

קובץ
הערות
התמימים ואנ"ש
מאריסטאון

גליון תתקכ (ז)
יום הבהיר י"א ניסן
מאה ועשרים שנה

קובץ
הערות
התמימים ואנ"ש
♦ מאריסטאון ♦

גליון תתקכ (יז)
יום הבהיר י"א ניסן
מאה ועשרים שנה

יוצא לאור על ידי מערכת
„הערות התמימים ואנ"ש – מאריסטאון“
מאריסטאון, נ.ד.זש.
226 סאָסעקס עוו.
שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ושתים לבריאה
מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר זי"ע

חברי המערכת

הרב שלום שפאלטר שליט"א
ראש המערכת

הת' אברהם זושא שי' גאלדבערג
הת' לוי יצחק שי' גרינברג
הת' מנחם מענדל שי' וואלף
הת' שניאור זלמן לייב שי' הכהן שטאק

תודותינו נתונה
להת' מנחם מענדל שי' הכהן ברקוביץ
והת' מאיר שלמה שי' גרינברג
על עזרתם המרובה



KOVETZ

HAAROS HATMIMIM V'ANASH

Issue 920 (17)

Copyright © 2022

by

Rabbinical College of America

226 Sussex Avenue / Morristown, New Jersey 07960

kovetz@rca.edu

Printed in Eretz Yisroel

נסדר בדפוס "הערות התמימים ואנ"ש"
ע"י הת' שניאור זלמן לייב הכהן בן חי' משא שי'

פתח דבר

לקראת יום הבהיר יום עשתי עשר יום לחודש ניסן (חודש הגאולה¹), נשיא לבני אשר², אשר "הוא יתן מעדני מלך"³, הבעל"ט,

בו נתמלא מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע,

הננו מוציאים לאור קובץ "הערות התמימים ואנ"ש" גליון תתקכ (יז), הכולל מאה ועשרים הערות וביאורים בנגלה וחסידות, ובמיוחד בתורת כ"ק אדמו"ר, פרי עטם של רבני ותלמידי ישיבתנו, ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש – מאריסטאון, לכבוד יום הולדתו המאה ועשרים של כ"ק אדמו"ר. וכידוע שכ"ק אדמו"ר ביקש מתנות ליום הולדתו בהוספה בלימוד התורה דוקא⁴.

והדגשה מיוחדת בשנה זו – שנת השמיטה, שבת להוי', אשר כדברי כ"ק אדמו"ר⁵

(1) שמו"ר פט"ו, יא. וראה ר"ה יא, א.

(2) נשא ז, עב.

(3) ויחי מט, כ. וראה לקוטי לוי יצחק אגרות-קודש ע' שכד"ה. ע' תיט.

(4) אודות המעלה המיוחדת במספר מאה ועשרים (והקשר לקאפיטל קכ וקכא* שבתהלים) ראה בארוכה שיחת ש"פ וירא, כ"ף מרחשון ה'תשמ"מ (לקו"ש ח"כ ע' 124 ואילך; שם בהוספות ע' 399 ואילך). שיחת אור ליום ה', כ"ף מרחשון ה'תשמ"א (שיחוק ה'תשמ"א ח"א ע' 398 ואילך). ועוד.

(5) ראה שיחת פורים תשל"ב (לפני חמישים שנה), שבקש כ"ק אדמו"ר הוספות בלימוד התורה בתור מתנה ליום הולדת השבעים שלו – תו"מ התוועדויות חס"ז ע' 332: "כיון שישנם כאלו שמתכוונים בנוגע ליום ההולדת וכו', וחושבים באיזה אופן לבטא זאת, בענין הצדקה (שקשור גם עם פורים), ענין התורה וכו' – הנה כאן המקום להעיר (בעי"ן) ולהאיר (באל"ף), שלכל לראש יש לקשר זאת עם ענין של תורה.

"ולא די בענין הצדקה עבור לימוד התורה, "תמכין לאורייתא", שזהו אמנם ענין נעלה, כמ"ש "ותומכי מאושר", ואיתא בזהר "א"ת מאושר אלא מראשו", היינו, שע"ז ממשיכים מראש ומקור כל הברכות, אבל אעפ"כ, אין זה מגיע ללימוד התורה עצמו (אף שבכתוב נאמר תחילה "זבולון בצאתך" ואח"כ "ישכר באוהליך").

"במילים אחרות – ובפשטות:

"ובהקדים – שבנוגע למתנה בכלל לא שייך לקבוע תנאים, אבל, מתנה קשורה עם רצון לגרום נחת-רוח...

"ולכן: בכל ענין שיהי' – אצל מי שירצה – צדקה באופן כך או פעולות טובות באופן כך ומעשים טובים באופן כך, הנה נכון ורצוי וטוב וישר ונעים וכו' (ככל ט"ו התוארים שנאמרו ב"אמת ויציב") שיהי' אצל כל אחד גם ענין של הוספה בלימוד התורה, וכאמור, הן בנגלה דתורה והן בפנימיות התורה".

(6) שיחת ליל הושענא רבה תשמ"ז (התוועדויות תשמ"ז ח"א ע' 309-308. וש"נ).

"שלימות עבודתם של ישראל בלימוד התורה מודגשת ביותר בשנה זו, שנת השמיטה:

"...בדרך כלל, ההנהגה ד"תורתו אומנתו" שייכת לרשב"י וחביריו . . אמנם בשנת השמיטה, "שבת שבתון יהי' לארץ גו' שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור" – הרי, עבודתם של כל ישראל (גם עובדי האדמה) היא בבחינת "תורתו אומנתו".

וידוע לכל גודל החביבות שרכש כ"ק אדמו"ר להוצאת קובצי הערות, ובמיוחד לאלו העוסקים בתורתו הק', וכפי שכתב מענה לא' על שאלתו באחת השיחות:

"נהנתי להערותיו בלקו"ש. בנוגע לשאלותיו בזה – הרי זוהי מטרת קובצי הערות הת' ואנ"ש המו"ל בכ"מ – לרכז שם כל כיו"ב ושידונו רבים עד"ז וכו'".

וכן במיוחד לאלו שנדפסו בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן, כפי שביקש בשיחת י"ג ניסן ה'תשמ"ב' (בקשר לברכות ואיחולים שנשלחו מרבנים וגדולים בתורה לי"א ניסן):

כל אלו שהשפיעו עליהם ופעלו אצלם שיתנו ברכות ואיחולים וכו' – הרי כל אלה מהם השייכים לזה, יש להשתדל שיוסיפו בלימוד התורה, וגם זאת – באותה מידה של פירסום (כמו הענינים החיצוניים).

כלומר: אלה מביניהם השייכים לחדש חידושי תורה, שהשתדלו והצלחו בעזר השם שיצטרפו למברכים ולמאחלים וכו' –

שיוציאו לאור "קובץ" שבו יודפסו "חידושי תורה" שהם יכתבו לא על מנת להתייחר ח"ו, ובכל אופן – זה הרי ענין השייך ל"כוונת הלב", ואין אדם יודע מה בלבו של חברו, ויש לדון את כולם לכף זכות.

ואנו תפלה, שהוצאת הקובץ תהווה מתנה ראוי' ליום הולדת המיוחד זה, ותגביר את הקאץ' והחיות בלימוד התורה עוד יותר לנח"ר כ"ק אדמו"ר.

*

בהזדמנות זו רוצים אנו לעורר את תלמידי התמימים ואנ"ש שיחיו להשתתף בכתיבת הערות וביאורים ע"מ להדפיסם בקובצי "הערות התמימים ואנ"ש" שיודפסו בעזרת השי"ת בעתיד הקרוב.

וידוע עד כמה עודד וביקש כ"ק אדמו"ר שתלמידי התמימים, ש"תורתם אומנתם"⁸, ילמדו ויהגו בתורה עד לאופן ד"לאפשא לה"⁹, ולהעלות את חידושיהם

(7) התועדויות תשמ"ב ח"ג ע' 1269.

(8) ל' הש"ס בכ"מ. ראה שבת יא, א. ועוד.

(9) זהר ח"א יב, ב.

על הכתב כדי להגדיל תורה ולהאדירה.

והרי ידועים דברי כ"ק אדמו"ר בכ"מ¹⁰ שבכוחו של כל אחד לחדש בתורה "לאפשא לה".

ואין מזרוזין אלא למזרוזין, ובקשתינו שטוחה לכל מי שיש לו הערות וביאורים בכל חלקי התורה שישלחם למערכת, ע"מ להדפיסם בקובצים הבאים שי"ל בע"ה.

*

ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר ש"פותחין בדבר מלכות¹¹, וש"יודפס בכל חוברת וחוברת איזה מאמר חסידות ושיחה (מאלו המאמרים והשיחות השייכים לבני הישיבות) כו"¹² – עיטרנו את ראש הקובץ בשיחה מאת כ"ק אדמו"ר, משיחות יו"ד שבט וש"פ בשלח תשמ"ב, סיום מסכת שבת בתלמוד בבלי ותלמוד ירושלמי – בקשר למסכת שבת הנלמדת בשנה זו בישיבות חב"ד ברחבי תבל, כפי שנדפסה בתורת מנחם – התוועדויות (הנחה בלתי מוגה).

השיחות נדפסות ברשות "ועד הנחות בלה"ק", ותודתינו נתונה להם ע"כ.

בתור הוספה, שמחים אנו לפרסם כאן בפעם הראשונה, צילומי (א) מענה כ"ק אדמו"ר בכתי"ק למנהל כללי דישיבתנו, הרה"ח הרב משה הערסאן שליט"א, ע"ד ה"ע"א מוסדות" (בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן ה'תשל"ב) ו(ב) ארבעה קובצי הערות עם סימן אישור (✓) בכתי"ק.

*

ב"ה אשר זכינו להוציא לאור בשנה זו, כמעט מידי שבת בשבתו, גליון קובץ הערות התמימים ואנ"ש, ובפרט שבמשך החדשים האחרונים הקודמים ל"א ניסן, היתה בין כותלי ישיבתנו "קאָך" מיוחד בענין כתיבת הערות ופולפולים לקראת היום הבהיר.

*

כהוספה מיוחדת, נדפס בסוף הקובץ חלק ב¹³ מ"קונטרס ללכת בדרכיו ולחזק בדקה במשנת רבותינו נשיאינו בתיקון עירובין ברה"ר", מאת הגה"ח הרב שמואל זאיאנץ שליט"א, ר"מ בישיבתנו במשך עשירות בשנים ומח"ס "יסודי השלחן וזיקוקי אורותיו"¹⁴.

10) ראה לדוגמא שיחת ש"פ במדבר יום ב' דחה"ש ה'תנשא (סה"ש ח"ב ע' 560 ואילך). ועוד.

11) ראה שיחת ב' אייר ה'שי"ת (תו"מ התוועדויות ח"א ע' 115). וש"נ.

12) ראה אג"ק ח"ז ע' שלה (אגרת ב'קצב).

13) ח"א י"ל בחודש חשוון ש.ז.

14) י"ל בשנת תש"פ.

*

כאן המקום להודות להגה"ח הרב שלום שפאלטר שליט"א, אשר עומד כראש המערכת עשיריות בשנים – עבור עזרתו המרובה בעריכת קובץ זה, והתמסרותו המרובה לכל עניני המערכת.

תודתנו נתונה גם להגה"ח הרב חיים שפירא שליט"א, מנהל רוחני דישיבתנו הק', שמשקיע רוב זמנו ומרצו להצלחת התלמידים והישיבה ובפרט להדפסת קובץ מכובד זה; ולהמנהל כללי, שליח ראשי למדינת נ.דזש., הרה"ח הרב משה הערסאן שליט"א על מסירתו הנפלאה לכל עניני הישיבה בגור",

יארין ה' ימים על ממלכתם בעבודת הקודש ויראו פרי טוב מכל עמלם, ותהא משכורתם שלימה מאת השי"ת.

*

תקוותינו שיהי' קובץ זה לנח"ר כ"ק אדמו"ר. ויהי רצון, שבזכות ההתעסקות וההוספה בתורה, אשר על זה התבטא כ"ק אדמו"ר¹⁵ שהיא הכנה ל"תורה חדשה מאתי תצא"¹⁶ – נזכה לקיום היעוד "והקיצו ורננו גו"¹⁷, ומלכנו נשיאנו בתוכם ובראשם, ויוליכנו קוממיות לארצנו הק', תיכף ומיד ממש.

ונסיים בדברי כ"ק אדמו"ר¹⁸:

בשעת מען טראכט זיך אריין אין דעם חושך הכפול והמכופל פון דרא דעקבתא דמשיחא, ביז אז ע"פ תורה איז דא א מקום צו פרעגן "מאין יבוא עזרי"¹⁹, קען מען דאך אריינפאלן אין יאוש, ר"ל –

איז די הוראה מהאמור: וויבאלד אז די ירידה פון אידן אין גלות (.) איז בשביל העלי', כדי ס'זאל זיין דער "יתרון האור מן החושך" און "יתרון לחכמה מן הסכלות" – דארף זיין דער "אשא עיני", מ'דארף זיך צוקוקן (ובאופן פון אשא עיני) צום תכלית המכוון פון גלות, די עלי' וואס וועט זיין בגאולה העתידה – און דעמולט איז ניט נאר וואט מ'ווערט ניט נתפעל פון דעם חושך הגלות, נאר אדרבה, מ'שטייט אין א מעמד

(15) בשיחת ש"פ נשא תנש"א (סה"ש ח"ב ע' 597).

(16) ישע"י נא, ד.

(17) ישע"י כו, יט.

(18) שיחת ש"פ וירא, כ"ף מרחשון ה'תש"מ (לקו"ש שם ע' 127-128).

(19) תהלים קכא, א*.

(* ע"פ המנהג לומר הקאָפּיטל תהלים המתאים למספר שנותיו (מכתב כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, נדפס בקובץ מכתבים" ע"ד אמירת תהלים (שבסו"ס תהלים אהל יוסף יצחק ע' 214). אגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"א ע' לא. ח"י ס"ע נג. וראה גם מאמרי אדה"ז הקצרים ע' שמא. סה"מ י"א ניטן ע' 1 ואילך) – מתחילים ב"א ניטן שנה זו לומר מזמור קכא שבתהלים.

ומצב פון שמחה גלוי' – "שיר המעלות". [.]

און דורך דעם ווערט נתגלה און מען פילט דעם ענטפער (אויף דער שאלה "מאין יבוא עזרי") אין דער שאלה גופא – לויטן פירוש הפנימי, אז דער "עזר" ווערט נמשך פון בחינת "אין" – מען קען די בחינה ניט באגרייפן, זי איז העכער פון שכל והבנה וכו', פון "שמות" –

און דער "עזר" ווערט נמשך אויך אין סדר השתלשלות, און בגילוי און איז פועל דארט – "עזרי מעם ה' עושה שמים וארץ", ביז אין שמים וארץ כפשוטם.

המערכת

יום הבהיר כ"ה אדר שני, ה'תשפ"ב,
ימי הכנה ליום הבהיר י"א ניסן,
מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר זי"ע,
מאָריסטאָן, נ. דזש.

מפתח

דבר מלכות

סיום מסכת שבת יט

משיחות יו"ד שבט ושי"פ בשלח ה'תשמ"ב

הגדה של פסח

א. בטעם הדין שאינו יכול לקדש בליל פסח עד שתחשך כז

הת' יצחק שי' איזאווי

ב. שני מדרשים בטעם הסיבה ל

הת' אברהם זושא שי' גאלדבערג

ג. בענין "מעין החתימה סמוך לחתימה" ל

הרב שלום שפאלטר שליט"א

תורת רבינו

ד. ההפטרה בשבת שחל בו ראש חודש וחנוכה לז

הת' יצחק שי' איזאווי

ה. עיקר ענינו של שבת מ

הנ"ל

ו. כן ירבה וכן יפרוץ אצל בני לוי מא

הנ"ל

ז. "אסור לאדם לשמש מטתו בשני רעבון" מב

הנ"ל

ח. למה אאפ"ל שנולדו בנות לנח (גליון) מג

הנ"ל

הת' מאיר שלמה שי' גרינברג

ט. פועל ונפעל במלאכות שבת מה

הת' מנחם מענדל (בר"י) שי' הכהן ברקוביץ

י. איך ידע יעקב שיתקיים חלומותיו של יוסף מח

הת' לוי יצחק שי' גרינברג

יא. איסור שביתה דעכו"ם מט

הת' מאיר שלמה שי' גרינברג

יב-יג. מי הם ה"דור רביעי" נ

הנ"ל

הת' מנחם מענדל שי' וואלף

יד. הערה ברשימת שנים אוחזין נב

הת' ארי' ליב שי' הכהן דערען

טו. כתב על גבי כתב לאור מכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע נג

הרב שמואל זאיאנץ שליט"א

- טז. איזה אדר היא חודש העיבור..... הנ"ל
- יז. ביאור תיבת "בדורותיו"..... הת' שניאור זלמן שי' ליפשיץ
- יח. תשלומי ד' לשה בגניבה..... הת' שמואל שי' מרזוב
- יט. בענין זמן נתינת שמות להשבטים..... הרב מאיר שי' פערעלשטיין
- כ. אם גילוי הקץ יגרום עצבות בבנ"י או לא..... הת' צמח שי' קסלמן
- כא. סיום ספר זמנים "גדול השלום וכו'"..... הת' מרדכי אייזיק שי' קרעמער
- כב. "כחצות"..... הת' שלום דובער שי' רוזנבלט
- כג. ה' אצבעות של יד ימינו של הקב"ה כולן לשם גאולה..... הת' לוי יצחק שי' שמוטקין
- כד. סיום מס' שבת..... הת' מנחם מענדל (בר"י) שי' הכהן ברקוביץ
- כה. תפילין של יד ושל ראש..... הרב שלום שפאלטר שליט"א
- הנ"ל

מסכת שבת

- כו. הנחת הקרשים על העגלות (אנגלית)..... הת' נתן יעקב שי' בושי
- כז. המקור דמוציא מרה"י לרה"ר דרך סטיו חייב..... הת' יחיאל חיים שי' בעגון
- כח-כט. שיטת הרא"ש בהוציאה ידה במזיד ומשחשיכה..... הת' שמואל שמחה שי' בעגון
- הת' יחיאל שי' צירקינד
- ל-לא. שיטת רבא בדין שימוש באור חנוכה..... הת' אברהם זושא שי' גאלדבערג
- הת' יחיאל שי' צירקינד
- לב. סממניות רושם או כותב והחילוק ביניהם..... הת' מנחם מענדל שי' גאלדשטיין
- לג. הושטה בעגלות ובשתי גזוזטראות..... הת' שמחה שי' גאלדשטיין
- לד. בענין רשות היחיד..... הת' אלחנן דובער שי' גורקאוו
- לה. ביאור ברש"י ד"ה "חוץ לד' אמות"..... הת' לוי יצחק שי' גרינברג

- לו. הערה בתוד"ה דאמרינן קיח
 הת' אברהם דוד שי' דרייליך
- לז. חורש כל שהוא במלאכת המשכן קיט
 הת' מנחם מענדל שי' וואלף
- לח. סברת המחלוקת בחטא המקושש עצים קכא
 הנ"ל
- לט. צביעת הצמר למלאכת המשכן קכב
 הנ"ל
- מ. הערה בתוס' ד"ה מתקיף לה רב נחמן קכד
 הת' מתתיהו ארי' לייב שי' וויינגארטען
- מא. גדר מלאכות כותב ורושם קכה
 הת' מנחם מענדל שי' זוקין
- מב. בענין בנין בכלים קלא
 הנ"ל
- מג. הכל מברין קלב
 הנ"ל
- מד. זירזא דקני קלג
 הת' מנחם מענדל טובי'ה שי' סאקס
 הת' אלחנן דוב שי' גורקאוו
- מה. דברי הצ"צ בחיוב על כתיבת ב' אותיות קלו
 הת' יהושע שניאור זלמן שי' סערעבריאנסקי
- מו. סימן זרות קלח
 הת' משה ארי' שי' הכהן ענגעל
- מז. ביאור מחלקותם של רש"י ותוס' בטעם כוורת קלט
 הת' ברוך יצחק שי' פאליק
- מח. "יציאות תרתי הויין" קמב
 הת' מנחם מענדל שי' הלוי פישער
- מט. בפירוש "דבר וחילופו" קמג
 הנ"ל
- נ. הושטה מרה"י לרה"י דרך ר"ה למטה מי' בדיוטא אחת קמז
 הת' יחיאל שי' צירקינד
- נא. האם חייב אם נטל לתגו של דל"ת ועשאו רי"ש קמח
 הנ"ל
- נב. בענין הוצאת המת לכרמלית קמט
 הרב יוסף יצחק קלמנסון שליט"א
- נג. דיוק ברש"י "אינו חייב עד שיעמוד" ע"פ הפנ"י קנב
 הת' מרדכי אייזיק שי' קרעמער
- נד. רש"י ד"ה ידו לא ניח קנג
 הת' אהרן ליב שי' רובינשטיין
- נה. מחיקה במשכן היתה ע"מ לכתוב ב' אותיות קנה
 הת' ישראל שי' שאנאוויטש

- נו. שיעור הזמן של ידיעה** קנו
 הת' צבי שי' הלוי שוסטערמאן
 הת' אברהם דוד שי' דרייליך
- נז. בדין "אגוז ע"ג המים לאו היינו הנחתו"** קנז
 הת' לוי שי' שפאלטר
- נח. הנחה ע"ג מקום ד' על ד' ברה"ר לשיטת רש"י** קנט
 הת' יוסף יצחק שי' ששונקיץ
- נט. החילוק בין שבות גמור לשבות דעובדין דחול** קס
 תלמידי שיעור ג'
- ס. פירוש דברי התוס' "אורי הראוי למחיצות"** קסב
 א' מהתמימים
- סא. רפואה ע"י נמלה** קסג
 א' מהתמימים

נגלה

- סב. שיטת הרא"ש בהבאת ב' תבשילין במוצאי שבת** קסז
 הת' יצחק שי' איזאווי
- סג. בגדר החילוק שבין איש לשאר עריות** קסח
 הת' מנחם מענדל שי' הלוי הורוויץ
- סד. בענין תפיסת יד בעה"ב** קעא
 הת' יוסף חיים שי' זינגער
- סה. דיוקים ברש"י במס' סוכה דף מ"א ע"ב** קעט
 הת' אפרים פינחס שי' לרנר
- סו. סתם ואח"כ מחלוקת בתרי מסכתו (גליון)** קפב
 הת' יחיאל שי' צירקינד
- סז. קשיא בדין טומאה רצוצה לגבי כוורת** קפג
 הנ"ל
 הת' מנחם מענדל שי' הלוי שטאל

חסידות

- סח. מעלת ההשפעה מפנימיות המקיף** קפז
 הרב שניאור זלמן גופין שליט"א
- סט. ביאור בדא"פ בתניא פ"ח ופי"ב** קצ
 הרב אהרן חנן שי' וויינדרוך
- ע. ב' שלבים בבירור** קצג
 הת' מנחם מענדל שי' מויא
- עא. הערה בדא"פ בהמשך תשרי אעת"ר ותוצ"ז** קצה
 הרב אפרים פיקרסקי שליט"א
- עב. ביאור בשער היחוד והאמונה** רב
 הת' מנחם מענדל שי' הלוי שטאל

עג'עד. הערה בד"ה האומנם רה

הת' מנחם מענדל שי' שפוץ
הת' יוסף יצחק שי' מארקוטשי

הלכה ומנהג

עה. בדין אפר בשר בחלב שנשרף רט

הת' יצחק שי' איזאווי

עו. שיטת רש"י בענין דבר שיש לו מתירין ריא

הנ"ל

עז. כיסוי קדירה ודלת בדין בסיס ריד

הרב אהרן דוד יצחק גאנץ שליט"א

עח. ביאור דברי קו"א בדין דלת שמחזיק עליו דבר מוקצה רכ

הנ"ל

עט. ביאור שיטת אדה"ז בדין מוקצה מחמת חסרון כיס רכב

הנ"ל

פ. קושיית רעק"א בדין מוקצה שעודה בידו רכד

הנ"ל

פא. בענין תקיעת שופר רכה

הת' משה שי' גארדאן

פב. ביאור שיטת אדה"ז בגדר מוחק רכו

הת' נפתלי יהודא שי' הלוי גודמאן

פג. בדין תפילה בעזרת נשים רכט

הרב יהושע אברהם שי' הכהן דובינסקי

פד. בירור שיטת אדה"ז בספק ספיקא בברכות רלט

הת' מאיר שלמה שי' וילהלם

פה. ביאור דברי אדה"ז בסימן ש"מ סעיף ז' רמז

הת' יוסף חיים שי' זינגער

פו. האם בליעת כתב נחשבת כמוחק רנט

הת' מאיר שלמה שי' סודאק

פז. אם מי שפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט רסה

הת' יחיאל שי' צירקינד

פח. הבדלה מוצאי שבת שחל להיות ביו"ט רסו

הנ"ל

פט. דין קרפף ואתר בנייה בקשר לעירוב סביב ישיבתינו רסז

הנ"ל

צ. בשיטת אדה"ז במחיקת טשטוש דיו ערב

הת' ישראל ארי' ליב שי' קאפלאן

צא. שיטת אדה"ז בענין שבירת עוגה שיש לה "כמין אותיות" רעה

הת' מנחם מענדל שי' הכהן קווין

צב. דעת אדה"ז בענין ספרים שיש אותיות בחודי הדפים רפד

הת' שניאור זלמן לייב שי' הכהן שטאק

- צג. בענין חמץ שעבר עליו הפסח** רפח
 הת' ברוך שניאור שי' שם־טוב
- צד. שיטת הרמב"ם בכזית בשר שנפל ליורה של חלב** רצ
 הרב חיים שפירא שליט"א
- צה. הילוך ד' אמות לפני נט"י במטה שיש לה סולם** רצב
 הת' נתן שי' שפירא

רמב"ם

- צו. הגהה בלחם משנה הל' חמץ ומצה** רצז
 הת' יצחק שי' איזאווי
- צז. בענין שבירת עצם בפסח הבא בטומאה** רחצ
 הת' שניאור זלמן שי' חזנאוויטש
- צח. הערה על הרמב"ם הל' מקואות** ש
 הת' יוסף יצחק שי' עפשטיין
- צט.ק. "ובטלו דתם"** שא
 הת' שכנא שי' שפירא
 הת' מנחם מענדל (בר"י) שי' הכהן ברקוביץ
- קא. הימים שגומרין את ההלל** שג
 הת' שכנא שי' שפירא
- קב. כמה הערות על הרמב"ם הל' נערה בתולה** דש
 קבוצת לומדי הרמב"ם פרק א' ליום
- קג. כמה הערות על הרמב"ם הל' סוטה** שה
 הנ"ל

פשוטו של מקרא

- קיב. יציאת מצרים בחודש האביב דוקא** שיא
 הת' מנחם מענדל (בר"א) שי' הכהן ברקוביץ
- קיג. מתי נהרג נמרוד (גליון)** שיב
 הת' יחיאל שי' וואגעל
- קיד.קטו. ונשתחוה ונשובה (גליון)** שיד
 א' מהתמימים
 הת' יוסף יצחק שי' וואלבערג

שונות

- קטז. בענין תפילין ומזוזות נכתבות שלא מן הכתב** שיז
 הת' מנחם מענדל טובי"ה שי' סאקס
- קיז.קיח. "תעשה ולא מן העשוי" בקשר של תפילין** שיט
 הנ"ל
 הת' יחיאל שי' צירקינד

קיט. אם תגין דשעטנ"ז ג"ץ מעכבין בדיעבד..... שכא

הנ"ל

קכ. אות כ' כפופה שעשה לה זוית מלמטה ועגולה למעלה שכג

הנ"ל

הת' שמעי' שלום שי' שעכטער

קכא. בירור תאריך אגרת כ"ק אדמו"ר הזקן להרה"צ אלכסנדר

סענדער משקלאוו שכד

הת' מנחם שי' שמערלינג

נספח

קונטרס ללכת בדרכיו ולחזק בדקה במשנת רבותינו נשיאינו

בתיקון עירובין ברשות הרבים חלק ב שלז

הוספה - פרסום ראשון

מענה להרה"ח ר' משה הערסאן שליט"א תז

קובצי הערות עם סימן אישור בכת"ק" תח



שער
דבר מלכות

מהתועדויות יו"ד שבט ושבט בשלח ה'תשמ"ב

בלתי מוגה

יו"ד שבט תשמ"ב

לח. במשנה האחרונה דמסכת שבת¹ איתא: "פוקקין את המאור ומודדין את המטלית ומודדין את המקוה. מעשה בימי אביו של רבי צדוק ובימי אבא שאול בן בטנית שפקקו את המאור בטפיח וקשרו את המקידה בגמי לידע אם יש בגיגית פותח טפח אם לאו. ומדבריהם למדנו שפוקקין ומודדין וקושרין בשבת".

ובגמרא שם (בסיום המסכת): "עולא איקלע לבי ריש גלותא [כידוע שעולא ה' רגיל לרדת מא"י לבבל, ולכן קראו לו "נחותא"²], חזיי' לרבה בר רב הונא דיתיב באוונא דמיא (גיגית מלאה מים) וקא משח ליי'. אמר ליי' אימר דאמרי רבנן מדידה דמצוה, דלאו מצוה מי אמור, אמר ליי' מתעסק בעלמא אנא".

אבל בתלמוד ירושלמי מובא רק סיום דברי המשנה – "מדבריהן למדנו שפוקקין ומודדין וקושרין בשבת", ולא מובא הסיפור שבסיום הגמרא (דתלמוד בבלי).

והנה, אע"פ שישנו כלל שצריכים להשתדל שלא לאפושי מחלוקת, ולכן צריכים למצוא דרך לימוד באופן שלא תהי' מחלוקת בין תלמוד בבלי לתלמוד ירושלמי,

ובנוגע לעניננו – אפשר לבאר בפשטות שמה שבתלמוד ירושלמי לא הובא הענין המבואר בסיום הגמרא דתלמוד בבלי – אין להוכיח שבענין זה ישנה מחלוקת בין תלמוד בבלי לתלמוד ירושלמי, כי מצינו כמה וכמה ענינים בתלמוד בבלי שאינם מובאים בתלמוד ירושלמי, וזאת – גם בנוגע לענינים שבהם אין מחלוקת כלל בין הבבלי לירושלמי,

[וטעם הדבר – מובן בפשטות: חתימת תלמוד ירושלמי היתה לערך מאה שנה קודם חתימת תלמוד בבלי, ועפ"ז מובן מדוע ישנם ריבוי ענינים בתלמוד בבלי שלא מובאים בתלמוד ירושלמי – כי יתכן שהשקו"ט בין האמוראים דתלמוד בבלי (בענינים אלו) נערכה לאחרי חתימת תלמוד ירושלמי],

אבל אעפ"כ, בנוגע לעניננו – יש לומר שבענין זה ישנה מחלוקת בין תלמוד בבלי לתלמוד ירושלמי, כי בסוגיא שבתלמוד בבלי ישנם כמה ענינים הדורשים ביאור (כדלקמן), ורק ע"פ הביאור שהירושלמי פליג על שיטת הבבלי, יובנו ענינים הנ"ל לדעת הירושלמי.

(1) קנז, א.

(2) ירושלמי כלאים פ"ט סה"ג.

לט. בנוגע למשנה הנ"ל – צריך להבין:

(א) במשנה נאמר "מודדין את המטלית ומודדין את המקוה". ולכאורה אינו מובן: לשם מה מביאה המשנה ב' דוגמאות לענין המדידה, מדוע לא די בדוגמא א' בלבד?!

בשלמא מה שהמשנה אינה מביאה רק את הדוגמא ד"מודדין את המטלית" – הרי זה משום שאז אין הכרח לומר שמדובר אודות מדידה של מצוה (בנוגע לשיעור טומאה – שלש על שלש אצבעות); אבל לכאורה הי' מספיק להביא רק את הדוגמא ד"מודדין את המקוה" – שזהו ענין של מצוה.

[כאשר מדובר אודות סיפור כו' – אין להקשות מדוע נאמר באופן מסויים (ב') דוגמאות, וכיו"ב), כי כך הי' המעשה. אבל כאשר מדובר אודות דין – אינו מובן: לשם מה זקוקים לב' דוגמאות. ובפרט ע"פ המ' בואר ברמב"ם שהמשנה מדברת בלשון קצרה].

(ב) במשנה מבואר דינם של ג' ענינים – פוקקין ומודדין וקושרין בשבת", אע"פ שדינם אינו שוה:

בנוגע מדידה – מפורש בגמרא שהמדובר רק אודות מדידה של מצוה – "אימר דאמרי רבנן מדידה דמצוה, דלאו מצוה מי אמור".

בנוגע פקיקה – מפורש בתוספות: ש"בפקיקה לא בעינן של מצוה כדפירש' לעיל בשילהי כל הכלים, אלא דוקא במדידה בעינן של מצוה". ובשילהי כל הכלים: "גבי מדידה . . לא הוי איסור כל כך, אלא משום דהוי כעובדא דחול, אבל פקק דמשום תוספת אוהל דדמי לבנין, ליכא למישרי משום מצוה".

[וזה גופא דורש ביאור: האיסור דמדידה הוא "משום דהוי כעובדא דחול" בלבד, ואילו בפקיקה סברת האיסור היא חמורה יותר – "משום תוספת אוהל דדמי לבנין", וא"כ, באיסור החמור נכלל גם האיסור הקל "דהוי כעובדא דחול", כי "יש ככלל מאתיים מנה".

ועפ"ז צריך להבין: אפילו אם נאמר שבפקיקה "ניכר לכל שאינו תוספת בנין ממש" (כמבואר בתויו"ט) – היו צריכים לאסור את הפעולה דפקיקה שלא לצורך מצוה "משום דהוי כעובדא דחול", כשם שמדידה מותרת בענין של מצוה דוקא?!

ובנוגע לקשירה – אפשר לומר בב' אופנים: (א) מלשון התוספות "דוקא במדידה בעינן של מצוה" משמע שבקשירה לא בעינן של מצוה, וכן משמע מלשון

(3) ד"ה מדידה.

(4) תוד"ה ומדבריהן – קכו, ב.

הרע"ב שלא התנה דמצוה אלא במדידה לחוד. (ב) דעת הרמב"ם שגם בקשירה בעינן של מצוה דוקא.

והרי דוחק לומר שכאשר המשנה אומרת דין מסויים בנוגע לג' ענינים בחדא מחתא – יהי דינם שונה זמ"ז!

מ. ולכן, יש לומר שהירושלמי פליג על הבבלי (בזה שאינו מביא מ"ש בגמרא "אימר דאמור רבנן מדידה דמצוה כו"), וס"ל ש"פוקקין ומודדין וקושרין בשבת" – הן לצורך מצוה והן שלא לצורך מצוה.

ועפ"ז יובנו הדיוקים דלעיל: (א) ג' הענינים המובאים במשנה – "פוקקין ומודדין וקושרין בשבת" – דינם שוה, ובכולם לא בעינן לצורך מצוה. (ב) המשנה חייבת להביא ב' דוגמאות – "מודדין את המטלית ומודדין את המקוה", כי אם המשנה היתה מביאה דוגמא א' בלבד, הי' אפשר לומר שמדובר בענין של מצוה (גם במקוה, וגם במטלית – בנוגע לשיעור טומאה), ורק כאשר המשנה מביאה ב' דוגמאות, מטלית ומקוה, בהכרח לומר שהדוגמא ד"מטלית" באה להוסיף שהמדובר הוא לא רק בענין של מצוה (מקוה), אלא גם בענין של חול.

מא. אבל עדיין אינו מובן:

דובר כמ"פ שבכמה פלוגתות בין הבבלי לירושלמי מצינו נקודה משותפת – לדעת הבבלי מתחשבים רק עם מצב הדברים בהוה, ולדעת הירושלמי מתחשבים גם עם מצב הדברים שיהי' בעתיד, ועד שמצב העתיד יכול להכריע לגבי מצב הדברים בהוה.

ולכאורה, האמור לעיל שלדעת הבבלי בעינן מדידה של מצוה דוקא, ולדעת הירושלמי מותר גם שלא לצורך מצוה – אינו מתאים עם הכלל הנ"ל (בנוגע לשיטתם כיצד קובע העתיד ביחס למצב הדברים בהוה):

כללות הענין דגזירת חכמים בנוגע לאיסורי שבת וכיו"ב, הרי זה מתוך התחשבות במצב הדברים בעתיד. זאת אומרת: למרות שהמעשה מצד עצמו, בהוה, הוא דבר המותר, אעפ"כ, בהתחשב עם העובדה שכתוצאה מכך יבואו קל בעתיד (בשבת זו, או בשבתות שלאח"ז) בענינים חמורים יותר, גזרו מים לאסור פעולה זו בהוה.

ונמצא – שהבבלי שאוסר מדידה שלא לצורך מצוה, ס"ל שצריכים להתחשב עם קלקול שיכול להיות בעתיד, ואילו הירושלמי שסובר שמותר למדוד אפילו שלא לצורך מצוה, ס"ל שאין צריך להתחשב עם קלקול שיכול להיות בעתיד. וזהו

(5) הל' שבת פ"י ה"ו.

(6) וראה טור או"ח סשי"ז.

(7) ראה שיחת וא"ו תשרי וי"ט כסלו שנה זו.

היפך שיטתם (מוחלפת השיטה) בכמה מקומות ?!

והביאור בזה – בנדר^ד ישנו טעם מיוחד (שאינו שייך בשאר הסוגיות) מדוע רק הבבלי אוסר מדידה שלא לצורך מצוה:

ישנו חילוק כללי בין ארץ ישראל (תלמוד ירושלמי) לחוץ לארץ (תלמוד בבלי) – שארץ ישראל אוריה טהור וכו', משא"כ בנוגע לחוץ לארץ, כולל – בבל. ועד"ז מובן שישנו חילוק בין תלמוד ירושלמי לתלמוד בבלי, וכמרו"ל: במחשכים הושיבני – זה תלמודה של בבל".

ולכן, כאשר מדובר אודות גזירת חכמים מפני חשש של קלקול שיבואו לזלזל בעתיד בדבר חמור יותר – מובן, שמצד הירידה דבבל (חוץ לארץ, היפך ענין דאוריה טהור כו') הרי הנתנית מקום לחשש זה גדולה יותר מאשר ארץ ישראל.

דוגמא לדבר – מארז"ל⁸ "רב בקעה מצא וגדר בה גדר" ("עמי הארצים היו ומזלזלין במצוות, והחמיר עליהן לעשות סייג להרחיקן מן העבירה, כאדם הגודר בקעה פרוצה לשומרה" (פרש"י שם)). והרי המדובר אודות בבל – היינו, שבהיותו בבבל, ה"בקעה" שבעולם⁹, "בקעה מצא", "בקעה פרוצה", ולכן "גדר בה גדר", משא"כ בנוגע לא"י כו'.

ולכן, לדעת הבבלי יש איסור במדידה שלא לצורך מצוה – גדר וסייג שלא יבואו לזלזל בענינים חמורים יותר, משא"כ לדעת הירושלמי מותר למדוד גם שלא לצורך מצוה, כי בארץ ישראל אין מקום (כל כך) לחשש זה כו'.

*

ש"פ בשלח תשמ"ב

כח. נתבאר גם שאע"פ שמצינו בכ"מ ששיטת הבבלי היא שמתחשבים עם המצב ההוה, ושיטת הירושלמי היא שמתחשבים גם עם המצב בעתיד, אעפ"כ, בענין זה מחמיר הבבלי בגזירת חכמים אודות מדידה (וכן קשירה) בשבת, שמותר לעשות זאת רק לצורך מצוה, היינו, שלדעת הבבלי מתחשבים עם המצב בעתיד, שזהו התוכן דגזירת חכמים – כדי שלא יבואו להקל בעתיד (בשבת הבאה, וכיו"ב) בענין דאורייתא כו', ואילו הירושלמי אינו מתחשב עם המצב בעתיד, ולכן אינו גוזר גזירה זו, וס"ל ש"פוקקין ומודדין וקושרין בשבת" אפילו שלא לצורך מצוה.

וטעם הדבר – כי הענין דגזירות חכמים שייך בבבל יותר מאשר בא"י, מאחר שבבל (חוץ לארץ) אוריה אינו טהור כו', ולכן ישנו מקום לחשוש ולגזור גזירות שלא יכשלו בענינים חמורים יותר, משא"כ בא"י כו'. וע"ד המבואר בגמרא⁸ "רב בקעה מצא וגדר בה גדר" ("עמי הארצים היו ומזלזלין במצוות, והחמיר עליהן

(8) עירובין ו, א. ועוד.

(9) ראה נח א, ב.

לעשות סייג להרחיקן מן העבירה, כאדם הגודר בקעה פרוצה לשומרה" (פרש"ש שם)), והרי המדובר אודות בבל דוקא.

ושאלו על זה: לכאורה, האיסור דמדידה בשבת אינו משום גזירה שמא יבואו לזלזל במלאכה האסורה מן התורה (גזירה מפני חשש שיהי' בעתיד), אלא האיסור הוא מפני "עובדין דחול", וכמפורש בשו"ע אדמו"ר הזקן¹⁰ – "אסור למדוד שום דבר בשבת כו' מפני שהוא מעשה חול וזלזול שבת". וא"כ, אין זה ענין הקשור עם המצב בעתיד (שבעתיד יבואו לזלזל באיסור חמור יותר), אלא פעולה זו עצמה, בהוה (בשבת זו), היא "מעשה חול וזלזול שבת"?

והביאור בזה:

לכל לראש – מאחר שבמשנה מובאים ג' הענינים "פוקקין ומודדין וקושרין" ביחד, מובן, שדינם שוה. ולכן, היות ש"פוקקין וקושרין" גם שלא לצורך מצוה¹¹, מובן שמודדין גם שלא לצורך מצוה¹².

ועוד – ועיקר: ישנם כמה ענינים שאיסורם אינו מן התורה, אלא רק מדרבנן, באופן של סייג וגדר לתורה.

וענין זה מצינו כבר בזמנו של משה רבינו, קודם מ"ת – כמרוז¹³ שמהפסוק¹⁴ "וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים" למדים ש"משה רבינו תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית, כדי שלא יהו שלשה ימים בלא שמיעת תורה". והרי ענין זה אינו מן התורה, אלא תקנת משה רבינו – מדרבנן.

ועד"ז למדים מהפסוק¹⁵ "אל יצא איש ממקומו" – "אלפיים אמה של תחום שבת"¹⁶, וידוע השקו"ט בזה¹⁷ אם איסור תחומין הוא מדאורייתא או מדרבנן.

והנה, כללות הענין דגזירות וסייגים דרבנן הוא מצד חשכת הגלות, היינו, כאשר חכמים ראו שמצד חשכת הגלות יכולים לבוא לידי זלזול במצוות התורה, לכן עמדו ועשו סייגים וגזרות למצוות התורה – "שבות לשבת", וכיו"ב.

וכמבואר בלקו"ת לג' פרשיות, ועד"ז בלקו"ת¹⁸ – "שרוב הגזירות והחומרות

(10) או"ח סש"ו סי"ח.

(11) ראה תויו"ט סוף שבת.

(12) ראה גם שיחת ליל חמשה עשר בשבט ש. ז.

(13) ב"ק פב, א. וראה רמב"ם הל' תפלה רפ"ב.

(14) בשלח טו, כב.

(15) שם טז כט.

(16) עירובין נא, א. פרש"י עה"פ.

(17) ראה שו"ע אדה"ז או"ח רסשצ"ו.

(18) ר"ה נז, ג.

והסייגים היו בזמן בית שני דוקא, והיינו, מחמת שבבית שני לא היתה גאולה שלימה . . . וגם . . . ה' דברים חסרו בבית שני . . . ולכן גזרו בו חכמים כמה גזירות וסייגים שלא תהי' יניקת החיצונים כו"ו.

וכמפורש בריש מסכת אבות שאנשי כנסת הגדולה אמרו לתלמידיהם "ועשו סייג לתורה" – והרי הם היו בזמן בית שני.

[זאת אומרת: רוב הגזירות והסייגים היו בזמנים דבית שני, מלבד הענינים המפורשים לפני"ז, ולדוגמא: תקנת משה רבינו בנוגע לקריאת התורה].

ועד"ז מובן בנוגע לעניננו:

האיסור למדוד בשבת אינו איסור מן התורה, היינו, שעצם הפעולה דמעשה חול אסורה מן התורה, אלא חכמים עשו גזירה וסייג באמרם שפעולה זו היא "זלזול שבת" – כדי שלא יבואו לזלזל בכללות קדושת השבת, בשבתות שלאח"ז כו' – בעתיד.

ועפ"ז מובנים כל הדיוקים דלעיל.

כט. ויה"ר שמהדיבור בנוגע למסכת שבת – נזכה בקרוב ממש לגאולה העתידה, "יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים".

והרי ענין זה שייך לכל שבת – כמרוז"ל¹⁹ "השיר שהיו הלויים אומרים בבית המקדש כו' בשבת היו אומרים מזמור שיר ליום השבת, מזמור שיר לעתיד לבוא, ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים".

ובקרוב ממש, כפס"ד הרמב"ם "מיד הן נגאלין" – במהרה בימינו ממש.





שער
הגדה של פסח

א. בטעם הדין שאינו יכול לקדש בליל פסח עד שתחשך

הת' יצחק שי' איזאווי
נו"נ בישיבה

איתא בר"פ ערב(י) פסחים': "ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך". ובתוס'² על אתר, וברא"ש ועוד ראשונים דייקו בדברי המשנה "עד שתחשך" והקשו: "אמאי איצטריך, פשיטא!" ותירצו, שיש חידוש בליל פסח שאינו יכול לקדש ולאכול מבעוד יום, מפני שצריך לאכול מצה ומרור בלילה כמו קרבן פסח. ולכן מדייק המשנה שאינו יכול לאכול עד שתחשך.

ויש לעיין בנוגע לקידוש של ליל פסח, אם יכול לעשותו מבעוד יום בשעה הראויה לתוספות יום טוב.

והנה בפוסקים מצינו שהסכימו שגם קידוש צריך לעשות משחשיכה, אלא שנחלקו בטעמו של דבר. וז"ל החק יעקב³: "עיין בתרומת הדשן סימן קלז דאף הקידוש צריך לשתות ג"כ בלילה דוקא, דומיא דאכילת פסח, והובא ג"כ בב"י. אכן מהרי"ל בהלכות הגדה סותר טעם זה, וכתב דעיקר הטעם שמתחילין בלילה משום טיבול ראשין ושאר סדר הגדה שצריך להיות בלילה, ואולי לא יוכל למשוך עם הקידוש עד הלילה, לכן מתחילין דוקא בלילה", עכ"ל.

ובמילים אחרות י"ל, שנחלקו אם אינו יכול לקדש מבעוד יום מצד דין ד' כוסות שצריכים להיות בלילה (וזהו שיטת תרומת הדשן) או מפני הסעודה שצריכה להיות בלילה (וזהו שיטת מהרי"ל⁴).

ואדמו"ר הזקן⁵ מכריע כשיטת תרומת הדשן. אולם בדבריו יש חידוש לגבי תרומת הדשן, כי מדברי תרומת הדשן היה אפ"ל שאינו יכול לקדש בלילה מפני הדמיון לסעודה, שכמו שהסעודה צ"ל בלילה, כן הוא בכל דברי לילה זו ועכ"פ אלו ששייכים למצה ומרור שצריכים להיות משחשיכה (וא"כ: א) אי"ז דין מיוחד בד' כוסות, ב) ה"ז שייך לסעודה). וכן יש לדייק במ"ש התרומת הדשן "דכל הני (טיבול קודם הסעודה ואמירת ההגדה) אמצות מצה ומרור שייכי . . . וקידוש נמי הואיל וכוסו בכלל ד' כוסות מן הרמוזים בלשון הגאולה כמצה שהיא זכר לחירות, א"כ כולהו צריכין שיהא לילה ממש". וכן יש לדייק בדברי הלבוש⁶.

(1) צט, ב.

(2) ד"ה עד שתחשך.

(3) אור"ח סי' תעב סק"ג.

(4) וראה מ"ש הפרמ"ג (במשבצות סק"א) בשיטת הט"ז. י"ל שזהו מצד קידוש במקום סעודה, ע"ד שיטת המהרי"ל, שייך לסעודה.

(5) אור"ח שם, ס"ב.

(6) ריש סי' תעב.

אבל אדה"ז כותב בפירושו באופן שונה, וזהו לשונו הזהב: "ומכל מקום לא ימהר להתחיל הקידוש קודם שיהיה ודאי חשיכה אף על פי שבשאר ימים טובים יכול האדם להוסיף מחול על הקודש לקדש ולאכול מבעוד יום מכל מקום בפסח אינו יכול לעשות כן לפי שאכילת מצה הוקשה לאכילת הפסח שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו ובפסח נאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה, בלילה ממש וכיון שאכילת מצה שהיא מן התורה אינו אלא בלילה לכן גם כל הארבע כוסות שתקנו חכמים אינו אלא בלילה בזמן הראוי לאכילת מצה שכל מה שתקנו חכמים כעין של תורה תקנו וכוס של קידוש הוא אחד מן הארבע כוסות לפיכך צריך בלילה ממש ולא במה שהוסיף מחול על הקודש".

הרי לפניך בבירור שהטעם שאינו יכול לקדש מבעוד יום הוא מפני תקנת חכמים וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון ולכן צריך לקדש בזמן הראוי לאכילת מצה, כי דוקא בזמן זה תקנו לשתות ד' כוסות וכוס של קידוש א' מהם.

אלא שעדיין יש לדחוק שלדעתו ישנו ב' טעמים שבבילם אין לקדש בלילה, עיקר הטעם מפני תקנת חכמים, ועוד טעם מפני האכילה שצריך להיות בלילה (או כשיטת מהרי"ל, שאינו קשור עם ד' כוסות כלל, או כשיטת תרומת הדשן, שד' כוסות צריכים להיות בלילה מפני שייכותם למצה ומרור) וזאת ע"פ הוספת מילת "ולאכול" גבי שאר ימים טובים שמזה יש להוציא משמעות שבשונה משאר ימים טובים בפסח אינו יכול לקדש מבעוד יום גם מצד האכילה.

וי"ל שכ"ק אדמו"ר זי"ע שולל זאת בהגדה של פסח שלו וכתב שם: "וי"ט חייב בקידוש מדברי סופרים וכשחל בשבת הרי יש לו ג"כ עיקר מן התורה – מוסיף עליהם בלילה זה. שהוא אחד מארבעה כוסות שהן מצוה מד"ס בליל פסח ולכן . . אינו מקדש אלא בלילה ממש. ולא כתוספות יו"ט (תה"ד סקל"ז), כי תקנו חכמים ד' כוסות בזמן הראוי לאכילת מצה (שו"ע רבינו שם ס"ב)".

היינו שאינו יכול לקדש בלילה מצד דין ד' כוסות עצמו ואינו ענין לסעודה שלא הזכיר כ"ק אדמו"ר כלל. ונפק"מ למי שאין לו יין ולא מצה, אלא מצה עשירה. שלפ"ז יכול לקדש עלי' מבעו"י. משא"כ לשאר פוסקים גם תה"ד וסיעתו, אפ"ל דס"ל, שאף אם יש לו רק מצה עשירה צריך לקדש עלי' בלילה, מפני דמיונו ושייכותו למצה ומרור וכיו"ב, ולמהר"ל גם משום טיבול ראשון שצריך להיות בלילה דוקא.

והרווחנו בזה יישוב לקושיית הקרבן נתנאל על הרא"ש. שהקשה (בפ' ע"פ סק"ב) לפי מ"ש הראשונים שאינו יכול לאכול בליל פסח עד חשיכה ממש "מאי פריך (בגמרא) מאי איריא ערבי פסחים אפי' ערבי שבתות נמי דאם בע"ש ויו"ט אסור לאכול מן המנחה ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאב. אבל קודם למנחה

(7) ע' ח, פיסקא קדש.

(8) שכזה אינו יוצא ידי חובת מצה, ראה בהגדה שם ע' לד פיסקא מצה.

מותר לאכול דזה הוי כשיעור עיכול אע"ג שזמן אכילת שבת ויו"ט הוא מבעו"י. ומינה בע"פ שאסור לאכול עד שחתשך הוה אמינא שמותר לאכול מן המנחה ומעלה. וא"כ ודאי צריכה רבה דצריך לאשמעינן ערבי פסחים".

ולפי שיטת אדה"ז כפי שמבארו כ"ק אדמו"ר יש ליישב, שלא הו"א דפסח שאני משאר יו"ט: כיון דהסעודה מצ"ע יכול לאכול מבעוד יום. ומה שע"פ רוב בפועל צריך להמתין עד הלילה משום קידוש על היין, אינו טעם מספיק לחלק בין פסח ושאר ימים טובים.

אגב, יש לציין החילוק שבין חג הפסח, שאינו יכול לקדש מבעו"י משום דין ד' כוסות, וחג השבועות שאינו יכול לקדש, כפי דברי אדה"ז (בסי' תצד) כדי שלא לקדש היום קודם השלמת ז' שבועות תמימות. ונפק"מ לענין תפילת החג, שבחה"ש צריך למתין בה עד הלילה.

ובזה יש ליישב שיטת אדה"ז דס"ל הכי ע"פ דברי המג"א, מפני תשובת הקרבן נתנאל עליו (שם) שמתירין הראשונים דלעיל מוכח דפסח שאני מכל היו"ט, גם משבועות. די"ל דמשום הא נקט התנא לישנא דעד שתחשך גבי פסח מפני שהמתנה בפסח שייך לאכילה¹⁰, אבל שבועות שבו אינו יכול לאכול בלילה משום ענין כללי שנוגע גם לתפילה שאינו קשור עם אכילה כלל לא חש התנא שבבילו שלא להדגיש שזהו דין מיוחד גבי פסח.

והקרבן נתנאל לא ירצה לחלק בין פסח לשבועות, שזה יחזק קושייתו השני', אמאי מקשינן מאי איריא פסח, הא איריא ואיריא! אבל לפי מה שכתבנו לעיל שבנוגע לפסח אין חידוש אינו יכול לאכול משעת המנחה מצד זה שצריך להמתין עד שתחשך, א"כ רק משום טעמא (דתנא בדידה קאי שכתב הקרבן נתנאל בעצמו ע"פ התוס' או) משום דשייכא לאכילה לחוד, לא הו"ל לתנא לנקוט דוקא פסח ולא שבועות מה גם דבשבועות הוי רבותא לדינא¹¹.

ובר מן דין מדברי הקרבן נתנאל בס"ק זה משמע קצת שלדעתו אין חילוק בין פסח לשבועות בגדר ההמתנה עד הלילה.

ועצ"ע.



9) וראה עוד בדבריו שמקשה גם לפי הפוסקים (שעליהם נמנה אדה"ז) דבעצרת נמי אינו יכול לאכול עד שתחשך.

10) לא מיבעי לשיטת שאר פוסקים, אלא גם לפי אדה"ז שאינו שייך לסעודה אלא לדין ד' כוסות, הרי אכתי הויא שייך לאכילה דא"א לאכול בלי קידוש.

11) ועוד, דלא הו"ל לתנא לעזור ערבי שבתות, (שלפי הנ"ל שייך למיתני) משום ערב פסח, כמ"ש התוספות והקרבן נתנאל הביא דברי הם על אתר.

ב. שני מדרשים בטעם הסיבה

הת' אברהם זושא שי' גאלדבערג
תלמיד בישיבה וחבר מערכת

"הסיבה: ויסב אלקים את העם מכאן אמרו רבותינו אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב שכך עשה להם הקב"ה (שמו"ר פ"ב, יח). מהו ויסב שהרביצם כדרכי המלכים רבוצין על ממותיהם (במדב"ר פ"א, ב)". (ע' י')

יש לומר בפשטות הטעם דהביא כ"ק אדמו"ר זי"ע גם המדרש השני הוא משום דבמדרש הראשון יש לפרש את הפסוק כפשוטו שסיבבם דרך המדבר ואין רא' מפורשת שהי' ענין של הסיבה, ולכן מביא את המדרש השני שמפורש דהפי' ויסב הוא שהיו רבוצין על ממותיהם, והטעם שהביא את המדרש הראשון הוא משום שבה מפורש שמהפסוק "ויסב אלקים" לומדים דין הסיבה.



ג. בענין "מעין החתימה סמוך לחתימה"

הרב שלום שפאלטר שליט"א
ר"מ בישיבה וראש מערכת
ומח"ס שערי שלום עמ"ס פסחים והגדת רבינו ועוד

"ומועדי קדש: מעין החתימה סמוך לחתימה (פסחים ק"ד, א)". (ע' ט')

ושמעתי שמקשים, דלכאורה הרי גם התיבות "כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים" שבקידוש הם מעין החתימה סמוך לחתימה, שהרי חותמין "מקדש ישראל והזמנים", ומעין החתימה של החתימה "מקדש ישראל" הם תיבות הנ"ל, ומעין החתימה של החתימה "והזמנים" הם התיבות "ומועדי קדשך", וא"כ הי' לי' לכ"ק אדמו"ר להעתיק גם תיבות "כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים" בריש הפיסקא ולא רק התיבות "ומועדי קדשך".

ונראה להסביר, דהנה האבודרהם כתב להסביר החילוק שבין הקידוש של יו"ט שבו מתחילים "אשר בחר בנו מכל עם ורממנו מכל לשון" להקידוש של שבת קודש שאין אומרים תיבות אלו, "לפי שבמרה נצטוו על השבת שנאמר שם לו חק ומשפט ושם נסהו, ואמרו ז"ל שבת ודינין במרה אפקוד ועדיין לא בחר בהם הקב"ה עד שנתן להם התורה, אבל כשנצטוו על ימים טובים כבר נתן להם התורה ובחר בהם, ולכך אין אומרים בשבת אשר בחר בנו" וכו' עיי"ש.

ולכאורה לפ"ז צ"ע מה שגם בקידוש של שבת קודש גומרים את הקידוש בתיבות "כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים ושבת קדשך באהבה וברצון הנחלתנו", הרי גם כאן אפשר לומר שעדיין לא בחר בנו כנ"ל, ולמה אומרים אותם

בשבת קודש.

ולכאורה בהכרח לומר שתיבות אלו אינם חלק מעצם הקידוש רק נתינת טעם להנאמר אח"כ, דלמה "ושבת קדשך באהבה וברצון הנחלתנו" ולא לשאר העמים, "כי (משום) בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים", היינו (דכאן אין המדובר בהבחירה שבמתן תורה אלא בהבחירה) ביציאת מצרים, דאז בחר בנו כעם וכמ"ש "לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי", ולכן אומרים בקידוש של שבת קודש (לא רק זכר למעשה בראשית אלא) גם "זכר ליציאת מצרים", וכמו שהאריך שם האבודרהם דשבת הוא זכר ליציאת מצרים ויציאת מצרים הוא זכר לשבת.

וי"ל דזהו כוונת האבודרהם בהמשך שם שמפרש חלק האחרון שבקידוש "כי בנו בחרת שנאמר ויבחר בכס", והוא הפסוק בדברים² ששם ממשיך בפסוק ח' "כי מאהבת ה' אתכם . . . הוציא ה' אתכם ביד חזקה ויפדך מבית עבדים מיד פרעה מלך מצרים", היינו שמדבר אודות הבחירה מארץ מצרים ולא אודות הבחירה שבמתן תורה.

וי"ל דזהו גם ההסבר במה שממשיך שם האבודרהם "ואותנו" קדשת שנאמר ולהיותך עם קדוש", דהנה רש"י מעתיק הפסוק "ולהיותך עם קדוש כאשר דבר" ומפרש (דהיכן דיבר) "והייתם לי קדושים", ובלקוטי שיחות חלק כ"ד³ מפרש כ"ק אדמור"ר שהטעם שרש"י מביא פסוק זה המאוחר ולא פסוקים שנאמרו לפניו (כגון "קדושים תהיו", או "והתקדשתם והייתם קדושים"), משום דלשון הפסוק כאן היא "ולהיותך עם קדוש" כלומר שהקדושה מיוחדת לבני ישראל כעם, ולא לכל יחיד מישראל כפרט. ולכן מביא רש"י את הפסוק "והייתם לי קדושים" העוסק גם הוא בעם ישראל ככלל (כהמשך הפסוק שם "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי" ולא הפסוקים האחרים שהם ציווי לכל יחיד מישראל כפרט, עיי"ש באריכות).

ואולי י"ל (בהמשך להנ"ל) דהצווים לכל ישראל כפרט הוא החיוב בקיום מצות התורה שניתן במתן תורה, אמנם להיות עם קדוש נעשה כבר ביציאת מצרים ובקריעת ים סוף דאז נעשו בני ישראל עם כנ"ל, וא"כ מה שמביא האבודרהם פסוק "והייתם לי קדושים" מדובר ביציאת מצרים.

ולפ"ז י"ל דגם בנוגע להקידוש דליל פסח (יו"ט), דמה שמסיימים "כי בנו בחרת ואתנו קדשת מכל העמים" (אע"פ שבתחילת הקידוש הר"ז חלק מן הקידוש

(1) דברים ד, לד.

(2) ז, ז.

(3) תבא כו, יט.

(4) קדושים כ, כו.

(5) ע' 851 ואילך.

(6) קדושים יט, ב.

(7) שמיני יא, מד.

כנ"ל מדברי האבודרהם שביו"ט כבר בחר בנו הקב"ה במתן תורה, אעפ"כ מה שאומרים זה בסוף הקידוש) הר"ז רק כנתינת טעם על ההמשך, "כי (מכיון ד) בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים (לכן) ומועדי קדשך בשמחה ובששון הנחלתנו" ולא לשאר העמים, וא"כ אי"ז חלק מעצם הקידוש.

ועל פי זה מובן שפיר למה לא העתיק כ"ק אדמו"ר גם תיבות "כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים" בריש הפיסקא רק התיבות "ומועדי קדשך", מכיון דרק תיבות "ומועדי קדשך" הוא ה"מעין החתימה סמוך לחתימה".

וי"ל דזהו הפירוש בפיסקא שלפ"ז, ועפ"ז יש לפרש גם המשך הפיסקות:

ומועדי: גם בחול אומרים ומועדי בוא"ו, וכמו שאומרים ושבת באו"א. (ע' ט'), דלכאורה מכיון דאומרים ומועדי בוא"ו הי' אפשר לפרש דאומרים כאן סמוך להחתימה שני דברים א' "כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים" ב' "ומועדי קדשך בשמחה ובששון הנחלתנו", ואח"כ חותמים בשני דברים אלו "מקדש ישראל והזמנים", ועל זה כותב כ"ק אדמו"ר דאין הפירוש כנ"ל, אלא דכמו שבשבת (דמ"ש כ"ק אדמו"ר "וכמו שאומרים בשבת" אין הפירוש רק מה שאומרים בפסח כשחל בשבת אלא מה שבכל שבתות השנה) אומרים ושבת, ושם הרי כנ"ל א"א לומר דמסיים סמוך לחתימה בשני דברים אלו שהרי עדיין לא קבלו התורה ואין לומר דחותם בהברכה "כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים", ובהכרח לומר דהפי' הוא דתיבות אלו הם נתינת טעם לזה שנתן לנו את השבת וכנ"ל, וא"כ אין ה'וא"ו' כאן וא"ו המוסיף עוד דבר, כמו"כ בהקידוש דליל פסח (יו"ט) מה דאומרים ומועדי בוא"ו אין ה'וא"ו' וא"ו המוסיף עוד דבר אלא רק נתינת טעם.

וע"ז ממשיך בפיסקא שאח"ז דרק ומועדי קדשך הוא חלק הקידוש שהוא מעין החתימה סמוך לחתימה וכנ"ל באריכות.

ועפ"ז יובן עוד פרט בענין זה, דהנה ראיתי בהגדה "מוצל מאש" שכתב דהא דאומרים בסוף הקידוש (ביו"ט – בליל פסח) "כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים" הוא כדי שיהי' החתימה מעין הפתיחה עיי"ש. וכנראה כוונתו להחמיר שיהא גם סמוך לחתימה מעין הפתיחה, (כי מדבר אודות הלשון "כי בנו בחרת" שהוא סמוך לחתימה), כשיטת פומבדיתאי בפסחים דף קד, א דס"ל כן.

והנה בשו"ע אדה"ז סי' נ"ט ס"ו כותב וז"ל "יש אומרים שאין לומר אור חדש כו' לפי שצריך לומר מעין פתיחה וחתימה סמוך לחתימה . . ויש מיישבים המנהג לומר שהיא מעין פתיחה וחתימה וכו'" (עיי"ש פרטי הדין), הרי דגם אדה"ז כתב דצריך להיות החתימה גם מעין הפתיחה.

ולפ"ז יש לעיין למה לא כתב כ"ק אדמו"ר דמה שאומרים בסוף הקידוש "כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים" הוא (לא רק מעין החתימה סמוך לחתימה אלא) גם בכדי שיהא סמוך לחתימה מעין הפתיחה.

אמנם ע"פ המבואר לעיל מובן שפיר, דהרי כנ"ל אין תיבות אלו "כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים" חלק מעצם הקידוש אלא נתינת טעם למ"ש שאומר סמוך לחתימה "ומועדי קדש בשמחה ובששון הנחלתנו", וזה אינו מעין הפתיחה, (כי תיבות "ותתן לנו ה' אלוקנו מועדים לשמחה וכו'" אינו בפתיחת הקידוש אלא באמצע), ולכן לא כתבו כ"ק אדמו"ר.

אמנם בסי' תע"ג ס"ט כתב אדה"ז: "ולפי שצריך לומר מעין חתימה סמוך לחתימה וכו'" ולא הזכיר שצ"ל גם סמוך לחתימה מעין הפתיחה, וכך בסי' תפ"ז ס"א כתב (לגבי תפילה) "שיזכור ענין קדושת היום בתחלת הברכה ובסופה סמוך לחתימה כדי שיהיה מעין חתימה סמוך לחתימה, ויחתום מקדש ישראל והזמנים לפי שישראל הם מקדשין הזמנים על פי קביעות החדשים המסור בידם" עכ"ל, ולא הזכיר כאן דצ"ל גם החתימה מעין הפתיחה אע"פ שכתב שיזכור ענין קדושת היום בתחלת הברכה, וכנראה שלפועל פוסק אדה"ז דהעיקר הוא דצ"ל רק מעין חתימה סמוך לחתימה.

ועוד י"ל בעצם השאלה שהתחלנו בההערה, דהנה בסי' תפ"ז הנ"ל מביא⁸ דהא דאומרים "מקדש ישראל והזמנים" הוא "לפי שישראל הם מקדשין הזמנים על פי קביעות החדשים המסור בידם", ויש לעיין בזה האם הפירוש הוא דמכיון דהא דאמרינן מקדש ישראל הוא משום שהם מקדשין את הזמנים א"כ עיקר החתימה הוא רק "מקדש הזמנים", או דהפירוש הוא דמכיון שהם מקדשים את הזמנים הוה מקדש ישראל חלק מעצם החתימה.

והנה עי' לקמן בסוף הסעיף שכתב "אבל אם . . . טעה ולא אמר מקדש ישראל והזמנים אלא חתם בענין אחר, ואפילו טעה וחתם מקדש השבת אע"פ שגם יו"ט נקרא שבת, אעפ"כ כיון ששינה ממטבע שטבעו חכמים בעיקר ענין הברכה לא יצא" עיי"ש⁹.

ויש לעיין למה לא כתב אדה"ז גם שאם אמר רק "מקדש הזמנים" והשמיט תיבת "ישראל" דלא יצא, (ודוחק לומר דזה נכלל במה שכתב "חתם בענין אחר", שהרי הפירוש בזה הוא ענין אחר ולא שהשמיט תיבה), ומשמע מזה לכאורה דבאופן זה יצא מכיון דחתם בתיבת "הזמנים", ולכאורה הטעם הוא משום דתיבת "ישראל" אינו מעצם החתימה שבקידוש. ולפ"ז מובן עוד יותר דגם בנוגע להתיבות "כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים" אין לומר שהם מענין סמוך לחתימה מעין החתימה.

אמנם לאידך י"ל דמכיון דכתב אדה"ז "כיון ששינה ממטבע שטבעו חכמים

8) מפסחים דף קי"ז ע"ב, ועיי"ש דקיי"ל כסבי דפומבדיתא דס"ל דגם בקידוש צ"ל ביו"ט מקדש ישראל והזמנים, וגם רבא חולק עליהם רק לגבי תפלה אבל בקידוש ס"ל כסבי דפומבדיתא. 9) ועיין במג"א סי' תפ"ז סק"ב, ובמחצית השקל שם. ובחק יעקב סק"ד, ובאליהו רבה סק"י, דנחלקו אם אמר רק "מקדש ישראל" ולא הזכיר "הזמנים" האם יצא או לא ע"ש.

בעיקר ענין הברכה לא יצא" הרי גם כשהשמיט תיבת "ישראל" הרי שינה ממטבע שטבעו חכמים, ועוד יותר שלשוננו של אדה"ז הוא "ששינה ממטבע שטבעו חכמים בעיקר ענין הברכה לא יצא", דמשמע שכל התיבות שבהחתימה הם עיקר ענין הברכה.

ושוב ראיתי בספר 'גבורת יצחק' (להגאון הר"ר אברהם יצחק סורוצקין) שמסתפק בזה, ולא הכריע. ועדיין יש לעיין בזה.





שער
תורת רבינו

ד. ההפטרה בשבת שחל בו ראש חודש וחנוכה

הת' יצחק שי' איזאווי
נו"נ בישיבה

א.

בשיחת ש"פ מקץ תשכ"ט¹ ישנה שקו"ט של כ"ק אדמו"ר זי"ע אודות אמירת ההפטרה של שבת שחל בו ראש חודש וחנוכה, כי יש להסתפק אם מוסיפין פסוק ראשון ואחרון של הפטורת ראש חודש לאחר קריאת ההפטרה של שבת חנוכה, וכן פסוק ראשון ואחרון של הפטורת שבת מחר חודש, מפני שלעולם הוא יום ראשון של ראש חודש, וכמו שנוהגין² בכל שבת שחל בו יום ראשון של ראש חודש.

ויסוד השאלה הוא, כי הבית יוסף³ לא הזכיר אלא זאת שבשבת שחל בו יום ראשון של ראש חודש אומרים פסוקים מהפטורת מחר חודש (וכן פסוקי הפטורת "שוש אשיש" כאשר יש חתן בבית הכנסת) אך לא הזכיר מהו הדין כאשר חל ראש חודש או מחר חודש בשבת שקורין בו הפטורה מיוחדת (כמו שבת שקלים וכה"ג), ואם כן יתכן שדעתו שבאופן זה אין קורין פסוקי הפטורת שבת ר"ח או מ"ח, ומבאר בארוכה מדוע יש לחלק בין שבת שחל בו יום א' של ר"ח, ושאר שבתות שקורין בהן הפטורה מיוחדת וחל בהם ר"ח, ועוד מוסיף לחקור שאפי' את"ל שקורין פסוקי הפטורת שבת ראש חודש כאשר חל בשבת חנוכה, יתכן שאין קורין פסוקי הפטורת מחר חודש.

ומסיק שבנוגע לפועל צריכים לנהוג כמו שכתוב בלוח כולל חב"ד, וקורין הן פסוקי הפטורת שבת ר"ח והן פסוקי הפטורת שבת מחר חודש.

ואשר בנוגע לעצמו, לא קרא פסוקים אלו, כי נסתפק אם צריך לקראם, וא"כ קשה יותר לקוראם במקום שאינו צריך לקרותם ולהפסיק בין הפסוקים להברכות. אבל בפועל צריכים לנהוג כנזכר מהלוח. ע"כ הצעת תוכן השיחה.

ב.

והנה מהשיחה עולה אשר בקריאת הפסוקים של הפטורת שר"ח ומ"ח יש ב' שאלות:

(א) אם מותר (ולכן צריך, לפי מנהגנו) לקרות בפסוקים אלו. וטעם השאלה

(1) שיחות קודש ע' 235.

(2) כ"ה מנהג חב"ד ע"פ מנהג רבותינו נשיאנו הובא בהגהות לסדור תורה אור מכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, והוא כשיטת הבית יוסף המצויין בלקו"ש חלק ל"ה דלקמן בפנים.

(3) הנסמן בהערה הקודמת.

הוא, מפני שאין מדלגין מנביא לנביא, ולכן שקו"ט בדעת הב"י אם מותר לקרותם, או אם לא התיר רק בשבת שחל בו יום א' של ר"ח. (ולכאורה זהו הספק העיקרי. ובנוסף לזה יש עוד ספק:)

(ב) אם אינו מותר (ובמילא אינו צריך) לקרותם, אז אם קוראם ה"ה מפסיק בין הפסוקים והברכות.

והמענה לב' שאלות אלו הוא שאע"פ שיש להסתפק בדבר משום ב' שאלות אלו, בפועל נוהגים לקרות הפסוקים כי כן כתוב בלוח כולל חב"ד.

ג.

אבל בלקו"ש חל"ה שיחת חנוכה, הכל הולך בדרך אחרת. כי אף על פי שהצעת הצדדים אם לקרות הפסוקים ואם לאו דומה לאופן בו הוצעו בהתוועדות (שיש לחלק אשר שבשבת ר"ח ומ"ח הרי"ז חד ענינא וכו'. ובתוספות ביאור, שבכלל אין הדין של ב"י אמור בתור מנהג מרווח, אלא היתר שנהגו), התחלת הענין הוא שבוה נסתפק כ"ק אדמו"ר הרי"ץ באגרת הקודש שלו (נסמן בלקו"ש שם). ומהשיחה בלקו"ש שם עולה שהמענה לב' השאלות דלעיל אינו ממה שכתוב בלוח, (שלא הוזכר כלל בהשיחה ובהערות) אלא ממ"ש בסדור תורה אור שהדפיס אדמו"ר הרי"ץ בהוספה שנקרא "סדר הפטרות שיש בהם חילוקי מנהגים", אשר בשבת ער"ח אלול קורין עני' סוערה, ומכאן יש ללמוד בכל כי האי גוונא (והרי הפטרת מ"ח אינו ענין הפטרת עני' סוערה והוא בספר אחר) שלאחר הזמן נתברר הספק, וקורין הפסוקים (ובמילא אי"ז הפסק).

ועפ"ז צלה"ב דברי רבינו בסעיף ה' של השיחה, וזלה"ק: "והנה באגרת כ"ק מו"ח אדמו"ר הנ"ל נזכר רק ע"ד הוספת פסוקי ר"ח, ועדיין יש לעיין בנוגע להוספת פסוקי מחר חודש. . [וברשימת ההפטרות הנ"ל אי אפשר לברר שהרי לא

(4) מגילה כד, א. ועוד.

(5) זה נראה ברור על פי השיחה המוגהת בחלק ל"ה (והידוש גדול לומר שהאיסור של מדלגין הוא משום הפסק. והב"י (על הטור) מביא טעמים אחרים (מדברי הראשונים). ובודאי שהם ב' שאלות שונות). אף שבהתוועדות יש לדחוק שהספק העיקרי הוא אודות הפסק, ובפרט הלשון בכל השיחה הוא שהספק תלוי בשאלה אם לדעת הבית יוסף "מ'דארף" לקרות פסוקי ר"ח ומ"ח (ויש להוציא מזה משמעות שהשאלה היא משום שאם לא צריכים ה"ז הפסק, ולא שאפשר שאסור לקרות משום דילוג), ורבינו שם אמר שלא קרא הפסוקים משום חשש של הפסק. אלא שעפ"ז איני מבין מדוע באמת זהו דווקא עיקר הספק, ולא השאלה של דילוג מנביא לנביא (אבל אם הספק הוא בעיקר השאלה של דילוג, אין להקשות מדוע זה דווקא עיקר הספק, כי אם מותר לקרות הפסוקים מן הסתם צריך לקרות הפסוקים ע"פ מנהגינו). ובכל אופן עיקר הצריך עיון בהערה זו הוא ע"פ מ"ש בלקוטי שיחות, וכדלקמן.

(6) ע' 187 ואילך.

(7) כן הוא לדברי בעל תרומת הדשן שהוא מקור הדין של הב"י, ונראה שכן הוא דעתו של המחבר ג"כ, וראה הערה 20 שם.

נזכר שם כיצד לנהוג בשבת חנוכה שחל בר"ח, והשאלה תתכן רק בשבת חנוכה שחל בר"ח . . [. וממשיך לבאר החילוק בין הוספת פסוקי הפטרות שר"ח, ובין הוספת פסוקי מחר חודש ע"ד המבואר בהתוועדות (שבהוספת ד' פסוקים ישנו כבר קביעות וקריאה חשובה).

ובפשטות הספק הוא ע"ד הנ"ל, מצד ב' השאלות, הן האיסור של דילוג מנביא לנביא, והן האיסור להפסיק בין הפסוקים והברכות.

ובקטע האחרונה של השיחה: "אבל נראה, דאף שיש מקום לספק הנ"ל, הנה למעשה יש להוסיף גם הפסוקים דמחר חודש, והוא ע"פ מ"ש כ"ק מו"ח אדמו"ר באגרת הנ"ל דאף שהי' מסופק בהוספת פסוקי ר"ח בשבת חנוכה מ"מ הי' נוהג להזכיר פסוקי ר"ח ולחשוב זה להפסק בין אמירת הברכות באמירת הפסוקים שלא מעין ההפטרה אין חשש כזה, שכשחפצים לומר איזה פסוקים בע"פ אין זה מעכב להברכות שאחר ההפטרה". וא"כ עד"ז י"ל בנדו"ד, דגם את"ל שיש מקום לספק בדבר, יש להוסיף גם הפסוקים דמחר חודש".

והנה מדברי אדמו"ר הריי"ץ מאגרת הנ"ל משמע שזהו ענין נוסף להספק. כלומר, שפעם נהג לקרות ופעם נהג שלא לקרות, מפני הספק איך נוהגין (ולא נהג באופן אחיד, כדי שלא לעשות קביעות). וכ"ז הוא מצד הספק (שיסודו, כדברי רבינו בשיחה, הוא בשיטת הב"י ומה דעתו מצד האיסור של מדלגין מנביא לנביא) ובנוסף לזה כותב שבכל אופן אין לחשוש להפסק וזהו כמו שנתבאר לעיל שהספק העיקרי בשיחה הוא אודות דילוג ולא אודות הפסק.

ואם כן, נניח שע"פ דברי האגרת יש מענה לחקירה אודות הוספת פסוקי מחר חודש, מצד ההפסק, אינו מבואר מהו המענה לשאלה הא'. האם יש חשש מצד האיסור של מדלגין מנביא לנביא? ובפרט שמלשון השיחה משמע שאף שיש ספק (שלפי הנ"ל הוא משום האיסור של דילוג), יש לקרות פסוקי הפטרת מ"ח ע"פ מ"ש אדמו"ר הריי"ץ שבכל אופן אין לחשוש להפסק, וזה בודאי צריך ביאור.

ואת"ל שכוונת רבינו (כפי שמעתי מחכם א') כאן אינו להביא ראייה וצד לקרות פסוקים אלו רק להורות שכך נוהגין, וכוונתו במ"ש "והוא ע"פ מ"ש כ"ק מו"ח אדמו"ר באגרת הנ"ל", הוא רק להבהיר שאין לחשוש משום הפסק, מהו באמת המענה להשאלה ומדוע לא מפרש רבינו המקור ליישב הספק (שהוא מצד מ"ש בלוח כולל חב"ד וכה"ג)?*

(8) להעיר, שבלקו"ש ח"ג ע' 278 (הובא בלקו"ש שם הע' 25) כתוב ש"מסתבר לומר" שיוסיפו לאחרי הפטרת שמעו פסוק ראשון ואחרון של הפטרת שבת ראש חודש, בלי להיכנס כלל בשקו"ט בהענין שמדלגין מנביא לנביא. ובהע' 33 שם מבאר מדוע אין סתירה להוסיף לאחרי הפטרת שמעו, פסוקי ראש חודש. ואולי מרמז לשאלה זו בסוף ההערה, ועצ"ע בכ"ז.

ה. עיקר ענינו של שבת

הנ"ל

בחלק כא שיחה ג לפ' בא' מבואר שיש ב' ענינים בשבת: גדר שלילי (העדר עשיית מלאכה) וגדר חיובי (מנוחה). וב' ענינים אלו באים מב' פרשיות בתורה בהם מתואר ענין השבת²: במעשה בראשית נאמר "וישבות"³, "ובו שבת"⁴, – העדר המלאכה. ובמתן תורה נאמר "וינח"⁵ – מנוחה. ועיקר ענינו של שמירת שבת הוא ה"מנוחה", הגדר החיובי.

ואולי י"ל שזה קשור עם המבואר בחלק כ שיחה ב לפרשת מקץ⁶, שענין השבת כבר הי' קיים מאז ששת ימי בראשית בתור יום מיוחד, אלא שלא ניתנה לבני ישראל, היינו ששביתתם תהי' שביתה של מצוה שבא משביתתו של הקב"ה, והשביתה של קודם מ"ת הי' רק בתור סימן לשביתתו של הקב"ה.

ובסיום השיחה מבאר שהעדר עשיית מלאכה, שייך לשינוי בהאדם השובת, שהוא אינו עושה מלאכה. ובזה לא רואים החידוש של מתן תורה, כי גם קודם מ"ת הי' ענין העדר עשיית מלאכה. וזה רואים בהכנה לשבת, שענין השבת (שביתתו של הקב"ה) פועל בעולם. עיי"ש בפנים השיחה בארוכה.

ועפ"ז י"ל שלכן ענין החיובי של שבת נתחדש במתן תורה, שאז ניתן לבני ישראל האפשריות לא רק לשבות ממלאכה, אלא לנוח כמו הקב"ה.

ועי"ז יומתק מש"כ בחלק כא שגדר החיובי דשבת, ענין המנוחה, הוא ענינו העיקרי.



(1) ע' 68 ואילך.
 (2) וזהו דלא כמ"ש ב"לאור ההלכה" המצויין בהערה 36 שם, שגם) גדר החיובי דשבת לומד ממ"ש בשבת בראשית.
 (3) בראשית ב, ב.
 (4) שם, ג.
 (5) יתרו כ, י.
 (6) ע' 200 ואילך.

ו. כן ירבה וכן יפרוץ אצל בני לוי

הנ"ל

בחלק כא שיחה א לפ' שמות¹ מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע שרש"י לא רצה לפרש שהשכר שנתן הקב"ה למילדות הוא בנים ומשפחות מפני שאין זה "הטבה" ושכר מיוחד להן (והכתוב אומר "ויטב אלקים למילדות"² משמע שכר מיוחד), שהרי אצל כל בני ישראל, ועוד קודם למעשה המילדות נאמר "ובני ישראל פרו וישרצו במאד מאד"³!

ובגליון תתיח⁴ הקשה הת' ל. י. ש.⁵ שיש לדחות זאת בפשטות ע"פ דברי הרמב"ן (במדבר ג, יד) שמפני דשבטו של לוי לא היו בשעבוד מצרים לא היו פרים ורבים כדרך כל הארץ ולא הי' בהם הברכה "כאשר יענו אותם כן ירבה וכן יפרוץ". וא"כ לגבן ה"ז ברכה מיוחדת.

והנה, אפי' את"ל שיש בזה משום דחי' (וראה בהערת המערכת שם שתירצו בכמה אופנים) הרי בלקו"ש ח"כ שיחה ב' לפ' ויחי' הע' 42 מביא כ"ק אדמו"ר דברי הרמב"ן דלעיל, וכותב ע"ז: "אבל רש"י בפירושו עה"ת פירש (ויצא כט, לד) "שהארון הי' מכלה בהם", היינו שלדעת רש"י בפירושו על התורה גם בבני לוי נתקיים הברכה דכן ירבה וכן יפרוץ, ואתי שפיר הביאור בחלק כא.

ולהוסיף, שבהערה שם ממשך בחצע"ג: "אבל ראה גו"א לבוש האורה לפרש"י שם", שהם אומרים שגם לרש"י לא נתקיים בבני לוי הברכה כן ירבה, אבל לפי דרכנו עולה שבחלק כ"א מבואר להדיא שכ"ק אדמו"ר לומד שלא כמותם.



(1) ע' 1 ואילך.

(2) שמות א, כ.

(3) שם, ז.

(4) יצא-לאור ליום הבהיר יו"ד שבט ה'תשע"ח.

(5) ע' צז.

(6) שמות א.

(7) ע' 235 ואילך.

ז. "אסור לאדם לשמש מטתו בשני רעבון"

הנ"ל

עה"פ' "וליוסף יולד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב", מפרש"י: "מכאן שאסור לאדם לשמש מטתו בשני רעבון", ומבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע (לקו"ש ח"כ, מקץ א, סעיף ד) שבכתיבת רש"י "מכאן", מדגיש שדוקא מיוסף אפשר ללמוד איסור זה וא"א ללמדו מנח (שגם נח נאסר בתשמיש המיטה מפני שהעולם היה שרוי בצער), מפני שגם נח הרי היה בעצמו שרוי בצער, "ובמילא קען מען פון דעם ניט אָפּלערנען אז ביי "שני רעבון" איז דא אן איסור אויף די וואס ליידען ניט פון קיין רעב", משא"כ במקרה "ווי בנדו"ד ביי יוסף'ן, וואס אים האט ניט אויסגעפעלט קיין תבואה", יכולים ללמוד איסור זה.

משמע מכאן שדוקא מנח א"א ללמוד איסור זה, משא"כ "מכאן" – שלומדים אותו מיוסף (שדוקא פה רואים שאף מי שאינו בעצמו שרוי בצער חייב להשתתף בצערם של אחרים).

וצריך ביאור: הרי כל המשך השיחה (המתחיל מיד אחר קטע זה) בא לבאר שמה שלומדים מיוסף, הוא האיסור לשמש מטתו בשני רעבון משום שיש שני בהנהגה מלמעלה – היפך הענין שישוכו של עולם (עיי"ש) – בלי קשר לזה שהוא משתתף בצערם של אחרים אף שהוא אינו שרוי בצער כו'?

ועוד צריך ביאור: בסוף קטע זה מציין כ"ק אדמו"ר להערה 45 וכו כותב: "ולכן גם יצחק ולוי לא נאסרו מטעם "שהעולם שרוי בצער" – כי היתה להם תבואה (כנ"ל סוף סעיף א ובהנסמן בהערות 23, 25)".

א) איך זה המשך ("ולכן") לזה שכותב בפנים שמיוסף יכולים ללמוד האיסור?

ב) ועוד ועיקר: לכאורה צ"ל המסקנא ("ה"ולכן") דיצחק ולוי להיפך – זה שיכולים ללמוד איסור זה מיוסף (שאף מי שאינו שרוי בצער אסור בתשמיש המיטה) הוא טעם לאיסור תשמיש המטה בהמקרות דיצחק ולוי, ולא להיפך?

ואוי"ל הביאור בזה בפשטות: בהלשון "ווי בנדו"ד כו'" (המובא לעיל) לא בא לבאר שיכולים ללמוד איסור זה מיוסף, אלא הוא המשך מהחצי הראשון של הקטע: עפ"ז שנח גם היה מאלה שהיו שרויים בצער, א"א ללמוד ממנו איסור למי שאינו שרוי בצער, "ווי בנדו"ד ביי יוסף", כמו לבן אדם כמו יוסף, שליוסף לא היה חסר תבואה. וזה שכן לומדים מיוסף, הוא מענין אחר לגמרי (ופה כ"ק אדמו"ר רק מבאר למה אין יכולים ללמוד מנח).

ועפ"ז במילא מתורצים הקושייות על ההערה, שהוא המשך של כל הקטע (גם החצי הא'): א"א ללמוד מהמקרה דנח למקרה כגון של יוסף, "ולכן" – ע"פ הביאור הזה (דהיינו הביאור שאמרנו שאינו לימוד) היה מובן היתר יצחק ולוי לשמש מיטתם בשנות הרעב – שהרי "היתה להם תבואה".



ח. למה אאפ"ל שנולדו בנות לנח (גליון)

הנ"ל

והת' מאיר שלמה שי' גרינברג
תלמיד בישיבה

איתא בלקו"ש ח"ה שיחה ב' לפ' ויחי, בשוה"ג א' להערה 9: "...שזהו הסגנון לאחרי "ותלד" . . שהרי אאפ"ל שנולדו תאומות עם שם חם ויפת". ע"כ הנוגע לענינו.

וכבר העיר ע"ז הרה"ת א. א. ג. (בגליון א'), וז"ל: "ולכאורה אינו מובן: מהו ההכרח שלא נולדו תאומות עם שם חם ויפת?"

"ואת"ל שזהו משום שלא נזכרו בכניסת התיבה, י"ל שמתו לפני זה (וכמו פירש"י בראשית מ"ו כ"ו "ולדברי האומר וכו' צריכים לומר שמתו וכו'")?". עכ"ל.

וכבר ביאר בזה הרה"ת י. י. ל. (בגליון ב'), וז"ל: "ואפשר י"ל הטעם [ש"אאפ"ל שנולדו תאומות עם שם חם ויפת"] משום דכתיב בפסוק "ויולד נח שלשה בנים ואח"כ את שם גוי", היינו מתחלה נכתב הכלל ואח"כ הפרטים, וכיון שבהכלל לא נכתב כי אם שלשה בנים ואין רמז על יותר אאפ"ל שבבני נח מרומז תאומות". עכ"ל.

אבל נראה לי שביאור זה דחוק הוא, שמהל' בהשוה"ג ("שהרי אאפ"ל שנולדו תאומות עם שם חם ויפת") משמע שאף שכתוב "את שם את חם ואת יפת", וסד"א שבא לרבות תאומות שנולדו עמהם, הרי על כרחך אאפ"ל הכי משום איזה הכרח. וביאור זה (שכתוב בתחילת הפסוק שנולדו לנח "שלשה בנים, ותו לא) אפשר לדחות בקל (אף שדחוק קצת) שמ"ש "שלשה בנים" – פירושו שנולדו

(1) שיכתוב "ותלד פלוני את פלוני", ואינו מיותר.

(2) אע"פ שכתוב בהם (בראשית ה, לב) "ויולד נח את שם את חם ואת יפת".

(3) יצא-לאור לש"פ ויחי ש.ז. בהוצאה חדשה עם תיקונים לרגל שנת היובל להתייסדות קובץ זו.

(4) נח ו, י.

לו ג' בנים, ובכנות לא מיירי⁵.

ואוי"ל דמחורתא כשינויא קמא, שאאפ"ל שנוולדו תאומות עם שם חס ויפת מפני שלא נמנו בכניסת נח לתיבה.

וקושייתו (שי"ל שמתו לפנ"ז, כפירש"י הנ"ל) יתורץ ע"פ פירש"י בתחילת פסוק זו: "בן חמש מאות שנה – אמר ר' יודן: מה טעם כל הדורות הולידו למאה שנה וזה לחמש מאות? אמר הקב"ה: אם רשעים הם יאבדו במים ורע לצדיק זה . . כבש את מעיינו ולא הוליד עד שהיה בן חמש מאות שנה כדי שלא יהא יפת – הגדול שבבניו – ראוי לעונשין לפני המבול", בכדי שלא לצער את נח.

ועפ"ז מובן שאאפ"ל שנוולדו לנח בנות ומתו בגיל צעיר שא"כ "רע לצדיק זה"⁶.



(5) ע"ד מ"ש (וישלח לה, כב) "ויהיו בני יעקב שנים עשר" אף שלכל הדיעות ברש"י נולדו ליעקב לכה"פ ב' בנות. ולהעיר מוישלח לב, כג: "ויקח וגו' ואת אחד עשר ילדיו", ופירש"י שם: "ודינה היכן היתה?" ויש ליישב בקל, ואכ"מ.

(6) בראשית ה, לב.

(7) אף שבדוחק יש לחלק בין מיתה סתם, או במי המבול משום שחטאו, אבל אף אם ימותו סתם, מ"מ עדיין "רע לצדיק זה", ובפרט בגיל כה צעיר, ככפנים.

ט. פועל ונפעל במלאכות שבת

הת' מנחם מענדל (בר"י) שי' הכהן ברקוביץ
תלמיד בישיבה

באג"ק חכ"ג נדפס מכתב' ל"הו"ח אי"א נו"נ חו"ב פלפלן וחריף וכו' הרב יצחק שי"י רייטפארט, בקשר עם הופעת והו"ל של ספרו "בדבר מלך על הרמב"ם" ח"א.

כהוספה למכתב, כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע "איזו הערות בספרו האמור".

בזה הנני מעתיק אחד מהם, המדובר בחיובי שבת (ובפרט מלאכת כתיבה והוצאה הנלמדים עכשיו בישיבתינו), בהוספת פענוח המ"מ ועוד איזה הערות להבנת הדברים ע"פ מה שדברתי עם כבוד הר"מים שי' דכאן (בשוה"ג), כמוכן על אחריותי הבלעדית. ותן לחכם ויחכם עוד.

וז"ל ה(הערה הבאה בסוף ה)מכתב:

"שם ע' נא. דחיובי שבת הוא שלא יפעול הפעולה ולא שלא תיעשה הפעולה, ולדוגמא בכתיבה וכו'".

— אין לומר כן בכל חיובי שבת, כדמוכח בכ"מ ובפרט בנוגע לכתיבה —

(א) בספר הנ"ל כתב: . . . דהנה בחיובי שבת, החיוב הוא על הפועל הפעולה, דכתיב "לא תעשה כל מלאכה", דהחיוב הוא שלא לעשות, ולא, שלא ליעשות, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, דהאיסור על האדם העושה, שלא לעשות מלאכה.

וראיתי שכן כתב בהפתיחה ל"אגלי טל" סק"ג. ומבאר שם הא דמכשרינן כתיבת הגט בשמאל באה"ע סימן קס"ג, וביאור הטעם בזה הח"מ והב"ש והפר"ח, דהא דמתירים בשבת בשמאל או כלאחר יד הוא מדיני שבת, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל בשאר מילי אין לחלק, ולכן מהני כתיבת הגט ביד שמאל.

והקשה הרב שם, הא בכ"מ מציינו דכשלא כדרכו לאו כלום הוא, אכילה שלא כדרכו, הנאה שלא כדרכו, עיין בגמרא פסחים דף כ"ה. וביאר שם דמלאכה כלאחר יד הוא בשני אופנים: (א) שהמלאכה עצמה אינה נפעלת כראוי והוי שינוי באיכות הנפעל. (ב) שינוי באיכות הפועל, דהפועל אינו עושה כדרך שאר עושים הפעולה. והנה בכתיבה השינוי הוא באיכות הפעולה, ולא באיכות הנפעל דהכתב נעשה כראוי, ולכן בשבת דצריך פועל, דמלאכת מחשבת אסרה התורה, ושוב ממילא מותר כלאחר יד ובשמאל, אבל בשאר מילי האיסור הוא שלא יאכל וכה"ג, ולכן בכתיבת הגט כשירה ביד שמאל, אחרי דלא נשתנה עצם הכתיבה. . . אבל בשבת האיסור הוא על הפועל, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, ואין כוונתי שיהא נח, אלא האיסור שלא יהא "עושה מלאכה" — אפילו באופן שהוא נח.

(1) אגרת ח'תתכט, ע' קצד ואילך. נדפס ג"כ בריש הספר הנזכר בפנים, ובתשורה רייטפארט-וילהלם, אדר"ח אדר תשפ"א ע' ז ואילך. וראה שם לסיפורו (הנדיר) ורקע מכתב זה.

(2) כן חילקתי לקטעים (להוסיף בהבהרת הענינים).

מחיוב נטלו לגגו דחי"ת ועשאו ב' זיינין (שבת קד, סע"ב). ואף דפרש"י שם והספר לכך צריך² – אין הטעם משום משלים וכו' (כי זהו פ"י רבא שם³), אלא דחשיב כותב ב' אותיות].

(ואף שלכאורה ראי' להיפך מהא דכתיבה בשמאל פטור – י"ל הטעם שא"א שתהי' כתיבה ביד כהה (ועיין צ"צ לשבת פ"ב מ"ה ג, נג)) – כזו שביד ימין (שלו').

ולהעיר גם מהוציא חצי גרוגרת ואח"כ עוד חצי גרוגרת שאם קדם והגבי'

(ב) תנא, הגיהה אות אחת חייב. השתא, כתב אות אחת פטור הגיהה אות אחת חייב? אמר רב ששת: הכא במאי עסקינן, כגון שנטלו לגגו של חיי"ת ועשאו שני זיינין. רבא אמר: כגון שנטלו לתגו של דל"ת ועשאו רי"ש.

וברש"י שם: ועשאו שני זיינין – והספר לכך צריך.

רבא אמר כגון שנטלו לתגא דדלית – דלא הוי אלא הגהה אות אחת, ובדבר מועט חייב, והואיל וזהו תיקון הספר. דאסור לאדם לשהות ספר שאינו מוגה משום אל תשכן באהלך עולה (איוב יא, יד) והוה ליה ככתב אות אחת והשלימה לספר דאמרן לעיל דחייב ואפי' לרבנן³.
(ג) לאחר ידו (בגב ידו, שאחזו הקולמוס באצבעותיו והפך ידו וכתב), ברגלו, בפיו, ובמרפקו (אצילי ידיו), פטור אבל אסור.

מזה מבואר דאם לא היפך ידיו אין נפ"מ איך אוחזו הקולמוס וחייב אף שלא אחזו כנהוג הכותבים רק באצבעות אחרים.

וצ"ל דמאי שנא מדין כותב בשמאלו או איטר שכתב בימינו דפטור.

וצ"ל דלא דמי.

(3) כאן חסר בהפועל – שלא כתב שתי אותיות, אלא "הגיהה אות אחת", והיינו (לשיטת רב ששת, ולהלכה) שנטל גגו של חיי"ת, ועי"ז עשה ב' זיינין, שבהנפעל נעשה ב' אותיות, וחייב – מכאן ראי' למש"כ כ"ק אדמו"ר.

ואא"ל דכוונת רש"י בכתבו "והספר לכך צריך" הוא שחייב משום השלמת ותיקון הספר (ולאו משום שע"ז נעשה כתיבת ב' אותיות), שהרי זהו פירוש רבא (המפרש "הגיהה אות אחת" שנטלו לתגו של דל"ת ועשאו רי"ש – שבאופן זה לא עשה (אפי' לא בנפעל) שתי אותיות, אלא אחת, וטעם החיוב הוא אכן מטעם אחר, והוא שע"ז תיקן (השלים) הספר שאמרן לעיל (בדף זה) שהוא חייב), משא"כ ר"ש לא פירש הכי, אלא כנ"ל, שחייב משום שע"ז נעשה כתיבת ב' אותיות בנפעל.

[והטעם מפני מה כתב רש"י "והספר לכך צריך" (אף שבפשטות חייב בכ"א, ולא רק בספרי קודש (ראה במנ"ח)), י"ל כפי המנ"ח מוסך השבת אות לד – הכותב (ס"ו במהדורת מכון ירושלים), ש"פירש על הברייתא, על לשון המגיהה". וראה גם שם מה שהאריך שם בענין זה גופא, וכן בקשר לדין חק תוכות* ועוד. ואכמ"ל].

(* ובהנוגע לענייניו י"ל דמזה שכתב הר"ן (הובא במנ"ח שם) ש"לגבי שבת ליכא קפי"דא בין חק תוכות לחק יריכות דכל היכא דהוי מלאכת מחשבת מיחייב" (ועד"ז במרדכי גיטין סימן שדמ כ, א): "לענין מלאכת שבת . . י"ל דהתם מלאכת מחשבת אסרה תורה ובמחזבה תלויין מלאכות דשבת וכיון שמתכוין לעשות אותיות אין קפי"דא באיזה ענין שנעשה רק שיהא ע"י מעש"י...") (נעוד), יש סיוע למש"כ כ"ק אדמו"ר שחייב אף שבהפועל לא כתב שתי אותיות. ודברי הרשב"א (הובאו בהר"ן, וראה שם שחולק עליו) צ"ע. וראה בארוכה במנ"ח שם. ודו"ק*.

ראשונה פטור (שבת פ, א').

וצע"ק ממה שצ"ל כדרך המוציאין דוקא (שבת צב, א') וי"ל שאז לא מקרי הוצאה. ולהעיר מתוד"ה בהעלם (ב"ב נה, סע"ב). ואכ"מ."



ד) ואמר רבא: הוציא חצי גרוגרת אחת והניחה, וחזר והוציא חצי גרוגרת אחת והניחה, ראשונה נעשה כמי שקלטה [כלב] או שנשרפה, ופטור. ואמאי? הא מנחה! הכי קאמר: ואם קדם והגביה ראשונה, קודם הנחת שנייה, נעשית ראשונה כמי שנקלטה או שנשרפה, ופטור⁵.

ה) במשנה שם: המוציא... כלאחר ידו, ברגלו, בפיו, ובמרפקו, באזנו, ובשערו, ובפונדתו ופיה למטה, בין פונדתו לחלוקו, ובשפת חלוקו, במנעלו, בסנדלו, פטור – שלא הוציא כדרך המוציאין.

ו) בגמ' שם: דתניא, הוציא חצי גרוגרת לרשות הרבים והניחה, וחזר והוציא חצי גרוגרת אחרת בהעלם אחד חייב, בשני העלמות פטור. ורבי יוסי אומר: בהעלם אחד ברשות אחת חייב, בשתי רשויות פטור.

והתוס' כתבו: בהעלם אחד חייב... והקשה ר"ח, לרבי יוסי, דב' רשויות, אמאי פטור? והאמר בפ' הבונה (שבת קד, ב): "כתב אות אחת בטבריא ואות אחת בצפורי, חייב – מחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי".

וגרס ר"ח: מרשות אחת חייב, משתי רשויות פטור. אם הוציא חצי גרוגרת משתי רשויות לרשות הרבים פטור, אבל אם ברשות אחת לקחה, אפילו חלקה והוציאה לשתי רשויות חייב, דמחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי.

ולר"י נראה, דלאו פירכא היא דלא דמי. דהתם, שם המלאכה כתיבה, וכתיבה נגמרה כשיכתוב שתי אותיות ואפי' רחוקות זו מזו. אבל הכא, שם המלאכה היא הוצאה, וכשהוציא לשתי רשויות אכתי לא נגמרה הוצאה עד שיקרבו⁷.

4) כאן מחדש כ"ק אדמו"ר סברא להא דכתיבה בשמאול פטור, וסומך דבריו על מש"כ הצ"צ. והנה, הרב הנ"ל רצא להוכיח לדבריו מהא דכתיבה בשמאול פטור, והיינו שחסר רק בהפועל, והנפעל נעשה בשלימות (וראה לעיל הערה א).

וע"ז כותב כ"ק אדמו"ר, שאין מזה ראי', שבזה חסר גם הנפעל, שא"א שהכתיבה ביד כהה יהי' כמו ביד ימין (ובאיטר – יד כהה וימין שלו). הצ"צ מחלק בין כתיבה כשלא היפך ידיו וכו' לכתיבה בשמאול, מבלי לפרש טעם. וי"ל שמש"כ כ"ק אדמו"ר (כנ"ל) הוא טעם לחילוק.

5) כאן לא חסר אלא בהנפעל ולא, שהרי בפועל הוציא גרוגרת שלימה, אלא שמפני שקדם והגביה הראשונה, נעשה חסרון בהנפעל – ועכ"ז פטור. ומזה ראי' למש"כ כ"ק אדמו"ר.

6) באופנים אלו חסר רק בהפועל, שהוציא שלא כדרך, אבל הנפעל הוא בשלימות וכרגיל, ועפ"ז צ"ע (לפי מה שכתב כ"ק אדמו"ר).

וכותב כ"ק אדמו"ר ש"ל שטעם הפטור כאן אינו מפני שחסר בהפועל (אף שהפועל הוא בשלימות, אלא מפני הוצאה כזה אינו מקרי הוצאה בכלל (שאינו בגדר הוצאה בכלל). ויש לסמוך זה על תוד"ה בהעלם; ראה הערה הבאה.

7) תוס' מחלק בין כתיבה להוצאה, שבכתיבה י"ל "מחוסר קריבה כו" (ויהא חייב), משא"כ בהוצאה אין לומר כן (ויהא פטור). והטעם, שבכתיבה, "שם המלאכה" – כתיבה – נתקיים גם באופן שהן רחוקין. אבל בהוצאה, כשהוציא לשתי רשויות לא נתקיים "שם" הוצאה.

ועד"ז י"ל כאן, שבאופן שלא הוציא כדרך המוציאין, חסר בשם הוצאה, היינו שלא נגמרה (נתקיימה) "הוצאה", ולכן יהא פטור, ולא מטעם שחסר בהפועל ולא בהנפעל.

י. איך ידע יעקב שיתקיים חלומותיו של יוסף

הת' לוי יצחק שי' גרינברג
תלמיד בישיבה וחבר מערכת

בקובץ "הערות התמימים ואנ"ש" שי"ל ע"י מערכת "הליקוט" בשנת תש"פ, העריתי על דברי ה"יפה תאר" (שהובאו בלקו"ש חכ"ה שיחה א לפ' וישב), שיעקב כתב לעצמו היום והשעה של חלום יוסף, כי התקוה להתגשמות החלום הוא עד כ"ב שנה. ולכן כתב לעצמו היום והשעה "לדעת עד מתי יש לו תקוה". ואף שבגמרא² למדו זאת מיוסף עצמו, יעקב כבר ידע זאת מסברא.

וכתבתי לבאר את ה"סברא" של יעקב ע"פ דברי המהרש"א³, שזה שאמרו בגמרא שיצפה אדם לחלום טוב עד כ"ב שנים הוא "בחלומות המתקיימין" היינו אלו שעליהם אמרו חז"ל שיתקיימו, כמו חלום שנשנה. וחלומות יוסף הרי נשנו (באולמות, ובכוכבים). אלא שעפ"ז צלה"ב מדוע לא נתקיימו מיד, כמו חלומות פרעה שנשנו, שזהו מפני ש(כדברי יוסף) "ממהר האלקים לעשותו". והטעם לזה היא שזהו בתור עונש על זה שלא כיבד יעקב את אביו במשך כ"ב שנה, ואם לא היה נתקיים אחר כ"ב שנה שאז אין סיבה להעיקוב, ידוע שלא יתקיים לעולם. ועפ"ז רציתי לומר שיתכן שגם יעקב ידע שנשנו החלומות (אף שלא סיפר יוסף לאביו אודות החלום הראשון) וידע ג"כ שיענש על העדר כיבוד אב וחשיב שאפשר שיענש ע"י עיכוב קיום החלום. ע"כ תוכן מה שכתבתי.

והנה בלקוטי שיחות חלק טו שיחה א' לפרשת ויגש סעיף ו' כתב כ"ק אדמו"ר וזלה"ק: "רש"י האט שוין פריער מפרש געווען, אז יעקב'ס אבילות על בנו יוסף, איז כנגד די כ"ב שנה וואס יעקב האט ניט מקיים געווען כבוד אב ואם. און דערפאר, וויסנדיק אז די כ"ב שנה פון יעקב'ס עונש האבן זיך געענדיקט, האט יוסף געפאדערט פון די שבטים "מהרו ועלו אל אבי גוי": וויבאלד אז דער זמן העונש האט זיך געענדיקט – דארף און מוז זיין "לא עכבם אפילו כהרף עין".

והנה מזה רואים שזה היתה דבר ידוע (לכל, או עכ"פ) ליוסף, שהכ"ב שנה שלא נתקיים החלום הוא עונש ליעקב על שלא כיבד את אביו. אבל אחרי הכ"ב שנה שאז נסתיימה העונש, צריך החלום להתקיים מיד.

ועפ"ז יכולים לומר בפשטות שגם יעקב ידע זה מסברא שהחלום תתקיים אחרי הכ"ב שנה כמו שהייתה ידוע ליוסף.



(1) וישב לו, א.
(2) ברכות נה, ב.
(3) שם ד"ה לעולם.
(4) ע' 390

יא. איסור שביתה דעכו"ם

הת' מאיר שלמה שי' גרינברג
תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"כ, שיחת מקץ ב' מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע שכבר מששת ימי בראשית הבדיל הקב"ה יום השבת משאר ימי השבוע ע"י ש"וישבות ביום השביעי גו' ויברך גו' ויקדש אותו וגו'", ומוסיף: "[ועפ"ז יומתק וואָס דער ענין, אז שבת האָט ניט קיין שייכות צו בני נח, ווערט אָפגעלערנט פון' "ויום ולילה לא ישבותו", וואָס שטייט ביי נח"ן – וויבאלד די "חפצא" פון שבת איז שוין דאָמאָלס געווען]."

המובן בפשטות הוא שעפ"ז שיום השביעי כבר נבדל לשביתה ע"י שהקב"ה ("וינח ביום השביעי") כבר מששת ימי בראשית, יומתק זה שלומדים איסור שביתה דעכו"ם מפסוק שנאמרה לפני מ"ת. (שהרי אם יום השביעי לא היה יום מיוחד לפני מ"ת, למה יאסרו עכו"ם לשבות בו?)

אבל ע"פ מקורו מובן קצת אחרת:

בהערה 47 מציין כ"ק אדמו"ר המקור לענין זה – סנהדרין דף נח, ב: "ואר"ל עובד כוכבים ששבת חייב מיתה שנאמר: ויום ולילה לא ישבותו . . אמר רבינא אפי' שני בשבת (לא תימא [שה]שביתה דקאמר ר"ל לשום חובה קאמר [הוא בניגוד להשבת שלנו, שהם צריכים] דלא לכוון לשבות כגון בשבת שהוא יום שביתה לישראל, או אחד בשבת ששבותין בו הנוצרים, אלא מנוחה בעלמא קא אסר להו, שלא יבטלו ממלאכה ואפי' יום שאינו בר שביתה. [וזה שנקט בגמרא] שני בשבת, [הוא מפני ש] יומא קמא דלאו יום בר שביתה נקט, וה"ה דהוה מצי למינקט שלישי ורביעי – רש"י)."

עפ"ז, (שאיסור השביתה דעכו"ם הוא בכל יום) מבינים כוונת כ"ק אדמו"ר בקטע זה: ע"פ האמור שכבר מששת ימי בראשית הבדיל ה' את יום השביעי ויש ענין של יום מנוחה, יומתק זה שלומדים מפסוק שנאמרה לפני מ"ת שאסור לעכו"ם לשבות בכל יום.



יב. מי הם ה"דור רביעי"

הנ"ל

בלקו"ש ח"כ שיחה ב' לפרשת ויחי שואל כ"ק אדמו"ר זי"ע על הכתוב ברש"י "לוי לא ישא [ארוננו של יעקב] שהוא עתיד לשאת את הארון" – הרי מדובר כאן בעתיד הרחוק, וגם לא מדובר בלוי עצמו (שהוא בעצמו ישא את הארון) נאָר וועגן יוצאי חלציו, אַ דור פּאָר ודור רביעי' וואָס זיי וועלן טראָגן דעם ארון".

לפרש תיבות "אַ דור פּאָר ודור רביעי'", מציין כ"ק אדמו"ר בהערה 9: לך, שם [טו], טז. וראה פרש"י שם, "עכ"ל. דהיינו, תיבות "ודור רביעי" הם ציטוט מן הפסוק בכרית בין הבתרים, שמבטיח הקב"ה לאברהם אבינו ש"ודור רביעי ישובו הנה", וכפירש"י: "לאחר שיגלו למצרים יהיו שם שלשה דורות, והרביעי ישובו לארץ הזאת. . . וכן היה, יעקב ירד למצרים, צא וחשב דורותיו: יהודה, פרץ, וחצרון, וכלב בן חצרון מבאי הארץ היה".

המובן בפשטות הוא, שכ"ק אדמו"ר אומר שהדור שלפני ה"ודור רביעי" (דהיינו דור השלישי ליעקב – נכדי לוי) ישאו את הארון.

אבל, נודע אפי' לכן חמש למקרא שא"א לומר כן, שהרי קהת מבאי מצרים היה², והוא חי קל"ג שנים³, ונמצא שמת לכל הפחות ע"ז שנה לפני יציאת מצרים, (דהיינו אף אם תדחוק שקהת נולד מיד לפני ירידת יעקב למצרים) ואף אם נאמר שעוזיאל (הצעיר מבני קהת) נולד בשנה האחרונה של חיי קהת נמצא שהיה לכה"פ בן ע"ז ביציאת מצרים, ובן ע"ח ביום הקים את המשכן, וכתוב בבני קהת: "מבן שלשים שנה ומעלה ועד בן חמישים שנה כל בא לצבא לעשות מלאכה באהל מועד". נמצא שלא היה אפי' אחד מניני יעקב שנשא את הארון.

וא"כ מה הפשט בהשיחה?

וי"ל הביאור בזה בפשטות: הלשון "ודור רביעי" הוא שם המושאל המורה על הדור שנכנס לא"י, ובמילא "אַ דור פּאָר ודור רביעי" היינו דור המדבר. ונמצא שהכתוב בהשיחה שנושאי הארון היו "אַ דור פּאָר ודור רביעי" – היינו לאו דוקא ג' דורות מיעקב, אלא אדרבא – נושאי הארון בפועל היו ארבעה דורות מיעקב ("קרח⁴ בן יצהר בן קהת בן לוי"). ואוי"ל שזהו הדיוק בהערה "וראה פירש"י שם".

(1) ההדגשה במקור.

(2) ויגש מו, יא.

(3) וארא ו, יח.

(4) במדבר ד, ג.

(5) קרח טז, א.

יג.

הת' מנחם מענדל שי' וואלף
תלמיד בישיבה וחבר מערכת

והנה בלקו"ש חט"ז שיחה ב לפרשת שמות מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע ש"וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא" לא היה מאותו הדור (שירד לארץ מצרים) שנכנס לארץ ישראל. ובהערה 37 שם מביא כ"ק אדמו"ר דברי הרשב"ם (והספורנו) שכולם מתו קודם התחלת השעבוד.

ושואל שהרי היו שרח בת אשר, שאול בן הכנענית (זמרי), וקהת שהיה חי בעת לידת משה. ובשוה"ג שם, מביא כ"ק אדמו"ר מסדר הדורות שקהת היה בערך ב' שנים בעת הירידה למצרים. ולכן צריך לומר שעוזיאל בנו היה לכה"פ בן ע"ט ביציאת מצרים, ובן 9' ביום הקים את המשכן.

ולא באתי אלא להעיר.



יד. הערה ברשימת שנים אוחזין

הת' ארי' ליב שי' הכהן דערען
תלמיד בישיבה

ברשימת שנים אוחזין בטלית' דחק כ"ק אדמו"ר זי"ע את הסברה לומר שבמקח וממכר – אין להגב סברה לומר שע"ז שהוא יחטוף וכו' יכול לקבל את כולה לפי שהנחטף ירצה לקח את הכסף – לפי שלמה ירצה ליתן החצי שלו לאחד שבא לחטוף מאיתו. וזלה"ק: "...אבל במקל וממכר דפלגא דטליתא לחברו למאי חזי, אמר דחברו בודאי יתרצה לקבל כספו בחזרה וליתן לו כל הטלית – דזהו דוחק, דמנא לי' דיתרצה חברו לעשות כרצונו הוא, בשעה שהוא בא וחוטף טלית שקנה חבירו".

וממשיך: "ודוחק גדול יותר הוא לומר" – שהוא לא ירצה בהחצי – שהרי זה ראוי לקטנים וכו', "דכיון דבמקח וממכר חולקים הטלית והדמים (כמש"כ המפרשים לקמן ז' ע"ב ושם, ובפוסקים), ופלגא דטליתא לא חזי אלא לקטנים, קאמר דאפשר דלא אסיק חברי' אדעת' תועלת זו, אן שאין קטנים בבית חברו, וכיו"ב".

ויש לעיין מהו "הדוחק גדול יותר"? ויש לבאר בדא"פ שהמציאות היא שרובם מהאנשים שקונים ירצו ליקח החצי שלו וימכר לחנות של בגדי קטנים.

ולפ"ז הוא דוחק גדול יותר שהרי מדובר כאן לא רק בסברת הדבר – כמו דוחק הראשון – אלא גם במציאות הדבר – שכן הוא המציאות וכו'.



טו. כתב על גבי כתב לאור מכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע

הרב שמואל זאיאנץ שליט"א

ר"מ בישיבה ומח"ס "יסודי השולחן וזקוקי אורתויו"

באגרות קודש¹ כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע וזלה"ק: "דחיובי שבת הוא שלא יפעול הפעולה ולא שלא תיעשה הפעולה, ולדוגמא בכתיבה כו' – אין לומר כן בכל חיובי שבת, כדמוכח בכ"מ ובפרט בנוגע לכתיבה – מחיוב נטלו לגגו דחיי"ת ועשאו ב' זיינין (שבת ק"ד סע"ב)...". עכלה"ק.

הנה כבר דנו בענין זה² מפאת ההלכה דחק תוכות במלאכת שבת, בדברי הר"ן והמרדכי בזה, שדבריהם מתאימים מאוד ליסוד הזה, שאין בשבת חסרון של חק תוכות (שישנו בשאר מקומות דבעי כתיבה, כמו בגט וכיו"ב), כיון שבשבת עיקר עניינה "מלאכת מחשבת" והיינו שלא תיעשה הפעולה, ולכן אינו נוגע בזה כל כך היאך "פועל הפעולה" (היינו שהכתיבה תהיה באופן שהגברא פועל הפעולה, אלא) שאפי' חסר בפעולת הפועל, ואינו כותב גוף הצורה ממש, מ"מ חל בזה איסור כתיבה. אלא שצ"ע אם יש להתאים דברי כ"ק אדמו"ר עם שיטת הרשב"א הסובר שאכן גם בשבת ישנו החסרון של "חק תוכות" שאינו חייב על כתיבה כזו אלא שסובר דלענין הפרדת אודות דבוקות אין בזה "חק תוכות" גם בשאר מקומות הצריכים "כתיבה" ממש³.

אבל מה שיש להוסיף ולהבהיר הוא מפאת השקו"ט וההלכה בענין "כתב על גבי כתב", דמבואר במס' גיטין דנחלקו ר"י וחכמים לענין הכשר ס"ת ושם כ' האם כתב העליון חשיב כתב, שלר"י חשיב כתב, ומכשיר השם שלא נכתב לשמה, משא"כ לשיטת החכמים אין כתב זה נחשב לכתב והס"ת פסול⁴.

ושם דן הגמ' היאך הוא ההלכה בענין גט, שכתבו שלא לשמה, האם יש להכשירו עיי"ז שכותב כתב אחר עליה לשמה. והיוצא משם: לדעת ר' חסדא, כמו שנחלקו בס"ת ה"נ נחלקו לענין גט, וכמו שלדעת ר"י כשר בס"ת ה"נ שכשר בגט, וכמו שלדעת חכמים פסול בס"ת, ה"נ בגט. אבל לדעת ראב"י שם: זה שבס"ת פסול חכמים כתב העליון, הוא משום שישנו פסול מיוחד מחמת הפסוק "זה א-לי ואנהו", אבל לענין גט, לכו"ע הוי כתב ע"ג כתב כשר.

הנה לענין שבת, איתא בגמ' ד"כתב ע"ג כתב" פטור בשבת, שר' חסדא

(1) חכ"ג אגרת ח'תתכט, ע' רא. נדפס לעיל ע' מה ואילך עם פננוח המ"מ והערות.

(2) שם בשוה"ג להערה 3.

(3) ולהעיר ששיטת השו"ע בענין זה אינו כשיטת הרשב"א אלא כשיטת הר"ן. ואכמ"ל.

(4) כ, א.

(5) ראה בשקו"ט בדבריהם שאמרו "אין שם זה מן המוכרח". ואכמ"ל.

(6) בשלח טו, ב.

(7) קד, ב, על דברי המשנה שם.

סובר שמשנה הוא דלא כר"י, כיון שלר"י "כתב ע"ג כתב" הוי כתב, ובמילא חייב בשבת.

והנה לכאורה לפום ריהטא, ובהשקפה ראשונה לכאורה יוצא, דישנו שיטה הסובר דכתב ע"ג כתב חייב בשבת, והנה לכאורה: בציוור זה דכתב ע"ג כתב, הרי מצד הפועל אכן נראה שעושה פעולת הכתיבה, שהגם שישנו כבר אות קודם כתיבתו, ואין כאן "תיעשה הפעולה", שהרי הכתב "נכתב כבר", מ"מ, סובר ר"י שחייב עליה בשבת, וא"כ לכאורה שיטתו דלא כהיוצא מדברי כ"ק אדמו"ר שבכתיבה עיקר הענין "שלא תיעשה הפעולה" (משא"כ לשיטת חכמים. וק"ל).

אבל כ"ז הוא בהשקפה ראשונה, אבל כשמעיינים בזה רואים דאדרבא, כמעט לרוב הראשונים, יוצא, שאפי' לר"י, בשבת אין "כתב ע"ג כתב" חייב, ורק באוקימתא מסוימת.

ובהקדם: שהתוס' והראשונים הקשו עוד קושיא: היאך יפרש ראב"י (הסובר שבגט לכו"ע הוי כתב, והוי גט), א"כ לדעתו הול"ל שאפי' אליבא דחכמים חייב בשבת (ולפי"ז יוקשה עוד שאין זה מתאים עם מש"כ כ"ק אדמו"ר), ובוזה אנו מוצאים כמה מהלכים:

א) מהלך התוס' בכללותה הוא: הא דלראב"י לכו"ע כתב ע"ג כתב הוי כתב, הוא דוקא כשכתב העליון מתקן יותר מכתב הקודם, וכגון שכותב כתב העליון לשמה (בס"ת ובגט), דדוקא בזה סוברים כו"ע דהוי כתב, אבל כשאינו מתקן יותר מהיאך שהיה קודם, אז (אפי' לראב"י) לא הוי כתב לכו"ע! ורק בס"ת הרי אפי' כשמתקן יותר בכתיבה לשמה, סוברים חכמים שאינו מועיל משום "זה א"לי ואנוהו". וגם לרב חסדא יוצא, שחכמים סוברים שאפי' העליון מתקן יותר, אין זה כתב, ומה שלר"י הוי כתב אינו אלא כשכתב העליון מתקן יותר (ומה שאמר רב חסדא שהמשנה דלא כר"י, הוא משום שהמשנה קאי גם כשכתב העליון מתקן יותר).

ונמצא שלפי מהלך זה יוצא ברור: שכשאינו מתקן בכתב העליון אינו חייב לר"י בשבת לכו"ע עלמא (הן לרב חסדא, והן לראב"י).

וא"כ לפי זה יוצא שיש להסביר הלכה זו, שאדרבא מתאים עם דברי כ"ק אדמו"ר: שכשאין תיקון בכתב העליון, ברור שבשבת, אין כתב העליון כתב, כיון שאין כאן שום ענין ב"שלא תיעשה הפעולה", כיון שהפעולה כבר נעשית, והגם שהפועל פעל וכתב כתב, אלא שכשתיקן בכתב העליון נמצא שאכן הוסיף באיזה ענין ב"שלא תיעשה הפעולה", שהגם שהיה כבר "כתיבה נכתב כבר" אבל לא היה נכתב נכתב כבר, בפרט מסויים, ואע"פ גשמייות הכתיבה היה נכתב כבר, מ"מ חסר בענין ההילכתי (וכמו ה"לשמה") ולכן הוי כתיבתו זו בשבת הוספה

ב"כתיבה" ו"נעשית הפעולה" ולכן חייב.

(ב) דברי הרמב"ן: "איכא למימר מוקי לה בסיקרא ע"ג דיו ודברי הכל, א"נ סבר איהו שאני לשמה משבת, דגבי שבת מלאכת מחשבת בעינן ולא אהנו מעשיו שכתב וכתב".

ב' מהלכים בשיטת ראב"י: (א) שבאמת חייב לכו"ע כתב ע"ג כתב ורק בסיקרא ע"ג דיו פטור. (ב) שבשבת פטור לראב"י לכו"ע! כיון שמלאכת מחשבת אסרה תורה.

והנה לאופן הב' של הרמב"ן, נמצא שבאמת גם זה מתאים להפליא עם המהלך של כ"ק אדמו"ר, שהרי לפי"ז אדרבא, לראב"י הרי לכו"ע פטור בכתב ע"ג כתב בשבת (אפי' לר' יהודה!) והוא בדיוק משום דבשבת "מלאכת מחשבת אסרה" וצריך שיהיו "אהנו מעשיו" היינו ש"תיעשה" כתיבה, ולא בענין "שכתב וכתב"!

אלא שלפי ביאור זה נצטרך להבין היאך מתאים לפי דעת הרמב"ן לפי ר' חסדא, שלדעתו אכן לר"י מועיל "כתב ע"ג כתב" בשבת, כמבואר להדיא בשבת (שם) למרות "שנכתב כבר". וכן יש להבין לדעתו במהלך הא' לדעת ר' חסדא לדעת ר' יהודה.

וכן צריכים להביא לפי מהלך הא' שלו, דאדרבא לראב"י לכו"ע הוי כתב ע"ג כתב, והמשנה פוטרת רק בסיקרא ע"ג דיו ולא בדיו ע"ג דיו! למרות שלכאורה "לא תיעשה הפעולה".

ואולי יש לבאר לדיעות אלו: (א) שמה שנחשב כתב העליון כתב, למרות ש"נכתב כבר" הוא מחמת שע"י כתב העליון נמחק כתב התחתון, ובמילא אכן נחשב בדרך ממילא, שהכתב העליון פועל ש"תיעשה פעולת" הכתיבה, שבענין זה, נחשב שישנו "תיעשה כתיבה" מחמת כתב העליון. אבל לכאורה ביאור זה צ"ע, שלכאורה פשטות דברי כ"ק אדמו"ר שענין מלאכת כתיבה ענינו ש"תיעשה הפעולה" הוא שמתחדש דבר שלא היה קודם, והרי כאן "נכתב כבר" ואין מסתבר שבוזה שהוא מוחק אותו ובוזה נעשה כתב זה, שבוזה נתחדש ענין "תיעשה כתיבה".

(ב) אולי יש לבאר בפשטות לדיעה זו: שהביאור בכתב העליון הוי כתב לדיעות אלו, אפשר לבארו (כהיוצא מדברי המהר"ם שיף גיטין⁹ ובתורת גיטין) שהיא מחזק ומתאחדת עם כתב התחתון, והיא כתב, מחמת חידושה שמחזקת ו"מחדשת"¹⁰ כתב התחתון, ולכן גם לפי"ז מבואר שישנו חידוש בענין ש"תיעשה הפעולה" וישנו "תיעשה כתיבה".

9) גיטין יט, א.

10) שם.

11) ראה לשון רש"י שבת קד, ב. ד"ה וחדשם.

לסיכומא דמילתא: דברי כ"ק אדמו"ר ומהלכו גם מבאר בדעת הרמב"ם שפסק לענין שבת¹², שכדי לחייב כתיבה, צריך שיהא "דבר שמתקיים" "על גבי דבר המתקיים", למרות שבגט נראה ממנו שלא הצריך שיהא "על גבי דבר המתקיים" (אלא מה שכתב "בדבר המתקיים")¹³. ולפי הנ"ל מבואר כמין חומר: שלענין גט אין צורך "שתיעשה הפעולה" אלא ש"יפעול הפעולה" ולכן אין צורך שיהא "מתקיים" לזמן מרובה, וגם אם כותב על גבי דבר שאינו מתקיים הוי גט כשר (אלא שצריך שיכתבו בדבר מתקיים, דאל"כ אין זה "יפעול פעולת" כתיבה), אבל בשבת שצריך ש"תיעשה הפעולה", הרי באם לא יכתוב גם "על גבי דבר המתקיים" אין כאן כתיבה. ודו"ק.



(12) הל' שבת פי"א הט"ו.

(13) וראה במ"מ הל' גירושין פ"ד ה"ז.

טז. איזה אדר היא חודש העיבור

הנ"ל

הנה במכתב כללי (ז' אדר ה'תשכ"ז)¹ כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע וזלה"ק: "...ובעמדנו בימי אדר ראשון – שהוא הוא חודש העיבור...". בהערה המתחלת "הוא חודש העיבור" כתב: "ולא אד"ש – ר"ה יט, ב": לכאורה הכוונה להמבואר שם בדברי הגמ': "נתעברה השנה לאחר שכבר יצאו השלוחים על אדר ראשון – יוצאין אף על אדר שני מפני הפורים", דבר זה לא קתני במשנה, ואמר ע"ז בגמ' ש"מתניתין דלא כרבי, דתניא: רבי אומר: אם נתעברה השנה – יוצאין אף על אדר השני, מפני הפורים", ושקו"ט בביאור המחלוקת ביניהם, ומסיק שם, דכולי עלמא סברי שמצוות הנהגות בשני, אין נהגות בראשון, ואפילו עשאוּם כדיעבד בראשון לא יצאו ידי חובתם. ובכל זאת דעת התנא במשנתנו, שאין השלוחים יוצאים על אדר שני כשעיברו את אדר (ויידעו על עיבור השנה וכי יש לעשות אדר שני, מכך שלא יגיעו שלוחי חודש ניסן – תוס"ט), אלא "בעיבור שנה קמיפלגי": כמה ימים הוא אדר הראשון כאשר מעברים את השנה: "דתניא: כמה ימים הוא אדר הראשון כאשר עושים עיבור שנה – שלשים יום. רבן שמעון בן גמליאל אומר: חדש", ודעת התנא במשנתנו היא כדעת חכמים, הסוברים שלעולם אדר הראשון הוא שלשים יום, ולכן לא היה צורך להודיע לבני הגולה אם התעבר אדר הראשון.

ולדעת רשב"ג, סובר דאם בית דין רצה עושה את אדר ראשון חודש (דהיינו כ"ט יום). ואם רצה עושה אותו שלשים יום. ולכן, רבי, הסובר כרבן שמעון בן גמליאל, אמר ששולחין שלוחים על אדר שני, כדי שבני הגולה ידעו אם עברו את אדר ראשון או לא, ולפי זה ידעו מתי חל פורים. עד כאן תוכן דברי הגמרא.

ולכאורה כוונת רבינו: שנראה בעליל מדברי הגמ', ש"עיבור השנה" קאי על אדר הראשון, ועל חודש זה, דנו התנאים אם היה שלשים יום או יכול להיות כ"ט יום.

וממשיך כ"ק אדמו"ר וזלה"ק: "(ראה רש"י ותוס' שם)". לכאורה כוונת כ"ק אדמו"ר לרש"י שם: "כמה עיבור השנה – ימי אדר הראשון שאותו עושין עיבור לשנה", כנ"ל, שרש"י מפרש פי' דברי הגמ' כמה ימי "עיבור השנה", היינו כמה ימי אדר הראשון שהיא נעשית עיבור לשנה.

ובתוס' שם איתא: "אדר הסמוך לניסן לעולם חסר – תימה א"כ אמאי יוצאין על ניסן מפני הפסח ומיהו לבסוף מסקינן תיובתא ואף על פי כן אנו נוהגין כן דשמא בימיהן שהיו מקדשים על פי הראייה מסקינן דזמנין מלא זמנין חסר אבל לדין טוב למלאות הראשון דהוא חודש העיבור שניתוסף על השנה אף על גב

(1) אג"ק חכ"ד ע' רצה. נדפס גם בלקו"ש ח"ו עמוד 358.

(2) ד"ה מתני' דלא כרבי.

דאמרינן דשנה מתעברת בסופה".

והיינו שתוס' כותבים להדיא שאדר הראשון הוא חודש "העיבור" הניתוסף על השנה, ולכן עדיף יש למלאות הראשון, ולמרות שאמרי' שהשנה מתעברת לסופה³, דמשמע דקאי אדר שני, מ"מ האמת הוא דחודש הניתוסף הוא אדר ראשון.

המשך דבריו שם: "(ובירוש' מגילה פ"א ה"ה, הובא בתוס' שם): "וז"ל המשך התוס' שם: "ובירוש' מגילה איכא פלוגתא דקאמרינן התם עוקבא אשכח תרין איגרינן בחדא כתיב ושפר באנפוי ובאנפי חברוי מוסיפין על שתא תלתין יומין ובחדא כתיב ושפר באנפי ובאנפי חברוי מוסיפין על שתא ירח יומין מאן דאמר תלתין יומין אדר הראשון תוספת מ"ד ירח יומין אדר השני תוספת ולבסוף דחו לה דקסבר רצו שלשים רצו ירח".

היינו ששם הביאו ב' אגרות, דאחד כתוב שהוסיפו שלשים יום, ובאחד כתוב שהוסיפו "ירח" היינו כ"ט יום, ובתחילה תלו זאת, בחקירה זו, אדר הראשון הוא התוספת ואדר השני עיקר ולכן הוי אדר ראשון ל' יום, או אדר שני הוא התוספת ואדר הראשון הוא עיקר האדר ולכן אדר ראשון כ"ט יום), ומסיק שם שהראשון הוא התוספת, אלא שאעפ"כ אין הכרח לעשות אדר ראשון ל' יום ויכולים לעשותו כ"ט יום, ולכאורה מדברי כ"ק אדמו"ר שציין לראות בדברי התוס', למה שכתב בהערה, שאדר ראשון הוא חודש העיבור, והוסיף הירושלמי שהובא בתוס' בהמשך, משמע שהפירוש בהירושלמי גם במסקנתם הוא שאכן הסיק בירושלמי שאדר ראשון הוא התוספת וה"עיבור" ולא העיקר.

נעתיק דברי הירושלמי: "אדר הראשון תוספת אדר השני תוספת מה ביניהון ר' שמואל בר רב יצחק אמר שני כבשי עצרת ביניהון נולד בחמשה עשר באדר בשנה שאינה מעוברת ונכנס לשנה שהיא מעוברת אין תימר אדר הראשון תוספת שנה ארוכה היא אין תימר אדר השני תוספת אין לו אלא עד חמשה עשר באדר הראשון א"ר אייבי בר נגרי מתניתא אמר כן אדר הראשון תוספת דתנינן תמן הן העידו שמעברין את השנה כל אדר שהיו אומרים עד הפורים הן העידו שמעברים את השנה על תניי הדא אמרה אדר הראשון תוספת אין תימר אדר השני תוספת לא קיים על שתא ומעבר לה מר עוקבא אשכח תרין איגרינן בהדא כתיב ושפר באפיי ובאפי חבריי מוספה על שתא תלתין יומין ובחדא כתיב ושפר באפיי ובאפי חבריי מוספה על שתא ירח יומין מאן דאמר תלתין יומין אדר הראשון תוספת ומאן דאמר ירח יומין אדר השני תוספת אין מן הדא לית שמע מינה כלום דא"ר יעקב בר אחא ור' יודן גזורי ר' סימון בשם רבי יהושע בן לוי לעולם שני חדשים מעוברין עיבר את הראשון ולא עיבר את השני מה שעשה עשוי לעולם אדר סמוך לניסן חסר...".

(3) מכילתא בא פ"ב.

(4) ז, ב.

תוכן דבריו:

(א) מציע ספק הנ"ל, ומציע נפק"מ אודות כבשים הראויים לקרבנות, שיהיו פחות מכן שנה, ואם אדר ראשון העיקר, אז כשנולד ט"ו אדר שנה שלפניה, עכשיו כשמגיע ט"ו אדר כבר בן שנה, אבל אם היא רק תוספת, עדיין אינה בן שנה.

(ב) דברי ר' אייבי בר נגרי שמוכיח ממשנה בעדיות שאדר ראשון תוספת, (וראה במפרשים כוונת ההוכחה).

(ג) ממה שמר עוקבא מצא ב' "אדרות" בב' נוסחאות, שרק כתוב שאדר ראשון ל' יום, ובא' כתוב שאדר כ"ט יום, ובתחילה פירש שנחלקו אם אדר תוספת (לכן ל' יום) או היא העיקר (לכן היא כ"ט יום), ולבסוף שאין מקביעת הימים הוכחה, אבל לא ברור בדיוק אם הכוונה הן ממה שעשו במקום אחד ל' יום והן ממה שעשו במקום א' כ"ט יום, שבכל ענין יש רשות לעשות כפי שירצו (הן אם אדר עיקר והן אם היא רק תוספת), ומשמע מפשטות דברי המפרשים (הקרבן העדה, פני משה, ומראה הפנים), שבאמת אין להוכיח שום דבר מאגרות האלו, כיון שיש ברשותם לעשות כפי שירצו בב' "אדרות" הללו, וא"כ לכאורה אין הוכחה מדברי מסקנת הירושלמי לענין האגרות, הן להצד שאדר עיקר והן להצד שאדר תוספת (מזה שעשו ל' יום), אלא שבמראה הפנים שם הסיק "וא"כ מסקנא דהכא כהאי דמסיק התם בתיובתא, אלא דלדין אין נוהגין כן", ואפשר שכיון שאין להוכיח דבר מאגרות הללו, א"כ נשאר כפי שהובא שם מר' אייבי בר נגרי להוכיח שאדר ראשון הוא התוספת.

ואולי לזה כיון כ"ק אדמו"ר "ובירושלמי הובא בתוס", להציע (לא רק ששם חקר חקירה הזאת, אלא) שהובא מסקנא בתוך הדברים. או דילמא כ"ק אדמו"ר פירש פירוש אחר בכוונת דחיית הירושלמי מאגרות הללו, ובכוונת התוס' בהביאם הירושלמי שכתבו "ולבסוף דחי לה דקסבר רצו שלשים רצו ירח", הכוונה שדחו מה שנקט בתחילה שיש מחלוקת בענין זה, שבאמת כו"ע סברי הראשון תוספת, ואעפ"כ אין הכרח שמשום זה יעשו אותו שלשים ויכולים לעשות כ"ט יום אם רצו. וצ"ע בכ"ז (הן בפשטות כוונת הירושלמי בזה, והן בכוונת התוס' בפירושהם הירושלמי והן בכוונת כ"ק אדמו"ר בירושלמי זה).

המשך דברי כ"ק אדמו"ר: "והנה י"א דנפק"מ בזמן בר מצוה וכיו"ב": היינו ש"א שבחקירה הנ"ל של הירושלמי ישנו נפק"מ לענין זמן הבר מצוה, ובפשטות הכוונה למי שנולד באדר סתם, ובשנה הי"ג הוי שנה מעוברת: אם אדר ראשון הוא העיקר, הוי בר מצוה באדר, ואם אדר הוא רק תוספת הוי בר מצוה באדר שני.

ולכאורה הפרי חדש תלה ההלכה בחקירה זו, וז"ל: "אבל אם היתה שנת י"ג גם כן מעוברת הנולד באדר הראשון יהיה בר מצוה באדר הראשון, והנולד באדר

שני יהיה בר מצוה באדר ב', מוהר"י מינץ ז"ל סימן ט'. ועוד כתב שמי שנולד באדר פשוטה ונעשה בר מצוה בשנת העיבור אינו נעשה בר מצוה עד אדר השני. והר"ש הלוי ז"ל בתשובה חלק אורח חיים סימן י"ו חולק על זה ואומר שבאדר הראשון נעשה בר מצוה. ואין זה מחוור אלא העיקר כדברי מוהר"י מינץ ז"ל. ונראה להביא ראיה מהא דגרסינן בירושלמי פרק קמא דמגילה [הלכה ה] אדר הראשון תוספת אדר השני תוספת מה בינהון, שני כבשי עצרת בינהון, נולד בט"ו באדר בשנה שאינה מעוברת ונכנס לשנה שהיא מעוברת אן תימר אדר הראשון תוספת שנה ארוכה היא אן תימר אדר השני תוספת אין לו אלא עד ט"ו באדר ראשון ואסיקנא דאדר הראשון תוספת. וכן מוכח בש"ס דילן בפרק קמא דראש השנה דף י"ט ע"ב ועיין שם בתוספות ד"ה אדר הסמוך וכו'. ועיין בסוף פרק קונם יין [נדרים סג, א] במתניתין וגמרא והר"ן [שם ע"ב ד"ה ולענין הלכה] לפסק הלכה לשם. ומכאן יש לדיין ללמוד לנידון דידן דכיון שאדר הראשון הוי תוספת אינו נעשה בר מצוה עד אדר השני. עכ"ל.

הרי שהביא מחלוקת בין המהר"י מינץ והמהר"ש הלוי: אם הנולד באדר בשנה פשוטה, ושנת י"ג מעוברת, האם נעשה בר מצוה באדר (דעת המהר"ש הלוי) או באדר"ש (דעת המהר"י מינץ, ודעת הרמ"א), ומוכיח המהר"י מינץ מהירושלמי הזה, ומפרש (כפי שכתבו כ"ק אדמו"ר), שמסקנת הירושלמי שאדר"ר תוספת, וכן מוכח מגמ' בבבלי ר"ה דלעיל, ושכן כתבו התוס' הובא לעיל. (והוסיף עוד לעיין בבבלי נדרים סג, א ובר"ן) ומזה למד הפר"ח גם לענין בר מצוה, שכיון שאדר הראשון הוא התוספת, לכן אינו נעשה בר מצוה עד אדר שני.

אבל כ"ק אדמו"ר דוחה תליית פסק ההלכה בבר מצוה בחקירה הנ"ל, ומוכיח מהירושלמי עצמו, שאין הפסק בבר מצוה תלוי בזה:

"אבל בירוש' (מהמציות שאינו רגילה כ"כ דמאי ביניהון) מוכח דלא כן": לכאורה הכוונה דכיון שהירושלמי נקיט נפק"מ ד"אינו רגילה כ"כ" (בענין הכבשים של קרבנות), ולא הביא דבר הרגיל ביותר וביותר, כמו אלו הנולדים באדר, והבר מצוה בשנה מעוברת, מוכח שאין הפסק אודות הבר מצוה תלוי בחקירה הנ"ל.

והנה לא ביאר כ"ק אדמו"ר להדיא, היאך אינו תלוי בחקירה הנ"ל, אבל מההמשך לכאורה מובן, שכוונתו לומר: שאפי' אם נאמר שאדר ראשון הוא העיקר ואדר שני התוספת, מ"מ אינו נעשה בר מצוה וגדול, עד שיושלם יום הולדתו באדר השני, ונוכיח הדברים בהמשך דבריו.

ולכאורה ההסבר בזה: שאף שאדר ראשון הוא העיקר, מ"מ, כיון שנתעבר השנה, עדיין לא הושלמה השנה, עד שיעבור היום ההולדת באדר השני, דסו"ס אדר השני הוא חלק מאדר, ולכן עדיין לא הושלמה י"ג שנה מיום הולדתו. והיינו: שכשנולד באדר סתם, אין נעשה גדול, עד שיעבור י"ג שנים מאותו היום, וכיון שעדיין ישנו חלק מענין האדר של יום ההולדת שלו, שעדיין לאע עברה י"ג פעמים,

עדיין לא הושלמה י"ג שנים שלימים, ולכן אינו בר מצוה עדיין. (אלא שאם נולד גם הוא בשנה מעוברת, ועכשיו הוא שנה מעוברת, הרי לדעת רוב הפוסקים (חוץ מהמג"א), בזה נאמר שמספיק מה שעבר י"ג שנים מיום ההולדת שלו, כשעבר יום באדר של אדר ראשון, כיון שגם לידתו היה במפורש באדר ראשון, לכן הי"ג שנים נשלמים גם הם באדר הראשון, אבל כשנולד באדר סתם, אין נחשב בר מצוה, אלא כשיעבור י"ג שנים של אדר, כולל גם של האדר שהוא רק תוספת להאדר).

"(ויש להסביר זה ע"פ פי' הרידב"ז שם): "לכאורה כוונת כ"ק אדמו"ר הוא, שאם נאמר שאין הספק הנ"ל (איזה אדר הוא העיקר), מועיל לענין בר מצוה (שבכל ענין אינו נעשה גדול עד אדר שני), א"כ למה מסתפק הירושלמי לענין הכבשים בני שנה, הרי גם שם נוכל לומר שאנו נעכשה בן שנה עד אדר שני (גם אם עיקר האדר הוא אדר ראשון), וע"ז כותב, שיש להסביר הספר לפי פי' הרידב"ז שם, וז"ל:

"הקרבת העידה ז"ל גריס שני כבשי ר"ל השנים של כבשים, אין תימר הראשון תוספת שנה ארוכה הוא, אין תימר אדר השני תוספת אין לו אלא עד חמשה עשר באדר הראשון משום דכבר השלים שנתו באדר הראשון. ואע"ג דכשנתעברה השנה אח"כ ניתוסף עליה והוי אדר השני הוספה אח"כ על אדר הראשון, ואיתא בירושלמי בפ"ק דכתבות, ה"ב, ובפ"ק דסנהדרין ה"ב, אמר ר' אבון "אקרא לאלקי עליון לקל גומר עלי" (תהלים נז ג), בת ג' שנים ויום אחד אין בתוליה חוזרין נמלכו בית דין לעברו בתוליה חוזרין. וזהו דוקא גבי בתולין וגבי דיני ממונות כגון בתי ערי חומה, דלאחר שנתעברה הנשה נשתנה הדין, משא"כ בקרבן כיון שבא לאחר ט"ו אדר הראשון נדחה הקרבן וע"כ אינו חוזר ונראה כשנתעברה השנה, משום דבזה אתה מכשירו מכאן ולהבא בניתוסף עכשיו מכאן ולהבא, משא"כ אם הראשון הוא ההוספה, נמצא דאתה חודש אדר הראשון הוספה למפרע והוי דחיה בטעות למפרע ולא הוי דחוי, כדאיתא במס' זבחים דף יב, ב בתוס' ז"ל ד"ה הכא, לפיכך תפס האיבעיא דוקא בקרבן ולא שייך האיבעיא הזאת אך בהשלים שנתו בחודש אדר הראשון משא"כ כשהשלים בחודש אחר אין נפק"מ אם אדר הראשון הוא התוספת או השני וע"כ דלא גרסי' כבשי עצרת דבעצרת לא שייך השלים שנתו באדר, ודברי הפנ"מ ז"ל לא הבנתי". עכ"ל.

והיינו שנכלל בדבריו:

א) שאפי' אם אדר שני אינו אלא תוספת, מ"מ, הרי כתב בירושלמי במק"א שאפי' חל איזה גדר דגדלות (או גדר ג' שנים) כשניתוסף עוד חדש אדר "בתולותיה חוזרין", ובמילא לענין בר מצוה, נמצא, שאפי' היה כבר חל דין דגדלות, מ"מ כשנתעברה השנה, נתבטלה הגדלות.

ב) ורק לענין קרבנות, שייך נפק"מ, שכיון שחל "בני שנה" כשהגיע ט"ו אדר ראשון, "נדחה" מלהיות כשר לקרבן, ובמילא לא יוכל להחזירו לכשרות "מכאן

ולחבא, "משא"כ אם אדר שני הוא העיקר, א"כ מה שנדחה קודם היתה "בטעות" ולא הוי דיחוי.

וי"ל: שזה כוונת כ"ק אדמו"ר, שיש "להסביר" זה ע"פ פי' הרידב"ז בירושלמי, דיוצא שכל הנפק"מ אינו אלא לענין קרבן ולא לענין בר מצוה.

המשך דברי כ"ק אדמו"ר: "נומש"כ בלבוש (או"ח סי' נה ס"י) ראוי לדין בר מצוה מזה שהוא נקרא חודש העיבור – י"ל שכוונתו לראיה חזקה יותר, אליב"י דאמת. וק"ל"]:

לכאורה כוונת רבינו להעיר לפי"ז: שאין השאלה דבר מצוה, תלוי בחקירה הנ"ל, א"כ למה אמר הלבוש: "לפיכך מי שנולד בשנה פשוטה בחדש אדר נעשה בן י"ג בשנת העיבור, אינו נעשה בר מצוה עד אדר השני, שאדר הראשון הוא נקרא חודש העיבור, שהרי אין קורין את המגילה אלא עד אדר השני", עכ"ל. שהטעם שמי שנולד בשנה פשוטה בחדש אדר, ושנת הבר מצוה בשנת העיבור, לא נעשה בר מצוה עד אדר שני, הטעם ע"ז (שאינו נעשה בר מצוה באדר ראשון) משום שאדר הראשון "נקרא חודש העיבור", והיינו שאין זה האדר העיקרי אלא האדר ה"עיבור", התוספת. ומוכיח דבר זה גופא מהא שאנו נוהגין דיני פורים דקריאת המגילה, רק באדר השני.

ולכאורה לפי הנ"ל אין הדבר תלוי באם אדר ראשון הוא התוספת או אפי' אדר ראשון הוא העיקר, הרי בכל אופן, ניתוסף אדר ואינו חל דיני הגדלות עד שיגיע יום הלידה באדר השני.

ע"ז ביאר כ"ק אדמו"ר: י"ל שהלבוש כיוון להוכיח בעוד "ראיה חזקה", אליבא דאמת, דכיון שבאמת (אליביה דהלבוש), אדר השני הוא האדר העיקרי, והאדר הראשון אינו אלא תוספת, הרי בודאי ובודאי ניתוסף "ראיה חזקה" שא"א שהבר מצוה יחול באדר ראשון, כשאינו אלא "עיבור". וכנ"ל: שאע"פ שגם אם אדר הראשון הוא העיקר, מ"מ יש סברא שלא יחול הגדלות עד אחרי שמגיע זמן הלידה באדר שני, ו"לקל גומר עלי" כו', מ"מ כלפי הצד השני: שאדר ראשון אינו אלא תוספת ועיבור, הרי בודאי ובודאי מובן שלא יחול הגדלות עד שיגיע זמן הלידה באדר שני (שהוא עיקר האדר שנוהגים דיני פורים באדר שני).

עוד כמה הערות בדבר

הנה בדברי כ"ק אדמו"ר דלעיל יש להעיר: (א) במה שכותב שהנפק"מ של הירושלמי "מציאות דאינה רגילה כ"כ", דלכאורה הרי היו צריכים להביא מכבשים קרבנות לבהמ"ק, והרי היו צריכים להיות "בני שנה", ולמה ייחשב מציאות זו (כשנולדו בט"ו אדר) אינו רגילה כ"כ, והרי בודאי היו כמה וכמה כבשים שנולדו

בחודש אדר בשנה מעוברת?

אבל לכאורה כוונת כ"ק אדמו"ר פשוטה: הרי דייק לכתוב שאינו רגילה "כך כך", והיינו שאע"פ שבאמת היה הנידון מצוי וקצת רגיל, מפטת מציאות הנ"ל, מ"מ, הרי היו יכולים לבחור בהמות שנולדו בחדשים אחרים מחודש אדר, שאז לא היה בזה שאלה הנ"ל, שהרי כל השאלה אינו אלא על הבהמות שנולדו בחודש אדר, משא"כ באותם שנולדו לפנ"ז או לאח"ז, הרי אף אם בינתיים היה שנה מעוברת, הרי בפשטות בזה היה השנה נגמר, כשהגיע יום בחודש שנולד בשנה לפנ"ז. ובפשטות מובן זה מדיוק לשון הירושלמי שהספק הנ"ל הוא דוקא כשנולד בט"ו באדר, ולא קאמר שהספק בכל ענין כשיש חודש העיבור בינתיים?

משא"כ הספק לענין בר מצוה הוא דבר הרגיל ביותר וביותר, ששייך ורגיל בפועל בכל אלו שנולדו באדר והבר מצוה בשנה מעוברת.

*

יש להעיר במה שהביא כ"ק אדמו"ר מדברי התוס' בר"ה, ולא הביא מדברי התוס' בנדרים⁸ שגם שם כתב שאד"ר הוא חודש העיבור וז"ל: "...וקאמר דאדר סתם של מעוברת היינו אדר שני דחדש העיבור אדר ראשון הוא ולא אדר שני תדע שהרי אדר הראשון משלשים יום שני מכ"ט ועוד דמגילה ופורים בשני אלמא ראשון חודש העיבור...".

ונראה לכאורה שהביא התוס' הזה, כיון שבזה ישנו הירושלמי שבזה שקו"ט ככוונתו ובהנפק"מ, ושאינ הנפק"מ לענין הבר מצוה. או שרצה להביא תוס' שלא תלה ענין מה שאד"ר הוא עיבור בזה "מגילה ופורים בשני", כיון שאפשר לטעון, שלפי הגמ' בבבלי⁹ היה מקום לנהוג פורים בכל אחד מהם, לולא הסברות ד"אין מעבירין על המצות" או "מסמך גאולה לגאולה", ולכן אפשר שיש מקום לטעון לפי"ז שאדר ראשון הוא העיקר, אע"פ שנוהגים פורים באדר שני. ואולי הפירוש בתוס' נדרים שם, הוא על דרך דברי הח"ס שמביא להלן, ולכן הביא כ"ק אדמו"ר דברי התוס' בר"ה ששם כתב זה באופן מוחלט, ולפי"ז כוונת התוס' בנדרים הוא על דרך דברי הח"ס דלהלן.

*

בעצם הדבר שכ"ק אדמו"ר הוכיח מזה שהירושלמי לא כתב הנפק"מ הרגיל יותר, שבאמת אין נפק"מ לענין בר מצוה, שאפי' אם אדר ראשון התוספת, מ"מ,

(7) וכן הוא לענין בר מצוה: שכל השקו"ט בין האחרונים והמחלוקת ביניהם הוא דוקא כשנולד באדר, אבל כשנולד בחודש שלפנ"ז או לאחרי זה, ועובר בשנה מעוברת לכו"ע אינו נעשה בר מצוה בחודש לפני הלידה מחמת שעבר כבר י"ב חודש.

(8) סג, ב.

(9) מגילה ו, ב.

אין נעשה בר מצוה עד אדר שני, והביא להבסביר מדברי הרידב"ז, שבתוך דבריו הביא דברי הירושלמי במקום אחר, שכיון שעיברו אדר, "בתולותיה חוזרין", א"כ לכאורה היה יכול להוכיח מעצם דברי הירושלמי במקומות אלו (ש"בתולותיה חוזרים" ו"לקל גומר עלי"), שבכל ענין אינו נעשה בר מצוה עד אדר שני, כיון שמפורש בירושלמי אלו שבתולותיה חוזרים! לענין עיבור עצמו (ובפשטות הוא הן לענין שלוש שנים, והן לכל ענייני גדלות). יתירה מזו, הביאורי הגר"א¹⁰ כשמבאר ההלכה של הרמ"א: "ושנת העיבור כו' – כמ"ש בירושלמי פ"ק דכתובות: א"ר אבין אקרא לאלהים עליון לא-ל גומר בת ג' שנים ויום א' ונמלכין ב"ד לעברו הבתולים חוזרים וא"ל אין הבתולים חוזרים וז"ש בס"י בהג"ה ומי שנולד כו'", עכ"ל, וא"כ לפי"ז היה מוכרח לפרש שהנפק"מ אינו לענין בר מצוה.

ואולי י"ל: שלולא הכרח מדברי ירושלמי במגילה, היה מקום לדחוק לכל הפחות, שדברי הירושלמי במק"א ש"בתולותיה חוזרים" הוא רק לדיעה א', שאדר ראשון הוא התוספת, לא להדיעה שאדר ראשון העיקר, ולכן הוכיח מירושלמי זה עצמו, שכל השקו"ט אינו לענין בר מצוה.

*

בכללות הענין והחקירה של הירושלמי, אם אד"ר עיקר או תוספת, יש להביא מ"ש כו"כ, שמדברי הבבלי לכאורה נראה שב' אדר הן אדר, ובעצם היה מקום לומר שיש לנהוג פורים ומגילה באדר ראשון או באדר שני בשוויץ, אלא דמפאת הסברות ד"אין מעבירים על המצות" או "מסמך גאולה לגאולה" קבעו ודרשו לנהוג באדר מסויים, עד שיש סברא שהיה לעשות פורים בשני החדשים או לכל הפחות רק בראשון לולא דרשא "אגרת השנית", כמבואר בגמ"ל לדעת רשב"ג, וא"כ יש להבין מה הסברא שאדר ראשון הוא "העיבור", ולכן מסתבר מאוד לומר כוונת הדברים כפי שכתב הח"ס¹¹ וז"ל: "דהשתא דעשו אנשי כנה"ג השני לעיקור לענין נס משום מסמך גאולה לגאולה, א"כ הראשון הוא שבט ולא שייך אין מעבירין על המצות דעדיין לא הגיע זמנו, והש"ס פ"ק דמגילה [ו' ע"ב] דקאמר אין מעבירין על המצות היינו על אנשי כנה"ג גופייהו דהיה להם לתקן בראשון משום אין מעבירין, אבל השתא דתקנו בשני משום גאולה לגאולה שוב נעשה הראשון שבט לענינים אלו והשני הוא אדר", עכ"ל. שהא שתיקנו לנהוג פורים בשנית (מאיזה טעם וסברא) שוב נעשה חודש זה, "האדר" והראשון כמו שבט, והוא התוספת! ובזה יובן שלפועל מתאים עם דברי התוס' ועוד, שהא דאדר ראשון הוא "עיבור" מהא שנוהגים פורים ומגילה באדר שני, כיון שלאחרי שתיקנו לנהוג באדר שני מוכרח שקבעו חודש זה לחודש העיקר.

(10) סי' נ"ה ס"ט.

(11) מגילה ו, ב.

(12) שו"ת אור"ח סי' קסג.

אלא שלפי זה לכאורה: א) צ"ל שלדיעה בבבלי, ר' אליעזר ברבי יוסי שנוהגים פורים באדר ראשון, נמצא שבאמת אדר ראשון הוא העיקרי, ולא השני, אלא שההלכה דלא כמותו, ונוהגים כרשב"ג שנוהגים פורים ומגילה באדר שני. ב) ישל"ע לאידך גיסא: מהו ספק הירושלמי, איזה חודש הוא חודש העיקרי ואיזה התוספת, ולא פשטו ולא תלו, מההלכה שנוהגים פורים ומגילה בשני (שבאמת הובא שקן"ט זו בדברי הירושלמי מיד אח"כ) וכפי הנראה בפשטות מדברי התוס' בנדרים דלעיל?

אבל לפי דברינו דלעיל, ובמיוחד לדברי כ"ק אדמו"ר אולי י"ל: דיש ב' נושאים: א) באיזה אדר נוהגים לפועל דיני פורים ומגילה. ב) בשם האדר עצמו, איזה היא עיקר "שם" אדר" ואיזה היא "התוספת" דאדר. דהיינו: שאפשר לומר שנוהגים בפועל באדר ב', אבל לענין שם החודש, עיקר האדר הוא אדר הא' (ואולי אפשר לומר כן להיפך), אלא שהתוס' בנדרים (וכן הלבוש דלעיל, והמשנ"ב) אכן תלו זב"ז, שכיון שנוהגים לפועל באדר ב' מוכח שזהו חודש העיקרי והחודש הא' הוא חודש העיבור (וע"ד דברי הח"ס, שלאחרי שקבעו הרי"ז נעשה אדר העיקרי), אבל אין זה תלוי בעצם הענין, ואפשר שהירושלמי לא תלה זב"ז¹³.

ובמיוחד לדברי כ"ק אדמו"ר אפשר עוד שמסברא, אפשר שהחודש אדר הוא חודש העיקרי דאדר, אלא שלאחרי ש"הוסיפו" עוד חודש, הרי הדינין התורניים התלויים באדר, (גדלות וכיוצא) צריכים לחכות עד שיוגמר גם האדר של ה"תוספת", ואינו תלוי באיזה אדר הוא "העיקרי".

*

עוד יש להסביר על פי היוצא מדברי כ"ק אדמו"ר, הסבר בהא דלענין גדלות יש לילך לפי אדר הב' (לכל הפחות כשנולד באדר סתם ועכשיו הוא שנה מעוברת), ושכן הוא ההלכה הפשוטה בשו"ע והרמ"א, ואעפ"כ לענין "יארציט" הרי למרות שהעיקר באמת באדר א', הובא ברמ"א שיש להחמיר להתענות בב' האדר, וז"ל השו"ע¹⁴: "כשאיירע יום שמת אביו או אמו באדר, והשנה מעוברת, יתענה באדר ב'. הגה: ויש אומרים דיתענה בראשון, אם לא שמת בשנת העיבור באדר שני דאז נוהגים להתענות בשני; וכן המנהג להתענות בראשון, מיהו יש מחמירין להתענות בשניהם".

אין אנו מעמידים דיונינו בעצם המחלוקת ולמה סוברים דיתענה או באדר ראשון (דלא כבמצות, ושזה דומה יותר לדבר שנוהגים כ"בלשון בני אדם" שבזה אדר"ר הוא האדר סתם), אלא אנו מעמידים על זה: שהגם שלהרמ"א העיקר להתענות באדר א', ומ"מ "יש מחמירים להתענות בשניהם", וסברא כזו לא הובא

13) ואפשר גם, שלדעת רב"י למרות שנוהגים באדר ראשון משום אין מעבירין על המצות, מ"מ האדר הראשון הוא "העיבור" ותוספת וקובעים לדעתו ל' יום.

14) סימן תקסח סעיף ז.

לענין בר מצוה (שיש מחמירים גם באדר ראשון).

ובמג"א¹⁵ נראה, שאע"פ שיש בענין זה מענין "קבלת נדר" ובנדרים הלך אחר לשון בני"א, מ"מ לענין זה (לנהוג בב' אדר) כותב שיש לנהוג בשניהם משום ששייך לשניהם: "וכ"מ קצת בס"ס מ"ת שכת' אין בין אדר ראשון לאדר השני אלא מקרא מגילה וכו' משמע שבא לאורויי שכל הימים הכתובים במ"ת נהגו בשניהם ועוד די"ד וט"ו אסורים בהספד ותעני' בשניהן לכן מדינא יש להתענות בשניהם אך כיון שיום שמת בו אביו אינו אלא מנהג א"צ לעשות אלא כמו שנהג בתחלה דמעיקרא אדעתא דהכי קביל עליה אבל מי שנדר להתענות יום שמת בו רבו וכדומה צריך להתענו' בשניהם כנ"ל".

ואוי"ל לפי הנ"ל: שלענין בר מצוה וכדומה הדבר תלוי בהשלמת זמן מסויים (גמר י"ג שנים), וא"כ מובן שלזה צריך שיושלם שלימות הזמן, ולכן כשיש ב' אדר, צריך לחכות שיעבור אדר ב' (שאפי' היה רק תוספת, היו צריכים לחכות עד שיעבור לזמן הזה, עד ש"לקל גומר עלי" חל גם על זה), אבל לענין התלוי ביום זה עצמו וסגולתה, וכגון כשנדר על יום שמת רבו, בזה שייך לעצם יום זה עצמו, וגם יום זה של החודש של "תוספת" האדר שייך ל"יום זה" עצמו ולכן יש להחמיר לצום בשניהם.

*

אדאיתנין להכי נסביר סברת המחלוקת המג"א ושאר הפוסקים בסי' נ"ה כשנולד באדר ראשון בשנה מעוברת, ולאחר י"ג שנים הוא שנה מעוברת, דלרוב הפוסקים נעשה בר מצוה באדר ראשון, ולמג"א נעשה בר מצוה באדר שני:

דלפי הנ"ל, ברור שענין גדלות תלוי בהמשכיות של זמן, אלא שנחלקו בענין זה היאך אנו מונין המשכיות זה: להמג"א ההמשכיות צריך להיות נשלם כשגומר האדר, ולכן צריך לחכות עד אד"ש (ובפרט ובנוסף על סברתו שיש למנות ההמשכיות ביחס לשנה האחרונה), ולכן צריך למנות שנה מסוף שנה הי"ב, ולכן עכשיו שהוא שנה תמימה צריך לחכות עד סוף אד"ש, אבל לרוב הפוסקים, יש למנות ההמשכיות לפי כללות השנים משנת היוולדו, וכיון שבשנת היוולדו נולד באד"ר, נמצא המשכיות של זמן מאד"ר היוולדו עד גמר י"ג שנים, נגמר בהגיע יום היוולדו באד"ר.



יז. ביאור תיבת "בדורותיו"

הת' שניאור זלמן שי' ליפשיץ

תלמיד בישיבה

על התיבה "בדורותיו" מפרש רש"י: "יש מרבותינו וכו' שאלו הי' בדור צדיקים הי' צדיק יותר, ויש דורשים וכו' ואלו הי' בדור של אברהם לא הי' נחשב לכלום". ומבאר הגו"א² "מה שאמר 'בדורו של אברהם' ואילו למעלה אמר 'בדורו של צדיקים', דודאי לענין שיהיה צדיק יותר – אפילו בכל דור של צדיקים – הי' צדיק יותר, שהרי לא היה בין רשעים ללמוד ממעשיהם, אבל שלא יהיה צדקתו 'נחשב לכלום' – דווקא בדורו של אברהם, שהיה (– אברהם) צדיק גדול, אז לא היה נחשב", (והחילוק ביניהם הוא רק איך שדורשים התיבה, לשבח או לגנאי וכו' עיי"ש).

ולפי זה צדקת אברהם הוא למעלה מצדקת דורו של צדיקים סתם.

והנה בלקוטי שיחות חלק כ שיחה א לפ' נח³ מבואר, שזה שנח "לא הי' נחשב לכלום" – הי' לא לגבי אברהם עצמו, אלא לגבי דורו של אברהם. ויש להעיר, שעל פי זה נמצא שדורו של אברהם הי' גבוה אפי' מדור של צדיקים.

ועוד, שבשיחה שם כתוב: "און "דורו של אברהם" מיינט . . בשעת דער דור איז געוואָרן דור, בהתאם צו דעם דרך פון אברהם, צו דעתו שיטתו והנהגתו . . און דעמולט איז מתאים צו זאָגן אַז דאָס איז "דורו של אברהם" – אברהם'ס דור, אַז דער דור איז געווען דורכגענומען מיט הכרה פון אלקות ע"ד ווי אברהם". היינו שכל הדור הי' ממש כמו אברהם – שבודאי הי' גבוה יותר מדור צדיקים⁴.

ולפי זה צלה"ב: הרי משמע מהגור ארי' שהדורשים לשבח, ולגנאי, מיירי בב' דורות נפרדות, ואלו שדורשים לשבח כוונתם שבדור של צדיקים (שאינו דור של אברהם) הי' צדיק יותר, ואלו שדורשים לגנאי כוונתם שבדור של אברהם לא הי' נחשב לכלום, שלפי זה צ"ל שדורו של אברהם לא הי' דור של צדיקים ולכן לא עליהם נסובו דברי הדורשים לשבח⁵.

ואיך יתכן זה עם המבואר בחלק כ' שדורו של אברהם הי' לא רק דור של צדיקים אלא בדוגמת אברהם, אשר לגביו לא הי' צדקת נח נחשב לכלום?

(1) נח ו, ט.

(2) צויין אליו בלקוטי שיחות חלק כ"ה עמוד 20.

(3) סעיף ח, ע' 20 ואילך.

(4) ואולי יש לומר שזהו גם מה שכתוב כאן בהערה 74: "ועפ"י ה"ז ע"ד הלשון . . אילו הי' בדור צדיקים – שדור של אברהם הי' (לא סתם דור) אלא דור צדיקים, ועוד למעלה מסתם דור צדיקים (וזהו ההדגשה "ע"ד").

(5) ואף שיש לדחוק ולומר שלפי הגו"א אילו הי' בדורו של אברהם הי' צדיק יותר, וגם לא הי' נחשב לכלום, אינו נראה. ובפרט שמלשונו משמע שאינו כן, כנ"ל (וכפי שהודגש) שכתב אודות אברהם שהי' צדיק גדול, ולא שהיו בני דורו צדיקים גדולים.

ומוכרח לומר, שבחלק כ' שלפי הביאור שם שדורו של אברהם היו צדיקים גדולים, ובדוגמת אברהם, לומד רבינו באופן אחר מהגור ארי".

והנה עוד יש להקשות בגוף הביאור הנ"ל בחלק כ' (ומזה עוד יותר מוכח שרבינו כאן לומד באופן אחר מהגור ארי), צ"ע: איך מתאים לומר שאילו הי' (שבפשטות הלשון "היה שם" פירושו אילו חיי בפועל בהדור ההוא) בדורו של אברהם לא הי' נחשב לכלום? בשלמא ע"פ הגור ארי' יש לומר שהדור נמוך, ואם הי' שם לא יגיע למעלת אברהם אבינו. אבל ע"פ חלק כ', שלא הי' נחשב לכלום לגבי דורו של אברהם, ודורו של אברהם הי' כמו אברהם אבינו עצמו (עכ"פ במדה מסויימת), א"כ אם נח הי' שם באותו הדור, הי' למד מאברהם כמו שאר הדור (ואפי' יותר), ואיך נאמר שאילו הי' שם לא הי' נחשב לכלום?

ואולי י"ל שהפירוש "אילו הי' שם" בהגור ארי' – הוא אילו היה חיי באותו הדור, ולפ"ז: אילו הי' חיי בדור צדיקים (פירוש – שלא הי' סביב רשעים ללמוד ממעשיהן, ואדרבה היה בסביבה של צדיקים –) הי' צדיק יותר, ואילו היה חיי בדור אברהם – שלדבריו לא הי' דור נעלה – וא"כ לא יהי' בסביבה של צדיקים – לא הי' נחשב לכלום לגבי אברהם.

משא"כ לפי הביאור בחלק כ', הפירוש "אילו הי' וכו'", הוא (לא אילו היה חי, אלא) אם נדמה נח כמו שהוא בדורו – (שהוא הי' בין רשעים ואעפ"כ לא למד ממעשיהם –) לדור צדיקים הי' צדיק יותר מהם. ואילו נדמה נח לדורו של אברהם, שהוא דור נעלה עד שהם כאברהם אבינו – לא הי' נחשב לכלום*. כן נראה לפענ"ד.

6) אבל מ"ש בלקו"ש חכ"ה שם יש לתווך עם המבואר כאן, כי מהביאור שם עולה שצדקות של נח כפי שהי' בפועל בדורו לא הי' נחשב בדורו של אברהם, אבל אילו הי' חי בדורו של (צדיקים ולכאורה מכ"ש בדורו של) אברהם בפועל בודאי שהי' צדיק יותר, שאז הי' לו ממי ללמוד. וראה לקמן בפנים והערות.

7) על פי מה שנתבאר כאן יובן שאי אפשר לומר (לפי ביאור רבינו, ולתווך עם הגור ארי') שבדורו של אברהם הי' נח צדיק יותר וגם לא הי' נחשב לכלום (הסברא הנזכרת בהערה 5), כי בדורו של אברהם שהיו כולם בדרגת (או כעין דרגתו של) אברהם בודאי גם נח הי' צדיק גדול כערך דורו.

ולהעיר, שאף שרבינו אינו לומד כהגו"א, צ"ל דלא פליגי ב' המ"ד כי כן כתוב בהערה 3. אבל לכאורה אין הכרח שדורו של אברהם היו צדיקים גדולים, ושייך שאף שהשגתם באחדות הקב"ה היתה כעין אברהם אבינו, לא היו בערכו של אברהם כלל. אבל אין לומר שלכן אז לא הי' נחשב נח לכלום גם לגבי דורו של אברהם, מפני שלא הי' בדור של צדיקים. ואילו היו דורו של אברהם צדיקים, הי' למד ממעשיהם, וזהו דוחק גדול, כמובן. ובפשטות בכל אופן הי' עכ"פ כמו דורו, ומדוע ייגרע מהם?

8) או י"ל כאן באופן אחר קצת וכהביאור בחכ"ה, ואם כן, אפילו אם הי' חי בדורו של צדיקים סתם אין הכרח שהי' צדקתו (כפי שהי' בפועל) כמותם. ולאידך, אם הי' חי בסביבה של צדיקים הי' צדיק כמותם, ואולי יותר מהם.

יח. תשלומי ד' לשה בגניבה

הת' שמואל שי' מרזוב

תלמיד בישיבה

בלקוטי שיחות חט"ז, שיחה ג לפ' משפטים¹, מבאר כ"ק אדמו"ר פירש"י עה"פ² "כי יגנב איש שור או שה – אמר ר' יוחנן בן זכאי: חס המקום על כבודן של בריות – שור שהולך ברגליו ולא נתבזה בו הגנב לנשאו על כתפו, משלם חמשה, שה שנושאו על כתפו, משלם ארבעה הואיל ונתבזה בו. אמר רבי מאיר: בא וראה כמה גדול כחה של מלאכה – שור שבטלו ממלאכתו, חמשה, שה שלא בטלו ממלאכתו, ארבעה".

ושואל כ"ק אדמו"ר³: "א) פארוואס מאכט תורה דעם חילוק אין די תשלומים צווישן שור און שה נאר אינעם פאל ווען "טבחו או מכרו" – לכאורה איז דער טעם החילוק ("הואיל ונתבזה בו") פאראן גלייך ביי דער פעולת הגניבה: ביים גנב'נען א שור איז ניטא קיין בזיון און ביי א שה איז יע פאראן – האט דאך געדארפט זיין אן אונטערשייד צווישן די תשלומי שור און שה אויך ביי די תשלומין פאר גניבה אליין? (און דער דיין איז אז "משור גו' עד שה גו' שנים ישלם").

ב) "בזיון" איז שייך דאן ווען דערביי איז דא א צווייטער, פאר וועמען מ'ווערט פארשעמט – היינט ווי פאסט צו זאגן ביי גניבת השה "ונתבזה בו", וויבאלד דאס ווערט געטאן בסתר און קיינער זעט ניט ווי דער גנב טראגט דעם שה?"

ומבאר⁴: אכן בשעת הגניבה אין הגנב מתבזה, אבל כשמביאים אותו לב"ד וכולם יודעים שגנב, ונשא השה על כתפו, אזי יתבזה. ונמצא שיש בזיון רק במקרה שטבח ומכר את הבהמה: בגניבה סתם, לא שואלים מה גנב, שנוגע רק כמה שווה, שהרי "כל דבר בכלל תשלומי כפל", משא"כ תשלומי ד' וה' שנוהגת ב"שור ושה בלבד", מודגש בב"ד שגנב שה, ואז מתבזה. ונמצא שכל הבזיון בא מזה שכולם יודעים שגנב שה.

ולכאורה תמוה: הרי עצם הגירעון שמגערין מתשלומיו (שמשלם תשלומי ד' לשה) גורם שידעו כולם שגנב שה דוקא, ובמילא שיתבזה הגנב! וא"כ הרי לכאור' היה נכון יותר שלא לגרוע מתשלומיו כלל, וישלם הגנב תשלומי ה' גם לשה, ואז לא ידעו אם גנב שור או שה ואין בזה בזיון, ואין צורך לכתחילה לגרוע תשלומיו לד'!

(1) ע' 258 ואילך.

(2) משפטים כא, לז.

(3) ע' 262 ואילך.

(4) סעיף ט.

(5) להעיר מלשון "מען פרעגט ניט" מה גנב, שבודאי מכירים הדיינים בהחפץ שגנב.

ויש לבאר זה בכמה אופנים :

(א) מובן, אפי' לבן חמש למקרא, שהשור מעולה יותר מהשה בכמה ענינים, ובמילא שיקר יותר. ונמצא שאפי' אם היה משלם תשלומי ה', היו כולם מכירים שגנב שה, ומפני בזיון זה משלם תשלומי ד'.

(ב) תשלומי כפל נוהג בכל גניבה, ולכן אף השומע שחייבו ב"ד את פלוני לשלם כפל בגניבתו, יהיה קשה לו מאד להבחין בדיוק מה גנב, אבל השומע שחייבו ב"ד את פלוני לשלם תשלומי ה' (שנוהגת "בשור ושה בלבד"), הרי בקל יוכל להבחין מה גנב, ומתבזה בזה שגנב שה כו', ומפני בזיון זה משלם תשלומי ד'.

(ג) בזיון הגנב אינו מפני בני עירו (וכדומה) אלא מפני ב"ד. ועפ"ז: בגניבה סתם (לשלם תשלומי כפל), מה שנוגע בבית דין הוא כמה שוה הדבר הגנוב, ולא דוקא החפץ שגנב (כ"כ, שכמובן הדיינים מכירים בהחפץ שגנב), ובמילא אינו מתבזה כ"כ. אבל כשהובא לב"ד בטענת טבח ומכר, כל המדובר הוא שגנב (שור או) שה דוקא, ובמילא אז מתבזה?.



(6) תירוץ זה מדוייק ע"פ התיבות המודגשות בהשיחה (מודגשות גם בהתרגום לעיל) "מען פרעגט ניט צי דאס איז א כלי, אדער א שה אדער א שור נאר וויפיל איז די ווערט פון דער גניבה, ווי רש"י שרייבט שפעטער "כל דבר בכלל תשלומי כפל בין שיש בו רוח חיים בין כו"; ערשט ביי טביחה ומכירה, וואס (ווי רש"י בריינגט) "אין מדת תשלומי ד' וה' נוהגת אלא בשור ושה בלבד"...

(7) תירוץ זה מדוייק ע"פ הלשון: "בני גניבה איז דאך ניטא קיין חילוק וואס ער האט גע'גנב'עט, נאר וויפיל דאס איז ווערט – מען פרעגט ניט צי דאס איז א כלי, אדער א שה אדער א שור נאר וויפיל איז די ווערט פון דער גניבה" – שמשמע שהדיינים אינם שואלים אלא כו' (שלמה ישאל אחר כלל ?) וכן בסוף הקטע: "דא מוז קלאר ארויסגעבראכט ווערן אז ער האט גע'גנב'עט א שה..." , שמשמע בבית דין.

אבל קשה מהלשון בתחילת הסעיף: "און אלע דערוויסען זיך אז ער האט . . געטראגן דעם שה "על כתיפור" ... שמשמע שאין הבזיון מפני הדיינים ובכ"ד.

וגם מתחילת סעיף י: "...דער בזיון באשטייט ניט וואס מ'זעט אים טראגן דעם שה נאר פון דערוויסן זיך דערפון לאחר זמן..." – כמו שאלו שאין רואים אותו כשנושא השה הם בני עירו, שמשמע שגם הבזיון בא מזה שבני עירו "דערוויסן זיך דערפון לאחר זמן...".

יט. בענין זמן נתינת שמות להשבטים¹

הרב מאיר שי' פערעלשטיין

מלמד בחדר ליובאוויטש מאריסטאון נ. דזש.

א.

בשיחת ש"פ ויחי תשמ"ז² ישנה שקו"ט של כ"ק אדמו"ר זי"ע אודות זמן קריאת השמות של השבטים: "וצריך עיון וחיפוש בנוגע לזמן נתינת השמות לשבטים – דלכאורה, נתינת השם היא בזמן הכנסתו לבריתו של אברהם אבינו, אמנם, מפשטות הכתובים משמע שנתינת השם (ע"י האמהות) היתה מיד בעת הלידה, "ותלד בן ותקרא שמו ראובן"³, שכן, הטעם דהשם ("כי אמרה כי ראה ה' בעניי כי עתה יאהבני אישי") שייך מיד כשנולד, ועד"ז בנוגע לשמעון לוי יהודה וכו' – שטעם השם ("עתה הפעם ילוה אישי אלי", "הפעם אודה את ה'") שייך מיד כשנולד".

ולכאורה צ"ע גם בענין זה: מדוע בחומש נאמר "ותקרא וגו'" שמשמע דהאמהות קראו השמות ולא האבות. והלא קריאת השם צ"ל ע"י ב' ההורים ביחד, ואדרבה יש סכנה אם יש מחלוקת בין ההורים בקריאת השם.

ואיתא בירושלמי⁴: "אבל יצחק, הקב"ה קראו יצחק. . ד' נקראו עד שלא נולדו, ואלו הן: יצחק וישמאל יאשיהו ושלמה". דיש ד' שנקראו בשמם קודם שנולדו, שבעת שנולד כבר היה להם שמות.

ומשה רבינו ע"ה נקרא בששה שמות⁵, ובילקוט שמעוני⁶ "ותקרא שמו משה. . ואביו קרא לו חבר. . ואמו קראה לו יקותיאל. . ואחותו קראה לו ירד. . ואחיו קרא לו אבי זנוח. . וקהת ומניקתו קרא לו אבי סוכו. . וכל ישראל קראו לו שמעיה בן נתאנל וכו'", שהיו לו הרבה שמות, ולא דוקא ע"י ההורים.

ובשמות בכלל יש מי שאביו קראו השם (אנוש ע"י שת¹⁰, נח ע"י למך¹¹, יעקב

(1) לע"נ מנהל וראש ישיבת מתיבתא אהלי תורה, הרה"ח הרה"ג ישעי' זושא ב"ר אברהם דוד ע"ה ווילהעלם.

(2) תור"מ התועדויות תשמ"ז ח"ב, ס"ע 260.

(3) ויצא כט, לב.

(4) שם לד.

(5) שם לה.

(6) ראשית חכמה שער הקדושה פט"ז. ועייג"כ אג"ק לכ"ק אדמו"ר חיי"ג ס"ע קמו.

(7) ברכות פ"א ה"ו

(8) ויק"ר פ"א, ג.

(9) שמות קסו, יא.

(10) בראשית ד, כו.

(11) שם ה, כט.

אבינו ע"י יצחק אבינו¹² ועוד), ויש מי דיש מחלוקת בדבר (כמו גרשום בן משה אם הוא ע"י אביו או אמו), ויש מי שאמו קראו את השם (קין ושת ע"י חוה¹³, עמון ומואב ע"י בנות לוט¹⁴, והשבטים ע"י אמהן¹⁵).

וגם צ"ל בבנימין שרחל קראו לו "בן אוני"¹⁶ שבודאי היה בשעת הלידה (ומה שהביא בזיו השמות ע' 33: "...קשתה ויצא ראשו חוץ לפרוזדור ושהה עד ח' ונימול מיד ומתה", דחוק מאוד שא"א להילד והאשה לחיות לח' ימים כזה פשוט בטבע! וגם אינו נראה שהיולדת אינה יכולה לעזור להוציא את הילד לח' ימים), אבל "ואביו קרא לו בנימין". שרק בבנימין היתה קריאת השם ע"י אביו יעקב? וצ"ל מדוע יעקב היה משנה השם, והלא זה מסוכן להילד אם יש מחלוקת בקריאת השם בין ההורים כנ"ל? ואת"ל שרחל כבר מתה ולפי"ז בזמן הברית קרא יעקב השם, לכאורה לכל השבטים היתה קריאת השם ע"י האם ובשעת הלידה, ואין קריאת השם בכלל בשעת הברי"מ. וגם דאע"פ דאחר פסוק זה נק' רק בשם בנימין, הרוח הקודש של רחל נתקיימה¹⁷ ואיך שייך בו רוח הקודש?

וגם צ"ל בכלל קריאת השמות בחומש שלא מצינו בכאור"א הטעם של המאורע שעיי"ז נק' השם, כמו בקין "ותאמר קניתי וגו'¹⁸ אבל בהבל אין שם נתנית טעם, עד נח ש"ויקרא את שמו נח לאמר זה ינחמנו וגו'¹⁹.

ב.

בנוגע להתירוץ להצ"ע של כ"ק אדמו"ר, לע"ע לא מצאתי תי' בתוך ההתוועדות, וגם בקובצי הערות דשנה זו, מצאתי רק הערה א' מהרב י"י גאנזבורג שמביא כמב דיוקים דבזמן החומש היה קריאת השם לפני הברי"מ וגם מדייק מהטור יורה דעה (סי' רסה) שמביא מבעל העיטור דאומרים "קיים את הילד הזה" שנקרא שמו פלוני וכו', דמשמע דאיי"צ הקריאת השם שיהיה דוקא בעת הברי"מ.

באג"ק אגרת א' שלב¹⁸ יש מענה מכ"ק אדמו"ר וזלה"ק: "ואולי י"ל הטעם שנקראו שמות השבטים ע"י רחל ולא, ע"פ דרו"ל (ב"ר ספע"ב) אמהות נביאות היו והאבות טפלים להם בנבואה וכמש"נ כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה (שמ"ר פ"א, ועייג"כ לקוטי תורה לשיר השירים ד"ה קול דודי פ"ד). ושמות יצחק ועשו י"ל שניתנו גם ע"י שרה (בראשית כא, ו), רבקה (רש"י שם כה, כו, והוא ע"פ המד"ר כאן ותנחומא שמות, ד).

(12) תולדות כה, כו.

(13) בראשית ד, א.

(14) וירא, יט, לז-לח.

(15) ויצא כט, לבל-לה, ל, ו-כד.

(16) וישלח לה, יח.

(17) פרש"י במדבר כו, כד.

(18) ח"ה ע' קכג.

ובשיחות קודש שיחת ש"פ וארא, מבה"ח שבט ה'תשכ"ח¹⁹, מביא ביאור: בדורות הראשונים היו יודעים כל הדברים בגלוי וגם המאורעות העתידיים לבוא להם ובמילא היה נותן שמות ע"ש המאורעות, אבל עכשיו דהלא כל הדברים בגלוי לא נראה בגלוי אחר המאורעות השייכות להשם. ומשיחה זו נדפס בלקוטי שיחות ח"ו, שיחת כ"ד טבת²⁰, שכתב שם בהערה 13: "...[וכן בשמות המובאים בתורה שענינה הוא כמ"ש (משלי ו, כג) "ותורה אור"...]...", ובשוה"ג כאן איתא "שאינן להביא ראיה משמות שבתורה" ועפ"ז יובן מה ש"ר' יהודה ור' יוסי לא הוו דייקו בשמא" (יומא פג, ב) – אף ש"בכמה דוכתינן נתנו חכמים טעם לשמות כפי הענין" – כי כאן הוא בהעלם²¹. ושאינן ר' מאיר²¹ (מלשון אור) שהי' רואה ענינם של נושאי השם גם בהשמות שבבחי' העלם".

ולפי כל הנ"ל לכאורה י"ל דרך הנתנית שמות ששייך לנו כתוב בהתורה "אור", כמו קין שהוא לפועל לכל העולם, ונח שע"י נח נשאר כל העולם אחר המבול, והאבות שהם שרשם של כל בני", וגם של כל חלקי בני" – השבטים נתבארו שמותיהם. וי"ל שלכן בימים ההם היה להם ראיית המאורעות כנ"ל ונק' ע"ש המאורעות כיון שהם מקור לדורות אחריהם. ולפי"ז בימים ההם היה להם רוה"ק להורים ומיד כשנולד, ומי שיש לו רוה"ק יותר, האב או האם בד"כ, היה מקריא השם מיד, כיון שזהו העיקר. וגם בזמן הזה דקריאת השם הוא לא ע"ש המאורע רק אחר שם אדם א', לכאורה הרוה"ק אינן בזמן הברי"מ, רק לפני"ז כשהורים מסכימים מה שיקרא הילד בעת הברי"מ.

ולפי"ז מתורץ שפיר כל הקושיות הנ"ל דנתנית השמות היה מיד כשנולד או כשהיה הרוה"ק סמוך לזמן הלידה, ועפ"י האג"ק הנ"ל קריאת שם השבטים היה ע"י האמהות רחל ולאה²², ובהסכמת יעקב אבינו. ואפי' הד' שנקראו עד שלא נולדו, עפ"י אג"ק הנ"ל "שמות יצחק ועשו י"ל שניתנו גם ע"י שרה", דשרה קראה השם לפועל (אחר הלידה), ובנוגע למרע"ה היה כמה נביאים ונביאות ולכן היה לו כמה שמות, ואם האב או האם קראו השם הוא לפי ערך כח הנבואה שלהם. וגם בנוגע לבנימין היה נבואת רחל בן אוני שנתקיים כנ"ל אבל היה אחר המאורע דמיתת רחל נבואה ליעקב לקרוא לו בנימין ע"ש המאורעות העתידות ולכן נק' בנימין.

ומ"ש בספר זכרון ברית לראשונים – כללי המילה לר' יעקב הגוזר²³ שצ"ל קריאת השם בברי"מ אחר הסרת הערלה כמו באאע"ה, י"ל א) שהיה קריאת השם גם בעת הברי"מ, והתורה מדבר על הרוה"ק של האמהות ששרתה עליהן לפני

(19) ע' 330.

(20) ע' 35 ואילך.

(21) ההדגשה במקור.

(22) ע"י בלק"ש ח"י ע' 98, הטעם למה דוקא בהשבטים היה קריאת השם ע"י האמהות.

(23) ע' 94.

הקריאה בכרי"מ (אבל דיוק דנא' בתורה "ותקרא" שמשמע לאחריו), (ב) או דלפני מ"ת היה מנהג המקום לקריאת השם בעת הלידה משום דא' הטעמים לקריאת השם בשעת הכרי"מ הוא דכשהוא עוסק בברכת הקטן צריך לקרותו בשמו (כללי המילה), ולפי שהתורה העיד על השם בשעת הרוה"ק עצמו נא' "ותקרא" לפני הכרי"מ, ולכן בהברכות בחיי הילד אח"ז היה כבר השם.

ועדיין צ"ע.



כ. אם גילוי הקץ יגרום עצבות בבנ"י או לא

הת' צמח שי' קסלמן
תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"כ שיחה א לפ' ויחי, מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע שזה שביקש יעקב לגלות קץ הימין לבניו הוא כמובן מפני התועלת שיביא בעבודתם.

ואיזה תועלת יבא? בזהר מבואר ש"אילו זכו", כבר ביצי"מ היו יוצאים אל הגאולה האמיתית והשלימה. ועפ"ז, מפרשים שהקץ שיעקב ביקש לגלות, הוא הקץ כמו שהיה אז ("אילו זכו").

וכותב כ"ק אדמו"ר שם בסוף סעיף ד': "און דערמיט איז אויך פארשטאנדיק יעקב'ס כוונה ביים וועלן מגלה זיין לבניו דעם קץ: ווען זיי וועלן הערן די בשורה טובה, אז דער "קץ הימין" איז גאר נאענט, וועלן זיי זיך משתדל זיין צו פארבלייבן אין א מצב פון "זכו", זיין געהיט בזהירות יתרה אז עס זאל ניט זיין קיין ענין פון (שמא יגרום ה) חטא" וואס זאל גורם זיין אז דער קץ זאל זיך פארהאלטן ח"ו".

ובסעיף ה' דוחה תירוץ זו: "בעת דער הסתלקות פון יעקב אבינו איז געווען נאך ארום צוויי הונדערט יאר ביז יציאת מצרים, אזוי אז ביי די בנ"י פון יענעם דור, וואלט דער גילוי הקץ ארויסגערופן עצבות וכו', וויבאלד אז ע"פ טבע איז "והיו ימיו מאה ועשרים שנה" וואלט דער קץ ניט געקומען בחייהם בעלמא דין – והדרא קושיא לדוכתא"?

ולכאורה צריך ביאור: בסעיף ד' כתוב (וכמו שמובן בפשטות) שזה ש"ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה" כבר היה דבר ידוע ומפורסם. וא"כ למה יגרום גילוי הקץ ל"עצבות וכו'"? הרי אינו אלא בשורה טובה: כשהגאולה – שכבר ידעו שלא יבוא בחייהם בעלמא דין – יהיה גם הגאולה האמיתית והשלימה שאין אחריה גלות.

ואדרבה, לכאו' גילוי זה יביא תועלת בעבודתם ובעבודת הדור שלאחריהם כמדובר בהשיחה (סעיפים ד' וה' הנ"ל)?



כא. סיום ספר זמנים "גדול השלום וכו"

הת' מרדכי אייזיק שי' קרעמער
תלמיד בישיבה

כתב כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק טו שיחה ב לחנוכה': "בסיום הל' חנוכה זאגט דער רמב"ם: 'הי' לפניו נר ביתו ונר חנוכה או נר ביתו וקדוש היום נר ביתו קודם משום שלום ביתו שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו. גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם שמאמר דרכי' דרכי נועם וכל נתיבותי' שלום. . פאָדערט זיך ביאור, וואָס נאָך דער ראי' "שהרי השם וכו'" איז ער נאָך מוסיף אַ נייעם ענין "גדול השלום שכל התורה ניתנה כו'"?, "עכלה"ק של השיחה הנוגע לענינינו.

ובהערה 6: "אלא שדרך הרמב"ם לסיים כל ספר די"ד ספרי "יד החזקה – בענין יסודי וכללי התלוי בכוונת הלב וכו'".

וקשה: למה אין זה ביאור מספיק לזה שמסיים כך ספר זמנים?

ועוד קשה: למה קורא שורה זו "אַ נייעם ענין" – והרי כבר מדובר בענין השלום? (ואולי הוא ע"ד הלשון "מענין לענין באותו ענין").

ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.



כב. "כחצות"

הת' שלום דובער שי' רוזנבלט
תלמיד בישיבה

בלקוטי שיחות חלק כא, שיחה א' לפרשת בא, מבאר כ"ק אדמו"ר ברש"י ד"ה "כחצות הלילה", שרש"י בא לפרש הטעם שמושה אמר לפרעה (לפני מכת בכורות) ש"כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים", (דלכאו' למאי נפק"מ – ובפרט שלא הגיד לפרעה באיזה לילה יהיה), והוא שמושה רצה להדגיש ענין מיוחד באיכות המכה: שמכת בכורות יהיה (כהמשך הפסוק) "אני – הקב"ה בעצמו – יוצא בתוך מצרים".

וקשיא ליה לרש"י, שאם לזה נתכוון משה, למה אמר "כחצות הלילה"? ואדרבה, באמרו שהמכה מתחיל כחצות, "ארום" חצות, הרי החליש נאמנותו אצל פרעה, שפרעה כבר ראה שמכת ברד התחיל בדיוק הרגע שקבע משה ("כעת מחר, כשתגיע חמה לכאן ירד הברד"?)! ולכן מפרש רש"י ש"כחצות" היינו "כהחלק". ונמצא שגם כאן קבע רגע מדויק להתחלת המכה. ובוה הדגיש ש"אני – הקב"ה בעצמו שיודע עתיו ורגעיו – יוצא בתוך מצרים", (עיי"ש באריכות).

מפני קושיים בפירוש זה (עיי"ש) מביא רש"י עוד פשט ("ורבותינו דרשו") שמושה שינה ואמר "כחצות" – ארום חצות "שמה יטעו איצטגניני פרעה ויאמרו משע בדאי הוא. אבל הקב"ה [ש]יודע עתיו ורגעיו אמר בחצות" "און דאס איז מדגיש דעם "אני יוצא" – בארץ מצרים, אחר הרחיים וגו' [ווארום אויב ניט – איז ניטא קיין טעם צו זאגן דעם זמן פון "חצות הלילה" כנ"ל ס"ד באורן].

אבל לכאו' תמוה: איך מודגש הענין ד"אני יוצא" באמירת משה "כחצות"? אכן, מודגש בדברי הקב"ה למשה "בחצות", אבל ה'למען תדע – פרעה – כי אין כה' אלקינו" ליתא.

ואדרבה, באמרו "כחצות" – ארום חצות, הרי החליש נאמנותו אצל פרעה כנ"ל³!

ויש ליישב בדוחק שההדגשה באמירת "בחצות הלילה" הוא להדגיש למשה

(1) בא, יא, ד. ד"ה כחצות הלילה.

ולשלימות הענין ולהבנת הדברים, מועתקת בזה לשון רש"י בשלימותו: כחצות הלילה: כהחלק הלילה. "כחצות" – כמו "כעלות" (יהושע ו, טו), "בחרות אפם בנו" (תהלים קכד, ג). זהו פשוטו לישבו על אפניו, שאין חצות שם דבר של חצי. ורבותינו דרשוהו: כמו "בחצי הלילה". ואמרו, שאמר משה "כחצות", דמשמע סמוך לו או לפניו או לאחריו. ולא אמר "בחצות", שמה יטעו איצטגניני פרעה, ויאמרו: משה בדאי הוא. אבל הקב"ה יודע עתיו ורגעיו, אמר בחצות.

(2) ל' רש"י, וארא ט, יח.

(3) ואת"ל שאם היה אומר "בחצות" והיו איצטגניני פרעה טועים היה זה מחליש נאמנותו עוד יותר – לא הו"ל להגיד לפרעה מתי יתחיל. וראה לקמן הערה הבא.

הגדר מיוחד דמכה זו.

אבל תירוץ זה דוחק ביותר שהרי,

(א) בכל המשך השיחה משמע שההדגשה בגדר המכה היה באמירת משה לפרעה (ובפרט כמ"ש פה "כנ"ל ס"ד באורך" ושם כמעט מפורש).

(ב) א"כ למה אמר משה לפרעה "כחצות הלילה" – הרי אינו נוגע לפרעה, ואדרבה מחליש נאמנותו, כנ"ל⁴.

(ג) למה נוגע שהקב"ה ידגיש למשה רבינו גדר מכת בכורות?

ומענין לענין באותו ענין: בהקטע הנ"ל צריך ביאור. דיוק ל' כ"ק אדמו"ר: "און דאס איז מדגיש דעם "אני יוצא" – בארץ מצרים, אחר הרחיים וגו'" – מה שייך לכאן ד' תיבות אלו?

אם כוונתו בתיבות "בארץ מצרים" הוא להביא תוכן המשך הפסוק (מאיזה סיבה שתהי') הו"ל להביא ל' הפסוק "אני יוצא בתוך מצרים", ואם כוונתו בתיבות "אחר הרחיים" הוא להדגיש שהקב"ה יוצא בכל ארץ מצרים, הו"ל להעתיק ל' סוף הפסוק "וכל בכור בהמה" שמדגישו עוד יותר⁵.



4) אוי"ל בזה שמשה לא היה רשאי לדלג ב' תיבות אלו שהרי הוא הלשון שהקב"ה ציווהו למסור לפרעה. אבל שינה קצת (ל"כחצות") משום שהדין שחשוב יותר להבהיר החשש ד"שמא יטעו כו' ויאמרו משה בדאי הוא" אף שע"י כך נחסר נאמנותו אצל פרעה וגם) ההדגשה ד"אני – הקב"ה בעצמו – יוצא". ודוחק.

5) הערת המערכת: ואוי"ל (בדוחק עכ"פ) (שגם – בנוסף להקושי בריש ס"ו) מפני כל זה כתבו רש"י כפירוד שני, והביאו מפני שאין בו הקושי שישנו בהפי' הא', (אף שאינו מתרץ קושיית רש"י [כ"כ]), ובלשון כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"כ וירא ב' ע' 100): "און דעריבער האָט רש"י געשטעלט דעם פירוש . . . אַלס דעם צווייטן פירוש, ווייל לויט אים זיינען דאָ מער (און האַרבערע) שוועריקייטן ווי דאָס וואָס איז שווער לויטן פירוש [הא']".

6) שכמובן, הלי' "אחר הרחיים" אינו חידוש במקום גשמי, כ"א מראה על הפחות שבמצרים במעלה, אבל "כל בכור בהמה" היה מדגישו עוד יותר.

כג. ה' אצבעות של יד ימינו של הקב"ה כולן לשם גאולה

הת' לוי יצחק שי' שמוטקין
והת' מנחם מענדל (בר"י) שי' הכהן ברקוביץ
תלמידי הישיבה

ב"רשימות" מצטט כ"ק אדמו"ר זי"ע מ"ילקוט-שמעוני מיכה [רמז] תקנ"ג"
דאיתא שם:

"ה' אצבעות של יד ימינו הק' כולן לשם גאולה. קטנה בה הראה לנח לעשות את התיבה, שני' לקטנה בה הכה את המצרים, ג' לקטנה בה כתב את הלוחות, ד' לקטנה בה הראה למשה זה יתנו, בהן וכל היד בה עתיד להשמיד בני עשו שהם צרי ולהכרית בני ישמעאל שהם אויביו".

וכותב כ"ק אדמו"ר שם בביאור הדברים, וזלה"ק:

"...והנה סדר כללי בעבודה הוא שצ"ל אתדל"ת, הבאה ע"י התעוררות בהעלם מלמע' כרוז בת-קול, ואחרי' אתדל"ע שלפ"ע האתדל"ת, ואח"כ אתדל"ע שלמע' מאתדל"ת. עי"ז נתוסף בו . . במדרי' באתדל"ת, שאז האתדל"ע שלאח"ז ג"כ באופן נעלה וכו'.

"וזהו הסדר: הראה – התעוררות מלמע' באופן כרוז – אבל נח – אתדל"ת – עשה את התיבה. שני' הכה את המצרים, מצרים וגבול, אתדל"ע שבערך אתדל"ת שנעתק מהסביבה. ג' כו' הלוחות, אתדל"ע שלמע' מאתדל"ת לגמרי, תורה קדמה לעולם. ד' כו' יתנו, אתדל"ת באופן נעלה, נותן כספו שבזה יכול לקנות חיי נפשו, שקולה כנגד כל הקרבנות. בהן כו', אתדל"ע היותר נעלית, קץ שם לחשך, הן דקו השמאל, הן דקו הימין.

"באופן אחר קצת: תחילת העבודה לך לך מארצך גו', נעקר מהסביבה, אח"כ בירור דחומר ולבנים, זכוך העולם, אח"כ מ"ת תורה מלמעלמ"ט, עיכ"ז בכח האדם עשיית מצות, מלמטלמ"ע, שתוכנם מחצית השקל, י' כחות דנה"ב וחלקו שבעולם שנברא ב' מאמרות, וכ"ז הוא כדי לבוא לקץ שם לחושך כנ"ל ונגלה כבוד גו'". עכלה"ק.

וי"ל בדרך אפשר, בהסבר החילוק בין שתי האופנים בביאור המדרש:

לפי אופן הא', ההדגשה הוא בכללות בדרך ההמשכה, הענינים כפי שהם למעלה. ולפי אופן הב', ההדגשה הוא בהענינים כפי שהם בעבודת האדם, עבודת המטה.

וי"ל, שחילוק זה נראה בפרטיות אצל כ"א מהה' אצבעות:

(1) חוברת טז. יצא-לאור לש"פ לך-לך, ה'תשנ"ו.

אצבע הא': באופן הא' ההדגשה הוא זה שהראה הקב"ה לנח באופן כרוז מלמעלה להעתק מהסביבה, ורק לאח"ז, כותב שעשה נח (באתדל"ת, אחרי שהראה הקב"ה בהתעוררות מלמעלה) את התיבה. אולם באופן הב' כותב רק הענין ד"לך לך מארצך גו", שעניניה העבודה להעקר מהסביבה (כמבואר בכ"מ ענין עבודת כאו"א המרומז בהפסוק "לך לך"²).

אצבע הב': באופן הא' כותב שהכה את המצרים, שמלמעלה בטלו מצרים וגבולים וכו'. ובאופן הב' כותב ענין עבודת האדם במצרים, בירור וזיכוך שע"י העבודה דחומר ולבנים.

אצבע הג': באופן הא' מדגיש זה שתורה קדמה לעולם, ענין התורה כפי שהיא למעלה. ובאופן הב' מדגיש נתינת התורה למטה.

אצבע הד': באופן הא' כותב שבמחצית השקל [– צדקה] ישנו אתדל"ת באופן נעלה, שנותן חיי נפשו לה', כמו בקרבנות וכו'³. והיינו, שההדגשה הוא בזה שהוא עולה למעלה ע"י המצוה⁴. משא"כ באופן הב' מדגיש כללות עשיית המצות, עבודת המטה, שתוכנם הם מחצית השקל [– עשר גרה⁵], העבודה ב' כחות דנה"ב, וחלקו בעולם.

ועיכ"ז באים לאצבע הה' – בוהן וכל היד: "קץ שם לחשך"⁶, "ונגלה כבוד גו"⁷.



(2) ראה לדוגמא לקו"ש ח"כ ע' 54 ואילך ובהנסמן שם. ובכ"מ.
 (3) להעיר מרמב"ן ויקרא א, ט: "...בעבור שמעשי בני אדם נגמרים במחשבה ובדבור ובמעשה צוה השם כי כאשר יחטא יביא קרבן . . כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלקיו בגופו ובנפשו וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכפר הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו נפש תחת נפש...". עיי"ש בארוכה.
 ואוי"ל שזוהי כוונת כ"ק אדמו"ר בזה שכותב "שקולה כנגד כל הקרבנות", ודלא כמו שכתבו בפענוח, הערה 21.
 (4) וכפי שכתבו בפענוח: שבמחצית השקל, "לא זו בלבד שנעתק מהסביבה כו', אלא יתירה מזה, שכל מציאותו עולה לה".
 (5) כפי שציינו בפענוח על-זה.
 (6) איוב כח, ג.
 (7) ישע"י מ, ה. ואולי יש לדייק בזה שמביא פסוק זה רק באופן הב', כידוע שענין האור והגילוי ("ונגלה") הוא דוקא להאיר ולגלות להשני – הדגשת ענין המטה. ודוחק קצת, ועצ"ע.

כד. סיום מסכת שבת שיטת הבבלי והירושלמי בנוגע לגזירות

הרב שלום שפאלטר שליט"א
ר"מ בישיבה וראש המערכת
מח"ס שערי שלום עמ"ס פסחים והגדת רבינו ועוד

בהתוועדות יו"ד שבת וש"פ בשלח וט"ו בשבט ה'תשמ"ב בהסיום על מסכת שבת דבבלי וירושלמי (נדפסו בריש הקובץ), ביאר כ"ק אדמו"ר זי"ע דאע"פ שדובר כמ"פ² שבכמה פלוגתות בין הבבלי לירושלמי מצינו נקודה משותפת שלדעת הבבלי מתחשבים רק עם מצב הדברים בהוה, ולדעת הירושלמי מתחשבים גם עם מצב הדברים שיהי' בעתיד, ועד שמצב העתיד יכול להכריע לגבי מצב הדברים בהוה.

אמנם כאשר מדובר אודות גזירת חכמים מפני חשש של קלקול שיבואו לזלזל בעתיד בדבר חמור יותר – מובן, שמצד הירידה דבבל (חוץ לארץ, היפך הענין דאוריה טהור כו') הרי הנתינת מקום לחשש זה גדולה יותר מאשר בארץ ישראל. ע"כ חלק הסיום הנוגע לענינו, ועיין שם אריכות הדברים.

.א.

והנה ע"פ מנהג ישראל תורה לקשר סיום המסכת עם התחלתה, נלפענ"ד לבאר ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר הנ"ל גם התחלת המסכת, דאיתא שם³: "יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ. כיצד העני עומד בחוץ ובעה"ב בפנים, פשט העני את ידו לפנים ונתן לתוך ידו של בעה"ב או שנטל מתוכה והוציא העני חייב ובעה"ב פטור. פשט בעה"ב את ידו לחוץ ונתן לתוך ידו של עני או שנטל מתוכה והכניס בעל הבית חייב והעני פטור. פשט העני את ידו לפנים ונטל בעה"ב מתוכה או שנתן לתוכה והוציא שניהם פטורים. פשט בעה"ב את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה או שנתן לתוכה והכניס שניהם פטורים", עכ"ל המשנה.

ובגמ' ירושלמי' איתא: מהו שתיים שהן ארבע, שתיים לחיוב ושתיים לפטור או ארבע לחיוב וארבע לפטור, ומתריך כדלקמן. ובפי' דברי הירושלמי כתבו התוס' במסכת שבועות דף ה' ע"א בד"ה שתיים דבעיא אי איכא לפרושי מתני' כמו שפי' רש"י או כריב"א במסכת שבת.

(1) לעיל ע' יז (מתוך התוועדויות תשמ"ב ח"ב ע' 804 ואילך; ע' 858 ואילך).
(2) ראה שיחת וא"ו תשרי (שם ח"א ע' 43 ואילך), וי"ט כסלו תשמ"ב (שם ח"ב ע' 533 ואילך).
(3) ב, א.
(4) פ"א ה"א (דף א).

[פי' הדברים: מי נימא דשתים שהן ארבע דקאמר היינו שיש בהן שתיים לחיוב ושתים מהן לפטור, השתים לחיוב הן הוצאה והכנסה בעשיית כל המלאכה לבעה"ב העומד בפנים, והשתים לפטור אם אינו עושה כל המלאכה, וכדחשיב בבבא דסיפא פשט בעה"ב את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה וכו', דהיינו הוצאה והכנסה דפטור, וכן שתיים שהן ארבע בחוץ ג"כ בענין זה נתפרש, שתיים לחיוב להעני העומד בחוץ אם עשה כל המלאכה הוצאה או דהכנסה, שהן ארבע היינו עם השתים לפטור, שלא עשה כל המלאכה אלא כדקתני בסיפא שפשט העני את ידו המליאה לפנים ונטל בעה"ב מתוכה ואין כאן מלאכה שלימה בהכנסה, וכן בהוצאה שפשט העני את ידו ריקנית לפנים ונתן בעה"ב לתוכה והוציא, ונמצא דשתים דקאמר התנא בריש דבריו הן שתיים לחיוב (הוצאה והכנסה), ושהן ארבע דקאמר הן השתים לפטור (הוצאה והכנסה) לפנים, וכן לחוץ, וזהו כפי' רש"י בריש שבת.

או דלמא שלא נחלק כנ"ל כ"א דבהשתים דקאמר התנא מרמו בהן הצד החיוב והצד הפטור, כגון הוצאה דבעה"ב אם עשה כל המלאכה דהוה חדא לחיובא, וחדא לפטורא שלא עשה הבעה"ב כל המלאכה של הוצאה אלא שהעני נטל מתוכה, ושהן ארבע דקאמר היינו הכנסות, חדא דחיוב שעשה כל המלאכה דהכנסה, שנטל מתוך ידו של העני והכניס, וחדא דפטורא שלא עשה בעה"ב כל המלאכה דהכנסה אלא שהעני נתן לתוכה והכניס, והיינו שתיים שהן ארבע בפנים, וכן נפרש לשתיים שהן ארבע להעני העומד בחוץ, שתיים הן הוצאות חדא דחיוב וחדא דפטור שהן ארבע היינו עם שתיים דהכנסות חדא דחיוב וחדא דפטור. ונמצא דהשתים דקאמר התנא בריש דבריו הן שתיים דהוצאה (דחיוב ודפטור), ושהן ארבע היינו עוד שתי הכנסות (דחיוב ודפטור) להבעה"ב וכן לעני, וזהו הפי' ארבע לחיוב וארבע לפטור היינו שיש בכל חלוקה מהארבע לחיוב ולפטור. וזהו כפי' השני בתוס' שבועות הנ"ל, וכפי' הריב"א בשבת דף ג' ע"א].

ועי' בתוס' ישנים⁵ דכתבו שבירושלמי מסיק ב' לחיוב וב' לפטור, והיינו כפי' רש"י דשתים היינו הוצאה והכנסה דחיוב, ושהן ארבע היינו הוצאה והכנסה דפטור. ועיי"ש בשירי הקרבן שהקשה דלכאורה משמע דבמסקנא ס"ל להירושלמי כתירוצו של ריב"א שפי' ארבע לחיוב שהן ארבע לפטור. אמנם בגליון הש"ס שם כתב דהגירסא הנכונה היא (וכפי שנדפס בדפוס הירושלמי שלנו), דדברי ר' יוסי שאמר דהפי' הוא שתיים לחיוב שהן ארבע לפטור בא לאחר דברי ריב"א, וא"כ נמצא דמסקנת הירושלמי הוא כשיטת רש"י וכנ"ל.

ב.

ועפ"ז אפשר לומר, דהנה בדף ג' ע"א נחלקו רש"י והריב"א כפי' הגמ' "פטורי דאתי בהו לידי חיוב חטאת קא חשיב", דרש"י פי' דהיינו עקירות שהן

תחילת המלאכה קא חשיב דאיכא למגזר דילמא גמר לה, אבל הנחות לא מצי למיתי לידי חיוב חטאת דהא ליכא עקירה גבי האי. אמנם הריב"א חולק ע"ז ומפרש באופן אחר (עיי"ש), דאין שום חילוק בין עקירה והנחה.

ובספר לשון הזהב כתב דלשיטת רש"י בהנחות ליכא שום איסור בכלל, מכיון דכשעשה הנחה לבד א"א לו לעולם לבוא לידי חיוב חטאת במעשה זו. ומסביר עפ"ז מה שבמשנה אחרי שמסביר רש"י הטעם (מ"ש דבפשט בעה"ב את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה או שנתן לתוכה והכניס שניהם פטורין) שלא עשה האחד מלאכה שלימה, אבל אסורין לעשות כן לכתחילה שמא יבואו כאו"א לעשות מלאכה שלימה בשבת, ממשיך שם רש"י, "וא"ת שנים הם לכאו"א עקירה לעני ועקירה לבעה"ב הנחה לעני והנחה לבעה"ב, לקמן פריך לה ומשני דלא חשיב אלא עקירות שהן תחלת המלאכה ואיכא למימר שמא יגמרנה", דלכאורה לשם מה הביא רש"י קושית ותירוץ הגמ' כאן, ומסביר דבא להכריח פירושו דקא חשיב עקירות כמ"ש רש"י מקודם חד לעני וחד לבעה"ב דהיינו עקירות, מדחשיב להו שהן ד' משמע שהוסיפו לאסור משום שקרוב לבוא הכא גופא לידי חטאת, והוי קצת דומיא דשתים שחייב חטאת והן אסורין לחודא ג"כ, משא"כ בהנחות לחוד לא מיסתרי אלא אם נעשה כל המלאכה כמו הכא, לכך לא קחשיב להו לאיסורה הכא, ואף א"ת דאף לחוד אסור היינו ודאי דגזרינן משום מקום אחר שמא יעשה כל המלאכה, אבל כאן בהנחה לא יכול לבוא לידי חיוב חטאת ולא הוי כלל דומיא דשתים, לכך לא קחשיב וזה מביא מהגמ' דקאמר דקאתי לידי חיוב חטאת, עיי"ש עוד.

ג.

אמנם בלקוטי שיחות חלק י"ד שיחה א' לפ' ואתחנן מביא כ"ק אדמו"ר מ"ש אדה"ז בשולחנו סי' שמ"ז: "שהעומד באחת משתי רשויות אלו ופשט ידו לרשות השני' וחפץ בידו ונטלו ממנו חברו העומד שם שזה עקר מרשות זה וזה הניח ברשות השני' שניהם פטורין אבל אסורין לעשות כן מדברי סופרים גזירה שמא יבואו כל א' וא' מהם לעשות מלאכה שלימה בשבת", ומדייק בזה כ"ק אדמו"ר בהערה 22 שם שבפי' רש"י אין תיבת "מהם", וכותב וז"ל הק': "וי"ל שכוונת אדה"ז להדגיש שגזירה זו (והחששא) היא גם על מי שעושה ההנחה בלבד, והגזירה היא שלא יבוא הוא עצמו לעשות מלאכה שלימה בפעם ב'. וראה שקו"ט במפרשים בפרש"י ותוס' שבת ג' א' ד"ה פטורי דאתי", עכ"ל הק'.

וע"פ דברי כ"ק אדמו"ר בהסיום אפ"ל דלשיטת הירושלמי מכיון דלמסקנא ס"ל כפי' רש"י בשתים שהן ארבע כנ"ל, י"ל דהירושלמי ס"ל באמת דבהנחה בלבד אין בו שום איסור בכלל, ורק בעקירה יש איסור, והחילוק הוא כנ"ל, דבעקירה

הגזירה היא שמא יגמרנה, משא"כ בהנחה הרי האיסור הוא שמא יבוא לעשות מלאכה שלימה בפעם אחרת, וא"כ לפי הירושלמי דבעניני גזירות אין מסתכלים על העתיד כ"א על ההוה, הרי בעקירה שפיר אפשר לגזור, מכיון שהגזירה היא על ההוה, היינו שמא יגמור מלאכה זו, משא"כ בהנחה שהגזירה היא על העתיד, אה"נ דאין גוזרין בה ומותר באמת. משא"כ להבבלי דמסתכלים על העתיד אפשר לגזור גם בנוגע להנחה, ודברי כ"ק אדמו"ר ואדה"ז הם רק לפי הבבלי.

ד.

ונראה דעפ"ז (דההירושלמי אין שום איסור בכלל בהנחה לחוד, ולהבבלי יש בו איסור ג"כ, ומצד החילוק הנ"ל דלהירושלמי אין מתחשבין בגזירות בהעמיד כ"א בההוה, ולכן אין איסור בהנחה מכיון דבמצב ההוה לא יבוא בכלל לידי איסור סקילה, משא"כ להבבלי דמתחשבין בהמצב של העתיד אסור גם הנחה), אפשר לבאר עוד נקודה.

דהנה בלקוטי שיחות הנ"ל מבאר כ"ק אדמו"ר בהסיום דמסכת שבת בבבלי שהטעם שעקירה והנחה בלחוד אינם אסורים מן התורה מטעם חצי שיעור (ואסורים רק מדרבנן), הוא משום שעקירה והנחה לבד אינם חצי שיעור כ"א חצי מלאכה. ועד"ז בקשירה (שבסיום מסכת שבת שאיירי בנוגע לקשר שאינו של קיימא ואינו מעשה אומן), אינו אסור מן התורה מטעם חצי שיעור מכיון שאי"ז חצי שיעור כ"א חצי מלאכה.

וממשיך שם כ"ק אדמו"ר, שעדיין צלה"ב, במלאכת הוצאה בעקירה או הנחה לבדן (שאסורה מד"ס) לא מצינו שיתירוה לצורך מצוה, ואדרבה מבואר במפרשים שהטעם מה ששנו חכמים במשנתם ריש מס' שבת הדין דהוצאה בעני ועשיר, הוא בכדי להורות דגם הוצאה דנתינת צדקה מעשיר לעני אסורה, היינו שאסורה גם לצורך מצוה, ומאי שנא חצי מלאכת הקשירה (שאינה של קיימא) שהתירוה לצורך מצוה.

ומסביר שם כ"ק אדמו"ר שטעם החילוק י"ל דאף ששניהם אסורים מד"ס, מ"מ אין טעם האיסור שוה: טעם איסור ההוצאה בעקירה או בהנחה בלבד הוא "גזירה שמא יבואו כל א' וא' מהם לעשות מלאכה שלימה בשבת", מסוג הדברים "שאסרו חכמים כו' גזירה שמא יבוא מהן איסור סקילה", משא"כ טעם איסור קשירת קשר שאינו של קיימא הוא לפי ש"מד"ס נקרא זה ג"כ של קיימא הואיל ועומד להתקיים איזה זמן", היינו שהוא מסוג המלאכות שאסרו חכמים מפני שהן דומים למלאכות, שהמלאכות מסוג זה אינם מחשש שמא יבוא לאיסור דאורייתא.

ומכיון שאיסורה של מלאכות הקשירה (שאינה של קיימא) אינו משום גזירה שמא יבוא עי"ז לאיסור דאורייתא, אלא רק מפני שדומה היא למלאכה דאורייתא, הרי בזה יש מקום לחלק ולומר דשאני במקום שיש איזה צורך – מצוה וכיו"ב. משא"כ במלאכת העקירה או ההנחה (לבדה) שאיסורה מטעם שמא יבוא עי"ז

לאיסור מה"ת, הרי מסתבר שלזה יש לחוש ולאסור גם כשהמלאכה היא לצורך מצוה⁸.

ה.

ונראה דהמבואר בלקוטי שיחות כאן הוא רק לפי הבבלי, אמנם לפי שיטת הירושלמי אין שום קושיא מלכתחילה, והוא ע"פ המבואר לעיל, דהנה בקשירה שעשה כבר באופן שאינה של קיימא, (וכמו"כ במדידה שאינה אסור מן התורה), הרי א"א לבוא במצב ההוה לידי איסור מה"ת, ורק שיש לחוש שבפעם אחרת יעשה קשר של קיימא שאסור מה"ת, וא"כ מכיון דלשיטת הבבלי הרי בעניני גזירות מתחשבין עם המצב שלעתיד ג"כ, וכדמוכח מזה שגם הנחה לחוד אסור אע"פ שבמצב ההוה כבר לא יבוא לידי איסור מה"ת, הי' מקום לומר דגם קשירה שאינה של קיימא הוא מטעם שמא יבוא בפעם אחרת (בעתיד) לעשות קשירה גמורה (כמו בהנחה), וא"כ הרי כמו שבהנחה אסור גם לצורך מצוה כמו"כ הי' צ"ל בקשירה שאינה של קיימא שיהא אסור לצורך מצוה, ולמה מתיר הבבלי קשירה שאינה של קיימא לצורך מצוה, ולכן מחלק כ"ק אדמו"ר שם שקשירה שאינה של קיימא הוא מסוג מלאכות שאין טעם הגזירה שבהם משום שמא יבוא לידי איסור מן התורה, כ"א מפני שדומה היא למלאכה דאורייתא.

אמנם לשיטת הירושלמי שכנ"ל אין מתחשבין בגזירות בהמצב של העתיד כ"א בהמצב של ההוה, הרי כנ"ל בקשירה שאינה של קיימא שעשה כבר, אין במצב ההוה שום אפשריות לבוא לידי איסור מה"ת, וא"כ הרי הוא דומה להנחה בלבד שכנ"ל אין בו שום איסור אפי' מד"ס, ולכן באמת מתיר הירושלמי בקשירה שאינה של קיימא (וכמו"כ במדידה) אפי' שלא לצורך מצוה, ואין שום קושיא להירושלמי בכלל, וכנ"ל שהמבואר בלקוטי שיחות שם הוא רק לפי שיטת הבבלי.

ו.

(ועי' בירושלמי שם דמקשה ניתני שנים עשר פטור, ומתרץ לא אתינן מיתני אלא פטור שהוא כנגד החיוב, ומפרש שם הפני משה (וכ"ה בקרבן העדה) שהמשנה חושב רק אותן שהן בדומין בצד א' להגוונא דחיוב והיינו בענין פשיטות יד, דכמו דגוונא דחיוב דקתני פשט העני ידו לפני דהעני חייב שעשה כל המלאכה, כן נמי בגוונא דפטורי דסיפא לא מחשבינן אלא להפשיטות יד לרשות אחרת, כגון פשט העני דהסיפא דקתני שתיהן פטורין, ובהא איכא תרתי מילי דפשיטת היד דהעני דברישא דהסיפא חיסר העני ההנחה, ובהסיפא חיסר העקירה שהרי בעה"ב נתן לתוכה והעני הוציא ולא עשה כל המלאכה ופטור אבל אסור הוא, ואותן פטורי אבל אסורי הוא דקחשיב.

(8) ועיי"ש עוד למה באמת בקשירה הוא מטעם הנ"ל ולא מטעם שיבוא לעשות מלאכה שלימה, ועי' שם ג"כ בנוגע למלאכת המדידה.

ולפ"ז יוצא דלא כהמבואר לעיל, דהרי לפ"ז שהתנא חושב הפשיטת יד הן ביחד עם העקירה או ביחד עם ההנחה, וע"ז כותב בפני משה שהתנא חושב אותן שפטור אבל אסור, הרי יוצא דהנחה לחוד ג"כ אסור, וזה דלא כמ"ש לעיל.

אמנם בקרבן העדה שפי' בדיוק כדברי הפני משה לא כתב באמת שהתנא חושב אותן שפטור אבל אסור, כ"א שהתנא חושב הפטור של אותו שכנגדו חייב למעלה, והיינו הפשיטות יד, ולא כתב באמת שהם פטור אבל אסור, וי"ל הטעם משום דס"ל כנ"ל דבהנחה באמת אין שום איסור, ורק שהתנא מחשבם מכיון דבזה יש עיקר המלאכה – הפשיטות יד).

ז.

והנה ע"פ המבואר בדברי כ"ק אדמו"ר בהחילוק שבין שיטת הבבלי והירושלמי, נראה לבאר עוד מחלוקת ביניהם, דהנה במתני' בעירובין⁹ איתא: "לא יעמוד אדם ברשות היחיד וישתה ברשות הרבים, ברה"ר וישתה ברה"י אלא א"כ הכניס ראשו ורובו למקום שהוא שותה". ובגמ' שם מבאר ד"אירי בחפצים הצריכים לו וגזרינן דכיון דצריך לשתות איכא למיחש שמא יביאם אצלו"¹⁰.

אמנם בירושלמי¹¹ איתא: "ניחא ברה"י וישתה ברה"ר, ברה"ר וישתה ברה"י אין פיו למע' מעשרה טפחים, (פי' הניחא לא יעמוד ברה"י וישתה ברה"ר משום דרה"י עולה עד לרקיע, אלא דלא יעמוד ברה"ר וישתה ברה"י אמאי לא, הרי פיו הוא למע' מי' טפחים והוי מקום פטור וקא מוציא מרה"ר למקום פטור). ומשני שנייא היא שמתגלגלין ויורדין, (פי' דלכך אסור שמתגלגל ויורד מה ששותה לתוך מעיו למטה מעשרה)".

ועי' בספר מיכל המים וכ"ה בנועם ירושלמי דצ"ל הגירסא להיפך, ניחא ברה"ר וישתה ברה"י, ברה"י וישתה ברה"ר אין פיו למע' מעשרה טפחים, והיינו כשעומד ברה"י ופיו הוה ברה"ר אמאי אסור הא פיו הוא למע' מי' טפחים ברה"ר, וברה"ר הר"ז מקום פטור, משא"כ ברה"י שעולה עד לרקיע אין פיו מקום פטור, עיי"ש.

וכתב בנועם ירושלמי¹² דשיטת הירושלמי הוא דלא כשיטת הבבלי דמיירי בחפצים הצריכים לו וגזרינן שמא יביאם אצלו, כ"א שיטת הירושלמי הוא שהוא מדאורייתא, וע"ז פריך ואין פיו למע' מי' וא"כ נח במקום פטור ואין שום חיוב מדאורייתא, ומשני שנוי' היא שמתגלגלין ויורדין, וא"כ שוב יש חיוב חטאת.

ונראה ליתן טעם לשיטת הירושלמי דלא ס"ל דהוא משום גזירה שמא יביאם

(9) צט, א.

(10) ועי' ג"כ בתוס' שבת דף י"א ע"א ובעירובין דף כ' ע"א ד"ה לא יעמוד אדם.

(11) פ"י ה"ו.

(12) עירובין פ"ב ה"ב, (וכתב ג"כ במסכת שבת).

אצלו אע"פ שהכא איירי בעקירה שעוקר המים והכלי מרשות א', וא"כ הי' אפ"ל שפיר דגזרין גם לשיטת הירושלמי, מ"מ נראה דשפיר יש לחלק, דהא ניחא בעקירה דמתני' דריש שבת, הרי איירי שעשה העקירה בכוונה שיהא הוצאה, אלא דכוונתו הוא שיוציא העני והוא יעשה רק העקירה ויתנו לידו של העני הפשוטה לפנים, מ"מ מכיון דעצם העקירה הי' ע"מ הוצאה שפיר יש לגזור גם לפי הירושלמי שמא יגמרנה בעצמו ויעשה הוא עצמו ההנחה ברשות השני'.

אמנם בהמבואר בעירובין בנוגע לשתי' הרי כשעקר המים ע"י הכלי ברשות השני' אין לו שום כוונה לעשות הכנסה לרשות שהוא עומד שם וכל כוונתו הוא רק לשתות ולא להביא הכלי אצלו, וא"כ אע"פ שאיירי בכלים הצריכים לו, מ"מ לפי שיטת הירושלמי לפי ביאורו של כ"ק אדמו"ר אין שום סברה לעשות גזירה שמא יכנוס הכלי אצלו, ולפ"ז מוכרח הירושלמי לבאר המשנה בעירובין דהאיסור הוא מדאורייתא מכיון שמתגלגלין ויורדין המים אצלו.

ח.

והנה לפי דברי כ"ק אדמו"ר דבעניני גזירות לפי הירושלמי אין מסתכלים על העתיד כ"א על ההווה, יש לעיין בעוד ענין, דהנה בירושלמי שבת¹³ איתא: "ולא יקרא לאור הנר, שמואל אמר לא שנו אלא אחד הא שנים מאחר שהן יכולין למחות זה על זה מותר. מתניתא פליגא עלוי, אחד הנר שאינו יכול להטותו, עולא בר ישמעאל בשם ר' לעזר אפילו כמה, על דעתיה דר' לעזר אפילו גבוה כמה אפילו נתון בבית אחר אפילו נתון בסיקלה", עיי"ש.

ופי' הקרבן העדה "אפילו כמה בני אדם אסורין", "על דעתיה דר' לעזר דאומר אפילו כמה בני אדם היינו משום לא פלוג אוסר נמי אפילו גבוה כמה". והיינו דמפרש דהברייתא חולק על שמואל וס"ל להברייתא דאפילו שני בני אדם אסורין לקרוא לאור הנר, דלא פלוג חכמים בגזירתן, (ולדידי' אפי' גבוה כמה אסור).

אמנם בבבלי¹⁴ פוסק הגמ' כשמואל שמוותר לשנים לקרוא ביחד לאור הנר, ומשום דלא פלוג נאמר רק לגבי הנר עצמו שאין לחלק בין אם הוא נמצא על השולחן או שנמצא במקום גבוה ביותר, אבל לגבי שני אנשים אין לחשוש ולא גזרו בו חכמים¹⁵.

ולכאורה ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר הנ"ל הי' צ"ל להיפך דלהבבלי (מצד הירידה דבבל דהנתינת מקום להחשש גדולה יותר מאשר בארץ ישראל) יהא אסור לקרוא לאור הנר גם בשני בני אדם, ולהירושלמי יהא מותר.

אמנם עי' בפני משה דפי' את הירושלמי באופן אחר לגמרי, דמ"ש "אפילו

(13) פ"א ה"ג (דף ח).

(14) יב, ב.

(15) עי' שו"ע או"ח סי ערה ט"ז סק"א, ובשו"ע אדה"ז סעיף ב"ג.

כמה" אי"ז המשך דברי הראי' דהברייתא חולק על שמואל (וא"כ מסקנת הירושלמי היא דלא כשמואל), אלא מכאן מתחיל עולא לענות על הראי' ומפרש ד"כמה" פירושו "אפילו גבוה כמה הוא דקאמר ובהא הוא דחששו שמא ישכח ויעמוד על מקום גבוה ויטה, אבל בשנים מותר דחבירו יזכיר אותו שלא יטה", וע"ז ממשיך בירושלמי ד"על דעתי" דר' לעזר דקאמר אפילו גבוה כמה, א"כ אפילו נתון הנר בבית אחר וכו' איכא למיחש". ועפ"ז אין שום מחלוקת בין הבבלי והירושלמי ושפיר מובן דברי כ"ק אדמו"ר.

ט.

עוד נראה להעיר מהירושלמי שבת¹⁶ שמבואר שחכמים התירו פת פלטר במקום שפת ישראל אינה מצויה.

אמנם בבבלי עבודה זרה¹⁷ יש ג"כ דיון אם יש היתר לפת פלטר, ואין שם מסקנא. ובר"ן שם¹⁸ מביא בשם הרשב"א ובריטב"א שם בשם הרמ"ה כתבו שדעת הבבלי היא שלא התירו פת פלטר, (והא דנהגו עכשיו היתר הוא לפי שסומכים על הירושלמי בענין זה). ולפי דברי כ"ק אדמו"ר מובן סברת מחלקותם של הבבלי שמחמיר (משום גזירת בנותיהם) והירושלמי שמיקל ודו"ק.

י.

עוד נראה להעיר מהירושלמי שבת¹⁹ "נדה שעבר זמנה (שהגיע כבר יום השמיני לטומאתה) טובלת בין ביום בין בלילה . . תמן (בבבל) אמרין אפילו עבר זמנה מפני חמותה ומפני כלתה"²⁰.

ובקרובן העדה מפרש (וכן הוא בפני משה) "שוראין אותה טובלת ביום ויבואו גם הם לטבול בזמנה ביום ואתיא לידי כרת ולא ידעי שהיא בשמיני הוא דטבלה ביום", עיי"ש.

וממשיך שם בירושלמי: "אשה אחת משל רבותינו ראו אותה טובלת כדרכה ביום, נאמר מעוברת זמן הייתה (ובקרובן העדה "שכבר עבר זמנה והי' לאחר יום השביעי"), עיי"ש.

ומבואר שנחלקו הירושלמי והבבלי, דלהירושלמי מותר לטבול ביום השמיני ואין חוששין מפני חמותה ומפני כלתה (סרך בתה), ולהבבלי אסור לטבול ביום גם ביום השמיני משום חשש חמותה וכלתה (ובתה).

16 פ"א ה"ד (דף י').

17 יד, ב.

18 דף יג ע"ב בדפי הרי"ף.

19 פ"ב ה"א (דף טו).

20 וכן איתא בבבלי נדה דף סז, ב שגם שלא בזמנה אינה טובלת אלא בלילה "משום סרך

בתה" עיי"ש.

וטעם מחלקותם יובן ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר הנ"ל, דבעיני גזירות הנה בבבלי יש חשש דבעתיד יקילו ויעברו באיסור כרת ולכן יש לגזור שלא לטבול ביום אפי' כשאין איסור כרת, משא"כ בירושלמי אין חשש.

יא.

עוד יש להעיר מהירושלמי שבת²¹, שמסופר שם אודות "רבי ליעזר שהי' גוסס ערב שבת עם חשיכה ונכנס הורקנוס בנו לחלוץ את תפיליו, אמר לו בני הנחת מצות הנר שהיא שבות וחייבין עליה כרת ובאתה לחלוץ תפילין שאינן אלא רשות ואינן אלא מצוה וכו'", עיי"ש.

ובספר "יפה מראה" על הירושלמי מפרש מ"ש "מצות הנר שהיא שבות וחייבין עליה כרת", לפי שראה רבי ליעזר שאין הנר בבית אמר שאם הנר כבר דלוקה וביאווה משתחשך איכא משום שבות ואם ידלקוה אחר שתחשך איכא משום כרת. ומ"ש "תפילין" . ואינן אלא מצוה' מפרש שם דחליצת תפילין לפני שבת הוה מצוה משום 'שמצוה לשמוע דברי חכמים', והנחת תפילין בשבת אינן אפי' שבות כיון דאפילו יצא בהן לר"ה בשבת ליכא איסור תורה כיון שלובשן דרך מלבוש, ושבות היא מעשה שאסרו חכמים מחשש שיעבור על איסור של תורה, עיי"ש.

וביארנו בזה שאע"פ שאסרו חכמים הנחת תפילין בשבת מחשש שיצא בהן לרשות הרבים והיציאה בהן אסורה מחשש שיחלצן שם ויטלטלן ברשות הרבים, אעפ"כ ס"ל להירושלמי שאין בהנחתן שבות גמור כיון שזה חשש רחוק (וע"ד גזירה לגזירה).

אמנם בבבלי סנהדרין²² (מובא שם ב"יפה מראה") איתא דרבי אליעזר גער בהורקנוס בנו ואמר "מניחין איסור סקילה ועוסקין באיסור שבות" עיי"ש. והיינו דאע"פ דאפילו יצא לרשות הרבים אין כאן איסור מלאכה דהא דרך מלבוש הוא ותכשיטין הוא לו אפי' בחול (עי' רש"י שם), אעפ"כ ס"ל להבבלי דהוא שבות (מחשש שיחלצן שם ויטלטלן ברשות הרבים).

וי"ל דמחלקותם תלוי בסברת כ"ק אדמו"ר הנ"ל דלהבבלי (מצד הירידה דבבל) יש נתינת מקום להחשש גדולה יותר שיחלצן שם ויטלטלן ברשות הרבים, ולכן ס"ל להבבלי דהוה "שבות" גמור, משא"כ להירושלמי (מצד קדושת ארץ ישראל) אין כ"כ החשש שיחלצן שם ויטלטלן ברשות הרבים, ולכן ס"ל להירושלמי דאינו "שבות" גמור²³.

(21) פ"ב ה"ז (דף כ).

(22) סח, א.

(23) ואולי יש לבאר עפ"ז גם השינוי שבבבלי איתא דאמר בנוגע להנר "איסור סקילה", ובירושלמי איתא דאמר "כרת", ויש לעיין.

יב.

עוד יש להעיר מהירושלמי שבת²⁴ בקשר לדעת הת"ק בהמשנה דלא יפקיענה בסודרין, "תמן אמרין חמה מותרת תולדת חמה אסורה רבנן דהכא אמרין בין חמה בין תולדת חמה מותרת", ובקרבן העדה פירש חמה – לחמם דבר בשמש עצמה, מותרת – דאין דרך בישולו בכך וחמה באור לא מיחלפא דליגזור הא אטו הא, תולדת חמה אסורה – תולדת החמה היינו סודר שהוחם בחמה אסור דגזרינן אטו האור דמאן דחזי סבר דתולדות האור נינהו, עיי"ש.

ומבואר כביאורו של כ"ק אדמו"ר שרק בבבלי גזרינן שמא יחליפו תולדת האש בתולדת החמה משא"כ בירושלמי לא חיישינן.

יג.

עוד יש להעיר מהירושלמי²⁵: "תמן תנינן ספק חשיכה ספק לא חשיכה (טומנין בדבר שאינו מוסיף הבל) מפני שלא חשיכה הא חשיכה אסור לטמון בהן, תמן אמרין מפני ביטול בית המדרש, אמר רבי בא מפני החשד שאם אומר לו שהוא מותר אף הוא אינו עושה אותן כל צרכו מבעוד יום מתוך שאת אומר לו שהוא אסור אף הוא עושה אותו כל צרכו מבעוד יום וכו'", עיי"ש.

ובקרבן העדה פי' שהחשד הוא שאנשים אחרים יאמרו שבישל הקדירה עם חשכה. ובפני משה (ובספר ניר ופני מאיר ביארו יותר) דלהירושלמי יש חשש שאם נתיר לו להטמין משחשיכה יבוא להשהות את התבשיל ע"ג כירה שאינה גרופה וקטומה כשאינו מבושל עדיין כל צרכו ויעבור בכך על איסור שהייה (וכמבואר לעיל בירושלמי פ"ג ה"א (דף כ"א) דנחשדו להיות מניחין קדירה ע"ג כירה שאינה גרופה וקטומה לפי שאינו אלא איסור דרבנן).

והנה לפי הקרבן העדה מובן שלפי הטעם שמביא כאן הירושלמי שבבבל אמרו (תמן אמרין) שהטעם הוא מפני ביטול בית המדרש (שהיו נוהגים לדרוש בליל שבת לפני העם בדיני שבת), יש גזירה יותר גדולה מאשר לטעמו של הירושלמי, שהרי לפי טעם הבבלי (תמן) יש חשש שיעבור האדם על ביטול בית המדרש מחמת עסקו בהטמנת המאכלים, אבל לפי טעמו של הירושלמי הרי הוא עצמו אינו עובר על שום איסור ואינו רק חשד שיאמרו אנשים אחרים שהוא עבר על איסור.

אמנם לפי פי' הפני משה יוצא דלהירושלמי יש גזירה גדולה יותר מהבבלי, דהרי להירושלמי יש כאן חשש שיעבור האדם בעצמו על איסור שהייה שהוא איסור דרבנן, משא"כ לטעם הבבלי אינו אלא ביטול בית המדרש שאינו איסור אלא ביטול מנהג (אם לא שנאמר דיש גם ביטול תורה שהוא איסור דאורייתא).

(24) פ"ג ה"ג (דף כג).

(25) פ"ד ה"א (דף כט).

אמנם בבבלי אצלנו (בדף לד, א) לא הובא טעם זה אלא הטעם שאסרו הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל הוא משום שמא יבוא להטמין את הקדירה ימצא שהצטננה ויבוא להרתיחה בשבת (עיי"ש ברש"י ד"ה ה"ג אמר רבא), וא"כ יש כאן חשש שיעבור באיסור דאורייתא.

ומובן ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר דכשמדובר אודות גזירה לעתיד הנה להבבלי יש חשש יותר גדולה מאשר להירושלמי אע"פ שבאופן כללי שיטת הירושלמי הוא שמסתכלים לפי העתיד.

יד.

והנה ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר יש לעיין, דהנה בירושלמי שבת פ"ג ה"ז (דף כ"ז) מבואר בנוגע למ"ש בהברייתא אבל כוס וקערה אע"פ שכבו אסור ליגע בהן, "רב אבי בשם רב חסדא אפילו רבי שמעון דו אמר תמן מודי הוא הכא שהוא אסור, שאם את אומר לו שהוא מותר אף הוא מכבה אותן ומשתמש בהון", ופירשו בקרבן העדה ובפני משה דאע"פ דרבי שמעון לית לי' מוקצה מחמת איסור מודה בכוס וקערה גדולה שיש בהן הרבה שמן שאסור, שאם נתיר לטלטל אותן אחר שכבו יש לחוש שמא יבוא לכבות את האש בשבת בבוקר שאז אינו צריך להגר שידליק כדי להשתמש בהשמן שיש בו עיי"ש.

אמנם בבבלי (דף מד, א) מבואר הטעם שמודה רבי שמעון בכוס וקערה גדולה "דכי קשרי ר"ש בנר זוטא דדעתי' עלויה, אבל הני דנפשי לא" עיי"ש, ומשמע דהטעם אינו משום דחיישינן שיכבה אלא משום דבכלים גדולים מסיח דעתו מהם, ואע"פ דלית לו לר"ש מוקצה מחמת איסור מ"מ כשמסיח דעתו מהן אסור.

ולכאורה יוצא דכאן ס"ל להירושלמי דחיישינן להעמיד בענין של גזירה (אולי יכבה להשתמש בהשמן) ולהבבלי לא חיישינן (והאיסור הוא רק מחמת שמסיח דעתו), וצ"ע.



כה. תפילין של יד ושל ראש

הנ"ל

הקדמת הזכרת תפילין של ראש לתפילין של יד בדין ערכין¹

בלקו"ש חלק ל"ט שיחה ב לפ' ואתחנן², מסביר כ"ק אדמו"ר זי"ע הא דהקדים הרמב"ם (במנין המצות שבריש הלכות תפילין, וכן כמעט בכל פעם בגוף ההלכות עצמן), תפילין של ראש לפני תפילין של יד, ע"פ דברי הצפנת פענח על הרמב"ם בהל' תפילין³, שיש הבדל בין תפילין של יד לתפילין של ראש, "דגבי תפילין של יד המצוה היא [מעשה] ההנחה או הקשירה . . אבל בשל ראש המצוה שיהי' מונח".

וממשיך שהחילוק הנ"ל שבין תש"י ותש"ר הוא לא רק בתוכן המצוה אלא גם בזמן המצוה, דכיון שבשל יד המצוה היא הקשירה או ההנחה נמצא שקיום המצוה הוא רק ברגע של מעשה הקשירה או ההנחה, משא"כ בתפילין של ראש שהמצוה היא שיהיו מונחים על ראשו, נמצא "דכל רגע ורגע דשהוא לבוש מקיים מצוה".

ואין זה סתירה למ"ש הרמב"ם⁴ "שמצותן ללבשן כל היום", שזה קאי גם על השל יד, כי זה שצריך להיות לבוש גם בשל יד כל הזמן הוא רק לפי ש"כל זמן שבין עיניך יהו שתיים", היינו שאינו מצות השל יד, אלא פרט בקיום מצות של ראש, שיש דין מיוחד בתש"ר ש"כל זמן שבין עיניך יהו שתיים".

ועפ"ז מסביר דזהו הטעם שמקדים הרמב"ם בכל פעם תפילין של ראש לפני תפילין של יד, שהוא בהתאם לתוכנו של כללות ספר אהבה שכולל בתוכו "המצות שהם תדירות שנצטוינו בהם כדי לאהוב המקום ולזכרו תמיד". ובענין זה הרי העיקר הוא המצוה דתפילין של ראש שהיא מצוה תמידית, שבכל רגע שהוא לבוש בהם מקיים מצוה (משא"כ בשל יד שמצותן היא רק מעשה הקשירה, וזה שצ"ל מונחין עליו תמיד הוא רק פרט במצות תש"ר כנ"ל).

וימתק יותר ע"פ דברי אדה"ז⁵ בטעם הדיעות שתקנו חכמים לברך עוד ברכה אחרת על תפילין של ראש "לפי שהיא חשובה ועיקר המצוה". ומקורו בתוס', אבל לשון התוס' היא "שהוא גמר ועיקר וכו'", ובזה יש לפרש דלשון "עיקר" היא ע"ד

(1) הענין נכתב בתחילה בשלשה חלקים, חלק ראשון נכתב לרגל חגיגת סעודת הבר מצוה של נכדי היקר הת' זלמן יודא שי' דייטש ביום י' כסלו ה'תשפ"ב.

(2) ע' 22 ואילך.

(3) פ"ד ה"ד.

(4) שם הכ"ו.

(5) או"ח סכ"ה סי"ד.

(6) ברכות ס, ב. ד"ה אשר קדשנו.

המעלה ד"גמר מצוה" . אבל מזה שרבינו הזקן השמיט הלשון "גמר מצוה" וכתב רק "שהיא חשובה והיא עיקר המצוה", משמע שס"ל שתש"ר היא "עיקר המצוה" בכלל (בחשיבות).

וע"פ דברי הצפע"נ אתי בפשיטות כי עיקר מצות תפילין היא השל ראש שהיא מצוה תמידית כל זמן שהוא לבוש בהם, משא"כ מצות השל יד היא רק בשעת מעשה הקשירה ואח"כ לבישת הש"י היא רק פרט וטפל להשל ראש, ועפ"ז יומתק יותר טעם הקדמת תפילין של ראש לתפילין של יד. עיי"ש בלקו"ש באריכות.

והנה אע"פ שהמבואר בלקו"ש הוא (כמבואר שם) בנוגע למ"ש הרמב"ם בהל' תפילין ובספר אהבה, י"ל ע"פ הנ"ל גם בנוגע לדברי הרמב"ם במקומות אחרים וכדלקמן:

בהלכות ערכין וחרמים כתב הרמב"ם: "ונותנין לו מכל נכסיו לזה שיש עליו ערכים או דמים או שהקדיש מנה לבדק הבית ואין לו נותנין לו תפילין של ראש ושל יד וכו'", עיי"ש.

והנה במשנה בערכין* (מקור הדין) איתא: "אע"פ שאמרו חייבי ערכין ממשכנין אותו נותנין לו . . ותפילו וכו'".

ויש לעיין למה פרט הרמב"ם של ראש ושל יד. גם יש לעיין בהא דהקדים של ראש לשל יד היפך סדרא דקרא דמפורש "וקשרתם לאות על ידיך (והדר) והיו לטוטפות בין עיניך".

וע"פ דברי כ"ק אדמו"ר הנ"ל י"ל, דהנה תפילין של יד מכיון דהמצוה היא רק הקשירה וההנחה א"כ יש מקום לומר שלא יתנו להמערין שממשכנין אותו את התפילין של יד שלו, שהרי יכול לשאול מחבירו להניחן ומיד להחזירן, משא"כ תפילין של ראש מכיון שהם צריכים להיות עליו כל היום א"א לו לשאלם מחבירו מכיון שגם חבירו צריך להם כל היום, וא"כ הי' מקום לומר שמ"ש בהמשנה בערכין דנותנין לו תפיליו פירושו רק התפילין של ראש שלו אבל לא התפילין של יד שלו, ולכן פירט הרמב"ם שנותנין לו הן התפילין של ראש שלו והן התפילין של יד שלו.

והטעם שלפועל נותנין לו גם התפילין של יד שלו (אע"פ שכנ"ל הרי יכול לשאול מחבירו להניחן ומיד להחזירן), מובן ע"פ הנ"ל מכיון שכשלבוש בתפילין של ראש יש החיוב ש"כל זמן שבין עיניך יהו שתים", הרי צריך להיות לבוש גם בשל יד כל הזמן, אמנם מכיון שאין זה חיוב מצד התפילין של יד אלא פרט בקיום מצות של ראש, לכן הקדים הרמב"ם של ראש לשל יד.

(7) פ"ג הט"ו.

(8) כג, ב.

ויש להוסיף עוד, דהנה מבואר בכמה מקומות בלקו"ש⁹, דמצינו כמה פעמים כשהתורה ציוותה לקיים איזה מצוה שקיומה תלוי באיזה פעולה, גם הפעולה המוקדמת מקבלת מעין חשיבות וגדר של המצוה עצמה, ולדוגמא המבואר בהר"ן¹⁰ בנוגע למצות פו"ר דאע"פ דהאשה אינה מצווה על מצות פו"ר מ"מ "יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו". וכן מהמבואר ברמב"ם הל' פסולי המוקדשין¹¹ דא' מד' עבודות שמחשבה פוסלת בה היא הולכת הדם למזבח לזורקו, ומבאר הצפנת פענח (על התורה¹²) דאף שההולכה מוכרחת היא בשביל הזריקה שלאח"ז, נעשית ההולכה חשיבות בפ"ע והוי עבודה שמחשבה בה פוסלת, וכן כתב במ"א "אף שזה סיבה אך מ"מ זה הכרח ונעשה כמו עצם", עיי"ש בלקו"ש.

ועד"ז יש לומר בנדו"ד, דהגם שעיקר מצות תפילין של יד היא רק ברגע של הקשירה וההנחה, מ"מ מכיון ש"כל זמן שבין עיניך יהו שתיים", והמצוה דתפילין של ראש היא שיהיו מונחים על הראש כל רגע ורגע, ומכיון שבלי התפילין של יד א"א לקיים מצות תפילין של ראש מכיון שצריכים ש"כל זמן שבין עיניך יהו שתיים", א"כ מקבלת התפילין של יד הענין של מצוה נמשכת כל רגע ורגע (ולא רק כפרט בקיום מצות תפילין של ראש), ולכן נותנים להמערין גם התפילין של יד שלו.

אלא שמכיון שמה שגם בתפילין של יד יש הענין של מצוה נמשכת כל רגע ורגע הוא כתוצאה מן מצות תפילין של ראש, לכן מזכיר הרמב"ם תפילין של ראש מקודם ואח"כ כותב תפילין של יד.

המקדיש תפילין של ראש¹³

ברמב"ם בהלכות ערכין וחרמים¹⁴ כתב: "וכל מי שהחרים או הקדיש כל נכסיו לוקחין כל מה שיש לו ואפילו תפילין שבראשו וכו'", עיי"ש.

והנה במקור הדין¹⁵ איתא: "המקדיש נכסיו מעלין לו תפיליו", שבפשטות הפי' הוא שנוטלין ממנו הן תפילין של יד והן תפילין של ראש, ויש לעיין בלשונו של הרמב"ם שמפרט "תפילין שבראשו", ולכאורה הפי' בדבריו (אינו דלוקחין ממנו רק תפילין של ראש ולא של יד, ותיבת "אפילו" פירושו דלא רק שלוקחין ממנו דברים של רשות אלא אפי' דברים של מצוה, אלא) דהחידוש הוא דלוקחין

(9) ע"י חלק י"ד ע' 39 ואילך, וחלק י"ז ע' 187 ואילך.

(10) רפ"ב דקידושין.

(11) פי"ג ה"ד.

(12) ריש פ' מסעי.

(13) חלק זה נכתב לרגל חגיגת סעודת הבר מצוה של נכדי היקר הת' ישעיהו שי' שוסטרמאן ביום כ"ו

אדר שני ה'תשפ"ב.

(14) פ"ו ה"ג.

(15) הנ"ל הערה 8.

ממנו אפי' תפילין של ראש וכ"ש תפילין של יד, כי במתני' תנן מעלין לו תפיליו דבפשטות הכוונה לשניהם.

והנה בפ"י דברי המשנה "מעלין לו תפיליו" כנראה נחלקו הראשונים, דרבינו גרשום פי' "נוטלין ממנו תפיליו", אמנם רש"י כתב בד"ה מעלין לו "ופודה אותן" עיי"ש. ולכאורה משמע מדבריו דעיקר הדין דמתני' הוא לגבי פדיון דצריך לפדות תפיליו ולא (רק) מה שנוטלין התפילין ממנו. וברמב"ם כתב בפ"י כפי' רבינו גרשום "לוקחין כל מה שיש לו ואפילו תפילין"¹⁶.

והנה מה שלוקחין ממנו תפיליו (היינו דחל ההקדש גם על התפילין ולא אמרינן דהתפילין משועבדים למצותן אין דעתו של האדם להקדיש את תפיליו וא"כ לא חל עליהם ההקדש), מבאר אב"י בב"ק¹⁷ דמכיון דחושב האדם דקעביד מצוה במה שנותן נכסיו להקדש לכן דעתו גם על תפיליו והקדש מפקיע גם משעבוד זה, עיי"ש.

ולפ"ז יש לומר דהי' מקום לומר שלא יקחו ממנו תפילין של ראש, דבשלמא אם הפי' הוא כרש"י דכוונת המשנה הוא ללמדינו דפודין אותן א"כ אין שום נפק"מ בין של ראש לשל יד, דשניהם יכול (וצריך) לפדות, אמנם מכיון דלהרמב"ם הפי' הוא דלוקחין ממנו התפילין והיינו שחל עליהם דין הקדש כנ"ל, א"כ צריך להשמעינו בעיקר שלוקחין ממנו (גם) התפילין של ראש, כי הי' מקום לומר שעל של ראש אה"נ שלא חל ההקדש ואין לוקחין ממנו רק התפילין של יד.

ובהסברת הדבר י"ל ע"פ המבואר בלקו"ש הנ"ל די ש הברל בין תפילין של יד לתפילין של ראש, "דגבי תפילין של יד המצוה היא [מעשה] ההנחה או הקשירה . . אבל בשל ראש המצוה שיהי' מונח".

ומבאר כ"ק אדמו"ר שחילוק הנ"ל שבין תש"י ותש"ר הוא לא רק בתוכן המצוה אלא גם בזמן המצוה, דכיון שבשל יד המצוה היא הקשירה או ההנחה נמצא שקיום המצוה הוא רק ברגע של מעשה הקשירה או ההנחה, משא"כ בתפילין של ראש שהמצוה היא שיהיו מונחים על ראשו, נמצא "דכל רגע ורגע דשהוא לבוש מקיים מצוה".

ואין זה סתירה למ"ש הרמב"ם¹⁸ "שמצותן ללבשן כל היום", שזה קאי גם על השל יד, כי זה שצריך להיות לבוש גם בשל יד כל הזמן הוא רק לפי ש"כל זמן שבין עיניך יהו שמים", היינו שאינו מצות השל יד, אלא פרט בקיום מצות של ראש, שיש דין מיוחד בתש"ר ש"כל זמן שבין עיניך יהו שמים", עיי"ש באורך.

ועפ"ז הי' מקום לומר דמכיון דתפילין של ראש צריך להניחן כל היום אין

(16) ועי' בתוס' יו"ט ערכין פ"ו מ"ד.

(17) קב, ב (ועי' ג"כ ערכין כד, א).

(18) הנ"ל הערה 4.

דעתו של האדם להקדישן, שהרי לא ימצא בקל תפילין בכדי להניחן כל היום, דהרי על כל אור"א יש המצוה להניחן כל היום, משא"כ תפילין של יד דהמצוה היא [מעשה] ההנחה או הקשירה א"כ בקל יכול לשאול התפילין של יד מחבירו וא"כ דעתו של האדם להקדישן.

ולכן מדגיש ומפרט הרמב"ם ש"לוקחין כל מה שיש לו ואפילו תפילין שבראשו", והטעם הוא כמבואר במפרשים¹⁹ שלא נחלקו רש"י והרמב"ם אלא במשמעות הלשון, אבל גם הרמב"ם מודה לדינו של רש"י שיכול המקדיש לפדות את התפילין מיד ההקדש עיי"ש, וא"כ גם התפילין של ראש יכול לפדות וא"כ שפיר חל על שניהם דין הקדש ויכול לפדות את שניהם.

ברכת תפילין על תפילין של ראש²⁰

בשו"ע אדה"ז הלכות תפילין סי' כ"ה סעיף ט"ו מביא דברכת תפילין של יד היא "להניח תפילין" וברכת של ראש היא "על מצות תפילין". ובסעיף י"ח מביא הדיעה (דעת הרמ"א) שאם הפסיק בדיבור בין הנחת של יד לשל ראש אין ברכת של יד עולה לשל ראש ומברך על של ראש גם ברכת "להניח תפילין" וגם ברכת "על מצות תפילין".

ובסעיף כ"ג כתב וז"ל: ויש אומרים (דעת הב"י) שלעולם אין תפילין של ראש טעונה ב' ברכות כי אם ברכה אחת כשאר כל המצות ולא נתקנה ברכת על מצות תפילין לתפילין של ראש אלא אם כן הפסיק בדיבור בין ברכת תפילין של יד להנחת תפילין של ראש אבל אם לא הפסיק בינתיים אזי עולה ברכת להניח תפילין שבירך על תפילין של יד גם לתפילין של ראש וכו' ע"ש.

והנה בב"י סעיף סי' כ"ה ס"ט כתב "ואם הפסיק מברך על של ראש על מצות תפילין" ע"ש. אמנם אדה"ז האריך בזה כנ"ל ויש לעיין בלשונו הק', דלכאורה בתחילת לשונו הי' מקום לטעות ולפרש "שלעולם (היינו בין אם הפסיק בדיבור ביניהם ובין אם לא הפסיק בדיבור ביניהם) אין תפילין של ראש טעונה ב' ברכות כי אם ברכה אחת כשאר כל המצות, (ואפי' אם לא הפסיק ביניהם בדיבור צריך לברך על של ראש רק ברכת "להניח תפילין" כי) "ולא נתקנה ברכת "על מצות תפילין" לתפילין של ראש אלא אם כן הפסיק בדיבור בין ברכת תפילין של יד להנחת תפילין של ראש" (שרק אז צריך לברך על של ראש רק ברכת "על מצות תפילין"). אמנם מיד ממשיך אדה"ז "אבל אם לא הפסיק בינתיים אזי עולה ברכת להניח תפילין שבירך על תפילין של יד גם לתפילין של ראש" (היינו שאם לא הפסיק בדיבור ביניהם אינו צריך לברך כלום על של ראש כי ברכת להניח שבירך על של יד עולה גם לשל ראש), וא"כ משמעות לשונו שבתחילת הסעיף אינו כפי שכותב בסוף הסעיף.

(19) עי' בספר יק"ר הערך' המצוין בש"ם מתיבתא.

(20) חלק זה נכתב לרגל חגיגת הבר מצוה של נכדי היקר הת' לוי בן בני היקר הרה"ת יוסף יצחק

שיחיו ביום כ"ט אדר שני תשפ"ב

ולכאורה הי' יותר פשוט אם אדמו"ד הזקן הי' כותב מיד בתחילת הסעיף "ויש אומרים שלעולם אין תפילין של ראש טעונה ב' ברכות כי אם ברכה אחת כשאר כל המצות, ואם לא הפסיק בינתיים אזי עולה ברכת להניח תפילין שבירך על תפילין של יד גם לתפילין של ראש", (ואזי אינו צריך לברך על של ראש כלום, ואח"כ להמשיך) 'ולא נתקנה ברכת על מצות תפילין לתפילין של ראש אלא אם כן הפסיק בדיבור בין ברכת תפילין של יד להנחת תפילין של ראש' וכו'.

הנהגה בספר המצות מצות עשה קס"א כתב הרמב"ם וז"ל: "הוא שצונו לספור מקצירת העומר תשעה וארבעים יום והוא אמרו יתעלה וספרתם לכם ממחרת השבת . . . כך חייב כל אחד ואחד ממנו למנות ימי העומר יום ושבוע שבוע, שהוא אמר תספרו חמישים יום ואמר שבעה שבועות תספור לך, כמו שמניין השנים והשמיטים מצוה אחת כמו שביארנו, כן ספירת העומר מצוה אחת, וכן מנה אותם כל מי שקדמנו מצוה אחת והאמת מה שעשו בזה. ואל יטען אמרם (מנחות סו) "מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי" ותחשוב שהן שתי מצות, כי כל חלק וחלק מחלקי אי זה מצוה שיהיו לה חלקים מצוה לעשות החלק ההוא ממנה, ואמנם היו שתי מצות אילו אמרו מנין הימים מצוה ומנין השבועות מצוה, וזה מה שלא ייעלם למי שיטעם הדבור, כי אתה כשתאמר חובה לעשות כך וכך הנה לא יתחייב מזה המאמר שהפעולה היא מצוה בפני עצמה, והראיה הברורה על זה היותנו מונים השבועות גם כן בכל לילה באמרנו שהם כך וכך שבועות וכך וכך ימים, ואילו היו השבועות מצוה בפני עצמה לא היינו מסדרין מנינם כי אם בלילי השבועות לבד והיינו אומרים שתי ברכות אשר קדשנו במצותיו וצונו על ספירת ימי העומר ועל ספירת שבועי העומר, ואין הדבר כן, אבל המצוה היא ספירת העומר ימיו ושבועותיו כמו שתקנו", עיי"ש.

וב"נמוקי מהרא"י" (הובא בספר הליקוטים מהדורת פרנקל) הקשה ע"ז "מ"ש שם להביא ראי' מדמונין השבועות עם הימים בב"א ומברכין ברכה אחת לשתייהן ואי הוה שתי מצות הוה לן לסדר מנין השבועות לבד בסוף השבוע ומנין הימים לבד ולברך עליהן שתי ברכות כו', לענ"ד ראי' זו תמוה ולא זכיתי להבין, דהא תפילין יוכיחו דהם נימנים בשתי מצות ש"ר וש"י עשין י"ב י"ג ואעפ"כ דעת רבינו ז"ל בהל' תפילין פ"ד (ה"ה) דאינו מברך אלא ברכה אחת לשניהם אם לא סח בינתיים, וא"כ הכא נמי עניינן אחד וסגי בברכה אחת לשתייהן ולעולם שתי מצות הם. ובקושי יש לחלק דהתם הוא יותר ענין אחד מפני שטעם אחד להם וכו', עיי"ש.

והנראה לומר בזה ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות הנ"ל ע"פ דברי הצפנת פענח על הרמב"ם בהל' תפילין פ"ד ה"ד, שיש הבדל בין תפילין של יד לתפילין של ראש, "דגבי תפילין של יד המצוה היא [מעשה] ההנחה או הקשירה . . . אבל בשל ראש המצוה שיהי' מונח".

ועפ"ז מסביר דזהו הטעם שמקדים הרמב"ם בכל פעם תפילין של ראש לפני

תפילין של יד, שהוא בהתאם לתוכנו של כללות ספר אהבה שכולל בתוכו "המצות שהם תדירות שנצטוו בהם כדי לאהוב המקום ולזכרו תמיד". ובענין זה הרי העיקר הוא המצוה דתפילין של ראש שהיא מצוה תמידית, שבכל רגע שהוא לבוש בהם מקיים מצוה (משא"כ בשל יד שמצותן היא רק מעשה הקשירה, וזה שצ"ל מונחין עליו תמיד הוא רק פרט במצות תש"ר כנ"ל).

וימתק יותר ע"פ דברי אדה"ז²¹ בטעם הדיעות שתקנו חכמים לברך עוד ברכה אחרת על תפילין של ראש (על מצות תפילין) "לפי שהיא חשובה ועיקר המצוה".

וע"פ דברי הצפ"נ אתי בפשיטות כי עיקר מצות תפילין היא השל ראש שהיא מצוה תמידית כל זמן שהוא לבוש בהם, משא"כ מצות השל יד היא רק בשעת מעשה הקשירה ואח"כ לבישת הש"י היא רק פרט וטפל להשל ראש, ועפ"ז וימתק יותר טעם הקדמת תפילין של ראש לתפילין של יד.

וי"ל דאע"פ שלענין ברכה ס"ל להרמב"ם שלא תיקנו ברכה אחרת על השל ראש . . מ"מ לענין קיום המצוה עצמו ס"ל ג"כ שתפילין של ראש "היא עיקר המצוה", עיי"ש בלקו"ש באריכות.

ואולי אפשר לומר עפ"ז (וגם לשיטת הראשונים דס"ל דתקנו ברכה אחרת על השל ראש), דמכיון דעיקר המצוה היא השל ראש, גם ברכת להניח תפילין אע"פ שמברכין אותה כשמניחין השל יד, עיקרו הוא בשביל השל ראש מכיון שהיא עיקר המצוה.

ואם כינים דברי אלה יש לתרץ קושית ה"נמוקי מהרא"י" ד"תפילין יוכיחו דהם נימנים בשתי מצות ואעפ"כ דעת רבינו דאינו מברך אלא ברכה אחת לשניהם אם לא סח בינתיים, וא"כ הכא נמי עניינן אחד וסגי בברכה אחת לשתיהן ולעולם שתי מצות הם", די"ל דשאני תפילין דאע"פ שהם שתי מצות אעפ"כ מכיון דעיקר המצוה היא השל ראש לכן אינו מברך אלא ברכה אחת (להניח תפילין) ובעיקרו היא על השל ראש (אלא דגם השל יד נכלל בזה), ורק מכיון דמברכין את הברכה לפני הנחת התפילין של יד ובזה העיקר היא ההנחה כמבואר בהשיחה לכן מברכין בנוסח להניח.

ואולי זהו גם כוונת ה"נמוקי מהרא"י" שמסיים "ובקושי יש לחלק דהתם הוא יותר ענין אחד מפני שטעם אחד להם וכו'", עיי"ש.

ועפ"ז יש לבאר גם לשונו של אדה"ז בשו"ע הנ"ל, שבצחות לשונו מרמז לענין הנ"ל ש"יש אומרים שלעולם אין תפילין של ראש טעונה ב' ברכות כי אם ברכה אחת כשאר כל המצות", והיינו שהברכה שתקנו לברך על השל יד עיקרו

היא עבור השל ראש מכיון שהיא היא עיקר המצוה ולא נתקנה ברכת על מצות תפילין לתפילין של ראש אלא אם כן הפסיק בדיבור בין ברכת תפילין של יד להנחת תפילין של ראש אבל אם לא הפסיק בינתיים אזי (מכיון שלפועל מברכים ברכת להניח תפילין לפני הנחת השל יד) עולה ברכת להניח תפילין שבירך על תפילין של יד גם לתפילין של ראש.





שער
מסכת שבת

כו. הנחת הקרשים על העגלות

הת' נתן יעקב שי' בושי
תלמיד בישיבה

The Gemara¹ relates that the Levi'im used wagons to transport the *kerashim* from one location to another. According to Rashi² (and the Gemara³), these wagons (really just a wooden frame⁴) were five amos long and the *kerashim* were laid down on it jutting out on either side.

The Gemara discusses different possibilities of how the *kerashim* were placed onto the wagons. One possibility is that they were stacked on their sides. Each *keresh* was one and a half *amos* wide and one *amah* thick, so when stacked on their side, they would be able to fit more of them onto the wagon. The Gemara concludes, if they would have done this, they would have been able to fit **four** *kerashim* across the length of the wagon. Rashi's questions, if each plank was one *amah* wide, and the wagon was five *amos* long, why did the Gemara only suggest laying four *kerashim* across instead of five? Seemingly, they should have been able to fit five *kerashim* on the wagon!

Rashi⁶ suggests two answers. The second answer that he gives seems more plausible. Rashi says, because of the rings (*taba'os*) that were attached to each *keresh*, it would be impossible for them to fit five *kerashim* on a wagon that is five *amos* long, because the rings would get in the way.

However, Rashi's first answer is a bit difficult to understand. He says, according to a *klal* in the Gemara of "*amsa b'amsa lo yasiv*" (something the size of an *amah* cannot fit into the space of an *amah*), or in the words of Rashi, "*chamisha b'chamisha lo yasvi*,"

-
- 1) Shabbos 98a,b.
 - 2) S.v. *u'beineihem*.
 - 3) Ibid 98a.
 - 4) Ibid.
 - 5) S.v. *arba'ah*.
 - 6) Ibid.

they were not able to fit the *kerashim* onto the wagons (“*I efshar l'dochakon u'letzamtzem l'hoshiv chamisha b'soch chamisha amos*”).

The difficulty is as follows: What problem arises when setting something which measures five *amos*, **on top** of a frame that is also five *amos* long? Seemingly, the abovementioned *klal* **only** refers to putting something **inside** something else that is of the same exact size; but here, nothing will scratch against any walls, since it is only resting **on** the wagon.

The reason why it would be a problem for the *kerashim* to extend a little off the wagon is because everything in the *Beis Hamikdash* was made to be exact (as well as the rule “*ein aniyus b'makom ashirus*”) - there was no reason for them to “save material” by building the *keresh* smaller. This only strengthens the question on Rashi - what issue can arise when fitting five *amos* worth of *kerashim* perfectly onto a wagon that is five *amos* long?

There is a statement in the Gemara *daf* 99 that can be used to answer the question. The Gemara there discusses the size of each wagon. The Gemara (99a) points out, the reason why the wagon was specifically five *amos* long is because they did not want to compress the boards too tight.

However, this does not answer the question, and is itself hard to understand. What would be the problem with setting and placing *kerashim* right next to each other? Seemingly, doing this would give them **extra support** while traveling! One can possibly suggest that they thought it to be respectful to the *kerashim* to not place them touching each other. This is also difficult because they had no problem with stacking them, and when they are stacked, (not only are they touching, but) one is **on top** of another - surely that is more disrespectful than just being set down **next to** another! You cannot answer that they were afraid that they would scrape against each other, because when stacked, they would surely scratch each other more than by being placed side by side!

Even if there was good reason why they did not want to line up the *kerashim* right next each other, none of this explains why

Rashi did not answer this himself. Saying "they did not want to compact them" does not fit with Rashi's wording of "*I efshtar l'dochakon.*"

A possible answer for Rashi uses an idea that Tosfos mentions. Tosfos' brings an idea that the definition of *atba'i* is additional walls. To ensure stability for the stacks of *kerashim*, the wagon had extra planks (that Tosfos calls *atba'i*) that were placed on the front and back of each wagon so that the *kerashim* would not fall (outwards).

Although Rashi does not agree with Tosfos' definition of *atba'i*, we can possibly say that Rashi knew about this idea of support planks. Since wagons made for carrying wood commonly had these supporting walls, Rashi leaves it a possibility that the wagons in the *Mishkan* had them as well. Rashi is saying that if the wagons had these walls, then "*chamisha b'chamisha lo yasvi,*" and if they did not, there would be "*blitas hataba'os*" (the rings would get in the way). However, this explanation far from ideal, and the subject needs to be revisited.



7) S.v. *atba'i*.

כז. המקור דמוציא מרה"י לרה"ר דרך סטיו חייב

הת' יחיאל חיים שי' בעגון
תלמיד בישיבה

איתא בגמרא': "המוציא מחנות [רה"י] לפלטיא [רה"ר] דרך סטיו [כרמלית] חייב ובן עזאי פוטר", ומקשה הגמ' "היכא אשכחנא כה"ג דחייב, אמר רב ספרא א"ר אמי א"ר יוחנן מידי דהוה אמעביר חפץ ברה"ר, התם אע"ג דכמה דנקיט לי' ואזיל פטור כי מנח לי' חייב ה"נ ל"ש. מי דמי? התם כל היכא דמנח לי' מקום חיוב הוא הכא אי מנח לי' בסטיו מקום פטור הוא! אלא מידי דהוה אמעביר חפץ מתחילת ד' לסוף ד', התם לאו אע"ג דאי מנח לי' בתוך ד"א פטור כי מנח לי' בסוף ד"א חייב ה"נ ל"ש. מי דמי? התם לגבי האי גברא מקום פטור הוא לכו"ע מקום חיוב הוא הכא לכו"ע מקום פטור הוא וכו", עיי"ש.

ובתוס' שם: כתבו וז"ל: "ה"ל למנקט המוציא דאיירי בה לעיל דכל כמה דלא מנח לי' מיפטר, אלא משום דבתר הכי נקט מעביר נקט לי' נמי השתא, ובכל עניני העברה ברה"קאמר", עיי"ש, ובמהרש"א.

ולכאורה דברי התוס' אינם מובנים, דהרי גם לקמן הי' הגמ' יכול למנקט המוציא מרה"י לרה"ר דכל כמה דמנח לי' ברה"י פטור כי מנח לי' ברה"ר חייב ה"נ ל"ש, וגם ע"ז הי' הגמ' יכול להקשות מי דמי התם לגבי האי גברא מקום פטור הוא (שהרי הוא נמצא כל הזמן ברה"י) לכו"ע (שנמצאים ברה"ר) מקום חיוב הוא (אם מכניסים מרה"ר).

וראיתי בקיקיון דיונה שהקשה כן על הגמ' "אלא מידי דהוה אמעביר חפץ מתחילת ד' לסוף ד" וז"ל: "ועוד דא"כ הל"ל מידי דהוה אמעביר מרשות היחיד שהוא גדול לרשות הרבים דאי מנח לי' ברשות היחיד פטור וכי הוציא חייב אע"ג דהעביר מעקירה קודם הנחה ברה"ר דרך רשות היחיד שהוא במקום פטור לו דאילו הניחו שם הי' פטור וכי מנח לי' ברה"ר חייב וכו", עיי"ש שנשאר בקושיא.

ואולי אפשר לבאר בהקדים מה שראיתי בספר "מראה המקום" בדף ו' ע"א על דברי רש"י שם, שמבאר, דלכאורה אינו מובן מה הי' ההו"א של הגמ' בדמיון הראשון "מידי דהוה אמעביר חפץ ברה"ר, התם אע"ג דכמה דנקיט לי' ואזיל פטור כי מנח לי' חייב ה"נ ל"ש", דלכאורה קושית הגמ' "מי דמי התם כל היכא דמנח לי' מקום חיוב הוא הכא אי מנח לי' בסטיו מקום פטור הוא" היא סברא פשוטה מאד, ומאי הי' בכלל הקס"ד.

ומבאר ע"פ דיוק בדברי רש"י, בדף ו' ע"א ד"ה "מידי דהוה אמעביר חפץ ברה"ר" שכתב: "יותר מד' אמות וכל כמה דלא מנח לי' פטור וכי אנחי' חייב ואע"ג

(1) דף ה, ב.

(2) ו, א. ד"ה מידי דהוה אמעביר חפץ.

דאיפסיק הילוכא ביני וביני. ולעיל בדף ה' ע"ב ד"ה "היכא אשכחן כה"ג" כתב: "דמפסקא רשותא אחריתי מיחייב דילמא לא חייב רחמנא אלא במוציא מרה"י לרה"ר בהדיא".

וביאר דזהו הביאור בהה"א, דרב ספרא א"ר אמי א"ר יוחנן חשב דקושית הגמ' "היכא מצינו כה"ג דחייב" הוא משום הילוכו של האדם, ולכן רצה לדמות מעביר חפץ ברה"ר לדרך סטיו מחמת הילוכא של האדם, דכמו דבמעביר ברה"ר יותר מד' אמות הרי כל הדרך שאחר הד' אמות אינו נצרך להחיות והוה הפסק מחמת הילוכא של האדם ואעפ"כ כשהניח לבסוף חייב, כמו"כ בעובר דרך סטיו דהוה הפסק מחמת הילוכא של האדם חייב. ולכן מדייק רש"י לכתוב כאן "דאיפסיק הילוכא ביני וביני".

וע"ז מקשה הגמ' "מי דמי התם כל היכא דמנח לי" מקום חיוב הוא הכא אי מנח לי בסטיו מקום פטור הוא", היינו דבזה מבאר הגמ' דהא דהקשה בתחילה "היכא אשכחנא כה"ג דחייב" אין הקושיא מחמת הילוכא של האדם אלא משום דמפסקא רשותא אחריתי, וא"כ אין לדמות מעביר ברה"ב דלא מפסקא רשותא אחריתי לדרך סטיו דמפסקא רשותא אחריתי.

ולפ"ז אפשר לבאר המשך הסוגיא, "אלא מידי דהוה אמעביר חפץ מתחילת ד' לסוף ד', התם לאו אע"ג דאי מנח לי בתוך ד"א פטור כי מנח לי בסוף ד"א חייב ה"נ ל"ש", דכאן הרי עוקר ברה"ר ומעביר ד' אמות דהוה רה"י שלו, (וכמבואר בבעל המאור דף צ"ו ע"א (ובעוד ראשונים שם) דמעביר ד"א הוה תולדה דהוצאה מכיון שד' אמות של האדם קונות לו הוה הד"א רשות היחיד של האדם), ואח"כ מניח בסוף הד' אמות ברה"ר וחייב אע"פ דמפסקא רשותא אחריתי, כמו"כ היכא מפסקא רשותא אחריתי דהסטיו חייב.

וע"ז ממשיך הגמ' "מי דמי התם לגבי האי גברא מקום פטור הוא לכו"ע מקום חיוב הוא הכא לכו"ע מקום פטור הוא", היינו דכאן מבאר הגמ' דבכדי לפטורו בעינן תרווייהו הן דאפסיק רשותא והן דאיפסיק הילוכא דהגברא, וא"כ דהא דחייב במעביר מתחילת ד' לסוף ד' הוא משום דאע"פ דלגבי האי גברא מפסקא רשותא אחריתי, מ"מ מכיון דלכו"ע אי"ז מקום פטור, אי"ז נחשב דאיפסיק הילוכא ביני וביני אפי' דהאי גברא, משא"כ הרי יש את שתייהם בין "דאיפסיק הילוכא ביני וביני", ובין "דמפסקא רשותא אחריתי", היינו היכי דעבר בסטיו י"ל דפטור.

ולפ"ז (דבדמיון השני ס"ל להגמ' דהוא רק מצד דאיפסיק רשותא) יש מקום ליישב מה שהקשיתי לעיל (ומה שהקשה ב"קיקיון דיונה") דגם בדמיון השני הי' הגמ' יכול לדמות למוציא מרה"י לרה"ר, ד"ל דהרי בהוצאה נכלל גם הכנסה (וכמו דאמר רב אשי בדף ב' ע"ב "תנא הכנסה נמי הוצאה קרי לה"), א"כ בשלמא בהוצאה דאיפסיק רשותא דפטור, דהרי כל זמן שהולך ברה"י עובר ברשות הפטור וכשיוצא לרה"ר חייב, שפיר הי' אפשר לדמות לזה דגם כשעובר דרך סטיו דהוה

רשות הפטור ואח"כ יצא לרה"ר חייב, אמנם בהכנסה דהתחיל ללכת ברה"ר ואח"כ נכנס לרה"י (דהמלאכה כאן היא הכנסה ולא מעביר ד"א ברה"ר, ועי' לקמן) דעובר דרך רשות החיוב, הרי אינו דומה לעובר דרך סטיו דהוא רשות הפטור, וי"ל דלכן לא רצה הגמ' להביא הדמיון מהוצאה (דכולל גם הכנסה) מכיון דאינו דומה, ומעדיף להביא הדוגמא ממעביר ד' אמות מצומצמות דדומה לעובר דרך סטיו.



כח. שיטת הרא"ש בהוציאה ידה במזיד ומשחשיכה

הת' שמואל שמחה שי' בעגון
תלמיד בישיבה

בגמ' סוף דף ג' ובריש דף ד' דנו הראשונים במחלוקת רש"י ותוס' בדין מי שהוציא ידו מלאה פירות במזיד ומשחשיכה, אם החכמים קנסו שלא יכול להחזיר את ידיו לפנים עד למוצאי שבת. ונקודת המחלוקת היא אם מדמין נדון זה להאיבעי' דרב ביבי דרדיית הפת בשבת, שמותר לרדותה קודם שיבוא לידי איסור סקילה.

והר"ן מסכם שיטתם וז"ל: "ולפי שיטת רש"י ז"ל בגמרא בין שהוציא ידו מבעוד יום בין שהוציאה משחשיכה כל שהוציאה במזיד אפי' לאותה חצר אסור להחזירה. . דאף על גב דאמרינן בסמוך דהדביק פת בתנור במזיד התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה, והכא נמי הוה לן למשרי להחזירה לאותה חצר אפי' הוציאה במזיד כדי שלא יפלו הפירות מידו ויבא לידי איסור סקילה, ליתא, דלא דמי: דאילו בההיא דהדביק פת בתנור אי לא שרינן ליה לרדותה על כרחין אתי לידי חיוב סקילה שעל כרחו תגמר אפיית הפת, אבל הכא אי בעי נקיט להו לפירי בידיה ולא רמי להו לרה"ר הילכך לא דמיינן". פירוש, שרש"י אינו מדמה שני המקרים זל"ז לפי שהפת – אם לא התירו לרדותה – נאפת "על כרחין", משא"כ בידו של אדם, הוא יכול להמתין עם הפירות שבידו עד לאחר השבת.

וממשיך הר"ן: "אבל בתוספות סוברין דמזיד דהכא כמזיד דהתם, דה"נ מילתא דלא שכיחא היא דכולי יומא לינקוט פירות בידיה, הילכך במזיד דהכא ודהתם כל שלא נתקיימה מחשבתו דהיינו אותה חצר דהכא ורדייה דהתם שהוא מוציא הפת מן התנור קודם שתאפה ולא נתקיימה מחשבתו שרי, ומאי דמשמע הכא דבמזיד אפילו לאותה חצר אסור, כגון שהוציא ידו מבעוד יום שאי אפשר לו לבא לידי חיוב סקילה", עכ"ל. ונראה בפירוש שתוס' סבר שאפי' אם הוציאה ידו משחשיכה, הוא יכול להחזירה כיון "דלא שכיחא" שבין יכול להמתין כל היום בידים פשוטים. ולכן יש חשש חיוב חטאת ומותר להחזיר ידיו.

והנה בקיצור פסקי הרא"ש (להבעל הטורים) אות ג' כתב: "הוציא ידו מליאה פירות . . . הוציאה מזיד . . . משחשיכה מותר להחזירה כדי שלא ישליכם מידו ויבא לידי חיוב חטאת. וכן הדביק פת בתנור בין בשוגג בין במזיד התיירו לו לרדותה", ומיד אח"ז יש בחצאי רבוע "לרש"י ולא לפי התוס'".

והחצאי רבוע אינו מובן כלל וכלל! הרי מפורש בהר"ן הנ"ל, (וגם הבית יוסף¹ שמביא כמה ראשונים ושיטתם בזה), שרש"י סובר שבמזיד ומשחשיכה אסור להחזירה, והחצאי רבוע הנ"ל אומר להיפך!

והחצאי־רבוע הזה נמצא בכל דפוסי הרא"ש הישנים והחדשים². ואני מסופק: האם זה פשוט טעות בהעתקה בההוצאות החדשות, או אפשר יש מקום לומר שהרא"ש אכן סובר לפי שיטת רש"י?

כ.ט.

הת' יחיאל שי' צירקינד
תלמיד בישיבה

זה אינו, שהחצאי רבוע קאי רק על מה שכתב לפני זה, וגם כל מה שכתוב בקיצור פסקי הרא"ש הוא ע"פ מה שכתוב בפסקי הרא"ש ולא הוסיף בו (כמובן בפשטות), ומחלוקת שנויה ברא"ש שרש"י סבר ברי"ף (כמ"ש תפארת שמואל שם סק"ג) ותוס' מובא בהגה"ה, ולכן דברי קיצור פסקי הרא"ש הם נכונים.



(1) סימן שמח סק"א.

(2) עוז והדר. מכון הש"ס. ועוד.

ל. שיטת רבא בדין שימוש באור חנוכה

הת' אברהם זושא שי' גאלדבערג
תלמיד בישיבה וחבר מערכת

איתא במסכתין¹: "אמר רב הונא פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת, אין מדליקין בהן בחנוכה, בין בשבת בין בחול. אמר רבא מאי טעמא דרב הונא, קסבר כבתה זקוק לה, ומותר להשתמש לאורה וכו'". ובהמשך הגמ' שם²: "אמר רבי זירא מר רב מתנה, ואמרי לה אמר רבי זירא אמר רב: פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת, מדליקין בהן בחנוכה, בין בחול בין בשבת. אמר רבי ירמיה מאי טעמא דרב, קסבר כבתה אין זקוק לה, ואסור להשתמש לאורה. אמרוה רבנן קמיה דאביי משמיה דרבי ירמיה, ולא קבלה. כי אתא רבין אמרוה רבנן קמיה דאביי משמיה דרבי יוחנן, וקבלה".

והנה שיטת אביי מפורש דס"ל דאסור להשתמש לאורה, שהרי לבסוף כשאמרוה רבנן קמיה דאביי משמיה דרבי יוחנן, קבלה. אמנם שיטת רבא הרי אע"פ שמבאר טעמא דרב הונא דמותר להשתמש באורה, אין מזה ראי' שרבא עצמו ס"ל דמותר להשתמש בנר חנוכה, דאפשר שבא רק לבאר טעמא דרב הונא, ול"ל לא ס"ל הכי.

אמנם בחידושי הרשב"א³ כתב וז"ל: והלכתא כמ"ד אסור להשתמש לאורה, דהא כי אתא רבין נמי אמרה משמיה דרבי יוחנן וקבלה מיני' אביי. . . ורבא נמי דהוא בתרא הכי ס"ל כדמוכח בסמוך דאמר "וצריך נר אחרת להשתמש לאורה", הרי מפורש בדבריו דאין בזה מחלוקת בין אביי ורבא ושניהם ס"ל דאסור להשתמש לאורה.

אמנם בפירוש דברי רבא הנ"ל "וצריך נר אחרת להשתמש לאורה" יש מחלוקת הראשונים, דהנה הרשב"א מפרש כנ"ל שהוא משום דאסור להשתמש לאורה, אמנם הבעל המאור כותב "ואפי' מאן דאמר מותר להשתמש לאורה כל תשמיש שבעולם בהא דרבא מודה שצריך נר אחרת שלא יהא הרואה אומר לצרכו הוא דאדלקה".

והנה ברשב"א הביא דברי בעל המאור וכתב "ואינו מתווך בעיני כלל דהא ודאי מאוד אמר מותר מותר להשתמש לאורה כל תשמיש קאמר ואמאי ניחוש לנכנסין ויוצאין דאמרו לצרכו הוא דאדלקה", ולכאורה משמע דהרשב"א מפרש דברי בעל המאור ד"הרואה אומר לצרכו הוא דאדלקה" דיש חשש שהרואה יחשוב דהמדליק משתמש לאורה, וע"ז הקשה הרשב"א דמאי בכך שהרואה יחשוב כן הרי למ"ד זה באמת מותר להשתמש לאורה. (וע"ז ממשיך הרשב"א שם להביא

(1) שבת כא, א.

(2) בעמוד ב.

(3) כאן, ד"ה אמר ר' ירמיה וכו'.

ראי' דע"כ רבא ס"ל דאסור להשתמש לאורה עיי"ש).

אמנם לכאורה י"ל דהפי' בדברי בעל המאור היא כמו שמשמע בפירוש רש"י בד"ה נר אחרת "לעשות היכר לדבר" ובד"ה ואי איכא מדורה "אש לא צריך נר אחרת לפי שמשתמש לאור המדורה ויש היכרא שהנר של מצוה היא", ובד"ה צריך נר אחרת "דאי לא לא הוי היכר" עיי"ש.

ומשמע דהפירוש הוא דמכיון דמצות נר חנוכה היא משום פרסומי ניסא, לכן צריך נר אחרת דאל"כ אלא שמונחת על השולחן רק נר א' א"כ אפי' אם לא ישתמש בה ליכא פירסומי מצוה, דהרואה יחשוב דלצרכו הדליקה.

ולפי"ז (לדעת רש"י ובעל המאור) באמת ס"ל לרבא דמותר להשתמש לאורה, והא דס"ל דצריך נר אחרת להשתמש לאורה, היינו רק משום פירסומי ניסא, ופליג על אביי דס"ל דאסור להשתמש לאורה.

והנה בטעם המ"ד דס"ל דאסור להשתמש לאורה מבואר בר"ן ורשב"א (בטעם הראשון) דמכיון דע"י הנס דנעשה במנורה תקנוה ועשאוה כמנורה שאין משתמשין בה כלל, והמ"ד דס"ל דמותר להשתמש לאורה לא ס"ל דעשאוה כמנורה, (ובזה נחלקו הראשונים בהסוגיא אם מותר כל תשמיש או דעכ"פ אסור תשמיש שיש בה ביזוי מצוה, ע"י היטיב בהסוגיא ובראשונים).

לא.

הת' יחיאל שי' צירקינד
תלמיד בישיבה

והמעייין בדברי הבעה"מ היטב, שאין הכרח דרבא סבר מותר או אסור להשתמש לאורה, שהרי כתב בתחילה ולעולם צריך שתהא נר אחרת עמו בבית קבועה לכל תשמישו כדרבא. ואפילו מ"ד מותר להשתמש לאורה כל תשמיש לאורה בהא דרבא מודה שצריך נר אחרת.

וגם מדברי רש"י אין הכרח דרבא סבר מותר או אסור, שהרי יכול לפרש דברי רש"י דס"ל לרבא דאסור להשתמש לאורה, שהרי כתב "נר אחרת – לעשות היכר לדבר (שהדליקה למצותה ולא לאור ולכן יש פרסומי ניסא): ואי איכא מדורה – אש, לא צריך נר אחרת, לפי שמשתמש (בפועל) לאור המדורה, ויש היכרא שהנר של מצוה היא, (כיון שאינו משתמש לאורה). ואם אדם חשוב הוא – שאינו רגיל להשתמש לאור המדורה, צריך נר אחרת – דאי לא לא הוי היכר (אע"פ שמשתמש לאור מדורה, מ"מ יאמר הרואה שהדליקה לצרכו להשתמש בו. א"נ יכול לפרש "היכר" לעצמו שכיון שיש נר אחרת יזכור שהאחר הוא נר של חנוכה ולא ישתמש בו").



לב. סממניות רושם או כותב והחילוק ביניהם

הת' מנחם מענדל שי' גאלדשטיין
תלמיד בישיבה

הנה איתא במשנה¹ שהכותב "בין משתי שמות, בין משתי סמניות . . . חייב". רש"י פירש כוונת המשנה שכתב: "אחת בדיו ואחת בסמנים". וברשב"א כותב ע"ז: "אבל רש"י ז"ל פירש משני סימניות האחת בדיו והאחת בסיקרא, ואינו מחזור בעיני דבבא זו אינה אלא בצורת האותיות ובבא שניה במינין שהן נכתבין בהן ולמטה הוה ליה למיתני הא", שלא נראה שמשנתנו עסוק "במינים" בהם נכתבין בהן, ובמשנה הבאה מדובר במה כתב הכתב, ולכן הביא פירוש:

"משני סימניות. פירש רבינו האי גאון ז"ל שאינן אותיות ידועות בכתב שהן נקראות אלא סימנין בעלמא, כגון נוני"ן הפוכין דכתיבי גבי ויהי בנסוע הארון כדמפרש בגמ' דכל כתבי הקדש (קטו, ב), וכי דכתיבי גבי (הדדי) [הודו] (תהלים ק"ז) וכדמפרש בגמ' דארבעה ראשי שנים הן (ר"ה י"ז ב'), "עכ"ל. שהכוונה ל"סימנים בעלמא", וגם מוגדר ש"אינן אותיות ידועות בכתב שהן נקראות", כמו הנונין הפוכין דויהי בנסוע הארון, וגם הריטב"א כתב מעין זה.

ונמצא שלדעתו, גם לשיטת החכמים (שאינם מחייבים ב"רושם"), מחייבים בכתיבת "סימנים" ועניינו (שהוא שונה מכתובה ממש) שאין כותב באותיות ידועות בכתב שבהם "נקראות" גם כתב כזה נכלל ב"כתיבה" ולא ברושם.

ולכאורה הכוונה בחילוק בין כותב לרושם לפי"ז: שגם סימנים הללו הם "כתיבה" שכותב ומקשר ו"מדבר" על ידי כתב זה, לזולתו, אלא שאינו כותב באותיות "הנקראות" אלא באותיות שאין ידועות בכתב שהם נקראות.

ובדעת הרמב"ם בפירוש המשניות יוצא ממנו: "סמיונות, סימנים, כדרך שכותבין בני אדם א' סימן לאחד, וב' סימן לשנים". ונראה שהגם שלשניהם ענין ה"סימנים" אפשר שענינו חלוק, להרשב"א עניינו כמו "קריאת" "אותיות" אלא שאותיות הם אותיות ידועות בכתב הנקרא, משא"כ סימנים הם אותיות שאין "נקראים" בכתב הנקרא, משא"כ להרמב"ם אפשר שסימנים הללו כוללים גם "אותיות" כשמשמשים בהם עצמם, לענין אחר, כמו למספר, הם מוגדרים כ"סימנים" לדבר שבעצם אינו "אותיות".

ונראה שלהרשב"א מוגדר בפשטות החילוק בין "סימנים" (שגם החכמים מודים שחייב) ובין "רושם" (שלדעתם החכמים חולקים ואין מחייבים), והסימנים כמו נונין הפוכין, ולכאורה בפשטות נכלל בזה גם מספרים עצמם, כמו שכותב

הצ"צ: "...דסימניות הם הסכמת עם כולו, משא"כ מיני רושם שרושמים איזה אנשים אינו חייבים עליהם..."², שסימניות, הגם שאין נקראות בכתב, מ"מ הם סימנים שהסכימו עליה "עם כולו" משא"כ רושם הוא רשימה של איש או אנשים יחידים, ולכן אין זה נכלל ב"כתיבה" והוי רושם בעלמא ופטור.

אבל להרמב"ם נראה: שכתובת אות א ממש, כשכוונתו לשם ובמקום מספר, הרי זה בבחינת "סימניות", ובוזה נחלקו חכמים ור"י האם בזה מתחייב משום כותב או משום רושם, שלחכמים חייב משום כותב (אלא שאפשר שמשמע שבזה הוי תולדה דכותב) ולר"י חייב משום רושם, (וכפי שמחדש שם, שלר"י נמצא שיכול להתחייב ב' קרבנות: א' משום כותב וקרבן נפרד משום רושם).

ונמצא: שבענין שכתוב "א" שהוא אות ידוע הנקרא בכתב, מ"מ כשכותב בתורת "סימן", שהוא סימן לענין אחר, הרי"ז נקרא מציאות של "רושם", אלא שבתורת חיובו נחלקו התנאים:

לר"י אינו אלא משום רושם (משא"כ כשכותב "א" בכוונה כמו שנקרא ולהיות נקרא, במבטא "אל"ף", דוקא זה הוא "כתיבה"), ובמילים אחרות: שדוקא אותיות ידועות שכוונת להיות "אותיות הנקראות" שלזה דוקא נחשב לכתיבה (ואם כתב א' ואות אחר לשם כתיבה, ואח"כ כתב א' וב' לשם סימן מתחייב ב' קרבנות לדעת ר"י). ולדעת חכמים: הרי כשכתב באות "א" הנקרא, וכמו שהוא נקרא, יש לזה תורת ותולדה של אות כתיבה, ובלשון הה"מ³: "...שדעת ר"י היא שרושם הוא אב בפ"ע, וכתובת ב' אותיות בלבד הוא משום רושם... ואין הלכה כמותו אלא תולדה דכותב..."⁴, ובפשטות כוונתו כשכותב ב' אותיות לשם סימן (וכפי שביאר הח"ס בסוגיא בשבת קג, א).

ואלא שלפ"י ישל"ע: לדעת הרמב"ם כשכותב מספר "ציפיר", שבוודאי שלדעת ר"י נכלל ברושם, אבל מהו הדין לר"י: בכתיבת מספר "ציפיר" באם כוונתו לא' לשם שיהיה "נקרא" לאחרים וכוונתו לב' לשם סימן בעלמא, האם גם בזה ייחשב לר"י מספר "ציפיר" בשם "אות" כשהכוונה להיות מעין דיבור לחבירו, ולכן כשכותב "ציפיר" אחר לשם סימן לעצמו, הם שני מלאכות, או ב"ציפיר" בכל האופנים נחשב ל"רושם" לר"י לדעת הרמב"ם, (ואינו חייב אלא קרבן א')?

ומהו הדין לדעת חכמים לדעת הרמב"ם ב"ציפיר", האם גם זה תלוי בכוונתו, וכשמתכוון לסימן בעלמא לעצמו, הרי"ז רושם, ואפשר שבזה אינו תולדה דכותב, (ורק כשמתכוון לשם כתיבה להיות נקרא לאחר, הרי"ז תולדה דכותב), או דילמא בכל ענין גם כשמתכוון לסימן, הרי"ז תולדה דכותב? ואם אמר שגם בזה הוי תולדה ד"כותב", למה לא פירש המשנה סימנים כעין "ציפיר", ולמה פירש הרמב"ם

(2) משניות שבת נ, א.

(3) פ"א הל' שבת הי"ז.

ש"סימנים" של המשנה הוא בציור שכתב אות "א" (שהוא אות הנקרא) שכוונתו לענין הסימן, ולא כתב ציור של סימן בעלמא הכולל דבר שאינו אות הנקראת? וצ"ע בכ"ז.



לג. הושטה בעגלות ובשתי גזוזטראות

הת' שמחה שי' גאלדשטיין
תלמיד בישיבה

איתא במשנה במסכת שבת: "הזורק מרשות היחיד לרשות הרבים, מרשות הרבים לרשות היחיד – חייב. מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע – רבי עקיבא מחייב, וחכמים פוטריין. כיצד? שתי גזוזטראות זו כנגד זו ברשות הרבים, המושיט והזורק מזו לזו – פטור, היו שתיהן בדיוטא אחת – המושיט חייב, והזורק פטור, שכך היתה עבודת הלויים. שתי עגלות זו אחר זו ברשות הרבים, מושיטין הקרשים מזו לזו, אבל לא זורקין".

הנה מבואר בגמ' שלא היו העגלות אטומות, ולא היה כל שטח דידהו מכוסה, שבתחילה סברה הגמ': "אגבא דעגלה, עגלה גופא מקורה הואי", אבל בהמשך אומר: "אמר שמואל: ביתדות", וברש"י "אמר שמואל ביתדות – לא היו מקורות מלמטה, אלא יתדות היו, וריוח ביניהן כעין אותן שלנו העשויות להביא עצים", ובוזה מבאר הגמ' המימרא המובא שם לעיל, "ואמר רב משום רבי חייא: עגלות, תחתיהן וביניהן וצדיהן – רשות הרבים", וכיון שאין לר"ה המקורה דין ר"ה מוכרח לבאר שלא היה מקורה אלא שיש לה "יתדות".

אבל לפי"ז יש להבין הביאור בהא שישנו הלכה דמושיט מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע, כשההושטה היא למעלה מי' – שיש בזה חיוב מיוחד והוא תולדה דמלאכת הוצאה – ומקור דבר זה נלמד ממה שהלויים היו מושיטין הקרשים מעגלה לעגלה שלפניהם, דרך הריוח הרה"ר שביניהם, והיינו שמקום ההוא היה רה"ר (שהמחנה לוייה בכללותה היה רה"ר כמבואר בשבת צו, ב). וכן מבואר שם במשנה בריש הזורק: "היו שתיהן בדיוטא אחת, המושיט – חייב, והזורק – פטור, שכך היתה עבודת הלויים כו"ל כנ"ל.

וז"ל אדה"ז בשולחננו: "העומד ברה"י ומושיט מרה"י זו לרה"י אחרת שבצדה ואורך ר"ה מפסיק ביניהם. . . אע"פ שהוא למעלה מי' ומקום פטור הוא, אע"כ אסור להושיט מזה לזה. . . שכך היתה עבודת הלויים במשכן שתי עגלות זו אחר זו בר"ה ואורך ר"ה מפסיק ביניהם". והיינו דהחיוב דוקא בציור שהיה

(1) פרק יא משנה א, דף צו, א.

(2) צח, א.

(3) סי' שמז ס"י.

במשכן, היינו כשאורך רה"ר מפסיק, ולא כשרוחב ר"ה מפסיק "כיון שהוא מושיט למעלה מי" שהוא מקום פטור".

ונמצא שמובן שהיו מושיטים את הקרשים למעלה מעשרה בזמן שהם נמצאים בתוך שטח העגלה (שהיא הרה"י) והגם שעומדים למטה מעשרה, מ"מ היו מושיטים הקרשים דרך למעלה מי", דרך הרה"ר, דרך אויר שהוא מקום פטור.

ולכאורה דורש ביאור: דא"כ (שבמשכן היו עומדים למטה מי" בתוך קרקע שבתוך שטח הרה"ה שלמטה מי" ו) מאיפה למדים דין הנ"ל במשנה "היו שתייהן בדיוטא אחת – המושיט חייב" כשנמצא בגזוטרטא שהיא למעלה מי" מעל הקרקע? לכאורה היה מקום לומר שחייב רק אם האדם עומד על הקרקע והושיט דבר למעלה מי". והמקרה במשנתנו היא כשהוא והחפץ למעלה מי", וזה אינו דומה למלאכת המשכן להוי חייב עליו!

וי"ל שמה שמודגש בגמ' ובדברי אדה"ז שחייב המושיט הוא "למעלה מי" והחידוש שבזה הוא שכוונת המשנה היא לבאר שהחייב דמושיט תלוי וקשור בעיקר: א) על המקום של החפץ, ב) ושהיא עוברת דרך אויר הרה"ה, שהיא למעלה מי". אבל מצד האדם, לא איכפת להמשנה באיזה גובה עומד האדם, אי למטה מי" אי למעלה מי", דכיון שסו"ס המושיט, הוא כשנמצא ברה"י, הרי כיון שרה"י עולה עד לרקיע, ולכן בכל מקום שהוא עומד הוא נמצא ברה"י.

ובזה יש לבאר כוונת התוס' (ד"ה אבל למעלה מי" ד"ה פטור), ששם אמר: "...שלא מצינו במשכן מושיט למטה מי" שהעגלות היו גבוהים י"..." , דלכאוי"ש לדייק שהרי באמת שהגם שהמושיט היתה למעלה מי", אבל הלויים עצמם עמדו למטה מי" על הקרקע! ולפי הנ"ל י"ל שהמכוון הוא על החפץ שהוא למטה מי" ולא על האדם שהוא עומד על הקרקע.

אגב בכללות הענין צריך ביאור: היאך לומדים דין מושיט מרה"י לרה"י דרך ר"ה מהעגלות, והרי הגמ' אומר להדיא ש"תחתיהן" של העגלות הוא ר"ה! (ולכן הוכרח לומר שלא הוי "מקורות" כנ"ל), וא"כ היאך הושיטו מרה"י? וכן היאך לומדים בגמ' הכנסה והוצאה מהורדת והעלאת הקרשים מרה"ר לעגלות ומעגלות לרה"ר, והרי העגלות עצמם היו רה"ר כנ"ל?

ומוכרחים לבאר שהגם שכללות "תחתיהן" של העגלות (ו"ביניהם") היה ר"ה, מ"מ היה מקום שם שנחשב לרה"י. ואולי הכוונה: שלאחרי שהונחו שם שורה אחד של קרשים, והם היו מקום ד' ובאותה שורה כיסו רוב שטח העגלה, אז היה רה"י. ודוחק מאוד. ועצ"ע.



(4) דף ד ע"א.
 (5) שבת צח, א.
 (6) מט, ב.

לד. בענין רשות היחיד

הת' אלחנן דובער שי' גורקאוו
תלמיד בישיבה

איתא בגמ': "ת"ר ד' רשויות לשבת רשות היחיד ורשות הרבים וכולית ומקום פטור, ואיזו היא רה"י חריץ שהוא עמוק י' ורחב ד' וכן גדר שהוא גבוה י' ורחב ד' זו היא רה"י גמורה", עיי"ש. וברש"י כתב וז"ל "כותל שהוא גבוה י' ורחב ד'".

ובביאורי הגר"א מפרש ד"רש"י פי' כותל גבוה עשרה ורוחב ארבע הוי על גביו רה"י ולא מיירי כלל מאויר". היינו שאין המדובר כאן בדירה רוחב ד' וכיוצא בזה המוקף בד' מחיצות גבוהים י', אלא בכותל שהוא בעצמו גבוה י' ורחב ד' שעל גביו הוי רה"י מחמת דין גוד אסיק מחיצות³.

ובאמת כן פי' רש"י בעצמו בע"ב וז"ל: "כלומר זו היא שנגמרו מנין המחיצות שלה שיש לה מחיצות מכל צד כגון חריץ וכן גדר דאמרינן מד' צדדין גוד אסיק פני המחיצה על ראשו ונמצא מוקף מד' צדדין וחללו ד"י עיי"ש, הרי שמפרש מ"ש לעיל "גדר" איירי לגבי שיהא על ראשו רה"י ולא במקום המוקף מד' מחיצות.

והנה בביאור הגר"א ממשיך וז"ל: "והקשו עליו א"כ ליתני עמוד גבוה, ומדנקט גדר משמע אף שהגדר דק כיון שיש בחלל הגדר ארבע היינו נמי טעמא דהוי רה"י משום דאמרינן גוד אסיק וק"ל".

ולכאורה צ"ע בדבריו, דהרי בפירושו רוצה לחלוק על רש"י ולפרש (דאין המדובר בדין רה"י על גבי הכותל אלא) דאיירי לגבי מקום המוקף ד' מחיצות (ובדרך אגב יהא מתורץ קושיית הפנ"י), וא"כ מהו הפירוש בזה שמסיים "דהוי רה"י משום דאמרינן גוד אסיק", הרי בזה הוי רה"י משום דיש לה ד' מחיצות גמורות.

ונראה לבאר את דבריו בהקדים עוד דיוק בדבריו מ"ש "אף שהגדר דק", ובפשטות כוונתו בזה הוא להוציא מדעת רש"י דהמדובר הוא ברה"י שעל גבי הכותל, ולכן כתב שהגדר דק ואין בו ד' על גביו וא"כ איירי במקום המוקף בד' מחיצות, אמנם בעצם יכול להיות גם בכותל שיש בו ד'.

אמנם נראה דבדיוק כתב דאיירי שהגדר דק, ע"פ המבואר לקמן בדף צ"ט

(1) דף ו, א.

(2) ד"ה גדר.

(3) וכן פי' הפנ"י, ולכן הקשה דלמה לא הזכיר הברייתא עיקר רשות היחיד שהוא מקום המוקף ד' מחיצות גמורות עיי"ש. ועי' בחידושי הריטב"א החדשים.

(4) ד"ה קמ"ל גמורה.

ע"ב דאיתא שם: "בעי רבי יוחנן כותל ברה"ר גבוה י' ואינו רחב ארבע ומוקף לכרמלית ועשאו רה"י וזרק ונח על גביו מהו, מי אמרינן כיון דאינו רחב ארבע מקום פטור הוא או דילמא כיון דעשאו רה"י כמאן דמלי דמיא, אמר עולא קל וחומר: לאחרים עושה מחיצה, לעצמו לא כל שכן", עיי"ש.

והנה נחלקו המפרשים אם תירוצו של עולא זהו סברת רבי יוחנן "כמאן דמליא דמי" או שהוא סברא חדשה, ועיי"ש בפסקי הרי"ד שכתב: "לשדה עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש וכל רשות היחיד כמאן דמליא דמי וכאילו היה כל החלל ארעא סמיכתא דמי ומתחבר עובי הכותל עם אויר רשות היחיד להיות אחד", דמשמע דהכל סברא אחת, אמנם בשפת אמת על התוס' ד"ה לאחרים כתב בפשיטות שהם שני סברות, עיי"ש.

והנה ברש"י ד"ה כמאן דמלי כתב: "והוי אצל ראשו כארעא סמיכתא כל החלל", ובד"ה לאחרים: "כל החלל עשאו רשות היחיד", ובד"ה לעצמו לא כ"ש כתב: "ראש הכותל" עיי"ש. ולכאורה י"ל מדיוק דבריו שהם שני סברות, דלסברת ר"י מבאר ד"הוי אצל ראשו כארעא סמיכתא כל החלל", דלכאורה דבריו הם תרתי דסתרי, דמתחילה כתב דנעשה רק "אצל ראשו כארעא סמיכתא" ואח"כ כתב (דנעשה כארעא סמיכתא) "כל החלל", אמנם נראה דהפי' הוא היינו דרק אצל ראשו הוי כל החלל כארעא סמיכתא, היינו דנעשה שם כעין גג, אבל בפנים נעשה מקום המוקף מד' מחיצות גמורות (עם גג), אמנם בסברת עולא דלא הזכיר דהוה "כארעא סמיכתא" מבאר דהכותל אע"פ שאינו רחב ד' עשה את כל החלל רשות היחיד, ועיי"ז נעשה גם ראש הכותל חלק מרה"י מחמת הכל שכן.

ולכאורה מבואר מדבריו דלסברת רבי יוחנן היכא דגדר דק (פחות מד') מקיף מקום ד' על ד' (כרמלית) נעשה הכל מקום מוקף מד' מחיצות גמורות עם גג, וא"כ על הגג הוה רשות היחיד רק מדין גוד אסיק, וכמבואר בעירובין דע"ג גג של בית יחיד כו"ע ס"ל דהוה רה"י גמור ומטלטלין בכולו משום "דאמרינן בהו גוד אסיק דדמו לעמוד ברה"ר דהוי רשות היחיד משום גוד אסיק משוך והעלה", עיי"ש בגמ' וברש"י. אמנם לפי תירוצו של עולא הוה הפי' דנעשה הכל (היינו כל החלל וגם הגדר) מקום מוקף מד' מחיצות ולא בעינן לדין גוד אסיק.

ולפי"ז י"ל דס"ל להגר"א דתירוצו של עולא הוא סברא אחת עם סברת רבי יוחנן, דאם נימא שהם שני סברות וכמו שפירש רש"י כנ"ל, הרי מה שהחלל נעשה רשות היחיד היא משום דמוקף בד' מחיצות, א"כ קשה כנ"ל למה מסיים הגר"א דהוא מדין גוד אסיק, ובע"כ דס"ל להגר"א דסברת עולא הוא כסברת רבי יוחנן (וכמ"ש בפסקי הרי"ד), וא"כ הוה הפי' כנ"ל דנעשה הכל מקום מוקף מד' מחיצות גמורות עם גג, וא"כ על הגג הוה רשות היחיד רק מדין גוד אסיק, ומובן היטיב דברי הגר"א.

אמנם לפ"ז אפשר לבאר דברי רש"י, דהרי מסקנת הגמ' בדף צ"ט הוא כדברי עולא, ולפי דבריו (לפי שיטת רש"י וכמו שפירשנו לעיל) נעשה כל המקום רשות היחיד משום דנעשה מקום המוקף בד' מחיצות גמורות כנ"ל ולא מחמת דין גוד אסיק, ומכיון דרש"י מפרש כאן בע"ב דגדר הוה רשות היחיד מחמת דין גוד אסיק בהכרח לפרש דאיירי בכותל גבוה עשרה ורוחב ארבע דוקא דהוי על גביו רה"י ולא מיירי כלל מאויר וכדמפרש הגר"א בדבריו.



לה. ביאור ברש"י ד"ה "חוץ לד' אמות"

הת' לוי יצחק שי' גרינברג
תלמיד בישיבה וחבר מערכת

איתא בגמרא': "אמר רבי אבין אמר רבי אילעאי אמר רבי יוחנן: היה טעון אוכלים ומשקין, ונכנס ויוצא כל היום כולו – אינו חייב עד שיעמוד. אמר אביי: והוא שעמד לפוש. ממאי – מדאמר מר תוך ארבע אמות עמד לפוש – פטור, לכתף – חייב. חוץ לארבע אמות, עמד לפוש – חייב. לכתף – פטור", עכ"ל הגמרא.

ומפרש רש"י: "חוץ לד' אמות – המעביר ד' אמות שלימות ועומד חוץ לד' אמות אם לפוש עמד הוי הנחת גופו כהנחת חפץ ואם לכתף עמד אין זו עמידה ואם נטלה אחר מידו אחרי כן שניהם פטורין".

והנה יש לבאר רש"י זה בב' אופנים ויש לשניהם ראי'.

(א) אם אדם הלך יותר מד' אמות ועמד לכתף – ובאותה שעה שעמד לכתף – לקחה אחר מידו שניהם פטורים. וזהו חידושו של רש"י שאע"פ שכשלקח השני משאו שעל הראשון, הראשון עמד – ולכאורה השני יהיה חייב כי הוא עשה העקירה מדבר המונח – אעפ"כ מחדש רש"י ששניהם פטורים, כיון שעמד לכתף אין זה נחשב עמידה גם לגבי השני. ולכן אע"פ כשהשני לקח את המשא, הראשון עמד, אבל כיון שאין זו עמידה גם השני פטור אפי' אם עשהו עקירה והנחה.

אבל לפי זה לא נוחה קצת הלשון "ואם נטלה אחר מידו אחרי כן", שעפ"ז לכאורה היה צ"ל "ואם נטלה אחר מידו, שניהם פטורין" (בלי התיבות "אחרי כן" שמשמע שאחרי שהמשיך ללכת, לקחו השני מידו).

(ב) ויש לבאר באופן אחר שהוא עמד לכתף, ואחרי כן, כשהוא מהלך נטלה אחר מידו (ושניהם פטורים).

אבל לכאורה עפ"ז אין זה נראה כחידוש כ"כ (משא"כ לפי הא' החידוש הוא ש"אם לכתף עמד אין זו עמידה" גם לגבי השני), ורש"י היה יכול לומר בפשטות שהוא יצא ונכנס כל היום כולו ולכן פטור (וכיו"ב)?

אבל זה יש ליישב בפשטות כי מלשון הגמרא "תוך ד' אמות" "חוץ לד' אמות" משמע שאינו נכנס ויוצא כל היום כולו רק משמע שעמד לכתף או לפוש חוץ לד' אמות ואחרי זה הניחו. א"כ איך לא יהיה חייב אם הניחו אחר כך? לכן מפרש רש"י שנטלה אחר מידו ושניהם פטורים וזה פשוט.



לו. הערה בתוד"ה דאמרינן

הת' אברהם דוד שי' דרייליך
תלמיד בישיבה

הגמרא בדף ד ע"א שקל וטרי אם העקירה וההנחה של החפץ צריך להיות מעל מקום ד' על ד' טפחים. ושם מסביר רבה, "הא מני (התנא של משנתינו), רבי עקיבא, דאמר לא בעינן מקום ארבעה על ארבעה", ומהו הטעם שאינו צריך לזה? סבר הסברא ד"קלוטה (החפץ הואיל ונקלט באוירה של רשות הרבים – רש"י) כמי שהונחה (בתוכו הוא ואע"ג דלא נח – רש"י) דמיא". ולכן אינו צריך עקירה מעל גבי מקום ד'.

והגמרא מקשה על רבה: "למימרא דפשיטא ליה לרבה דבקלוטה כמי שהונחה דמיא"? היינו, שאינו פשוט כ"כ שרע"ק סבר "קלוטה", כיון שהוא בעצמו (בדף צז ע"ב) בעי אם סברת המחלוקת בין רע"ק וחכמים הוא הסברא דקלוטה למטה מ' טפחים, ולמעלה מ' לכו"ע יהא פטור. או למטה מ' דברי הכל חייב דאמרינן קלוטה, וסברת המלוקת הוא אם ילפינן דין זורק מדין מושיט (דהוה למעלה מעשרה)?

והקשו התוס': "וקשה לר"י: דמאי פריך למימרא דפשיטא ליה לרבה, מנא ליה דפשיטא ליה לרבה, אי משום דקאמר הא מני ר"ע היא היינו משום דלר"ע אית ליה ממה נפשך קלוטה כמי שהונחה דמיא, אבל אליבא דרבנן מספקא ליה ולהכי לא הוה מצי למימר הא מני רבנן היא ואם היינו אומרים הא דקאמר לעיל רבי עקיבא סבר קלוטה כמי שהונחה דמיא ורבנן כו' הכל מדברי רבה היא הוה אתי שפיר, אך אין נראה שיהא מדברי רבה דאמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא".

ותרצו: "ואומר ר"י דהכי פירושו: והא מיבעיא בעי לרבה וכיון דאיכא לספוקי בפלוגתייהו איכא נמי לספוקי דילמא לכולי עלמא לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה ובזו כנגד זו לכ"ע פטור כי פליגי בדיוטא אחת דר"ע סבר ילפי' זורק ממושיט ורבנן סברי לא ילפינן אלא דרבה לא חש לפרש כל הבעיות..."

וקשה לי: איך יכולים התוס' לומר שרבה סבר שלכ"ע לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא, דא"כ מאן תנא דמתניתין? לכאורה כל הספק אפשר רק באופן שלכל הפחות חד מנייהו הוא תנא דידן?

ואוי"ל שזהו הטעם שלמסקנא לא למד רבה בפועל שזהו המחלוקת בין ר"ע וחכמים, דבלא"ה אינו מתאים עם משנתנו.



לז. חורש כל שהוא במלאכת המשכן

הת' מנחם מענדל שי' וואלף
תלמיד בישיבה וחבר מערכת

בפרק הבונה המשנה מתחלת' "החורש כל שהוא . . חייב". ואיתא בגמרא:¹
"למאי חזי? חזי לביזרא דקרא. דכוותה גבי משכן, שכן ראוי לקלח א' של סמנין".

לכאורה על פי שיטת רש"י "סמנין" אלו היו לצבעונים, ע"פ המובא בד"ה
האופה: וז"ל: "...כולהו קמייתא הואי בסמנין של צבע תכלת' וארגמן ותולעת
שני . . ושיעורן של אלו כגורגרת חוץ מחורש דבכל שהוא לקמן בפרק הבונה".

ובירושלמי כתב הקרבן העדה וז"ל:² "משני שהיו חורשין ליטע סמנין.
שהיו צריכין לשמן המשחה".

ולכאורה יש להקשות איך זרעו בני ישראל במדבר – שהוא מקום שאינו ראוי
לצמיחה?

וי"ל בפשטות ע"פ המובא בתוד"ה אלא' שבזמן שהיו בני ישראל במדבר
היה מצמיח.

אבל לפי השיטות' שגם בזמן שהיו ישראל במדבר לא היה מצמיח – מאי
איכא למימר?

ולהבין כ"ז צלהק"ת משנ"ת במנחת חינוך וז"ל:³ "אך הפירוש מלאכה
שהיתה במשכן, אותם דברים שהיו נצרכים במשכן, כגון לסממנים היו צריכים
לחרוש ולזרוע, זה הוי במשכן, וכן כתב פני יהושע שבת ע"ה ריש ע"א וזה ברור",
עכ"ל. וכתב הפני יהושע וז"ל:⁴ "כדאשכחן בזרע וחורש דמסתמא לא היו זורעין
וחורשין אותן הסמנין שהיו צריכין למשכן אלא שהיה מצוי בידן אפ"ה כיון דשייך
זריעה וחרישה באותן מינין חייב", עכ"ל.

ועפ"י י"ל בדוחק לפי מה שמבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש חלק ל"א

(1) דף קג.

(2) שם.

(3) שבת עג, א.

(4) צ"ע שלכאורה אי"ז ממין צומח אלא מדם חלזון שהוא מין חי'.

(5) ירושלמי שבת פי"ב ה"ב.

(6) חולין עח, ב.

(7) שיטת חכמים בשהש"ר ד, יב; מנחות מה, ב. וראה מה שכתבתי באריכות בענין זו לקמן

ע' קכ"א. וש"נ.

(8) מנ"ח מצוה לב מוסך השבת, חרישה ו.

(9) שבת ע"ה רע"א.

שיחה ב לפרשת תרומה¹⁰ שלדעת רש"י שבני ישראל לקחו עמם צמר צבוע כשיצאו ממצרים, וזה תרמו למשכן¹¹. דהיינו שכל המלאכות מחרישה עד צביעת הצמר היו במצרים¹².

וגם לפי הקה"ע, שהיו סממנין לשמן המשחה, י"ל שגם זה לקחו ממצרים, על פי לשון כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל¹³ "אבל לשון קיחה תוכנו שמצד הנותן הכל מוכן ואין חסר אלא מעשה הקיחה של הגזבר". וכיון ש"בשמים לשמן המשחה"¹⁴ היה מן הי"ג¹⁵ (ט"ו¹⁶) דברים למשכן. וי"ל שגדל הסממנין במצרים, ולקחו הסממנין עמם כשיצאו ממצרים.

ועפ"ז יומתק גם דברי כ"ק אדמו"ר ברשימות¹⁷ וזלה"ק: "די"ל דישראל לא היו זורעים ורק מעצמו היה מצמיח כיון שלא ידעו אם יתעכבו במקום חנייתם שעפ"י ד' נסעו גו". שכל הזריעות שהיו בשביל המשכן היו במצרים, ואפי' את"ל שבזמן ההוא היה המדבר ראוי לזריעה, לא היה לישראל צורך לזה.



(10) לקו"ש חל"א ע' 145.

(11) ובלקו"ש שם ע' 208 מביא דברי המדרש שהכינו הצמר במצרים בשביל המשכן כפי שצוה להם יעקב אבינו.

(12) אבל ראה לקו"ש שם ע' 206 ואילך שאכן צבעו הצמר במדבר קודם שתרמו הצמר למשכן*.

(13) שם ע' 143.

(14) תרומה כה, ו.

(15) פרש"י עה"פ תרומה כה, ב (ודעת זקנים מבעה"ת). תנחומא תרומה ה. שהש"ר פ"ד, יג. זח"ב קמח, ב.

(16) בחיי עה"פ שם, ז. כלי יקר עה"פ שם, ג. וראה זח"ב קלה, א. וראה לקו"ש חלק כ"א ע' 153 הערה 71 ובשוה"ג שם.

(17) חוברת כ"ט.

(* והעירני חכם אחד ש"ל כנ"ל גם בנוגע למלאכת הוצאה, שמיוסד על הוצאת העצי שטים ממצרים בשביל הקרשים (וכמוכן זה רק לפי השיטה שלקו בני" עצי שטים ביציאת מצרים). אבל לא נראה, כי רבים מדיני הוצאה נלמדו מקרשי המשכן והעגלות שנדבו הנשיאים דוקא. (וראה סוגיא בריש פרק הזורק).

לח. סברת המחלוקת בחטא המקושש עצים

הנ"ל

איתא בגמרא¹: אמר רב יהודה אמר שמואל: מקושש, מעביר ארבע אמות ברשות הרבים הוה. במתניתא תנא: תולש הוה. רב אחא ברבי יעקב אמר: מעמר הוה.

והנה, י"ל שרבי יהודה ס"ל שמקושש תולש היה. דהנה, כתב התוס'² מקושש "לשם שמים נתכוין" ומבאר המהרש"א שמלאכה שאינה צריכה לגופה היה ופטור. ולכאורה דין זה הוא רק לפי שיטת ר"ש, ור"י חולק עליו. ומבאר כ"ק אדמו"ר³: "וראה שו"ת אור המאיר סי"ב, שגם לדעת ר"י (שס"ל מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב) בנדו"ד פטור, ע"פ מ"ש התוס' (שבת עג, ב) דבתולש גם לר"י פטור כשאינן צריך לעצים (וכן לדעת הרמב"ם הל' שבת פ"ח ה"ד), והרי המקושש "תליש ועקר קיסין" (תיב"ע כאן). עכ"ל.

ואולי יש להוסיף בסברת המחלוקת בין שמואל ורב אחא ברבי יעקב (ור"י) ע"פ הידוע שיש מחלוקת אם בזמן שהיו בני"ב במדבר היה מצמיח או לא⁴. כדאיתא במדרש⁵: "דאמר רבי יוחנן: הבאר הייתה מעלה להם מיני דשאים, מיני זרעונים, מיני אילנות, תדע לך שהוא כן, שכיון שמתה מרים ופסקה הבאר מהן, היו אומרים: (במדבר כ') לא מקום זרע ותאנה וגפן. . . ורבנן אמרין: ממה שהיו תגרי גוים מוכרין להם לישראל".

ששמואל סבר איסורו היה הוצאה, כיון שלא היה צמיחה במדבר. ורב אחא ברבי יעקב סבר המקושש מעמר היה, דמעמר אינו רק בשדה במקום גדולתו. (ור"י ס"ל שתולש היה, ודאי צ"ל שהיה שם צמח).

אבל אין להוכיח שראב"י ור"י ס"ל שהיה צמיחה במדבר כי סיפור המקושש עצים היה מיד אחר מעשה המרגלים והיו אז קרוב לארץ נושבת וכו' כולל יער. או אם היה קודם מ"ת היה יער (של עצי שטים) סמוך אל הר סיני⁶. (והספרי זוטא מציין תאריך מדויק – בשנה הראשונה לצאת בני ישראל מארץ מצרים, בעשרים ואחד לחדש השני).

ולא באתי אלא להעיר.



(1) דף צו, ב.

(2) ב"ב קיט, ב. ד"ה אפילו.

(3) לקו"ש חכ"ח ע' 95 הערה 14.

(4) שהש"ר ד, יב; מנחות מה, ב.

(5) שהש"ר ד, יב.

(6) וראה לקו"ש חל"א ע' 142 הערה 6. וש"נ.

לט. צביעת הצמר למלאכת המשכן

הנ"ל

איתא בגמ': "אביי אמר . . אלא, שכן עני עושה פיטפוטי כירה קטנה לשפות עליה קדירה קטנה. דכוותה גבי משכן, מבשלי סמנין לצבוע יריעות שחסרה מלאכתן (שצמצמו צמר צביעתן וחסרה למלאכתן והוצרכו לחזור ולבשל סמנין ולצבוע מעט. רש"י) עושין פיטפוטי כירה קטנה לשפות עליה יורה קטנה. רב אחא בר יעקב אמר: אין עניות במקום עשירות (לא עשו דבר בצמצום אלא הכל מתחלתן דיים והותר. רש"י). אלא, שכן בעל הבית שיש לו נקב בבירתו וסותמו. דכוותה גבי משכן, שכן קרש שנפלה בו דרנא – מטיף לתוכה אבר וסותמו.

והנה בלקו"ש חל"א מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע שבתרומת המשכן לא הביאו בני צלוחיות של צבעים, אלא צמר צבוע בדם חלזון (תכלת), ובארגמן וכו'. ומביא שיש ג' שיטות מתי נצבע הצמר:

(א) בשיחה ב לפרשת תרומה מבאר שיטת רש"י שביציאת מצרים לקחו בני מכל המינים אשר היו במצרים שנא' "וינצלו את מצרים", כולל צמר צבוע בכל מיני צבעים כולל תכלת, ארגמן, ושני. וזלה"ק בסעיף ב: "ומשמעות הכתובים, שכל הדברים שנמנו בכתוב (שהם נדבת המשכן) כבר היו ברשותם ובידם של בני ישראל מקודם לכן, ולא היתה חסרה אלא פעולת הקיחה מהם בלבד. בסגנון אחר קצת . . אבל לשון קיחה תוכנו שמצד הנותן הכל מוכן ואין חסר אלא מעשה הקיחה של הגזבר". ובסעיף ד: "ולכן מפרש רש"י, ש"תכלת" היינו "צמר" צבוע בדם חלזון", וכן "וארגמן" פירושו "צמר" צבוע ממין צבע ששמו ארגמן", ואין שאלה כלל מאין היו להם דברים אלה במדבר, כי מפורש בקרא שהיו להם הרבה צאן עוד בהיותם במצרים . . וא"כ מובן ולא יפלא שהי' נמצא אצל בני הרבה צמר, כולל צמר צבוע בצבעים שונים".

(ב) בשיחה ב לפרשת ויקהל מבאר שיטת המדרש, שיעקב אבינו צוה שיקחו עצי שטים וכל הצרכים לבנות המשכן, וכשהיו במצרים הכינו כל הדברים, כולל צמר צבוע. וזלה"ק: "איתא במדרש: יעקב אבינו . . קרא לבניו אמר להם היו

(1) שבת קב, ב.

(2) בא יב, לו.

(3) לקו"ש חל"א ע' 143.

(4) שם ע' 145.

(5) הדגשה במקור.

(6) וזלה"ק בהערה 31 שם: ולא הצבע עצמו – אף ש"תכלת" פירושו "צבע ירוק של חלזון"

(רש"י שלח טו, לח), וכן ארגמן הוא שם צבע (כפרש"י כאן).

(7) פרש"י תרומה כה, ד.

(8) לקו"ש שם ע' 208 ואילך.

(9) שמור"ר ספל"ג.

יודעין שהקב"ה עתיד לומר לבניכם לעשות משכן אלא יהיו כל צרכיו מוכנים בידכם כו' ויש מהם שהתקינו עצמן לדברים ויש מהן ששכחו וכשבא משה ועשו המשכן יש מהם שהביאו מעצמן ויש מהם שלא הביאו אלא ממה שהי' מונח בידו שכן הוא אומר כל איש אשר נמצא אתו תכלת וארגמן ואומר¹⁰ כל אשר נמצא אתו עצי שטים. ופירושו המפרשים¹¹ דבב' פסוקים הנ"ל כתוב "אשר נמצא אתו" (בתכלת וארגמן גו' ובעצי שטים), שפירושו שהי' אצלם למשמרת מוכן מאבותם משא"כ בנוגע לחח ונזם וכל כלי זהב וכיו"ב ששם נאמר שהי' בנדבת הלב ושל המביא (לא שהי' מוכן מקודם, מאבותיהם) . . לפי המדרש, החיוב ד"לשמה" בנדבת המשכן שייך לקדושת הדברים שמהם נעשה המשכן, דכדי שיהי' ה"ושכנתי בתוכם", בתוך הדברים שבמשכן צריכים הדברים להיות מוכנים לקדושתם. והיינו שזה נוגע לגוף החפצא דדברים אלה שיהיו מזומנים למלאכת המשכן. ולכן מפרש המדרש, דמש"נ "אשר נמצא אתו תכלת וארגמן וגו'" היינו שאצל בני"י היו דברים אלה מוכנים מכבר בשביל מלאכת המשכן, כי דברים אלה שהוצרכו היה ע"ז ציווי מיוחד של יעקב אבינו שיהיו צרכיהם מוכנים בידם...".

ג) בשיחה הנ"ל מבאר אופן אחר בשיטת רש"י, שהיה לבנ"י צאן במדבר (או היה להם צמר בלי צבע) וקודם שהביאו הצמר למשכן צבעו הצמר. וזלה"ק¹²: "ויש לומר, שנדיבות הלב במינים אלו התבטאה בהפעולה והטרחה המיוחדת של בני"י בנוסף לעצם הנתינה וההבאה דהרי תכלת אין פירושו שהביאו צמר לחוד וצבע לחוד, אלא "צמר צבוע בדם חלזון"¹³; ועד"ז ארגמן ותולעת שני. ומכיון שלא זו בלבד שהביאו דברים אלו למלאכת המשכן, אלא שטרחו גם לצבוע את הצמר בצבעו המתאים וכו' הרי זו הוכחה על נדבת לבם ו"רצונם הטוב"¹³ בנתינתם לעשיית המשכן".

והצד השווה שבכל הנ"ל, שהצביעה היתה קודם שהתחילו המלאכה של בניית המשכן. וי"ל שזה מתאים עם שיטת ר' אחא בר יעקב. שאביי ס"ל שבאמצע המלאכה צבעו עוד צמר מפני החוסר. וראבי"י ס"ל שבנ"י תרמו צמר צבוע למשכן, והכל מתחילתן – משעת התרומה – דיים והותר.

וי"ל בד"א שמלשון ראבי"י "אין עניות במקום עשירות" משמע שס"ל כדרך הראשון דלעיל, שמאחר ש"וינצלו את מצרים" היו בני"י עשירים והיה להם הכל בהרחבה, ולכן כשתרמו למלאכת משכן לא היה צורך לצבוע עוד צמר. אבל מל' רש"י "לא עשו דבר בצמצום" משמע שאכן צבעו הצמר כחלק ממלאכת המשכן. ועדיין צ"ע.

ולא באתי אלא להעיר.



10) ויקהל לה, כו.

11) ראה יפ"ת (השלם), פי' מהרז"ו, ועוד שם.

12) לקו"ש שם ע' 206.

13) ראה פרש"י ר"פ תרומה בפ"י "ידבנו לכו".

מ. הערה בתוס' ד"ה מתקיף לה רב נחמן

הת' מתתיהו ארי' לייב שי' ווינגארטען
תלמיד בישיבה

איתא בגמרא': "הני ביציתא דמישן אין מטלטלין בהן אלא בארבעה וכו'".
והתוס' מפרשים (כפירוש רבינו חננאל): "...דביציתא הם ספינות קטנות העשויות
להלך באגמים, ועל שם שמהלכות על בצעי המים קרי להו ביציתא, ויש להם
דפנות וקרקעית העשויות נסרים נסרים ויש חלל בין הנסרים והמים נכנסין שם
ויושבין בה כמו במים והיא עשויה כך שאפילו תתהפך אינה נטבעת לעולם..."

ומקשה הגמרא: "מתקיף לה רב נחמן, (ולמה אינה נחשבת כרה"י?) ולימא
גוד אחית מחיצתא. מי לא תניא, רבי יוסי ברבי יהודה אומר: נעץ קנה ברשות
הרבים ובראשו טרסקל (סל), וזרק ונח על גביו – חייב. אלמא אמרינן גוד אחית
מחיצתא (ולכך חייב הזורק עליו – שנחשב כרה"י). הכא נמי נימא גוד אחית
מחיצתא (ויחשב כרה"י)".

ופירשו התוס': "...אלמא (מזה שמביא ר"י בר"י המקרה דטרסקל, מובן
שכמו ש)רואין כאילו דופני הטרסקל יורדין עד עיקרו של קנה, ה"נ, (בהמקרה
שלנו – הספינה ש)רואין כאילו דופני הספינה (יורדין) עקומין ומסבבין הנסרים
(שבקרקע הספינה מלמטן), ונמצאו הנסרים מחוברין (וכך יהיה מותר לטלטל בו
ביותר מד' אמות, שיעשה רה"י)".

ויש לדייק ולהקשות על מה שכתבו "ונמצאו הנסרים מחוברין": הכלל
דגוד אחית (במקרה כזו) היא ש"דופני הספינה (נחשבין כ)עקומין ומסבבין הנסרים
(מלמטה)", (והנסרים עצמם נמצאים שם רק באופן טכני, ואין להם גדר הלכתי
בענין זה), ונמצא שהספינה נעשית רה"י ע"י הדפנות שמסבבין הנסרים.

וא"כ, למה כתבו שמתוך הגוד אחית של הדפנות "נמצאו הנסרים מחוברין"?
והרי אין הנסרים פועלים איזה פעולה בהגוד אחית, ובשביל מה כתבו התוס'
שהנסרים נחשבים כמחוברין? ואף אם יש הכרח שהנסרים יהיו מחוברין, איך
נפעל חיבור כזה ע"י ירידת הדפנות?



(1) דף קא, א.

(2) ד"ה הני ביציתא דמישן.

(3) ד"ה מתקיף לה רב נחמן.

מא. שיטת ר"י בברייתא דף קג – גדר מלאכות כותב ורושם

הת' מנחם מענדל שי' זוקין
תלמיד בישיבה

א.

הנה איתא בגמרא¹ ברייתא המבארת שיטות התנאים בענין ההלכה כשרצה לכתוב תיבה שלימה וכתב רק מקצתה, וז"ל:

"...והתניא: ועשה אחת יכול עד שיכתוב כל השם, ועד שיארוג כל הבגד, ועד שיעשה כל הנפה? תלמוד לומר "מאחת". אי מאחת יכול אפילו לא כתב אלא אות אחת, ולא ארג אלא חוט אחד, ולא עשה אלא בית אחד בנפה? תלמוד לומר "אחת". הא כיצד: אינו חייב עד שיכתוב שם קטן משם גדול; שם משמעון ומשמואל, נח מנחור, דן מדניאל, גד מגדיאל. רבי יהודה אומר: אפילו לא כתב אלא שתי אותיות והן שם אחד – חייב, כגון: שש, תת, רר, גג, חח. אמר רבי יוסי: וכי משום כותב הוא חייב? והלא אינו חייב אלא משום רושם, שכן רושמיין על קרשי המשכן לידע איזו היא בן זוגו! לפיכך, שרט שריטה אחת על שני נסרין, או שתי שריטות על נסר אחד, – חייב. רבי שמעון אומר: ועשה אחת יכול עד שיכתוב את כל השם, עד שיארוג כל הבגד, עד שיעשה את כל הנפה – תלמוד לומר מאחת, אי מאחת – יכול אפילו לא כתב אלא אות אחת, ואפילו לא ארג אלא חוט אחד, ואפילו לא עשה אלא בית אחד בנפה – תלמוד לומר אחת, הא כיצד: אינו חייב עד שיעשה מלאכה שכיוצא בה מתקיימת. רבי יוסי אומר: ועשה אחת ועשה הנה – פעמים שחייב אחת על כולן, ופעמים שחייב על כל אחת ואחת".

הנה מתבאר בברייתא זו שהתנאים באו לדרוש ולשלב הסתירה בין הפירוש בהמילה (המיותר "מאחת"?) המשתמע מהמילה "מאחת", המורה שמדובר בחלק ממלאכה, ולאידך המשתמע מהמילה "אחת" משמע שמדובר במלאכה שלימה וגמורה. והתנאים מבארים סתירה בדרשא זו, ומתבאר מדברי הגמ': (א) דעת הת"ק בברייתא זו מתאים עם דברי ר' יהודה במשנה, שאינו חייב בענין זה, אלא כשכתב ב' אותיות שונות, אלא שהם "שם קטן" במקום אחר, כמו "שם" משמעון, (ב) שיטת ר' יוסי בברייתא היא שיטת ר"ג רבו: ומרחיב החיוב גם כשמדובר בכתיבת אותו אות ב' פעמים "שם אחד" אלא שיש לה משמעות במק"א (כמו "שש"), (ג) שיטת ר' יוסי שנדבר בהמשך, (ד) שיטת ר"ש: דההו"א סברה הגמ' שבא להחמיר לחייב אפי' בכתיבת אות אחד פעמיים "שם אחד" ואפי' כשאין לה שום משמעות במק"א כמו "אלף אלף" מ"אאזרך", ובמסקנא מסיק להיפך: שר"ש בא להקל, ואינו מחייב על כתיבת ב' אותיות משם שלם, אלא על כתיבת מילה שלימה, למרות שבא לכתוב פסוק שלם.

אח"כ חוזר הברייתא עוה"פ בשיטת רבי יוסי: ומבאר שדורשים המילים מהפסוק "אחת" "מהנה" שלפעמים חייב אחת על הנה, "על כולן" ופעמים חייב בנפרד על כל אחת ואחת. ומבאר שהדבר חלוק בין המדובר בשגגת שבת וזדון מלאכות, ובין שגגת מלאכות וזדון שבת, ובכלל זה דורש גם: "אחת שמעון", "מאחת שם משמעון".

ב.

דורש ביאור מהו שיטת ר' יוסי, הן בחלק הא' של הברייתא קודם שביאר דעת ר"ש, והן בחלק הב' של הברייתא, לאחרי שביאר דעת ר"ש,

(א) בחלק הא' של הברייתא, צריך ביאור, מה נתכוון ר' יוסי לומר בשקו"ט בין התנאים, שכל חיוב של כותב אינו משום רושם, ושכן היו רושמים במשכן על הקרשים לידע בן זוגו, ושחייב ב' שריטות בקרש אחד או שריטה בב' קרשים? היאך מועיל הא שחיוב המלאכה הוא משום "רושם" לענין הנידון כאן: שכתב רק חלק ממה שנתכוון לכתוב, וא"כ מה לנו שעצם המלאכה הוא משום "רושם", אבל כשנתכוון לכתוב "שמעון" האם סובר ר' יוסי שאם עשה "ב' שריטות" (כשנתכוון לכתוב "שמעון") שגם בזה נתחייב משום שכן היה במשכן?

ואם כוונתו היה לומר: שכיון שעיקר המלאכה הוא "רושם" לכן מתחייב כשכתב "אל"ף אל"ף" מ"אאזר" כיון "שאל"ף אל"ף" לא גרע מרושם ב' שריטות, א"א לומר כן: א) שהרי בהמשך הברייתא איתא להדיא שכתב ר' יוסי בר חנינא בשם ר"י שחייב כשכתב "שם" מ"שמעון" דנראה מזה שאינו חייב לדעתו ב"א" "א" מ"אאזר", (ב) היאך מתפרש פירוש זה, בעצם הרעיון דעיקר חיוב כותב אינו אלא משום "רושם", והרי אפשר לחלק ולומר, שאע"פ שעיקר חיוב כותב אינו אלא משום רושם, מ"מ, הרי"ז דוקא כשאכן רשם, אבל כשנתכוון לכתוב, וכתב רק חלק מזה, אפשר דגרע וגרע מרושם, כיון שלא נתקימה מחשבתו וכוונתו שנתכוון תחילה?

והרי כיון שדברי ר"י בא בענין השקו"ט בענין עשיית חלק המלאכה כשנתכוון לכולה, ובא בין שיטת ר"ג ור"ש, מוכרח לפרש כוונתו שבא לדרוש בענין זה עצמו, וא"כ יש לבאר מהו כוונתו בזה?

גם אין לומר ולפרש: שהכוונה כשרצה לעשות סימן הבאה מחמש שריטות, שבחר לעצמו שרק זה, יוכל להביע סימן עבורו, ורשם רק ג' שריטות, ושבוה נתחדש מהפסוק שגם על זה נתחייב: אין לומר כן, דבענין זה נמצא שלא עשה דבר, כיון שג' שריטות בענין זה אין מבטיאים שום סימן כלל, והוי כלא עשה דבר כלל, וא"א לפרש שהפסוק חידש שיתחייב בזה, ואינו דומה להדרשא לדעת שאר התנאים לענין "כתיבה" כיון ששם, כשכותב חלק מאותיות ממה שרצה לכתוב הרי כתב "אותיות" מסוימות ויש לחייבו ע"ז משא"כ בדוגמא של שריטות הנ"ל?

ב) וגם חלק ה' של ר' יוסי דורש ביאור: אכן חלק אחד של הדרשא, בביאור המילות "אחת הנה" (לא רק "אחת" "מאחת") בא ללמד כלל אחר: ענין האבות והתולדות, אבל מה הכוונה בהבאת עוד הפעם "אחת" "שמעון" "מאחת" "שם משמעון", ועוד: הרי כיון שסובר דכל כותב אינו חייב אלא משום רושם, וחייב בב' שריטות, א"כ מהו הכוונה שחייב רק כשכתב "שם משמעון", והרי לכאור' אכן חייב "בב' שריטות" גרידא!

ובסגנון אחר: הרי כבר הובא דברי ר' יוסי לעיל בבירייתא בענין זה, ואין לפרש בענין שסותר לדלעיל, וכן אין לפרש בענין שאומר אותו הענין המבואר כבר לעיל, וא"כ מהו ענינו?

ג.

כדי לבאר כוונתו יש להקדים ב' ענינים:

א) עצם ביאור הראשונים בחלק ה' של דברי ר' יוסי, כשמבואר שמבאר "אחת" "שמעון" "מאחת" "שם משמעון", שבזה מבואר ב' פירושים: א) דברי התוס': "האי לישנא לא הוה צריך למימר כיון דאליבא דר' יוסי קאי דסבר בפ' הבונה דאפי' שריטה אחת על ב' נסרים או ב' שריטות על נסר אחד חייב אלא נחא ליה למינקט לישנא דמתני' בפרק הבונה אמר רבי יהודה מצינו שם גדול משם קטן "שם משמעון", דלשיטה זו, אכן לר' יוסי לומדים "אחת" מ"אחת" לחייב על ב' שריטות.

ב) שיטת ר"ח בסוגייתנו בענין זה שכתב: "...הא דר' יוסי דאמר משום רושם פשוטה היא ומקום שנתכוון לרשום ולא לכתוב חייב ואפי' אינו דבר ידועה ברשימה... וקיי"ל כת"ק דמתני' שאפי' ר' יוסי דקיי"ל נימוקו עמו מדאמר ריב"ח מ"ט דרב"י דדריש אחת ודריש הנה ומפרש אחת שמעון ומאחת שם משמעון שמעינן מיניה דהכותב שם משמעון חייב משום כותב... עכ"ל.

ונמצא שהתוס' והר"ח נחלקו האם כשכותב שם (או חלק מאיזה מילה שרצה לכתוב) כשנתכוון לכתוב שמעון (או מילה אחרת), האם חיובו בזה לר"י הוא משום "רושם" או משום "כותב", שאם חיובו משום "רושם" אז יתחייב אפי' מה שכתב חלק ממבוקשו אינו "שם קטן" ואינו ב' אותיות, שגם כתיבה זו היא נכללת ב"רושם", או דנאמר שכשנתכוון לכתוב איזה מילה, אז חיובו (גם לר' יוסי) אינו משום "רושם" אלא משום "כותב" ואז גם ר"י מודה שאין חיובו אלא כשיכתוב ב' אותיות שונות ויש להם משמעות.

ד.

הרחבת ביאור זה, בהקדם: הנה יש מחלוקת רש"י והרמב"ם בשיטת ר"י:

לדברי רש"י נראה שלר"י עיקר מלאכת כותב היא רושם, והיינו שהיא ה"אב מלאכה" ולדעתו "כותב" אינו אלא כעין "תולדה" לרושם (ולת"ק: עיקר המלאכה היא "כותב" ו"רושם" אינו אפי' תולדה אלא פטור מה"ת),

משא"כ להרמב"ם (כמבואר בפיה"מ ובמשנה תורה, ורבו הפירושים³), הרי לת"ק: כותב הוא ה"אב מלאכה", ו"רושם" היא מעין תולדה לכותב, ולר"י "כותב" ו"רושם" הם עצמם מעין ב' אבות מלאכות נפרדות!

יש לבאר יסוד המחלוקת: דענין "כותב" עניינו א) לכתוב אותיות ידועות ומפורסמות לכל, ב) ושעל ידם מבטא ומודיע ומורה ענין על ידי הכתיבה, משא"כ "רושם" עיקר עניינו: א) אינו אותיות ידועות לכל, אלא מה שעושה לעצמו איזה "רושם" ב) והוא לסימן בעלמא לעצמו שיזכור על ידו דבר.

ובמילא, לרש"י; לת"ק: עיקר המלאכה הוא כתיבת אותיות המבטאים ומדיעים דבר לזולתו על ידי אותיות, ו"רושם" אין לזה שייכות להמלאכה מה"ת, ולר"י: "רושם" הוא עיקר המלאכה, דעיקר המלאכה הוא עשיית "סימן" ה"מסמן" לדבר (אפי' אינו מודיע ו"מדבר" לזולתו) וכמו שהיו "רושמים במשכן לעצמם לדעת "איזה בן זוגו" של קרש מסויים, ובמילא לר"י: עיקר המלאכה הוא אדרבא עשיית "סימן", אלא שגם "כתיבה" לר"י, יש בו "מעין" והוא "תולדה" לרושם, שהאותיות הידועות הם גם מעין "סימן" המזכיר ענין, והוא ענין "האות" הידוע הלזה.

ולרמב"ם; לת"ק: כתיבה היא "עיקר" ו"אב המלאכה", והיינו: כנ"ל ברש"י, אלא שבמקום שלרש"י אין ב"רושם" שום דבר מענין המלאכה, הרי לר"י יש ב"רושם" מענין הכתיבה, "בזעיר אנפין" והוא, שהסימן שאדם לעצמו מהווה "אות" ידוע לעצמו, ו"מורה" ו"מדבר" "לעצמו" מעין מה שכתבה כתיבת אות ידוע ומדבר לזולתו,

ולר"י: הרי ישנו ב' אבות מלאכות! והיינו: א) מלאכת "רושם" שעושה סימן כמו שעשו במשכן, ב) ובנפרד יש מלאכת "כתיבה": אותיות ידועות המבטאות לאחרים ומדברים להם רעיון וכיוצא.

ה.

לפי הקדמה זו אפשר לבאר מחלוקת התוס' והר"ח בביאור שיטת ר"י כשנתכוון לכתוב שמעון וכתב שם: אפשר שתוס' סוברים כרש"י והר"ח סובר כרמב"ם, ובמילא:

לרש"י – הרי גם כשנתכוון "לכתוב" "שמעון", כיון שלר"י עיקר המלאכה

3) וראה לדוגמא בח"ס שבת קג, ב ביאורו על שיטתו.

4) וראה שו"ת צמח צדק על זה.

הוא "רושם", א"כ הגם שנתכוון לכתוב מילה שלימה, כיון שחיובו מחמת ה"רושם" שבו, א"כ גם חלק ממנה, שיש להסתכל ולהחשיבו כ"רושם" מחייב, ולכן: גם כשאין מדובר בכ' אותיות נפרדות, וגם אין מבטאות "רעיון" מיוחד, מ"מ כיון שכתב ב' אותיות מהם, עשה "רושם" שיש אותיות שהם סימן, וגם נתכוון שיכתוב אותו כחלק ממה שנתכוון לכתוב,

אבל לר"ח שמפרש כמו הרמב"ם נמצא, שהגם שכשנתכוון לשרוט שריטות, עניינו מלאכת "רושם", מ"מ אין זה אלא כשאכן נתכוון "לשרוט" ולעשות סימן, אבל כשנתכוון לכתוב, אין זה נכלל במלאכת "רושם" אלא במלאכת "כותב" ובזה סובר ר"י כמו ר' יהודה במשנה, שאינו חייב אלא כשכותב דוקא מעין "שם משמעון"!

אדאיתנן להכא נאמר כלפי קושיות ושאלות הראשונות דידן: שהרישא של הברייתא דברבי ר"י אכן באים לבאר פירוש שונה בהדרשא "אחת" "מאחת": והוא (לא כשנתכווין "לכתוב" מילה שלימה באותיות ידועות וכתב רק חלקה, אלא) כשרצה ל"רושם" ולעשות סימנים, אלא שנתכווין לסמן במספר גדול של סימנים, וכמו על דרך המבואר במשכן, שעשו שריטות בנסרים "לידע איזה בן זוגו" שבכל ב' קרשים עשו זוגו וידעו מיקום ב' קרשים אלו, אלא שהצריכו שם לעשות סימנים הללו למ"ח קרשים, ולכן באם עשו רק סימן לב' או לד' קרשים הרי זה מעין "חלק מכוונה לעשות סימן שלם למספר גדול",

ובזה נתבאר: שהגם שכשנתכוון לעשות סימן רק לב' קרשים הרי מספיק מה שעושה "ב' שריטות" ויודעים אודות ב' קרשים או שעושה ב' סימנים על קרש אחד גרידא, גם זה "שיעור" של מלאכת "רושם" לר"י, שיש כאן ב' סימנים, וזה נלמד משיעור הרשימה הכי הקטן החשובה במשכן ("שריטה אחת בב' נסרים או ב' שריטות בנסר אחד").

אבל כ"ז כשאכן לא נתכוון אלא לב' רישומים, אבל כשנתכוון למספר גדול של רישומים (וע"ד משל הנ"ל במשכן, שרצה לעשות סימן 48 קרשים) ועשה רק מקצתם, הו"א שבזה שאני ואינו חייב אלא כשנעשה כל כוונתו או רוב כוונתו.

וע"ז נתחדש והוצרך לדרשא נפרדת שגם בזה מתחייב, וגם זה נלמד מהמשכן, שכל חיוב כותב אינו משום רושם, ובמילא גם שם שיש בזה שיעור חשוב של מקצת השיעור למרות שהוא רק חלק קטן מכללות כוונתו, וזה נלמד מהפסוק "אחת" "מאחת".

וזה כוונת ר"י המובא בין שיטת ר"ג הלומד מפסוק "אחת מאחת" אודות כתיבת "שש" או "תת" ואחר ת"ק הסובר דבעי "שם משמעון", וקודם ר"ש המצריך "מילה מפסוק, ור"י מובן כוונתו: שכיון שעיקר המלאכה הוא "רושם" מובן שהדרשא בא בעיקר לרושם ועושה סימן לחלק ממה שנתכוון, וחלק זה מהדרשא קאי הן לרש"י והן להרמב"ם: ששניהם סוברים בר"י שרושם הוא אב

מלאכה, ובזה צריך לדרשא שגם כשרשם רק חלק ממה שרצה לרשום (וכמשל המשכן) אעפ"כ חייב.

ובזה נתבאר מה שר"י בא לבאר אחרי שהברייתא הביא דעת ר"ש, חוזר הברייתא בעוד דרשא לדעת ר"י: והוא לענין כתיבת אותיות לר"י, והיינו כשכתב רק חלק מהאותיות שרצה לכתוב (ולא בתורת "רושם" אלא בתורת "כותב"), וע"ז הוצרך דרשא אחרת.

לדעת הר"ח (ע"ד דעת הרמב"ם) נתחדש שכיון ש"כתיבה" לר"י היא "אב מלאכה" נפרד מ"רושם" שלכן גרע מרושם, וצריך שיכתוב לדעתו (כמו הת"ק, ור"י דמתני') "שם משעון" דוקא.

ולדעת התוס' (הלומדים ע"ד דעת רש"י) הרי לר"י גם "כתיבה" תולדה ד"רושם", לכן לא גרע "כותב" מ"רושם" וישנו ה"רושם" הנכלל ב"כותב" ולכן גם כשרצה לכתוב מילה שלימה, אין מוכרח שיכתוב בחלקה ב' אותיות שונות ושיהיה להם משמעות, אלא מספיק "אא" מ"אזרך" לחייבו כיון שלא גרע "מרושם".

ואין להקשות היאך דורשים ב' ענינים הללו (חלק מ"רושם" וחלק "מכותב") מאותו המילה ודרשא "אחת" "מאחת", כיון שב' עניינים נלמד מכללות דרשא זו, והוא: שנעשה חלק קטן ממה שנתכוון, אלא שמבארים זה לכל ענין וענין שיש במלאכה, ובמלאכת כתיבה, דורשים בנפרד לרושם ולכותב לדעת ר"י כנ"ל בארוכה.



מב. בענין בנין בכלים

הנ"ל

איתא בגמ': "עייל שופתא [אחד שמשים יתד קטן] בקופינא דמרא [בבית יד של פטיש כדי להדקו, בשבת], רב אמר: [חייב] משום בונה, ושמואל אמר: משום מכה בפטיש".

והנה יש מחלוקת ידוע בין רש"י ותוס', אם יש בנין בכלים או לא.

רש"י בדף ע"ד ע"ב כתב בפירושו שאין בנים בכלים: "...ומשום בונה ליכא לחיוביה לא בחבית ולא בתנור ולא בכוררת דאין בנין בכלים..."

ותוס' כאן סוברים שיש בנין בכלים, אם רק באופן שהם "בנין גמור", וחזק. ומביא הרבה מקרים שחייבים, בשונה מדעת רש"י. ולכאורה זה דעת רש"י אינו מחזור על כלי המשכן, שאצלם היה (כפשוט) בנין בכלים.

הפני יהושע מביא² שרש"י אמר רק במקרה שאין המלאכה נעשה כאחד, שצריכין לכמה מלאכות לגמור, ולכן, החיוב הוא במכה בפטיש, ולא בונה. וז"ל: "דלרש"י... בשאר כלים גמורין שאין מלאכתן נעשית כאחד... מש"ה לא מחייב בהו משום בנין אלא משום מכה בפטיש... ועיקר מלאכת מחשבת דמשכן... נמי בכה"ג..."

אבל הפני יהושע כאן³ כותב שבמקרה זה, יהיה חייב משום בונה וגם משום מכה בפטיש, וז"ל: "...אלא שאח"כ חוזר ומייפהו או מרחיבו הוא דשייך ביה הנך תרי חיובי מעיקרא, משום בונה ולבסוף משום מכה בפטיש וכה"ג אשכחן בכלי משכן..."

יש להעיר שאין זו סתירה, שי"ל שבראשון כותב לדעת רש"י על החיוב על בנין בכלים, והשני כותב לדעת תוספות שיש בנין בכלים, באופן של בנין גמור.



(1) דף קב, ב.

(2) דף עד, ב. ד"ה בתוס' בד"ה חביתא ותנורה.

(3) ד"ה עייל שופתא בקופינא.

מג. הכל מברין

הנ"ל

איתא בגמ': "חכם שמת . . הכל קורעין עליו . . הכל מברין עליו ברחבה".

רש"י מפרש: "מברין עליו ברחבה – שהיו מברין האבלין ברחבה, סעודה ראשונה, שאבל אוכל, אינו אוכל משלו, ואסור דקאמר ליה רחמנא ליחזקאל² לחם אנשים לא תאכל".

רואים מזה שאבל אינו אוכל משלו, ואם כולם אבלים שזוה ההלכה על מקרה של הסתלקות של חכם, ח"ו, איך יאכלו? ולכאורה אין מסתבר לומר שיבשלו כל אחד לחברו מפני שהם אבלים.

אמנם בשו"ע³ כתב המחבר: "...ויכול אחד להאכיל את חברו בימי אבלו וכו'", וכתב הש"ך: "פירוש, אע"פ ששניהם אבלים".

ונראה שכך הפירוש של הגמרא, שכל אחד יבשל לחברו.

ולא באתי אלא להעיר.



(1) קה, ב.

(2) כד, יז.

(3) יו"ד סי' שעח ס"א.

מד. זירזא דקני

הת' מנחם מענדל טובי'ה שי' סאקס
והת' אלחנן דובער שי' גורקאוו
תלמידי הישיבה

א.

איתא בגמ': "אמר רב יהודה האי זירזא דקני רמא וזקפיה רמא וזקפיה לא מחייב עד דעקר ליה", עיי"ש.

ורש"י מפרש: "הוליוכו אמות הרבה ברשות הרבים כענין הזה שלא נטלו כולו מן הקרקע אלא זקפו והשליכו וחזר וזקפו והשליכו אין זו עקירה", עיי"ש. והיינו דמכיון דכשעקר צד א' הצד השני עדיין מונח על הקרקע, וכשחזר ועקר הצד השני הצד הראשון שוב מונח על הקרקע, א"כ אין כאן שום עקירה כי צריכים לעקר את כל החפץ ביחד³.

והנה בתוס' שם כתב: "תימה מאי קמ"ל פשיטא דלא מיחייב כיון דלא עקר, ועוד מה שייך הכא הך מילתא, וי"ל דקמ"ל דאע"ג דדרך להוליכם בענין זה שאינן קלין לנושאן והוי כמו עומד לכתף דאמרינן לעיל (ה, ב) דחייב אפ"ה פטור, ומשום דלעיל איירי בכיתוף עמוד ט' ברה"ר ורבים מכתפים עליו נקט ליה הכא וכו'", עיי"ש.

והנה בתוס' לא הסבירו למה באמת פטור כאן ובמה שונה דין זירזא דקני דפטור משום דנחשב כמונח באמצע מהדין דעומד לכתף בתוך ד"א דחייב משום שאינו נחשב להנחה.

גם יש לעיין מ"ש התוס' דהא דהביא הגמ' דין זירזא דקני כאן הוא בהמשך להדין דלעיל בעמוד ט' ורבים מכתפין עליו, וצ"ע דהרי בעמוד ט' הדין הוא דחייב כי כך היא הדרך לכתף בגובה ט' וא"כ הוה הנחה ברה"ר, אמנם בזירזא דקני הרי הדין הוא דפטור כי לא עשה עקירה בכת אחת אע"פ שכך היא הדרך מכיון שאינם קלין לנושאן, ומה הדמיון וההמשך ביניהם, ולכאורה י"ל דכוונת התוס' היא לבאר סברת ההו"א דחייב, דכמו דבעמוד ט' חייב כי כך הוא הדרך, כמו"כ הכא הי' צ"ל הדין דחייב כי כך היא הדרך להוליכם בענין זה, ולכן הביא הגמ' דין

(1) דף ח, ב.

(2) ד"ה רמא וזקפיה.

(3) ויש להעיר דבגמ' איתא "רמא וזקפיה" דמשמע דאיירי בזירזא דקני שעומדים על גבוהן וצריכים מקודם להשליכן (רמא) ואח"כ להמשיך "וזקפיה", אמנם ברש"י כתב "זקפו והשליכו". ועי' ברבינו חננאל שכותב "פי' חבילת קנים רמא וזקפה כגון שהיתה מוטלת ע"ג הקרקע והגביה הקצה האחת והאחרת מונחת ע"ג הקרקע והעמידה והשליכה וכו'", ומשמע מדבריו דס"ל דלשון הגמ' אינו בדיוק, ואכ"מ.

(4) ד"ה לא מחייב.

זירזא דקני בהמשך לדין עמוד ט'. אבל לכאורה זה דוחק לפרש כן שהרי התוס' כתבו דההו"א היא משום דמי לעומד לכתף ולמה צריך התוס' להוסיף עוד טעם, ועוד דא"כ ה"י אפשר להגמ' להביא הדין גם בהמשך להדין דעמד לכתף ולמה בחר הגמ' להביאו בהמשך לדין עמוד ט'.

וראינו בשפת אמת שכתב: "נראה ביאור דבריהם דהכא פטור כיון דנח בינתים ואע"ג דהנחה זו לכתף היא מ"מ לא דמי לדעיל, אך הטעם צ"ע באמת מ"ש מהנחת אדם לכתף או הנחת חפץ לכתף. גם לא נתברר לדבריהם במגרר ונח בינתיים לכתף מה דינו וכו", עיי"ש.

אמנם ע"י ה"שיטה להר"ן⁵ שכתב: "פי' ודוקא משאוי על כתפו אבל אם הניח משאוי ע"ג קרקע אפילו על דעת כיתוף פשיטא דחשיבא הנחה וכשהוא עוקרה מרשות היחיד חשיבה עקירה", עיי"ש, הרי להדיא דמחלק בין הנחת האדם לכתף להנחת חפץ לכתף.

והנה אם נימא דהתוס' ס"ל כסברת הר"ן מובנים שפיר דברי התוס' (וכמ"ש השפת אמת בתחילת דבריו) דמש"ה פטור כאן ואינו דומה לעומד לכתף דאינו נחשב להנחה, כי בעומד לכתף הוה ההנחה רק מחמת האדם וכשעומד לכתף אינו נחשב הנחה ולכן כשעמד לפוש בסוף ד' אמות חייב כי העביר ד"א בבת אחת, משא"כ כאן בזירזא דקני דהוה הנחה מחמת החפץ שפיר נחשב לנח בינתיים וא"כ לא נעשית העקירה בבת אחת, מכיון דעקר ראשו הראשון ונח ושוב עקר ראשו השני. (ועפ"ז גם (מה שמסתפק השפת אמת) במגרר ונח בינתיים לכתף יהא פטור מכיון דהוה ההנחה מחמת החפץ).

ועפ"ז אולי יש להוסיף דזהו המשך דברי התוס' מה שמתרץ קושייתו השני דהשייכות של דין זירזא דקני לדעיל הוא "משום דלעיל איירי בכיתוף עמוד ט' ברה"ר ורבים מכתפים עליו נקט ליה הכא", דהנה בדין דלעיל נחלקו הראשונים אי בעינן שיהא כיתוף בפועל או דמספיק שיהא חזי לכיתוף, וי"ל דהתוס' ס"ל כפי המובן מפשטות לשון הגמ' "ורבים מכתפין עליו" דבעינן שיהא כיתוף בפועל, וע"י בתוס' לעיל: "אור"י דאיירי כגון שרבים מכתפים עליו", דמשמע בפשטות דבעינן כיתוף בפועל.

ולפ"ז י"ל דזהו הפי' בתוס' כאן, דמכיון דהחילוק והטעם דפטור כאן הוא משום דה"י ההנחה מחמת החפץ, והיינו דה"י הנחה בפועל (ולא מחמת הדין בדף ג, א דהנחת הגוף כהנחת החפץ דמי), לכן הביא הגמ' דין זה בהמשך להדין דעמוד ברה"ר ולא להדין דעומד לכתף, דמכיון דבעמוד ט' הטעם דחייב הוא משום דרבים מכתפים עליו בפועל (ולא משום דחזי לכתופי), כמו"כ בזירזא דקני הטעם דפטור הוא משום דהוה הנחה בפועל מחמת החפץ, וא"כ אינו דומה לעומד

(5) דף ה, ב. ד"ה אבל עמד לכתף פטור.

(6) שם, ד"ה בכותל.

לכתף דלא הוה הנחה.

ב.

אמנם השפת אמת כתב דלא ניחא לי' הסברא לחלק בין עמידת והנחת האדם להנחת החפץ, והנה אם נימא דהשפת אמת ס"ל דהתוס' לא ס"ל כסברת הר"ן ולהתוס' אין שום חילוק בין עומד לכתף למניח לכתף, לפ"ז עדיין דברי התוס' בתירוצם אינם מובנים, דהרי לפ"ז דין זירזא דקני דומה לעומד לכתף דאינו נחשב להנחה, דכמו בעומד לכתף דהוה ההנחה מחמת האדם אינו נחשב להנחה, כמו"כ בזירזא דקני דהוה הנחה מחמת החפץ לא נחשב כנח בינתיים וא"כ נעשית המלאכה בבת אחת ועדיין צ"ל חייב כסברת ההו"א, ומה מתרצים התוס'.

ואולי י"ל בזה בדוחק דהנה באחרונים⁸ כתבו בהא דאמרינן עקירת והנחת הגוף הוה כעקירת והנחת החפץ, דיש לפרשו בב' אופנים, א' שמכיון שהחפץ הוא על הגוף, הרי ע"י עקירת והנחת הגוף מחשבינן דין העקירה גם על החפץ וכמו"כ בהנחה מחשבינן לי' כהנחה להחפץ ע"י הגוף, והיינו דלפועל לא ה' הנחה מצד החפץ אלא דמכיון דהחפץ מונח על הגוף חשיב הנחת הגוף שגם על החפץ יהיה דין הנחה. ב' דכשעקר גופו הוה כאילו עקר החפץ ממנו וכשעמד הוה כאילו הניח החפץ בחזרה על עצמו, עיי"ש באריכות.

ולפ"ז אפשר לומר דאפי' אם התוס' לא ס"ל כסברת הר"ן וגם עומד לכתף הוה הנחה עדיין יש לחלק ביניהם, די"ל דס"ל להתוס' כאופן הב' דע"י עמידת והנחת הגוף הוה כאילו הניח החפץ בחזרה על עצמו, וא"כ אע"פ שהן בעמד לכתף והן בקני דזירזא יש הנחה בהחפץ מ"מ סו"ס יש חילוק ביניהם, דבעמד לכתף אע"פ שיש כאן הנחה מחמת החפץ אעפ"כ אי"ז הנחה ממשית ולכן לא נחשב כנח בעמידה זו מכיון שהוא עומד לכתף, משא"כ בזירזא דקני שהניח באמצע בהנחה ממשית שפיר הוה הנחה ולכן פטור.

והר"ן י"ל דס"ל כאופן הא' דבעמד מחשבינן דין ההנחה על החפץ רק מחמת וע"י הגוף, משא"כ בקני דזירזא ההנחה היא בהחפץ, וא"כ בעמד לכתף אע"פ שיש כאן דין הנחה, מ"מ מכיון דההנחה שעל החפץ הוא רק מחמת הגוף אין זה הנחה גמורה (הן מחמת עצם ההנחה שאין כאן הנחה בהחפץ והן מכיון שעמידת והנחת הגוף הוא לכתף) ולכן כשממשיך ללכת ועמד בסוף ד' לפרוש חייב. משא"כ בזירזא דקני דיש כאן הנחה גשמי בהחפץ, שפיר נחשב כהנחה באמצע אע"פ שזה כמו עמד לכתף מכיון שהדרך להוליכם בענין זה שאינן קלין לנושאן), ולכן פטור. ועדיין צ"ע.



(7) ולכן לא הביא דברי הר"ן, אמנם אולי לא ראה השפת אמת דברי הר"ן שלא נדפס עדיין בזמנו, ולהעיר גם שלא נמצא סברא זו בשאר הראשונים.
 (8) ע"י בשערי יצחק על מס' שבת ס"ה ה'.

מה. דברי הצ"צ בחיוב על כתיבת ב' אותיות

הת' יהושע שניאור זלמן שי' סערעבריאנסקי
תלמיד בישיבה

הנה הצ"צ בחידושים על הש"ס מבאר השיטות בחיוב כותב, דלר' יהודה אינו חייב אלא כשכותב ב' אותיות שונות וגם הם תיבה קטנה (שיש להם משמעות), ואפי' נתכוין לכתוב תיבה גדולה וכתב מקצת דהיינו שתי אותיות ואותו מקצת הוי תיבה המתקיימת במק"א, אבל הת"ק ס"ל לחייב אפי' שתי אותיות משם אחד והן תיבה קטנה. אלא שלדעת הרמב"ם דעת הת"ק כר"ג בגמ' והוא דוקא בב' אותיות שהם תיבה קטנה ויש להם משמעות, וכך פסק הרמב"ם.

אבל מפרש"י במשנה דאפי' בשני אלפין (שאינה תיבה במק"א ואין לה משמעות) מחייב, דמצא הת"ק מחמיר יותר והוא מתאים עם סברת הקס"ד בגמ' דאפי' אלף דאזרך מחייב.

אלא שרבינו הצ"צ ממשיך שם: "אלא דא"כ היינו כשהן שתי אותיות מתיבה גדולה ולא שני אותיות שאינן סופן לבוא לידי תיבה. מיהו י"ל דאין נפק"מ וכן משמע לפי הטעם כיון דאיתא בקמיעות. . משמע הא נתכוין לכתוב שני זיינין חייב, מיהו רש"י (דף ק"ד ע"ב) פי' כשהספר צריך לכך", עכ"ל.

הכוונה: רבינו רוצה להגביל חיוב הת"ק בכתיבת ב' אותיות השוות דוקא כשהם יבואו "סופן" להיות תיבה שלימה, דהיינו שהוא חלק מתיבה גדולה, משא"כ כשלא יבואו לידי תיבה.

והיינו שיש חומר במה שכתובה הזו, יהיה חלק מתיבה שלימה, שאז יהיה הבנה ומשמעות לב' אותיות הללו, למרות שהם אותיות השוות.

רבינו מעלה סברא הפוכה מהמבואר בראשונים ואחרונים, שעדיף כשכוונתו לכתוב אותיות אלו דוקא, שבזה נתשלמה מחשבתו וכוונתו, שלכן יותר סברא לחייבו בה, אפי' כשהם אותיות השוות, משא"כ כשמחשבתו להשלים יותר כתיבתו אין לחייבו אלא באותיות שונות וגם כשיש להם משמעות (למר כדאית ליה), משום שכשעדיין לא נתקיימה מחשבתו, יש חסרון יותר בעשייתו, ולכן לא יתחייב אלא מהשעשה יש לו איזה שלימות בכתיבה².

אבל רבינו מעלה אפשרות הפוכה: שכשכתב אותיות השוות, אבל "בסופן יבואו לידי תיבה" יש להם חשיבות יתירה, ולכן החיוב להמ"ד א"א, באזרך הוא דוקא משום שיבוא לידי תיבה.

ולכאור' אם נאמר כן: יצא שדברי רש"י במשנה שמחייב אל"ף אל"ף לדעת

(1) שבת נ, א.

(2) וכן פירש השפת אמת ועוד בשיטת רש"י דמחייב במשנה לת"ק גם באל"ף אל"ף, והמחלוקת בין התנאים בברייתא מדובר כשמחשבתו לכתוב תיבה שלימה וכתב רק מקצת ממנה.

ת"ק במשנה, אינו לשום תנא שבכרייתא המובא בדף קג, שהרי לפי"ז דברי רש"י הם דוקא כשכותב "אל"ף אל"ף" כשיבואו לידי תיבה, כמו "אאזר" וכיוצא, ולמסקנא אין שום תנא הנוקט כן בכרייתא, אלא נאמר שתנא דמתני' הוא תנא שונה, וכיון שסתם התנא לחיוב גם "משם אחד" באופן סתמי ולא הגביל לענין שיש לה משמעות מיוחדת, לכן מחייבו גם באל"ף אל"ף, אבל כ"ז דוקא בענין ש"יבואו לסוף לידי תיבה".

לפי פי' זה דחוק קצת, שלא פי' התנא שמתני' שהמדובר הוא כשיבואו לידי תיבה שלימה דוקא, אבל לאידך מובן יותר, מה שהתנא בתרא, ר' יהודה בפשטות מתני' חולק על הת"ק כפשטות המשנה ב"אמר ר' יהודה" (ולא אמר שהכוונה בדברי ר' יהודה אלו "לפרש" אלא שבא לחלוק), שגם כשנתכוון לתיבה שלימה, אינו חייב אלא באותיות שונות, וגם שיש להם משמעות כ"שם משמאל".

אבל רבינו דחה סברא זו (שהחשוב באל"ף אל"ף דוקא כשיבואו לידי תיבה שלימה) בשיטת רש"י ושיטת ר"י לדעת רביה ר"ג:

(א) מזה שבגמ' הוסבר סברא זו שמחייב משום דאיתיה בקמיעות, והיינו שלא יבואו לידי תיבה רגילה לבסוף.

(ב) ממה שמשמע ממשנה לקמן שרק בנתכוון לכתוב ח' וכתב ב' זיינים פטור, משמע שנתכוון לכתוב ב' זיינין חייב ואע"פ שלא יבואו לידי תיבה.

אבל יש לדון בראי' האחרונה: שאפשר שזה דוקא בב' זיינין שהוא תיבה בפני עצמה, ושזה לדעת ר"ג המחייב דוקא ב"גג" וכיוצא ולא ב"אל"ף אל"ף". ולכאור' נראה מזה: שרבינו נקט שמה שנחשב לאותיות שוות שיש להם משמעות הם דוקא אותיות כאלו שבמקרא או בתנ"ך באים לסוף לידי תיבה, וכמבואר בדברי רש"י "ש מששבצר" או "תת" מ"תתראו", שבצירים אלו, הן הב' אותיות שכתב, והן גם התיבה השלימה שיבוא לבסוף הם במקרא (וראה שם עוד ברש"י), משא"כ "זז" אין בנמצא שיבוא במקרא הן אותיות אלו עצמן והן לבסוף כתיבה. וצ"ע אם אכן הדינים המבוארים במשנה וברייתא מחייבים דוקא איות המובאים במקרא או יש לחייבו גם באותיות שאין מובאות במקרא אבל מובאות במשנה או ברייתא או מימרא בגמ' (כמו המילה "זז").

רבינו דחה ראייה האחרונה: לפי דברי רש"י שפירש ב"כתב ב' זיינין" כשהספר צריך לכך" הרי יש כזה במקרא. ואולי הכוונה על דרך המילה בפרשת שמע "על מזוזת ביתך" כשכותב (או מתקן?) בספר תורה (דבמזוזה בעי כסדרן, או אפשר גם במזוזה כשכבר היה כתוב המ"ם לפני השבת והוא כותב ב' הזיין), שבה אכן חלק מהתיבה. וצ"ע בכ"ז.



(3) עזרא א, ח.

(4) מקץ מב, א.

(5) קד, ב.

מו. סימן זרות

הת' משה ארי' שי' הכהן ענגעל
תלמיד בישיבה

איתא בגמרא': "אמר רבי ירמיה אמר רבי אלעזר: שני תלמידי חכמים
המחדדין זה לזה בהלכה כו", עיין המשך הסוגיא שמדובר הרבה דברים אודות
שני תלמידי חכמים "הנוחין זל"ז" "המקשיבים זל"ז" וכו'.

ולפני כל זה הקדימה הגמרא בנתינת סימן "זרות".

וכבר הקשו ה"למנצח לדוד" ו"בן יהודע" שלכאורה אינו מובן מהי השייכות
בין סימן זה לכללות הסוגיא.

ויש להביא אחד מהתירוצים שמביא ה"בן יהודע" וז"ל: "דסוף שם אלעזר
דהיינו חציו הב' הוא אותיות זז, וראש תיבת ותורך הוא אותיות ות, הרי צירוף
תיבת זרות. ללמדנו כי רבי אלעזר הוא דאמר להאי דרשה דפסוק ותורך נוראות
ימינך, ולא תטעה להחליף השמועות לומר דרשה זו על שם רבי שמעון בן לקיש,
ולומר הך דרשה דנוחין על שם רבי אלעזר... ", עיי"ש.

יש להעיר ולהוסיף ע"ד הצחות ש"זרות" הוא בגמטריא תרי"ג.

ואולי זה קשור לדברי הגמרא בזה שכל הדברים הנאמרים לגבי שני תלמידי
חכמים, "המחדדין" "המקשיבין" "הנוחים" כו', הוא דוקא בחלק ה"הלכה"
שבתורה שעוסק עם תרי"ג מצוות התורה.



מז. ביאור מחלקותם של רש"י ותוס' בטעם כוורת

הת' ברוך יצחק שי' פאליק
תלמיד בישיבה

איתא בגמרא¹: "אמר אביי זרק כוורת לרה"ר גבוה י' ואינה רחבה ו' חייב, רחבה ו' פטור", וברש"י ד"ה "רחבה ו' פטור" כתב וז"ל: "דהוה רשות לעצמה ואנן ממשכן גמרינן שהיו זורקין מחטיהן במלאכתן זה לזה ולא היו זורקין רשויות, וא"ת בדלא גבוה עשרה נמי רשות לעצמה היא דהא שמה כרמלית, ההיא לאו מדאורייתא הוה רשות אלא מדרבנן ולא להקל על דברי תורה בא כגון זו שיפטר מחטאת", עכ"ל. ובתוס' בד"ה "רחבה ו' פטור", מבאר דפטור משום דהוה זורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר דפטור, ומשמע דנעשה רה"י קודם שתנוח, וע"ז הקשו מדף צ"ט דמבואר דס"ל לאביי דנעשה רה"י אחר ההנחה, ומתרצים דלא חשיב לא עקירה ולא הנחה כי אתו בהדי הדדי, עיי"ש.

והנה התוס' לא כתבו מהו הביאור דלא חשיב עקירה והנחה כי אתו בהדי הדדי, ואולי י"ל ביאור בזה, בהקדים מה שחקר האבני נזר² ובתוצאות חיים³ ובעוד אחרונים בחיובא דהוצאה, אם החיוב הוא רק מחמת העקירה מרשות זה וההנחה ברשות אחר וההוצאה הוא רק מתנאי החיוב, או דגם ההוצאה הוא חלק מהחיוב, או דהחיוב הוא רק ההוצאה והעקירה וההנחה הם רק תנאי החיוב, וע"ש באורך שהביאו ראיות לכאן ולכאן.

ולכאורה י"ל דנחלקו בזה רש"י ותוס', (ע"פ מה ששמעתי בשיעור), דהנה בעמוד ב' אהא דאיתא שם דתנא: "הכנסה נמי הוצאה קרי לה ממאי מדקתני המוציא מרשות לרשות חייב מי לא עסקינן דקא מעייל מרה"ר לרה"י וקא קרי לה הוצאה", כתב רש"י: "דהא ע"כ אהכנסה נמי מחייב כדקתני מתני' העני חייב וקתני המוציא", ובתוס' שם הביאו הא דאיתא בשבועות דהראי' היא דאמאי לא קאמר המוציא מרה"י לרה"ר אלא המוציא מרשות לרשות, דמזה רואין דגם הכנסה בכלל עיי"ש. ויש לעיין במה נחלקו רש"י והתוס', וגם דלכאורה דברי רש"י צ"ע (וכמו שהקשו האחרונים), דאם הראי' הוא מזה דגם הכנסה חייב הרי גם מעביר ד' אמות ומושיט וזורק חייבים ואמאי אין הם נכללים בהוצאה.

אולם עפ"י הנ"ל י"ל, דהתוס' ס"ל דעיקר המלאכה ה"ה העקירה והנחה, א"כ הרי אין שום נפק"מ באמת בין הוצאה והכנסה, דבשניהם יש עקירה ברשות א' והנחה ברשות אחר, ושפיר נכלל הכנסה בהוצאה, וא"כ מובן הראי' מזה שבמשנה כתב המוציא מרשות לרשות ולא כתב מרה"י לרה"ר, מכיון דהכנסה הוא ממש

(1) דף ח, א.

(2) בשו"ת אור"ח סי' רמ"ה.

(3) סי' ד' וט'.

(4) ועי' בלקו"ש חיד"ע ע' 17 בהערה 37.

כהוצאה ואין שום נפק"מ אם הוא מרה"י לרה"ר או מרה"ר לרה"י והעיקר היא שהיא מרשות לרשות.

אמנם רש"י י"ל דס"ל דהעיקר הוא הוצאה, וא"כ י"ל (כמ"ש בספר "עטרת מרדכי" להגאון הר"ר מרדכי גרשון שפאלטר זצ"ל) דס"ל להגמ' לדייק דהנה כל התולדות של הל"ט מלאכות אף שאינם ממש כהאבות אבל נכללים בשם האבות ואינם רחוקים בענינם מן האבות, אבל הכנסה אם נאמר שאין עליו שם יציאה ממש אין כאן אפי' תולדה, דהא הכנסה הוא להיפך ממש מיציאה, דזה מוציא מרה"י לרה"ר וזה מכניס מרה"ר לרה"י, ומכיון דעיקר המלאכה היא ההוצאה לא היינו מחייבים הכנסה בכלל, והרי מבואר במתני' דהעני חייב כשהכניס, וע"כ דהכנסה ג"כ נכלל ונקרא יציאה, משום דסוף סוף ה"ה מוציא מרשות לרשות, אבל אי רש"י ס"ל דהעיקר הוא העקירה וההנחה, אין חילוק בין הכנסה לשאר תולדות, ולמה אין שאר התולדות נכללים בהוצאה, ובהכרח דרש"י ס"ל דהעיקר הוא ההוצאה. (ע"כ מה ששמעתי בשיעור).

ועפ"ז י"ל בענינינו, דהנה בטעם הדבר דלא ס"ל לרש"י כפי' התוס', כתב הפנ"י, דלכן לא ס"ל לרש"י כפי' התוס' משום, דלשיטת התוס' דמוכרחים לומר שנעשה רה"י קודם שתנוח קשה מלקמן דף צ"ט דמשמע דנעשה רה"י אחר שנה, וע"ז תירץ התוס' דלא חשיב לא עקירה ולא הנחה כשבאים בהדי הדדי, ולא ס"ל לרש"י תירוץ זה וא"כ שוב קשה קושית התוס' מדף צ"ט, ולכן לא ס"ל לרש"י כשיטת התוס' עיי"ש. ולא ביאר הפנ"י אמאי לא ס"ל לרש"י תירוץו של התוס'.

ואולי יש לומר ע"פ הנ"ל, דהנה התוס' כתבו דכשבאים בהדי הדדי לא נחשב לא עקירה ולא הנחה, וצ"ע הטעם בזה. וי"ל דהתוס' הרי ס"ל דבמלאכת הוצאה הוה העיקר העקירה וההנחה, וא"כ בכדי שיהא חייב בעינן שיהא עקירה והנחה בשלימות, וא"כ כשעושה הנחה במקום שאינו עדיין רשות המחייבו ורק שנעשה רשות המחייבו מחמת ההנחה, הרי אינו הנחה בשלימות, ולכן ס"ל להתוס' דאינו הנחה ופטור. אמנם לדעת רש"י דס"ל דעיקר המלאכה היא ההוצאה, והעקירה וההנחה הם רק מתנאי החיוב, א"כ לא בעינן שיהא עקירה והנחה בשלימות, ואפי' כשבאו בבת אחת ג"כ נחשב הנחה להשלים תנאי החיוב, ולכן לא ס"ל לרש"י כתירוץו של התוס', ושוב קשה קושיתו של התוס' מדף צ"ט, ולכן לא ס"ל לרש"י כפי' התוס' כ"א שהפטור הוא מצד זריקת רשויות.

והנה הגמ' ממשיך כפאה על פיה שבעה ומשהו חייב שבעה ומחצה פטור, ופי' רש"י דאאינה רחבה ו' קאי, וביאר הבעל המאור (הובא גם במהרש"א) דאילו ברחבה ו' הרי גם בשבעה ומשהו צריך שיהא הדין דפטור, דהא כשהגיע תוך ג' הוה לי' רשות, ולרש"י הרי לא אשכחן זריקת רשויות, ולכן פי' רש"י דאאינה רחבה ו' קאי, עיי"ש.

ולכאורה קשה טובא, דהא רש"י הרי לא ס"ל כהתוס' דנעשה רה"י קודם שתנוח או שבאים בבת אחת כנ"ל, א"כ בשלמא כוורת גבוה י' הוה רה"י גם בלי הנחה, אבל כשגבוה רק שבעה ומשהו ורחבה ו' הרי נעשה רה"י אחרי שנכנס לתוך ג' והוה לבוד והוה הנחה, הרי נעשה רה"י אחרי שנה, וא"כ אינו מובן אמאי א"א לומר דאיירי גם כשרחבה ו', דהא סו"ס לא זרק רשות דהא נעשה רה"י רק אחרי שנה ולפני כן לא הוה רשות, וא"כ באמת לא זרק רשות.

וע"פ הנ"ל י"ל ובהקדים דהנה בחידושי הר"ן (אחרי שהביא שם מ"ש רבינו יהונתן דדוקא כשזרק הכוורת בקומתה נחשב רשות, אבל אם זרקה שלא בקומתה אלא כמין ארובה חייב אע"פ דרחבה ו' וגבוהה י', חולק הר"ן ו) כתב דאין נפק"מ אם זרקה דרך קומתה או דרך ארובה ובשניהם פטור, דסו"ס הר"ז רשות ע"ש, דמשמע מדבריו דאפי' אם נח לפועל דרך ארובה ג"כ פטור, (וכן כתבו הרבה מפרשים בשיטת רש"י, עי' בראש יוסף ובפנ"י ובשפת אמת), וא"כ צ"ע דלפ"ז לפועל לא נהי' הכוורת רשות היחיד אף פעם, ואמאי נחשב כזריקת רשות.

ולכן נראה דאפשר לומר בשיטת רש"י, דכוונתו בהא דפטור משום דלא היו זורקין רשויות דהפי' הוא, דבמשכן לא היו זורקין דבר שהי' באפשריותו להיות רשות, ולכן אפי' אם נפל לפועל דרך ארובה, אע"פ דעכשיו לא נעשה לפועל רשות היחיד ג"כ פטור, כי מכיון שהכוורת הי' יכול לזיז דרך קומתה ואז הי' כאן רשות, א"כ נמצא שזרק דבר שיש באפשריותו להיות רשות, ודבר כזה לא היו זורקין במשכן.

והתוס' חולק ע"ז וס"ל דבכדי להיות פטור צריכים שהכוורת יהי' רשות היחיד לפועל, ולא מספיק זה שבאפשריותו להיות רה"י. שעפ"ז יהא מובן דיוק הלשון בתוס' ד"ה רחבה ששה פטור שכתבו "שהכוורת עצמה נעשה רה"י כשתנוח", דלכאורה הי' מספיק לכתוב "שהכוורת נעשה רה"י כשתנוח" בלי תיבת עצמה, ולפי הנ"ל י"ל דזהו כוונת התוס', דצריכים שהכוורת עצמה יהי' רה"י ולא שיש רק באפשריותו להיות רה"י, ולכן צריך התוס' בסוף להסביר דפטור מטעם דלא חשיב לא עקירה ולא הנחה כשבאים בהדי הדדי, משא"כ רש"י לא ס"ל סברה זו.

וההסברא היא ע"פ הנ"ל דמכיון דלרש"י עיקר המלאכה היא ההוצאה והעקירה וההנחה הם רק מתנאי המלאכה מספיק גם שיהא באפשריותו שינוח באופן שיוכל להיות רה"י, משא"כ התוס' דס"ל דהעקירה וההנחה הם העיקר במלאכת הוצאה ס"ל דבכדי להיות פטור צריכים שהכוורת ינוח באופן שיהי' רשות היחיד לפועל, ולא מספיק זה שבאפשריותו להיות רה"י.

ולפ"ז מתורץ קושית הראש יוסף, דלפי הנ"ל גם בשבעה ומשהו אם יהא

(6) עי' בראש יוסף, כתב מצד קושיא זו דרש"י ס"ל גם ביאורו של התוס', ועי' ג"כ בספר בית ישראל להמגיד מקוונץ ד"ג משמע דס"ל כן. אולם בחתם סופר בסוגיין משמע דס"ל דרש"י שולל לגמרי פירוש התוס', וגם הפני יהושע ס"ל כן.

רחבה ו' יהא פטור אע"פ שלפועל נח ברה"ר (מכיון דרש"י לא ס"ל דלא חשיב לא עקירה ולא הנחה כשבאים בהדי הדדי וא"כ נעשה רה"י רק אחרי ההנחה וא"כ יוצא שנח לפועל ברה"ר), כי מכיון שלפועל נעשה דבר זה רשות אע"פ שנעשה רשות אחרי שנח, מ"מ נמצא שזרק דבר שיש באפשרותו להיות רשות ולכן פטור.



מח. "יציאות תרתי הויין"

הת' מנחם מענדל שי' הלוי פישער
שליח בישיבה

בריש מסיכתין¹ מביא הגמרא המשנה² "שבועות שתיים . . יציאות השבת שתיים שהן ארבע בפנים", ומקשה הגמרא ע"ז: "מאי שנא הכא (היינו בהמשנה ראשונה אצלינו בשבת³) דתני שתיים שהן ארבע בפנים ושתיים שהן ארבע בחוץ, ומאי שנא התם (בשבועות) דתני שתיים שהן ארבע ותו לא", ומתרץ: "הכא דעיקר שבת הוא, תני אבות ותני תולדות. התם דלאו עיקר שבת הוא, אבות תני, תולדות לא תני", וברש"י: "תני אבות ותולדות – יציאות והכנסות שהיציאות אבות הן דמויעבירו קול במחנה⁴ לא משמע אלא הוצאות אלא מסברא אמרינן (דגם הכנסה חייב) מכדי מרשות לרשות קפיד קרא מה לי אפוקי מה לי עיולי".

וממשיך הגמרא ומקשה "אבות מאי ניהו? יציאות, ויציאות תרתי הויין! וכי תימא, מהן לחיוב ומהן לפטור, והא דומיא דמראות נגעים קתני: מה התם כולהו לחיובא, אף הכא נמי כולהו לחיובא!" ומתרץ הגמרא בתירוץ חדש: "אלא אמר רב פפא: הכא דעיקר שבת הוא, תני חיובי ופטורי. התם דלאו עיקר שבת הוא, חיובי תני ופטורי לא תני". ושוב מקשה הגמרא: "חיובי מאי ניהו? יציאות, יציאות תרתי הויין!" ומתרץ הגמרא: "שתיים דהוצאה ושתיים דהכנסה", ומקשה שוב "והא יציאות קתני!" ומתרץ הגמרא: "אמר רב אשי: תנא הכנסה נמי הוצאה" קרי לה".

והנה הטעם שבההו"א, הגמרא נקטה בתירוץ רב פפא, שחיובי כולל רק הוצאות ולא הכנסות, מסביר רש"י⁵ וז"ל: "כלומר יציאות קתני דמשמע הוצאה, לכך מתמה הי מחיובי קתני ע"כ יציאות לחודיהו...". והיינו דמלשון המשנה "יציאות השבת וכו'" משמע דנכלל בזה רק הוצאות ולא הכנסות. ולכן הקשה הגמרא "חיובי מאי ניהו, יציאות...".⁶

(1) ב, ב.

(2) דפ"ק דשבועות.

(3) ב, א.

(4) שמות לו, ו.

(5) ד"ה חיובי מאי ניהו יציאות.

(6) ובנוגע להבנת המשך השקו"ט בגמרא לפי"ז, עיין בשיטה (המיוחסת) להר"ן על אתר.

והנה בחלק הראשון של הגמרא, לפני תירוצו של ר"פ, כשהגמרא סוברת דהחילוק בין המשנה בשבת, והמשנה בשבועות הוא דהמשנה בשבועות, שונה רק אבות, ובשבת "תני אבות ותולדות", ובקושייתו נוקט הגמרא בפשטות ד"יציאות (אבות) תרתי הויין" היינו, דנכלל רק הוצאות דחיוב ולא דפטור, יש לעיין מהו טעמו של הגמרא דנוקט בפשטות דנכלל רק חיובים. והיה מסתבר לומר דטעמו של הגמרא הוא "דומיא דמראות נגעים כו' מה התם כולהו לחיובא, אף הכא נמי כולהו לחיובא" (ע"ד מהלך הגמרא בתירוץ ר"פ), אבל מהא דרש"י לא פירש כלום, משמע דלא ס"ל כך.

וצ"ע: א) למה באמת לא פירש רש"י כן דהא פירש עד"ד בתירוץ ר"פ,

ב) ואי באמת לא ס"ל כך, למה באמת נוקט הגמרא בפשטות ד"תרתי הויין", מהו הכרחו של הגמרא לשיטת רש"י דהתנא נקט רק חיובים.

וצ"ע. ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



מט. בפירוש "דבר וחילופו"

הנ"ל

א.

בריש סוגייתנו¹ מביא הגמרא המשנה² "שבועות שתיים שהן ארבע. (שבועות של ביטוי להרע או להטיב שתיים הן. דנפקי מלהרע או להטיב דמשמע להבא אוכל ולא אוכל. "שהן ארבע": יש לך לרבות עוד שתיים מריבוי הכתוב לכל אשר יבטא האדם לרבות לשעבר אכלתי ולא אכל לא אכלתי ואכל – רש"י). ידיעות הטומאה (האמורות בקרבן עולה ויורד "או נפש כי תגע וגו'" ואמרינן במס' שבועות שאין הכתוב מדבר אלא בטומאת מקדש וקדשיו שלאחר שנטמא אכל קודש או נכנס למקדש – רש"י), שתיים שהן ארבע (...שתיים הן ממשמעות הכתוב ונעלם ממנו והוא טמא משמע שנעלם ממנו טומאה אבל זכור הוא שאכל קדש ושזה מקדש הרי שתיים העלם טומאה לגבי קדש והעלם טומאה לגבי מקדש. שהן ארבע: יש לך לרבות עוד שתיים מריבוי ונעלם ונעלם ב"פ לרבות את הזכור לטומאה אבל נעלם ממנו קודש כסבור שחולין הן או נעלם ממנו מקדש – רש"י). מראות נגעים, שנים שהן ארבע. יציאות השבת, שתיים שהן ארבע". עכ"ל המשנה.

ומפרשים התוס'³: "בריש שבועות" מפרש שתיים אוכל ולא אוכל דכתיב

(1) שבת ב, א.

(2) רפ"ק דשבועות.

(3) ד"ה שבועות שתיים שהן ארבע.

(4) ג, א.

בהדיא בקרא להרע או להיטיב דהיינו להבא שהן ד' אכלתי ולא אכלתי דאתי מדרשא, ומקשין התוס' "והא דלא מפרש שהן ד' אזורק ולא אזורק והוה אתיא כולה כרבי ישמעאל ולא הוה צריך לאוקומי בתרי תנאי", והיינו דדין ידיעות הטומאה שתיים שהן ארבע ע"כ אתי לשיטת רבי ישמאל (דר"ע לא מחייב על העלם מקדש וקדשיו⁵), וא"כ למה הגמרא אינה מפרשת "שבועות שתיים שהן ארבע" שהן ארבע" הוי אזורק ולא אזורק, כדי שתתאים לשיטת ר"י (דלית לי' דרשה לרבות לשעבר) והוה אתי כולה מתניתין אליבא דחד תנאי, רבי ישמעאל.

ומתמצים התוס': "משום דמתני' בפ"ג תנן בהדיא שהן ד' אכלתי ולא אכלתי", היינו, דהגמרא הוכרחה לפרש המשנה כך, משום דהתנא בעצמו פירש כך בפ"ג.

ומקשים התוס': "וא"ת אמאי לא קתני שתיים שהן שמונה [אוכל ולא אוכל] אכלתי ולא אכלתי אזורק ולא אזורק זרקתי ולא זרקתי", היינו, דהתוס' מקשין על התנא עצמו, למה אינו שונה גם אזורק ולא אזורק וכו'.

ומתמצים שני תירוצים: "א) ונראה דלכך פירש רש"י בריש שבועות שאינו שונה אלא דבר וחילופו. (ב) ור' יצחק תירץ דלא נקט אלא אכלתי ולא אכלתי משום דפליג ר' ישמעאל והוי רבותא טפי אבל אזורק ולא אזורק דמודה ר"י לא חש למיתני'".

והנה בפירוש התירוץ הראשון של תוס' "דבר וחילופו" מצינו באחרונים שני דרכים,

א) דכשהתנא שונה "שתיים שהן ארבע" "אוכל ולא אוכל" – דבר וחילופו – זה כולל כל שאר המקרים הדומים, ובלשון המהר"ם⁶ "...אלא כל מה שהוא דבר וחילופו הוא גם כן בכלל החיוב כגון אזורק ולא אזורק זרקתי ולא זרקתי וכולהו לא מקרי אלא ב' שהן ד' שכולהו אינו אלא דבר וחילופו וכל עניני הן ולאן שהן להבא נכללים בשתיים וכל עניני הן ולאן שהן לעבר נכללים בכלל שהן ארבע" עכ"ל, ולכן אינו שונה אזורק וכו', מפני שזה נכלל באוכל וכו'.

ב) * דהתנא לא רצה להאריך, ולכן אינו שונה אלא דבר וחילופו אוכל ולא וכו', ולא שנה גם אזורק וכו'.

ב.

והנה גם בהראשונים בשבועות אפשר לראות את ב' האופנים הנ"ל כפי' דבר וחילופו.

(5) שם.

(6) שם יט, ב.

(7) ד"ה בא"ד ונראה.

(8) שבת של מי ד"ה שבועות ב' שהן ד'.

דהנה עיין בחידושי הרמב"ן ז"ל: "...ומפרש לה לקמן בפרק שבועות בתרא שאוכל ושלא אוכל שאכלתי ושלא אכלתי והיינו דמוקמינן לה בגמ' כר' עקיבא דסבירא ליה הכי ולא אוקימנא כר' ישמעאל ומאי ארבע אזורק ולא אזורק משום דהכי מפרש לה לקמן בפרק שלישי". וממשיך ומקשה: "וקשיא לן, אי מתני' רבי עקיבא ליתני שתים שהם שש אכלתי ולא אכלתי אזורק ולא אזורק. . איכא למימר כיון דמרב"י מקרא דברים שאין בהם הרעה והטבה אינהו נמי אבות נינהו ובכלל שתים הן שבכולן קדמה שבועה למעשה ואיסורו משום כל יחל אבל אכלתי ולא אכלתי הן כעין תולדותיהן וחלופיהן שהרי אינן דומות לאותן שפירט הכתוב בשתים שבאלו קדמה שבועה למעשה ואיסורו משום כל יחל ובאלו קדם מעשה לשבועה ואיסורו משום לא תשקרו הילכך אינן בכלל השתים ומיקרו תולדות וכן פרש"י ז"ל". וכוונתו למה שכתב רש"י שם דהתנא לא שנה אלא דבר וחילופו, והיינו, שהרמב"ן מפרש "דבר וחילופו" שזה כולל אזורק ולא אזורק וכה"ג.

וממשיך דעפ"ז אפשר לתרץ גם קושייתו הראשונה, וז"ל "והיינו נמי דמוק' לה כר' עקיבא ולא כר' ישמעאל ומאי ארבע אזורק ולא אזורק שאלו בכלל שתים הן, ועכשו אין אנו צריכינן לומר הטעם שאמרנו מתחלה שהפרק שלפנינו פירושו של זה הוא". והיינו דגם בלי זה שהתנא בפ"ג אומר בפירושו שה"שהן ארבע" הוי אכלתי ולא אכלתי, לא יכולים לפרש שה"שהן ארבע" הוי "אזורק ולא אזורק" כיון שאזורק וכו' כבר נכלל בה"שהן שתים אוכל ולא אוכל"⁹.

אבל עיין בתוס' הרא"ש שכתב¹⁰: "וא"ת אכתי איכא טובא כגון אזורק צרור לים ושלא אזורק. . ונראה שלכך פירש"י ומיהו שתים נינהו ותו לא דבר וחילופו", וממשיך ומקשה "ומיהו קשה אמאי לא שנה רק דבר וחילופו כיון דדרשינן דברים שאין בהם הרעה והטבה מריבוייא דקרא הוה ליה למיתנייה במתני' כי היכי דתנא לשעבר דאתיא מריבוייא", עיי"ש מה שתירץ.

והנה אם הרא"ש מפרש דבר וחילופו כמו הרמב"ן, שהשתים וכו' כולל כל המקרים הדומים, אין מקום לקושייתו, דדברים שאין בהם הרעה והטבה נכללים בהשתים שהן ארבע, אלא מוכרח דהרא"ש מפרש דבר וחילופו כמו השבת של מי, שהתנא לא רצה להאריך, אבל לא ששאר המקרים נכללים בהשתים וכו'. וכיון שכן, מקשה הרא"ש דכמו שהאריך התנא בנוגע ל"לשעבר" לאשמעינן דבר דאתיא מריבוייא, כמו כן יש לו להאריך בנוגע לדברים שאין בהם הרעה והטבה – אזורק ולא אזורק דג"כ אתיא מריבוייא.

יוצא מזה דהרמב"ן והרא"ש נחלקו בפירושו "דבר וחילופו", האם זה כולל שאר המקרים או לא כולל שאר המקרים, אלא שהתנא לא רצה להאריך.

(9) שבועות ב, א. ד"ה שבועות שתים.

(10) וכמו"כ בריטב"א שם, ד"ה "מתניתין שבועות".

(11) שם, ד"ה שהן ארבע.

ג.

ובחזרה לעניינינו, דלכאורה בכוונת התוס' אצלינו, איך פירשו התוס' דבר וחילופו, יש להביא הוכחות לשני הצדדים.

דהנה: לפי פירוש הרמב"ן, כדי לתרץ הקושיא הראשונה של תוס' (למה לא פירשה הגמ' את המשנה באופן שתתאים לשיטת ר' ישמעאל), לא צריך להביא המשנה מפ"ג, אלא אפשר לתרץ עפ"י דבר וחילופו¹², וכיון שתוס' לא תירץ ככה (ולא חזר מתירוץ זה אחרי הביאו דבר וחילופו, כמו שחזר הרמב"ן) לכאורה מוכח שהוא מפרש דבר וחילופו כמו תוס' הרא"ש ושבת של מי, שלפירושה צריך להביא המשנה דפ"ג.

אבל לכאורה יש הוכחה לאידך גיסא, ובהקדים סוף דברי התוס'.

דהנה אחרי שני התירוצים הנ"ל ממשיך התוס' ומקשה וז"ל: "וא"ת וגבי שבת אמאי קתני שתיים שהן ד' ותו לא ליתני נמי מושיט ומעביר מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רה"ר דחייב כדאמר לקמן¹³ וזורק מרשות היחיד לרשות הרבים ומרה"ר לרה"י". והנה לפירוש ר"י דהתנא נקט רק מה שיש בו רבותא, קשה שפיר דדינים אלו בשבת, הווי חידושים, אך לתירוץ הראשון – דבר וחילופו, לכאורה יהיה תלוי בשני האופנים הנ"ל, דלפי אופן הב', דהתנא לא רצה להאריך, לא קשה קושיא זו, דגם התנא בשבת לא רצה להאריך¹⁴, אך אם נפרש כפירוש הרמב"ן ומהר"ם בדבר וחילופו, שפיר קשה, דבשלמא בשבועות נכלל אזורק ולא אזורק באוכל ולא אוכל, אבל בשבת איך יוכלו מעביר או מושיט במוציא מרה"י לרה"ר.

ולפי"ז מדהקשו התוס' קושיא זו בפשטות, דמשמע דקשה לשני התירוצים, משמע דמפרשי כמו הרמב"ן, וכפירוש המהר"ם בתוס'.

ועוד צ"ע. ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



(12) ועיין בשבת של מי בביאור קשרי הקושיות בתוס'.

(13) צו, ב.

(14) והקושיא יהיה רק לפי תי' ר"י, עיין בשש"מ ד"ה שוב כתבו וא"ת וגבי וכו'.

נ. הושטה מרה"י לרה"י דרך ר"ה למטה מי' בדיוטא אחת

הת' יחיאל שי' צירקינד
תלמיד בישיבה

כתב התוס': "יש להוכיח קצת מכאן דמושיט חייב נמי למטה מי', דאם תמצא לומר פטור לפי שלא מצינו במשכן מושיט למטה מי' שהעגלות היו גבוהים י', א"כ לימא הכא אבל למעלה מי' ד"ה חייב דילפינן זורק ממושיט, אבל עתה דמושיט חייב למטה מי', אז לא מצי למימר למעלה מי' ד"ה חייב, דא"כ למטה מי' מ"ט פטור זורק, ומיהו אינו הוכחה (דמושיט חייב נמי למטה מי'), דלא מצי למימר דלכ"ע ילפינן זורק ממושיט, דא"כ הא דתנן לקמן בהזורק היו שתיהן בדיוטא אחת הזורק פטור והמושיט חייב, אלמא לא ילפי' זורק ממושיט, אמאן תרמייה. "עכ"ל.

מה המסקנא להלכה?

כתב כ"ק אדה"ז בשו"ע²: "העומד ברה"י ומושיט מרה"י זו לרה"י אחרת שבצדה ואורך ר"ה באמצע מפסיק ביניהם. אע"פ שהוא למעלה מעשרה ומקום פטור הוא אעפ"כ אסור להושיט מזה לזה ואם הושיט חייב."

רציתי להוכיח ממה שכתב "אע"פ שהוא למעלה מעשרה" לרבות למטה מי' אבל רבותי אמרו שאא"פ להוכיח מזה מפני שעיקר דבריו הוא שאע"פ שהוא מקום פטור מ"מ חייב אם הושיט.

ושוב ראיתי בפסקי ריא"ז³ שכתב שאם היו שתיהן בדיוטא אחת, הזורק מזו לזו פטור והמושיט מזו לזו בין למטה מעשרה טפחים בין למעלה מעשרה חייב.



(1) שבת ד, א ד"ה אבל למעלה.

(2) סימן שמו סעיף י.

(3) שבת פי"א ה"א אות ה.

נא. האם חייב אם נטל לתגו של דל"ת ועשאו רי"ש

הנ"ל

איתא במסיכתין¹: "תנא: כתב אות אחת והשלימה לספר, ארג חוט אחד והשלימו לבגד חייב. מאן תנא? אמר רבא בר רב הונא: רבי אליעזר היא, דאמר אחת על האריג חייב. רב אשי אמר: אפילו תימא רבנן, להשלים שאני. . . תנא: הגיה אות אחת חייב. השתא כתב אות אחת פטור, הגיה אות אחת חייב? ! אמר רב ששת: הכא במאי עסקינן כגון שנטלו לגגו של חי"ת ועשאו שני זיינין (והספר צריך לכך – רש"י). רבא אמר: כגון שנטלו לתגו של דל"ת ועשאו רי"ש (דלא הוי אלא הגהת אות אחת, ובדבר מועט חייב הואיל וזהו תיקון הספר, דאסור לאדם לשהות ספר שאינו מוגה משום אל תשכך באהליך עולה², והוה ליה ככתב אות אחת והשלימה לספר דאמרן לעיל דחייב ואפי' לרבנן – רש"י)".

והנה, כתב כ"ק אדה"ז בשולחנו³: "המגיה אות אחת כגון שנטל לגגו של חי"ת ונעשו שני זיינין חייב. (והמגיה אות אחת אחרת כגון שנטל לגגו של ד' ועשאו ר' פטור אבל אסור מן התורה)".

וכתב ע"ז הצמח צדק⁴: "ובש"ע רבינו ז"ל סי' ש"מ ס"ה כ' דפטור אבל אסור מהתורה ור"ל דה"ל ככותב אות אחת ואפשר הוא הגה' הרי"ל וצ"ע".

ולכאורה מהו קושיית הצמח צדק? אם הקושיא שבגמ' כתב חייב ואדה"ז כתב פטור, הרי יכול לתרץ שהגמ' מדבר שע"י תיקון זו נעשה הס"ת כשר (כמו שכתב רש"י), ואדה"ז מדבר כשיש עדיין הרבה דברים לתקן, ועשה רק א' מהם, פטור. ותירוץ זה פשוט לכאורה!

וע"כ אולי יש לבאר קושיית הצמח צדק בב' אופנים: (א) למה שינה אדה"ז ממה שכתב הגמ' וכתב במקרה אחרת, (ב) למה למה חילק אדה"ז שהוא פטור אבל אסור מן התורה חוץ אם בהגהה זו נעשה הס"ת כשר.



(1) דף קד, ב.

(2) איוב יא, יד.

(3) א"ח סש"מ ס"ה.

(4) הסוגריים בהמקור.

(5) חידושים ח"א שבת פי"ב מ"ה ד"ה כתב אות אחת בסופו.

נב. בענין הוצאת המת לכרמלית

הרב יוסף יצחק קלמנסון שליט"א
ראש ישיבת ישיבה גדולה – ניו הייווען
מחבר ספרי "רשימות שיעורים"

א.

איתא במסיכתין¹: "ההוא שכבא דהוה בדרוקרת שרא רב נחמן בר יצחק לאפוקי לכרמלית וכו' גדול כבוד הבריות שדוחה את ל"ת שבתורה (ל"ת, לאו דלא תסור כי הכא, רש"י)".

ויעויי"ש ברש"י בד"ה לאפוקי לכרמלית שכתב: "שהי' מוטל בבזיון וכו' ואי משום טלטול מניח עליו ככר או תינוק", יעויי"ש.

ויעויי"ש בר"ן בד"ה ודאמרינן שרא להו ר"נ ב"י לאפוקי לכרמלית שכתב: "כתבו הראשונים ורש"י ז"ל דדוקא ע"י ככר או תינוק שאע"פ שאיסור הוצאה הותר מפני כבוד הבריות איסור טלטול לא הותר כדאמרינן בפ' במה מדליקין (לעיל ל'): אביך הנח עליו ככר או תינוק וטלטלו והיינו טעמא משום דהוצאה כיון דלא אפשר בלאו הכי משום כבוד הבריות שרי אבל טלטול כיון דאפשר לתקוני מתקנינן ולא שרינן אלא ע"י ככר או תינוק, אבל הרמב"ן ז"ל כתב דכי בענין ככר או תינוק ה"מ במטלטלו ברשות היחיד עצמה מחמה לצל משום דאיכא תקונא בטלטול ולא מוסיפין איסורא במידי אבל כי מפקינן ל"י לכרמלית ודאי בלא ככר ובלא תינוק מפקינן ל"י דכל מה שאתה משיבית בתיקון הטלטול אתה פוגם בהוצאת הככר שלא לצורך והוצאת המת בלחוד היא שמותרת מפני כבוד הבריות אבל הוצאת ככר לא. ולי נראה כדברי הראשונים ז"ל לפי שאפילו לדברי הרמב"ן ז"ל איסורים הללו שוין הם שכשם שהטלטול מדבריהם כן הוצאה לכרמלית אינה אלא מדבריהם ועדיף טפי לאפוקי בככר מלאפוקי בלא ככר דאי מפקינן ל"י בלא ככר אנו מתירים שני איסורים הוצאה וטלטול וכשאנו מוציאין אותו בככר [אין כאן טלטול] אלא איסור הוצאה בלבד ולא עוד אלא בהוצאת הככר אין בו שום הוצאה וכו'", יעויי"ש בר"ן.

וצ"ב פלוגתת הראשונים בזה דהרמב"ן מפרש דעדיף להתיר לו איסור הטלטול מדרבנן ולא להוסיף באיסור הוצאה ע"י הככר או התינוק ורש"י והר"ן ושאה"ר ס"ל דעדיף להתיר לו ההוספה באיסור ההוצאה מלהתיר לו עוד איסור בהטלטול, דהטלטול דעכשיו צריכין להתיר לו ב' איסורין איסור הוצאה לכרמלית ואיסור דטלטול מוקצה בשבת ועדיף להתיר לו איסור אחד [אפילו בהוספת האיסור] מלהתיר לו ב' איסורים וצ"ב במאי מחולקים בזה השיטות וצ"ע.

ב.

והנראה לומר בזה דרש"י והרמב"ן מחולקים ביסוד הא דאמרינן דגדול כבוד הבריות שדוחה את ל"ת שבתורה אי הוא מגדר דחוי', דהכבוד הבריות דוחה להאיסור דמדרבנן או דהוא מגדר הותרה דבמקום כבוד הבריות לא אסרו רבנן האיסור וכמו שנבאר דחלוקין בזה רש"י והרמב"ן ואזלי בזה לשיטתייהו וכמו שנבאר בע"ה.

דהנה שיטת הרמב"ם בסה"מ שרש ראשון דמצות דרבנן מצווין אנו עליהן במ"ע ול"ת מן התורה, והרמב"ן שם נחלק על הרמב"ם בזה וס"ל דהמ"ע והל"ת לא הוו אלא אסמכתא, והוכיח כן הרמב"ן מהא דמצות דרבנן קילי ממצות דמן התורה דספיקא דאורייתא לחומרא וספיקא דרבנן לקולא, ועוד הוכיח לה מברכות דאמרינן שם²: "ת"ש גדול כבוד הבריות שדוחה את ל"ת שבתורה ומקשה הגמרא ואמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', ותרגמא רב בר שבא קמי' דרב כהנא בלאו דלא תסור אכיחו עלי' לאו דלא תסור דאורייתא היא אמר רב כהנא גברא רבה אמר מילתא לא תחיכו עלי' כל מילי דרבנן אסמכינה על לאו דלא תסור ומשום כבוד שרו רבנן", יעוי"ש, דמבואר דאיסורי דרבנן לא אסירי אלא מדרבנן ואסמכוהו אקרא דלא תסור דלא הוא אלא אסמכתא, יעוי"ש ברמב"ן.

ג.

ובנו"כ הרמב"ם שם תי' דעת הרמב"ם דמפרש דהא דספיקא דרבנן לקולא הוא מתקנת חז"ל עצמם דמלכתחילה תקנו כן דהאיסור דמדבריהם יהי' רק בודאי ולא בהספק וממילא ליכא בזה העשה והל"ת דמן התורה דהוא לשמוע לדברי חכמים ובספק לא אסרו מלכתחילה, ועד"ז תי' הגמרא דברכות דף י"ט דהכונה דבמקום כבוד הבריות לא אסרו רבנן וממילא ליכא בזה הל"ת, ובזה הוא דחלוק לגבי הל"ת דלא תסור מבשאר מצות התורה דלגבי כל מצות דמה"ת אמרינן דאין חכמה ואין תבונה לנגד ה', משא"כ לענין הל"ת דלא תסור דמש"ה צריך לשמוע לדברי חכמים בזה במקום כבוד הבריות לא אסרוהו חכמים מלכתחילה ולכך ליכא בזה הל"ת דלא תסור.

וכן מתבאר להדיא בפירש"י ברכות שם בד"ה כל מילי דרבנן וכו' שכתב "והכי קאמר להו דבר שהוא מדברי סופרים נדחה מפני כבוד הבריות וקרי ליה ל"ת משום דכתיב לא תסור ודקא קשיא לכו דאורייתא הוא רבנן אחלוה ליקרייהו לעבוד על דבריהם היכא דאיכא כבוד הבריות וכו'" יעוי"ש, דמבואר להדיא דהא דליכא בזה הל"ת הוא משום דרבנן שרוהו דלא אסרוהו במקום כבוד הבריות וכנ"ל.

ד.

ומעתה נבוא לבאר פלוגתת רש"י ושאה"ר עם הרמב"ן בזה אי התירו איסור ההוצאה לגמרי גם התוס' דהככר ולא התירו האיסור דטלטול או שהתירו האיסור בהטלטול ולא ההוספה באיסור ההוצאה, והוא דלשיטת רש"י דהכונה דרבנן שרוה לאיסור ההוצאה דכרמלית דלגבי כבוד הבריות לא אסרו בזה איסור ההוצאה לכרמלית ולכן התירו בזה ג"כ הוצאת הככר דהרי במקום כבוד הבריות לא אסרו בזה באיסורא דכרמלית, וגם הוא לצורך כבוד הבריות שיוכלו להוציא המת ולכן התירו בזה לגמרי ההוצאה להכרמלית ולא התירו איסור נוסף, איסור הטלטול דהרי יכולין לשים עליו הככר ועדיף להו להתיר רק איסור אחד דהובאה לכרמלית לגמרי גם לגבי הככר.

ומה מאד שמחתי כשראיתי אח"כ בשו"ע אדה"ז סי' שי"א דנראה דמתבאר כן וז"ל שם בס"ב: "ואעפ"כ אם יש לו דבר המותר בטלטול צריך להוציאו עמו כדי להקל איסור הטלטול שאף שאיסור הכרמלית נדחה מפני כבוד הבריות מ"מ איסור הטלטול כיון שאפשר לתקנו ע"י טלטול דבר המותר צריך לתקנו בכל מה דאפשר ואף שמוסיף באיסור שאיסור הכרמלית נדחה כבר לגמרי בהוצאת המת אבל איסור הטלטול כיון שאפשר לתקנו אין לנו לדחותו מוטב לדחותו שמוטב להרבות באיסור אחד מלדחות שני איסורים", יעוי"ש, וכפה"נ הן הן הדברים שאיסור הכרמלית נדחה כבר לגמרי בהוצאת המת דהותר במקום כבוד הבריות ולכן עדיף להוסיף בהוצאה דהכרמלית מלדחות שני איסורים וכמו שנת".

אכן הרמב"ן לשיטתו דהוא מגדר "דחי" דהכבוד הבריות דוחה להאיסור דרבנן לכן דחו בזה להאיסור דהטלטול דבזה איכא כבוד הבריות, כבוד המת, דאיסור הטלטול הרי הוא בגופו של המת ואיכא גם בזה גדר הדחי' דמשום כבוד הבריות ולא התירו להוציאו בככר כיון דלגבי הככר ליכא משום כבוד הבריות דהוא רק לגבי גוף המת וכמו"ש הרמב"ן בזה יעוי"ש ודו"ק³.



3) ויש להוסיף בזה ביאור דתליא בפלוגתת הראשונים אי ה"כבוד הבריות" בזה הויה כבוד המת או כבוד החיים יעויין בחי' הריטב"א החדשים בד"ה גדול כבוד הבריות [ובמג"א שם בס' שי"א א"ק ר' ובשאר נו"כ שם] דהרמב"ן מפרש דהוא כבוד המת דהכבוד המת דוחה בזה להאיסור דמדרבנן ולכן דוחה גם לאיסור הטלטול שהוא בגופו של המת ואינו דוחה לאיסור ההוצאה דהככר דלא שייך באופן ישר לכבוד המת, משא"כ רש"י ושאה"ר מפרשי דהוא כבוד החיים דבמקום כבוד החיים לא אסרו והוצאת הככר ג"כ שייך לכבוד החיים דע"ז יכולים להוציא המת מהבית, ודו"ק.

נג. דיוק ברש"י "אינו חייב עד שיעמוד" ע"פ הפנ"י

הת' מרדכי אייזיק שי' קרעמער
תלמיד בישיבה

איתא בגמרא¹: " אמר רבי אבין אמר רבי אילעאי אמר רבי יוחנן: היה טעון אוכלים ומשקין, ונכנס ויוצא כל היום כולו [היות שעקירה הראשונה היתה כדי להוליכו מזוית לזוית, ולא היתה לצאת לרשות הרבים], אינו חייב עד שיעמוד" (ואח"כ יעקור עצמו [עוד פעם על מנת] לצאת [לרה"ר] – רש"י) " כיון שצריכים שיעשה המלאכה בכוונה – דהיינו שהעקירה יהיה עם הכוונה לצאת לרה"ר – שהרי מלאכת מחשבת אסרה תורה.

והגמרא ממשיך: "מאי קא משמע לך? שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך [ולפיכך פטור]? הא אמרה רבי יוחנן חדא זימנא [בסגנון אחר]...! ומשני: "אמוראי ניהו – מר אמר לה בהאי לישנא, ומר אמר לה בהאי לישנא", עכ"ל.

והקשה הפנ"י²: למה לא תירץ הגמ' שזה שאמר ר"י "נכנס ויוצא כל היום כולו אינו חייב (עד שיעמוד)" בא לחדש (לאפוקי שיטת בן עזאי שאומר בהמשך העמוד ש"מהלך כעומד דמי" – שכל צעד וצעד נחשב כעקירה והנחה בפני עצמו). שר"י ס"ל שמהלך לאו כעומד דמי. דאי הוה ס"ל דמהלך כעומד דמי, אזי, מי ש"נכנס ויוצא כל היום כולו", אע"פ שעקירה ראשונה היה להוליך האוכלין ומשקין מזוית לזוית, הרי לפני הפסיעה האחרונה שבו הלך לרה"ר, אכן כיון להוציא האוכלין, ובמילא היה חייב. ומתריך: אכן ר"י סובר כבן עזאי, אבל בן עזאי בעצמו סובר דאמרינן "מהלך כעומד דמי" רק לענין הנחה. אבל כאן בקשר לעקירה אין המהלך נחשב כעומד דלהוי עקירה חדשה אחרי כשעקר את רגליו. עיי"ש בארוכה.

ועפ"ז אולי י"ל בלשון רש"י הנ"ל: – הנכנס ויוצא "אינו חייב עד שיעמוד – ואח"כ יעקור עצמו לצאת", ואינו מפרש שצריך עוד אחר כך לעמוד עוד הפעם (שיהא חשוב כהנחה) כדי שיהא חייב, שהרי (לפי הפנ"י) ר"י סובר כבן עזאי, שכל פסיעה ופסיעה נחשב כהנחה ("מהלך כעומד") וחייב מבלי לעמוד.



(1) דף ה, ב.

(2) ע"פ פירש"י שם ד"ה היה טעון אוכלין ומשקין.

(3) ד"ה שם אמר רב אבין אמר ר' אילעאי.

נד. רש"י ד"ה ידו לא ניח

הת' אהרן לייב שי' רובינשטיין
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' דף ג ע"א: "בעא מיניה רב מרבי, הטעינו חבירו אוכלין ומשקין, והוציאן לחוץ, מהו? עקירת גופו כעקירת חפץ ממקומו דמי, ומיחייב, או דילמא לא? אמר ליה, חייב, ואינו דומה לידו. מאי טעמא? גופו ניח, ידו לא ניח וכו'".

הנה רש"י פירש בד"ה ידו לא ניח: "הלכך כי הוציאה לא עקר מידי, ואין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה". ולכאורה דורש ביאור: למה פירש כן כאן, ולא פירש כן בעצם המשנה? שם מבואר דמלאכת הוצאה בעי עקירה והנחה?

עוד קשה: פשטות הביאור שרש"י מבאר כאן אינו כפי דמשמע מיניה במס' פסחים (דף פה, ב), ששם כותב: "דעבד ליה [בקרבן פסח] עקירה והנחה – כן הוצאת חפץ ב[שבת], דבעינן עקירה והנחה, דעד שיניח לא נגמרה מלאכה, וגבי שבת וכל חיובי חטאת כתיב "בעשותה", בעושה את כולה, ולא בעושה מקצתה (שבת צב, ב), והאי נמי, אף על גב דלאו בר חטאת הוא – הוצאה כי התם בעינן". נראה מזה שהצורך לעקירה והנחה אינו רק שיהא "דרך הוצאה" אלא שזה "גמר המלאכה".

ואולי יש לבאר כוונתו בזה, ובהקדם:

והנה כללות כוונת הסוגיא, והספק אם עקירת גופו כעקירת חפץ או לא, לדעת רש"י, הוי הספק דילמא מעשה עקירה של מלאכת הוצאה צריכה להיות מעשה גמורה וחשובה. והוא כשהגברא עושה מעשה עקירה להדיא, ולא כשהעקירה נעשה ממילא, (על ידי שגופו עוקר והולך ובמילא נעקר החפץ). וע"ז נתחדש בגמ' שגם עקירת גופו נחשב כעקירת החפץ. (והיינו שגם זה נחשב כאילו עשה מעשה עקירה).

אלא שלפי זה נתעורר קושיא: כשהעני פושט ידו לפניו, והבעה"ב מניח חפץ בידו והעני מוציאו, העני פטור – למה לא נאמר ש"עקירת ידו כעקירת חפץ"? והיינו שההור"א שהטעם שהעני פטור מחמת שאינו עושה "עקירה" להדיא, והרי נתבאר שעקירת הגוף מועיל, וא"כ הו"ל להיות חייב.

וע"ז חידש הגמ' בהתי' (ולגירסת רש"י): "ידו לא ניח", שהיד לא ניח, אין להיד הנחה על גבי הקרקע (משא"כ "גופו ניח ע"ג קרקע"), ומשו"ה לא חייב העני, דכיון שלא היה החפץ "מונח" בידו, לכן אין העקירה שלאחריה, נחשב לעקירה.

ולכן נראה לומר: שרש"י סבר, שאין הכוונה שאין היד מונחת כלל, (שהרי בפשטות היד חלק מהגוף, שהיא מונחת ע"ג קרקע, וא"כ הול"ל שגם היד מונחת), אלא הכוונה דלענין הלכה של עקירה והנחה, יש תנאי מיוחד שיהיה "עקירה והנחה" של "דרך ההוצאה". והיינו שאין הכוונה שהוצאה הזו היא "כלאחר יד" (כשאר מלאכות שעושה "כלאחר ושלא כדרכה", אלא) שההוצאה בשלימותה היא כשגם העקירה היא בענין שעוקרו משלימות הנחה, והוא כשמונה החפץ בהנחה שלימה, ולענין זה, (שידי העני פשוטים בבית והבעה"ב הניח את החפץ על גביו), נחשב שכשמונה בידו, וידו לא מונחת על גבי קרקע (כמו שאר הגוף ממש), לכן העקירה שלאחריה, חסירה, בשלימות שם עקירה (שהיא תנאי נוסף בעצם הלכות הוצאה, ובעצם הלכות עקירה והנחה).

ולכן מובן מה שרש"י לא כתב ענין זה במשנה, וגם כתב בשינוי ממה שכתב במס' פסחים: בהמשנה יש לפרש תנאי וכונת ענין עקירה והנחת, שהיא "גמר מלאכת" הוצאה. והיינו, שמתני נחשב ההוצאה כהוצאה גמורה ונחשב כשהביאו לרשות השני, הרי"ז דוקא כשהניחו שם ממש. וכמו"כ: מתי נחשב ש"הוציא" החפץ ממקומו, דוקא כשגם "עקר" ממקומו הקודם.

אבל כאן הוצרך לחדש תנאי נוסף בפירוש ההנחה והעקירה שלאחריו: שהמשנה מדובר כשבאמת "עקר" ממקומו הקודם (שעקירת הגוף כעקירת חפץ), אלא שהחפץ נעקר מהנחתו בידו. וע"ז נתחדש עוד חידוש ותנאי בהלכות עקירה (והנחה) שצריך שהחפץ יונח בשלימות, כ"דרך" ההוצאה הרגילה (שעוקרו בעקירה חזקה ומניחה בהנחה חזקה), וכשמונה ב"ידו" חסר לה הנחה בשלימות, ד"ידו" לא ניח על הקרקע כמו הגוף, ולכן גם העקירה שלאחריה אינו עקירה חזקה כל כך ולכן פטור כשהעני מוציא ידו הפשוטה לחוץ.



נה. מחיקה במשכן היתה ע"מ לכתוב ב' אותיות

הת' ישראל שי' שאנאוויטש
תלמיד בישיבת תפראת בחורים

איתא בשו"ע אדה"ז: "הכותב והמוחק על מנת לכתוב במקום שמחק מאבות מלאכות הן שכן היו כותבין על קרשי המשכן לסימן לידע איזה בן זוגו ופעמים שטעה והיה מוחק מה שכתב² וחוזר וכותב במקומו³..." עכלה"ק. מזה ברור שאיסור מחיקה נלמדת מהמחיקה שמחקו על קרשי המשכן. ולכאורה צ"ל, שבפשטות היו טועים בכתיבה שעל קרש אחד, ובפשטות היו מתקנים מיד מה שטעו, וא"כ היה מוחק ע"מ לכתוב אות א'. וקשה, שהרי השיעור לחייב במלאכת מחיקה, היא ע"מ לכתוב ב' אותיות⁴, ולכאורה, כיון שבמשכן היה מוחק ע"מ לכתוב אות א', א"כ למה אינו חייב אא"כ מחק ע"מ לכתוב ב' אותיות?

ואוי"ל ובהקדם, איתא בגמ'⁵ "כתב אות אחת והשלימה לספר, חייב", שיש בזה חשיבות של כתיבת ב' אותיות⁶, וא"כ ניתן לומר שבמשכן, המחיקה היתה כדי לכתוב אות המסויים בקרש שבמשכן, והרי שם היתה הכתיבה "כדי לידע בן זוגו", שכל קרש היה שייך לקרש אחר, והיו מסמנים ב' קרשים אלו, בסימן השייכים זל"ז. וא"כ אפשר לומר שהכתיבה על קרש אחד יש בזה חשיבות של כתיבת ב' קרשים, ש"משלים" הכתיבה על ב' קרשים, ולכן יש לו חשיבות של כתיבת ב' אותיות. ובמילא גם לענין מחיקה במשכן: הרי כשמוחק אות אחד בקרש אחד ע"מ לכתוב עליו הסימן הנכון, הוי כאילו כתב ע"מ לכתוב ב' אותיות (שיש בכתיבה ההיא החשיבות של ב' אותיות), והוי בדומה לההלכה "דמוחק ע"מ לכתוב ב' אותיות".

ולא באתי אלא להעיר.



(1) משנה עג, א.

(2) רש"י שם ד"ה כותב ומוחק ממשנה קג, א. רא"ש פ"ז סי' ט.

(3) רא"ש שם.

(4) משנה שם.

(5) קד, ב.

(6) או יתירה מזו השלמת כל הספר, יש בזה מחשיבות כתיבת כל הספר, שהרי בו תלוי הכשר

ושלימות כל הספר.

נו. שיעור הזמן של ידיעה

הת' צבי שי' הלוי שוסטערמאן
והת' אברהם דוד שי' דרייליך
תלמידי הישיבה

כתב במשנה: "הכותב שתי אותיות בשתי העלמות, אחת שחרית ואחת בין הערבים, רבן גמליאל מחייב וחכמים פוטרין. גמ': במאי קמיפלגי? רבן גמליאל סבר אין ידיעה לחצי שיעור, ורבנן סברי יש ידיעה לחצי שיעור".

וברש"י על המשנה ד"ה "אחת שחרית ואחת בין הערבים – כיון דהו"ל שהות בינתים כדי לידע הוה ליה כשתי העלמות".

ובתוס' ד"ה "ורבנן סברי יש ידיעה לחצי כו' – פירש בקונט' הא הנקט אות אחת שחרית ואחת בין הערבים כיון דהוה שהות בינתים כדי לידע חשיב כשתי העלמות. ואין נראה: חדא דהוה ליה לפרש שיעור שהות, ועוד דאמר לעיל כתב אות אחת בציפורי ואות אחת בטבריא חייב אע"ג דמסתמא יש שהות כדי לידע ונראה דמיירי שידע בינתים ואחת שחרית ואחת ערבית נקט לרבנותא דאף על גב דיש עם הידיעה הפסק ושהות גדול בינתים מחייב ר"ג".

והנה, בקול הרמ"ז רצה לתרץ לרש"י, שהמשנה כבר הביא שיעור – משחרית עד בין הערביים. אבל הריחוק מציפורי לטבריא מסתמא פחות מן השיעור הנ"ל, ולכן יהי' חייב.

ולכאורה אינו מובן: השיעור שכתב הרמ"ז, לכאורה אינו זמן קצוב שמשנה מימות הקיץ לימות החורף וא"כ אי אפשר ליתן שיעור זה.

ואולי יש לתרץ בואפן אחר קצת, שזמן ההילוך מציפורי עד טבריה הוא השיעור ליחייב. אבל ריחוק גדול מזה הוה פטור. ואין צריך לדחוק ולומר השיעור הוא משחרית עד בין הערביים ממש².



(1) דף קה, א.

(2) ועדיין יש לברר, כי כ"א צריך לילך למקום אחר בעיר, ויש הולכים פחות ויש הולכים יותר. וי"ל שהשיעור הוא משפת העיר של ציפורי אל שפת העיר של טבריה.

נז. בדין "אגוז ע"ג המים לאו היינו הנחתו"

הת' לוי יצחק שי' שפאלטר
תלמיד בישיבה

איתא בגמרא¹ "...דאמר רבא מים ע"ג מים היינו הנחתו אגוז ע"ג מים לאו היינו הנחתו בעי רבא אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים . . או דילמא בתר כלי אזלינן והא לא נייח דנייד תיקוו". והנה תוס' שם² שואל: למה לא יכולים ללמוד מספינה³ שבתוך הים שאם קפצו לתוכו דגים קונה הדגים אע"ג דנייד, (ולכאורה חצר המהלכת היא ולא קונה), כי "ספינה מינח נייחא ומיא הוא דקא ממטי לה", כמור"כ אפשר לומר גבי אגוז ע"ג המים שהאגוז מונח, רק המים מזיזים אותו. ומתוך, שקנין חצר שאני שילפינן מיד, ויד ג"כ הוא מונח לגמרי רק גוף האדם מזיז היד כמו שהים מזיז הספינה. אבל לגבי שבת לומדים ממשכן שמה שהוא דרך בני אדם להצניע חייב, ואם זהו לא הדרך לא חייב, ולא שאלה של מונח או מהלכת. וכמור"כ באגוז ע"ג כלי והכלי ע"ג מים השאלה היא אם דרך בני אדם בכך או לא "אע"ג דודאי לאו כמונח דמי".

ולכאורה אינו מובן אריכות לשון התוס' כלל, כי השאלה היתה למה לא לומדים שבת מקנין, ועל זה התוס' מתוך "לגבי קנין שאני וכו'", אבל למה צריך תוס' להאריך ולהסביר הגדר של מלאכת שבת?

וי"ל⁴ שהתוס' מחדש שגם שבת שאני! והוא בהקדם מה שמצינו בכ"מ ש"רכוב כמהלך דמי"⁵, וגם לגבי שבת אומרים שאם יש אדם שרוכב על בהמתו בשבת ואדם אחר מניח חפץ על האדם הרוכב לא חייב הרוכב, כי לא חשוב מונח כי זה מהלך, ולכאורה למה לא יכולים ללמוד מזה לשאלתנו שאגוז זה – החפץ, שע"ג הכלי – הוא האדם הרוכב, ע"ג המים – הוא הבהמה שמזיז האדם, וצריך להיות פטור ולא חשיב כמונח? לכן מאריך התוס' וכותב שהגדר של מלאכת שבת הוא לא ענין של מונח או מהלך, אלא אם זה דרך בני אדם להניח חפצים כך או לא, ואם זהו דרך של בני אדם להניח חפצים כך אפי' אם החפץ ודאי לא מונח חייב משום הנחה, ולכן לא יכולים ללמוד דיני שבת ממקום אחר (אדם הרוכב) כי זה שאלה אם דרך בני אדם בכך וכו'.

ולסיכום יש ג' גדרים בענין הנחה: א) בדיני קניינים שלומדים שצריך להיות "דומיא דיד", לכן אע"פ שזה לא לגמרי מונח בדוגמת ספינה שבים שהספינה לא זו אלא הים מזיז אותו, נקרא מונח לגבי דינים אלו. ב) בשאר עניני תורה

(1) דף ה, ב.

(2) ד"ה אגוז ע"ג מים.

(3) ב"מ דף ט, ב.

(4) ראה בכל זה חידושי מהרי"ט ד"ה אגוז ע"ג מים.

(5) ראה קידושין דף לג, ב ועוד.

שרכוב הוא כמהלך, והספינה תחשב כמהלך ולא כמונח. ג) במלאכת שבת שזה לא שאלה של מונח או מהלך כלל אלא אם דרך בני אדם בכך או לא.

ואולי יש לומר (לחידודא עכ"פ): למה מתחיל מסכת שבת במלאכת הוצאה? ולהוסיף שכל המשנה הראשונה מדובר בהנחה ע"ג יד ("ונתן לתוך ידו של בעה"ב וכו'") אבל לכאורה יד הוא מהלך ולא מונח כי יש אדם שמזיז היד?

וי"ל בדרך אפשר שזה בה ללמדנו מהו גדרו של מלאכת שבת, שזהו לא דבר שיכולים ללמוד ממקום אחר (קנין וכו'), אלא הגדר של מלאכת שבת הוא אם זה היתה דרך של בני אדם במשכן או לא, ולכן אע"פ שידו של אדם לא לגמרי מינח וכו', אעפ"כ כיון שזהו דרך בני אדם להניח חפצים בידו של אחר, חשיב הנחה לגבי דיני שבת, ולכן מתחיל המסכת בכך כדי לרמז לנו שזהו הכלל בשבת שהולכים אחר דרך בני אדם.



נח. הנחה ע"ג מקום ד' על ד' ברה"ר לשיטת רש"י

הת' יוסף יצחק שי' ששונקין
תלמיד בישיבה

איתא בגמרא': "אמר רבה בר שילא אמר רב חסדא: לבינה זקופה ברשות הרבים וזרק וטח בפניה חייב. על גבה פטור".

ותוס' בד"ה "וטח בפניה": "אומר ר"ת דאם נח למעלה משלשה צריך שיהא בפניה ארבעה על ארבעה ומה שמדובק בפני הלבינה חשוב כמונח עליה אע"פ שאינו אלא באויר. . וריב"א פי' דאף למעלה מג' לא בעי שיהא בפני הלבינה וכותל ד' על ד' דכיון שרואה את הקרקע חשיב כמונח ע"ג קרקע...".

והמהרש"א דייק שרש"י סבירה ליה כריב"א דלא בעינן מקום ד' על ד', וז"ל מהרש"א: "מפרש"י נמי משמע כן שפי' הכא 'סתם לבינה ארכה ורחבה ג' ואין לעוביה שיעור...". דהיינו שס"ל לרש"י שהאי לבינה אין לה ד' על ד' בפניה, ובע"כ ס"ל כהריב"א ולא כר"ת.

והנה בתוס' שם הביאו קושיית הר"י על שיטת ריב"א מסוגיא דלעיל ששם ניסו להעמיד את המשנה ד"פשט עני את ידו כו" בכמה אופנים שונים כדי שלא יוקשה איך יתכן חיוב בהוצאה והכנסה בלי עקירה והנחה ממקום ד'. ומקשה, דלריב"א הו"ל לתרץ בפשיטות דמיירי באופן שהחפץ רואה פני הקרקע, ולדידיה בכה"ג לא בעינן מקום ד' על ד' כנ"ל.

ובמפרשים תירצו זאת בכמה אופנים שונים, אבל אולי יש לומר דלרש"י קושיא מעיקרא ליתא, כי סבירא ליה דהא דלא בעינן מקום ד' על ד' הוא דין מיוחד ברה"ר ובמילא לא שייך קושיית הר"י. כי בהמשנה ד"פשט את העני את ידו כו" מדבר גם ברה"י², ולכן א"א להעמידו ברואה פני הקרקע כי לדעתו גם אז היה צריך להיות במקום ד' על ד' ברה"י.



(1) דף ז, א.

(2) וגם ברה"י סברא שמעתין דבעינן מקום ד' על ד', כמ"ש בתוס' (דף ד, ב. ד"ה באילן).

נט. החילוק בין שבות גמור לשבות דעובדין דחול

תלמידי שיעור ג'

בהמשך למה שכתבנו בגליון תתקי (ז)¹, עדיין יש לבאר דברי אדה"ז בשולי הגליון בסימן תקפח סעיף ד, שאין תוקעין בשופר בשבת ויו"ט "משום עובדין דחול".

כותב אדה"ז על הצד: "משמעות הגמרא ורש"י [עייין ברש"י שבת ג' ע"ב, וברי"ף ור"ן שם, ובגמרא דף קי"ז ע"ב ובב"י סי' רנ"ד ותקיעת שופר שוה לרדיית הפת". עכ"ל.

ביאור הדברים בגמרא שבת שם: "הדביק פת בתנור, התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי חיוב חטאת, או לא התירו", ע"כ הנוגע לענינינו. והנה יש לעיין מהו האיסור לרדות פת בתנור בשבת. כותב רש"י ע"ז²: "בשבת בשוגג, ונזכר שהוא שבת קודם שתאפה, וקיימא לן דרדיית הפת שבות היא שהיא חכמה ואינה מלאכה". משמע שלשיטת רש"י זהו שבות.

והרי"ף ור"ן סוברים שרדיית הפת אסור משום עובדין דחול ולא משום שהיא שבות.

ובלשון הר"ן³: "...ודאי רדיית הפת ותקיעת שופר לאו שבות נינהו. . . וכיון שכן מאי קאמרינן הכא קודם שיבא לידי איסור סקילה דהא רדייה לאו שבות היא אלא עובדין דחול היא. . . ופריק לה הריא"ף ז"ל דנהי דודאי הכי הוא דרדיית הפת ותקיעת שופר לאו שבות נינהו מיהו לעובדין דחול (לא) דמו ולא שרינן אלא לכבוד שבת כי התם. . . וטעמא דמילתא משום דרדיית הפת ותקיעת שופר לאו שבות נינהו אלא עובדין דחול בעלמא וכל היכא דלא עבד איסורא ואיכא צורך היום שרו כי אורחיהו".

ולכאורה צלה"ב: אדה"ז כותב בפנים הסעיף שזהו מצד עובדין דחול ולא מצד שבות, ולכאור' רש"י בדף ג כותב שרדיית הפת היא שבות.

והנה אדה"ז מדייק וכותב "עייין ברש"י". ולכן כשתעייין ברש"י שם ומשמעות הגמרא תבין איך למד אדה"ז מהגמרא ורש"י שזהו עובדין דחול.

והביאור: מפני מה הוצרך רש"י לכתוב "שבות היא, שהיא חכמה ואינה מלאכה", למה לא יכתוב שהיא שבות ותו לא? אלא יש לומר שאדה"ז ס"ל ששיטתו של רש"י הוא שרדיית הפת הוא שבות, אבל לא שבות גמור (בלשון אדה"ז), אלא זהו שבות בגדר של חכמה ואינה מלאכה. והפירוש שבות גמור הוא מלאכה דרבנן כמו

(1) ע' קז. יצא-לאור ליום הבהיר יו"ד שבט ש. ז.

(2) ד"ה הדביק פת בתנור.

(3) ד"ה אמר רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור וכו' התירו לו לרדותה.

מלאכה של תורה, ולכן כאן, שאינו אלא עובדין דחול כותב רש"י שזהו חכמה ואינה מלאכה כי אינו שבות גמור רק עובדין דחול⁴.

ומביא ראי' מהגמרא גופא: שרוצה לדמות איסור רדיית הפת לקנס שקנסו חכמים. ואם רדיית הפת הוא שבות גמור כמו שאר שבותין לא יהי' אפי' הו"א לדמיין, ולכן כותב אדה"ז שממשמעות הגמרא שמדמיין איסור רדיית הפת לקנס משמע שאינו שבות גמור שהרי "היא חכמה ואינה מלאכה", רק עובדין דחול בעלמא.

אולי יש לומר עוד ראי' מרש"י ד"ה "בשוגג לא קנסוה רבנן כו' – ... אבל רדיית הפת שבות הוא ונגזרה במנין... " עכ"ל. ולכאור' אם זהו שבות גמור (שבות "נורמלי"), למה צריך לומר "נגזרה במנין"? ומזה משמע שזהו שבות של עובדין דחול וא"כ אין בזה חומרא כמו שאר שבותין, ולכן לחזק שבות זה דעובדין דחול של רדיית הפת על קנס סתם שלחכמים אמר שהשבות הזה נגזרה במנין.

ויש לעיין עוד.



4) וגם יש חילוק עד"ז בסימן שנב סעיפים א' וב', ובלשון אדה"ז "אבל במקום בזיון כתבי קודש לא גזרו גזירה זו. אבל אם נפל . . . שלא התירו שבות גמור כזה משום בזיון כתבי קודש". ובסעיף ב': "אבל דבר שהוא דומה למלאכה גזרו אף בכדמלית".

ס. פירוש דברי התוס' "אור הראוי למחיצות"

א' מהתמימים

איתא בגמ': "אמר רבה דבי רב שילא: כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: אין כרמלית פחותה מארבעה. ואמר רב ששת: ותופסת עד עשרה. מאי "ותופסת עד עשרה"? אילימא דאי איכא מחיצה עשרה הוא דהוי כרמלית, ואי לא, לא הוי כרמלית, ולא? והאמר רב גידל וכו'".

התוס' מפרש הפשט בההו"א "דאי איכא מחיצה עשרה הוא דהוי כרמלית" וז"ל: "ונראה לר"י דהכי פירושו אילימא עד דאיכא מחיצות י' היינו אור הראוי למחיצות עשרה לאפוקי בקעה מסוככת בפחות מ' על גבי קונדסין דלא הוי כרמלית כיון דאין גבוהה י' והוי מקום פטור ומותר לטלטל בכולו והאמר רב גידל כו'".

הפשט הפשוט במילים "אור הראוי למחיצות עשרה", היא שצ"ל אור שיכול לתפוס י' טפחים של מחיצות. ובבקעה מסוככת, כיון שהסכך מגיע למטה מ', מסלק האפשריות להיות שם מחיצה גבוה י'.

ואולי יש לבאר לשון הנ"ל בסגנון אחר קצת:

כל מקום שיכול להיות שם אור הראוי למחיצות עשרה – וע"י מחיצות י' שעומדים שם, יהא הבקעה נחשב כרה"י מדאורייתא – כך באותו מקום שלפועל אין מחיצות י', יהא שם כרמלית. ובבקעה מסוככת, כיון שאינו יכול להיות רה"י, אינו יכול להיות כרמלית.

ואו"ל ג"כ בים שלו יש ג"כ דין כרמלית. והיינו שאם הוקף שפת הים במחיצות עשרה, הים נחשב כרשות היחיד דאורייתא. וכיון שלפועל אין שום מחיצות, הוי הים כרמלית מפני שיש ביכלתו להיות כרה"י.

ולא באתי אלא להעיר. ועדיין צ"ע.



(1) דף ז, א.

(2) שם ד"ה אילימא דעד עשרה הוא דהוי כרמלית ואי לא לא הוי כרמלית.

סא. רפואה ע"י נמלה

א' מהתמימים

איתא בגמרא¹ בתוך הסוגייה המדובר עם כמה מיני רפואות לחוליים שונים: "לאשתא בת יומא [בשביל חום שאחזתו בכל יום, אחר מהדרכים להיפטר מזה הוא] . . . ליתבי אפרשת דרכים, וכי חזי שומשמנא גמלא דדרי מידי, לישקליה ולישדייה בגובתא דנחשא, וליסתמיה באברא, וליחתמיה בשיתין גושפנקי, ולברזוליה, ולידריה, ולימא ליה: 'טעונך עלי וטעונאי עלך'. אמר ליה רב אחא בריה דרב הונא לרב אשי: ודילמא איניש אשכחיה ואיפסק ביה? אלא לימא ליה: 'טעונאי וטעונך עלך'".

פירושו: ישב בפרשת דרכים וימצא נמלה גדולה, ויקח אותה וישימה בקש של נחושת, ויסתום את הקש בהרבה (בגמ': "שיתין גושפנקי") חוסמות, וינענע את הקש, ויגביה אותה ויאמר להנמלה "תקח את מה שאני טען (היינו החולי) ואני אקח את מה שאת טוען".

והגמ' שואל ע"ז שדילמא משהו אחר כבר מצא אותה קודם והביא לה את החולי שלו, וא"כ עכשיו באמירת "טעונך עלי", הוא רק לוקח את החולי בחזרה!

ולכן מתרץ הגמ' "אלא לימא ליה: 'טעונאי וטעונך עלך'". דהיינו תיקח את החולי ותשאר את מה שאת כבר טוענת.

ולכאורה קשה, כי מהגמ' משמע שלא פותחים את הקש אחרי התהליך, ובפרט כפרש"י שהוא מפרש "גושפנקי – חותמות ולא דוקא שיתין נקט ולא דוקא חותמות של צורה אלא סתימות הרבה זו על זו שעה על העופרת ושוב זפת ושוב טיט". נראה שהכוונה הוא לסתום את זה בחזק מאד. וא"כ איך שייך שאדם אחר יכול למצוא אותו נמלה?





שער
נגלה

סב. שיטת הרא"ש בהבאת ב' תבשילין במוצאי שבת

הת' יצחק שי' איזאווי
נו"נ בישיבה

בפרק ערבי פסחים, כתב הרא"ש¹: "ונראה, כשחל פסח להיות באחד בשבת, שלא יביאו כי אם תבשיל אחד. דאין חגיגה בא עם הפסח דאינה דוחה את השבת, ולא כתיב בה "במועדו". ואם יביאנה בע"ש תיפסל בלינה במוצאי שבת, הלכך לא יביא תבשיל שני לחגיגה משום מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו "אשתקד מי לא הביאנו זכר לחגיגה אע"פ שחל להיות ארבעה עשר בשבת השתא נמי נביא חגיגה בשבת". וה"ר יעקב מאורליני"ש וה"ר יהודה מקורבי"ל ז"ל היו אומרים דצריך שני תבשילים דכשחל ארבעה עשר להיות בשבת מביאין החגיגה מערב שבת ואינה נפסלת בלינה במוצאי שבת. . ולא נהירא וכו".

משמע שלמסקנת הרא"ש כשחל ליל פסח במוצ"ש מביא תבשיל אחד ולא שני תבשילים. וכן הבינו הפוסקים².

ומזה יש לתמוה על בעל הטורים (בן הרא"ש) שכתב בקיצור פסקי הרא"ש³:
"ואף כשחל פסח במ"ש צריך שני תבשילין", היפך שיטת הרא"ש!

ואף שהב"ח כתב⁴ שבעל הטורים בעצמו ס"ל כרבינו פרץ שחולק על הרא"ש. ודעתו שגם במוצ"ש צריך שני תבשילין, הרי לכאורה אין קיצור פסקי הרא"ש המקום לכתוב דעת עצמו שאינו כדעת הרא"ש, ומבלי להזכיר כלל שיטת אביו בנדון.

ודוחק לומר שבעל הטורים סומך על דברי התוס' שכתבו מתחילה סברת הרא"ש, ולמסקנא דחו סברא זו מהלכה, והעלו שגם במוצאי שבת צריך ב' תבשילין, וסובר בעל הטורים שגם הרא"ש, בנוגע למעשה בפועל יפסוק כתוס'. דא"כ הול"ל להרא"ש לפרש כן. וצ"ע.



(1) סימן כ"ה.

(2) טאו"ח סי' תעג, בבית יוסף ובית חדש, עיי"ש.

(3) על הרא"ש שם.

(4) טאו"ח שם.

(5) פסחים דף קיד, ב. ד"ה אחד.

סג. בגדר החילוק שבין אשת איש לשאר עריות

הת' מנחם מענדל שי' הלוי הורוויץ
תלמיד בבית מדרש מנחם להוראה

ידוע החילוק שבין מציאות לבין מציאות דינית: מציאות הוא דבר הקיים בעצם שעליו חל ציווי או איסור, וכמו בשר בחלב שגם בלי האיסור קיים המציאות של הבשר ושל החלב. אמנם מציאות דינית הדין מייצרת מציאות חדשה ועליו חל הדין, היינו שרק מחמת הדין נעשה המציאות ובלי הדין אין כאן שום מציאות.

ומביא הגאון הר"ר מ"מ כשר בפרקי מבוא ל"צפנת פענח" דוגמא לזה מהלאו ד"אל תאכל ממנו נא", דבמציאות לא שייך שיהא "נא" ע"פ הכלל ש"כל השתנה מתחלק", כלומר לפני הבישול הרי הבשר הוא "חי" לגמרי וע"ז עדיין לא חל האיסור, ובסוף בישולו הבשר נעשה מבושל לגמרי וכבר אין כאן האיסור, אלא הגדר של נא הוא כאשר הוא חצי מבושל, ובזה הרי כאשר מתחיל הבשר להתבשל הוא לגמרי חי ולעט לעט יש בו חלקים קטנים שלגמרי נתבשלו, וכל הזמן שמתבשל מסתוספים בו יותר מהחלקים הקטנים שנעשים מבושלים לגמרי עד שכולו נעשה מבושל, וא"כ אין בכלל מציאות של חצי מבושל, אלא שהתורה המציאה מציאות כזאת של חצי מבושל ולמציאות זאת נתנה התורה השם "נא".

ובספר "המידות לחקר הלכה" כתב עוד דוגמאות, וכמו החילוק שבין חלב ודם לנבילה וטריפה, שיש חילוק בהאיסורים, שחלב ודם שהמציאות שלהם קיימת גם בלי הדין, והאיסור חל על המציאות הקיימת ומחמת המציאות, מה שאין כן בנבילה וטריפה שמקודם מגדירה ומחדשת התורה את השם והמציאות, וסיבת החיוב הוא מחמת עצמו וסיבת המציאות הוא לקיים את הדין. ולהסביר זה מביא החילוק שבין איסור אשת איש לאיסור שאר עריות, דבשאר עריות הדין והאיסור הוא מחמת היותם קרובים במציאות ולא מחמת הדין, וזהו איסור מחמת מציאות, מה שאין כן אשת איש הגדירה אותה התורה לערוה של אשת איש בשביל האיסור, וזהו איסור מחמת מציאות דינית ע"ש.

אמנם יש לעיין בחילוקו הנ"ל בדין עריות, דהנה באח ואחות שנתגיירו הרי מדאורייתא מותרים להתחתן וע"ז (ורק מדרבנן אסרו שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה, עי' שו"ע יו"ד סי' רס"ט), אף שבפשטות המציאות והקירבה שבין האח והאחות היא מציאות (ולא מציאות דינית) וזה לא השתנה ע"י הגרות.

במושכל ראשון יש לתרץ בשני אופנים:

(א) כאשר מגדירים דבר כמציאות הכוונה בזה שגם בלי התורה היה המציאות קיימת, אך להגדרת הדבר ברור שסומכין על מ"ש בתורה ובחז"ל, וע"ד המבואר

(בט"ז יו"ד סי' שס"ט סק"ד) בנוגע לבשר שנמצא בין השיניים שאסור לאכול אז גבינה, שמצד א' זהו מציאות של בשר אמנם האיסור הוא משום שהתורה קובעת לזה דין של בשר שנאמר "הבשר עודנו בין שיניהם", מה שאין כן גבינה שבין השיניים שמוותר לאכול אז בשר אע"פ שזהו ג"כ מציאות של גבינה אעפ"כ אין התורה קובעת לזה דין של גבינה.

והנה בנוגע להגירות שהי' בזמן מתן תורה מבואר בספר "גור אריה" (בראשית מו, י) שלא נאמר הדין של "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" ולכן הי' אסור מן התורה לאח לישא את אחותו וכדומה, וא' הביאורים לזה (ששמעתי בזה בשם הרב סלאווייצקי) הוא שזהו משום שהטעם לזה שאומרים שגר שנתגייר כקטן הנולד דמי היא משום שכשנתגייר נאסר באחותו משום שיהודי אסור להתחתן עם גוי', ואם אח"כ נתגיירה גם היא מותרת לישא אותה מה"ת, (וכן הוא אפי"א אם נתגיירו ביחד מ"מ גירות כל אר"א מהם הוא גרות נפרדת), ובהכרח לומר שהטעם הוא משום דכשנתגייר נעשה מציאות חדשה שאין לו כבר שום קשר עם משפחתו הקודמת, ולכן מותרים להתחתן מן התורה. אמנם במתן תורה הייתה גרות אחת לכל העם, אם כן לא נעשו בשום זמן למציאות נפרדות, ולכן לא נאמר גר שנתגייר כקטן שנולד דמי במתן תורה ולכן הי' אח אסור להתחתן עם אחותו. עכ"פ רואים מזה שבדין גר שנתגייר (בזמן הזה) ושלכן אח ואחות מותרים להתחתן מן התורה הוא משום שהמציאות השתנה וכבר אין להם ההגדרה של אח ואחות.

(ב) י"ל להיפך, שבאמת מצד איסור ערוה היה צריך להיות אסור גם כאשר נתגייר מכיון שנשאר המציאות של אח ואחות, אלא שבא הדין של גר שנתגייר ומתירו, ועל כרחק צריכים לומר כן דאי לא תימא הכי אינם כקטן שנולד שהרי אסורים אחד על השני.

אלא דשני תירוצים הנ"ל קצת דחוקים, ובפרט שיש להקשות בלאו הכי, דהנה במדות לחקר הלכה (באות ג"ח) חידש דגדר בעלות וקניינים הוא מציאות שהיתה קיימת גם ללא האיסורים של גזילה וחיוב פריעת בעל חוב (למ"ד שזה מצוה) וכו' והדינים התלויים בזה אינם רק דין אלא גם דין משפטי. והנה בגמ' מס' קידושין (דף ב) מבואר שהוא לישראל דרבנן שזהו קנין, ובדין זה כתבו האחרונים שזה פועל ככל קניין, וכמו שכאשר אדם קונה פרה אין רשות לאדם אחר להשתמש בו כן הוא הקניין בקידושין, אלא שיש גם דין של קידושין שהוא איסור והיתר, ואם כן גם בקידושין גדר אשת איש היה קיים גם ללא הדין ואפילו האיסור היה שייך בתור איסור משפטי לדעתו, וכמו כן כתב לקמן כמה פעמים דהגדר דאשת איש הוי מציאות שקיים גם ללא האיסור והוא סתירה לרבירו דלעיל.

וא"כ קשה מאוד לחלק החילוק הנ"ל שבין אשת איש לשאר העריות, ואבקש מקוראי הגליון שיאירו עיני בזה.

*

ועוד יש לעיין במה שכתב בהמשך דבריו שמכיון שבעלות זה הוא דין משפטי לכן קניין דרבנן מועיל להפקיע קניין דאורייתא ע"ש, ומה שכתב כן בפשטות צריך עיון דהלא דבר זה מחלוקת גדול הראשונים, ועיין בשו"ת אור לי בעל השדי חמד (סי' לא) שהאריך בכל השיטות הראשונים והאחרונים ואין זה כ"כ פשוט שיכול להפקיע קניין דאורייתא. ולכן כל פעם דבעינן לכם נוהגים שיהיה שם גם קניין דאורייתא, ואפילו להדעות דמהני הטעם לזה בפשטות הוא מטעם הפקר בית דין הפקר, וחידוש גדול הוא לומר שזה משום שגדר המשפטי של בעלות הוא כל כך חזק שאין דין ומצווה או עבירה יכולים לתפוס בניגוד להמשפט, וכמו שכתב גם כן לגבי עשה דוחה לא תעשה. וכמו כן כתבו כל האחרונים דמהני מטעם הפקר בית דין הפקר. ועיין מה שכתב במנחת חינוך ומה שהביא בשם השער המלך.

ויש להוסיף עוד על פי מה שכתב באבני צדק או"ח סי' קב שכאשר חכמים עשו תקנה לשום מצווה או לקידושין עשו את התקנה באופן שיוכל לפעול מדאורייתא (והוא מדין הפקר בית דין הפקר) אבל כאשר עשו לשום ממונות ומקח וממכר די בכך שיועיל רק מדרבנן. ולפום ריהטא לפי הסברא של המדות לחקר הלכה צריך שיהיה בדיוק להיפך, שכאשר עשו תקנה לשום מצווה רק אז הוי דאורייתא. ועיין שם באבני צדק שהוכיח שם דמהני במצווה דווקא מדאורייתא (ובפשטות בזה אפילו לא פליגי הראשונים).



סד. בענין תפיסת יד בעה"ב

הת' יוסף חיים שי' זינגער
נו"נ בישיבה

א.

איתא במס' עירובין בפרק המשתתפין: "מתני' – הנותן את עירובו (עירובי חצירות – רש"י) בבית שער אכסדרה ומרפסת – אינו עירוב. והדר שם (בבית שער שבחצר – רש"י) – אינו אוסר עליו (על בעל חצר, ואין צריך ליתן את הפת – דלאו דירה היא – רש"י). בית התבן ובית הבקר ובית העצים ובית האוצרות – הרי זה עירוב, והדר שם – (אם השאיל בעל הבית בית התבן שלו לאחר לדור שם – רש"י) – אוסר עליו בחצר, הואיל ופתוח לחצר אוסר, רבי יהודה אומר: אם יש שם תפיסת יד של בעל הבית (שיש לבעל הבית מקום בדירתו של זה שנותן שם כליו להצניע – רש"י) – אינו אוסר – (דכל רשותא דחצר דידיה הוא, כאילו דר עמו בבית – רש"י)".

הנה בשיטת ר' יהודה דאם יש תפיסת יד בעה"ב אינו אוסר, לכאורה מצינו מחלוקת ראשונים, שרש"י פי' דהטעם שתפ"י מועיל, כיון שנעשה שהדר בו כאילו דר עמו בבית. ולאידך בחי' רבינו יהונתן כתב, וז"ל: "רבי יהודה אומר אם יש שם תפיסת יד של בעל הבית אינו אוסר. רוצה לומר יש לך בית קבוע בארבע מחיצות ואין רגל אחר דורסתו ואפילו הכי אינו אוסר מי שהוא דר בו כגון השוכר בית בחצר מבעל הבית שבחצר ויש לו למשכיר תפיסת יד באותו בית כגון שמצניע לשם סחורתו או מטלטלי שאין ניטלין בשבת אינו אוסר עליו בחצר מפני שהוא נראה כאכסנאי הואיל ועדיין יש לו תפיסה באותו בית שלא עקר עצמו משם, אבל אם היו לו לבעה"ב כלים הנטלין בשבת אינו נקרא תפיסה שהרי יכול ליטלם בשבת ואין לו תפיסה שם כלל, נמצא שכולה לשוכר הוא ולא למשכיר. ומילתיה דרבי יהודה דברי הכל היא ואין חולק עליו", עכ"ל רבינו יהונתן. כלומר שרבינו יהונתן מפרש שטעם שע"י תפיסת יד מועיל הוא משום שהוא נראה כאכסנאי.

נמצא מדברי הראשונים דנחלקו בביאור דדינא של תפיסת יד, דרש"י סבר שכיון שיש לו כלים בבית של פלוני חשוב כאילו דר שם, ולכן אינו אוסר עליו. ורבינו יהונתן סבר דכיון שנשאר חפצים שלו בבית של השוכר נראה כאילו השוכר

(1) דף פה, ב.

(2) הנה במה שנקט רש"י בד"ה "והדר שם" במקרה דהשאלה, וכתב לקמן בהגמ' שואל היכי דמי תפיסת יד, ומתריך כגון חצרו של בונייס בן בונייס, רש"י בד"ה בונייס בן בונייס כתב ג"כ במקרה דהשאלה ומשמע שנקט כן בדוקא, דלא כדברי הרבה מן הראשונים כגון הרמב"ם בהל' עירובין פ"ד הי"ד, כתב שבין בהשאלה בין בשכירות. והרשב"א בעבוה"ק בית נתיבות שער ד אות ט. אולם האו"ז ד"ה "ר' יהודה כו" כתב וז"ל: "שאע"פ שפי' רש"י שהי' משאיל בתים שבחצירו לאחרים, לאו דוקא משאיל אלא ה"ה משכיר וכן נפסק בטשו"ע סעי' ב, ע"ש. היינו שרש"י ג"כ מודה דהוה הדין לשכירות.

הוי רק כאכסנאי.

ואפשר לומר לרבינו יהונתן שסובר שאכסנאי דעלמא אינו אוסר הוא כדעת ר"ח³ שסובר כהירושלמי דאכסנאי אינו אוסר. וזה שכתב נראה כאכסנאי הוא משום דמהני תפיסת יד אע"פ שדר שם לזמן מרובה דלכו"ע אכסנאי לזמן מרובה אוסר. והבית מאיר⁴ מדייק מדברי רש"י דהוצרך לומר דע"י הכלים בבית השוכר חשוב כאילו דר שם ולא פירש דהוי כמו אכסנאי דרש"י סבר דאכסנאי אוסר כדעת ר"י בתוס' שם.

ב.

והנה הטור כתב⁵ וז"ל: "בעל הבית שיש לו הרבה בתים בחצר והשאלין או השכירין לאחרים ויש לו בכל א' מהן כלים אם אינן ניטלין בשבת מחמת איסור או מחמת כובדן אין הדרין בהם אוסרין עליו שחשובין כולם כאילו דרין עמו, ואם ניטלין בשבת אוסרין כיון שיכול להוציא משם".

משמעות לשונו משמע דסובר כרש"י שכתב שחשובים כולם כאילו דרין עמו.

והב"י כתב⁶ וז"ל: "מדמפרשי אמוראי מילתיה דרבי יהודה אלמא הלכתא כוותיה, וכן פסק הרמב"ם בפ"ד מהלכות עירובין (הי"ד) וטעמא משום דקים להו דלפרושי מילתא דתנא קמא⁷ אתא ואפילו אי אתא לאיפלוגי⁸ הא קיימא לן (מו): דכברי המיקל בעירוב¹⁰, עכ"ל¹¹.

(3) בתוס' סט, ב. ד"ה ושלחם מותר לו כו'.

(4) עיין רמב"ם פ"ד הי"ד דפוסק כהירושלמי, ויל"ע.

(5) סימן ש"ע ס"ח.

(6) סי' ש"ע ס"ב.

(7) שם.

(8) עיין בקרן אורה שם דף פו, א.

(9) יש לעיין דבפמ"ש הרמב"ם כתב שהלכה כר"י משמע מד' דחולק על ת"ק. ועיין בס' גאון יעקב על אתר ובמשמרות כהונה. ומשמע מרבינו יהונתן דר"י לא פליג על הת"ק, ואכמ"ל. (10) נראה דרצונו לתרוץ הטעם שהרמב"ם פסק כר"י ולא כהת"ק. ולהעיר שבספר דברי אלי, תמה על דברי הכס"מ (שתירץ כן), דלמה צריך לתרוץ כן, הלא הרמב"ם פסק כירושלמי שמפורש שם (עירובין פ"ח ה"ד), דהלכה כר"י (וכ"כ בציוני מהרי"ט שם). [במשצויין שם לדברי הקרבן העדה חפשתי ולא מצאתי אלא בשיירי קרבן שם ובאריכות יותר בהמראה פנים שם סו"ד "ודע דבבא דהמתני' בבית התבן ובית הבקר ובית העצים דקתני הדר שם אוסר עליו אינו צ"ל דההיא לאו דהלכתא היא דלכאורה אתיא כהת"ק דהברייתא פ' הדר דף ע"ב ור' יהודה פליג התם וס"ל דאינו אוסר עליו ופסק הרי"ף ז"ל שם הלכתא כר' יהודה כדמוכח מסוגיא דשמעתתא דהתם אלא דהכא מיירי שיש לו דירה לאכול פתו שם. וזהו לענין איסור. וכ"פ הרמב"ם בפ"ד בהלכה ח' וכבר זכרתי מזה לעיל שם אלא דלענין הנחת עירוב לא פליגי התם כלל ולפיכך פסק הרמב"ם כמתני' עיי"ש שהאריך].

(11) וכ"כ הכס"מ הל' עירובין פ"ד הי"ד.

וממשיך הב"י: "וטעמא דכשיש תפיסת יד לבעל הבית אינו אוסר נתבאר בדברי רש"י שכתבתי. וכן כתב הרמב"ם בפ"ד דטעמא משום דכל שיש לבעל הבית תפיסה נעשו הכל כאורחים אצלו. ולפי זה גם הם מותרים להוציא מבית התבן לחצר אף על פי שלא נתנו עירוב כיון דאורחים נינהו. וכן כתב שם המרדכי (סי' תקכו) שהוא דעת רש"י להתירא ודלא כריב"א שפירש דיש לו תפיסה מהניא כדי שלא יאסור הדר בבית התבן על בעל הבית, אבל הדר בבית התבן אסור להוציא ולהכניס מביתו לחצר. ולפירושו גם בעל הבית אסור להכניס ולהוציא מבית שדר בו לחצר דאי לדידיה שרי הוה ליה הדר בבית התבן אורח גביה ומותר איהו נמי". עכ"ל הב"י.

היינו שהב"י הביא דעת הריב"א שתפיסת יד לא מהני רק לענין שהשוכר אינו אוסר על בעה"ב אבל בעה"ב אוסר על השוכר, אבל לרש"י פי' שגם השוכר מותר וכ"ד הרמב"ם לדעת הב"י, וכן פסק הב"י.

ולפ"ז אולי אפשר לומר דרש"י וריב"א פליגי ביסוד דין דתפיסת יד. דלב"י גם רש"י ס"ל דהוי כאורח – דלא כנ"ל¹². ולכן שרי להוציא אף מבית האורח לחצר, אבל לריב"א ע"י תפיסת יד חסר בשם דירה והוה כחורבה וכדירה בלא בעלים, דנהי דאינה אוסרת מ"מ אסור להוציא הימנה לחצר, ומה שנחשב שחסר בשם דירה היינו מחמת שחושש שהבעה"ב יכנס שם בכל עת להוציא כליו אינו עושה שם מילי דהצנע ולפיכך חסר בדירויין.

ג.

והנה משמע דלשיטת רש"י מותר להוציא מהבית שיש בו תפיסת יד לחצר. ויש להעיר שהרי גדר תפיסת יד לרש"י היינו דחשיב כאורח גביה ולכאורה גבי אורח המתאכסן בבית בפ"ע בחצר אסור להוציא מבית האורח לחצר, וכנ"ל דלכן יש מקום לומר דרש"י לא ס"ל מטעם אורח, אבל לפי פי' הב"י קשה.

ולהבין זה עי' בשו"ע אדה"ז¹³ דמחלק דדוקא התם הבית המיוחד לאורח והחצר היא של בעה"ב לכן חשיב כב' רשויות. וז"ל: "ויש אומרים שהאורח שמתארח בבית או חדר בפני עצמו אינו טפל לבעל הבית להיות כאנשי ביתו אלא שכל שלא נתארח בדרך קבע אין לו חלק בחצר ואינו אוסר על בעל הבית לטלטל מביתו לחצרו אבל לטלטל מבית האורח לחצר אסור בין לו בין לבעל הבית, שכיון שהשכירו לו בית זה לאיזה זמן שכירות ליומו ממכר הוא והרי זה בית שלו וכשמוציא משם לחצר בעל הבית הרי זה כמוציא מרשות לרשות (והוא הדין אם השאילוהו לו בענין שאינם יכולים לסלקו תוך משך זמן שאלתו ואינו דומה

12) ועיי"ע בתו"ח שם סט, ב. ד"ה מאי טעמא. ועוד עי' בקרן אורה שם, ויל"ע.

13) סי' ש"ע סעי' ט.

בצינונים מציין להמרדכי סי' תקז שם והמג"א שצא ס"ק ג דכתב כן בביאור דברי המרדכי ושוב ראיתי בבית מאיר שחולק על מה שכתב במג"א (עיי"ש סי' שע ס"ח, וילע"ע).

לאנשי חצר ששכח אחד מהם ולא עירב שכשמבטל להם רשות ביתו מותר גם הוא להוציא מביתו לחצר מפני שנעשה אצלם כאורח כמו שיתבאר בסי' ש"פ¹⁴ לפי שהמבטל סילק עצמו מרשות ביתו ונתנו להם, משא"כ אורח שלא ביטל ולא סילק עצמו ובני החצר ג"כ אינם יכולים לסלקו הרי רשות ביתו מיוחדת לו ורשות חצר מיוחדת להם ואסור להוציא מרשות זו לזו עד שיערבו", עכ"ל.

אולם הבית מאיר¹⁵ חולק על הב"י וסובר שהרמב"ם הוא דלא כטעמו של רש"י שמדייק כאילו דר עמו בבית, וכמשנת לעיל.

ד.

ובגמ' שם¹⁶ במימרא דר' נחמן תנא דבי רב שמואל דתפ"י תלוי בניטל בשבת, דבר הניטל בשבת אסור דבר שאינו ניטל בשבת אינו אסור, ופי' רש"י דדבר הניטל בשבת אינו תפ"י ואסור דאי בעי שקיל ושדי לי' לבראי משמע מרש"י דכיון שהשוכר יוכל להוציא החפצים בשבת משו"ה לא הוי תפיסת יד. וצ"ע איך יוכל השוכר להוציא החפץ מהבית כיון שהמשכיר יש לו רשות להשאיר שם כליו ומשו"ז נחשב כאילו נשאר לו קצת מקום בבית. ומיהו הב"ח דייק מדברי הטור שהביא דין זה בל' יחיד שמשמע דר"ל שהשוכר יוכל להוציא משם והק' על זה דנהי שהוא יוכל להוציא חפציו אבל מ"מ אי השוכרים אינם יכולים להוציאם משם והו"ל תפ"י בביתם. ותירץ שרש"י לומד שקאי על השוכרים שהם יכולים להוציא החפץ מביתם¹⁷.

אולם מל' השו"ע בסעי' ב' משמע דאפילו יש לו לבעה"ב רשות להניח שם חפציו אי הוי דבר הניטל בשבת ליכא היתר דתפ"י וז"ל בעה"ב שיש לו הרבה בתים והשאלין או השכירין לאחרים ויש לו בכל אחד ואחד מהם דברים שאינם ניטלין בשבת מחמת כובד או מחמת איסור עכ"ל ומדלא חילק השו"ע אם יש לו רשות או לא משמע דפשיטות יש לו רשות להניח שם חפציו¹⁸, וכ"כ במשנה ברורה (שם ס"ק יא) וז"ל "אצלו – ומיירי כשיש לו רשות להניח שם ואפילו אין לו רשות להניח בכל הבית רק בפניה אחת אבל אם אין לו רשות לזה כלל רק שהניח

(14) סעי' ג.

(15) סו"ס ש"ע.

(16) פו, א.

(17) משמע דלהיות תפיסת יד בעה"ב הדבר צריך להיות דבר שאינו ניטל, וכן פסק בעבוה"ק להרשב"א (בית נתיבות שער ד אה"ט) והרמב"ם שם, ובפאה"ש (פ"ח מ"ד).
אולם האורחות חיים הביא דעת הר"י מקורביל דיכול להיות תפיסת יד גם בדבר הניטל (הל' עירוב ח"א אות יז). ומה שבענין דוקא דבר שאינו ניטל בבת היינו משום דחוששין שיטלו ואז תפקע התפיסת יד ויאסר. ומשו"ה אסרו גם בשעה שישנו.
ומה דלא אמרי' "הואיל והותרה הותרה", יש לומר דסובר כמ"ש התוד"ה דאתא (סה, ב),
דהיינו משום שהוא דבר העומד להיות שם.

(18) עיין פמ"ג א"א ס' שע סק"ג, משנ"ב ס"ק י"א (ובשעה"צ שם), ערוה"ש שם סעי' ה,
חיי"א כלל עג דין ג, ואכמ"ל.

לשם בדרך מקרה ואין מקפידין עליו בזה לא נעשו עי"ז כאורחים אצלו ואוסרין עליו, עכ"ל. ובשעה"צ (שם ס"ק ח) כתב וז"ל: "כן משמע ממרדכי וריטב"א, ודלא כב"ח דרצה לדייק מרש"י דאפילו היכא שהשוכר יש לו רשות להשליך החפצים לחוץ... עכ"ל.

ולפ"ז קושיית הב"ח הנ"ל על השו"ע קשה על מה שפסק בשו"ע. דמאי אמרינן דאע"פ דיש רשות להניח שם חפציו מ"מ אי הוי דבר הניטל בשבת אוסרים עליו. והנראה לומר דתלוי בגדר תפיסת יד בעה"ב, דדוקא אי אמרינן דטעמא דמהני משום דהשוכרין הוי כמו אורחין וכדברי רבינו יהונתן הנ"ל, ואז שייך לומר שאפילו יש לו רשות מ"מ אי הוי דבר הניטל בשבת לא נראה כאכסנאי. אבל לפי שיטת רש"י הנ"ל לדעת בית מאיר דתפיסת יד מהני משום דהוי כאילו הבעה"ב דר שם ע"י מה שנשאר חפציו שם בבית, א"כ הכל תלוי אי יש לו לבעה"ב רשות להשאיר שם חפציו בבית השוכר, אבל אי אין לו רשות אפילו אי הוי דבר שאינו ניטל בשבת אינו חשוב כדר שם.

ולפ"ז י"ל דקושיית הב"ח הוא דוקא על הטור שכתב וז"ל: "דבעה"ב דיש לו כלים בבתיים דהשוכרים חשובין כולם כדריין עמו, עכ"ל. ועל זה הקשה הב"ח, דלמה תלוי אם בעה"ב יוכל להוציאה משם באמצע שבת, הא מ"מ יש לו לבעה"ב רשות להניח שם חפציו, ועי"ז גופא דיש לו רשות להניח שם חפציו הרי זה חשוב כאילו דר שם.

והב"ח עצמו כותב ליישב, דנראין דברי רש"י שכתב דבר הניטל בשבת אינו תפיסת יד דאי בעי שקיל ל"י ושדי לבראי, אלמא דתלוי האיסור וההיתר בשואלים ושוכרים. וצריך ביאור דהאיך תירץ את קושייתו, דהא גם אם תלוי בשוכרים הא מ"מ יש להבעל רשות להניח שם חפציו. וצ"ל דסבר הב"ח דאפילו אין לבעלים רשות להניח שם חפציו, מ"מ כיון שיש לו חפץ שאינו ניטל בשבת ה"ז חשוב שיש לו תפיסת יד ואינו אוסר על הבעה"ב. וכ"כ בשו"ת אגרות משה¹⁹ דשיטת רש"י הוא דאע"פ דלית ליה להמשכיר רשות להשאיר שם כליו אפילו הכי חשוב שיש לו תפיסת יד כיון דנשאר לו חפץ שאינו ניטל בשבת.

אמנם לכאורה צריך עיון בזה, דהא כיון דלדעת רש"י (לבית מאיר) הטעם דמהני כשיש לו תפיסת יד הוא משום דחשיב כאילו הוא דר עמו בבית (כנ"ל), א"כ במקום דלית ליה רשות להניח שם כליו אמאי חשוב כאילו הוא דר עמו בבית להיות תפ"י שם, הא לית ליה מקום בבית שמונח שם כליו?

ונראה לומר, שגם לשיטת רש"י לא אמרינן דחשוב כאילו דר שם ממש, אלא "דנראה" כאילו דר שם ממש ומשו"ה הקילו חכמים דאינו אוסר, כעין דברי רבינו יהונתן דכיון דאכסנאי אינו אוסר דאי אמרינן דחשוב כאילו דר שם ממש, אמאי לא הצריכו שיהא לו פת בביתו דהא ההלכה הוא כרב שמקום פיתא גורם. אלא

ע"כ דגם לרש"י הוי סברא דנראה כאילו דר שם. ולפ"ז י"ל דשפיר רש"י סבר דאע"פ דלית ליה רשות להניח שם כליו מ"מ נראה כמו שהוא דר שם ואינו אוסר²⁰. (ועפ"ז באמת לא פליגי כ"כ הב"י והבית מאיר).

ה.

ועל פי הנ"ל אפשר לבאר שיטת²¹ היש מן הרבנים (שהובא ברבינו יהונתן) כי מה שאמרנו שאינו אוסר, הני מילי כגון חצר שהוא כולה שלו ומשכיר הבתים שבה לאחרים והוא שוכן באחד מהן ויש לו תפיסת יד בכולן שאינן אוסרין עליו משום דדמו לאחין השותפין שאוכלין על שלחן אביהם כו'. וה"מ בזמן שאין עמהן דיוורים אחרים, אבל אם יש דיוורים בחצר ומוליכין עירובן אצל אחרים צריכין עירוב בכל אחד מיגו דאסרי הני נמי. וה"נ כך אנו דנין בו. וביאור דבריו, שהרבנים הללו סוברים דהא דאמרי' דכאשר יש לבעה"ב תפיסת יד לא בעינן לערב ביניהם היינו דוקא בדליכא דיוורים אחרים בחצר שאוסרים עליהם אבל בדאיכא דיוורים אחרים שם אמרי' מיגו דאסרי הני עליהם אסרו אהדדי וכעין זה מצינו גבי אחין הסומכין על שלחן אביהם דאם יש דיוורים אחרים בחצר אמרי' מיגו דאסרי הני על האחין אסרו נמי אהדדי. וצריך לומר דקאי באחין שמקבלים פרס מאביהם ולא באוכלין על שלחן אביהם למ"ד דמקום פיתא גורם.

ולכאורה דין זה (דלא מהני תפ"י במקום שיש דיוורים אחרים בחצר) תלוי בהטעם שתפיסת יד מתיר, דלפי רש"י שע"י דיש לבעה"ב כלים בבית השוכר הוי

20) כעין זה כתב הריטב"א (שם ד"ה כגון) וז"ל: "כגון חצירו של בן בונינוס. פי' שהיה עשיר גדול וכשהיה משאל או משכיר בתים היה מניח שם כליו בדרך קבע כל השנה וכאילו לא נתרוקנה רשותו משם דמי, ולפיכך הדר שם עמו בחצר אינו אוסר, ואסיקנא דאפילו לא הניח שם אלא יתד של מחרישה או כיוצא בו מדבר שאינו ניטל בשבת שוב אין הדר שם אוסר עליהם עכ"ל וכמו"כ כתב לעיל בנוגע כשהנכרי שהלך מביתו אי מותר למיגר מן המשכיר (סה, ב). ד"ה אמרי מהו למיגר כו') אמרי מהו למיגר מן המשכיר. פי' כי תיבעי לך לפי מנהג עירנו דמצי מסלק ליה כיון דמצי מסלק כל זמן שירצה אין לך תפיסת יד גדול מזה ואגרין מיניה, או דילמא השתא מיהת לא סלקיה", עכ"ל. משמע מדבריו, דזה גופא דמצי מסלק הוי כאילו דר שם, ומשו"ה הוי כשכרו ולקטו של העכו"ם דמותר למיגר משכירו ולקטו של העכו"ם. ועיין באג"ק ח"ח ע' תקנו לר' משה יעקב בעק ז"ל בהע' לספרו שו"ת חמדת משה סי' אודות ההיתר בהעטעלס [דלא כמש"כ בסי זכר אברהם אליעזר (או"ח ה, ע' 88) דאוסר] ועוד חזון למועד.

21) שהובא ברבינו יהונתן וז"ל: "ויש מן הרבנים שאומרים כי מה שאמרנו שאינו אוסר ה"מ כגון חצר שהיא כולה שלו ומשכיר הבתים שבה לאחרים והוא שוכן באחד מהן ויש לו תפיסת יד בכולן שאינן אוסרין עליו משום דדמו לאחין השותפין [דף עב ב] שאוכלין על שלחן אביהם וישנים בבתיהם שאין צריכין עירוב כל אחד ואחד על האחרים וה"מ בזמן שאין עמהן דיוורים אחרים בחצר אבל אם יש שם דיוורין בחצר ומוליכין עירובן אצל אחרים צריכין עירוב בכל אחד ואחד מגו דאסרי הני הני נמי אסרי והכא נמי כך אנו דנין בו דיקא נמי דקתני אינו אוסר עליו עליו הוא דאינו אוסר אבל אוסר הא למדנו שאם יש שם דיוורין אחרים אוסר עליהן וצריך לערב עמהן ואף על פי שבעל הבית [עירב] עמהם נמצא שכולם צריכין לערב בזמן שיש שם אחרים בחצר", עכ"ל.

כאילו דר בחצר, א"כ שפיר י"ל דכיון דאינו דר שם ממש אלא ע"י שנשאר שם כליו נראה כדר שם. ודומה להנידון דאחין שמקבלים פרס מאביהם, דאע"פ שאינם דרים שם ממש הוי כמו שנתערבו ע"י מה שמקבלים פרס ובתייהם חשובות קצת כדרים ביחד על כן לא בעינן עירוב כאשר אין שם דיורים אחרים בחצר. אבל לדעת רבינו יהונתן דסבר דע"י מה שיש תפ"י לבעה"ב בבית השוכר אמרי' דהשוכר הוי כאכסנאי, על כן אין לחלק בין אם יש שם דיורים אחרים בחצר או אין דכיון שההיתר הוא משום דהוי כאכסנאי, על כן אין השוכר אוסר והוי כמו דליכא בית דירה לאסור עליהם, ממילא אין לחלק בין איכא דיורים או ליכא. משא"כ לרש"י דבאמת חשוב השוכר כבית דירה, ראוי לאסור, אלא דע"י שהשאר המשכיר כליו בהדיהו. לכן נחשב כמו שעירב עם השוכר, על כן דומה למקבל פרס דבדאיכא דיורים אחרים לא מהני מה שיש לו תפיסת יד.

.1

בשו"ע²² כתב המחבר וז"ל: "בעל הבית שיש לו הרבה בתים בחצר והשאלין, או השכירין, לאחרים ויש לו בכל אחד מהם דברים שאינם ניטלים בשבת אין הדריים בהם אוסרים עליו, לפי שנעשו כולם כאורחים אצלו ולפיכך גם הם מותרים להוציא מבתייהם לחצר אף על פי שלא נתנו עירוב. ואם אין הבתים שלו, לא קנויות ולא שכורות, אף על פי שיש לו בהם דברים שאסור לטלטלם, אוסרים זה על זה כו' [והבוא אדה"ז בשולחן שם סעי' ב] הגה: ויש אומרים דכל זה כשאין דיורים בחצר אלא הם, אבל כשיש דיורים אחרים ומוליכים עירובין אצלו, צריכין כל אחד לערב (הר"ר יהונתן פרק כיצד משתתפין). (הובא אדה"ז בשולחן סעי' ג²³ ועיין עוד בסעי' ז²⁴).

(22) סימן ש"ע סעי' ב.

(23) בשו"ע אדה"ז סעי' ג: "יש אומרים (בהציונים מציין לרבינו יהונתן) שאין תפיסת יד מועלת אלא כשאין עמהם דיורין אחרים בחצר ואז אין צריך לערב כלל ביניהם או אפילו יש דיורים בחצר אלא שאותן דיורים מביאים עירובן ומניחין אותו בביתו של בעל הבית זה שיש לו תפיסת יד או באחד מבתים אלו שיש לו בהם תפיסת יד ואז אין כל בתים אלו צריכים ליתן כלל לעירוב פת לפי שכל בתים אלו הם כבית אחד [כרש"י] ובית שהעירוב מונח בו אין צריך ליתן את הפת אבל אם העירוב מונח באחד מבתי הדיורין הרי כל הבתים אלו צריכים כל אחד ליתן פת לעירוב שמתוך שבתים אלו הוזקקו לעירוב עכ"פ בשביל בית שדר בו בעל הבית צריכים גם הם ליתן בשביל בתייהם אף על פי שיש לבעל הבית בהם תפיסת יד והרי דינו עמהם כדין אחים המקבלים פרס מאביהם שיתבאר (בסעיף ז).

(24) סעיף ז: "האחים שיש להם בתים בחצר אביהם ומקבלים פרס מאביהם ואוכלים בבתייהם בין שהפרס הוא לחם בין שהוא מעות לקנות בו לחם אם יש עוד דיורים בחצר ומניחים עירוב כל החצר באחד מדיורין ההם צריכים האחים עם אביהם ליתן כל אחד עירובו שמתוך שבתים אלו של האב ובניו הוזקקו לעירוב צריכים ליתן כל אחד ואחד אבל אם אין עמהם דיורין בחצר אין צריך עירוב כלל שאינן אוסרים זה על זה הואיל ואוכלים פרס אביהם נעשו כבני ביתו או אפילו יש עמהם דיורין אלא שמניחים העירוב באחד מבתים אלו של האחים או בבית אביהם אינן צריכין לערב כלל לפי שכולם כבית אחד שמניחים בו העירוב שאין צריך ליתן את הפת. וכן בנשים המקבלות פרס מבעליהן ובעבדים המקבלים פרס מאדוניהם ובתלמידים המקבלים

ואפשר לומר שהמחבר כתב שההיתר כשיש לבעה"ב תפיסת יד בבית השוכר הוא משום שהם נעשים כאורחים אצלו, ואפילו אם יש דיורים אחרים בחצר כיון שהם נחשבים כאורחים על כן אין לחלק בין היכא דאיכא דיורים להיכא דליכא, דלא מצינו חילוק כעין זה אלא במקבלים פרס מאביהם דהתם ההיתר הוא משום שהם חשובים כמו שעירבו, והרמ"א מחלק בין היכא דאיכא דיורים אחרים להיכא דליכא דיורים אחרים, משום שסובר שההיתר הוא דחשיב כאילו המשכיר דר בבית השוכר הוי כעין סומכין על שלחן אביהם והתם ביש דיורים אחרים אמרינן מיגו דהני אסרים אסרו אחרים.



סה. דיוקים ברש"י במס' סוכה דף מ"א ע"ב

הת' אפרים פינחס שי' לרנר
תלמיד בבית מדרש מנחם להוראה

א.

איתא במשנה סוכה דף מא ע"ב': "...רבי יוסי אומר: יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור, מפני שהוציאו ברשות". הגמרא כתב²: "לא שנו אלא שלא יצא בו, אבל יצא בו חייב".

כתב רש"י ע"ז בד"ה "לא שנו" וז"ל: "לא שנו – דפטור אלא שלא יצא ידי חובת נטילה קודם שהוציא, דהשתא טרוד במצוה וטעה בדבר מצוה, אבל יצא בו קודם שהוציא, תו לא טעה בדבר מצוה הוא, ולא טרוד מהשתא במצוה לעשותה".

ויש לדייק באריכות לשון רש"י:

(א) לכאורה הו"ל לרש"י לכתוב רק דפטור כדי לבאר באיזה תיבה במשנתנו הגמרא כותבין "לא שנו", וכל האריכות שאחרי זה הוא לכאורה ללא צורך.

מש"כ בגמרא "לא שנו אלא שלא יצא בו אבל יצא בו חייב" הוא מובן מעצמו. אם לא יצא כבר מצות לולב פטור, ואם יצא חייב. ויש לדייק: מה ניתוסף ע"י פירש"י?

(ב) בדרך פרט יש לשאול: רש"י כתב "שלא יצא ידי חובת נטילה" – איזה חוב אחר הוצרך לשלול?

(ג) אח"כ כתב "דהשתא טרוד במצוה וטעה בדבר מצוה". למה משנה הלשון מחובה למצוה, לכאורה היה לו לכתוב או טרוד בחובה וטעה בדבר חובה או שלא יצא ידי מצות נטילה. ולכאורה מסתבר יותר לכתוב מצות נטילה וטרוד במצוה וכו', ש"טרוד במצוה וכו'" הוא לשון הגמרא בכ"מ.

(ד) בסוף כתב "אבל יצא בו קודם שהוציא תו לא טעה בדבר מצוה הוא ולא טרוד מהשתא במצוה לעשותה". מהו הצורך בכל הקטע לכאורה אחר הביאור מקטע הראשון, הקטע האחרון מובן מעצמו? בכלל הן אתה שומע לאו, ובפרט למה מאריך בשניהם ב"דבר מצוה" וב"טרוד".

ב.

ויש לבאר זה ובהקדם: בהמשך לזה כתב הגמרא: "הא מדאגביה נפק ביה?

(1) פ"ג, מי"ד.

(2) דף מ"ב ע"א.

אמר אביי כשהפכו". והיינו: איך שייך להיות מקרה שיצא לרה"ר ואעפ"כ לא יצא, והלא מיד כשנטל בידיו – "מדאגבהיה" – יצא? ואביי מתרץ "כשהפכו", שנטל הלולב ואתרוג שלא בדרך גדילתן (ע"פ רש"י ד"ה הא מדאגבהיה).

ומצאתי בדף מה ע"ב: "אמר חזקיה א"ר ירמיה משום רשב"י כל המצות כולן אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתן שנאמר: 'עצי שטים עומדים'".

ושוב מצאתי בתוס' דף לט ע"א ד"ה עובר לעשייתן. התוס' שם מקשה איך יכול לברך על מצות לולב בכלל, והרי מיד אחר שנטל כבר יצא ידי חובתו, וקודם שנטל "לא מסתבר כלל, דהיאך יברך עליו והוא מונח בכלי". ומביא ראיה מתפילין; ואכ"מ.

והתוס' מביא כמה תירוצים: א) נטל הלולב קודם שנטל האתרוג. ב) הופך א' מהם (או הלולב או האתרוג) כמו שמצינו בדף מב ע"א. ג) שיתכוין שלא לצאת. ד) דלא גמרה מצותו עד אחר ניענוע. ה) יכול לומר הברכה גם אחר שעשה מצוותה. ולמד תירוצן זה האחרון מלולב שמברך אחר שנטל בידו.

כתב עוד, שמנהג אנשי ירושלים היה שהיו נוטלין לולביהם עמהם בידיהם בביתם, כביה"כ, וכשקרו ק"ש. לגבי זה, משום מצוה מן המובחר לא נפסק מצות לולב, ויכול לברך אחר שהגביה שחשב עובר לעשייתן.

על תירוצן הג' שיתכוין שלא לצאת י"ח, כתב התוס' "אע"פ דאמרינן בסוף ראוהו ב"ד (ר"ה כח, ב) דמצות אינן צריכין כוונה, מ"מ בעל כרחו לא נפיק. והא דלא משני הכי בסוף פירקין (מב, א) דמיירי באדם שאינו בקי שהולך אצל בקי ללמוד". א"כ פשיטא לא היה נתכוין שלא לצאת.

עכ"פ מזה שמביא התוס' מקרה שלנו – של ר' יוסי וצריך לבאר אותם מוכח שיכול לדמות הסוגיות.

לפי זה מוכח שיש חילוק בין סוף התוס' שמתרץ שיכול לומר הברכות משום הניענועים שאחריו אע"פ שכבר יצא ידי חובתו, וכן המנהג של אנשי ירושלים שיכול לברך, ובין הסוגיא של דטרוד במצוה שחייב אם כבר אגביה. וע"פ חילוק זה יש לתרץ כל השאלות על רש"י.

ג.

לכתחילה החיוב חטאת הוא על שגגה א"כ בכדי לפטור אותו ממנו צריך האדם להיות אנוס, ו"אונס רחמנא פטרי"י". לפיכך בטריד במצוה וטעה בדבר מצוה לפטור האדם מקרבן צריך טירדה יתירה. וזה יהיה רק אם יש חיוב ממש על

(3) תרומה כו, טו.

(4) מנחות לה, א

(5) נדרים כז, א. ב"ק כח, ב. ע"ז, נד, א. ובכ"מ.

האדם לא רק מצוה לעשות וכ"ש מצוה מן המובחר.

לפיכך רק אם יש חובת נטילה פוטר ר' יוסי האדם אבל אם כבר עשה הנטילה רק יש לעשות מצוה מן המובחר – נענועים או מנהג אנשי ירושלים – אין זה פוטר אותו מקרבן.

לאידך גיסא בברכת המצות אינו נוגע אם הוא שוגג או מזיד אם יש עוד דבר לעשותו בהמצוה יש מקום להתיר אותו לברך⁶.

מזה יכול לתרץ כל הדיוקים:

(א) למה כתב רש"י "חובת נטילה" לבאר למה הוא טרוד כל כך במצותו שיכול לפטור אותו מקרבן חטאת שצריך להביא משם שוגג. רש"י מודיע אותנו שהוא טרוד ביותר משום שיש לו חובה לפיכך הוא אנוס⁷.

(ב) כתב "טרוד במצוה" ולא כתב בחובה או לכתוב מצות נטילה משום שע"י שאינם שוים מודגש שטרדת המצוה הוא משום שיש חובה.

אם כתב רק "מצוה" היה יכול לומר ע"י שום דבר שבמצוה יש לפטור, וזה אינו. ולא רצה לומר חובה בשניהם (1) שאין זה המאמר חז"ל, (2) או י"ל שע"י החילוק מודגש גודל טרדתו.

(ג) הוצרך לקטע האחרון "תו לא טעה בדבר מצוה הוא ולא טרוד מהשתא במצוה לעשותה". שע"י דבר מצוה אנו יודעים ולא בענינים שאין המצוה עצמה אלא ניענועים או מצוה מן המובחר מ"טרוד מהשתא במצוה לעשותה" אנו לומדים שהטרדה הוא קרוב מאד לילך ברה"ר משום שהמצוה היא עשי' בפועל והלולב כבר בידו.

אולי מזה צריך הטרדה של מצוה להיות קרוב להעבירה שעשה שרק עי"ז הוא אונס ופטור⁸.

בדרך פלפול רש"י ותוס' בדיוק זע"ז. השני דיבורים "דבר מצוה" ו"לעשותה" הם כנגד ב' הדיבורים של תוס' "דבר מצוה" ולא ניענועים שאין המצוה עצמה, ו"לעשותה" ולא מנהג אנשי ירושלים שאינם עושים שום דבר אלא הוא בידם.



(6) פשיטא אפי' אם הוא דבר מדברי סופרים יש מקום להתיר שמברכים על מצות מד"ס.
 (7) אוי"ל שזהו ג"כ כוונת רבינו חננאל במש"כ "שנמצא מוציאו עכשיו לצאת בו" שמדגיש שמוציאו בכוונה לצאת ידי חובתו.
 (8) עיין ברשימת ישעורים סוכה מב, א. אולי זהו כוונתו שכתב "מלשון רש"י נראה כי הוא מפרש שידור הפטור של טעה בדבר מצוה הוא מדין אונס – שטרדתו במצוה גרמה את העבירה והגברא קרוב לאונס ופטור".

סו. סתם ואח"כ מחלוקת בתרי מסכתי (גליון)

הת' יחיאל שי' צירקינד
תלמיד בישיבה

בגליון תתצח' כתב הת' ל.י.ג. דאיתא בגמ'² "מנהיג לחודיה מי איכא מאן דאמר לא קני" וכתבו ע"ז התוס'³ "אע"ג דלר"ש אית לי' בפ"ק דקדושין דבהמה אינה נקנית אלא בהגבהה, מ"מ פריך מכח סתם מתניתין דהא תנן אחד רכוב ואחד מנהיג".

ושאל הת' הנ"ל דהלא הדין שבמחלוקת ואח"כ סתם ההלכה כסתם, הוא רק במס' אחד ולא בשני מסכתות, ולכן כאן שיש מחלוקת בקדושין וסתם משנה בב"מ, מכיון שאין סדר למשנה בשני מסכתות אינו נופל בדין מחלוקת ואח"כ סתם, ואפשר להיות שהוא סתם ואח"כ מחלוקת וא"כ אין הלכה כהסתם, ואיך מפרשים תוס' בפשטות שפריך מכח סתם מתניתין.

וי"ל דלאו קושיא היא שהרי המחלוקת הוא ברייתא בפ"ק דקידושין' ולא משנה וכשיש סתם משנה (בב"מ) ומחלוקת בברייתא (בקידושין) אמרינן בגמ'⁵ דהלכה כסתם משנה".



(1) שי"ל לש"פ כי תשא – פרשת פרה תשפ"א.

(2) ב"מ ח ע"ב.

(3) שם ד"ה מנהיג לחודיה.

(4) כה ע"ב.

(5) יבמות מב ע"ב.

(6) יש להקשות: לפי"ז לא הי' לתוס' לפרש סתם משנה כ"א שהוא משנה לגבי ברייתא ולמה מדייק תוס' לכתוב דוקא סתם. ובאמת לאו קושיא מידי שהרי תוס' לא מדבר אודות הלכה כמי, אלא פריך על לישנא "מי איכא מאן דאמר לא קני", הרי ר"ש סבר לא קני. ותוס' מתרץ כיון דלא תני ר"ש, אינו חשוב מאן דאמר ולכן כתב סתם שאם היה מחלוקת לא היה יכול למימר "מי איכא מאן דאמר לא קני".

סז. קשיא בדין טומאה רצוצה לגבי כוורת

הנ"ל

והת' מנחם מענדל שי' הלוי שטאל
תלמיד בישיבה

כתב המשנה': "היתה (הכוורת) פתוחה ופקוקה בקש (שנפחתה ובטלה מתורת כלי – רע"ב) . . טומאה תחתיה, בתוכה או על גבה טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת".

ועיין תפארת ישראל בסוף הפרק שכתב, שהמשנה מיירי שאין פותח טפח תחתיה.

וקשה: למה היא נחשבת טומאה רצוצה כשהטומאה בתוכה או על גבה?





שער
חסידות

סח. מעלת ההשפעה מפנימיות המקיף

הרב שניאור זלמן גופין שליט"א¹
משפיע ראשי בישיבת תו"ת המרכזית – כפר חב"ד ארה"ק
מחבר סדרת הספרים "שיעורים בחסידות"

חידוש יסודי בדא"ח

בסעיף ה במאמר ד"ה "ביום עשתי עשר" ה'תשל"א² מבאר כ"ק אדמו"ר כי ישנם שלושה אופנים בהשפעת החיות לעולם³:

(א) "ההשפעה הבאה מהקדושה היא במדידה והגבלה, הוא רק עכשיו":
השפעה פנימית מצד דרגות נמוכות באלקות, כמו הספירות בעולם האצילות,

(1) נערך ע"י בנו הרב שמעון שי' גופין, משפיע בישיבת תו"ת לוד, וי"ר מערכת "שיעורים בחסידות" כפר חב"ד ארה"ק.

(2) נדפס בתורת מנחם – ספר המאמרים מלוקט חלק ג' עמ' קכז.

(3) לשלימות הענין מועתקת בזה לשון כל הסעיף:

והנה הטעם של הפקח (זה שבוחר בהמלך ולא בהשרים) הוא מפני דכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף. ולכאורה ה' אפשר לומר הכוונה בזה, שההשפעה הבאה מלעו"ז (עם היותה בריבוי יותר מההשפעה הבאה מהקדושה) הוא דבר המתחלף שאין לו קיום. כי לאחר הביורור, כשיחבררו הניצוצות שנפלו בקליפות (שמזה הוא החיות שלהם) יתבטלו לגמרי. [ומכ"ש בנוגע לישראל, שגם עכשיו, זה שישראל יכולים לקבל חיות מהלעו"ז, הוא רק לפי שעה]. וכן הוא לאידך גיסא, דזה שההשפעה הבאה מהקדושה היא במדידה והגבלה, הוא רק עכשיו, אבל לאחר שיתגלה השרש דבחינת הפנימיות, ששרשו הוא מפנימיות המקיף, ההשפעה מהקדושה תהי' בריבוי גדול יותר מהריבוי שנשפע מחיצוניות המקיף (השייך גם להשפיע בקליפות), כמאמר רז"ל אם לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה. אבל, ביאור זה אינו מספיק, דלפי זה, גם בחירתו של הפקח בהמלך הוא בשביל ההשפעה שתהי' לו עי"ז, והחילוק בינו ובין אלו שבחרו בהשרים (דוכסין וכו') הוא שהם חושבים רק במצב ההוה, והפקח חושב מה שיהי' בעתיד, ע"ד מארז"ל איזהו חכם הרואה את הנולד. אבל מזה שאומר במדרש, דזה ישראל אין עובדין אלא להקב"ה הוא מפני כי חלקי הוי' אמרה נפשי, מוכח, דזה שהפקח בוחר בהמלך הוא לא מפני התועלת שיהי' לו מזה, אלא מצד המלך. והיינו דזה שישראל בוחרים בהקב"ה, אף שעכשיו ריבוי ההשפעה היא לעוברי רצונו הוא (לא מפני שאח"כ תהי' ההשפעה לעושי רצונו גדולה יותר, אלא) מפני שההשפעה לעושי רצונו היא מפנימיות רצונו ית' וחפצו האמיתי, וההשפעה לעוברי רצונו היא כמאן דשדי בתר כתפוי לשונאו שלא ברצונו, ולכן רוצים הם דוקא בההשפעה לעושי רצונו, עם היותה השפעה מצומצמת, להיותה נמשכת מפנימיות רצונו ית'. ומה שאומר דכולהו מתחלפין כו', הכוונה בזה היא, דמזה שהם מתחלפין אח"כ מוכח שגם עכשיו אינם מציאות אמיתית. וזה שיש בהם חיות להשפיע חיות לבע"ח ולאוו"ע, הוא לא מצד עצמם ח"ו אלא מפני שהם יונקים מהקדושה, ומכיון שהחיות דקדושה שבהם אינו מתאחד עמהם (ואדרכא הוא בבחינת גלות בתוכם), הרי מצד מהותם הם בחינת מות. [ועד"ז הוא גם אלו שמקבלים השפעת החיות מהם, כמבואר בתניא, דזה שרשעים בחייהם קרויים מתים הוא מפני שחייהם נמשכים ממקום המות והטומאה]. וזהו אלא נסיב מלכא משום דכולהו מתחלפין, שאינו רוצה בהשפעה שנמשכת ממקום המות והטומאה עם היותה השפעה בריבוי, ורוצה דוקא בההשפעה שמצד הקדושה עם היותה השפעה מצומצמת.

שמבחינתן יש תפיסת מקום למעשי הנבראים. ולכן ההמשכה ממנה מתלבשת בכלים שעושים מקיימי המצוות, באופן מדוד ומוגבל בהתאם לעבודתם.

(ב) "הריבוי שנשפע מחיצוניות המקיף (השייך גם להשפיע בקליפות):" השפעה מ'חיצוניות המקיף' הבלתי-מוגבל שלמעלה מהשתלשלות, שמבחינתו אין תפיסת מקום למעשי הנבראים, "ואיני יודע במעשיהם של מי אני חפץ, אם במעשיהם של צדיקים או במעשיהם של רשעים". ומבחינה זו נמשך שפע באופן בלתי-מוגבל והוא מגיע בעיקר לקליפות החצופות ונוטלות חלק בראש מבלי להתלבש בכלים.

(ג) "לאחרי שיתגלה השרש דבחינת הפנימיות, ששרשו הוא מפנימיות המקיף, ההשפעה מהקדושה תהיה כריבוי גדול יותר מהריבוי שנשפע מחיצוניות המקיף": השפעה מ'פנימיות המקיף' – שבה נמצאת הכוונה הפנימית של הקב"ה, ורצונו מצדו, שבני-ישראל יקיימו מצוות ויעשו כלים ויהיו בביטול והוא נמשך דוקא אליהם (כמבואר עוד בהמשך).

בחינה זו כוללת את שתי המעלות: (א) גילוי בלתי-מוגבל (מקיף). (ב) שנמשך באופן פנימי בתוך הכלים רק לעושי רצון ה'.

לאמתו של דבר, אופן ההשפעה השלישי, מצד פנימיות הכוונה, הוא אחד היסודות והחידושים בתורת החסידות בקיום המצוות.

"תלוי באיזו דרגה"

ביאור הדברים:

במאמר ד"ה "לא תהיה משכלה" ה'תשי"ב מביא כ"ק אדמו"ר שאלה (חקירה) כללית האם "עבודה צורך גבוה או לא", האם קיום המצוות תופס מקום אצל הקב"ה או לא: מצד אחד הקב"ה רוצה שנקיים מצוות, "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני", וקיומן תופס אצלו כדברי המדרש על הפסוק "ועתה יגדל נא כח אדני" – על-ידי קיום התורה ומצוות מגדילים את שם אדני. והעדר קיום המצוות פועל חלישות כביכול למעלה, כדברי המדרש על הפסוק "צור ילדך תשי בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מתישין כביכול כח גדולה של מעלה".

לאידך גיסא, הכל יודעים כי "אני הוי' לא שנית" והקב"ה לא נתפס במעשי התחתונים, ו"אם חטאת מה תפעל בו ורכו פשעך מה תעשה לו", ומובן כי "עבודה איננה צורך גבוה" וקיום המצוות לא מוסיף ולא גורע בו מאומה.

על-פי פשוטו, מבואר בספרי קבלה, כי תלוי באיזו דרגה מדובר: מצד אור-אין-סוף המצטמצם ויורד להתלבש בספירות של עולם האצילות – מעשי

התחתונים תופסים מקום, וכאשר מקיימים מצוות מוסיפים אורות וחיות בכלים של אצילות, וכאשר עוברים על רצון ה' – פוגמים בספירות ובכלים של עולם האצילות. ועל כך נאמר "עבודה צורך גבוה" – לקב"ה יש צורך בעבודת ה'. וכמו שהאדון זקוק לעבד ובלעדיו הוא לא מסתדר, כך עבודת ה' משלימה כביכול את הקב"ה והוא משתנה לפי עבודת ה'.

אבל כאשר מדובר ביחס לעצמותו יתברך שלמעלה מהשתלשלות ולמעלה מהתלבשות בספירות וכלים, שמה אין תפיסת מקום למעשי התחתונים ולא שייכת שם שמחה ונחת-רוח מקיום המצוות, או חלישות וצער מהעדר קיומן, וממילא "עבודה איננה צורך גבוה".

קיום מצוות מצד הכוונה הפנימית

אך ישוב החקירה בדרך זו, הוא שטחי ופשוט ללומדי תורת החסידות, המכירים את אחד היסודות והחידושים של תורת החסידות בחיפוש הקשר דוקא עם עצמותו של הקב"ה, ולפיכך קשה לומר שקיום המצוות שהוא רוב עבודת ה', לא תופס מקום בעצמותו של הקב"ה. וידועה השיחה המפורסמת של הרבי הרש"ב¹ הפותחת בדיבור-המתחיל "כל המצוות מתייחסים אל העצמות".

ובאותה מידה אי-אפשר לומר שכל הפעולה של המצוות היא רק בשביל גלות אלקות בספירות של עולם האצילות, וכמו שמבואר בהרחבה בדרך מצוותיך, ב'שורש מצות התפילה', ש"מה יתן ומה יוסיף לנו כל-כך ענין היחודים וזיווגי המידות וספירות עליונות. . . כיון שכללות הספירות כלא ממש חשיבי ואין-עורך כלל לאור-אין-סוף ואיך יהיה כל עסקנו בענין הטיפה אחת לבד".

מובן כי האבחנה האמורה בין הספירות לעצמותו יתברך ביחס לקיום המצוות איננה מספקת.

ואולם, על-פי המבואר במאמר שלנו אודות ההשפעה מצד פנימיות המקיף שבה נמצאת הכוונה והרצון הפנימי של הקב"ה בעבודת ה', ניתן ליישב את הדברים:

אילו קיום המצוות היה נעשה מצד המעלה וחשיבות שישנן במצוות, היינו נדרשים לשאלה האם המעלות הללו תופסות מקום אצל הקב"ה ופועלות בו שינוי אם לא.

אך, לאמתו של דבר, אין מעלה בקיום המצוות – מצד המצוות ('חפצא') ולכן הן לא תופסות מקום בעצמותו של הקב"ה. כל מעלתן וחשיבותן נובעת מפני שעצמותו יתברך הפשוט בתכלית הפשיטות ואינו מוגדר ולא מחויב לשום דבר, החליט בבחירתו החופשית ובכוונתו הפנימית והטהורה, לרצות בקיום המצוות,

ולתרגש ולהתפעל מקיומן או חלילה מהעדר קיומן.

כך מתקבלות שתי המעלות:

(א) כיון שהמצוות לא תופסות אצלו מקום – קיומן לא פועל בו שינוי, ואינן מוסיפות בו שלמות כמו עבד המוסיף שלמות באדונו, והעדר קיומן לא גורע ממנו.

(ב) כיון שהוא בעצמותו בחר בבחירתו החופשית ובכוונתו הטהורה לשמוח בקיום מצוות ולכעוס בהעדר קיומן, לכן הן חשובות ויקרות בעיניו ותופסות אצלו מקום.

זוהי גם פנימיות המקיף – היא הכוונה הפנימית שלו, שאמנם מצדו הכל שווה, ו"איני יודע במעשיהם של מי אני חפץ", רק מצד הכוונה הפנימית שלו – הוא רוצה שתהיה עבודת ה', שבני-ישראל יעשו כלים לקבל את ההשפעה ממנו ויהיו בטלים אליו.



סט. ביאור בדא"פ בתניא פ"ח ופי"ב

הרב אהרן חנן שי' וויינדרוך
מחברי כולל להוראה מעשית קראון הייטס

בתניא פ"ח מסביר רבינו הזקן ההבדל בין עצם כח המתאווה לדברים מותרים לכח המתאווה לדברים אסורים ואומר: "יצר הרע וכח המתאווה לדברים האסורים הוא שד משדין נוכראין שהוא יצר הרע של אומות העולם [כ"ה ע"פ לוח התיקון] שנשמותיהם משלש קליפות הטמאות משא"כ היצה"ר וכח המתאווה לדברים המותרים למלאות תאוותו הוא שד משדין יהדאין לפי שיכול לחזור לקדושה", עכ"ל, דהיינו שנה"ב של יהודי מפני שהוא קליפת נוגה שייך להתאוות רק לדברים המותרים שהם מקליפת נוגה משא"כ לדברים האסורים שאין לה שום שייכות. וא"כ נשאלת השאלה איך שייך שיהודי יתאוה לדברים האסורים?

ומסביר כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש ח"ח ע' 18 הע' 51 שזה מגיע ע"י שהוא ממלא תאוות היתר. דהיינו שע"י שאוכל לשם תאוה ה"ה מוריד נשמתו בשעה זו לשלש קליפות הטמאות ואז כשנפשו מלוכש בשלש קליפות הטמאות שייך שמתאוה לדברים האסורים.

וממשיך בפי"ב "שהבינוני לא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם ולא נקרא עליו שם רשע אפי' שעה אחת ורגע אחד כל ימיו" וא"כ איך שייך לכל אדם להגיע למדרגת הבינונים שאם חטא פעם אחת כל ימי חייו נקרא עליו שם רשע? !

ומסביר כ"ק אדמו"ר (בלקוטי ביאורים בספר התניא): "דער פירוש אין דעם איז אז איצטער (לאחר שעשה תשובה) שטייט ער אין א מצב וואָס לא עבר עבירה מימיו ווייל ס'איז ביי אים ניט פאַרבליבן קיין רושם פון די עבירה וואָס ער האָט פריער געטאָן. בעת אָבער ער האָט געפועלט דורך זיין תשובה אַז ביי אים איז (בכללות) ניט געבליבן קיין רושם פון רע נואָס דערפאַר איז ניט נאָר וואָס ער טוט ניט קיין איסור בפועל נאָר ס'איז גאָר "אינו עולה בדעתו לעשות האיסור בפועל ממש ח"ו", וואָס דאָס ווייזט אַז ביי אים איז ניט געבליבן קיין רושם פון זיינע עבירות, וואָרום אויב עם וואָלט ביי אים געבליבן עפעס אַ רושם, וואָלט זיך אים וועלן טאָן אַן איסור (און ער וואָלט זיך דאַרפן מתגבר זיין אויף ניט טאָן דעם איסור) מצד דעם וואָס "עבירה גוררת עבירה" (אבות פ"ד ט"ב), שטייט ער אין אַזאַ מצב וואָס לא עבר עבירה מימיו".

וא"כ הבינוני הרי הוא במדריגה שאין לו שום רושם מהרע וכמו שהוסבר בפרק ח' הרי הוא שייך רק לתאוות היתר ולא לתאוות איסור. וצלה"ב מה שכתוב בהמשך של פרק י"ב שהבינוני לאחר התפילה, "יכול להיות סכלות הכסיל הרע בהתגלות לבו בחלל השמאלי להתאוות תאוה לכל עניני גשמיות עוה"ז בין בהיתר בין באיסור ח"ו כאלו לא התפלל כלל, אלא שבדבר איסור אינו עולה בדעתו לעשות האיסור בפועל ממש ח"ו אלא הרהורי עבירה הקשים מעבירה יכולים ליפול לעלות למוחו לבלבלו מתורה ועבודה". וצ"ע דהרי הוסבר שאין לו שום רושם מהרע וא"כ נפשו איננה שייכת להתאוות ברע ומה הביאור במ"ש שמתאוה בין בהיתר בין באיסור?

עוד צריך להבין מה שכתוב בפ"ב ש"הבינוני לא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם ולא נקרא עליו שם רשע אפי' שעה אחת ורגע אחד כל ימיו". ומבאר כ"ק אדמו"ר ש"לא עבר עבירה" הוא מפני שעשה תשובה ולא נשאר שום רושם, "ולא יעבור לעולם" במעמד ומצב הזה לא יעבור. אבל עדיין צריך ביאור מה מוסיף רבינו "ולא נקרא עליו שם רשע" הרי כבר אמרנו שלא עבר עבירה מימיו וכבר עשה תשובה שלימה עד שהוא במעמד שלא עבר עבירה מימיו?

ואולי יש לומר על פי מה שהוסבר בפ"ג: "כשיש איזה שליטה וממשלה ליצר הרע בעיר קטנה אפי' לפי שעה קלה נקרא רשע באותה שעה". וא"כ, אפילו אם אכל תאווה היתר או אפי' מהרהר ברצון בתאוות היתר באותה שעה היתה לנה"ב שליטה וממשלה בגוף וכמ"ש בפ"ב כי המהרהר ברצון נקרא רשע וא"כ כבר נקרא עליו שם רשע. ואולי זהו מה שמוסיף רבינו הזקן "ולא נקרא עליו שם רשע", ולכן מוכרח לומר שלבינוני מושלל אצלו בתכלית להרהר ברצון אפי' תאוות היתר.

ואולי יש לומר בד"א שההרהורים של הרע מגיע מזה שפעם אחת מילא

תאוות היתר, או שהרהר ברצון בתאוות היתר, ועי"ז נטמא נפה"ב בשלש קליפות הטמאות ואף שעשה תשובה עד שאין רושם המתבטא בהלבושים של הבינוני הרי לא ביטל הרע שבקרבם ולכן אפשר שיתבטא בהרהורים שלו, והגם שהבינוני יש לו שליטה וממשלה על כל הלבושים שלו בין במעשה בין בדיבור בין במחשבה ולכן אינו מהרהר ברצון כלל בתאוות עוה"ז מפני שאין להרע שליטה וממשלה בלבושים אבל לא ראינו שלא נשאר רע כלל אצל הבינוני, ואדרבה, "הרע בבינוני הוא בתקפו כתולדתו" "ויכול להיות שיתאוה תאוה לכל גשמיות עוה"ז בין בהיתר בין באיסור ח"ו".



ע. ב' שלבים בבירור

הת' מנחם מענדל שי' מויא
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה תנו רבנן מצות נר חנוכה תשל"ח' מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע ב' פירושים בענין "כליא ריגלא דתרמודאי": (א) "שהאור נר חנוכה מכלה ומבטל את ריגלא דרמודאי", (וב) "שהאור דנ"ח פועל הכליון (כליא מלשון כליון וכלות הנפש) גם בריגלא דתרמודאי, שגם המורדים יבואו לבחינת כלות הנפש".

וממשיך "ד... כמו שנ"ח פועל גם בריגלא דתרמודאי בשני הענינים, שבתחילה הוא מכלה ומבטל אותם ואח"כ פועל בהם שגם הם יהפכו לקדושה".

מזה נראה ששתי הפירושים דלעיל, אינם שתי אופנים שונים, אלא המשך, תחילה פירוש הא' ואח"כ פירוש הב'.

וכן בהמשכו ד"ה מצותה משתקע החמה מביא ב' פירושים הנ"ל ובכמה מקומות שם כתב שהעיקר הוא בירור הניצוצות, ועי"ז דוקא עושים דירה בתחתונים, "ובדוגמת ענין כליא ריגלא דתרמודאי שלא רק שהוא מכלה ומבטל את המורדים (תרמודאי), אלא שהוא פועל בהם גופא ענין הכליון, ע"י שמברר את הניצוצות שבהם ומעלה אותם לשרשם".

והנה, יש לדייק למה ב' אופני בירור מביאים א' להשני?

ויש לתרץ עפ"י מש"כ בלקו"ש חי"א שיחה א לפרשת יתרו. שם מבאר כ"ק אדמו"ר יתרון בהכנה למ"ת (ע"י בירור חכמה דלעו"ז – דיתרו), מע"י קרי"ס.

בסעי' ד' שם כתב, וזלה"ק: "וטעם הדבר י"ל: אעפ"י שהחיבור דעליון ותחתון בקרי"ס הי' בכל העולמות, מראש כל המדרגות עד סוף כל דרגין" – מ"מ לא נכלל בחיבור זה אלא "התחתון" שבדרגות הקדושה גופא, אבל לא שהגיע הבירור והעלי' גם ב"תחתון" שבלעו"ז (דמה שהמצריים טובעו בי"ס, אי"ז שהם נתבררו ונודככו, אלא שמציאותם נאבדה ונתבטלה)". עכלה"ק.

וממשיך שכיון שהלעו"ז לא נתברר עדיין, לכן הי' מקום שיבוא עמלק להלחם (דלכאורה מאחר שקרי"ס פעל בכל העולם איך יתכן שיבוא עמלק להלחם עם בני"י!) אלא כנ"ל, מאחר שהמציאות דלעו"ז לא נתברר עדיין בקרי"ס ורק הי' שבירה – בחיצוניות – אבל עצם הקליפה נשאר בהתנגדות לאלקות, במילא "ויבא

(1) הוגה וי"ל ב"קונטרס חנוכה – תשמ"ז", ואח"כ בסה"מ מלוקט ח"ב ע' יז ואילך, ובתו"מ סה"מ מלוקט ח"ב (כסלו) ע' קסב ואילך.

(2) שבת כא, ב.

(3) אות ז.

(4) אות ח.

עמלק להלחם עם ישראל". ודוקא ע"י יתרו, שהודה ש"הוי' הוא אלקים" נעשה הבירור של הסכלות דלעו"ז⁵.

עפ"ז יש לבאר החילוק בין אופן א' לב' הנ"ל, כי אע"פ ש"רגלי תרמודאי" מבוטלין, מ"מ זה לא די, כי עצם מציאותם עדיין לא נתברר, ולכן צריכים הכלות הנפש – הבירור בשלימות. ועי"ז דוקא מביא דירה בתחתונים בתחתון שאין תחתון למטה הימנו. וזוהי המעלה דנר חנוכה. ולכן הם המשך, ותלוי אחד בהשני. וכמבואר בכ"מ.

ולא באתי אלא להוסיף ביאור.



(5) ולהעיר מלקמן בהשיחה (אות ה') שרש"י מדייק לומר "מלחמת עמלק" ולא נצחון והצלת ישראל כי יש עדיין מה לתקן.

עא. הערה בדא"פ בהמשך תשרי אעת"ר ותרצ"ז

הרב אפרים פיקרסקי שליט"א
משפיע בישיבה

א.

בד"ה מן המיצר אעת"ר' מבאר כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע ענין צמצום הראשון שהיה באוא"ס. וקודם לזה מבאר ענין השתלשלות העולמות שהוא בדרך עו"ע, ומביא שהכתר נק' עילת העילות וכמ"ש בזוהר שיש עה"ע ועילת כל העילות. ומביא בזה כמה פירושים; האריז"ל מפרש שהכתר נק' עה"ע וא"ק נק' עילת כל העילות, והפרד"ס מפרש שעילת כל העילות הוא הא"ס ממש (העצמות), עיי"ש.

ובהמשך הענין מבאר: "ולפי פי' הפרד"ס י"ל שגם א"ק נק' עה"ע, וכ"מ בזהר בא דמ"ב ע"ב, וכ"מ ממאמר התיקונים כ"ע אע"ג דאיהו אור צח כו' אוכס הוא קדם עה"ע הרי דבחי' עה"ע למעלה מבחי' כ"ע כו' (ובמ"א מבו' דעה"ע הוא בחי' ראשית הקו כו'), וא"כ י"ל דעילת כל העילות הוא בחי' מל' דא"ס כמו שהוא לפני הצמצום כו'".

ובפשטות הכוונה הוא שמהפרד"ס לומדים היסוד שעכה"ע הוא למעלה מא"ק ורק שלהפרד"ס קאי על העצמות והמאמר מפרש די"ל דקאי על מל' דא"ס (ואוא"ס). אבל בד"ה שיר המעלות תרצ"ז (המיוסד על מאמר זה) כותב: "ולפי משנ"ת במ"א דעה"ע הוא ראשית הקו עילת כל העילות הוא בחי' מל' דא"ס כמו שהוא לפני הצמצום". הרי שאינו מייסד דבריו על הפרד"ס אף שביאר קודם בסעיף זה באריכות גדולה דברי הפרד"ס. ואולי הדיוק בזה הוא, דלהפרד"ס הרי עכה"ע קאי על העצמות ולא על האוא"ס, וא"כ לכאו' חלק יותר לייסד על המבואר במ"א בענין ראשית הקו. אבל בסיום ההמשך בתרצ"ז בפכ"א וזלה"ק: "דכ"ז הוא לפי"ד האריז"ל שסובר דעה"ע הוא בחי' כתר ועילת כל העילות הוא בחי' א"ק, אבל לפי דעת הפרד"ס דגם בחי' א"ק הוא עה"ע, הנה עילת כל העילות הוא בחי' מל' דא"ס". הרי דמייסד על דברי הפרד"ס, ויש מקום לעיון קצת אמאי משנה כאן ממה שכתב לעיל בפ"י.

ועוד, יש לעיין בהלשון עצמו במה שאומר לדעת הפרד"ס א"ק הוא עה"ע ולכן עכה"ע הוא מל' דא"ס, כי א) הפרד"ס לא אמר במפורש שא"ק נק' עה"ע, (ב) ובעיקר דבפירוש כתב שעכה"ע הוא הא"ס (ולא מל' דאצי"), ואף שבאעת"ר איתא די"ל שלהפרד"ס א"ק נק' עה"ע ג"כ, מ"מ יש לעיין: למה מייסד דבריו על דעת הפרד"ס במה שלא כתב מפורש, והרי משמע ג"כ בזוהר ובתיקונים שא"ק נק' עה"ע כמ"ש באעת"ר ולמה לא מייסד דבריו עליהם?

ב.

ולכאור' עפ"י פשוט, הנה דברי הרמ"ק כאן דעילת כל העילות קאי על עצמות הבורא, הן הן דבריו (המובא) בד"ה ויולך תרס"ו שהכתר הוא מחודש והוא ממנין הע"ס ולא נקרא א"ס, ורק העצמות נק' א"ס. (ולא כשיטת המקובלים הראשונים שהכתר נק' א"ס), וכן מפורש שיטת הרמ"ק בדא"ח: שלא ידע מענין הצמצום והי' מבאר התהוות העולמות ממנו ית' בדרך עו"ע, והכתר הוא העלול הראשון מא"ס, ונמצא ששיטתו בענין הכתר הוא שיטה אחת עם זה שהעצמות נק' עילת כל העילות. דבכך א"א בזה שהעצמות נק' עילת כל העילות.

ובהמשך לזה שמובא בדא"ח דברי הרמ"ק שהכתר הוא העלול הראשון מא"ס מובא ג"כ דבריו בס' אלימה שיותר מה שאין ערוך עשי' לגבי אצי' אי"ע הכתר לגבי א"ס הרי שהכתר הוא באי"ע, וא"כ איך הוא העלול הראשון, ומבארים שמ"מ העשי' אי"ע יותר. ודוקא האריז"ל גילה שהכתר והעשי' הם באי"ע בשווה ממש לגבי אוא"ס, ולכן יש צורך לצמצום בדרך סילוק דוקא.

ובהתמים חלק ב'³, (מצויין בד"ה מים רבים תשי"ז), מבואר בארוכה שיטת הרמ"ק ותמצית דבריו הוא דודאי לא נתכוין הרמ"ק לומר שהתהוות הוא בדרך עו"ע שזהו שיטת אור"ה להבדיל, אבל בני"מ מאמינים בני מאמינים שהמגביהי לשבת המשפילי לראות בשמים ובארץ, דהתהוות העולם הוא יש מאין ושמים וארץ (רוח' וגשמיות) שניהם הם באי"ע ומחודשים ממש.

אלא דמאחר דעלה ברצונו ית' בכוונת בריאת העולמות שיהיה מושג בשכל ולא בדרך כל יכול, והרי בגדרים המושגים לנו, כל פעולה הוא ע"י התגלות וקירוב הפועל לפעול. וא"כ חייבים אנו לומר דיש כביכול איזה התקרבות בעצמות ית' להאציל מאתו הכתר וכללות השתלשלות העולמות, אבל ודאי אי"ז אמיתית ענין עו"ע שישנו ערך עצמי בין העילה והעלול ומציאות העילה מכריח העלול (עי' ד"ה שיר המעלות תרצ"ז הנ"ל) אלא שהתהוות כללות ההשתלשלות הוא יש מאין ממש, רק מחמת ההתקרבות והתגלות הפועל (בנדון זה העצמות כביכול) לפעול נק' העצמות עילת העילות והכתר העלול הראשון. ונמצא שהכתר הוא אכן באי"ע ומחודש מהעצמות, ואעפ"כ מחמת ענין ההתקרבות כביכול העשי' הוא באי"ע יותר⁵. וזהו שלא ידע הרמ"ק מענין הצמצום היינו שלא ידע לכלכל בשכל התהוות הכתר מעצמותו בלי הענין להתקרבות והתגלות, ולכן אע"פ שהכתר באי"ע, מ"מ מחמת ענין ההתקרבות כביכול בעצמותו בהאצלת הכתר אף שהוא באי"ע מ"מ יש איזה צד קירוב אל העצמות, וא"כ עדיין לא נתגלה אמיתית ענין האי"ע ולכן

(2) ראה הגהות לד"ה פתח אליהו ע' מ ובהמצויין שם.

(3) ע' פח.

(4) דלשיטתו א"ל כהמקובלים דהכתר נק' א"ס והעולמות נתהוו מהכתר ("והאמת כדבריו" ד"ה וילך שם)), ולא נתגלה חידוש האריז"ל עדיין בענין אוא"ס ולכן הוכרח לומר ככפנים.

(5) ועי' בספר הערכים מילואים לאוא"ס (א) בהערה *426 בארוכה.

לא נתגלה הצורך לענין הצמצום.

ודוקא לדברי האריז"ל (ובעומק יותר ע"י רבינו הזקן), שחידש וגילה ענין אוא"ס היינו אור מעין המאור, הרי מחד גיסא האור מאיר בד"מ מן העצמות בלי שום צד התקרבות ושינוי ח"ו, ולאידך הרי האור הוא מעין המאור וא"ס ממש בדוגמת הא"ס דעצמותו ית' ונרגש האמת דעצמות, והאי"ע דכל סוג מציאות של השתלשלות (גם דכתר) ולכן רק ע"י הצמצום בדרך סילוק יש נתינת מקום למציאות ההשתלשלות והעולמות.

ובספר הערכים מילואים לאוא"ס (א) הע' 518 בשוה"ג, מבאר שדוקא לחידוש האריז"ל בענין הצמצום מובן קירוב האוא"ס לעולמות, מאחר דאוא"ס מאיר בסוג מציאות, דמציאות הנבראים (מציאות נמצא) ושם נרגש האמת דעצמותו ית' שאין עוד ממש. ועלה ברצונו ית' באור זה להוות מציאות העולמות, ומבלי שיסתלק האור לגמרי לא שייך להוות מציאותם. וא"כ הרי גם לאחז"צ נרגש שצריך להיות הפסק וסילוק בשביל התהוות מציאותם, וא"כ מה שנרגש בעולמות הוא לא שכאן נמצא וכאן היה שלימות המציאות (אפי' דספירות שהם אלקות), אלא שאדרכא אמיתית המציאות (גם דמציאות נמצא) הוא האוא"ס עד שמציאות דעולמות (אפי' דאלקות) הוא באי"ע וכל"ח ממש, וצריך להעלים לגמרי אור זה שיהיה נתינת מקום למציאותם, עיי"ש באורך. והיינו, דנוסף ע"ז שהמשכת הקו מאוא"ס הוא בדרך קירוב דחזר והאיר בעצמו בהאור שלפה"צ כמבואר בדא"ח, הנה נוסף לזה, הנה גם בזה שהמשכת הקו הי' ע"י צמצום בדרך סילוק מתבטא ענין קירוב ושייכות (בדרך שלילה עכ"פ). ובדוגמת הביאור בשאלת הע"ח המובא בדא"ח, אם חזר והאיר אח"כ אור הקו מדוע הי' צריך להיות סילוק כל האור ולמה לא נשאר מתחלה אור הקו, דתוכן השאלה הוא, שמה שנמשך הקו ע"י הסילוק, הנה זה גופא נרגש (ומגלה) הקו, שבעצם אמיתית המציאות הוא אוא"ס, ורק שהי' כאן סילוק האור בכדי שיהי' מקום לעולמות, ונשאלת השאלה מדוע סילוק כל האור ולא השאיר הקו, (ותירץ הע"ח שהוא בשביל התהוות בכלים). ולהעיר מד"ה ולא ידע איש תרס"ה (בהוספות) אודות אור הקו "הגם מ'האט דאך אים אפ גיריסען מאוא"ס שלפה"צ אבער ער האט דאך געדענקט אז תחלה אז ער געווען כלול אין עצמות א"ס כו".

ועפ"ז לכאורה מובן המובא בהמשך אעת"ר, דהרמ"ק ס"ל דעילת כל העילות הוא עצמותו ית', דהרי לשיטתו צריך להיות איזה צד עילה גם בעצמותו, וא"כ מובן שרק עצמותו ית' שייך לקרותו עילת כל העילות ולא לשום עילה אחר שבסדר השתלשלות, מאחר שיש להם גם עילה מלפניהם (שמצד ההתקרבות נחשב זה איזה צד עילה כנ"ל).

שיטת האריז"ל הוא דעכה"ע קאי על א"ק. ולכאורה הביאור הוא עפ"י הנ"ל מד"ה ויולך תרס"ו, דמצד העצמות אין שום ערך וצד קירוב כלל לענין העולמות מאחר שהוא בלתי מציאות נמצא, ורק דמעצמות המאור נמשך בדרך ממילא האור

ולכן הוא א"ס ומעין המאור (כמבואר בהמשך המאמרים החדש שם) וגם האור באי"ע לגמרי לעולמות כנ"ל, וא"כ הרי אין לתאר את העצמות בשום תואר גם דעה"ע, ומפרש דקאי על העילה הראשונה דכל הפרצופים דסדר השתלשלות שהוא א"ק.

וע"ז ממשיך כ"ק אדנ"ע, די"ל שקאי עילת כל העילות על מל' דא"ס, ולכאורה הפי' דלאחר שזכינו לדברי האריז"ל ואדה"ז בענין האוא"ס שמחד גיסא הוא באמיתית באין ערוך למציאות דהעולמות (ועד שצריך להסתלק לגמרי) אבל לאידך גיסא דוקא בזה מונח הקירוב דאלקות להעולמות, וא"כ שייך לקרות גם מל' דא"ס בשם עילת כל העילות, והרווחנו בזה השייכות והקירוב אפי' דהאוא"ס שלפה"צ להעולמות מבלי שנצטרך לומר ענין של התקרבות בעצמותו ית'.

ויומתק לפי"ז המשך הענינים בהמשך אעת"ר ובמיוחד בתרצ"ז, שדוקא לאחר הפלאת הביאור דעילת כל העילות לשיטת הפרד"ס – דקאי על עצמותו ית' – מאחר שאינו בסוג כל שאר העילות כלל ומציאותו מעצמותו והוא בסוג עילה אחר לגמרי, ולכן נק' עילת כל העילות, הנה בהמשך לזה מביא באעת"ר עפ"י הפרד"ס, ובתרצ"ז לפי המבואר במ"א "דעה"ע הוא ראשית הקו עילת כל העילות הוא בחי' מל' דא"ס כמו שהוא לפני הצמצום". דלפי הנ"ל אפשר לומר שלא בא להוסיף ביאור אחר בנוסף לשיטת הרמ"ק בהתואר עכה"ע, כ"א לבאר שהמעלות לשיטת הרמ"ק קיימים באופן נעלה יותר בשיטת האריז"ל שקאי עכה"ע על מל' דא"ס שלפה"צ. דלהרמ"ק אין לתאר שום עילה בתואר זה אלא על עצמות בלבד, ולפי דבריו תואר זה מבטא אמיתית המציאות דמציאותו מעצמותו כפי שבוחר להיות עילה להעולמות (אף שלא זהו עיקר האלקות כו') אבל לחידוש האריז"ל הוא באופן נעלה יותר שהרי על העצמות לא צריך כלל לתאר עכה"ע, מאחר שאין שום צד שייכות קירוב ושנוי אפי' באופן הכי נעלה, אלא דהאוא"ס הוא המאיר לפה"צ, ומאחר שהוא מעין המאור דמציאותו מעצמותו ולאידך ה"ה מאיר בסוג מציאות דמציאות העולמות, אכן שייך לקרותו עכה"ע. וא"כ על העצמות כלל לא מדברים ולא שניתי כלל והאור הוא א"ס ממש, אלא שהוא אור ומתחיל כבר קירוב לענין העולמות, ולכן שייך לקרותו עכה"ע עם כל ההפלאות.

ג.

והנה אם נכונים הדברים, אפשר יש לבאר השייכות דשקו"ט זו דהמאמר לכללות ההמשך.

דהנה, כללות ההמשך בא לבאר הצורך לצמצום הראשון באוא"ס שהוא

(6) וכמובן שאין סתירה מזה שהאריז"ל עצמו למד שעילת על העילות קאי אל א"ק, כי אין דבריו בענין האור ובצמצום מכריע שעכה"ע קאי על מל' דא"ס (כמו של הרמ"ק שיטתו בענין כתר אכן מכריח שעכה"ע קאי על העצמות), שפיר לומר שקאי על א"ק. ובהמאמר מחדש שקאי על מל' דא"ס, שיסודו לכאור הוא מדברי האריז"ל לפי שנתבאר ע"י רבינו הזקן.

בדרך סילוק שהאור כמו שהוא לפה"צ הוא כלול בעצמותו, ובמילא הוא בתכלית הביטול, ועוד שהוא בתכלית העילוי והפשיטות והבל"ג, ולכן בהאיר אור זה לא היה שום מקום למציאות העולמות וצ"ל סילוק האור לגמרי, וכן מבואר בהרבה מקומות.

אבל מה שמיוחד באופן הביאור דהמשך זה הוא, דמבאר דאף שהאור הוא בתכלית הפשיטות, מ"מ בהכרח לומר שיש בו השלימות דע"ס והולך ומבאר באריכות גדולה ההכרח לזה עפ"י הכלל דאין כח חסר פועל באלקות ועוד ראיות ועד שמבאר בארוכה שלושה אופנים בהתכללות הע"ס בהאור שלפה"צ, עד אפי' בעצם האור. ומבאר, דבכל האופנים אי"ז סתירה ח"ו לפשיטות האור דהפועל דהספירות ה"ה לפ"ע הכח. ולכן בכדי שיהיו התהוות הספירות כמו שהם לאחר הצמצום מע"ס אלו א"א כ"א ע"י סילוק אור זה, דמאחר שספירות אלו ה"ה בבחי' פשיטות בתכלית בהיותם שלימות העצמי דא"ס, ולכן מאור זה היה ההתהוות בבחי' בלי גבול בעולמות עד אין קץ. ולכן הוצרך להיות סילוק האור להוות עולמות בבחי' גבול כפי שעלה ברצונו ית'.

וממשמעות הענין נמצא לכאורה דאמיתית המציאות דסוג המציאות דהשתלשלות (השלימות דע"ס וכו') הוא כפי שהוא בהאוא"ס ששם מאיר האמת דאינם אלא השלימות העצמי דא"ס ולא גדר דספירות וגבול מצ"ע. ורק בכדי שיהיו באופן דגבול כפי שעלה ברצונו ית' לתכלית הכוונה בהתהוות העולמות, הוצרך להיות צמצום שיתהוו באופן דאי"ע, אבל באמיתית ה"ה המשך לאמיתית ענינם כפי שהם כלולות בעצמות אוא"ס. וע"ד השיטה דאורות מצויירים שגם מצד שלימות ופשיטות האור ישנו כפי שמאיר גם בהציוור דע"ס. והוא מצד השלימות העצמי דא"ס.

וא"כ בתוך הביאור בצורך הצמצום שהוא סילוק והפסק האור בא לידי בטוי ג"כ הקירוב דאוא"ס לעולמות, דכבר בהאור כמו שהוא בתכלית העליה שלו כלול בהמאור, יש בו השלימות דע"ס וההשערה בכח ואין כח חסר פועל, והיינו הפועל שבהאור שבהתגלות לאחר הצמצום. וא"כ בא כאן בהדגשה הנקודה בענין עילת כל העילות דמחד גיסא הרי זה עילה בסוג אחר לגמרי, שהוא מל' דא"ס אבל לאיך הרי זה ענין עילה היינו התחלת הקירוב והשייכות דאלקות לסוג מציאות דהשתלשלות ועולמות, דנמצא כלול שם אמיתית ועצמיות הענין דע"ס שהוא השלימות העצמי דא"ס.

ד.

ועפ"יז אולי יש לבאר עוד דיוק בהמשכים אלו (דאעת"ר ותרצ"ז) ולפי"ז אולי לבאר השאלות דלעיל ס"א, דכללות ביאור הענין שמבאר ענין השתלשלות העולמות בדרך עו"ע – קאי על הא דאיתא בזוהר דיש עילת העילות ועילת כל העילות ולאחרי השיטות שבזה מבאר מה שהכתר נק' עילת העילות, שגם

ההתהוות מהכתר הוא בדרך עו"ע, (הגם ש"והחכמה מאין תמצא" והוא בדרך יש מאין). וע"ז מבאר בארוכה ענין עילה ועלול והוא באופן אחר בכמה פרטים מהמבואר ברוב מקומות. שכאן עיקר ההסבר בכל פרטי המשל הוא לבאר אופן מציאות העלול בהתכללותו בעילתו, ולא כ"כ עצם המושג דעו"ע. ועוד חילוק שכאן מבאר גם איך שכל עלול כלול לא רק בהעילה שלמע' ממנו כמו דבור במחשבה, כ"א גם שכלול בהעילה שלמע' מהעילה שממנו נמשך, כמו התכללות הדיבור בהמדות ובהשכל (עי' בהמשך תרצ"ז).

ומבאר דכל שהכח עליון יותר אופן התכללות התחתון בו הוא בדקות יותר ומבאר כמה אופנים בזה והולך ומבאר עד להתכללות השכל בכח המשכיל ועד להתכללות השכל וכל הדברים בתענוג, ובכל פרט מבאר דקות ההתכללות ומפרט במאמר שלאח"ז בנמשל שהתחדשות הנמצאים עד מבחי' א"ק אינו בבחי' התחדשות ממש, ויש בזה צד דמיון לעו"ע באופן הכי עליון.

ונמצא דאין הפי' בעו"ע רק כשיש קירוב ערכי ביניהם בעצם מהותם וכמו מחשבה ודיבור או משכל למדות (המשלים הרגילים לעו"ע) אלא אף באופן דהמשכת כל הדברים מכח התענוג והמשכת השכל מכח המשכיל, שאין מציאות השכל כלול בכח המשכיל, וכן מדריגות תחתונות כשכלולים במדריגות שלמע' מעילתם הנה כל אלו נחשבים ג"כ עו"ע בהיותם שייכים בצד מה זל"ז, ובאיזה ענין ה"ה המשך זל"ז, דמציאות דשכל הגלוי הרי"ז המשך וגילוי (אף שבאופן דריחוק הערך) מכח המשכיל, ואי"ז דומה כלל להעו"ע דשכל ומדות, אעפ"כ הרי"ז נחשב לעו"ע.

דלפי"ז מבאר בהנמשל מה שגם הכתר נק' עה"ע (ולא סתם עילה) מאחר שהתהוות כל הנמצאים הוא מהכתר (המאציל) בדרך עו"ע בזה שהספירות כלולים קודם במאצילן ונאצלו בדרך גילוי מההעלם באיזה שהוא אופן (אף שרחוק הרבה מהשתלשלות הספירות בהם עצמם זמ"ז).

ומבאר עוד שאפי' א"ק שהוא המחשבה כללית על כללות ההשתלשלות, שלכן אינם בבחי' מציאות כלל בבחי' א"ק, הרי סו"ס תחלת התהוותם והתחדשות עצם מציאותם הוא בא"ק, וזהו שנק' א"ק ג"כ עילת העילות מאחר שכולל כל ההשתלשלות.

וע"ז ממשיך בתרצ"ז (פכ"א): "דכ"ז הוא לפי דעת האריז"ל שסובר . . . ועילת כל העילות הוא בחי' א"ק אבל לפי דעת הפרד"ס דגם בחי' א"ק הוא עה"ע הנה עילת כל העילות הוא הוא בחי' מל' דא"ס, דלכאורה הכוונה הוא שמיוסד על כל המבואר עד כאן, שגם א"ק שהוא במדה מסויימת באי"ע אל העולמות, ומ"מ הרי"ז נחשב לעו"ע, מאחר שהתחלת מציאות התהוותם הוא בא"ק ולכן נק' לפי האריז"ל עילת כל העילות להורות על ריחוק הערך, ומ"מ הרי"ז בגדר עילה וע"ז אומר שלפי דעת הפרד"ס שגם א"ק נק' עילת העילות, שזה גופא שכ"ה

שיטת הפרד"ס, הרי"ז לכאו' מיוסד ממה שאמר בפירוש שעכה"ע קאי על הא"ס, וא"כ י"ל (היינו אנו שזכינו לדברי האריז"ל ורבינו הזקן בענין האוא"ס והצמצום) דעכה"ע קאי על מל' דא"ס.

וע"ז מבאר שההתהוות ממל' דא"ס אי"ז אפי' בדוגמת ההתהוות מא"ק דאז יש איזה השתוות ביניהם וזה אא"ל "שהרי ידוע דאוא"ס עצמי ופשוט הוא בתכלית האחדות פשוטה עד שאמרו דלית מח' תפיסא הי' כלל גם לא בחי' מחה"ק דא"ק והוא להיות כי אין להנמצאים שום ערך כלל וכלל לגבי בחי' עצמות אוא"ס ב"ה וכמאמר ויותר משאין ערך העשי' לגבי אצי' אין ערוך אצי' לגבי אוא"ס", ולכן ההתהוות ממל' דא"ס הוא רק ע"י הצמצום ולא בדרך עו"ע.

דמהאופן שמבאר ענין עו"ע וענין עכה"ע לשיטת האריז"ל וזה שמייסד ענין עכה"ע על דעת הפרד"ס, (שיסוד הדבר הוא לכאו' ממה שאמר שעכה"ע קאי על העצמות כנ"ל) וכן מהמשך המבואר באעת"ר בענין הספירות הכלולים באוא"ס ואין כח חסר פועל, אולי יתכן לומר שביחד עם האי"ע בין מל' דא"ס והעולמות הדרוש ענין צמצום בדרך סילוק, מונח ג"כ התנועה דקירוב מה שהאי"ע נרגש בהמציאות גופא כמה שצריך להיות הפסק בשביל התהוות מציאותם שבוה גופא ישנו הקירוב בין האוא"ס לעולמות, ובוה יתבאר קצת בדא"פ מה שדוקא לאחר אריכות הביאור בענין עו"ע מבאר שמיוסד על דעת הפרד"ס קאי עכה"ע על מל' דא"ס, מאחר דלאחרי ההבנה דעו"ע הוא גם באופן שיש ריחוק גדול בין העילה והעלול וכמו התהוות ממחה"ק דא"ק, הרי שע"פ דעת הפרד"ס שעכה"ע קאי על הא"ס (והי' מבאר התהוות הכתר בדרך עו"ע, שבודאי הרי"ז יש מאין רק דלשיטתו היה צריך להיות איזה התקרבות בעצמותו ומצד זה נק' עצמותו ית' עכה"ע). הרי לאחר התגלות ענין אוא"ס י"ל שקאי עכה"ע על מל' דא"ס שאז הרי ביחד עם האי"ע האמיתי, הרי"ז ג"כ ענין של קירוב כנ"ל, אבל מאחר שהוא רק באוא"ס ועל עצמותו לא שייך לומר גם עכה"ע, הרי האי"ע והקירוב הוא רק ענין של גלוי מעלה ושלימות מבלי שנצטרך לומר ענין הקירוב בעצמותו ית'.

ועי' בד"ה כבוד מלכותך תרס"א שמבאר כללות ההתשללות באופן דעו"ע מהאוא"ס שלפה"צ עד האצי', ומבאר "והגם דא"א לומר דאצילות האורות מהאוא"ס הוא בבחי' השתל' עו"ע ממש שהרי הי' צמצום וכו'". ומסיים: "אם היות שנמשך ע"י הצמצום מ"מ אופן המשכתו הוא ע"י קירוב מקורו", ועיי"ש.



עב. ביאור בשער היחוד והאמונה¹

הת' מנחם מענדל שי' הלוי שטאל
תלמיד בישיבה

א.

בענין² יחוד הוי' באלקים, יש לעיין אם מה שכותב רבינו הזקן בשעהיוה"א פ"ו (ובכלל) מתאים לפי הביאור (הידוע) בד"ה וידעת היום מאסקווא רנ"ז.

ויש להביא הביאור של וידעת עכ"פ בקצרה: שזהו לפי המשל שבין רב לתלמיד, של רב יש בל"ג שכל, וכדי לבוא ולהכניס את עצמו בתוך עולמו של התלמיד להיות ערך ביניהם בכלל, צריך הרב לסלק על שכלו לגמרי שע"י זה נוצר מציאות של תלמיד ובאופן שהרב תוכל להשפיע לו באופן ובמידה הראוי, שלא יתבלבלו חושיו, ולאחרי כל זה צריך זה לבוא במשל. מה זה משל? המשל הוא דוקא בדבר זר שלא קשור עם השכל, אלא שע"י המשל יש אחיזה ויד להתלמיד שע"י יכול הוא לתפוס את השכל.

וממשיך שם לבאר: שגם בתחילה זהו רק חיצוניות שכל הרב השייך לו, אעפ"כ ענינו של המשל הוא שביגיעה יכול התלמיד לבוא גם על עצם שכלו (ארבעין שנין וכו').³ עד כדי כך, שהחילוק שתהיה ביניהם הוא של רב הוא בדרך אור ישר, ולהתלמיד הוא בדרך אור חוזר.

והטעם לזה, שע"י המשל יכול הוא לתפוס כל עצם השכל, נובע מכך שבעצם גם המשל וגם הנמשל באים ממקום אחד בהרב, שזהו כח המשכיל, שבה יש כח הגבול וכח הבל"ג, ובידיעה זאת ילך התלמיד לתוך המשל עד שיבוא להנמשל לאחר מ' שנין וכו'.

ועד"ז ממשיך לבאר שמות הוי' ואלקים: שבתחילה האיר אוא"ס הבל"ג "לא היה מקום לעמידת העולמות", ולזה – צמצם אור על הצד. . להיות אור השייך אל העולמות, שהסיבה לזה הוא הצמצום, וזה מורה של שם אלקים – המשל.

ועז"א הפסוק "וידעת" – שבאמת הוי' ואלקים כולא חד (גם שאחד מגלה ואחד מעלים).

והטעם: כי שניהם ממקום אחד באו, אלא ש"כשם שיש לו כח בבל"ג, כך יש לו כח בגבול"⁴. וענינו של הצמצום היא, שסו"ס יבוא לא רק האור השייך

1 מתוך שיעור שנמסרה בישיבה במסגרת ה"קנים".

2 הרבה מהדברים שנתבארו כאן, מבוססים על ספר "שעהיוה"א עם פירוש ועיונים מאת הרב יואל כהן (ע"ה)".

3 ע"ז ה, ב.

4 עבה"ק ח"א רפ"ח.

אל העולמות אלא גם כל עצם האור שהאיר לפה"צ, לאחר הצמצום. ע"כ תוכן הדברים הנוגע לענינינו.

ב.

בשעהיוה"א, מתחיל רבינו הזקן בקושיא: מהו התוכן שהפסוק "ויעדת" רוצה לחדש לנו? "וכי תעלה על דעתך שיש אלקים נשרה במים מתחת לארץ וכו'"? ואח"כ מביא ענין של התהוות יש מאין בכל רגע, עד לסוף פ"ג שמסיים שם שאם אמת שהנבראים מעלים שעינינו לא – ואינם יכולים – לראות את זה, "ולמה אינם בטילים במציאות"?

ומתחיל בפ"ד לבאר ענין הצמצום, שם אלקים, שלפי זה יכול להיות מציאות העולמות, עד פ"ו שמבאר שם איך שאין סתירה בין שני הענינים, ואיך שכולה חד.

ג.

תוכן הביאור:

בפרקים ד-ו יש לדייק, שבאופן היחוד יש בכללות ג' שלבים, שהם:

(א) תוכן המדובר בפ"ד הוא, כי אף וכו' בשעה שיש גילוי שם הוי', "הן הן גבורותיו ית'", שיכול להיות מציאות של שם אלקים עמה באופן שלא תהי' נרגש אצל הנבראים.

והכל טוב ונכון, אבל הכל זהו אצל ית', אבל מצד המטה יוצא עולם החי תחת שליטת שם אלקים שסו"ס נאבד להם קשרם עם שם הוי' כביכול, באופן שאין להם שום גילוי, ובמילא לא נכון לקרוא את זה בשם "כולה חד".

(ב) בא כ"ק אדמו"ר זי"ע בהערה ב"שיעורים בספר התניא" על המילים (פ"ו) "והנה גבורה זו וצמצום הזה", ומסביר ש(כלשונו של רבינו הזקן מיד לאח"ז) כאן אי"ז רק שיש הוי' ויש אלקים, משני עולמות, אלא אלקים הוי' המשך וחלק מגילוי שם הוי', שמצ"ע הוי' יש ריבוי השפעה, ולזה בהכרח – וזהו הכוונה שתהי' מציאות של שם אלקים, אשר ע"י יכול להיות גילוי שם הוי' בעולמות.

זה עד"מ משקפיים, שבו בשעה שהם מעלימים על תוקף זריחת השמש, דוקא על ידם יכול להיות הגילוי.

ובאופן אחר קצת, זהו הנקרא "צמצום בשביל הגילוי", שזהו ע"ד הביאור ב"וידעת" באופן ש"הוי' ואלקים כולא חד ממש"ם.

(ג) ואח"ז אנו באים להביאור שמוציאים בד"ה "גדול יהי'" תשכ"ב (סעיף ח שם, ביאור הב'). וזהו מה שלמעלה מהנאמר עד כאן "בכוחותיו ית'", למעלה מזה

הוא "שמותיו ית"; מה שעלה ברצונו ית' שתהי' שני קוין, ובעצם הוי שניהם ענין של גילוי (קצת למעלה מטעם ודעת).

וביותר דיוק נראה שזהו כוונת רבינו הזקן בתניא כאן (פ"ו), שממשיך בענין התכללות המדות במקורן מה ש"איהו וגרמוהי חד", שענין כזה שבו בשעה שיש חסד (שם הוי') בכל התוקף שיהי' ג"כ ובאותו מדה – השפעת הגבורה (שם אלקים), (מה שלא שייך בנבראים שבהכרח שאחד מחליש את השני), ענין זה שייך רק אצל ית'. ודלא כאופן הא' הנ"ל בפ"ו (וידעת), שיש גבורה, אלא שזהו ענין התכללות גבורה, להיות גבורה שבחסד – כאן הוי חסד ממש בספירת החסד וע"י גבורה יש ג"כ אותו החסד.

וזהו המעלה שבביאור הג' הנ"ל מה שאינו משאיר שום מקום של העלם (של הגבלה), ובמילא היחוד שתהי' מזה תהי' באופן שלא לפי ערך, וזה מבטל כל ענין של היפך הגילוי, וזהו שייך מצד הספירות בשרשן.

אלא שמטעם זה גופא תהי' מעלה בביאור באופן הא' הנ"ל⁶ שזהו שגם שלפי ביאור הב' הנ"ל היחוד היא בתכלית לגמרי, אעפ"כ אין לומר זה מצד גבורה "מצד ענינו" אלא מצד שרשו – שמותיו ית'.

ודוקא לפי אופן הא' (וידעת) והיחוד שביניהם היא גם שיש אלקים, ויש הוי', אעפ"כ – כולא חד מצד צמצום בשביל הגילוי (לאידך הוי אופן הב' שצמצום גופא ענינו גילוי, ובמילא מובן ש"בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד").

ד.

ויש לקשר זה עם המבואר בלקוטי שיחות ח"ג פ' ויקהל, ששם מסביר כ"ק אדמו"ר שני אופנים אלו (א) בשביל הגילוי, (ב) הצמצום עצמו מגלהן בנוגע שני אופני עסק בעניני עולם, או באופן של "כל מעשיך יהיו לשם שמים" – זאת אומרת שיש מציאות הנקרא "מעשיך", אלא שהם לשם שמים, ולאידך יש ענין של "בכל דרכיך דעהו", שבדברי רשות עמצם הם מצוה, עד"מ סעודת שבת ויו"ט שמקיימים מצוה.

וזהו סדר הרמב"ם הל' דעות ספ"ג, שמביא תחילה ענין של "כל מעשיך" ואח"כ "בכל דרכיך", שזהו הסדר מקל אל הכבד.



עג. הערה בד"ה האומנם

הת' מנחם מענדל שי' שפון
תלמיד בישיבה

בד"ה האומנם תרמ"ג מבאר כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע שהעולם אינו קיים מצד עצמו אלא מצד החיות אלקי המהווה אותו תמיד, א"כ נמצא שגם בעת קיומו אינו מציאות עצמית, אלא ביטוי של החיות אלקי שמהווה אותו, דהיינו דיבור העליון בעשרה מאמרות שבהם נברא העולם. וזלה"ק בריש פרק ח: "והענין, דהנה "בעשרה מאמרות נברא העולם" "בדבר הוי' שמים נעשו" שהתהוות העולמות נעשה מבחי' דיבור העליון "ויאמר אלקים" "יהי אור" "יהי רקיע" "יהי מאורות"!

ויש לדייק ש"יהי אור"² הוא המאמר של יום ראשון, "יהי רקיע"³ הוא המאמר של יום שני, ו"יהי מאורות"⁴ הוא המאמר של יום רביעי. ולמה לא הביא המאמרים של יום שלישי?

אודות מאמר הראשון של יום שלישי, "יקוו המים"⁵, אולי יש לבאר שמאמר זה לא פעל מציאות חדשה בעולם, אלא שינוי במהות הטבע, שהקוה המים שהיו שטוחין מלפני כל הארץ באוקינוס, ונשאר יבשה.

אבל המאמר השני של יום שלישי, "תדשא הארץ דשא"⁶ הוא אכן מציאות חדשה. ולפי"ז עדיין אינו מובן – למה לא הביאו בהמאמר?

ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.

עד.

הת' יוסף יצחק שי' מארקוטשי
תלמיד בישיבת תפארת בחורים

באמת יש לשאול אדרבה, שאף שהמאמר "תדשא הארץ דשא" היה ביום השלישי, אבל בפועל לא יצאו הצמחים עד יום הששי שנא"ז "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל-עשב השדה טרם יצמח", ופרש"י⁸ "כשנגמרה בריאת העולם בששי קודם שנברא אדם וכל עשב השדה עדיין לא צמח ובג' שכתוב ותוצא לא

-
- (1) ספר המאמרים תרמ"ג ע' צו.
 - (2) בראשית א, ג.
 - (3) שם א, ו.
 - (4) שם א, יד.
 - (5) שם א, ט.
 - (6) שם א, יא.
 - (7) שם ב, ה.
 - (8) ד"ה טרם יהיה בארץ.

יצאו אלא על פתח הקרקע עמדו עד יום ו'."

אבל מה שרצה לתרץ שלא כתב כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע המאמר "יקוו המים גו'" שזה לא היה מציאות חדשה אינו נכון, כי לפי זה גם המאמר של יום השני "יהי רקיע גו'"¹⁰ לא היה מציאות חדשה, אלא שינוי במהות הטבע!

ובלקו"ש ח"ז שיחה א לפ' בחקותי, כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע בהערה 10 וזלה"ק": "להעיר משהיה"א רפ"ב: "אף שהטבע זה במים ג"כ גברא ומחודש יש מאין". שכוונתו (בפשטות*) ב"הטבע הזה", היא למ"ש לפנ"ז שם "ונגרים במורד כדרכם וטבעם". ועל טבע זה הוא אומר, שהוא "נברא ומחודש יש מאין" – היינו בריאה נוספת על בריאת המים עצמם (שלכן, מצד עצם מהות המים אינו מושלל שיהיו נצבים כחומה – מכיון שהטבע מה שהם גרים (היפך נצבים כחומה) הוא דבר נוסף עליהם – ובמילא, הפלא שבקי"ס אינו כהפלא שבהבריאה יש מאין). עכלה"ק. ועפ"ז נראה, שמ.מ.ש. טעה ביסודו, כי שינוי הטבע של המים ביום השלישי (ויום השני) הוא אכן בריאה נוספת – היינו חדשה.

אבל עדיין נשאר השאלה, למה לא הביא כ"ק אדנ"ע המאמר "יקוו המים" של יום השלישי?

ואשמח לקבל כל הערות והארות.



(9) שם א, ט.

(10) שם א,

(11) לקו"ש ח"ז ע' 189.



שער
הלכה ומנהג

עה. בדין אפר בשר בחלב שנשרף

הת' יצחק שי' איזאווי
נר"נ בישיבה

כתב המחבר¹: "יראה לי שאם נתנו אפר במים חמין שביורה קודם שהניחו הקדירות בתוכה אע"פ שהשומן דבוק בהן מותר דע"י האפר הוא נותן טעם לפגם".

וכתב ע"ז הט"ז²: "וצ"ע הוראה זו, דלעיל סימן פז כתב רמ"א דהכלי שעושין בו מים לחפיפת הראש כו' ורגילות הוא לערב שם בשר וחלב עכ"ל, וכיון דניתן טעם לפגם אין שם האיסור בשר וחלב לגמרי".

ודין זה הוא בסימן פז סעיף ו', "עוד כתבו דהכלי שעושין בו מים לחפיפת הראש אין לשמש בו דעושין אותו מאפר שעל הכירה ורגילות הוא להתערב שם בשר וחלב".

ובנקודת הכסף שם השיג על הט"ז וז"ל: "לא קשה מידי מכל זה, דלא קאמר המחבר אלא דהמעט שומן הדבוק על פי הכלי נותן טעם לפגם ע"י האפר, מה שאין כן התם דיש גוף החלב, וכהאי גוונא איתא לקמן סימן קג סעיף ה דיש אומרים דהשומן הדבוק בכלי נפגם במעת לעת".

אבל לפי היש אומרים דאין השומן נפגם אין חילוק זה של הש"ך "חלק" כ"כ, שהרי אם בדין "מעת לעת" אין חילוק בין שומן וגוף החלב, מדוע יחלק כן בנוגע לדין נתן טעם לפגם שע"י אפר?

ואולי י"ל שבדברי נקוה"כ מרומז עוד חילוק, והוא שיתכן שהאפר שעל הכירה עצמו הוא גוף האיסור, היינו אפר בשר בחלב שנשרף (ולא, כפי שמבינים בפשטות, שמעורב בהאפר בשר בחלב) ובשר בחלב ה"ה מהנקברים³ ואפרן אסור בהנאה (וכן פסק הרמב"ם להדיא⁴ ולכן אסור לשמש בכלי שעושין בו מים לחפיפת הראש, כיון שאפר הכירה הוא גוף האיסור), ואסור להניח מגוף בשר בחלב אף שלא כדרך הנאתו, וגם אם נותן טעם לפגם, אסור⁵. ומובן שאינו דומה לדין הקדירות כאן, שאז האפר אינו גוף האיסור, רק השומן שעל הקדירות הבא מבשר בחלב.

(1) שו"ע יורה דעה, סימן צה סעיף ד.

(2) ס"ק טו.

(3) והוא ממהרי"ל.

(4) שלכאורה זהו העיקר להלכה, כידוע שיטת המחבר בזה.

(5) תמורה פ"ז מ"ד.

(6) הל' מאכלות אסורות רפ"ט.

(7) אלא שעפ"ז היה צ"ל אסור גם לחפיפת הראש, ולא רק לשתות ממנו, ראה מ"ש הרב

בעל "יד אברהם" בסימן פז שם. ואולי י"ל לפי דרך זה שמ"ש הרמ"א "שעושין בו מים לחפיפת הראש", פירושו שכן הוא דרך העולם, אבל אין זה מותר. ודוחק.

והט"ז כאן אזיל לשיטתיה, דהנה הפרמ"ג בפתיחה להלכות בשר בחלב מבאר שהדין שאפר בשר בחלב אסור בהנאה תלוי בשיטת הש"ך⁸ שבשר חתיחת שבלעה חלב נעשה גוף האיסור גם לאחר שמוציאים ומפרידים כל החלב ממנו.⁹ והט"ז¹⁰ חולק על הש"ך, ולשיטתו אפר בשר בחלב מותר בהנאה, וא"כ אין מדברי הנקוה"כ השגה על הט"ז, דאזיל לשיטתו.



(8) בסימן קה ס"ק יז.

(9) כן הוא שיטת המנחת יעקב והפלתי, שס"ל שאפר בב"ח מותר (עכ"פ מה"ת) כמ"ש הפרמ"ג בפתיחה שם. וס"ל כהתוספות שאם החלב נפרד מהבשר לגמרי, מותר. – ראה לכל זה ר"ן ספ"ח דחולין (דף מג, א. בדפי הרי"ף).

(10) סימן קה ס"ק יג.

עו. שיטת רש"י בענין דבר שיש לו מתירין

הנ"ל

הנה דין דבר שיש לו מתירין הוא סוגיא גדולה, ובאתי בזה רק בהערה קצרה לתועלת המעיינים (עם הוספות בשולי הגליון) כי לא ראיתי לע"ע מי שיעמוד בזה, והוא:

במסכת ביצה¹ כתב רש"י: "ואע"ג דמדאורייתא חד בתרי בטיל דכתיב אחרי רבים להטות אחמור רבנן הואיל ויש לו מתירין לאחר זמן לא יאכלנו באיסור על ידי ביטול".

וצריך לומר (כמו ששמעתי מאחד מהרמ"ם דכאן) שכוונתו לזה הוא לדבר שיש לו מתירין שנתערב יבש ביבש, ולא בתערובת לח בלח.²

כי במסכת פסחים³, ובמסכת חולין⁴ פסק רש"י כרבי יהודה, דמין במינו אוסר במשהו. והרי דבר שיש לו מתירין אינו אוסר אלא במינו, לרוב פוסקים⁵, והוא מדברי הירושלמי⁶. ואם כן אי אפשר לומר שדין דשיל"מ שייך גם בתערובת לח בלח, שהרי לרש"י דין זה הוא חומרא דרבנן, והוא סובר שמין במינו אוסר במשהו מן התורה.

ובדוחק הי' אפשר לומר דס"ל שדבר שיל"מ אוסר גם באינו מינו⁷ ואז יהא

(1) דף ג, ב ד"ה אפילו.

(2) ראיתי בבנין שלמה סימן כ"ג שכתב כן מצד אחר, שלטעמי דרש"י (הנזכר בפנים) דמה שהחמירו בדבר שיש לו מתירין הוא מפני שיכול לאוכלו לאחר זמן בהיתור, צ"ל דס"ל דדין דבר שיש לו מתירין הוא רק בתערובת יבש ביבש ולא בתערובת לח בלח. ואילו לטעמי דהר"ן, שהוא מפני שלרבי יהודה מין במינו אוסר במשהו מן התורה, דין דבר שיש לו מתירין שייך רק בתערובת לח בלח. אולם אין להקשות מזה על דברי הט"ז ביורה דעה סימן ק"ב, שהביא ב' טעמים אלו, די"ל דלא ס"ל דפליגי בזה.

(3) דף ל, א ד"ה אמר רבא.

(4) דף קט, א ד"ה ותו לא מידי.

(5) רמב"ם הל' מאכלות אסורות פט"ו הי"ב. שו"ע יו"ד סימן ק"ב סעיף א'. ועוד הרבה.

(6) נדרים פ"ו ה"ד.

(7) כמ"ש הכסף משנה על הרמב"ם שם בשם הרשב"א לשיטת הרי"ף ומקורו מדברי רב אשי במסכת ביצה דף לט רע"א. ובאופן אחד (ולא כמ"ש בגליון מהרש"א יו"ד שם סק"ג בפשיטות שכן ס"ל להראב"ד לפי הכסף משנה. וצע"ק) רצה לומר שכן הוא שיטת הראב"ד בהשגות על הרמב"ם שם. ולפי דעה זו בשיטת הרי"ף, אם תמצא לומר שהרי"ף אוסר חמץ בתערובת יבש ביבש משום שחמץ הוא דבר שיש לו מתירין (כמ"ש הבי"ב באו"ח סי' תמ"ז) נמצא שגם בערב פסח יאסור את שאינו מינו במשהו ביבש (דלא כהש"ך יו"ד שם סקי"ג ועוד). ואינו קשור לחומרא דחמץ כלל, כי כן הדין בכל דבר שיש לו מתירין. ועפ"ז מיושב קושית הר"ן על הרי"ף (מסכת פסחים דף ז' עמוד ב' בדפי הרי"ף), שאם אסרו חמץ בפסח במשהו משום שהוא דשיל"מ, מדוע נגזור גם באינו מינו? והרמב"ם דיליף ממחמצת ס"ל דדשיל"מ בטיל באינו מינו, כנ"ל הערה 5. והר"ן לשיטתו (במסכת נדרים דף נב ע"א) שדין דשיל"מ שייך רק במינו מפני שרבי

שייך גם בתערובת לח בלח⁸. ועל פי זה הי' מקום לומר אשר לדעת רש"י מין במינו לא בטל גם ביבש. אבל אינו, כי במסכת גיטין⁹ כתב רש"י: "אפילו באלף דקניס ר"מ ורבי יהודה שוגג אטו מזיד אע"ג דהך עליי" שהוא מעלה אגוזי פרך איסורא דרבנן בעלמא הוא ואפילו שלמים דמדאורייתא אין חילוק בין חשוב לשאינו חשוב דהכל בטל דכתיב אחרי רבים להטות ורבנן הוא דגזור".

הרי לפניך שגם לרש"י איכא גווני דמין במינו אינו אוסר במשהו, וע"כ איירי סוגיא דגיטין בנתערב יבש ביבש.

וכן עולה ממה שכתב רש"י במסכת עבודה זרה¹⁰, שבתערובת נבילה ושחוטות משליך אחד והשאר מותרות באכילה. ומ"ש שם ש"חמץ פרוסה בפסח הואיל ואין דרכו למנות בטל ומשליך אחד מהן בנהר והשאר נותן לכלבו", היינו שכל התערובת אסור באכילה, היינו משום חומרא דחמץ, או משום דס"ל דחמץ הוי דשיל"מ¹¹.

יהודה אוסר במינו, וגם הרי"ף ס"ל הכי.

(8) אבל אין לומר דס"ל דדין דשיל"מ הוא רק באיסורים דרבנן ולא באיסורים דאורייתא, שזה היפך הסוגיא דנדרים (דף נח ע"ב ואילך) שמשם עולה ברור שדין דבר שיש לו מתירין הוא גם באיסורי דאורייתא, וכן מכמה סוגיות (ומסוגיא דביצה גופא, שמשם עולה שאלו ספק ביצת טריפה הי' לו מתירין, הי' אוסר במשהו ג"כ). ודוחק גדול לומר שלרש"י סוגיות אלו אינן אליבא דהלכתא.

(9) דף נד, ב. בד"ה לא יעלו. ומסוגיא זו הביאו התוספות (במסכת מנחות דף כב ע"ב. בד"ה ורבי יהודה) רא"י לסברא שרבי יהודה אוסר מין במינו רק בתערובת לח בלח (וכן נקטו בפשיטות במסכת יבמות דף פב ע"א בד"ה רבי יהודה). וכבר יישבו הסוגיות הנראים כסותרים את זה (ובמנחות כתבו דסוגיא דעלמא לא אתי כמ"ד שלרבי יהודה מין במינו במשהו רק אם אפשר להיות כמותו), עיי"ש.

(10) עד, א ד"ה תרתי.

(11) וכבר הקשה הרא"ש (פרק ה' סימן ל') שצריך להיות מותר באכילה גם כן, ולאידך אם נאסר באכילה, הי' כמו כן צריך להיות נאסר בהנאה. ואולי יש לומר שרש"י אוסר את החמץ במשהו באכילה משום שהוא דבר שיש לו מתירין, והוא לשיטתו שטעם דין דשיל"מ הוא מפני שעד שבא לאוכלו באיסור יאכלנו בהיתר, ודי לנו אם נאסור אותו באכילה משום זה. ואולי זהו גם טעמו של הראב"ד בהשגות על הרי"ף, דס"ל חמץ בפסח אוסר במשהו באכילה ולא בהנאה (ולפי הסברא שכתב הכסף משנה (הנזכר בהערה 7), שלהראב"ד דבר שיל"מ אוסר גם באינו מינו, ע"כ ס"ל כטעמי דרש"י ולא כטעם הר"ן). והר"ן שחולק עליו (עבודה זרה לו, א בדפי הרי"ף) אזיל לשיטתו, שטעם דין דשיל"מ הוא מפני שרבי יהודה אוסר מין במינו כנ"ל (הערה 2 והערה 7), ולכן לא ס"ל לחלק בין אכילה והנאה. ועפ"ז יש עוד נפק"מ בין טעם רש"י וטעם הר"ן.

וסברא זו מתחזקת לאור דברי הבית יוסף¹² אשר לדעת (הראב"ד ו) רש"י יבש ביבש צריך א) ששים, ומדרבנן וב) גם במינו¹³.



(12) יו"ד סי' ק"ט.

(13) וכבר הקשו עליו שראיתו הוא מסוגיא דריש ביצה (הנזכר בהערה 1) ושם לא נמצא כזה בדברי רש"י (ראה הגהות והערות שם). ולפי מה שנתבאר בפנים יש להביא ראי' לדברי הבית יוסף, מסוגיא דנדרים נח, ב ואילך, ושם איתא: "רבי שמעון אומר, כל דבר שיש לו מתירין כגון תרומה ותרומת מעשר והקדש וחדש לא נתנו בהן חכמים שיעור, וכל דבר שאין לו מתירין כגון תרומה ותרומת מעשר וחלה וערלה וכלאי הכרם נתנו בהם חכמים שיעור. אמרו לו, והלא שביעית אין לה מתירין ולא נתנו בה חכמים שיעור דתנן השביעית אוסרת בכל שהוא במינה, אמר להן אף אני לא אמרתי אלא לביעור אבל לאכילה בנותן טעם". ולרש"י רישא (דתרומה וכו') ע"כ ביבש איירי, ובמינו, שרק בזה שייך דין דשיל"מ. ומסתברא דגם סיפא דפירות שביעות איירי בכי האי גוונא, ואעפ"כ לרבי שמעון אסור בנותן טעם דהיינו ששים (ודוחק לומר דלצדדין קתני וסיפא איירי בלח או באינו מינו, דא"כ הול"ל "לאכילה ברוב" וכיוצא בזה). ואולי י"ל שזהו גם מקורו של הראב"ד דס"ל כרש"י (אלא שלדידי' אינו מוכרח דשפיר מצינו למימר דאיירי בלח, או באינו מינו, לפי מ"ש הבית יוסף בכסף משנה בשיטת הראב"ד בהשגות).

עז. כיסוי קדירה ודלת בדין בסיס

הרב אהרן דוד יצחק גאנץ שליט"א
ר"מ בישיבה ובבית מדרש מנחם להוראה

א.

בשו"ע אדה"ז, סימן רנט סעיף ב, כתב אדה"ז: "כשטמן בדבר שאסור לטלטלו ובא ליטול מהם הקדרה בשבת, כיצד הוא עושה, אם כיסוי הקדרה מגולה מקצתו מההטמנה . . ואף שההטמנה המוקצה מונחת עליו אינו נעשה בסיס לדבר האסור לפי שאין הכיסוי "משמש כלל" לההטמנה, אלא לקדירה...". עכ"ל.

ובסעיף ג כתב: "...אבל אם גם הכיסוי דבר המוקצה . . שהקדרה לא נעשית בסיס להכיסוי ולההטמנה לפי שהכיסוי וההטמנה הם משמשים להקדרה לחממה ואין הקדרה משמשת להן".

והנה אחרוני זמנינו הקשה על דין זה שבסעי' ג', דלכאורה סותר דבריו, שכתב בסי' שט ס"ט וז"ל: "אין ההיתר נעשה בסיס לאיסור אלא א"כ הניחו עליו בכוונה לאיזה צורך, בין לצורך האיסור עצמו בשביל שיתיישב עליו בטוב כגון מעות שעל הכר, בין לצורך דבר אחר המותר כגון אבן שעל פי החבית...". עכ"ל. ובודאי אין כונתו שהאבן יתיישב בטוב על החבית דאז הוה כמו דוגמא הנ"ל מעות שעל הכר, ואין זה "צורך דבר אחר המותר", אלא ודאי שמניחו כדי לכסות החבית המותר, וא"כ סותר למ"ש בסי' רנט ס"ג הנ"ל, דגם כאן הכיסוי משמש להחבית ולא החבית להכיסוי. ואחד מן התירוצים שהובאו באחרונים: הכיסוי אינו משמש להחבית כלל רק משמש היין דלא כמו כיסוי קדירה שמשמש לחמם הקדרה לא רק המאכל, שזה שהמאכל נשאר חם היא ע"י חמימות "הקדרה", והקדרה נשארת חם ע"י הטמנה וכיסוי, משא"כ זה שהיין נשאר נקוי הוא מצד הכיסוי בלבד ואין הכיסוי משמש החבית כלל רק היין, וא"כ אדרבה החבית משמש הכיסוי להחזיקו עליו כדי להציל היין (עיי' מכוון לשבתך ועוד).

ב.

אבל באמת יש להקשות דהדין הנ"ל של חבית סותר גם סעיף ב' בסי' רנט הנ"ל, דהלא החבית משמש בעיקר להיין, וא"כ כיון שמשמש היין אינו יכול להיות בסיס לדבר אחר דהיינו הכיסוי (לא מטעם שהכיסוי משמש להחבית רק מפני שהחבית משמש בעיקר להיין ולא להכיסוי כמו הכיסוי שמשמש להקדרה ולא לההטמנה).

והנה לשון רש"י המקור לסעיף ב' הנ"ל היא: "דלא נעשית בסיס להן שאין עשוי אלא לכסות הקדרה" עכ"ל. א"כ לפי"ז חבית דוודאי נעשה להחזיק עליו

כיסוי, א"כ לא מועיל סברא זו אצל חבית, גם לשון אדה"ז "שאינן משמש כלל להטמנה" ג"כ אומר לך שכאן הוה בסיס דהחבית בפירוש מחזיק את הכיסוי.

והנה בדלת שהניח עליו נר כתב אדה"ז בסי' רעז ס"ג, דלא נעשה בסיס מטעם חשיבות הדלת שמשמש "לבית" כמ"ש התוס' דף קכ ע"ב², ובלשון התוס': "דהבית חשוב הוא ובטל אגב הבית". אבל לפי שיטת רש"י הנ"ל לכאורה צריך להיות שאינו בסיס גם אם אינו מחובר דוקא לבית כי הלא כל דלת אפי' של שידה, תיבה, ומגדל אינם עשויים להחזיק דברים עליהם כמו כל כיסוי קדרה שאינו עשוי להחזיק דברים עליו, רק עשוי לכסות הקדרה. וא"כ קשה מאיזה סיבה צריכים אנו לומר בסי' רעז לחידוש דין של דלת שהיא דוקא כשהוא מחובר לבית?

(על לשונם של תוס' שמפרשים שבטל לגבי הבית, אין שום קושיא באמת כיון שתוס' חולק על שיטת רש"י הנ"ל בהטמנה כפי שמבואר שיטת התוס' בדף נא ע"א ד"ה "או שטמן" שלשיטתם הכיסוי והקדרה אינם נעשה בסיס כיון שדעתו ליטול מהם ההטמנה אח"כ עיי"ש³. אבל אדה"ז שפוסק כשיטת רש"י הנ"ל ברנ"ט סעי' ב הנ"ל ולא כתוס' עי' אדה"ז סי' שט ס"ז, קשה מאיזה סיבה מעתיק בסי' רעז שיטת התוס').

ג.

וע"כ נראה לומר דזהו כוונתו של אדה"ז שמשנה מלשון רש"י (אע"פ שהוא מציין למקור הדין לרש"י זו) "שאינו עשוי", ללשונו שכ' שאינו "משמש כלל" להטמנה לומר לך שכוונת רש"י דאינו עשוי לכך היינו דבאמת גם עכשיו אינו משמש כלל להטמנה, והם על הכיסוי רק בדרך אקראי, דהיינו שבאמת רוצה שיהי' ההטמנה על המאכל רק מצד איזה סיבה אי אפשר לעשות כן ע"כ מניחו על הכסוי וכמבואר דין "אקראי" באדה"ז סי' שט ס"ט. ולפי"ז ניחא דבדלת בסי' רעז הדלת אע"פ שאינו עשוי בשביל הנר בוודאי משמש להנר ואינו עליו בדרך אקראי וא"כ צריכים להיתר שמחובר לבית דוקא.

ועיין סי' שט מג"א סק"ו שפוסק כשיטת השואל בתרומת הדשן דמניח באקראי אינו נעשה בסיס, וכתב בסופו "וכן משמע בסימן רנט". ומבאר המחצית השקל דהוא (דינו של סעי' ג באדה"ז הנ"ל) שהיא דינו של מג"א סק"ו בסי' רנט, דכיסוי שהוא עצמו מוקצה אינו עושה הקדרה בסיס להכיסוי כיון שהכיסוי משמש להקדרה ולא הקדרה להכיסוי וז"ל המחצית השקל שם: "משמע ג"כ באקראי דלא נתכוון שיהיה בסיס למוקצה אין לו דין מניח אולם יש לחלק ביניהם וק"ל".

(2) ד"ה פותח.

(3) וכן כתוב הבי' בפירוש בסי' שט באמצע סק"ד שתוס' חולקים על רש"י זו.

(4) הגם שזה סותר קצת עיקר תירוצם של האחרונים הנ"ל דההטמנה משמש גם הקדרה לא רק המאכל אבל סו"ס זהו לשונו של אדה"ז שאין הכיסוי משמש כלל להטמנה ויש לחלק וצ"ע.

ולכאורה החילוק הוא מבורר ופשוט ד"אקראי" פירושו דהגם שלא איכפת לו כלל אם המוקצה עליו או מתחתיו רק כיון שלא היה מתחתיו מקום הניחו עליו, אבל סוף סוף עכשיו משמש הבסיס להמוקצה ומחזיקו, אבל בכיסוי המוקצה שהניחו על הקדרה, הקדרה אינו משמש להמוקצה, אדרבה המוקצה משמש להקדרה. אבל לפי דרכינו בדברי רש"י ואדה"ז הנ"ל ניחא שיכולים לומר שמג"א בסי' שט הנ"ל שמציין לסי' ונט, כוונתו להמקרה דההטמנה היא המוקצה המונח על כיסוי (ס"ב הנ"ל) דהכיסוי לא נעשה בסיס לההטמנה כיון שאינו משמש "להטמנה כלל" כדברינו הנ"ל, דהיינו שאינו עליו אלא באופן אקראי וא"כ זהו רא"י גדולה לדברי מג"א בסי' שט. ובאמת המעיין בב"י סי' ש"י סעי' ד' יראה שהוא מפרש דברי רש"י הנ"ל ממש כדפרשנו שמביא שם דברי רש"י "שאינ עשוי אלא לכסות הקדרה" ומפרש "כלומר דגיזין הללו לא להניחם על כיסוי הקדרה נתכוין אלא להטמין הקדרה הלכך ליכא למימר בהו בסיס לדבר האסור כדשייך במניח אבן ע"פ החבית ומעות על הכר", ודו"ק.

ד.

והנה לפי זה מי שיש לו מוקצה על דלת של "פריזער" בזמנינו שיש עליו "שעלף'ס", בודאי אין שייך כאן סברת רש"י הנ"ל דאינו עשוי לכך, דהרי בפירוש יש לו "שעלף" ועשוי לכך, גם אין שייך לומר סברת אדה"ז דאינו משמש לההטמנה כלל דהרי בפירוש משמש ואפי' כשהוא מחובר להבית דהיינו "וואק אין פריזער" ג"כ מסופק אני אם שייך סברת תוס' הנ"ל "דמחובר להבית בטל ואינו יכול להעשות בסיס", דהלא ה"שעלף'ס" מראים שהוא עשוי בפירוש להחזיק עליו חפצים ואינו רק דלת אלא גם תיבה שמחזיק דברים, ואם אין "שעלף'ס" להדלת ורק שמצא איזה מקום ותלוי עליו דבר מוקצה אם הוא מחובר לקרקע בודאי כאן לא נעשית בסיס, ואם אינו מחובר לקרקע לפי משמעות לשון רש"י בכיסוי שיש עליו הטמנה גם כאן לא נעשית בסיס דגם דלת זו לא נעשה מתחילה לתלות עליו דברים ואינו גרוע מכיסוי קדרה, אבל לפי לשון אדה"ז הנ"ל דאינו משמש לההטמנה כלל, א"כ דלת בודאי משמש להמוקצה התלוי עליו ונעשה בסיס.

ה.

אבל באמת דברינו הנ"ל אינם בהחליט, כי אפשר להעמיס בדברי אדה"ז בסי' רעז שכ': "מפני שהוא חשובה שמשמשת להבית" אין כוונתו שהבית חשובה רק כוונתו שכל דבר משמש לדבר אחר איזו שהוא, חשובה מצד שימושו לדבר אחר ואינו יכול להיעשות בסיס למוקצה. ויש קצת רא"י לפי' זה כי גם פה משנה אדה"ז מלשון התוס' שהיא "דהבית חשוב היא ובטל אצל הבית", ואדה"ז כתב "מפני שהוא חשובה שמשמשת להבית" לומר לך שאדה"ז לא נקט שיטת התוס' בטרתה מפני שאדה"ז פוסק כשיטת רש"י הנ"ל, דגם כיסוי קדירה אינו נעשית בסיס להטמנה ולא רק דלת של בית דחשובה. ומה שמביא בכלל שיטת התוס' פה היינו מפני פרט אחד לאפוקי משיטת הטור שפתיחת דלת לא מקרי כלל טלטול.

אבל התוס' סוברים שבאמת נקרא טלטול, רק ההיתר הוא שאין הדלת בסיס (עיי"ש בקו"א סק"ג ובאריכות בהערה הבא ע' רכ).

אבל לפי פי' זה בדברי אדה"ז צ"ע: מפני מה לא נקט הלשון כמו שנקט בסי' רנט דלא מזכיר כלל לשון "חשובה", רק לשון "משמש", גם לפי זה לא יתורץ מפני מה נחשב חביות בסיס להאבן, הלא החביות משמש בעיקר להיין, גם נפל הביאור בדברי מג"א סי' שט סק"ו הנ"ל שמתרצת דברי מג"א כמין חומר.

ו.

והנה אחרי העיון ראיתי שלשון אדה"ז "מפני שהיא חשובה שמשמשת להבית" היא מיוסד על לשון המדרכי המובא שם בקונ"א וז"ל המדרכי: "וגם לא נעשה בסיס לנר דחשוב ובטול לגבי הבית ולא לגבי הנר", והחילוק בין לשון תוס' ולשון המדרכי היא, דבתוס' הדגוש דחשוב הוא על הבית ובמדרכי הדגוש דחשוב הוא על הדלת, וע"כ אפשר לפרשו כנ"ל דהטעם דאינו נעשה הבסיס לנר מפני שהדלת יש לו חשיבות שהוא משמש לדבר אחר ובטול לדבר אחר כמו כיסוי קדרה.

אבל ז"ל הלבוש סי' רעז: "וגם לא נעשה בסיס לנר שהוא דבר האסור דחשובה היא לגבי הנר ולא בטילה גביה רק לגביה הבית חשובה ובטול לגביה הבית", עכ"ל. משמע שהוא מפרש לשון "חשוב" שבמדרכי באופן אחר לגמרי שהוא יקרות וחשיבות הערך הדלת לגבי המוקצה המונח עליו שאינו יקר. וכן פירשו דברי הלבוש בהדיא במלבושי יו"ט שם ובאליהו רבא שם. ולפי"ז ה"ה דלת של שידת תיבה ומגדל נחשב כחלק מהשידה והתיבה וא"כ יש לו חשיבות הרבה מלהיות בסיס ובטול להנר שעליו. ולפי"ז ג"כ אין חילוק אם יש לו "שעלף"ס" או לא, כי לפי הבנתו דינו של דלת אינו דין מיוחד לגבי דלת דוקא רק בכל מקרה של בסיס אם המוקצה אינה חשובה כ"כ לגבי הבסיס אינה נעשית בסיס כמו יין של גוי עם פירורים בתוך כוס במג"א סי' שכג סק"ד ובאדה"ז שם ס"ט, רק כיון שבדלת יש הו"א שאינה חשובה בעצמה ע"כ מדגישים שהוא חלק מהבית (או מהשידה), וע"כ גם הדלת חשובה. ולפי ביאור זה, מה לי אם יש לה "שעלף"ס" או לא, שאפי' במקום שהדלת עשוי להחזיק עליו דברים לא גרע מכוס שעשוי להחזיק יין, אעפ"כ אם נשאר רק מעט עם פירורין הם בטילים לגבי הכוס.

וכן פסק בפועל השש"כ סי' כ סע"ד וז"ל: "דלת של "ארוץ" או של בית

(5) הנה זה אפשר לתרץ שכוונת אדה"ז בדין "חשובה" לכלול בו גם צד אפשריות שתוס' סוברים שמותר לפתוח הדלת אפי' כשמכווין לצורך הנר אע"ג דלגבי דלת עצמה נקרא טלטול, לגבי הנר לא נקרא טלטול כלל כיון שחשובה שבטל לגבי הבית כמבואר בקו"א סק"ג – עי' בהערה הבא ע' רכ.

(6) אם לא שנאמר שלשון "אינו משמש לההטמנה כלל" בסי' רנט הנ"ל היינו שהכיסוי אינו "עשוי" לשמש לההטמנה כלל כלשון רש"י אבל חבית עשוי לשמש להיין וגם להחזיק עליו כיסוי, ולפי"ז דלת וכיסוי יש להם דין אחד אבל לא כשיש עליו "שעלף"ס".

שתלה בה חפץ מוקצה, אין הדלת נאסרת מדין בסיס ומותר לפתחה ולסוגרה וזאת משום שחשובה הוא לדלת, והרי הוא מעיקר הארון או הבית ואין הוא בטלה לגבי המוקצה שתלוי בה וכדלעיל סעיף נד", עכ"ל.

והנה בציון אות רמח מביא המקור לדבריו: סי' רעז במשנ"ב סק"ז ע"כ. ולשון המשנ"ב הוא אות באות לשון אדה"ז "שהיא חשובה שמשמשת להבית ובטלה אצלה ולא להנר", משמע שהשש"כ מעמיס בדברי המשנ"ב ואדה"ז פירושו של הלבוש הנ"ל דהרי מסיים וכדלעיל סנ"ד, וז"ל שם: "אין הבסיס נאסר בטילטול אלא א"כ יש למוקצה שעליו חשיבות לגביו אבל אם אין לו חשיבות לגביו כמו מטבע פחות־ערך שהונח על השולחן או חפץ מוקצה שתלה אותו על דלת החדר אין דבר המותר נהפך להבסיס", עכ"ל. א"כ ברור ששני דברים אלו דין אחד להם לפי הבנת שש"כ.

וכמו כן ראיתי בפסקי תשובות¹ שכתב 'ומכאן נלמד לענין דלתות בית וארונות ודלת מקור וכיוב"ז שמותקן בהם מדפים אשר מאחסנים שם דברי מוקצה או שתלוי עליה קופה של צדקה וכיוב"ז שלא נאסרה פתיחת הדלת, וכאמור כי הדלת משמשת בעיקרה לבית ולארון ובטלה אצלו', עכ"ל. הנה פסקו ה"ה כמו פסק של שש"כ הנ"ל, דגם דלת "ארון" אינה נעשית בסיס וגם עם מדפים ("שעלף"ס") אבל אינו מביא דבר וחצי דבר מצד ערך ויקרות הבסיס לגבי המוקצה כמו השש"כ, ואדרבה הדוגמא שלו היא קופה של צדקה שבודאי שייך שיהיה לו ערך הרבה לגבי הבסיס. ובפשטות הוא לומד בדברי אדה"ז והמשנ"ב כמו שכתבתי למעלה דגם בדלת של "ארון" הוה כמו כיסוי כלי שבטל להכלי ולא להמוקצה, וכנ"ל באריכות.

ז.

והנה שיטת התוס' דהבית חשוב היא "משמע בפשטות שזהו דין בדלת הבית דוקא כמו שכתבנו למעלה באות ג', וכמבואר במלבושי יו"ט שם שמפרש ג"כ דברי המרדכי כהלבוש אבל מעורר שם שזה לא כדברי התוס' (הגם שהאליהו רבא שם מעמיס גם בדברי התוס' כדברי הלבוש), ואדה"ז בקונ"א סי' רעז סק"ג כתב: "אבל התוס' ומרדכי שתירצו דלא ליהוי בסיס כו", עכ"ל, משמע בפשטות שהיא שיטה אחת², אבל בלי להביא לשון הלבוש לא בפנים ולא בקונ"א שם א"כ לפענ"ד משמע ששיטת אדה"ז היא שזהו דין מיוחד בדלת הבית.

ח.

לסיכום:

(1) סי' רעז ס"ג.

(2) הגם שאפשר לדחוק ששניהם סוברים דלא הוה בסיס (דלא כשיטת הטור שם) אבל לא מטעם אחד.

שיטת השש"כ היא כשיטת הלבוש שכל דלת שמחובר לאיזה דבר בית או תיבה יש לו אותו חשיבות של הדבר שהוא מחובר לו ומצד החשיבות והיקרות הזה אינה נעשית בסיס לדברים המוקצים אבל לגבי מוקצה יקרה ביותר כמו קופת צדקה לכאורה נעשים בסיס⁹.

שיטת הפסקי תשובות שכל דלת שמחובר לאיזה דבר בית או תיבה מצד שהיא משמשת לאותו דבר אי אפשר להיעשות בסיס כמו כיסוי כלי להטמנה גם אם המוקצה היא יקר ביותר גם אם הדלת יש לו "שעלף'ס" (הגם דזה דלא כלשון רש"י הנ"ל "דאינו עשוי לכך").

ואם כנים דברינו הנ"ל בשיטת אדה"ז באריכות אות ג' וד' לפי אדה"ז דין הזה היא דוקא בדלת הבית (ואפשר) רק בלי "שעלף'ס".

ולפי דברינו באות ה' בשיטת אדה"ז דין דלת הוא דין אחד עם כיסוי ולפי"ז גם דלת של שידה ותיבה ג"כ אינם נעשים מוקצה אבל דוקא בלי שעלפ'ס דלא נעשו לכך.



9) אבל באמת צ"ע הרבה בפסק הזה מהו הגדר של יקרות למשל דלת של מקרר שיש עליו הרבה חתיכות בשר חי וכדומה. ועי' במג"א שכ"ג ס"ק י"ד שאחר דין הנ"ל של כוס שיש בו פירורים מציין לסי' ש"ח סכ"ז ולא ראיתי להמחצית השקל והפמ"ג שיבארו ציון זה ובפשטות הוא שאלה או צ"ע דבסי' ש"ח סכ"ז פסק דקליפת שעל השלחן אם היו על השלחן בביה"ש נעשה בסיס עיי"ש מג"א סק"ג הגם שקליפת נגד השלחן אין להם שום ערך, בשלמא שיטת הלבוש כשלהוא לעצמו מדבר מיקרות הנר לערך שוויות בית אבל לדמות לזה בשר חי במקרר וכדומה עכ"פ לי צ"ע הרבה.

עח. ביאור¹ דברי קו"א בדין דלת שמחזיק עליו דבר מוקצה

הנ"ל

כתב בשו"ע אדה"ז, סי' רעז סעיף ג וז"ל: "ואם הנר קבוע בדלת עצמה אם הוא של שמן אסור לפתוח או לנעול הדלת כדרכו בחול, שעל ידי הפתיחה ונעילה כדרכו אי אפשר שלא יתקרב קצת השמן אל הפתילה (ויתחייב משום מבעיר) או יתרחק קצת ממנו (ויש בו משום מכבה) אלא פותה ונועל בנחת כענין שלא יהא פסיק רישיה.

ואין אסור בטלטול הדלת משום הנר המוקצה הקבוע בה לפי שהדלת לא נעשית בסיס לנר מפני שהיא חשובה שמשמשת לבית ובטלה אצלו ולא להנר.

ואם הוא נר של שיעה וכיוצא בו מותר לפתוח ולנעול כדרכו אלא א"כ הוא בענין (שיש לחוש) שיכבה לגמרי אם לא יזהר לפתוח ולנעול בנחת, אבל אם יפול ע"י כך לארץ אין בכך כלום כמו שיתבאר", עכ"ל.

ובקונ"א סק"ג: "ואין אסור כו' – עיין בטור סי' תר"פ ובהגהות מיימוניות שלא תירצו כלום על בסיס, משום דסגי להו בהא דהדלת השיבא כמחוברת ואין כאן טלטול כלל. אבל התוס' ומרדכי שתירצו דלא ליהוי בסיס מכלל דלא סבירא להו הכי, אלא שייך בו טלטול בו בעצמו אבל אינו חשוב טלטול לענין הנר במה שמטלטל הדלת, ואפשר דהוי ליה טלטול מן הצד דשרי כשמתכוין לדבר המותר, דהיינו הכניסה והיציאה. והטור והגהות מיימוניות אפשר שבאו לתרץ אם מתכוין לנעול בשביל הנר חנוכה שלא יהיה מוצנע אחורי הדלת הפתוחה ויהיה פרסומי ניסא, וצ"ע", עכ"ל.

הנה ברור שאדה"ז מסופק בדברי התוס', אם מותר לטלטל הדלת לצורך המוקצה דהיינו צד א' דמותר. דגם התוס' מודים לשיטת הטור לגבי הנר עכ"פ דאין כאן טלטול לגבי הנר. וצד הב' דהתוס' חולק לגמרי על הטור ויש כאן טלטול בין לגבי הדלת ובין לגבי הנר, רק כיון שלא נעשית בסיס מותר לטלטל הדלת לצורך דבר המותר מטעם טלטול מן הצד.

אבל שיטת אדה"ז בדברי הטור אינו מבורר כ"כ, דאפשר גם בדברי הטור יש שני צדדים: צד א', דלפי הטור אין כאן טלטול כלל וע"כ אין צריך לסברת התוס' דלא נעשה הדלת בסיס, אבל זהו רק לגבי הדלת אבל לגבי הנר בודאי יש כאן טלטול (כמו לצד הב' בשיטת תוס'), דהלא הנר אינו בטל להבית, וא"כ צריך לומר שמטלטל לצורך דבר המותר דהיינו הכניסה והיציאה והנר מיטלטל מאליו בדרך טלטול מן הצד. והצד הב' היא מה שממשיך אדה"ז לומר "ואפשר שהטור

(1) בגליון תתצד (שי"ל לכבוד יו"ד שבט דאשתקד) כתבתי בענין זה. וכאן הוספתי נקודות אחדות וכו'.

כו", דהיינו לומר שגם לגבי הנר לא נקרא טלטול כלל, והיינו דלפי צד הב' בהטור הסיבה שאינו סובר כהתוס' לפי שלא מספיק ליה שיטת התוס' לומר דהדלת אינו בסיס כיון שמתיר אפי' לצורך דבר המוקצה וא"כ צריך הטור לומר דאין כאן טלטול כלל אפי' לגבי הנר.

ולפי מה שכתבנו בגליון תתצד (חוץ ממה שהדברים שם אינם מבוררים כ"כ (מטעם הבחור הזעזער או מטעם אחר)) יוצא דיש עוד ספק בדברי הטור אם הם מודים לתוס' אם דלת שייך להיעשות בסיס ונפק"מ בדלת של שידה תיבה ומגדול שאינם מחוברים לבית, שאז אין שייך סברת הטור "דלא נקרא טלטול" וצריכים להסברא "דלא נעשה בסיס". וא"כ יש נפק"מ אם הטור סובר דלא נעשה בסיס מותר לפתוח הדלת, ואם חולק על תוס' ונעשה בסיס אסור לפתוח הדלת.

אבל כל זה היא לפי דרכינו שם, שסברת התוס' שייך גם בדלת שידה תיבה ומגדל. אבל אם כנים דברינו מה שהארכנו בהערה הקודמת באות ג' וד' שגם סברת התוס' היא לכאורה רק במחובר לבית, צריכים אנו לומר שספיקו של אדה"ז בדברי הטור הוא כמו שכתבנו כאן.

ומה שמסיים אדה"ז "וצ"ע", משמע בפשטות שהולך על ספיקו בדברי בטור וגם על ספיקו בדברי התוס'. והנה מזה שאדה"ז בפנים בשו"ע אינו מביא שיטת הטור בכלל, משמע שפוסק כפי שיטת התוס' וא"כ ספיקו בדברי הטור הוא רק לפילפולא בעלמא אבל ספיקו בדברי התוס' נוגע להלכה, במקרה שהניח מוקצה בכוונה על דלת הבית או "וואַק-אין-פריזער" האם מותר לפתוח ולנעול הדלת רק לצורך דבר המותר דהיינו הכניסה, או לצורך שאר דברים בה"פריזער", או שמותר גם לצורך המוקצה וכיון שהניחו בצ"ע לכאורה צריכים להחמיר. ואם יש "שעלף"ס" על הדלת עי' בהערה הקודמת ע' ריד.



עט. ביאור שיטת אדה"ז בדין מוקצה מחמת חסרון כיס

הנ"ל

ידוע דיוקו של אדה"ז בסי' שח' שמוקצה מחמת חסרון כיס הוא רק בכלי שמלאכתו לאיסור חוץ מדבר שהכניסו לאוצר ומקפיד שלא להשתמש בו. ובפשטות הטעם הוא כיון דבכלי שמלאכתו להיתר אע"פ שמקפיד מלהשתמש בו לדברים אחרים, אבל סוף סוף משתמש בו בתשמיש המיוחד לו, אבל כלי שמלאכתו לאיסור א"א להשתמש בו למה שמיוחד ולדברים אחרים מקפיד שלא להשתמש, א"כ נאבד ממנו כל תשמישו ונעשה מוקצה. אבל כשמכניסו לסחורה ואז מקפיד שלא להשתמש בו כלל אפי' למה שמיוחד אז יש לו דין חסרון כיס אפי' כשהוא כלי שמלאכתו להיתר.

והנה יש חילוק בין לשון הטור שכ' "שמקפיד עליו שלא לטלטלו", ובין לשון המחבר שכ' "שמקפידים שלא לעשות בהם תשמיש אחר". ואדה"ז בסעי' ד נקט לשון המחבר, והמשנה ברורה ס"ק ב נקט לשון הטור.

והנה יש לפרש החילוק בשני אופנים:

(א) אדה"ז מקיל שאע"פ שמקפיד שלא לטלטלו כלל, אעפ"כ אם משתמש בו תשמיש המיוחד לו אינו מוקצה. לדוגמא: בימה חשובה שמקפיד שלא לטלטלו – אבל הוא משתמש בו לקריאת התורה ושאר דברים – אינו מוקצה. וזה מתאים לשיטתו דכלי שמלאכתו להיתר א"א להיות מוקצה מחמת חסרון כיס, כנ"ל. דאי אמרת דגם כשאינו מקפיד להשתמש, ורק מקפיד שלא לטלטלו, נמי הוה מוקצה מחמת חסרון כיס, א"כ יש לנו כלי שמלאכתו להיתר שנעשה מוקצה מחמת חסרון כיס כדוגמת בימה הנ"ל.

(ב) אדה"ז מחמיר, שאף שאינו מקפיד שלא לטלטלם כיון שמקפיד שלא להשתמש בהם, הוי מוקצה מחמת חסרון כיס. ולפי המשנה ברורה אינו מוקצה כיון דאינו מקפיד שלא לטלטלו אע"פ שאינו משתמש בו. וראיתי במשנה ברורה דפוס עוז והדר בליקוטי דברי הרב, דנקט כצד הב' דכ' וז"ל: "ובשו"ע הרב כ' והוא מקפיד שלא להשתמש בה שום תשמיש שאף שאינו מקפיד שלא לטלטלם כיון שמקפיד שלא להשתמש בהם, הוי מוקצה מחמת חסרון כיס".

ובאמת צ"ע ע"ז דהלא במשנה ברורה בעצמו ס"ק ח כ' דכלי שאינו רגיל לטלטלו בימות החול אינו מוקצה מצד הדין שבמחבר ס"ב, "כל כלי אפי' גדול וכבר הרבה לא נתבטל שם כלי ממנו". וממשיך המשנה ברורה שם: "ונראה דאם בימות החול הוא זהיר להניע ממוקומו כדי שלא תיפסד ותתקלקל ממילא הוא בכלל מוקצה מחמת חסרון כיס". הרי דבפירוש מחמיר לגבי אדה"ז שלפי אדה"ז א"א

לכלי שמלאכתו להיתר להיעשות מוקצה מחמת חסרון כיס. ואת"ל ששניהם אמת שהמשנ"ב כן מחמיר לגבי אדה"ז אבל גם הוא מיקל לגבי אדה"ז באופן הב' – דאם אינו משתמש אבל אינו מקפיד מלטלטלו, אינו מוקצה – זה ג"כ אינו נכון, דלגבי כלים המיוחדים לסחורה ומקפיד עליהם, כ' המשנ"ב בעצמו ס"ק ז: "ומקפיד עליהם שלא ישתמשו". הרי דגם המשנ"ב מחמיר בפרט זה ואין בזה מחלוקת כלל!

ואפשר שכוונת ליקוטי דברי הרב הנ"ל הוא לא לעשות מחלוקת, אלא רק להדגיש הדין שמדברי אדה"ז מפורש יוצא שגם ההקפדה על התשמיש ולא על הטלטול עושה הכלי למוקצה מחמת חסרון כיס, ויכול להיות שגם המשנ"ב מודה לזה כנ"ל. אבל העיקר הוא מה שחסר שם להעיר עיקר החידוש שאדה"ז מקיל לגבי המשנ"ב כנ"ל אופן הא' וזה ממש לשיטתם כנ"ל.

ולאחרי העיון נמלכתי שהן אמת ששיטת אדה"ז היא שכלי שמלאכתו לאיסור א"א להיעשות מוקצה מחמת חסרון כיס ע"י הקפדה שלא לטלטלו דלא כמשנ"ב הנ"ל, והיינו דזה שמקפיד שלא לטלטלו לא מספיק לעשותו מוקצה כיון דסו"ס משתמש בו אבל מאן נימא לן דגם כלשמל"א דמקפיד שלא לטלטלו לא נעשה מוקצה מחמת ח"כ, הלא אפשר דכאן כיון שאינו משתמש בו כיון דמלאכתו לאיסור מספיק לעשותו מוקצה מחמת ח"כ גם ע"י הקפדה שלא לטלטלו. וזה שאינו מקפיד מלהשתמש בו – בלי טלטול – לדברים המותרים אינו כדאי בשביל זה שלא ליחשב מוקצה מחמת ח"כ.

ובסי' שי במטה שיחדו למעות, יש מחלוקת בין הרי"ף והרא"ש (לפי פי' מג"א שם) דלהרי"ף אין לו דין מוקצה מחמת ח"כ, ולהרא"ש יש לו דין ממח"כ. ולכאורה במה פלוגתייהו? ודוחק לומר שהוא בהמציאות אם בני אדם מקפידים או לא.

ועיין בלשון אדה"ז שם סי' שי ס"ב וז"ל: "ואינה דומה לשאר כלים... אבל מטה זו המיוחדת למעות, אדם מקפיד עליה ומייחד לה מקום שלא לטלטלה לתשמיש אחר, וה"ה דומה למוקצה מחמת חסרון כיס, עכ"ל. ואפשר לדייק מלשונו הזהב, שדין מטה רק דומה לממח"כ, והיינו כמו שמדייק בלשונו שמקפיד מלטלטלה לתשמיש אחר, אבל לא מקפיד מלהשתמש בו תשמיש אחר בלי טלטול. ואם כנים הדברים י"ל דבזה תלוי מחלוקת רי"ף והרא"ש הנ"ל. ומסיק שם אדה"ז ויש להחמיר כסברה הראשונה דהיינו דעת הרא"ש. וא"כ הליקוטי דברי הרב הנ"ל אינם מופרכים כלל. דאע"ג דאדה"ז מקיל דכלי שמלאכתו להיתר אינו נעשה מוקצה מחמת ח"כ כשמקפיד שלא לטלטלו, מ"מ לגבי כלי שמלאכתו לאיסור אפשר שהוא מודה שאם מקפיד שלא לטלטלו נעשה מוקצה מחמת חסרון כיס.



פ. קושיית רעק"א בדין מוקצה שעודה בידו

הנ"ל

בשו"ע סי' שט ס"ד, כתב המחבר: "שכח אבן על פי חבית או מעות על הכר מטה חבית על צדה והאבן נופלת ומנער הכר והמעות נופלים, ואם היתה החבית בין החביות בענין שאינו יכול (אלא) להטות אותה במקומה יכול להגביהה כמו שהיא עם האבן למקום אחר להטותה שם כדי שיפול מעליה ואם הניחם עליהם מדעתו על דעת שישארו שם בכניסת השבת אסור להטות ולנער...".

וברעק"א שם' כתב, וז"ל: "לשון רש"י מגביה, לחבית כולה ומסלקה מבין החביות, ושם מטה על צדה, עכ"ל. משמע דמיד אחר שסלקה מבין החביות אסור לטלטל החבית עם האבן שעליה, כיון דאפשר לנער שם. וקשה לי, הא כיון דהמוקצה בידו יכול לטלטלו לכל מקום שירצה, כדלעיל סימן רס"ו סעיף י"ב, והכא דמי לשכח כיסו עליו בשבת דאף לאבן העוזר שם שרי, וצ"ע".

הנה באמת לשון המחבר בסי' שח סי"ג היא: "ומותר ליטלו משם ולהניחו באיזה מקום שירצה", אבל עי' באדה"ז סי' שח סי"ג שכ': "ומותר להניחו באיזה מקום להצניעו", משמע שהצריך להיות לו צורך להצניעו שסתם כלי שמלאכתו לאיסור אסור לטלטלו מחמה לצל אבל אם היא בידו מותר להמשיך לטלטלו מחמה לצל והיינו להצניעו, אבל סתם להמשיך בלי צורך כלל, אסור. ועוד דאפי' רוצה להצניעו ג"כ אסור לו לעמוד באמצע רק צריך לילך תיכף שם ולהצניעו. וז"ל אדה"ז בקו"א סי' שא סוסק"י: "אלא ודאי דאפילו שהייה מועטת בעמידה לפוש שאינה צורך הליכה אסור, שלא התירו אלא לטלטלו לכל מקום שירצה שלזה יש גבול וסוף, אבל לא לעמוד כמו שירצה, שלזה אין גבול שיכול לעמוד כל היום", עכ"ל.

וא"כ לפי"ז לכאור' לא קשה קושיית רעק"א דלאיזה צורך ימשיך עם האבן ואין שום היתר להמשיך כך בלי צורך ואם באמת יש לו צורך בהמקום שמחוך להחביות בודאי כו"ע מודים דאין צריך לנער כמבואר בשו"ע סי' שט ס"ג, והיתר זה הוא חלק מדיני טלטול מן הצד גם בלי ההיתר של עודו בידו וא"כ קושיית רעק"א הוא להתיר להמשיך גם אם אין צריך להמקום שם, וא"כ אין בזה צורך, ולפי אדה"ז אין כאן היתר כלל. ואם אכן חולק רעק"א על שיטתו של אדה"ז, א"כ מבואר קושייתו היטב שיהא מותר להמשיך עם האבן, וצ"ע.



פא. בענין תקיעת שופר

הת' משה שי' גארדאן

תלמיד בבית מדרש מנחם להוראה

איתא בשו"ע אדה"ז, סי' תקפז ס"ד: "כל תקיעה צריכה שתהא בכשרות מתחילתה ועד סופה אפילו היא ארוכה הרבה". ויש להסתפק האם התקיעה עצמו צריך להיות ראוי, או שהתקיעה צריך להיות ראוי להשומע מתחילתו.

ויש לומר הנפק"מ בזה שאנו יכולים לתקוע "תשר"ת" בכמו י"א שניות, ומהירות הקול (בלע"ז: speed of sound) הוא בערך 750 מייל לשעה, ולכן מי שתקע במקום א' יכול לתקוע "תשר"ת" ואחר שסיים רק אז יגיע הקול לחברו הנמצא בריחוק כמו 2.5 מיילס. ומי שנמצא בכמו 83.5 מעלות מקו האמצעי (אקוטור) נמצא למערבו בריחוק כמו 2.5 מיילס יכול לתקוע "תשר"ת" ברגע של עלות השחר ולא הגיע זמן זה לחברו, וכשהגיע הקול לחברו יגיע זמן של עלות השחר.

אם הגדר הוא שהתקיעה צריך להיות ראוי להשומע מתחילתו הוא אינו יצא, מפני שבזמן התקיעה לא חל על השומע חיובו עדיין. ואם הגדר הוא שהתקיעה עצמו צריך להיות ראוי, אתי שפיר שהוא יצא משום שתקע התקיעה בזמנה.

ולא באתי אלא להעיר.



פב. ביאור שיטת אדה"ז בגדר מוחק

הת' נפתלי יהודא שי' הלוי גודמאן
תלמיד בישיבה

בשו"ע אדה"ז סימן ש"מ ס"ד איתא: "הכותב והמוחק על מנת לכתוב במקום שמחק". בתור הקדמה לההלכות המבוארות בשו"ע ובשו"ע רבינו להלן, כתב רבינו בהגדרת עצם אב המלאכה דכותב ומוחק, והגדיר בדומה להרמב"ם בפ"א ה"ט לענין מלאכת מוחק, וז"ל הרמב"ם: "הכותב שתי אותיות חייב, המוחק כתב על מנת לכתוב במקום המוחק שתי אותיות חייב".

יש להעיר על ההוספה שהמחיקה צריכה להיות ע"מ לכתוב "במקום שכתב", דלכאורה בפשטות כדי שמחיקה ייחשב שהיא "על מנת לכתוב" הרי הכוונה במציאות הדבר, שבמקום שמוחק, שם יכתוב, ולמה הוצרך להוסיף הדגשה זו? ונראה שזה בא לחזק כללות תוכן הענין שיבואר בכל ההלכה זו של רבינו: שמה שמוחק צריך להיות ע"מ לכתוב, אינו רק משום, שאם יכוון ע"מ למחוק, נמצא שהמחיקה היא "קלקול", אלא יתירה מזו, שעצם מהות מלאכת המחיקה היא ע"מ למחוק וזה צורת המלאכה (שלכן, אפי' אם ימצא ציור שהמחיקה תהיה תיקון, אף שלא יהיה ע"מ לכתוב, אעפ"כ יהיה פטור מה"ת כיון שאינו כצורת המלאכה). ולכן הדגיש רבינו שהמחיקה ע"מ לכתוב "במקומו" כדי שנאמר, שזה גדר המחיקה, ש"יכין מקום לכתובה", ולכן פשוט שצריך שיכוון שיכתוב "במקום שמחק".

המשך דברי אדה"ז: "מאבות מלאכות הן שכן היו כותבין על קרשי המשכן לסימן לידע איזה בן זוגו ופעמים שטעה והיה מוחק מה שכתב וחוזר וכותב במקומו": כן איתא במשנה בפרק כלל גדול², שהם חלקים מהל"ט מלאכות, וברש"י במשנה קג, א ביאר (בדעת ר' יוסי) שהיו רושמים על הקרשים כדי שכיפרקוהו לא יחלפו סדר הקרשים, וברא"ש פ"ז סי' ט' כתב "כי פעמים כתב במשכן טעות על קרש אחד ומוחק כדי לכתוב אחרת במקומו".

וממשיך אדה"ז: "אבל למחוק שלא על מנת לכתוב לא היה במשכן ואין זו מעין מלאכה כלל": רבינו עכשיו מוסיף ההדגשה, שהא שצריך שהמחיקה יהיה "ע"מ לכתוב", אין הכוונה שזה תנאי נוסף, בההלכה של המוחק, אלא שכשאינו מוחק ע"מ לכתוב, אין זה כלל שייך להמלאכה, משום ש"לא היה במשכן", והגם

(1) אלא שיש שינויים: (א) הרמב"ם כתב מיד בעצם הגדרת המלאכה, שיעורה: שתי אותיות, רבינו כתב הלכה זו בהמשך הלכה זו, (ב) הרמב"ם חילק בין הכותב והמוחק בנפרד. ואולי יש לבאר בחילוק האחרון, שרבינו רצה להדגיש שכל ענין המחיקה קשור לגמרי עם מלאכת הכתיבה, וכפי שנראה להלן בביאור דברי רבינו בהלכה זו, שהגדיר שענין מלאכת מוחק עניינו, "הכנת מקום לכתובה", לכן שילבם ביחד.

שהיה מקום לומר, שאע"פ שלא היה במשכן, ולכן אינו אב מלאכה, מ"מ יהיה תולדה, שהוא בדומה למה שהיה במשכן, ע"ז כתוב, ש"אין זו מעין מלאכה כלל", שאין לזה דמיון להמוחק שהיה במשכן.

וההבנה לזה, נראה, שאין זה סתם שינוי מהמציאות שהיה במשכן, אלא שיש לה תוכן שונה, ממה שהיה במשכן, והיינו שתוכן המלאכה, אינו מחיקת הכתוב לפני זה, והיינו: סילוק ואיבוד של חשיבות האותיות שהיה לפניו, אלא ענין המלאכה הוא הכנת מקום לכתובה! ולכן בעי שיהיה "מוחק ע"מ לכתוב", וכשאינו עושה ע"מ לכתוב אינו אפי' תולדה כיון שאינו בדומה לה כלל.

הנה יש להבהיר ולחדד הענין: הנה במלאכה זו של מוחק, שהיא ההיפוך ממלאכת כתיבה, ומעין זה בעוד כמה מלאכה, וכמו במלאכת סותר, ומלאכת קורע, ומלאכת כיובי, מוצאים אנו שאינו חייב עליהם, אא"כ עושה "על מנת" לעשות היפוכה, סותר ע"מ לבנות, קורע ע"מ לתפור, מככה ע"מ להבעיר ולעשות פחם.³

הנה יש לחקור בכל מלאכות אלו: הא דבעי שיכוון על מנת לעשות היפוכה, האם הכוונה בזה, משום שולוא כוונה זו, הרי הוא מקלקל, וכל המקלקלין פטורים, שכל פעולות אלו, ענינה הוא קלקול ובטול הנעשה, או דילמא מה שהתורה הצריך שיכוון בהם על מנת לעשות היפוכה, (לא רק משום שאחרת מקלקל, אלא) שצורת המלאכה היא לא מחיקת האות שהיה כאן לפניו (וכמו"כ בשאר המלאכות אין המלאכות ביטול ענין שהיה לפניו, וכמו בקורע, לקרוע ולסלק ולבטל ענין הבגד, אלא) כל ענין המלאכה, הוא ענין חיובי, והיינו מה שהוא "מכין מקום לכתובה" "מחשבת הכתיבה" שכשרוצה לכתוב כאן במקום שכבר כתוב שם ענין אחר, הרי הוא מוכרח למחוק כדי לעשות מקום לכתוב שם כתב אחר (וכמו"כ בשאר מלאכות דלעיל, אפשר להגדירם שהם הכנה להתיקון הבאה לאחריה).

והנה, כתב המשנה ברורה בביאור הלכה סימן שמ אות ג: "דכמו דאיתא במשנה בקורע ע"מ לתפור משום שכן היה במשכן כדאיתא בגמרא ואפ"ה ידוע הוא דאפילו שלא ע"מ לתפור כל שיש תיקון בקריעתו חייב דכע"מ לתפור דמי וכמו שביררנו בסוף הסימן כן ה"ה במוחק אף דאיתא במשנה מוחק ע"מ לכתוב", ובהמשך שם כתוב: "ברמב"ם פ"י הט"ו דכתב דבסותר בעינן שיהיה ע"מ

3) וראה תוס' שבת לא, ב, ד"ה הסותר ע"מ לבנות במקומו. עג, א ד"ה הקושר והמתיר.
4) נביא רק מה שנקטו כמה אחרונים – ראה רעק"א שם ד"ה א"ר כהנא, חתם סופר שם ד"ה הקושר והמתיר – בדברי התוס' שכתבו (עג, ב ד"ה וצריך לעצים), דחדשו שהא דזומר וצריך לעצים, אינו חייב על זמירה אלא כשצריך לעצים, הוא דומה לקריעה שאינו חייב אלא כשעושה ע"מ לתפור, והרי זמירה אינו מקלקל כיון שמתקן האילן, ואעפ"כ אינו חייב אא"כ צריך לעצים, וא"כ נמצא שלמדו גם בקורע שמה שצריך שיהא ע"מ לתפור עניינו (לא רק כדי שלא יהא מקלקל, אלא משום שזה עצם ציור המלאכה ואכמ"ל בזה עוד).

לבנות אבל אם סתר דרך השחתה פטור משמע דאם היה שלא בדרך השחתה כ"א לאיזה צורך כע"מ לבנות דמי כיון שהיה לצורך איזה תיקון יצא מכלל מקלקל וה"נ בענינו לענין מחיקה דהרמב"ם כלל לסותר ולמוחק בחדא מחתא כדמוכח בפ"א דין י"ח ע"ש", ומשום הכי פסק לפי הבנתו שבנידון שהמחיקה היא עצמון תיקון ולדוגמא: "כגון שהיה כתוב שם איזה ענין שהיה הוא חייב לחברו או חברו לו וכה"ג ונצטרך עתה למחקו חייב משום המחיקה לבד אף על פי שלא היה ע"מ לכתוב ודוקא במוחק טשטוש וכדומה בעינן שיהיה כונתו ע"מ לכתוב ב' אותיות או כשאותו הכתב לא היה מעלה ולא מוריד משא"כ בזה שהמחיקה גופא הוא תיקון" (ושכן מצדד הפרמ"ג).

נוסיף שבאחרונים שקו"ט גם בשיטת הרמב"ם, ויש שהוכיחו בשיטתו שסובר שעיקר מה שצריך שיהא ע"מ לכתוב" הוא רק כדי שלא יהא מקלקל, וכמ"ש החי"א כלל לח נשמ"א ב "..."נפל דיו על ספר או שעוה על פנקס ומחק, אם יש במקומה כו', והנה מלשון זה משמע שעיקר קפידא שימחוק שלא יהא ע"מ לקלקל, וכמ"ש הרמב"ם שם המוחק ע"מ לקלקל פטור עכ"ל, משמע אבל כשאינו מקלקל אף שאין בדעתו לכתוב, רק שיש במקומו כדי לכתוב ב' אותיות, חייב, עכ"ל. הרי שסובר שעצם המחיקה אינו משום מחשבת הכתיבה, אלא עיינו משום עצם מחיקת האותיות, אלא שכדי שלא יהיה מקלקל צריך ע"מ לכתוב עאו דבר שכיוצא בזה יש בו תיקון, ומדייק שכן הוא בדעת הרמב"ם לענין מלאכת קריעה, שגם שם כתב שיהא ע"מ לתפור, ועיקר עניינו שלא יהיה ע"מ לקלקל", ולכן חייב לדעתו כשקורע על מתו.

אבל לפי דברי רבינו ברור שאינו כן: שמה שבמלאכת מחיקה בעי שיהא ע"מ לכתוב", (אינו רק משום שצריך שיהא תיקון, אלא) משום שזהו צורת המלאכה עצמה, ולכן גם בציור הנ"ל, כיון שאינו ע"מ לכתוב אינו חייב במחיקה, שאינו "מתקן מקום לכתוב".

אולי נאמר בדעת רבינו, שהדברים מתחלקים שזה רק לענין מלאכת מוחק וקורע, שרק בזה כתב המשה ע"מ לעשות היפוכה, שרק בזה הוא זה עצם צורת המלאכה, ושזה שהיה במשכן באופן זה דוקא, עניינו שזה היה ההכנה להתיקון היפוכה.⁵

אבל לכאן נראה מדברי רבינו בסי' רע"ח כשמבאר ענין ד"מלאכה שאינה צריכה לגופה", שאינו חייב לר"ש, מבאר שם לדיעה א' (דעת התוס') שבמלאכת קלקול לא ייחשב "צריכה לגופה" אא"כ "גוף הדבר שנעשית בו המלאכה" "מתקן ע"י המלאכה. . יותר ממה שהיה בתחילה", וחשיב שם, מלאכת מכבה,

(5) ובוה יבואר הערת התוס' הנ"ל, למה לא אמר המשנה ע"מ לעשות היפוכה, גם במלאכה מכבה, כיון שרק באלו הוי כונת התיקון חלק מעצם צורת המלאכה. ואולי לדעת התוס' שהקשו על זה, אפשר לומר, שלמדו שבעצם הוי הדבר כן גם במלאכת סותר ומכבה, דעניינה בעצם, להכין ההיפוך.

וסותר, וגם קורע, אבל אינו כולל בזה מלאכת מוחק, דמזה נראה גם שמה שצריך שבמלאכת "קורע" יהיה "ע"מ לתפור" (ושיהיה התפירה יפה "יותר טוב ממה שהיה בתחילה", שנראה מזה שמה שצריך "ע"מ לתפור" עניינו), שיהיה מלאכה הצריכה לגופה", שרק בענין זה נחשב "צריכה לגופה" בענין שבחיצוניותה עניינה "קלקול" (היפך הצורך בגוף הדבר), אבל במלאכת מוחק, נראה שמה שצריך שיהא "ע"מ לכתוב" אין זה רק כדי שיהיה "צריכה לגופה" אלא הוא מעצם מהות וצורת המלאכה, שצריך שיהא "מכין מקום לכתיבה"! ובמילא יוצא שחלק מלאכת מוחק משאר מלאכות. אבל עדיין ניתן לומר לדעת רבינו המבואר בסי' רעח, שענין מה שצריך במלאכות סותר, מכבה, קורע, שיהיה מתקן בתפירה, שאין זה רק משום שלא יהא מקלקל, אלא יתירה מזו: שכיון שבעצם ובחיצוניות הוא מקלקל, לכן אין נחשב שמשמש בגוף הדבר שהמלאכה נעשית בו, אלא כשמתקן בו "יותר מבתחילה"!



פג. בדין תפילה בעזרת נשים

הרב יהושע אברהם שי' הכהן דובינסקי
מאריסטאון נ. דזש.

בדין המצוי בקהילתנו ביהכ"נ לוי יצחק מאריסטאון נ. דזש., שבחול יש אלו המתפללים בעזרת נשים ולפעמים לומדים שם, ואף מצוי לפעמים שעושים שם מנין תפילה למי שהוא חיוב כשיש כמה חיובים ל"ע. והשאלה היא האם מ"מ עדיף להתפלל בפנים הבית הכנסת בעזרת גברים משום שעיקר המנין בפנים הבית הכנסת, או שאין נפק"מ היכן מתפללים ואף עזרת נשים יש לה קדושת ביהכנ"ס.

א.

והנה גרסין בגמרא מגילה': אמר רבא לא שנו (דאין מורידין דמים מקדושתן ובית הכנסת בקדושתו עומד אף ביד לוקח וכו' – רש"י) אלא שלא מכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר, אבל מכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר אפילו למישתי ביה שיכרא שפיר דמי (לקנות בדמים ולעשות שכר לשתות – רש"י)". ובהמשך הגמרא (שם ע"ב): "אמר רבא האי בי כנישתא חלופה וזבונה (חלה קדושתו על החילוף או על הדמים והוא יצא מן הקדושה להשתמש בו – רש"י) שרי. אוגורה ומשכונה (להשכיר ולתת משכנתה) אסור מאי טעמא בקדושתה קאי. ליבני נמי חלופינהו וזבוינהו שרי, אוזפוינהו (משכנתה) אסור. הני מילי בעתיקתא אבל בחדתא לית לן בה. . מתנה (נתנו בני העיר בית הכנסת לתשמישי חול – רש"י) פליגי בה רב אחא ורבינא, חד אסר וחד שרי. מאן דאסר בהאי תפקע קדושתה (בתמיה, פי' אם אין שום דבר לחול קדושתה היאך נפקע

קדושת בית הכנסת – רש"י), ומאן דשרי, אי לאו דהוה ליה הנאה מיניה לא הוה יהיב ליה, הדר הוה ליה מתנה כזביני".

לכאורה יש לחקור מהו גדר קדושת בית הכנסת, מצד אחד לכאורה משמע שאין לקדושת בית הכנסת "קדושת הגוף" כמו ספר תורה, שאף שמוכרים ס"ת ה"ה נשאר בקדושתו, אלא המשמעות הוא שאין הקדושה של ביהכנ"ס חל על גוף ביהכנ"ס, אלא הוא לכאורה "תשמישי מצוה" כמו סוכה ואתרוג, שאחר שהתשמש בו למצותו פקע קדושתו. אבל מצד שני יש לחלק שאינו דומה כ"כ לאתרוג שאין צריך לעשות מעשה להפקיע קדושתו, אלא ממילא אחרי שגמר להשתמש בו פקע קדושתו, אבל בבית הכנסת משמע שצריך להפקיע קדושתו על הדמים.

ב.

מחלוקת הרמב"ן והר"ן בגדר קדושת בית הכנסת

והנה מדברי הרמב"ן בסוגיין (דף כה) משמע שקדושת בית הכנסת יש לו קדושה של "תשמישי מצוה" כמו אתרוג שאחר מצותו נזרקין. ולכן כל זמן שבני העיר רוצין את בית הכנסת נוהגין בו קדושה אפי' בחורבנו, שהרי לא עבר זמן מצותו, וראוי לחזור ולבנותו וכו'. ולמדו זאת מגמרא שבת כ"ב ע"א "ואבוהן דכולהון דם שחיטה דתניא "ושפך וכסה" במה ששפך יכסה שלא יהו מצות בזויות עליו". היינו שהטעם שאסור להשתמש עם תשמישי מצוה כגון נר חנוכה ונוי סוכה או בית הכנסת הוא משום שלא יהיו מצות בזויות עליו כשמשתמש בו לדברי חול. וכ"כ גם הרשב"א דף כ"ה, חידושי הר"ן דף כ"ה, ובריטב"א סוגיין.

אבל הר"ן² חולק על הטעם של הרמב"ן וס"ל שאין האיסור משום שיש לו דין של "תשמישי מצוה", אלא חכמים הטילו עליו קדושה מיוחדת בגוף בית הכנסת שאי אפשר להפקיע, אלא על ידי שמטילין על הכסף קדושת בית הכנסת. אבל מ"מ הקדושה שחל על "קדושת המעות קלישה מקדושת בהכ"נ לפי שדמים אלו לא עמדו מעולם לדבר שבקדושה, ועוד הוי לה קדושה שניה וקלישא מקדושה ראשונה". ולכאורה כוונת הר"ן לפרש דלכאורה אם יש קדושת הגוף בבית הכנסת א"כ היאך נפקע קדושתו, לכן ביאר שהוא קדושה מדרבנן ולכן אפשר להפקיע קדושתו, והקדושה שחלה עליו קלישה טפי עד שיכולים להשתמש בו לשיכרא.

ג.

יסוד המחלוקת בין הר"ן והרמב"ן

והיוצא מזה שיסוד המחלוקת בין הרמב"ן להר"ן הוא, שלדעת הרמב"ן אין קדושה בחפצא ובעצמותו של בית הכנסת, שהרי הרמב"ן דימה קדושת בית הכנסת לדם שחיטה. ובגמרא שבת כ"ב איתא ואבוהן דכולהו דם שחיטה ושם

בגמרא איתא "וכי דם קדושה יש בו דתניא "ושפך וכסה" במה ששפך יכסה, שלא יכסנו ברגל שלא יהו מצות בזויות עליו הכי נמי שלא יהו מצות בזויות עליו". וכמו"כ בחפצא של בית הכנסת אין שם שום קדושה, אבל מכל מקום צריך לנהוג בו קדושה של כבוד שבית הכנסת הוא מקום שמתמשים בו לדבר קדוש. ובלשון של הרמב"ן "ובזמן המצוה יש להם קדושה של כבוד" היינו כיון שמתמשים עם הבית הכנסת להתפלל ה"ה בדומה לנר חנוכה בשעת מצותו מצריך לנהוג בו כבוד. ועל דרך מש"כ הרמב"ם "ואין הכבוד לעצמן של מצות אלא למי שצוה בהן ברוך הוא" וכתב המגיד משנה "כי כבוד המצוות כבוד ה' ית' שהם שלוחיו של מקום וכבוד הנשלח הוא כובד השולח". וכמו"כ לדעת הרמב"ן אין קדושה חל בגופו של בית הכנסת, אלא משום שמתמשים אם אותו מקום לדבר קדוש, לכן צריך לנהוג בו קדושה.

ואין להביא ראיה מתחילת דברי הרמב"ן שכתב "כיון דשמעתין מוכחא דבית הכנסת יש בו קדושה דהא אמרינן אוגורא ומשכונא אסור מ"ט בקדושתיה קאי", משמע שיש בו קדושה בעצם. אבל לענ"ד זה אינו שהרי לדעת הרמב"ן אם היה בו קדושה בעצם א' לא היה יכול להפקיע קדושתו אף על ידי דמים כמו ספרים שאי אפשר להפקיע מקדושתם אף שאפשר למוכרם כמו שהקשה הרמב"ן בתחילת דבריו: "היאך נמכר והא דבר שראוי לגופו במוקדשין אינו נפדה ובתוספתא דהאי פירקא תניא אבני היכל ועזרות שנפגמו ושמגממו אין להם פדיון. ותו כי מכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר, היכי שרו דמיייהו למשתי בהו שיכרא והא נתפסין הן בקדושתן", ואם נאמר דבית הכנסת יש לו קדושת הגוף עדיין נשאר קושייתו במקומו. ועוד הרי הרמב"ן מדמה את קדושת בית הכנסת לדם שחיטה שאין בו שום קדושה כמש"כ בגמ' "וכי דם קדושה יש בו" וגם מדמה לנר חנוכה שהגמרא ג"כ הקשתה "וכי נר קדושה אית ביה", וכל הטעם שאסור הוא משום בזיון של מצוה היינו שהוא אמצעי שמתמשים בו למצוה ולכן אסור לזלזל באותו אמצעי.

ועכשיו יובן מה שהקשה הר"ן: "ואין דבריו ברורים אצלי דאי משום בזוי מצוה אתינן אלה, וכדאמרינן אבוהון דכולהון דם, בדמים שלא היו מצוה מעולם מאי בזוי מצוה איכא". היינו דקשה להר"ן אף אם מכרו שבעה טובי העיר שלא במעמד בני העיר במאי חלה קדושה של כבוד על המעות, הרי המעות אינו שייך להשוותן לדם שלא השתמשו בו לשום מצוה ולכן לא שייך ענין בזוי במעות. אבל אם לדעת הרמב"ן יש קדושה בגופו של בית הכנסת הרי מצינו שיחול קדושה על מעות וכו'. ואחרי שכתבתי זאת ראיתי בשו"ת זרע אברהם או"ח סי' ז' שבאמת דייק כן מכח קושיית הרמב"ן אבל לענ"ד צ"ע מהטעמים דלעיל.

ועוד מפורש בריטב"א (שם דף כ"ה): "אבל בבית הכנסת דלית בה משום קדושה ממש שאינה קדושת הגוף אלא שהוא תשמישי מצוה. . ויש בה ג"כ תשמיש מצוה כגון ב"ה ורחבה. ומה שהזכירו בגמרא גבי בית הכנסת לשון קדושה, לאו משום שיש קדושה בגופה, אלא דראוי לנהוג בה קדושה כל זמן שהוא ראוי ועומדת למצוותיה

וכמ"ש אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה, ואקשה עלה וכי נר חנוכה קדושה יש בו ואסקינא דאסור ודאי משום בזוי מצוה שאסור לנהוג בתשמישי מצוה מנהג בזיון בעוד שראוין ועמדין למצותן". ועיין שם בריטב"א שמייסד דבריו ע"פ דבריו הרמב"ן.³

אבל לאידך לדעת הר"ן יש בגופו של בית הכנסת קדושה מדרבנן, ודינו "כתשמישי קדושה".⁴ והטעם שיש בבית הכנסת קדושה הוא משום שהוא מקום שמתפללים שם ובלשון של הר"ן: "כיון שעיקרו עשוי לומר בו דבר שבקדושה הטילו חכמים קדושה מדבריהם, ואפילו התנו עליו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר אי אפשר שתפקע קדושתו בכדי, מפני כבוד הקדושה שיש בו. מיהו לאחר שהוטלה קדושתו על הדמים קדושת דמים קלישא וכו'" וכנ"ל.

והנפק"מ בין השיטות אלו כתב בשו"ת אבני נזר⁵ האם מותר לשנות בית המדרש לבית הכנסת. לדעת הרמב"ן על ידי ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר מותר לשנות לבית הכנסת, שהרי עבר זמן מצותה כשמחליף קדושתו ואין כאן שום בזוי מצוה (ולא גריעי ממצות). אבל לדעת הר"ן דהוי "תשמישי קדושה" אסור לשנות אלא על ידי שיפקיע קדושתן למעות או דבר הקונה.

וכ"כ אדמו"ר מהורש"ב נ"ע בשו"ת תורת שלום⁶ וז"ל: "ובגוף האיסור דבית הכנסת אינו אלא דרבנן, וכל ספק בזה יש להקל כמ"ש בפרי מגדים במשבצות רס"י קנ"ג מהר"ן, הגם דבפני משה בשניות סי' ח"י, ובשו"ת זרע אברהם חא"ח סי' ז' כתבו, דלהרמב"ן קדושת בית הכנסת דאורייתא, אך בתשובות מהר"י בירב (סי' ה') כתב וז"ל, שלכו"ע אין איסור קדושת בית הכנסת אלא מדרבנן, וכל ספק שמסתפק בזה הענין ראוי להקל, שכ"כ הר"ן בשם הרמב"ן כו'. יראה בפירוש שלדעת כולם אינו אלא מדרבנן. וכן כתב בפשיטות בזית רענן חלק שני סי' ג. גם במהרי"ט ס"ג כתב בשם הרא"מ שבכל הצדקות והקדשות אזלינן בתר אומדנות ואומדין דעתו שעל כזו הי' דעתו גם כן בעת התנאי. וע' ביו"ד רנ"ט ברמ"א ובש"ך סקי"ד כתב ומעתה בין בהקדש [עניים בין בהקדש] בית הכנסת אינו הקדש כל שהוא ספק בתחלתו, וע"ש בפתחי תשובה. ובסי' רנ"ח לע[נין] צדקה במחשבה ברמ"א ובפ"ת, ובח"מ סי' רי"ב ובפ"ת. ובבניו לא נתחדש לא אמירה ולא מעשה, ובכאן הספק אי בתחילה הוקדש באופן שיצרך בשנותו לדעת הקהל, בוודאי אומדין דלא כנ"ל".

ולכאורה מוכרחים אנו לומר כן לדעת הרמב"ן חוץ ממה שביארנו לעיל, הרי

3) וראיתי בשו"ת דברי חיים או"ח סי' י"ג דס"ל דגם לדעת הרמב"ן יש בו קדושה מדרבנן עיי"ש ולכאורה צ"ל איך להשוות שיטתו עם שיטת הריטב"א. ואולי ס"ל ע"ד מש"כ בשו"ת שבט הלוי סי' י"ג עיין מש"כ לקמן בפנים.

4) עיין בשו"ת אבני נזר או"ח סי' ל"ד ט"ז.

5) שם.

6) סימן ט.

הרמב"ן מפרש בשבת⁷, שעצי סוכה הוי דאורייתא ונויי סוכה הוי דרבנן משום בזוי מצוה, ולכן מהני תנאה וכו'. וא"כ הרמב"ן שנקט שביה"כ אסור משום בזוי מצוה א"כ הוי דרבנן. ולכן צ"ל להבין מש"כ בשו"ת זרע אברהם (סי' ז) הנ"ל שדייק מדברי הר"ן שדחה דברי הרמב"ן וכתב שהטילו חכמים קדושה מדבריהם משמע שלדברי הרמב"ן קדושתו מדאורייתא, וגם מדברי הרמב"ן בקושיא מוכח דס"ל דהוא קדושת הגוף מדאורייתא. וע"פ הנ"ל לא זכיתי להבין דבריו שהרי מפורש בדברי הרמב"ן שקדושתו אינו קדושת הגוף וכו' וכמש"כ לעיל בדברי הריטב"א עיי"ש וגם הוא קדושה דרבנן⁸.

ד.

שיטת שאר הראשונים משמע דקדושת ביהכ"נ דאורייתא

אבל עדיין צ"ע שהרי מצינו ביראים סימן ת"ט וז"ל: "ויראת מאלקיך" צוה בהכנס אדם למקדש או בית הכנסת או לבית המדרש, שינהג בהם מורא וכיבוד, דכתיב בפרשת בהר סיני "את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו" לא ממקדשי אתה ירא, אלא ממי שהזהיר על המקדש, פי' מן הב"ה. ומצינו בית הכנסת ובית המדרש שנקראו מקדש, דתניא בת"כ "והשימותי את מקדשיכם" מקדש מקדשי מקדשיכם לרבות בתי כנסיות ובתי מדרשות וכו'. למדנו כשאמרה תורה את מקדשי תיראו שבתי כנסיות ובתי מדרשות בכלל". ובסי' ק"ד: "וכשם שאסור להנות מן ההקדש כן אסור ליהנות מבית כנסיות ובתי מדרשות שנתייחדו לתפילה לדרשה שגם זה הקדש" משמע שדין בית הכנסת יש לו דין הקדש, וגם הקדושה הוא דינא דאורייתא. וכן מצינו במרדכי "כי בית הכנסת נקרא מקדש מעט כדלקמן בפירקין, ולכן אסור לנתוץ דבר מבית הכנסת. דתניא בספרי מנין לנותץ אבן מן ההיכל ומן המזבח ומן העזרה שהוא בלא תעשה, ת"ל "ונצתתם את מזבחותם לא תעשון כן לה' אלקיכם". ואם נתץ על מנת לבנות שרי דהיא נתיצה בנין מקרי". וכן הוא משמעות הרמב"ם במנין המצות ל"ת ס"ה "שלא לאבד בית המקדש או בתי כנסיות ובתי מדרשות וכן אין מוחקין השמות המוקדשין ואין מאבדין את כתיבי הקודש שנ' אבד תאבדון וכו' ואשיריהם תשרפון לא תעשון כן לה' אלקיכם".

והרי על פי דברי מהרי" בירב וסייעתו שהביא אדמו"ר מהורש"ב נ"ע

(7) דף מ"ה, א, ד"ה וההיא.

(8) ומכל מקום חל במקום ביהכ"נ קדושה מצד עשרה אנשים הנמצאים שם, דכל בי עשרה שכינתא שריא כמבואר בש"ס ופוסקים ומובא להלכה בסי' נ"ה סעיף ט"ו ט"ז כ"ב ועוד מקומות. ומקרא מלא "אלוקים נצב בעדת אל" וכו' ואין מחיצה של ברזל מפסקת כשיש עשרה בבית הכנסת ואחד נמצא ברשות אחר אף בעזרת נשים. אבל מוכן ופשוט שהקדושה שחלה שם הוא מצד האנשים ולא מצד קדושתו של בית המדרש ולכן אף אם נמצא ברשות אחר כל שיש עשרה ה"ה מצטרפים וה"ה כאלו בפנים הביהכ"נ לענין הצירוף והקדושה שחלה שם מצד כל בי עשרה כמש"כ הפוסקים. אבל הנידון כאן הוא אם בבית המדרש גופה נמצא שם קדושה בנפרד מקדושת כל בי עשרה דגברא.

בתורת שלום שם, משמע שכו"ע ס"ל שהוא דרבנן, ולכאורה הרי מצינו לדעת הרמב"ם במנין המצות, היראים, והמרדכי דס"ל שיש לדין בית הכנסת דין קדושה מדאורייתא. ואולי יש לומר שלדעת הרמב"ם והיראים הוא רק אסמכתא בעלמא, דאי יש לו דין קדושת הגוף כמו בית המקדש ממש א"כ היה אסור להפקיע קדושתו כמו שא"א להפקיע הקדושה מבית המקדש דמדמינן אהדדי. וגם היה צריך ללקות כשנתן אבן מבית הכנסת ולא מצינו שיש מלקות בנתיצת אבן מבית הכנסת. ועוד לכאורה מוכרח לומר כן דאל"ה נצטרך לומר שיש כאן מחלוקת בין הת"כ הנ"ל שהביא היראים והספרי שהביא המרדכי, לבין הבבלי דס"ל שיכולים להפקיע קדושת בית הכנסת ואין דינו כבית המקדש וכו' כנ"ל. ועד"ז כתב בדברי חיים (או"ח סי' ג) וז"ל: "וא"כ באמת לא דמי קדושת בית הכנסת ובית המדרש למקדש הגם דסמכו בש"ס על פסוק "והשמותי את מקדשיכם" דאפילו בחורבנה קדושתה עלה, מ"מ הוא רק אסמכתא אבל ודאי שאין בה שום גוף קדושה רק מדרבנן כסברת הר"ן".

ועוד אפשר להוסיף לדעת הרמב"ם היראים והמרדכי – אף אם נאמר שהוא מדאורייתא היינו רק לענין "מוראו", ולא לענין ה"קדושה" שאפשר להפקיעו ע"י דמים. והדמיון של המדרש לבית המקדש שהביא היראים הוא רק לענין מורא ולא לענין קדושת בית הכנסת. ואף שיש ענין של מורא מדאורייתא ומנא לן לומר שמחד אין קדושה מדאורייתא ומצד שני יש בו מדאורייתא דין "מורא". דלא רחוקה היא לומר כן, שהרי מצינו בגמרא שבת (שם) שנו צריך לנהוג בו כבוד אף שאין בו קדושה מדאורייתא היינו שאין שום קדושה חל על החפצא כמו כיסוי הדם של שחיטה שאינו קדוש, ומכל מקום אסור לבזות את המצוה. וא"כ הכי נמי נאמר שמדאורייתא יש ענין של מורא אבל הקדושה אינה מדאורייתא.

ואחרי שכתבתי הנ"ל ראיתי שע"ד הנ"ל דייק בהמרש"ם (ח"ו סי' ט) שלדעת הר"ן קדושת בית הכנסת הוא דרבנן, רק איסור נתיצתו הוי דאורייתא, וז"ל: "והנה לשיטת הר"ן דקדושת ביהכ"נ דרבנן, מ"מ איסור נתיצתו מדאורייתא, כדמוכח מהרמב"ם במנין המצות דבכלל "לא תעשון" גם ביהכ"נ וביהמ"ד", עיי"ש. וא"כ יש לומר נמי הכא לשיטת המרדכי כנ"ל שהקדושה דרבנן ואיסור נתיצתו הוי דאורייתא. וכן מפורש בדברי חיים (או"ח סי' ג) שאף שבהכנ"ס הוא קדושה מדרבנן "על דכל פנים מן התורה אסור להרוס דבר שנעשה להתפלל בו ולהתוועד לדבר שבקדושה גם אם תפלה דרבנן מכל מקום מן התורה אסור לנתון דבר שנעשה להלל ולשבח ליוצר כל וכעין שכתב הרמב"ם בספר המצות".

9) ועיין בשו"ת אבני נזר או"ח סי' ל"ו דס"ל שלדעת הרמב"ם שם דין קדושת בית הכנסת דאורייתא ממש"כ בספה"מ כנ"ל, אבל עיי"ש שהוא נוטה כדעת הר"ן שהוא קדושה דרבנן. וראיתי להרה"ג הר"ר אשר ווייס שליט"א שהביא דעת הרמב"ם הנ"ל בספר המצות ומסתפק מהו דעת הרמב"ם שהרי בספר הי"ד לא הביא דין זה כלל ועיי"ש. ולפי שיטה הא' של המהרש"ם שם הוא דרבנן רק איסור נתיצתו הוי דאורייתא וכן מפורש בשו"ת דברי חיים עיין בפנים בדברינו לעיל.

ועיין בשו"ת שבט הלוי¹⁰, שביאר אחר שקדושת בית הכנסת אין בו קדושה עצמית מן התורה לענין חלות דיני הקדש "אבל קדושת שכינה היות בתי כנסיות הם מקום מעון השכינה ודאי קדושת שכינה יש מה"ת ממה שארז"ל בברכות ו' ע"א מגין שהקב"ה מצוי בביהכנ"ס וכן שם עשרה קדמה שכינה ואתיא וכה"ג טובא . . וע"כ מצד קדושת השכינה פשוט מאד שהוא בכלל ונתצתם וגו' לא תעשו כן לה' אלוקיכם וכדעת הגה"ק בעל דברי חיים זי"ע". ולא זכיתי להבין דבריו כ"כ שהרי ענין דכל בי עשרה שכינתה שריה הוא אף במקום שאינו בית הכנסת. והן אמת שמהגמרא מוכח שהשכינה נמצאת בעיקר בבית הכנסת משום שנמצאים עדת אל, ובפשטות הוא מצד הגברא היינו האנשים המתפללים עיקר תפילתן בבית הכנסת ולכן חל קדושה שם יותר משאר מקומות. אבל לפי המבואר לעיל לדעת הרמב"ן והר"ן המחלוקת הוא חלות הקדושה על גופו של בית הכנסת או לאו, וא"כ ממנ"פ אם אין חלות קדושה בביהכנ"ס לדעת הרמב"ן א"כ מנא לן שיהא אסור לנתוץ אבן מבית הכנסת, ואם יש חלות קדושה בגופו של ביהכנ"ס הרי לעיל הבאנו מדברי הריטב"א שלדעת הרמב"ן אין קדושה בגופו של בית הכנסת אף קדושת בי עשרה וכו'. בכל אופן חזינן מהפוסקים הנ"ל דס"ל דאפשר לומר לדעת היראים וסייעתם שהקדושה מדרבנן ומ"מ איסור נתיצה הוי דאורייתא.

ה.

קדושת עזרת נשים

והנה לפי הנ"ל לכאורה בין לשיטת הרמב"ן ובין לשיטת הר"ן יש לומר שלעזרת נשים יש לה אותו דרגה של קדושה של בית הכנסת דהרי לשיטת הרמב"ן לא חל קדושה על גופו של בית הכנסת אלא "קדושה של כבוד" היינו משום שהבית המדרש הוא מקום שמשתמשים שם להתפלל, כמו אפר של שחיטה שמשתמשים עמו למצוה של כיסוי הדם א"כ צריך לנהוג בו כבוד. וא"כ כמו"כ נאמר לגבי קדושת עזרת נשים, שהוא ג"כ מקום שמשתמשים עם אותו מקום להתפלל וצריך לנהוג בו כבוד אבל לא חל עליה בגופו שום קדושה. וגם לדעת הר"ן שקדושת בית הכנסת הוא דרבנן הוי ג"כ מטעמא שהוא מקום שמתפללים שם, א"כ לכאורה יש לומר שחל על עזרת נשים ג"כ קדושה מחמת שמתפללים שם. ויש להוסיף שאם גם לומדים שם חל עליה גם קדושת בית המדרש שקדושתה גבוהה מקדושת בית המדרש.

ובתחילה שהתחלתי לעיין בסוגיין עלה בדעתי שיש להביא ראייה גם משו"ע אדה"ז סי' קלא¹¹, שיש קדושה לעזרת נשים וז"ל: "יש נוהגים שאין נופלים אפים אלא במקום שיש שם ספר תורה וסימן לדבר במלחמת העי' ויפול על פניו לפני ארון ה'". ובמקום שאין ספר תורה נוהגין לומר תחינה בלא כיסוי פנים. וחצר בית

(10) ח"ג סי' יג.

(11) סעיף ג.

הכנסת הפתוחה לבית הכנסת המתפללים בה כשבית הכנסת פתוח נוהגים לומר תחנה בנפילת אפים כמו בבית הכנסת עצמו, אבל לא כשבית הכנסת נעול. ובית הכנסת של נשים היא כבית אחד לענין זה עם בית הכנסת שהספר תורה בתוכה, אפילו אינו פתוח לו, ונוהגין לומר בו בנפילת אפים. אבל עזרה שלפני בית הכנסת דינה כחצר בית הכנסת".

ולכאורה בהשקפה ראשונה מפורש שבית הכנסת של נשים דינה כבית אחד עם בית הכנסת ובפשטות הוא משום שהוא מקום שמתפללים שם. אבל באמת אינו ראייה כל כך שהרי רבינו כתב "לענין זה" משמע דוקא לענין זה ולא דוקא לשאר מילי. ואולי אפשר לדייק לאידך גיסא, מדכתב אדה"ז דוקא "לענין זה" דינו כבית אחד הא לשאר מילי יש לומר שאינו בית אחד וממילא אין לו אותו קדושה של בית הכנסת. ולכאורה מוכרחים אנו לומר כן שהרי בשו"ע אדה"ז סי' נה² מבואר שאם מקצתן בחדר זה ומקצתן בחדר אינם מצטרפים, וא"כ חזינן שעזרת נשים נחשב לחדר נפרד ואינם מצטרפים אא"כ רואים אלו את אלו כמו שמבואר בסעיף טז, ורק לענין נפילת אפים שהוא מנהג יש להקל אבל לשאר מילי אין להביא ראייה.

.1

מחלוקת הפוסקים בדיון קדושת עזרת נשים ודעת הצ"צ

והנה מצינו מחלוקת הפוסקים בקדושת עזרת נשים דלדעת שו"ת מהריא"ז עניול¹ והחיי אדם¹⁴ אין לעזרת נשים קדושה כלל. וראיתי בספר החשוב רץ כצבי עיני נשים ח"א להר' צבי רייזמן שליט"א שהביא שלדעת היראים והחיי אדם וסייעתם שמדמים ביהכנ"ס לבית המקדש ולכן ביהכנ"ס הוי לו קדושה מה"ת, א"כ י"ל דעזרת נשים דומה לעזרת נשים דבית המקדש שאין בה כ"כ קדושה, עיי"ש. אבל בפמ"ג סי' קנ⁵ כתב דעזרת נשים צריך להרחיק ד' אמות כמו מבהכ"נ שצריך להרחיק ד' אמות, וכ"כ בספרו ראש יוסף¹⁶ שיש קדושה לבית הכנסת של נשים. וכן הוא בחלקת יואב מהד"ק סי' ד, וראיה מהא דנהגו להדליק ביו"ט בעזרת נשים דכל התירו משום דכתיב כבדו את ה' באורים. ובשו"ת משנת יוסף הביא ראייה מהרמ"א או"ח סי' פח פסק כשיטה הראשונה שנדה אין לה להכנס לביהכנ"ס אבל מ"מ קדושתה פחותה מבית הכנסת גופא. וכן הוא בחסד לאברהם חלק או"ח סי' יד וכן משמע באג"מ או"ח ח"א סי' נא שנשאל אם מותר לבנות מקוה בחלק ממה שהי' עזרת נשים ולא כתב בפשיטות שמותר מחמת שאין קדושה שם, וד"ל. ועיין בספר רץ כצבי שקיבץ שיטות האחרונים בדבר וכמה מהם הבאנו כאן בסעיף זה, עיי"ש.

(12) סעיף טו.

(13) סימן ע.

(14) כלל י"ז אות ו.

(15) סעיף ד.

(16) מגילה כח, ב.

ובשו"ת הרי בשמים מהדרו¹⁷, שו"ת שואל ומשיב מהדרו¹⁸, ובשו"ת שאילת שלום מהדרו¹⁹ תניינא שכתבו אף דקדושתה קלה מ"מ אסור להוריד מקדושת עזרת אנשים לעזרת נשים.

ובשו"ת צ"צ או"ח (סי' כ) שדין קדושת בית הכנסת של נשים פחות מקדושת בית המדרש ומשמע שאף אין לה קדושת בית הכנסת אלא קדושתה פחותה מקדושת בית הכנסת. וז"ל: "בדבר בהכ"נ דפה דינאוויץ אשר עזרת נשים דחוקה מאד ובהגיע ימי הנוראים הנשים מתעלפות וממש יש סכנה בדבר ומן ההכרח להוסיף עוד עז"נ חדשה ובלתי אפשרי להוסיף עז"נ חדשה אלא באופן לסתור חצי כותל מבהכ"נ שהיא עבה מאד ולבנות במקומה מחיצה דקה של אבנים ובשעת בנינה לפתוח בה גראטעש לעז"נ החדשה" ושם בס"ק ב' כתב רבינו "וגם עזרת נשים אין קדושתו כמו בהכנ"ס של אנשים שבו הארון וס"ת במכש"כ ממ"ש בגמ' פרק בני העיר (דכ"ו ע"ב) דבהמ"ד חמור קדושתו במבהכ"נ כ"ש בהכנ"ס מעזרת נשים. ועם היות כי גם הנשים חייבות בתפלה כמו האנשים מ"מ כיון שפטורים מן הק"ש ומן התפילין והרי הק"ש ותפילין הם ג"כ כמו עולה ומנחה פ"ב דברכות. וקריאת התורה. וגם כי סתם בית הכנסת עכשיו הוא ג"כ בהמ"ד ונמצא בקדושת בהכ"נ. נשאר קלוקול היינו שהי' הכותל עב וחזק ועתה ישאר כותל דק, זהו ודאי סתירה וקלקול בהכותל וגם בבהכ"נ".

ולכאורה משמע מהצ"צ שבעזרת אנשים יש ד' מעלות, (א) שמתפללים שם אנשים ותפילתם הוא במעלה גבוהה יותר של נשים (ב) יש שם ס"ת (ג) לומדים שם (ד) קריאת התורה.

וכעין עד"ז כתב בשו"ת דברי חיים מהד"ב סי' יג ובסי' יד, דמשמע שיש לעזרת נשים נחות דרגא מעזרת אנשים והטעם שקדושת עזרת נשים פחות מעזרת אנשים הוא משום שעושים הרבה דברים שאין הנשים חייבות כלל כגון תקיעת שופר הלל ולולב. ולכאורה מש"כ הצ"צ והדב"ח הוא חידוש, שהרי מהראשונים שהבאנו לעיל הרמב"ן והר"ן וסייעתם משמע שקדושת בית המקדש הוא משום שמתפללים שם. ואולי משום שמדמים קדושת בית הכנסת לקדושת בית המקדש כמש"כ בחת"ס? א"כ קדושת בית המקדש שיש בו ארון ולוחות הוא קדוש יותר מהעזרת נשים כמו"כ עד"ז מקום ארון הקודש שיש שם ס"ת נאמר דהוא קדוש טפי.

וא"כ לכאורה בנידון דידן, יש לומר שיש לעזרת נשים דין בהמ"ד שהרי לפעמים לומדים שם ומתפללים שם. אבל מ"מ יש לו החסרון של קדושת הארון שאין ארון שם. וא"כ לכאורה יוצא דלדעת הצ"צ דיש מעלה להתפלל בבית

(17) סימן לח.

(18) ח"ב סי' כב-כד.

(19) סי' קפ.

הכנסת אף שיש לעזרת נשים קדושת בית המדרש מחמת שלומדים שם לפעמים, אבל מ"מ חסר בקדושת העזרת אנשים מפני שאין הארון הקודש שם.

.ז.

אבל צריך עיון דלכאורה העזרת נשים דיין עיקרו לתפילה, אף שלומדים שם לפעמים מנ"ל שדינו כבית המדרש וכן כתב בשו"ת דברי מלכיאל ח"ה דאין דיין בית מדרש אלא בבית שמגדלין בו תורה, ולא די במה שלומדין קצת בוקר וערב וכל שעות היום הביהמ"ד עומד שומם. אבל ראיתי שרוב האחרונים אינם מחלקים בכמות השתמשות העזרת נשים, וכמש"כ בבאר היטב²⁰ דדוקא בבה"ה שאינן קובעין מדרש ללימוד אבל בהכנס"ס דיין שקובעין שם מדרש בלימוד שעה א' דינו כבית המדרש ומותר לעשות מבית המדרש בהכנס"ס והביא מתשובת דבר שמואל²¹. עיין בפסקי תשובה סי' צ'²². אבל אף לדברי שו"ת דברי מלכיאל יש לעזרת נשים לכל הפחות דיין בית הכנסת מחמת התפילה שמתפללים שם כסדר.

היוצא לנו מזה שדעת אדמו"ר הרש"ב הוא שדין קדושת בית הכנסת אינו אלא מדרבנן. ולכן גם בבית הכנסת של נשים יש שם קדושה. אבל מ"מ קדושתה פחותה כמו שמבואר בשו"ת צ"צ. אבל בנדו"ד כאנשים מתפללים ולומדים שם בחול לכאורה חלה בו קדושת בית הכנסת ואולי אף קדושת ביהמ"ד, ומ"מ אין לו אותו הקדושה של בית הכנסת ממש שיש שם ארון וקריאת התורה.

כל זה כתבנו להלכה ולא למעשה.



(20) סי' קנג סק"ב.

(21) סי' שמו.

(22) סק"ז.

פד. בירור שיטת אדה"ז בספק ספיקא בברכות

הת' מאיר שלמה שי' וילהלם
ישיבה גדולה חב"ד – ארגנטינה
וחבר המערכת לשעבר

א.

ידוע הכלל בברכות ש"ספק ברכות להקל". דהיינו כשאחד מסופק אם הוא מחויב ברכה – אינו מברך משום חשש ברכה לבטלה, כפי שנלמד בגמ' ברכות (דף לג ע"א) שזה אסור משום "לא תשא את שם ה' לא שוא".

ונחלקו האחרונים במקרה שיש ספק ספיקא לחייב ברכה, האם אמרינן שזה כבר מספיק חזק בשביל לחייבו ברכה, או שמא עדיין ישנו הכלל שספק ברכות להקל, כל זמן שאין ידיעה וודאית שהוא מחויב בברכה זו:

יש אומרים, שהדין שספק ברכות להקל היינו דוקא בספק א', אמנם כשיש ס"ס להצריך ברכה – אז אמרינן להחמיר, וצריך לברך.

וזהו שיטת הלבוש באו"ח סי' יז ס"ב: "טומטום ואנדרוגינוס ספק זכרים ספק נקבות הן וספק דאורייתא הוא, לכך אזלינן בהם לחומרא וחייבים בציצית מספק. וגם באילו י"א שאין מברכין וי"א שמברכין, ונ"ל דהכי הילכתא שיברכו, דהוי להו כמו ספק ספקא, חדא שמא זכרים הם, ואת"ל נקבות שמא קיי"ל כאותם דס"ל נשים חייבות במצות עשה שהזמן גרמא, ושמתל גבר לא שייך בהו, לכך יברכו".

אמנם הרבה מהאחרונים פסקו שהכלל שסב"ל הוא אפי' כשיש כמה ספיקות להצריך ברכה.

וכך העיר באליה זוטא סק"ד על דברי הלבוש הנ"ל: "בד"ח דף ק"ג כתב על זה דאין נראה, דאף על גב דס"ס הוא, מ"מ לא יצאנו מידי סב"ל".

וכן פסק המשנ"ב בסי' רטו סק"כ: "כתבו האחרונים דאפילו יש ספק ספיקא להצריך ברכה, כגון ספק אכל כזית או לא, ואת"ל לא אכל שמא הלכה דעל בריה אפילו פחות מכזית מברכין, אפילו הכי ספיקו להקל ולא יברך.

(והשד"ח כתב (אסיפת דינים מערכת ברכות סי' יח): "דכל שאתה מרבה ס"ס זה כלל גדול – סב"ל, זולת היכא דאיכא בהדי הס"ס חד ספיקא דדלמא הוי דאורייתא, בהא אזלינן לחומרא, דהוי ספק דאורייתא דאזלינן לחומרא, ובהא לא חיישינן משום לא תשא אפילו למ"ד דגם כשמזכיר ש"ש דרך ברכה איכא ל"ת, מ"מ ע"י ס"ס הותר איסור ל"ת כמו כל איסורין שבתורה".

היינו שבס"ס שא' מהספיקות הוא מדאורייתא, וכמו ברהמ"ז שהוא מדאורייתא, אזי מחמירים ומצריכים אותו לברך שוב, מצד הכלל ספק דאורייתא

לחומרא).

ועיין עוד בכל זה בשדי חמד שם, ובפרמ"ג בפתיחה להלכות ברכות (סק"ד) ובאנציקלופדיה תלמודית ערך ברכות (ח"ד)¹.

1) ולפולא, יש לדון בדא"פ ביסוד מחלוקת זו, שהוא תלוי בהסברת הדין דספק ספיקא באיסורין.

דהנה תנן בכתובות דף ט ריש ע"א: "אמר ר"א האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו". ובגמ': "ואמאי ספק ספיקא הוא, ספק תחתיו ספק אין תחתיו ואם תמצא לומר תחתיו ספק באונס ספק ברצון". היינו שיש ספק ספיקא לומר שהיא מותרת לבעלה. וחזינן מגמ' זו שלמרות שבד"כ אמרינן ספק דאורייתא לחומרא, אך כאשר ישנם שני ספיקות להתירה אנו מקילים ולא אומרים ספק לחומרא. ובטעם הדבר, מצינו כמה ביאורים:

הרשב"א (בשו"ת ח"א סי' תא) כתב שהוא כמו רוב, וכהכלל "אחרי רבים להטות". דכאשר יש ספק אחד זה כמו פלגא ופלגא, ולכן כאשר מצטרף ספק נוסף הרי זה כמו רוב. ולכן כאן שיש שני סיבות להתיר אותה, ורק סיבה אחת לאסור אותה, לכן מדין רוב היא צריכה להיות מותרת. והפנ"י (בחידושי לכתובות שם על תוד"ה ואבע"א, וכן כמ"פ בהמשך הסוגיא) כתב: "לשיטת הרמב"ם ז"ל וסיעתו דספק אחד נמי מן התורה מותר ומדרבנן החמירו, דאית לן למימר דלא החמירו אלא בספק השקול, אבל הכא דהספק השני גורם דתו לא הוי פלגא ופלגא יש לומר דמותר לגמרי".

וכן כתב (בחידושי על תוס' ד"ה האומר): "לשיטת הרמב"ם והרמב"ן והר"ן וסייעתם דהא דקיי"ל ספיקא דאורייתא לחומרא היינו מדרבנן, א"כ איכא למימר דנהי דאמרינן ספק ספיקא לקולא, היינו משום דהו"ל ספיקא דרבנן, דמדאורייתא בחד ספיקא נמי שריא, וא"כ הספק השני הוי ספיקא דרבנן דלקולא, אבל להחמיר לא אמרינן ספק ספיקא, דמדאורייתא אין לחלק בין חדא ספיקא לכמה ספיקי".

דלשיטת הרמב"ם ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, דאילו מדאורייתא אפי' במקום ספק א' יש להקל, רק שרבנן החמירו בספק דאורייתא מפני חומר דברי תורה. ולכן במקרה של ס"ס, הרי מדאורייתא אין גם את הספק הראשון, לדוגמא בנדוד – מדאורייתא אנו נאמר להקל שהיא זינתה לפני האירוסין, ורק מדרבנן אנו מחמירים לומר שיש להסתפק אולי היא זינתה אחרי האירוסין. אז כאשר מתווסף גם הספק השני האם זה ה' באונס או ברצון – הרי זה ספק דברי סופרים, ויש לומר שכאן תו לא החמירו (ואולי הוא ע"ד הדין ספק דב"ס להקל).

וא"כ הא דאמרינן ספק ספיקא הוא רק לקולא, אבל לחומרא לא אמרינן ספק ספיקא. משא"כ לשיטת הרשב"א ש"ס מהני מדין רוב, א"כ אמרינן ס"ס גם להחמיר, כי אם יש רוב להחמיר – אזלינן בתר רובא.

(וישנם בזה עוד כמה ביאורים, ואכ"מ).

ועפ"י ז"ל שנפק"מ בין ב' ביאורים אלו לענין ספק ספיקא בברכות. דלשיטת הרשב"א ש"ס הוא מדין רוב, אז גם לענין ברכות אמרינן "אחרי רבים להטות", ולכן כאשר יש ספק ספיקא להצריך ברכה – נצריך אותו לברך מדין רוב, ולא נאמר ספק ברכות להקל.

(ולמרות שכאן ה"רוב" הוא לא לקולא אלא לחומרא, דהרי יש כאן חשש ברכה לבטלה שהוא מדאורייתא, מ"מ הכלל ד"אחרי רבים להטות" הוא הן כשזה לקולא והן כשזה לחומרא). אך לשיטת הפנ"י ש"ס מהני רק מדין ספק דרבנן לקולא, הנה כשהגידון הוא אודות ס"ס בברכות להחמיר ולהצריך ברכה, ודאי שלא אמרינן כן. כי כל הכח של הס"ס הוא רק להקל דרבנן, אבל לא להחמיר, ובפרט שכאן כנגד הדרבנן יש האיסור ד"לא תשא" מדאורייתא.

ב.

ויש לדון מהי שיטת אדה"ז בזה.

דהנה כתב אדה"ז בשולחנו סי' תפ"ט סכ"ה בנוגע מי שמסופק אם ספר ספה"ע בא' מהלילות: "אבל אם הוא מסופק בדבר אף שלא ספר למחר ביום יספור בשאר לילות בברכה, דכיון שיש להסתפק שמא ספר בלילה ויש להסתפק גם כן שמא כהאומרים שכל לילה ולילה היא מצוה בפני עצמה ואינן תלויות זה בזה, נמצא שיש כאן ספק ספיקא להחמיר להצריך ברכה וספירה בשאר הלילות".

(ומקורו מדברי הפרי חדש סי' זה סעי' ח).

חזינן בהדיא ששי' אדה"ז היא שאמרינן ס"ס להחמיר להצריך ברכה.

עד"ז אפשר לדייק ממה שכתב בשולחנו שם סי' י"ח סעי' ח לגבי ברכת הציצית: "אם מתעטף בציצית אחר שהתפלל תפלת ערבית לא יברך עליהן שהרי כבר עשה לאותה שעה לילה בתפלתו, אבל אם עדיין לא התפלל יכול לברך עליהן עד צאת הכוכבים". ומשמע שבבין השמשות הוא אכן יכול לברך על הציצית.

ובטעם הדבר, דלכאור' זהו ספק לילה, כתב הגרא"ח נאה בבדה"ש סי' ז סק"ג: "דהא בבין השמשות הוי ס"ס, ספק יום וספק לילה, וספק כהרא"ש דכסות יום בלילה חייב בציצית". וכן כתב בשער הכולל.

א"כ חזינן בתרתי אתרי שאדה"ז בשולחנו סובר שס"ס מהני להצריך ברכה, ולא אמרינן ספק ברכות להקל.

ג.

אמנם בסידור ה' ציצית (ד"ה אין לברך) כותב אדה"ז: "אין לברך על הציצית. . ולא בערב אחר תחלת השקיעה שאז הוא תחילת בין השמשות".

היינו שאדה"ז חוזר בו ממה שפסק בשולחנו שהוא יכול לברך עד צה"כ, וסבירא לי' שדווקא עד השקיעה הוא יכול לברך, אבל לא בבין השמשות.

בטעם השינוי בין שולחנו לסידורו ישנם כמה דרכים לפרש. בשער הכולל (פט"ז סק"ג) כתב שזה תלוי במחלוקת הגאונים בגדר של בין השמשות. שבשולחנו אדה"ז למד כמו ר"ת שבין השמשות מתחיל ג' רבעי שעה אחר השקיעה ולכן כתב שיכול לברך על הציצית עד צה"כ, אבל בסידורו למד כמו הגאונים שבין השמשות מתחיל מיד אחר השקיעה, וא"כ אין לברך אחר זמן זה.

והגרא"ח נאה כתב בפסקי הסידור אות מב: "עי' בדי השלחן סי' ז' סקי"ג

וזה לכאור' גם הטעם של השדי חמד שכאשר א' מהספיקות הוא מדאורייתא או מחמירים ומצריכים ברכה, כי יש בזה החומר דספק דאורייתא לקולא.
שוב ראיתי שיסוד דברים אלו מובא כבר בשו"ת תורת חסד ח"א סי' ז, עיי"ש.

שבארנו הטעם, דאחר השקיעה בהתחלת בין השמשות הוי ס"ס לברך על הציצית, ספק יום וספק לילה, וספק אולי כסות יום חייב גם בלילה בציצית כדעת הרא"ש, וסובר אדמו"ר בשו"ע דבמקום ס"ס לברך מותר לברך. אבל בסידור החמיר בס' ברכות דאפילו במקום ס"ס לא יברך (וזה מחלוקת באחרונים כידוע), ושור"ר שכ"כ הפמ"ג בא"א סי' י"ח סק"ד, וכ"כ בהגהות הגרע"א לסידור דרך החיים דבה"ש הוי ס"ס לענין ברכת הציצית.

ובשער הכוונות דנ"א ע"ד (דפוס ירושלים) כ' וז"ל אבל בתפלת המנחה אם היה אומרה סמוך לשקיעה"ח והיה רואה שכבר שקעה החמה היה תיכף מסיר מעל ראש תש"ר, ואח"כ היה מוריד הטלית בין כתפיו, משום דלילה לאו זמן ציצית הוא, וכשנשא בין כתפיו אין חושש אם הוא לילה כמו שנת' בספר המנהגים של מורי ז"ל, ובדנ"ב ע"ב כ' וז"ל והיה נזהר מאד שלא להיות מעוטף בטלית אחר שקיעת החמה ותיכף היה מסירם מעל ראשו בעת שקיעה"ח, והיה חושש בדבר זה מאד עכ"ל. הרי שלדעת האר"י ז"ל אחר שקיעת החמה הנראית אינו זמן ציצית עוד. ואפילו היה לבוש צריך להסירו מעל ראשו.

ואפשר שזהו הטעם של אדמו"ר בסידור. ואף שכ' בסידור אין לברך אחר תחלת השקיעה ולא ביאר להסיר הטלית, י"ל כוונתו על ט"ק אף שע"פ הסוד יש מצוה ללבוש גם בלילה, מ"מ אין לברך עליו אז. או אפילו בט"ג בליל יוה"כ שלא יברך עליו אחר תחלת השקיעה, ומה שלא ביאר להסיר הט"ג מעל הראש כמו שעשה האריז"ל, י"ל לפי שלא נהגו בימי אדמו"ר להיות לבוש בט"ג בעת המנחה. עכ"ל.

(וראה בהמשך דבריו שמקשה על ביאורו של השעה"כ).

והנה, אם נלמד כמו הדרך הראשונה של הרא"ח נאה יוצא שמחלוקת הפוסקים הנ"ל האם אמרינן ס"ס להחמיר או לא – זהו גופא השקו"ט בין שולחנו לסידורו, והמשנה אחרונה היא שלא אמרינן ס"ס להחמיר להצריך ברכה.

אמנם לפי דרכו של השעה"כ וביאורו השני של הגרא"ח נאה יוצא שלעולם אדה"ז נשאר עם הסברא שבס"ס אמרינן להחמיר להצריך ברכה, ובסידורו בהל' ציצית חזר בו מטעם אחר, והוא דין פרטי בהל' ציצית, ואינו שייך לדיני ס"ס.

ד.

ולכאור' יש להביא לכך נפק"מ ע"פ שיטת אדה"ז בסידורו במ"א².

(2) במקרה שהובא לעיל בפנים מסי' תפט, לגבי ס"ס בספירת העומר, י"ל שלא יהיה בזה נפק"מ לדינא, כי גם אם נאמר שבס"ס בכלל אין לברך, אכתי בנדו"ד י"ל שעליו לברך, על פי דברי התרומת הדשן, הובאו לקמן בפנים בסוף ההערה. אבל במקרה דלקמן בפנים נראה שיהיה בזה נפק"מ לדינא ולמעשה אם נקטינן שאדה"ז בסידורו חזר בו ממ"ש בשולחנו.

דהנה בגמ' ברכות (דף מב ע"א) איתא שפת הבאה בכיסנין מברך עליה בומ"מ בפחות מקביעות סעודה.

ובסדר ברכה"נ פרק ב (ה"ז – ט) מביא אדה"ז את מחלוקת הראשונים מהו פת הבאה בכיסנין, ומסיק בהלכה ט: "ולענין הלכה בעיסה שנילושה בחלב וכיו"ב משאר משקין או מי פירות חוץ ממים, מן הדין יש לסמוך על סברא הראשונה, שבדברי סופרים הלך אחר המיקל", היינו שאדה"ז פוסק שיש להקל כהשיטה שברכתם בומ"מ.

ובשולחנו סי' קסח סעי' יב מבאר אדה"ז באופן מחודש ונפלא מדוע אין בזה חשש ברכה לבטלה, דהרי יש לחוש אולי ברכתו היא המוציא ונמצא שבירך לבטלה³, וז"ל: "ואפי' לכתחילה אין כאן חשש ברכה לבטלה, שכיון שהקילו חכמים בדבריהם לצאת בספק ברכה אין זו ברכה שאינה צריכה ואינה לבטלה בודאי, כיון שיוצא בה ידי חובתו, ורשאי לאכול על ידה, ואינו נושא שם שמים לשוא ולא לשקר, שהרי מברך ה' באמת שברא מיני מזונות, ולא עוד אלא שגם זה מזון הוא, אלא שכשאינו יוצא בה ידי חובתו בברכה זו הרי זו ברכה שאינה צריכה ונושא שם שמים לשוא, אבל לא לשקר אפילו אם בירך על דבר שאינו מזון כלל".

ואדה"ז קאי לשיטתו בסעי' זה שאם בירך מזונות על פת שברכתה המוציא – לא יצא ידי חובתו.

ויוצא מדברי אדה"ז בשולחנו שבאמת אם הוא בירך מזונות על פת הבאה בכיסנין, אין זה נחשב כמו שהוא בירך המוציא, אלא שאעפ"כ אין בזה חשש ברכה לבטלה, כפי שאדה"ז מבאר.

אמנם בסידורו בפרק א ה"ג פוסק אדה"ז: "בירך על הפת בורא מיני מזונות יצא, ויש חולקים, וספק ברכות להקל".

היינו שיש להסתפק שגם אם ברכתו היא המוציא, מ"מ כשהוא מברך על זה מזונות זה כמו שהוא בירך על זה המוציא ויצא ידי חובת ברכת הפת.

ועפ"ז יש לדון⁴, במי שאוכל מיני מזונות העשויים ממי פירות (הנכללים בהגדרה של פת הבאה בכיסנין) ואח"כ שותה משקה, כגון קפה או תה וכיו"ב, והרי ההלכה היא שכשיש לפניו דבר שברכתו מזונות ודבר שברכתו שהכל – עליו לברך תחילה על מה שברכתו מזונות, אז אחרי שהוא כבר בירך מזונות יש

3) כקושיית הב"ח על הב"י סי' זה.

וראה מה שהשיב הט"ז בסק"י. אך אדה"ז לא ניחא ליה בתירוץ זה, כי הט"ז לשיטתיה שאם בירך מזונות על פת שברכתה המוציא הוא יוצא ידי חובתו. משא"כ אדה"ז בשולחנו סבירא ליה שלא יצא ידי חובתו.

4) בהבא לקמן ראה בארוכה קובץ העו"ב על הל' ברכות הנהנין (כולל צ"צ, ירושלים ת"ו, התשל"ה) ח"ב עמ' 148.

להסתפק האם הוא צריך (ויכול) לברך על המשקה:

דהרי ההלכה היא שדברים הבאים בתוך הסעודה אינו מברך עליהם, כי הם נפטרים בברכת הפת. ולכן אם נניח שכשהוא בירך מזונות הוא יצא ידי חובת ברכת הפת – אז זה פוטר גם את המשקה, כי המשקה נחשב כדבר הבא בתוך הסעודה.

אלא שלפי דברי אדה"ז בסידורו⁵ יש כאן ס"ס להצריכו לברך על המשקה: כי ספק שמא ברכת הפת היא מזונות ולא המוציא, וא"כ זה לא נחשב כדברים הבאים בתוך הסעודה וזה לא פוטר את המשקה. וגם אם הלכה כמ"ד שברכתו המוציא, עדיין יש להסתפק שמא הלכה כמ"ד "בירך על הפת בורא מיני מזונות לא יצא ידי חובתו" (שהרי אדה"ז בסידור אינו מכריע כמי ההלכה, אלא רק פוסק שספק ברכות להקל), וא"כ זה כמו שהוא לא בירך על הפת כלל, וממילא עליו לברך על המשקה.

הרי שיש כאן שני ספיקות להצריכו ברכה על המשקה, שמא ברכת הפת היא מזונות, ושמא אינו יוצא ידי חובה כשמברך מזונות על פת שברכתו המוציא. משא"כ בשביל לפוטרו מברכה על המשקה הוא רק אם נניח שברכת הפת היא המוציא, ושהלכה כמ"ד שבירך מזונות על הפת יצא ידי חובתו.

וא"כ נידון זה תלוי בביאור שיטת אדה"ז בסידורו, האם נקטין שס"ס מהני להצריכו ברכה, או שזה בכלל הכלל דספק ברכות להקל.

ופוק חזי כיצד נוהגים עמא דבר, שאוכלים ביסקוויטים וכיו"ב שנכללים בפת הבאה בכיסנין, ואח"כ שותים תה או קפה, ומברכים שהכל על השתיה. ולכא' נידון זה תלוי כיצד היא שיטת אדה"ז בסידורו.

ה.

והנה, בשיחת אחש"פ תשי"ט⁶, דן כ"ק אדמו"ר אודות מי שבטעות בירך "על נט"י" כשהוא נטל את ידיו ב"ורחץ", האם נאמר שנטילה זו תחשב כנט"י לסעודה ועליו לאכול מיד מצה, או שהוא יכול להמשיך את הסדר כרגיל, עיי"ש בארוכה.

והנה בביאור הסברא שזה יחשב כנט"י לסעודה, מבאר רבינו שהיינו משום שמצינו שאדה"ז מחמיר מאוד בענין חשש ברכה לבטלה, וא' מהדוגמאות שרבינו מביא ע"כ הוא מציצית בין השמשות, ובלשונו הק' (הנחה בלתי מוגה): "ויתירה

(5) לשיטת אדה"ז בשולחנו ליכא ספק כלל, כי מ"נ הברכה על הפת אינה פותרתו מלברך על המשקה: כי אם ברכת הפת היא המוציא, הרי המברך מזונות על הפת אינו יוצא ידי חובתו, וא"כ זה כמו שהוא לא בירך על הפת כלל, ואם ברכת הפת היא מזונות, אז ודאי שזה לא פוטר את הברכה על המשקה, כי אין לזה גדר של סעודה כלל.

משא"כ לשיטת אדה"ז בסידורו שמסתפק אם המברך מזונות על הפת יוצא ידי חובתו או לא – יש להסתפק כנ"ל.

מזה מצינו לגבי ציצית בין השמשות, שאף שיש כאן ס"ס, שהרי יש דיעה שגם בלילה יש חיוב ציצית בכסות יום, ומה גם שבה"ש הוא ספק יום, מ"מ מחמיר רבינו הזקן שלא לברך".

ורואים מכך שרבינו לומד את הפשט בדברי אדה"ז בסידורו כמו הדרך הראשונה של הרא"ח נאה, שהדין כאן הוא אודות ס"ס, ובסידורו אדה"ז חוזר בו ממה שפסק בשולחן והוא מחמיר שלא לברך אפי' אם יש ס"ס לברך.

אמנם במכתב מיום כ"ז ניסן תשי"ט, ימים ספורים לאחרי אמירת השיחה הנ"ל, כותב רבינו: "ספק לו אם ספר ספה"ע – ראה שו"ע או"ח סתפ"ט ס"ח, והועתק גם בשו"ע לאדה"ז שם, ובשו"ת שואל ומשיב מהדורא ד' ח"ג סקכ"ז למה לא נאמר דודאי דלא ספר באם עדיין לא עברו ל' יום כו'. כן באחרונים הצ"ע בזה להסוברים (ורבים הם) דספק ספיקא בברכות ג"כ להקל. ואף שיש לפלפל בדבריהם – לא מפני הפלפול נסור מפס"ד ברור בשו"ע".

וחזינן מהכא שרבינו מקיים את פסק אדה"ז בשולחן לגבי ס"ס בספירת העומר, שעליו לחזור ולברך מפני שבס"ס אנו מצריכים ברכה. ורבינו מציין שאמנם אין זה מסתדר עם הרבה מהאחרונים הסוברים שבס"ס אמרינן להקל, אבל אעפ"כ כך פסק אדה"ז בשולחן ולכן אין לסור מפסק זה.

ולכאו' אין הדברים מתאימים עם מה שנתבאר בהשיחה (ימים ספורים לפני כן!), שאדה"ז חזר בו בסידורו ממה שפסק בשולחן בענין ס"ס בציצית, וס"ל שיש להחמיר ולא לברך מחשש ברכה לבטלה. ולכאו' כשם שאדה"ז החמיר לגבי ציצית אז הוא ג"כ מחמיר לגבי ספה"ע.

והיה אפשר לתרץ (בדוחק) ע"פ מש"כ האחרונים, והובא בדברי נחמיה בהוספות לסי' תפט על פסק אדה"ז שיש להחמיר בס"ס ולברך: "ובתרומת הדשן איתא בענין אחר כיון דלראבי"ה דספירה בזמן הזה דין תורה ספיקו להחמיר ולהתוס' דס"ל מדברי סופרים הרי ס"ל שכל לילה מצוה בפני עצמה, ואין לתפוס חומרת שניהם כיון שאיסור ברכה לבטלה מדברי סופרים".

היינו שגם להשיטה שבס"ס אין לברך, מ"מ בספירת העומר כן יש לו לברך מ"מ"נ.

וא"כ אולי כוונת רבינו היא רק שיש לקיים את הפסק של אדה"ז בשולחן, אם כי לאו מטעמיה אלא מטעם אחר. ואולי זהו כוונת כ"ק אדמו"ר "ואף שיש לפלפל בדבריהם" – היינו שיש לפלפל האם כדבריהם שספק ספיקא בברכות ג"כ להקל, ומכל מקום "לא נסור מפס"ד ברור בשו"ע".

אבל זהו דוחק קצת, כי אם רבינו לומד שאדה"ז חזר בו מהטעם שכתב

בשולחנו, מלבד שהיה עליו לציין זה, הנה לא הי' לו לומר "צ"ע בזה להסוברים
דספק ספיקא בברכות ג"כ להקל", דמשמע שאדה"ז עצמו לא סובר כמותם, אלא
שספק ספיקא בברכות להחמיר ולהצריך ברכה. וצ"ע.



פה. ביאור דברי אדה"ז בסימן ש"מ סעיף ז'

הת' יוסף חיים שי' זינגער
נו"נ בישיבה

תוכן הדברים: בדברי רבינו האם חייב מה"ת ברושם המתקיים ואוסר מדרבנן רושם שאינו מתקיים או אינו חייב ברושם המתקיים מה"ת, אבל אסור מדרבנן, ואז מתיר רושם שאינו מתקיים.

ובכללות בדברי הראשונים ואחרונים ודעת רבינו: האם פוסקים כר' יוסי או אין פוסקים כמותו והיאך משמעות הדברים מפרק הבונה.

ובדברי רבינו בחילוק בין "תבנית כתב" (שזה כולל "מספרים"), ובין מה ש"אינו תבנית כתב".

א.

קודם כל, יש להקדים דיוק כללי: רבינו הקדים ושילב ההלכה אודות "קורע על העור כתבנית כתב". רושם על העור כתבנית כתב", (שהוא דברי ירושלמי ותוספתא) ביחד עם שקו"ט של ההלכה ד"מותר לרשום בצפורן על העור" המובא בשו"ע¹. דיש לבאר, שתוספתא וירושלמי זו, אפשר שהוא המקור פסק רבינו בנוגע לרושם וכדלהלן.

"הקורע על העור כתבנית כתב חייב שהרי חקיקה היא בכלל כתיבה": כנ"ל הלכה זו, יסודו בדברי הרמב"ם² שהוא מהירושלמי³ והובא במג"א⁴.

רבינו מוסיף הסבר שחייב על החקיקה על העור, כיון שהיא "בכלל כתיבה", והוא ל' הגמ'⁵ שזה מועיל בשחרורי עבדים, הגם שגם בעי כתיבה, רבינו יפרש בהמשך הפירוש ב"תבנית כתב", "אפי' אינן אותיות ידועות אלא שרגילין לסימן בעלמא כגון הסימנים שרגילין לעשות בהם המספר...".

"אבל הרושם על העור כתבנית כתב פטור שאין זה דבר המתקיים אבל אסור מדברי סופרים גזרה משום דבר המתקיים". משא"כ מי שרק רושם על העור, (שאינן כאן לא כתיבה ולא חקיקה), רשימה בעלמא, וגם שזה "כתבנית כתב" מ"מ, אין כאן חיוב חטאת, כיון שאין זה "דבר המתקיים", אבל אעפ"כ מבהיר רבינו כנ"ל, שישנו בזה איסור מדברי סופרים (שגם כשכותב דבר שאינו מתקיים יש איסור

(1) אר"ח סי' שמ ס"ה.

(2) הל' שבת פי"א הט"ז.

(3) שבת פי"ב הי"ד.

(4) סק"ז. וראה במ"מ שם שבתוספתא ישנם גירסאות שהוא בהיפוך מהמובא כאן, ועיקר

הנוסחא בדברי הרמב"ם לחייב הקורע ולפטור הרושם.

(5) גיטין כ, א.

דרבנן, ומרחיב רבינו איסור דרבנן הזה גם ברושם על העור, שסו"ס יש כאן איזה "רשימה", "הניכרת"). ומבאר הטעם באיסור זה: "גזירה משום דבר המתקיים", שלא יבואו לעשות כן בדבר המתקיים.

"אבל אם אינו תבנית כתב ואינו רושם אלא לסימן בעלמא ולא כמין אותיות מותר אפילו לכתחילה ולכן מותר לרושם בצפורן על הספר כמו שרושמיין לסימן במקום שיש טעות". ומ"מ מבהיר רבינו, שכל גזירה דרבנן בדבר שאינו מתקיים, אינו אלא כשכותב או רושם "תבנית כתב", שעניינו או אותיות או דבר "כמין אותיות", אבל כשאין כאן "תבנית כתב", אין כאן שום איסור כלל, ונותר אפי' לכתחילה לעשות כן, ולכן מתיר לרושם בציפורן על הקלף, כשאין רשימה זו "מתקיים", כדי שיהא לו סימן לידע שיזהה כאן איזה טעות, וכיון שרשימה זה אין בו "תבנית כתב" וגם אינו מתקיים כלל, לכן מותר לכתחילה.

ולכאורה אפשר לומר שהמקור לדבר זה הוא מה שבירושלמי זה עצמו, איתא הפטור (היינו פטור אבל אסור) דוקא לרושם "תבנית כתב", דמדוייק שכשאינו תבנית כתב, אין בו אפי' איסור דרבנן.

"במה דברים אמורים בקלף שהוא קשה והרושם שבו אינו מתקיים אבל בנייר אסור לרושם מפני שהרושם שבו מתקיים זמן מרובה ואף על פי שאינו תבנית כתב אסור מדברי סופרים גזרה משום תבנית כתב שחייבים עליו כשהוא מתקיים".

עכשיו מסתייג רבינו עוד הגבלה בהיתר זה, שהוא דוקא כשרשימה זו אינו דבר המתקיים, אבל אם רושם בצפורן על הנניר שאז הוי הרשימה מתקיימת, "זמן מרובה", הרי יש בזה איסור דרבנן אפי' אין בו תבנית כתב, וגם בזה ישנו גזירה אטו יעשה "תבנית כתב" כשהוא מתקיים!

המקור לזה לכאורה הוא מזה שכיון שנחלקו החכמים על ר' יוסי במשנה' אם רושם חייב או לא, (הן אם אוקמי המשנה ההוא שאינו "כולה ר' יוסי" אלא אפי' אם אוקמי המשנה הזה עצמה שהיא ר' יוסי), הרי מוכח מהברייתא שם בעמוד ב' שחכמים נחלקו על זה, לא נראה לומר שחכמים מתירים לכתחילה, וחולקים כ"כ על ר' יוסי (שר' יוסי מחייב חטאת וחכמים) (לא רק פוטרים מחטאת, אלא גם) מתירים לכתחילה, שאם כן היה להברייתא לומר כן להדיא.

יש לציין שרבינו כאן מגדיר "דבר המתקיים" דעניינו הוא שמתקיים "לזמן מרובה", שבזה נראה: א) שמתקיים יותר משבת עצמו, ועוד: מסתבר שצריך שיהיה "מתקיים" "מרובה", שהוא יותר ממה שמתקיים זמן לאחר השבת, (ב) ולאידך אין צורך שיתקיים מצד עצמו לעולם.

"ויש אוסרים אפילו בקלף לפי שסוברים שאפילו הרושם לסימן בעלמא ולא

כתבנית כתב חייב אם הוא דבר המתקיים". עכשיו מביא שיטה הסובר שברושם ישנו איסור דאורייתא, ואפי' אינו רושם "תבנית כתב" אלא "סימן בעלמא", כשהוא "דבר המתקיים".

"שכן היו רושמי על קרשי המשכן לידע איזה בן זוגו ולפיכך אם שרט שריטה אחת על גבי שני נסרים או ב' שריטות על נסר אחד לסימן כמו שעשו בקרשי המשכן חייב".

והוא מתאים עם שיטת ר' יוסי הסובר שרושם חייב, כיון שכן היו "רושמים" על קרשי המשכן, כדי לידע איזה בן זוגו, והיו עושים "סימן בעלמא", ושלכן גם אם שרט שריטה א' לבד על ב' נסרים, או ב' שריטות על נסר אחד, שהוא שיעור של ב' רשימות (כמו השיעור של ב' אותיות לכתובה), וכן היו עושים בקרשי המשכן, בזה ישנו חיוב דאורייתא, למרות שאינו אלא "סימן בעלמא" ולא כמין אותיות ואפי' כמין תבנית, אלא בסימן בעלמא חייב מה"ת.

"ובשריטה אחת על נסר אחד פטור אבל אסור מן התורה מפני שהוא דבר המתקיים".

וגם בזה חל הדין של "חצי שיעור" שאסור מה"ת, שלכן כששורט שריטה אחת גרידא כשהוא "דבר המתקיים" אסור מה"ת לשיטה כמו שאסור כתב א' מה"ת בדבר המתקיים, כיון שלשיטה חל על רושם החיוב ודיני כתיבה כמו שהוא בעצם הכתיבה.

"והרושם על הקלף שאינו מתקיים אסור מדברי סופרים גזרה משום המתקיים". ולפי שיטה זו, יחול על רושם שאינו מתקיים איסור דרבנן, משום גזירה אטו דבר המתקיים, (שלא כשיטה הא' שברשימה שאינו מתקיימת מותר לגמרי).

"וירא שמים יחמיר לעצמו כדבריהם". רבינו מכריע שיר"ש יש לו להחמיר לעצמו כשיטה זו.

הנה יש לעיין ביסוד וענין הלכה זו שבפשטות נראה שב' דיעות הללו, הן דעת החכמים ודעת ר' יוסי, שלר' יוסי רושם חייב כמו הכותב, אבל לדעת חכמים אין חיוב אלא בכותב אבל רושם פטור.

ב.

ונראה עכשיו היסוד בדעת הפוסקים כמי לפסוק הלכה זו: ונעתיק מדברי הבאור הלכה: "מותר וכו' – הנה הב"ח והט"ז הקשו על דברי הטוש"ע ממתניתין דפרק הבונה דרושם הוא כמו כותב שכן רושמי על קרשי המשכן לידע איזו בן

זוגו ואם היה רושם שתי רשימות בדבר המתקיים חייב חטאת א"כ בדבר שאינו מתקיים צריך להיות אסור מדרבנן וכדאיתא במשנה שם לענין כותב בדבר שאינו מתקיים וכן"ל בס"ד ולכן פסק הב"ח מכח זה דלא כהטור והמחבר וכתב דאסור לרשום בצפורן אף רושם אחד והביאו המ"א והט"ז האריך בזה ומיישב בדוחק עיי"ש. והנה האמת הוא כמו שמצדד הא"ר לומר דהטור ס"ל שאין הלכה כר' יוסי כמ"ש הרע"ב וא"כ רושם שריטות בעלמא אינו בכלל כותב כלל ואסור רק מדרבנן ולכן בדבר שאין מתקיים מותר לגמרי עיי"ש ודבר ברור הוא שכן הוא ג"כ דעת הר"ף והרא"ש והרמב"ם ורבינו ירוחם דלא כר' יוסי דהרי כולם פסקו דכותב בשמאל פטור אם לא בשולט בשתי ידיו וזה הוא דלא כר"י וכדאיתא בגמרא שם וזהו ג"כ טעם השו"ע אכן הד"מ הביא בשם האור זרוע לאיסור דחשש לדעת ר' יוסי דרושם חייב כמו כותב וא"כ בדבר שאינו מתקיים אסור מדרבנן וכתב בכנה"ג דראוי לירא שמים להחמיר בזה וכ"כ בברכי יוסף ועיין מה שכתבתי עוד לקמיה בטעם דברי השו"ע, עכ"ל.

תוכן דבריו בחשבון השיטות:

(א) הר"ף והרמב"ם והרא"ש והטור והמחבר פוסקים דלא כר' יוסי ופסקו שכותב בשמאל פטור, ורושם אינו בכלל כותב, אלא אסור מדרבנן, ומינה שברושם בדבר שאינו מתקיים היתר גמור, ומותר לרשום בצפורן רושם אחד.

(ב) משא"כ הב"ח סובר שיש לפסוק כר' יוסי, כהמשנה בריש הבונה, והמג"א והט"ז הביאו, הד"מ הביא דעת האור זרוע שחשש לדעת ר' יוסי, הכנה"ג כותב שיר"ש יחשוש לדעת ר"י. ובמילא יש לאסור רשימה בדבר שאינו מתקיים מדרבנן.

דברי הד"מ: "ובאור זרוע (ח"ב סי' עג טז ב) כתב דאסור לרשום וכן כתב בעל המראה מקום בשם פסקי תוספות סוף פרק הבונה (אות שג) ופ"ב דגיטין".

מביא שיטת או"ז ופסקי התוס' דאסור לרשום בצפורן. אבל להלן נביא מהכנה"ג דכיון שלא הגיה בשו"ע על היתר המחבר משמע דמוה ליה.

שיטת הב"ח ודבריו: "מותר לרשום בצפורן וכו' – תמהתי על הוראה זו הלא מפורש בפרק הבונה בברייתא (דף ק"ג ב) אמר רבי יוסי וכי משום כותב הוא חייב והלא אינו מיחייב אלא משום רושם שכן רושמינן על קרשי המשכן לידע איזה היא בן זוגו לפיכך שרט שריטה אחת על שני נסרים או שתי שריטות על נסר אחד חייב ואף על גב דהכא מיירי בשתי שריטות ובשריטה שהיא מתקיימת מכל מקום איסורא מיהא איכא בשריטה אחת ואפילו אינה מתקיימת כדתנן בסוף פרק הבונה (קד ב) כתב במשקין וכו' ובכל דבר שאינו מתקיים פטור וכל פטורי שבת פטור אבל אסור בר מתלת כדאיתא בסוף האורג (קז א) ועוד ראיתי שכתב מהרש"ל בהגהותיו (לטור) דבסמ"ק אוסר לרשום בצפורן על הספר ושמעתי מחכם אחד שהיה מכריע ביניהם ואמר שזה בקלף הקשה וזה בנייר הרך וסברא נכונה היא עכ"ל ולפעד"נ דאף בקלף הקשה דאינו מתקיים פטור אבל אסור הוא ואף על גב

דאיכא הכא תרתי חדא שאינו מתקיים ועוד דאינו אלא רשימה אחת איסורא דרבנן מיהא איכא נ"ל, עכ"ל.

תוכן דבריו: א) מתמיה למה מתיר לרשום, והרי מפורש בברייתא דברי ר"י שכל החיוב משום רושם, ושלכן יש אריסור בשריטה (כמו רושם בצפורן), והגם שהחיוב הוא דוקא ב' שריטות, מ"מ, איסורא ישנו בשריטה אחת, וגם כשמדובר ב"אינה מתקיימת, כמ"ש במשנה לענין כתיבה: שכשכותב במשקין שאינו מתקיים פטור, דהכונה "אבל אסור".

ב) לכן, למרות שהמהרש"ל הביא הכרעה להתיר רשימה אקלף הקשה, משום שאינו מתקיים, יש לאסור מדרבנן ואף אם יש עוד "לטיבותא": היינו שרושם רשימה אחד גרידא.

בקיצור: מחמיר א) שרושם ב' רשימות חייב מה"ת כר"י, ב) רושם רשימה א' ואפי' אינו מתקיימת אסור מדרבנן.

וז"ל הט"ז: "מותר לרשום בצפורן כו' – אף על גב דבפ' הבונה איתא במשנה דרושם הוה כמו כותב שכן היו רושמי בקרשי המשכן לסי' וע"כ חייב אם עושה ב' רושמים כמו בכותב ואפילו בדבר שאין מתקיים אי' במשנה דפטור משמע אבל אסור מ"מ כאן הוה רושם א' והוה אינו מתקיים כיון דתרתי לטיבותא מותר כנ"ל לכאורה אלא דקשה דא"כ היה לו להשמיענו דדוקא רושם אחד מותר אבל שנים אסור. ע"כ נראה דדוקא דומיא דמשכן שהיו רושמי שני רישומים להיכר שלא יתחלפו הקרשים ונמצא שלסימן אחד היו עושים ב' רושמים ובה אסור מדרבנן אפילו באינו מתקיים משא"כ ברושם על הספר בב' מקומות הוה כל אחד סימן לדבר מיוחד על כן מותר אפילו מדרבנן ופשוט דהרשימה היא אסורה אם רושם אותיות דהא בכותב אסרו אפילו בדבר שאין מתקיים, וכתב רש"ל וז"ל וסמ"ק אסור לרשום על הספר ושמעתי מחכם א' שהיה מכריע ביניהם ואמר שזה בקלף הקשה וזה בנייר הרך וסברא נכונה היא עכ"ל וחילוק זה שמעתי ג"כ מאחי הגאון מהר"י הלוי ז"ל מחמת שענינו רואות שהרושם שאדם עושה בצפורן על הנייר מתקיים אפילו לאחר כמה שנים. ובזמן הטור היו כותבין הספרים על הקלף, עכ"ל.

והיינו דעל דברי הטור שכתב ד"מותר לרשום בצפורן על הספר כמו שרושמים לסימן לפי שאין זה דבר המתקיים", דלכאורה מובא במשנה שיטת ר' יוסי דרושם חייב שכן היה במשכן, וא"כ יש לפסוק כמותו, וא"כ היה להטור לומר שמה שמותר לרשום בצפורן הוא רק אות אחד: שאז יש בזה "ב' מעלות": א) שזה "דבר שאינו מתקיים" ב) ושזה אות א' גרידא (ונראה ממנו לכאורה שסובר דאות א' אינו אסור מה"ת, דאל"כ, אע"פ שאינו חייב חטאת, מ"מ הרי"ז אסור מה"ת), ואכן מה שאסור רושם הוא דוקא כשרושם ב' רשימות במקום אחד כדי ל"לא יתחלפו הקרשים", ולכן אינו אסור מה"ת אלא כשב' רשימות מהווים סימן אחד,

ולא כשעושה בב' מקומות, ולכן: אע"פ שכשאינו מתקיים אסור מדרבנן, הרי"ז דוקא ב' רשימות במקום אחד ולא כשעושה רשימה אחת בב' מקומות, ולכן מותר לרשום בצפורן בב' מקומות בספר. וכן הביא מהמהרש"ל שהסמ"ק אסור לרשום בדבר המתקיים, שזה אסור מדרבנן.

(עוד הוסיף: שרשימת אותיות ממש, אסור, שגם כתיבת אותיות אסור מדרבנן באינו מתקיים).

ונמצא ששיטת הט"ז: שנוטה לפסוק כר' יוסי, ונראה מדבריו שמצדד לפרש כן גם בדעת הטור, שפוסק כר"י, ולכן א) אסור ב' רשימות כשמתקיים מה"ת, ב) כשאינו מתקיים אסור מדרבנן, ג) כשאינו מתקיים והוא סימן א' גרידא מותר לכתחילה. הסבר דבר זה בשיטתו נראה: שכל ענין הרושם שהיה במשכן, הוא דוקא כשישנם ב' רשימות לסימן אחד, ולכן כשמדובר ברשימה אחת הוא רק דרבנן לדעתו, והיינו (שאפי' אם נאמר שהוא מסכים עם רבינו הזקן שכתבת אות א' יש בזה משום חצי שיעור דאסור מה"ת, מ"מ) ברשימה אינו חייב אא"כ ב' רשימות לסימן אחד, ורשימה אחת אינו דומה לזה ופטור מה"ת, וכשיש עוד לטיבותא (שהוא דבר שאינו מתיים) מותר לכתחילה.

השיירי כנסת הגדולה הגהות טור מדגיש שכיון שהרמ"א לא הגיה כלום על דברי השו"ע (למרות שבד"מ הביא שיטת האו"ז) נראה שהודה לדברי השו"ע להתיר. ומביא דברי הב"ח לאסור הכל, ודברי המהרש"ל שמביא הכרעת החכם: להתיר לרשום הקלף הקשה ולא לרשום בנייר הרך, ומסיק שהגם שנתפשט להתיר, אולי מפני "שלא ראו מחלוקת בזה, ואלו היו רואין מחלוקת היו נזהרין", ולכן מסיק: ש"ירא שמים יזהר שלא לרשום לא בנייר ולא בקלף".

דברי הלבוש אורח חיים שמ סעיף ה': "ומותר לרשום בצפורן על הספר כמו שרושמי לסימן בעלמא, שאין זה דבר המתקיים וגם אינו אות, אבל לרשום בצפורנו כמין אותיות נ"ל ודאי דאסור משום כותב, אף על פי שאינו מתקיים", עכ"ל.

שיטתו: כדברי המחבר שיש היתר לרשום בצפורן כשמדובר בב' תנאים: א) לסימן בעלמא, שאינו אות, ב) ואינו דבר המתקיים. (ונראה שיכול לעשות כן אפי' בב' רשימות). אבל בחדא לטיבותא: וכגון רשימת כ"מין אותיות" אסור "משום כותב", למרות שאינו מתקיים. בפשטות אינו מדובר באיסור דאורייתא, כיון שכותב כן גם "באינו מתקיים" אלא שבאם היה מתקיים (וכמון על הנייר) יש בזה איסור דאורייתא "משום כותב" (וע"ד שנביא מדברי רבינו ש"חקיקה משום כתיבה"), אלא שכשאינו מתקיים אסור מדרבנן. ונראה ממנו שגם לאידך: כשורשם במין סימן, אין בו איסור דאורייתא אפי' מתקיים. כן נראה לכאורה שדרגת האיסור של "רושם בדומה לדרגת האיסור של "אינו מתקיים" (גם אילו היה מדובר באותיות).

דברי המגן אברהם ס"ק ט: "ומותר לרשום בצפורן. אבל כמין אותיות ודאי

אסור כמ"ש ס"ד [לבוש]. הביא דברי הלבוש שההיתר לרשום בציפורן הוא רק רשימה כעין סימן ולא "כמין אותיות", (ולכאורה הכוונה למ"ש בס"ד שהיתר לרשום האויר "כמין אותיות" דמזה נראה שכשרושם "כמין אותיות" על גבי מקום מסויים בודאי אסור).

ובסק"י כותב: "שאיין זה וכו' – ורש"ל כתב דוקא בקלף הקשה אבל על הנייר אסור דמתקיים הוא וב"ח אסור אפילו בקלף וכ"מ בפסקי תוס' פרק הבונה".

כנראה מביא ב' הדיעות: דעת המהרש"ל שמתיר לרשום בציפורן לסימן בעלמא באופן שאינו מתקיים, ומביא גם דעת הב"ח (ופסקי התוס' שאוסר גם בזה). אבל לא הכריע להדיא.

דברי האליה זוטא ס"ק ט: "נראה לענ"ד דרצה לתרץ בזה התמיה שתמה הב"ח על הטור וש"ע דמתירין לרשום בציפורן, דבש"ס פרק הבונה איתא דחייב ברושם, וא"כ באין מתקיים איסורא מיהא איכא, ועל כן חלק הב"ח ופסק לאיסור אפילו בקלף קשה ס"ל ללבוש לתרץ דש"ס מיירי כשרושם כמין אותיות, אבל לסימן בעלמא כגון שעושה רושם על טעות שנמצא בספר שרי, וכן משמע ברמב"ם פרק י"א (וס"ל) [וזה"ל] הרושם על העור בתבנית הכתב פטור ע"כ, וכ"כ בנחלת צבי, אך ברש"ל כתב בשם סמ"ק לאסור, וכ"כ מלבושי יום טוב בשם אור זרוע, הלכך יש לירא שמים להחמיר, עכ"ל.

הא"ר מבאר שהלבוש, בא לתרץ קושיית הב"ח: למה אין איסור ברושם שאין מתקיים מדרבנן, כיון שברושם המתקיים יש לאסור מה"ת, כמ"ש בהגמ' בריש הבונה, ע"ז מיישב הלבוש שהגמ' בריש הבונה מדובר ברושם "כמין אותיות", אבל לא "לסימן בעלמא" כגון כשעושה "רושם על טעות שנמצא בספר", שזה אין מקור בגמ' לאסור. אבל מביא מהמהרש"ל בשם הסמ"ק, וכן מלבושי יו"ט בשם האו"ז שיש לאסור רושם שאין מתקיים, ומסיק שלכן יש ליר"ש להחמיר.

ויש לציין שמדייק מהרמב"ם ש"רושם על העור בתבנית כתב פטור". וישל"ע כוונתו בדיוק זה: שהרי הרמב"ם מדבר ברושם "בתבנית כתב", דעניינו לכאורה לפי ביאור רבינו אח"כ, וכן נראה הפשטות דזה דומה ל"כמין אותיות", ואינו רושם "לסימן בעלמא", והגם שאינו "כתב" ממש הוי "תבנית" כתב, ובפשטות חייב לכו"ע, כשהוא רושם המתקיים, ויש איסור דרבנן כשאינו מתקיים, וא"כ מה כוונת הא"ר להוכיח מרמב"ם הזה שמותר לרשום כשעושה סימן בעלמא מזה שפטור אבל אסור ברושם כתבנית כתב?

ואולי יש לפרש כוונתו, שלמד בדעת הרמב"ם בפירוש "תבנית כתב", שהוא שרשם "כמין אותיות" ממש כפי פשטות הלבוש, ולאפוקי "לסימן בעלמא", שבזה באמת פטור, והטעם שפטור בזה ואינו חייב (אע"פ שבריש הבונה איתא שרושם חייב), משום שזה רושם שאין מתקיים. כן נראה רהיטת דברי הא"ז, ונראה עוד בדבריו בא"ר.

דברי אליה רבה ס"ק (יג): "וגם אינו אות וכו'. הב"ח [ס"ג] תמה דבפ' הבונה [קג ע"ב] איתא דחייב ברושם, וא"כ באין מתקיים פטור אבל אסור כמו בכותב, ועל כן חלק הב"ח ופסק לאיסור אפילו בקלף, והביאו מג"א [סק"י]. ונ"ל דלבוש מתרץ זה, דרושם מיירי דוקא (באין) [כמין] אותיות, אבל לסימן בעלמא שעושה רושם על טעות שנמצא בספר שרי, וכ"כ בנחלת צבי [סק"ה]. והט"ז [סק"ד] תירץ כיון שאין עושה אלא רושם אחד וגם אין מתקיים הוי תרתי לטיבותא ומותר, ואף שעושה שני רישומים מ"מ כיון שכל אחד הוא (לפי) [סימן לדבר] מיוחד מותר, וש"ס מיירי בשני רישומין על ענין אחד. ורש"ל [בביאורו לטור] כתב בשם סמ"ק [סי' רפב] לאסור, ופירשו דוקא בנייר דמתקיים אבל בקלף מתיר. וזה לשון מלבושי יום טוב [סק"א], מצאתי דאור זרוע [ח"ב סי' עג] אוסר לרשום בציפורן על הגיליון לזכר שלא ישכח וכו', ור' יוסי דנימוקו עמו אוסר רושם בעלמא ע"כ, ולפ"ז נ"ל דלק"מ על הטור, דאפשר דס"ל שאין הלכה כר' יוסי כמ"ש הברטנורה שם, ודעת הסמ"ק אפשר נמי כאור זרוע", עכ"ל.

תוכן דבריו: א) הביא קושיית הב"ח, ותי' הלבוש לפי דעתו, וגם כאן נראה בפשטותו, שיש חילוק בין רשם ל"סימן בעלמא" שבזה מותר (כשאינו מתקיים) ובין רשם "אותיות" או "כמין אותיות", דלכאורה לא ביאר הכוונה המיוחדת ב"כמין אותיות", ובפשטותו נראה שהוא רשימה של אותיות ממש, אלא שאין כאן כתיבה של אותיות אלא רשימה כמו "וכמין" אותיות, אלא שפטור משום שאינו מתקיים. ב) הביא תי' הט"ז לחלק בין עושה ב' סימנים נפרדים, שבזה אינו דומה לה"רושם" דבפ' הבונה ששם עושה ב' סימנים שכשהם ביחד הרי"ז דומה לרושם שבמשכן ורק בזה חייב וגם ששם היה רושם המתקיים. ג) המהרש"ל בשם הסמ"ק אוסר ו"פירש" בכונתו? שזה דוקא ברושם המתקיים. ד) המלבושי יו"ט בשם או"ז דאסור לרשום בציפורן "שלא ישכח", דההלכה כר' יוסי "דנימוקו עמו". ה) עכשיו כותב הא"ר: שהטור עצמו אפשר שאינו פוסק כר"י, והסמ"ק פוסק כהאו"ז שכן פוסק כר"י.

באור הלכה סימן שמ סעיף ה ד"ה כמו שרושמין: "כמו שרושמין – עיין במ"ב במה שכ' דלעשות כמין אות אסור והוא מדברי הלבוש וש"א. והנה מדברי הגר"א בס"ד שהוכיח המקור לדברי הג"ה שם דמותר לרשום באויר כמין אותיות [ואפילו הרבה] מסעיף זה משמע שהוא מפרש דברי השו"ע אפילו כמין אותיות ולפ"ז לא ידעתי שום טעם לדברי השו"ע שמתיר פה לכתחלה משום שהוא דבר שאינו מתקיים עכ"פ מדרבנן הי"ל לאסור ואולי שזה טעם הגר"א שלא העתיק שום מקור לדברי השו"ע בסעיף זה ומ"מ ק"ק דהיה לו להשיג ע"ז ולא לשתוק ואפשר שהטעם הוא דס"ל להשו"ע דרושם לא חשיב כתב כלל בכל גווני וראיה לזה מדברי הירושלמי פרק כ"ג דרושם על העור כתבנית כתב פטור וכן פסק הרמב"ם ועיי"ש בדברי הרה"מ שמקורו הוא מן הירושלמי הזה וע"כ באינו מתקיים מותר לכתחלה וא"ל דהירושלמי מיירי ברושם בצפורן ומשום דהוי דבר שאינו מתקיים ולהכי פטור וידוע דפטורי דשבת פטור ואסור הוא חדא דסתמא קתני ועוד דא"כ

הו"ל לפלוגי ברושם גופא בין בכלי ובין בצפורן ול"ל לפלוגי שם בין מקרע בעור כמין תבנית כתב ובין רושם בעור כמין תבנית כתב אמנם באו"ז גורס בירושלמי אפכא דרושם על העור כתבנית כתב חייב וכן הוא בתוספתא שלנו והגר"א לא הגיה ע"ז כלום משמע דסובר דכן עיקר ולפ"ז לרשום בצפורן דהוא דבר שאינו מתקיים עכ"פ אסור לכתחלה וכדעת האחרונים הנ"ל ולפי דברינו זה כל האי דינא תלוי בגירסת התוספתא אם כפי גירסת הרמב"ם או כפי גירסת האור זרוע וכן כתב שם המ"מ שיש חילופי נוסחאות בהתוספתא ויפה עשה הגר"א שלא כתב ע"ז לא מקור אלא השגה ועדיין צ"ע בכל זה", עכ"ל.

תוכן דבריו: א) דלדברי הלבוש והמג"א כשרושם "כמין אות" אסור, אבל הגר"א במה שציין בס"ד הקודם דמותר לרשום באויר כמין אותיות, שזה נלמד מס"ה, שמותר לרשום בצפורן, נראה שהגר"א למד שהשו"ע מתיר לרשום בצפורן אפי' "כמין אותיות", (למרות שבשו"ע כתוב "לסימן", ולכאורה הכוונה כמין אותיות לסימן "?") לא, שלפי"ז באמת מקשה למה מותר לכתחילה בענין, הוי לאסור לכל הפחות דרבנן, ואפשר שלכן לא כתב הגר"א מקור לדין בס"ה, אלא שקשה למה לא השיג אדין דידן? ב) הביאור הלכה כותב: שאפשר שמקור השו"ע בזה, מדברי הירושלמי "דרושם על העור כתבנית כתב פטור", (והה"מ כתב שהרמב"ם פסק כירושלמי זה לפי גירסא זו) ובמילא אכן פטור גם כשרושם תבנית "כמין אותיות" (לכאורה זה פירושו של "תבנית כתב"), אפי' רושם המתקיים, שלא חילק, ומשמע דחייב גם ברשם אפי' בכלי, וא"כ מובן דלפי"ז ברושם שאינו מתקיים מותר לכתחילה! ג) אבל האו"ז גורס בתוספתא איפכא: "הרושם כתבנית כתב חייב", והיינו ברשום המתקיים, וא"כ ברושם בכתב שאינו מתקיים אסור לכתחילה! ולכן באמת לא עשה הגר"א מקור בס"ה, אלא כיון שלא השיג אגירסת התוספתא כפי שהוא באו"ז סובר כמותו: דלפי"ז הגר"א פוסק ברשום המתקיים דחייב דאורייתא, וכשאינו מתקיים אסור לכתחילה!

לאחרי ככלות הכל, רואים שדנו האחרונים למה אין פוסקים כר' יוסי לחייב רושם במלאכה. ויש לעיין בעצם דיון זה, למה ברור להם שיש לפסוק כמותו, רק משום שדעתו הובא בפרק הבונה, ולמה לא יהיה ההלכה כהחולקים עליו, והרי במס' עירובין מו, ב שחלקו אם אכן "הלכה כר' יוסי נגד חבריו" או אפי' נגד "חביריו", והרי לכאורה נראה מפשטות הגמ' שחכמים נחלקו עליו, א) מזה שבדף קג, ע"א איתא לענין כתיבה בשמאל שהמשנה ר' יוסי" נראה מסוגיית הגמ' שהחכמים חולקים עליו בזה, ב) בברייתא קג, ב נחלקו כמה תנאים במה שחייב בחלק מהכתיבה כשרצה לכתוב דבר שלם, ומובא שם דעת ר' יוסי לחייב ארושם, ולכאורה משמע שם שהתנאים האחרים (ר' יהודה, ר' יהודה בשם ר"ג, ר"ש) נחלקו עליו?

א) אולי כוונת חלק מהמקשים כן, שסוברים "הלכה כר' יוסי ואפי' נגד חביריו", וע"ד המובא במלבושי יו"ט שיהא הלכה כר"י, משום ש"הלכה כר"י דנימוקו עמו", שלכאורה הכוונה דזה כן גם נגד חביריו,

(ב) או דילמא יש מקום לטעון: שאיו ברור שנחלקו עליו "חביריו" בכללות השיטה שהחיוב משום "רושם", והגם שנחלקו עליו בברייתא, אפשר לפרש, לפי דעת כמה אחרונים, שהמחלוקת היא הוא דוקא כשכיוון לכתוב תיבה שלימה, ובזה נחלקו אם חייב אחלק הכתיבה שבזה, ולכן אפשר שבענין זה נחלקו אם על ר' יוסי שלא יועיל מה שחיוב הכתיבה משום רושם, בענין שנתכוון לכתוב כתיבה שלימה, (והגם שבפשטות מתפרש הברייתא, שגם מחלוקתם זו, תלוי במחלוקת אחר, מה הוא עיקר "כתיבה": האם הוא כתיבה או רשימה, אולי אפשר שהמקשים הללו סוברים שאין כאן מחלוקת ברורה להדיא שנחלקו עליו), והדברים מתחזקים לפי הסברה ש"כולא" המשנה שיטת ר' יוסי, ונמצא שר' יוסי הוא גם "סתם" משנה. (מובן ופשוט שכל הנ"ל להסוברים שיש לפסוק כר' יוסי, אבל לסוברים שאין לפסוק כר' יוסי, אפשר בפשטות לומר שסוברים שישנו כאן מחלוקת ברורה על ר' יוסי. ובזה מובן העמדה של כמה אחרונים, הב"ח, הט"ז, והמג"א בשם הלבוש לענין רשמית אותיות, כפי שביארו הא"ז, והגר"א כפי שביארו הביאור הלכה, אלא שהטור פוסק כהברטנורא לפי הא"ר, וכן הוא פשטות השו"ע, אלא שבביאור הלכה כבר נפתחה הדלת לבאר שהשו"ע היה לו גירסא בתוספתא שלפ"ז יש לפסוק דלא כר' יוסי).

ובזה יובן פסק רבינו שמביא ב' השיטות: שיטה א' דלא כר' יוסי, ושיטה הב' כר' יוסי, ומסיק שהירא שמים יחמיר כר' יוסי, ופשטות דבריו מראים שאין זה מעיקר הדין אלא חומרא, וההסבר בדבריו שפסוק בעיקר דלר' כר' יוסי יש לקרות מדבריו, כמו שדייקנו בתחילת דברינו, שהוא מייסד תחילה ההלכה ש"קורע על העור חייב" אבל "הרושם על העור" כשאינו תבנית פטור, ומבאר משום שאינו מתקיים, כיון דרושם על העור אינו מתקיים (משא"כ "על הנייר" כמו שמביא המהרש"ל בשם חכם א').

ובסעיף שלאחריה כותב להדיא, שכשרושם על העור ב"תבנית כתב חייב", באופן המתקיים, נראה ברור שאכן גרס בהתוספתא: שקורע על העור חייב, אבל הרושם על העור פטור, ומוקי לה כלשון הירושלמי ותוספתא שזה כשזה בתבנית כתב, אלא שמוקי לה רבינו שהוא "כשאינו מתקיים", ומה שלא חילק הירושלמי להדיא שזה דוקא כשאינו מתקיים, משא"כ כשמתקיים חייב לכו"ע גם ברושם, משום שמדובר בעור, ומובן שהכוונה בזה הוא, שבענין זה אינו מתקיים! וזה הסיבה שאינו חייב עליה, ומובן מזה גם, שהגם שמדובר ב"תבנית כתב", מ"מ אין זה אלא "רושם", והיינו שעושה רשימה זו "לסימן בעלמא", ומבארו רבינו בס"ח שהוא כשמשמש עם סימן כזה כמו "שרגילים לעשות", והיינו כמו במספרים, שזה אכן רושם, אבל בענין זה, כשמתקיים אכן חייב לכו"ע.

ומזה מוכח שהסתם של הירושלמי והתוספתא: הוא, א) לחייב רשימה "בתבנית כתב", ונראה משום שזה נחשב "לכתב" למרות שהוא רק "תבנית" כתב, (ב) לפטור כשהוא על "העור" שאינו מתקיים, אלא שגם בזה הוא "פטור" שהכוונה בזה הוא ש"אסור מדרבנן", (ג) וממילא מבאר דברי הלבוש שכשרושם "כמין

אותיות" חייב כשהוא מתקיים, וממילא כש"רושם" בציפורן "כמין אותיות" ואינו מתקיים פטור אבל אסור מדרבנן, וכל הלכות אלו מיוסדים וניבנים מההלכה בתוספתא (כשמחייב קריעה בתבנית כתב על העור ו) פוטר "רושם" כ"תבנית כתב" על העור.

אלא שאין בדבריו (וכן אפשר היאך שפירש הלבוש) לפרש שכוונת הגמ' כשמביא חיוב רושם בפרק הבונה, לפרשו "ב"כמין אותיות", (כאילו מפרש כן בשיטת ר' יוסי עצמו), כמו שנראה מדברי הא"ר, אלא ה"רושם" לדעת ר' יוסי בדברי רבינו קאי רשימה שלא בתבנית כתב, אלא שאין פסוקים כמותו משום שהתוספתא מגלה לנו שההלכה כסתם הברייתא בתוספתא וירושלמי, (וכן נפרש בכוונת פסק הרמב"ם, שמה שאסר מדרבנן (במה שכתב ש"פטור" ברשם בתבנית כתב, ומדוייק "אבל אסור") הוא דוקא כשרשם ב"תבנית כתב" (כלשון הרמב"ם פי"א הט"ז), אבל כשרשם לסימן שלא בתבנית כתב אין בזה אפי' איסור דרבנן. כן נראה לכאורה כוונתו. ובאם כנים דברים אלו, יתפרש מה שכתב הרמב"ם (וכן הגירסא הנכונה לפי דברי הה"מ): שכש"קורע" "בתבנית כתב חייב", היינו חקיקה וכתובה המתקיימת, משא"כ ב"רושם בתבנית כתב", הוי "רשימה" שאינו מתקיימת, ולכן הוי רק פטור אבל אסור מדרבנן.

וא"כ נאמר שלדברי רבינו עצם דברי הירושלמי והתוספתא הם מקור לדין דין: דכיון שכל מה שאוסרים הוא רק מה שרושם "כתבנית כתב", דהיינו "כמין אותיות" כנ"ל, וכדברי רבינו בהדגשה יתירה בס"ח, מזה מוכח שכשאינו מדובר ברשימה של "תבנית כתב" אין בו אפי' איסורא מדרבנן והוי היתר גמור, והיינו שהירושלמי והתוספתא פוסקים דלא כר' יוסי, ובזה יתורץ קושיית האחרונים למה אין פוסקים כר' יוסי, כיון שבירושלמי ותוספתא מדוייק באופן ד"סתם" שאין פוסקים כמותו, שלכן יש בזה היתר גמור לרכשום בצפורן על הקלף כשאינו מדובר ב"תבנית כתב" אלא לסימן בעלמא.

ולפי"ז יוצא שהגם שבכללות פוסק רבינו ככללות דברי הא"ר, מ"מ, לענין מה שכתב הא"ר, שהלבוש בא ליישב קושיית האחרונים, ולפרש שמה שכתוב בהבונה ש"רושם חייב" מדובר "כמין אותיות" אין צורך לפרש כן, ולכאורה יוצא שלומד כן בשיטת ר"י! שאינו מחייב אלא ברשום כמין אותיות, ור' יוסי גופיה יפטור ברושם לסימן בעלמא, לכאורה אין יוצא כן מדברי רבינו, שהרי מביא בס"ז דעת ר"י לחייב גם ברושם בסימן בעלמא, וכשרטט ב' שריטות לסימן בעלמא, וקשה לפרש בכוונת הגמ', שהשריטה היא "כמין אותיות", אלא אכן ר' יוסי חולק וסובר שרושם חייב אפי' לסימן בעלמא כשאינו "תבנית כתב" אלא שרבינו סובר שהשו"ע פוסק דלא כר"י, משום שהירושלמי והתוספתא פוסקים בסתמא דלא כר"י, ודברי הירושלמי הזה עצמו מהווים מקור, שכשרושם "סימן" ב"תבנית כתב" חייב! גם כשרושם "לסימן בעלמא" כמו "הסימנים שרגילין לעשות בהם המספר".

כללות דברים אלו (הבנויים מתוך דברי וסדר ונוסח רבינו בהבאת הלכות אלו) מתאימים עם דברי הירושלמי או התוספתא שמובא בדברי הרמב"ם⁹ לענין כתיבת גט בענין זה, "המקרע על העור תבנית כתב או שרשם על העור תבנית כתב הרי זה כשר", (אלא שנחלקו עליו והקשו עליו מגירסא דידן בירושלמי שפוסל הגט ברשימה על העור כו', וראה שם בהה"מ), אבל כונת הלכה זו, הוא שכשרושם על העור "אינו מתקיים" וכדברי החכם שהובא במהרש"ל (וראה שם בהה"מ שמחלק בין גט לשבת: "ואולי משום דקי"ל דאפילו על העלה של זית כשר אף על פי שאינו מתקיים מה שאין כן לענין שבת כנזכר שם וצ"ע").



פו. האם בליעת כתב נחשבת כמוחק¹

הת' מאיר שלמה שי' סודאק
תלמיד בישיבה

.א.

יש לעיין: האם מותר לבלוע כדור שיש עליו כתב – האם ישנו בזה משום איסור מחיקה?

יש כמה פרטים בזה שצריכים ביאור, והגם שידוע לנו שדנו ופסקו בזה פוסקי הוראה, הנה לאור מה שלמדנו בסוגיין במס' שבת, נדון לפלפולא ושקו"ט בהצדדים בענין זה:

(א) אם זה כדור לצורך חולי שיש בו סכנה:

הרי לכאור' כשמדובר לענין פקו"נ, (אפי' בענין שאם "לא יתחילו לעשות הרפואה מיד", יש לחוש "שמא ימות לאחר" כמה ימים (לשון רבינו ס"י שכח סי"ג)) הרי זה דוחה כל התורה כולה, ולכן אפי' היה בזה איסור, הרי כשצריך לזה לפקו"נ הר"ז מותר וחייב להשתמש בזה.

אלא שגם בענין זה ישל"ע: בענין שיכול למצוא כדור אחר, בדומה לזה, שיועיל לפקו"נ, הרי אפי' אם יצטרכו "לשהות שעה מועטת" בענין "שלא יהיה בו שום שיהוי כלל", "בענין שאין חשש סכנה כלל בשהוי מועט זה" (לשון רבינו שם), בענין שיכול "לעשות הרפואה מיד בלי חילול שבת", הרי באם יש בבליעה זו איזה איסור (דאורייתא, ולכאור' אפי' דרבנן), יש מקום לחייבו שישתמשו ברפואה שאין בו חילול שבת. אבל כנ"ל, כשיש לחוש ליותר משעה מועטת, הרי מותר ומחוייב שהשתמש בכדור זה לצורך פקו"נ. כ"נ לכאורה.

(ב) ולענין חולי שאין בו סכנה, הנה בציור שאסור לו ליטול רפואה, אין כאן מקום לספק, כיון שאסור לו לטול אפי' כדור שאין בו משום חשש מחיקה. אבל כשמדובר בענין שמותר לו ליטול דברים לשם רפואה (כגון כשנפל למשכב וכיוצא כמבואר בשו"ע רבינו בסי' שכח סי"ט), יש לדון באם מותר² לו לבלוע כדורים שיש להם כתב, והאם ישנו בזה איסור מחיקה?

(ג) ועד"ז יש לדון לענין כדורים שאין לצורך רפואה, אלא שהם נלקחים לצורך שלימות הבריאות, וכגון "וויטאמינים" וכיוצא, הרי לפי הדיעות שפסקו שמותר לטול דברים אלו בשבת ואין בזה משום איסור רפואה בשבת³, הנה באם

(1) לע"נ הרה"ח הרה"ת ר' נחום בער בן לוי.

(2) ודאי יותר טוב אם יכול לקבל כדור בלי כתב כנ"ל. ויכול להיות שאפי' צריך לחקות קצת זמן כדי לקבל כדור בלי כתב שאין סכנה בזה. משא"כ אם אינו יכול לקבל או שיקח הרבה זמן.

(3) שדנו האחרונים שלדעת הפרמ"ג והמשנ"ב דאסור כשלוקח "לחזק מזגו".

נאמר שמותר לטול כדורים אלו בשבת, יש להסתפק אם יש בזה משום איסור מחיקה (דאורייתא או דרבנן) או לא?

ב.

הנה בעצם השאלה האם יש בזה איסור דאורייתא או לא, הנה ידוע שמחיקה דאורייתא הוא רק כשהוא "על מנת לכתוב", והרי מחיקת האותיות אינו "ע"מ לכתוב".

תלית השאלה לפי גדר דמוחק ע"מ לכתוב: האם הטעם משום שאל"כ הוי מקלקל וא"כ יש לחייב כאן "תיקון" או דילמא זה עצם צורת המלאכה, וכשאינו ע"מ לכתוב אין בזה איסור דאורייתא?

הנה בעצם יש לדון בזה, לפי מחלוקת אחרונים בביאור דבר זה: שיש הסוברים, שהא דצריך שיהא "ע"מ לכתוב", אינו משום שזה עצם צורת המלאכה, אלא שאם אינו מוחק ע"מ לכתוב הר"ז בכלל "מקלקל", אבל יש הסוברים, וכן נראה מהרא"ש, ומדברי אדה"ז בסי' שמ ס"ד: שהא דצריך שיהיה "ע"מ לכתוב" הוא צורת המלאכה, ואם אינו מוחק ע"מ לכתוב "אינו זו מעין מלאכה כלל".

ואם כן לפי דברי אדה"ז, ברור שאין מקום לדון שיהא כאן מחיקה דאורייתא, כיון שאינו ע"מ לכתוב אין בו מצורת המלאכה, אלא שיש לדון אם יש בזה משום איסור דרבנן, אבל לפי האופן הא' יש לדון, דכיון שבעניינינו, אף שאינו ע"מ לכתוב מ"מ אין המחיקה קלקול, שאדרבא בזה מתקן הכדור, שעושה פעולתו ע"י שנמס לחלקים, ונבלע בגופו, וא"כ בענין זה יש לדון שיהא בזה איסור דאורייתא.

ועיין בשו"ת אגרות משה ח"ג סי' נ"ד ושו"ת באר משה ח"א סי' ל"ג, שדנו להיתירא שזה נחשב "מאכל בריאים" היינו בדבר שעיקרו מאכל, והוא נלקח כדרך אכילה, ולא בדבר שאינו בעצם מאכל ואינו ראוי לאכילה כלל, ונלקח ע"י רבבות אנשים רק לשם תרופה, וסוף כל סוף אין כאן מעשה אכילה אלא מעשה לקיחת תרופה. אלא שלאידך הרי באמת "וויטאמין" בדרך כלל מטרתו לחזק מזגו וכוחותיו מחולשה שמרגיש, יש מקום יותר להתיר.

ולכן ישל"ע היאך הדבר מפרש בדברי אדה"ז שכתב בסי' שכתב סמ"ג: "כל אוכלין ומשקין שהם מאכל בריאים מותר לאכלן ולשתותן לרפואה אף על פי שהם קשים לקצת דברים וניכר קצת שמתכוין לרפואה. . . אעפ"כ כיון שדרך הבריאים לאכלן לפעמים גם שלא לרפואה מותר לאכלן גם לרפואה.

וכל שאינו מאכל ומשקה בריאים אסור לאכלו ולשתותו לרפואה גזרה משום שחיקת סמנים . . . אבל אם אין לו מיחוש כלל ואינו מתכוין כלל לרפואה אלא לצורך אחר . . . כדי להנעים הקול מותר אבל כשמתכוין לרפואה אסור אף על פי שהוא בריא גמור ואין לו שום מיחוש", עכ"ל. האם הוויטאמינים נכללים בזה שנחשב "שמתכוון לרפואה", שאסור גם למי שבריא גמור ואין לו שום מיחוש, או נאמר, שכיון שנוטלו "לחזק מזגו" או לכל הפחות "שלא יחלש" שלא נכלל ב"מתכוון לרפואה"?

ג.

והנה, אין לטעון שאין בזה איסור דאורייתא מחמת ש"אינו מתכוון" והוי "פסיק רישא דלא ניחא ליה".

ואין לטעון: שאף לפי מהלך זה, אין כאן חשש דאורייתא, דאע"פ שמתקן אצל גופו, בכללות לקיחת הכדור, מקלקל הוא לענין מחיקת האותיות (וע"ד שאומרים לאידך גיסא: שאף שכותב ע"י שמקרע העור, ומקלקל אצל העור, ומ"מ חייב משום שמתקן לענין עצם הכתב והכתיבה), כיון שכאן הרי מחיקת האותיות הוא ענין אחד, עם נטילת הכדור, דכדי שיובלע בגופו ויעשה פעולתו יש להכדור ליפרד לחלק, ובכללותו שגם חלקי האותיות יופרדו ובמילא ימחק האותיות.

ולכן יש לדון בזה עוד: שאין לומר שאין בזה איסור דאורייתא, משום ד"אינו מתכוון" למחיקת האותיות, אלא ללקיחת ובליעת הכדור, שהרי בנוסף: על שזה "פסיק רישא" "דניחא ליה", שנהנה בזה שהכדור נמס ונבלע בגופו (ולכן אין לו לטעון: שמצדו היה נוח לו, לבלוע כדור בלי אותיות, שכיון שכדור הזה יש לו אותיות, הרי צריך וניח"ל מה שכל חלקי הכדור ימס, כולל מחיקת ושבירת האותיות). הנה יש לטעון שכיון שהמחיקה היא חלק בלתי נפרד מהבליעה לתוך גופו, הרי זה נכלל בעצם עיקר המעשה שלו.

ד.

אם יש לכלל הפחות איסור דרבנן או נאמר שיש צדדים להתירו לגמרי – האם יש לחלק בין "שבירת" האותיות ובין "אכילת" או "בליעת" האותיות?

והנה כנ"ל אף אם אין כאן איסור דאורייתא (משום דאינו ע"מ לכתוב), מ"מ יש בזה איסור דרבנן, ולכן כתב שם ש"אסור לשבור עוגה שעשו עליה כמין אותיות".

אלא שיש מקום לטעון להתיר מחמת שאיסור זה הוא רק (כדיוק לשונו) "לשבור" העוגה, והוא דוקא כששובר בידים לפני אכילתו, שפעולה זו, גם היא נחשבת כ"מחיקה" אבל כש"אוכלה" ובפרט כשכולעה, אפשר שאין זה נחשב מחיקה כלל (אלא מעשה אכילה), אבל לכשתדקק תראה שאדה"ז אינו מחלק בזה, שהרי כתב להדיא להלן בסי' שמג ס"י אודות העוגה שכותבים עליה כמין אותיות, "שאסור לאכלה בשבת, שאיסור זה כולל גם כשאוכל העוגה (ונכלל באיסור ד"לשבור" עוגה)! (ולע"ד י"ל שזה רק דוגמה לדבר ולא בא לפסוק על העוגה (וגם שפה יהיה אסור שהוא שובר את זה בתוך הפה משא"כ בבליעה)).

5) ואינו דומה לגרירת כסא: ששם יש פעולה אחת, גרירת הכסא, ופעולה נפרדת עשיית החריץ, אלא כאן המחיקה היא בלתי נפרדת מנמיסת הכדור, והיא חלק מפעולתו.

6) וכמו שכי' אדמה"ז ס"ד ש"אסור אפי' למחוק שלא ע"מ לכתוב".

7) וע"ד שטען שם הט"ז סק"ב, וע"ד שכמה מחלקים בענין זה.

ה.

אין להתיר מחמת שהאותיות אינן "כתובים" אלא "חקוקים" כיון שגם "חקיקה" בכלל כתיבה.

וגם אין להתיר משום שאין אותיות הכתובות בדיו, כין שחקיקה זו בהכדור לכאור' דומה להציור כש"קורע על העור כתבנית כתב" (בס"ז), שיסודו מהרמב"ם פי"א הט"ז, ובפשטות הוי שם הפירוש שקורע בתוך העור, ומוסיף אדה"ז ההסבר: "שהרי חקיקה בכלל כתיבה", וא"כ כמו שאותיות אלו חשובות אותיות לענין כתיבתם, א"כ לכאור' חשובות אותיות לענין מחיקתם⁸. ועיינן מש"כ בסי' תנ"ח שאסור לשבור מצה שחקוק עליו סימן או אות משום מוחק.

ו.

יש לדון להתיר לצורך חולה שאין בו סכנה מחמת שאין זה מחיקה כדרכה ושקו"ט בדבר:

הנה לפי הנ"ל, הרי לפי דברי אדה"ז אין כאן איסור מחיקה דאורייתא, כיון שאינו ע"מ לכתוב, ואפי' לפי המהלך הא' (שצריך רק שלא יהיה מקלקל, אבל אם אינו מקלקל חייב מה"ת אפי' אינו ע"מ לכתוב), יש לדון ולומר שאין כאן איסור דאורייתא מחמת שהוא מחיקה "שלא כדרכו":

דכמו שאיתא במשנה שבת⁹ שכשכותב "כלאחר ידו" פטור, ואין בזה איסור דאורייתא, הנה נמצא דכמו"כ לענין מחיקה, הרי מחיקה ע"ד כלאחר ידו אין בו בוודאות איסור דאורייתא.

אכן הדגול מרבבה בסי' שמ כותב להתיר אכילת עוגה שיש בו כמין אותיות מחמת שהוא אכן (בנוסף על היותו "מקלקל" האותיות, והוי פסי"ר דלא ניח"ל, הרי זה ג"כ) "כלאחר יד" ומוחק "שלא כדרכו", ולכן יש לדון גם כאן (דאע"פ שכנ"ל, הרי כאן הוי "פסיק רישא דניחא ליה", ולא הוי מקלקל, מ"מ) הוי מחיקה שלא כדרכה, ולכן אין בו מחיקה דאורייתא לכו"ע.

וכיון שאין זה אלא איסור דרבנן, יש להתיר לכל הפחות בענין דחולה שאין בו סכנה שנפל למשכב וחולה כל גופו כמבואר בסי' שכח סי"ט, שלדעת אדה"ז מותר אפי' לעשות איסור דאורייתא בשינוי (אם א"א לעשותו ע"י נכרי), הרי בודאי מותר לעשות איסור דרבנן בשינוי.

8) ואפי' אם אותיות אלו היו בולטים על הכדור (ולא חקוק בתוכם) דהוי דומה ל"חק תוכות", הרי לדברי הר"ן הרי חייב מה"ת על כתיבת אותיות כאלו בשבת, כיון ש"מלאכת מחשבת אסרה תורה" כמו שחייב על נטילת גגו של ח' ונעשית ב' זיינין, וא"כ הה"נ לענין מחיקות אותיות אלו, אבל כשהאותיות חקוקים בתוך הכדור, כמו כשקורע העור ונמצא האותיות חקוקות בפנים, הרי בודאי חייב גם לדעת הרשב"א.

ויש לדון גם בצד היתר זה: האם הא דאדה"ז לא הביא סברת הדג"מ להתיר אכילת עוגות מחמת שזה אינו כדרכו והוא כלאחר יד, האם הוא משום שאינו סובר כמותו בזה, אלא באמת דבר נחשב "כדרכו": שכיון שהאותיות כתובים בתוך העוגה, והדרך הוא לאכול העוגה, א"כ נאמר שזה נחשב ל"כדרכו" גם לענין מחיקת האותיות? או דילמא נאמר: שמה שלא הביא אדה"ז סברת הדג"מ, אינו משום שסובר שזה נחשב "כדרכו" אלא משום שאין מה שזה "אינו כדרכו" מספיק להתיר לגמרי איסור דרבנן, ועוד: אפשר (וכמ"ש מכ"מ בדברי אדה"ז) שאפי' אם היו "ג' דרבנן" (אינו כדרכו, ופסי"ר דניח"ל, ומקלקל) גם בזה לא היה מתיר אדה"ז.

אבל עדיין יש לדון בעצם סברת הדג"מ, שאפשר שיש חולקים עליו בענין זה, וסוברים שכיון שזה הדרך לאכול עוגה זו (ובעניינינו לבלוע כדור זה), א"כ הוי גם מחיקת האותיות שבזה "כדרכו". ולפ"ז אם בולעה שלא כדרכו יהיה מותר.

ז.

ונציין לאנציקלופדיה תלמודית חכ"ט ערך כלאחר יד: "ויש שכתבו כן ככלל, שבמלאכת שבת אין דנים אלא אם אותה פעולה שעושה עכשיו, עושה אותה כדרכה, ואז חייב אף אם אב המלאכה אין דרכו בכך..." עיי"ש וגם בהמשך שם ובהערות.

ובזה נוסף שזה כן, בפרט אם הדרך היחידי לעשות הפעולה שעושה עכשיו היא בצירוף ובדרך זה, לכן יש לצדד שזה נחשב לכדרכה.

עוד יש לדון אם זה נחשב לגרמא ולהתיר לצורך חולי או לצורך גדול הנה לכאור' נשאר מקום לדון האם מחיקה הזו שנעשה בדרך בליעה, היא נחשבת מחיקה להדיא או שאפשר להגזירה שזה ע"י "גרם", שבזה יש לצדד שיהא מותר להפוסקים כהמחבר, וגם להפוסקים כהרמ"א ואדה"ז בסי' של"ד יש להתיר גרם מלאכה (לצורך "פסידא" וגם) לצורך חולי.

הנה א' ההגדרות של גרמא, הוא שהענין לא מתחיל מיד אלא לאחר זמן, ולכאור' הגדרה זו אינו מתאים בעניינינו כיון שמיד בבליעתו מתחיל הכדור להינמס ולהימחק.

אבל אולי נגדיר דבר זה כ"גרמא" באם נאמר שכל דבר שאינו עושה בעצמו, אלא גורם שמעורר "כח אחר" (כמו הרוח) לעשות המעשה הרי"ז גורם, וא"כ יש לדון: האם מה שבולע כדור, והכדור מתחיל להינמס בבטן, על ידי כח בטבע שהטביע הקב"ה במעיו, אין זה נחשב "כמעשה בידים" אלא כגרמא, או נאמר שכיון שכח טבע הזה, נעשית בגופו ממש, הוי כאילו הוא עצמו ממש עושה דבר זה. ויש לדון בזה ובכה"ג.

יש להעיר לזה דברי הריטב"א במס' עירובין¹⁰: "וא"ת ותיפוק לי שאפילו לא יכניס הכלי לרשות שעומד בה כיון דראשו [ופיו בכאן] וגופו בכאן הא גריר פיו אחר גופו, וי"ל דהא ליתא דבענין כזה אין [פיו] וראשו נגררין אחר גופו אלא ודאי הם נדונין כרשות שעומדין שם ואין כאן הוצאה מרשות לרשות, ואף על פי שאחר שתיה בפיו הם נכנסים בגופו שהוא ברשות היחיד מ"מ הוא לא עשה הנחה אלא בפיו שהוא עומד באותו רשות שהיו עומדין ומאליהם מגנדרים ובאין לגופו... ", דמבואר שמה שהמים יוצאים מפיו ובאים לגופו אין בזה משום הוצאה, משום שהם באים "מאליהם" לגופו, ונראה שהיינו שאין זה "מעשה" שלו, אלא זה נעשה מאליו והוא מענין הגרמא, ועד"ז יש לומר כאן: שהוא מניח הכדור בפיו, וממנו בא למעיו "ממילא", ושם נימס "מאיליו". אבל ברור שאין זה דמיון כלל: שהרי דוקא מים נחשב שבא מאליו מפיו לגופו בדרך ממילא בלי שום מעשה שלו, ולכן יש לפרש שהוצאה זו הוא מעין גרמא, משא"כ מה שבא הכדור מפיו למעיו ונימס שם הרי זה בא על ידי מעשיו ולא בא ממילא.

אבל עצ"ע: שענין מה שהכדור נימס במיעיו יש לדמות לזה שהמים בא מפיו למיעיו, שהגם שהוא הניח במיעיו, הרי מה שמיעיו ממיסים הכדור הוא מעין דבר שנעשה "מאיליו" וממילא. וצ"ע.

ובאם נאמר שאכן זה נחשב ל"גרמא" הרי נפסק בסי' שלד בשו"ע אדה"ז בסכ"ב: "לא גזרו במקום הפסד על גרם כיבוי כזה", ובסי' תקיד בקו"א ג כתב ש"אין להקל בזה אלא לצורך גדול, אע"פ שהוא מצרכי הרשות (או לצורך מצוה...) ", שלפי"ז בפשטות אם נדו"ד נחשב לגרמא יש להתירו לצורך חולי, שהוא צורך גדול וגם צורך מצוה.

וכ"ז לחולה שנפל למשכב, אבל לענין וויטאמינים יל"ע אם זה נכלל ב"צורך גדול" כיון שזה בא שלא יחליש גופו, או כיון שאפשר שגם אם לא יטלם בשבת (אלא ביום שלאחרי השבת או במצ"ש) לא יחליש אין נחשב "צורך גדול" נטילתם בשבת.

ח.

ועדיין יש לדון עוד סברא: שהרי הובא בפוסקים מדברי השלטי גבורים שיש סברא שבענין של "אינו מתכוין" גם כשהוא פסיק רישא והוא גם גרמא, הרי"ז מותר, ונראה שזה לא דוקא כשהוא במקום פסידא, כמ"ש הרמ"א ואדה"ז לענין גרם מלאכה סתם.

וז"ל השלטי גבורים¹¹: "ומיהו כשאינו מכווין לכך אע"פ דהוי פס"ר שרי ע"י גרמא שהרי התירו לחצות כלים מלאים מים אע"פ שבודאי יתבקעו".

(10) כ, א.

(11) מה, א מדפי הרי"ף, אות ב.

פז. אם מי שפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט

הת' יחיאל שי' צירקינד
תלמיד בישיבה

כתב בשלטי הגבורים בריש הלכות ציצית': "וכתב מיימון דאותן הפטורין (ממצות ציצית) יכולין להתעטף בלא ברכה. ור"ת ז"ל כתב שיכולות לברך אע"פ שהן פטורות. וכתב הטור ויתר טוב שלא יברכו, וצ"ע בדברי ר"ת דהא סבירא ליה דכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט".

י"ל שכ"ק אדה"ז בשו"ע מתרץ קושיא זו, שכתב שם בפנים: "...שכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט". וכתב שם במראה מקום עז (בהוצאה חדשה): "ירושלמי (פ"ק דשבת ה, ב), עיי' בפ"י הרמב"ם בפ"ג דסוטה (מ"ג) דמשמע דבירושלמי מירי דמתכיון להראות חסידותו לבני אדם".

עפ"ז יש לתרץ קושיית שלטי גבורים על ר"ת, שהפטורות יכולות לעשות מצות שפטורין מהן ולברך עליהם רק בצנעא (כדי שלא "להראות חסידותו"), אבל בפרהסיא לא יעשה אא"כ מנהג המקום הוא שגם הפטורות עושות כן.



(1) דף יא, א בדפי הרי"ף בהלכות קטנות אות א'.

(2) סימן לב סעיף ח.

פח. הבדלה מוצאי שבת שחל להיות ביו"ט

הנ"ל

כתב אדה"ז בשו"ע: "נוסח הבדלה מעיקר הדין הוא המבדיל בין קודש לחול, בין אור לחשך, בין ישראל לעמים, בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת, בא"י, המבדיל בין קודש לקודש. . . ובדורות האחרונים נהגו לומר, בין יום השביעי כו', בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת, ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת, הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך, בא"י, המבדיל, כו'. והטעם הוא לפי שאמרו חכמים בהבדלות שבכל מוצאי שבת ויו"ט וממ"ש ליו"ט הפוחת לא יפחות משלש הבדלות. . . ומי שרוצה להוסיף בהבדלות יכול להוסיף עד שבעה כנגד שבעה רגיעים, ולפיכך במוצאי שבת ליו"ט מחמת חובת היום, נהגו להוסיף בהבדלות כדי לומר פעם אחת שבעה הבדלות דהיינו שלש שבכל מוצאי שבת ויו"ט¹ רביעית בין יום השביעי כו'. . . חמישית בין קדושת שבת כו', ואת יום השביעי מששת ימי המעשה, דהיינו מחולו של מועד קדשת והכל הבדלה אחת שהשבת מובדל מיו"ט ומחולו של מועד, הבדלת וקדשת כו' הן שתי הבדלות, בין כהנים ללויים בין לויים לישראל".

ויש לעיין, למה "בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת", נחשבת כהבדלה א' אע"פ שהם ב' מאמרים, אבל "הבדלת וקדשת את עמך בקדושתך" נחשבת כב' הבדלות ואע"פ שהם מאמר א'?

ואפ"ל ד"בין קדושת שבת וכו'" נחשבת כא' מפני שהוא דבר א' (שבת) מובדל ומוקדש מב' דברים (יו"ט וחזה"מ) אבל "הבדלת וקדשת וכו'" אינם נחשבים כא' מפני שא' כהנים מובדל ומוקדש מלויים וב' הלויים מובדל ומוקדש מישראלים.

אבל א"כ למה אין "בין יום השביעי לששת ימי המעשה" נחשבת יחד עם "בין קדושת שבת וכו'" ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת" כיון שהוא ענין ששבת מובדל ומוקדש מימי חול?

ועיין מ"ש הת' ברוך שיחי' שפירא שהפרש בין שבת ליו"ט ושבת לחזה"מ הוא לא בכמות ולא באיכות וההפרש בין שבת לחול הוא באיכות אבל מ"מ למה לא מפרש רבינו כפשוטו שכל מאמר הוא הבדלה בע"פ ואינו צריך לחלק "הבדלת וקדשת את עמך ישראל וכו'" לב' הבדלות ובפרט שפשוטו לא משמע שהוא ב' הבדלות אלא א'.



(1) סי' תעג ס"ט.

(2) היינו: א) בין קודש לחול, ב) בין אור לחושך, ג) בין ישראל לעמים,

פט. דין קרפף ואתר בנייה בקשר לעירוב סביב ישיבתינו¹

הנ"ל

הקדמה

כיון שעכשיו יש מקום דפנוי בתוך העירוב שסביב הישיבה שגדור במחיצות שבעזרת ה' יתברך יתחילו לבנות זאל חדש, על כן נברר אם הוא פוסל העירוב או לא ולכן בהערה זאת מובא רק מה שנוגע לעירוב שלנו. ועתה נכתוב קצת דיני קרפף שנוגע לענינינו כדי שלא נצטרך לכתוב אותם כמה פעמים²:

(א) מקום שהוא בית סאתים (שהוא מאה אמות אורך וחמשים אמות רוחב, ובמרובע הוא שבעים אמות וארבעה טפחים על שבעים אמות וארבעה טפחים³) או פחות מזה הרי הוא רשות היחיד גמורה ומותר לטלטל בתוכו אף על פי שלא הוקף לדירה. אבל אם הוא יותר מבית סאתים, אם אינו מוקף לדירה, אף על פי שהוא רשות היחיד גמורה מן התורה⁴, מכל מקום אסרו חכמים לטלטל בתוכו יותר מארבע אמות כמו ברשות הרבים ולהוציא משם לרשות היחיד או איפכא. אבל אם הוא מוקף לדירה לא אסרו חכמים.

(ב) ומהו הוקף לדירה? שבשעת גמירת המחיצות צריך להיות בתוכו בית

(1) מתוך שיעור שנמסרה בישיבה במסגרת ה"קנים".

(2) מקורות: א) שולחן ערוך רבינו סימן שנ"ח סעיפים א' וב' וה'. ב) שם סעיפים א' וה' עד ז'. ג) שם סעיף י"ז. ד) שם. ה) שם סעיף י"ח. ו) שם סעיף י"ז. ז) שם סעיף י"ט. ח) מור וקציעה ריש סימן שנ"ח ודבר שמואל שאלה רנ"ט.

(3) ועוד משהו ולא חשו חכמים לדקדק בו (שולחן ערוך רבינו שם סעיף ב').

(4) שהוא 33.94 על 33.94 (הוא 1,152 מ"ר).

(5) ולהעיר שרש"י סבר הוא כרמלית אפילו מדאורייתא דכתב בשבת (דף ז' עמוד א' ד"ה דעד י' הוי כרמלית) וז"ל אויר של בקעה או של ים או של קרפף יתר על בית סאתים תופס את שמו עד י' אבל למעלה מ' אין שם כרמלית על אוירו בדבר שאינו מסויים כגון פני לבנה או פני כותל או קלט מן האויר למעלה מ' מותר להוציא לכתחילה משם לרשות היחיד ולרשות הרבים דאין שם כרמלית עליו. עכ"ל. ואם קרפף הוא רשות היחיד דאורייתא, הרי לרשות היחיד עולה עד הרקיע" (גמרא שם) וחייב אם הוציא משם לרשות הרבים. (ולהעיר שר"ן כתב כלשון רש"י והשמיט התיבות "קרפף יתר על בית סאתים") וכן כתב בסוכה (דף מ"ג ריש עמוד א' ד"ה ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים) וז"ל הוא הדין דמצי למימר ויוציא מרשות היחיד לרשות הרבים אלא שברוב מקומות וענינים אמרינן יש לחוש להעברת ארבע אמות ואין לחוש להוצאה כגון אם היה מונח בכרמלית או בקרפף או בגינה דאין כאן איסור הוצאה דאורייתא ויש כאן איסור העברה ברשות הרבים. עכ"ל. ואם קרפף הוא רשות היחיד דאורייתא, יש כאן איסור הוצאה דאורייתא. (וקצת קשה על תוספות ור"ן שמביא רש"י ולא הוקשו עליו כלל בענין זה). אבל לאידך גיסא כתב רש"י (שבת דף ז רע"א) וז"ל ואשמעינן דאף על גב דהיקפה יתר מבית סאתים ולא הוקף לדירה שאין ביתו סמוך לה קודם היקף ולענין לטלטל לתוכה הויא ככרמלית כדאמרינן בעירובין שאין מטלטלין בו אלא בד' אפילו הכי דאורייתא רשות היחיד היא והזורק מרשות הרבים לתוכה חייב. עכ"ל.

דירה עם פתח פתוח למקום המוקף או שהוא מקום שמשמשים בו בקביעות אף על פי שאין בו בית דירה או שהוא מוקף לכניסה ויציאה תמיד. ואם הקיפו ואחר כך בנה בו בית דירה או פתח לו פתח אפילו היה בדעתו מתחילה לבנות בו בית דירה או לפתוח בו פתח, הרי זה אינו מוקף לדירה. ויכול לתקנו על ידי שפרוץ בו פרצה יותר מעשר אמות שמבטלת המחיצות, ואחר שבנה הבית דירה או פתח לו פתח, יחזור ויגרוד.

ג) קרפף יותר מבית סאתים שהוקף לדירה ונטע רובו אילנות אפילו אינם עשויות שורות שורות, אף על פי שאינם מקום הדירה במקומם, אף על פי כן אינם מבטלים הדירה שדרך הוא להסתופף בצל האילנות תמיד.

ד) אבל אם נזרע מיעוטו זרעים והוא יותר מבית סאתים אסור לטלטל בכל הקרפף כי אם בארבע אמות שהרי הזרעים מבטלים הדירה והוי כרמלית כדין קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה והשאר שלא נזרע הוא פרוץ לו במילואו (שהרי אין מחיצה מפסקת ביניהם).

ה) אם יש בין הזרעים לשאר החצר מחיצה כהלכתה אין הזרוע אוסר על החצר כלל אלא אם הזרוע הוא יותר מבית סאתים אסור לטלטל מחצר לתוך המחיצות אפילו בתוך ארבע אמות.

ו) יש להסתפק בחצר או רחבה שאחורי הבתים שנזרע רובה (או שהוא יותר מבית סאתים) אם הזרעים מבטלים דירתן כי שמא אינם מבטלים אלא דירת קרפף יותר מבית סאתים שאינו חשוב דירה כל כך אף על פי שהקיפו לדירה ויש להחמיר בכל זה.

ז) קרפף יותר מבית סאתים שהוקף לדירה ונכנסו בו מים אם ראויים לשתיה אין מבטלים הדירה שאין לך דירה מעולה מזו ואפילו אם המקום שנתפשטו שם הוא יותר מבית סאתים אפילו הם עמוקים הרבה. ואם אינם ראויים לשתיה דינם כזרעים והוא שיש בעמקם י' טפחים אבל אם אין בעמקם עשרה טפחים הרי הם כטיט ורקק שאין חולקין רשות לעצמם.

ח) כתב מור וקציעה וכל שכן לגדר כרמלית דבטל לגבי רשות היחיד, ואין צריך לומר לקרפף דהא רשות היחיד גמורה הוי והזורק לתוכו חייב. וכן מוכח בהדיא לעיל סימן שמ"ה⁶ שכל מה שברשות היחיד הוא רשות היחיד אפילו שאם היה בפני עצמו היה לו דין כרמלית. וכל זה הוא רק אם מחיצות שמוקף לדירה קדמו לקרפיפות, אבל אם הקרפיפות קדמו למחיצות שמוקף לדירה, באיסורן הן

6) מור וקציעה הוא ספר על טור ובית יוסף ולא מצאתי לשון זה שם אבל בשולחן ערוך רבינו בסעיף ט' לשון זה בדיוק. אף על פי שהוא מדבר שם על עיר מוקפת חומה, מכל מקום פרט זה נראה שדינו הוא גם בחצר ממה שמביא בסימן שמ"ה שמדבר שם על כל רשות היחיד. ולא מצאתי מי שחולק עליו.

עומדין. אבל דבר שמואל כתב שאפילו אם הקרפיפות קדמו למחיצות אם נעשה עירוב חצירות הכל מותר. כנראה מהשגרת לשון הרמב"ם ז"ל פרק ג' מהלכות עירובין ובאורח חיים סימן שע"ב ובתיקון העירוב הותרו כולם.

קרפף שלא הוקף לדירה בתוך קרפף שהוקף לדירה

המקום פנוי שגדרו במחיצות כדי לבנות זאל חדש הוא הרבה יותר מבית סאתים⁷, ואין מוקף לדירה כיון שאין בו בית דירה⁸, וגם אין משתמשים בו בקביעות, ולכן (על פי דין א' וב' שבהקדמה) בפשטות יש לו דין קרפף שלא הוקף לדירה.

ממור וקציעה ודבר שמואל⁹ (שבדין ח' שבהקדמה) נלמד שהקף מקום פנוי בתוך קרפף שמוקף לדירה כשנעשה אחר הקף מחיצות, הוי דינו כרשות היחיד אפילו דרבנן.

אם אתר בנייה מבטל הדירה

יש להסתפק אם אתר הבנייה שאי אפשר לדור שם עכשיו הוא מבטל הדירה כמו זרעים (דין ד' שבהקדמה) כיון שאי אפשר לדור שם עכשיו או אינו מבטל הדירה כיון שהוא לצורך הדירה והוי דינו כמו מים הראויים לשתייה (דין ז' שבהקדמה) שאף על פי שאינו יכול לדור במקומם, כיון שהוא לצורך הדירה אינו מבטל הדירה במקומם¹⁰.

(7) השטח 1,858 מ"ר.

(8) אפילו אם הבנין היה כבר בנה ויפרוץ מהגדר ויחזור ויגרוד (כסוף דין ב' שבהקדמה), לא יהיה מוקף לדירה שהרי בבנין חדש אינו בית דירה שהרי לא יהיה מקום קבוע לאכילה או לשינה רק זאל וחדר כושר (gym) ותדרים להשיעורים וכתב ערוך השולחן (סימן שנ"ח סעיף ו') ז"ל וכן יראה דבית הכנסת ובית המדרש ומרחץ, אם אין שם דירה להשמש או לשומר המרחץ, לא הוי מוקף לדירה, דמה שמתפללין ולומדין שם, לא הוי דירה, כמו שהמשכן לא נקרא מוקף לדירה, וכן במרחץ, וכן קרפף שאחורי העיר שמניחין שם עצים או שארי סחורות לא מקרי מוקף לדירה. עכ"ל. ונראה שהחדר כושר (gym) יש לו דין כמו מרחץ. ואמר לי א' מרבני הישיבה שהרי בישיבה עושין פארברענגענ'ס. ואמרתי לו שכתוב בכף החיים (שם אות כ"ז) אף אם משתמש בקרפף תשמיש עראי ואוכל שם לפרקים מכל מקום לא חשיב מוקף לדירה. מיהו אם משתמש שם בקביעות אף על פי שאין שם בית דירה חושב מוקף לדירה. ואין אנו עושים פארברענגענ'ס אלא לפרקים וגם אין שם שום תשמיש של קביעות שעושין בו חוץ מלימוד. ואמר לי שבתי מדרשות שבבזמננו אינם כמו שהיו, שעכשיו יש בהם קפה וsnack machine והרי הוא כמקום קבוע לאכילה. ואמרתי לו שכתב בשולחן ערוך (אורח חיים סימן קנ"א סעיף א') ותלמידי חכמים ותלמידיהם מותרים לאכול ולשתות בהם מדוחק. וכתב הרמ"א (שם) ויש אומרים דבבית המדרש אפילו שלא מדוחק שרי (ר"ן פרק בני העיר). ומבאר הערוך השולחן (שם סעיף ב') כיון שיושבין שם רוב היום ללמוד, אם כן יהיה בזה ביטול תורה כשיצטרכו לילך משם ולאכול. לכן אף על פי שאוכל שם בקביעות, מכל מקום כיון שהוא אוכל רק מפני שהוא שם לא מפני שהוא דר בו.

(9) יש עירוב חצירות בין הישיבה לשכניו.

(10) אמר לי א' מרבני הישיבה שמסתבר שאם הוא באמת מקום מוסכן דומה למקום זרעים,

אם הוא אוסר כל העירוב

עכשיו נברר אם הוא נחשב כזרעים אם הוא אוסר שאר העירוב. המקום שגדרו במחיצות הוא סתום מכל צד ויש לו שני פתחים עם דלתות שכל אחד הוא חמש עשרה אמות ורביע אמה¹¹. (ועיין בצירור בע' שלה).

עיינן סוף דין ב' ודין ד' ודין ה' שבהקדמה.

כתב כ"ק אדה"ז בשולחן ערוך¹² הבא להכשיר רשות הרבים להתיר בה הטלטול צריך לעשות לה דלת מכאן ודלת מכאן והוא שנעלות בלילה. ויש אומרים שאין צריך שיהיו נעולות בלילה רק שיהיו ראויות לינעל שאם משוקעות בעפר מפנה אותן ומתקנן שיהיו ראויות לינעל ויש להחמיר כסברא הראשונה אף על פי שהעיקר כסברא האחרונה.

כתב המגן אברהם¹³ ומגיד משנה כתב בשם הרשב"א שאם יש דלת אחד הננעלת בלילה ומונעת הרבים מלעבור, אין זה רשות הרבים, דאינו מסור לרבים בכל עת, וסגי בצד השני בלחי או קורה, עכ"ל וכן מוכח בתוספות דף ו' ע"ב בשם ר"י, עיינן שם בד"ה והאמר רבה וכו'. אבל לפירוש רש"י בעינן ב' דלתות, דלת לא חשוב כמחיצה גמורה, ולכן בעינן ברביעית נמי דלת, וכן מוכח ברי"ף והרא"ש עיינן מה שנתבאר סוף סימן שמ"ו. עכ"ל המגן אברהם.

וכתב כ"ק אדה"ז בקונטרס אחרון¹⁴ וכהאי גוונא יש לומר גם כן גבי דלת לפי מה שכתב הרשב"א שהדלת מעכבת בקיעת הרבים גבי רשות הרבים בסימן שס"ד אבל לפי דעת רש"י וסיעתו שבמגן אברהם שם צריך לומר כמו שכתבתי אבל לענין ב' דבוקות אפשר דגם הרשב"א מודה שהדלת אינה כמחיצה גמורה הואיל ועשויה להפתח ואינה מועלת אלא לענין פילוש ובקיעת הרבים הואיל וננעלת בלילה וחוסמת היא את העוברים אז אבל מכל מקום אינה מחיצה גמורה להתיר הואיל והיא פתוחה או נפתחת כל היום. ואף על פי כן אינה גם כן כפרצה ממש להתיר הואיל וננעלת גם כן או שראויה לינעל עיינן סימן שס"ד שאם היתה כפרצה ממש היה מותר לטלטל על אסקופת כל הבתים משום חורי רשות היחיד.

לכן אם הדלתות נעולות, (על פי דין ה' שבהקדמה) כיון שיש מחיצות כהלכתן, רק המקום שגדור במחיצות כדי לבנות הוא אסור (כי אינו פירצה ממש להתיר) ושאר העירוב מותר. אבל אם דלתות פתוחות בלילה (כמו שהוא לפעמים), אם הן

ולא נהירא לי שהרי מים בבור הם מקום מסוכן, ומ"מ אם הם ראויים לשתייה, אינם מבטלים דירה (עיינן דין ז' שבהקדמה). ולסוף הוא מודה לי.

(11) 7.3 מ.

(12) סימן שס"ד סעיף ד'.

(13) סימן שס"ד סעיף קטן ב' ולא מובא כאן אלא כדי להבין מה שכתב כ"ק אדה"ז בקונטרס

אחרון.

(14) סימן שמ"ו סעיף קטן א'.

ראויין לינעל, לפי סברא אחרונה הרי דינו כמו נעולות. אבל לפי סברא הראשונה¹⁵ או שאינן ראויין לינעל, הרי מקום שדלתות פתוחות הוא פרצה יותר מעשר אמות, (על פי סוף דין ב' שבהקדמה) והרי הוא פרוץ לו במילואו ואז הוא תלוי על ספק כ"ק אדה"ז (שבדין ו' שבהקדמה)¹⁶.

כתב הפרי מגדים¹⁷ והנה בשנ"ח סעיף יו"ד זרעים מבטלים דירה הוא ספיקא לא ודאי בחצר, עיין בטור בשם רבינו מאיר¹⁸, והוא הדין רחבה מסופק שם, ואף על גב דספק לחומרא אף בדרבנן דהוי כעין חסרון ידיעה דלא נדע מאי אמור ביה קמאי, מכל מקום כשיש עוד ספק, על דרך משל שבות דשבות שלא במקום מצוה שיש אומרים דשרי, כהאי גוונא אפשר לצדד, וצריך עיון בזה. עכ"ל. ולכן אם יש עוד ספק כמו בנידון דידן שאם הדלתות ראויין לינעל אבל אינם נעולות בלילה¹⁹ יכול לצרף ספיקת המהר"ם להקל בענין זה.

וגם כתב מנחת שבת²⁰ בשם כמה פוסקים שיכול לסמוך על הראשונים והאחרונים המקילים בחצר שיש בו זרעים בשעת הדחק.

ולסיכום

כיון שיש לנו ספק אם הוא נחשב כזרעים, אם דלתות נעולות או ראויין לינעל, הרי פסק כ"ק אדה"ז (כסברא אחרונה) שאינו כפירצה גמור ולכן בשאר העירוב מותר, אבל אם הדלתות אינן ראויין לינעל, טוב להחמיר אבל בשעת הדחק יכול לסמוך על דעת הראשונים והאחרונים המקילים (וכן כשיש עוד ספק יכול להקל כדעת הפרי מגדים). אבל בכל מקום שגדרו, הוא ספק לכן אין ראוי לטלטל שם בשגם שהוא מקום מסתכן להסתופף שם.



15) אף על פי שכתב כ"ק אדה"ז שיש להחמיר כסברא ראשונה מכל מקום כאן הוא מדרבנן ולענין הלכה בדברי סופרים הלך אחר המיקל (שולחן ערוך רבינו סימן שנ"ח סעיף ט') וגם בצירוף ספיקא שבדין ו' שבהקדמה ועיין פרי מגדים שמובא לקמן בפנים.

16) ואין לומר גיפופי יורד וסותם (כמו שכתב כ"ק אדה"ז בסימן שנ"ח סעיף כ"א) שאין אומרים זה אלא כשהם מכוון זה כנגד זה בשתי צדדים אבל בנדון דידן (עיין ציור לקמן ע' שלה) אינם מכוונים זה כנגד זה, עיין שם בשולחן ערוך.

17) משבצות זהב סימן שנ"ט.

18) זה מהר"ם מרוטברוג.

19) וכתב הערוך השולחן סימן סס"ד סעיף א' שצריך שיהיו נעולות לפי סברא הראשונה בכל לילה.

20) סימן פ"ג סעיף קטן ד', עיין שם.

צ. בשיטת אדה"ז במחיקת טשטוש דיו

הת' ישראל ארי' ליב שי' קאפלאן
תלמיד בישיבה

איאת בשו"ע אדה"ז: "הכותב והמוחק על מנת לכתוב במקום שמחק מאבות מלאכות הן שכן היו כותבין על קרשי המשכן לסימן לידע איזה בן זוגו ופעמים שטעה והיה מוחק מה שכתב וחוזר וכותב במקומו אבל למחוק שלא על מנת לכתוב לא היה במשכן ואין זו מעין מלאכה כלל". והיינו שאדה"ז ס"ל שגדר מוחק הוא מכין מקום לכתובה.

הנה, מקור לדברי רבינו ורעיון הנ"ל, נמצא בדברי הרא"ש: "והכותב שתי אותיות: תנו רבנן כתב אות אחת גדולה ויש במקומה לכתוב שתיים פטור מחק אות אחת גדולה ויש במקומה לכתוב שתיים חייב. א"ר מנחם בר' יוסי זה חומר במוחק מבכותב, והיינו טעמא: כי פעמים כתב במשכן טעות על קרש אחד ומוחק כדי לכתוב אחרת במקומה מן הדין היה ראוי לחייב אף מוחק אות אחת כדי לכתוב אות אחרת במקומה אלא שאינו ראוי לחייב על מחשבת כתיבה יותר מעל כתיבה עצמה ויראה שאין חייב על מחיקת טשטוש דיו אפי' לכתוב כמה אותיות כי לא היה במשכן אלא מחיקת אותיות כדי לכתוב במקומו. אחרי כתיב זה מתוך הסברא וגם מדנקט בברייתא מחק אות אחת, ראיתי בתוספתא [פ"ב] וכתב בה נפלה דיו על ספר ומחקו שעוה על הפנקס ומחקו, אם יש במקומו כדי לכתוב שתי אותיות חייב. וטעמא לא בריר לן, וי"ל דהיינו טעמא דאות שנכתב בטעות כמאן דליתיה דמיא ועיקר החיוב בשביל מחשבת הכתיבה הלכך אפי' טשטוש דיו נמי והאי דנקט בברייתא מחק אות גדולה אידי דתני כתב אות אחת גדולה".

תוכן דבריו: א) מסביר מה שחייב על מחיקת אות א' גדולה שיש בו לכתוב ב' אותיות (בינוניות), מצד מה שבמשכן היה מוחק אות א', אלא שמתקשה: דא"כ היה לחייב על מחיקת אות א' גם כשאין בו לכתוב ב' אותיות אלא אות א' בלבד, ובתחילה יישב שבהטעם: משום ש"אינו ראוי לחייב על מחשבת כתיבה יותר מהכתיבה עצמה" והנה כבר עכשיו מתבאר: שגדר מלאכת מוחק עניינו "מחשבת כתיבה", מה ש"חושב" בעשייה של המחיקה עבור ואודות הכתיבה³. ב) אלא

(1) סי' שמ ס"ד.

(2) שבת פ"ז סימן ט.

(3) הנה אנו מדרגשים זה, כיון שראיתי שיש שלומדים שבתחילה למד הרא"ש שמחיקה היא סילוקה של כתיבה והיפוכה, ולכן אין מקום לחייב על מחיקת טשטוש דיו כיון שאין כאן כתיבה, ולכן דן שיתחייב גם במחיקת אות א' (כמו שהיה במשכן), שמצד היות המלאכה מחיקת הכתיבה, יש מקום לחייבו גם במחיקת אות א', אבל כשרואים בדבריו, הרי מיד בתחילת דבריו, כתב שמחיקה היא "מחשבת כתיבה", אלא שנתקשה שיתחייב גם במחיקת אות א' כיון שזה היה צורת המחיקה במשכן, ולזה כתב שסו"ס אין לחייב על "מחשבת הכתיבה" יותר מהכתיבה עצמה. סברא שסבר שצריך להיות דומה למשכן (שלכן היה סיבה לחייבו על מחיקת אות א').

שלפי"ז היה לחייב על מחיקת "טשטוש" דיו, היינו גם כשאין כאן מחיקת אות ממש, אלא מחיקת טשטוש דיו, כשעי"ז יוכל לכתוב שם ב' אותיות, שגם בזה ישנו "מחשבת הכתיבה", ובפשטות אין מחיקה אלא כשמוחק אותיות ממש, ולזה יישב בתחילה: דכיון שבמשכן לא היה אלא מחיקת אותיות לכן אינו חייב על מחיקת טשטוש דיו. ג) אבל ראה בתוספתא שאכן חייב על מחיקת דיו שנפלה על ספר (או שעה שנפל על פנקס, וכפי שיבאר רבינו להלן פי' המציאות בצירור זה), ולמרות שבמשכן לא היה מחיקה בצירור זה, ויישב קושיא זו: שבאמת גם כשמחקו אות שכתבו בטעות על הקרש, הרי היה האות "כמאן דליתא" שלא היה לה להיות כתוב בקרש זה. וא"כ אין חשיבות של מחיקת האות מחמת מציאות האות, שהרי "כמאן דליתא" ועיקר חיובו כמ"ש לעיל: משום "מחשבת הכתיבה" וא"כ הה"נ כשמחק טשטוש הדיו (דכ"מאן דליתא") ויש בזה משום "מחשבת הכתיבה" גם בזה חייב בשביל מחשבה זו!

על דברים אלו של הרא"ש הוא רקע דברי רבינו, אלא שרבינו הגדיר (במקום הלשון ד"מחשבת הכתיבה") בלשון "שמתקן מקום לכתובה", ומשום זה אין "מוחק שלא על מנת לכתוב" "מעין המלאכה" כלל, ולכן ממשיך רבינו כמ"ש הרא"ש שיתחייב משום מלאכת מוחק גם כשמחק טשטוש דיו:

"והואיל וחיוב המוחק הוא משום שעושה כן על מנת לכתוב דהיינו שמתקן מקום לכתובה". רבינו מדגיש כנ"ל, שכיון שגדר חיוב מחיקה משום ש"מכין מקום לכתובה" (וזה כוונת המשנה שיהיה "ע"מ לכתוב").

"לפיכך אפילו לא מחק אותיות אלא טשטוש דיו בלבד או שעה שנפלה על הפנקס דהיינו לוחות חקוקין וטוחין בשעוה וחוקקים עליהם בעט ברזל ונפלה עליה שעה אחרת ומחקה והסירה משם כדי לחקוק במקומה על השעוה שתחתיה הטוחה בלוח חייב". לכן חייב, כצירורים המובא בתוספתא (והביאם הרא"ש), כגון כשנפלה דיו על הספר, או שנפלה שעה על הפנקס. ומסביר רבינו כוונת צירור זה: שיש לוחות שהם חקוקין ומליאה בטיחת שעה, והיו כותבים בו, ע"י ש"חוקקין עליהן בעט ברזל" ("חוקקה" זו נחשב לכתוב, וכמו שכתב רבינו בס"ד "חוקקה היא כתיבה"), ועכשיו נפלה עליהן עוד שעה, בענין שאין יכולין לכתוב שם כראוי, ועכשיו הסיר השעוה המיותר הזה "ומחקה", בכוונה לחקוק באותו מקום על השעוה שמתחתיה הטוחה בהלוח, וכמו"כ כשמחקו דיו שנטשטש על הספר, הרי נתחדש בזה שזה עצמו בגדר "מוחק" וחייב עליה כנ"ל, כיון ש"מכין מקום

גם להרא"ש לנקוט בתחילה שלכן לא יתחייב על מחיקת טשטוש דיו (כיון שלא היה במשכן), ולמרות שמצד גדר המלאכה שהיא "מחשבת כתיבה" יש מקום לחייבו בזה, אבל לבסוף הסיק, לאחר שראה בתוספתא שאכן מחייב בזה, שאכן מה שגדר המלאכה "מחשבת הכתיבה" מועיל לחייבו בזה, אלא שאעפ"כ נתקשה: הרי לא היה במשכן (ולמרות שמה שהיה במשכן אין מספיק לחייבו, כנ"ל לענין מחיקת אות א', מ"מ מה שלא היה במשכן, בודאי סברא שלא לחייבו, ואפי' בתורת תולדה) וע"ז תירץ: שגם במה שהיה אות א' שהוצרך לחקוק "כמאן דליתא" ולכן יש לחייב גם במחיקת טשטוש אותיות כיון שחל ע"ז גדר המלאכה: מחשבת הכתיבה.

לכתיבה" שזהו עצם גדר מוחק.

"והוא שיהא במקומו כדי לכתוב או לחקוק ב' אותיות": אלא שאינו חייב
אא"כ שיעור "מחיקה" הזה, במקום שיכולים לכתוב או לחקוק שם ב' אותיות
וכנ"ל, וכדלהלן, שגם "שיעור" של מוחק, קשורה עם שיעור כתיבה, וכמ"ש:

"וכן הכותב או המוחק אותיות אינו חייב אלא על ב' אותיות אבל על אות
אחת פטור אבל אסור מן התורה כשאר חצי שיעור": שכל כותב, ובמילא כל
מוחק, שיעורו להתחייב אינו אלא על ב' אותיות, אבל על אות א' הוא פטור מה"ת,
למרות שרבינו מבאר כאן, שגם על שיעור אות א', יש איסור מה"ת כשאר "חצי
שיעור" שאסור מה"ת".

"וכן הדין במוחק ומסיר שעה מן הקלף כדי לכתוב במקומה": במילא ה"נ
במוחק ומסיר (דיו או) שעה מן הקלף (או הלוח), כדי לכתוב במקומה יש לה
אותו השיעור.

והלכה זו מסתבר מאוד דוקא לפי הגדרת הרא"ש ורבינו שמחיקה עניינה
הכנת מקום לכתיבה, ובמילא לא עדיף מכתובה עצמו, ששיעור להתחייב דוקא
בב' אותיות, הנה"נ, ההכנה לכתיבה, אבל להשיטות שביאור והגדרת מלאכת
מוחק עניינה פשוט "למחוק" הכתוב, א"כ יש מקום יותר לעיון, למה הוי שיעור
כתיבה, בשלמא חשיבות שיעור הכתיבה, אפשר שאינו אלא בב' אותיות, אבל
מחיקת אות וביטולה וסילוקה, אפשר שיש חשיבות אפי' כשמוחק אות א', והגם
שגם לפי מהלך זה יש לבאר הלכה זו, מ"מ לפי ביאור הרא"ש ורבינו יומתק ומובן
בפשטות.

עכשיו מוסיף רבינו עוד הלכה: "והוא הדין המסיר שעה שנטפה על האותיות
דמה לי מתקן מקום לכתיבה ומה לי מתקן אותיות הכתובות ואדרבה זהו תיקון
יותר ויש מקילין בזה".

הציור הזה, הוא, כשנפל דיו על האות עצמו, ועכשיו כשימחוק הדיו, שנטפה,
הרי מדובר בפשטות שימחוק רק ה"דיו" (באיזה ציור שיהיה), ועי"ז ייראה ויתגלה
האות, ואעפ"כ מחייב בזה משום "מוחק"!

הרקע להלכה זו הוא שיטת הב"ח: "ולכן צריך ליהזר כשנוטף שעה על
הספר שאין לסלקו ואפילו לא נטף אלא על אות אחת ואם נטף על שתיים חייב
חטאת", עכ"ל.

ובשו"ת "מעיל צדקה" תמה עליו, לאחרי שדייק ממנו שלפי דבריו כשאותיות
הללו מכוסים בשעה, הרי זה פוסל הס"ת, וז"ל: "...נמצא לפ"ז דס"ל כ"ז היות

4) ומתאים דבריו הללו, עם שיטתו בכ"מ שחצי שיעור אסור לא רק ב"מאלכות אסורות"
כשיטת החכם צבי.

עליו השעוה כאלו האותיות נמחקים דאל"כ מאיזה טעם מחייב מעביר השעוה חטאת שהרי לשונו משמע שהיה כתוב תחתיו א"ו דחייבו משום דה"ל העברת השעוה כאלו כותב האותיות שתחתיו עתה דכ"ז היות השעוה מכוסה עליהם ה"ה כמחוקי'...". עכ"ל. וכנראה מדבריו הללו שמפרש כוונת הב"ח לחייבו (לא מחמת מוחק אלא מחמת כותב, אבל מהמשך דבריו נראה שמפרש בכוונתו שחייבו מחמת מוחק, ותמה עליו. בפירושו בכוונת התוספתא, ומפרש: "ולאחר שכולו כתוב החליקו השעוה שע"ג הלוח וחזרו לכתוב וחייבו משום ממרח שהוא תולדה דממחק ולא משום מוחק כדי לכתוב ב' אותיות", אלא שלביאור זה צריך לבאר למה השיעור בזה במקום שיכול לכתוב ב' אותיות: "ומ"מ בעינן כשיעור ב' אותיות כדי לחייבו חטאת דכל חיובי שבת בעינן מלאכה ראוי", ובהמשך חוזר לרמז שאפשר (לבאר הב"ח ש) החיוב מחמת "מוחק ע"מ לכתוב", "ואם מוחק ע"מ לכתוב במקומו הו' וכה"ג ה"י במשכן בסימני' שע"ג הקרשים אם טעו") ואכן זה הביאור של רבינו בענין זה!

ומסיק המעיל צדקה: "אבל משום סילוק מציאת הכתב מתחתיו לא . . וגם לא ידעתי לחייבו בכזה מכמה טעמים חדא דלא הוי כמו כן במשכן ועוד גם ע"ג ראוי לכתוב בדיו ואינו, כ"א מסלק טבלא מע"ג טבלא שהי' מונח עליו הדק היטב . . אין לחייבו משום מגלה מקום לכתוב ב' אותיות אם התירו לו ע"ז אלא משום מלאכתו שעושה והיינו הך דסילק שעוה ממש א"ו פירושו כנ"ל ולכן כתב ע"ג פנקס כי שם דרכו בכך לכתוב עליו ומכ"ש אם כבר כתו' תחתיו שיהא גלויו ככותב כדעת הב"ח דלא הוי כלל במשכן ואין לו שייכות למלאכת כתיבה ואינו כ"א מגלה כתב חתום וכן בס"ת . . ולפמ"ש אני שמותר לסלקו פשיט' שיש להקל ואפשר שרשאי' לפספסו בקלף עד שיסתלק מע"ג הכתב ובנייר יש להחמיר שמן הנייר מסתלק הכתב עם השעוה וה"ל מוחק ממש שאסור".

והיינו, שטוען כמה וכמה טענות נגד הסברא לחייב הן משום כותב והן משום מוחק, אלא ודאי כונת התוספתא לחייבו רכק משום ממחק כפי פירושו בענין זה, ובודאי אין נחשב לכותב או מוחק כשמגלה כתב שתחתיו, וגם הס"ת שיש כתב המכוסה אינו פסול, ובמילא מותר "לפספסו מע"ג הכתב עד שיסתלק מע"ג הכתב...".

אבל רבינו הביא כאן ב' הדיעות, והסביר בטוב טעם דעת הב"ח שבאמת חייבו בענין זה משום "מוחק" משום ד"מה לי מתקן מקום לכתובה, ומ"ל מתקן אותיות הכתובות...". ונראה שאין חייב משום "כותב" שהוא רק כשאכן כותב אותיות ממש, אבל מחייב משום "מוחק", והגם שמגלה מקום הכתב, הרי"ז גופא מענין התיקון והמלאכה שישנו במוחק, והוא "הכנה" הכתב, ומה לי אם מכין הכתב ע"י שמכין מקומו, או מכין עצם אותיות הכתובות הרי הוא מכין הכתב, ובודדאי שונה מכתובה עצמו, שהוא כשאכן כותב אותם האותיות עצמו, משא"כ כאן, אבל לענין שייך שפיר להתחייב בזה, אלא שרבינו הביא גם דעת ה"יש מקילין".

וישל"ע היאך הכרעת רבינו בזה: שהרי מביא דיעה האוסרת בסתם, ודיעה המתרת, מביאו ב"יש מקילין", שהוא בדוגמא ל"סתם" ו"יש" דההלכה ב(עיקרו) דרך כלל כסתם, ובפרט כשמדובר בספק דאורייתא.

מחיקת דיו או צבע או לכלוך מידי כעין "פחם קדירה"

הנה על פי הנ"ל באריכות יש לדון מהו ההלכה, לענין האם מותר להסיר דיו או צבע או לכלוך מהיד, ע"י שיטול ידיו וינגבם, או אסור?

וישנם האוסרים דבר זה, ונעתיק מדברי החיי"א⁵: "מי שנתפחמו ידיו משחרות קדרה וכיוצא בו בשבת, נראה לי דאם אין בו ממש רק חזותא בעלמא, או אפילו יש בו ממש רק שהוא במיעוט היד, מותר ליטול ידיו, ובלבד שלא ינגבם, דהוי כמוחק, רק ימתין עד שיתנגבו ממילא",

ובנשמת אדם שם אות ב' כותב: "מי שנתפחמה ידו משחרות קדרה כיצד יתנהג בנט"י בשבת, דבר ברור ומוסכם דהכותב על בשרו חייב בכל דבר שהוא רושם ומתקיים, וה"ה הכותב בשחור והוא השחרורית מן הפחמין חייב, כדאיתא בשבת ק"ד ובכל דבר שהוא רושם לאתווי בשחור ופירש רש"י פירחום. והמוחק טשטוש דיו או שאר דבר על מנת לכתוב שתי אותיות חייב, וא"כ עכ"פ בשלא ע"מ לכתוב הוי שבות דרבנן. ולפ"ז היה נראה דאסור ליטול ידיו דהוי כמוחק כדאיתא ביומא פ"ח, היה שם כתוב על בשרו לא ירחץ, פירש"י מוחק השם, וע"כ ס"ל לרש"י דהוי פסיק רישא, דהא קיי"ל כר"ש בדבר שאינו מתכוין. ואמנם התוספות ישנים שם כתבו דליתא, דבהדיא אמרינן בשבת ק"ד דטעמא משום שלא יעמוד לפני השם ערום, וא"כ מותר ליטול ידיו, אך לנגבם אסור דהוי פסיק רישא דאסור אפילו דרבנן כדאיתא בסי"ד".

יסוד דבריו: שכיון ששחרות של "פחם" קדירה, הוי "רושם המתקיים", וכיון שכשנוטל ידיו הוי כמוחק כמו ההלכה לענין מחיקת השם, ולכן לענין שבת, אפי' כשמדובר "שלא ע"מ לכתוב" יש בזה לכל הפחות איסור דרבנן, אלא שלענין נטילת ידים עצמו תלוי אם סוברים (כרש"י) שיש בזה פסי"ר או כתי" שאינו פסי"ר, אבל הניגוב עצמו אסור.

ומעין זה כתבו עוד אחרונים.

אבל בפשטות לפי דברי רבינו לכאורה אין כלל מקום לאסור בזה אפי' מדרבנן, כיון שאין בדבר זה שום שייכות לאיסור מחיקה, שהרי כל איסור מחיקה יסודו לדעת רבינו "הכנת מקום לכתובה", וכן מה שמוחק דיו שנפלה על קלף אסור מטעם זה, וא"כ אין זה שייך למחיקה אא"כ אכן מתכוין לזה, אבל כשאינו מתכוין אלא להסיר הלכלוך, (למרות שבמחיקת אותיות ייאסר בזה מדרבנן, גם

כשאינו ע"מ לכתוב, מ"מ, בענין דידן) אין נראה כלל שיש איזה סיבה לאסור, שאין כאן שום שייכות להכנה חיובית של כתיבה, אלא הסרת לכלוך בעלמא.

ואכן הקצות השולחן⁶ מאריך בזה, כשמביא מדברי המנח"ש⁷ שהביא מעקרי הד"ט בשם טל אורות לאסור בזה עצם הרחיצה, והפרי הארץ מתיר לרחוץ רק בענין שלא יצטרך לנגב (רביעית בכת אחת), והמנח"ש שם מצדד להתיר בענין של כבוד הבריות (כיון שמדובר רק באיסור דרבנן).

והקצה"ש⁸ כתב ש"העולם אין נזהרין בזה ויש ללמד עליהם זכות" ומביא דברי הבי" בשם הרא"ש שכל איסור המחיקה משום "מחשבת הכתיבה", ובמילא אין לאסור אלא במקום ש"הדרך לכתוב", ובמקום שאין דרך לכתוב, כמו ביד, אין שייך לומר, ש"מכשיר מקום לכתובה"!

ואולי היה מקום להוסיף: שבעצם הדין, אפי' אם היה מקום ד"דרך לכתוב" אבל כשאין האדם מתכוין לכתוב, אין במעשה הסרת לכלוך או צבע או דיו אפי' המתקיים, משום "הכנת מקום לכתובה" כשאינו מכוון לכך, ואין ראייה שהחכמים אסרו בכגון זו, ואע"פ שאסור מחיקת אותיות גם כשאינו ע"מ לכתוב, הרי"ז משום מחיקת אותיות, הרי זה דבר שבעצם שייך, להחשיבו שהוא "הכנה מקום כתיבה" ולכן אסרו גם כשאינו מכוון, אבל מהיכי תיתי שאסרו גם בהסרת לכלוך כשאין מתפרש ומתחשב כ"הכנה מקום לכתובה" כשהאדם אינו מכוון לכך.

ובאמת אפי' נאמר שעצם יסוד מלאכת מחיקה כניינו מחיקת וסילוק ושלילת אותיות, הרי גם למהלך יש לשלול ביותר, לאסור, אפי' מדרבנן, סילוק והסרת לכלוך מהיד, שאין לזה שייכות למחיקת אותיות, ואין בזה שום שייכות לאותיות, וא"כ גם לשיטה זו, יש לטעון שאין מקור ושוורש לאיסור דרבנן זה בהסרת לכלוך, על יד נטילת ידיים ואפי' על ידי ניגוב ידיים.



6 קצה"ש סי' קמ"ד בסופו.

7 סי' פ' אות קצט.

8 שם.

צא. שיטת אדה"ז בענין שבירת עוגה שיש לה "כמין אותיות"

הת' מנחם מענדל שי' קווין
תלמיד בישיבה

כתב אדה"ז בסי' שמ ס"ד: "ומדברי סופרים אסור אפילו למחוק שלא על מנת לכתוב ולכן אסור לשבור עוגה שעשו עליה כמין אותיות אף על פי שאינו מכויין רק לאכילה מפני שהוא מוחק":

למרות שנתבאר שאיסור מחיקה מה"ת הוא אך ורק כשמוחק ע"מ לכתוב, מ"מ, מדרבנן אסור למחוק אפי' כשאינו ע"מ לכתוב, ומש"ה, ישנו איסור "לשבור" עוגה, שעשו עליה כמין אותיות, שבזה "מוחק" האותיות, אע"פ שאינו ע"מ לכתוב, ואע"פ שאינו "מכויין" למחור, "רק לאכילה", וממילא נשבר, מ"מ, אסור, ובפשטות הוי פס"ר שהרי מוחק,

"אבל מותר ליתנה לתינוק לפי שקטן העושה להנאתו א"צ להפרישו כמ"ש בסי' שמ"ג": ומ"מ, אין איסור זה כולל, ליתן עוגה כזה לתינוק, כיון שכשהקטן עושה להנאתו, אין אנו מצוויין להפרישו.

הנה מקור דברים הללו, מדברי המרדכי הובא ברמ"א סי' ש"מ ס"ג: וז"ל המרדכי רמז שסט: "נשאל לרבינו מאיר על עוגות התינוקות שכותבין עליהן האותיות ותיבות איך אוכלים אותם התינוקות ביום טוב והשיב אי משום מוחק ביום טוב ליכא איסורא דאורייתא במוחק אלא על מנת לכתוב כדאמרינן פרק כלל גדול מיהא איסורא דרבנן איכא ובתינוק אין לחוש דקטן אוכל נבלות אין בית דין מצוויין עליו להפרישו היכא דלא ספינן ליה בידים".

על השאלה אם יש איסור "אכילה" של התינוקות האוכלים העוגות שכותבין עליה אותיות, והרי מוחק אחד מאבות מלאכות, והשיב: (א) שהרי אינו מדובר באיסור מוחק דאורייתא כיון שמוחק שלא על מנת לכתוב, (ב) אלא שיש איסור דרבנן, (ג) ובתינוק אין מצוויין להפרישו אם אין נותנין לו בידים. ונראה מדברים הללו שמדובר בעוגות שנותנים במיוחד לתינוקות, וכנראה שע"י שאוכלים עוגות אלו הרי זה סגולה להתחכם, כיון שכתב "עוגות התינוקות" בה"א הידיעה, וכן פירש דגול מרבכה בסי' ש"מ.

רבינו כאן הסיק בדברי המרדכי שיכולים להרשות שהתינוקות יאכלו עוגות הללו, כיון שאין זה בבחינה נתינת איסור בידים, וכמ"ש רבינו לחלק בסי' שמ"ג ס"י: שבדברים שאינם "מאכלות אסורות" אלא הוא נותן "חפצים שיכול לעשות בהם מלאכה" אפי' ידוע שיעשה בהם כגון "ליתן עוגה שכתובים עליה אותיות" אין צריך להפרישו ובלבד שלא יתן גדול לתוך פיו של קטן. ונראה ההסבר בזה, שכיון שאין זה חפצא דאיסורא, נמצא שלא נחשב כאילו הגדול "נותן" ו"ספי ליה בידים" אלא הקטן עושה לעצמו האיסור, משא"כ במאכלות אסורות, שהם

אסורים בעצם, נחשב שהגדול נותן לקטן דבר איסור בידים. (וראה עוד בדברי רבינו בסי' רס"ט, ובשינויי הנוסח מהכתוב כאן, ואכמ"ל בזה).

השגת הט"ז וביאור החולקים עליו

והנה בהלכה זו דנו האחרונים בהבנת איסור זה, והעירו כמה הערות, נתחיל מדברי הט"ז בדבר זה:

"ולא הבנתי זה דהא אפי' במקום שיש אב מלאכ' כגון בורר אין שייך במקום אכילה כיון שהוא עושה כן לצורך אכילה כמש"ל וכן בטוחן כ"ש בזה שהוא מקלקל כיון שאין מוחק ע"מ לכתוב וכל המקלקלי פטורים למה יהיה אסור דרך אכיל' ואם האיסור משום שעושה תחיל' האותיות ויודע שישתברו בשעת האכילה אם זה היה איסור אף בקטן יש לאסור העשיי' כן דהוה ליה ספינן בידים וצ"ע", דכשמדובר ב"מקום אכילה", אין "שייך", לאסור אפי' בענין ד"אב מלאכה", ולדוגמא במלאכת בורר, כיון שהוא עושה כן "לצורך אכילה", וא"כ בודאי כשמדובר בענין של "קלקול" בודאי שלא יחול ע"ז ענין המלאכה, א"כ אין טעם שיהא אסור "דרך אכילה", והיינו שבוודאי אין כוונתו שבדבר של אכילה "דוחה" מלאכה, אלא שכשמדובר בענין של "דרך אכילה" ו"מקום אכילה" אין מתפרש שעושה ענין של "בורר" אוכל, כשעוסק באכילה, ועד"ז ב"טוחן", וא"כ כמו כן בעניינינו, שכששובר האותיות "במקום אכילה", ומשמע מיניה, הן בשעת אכילה ממש, ואפי' קודם האכילה, כשעושה עבור האכילה, ועוסק בענין האכילה ממש (היינו לא הכשר עשיית המאכל, אלא עצם מעשה האכילה), אין לייחס למעשה אכילה, כ"בורר" או "טוחן", לא חל עליה שם מלאכות אלו, כמו"כ לענין מלאכת מוחק אין לייחס עליה "מוחק" "אותיות" כשבשעתו עוסק, במעשה אכילה.

הט"ז העלה סברא לחלק בין נידו"ד לבורר וטוחן: שכאן "עושה תחילה האותיות ויודע שישתברו", לכאן כוונתו, שכיון שעוד לפני עסק המאכל, עשה הכנה מיוחדת שיהיו אותיות ושישתברו, א"כ יש לייחס לזה מלאכת מוחק, ולזה מקשה לארידך גיסא, שא"כ יש להחשיב שכשנותן לקטן העוגה אין זה, מה שנותן עוגה לאכול, וממילא נמחק האותיות שלא בבחינה של "נתינת איסור", אלא באם אנו חושבים שחשב מתחילה שישתברו, א"כ גם כלפי קטן יש להחשיבו כאילו נתנו לו איסור בידים.

והנה לכאורה נראה לומר שהמרדכי והרמ"א (וכן אדמו"ר הזקן שמביא איסור זה בפשטות), סוברים, שחלוק בורר וטוחן, ממוחק אותיות: שרק לענין מלאכת בורר וטוחן, שעניינם בכללות הוא הכנת המאכל שיהא ראוי לאכילה, אין להחשיבם כך, כשעוסק בעצם מעשה אכילה, אין להחשיב עשייה זו "כהכנה" שיהא ראוי לאכילה, משא"כ ב"מוחק", הרי אע"פ שעוסק ב"מעשה אכילה" אין זה שולל, שבאותה עעה ממש, מוחק אותיות, וענין מחיקת אותיות לא מתבטלת מחמת שעוסק באכילה, אלא שאעפ"כ לענין הקטן, אין זה נחשב שמאכיל ונותן

איסור בידים, וההסבר בזה, מסביר אדמה"ז להלן בסי' שמ"ג, כשמחלק בין איסורי מאכלות ואפי' איסור ש"הזמן גורם" הרי"ז נחשב "כמאכילו איסור בידים", משא"כ בנתינת חפצים שהתינוק יעשה בו מלאכה, אין מתפרש כאילו "מאכיל איסור בידים" לקטן.

דברי המג"א

בסק"ו כותב: "כמין אותיות. צ"ע דא"כ אפילו כתובין עליו צורות יהא אסור דהא הצר צורה חייב וא"כ המוחקה נמי חייב וצ"ע. . וכ"כ הר"ש לוי סי' נ"ז וכ' ע"ש דדוקא כשכותבין על העוגות אותיות מדבר אחר אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידים שרי ולכן אוכלים העוגות שיש עליהם ציורים עכ"ל וצ"ע":

בפשטות יש כאן ב' השגות: (א) אם יש איסור דרבנן לשבור אותיות הכתובים בעוגה, הה"נ שהול"ל לאסור כשכותבין עליו צורות והרי הרמב"ם פוסק שה"צר צורה" חייב משום כותב, א"כ מחיקתם יש בה משום מוחק. והיינו שהקושיא למה לא הרחיב המרדכי והרמ"א ענין האיסור גם על צורות, (ב) לאידך הביא סברת הר"ש הלוי שאיסור המרדכי דוקא באותיות שהם הוספה ומ"דבר אחר" על העוגה, אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה, אין בזה איסור, ובזה מיישבים מה שנוהגים לאכול העוגות אלו, כיון שהאותיות חלק מהעוגה.

אבל לא הסביר בדיוק סברת החילוק הזה, ונראה הכוונה: שכשהיא הוספה על העוגה, מתייחס אכילה הזו במיוחד כמחיקת אותיות, משא"כ כשהיא חלק מהעוגה, מתפרש כל העשיה, כמעשה אכילה ולא כמעשה מחיקה.

גם בסברא זו נאמר: שהרמ"א ואדמה"ז שלא מחלקים חילוק זה, סוברים, שלענין מחיקה אותיות, שהוא ענין נוסף על מעשה האכילה, ואין היא חלק ממנה, מתפרש עשייתו כמחיקה, גם כשהיא חלק מהעוגה. אבל ראה להלן בסוף הדברים, שאפשר שכדי ליישב דברי רבינו, שלא יהיה סותרים זא"ז, ובכמה אופנים התיר אכילת דבר שיש בו כמין צורות, נראה לחלק בין דברים שהם מגוף המאכל שבזה מותר ובין דברים שהם נוסף על המאכל שבזה דוקא שייך מחיקה. וראה שם.

והנה יש להוסיף עוד: שמדברי רבינו נראה בפשטות שאין לחלק בין "לשבר" לפני האכילה, ובין "לשבר" בשעת אכילה, שהרי לא חילק בדבר, וכן נראה להדיא בסי' שמ"ג ס"י (דשם דן לענין נתינת העוגה הזה לתינוק, שבתוכן דבריו) כותב ש"אסור לאוכלה בשבת" שעצם האכילה אסורה משום שנחשב למוחק.

עוד יש להעיר בכללות דבר זה: שמצינו במק"א בשו"ע רבינו דפוסק בדברים הנוגעים בשקו"ט דידן: לענין אכילת עוגות שיש בו צורות, דלמרות שכתב בסי' ש"מ ס"י "הרושם רשמים וצורות בשטר וכיו"ב כדרך שהציירים רושמים חייב משום תולדת כותב...", ומ"מ כותב בסי' ש"ב ס"ה "וכל העושה שום דבר שהוא גמר

עשיית כלי ותיקונו הרי גמר זה נחשב למלאכה, ...כגון הצר צורה בכלי העומד לציירו. שאף שהציור מצד עצמו אינו חשוב מלאכה מ"מ עכשיו שהכלי נגמר וניתקן על ידו הרי הוא נחשב למלאכה, וכן כל העושה תיקון כלי הרי תיקון זה נחשב למלאכה.

(ומקורו משבת עה, ב, רמב"ם פ"י הט"ז), שאין זה סתירה להמבואר כאן שצר צורות בשטר מתולדות כותב: שהדבר תלוי במיקום הצורות, שאם הצורה הוא בכלי, הרי הצורה הוא מתיקוני הכלי, ולכן חל חיוב של עשיית וגמר הכלי, שהוא מכה בפטיש, אבל אם צר צורה בשטר וכיוצא, שעניין הצורה במקום חתימת השטר וכיוצא, הרי זה מענייני כתיבה, ולכן הצורה עצמו תולדה דכותב.

עוד כתב רבינו בסימן תקיט ס"ו דברי המג"א: "נכרי שהביא כתב לישראל ביום טוב והוא חתום מותר הישראל לפתחו בעצמו שאין איסור סתירה שייך בכלים. . והוא שאין בחותם לא צורה ולא אותיות דאז יש איסור משום מוחק כמו שנתבאר בסימן ש"מ ע"ש: שכשיש ב"חותם" הן אותיות והן "צורה" ישנו בזה איסור מוחק. גם בזה נראה פשוט ציורין כציור דלעיל לענין ציור בשטר, שיש בזה תורת "מוחק", כיון שצורה ב"חתימה" בוודאי עניינו כעין כתיבת "אות" ואע"פ שאינו "אות" הידועת לכל, מ"מ, הוא "חתימה" ע"ד שמוצאים במס' גיטין דף לו ע"א שהיו אמוראים שחתמו בצורות, ויש בזה תורת כתב ולכן חייב משום מוחק.

אבל עדיין יש לדון במה שכתב בהל' פסח בסי' ת"ס ס"ז: "אין עושין סרקין המצויירין, דהיינו לצייר במצות כמין חיה ועוף" משום השהות לציירן ומה שיכול לבוא לידי חימוץ, ובס"ט שם כתב: "אם עבר ועשה ציורין על המצות מותרות באכילה, ...ואפי' לכתחילה אדם יצא ידי חובתו בהן בפסח", והרי החיוב לאכלם בפסח הוא בליל א', ב"ט, ואעפ"כ מותר לאכלם, ואין חושש משום מוחק (ולכאור' אין מקור וגם סברא לחלק בין צורה לאויות, שהגם שצורה הוא תולדה, לכאור' מה המקור שמחלקים בין האב לתולדה באיסורים (גם זה איסור דרבנן גרידא), ואף שיש אחרונים המחלקים בכללות הלכות שבת כעין זה, אם רבינו היה נוקט סברא זו היה לו לחלק כן להדיא)?

והנה היה מקום לבאר: שיש לחלק בין ציור שעושים בעוגה: הן אם עושים אותה על גבי העוגה, ואפי' עושים אותה מעוגה עצמה (שרבינו לא חילק ביניהם כדלעיל), שסו"ס בבי' ציורים הללו, יש "צורה" שהוא דבר נוסף על העוגה עצמה (אלא שהיא בתוך העוגה), ולכן זה נחשב כמו כתב, אבל המדובר בסי' ת"ס עניינו, שהמצה עצמה יש לה צורה בעצם מהותה, והיא עשויה כצורת "חיות ועופות", ציור זה אינו דבר נוסף על המצה, אלא היא המצה עצמה, ולכן אין לפרש בענין זה, שהיא "כתב" כדי שנאמר שהוא מוחק אותה, אלא זה המצה עצמה, והוא "אוכל" אותה, ורק כשישנו המצה ובתוכה יש צורת חיה או אות, אז יש להתייחס לזה בתורת כתב ושייך על זה "מוחק".

אבל אינו מעלה ארוכה שהרי (אע"פ שהלשון לשון רבינו בסי' ת"ס ס"ז "אין עושין ציורים במצות כמין חיה..."), יכולים לפרשו שהכוונה שעצם המצוה

מצויירת, מ"מ) הרי המובא לעיל לשונו בס"ט שם, "עבר ועשה ציורים על המצות" נראה בפשטותו שעשה ציור "על" גבי המצות, ולא שהמצה עצמה מצויירת.

ולכן יש שלומדים בכוונתו: שכשהציור (או האות) הוא מגוף המצה, והעוגה, אז מותר, ורק כשהציור ניתן על גבי המצה אז אסור לאכול. אבל גם זה אינו מעלה ארוכה כ"כ: שהרי הלשון "ועשה ציורים על המצות" מתפרש בפשטותו שלאחר שכבר לש עיסת המצה הוסיף צורה, אלא שיש לומר בזה, שגם שכבר לש העיסת כיון שעדיין לא נאפה, הרי ההוספה הוא חלק מהמצה, ואין בזה משום מוחק, ורק כשהציור הונח עליו לאחר האפיה אז יש בזה משום מחיקה. רבינו בס"י תנ"ח ס"ח שכותב לאסור עשית סימנים "על" המצות "כמין אותיות" משום השיטה האוסרת לשבור עוגה שיש בה "כמין" אותיות, ובפשטות הרי הסימן הזה ניתן עליו קודם אפיית המצה, ואעפ"כ אסור לשיטה זו.

חילוק זה מתאים החילוק של המהר"ש הלוי שציין עליו המג"א ואם נכון חילוק זה בדעת רבינו, נאמר שהאיסור נאמר ב"עוגה שכותבים עליה כמין אותיות", וע"ד הדרוגמא שעושים לתינוקות שהביא המג"א שבפשטות כותבים לאחרי שכבר נאפה העוגה. אלא שיש להוסיף גם לפי זה, שאפשר שישנו ציור, גם כשנאפה ביחד עם המצה, אבל יש לה ענין אחר, וכמו שעושה אותו בתור "סימן" שאפשר שזה דבר נוסף ולכן שייך בה מוחק.

ובנקודת הדברים: האיסור הוא כשהאותיות נראים כענין נוסף מהעוגה או המאכל, ולא כשהיא נחשבת דבר אחד אתה. ולענין מה מחשיב אותה כדבר אחד: (א) באם היא צורת המאכל עצמה, הרי בוודאי הציור חלק מהמאכל, (ב) אפי' אם היא על גבה וכיוצא, הרי באם נדבקה ממש, עוד קודם האפיה, וגם בענין שלא נעשה שם בשביל סימן וכיוצא אז היא חלק ממנה ובזה אין בזה מוחק, אבל כשהיא ניתנה לסימן או לסגולה כמו במצות (לדעת ראשונה ושניה כו') או כשנותנים לתינוק בהתחלת לימודו כשיתחכם, הרי זה דבר נוסף ולכן יש בו משום מוחק,

ולענין אותיות ממש או אפי' ציור לכאור' מסתבר שתלוי: אם ניתן שם לברכה ואיחול (מזל טוב וכיוצא) נראה שהוא ענין בפ"ע, (ולכאור' כן הוא לעולם ב"אותיות") ואם לא ניתן במיוחד לסימן אלא הם רוצים לצייר לשם יופי וכדומה (וכציור המצות המצויירים כמין חיה ועוף), בפשטות נראה שהיא חלק ממנה, ולכן אין בזה משום מוחק. ובפשטות לא גרע מהאופן הא' ואופים החלות לכבוד ש"ק שקולעין אותה ויש לה צורה מסויימת ולא אישתימט בשום מקום שיש בזה איסור מחיקה כשאוכל החלה, והטעם פשוט כיון שאין זה כתב אלא צורת הלה והה"ע בכל הדברים שעושה הצורה, להיות צורה של המאכל, משא"כ כשעושה לסימן או לקריאה כנ"ל כן נראה לכאור' לענ"ד.

הערה בהנ"ל: יש לדייק בלשון הרמ"א וכן רבינו שכתבו אסור "לשבור" עוגה כו', וכבר הבאנו שאין לדייק מזה שאין איסור "באכילה" אלא בשבירה

שלפני האכילה שהרי רבינו כתב להדיא בסי' שמ"ג שש גם איסור לאכול. אבל אולי יש מקום לדייק ולומר, שהאיסור לאכול הוא דוקא כש"שובר" העוגה, היינו שלועסו, אבל אם בולע העוגה, אין בזה איסור, כיון שאינו "מוחקו" בידים, אלא האותיות נמחקות בדרך ממילא, באכילת מעיו, ואע"פ שרבינו כתב בסי' שמ"ג שיש איסור "לאכלו" (ולשון אכילה כולל גם אכילת מעיו), מ"מ, כיון שכתבו בלשון "לשבר" יש לדייק שהאיסור דוקא כשמדברו בידים, והוא רק כשלועסו בפיו. וצ"ע לדינא.

עוד הערה היוצא מדברי אדה"ז ביחס לדברי הדגול מרבכה

הנה בדגול מרבכה מבאר הטעם שיש להקל באכילת עוגה שיש בו כמין אותיות: בהקדם המחלוקת בין תרומת הדשן והמג"א סי' שיד אם פסיק רישא מותר באיסור דרבנן, דלתרה"ד מותר ולהמג"א אסור, אבל זה דוקא בחד דרבנן, אבל לא בג' דרבנן, והרי בענין דידן יש ג' דרבנן: "א"כ מוחק זה דלאו על מנת לכתוב הוא רק איסור דרבנן, וכיון שאינו מתכוין מותר, אלא אפילו לדעת המג"א שם שאפילו באיסור דרבנן אסור פסיק רישיה, מכל מקום הרי היכי דאינו מתכוין ומקלקל ועושה כלאחר יד גם המג"א מתיר שם אפילו בפסיק רישיה, ומכל שכן כאן דכולהו איתנהו, דמקלקל הוא וגם כלאחר יד דאין דרך מחיקה בכך, ומכל שכן אם אינו שובר בידו רק בפיו דרך אכילתו, וגם איסור דרבנן שאינו על מנת לכתוב, פשיטא דאינו מתכוין מותר אפילו בפסיק רישיה. ולכן נראה לענ"ד היתר גמור בדבר זה, וכן כל האחרונים תמהו על איסור זה רק שלא מלאו לבם להקל כיון שזה יצא מפי מהר"מ מרוטנבורג, עיין שם במרדכי [שבת רמז שסט"א], (א מוחק שלא ע"מ לכתוב, ב) אינו מתכוין, (ג) מקלקל, (ד) כלאחר יד, שהרי אין זה דרך הרגיל של דרך מחיקה, גם כ"שובר בידו", ובפרט בפיו, לכן לדעתו יש "היתר גמור" בזה,

ומסיק שם: "ונראה לענ"ד דמהר"ם שם נשאל על עוגות התינוקות שכותבין עליהם אותיות ותיבות איך אוכלין אותם התינוקות ביום טוב וכו', ע"ש במרדכי, וכיון שכתב עוגות התינוקות בה"א הידיעה נראה לענ"ד שהיו רגילים לכתוב בכונה שיאכלנו התינוקות לסגולה להתחכם, ועיין בערוך ערך (קל"ו) [קלר] [השלישי]. וא"כ זה הוה מתכוין וגם לאו מקלקל, לכן לא התיר רק לתינוקות. אבל בענין אחר מותר אף לגדולים".

שהמהר"ם מדבר בתינוקות האוכלין לסגולה להתחכם, ומכוין לאכילתו, ובזה אכן אסור, כיון שמכוין ואינו מקלקל. (ויש לציין שגם בזה "שלא ע"מ לכתוב", וגם כלאחר יד, ובזה עדיין אסור, וגם כשיש תרתי דרבנן עדיין אסור).

אבל לפשטות דברי רבינו נמצא, שבכל ענין, גם כשיש ד' דרבנן כנ"ל, ואעפ"כ אסור!



צב. דעת אדה"ז בענין ספרים שיש אותיות בחודי הדפים

הת' שניאור זלמן לייב שי' הכהן שטאק
תלמיד בישיבה וחבר מערכת

בשו"ע אדה"ז איתא': "ואותן ספרים שכתוב עליהם אותיות בראשי חודי הדפים יש אוסרין לפתחן בשבת משום מוחק וכן לנעלן משום כותב ואף שאינו מתכוין לכך פסיק רישיה ולא ימות הוא". הנה אדה"ז דן באותן הספרים שיש אותיות בראשי "חודי הדפים", שיש אוסרים לפותחו בשבת משום מוחק, ובפשטות נראה שיש בה "מוחק" ממש, והיינו איסור דאורייתא.

ולכאורה, גם אם נאמר שזה "מוחק" הרי לכאורה אינו עדיף מ"מוחק שלא ע"מ לכתוב", שהרי אין כוונתו במחיקה זו לכתוב כתיבה אחרת, ואם אכן כוונתו למחיקה דאורייתא, צריכים לפרש שסובר שהמחיקה בכוונה לסגור הספר אחר תשמיש שלו, זה כמו כוונה "ע"מ לכתוב". אבל גם על זה יש לדון: (א) הרי אין כוונתו לכתוב האותיות, אלא כוונתו לסגור הספר. (ב) ואפילו את"ל: שגם כשאין כוונתו מיוחד למעשה המלאכה, הרי"ז נחשב לכוונה למלאכה, מ"מ, אין נראה שזה נכלל בהגדרת "מחיקה" לפי דברי אדה"ז, דענינו הוא "הכנת מקום לכתובה", הרי כשהאותיות כבר מוכנים, ואין מכין עצמו להכין אותיות אחרות הטובות ויפות ממה שישנם עכשיו, היאך אפשר לפרש עשייתו כ"הכנת מקום לכתובה", כמחיקה דאורייתא? ולכן לכאורה נראה יותר לפרש בכוונת רבינו דמה שכתב שיש בזה "משום מוחק" אין הכוונה שחייב בזה דאורייתא אלא איסור דרבנן "משום מוחק".

ויש להעיר: אדה"ז התחיל לדון בדיעה זו לענין האיסור בענין המחיקה

(1) סימן שמ סעיף ד.

(2) ואפי' לפי ההגדרה שמחיקה עניינה, מחיקת וסילוק אותיות הקודמות, וצריך שיהיה בכוונה לכתוב אותיות אחרות, גם לפי זה, מסתבר יותר לפרש שלא יתחייב בזה אלא כשכוונתו לכתוב אותיות יפות יותר מאותיות הנמצאות כבר, שאל"כ הרי בפשטות "מקלקל" אותיות הנמצאות, וקשה להגדיר שיש בזה משום "תיקון" כשכל כוונתו הוא אך ורק לכתוב אותן אויתיות שהיו כאן כבר, לולא שנאמר שאין צורך שיהיה תיקון ממש, ומספיק שלא יהיה "קלקול" ולכן נאמר גם שמספיק מה שמכוון לכתוב אותן האותיות כדי שנאמר שאין כאן קלקול.

וגם אין לפרש: שיש כאן תיקון מחמת, שמכוון להשתמש עם הסידור והחומש לקרוא וללמוד מתוכו, שהרי התיקון או הקלקול נמדדים בעצם הדבר שעושה בו המלאכה, וכלפי הדבר בו נעשית המלאכה, (וכפי שנלמד מההלכה ההפכית שהקורע עור כתבנית כתב (שהגם שמקלקל העור, מ"מ) נחשב מלאכה ותיקון כלפי עצם המלאכה, שעושה האותיות בכתבתו, וא"כ נראה גם לאידך גיסא: שכשמוחק האותיות, הרי אין מספיק מה שישנו תיקון כלפי שימוש בהספר, להחשיבו כתיקון, אלא נחשב "קלקול" מחמת עצם מחיקת האותיות, ואין מועיל מה שמשתמש בהספר, ולכן צ"ע לפרש שיש כאן איסור דאורייתא ממש של מוחק. ולכן נראה יותר שזה כוונת הלבוש: שהוא המחמיר בדבר, ואעפ"כ כתב ע"ז שחושב שזה "קרוב לחטאת" ולא חטאת ממש, שא"א לבאר שזה מחיקה ע"מ לכתוב.

(פתיחת הספר), ואח"כ דן בענין הכתיבה (הסגירה): ואולי הטעם: (א) דבר הראשון שעושה הוא הפתיחה, כיון שמוצא הספר סגור והוא רוצה לפותחו, וא"כ רוצה לחזור ולסגור. (ב) או אפשר שמתחיל בההלכה המחודשת, וכאן הוא לאסור אפי' המחיקה, למרות שאפשר שאין בזה איסור דאורייתא ממש, כיון שאין זה "ע"מ לכתוב", ואח"כ מביא ההלכה הפשוטה יותר; לחזור ולסגור שיש בזה משום כתיבה, שבזה בפשטות יש איסור דאורייתא.

וממשיך אדה"ז: "ויש מתירין לנעלן לפי שכיון שהאותיות הן כתובות כבר אלא שמחוסרין קריבה בעלמא אין בזה משום כותב כיון שאפשר להקריבן בקל בלי עשיית מעשה חדש הרי הן כמקורבים ועומדים ואינו עושה כלום בקריבה זו וכן מותר לפתחן מטעם זה ואינו כמוחקן כיון שכתבתן קיימת ואפשר להקריבן בקל והרי הן כמקורבין וכן נוהגין".

אדה"ז מביא דעת המתירים: מתחיל לדון בענין הכתיבה, היינו ההיתר לנעול (כתיבה) ואח"כ דן בענין הפתיחה (מחיקה), ויש לפרשו: (א) משום שסליק מיניה, שדן בדעת האוסרים לענין הסגירה (הכתיבה), ואח"כ לענין הפתיחה (המחיקה). (ב) או שגם בזה מפרש קודם ההלכה המחודשת, והיא ההיתר אפי' לסגור למרות שיש בזה יותר מחשש דאיסור דאורייתא.

בעצם הענין בדעת המתירים מסביר אדה"ז סברת ההיתר, ובהקדם, שבעצם ישנם עוד סברות הנמצאים בענין זה, בדברי הרמ"א בתשובתו סי' קיט, אבל רבינו לא הביא אלא סברא אחת, והיא גם נקודת הסברא שכתבו הט"ז, וכדלהלן:

ויש להקדים דברי הגמ' בשבת (קד, ב): "אמר רב אמי: כתב אות אחת בטבריא ואחת בציפורי – חייב, כתיבה היא אלא שמחוסר קריבה. והתנן: כתב על שני כותלי הבית, ועל שני דפי פנקס ואין נהגין זה עם זה – פטור! התם מחוסר מעשה דקריבה, הכא – לא מחוסר מעשה דקריבה", והיינו שבציור של כתיבה בב' כותלי הבית, מחוסר מעשה דקריבה, שאי אפשר לקרבן אלא ע"י מעשה, שיחתוך מה שמפסיק ביניהם. אבל בציור של כתיבה אות א' בטבריא וא' בציפורי, לא מחוסר מעשה דקריבה, ואפשר לקרבן גם בלא מעשה חיתוך.

אדה"ז מבאר בטוב טעם (ביסוד דברי הט"ז דלהלן), שבאמת כשהאותיות כבר כתובות והדבר היחיד שחסר הוא "קריבה בעלמא", וזה הרי אפשר להקריבן בקל בלי עשיית "מעשה חדש", א"כ האותיות כבר ישנם במלוא מובן המילה, ואין שום הוספה ביצירת הכתב, ולכן גם כשלא היו קרובים והוא מקריבן אין בזה משום מעשה כתיבה, ולכן כשמקריבן (כשסוגר הספר) אין בזה משום כתיבה, ובמילא כשפותחן אין בזה משום מחיקה, כיון שגם כשהם פתוחים האותיות נמצאים, שיכול להקריבן בקל! ואין בזה מחיקה,

נקודת הדברים: כתיבה הוא יצירת אותיות על ידי כתיבה. צירוף ב' אותיות, או אפי' ב' חלקי אות, אינו מוסיפה ביצירתה, כשזה יכול להיעשות "בקל" בלי

מעשה חדש, וגם כשהיתה מצורפת והוא מרחיקו אין בזה משום סילוק "כתיבה" כיון שהאותיות או חלקיה נמצאים ואפשר לצרפם ולהקריבן בקל.

כנ"ל יסוד הסברא הזו נמצאת הן בדברי הרמ"א בתשובה הנ"ל, והן בדברי הט"ז כאן: "והנה מחיוב דהתם נלמד פטור לנדון דידן דכי היכי דהתם חייב משום כתיבה אף על פי שאין סמוכים אלא הוויין כאלו הם זה אצל זה וחייב חטאת ממילא כאן דנתרחקה הכתיבה חשבי' לה כאלו עדיין סמוכים ואיהו לא עביד מידי הן לענין שלא עשה מחק הן כשחוזר וסוגרם דלא עביד מעשה חדש כי הכתיבה כבר היא קיימת. . דהתם משמע דאלו היו כתובים קודם שבת אות אחד רחוק מחבירו וקירבם להרדי בשבת דודאי אין חיוב בזה דאל"כ אמאי אמרינן שם דחייב בכותב ב' אותיות הל"ל דאפי' כתובים כבר אלא שהיו מרוחקי' וקירבן בשבת דחייב אלא ודאי שפטור בזה דהקירוב אינו מועיל ולא מבטל כלל. הכא נמי כאן דמה שקירב האותיות שנתרחקו לא עביד מידי", אם הקירוב היה נחשב לכתיבה, א"כ היה להמשנה לחדש חידוש זה יותר מחיוב כשכתב בשבת עצמו, ולכתוב, שגם אם היה כתוב מער"ש אלא שקירבם בשבת, גם יתחייב, אלא וודאי ה"קירוב אינו מועיל" ולא עביד מידי.

ויש להביא עוד נקודה מהט"ז (וגם נזכר בתשובת הרמ"א), והוא שזכר במרוצה שהיה סברא לחלק בין קירוב ב' אותיות (שכל אות כבר היה כתובה לפני"ז) שבזה לא עביד מידי, משא"כ כשמחלק בהאות עצמו ממש, אפשר שבזה מתבטל כתיבת האות, וא"כ הקריבה מועיל לעשותו לאות!

וע"ז שולל הט"ז בקיצור סברא זו: "זה אינו דכך לי אות א' שאין בו חיוב שבת כמו חצי אות והקירוב הצריך לענין חיוב שבת בב' אותיות הוה כמו חצי אות דאין בו חיוב כנלע"ד", דלענין דידן, כתיבה של מלאכת שבת, אין מעלה באות א' על חצי אות, שכמו שחצי אות אין בו מעלת אות, כמו"כ אות נפרד, לענין שיעור הכתיבה אין חלות שם כתיבה לענין זה, וא"כ כמו שבאות א' המרוחק מאות האחר, אין הקירוב מועיל כלום גם לכתיבת שבת כמו"כ אין בחצי אות המרוחק מחצי אות האחר, אין מעשה הקירוב עצמו עושה אותו לכתיבה, דכיון שאפשר להקריבם בקל כבר נחשב לאות ולאותיות גם גם כשהם רחוקים.

הערה והגבלה בזה בדברי הט"ז:

הט"ז מציע חילוק בין נידון זה (דפתיחת או סגירת הדפים) שזה מותר לדעתו, ובין שבירת האותיות שבעוגות, ששם אכן אסור: "מיהו אסור לדעת מהר"ם כעוגות שזכרנו דהתם הוה עכ"פ מקלקל כיון דאחר שנשתברו לא מועיל שם קירוב דא"א לעשות מהם חיבור א' אחר ששיברם אבל כאן אין קלקול במה שמרחיקם ע"י הפתיחה וכ"ש שלא נתכוין אפי' לזה שיהיו האותיות נשברים", דבשבירת העוגות אכן ישנו מחיקה, שאין זה "ריחוק" האותיות, אלא ישנו בזה "קלקול" האותיות ממש, ומגדיר קלקול זה: "שא"א לעשות מהם חיבור א' אחרי

ששברם", שלאחר ששברם לא יוכל לחזור ולצרף אותם, ונכלל בזה לכאורה עוד: שאפי' יוכל לעשות איזה מידה של קירוב האותיות אין יכולת ל"לחבר" אותם "בחיבור א'" כמו שהיה קודם, והיינו שבאם לפני"ז היה "חיבור" ממש א"כ כמה ש"משבר" אותו, גם כשיוכל לצרף חלקיה ע"י קירוב, אין יכול להחזיר לדרגא של "חיבור" ובוה אכן ישנו מחיקה! משא"כ בענין האותיות שבדפים, לא היה חיבור א' ממש, וא"כ כשמרחיקם ויוכל בקל להקריבם אין בזה מחיקה.

טעם הנוסף של הרמ"א בתשובה שלא הזכירם הט"ז ורבינו: "אכן יש למצוא צד היתר בנדון זה, דאיכא למימר הואיל ועומד לפתוח ולנעול אין דרך מחיקה בכך".

נזכיר כאן עוד סברת הרמ"א הנוספת שהקריבה אינו עושה כתיבה וההרחקה אינו עושה מחיקה, שנראה מזה בפשטתו, שכיון ש"עומד לפתוח ולנעול" לא נחשב למוחק וכותב, וכדברי המשנ"ב בזה בסקי"ז: "אבל דעת הרמ"א בתשובה להקל בזה וכן דעת הרבה אחרונים וטעמם דכיון דעשוי לנעול ולפתוח תמיד ליכא ביה משום מחיקה וכתובה והוי כדלת הנסגר ונפתח תמיד דאין בו משום בנין וסתירה וכן המנהג. ומ"מ נכון להחמיר כשיש לו ספר אחר".

ואולי נאמר: שיש לפרש כוונת הרמ"א שלא נתכוון לדמות לדלת, שלא הזכיר זה להדיא. ואפשר שענין "דלת" בבנין שונה מענין "כתיבה", שדלת הנפתח ונסגר לא יוגדר כ"בונה" בסגירתה, כיון שעומד להיפתח וכן לסתירתה כשפותח שעומד להיסגר, אבל לעכנין "כתיבה" אפשר שיש לה גדרים אחרים, ולכן הוצרך בהמשך להוכיח מהגדרים וההלכות בענין מלאכת הכתיבה ממש, שעצם ממציאות אותיות ש"אפשר להקריבן בקל" בלי "מעשה" ש"אין מחוסר מעשה".



צג. בענין חמץ שעבר עליו הפסח

הת' ברוך שניאור שי' שם טוב
תלמיד בישיבה

יש לעיין באחד שלע"ע אינו שומר תומ"צ והי' לו בקבוק יקר מיי"ש ועבר עליו הפסח. לאח"ז נתן אותו במתנה ליהודי אחר. מה דינו של היי"ש?

הנה איתא בגמרא מס' פסחים' מחלוקת תנאים בחמץ שעבר עליו הפסח, לדעת ר"י אסור בהנאה בין של ישראל בין של נכרי ודינו מן התורה. לדעת ר"ש אסור מדרבנן משום קנס שקנסוהו חכמים על חמץ של ישראל, ולכן לשיטתו, של ישראל אסור בהנאה ושל עכו"ם מותר בהנאה.

ונחלקו האמוראים אם הלכה היא לפי שיטת ר"י או ר"ש. ולפי דברי התוס' שם ולשיטת הרשב"א להלכה איסור הנאת חמץ שעבר עליו הפסח אינו אלא מדרבנן.

ובשו"ע הל' פסח סי' תמח² מביא להלכה: "חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה". וכן מביא אדה"ז בשולחנ³: "חמץ דגן גמור של ישראל שעבר עליו הפסח בין שעבר עליו כל הפסח ובין שלא עבר עליו אלא מקצת הפסח אפילו מקצת יום טוב האחרון של גליות הרי הוא אסור בהנאה לכל אדם מישראל לפי שקנסוהו חכמים לבעל החמץ על שעבר עליו בכל יראה ובל ימצא ולא רצו חכמים לחלוק בגזירתם ואטרוהו על כל אדם, ולא עוד אלא אפילו היה בעל החמץ אנוס שלא היה יכול לבערו או שלא היה יודע ממנו כלל עד לאחר הפסח אף על פי כן אסרוהו בהנאה". ולכאורה נראה מזה הלכה ברורה ש"אסור לכל אדם" אפילו מי שהחמץ לא הי' ברשותו (אלא ברשות יהודי אחר) בשעה שעבר עליו הפסח.

אבל, להלן מביא אדה"ז בסעיף כו: "אינן למכור את החמץ למומר שאף על פי שחטא ישראל הוא וחמצו שעבר עליו הפסח אסור בהנאה כחמצו של ישראל ואם עבר ומכר לו חמצו בדבר מועט מפני שהוא מכירו ויודע בו שיחזירו לו לאחר הפסח שלא היה יודע שהחמץ יהא אסור בהנאה אם יש הפסד מרובה בדבר יש להתיר לו שיאמר להמומר שיחליף את החמץ עם נכרי על חמץ אחר או על דבר אחר או שימכרו לנכרי והחליפין או המעות מותרין לישראל" נראה מדין זה שבאם יש הפסד מרובה יש דין נוסף של חליפין.

הלכה זה מבוסס ע"פ דברי הט"ז שם ס"ק ד: "ומעשה היה בא' מחזיק אורנד"א בכפר שמכר יין שרף שלו להפקיד שלו שהי' מומר והיה סך הרבה וקשה הדבר להפסיד היין שרף וקרוב היה שלא יציית ישראל בזה ואמרת שיחליפנו הפקיד

(1) כח, ב.

(2) סעיף ג.

(3) שם סעיף א.

עם עכו"ם אחר ויקח ממנו יי"ש אחר ואז מותר לישראל זה כמו דאי' פ"ק דחולין חמץ של עוברי עבירה מותר אחר הפסח מפני שהן מחליפים פי' וחמץ אינו תופס דמיו וה"ה נמי אם ימכרנו להעכו"ם מותרים המעות לישראל מטעם זה כנלע"ד".

היוצא מכ"ז שלפי שיטתו שאם הישראל מומר מחליף היי"ש אז מותר לישראל ליהנות ממנו או ממעותיו".

ולפי כל הנ"ל נראה לומר שבנדו"ד שזה שהי' ברשותו היי"ש יקר יחליפנו או ימכרנו לגוי, והיי"ש שהוחלפו יוכל השני לקחת אותו ולעשות בו כרצונו. ועצ"ע.



(4) ולפי המבואר בליקוטי שיחות חלק ט"ז (ע' 134 ואילך), ששם מבאר ביאור מחלוקת ר"י ור"ש ע"פ שיטת הצפע"נ לשיטתם, לחלק אם איסור חמץ בפסח היא על ה"עצם" או על ה"תואר". שלשיטת ר"י שאסור לאחר הפסח, משום שהעצם של החמץ עודנו בקיומו. אבל לשיטת ר"ש מותר לאחר הפסח, ששם תואר חמץ כבר עברה עליו מיד אחר הפסח. רק שקנסוהו חכמים שלא יעבור בב"י ובב"י. ומסיק שם שאע"פ שהלכה כר"ש, אבל מזה שמצינו שמוכרים את החמץ במכירה גמורה ולשיטת אדה"ז בדוקא עם ערב קבלן. רואים מזה שמוכרים את ה"עצם" של החמץ ולא רק ההשתמשות ה"תואר" של החמץ.

היוצא מזה, שמכירה מהני למכור העצם של החמץ, וזהו תפקידו. ולפ"ז אפילו כשעבר עליו הפסח בידי ישראל מומר שיחליף או שימכור את חמצו להגוי, שאז עצם החמץ אינו ברשות ישראל, ועל זה כבר לא קנסוהו חכמים, שקנס חכמים הי' דוקא על אותו חמץ שהשאייר בביתו ועבר עליו הפסח. וזה כבר אינו, שהחמץ אינו תופס דמיו כדברי הט"ז הנ"ל בפנים.

צד. שיטת הרמב"ם בכזית בשר שנפל ליורה של חלב

הרב חיים שפירא שליט"א
מנהל רוחני דשיבתנו
וראש בית מדרש מנחם להוראה

א.

כתב המחבר ביו"ד ס' צב' וז"ל: "כזית בשר שנפל לתוך יורה של חלב רותח טועם העובד כוכבים הקדירה אם אמר שיש בה טעם בשר אסורה, ואם לאו מותרת אפי' בפחות משישים, ואותה חתיכה אסורה במה דברים אמורים בשקדם והוציא החתיכה קודם שתפלוט חלב שבלעה דהיינו קודם שתנוח היורה מרתיחה, אבל אם לא הספיק לסלקו עד שתוכל לפלוט החלב שבלעה, אע"פ שטעמו עובד כוכבים ואין בו טעם כלל, אסור אא"כ יש בו ס'".

כלומר שיש שתי איסורים בחתיכת הבשר שנפל לתוך החלב:

(א) שהבשר נותן טעם בתוך החלב.

(ב) החלב שנכנס לתוך הבשר (ונפרד משאר החלב) ונעשה נבילה, וכשתנוח הקדירה מרתיחתה החלב יחזור לתוך שאר החלב.

והקשה הנ"כ (ראה פרמ"ג משב"ז סק"א) למה לא חוששין שהחלב יפלוט בחזרה מתוך הבשר הרבה פעמים עד שלא יהי' שישים בתוך החלב נגד כל החלב שנכנס ויצא בחזרה?

ותירץ הפרמ"ג שמכיון שמין במינו מה"ת בטל ברוב אלא שחכמים הצריכו שישים, לא דייקנין כולא האי.

והאחרונים הסבירו, שכיון שכל הסיבה שמין במינו צריך שישים (ולא בטל ברוב), הוא אטו מין באינו מינו. כלומר, החכמים רצו להשוות מידותיהם שכל איסורים יצטרכו שישים כדי לבטלו, כדי שלא לטעות במין בשאינו מינו שיתבטל ברוב.

ובד"א במקרה ששייך לבוא למין בשאינו מינו, אבל אם לא שייך בשום היכי תימצא שיהי' מין בשאינו מינו לא הצריכו חכמים שישים.

ובנדו"ד, החלב שנכנס לתוך הבשר וחוזר לתוך החלב לעולם יהי' מין במינו, שבכל ענין שממין התבשיל יפלוט בחזרה לתוך אותו התבשיל יהי' מין במינו, ולכן לא גזרו חכמים וסמכינן אביטול ברוב?

(1) סעיף א.

(2) וכן הסביר הפרמ"ג שפ"ד סק"ו שיטת הרמ"א בסי' צ"ד ס"ד, וסי' צ"ד סעיף ו שפ"ד סקכ"ג, ע"ש.

ב.

אבל לכאור' קשה, שהרי לשיטת המחבר שאם קדם וסילקו קודם שתנוח הרתיחה סגי בטעימת גוי ולא בעינן שישים, וא"כ גם כשלא קדם וסילקו לא נצטרך שישים, שהרי הבשר בטל ע"י טעימת גוי והחלב יתבטל ברוב שהרי הוא מני' ובי'?

וי"ל דזה שהחכמים סמכו על ביטול ברוב לגבי חזרת החלב (וכן בסי' צד הנ"ל) הוא רק כדי שלא נצטרך הרבה פעמים ששים ויהיה מילתא דתמיהה שלא יתבטל לעולם, משא"כ על הכזית הראשון שחוזר לתוך החלב נצטרך שישים כמו כל איסור מין במינו.

וראי' לדבר, שהרי כתב המחבר בסי' ק' סעי' ב' שגיד הנשה שנימוח צריך שישים, למרות שאין בגידין בנותן טעם והיה צריך להתבטל ברוב, אלא שבכל זאת צריך שישים³. וה"ה כאן החלב צריך שישים אע"פ שא"א לבוא לידי מין בשאינו מינו כנ"ל, אלא בכדי שלא נצטרך כמה פעמים שישים סמכו החכמים על ביטול ברוב.

והנה בגליון תתע' ביארנו שיטת הרמב"ם מיוסד על דעת האחרונים, שאפי' מין במינו (ואפי' יבש ביבש מין במינו שלהלכה מספיק רוב (ראה סי' קט)) בעי שישים מדרבנן מעיקר הדין, ולא משום גזירה אטו מין בשאינו מינו. שלשיטתו תקנו חכמים שכל איסור אינו מתבטל בפחות משישים, כשא"א לסמוך אטעם (כמו מין במינו או אינו מינו וליכא עכו"ם).

ומוכרח הוא לשיטתי, שהרי לדעת הרמב"ם אפי' באינו מינו אין צריכים שישים מה"ת, שהרי לשיטתו טעם כעיקר הוא מדרבנן. ואין סברא שמין במינו יצטרך ששים אטו אינו מינו שגם הוא אינו אלא מדרבנן. אלא שתקנו חכמים שישים (שנלמד מזרוע בשלה) בכל איסורים ובכל מקרים.

אלא שעפי"ז קשה לדעת הרמב"ם קושיית האחרונים הנ"ל, למה לא חיישינן שהרבה חלב בלע ופלט ויאסור כל היורה?

אלא שהרמב"ם יסבור ע"ד מה שתירץ הפרמ"ג, שכאן שכל האיסור אינו ניכר ורק שבולע ופולט, לא החמירו חכמים, וסמכוה אדאורייתא דבטל ברוב. אלא שהפרמ"ג סובר שהוא בגלל שא"א לבוא לגזירת אינו מינו, אבל להרמב"ם א"א לומר שבגלל שאינו שייך להיות אינו מינו סמכינן ארוב שהרי לדידי' הששים במין במינו הוא דין עצמי ואינו משום גזירה כנ"ל, אלא שי"ל שבגלל שהאיסור אינו ניכר בפ"ע סמכינן אדאורייתא.

(3) וראה ט"ז שם ס"ק ה.

(4) י"ל לכבוד יו"ד שבת תש"פ – שבעים שנה.

אלא שעדיין יוקשה לגבי הכזית הראשון למה לא יספיק רוב, הרי האיטור אינו ניכר, ונסמוך אדאורייתא שיתבטל ברוב, מכיון שפליטת הבשר נותר ע"י טעימה ולגבי פליטת החלב יספיק רוב?

ו"ל, שלדעת הרמב"ם אדרבה קושיא זו מעיקרא ליתא שהרי לדידי' דין שישים הוא ענין עצמי במין במינו שכך תיקנו חכמים שכל איטור צריך שישים (מלבד אם שייך להתיר ע"י טעימה), וא"כ ברור שלמרות שפליטתו אינו ניכר בכ"ז צריך ששים כדי לבטלו, אלא לגבי שאר הפליטות סמכין אדאורייתא.

ובשלמא לדעת שאר השיטות היה שייך להקשות קושיא זו, שהרי לשיטתם כל ענין ששים במין במינו היה לכתחילה רק אטו אינו מינו, ולכן באם לא שייך גזירה זו הי' צריך להיות בטל ברוב, משא"כ לדעת הרמב"ם ששישים הוא דין עצמי.



צה. הילוך ד' אמות לפני נט"י במטה שיש לה סולם

הת' נתן שי' שפירא
תלמיד בישיבה

בשו"ע הביא הב"ח בשם ספר הקדוש תולעת יעקב בשם הזהר שכל ההולך ד' אמות ולא נטל ידיו חייב מיתה.

הנה מטה שיש סולם ("באָנק-בעד" בלע"ז) שגבוה יותר מד' אמות ובזמן שירד מין המטה כבר הלך ד' אמות, האם חייב מיתה?

וע"ז תירץ השו"ת חלקת יעקב (סימן א) שמותר, וז"ל: "אכן בנדוד, שכמעט א"א להכין כלי סמוך למטתו בתוך ד' אמות. יש לדין להקל ולומר דבגבוה והעמק לא נחשב כד' אמות, כיון שברוחב הקרקע אינו יתר מד' אמות", עכ"ל. והביא ראי' ממס' עירובין² שכתב "נתגלגל [העירוב] חוץ לתחום. אמר רבא: לא שנו [שאם נתגלגל העירוב חוץ לתחום, לא הוי עירוב] אלא שנתגלגל חוץ לארבע אמות, אבל לתוך ארבע אמות – הנותן עירובו יש לו ארבע אמות". ואפ"ה בדרך לד ע"ב כתב המשנה "נתנו בראש הקנה או בראש הקונדס, בזמן שהוא תלוש ונעוץ, אפילו גבוה מאה אמה – הרי זה עירוב". זאת אומרת דהגובה שבתוך ד"א אפי' גבוה ק' נחשב כתוך ד' אמות.

אבל הקשה על סברתו דלכאורה יש לחלק, דלענין שבת אף מוקף מחיצות נחשב כד"א כמו שכתוב בר"פ מי שהוציאווהו, ואילו לענין נט"י פשיטא דלא

(1) א"ח סי' ד ס"ק א.

(2) לה, א.

מהני מוקף מחיצות דהא כשנאמר בזה"ק ההולך ד"א בלי נט"י וכו' מסתמא מיירי באדם שישן בבית, ולא בחוץ תחת השמים, ואפ"ה אמר הזה"ק שיעור של ד"א אף שמוקף מחיצות! ועי' המחצית השקל שם ס"ק א, חזינן דלענין שבת שאני. א"כ אפשר אף לענין גבוה ועומק. אף דלענין עירוב מיחשב כתוך ד"א ולא לענין נט"י דנדו"ד.

ותירץ: ברם חזינן בדעת תורה להמהרש"ם, הנדמ"ח, סי' א, שמביא בשם הגה"ק דעת קדושים וז"ל: "אודות שלא לילך בלא נט"י, כל ד"א הסמוכים יכול לילך כמה פעמים כי כולם הם מקומו", עכ"ל. חזינן אף שהולך ברגליו יותר מדי' אמות, כיון שזה בתוך ד' אמותיו מותר. א"כ בנדו"ד כמו אף שהליכה ברגליו מהגובה יותר מד"א, כיון שהוא בתוך ד' אמותיו במשך רוחב הקרקע, מותר.

אבל עדיין קשה דבנדו"ד אפשר דגרע מהא דמותר לילך בד' אמותיו כמה פעמים, דהתם אינו יוצא מרשותו, דהיינו ד' אמותיו שהם מקומו של אדם, אבל מטה חולקת רשות לעצמה דהא גבוה עשרה ומבואר באו"ח סי' עט סעי' ב לענין צואה אם מונחת במקום שחולקת רשות לעצמו מותר לקראת ק"ש בלי הרחקת ד' אמות, א"כ אפשר דאסור לצאת ממקומו דהיינו מטתו, בלי נט"י?

ואפשר לתרץ שד' אמות היא כל מה שבתוך ד' אמותיו אפילו בגובה או עומק. וצואה שאני דלגבי צואה צריך רק הברדל בין הצואה להגברא שקורא ק"ש, וההברדל יכול להיות רשות אחר בתוך ד' אמות או באותו רשות כמו שיש מחיצה בינו ובין הצואה³. אבל לגבי נט"י שאינו צריך הברדל בין המטה להכוס של נטילה, אין הפרש בין רשות לרשות אלא שצריך להיות בתוך ד"א. ועדיין צ"ע, ולא באתי אלא להעיר.



(3) כמו שכתב הרמב"ם בהל' קריאת שמע פ"ג ה"י.



שער
דמב"ם

צו. הגהה בלחם משנה הל' חמץ ומצה

הת' יצחק שי' איזאווי
נו"נ בישיבה

ראיתי ב"לחם משנה" על הרמב"ם בהל' חמץ ומצה פ"א ה"ב שכתב: "כשתירץ הגמ" בריש הסוגיא קסבר רבי אבהו כשהותרה נבילה (הותרה חלבה וגידה) היינו לתרץ הקושיא שהקשו עליו דהרי בגיד נאמר לא יאכל ומותר בהנאה (ולדידי' כ"מ שנא' לא יאכל בכל לשון של איסור אכילה אחד איסור אכילה וא' איסור הנאה במשמע) ולפי המסקנא (בדף כג, ב) כבר מתורצת קושיא זו בלאו הכי דנאמר דקרא דיעשה לכל מלאכה אתי להתיר חלב כרבי יוסי הגלילי וגיד מותר בהנאה בג"ש דחלב כשאמרו שם, וא"כ לפי המסקנא שפיר מצי סבר רבי אבהו כשהותרה נבלה חלבה וגידה לא היתרו". ע"כ.

ורציתי רק להעיר:

א) בגמרא שם אין ר"י הגלילי לומד היתר הנאה בגיד מגז"ש דחלב, אלא מק"ו חלב בהמה, עיי"ש.

ב) סברת הלחם משנה דלהרמב"ם כשהותרה נבילה לא הותרה חלבה וגידה, והיתר גיד הוא מק"ו דחלב, כשיטת ר"י הגלילי מתחזקת מדברי הרמב"ם בהל' מ"א פ"ח ה"ט"ו: "כל המקום שנאמר בתורה לא תאכל לא תאכלו לא יאכלו לא יאכל, אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפרט הכתוב כדרך שפרט בנבילה. . ובחלב שנא' בו יעשה לכל מלאכה, או עד שיתפרש בתורה שבעל פה שהוא מותר בהני' כגון. . גיד הנשה שכל אלו מותרין בהני' מפי הקבלה אע"פ שהם אסורין באכילה".

שמזה רואים שפסק הרמב"ם כרבי אבהו (וגם ממה שפסק דחולין בעזרה לאו דאורייתא ועוד כמ"ש הכס"מ בהל' חו"מ שם) וכו"י הגלילי, וכפי שהעירו המפרשים והנו"כ. וגם שגיד הנשה הותר בהנאה מקרא חיצונית (שהוא, כדברי הלחם משנה, הק"ו דר"י הגלילי), ולא מכלל במה שהתיר הכתוב בנבילה.

גם רציתי להעיר, שמ"ש בה"ד בהל' מאכלות אסורות "גיד הנשה מותר בהני'. לפיכך מותר לאדם לשלוח לנכרי ירך שגיד הנשה בתוכה", לכאורה סותר מה שפסק בהל' ע"ז פ"י ה"ד כרבי יהודה, שאסור ליתן לנכרי מתנת חנם.

ואת"ל דבשכינו או מכירו קאי, כמ"ש בתוס"ב לכאורה לא הו"ל להרמב"ם לסתום אלא לפרש זאת, ובפרט שבהל' ע"ז שם השמיט הא במכירו שאני. ואכמ"ל.



(1) פסחים כב, א.

(2) שם ד"ה ורבי שמעון.

צז. בענין שבירת עצם בפסח הבא בטומאה

הת' שניאור זלמן שי' חזנאוויטש
תלמיד בבית מדרש מנחם להוראה

.א.

ברמב"ם הלכות קרבן פסח איתא: "השובר עצם בפסח טהור הרי זה לוקה שנאמר 'ועצם לא תשברו בו'. וכן נאמר בפסח שני 'ועצם לא תשברו בו'. אבל פסח שבא בטמאה אם שבר בו עצם אינו לוקה. מפי השמועה למדו לא תשברו בו בטהור ולא בטמא...". עכ"ל.

הנה המקור ללימוד הזה, דלא תשברו בו היינו דוקא בטהור ולא בטמא, הוא בגמ' על המשנה "השובר את העצם בפסח הטהור הרי זה לוקה ארבעים אבל המותר בטהור והשובר בטמא אינו לוקה את הארבעים", ע"כ לשון המשנה. ומקשה על זה הגמ' "א...אלא שובר בטמא מנלן, דאמר קרא 'ועצם לא תשברו בו', 'בו' בכשר ולא בפסול. תנו רבנן 'ועצם לא תשברו בו', 'בו' – בכשר ולא בפסול. רבי אומר: "בבית אחד יאכל. ועצם לא תשברו בו". כל הראוי לאכילה – יש בו משום שבירת עצם, ושאיין ראוי לאכילה – אין בו משום שבירת עצם. מאי בינייהו? אמר רבי ירמיה: פסח הבא בטומאה איכא בינייהו. למאן דאמר כשר – האי פסול (שנעשה בפסול דטומאה דחוויה היא בציבור אלא שכאן גזירת הכתוב לפוטרו בו – רש"י), למאן דאמר ראוי לאכילה – האי נמי ראוי לאכילה הוא (כדתנן הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה – רש"י) וכו'".

והנה יש לעיין האם זה ש"אינו לוקה" היינו שאין איסור כלל לשבור העצם, או הוי פטור אבל אסור?

והנה, המנחת חינוך שואל שאלה זו. ומוסיף, אפשר הוי אפי' איסור דאורייתא, דהרי המשנה כוללת דין זה דפטור שבירת עצם בטמא אם פטור המותר בטהור, והמוסיף בטהור עובר על לא תעשה, רק דאין לוקין עליו מחמת שאין בו מעשה (עי' בגמ' הנ"ל) א"כ מדכלל שובר בטמא עם המותר, אפשר ג"כ דאין לוקין אבל איסורא מיהא איכא?

אך באמת מהיכא תיתי שיהי' בו איסור? דהרי כיון דנתמעט בקרא, א"כ גם איסור דרבנן לית בי', (ולא רק שאינו עונש).

-
- 1) פרק יו"ד הלכה א.
 - 2) בא יב, מו.
 - 3) בהעלותך ט, יב.
 - 4) פסחים פד, א.
 - 5) מצוה טז, סק"ב.

ולא עוד, אלא אפשר דאפי' איסור דרבנן לית בי', דלגבי להניח גומרתא (דהיינו להניח גחלת בוערת על העצם עד ששורפו וינקב, ואז יוכל לאכול המוח, וימנו עליו) מבאר הגמ' דיש איסור דרבנן, משא"כ כאן אינו מבואר כלל, א"כ נראה דאין שום איסור.

ב.

והנה נפק"מ להלכה בחקירה הנ"ל הוא האם יש חיוב על האוכלין בטומאה לשבור העצם כדי לאכול המוח?

דהרי להלן בהרמב"ם⁶ כתב: "ואין נמנין על מוח שבקולית והוא העצם הסתום משני ראשיו. שהרי אינו יכול להוציאו אלא בשבירת עצם", עכ"ל.

ומשמע מלשונו, דאי לא האי איסורא – הוי בעינא למנות עליו ולאכלו, דהיינו אם נאמר שבפסח הבא בטומאה אין איסור כלל לכאורה יש להם חיוב לשברו ולאכול המוח.

ג.

והנה שוב מצאתי דבאור שמח⁷ כתב דזה דלא כתוב בתורה בפירוש לאו דשבירת עצם לדורות, משום דהיכי דבטומאה, אינו עובר, ומצוה לשוברו ביש בו מוח כדי לאכול את המוח שלא יהא נותר, ורק בפסח שני שאינו בא בטומאה כתיב ביה.

אמנם בשבעה שבועות⁸ כתב שאסור לשבור העצם אפי' בפסח הבא בטומאה, גזירה – שמא לשנה הבאה בפסח הבא בטומאה ואסור לשבור העצם, אמר "מי לא שברתי עצם כדי לאכול בשר בפסח, דהוא מצות עשה, גם עכשיו ישבור ויאמר 'עשה דוחה לא תעשה'".

והוסיף עוד וכתב "וכיון דיש לגזור גזירה הזאת, שוב הדרן לדינא, דיש איסור בשוב בטמא, כמו במוותיר, ולכן כולל התנא שני דברים אלו יחד כאחד, וברור".

דהיינו שהוא רוצה לתרץ הא דכלל המשנה שני הדינים דנותר ושבירת עצם באותה משנה, ללמוד שיש איסור בשבירה כמו בנותר. אבל הוא נותן כמה תירוצים אחרים מלבד זאת.

ועפ"י הנ"ל נמצא דהוי מחלוקת הפוסקים. ועדיין צ"ע, ולא באתי אלא להעיר.



(6) הלכה י.

(7) הל' קרבן פסח שם.

(8) דף ג, א. אות לח.

צח. הערה על הרמב"ם הל' מקואות

הת' יוסף יצחק שי' עפשטיין
תלמיד בישיבה

איתא ברמב"ם הלכות מקואות': "מקוה שנפלו אליו שלשה לוגין מים שאובין מכלי אחד או משנים ושלשה כלים מצטרפין והוא שיתחיל השני עד שלא פסק הראשון, מד' כלים אין מצטרפין, בד"א בזמן שלא נתכוון לרבות אבל אם נתכוון לרבות את מי המקוה אפילו נפל משקל דינר בכל שנה מצטרף לשלשה לוגין בין שקדמו השאובים את הכשרים בין שקדמו הכשרים את השאובים או שנפלו שתייהן כאחת, כיון שנפלו שלשה לוגין שאובין לתוך מ' סאה או לפחות מארבעים נפסל הכל ונעשה שאוב".

והקשה הכסף משנה: "ומ"ש בין שקדמו השאובים וכו'. בפרק ב דמקואות וכחכמים דאמרי בין בתחילה בין בסוף שיעורה שלשה לוגין: ומ"ש 'כיון שנפלו שלשה לוגין מים שאובים לתוך ארבעים סאה נפסל הכל ונעשה שאוב' נראה כסותר למ"ש בפ"ד מקוה שיש בו ארבעים סאה מים שאינם שאובים ושאינו בכד ושפך לתוכו כל היום כולו כשר וכ"כ עוד בספ"ו ומשמע מדבריו שם דאפילו בשאב ושפך על דעת לרבות מי המקוה קא מכשר ושמא י"ל דלתוך ארבעים סאה דנקט הכא כשהם ארבעים סאה עם השלשה שאובים שנפלו איירי אבל אם היו מ' סאה שלמים מים כשרים כולם לא נפסלו במים שאובים שנפלו לתוכן".

והנה ברמב"ם דפוס וינציא של"ד יש הוספה לאחרי מילות "כיון שנפלו שלשה לוגין שאובין לתוך ארבעים סאה", והוא: "קודם שנפלו בו ארבעים סאה".

ולפ"ז מתורץ קושיית הכס"מ כמו שתירץ הוא להדיא בדברי הרמב"ם.

ולא באתי אלא להעיר.



צט. "ובטלו דתם"

הת' שכנא שי' שפירא
תלמיד בישיבה

ברמב"ם הלכות חנוכה פ"ג ה"א כתב: "בבית שני כשמלכו יון גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות וכו'", עיי"ש.

ויש לעיין דמה כוונת הרמב"ם ב"ובטלו דתם", הרי ממשך ש"לא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות" והרי זהו "דתם" של ישראל, ודוחק לומר דמ"ש ש"לא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות" הוא פירוש למ"ש לפניו "בטלו דתם" שהרי כותב "ובטלו דתם" ב'ו' המוסיף. ועי' בספר המפתח בהוצאת פונקל שמציין לשו"ת תשובה מאהבה ועוד ספרים שכתבו דצ"ע מקורו למ"ש ש"בטלו הדת", עיי"ש.

וי"ל הכוונה למאי דאיתא בבראשית רבה ב' ד' שגזרו שיכתבו על קרן השור שאין להם חלק באלקי ישראל, עיי"ש.

ק.

הת' מנחם מענדל (בר"י) שי' הכהן ברקוביץ
תלמיד בישיבה

והנה, בד"ה ת"ר מצות נר חנוכה כו' תשל"ח' הביא כ"ק אדמו"ר זי"ע ה"מבואר בדרושי כ"ק מו"ח אדמו"ר², .. שהיונים .. כל מלחמתם היתה מלחמה רוחנית, שלא רצו לפגוע בגופם של ישראל אלא עיקר רצונם הי' להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצוניך. וגם בזה גופא (בזה שלחמו נגד התומ"צ), עיקר מלחמתם היתה נגד הרוחניות (והאלקות) דתומ"צ. דזהו להשכיחם תורתך (תורתך דוקא) .. ועד"ז במצות...³. עכלה"ק. (וכידוע האריכות בכ"ז בכ"מ⁴).

ושם בהערה 31 כתב כ"ק אדמו"ר, וזלה"ק: "להעיר גם מהמסופר בדרשי חז"ל (..) שאמרו "כתבו לכם כו' שאין לכם חלק באלקי ישראל". ואין סתירה לזה ממ"ש הרמב"ם (ריש הל' חנוכה) "ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות" (ומהידוע (מגילת אנטיוכס) שגזרו על מילה חודש ושבת) – דיש לומר, שהתחלת ועיקר המלחמה היתה "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך",

1) הוגה וי"ל ב"קונטרס חנוכה – תשמ"ז", ואח"כ בסה"מ מלוקט ח"ב ע' יז ואילך, ובתו"מ סה"מ מלוקט ח"ב (כסלו) ע' קסב ואילך.

2) ד"ה מאי חנוכה ה'תשא" (סה"מ תשא ע' 59 ואילך) (הערה 29 בד"ה ת"ר כו' הנ"ל בפנים).

3) אות ג שם.

4) ראה לדוגמא ב"קונטרס מאי חנוכה" (קה"ת, ברקלין, תשע"ז), סעיף ד' וסעיף ז', ובהמצויין בהערות שם.

ומזה נשתלשלו אח"כ הגזירות על קיום התומ"צ בפועל. וכהסדר בלשון הרמב"ם "בטלו דתם (ואח"כ) ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות".

"או יש לומר, שבנוגע לזמן בפועל הי' הסדר להיפך, מן הקל אל הכבד: תחילה גזרו על תומ"צ בפועל, ואח"כ גזירה קשה יותר – על עצם הדת (ומה שהרמב"ם מקדים "בטלו דתם" – כי זה הי' עיקר המכוון שלהם)". עכלה"ק.

המובן מכ"ז הוא, שהבנת כ"ק אדמו"ר בהרמב"ם הנ"ל הוא בשתי אופנים דומים (ושניהם מיוסדים על המבואר בדרושי כ"ק אדמו"ר מהור"י"צ נ"ע המובא לעיל).

אופן הא' הוא שבתחלה גזרו היוונים על ענין האלקות (דוקא) שבתומ"צ (תורתך וחוקי רצונך), ובזה נכלל ג"כ הענין המסופר בהמדרש "כתבו לכם . . שאין לכם חלק באלקי ישראל". ולזה התכוון הרמב"ם בכתבו "ובטלו דתם". ומזה באו אח"כ לגזור גזירות על קיום תומ"צ בפועל, ולזה התכוון הרמב"ם בכתבו (בפשטות) "ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות".

ואופן הב' הוא כנ"ל אופן הא', אולם שנשתלשלו הגזירות בסדר הפוך, שתחילה גזרו על תומ"צ, ואח"כ גזירה קשה יותר – על האלקות שבתומ"צ, שזהו עצם דת ישראל. והרמב"ם כתב תחילה "ובטלו דתם", שזה הי' עיקר המכוון של היוונים בהגזירות.

ולא באתי אלא להעיר.



קא. הימים שגומרין את ההלל

הת' שכנא שי' שפירא
תלמיד בישיבה

ברמב"ם הלכות חנוכה פ"ג ה"ו כתב: "ולא הלל של חנוכה בלבד הוא שמדברי סופרים אלא קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים בכל הימים שגומרין בהם את ההלל, ושמונה עשר יום בשנה מצוה לגמור בהם את ההלל ואלו הן שמונת ימי החג ושמונת ימי חנוכה וכו'", עיי"ש. ובה"ז ממשיך: "מקומות שעושיין ימים טובים שני ימים גומרין את ההלל באחד ועשרים יום בתשעת ימי החג ושמונת ימי חנוכה וכו'", עיי"ש.

מקור הדברים הוא ממסכת ערכין' כמצויין במגיד משנה על אתר. אמנם יש לעיין דבגמ' הוא מימרא של רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יהוודק, אמנם בדברי הרמב"ם צ"ע דהרי כבר כתב לעיל מיני' בה"ה דשמונת ימי חנוכה אמירת ההלל היא מצוה מדברי סופרים, וגם כאן בתחילת ההלכה, ולמה העתיק דברי הגמ' כלשונו, והי' לו לכתוב רק שגם בשמונת או תשעת ימי החג וכו' יש מצוה לגמור את ההלל (משא"כ בר"ח הוא רק מנהג כמ"ש בה"ז). ומשמע דיש הלכה מסוימת במה ד"שמונה עשר יום" או "אחד ועשרים יום" גומרים בהן את ההלל. ויש לעיין מהו ההלכה בזה.

ואולי י"ל דהנה הראב"ד לעיל בה"ה כתב: "ויש בהם עשה מדברי קבלה השיר יהי' לכם", והאריכו המפרשים בהסברת שיטת הרמב"ם דהמגיד משנה כתב דלאומרו בימים קבועים מדבריהם הוא ואותו פסוק אינו אלא סמך ולדמיון, ובכסף משנה כתב דאף אם נודה שיש בו עשה מדברי קבלה שפיר דמי למקרי' דברי סופרים.

ועי' בכנין שלמה על הרמב"ם שכתב: "והראב"ד השיג עליו והמ"מ מיישבו והכ"מ תמה עליהן מה הרעש הזה הרי הרמב"ם קרא לדבר הנלמד מי"ג מדות נמי דברי סופרין. וממשיך שם "ובאמת לק"מ דודאי בעלמא קרא לדאורייתא נמי דברי סופרים רק כאן כיון דהרמב"ם השוה אותן לחנוכה ואמר "לא של חנוכה בלבד הוא שמדברי סופרים אלא קריאת ההלל לעולם מד"ס", והרי של חנוכה הוי מד"ס ממש מדרבנן, ואם השוה של שאר מועדים לשל חנוכה משמע דשוין הם מוכח דגם שאר מועדים הוי מד"ס ממש וז"פ", עיי"ש.

ועכ"פ עפ"ז י"ל דלכן הביא הרמב"ם דברי הגמ' שהם "שמונה עשר יום" להוציא מדעת הראב"ד שמחלק בין הימים וס"ל דיש ימים שחיוב אמירת הלל הוא מדברי קבלה ויש ימים שהם רק מדרבנן, וזהו שכתב הרמב"ם שהם "שמונה עשר יום" היינו שהם גדר אחד להמ"מ כדאית לי' ולהכ"מ כדאית לי'.



(1) דף י, א.

(2) ועי' מ"ש בזה בספרי "עטרת צבי" חלק "נר למלך" סי' ז.

כמה הערות על הרמב"ם הל' נערה בתולה

קבוצת לומדי הרמב"ם פרק א' ליום

קב.

בכותרת להלכות נערה בתולה בפירוט המצות: "א) לקנס המפתה... עיי"ש".

ובפרק א הלכה א: "מי שפיתה בתולה קונסין אותו. . . וכן אם אנס אותה, וקנס זה מצות עשה של תורה שנאמר ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמישים כסף", עיי"ש.

ויש לעיין למה לא כלל בהכותרת במצוה א' גם קנס של אונס, ובפרט שהפסוק¹ "ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמישים כסף" איירי באנוסה. וגם הקנס של מפתה יש אופן שאינו משלם הקנס, שהרי "אם רצו וכנסה אינו משלם קנס אלא כותב לה כתובה כשאר הבתולות" וכמ"ש לקמן בה"ג, משא"כ הקנס של מאנס משלם בכל אופן שהרי "אם רצת היא ואביה ולא רצה הוא כופין אותו וכונס ונותן קנס" כמ"ש שם.

קג.

שם מצוה ד: "שתשב אשת מוציא שם רע תחת בעלה לעולם וכו'", עיי"ש.

ובפרק ג ה"א: "המוציא שם רע על בתולת ישראל ונמצא הדבר שקר לוקה. . . ונותן לאביה משקל מאה סלעים וכו'", עיי"ש.

וגם כאן יש לעיין למה לא כלל הקנס של מאה סלעים.

קד.

הלכות נערה בתולה פ"א ה"ב: "ואיזה הוא מפתה ואיזה הוא אונס, מפתה לרצונה אונס שבא עליה בעל כרחה. כל הנבעלת בשדה הרי זו בחזקת אנוסה. . . וכל הנבעלת בעיר הרי זו בחזקת מפותה וכו'", עיי"ש.

והנה בהמשך להדיוק הקודם יש לעיין דלכאורה הטעם דמפרש מקודם אונס ורק אח"כ מפתה הוא משום דהקרא הרי איירי באונס, וכן בכל הפרק כשמזכיר אונס ומפתה מקדים את האונס למפתה (ה"ו ה"ח הי"א), ובפרק ב לפעמים מקדים מפתה לאונס (ה"א ה"ב ה"ז ה"י הי"ד ה"ט"ו) ולפעמים מקדים אונס למפתה (הי"א הי"ב ה"ט"ז הי"ז).

ויש לעיין מה שהתחיל בהתחלת ההלכה (וכן בהלכה א') במפתה ואח"כ אונס.

(1) תצא כב, כט.

קה.

שם פ"ב ה"ט: "כבר הודענו (לעיל פ"א ה"ט וה"י) הבנות שאין להן קנס ועשר הן, הבוגרת, והממאנת, והמגורשת, והאיילונית, והשוטה, והחרשת והגורת, והשבויה, והמשוחררת והיוצא עליה שם רע, ושאר הבנות יש להן קנס", עיי"ש.

והנה לעיל בפ"ט הסדר שמזכירם הוא: הבוגרת, והממאנת, והאיילונית, והשוטה, והחרשת, ומי שיצא עליה שם רע בלדותה, והמתגרשת מן הנשואין, (בהל' ט), הגיורת, והשבויה, והמשוחררת (בהל' י).

ויש לעיין בטעם השינוי. (ובטעם השינוי בסדר כאן "הגיורת והשבויה והמשוחררת" מהסדר שכתבן בהל' אישות פי"א ה"א "משוחררת גיורת ושבויה" עי' בספר המפתח שהביא מספר "שושנים לדוד" שהעיר בזה).

קו.

פ"ג ה"ז: "הוציא עליה שם רע והיא בוגרת אע"פ שהביא עדים שזינתה תחתיו כשהיתה נערה הרי זה פטור מן המלקות ומן הקנס וכו'", ע"ש.

ולכאורה הי' צ"ל הלשון "הוציא עליה שם רע והיא בוגרת אע"פ שהביא עדים שזינתה תחתיו כשהיתה נערה ונמצאו זוממים הרי זה פטור מן המלקות ומן הקנס" דבלא זה אין עליו שום חיוב, וכמ"ש הרמב"ם לקמן בה"ט "קידש נערה וגירשה וחזר וקידשה והוציא עליה שם רע והביא עדים שזינתה תחתיו בקדושין הראשונים ונמצאו זוממים הרי זה פטור, וכן אם היתה יבמתו שכנסה והוציא עליה שם רע והביא עדים שזינתה תחת קידושי אחיו ונמצאו זוממים ה"ז פטור מן המלקות ומן התשלומין", עיי"ש.



כמה הערות על הרמב"ם הל' סוטה

הנ"ל

קז.

הלכות סוטה פ"א ה"י: "ואלו שבית דין מקנין להן, מי שנתחרש בעלה או שנשתטה או שהיה במדינה אחרת או שהיה חבוש בבית האסורין וכו'", עיי"ש.

ובהי"א: "וכשיבוא בעלה או יבריא או יצא מבית האסורין נותן לה גט ואינו יכול להשקותה וכו'".

וצ"ע דלפי הסדר שהזכירם בה"י (שהוא כפי הסדר בהברייתא בסוטה דף כ"ז ע"א) הי' צ"ל "וכשיבריא בעלה או יבוא או יצא מבית האסורין נותן לה גט".

ק.ח.

שם פ"א הי"ט: "היו כולן פסולין הלך אחר הרוב, כיצד שתי נשים אומרות נטמאת ושלש אומרות לא נטמאת ה"ז שותה, שלש אומרות לא נטמאת וארבע אומרות נטמאת הרי זו אינה שותה, היו מחצה על מחצה הרי זו שותה", עיי"ש.

ויש לעיין למה שינה ובתחילה כתב שתי נשים אומרות נטמאת ושלש אומרות לא נטמאת ואח"כ כתב שלש אומרות לא נטמאת וארבע אומרות נטמאת.

ק.ט.

שם פ"ב ה"ג: "ואמרה האשה פרט לאלמת ואמר אל האשה פרט למי שאינה שומעת", (וכן בה"ב מקדים אלמת לאינה שומעת), עיי"ש.

ויש לעיין שהרי בפסוק נאמר מקודם "ואמר אל האשה" (במדבר ה יט, ושם כא) ורק אח"כ נאמר "ואמרה האשה" (שם כב), וגם בספרי זוטא (מקור הלכה זו) איתא ג"כ מקודם "ואמר הכהן לאשה (צ"ל אל האשה כמבואר במפרשים שם) פרט לחרשת" ורק אח"כ איתא שם "ואמרה האשה ולא אלמת", וצ"ע למה שינה והקדים הרמב"ם "אלמת" ל"מי שאינה שומעת"².

ק.י.

שם פ"ג ה"כ: "סוטה שהי' לה זכות תלמוד תורה הרי זו תולה לה . . . עד שתמות אחר שנה או שתים או שלש לפי זכותה והיא מתה בצבית בטן ובנפילת איבריך", עיי"ש.

והנה בגמ' סוטה (כב, ב) איתא: "רבי אומר הזכות תולה . . . לסוף היא מתה באותה מיתה", וכדף ו ע"א מביא הגמ' הך מתניתין וברש"י שם מפרש מ"ש באותה מיתה "צבוי בטנה ונפול ירך".

ולכאורה מקורו של הרמב"ם שכתב "ובנפילת איבריך" (ולא נפול בטן) שבפשטות גם הירך בכלל, הוא ממ"ש בסוף המשנה בדף ח ע"ב: "ושאר כל הגוף לא פלט"³, ובספרי זוטא נשא איתא: "ובאו בה המים המאירים למרים מה ת"ל אלא יהיו עושין לה מיני פורענות משונות . . . תהא מתפרקת אברים אברים", ושם עוד "ובאו בה המים המאירים כנגד רמ"ח איברים שבאיש ושבאשה", עיי"ש.

(2) ומה שהרמב"ם כותב "מי שאינה שומעת" אע"פ שבספרי איתא "חרשת" הוא כי לפי מה שביאר הרמב"ם בהלכות אישות פ"ב הכ"ו ש"חרש וחרשת האמורים בכל מקום הם האלמים שאין שומעים ולא מדברים" שאינם בני דעת, אבל מי שמדבר ואינו שומע או שומע ואינו מדבר הרי הוא ככל אדם, ולכן צריכים מיעוט מיוחד ללמדנו שאינן ראויות לשתות.
(3) ועי' בירושלמי פ"ג ה"ז בסוף מפרש "ושאר כל האיברים מרגישין" ושם פ"ג ה"ב "ובאו בה מלמד שהן מתחלחלין בכל איבריה".

אמנם צ"ע דהרי בעיקר עונשה של הסוטה מבואר ברמב"ם שם הט"ז: "ואם טמאה היא מיד פניה מוריקות . . ובטנה צבה בתחילה ואחר כך תפל ירכה ותמות", וכן בהי"ז: "באותה שעה שתמות היא ימות הנואף . . ויארע לו מארעות שארעו לה לצבות בטן ולנפיל ירך", עיי"ש, וכן בהכ"א: "סוטה ששתת מי המרים ולא מתה מיד הרי היא מותרת לבעלה ואפילו היה כהן ואע"פ שהתחילו החלאים לבוא עליה וחלו שאר איבריה הואיל ולא צבתה בטנה ולא התחיל ירכה לנפול הרי זו מותרת, אבל משהתחיל בטנה לצבות וירכה לנפול ה"ז אסורה ודאית", ולא הזכיר כלום בקשר לנפילת שאר איברים ורק בסוטה שהי' לה זכות תלמוד תורה כתב הרמב"ם שהיא "מתה בצבית בטן ובנפילת איברין". וצ"ע למקורו של הרמב"ם בזה.

קיא.

שם פ"ד הי"ז: "יש לבעל לגלגל . . שלא זינתה תחת אחיו . . וכן אם גירשה והחזירה מגלגל עליה שלא זינתה תחתיו בנישואין הראשונים וכו'", עיי"ש.

במקור דין זה בגמ' סוטה (יח, א) היא בעיא דאיפשטא (כמ"ש הכסף משנה שם), ושם מקדים נישואין הראשונים לנשואי אחיו, והא דהרמב"ם הפך הסדר מובן בפשטות משום שדבריו באים בהמשך למ"ש לפנ"ז "לפיכך אם כנס יבמתו אינו מגלגל עליה שלא זינתה כשהיתה שומרת יבם" (מכיון דאינה נאסרת עליו בזה) וע"ז ממשיך "אבל מגלגל עליה שלא זינתה תחת אחיו".





שער
פשוטו של מקרא

קיב. יציאת מצרים בחודש האביב דוקא

הת' מנחם מענדל (בר"א) שי' הכהן ברקוביץ
תלמיד בישיבה

בסוף פרשת בא, עה"פ¹ "היום אתם יצאים בחדש האביב", מפרש רש"י:
"בחודש האביב – וכי לא היינו יודעין באיזה חודש יצאו? אלא כך אמר להם: ראו
חסד שגמלכם, שהוציא אתכם בחודש שהוא כשר לצאת, לא חמה ולא צנה ולא
גשמים..."²

ולכאורה קשה ממ"ש אדה"ז בשולחנו³: "בסוכות תשבו שבעת ימים [גו']
כי בסוכות הושבתי את בני ישראל... הם ענני כבודו שהקיפם בהם לצל יכה בהם
שרב ושמש..."⁴

וא"כ, מה היה החסד שעשה הקב"ה שהוציאם בחודש האביב? הרי ענני
הכבוד לא שלט המזג אויר הרגיל.

ויש ליישב בהקדם פירש"י סוף פרשת תצא⁵ עה"פ (בנוגע לזכירת עמלק)
"אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריך ואתה עיף ויגע גו"⁶, מפרש רש"י:
"הנחשלים – חסרי כח מחמת חטאם, שהיה הענן פולטן". היינו שהיו אלה מבנ"י
שלא היו נמצאים בתוך ענני הכבוד (שעליהם נאמר "צא – מן הענן – והלחם
בעמלק").

ועפ"ז יש לומר בענינינו, שאכן לא היה צורך לרוב בני"י להוציאם בחודש
האביב, אבל לאלו שלא היו בתוך ההגנה של ענני הכבוד, עממם גמל הקב"ה חסד
בהוציאם את כל בני"י "בחודש שהוא כשר לצאת", שאף אלו שהיו "חסרי כח מחמת
חטאם, [ו]שהיה ענן פולטן" לא יצטערו בחמה ולא בצינה ולא בגשמים.

ועוד יש לומר, שבעת אמירת פסוק זו עדיין לא היו להם ענני הכבוד, שזה
נאמר לאחר שנסעו "בני ישראל מרעמסס סוכותה"⁷, ביום הא', וענני הכבוד
מוצאים לראשונה לאחר שבני ישראל נסעו "מסוכות, ויחנו באיתם, ביום השני"⁸,
וה"חסד שגמלכם" היה ליום א' בלבד.



(1) בא יג, ד.

(2) סימן תרכה.

(3) כה, יח.

(4) שם יב, לו.

(5) בשלח יג, כ, ובפרש"י.

קיג. מתי נהרג נמרוד (גליון)

הת' יחיאל שי' וואגעל
תלמיד בישיבה

בגליון תקי' (ז) הקשה הת' ש.מ. שלכאורה יש סתירה בפירש"י עה"ת בנוגע למי הרג את נמרוד: דבמקום א' פירש שאברהם "הרג את המלכים", ובמקום אחר פירש ש"בגדי עשו התמודות" – משמיעה ש"חמד אותו מן נמרוד". עיי"ש.

ומתרץ בהקדם, וז"ל: "תרח היה מסור לנמרוד, ומסור בלב ונפש . . . וא"כ למה עזב את נמרוד? . . . שבראותו שאברהם בנו הרג את נמרוד . . . הכיר תרח ש"גדול ה' מכל האלוקים" . . . ועשה תשובה".¹

ומסיק: "ויש לתרץ [הקושיא הנ"ל] בדוחק שזה ש"חמד אותן מן נמרוד היינו מרכושו או מיורשו, ואולי מפני קושיא זו כתבו רש"י כפירוש שני וכו' "דבר אחר" ועדיין דוחק". עכ"ל.

יש לתרץ עוד כמה תירוצים ובדוחק:

(א) ששם "נמרוד" הוא כינוי למלכי בבל, כמו פרעה במצרים, אבימלך בגרר, ואתחששתא בפרס.² ורש"י לא פירש כן (בנמרוד) בפירוש, מפני שמוכן מעצמו, כמו שמוכן מעצמו בנוגע לפרעה ואבימלך ולא מצינו שרש"י יפרש כן בהדיא,³ וכמוכן שבפשוט"מ א"א לומר שהיה במצרים פרעה א' שחי מזמן אברהם אבינו ועד ליציאת מצרים, וכן דוחק לומר שאבימלך שהיה בזמן אברהם אבינו היה חי גם בזמן יצחק – יותר משבעים שנה לאחרי כן.⁴ ונמצא שבפשוטו של מקרא מובן שלמלכים יש תוארים, ואין קוראים אותם על שמם.

ועפ"ז יומתק ג"כ מה שפירש"י גבי מלחמת הד' וה' מלכים⁵ שלא נקראו בשמותם, אלא בתוארים אחרים, וכן יומתק זה שכשמינה פרעה את יוסף למשנה למלך, נתן לו עוד שם – כינוי מלוכתי, צפנת פענח.

ועפכ"ז יש ליישב שאברהם הרג נמרוד א', ועשו חמד בגדי נמרוד אחר,

(1) יצא-לאור לכבוד יום הבהיר יו"ד שבט דשנה זו.

(2) וגם שינה מפירושו על הש"ס (פסחים נד, רע"ב) "ועשו הרגו ונטלו".

(3) וגם שעכשיו נמרוד (שענינו היה "להמריד כל העולם על הקב"ה" (רש"י נח י, ת.)) איננו.

(4) רש"י תהלים לד, א.

(5) עזרא ד, ג. וכמפורש במצו"ד שם: "ושם אתחששתא הוא כינוי לכל מלכי פרס, כמו פרעה למצרים ואבימלך לפלישתים".

(6) ברש"י על התורה. אבל ראה הערה 4.

(7) המאורע דאבימלך קרה כשהיה אברהם בן צט שנה, ויצחק נסע לגרר יותר מע"ה שנה

לאח"ז – כשיעקב ועשו היו בני טו (לכה"פ).

(8) לך יד, ב.

(וביאור הת' הנ"ל – שתרח עשה תשובה בראותו שנהרג נמרוד – מיירי בנמרוד הא'), וכך אפשר לומר שפרש"י "שחמד אותן מן נמרוד" הוא כפשוטו, ולק"מ שהרי מדובר בנמרוד אחר.

אבל תירוץ זה דחוק, שהרי: א) הו"ל לרש"י לפרש שבעשו מדובר בנמרוד אחר, וזה שסתם משמע שהיה רק נמרוד א'. ב) יש כו"כ מלכים שאכן נקראים בשמותם בכתוב: ג' מהד' מלכים הנ"ל⁹, סיחון, עוג, בלק ועוד. ג) הרא"ם כתב¹⁰ שנמרוד הוא "שם העצם", ואינו "תואר", (וכן ההמתקה הנ"ל בנוגע החמשה מלכים – כל המפרשי רש"י פירשו באופן אחר לגמרי). וכן משמע מפשטות לשון הכתוב¹¹ "וכוש ילד את נמרוד", ששמו היה נמרוד. (אף שבדוחק גדול יש ליישב שזה שקראו הכתוב מלך כבר הולדתו, הוא על שם שבגדלותו נעשה מלך¹²).

ב) יש ליישב עוד, ש"נמרוד" אכן היה שמו (כמ"ש הרא"ם כנ"ל) ונהרג ע"י אברהם אבינו, והיה עוד אדם שנק' שמו נמרוד¹³, וממנו חמד עשו הבגדים. ודוחק, שלא הו"ל לרש"י לסתום כנ"ל.

ג) עה"פ¹⁴ "על כן יאמר כנמרוד גיבור ציד לפני ה'", פרש"י: "על כן – על כל אדם מרשיע בעזות פנים, יודע רבונו ומתכוון למרד בו, יאמר זה כנמרוד גבור ציד". ונמצא שבפשוטו של מקרא משתמשים בשם "נמרוד" לכל אדם שמורד כך, ולא דוקא לנמרוד עצמו. אבל דחוק, שלא מצינו שום אדם אחר שנק' נמרוד, וכן דלא הו"ל לרש"י לסתום, כנ"ל.

ועדיין צ"ע.



9) שבהם (חוץ מאמרפל) שתק רש"י, ומשמע שנקראים בשמותם.

10) לך יד, א.

11) נח י, ח.

12) או שאביו היה מלך ומת קודם שנולד, ונמצא שמיד כשנולד, נעשה מלך. (ובפש"מ לא מצינו שנמרוד היה המלך הא' בעולם).

13) ואולי נכד וכדומה שנקרא ע"ש הנמרוד הא' (אף שלא מצינו בכתוב שנהגו כן בזמן ההוא. ולהעיר שאביו של תרח הי' נחור, וכן קרא את בני נחור. (נח, יא, כד וכו')).

14) נח י, ט.

קיד. ונשתחוה ונשובה (גליון)

א' מהתמימים

בגליון תקג¹, שאל הת' י.ש.פ. אודות מה שכתוב אצל עקידת יצחק² ויאמר אברהם אל נערי וגו' ונשתחוה ונשובה אליכם", דלכאורה בהמשך הכתובים אינו מזכיר שום ענין של השתחוואה?

ואולי יש לתרץ זה, ע"פ מה שמביא כ"ק אדמו"ר בד"ה אתם נצבים תשט"ז³ מה שכתוב בלקו"ת בענין ההשתחוואה, שהוא ענין הביטול. ומבאר שיש ב' בחינות של ביטול, (א) השתחוואה חיצונית שהוא מצד היראה, (ב) והשתחוואה פנימית שהוא "בבחי' חפץ ורצון". והנה, בעקידת יצחק אנו רואים שאברהם אינו עשה זאת בזריזות, מצד חפצו לקיים רצון העליון, כמוכח ממה שכתוב "וישכם אברהם בבוקר, ויחבש את חמורו", מצד האהבה להקב"ה והרצון לקיים רצונו ית'.

ולפי זה יש לבאר ענין ההשתחוואה כאן, שהוא הביטול שרצה לקיים רצון העליון בבחי' הביטול הב' הנ"ל.

קטו.

הת' יוסף יצחק שי' וואלבערג
תלמיד בישיבה

והנה ע"פ מה שהביא (בגליון הנ"ל) מהעץ יוסף ועוד שהשתחוואה הו"ע התפלה, אולי י"ל שע"פ פשט"ם הרי אברהם לא רצה שישמעאל ואליעזר יידעו שמקריב יצחק לעולה, ולכן במקום לומר בפירוש, אמר "נשתחוה" בכדי לרמוז את העקידה. ודחוק קצת, ועדיין צ"ע.



(1) יצא לאור ליום ההילולא ג' תמוז ה'תשפ"א.

(2) וירא כה, ג.

(3) תו"מ סה"מ תשט"ז ע' רס.

(4) וירא כה, ב.



שונות

קטז. בענין תפילין ומזוזות נכתבות שלא מן הכתב¹

הת' מנחם מענדל טובי'ה שי' סאקס
תלמיד בישיבה

איתא בגמרא מס' מגילה²: "ר' ירמיה אומר משום רבינו תפלין ומזוזות נכתבות שלא מן הכתב ואין צריכות שרטוט והלכתא תפלין אין צריכין שרטוט מזוזות צריכין שרטוט אידי ואידי נכתבות שלא מן הכתב, מ"ט מיגרס גריסין (שגורות בפי הכל – רש"י)".

וכן פסק הרמב"ם³ בהדיא: "שמותר לכתוב תפילין ומזוזות שלא מן הכתב שהכל גורסין פרשיות אלו".

ובטור' כתב: "וצריך שיכתוב מתוך הכתב ושיקרא כל תיבה ותיבה קודם שיכתבה, ומיהו מפני שהסופרים רגילים באלו הארבע פרשיות והן שגורות בפיהם יכולים לכתבם בעל פה שלא מן הכתב", עכ"ל.

והקשה עליו הב"י למה כתב שצריך לכתוב מתוך הכתב כשהרי אין זו מסקנת הגמ' שם, ומתרץ שבא ללמדנו שאם אין זה שגור בפי הסופר צריך הוא לכתוב מתוך הכתב, דהיינו אפי' אם יודע מקצת בע"פ.

והקשה עליו הב"ח שאין זה הכרח מדברי הטור, ומשום זה חולק עליו ומבאר דברי הטור שזה שצריך לכתוב מתוך הכתב הוא רק למצוה מן המובחר אבל בדיעבד אף שאינו מן הכתב כשר. ומביא רא"י מברייטא במסכת מנחות שכתוב שמה הלשון "נכתבות" ולא "כותבים" כמו בשאר מקומות.

והנה בשולחנו⁴ פסק הב"י: "אם אינו כותב מתוך הכתב לא יכתוב על פה שמקרה אותו אחר אלא אם כן יחזור הוא ויקרא בפיו", וכתב ע"ז המג"א שמה משמע שאם כותב מתוך הכתב אינו צריך לומר מילה מילה בפיו, ומקשה שלכאורה ביו"ד⁵ כתב הב"י שצריך שיהי' לפניו ספר אחר שיעתיק ממנו ואסור לכתוב אפי' אות אחת שלא מן הכתב. ומתרץ שאפשר שדעתו להקל בתפילין מאחר ששגורות בפי כל.

והמשנה ברורה⁶ מביא כמה סברות ואופנים להחמיר, אבל מסקנתו הוא שכל

1 הערה זו נדפסה בגליון תתצד (יצא לאור לכבוד יו"ד שבט ה'תשפ"א), וכאן נדפסה עו"פ עם כמה תיקונים והוספות.

2 יח, ב.

3 הל' תפילין ומזוזות פ"א ה"ב.

4 סי' ל"ב.

5 שם סל"א.

6 סי' רע"ד ס"ב.

7 סימן לב ס"ק קלג"ח.

זה הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד, אם אין טעות בכתב, כשר לכל ענין.

וז"ל קסת הסופר סימן ד, סעיף ה: "צריך לכתוב מתוך הכתב, אבל אם הסופר רוצה לכתוב ב' או ג' תיבות בבת אחת, מותר לעשות כן". סעיף ו: "אבל צריך לומר כל תיבה ותיבה כדי (א) שלא יטעה, ו(ב) כדי להמשיך קדושת הכל על האותיות". סעיף ח: "אבל תפילין ומזוזות אם הן שגורות בפיו, אין צריך לכתוב מתוך הכתב".

והנה בשו"ע אדה"ז¹ כתב שכשהן שגורות בפיו, אם רוצה לכתוב בע"פ צריך להוציא כל תיבה מפיו. אבל אם הוא כותב מתוך הכתב אינו צריך להוציא מפיו, משא"כ אם אינו שגור בפיו צריך לכתוב מתוך הכתב ולהוציא בפיו.

והיוצא מכל הנ"ל, שאם חשש שהסופר אינו מוציא דברים בפיו בשעת הכתיבה, מאיזה סיבה שתהיה, נראה משו"ע אדה"ז להקל. אבל נכון לעשות כן לכתחילה, מפני הב' טעמים בקסת הסופר הנ"ל.



ק"ז. "תעשה ולא מן העשוי" בקשר של תפילין

הנ"ל

איתא בספר קסת הסופר וז"ל¹: "ולא יעשה הקשרים [דהיינו, קשר התפילין של ראש ושל יד], עד לאחר שעשה את השי"ן בבית של ראש, ואחר כך יעשה את הדל"ת ואח"כ את היו"ד כסדר אותיות השם". עכ"ל.

כמובן זה לכתחילה. אבל אם עשה כך בדיעבד, האם התפילין כשרין או פסולין? וגם אם צריך להתיר את הקשר דהתפילין של ראש, האם צריך להתיר גם הקשר של יד, לקשור אותו אח"כ משום "תעשה, ולא מן העשוי" או לא?

והנה במס' מנחות איתא²: "אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא הטיל [ציצית] לבעלת שלש והשלימה לארבע פסולה משום תעשה ולא מן העשוי. ומי אמרינן תעשה ולא מן העשוי (איני)? והאמר ר' זירא הטיל [ציצית] למוטלת [בגד שיש עליו כבר ציצית, ואח"כ הסרו את הציצית שהיה עליו מתחילה, הדין הוא שהציצית] כשרה. אמר רבא: השתא בבל תוסיף קאי מעשה לא הוי".

ובתוס'³ כתב: "תימה היכי ס"ד דרבי זירא לית ליה תעשה ולא מן העשוי הא ר' זירא גופיה אית ליה לעיל וי"ל דס"ד כיון דתחילת הנחתן לשם מצוה לא שייך ביה תעשה ולא מן העשוי אבל לעיל כי חתך נתבטלה הנחתו".

ועפ"ז מובן בנוגע לעניינינו, שאין זה תעשה ולא מן העשוי, כיון שתחילת הנחת הקשר בתפילין היא לשם מצוה.

קיח.

הת' יחיאל שי' צירקינד
תלמיד בישיבה

רקשה לי:

(א) שהרי המסקנא כתב הוא בעצמו בלשכת הסופר⁴ "כל שעושין לצורך הכשר המצוה בעצמה לא שייך ביה משום תולמ"ה".

(ב) מה היה ההו"א? הרי דין זה הוא רק מב"ש ואין לנו לפסול דבר שלא נזכר בגמ'⁵.

(1) סימן כג סעיף ה.

(2) דף מ, ב.

(3) שם ד"ה והאמר ר' זירא כו'.

(4) סי"ז סק"א.

(5) עיין שו"ע אדמו"ר הזקן סל"ב ס"ז ערוך השולחן יורה דעה סרע"ג סכ"ג.

ג) אפילו אם היו פסולין, איך יהיה? אם עשה יו"ד קודם לדל"ת, היאך אנו פוסלין השל יד. הרי יכול להניח אותו עם של ראש שנכתב קודם לכן, או יכול להניח אותו לבד? וגם אם הניח זוג זה, הרי הם ב' מצוות שאינן מעכבות זא"ז? ולכן איך יכול להקפיד על מקצת השם (בשי"ן והדל"ת) (ויפסול את של ראש אם עשה דל"ת לפני השי"ן) ולא כולו?!



6) אפי' לדיעות שהובא בקול יעקב סל"ב סק"ח שסוברים שכשכותב פרשיות של ראש, אם כתבן שלא כסדרן, הם פסולים ואינו יכול לצרף אותם לפרשיות אחרות (דלא כדעת כ"ק אדה"ז סל"ב ס"א), מ"מ אע"פ שאינו יכול לצרפם, הם ב' מצוות שאינם מעכבות זא"ז ויצא ידי חובתו.

קיט. אם תגין דשעטנ"ז ג"ץ מעכבין בדיעבד

הנ"ל

כתב בשלטי הגיבורים' וז"ל: "לדברי התוס' וכן נראה מלשון הגמ' דאם נתכוין לכתוב אות א' וכתב ב' והן אותיות דלא צריכי זיונים, חייב. אבל אם הם אותיות דצריכי זיונים, כגון שנתכוין לכתוב ח' וכתב ב' זיינין דצריכי זיונים, פטור. כיון שלא עשה להם הזיונים, כי הזיונים הם מאותיות שעטנ"ז ג"ץ, וכתבו התוס' להדיא בגמ' דף קד, דאפי' נתכוין לכתוב ב' זיינין אם חסר התגין פטור. ונראה מהכא דהתגין הן מגוף האות ואינו נקרא אות שלם עד שיהיה לו התגין. ומכאן ראייה למ"ד אם חסר התגין בס"ת פסול. מיהו מההיא דמחייבין גבי שבת היכא דשקליה לגגיה דחי"ת ועביד שני זייני"ן, יש ראייה למ"ד דס"ת שאין בו תגין כשר, דהא באות חי"ת ליכא תגין דאינו מאותיות שעטנ"ז ג"ץ. ולפי זה נמצא דפליגי הני תרי סתמי אהרדי.

"ור"ח כתב נתכוין לכתוב ט' ועלה בידו נז שלא הדביק ירך הט' חייב משמע דלדידיה אפי' לא עשה התגין חייב דהא ט' לא בעי תגין אלא לרגל שמאלי ולא לרגל ימיני ובשלמא על הזיי"ן איכא תגין שהוא רגל שמאלי מהט' אבל על הנור"ן שהוא רגל ימיני מהט' ליכא תגין ואעפ"כ מחייב רבינו חננאל משום כותב שתי אותיו' אלמא דס"ל דתגין אינן מעכבין אם לא שנא' דס"ל כהגהות מיי' שכתבו דט' וע' וצ' וש' צריכין תגין לכל הראשים ור"ת פי' נתכוין לכתוב ט' ועלה בידו פ"ז כי הימיני דהט' דומה לפ' והשמאל דומה לז' חייב והיינו כמ"ד דתגין מעכבים...". ע"כ לשון השטלי הגיבורים².

משמע מהכא דהם תלויים זה בזה דאם עשה בשבת בלא תגין פטור מפני שלא נעשה האות, אזי בס"ת פסול הס"ת אם לא עשה תגין, וכן איפכא.

ולכאורה קשה לדעת אדה"ז: בס"י שמ"י כתב "והכותב אשורית וחסר הזיונים משעטנ"ז ג"ץ פטור עליהן מפני שלא נגמרה מלאכתן". מזה משמע (לפי הנ"ל) שאם כתב ס"ת בלא תגין, פסול. ולכאורה זה סתירה למה שכתב בס"י לז' וז"ל: "אבל בדיעבד אפילו לא עשה להן כלל תגין כשרין, ויש פוסלין אם לא תייג שעטנ"ז ג"ץ ויש לחוש לדבריהם להחמיר בשל תורה ולתקנן". עפ"ז אנו פוסקין שס"ת כשר אם לא תייג, (ובשבת יהיה חייב אם לא תייג כפי הנ"ל). ולכאורה נראה שדברי אדה"ז סותרים זה את זה.

(1) שבת דף לו, ב בדפי הרי"ף. אות א.

(2) ועד"ז נמצא בספר התרומה סימן קיד.

(3) סעיף ח.

(4) סעיף ה.

ובפרט שגבי גט מוחין ביד מי שרוצה לתייג כמ"ש בשו"ע אבן העזר סי' כה:⁵
ובקו נקי".⁶



5) ס"ז. ועיי' ב"י שם שכתב שריב"א היה מדקדק (לעשות תגין) כיון שלא יתחייב עליהם בשבת אם לא יעשה תגין וזיוג"י כמשפטן אם כן לא מקרי אות בלא תגין ודחה בעל התרומה ראייתו והעלה מ"מ כיון שאין רגילות לעשות תגין באותיות הגט אין לשנות המנהג פן יוציאו לעז על שאינן עשויין כן. וכן כתב בפסקי דינים לאדמו"ר האמצעי סוף ס"ו*.

6) סדר גט ראשון ושני סי' פ' ס"ג.

(* נראה שבטעות נדפס קטע זו שלא במקומו, וצ"ל על ס"ז).

קכ. אות כ' כפופה שעשה לה זוית מלמטה ועגולה למעלה

הנ"ל

והת' שמעי' שלום שי' שעכטער
תלמידי הישיבה

כתב כ"ק אדה"ז בשו"ע¹ וזלה"ק: "ואם עשה לה זוית באחוריה מלמעלה כשרה אם היא עגולה למטה, אבל אם עשה מלמטה ומלמעלה הרי זו דומה לב' ופסולה", עכלה"ק.

וכתב בלשכת הסופר² וז"ל: "ולכאורה קשיא דיוקא דרישא אדיוקא דסיפא, רישא משמע דוקא עגולה למטה כשירה, וסיפא משמע דאפילו יש לה זוית למטה אם עגולה למעלה כשרה, וראיתי בציוני המראה מקום שכתב וז"ל ע"ש (בב"י בשם הב"ש) באות מ' ובאות פ' ובמ"ש ב"י בשם מהריא"ס באות כ' ובד"מ וצ"ע עכ"ל. ובעיוני שמה נראה לפע"ד כי דיוקא דרישא עיקר דדוקא בעגולה למטה יש להכשיר, שכ"כ שם בב"י מהב"ש לאות פ' דכשאיין לה זוית למטה תחשוב תמונת כא"ף אף על פי שיש לה זוית למעלה שהרי בכתיבה המאושרת נהגו הסופרים לעשות את הכא"ף כמו פ"א לנוי עכ"ל עיי"ש. אבל אם עשה לה זוית למטה אף על פי שהיא עגולה למעלה נ"ל דאיין להכשיר, שהרי בכתב ספרדית עושין את הב' גם כן עגולה למעלה". עכ"ל לשכת הסופר.

וקשה לי: למה לא הביא מ"ש הב"י בשם הב"ש באות מ' ובד"מ להכשיר, שהרי כתב הב"י באות מ' בשם הב"ש וז"ל: "מ' פתוחה תהיה למעלה לצד ימין עגולה כאשר כתב בהגהת מיימוניות, ולמטה יהיה לה זוית ולא עקב, שהרי תמונתה כמו כא"ף, ואנ"פ שיש לה זוית למטה, מ"מ כיון שהיא עגולה למעלה ואין לה עקב למטה דמי טפי ככא"ף מלב"ית, כי הבי"ת יש לה עוקץ למעלה ולמטה עקב, והזוית למטה אינו מהפך תארה, שהרי בכתיבה המאושרה נהגו הסופרים לעשות לכ' כמין זוית", עכ"ל הב"י בשם הב"ש ומובא בשו"ע כ"ק אדה"ז³ ובקסת הסופר⁴. והרי כתב בהדיא כשהיא עגולה למעלה וזוית למטה תמונתה כמו כא"ף.

ובד"מ כתב⁵: "ושם דנהגו הסופרים לעשות להכפופות מרובע", עכ"ל. מזה נראה שהיו עושים גם לכא"ף כפופה מרובע.



-
- (1) סי' לו סע' ב, אות כ' כפופה.
 - (2) סי' ה ס"ק טו.
 - (3) סי' לו סע' ב, אות מ' פתוחה.
 - (4) סי' ה סע' ב, אות מ' פתוחה.
 - (5) סימן לו ס"ק ח.

קכא. בירור¹ תאריך אגרת כ"ק אדמו"ר הזקן להרה"צ אלכסנדר סענדער משקלאוו

הת' מנחם שי' שמערלינג
חבר מערכת לשעבר

אגרת י' באגרות רבינו² נכתבה אל "אהוב נפשי הרבני הנגיד המפורסם גבר הוקם על האברך מוה' אלכסנדר נ"י", ותוכנו שרבינו מבקשו לעזור להחסידיים בשקלאוו שיוכלו להתפלל כמנהגם וכו'. ומסביר בארוכה ענין התפילה ע"פ תורת החסידות.

בבית רבי כותב אודותיו³: "הרה"ח המפורסם ר' אלכסנדר סענדער משקלאוו היה חסיד גדול מאוד ודחיל חטאין ובעל צדקה גדול מאד. פעם אחת כתב רבינו מכתב אליו, לבקשו שלא יעמוד בסוד משחקים, המלעיגים בחפצים לעבוד ה' באמת בעבודה שבלב זו תפלה כו'. ובתחלת המכתב היה כתוב בזה הלשון: הנה אף כי לא ידעתיהו ולא אכיר מראהו, אך לשמע אזן שמעתיהו אשר רוח ה' נוססה בו כו'. והוא מילא בקשת רבינו ועמד לימין צדקם של החסידיים כו'. אך אם זכה להיות אחר כך אצל רבינו, לא נתברר לנו עדיין, כי הוא נפטר בימי עלומיו כו'. אך זאת ידענו, שרבינו היה אצל אביו לנחמו אחר פטירתו, ואמר לאביו, שראה אותו בלבושים מאירים ונהירים מאד, וכל זה הוא מחמת הצדקה שלו⁴. אביו היה נקרא הר"ר צבי, והוא לא היה מהחסידיים, אך לא היה מנגד כל כך⁵. הר"ר סענדער הניח בן, היה נקרא ר' משה ר' הירש'ס. . אחר כך היה מחותנו של אדמו"ר האמצעי נ"ע, כי היה לו בן שמו ר' אהרן זלה"ה, והיה חתנו של אדמו"ר הנ"ל. והר"ר אהרן היה גיסו של אדמו"ר בעל צמח צדק נ"ע ואחר כך נעשה גם מחותנו, כי אדמו"ר הרב מוהר"ש מליובאוויטש נ"ע, בן אדמו"ר הנ"ל, היה חתן הר"ר אהרן זלה"ה".

ברשימת "דברי ימי הרבנית רבקה" מאריך אדמו"ר הריי"ץ בסיפור נפלא אודות מעשה הצדקה שלו, ומסיים "וכאשר סיפרו לרבינו הגדול מעשה זו, אמר בזה הלשון: איצטער איז מיר רעכט, אייף אַזעלכע לבושים האָב איך גאָר ניט

1) הקדמת הכותב: כבר כתבתי כ"פ ובכמה אופנים בכמות שונות בנדון זה. אך לאחרונה נתגלה ענין שע"פ נתחדשו כמה ענינים. וגם הוספנו הרבה בהערות לאורך כל ההערה ולכן הני חוזר ומדפיסו מחדש (החידושים בהפנים הם מקטע ד"ה "והנה, בשיחת אדמו"ר הריי"ץ" כו'). בשיחת ש"פ בחוקותי ה'תשד"מ (תו"מ התוועדויות תשמ"ד ח"ג ע' 1756) הזכיר כ"ק אדמו"ר בין הדברים את אגרת הזאת: "ידוע מ"ש אדמו"ר הזקן להרה"צ ר' אלכסנדר סענדער משקלאוו אודות גודל ההכרח והנחיצות דעבודת התפילה" וכו'.

2) אגרות קודש כ"ק אדמו"ר הזקן, הוצאה חדשה (תשע"ב), עמ' לג"לח.

3) פרק כו "תלמידיו הגדולים והמפורסמים" בערכו.

4) ובהערה כד כותב "שמענו שאמר רבינו אז, שלא שיער גודל כח מצות הצדקה כל כך

כו".

5) אך ראה לקמן ובהערות 9, 19.

6) קה"ת תשע"ד, עמ' ד"ט.

משער גיווען".

והנה, באגרות קודש שם משערים שהמכתב הוא מתקמ"ז, ובהערת הרב שד"ב לויין שי' שם: ר' אלכסנדר משקלוב נפטר בשנת תקנ"ח⁷ (ראה אגרות בעה"ת בהערות שם [סי' כא]), ואם כן נכתבה לפני תקנ"ח. בכמה כת"י גורסים "במו"ה ברוך נ"י", ולפי זה נכתבה לפני תקנ"ב (ראה מבוא ספ"ב). ובמשנת יואל משער שנכתבה לערך תקמ"ז, כי ב"א טבת תקמ"ז הוציאו רבני שקלאוו כרוז אל כל הקהלות נגד המנינים מיוחדים של החסידים (ראה "חסידים ומתנגדים" ע' 151), וכיון שהאגרת שלפנינו נשלחה לשקלוב, אפשר לזה היא הכוונה במ"ש "בהוסדם יחד עלי לגזור גזירת שמד על התפלה" (ראה גם האגרת הקודמת).

לכאורה יש להביא עוד תימוכין לקביעת תאריך המכתב לשנת תקמ"ז, כדלקמן.

ראשית כל נקדים להביא עוד איזה פרטי תולדותיו של הנמען הידועים לנו:

סיפור הבא הגיע אלינו מכו"כ ספרי סיפורי חסידים נאמנים (בשינויים קלים ביניהם):*

"אחד מחסידי אדה"ז, ר' אלכסנדר סנדר משקלוב הי' נוסע לחו"ל לרגל עסקיו, עם אנשיו העוזרים לו במסחרו. פעם שאלו אדמו"ר הזקן מדוע איננו נוסע למקום פלוני¹⁰, ויסע לשם. והואיל וזוהי פעם ראשונה לו במקום זה, התעניין באיזה מקום יוכל להתאסכן ולאכול. ויוודע שבית אחד נמצא כאן אשר בו אפשר לאכול אוכל כשר בתכלית, הי' זה בבית בתו של הרב המפורסם בצדקתו, בלימודו וביר"ש. הוא נפטר והשאיר בת צעירה משכילה ויראת שמים כאבי, וישארה ראשי העיר לתלמיד חכם, ובביתם מהדרים בכל ההידורים כבבית אבי."

7) תאריך המדויק ניתן ברשימת "משפחות ק"ק מקלאב" ("קובץ על יד" ספר יא, עמ' קסב): "תקנ"ח. ד' י"ב אייר. מו"ה סענדר במו"ה צבי ר"ס" (אלא שתאריך זו בחודש אינו תואם ליום ד' בשבוע אלא ליום ש"ק, וא"כ טעה מהעתיק בא' מהם, ובאגרות בעה"ת הכריע שהטעות אינו בקביעות השנה אלא ביום בשבוע).

8) 'רשימות דברים' מהדורת תשס"ט, מדור החסידים אות ג (אלא ששם יש פרטים שאינם תואמים את המציאות, כפי שכבר העירו שם בהערות). רשימות ר' דוד צבי הילמן אות ב (נדפסו בס' 'הרב' עמ' תשע"ד ואילן). הבא לקמן הוא כפי שנדפס ב'שמעות וסיפורים' מהרה"ח ר' רפאל נחמן הכהן כהן (ח"א עמ' 41-40).

9) ברשימות דברים' אין שמו של ר' אלכסנדר סענדער מוזכר בכלל כבעל הסיפור, אלא שמו של החסיד ר' אברהם בירן מסמיליאן (אביו של הרה"ג ר' נחמיה מדובראוונא). מאידך, בס' 'אבני חן' עמ' 64, ששם נדפס הסיפור עם שמו של ר' אלכסנדר סענדער, משמע שגם אביו ר' צ' היה שם. ואפ"ל ששניהם אמת, ואלו היו מ"אנשיו העוזרים לו במסחרו". (הדבר יתכן מצד גילו של ר' אברהם בירן, שלא היה מבוגר מר' אלכסנדר סענדער אלא בכמה שנים (בנו ר' נחמיה נולד בתקמ"ח). ואת"ל כן – יומתק מה שלאח"כ התגורר ר' אלחנן בסמיליאן).

10) ב'אבני חן' שם כתבו ששם המקום הוא "שאטלאנד" (ליד העיר דאנציג, בצפון פולין-פרוסיה), עפמ"ש כ נכדו בקונטרס 'למנחמי' עמ' 70.

וישלח ר' אלכסנדר לשאלה אם אפשר להתאסכן אצלה? ותען ותאמר: הואיל ובעלי נסע לרגל מסחרו מובן שאין באפשרותי לעשות זאת. אבל בהוודע לה שהם כעשרה איש, הסכימה לארח אותם.

בליל שבת קודש ישבו ר' אלכסנדר ואנשיו – שגם היו חסידים ואנשי מעשה – לסעוד. וישירו ויזמרו זמירות וניגונים. פתאום שמע ר' אלכסנדר קול בכי עצום. וירא והנה בעלת הבית עומדת בחדר השני סמוך לפתח חדרם ובוכה, ולאחר ששאל אותה מהי סיבת בכי, אמרה לו שמעת פטירת אבי לא זכתה לסעודת שבת כזאת, ועכשיו נזכרה באבי, ולא יכלה להתאפק, ותבכה.

בינתיים שאלה אותו: מה מצב החינוך ברוסיה? ותען ותאמר: ענין זה מעורר בי דאגה רבה. משום שיש לה בן בגיל שבע¹¹ ואיננה יודעת מה לעשות בו, כי כאן במקומה קיים חינוך חובה מטעם הממשלה. אמר לה ר' אלכסנדר שברוסי' אין כדבר הזה, וכל אחד יכול לחנך את בנו כרצונו. אמרה לו האשה, שגדול רצונה לשלוח עמו את בנה לרוסי', שאל אותה ר' אלכסנדר, ומה יאמר על זאת בעלה? ותאמר לו שבוודאי ובוודאי יסכים לזה גם בעלה, ואמנם כשהגיע היום בו נסע ר' אלכסנדר, לקח עמו את אלחנן, בנה של האשה, כתב בדרכון שזהו בנו ויסעו.

אז הבין החסיד ר' אלכסנדר את כוונת אדמו"ר שאמר לו מדוע איננו נוסע לאותו מקום.

ותו אלחנן גדל והי' לאיש¹², הוא אביו של ר' פרץ חן.

שמעתי ממרת מוסייה דוברוסקין, בתו של ר' דוד צבי חן ז"ל. והיא סיפרה שכאשר היתה בליובאוויטש הזמינה אותה אליה הרבנית רבקה, ואמרה לה: הרי אנחנו קרובי משפחה; כי אביה של הרבנית ר' אהרן ז"ל, היה נכד ר' אלכסנדר סנדר".

והנה, סיפור זה קרה בערך שנת תקמ"ח-ט. שהרי ר' אלחנן חן נקרא ע"ש בעל ה'סדרי טהרה', הרב אלחנן אשכנזי¹³. לאחרונה (בשנת תשס"ה) אותרו שרידי

11) שאר המקורות אינם מזכירים הגיל שבע, אבל מזה שב'שמועות וסיפורים' דייק לכתוב כן י"ל שכן שמע ממרת מוסייה דוברוסקין, שהיתה נינה של ר' אלחנן. אבל ברשימות רדצ"ה (שגם הוא שמע הסיפור מזקנתו מוסייה דוברוסקין) כתוב "בערך בגיל בר מצוה הי' בבואו לרוסיה".

12) ב'אבני חן' שם כתבו: "הילד אלחנן חן הגיע לרוסיה והתגורר בבית החסיד ר' אלכסנדר סנדר משקלוב, אלא שזה נפטר בצעירותו ועל פי פקודת אדמו"ר הזקן העבירוהו אחיו החורגים לבית אחר, כי חששו פן יבקש חלק בירושה, שכן במסמכים היה רשום כבנו של האב המנוח". ובהערה 8: "...לא ברור אם עבר לגור אצל אחר, לפני או אחרי פטירת אביו המאמץ". אבל עפ"מ ש"כ ב'אגרות בעה"ת הג"ל שר' אלכסנדר סענדער נפטר בתקנ"ח, הוברר לנו שהעברתו לבית אחר היה לפני פטירת ר' אלכסנדר סענדער, שהרי ר' אלחנן התחתן וילד בנו ר' פרץ כבר בתקנ"ז.

13) ראה 'אבני חן' עמ' 54 ובהערות שם איך מתייחסים משפחת חן לה'סדרי טהרה'.

מצבתו בבית העלמין בדאנציג, ונתברר שתאריך פטירתו הוא כ"ב אלול תק"מ, וא"כ ר' אלחנן חן נולד רק לאח"כ. מאידך אין להרחיק תאריך לידתו יותר מדי, שהרי בתקנ"ז כבר נולד בנו ר' פרץ¹⁴. נמצא שבעת שהביאוהו לרוסיה היה בן שבע כנ"ל – בערך תקמ"ח-ט¹⁵.

את המכתב מתחיל רבינו "הנה אף כי לא ידעתיהו ולא אכיר מראהו, אך לשמע און שמעתיהו אשר רוח ה' נוססה בו" כו' [ההדגשה אינה במקור]. וא"כ כתיבת האגרת קדמה לסיפור זה שקרה בתקמ"ח-ט כנ"ל.

בהוצאה הישנה של אגרות קודש בהערות העורכים כתבו¹⁶: "במשנת יואל משער את זמן כתיבת האגרת לערך תקמ"ז, כי אז הוציאו רבני שקלאוו כרוז אל כל הקהלות נגד החסידים המתפללים במנינים מיוחדים. אך אי משום הא לא איריא, שהרי כבר בהחרמות של תקל"ב מוזכרים כמ"פ המנינים המיוחדים של החסידים, ומכ"ש באלו של תקמ"א, וא"כ אין כל הוכחה לאחר את האגרת לתקמ"ז. ואף שהתקנות של שקלאוו, שאחת מהן היא "לבטל המנינים שלהם" (ראה חסידים ומתנגדים ע' 151), נתקנו בשנת תקמ"ז, מ"מ אין כל הכרח שאגרת זו נכתבה אז".

והנה, בשבועון "האח" גליון 18 ("יום ג' פ' תרומה כ"ח שבט רדע"ת) נדפס (חלק ראשון מ) מאמר אודות הרבנית רבקה, שנפטרה ביו"ד שבט של אותה שנה. ונכתב שם בארוכה גם אודות ר' אלכסנדר סענדער, ובין הדברים: "הוא היה מגדולי שקלאוו, ואף כי לא הי' עוד אז מחסידי אדמו"ר הזקן נ"ע ומהנוסעים אליו, אך לא התנגד לו גם כן, ואדרבה מצאנו שאדמו"ר הזקן נ"ע כותב לו מכתב ביחוד וזה לשונו הקדוש [ומצטט כל האגרת, ומסיים]: ונפטר הר"ר סענדער כבן שלש ושלשים שנה ואדמו"ר הזקן נ"ע נסע לשקלאוו לנחם את אביו הר"ר הירש ז"ל, ואמר לו שבנו הרר"ס ז"ל הוא בעלמא דקשוט בלבושים בהירים כו' והכל מכח הצדקה".

כבר הבאנו לעיל מש"כ באגרות בעה"ת שנפטר בתקנ"ח, וא"כ נולד שלש ושלשים שנה לפני זה – בערך תקכ"ה.

עפ"ז הרי ברור שלא יתכן להקדים תאריך כתיבת האגרת לתקופה שלאחרי החרמות של תקל"ב או תרמ"א, כאשר היה הנמען בגיל שבע או שש עשרה, לא יתכן שיהיה ביכלתו לעזור בסידור המנין שלהם ולעמוד נגד גדולי שקלאוו. ובמיוחד כאשר רבינו מתארו כ"אהוב נפשי הרבני הנגיד המפורסם גבר הוקם על האברך מוה' אלכסנדר נ"י"¹⁷!

14 'אבני חן' עמ' 76, "ע"פ המקובל בקרב צאצאיו".

15 לפי נוסח רדצ"ה שהיה בערך בר מצוה בבואו לרוסיה, היינו בערך תקנ"ד.

16 'אגרות קודש אדמו"ר הזקן, האמצעי, הצמח צדק' ח"א עמ' תכה"ו. במהדורה החדשה

הושמט קטע זו.

17 משא"כ לפי התאריך דתקמ"ז, אף שגם בזה יש חידוש – שהרי היה בסך הכל בערך

ולכן נראה לקובעו לאחרי י"א טבת תקמ"ז, ובאותו זמן "לא היה עוד אז מחסידי אדמו"ר הזקן נ"ע ומהנוסעים אליו, אך לא התנגד לו גם כן".

[ויש להסביר סיבת אי התנגדותו לרבינו כבר אז עפ"מ"כ ב'דברי ימי הרבנית רבקה' שם אודות אביו ר' הירש:]

"הרב ר' הירש ז"ל הי' מנכבדי עיר שקלאוו, בתחלת ימי נשיאות רבינו הגדול. ובפעם הראשון שהי' רבינו הגדול בשקלאוו בדבר ענין כללי . . הי' הוא הרב ר' הירש, כמו אחד מנכבדי העיר, הראשון שנתקרב לרבינו הגדול. ונתן לו ברשותו הון רב על עניני הכלל, להיותו עשיר גדול ובעל עסק גדול ביותר, והתקרב לרבינו הגדול בכל לבו ונפשו, ולהיותו למדן מופלג נהנה מאד מחריפות גאונו של רבינו. לפי עדותו של נכדו ר' משה¹⁸ הנזכר, הי' הרב ר' הירש ז"ל [אומר]: הנה

בן עשרים ושנים, אבל בהחלט יתכן הדבר. וראה גם בחתימות על התחייבות לקנות סידור "שער הרחמים" (מהרב פנחס מ"מ דפאלאצק תלמיד הגר"א) משנת תקמ"ח, שגם שם נמצא בין החותמים "מ' סענדר במ' צבי", ומכאן רואים שעב"פ הי' איש אמיד. אלא שעדיין צ"ע תוארים כאלו למי ש"לא היה עוד אז מחסידי אדמו"ר הזקן נ"ע ומהנוסעים אליו".

[אגב: בין החותמים שם נמצא גם "מ' פנחס בהרב חנוך הענך" רייזעס. והנה בהיכל הבעש"ט גליון יב (עמ' קלא) כתב הרנ"ג: "ואם כבר הבאנו את התייחסותו של רבי פנחס רויזעס לצד המתנגדי, מעניין לציין את השתתפותו של רבי פנחס בדמי מעות קדימה לסידור של תלמיד הגר"א, רבי פנחס המגיד מפאלאצק, בשנת תקמ"ח כאשר המחלוקת בין המתנגדים לחסידים טרם שככה. בין החותמים דק"ק שקלאוו מוצאים אנו את רבי פנחס "מ' פנחס בהרב מ' חנוך הענך". אולם נראה לכאורה, שבשנת תקמ"ח טרם התקרב רבי פנחס לחסידות חב"ד". הנה, לבד זאת שמדברי אדמו"ר הריי"ץ (שצוינו בכ"מ בהערות בדברים אלו) שרבי פנחס התקרב לחסידות הרבה לפניו, הנה אגרת יו"ד של רבינו כולל תשובה לרבי פנחס שנכתבה בתקמ"ז, וודאי שכבר אז נתקרב. וגם, הרי מצינו בין החתומים גם איש אחר שהי' לו כבר זיקה לרבינו, ואולי אפי' נסע אליו – ה"ה "מ' סענדר במ' צבי" דנן! וכנראה אין ללמוד מחתימות לקנות ספר על "חסידותם" של החותמים (ואולי בעינינו נוסף ימצאו עוד חסידים בין החותמים האלו...), וד"ל.]

18) שמו המלא הי' "חיים משה" כמ"ש על דף השער (השני) של דפו"ר דלקוטי תורה שבהדפסתו עסק בנו ר' אהרן.

בשעת פטירת אביו הי' "עוד צעיר לימים" (לשון אדמו"ר הריי"ץ ברשימה שבפנים); מאידך, בתקס"ט כבר הוליד בנו (השני?) ר"א (וגם כבר אחרי פטירת אביו בתקנ"ח הי' בגדר שיוכל זקנו לספר לו אודות אביו, היינו שלא הי' תינוק ממש). והנה אביו נולד בתקכ"ה (כנ"ל) ונולדו לו ג' בנים ובת, ואם יכולים לסמוך על הסדר שב"לקוט משפחות – אגרת יוחסין למשפחת אלכסנדראוו (עמ' 9) הי' ר"מ הבן השלישי. ועכ"פ יכולים לשער שנולד לערך תקמ"ח-נ, והי' כבן ח"י' בפטירת אביו, והתחתן בערך תקס"ה (ובנו ר"א נולד בתקס"ט כמ"ש אדמו"ר הריי"ץ בהערה א' להרשימה שבפנים, ובנו הצעיר ר' צבי הירש נחום נולד בתקע"ח).

בהמשך הרשימה שבפנים (עמ' כד) נזכר שר"מ הגיע לחתונת אדמו"ר המהר"ש והרבנית רבקה נ"ע בתר"י, אך לא ידוע לנו אודות המשך חייו ומתי נפטר. לעיל שם בהרשימה (עמ' ג) מסופר שהי' מחשובי תושבי שקלאוו והיו מחשיבים אותו הרבה, ועד"ז הצ"צ התחשב בו. וגם כתוב שם "ולעת זקנותו התלמד ששה סדרי משנה בעל פה . . לאחר שהתלמד הנ"ל הי' לומד

בחסידות אין לי השגה וחוש, ולולא לא הייתי זקן כזה הייתי מניח כל אשר לי והייתי נוסע אליו (אל רבינו הגדול)¹⁹, בכל מקום שהוא, לשמוע ממנו סוגיא גמרא.

בעל פה [ב]שבת קודש בין מנחה למערב... " (ולהעיר שאפי' אם לימוד משניות בע"פ ה' בערך תר"כ הרי שהי' אז בן ע', צעיר בהרבה מזקנו רצ"ה שהתחיל ללמוד משניות בע"פ בעצת הצ"צ בהיותו בן צ"ג – ראה הערה הבאה).

19) משמע שבפועל לא היה ר' הירש חסיד של אדה"ז, וכן מפורש בבית רבי (הובא לעיל) "...הר"ר צבי, והוא לא היה מהחסידים, אך לא היה מנגד כל כך". אבל ב"ליקוט משפחות – אגרת יוחסין למשפחת אלכסנדראוו" (עמ' 8) כותב אודותו: "הרב הגביר הנכבד ונשוא פנים המפורסם לשם כבוד מו"ה צבי הירש הנקרא ר' הירש ר' אברהם ר' סענדרז' ז"ל פרנס ומנהיג בק' שקלאב (והי' מחסידי אדמו"ר הזקן הגאון מהר"ש זלמן נ"ע מלאדי)", וכן בסה"ש הית"ש עמ' 133 מסופר אודות ביקור שלו אצל הצ"צ בהיותו צ"ג שנה, עיי"ש. וגם בקונטרס רמ"ח אותיות (אות י"ד) מסופר: "מצאתי כותב (בס"ס) אביו של ר' סנדר משקלאוו ונעשה לבעל חוב גדול, והשמיט ובא לאדמו"ר, והתחיל להבינו מהו ענין בעל חוב ברוחניות, עד שנשכחו ממנו כל עניניו לגמרי והתחיל לבכות מאוד, ואח"כ אמר לו ליטע לביתו ונסע ונעשה שוב גביר גדול וסילק כל חובותיו, ואמר אדמו"ר שזה על דרך עניין להפך העצב כו' המבואר בתניא פרק לא" (וכן מסופר גם ב"למען ידעו... בניס יולדו" עמ' 275 אות קכ"ו).

והנה ר' צבי הירש נולד לא יאחר מת"ק-תק"ה (בנו ר"ס נולד בתקכ"ה כנ"ל), וא"כ הסיפור בסה"ש אירע בערך תקצ"ח (אף שמשמע שם קצת שאירע כשכבר היה מחותנו של הצ"צ, ע"י חתנת אדמו"ר המהר"ש עם הרבנית רבקה בתר"ט-י"א, כי אז לא היה בגיל צ"ג אם עדיין היה חי). ודבריו לנכדו ר"מ שהובאו בפנים היו בסמיכות לפטירת ר"ס בתקנ"ח, וי"ל שאז אכן לא היה עדיין חסיד ורק אח"כ נסע לאדמו"ר הזקן. אלא דלפי"ז צ"ע: (א) למה אמר לנכדו בהיותו בשנות החמישים לחייו "ולולא לא הייתי זקן כזה"? (ב) איך לא ידע בעל ה"בית רבי" אודות חסיד זקן מופלג זה של אדמו"ר הזקן, אדמו"ר האמצעי ואדמו"ר הצ"צ – ואדרבה ידע לספר עליו ש"הוא לא היה מהחסידים, אך לא היה מנגד כל כך"? ! וצע"ג.

והנה ברשימת "משפחות ק"ק שקלאב" (נזכר לעיל הערה 7) נכתב: "תקע"ה. ד' כ"ד אלול. מו"ה צבי הירש במו"ה אברהם ר"ס. והנה גם כאן אין היום בשבוע מתאים עם היום בחודש באותו שנה, ואם נקבל יום השבוע צריכים להקדים פטירתו לתקס"ה או לאחרו לתקפ"ה (שאינו ה' כ"ד אלול ביום ד' בשבוע). ויותר מסתבר שאכן נפטר (עכ"פ לערך) בתקע"ה וטעה הרושם. ואכן מתאים עם מש"כ אדמו"ר הריי"ץ ברשימת היום מ"ה מנחם אב תרע"ד (נדפס בסה"ש תו"ש 205 ואילך) אודות פטירת בנו של ר"מ בגיל י"ט שנה "ועוד מעט היה גומר לימוד הש"ס בפעם השביעי והי' למדן מופלג ושמו ר' הירשל אייזיק ז"ל", ושפחות משני חדשים אח"כ נפטר בנו ר' אהרן (אבי הרבנית רבקה). והנה ר"א נפטר ביום כ"ד אייר תקצ"ז (אף שנרשם ב"משפחות ק"ק שקלאב" שם תקצ"ה, הרי אז לא היה כ"ד אייר ביום ב' בשבוע כמו שנרשם שם וכן הוא הקביעות בתקצ"ז, נוסף למש"כ אדמו"ר הריי"ץ בהערה א' לרשימת דברי ימי הרבנית רבקה שנפטר תשעה שנים קודם אשתו שנפטרה בתר"ו), ולפניו ברשימת "משפחות ק"ק שקלאב" נרשם: "תקצ"ה. ערב פסח. בנו של ר' משה ר"ס". ולכאורה גם כזה טעה ברישום השנה וצ"ל תקצ"ז (ובפרט שבכ' טבת תקצ"ה נרשם עוד בן של ר"מ שנפטר ולא נזכר ברשימת היום שם רק שב' בניס נפטר קרוב זל"ז (אף שאכן נאמר שם שבניו כולם נפטרו בחייו)), וא"כ נולד בתקע"ח. והנה שמו המלא ניתן ב"ליקוט משפחות – אגרת יוחסין למשפחת אלכסנדראוו" (עמ' 10) "המופלא בקי בש"ס בע"פ מוהר"ר צבי הירש נחום אלכסנדראוו", היינו שנולד אחרי פטירת רצ"ה זקנו של אביו (שגידלו). וא"כ נולד לא יאחר מתפ"ב (ובפרט אם נדייק שהמסופר בסה"ש שם אירע בליובאוויטש, שלשון השיחה הוא "אמאל איז ר' הירש געקומען צו הוד כ"ק אאזמו"ר הצמח צדק... אין אַ געוויסען טאג זיינען הוד כ"ק אאזמו"ר הצ"צ מיט ר' הירש אַרויס אַביסל אויפ'ן הויף וואו עס זיינען געווען בויער און בענק צום זיצן...". דא"כ מוכרח שאירע בתקע"ד-ה אחרי שמשפחת

אשר בפועל פיקח עיני ממש בלימוד, וסוגיא אחת שלמדתי הגמרא היא בפעם החמישי, מני אז שהוקשה לי הענין, ובכל פעם התחזקה אצלי הקושיא, הייתי מצטער על זה ימים רבים, וגם שאלתי כמה וכמה מלומדי עירינו ואין עונה. הענין²⁰ האַט עפעס גיזאַגט, נאָר עס איז קרום ווי אַ קאַצערע²¹. ובא הוא ושאלתיו, והתפלא על העדר ידיעתי בזה, כלומר מדוע קשה לי קושיא זו, עס איז דאָך קיין קושיא

בית הרב העתיקו לליובאוויטש. ויומתק גם לשון הצ"צ שם "איך בין אינגער און עס טרעפט ביי מיר אויך [שמתקשה לחשוב דברים עמוקים], די עצה איז חזרין משניות בע"פ, משנה איז גילוי הנשמה" שאין הכוונה רק שהוא צעיר ממנו, רצ"ה, אלא שהוא צעיר בכלל – בהיותו פחות מכ"ה שנה באותו זמן [ולא כמו שתירגמו בסה"ש המתורגם "אני צעיר ממך" שאי"ז אלא כמתלוץ ממנו שצעיר יאמר כן לזקן מופלג]. וא"כ אכן מתאים דיבוריו לנכדו ר"מ סמוך לתקנה בהיותו יותר מע"ה שנה"לולא לא הייתי זקן כזה" (וג"כ אינו תמוה כ"כ שלא ידע בעל הבית רבי אודותו). (20 העורכים לא ציינו שם כלום מיהו הענין הזה, אבל לכאורה מדובר בר' הענין שיק, אביו של הרה"ח ר' פנחס רייזעס משקלאוו.

ונמצא שבניהם (ר' אלכסנדר סענדער ר' פנחס רויזעס) קבלו באותה הזדמנות מכתב מרבינו ביחד; שהרי למכתב זה צירף רבינו מכתב ל"אור"נ הרבני המופל' חריף ושנון מו"ה פנחס נ"י", והיא תשובה ארוכה אודות תולעים שבריהא.

וברך אגב יש להעיר: בספר השיחות ה'תרצ"ו עמ' 126 (מפורים, אות ד) מסופר, שבפעם הראשונה שאדמו"ר בא לשקלאוו "אמרה [חותנתו של ר"פ] לכל חתני' שכל מי שיסע אליו – לרבינו – ללמוד, תתן לו כל רכושה. הר' פנחס הסכים ונסע לליאזנע, והי' אצל רבינו שלשה חדשים, והביא מכתב כי הי' שם ג' חדשים ונתנה לו כל כספה וזהבה. ר' פנחס לקח הכל והביא לרבינו, ונתן לו לצדקה על ענינים כללים. וברכו רבינו בעושר שיהי' לו תורה וגדולה...". (ואע"פ שרבינו היה בשקלאוו בפעם הראשונה בחשון תקל"א (ראה שם עמ' 61 ואילך בארוכה), אבל מפורש שם (עמ' 67) שלא היה אצל רבינו עד תק"מ).

ובספר השיחות ה'תרצ"ט עמ' 309 (מסעודת יום שמח"ת, אות ד) מסופר, ש"החסיד ר' פנחס רויזעס בא בפעם הראשונה אל אדמו"ר הזקן והי' מתלמידי החדרים והי' אצלו ארבע שנים רצופות...". (מש"כ בהשיחה מתרצ"ו שחזר אחרי ג' חדשים – הרי מיד אח"כ ממשיך שם שחזר לרבינו (להביא לו כל הכסף שקיבל מחמותו) וא"כ אפ"ל שאז התחילו הד' שנים רצופות שהי' אצל רבינו (ואוי"ל שאי"ז נחשב כהפסק)) [וא"א לדחות ד' שנים אלו לתקופה מאוחרת יותר, שהרי בסוף שנת תקמ"ה נשלח בשליחות חשאית של רבינו למשך שנה, כדלקמן בפנים ההערה מלקוטי דיבורים].

ועפ"ז צע"ג מש"כ ברשימת "ויכוח הגדול במינסק – תקמ"ג" לאדמו"ר הריי"ץ, שלאחרי הוויכוח אמר ר' הענין שיק לר' זעמיל שבנו (ר"פ) מתכוון לנסוע לליאזנע – מה היה החידוש בזה, לכאורה היה מפורסם הכינוי שלו "רויזעס" ע"ש סיפור הנ"ל והיה ידוע שהוא חסיד כבר מתק"מ. ועוד, שהי' בליאזנא במשך הזמן שבינתיים (ואולי אפי' נסע להוויכוח במינסק מליאזנא (היינו, או שאז עדיין הי' באמצע הד' שנים רצופות, או שבאותו קיץ נסתיימו). ויל"ע.

גם צע"ג מש"כ בספר השיחות ה'תש"ד עמ' 111 (מסעודת אחרון של פסח, אות ו): "ווי עס איז ידוע, אַז החסיד ר' פנחס רייזעס איז געקומען קיין ליאזנא צו הוד כ"ק רבינו הזקן תומ"י נאך די הסתלקות פון הוד כ"ק הרב המגיד ... און נאכדעס האַט החסיד ר' פנחס רייזעס איבערגע'חזר'ט פאר הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק האמצעי אלע מאמרים וואס ער האט געהערט פון הוד כ"ק רבינו הזקן, אויך די מאמרים וועלכע ער האט געזאגט קודם לידתו פון הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק האמצעי". ומוכח שהכוונה אכן שתומ"י אחרי הסתלקות הה"מ הגיע, שהרי אדמו"ר האמצעי נולד בתקל"ד, כשנה אחרי הסתלקות הה"מ.

ניט. ולמד עמי הסוגיא ההיא מתחלת המשנה עד שיטת הרא"ש, וכאשר למד עמי (במשך ארבעה ימים איזה שעות ביום ובעל פה), הנה ביום ראשון דימיתי וחשבתי כי טוב הוא, כי ההסברה היתה נעלית מאד, אבל מה יהי עם הקושיא שקשה לי, איך יתרצה. ואח"כ ביום השני והשלישי הייתי כמבולבל ממש מרב ענג, שראיתי עולם חדש, ושכחתי על הקושיא שלי. ואח"כ כאשר גמר הענין הזכרתי כי הי' לי קושיא בסוגיא זו.

וכעבור איזה שבועות שעסקתי בסוגיא זו לחזור אלי' כפי שלימד עמי (וגם חפצתי שתהי' לי הסוגיא הזאת שלמד עמי להיות לבנין אב, אשר ממנה אבין ללמוד גם במקום אחר בענין כזה), וחפצתי למצוא הקושיא שלי, והאמינו לי (כך סיפר ר"ה הנ"ל) כי נתביישתי ביני לבין עצמי. ובבואו פעם שני' לעירינו עשיתי לו נחת רוח גדול ברכושי²².

והנה, בשיחת אדמו"ר הריי"ץ מפורים תרפ"ו²³ הזכיר הסיפור הנ"ל בקצרה:

"מען דארף מאכן חדרים און לערנען, כי מי יודע מי הוא הנער שיושב שם . . . און אזיי ווי ר' אלחנן אביו של ר' פרץ חן (הוא בא בזמן אחד עם ר' ברוך אביו של אדמו"ר הזקן נ"ע), שהיו אז אנשים מכאן בגאליציע, ואז נשב רוח חופש במדינה ההיא, והוא הלך ולמד אז בחדר, ואמרה אמו קחוהו אתכם לרוסלאנד. וענה, אז איר וועט געבן וועל איך נעמען. והביאוהו לרוסיה ונתנוהו לחדר, ויצאה ממנו משפחה כזו", עכ"ל בהנוגע לענינו.

המשמעות הוא שבא בזמן אחד ובסיבה אחת עם ר' ברוך אבי רבינו. וכפי

22 ברשימה שם ממשיך ר' הירש לספר אודות בנו ר' אלכסנדר סענדער: "ואנכי נתתי לו את בני, אביך סענדר ז"ל, שיהי' מאנשיו, בתנאי שיורה לו דרך בלימוד הגמרא בעיון דק ודוק. כי כאשר חפץ אביך בני סענדר ללמוד את הקונטרס (הכוונה על ספר התניא, אף שהי' נדפס ונקרא בשם תניא, לקוטי אמרים, בכל זאת הזקנים עוד ירשו השם הישן וקראוהו בשמו הקדוש בשם קונטרס), לא הסכמתי לו עד שידע הג' בבות, כתובות גיטין קדושין וחולין בעיון.

ובכל זאת לא שמע אלי והי' לומד בו בהעלם ממני. ואח"כ נודעתי ועשיתי עצמי כאילו איני יודע, כי ראיתי ברכת אלקים בו, אף כי מטבע תולדתו הי' במגז טוב, אך משהתחיל להיות מאנשי רבינו והתחבר אל הגדולים והי' מייקר בהזמן מאד, והי' משים לילות כימים בעסק התורה ותפלתו היתה נעימה במאד, והי' מאריך בתפלה ומדותיו השתנו במאד, וגם ברכת אלקים היתה בעסקיו והי' מרויח הרבה".

וצ"ל שמש"כ "נתתי לו את בני . . . שיהי' מאנשיו" אין פירושו ששלחו להיות אצל רבינו (שהרי בזמן קבלת המכתב עדיין לא היה אצל רבינו), אלא רק שבמדה מסויימת יהיה חסיד (ויל"ע במה התבטאה "חסידותו", בזמן שהן אינו נוסע אליו והן אינו לומד חסידות).

והדבר צע"ג, שהרי התניא התפרסם בהעתקות בכתב החל מתקנ"ב – כשר' אלכסנדר סענדר היה בן עשרים ושבע ועצמאי, וכבר היה נחשב "מגדולי שקלאוו". ובפרט שכבר קיבל מכתב מרבינו ואפי' הלך בשליחותו – איך יתכן שאביו יעכבו מללמוד התניא, ו"עד שידע הג' בבות, כתובות גיטין קדושין וחולין בעיון", תנאי המתאים יותר לנער צעיר? ! וצ"ע.

שהביאו העורכים בהערה 14 מרשימת ר"א וויינגרטן²⁴: בחודש אלול תש"ה, סיפר הר' שמואל הלוי לויטין בשם אדמו"ר הריי"ץ, שאביו של ר' פרץ בא ביחד עם ר' ברוך אבי אדה"ז לרוסי, עזבו את מקום מגוריהם, כי שם הממשלה חפצה שילדי ישראל ילכו ל"שקאלעס" [וראה גם ברשימת היומן מסעודת הצהריים י"ט כסלו תרצ"ג²⁵ אודות ר' ברוך: "גר אצל הרייץ. נולד במדינות ההם. נגזרה שם גזירה ללמוד ע"ד צוואג-שולע, וברח למדינת פויען. הגיעה הגזירה גם לשם, וברח לכפר עטליכע וויארסט מליאזנע", ומהמשך הרשימה נראה שההעסקה מפויען הי' בתקופת לידת אדה"ז].

אך גירסא כזו אינו תואמת עם המציאות שר' אלחנן נולד רק לאחר שנת תק"מ והובא לרוסיה בערך שנת תקמ"ח-ט, כנ"ל בארוכה. וא"כ מוכרחים לדחוק שכוונת אדמו"ר הריי"ץ בהשיחה הוא לביקור של ר' ברוך שהתרחש בסוף שנות התק"מ, שהי' באותו זמן שר' אלחנן הגיע לליאזנא (ומש"כ ביניצוצי אור' צע"ג בלא"ה כנ"ל)²⁶.

אודות ר' ברוך מסופר בבית רבי²⁷: "ושמענו מאת הרבנים מנכדי רבינו שמתחלה הי' הר"ב דר בעיר לאזני, מקום תחנות רבינו. והנה כשהי' נכנס הר"ב לרבינו הי' רבינו קם לפניו, ולא הי' יכול הר"ב לסבול זאת ואמר: היתכן שאיש ששכינה מדברת מתוך גרונו יעמוד מלפני? על כן החליט בדעתו לעזוב מקום תחנות רבינו, וכן עשה".

וברשימת 'א' מנכדי אדמו"ר המהר"ש²⁸:

"כנראה האריך ימים רבים וכמסופר היה פעמים אצל רבינו הגדול בימי נשיאותו וגם אז לא חפץ אשר איש ידע מי הוא ולא התיר לבנו רבינו הגדול לגלותו. רק פעם אחת כאשר הפציר בו רבינו במאד, הסכים לגלות לבני ביצו ולמקצת תלמידיו היותר נעלים. רק בתנאי שלא ישנה רבינו הגדול ממנהגו בישיבה במקומו והגדת דברי תורה, אשר תנאי זה הצננה אבי רבינו עוד קודם בואו.

החסיד ר' פנחס רייזעס משקלאוו והחסיד ר' משה ווילענקער היו מאושרים כל ימי חייהם בזה שזכו לראות פני אבי רבינו ולשמוע ממנו דברי תורה ביחידות וכפי הבנתם היה מחסידי כ"ק רבינו הבעש"ט הנסתרים. את אשר דיבר לפניהם היה ענינים קצרים רק מופלאים במושכל ולא התיר לגלותם.

(24) נדפס ביניצוצי אור' עמ' 255.

(25) עמ' שיא (עם פיענוחים).

(26) גם יש להעיר על הנוסח של רצ"ה (שהובא לעיל בהערות 8, 11, 15) שר' אלחנן הובא בהיותו בערך בר מצוה, וע"פ חשבון יוצא שזה הי' בערך שנת תקנ"ד. אבל לפי"ז אינו שייך שבאותו זמן ביקר ר' ברוך בליאזנא, שהרי פטירתו הי' בח' תשרי תקנ"ב (ע"פ מצבתו).

(27) ח"א, פרק כד.

(28) נדפס בכרם חב"ד כרך 4 ח"א עמ' 7 ואילך (וראה מש"כ שם הר"י מונדשיין, וכנראה המחבר הוא אדמו"ר הריי"ץ בעצמו), ובי'מען ידעו... בניס יולדו' עמ' 223 ואילך.

כעבור יומיים, פתאום עקבותיו של הרב רבי ברוך לא נודעו, דבר שציער מאד את החסידים הנ"ל אשר התכוננו לבוא עמו בדברים ויקוו כי ה' יהיה בעזרם וימצאו חן בעיניו כי יואיל דבר עמם בדברים שבנסתר. ביותר הצטער הר"ר משה ווילענקער ז"ל שהיה בעל חושים נעלים ביותר ובקי עד להפליא בספרי המחקר ובעל מחשבה עמוק למאד. הוא היה מהיחידים אשר רבינו הגדול מצא בו בכל עת דחקו ולחצו מבית (מחבריו הרבנים הצדיקים הפולנים זצ"ל) ומחוץ (מהמנגדים הווילנאים) נוחם לנפשו הטהורה. דיבר עמו בענינים ובמושכלות העומדים ברומו של עולם".

כנראה זה ה' ביקורו האחרון של ר' ברוך אצל רבינו, שאחריו גר בסעליש "כמה שנים, עד שהגיע עת פטירתו"²⁹. וא"כ אולי אפ"ל שביקור זה – היחידה שבו ידעו אחרים מי הוא – ה' בתקמ"ח"ט, ולזה מכוון אדמו"ר הרי"ף שביאתו של ר' אלחנן ה' "בזמן אחד עם ר' ברוך אביו של אדמו"ר הזקן נ"ע".

והנה, להמכתב הנ"ל צירף רבינו שו"ת לר' פנחס רויזעס בענין "תולעים שבריאיה". וא"כ נמצינו למדים שבעת כתיבת האגרת לא ה' ר' פנחס רויזעס בליאזנא³⁰.

במשך שנות תק"מ-תקמ"ג ה' ר' פנחס "ד' שנים רצופות" אצל רבינו³¹, וא"כ אינו שייך שבמשך תקופה זו יכתוב אליו רבינו שו"ת וישלחנו לשקלאוו. ומזה עוד הוכחה שהאגרת הוא מתקמ"ז ולא מתקמ"א.

יש לעיין אם נוכל לשער מתי ה' בשקלאוו ולא בליאזנא במשך שנת תקמ"ז.

בלקוטי דיבורים ליקוט יג"ד מובא מה שסיפר ר' פנחס רויזעס להרה"צ ר' נחום (בן אדמו"ר האמצעי) בארוכה אודות מאורעות תקמ"ה-ז (עיי"ש):

(א) באות מח מספר אודות שליחות חשאית של כמה אברכים מתלמידי רבינו, ביניהם ר' פנחס, על משך שנה – קיץ תקמ"ה עד קיץ תקמ"ו – לעורר אודות לימוד ודרכי החסידות. (ב) לפנ"ז באות כה ואילך מספר אודות מאורעות סוכות, שמע"צ ושמח"ת אצל רבינו והנסים שקרו אז, ושרבינו התיר להחסידיים להשאר בליאזנא גם לב' ימי ר"ח מרחשון. (ג) באות מט ואילך מספר אודות

29) לשון הבית רבי (אף שמשם אינו ברור מתי עבר לגור שם והאם במשך שהותו שם לא ביקר בליאזנא גם אחרי שגר בסעליש, אבל עכ"פ משמע שה' שם כמה שנים לפני פטירתו בקביעות). וגם אם אכן ביקר עוה"פ היו החסידים ר"פ ור"מ מכירים אותו ומשמע שלא ראוהו עוד.

30) ומאידך – בעת הסיפור עם ר' סענדער ור' אלחנן כן ה' בליאזנא, שהרי אז ה' ביקור ר' ברוך אבי רבינו הידוע שבו הכירו ר' פנחס (לפי השערותינו שכתבנו בפנים). אלא שדבר זה קשה יותר לברר (כמו לקמן בפנים), כי ר' פנחס ה' נוסע לעתים תכופות לרבינו (ראה ספר השיחות ה'תש"ה עמ' 54).

31) הובא לעיל בהערה 20 מספר השיחות ה'תרצ"ט, עיי"ש.

המאורעות מש"פ נח עד אחרי ש"פ וירא בנסיעת רבינו לשווינציאן, עד לחזרתו בכ"ד מרחשון לליאזנא. (ד) באות נג ואילך מספר אודות המאורעות מש"פ חיי שרה (מברכים החודש כסלו) עד אחרי ש"פ ויצא, תקופת הבר מצוה של אדמו"ר האמצעי.

במשך כל תקופה זה הי' ר' פנחס רויזעס אצל רבינו ולא בשקלאוו. וגם אגרת רבינו לא נשלח עדיין, כי נכתב בהמשך להכרוז של רבני שקלאוו די"א טבת תקמ"ז.

מאיך – על פורים של תקמ"ז ג"כ הי' אצל רבינו, כמסופר בשיחת פורים תרצ"א³² "...כי בשנת תקמ"ז הי' הקביעות ... תענית אסתר (מוקדם) ביום ה' ופורים ביום א' – וביום שבת קודש אמר רבינו מאמר זכור את אשר עשה לך עמלק ... אח"כ בפורים אמר רבינו המאמר חייב איניש לבסומי בפוריא, והביא הפסוק בלילה ההוא נדרה שנת המלך – שנת מלכו של עולם..."

וא"כ אולי אפשר לשער שהאגרת נכתב ונשלח בין י"א טבת לפורים תקמ"ז³³ [אך אפשר גם שלא הגיע הידיעה אודות הכרוז הנ"ל מיד אלא אחרי כמה חדשים וא"כ אין להוכיח כלום מהיותו של ר' פנחס אצל רבינו על פורים (ואדרבה, אולי הוא זה שהביא הידיעה משקלאוו לרבינו)].



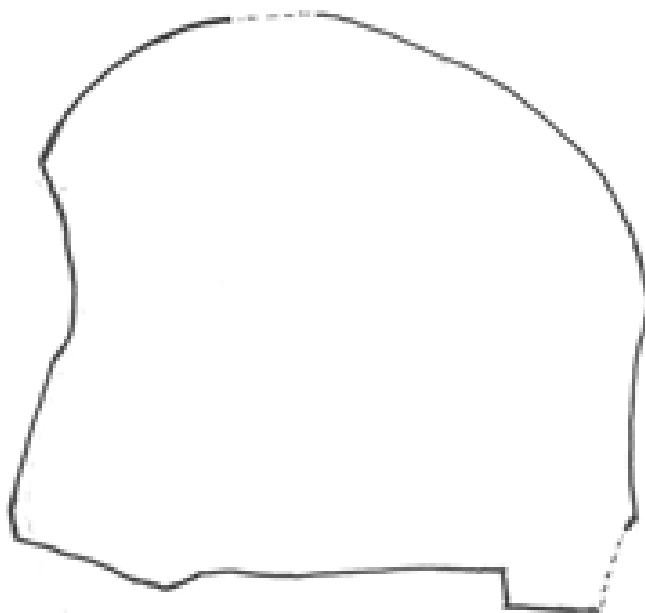
(32) ספר השיחות ה'תרצ"ו-חורף ה'ש"ת עמ' 127-8.

(33) ובפרט שי"ל שנשאר בליאזנא גם על חודש ניסן (ראה בספר השיחות שצויין לעיל הערה 30 שר' פנחס הי' נוסע לרבינו על חדשי אלול, תשרי, ניסן וסיון בכל שנה. אלא שאינו ידוע מתי התחיל הנהגה זו).

עפ"ז אפשר להמתיק לשון רבינו בתחילת השו"ת לר' פנחס: "מהודענא אודות התולעים שבריאה, לא החלטתי לאסור לאחרים כי אם להחמיר לעצמי". דבפשטות הרי"ז בהמשך למכתב שכתב ר' פנחס לרבינו בשאלה שעליו רבינו משיבו. אך ע"פ הנ"ל שבמשך תקופה של כמה חדשים לפני כתיבת מכתב זה הי' ר' פנחס אצל רבינו, יש מקום לומר שהדיון בנושא הי' פנים אל פנים עם רבינו (ואולי אירע מעשה בליאזנא) ובהמכתב ממשך רבינו לדון בנושא "אודות התולעים שבריאה".

[אך אין לדייק מלשון רבינו "כי אם להחמיר לעצמי" שבוודאי אירע מעשה בליאזנא שעליו פסק רבינו להחמיר לעצמו. כי בצ"צ שו"ת יו"ד סימן סג סעיף ז"ח (עמ' נחבנט) מביא אדמו"ר הצ"צ שו"ת הנ"ל לר' פנחס, ומפרש לשון זה "ר"ל שמחמיר על עצמו דאסור למוכרה לכומ"ז ולאחרים אינו מחליט לאסור למכור לעכומ"ז. אבל פשיטא דאסור להן בעצמן. כי' מוכרה מכל התשובה."]

ציור הנוגע להערה פט (ע' ער)



גדר _____

דלתות-----

קונטרס

ללכת בדרכיו ולחזק בדקה

במשנת רבותינו נשיאנו

בתיקון עירובין ברשות הרבים

חלק ב

מפתח

הקדמה.....	שמ
גדר רה"ר.....	שמב
רה"ר עקומה.....	שמג
דוחה הביאור בדברי רבינו – שכוונתו לדין סילוק מחיצות.....	שמה
דוחה הביאור בכוונת רבינו – שאי"ז מחיצות הניכרות.....	שמו
ביאור אמיתי בדברי רבינו – דרך הרבים מבטלת מחיצה.....	שמז
סיכום הדעות בנידון רה"ר עקומה.....	שמח
דיו חומה הוא כשאינן פרצות.....	שמט
דין פסי ביראות.....	שנ
דין ג' מחיצות הפתוחות לר"ה והפתוחות לכרמלית.....	שנא
ג' מחיצות פתוח לר"ה, דריסת הרבים מבטלים המחיצה.....	שנד
גדרי נחלים וימים.....	שנה
סיכום.....	שסב
חורי רה"י כרה"י.....	שסג
לשיטה שצריך ס"ר הכוונה שבכלל העיר יבקעו ס"ר.....	שסד
הראיה שס"ר מוסב על העיר בכללותה.....	שסו
ביאור ההלכה בעיר של יחיד.....	שסז
יבאר מה מקשר בין חלקי העיר.....	שסט
יישוב דיוק האגרות משה מלשון השו"ע.....	שע
דיוקים נוספים בלשון רש"י.....	שע
ידון מזורק מרה"ר לרה"ר דרך רה"י.....	שעא
מקור ההלכה שס"ר הוא בצירוף כל העיר.....	שעא
רק בעיירות המוקפות חומה היה רה"ר אחת.....	שעב
גזירת כוחו בכרמלית בעיר שאין בה ס"ר.....	שעג
ביאור ההוכחה מחמת תוכן ההלכה.....	שעו
ביאור ההוכחה מחמת ניסוח ההלכה.....	שעז
חילוק בין גזרת כוחו בכרמלית לגזרת עיר של רבים.....	שעז
אין סתירה לדברינו מל' רבינו בדין תל שבקעו בו רבים.....	שעז
מבוי המפולש מב' צדדיו ואין רבים בוקעים בו.....	שעח
יוכיח שכל מחנה ישראל רה"ר, והמדד לס"ר לפי העיר.....	שעט

דיון בדברי הראשונים אם מחנה ישראל רה"ר..... שפב
בירור בדעת רש"י – אם מחנה ישראל רה"ר..... שפד
בירור בדעת הראשונים שמחנה ישראל לא הי' רה"ר..... שפה
דרכו של הבית מאיר שהיה מחיצות למחנה ישראל..... שפט
היוצא מדברי אדה"ז שמחנה ישראל היה רה"ר..... שצ
בירור דעת רבותינו האם עיקר ההלכה שצריך ס"ר או אי"צ..... שצא
שיטת הצמח צדק..... שצא
דחיית השיטה שדעת אדה"ז שהעיקר שצריך ס"ר..... שצג
דברי אדה"ז ושיטתו..... שצה
דחיית הקושיא שהי' לאדה"ז לכתוב שהעיקר שאי"צ ס"ר..... שצז
כח המנהג..... שצז
ביאור דעת כ"ק אדמו"ר..... שצט
עם מי צדק ההצהרות "חולק על הרבי" ו"חולק על השכינה"..... שצט
בדברי ודעת כ"ק אדמו"ר בכל הנ"ל..... ת

הקדמה

בחלק א' ביררנו והעלינו מדברי רבותינו ז"ע הצ"צ (ואדמה"ז) כמה יסודות חשובים בתיקון עירובין:

(א) על יר"ש להחמיר על עצמו ולא לסמוך על השיטות המקילות שאין רה"ר אלא אם יש ס"ר בעיר, ולכן במקומות שמתקיים בהם שאר תנאי רה"ר יש להחמיר גם במקום צוה"פ.

(ב) ביססנו שאין יסוד להתיר צוה"פ ברה"ר כאשר רה"ר מעוקם אפי' בצורת ד', היות וסברא זו שרה"ר צריכה להיות מפולשת ביושר זה כנגד זה, אינה ברורה לצ"צ אלא הוא מסתפק בכך.

(ג) העלינו מדברי הצ"צ: שבמקום שיש פירצה טז אמות – אומרים בזה מה"ת "אתי רבים ומבטל מחיצה", וממילא לא נוכל לסמוך על צוה"פ במקום שעוברים שם רבים.

(ד) העלינו מדברי הצ"צ שאין לסמוך על ההיתר המכונה "מחיצת הבתים", משום שמבואר בדבריו שבמקום שאין ג' מחיצות גמורות (אלא אחד מהם הוא דלת) אין מספיק מחיצות אלו לבטל רה"ר, וכן לא יועיל אם נוסיף ברוח רביעית דבר שהוא פחות מדלת, ובמחיצות הבתים אין אלו מחיצות גמורות כמובן, וממילא צריך ב' דלתות משתי הרוחות המפולשות.

בחלק זה נוסיף ונברר נקודות חשובות בעניין זה:

(א) נוכיח בדברי אדמה"ז בסי' שמ"ה סי"א, שכל המשתמע בדבריו שיש היתר כאשר רה"ר אינה מפולשת

זה כנגד זה, אין זה אלא כאשר יש לעיר חומה ולכן אם אם רה"ר מעוקם יש למקום ג' מחיצות גמורות, אולם בעיר שאין בה חומה – גם אם רה"ר מעוקמת אין זה מחיצה גמורה ולא מתבטל מהמקום שם רה"ר.

(ב) נוכיח שהסיבה שלא מועיל לדברי אדמה"ז במבוי המפולש המחיצות משני צידי הפילוש, היא משום, שכאשר יש פירצה ט"ז אמה במחיצה, לכו"ע אמרינן שאתו רבים ומבטלי מחיצה.

(ג) כהמשך ליסוד שבפירצה ט"ז אמה אומרים שאתו רבים ומבטלי מחיצה, ביססנו מדברי אדמה"ז והצ"צ, שכאשר יש נקודות מפגש בין רה"ר לרה"ר יש יחסי גומלין ביניהם, ואף שבדרך כלל אין רה"ר מושפעת מרה"ר,

מ"מ יש מקומות מסוימים שנחלש כח רה"ר במפגש עם רה"ר – כמו מקום שיש ג' מחיצות ורוח רביעית פתוחה לרה"ר שדוחקים שם רבים לפעמים – ואף שלא נעשה רה"ר מ"מ מתבטל מלהיקרא רה"ר. ונביא כמה וכמה דוגמאות ליסוד זה.

ולאור זאת מובן שבמקום שהגדרתו היא רה"ר, אין מתבטל ממנה שם רה"ר אף שיש לה מחיצות מהצדדים משום שבנקודת המפגש הזו גובר יד רה"ר.

(ד) נוכיח שגם לשיטות שצריך בקיעת ס"ר כדי להחשיב מקום לרה"ר, המדד למספר זה אינו על כל רחוב ורחוב, אלא מספיק שבכל העיר יש בקיעת ס"ר.

עיקר ביסוס יסוד זה הוא מההלכה

דורינו במכתבו אל הרה"ג מנחם צבי איזנשטט, שכתב (לולא המחיצות הרי) מנהטן הוא רה"ר דאורייתא, משום שיש שם ס"ר והגם שציין שם ש"צ"ע ובירור דשמוא יש מקום להתיר שם מחמת ה"שראנקען" דאולי יש להם דין צוה"פ או אפי' מחיצה, מ"מ לולא זאת, כ"ק אדמו"ר הסכים שם לדבריו, וע"ז מעיר הערתו: "לכו"ע רה"ר מה"ת", ולא כתב שצ"ע להתיר מחמת ש"צ"ע ובירור האם יש ס"ר בכל רחוב ורחוב, ובכל יום ויום", הרי ברור שישנם ציורים שישנם ס"ר ובוזה הוי רה"ר לכו"ע, וכמו"כ הרי לן גם מזה, שדעת כ"ק אדמו"ר נשי"ד הוא שאין לעיין ולהסתפק שאינה רשות הרבים מחמת שאינם מפולשים, וכן מחמת שישנן מחיצות הבתים.

ומזה יוצא בבירור שהרבי שאישר שמנהטן הוא רה"ר דאורייתא לולא העיון והבירור מחמת ה"שראנקען" (שהוא ענין נפרד מענין רחוב העקום, כפשוט ממש), ולולא המחיצות שלא דן אודותם נוקט שאכן מנהטן היא רה"ר דאורייתא מחמת שיש ס"ר, ואין שום מקום להסתפק אפי' מחמת שישנה אפשרות שבכל מנהטן אין אפי' רחוב אחד שיש לה ס"ר בכל יום, ובוודאי רובא דרובא ממנהטן אין בה רחוב כזה וכו'.

נמצא שדוקא הצהרה כזו נופלת בגדר של מי שהולך ומודה עם דעת רבו מתקשר ומתדבק עם השכינה, ומכלל הן אתה שומע לאו ש"החולק וכו'... שכינה ח"ו", אבל היות כי מידה טובה מרובה, נתמקד בהוספת אור וחלק הטוב, ולכן:

"עיר של יחיד" (שהוא המקום שנתבאר ענין זה בבבלי לשיטת רש"י). בנוסף הוכחנו יסוד זה מדברי אדמה"ז בסי' ת"ד שיוצא ממנו בבירור ובלי ספק, שמספיק ס"ר הנמצאים בכללות העיר ומחנה ישראל להחשיב כל מקום המסור לרבים כרה"ר.

ה) דבר ברור שיר"ש צריך להחמיר על עצמו ולא לסמוך על השיטה המקילה שצריך ס"ר, אבל אין למחות ביד המקילים שיש להם על מי שיסמוכו, אולם נבהיר בקונטרס זה להוציא מידי טעות: שמעיקר הדין ההלכה כשיטה המחמירה שאין צורך לס"ר, אלא שאדמה"ז פסק לקולא מחמת ש"נתפשט המנהג" להקל כשיטה המצריכה ס"ר ולא כיש החושבים: שהעיקר כדעה המקילה, אלא שהיר"ש יכול להחמיר כשיטה המחמירה. נבהיר שהדברים מוכרחים לדברי הצ"צ ושילבנו דברי הצ"צ ואדמה"ז בזה. הבהרנו שאין סתירה כלל מדברי כ"ק אדמו"ר שאדמה"ז "פסק" כדיעה המקילה, כיון שבפועל פסק אדמה"ז שיכולים להקל כשיטה המקילה.

ו) נסיים דברינו שבוודאי ההולכים בעקבות כ"ק אדמו"ר א"א להם לסמוך על ההיתרים להעמיד צוה"פ ברה"ר מפני: א) שאין ס"ר בכל רחוב, ב) שהרחובות מעוקמים, ג) שיש "מחיצות הבתים", היות ורבינו אישר שמנהטן נחשבת רה"ר דאורייתא, לולא שצ"ע ובירור אודות השראנקען הנמצאים שם, ומוכח שלא חשש לכל ההיתרים הנ"ל.

וכבר הבאנו בסיום חלק א' מקונטרס זה מדברי כ"ק אדמו"ר נשיא

מכוון משער לשער שיהא מפולש דומה לדגלי מדבר.

וכן הוא לשון השולחן ערוך בסעיף ז: איזהו רשות הרבים, רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה ואינם מקורים ואין להם חומה, ואפי' יש להם חומה אם הם מפולשים משער לשער (ואין דלתותיו נעולות כלילה) (טור) הוי רשות הרבים. ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום אינו רשות הרבים.

ובשו"ע אדמה"ז סי"א: "איזו היא רשות הרבים רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה שכן היה רוחב הדרך במחנה ליום שבמדבר":

מתחיל לבאר שרה"ר (דאורייתא) הם "הרחובות" ו"השווקים" שהם רחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה שכן היה רוחב הדרך במחנה לויים שבמדבר, כמבואר בגמ' שבת (צט, א).

"והוא שאינם מקורים": וכמצויין שם (דף צח, א).

"ואין להם חומה סביב": כמבואר בהמשך בדברי רבינו, כדי לבטל ממקום שם רה"ר צריך ג' מחיצות, וא"כ א"צ בחומה מכל סביבותיה, וכוונת רבינו במה שהדגיש ש"אין להם חומה" היא, שכאשר אין לרחובות חומה, בדרך כלל אין יותר מב' מחיצות – הבתים משני צידי הרחוב, ולכן פשוט שיש למקום דין רה"ר. אולם אם יש למקום חומה, וא"כ יש כאן ג' מחיצות כדי שייחשב המקום רה"ר צריך תנאי נוסף, וכפי שממשיך רבינו:

הבה נתחזק עוז, ללכת בדרכי ופסקי רבותינו נשיאינו, ההולכים ומתדבקים בדרכיהם ובעקבותיהם לאורם נס"ו שעל ידי זה דוקא מתדבקים בשכינה ממש, ונגדור פרצות השבת, שבזכות שמירתה נגאלין ישראל, ונוסיף עוד בנדבך של הכנת עצמו וכל העולם לקבלת פני משיח צדקנו והגאולה השלימה בחיזוק שמירת השבת, וכמו שאמרו חז"ל אלמלא שמרו ישראל וכו' מיד נגאלין.



גדר רה"ר

הטור אורח חיים הלכות שבת סימן שמה מגדיר רה"ר: ורה"ר הוא רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה ומפולשים משער לשער וששים רבוא עוברים בו.

ונראה מדברי הטור שכדי להגדיר מקום לרה"ר צריך שלושה תנאים: א) רוחב ט"ז אמה, ב) מפולשים משער לשער, ג) עוברים במקום ס"ר.

אולם בבית יוסף וכן בשולחן ערוך נראה שהתנאי שיהיו מפולשים הוא רק כאשר יש לרחובות לשווקים חומה, אך כאשר אין להם חומה, די לנו ברוחב ט"ז אמה וא"צ שיהיו מפולשים.

כך הוא לשון הבית יוסף: ובריש עירובין (ו). גבי כיצד מערבין רשות הרבים פירש רש"י רשות הרבים ט"ז אמה ועיר שמצויים בה ס' רבוא ואין בה חומה או שהיה רשות הרבים שלה

נבאר בקצרה: לכאורה היה מקום לומר שכדי להחשיב מקום לרה"ר יש צורך שהרחוב יהיה מפולש מקצה לקצה בצורה ישרה, וזאת מחמת שני טעמים אפשריים; א – כי אם אין הרחוב ישר אין זה דומה לדגלי מדבר, ב – משום שהרי להרבה מהרחובות יש ב' מחיצות מחמת הבתים שבשני צידי הרחוב, וא"כ כאשר הרחוב מעוקם יש לנו לראות את הבתים עצמם – בחלק המעוקם – כמחיצה שלישית לרחוב, וג' מחיצות מבטלים שם רה"ר.

אולם משמעות דברי רבינו היא שאם אין למקום חומה א"צ שהרחוב יהיה מפולש בצורה ישרה, אלא רק כאשר יש למקום חומה – צריך רחוב מפולש זה כנגד זה.

וכן מתבאר במה שציין רבי עקיבא איגר בגליון השו"ע לעיין בספר שביתות יום טוב ח"א סי' ה' ו' ז': ושם מבואר, שלדעת המחבר רק במקום שיש לו חומה צריך שיהיה מכוון משער לשער, ואז הוא דומה לדגלי מדבר.

עוד הוסיף שם לדייק מדברי המחבר קולא נוספת במקום שיש לו חומה, והוא, שאף אם הרחוב מפולש לרה"ר משני צידיו צריך שיהיה בו רוחב ט"ז אמה. הלכה זו למד מכך שהמחבר בסעיף ח' כתב שאם הרחוב מפולש משני צידיו לרה"ר א"צ ברוחב ט"ז אמה (ולא כשיטת הרמב"ם שמצריך גם ככה"ג רוחב ט"ז אמה); ומכך שבסעיף

"ואפילו יש להם חומה אלא שהם מפולשים משער לשער דהיינו שהשערים מכוונים זה כנגד זה": כוונת רבינו, שכאשר יש למקום חומה, דהיינו שיש למקום ג' מחיצות לפחות, כדי שייחשב המקום רה"ר צריך שהרחוב יהיה מפולש משער לשער. ורבינו מוסיף שמפולש פירושו – שהשערים "מכוונים זה כנגד זה", (וכפי שצויין לב"י והמג"א, שמדויק מדבריהם שכשאינם מכוונים זה כנגד זה אין זה רה"ר).

"הרי יש לאותו דרך המכוון משער לשער כל דין רשות הרבים אם הוא רחב ט"ז אמה שהרי אין לו אלא ב' מחיצות משני צדדיו בלבד": רבינו מסיים דבריו, שכאשר השערים מכוונים זה כנגד זה נמצא שאין למקום המעבר משער לשער יותר מב' מחיצות; הן מחמת מחיצות הבתים והן מחמת מחיצות החומה, ולכן מקום המעבר אם הוא רחב ט"ז אמה – יש לו דין רה"ר.

רה"ר עקומה

והנה מלשון רבינו נראה שכל הצורך שהרחוב יהיה מפולש באופן ישר – שיהיו השערים מכוונים זה כנגד זה, הוא רק במקום שיש לו חומה; אבל במקום שאין לו חומה, גם אם אין הרחוב מפולש בצורה ישרה אלא בצורה עקומה, אין בכך חיסרון בדין רה"ר.

בהמשך נרחיב בכיזור הדבר, וכעת

אולם לכאורה משמע – כפי שכבר דייקנו, שכל דברי אדמה"ז שצריך שיהיה הרחוב ישר הוא רק כאשר יש לרחוב חומה ואז אם הרחוב מתעקם יש למקום ג' מחיצות, אולם אם אין לרחוב חומה אין זה חיסרון לדעת רבינו שאין רה"ר ישרה.

עוד יש לעיין, שבדברי הצ"צ מתבאר שכל שהרחוב אינו בצורת ד הרי זה נחשב לרחוב ישר, אולם בדברי אדמה"ז יש להסתפק אם מה שכתב להצריך זה כנגד זה כוונתו כדברי הצ"צ לאפוקי צורת ד או שכוונתו שיהיה לגמרי ישר.

למקום הזה.

אבל סו"ס מצד האמת, אין נראה לפרש כן כוונת רבינו, שהרי כותב "שהשערים מכוונים זה כנגד זה", שבוה מתפרש כפשטותו, זה כנגד זה כפשוטו, וע"ד מאמר חז"ל בב"ב (ס, א) "שאינן פתחיהן מכוונים זה כנגד זה", וכן בעניין שכל שערים בבהמ"ק "מכוונים זה כנגד זה", וכן מה דתניא בתוספתא טהרות "בסילקי שפתחין אותה בימי" ונועלין אותה בלילות בזמן שהיא פתוחה רה"ר נעולה רה"י בסילקי שיש לה ב' פתחים זה כנגד זה וכן סטיו שהוא גדור מכאן ומכאן וריוח בין העמודי" ר' יהודה אומר אם עומד בצד זה ורואה הנכנסין והיוצאין בצד הלז רה"י לשבת ורשות הרבים לטומאה ואם לאו רה"י לכאן ולכאן, בסילקי שיש לה שני פתחים מכוונים זה כנגד זה האמצע שלה רה"י לשבת ורשות הרבים לטומאה הצדדין רה"י לכאן ולכאן דברי ר"מ וחכ"א אחד הצדדין ואחד האמצע רה"י לשבת ורה"ר לטומאה ומודה ר"מ לחכמים בבסילקי שאין פתחיה מכוונים זה כנגד זה שא' האמצע ואחד הצדדין רה"י לשבת ורה"ר לטומאה", ומשמע שהפירוש "מכון זה נגד זה" הוא באופן ישיר.

זה הצריך המחבר ט"ז אמה ולא חילק בין אם הרחוב מפולש לרה"ר או לא, מוכח שכאשר יש למקום חומה, צריך ט"ז אמה בכל גוונא.

והנה הצ"צ דן בחידושו למס' שבת (לג, ב – לד, א) אם רחוב עקום יכול להוות רה"ר או כיון שבדגלי מדבר הרחובות היו ישרים אין רחוב עקום נחשב רה"ר. ומביא מדברי רש"י עירובין (ו סע"א) שצריך שהרחוב יהיה מפולש משער לשער והיינו שמפרש ברש"י שצריך שהרחוב יהיה ישר וכן הביא בשם הב"י והמג"א ודייק מלשונם שכתבו שצריך שיהיו מכוונים זה כנגד זה, שצריך שיהיה הרחוב ישר.

אולם מביא בשם הגאון ר' שבתי נאווי שהובא בשו"ת מים רבים שפירש בדעת רש"י שאין כוונתו שצריך רה"ר ישרה אלא כוונתו לאפוקי שצריך שהרה"ר תהיה מפולשת לרה"ר ולא למבוי.

והנה אף שנראה מדברי הצ"צ שמסתפק בדעת רש"י אם פירושו כב"י ומג"א או כפירוש ר' שבתי, מ"מ מדברי אדמה"ז נראה שלמד שצריך שיהיו השערים זה כנגד זה – דהיינו שהרחוב יהיה ישר'.

(1) אם נפרש בדברי רבינו שאף אם רה"ר עקומה הרי זה בכלל רה"ר, יצא שאף שיש למקום ג' מחיצות; שהרי הבתים המתעקמים יוצרים מחיצה ג', מ"מ סובר רבינו שאין זה נחשב ג' מחיצות היות ופתחי הרחוב הם יוצרים לרה"ר ולכן אין המחיצות מתייחסות

רק ב' מחיצות, הרי לכאורה המחיצות משני צידי הפילוש צריכים להיחשב כמחיצות, שהרי אף שיש פירצה של ט"ז אמה עדיין העומד מסתמא מרובה על הפרוץ.

**דוחה הביאור בדברי רבינו –
שכוונתו לדין סילוק מחיצות**

והנה יש שביארו לפני שנים רבות וכעת התעורר שוב ביאור זה, שהסיבה שלרבינו אין החומה משני צידי הפתח נחשבת למחיצה, היא משום שמחיצות החומה מחוברות למחיצות הבתים כמו בציור ב', ובכה"ג דין הוא שיש "סילוק מחיצות". (עיין ציור א בעמוד תא).

אולם כשנתבונן במקור המושג של סילוק מחיצות נראה שאין זה לביאור זה שחר. נעייין במקור הדין במסכת עירובין דף צב עמוד ב: "אמר ליה רבי זירא לאביי: ולא מצינו מחיצה לאיסור? והא תנן: חצר גדולה שנפרצה לקטנה – גדולה מותרת וקטנה אסורה, מפני שהיא כפתחה של גדולה. ואילו השוה את גיפופיה – גדולה נמי אסורה! – אמר ליה: התם סילוק מחיצות הוא".

רש"י מפרש טענת רבי זירא, שמצאנו בחצר גדולה שנפתחת לקטנה, שאם יניח אותה כמות שהיא הגדולה מותרת, ואילו אם יקטין את החצר הגדולה על ידי שיעשה מחיצות מקבילות לקטנה וכעת החצר הגדולה תהיה פרוצה בכל מילואה לקטנה – הגדולה אסורה, ואם כן מצאנו מחיצות שיוצרות איסור.

נרחיב כעת בביאור דברי רבינו. מלשונו שכתב: "הרי יש לאותו דרך המכוון משער לשער כל דין רשות הרבים אם הוא רחב טז אמה שהרי אין לו אלא ב' מחיצות בלבד" – נראה שרבינו מפרש, שאף למקום שיש בו ט"ז אמה, אם יש למקום ג' מחיצות אין זה נחשב לרה"ר, ולכאורה הטעם הוא שפוסקים כחכמים ש"לא אתו רבים ומבטלי מחיצתא". כי אף אם נדמה למבואר בסעיף ו' שמקום המוקף ג' מחיצות גמורות אלא שפתוח לרה"ר הרי המקום הזה אינו רה"ר, והזורק מתוכו לרה"ר פטור וכו', מ"מ אין זה נחשב לרה"ר גמורה.

אולם כל זה הוא כאשר אין השערים מכוונים זה כנגד זה, אבל כאשר הם מכוונים זה כנגד זה, הרי יש במקום הזה רק ב' מחיצות, ואין אנו פוסקים כר"י שמחיצות עושות רה"ר.

ומתוך דברי רבינו שכתב כן רק במקום שיש חומה, נראה שרק החומות שמסביב לרחוב הם יוצרים את הג' מחיצות אולם במקום שאין חומה אין הבתים עצמם במקום שמתעקם הרחוב נחשבים למחיצה, ולפי"ז נראה ברור שאין כוונת רבינו שאם אין השערים מכוונים זה כנגד זה – מקום העיקום נחשב למוקף מג' מחיצות, אלא כל הרחוב מוקף על ידי החומות מג' רוחות.

אכן יש לעיין, מדוע כאשר השערים מכוונים זה כנגד זה נחשב הדבר שיש

ואביי השיב, שבכה"ג אין האיסור מחמת עצם תוספת המחיצות אלא מחמת שהתוספת סילקה את מחיצות הגדולה, שהרי אין להן משמעות, ולכן הגדולה אסורה. [ועיין תוס' בע"א שביאר, שאין בציור זה משום נראה מבחוץ ושוה מבפנים, שיש מ"ד (לעיל דף ט:)] שנידון משום לחי ופחת, משום שכאן מדובר בנכנסין כותלי קטנה לגדולה].

ומבואר שכל הדין של סילוק מחיצות הוא רק כאשר על ידי תוספת המחיצות החצר מתקטנת, אך אין כלל מקור לציור כנידון דין שעצם תוספת המחיצות על הבתים מסלקת את המחיצות מהצדדים. (עיין ציור ב בעמוד תא).

דוחה הביאור בכוונת רבינו – שאין זה מחיצות הניכרות

והנה גם אם נקבל את עצם הדין, לא נקבל שזה כוונת רבינו, שכן כדרך שהוכחנו שאין כוונת רבינו לסילוק המחיצות, כך נראה שאין כוונתו למחיצות הניכרות, שהרי היה לרבינו לפרש דבריו אם כוונתו לחידוש דין זה, ועוד, שהרי גם לביאור זה יש להעמיד את דברי רבינו באופן שיש לאורך הרחוב בתים המסתירים את החומה שמצידי השער, וכן שהחומה מצידי השער צמודה לבתים.

יתרה מזו. אם נקבל דבריהם שבכה"ג מסתלקים המחיצות, לא מצאנו ידינו ורגלינו בכל ההיתר של מחיצות הבתים, שהרי בכל הבתים ניתן לראות את המחיצות כהמשך מחיצות ריבוע הבית. ודו"ק.

אולם גם אם היינו מקבלים את עצם הדבר שבכה"ג נאמר דין סילוק מחיצות, לא ניתן לפרש כן בכוונת רבינו, וזאת משתי סיבות:

(א) דרך רבינו לפרש דבריו, וכאן לא מזכיר אפי' ברמז סברא חדשה זו.

(ב) אם נאמר שסברת רבינו היא מדין סילוק מחיצות, עלינו להעמיד את דברי

אכן האמת שאין לקבל את עצם הדין, שהרי מהסוגיא בעירובין מוכח שכל החידוש של סילוק המחיצות נאמר כדי להסביר מדוע כשהקטין את המחיצות – הגדולה אסורה, אולם ביחס לקטנה לא נאמר הטעם לאוסרה משום סילוק המחיצות או משום שאין ניכר מחיצותיה, אלא משום שנפרצה במילואה לגדולה.

ולא זו בלבד שאין סברא של סילוק מחיצות, אלא נראה שיש לומר, שאם הגיפופים הם באופן שהעומד מרובה, הרי שיש להחשיב את הגיפופים כמחיצות לקטנה, ויחשב כרה"י.

וכן נראה שמתבאר להדיא בדברי רבינו בסימן שעד סעיף ג: חצר קטנה שנפרצה מבעוד יום במילואה לגדולה ואין בפרצה יותר מעשר אמות גדולה וכו' והקטנה אסורה להוציא כלים ששבתו בבית לחצרה הואיל ונפרצה במילואה להגדולה אלא אם כן עירבה עם הגדולה.

ועל כך ממש"ך רבינו: במה דברים אמורים כשנכנסין כתלי אורך הקטנה לתוך הגדולה ומפלגין שם ג' טפחים מכתלי אורך הגדולה שאל"כ אף הקטנה ניתרת ע"י גיפופי הגדולה משום נראה מבחוץ ושוה מבפנים כמו שנתבאר בסי' ש"ס:

רבינו מציין לסי' ש"ס ושם מבואר בסעיף ז: "אבל אם היה כותל הרוחב אורך מחלל הרוחב ובולט טפח לכאן וטפח לכאן ונפרץ כמדת החלל ונשתייר ממנו הפס טפח שמכאן ופס טפח שמכאן אף שאין הפסין בולטין לצד הפנים לתוך החלל שבין כתלי אורך אלא לצד חוץ אין זו פרצה במילואה הואיל ונשתיירו גיפופים קטנים מהכותל הנפרץ ואף שגיפופים אלו אינן נראין למי שעומד בפנים בתוך הקרפף או החצר או הבית הנפרץ במילואו כיון שהם נראים למי שעומד בחוץ נדונין משום פסין לפרצה כמו שהלחי הנראה מבחוץ ולא מבפנים נידון משום לחי למבוי כמו שיתבאר בסי' שס"ג".

רבינו מציין לסימן שסג, ושם כתב בסעיף יא: "ובין שנראית בליטתו לעומדים בחוץ ולא לעומדים בפנים כגון שמשך כל הלחי לחוץ וחודו הפנימית נכנס בעובי הכותל ואינו נראה מבפנים כלחי אלא דומה כמוסיפו על אורך הכותל אבל מבחוץ ניכר שאינו מכותל המבוי שהרי נמשך להלאה מעובי הכותל כזה כשר".

ביאור אמיתי בדברי רבינו – דרך הרבים מבטלת מחיצה

אמנם האמת יורה דרכו שהטעם שלדברי רבינו אין נחשב שיש כאן אלא ב' מחיצות, הוא משום, שאף אם מחיצות החומה המקבילות לדרך

ומבואר להדיא שהקטנה ניתרת על ידי הגיפופים אע"פ שאין ניכרת

אמה, אבל אם יש המשך למחיצה משני צדדי השער ברוחב אמה – מתמעט בזה הפרצה של ט"ז אמה ושוב אין המקום נחשב לרה"ר. הרי מבואר בזה, שביטול המחיצה הוא בגלל רוחב ט"ז אמה.

והטעם שצריך משך אמה, הוא על דרך ההלכה בפסי ביראות שצריך אמה על אמה, אולם אין זה דומה ממש להלכה של פסי ביראות ושם צריך שלא יהיה יותר מחלל של י"ג אמה ושליש ואילו כאן אף חלל של י"ד מבטל מחיצה. וטעם החילוק הוא, שכן בפסי ביראות דין המקום הוא להיחשב רה"י ואילו כאן עיקר הדבר הוא לבטל מהמקום שם רה"ר.

סיכום הדעות בנידון רה"ר עקומה

לסיכום: מדברי הצ"צ נראה; שאם רה"ר עקומה שלא כמין ד – אין כלל מקום ספק שאין בכך חיסרון, אולם כאשר רה"ר עקומה כמין ד – הביא בשם הג"ר שבתאי שדקדק מדברי רש"י (דף ח) שאין חיסרון כלל ברה"ר עקומה, והעיקר שהדרך תהיה מפולשת ותצא לרה"ר. ומדבריו נראה שאין חיסרון בעקמימות אף במקום שיש חומה.

אמנם אדמה"ז סובר בהבנת רש"י כפי"י הב"י והמג"א ויש חיסרון בעקמימות ואף שלא כמין ד, אולם רבינו הזקן מחלק בין מקום שיש לו חומה למקום שאין לו חומה; דהיינו, כל החיסרון בעקמימות הוא רק במקום שיש לו חומה, אולם במקום שאין לו

נחשבות למחיצות, מ"מ המחיצות שמשני צידי השער אינן נחשבות למחיצה ביחס למקום הפתח אפי"א אם העומד מרובה על הפרוץ, משום שדרך הרבים – ט"ז אמה – העוברת בתוך המחיצה מבטלת שם מחיצה מהמקום. פירוש זה אינו תוספת על מה שכתב רבינו אלא הן הן דברי רבינו שאם הדרך רחבה ט"ז אמה – אין לה אלא ב' מחיצות.

ויש לפרש זאת בשני אופנים: א – בנוסח הצ"צ בחידושו למסכת עירובין (סד, א בדפה"ס) שבפירצה של ט"ז אמה לכו"ע אתו רבים ומבטלי מחיצתא. ב – גם אין הרבים מבטלים מחיצה, אין המחיצה מתייחסת למקום זה, כלומר, עדיין שם רה"ר על מקום זה?

יתרה מזו, פירוש זה תואם את מה שרבינו כותב בהמשך – "ואם מחיצות אלו אינן רחוקות אמה ברוחב רשות הרבים מכנגד חלל השער" – וביאר הדברי נחמיה בסי"ג כ"ג שכוונת רבינו, שאין מקום זה נחשב שיש בו רק ב' מחיצות, אלא אם חלל הדרך הוא ט"ז

(2) ויש נפק"מ ביניהם: לפי נוסח הצ"צ, הרי לשיטה שצריך ס"ר שיעשה רה"ר, צריך ס"ר בוקעים באותו מקום עצמו לבטל המחיצה, (אלא דכיון שיש שיטה הסובר שא"צ ס"ר לעשות רה"ר, א"כ יישאר ספק דאו' אם יש כאן רה"ר), אבל לפי הנוסח שכשיש פירצה טז אמה אין המחיצה מתייחסת לחלל שכנגדה, הרי"ז כן אפי"א אין מספר ס"ר בוקעים במקום זה עצמו (אלא שנמצאים בוקעים ב"עיר" כדלהלן).

חומה אף עקמימות כמין ד – אינו גם חיסרון בדין רה"ר. אבל אם המחיצה הג' לא גמורה, צריך גם מחיצה ד' שתהיה עם דלת.

ולפי"ז, אף שיש עומד מרובה, כיוון שאין ג' מחיצות גמורות, אין מתבטל שם רה"ר מהמקום.

ואין כוונת רבינו במה שכתב "אין לו אלא ב' מחיצות" לומר שאם יש יותר מב' מחיצות אין זה רה"ר, כי כמבואר יש תנאים נוספים במחיצות, אלא כוונת רבינו שבמקרה זה אין לו אלא דין ב' מחיצות גמורות.

עוד נראה, שלפי"ז מה שכתב רש"י בעירובין (ו, א) "שיהא מפולש דומה לדגלי מדבר", אין הכוונה שבמדבר הרחובות היו בדווקא ישרים אלא דינם היה כרחוב המפולש; אם מחמת היישר ואם מחמת שלא היה ג' מחיצות גמורות ודלת וכיו"ב.

המשך דברי רבינו: "(אם מחיצות אלו אינן רחוקות אמה ברוחב רשות הרבים מכנגד חלל השער)".

בפשטות כוונת רבינו, שאף אם יש מחיצות משני צידי השער, אם אינן תופסות בחלל יותר מאמה לכל צד ונשאר חלל של י"ד אמה, אין המחיצות הללו מבטלות מהמקום שם רה"ר.

אלא שלכאורה דברי רבינו צריכים ביאור. לכאורה המושג שמחיצה אמה בקרן זוית מחשיבה את המקום למחיצה נלמד מפסי ביראות, וא"כ יל"ע שאין

ובדברי רבינו הצ"צ נראה שמסתפק אם יש חיסרון בעקמימות אף כשאין חומה, אולם אולי אפשר שהצ"צ יודה לאדמה"ז שבמקום שיש חומה אם יש בכך חיסרון. וכפי ששמע ממה שכתב בעניין שערי ירושלים: "ואם לא היו מכוונים לא היו צריכים נעילת דלתות וגם על הפלטיאות שבתוכה" ומסיק: "וי"ל מוקפת חומה שאני וצ"ע", שאפשר דלכאור' מודה רבינו הצ"צ לדברי אדמוה"ז בהנ"ל. וצ"ע.

דיו חומה הוא כשאין פרצות

יש להבהיר, שכל דברינו בדעת אדמה"ז, שכשיש חומה – אם רה"ר עקומה, הרי זה מפקיע מהדרך שם רה"ר, כל זה הוא רק אם אין בחומה פרצות, אבל כשיש פרצות – לא נפקע מהמקום שם רה"ר. וכך מוכח מסוגית הגמ' במסכת עירובין דף קא עמוד א - דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: ירושלים, אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה – חייבין עליה משום רשות הרבים. – אמר רב פפא: כאן – קודם שנפרצו בה פרצות, כאן – לאחר שנפרצו בה פרצות, ומתבאר שאף שיש לירושלים חומה, אם יש לחומה פרצות – פוקע מירושלים דין רה"ר.

וביאור הדבר ביאר הצ"צ במילואים לעירובין (י, א) שג' מחיצות מועילות מה"ת רק כאשר יש מחיצות גמורות,

הדינים שווים זל"ז, שהרי בפסי ביראות מתבאר בס"ה שכבר בחלל י"ג אמה ושליש מתבטל שם רה"י, ומדוע כאן חלל י"ד?

דין פסי ביראות – סעיף ה בדברי רבינו

הקדמה: רבינו העתיק את ההלכה המבוארת במשנה עירובין (פ"ב, יז, ב) שתיקנו פסי ביראות לעולי רגלים להתירם לטלטל המים בשבת ולא יעברו על מלאכת הוצאה מרה"י לרה"ר, והזכירו המג"א בסק"א.

(וכנראה הטעם שהמחבר לא הזכירו, הוא לפי שאינו שייך בזה"ז כיון שלא התירוהו חכמים אלא לעולי רגלים, אבל לשאר האנשים לא התירו מדרבנן משום ש"פרוך מרובה על העומד").

כתב רבינו: "כל מקום שיש שם ד' מחיצות".

מקור דברי רבינו מהגמ' בעירובין שאף שרבנן סוברים שלא מספיק ב' מחיצות ליחשיב מקום לרה"י (דלא כר"י), מ"מ בפסי ביראות יש להם "שם ד' מחיצות" (כדברי הגמ' עירובין כב, א).

"אף על פי שאינן שלמות אלא פרוצות באמצען ואין בהן אלא אמה לכאן בכל זוית".

רבינו מדגיש שיש בפסי ביראות ב' חסרונות; שהמחיצות אינן שלמות וכן המחיצות אינן יותר מאמה, ואעפ"כ רבנן התירו.

ונראה שאף שלעניין להחשיב את המקום לרה"י צריך שלא יהיה חלל יותר מ"ג אמה ושליש, אבל במקום שיש בו כל תנאי רה"ר, אין אנו מבטלים מהמקום שם רה"ר אלא אם יש חלל פחות מ"ד.

סיום דברי רבינו: "והוא שאין הדלתות ננעלות בלילה כמו שיתבאר בסימן שס"ד".

כוונת רבינו, שאף שברה"ר לא מועיל צוה"פ כמבואר שם, מ"מ בעיר שיש לה חומה, אם הדלתות ננעלות בלילה – הרי זה רה"י.

והנה שם מתבאר שיש מחלוקת אם צריך שהדלתות יינעלו בפועל, או רק שיהיו ראויות להינעל, ורבינו כתב שדעה זו עיקר – שמספיק שיהיו ראויות להינעל, אולם לכתחילה יש להחמיר שיינעלו בפועל.

ומדקדוק לשון רבינו שכתב "דלתות" בלשון רבים, נראה, שרבינו אזיל לשיטתיה בסי' שס"ד, שרק במקום.

שיש ג' מחיצות גמורות סגי בדלת אחת, אבל אם אין ג' מחיצות – צריך ב' דלתות, וכשיטת רש"י בעירובין ו, ב

דין ג' מחיצות הפתוחות לר"ה והפתוחות לכרמלית – סעיף ו

בסעיף הקודם ביאר רבינו שלר"ה צריך "שם ד' מחיצות", ועל כך נסוב תקנת חז"ל לעולי רגלים שייחשב ד' מחיצות גם בפסי ביראות. בסעיף זה רבינו מבאר מתי נחשב רה"י אף בלא ד' מחיצות.

תחילה כותב רבינו: וכן מקום המוקף ג' מחיצות גמורות אלא שפרוץ ופתוח לגמרי ברוח רביעית

כלומר, אף אם אין ד' מחיצות, אם הג' מחיצות הן גמורות, הרי זה מספיק להחשיב מקום זה לרה"י.

רבינו ממשיך: או אפילו אין בו אלא ב' מחיצות ולחי שלחי זה נדון כמחיצה ג' ע"ד שיתבאר בסי' שס"ג הרי הוא רשות היחיד גמורה מן התורה והזורק מרשות הרבים לתוכו חייב.

כלומר, יש אופן נוסף שאף שאין במקום ד' מחיצות, המקום נחשב רה"י מן התורה והזורק מרה"ר לתוכו חייב, ואופן זה הוא כאשר במקום המחיצה השלישית יש לחי. וצ"ל, שמדובר בשתי המחיצות הן מחיצות גמורות ואין בהן כלל פירצה.³

3 וז"ל שם ס"א: "שלחי זה נידון משום מחיצה גמורה מן התורה בכל מקום שיש לו ב' מחיצות שלימות ולחי זה כמ"ש בסי' ש[מ]"ה".

4 וע"ד לשונו בסי' שס"ג ס"א: "שלחי

"כגון ד' קורות הנעוצים ברשות הרבים לארבע זוויות וכל אחת עביה אמה על אמה שנמצא שלכל רוח יש מחיצה ברוחב אמה מזוית זו וברוחב אמה מזוית זו".

ונראה שקורות אלו גבוהים י', כמבואר ברמב"ם פי"ז הכ"ח.

"אם אין ביניהם אלא י"ג אמות ושליש הרי זה רשות היחיד מן התורה והזורק לתוכה מרשות הרבים חייב".

אחד מהתנאים להחשיב מקום זה לרה"י הוא שלא יהיה ריווח בין הקורות יותר מ"ג אמה ושליש.

ויודגש, שכמבואר בהמשך, גם אם יש ריווח יותר מ"ג אמה ושליש, עדיין אין זה נחשב רה"ר עד שיהיה ט"ז אמה.

"אבל מדברי סופרים אינן חשובות מחיצות להתיר הטלטול בתוכו אפילו הן בכרמלית הואיל והפרוץ מרובה על העומד אלא לעולי רגלים בלבד התירו לעשות כן סביב הביראות שברשות הרבים כדי שיהיו מים מצויים להם בשבתות".

רבינו מבאר, שכל ההיתר שהתירו חכמים הוא רק לעולי רגלים כדי שיוכלו לשתות מים בשבתות מהבורות, אבל לשאר בני אדם לא התירו לטלטל מחמת מחיצות אלו, משום שהפרוץ מרובה על העומד.

כדאיתא בעירובין דף י"ב דלחי משום מחיצה וכ"כ הרא"ש פ"ק דסוכה ועסי' שס"ג סי"א ודעת הרמב"ם דג' מחיצות הוי כרמלית ע"ש ועסי"ד בהג"ה וססי' שמ"ו.

ומתבאר בדברי המג"א שנחלקו הפוסקים; רוב הפוסקים סוברים שבשתי מחיצות ולחי – נחשב רה"י מדאורייתא, אולם דעת הרמב"ם שרק בד' מחיצות נחשב רה"י.

ולכאורה נראה בדברי רבינו, שכאשר יש "שם ד' מחיצות" יותר פשוט שנחשב רה"י מאשר בג' מחיצות, שכן בסעיף ה' פתח ב"שם ד' מחיצות" ובסעיף דידן הוסיף שאף בג' מחיצות נחשב רה"י, והיינו טעמא, משום שרה"י הוא כאשר המקום מוקף מחיצות ולכן יש חידוש בדבר שאף בג' מחיצות נחשב המקום למוקף⁵.

ועניין זה מוכרח בשיטת רבינו, שהרי בפסי ביראות – אף שנמצא במקום שדרך הרבים בוקעת בו, נחשב

ובשו"ע רבינו מצוין לטור סי' שס"ג ולט"ז שם סק"א, ללבוש, וכן למג"א בסי' זה סק"א. נצטט דבריהם ונבאר.

לשון הטור: "מן התורה כ"מ שיש לו ג' מחיצות הוא רה"י גמור".

לשון הט"ז: "משא"כ כאן דלא מיירי בענין זה שדוחקין שם רבים לפעמים ממילא נשאר עליו שם רה"י גמור מן התורה אף על גב דאמ' כאן כ"מ שיש ג' מחיצות כו' והיינו באין שם ביטול מצד כניס' הרבים מדוחק".

הט"ז מעמיד דברי הטור באופן שהצד הרביעי אינו נפתח לרה"ר ועל כן כיוון שאין רבים נדחקים שם, הרי זה רה"י, אבל אם הצד הרביעי נפתח לרה"ר – דין המקום ככרמלית, עיי"ש.

לשון הלבוש: קבלו חז"ל שמן התורה כל מקום שיש לו שלש מחיצות אינו רשות הרבים ומותר לטלטל בכלו מן התורה וכו'.

ויש לדקדק שלא כתב שהרי זה רה"י אלא כתב שאינו רה"ר, ואולי כוונתו לחלק כט"ז, שהדבר תלוי לאן הצד הרביעי נפתח, וכחילוק הט"ז. ויל"ע.

לשון המגן אברהם כאן סק"א: משמע בדברי הפוסקים דכשיש שני מחיצות ולחי הוי רה"י דאורייתא

זה נידון משום מחיצה גמורה מן התורה בכל מקום שיש לו ב' מחיצות שלימות ולחי זה כמ"ש בסי' ש"מ[ה"ה].

5) ויש לציין שבמג"א הנ"ל הסדר הוא הפוך: שקודם מדבר אודות כח ב' מחיצות ולחי, ורק אח"כ כותב אודות ההלכה דפסי ביראות: "...משמע בדברי הפוסקים דכשיש שני מחיצות ולחי הוי רה"י דאורייתא כדאיתא בעירובין דף י"ב דלחי משום מחיצה וכ"כ הרא"ש פ"ק דסוכה ועסי' שס"ג סי"א ודעת הרמב"ם דג' מחיצות הוי כרמלית ע"ש ועסי"ד בהג"ה וססי' שמ"ו ואם עושה ד' דיומדין בד' זוויות כמו פסי ביראות הוי רה"י דאורייתא כדאיתא בעירובין דף כ' עסי' תר"ל ס"ז וערסי' שס"ג.

רבינו מחלק וכמצוין לעיל בשם הט"ז סי' שס"ג סק"א, שאף שהמוקף ג' מחיצות (ב' מחיצות גמורות ולחי) נחשב לרה"י, מ"מ כל זה הוא כאשר המקום אינו פתוח לרה"ר אלא לכרמלית, אבל אם המקום פתוח לרה"ר, כיוון שכאשר יש דוחק גדול ברה"ר הרבים נדחקים למקום זה – פוסק רבינו כשיטה שמתבטל מהמקום שם רה"י.

ביאור הדבר מתבאר בלשון הט"ז שם: "ולעד"נ לתרץ דבסי' שמ"ה מיירי שהרוח הרביעית הוא לרה"ר שכ"כ שם וקרן זווית הסמוכות לרה"ר כגון מבואות שיש להם ג' מחיצות כו' וזה המבוי זמנין דחקי בו רבים להיכנס שם כשיש ברה"ר הרבה בני אדם כדאיתא בגמרא פ"ק דשבת (דף ז') הלכך אף על פי שהוא מצד עצמו הוה רה"י גמור, מ"מ הרה"ר מפסידו מלהיות רה"י אלא בטל אצל רה"ר ונקרא צידי רה"ר והוה כרמלית...".

ויש לציין, שבלשון הט"ז מתבאר, שאף שהיה צריך להיות מקום זה "בטל לרה"ר", אין זה אלא כרמלית משום שמקום זה הוא צידי רה"ר.

והנה מהלכה זו גם רואים שיש חילוק בין מקום שיש בו "שם ד' מחיצות" לבין מקום שאינו מוקף אלא ג' מחיצות; שהרי אף שבמקום שיש "שם ד' מחיצות" רבינו פוסק ש"לא אתו רבים ומבטלי מחיצתא", במקום

המקום לרה"י, ואילו במקום שיש בו ג' מחיצות – אף אם רק פתוח לרה"ר נחשב המקום לכרמלית.

המשך דברי רבינו: "אבל חכמים אסרו לטלטל בו יותר מד' אמות ושלא להוציא ולהכניס מתוכו לרשות היחיד ולא לרשות הרבים כדין הכרמלית שיתבאר".

כלומר, אף שמדאורייתא מספיק ג' מחיצות להיחשב רה"י, מ"מ חכמים גזרו מחמת החיסרון במחיצה שהמקום ייחשב כרמלית שאסור לטלטל בו יותר מד"א וגם אסור לטלטל ממקום זה לרשות אחרת.

וכן מציינו בקרפף יותר מבית סאתיים שלא הוקף לדירה, שאף שמדאורייתא נחשב רה"י, חכמים גזרו שייחשב כרמלית. עיין בסי' שמ"ו ס"ד.

אמנם צ"ע לשון רבינו שכתב בחדא מחתא את האיסור להוציא ממקום זה לרה"ר עם האיסור להוציא ממקום זה לרה"י, והרי לרה"ר – האיסור הוא מדאורייתא, כיוון שמקום זה הוא רה"י גמור.

המשך דברי רבינו: במה דברים אמורים כשמקום זה הוא פרוץ ופתוח לכרמלית אבל אם הוא פתוח לרשות הרבים הזורק לתוכו פטור שאינו כרשות היחיד מן התורה מפני שלפעמים נדחקים רבים לתוכו כשיש דוחק רב ברשות הרבים:

שאינו מוקף אלא מג' רוחות – הרבים מבטלים תורת רה"י מהמקום.

ועניין זה מחזק את מה שהתבאר לעיל שבמקום שיש רק ב' מחיצות גמורות, אף שיש בשתי המחיצות האחרים עומ"ר, אם הפירצה גדולה ט"ז אמה, הרבים מבטלים שם מחיצה לפחות ממקום החלל, וכמבואר לעיל.

חיזוק ליסוד שכג' מחיצות פתוח לר"ה, דריסת הרבים מבטלים שם מחיצה שלא יהא רה"י – מדברי הריטב"א

נביא כעת מדברי הריטב"א במסכת עירובין דף צד עמוד א: "מי לא מודית. הקשו בתוספות דהכא אמרינן דחצר זו שנפרצה בכותל רביעית לרשות הרבים אף על פי שעדיין יש לה ג' מחיצות הויה כרמלית [והזורק] מתוכה [לרה"ר ומרה"ר לתוכה פטור] לדברי הכל, ואילו בפ"ק (י"א ב') אמרינן דג' מחיצות דאורייתא ואפילו לב"ש נמי אמרינן דלזרוק בשלש הוא דמחייב ומדאורייתא מבוי שרי בלא לחי וקורה ולחי וקורה מדרבנן בעלמא, ויש מי שתירץ דהתם במבוי הפתוח לכרמלית אבל הפתוח לרשות הרבים כחצר הזאת ג' מחיצות לאו דאורייתא".

הריטב"א מביא קושיית התוס' בסתירת הדין אם ג' מחיצות הם כרמלית או רה"י, והביא שיש מי שתירץ, שיש חילוק בין אם המבוי פתוח לכרמלית או פתוח לרה"ר.

ובהמשך מביא שיטה נוספת: "ובתוספות אמרו דודאי אפילו במבוי הפתוח לרשות הרבים שלש מחיצות דאורייתא דסתמא אמרינן לה בכל דוכתא, ורבי יהודה דאמר שתי מחיצות דאורייתא אפילו היכא דבקעי בה רבים קאמר לה וכדאיתא לקמן בפרקין, והכא ה"ק תלמודא מי לא מודית דמתוכה דחצר כולה שהוא רחוק הרבה מרשות הרבים שאינו חשוב רשות הרבים ואפילו לא נשאר שם מחיצות כלל דומיא דמחיצה זו שנפרצה, ופרקינן דהתם לא דרסי לה רבים להדיא אבל הכא דרסי לה רבים להדיא וזה יותר נכון".

ומבואר בדבריו שאף שמקום הפתוח לרה"ר – ויש דריסת רבים כשדוחק להם המקום – נחשב רה"י מדאורייתא אם יש לו ב' מחיצות לר"י ולדידן בג' מחיצות, מ"מ אם יש דריסת רבים להדיא הרי זה כרמלית.

ולכאורה יוצא אם כן, שאף לשיטת ה"ט"ז ולדידן שג' מחיצות הפתוחות לרה"ר אינם כרה"י, מ"מ אינם נחשבים כרה"ר אלא דינם ככרמלית.

ונראה שדין זה שכאשר המבוי פתוח לרה"ר הוא מאבד את שם רה"י, אינו דין מוחלט אלא הוא תלוי ביחס של ב' המקומות הפתוחים זה לזה. ונבאר: כאשר המבוי מוקף ג' מחיצות ופתוח לרה"ר, ראינו שהמבוי דינו ככרמלית, אולם מאידך בפסי ביראות אנו רואים

הליכתן כמו ביבשה ואינו דומה לדגלי מדבר".

רבינו מבהיר שהסיבה שהימים והנחלים נחשבים לכרמלית היא משום שאין מתקיים בהם לא תנאי רה"י ולא תנאי רה"ר.

רבינו ממשיך: "ואף אם יש בהם גומא שעומקה מתלקט י' טפחים מתוך הילוך ד' אמות שהיא רשות היחיד גמורה מן התורה והזורק לתוכה מרשות הרבים חייב מכל מקום (ב) מדברי סופרים אינה רשות היחיד אלא כרמלית (הואיל ועוברים על מחיצותיה מלמעלה כאלו לא היו שם מחיצות כלל)".

רבינו מוסיף, שאף במקום שמתקיים בו תנאי רה"י, כגון שיש בהם גומא שמתלקט בה י"ט בתוך הילוך של ד"א, ומדאורייתא מקום זה נחשב לרה"י, מ"מ מדרבנן נחשב המקום לכרמלית, היות ויש דרך מעל למחיצות.

ונבהיר, שאין הכוונה שיש דרך של רה"ר מעל למחיצות, אלא עצם הדבר שיש הילוך של אנשים מעל למחיצות – מתבטל בכך שם המחיצות ולכן דינה ככרמלית.

רבינו מבהיר יסודות אלו בקונטרס אחרון ב:

"(ב) מד"ס אינה כו'. מ"ש המג"א סוף ס"ק י"ד כמו קרפף ותל אפשר לדוגמא בעלמא נקטינהו דיש רשות

שאף שהרבים בוקעים במקום דינו כרה"י, והיינו טעמא, משום שיש שם ד' מחיצות וכוח הרה"י בכה"ג גובר על כוח הרבים.

ולפי"ז בנידון דידן כאשר יש מבוי שרוחבו ט"ז אמה ומפולש ובקעי בו רבים, אף שיש שם ב' מחיצות וב' נוספים שיש בהם דין עומ"ר, אף שבעלמא אמרינן שלא אתו רבים ומבטלי מחיצה, מ"מ כאן כוח הרה"ר עדיף ואמרינן שבקיעת הרבים מבטלת את המחיצה, או כפי נוסח הצ"צ שבמקום הבקיעה אין זה נחשב מחיצה.

בגדרי נחלים וימים

והמסתעף מזה ליחס בין רה"ר לרה"י

בחלק זה נברר מקח רבינו הזקן במה שכתב בשולחנו הטהור ובקו"א בגדרי נחלים וימים, ומשם נוכיח שאין כללי רה"י ורה"ר עומדים בפני עצמם, אלא יש יחס ביניהם, דהיינו, כשיש התנגשות בין רה"י לרה"ר, פעמים שיד רה"י גוברת ופעמים שיד רה"ר גוברת.

כתב רבינו סי' שמ"ה סעיף יט:

"וכן הימים והנחלים שאף שהם עמוקים עשרה והמים אינם מבטלים המחיצות מכל מקום אין העומק עשרה מתלקט מתוך הילוך ד' אמות וגם אינן רשות הרבים אף על פי שרבים מהלכים בהם בספינות לפי שאינו נוח תשמיש

המים העוברת בבקעה אם עמוקה י' היא כרמלית כדתנן בעירובין שם ע"ש בפרש"י במתניתין".

רבינו שולל נקודה נוספת. שדין זה הוא לא רק אם דרך רה"ר עוברת שם, שכן כמבואר במשנה, דין זה הוא אף באמת המים העוברת בבקעה.

"ואין לומר משום דאין מחיצות מועילות כלל לאמה דהא מחיצות החצר מועילות לה אם הנקבים אין רחבים ג' כמ"ש בסי' שנו"ו ס"א בהג"ה ומחיצות עצמן שבבקעה חוץ לחצר אין מועילות ע"ש בט"ז ואף על פי שאין רבים עוברים עליהם אלא ודאי כיון שהן פרוצות לכל עובר שם לעבור עליהן (כדאמרינן כהילוכך של חול כו') היה הולך ופגע באמת המים לא יעבור כו' אלא ידלג כו' ע"ש ובטור ש"ע סי' ש"א סעיף ג' ד' דבחול נמי לאו אורחה להקיף אלא לדלג או לעבור במים)".

רבינו מחזק את ההוכחה מאמת המים. שכן היה מקום לומר שהטעם שאמת המים נחשבת לכרמלית היא לא מפני הדרך אלא מפני שהמחיצות לא מועילות לה. ועל כך מוכיח רבנו, שהרי מחיצות החצר מועילות לאמת המים אם אין הנקבים רחבים ג' ואילו מחיצות הבקעה דווקא אינן מועילות לאמה, ובהכרח זה משום דרך הרבים.

"אינן כלום מדברי סופרים משום דמיא קצת לרשות הרבים שהיא גם כן

היחיד שהיא כרמלית אבל אין כוונתו דוקא כי התם ביותר מבית סאתים דהא בס"ק י"א כתב בשם הרמב"ם דאפילו ברחבה ד' היא כרמלית אם עמוקה י' וכ"כ רש"י".

רבינו מבהיר בתחילת דבריו שלא נטעה בלשון המג"א מכך שהביא דוגמאות של תל וקרפף שדין זה תלוי דווקא במקום ששטחו יותר מב' סאתיים שלא הוקף לדירה, שכן המג"א בס"ק י"א הביא בשם רמב"ם שדין זה הוא גם במקום ששטחו ד"א.

"וע"כ צ"ל דהא דמשמע מפירוש רש"י בעירובין דף פ"ז גבי ימה של טבריה שיש לה אוגנים דמשום שהוא יותר מבית סאתים הוא דהויא כרמלית היינו משום שעל האוגנים שהן שפה גבוהה כדפרש"י שם אין עוברים עליהם כלל משא"כ ברקק".

לאחר שרבינו הבהיר שדין זה לא תלוי בב' סאתיים, מעיר רבינו מהמבואר ברש"י בעירובין שהטעם שימה של טבריה נחשב לכרמלית הוא משום ששטחו יותר מב' סאתיים, ומיישב רבינו, שבימה של טבריה יש שפה גבוהה שאין עליהם דרך, ולכן רק משום ששטחו יותר מב' סאתיים דינו ככרמלית, אבל ברקק שאין לו שפה, אפי' בשטח של ד"א נחשב לכרמלית.

"לא תימא דוקא רקק שרשות הרבים מהלכת בו דהא אפילו אמת

פרוצה לכל עובר".

דסגי מדאורייתא לכולי עלמא לאפוקי מרשות הרבים הלכך כשאין שם ששים ריבוא ולא ניחא תשמישתיה לא גזרו כלל אבל הכא כיון דאי הוה ניחא תשמישתיה דהילוך זה שמהלכין קצת במקום זה והוון בקעי בהו ששים ריבוא הוון רשות הרבים לכן עכשיו נמי הוה כרמלית דמאי שנא משאר כרמלית דאף על גב דלא ניחא תשמישתיה ולא דרסי עליה רבים אלא מעטים גזרו עליה כרמלית אטו רשות הרבים דניחא תשמישה ובקעי בה רבים כגון אצטבא מג' ועד ט' דלא דרסי עליה רבים (עי' דף ז' וח').

רבינו מסיים ההוכחה. לאחר שראינו שבאמת המים דינה ככרמלית בגלל הדרך, מוכח אם כן, שאין דין זה תלוי ברה"ר, שהרי בבקעה אין זה רה"ר. והיינו טעמא משום שדרך זו דומה לרה"ר, היות וכל אחד יכול לעבור דרכה.

"כמו חצר שנפרצה מרוח אחת במילואה שאסורה מדברי סופרים מהאי טעמא אף על גב דהויא רשות היחיד מדאורייתא וגם לא בקעי בה רבים".

רבינו מביא דוגמא לדין זה מחצר הפתוחה במילואה בצד אחד, שאף שדינה מה"ת כרה"י, מדרבנן הרי היא כרמלית בגלל הדמיון שבה לרה"ר.

"והא דהים נדון משום מחיצה וכן תל המתלקט גבי מבוי אף על גב דדרסי ביה אלא דלא הוון ששים ריבוא כמ"ש המ"א סוף סי' שס"ג".

רבינו מעיר, מדוע כאן רבנן גזרו שייחשב כרמלית בגלל דריסת הרבים, ומדוע בסי' שס"ג מתבאר שהים וכן תל המתלקט נחשבים למחיצה רביעית כאשר מתלקט י' מתוך ד"א.

"היינו ברוח רביעית למבוי דבלאה"נ לא הוה המבוי רשות הרבים אף אם כאן בהתל ושפת הים היו סי' ריבוא בוקעים והוה ניחא תשמישתיה וכיון שיש לו למבוי ג' מחיצות גמורות

רבינו מיישב שבים ובתל יש ג' מחיצות גמורות ולכן אף אם היו ס"ר בוקעים והשימוש נוח בהם – לא היה זה נחשב לרה"ר, היות ויש להם ג' מחיצות, ולכן כשיש דריסת רבים ואין ס"ר – לא גזרו רבנן שייחשב ככרמלית. משא"כ בנידון דידן בגומא שבים, הרי בעצם דומה מקום זה לרה"ר, אלא שהחיסרון הוא שלא נוח השימוש בהם או שאין בוקעים בו ס"ר, והיות ויש להם מלבד תנאי זה דמיון לרה"ר גזרו רבנן כאשר המקום פרוץ לכל עובר אטו רה"ר גמורה. וכמו בכל אצטבא מג' עד ט' שברה"ר שגזרו רבנן שייחשב ככרמלית משום שדומה לרה"ר.

"ואפילו את"ל שלא כדעת המג"א שם כי דבריו שם בסק"ל וסק"מ צע"ג....".

שמחיצה בידי שמים נחשבים למחיצה גמורה.

"והמג"א דילג בהתוס' תיבות כולי האי ע"ש בתוס' שהקשו דהוא הדין אפילו לאלף כורים דמה שיעור יהיה ותירצו דכל שאינה עשויה בידי אדם לא חשיב כולי האי ואתו רבים כו' וכוונתם שאף שבמקומה היא מחיצה גמורה והזורק עליה חייב (דהא תל אתי שם במכל שכן מפסי ביראות ע"ש) אף אם היו רבים בוקעים עליה ממש כמבואר בגמ' מ"מ לא חשיבה כולי האי לבטל בקיעת הרבים במקום שלהלאה ממנו שלא יהיה שם רשות הרבים מחמת שהים מקיפתו אלא אדרבה בקיעת הרבים שם מבטלתה שם".

רבינו שולל כעת את הוכחת המג"א מתוס'. ותחילה כותב שהמג"א השמיט כשמעתיק לשון התוס' את המילים "כולי האי", ומבאר רבינו שכוונת התוס' אינה שמחיצה ביד"ש אינה מחיצה כלל, כי הרי תל נלמד בק"ו מפסי ביראות ומוכח שיש להם שם מחיצה מה"ת, ובהכרח שכוונת תוס' שאינה מחיצה חשובה כ"כ, כלומר: בכל מחיצה רגילה המחיצה מועילה לא רק למקום שהוא כנגד המחיצה אלא גם להמשך – "להלאה", אף אם יש בקיעת רבים, אולם מחיצה זו אינה מועילה אלא למקום שכנגד המחיצה. אבל למקום שמעבר – אתו רבים ומ"מ.

אולם רבינו מוסיף: "והיינו דוקא

המג"א בסימן שסג סק"ל כותב וז"ל: משמע כאן דים נחשב למחיצ' וצ"ע דכת' התו' ד' כ"ב ע"ב ותימא דא"י תעשה רה"י שהרי' וגבעות מקיפין אות' ובבל תעש' רה"י דמקיף לה נהר דיגלת וי"א דמחיצ' שאינה עשויה בידי אדם לא חשיב מחצ'י ואתי רבים ומבטלי מחיצתן עכ"ל. כלומר, המג"א מוכיח מתוס' שמחיצה בידי שמים נחשב מחיצה גרועה, שאם לא כן היה לארץ ישראל ולבבל להיחשב כרה"י בגלל שהן מוקפות הרים וגבעות או נהר.

והנה לפי המג"א היה יותר ברור שבגומא ייחשב לכרמלית היות והמחיצות אינן בידי אדם, וא"כ עכ"פ אין להם דין מחיצה גמורה. אמנם רבינו נוקט שלא כדברי המג"א וכפי שנראה בהמשך דבריו, ולכן אומר שיסוד דבריו הם אף אם לא ננקוט כיסוד המג"א.

"דבגמרא שם מבואר בהדיא דאף שהרבים בוקעים על המחיצה עצמה לא מבטלו לה לרבנן דקיי"ל כוותיהו כמ"ש הרמב"ם ואפילו אינה עשויה בידי אדם שהרי גובה מעלת בית מרון וגובה שבילי בית גלגול אינו עשויה בידי אדם".

רבינו מוכיח שלא כדברי המג"א מהמבואר בגמ' שמעלת בית מרון וכן שבילי בית גלגול אם מתלקט בהם י' מתוך ד' נחשבים למחיצה אף אם בוקעים בהם רבים, ומבואר א"כ

ג' מחיצות, המחיצה ביד"ש מועילה שייחשב מחיצה רביעית היות ואין זה כרה"ר.

"ועוד שמבוי שיש לו ג' מחיצות מיקרי ג"כ לא ניחא תשמישתיה דהיינו קרן זוית לפירוש הרמב"ם וטור ש"ע עיין בגמרא".

רבינו מוסיף, שכאשר יש ג' מחיצות אין זה נחשב לתשמיש נוח וממילא חסר בתנאי רה"ר. וג' מחיצות דומה למבואר בגמ' שבת ז, א לעניין קרן זוית – כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרשות הרבים. דאף על גב דזימנין דדחקי ביה רבים ועיילי לגוה, כיון דלא ניחא תשמישתיה – כי כרמלית דמי". ולפירוש רמב"ם וטור ש"ע קרן זוית היינו מקום שיש בו ג' מחיצות.

"ועוד דכל שאין שם פילוש לא מיקרי בקיעת רבים דבקיעת רבים היינו כעין קפנדריא כדפרש"י בסוף פ"ק דסוכה עיין במ"ש בסי' שמ"ו".

רבינו מוסיף שבמבוי שיש ג' מחיצות יש חיסרון נוסף, שכן אין זה נחשב שבקעו רבים, וכמבואר ברש"י רש"י סוכה יח, ב ד"ה "מודינא לך בהיא", שכתב: "דכיון דאזיר פתוח לנגדו, דומיא דמבוי מפולש ועשוי לקפנדריא – לבקיעת רבים", ומבואר שבקיעת רבים הוא כעין קפנדריא, וברור שבג' מחיצות לא מתקיים תנאי

כשנשלמו שם כל תנאי רשות הרבים אבל כשחסר אחד מתנאיה בענין דבלא"ה לא הוי שם רשות הרבים מהני מחיצה זו לעשות שם רשות היחיד מן התורה אף על גב דבקעי שם רבים".

כלומר, רבינו מגביל את דברי תוס' שמחיצה ביד"ש אינה נחשבת למחיצה במקום שיש דריסת רבים, רק כאשר יש במקום את כל תנאי רה"ר, ולכן אמרינן שרה"ר מבטלת את המחיצות, אבל אם חסר חלק מתנאי רה"ר – יש בכוח מחיצות הנעשות ביד"ש להחשיב את המקום לרה"י למרות בקיעת הרבים.

רבינו מוכיח כדבריו: "כמבואר מדברי רא"ם שבמג"א כאן ס"ק י"ד דאי לאו שהים אינו נוח תשמיש הליכתו מיקרי רבים בוקעים בו ואפילו הכי אי הוה מתלקט עשרה מתוך ד' אמות הוי רשות היחיד הואיל וחסר ניחא תשמישתיה וא"כ י"ל נמי דהוא הדין אם חסר אחד משאר תנאי רשות הרבים".

המג"א הביא מדברי הרא"ם שכתב שהסיבה שבגומא שבים אינו נחשב לרה"ר אף שרבים בוקעים בו הוא משום שתשמישו לא נוח, ומוכיח רבינו, שכשחסר באחד מתנאי רה"ר – גם מחיצה ביד"ש נחשבת מחיצה. ומוסיף רבינו, שכשם שתשמישו לא נוח מהווה סיבה שייחשב רה"י, ה"ה אם חסר אחד משאר תנאי רה"ר אף המחיצה ביד"ש נחשבת למחיצה. וברור אם כן, שכשיש

זה.

הרי אף אם היה שם בקיעת רבים – המחיצות ביד"ש מועילות ולא מבטלי הרבים מחיצתם, ומדוע זה שונה ממבוי של ג' מחיצות.

"והכי משמע בפ"ק דעירובין גבי חצר שהרבים כו'".

"אפילו הכי שאני הכא שלהלאה יש ג' מחיצות גמורות משא"כ ברקק ואמת המים שעוברים בין מחיצות אלו והן אינן מועילות מדאורייתא להמקום שביניהן אילו היו רבים בוקעים שם והוה ניחא תשמישתיה".

לכאורה כוונת רבינו להוכיח את עצם הדבר מתי נחשב לבקיעת רבים, שכן בעירוב ח, א מבואר לעניין רה"ר לטומאה – "חצר שהרבים נכנסין לה בזו ויוצאין לה בזו – רשות הרבים לטומאה, ורשות היחיד לשבת".

רבינו מיישב, שבמבוי שיש ג' מחיצות גמורות שמועילות אף מעבר למחיצה, הרי אף אם היה בקיעת רבים לא היה מתבטל המחיצה, ולכן לא גזרו במקום שאין בקיעת רבים, משא"כ ברקק שהמחיצות אינן מועילות למקום שמעבר למחיצה אם יבקעו שם הרבים, גזרו חז"ל שייחשב כרמלית אף אם לא נוח תשמישם אטו אם בקעו שם רבים.

"וכיון שלהלאה מהתל אין שם בקיעת רבים המבטלת מחיצה דאורייתא עכ"פ א"כ י"ל דמחיצה זו מועלת ברביעית של המבוי אף על גב דבקעי בה רבים כיון שבמקומה היא מחיצה גמורה".

"ועוד דהא קשה לכאורה על המג"א שם שלא די שדבריו הם נגד הגמ' אלא שסותרים זה את זה שכאן העתיק דברי רא"ם שמבואר להדיא מדבריו במסקנא דמה שהספינות עוברים בים מיקרי בקעי ביה רבים אלא דלא הוי רשות הרבים משום דלא ניחא תשמישתיה וא"כ הוא הדין לנמל ותל המתלקט דלא ניחא תשמישתיה (כמבואר בגמרא דעירובין שם) אף אם ששים ריבוא בוקעים בו לא מבטלי מחיצתא".

לאחר שרבינו יסד שבמקום שיש ג' מחיצות אין זה נחשב לבקיעת רבים, ברור מדוע מועילה מחיצה רביעית, שהרי כנגד המחיצה – אף אם היה בקיעת רבים לא היה מתבטל המחיצה, שכן ביחס למקום שכנגד המחיצה גם מחיצה ביד"ש נחשבת למחיצה, וביחס למקום שמעבר למחיצה שאינה מועילה המחיצה כנגד בקיעת רבים – אין זה נחשב לבקיעת רבים.

"ולפי זה ה"ה למחיצת הרקק הגבוהות י' טפחים ואף אי הוה בקעי בהו ס' רבוא לא הוי רשות הרבים".

רבינו מוסיף להקשות בסתירת דברי

לכאורה כוונת רבינו להקשות, מדוע במחיצת הרקק גזרו שייחשב כרמלית,

מדרבנן משום שדומה לרה"ר בעניין הילוך הרבים, אע"פ שאינו דומה לרה"ר מחמת המחיצות.

רבינו מסיים קטע זה בהפנייה: "עיין במה שכתבתי בסי' שס"ג" – וכוונתו, ששם האריך לבאר בפרוטרוט שחכמים אסרו בתל כאשר יש בקיעת רבים.

רבינו ממשיך להסביר מדוע כשיש ג' מחיצות לא גזרו מדרבנן אלא רק כשבקעו בה רבים.

תחילה מבאר רבינו מדוע לא גזרו בכל תל אף כשלא בקעו בה רבים: "משא"כ כשלא בקעי בה רבים לא מיבעי בתל שהוא עצמו רשות היחיד גמורה אפילו מדברי סופרים כמשמעות הטור ושו"ע ושאר פוסקים משום דאין לגזור מתלקט אטו אינו מתלקט שגובה התל הוא דבר הניכר לעין ולא גזרו על שיעורו שמא יטעו כמו שלא גזרו על שארי שיעורי רשויות שבת שמא יטעו בהם ויכשלו בדאורייתא", כלומר, שלא מיבעיא שלא גזרו חכמים בתל המתלקט אטו שאינו מתלקט, וזאת משום משום שתל הוא דבר הניכר לעין ואין מקום לגזור בו יותר מכל רשויות שבת.

רבינו ממשיך: "אלא אפילו בגומא שבים שהיא כרמלית מדברי סופרים משום שאין העומק ניכר לעין שהוא עמוק עשרה ומתחלפת היא בגומא שאינה עמוקה עשרה שהיא רשות הרבים גמורה אם רשות הרבים מהלכת

המג"א, שמחד הביא דברי הרא"ם שמחיצה בים נחשבת למחיצה אף שעשויה ביד"ש וכל החיסרון הוא רק שלא נוח תשמישם, משא"כ בסי' שס"ג הוציא מדברי תוס' לעניין תל שמחיצה ביד"ש לא נחשבת מחיצה. ובהכרח שבתל המתלקט דינו כמחיצה גמורה ולכן לא מבטלים הרבים – אף אם יש ס"ר.

"וע"כ צ"ל דעת המג"א שכיון שעכ"פ מדרבנן אתו רבים ומבטלי מחיצתא בין בים דעכ"פ הוי כרמלית דרבנן ובין בתל דלא אמרינן אלא שאין חייבים עליו כו' אבל איסורא מיהא איכא ע"ש בפרש"י ד"ה ומחתנא כו' ובתוס' ד"ה מני כו'".

מכוח הסתירה שהקשה רבינו בדברי המג"א, הוא מוכיח, שהמג"א סובר שאף שמה"ת לא אתו רבים ומ"מ, מ"מ מדרבנן הרבים מבטלי מחיצה ולכן בתל ובים דינם ככרמלית מדרבנן, וכדמוכח ברש"י ותוס'.

"א"כ למבוי ברביעית נמי לא מהני כיון שמקום מחיצה זו ג"כ היא עכ"פ כרמלית מדברי סופרים הואיל ודומה לרשות הרבים מחמת בקיעת הרבים בו כמו ברשות הרבים גמורה אף על פי שאינו דומה לה מחמת המחיצות".

ולפי"ז ממשיך רבינו, שה"ה במקום המוקף ג' מחיצות לא יועיל מחיצה ד' אם הרבים בוקעים שם, ומקום זה אסור

עצמה אף על גב דלא ניחא תשמישתיה כמו שהתל המתלקט הוא כרמלית דרבנן אי בקעי ביה רבים אף על גב דלא ניחא תשמישתיה כמשמעות פשט לשון הגמרא אין חייבים כו".

לאחר שרבינו הוכיח שבתל המתלקט אסור מדרבנן כשבוקעים בו רבים, מסיים רבינו שדין המג"א במבוי ברוח ד' אם היא תל או ים, אמת: "ובזה סליקו כל דברי המג"א כהוגן להלכה אף אם לא נתכוין לזה".

סיכום הדברים:

העולה מכל המבואר לעיל, שיש מקומות שמשולבים בהם דברים הדומים לרה"י ודברים הדומים לרה"ר, כמו מבוי המוקף ג' מחיצות – ומבחינה זו המקום דומה לרה"י, ומאידך רבים בוקעים בו – ומבחינה זו המקום דומה לרה"ר, ועל כך נסוב הנידון איך להגדיר רשות זו.

ובמחיצות בנחלים וימים; אם היה נוח תשמישם להילוך הרבים – אע"פ שיש שם ד' מחיצות, היה למקום זה דין רה"ר היות ובמחיצה ביד"ש אתו רבים ומבטלי מחיצה. אולם היות ולא נוח תשמישם – אנו מגדירים מקום זה כרה"י אע"פ שבוקעים שם רבים.

וכן בתל המתלקט – היות ולא נוח תשמישו אין בקיעת הרבים מבטלת שם המחיצות, אולם אם היה נוח תשמישו – בקיעת הרבים מבטלת שם המחיצה.

בה ולכן גזרו בכל גומא אפילו שבים וכן אמת המים שבבקעה אטו פחות מי' ורשות הרבים מהלכת בה".

שהנה בגומא שבים כן גזרו חכמים אפי' שעמקה עשרה, משום שבים אינו ניכר עומקה, וממילא גזרו עמוקה אטו שאינה עמוקה שאסורה כדין רה"ר.

ורבינו מדמה גזרה זו בגומא שבים לכל גזרת כרמלית: "כמו שגזרו בכל כרמלית דלא ניחא תשמישתיה ולא בקעי בה רבים אטו רשות הרבים גמורה אפילו אם יש לה ג' מחיצות דסגי מדאורייתא כמ"ש לעיל".

כלומר, שהרי בכל כרמלית אינו ככל תנאי רה"ר ואעפ"כ חכמים גזרו משום שיש לה דמיון לרה"ר.

ומסיים רבינו: "אפילו הכי גבי מבוי כיון שיש לו ג' מחיצות בלא זו לא גזרו לא בקעי רבים".

רבינו מבאר שבמבוי שיש לו ג' מחיצות, היות ואין לו דמיון כלל לרה"ר לא גזרו בו חכמים כלל.

"וצ"ע גבי מבוי שכלה לרחבה אטו בקעי רבים וכמבואר מדין פרצת מבוי מצדו בעשר כסי' שס"ה ע"ש דלא גזרו גזרה זו במבוי כלל".

כעת מסיים רבינו לבאר דברי המג"א: "אבל כשבקעי רבים הוי כרמלית דרבנן אף במקום המחיצה

לעיל כל יסוד הדברים הוא היחס בין שם רה"ר לשם רה"י, ולכן שפיר ניתן לומר שאף במחיצה בידי אדם – אם יש בה פירצה של ט"ז אמה מתבטל שם מחיצה ממנה.

חורי רה"י כרה"י – שו"ע ס"ד

כהמשך למתבאר בקונטרס זה במקומות שיש להם נקודת מפגש בין רה"ר לרה"י, יש להשלים עניין זה בהבאת הדינים העולים מדברי רבינו הזקן ומדברי הצ"צ בדיני זיזים היוצאים לאויר רה"ר ובדיני חורים המפולשים מרה"י לרה"ר.

(א) כשהחור מפולש מעבר לעבר, המג"א כתב שהוא רה"י, והתוס' כתבו בהו"א שהוא רה"ר, אבל למסקנא כתבו שהוא רה"י.

רבינו הזקן פוסק כמג"א, ובהסבר "כיון שאפשר להשתמש לרה"י, אע"פ שמשתמשים ברה"ר, בטלים אצלה ונחשבים כמותה".

(ב) כתב רבינו בסימן שנ"ג סעיף ב בדין זיז היוצא לאויר רה"ר שאם הוא למטה מעשרה "כיון שהוא באויר רשות הרבים זכו בו רבים ואוסרים הם על בעל הבית להשתמש בו דרך חלונו אף על פי שהוא פתוח לו תוך שלשה". והמג"א שם הקשה במה חלוק זה מחורין המפולשין מעבר לעבר שהוא רה"י. ורבינו בקו"א ב' שם מחלק: (א) אין פתיחת חלון חשובה "גילוי דעת"

אמנם רבינו מסייג שבקיעת הרבים מבטלת שם מחיצה רק מעבר למקום המחיצה ולא על מקום המחיצה עצמו.

והנה כל זה הוא מה"ת, אבל מדרבנן, אם המקום דומה לרה"ר – גזרו בו חכמים אטו רה"ר. ולכן בגומא של ים הדומה מצד ההילוך לרה"ר – גזרו בו חכמים, אולם במבוי שיש בו ג' מחיצות והמחיצה הרביעית היא תל או ים – לא גזרו בו חכמים, היות ומתמת המחיצות לא דמיא כלל לרה"ר.

אכן כאשר המחיצה בידי אדם – פוסקים כרבנן ולא אתו רבים ומבטלי מחיצה אף ביחס למקום שמעבר למחיצה.

אולם כמבואר לעיל באריכות, אם יש ב' מחיצות גמורות וב' מחיצות שעומ"ר ויש פירצה של ט"ז אמה – בקיעת הרבים מבטלת את המחיצה.

ואין סתירה לדברינו מהמבואר כאן מדברי התוס' שבמחיצה בידי אדם לא אתו רבים ומבטלי מחיצה, משום שיש לחלק, שכל דברי התוס' הם בכה"ג של תל וכיו"ב שהרבים עוברים מעל המחיצה, אולם כאשר הרבים בוקעים בתוך המחיצה – שפיר מבטלים את המחיצה. או שי"ל בנוסח אחר, שמחיצה הפרוצה בשיעור ט"ז אמה מתבטל ממנה שם מחיצה.

ויש להוסיף, שלא רק שאין סתירה לדין זה מדברי התוס', אלא כמבואר

לכאור' צ"ל שדינם יהיה חציים רה"ר וחציים רה"י.

אלא שמעלה סברא: "שי"ל שהכותל בנוי כולו ברה"י, מ"מ כיון שפתוח לרה"ר י"ל שאינו רה"י, כמו שאמר שם שאם בנויות כולו בקדש, אם פתוחות לחול כולו חול, אבל הר"ש שם כתב: שאם בנוי כולה בקודש ופתוחות לקדש וחול כולו קודש, וא"כ גם כאן, כיון שכל הכותל רה"י, אלא שפתוח לשניהם לכן הוי רה"י. אך מהסס בזה כיון שאין כל הכותל רה"י שהרי צדו החיצון ודאי רה"ר.

ומבואר בדבריו שזוהי עיקר הסברא שהוא רה"י, משום שהכותל נחשב בעיקרו וכללותו רה"י, אלא שיש בו השתמשות לרה"ר, ורק מקצת הכותל שבצד החיצון נקרא רה"ר, ולכן גוברת כאן מעלת רה"י על רה"ר.

יוכיח שלשיטה שצריך שיהיו בוקעים בה ס' ריבוא הכוונה שבכלל העיר יבקעו ס' ריבוא

בדין רשות הרבים מביא רבינו בשולחן ערוך שיטת הסוברים שיש תנאי נוסף להחשיב מקום לרה"ר, והוא; שצריך שיעברו בו ששים ריבוא, וכל שאין עוברים בו ששים ריבוא, אין זה נחשב רה"ר אלא כרמלית.

וז"ל באורח חיים סימן שמה סעיף יא: "ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רשות הרבים אלא כרמלית.

שרוצה להשתמש בזיו היות ויתכן שפותח אותו רק להאיר. ב) מביא מספר אליהו זוטא לחלק בין חור לזיו, שזיו דינו כרה"ר היות והוא ב"אור רשות הרבים" משא"כ חורין דינן כרה"י היות ואינן באור רה"ר.

ג) בעצם הענין דחורי רה"י, יל"ע מדוע גובר "אפשרות" השימוש של בני רה"י על ההשתמשות בפועל של בני רה"ר, והיה מקום לומר שהטעם משום שזוהי מעלתה וכח רשות היחיד ש"עולה עד לרקיע" ולכן כלול בזה כל הנמצא שם, וכמבואר בס"ט שהדרך לבנות עליות זו למעלה מזו, משא"כ ברה"ר שדברים הנמצאים בה חולקים רשות לעצמם. אולם נראה שאין זה הטעם, אלא הטעם הוא, שהחורים נמצאים בכותל שהיא חלק מרה"י, אלא שאם לא היה ראוי כלל להשתמשות רה"י אלא רק להשתמשות רה"ר בלבד, היה חל עליה חלות שם רה"ר, אבל כיון ש"אפשר" להשתמש ברה"י, הרי היא "בטלה" לרה"י ונחשב כמותה מחמת שנמצא שם.

ונראה שיסוד זה מתבאר בדברי הצ"צ, שכן בפסקי דינים בחי' על רבינו ירוחם (ע' שסא, ב), מביא שרי"ו פוסק שחור דינו רה"ר, ומקשה על המג"א דאישתמיטתיה דברי הרי"ו. ובהמשך דן הצ"צ מדברי המשנה פ"ג דמע"ש מ"ח שמקומות הבנויות לחול וקודש, כנגד חול חול, כנגד קודש קודש. וא"כ חורים אלו הפתוחים לרה"ר ורה"י,

לדגלי מדבר, נסוב על ה"עיר" בכללה ולא על מקום מסוים בתוך העיר.

ג) כלשון הסמ"ק כתב רש"י במס' עירובין דף נט, א וז"ל: "משנה. עיר של יחיד – שלא היו נכנסין בה תמיד ששים רבוא של בני אדם, ולא חשיבא רשות הרבים, דלא דמיא לדגלי מדבר".

ובתוס' העתיקו כלשון רש"י (בשינוי לשון "בו" במקום "בה"): "עיר של יחיד – פי' בקונט' שלא נכנסין בו תמיד ס' רבוא ולא חשיב רה"ר דלא דמי לדגלי מדבר".

וכן הביא שיטת רש"י בהגהות מיימוניות הלכות עירובין פרק ה הלכה יט: פרק כיצד מעברין עיר של יחיד ונעשית של רבים ופירש"י ז"ל שלא היו נכנסין בה תמיד ששים רבוא וכן פירש הטור שם".

בטרם נעסוק בראיות העיקריות נוסיף מלשונות רש"י בעוד מקומות שנראה מהם שכוונתו לכלל העיר:

רש"י בעירובין דף ו, א כתב: "רשות הרבים – משמע רחב שש עשרה אמה, ועיר שמצויין בה ששים רבוא".

וכן כתב שם בדף כו: "ערסייתא – שכוונת שכוונת לבוד, ובכל שכוונה היו מבואות הרבה ולא התיר את העיר כולה ביחד, ואף על פי שהיתה עיר קטנה שאין נכנסין בה ששים רבוא, ותנן לקמן (עירובין נט, א): עיר של יחיד מערבין את כולה, והיינו של יחיד – שאינה דומה לדגלי מדבר של ששים רבוא", (וכן בתוס' שם ד"ה מערב).

ועל פי דבריהם נתפשט המנהג במדינות אלו להקל ולומר שאין לנו עכשיו רשות הרבים גמורה ואין למחות בידם שיש להם על מי שיסמכו (וכל ירא שמים יחמיר לעצמו)", [וכן הוא במחבר שם ס"ז].

ויש שדנו בזה, האם התנאי שיהיו עוברים בו ס"ר מתקיים בכך שבעיר בכללותה עוברים בסך הכל ששים רבוא, או דילמא שתנאי זה צריך להתקיים בכל רחוב ואין לצרף את כל העיר, דהיינו, שרק אם עוברים ברחוב זה ששים רבוא – נחשב רה"ר.

כדי להגיע לבירור הדבר נראה את לשונות הראשונים שציינו רבינו במקורם:

א) לשון ספר התרומה הלכות שבת סימן ריד: "והכרמלי' אינה רחבה שש עשרה אמה או אין שולטין בה ששים רבוא דומיא לדגלי מדבר...".

מלשוננו "אין שולטין בה ששים רבוא", יש מקום לדייק שצריך שהס"ר יהיו ברחוב זה ממש, אולם אין זה מוכרח, משום שיש לומר שמדבר באופן שאין צירוף של עיר, אבל כאשר הכרמלית היא חלק מהעיר מספיק מה שיש בעיר בכללותה ס"ר.

ב) לשון ספר מצוות קטן מצוה רפב: "ועיר של יחיד ונעשית של רבים מערבי' את כולה, פי' עיר של יחיד שלא היו נכנסין בה תמיד ששים רבוא של בני אדם, ואינה חשובה רשות הרבים לפי שאינה דומה לדגלי מדבר".

מלשוננו נראה, שהתנאי שאם לא נכנסין "בה" תמיד ס"ר אינו דומה

ובדף מז, א הוסיף רש"י ראייה: "שלוש חצירות - לקמן בכיצד מעברין (נט, א) וקאמר ר' יהודה: עיר של רבים ונעשית של יחיד שנתמעטו אוכלוסיה מעבור ברחובותיה ששים ריבוא ולא דמיא השתא לדגלי מדבר - אין מעברין את כולה יחד, אלא אם שיר חוצה לה חמשים דיוורין שלא יערבו עמה, למיהוי היכר לעיר של רבים, דלא ליערבו כולה אלא מבואות מבואות".

ומשמע מלשון "ברחובותיה" שהכוונה לכלל העיר, וכפשטות דברי רש"י בד"ה זה, שדין זה מיוסד על ההלכה של "עיר של רבים", וכמבואר יסוד זה להלן.

וכן הוא לשון רבינו בשו"ע סי' שצ"ב ס"א: "עיר שהיתה קנין יחיד. ולדברי האומרים שכל רה"ר שאין ס"ר בוקעין בה בכל יום אינה רה"ר גמורה, שבפחות מס"ר אינה נקראת בקיעת רבים... אא"כ ס"ר בוקעים בה בכל יום".

ביסוס הראיה בשיטת רש"י - שס"ר מוסב על העיר בכללותה

נחזור כעת ללשון רש"י בפי' למשנה. על לשון המשנה "עיר של יחיד" מפרש - "שלא היו נכנסין בה תמיד ששים רבוא של בני אדם, ולא חשיבא רשות הרבים, דלא דמיא לדגלי מדבר".

ומלשונו משמע שכוונתו לפרש שהתנאי של ס"ר מוסב על העיר, ולכן אם אין בעיר בכללותה ס"ר - לא חשיבא רה"ר.

נצטט כעת מתוך דברי הב"י בסי' שמ"ה (מצויין במ"מ לשו"ע רבינו): "ובריש עירובין (ו.) גבי כיצד מערבין רשות הרבים פירש רש"י רשות הרבים ט"ז אמה ועיר שמצויים בה ס' רבוא ואין בה חומה או שהיה רשות הרבים שלה מכוון משער לשער שיהא מפולש דומה לדגלי מדבר. ובפרק כיצד מעברין (נט.) גבי עיר של יחיד ונעשית של רבים כתב גם כן דכל שאין נכנסין בה תמיד ס' רבוא לא חשיב רשות הרבים דלא דמיא לדגלי מדבר והרא"ש בפרק קמא דעירובין (עלה קי"ד) (סי' ח) כתב דברי רש"י בלא מחלוקת משמע דהכי סבירא ליה וכן נראה ממה שכתב בפרק אין צדין (ביצה פ"ג סי' ב) ואין לחוש שמא הביאו הגוי דרך רשות הרבים דלא שכיח האידינא רשות הרבים דס' רבוא בוקעין בו וכן דעת סמ"ג (לאוין סה יז.) וסמ"ק (סי' רפב עמ' רצו) וספר התרומה (סי' ריד) וכן כתב הרוקח בסימן קע"ה וגם התוספות כתבו בריש שבת (ו: ד"ה כאן) גבי הא דאמרינן כאן בזמן שישראל שרויים במדבר דמשמע קצת דאינה רשות הרבים אלא אם כן מצויין שם ס' רבוא כמו במדבר וכן כתבו גם בפרק במה אשה (סד: ד"ה רבי ענני) גבי הא דאמר רב כל שאסרו לצאת בו לרשות הרבים אסור לצאת בו לחצר. ואין כן דעת הרמב"ם שלא הזכיר תנאי זה בפ"ד וכתב הרב המגיד (שם ה"א) שכן דעת הרמב"ן (עירובין נט. ד"ה מתני' (והלאה) ושבת נו. סד"ה מתני') והרשב"א (תשובות ח"א סי' תשכב) ז"ל וגם הוא ז"ל הסכים על ידם וכתב שאין לזה רמז בגמרא ואינו עיקר וכן כתב בהגהות מרדכי ממסכת שבת שבסוף עירובין (נדפס במס' שבת דף

הלכה זו – עיר של יחיד, עוסקת בגזירת חז"ל שעניינה: עיר של רבים שנעשתה עיר של יחיד, גם אם תיקנו מבואותיה כהלכתם - אין מערבין את כולה, גזירה שמא תיעשה שוב של רבים, ולכן נותנים לה דין כעיר של רבים שאין מערבין כולה.

ובעיר של רבים אע"פ שאין היא רה"ר גמורה, אין מערבין את כולה כדי שלא תשתכח תורת רשות הרבים שיראו שמטלטלים בעיר הדומה לרה"ר. אלא דין הוא שצריכים לשייר מקום אחד שאותו לא יערבו, ואותו מקום ייאסר בשאר כל העיר, וטעם הדבר שאסרו לערב את כולה הוא כדי שיהיה היכר שהסיבה שמטלטלים כאן הוא בגלל העירוב.

והנה מהלכה זו רואים בעליל לפי הראשונים שפירשו ש"עיר של רבים" – היינו, שבוקעים בה ס"ר; שהמדד הקובע אם יש במקום זה בקיעת הרבים הוא ביחס לכל ה"עיר", כלומר, שס' ריבוא של אנשים בוקעים בעיר בכללותה, וא"צ שיהיו הס"ר בכל רחוב ורחוב במיוחד.

תדע, שהרי אם היה צריך ס' ריבוא ביחס לכל רחוב ורחוב לא מצאנו מציאות של עיר שיש לה דמיון לרה"ר בזה שיש בקיעת רבים, כי אין רחוב זה קשור לרחוב זה, ועלינו אם כן לדרון על כל רחוב ורחוב, ומאי משמע "עיר של רבים"?

ובהכרח, המדד הקובע אם זו עיר של רבים או לא, היא ביחס לעיר בכללותה, ועל כן אם יש בעיר זו בכללותה ס' ריבוא, כל העיר היא תחת גזירה זו שלא

פג ע"ג) וגם הר"ן כתב בריש פרק במה אשה (כו. ד"ה אבל קשה) דלא מחוורא האי סברא שלא מצינו שהזכירו חכמים ברשות הרבים דבעינן שיהו עוברים שם ס' רבוא בכל יום ואף על פי שרש"י מפרש כן בהרבה מקומות אם איתא אי אפשר דלא משתמיט תלמודא לאדכורי הכי בחד דוכתא וכן הסכים הריב"ש בתשובה (סי' תה).

ומתוך כך שהב"י מחליף בלשונו בין "עיר" ל"רשות הרבים" נראה שכוונתו: שבכלל רשות הרבים שבעיר נכנסים או מצויין או עוברין שם ס"ר.

והנה לענ"ד יש לקבוע, שכאשר אנו מוצאים דיון בנושא מסוים ושם הוא עיקר הדבר, ודיון זה הובא בכמה מקומות, יש לפסוק ולקבוע ההלכה כפי שהדבר הובא בעיקר מקומו. וא"כ גם בנידון דידן שדנים האם שיעור בקיעת הס"ר נקבע לפי העיר בכללותה או לפי כל רחוב ורחוב, יש ליתן חשיבות מיוחדת למקום המרכזי בש"ס בו הובא דיון זה.

ובנידון זה המקור העיקרי לדעה זו, היא הסוגיא בעירובין בדף נט, א שרש"י מפרש המילים "עיר של רבים" שהכוונה לעיר שיש שם ס"ר, וזה המקום היחידי בש"ס שנידון זה הוזכר להדיא לדעתו, וא"כ לכאור' יש לתת למקום זה את תוקף ההלכה.

ולכן, כיון שחז"ל במשנה כינו הלכה זו בלשון "עיר", נראה שהמקום של הרבים אינו נקבע לפי רחוב או חלק מהעיר, אלא לפי העיר בכללותה.

ביאור ההלכה בעיר של יחיד:

לערב כולה בלי שיוור.

מהתנאים הנצרכים לרה"ר, וכגון; שאין לה ט"ז אמה, או שעשו לה תיקון מבואות ורה"ר (שעשו לה דלתות), ועל אופנים אלו נאמרה הגזרה שישירי כדי שלא תשתכח תורת רה"ר.

אבל אם אין העיר דומה בעצם לרה"ר, וכגון שאין לה אלא פתח א' איתא בברייתא שם שאין צריך שיוור, וכדברי רבינו הזקן בסי' שצב ס"א: "שאיין זו דומה לרה"ר". וכן לדעת כמה ראשונים וכן כתב המחבר בשו"ע, כאשר העיר היא "קנין של יחיד", אין צריך לשייר משום שבכה"ג "אינו דומה לרה"ר".

והנה כשם שלשיטות הראשונים הללו התנאי שהעיר תהיה "עיר של רבים" מתיחס לעיר בכללותה שתהיה קנויה לרבים, כמו כן לרש"י שצריך תנאי של בקיעת ס' ריבוא, אין הכוונה ביחס לרחוב מסוים אלא לכללות העיר, שבכך היא נחשבת לעיר של רבים.

ומתוך זה יש לנו ללמוד, שכדי שיתקיים בעיר דין רה"ר א"צ שיהיה בכל רחוב ורחוב בקיעת ס' ריבוא, אלא מספיק שיהיה בעיר בכללותה ס' ריבוא, כי אם כדי שייחשב רה"ר צריך בכל רחוב ורחוב הרי לא מתקיים בעיר זו התנאי העיקרי שצריך לגזרה זו – שיהיה המקום דומה לרה"ר.

ואין לומר שגזרו אף שאין שם ס' ריבוא בכל רחוב ורחוב, משום ששמא בעתיד יהיו שם ס' ריבוא. זה אינו, שהרי כשם שבעיר שיש בה פתח אחד אין אומרים שנגזור שמא יהיה בעתיד בעיר ב' פתחים, היות וכעת אין בעיר זה דמיון לרה"ר, כמו כן אין לומר

והנה יש מקום לבעל דין לחלוק ולומר שאף שביחס לדין רשות הרבים, התנאי הנצרך שיהיו ס' ריבוא הוא ביחס לכל רחוב ורחוב, אולם גזירה זו של חז"ל היא ביחס ל"עיר" – שאם יש בכלל העיר ס' ריבוא אין מערבין את כולה.

אולם פשוט שאין לפרש כן, שהרי מהיכ"ת שנאמר שאף שמהלכות רה"ר לא מתקיים בעיר זו התנאי של בקיעת רבים, שהרי אין בכל רחוב ורחוב ס' ריבוא, מ"מ יהיה אסור לערב כולה משום שבכללותה יש כאן ס' ריבוא. אין הסברא נותנת כן.

הרחבת ההוכחה שהמדד לבקיעת ס' ריבוא הוא על העיר בכללותה:

הלכה זו המבוארת במשנה בעירובין נט, א היא גם כאשר אין כאן רה"ר מן התורה, וכמבואר ברש"י שם: "ושל רבים שנעשית של יחיד – רבותא אשמועינן דאף על גב דנעשית של יחיד – אין מערבין את כולה, הואיל ותחלתה של רבים, דדילמא הדרא ומתעבדא של רבים ואתו לערובה כולה, ואסור לערב עיר של רבים בלא שיוור, ואף על גב דאין בה רשות הרבים גמורה, שלא תשתכח תורת רשות הרבים, וההוא שיוור הוי היכרא דטעמא משום עירוב הוא".

אולם כשמעיינים בהלכה זו ברור שכל הגזרה היא רק כאשר היא "עיר של רבים", כלומר, עיר הדומה בעצמותה לרה"ר, דהיינו, שיש שם ב' פתחים שנכנסין בזו ויוצאין בזו, אלא שחסר

טריטוריאלי, אלא מספיק שכולן תחת שליטה של עיר מסוימת.

יש לבאר הדבר. לשיטת הסוברים שצריך בקיעת רבים בשיעור ס"ר, הדבר המגדיר את רה"ר אינו מקום שמהלכים בו בפועל ס"ר, אלא מקום המיועד לרבים להילוך ולשימוש. נראה שיעוד מקום מסוים לרבים תלוי בבעלי הזכות והסמכות על המקום, שהם אנשי וטובי העיר, ופשוט אם כן שאם יש בעיר ס"ר וכל בני העיר קיבלו זכות הילוך ושימוש במקום זה, הרי בכך נחשב מקום זה שיש בו "בקיעת רבים".

והנה הנפק"מ בין שני האופנים הוא בעיר שיש בה רחובות הדומים לרה"ר אך אינם מפולשים זל"ז, ורק בצירוף כולן יש ס' ריבוא, לאופן הראשון – אין בכה"ג דין המשנה ולאופן השני – יש את דין המשנה.

ולכאור' ממשמעות דברי רבינו בסי' שמ"ה ס"א בהלכה זו לא נראה שמצריך דווקא שיהיו מפולשים, ורק כשכותב אודות מבואות, מצריך שיהיו מפולשים מרחוב לרחוב, וא"כ לכאור' צריך לומר שלדין המשנה, כל העיר הנמצאת תחת רשות אחת (אע"פ שאינה תחת "בעלות" הרבים להל' חו"מ, דלא כשיטת הריטב"א ודעימיה) מצטרפת להיות בכלל עיר של רבים שיש בה דמיון לרה"ר.

ידחה דיוק האגרות משה מלשון השו"ע

והנה בכללות ענין זה דנו בו גדולי אחרונים זמנינו. ראה בדברי האגר"מ או"ח ח"א סי' קל"ט אות ה' שהוכיח

שנחשוש שבעתיד יבקעו בכל רחוב ס' ריבוא, כיוון שכעת אין זה עיר של רבים כלל וכלל.

ומלבד זאת, הסברא נותנת שאין לחשוש שמא בעתיד יהיה ס' ריבוא בכל רחוב, היות וזה שינוי בעצם מהותה של העיר, שנוספים בה שווקים או דוורים.

סברת ההלכה שהמדד לס' ריבוא הוא על העיר בכללותה

סברת ההלכה שהמדד לס' ריבוא הוא לפי העיר בכללותה, נראה שיסודה הוא מתוך הבנת החילוק בין רשות היחיד לרשות הרבים; רשות היחיד מהותה – בעצם הפרדת מקום זה על ידי מחיצות משאר מקומות, ולכן פשוט שכל רה"י ורה"י מהווה רשות לעצמה, אבל רשות הרבים מהותה – מקום המיועד להילוך הרבים, ולא זו בלבד שאין בה מחיצות המבדילות אותה משאר המקומות, אלא אדרבא, מחיצות מבטלות ממנו שם רה"ר, וא"כ מסתבר שכל המקומות הניתנים לרבים נכללים בכלל רשות הרבים.

יבאר מה מקשר בין חלקי העיר

אמנם זה ברור שצריך שיהיה קשר מסוים בין המקומות, אך מהו הדבר המקשר, יש לומר בב' אופנים:

(א) כאשר כל הרחובות שאותם אנו מצרפים לעניין הס' ריבוא הם מחוברים ומפולשים זל"ז באופן כלשהו.

(ב) ואולי י"ל חידוש: שאף שלדין רה"ר דאורייתא וודאי צריך שיהיה קשר בין כל הרחובות כדי לצרפן לסך ס' ריבוא, מכל מקום אין צורך ברצף

תלוי בשם רה"ר.

דיוקים נוספים בלשון רש"י

נראה שיש להוסיף דיוק מלשון רש"י, שכתב שעיר של יחיד ש"נעשה של רבים", הכוונה "דניתוספו בה דיורין או נקבעו בה שווקים", ולשון בה משמע שמוסב על העיר, כי אם הייתה הבקיעה צריכה להיות בכל רחוב ורחוב, הו"ל לרש"י לכתוב "דניתוספו בהן" בלשון רבים.

אלא שיש מקום לבעל דין לטעון, שאף ש"בה" הכוונה לעיר, בפועל ההוספה לעיר היא על ידי שמתווסף בכל רחוב ורחוב, אך פשטות הלשון מורה שא"צ בכל רחוב ורחוב.

ונראה שהדבר מוכרח מכך שהוספת "שווקים" יוצרת את העיר לעיר של רבים, והרי הדבר ברור שהוספת "שווקים" אינה מוסיפה בקיעה ב"רחוב", כיון שה"שוק" הוא רה"ר בפני עצמה – פלטיא, וגם הדבר ברור שאין הוספת "שווקים" מוסיפה אנשים בכל שוק בנפרד, ובהכרח שמעלת תוספת שווקים היא בכך שמחמת השוק מתווסף ריבוי אנשים בכלל העיר.

וממילא למדנו, שכשם ששווקים עניינם על העיר בכללותה ולא על כל רחוב ורחוב, כך גם תוספת דיורים עניינה על כל העיר.

יוכיח ממשמעות הצ"צ כדברינו

וכדברינו נראה ממשמעות דברי הצ"צ כשמציין לשיטת רש"י, במה שכתב במס' עירובין סג, ב בפרש"י בעיר של רבים וז"ל: "...האחד פירש"י

מלשון רש"י שהוא מקור ההלכה שבקיעת הס' ריבוא הוא על העיר בכללותה. וכן מדייק מלשון התוס' שבת סד שכתבו: "דאין מבואות שלנו רחבות ט"ז אמה ולא ס"ר בוקעין בו". תוס' מדברים אודות המבואות, וא"כ היה להם לכתוב "בוקעין בהן", ומכך שכתבו "בוקעין בו", מדויק שסוברים שההלכה תלויה ב"עיר". אלא שמאידך, דן שבלשון השו"ע שכתוב "בוקעין בו" לכאור' משמע שמוסב על הרחוב עצמו.

והנה מלבד ההוכחות מלשונות רש"י ותוס' נראה שכן מתבאר בתוס' רי"ד עירובין נט. "...לא יקרא רה"ר מה"ת אלא עיר של ס"ר דומיא דדגלי מדבר" ובפסקי הרי"ד שם: "רה"ר משמע עיר שיש בה ס"ר כדגלי מדבר ומבואותיה רחבין י"ו אמה", וכ"כ תוס' הרא"ש שם "...דרה"ר היינו עיר שיש בה ס"ר...".

ולפי"ז עלינו ליישב ביתר שאת דקדוק לשון השו"ע.

ונראה שלפי מה שביארנו באופן השני אולי ניתן לומר שגם מלשון השו"ע אין הכרח שסובר שהתנאי שיבקעו הרבים מוסב על ה"רחוב", אלא הוא מוסב על כלל "רשות הרבים", כלומר, על כל המקומות שנמסרו לרבים.

ולפי"ז נמצא שגם אם נחליט שבקיעת הס"ר תלויה בעיר, אין זה משום שיש הלכה מסוימת בעיר, אלא אדרבה, רשות העיר מחשיבה את מקומות ההילוך לרשות הרבים אחת. ולפיכך נראה שאין כל כך משמעות לדקדוק הלשון "בה" או "בו" כי העיקר

פ, א, אין מצטרפות כאשר הוציא חצי גרוגרת לרשות אחת, ואח"כ הוציא עוד חצי גרוגרת לרשות אחרת, גם כשהוציא שתיהן לרה"ר, אם רה"י (או רשות כרמלית לשיטת אביי שם או אפי' פסילא לשיטת רבא שם) מפסקת ביניהם. אמנם הרמב"ם כתב בפ"ג הי"ז: "המעביר ד' ברה"ר זו עם רה"ר השנייה חייב, מפני שד"א ברה"ר מצטרפים, מפני שלא נח החפץ ברשות שביניהם", והעיר רעק"א בגליון, שהרמב"ם חולק על רש"י, שהרי הרמב"ם פסק בפ"ח הכ"ד כר"י, ואעפ"כ פסק שבהעברת ד"א בהפסק רה"י מצטרף כ"ז שלא "נח" ברשות שביניהן.

(ב) אפשר שהלכה זו הוא לאו דוקא ברה"ר בעיר אחד, אלא גם ברה"ר של עיר עם רה"ר של סרטיא.

אך נראה שאף שכן הוא כדברינו, אין ראייה מהלכה זו לנידון דידן: שהרי בהלכה זו מדובר שיש כבר רה"ר אחד במקום אחד ורה"ר שני בצד שני, וכל הנידון הוא לצרפם לעניין העברה (כשיש הפסק ביניהם), משא"כ בעניינינו שאין כאן עדיין רה"ר והצירוף הוא כדי ליצור רה"ר מתחילה.

מקור ההלכה שס"ר הוא בצירוף כל העיר

לכאורה נראה שהמקור לכך שהס"ר הוא בצירוף כל העיר, הוא מעצם המקור שצריך ס"ר, וכן כתב באגרו"מ או"ח א' סי' קלט.

נבאר. המקור לס"ר הוא ממחנה ישראל שהיו ס"ר, ולכל מחנה ישראל היה לו דין רה"ר כמבואר בדברי רבינו

עיר של יחיד שאין נכנסים בה ס"ר תדיר, דכיון שכן אין רחוב שלה חשוב רה"ר, אפילו רחב טז אמה...", ומבואר שחילק בין רחוב ט"ז אמה שהוא תנאי ברחוב עצמו, לבין הס"ר שתלוי בכניסה לעיר, ומתוך שנכנסים לעיר ס"ר יש חשיבות של רה"ר לרחוב.

אלא שלפי זה צ"ע קצת לשון רבינו הזקן, שמסביר שלפי דעה זו "אין בקיעת רבים חשובה לעשות רה"ר". . . אא"כ בוקעים בו ס"ר" (סי' שס"ג סמ"ב), שלכאור' נראה מלשון "בו" שמספר הבקיעה באותו מקום צריכה להיות ס"ר.

אולם כמבואר לעיל יש לדחות ברשות העיר כולה נחשבת ליחידה אחת. (וראה עוד להלן מה שנבאר בזה).

ידון מזורק מרה"ר לרה"ר ורה"י באמצע — אם יש להוכיח שכל העיר נחשבת רשות אחת

ויש להוכיח כן לכאורה מההלכה המבוארת בגמ' שבת צז, ב: "הזורק מרה"ר לרה"ר ורה"י באמצע ד' אמות חייב", ומבואר שלמרות שהעברה של הד"א כוללת ב' רה"ר ואפי' רה"י מפסקת ביניהם, הן מצטרפות זו עם זו, וכל' רש"י שם צח, א ד"ה מצטרפות: "רשות הרבים זו עם רשות הרבים זו". ולכאורה הדבר צריך ביאור היאך מצטרפות הרשויות, אמנם לפי דברינו שכל הרה"ר שבעיר מהווים רשות אחת אתי שפיר.

אלא שיש להעיר על הוכחה זו שתי הערות: (א) הלכה זו אינה מוסכמת לכל הדעות. ולשיטת רש"י שם, לפי ר"י

מבוי שאינו מפולש, ומדוע לא הוסיפו את הטעם שלא היה ס"ר בכל דרך של המחנה; ומוכח שגם לשיטתם אין זה מספיק לבטל חלות שם רה"ר ממנו.

אמנם אין זה הוכחה ברורה, שכן אפשר (שיש מהם שרצו לבאר שאינו רה"ר גם לפי הדעות שאין צריך ס"ר לעשות רה"ר), וכן י"ל שכתבו האמת לדעתם שאין זה מקום שבקעו בו רבים כלל.



יברר שרק בעיירות המוקפות חומה היה להן רה"ר אחת

כמבואר לעיל, יסוד הדבר שס"ר תלוי בעיר בכללותה מתבסס על פירוש המשנה אין מערבין של יחיד, אולם לכאורה היה מקום לדחות שבזמן הגמ' היה רק רה"ר אחת המפולשת, וממילא כל האנשים שבוקעים בעיר עוברים ברה"ר עצמה, ואם כן איך נוכל להוכיח לזמננו שיש בכל עיר הרבה רשויות, שהמדד לס"ר הוא על העיר בכללותה.

הנחה זו שבזמן הגמ' היה רק רה"ר אחת, מוכחת לכאורה מפירוש רש"י – על הגמ' שאומרת בלשון אחד – שדין המשנה שאין מערבין עיר של יחיד ונעשית של רבים לחצאים הוא דוקא כשחלקוה לאורכה, וז"ל: "אלא לאורכה – דרך עיירות להיות פתחי פילושיהן לאורכם, ורשות הרבים עוברת מפתח לפתח וחלוקה לאורכה, הלכך, אין בני עבר הלז רשאים לערב לבדן, ובני עבר הלז לבדן משום דהני והני דרסי בהך רשות הרבים, ויוצאין

בסימן תד סעיף ב – "וספק זה אין הולכין בו להחמיר אלא בשל תורה כגון מתוך י"ב מיל לחוץ ליי"ב מיל לדברי האומרים שתחום י"ב מיל הוא מן התורה".

והוא שיהיו כל הי"ב מיל רשות הרבים גמורה מן התורה ע"ד שנתבאר בסי' שמ"ה כדי שיהיו דומים לדגלי מדבר שהיו רשות הרבים גמורה שמשם למדו איסור התחומים מן התורה".

והרי לא בקעו הס"ר בכל מחנה ישראל, אלא כל דגל ודגל היו במקומם, ואעפ"כ מצטרפים כל הס"ר שהיו בכל המחנה.

ואכן מטעם זה – שלא בקעו הס"ר בכל מחנה ישראל אלא כל דגל ודגל היו במקומם, כתבו הרשב"ם בב"ב ס, א, המאירי שם ור"א בן הרמב"ם שרק מחנה לוייה הוא רה"ר ולא מחנה ישראל, (וצ"ע האם לשיטתם מתאימה הלכה זו שתחום י"ב מיל הוא דווקא ברה"ר גמורה מה"ת כמו במדבר).

ולכאורה גם החולקים עליהם וסוברים שכל מחנה ישראל נחשב רה"ר וכמבואר בסי' ת"ד, אין הם חולקים על המציאות שלא בקעו כל הס"ר בכל המחנה ישראל, ומסתמא לא היה דרך סלולה בין הדגלים, אלא שסוברים שמספיק מה שבקעו רבים בכללות כל דגלי המדבר כדי שנחשיב כל המחנה ישראל רה"ר.

ויש להוסיף: שבאמת גם מדברי הרשב"ם והמאירי יש לדייק, שהרי כל סברתם שמחנה ישראל אינו רה"ר (גם לשבת) הוא משום שנחשב כחצר או

ואכן השו"ע שם ס"ה, וכן בשו"ע רבינו ס"ה כותב הלכה זו של הגמ' בנוסח זה: "במה דברים אמורים שאין מערבין אותה לחצאין, בעיר מוקפת חומה גבוהה י"ט ויש לה דלתות, אבל אם לא היתה העיר כולה מוכשרת במחיצות ובאו להכשיר חציה ולערבה, הרשות בידם".

ובפשטות זו היא כוונת רש"י. ומ"ש רש"י "דרך העיירות", אין כוונתו שזה "דרך העיירות" שאין להן אלא רה"ר אחד, שהרי המציאות מוכחת שיש כמה עיירות שיש להם כמה רחובות מפולשים וכמה שווקים ורחובות, אלא הכוונה שכן "דרך עיירות" – שכשיש לעיירות רה"ר אחת העובר מפתח לפתח, הן עוברות דרך "אורכין" ו"פילושיהן לאורך העיר"!



גזירת כוחו בכרמלית בעיר שאין בה ס"ר

בחלק זה נברר גזרת חז"ל שלא לשפוך מים בחצר הסמוכה לרה"ר או לכרמלית באופנים מסוימים, ומהלכה זו נלמד לנידון דידן שהתנאי של ס"ר הוא על העיר בכללותה ולא על הרחוב המסוים.

איתא בשו"ע סי' שנ"ז ס"א: "חצר שפחותה מד' אמות על ד' אמות, שהיא סמוכה לרשות הרבים, אין שופכין לתוכה מים בשבת בימות החמה... והוי כאילו שופך לרשות הרבים, לכך צריך לעשו' גומא שתהא חללה מחזקת סאתים".

וממשיך שם בס"ב: "ביב שמכוסה

ונכנסין דרך פתחים לכאן ולכאן, ורשות הרבים זו מחברתם שכולם מעורבין בה, ואסרי אהדיי". ולכאורה משמעות לשון רש"י היא שבזמן הגמ' "דרך עיירות" שיש להן רשות הרבים אחת לכל העיר, וזו היא הסיבה שאם חלקה לאורכה, כיון שכל בני העיר משתמשים באותו רה"ר ממש, אין הם מערבים לחצאין.

אולם נראה ברור שזה אינו, ובוודאי שבהרבה עיירות שבעולם היו להן כמה רה"ר, ודברי רש"י מוסבים על עיירות שיש להן חומה והן סגורות מכל הצדדים, ובכה"ג "דרך עיירות" להיות הפתח לאורכה, אבל בוודאי כאשר אין להן חומה יש להן רה"ר גם לרוחבן.

ועד"ז פי' בריטב"א שם, וכתב רש"י פירש כגון זה, וז"ל: "והא דקתני שאין מערבין אותה לחצאין אמר רב פפא כו'. פי' העיר הזאת סגורה מכל צדדיה אלא שיש באמצעיתה רשות הרבים מפולש משער לשער בלא חומה ולא דלתות והיא עוברת לאורך העיר ושאר מבוואות העיר מכאן ומכאן לאורך העיר נוכשבאין להשתתף בעצמן אותן שהם דרים מצד אחד לאורך העיר] זה נקרא (שהם דרים) לארכה, אבל כשבאים להשתתף בעצמן אותן שבצד העיר האחת כלפי השער האחד משני צדי רשות הרבים, ומשתתפין לעצמן (ו)אותן שבשער האחר מכאן ומכאן לרשות הרבים זה נקרא לרחבה, וכדפירש רש"י ז"ל כגון זה".

ומבואר, שכאשר מדובר כש"העיר סגורה מכל צדדיה" יש רה"ר אחת מפולשת משער לשער העוברת לאורך העיר.

ד' אמות במשך ברשות הרבים, ויש בו ארבע על ארבע, מותר לשפוך אפי' על פי הביב אפי' בימות החמה, אף על פי שהמים יוצאים מיד מידו לחוץ... ולהרמב"ם, אפי' היה אורך הביב או הצנור מאה אמה לא ישפוך על פי בימות החמה, אלא שופך חוץ לביב והם יורדים לביב."

ובס"ג כותב: "כמה דברים אמורים, כשהמים יוצאים לרשות הרבים, אבל אם היו יוצאים לכרמלית, מותר לשפוך על פי הביב אפילו בימות החמה. הגה: וי"א דאין חילוק בין כרמלית לרשות הרבים (ב"י בשם תוספות והרא"ש בפ' כיצד משתתפין). ודוקא כרמלית שהיא תוך העיר, דמיחלף ברשות הרבים עצמה, אפילו בזמן הזה דלית לן רשות הרבים; אבל כרמלית שהיא מחוץ לעיר, או חצר שאינה מעורבת, שרי (מרדכי פרק הזורק וסמ"ג וד"ע) (תשו' מהר"ם סימן צ' ל"א)."

ויסוד דבריהם נבין מדברי הב"י והד"מ, ונעתיק מדברי הב"י בסי' שנ"ז: "אבל התוספות כתבו בסוף כיצד משתתפין עלה פ"ט (ע"א ד"ה לא שנו) ואף על גב דהוי חצר שאינה מעורבת מכל מקום לא אסרו חכמים אלא בכרמלית כעין שפירשנו לעיל (פח). ד"ה הנ"ל אבל בחצר שאינה מעורבת לא אסרו כלל וכן פסק רבינו שמואל דמותר לשפוך מים אף על פי שהולכים מרשות לרשות אחרת שאינה מעורבת דמרשות לרשות לא בעי קמירה וכתבוהו הגהות בפט"ו מהלכות שבת (דפוס קושטא הט"ז) בשם סמ"ג (לאוין סה יז ע"ג) וגם הרא"ש כתב בסוף פרק כיצד משתתפין (שם). ומשמע דלא שרו

אלא מחצר לחצר שאינה מעורבת והוא שאינו שופך על פי הביב אבל מחצר לכרמלית אף על פי ששופך רחוק מפי הביב אסור ואולי יפרשו דהא דאמרינן כחו בכרמלית לא גזרו דוקא גבי ספינה הוא דאמור הכי וכי היכי דאקילו בה לענין זיו וכמו שנתבאר בסימן שנ"ה (סעיף א') אבל בשאר דוכתי לא אקילו ובפרק הזורק (סי' שעה) במרדכי כתב בשם הר"ם (שו"ת דפוס פראג סי' לא) דדוקא במים דלא אתי למיחלף ברה"ר דהא ליכא רה"ר לא גזור אבל בעיר אפילו כרמלית גזרו רבנן אטו רה"ר וגם סמ"ג בסימן ס"ה מצות לא תעשה (יז ע"ג) כתב וזה לשונו בפרק הזורק (ק:): אמרינן דשופכין דספינה שופכין אותן על דופני הספינה והם יורדים לים דכחו בכרמלית לא גזור מכאן פוסק רבינו משה (שבת פט"ו הי"ט) שאם היה שופך על פי הביב והמים יוצאין לכרמלית הרי זה מותר אפילו בימות החמה ורבינו יעקב (תוס' שבת ק. ד"ה כוחו) מחלק דשאני ספינה דאין דרכה להיות אצל רה"ר ואין שייך לגזור בה כל כך כמו בבית: מצאתי כתוב בתשובת הר"ם (מרדכי פ' הזורק סי' שע"ה ושו"ת רשב"א סי' תת"ן) על אבן שוקת ששופכין בה ברשות היחיד והמים מקלחין לרה"ר אם אינו מכוסה ארבע אמות ברה"ר אסור כדתנן (עירובין פח.) ביב שהוא קמור וכו' ואף על גב שאין לנו עתה רה"ר וכל רחובות שלנו כרמלית הן ואם כן היה לנו להתיר דכחו בכרמלית לא גזרו כדאיתא בהזורק (ק:): הא ליתא דהתם דספינה בים או בנהר דלא אתי למיחלף ברה"ר אבל בעיר אפילו כרמלית לא דגזרו אטו רה"ר כדמשני בסוף פרק כיצד משתתפין

נעתיק גם דברי המג"א ס"ק יא: "אפי' בזמן הזה. כ"כ הרב"י בשם הר"מ וטעמא דמ"מ שייך למיגזר בעיר גדולה שיש ס' רבוא דלא כע"ש".

ולכאו' הכוונה שאף שאין לנו ס"ר בעיירות דידן, מ"מ שייך לגזור במקומות אלו ב"תוך העיר", אטו "עיר גדולה" ששם יש ס"ר.

והמג"א מיישב קושיית הע"ש בסק"ד, וז"ל: "ומה שכתב בהג"ה אפילו בזמן הזה דלית לן רשות הרבים וכו'. באמת יש קצת תמיה, דהא בהדיא אמרינן בפרק הזורק [שבת ק ע"ב] דשופכין דספינה שופכין אותן על דופני הספינה והם יורדין לים משום דכוחו בכרמלית לא גזרו, ועל כרחך צריך לומר דאיכא לחלק בין ים לשאר נהרות דאין דרכה להיות אצל רשות הרבים ואין שייך לגזור בה כל כך כמו בבית, ואם כן דעכשיו דליכא רשות הרבים כלל פשיטא הוא דלא שייך למגזר אטו רשות הרבים כיון דליכא רשות הרבים וצ"ע".

כלומר, שבמקום ש"אין דרכה" להיות רה"ר, ובוודאי כאשר "ליכא רה"ר כלל" כמו בזה"ז, אין לגזור. ומה"ט יש היתר לשפוך בדופני ספינה בים, דכיון שאינו סמוך לרה"ר אין לגזור בזה אטו רה"ר.

וע"ז תי' המג"א: שיסוד דברי הר"מ שהובא בב"י, הוא, שהיות ובעיר גדולה יש ס"ר, לכן גזרו בכל הערים למרות שהם כרמלית, "אטו עיר גדולה".

ועכשיו נבוא לדברי רבינו הזקן בזה:

(שם) לא שנו אלא למלאות אבל לשפוך אסור ואפילו לאיכא דאמרי [דאמרינן התם] לשפוך [שרי] והלכה כאיכא דאמרי דבשל סופרים הלך אחר המיקל אפילו הכי אסור דשאני התם שאינו מתכוין שיצא לחוץ אבל הכא מתכוין להוציא עד כאן לשונו והמרדכי הביאה בהזורק (שם)".

הב"י מדייק מדעת התוס', שרק בספינה לא גזרו על כוחו משום שאין שכיח שיהיה כוחו ברה"ר, משא"כ בשפיכה לכרמלית יש לגזור ע"ז (בניגוד לשיטת הרמב"ם הסובר שבכל ענין מותר כוחו בכרמלית).

ובד"מ כותב בשיטה זו: "וג' וכתב המרדכי שם ריש הזורק (סי' שעה) דאף בזמן הזה דלית לן רק כרמלית אפילו הכי בעיר דשכיחי רשות הרבים אסור אף בכרמלית. ונראה לי דדוקא בעיר אבל מחוץ לעיר שלא שכיחי רשות הרבים אפילו לדברי מהר"ם שרי דהרי נתבאר לעיל (סי' שנה עמ' שנב ד"ה ומ"ש אבל) גבי דיני בית הכסא בשם מהר"ם דאם יש שם קנה או דף דמותר מטעם דכחו בכרמלית לא גזרו שמע מינה דאין לחלק בדברי הרמב"ם ואם כן דבריו סותרים אהדדי אלא על כרחך צריכים לחלק כמו שכתבתי".

והיינו, שהרמ"א העתיק שיטת י"א שגם בכרמלית גזרו שלא לשפוך על פי הדין כמו ברה"ר. ומוסיף בשם המרדכי, שאיסור זה הוא גם בזה"ז כשאין לנו רה"ר, ועוד כתב, שכל האיסור הוא רק בתוך העיר היות ומצוי רה"ר, אולם מחוץ לעיר "שלא שכיח" רה"ר – לא גזרו.

רבינו נוקט כמ"ש הרמ"א מהמרדכי שיש לגזור גם בזה"ז, היות ובעיר גדולה יש "בה" ס"ר.

לאחר ביאור הלכה זו נראה שהן מצד הבנת עצם ההלכה והן מצד ניסוחה יש להוכיח כדברינו שהדעה הסוברת שצריך ס"ר אין כוונתה שיהיו ס"ר בכל רחוב, אלא מספיק שיבקעו ס"ר בצירוף כל הרחובות שבעיר זו.

ביאור ההוכחה מחמת תוכן ההלכה:

כמבואר, הסיבה שגזרו בעיר קטנה הוא משום שיש חשש ל"החלפה" ברה"ר. דהיינו, בעיר קטנה אף שאין ס"ר גזרו לאסור משום שיבואו להחליף בעירות גדולות שיש בהם בקיעת ס"ר בקביעות.

ומתוך דברי רבינו והד"מ מתבאר שגם בעירות קטנות מצוי לעתים שיעור ס"ר, (ובזה חלוק עיירות אלו מ"חוץ לעיר" שאין "מצויים" שם כ"כ – כלשון רבינו לעיל, וכלשון הד"מ "דשכיחי רה"ר"), ולפיכך הגזרה אטו עיירות גדולות היא משום שבעירות גדולות יש בקביעות ס"ר.

ולכאורה אם צריך בקביעות ס"ר, אין תנאי זה מתקיים אלא אם יש בפועל בקיעת ס"ר ולא מספיק שיש תושבים בשיעור שאפשרי שיבקעו ס"ר.

ואם נאמר שצריך בקיעת ס"ר בכל רחוב ורחוב, לא סביר שיתקיים תנאי זה אף בעיירות גדולות. ובהכרח שמספיק שיעור ס"ר בצירוף כל העיר.

ביאור ההוכחה מחמת ניסוח לשון ההלכה:

לאחר שמביא הדעה הא' שלא גזרו כוחו בכל כרמלית, מעתיק הדעה הב' ומפרשה: "ויש אומרים שאין חילוק כאן בין רשות הרבים לכרמלית ולא אמרו שכחו בכרמלית לא גזרו אלא בימים ונהרות שאינם מתחלפים ברשות הרבים".

כלומר, שהכלל שנאמר שלא גזרו על כוחו בכרמלית הוא רק כאשר אין חשש שיתירו ברה"ר, כמו בימים ונהרות שאין שם כלל רה"ר.

וממשיך רבינו: "או אפילו כרמלית שביבשה אלא שהיא חוץ לעיר שג"כ אינה מתחלפת ברשות הרבים גמורה".

כלומר, כשם שהתירו בים ונהרות כך התירו בכרמלית ביבשה במקום שלא יבואו להתיר ברה"ר, כמו במחוץ לעיר.

וממשיך רבינו: "שאיין דרך להיות רבים מצויים כל כך חוץ לעיר כשיעור בקיעת הרבים ברשות הרבים גמורה, אבל כרמלית שבתוך העיר מתחלפת ברשות הרבים גמורה".

כלומר, אף שמצויים מחוץ לעיר רבים, אין מצויים כשיעור הרבים הבוקעים ברה"ר גמורה, וממילא לא יבואו "להחליף" ולהתיר ברה"ר גמורה. משא"כ בכרמלית בתוך העיר, יבואו להחליף ולהתיר ברה"ר גמורה.

וממשיך רבינו: "ואפילו בזמן הזה שיש אומרים שאין לנו רשות הרבים גמורה מפני שאין ששים רבוא בוקעים בה מכל מקום מתחלפת היא בעיר גדולה שיש בה ס' רבוא".

לרשות הרבים דהיינו שקרקע המבוי גבוה מרשות הרבים והוצרך לשפיע אצל פתחו לצד רשות הרבים... הרי מבוי זה א"צ שום תיקון בפתחו לפי שתל זה שבפתחו נחשב לו למחיצה והוא שיהיה בשפועו גבוה י' טפחים מתלקט מתוך ד' אמות כמ"ש בסמיך שמ"ה.

ומכל מקום אם רבים בוקעים עליו אסור (ואף על פי שמן התורה אין בקיעת רבים מבטלת ממנו שם המחיצה ואלו היה [ברחבון] ד' על ד' גבוהים [י'] טפחים מן הארץ מכל צדדיהם היתה שם רשות היחיד גמורה מן התורה והזורק לשם מרשות הרבים חייב מכל מקום מדברי סופרים אסור לטלטל כשרבים בוקעים שם ולכן אין נידון ג"כ משום מחיצה למבוי מדברי סופרים.

ומכל מקום לא אסרו חכמים אלא בבקיעת רבים כעין רשות הרבים אבל כשאין רבים בוקעים כל כך בתל זה מותר ולא גזרו בו משום תל שרבים בוקעים בו כמו שגזרו בכל כרמלית שאין רבים בוקעים בה משום רשות הרבים גמורה שרבים בוקעים בה לפי שכל כרמלית היא שלא נגמרו מנין מחיצותיה ודומה במקצת לרשות הרבים אבל כאן אין שום דמיון כלל לרשות הרבים אלא כשרבים בוקעים עליו בלבד.

ולהאומרים שאין בקיעת הרבים חשובה לעשות רשות הרבים אלא אם כן הם ששים רבוא כמו שנתבאר בס"י שמ"ה אף כאן אין בקיעת הרבים מבטל ממנו שם מחיצה (מדברי סופרים) אלא אם כן בוקעים בו ששים רבוא בכל יום).

רבינו פוסק כאן כמג"א, שתל

ממשמעות הלשון "מתחלפת היא ברשות הרבים בעיר גדולה" נראה שיסוד ההלכה היא בעיר ולא על כל רחוב ורחוב.

חילוק בין גזרת כוחו בכרמלית שבעיר לגזרת עירוב בעיר של רבים

יש להעיר: מדוע בגזרה זו שאוסרים כוחו בכרמלית שבעיר, חז"ל אוסרים אפי' בעיר קטנה משום "שמתחלפת" בעיר שיש בו ס"ר, ומדוע בס"י שצ"ב מתבאר שההלכה שאסור לערב עיר של רבים בלי לשייר זה דווקא אם העיר הייתה מתחילה של רבים.

ולכאן יש לומר: בעיר של רבים יסוד הגזרה הוא לא על עצם המלאכה אלא על יסוד העירוב שעלול לגרום – "שמא ישתכח" תורת רשות הרבים, ועל כן לא אסרו אלא אם זה "דומה" לרה"ר, משא"כ באיסור "כוחו בכרמלית" הגזרה היא על עצם מלאכת הוצאה על ידי "כוחו" (אע"פ שאינו בידיים ממש), וכשחוששים על מלאכה מסוימת הגזרה היא יותר רחבה ולכן אסרו אפי' בעיר שאין בה ס"ר כיון שמתחלפת בעיר גדולה.

יבאר שאין סתירה לדברינו מלשון רבינו בדין תל שבקעו בו רבים

מדברי רבינו בהלכה של תל שבוקעים בו רבים יש הרוצים לדייק שבקיעת ס"ר תלויה ברחוב עצמו ולא כפי שנקטנו שתנאי זה תלוי בעיר בכללותה. נעיין בגוף דברי רבינו ונברר שאין משם סתירה לדברינו.

וז"ל רבינו בס"י שס"ג סמ"ב: "מבוי ששוה מתוכו ונעשה מדרון בפתחתו

יכולה לשמש ס"ר בעיר.⁶

ולא דימה רבינו בקיעת רבים בהלכה זו לבקיעת רבים ביצירת רה"ר אלא ביחס למניין הרבים, שס"ר נחשבים לרבים, אולם בפרטי הדין חלוק הלכה זו של ביטול מחיצה מדין יצירת רה"ר ביסודם.

מבוי המפולש משני צדדיו לתל ואין רבים בוקעים בו

והנה עוד יש מקום לדייק שלא כדברינו ולומר שצריך ס"ר במבוי עצמו, ממה שכתב רבינו בסמ"ד בגזירת חכמים במבוי המפולש משני צדדיו

שבוקעים בו רבים; למרות שמה"ת התל נחשב למחיצה ודינו כרה"י, היות ויש בו "דמיון" לרה"ר – אסור מבוי זה מדרבנן וצריך תיקון.

רבינו מוסיף, שלפי השיטה שאין רה"ר אם אין ס"ר, ה"ה שלדין זה שבקיעת רבים מבטלת מחיצה מדרבנן, הרי"ז דוקא בבקיעה של ס"ר.

והנה יש שרוצים להוכיח מלשון רבינו, שכשם שכתב רבינו שהבקיעה המבטלת מחיצה היא דווקא אם בוקעים "בו", דהיינו במבוי הזה ולא בכלל העיר, ה"ה שכל בקיעה ס"ר המחשיבה רשות לרה"ר היא דווקא כאשר הבקיעה היא ברשות עצמה ולא בכלל העיר.

אמנם לכשתדקדק בדבר אין הוכחה מזה כלל וכלל. חלוק הוא מיסודו יצירת רשות ל"רשות הרבים" הזוקקת בקיעת רבים לביטול דין מחיצה על ידי בקיעת רבים. כאשר הרבים יוצרים את הרשות לרשות הרבים, מספיק שרשות זו משמשת ס"ר, וכל שיש בעיר ס"ר התורה מחשיבה את הרשות כמשמשת לאותם ס"ר, ולכן רשות זו נחשבת רשות הרבים. אולם כאשר אנו דנים לבטל מחיצה מדרבנן בגלל בקיעת הרבים, לא ביטלו חז"ל מחיצה זו אלא אם הרבים בוקעים בפועל את המחיצה, כי רק בזה החשיבו חז"ל שאין כאן כלל מחיצה, אולם אם אין בקיעה בפועל, אזי לא החמירו חז"ל לבטל דין המחיצה מדאורייתא משום שרשות זו

6 ונראה שכדברינו מבואר בחמדת שלמה או"ח סי' שס"ג על סל"ו בא"ד, שכתב בשיטת רש"י שצריך בקיעה בו: "אבל היכא דהעיר מוקף מחיצות, כתל וכדומה דהוי רשות היחיד ממש, ולא אישתרי בתקנת חז"ל, בזה לבטל הדרך מתורת רשות היחיד לא בטל ליה עד דבקעו בו רבים ממש ודוקא ששים רבוא", ולעומת זאת כתב בשיטת רש"י שלעשות רה"ר אין צורך שיבקעו הרבים בפועל - "ובעל כרחך דלא בעינן העברת ששים רבוא בו, רק כל דראוי לעבור בו נקרא בקעו בו רבים".

7 להלכה זו יש השלכה גם לדין חומה שיש בה פרצה ט"ז אמה משער לשער שנעשה רה"ר, כמפורש בסי' שמ"ה סי"א. כפי שהבאנו לעיל, הצ"צ בחי' לעירובין מבאר שטעם הדבר שאין אומרים שיש כאן ד' מחיצות (ב' מחיצות גמורות וב' מחיצות של החומה דעומ"ר), הוא משום "שאתי רבים ומבטלי מחיצה", ולכאורה אם כן, כפי שמבואר כאן לדעה שצריך ס"ר כדי לעשות רה"ר, צריך שהס"ר יבקעו בפועל מחיצה זו. אולם לפי האופן שביארנו לעיל דברי רבינו הזקן, שאין החיסרון משום בקיעת רבים אלא מחמת שעצם פרצה טז אמות מבטלת שם למקום זה, אם כן י"ל שגם אם אין בוקעים שם בפועל ס"ר הרי מתבטל מיניה שם מחיצה.

להילוך הרבים, שעל זה יש לומר שרשות זו היא בשימוש אנשי העיר שיש בה ס"ר, אולם כאן מדובר במבוי שעיקרו מיועד לשימוש אנשי המבוי והחצרות, ובעיקר נמסר להם להילוך, ולכן כדי שמקום זה ייחשב לרה"ר גמורה צריך שיהיה בקיעת רבים במקום זה עצמו, ולכן דוקא בהלכה זו כתב רבינו שהבקיעה של ס"ר צריכה להיות "במבוי זה" עצמו.

(ומעין סברא זו כתב השפ"א שבת ו, ב, שהתוס' שכתבו שם שצריך ס"ר הוא דוקא במדבר שאינו מקום להילוך הרבים, אבל שאר מקומות שעשויים להילוך רבים א"צ לס"ר).

יוכיח מדברי הרמב"ם בתשובה, ה"ב"י ורבינו הזקן – שכל מחנה ישראל דינם כרה"ר, והמדד לס"ר נקבע לפי העיר כולה

כמבואר לעיל, המקור מהתורה לכך שהמדד לס"ר הוא העיר כולה, הוא ממחנה ישראל שנחשב רה"ר אף שלא היו כל ישראל במקום אחד.

ראוי לציין שדברים אלו מתאימים עם שיטת הרמב"ם בתשובתו, הביאו ה"ב"י, והעתיקו רבינו הזקן:

נביא מדברי ה"ב"י או"ח סי' ת"ד, וז"ל: "...ובתשובה אחרת ביאר הרמב"ם שהטעם שאין בימים ובנהרות איסור תחומין דאורייתא לפי שהם כרמלית והטלטול בהם אינו אסור אלא מדרבנן ולא יתכן שיהיה המעביר על פני המים אסור מדרבנן והמהלך לוקה מן התורה וכל שכן שלא יעלה על הדעת שיהיה בהליכת המים איסור

לתל או נהר אף שאין רבים בוקעים בו:

"...ואפילו תל ונהר שאינן מקיפים כל העיר אינן עולין אלא למחיצה רביעית למבוי שאינו מפולש אבל מבוי המפולש משני ראשיו לנהר או לתל שאינו עשוי בידי אדם אינן מועילות להתירו בלא תיקון בשום אחד מראשיו לפי שאם היו ששים רבוא בוקעים במבוי זה היה רשות הרבים גמורה וכיון שאין לו אלא ב' מחיצות מב' צדדיו שמחיצות הנהר מבטלת אותן בקיעת הרבים שבמבוי שהואיל ואינן עשויות בידי אדם אינן חשובות מחיצה כל כך שלא תבטל אותן בקיעת הרבים שבמבוי.

שאף שבמקומן הן מחיצה גמורה ואין עליהם דין רשות הרבים אף אם רבים בוקעים עליהם כמו שנתבאר למעלה מכל מקום אינן חשובות כל כך לבטל המבוי שרבים בוקעים בו מדין רשות הרבים ואם כן אף אם אין רבים בוקעים במבוי אסור מדברי סופרים גזרה משום רבים בוקעים בו כמו שאסרו כל כרמלית שאין רבים בוקעים בה גזרה משום רשות הרבים שרבים בוקעים בה".

רבינו מסביר כאן שהגזירה חלה גם לדעה המצריכה בקיעת ס"ר, משום שאם היו בוקעים במבוי זה עצמו ס"ר היה נחשב רה"ר גמורה, ומלשון זה היה מקום להוכיח שבקיעת ס"ר צריכה להיות ברחוב עצמו, ולא מספיק שבוקעים בכלל העיר.

אבל גם כאן לכשתדקדק תראה שאין מזה הוכחה: שהרי אין מדובר כאן ברשות הרבים הרגילה המיועדת

ותחומין דאורייתא ממחנה ישראל שהוא רשות הרבים והלא ידוע שאיסור הטלטול שיש בו חיוב סקילה אמרו בו שבת (צח.) המעביר ארבע אמות ברשות הרבים מקורה פטור לפי שאינו דומה לדגלי המדבר כן בלי ספק המהלך י"ב מיל על פני המים המועטים פטור לפי שאינו דומה למחנה ישראל. ולפי דברי הרמב"ם ביבשה תוך י"ב מיל כיון דלא מיתסר אלא מדרבנן נקטינן בעיין לקולא דאין תחומין למעלה מעשרה וחוף לי"ב מיל כיון דמיתסר מדאורייתא למעלה מעשרה הוי ספיקא דאורייתא ולחומרא וכן כתב בהדיא בתשובה."

והוא שיהיו כל הי"ב מיל רשות הרבים גמורה מן התורה ע"ד שנתבאר בסי' שמ"ה כדי שיהיו דומים לדגלי מדבר שהיו רשות הרבים גמורה שמשם למדו איסור התחומים מן התורה כמו שנתבאר בסי' שצ"ו אבל אם חסר אחד מתנאי רשות הרבים בענין שמן התורה מותר לטלטל בכלו אין צריך לומר שמותר להלך בכלו.

וכבר נתבאר בסי' שמ"ה שנהגו כהאומרים שעכשיו אין לנו רשות הרבים גמורה:

תו"ד: (א) בתחילת הל' תחומין בסי' שצ"ו ס"א הביא רבינו מחלוקת אם תחומין חוץ לי"ב מיל הוא איסור דאו' או דרבנן. כאן מוסיף רבינו שלמ"ד תחומים י"ב מיל דאו' יש להחמיר בספק זה דווקא אם כל הי"ב מיל הם רה"ר, היות ולמ"ד זה המקור הוא ממחנה ישראל ושם היה כל המחנה רשות הרבים גמורה.

(ב) רבינו מוסיף, שכלל זה תקף לכל תנאי רה"ר, כלומר, שגם אם חסר רק אחד מתנאי רה"ר גמורה — אין בזה איסור תחומים דאו' ולכן ספיקו לקולא.

(ג) רבינו מוסיף, שכן הוא גם לדעה שמצריכה ס"ר, שאם אין במקום ס"ר — אין דין תחומים מדאו', משום שלדעה זו כל שאין ס"ר — חסר בחלות שם רה"ר.

נקודה זו חשובה, כיון שדברי הב"י מוסבים על ימים ונהרות שחסר בהם כמה מתנאי רה"ר, אולם לא התבאר בדבריו להדיא שכל חיסרון בדין רה"ר מהווה חיסרון גם לדין תחומים, אולם

תו"ד: (א) לדעת הרמב"ם, הטעם שאין תחומים דאו' בימים, הוא משום שלא יתכן שיהיה חמור איסור תחומים ממלאכת הוצאה, וכיון שהמעביר בימים פטור משום שאין דומה למחנה ישראל, ה"ה שאין איסור תחומים.

(ב) מלבד זאת, המקור לדין תחומים הוא ממחנה ישראל, ושם היה ר"ה. ואם כן, כשם שאין איסור דאו' בהוצאה בר"ה מקורה משום שאינו דומה לדגלי מדבר, ה"ה למהלך על פני מים שפטור משום שאינו דומה ל"מחנה ישראל"!

(ג) הרמב"ם פוסק שתחומים תוך י"ב מיל הוא מדרבנן ולכן ספיקו לקולא, אבל חוץ לי"ב מיל דהוא דאו' ספיקו לחומרא.

וכן כתב רבינו שם ס"ב: "וספק זה אין הולכין בו להחמיר אלא בשל תורה כגון מתוך י"ב מיל לחוף לי"ב מיל לדברי האומרים שתחום י"ב מיל הוא מן התורה.

כיון שלא הלך ג' פרסאות ברגליו שהרי הילוך הספינה אינו קרוי הילוך כלל ותמה על עצמך הוא יושב ברה"י שלו שהספינה רה"י היא וכו' ואתה חושש לו משום מהלך ג' פרסאות איהו מינח נייח וספינה הוא דקא מסגי' וכו' עיין שם הרי דלא קאתי עלה רק משום שאינו מהלך הא אילו הלך ברגליו במים י"ב מיל הוא דאורייתא למ"ד י"ב מיל דאורייתא וכש"כ בכרמלית ביבשה וא"כ אף שננקוט להקל במים בכל גווני אפילו בהולך ברגליו ומשום דאינו דומה לדגלי מדבר כלל אבל עכ"פ ביבשה אף בכרמלית יש לנו להחמיר ואף שאינו דומה לגמרי לדגלי מדבר כן נראה לענ"ד."

תו"ד: רעק"א ורבינו מקילים לא רק בימים, אלא גם בכרמלית שביבשה, וכן מקילים שאפי' ברה"ר כשחסר א' מהתנאים ואפי' אם חסר רק ס"ר, וע"ז חולק הביאור הלכה שאפי' המחבר לא היקל לענין שאר כרמלית, ובפרט ר"ה שחסר א' מתנאיה, ומדייק שהרמב"ן פוסק לחומרא.

נחזור לעניינינו. מדברי רבינו אנו רואים שפסק כתשובת הרמב"ם שאיסור תחומים תלוי באיסור הוצאה עד שאפי' אם חסר רק אחד מתנאי רה"ר גם אין כאן כלל איסור תחומים דאו'. ומקור הדבר הוא, שאיסור תחומים הוא צריך להיות דומה לדגלי מדבר שדינה כדין "רשות הרבים גמורה"!

ומתוך דברי רבינו שכותב להדיא שגם חיסרון של ס"ר הוא חיסרון כדין תחומים, ברור הדבר ש"בדגלי מדבר" היה דין רה"ר גם מחמת התנאי של בקיעת ס"ר, וא"כ מוכח להדיא שס"ר

רבינו מלבד שהדגיש שאפי' חיסרון אחד מספיק שלא יהיה בו איסור תחומים, עוד הוסיף שגם אם חסר ס"ר אין בו איסור תחומים.

אמנם הביאור הלכה הביא דברי רבינו ורעק"א בפרט זה, וחולק עליהם, וז"ל בד"ה – והואיל ואין והואיל ואין בימים ונהרות וכו' – "וכ' בחידושי הגרעק"א בשם הרב המגיד וה"ה דאין בכרמלית ומסיים דלפ"ז לדידן דלית לנו ר"ה אין לנו עכשיו כלל תחומין דאורייתא עכ"ל וכ"כ הגר"ז. אכן באמת קשה לומר כן ואדרבה מסתימת המחבר שלא זכר כלל כרמלית רק ימים ונהרות משמע דדוקא ימים ונהרות שאינן מקום הילוך כלל וכן מדכתב הרמ"א בהג"ה מיהו אם היה הולך וכו' למ"ד תחומין דאורייתא משמע דגם לדידן איכא תחומין דאורייתא והלא לדעת איזה אחרונים הרמ"א הוא מן העומדים בשיטה זו דבימינו ליכא רה"ר עיין בס"י רמ"ו וע"כ דאין מחלק בזה ובאמת עיקר סברא זו אף שנובעת מדברי הרמב"ם בת"מ קשה להולמה שהרי בש"ס איכא מ"ד דס"ל אלפים נמי ד"ת ויליף לה ממגרשי העיר אלף למגרש ואלף לתחום והתם בודאי לא הוי אלא כרמלית דאלף השני שהיה שדה לבהמתו בודאי אינו רה"ר ואפ"ה לר"ע לוקין עליה ביצא לחוץ מן השיעור הזה ואם כן כמו כן לדידן דדוקא י"ב מיל מה"ת בודאי אפילו אם היו י"ב מיל כרמלית אעפ"כ איכא איסור דאל יצא וכן מוכח מרמב"ן בסוגין ד' מ"ג דלא ס"ל כסברת הרמב"ם ואף על פי שבעיקר הדין כוון ג"כ לדברי הרמב"ם בתשובה וז"ל שם ואין אני קורא בזה אל יצא איש ממקומו

"קשיא לן היכא אשכחן דהוה הכי במשכן דחייב, ... ואפשר דכי מיייתו ליה מרשותא דידהו למחנה לויא דהווי רשות הרבים אי אפשר דלא פגעי באהלים דהדדי דהני עיילי והני נפקי, ונפקי מינייהו מורשאתא דהוה ליה צידי רשות הרבים, וקים להו לרבנן דהכי אורחיהו".

וכן בדבריו יש לדון ע"ד דברינו ברשב"א, ויותר נראה לפרש שרק במקום שנפגשים האהלים "אהדדי" הוי צידי רה"ר, אבל כל מחנה ישראל נחשב רה"ר, (ומ"ש בלשונו שההבאה לרה"ר הוא מה שמביא למחנה לוי, אין זה משום שאר המחנה לא נחשב רה"ר אלא משום שכך הייתה המציאות שהנחה הסופית הייתה במחנה לוי).

ועד"ז בריטב"א שם: "והא פשיטא לן דהתם חייב דהא ממדבר גמרינן שהיו יושבים באוהלים, זה נכנס וזה יוצא, ואי אפשר מבילתי צידי רשות הרבים".

ועד"ז בחי' הר"ן שם: "י"ל דצידי רשות הרבים אשכחן במשכן דודאי אוהלים דידהו לא היו מכוונים דאוהלים הני נפקי והני עיילי וה"ל צידי רשות הרבים הלכך כי מפקי ליה מרשותה דידהו למחנה לויא דרך צידי רשות הרבים מפקי לוי".

ובפשטות נראה שזה דלא כדברי הבית מאיר מס' שבת ה, ב שכתב: "ואולי דלק"מ דניהו דהמדבר הי' לו דין ר"ה. אבל מקום המחנה הי' אפשר מסובב באוהלים מד' רוחות עם צורת הפתח והיה לו דין חצר השותפים חוץ ממחנה לוי' שהיה לו דין ר"ה וק"ל]. וא"כ מה זה שדייק שדוקא מחנה לוי'

שבקעו מחנה ישראל בכללותו הועיל לכל הדרכים שבמחנה ישראל, אע"פ שבכל דרך ודרך לא היה בקיעת ס"ר.

דיון בדברי הראשונים אם מחנה ישראל נחשב רה"ר

כעת נראה לדון בדעת הראשונים אם סוברים כדברי הרמב"ם בתשובה ודעימיה שלכל מחנה ישראל היה דין רה"ר.

בתוספות מסכת שבת דף ו עמוד א כתבו: "מידי דהוה אצדי ר"ה – וא"ת מה פשוט לן יותר דרך צדי ר"ה מדרך סטיו וי"ל דדרך בית שיש לפניו צדדין וכן היה מסתמא במשכן".

ועד"ז בתוס' הרא"ש שם: "י"ל משום דסתם בית יש לפניו צידים וכן היה מסתמא במשכן יתדות סמוכין לאהלים כדי שלא יחופו בהם בני אדם".

מדבריהם מבואר, שרק "לפני" האהלים שבזמן המשכן היו צדדין שלא היו מהלכים הרבים, משא"כ בשאר המחנה היה רה"ר.

ובחדושי הרשב"א כתב: "וצדי רשות הרבים גופייהו מנא לן דחייב י"ל משום דסתמא כך היה במשכן שכן דרך השכונני באהלים שזה נכנס וזה יוצא מפני מיתרי האהלים שלא יעכבו זה את זה".

ויש לדון בכוונתו, האם סובר שבכל המחנה היו מיתרי האהלים מעכבים ההילוך או דוקא בסמיכות לאהלים, ושאר המחנה היה רה"ר, ולכאור' נראה בדבריו יותר כאופן הב'.

ובחידושי הרמב"ן שם כתב:

הוצאה דרך כרמלית.

ויל"ע לפי' הא' (וכן לפי' הבית מאיר) היאך מפרש מסקנת הגמ' שבת ו, א שהיה במשכן צידי רה"ר, ובפשטות הכוונה בפני הבתים, והרי לדבריהם המחנה נחשב רה"י מחמת שכל המחנה היה מוקף וסתום מכל הצדדים.

ויש להוסיף עוד: שהרי התוס' בשבת ו, א ד"ה המושיט והזורק פירשו בדעת בן עזאי שסובר שמוציא מרה"י לר"ה דרך כרמלית פטור משום דמהלך כעומד, למרות שזורק ומושיט חייב, והסבירו: שהגם שהיה במשכן הוצאה כזו (דרך צידי רה"ר) מ"מ פטור משום דמהלך כעומד דמי, "אבל זורק ומושיט דרך סטיו יליף מזורק ומושיט דרך צידי". ולכאוי' יל"ע היאך היה במשכן ציור של זורק מרה"י לרה"ר דרך צידי, ולא מסתבר שזרקו מאהליהם למחנה לוי' דרך צידי ר"ה, שהרי יש בין אוהליהם למשכן כמה מיל, ובפשטות צריכים לפרש שזרקו מאהליהם לרה"ר שבתוך מחנה ישראל דרך צידי ר"ה, (ואולי זרקו לגזבר נדבות המשכן), ומוכרח אם כן בד' התוס' שמחנה ישראל היה רה"ר.

אמנם רעק"א שם הקשה: "ומושיט דרך צדו. לא ידענא היכן מצינו דהי' זריקה במשכן ולקמן בפרק הזורק (דף צ"ו ע"ב) משמע להדיא דלמסקנא לא הי' זריקה במשכן. וכן קשה לי על רש"י לקמן בפירוקין (ד"ח ע"א) ד"ה רחבה ששה, שהיו זורקין מחטיהן, והא מסקינן דלא הי' זריקת מחטין במקדש", אבל אולי אפשר לפרש שהתוס' פירשו שלא זרקו במשכן עצמו, ובעצם עבודת המשכן ד"א בר"ה, אבל זרקו מרה"י

הוא דהוי ר"ה. ולמה שדחקתי לעיל הי' אפשר ג"כ לדחוק דניהו דכל המדבר היה ר"ה מ"מ במחנה ישראל מפני מחיצות האוהלים שלא היה ביניהם רחבים י"ו אמה לא הוה ר"ה. וכ"ז בעניותי צריך לי עיון".

והנה בפנ"י שבת ה, ב כותב בתחילה בד"ה אמנם לולא פירושם: "ממילא הוי ס"ד דאית לן למימר דמסתמא לא הוי כן בהוצאה דמשכן אלא דכל המחנה כאחד הוי רה"י גמור שלא היו שם מבואות אלא סתומים ומוקפים מכל צד כמו היקף שיירא וכיוצא בו וכמו שיבואר בר"פ הזורק אי"ה". ומדבריו נראה שכל מחנה ישראל היה רה"י המוקף מחיצה מכל צד.

אמנם בהמשך כתב: "ויותר נראה לי דהא דמקשה מעיקרא היכא אשכחן כה"ג דחייב היינו משום דאיכא למימר דבמשכן היו המבואות עצמן מפולשין לרה"ר ורוחב שש עשרה אמה והא דאמרינן בפרק הזורק [דף צ"ו ע"ב] משה היכא הוה יתיב במחנה לוי' היינו משום דאותן המבואות לא היו בוקעין בהם ששים רבוא או שלא היו מפולשין משער לשער משו"ה הוצרך לומר דמ"מ מחנה לוי' גופא רה"ר הוא ומילתא דפסיקא קאמר אפילו את"ל דהמחנה ישראל לא הוי רה"ר גמור מחנה לוי' מיהא רה"ר גמור הוא, כן נראה לי נכון".

ולפי' זה יוצא: שבעצם לא היו המבואות של מחנה ישראל רה"ר גמור (היות וחסר אחד התנאים, בקיעת ס"ר או מפולש), אבל כיון שהיו מפולשים לרה"ר, לכן אפשר שגם להם דין ר"ה, ולכן מקשה הגמ' שם היכא אשכחנא

לרה"ר דרך צידי רה"ר כנ"ל.

"עיר. שמצויין בה ס"ר", וכן בסוגיא "עיר של רבים" בדף נט, א – "עיר של יחיד" לא היו נכנסין בה תמיד ס"ר של בנ"א, ולא חשיבא לר"ה, דלא דמיא לדגלי מדבר...". וכן בעירובין ו, ב אודות ירושלים: "ויש בה דריסת ס"ר", ובפשטות כוונתו לעיר ירושלים בכללותה.

אבל יהיה היאך שיהיה הפירוש בדברי התוס' קשה להבין דבריהן, לולא שנאמר שהזריקה היתה למחנה ישראל בסמיכות לצידי ר"ה, וזה יובן רק אם נפרש שמחנה ישראל היא רה"ר.

בירור בשיטת רש"י – אם מחנה ישראל נחשב לרה"ר

ויש להוסיף מלשון רש"י שבת ו, א ד"ה ולא כר"ה: "אינן דומים לדגלי מדבר דלאו להילוכא דרבים עבידי", ומשמעות הדברים היא, שגדר רה"ר תלוי בכך המקום מסור להילוך הרבים כמו בעיר, ולא מחמת עצם ההילוך במקום המסוים.

אולם יש שהוכיחו משיטת רש"י שהוא המקור שצריך לרה"ר ס"ר בוקעים (כפי שהביאו כמה ראשונים בדף נט, א דלעיל וכמבואר בדבריו בדף ו, ב, בזמן שישראל שרויין בו היה המדבר רשות הרבים) שרק למחנה לוייה היה דין רה"ר, וזאת משום שצריך שהס"ר יהיו במקום שבו מתקיים שאר תנאי רה"ר, ואין מצטרף הס"ר משאר המקומות הסמוכים. נבאר הוכחתם וניישב שאין מדברי רש"י סתירה לדברינו.

ולכן נראה שאין כוונת רש"י לומר שדווקא מחנה לוייה נחשבת רה"ר ולא שאר מחנה ישראל, אלא שרש"י בא ליישב בדבריו שלא נאמר שמחנה לוייה היה נחשב רה"י, ולכן כתב שהכל מצויין אצל משה. נבאר: כמבואר בגמ' שם משה אמר לישראל שלא יביאו לו לנדבת המשכן משום הוצאה מרשות לרשות, דהיינו מרה"י של ישראל למחנה לויי שדינה רה"ר, והוקשה לרש"י מדוע מקומו של משה נחשב רה"ר והרי אהל הוא רה"י?! ועל כן כתב שכיון ש"הכל" היו מצויין אצל משה לא שייך שיהיו באהל, ולכן היה במקום הראוי לקיבוץ רבים. עד"ז פי' באגר"מ ח"א סי' קל"ט.

רש"י בדף צו, ב כתב על דברי הגמ' שמחנה לויי היה רה"ר – "הכל מצויים אצל משה", ויש שביארו ברש"י שהטעם שהדגיש שהכל מצויים אצל משה הוא משום שסובר שרק מחנה לויי היה רה"ר, אבל בשאר מחנה ישראל שלא היו בו ס"ר במקום א' אין זה נחשב רה"ר. ולפי"ז הוכיחו שהס"ר צריכים להיות בכל מקום ורחוב. (וכן משמע מדברי הבית מאיר שבת ו, ב, היד דוד, ועוד).

ובדרך אחר נראה לפרש בכוונת רש"י, שאכן רק מחנה לויי היה רה"ר, אולם אין זה משום שבמחנה ישראל לא היה ס"ר בכל רחוב, אלא משום שסובר כדעת הרשב"ם והמאירי והנימוקי יוסף, שמחנה ישראל היה כמבוי שאינו

אולם קשה מאד לקבל דבריהם בשיטת רש"י, שכן כפי שהארכנו לעיל, בכ"מ כשמזכיר בפירושו ס"ר הוא מקשר זאת עם "עיר"; בעירובין ו, א

בענין עירוב בר"ה במשנת רבותינו, ואני מעתיק מדבריו לענין הנידון כאן שהוא הרחוב וביאר חלק זה בטו"ט, ביתר דיוק, וז"ל:

בירור דעת הראשונים שמחנה ישראל לא היה רשות הרבים מדאורייתא

יש מן הראשונים (רשב"ם, דעה אחד בריטב"א, ונימוקי יוסף בבבא בתרא, ומאירי, ורבי יהונתן מלוניל בשבת) שהיה פשוט להם דמחנה ישראל לא היה רשות הרבים. ונבאר להלן דמ"מ אין להוכיח מדבריהם לענין דיון דששים ריבוא. ותחילה נסדר כאן את דבריהם:

כתב הרשב"ם (בבא בתרא ס, א ד"ה וירא) שמחנה ישראל לא היה רשות הרבים אלא היה דינו כחצר השותפים. שבמשנה שם איתא דאסור לפתוח חלון נגד חלונו של חברו ברשות היחיד או חצר השותפים. והוא מטעם היזק ראייה. אבל ברשות הרבים מותר, משום דסוף סוף בעי אצטנועי מבני רשה"ר. והגמ' למדה דין זה ממה שאמר בלעם (במדבר כד, ב) מה טובו אהליך יעקב, והיינו שלא היו פתחי אהליהם מכוונות זה נגד זה.

וז"ל הרשב"ם, וירא את ישראל שוכן, ראה היאך שוכנים ולפיכך אמר מה טובו אהליך וגו', שאין פתחי אהליהם מכוונים, ומחנה ישראל כחצר השותפין דמי, שלא היה רה"ר אלא במחנה לוייה כדאמרינן במסכת שבת

מפולש ולא היה מיועד להילוך הרבים, ורק מחנה לוי' היה מקום הראוי לזה, ולכן הוצרך להיות שם ס"ר.

(הנה יש להדגיש דברי כ"ק אדמו"ר ברשימות חוברת כט שדן בדברי ר' אברהם בן הרמב"ם בדעת הרמב"ם, שכל המחנות היו סדורים ולא היו שכיחים מגד ליהודה, ורק במחנה לוי' הכל שכיחים אצל משה. ואח"כ כותב, ובשלמא לפרש"י... הרי סביר דצריך להיות ס"ר בוקעים בו... ומפני זה דייק רש"י בשבת צ"ר: "שהכל" היו מצויים אצל משה". ונראה שאין הכרח שמפרש כדברי הבית מאיר וכו' שכן לא נחית כ"ק אדמו"ר לבאר כאן דברי רש"י, אלא כוונתו שרש"י שכתב "הכל" בא ללמדנו דין ס"ר, וההסבר יכול להיות כנ"ל⁸).

אלא שאם נפרש כפי זה, לכאור' אין לנו מקור ממחנה ישראל שהס"ר תלוי בכל המחנה, שכן כל המחנה לא היה מיועד להילוך הרבים, ונצטרך למצא מקור לכך שס"ר תלוי בעיר בכללותה.

ואולי יש לומר: שלפירוש זה, רש"י למד כן מסברא שהמעלה בבקיעת רבים היא עצם הרשות שיש לרבים אפשרות לשימוש הילוכם, ומשו"ה המדד של ס"ר תלוי במקבלי הזכות והם אנשי העיר.

הנה בני היקר הרה"ג נחום שמריהו שי' כותב קונטרס באריכות

8) הנה להשלמת והרחבת ענין זה, בני היקר הרה"ג נחום שמריהו שי' זאיאנץ מבאר בטו"ט שאין שום הכרח כלל וכלל לדייק מדברי רבינו אלו לענין הצורך דס"ר בכל רחוב ורחוב. עיין שם ותהנו.

9) ועיין שם גם מה שכתב עוד בפרטים אלו גופא.

ואין מי שימחה בנכנסים¹¹ שם¹².

וראה עוד בריטב"א (בבא בתרא שם ד"ה ראה) וכעין דבריו בנמוקי יוסף (בבא בתרא לב, ב מדפי הרי"ף ד"ה וישא) שכתבו שהיה מחנה ישראל רשות היחיד, או מטעם שהיה כחצר או שהיה מבוי שאינו מפולש. [הריטב"א כתב כן בביאור דברי הרשב"ם]. אך הריטב"א עצמו חלק על הרשב"ם וסבירא ליה דמחנה ישראל היה רשות הרבים, והטעם שלא עשו פתחי בתיהם זו כנגד זו אף שהדבר מותר ברשות הרבים, היה משום שהם החמירו על עצמם.

ולפי שיטת הראשונים הנ"ל שמחנה ישראל לא היה רשות הרבים [ושכן למדו בסוגיא דשבת דף צ"ג] אי אפשר ללמוד את דיני רשות הרבים ממחנה

(צו, ב), עכ"ל. ורצונו לומר, שהוקשה לו מה טעם לא היה פתחי אהליהם מכוונים זו נגד זה הא ברשות הרבים מותר לעשות כן, ולזה תירץ שמחנה ישראל לא היה רשה"ר אלא כחצר השותפים¹⁰.

וגם המאירי (שבת ב, א ד"ה והמשנה) כתב דמחנה ישראל לא היה רשה"ר, רק שלא מטעמו של הרשב"ם אלא מטעם אחר. וז"ל, מחנה לוייה היתה רה"ר שכל בני ישראל היו באים שם לרדן ולשאלו ואין מי שימחה בידו, ומחנה ישראל כל אחד ואחד היה יודע בו רשותו ואין לחבירו רשות עמו, עכ"ל. וכעין דבריו איתא בחידושי ה' יהונתן מלוניל (שבת שם בפירושו על המשנה), וז"ל כל אחד ואחד היה יודע רשותו ואין לחבירו רשות עמו שם, עכ"ל.

מבואר מדבריהם שגדר רשות הרבים הוא מקום הילוך רבים, ומטעם זה שדה ובקעה אינן חשובים רשות הרבים. ועפ"ז כתבו דמחנה ישראל לא היה רה"ר משום שלא היו המקומות מיוחדים לכל, כי לא היו רשאים בני מקום אחד לדרוס במקום שאינו שלהם. משא"כ מחנה לוייה היה פתוח לכל,

(11) ומה שכתבו הני ראשונים דרשות הרבים היא מקום הילוך לרבים אבל שדה ובקעה אינו מקום הילוך לרבים ולכן אינו רשות הרבים, כן מבואר מדברי רש"י (שבת ג, ב ד"ה) שכתב וז"ל, כרמלית לשון יערו וכרמלו שאינו לא הילוך תמיד לרבים ולא תשיש רה"י, עכ"ל. הרי מפורש דמקום כרמלית הוא מקום שאינו הילוך לרבים. וכן מוכח מדברי רש"י (שבת ו, א ד"ה לא כרשות הרבים) בנוגע כרמלית שכתב וז"ל, דאין דומין לדגלי המדבר דלאו להילוכא דרבים עבידי, עכ"ל. וכ"כ רש"י לקמן (שם עמוד ב ד"ה בזמן הזה) וז"ל, אינו מקום הילוך לרבים הדולכי מדברות לא שכיחי, עכ"ל.

(12) ודמדברי המאירי אין הכרח לומר שהיה ממש חצר השותפין כדברי הרשב"ם, רק שלא היה רשות הרבים מפני שלא היה להם רשות לעבור כמו שביאר ומחמת כן היה דינו ככרמלית. ולדברי רשב"ם היו ממש כחצר(ות) גמור(ות). הצד השווה הוא, שזה לא היה גדר של מקום להילוך תמיד של הרבים.

(10) ולקמן נביא דברי הבית מאיר בביאור דברי הרשב"ם למה היה חצר השותפין. ודע, שיש מן ראשונים הסוברים שענני הכבוד שסבבו את המחנה היו כמחיצות. ועיין רוקח (הל' עירובין סימן קעח) שכתב כן. וראה בתורה שלמה (פ' יתרו יט, ד; הערה ט), שהביא עוד מקורות לזה, שו"ת מהר"ם מרוטנברג (דפוס לבוב סימן תלז), ופענח רזא. וראה עוד במילואים שם (סימן יב) שהרחיב בדבר.

צורתו ולא בגלל שלא היה שם ששים ריבוא בכל רחוב כלל¹⁵,

אלא שיש גם לדחות שלכמה מהם אין ראייה להיפך: כיון, א) המאירי סובר במס' שבת נז, א שאין צורך לס"ר כלל, ב) גם הריטב"א במס' עירובין נט, א סובר דלאר כרש"י ואין צורך לס"ר.

ב) עוד יש לדחות ראייה זו: שאפשר שמה שלא נקטו טעם זה שאין ר"ה משום שאין ס"ר בכל רחוב, הוא משום שנקטו טעם מרווח יותר, והיינו: דלא רק שאינו ר"ה, משום שחסר א' התנאים של ר"ה, אלא דהוא גם רה"י או לכל הפחות מקום פטור, אם סוברים שקרן זוית שיש לו ג' מחיצות הפתוח לר"ה הוא כרמלית, (והיינו באם סוברים שהוא מבווי שאינו מפולש, חצר השותפין), אבל לדיעות שהסבירו הטעם שאינו ר"ה משום שאין יכולים לילך להדיא ממחנה למחנה, אין דחיה זו, דהול"ל במקום זה, לכל הפחות עוד סברא שאין ס"ר בכל רחוב.

15) וכבר העיר בזה המשכנות יעקב (סימן קכא, ד"ה מה שכתוב מעלת כבוד תורתו), עיין דבריו. ושמא תאמר אין ראייה מכאן, דדילמא לית להו להני ראשונים דין ששים רבוא וממילא לא נחתו לטעם זה. אבל לדידן דקיי"ל דבעינן ששים רבוא, שפיר י"ל דמחנה ישראל לא היה נחשב כמקום של ששים רבוא. אין זו טענה, דכמה מהם סוברים שכן בעינן ס"ר.

ובפרט אותן הרוצים להביא ראייה מדברי הרשב"ם דששים רבוא תלוי ברחוב ולא בעיר, הלא הם בעצמם תופסים שהרשב"ם הולך בשיטת הסוברים שצריך ששים רבוא. ומאחר שהוכחנו שטעמו של רשב"ם לא משום חסרון ששים רבוא רק משום חצר השותפין, מבואר דתנאי דששים רבוא שפיר מתקיים במחנה ישראל.

ישראל. אך לדידן כמו שפסק אדמה"ז להלכה (לעיל אות א) שמחנה ישראל היה רשות הרבים עלינו ללמוד ממחנה ישראל דיני רשות הרבים.

ובשו"ת אזני יהושע (סימן יח ד"ה ובאמת יש עוד) כתב [וכעין זה העלה בשו"ת משנה הלכות (חלק ח סימן עג)] שמבואר מדברי ראשונים אלו שמחנה ישראל לא היה רשות הרבים¹³, ורצה לבנות מכאן דינים בגדר רשות הרבים שצריך ששים ריבוא בכל רחוב כדי שיהיה למקום דין רשות הרבים. אבל באמת אין ראייה כלל מדברי הראשונים,

ואדרבא לפום ריהטא היה אפשר דיוצא מדברי ראשונים אלו איפכא¹⁴, שהם נתקשו מדוע אין על מחנה ישראל דין רשות הרבים, הרי שהם הבינו שבאמת מחנה ישראל היה ראוי להיות רשות הרבים, והוצרכו להביא סיבות צדדיים למה שלא היה רשות הרבים, או משום שהיה כחצר של שותפים, או משום שהיה דינו כמבווי שאינו מפולש, או משום שלא היה רשות לילך בכל מקום. משמע שלולי חסרונות אלו מחנה ישראל היה רשות הרבים מצד

13) וכן נראה שהבין כן הבית אב (שם, סוף עמ' 88) בהבנת דברי הרשב"ם.

14) ואם תאמר לשיטת הראשונים הסוברים דמחנה ישראל לא היה רשות הרבים, שוב א"א ללמוד משם דששים ריבוא תלוי בעיר ולא ברחוב שהרי מחנה ישראל לא היה רשה"ר. ונראה בזה, דלדעתם ילפינן לה ממחנה לויא אשר היה רשה"ר אליבא דכו"ע. ואף ששם היה כינוס ששים רבוא במקום אחד כמש"כ רש"י הכל מצויין אצל משה, מעשה שהיה כך היה, וזה לא היתה נקודה הקובעת שם רשה"ר, רק מה שהיה מקום הילוך בשביל ששים רבוא. וזה שייך בכל עיר.

ג) בנוגע לדעת הר' יהונתן מלוניל, למרות דמשמע יותר בדבריו בדף יז, ב מדפי הרי"ף שמפרש עיר של יחיד "שהיתה של יחיד" משמע יותר כפי הראשונים שהכונה שהיה קנוי ליחיד, אבל לכאור' מבואר בדבריו במק"א בפירושו למס' שביעית בתחילת המסכתא "ומחנה לויה ר"ה הוא ששם מתקבצים ס"ר מישראל", דלפיו נראה בעליל שמצריך ס"ר, ואע"פ שגם מדבריו אין לנו ראיה ברורה מדבריו שאין צורך שיהיו ס"ר בכל רחוב, ומה שאמר על הרי"ף מסכת שבת (לפי דפי הרי"ף) משניות דף א עמוד א: "... ובפרק הזורק ברישיה [צ"ו ב'] נפקא לן מויצו משה ויעבירו קול וגו', אמר להם משה לא תפיקו מרשות היחיד דהיינו מחנה ישראל, וכל אחד ואחד היה יודע רשותו ואין לחבירו רשות עמו שם, למחנה לויה דזהו רשות הרבים שכל ישראל היו באים שם לפני משה לדין לפניו ולשאל איסור והיתר ואין מוחה בידו", עיקר כוונתו לוקים שהיציאה מעצם מחנה ישראל גופא היא הוצאה מרה"י, דמחנה ישראל היה רה"י, (ואין מספיק לומר שאינו ר"ה משום שאין ס"ר בכל רחוב, שאז לא היה הוצאה מהמחנה ישראל, הוצאה מרה"י), — וישל"ע לפי"ז מה מוסיף הא דאין "לחבירו רשות עמו שם" להוות עי"ז רה"י דאורייתא, שהרי מה שהוא רה"י דאורייתא הוא שיש לו מחיצות, ואולי הכוונה דע"י המחיצות נתברר שלא לחבירו רשות בו, וצ"ע.

אבל יהיה היאך שיהיה: אין גם ראיה להיפך לומר, שמוכח מזה שרש"י ועוד נקטו רק שהמחנה לויה ר"ה, דמזה משמע שמחנה ישראל אינו ר"ה משום

שאינן ס"ר בכל רחוב, שהרי יש כמה וכמה טעמים למה שנאמר שאין מחנה ישראל ר"ה לשיטתם כנ"ל בארוכה, ובאותה המידה שאין להוכיח מדבריהם שסוברים שהעיר מצרף הס"ר מזה שלא כתבו שאין ר"ה מפאת שאין ס"ר בכל רחוב, כיון שסוברים יתירה מזו, שהמחנה ישראל היה רה"י, באותה מידה ממש, אין להוכיח שסוברים שצריך בכל רחוב, ושמשום סיבה זו לא היה ר"ה, כיון שלדעתם בין כך המחנה ישראל (לא רק שלא היה ר"ה, אלא יתירה מזו) היה רה"י!

וככה תראה במשכנות יעקב (או"ח סימן קכא, ד"ה ומש"כ מעכ"ת דהא) שהביא דברי הרשב"ם הנ"ל, ומפרש דסיבה מיוחדת היתה שבגללה היה מחנה ישראל נחשב כחצר השותפין. והיינו לפי שלא היו בוקעין כ"כ ברחובותיהם, כי עיקר התעסקות שלהם היה ללמוד תורה מפני משה רבינו, ע"ש. אבל אילולא כן היה נחשב מחנה ישראל כרשה"ר.

ובאמת דברי משכנ"י הנ"ל מוכרחים הם ולא דחוקים כלל, דאי כדברי המפרשים הנ"ל דטעמו של הרשב"ם משום שלא נתקיים תנאי דששים ריבוא במקום אחד, מה ענין זה לדין היזק ראייה — דיונו של הרשב"ם שם. דהא פשיטא דלענין היזק ראייה א"צ ששים ריבוא להחשב רשה"ר להתיר פתיחת חלונות. ועל כרחינו הבין שאין כוונת הרשב"ם לענין ששים ריבוא, אלא כוונתו שבני ישראל התנהגו במחנה כעין חצר השותפין.

והכי מוכחא גם בתוס' יו"ט (ב"ב פ"ג מ"ז) שהביא את דברי הרשב"ם

(צו, ב) דרך מחנה לזיה רשות הרבים ולא מחנה ישראל, מדאמרין דמשה במחנה לזיה הוה יתיב. ומכח זה הקשה [כקושית החת"ס] מאי קבעי בגמ' (שבת ו, א) היכא משכחת לה הוצאה דרך צידי רשות הרבים, הא זה גופא עיקר הוצאה, שהוציאו מאהליהם למחנה לזיה דרך רשות כרמלית של מחנה ישראל. ויתר על כן, הא לבן עזאי דאמר מהלך כעומד דמי, לא משכחת לה כלל הוצאה בדגלי המדבר.

עוד הקשה קושיה אחרת, למה באמת לא היה מחנה ישראל נחשב כרשה"ר. בשלמא לשיטת רש"י שצריך ס' ריבוא יש לומר דמשו"ה לא היה רשה"ר לפי שלא היו באים השבטים ממחנה למחנה ולא הי' מצוי שם ששים ריבוא, אבל לדעת הגאונים והפוסקים דס"ל דאין צריך ס' ריבוא להיות רשות הרבים, למה אין על מחנה ישראל שם רשות הרבים. ומוסיף להקשות מפשט הסוגיא (ו, א) בהא דתניא דמדבר חשיב רשה"ר, דאמר אביי כאן בזמן שישראל שרויין במדבר, שזה מוכחת בפשיטות שמחנה ישראל היה רשה"ר.

וכתב לתרץ די"ל שבאמת היה מחנה ישראל ראוי להיות רשות הרבים, אלא שריבוי אהלים סביבות המחנה גרמה לו שם רשות היחיד. כי האהלים נידונו כמחיצות, ובמקום הפירצות שביניהם העמידו שם צורות הפתח, כי לא היו שם פירצות ט"ז אמה מפני ריבוי האהלים. ואילולי כל זאת באמת היה

ונושא ונותן בהם בדקדוקי דיני היזק ראייה הנוגעים לחצר השותפין. הרי לפניך, שלשון הרשב"ם "חצר השותפין" אינו לשון מושאל בעלמא, אלא נכתב בדוקא, וכשמו כן הוא "חצר השותפין", ואין ענין לששים ריבוא.

העולה מזה שגם לדעת הראשונים הסוברים שמחנה ישראל היה רשות היחיד מוכח שאין צריך שיהיו ששים רבוא בכל רחוב⁶. ודברי האזני יהושע והמשנה הלכות בזה קשה להולמן.

דרכו של הבית מאיר שהיה מחיצות למחנה ישראל

אחר שנתבאר דעות האחרונים הנ"ל דמחנה ישראל לא היה רשה"ר מפני שלא נתקיים בו תנאי דששים ריבוא, יש להביא כאן שיטת בית מאיר שהלך בזה בדרך אחרת.

הבית מאיר (שבת ה, ב ד"ה בשלמא) התחיל בדבריו לתפוס מתוך הסוגיא

16) ועוד יש להוכיח דודאי אין לדקדק מדברי הראשונים כמש"כ בשו"ת אזני יהושע ודעימי, שהרי ידוע שדעת כמה מן הראשונים היא שאין צריך שיהיו ששים רבוא להיות רשות הרבים, ולשיטתם צריך לבאר מסיבות אחרות מדוע לא הו' רשות הרבים ולא מטעם שאין ששים רבוא בכל רחוב במחנה ישראל, והיינו או מטעם שלא היה רחב ט"ז אמה או שלא היה מפולש או משום שהיה לה צורת הפתח. נמצא דעל כרחינו צריכין לומר שיש פשט אחר למה אינו נידון כרשה"ר. וא"כ גם לסוברים שצריך שיעברו ששים רבוא, אין הכרח שמחנה ישראל לא היה רשות הרבים בגלל שאין שם ששים רבוא בכל יום, אלא יסברו שהטעם שמחנה ישראל הוא רשות היחיד הוא מסיבות אחרות כמו שצריכים לומר הסוברים שאין צריך לדין רשות הרבים ששים רבוא.

על מחנה ישראל שם¹⁷ רשות¹⁸ הרבים¹⁹.
הן הן שגרמו לו שם חצר השותפין.
ומלבד אלו היה ראוי להיות רשה"ר.

הא למדת שהבית מאיר תפס דרכם של האחרונים שמחנה ישראל ראוי להיות רשה"ר ושפיר נתקיים בו תנאי דששים ריבוא רק משום דבר צדדי לא היה רשות הרבים. ויתר על כן, הרי כתב הבית מאיר על דברי עצמו "ובעל כרחינו לדחוק מאד", והיינו שהוצרך ליכנס לדחוקים ליישב הסוגיות למה לא יקרא מחנה ישראל רשות הרבים. ולא הוה ניחא ליה לפרש בפשיטות לפי שלא נתקיים בה דין ששים ריבוא.

עכ"ל בני היקר הרה"ג נחום שמריהו שי'.



**הדגשת היוצא מדברי אדמה"ז
שמחנה ישראל היה רה"ר והמדד
לס"ר הוא לפי כלל המקום**

נחזור כעת לדברי אדמה"ז בדין תחומים. מדבריו עולה בבירור: (א) המדד של ס"ר תלוי בעיר. (ב) כל מחנה ישראל היה רה"ר. ולפי"ז ברור שמחנה ישראל יש מקור לכך שס"ר מוסב על ה"עיר" ולא על "הרחוב".

נרחיב הדברים: בדברי רבינו הזקן מתבאר להדיא שלכל מחנה ישראל יש דין רה"ר, ולפי"ז בהכרח שהמדד לס"ר הוא העיר בכללותה ולא על הרחוב המסוים, שהרי לא היה במחנה ישראל ס"ר בכל מקום ומקום. אלא שיש מקום לבעל דין לחלוק ולומר: שאפשר שרק מחנה לוויה היה נחשב רה"ר כי שם היה ס"ר אצל משה, אך כיון שמחנה ישראל היה מפולש למחנה לוויה לכן כל המחנה

ומסיים הבית מאיר (בסוגריים) שזהו כעין ביאור דברי הרשב"ם²⁰ בב"ב (ס, א) דמחנה ישראל היה חצר השותפין. ומדבריו נפתחה לנו הבנת דברי הרשב"ם. כי הרשב"ם סתם לנו שמחנה ישראל, אע"פ שהיה ראוי להיות כרשה"ר, לא היה רשה"ר מפני שהיה חצר השותפין, ולא ביאר איך ולמה. והבית מאיר ביאר לנו שמחיצות האהלים וצורות הפתח שהועמדו שם,

17 ומבואר מדברי הבית מאיר דאם היה שם פירצה של ט"ז אמה לא היה מועיל צורת הפתח, שהפירצה היה מבטל המחיצות אף אם היה עומד מרובה על הפרוץ, שלכן הוצרך לומר שלא היה פירצה של ט"ז אמה.

18 והבית אב היה רוצה לפרש כיון שלא היה מכון פתחי אהליהם זו נגד זו נמצא שיש שם פירצה רחב ט"ז אמות. אך איני רואה ההכרח, שבאמת היה צפוף מאד שם שגרו איזה מיליון אנשים ביחד ולא היה להם בנינים גבוהים, ולכן ודאי היה צפוף ולא היה פירצה ט"ז אמות, אלא היה פתחיהם כל אחד בצד אחר מהאהל שכנגדם.

19 באמת יש לדון טובא בשיטה זו דרך מחנה לוויה היה רשות הרבים ולא מחנה ישראל, דאם מחנה לוויה הוא רשות הרבים הרי מחנה ישראל היה מפולש לה, והפילוש עצמה היה צריך ליתן על מחנה ישראל דין רשות הרבים אף אם לא היה עליה תנאי רשות הרבים. ואכ"מ.

20 ושם איתא רשב"א, וט"ס הוא וצ"ל רשב"ם, ופשוט. ויש להתעורר כאן על מה שהבין הבית מאיר בדברי רשב"ם, שהוא דלא כמו שהבין באנני יהושע דמטעם חסרון בתנאי ששים רבוא היה כחצר השותפין, רק מפני מחיצות האהלים וצורת הפתח הוא דהוה חצר השותפין. וזה כאשר הבין במשכנות יעקב (סימן קכא) דלא מטעם ששים ריבוא קאמר הרשב"ם דלא הוי חצר השותפין, אלא מטעם המחיצות שבה.

נחשב לרה"ר.

(א) עצם הצורך בס"ר כתנאי להחשיב

מקום לרה"ר – לרש"י ודעימיה. (ב) לשיטה ש"ב מיל דאורייתא, אנו לומדים את מידת התחומים והמקומות שיציאה מתחומם אסורה, ממחנה ישראל.

אולם ברור הדבר שאין לערב את ב' המושגים, ובהלכות הוצאה אין מניין ס"ר נמדד לפי מידת י"ב מיל, וכן אין אנו לומדים שרה"ר הוא רק כשיש שיעור י"ב מיל.

וכן ברור שאין מידת התחום הגדרה בדיני רה"ר אלא רק הגדרת "מקום" המקסימלי של "תחום" העיר. (אלא שאין איסור יציאת התחום אלא כשיוצא ממקום שהוא ר"ה כנ"ל).

בירור דעת רבותינו האם עיקר ההלכה שצריך ששים רבוא לדין רשות הרבים או כדעת הפוסקים שאין צריך

עוד צריך לברר בשיטת אדה"ז ושאר רבותינו בענין ששים רבוא ברשות הרבים כיצד דעתו עיקר ההלכה בזה ויש בזה שלוש אפשרויות א. שעיקר ההלכה להחמיר שאין צריך ששים רבוא, ב. שדעות אלו שקולין והוי ספיקא דדינא, ג. שעיקר ההלכה שאפשר להקל שצריך ששים רבוא לדין רשות הרבים אלא שירא שמים יחמיר.

שיטת הצמח צדק

הצמח צדק דן בענין זה ממש, ובהרחבה, ובביאור, ושקיל וטרי בדבר, ומתוך דבריו שם בחידושו לעירובין (פרק ו משנה ו) ברור שלומד שכיון ששתי שיטות אלו נמצאים בראשונים,

אולם זה אינו מכמה טעמים: (א) הסברה נותנת שאם נאמר שבכל רחוב צריך להיות בקיעת ס"ר כדי שייחשב "בקיעת רבים" (כלשון רבינו), א"כ אין להחשיב מקום לרה"ר רק מחמת שמקום זה מפולש לרה"ר שיש לה ס"ר, וממילא ברור שלא יועיל מחנה לוי' לכל שאר מחנה ישראל.

(ב) עוד נראה שאם נאמר שמחנה ישראל נחשב לרה"ר בגלל היותו מפולש למחנה לוי', אין לנו להחשיב מקום זה לרה"ר בעצם אלא כנספח לרה"ר. וא"כ אף שלעניין איסור הוצאה אין נפק"מ אם מקום זה הוא רה"ר בעצם או שרק דינו כרה"ר, מכל מקום אם באנו ללמוד ממקום זה את גדרי ההלכה של עירובי תחומים, כמבואר בשיטת הסוברים ש"ב מיל הוא דאורייתא מחמת שכן היה דגלי המדבר, א"כ אין לנו ללמוד מדגלי המדבר אלא אם יש למחנה ישראל דין רה"ר מצד עצמה, ועל זה למדנו שצריך להלכות תחומים יציאה גמורה כשיעור המידה שהיה לכללות הר"ה שבמדבר, והוא יב מיל על יב מיל. אולם אם רק למחנה לוי' יש דין רה"ר בעצם, די היה לנו ללמוד ששיעור היציאה יהיה לפי מחנה לוי'.

ולכן נראה ברור בדעת רבינו שלכל מחנה ישראל יש דין רה"ר ואע"פ שלא היה בקיעת ס"ר בכל מקום ומקום, היות ומספיק שבעיר בכללותה יש בקיעת ס"ר.

לסיום ענין זה נבהיר עוד נקודה: למרות שאכן אנו לומדים "מדגלי מדבר" ב' עניינים:

לאחר שיש צורת הפתח יש לירא שמים להחמיר לעצמו.

אנו מדגישים, שנראה שזו הכרעת הצמח צדק בנושא, משום שצריכים לחוש לדעת גדולי הפוסקים [הרמב"ם ודעימיה] הסוברים להחמיר, ולכן נראה שאפי' אם דעות המקילין היו הרוב, מ"מ לדעתו יש לחוש לגדולי הפוסקים.

אנו חוזרים להדגיש שדברי הצמח צדק בזה הם מרכז ונשמת הענין לדעת מהי שיטת חב"ד בנושא, הן שיטת הצמח צדק עצמו, והן שיטת אדה"ז, וכמו כן שיטת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו. היות ודברי הצמח צדק הם בביאור ענין זה עצמו, לכן כשניתן לפרש דברי האדמו"רים שלפניו ושלאחריו באופן שמתאימים עם דבריו, יש לפרש הסתום כפי המפורש. ובפרט שבדבריו שם גופא מביא הצמח צדק את דברי רבינו אדה"ז כשדן בנושא זה, וכמעט אי אפשר לומר שמפרש דבריו שם שלא כדברי ושיטת אדמה"ז [ואם היה מפרש שלא כדברי אדה"ז היה לו לצטט ולהביא דבריו ולפרש למה מפרש באופן אחר].

אמנם באמת גם דברי אדה"ז ודברי כ"ק אדמו"ר עצמו בנושא אינם מתפרשים באופן שונה מפירוש ודברי הצמח צדק, אלא שלולא דברי הצמח צדק היה מקום לדחוק ולפרש דבריהם באופן אחר, אבל לאחרי שבדברי הצמח צדק הדברים מתבארים להדיא, באופן ישיר בענין זה עצמו, הרי מתפרשים דבריהם של אדה"ז וכ"ק אדמו"ר כדבריו בלי דחוק כלל, ובפרט לכ"ק אדמו"ר שראה דברי הצמח צדק, ובאם סבירא ליה לפרש באופן אחר [שהוא דבר שאינו שכיח], היה מביאו ומנמק

וכפי שהביא את דברי הראשונים בביאור עניין 'עיר של יחיד', ומקשה, היאך מתקנים עירוב ע"י צורת הפתח כשיש מבואות הרחבים ט"ז אמות, ואיך מערבין ר"ה בכך. ובהמשך דבריו כותב, ודחוק לומר דסומכין על דעות הפוסקים דרשות הרבים בעינן דוקא ששים רבוא בוקעין בו, דהא גדולי הפוסקים חולקים על זה ואיך סמכין על זה באיסור דאורייתא. ומבאר שם דצריך לומר שסומכים על שיטת רבנן (עירובין כ, א) דלא אתו רבים ומבטלי מחיצתא, ולכן מן התורה מערבין רשות הרבים בצורת הפתח, אלא שאף על פי כן מדרבנן אתו רבים ומבטלי מחיצתא, ולכן בדרבנן סמכין על דעת הפוסקים הסוברים דרשות הרבים בעינן ששים רבוא בוקעין בו ועכשיו ליכא רשות הרבים, ולכן סגי בצורת הפתח. ומ"מ כל ירא שמים יחמיר לעצמו במקום שיש לומר שהוא רשות הרבים אף דליכא ששים רבוא בוקעין בו, וזה מפני שלשה טעמים: א. יש לחשוש לדעת הרי"ף הסובר שעיקר ההלכה כרבי יהודה דאתו רבים ומבטלי מחיצתא. ב. שלגם לרבנן שאין רבים מבטלים מחיצתא זהו בדתות, ואין ראה גמורה שגם צורת הפתח מועיל בדאורייתא לומר שעל ידה לא אתי רבים ומבטלי מחיצתא. ג. שגם בדרבנן באיסור שבת יש לחוש לגדולי הפוסקים דלא בעינן תנאי דרשות הרבים שיהיו ששים רבוא בוקעין בו, ע"כ תוכן דברי הצמח צדק.

ונמצא ברור לדעתו, (א) שהוא ספיקא דאורייתא, ולא שהעיקר להלכה היא השיטה המקילה, דהיינו שיטת רש"י ודעימיה הסוברים דבעי ששים רבוא לדין רשות הרבים. (ב) שגם

למה מפרש באופן אחר.

(ואמנם נוסף שהרה"ג הנ"ל עצמו הוכיח מזה שהמג"א מביא כל פעם באופן סתמי שאין ר"ה בזמה"ז, משום ששיטתו היא שעיקר השיטה, כדיעה שצריך ס"ר, אבל רבינו מביא בריבוי מקומות השיטה שצריך ס"ר, בלשון: "ויש אומרים", שמורה שאין זה שיטה היחידי, שבאמת דיוק זה, מוביל יותר כפי מהלך הב': שהשיטה העיקרית היא השיטה סתמית, והיא (שלמרות שצריך שלא יהיה מקורה, ושיהיה טז אמות וכו') אין שיטה ההיא מצריכה ס"ר, וכמו שכתב שיטה זו בסתם בס' שמ"ה ס"א, לא הצריך התנאי דס"ר, והרי השמטה זו אומר בבירור שסובר שא"צ, ואין אדמה"ז קורא לשיטה זו בשם "ויש אומרים" משא"כ השיטה המצריך ס"ר, קורא אותו ברוב הפעמים כ"ויש אומרים" וכיוצא).

והנה הרב קלמנסון (שם סימן ו אות לב) הביא שבכמה מקומות אין רבינו מביא את השיטה שאין צריך ששים רבוא והרי גם לשיטתו בודאי דעת אדה"ז שירא שמים צריך להחמיר בזה, וביאר (שם סימן ז) שברוב מקומות אלו אם הירא שמים יחמיר בזה הוא יבוא לידי קולא. אבל אין צריך להגיע לכך אלא כפי שרמזו הרה"ג הנ"ל בהמשך דבריו שם, שבאלו הדוגמאות מדובר באיסורי דרבנן, שלכן באלו אין צריך להחמיר מעיקר הדין, כיון שבזה נאמר 'ספק דרבנן לקולא' [ואפי' אם שיטה זו אינה העיקר להלכה]. ואין ענייני כאן להאריך בפרטים אלו, אלא להזכיר שאין דיוקים אלו, מובילים למסקנא כאופן השלישי, אלא יש לפרשם בשופי ובפשטות כמהלך השני שהוא ספיקא דדינא. ואנו רוצים להתמקד בעיקר

הסיבה שאנו מדגישים כל כך את דברי הצמח צדק, היא כיון שיש שכתבו שלפי דברי כ"ק אדמו"ר, מתפרש הענין באופן אחר, ולפי זה מפרשים גם כוונת אדה"ז לפי פירושם. ככוונת אדה"ז בנו לפי דיוקים כאלו שיכולים לפרשם גם אם נפרש שבאמת העיקר להלכה היא השיטה שאין צורך לששים רבוא לדין רשות הרבי. ולכן נראה, שאת עיקר הענין יש להוכיח, ממקום שהדבר מתפרש באופן ישיר ממש בענין זה, והרי הצמח צדק דן בענין זה ממש.

**דחיית השיטה שדעת אדה"ז
שהעיקר להלכה שצריך ששים רבוא
לדין רשות הרבים**

הרה"ג יחיאל מנחם מענדל קלמנסון שי' דן בענין דידן (קובץ צרפת-פרצת גליון ס קונטרס בשיטת אדה"ז אם צריך ששים רבוא לרשות הרבים) והעמיד את שלשת האפשרויות שהקדמנו בתחילת חלק ב', וכללות דבריו הארוכים הם להוכיח כאופן השלישי, שהעיקר להלכה שצריך ששים רבוא לדין רשות הרבים אלא שירא שמים יחמיר לעצמו. הרב הנזכר בנה את יסודותיו על לשון כ"ק אדמו"ר בשני מכתבים והערה בלקוטי שיחות, ופירשם כשיטתו שהעיקר להלכה הוא שצריך ששים רבוא, ומתוך זה יצא לפרש את כוונת דברי אדה"ז כאופן זה, ובנה מהלכו על פי דיוקים בלשון אדה"ז.

כנ"ל לא נאריך בכל הדיוקים, מלשון אדמה"ז במקומות אחרים, והרואה יראה שבאמת יש לפרש אותם כפי אופן מהלך הב'.

הדברים שהם במרכז ונשמת הסוגיית במקומה, ושם מתפרשים להדיא דברי אדה"ז יותר וביותר כמהלך השני.

ומה שלעניות דעתי יש להשיג על דברי הרב קלמנסון הם בשני עניינים מרכזיים:

(א) על יסוד דבריו בדברי אדה"ז על אתר בעיקר מקומו (סימן שמה סעיף יא), שדבריו שם מתפרשים בבירור, בישרות ובפשטות יותר לפי המהלך השני מאשר לפי המהלך השלישי, וכדלהלן.

(ב) לאחרי כל אריכות דבריו, שהמהלך השלישי הוא העיקרי, הרי בסוף דבריו (שם סימן יא אותיות ב-ג) כתב הפוך מכל דבריו, והיה מוכרח לפרש כן, כיון שהצמח צדק כותב להדיא כמהלך השני, שלענין ספק, בדאורייתא מוכרחים להחמיר בזה מעיקרא דדינא. והצמח צדק נתקשה ביותר [לא רק על אלו הסומכין על השיטה שצריך ששים רבוא לדין רשות הרבים, אלא] אפי' כאשר יש צורת הפתח ברשות הרבים שבענין זה, לדעת אדה"ז הרי זה מועיל לשנות את דין המקום מרשות הרבים דאורייתא לכרמלית וכפי שכתב הצ"צ בחידושו לערובין (שם) בשם אדה"ז (סימן סס"ד סעיף ד), ואפילו הכי נתקשה הצמח צדק, שיש ספק דילמא הוא רשות הרבים ואין מערבין רשות הרבים בכך. וכתב שדוהק לסמוך אשיטה שצריך ששים רבוא, "דהא גדולי הפוסקים חולקים על זה ואיך סמכינן על זה באיסור דאורייתא", ומיישב שם שמה שסומכים בזה הוא דוקא על ידי צורת הפתח, כיון שבזה פוסקים מעיקרא דדינא כשיטה דלא

אתי רבים ומבטלי מחיצתא, אלא שמדרבנן אתי רבים ומבטלי מחיצתא ובדרבנן יכול לסמוך על השיטה שצריך ששים רבוא. ונמצא בבירור, שאי אפשר לפרש את דברי הצמח צדק כמהלך השלישי שהעיקר שצריך ששים רבוא. [ונראה ששיטת הצמח צדק לכל הפחות כמו המהלך השני שהוא ספיקא דדינא אף שנראה מדבריו כמהלך הראשון שהעיקר להלכה שאין צריכים ששים רבוא] ופלא על הרה"ג הנ"ל שהחזיק דבריו שהעיקר להלכה שצריך ששים רבוא, כאשר בסוף דבריו מעתיק את דברי הצמח צדק, ואכן נקיט את מסקנת הצמח צדק שבדאורייתא אכן יש לכל אחד להחמיר על עצמו כיון שיש כאן ספיקא דדינא מעיקרא דדינא!

ופשוט שדוהק גדול לומר כנ"ל, שכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו חולק על הצמח צדק, בלי להביאו ולפרש את הנימוק שנייד משיטה זו, ולכן פשוט שיש לפרש את כוונת דברי כ"ק אדמו"ר גם לפי מהלך הראשון וגם לפי מהלך השני כפי פירוש הצמח צדק וכמו שיתבאר להלן באופן פשוט. וכמו כן פשוט שגם דברי אדה"ז מתפרשים כפי מה שכתוב הצמח צדק בעליל, שאם לא כן לא היה הצמח צדק מפרש להיפך מדברי אדה"ז בפרט כאשר מביא בהמשך דבריו דברי אדה"ז, ונראה שמשתדל לבאר הענין שיהיה בהתאם עם שיטתו. ועוד, שאם דעת הצמח צדק היתה שונה משיטת אדה"ז היה מביאו ומפרש מדוע נייד משיטתו.

כעת נביא את דברי אדה"ז עצמו להראות, שדבריו במקומם, מתפרשים בפשטות יתר, כפי המהלך השני יותר

מחמירה, בכך שלא צריך ששים רבוא, והיא השיטה הסתמית [שלא כתבם רבינו בנוסח 'יש אומרים'], ושיטה שניה היא השיטה שהובאה ב'יש אומרים'. והנה ידוע שכשיש דעה המובאת ב'סתם' ודעה המובאת כ'יש אומרים' הרי לכל הפחות השיטה ה'סתמית' היא שקולה כשיטה ה'יש אומרים', ובודאי שאין ה'יש אומרים' עיקר השיטה, נגד שיטה ה'סתמית'.

ורבינו אדה"ז עצמו הביא כלל זה בדברי המחבר: "משמעות לשון השולחן ערוך לפסוק כסברא הראשונה שהביא בסתם" (קונטרס אחרון אורח חיים סימן שמח ס"ק א). וכן כתב "דנודע מה שכתב מהרמ"ע (שו"ת רמ"ע מפאנו סימן צז) דלעולם סברא ראשונה שכתב בלשון סתם הוא עיקר בעיניו" (קונטרס אחרון יורה דעה סימן לב ס"ק ב). עוד כתב "וגם השולחן ערוך לא הביא... אבל העיקר כסברא ראשונה שהביא בסתם". (יורה דעה סימן קפו ס"ק ז).

וראים שדעת אדה"ז שכאשר השולחן ערוך כותב שיטה ב'סתם' היא השיטה העיקרית, והמשמעות היא 'לפסוק' כדעה זו! [כללים אלו הובאו בספרי כללים בכמה מקומות, עיין יד מלאכי כללי השו"ע ורמ"א אות יז שהאריך בזה מאוד והביא שכן נקטו כל גדולי הפוסקים]. ומסתבר שכן הוא גם בלשון וסגנון אדה"ז שכשמביא שיטה אחת ב'סתם' ושיטה שניה ב'יש אומרים' שהעיקר להלכה כשיטה הסתמית. וכל זה מורה בעליל, ש'עיקר' ההלכה כשיטה שהובאה ב'סתם' שאין צריך ששים רבוא לדין רשות הרבים.

מאשר כפי המהלך השלישי, ושישנם יותר קושיות בדבריו אם נפרשם כאופן הראשון מכפי שנפרשם באופן השני, וגם הקושיא שמקשה הרה"ג הנ"ל על המהלך השני קיימת באותה מידה ממש על האופן השלישי.

דברי רבינו אדה"ז ושיטתו

וז"ל בשו"ע (סימן שמה סעיף יא): "איזו היא רשות הרבים, רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה שכן היה רוחב הדרך במחנה ליום שבמדבר. והוא שאינם מקורים...", וממשיך ומונה שם כמה תנאים נוספים, ואינו כולל בזה את התנאי שצריך שיהיו ששים רבוא, ואח"כ מוסיף: "ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רשות הרבים אלא כרמלית. ועל פי דבריהם נתפשט המנהג במדינות אלו להקל ולומר שאין לנו עכשיו רשות הרבים גמורה ואין למחות בידם שיש להם על מי שיסמכו [וכל ירא שמים יחמיר לעצמו]".

הנה כשמעיינים בסגנון ולשון רבינו, יש להתמקד בראש ובעיקר, על עצם ההלכה והכתוב כאן בפירוש, ולא על דיוקים²¹ בדבריו במקום אחר. ונסכם את דבריו כאן במקומם:

ישנם כאן שתי שיטות, אחת

21 לא מיבעי דיוקים קלושים, אלא אפי' אם ישנם דיוקים חזקים, ובפרט שהרבה מהדיוקים מובילים למסקנא המתאימה לדברים ידון שלכל הפחות שיטה המחמירה שהיא שקולה כשיטה המקילה, ועוד יותר כמה מהדיוקים יכולים להוביל למסקנא שהשיטה המחמירה היא עיקר השיטה.

שיש או יכולים לנהוג כדבריהם, אלא רק בנוסח שלא למחות בידם, ובנימוק "שיש להם על מי שיסמוכו". ונוסח זה עצמו, מורה שמי שאינו נוהג כשיטה זו ומחמיר, בוודאי יכול ויש לו להחמיר, כיון שזו שיטה שבוודאי יש לחשוש לה. בנוסף לזה כותב [בסוגריים] "וכל ירא שמים יחמיר לעצמו", היינו שלא רק ש"יכול" להחמיר, להחמיר ואינו הדיוט בזה, אלא שאכן יש חיוב על ירא שמים להחמיר על עצמו.

ויש להוסיף בזה, מה שכתוב בכתב יד בשולחן ערוך רבינו הזקן: "וטעמם ונימוקם עמם שלא נזכר ששים רבוא בגמרא", שלשון והוספה זו מורה ששיטה זו היא העיקרית כיון שטעמם ונימוקם עמם [על דרך דברי הגמ' שהלכה כרבי יוסי משום דנימוקו עמו].

לחביבותא דמילתא יש להביא מקום אחד היכא שרבינו הזקן הביא להלכה אך ורק דיעה המחמירה! והוא כסי' תקי"ב ס"א: "...רק שיזהר שלא ישלח לו דרך רשות הרבים אפילו שולח לו על ידי נכרי דאסור להוציא מרשות לרשות בשביל נכרי וכל שאסור לעשותו אסור לומר לנכרי לעשותו", ולמרות שממשיך: "אבל מותר לשלוח לו ע"י נכרי דרך כרמלית שלא גזרו על שבות דשבות של איסור הוצאה ביום טוב שהרי אם יש בה צורך יום טוב קצת מותר לעשותה על ידי ישראל", נמצא שהעתיק הלכה לאסור לשלוח על ידי נכרי לנכרי ברשות הרבים ב"ט, אע"פ שכפי שממשיך אין איסור לעשות כן בכרמלית, והרי לפי ה"י"א שאין ר"ה בזה"ז אין דין זה נוהג בזה"ז, אלא לדעת המחמירה שיש ר"ה גם כשאין

וכן נראה ממה שבכמה מקומות כשמביא רבינו שיטה זו, מביאה בסגנון "יש אומרים". ובאופן מודגש הוא משנה מנוסח המג"א שנוקט בסתמא כדעה זו שצריך ששים רבוא לדין רשות הרבים (וכפי שהאריך הרב קלמנסון שם סימן ו), וכן אינו כסגנון דברי הט"ז (סימן שמה ס"ק ו) שמסגנונו נראה שהשיטה שצריך ששים רבוא היא השיטה עיקרית, ורבינו מביא שיטה זו כ"יש אומרים".

עוד ראה מלשון אדה"ז שאין העיקר כשיטה זו שצריך ששים רבוא, ממה שכתב בהכרעתו למעשה על השיטה שצריך ששים רבוא ש"על פי דבריהם נתפשט המנהג"²² ואם דברי אדה"ז מתפרשים כמהלך השלישי שצריך ששים רבוא היה לו לומר שההכרעה כשיטה זו משום ש'העיקר' היא כשיטתם!

יתירה מזו, תוך הכרעה זו עצמה לא הסיק רבינו 'שהעיקר' כדבריהם, או

22) ויש להבהיר, שמקור לשון אדה"ז "נתפשט המנהג במדינות אלו להקל" נסמן (אות לא) שמקורה בלשון הט"ז (סי' שמה ס"ק ו) "וכתב רש"ל . . . וכן כתב מהר"ר בנימין בתשובה... דיש להחמיר כדיעה ראשונה, ורמ"א כתב (סימן שמו סעיף ג) שכל רשויות שלנו כרמלית הם משמע כדיעה אחרונה, ובפי העולם מורגל עכשיו שאין לנו רשות הרבים הוא כדעת היש אומרים והם רבים . . . ועל כן המחמיר יחמיר לעצמו ואין בידו למחות למה שנוהגין עכשיו כאותן הרבים שמקילין כנ"ל". והוא על דרך יסוד דברי רבינו שאין למחות במקילים 'שנוהגין עכשיו' כמו שיטה המקילה, שגם לשון זו מראה שולוא המנהג היה לנו להחמיר, והיינו יכולים למחות במקילים, והיינו שאין היא השיטה העיקרית.

אומריסד שזה עצמו מורה שהשיטה שאין צריך ששים רבוא היא העיקרית²³. ובפרט שכנ"ל, רעיון זה נכלל בזה עצמו שהוסיף שלא למחות ביד המקילים, הרי זה מובן מצד עצמו שההוה אמינא למחות כיון ש'העיקר' כדעה המחמירה.

כח המנהג

מה שהקשה הרה"ג הנ"ל, שאם העיקר כשיטה המחמירה או שלכל הפחות הוי ספיקא דדינא מדוע, כתב רבינו ש'ירא שמים יחמיר לעצמו, ולא כתב ש'כל אחד יחמיר על עצמו'?

התשובה לשאלה זו נתפרשה בדברי רבינו הזקן עצמו על אתר! שכח ותוקף של השיטה המקילה, הוא מחמת 'שעל פי דבריהם נתפשט במדינות אלו להקל', שהוא מחמת כח המנהג, שכאשר יש דיעה שיש לה כח ויסוד בהלכה אע"פ שאינה ה'עיקר להלכה', יש לה תוקף הלכתי, ולכן כשנתפשט מנהג זה, יש לו תוקף הילכתי שלכן אין למחות על המקילים. ועוד, שאין להכריח לחייב כל אחד להחמיר, אלא מי שנוהג כירא שמים חייב²⁴ להחמיר.

וכנראה שלדעת הצמח צדק [וכן לקושיית המשנ"ב, והערוך השולחן בקושייתו] אין זה מספיק, וכח התפשטות המנהג, מספיק ליתן כח לשיטה המקילה שתהיה כאותו משקל

ס"ר, ולא הסיק לומר שלהי"א אין הלכה זו נוהג בזה"ז.

דחיית הקושיא שהיה לאדה"ז לכתוב שהעיקר כשיטה שאין צריך ששים רבוא

והנה הרה"ג הנ"ל הקשה (סימן ג אות יד) שאם העיקר כשיטה שאין צריך ששים רבוא, היה לו לרבינו הזקן לכתוב, שאע"פ ש'העיקר' כשיטה שאין צריך ששים רבוא אף על פי כן לא ימחה בידם. ולא הבנתי דבריו, שקושיא זו עצמה קשה על מהלכו, שאם כדבריו שהעיקר כשיטה שצריך ששים רבוא, היאך לא כתב רבינו ש'העיקר' כשיטה זו, ולכן לא ימחה על המקילים. יתירה מזו, למהלכו מהי ההוה אמינא בכלל 'למחות על המקילים', הרי שיטתם היא העיקרית לדעות, והאם בכל ענין שעיקר ההלכה כמקילים, צריכם "באווארענען" [להזהיר] שלא למחות בידם?! ועוד, שלפי מהלכו, האם שיטה זו היא רק 'שיש להם על מה שיסמוכו', והרי הרבה יותר מזה, הרי זו 'עיקר' השיטה.

ומכל הנ"ל, ברור כביעתא דכותחא, שאין זו הוא עיקר השיטה, ולכן הוה אמינא שיכולים למחות בידם, ולכן מוכרח אדה"ז לפרש שהסיבה היחידה שאין למחות במקילין היא משום שיש להם על מה שיסמוכו.

ומה שלא כתב רבינו 'שהעיקר כדיעה שאין צריך ששים רבוא' אפשר שלמהלך השני שהוא ספיקא דדינא אין צורך לפרש זה להדיא, כיון שרעיון זה נכלל, במה שכתב שיטה זו ב'סתם' ואת השיטה שצריך ששים רבוא בדיש

23) ואף אם הוסיף רבינו במקום אחד (סימן רמח (סעיף ט) את הלשון שהדיעה הראשונה היא עיקר גם כשכתב 'סתם' אין קושייא מזה, לומר ש'מוכרח' ומחויב להזכיר בכל מקום שהדיעה הראשונה היא עיקר.

24) 'חייב' בדווקא ואין כאן מקום להאריך.

כשיטה המחמירה, אבל לא יותר מזה, ולכן, באם מדובר בדין דאורייתא, סובר הצמח צדק שבכל אופן יש להחזיק בזה כ'ספיקא דדינא' ולהחמיר לכל אחד, ולכן פירש שדין זה מדובר דוקא כשיש צורת הפתח שבזה מן התורה לא הוי רשות הרבים, אבל בדאורייתא אכן יצטרכו כולם להחמיר מעיקרא דדינא כשאר ספיקא דאורייתא. ודברי הצמח צדק ברורים ואי אפשר לפרשו שהעיקר כהשיטה המקילה!

יתירה מזו, אפי' כאשר יש צורת הפתח ברשות הרבים ולדעת אדה"ז כבר אינה רשות הרבים דאורייתא והוא איסור דרבנן, וגם לאחר ש'נתפשט המנהג' גם כן סובר הצמח צדק שראוי להחמיר מפני שלרשה טעמים כפי שהבאנו לעיל.

על דברי הצמח צדק, שנוקט לחומרא כשיטה שאין צריך ששים רבוא, שיש חשש דאורייתא, וכל מה שהקל הוא דוקא כשיש צורת הפתח לכאורה יש להקשות שאינו כדעת אדה"ז שלא כתב כן להדיא, וגם אין מרומו דבר זה, ובפשטות היה נראה שמה שאין למחות ביד המקילים, הוא כפשוטו, שבכל רשות הרבים שאין בו ששים רבוא אינו רשות הרבים לדיעה זו. ומאידך גיסא קשה שמדברי הצמח צדק נראה כמהלך השני ששתי שיטות אלו הן בגדר 'ספיקא דדינא', ומפשטות דברי אדה"ז על אתר נראה כמהלך הראשון שהעיקר להלכה כדיעה המחמירה, אלא שאין למחות ביד המקילים.

אבל לאור דיוק דברי אדה"ז כמו שהתבאר מובן שלא רק שאין כאן סתירה, אלא שדברי אדה"ז ודברי הצמח

צדק משלימים זה את זה. שבעצם מצד הענין דעת המחמירים היא עיקר, וכמו שצויין בשו"ע 'טעמם ונימוקם עמם', אלא שדעת המקילים, לפי דברי וסגנון אדה"ז, יש להם את הכח ש'נתפשט המנהג' ובכח זה, נעשו שתי הדיעות כשקולים זו לזו, אלא שלפי זה היה צריך להחמיר כמו בכל ספיקא דדינא כדברי הצמח צדק, אלא שכיון שכח דיעה המקילה נובע מ'התפשטות המנהג', אין להם יותר כח מהאופן בו נתפשט המנהג, וכיון שהתפשטות מנהג המקילים, לא היה לטלטל ברשות הרבים ללא צורת הפתח כיון שאפי' אם אינה רשות הרבים הרי היא כרמלית ואסור לטלטל בה בלי צורת הפתח, נמצא שכל כח הפסק וההכרעה שיכולים להקל כדיעה המקילה אינו אלא לפי אופן המנהג, והוא רק כשישנה צורת הפתח, ונמצא שכח דיעה זו הוא רק בדרבנן, כפי ציור כח המנהג שישנו צורת הפתח, שלדעת אדה"ז כבר אינה רשות הרבים מדאורייתא.

ולאידך גיסא, גם כאשר ישנה צורת הפתח, לא היינו מקילים לולא הטעם שכתב אדה"ז, ש'נתפשט המנהג'. וביאור הענין הוא, שנראה שהעיקר להלכה היא הדעה המחמירה, ולכן בדרבנן גם כן היה לנו להחמיר, אלא שכיון ש'נתפשט המנהג' יש להקל בזה, שיש עכשיו חשיבות וכח יתירים לדיעה זו. אלא שגם לאחר שנתפשט המנהג ויש צורת הפתח ירא שמים יחמיר לעצמו, מחמת שלשת הטעמים שכתב הצמח צדק, שהרי"ף סובר כדעת המחמירים שאתו רבים ומבטלי מחיצתא, וכיון שאין ראייה מהגמ' שצורת הפתח מועילה לבטל דין רשות

סעיף י"א, והרי שם איתא להדיא שרק 'אין למחות ביד המקילים' ותו לא, ואדרבא, כוח המקילים אינו אלא 'שיש להם על מה שיסמוכו', שמורה שאין זה מהלך העיקרי.

בנוסף לזה, אם נאמר שלדעת כ"ק אדמו"ר השיטה העיקרית היא השיטה המקילה נמצא שעושים מחלוקת בין דברי כ"ק אדמו"ר ודברי הצמח צדק, ואין שום צורך לעשות מחלוקת זו, כשהדברים כפי שהם כתובים מתפרשים שלא בדוחק, שעיקר להלכה היא כדיעה המחמירה, אלא שמפאת המנהג יש כח להמקילים שלא נמחה בידם, אבל כח הזה אינו אלא כפי מידת המנהג, והוא דוקא כשישנו צורת הפתח, ומכח ה'פסק' יכול המיקל לנהוג כקולתו.

צדק ההצהרות אודות מי ה"חולק"
על הרבי ו"חולק על השכינה"

ועל איזה הצהרות אכן יש להגדיר
שחולק על הרבי (ועל הצ"צ, ועל
אדה"ז)

והנה יש להצהיר בזה עוד: שכל הנידון והדיון הנוכחי הוא דיון היאך מגדירים בדיעות המובאות בדברי אדמוה"ז לענין ר"ה שאין בו ס"ר, האם יש דיעה עיקרית ואיזו היא העיקרית, אבל בפשטות כו"ע מודים וסוברים: א) לפסק, בפועל אין למחות על המקילים, ב) לפסק, בפועל יש ליר"ש להחמיר על עצמו. ולכן באותה מידה שהמוחה על המקיל הולך "נגד" שיטת אדמו"ר הזקן ודברי הרבי שרבינו הזקן פסק כן, הנה באותה מידה, האומר שאין ליתן מקום שיר"ש יחמיר על עצמו, ושנכוף אותו שלא יחמיר, או אפי' שנכוף אותו שהוא

הרבים מדאורייתא, וכיון שגם באיסורי דרבנן יש להחמיר כגדולי הפוסקים המחמירים.

בהא נחתין ובהא סלקינן: א) מבואר להדיא בדברי הצמח צדק, באופן שאי אפשר לפרשו באופן אחר, שלדעתו אין לדיעה המקילה כח של ה'שיטה העיקרית', ב) מבואר כמו כן בדברי אדה"ז, שלא רק שאין סתירה למהלך זה, אלא שבדבריו על אתר מבואר שהדיעה המקילה אינו הדיעה העיקרית, וכל כוחה מפאת 'התשפטות המנהג'. ולאור זה מובן שגם דעת כ"ק אדמו"ר אינה סותרת את מה שהתבאר כפי שיבואר להלן.

ביאור דעת כ"ק אדמו"ר

לשון כ"ק אדמו"ר בענין זה [כפי שציטטו הרה"ג יחיאל מ"מ קלמנסון שי' ממכתבים ולקוטי שיחות (בקונטרס הנ"ל סימן ב אותיות יב"ז)] היא "כן פסק רבינו כשיטת רש"י שצריך ששים רבוא בוקעים בה. אמנם אין לשון זו מורה כלל וכלל בכח השיטות, לומר שהשיטה המקילה היא השיטה העיקרית, ומה שכותב רבינו הוא שישנו 'פסק' של אדה"ז כשיטת רש"י, ואכן ישנו 'פסק', והיינו ש'פסק' מורה היאך לנהוג בפועל, ואכן ישנו היתר לאלו שרוצה להקל, שיכולים לטלטל ברשות הרבים, כפי שנתפשט המנהג, ולפי שיטת הרמב"ם לא היו המקילים יכולים להקל ולנהוג כן, והיה לנו למחות בידם, שלא היה בידם על מה שיסמוכו. אבל אין בדברים הללו הוראה בכח השיטות לומר שהשיטה המקילה היא העיקרית, דלא נחית לזה אדמו"ר, והרי אדמו"ר מציין להלכה לאדה"ז בסימן שמ"ה

וג' ההיתרים של: א) ס"ר צריכה להימדד לפי כל רחוב ורחוב ולא כלפי הכללות. ב) ושרחוב שאינו מכוון ועקום אינו ר"ה. ג) ושישנן "מחיצות הבתים" המבטלות שם ר"ה, הם להדיא נגד דבריהם וחולק עליהם.

וכפי שהוסבר בעליל בחלק זה, היאך הס"ר בר"ה נמדדת לפי העיר, בדברי אדמוה"ז, ושלפי דברי אדמוה"ז אין צריך שתהא הר"ה מכוונת אלא כשיש לה חומה, והוסבר בקובץ הראשון שלפי דברי הצ"צ, הרי מה שרחוב העקום בציוור ד' (ודוקא בציוור שכזה) הוא עדיין בגדר ספק ר"ה.

והוסבר באריכות בחלק הזה היאך שבדברי אדמוה"ז כל מה שצריך מכוון דוקא, הוא דוקא כשיש שם חומה, שאז אם לא היה מכוון, יש לר"ה הזה ג' מחיצות (גמורות), והוסבר בחלק הא' של חיבורינו באריכות ש(בנוסף שאין שום הוכחה מדברי אדמוה"ז על ההיתר של "מחיצות הבתים", הנה), לדברי הצ"צ אין "מחיצות הבתים" מועילות כלל לבטל שם ר"ה.

בדברי ודעת כ"ק אדמו"ר בכל הנ"ל

ובעיקר נחזור כאן מדברי כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו במכתבו אל הרה"ג מנחם צבי איזנשטט, שכתב ש(לולא המחיצות הרי) מנהטן הוא ר"ה דאורייתא, משום שיש שם ס"ר והגם שציינן שם ש"צ"ע ובריור" דשמא יש מקום להתיר שם מחמת ה"שראנקען" דאולי יש להם דין צוה"פ או אפי' מחיצה, מ"מ לולא זאת, כ"ק אדמו"ר הסכים שם לדבריו, וע"ז מעיר הערתו: "לכו"ע רה"ר מה"ת", ולא כתב שצ"ע

בעצמו ייסד צוה"פ לעצמו ולב"ב ואנשים ששומעים לקחו שיש להחמיר, גם זה נכלל ש"חולק" על פסק אדמוה"ז והצ"צ בהלכה זו.

אבל ברור שהמפרש ש"פסק" זה, פירושו הוא: ש"עיקר" השיטה היא המקילה, והחומרא היא חומרא בעלמא, הפירוש הזה, אינו נכון שהרי: א) חולק להדיא על הצ"צ, שסבר שבעצם הוי כ"ספיקא דדינא", ב) ו"חולק" על פשוט דברי אדמוה"ז שכל התוקף של קולת המקילים אינו אלא מפאת "שנתפשט המנהג", ואין זה "עיקר" השיטה, ג) ובמילא הצהרה והתקפה זו על אחרים הנוקטים כפשוט דברי אדמוה"ז והצ"צ, שהם "חולקים" על הרבי, היא סילוף האמת, שהרי הרבי לא חלק על הצ"צ, ואדמוה"ז, אלא הצהיר שאדמוה"ז אכן "פסק" שיש על המקילים על מה שיסמוכו, ושאין למחות בידם ותו לא.

והאמת ניתנת להיאמר לאידך גיסא: שההצהרה וקריאת קול (הילכתי) שלדברי רבותינו נשיאינו בוודאות "אין ר"ה בזה"ז", במקום שיש ס"ר, הרי הצהרה זו היא חולקת על אדה"ז, והצ"צ, ועל הרבי נשיא דורינו, כפי שהסברנו באריכות בחלק א' מהקונטרס ללכת בדרכיו ולחזק בדיקה, ובקונטרס זה, והצהרה כזו מפרידה ח"ו מההתקשרות אמיתית ללכת בדרכי רבותינו נשיאינו ובהוראותיהם, ובמילא ג"כ בשכינה ח"ו, ומכניסה ח"ו וח"ו לגדר "החולק...". על מה שכותבים ונוקטים שכשיש ס"ר, הרי"ז ר"ה דאורייתא, והרי ישנם עיירות כאלו בזה"ז לרוב.

הם רה"ר דאורייתא, ואם לדברי הרבי יש כמה טעמים לשלילת הדבר, הרי היה כותב את כל הטעמים שיש בדבר.

(ב) עוד יש לציין דבר הפשוט למעיין היטיב בהערת רבינו, שאין בדבריו השגה ודחיה ברורה, על קביעת הרב איזנשטט, ש"מנהטן רה"ר דאורייתא" (לולא המחיצות), אלא העיר שצריך "עיון" ו"בירור", (וכפי שדנו כמה בזה לפנינו), וכמו שציין במראה מקום שהביא רבינו, מהאשל אברהם בסי' שמה, (שאכן ראוי לעיין שם), והרי כותב שם בצד אחד שלו (למרות שלפנ"ז כתב באופן הפכי): "...נראה שאין יוצא מדין רה"ר ע"י ההפסק שנעשה בלילה או גם ביום לפעמים בקורה גבוהה לחסום הנוסעים בלי פרעון מכס לקיר"ה, כי ל"ש בזה גוד אחית כיון שאין רוחב הקורה ד"ט, והיא גבוה יותר מי"ט מהארץ ואין דינם כרה"ר מקורה, רק כחורי ר"ה, ועוד יותר, כי מהלכים רבים תחתייהם תמיד, ואין מעכבים רק נסיעה בעגלות וקיי"ל בעירובין דף כב דהילוך ע"י הדחק הוי הילוך וזה אינו הלוך ע"י הדחק לגמרי כי בכפיפה כל דהוא כולהים שם, והרי הם מחוברים לגמרי לכו"ע...". עכ"ל. הרי ברור מתוך "עיון" בדעתו, שאין בזה יציאה מתורת ר"ה, וכן אין בזה תורת מחיצה מחמת "גוד אחית", וכמו כן נחברר ב"בבירור" המציאות, שישנו הילוך (אפי' שלא על ידי הדחק).

(כמו"כ יש להעיר בדברי רבינו יראה עוד שדייק לכתוב "וכמדומה", היינו כאמור שאינו באופן של דחיה והשגה ברורה, וכנ"ל).

וא"כ לכאור', באם רבינו סובר

להתיר מחמת ש"צ"ע ובירור האם יש ס"ר בכל רחוב ורחוב, ובכל יום ויום", הרי ברור שישנם ציורים שישנם ס"ר ובהם הוי ר"ה לכו"ע, וכמו"כ הרי לן גם מזה, שדעת כ"ק אדמו"ר נשי"ד הוא שאין לעיין ולהסתפק שאינה רשות הרבים מחמת שאינם מפולשים, וכן מחמת שישנן מחיצות הבתים.

ומזה יוצא בבירור שהרבי שאישר שמנהטן הוא ר"ה דאורייתא לולא העיון והבירור מחמת ה"שראנקען" (שהוא ענין נפרד מענין רחוב העקום, כפשוט ממש), ולולא המחיצות, שלא דן אודותם נוקט שאכן מנהטן היא ר"ה דאורייתא מחמת שיש ס"ר, ואין שום מקום להסתפק אפי' מחמת שישנה אפשרות שבכל מנהטן אין אפי' רחוב אחד שיש לה ס"ר בכל יום, ובוודאי רובא דרובא ממנהטן אין בה רחוב כזה וכו'.

רואים בבירור בדברי כ"ק אדמו"ר שהסכים לדבריו בנוגע דין ס"ר, שהרי אם אינו מסכים לדבריו היה צריך לכתוב דבר יותר פשוט שיש לעיין האם יש ס"ר בכל רחוב ובכל יום, והרי זה מציאות שרואים בכל יום, וממילא, רואים שמצד זה כ"ק אדמו"ר מסכים עימו. ועד"ז לגבי מפולש ומחיצת הבתים. אלא שמוסיף עוד נקודה בנוגע צוה"פ וכו'.

יש להוסיף ולהדגיש בכ"ז: (א) אין לומר שדברי הרבי קאי על כל הרחובות במנהטן, ורוצה ליתן טעם למה כתב רק טעם זה, כי הטעמים האחרים לא שייכים לכל הרחובות, כיון דזה לא מסתברי כלל, שהרי הרב איזנשטט רצה להניח בפשיטות שכל הרחובות

באם היה דעת רבינו כנ"ל, היה לרבינו לכתוב גם אודות ענין זה שיש צורך "לברר" האם אכן ישנם רחובות שישנם ס"ר בכל יום? ולהוסיף, שגם הרחובות שיתכן שיש בהם ס"ר, אינם אותם רחובות דווקא שמכוונים ומפולשים משער לשער, ומדלא קאמר הכי, ברור דלא סב"ל הכי, ומספיק מה שיש בכל מנהטן בכללותה ס"ר בכ"י.

נמצא שדוקא הצהרה כזו נופלת בגדר של מי שהולך ומודה עם דעת רבו מתקשר ומתדבק עם השכינה, ומכלל הן אתה שומע לאו ש"החולק וכו'. . . שכינה ח"ו", אבל היות כי מידה טובה מרובה, נתמקד בהוספת אור וחלק הטוב, ולכן:

הבה נתחזק עוז, ללכת בדרכי ופסקי רבותינו נשיאינו, ההולכים ומתדבקים בדרכיהם ובעקבותיהם לאורם נס"ו שעל ידי זה דוקא מתדבקים בשכינה ממש, ונגדור פרצות השבת, שבזכות שמירתה נגאלין ישראל, ונוסיף עוד בנדבך של הכנת עצמו וכל העולם לקבלת פני משיח צדקנו והגאולה השלימה בחיזוק שמירת השבת, וכמו שאמרו חז"ל אלמלא שמרו ישראל וכו' מיד נגאלין.



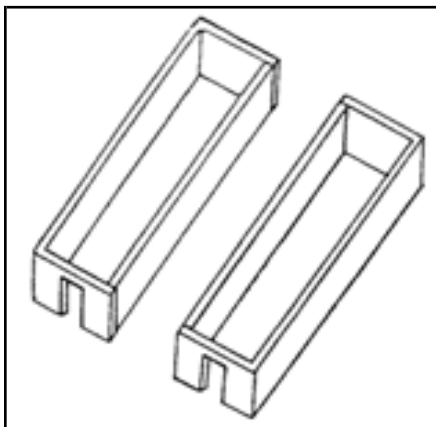
שעקמימות הוא חסרון בתורת ר"ה, ומצד שני הוא סובר שיש חסרון בתורת ר"ה, מצד זה שאין בכל רחוב ס"ר, א"כ בזה אין צריך ל"עיון" בההלכה, כיון שאם היה שברור שצריך שלא יהא שום עקמימות, ואם האמת היה שצריך דוקא בכל רחוב ס"ר, בוודאי הול"ל להעיר ולהשיג על הרב אייזנשטט, שאין קביעתו נכונה, שכל מנהטן רה"ר דאו' (לולא המחיצות), כיון שחלקים רבים, (רובה?), אין ס"ר ברוב רובם של הרחובותיה, וכן הרבה רחובות אינם מפולשים והם עקומים. ואם הדברים נכונים שזהו דעתו, הרי בזה היה דוחה לגמרי את קביעת הרב אייזנשטט, ואדרבה אז היה צריך "בירור" להיפך – איזה רחובות אכן אינם עקומים, ואיזה רחובות ישנם ס"ר באותו רחוב בכל יום, ומדלא אמר כן ש"מ בוודאות דלא סב"ל הכי,

(ג) וכמו"כ אין לומר, שמחיצות הבתים מהווים רה"י מה"ת, דאם היה כן דעת רבינו, זה בפשטות קאי על כל של מנהטן דנבנה באותו מבנה, שיש מחיצות כב' צדדי הרחוב, ובצד שכנגד יש עומ"ר שעושה "ג' מחיצות" כו', דא"כ הרי שבזה א"צ "בירור" שהרי דבר פשוט ומפורסם הוא, וגם א"צ "עיון" בההלכה. וא"כ בוודאי היה לרבינו לכתוב אודות שמחיצות הבתים מהווים רה"י מה"ת, ומדלא אמר כן ש"מ לית ליה כלל דבר זה,

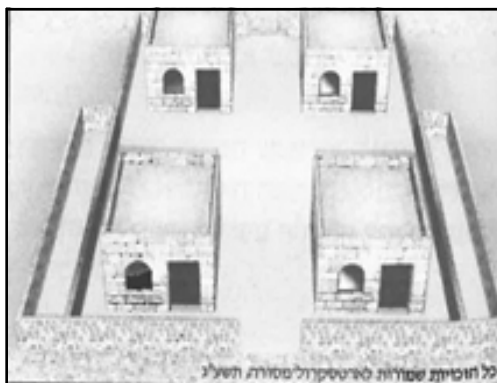
(ד) ועוד יש להעיר, דאם היה דעת רבינו שצריך ס"ר בכל רחוב, א"כ מניין לנו דבר זה בפשיטות שאכן ברור בוודאות שישנם רחובות במנהטן שעוברים בו "בכל יום" ס"ר? ולכאו'

שייך לע' שמג"ד

ציור א



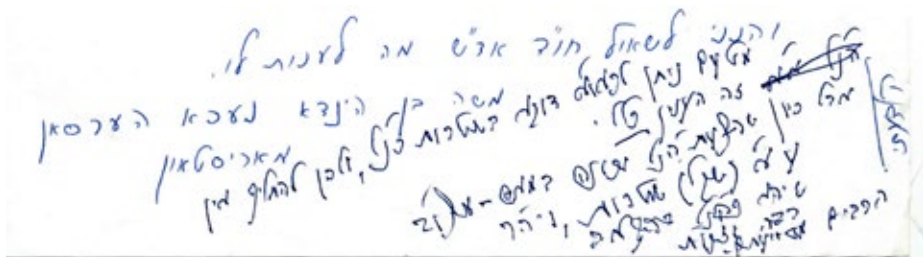
ציור ב



Reproduced from Schottenstein Talmud Heb. - Eruvin 2 by Artscroll / Mesorah with permission of the copyright holders, ArtScroll / Mesorah Publications, Ltd.



א. מענה להרה"ח ר' משה הערסאן שליט"א



לאחר י"א ניסן תשל"ב, אלו שלקחו על עצמם להקים מוסד מהע"א מוסדות, קיבלו סכום של ע"א דולר, בג' שטרות: שטר של 50 דולר, שטר של 20 דולר ושטר של דולר אחד.

מנהל מוסדותינו הרה"ח הרב משה הערסאן שליט"א סיפר ל— ביחל"ח— מר דוד טשייס ע"ה שקיבל סכום הנ"ל מכ"ק אדמו"ר והוא ביקש לשאול את כ"ק אדמו"ר האם אפשר לפרוט השטרות לשטרות בודדים, כדי שיוכלו להשקיעם בענינים שונים. וגם רוצה להשקיע במסחר מסויים לטובת הישיבה בא' הדולרים.

וענה כ"ק אדמו"ר:

הנ"ל א"א

מטעם ניתן לכאן דוקא בשטרות כנ"ל, ולכן להחליף אין זה הענין כלל.

אבל כיון שהצעת הנ"ל נכונה במאד - מצו"ב

ע"א (שקל) שטרות, ויה"ר

שיהא כהנ"ל בהצלחה

רבה וזכות

הרבים מסייעתם.

[לצד הכתי"ק ניתן לראות בכת"י המזכיר — "הודעת", היינו שהודיע להנמען שליט"א ע"ד המענה].

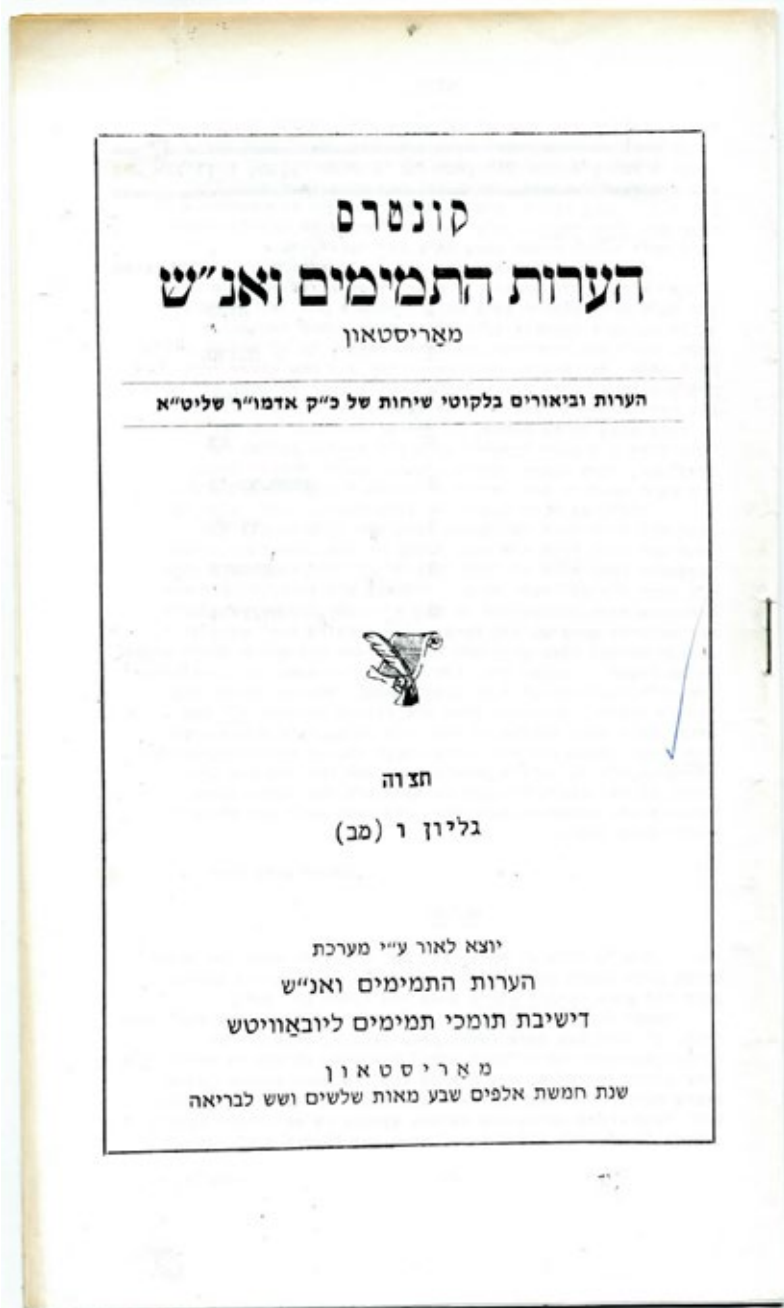
ב. קובצי הערות עם סימן אישור בכת"ק



הערות התמימים ואנ"ש - מאריסטאון - גליון לט (תשל"ו - ג)



הערות התמימים ואנ"ש - מאריסטאון - גליון מא (תשל"ו - ה)



הערות התמימים ואנ"ש – מאריסטאון – גליון מב (תשל"ו – ו)
 בריש הקובץ ניתן להבחין בקריעה קטנה – סימן שכ"ק אדמו"ר
 הביא זה עמו לאוהל הק'.

הערות התמימים ואנ"ש

בימה לפלפול ועיון בשיחות כ"ק אדמו"ר שליט"א

- נוסדה בשנת השבעים שנה לביק ארמז"ר שליט"א -

גליון ד (סה) ערש"ק ויצא תשל"ז

יוצא לאור על ידי מערכת

הערות התמימים ואנ"ש

ברוקלין, נ.י.

מד איסטערן פארקוויי

שנת חמשת אלפים שבע מאות שלשים ושבע לבריאה

לזכות
הרה"ג הרה"ח הרב שלום שי'
וזוגתו הרבנית מרת טויבא צבי' תחי'
שפאלטר



נדפס ע"י בנם
הרה"ח ר' צבי אלימלך וזוגתו מרת חי' מושקא שיחיו
ויו"ח
ראובן שי' מנחם מענדל שי' מלכה תחי' אסתר מאטיל תחי'
שפאלטר

לע"נ
ר' שלמה ב"ר יעקב ע"ה
וזוגתו מרת לאה בת ר' מיכל הלוי ע"ה



נדפס ע"י בנם
ר' פינחס ראובן וזוגתו מרת שרה צבי' שיחיו
יאנג

לע"נ

הרה"ח התמים ר' חיים שניאור זלמן יהודה ז"ל
בן יבלחט"א ר' אהרן לייב שליט"א
דוכס



מנהל ארגון JNET
שע"י המרכז לעניני חינוך



נפטר במיטב שנותיו בשם טוב
ח' שבט ה'תשפ"א
ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י
הרוצה בעילום שמו

לזכות

החתן הרה"ת זלמן כלב שיחי'

וב"ג הכלה המהוללה

מרת חנה ציביה תחי'

קובאל

לרגל נישואיהם בשעטו"מ

ו' אדר ראשון ה'תשפ"ב



יהי הבנין בנין עדי עד

על יסודי התורה והמצוה

בחיים מאושרים בכל



ולזכות

אחיותיו ומשפחתם שיחיו



נדפס ע"י הוריהם

ר' יצחק אשר וזוגתו מרת רחל שיחיו

קובאל

לע"נ
אברהם ראובן בן אלתר ישכר ע"ה
וזוגתו מרת יאכ"ט רבקה בת עמנואל ע"ה



נדפס ע"י בנם
ר' ישראל יעקב וזוגתו מרת גיטא שיחיו
מילר

לזכות

החתן הרה"ת אילן שיחי'

וב"ג הכלה המהוללה

מרת איטא גאלדא תחי'

טרומפר

לרגל נישואיהם בשעתו"מ

כ' אדר שני ה'תשפ"ב



יהי הבנין בנין עדי עד

על יסודי התורה והמצוה

בחיים מאושרים בכל



נדפס ע"י הורי'

ר' גדליה משה הלוי וזוגתו מרת מרים שיחיו

וואלאש

לע"נ
ר' ישראל שאול ב"ר יהודה ליב ע"ה
וזוגתו מרת שיינא רחל בת ר' יום טוב ע"ה



נדפס ע"י נכדם
ר' אהרן אליעזר וזוגתו מרת גני שיחיו
גודמאן

לע"נ

מרת מינדל בת ר' מנחם מענדל ע"ה
נלב"ע כ"ה אדר ראשון ה'תשפ"ב
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה
ר' מיכאל וזוגתו מרת מאליא שיחיו
קאטלער

לזכות
הת' זלמן יודא שי'
לרגל הכנסו לגיל מצות
ביום י' כסלו ה'תשפ"ב



שיגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן
כרצון כ"ק אדמו"ר זי"ע



ולזכות
הרה"ג הרה"ח הרב שלום שי'
וזוגתו הרבנית מרת טויבא צבי' תחי'
שפאלטר



נדפס ע"י חתנם
הרה"ח ר' שלום ישעי' זוגתו מרת חנה שיחיו
דייטש

לזכות
הת' ישעיהו שי'
לרגל הכנסו לגיל מצות
ביום כ"ו אדר שני ה'תשפ"ב



שיגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן
כרצון כ"ק אדמו"ר זי"ע



נדפס ע"י הוריו
הרה"ח ר' נחמי' זוגתו מרת ביילא רייזל שיחיו
שוסטערמאן

לזכות
הת' לוי שי'
לרגל הכנסו לגיל מצות
ביום כ"ט אדר שני ה'תשפ"ב



שיגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן
כרצון כ"ק אדמו"ר זי"ע



נדפס ע"י הוריו
הרה"ח ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת חי' שצערא שיחיו
שפאלטר

לע"נ

הרה"ח ר' אשר ב"ר יהודה ארי' ע"ה

העבֵּר

נלב"ע ח' ניסן ה'תש"פ

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחת בעגון שיחיו

לזכות

הרה"ג הרה"ח הרב שמואל זאיאניץ שליט"א

שימשיך להעמיד תלמידים הרבה לאורך ימים ושנים טובות



נדפס ע"י

הרב יהושע אברהם שי' הכהן

דובינסקי

לזכות

הת' הנע' יחיאל שי'



נדפס ע"י הוריו

הרב משה מאיר זווגתו מרת ברכה נחמה שיחיו

וואגעל

לזכות

המשפיעים ור"מ שלנו

הרה"ח ר' אפרים פקרקסקי שליט"א

הרה"ח ר' מרדכי ירחמיאל לימא וילהלם שליט"א



על מסירותם הנפלאה לתלמידי הכיתה שיחיו
שימשיכו להעמיד תלמידים הרבה
ושיראו פירות טובות בעמלם
לאורך ימים ושנים טובות
ואך טוב וחסד ירדפם כל ימי חייהם



נדפס ע"י תלמידי שיעור ג'

עקיבא שי' עלמקיאס
מושה ארי' שי' הכהן ענגעל
מנחם מענדל שי' סערעבריאנסקי
ישראל שי' פאלטער
אברהם יצחק שי' הכהן פינק
אברהם יצחק שי' הכהן פינק
יוסף שי' הכהן פערלאוו
יחואל שי' צירקינד
מנחם שי' הלוי קאריטארו
צמח שי' קסלמן
מרדכי אייזיק שי' קרעמער
שלום דובער שי' רונבלט
אהרן ליב שי' רובינשטיין
מרדכי הרצל שי' רובינשטיין
אהרן יוסף שי' ריבקין
מנחם מענדל שי' הלוי שטאל
שנ"ז ליב שי' הכהן שטאק
שמואל שי' שטיינמייז
ברוך שניאור שי' שם-טוב
ישראל ארי' ליב שי' שם-טוב
שמעי' שלום שי' שעכטער
נתן שי' שפירא
לוי יצחק שי' שפאלטר

חיים שי' אמוזג
אליהו משה שי' באגאמילסקי
דניאל שי' בנימין
שמואל שמחה שי' בעגון
אברהם זושא שי' גאלדבערג
חיים שי' גולדברג
לוי יצחק שי' גרינברג
מאיר שלמה שי' גרינברג
מנחם מענדל שי' גרינברג
יוסף יצחק שי' דוגא
ארי' ליב שי' הכהן דערען
שניאור זלמן שי' הבר
ישראל ארי' ליב שי' הומינר
יחואל שי' וואגעל
מתתיהו ארי' ליב שי' וויינגארטען
מושה שי' ווייס
מנחם מענדל שי' זוקין
יוסף שי' זלצמן
שניאור זלמן שי' טורק
יוסף יצחק שי' יאוואראוסקי
שניאור זלמן שי' ליפשיץ
אברהם דוד שי' לעבאוויטש
שמואל שי' מרזוב
עזיאל שי' נפרסטק

לע"נ

הרה"ח הרה"ת הרה"ג

אברהם זושא ב"ר יצחק מאיר ע"ה

זיסקינד



נפטר ר"ח ניסן ה'תשכ"ז

בשעת עבודת התפילה בבית רבינו שבבל

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לע"נ
הרה"ח יצחק בן שלמה ע"ה
איזאווי



נלב"ע בדר"ח תמוז ה'תשפ"א
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו שיחי'

לזכות
החתן הרה"ת אילן שיחי'
משגיח בשיבתנו
מסור ונתון לעבודתו הק' ותלמידי התמימים שיחיו
וב"ג הכלה המהוללה
מרת איטא גאלדא תחי'
טרומפר



יהי הבנין בנין עדי עד
על יסודי התורה והמצוה
בחיים מאושרים בכל



נדפס ע"י
חברי ההנהלה שיחיו

לזכות
כל חברי ההנהלה והרבנים דישיבתנו



ובמיוחד
המנהל רוחני הרה"ג הרה"ח הרב חיים שפירא שליט"א
והמשגיח הרב דוד ישעי' צירקינד שליט"א



שמשקיעים את מיטב כוחם ומרצם
להצלחת תלמידי הישיבה



נדפס ע"י
חברי המערכת

לזכות

הרה"ג הרה"ח הרב שלום שפאלטר שליט"א
ר"מ בישיבתנו הק' וראש המערכת במשך עשיריות בשנים
על מסירותו הנפלאה לתלמידי התמימים שיחיו
ובעזרתו המרובה בעריכת קובצי ההערות שיו"ל במשך השנה



ויהי"ר שימשיך בעבודתו הק' באופנו המיוחד
לאורך ימים ושנים טובות
ואך טוב וחסד ירדפוהו כל ימי חיו



נדפס ע"י
חברי המערכת

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות לנשיא דורנו
כ"ק אדמו"ר זי"ע
שנזכה זיך האלטן בחוזק אין דעם רבינ'ס קלייאמקע
ונלך באורחותיו נצח סלה ועד



ולזכות
הרה"ח ר' משה הערסאן שליט"א
שליח הראשי ומנהל מוסדות חב"ד נ. דזש.
ומנהל ישיבתנו הק'



נדפס ע"י
חברי ההנהלה ותלמידי התמימים
דישיבת תומכי תמימים – ליובאוויטש
מאָריסטאון, ניו דזשערסי

