרגו בתענית". ועי' ב"ב (יז, א): "ויש אומרים אף דוד דכתיב [תהלים קט, כב] ולבי חלל בקרבי". - ומפרש רש"י שם בד"ה 'חלל בקרבי': "יצר הרע מת בקרבי" - וא"כ מה שייך לומר "שהיום לא נתקבלה תשובתו ועונותיו מבדילים"?

גם ילה"ב, מדוע אומר "ולכן אמר דוד וחטאתי נגדי תמיד", לכאורה הול"ל: "וכמו"ש וחטאתי נגדי תמיד" בלי "ולכן אמר דוד"? - וע"ד שכתב באגרת התשובה פ"א (ק, ב): "ומ"ש וחטאתי נגדי תמיד אין המכוון להיות תמיד עצב נבזה ח"ו" וכו' - או "וכמו שאמר דוד וחטאתי נגדי תמיד". - ומזה שאומר "ולכן אמר דוד" - משמע שהיה כאן איזה קושי שלפי מה שמבואר כאן מיושב הדבר.

עוד יש להבין, מ"ש "ואף שכבר עשה תשובה נכונה, הרי עיקר התשובה בלב, והלב יש בו בחי' ומדרגות רבות" וכו', מהי בדיוק ההגדרה של "תשובה נכונה"?

והנה הביטוי 'תשובה נכונה' כבר מופיע לעיל בפרק ז (יב, א): "אך החיות שבטפות זרע שיצאו ממנו לבטלה, אף שירדה ונכללה בשלש קליפות הטמאות, הרי זו עולה משם בתשובה נכונה ובכוונה עצומה בקריאת שמע שעל המטה כנודע מהאר"י ז"ל". וכן באגרת התשובה פ"ו (צו, ב) נאמר: "וכשהאדם עושה תשובה נכונה אזי מסלק מהם ההשפעה שהמשיך במעשיו ומחשבותיו. כי בתשובתו מחזיר השפעת השכינה למקומה".

והנראה בזה לבאר ע"פ מ"ש בס' 'המשפיע ר' שלמה חיים קסלמן' כרך ב, פרק טו (עמ' 779): "תשובה נכונה" - מהי? "אך החיות שבטפות זרע שיצאו ממנו לבטלה. . . הרי זו עולה משם בתשובה נכונה" ('לקוטי אמרים', פרק ז).

"ביאר המשפיע ר' שמואל גרונם ש'תשובה נכונה' היינו 'תשובה עילאה'. והוכיח זאת ממה שכתוב ב'אגרת התשובה' [פ"ד צג, ב] בשם ה'ראשית חכמה' [שער הקדושה פ"ז] בפירוש דברי הזוהר [ח"א ס, א. ריט, ב. ח"ב ריד, ב], שאין

(18) י"ל, שכאן אומר 'המלך' כי "לבי חלל בקרבי שהרגו בתענית" זה יופיה של מלך, משא"כ גבי "וחטאתי נגדי תמיד" - בבחי' אני ושלמה בני חטאים (משלימות) [מלכים א, א, כא]. לפיכך בפכ"ט אומר רק "ולכן אמר דוד" - בלי 'המלך'. וה"נ מ"ש באגרת התשובה פ"א "והגבעונים שביקש דוד המלך ע"ה מהם מחילה בעד שאול שהמית את הגבעונים ולא רצו למחול גזר דוד עליהם שלא יבאו בקהל ה' שהם רחמנים וכו'" - אומר 'המלך', כי זה יופיה של מלך.

'תשובה תתאה' מועילה לפוגם בריתו ומוציא ז"ל. ואם כן, אי אפשר לומר ש'תשובה נכונה' היא 'תשובה תתאה', אלא מוכרחים לומר שהיא 'תשובה עילאה'.

"אבל המשפיע ר' שלמה חיים ע"ה היה אומר, שאפשר לומר ש'תשובה נכונה' היא 'תשובה תתאה'. וההוכחה ממה שכתוב באגרת התשובה אינה הכרחית, שהרי אפשר לחלק ולומר שבאגרת התשובה מדובר על מזיד, ועל זה נאמר ש'תשובה תתאה' אינה מועילה, ואילו כאן מדובר בשוגג.

"והמשפיע הוסיף ואמר: בדרך כלל נדרשת זהירות יתירה שלא להמציא פירושים בספר התניא, אך אם הדבר מוכח מלשון התניא עצמו, אפשר לומר את הדברים. והרי כאן הדברים מדויקים ממש בלשון התניא, שכן באגרת התשובה כתוב 'שאינן תשובה מועלת לפוגם בריתו ומוציא ז"ל', היינו במזיד, וכאן בפרק ז' כתוב 'שיצאו ממנו', היינו בשוגג", עכ"ל. - ועי' כך גם בסגנון אחר קצת בס' 'ביאורי ר' שלמה חיים' על תניא (מרשימותיו של הרה"ת אברהם אלטר הלוי הבר שי) ע' קח-קט.

ונראה להביא עוד סייעתא לדברי מו"ר ר' שלמה חיים ע"ה שבפ"ז 'תשובה נכונה' הכוונה היא ל'תשובה תתאה', ממה שכתוב שם לפני זה: "ועל תשובה מאהבה רבה זו אמרו שזדונות נעשו לו כזכיות הואיל ועל ידי זה בא לאהבה רבה זו אבל תשובה שלא מאהבה זו אף שהיא תשובה נכונה וה' יסלח לו מכל מקום לא נעשו לו כזכיות ואין עולים מהקליפה לגמרי עד עת קץ שיבולע המות לנצח" - הרי ד'תשובה נכונה' היא 'תשובה תתאה'.

ומעתה י"ל שב' האפשריות והאופנים הללו של "בשעה זו שרואה בעצמו דלא סליק ביה נהורא דנשמתא" מכלל [שאפשרות הא'] "שהיום לא נתקבלה תשובתו ועונותיו מבדילים" מיירי שעשה 'תשובה תתאה', - ואפשרות הב' "שרוצים להעלותו לתשובה עילאה יותר מעומקא דלבא יותר" מיירי שעשה 'תשובה עילאה'. - ולפי"ז גם יכול לדעת לאיזה מצב הוא שייך, או "שהיום לא נתקבלה תשובתו ועונותיו מבדילים", או "שרוצים להעלותו לתשובה עילאה יותר מעומקא דלבא יותר", כי זה תלוי באיזה תשובה עושה - 'תשובה תתאה' או 'תשובה עילאה', וא"ש.

ולפי"ז יבואר גם מדוע אומר "ולכן אמר דוד וחטאתי נגדי תמיד", ולא "וכמ"ש וחטאתי נגדי תמיד" וכיו"ב, - דאכן יש כאן קושי, דהלא אי אפשר לומר על דוד המלך "שהיום לא נתקבלה תשובתו ועונותיו מבדילים", שהרי אצלו נאמר "ולבי חלל בקרבי שאין לו יצה"ר כי הרגו בתענית? אלא שבאמת אצלו ניתן לומר רק את

האפשרות השניה בלבד, "שרוצים להעלותו לתשובה עילאה יותר מעומקא דלבא יותר", ולכן אמר דוד וחטאתי נגדי תמיד", דדוקא באפשרות השניה שייך לומר כן, וא"ש.



הלכה ומנהג

יין, חמר מדינה ופת

הרב שלום דובער לויין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

(א) בהבדלה

מובא בשוע"ר (סי' רצו ס"ח-י): "מבדילין על כל משקה שהוא חמר מדינה . . אף שישנו [יין] אצל חנוני . . במקום שהוא חמר מדינה, וע"ד שנתבאר בסימן ער"ב, אבל במקומות שהיין גדל שם, שהיין הוא חמר מדינה, אינו יכול להבדיל על שום משקה".

והיינו שאת עיקר דעות הפוסקים והמסקנא בהגדרת ההלכה של "חמר מדינה", ביאר רבינו כבר בהלכות קידוש (סי' ערב ס"י), ואילו כשהגיע להלכות הבדלה (סי' רצו ס"ח-י) כתב רק את המסקנא (כדעת המקילים), והסתפק בציון למה שכבר נתבאר בסי' ערב.

ואף שדין הקידוש על חמר מדינה שונה מדין ההבדלה על חמר מדינה (כדלקמן ס"ג), מכל מקום, עצם הגדרתה של "חמר מדינה" שוה בשניהם, ולכן נתבארה בסי' ערב, ובסי' רצו רק צוין לשם.

וכך נתבארו שתי הדעות בשוע"ר (סי' ערב ס"י): "מדינה או עיר שרוב יינם שכר או שאר משקים . . הרי משקין אלו בעיר זו כמו יין, ונקראים שם חמר מדינה לענין כל הדברים הטעונים כוס. וכל שאין יין הרבה גדל סביבות העיר כמהלך יום, שאף שמצוי הרבה יין אצל החנוני, מן הסתם אין דרך רוב אנשי עיר זו לקנות יין תמיד מן החנוני, אלא קובעים רוב סעודותיהם על שאר משקים והרי הם חמר מדינה . . ויש חולקין על כל זה ואומרים שאינו נקרא חמר מדינה אלא אם כן רוב השנה אין היין מצוי כלל בכל העיר אפילו אצל החנוני . . ומנהג העולם כסברא הראשונה".

היינו שהדעה הראשונה סוברת שסגי מה שאין הענבים גדלים בסביבות העיר הזאת, ולכן קשה להשיג בה יין. ואילו הדעה השניה סוברת דהיינו דוקא כשאין יין מצוי כלל בכל העיר.

ועוד מוסיף רבינו בדעה הראשונה, דהיינו "אף שמצוי הרבה יין אצל החנוני", כי סוף כל סוף, מחמת הקושי להשיג יין בעיר הזאת אין דרך רוב אנשי העיר לקנות יין תמיד, אלא קובעין רוב סעודותיהן על חמר מדינה, ולכן נחשב השכר חמר מדינה בעיר הזאת. וכדעה זו הוא מנהג העולם בפועל.

המקור להלכה זו הוא בגמ' פסחים (קז, א): "אמרי ליה מר ינוקא ומר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי, זימנא חדא איקלע אמימר לאתרין, ולא הוה לן חמרא, אייתינא ליה שיכרא, ולא אבדיל ובת טוות (לן מעונה, שלא אכל, רשב"ם). למחר טרחנא ואיתינא ליה חמרא ואבדיל וטעים מידי. לשנה תו איקלע לאתרין, לא הוה לן חמרא, אייתינא שיכרא, אמר אי הכי חמר מדינה הוא, אבדיל וטעים מידי".

שתי הדעות הנ"ל בהגדרתו של חמר מדינה הובאו ג"כ ברא"ש שם (פסחים פ"י סי"ז): "פירש רשב"ם האי חמר מדינה הוא אין יין בעיר הזאת כי אם שכר הלכן מבדילין בו. . ויש מפרשים כשאין יין גדול בתוך מהלך יום סביב העיר".

והמקור למה שהוסיף רבינו: "אף שמצוי הרבה יין אצל החנוני. . הרי הם חמר מדינה", הוא מה שכתב הרמ"א (סי' קפב ס"ב, לענין כוס של ברכת המזון): "ואע"ג דיין נמצא בעיר, מכל מקום לא מקרי מצוי לדבר זה שהוא ביוקר, ואי אפשר לקנות יין בכל סעודה לברך עליו".

ואף שהרמ"א כתב כן דוקא לענין ברכת המזון, ולא לענין קידוש והבדלה (ויתבאר לקמן ס"ה שיש חילוק ביניהם בהגדרתו של חמר מדינה), הנה אף המ"א פסק כן (שם ס"ק ב): "ובטור סי' ער"ב כתוב דאם אין יין גדל מהלך יום סביב כל העיר מקרי אין יין מצוי ע"כ, ואע"ג שמצויים יין הרבה אצל החנוני אין בכך כלום".

והיינו מה שכתב בטור (סי' ערב, לענין קידוש): "במקום שאין יין מצוי מקדשין על השכר ושאר משקין, כיון שאין יין מצוי שם הוי שאר משקין חמר מדינה. ופרשב"ם שנקרא חמר מדינה כשאין יין בכל העיר, ויש מפרשין דלא הוי חמר מדינה אלא אם כן שלא יהא יין גדל מהלך יום כל סביב העיר".

וכיון שהטור מיירי בקידוש, יש מקום לומר, שגם מה שהוסיף המ"א "ואע"ג שמצויים יין הרבה אצל החנוני" קאי בזה אף לענין קידוש והבדלה. ואפשר שכן הוא אף לדעת הרמ"א הנ"ל, מטעם המבואר בקונטרס אחרון (סי' ערב ס"ק א).

אך מכל מקום לא כתב כן רבינו אלא בתור ישוב ומקור המנהג, אבל לא לדינא, כמבואר בסיום דבריו (שם): "העתקתי דעתם . . . לסמוך עליהם המנהג . . . לקיים המנהג, אבל לדינא צ"ע".

ומכל מקום, אף לפי המנהג הזה, אין זה מנהג מן המובחר, כמבואר בשוע"ר (סי' ערב סי"א): "אם אין יין בביתו, אף שישנו אצל חנוני אין צריך לקדש עליו, אלא אם כן רוצה לעשות מצוה מן המובחר . . . מצוה מן המובחר לקדש לעולם על היין".

ועל פי כל מה שנתבאר בהלכות קידוש (סי' ערב), כותב רבינו את המסקנא הזאת גם בהלכות הבדלה (סי' רצו ס"ח-י): "מבדילין על כל משקה שהוא חמר מדינה . . . אף שישנו [יין] אצל חנוני אין צריך לקנותו, ומכל מקום מצוה מן המובחר להבדיל על היין בכל ענין . . . במקום שהוא חמר מדינה, וע"ד שנתבאר בסימן ער"ב, אבל במקומות שהיין גדל שם, שהיין הוא חמר מדינה, אינו יכול להבדיל על שום משקה".

*

והנה אף שבמקומות אלו, שאין היין גדל שם וקשה להשיג שם יין, השכר נחשב שם לחמר מדינה, מכל מקום אם יש לו יין בביתו אין זה הידור מצוה לקדש או להבדיל עליו, או לברך עליו ברכת המזון.

לענין כוס ברכת המזון נתבאר בשוע"ר (סי קפב ס"ב): "אם יש לו יין בביתו, שאין זה הידור כלל לברך על שאר משקים".

לענין קידוש נתבאר בשוע"ר (סי' ערב סי"א): "שאפילו מי שיש לו יין יכול לקדש על חמר מדינה מן הדין, אלא שאין זה הידור מצוה, וצריך לקדש על היין לכתחלה".

וכן לענין הבדלה נתבאר בשוע"ר (סי' רצו ס"ח-י): "אלא אם כן יש לו יין, שאז אין זה הידור מצוה אם יבדיל על שכר או שאר משקים, אע"פ שהם חמר מדינה . . . ונוהגין במדינות אלו להקל להבדיל במוצאי פסח על השכר אף אם יש לו יין הרבה בביתו, לפי שהשכר חביב עליו אז יותר מן היין . . . במקום שהוא חמר מדינה".

והיינו שאעפ"י שאם יש לו יין בביתו, אין זה הידור מצוה לקדש על חמר מדינה, מכל מקום לפעמים השכר חביב עליו (כיון שהשכר ה' אסור בשתיה במשך ימי הפסח, ועתה במוצאי פסח הוא חביב עליו), ואז נוהגים להבדיל עליו אף אם יש יין בביתו.

ש"פ ויקרא ה'תשע"ד

(ב) הבדלה על קפה

לפי הלכה זו, הנה בלילה האחרון שלפני הסתלקות כ"ק אדמו"ר הזקן (מוצאי ש"ק, כ"ד טבת תקע"ג), ובלילה האחרון שלפני הסתלקות כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע (מוצאי ש"ק, ב' ניסן תר"פ), כאשר מצב בריאותם לא אפשר להם להבדיל על היין, הבדילו על הקפה, כמסופר באשכבתא דרבי (ע' 97): "אחר כך שאלה אצלו הרבנית תחי' אם ליתן לו מעט חלב או קאפע, ורמזו על קאפע . . . (ידוע הוא שגם רבינו הגדול אדמו"ר הזקן נ"ע עשה גם כן הבדלה על קאפע קודם הסתלקותו, אשר נסתלק גם כן במוצש"ק כידוע)".

ואף שיש מקום לחלק בין שכר [בירה] שהוא חמר מדינה, לבין קפה, וכמבואר בשו"ע (ר' סי' קפב ס"ב): "שכל כוס של ברכה לא תקנו אלא מיין שהוא משמח אלקים ואנשים". וכעין זה הוא בשו"ע (ר' סי' קצ ס"ב): "מה שהטעינו כוס . . . כעין שירה הנאמרת על היין". שזה שייך גם בשכר (בירה) שגם הוא משמח הלב ומשכר (שיש בו אלכוהול), משא"כ קפה.

ומטעם זה יש הסוברים שהקפה אינו נחשב חמר מדינה בכל אופן, כמבואר בהלכות קטנות (ח"א סי' ט): "על הקאוי . . . שנשאל אם מקדשין עליו, לא מחכמה, דאין לקדש אלא על חמר מדינה דמרוי ומשכר דומיא דיין".

וכן מסיק בקצות השלחן (סי' צז, בדי השלחן ס"ק ח): "משקה טיי וקאפי לא שייך כלל לחמר מדינה דאין קובעין סעודה עליהן, אפילו במקומות שדרכם לשתות טיי או קאפי בקביעות בקיבוץ חברים יחד".

אמנם כבר הובא לעיל שהן רבינו הזקן והן כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע הבדילו על הקפה, בזמן שלא יכלו להבדיל על היין. וכן כתב האדר"ת בקונטרס עובר אורח (שבסוף ספר ארחות חיים, סי' רצו): "אולם שמעתי בשם גאונים רבים מהדור שלפנינו, שהורו להבדיל על כוס ט"י מתוק או כוס קפה מתוק . . . ונראה דסבירא להו דחמר מדינה נקרא כל שהוא עשוי לכיבוד אורחים וכיו"ב".

ויותר נראה לבאר זאת על פי המבואר בשו"ע (ר' סי' ערב ס"י): "קובעים רוב סעודותיהם על שאר משקים והרי הם חמר מדינה", אשר נראה שכן ההלכה כשרגילים לקבוע על משקים אלו אף בלא סעודה, וכעין האמור בשו"ע (ר' סי' ריג ס"א): "שכר ומי דבש . . . שרגילין לקבוע עליהם אף בלא סעודה". וכן מבואר בשו"ע (ר' סי' תרלט ס"ב): "משקין שדרך לקבוע עליהם כגון מי דבש ושכר". וכך הוא גם בקפה או תה שרגילין לקבוע עליהם בין בסעודה ובין שלא סעודה, אשר

לכן דינם כשכר ומי דבש להלכות המבוארים שם ושם, ולכן נחשבים חמר מדינה כמו שכר ומי דבש.

משא"כ שאר המשקים ששותה לצמאו או לעידון ותענוג, אינם חשובים חמר מדינה, כמבואר בשוע"ר (סי' קפב ס"ג): "וכל זה במשקים חשובים כשכר וכיוצא בו, אבל משקים גרועים, כמו מה שקורין במדינות אלו (קווא"ס) או (בארש"ט) אין להם חשיבות יותר ממים. . לפי שאינו נקרא חמר מדינה אלא מה שיש לו חשיבות באותה מדינה כעין חשיבות יין בכל המדינות".

ואף שעדיין יש לחלק בין מקום שאין שם יין בריח, שאז נקרא השכר או הקפה בשם חמר מדינה, לבין מי שהוא חולה ואינו יכול לשתות יין, שמחמת זה אינו נחשב חמר של כל המדינה.

מכל מקום הרי בעת הסתלקות כ"ק אדמו"ר הזקן וכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע היו ימי מלחמה, עד שהוכרחו לברוח מביתם הקבוע (בלאדי ובלויבאוויטש), ובודאי שאז ה' קשה מאד להשיג יין, וגם קפה נחשב אז חמר מדינה.

ואפשר שגם בלי זה, כל מקום שהאדם אינו יכול להבדיל על היין, מפני מצב בריאותו וכיו"ב, הרי זה חשוב כאילו אין יין בעיר, והקפה הוא אז חמר מדינה, שיכול להבדיל עליו.

(ג) בקידוש ליל שבת

בשוע"ר (סי' ערב ס"א): "יש אומרים שלא הוזכר חמר מדינה אלא לענין הבדלה וברכת המזון ושאר דברים הטעונים כוס, חוץ מקידוש שאין מקדשין לעולם אלא על היין ולא על שאר משקים שהם חמר מדינה, אף אם אי אפשר למצוא יין כלל בכל המדינה, אלא יקדש על הפת, וביום יוצא ידי חובתו במה שמברך המוציא על הפת. ויש אומרים. . יכול לקדש על חמר מדינה. . ולענין מעשה אם אין יין בעיר יקדש בלילה על הפת לחוש לסברא הראשונה".

המקור לדעה הראשונה היא בפסחים (קז, א): "בעא מיניה רב חסדא מרב הונא מהו לקדושא אשיכרא. . ת"ר אין מקדשין אלא על היין". והיינו שמה שהתירו להבדיל על חמר מדינה הוא רק בהבדלה ולא בקידוש. וכן נפסק ברמב"ם (הל' שבת פכ"ט הי"ז): "מדינה שרוב יינה שכר, אע"פ שהוא פסול לקידוש, מותר להבדיל עליו הואיל והוא חמר המדינה".

ויש לומר דטעם החילוק ביניהם הוא, שכיון שאפשר לקדש על הפת לא הוצרכו חכמים לתקן שיוכל האדם לקדש על חמר מדינה. משא"כ בהבדלה תיקנו שיוכל

להבדיל על חמר מדינה, כיון שההבדלה אינה שייכת כלל לפת, כמבואר בשוע"ר (סי' רצו ס"ז): "אין מבדילין על הפת . . ואינו דומה לקידוש שמקדשין על הפת, לפי שהקידוש יש לו ענין להפת שאין קידוש אלא במקום סעודה, אבל הבדלה אין לה ענין כלל להפת". וכ"ה בשוע"ר (סי' קעד ס"ה): "אין הבדלה שאינו שייך לסעודה, אבל אין קידוש . . שייך לסעודה, שאין קידוש אלא במקום סעודה".

והדעה השניה סוברת שגם בקידוש תיקנו שיוכל לקדש על חמר מדינה, כמו בהבדלה. ומה שאמרו בברייתא "אין מקדשין אלא על היין" מייירי במקום שיש יין, והשכר אינו נחשב חמר מדינה, שאז אין מקדשין, ואף אין מבדילין, אלא על היין.

(ד) בקידוש יום השבת

אף לדעת הפוסקים שקידוש הלילה הוא דוקא על היין, ולא על חמר מדינה, גם הם יכולים להודות שקידוש היום יכולים לקדש גם על חמר מדינה, כמבואר בשוע"ר (סי' ערב ס"א): "אם אין יין בעיר יקדש בלילה על הפת לחוש לסברא הראשונה, וביום יקדש על המשקה שהוא חמר מדינה, שאם לא יברך אלא על הפת איזה היכר יהיה לקידוש זה, שאף בלא מצות קידוש זה היה מברך על הפת".

ולפי האמור לעיל יש לבאר ההלכה כאן, שכיון שבקידוש היום לא שפיר לקדש על הפת, שוב אין הפרש בינו להבדלה, שתיקנו חכמים שאפשר לקדש אף על חמר מדינה.

והנה לעיל ס"א נתבאר לענין הבדלה וקידוש ליל שבת, שאם "יש לו יין . . אין זה הידור מצוה אם יבדיל על שכר", משא"כ כאן בקידוש היום נתבאר בשוע"ר (סי' ערב ס"א): "במדינות אלו שהיין ביוקר יש להקל בקידוש של יום לקדש על המשקה שהוא חמר מדינה אף אם יש לו יין בביתו, דכיון שמברך בתחלה על כוס חמר מדינה ואחר כך על הפת יוצא בזה לדברי הכל. ואף שיש מי שאומר שלא תקנו שום קידוש אלא על היין בלבד ולא על הפת ולא על חמר מדינה, מכל מקום אין להחמיר כל כך בקידוש של יום שאינו חיוב כל כך כמו של לילה, כיון שהיין ביוקר במדינות אלו. ומכל מקום מצוה מן המובחר לקדש לעולם על היין".

והיינו, שאף שבקידוש היום אפשר לקדש במדינות אלו על חמר מדינה, אף שיש יין בביתו, ואין בזה חסרון של "הידור מצוה". מכל מקום יש בזה עדיין חסרון של "מצוה מן המובחר לקדש לעולם על היין".

כל האמור לעיל, שבקידוש היום יכול לקדש על חמר מדינה, בין אם יש יין בביתו ובין אם אין יין בביתו, היינו בזמנים ההם ובמקומות ההם, כיון שבמקומות הקרים אין הענבים גדלים, ובימים ההם לא היתה אפשרות להביא ענבים מהמקומות החמים שבדרום עד לעיירות שברוסיא הלבנה, וגם לא היתה אפשרות להביא בקבוקי יין בעגלות וסוסים ממדינות הדרום לעיירות שברוסיא הלבנה-נסיעה שלוקחת כמה שבועות.

מצב הדברים באותה תקופה מתואר בשו"ת צמח צדק (או"ח סי' כו): "שאלה. הובא לכאן מחנינו ענבים לחים מסביבותינו קטנים ביותר וחמוצים, גם הובא ממאלדאווייע גדולים מעט, וחקרתי מהיודעים איך מוליכים אותם דרך רחוקה כזו, ואמרו שמסירים אותם מהאילן בעודם לא נגמרים, כי הנגמרים ידוע שבלתי אפשר להוליכם אפילו למקום קרוב".

וכיון שהיין אינו מצוי ברוסיא, לכן נחשב היי"ש חמר מדינה ברוסיא, ולכן אפילו יש לו יין התירו לקדש קידוש היום על היי"ש.

משא"כ במקומותינו ובזמנינו שהיין מצוי ומחירו קטן יותר מהיי"ש, הרי שוב היין הוא חמר מדינה, ואם כן בטל טעם היתר זה להמנהג לקדש על היי"ש בקידוש היום. ועל זה כתב בקצות השלחן (סי' צז, בדי השלחן ס"ק ח): "ובארץ ישראל שהוא מקום גידול היין, אין שום משקה נקרא חמר מדינה חוץ מן היין".

אלא שמנהג קידוש היום על "המשקה" נשאר בכמה מקומות גם במדינותינו. והטעם בפשטות הוא, כי כן נהגו ברוסיא, וכן המשיכו לנהוג כשבאו לארצות הדרומיות. אבל כבר נתבאר לעיל שברוסיא מצא רבינו הזקן ביאור למנהג זה, משא"כ במדינותינו ובזמנינו, שהיין נמצא לרוב, והוא גם זול יותר מהיי"ש.

ובאמת יש סברה לומר שהקידוש על היי"ש חשוב יותר מהקידוש על השכר, כמבואר בשוע"ר (סי' קפב ס"ג): "ואפילו אינו שתיית רוב אנשי העיר אלא שותין אותו לפרקים בלבד מפני חשיבותו, כמו (מע"ד) במדינות אלו, לא נגרע מפני זה לברך ולקדש עליו, כיון שזהו מפני חשיבותו שהוא חשוב יותר מן השכר, ולכן ראוי יותר לכוס של ברכה מן השכר, וגם הוא חמר מדינה יותר ממנו כיון שחשוב יותר. שהרי כל מעלת היין לכוס של ברכה אינו אלא מפני חשיבותו. . . אם כן כל משקה שחשוב יותר הוא קרוב ליין יותר".

אמנם עדיין לא מצאנו מקור שמטעם זה יועיל לקדש על היי"ש גם בזמנינו ובמקומותינו, אשר היין נמצא לרוב והוא זול יותר מהיי"ש.

(ה) בברכת המזון

בפסחים (קז, א): "ת"ר אין . . . אומרים הבא כוס של ברכה לברך אלא על היין".

וברבינו חננאל (שם): "ת"ר אין אומרים הבא כוס לברך אלא על היין. ואסיקנא לא אמרן אלא דלא קביע סעודתיה עילויה, אבל קבע לית לן בה".

וברשב"ם (שם): "הני מילי דלא קבע עליה אבל קבע עליה לית לן בה. לא גרסינן כלל". היינו שרשב"ם אינו גורס הוספה זו בגמרא.

וברא"ש שם (פ"י סי"ז): "אין אומר הבא כוס של ברכה אלא על היין, אבל אשיכרא לא, והני מילי דלא קבע עילוי אבל קבע עילויה לית לן בה. רשב"ם לא גרים דלא קבע עילויה וכו', דסבירא ליה כיון דברכת המזון טעונה כוס מה תלוי בקביעת סעודה, מיהו היכא דהוה חמר מדינה נראה דמברכין עלויה".

וקיי"ל כרשב"ם וסיעתו, כנפסק בשו"ע (סי' קפב ס"א): "כוס ברכת המזון אינו אלא של יין ולא משאר משקים, אפילו קבע סעודתו עליהם".

והטעם שפסקו כרשב"ם בזה, הוא על פי מה שנתבאר בהגהות מיימוניות (הל' ברכות פ"ו אות ס'): "כתב ראבי"ה וז"ל, רוב רבוותא גורסים אותו, וכן נראה לי שהקביעות מחשבו לברך עליו, ואין נקרא קביעות אלא שרגילין תמיד בכך, כגון מקומות שאין מצוי יין", והיינו שאף שהם גורסים בגמרא דסגי במה שקבע סעודה על חמר מדינה, מכל מקום סוברים דהיינו דוקא במקום שאין יין מצוי, שאם כן יהי' דין ברכת המזון שוה לדין הבדלה, שאין לברך עליו אלא אם כן אין היין מצוי בעיר הזאת.

ומכל מקום נהגו להקל בכוס של ברכת המזון יותר מהבדלה, מהטעם שנתבאר ברמ"א (סי' קפב ס"ב): "ומה שנהגין במדינות אלו לברך על השכר אין למחות . . . דהא עיקר חמר מדינה הוא שכר, וקובעין הסעודה עליו, ואע"ג דיין נמצא בעיר, מכל מקום לא מקרי מצוי לדבר זה שהוא ביוקר, ואי אפשר לקנות יין בכל סעודה לברך עליו".

והיינו שזהו טעם החילוק בין ברכת המזון להבדלה, כי ברכת המזון הוא ב' פעמים בכל יום, ואי אפשר לקנות יין בכל סעודה לברך עליו, משא"כ הבדלה היא רק פעם אחת בשבוע, ואם יש יין בעיר אפשר לקנות יין להבדלה.

וכבר נתבאר לעיל ס"א, שדעת רבינו נוטה, שגם לענין קידוש והבדלה יש מקום להקל "אף שמצוי הרבה יין אצל החנוני".

בענין כניסת כהנים להאווהל

הרב גבריאל ציננער

רב דק"ק ומח"ס
נטעי גבריאל
ברוקלין נ.י. יע"א

אודות שאלתו שעשה גדר עשרה טפחים במשך דרך בית החיים כדי שיהי' יכולים כהנים לבוא לאווהל כ"ק אדמור"י ליובאוויטש נבג"מ זצ"ל.

ומעכ"ת העיר משו"ע סי' שע"א ס"ד דקיי"ל אם הוא מסוים במחיצות גבוהות עשרה טפחים א"צ להרחיק ד"א אלא ד' טפחים ובנ"ד המחיצה הוא בתוך ד' טפחים לקברים.

תשובה. הנה מקור הלכה זו בטור בשם הרא"ש הל' טומאת סי' ח' וכתב בהגהות מעדני יו"ט סק"י ולא ידענא הרחקת ד' טפחים אלו דהא בחצר הקבר כשהוא ד"ט בתוכו העומד בתוכו טהור, וכן הקשה בביאור הגר"א סי' שע"א סק"י דבגמ' לא אמרין אלא שצריך בחצר ד' טפחים עיי"ש.

אך בשו"ת מהרלב"ח סי' קמ"ב בנידון שלו כתב וז"ל אפילו שנאמר כן אין בנושא שלפנינו שום איסור טומאה כיון דיש כותל מפסיק מלמעלה למטה, ראה מחצר הקבר דלא בעי ד' אמות כדתנן באהלות פרק ט"ו מ"ח, ומייתי לה בסוטה כדלעיל וכדפרש"י ז"ל. ואפילו לדעת הרא"ש שלמד משם וכתב דבעי הרחקה ד' טפחים אפילו היכא דהוי הקבר במחיצות מסוימות עשרה טפחים, זהו דוקא היכא דליכא מחיצות אלא מחיצות הקבר, אבל הכא דאיכא מחיצה מלמעלה למטה מפסיק ודאי ולא בעי הרחקה כלל. וכ"ש לדעת רש"י זכרוננו לברכה שכתב שם דאותם הארבע טפחים דבעו התם ב"ה הוא מטעם שיהיה החצר מקום חשוב ולא יהיה נגרר אחר המערה ופחות מארבע טפחים לא חשיב בשום דוכתא, לא מטעם דבעינן שיהיה העומד בחצר רחוק מהמערה ארבע טפחים, וכן נראה דעת הרמב"ם ז"ל בסוף פרק ו' מהלכותיו הל' טו"מ ה"ט עיי"ש.

וכ"כ שו"ת נטע שורק יו"ד סי' ק"ד (לאחד מגדולי אונגארן לפני מאה שנים) שכתב וז"ל חשש הג' שצריך עכ"פ הרחקה ד' טפחים, וזה אי אפשר בהמון כהנים להזהר, הנה לדעתי אין זה חשש דדוקא בקבר במסיים מחיצות הדין כן יען שהוא קבר סתום ומטמא בנגיעה לכן אף דאין חשש שיאהיל עליו כיון דאיכא מחיצות, אבל המחיצות שעל הקבר מטמאים בנגיעה, לכן צריך הרחקה ד' טפחים, משא"כ במחיצות שחוץ לקבר שאינן מטמאין בנגיעה שהרי כן פסק הרמ"א בסי' שע"א

ס"ב בבית שמת בתוכה מותר לכהן אפילו לנגע בכתליו וע"ש בש"ך ובב"ח, ועיין בב"ב דף י"ב ע"א ובשבת דף קמ"ו ע"א ובתוס' שם ובתשובות הרשב"א סי' קמ"ו, היוצא מזה דפליג בזה לש"י רש"י אף שבקבר סתום אם מסיים במחיצות סגי בהרחקה ד' טפחים אבל במת בבית לא חלקו חכמים ותופס ד' אמות ולשאר ראשונים אינו תופס אלא ד' טפחים וזה דוקא בבית סתום ומקורה ואין לו פתח, אבל אם יש לו פתח או אם הי' לו אף שנסתם אם לא נטל פצימו ומכ"ש בשאינו מקורה לכ"ע לא בעי' הרחקה כלל עיין בכל המקומות הנ"ל שציינתי והראה שכן הוא היוצא מדבריהם לע"ד עכ"ד.

ולפ"ז צ"ל הא דכתבו הטור והשו"ע סי' שע"א ס"ד וז"ל אבל אם הוא מסויים במחיצות גבוהות עשרה טפחים או בחריץ עמוק עשרה טפחים אין צריך להרחיק ממנו אלא ד' טפחים ע"כ. אין הכוונה דיש חריץ עמוק עשרה בין הקבר לכהן, אלא איירי שכל הקבר נמצא בחוריץ שעומקו עשרה טפחים, ונמצא שהחריץ הוא כתלי הקבר, אבל אם יש חריץ בין הקבר לכהן א"צ הרחקה כלל.

ועוד דהנה הרמ"א שם פסק ומותר לכהן לעמוד אצל בית שיש בו מת ומותר ליגע בכתליו ובלבד שלא יהא שם דבר מאהיל עליו, ומקורו מתשובת הרשב"א סי' קל"ו סק"ח, וכתב בדברי חמודות שם ס"ק ולפ"ז צריך לחלק בין קבר לבית שאע"פ שבקבר צריך הרחקה ד' אמות בית שאני עיי"ש, כוונתו כמ"ש תוס' ב"ב דף י"ב ע"א דרך בקבר סתום אבל בבית כיון שיש היכר בינו למת א"צ הרחקה כלל.

וא"כ בנ"ד דיש מחיצות חוץ לקבר א"צ הרחקה כלום ושפיר רשאי לכהנים ללכת שם.

ומצאתי כן בשו"ת אבן שהם (להגאון רבי משה פערמלמוטער דומ"ץ לאדז) יו"ד סי' מ', וז"ל אך ננקוט שכל הקברים שלנו יש להם דין מקבר סתום, אבל רוב קברים הם מסויימים במחיצות הקברים גבוהות עשרה טפחים ובחריץ עמוק יוד טפחים שהדין דא"צ להרחיק מהם אלא ד' טפחים כמבואר בטור וש"ע שם. אמנם בנ"ד לענ"ד אין צריכין לכ"ז, יען כי יש גדר מפסיק בין הקברים ביותר מד' טפחים ולענ"ד אפילו אם הגדר המיוחד הוא בתוך ד"ט נמי שרי דהנה הרא"ש ז"ל בהלכות טומאה מביא מ"ש הרב רבי יונתן ז"ל דאם איכא גדר גבוה י"ט בינו ובין המת דאיכא הכירא לא גזרו בהו רבנן ודוקא מת שלא נקבר אבל נקבר לא תפיס ד"א דהא בציון משהו סגי כו', וע"ז כתב הרא"ש שם וז"ל ואינה מחוורת אלא קבר של בנין במחיצות מסויימות סגי בהרחקת ד"ט אבל קבר שאינו מסויים במחיצות צריך להרחיק ד"א כו' יע"ש. לענ"ד בכה"ג בנ"ד שנעשה גדר מיוחד להרחיק מן הקבר אפילו בתוך ד"ט לכ"ע שרי ובזה ניחא לענ"ד מה שמתמה שם המעדני יו"ט באות

ק' על הרא"ש ז"ל ולא ידענא הרחקת ד"ט אלו מנא ליה דהא בחצר הקבר כשהוא ד"ט העומד בתוכו טהור ופי' רש"י כל מקום שהוא עומד טהור עכ"ל כי הרא"ש מיירי במחיצה של הקבר ודוק. הרא"ש הנ"ל מובא ג"כ בב"י סס"י שע"א. שוב הגיעני בשאלה ס' נזר הקודש על טומאת כהנים וראיתי שמביא תשובת רלב"ח שהאריך מאוד בנידון קיר המפסיק יע"ש אשר לענ"ד נראה מדבריו כמו שכתבתי והגאון ז"ל מצרף לזה ג"כ דכל הרחקת ד"א מקבר הוא אך מדרבנן ובאיכא היכרא לא גזרו ומביא ראיה מדברי רש"י ז"ל שם בסוטה וכתב דאפילו לדעת הרא"ש שלמד משם דבעי הרחקת ד' טפחים אפילו היכא דהוי הקבר במחיצות מסויימות עשרה טפחים זהו דוקא היכא דליכא מחיצות אלא מחיצות הקבר אבל באיכא מחיצה אחרת שמפסיק לא בעי הרחקה כלל, ושכן גם דעת רש"י ז"ל מביא מ"ש בנמוקי יוסף בפירושו הלכות ז"ל מת תופס ד"א לטומאה בינו ובין המת שאם הוי"ל כן כיון דאיכא הכירא לא גזרו רבנן ודוקא מת שלא נקבר הא אם נקבר לא תפיס ד"א דהא בציון משהו לחודה סגי כדאמרינן אין מעמידין ציון במקום טומאה ואין מצריכין ציון של ד"א אלא בכל שהוא סגי ע"כ (וזה נראה כדעת ר"י שמביא הרא"ש ז"ל הנ"ל) ויע"ש מה שמביא המחבר הנ"ל בשם ס' האשכול ה' ט"ב שמובא תשובה מבעל פני יהושע ז"ל אודות שו"ת שהי' בק"ק פפד"מ עיי"ש.

וסיים ששלח התשובה לפוסק הדור מהרש"ם והשיב חתנו שחותנו אינו בקו הבריאות לכתוב תשובה אבל נהנה מהלכה זו, א"כ יש לי ג"כ הסכמת דעתו הגדולה עיי"ש.

וכ"כ שו"ת ויאסוף שלמה (להגאון רבי שלמה מכאזאבלאנכא שנת תרפ"ט) סי' י"ח, וז"ל זה כמה שנים מימי קדם בתי קברות אשר בעירנו חדשים גם ישנים פרוצות אין חומה, ועד כה בשנת תפר"ח עזרני השם ודברתי על לב יחידי סגולה לבנות להם חומה סביב והעיר השם את לבבם ונתנו לכסף מוצא עד שהקיפום חומה סביב שנבנית סמוכה לבית הקברות סביב ויש מקומות שקיר החומה בנוי על הקברות אם יכולים הכהנים לילך סמוך לחומה ממש או צריכים הם שום הרחקה.

לענ"ד דהמקומות אשר הם סמוכות לקברים רק שהקיר אינו בנוי על הקבר ממש א"צ שום הרחקה, הגם שפסק מר"ן בסי' שע"א וז"ל אסור לקרב בתוך ד"א של מת או של קבר וכו' אבל אם הוא מסויים במחיצות גבוהות יו"ד טפחים א"צ להרחיק ממנו אלא ד"ט ולכאורה נראה דבמקום שהכותל הוא אצל הקבר צריך הרחקת ארבעה טפחים ואסור ליגע בכותל.

אלא דיש לחלק דהתם מיירי דהמחיצות בנויים על הקבר אשר המת בתוכם ויש קירוי על המחיצות ויש בו חלל טפח על טפח ברום דקי"ל שהטומאה

מתפשטת בכל הקבר ומטמא מגבו ומצדדיו ואף מקום שאין כנגדו המת דלא מיקרי טומאה רצוצה עיין להרב"י סי' שע"ב בזה, ואף גם זאת הוא דצריך הרחקת ד' טפחים דוקא אם אין במחיצות שסביבו פותח טפח וסתומים מכל צד, אבל היבא שהמחיצות יש בהם פותח טפח דהטומאה יוצאה ממנו א"צ שום הרחקה ומותר ליגע בכותל עצמו וכמו שכתב מור"ם סוף סי' שע"א וז"ל ומותר לכהן לעמוד אצל הבית שיש בו מת ומותר ליגע בכותליו ובלבד שלא יהיה שום דבר שמאהיל עליו ע"כ. וכן מצינו הדבר מפורש בהרב"ח בסוף סי' שע"א וז"ל ומיהו דוקא כשהמחיצות הם סתומים מכל צד וכו' הו"ל קבר סתום ומטמא כל סביביו עד ד"ט ואצ"ל דאוסר לנוגע בכל כותליו אבל אם יש לו פתח שלא נסתם א"צ להרחיק כלל ומותר אף לנוגע אף בכותליו יעו"ש, ומכ"ש בנד"ד שהכותל בנוי למעלה ע"ג הקבר בסמוך לו וכל בית הקברות מליאה חלל ואויר שא"צ שום הרחקה מן הכותל ומותר ליגע בכותל עצמו עכ"ד.

אכן ראיתי בשו"ת שארית יהודה יו"ד סי' מ"א בנידון עשיית אוהל על ציון אחיו כ"ק אדמו"ר הזקן זי"ע שכתב וז"ל וזאת העצה היעוצה, לבנות מחיצה מקנים סמוכים זה אצל זה גבוהים י' טפחים, כמו שבונים לפני הבימה שקוראין בספר תורה, סביבות כל הכיפה רחוק מן הכיפה ד' טפחים, והכהנים יעמדו אצל המחיצה מבחוץ, ויוכלו אפילו לסמוך על המחיצה. וכדי שיוכלו הישראלים ליכנס סמוך לכיפה ממש יעשו פתח ושער כניסה. ואתם הכהנים משרתי עליון אליכם המצוה הזאת כו' עיי"ש.

וכ"כ בספר אשכבתא דרבי (להגאון רבי משה דוב ריבקינ) עמוד ק"ה וז"ל, ואשתקד בשנת תשי"א כשהתחילו לבנות אהל בנין אבנים על ציון כ"ק אדמו"ר נבג"מ, הפליא להשכיל כ"ק אדמו"ר הרמ"מ (שליט"א) [זצ"ל] וצוה לעשות מחיצה גבוה יותר מחצי קומת איש סביב הציון. והמחיצה נעשית באופן כזה שגם אם יתקרבו הכהנים אל המחיצה, יהי עוד יותר מד' טפחים מגוף הציון, כדי שלא יכשלו הכהנים, כמבואר בטוש"ע סס"י שע"א דאם יש מחיצה גבוה עשרה טפחים המפסיק להקבר, מותר לכהן להתקרב עד ד' טפחים, והוא באמת עצה טובה ותקון גדול עכ"ד.

ומוכח דבעינן הפסק ד' טפחים היינו בדאפשר לעשות תיקון לכתחילה עושין ע"צ היותר טוב כפשטות לשון השו"ע, אבל בדליכא עצה אחרת כגון בנ"ד דכל הדרך מלאה מצבות ואין מקום לעשות מחיצות בהפסק ארבע טפחים יש לסמוך על גדולי פוסקים הנ"ל שא"צ הפסק כלל ובפרט שבשו"ת שארית יהודה שם נוטה

להתיר איסור דרבנן בשביל מעלת השתטחות על קבר צדיקים אך סיים מ"מ כל מאי דאפשר לתיקוני מתקנינן.

ובנידון דידן שהמצבות בדרך לאהל ואין מעכבין שם כלל רק עוברין דרך שם ואין לחשוש שמא יגעו הכהנים בקברים, בודאי מותר לעבור כיון שיש מחיצה עשרה וא"צ הפסק ד' טפחים מקברים, ודוקא אצל האהל שהבאים מעכבים שם להתפלל יש חשש שיגעו בקבר כדאי להחמיר לעשות מחיצות רחוק ד' טפחים משא"כ באמצע הדרך.

והשי"ת יעזור שנזכה להבטחת הנביא הקיצו ורננו וגו' בב"א.



התייחסות הרבי להשמטות אדמו"ר הזקן (רשימה חלקית)

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

א-ב. השמטה מכוונת, או לא?

מענה מהרבי¹⁹:

והרי כו"כ מקומות שאין אדה"ז מביא חילוקי דינים שבט"ז ומג"א, וצע"ג הכללים והטעמים בזה".

ולא הבנתי איך נפרנס עפ"ז את המענה²⁰ אודות תחינה בהדלקת הנרות:

הובא במג"א על אתר²¹; אדמוה"ז בשולחנו העתיק מהמג"א ענינים שלפני זה ושלאחריו - והשמיט ענין זה".

אם כי מהמשך המכתב ק' "לדעתי לא יתערב בזה", משמע, שאין להגיע לשלילה מוחלטת מחמת השמטת אדה"ז דבר זה בשלחנו.

(19) נתיבים בשדה השליחות ח"ב עמ' 225.

(20) אג"ק ח"ל עמ' ח. שלחן מנחם או"ח ח"ב עמ' מג.

(21) סי' רסג ס"ק יא.

ש"פ ויקרא ה'תשע"ד

ג. אכילה אחרי חצות הלילה

ישנה מחלוקת אם ע"פ הוזהר²² אסור לאכול מחצות הלילה²³, או רק משהגיע זמן תפילה²⁴.

והרבי כתב²⁵: "דעת אדה"ז במחלוקת זו לכאורה יש לברר להיתר, ממה שבשו"ע שלו חאו"ח סי' פט ס"ה, אף שהביא דעת המג"א²⁶ לעניין אכילה שלא לגאווה כו', לא העתיק מש"כ המג"א שאסור לאכול מחצות לילה ואילך, אף דאינו דומה לגמרי, דזהו דין חדש לגמרי".

ד. בר מצוה בשנה מעוברת

בשיחת ק'²⁷ אודות נער הנעשה בר מצוה באדר בשנה מעוברת, נתבאר שהטעם להשמט דברי המג"א בעניין זה הוא מפני שאדה"ז (שבמהדו"ב חזר בו מסמיכתו הגדולה על המג"א) חשב לכתוב ע"ז במהדו"ב שלו.

ולכאורה שם קשה לנו יותר:

ניתן להוציא מזה כלל, שכל פעם שההשמטה היא מדברי המג"א, ניתן לתלות זאת ברצון אדה"ז לעסוק בנושא במהדו"ב! (האם אין כל מהדורה עומדת בפ"ע?)

ה. עמידה לתפילת י"ח – מתי?

בס' 'מהרי"ל – מנהגים' הל' תפלה²⁸, מביא (מ"הנהגת מהר"י סג"ל בביהכ"נ בסוף ימיו") ש"בשחר עמד לתפילת י"ח מתי שהתחיל ש"ץ 'תהלה לא-ל עליון'. והובא בשמו בדרכי משה²⁹. וכ"כ בכתבי האריז"ל³⁰. אך לא הובא (בהגהת השו"ע,

(22) שמות רטו, ב.

(23) מג"א סי' פט סוף ס"ק יד.

(24) "שו"ת השיב משה סי' ו, שהאיסור הוא כמש"נ בש"ס [ברכות י ע"ב, עיי"ש] משהגיע זמן התפילה, ומסתייע ממש"כ בסידור האריז"ל להר"ש מרשקוב בסוף סדר הלימוד באשמורת, שכן עשה מהרח"ו, וממ"ש מהרי"ל ורמ"א בשו"ע או"ח סי' תק"פ [צ"ל תקפ"א ס"ב, ולגבי המהרי"ל, ראה בהגהות והערות לשו"ע השלם שם אות כו], ודלא כמ"ש בבאר היטב [סי' תקפ"א ס"ק יב – הובא להלכה גם בהערות הרב לאוואוט 'נתיב החיים' על דרך החיים סי' קלט ס"ק א]... – ממכתב הרבי שם.

(25) אג"ק ח"ג עמ' עו. לקוטי שיחות חלק כב עמ' 313.

(26) ס"ק יב.

(27) 'שערי המועדים – אדר', סי' לא, מהתועדויות תשמ"ו ח"ב עמ' 549.

(28) עמ' תלה.

(29) צג, ב. צה, א.

(30) שער הכוונות, שער ח מדרושי כוונת ק"ש, דף כח טור ב.

בט"ז ומג"א, וכן) בשו"ע אדה"ז ובסידורו. אמנם הובא בקצות השלחן³¹. הרבי [=כש"ץ] "היה אומר בקול מ'תהלות לא-ל עליון"³² עד סיום ברכת 'גאל ישראל'.

ו. אמירת 'ואנחנו לא נדע' – בישיבה, ו'מה נעשה' – בעמידה

המג"א³³ הביא זאת בשם השל"ה³⁴, אך בשו"ע אדה"ז סי' זה לא הביא זאת³⁵. הדרך החיים³⁶ הביא מנהג זה. ובנתיב החיים (לבעהמ"ח שער הכולל, המעיר בד"כ על דברים שפסק אדה"ז אחרת) לא העיר על כך מאומה. מאידך בקצות השלחן³⁷ לא הזכיר מנהג זה. אבל הרבי נהג כן³⁸.

ז. אולי כתב זאת במקום אחר

(א) מקור אמירת 'ברוך שמי' בזהר³⁹, והובא במגן אברהם⁴⁰, ואדמו"ר הזקן שם אינו מביאו. ואולי כתבו בסימן קלה, שלא הגיע אלינו⁴¹.

(ב) אדה"ז לא הזכיר את הדין דנר שבת קודם לנר חנוכה (משום שלום ביתו), כיוון שלדעתו העניין שייך להלכות חנוכה (שלא הגיעו אלינו)⁴².

(31) סו"ס יט. וציין לדרכי משה סי' צה. ומשם – לסידורים החדשים של קה"ת באה"ק.
(32) 'תפלה עם הרבי' עמ' 12. אבל ב'מנהגי מלך' עמ' 27 כתב שמתחיל מ'מי כמוכה' (ולפעמים קצת קודם).

(33) סי' קלא ס"ק ד.

(34) עניני תפילה ד"ה ואומרים ואנחנו.

(35) ואולי מכיוון שאין לנו את כל הסימן בשו"ע רבינו, וגם לא בהשלמה של בעהמ"ח 'דברי נחמיה' לסימן זה, א"א להוכיח מההשמטה.

(36) סי' לח ס"ק יא.

(37) סי' כד ס"ג.

(38) 'תפילה עם הרבי' עמ' 18.

(39) "ח"ב דף רו ע"א".

(40) "סי' רפב".

(41) אג"ק ח"ג עמ' קנ. לקוטי שיחות ח"ט עמ' 280.

(42) לקוטי שיחות חט"ו עמ' 372.

ש"פ ויקרא ה'תשע"ד

ח. לא הזכיר, אבל ציין למקור שעוסק בזה

צ"ע שבשו"ע⁴³ לא העתיק "כל מעשיך יהיו לשם שמים"⁴⁴. אבל מציין בפנים לעיין באבות דרבי נתן פי"ו ובשמונה פרקים להרמב"ם פ"ה, שבשניהם מקושר הנ"ל עם "בכל דרכיך דעהו" שהובא בשו"ע אדה"ז שם⁴⁵.

ט. מבאר הטעם שלא הזכיר

בשו"ע אדה"ז השמיט נר שבת מדיני כבוד שבת⁴⁶, כיוון שאינו אלא גורם בכבוד (חשיבות) הסעודה⁴⁷.

י. תמה על ההשמטה

(א) "האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם"⁴⁸. ובמג"א⁴⁹ - ד[מי שאינו מקיים זאת] עובר בלאו (והוא מתנחומא⁵⁰. וצ"ע שבשו"ע אדה"ז שם (וכן בחלק חושן משפט⁵¹) השמיט כל עניין זה (ועוד כמה), אף שהביא מה שכתב לאחר-זה במגן-אברהם (וכן שינה הסדר במה שהביא) - ראה שיחת ש"פ תשא תש"מ⁵².

...וג"פ בכל לילה הקב"ה שואג כארי, ואומר: "אוי לבנים כו"⁵³, שלכן יתפלל אז⁵⁴. וצ"ע"ק שהשמיט זה אדה"ז במהדורא תניינא⁵⁵ בשולחנו⁵⁶.

(43) "סי' קנו ס"ב".

(44) השאלה מופיעה כבר בשולי המכתב שבלקוטי שיחות ח"ט עמ' 485.

(45) המענה - בשולי המכתבים שבחט"ז עמ' 482 ובח"כ עמ' 566.

(46) בסי' רמב.

(47) בשולי מכתב, לקוטי שיחות חט"ז עמ' 528.

(48) אבות פ"ו מ"ו, ויש"נ.

(49) "או"ח סי' קנו".

(50) "במדבר כב. וראה בשדי חמד, כללים, מערכת העיין כלל סד (כרך ג עמ' תרכ"ב ותרל"ב), ויש"נ במש"כ "בלאו".

(51) הל' אונאה וגניבת דעת סכ"ח ואילך [במהדורה החדשה כרך ו עמ' נא]. ולע"ע לא מצאתי ברמב"ם הל' מכירה פי"ד ובטור חו"מ סי' רכח ונו"כ, שמזכירים זאת.

(52) שיחות קודש תש"מ ח"ב, סל"ו (עמ' 402) וסמ"ג (עמ' 408). שם השאיר זאת בקושיא, עיי"ש. - לקוטי שיחות חלק כג עמ' 15 הערה 48. וע"ע בעניין זה בהנסמן בס' 'דף על הדף' מגילה טו ע"א.

(53) "ברכות ג, א".

(54) "טושו"ע או"ח סי' א".

(55) במהדור"ק מופיע בסי' א ס"ח, ועיי"ש במהדורה החדשה הערה כו.

(56) לקוטי שיחות ח"ז עמ' 103 הערה 36.

טלטול המגילה בשבת י"ג אדר

הנ"ל

בפרי חדש סי' תרפ"ח ס"ו, (בט"ו באדר שחל בשבת), כתב: "לטלטל המגילה בשבת, מסתברא לאסור, וכן מוכח מהא דאמרינן בפרק הניזקין⁵⁷: "האי ספר אפטרנא, אסור לטלטולי, מאי טעמא דהא לא חזי למיקרי ביה", אלמא דכשאסור לקרות בו אסור לטלטלו. וכיון דמגילה אין קורין בה משום גזירה דרבה, מינה דאסור לטלטלה. ועיין מה שכתב בספר שיירי כנה"ג בסימן זה⁵⁸ ובסי' שח בהגהת ב"י אות ג' וד', עכ"ל.

רבים⁵⁹ הבינו שכוונתו לאסור רק בשבת ט"ו אדר, ובכרכים בלבד.

וכ"כ⁶⁰ במטה יהודה סו"ס תרפ"ח⁶¹, שע"ת סי' תרצ"ג ס"ק ב,⁶² שו"ת חתם סופר או"ח סי' קצה⁶³, קיצור שו"ע סי' קמא סי"ד⁶⁴, והגרי"ח [זוננפלד, רבה של ירושלים] בסדר פורים המשולש אות ה⁶⁵.

(57) גיטין ס,א.

(58) הגהות הטור אות ב. בסי' שח בהגהת ב"י ס"ק ד נוטה להתיר, אבל לא התיר למעשה.

(59) באר היטב סי' תרפ"ח ס"ק ז. החי"א והקיצושו"ע דלהלן. השדי חמד (אסיפת דינים, מערכת פורים סי' ה. בהוצאת קה"ת: כרך ו עמ' 2756) בדעת עצמו, ובדעת המטה יהודה ועוד.

(60) כך ציין בס' נטעי גבריאל הל' פורים פרק פ סי"ח.

(61) המטה יהודה הביא דעת הפר"ח, וסיים בנטיית השכנה"ג ומנהג העולם להקל בזה, וא"כ א"א למנותו בין האוסרים.

(62) הביא את הפר"ח והמטה יהודה, ואת הא"ר שמתיר, ומציע לפי דברי המטה יהודה שהא"ר מייירי בשאר שבתות השנה ובזה גם הפר"ח מודה (ורק מחמיר בהכנה משבת ערב פורים לחול, ומיקל באם מביאה בצנעה ומעיין בה בשבת). וצ"ע.

(63) הזכיר זאת (ומוסיף ע"פ המג"א לאסור גם בשבת ערב פורים), ותמה ע"ז, אך לא פסק למעשה אחרת.

(64) בנטעי גבריאל ציין גם למשנ"ב סי' תרפ"ח סי"ח, אבל שם הביא דעת הפר"ח וסיים "אבל כמה אחרונים חולקין עליו ומתירין", ומסגנונו ברור שפוסק כהחולקים. וכן בסי' שח ס"ק כב.

(65) מיישב דעת הפר"ח, שכיוון שעיקר השימוש במגילה הוא להוציא י"ח, נעשתה מוקצה לשבת זו, ואסורה בטלטול אפילו לצורך גופה ומקומה.. ולמעשה כתב שאין להקל בזה נגד הפר"ח, ובפרט שהוא היה מרא דאתרא דירושלים ת"ו.

ויש שנחלקו עליו⁶⁶: "א"ר⁶⁷ סי' שח ס"ק י, מחצית השקל סו"ס תרפח⁶⁸, פמ"ג בא"א סי' תרפח ס"ק ח⁶⁹, עיקרי הד"ט סי' לו⁷⁰ אות יז⁷¹, הלכה ברורה סי' תרפ"ח ס"ק ד⁷² וחמדת אריה פ"ד⁷³, דנהי שאין קורין בשבת לצאת בקריאה זו, מ"מ הלא יכוין ללמוד ממנה, ולא יגרע משאר כתבי הקודש, וראה בפורים המשולש פ"ה אות ח⁷⁴."

ובדבר י"ג אדר שחל בשבת, הנה הפר"ח עצמו⁷⁵ הוא מאלה ששוללים תמיד קריאה מפלג המנחה. כך שהשאלה לגבי הקריאה היא מעשית רק לאלה הפוסקים כמ"ש בשו"ע לקרוא אז למי שהוא אנוס קצת.

בנפרד, ישנו החשש של איסור הכנה משבת לחול⁷⁶. ויש שהתירו זאת אם קורא (בביהכ"נ, שלשם הביאה) במגילה לעצמו בשבת⁷⁷.

והנה בשיחותיו הביא הרבי את שני החששות:

(66) ציוני הנטיע גבריאל הנ"ל (כל הקטע).

(67) וכן באל" ווטא סי' תרפ"ח ס"ק ט. בהגהות מהר"ם בנעט דלהלן הערה 17, ציין לא"ר ס"ק יב, והוא טה"ד.

(68) ולא כמ"ש שם: תרפ"ה, ובסי' שח ס"ק י.

(69) מתיר גם בכרכים בשבת ט"ו אדר, וכן הבין בו המנחת שבת סי' פח ס"ק נד.

(70) ולא כמ"ש שם: לג.

(71) השניה (אות זו מופיעה שם פעמיים).

(72) למוהר"ר פנחס אב"ד פפד"מ, שתמה על הפר"ח, שהלא יחיד יכול לקרוא ממנו כל מה שרוצה, וכמו בגט (והאמת שיש מחלוקת בדיון גט כשר אם מותר לטלטלו בשבת (בשו"ע אה"ע סי' קלו ס"ז), ואדה"ז הביא כ"א את דעת האוסרים (סי' שז סכ"ח) ולא הביא את המג"א שמתיר זאת).

(73) אינו תח"י. ויש להוסיף: עולת שבת סי' תרפ"ח סוף ס"ק ג, וסי' שח ס"ק יג. בגדי ישע סי' תרפ"ח ס"ו (שכתב על הפר"ח "ובמח"א מכבודו הרמה, שטעה בזה טעות גדול", כי רק בספרא דאפסרתא אינו ראוי לקרות בו אפילו בחול, אבל מגילה בזה"ז מותר ללמוד מתוכה אפילו בשבת זו). שע"ת סו"ס תרצ"ג. הגהות מהר"ם בנעט על הפר"ח (נדפסו בשו"ע השלם. מביא את הא"ר, ע"ת [=עולת שבת] ובגדי ישע שמקילין בזה) משנ"ב (כנ"ל הערה 8). ערוה"ש סי' תרפ"ח ס"ו,

(74) להגר"ש דבליצקי, מהדורה ה. שם סיכום כל הדעות, והוסיף סברא משלו להתיר, שכיוון שבכרכים מצויים בשבת זו הרבה אנשים שבאו ממקומות הפרושים, ולהם גם לפי הפר"ח מותרת המגילה בטלטול, שוב לא הויה מוקצה גם לבני ירושלים, כמ"ש המשנ"ב (סי' שח ס"ק קע) במי שנדר מכיכר, שלא נאסרה גם לו בטלטול.

(75) סי' תרפ"ז ס"א, וסו"ס תרצ"ב.

(76) מו"ק סו"ס תרצ"ג. מחצית השקל, חיי"א, שע"ת, קיצור שו"ע וערוה"ש הנ"ל. ויל"ע בדעת הטישו"ע ורוב נו"כ שלא הביאו חשש זה כלל.

(77) שע"ת הנ"ל. ובמחה"ש שם מסיים בעצה זו "ורפיא בידי". ולכאורה שאר האחרונים האוסרים הנ"ל שלא הביאו עצה זאת, לא סבירא להו דמהני.

א. בשיחה מוגהת משנת תש"נ⁷⁸ לא מצא עצה להכין את המגילה לקריאה בביהכ"נ, אלא להניחה במקום עראי במשך השבת כדי שתהיה מוכנה מייד לקריאה במוצש"ק (ודן בזה אם נכון הדבר מצד כבוד המגילה), ע"כ. וברור שדעתו כדעת ערוך השלחן שציין שם⁷⁹, שכתב: "אך אפשר אם יעיין בה להבין בשבת עצמה ללומדה ולדורשה אפשר דמותר להביא, שהרי עושה זה בשביל שבת, שהרי מותר ללומדה בשבת, ומ"מ נזהרים שלא לבא לידי זה", וכ"מ בחיי אדם⁸⁰ ובקיצור שו"ע⁸¹ שאסרו זאת בצורה גורפת.

ב. בשיחת ש"פ תצוה תשט"ז, בלתי מוגה⁸², מביא הרבי (כדבר הפשוט) הלכה, שהחל מפלג המנחה כיוון שיש אז אפשרות לקרוא את המגילה ואסרו חז"ל לקוראה בשבת, אסור לטלטלה, לפי המג"א⁸³ שאסר לקרוא את המגילה אז (ומבאר טעם ההלכה). ע"כ.

ואכן כך הבין החתם סופר הנ"ל את דעת המג"א⁸⁴.

אבל פלא הדבר, שהרי המג"א עצמו, שאוסר לקרוא את המגילה בשבת י"ג אדר מפלג המנחה, לא הזכיר כלל את דינו של הפר"ח⁸⁵ הנ"ל, שאסר את טלטולה בפורים שחל בט"ו אדר, וגדולי מפרשי המג"א (הפרמ"ג והמחה"ש) נחלקו על עצם דין זה.



(78) סה"ש ח"א עמ' 351 הערה 130.

(79) סי' תרצ"ג סו"ס ג.

(80) כלל קנה ס"י. אגב, במוסגר שם צויין למה שכתב בכלל קלג סימן ו', ואיני מבין זאת, ואולי נפלה בזה טה"ד.

(81) סי' קמא סי"ז.

(82) תורת מנחם חט"ז עמ' 114.

(83) סי' תרצ"ב ס"ק ו, עיי"ש בפרמ"ג בא"א ובמחה"ש.

(84) ולא צויין כלל בשיחה. ועיין בזה בשדי חמד הנ"ל.

(85) בן דורו - ספר פר"ח על או"ח נדפס (לראשונה בשנת ת"צ) רק לאחר פטירת המג"א (בשנת תמ"ג).

בענין הקדיש בין גאולה לתפלה בערבית (גליון)

הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון העבר בע' 75 נדפס ע"ד אמירת קדיש בתפלת ערבית לפני שמו"ע: וברכת אמת ואמונה מדבר בה אף על העתידות. . דהנה גם קדיש מדבר על העתיד ועל גאולה העתידה. . ולפי זה שברכת אמת ואמונה היא על גאולה העתידה, תקנו לומר קדיש אחריו הוא כגאולה אריכתא. . אם כן אין כאן הפסק. . אבל בתפלת שחרית, כיון דברכת אמת ויציב היא על העבר וקדיש הוא על העתיד, אי אפשר לומר שזה כגאולה אריכתא וכו'.

להעיר: בספר המאמרים תרנ"ד ע' קיז, וע' קל איתא: וזהו שד' פעמים אמת הראשונים - עד עזרת - היא כנגד גאולת מצרים. . משא"כ לעת"ל יתגלה בחי' פנימיות התורה, שזהו ענין ד' פעמים אמת שבעזרת שקאי על גאולה דלעת"ל. עפי"ז - כמו שבערבית אומרים קדיש כגאולה אריכתא, כיון שאמת ואמונה מדבר בה על העתידות, היו צריכים לומר קדיש גם בשחרית אחרי אמירת ד' פעמים אמת שבעזרת שקאי על גאולה העתידה כגאולה אריכתא.

ע"ד ד' פעמים אמת שבעזרת - ראה גם אוה"ת וארא ע' בתקפו.



אכילת עוגיות שעליהם אותיות (גליון)

הרב ניסן יוסף שיחי זיבעל

חבר הכולל שתחת מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון הקודם (א'סט) כ' הרב ש.ד.ל. הערה בנוגע לשיטת אדה"ז בהענין של אכילת עוגות עם אותיות בשבת וביו"ט, ופירט כמה חילוקי דינים בין אדה"ז והמ"ב עיי"ש. בתוך דבריו הוכיח משו"ע אדה"ז סי' תנח ס"ח, שהאיסור לאכול עוגות עם אותיות הוא גם כאשר האותיות הם מהעוגה עצמה בדפוס או בידים. אבל באמת כאשר יעויין היטב בדברי אדה"ז ובמקורת שמביא, נמצא שלא הוי ברור שאדה"ז סובר שהאיסור לאכול עוגות עם אותיות הוא חל ג"כ באותיות העשיות מהעוגה עצמה, ואדרבא יש צד לומר שהוי מותר לאכול עוגות עם אותיות כאשר האותיות נעשים מהעוגה עצמה.

דהנה לשון אדה"ז בהלכות פסח (שם) הוא "והסימנים שעושה בהן [במצות] לא יעשה אותן כמין אותיות על ידי דפוס או בידיו שהרי צריך לשברם ביו"ט ויש אוסרין לשבור עוגה שיש בה כמין אותיות אע"פ שאין מתכוין למחקם אלא לאכלם ביו"ט כמו שנתבאר בסי' ש"מ".

ויש לדייק כמה דיוקים בלשונו הזהב של אדה"ז:

(א) מזה שכ' "והסימנים שעושה בהן . . ויש אוסרין לשבור עוגה שיש בה כמין אותיות", הרי מהלשון "בה" משמע שהאותיות הם מן העוגה עצמה, והיינו שהן נחקקים בה ואינם עשויים מדבר נפרד. ואכן שם בהלכות פסח מדובר כשעשה האותיות "על ידי דפוס או בידיו" דעשיית אותיות באופן זה הוא ע"י חקיקה בעוגה. אבל בסי' ש"מ כ' אדה"ז "עוגה שעשו עלי' כמין אותיות". ועד"ז בסי' ש"מ ג' כ' "עוגה שכתובים עלי' אותיות". ויש לדייק, שמהמילה "עלי'" משמע שהאותיות הם דבר נפרד מהעוגה, שעשו על העוגה. ויש לברר האם יש נפק"מ להלכה אם האותיות שבעוגה הם נעשים מהעוגה עצמה ונחקקים בעוגה או שהם נעשים מדבר נפרד מהעוגה.

(ב) בסי' תנ"ח בנוגע למצות שאוכלים בליל הסדר, כ' אדה"ז "והסימנים שעושה בהן לא יעשה אותן כמין אותיות . . שהרי צריך לשברם ביו"ט ויש אוסרין לשבור עוגה שיש בה כמין אותיות". היינו שלא יעשה במצות של ליל הסדר סימנים א' ב' ג', כדי לדעת איזה מהם קודם. והטעם שהוא נותן לזה הוא "שהרי צריך לשברם ביו"ט, ויש אוסרין לשבור עוגה שיש בה כמין אותיות". וצ"ע בהמילים "שהרי צריך לשברם ביו"ט" דלכאורה הם מיותרים דהא ה' אפשר לכתוב בפשטות שאסור לעשות אותיות במצות "שהרי יש אוסרין לשבור עוגה שיש בה כמין אותיות", דגם מלשון זה ה' מובן דיש איסור לשבור המצה בכל אופן שיהי אפי' כדי לאכלו. וצריך להבין מהו הביאור בהוספה בטעם האיסור "שהרי צריך לשברם ביו"ט".

ויש לבאר כל הנ"ל דהנה ראינו נפק"מ להלכה בין עוגה שאותיות' חקוקות בה לעוגה שאותיות' הם דבר נוסף עלי'. וכמ"ש הר"ש לוי (שו"ת סי' כו) "אבל אם האותיות והתיבות לא יהיו כתובות על העוגה . . אלא יהיו עשויות בדפוס על גוף העיסה של העוגה עצמה, או עשויות בידים בעיסה עצמה של העוגה, בזה נרלע"ד דלא יהי' איסור בדבר לאכל העוגה ולשבור אותה, דלא שייך בזה מחיקה . . [מאחר שאין זה נק' כתיבה עיי"ש]". והביאו בכנסת הגדולה סי' ש"מ קטע המתחלת אחר. וכמו"כ מובא בבאר היטב (ס"ק ז). המג"א ג"כ הביאו (בסק"ו).

והמ"ב פסק כר"ש הלוי (שם ס"ק ט"ו) וז"ל "דאסור דווקא כשכותבין על העוגות אותיות מדבר אחר אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידים שרי דאין שם כתיבה עליו וממילא לא שייך בזה מחיקה". ואע"פ שהמג"א נשאר בצ"ע על דבריו מ"מ בשער הציון (שם ס"ק כ') כ' ד"הסכמת האחרונים כהר"ש לוי".

ויש להעיר שלפי הר"ש לוי אם האותיות הם חקוקים על העוגה, מותר לאכול העוגה, ואין חילוק אם שוברה בידיו או בפיו. וכמו שמובן מדבריו שכ' "דלא יהי' איסור בדבר לאכל [בפיו] העוגה ולשבור [בידים] אותה" וכמ"ש בקצות השולחן (חלק ז' סי' קמד ס"ק ג') דהר"ש הלוי מתיר לשבור העוגה אפי' ביד אם האותיות חקוקות בה.

ומכל זה יוצא שיש חילוק בין עוגה שאותיותיהם הם מהעוגה עצמה לעוגה שאותיותיהם הם מדבר נפרד מהעוגה. שלפי הר"ש לוי האיסור לאכול עוגה אם אותיות הוא דווקא כאשר האותיות נעשו מדבר אחר אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה הרי"ז מותר. והטעם לזה הוא מפני שכאשר הכתיבה היא ע"י חקיקה, הרי אין זה נק' כתיבה, וא"כ אין זה נק' מחיקה. אבל בעוגה שהאותיות הם מדבר נפרד מהעוגה הרי אפי' לאכלו בפיו הוי אסור, מפני שזה נק' כתיבה, והוי מחיקה כאשר אוכלים אותה.

אולם הקצות השלחן (שם) לא סובר כר"ש הלוי, ומתיר לשבור עוגה שהאותיות עשויים מהעוגה עצמה, רק כאשר השבירה נעשית בפה, אבל הוא אוסר לשבור בידים עוגה עם אותיות חקוקות. והטעם לזה הוא כמ"ש "דאע"פ דגם אותיות חקיקה דינם ככתב [דלא כהר"ש לוי שסובר דאותיות החקיקה אינם ככתב] מ"מ [מותר לאכול עוגה שיש בה אותיות חקוקות דהא] כתב ע"י חקיקה הוי מילתא דלא שכיחא ומשום כבוד ועונג שבת לא גזור רבנן במילתא דלא שכיחא". מ"מ הקצות השלחן מתיר לאכול עוגה אם אותיות חקוקות רק אם שוברים אותה ע"י אכילה בפה. ומבאר שהטעם לזה הוא מפני ש"השבירה שע"י אכילה קיל טפי משבירה שבידים דבפיו לא ניכר כלל השבירה". הרי מזה יוצא דלפי שיטת הקצות החושן, שיש להתיר לאכול עוגה עם אותיות חקוקות מפני דלא שכיחא ולא גזור רבנן במילתא דלא שכיחא. אבל ההיתר הוא רק כששוברים אותה בפיו דאז לא ניכר כלל השבירה, אבל לשבור עוגה עם אותיות בידים הוי אסור בכל אופן אפי' כאשר הכתיבה היא חקוקה מהעוגה עצמה.

ולפי כל הנ"ל יש לבאר בדרך אפשר הדיוקים מלשונו של אדה"ז. (א) דאכן יש נפק"מ להלכה בין עוגה שאותיותיה חקוקות בה לגבי עוגה שהאותיות הם מדבר

נפרד ש"עשו עליה". שהרי בעוגה שאותיות' הם מדבר נפרד ממנה הוי אסור לשוברה, אפי' בפיו ע"י אכילה, כמו שהוכיח הרב ש.ד.ל. משא"כ עוגה שאותיות' חקוקות בה יש מקום להתיר לאכלה, אבל דוקא כששוברה בפיו, כהסברת הקצות.

(ב) הביאור בדיוק טעמו של אדה"ז שכ' "שהרי צריך לשברם ביו"ט" הוא, דהנה יש לדייק מדברי האדה"ז שהאיסור כאן הוא רק אם ישבור העוגה בידים כדי לאוכלה, אבל אם הי' מוחק אותם ע"י אכילתו בפיו לכ' יהא מותר. שהרי כאן מדובר במצות שביליל הסדר, ובנוגע למצות הרי בודאי ישבור המצוות בידי בשעת יחץ או בשעת בציעת הפת במוציא מצה או בכורך וכדומה. וכמו"כ בכלל המצוות הם מאוד גדולים ויש צורך לשברם קודם שאוכלם, כדי שיוכל לישם אותם בפיו ולאכלם. ומפני שמדובר כאן בדבר שבודאי יבא לשוברם בידי קודם האכילה, שהרי יש צורך בכך (מצד יחץ או מצד גודלם), לכן כ' אדה"ז שהאיסור כאן הוא מפני ש"צריך לשברם ביו"ט". ומזה הי' יוצא דרך כששוברה בידים הוי אסור אבל אם הי' שוברם בפיו ע"י אכילה אולי י"ל דהוי מותר, כאשר הכתיבה היא חקוקה.

וכן מדויק מהמקורות שמביא אדה"ז. שהרי אדה"ז מציין לחק יעקב (סי' תע"ה ס"ק ו) ושם כ' "וכתב הרב [הרמ"א] בתשובה סי' קי"ט שאין לעשות אותיות להכירה, שכששוברין אותה הוי מוחק ביו"ט וע"ל סי' שמ" עכ"ל. ומקור דברי החק יעקב הוא שו"ת הרמ"א סי' קי"ט, ושם איתא "וכן משמע מדברי האחרונים במה שאסרו לכתוב על השלשה מצות של פסח אותיות אב"ג, לידע איזה היא ראשונה, משום דכשעושה הסדר ושוברה, מוחק הכתב ביו"ט".

הרי מדברי הראשונים אלו משמע, שהאיסור מחיקה שיש בנוגע למצות עם אותיות, הוא רק בנוגע לשבירת המצוות, שע"י שבירת המצות יהי' מחיקת האותיות. היינו שיש איסור לשבור בידים מצוות שיש בהם אותיות העשויין מהמצוות עצמם, אבל לאכול המצות עם אותיות שכ' מהמצוות עצמם, הרי לאו דוקא שיהי' אסור. וכן מובן מהמקור של החק יעקב, שו"ת הרמ"א ששם כ' "משום דכשעושה הסדר ושוברה, מוחק הכתב ביו"ט", שמזה משמע שהטעם שאסור למחוק ע"י השבירה הוא מפני שהוא רק שוברו בידו ולא ע"י אכילה, שהרי השבירה היא בשעה שעושה הסדר, היינו יחץ וכדומה כנ"ל. וא"כ יש להוכיח מכל הנ"ל שהאיסור למחוק כתב הכתוב מהעוגה עצמה הוא רק אם הוא עושה כן בידי אבל אם הוא מוחקו בפיו אולי יהא מותר כנ"ל כמו שהסביר הקצות.

ונמצא שבהל' פסח מדובר באותיות חקוקות ולכן אסור לשוברה בידים, והיינו דהאיסור הוא רק מפני שמ"מ "צריך לשוברם ביו"ט" בידי מצד גודל המצה, וזה הוי אסור. אבל לשוברה בפיו ע"י אכילה יש לומר שיהא מותר.

ויש אלו שכ' שהקצות חזר בו ממ"ש בסי' קמ"ד וציינו לדבריו בסוף חלק ז עמ' קסט (ראה ס' פינת ההלכה עמ' קעד הערה ו). אולם כאשר יעויין בדבריו נראה שהוא בכלל לא חוזר בו, ואדרבא הוא מביא דברי אדה"ז בהלכות פסח כהוספה וז"ל "לענין שבירת אותיות שבעוגה, יש להוסיף מש"כ אדמו"ר (סי' תנח ס"ח) . . . מבואר דאפילו האותיות הן מהעוגה עצמה אסור לשברם." הרי מדבריו לא ראינו כלל שחזר בו ממ"ש שמותר לאכול עוגה עם אותיות חקקות בפיו, ולא מזכיר כלל ענין זה. אלא הוא מדבר בנוגע לשבירת העוגה בידיים, ומוסיף מראה מקום למה שאסר שם בסי' קמד לשבור עוגה עם אותיות חקוקות, ומחזיק דבריו ממ"ש כ"א אדה"ז בהלכות פסח, שהרי בסי' קמ"ד הוא סובר שאסור לשבור עוגה אפי' כאשר האותיות הם חקוקות, והלכה זו היא להדיא בהלכות פסח.

ולא באתי לפסוק ההלכה אלא להעיר.



על איזו נט"י אנו מברכים בשחר (גליון)

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

בגליון א'סח כתב הרב ל.י.ר. שליט"א בענין נט"י בשחר וז"ל "הנה כל מנהג זה של נטילה בבוקר פעמיים דורש בסיס. ואכן לפני אדמו"ר הזקן לא מצאתי בהפוסקים מי שמורה במפורש ליטול ידיו פעמיים. ואף בדברי אדה"ז לא מצאתי שום אזכרה על דבר נטילה שני' באופן של ג"פ. ומני אז הרי במשך הדורות נבוכו החכמים האם הברכה נאמרת על הנטילה השני' או על הנטילה הראשונה.

והראשון שראיתי שעמד על מדוכה זו הוא הס' תהלה לדוד, שאחרי שהביא חידוש אדה"ז ליטול ידיו שנית אחר עשיית צרכיו, ולברך אז 'על נטילת ידיים' ו'אשר יצר', סיים "וכן נוהגין". ומקשה כנ"ל, ועל כן הוא נאלץ לומר, שבנטילה ראשונה כוונתנו רק להעביר רוח הטומאה ולא לקיים מצות הנטילה שחרית כדעת הרשב"א או הרא"ש (ראה להלן). או יותר מזה, שאנו מכוונים בפירוש שלא לצאת בנטילה ראשונה, שאז לא יצא אף למ"ד מצות אינן צריכות כוונה. וקשה, איפה הוזהרנו לכיין בנטילה שליד המטה שהיא רק להסרת רוח הטומאה ולא לשם הטהרה לקראת עבודת היום?" ע"כ.

ונראה לי:

א. אי משום הא לא קשה, דהא בכמה דברים אמרינן דכיון דנהגו כן אמרינן לב ב"ד מתנה עליהם. וכהנה הרבה בסי' קנד (ובפרט בסעיף יד בהגה) "...ואפשר ג"כ שדעת בית דין מתנה בכך, וכן בכל הדברים שנהגו להקל בדברים כאלו והוא (יש גורסים: ואולי הוא) מהאי טעמא".

וכן מוכח מטבילת נדה דאיתא בשל"ה הקדוש בשער האותיות בעמק ברכה (סא) וז"ל "בברכת הטבילה יש מחלוקת אם האשה תברך קודם הטבילה (היינו הרב"י בשו"ע סי' ר) או לאחר שתעלה מהטבילה (היינו הרמ"א שם). וראיתי לחסידים ואנשי מעשה שהנהיג את אשתו כך, לאחר שתטבול כל גופה פעם אחת תעשה הברכה, ולאחר שתברך טבול פעם שנית, ובזה תעשה קדושה יתירה ותהיה יוצאת גם כן לשני הדיעות."

ועל כרחק צריך לומר שיש כאן לב ב"ד מתנה (דהא הנשים אין מכוונין כלום) דאם הלכה כהרב"י טבילה הא' אינה כלום והב' לטבילה, ואם הלכה כהרמ"א טבילה הב' אינה כלום (או עכ"פ לא מעלה ולא מוריד) והא' לטבילה. דהא בלי תנאי אי אפשר לה לברך אחר טבילה הא' דהא כתוב בשו"ע בסוף סי' קצח "נדה שטבלה בלא כוונה כגון שנפלה לתוך המים או שירדה להקר הרי זו מותרת לבעלה, הגה ויש מחמירין ומצריכין אותה טבילה אחרת" ומובא בשו"ע ר (או"ח קנח סי"ג) בזה"ל "נדה שנפלה למים ונטהרה מטומאתה שאינה מברכת על טבילה זו בעלייתה" וא"כ האין תברך אחר טבילה הא' בלי תנאי?

ב. קודם התגלות ספר הזוה"ק נטלו ידיהם רק לאחר לבישת הבגדים (כמ"ש כ"ק אדה"ז במהדורא קמא סי' א ס"ז) ועשיית צרכיהם, וזהו לפי דברי הגמרא (ברכות יד:) "ואמר רבי יוחנן הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל וזו היא מלכות שמים שלמה" (יפנה ואח"כ ויטול דוקא), וכן הוא הסדר בשו"ע דסי' ב הוא הלכות לבישת בגדים ובסי' ג הוא הלכות ביהכ"ס ובסי' ד הוא הלכות נט"י. רק אחרי התגלות ספר הזוה"ק הנהיגו חומרת הזוהר (ובלשון כ"ק אדה"ז שם) "וכל ירא שמים יחמיר לעצמו כדברי הזוהר וכל מדקדק במעשיו יזהר שמיד שניעור משנתו יטול ידיו אע"פ שנשאר מושכב" – היינו לומר שהנהיגו חומרת הזוהר רק לענין להעביר הרוח הטומאה אבל המנהג הקדום לא זו ממקומו דהא מעיקר הדין (היינו פשוט דברי הגמרא הנ"ל יפנה ואח"כ ויטול) נט"י צ"ל לאחר עשיית צרכיו (ונט"י בזמן הגמרא היה גם כן בג' פעמים ובלשון הגמרא (שבת קט.) "ומקפדת עד שירחוץ ידיו ג' פעמים"). זהו מה שנראה לי דעת ה'תהלה לדוד'.

וכ"ק אדה"ז מחדש בסידורו דאם כבר נטל ג"פ וברך ענ"י אי"צ ג"פ עוד הפעם ואי"צ כלי.

וממשיך הר' הנ"ל: "גם בקצות השלחן נראה שלפי מנהגנו ליטול הידיים פעמיים, הרי הברכה היא על הנטילה השני'."

יש לי להעיר דכן איתא במג"א סקכ"ח סק"ט על מש"כ בשו"ע שם ס"ז "אם נטל הכהן ידיו שחרית וברך ענ"י, לא יחזור לברך כשנוטל ידיו לנשיאת כפים" ומקשה המג"א "איכא למידק הל"ל בקיצור דאין מברכין על נטילה זו, דאטו מי לא ידעינן דאם לא בירך שחרית דמברך על נטילתו שאחריו אפי' אין רוצה לישא כפיו?" ומתריך בדרך אחד והאחרונים תירצו בדרכים אחרים אבל מ"מ אף אחד מהם לא חילקו על קושייתו דאם לא בירך שחרית דמברך על נטילתו שלאחריו. (ולכאורה יש ללמוד זה גם משוע"ר סי' נב ס"א בדין מי ששהה לבוא לבית הכנסת "ומכל מקום יאמר כל הברכות שמחויב לברך בבקר כמו שנתבאר בסי' מ"ו" ולא מיעט ברכת ענ"י. וראה במשנ"ב בביאור הלכה בסוף סי' נב בד"ה כל הברכות מתשובת הרשב"א ומובא לקמן.)

והקשה הרב הנ"ל עמ"ש בקצות השלחן: דתכלית הנטילה הראשונה היתה לקדש את ידיו לתפלה, והרי חזר וטנפם ואזדא לה הנטילה הראשונה ולא יכול לברך עליה עוד, והברכה צריכה להיות על הנטילה השניה, ולכן מוכרח ליטול ידיו שנית כדין. . . משא"כ אם בירך כבר ענט"י אז משום נקיון הידים לתפלה א"צ לדקדק בכל הדברים הפוסלים בסעודה. וכ"ז צ"ע. עכ"ל בקצות השלחן. ותמה, הרי עיקר הנטילה בבוקר, לדעת הרא"ש היא כהכנה לתפלה ואמת הדבר, אבל הרי לא נהגינן לברך בעת רחיצת הידים כהכנה לתפלת מנחה וערבית. ולכך כתבו הפוסקים דנקטינן שעיקר מצות הנטילה היא להעביר רוח הטומאה, וכן טעם הרשב"א, שהנטילה שחרית היא להעביר הטומאה מעל ידיו על ידי זריקת מים טהורים מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור". ע"כ.

ונראה לי דבאמת כדברי קצות השלחן כ"כ בשוע"ר בסי' ו ס"ב "מפני שעיקר תקנת נטילת ידים בשחר הוא כדי להתקדש ולטהר ידיו קודם עבודתנו כמו כהן שהיה מקדש ידיו קודם עבודתו וכיון שעיקר העבודה הוא להללו ולשבחו ולהתפלל לפניו לכן קודם התפלה שייך לברך על נטילת ידים שאם אין תפלה אין נטילת ידים."

וכן הוא גם דעת הרשב"א דכתוב בס' אהל מועד (שער הברכות דרך ה') נשאל לרשב"א אם מי שהוצרך לנקבו מברך נט"י אח"כ כשנוטל ידיו והשיב הראב"ד

מצריך לברך ונתן טעם לדבריו משום שחייב לברך ברכת אשר יצר אבל מקובל אני מרבתי שאין מברכין אלא בשחר ובשעת תפילה ובמי שטבולו במשקה וכך אנו נוהגין ובאמצע סעודה ודאי צריך נטילה וברכה וכך אנו עושין בלילי פסחים נוטלין ומברכין על טבול ראשון וכן על טבול שני ע"כ.

וממשיך הר' הנ"ל: ועוד ועיקר: "נט"י לסעודה ג"פ עם אלונטית כבר נתפשט זה בקרב כל החסידים", לענ"ד לא נאמר על הנטילה של שחר. וכמדומה שכל הצורך בזהירות זו מעורפל ביותר, ולשם הבהרת הנושא אציג פה לשון אדה"ז בסדורו בנטילה של שחרית ובסדר נטילת ידים לסעודה, והקורא יווכח שהם נושאים שונים.

הלשון בדיני השכמת הבוקר הוא: "גם צריך ליהרהר. . שלא ליגע בידו הנטולה בלחלוחית המים שעל פי הכלי שנטמאה בנגיעתה יד שאינה נטולה..". ואילו לשונו בסדר נטילת ידים לסעודה (ס"ב) הוא: "ולא יגע בכלי בידו הלחה בין שפיכה לשפיכה פן יגע בידו השניה בלחלוחית זו שעל הכלי שבאה ממים טמאים שעל ידו הראשונה. ואף שיחזור וישפוך על ידו השניה שתי פעמים, אין המים שעל יד זו מטהרים את לחלוחית מים טמאים שנטמאו מיד הראשונה."

בראשונה הקפיד על הנגיעה בלחלוחית שעל פי הכלי, ובשני' הקפיד על הנגיעה בכלי גרידא בידו הרטובה. וביאור ההבדל לענ"ד, כי לעיל בסדור שם מתבאר שעיקר הטהרה מפני הרוח רעה נעשית כבר בשפיכה הראשונה. משא"כ בנט"י לסעודה, שמים הראשונים הם טמאים, ויטמאו היד הנוגע בהן, ורק במים שניים הם מיטהרין. עכ"ל הרב הנ"ל.

אבל נראה לי דהפירוש הפשוט בדברי כ"ק אדה"ז הוא משום ההבדל טכנית דאיתא ביניהם, דבנט"י בבוקר לאחר השטיפה הא' על יד הימין פעם א' הכלי הוא יבש, אבל לאחר השטיפה (הב' שהיא פעם) הא' על יד השמאל הכלי כבר לח; ועכשיו מהווה החשש שאם הוא יגע בכלי לשטוף עוד הפעם על יד ימין יגע במים טמאים.

אבל בנט"י לסעודה אפילו לאחר שטיפת ב' (או ג') פעמים על יד ימין הכלי הוא עדיין יבש ואין שום בעיה כלל - הבעיה היחידה נעשה באם הוא היה נוגע בכלי (היבש) בין הב' פעמים על ידו הימנית (דהא אין בעיה אם הוא היה נוגע בכלי (היבש) לאחר הב' פעמים), ואז אם הוא היה נוגע בידו הב' בהמים (על הכלי שנגע בו בין הב' פעמים על ידו הימנית) אף שיחזור וישפוך על ידו השניה שתי פעמים

אין המים שעל יד זו מטהרים את הלחלוחית מים טמאים שנטמאו מיד הראשונה. דו"ק ותשכת.

וכסברת כ"ק אדה"ז איתא ג"כ בא"ר סי' ד סק"ה וז"ל "כשנוטל בסירוגין ישנו כמה חששות א' כשיאחזו הכלי במקום המלוחלח ממים שאחזו כבר בידו הלחה".

וממשיך הרב הנ"ל: ואילו לאחר שנטהרו שתי ידיו בשפיכה הראשונה, תו אין לחשוש שייטמאו המים מחמת נגיעתם בידיו, כי כבר טהרו המים והידיים עיקר טהרתן. ע"כ.

זהו כדעת האה"ח החולק אם הא"ר וס"ל דהזהירות הוא דוקא בסעודה אבל לא בנטילה משום רוח רעה (מובא בפתחי עולם סי' ד סק"ו).

וממשיך הרב הנ"ל: ולענ"ד הברכה היא אכן על מצות הנטילה הראשונה. ויבואר בהקדים חידוש אדה"ז בדין העושה צרכיו בתוך הסעודה, שבחזרתו לסעודה חייב ליטול ידיו שנית, ומ"מ המנהג הוא שלא לברך על נטילה זו השנייה. ונלאו הפוסקים למה אינו מברך שנית, שהרי אין לך היסח הדעת מטהרת ידיו גדולה מכאשר עשה צרכיו בתוך הסעודה, וא"כ הרי נתבטלה טהרתן הראשונה, וא"כ למה נהגו שלא לברך על נטילתו השנייה? ואדה"ז חידש בזה ביאור נפלא, וזה לשונו:

"ויש אומרים שאין לברך על נטילת ידים באמצע הסעודה . . משום נגיעה במקום הטינופת, ואפילו עשה צרכיו אין לברך על נטילת ידים. (שכל העושה מצוה אחת ב' פעמים אינו חוזר ומברך אלא א"כ הפליג בנתיים או שהסיח דעתו ממנה וחזר . . אבל זה שהפסיק טהרת ידים בידים על מנת לחזור ולטהרן או שלא מדעת כלל ובדעתו לא היה מטמאן כי אם על דעת לחזור ולטהרן אין זה חשוב הפסק בטהרתן לחזור ולברך כשחוזר ומטהרן כיון שלא הסיח דעתו מלטהרן שהרי אפילו מי שמסיר טליתו מדעתו בסתם אין צריך לחזור ולברך אם נשאר עליו טלית קטן שיש בזה גילוי דעת שאינו מסיח דעתו ממצוה זו אע"פ שאין בדעתו כלום על טלית זו ואינו יודע אם יחזור ויתעטף בה כמו שנתבאר שם כ"ש זה שהדבר ידוע שבודאי יחזור למצותו לטהר את ידיו שהרי הוא מיסב בסעודה ודעתו לאכול). (ויש לחוש לדבריהם להקל בספק ברכות)."

הרי לפנינו שמי שעשה מצוה שפעולתה נמשכת, והפר את מצבו מתוך כוונה להחזירו תיכף לתיקונו ולקדמותו, אין בזה היסח הדעת. ואף אנו נימא בנדו"ד שהנטילה השנייה היא המשך [ושיקום] של הנטילה הראשונה. וכמו ששם, מכיון שלא היה היסח הדעת הרי ברכתו בראשונה חלה גם על מעשה הנטילה השנייה, הוא הדין כאן, שמעשה הנטילה השנייה היא שיקום הטהרה שפעלה הנטילה

הראשונה, ולכן הברכה שמברך אחרי נטילה השנייה מתייחסת אל הנטילה הראשונה.

ובסגנון אחר: **שלימות** הטהרה של ידיו שהושגה בנטילה הראשונה הרי פשוט שהיא נפגמה בעת עשיית צרכיו ונגיעתו במקומות המכוסים כו'. והנטילה השנייה הבאה תיכף אחרי זה היא איפוא החזרת עטרת הטהרה הראשונה ליושנה. ולכן שפיר דמי לברך אז על **תחילת** המשך מצב הטהרה הזאת. ומטעם זה, דהוי החזרת הטהרה הראשונה לקדמותו, נהגו לזוהר בנטילה השני' ככל הפרטים של מצות הנטילה הראשונה. ע"כ דברי הרב הנ"ל.

אבל יש להעיר:

א. זאת הסברא היא דוקא לדעת היש אומרים אבל לפי סברא הא' שצריך לברך הברכה אין מקום לסברא זו, ועל כן בודאי עשיית צרכיו קודם נטילה הב' הברכה חלה על נטילה הב' (לסברא זו).

ב. בשוע"ר סתם דלא כהאי סברא בסי' קכח ס"ט וז"ל "לפיכך אם ידוע לו שנגע במקום מטונף אחר שבירך על נטילת ידים שחרית לדברי הכל חייב ליטול ולברך על נטילת ידים שנית קודם עלותו לדוכן אבל מה לעשות שלא נהגו כן" וצריך להבין מה קשה לו, הא כתב בעצמו (כנ"ל) "אבל משום נגיעה במקום הטינופת ואפילו עשה צרכיו אין לברך על נטילת ידים שכל העושה מצוה אחת ב' פעמים אינו חוזר ומברך אלא א"כ הפליג בנתיים או שהסיח דעתו ממנה וחזר ונמלך..."?

וכן סתם דלא כהאי סברא בסי' תעה ס"א "אף על פי שנטל ידיו לצורך טיבול הירקות אף על פי כן צריך לחזור וליטול ידיו לסעודה ולברך על נטילת ידים אחר גמר ההגדה וההלל לפי שבשעת אמירת ההגדה וההלל הסיח דעתו משמירת ידיו ויש לחוש שמא נגע במקום הטינופת שהידים עסקניות הן". ומה בכך שנגע הא כתב (כנ"ל) "אבל זה שהפסיק טהרת ידים בידים על מנת לחזור ולטהרן או שלא מדעת כלל ובדעתו לא היה מטמאן כי אם על דעת לחזור ולטהרן אין זה חשוב הפסק בטהרתן לחזור ולברך כשחוזר ומטהרן כיון שלא הסיח דעתו מלטהרן" היינו דס"ל דנוגע במקום הטינופת אינו חשוב הפסק בטהרתן, ולמה יברך (אפילו) אם נגע?

ואפשר לומר דמשום זה סיים בשוע"ר "(ויש לחוש לדבריהם להקל בספק ברכות)" בסוגריים.

וממשיך הרב הנ"ל: ועדיין לא נתיישב למה נוהגים ליטול בשניי' ג' פעמים.
ע"כ.

והצעתי דהיינו לחשוש להאומרים (הובאו במגן אברהם סי' ז) שהיוצא מבית הכסא צריך ליטול ידיו ג' פעמים, אף כי המגן אברהם (שם) ואדה"ז (סי' ד סי"ח ור"ס קסה) לא ס"ל כוותייהו, עד כאן. אבל לא ניחא ליה להרב הנ"ל, שהרי בכל שאר היממה לא חששנו לשיטה זו, ולמה הונהג לחשוש לו בנטילה השניי' של שחרית. ע"כ.

וי"ל שדין נט"י לטבול במשקה יוכיח שבכל השנה אין (ההמון) מדקדקים בו אבל בליל הסדר מדקדקים ומדקדקים בו ב'כרפס'! אבל יותר נראה לי טעם המנהג כמו שכתבתי למעלה בדעת ה'תהלה לדוד' אות ב. ויש להאריך.



פשוטו של מקרא

בענין חטא העגל

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' כי תשא בסיפור חטא העגל יש כמה תמיהות בפשוטו של מקרא. ועל סדר הכתובים:

א. ל"ב י' "ואכלם", פירושו כליון כל עם ישראל ר"ל כמו שממשיך ואעשה אותך לגוי גדול, קשה, והלא מפורש ששבט לוי לא חטאו ואיך אומר הקב"ה "ואכלם" וכטענת אברהם אבינו "חלילה לך" וגו' "להמית צדיק עם רשע" וגו' "השופט כל הארץ לא יעשה משפט" היתכן שה' יאמר "ואכלם"!!

ואין לשאול למה משה לא הגיב ככה, כי משה מסר נפשו גם על עובדי העגל ולא הבדיל בין צדיק לרשע כלל עד שאמר מחני נא וגו'.

ב. ל"ב י"ט ברש"י ד"ה וישלך מידי וגו' כותב "וכל ישראל מומרים", מקורו בגמ' שבת פ"ז ע"א אבל שם לא נאמר "וכל" אלא "וישראל מומרים", ולמה שינה רש"י והוסיף "וכל"? ועוד, הרי שבט לוי לא חטא, ואיך כותב רש"י "וכל" ישראל מומרים?! ואפילו את"ל שמשה בהיותו בהר לפני שירד למטה עדיין לא ידע

ששבת לוי לא חטא, מ"מ אינו מובן למה הי' רש"י צריך לשנות מלשון הגמרא ולהוסיף "וכל"?

ג. בפסוק כ' ברש"י ד"ה וישק את בני ישראל, כותב ג' מיתות נידונו שם, עדים והתראה בסיף, עדים בלא התראה במגפה, שנאמר ויגף ה' את העם (ל"ג ל"ה), לא עדים ולא התראה בהדרוקן שבדקום המים וצבו בטיהם. ובפסוק ל"ב כ"ו כתוב "מי לה' אלי ויאספו אליו כל בני לוי, ז"א שמלבד שבט לוי חטאו כל ישראל בעגל, וא"כ יוצא שמבין עובדי העגל היו כאלו השייכים לכת של עדים והתראה, וכאלו השייכים לכת של עדים בלא התראה, ואלו השייכים לכת של לא עדים ולא התראה, ולפי זה יוצא שכל ישראל מלבד שבט לוי נידונו שם, היתכן שכל ישראל נידונו ר"ל למיתה? וא"ת שהיוכאלו שלא השתייכו לכ"א מג' סוגים הנ"ל, א"כ היו רבים מבני ישראל שלא חטאו, וא"כ למה כשהכריז משה מי לה' אלי, למה נאספו אליו רק שבט לוי? וא"ת שהדגשת הכתוב "כל בני לוי" אינו לשלול בני ישראל משבטים אחרים רק להדגיש שבנוגע ללוי הי' כל השבט כשר ולא הי' אף א' משבט לוי שחטא בעגל מה שאין כן בשאר השבטים היו כאלו שחטאו ואלו שלא חטאו, א"כ שגם משאר השבטים נאספו אל משה אלו שלא חטאו, א"כ מה זה שמדגיש הכתוב ל"ב כ"ב ויעשו בני לוי כדבר משה, שמשמע שמלבד בני לוי לא היו משאר השבטים שהשתתפו במילוי פקודת משה! וכן משמעות הכתוב ויאספו אליו כל בני לוי שרק בני לוי נשארו נאמנים לה'. וא"כ קשה כנ"ל שכל ישראל מלבד שבט לוי חטאו בעגל ונידונו בא' מג' מיתות הנ"ל איך אפשר לומר שכולם נידונו? ואם רבים משאר ישראל לא חטאו ונשארו נאמנים לה' למה לא באו למשה עם כל בני לוי?

ד. בפסוק ל"ב כ"ח "ויעשו בני לוי וגו' ויפל מן העם ביום ההוא כג' אלפי איש" ומובן שג' אלפים אלו היו לכת של עדים והתראה ונידונו בסייף. וא"כ מהו החשבון של אלו שמתו במגיפה ושל אלו שמתו בהדרוקן ע"י המים? וא"ת שמספר זה כולל כל אלו שמתו מכל הג' סוגים, ולא היו יותר מג' אלפי איש שחטאו בעגל מכל העם, הרי זה מועט מן המועט, ורובם ככולם מבני ישראל לא חטאו בעגל, למה לא נאספו כולם למשה ביחד עם בני לוי? ואיך זה מתאים לטעמו של משה בשבירת הלוחות ש"כל ישראל מומרים" ואפי' ללשון הגמרא "וישראל מומרים" היתכן שבגלל מספר מועט של ג' אלפים הי' כדאי למשה לשבר הלוחות? וא"ת שאכן כל בני ישראל מלבד שבט לוי חטאו בעגל, ואעפ"כ לא נענשו, כי לא השתייכו לא' מהג' סוגים של א) עדים והתראה, ב) עדים בלי התראה, ג) לא עדים ולא התראה, ואע"פ כן חטאו בעגל, א"כ מה הי' חטאם?

וי"ל שכל הג' סוגים חטאו ע"י מעשה, היינו שהשתתפו בעבודתו ובריקודים ומחולות, ובהקרבת קרבנות וכיו"ב. ובאלו היו שעבדו בעדים ובהתראה, או בעדים בלי התראה או בלי עדים ובלי התראה. ואלו היו המעטים. אבל רובם לא עבדו בפועל ולא השתתפו במעשה אלא שהאמינו בהעגל בלבם ובוזה הי' חטאם, אבל מכיון שלא חטאו במעשה לא נכנסו לג' הסוגים שנידונו שם ונענשו, אבל מכיון שהאמינו בו נעשו מומרים, ולכן לא נאספו למשה בקריאתו מי לה' אלי'.

ומה שאמר הקב"ה "ואכלם" י"ל שכוונתו לכל ישראל מלבד שבט לוי שלא חטאו כלל כי בטח לא הי' אהרן ובניו נכללים בזה ויתכן שכוונת ה' הי' רק על החוטאים ולא על כל שבט לוי שהי' כשר.

ומה שרש"י מוסיף "וכל" ישראל מומרים, כי רש"י מוכרח לפרש פשוטו של מקרא מה אמר משה שימנע נתינת הלוחות לכל ישראל, כי לימודו מפסח, שאמרה תורה כל בן ניכר לא יאכל בו, וא"כ דיו לבא מן הדין להיות כנדון, אז יתן התורה לאלה שלא חטאו, ולמה לו למנוע התורה מהם? ולכן הוסיף רש"י שדעת משה הי' ש"כל" ישראל מומרים, וא"כ אין למי ליתן התורה לכן לא הי' לו ברירה אחרת וישבר הלוחות.

ובנוגע להג' אלפי איש מזה שסתם הכתוב ואמר ויפל מן העם ביום ההוא כשלשת אלפי איש, משמע שזה כלל כל אלו שמתו מכל הג' מיתות שנידונו שם, וכאמור הם היו שחטאו במעשה בפועל והשתתפו בעבודתו.

ומיושבים כל התמיהות הנ"ל.



שונות

'דידי עדיפא מדידכו'?

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – אלבאני, נ.י.

במסכת מגילה (ז.) שנינו, שגדולי התנאים – רבי אליעזר הגדול ורבי עקיבא ורבי מאיר, ורבי יוסי בן דורמסקית – למדו 'אסתר ברוח הקודש נאמרה' מפסוקים אלו: 'וידוע הדבר למרדכי'; 'זיאמר המן בלבו'; 'ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה'; 'ובביזה לא שלחו את ידם'.

והגמרא ממשיכה: **אמר שמואל: 'אי הואי התם, הוה אמינא להו: ידי עדיפא מכולהו'**⁸⁶, שנאמר 'קיימו וקבלו'.

אמר רבא: לכולהו אית להו פירכא . . . לבר מדשמואל דלית ליה פירכא. אמר רבינא: היינו דאמרי אינשי טבא חדא פלפלא חריפתא...

ולבסוף, מביאה הגמרא דרשות רב יוסף ורב נחמן בר יצחק מן הפסוק 'וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים, וזכרם לא יסוף מזרעם'.

'אל תאמר קבלו דעתי'

והנה אף שאין לנו פירכא על עצם דרשתו של שמואל, אבל לכאורה, אופן סגנונו היינו חריף מאוד, ואיך זחה עליו דעתו להתאבק נגד ארבעה תנאים, והרי הוזהרנו: 'במקום גדולים אל תעמוד'⁸⁷?

ולא עוד, אלא שמתהלל ומתפאר שדרשתו עולה על כולנה!⁸⁸

ולמה לא הסתפק שמואל באמירת מאמרו בלבד, ככל חכמי המשנה והגמרא, וכן טבע הדבר שכל חכם מחבב את דרשתו מדרשות חבריו?

ואדרבא, התפארות כזו מפחיתה את ערכה של דרשתו ומביישה, כמארז"ל: 'עלובה עיסה שהנחתום מעיד עליה'⁸⁹?

והייתכן ששמואל – שהיה ענוותן בפירוש הכתובים⁹⁰, וכן מצינו בו שאמר: 'כוותך מסתברא'⁹¹ גם לתלמידו רב יהודה – ואיך מתבטא כאן ביוהרא, ח"ו, כאילו מבעט ברבותיו בפניהם ('אי הואי התם'⁹²)? והתנן (אבות פ"ד מ"ח): 'אל תאמר

(86) הלשון במסכת חגיגה י': 'מדידכו'

(87) משלי כה ו.

(88) בספר שפתי חכמים פירש שלכן הקדים שמואל לומר 'אי הואי התם', ש'אין משיבין את הארי אחר מותו' (גיטין פג), ולכן אמר שמואל, שאם היה משוחח עם התנאים, מסתמא היו מיישבים לו את הפירכות.

אבל א"כ, לא יאמר שמואל 'דידי עדיפא מדידכו', ולא יצטרך להתנצל 'אי הואי התם'? ולהעיר שנחלקו בזה האחרונים אם אמורא יכול לחלוק על תנא בדרשת הכתוב.

(89) בראשית רבה לד, יב

(90) יבמות לו.

(91) ברכות לו: להעיר שביטוי שמואל לרב יהודה 'שינא', פירשו ל' שינו, ולא ל' גנאי.

(92) י"מ לשון 'אי הואי התם' שאכן נוהר שמואל מלחלוק על תנא.

קבלו דעתי, שהן רשאים ולא אתה' לא רק בנוגע לתנאים הגדולים ממנו, אלא גם חברי בית דין השוין לו!

משולשת בתורה

ולא רק שמואל עצמו מתבטא כן, אלא גם רבינא וסתמא דגמרא מסכימים לו, ומשבחים את שמואל שהוא 'טבא חדא פלפלא חריפתא', וארבעת התנאים נמשלים ל'צני מלי קרי'!?

ויתר על כן מצינו שהוחזק שמואל שלשה פעמים בש"ס בביטוי זה, לענין 'התרת נדרים' (חגיגה י), וכן בסוגיית 'פיקוח נפש דוחה את השבת' (יומא פה),

שגם שם אמר שמואל 'אי הואי התם הוי אמינא ידי עדיפא מדידכו', וכן מקשה שם רבא פירות על פסוקי כל שאר החכמים, וכן מסיק שם: 'לכולהו אית להו פירכא..לבר מדשמואל דלית ליה פירכא',

ובכל שלשת סוגיות אלו⁹³ לא מובן סגנונו החרیف נגד תנאים, גם אם יש עליהם פירות וקושיות.

'לכולהו אית להו פירכא'

גם יש להקשות על רבא עצמו:

בשלמא שמואל, מראשוני האמוראים, אין לו לידע מה שיחדשו רב יוסף ורנב"י (שני דורות אחריו) בסוף סוגייתנו,

אבל רב יוסף היה רבו מובהק של רבא⁹⁴, שכיבדו ביותר, וצעד ממנו אחרונות עד שנטף ממנו דם (יומא נג:), ואיך לא ידע רבא שרבו, רב יוסף, דורש 'אסתר ברוח הקודש' מ'לא יעברו מתוך היהודים'?

ואיך אמר רבא: 'כולהו אית להו פירכא לבר משמואל'; – וכי חולק רבא על ישיבתו של רבו?

ולמה לא הסתפקו ר"י ורנב"י בדרשת שמואל המנצחת דלית לה פרכא?

ולהעיר, שעל הפסוק 'לא יעברו' פרש"י שכן קיוו החכמים כשתיקנו ימי הפורים שלא יעבור לעולם, ומגלן שפסוק זה נאמר ברוח הקודש?

(93) גם בגיטין (פג): אמר רבא 'כולהו אית להו פירכא'. וכן במנחות (סו).

(94) שבת קמב; חולין קלג.

אתערותא דלתתא עדיף

ולענ"ד, לא העדיף שמואל את דרשתו מצד פירוכותיו של רבא⁹⁵, אלא שמואל מודיענו, שאף שפסוקי התנאים קודמים במגילה ל'קיימו וקיבלו' –

הרי איכותה, מעלתה ודרגתה של רוח הקודש גדולה ועדיפה דוקא אחר שנתעוררו בני ישראל מעצמם מלמטה, כמבואר בדא"ח ובמאמר ואתה תצוה.

והיינו, שפסוקי 'וידוע הדבר למדרכי' 'ותהי אסתר נושאת חן' כו' היו רק התעוררות רוח הקודש מלמעלה בלי הכנה ופעולה מצד האדם למטה,

אבל 'קיימו למעלה מה שקיבלו למטה' זהו בכיוון ההפכי, התעוררות למעלה בשמים, הבאה ע"י התעוררות האדם למטה.⁹⁶

'תתאה גבר'

וזהו מעלת 'קיבלוה בימי אחשורוש' שבפורים על גילויי הקב"ה במתן תורה⁹⁷, כדקיי"ל 'רוצה אדם בקב שלו מתשעה קבין של חבירו'⁹⁸.

ויש לבאר עוד בזה, ששמואל לשיטתו ד'תתאה גבר'⁹⁹, וכן קיי"ל להלכה (נגד רב דסבירא ליה עילאה גבר, אף שבכלל קיי"ל הלכה כרב באיסורי).

בימים ההם בזמן הזה

ואולי י"ל ש'לא יעברו מתוך היהודים' אינו חזון נבואי¹⁰⁰ באחרית הימים,

שהרי רוח הקודש שבפסוקי 'וידוע למדרכי', ויאמר המן בלבו, 'אסתר נושאת חן' כו' היו רק בירור מאורעות בזמן ההווה, לא חזון נבואה לעתיד,

(95) פירוכות שהקשה רבא, ולא שמואל.

(96) יומתק בזה לשון 'דשמואל ודאי לית לה פירכא', כלומר רק התעוררות מלמטה מצד האדם קיימת לעולם, כמבואר בלקו"ת ד"ה אשה כי תזריע ובכ"מ בדא"ח.

(דאי לא תימא הכי: היאך 'ודאי לית ליה פירכא' – הרי התוס' הקשו עליה? ואדרב יוסף ואדרנב" לא הקשו כלום!)

(13) וזהו תירוץ התוס' כאן ובמס' שבועות על הסתירה ממאמרו של רבא (שבת פז).

(98) ב"מ לח.

(99) פסחים עה.

(100) להעיר מראיית הגמ' שאסתר היתה נביאה, מ'ותלבש אסתר מלכות' ש'לבשתה רוח הקודש'.

והפסוק 'לא יעברו' דרב יוסף ורנב"י מובא בגמרא בהמשך למאמר שמואל, שהתממשותה בסוף הדורות זהו סיוע לשמואל שאכן 'קיימו למעלה מה שקיבלו למטה', וזוהי הוכחה הנראית לנו היום לעינינו, ועדות היא לישראל, עובדה שנתאמתה אחר כך כתוצאה מ'קבלוה בימי אחשוורוש' במסירות נפש.

וכן ארז"ל: 'כל מצוה שמסרו ישראל עצמן למיתה בשעת השמד עדיין מוחזקת היא בידיהם' (שבת קל.).

וסופו מוכיח על תחילתו, ככל שהדורות נמשכין והולכים עד ימינו אלה, ש'לא יסוף מזרעם' גם אלפי שנים אחר מרדכי ואסתר בשושן הבירה, הרי זה מוכיח לנו בפועל, בתוקף יותר בכל שנה חדשה, את גודל כוחה וגבורתה של 'קיימו וקבלו היהודים'.

'לא נצרכה אלא להעדפה'

וכן יובן מאמרו של שמואל במסכתות חגיגה ויומא:

שלא אמר שמואל 'ידי עדיפא' מצד פירכותיו של רבא על שאר הדרשות, אלא מעוררנו שדרשת 'לא יחל דברו, הוא אינו מיחל אבל אחרים מוחלין לו' אינה רק כללות ענין התרת נדר כשאר הדרשות, אלא מורה שצריך לזה חכם.

וכן בסוגיית פיקוח נפש – ודאי עדיף פסוק 'וחי בהם' שכולל גם ספק פיקוח נפשות, כדמסיק שם בגמרא 'כולהו אשכחן ודאי, ספק מנלן'.

ומדויק לשון 'עדיפא', שאין עצם דרשות האחרות מופרכות לגמרי (כרבא), אלא שמואל מוסיף בהם יותר טעם ואיכות.

'טבא פלפלא חריפתא'

וי"ל שלא בא שמואל לשלול¹⁰¹ ח"ו את דיעות האיתנים מוסדי ארץ, ד'אי הואי התם' היו מיישבים את כל הפירוכות שהקשה רבא,

(101) וכן הוא לפי כללי הש"ס: 'אומר' – פליג, 'אמר' – לא פליג.

– אלא שה'פלפלא חריפתא' דשמואל (שאינו ראוי לאכילה בפני עצמו)¹⁰², הרי הוא נותן טעם בכל ה'צני מלא קרי'¹⁰³ ומתבלם כשמתבשלים יחד.



הוספה לס' "תניא באורייתא" פכ"ג – ויקרא

הרב יוסף יצחק אלפרוביץ

בארנמוט, אנגליא

בסוף פרק כ"ג כתב אדה"ז: "ומזה יוכל המשכיל להמשיך עליו יראה גדולה בעסקו בתורה כשיתבונן איך שנפשו ולבושיה שבמוחו ובפיו הם מיוחדים ממש בתכלית היחוד ברצון העליון ואור א"ס ב"ה ממש המתגלה בהם . . . וז"ש ויצונו ה' את כל החוקים ליראה את ה' אלקינו ועל יראה גדולה זו אמרו אם אין חכמה אין יראה והתורה נקראת אצלה תרעא לדרתא".

והנה מצינו הקשר בין ענין זה לפרשתנו מפורש בלקו"ת פרשתנו (ה, ג) עה"פ "ולא תשבית מלח" – ששם נתבאר בארוכה היחוד הנעשה ע"י לימוד התורה, ומעלת לימוד פנימיות התורה בפרט, ומבאר ש"מלח" היינו פנימיות התורה שמביאה ללב שלם כו' שהוא העיקר, ומסיים: "ור"ל כמ"ש ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה' אלקינו. הרי תכלית התומ"צ הוא לבא ללב שלם שהוא ליראה את ה', ולכן ארו"ל שהתורה נק' תרעא לדרתא לגבי יראה כו' והיינו לגבי יראה עילאה וכמ"ש בס"פ כ"ג".

והרי פרק כ"ג מכון כנגד פ' ויקרא ע"פ הסדר הידוע שההקדמה כנגד פ' בראשית וכו'.



102 'אמר רבא כס פלפלי ביומי כיפורי פטור' (ברכות לו:). והא דרב מרי שלח ליה לרבה זנגבילא ופלפלי' (מגילה ז:) – י"א שיוצא משלוח מנות גם בכלי סעודה שאינו אוכל (ילקוט מעם לועז אסתר ע' רמט), אבל בנטעי גבריא (סי' כח) מפרש שהפלפלי ששלח רב מרי היה רטוב הראוי לאכילה (ברכות לו:).

103 הערה בס' שארית נתן להרה"ג צנמ"ס ר' נתן ליובארט ו"ל, משיבת יח"ל מגולי שנגחאי.

מראי מקומות לתיבות או לענין?

הרב שמואל דוברוב

תושב השכונה

בתורה אור ד"ה ויאמר ה' הן עם אחד (י,ד) מובא: "וכמו שאין ערוך אות אחת הנפרדת מתיבת למשפחותיכם עד"מ לגבי התיבה כולה כשהיו כל האותיות יחד".

ובהגהות וציונים שם: נמצא בחומש ב' פעמים [בספר?] שמות. והפליא לעשות המפרש ל"דא"ח יומי" שציין את ב' המקומות בתורה של תיבה זו! אך פשוט שמקור התיבה אינו נוגע כלל לתוכן הדברים בהמאמר על ערך אות אחת מתיבה שלימה. ובמקום לציין למקור התיבה, הי' להם לציין למקור הענין.

דהנה בדין רוחב העמודים בס"ת נפסק להלכה (בשו"ע יו"ד סי' ער"ב ס"ב ממנחות ל' ע"א) שהוא כשיעור ג"פ "למשפחותיכם". וכן בענין פרשיות פתוחות וסתומות שי"א ששיעורם הוא ג"כ בתיבה זו (ראה ב"י יו"ד סי' ער"ה). והוא גם התיבה הארוכה ביותר בחומש (כשנכתב מלא – ראה ב"י שם), משא"כ בתנ"ך שמצינו תיבה בת י"א אותיות שהוא "והאחשדרפנים".

ויש להעיר בזה ממאמר אדמו"ר מהר"ש (סה"מ תר"ם ח"א ע' סא) "וכנודע שצירוף התיבה מתחלת מב' אותיות עד עשרה אותיות". ובהנחת אדמו"ר הרש"ב (שם ע' רעו) "דיש צירוף של עשרה אותיות למשפחותיהם יש בו י' אותיות" (והוא מפסוק ביהושע יח, כא שנכתב מלא).

ויש להוסיף עוד ציונים רבים כגון דא בספרים הנדפסים שתפסו המהדירים את מקור התיבות ולא את מקור הענין. ועוד חזון למועד.

וראה שם הערה 40: ולהעיר מפ' הר"א מגרמישא לס"י שם: "וי"א אותיות שהיא תיבה גדולה שבתורה כמו [אסתר ט, ג] והאחשדרפנים".

ועי' בית יוסף יורה דעה סימן רעה: "לדברי ספר התרומה קשה דלמשפחותיכם י' אותיות הוו ואולי היה בספרו חסר דהשתא לא הוי אלא ט' אותיות".



מוקדש
לחיזוק התקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



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

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' דניאל יצחק ע"ה

בן יבלחט"א הר' אפרים שי'

מאסקאוויץ

שליח ראשי דכ"ק אדמו"ר זי"ע למדינת אילינוי

נפטר ב' אד"ש ה'תשע"ד

ת.נ.צ.ב.ה.

בלע המות לנצח ומחה הוי' דמעה מעל כל פנים

לזכות החתן התמים הנעלה הרב נחמן שי' ריבקיין
והכלה החשובה והמהוללה מרת חי' מוסיא תחי' וואגל
"ענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל"
לרגל בואם בקשרי השידוכין למזל טוב בשעה טובה
ומוצלחת
יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
מתוך אושר ברכה והצלחה רבה בגו"ר, לנח"ר רבינו הק'



לזכות הילד ישראל נחום שי' שפיגלמן
לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה ביום שני ב' דר"ח אדר
שני
יהי רצון שיזכו להכניסו לתורה ולחופה ולמעשים טובים,
וירו ממונו ומכל יו"ח שיחיו
רוב נחת בגו"ר, לאורך ימים ושנים טובות.

לעילוי נשמת

הרה"ת ר' שמשון הכהן ע"ה

בהרה"ח ר' יעקב אפרים הכהן ע"ה

שטאק



גלב"ע י"ד אדר פורים ה'תשס"ז

ת.ג.צ.ב.ה.



ולעילוי נשמת

זוגתו מרת מאטיל ע"ה

בת הרה"ח ר' בן-ציון ע"ה

גלב"ע ח' ניסן ה'תשס"ז



נדפס ע"י ולזכות בגם

הרה"ת ר' בן-ציון הכהן וזוגתו מרת מוסיא

ומשפחתם שיחיו

שטאק

לעילוי נשמת

הו"ח אי"א נו"נ

הרה"ח הרה"ת ר' משה פנחס הכהן ע"ה

ב"ר אברהם מרדכי הכהן ע"ה

כ"ץ

גבאי בביהכנ"ס וביהמ"ד ליובאוויטש שבליובאוויטש

נפטר ביום ד', בדר"ח אדר שני ה'תשמ"ו

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת

האשה החשובה

מרת חנה מרים ע"ה

בת ר' משה ז"ל

נלב"ע תענית אסתר ה'תשנ"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה

הרה"ח הרה"ת ר' אהרן וזוגתו מרת מינא ומשפחתם שיחיו

שפוטץ

לזכות

החתן התמים הרב שמואל שיחי' פערלשטיין

והכלה מרת גאלדא שתחי' קאטלארסקי

לרגל נישואיהם

ביום ט"ז אדר"ש ה'תשע"ד

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע

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



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' משה יהודא וזוגתו מרת רבקה שיחיו

קאטלארסקי

הרה"ח הרה"ת ר' משה בנימין וזוגתו מרת לאה רבקה שיחיו

פערלשטיין



לעילוי נשמת

איש בעל מסירת נפש מייסד ומנהל מוסד חינוך

על טהרת הקודש אהלי תורה-אהלי מנחם

הרה"ח הרה"ת ר' מיכאל

ב"ר חיים משה ע"ה

טייטלבוים

נפטר ביום ה' לפ' "אדם כי יקריב מכם וגו'"

ו' אדר שני ה'תשס"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו