

קובץ

הערות התמימים זאנ"ש

תזת"ל המרכזית – 770

הערות זביאורים
בתורת כ"ק אדמו"ר,
בנגלה ובחסידות

יוצא לאור על ידי

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית

ברוקלין, נ.י.

770 איסטערן פארקווי

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושמונה לבריאה
מאה וחמש שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



יוצא לאור על ידי

מערכת הערות התמימים ואנ"ש

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית – 770

דוא"ל : haore770@gmail.com

**הקובץ הבא יצא לאור בעז"ה
לקראת פורים קטן הבעל"ט**

תוכן הענינים

5 פתח דבר

7 דבר מלכות

משיח וגאולה

9 שיטות הרמב"ם והרמב"ן בהשראת השכינה

11 גאולת ישראל קמעא קמעא (גליון)

תורת רבינו

13 בענין ההמשכה מהמוחין בדיבור

15 הערות ב'היום יום'.

17 תכלית נרות חנוכה בהם עצמם

30 בהא דתש"י ותש"ר הם ב' הוייות

33 פעולת המכות במצרים

37 בענין ביקור השה ד' ימים

39 האם האכילה בשבת מגשמת

42 בברכת יעקב לבנימין

44 חטאת לעת"ל על חטאים בזה"ז (גליון)

נגלה

46 בגדר תקנת פרוזובול

51 בדין תפיסה לאחר שנולד הספק

56 בגדר פסידא דלא הדר במלמד דרדקי (ג)

60 מחאה או חזקה דומיא דהעדאה לשי' רש"י ותוס'

63 שי' רש"י ותוס' בדין דבר מצרא

65 בענין עבד נאמן ועבד פשוט

71 בדין "אין אדם פורע תוך זמנו"

הלכה ומנהג

78 דינו של "בלעך" שמונח על האש

91 יציאה לחוץ בין קידוש לסעודה

98 שאילת צרכיו בשבת

פשוטו של מקרא

100 שליחות הקב"ה אל פרעה דתחילת פ' בא

104 גבורת שמעון ולוי

105 כברת ארץ ככברה - פשוטו או מדרשו

פתח דבר

ב"ה. מתוך שבח והודי' להשי"ת, בשמחה ובטוב לבב הננו להגיש בפני הקוראים והמעיינים, בתוך שאר שוחרי תורה ומצוה, את הגליון השלישי (שנה לו) של קובצנו, "הערות התמימים ואנ"ש" של ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית, ששוכנת כבוד בבית חיינו 770.

הקובץ יוצא לאור בקשר עם יום הגדול והקדוש יו"ד שבט, הוא יומא דהילולא של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, ועם יום שלאחריו י"א שבט, בו קיבל על עצמו כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו את עטרת נשיאות חב"ד. מובן וגם פשוט, שיש לקשר ימים גדולים אלו עם הדפסת חידושי תורה, בהם בא לידי ביטוי, בצורה המוחשית ביותר אשר "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", וכפי שהורה והראה רבינו רבות בפעמים אשר ההתקשרות אליו היא ע"י ההתעסקות בענינים בהם עוסק הוא עצמו – לימוד התורה נגלה וחסידות.

מתאים עם הכלל "פותחין בדבר מלכות, מיט דעם רביניס א ווארט" נדפסה בפתח הקובץ אגרת קודש מיוחדת מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שנכתבה בר"ח אדר תש"י, כעשרים יום אחר ההסתלקות, העוסקת בדרכי ההתקשרות לאחר ההסתלקות. לאחר' יבואו כסדרם ההערות בעניני משיח וגאולה, תורת רבינו, נגלה, חסידות, הלכה ומנהג ועוד.

תקוותנו, שימלא הקובץ ייעודו "להגדיל תורה ולהאדירה", ויוסיף חיות פנימית בעבודת ה', בלימוד התורה נגלה וחסידות. ועי"ז נזכה תיכף ומיד ממש זעה"ן זיך מיט'ן רבי'ן בגאולה האמיתית והשלימה במהרה בימינו.

המערכת

ימים הסמוכים ליום הגדול
י' שבט ה'תשס"ח
בית חיינו, 770

דבר מלכות

אגרת קודש מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בקשר עם יי שבט

ב"ה, ר"ח אדר ה'תש"י
ברוקלין, נ. י.

...ידוע מש"כ באגרת הקודש (סימן כז) לנחם בכפליים לתושי' את ה"נדכאים הנאנחים והנאנקים"* , אשר הצדיק "שבק חי... לכל חי היא נפש כל חי הקשורה בנפשו... בכל אחד ואחד כפי בחינת התקשרותו באמת ואהבתו אהבת אמת הטהורה".

וביאר בספר ענין ההשתטחות ד"אף אותם שלא ידעו בו ולא הכירו בו בעודו בחיים חיותו רק שלמדו בספרים הקדושים שהניח ברכה אחריו ונהנים מאור זיו תורתו ומתחזקים על ידי זה בעבודת הוי'... בודאי גם המה נקראו תלמידיו... כי המה מאמינים בהצדיק ההוא ומקבלים ממנו אור תורתו... הענפים נמשכים לשרשן".

ופירש כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקל[ה] "ה נבג"מ זי"ע הכ"מ במכתב, אשר גודל התשוקה להתקשרות יכול להשביע רק כאשר ילמוד מאמרי החסידות שאומר הרב וכותב, כי בראית פנים בלבד לא סגי".

ובמכתב שני יפרט "השואל במה היא ההתקשרות שלו אלי מאחר שאין אני מכירו פנים... ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה, כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות ומתחבר עם ידידי אנ"ש ותלמידי התמימים יחיו בלימודם ובהתוועדותם, ומקיים בקשתי באמירת תהלים** * ובשמירת זמני הלימודים, הנה בזה היא ההתקשרות".

וכאשר נלמוד תורתו ושיחותיו ונלך בדרך זו הישרה אשר הורנו, הנה "כמים הפנים וכו' ורוח אייתי רוח ואמשיך רוח ורוחו עומדת בקרבנו ממש... שגם בזה העולם המעשה היום לעשותם אשתכח יתיר". ומה עד כאן עומד ומשמש, אף להלן עומד ומשמש...

מנחם שניאורסאהן

(אגרת תקסא, ח"ג מאגרות קודש כ"קאדמו"ר)



מישיח וגאולה

שיטות הרמב"ם והרמב"ן בהשראת השכינה

הת' מנחם מענדל שיחי' אלפרוביץ

ידועה מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בנוגע לשלימות השכר לעת"ל, דדעת הרמב"ם היא ששלימות השכר הוא לנשמות בלא גופים, משא"כ דעת הרמב"ן ששלימות השכר לעת"ל הוא לנשמות בגופים וכן פוסקת תורת החסידות.

ונראה לבאר מחלוקתם בהקדים מחלוקת נוספת בין הרמב"ם והרמב"ן בנוגע להשראת השכינה בביהמ"ק, שדעת הרמב"ם היא שהיות והקב"ה אינו בגדר מקום, לכן אין שייך לומר שהשראת השכינה במקום היא במקום עצמו ובאופן דהתלבשות, אלא שמקום המקדש מוכשר שיהיה על ידו גילוי אלוקות לישראל שבאו לשם, והוא ע"ד כתיבת דבר שכל ע"י אצבעות היד שהיד היא רק אמצעי שעל ידה נמשך השכל (בדרך מעבר), אף שהיד עצמה אינה משגת השכל, אך דעת הרמב"ן שהגילוי היה במקום המקדש עצמו וע"ד משכן השכל במח שהשכל מלובש במח, והוא משיג את השכל, וההכרעה בתורת החסידות כדעת הרמב"ן. ובנקודת החילוק ביניהם מסביר כ"ק אדמו"ר (סה"מ מלוקט

ח"ה ד"ה וארא אל אברהם ע' קמג) בענין ההתלבשות שהתלבשות בכלל זה ירידה, שכן הרמב"ם ס"ל שהיות ולא שייך לומר באלוקות שנתצמצם ונשתנה להיות בגדר מקום גשמי, ודעת הרמב"ן וכ"ה ההכרעה בתורת החסידות שזה שהשראת השכינה בביהמ"ק היתה בדרך התלבשות אינה ירידה אלא אדרבה עי"ז שהאור נתגלה נמשך ומתלבש במקום גשמי עי"ז נתגלה שהאור הוא כ"כ בלי גבול עד שהוא יכול להתלבש אפי' בגבול.

ועפ"ז יש לקשר ב' המחלוקות, שה"ה במחלוקתם בענין התלבשות הנשמה בגוף שהרמב"ם ס"ל שהתלבשות זה ירידה ולכן ס"ל שעיקר שלימות השכר יהיה בעת שהנשמה לא תתלבש בגוף אך הרמב"ן ס"ל שהתלבשות אי"ז ירידה ואדרבה זהו שהבל"ג מאיר גם בגוף גשמי.

והנה, מבואר במאמר שב' הדעות הם אמת אלא שיש הענין כפי שהוא בחיצוניות וישנו כפי שהוא בפנימיות. שבחיצוניות התלבשות זה ירידה ובפנימיות זה גילוי הבל"ג שביכולתו להתלבש גם בגשמי. ולפי זה מוכרח שגם הרמב"ם צריך לסבור ששלימות האמיתית של השכר יהיה נשמה בגוף וכן מפורש בקונטרס הלכות תושבע"פ אינן בטלין (תשנ"ב. בסופו) וז"ל "ועפ"ז י"ל שגם לדעת הרמב"ם עיקר ושלימות השכר הוא בעולם התחיה (כהפס"ד בתורת החסידות) אלא שלא כתב זה בפירושו... ועיי"ש הביאור בזה.

וממשיך שם, שהסיבה שהרמב"ם רק רמז לזה הו"מ דהוא ספר הלכות ולכן לא כתב זה בפירושו. ויש לבאר עפ"י הנ"ל שהוא ע"ד הביאור הידוע בנוגע לנס המלוכש בטבע ונס שלמעלה מהתלבשות בטבע, שגם שם בהתלבשות ב' ענינים הנ"ל. אך לאחרי שיש נס שלמעלה מהטבע נתגלה שגם נס המלוכש בטבע אינו מצד הירידה, אלא גילוי הבל"ג שגם הטבע עצמו כפי רצונו, וי"ל שכ"ה לדעת הרמב"ם שלאחרי השכר דנשמות בלא גופים יהיה שלימות השכר (שאודותיו אינו מפרש ורק רומז) כנשמות בגופים ויתגלה ששלימות האמיתית של השכר הוא נשמות בגופים. וע"פ כהנ"ל גם צריך לומר שגם בהשראת השכינה שיטתו כך אלא שמדבר בגלוי וע"פ נגלה. ועיין בשיחת

ויק"פ לקו"ש ח שכך לומד הרבי שמחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בהשראת השכינה, שהרמב"ם דיבר בגלוי וז"ל: ולכן הרמב"ם שמדבר בספרו אודות הענינים הגלויים שבביהמ"ק הקרבנות והעבודה בו הקשורה בגליא דישראל ס"ל שהשראת השכינה היתה בדרך מעבר ולא באופן של התלבשות כי הגליא דישראל קשורה עם גליא דקוב"ה ובבחינה זו יש תפיסת מקום למקום, ולכן אין שייך לומר שמתלבש במקום מסויים", ולפני זה מסביר שטעם זה להרמב"ם שס"ל שהשראת השכינה היתה בדרך מעבר אתי שפיר רק בבחינת גליא דקוב"ה שמוגדר בגדר גילוי, לפיכך שייך לומר שמתגלה במקום רוחני וכו' ולא שייך לומר שנתצמצם במקום גשמי, אבל בבחי' סתים דקוב"ה שאינו מוגדר בגדרים אין הפרש בין רוחני לגשמי וביכולתו ית' להתלבש גם במקום גשמי אלא שמדבר בבחי' גליא אך הרמב"ן מדבר בבחי' סתים, ובסוף אות ו' שם בעמ' 197, כ' שאדרכה זהו ביטויי הבל"ג שלו שאמיתית הבל"ג שביכולתו להתלבש גם במקום גשמי.



גאולת ישראל קמעא קמעא (גליון)

הת' משה ישראל שיחי' טייטלבוים
ישיבת תות"ל מאריסטאון

בקובץ הערות התמימים ואנ"ש דישיבת תות"ל המרכזית באה"ק (כחב"ד, סבת תשס"ח. חו' רכט) העיר הת' מ.ל.י.ל. על מש"כ בספר מגדל דוד ח"ט (ע' 443. מגדל העמק, תשס"ז) שהבאתי שם יישוב לסתירה שישנה לכאורה מדברי הירושלמי שהגאולה העתידה תתרחש קמעא קמעא, לדברי הרמב"ם שכ' שהגאולה תהי' בבת אחת. וכתבתי שם לבאר, שלשיטת הרמב"ם הירושלמי

עוסק בהכנה של הכלי (העולם) לקראת הגאולה, ולא בגאולה עצמה), עיי"ש הביאור בזה באורך.

והנה, באותה שעה נתעלם מעיני ביאור רבינו ביישוב סתירה זו, ואכן הת' הנ"ל העיר והאיר את עיני בזה (אך נפלה לו טעות הקולמוס בציון מקור השיחה, וצ"ל: סה"ש תש"נ ח"ב ע' 651 שוה"ג להערה 94), וז"ל רבינו בשיחה זו:

"...היינו שגם אתחלתא דגאולה תהי' ע"י משיח צדקנו, ותיכף ומיד אמצע ושלמות הגאולה. ומ"ש במדרשי רז"ל שגאולתם של ישראל קמעא קמעא כאיילת השחר (ירושלמי ברכות פ"א ה"א, יומא פ"ג ה"ב, ועוד) – יש לומר: א. גם כשהתחלת הגאולה ושלמותה הם בסמיכות זמן יכול להיות באופן ד"קמעא קמעא", שלב אחרי שלב בגאולה האמיתית והשלמה עצמה. ב. והעיקר: האופן דקמעא קמעא שייך להגאולה "בעיתה" (סנהדרין צח, א), אבל לאחרי שכבר "כלו כל הקיצין" (שם צז, ב) תהי' התחלת הגאולה ושלמותה תיכף ומיד, "לא עיכבן כהרף עין". עכלה"ק. וא"כ, לדברי רבינו מובן שאין כלל סתירה לרמב"ם ממארוז"ל זה, שהרי הוא עוסק בשלבי הגאולה עצמה או בגאולה בעיתה.

אך לכאורה, עדיין יוקשה מה שהקשיתי שם, שהרי גם באם נאמר כהאופן הראשון בדברי רבינו, ובפרט להאופן הב' שעוסק בגאולה בעתה, איך התחילו עתה כבר חלק מהיעודים דלעת"ל (כפי שמביא רבינו בשיחה)?

וע"פ מ"ש בס' הנ"ל לבאר, יובן זה בפשטות. היינו, שיעודים אלו אינם חלק מיעודי הגאולה (שהרי כבר כלו כל הקיצין והגאולה עדיין לא באה, אלא שיי"ל שהם רק נתינת כח והכנה (עשיית כלי) לגאולה השלמה שתבוא ברגע אחד בב"א אכ"ר.



תורת רבינו

בענין ההמשכה מהמוחין בדיבור

הת' מנחם מענדל שיחי' אלישביץ

במאמר ד"ה ויהיו חיי שרה תש"ל (סה"מ מלוקט ח"ו ע' יד) מבאר החילוק בין ספירת היסוד לספירת המלכות, שספירת המלכות גם בהיותה באצילות (לפני שיורדת לבי"ע) כל ענינה הוא שרש הנבראים, משא"כ יסוד אין עניינו שרש הנבראים, אלא סיום האצילות. וע"ד החילוק בין כח הדיבור למידות, שכח הדיבור (גם לפני שמדבר בפועל) כל ענינו הוא גילוי לזולת, משא"כ המידות הגם שהם בדרגת האדם כפי ששייך לזולת מ"מ ענינם הוא רגש האדם.

ובדרך כלל אופן ההשפעה מז"א למלכות הוא שע"י שהמלכות מקבלת בתוכה את האורות דז"א הם משתנים. ובדוגמת אדם שמדבר דברי אהבה, שהאהבה כפי שהיא בדיבור היא ירידה לגבי האהבה כפי שהיא אצל האדם.

ועפ"ז מבאר הפסוק (קהלת ה, ח) "ויתרון ארץ בכל היא", שהיתרון דספירת המלכות (שנק' "ארץ") הוא שגם כאשר נמשך בה בחי' היסוד (שנק' בשם "כל") ההמשכה היא כפי שהוא בעצמותו, בלי ירידה ושינוי (בשונה מאופן ההמשכה הרגיל).

ומבאר, שהכח לזה (שיומשכו במלכות המידות דז"א כמו שהם) הוא ע"י שרש ההמשכה הוא מהמוחין. כיון שמידות הם בדרגת האדם שבה יש לזולת תפיסת מקום ולכן הוא מתפעל ממנו, ובמילא מצ"ע כאשר הם נמשכים בדיבור שענינו הוא גילוי לזולת ה"ה פועל בהם ירידה. משא"כ מוחין הם בדרגת האדם כפי שהוא לעצמו ואינו מתפעל מהזולת, ולכן כאשר שרש ההמשכה הוא מהמוחין אין הדיבור (שענינו גילוי לזולת) פועל בה ירידה.

ולכאורה צ"ל הרי גם כאשר אדם מגלה לזולתו שכל, השכל כפי שבה בדיבור אינו כמו השכל שהשיג לעצמו וכמבואר בחסידות בכ"מ, ואיך זה מתאים עם המבואר במאמר הנ"ל שבהמשכה מהמוחין אין שייך שהדיבור יפעל שינוי?

ונראה לבאר זה ע"פ המבואר במאמר ד"ה ואלה פקודי תש"ל (סה"מ מלוקט ח"ה עמ' רב) שכיון שמוחין הם בדרגת האדם כפי שהוא לעצמו, לכן גם כאשר מגלה את השכל לזולתו הרי אי"ז באותה דרגה כמו השכל שהשכיל לעצמו. ולאידך, ישנו ביטוי נוסף לכך שהמוחין הם למעלה משייכות לזולת, בזה שגם השכל שמתגלה אליו, הגם שהוא בדרגה נמוכה יותר מהשכל שהשכיל לעצמו, אין ענינו גילוי לזולת (ע"ד מידות שענינם הוא השפעה לזולת), אלא שהוא מגלה לזולת את הענינים שלעצמו. ז.א. דהגם שיש ירידה בשכל כאשר נשפע לזולת, הרי זה רק בנוגע לדרגת השכל, משא"כ בנוגע למהותו - שהוא עניני האדם כפי שהוא לעצמו, בזה אין שינוי כלל. ע"כ תוכן הדברים בהמאמר.

וע"ד אור, שכיון שכל ענינו הוא גילוי המאור ולא לפעול במקום שיהיה מואר, לכן גם כשמאיר בריחוק ממקורו הרי אין שייך שיהיה ענינו להאיר את המקום, ואין שום שינוי בזה שכל מהותו היא לגלות את המאור.

ועפ"ז יובן מש"כ בהמאמר ד"ה ויהיו ח"ש, שכאשר שורש ההמשכה הוא מהמוחין אין הדיבור פועל בה ירידה, כי הירידה שישנה במוחין היא רק בדרגת השכל, אבל בנוגע למהות ההמשכה אין שינוי ע"י דיבור, כי זה עדיין שכל שבמהותו אין לו שום שייכות לזולת. והטעם הוא כנ"ל, שכיון ששכל

אינו שייך לזולת, לכן גם כאשר נמשך בדיבור נשאר במהותו ענין של עצמו. משא"כ מידות כיון שבמהותם שייכים לזולת, לכן ככל שמתרחקים מהנפש ה"ה נעשים שייכים יותר לזולת. ובפשטות - שהמידות עצמם הגם שענינם הוא רגש האדם כלפי הזולת, אבל עכ"פ זהו רגש ההתפעלות של האדם, משא"כ כאשר הם נמשכים בדיבור ה"ה מנותקים מהנפש, ובזה שייכים יותר לזולת.



הערות ב'היום יום'

הרב יוסף שמחה שי' גינזבורג
שליח כ"ק אדמו"ר ומרא דאתרא
עומר, אה"ק

בלוח היום יום יא טבת מדובר אודות טהרת האוויר ע"י חזרת דברי תורה בעל-פה בכל מקום שהולכים שם.

במהדורת הלוח עם הערות וציונים ח"ב, מעיר על התיבות "טראכטען און זאגען" [=לחשוב ולומר] שבסוף הקטע, ש"כנראה קאי על שני סוגים: חומש ותהילים - תורה שבכתב (שאי אפשר לאומרן בעל-פה); משניות ותניא - תורה שבעל-פה. וראה (לקמן) - ט' אדר-א, ז' אדר-שני".

והנה: א) ידוע מרבותינו נשיאנו שלא הקפידו על אמירת פסוקי תנ"ך בעל-פה ('היום יום' ז טבת. רשימות היומן עמ' קפז. וראה אג"ק כ"ק אדמו"ר ח"ח ס"ע רנה. ח"ט ר"ע עט).

ב) להלן בלוח ביום ז' אדר-שני מחלק כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בעצמו חילוק אחר, לפי מצב המקום ע"פ דין, שבמקום שמותר לדבר דברי תורה - מדברים,

ובמקום שאסור לדבר – רק מהרהרים. ומציין שם לשו"ע אדמו"ר הזקן סי' עה סעיף י (שנגד ערווה מותר להרהר. משא"כ במקום ריח רע וכדומה, עיי"ש סו"ס פד ור"ס פה).

ומענין לענין באותו ענין, ב'היום יום' שם (במקור – שיחת יום אחרון-של-פסח תש"ב, ס' השיחות תש"ב עמ' 116 [במתורגם ללה"ק עמ' קט] כנסמן במהדורה עם הערות וציונים ח"א) נאמר שעבודה זו של טהרת האוויר מוטלת על "יודעי ספר ויודעי תורה". וממשיך, ש"כל אחד מיודעי ספר ויודעי תורה צריך לדעת משהו בעל-פה – חומש, תהילים, משניות, תניא, כדי שבכל זמן ובכל מקום יוכל לחשוב ולומר את אותיות התורה". ע"כ.

וצריך ביאור מה הם שני הסוגים ד'יודעי ספר ו'יודעי תורה'. ודוחק לומר שהכוונה ב'יודעי ספר' – תורה שבכתב וב'יודעי תורה' – תורה שבעל-פה, כיוון שכולל את שני הסוגים דתורה שבכתב ותורה שבע"פ יחד כלפי שני סוגי האנשים.

אלא שחיפוש קצר ילמדנו, שהביטוי 'יודע ספר' יש לו שתי משמעויות שונות ורחוקות זו מזו – למדן גדול¹, או אדם רגיל שיודע 'לפתוח ספר' ולהבין קצת². וכאן המשמעות ברורה – מי שיודע קצת, היינו שגם אנשים שבסוג זה מוטלת עליהם החובה לטהר את האוויר, ומכל-שכן (ובמידה רבה יותר) אלה שנמצאים בסוג ד'יודעי תורה (ממ'ש).



שמופיע ביטוי זה בתנ"ך (ישעיה כט, יא' יב), וכמו בהקדמת ס' אמרי בינה (ב,א), בס' המאמרים תרצ"ב עמ' ריט, ברשימת "הצמח צדק ותנועת ההשכלה" (ספר התולדות – צמח צדק' עמ' 126), בס' השיחות תר"פ-פז עמ' 73 ובאג"ק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו כרך יו"ד עמ' מת.

1. כמו בתניא ח"א ס"פ ל, בשו"ת הצמח-צדק חיו"ד ר"ס רמז, באג"ק אדמו"ר מהוריי"צ ח"ג עמ' ר, ברשימת המאסר - ס' השיחות תר"פ-פז עמ' 254, באג"ק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו כרך א עמ' קצג ובתורת מנחם כרך כז עמ' 427.

2. כמשמעות הפשוטה במקום היחיד

תכלית נרות חנוכה בהם עצמם

הרב שמואל שי' זאיינץ
ר"מ בישיבת תורת"ל מאריסטאון



בלקו"ש (ח"ג ע' 813 ואילך, וכ"ה בהוספות ללקו"ש חל"ה ע' 318) מבאר כ"ק אדמו"ר הגדר דנרות חנוכה, ובהקדם פתגם רבותינו "מען דארף הערן וואס די ליכטלעך דערציילן", דלכאורה מהו המיוחד בנרות חנוכה שצריך לשומעם יותר מנרות מצוה אחרות (כנרות שבת והבדלה ונרות בהכ"נ ונרות המקדש (אע"פ שעניין נרות חנוכה באו ע"י הנס בנרות מקדש)). ומחלק בטעם הדברים, וז"ל: "שאר הנרות אין התכלית בהנרות עצמם, כ"א ענין אחר הבא על ידם. והנרות הם "אמצעי" ו"טפל" לה"תכלית". ומבאר ההסברה בחילוק זה, דנרות שבת עניינם הוא מה שעל ידם ניתוסף בשלום בית (שו"ע אדה"ז סי' רס"ג); וכן נרות המקדש, תכליתם (לא בהם עצמם, אלא) במה שהם "עדות לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל" (שבת כב, ב). משא"כ נרות חנוכה (הגם שסיבתם הוא הנס דפך השמן, הנה מ"מ) הרי מעיקר המצוה אין היא משמשת תכלית "מחוץ להם", והתכלית היא בהנרות עצמם".

וממשיך רבינו לבאר, שהגם שאמרו רו"ל שנרות חנוכה הם לפרסומי ניסא (כדאיתא בשבת כג, ב: "בית דאבעיא הדר פשטה, נר חנוכה עדיף, משום פרסומי ניסא"), הנה הכוונה בזה היא (לא שעיקרם הוא בשביל פרסומי ניסא אלא) שיש בהם ענין נוסף שהם גם מפרסמים הנס. וראיה לדבר, שגם כשמדליק נרות חנוכה באופן שאין בהם פרסומי ניסא מקיים המצוה בשלמותה ומברך עליה. ומוסיף לבאר, שבנרות שבת שעניינם הוא משום שלום בית, הנה אם מדליק באופן שאין גורם שלום בית, אינו מקיים המצוה, ולכן, כאשר יש ב' או

ג' בעלי בתים שאוכלין על שולחן א' ומברכין כ"א, "יש מפקקים לומר שיש כאן ברכה לבטלה לפי שיש שם אורה מרובה מנרות שהדליק הראשון, וגם אלו שמיישבים המנהג טעמם הוא, שכל מה שנתוסף אורה בבית יש בזה שלום בית ושמחה יתירה, אבל גם לדעתם לא יברכו שנים במנורה אחת, לפי שכל עניין נרות שבת הוא בשביל שלום בית". ובהערה (7) שם כותב "ראה שו"ע אדמה"ז או"ח סי' רס"ג ס"י, ובמקומות המסומנים שם". משא"כ בנר חנוכה הדין הוא ש"נר שיש לה ב' פיות עולה לב' בני אדם". והיינו שבזה מבואר שאין עניין דנר חנוכה כנרות שבת, שבשבת, ע"י נר אחד הנמצא באותו מקום לא ניתוסף כלל אור, ולכן אין אפשרות שיברכו על מנורה אחת כמה אנשים כיון שענין נר שבת הוא להוסיף אור (שלום בית).

והנה, מקורו של אדה"ז הוא מהמג"א שם (בס"ק טו) שכ' בזה"ל: "וכת' השל"ה, דמ"מ לא יברכו שנים במנור' א' שיש להן קנים הרבה".

ובמשנ"ב שם (סקל"ז) מביא שיש מקילים גם בזה וכותב "אין נוהגין וכו' - אלא כדעה הראשונה וכתב המ"א בשם השל"ה דמ"מ לא יברכו שנים במנורה אחת שיש לה קנים הרבה ויש מקילין גם בזה. וכתב הפמ"ג דיש לסמוך ע"ז בנשים עניות שאין להם כ"א מנורה אחת".

אבל עכ"פ מובנת הוכחת רבינו, דכיון שלשיטות הסוברות שאין לב' אנשים הדליק נרות שבת במנורה א' הרי בנר חנוכה מותר הדבר גם לכתחילה, הרי מוכח מזה שמצוותם שונה היא. ועוד, שגם המקילים שם אין מוכיחם שיטתם מהל' חנוכה, וכנראה מחלקים מנר חנוכה, אלא שאעפ"כ סוברים הם שגם לנר שבת יש הוספה של "שמחה יתירה וכו'" גם באם ידליקו במנורה אחת.

והביאור בחילוק בין שבת לחנוכה לעניין "נר שיש לו ב' פיות" כדברי רבינו, שלענין נרות שבת עיקר התכלית הוא מה שע"י הנר הנוסף ניתוסף ב"שלום בית", שהרי הוא בריחוק מקום קצת (או עכ"פ שדולק בפ"י אחרת גם אם הוא במנורה אחת) ולכן אם מדליקים בנר א' אין מוסיף השני כל כך עניין זה, שכבר ישנו לפני זה (לא עצם תוספת אורה או תופסת נר חדש להוסיף שמחה

חדשה בעניין זה לאחרי שיש כבר נר במנורה זו), ואעפ"כ בנוגע לחנוכה אין זה חסרון ומותר לכתחילה להדליק בעניין זה, דמזה מוכח שעניין נר חנוכה שונה מנר שבת בזה, דכיון שתכליתו הוא בהנר עצמו ולא בההארה היוצא מזה להבית, לכן יכול לכתחילה להדליק בחנוכה בנר אחד. וכן נראה גם להפרמ"ג שהתיר כן בשבת, הרי הוא דווקא לנשים עניות, ובחנוכה אין חילוק בדבר.

ואע"פ שגם בחנוכה הרי איתא בסי' תרע"א (ס"ב בהגה"ה) "ויזהרו כאו"א שיתן כאו"א נרותיו במקום מיוחד כדי שיהיה היכר כמה נרות מדליקין", וכתב המג"א שם סק"ג על המבואר במחבר שנר שיש לו ב' פיות עולה לו בשביל שנים דמה שפירש"י שם בגמ' "בשביל ב' בנ"א למהדרים העושים נר לכ"א", וכותב המג"א ש"לדידן דמוסיפין בכל לילה לא ידליקו ב' אנשים בנר א' דלא יהיה היכר כמה נרות מדליקים כמ"ש בהגה"ה", הנה אין זה סתירה כלל, שהרי הכוונה שם בפשטות היא רק להמנהג של מהדרין מה"מ, שאין לב' בנ"א להדליק במקום א' כמה נרות שלא יהיה היכר שהוא משום גודל המשך הנס, אבל כלפי הדין "נר איש וביתו" יכולים ב' בנ"א המקיימים עיקר המצוה (בפתח החצר לשיטת התוס') או באיש א' המדליק עבור ב' בני הבית כמהדרין (בפתח הבית) הרי"ז עולה לשניהם.

ב.

והנה, מכך ש"בשעת הסכנה מניח על השלוחן ודיו" מוכיח רבינו בזה"ל: "נמצא דגם כשארין שם פרסומי ניסא מברך ומקיים המצוה".

ויש המבארים שדין זה ש"בשעת הסכנה מניחו ומדליקו על שולחנו ודיו" הוא תקנה חדשה שתקנו לזמן סכנה ולאחר שעברה הסכנה חזרה כמקדם, ואיי"ח בהדלקה בפנים. וכן נראה שלמדו עד"ז כמה מפרשים שדוקא בשעת הסכנה עקרו חכמים תקנתם שדיליקו בחוץ, אבל כשאינה שעת הסכנה אלא שלא הדליק בזמן, לא נעקרה התקנה, שהרי היה יכול להדליק בחוץ בזמנה, ולכן אינו יוצא ידי חובתו בהדלקה בפנים, כנראה זה מוכח ממ"ש בב"ח (סי' תרע"ה) ובמג"א (סק"ג) וכמ"ש כ' בלבו"ש למג"א שם.

ולכאורה לפי דבריהם אין הוכחה שגדר המצוה אינו תלוי בפרסום הנס, שהרי באמת מעיקר התקנה לא היה יוצא באם לא היה מדליק במקום של פרסום הנס, וא"כ, ייתכן שכשתיקנו להניח על שולחנו נעקרה תקנה ראשונה ועשו תקנה חדשה משום הסכנה, ואיך יוכח לשיטות אלו גדר מצוות חנוכה, שענין הנרות לעצמם?

ויש לבאר דברי רבינו בכמה אופנים:

א. י"ל שלומד כפשטות ההבנה, וכמובן ממ"ש הרבה מהראשונים כו', שכבר מתחילה התקינו שתהי' המצוה נעשית בפנים בזמן הסכנה, והיינו שחלק מהתקנה והקביעה הראשונה דמצות הדלקת נר חנוכה הוא שבזמן סכנה ידליקו בפנים. ונמצא, שגם בתחילה היה מקום שתקויים המצוה בפנים, ואע"פ שהוא במקום שאין "פרסומי ניסא" יוצא י"ח. שמזה מוכח שאין עניין נר חנוכה במהותו משום פרסום הנס (דא"כ לא היה מקום לתקן בתחילת קביעת המצוה שיעשה בפנים כשאינו במקום שיש בו פרסום הנס), כנ"ל.

ב. ולהוסיף: דבכמה ראשונים מבואר כוונת הגמ' "משעת סכנה..", דהכוונה בזה, שבאמת גם כשאינן סכנה ממש אין ההדלקה שלא ביוץ מעכבת, אלא שכשיש סכנה אין אפי' "מצוה מן המובחר" להדליק בחוץ. והוא עדמ"ש בריטב"א (שבת דף כ"א) "שכ': "פרש"י כאן דהיינו מפני הפרסיים שלא היו מניחין להדליק נר בשום בית ביום ידוע של אידם ודאמרי' התם חברא שרגא. ולפי' היה מורי הרב ז"ל אומר שכשנעשה רוח שא"א להדליקה מבחוץ מדליקה בפנים בביתו". והיינו שכל עיכובים שישנם מועילים שלא להצריך אפי' לכתחילה שיקיים בחוץ.

ג. ויש להוסיף עוד ולומר בזה, שמכמה ראשונים נראה מוכח, שגם בזמן שהי' עיקר התקנה להדליק על פתח ביתו מבחוץ, הרי אם היה מדליק בפנים לא היה מעכב בדיעבד, וכדברי הריטב"א בחידושו (שבת שם): "וכתב הרב בעל התרומות ז"ל דה"מ לדידהו שהיו מדליקין חוץ לפתח ואין היכר לבני ר"ה יותר, אבל אנן דמדליקין מבפנים ואין היכר אלא לבני הבית יכול להדליק

כל הלילה עד עמוד השחר . . ולפי פי' זה יש לפרש דה"ק, דאי לא אדליק מדליק בחוץ עד ההיא שעתא, אבל בתר הכי אינו מדליק אלא בפנים, דלדידהו נמי ודאי משום דלא מצי למיעבד היכירא לר"ה לא נפטר מלעשות היכירא לו ולבני ביתו, דהא לקמן אמרי' דבשעת הסכנה מניח על השולחן, "עכ"ל.

ונמצא מזה, שגם בזמנם שהיו מדליקים בחוץ, היתה אפשרות להדליק בפנים, ויהיה מקיים הדלקת נר חנוכה אע"פ שאינו מפרסם לעלמא.

אלא, שלכאורה אי משום הא (בביאורנו הג') נידחת הוכחת רבינו, שמזה שמניח על שולחנו ודיו מוכח שיכול להדליק אע"פ שאינו מקום של פרסומא ניסא, שהרי לפי דברי הריטב"א בביאור הבעל התרומה הנימוק לכך שיש להדליק אפי' לאחר שתכלה רגל מן השוק הוא בכדי לקיים ההיכר לבני הבית, שזוהי הסיבה ש"בשעת הסכנה מניחה על שולחנו", ואיך יוכח מכאן שענין נרות חנוכה לעצמם?

ג.

ויש לומר הביאור בכ"ז ובהקדים:

הנה, לכל האופנים שנפרש, (גם להאופן שהתקנה להדליק על השולחן משום הסכנה היא תקנה חדשה), הרי סוף סוף, ברור הוא שיש בתקנה החדשה ממהות ותוכן עיקר המצוה, דאל"כ, הרי פשוט שלא היו מתקנים לעשות מצוה שאין בה ממהות קיום המצוה המקורית (ובאם אין אפשרות אחרת הרי "אונס רחמנא פטרי"). אלא שעדיין הוצרכו ל"עקירת התקנה" (לפי לשון כמה מהמפרשים) כיון שבאופן קיום התקנה כפי שהיה בראשונה לא היו יכולים לקיים אלא בחוץ (לפי כמה מהמפרשים, כמשמעות דברי הראשונים כדלעיל) ולכן הוצרך לעקור את פרטי הדינים הללו, אמנם מוכרח הוא שעדיין תכלית המצוה המקורית נשארה כמקודם.

וכן בנוגע למ"ש לעיל, שמדברי הריטב"א נראה שגם בזמן שהיו מדליקים בחוץ ישנו להעניין ד"היכירא לבני הבית", (ומוכיח זאת מהא "דמניח על

שולחנו ודיו") הרי כיון שלא חלקו חכמים שהא שמדליק על שולחנו הוא בדווקא כשישנם "בני בית" אלא דבכל מקרה הרי הוא מחוייב להדליק על שולחנו, ומוכח מזה שאין המצוה תלוי' דווקא בפרסום לאנשי העומדים בחוץ או אפי' בני הבית. ואולי זו כוונת רבינו במ"ש "מניחה על שולחנו ודיו, הרי שגם במקום שאין פרסומי ניסא", דהיינו, שישנה אפשרות שידליק בפנים ולא יהי' בזה שום פרסום לאף אחד (שלא כמו כשמדליק בחוץ שבדרך כלל נמצאים שם איזה אנשים) אעפ"כ מדליק ומברך.

(אלא שהריטב"א לומד, שמאיך כיון שזמן ההדלקה תלוי בזה שאפשר להיות מציאות שיהי' היכירא לאלו הנמצאים במקום ההדלקה, לכן סובר הריטב"א שכיון שכשמדליקים בפנים הרי שייך שההדלקה תתפרסם לבני הבית הנמצאים בפנים, אבל אין הכוונה שצריכים ב"ב להיות בפועל בעת ההדלקה ע"מ שיוכל להדליק ולברך, שהרי גם כשאינם נמצאים יכול להדליק (כפשטות ההלכה בגמ' ובשו"ע שלא ראינו שיחילקו בין אם נמצאים אנשים בבית או הוא נמצא לבד בבית). [הא דההדלקה תלוי' בזמן שנמצאים בחוץ (או בבית) יתבאר להלן בדברי רבינו בזה].

ולכן יש לומר: אף אם נאמר שמעיקרא היה מוכרח להדליק בחוץ, עד שאם לא הדליק בחוץ הרי"ז מעכב אף בדיעבד, הנה נראה שהכוונה בזה היא, שבנוסף לעיקר המצוה התקינו שישנו ענין נוסף במצוה בזה שהיא מפרסמת הנס. ולפי שיטה זו הרי ענין זה בהמצוה מעכב, ואינו יי"ח המצוה, אבל בוודאי אין זה כל עיקר המצוה אלא הוא "ענין נוסף" שלכן יוכלו לתקן לאחר זמן שיסתפקו בחלק העיקרי של המצוה בזה ש"מניח על השולחן ודיו" אף אם אין א' מבני ביתו נמצא שם.

והנה, בהדלקה עצמה ניתוסף עוד קיום שיפרסם הנס, ולכן בפשטות תיקנו בתחילה שידליק ב"פתח ביתו מבחוץ" כדי שיקיים בהדלקתה גם פרסום לכמה שיותר אנשים, מ"מ, אין זה כללותה של המצוה כולה, אלא הוא "ענין נוסף" בהמצוה. והגם שבפשטות נראה "שעניין נוסף" זה אינו עניין צדדי אלא הוא

חלק מעניין ההדלקה (שלכן יוכל לדחות קידוש היום) מ"מ, אין זה כל עניינה ומקיים מצות ההדלקה גם כשאנו יכול לקיים פרסום הנס. אבל בוודאי נראה שאין רבינו שולל שעניין "הפרסומי ניסא" שבמצות ההדלקה היא חלק מעצם מצות ההדלקה כנ"ל.

וכן נראה לכאורה מוכרח (שעניין "פרסומי ניסא" במצות ההדלקה היא חלק ממצות ההדלקה (אלא שאין היא מעכבת המצוה)) לפי ביאור המפרשים בדין הרמב"ם בסוף הלכות חנוכה, שכ' שמחוייב להשכיר עצמו כו' בכדי שיוכל לקנות שמן לקיים מצות ההדלקה, ולפי פשטות דבריו בה"ה הרי הלכה זו יסודה הוא מדין הגמ' בפסחים שמוכר עצמו כדי לקנות יין לד' כוסות לקיים "פרסומי ניסא", וא"כ "כל שכן" בנר חנוכה, שלכאורה מוכרח לבאר בדבריו שזה פרט או חלק ממצות ההדלקה ולא תוצאה צדדית בלבד, שאל"כ, הרי אינו נראה שהיה מחוייב לפרסומי ניסא בדבר שלא נתחייב על ידי חכמים.

אלא שאעפ"כ מובנים דברי רבינו, דיש לומר, שאין זה כל עניין הגדרת חיוב מצות וקיום ההדלקה, אלא שגם אם אין בהדלקתו משום פרסום הנס הרי הוא מקיים בההדלקה חובת מצות מעשה הדלקת נרות.

ד.

והנה, ממשיך רבינו בדבריו בשיחה הנ"ל: "ואין לזה סתירה מהדין דנר חנוכה שהניחה למעלה מכ' אמה פסולה ופרש"י "לא שלטא בה עינא כו' וליכא פרסומי ניסא" ולפי הנ"ל (שאינ עיקר ההדלקה לפרסום הנס) למה תהא פסולה, אלא שהגדר דהדלקת נ"ח הוא באופן כזה שיהא אור המאיר לבנ"א (ולכתחילה צ"ל גם באופן של פרסום דוקא), ולכן אם הדליקם במקום (או בזמן) שאינם בגדר הארה לבנ"א (ולפרסם הנס), אז אין מקיים המצוה".

וביאור דבריו, דלכאורה קשה מדין הפשוט בהל' חנוכה, שכשהדליק למעלה מכ' פסולה מטעם ש"ליכא פרסומי ניסא" (בלשון רש"י) דלכאורה נראה שכשאין פרסום הנס אין כאן שום קיום מצוה?

ומבאר רבינו, שאין דין הזה תלוי בהצורך שיהיה "פרסום הנס" בפועל, אלא שהוא גדר ודין בסוג האור המאיר על ידי ההדלקה, שצריך שתהיה "אור המאיר לבנ"א", היינו שגדר אור, (שזה מהות ותכלית מצות נר חנוכה, עשיית "אור המאיר") הוא שמאיר לבני אדם. ובענייננו אפשר להוסיף, שגדר "אור המאיר" לנר חנוכה עניינו מה שהאור מאיר ויכול "לפרסם הנס", ולכן כשחסר היכולת של האור לעשות זאת בפועל, יש כאן חסרון לעכובא (לא של העדר הפרסום בפועל אלא) של "גדר הארה" של הנר. ובמילא, מובן שאין זה בסתירה לדברי הגמ', שמצד אחד, גם כשאין שום הארה ופרסום בפועל (שמדליק על שולחנו כשאין אדם אחר שם) הרי י"ח מצות ההדלקה, ומאידך כשמדליק במקום שאינו שייך להאיר לאנשים הרי זה חסרון משום שאין האור בגדר "דבר המאיר".

ואע"פ שלשון רש"י הוא "וליכא פרסומי ניסא", מפרש רבינו שכוונתו לומר, שאין האור "בגדר" לפרסם הנס והוא חסרון בהאור.

ולכאורה יש להעיר בזה כמה הערות:

א. מלשון רש"י בב"ק (סב, ב) שמשם נראה יותר שיש חיוב לקיים פרסום הנס בפועל. שכ' שם רש"י בזה"ל: "למעלה מעשרים אמה - לא חזו לה אינשי ולא מפרסם ניסא ואנן לפרסומי ניסא בעינן". ולכאורה פשטות הלשון הזה מורה "שבעינן" לקיים פרסום הנס, ושהנר גורם ומביא פרסום הנס. ואולי גם בזה ניתן להעמיס דברי רבינו, ש"לא חזו לה אינשי" שאין רואים הנר, ובמילא אין הנר מפרסם הנס, ואנו צריכים שהנר יהיה בגדר שיוכל להיות דבר המפרסם הנס.

ב. הרמב"ם בפ"ד מהל' מגילה וחנוכה כ': "ונר חנוכה שהניחו למעלה מעשרים אמה לא עשה כלום, לפי שאינו ניכר". ויש לדייק מעצם ביאורו ש"אינו ניכר", שלא כתב שחסר "בפרסום הנס" אלא בעצם "היכר", שבפשטות אפשר שקאי אעצם "נר" שאין זה גדר "נר" המאיר כשאין "שלטא בו עינא". ועוד יש להוסיף בזה: "לא עשה כלום" (הגם שבגמ' אומר "פסולה"), שאפשר

שקשור לדברי רבינו, שאינו מוסיף "ולפרסם הנס", דאין כאן חסרון רק בקיום המצוה של הגברא (שאינו י"ח כשחסר פרסום הנס, אלא) שחסר כאן חלות שם "נר" כשאינו ניכר. (ועד"ז יש לומר, בדיוק ההלכה שלאחרי זה שם (ה"ט) כשמדליקו חרש שוטה או קטן או עכו"ם ש"לא עשה ולא כלום" (שהוא לשון הגמ') שאפשר שבזה נאמר שלא רק שאין כאן "קיום המצוה" שאין זה "נר חנוכה" כשהודלק על ידי מי שאינו בר חיובא של המצוה).

אגב מילתא: יש לדייק ממ"ש רבינומשצריך שיהי' "גדר הארה לבנ"א" ובחצע"ג מוסיף "לפרסם הנס". הנה יתכן לומר בפשטות, כנ"ל בדברי הגמרא וכלשון הרמב"ם, חסר בגדר הנר כשהיא למעלה מכ', אלא שיש להוסיף, כפי שהובא ברש"י שצריכה לא רק להאיר לבני אדם אלא עוד שיהיה ב"גדר" שיוכל לפרסם הנס].

והנה, יש לעיין בעוד נקודה על פי דברי רבינו, רבינו מוכיח שאין מצות הדלקה עיקר עניינה ותכליתה "פרסום הנס" אלא עצם הדלקת הנרות עצמם, מזה שהדין הוא ש"מניח על שולחנו ודיו" גם כשמדלקי במקום שאין בו פרסום הנס.

וכשמעיר אודות הסתירה מהדין דנר למעלה מכ', כותב בהערה (10) שם: "ראה ג"כ רמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"ג ופ"ד הי"ב" עכ"ל.

וביאור הדברים, הנה ברמב"ם הלכות מגילה וחנוכה פרק ג ה"ג כ': "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל חמשה ועשרים ככסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס, וימים אלו הן הנקראין חנוכה והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים, והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה. וברמב"ם הלכות מגילה וחנוכה פרק ד "מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הנסים שעשה לנו, אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק".

והיינו, דמבואר בזה הן בתחילת דברי הרמב"ם בביאור הגדרת מצות הדלקת נר חנוכה, והן בסיומו בביאורו על הטעם שיש לו להזהר הרבה, שעניין ההדלקה הוא "להראות ולגלות הנס" וכן "להודיע הנס" דעניינו הוא פרסום הנס, ורואים מזה בפרסומי ניסא הוא עניין ההדלקה. ובזה נראה שאין לבאר על דרך דברי רבינו בהסבר הדין דנר למעלה מכ' (שהוא הגדרה בחפצא דנר, שיהיה "אור המאיר", שהרי) הרמב"ם מבאר עצם מצות הדלקת הגברא שעניינו לגלות ולהראות ולהודיע הנס.

ויש להוסיף בדברי רבינו בהערותו, דהרי בהמשך וכחלק להלכה י"ב מבאר הרבי חידוש דין שיש בנר חנוכה שהוא מחויב למכור כסותו וכו' כדי ליקח שמן ונרות ולהדליקו, מה שלא מציינו בשאר דיני התורה. ומבאר שם "מצות חנוכה וכו'. ומ"ש רבינו אפילו אין לו מה יאכל וכו'. נראה שלמדו ממה שנתבאר פ' ז' מהלכות חמץ ומצה שאפילו עני שבישראל לא יפחות מד' כוסות והטעם משום פרסומי ניסא וכ"ש בנ"ח דעדיף מקדוש היום כמו שיתבאר בסמוך". והיינו שהרמב"ם לומד דינו מדין הגמ' לעניין ד' כוסות וכיון שהפרסומי ניסא דחנוכה הוא יותר מפרסומי ניסא דד' כוסות א"כ בוודאי שהדין כן לעניין נר חנוכה.

והנה נמצא לפי זה, שעניין "פרסום הנס" של מצות הדלקת נר חנוכה הוא חלק עיקרי מהמצוה עד כדי כך שמחוייב למכור כסותו עבור מצוה זו, מה שלא היה מחוייב בזה לולא שהיה "פרסומי ניסא" (וכפי שיוצא מביאור ה"ה בזה) "להודיע הנס", (ובאור שמח מוסיף שמחוייב למכור כסותו גם עבור נר ההידור והתוספת והסביר מה שהוסיף הרמב"ם "לשבח הקל". אבל המשנ"ב סי' תרע"א סק"ג פוסק שדין זה הוא רק כלפי עיקר הנר) וא"כ לכאורה מוכח שמצות חנוכה עניינה "פרסום הנס" ו"תכליתה" ואיך זה מתאים עם הדברים שנאמרו בהשיחה.

אבל לכאורה פשוט שאין מזה קושייא ו"סתירה" על דברי רבינו (ורבינו כתב על זה רק "ראה ברמב"ם" ולא הוצרך לתרוץ זה), והוא על פי מה שכבר ביאר

לעיל, שבוודאי יש "עניין נוסף" במצות וחיוב ההדלקה לפרסם הנס לאחרים, ונלמד מזה שדוחה קדוש היום אבל מכל מקום אין זה כל עניין המצוה ואין זה "עיקר" עניינה במה שיוצא בו י"ח. (ואע"פ שבשביל עיקר עניינה לא היה מחוייב למכור כסותו אבל הוא מחוייב בזה מצד עניין ה"פרסום הנס" שבו, מ"מ, אין זה מורה שעיקר עניין המצוה היא פרסום הנס).

ה.

ויש להוסיף בזה עוד נקודה, שבאמת יש לעיין בחיוב "פרסומי ניסא" שיש במצות נר חנוכה ועניינו. דנראה מזה שיש בזה ב' אופנים: הא', מה שמפרסם לאחרים עניין הנס, ב', דעצם ההדלקה כמו שהוא לעצמו, הרי בזה "מגלה ומראה" הנס ו"מודיע" לעצמו הנס.

וראה עד"ז בביאור הלכה תרע"א (בנוגע להשקו"ט האם הדלקת בהכ"נ מחייבת שיהיו שם י' נקבצים בשעת ההדלקה) שכ': "ולענ"ד, פרסומי ניסא דחנוכה אינו תלוי כ"כ בזה דעצם הדלקה הוא בכלל פרסום הנס ודומיא דמאי דאמרינן בגמרא נר חנוכה וקידוש היום נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא ולא אשכחן חד דאמר דוקא כשיש בי עשרה בשעת הדלקה א"ו דעצם הדלקה שציוו חכמים על כלל ישראל הוא נקרא פרסום הנס. . וכעין ראייה לסברא זו ממאי דאיתא באבודרהם טעם על מה שאמרו בגמרא הרואה נר חנוכה צריך לברך ולא תקנו בשאר מצות ברכה על הראיה ותירץ שם בראשונה משום פרסומי ניסא וכעין זה כתבו ג"כ התוספות בסוכה דף מ"ו ד"ה הרואה משום שיש כמה בני אדם שאין להם בית ואין בידם לקיים המצות הרי דאף שלא היה האישי הזה בשעת הדלקה רק ראה אותה אח"כ מקרי פרסום הנס", עכ"ל.

והנה בדבריו נראה שברצונו לשלול, שאין צורך שיהיו נקבצים בשעת ההדלקה. ומבאר שיש "פרסום" בעצם ההדלקה, וגם מה שאחרים רואים הנר לאחר ההדלקה דבזה יש פרסום הנס (ביאור א' התוס' והאבודרהם לעניין ברכת הרואה).

ועד"ז י"ל בנדוד"ד: א. עצם ההדלקה שכל ישראל מחוייבין באותו הזמן (ח' לילות מכ"ה כסלו) להדליק הנר, הרי עצם הדלקה זו "מודיע הנס". והוא לכאורה על דרך מה שכל ישראל שותים ד' כוסות בליל פסח שבזה יש "פרסומי ניסא" כדברי הגמ'. אע"פ שאין חיוב לפרסם לאחרים ביאור השתי' בעת השתייה וגם במי שיושב ועושה הסדר לבדו מחוייב לשותות ד' כוסות ובפשטות נראה שגם אדם כזה מחוייב "למכור כסותו" כדי ליקח ד' כוסות משום עניין "הפרסומי ניסא" שבזה.

ולכאורה נראה מפשטות ההלכה, שהרמב"ם מחייב למכור כסותו כדי ליקח שמן, שזה אינו מוגבל רק באם מדליק הנר "על פתח ביתו מבחוץ" (שאו הוא גם מפרסם הנס לאחרים הרואים כו') אלא גם כשמדליקו "על שולחנו", ואין לו בני בית לעשות להם "היכר הנס", גם אז מחוייב למכור כסותו עבור עניין "הודעת הנס" שבא על ידי שכל ישראל מדליקים נרות באותו הזמן.

ועד"ז נראה לכאורה שההלכה ש"נר ביתו קודם" לקדוש היום, שפסק הרמב"ם שם בהלכה י"ג, הוא גם כשמדליק הנר "על שולחנו" (שהרי הרמב"ם לא חילק בדבר), והגם שהעדיפות של הנר על מצות קידוש הוא ב"פרסומי ניסא", מ"מ נראה שקאי גם אהדלקה "על שולחנו", והביאור בזה: משום שגם בהדלקה מקיים "להודיע הנס" (ושבח והודיה לקל) ולכן עדיפא ממצות קידוש. ולהעיר: שלשון הרמב"ם בעדיפות מצות נר חנוכה על קדוש היום (אינה משום "פרסום הנס" (או אפי' "גילוי" ול"הראות" הנס) אלא "שיש בה זכרון הנס" שמתאים מאוד על פי דברינו, שעצם ההדלקה שיש בה "זכרון הנס" היא "הודעת הנס" ועדיף על קדוש היום.

והנה, ישנו חיוב נוסף בנר חנוכה: שתהיה ההדלקה באופן שמפרסם לאחרים. ואפשר שהרמב"ם דייק לכתוב הלשון "להראות ולגלות" (ולא להודיע כפי שכתב בפ"ד) בתור ביאור להלכה על קביעת חכמים להדליק "בפתחי הבתים" שעניינה הוא "לגלות ולהראות" לאחרים עניין הנס, והוא על ידי שמדליק בפתח ביתו מבחוץ ואחרים רואים מתפרסם ומתגלה ורואים הנס

גם אנשים אחרים. (והוא על דרך מה שכותב רבינו בלקו"ש ובהגש"פ אודות לשון הרמב"ם ואדמה"ז בשולחנו "חייב אדם להראות כאילו הוא יצא..." "ש"להראות" "פירושו שאינו מספיק שהאדם יראה (בעצמו) כאילו הוא יצא משעבוד מצרים אלא שחייב להראות זה גם לאחרים..." "החיוב ד"להראות" והוא, שאין מספיק שהאדם יראה (ירגיש) בעצמו, "כאילו הוא בעצמו יצא. אלא שחייב הוא גם להראות (הרגש) זה", וכמו"כ בעניינינו: הרמב"ם בחר לבאר חובת ההדלקה על פתחי הבתים: שבזה "מגלה ומראה" לאחרים הנס (ולא כתב כן כשביאר גודל חביבות המצוה בכללותה וחיוב הזהירות בה וכן במה שמחוייב במכירת כסותו כדי ליקח שמן וכו').

ולאחרי כל זה נראה לומר, שמה שיש לכאורה להעיר על כללות דברי רבינו בהשיחה, מהרמב"ם הוא רק מחיוב הב': עניין חובת הפרסום שעל ידי ההדלקה לאחרים "לגלות ולהראות" הנס, שבזה נמצא שתכלית ההדלקה אינם הנרות עצמם אלא מה שהם מפרסמים הנס לאחרים ועל זה מבואר לעיל שאין סתירה מזה אדברי רבינו, דכיון שזה "עניין נוסף" בהמצוה נוסף על עיקר עניינה שהיא עצם ההדלקה בנרות ותכליתה היא עצם הדלקת הנרות עצמם.

והיינו, שכלפי עניין זה מה שנר חנוכה היא מצוה חביבה שיש בה "זכרון הנס" ו"מודיע הנס" אין סותר כלל לדברי השיחה, שבוודאי שדברי רבינו ש"התכלית היא בהנרות עצמם" אינם סתירה לזה שהדלקת נרות עצמם עניינם הוא "זכרון הנס" והודעת הנס" לעצמו בעצם ההדלקה של הנרות עצמם. אלא שעיקר כוונת רבינו הוא לשלול שאין ההדלקה כמו הכשר להישג ותועלת אחרת (שמביא כבוד לדבר אחר, או שמביא שלום בית והארה כלפי החוץ) אלא שעצם הדבר שהנרות דולקים ונדלקים היא היא עצם תכלית המצוה ועניינה. ועיקר כוונת רבינו הוא לשלול שאין עיקר המצוה אך ורק מה ש"מפרסם הנס" לאחרים שהרי אף כשמניח על שולחנו שאין כאן אחרים (וכנ"ל אפי' בעניין שאין כאן שום בני בית) גם בזה מקיים מצוותו.



בהא דתשיי ותשייר הם בי הוייות

הרב יחזקאל שיחי' סופר
עיה"ק ירושלים

בלקו"ש ח"ט פר' ואתחנן מבאר רבנו שעפ"י ההשוואה בין רש"י בפ' בא לרש"י בפ' ואתחנן, משתמע שקודם מ"ת היו תשיי הויה אחת עם תפילין של ראש [כמ"ש והיה לך לאות על ירך – ובו"או החיבור – ולטוטפות בין עיניך] ולכן מפרש רש"י בד"ה ולטוטפות במילה אחת: "תפילין". ואילו בפרשת ואתחנן התחדש שתשיי ותשר"ר הן שתי הוייות נפרדות, [כפי שמחלקן הכתוב: וקשרתם... והיון] ולכן פירש"י שם "אלו תפילין שבזרוע.... אלו תפילין שבראש". והרבי תולה זאת בהבדל התקופות בין משה ליהושע עיי"ש באריכות ביאור נפלא.

ברם, טעם ההבדל הוא ע"ד הדרוש והחסידות, אך בדרך הפשט עדיין טעמא בעי מאי נפק"מ אם הן הויה אחת או שתיים? ונראה שיש לזה קשר לשאלה ההלכתית האם שיי וש"ר נמנים למצוה אחת או שתי מצוות. ולהעיר שהרמב"ם בספר המצוות מונה אותן כשתי מצוות [על אף שעניינן אחד ומאי שנא מד' מינים שנחשבים למצוה אחת?] וכדרכו שמביא בכל מצוה את מקורה בתושב"כ, מציין הרמב"ם את הפסוק מואתחנן, למרות שיש לו פסוק קודם מפ' בא, כי בזה רצה להוכיח שהתורה חידשה לאחר מ"ת, שהן שתי מצוות נפרדות, שלא כמ"ש בפ' בא שהיה לפני מ"ת. [כפי שפירש רבנו את הדיוק ברש"י]

ואולי יש להוסיף [במלאת ארבעין שנין למבצע תפילין] שיש בחידוש זה גם רמז לשיטת רבנו זי"ע בעניין המבצעים, שהגדרתם היא "מעשה" בלבד גם אם בא ללא הבנה והרגש כלל, בניגוד לשיטות אחרות הגורסות "אחר המעשים ימשכו הלבבות" שמזה משתמע שיעקר היהדות היא ה"לבבות", אלא שמצד

טבע האדם האמצעי להגיע אל ה"לבבות" הוא ע"י עניין ה"מעשה" [מקביל למה שהיה קודם מ"ת. שהעיקר היה ה"של ראש" – חכמה ובינה וחסד וגבורה שבדעת - שמכוחם "כי שם הויה נקרא עליך" בתש"ר, נפעל "ויראו ממך". אלא מצד הדין ש"כל זמן שבין עיניך יהיו שניים" א"א להניח "של ראש" אלא לאחר הקדמת "של יד"] ומוכן שהנחה חד-פעמית חפוזה שאיננה באה כהקדמה להכרה ורגש, לא חשיבא, כפי שהתבטאו מתנגדי המבצעים בזמנו: "שהריהם כאבנים המונחים על הגג"...

משא"כ לאחר מ"ת חידש הכתוב חידוש כפול: שגם "של יד" וגם "של ראש" כל אחת מהן היא מצוה וחשיבות בפני עצמה – גם "מעשה" חד פעמי ולו בלא מחשבה ורגש, יש בה המשכת אור אין סוף, לא פחות מהמשכת הנחתו של המשכיל והמרגיש. ומאידך, נתחדש שגם "התבוננות באלוקות" כשלעצמה יש בה ערך של "וידעת" – לא רק כאמצעי ל"והשבות אל לבבך". ומזה שגם אם לא הצליח להוליד ממנה אהוי"ר, ישנו ערך בעצם מצוות ה"ידיעה". [שלכן ההלכה היא שמי שאין לו יד מניח את של ראש]

ומה שבכל זאת גם לאחר מ"ת חייבים להקדים של יד לשל ראש, הוא לא בגלל ששל יד אינה אלא "אמצעי" שיימשכו הלבבות, אלא אדרבא. עקב גודל מעלת ה"מעשה" שהוא קיום רצון השם ללא "עירוב ההרגש והשכל", יש לו דין "קדימה" בערכו, וכפי שמצינו במעמד הר סיני, שעבור "הקדמת נעשה לנשמע" זכו כל אחד מישראל ל"שני כתרים" ואילו היה אחד משניהם רק "אמצעי" לחברו, היו מקבלים רק כתר אחד.

ולקשר זאת עם ענייני גאולה משיח:

ע"ד ביאור רבנו ביחס ל"תורה [יחדשה] מאתי תצא" והיא היתר שחיטת שור הבר בסנפירי הלוויתן, שלכאורה הרי לא תיתכן "תוספת" לאחר מ"ת, ומחדש רבנו בשיחת חגה"ש תשנ"א שמשיח יגלה כיצד "חידוש הלכתי" זה כבר היה טמון בתורת משה מלכתחילה, אלא שהיה באופן של "העלם שאינו במציאות" ולכן אין זו "תוספת" [ומצאתי לזה עד ממדרש על הפסוק "פסל

לך" ש"הראה לו מחצב סנפירונן", הרי שכבר במקור חוצבן של הלוחות היה כבר עניין ה"סנפיר – נון". וד"ל]

עד"ז יש להוכיח משיחה הנ"ל שם מחדש רבנו [מדיוקו בלשון רש"י שבפרשתנו פירש שטטפת – שענינם "ארבע": טט בכתפי שתיים ופת באפריקי שתיים – הוא "על שם שהם ארבעה בתים" ולא ככפ' ואתחנן שם כתב" "ועל שם מניין פרשיותיהן"] – שסבירא ליה לרש"י שבמשך ארבעים שנה במדבר הניחו ישראל תפילין שהיו בהם ארבעה בתים – אבל רק שניים מהם היו מלאים [בפרשיות "קדש" "והיה כי יביאך"] ושניים האחרים היו ריקים [שהרי פרשיות "שמע" "והיה אם שמוע" לא נאמרו עדיין עד שנת הארבעים] ולכאורה יקשה גם על זה: הייתכן שבפרשת בא ציווה הקב"ה רק על שתי פרשיות בלבד, ולאחר ארבעין שנים "נזכר להוסיף" עוד חלק במצווה, והלא התורה "איך בה גרעון ולא תוספת" מעבר לנאמר בסיני?

והתשובה גם כאן דומה לאמור לעיל: שמזה עצמו שציווה הקב"ה מלכתחילה שיעשו "ארבעה בתים" [למרות שלא היו צריכים אז יותר משני בתים לשתי הפרשיות] מוכח שמלכתחילה הייתה "תוספת הפרשיות" כלולה כבר בציווי הראשון אלא שהיה ב"העלם" ובשנת הארבעים נתגלה.

ולפי הנ"ל בהכרח לומר, שגם האמור בשיחת רבנו בטעם ההבדל בין בא לואתחנן שמתחילה היה אמור שמשם יכניסם לארץ, באופן של "פני משה כחמה" ולא היו נזקקים ל"טרף זרוע אף קדקד" [על כן די היה בתש"ר הנתמכים בהקדמת תש"י – להפיל מורא על האומות שמלכתחילה לא יילחמו] מה שא"כ אחר חטא המרגלים, ש"יהושע מכניס" באופן של "פני יהושע כלבנה" ובדרך הטבע שאז זקוקים להפרדה בין וטרף זרוע [בזכות של ראש] ו"קדקד" [בזכות של יד] והוסיפו שתי פרשיות העוסקות במסירות נפש במלחמתם בבירור השבעה אומות, עיי"ש בשיחה באריכות.

הא למדת, שגם קודם החטא [בפ' בא] כבר היה גלוי וידוע לפניו ש"יוסיפו פרשיות" ולכן כבר אז ציווה על שני בתים ריקים, ואין זה אלא "נורא עלילה על בני אדם", ולכן מגיע לנו גאולת משיח גם אם עדיין לא תיקננו את "סיבת

הגלות" ה"מפני חטאינו", שהרי מסתבר שאין זו הסיבה האמיתית לגלות אלא זה היה מתוכנן מראש, וכפי שהתלונן פעם הרה"ק ר"י שרוזין לפני הקב"ה : והרי "לפני חטאינו – גלינו מארצנו"? ...! [שהרי גלות מצריים נגזרה עלינו עוד בברית בין הבתרים ולא היה עדיין שום חטא שגרם...]

ועל כן כיוון שהגיע זמן הגאולה, ומה גם ש"כבר עשו תשובה" אין לעכבה אפילו רגע בגלל "שלימות-התשובה". ונזכה תומ"י ממש ל"ובני ישראל יוצאים ביד רמה" בזכות רוממות-המעשה הוא העיקר וריבוי המבצעים, בהם ה"יד" רמה על ה"ראש".



פעולת המכות במצרים

הת' אברהם זאב הכהן שיחי' גרוס



בלקו"ש חל"ו שיחה א לפרשת וארא (עמ' 30) מתעכב על הא דמכת שחין היתה שונה משאר המכות, באופן ההתהוות שלה: דבכל המכות שבאו ע"י פעולת משה ואהרן, היתה זו רק פעולה קטנה, הטייה במטה, ומיד אחר-כך התפשטה באופן ניסי בכל ארץ מצרים; משא"כ במכת שחין, פעולת משה לא גרמה מיד למכה, אלא שהאבק יילך בכל ארץ מצרים, ואבק זה הוא שיצר את השחין (כשנח על האדם והבהמה).

ומבאר זה, על-פי הא דמטרת המכות נועדה להביא את מצרים להכרה בקב"ה, "וידעו מצרים כי אני הוי'" – אשר ההכרה שבאה ע"י המכות היתה בסדר והדרגה כזה:

בתחילה, מכות דם וצפרדע, באו מצד פעולה של אהרן – פעולה שגם החרטומים יכלו לעשותה בלטיהם; במכת כינים, למרות שבאה ע"י פעולה – הנה כבר הודו ש"אצבע אלוקים היא"; ובמכות דבר וערוב, שבאו ללא כל פעולה – בוודאי הודו שזה "אצבע אלוקים" (במכ"ש ממכת כינים שבאה ע"י פעולה, והודו).

ונמצא, "דככל שממעטים פעולה טבעית מצד משה או אהרן, הרי ניכר יותר שזוהי מכה מהקב"ה".

אמנם, החידוש של מכת שחין היה בכך ששילבה דבר והפוכו – מחד, יש בה פעולות טבעיות, לכאורה, ולאידך "כולה הי' אך ורק מעשה ניסים (שאינן לו מקום בטבע)". ובזה, יש חידוש לגבי המכות הקודמות:

כי גם כמה שהודו במכות הקודמות ש"אצבע אלוקים היא" הרי זה בדברים כאלו שלמעלה מכוחות הטבע: (א) כינים – "מדובר בענין שאינן לכוחות הטבע מבוא בהם", כי אין לכוחות הטבע שליטה בבריה שהיא פחות משעורה, כדברי רש"י. וכ"ש (ב) דבר וערוב – "לפעול דבר בלי פעולה"; משא"כ מכת שחין שיש "מקום לטעות שבאה ע"י פעולות טבעיות" – בכל זאת "כולה הי' אך ורק מעשה נסים (שאינן לו מקום בטבע). עכת"ד. ולכאורה צריך ביאור:

בביאור זה למדנו יסוד – דהמכות באו בסדר והדרגה מלמטה למעלה (קודם ע"י פעולות, אח"כ ללא פעולות כלל, ואח"כ דבר והפוכו כנ"ל), ומובן שכך צריך להיות בהמשך המכות שלאחר שחין (מכת ברד ואילך). ותמוה: הלוא המכות שבאו לאח"ז הרי באו ע"י פעולה של משה באמצעות המטה (כפי שגם הביא שם בשאלה), ונמצא, דהוי ירידה בפעולה ד"וידעו מצרים גו'", כי חזרו להיות ע"י פעולה – בדומה להמכות הראשונות!

[בנוגע למכת בכורות, שאכן באה מעצמה ללא כל פעולה (וכלל לא נזכרה בשיחה) – י"ל בפשטות, משום שתוכן פעולתה במצרים היתה שונה משאר המכות, דכל המכות נועדו להביא להכרה ש"אני הוי'", אבל מכת בכורות:

"מטרת מכת בכורות היתה גם להרוג את בכורי מצרים, לאבד אותם לגמרי – ולא בכדי שהם בעצמם ידעו "כי אני הוי'", כמבואר בלקו"ש ח"ג עמ' 865 (וראה לקמן); אמנם על שאר המכות שלאחרי מכת שחין – קשה כנ"ל].
 ופלא עוד יותר, שלא התעכב כלל להסביר את הפעולה ד"וידעו הוי'" שבמכות אלו – למרות שמבאר את הסדר שבפעולת כל המכות שלפנ"ז, דם צפרדע וכו'. ובפרט, שבשאלה אכן מוזכר אודות מכות אלו. וא"כ, מדוע לא הזכיר אודותם בהביאור?

ב.

וי"ל בזה:

מתוך הביאור בהשיחה עולה, שיש חילוק בין פעולת המכות שעד מכת שחין – לבין הפעולה של מכת שחין:

כל חמשת המכות הראשונות יסודם היה (כלשונו) "דככל שממעטים פעולה טבעית מצד משה או אהרן, הרי ניכר יותר שזוהי מכה מהקב"ה". והיינו, שבכדי לגלות כי "אני הוי'" זהו ע"י שמתעלמים מהטבע – "ממעטים בפעולות טבעיות"; אבל סוף-סוף יש כאן שני "עולמות", עולם הטבע, ועולם שלמעלה מהטבע. וגם כאשר מתחולל נס – הרי זה רק בעולם שלמעלה מהטבע, ואילו כוחות הטבע לכשעצמם, היינו פעולות שהחרטומים יכולים כן לעשות (כמו דם וצפרדע), הרי יש להם מקום.

וזהו שמבאר דבמכות כינים, דבר וערוב, למרות ההכרה של החרטומים ב"אצבע אלוקים" – היה זה רק ב"עולם" שלמעלה מהטבע, וכלשונו "כשמדובר בענין שאין לכוחות הטבע מבוא בהם.. וכ"ש לפעול דבר בלי פעולה", אבל עדיין האמינו בכוחות הטבע לכשעצמם (ורק שהודו שיש ענינים שלמעלה מכוחות הטבע).

אמנם במכת שחין – היה עומק יותר בשלילת הטבע: שאין צורך בענינים שלמעלה הטבע, אלא גם כאשר יש (לכאורה) נתינת מקום לעולם הטבע,

מכל מקום, בזה גופא מתגלה ענין שלמעלה מהטבע, וכך, "גם בענינים שהם לכאורה פעולות טבעיות (שגם לחרטומים כח לעשות מעין זה), עשה הקב"ה נסים גלויים". ונמצא, שאין מקום לכוחות הטבע כלל.

ולפי-זה יש לבאר מה שהמכות שלאחרי שחין נעשו ע"י פעולה – לא היה בזה כל ירידה, אלא אדרבה, המשך בה"קו" והעלייה שנפעלה במכת שחין: כי לאחר שנוכחו החרטומים לראות שלכוחות הטבע, גם כוחות כאלו שלכאורה היה להם יכולת, אין מקום כלל – שוב גם מכות שיכואו מצד פעולה טבעית, כבר ידעו ויכירו שאין זה מצד הכח הטבעי שבזכר, אלא מחמת הכח האלוקי שבדבר.

ולהעיר מהסברת החילוק שבין ב' האופנים שבנסים (למעלה מהטבע, או שמתלבש בטבע) – ראה לקו"ש ח"ד עמ' 1044 ועוד; אבל בנדו"ד מדובר רק על אופן הניסים השוברים את הטבע, אלא שזה גופא בב' אופנים – ע"י נס שמנותק מכוחות הטבע (דוגמת כינים שאין לכוחות הטבע "מבוא בהם", או המכות שבאו ללא כל פעולה), או נס שפועל גם ע"י כוחות הטבע, אבל סו"ס גם פעולתו הוי באופן ששובר את הגדרות הטבע (כפי שאכן היה בנסים דמכת שחין (ובמכות שלאח"ז) – שהיו למעלה מהגדרות הטבעיות).

ולהעיר עוד מלקו"ש ח"ג הנ"ל עמ' 869 – בנוגע להנס שבמכת בכורות שהיה חיבור שלמעלה מהטבע בתוך הטבע, עיי"ש. ולפי"ז יומתק עוד יותר שפעולת מכת בכורות שונה מפעולת שאר המכות, כדלעיל].

ובזה מבואר גם מה שלא הזכיר בהביאור אודות מכות אלו כלל – משום שהדבר מובן מאליו מצד החידוש שכבר מבאר בנוגע למכת שחין, אשר המכות שבאו לאחריה היו המשך של אותו אופן.

ג.

ויש להוסיף ביאור בהא דמטרת המכות, "וידעו כי אני הוי'", היתה בכדי לשלול את כוחות הטבע:

בנוגע לקליפת מצרים מבואר (ראה מכתב כללי מי"א ניסן תשכ"ה) שעשו מצרים עליהם את כוחות הטבע כאלוה, וייחסו לכוחות הטבעיים את השלימות המוחלטת. טעות זו, ש'האהילו' את הטבע ותלו את יהבם אך ורק בכוחות הטבע – הביאה לכך ששיעבדו את בני ישראל באופן אכזרי ביותר (כמבואר שם, ובלקו"ש חכ"א עמ' 48).

ולכן, המכות שהגיעו בתור עונש על מה ששיעבדו את ישראל, כנאמר "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנוכי", הנה תוכנם הפנימי נועד בכדי ש"ידעו מצרים כי אני הוי'" – משום שהתוכן הפנימי במה ששיעבדו את ישראל, היתה ההכרה שלהם בכוחות הטבע ככאלו שהם השלימות המוחלטת הקיימת, ולא קיומו של השי"ת (וכפי שאמר פרעה "מי ה' אשר אשמע בקולו"), לכן היה צורך ש"ידעו מצרים כי אני הוי".

(ואולי יש לקשר זה עם המבואר בכ"מ שפרעה היה שייך לשם אלוקים, "האלוקים יענה את שלום פרעה", דאלוקים בגי' הטבע – אבל לא לשם הוי', "מי הוי' אשר אשמע בקולו", כנ"ל).

ולפי"ז מבואר מה שמטרת המכות היתה לשלול את כוחות הטבע, כנ"ל בארוכה – בכדי לשלול בזה את קליפת מצרים, שתוכנה היה האהלה של כוחות הטבע.



בענין ביקור השה די ימים

הת' חנא חיים הכהן פרידמן

עה"פ "והיה לכם למשמרת" (פ' בא יב, ו) כתב רש"י "זהו לשון ביקור, שטעון ביקור ממום ארבעה ימים קודם שחיטה. ומפני מה הקדים לקחיתו לשחיטתו ארבעה ימים מה שלא ציווה כן בפסח דורות... ושהיו שטופים

בעבודת כוכבים אמר משכו וקחו לכם, משכו ידיכם מעבודת כוכבים וקחו לכם צאן של מצוה".

ומבאר כ"ק אדמו"ר נשי"ד (לקו"ש חט"ז שיחה ג' לפר' בא) את כוונת רש"י בתירוץ הקושיא, וז"ל השיחה (בתרגום חופשי):

"בפרשת וארא כבר למדנו, שהצאן היה הע"ז של מצרים. ויוצא, אפוא, שעצם לקיחת השה – "יראת מצרים" – במטרה של "ושחטו אותו", ניתק אותם מעבודה זרה. ויתר על כן – באופן של "לשוחטו", היפך מ"שטופים באלילים".

מכך יובן מדוע צריך היה לקחת את השה ארבעה ימים קודם השחיטה: כיוון שישראל היו "שטופים באלילים", ולא עבדו עבודה זרה רק פעם אחת, צריכה היתה להתבצע פעולה שתעקור מציאות זו. אילו היו לוקחים את השה ושוחטים אותו מיד, בפעולה אחת, לא היה די בכך כדי לנתקם מהיותם שטופים בעבודה זרה. רק באמצעות לקיחת השה (יראת מצרים) אליהם לזמן ממושך, כדי לשוחטו, ניתן היה לבטל את היותם "שטופים באלילים".

ולפיכך היה הדבר צריך להימשך ארבעה ימים, כפי שכבר פירש רש"י לפני כן, לגבי העקידה, שהקב"ה הראה לאברהם את מקום העקידה רק "ביום השלישי", "כדי שלא יאמרו הממו וערכבו פתאום וטרד דעתו ואילו היה לו שהות להימלך אל לבו לא היה עושה".

כלומר, ההוכחה לביצוע פעולה בישוב הדעת ובמחשבה היא רק לאחר ארבעה ימים, כשם שאצל אברהם היה ה"יום השלישי" יום הרביעי אחרי הצייווי "קח נא את בנך..." , שהרי "ויקם וילך אל המקום..." היה בבוקר שלאחר הצייווי. ע"כ.

ולכאורה מקור הדברים מצריך עיון, שכן אצל אברהם היה זה היום הרביעי ביחד יום הצייווי, שכן היה את יום הצייווי, ולמחרת התחיל בדרכו, וביום השלישי להליכתו עקד את בנו.

ואילו כאן זה יוצא חמישה ימים, שכן לקיחת השה היתה בעשור לחודש,

ושחיטתו הייתה ביי"ד, וא"כ הר"ז (לפי אותו קנה מדידה) חמישה ימים?
ויתירה מזו:

בנדו"ד הציווי היה בראש חודש (כמוכח מדברי רש"י בתחילת הפרשה),
ורק הלקיחה הייתה בעשור, וא"כ נמצא שהיה להם אפשרות לקחת מהעשור
בבוקר, עד בין הערבים של יום י"ד (שפירושו מצהרי היום), והרי זה (אפשרות
עכ"פ ל) חמישה ימים כמעט מלאים, ואילו באברהם יתכן שאחד הציוויים, ביום
הראשון או הרביעי, היה באמצע היום, ואין אפילו ארבעה ימים שלימים?
ואין לתרץ שהחילוק נובע מחומרת הנידון, שלפ"ז משתנה הזמן שצריך
להתבונן בו, שכן בפשט השיחה משמע שההשוואה היא בדיוק (אף שלכאורה
היה מקום לחלק שכאן זה יחיד ופה זה רבים, ועוד).
ואשמח לראות ביאור הקוראים בזה.



האם האכילה בשבת מגשמת

הת' שניאור זלמן שיחי' קרישבסקי

כתב אדה"ז בספרו לקו"א תניא (פ"ז): "האוכל בשביל לקיים מצוות עונג
שבת ויו"ט אזי נתברר חיות הבשר והיין . . . ועולה לה' כעולה וכקרבן". ויש
לחקור בזה, האם הפשט שאכילה בשבת מצוה, הוא שאינה מגשמת כלל
ואדרבה יש ענין להוסיף באכילה שבכך מוסיף במצוה, או שמא, אע"פ שמצוה
היא בכ"ז צריך להזהר בזה כי האכילה מגשמת.

בדברי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בנושא זה נמצאת לכאורה סתירה בנושא
זה. בלקו"ש ח"ד (שיחה לפרשת בהעלותך אות ג) כותב רבינו: "השבת מצוה
לענגו באכילתה ושתייה ולכן תענוג האדם באכילה ושתייה הגשמיים בשבת, לא

רק האכילה והשתיה, אלא התענוג עצמו נעשה מצוה. . ומוסיף בשבת לא זו בלבד שאין התענוג מגשם (פרש חגיכם קאמר, ולא פרש שבתכם) אלא אדרבה התענוג עצמו הוא המצוה". מדברים אלו נראה ב' דברים. א, התענוג מאכילה בשבת אינו מגשם. ב, התענוג נחשב גם למצוה.

אך הנה, בלקו"ש ח"י (שיחה ל"ט כסלו) רואים דברים שונים לחלוטין, וזה לשון רבינו שם: "אכילת שבת היא עצמה מצוה, מ"מ, הלא המצוה עצמה מחייבת לענג את השבת ובשר שמן ויין ישן הרי שגם בעת קיום המצוה מורגשת הגשמיות שבה (היינו בגשמיות) הוא התענוג של דברים אלו". ובהערה (38) על אתר מוסיף: "ואף שמצוה היא מ"מ מתגשם מצד התענוג שבמאכל, וכדמוכח מהמעשה הידוע שפעם הראה בעש"ט נ"ע לתלמידיו שור מלובש בכדי ש"ק ויושב אצל שולחן". וממשיך רבינו ש"היה צדיק אחד שאכל בשר לקיים מצות שבת, מפני תוקף רצונו לקיים את המצוה באכילת בשר נעשה עצמו כן". ובהמשך דבריו מביא מלקו"ת במדבר (ז, א) שגם המאכל עצמו, לא רק העונג שבו, מגשם קצת. מדברים אלו רואים שאף שמצוה היא, מ"מ העונג שבאכילה מגשם את האדם. ולכאורה דברים אלה סותרים לגמרי את דברי השיחה דלעיל, שם כותב הרבי שהעונג מאכילה בשבת אינו מגשם, ואילו כאן כותב מפורשות שהעונג כן מגשם.

ולכאורה אפשר לומר, שב' השיחות מדברות אודות שתי נקודות שונות, בשיחה בחלק ד' מדבר הרבי על עצם האוכל בשבת שבו לא שייך שום רע. משא"כ בח"י מדבר רבינו אודות כוונת האדם האוכל. דהיינו, שאף שעצם התענוג בשבת קדוש בכ"ז בשעה שהאדם מתכוון לתאוות נפשו זה גורם לו ירידה, אשר לפי"ז נמצא שבעצם האוכל אין שום בעי' בשבת וכל הבעי' מתחילה בכוונת האדם.

ויש לומר שחילוק זה מדויק הוא לפי דברי הצ"צ. דהנה, בדך מצוותיך (מצוות לא תבערו אש) מספר הצ"צ על שיחה שניהל עם סבו אדה"ז, בחודש סבת תקע"ג, מספר ימים לפני הסתלקותו, וז"ל: "שאלתיו בענין האכילה

בשבת ששמענו מפי קודשו כמה פעמים שהאכילה בשבת דינה כשל חול לברר בירורים מאחר שהאכילה היא מאכלים גשמיים שהם מעורבים טוב ורע, והרי אותו לחם שאוכל בשבת אוכל בחול ואיך ייתכן לומר שבשבת אין מבררים הטוב מן הרע, אלא מעלים הטוב דא"כ מה נעשה ברע אשר באוכל, וענה ע"ז אדה"ז שבשבת נפרד הטוב מהרע ונשאר רק טוב ומסכם הצ"צ שכל המאכלים בבוא השבת נעשים רק טוב ולכן אי"צ לבירור אלא כוונת האכילה הוא להעלות הטוב מעלה ומעלה.

ומדבריו נראה ברור החלוקה שחילקנו לעיל שהאכילה עצמה קדושה היא (כדמשמע מלקו"ש ח"ד הנ"ל), אך בכ"ז עדיין דרושה כוונת האדם שתהי' ע"מ להעלות הטוב מעלה מעלה, ובשעה שבכוונת האדם לשם תאוות ליבו, הרי זה מגשמו. וזהו שכותב רבינו בשיחה בח"י שהאוכל בשבת יכול לגשם את האדם.

ועפ"ז תבואר בטוב הסתירה שבין השיחות.

אך קשה לומר כן, כי מהשיחה בח"י נראה לכאורה שלא רק שכוונת האדם יכולה לגרום לו להתגשם מהאוכל, כ"א עצם התענוג בשבת מגשם. וכמ"ש שם בהערה (38) לגבי הצדיק שנתגשם עד כדי שפניו נראו כפני השור מפני אכילת שבת. וודאי הוא שלא היתה כוונתו לשם תאוה, שהרי מדגיש רבינו שם את המילים "מפני תוקף רצונו לקיים את המצווה נעשה כן", דחזינן מכאן בתרתי, שהי' צדיק וכוונתו הייתה לשם שמיים ואעפ"כ נתגשם מהאכילה ההיא. וכן נראה מוכח ממ"ש רבינו בהמשך ההערה, שמביא הלשון מלקוטי תורה, שהמאכל עצמו גם הוא מגשם קצת, שמכך נראה, שאין זה תלוי בכוונת האדם האוכל, כ"א עצם האכילה מגשמת גם באם האדם התכוון לשם שמיים, וא"כ שבה הקושיא דלעיל וגם ניצבה, איך יתאים זה עם המבואר בח"ד שהאוכל והתענוג ממנו אינם מגשמים בשבת.

והנה, לכאורה מצינו סתירה מעי"ז גם בספר תורת חיים לאדמו"ר האמצעי. דבסוף פרשת לך לך, כ': "גם אכילה דשבת מגשם לגוף מצד התענוג הגשמי

שבגוף שאינו נברר והוא מעורב טוב ורע גמור מעץ הדעת טוב ורע, דמכך משמע שאכן התענוג בשבת מגשם את האדם האוכל. אך בפרשת ויקהל (ע' תרכז שם) כותב ש"האכילה בשבת אינה מגשמת, דפרש שבת לא קאמר", שמזה משמע שהאכילה בשבת אינה מגשמת.

אך יובן כ"ז ממ"ש אדהא"מ בתו"ח פ' לך שכ' "אכילה בשבת מגשמת מצד התענוג הגשמי שבגוף שאינו מברר והוא מעורב טוב ורע", שלכאורה נראה מדבריו חלוקה חדשה, שייתכן שהאדם יכוון אכן לשם שמיים אך בכ"ז יתגשם כי גוף האדם מעורב טוב ורע, ולכן יתגשם. היינו, הנה האוכל (חפצא) עצמו בשבת אינו מעורב טוב ורע (כמובא לעיל מדרך מצוותיך) אך כיון שגוף האדם כן מעורב מטוב ורע הרי הוא מתגשם, ולכן גם באם יכוון האכילה לשם שמיים, עדיין יתכן שיתגשם כיון שגופו מעורב מטוב ורע.



בברכת יעקב לבנימין

הת' ישראל ארי' ליב שי' רבינוביץ

בלקו"ש ח"כ (שיחה ב' לפ' ויחי) מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע את פירש"י בברכת יעקב לבנימין (בראשית מ"ט, כ"ז) "בנימין זאב יטרוף בבוקר יאכל עד ולערב יחלק שלל". שפירש רש"י שבברכתו "ולערב יחלק שלל כיוון למרדכי ואסתר שהם מבנימין יחלקו את שלל המן שנאמר (אסתר ח, ז) "הנה בית המן נתתי לאסתר וכו'", עכ"ל.

ושואל רבינו (בשאלתו הב' אות ד' בשיחה שם), שלכאורה, על רש"י היה להביא הפסוק "ושללם לבוז" (אסתר שם, י"א) ששם נזכר שלל בפירוש. ומוסיף (בשאלה א') שהוא מתאים יותר מצד תוכן הענין ששלל מתאים על

מלחמה, ופסוק זה (בית המן) היה עוד קודם המלחמה. וכן (בשאלה ד') ששלל נלקח מאויב - ואת בית המן נתן אחשוורוש עצמו למרדכי ואסתר.

וממשיך רבינו, שאע"פ שאין מתאים להביא פסוק זה, שהרי בפועל "ובביזה לא שלחו את ידם" - מ"מ, זה שלפועל לא לקחו את השלל, היה זה בכדי להראות שהמלחמה לא היתה לשם ממון או בכדי שלמלך לא תהיה עין צרה בממון, והדרא קושיא מדוע אכן לא הביא רש"י פסוק זה. עיי"ש באריכות ההסבר בזה (ומכח שאלות נוספות).

ולכאורה אינו מובן, הרי המובא בפסוק זה הוא ברכת יעקב לבנימין - ולכאורה הוא הסיבה לכך שהסביר רש"י שהמדובר הוא אודות בית המן שנתן למרדכי ואסתר "שהם מבנימין" (לשון רש"י), ואיך מתאים שברכת יעקב לבנימין, תתפרש ב"שללם לבוז" של כל עם ישראל שבימי מרדכי ואסתר.

ואף שגם מרדכי ואסתר היו בין היהודים שהשתתפו במלחמה - והפסוק "ושללם לבוז" כולל גם את האפשרות שמרדכי ואסתר (ושאר בני שבט בנימין) יקחו חלק בשלל,

הרי המדובר כאן הוא פירוש של תכונת בנימין שהוא כזאב הטורף ומחלק שלל בערב, ומאי קמ"ל, אם חלוקת השלל הוא בהיותו בתוך שאר בנימין שהם גם זאבים הטורפים ומחלקים שלל.

[ואין לשאול, שבאם היה מביא הפסוק "ושללם לבוז" - הרי לא נתקיים בזה "ולערב יחלק שלל" בפועל (אף שהוא מצד טעם צדדי, כנ"ל ביאור רבינו בזה), שכן ה"יחלק שלל" בא בהמשך ל"לערב", שכפירש"י "אף משתשקע שמשן של ישראל ע"י נבוכדנצאר, ושיגלם לבבל", שכנגד זה מספיקה העובדה שבאפשרותם לחלק שלל, ואי"צ שיחלקו השלל בפועל.

ועוד, שגם כפירש"י שמביא הפסוק "הנה בית המן נתתי לאסתר" - צריך לדוחקו עם הלשון "יחלק שלל" - עיין הערת כ"ק אדמו"ר שם (הע' 35)].

ויובן בהקדים המתבאר בלקו"ש (חלק הנ"ל) שיחה ג' לפ' ויחי, שמבאר

כ"ק אדמו"ר ב' אופנים באופן ברכת יעקב את השבטים, האופן הא' - שכל שבט מקבל ברכתו הפרטית, אלא שמשפיע ממנה לשאר השבטים (ובזה גופא ב' אופנים: אם משפיע רק התוצאה והמעלה שבתכונתו הפרטית, או שמשפיע עצם התכונה). והאופן הב' הוא, שיעקב עצמו נתן לכל השבטים את כל הברכות, להיותו המקור והשורש הכולל כל השבטים וכו'.

ומדייק רבינו מלשון רש"י (על הפסוק הבא (מט, כח)), שמעתיק התיבות "בירך אותם" ומכריח שכללם כולם בכל הברכות. עיי"ש באורך ההכרח בזה. היינו, ששיטת רש"י שבכל ברכה כלל יעקב רבינו את כל שבטי ישראל כולם. ועפ"ז תובן שאלת רבינו, שהיה על רש"י להביא הפסוק "ושללם לבוז" אף שקאי על כל בני שבזמן מרדכי ואסתר, כי אכן, ברכתו של יעקב "ולערב יחלק שלל" לשיטת רש"י (בפשוש"מ) כוללת אכן את כל שאר השבטים כולם. ועצ"ע.



חטאת לעת"ל על חטאים בזה"יז (גליון)

הרב נחום שי' שטראקס
ברוקלין, ניו-יארק

בלקו"ש חיי"ח (ע' 416) כותב כ"ק אדמו"ר בזה"ל: "די שלימות התשובה והכפרה אויף א חטא (בשוגג) איז דורך וידוי דברים מיט א קרבן. פונדעסטוועגן זעט מען אז בזמן הגלות ווען ס'איז ניט מעגלעך צו מקריב זיין א קרבן ווערט דורך תשובה (און וידוי דברים) אופגעטאן שלימות הכפרה, מ'איז מקיים בשלימות מצות התשובה; וכידוע די נפק"מ להלכה בפועל בנוגע לאל תשת גו' רשע להיות עד חמס".

ובהערה שם (הע' 50) כ': "באנציקלופדי' תלמודית ערך חטאת (ע' תקג) כותב בפשיטות שאף בזמה"ז כאו"א צריך לכתוב חיובי חטאת שלו – ולא ראינו זה כלל וגם אבותינו לא ספרו לנו. – והמקורים שצויינו שם יל"פ בדוחק עכ"פ".

ובהערה הבאה (51): "וצ"ע בר' ישמעאל ש"כתב על פנקסו כו' לכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה" (שבת יב, ב) והרי אין מביאין חטאת נדבה ..". ועיי"ש תירוץ רבנו ע"ז.

ובגליון הקודם (ב' ה' טבת) הביא הר' ש.ז. הגמ' דיומא (פ, א) המצויינת באנציקלופדיא תלמודית הנ"ל, ושם: "אמר רבי אלעזר האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור שמא יבא בית דין אחר וירבה בשיעורין", עכ"ל הגמרא. ובפירש"י ש"קאי בחיוב חטאת לכשיבנה ביהמ"ק". והק' הנ"ל: במה שונה הסוגיא דמסכת שבת שממנה הק' רבינו בהערה 51 - מהגמ' דיומא שאינו מק' ממנה? ועוד ועיקר – התירוץ שבהע' 51 על הקושי מהגמ' דשבת (עיי"ש) אינו מיישב הגמ' דיומא.

ולכאורה יש ליישב בפשטות, דסתמא דגמ' דיומא קאי במי שלא עשה תשובה וצריך לכתוב לו שיעור עבור הזמן שיבנה ביהמ"ק ויעשה תשובה שאז יתחייב חטאת בשביל כפרתו. משא"כ ר' ישמעאל ודאי עשה תשובה מיד, ולפמ"ש בהשיחה שתשובה בזה"ז מהני בלא חטאת - נמצאת חטאתו נדבה.



נגלה

בגדר תקנת פרוזבול*

הרב יחיאל מנחם מענדל שיחי' קלמנסון
ראש ישיבת תומכי תמימים ברינווא, צרפת



ידועה הוראתו של הרבי בנוגע לפרוזבול (לקו"ש חכ"ד עמ' 7-316), כי לאור שיטת רבינו הזקן ש"כל ירא שמים יחמיר לעצמו לעשות פרוזבול" - ישתדל כאו"א לעשות פרוזבול (בסוף השנה השישית).

וממשיך שם, שאפילו כאלו שאין להם שום חובות, הנה מכיון ש"ערבים דברי סופרים עלי", ובפרט כשמדובר על הוראה של רבינו הזקן – לכן, כותב הרבי, "כדאי (שיהיה חוב, כדי שיוכלו) לקיים את הענין של פרוזבול".

ובהע' שם מעיר על מה שצריך לכתוב פרוזבול דווקא אם יש חוב, ואילו בבדיקת חמץ המצוה לבדוק היא גם כאשר לא מצא: "דיש לחלק מבדיקת חמץ

* מתוך שיעור שנמסר בישיבת תות"ל 770.

– דכאן הנוסח "הריני מוסר.. החובות". ובפרט שגם בבדיקת חמץ נתפשט המנהג להניח פתיית חמץ; וי"ל הביאור בזה, דבבדיקת חמץ עיקר המצוה היא לחפש (אף אם לא מצא), משא"כ בפרוזבול המצוה היא – למסור את החובות, ולזה צריך שיהיה חוב.

אמנם – בכללות הענין צריך ביאור (וכפי שכבר תמהו כמה וכמה):

ענין הפרוזבול אינו נחשב למצוה וכיו"ב, אלא רק עיצה עבור ממון המלווה – דמצד דיני השמיטה החובות צריכים להתבטל, וע"ז מהני הפרוזבול (אם מצד שעי"ז "לא קרינן ביה לא יגוש", או משום שהפקר בי"ד הפקר);

וא"כ צ"ב – אמאי הורה הרבי להשתדל לעשות פרוזבול, אף אם לא היו לו חובות? הלא מדובר רק בתקנה שנועדה לטובת המלווים שלא יפסידו את ממונם, ומה ראה הרבי על ככה לעורר על עשיית הפרוזבול בכל אופן שהוא, ועד שיש קס"ד שיעשה פרוזבול גם ללא כל חוב (כבבדיקת חמץ – כנ"ל) !?

ב.

ויובן בהקדים הסוגיא דפרוזבול (גיטין לו, א ואילך):

הנה, בספרי דרשו ממ"ש "ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידך", דדווקא "אחיך בידך", משא"כ "המוסר שטרותיו לב"ד – אין משמיטין". (והטעם לזה: דלא הוי של "אחיך" אלא של בי"ד, או משום דהפקר בי"ד הפקר).

ובראשונים מצינו ג' שיטות בגדר תקנת "פרוזבול": (א) דמסירת שטרות הוי מדאורייתא, וכנ"ל מספרי, אבל תקנת פרוזבול הוי מדרבנן - דנוסח הפרוזבול הוא "הריני מוסר" בדוגמת המוסר שטרותיו; (ב) אף מסירת שטרות הוי מדרבנן, כבפרוזבול, ודרשת הספרי הוי רק אסמכתא בעלמא;

(ג) שיטת התוס' (שם ד"ה מי. וכ"ה בתוס' הרא"ש) – דלא רק מסירת השטרות מה"ת, אלא גם פרוזבול עצמו הוא מה"ת. כי כל תוכן תקנת הפרוזבול הוא ענין המוסר שטרותיו לב"ד, שמהני מה"ת כבספרי. וכתב בתוס', דחידושו

של הלל בתקנתו (למרות שרק הודיע את מה שכבר כתוב בתורה) הוי "תקנה ללמד לעשות כן".

ובאחרונים הקשו על שיטת תוס' – מכמה מקומות בסוגיא :

(א) מלשון הגמרא "התקין הלל", משמע שהלל התקין וחדש את עשיית פרוזבול, ולא שלימד ופרסם את מה שכבר נאמר בתורה ! ?

(ב) בהמשך הסוגיא שם, מסתפקת הגמ' אם הלל "לדריה הוא דתקין" או "לדרי עלמא נמי תקין", ונפ"מ אם אפשר לבטל את התקנה ע"י ביי"ד ש"גדול ממנו בחכמה ובמנין", או לא נדגם אם הלל תיקן רק לדורו – התקנה נשארה, וצריך ביי"ד לבטלה]; ובאם כל תקנת הלל הוי (פירסום של דבר) מן התורה, כשי' תוס', כיצד ניתן בכלל לבטל את הפרוזבול ?

(ג) בהמשך הסוגיא איתא, דשמואל אמר: "הא פרוסבולא עולבנא דדייני הוא". ומפרש בגמ' דהוא מלשון חוצפה, מחמת שבי"ד "נוטלים ממון שלא כדין (פרש"י)". והיינו, ששלל את עשיית פרוזבול; ובאם פרוזבול הוי ענין דאורייתא – כיצד אמר שמואל כן ?

ג.

וי"ל הביאור בזה :

הנה, הרקע לתקנת הלל הוי כדברי הגמרא: "ראה את העם שנמנעו מלהלוות זה את זה ועברו על מה שכתוב בתורה וכו'", ולכן תיקן פרוזבול. ומשמע, דלמרות שהתורה נתנה כבר אפשרות של מסירת שטרות לבי"ד – עדיין היו נמנעין מלהלוות. שלכן הוצרך הלל לתקן פרוזבול.

ביאור הענין :

אפשרות התורה ב"מוסר שטרותיו לבי"ד" הוי רק בתור עיצה ו"תחבולה" – כיצד אפשרי לגבות את החוב – אולם מצד דין התורה הרגיל ישנו לדין של

"שמיטת כספים". כלומר: למרות שישנה עיצה כיצד לגבות את החוב, הנה עיצה זו הוי נגד דין התורה הרגיל.

ולכן, "העם נמנעו מלהלוות זה את זה" –

כי למרות שיש להם אפשרות לגבות את החוב עפ"י תורה, הנה בכדי לעשות כן עליהם להשתמש בעיצה (שהיא אמנם עפ"י תורה) נגד הדין דשמיטת כספים. וא"כ, בשעה שהעשירים ישתמשו ב"תחבולה" זו, אזי הם יצטיירו ככאלו שאינם מקפידים על דיני התורה בדיוק. שכן, אין הם מתנהגים לאור דין התורה הרגיל, אלא כמו מחפשים כיצד להשתמט מכך (ורק שלפועל מצאו אפשרות שהיא "ברשות התורה").

ומשראה הלל כן – "עמד והתקין פרוסכול"; כלומר: הלל לקח את אפשרות התורה, והפך אותה מהיות "עיצה" ואפשרות גרידא – להיות בגדר תקנה ו"מצוה" מדרבנן. ומכאן ואילך, כל המלווה את חברו מוטלת עליו מצוה מדרבנן לעשות פרוזבול.

ובזה פתר הלל את בעיית אנשי דורו – כי החשש של העשירים היה בכך שלא רצו להשתמש ב"תחבולה" של התורה; אמנם לאחר תקנת הלל, עשיית פרוזבול הוי למעליותא – קיום מצוה דרבנן.

[ולפי־זה יומתק ביאור הלשון "פרוזבול", כדאיתא שם בגמ': "פרוס בולי ובוטי" – תקנה המועלת הן לעניים והן לעשירים; ולפי הנ"ל מבואר היטב התועלת שיש גם לעשירים מכך – דעי"ז אין הם מצטיירים ככאלו שמחפשים להימלט מדין התורה, אלא אדרבה, הם מקיימים את מצוות התורה בהידור, כולל את מצות פרוזבול].

ד.

ולפי־זה אתי שפיר שיטת תוס' דפרוזבול הוי מדאורייתא – שכן, יסוד ועצם התקנה בנוי על האפשרות שנתנה התורה ב"מוסר שטרותיו לבי"ד", אלא שבא

הלל ותיקן בזה גדר נוסף של מצוה מדרבנן.

ולפי־זה סרו כל הקושיות הנ"ל:

(א) לשון הגמרא "עמד והתקין פרוסכול" – משום שבודאי יש בזה תקנה וחידוש, שכן עשה את זה למצוה דרבנן.

(ב) מה שהגמ' מסתפקת אם הלל תיקן "לדריה" או "לדרי עלמא" – לא קאי על עצם התקנה, שהיא מדאורייתא, אלא רק על ההוספה שתיקן הלל שיהיה בזה מצוה, אי הוספה זו הוי "לדריה" או "לדרי עלמא".

(ג) דברי שמואל "הא פרוסבלא עולבנא דדייני", ומה שרצה לבטל את זה – הוי, כנ"ל, רק על ההוספה דהוסיף הלל, שיהיה בזה גדר מצוה.

ה.

לפי כהנ"ל מבואר היטב דבריו הק' של הרבי, ומה שעודד את עשיית הפרוזבול – אשר הדבר מיוסד על דברי אחד מן הראשונים כנ"ל, ומצד מה שפרוזבול הוי (לא סתם תקנה, אלא) קיום מצוה דרבנן.

וזהו הביאור במה שהוסיף הרבי שאף מי שאין לו חוב, הנה "כדאי (שיהיה חוב, כדי שיוכלו) לקיים את הענין של פרוזבול", ועד שישנה קס"ד לערוך פרוזבול ללא שום חוב, כנ"ל – משום שע"ז הוא מקיים מצוה מדרבנן.

[ומה שכתב שם ש"אפילו אלו.. שרוצים למחול את החוב" כדאי שיעשו פרוזבול, למרות שרצונם לקיים את דין השמטת כספים מדאורייתא. ומאי אולמיה הקיום של פרוזבול, עם היותו מצוה דרבנן, לגבי קיום ההלכה של שמיטת כספים מדאורייתא –

אולי י"ל, דהנה לשונו הקדוש הוא: "אלו.. שרוצים למחול את החוב... כדאי (שיהיה חוב, כדי שיוכלו) לקיים את הענין של פרוזבול"; ויש לדייק במה שכתב "חוב", ולא "חובות" (כהלשון שנקט בנוגע ל"אלו שבודאי אין

להם שום חובות שצריכים למסור לבי"ד" – "חובות" לשון רבים) – בכדי לומר שעכ"פ על מקצת החובות ("חוב") יעשה פרוזבול (ואת השאר ישמט כדין התורה), ובכך תרוייהו יהיו בידו].



בדין תפיסה לאחר שנולד הספק

הת' חיים שי' גרשוביץ

א.

בתוס' ד"ה "לפיכך" כתבו, דהכא התופס לא חשיב מוחזק משום דחשיבא תפיסה לאחר שנולד הספק ולא הויא תפיסה. ובטעם הדברים כתבו שזהו משום ד"הכא מעיקרא נולד הספק ואם היו באים לחלוק בעוד שהכותל קיים היו חולקים בשוה מספק".

ולפ"ז הקשו, מדוע דין חלוקה נלמד מה"לפיכך" דמתניתין, והא בלא"ה אית בה דין חלוקה מדין ממון המוטל בספק; ואף אם אחד יתפוס את הכותל הוא לא יהיה בזה מוחזק שהרי זה תפיסה לאחר שנולד הספק? וכתבו שהיא גופא קושיית הגמ' לקמן (ד, א) פשיטא, וכדלהלן.

ב.

והנה, בסוגיית הגמ' (שם) כתב רבינו יונה ליישב קושיית התוס', וז"ל: "וי"ל דודאי במחיצת בקעה נמי אילו רבו עליה קודם נפילתה, כיון שהיה הדין קודם נפילה שיחלוקו גם לאחר נפילה לרשותא דחד מינייהו חולקין באבנים כדין טלית דלא נפקא ע"י שתקפה מן המשפט הראשון, אבל אם לא

רבו על הכותל קודם נפילה הרי לא הוחזק הדין שעה אחת שיהא על הכותל של שניהם, כי שמא אחד כנס לתוך שלו וחבירו היה מודה לו קודם נפילה, הלכך כיון דראשית מדון שלהם אחר שנפל לרשותא דחד מינייהו מספיקא לא מפקינן מיניה דברשותא של זה נולד הספק ויכול לטעון לתוך שלי כנסתי".

ועד"ז כתב הרשב"א "וי"ל דשאני התם דבעוד שהיו שניהם תפוסין בה היו מתעצמין עליה והיה הדין שיחלוקו, ואחר שהדין כן כבר הוחזק בפנינו, לאחר מכן נעמיד הדין הראשון על מה שהיה. אבל כאן לא יצא הספק עד שבא לידו של זה, וכיון שבירו של זה נולד הספק מספק אין מוציאין מידו".

מדבריהם משמע, שהתפיסה אינה נחשבת לתפיסה לאחר שנולד הספק, משום שקודם הנפילה לא היה ביניהם שום דיון על הכותל, ולכך תפיסה זו תפיסה מעולה היא.

ובאמת, שיטה זו – שהיא גם שיטת רוב הראשונים – מבוארת היטב, שהרי על כותל זה לא היה כל דיון קודם הנפילה, והתמיהה היא בשיטת התוס', מדוע זה נחשב לתפיסה לאחר שנולד הספק? וצ"ע.

גם צ"ע מש"כ רבינו יונה (ביישבו את קושיית התוס') "כי שמא אחד כנס לתוך שלו וחבירו היה מודה לו קודם נפילה" – דכיון שסברתו היא שעדיין לא נפסק הדין, וכמבואר בתחילת דבריו, א"כ מה נוגע הא דשמא חבירו היה מודה לו קודם נפילה? [ולהעיר דהכי איתא גם בתוס' הרא"ש המלוקטים, וזה צ"ע].

ג.

ונראה לומר בזה, ובהקדים:

דהנה, בנוגע להא דלא אמרינן הכא כדא"ג, כתבו התוס' דזהו משום דהכא איכא דררא דממונא. וביאור גדר זה הוא (לפי שיטת התוס' לקמן במסכתין) שהספק קיים גם ללא טענותיהם, והיינו דלא אמרינן כדא"ג אלא היכא שהספק

נוצר מטענותיהם.

ואף שלכאורה בנדו"ד אין להם שייכות אל הכותל ללא טענותיהם, וא"כ מדוע לא אמרינן כדא"ג? הרי כבר כתב ליישב בעליות דרבינו יונה (שם) שכן יש להם שייכות, ובלשונו "שהרי הכותל הזה עומד לתשמיש החצר לזה ולזה". וצ"ב בכוונת הדברים.

ונ"ל, דהנה כותל העומד בין שני חצירות, הרי עצם מציאותו מעוררת שייכות לשני השותפין שבחצר, שהרי הוא עומד לתשמיש שניהם.

שייכות זו, היא אינה שייכות מוחלטת, שהרי יתכן שהכותל שייך רק לאחד מהם, אלא שבפועל, מצד העובדה שהכותל עומד לתשמיש שניהם, יש לשניהם שייכות מספק אל הכותל, ולכך לא אמרינן בה כדא"ג, שהרי בשעה שללא טענותיהם יש להם שייכות אל הדבר (והיינו דרא דמונא) לא אמרינן כדא"ג וכנ"ל.

ד.

ולפ"ז נראה לבאר את דברי התוס' דהכא הוא תפיסה לאחר שנולד הספק – דמכיון דכותל זה מצ"ע מעורר שייכות ממונית לשניהם, לכך תפיסתו היא תפיסה לאחר שנולד הספק.

אמנם, לשיטת שאר הראשונים אי"ז נחשב לתפיסה לאחר שנולד הספק, שכן אף שהכותל מעורר שייכות לשני השותפין, מ"מ מכיון שבפועל לא היה ביניהם כל הדיון על הכותל קודם נפילתו, אי"ז נחשב לתפיסה לאחר שנולד הספק.

ונראה שיסוד המחלוקת נעוץ בהגדרת הדין ד"תפיסה לאחר שנולד הספק", די"ל בב' אופנים.:

א. שמכיון שכבר היה דיון על הכותל, לכך אין ביכולת התפיסה להפקיע את הצד השני שבדיון.

ב. שהתפיסה היא כטענה, שבזה הוא אומר שזה שלו, ומכיון שקדמה לתפיסה מציאות של ספק, לכך אין בתפיסה כל ערך.

ה.

ונראה שהראשונים למדו כאופן הא', ולכך רק אם בפועל היה דיון על הכותל אין ביכולת התפיסה להפקיע את זכותו של השני בדיון, אך אם לא התחיל כל דיון הרי אין פה שום הפקעה;

משא"כ תוס' ס"ל, שהחסרון הוא בתוכן התפיסה, ומכיון שבכותל השותפין המצב שקדם לתפיסה הוא מציאות של ספק, לכך אין התפיסה מבטאת דבר.

ועפ"ז א"ש הוספת רבינו יונה המובאת לעיל ששם "חבירו היה מודה לו קודם נפילה" – דמכיון שלדעתו כל החסרון בתפיסה הוא משום שמפקיעים בכך את זכותו של השני לכך הוא אומר שאין בזה הפקעת זכויות, שהרי יתכן שגם השני היה מודה לו בזה.

ו.

ונראה שיסוד זה, שתפיסה לאחר מציאות של ספק אינה מבטאת דבר, חזינן גם בהמשך דברי התוס'.

דהנה, בהמשך הדברים שם כתבו התוס' (בביאור הסוגיא הנ"ל בדף ד) שתי' הגמ' הוא שהו"א ש"מכיון דשהו ברשותו הרבה ניהמניה שעשאה כולה מיגו דאי בעי אמר ממך לקחתיה והיה נאמן משום דשהו ברשותו הרבה".

וב"גליון הש"ס" הקשה, דכשם שבטענת לקחתיה הוא נאמן משום דשהו ברשותו הרבה, כן הוא גם בטענת בניתיה, ומאי אולמיה ד'לקחתיה' מ'בניתיה', דאמרינן דנאמן בטענת בניתיה מיגו ד'לקחתיה'?

וב"אבן האזל" כתב ליישב, שזהו משום שחזקה משיא"ש אין ביכולתה

לשנות חזקה של מצב קודם, כ"א ע"י טענה על דבר חדש שלא היה ידוע לנו קודם לכן.

ומכיון שבטענת בניתיה הוא משנה את הידוע לנו קודם לכן, לכך הוא אינו נאמן אלא במיגו של 'לקחתיה', שבכך הוא מספר על דבר חדש.

אך לכאורה זה תמוה טובא, שהרי המצב הקודם היה ספק וא"כ אי"ז נחשב שהחזקה משנה את המצב ההוא, ואדרבה, היא מבררת ופושטת את הספק שכבר היה קודם לכן. וצ"ע בכוונתו, ואולי ס"ל ששניהם מוחזקים בכותל.

ז.

ובחדושי הגרנ"ט כתב ליישב, ובהקדים, דלדעתו החזקה ד"מה שתחת יד אדם שלר" (המוציאה ממרא קמא) אינה חזקה חיובית אשר החפץ שייך למחזיקו, כ"א בכוחה לעורר ספיקות למי שייך החפץ (למרא קמא או למחזיק), אלא שמכיון שהוא בפועל מוחזק בזה, לכך (מספק) א"א להוציא זאת מידו. ולפ"ז יוצא, שחזקה משיא"ש מועלת רק משום שהוא מוחזק כעת בהחפץ, עיי"ש שמוכיח זאת.

אשר לפ"ז מיושבת קושיית רעק"א הנ"ל, דהא דלא מהימנינן ליה בטענת בניתיה, זהו משום שהיא טענה על שעת בניית הכותל עליה כבר חל הדין יחלוקו, ומכיון שכך נמצא שתפיסתו השתא היא תפיסה לאחר שנולד הספק, ומכיון שחזקה משיא"ש אינה מועלת כ"א בצירוף מוחזקות, לכך אין היא מועילה, שהרי התפיסה אינה מועילה מאחר והיא תפיסה לאחר שנולד הספק, ורק משום המיגו דטענת לקחתיה, שהיא טענה חדשה, ועליה לא חל הדין של יחלוקו, מהימנינן ליה, עיי"ש שהאריך בזה.

ח.

ולכא' צ"ב (וכפי שהקשה הגר"ש רוזבסקי ז"ל), שהרי טענת בניתיה השתא נובעת מיסוד בירורי חדש, חזקה מה שתחת יד אדם שלו, ומדוע נימא

דחל ע"ז הדין דיחלוקו ?

אכן לפהנ"ל א"ש, שהרי נת"ל שהסיבה לכך שתפיסה לאחר שנולד הספק היא אינה תפיסה זהו משום שתפיסה הבאה לאחר מציאות של ספק אין בה כל ערך בירורי, ומכיון שחזקה משיא"ש אין בכוחה כ"א לעורר ספיקות, לכך אין תפיסה זו מועילה.

ורק משום המיגו ד'לקחתי', המעוררת דיון חדש, יש ביכולתו לטעון על העבר. ודו"ק.



בגדר פסידא דלא הדר במלמד דרדקי (ג)

הת' מנחם מענדל שיחי' וובר

בגליונות הקודמים הארכתי לבאר את שיטת רש"י והרמב"ם בגדר פסידא דלא הדר במלמד דרדקי דמסלקינן ליה מיד, דדין זה הוא אפילו במלמד שקורא הרבה ואינו מדקדק דכיון דאינו מדקדק הרי שבשתא כיון דעל על, וכדמוכח ממעשה מלמד יואב דלא דקדק בו וע"כ בא לטעות והרג בעמלק רק את הזכרים שהוא קרא "תמחה את זכר עמלק" מפני שרבו לא דקדק בו. וע"כ הרי המלמד כמותרה ועומד ואם לא דקדק בינוקי הרי שבשתא כיון דעל על. ולכן הוי פסידא דלא הדר וע"כ מסלקינן ליה מיד.

והנה כתב בשו"ע סימן רמ"ה הלכות מלמדים סעיף י"ז: "מלמד תינוקות שמניח התנוקות ויוצא או שעושה מלאכה אחרת עמהם או שמתרשל בתלמודו הרי זה בכלל ארור עושה מלאכת הוי' רמיה לפיכך אין להושיב מלמד אלא בעל יראה מהיר לקרות ולדקדק", ובסעיף י"ח: "אם יש כאן מלמד שמלמד

לתנוקות ובא אחר טוב ממנו מסלקין הראשון מפני השני", ובסעיף י"ט: "אם יש כאן שני מלמדים האחד קורא הרבה ואינו מדקדק עמהם להבינם על הנכון ואחד אינו קורא כ"כ אלא שמדקדק עמהן להבינם לוקחין אותו שמדקדק יותר". עכ"ל.

וכתב ע"ז בפתחי תשובה שם: "כתב בספר בני חיי נראה לדקדק מכאן שאף שכבר היה מלמד כשבא אחר שלומד טוב ממנו מסלקין הראשון אבל גבי א' קורא הרבה כו' בסעיף שלאח"ז שכתב שלוקחין למי שמדקדק יותר משמע דאם לקחוהו אין מסלקין יתיה, עיי"ש, ועיין היטב בתשובת רדב"ז החדשות סימן רפ"ה" עכ"ל הפתחי תשובה שם.

והנמצא מכהנ"ל דבשו"ע פסק הלכתא דלא כהרמב"ם שכתב דאפילו במלמד אם רואים שאינו מדקדק כ"כ הרי שמסלקין אותו שהרי הוא כמותרה ועומד. אלא כהראשונים והפוסקים דפסקי דמה שאומר רבא בב"ב כ"א ע"ב דמקרי דרדקי הרי הוא כמותרה ועומד הוא דוקא בפושע שמבטל זמן הלימוד וכו' (וכמו שהארכתי לבאר בקבצים הקודמים) והפתחי תשובה הוכיח זאת מדבריו בשם ספר בני חיי, דאחר שכתב המחבר דמסלקין את הראשון מפני השני באם בא מלמד שהוא טוב יותר מן הראשון אזי מסלקין את הראשון, כתב דבוחריין במלמד שמדקדק יותר. הנה לאחר שכתב שמסלקין את הראשון, ודאי שבוחריין במדקדק יותר, ומאי קמ"ל שוב שבוחריין את השני המדקדק. אלא דמה דאמר דמסלקין את הראשון מפני השני הוא דוקא במלמד פושע שאינו בעל יראה כ"כ ואינו מהיר לקרות ואינו מהיר לדקדק שע"ז אמר מסלקין את הראשון מפני השני אבל לגבי אחד קורא ואחד מדקדק ע"ז אמרו שבוחריין בו מלכתחילה אבל אם בחרו כבר בזה שקורא יותר ובא אחר שמדקדק יותר לא ע"ז נאמר הדין דמסלקין את הראשון מפני השני ואינם אותו דין כלל. והיינו דפסק בשו"ע כתוס' וברשב"א ועוד, וכהמרדכי במגילה דכל המשנה ידו עה"ת וכו'.

ונראה לומר דהמחבר סבר דכל זה שמסלקין את הראשון מפני השני הוא

דין בהלכות שכירות שהמלמד לא עושה את עבודתו כראוי ופשע בינוקי אזי דוחיין אותו מיד ומסלקין אותו ממשרתו מפני חבירו הטוב ממנו. אך גבי זה שמתמסר לעבודתו כראוי רק שאינו מדקדק מטבעו וכו' אזי באמת יש עדיפות לזה שמדקדק יותר אך מאחר שכבר מינהו שוב אין מסלקין אותו. וזהו דין השייך דוקא להלכות מלמדים ולא להלכות שכירות.

וכל הנ"ל הוא מפשטות לשון המחבר ומדברי הפתחי תשובה שם.

אך הנה בספר ערוך השולחן סימן רמ"ה סעיפים י"ז וי"ח כתב וז"ל: "אם יש כאן שני מלמדים לשכור האחד קורא הרבה עם התינוקות אבל אינו מדקדק להבינם על נכון את הפשט ואחד הוא להיפך שאינו קורא עמהם הרבה אבל מדקדק להבינם על הנכון לוקחין זה השני שמדקדק יותר דשבשתא כיון דעל על וקשה להוציא השיבוש מהתינוק . . . וכתבו הרמב"ם והטור והשו"ע בסעיף י"ח אם יש כאן מלמד שמלמד לתינוקות ובא אחר טוב ממנו מסלקין הראשון מפני השני עכ"ל ונראה דה"ה בהדין הקודם שהרי השני טוב ממנו, ויש מי שאינו אומר כן ולא נהירא.. עכ"ל.

והיוצא מדבריו דמלמד שקורא ואינו מדקדק ומלמד שפושע בינוקי בביטול זמן וכו' דין אחד להם וגם ע"ז נאמר דמסלקין את הראשון מפני השני, וכשיטת הרמב"ם דשבשתא כיון דעל על והרי הוא כמותרה ועומד. והביא הערוך השולחן דגם המחבר סבר כן. ולא קיבל את ההכרח בדברי המחבר שהובא בפ"ת בשם הבני חיי הנ"ל וצריך ביאור מדוע לא קיבל הכרח זה. אך בכ"א נראה דמחלוקת הפתחי תשובה והערוך השולחן הוא מחלוקת רש"י ותוס' המובאים בב"ב כ"א ע"ב ובכ"מ בש"ס. דהערוך השולחן סבר כשיטת רש"י דרבא הודה לרב דימי דשבשתא כיון דעל על וע"ז אמר שתלא טבחה ומקרי דרדקי הרי הן כמותרין ועומדין. והפתחי תשובה סבר כתוס', דכל דינו דרבא הוא דוקא במלמד המבטל את זמנו וכו'.

אך הנה רבינו הזקן בהל' ת"ת פרק א' סעיף י"א כתב וז"ל: "וכל מלמד תינוקות שהוא מניח התינוקות ויוצא או שהוא עושה מלאכה אחרת בשעת

לימודו עמהם או שהוא מתרשל בלימודו הרי זה בכלל ארור עושה מלאכת הוי' רמיה לפיכך אין ראוי להושיב מלמד אלא בעל יראה מהיר לקרות ולדקדק ומ"מ אם יש כאן שני מלמדים האחד מדקדק הרבה שיקראו בלי טעות ושיבוש או לדקדק להבינם על הנכון פירוש המילות בזמנינו שלומדים המקרא עם פירוש המילות אבל אינו קורא הרבה מפני שמתרשל קצת והשני קורא הרבה אלא שאינו מדקדק כ"כ מושיבין אותו שמדקדק יותר. "עכ"ל הק'.

ועד כאן כתב רבינו את דין המלמד כמו שהוא בדיני מלמדים דצריך לדקדק נכון וכן ראוי להושיב מהיר לקרוא ולדקדק וכן דממנים למלמדות אותו שמדקדק יותר אך לא נכנס בסעיף זה בדין שכירות המלמד, ובסעיף י"ב כתב וז"ל: "ואין ראוי למלמד להיות נייעור בלילה יותר מדאי שלא יהא עצל ביום ללמוד וכן לא יסגף עצמו באכו"ש וכש"כ להתענות. . כי כל אלו הדברים גורמים שלא יוכל ללמד היטב, וכל המשנה ידו עה"ת ומסלקין אותו בלי התראה כי מותרה ועומד הוא." עכ"ל.

וכאן בסעיף זה בא רבינו לבאר את דיני שכירות במלמד שצריך לעשות מלאכתו נאמנה ובשלימות ואם עשה זאת ברשלנות הרי הוא פושע בשכירות וא"כ מסלקין אותו דכל המשנה ידו עה"ת ומותרה ועומד הוא. והיינו דרבינו פסק כדעת הפתחי תשובה המובאת לעיל דאם המלמד אינו מדקדק כ"כ אי"ז סיבה לסלקו.

והנה רבינו לא הביא את דין ב' המלמדים שהובאו בשו"ע סימן רמ"ה דאם יש אחד טוב יותר אזי מסלקין את הראשון מפני השני. וצ"ב מדוע. וליתא למימר דההסבר לכך הוא מפני שלרבינו זהו דין בהלכות שכירות לבד ואינו נוגע כ"כ לכאן- דבפשטות זה נוגע יותר בהל' ת"ת מאשר מה שכתב רבינו גבי מלמד שפושע ומתרשל ע"י צומות וכה"ג דהרי בדין זה דמעבירין הראשון מפני השני רואין ברור דהעיקר הוא שיהיה מלמד טוב בעל יראה מהיר לקרות ולדקדק. וצ"ע.

אך בכ"א נראה מדברי רבינו דלא פסק כדעת הרמב"ם ורש"י והמאירי וכו'

אלא כדעת התוס" (וכפירוש הפתחי תשובה בשם ספר בני חיי על השו"ע סימן רמ"ה עיי"ש) דפשיעות המלמד הוא הגורם היחיד שאפשר יהיה לסלקו לאלתר מפני שמותרו ועומד הוא. ולא אמרינן דשבשתא כיון דעל על דהוי פסידא דלא הדר



מחאה או חזקה דומיא דהעדאה לשיי רשיי ותוסי

הת' חיים ירחמיאל שיחי' זקהיים

הגמ' בריש חזקת הבתים (ב"ב כח, א) מביאה את שיטת הולכי אושא (ר' ישמעאל) דהמקור לכך שחזקה הוי בג' שנים הוא משור מועד - "מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפק ליה מחזקת תם וקם ליה בחזקת מועד, ה"נ (בקרקע) כיון דאכלה תלת שנין נפק לה מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לוקח". ומקשה על כך הגמרא (שם ע"ב) "אלא מעתה, מחאה שלא בפניו לא תיהוי מחאה, דומיא דשור המועד מה שור המועד בפניו בעינן אף הכי נמי בפניו בעינן".

דהיינו, כיון שחזקה נלמדת משור מועד, היה צריך להיות הדין שמחאה של המערער שלא בפני המחזיק לא תועיל, כמו שבשור העדאה שלא בפני הבעלים לא מועילה, והרי הדין אינו כן ומבאר רש"י שאלת הגמרא, דמחאה דומיא דהעדאה, דשניהם עניינם התראה. העדאה ענינה התראת הבעלים לשמור שורו ומחאה ענינה התראת המחזיק לשמור שטרו (ולא יוכל לטעון אח"כ שאין אדם שומר שטרו יתר על ג' שנים, כיון שיאמר לו המערער שלשם כך מיחה).

וכיון שכן, מקשה הגמרא, כשם שאין תועלת באזהרת הבעלים שלא בפניו

גבי שור מועד, כך לא תועיל האזהרה שלא בפני המחזיק לשמור שטרו, שהרי לא ידע ליהזר וממילא, במקרה שימחה שלא בפני המחזיק - לא תועיל מחאתו, וחזקת המחזיק הוי חזקה.

תוס' לעומתו מסבירים, שהמקשן למד שמחאה שלא בפניו לא תועיל כמו שהעדאה שלא בפניו לא מועילה, כיון שאומרים שהקול לא יגיע אליו. וכיון שמחאתו לא תועיל, אזי גם באם לא מיחה כלל - לא תועיל לו חזקתו. ומקשה המהרש"א דהרי גם על מסקנת הגמרא (כט, א), שחזקה מקורה בסברא גרידא (שאדם לא שומר שטרו יותר מג' שנים), שואלת הגמרא דא"כ מחאה שלא בפניו לא תיהוי מחאה. ושם פירש תוס' דאיירי שהמחזיק והמערער דרין בעיר אחת שאז לא יכול המערער לטעון שגם אם הייתי מוחה לא היית שומע, דבעיר אחת ודאי היה שומע מחאתו, וע"כ חזקתו חזקה.

וא"כ אי"מ מדוע שם פירש תוס' שכשמחאתו אינה מחאה אזי חזקתו חזקה. ואילו אצלנו פירש דכשאינ מחאתו מחאה אזי גם אין חזקתו חזקה. ומפרש המהרש"א דכאן מעמידים תוס' שאיירי שהמערער והמחזיק לא נמצאים יחד באותה עיר, דבזה מחאתו לא היתה מועילה, ולכן חזקתו אינה חזקה. והא דכאן העמידו תוס' כשלא נמצאים בעיר אחת, מסביר המהרש"א, דזהו כיון שתוס' רצו שיהיה דמיא דשור המועד. דכמו שבהעדאה כשאינ מחאה אין חזקה, כך בחזקת קרקע כשאינ מחאה אין חזקה. ועפ"ז מסביר המהרש"א המשך דברי התוס', דאע"פ שמחאה ענינה ביטול החזקה והעדאה ענינה יצירת החזקה - עכ"ז ענינם אחד הוא, כיון דבשניהם כשאינ המחאה או ההעדאה - אין החזקה.

יוצא א"כ, שרש"י ותוס' נחלקו האם אמרינן מחאה דומיא דהעדאה או דחזקה דומיא דהעדאה; דרש"י לומד שמחאה דומיא דהעדאה, וכשם שהעדאה שלא בפניו לא שמייה העדאה כך מחאה שלא בפניו לא שמייה מחאה. ולא איכפת ליה שבתוצאה בשור אין חזקה ובקרקע יש חזקה. ואילו תוס' למדו שחזקה דומיא דהעדאה, וכשם שבשור כשיש העדאה שאינה ראויה לא נהיה

השור בחזקת מועד, כך בקרקע כשיש מחאה שאין מועילה - אזי החזקה אינה מועילה ג"כ.

ולכאורה נ"ל דנחלקו בהבנת המקשן את גדר ההעדאה (ע"ד הספק בגמרא ב"ק כד, א). רש"י למד (בדברי המקשן) דהעדאה קאי אגברא (על הבעלים) וא"כ לא מועילה מחאה שלא בפניו בקרקע, כשם שלא מועילה העדאה שלא בפני הבעלים בשור. ואילו תוס' למד דהעדאה קאי אתורא (על השור)¹, שהעדאה תפקידה החלת שם מועד על השור, וא"כ משווים העדאה (לא למחאה אלא) לחזקה, דשניהם מוציאים מחזקה זו לחזקה זו. וכשם שהעדאה אינה אלא בפני בעלים, כך צריך להיות הדין בחזקת קרקע².

לפי כהנ"ל תוכן גם מחלוקתם בתירוץ הגמרא. דהנה הגמרא תירצה "התם והועד בבעליו כתיב, הכא חברך חברא אית ליה וחברא דחברך חברא אית ליה". ופירש תוס' דגם בהעדאה וגם במחאה דחזקת קרקע, אמרינן דיש לזה קול ודאי שיוודע לו אלא דבהעדאה יש גזה"כ דהועד בבעליו דוקא. ואילו רש"י פירש שאין התירוץ מצד גזה"כ אלא מסברא, דהעדאה תפקידה גם להחיל שם מועד על השור ולחייבו ממון (נזק שלם) ולכן צריך להיות בפניו ע"מ שיוכל לטעון ולפרוץ דבריו וכיו"ב. משא"כ במחאה דחזקת קרקע שתפקידה אזהרה לשמור שטרו גרידא, מספיק שישמע מאחרים שהיתה מחאה.

ולכאורה צלה"ב, מה ראה רש"י לפרש תי' הגמ' סברתית, ולא גזה"כ כפשטות לשון הגמרא, כמו שפירש התוס'.

כ"ט ע"א. הניחא לתוס', שהגמרא מקשה (שלא רק שמחאה שלא בפניו לא תיהי מחאה אלא) שגם החזקה לא תהיה חזקה. וזה קשה רק באם נלמד חזקה מהעדאה. ואולי אפשר לדחוק שלכן לא העתיק רש"י בד"ה תיבות "אלא מעתה", דלשיטתי אין זה קשה רק אם נלמד משור המועד. ועצ"ע.

1. כמו שהסיק תוס' קודם (בד"ה "אלא מעתה חזקה") – "דסוגיא דהכא למ"ד לאיעודי תורא".

2. אלא שעפ"ז קצת קשה לרש"י, מדוע הגמרא שואלת דוקא באם נאמר שחזקה נלמד משור המועד, והלא גם לולא זאת קשה הקושיא, כמו שמקשה הגמרא אמסקנה בדף

וי"ל דכיון שלרש"י המקשן למד שהעדאה קאי אגברא - יכל רש"י ללמוד שהתרצן סובר שהעדאה קאי על השור, ולכן אא"פ ללמוד מזה על מחאה בקרקע, שתפקידה אזהרת הגברא בלבד ולא החלת שום חלות. ולא היה צריך רש"י להידחק ולומר שזהו מצד גזה"כ.

משא"כ לתוס', שגם המקשן ידע שהעדאה ענינה החלת חלות על השור (אלא שהקשה שלא יהיה חזקה) היה חייב התרצן לתרץ שיש גזה"כ בהעדאה.



ש"י רש"י ותוס' בדין דבר מצרא

הת' אברהם שיחי' מן



בסוגיית ב' לצלא וב' לצללא (ב"ב ה, א) מסביר רש"י, שהסיפור היה, שרוניא קנה שדה שהיתה סמוכה למיצר של רבינא, ולכן רצה רבינא לסלקו מדין בר מצרא, וע"ז אמר לו רב ספרא שמאחר וכל הדין של בר מצרא זה מצד "ועשית הישר והטוב", כאן שרוניא עני, הישר והטוב הוא להשאיר את השדה לרוניא.

ומקשה עליו תוס' דהרי "אין מרחמים בדין ועוד, דקאמר סבר רבינא לסלוקי משמע דטעה רבינא וכו'".

ויש להבין במאי קמיפלגי רש"י ותוס'. ולהוסיף שלכאורה סברת רש"י מובנת מאד, דהרי כל הדין של בר מצרא הוא משום ועשית הישר והטוב, וא"כ, כאן שרוניא היה עני והטוב והישר לתת לו את השדה מה שייך להקשות

מאין מרחמים בדין? (וכמו"כ מובן מדוע טעה רבינא). וא"כ צלה"ב מה סבר תוס' בשאלתו.

ב.

ונראה לבאר זה ע"פ החקירה המובאת בלקו"ש (חי"ט ע' 55) בגדר בר מצרא. דהנה, את גדר הדין דבר מצרא אפשר לבאר בשני אופנים: א. הקנין של הלוקח הוא אכן קנין גמור, אלא שחכמים מחייבים אותו לנהוג באופן של "ישר וטוב" ולתת את השדה - לבן המצר. ב. זה שהלוקח צריך לתת את השדה לבן המצר, הוא (לא רק מצד הנהגה טובה, אלא) מפני שהשדה שייכת לבן המצר, ובלשון הנמוקי יוסף (ב"מ קח, ב. ד"ה והלכתא צריך למקנא מיני') "כאילו יש לו קצת קנין בגופו של קרקע".

ועפ"ז יש לומר שבזה נחלקו רש"י ותוס'. רש"י לומד כהאופן הא', ולכן, כשהלוקח עני (שאז הנהגה באופן של ישר וטוב היא לתת את השדה לעני) הדין הוא שמשאירים בידו את השדה. אך תוס' לומד כהאופן הב', ולכן, גם כשהלוקח עני אי"ז מבטל את שייכותו של בן המצר לשדה, ולכן הוא לא יכול לקבל את פירושו של רש"י.

ואכן, בשיחה מסביר הרבי באריכות ששיטת רש"י היא באופן הא', וא"כ רש"י מוסבר היטב לשיטתי' בגדר בר מצרא.

ג.

ועפ"ז אולי יש לבאר נקודה נוספת בסוגיין:

לאחר שתוס' מקשה על רש"י הוא מבאר את הפשט לדעתו, שהשדה שרוניא קנה היתה אכן צמודה לשדה אחרת של רוניא (כך שהוא עצמו היה בר מצרא), אלא שרבינא הקיף שדה זו משלש רוחות - "סבר רבינא לסלוקי משום שהיה מצרן מג' צדדין ורוניא רק מרוח אחת. א"ל רב ספרא "מאי טעמא דינה דבר מצרא, משום שיהיו כל שדותיו סמוכין שיוכל לחורשן בבת אחת, ולכך

הוא מצרין מרוח אחת כמו אתה מג' רוחות".

ויש להבין מה היתה הסברא של רבינא?

[בהשקפה ראשונה הי' אפשר ללמוד שהרוח שהיתה לרבינא אם הוא היה קונה את השדה גדול יותר מהרוח של רוניא (שכן כך שני שדותיו החיצוניות מתחברות), ולכן הוא חשב שהוא יכול לסלק את רוניא. וע"ז ענה לו רב ספרא, שבגלל רוח קטן זה הוא לא יכול לקחת את השדה מרוניא.

אך: א. פשט זה לא כתוב בתוס'. ב. דחוק לומר שרבינא סבר שהשני צריך להפסיד בשביל שהוא ירויח. (ורק כשא' בר מצרא, ולשני אין כל נפק"מ אם לקנות שדה זו או שדה אחרת, אומרים שהוא יכול לסלק את הלוקח).]

וע"פ הנת"ל אתי שפיר:

הנה תוס' לומד כנ"ל, שלבן המצר יש "קצת קנין" בשדה, ולכן סבר רבינא (בד"א כמובן), שמאחר וזכות הקנין שלו בשדה היא מצד כל אחת מהשדות (היינו שכל שדה שהוא קנה נתנה לו זכות קנין מחדש בשדה שבאמצע), הוא יכול לסלק את רוניא.

וע"ז אמר לו ר"ס, שאעפ"כ, עליו להשאיר את השדה לרוניא, שכן היסוד של הקנין הוא מצד ההנאה שיש לבן המצר, ומאחר וכאן יש הנאה גם לרוניא לא יוכל רבינא לסלקו.



בענין עבד נאמן ועבד פשוט

הת' לוי שיחי' מרקוביץ

ידוע שתורתנו הקד' "תורה אחת" היא, וכ"ה בנוגע לפנימיות התורה והנגלה שבתורה, ששני החלקים ה"ה הפנימיות והחיצוניות של אותה תורה,

וממילא קשורים הם בכל עניניהם (ראה אג"ק כ"ק אדמו"ר ח"י אג' ג'רנ. ובריבוי מקומות בתורת רבינו).

ונראה שיש למצוא קשר לענין ב' בחינות עבד המדובר אודותם רבות בתורת החסידות, איך הם משתקפים בתורת הנגלה, דלכאו' לא מצינו התייחסות כלשהיא לשני בחינות ודינים בנוגע לעבדים בנגלה דתורה.

ויש לומר בזה: בתורה מצינו ב' בחינות ודיני שיעבוד בין עובד למעבידו; דין שכיר פועל ודין קבלן. וכאשר נגדיר ענינם נמצא שהגדרת חילוק ההשתעבדות ביניהם מזכירה הרבה את החילוק בין עבד פשוט לעבד נאמן, וכדלקמן.

ביאור הדברים: ביסוד החילוק שבין שכיר לקבלן נמצאת האבחנה שבשכיר הרי הוא נשכר לזמן מסוים וקצוב, משא"כ קבלן אינו נשכר לזמן אלא למלאכה מסוימת שעליו לבצע. ומזה נמצא, שבשכיר אין ענינו בתכלית ומטרה, כ"א בעצם העבודה. משא"כ קבלן, הרי אדרבה, עיקר ענינו הוא הכוונה והתכלית שבעבודה, שנדרש להשלים מטרה סופית ומושלמת. וכמ"ש הרמ"א (סי' שלג ס"ה) "שכר עצמו לזמן יש לו דין פועל. אבל אם שכר עצמו ללמוד ספר או חצי ספר, יש לו דין קבלן".

אלא שאבחנה זו דורשת עדיין ברור, שהרי באם כל החילוק תלוי באם נשכר לזמן או למלאכה, יוקשה, שהרי גם קבלן הנשכר לזמן מסויים הרי אין זה מוציאו מגדר קבלנות - באם נדרש לבצע עבודה מסוימת מושלמת. וכמ"ש בערוך השלחן (סי' שלג ס"ז) "אף שידוע כמה ימים עושה מלאכה זו, כגון שקיבל על עצמו לעשות כך וכך יין בימי הבציר, וימי הבציר ידועים כמה הם, מ"מ מדלא שכרו לימים כ"א למלאכה נקרא קבלן".

אלא, זקוקים אנו לומר שהחילוק בין שכיר לקבלן הוא במהות השעבוד שלהם למעביד שהוא מתבטא בשכירות על הזמן או שכירות על תוצאת המלאכה, וכדלקמן.

דהנה בבא מציעא (פג, א) איתא: "השוכר את הפועלים ואמר להם להשכים

או להעריב, מקום שנהגו שלא להשכים ושלא להעריב אינו רשאי לכופן". ומציינים התוס' (ד"ה השוכר עה, ב) "נקט פועלים, משום דפועלים לא משמע אלא שכירי יום, דבהכי מיירי". היינו, שמשנה זו העוסקת בשכירים לומדת שמתר (במקום שנהגו) לכופ את השכירים שיקומו ויעבדו בשעות שיחליט בעה"ב. ומשום שזהו גדרם, שהם שכירי יום.

והנה, מכאן ניתן למצוא החילוק המהותי בין השעבוד של קבלן לשעבוד של שכיר, שבשכיר השיעבוד שלו הוא לא רק על העבודה אלא גם על שעות העבודה, משא"כ בקבלן השיעבוד הוא רק על העבודה, ולא מתי יעבוד. שמזה מובן, שאע"פ שייתכן וסוכם עם הקבלן על זמן עבודה, וכן עם השכיר על תפוקה מסוימת, אין זה נוגע ומשנה מעצם ומהות השעבוד שלהם, שהקבלן תמיד יישאר בעה"ב על שעות עבודתו, משא"כ השכיר הרי הוא אינו בעה"ב עליהם ואפשר לכופו.

וכ"מ גם בהגהות מיימוניות (פ"ט מהל' שכירות ה"ד) שכ' "דמלמד . . כיון ששכרוהו לזמן קצוב ואין רשאי להתבטל כשירצה, דומיא דשכיר יום או שכיר חודש, אבל אם שכרוהו ללמוד כל הספר או חציו ולא קבעו לו זמן ללמוד בו ויכול להתבטל כשירצה אז ודאי חשוב כקבלן.

ויש להגדיר זאת כך: לשכיר מוכח שיש בו שיעבוד הגוף לאותו זמן המלאכה ואינו חופשי לעשות בו כרצונו, וה"ה כעבד לענין זה, משא"כ קטן.

ובהגדרה זו מצינו לשון מעניינת ברש"י, שפירש לגבי התקנה של רב (ב"מ י, א) ש"פועל יכול לחזור בו אפי' בחצי היום". ומסבירה הגמ' את טעם התקנה, שזהו משום דכתיב "כי לי בני ישראל עבדים", ולא עבדים לעבדים. היינו, שמכיוון ששכיר ה"ה משתעבד כמעט כמו עבד גמור לזמן מסוים לכן נותן לו רב תקנה שלא יהי' עבד גם לא לזמן זה, בכך שיכול תמיד לחזור בו,

1. וכן להיפך, באם יסכם בעה"ב עם השכיר שבמשך הזמן יסיים מלאכה מסוימת, בזה לכאורה אינו הורס את דין השכירות שנשכר לעבוד עבור יום (לדוגמא).

וכתב רש"י (שם טז, א) בד"ה שאני: "דגבי שכירות איתא להאי טעמא ד"עבדו הם ולא עבדים לעבדים", אבל בקבלנות אין זה עבד אלא לעצמו".

והנה, יש להתעכב על לשון רש"י, דלכאורה מה הי' צריך רש"י לומר ש"אין זה עבד אלא לעצמו", והרי הי' מתאים יותר לומר "אין זה עבד" ובפרט שלשון זו תמוהה גם בתוכנה, דמהו הפירוש שאדם עבד לעצמו, ואדרבה, הרי צריך לכאורה לומר בדיוק להיפך שאדם אדון לעצמו ולא עבד לעצמו.

אלא יש לומר שבזה בא רש"י להגדיר את מהות השעבוד שיש בקבלן בשונה משכיר, שהרי קבלן משתעבד לבעל-הבית לענין שעליו לסיים את המלאכה המסוימת עד תוצאתה הסופית המוסכמת, וכאן בא רש"י לומר שלא תחשוב שהחילוק בין השיעבוד של הקבלן לזה של השוכר הוא חילוק כמותי, שבקבלן השעבוד חל גם על הזמן שבו יעשה את המלאכה, אין זה כך, אלא החילוק הזה ביניהם יוצר חילוק מהותי ואיכותי

והוא: כאשר אדם משתעבד כקבלן לעשות מלאכה בשביל אדם אחר שהוא בעצמו לא יכול לעשות (מאיזה סיבה שלא תהיה) אין זה מן הנכון להגדירו כמשועבד לבעה"ב זה. אלא הנכון הוא להגדירו כעומד במקום הבעה"ב, שהרי הבעה"ב משתמש באותו קבלן כדי להשיג את המטרה שהוא בעצמו חפץ להשיג ג"כ, אלא שאין באפשרותו להשיגו לבד ולשם כך מביא אדם אחר שישגיג בשבילו את המטרה. היינו: האדם מביא קבלן ומשלם לו ע"מ שהאינטרסים שלו יהיו גם האינטרסים של הקבלן, ושהקבלן במקומו ידאג לחתור לאותה מטרה שהבעה"ב בעצמו רוצה לחתור אליה. ואת זאת מגדיר רש"י במילים שקבלן "אין זה עבד אלא לעצמו", ז"א שהמטרה אליה הוא השתעבד היא בעצם הפכה להיות המטרה שלו וא"כ ה"ה הוא עבד בענין זה ולמטרה זו, לעצמו.

משא"כ בשכיר שמשתעבד לא בשביל לסיים את המלאכה לבעה"ב אלא משתעבד למלאכה עצמה ולשעות שלה, ה"ה משתעבד לא לאותה מטרה של בעה"ב וה"ה כאילו עומד במקומו, כי הרי הוא אינו מחוייב רק להגיע למטרה.

ואדרבה אין הוא צריך להתענין כלל במטרתו של בעה"ב אלא הוא צריך להיות עסוק אך ורק בעבודה עצמה. ז"א, שהוא משועבד לעבודת בעה"ב עצמה ובכך ה"ה נחשב כעבד.

ולפי כהנ"ל נוכל לומר שכאן רואים את אותה האבחנה המחלקת בין עבד נאמן לעבד פשוט.

דהנה בהמשך תרס"ו (ע' שט ואילך) מביא כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע החילוק שבין עבד נאמן לעבד פשוט, שבעבד פשוט ה"ה "כמו מעשה העבד ואדון שאנו רואין שעיקר ענין העבדות אינו רק בכחי' עול . . שמוטל עליו מאימת האדון לעבוד כל עבודה קשה וכבידה ביותר . . וגם בלילה לא ינוח בשינה . . כמו להקיצו משנתו המועטת לעבודה ולא יתנהו השב רוחו כלל".

משא"כ העבד נאמן הרי "עבודתו מאהבה ותענוג ושמחה דווקא . . והתקשרותו ואהבתו אינו מצד שהוא ממהותו ועצמותו כמו הבן . . רק להיותו נעלה במדרגה וה"ה יודע ומכיר גודל מעלת האדון והפלאותו . . ומשו"ז שיעבד עצמו וגופו לשרתו בשירות השייך לכבוד האדון ולמזונו ושולחנו והנהגת ביתו, והאדון ג"כ סומך עליו ומאמין לו ומוסר לו כבוד דכל אשר להאדון ברכושו וכו'".

והנה, משני התיאורים הללו נמצנו למדים חלוקה בין ב' סוגי העבדים ובשתיים: א. הן בהיחס של העבד לאדונו. ב. והן בהיחס של האדון אליו. דבעבד פשוט העבד מצידו לא מעוניין לא באדון ולא בעבודתו ולאידך האדון מצידו רודה בעבד. משא"כ בעבד נאמן העבד מצידו כל ענינו זה האדון ועניניו וכן גם האדון מצידו נותן בו אמון ומכבדו.

ומכאן אפשר להגדיר זאת כך: העבד הנאמן בהרגשתו אינו עובד לבעה"ב ומשועבד אליו. אלא להיותו נעלה והרי הוא מבין את הפלאות הבעה"ב הרי שהאינטרסים של בעה"ב הפכו להיות האינטרסים שלו עצמו, ולכן הרי הוא עובד בחשק גדול בלי להרגיש שהוא עובד בשביל מישהו אחר. ובסגנון לשונו של רש"י "ואין זה עבד אלא לעצמו". משא"כ בעבד פשוט בהרגשתו

האינטרסים של האדון שהאינטרסים של העבד נשארים שונים, ואין הוא כעומד במקום בעליו, ואדרבה ה"ה משועבד אליו בקבלת עול.

וא"כ נראה מכאן שהאבחנה המחלקת בין מהות ההשתעבדות של שכיר לבעליו וקבלן לבעליו ה"ה אותה אבחנה המחלקת בהשתעבדות העבד נאמן לבעליו והעבד הפשוט לבעליו.

רק שכמובן אנו מדברים רק על מידת ההשתעבדות הנפשית שנמצאת בנפשם של השכיר והעבד פשוט ולאידך הקבלן והעבד הנאמן [אך לפועל ממש החילוקים בעבדים עצמם למעשה אינם כמו החילוקים בין שכיר לקבלן, כמובן וגם פשוט] ואשר לכן, כאשר בחסידות מדגישים את מידת ההשתעבדות הנפשית, נמצא: שיחס האדון אל העבד הוא לא עוד פרט ועוד דין בשיעבוד, אלא כתוצאה ישירה מההשתעבדות שנפעלה בנפש הפועל, שכאשר הפועל השתעבד לאותם אינטרסים שבעצם גם האדון מעוניין (משועבד) אליהם, וה"ה כאילו עומד במקומו לכן אין האדון מתעמר בפועליו לשעבדן ואדרבה מעמיד אותו גם בפועל במקומו, ומכבדו כאילו היה הוא בעצמו.

משא"כ כאשר הפועל לא השתעבד לאינטרסים של מעבידו ולא נעמד במקומו ואדרבה רצונו בהפקר הרי שאז האדון מתעמר בו ומשתלט עליו.

ואולי זהו בפנימיות הענינים הסיבה שממנה נשתלשל שבשכיר וקבלן הדינים יהיו רק לפועל שבשכיר אפשר לכפות עליו להשכים ולהעריב - ענין השליטה עליו, משא"כ בקבלן.

ועוד יאמר: השורש בפנימיות הענינים לדין שדוקא בשכיר תיקן רב שיכול לחזור אפי' בחצי היום, הוא גם מענין ההשתעבדות שבעבד נאמן ובעבד פשוט, רק ששם הפוך הדבר: שבעבד נאמן מושלל לגמרי כל ענין של לחזור בו בחצי היום משום שכנ"ל השתעבד לאינטרסים של בעה"ב וה"ה כעומד במקומו, ולכן השתלשל שדוקא בשכיר - שנשאר מציאות לעצמו - יכול לחזור בו בחצי היום משא"כ בקבלן.



בדין "אין אדם פורע תוך זמנו"

הת' חנא חיים הכהן שיחי' פרידמן

א.

גרסי' (בבא בתרא ה' ע"א) "אמר ריש לקיש הקובע זמן לחבירו ואמר לו פרעתין בתוך זמני אינו נאמן ולואי שיפרע בזמנו. אביי ורבא דאמרי תרוייהו עביד איניש דפרע בגו זימניה, זימנין דמיתרמי ליה זוזי אמר איזיל איפרעיה כי היכי דלא ליטרדן".

והנה, בתוס' (ד"ה כי) הקשו על דברי אביי ורבא, מאי שנא בכור ושוכר דלא אמרינן בהו עביד איניש כו'.

וכתבו ליישב וז"ל: "ומפרש ר"י טעם אחר, דהכא כיון דחייב לו ואיתרמי ליה זוזי פורע לו תוך הזמן דלא ליטרדן, אבל גבי בכור דאכתי לא איחייב כלל עד לאחר ל' יום ושמא ימות בתוך ל' ויפטר, וכן שוכר שמא יפול ביתו של משכיר ויצטרך שוכר לצאת דלא עדיפא מיניה", והיינו שאדם לא מקדים ופורע דבר שיתכן שהוא לא יתחייב עליו.

ולכאורה יש לתמוה מדוע התוס' לא חילקו בפשטות בין המקרים, שבהלואה הוא כבר התחייב (שהרי החיוב הוא כבר משעת ההלואה, ורק שיש לו זמן לאחר את הפרעון) ולכך הוא פורע, ובשכירות ובפדיון הוא עדיין לא התחייב, ולכך אין אדם מקדים ופורע תשלום בדבר שעדיין הוא לא התחייב עליו, והרי חילוק זה הינו סברא הפשוטה בדעת האדם.

ובאמת ברשב"א כתב ליישב כן, וכלשונו "וי"ל דשאני התם דכיון דאכתי לא מיחייב ליה לא מקדים ופרע מאי דלא מיחייב ליה, אבל הכא חיובי מיחייב אלא דאכתי לא מטא זימניה". וצריך א"כ ביאור מדוע לא יישב כן התוס'.

ב.

ובאמת שדברי ר"ל עצמם צריכים ביאור.

דהנה, כלל גדול בדין הוא אשר "המוציא מחבירו עליו הראיה", וכיצד איפא מוציאים ממון ע"פ חזקה בזמן שאין ראיה ברורה שהוא חייב (והרי אפי' ברוב העדיף מחזקה אמרינן ד"אין הולכין בממון אחר הרוב")?

ומצינו בזה ב' ביאורים:

א. דברי המהרי"ק (שורש ע"ב) "...והטעם נכון למבין, כי אין לומר אוקי ממונא בחזקת מריה אלא כנגד חזקה דאתיא ממילא כגון חזקת הגוף, אבל היכא שהחזקה באה מחמת טעם כגון חזקה דאין אדם פורע בתוך זמנו וכו' פשיטא שאין חזקת ממון עומדת כנגדו, שהרי בהיות החזקה ההיא אמיתית אין חזקת ממון כלום..."

ובפשטות כוונתו, שהסיבה שחזקה ורוב אינם מוציאים ממון זהו משום שהם אינם ראיה על המקרה שלפנינו, משא"כ חזקה שיש בה טעם היא מהוה ראיה על המקרה שלפנינו.

וראה בהגהות הגר"א (סי' ע"ח סק"ח) דהך חזקה הוי כמו עדים.

ב. ביאור הגרעק"א (שו"ת סי' קצ"ז), אשר באמת חזקה זו אינה מוציאה ממון, אלא שהיא מונעת מהלווה לטעון פרעתי, וממילא הדר עליה החזקת חיוב דמעשה ההלואה.

ונ"ל בעומק הדברים, שאי"ז רק שחסר נאמנות בטענתו דפרע, כ"א שטענה זו אינה בגדר טענה כלל, והוא ע"ד שיטען "מחלת לי", שאין זה בגדר טענה כלל, מאחר והלואה אינה עומדת למחילה. וכדלקמן.

ג.

ויובן זה ובהקדים, דהנה בתוד"ה הקובע כתבו התוס' "אור" דוקא קובע

זמן אבל בסתם הלואה לא חשיב ליה תוך שלושים תוך זמנו". והכי נקטו ברוב הראשונים וכן נפסק להלכה בסי' עח.

וברשב"א הביא שיטת התוס' וחלק עליו, וז"ל: הקובע... פירשו גאון ז"ל דווקא קובע, אבל בסתם מלוה אע"ג דאמרינן סתם מלוה שלושים יום וכדתני פ"ק דמכות... אפ"ה אם אמר פרעתין תוך שלושים יום נאמן, דכיון שלא קבע לו זמן שלושים יום בפ"י מיכסיף ופרע תוך ל'. והיינו דקאמר הקובע זמן, ואילו אפ"י בסתם מלוה כן לישמעין בסתם מלוה וכ"ש בקובע.

"ולולי שאמרה גאון ז"ל והסכימו בכך כל האחרונים הייתי אומר דה"ה בסתם מלוה, ותדע לך מדאקשינן עלה דר"ל מיהא דתנא עד ארבע אמות מחייבין אותו בחזקת שנתן עד שיביא ראיה שלא נתן, ומאי קושיא דבכל כי הא מודה בה ר"ל, דהא לא קבע לו חבירו זמן עד שיגמור כל הארבע אמות, אדרבה הוא תובעו ורוצה שיבנה עמו מיד. והא דנקט לה ר"ל בקובע זמן ולא בסתם מלוה, משום דההיא לא פסיקא ליה, דהא במנהגא תליא מילתא, כדתניא בתוספתא דב"מ המלוה את חבירו סתם אין פחות מל' יום, ובמדינה שנהגו בפחות מכאן או ביותר מכאן אין משנין ממנהג המדינה. כנ"ל".

והנה, שיטת הרשב"א מובנת ובפשטות, שהרי יסודה היא שאין אדם פורע כל עוד והוא אינו מוכרח, ומה לי קובע זמן או סתם הלואה, דהרי בשניהם הוא אינו מוכרח לפרוע.

אכן בשיטת התוס' צ"ב, מהו יסוד החילוק בין הקובע זמן לסתם הלואה. גם צ"ב מה יענה התוס' להוכחת הרשב"א מהמשך דברי הגמ', שהקשו על ר"ל ממשנתנו על אף דלא איירא בקובע זמן.

ד.

והנה, בביאור יסוד דברי התוס' ישנם ב' אופנים:

א. שיטת הרשב"א המובאת לעיל, שמ"כיון שלא קבע לו זמן שלושים יום

בפי' מיכסיף ופרע תוך ל", והיינו שבסתם הלואה האדם פורע אף תוך הזמן משום שהוא מרגיש רגש של בושה לא לפרוע את חובו, ורק כאשר המלוה קבע לו זמן אין הוא מתבייש, ולכך זהו רק בקובע זמן.

ב. שיטת הסמ"ע (סי' הנ"ל סק"א) שזהו משום "דגילה הלוה דעתו דצריך להמעות עד שיכלה הזמן משא"כ בסתם הלואה", ומזה משמע שכשהלוה ביקש זמן הוא גילה בכך שקודם לזמן הפרעון לא תהיה לו אפשרות לפרוע את החוב, משא"כ כשלא קבע זמן שיתכן ויהיו לו מעות.

ולהעיר אשר לשיטת הרשב"א היסוד הוא שהמלוה קבע זמן (שלכן אינו מתבייש), ואילו לשיטת הסמ"ע היסוד הוא שהלוה ביקש זמן זה (שהרי בכך גילה דעתו)].

ונראה לומר בעומק דברי הסמ"ע, שכשהלוה ביקש זמן לפירעון, הרי זה כאילו שהתחייב לפרוע לאחר הזמן, וקודם לכן אין ביניהם דיון על הפרעון.

בסגנון אחר: מכיון שהלוה ביקש זמן לפירעון ובכך גילה שקודם לזמן זה לא יהיה לו מעות לפירעון, הרי זה כאילו שסיכם עם המלוה שהפרעון יהיה בזמן זה, ולכך הוא אינו נאמן לטעון שפרע קודם לזמן זה.

ולפ"ז נמצא שישנו חילוק מהותי בין ביאור הרשב"א לביאורו של הסמ"ע, שלביאור הרשב"א ה"ז רק הטלת ספק בטענתו של הלוה, שמכיון שאין הוא בוש לא לפרוע אין הוא נאמן לטעון פרעתי; משא"כ לשיטת הסמ"ע, שזה כמו שסיכמו ביניהם לפרוע בזמן מסויים כנ"ל, נמצא שכשהלוה טען שפרע קודם לכן הרי הוא מעורר דיון חדש שאינו קיים מצד מעשה ההלואה העומדת לפירעון בזמן שסוכם, ולכך הוא אינו נאמן, והוי כטוען פרעתי.

בסגנון אחר: לשיטת הרשב"א ההלואה מצד עצמה יכולה להיפרע גם קודם זמנה, רק שיש טעם צדדי להטיל ספק בטענת הלוה שפרע, משא"כ לשיטת הסמ"ע, שמעשה ההלואה ניתן ליפרע בזמן שסוכם ביניהם, ולכך אי נאמנותו היא מצד גדר ומעשה ההלואה עצמה.

ד.

והנה, בקצוה"ח (סי' הנ"ל סק"ח) הקשה על דברי הסמ"ע ש"אין זה עיקר הטעם, דהא שכירות ופדיון הבן גבי מת האב תוך שלושים וכותל חצר בכולהו לא גלי אדעתיה, ואפ"ה אמרינן בהו אין אדם פורע תוך זמנו".

וכוונתו להקשות על דברי הסמ"ע, שבאם עיקר הטעם הוא משום שגילה בדעתו שאין לו מעות - קשה:

א. מסוגית הגמ' שהקשתה על ר"ל מהמשנה והתם לא גילה בדעתו. וכפי שהקשה הרשב"א על דברי התוס' כנ"ל.

ב. משכירות ופדה"ב, דאמרינן בהו אין אדם פורע אף שלא גילה בדעתו שאין לו מעות.

(ויש להעיר שלכאורה אי"ז קשה כ"כ, מאחר ושם יש לצרף דברי הרשב"א הנ"ל, שעדיין הוא לא התחייב, ודברי הסמ"ע לבאר את ר"ל נצרכו היכא דכבר התחייב, וצ"ע מדוע נדחק הנתה"מ (ביאורים סק"י) ליישב קושיא זו, ולא כתב כן, אלא כתב שזהו משום שיתכן והוא לא יתחייב, עיי"ש בדבריו, וכנראה נקט שיטת התוס', אף שלפ"ז קשה ביותר מהלך הסוגיא וכפי שהקשה הנחל"ד על אתר).

אכן, באם יסוד דברי הסמ"ע הוא כנ"ל, יש ליישב ובפשטות, שהרי יסודו הוא לא משום שגילה שאין לו, כ"א שבכך נקבע שפרעון ההלואה הוא בזמן שסוכם ביניהם, וא"כ פשיטא שכן הוא גם בכותל ובשכירות ובפדיון, שם מעיקרא זמן התשלום עוד לא חל, ולכך פשיטא שלא יהיה נאמן לטעון פרעתו, מאחר ולא חל חיובו.

ו.

ונראה שביסוד זה יש לבאר גם פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן בסוגייתינו. דהנה כתב הרמב"ם (הל' שכנים פ"ג ה"ב), וז"ל: "אחד מן השותפים

שבנה הכותל המבדיל בינו ובין חבריו עד ארבע אמות ותבע חבריו ליתן חלקו בהוצאה ואמר נתתי חלקי, הר"ז בחזקת שנתן וישבע היסת שנתן ונפטר עד שיביא התובע ראיה שלא נתן. אבל אם בא לתבוע אותו ליתן חלקו בהוצאת שאר הגובה שהוסיף על ארבע אמות מפני שסמך לו או כנגדו ואמר נתתי אינו נאמן, אלא חבריו נשבע לו בנקיטת חפץ שלא נתן לו ונוטל ממנו כדין כל הנשבעין ונוטלין עד שיביא ראיה זו שנתן לו".

ומדבריו משמע, שאף שהסברא היא שהוא לא שילם, משום שלא ידע "אי מחייבו ליה רבנן" כמבואר בסוגייתינו, מ"מ אי"ז סברא חזקה כ"כ, ובכדי ליפרע ממנו צריכים להישבע.

וכבר הקשו במפרשים, שלכאורה הדברים תמוהים, דהא "מי יימר" היא סברא המועילה כמו "אין אדם פורע", וכמוכח במהלך הסוגיא שהגמרא השוותה אותם, ומדוע א"כ צריכים להישבע על זה (והרי ב"אין אדם פורע" אי"צ להישבע)?

ובאמת ברמב"ן בסוגיין חלק על דבריו וכתב שגובה ללא שבועה. וכתב בלח"מ לבאר שיטת הרמב"ם, ש"מ"מ י"ל דלא מדמינן ליה לגמרי, דהכא בעינן שבועה והתם לא בעינן שבועה, ולא אהני טעמא דמי יימר אלא לדמותו להם דכי היכי דהתם אינו נאמן ה"נ אינו נאמן האומר פרעתי כשישבע חבריו בנקיטת חפץ".

ועדיין אין בזה ארוכה לתמיהה לעיל, שהרי מפשטות הסוגיא משמע ש"מי יימר" עדיף מ"אין אדם פורע", שהרי סברא זו מועילה אף לפי אביי ורבא השוללים את סברת "אין אדם פורע", וכיצד יתכן שב"אין אדם פורע" לא צריכים שבועה וכאן צריכים?

ועפ"הנ"ל יש לבאר ובפשטות, שכן ב"אין אדם פורע" היסוד הוא משום שקבע זמן, ובכך הוגדר הפרעון למעשה ההלואה לזמן זה, וממילא אין הלווה נאמן לטעון פרעתי, שהוי כטוען מחלת לי וכו"ל בארוכה; משא"כ ב"מי יימר"

ששם אי"ז אלא טעם צדדי שאינו נאמן לומר שפרע, מאחר ולא מסתבר ששילם במקרה ואינו יודע אם הוא חייב, שהרי באם הוא יודע שהוא חייב כבר חל עליו החיוב (ובניגוד לפירעון ההלואה), ומכיון שאינו אלא הסתברות לכך חייב הוא בשבועה. ודו"ק.

ז.

ולפ"ז מיושבת היטב הקושיא שבתחילת דברינו, מדוע לא יישב התוס' שהחילוק בין נדו"ד לשכירות ופדיון הוא בכך שכאן התחייב ושם לא (כדברי הרשב"א) - שכן לפהנ"ל נמצא, שאף בקובע זמן חיוב ההלואה הוא רק בזמן שנקבע ביניהם, שלכן לפי ר"ל אינו נאמן לטעון שפרע קודם לכן, משום שמעשה ההלואה הוגדר להיפרע בזמן זה, ובא"כ יוצא ששיטת אביי ורבא החולקים על ר"ל היא שהאדם פורע את חיוב ההלואה שהוגדר לזמן שנקבע ביניהם, אף שזמן זה עדיין לא הגיע.

ולכך הוצרך התוס' ליישב שלשיטת אביי ורבא החולקים על ר"ל זהו משום שכאן בודאי יתחייב, ואילו התם יתכן שלא יתחייב, שהרי גם החיוב הנוצר ממעשה ההלואה מוגדר לעתיד. ודו"ק.



הלכה ומנהג

דינו של "בלעך" שמונח על האש (או"ח סימן יא)

הרב אברהם שיחי' אזדאבא
מרא דאתרא דשכונת קראון הייטס
ומראשי ישיבתינו הקדושה

שאלה:

המנהג בזמננו הוא, שכל בית יש לו "בלעך" של מתכת שמניחים על גבי האש, שעליו מניחים הקדירה של חמים לכבוד שבת. והנה אע"פ שלא מצינו מנהג זה מפורש בש"ע אבל כעין זה מצינו במחבר (סי' רנ"ג ס"ג) במשכים בבקר וראה שהקדיחה תבשילו שמותר ליטלו ולהניח קדירה ריקנית תחתיו ולהחזיר הקדירה עליה. נמצא שקדירה ריקנית דומיא ד"בלעך" הוא במקום גרופה וקטומה, שמותר להחזיר ע"ג כירה שהיא גו"ק בשבת.

ויש לחקור בנידון ה"בלעך": א. האם דינו רק כגרו"ק שמתיר ההחזרה ע"ג כירה ע"פ תנאי חזרה המבוארים בש"ע (שם מחבר ורמ"א ס"ב) או"ד מותר ליתן אפילו בתחילה בשבת דדינו כסמוך לאש. (ע"ד המבואר במחבר

סי' שי"ח סט"ז). ב. (אפילו את"ל דינו ככירה שהוא גו"ק) אם יש לחלק בין מקום ה"בלעך" שהוא נגד האש ובין מקום ה"בלעך" שלא נגד האש. היינו, אם כל ה"בלעך" דינו ככירה או"ד רק מקום ה"בלעך" שהוא נגד האש ממש חשוב ככירה, אבל שאר ה"בלעך" חשוב רק סמוך לאש.



תשובה :

בקובץ "אהלי שם" גליון א', כתבו שמסתפק רבינו בש"ע שלו בקדירה ריקנית (דומיא ד"בלעך") אם דינה כגו"ק שמותר להחזיר בשבת בתנאי חזרה או מותר אפילו לכתחילה בשבת דומיא ע"ג קדירת חמים. ודייקו כן מכמה ראיות כדהלן:

א. בשו"ע בסי' רנ"ג (סע' כו) כותב רבינו "וכן מותר ליתן תבשיל בשבת ע"פ קדירת חמין הטמונה ע"ג האש (שבכירה) ע"ד שיתב' בסי' רנ"ז אע"פ שהיד"ס שם ואין חוששין לחיתוי בגחלים כיון שהקדרה של חמין מפסקת בין תבשיל זה להגחלין ואפי' אם הסיר תבשיל זה מהכירה מבע"י ולא היה בדעתו להחזירו והניחו ע"ג קרקע ואפי' פינהו מקדרה לקדרה ואפי' הוא תבשיל ישן ונצטנן לגמרי אלא שהוא בענין שאין בו משום בישול כגון שאין בו מרק שאף שבכל א' מאלו אסור להחזירו בשבת אפי' ע"ג כירה הגרופה וקטומה מפני שנראה כמבשל לכתחילה בשבת מ"מ כשמניחו ע"ג הקדירה שע"ג הגחלים (שבכירה) אינו נראה כמבשל לכתחילה לפי שאין דרך בישול בכך". ודייקו מכאן בשתיים: א. דבתחילה כתב "על פי" ואח"כ כתב "על גבי". ב. בתחילה כתב "ע"פ קדירת חמין" ואח"כ כותב "על גבי קדירה" (סתם). וכיון שרבינו כותב אח"כ שמותר להחזיר בשבת "על גבי קדירה" וכותב קדירה סתם ולא כותב כדלעיל "קדירת חמין", משמע שרבינו סותם דין של קדירה ריקנית שיש מקום להתיר אפילו לכתחילה להניח תבשיל על גבי קדירת ריקנית כמו על גבי קדירה מלאה. וכן מבאר שם הלשון "על גבי" דפירושו דמניח הקדירה בתוך

הקדירה הריקנית היינו שמונח על גופה של קדירה משא"כ "על פי" פירושו על פי קדירה מליאה דהיינו למעלה מהקדירה עצמה.

ב. הנ"ל הבינו בדברי רבינו (בקו"א שם סק"י), שהיו לרבינו ג' דרכים בדין קדירה ריקנית: (או בני"ד ה"בלעך") א. מותר לכתחילה בשבת כמו ע"פ קדירת חמין. ב. אסור להחזיר לכתחילה רק בתנאי חזרה כמו ע"ג כירה שהיא גו"ק. ג. אסור בכל ענין, דדינו כמו על גבי כירה ממש וחשוב כמו שנותן על גבי כירה ממש בלא גו"ק דקדירה ריקנית לא מועיל כלום (וראה האריכות מ"ש בזה בגליון הנ"ל).

והנה, לא מסתברא מילתא שהיה כאן שינוי בדעתו של רבינו בדין קדירה ריקנית. ומה שמבססים דעתם זו על שינויי הלשונות מדברי רבינו שמתחילה כותב "על פי קדירת חמין" ואח"כ כותב "על גבי קדירה" (סתם) להורות שגם על קדירה ריקנית מותר ג"כ להחזיר בשבת לכתחילה, הנה אמנם יש בדבריהם כמה סתירות ותמיהות.

א. באם אמנם כוונת רבינו לסתום הדין בנוגע לקדירה ריקנית, לא מסתברא מילתא שבאותו הסעיף גופא יכתוב בתחילתו בפירוש דקדירה ריקנית דינו כגרו"ק שמתיר ההחזרה בשבת רק ע"פ תנאי חזרה, ואח"כ יסתום דינו דמותר אפילו לכתחילה בלא תנאי חזרה.

ב. עצם הדיוק, שהלשון "על גבי" משמעו בתוך גוף הקדירה (בקדירה ריקנית) והלשון "על פי" משמעו על פי הקדירה מלמעלה (בקדירה מלאת חמין) נסתר להדי' מלשון רבינו בסי' שי"ח (סי"ד) דאיתא שם "מותר להניחו בשבת על גבי קדירה הטמונה", הרי שהתיבות "על גבי" מתפרשים ג"כ על גבי הקדירה מלמעלה ולא דוקא על גוף הקדירה בתוכו.

ג. את"ל דכוונת רבינו לסתום, וכוונתו לומר שמותר לכתחילה בשבת ליתן בתוך קדירה ריקנית, א"כ אינו מובן מהו המשך דברי רבינו שכותב "ולפי"ז יש לומר בתנור שלנו וכו'" שמותר ליתן על גבי מעזיבה אפילו לכתחילה בשבת, דבשלמא אם הפי' כפשוטו דקאי על גבי קדירה מליאה,

דמותר ליתן שם בשבת לכתחילה אזי יש המשך לענין לדין מעזיבה, דהיינו דכמו שמותר ליתן על גבי קדירת חמין דלא נראה כמבשל, ה"ה דמותר ליתן על גבי מעזיבה דלא נראה כמבשל, אבל אם הפי' דמותר (ג"כ) על גבי קדירה ריקנית, א"כ לא צריך לדמות זה לזה, דהיינו הך וכ"ש הוא, אם מותר ליתן ע"ג קדירה ריקנית שהוא מונח על גבי אש ממש כ"ש דמותר ליתן על גבי מעזיבה שזה הפסק יותר גדול בינו לבין האש.

ד. באם אמנם כוונת רבינו לסתום דינה של קדירה ריקנית, א"כ לאחר שכבר סתם דין קדירה ריקנית דמותר לכתחילה בשבת ליתן עליו למה חוזר עוד הפעם ונקט קדירה שיש בה אוכל, דמזה משמע שדוקא קדירה מלאה ולא ריקה, שבתחילת הסעיף כתב וז"ל "דכיון שהקדירה הריקנית סותמת פי הכירה וכו' ה"ז כגו"ק" ואח"כ באמצע הסעיף כותב סתם וז"ל "מ"מ כשמניחו על גבי הקדירה [סתם] וכו' אינו נראה כמבשל" עכ"ל, דלפי דבריהם כוונת רבינו לסתום דמותר ליתן לכתחילה על קדירה ריקנית בשבת, וא"כ מדוע באותו סעיף עצמו כותב בפירוש שדוקא קדירה של אוכל, וז"ל: "כל מה שמותר ליתן על פי קדירה הטמונה [שיש אוכל בתוך קדירה הטמונה] על גבי גחלים וכו'" עכ"ל, נמצא לדבריהם, שחזר בו רבינו על מה שסתם קודם.

ה. בסי' ש"ח סט"ו (בסופו) כותב רבינו: "ומותר להניחו על גבי קדירה או על גבי מיחום וכו'". ולפי דבריהם נמצא שרבינו סותר דבריו, שקודם כותב קדירה (סתם) נמצא שסותם דבריו (אפי' ריקנית), ואח"כ הוא כותב בפירוש "מיחום" שפירושו שיש בו מים. ובסט"ו שם כותב רבינו "ואם הקדירה הטמונה וכו' וכן מיחום שעל גבי האש מותר ליתן עליהם בשבת", כאן נקט רבינו עוד הפעם "מיחום" כלי שמחזיק בו מים חמים. נמצא לפי דבריהם שרבינו בסי' רנ"ג (סכ"ו) כותב "וכן מותר ליתן תבשיל בשבת ע"פ קדירת חמים וכו' (מליאה) ואח"כ באותו סעיף כותב "מ"מ כשמניחו ע"ג הקדירה וכו'" (אפילו ריקנית)

ובסי' ש"ח סט"ו כותב רבינו "ומותר להניחו ע"ג קדירה [סתם אפי' ריקנית] או ע"ג המיחום [המלא, שסתם מיחום יש בו מים] ובסט"ו כותב רבינו

"וכן מיחם [פי', מלא כנ"ל] ע"ג האש מותר ליתן עליהם בשבת וכו'", והנה לא מסתבר כלל שרבינו הולך וחוזר חלילה כמה פעמים, וכי זה הדרך לסתום איזה הלכה? ואפי' את"ל שכאן בסט"ו כיון שאין המדובר על האש לכן אין חילוק בין ריק למלא, אבל למה (לשיטתם) משתמש בלשון "על גבי" בקשר ל"המיחם" שהוא כלי שיש בו מים.

ועפכהנ"ל נלענ"ד דאין מלשונות הנ"ל שום דיוק, אלא יש לפרש לשונות רבינו כפשוטם, דנקט לשון הראשונים שהם מקור לדין זה והם מדברים על קדירת חמים הטמונה (ראה הר"ן על הרי"ף בסוגיא שם בפרק כירה "ת"ר מביא אדם קיתון של מים וכו' כך כתב הרשב"א ז"ל"), דמשמעות הלשון הוא שהמיחום כולו הוא טמון תחת הבגדים מלמעלה, ולכן כלי העליון אינו נוגע ממש בכלי התחתון שהרי קדירה התחתונה היא טמונה בבגדים. לכן שייך להשתמש בלשון "על פי" שפירושו למעלה מוגבה קצת מהכלי עצמו. אבל כדי שלא לטעות לומר שכל היתר הנ"ל הוא דוקא באופן שהקדירה התחתון טמונה ומכוסה לגמרי, משא"כ בקדירה מליאה ע"ג האש בלא הטמנה והוא שרוצה להניח כלי שיש בו תבשיל על גבי הכלי (מליאה) עצמו, אפשר דאסור - לכן נקט רבינו שמניח על גבי הקדירה (סתם) שכולל בה אפילו נוגע ממש בכיסוי או בשפתי הכלי כנ"ל. וכן מה שנקט רבינו בהמשך "כל מה שמותר ליתן על פי קדירה כו'" שחוזר לנקוט דוקא "על פי". מפני שבהלכה זו רצונו להדגיש את ההיתר של מעזיבה שזהו דומה יותר לאופן הא' בקדירה שהוא טמונה בבגדים שאז קדירה העליונה מלמעלה [מוגבה קצת] מעל הקדירה התחתונה שהרי אינו יכול לנגוע בכלי התחתון ממש, כיון שקדירה התחתונה מוטמנת באיזה דבר לכן נקט קדירה טמונה שבזה הוא בדומה יותר למעזיבה שיש בו הפסק ורחוק קצת מן האש שאין דרך בישול בכך. (ראה מילואים א' המשך ביאור בזה וכן הביאור בדברי הרב בקו"א ס"קי)

ולסיכומא דמילתא:

בקובץ אהלי שם פירש הלשון בש"ע הרב "על גבי", שפירושו הוא בגוף

הקדירה דהיינו בשולי הקדירה ממש. ולפ"ז באו למסקנה שרבינו חזר (בקו"א סי' רנ"ג ס"ק) ממה שפסק דקדירה ריקה דינה כגרו"ק שאז מותר רק חזרה, אלא חזר בו ופסק דמותר אפילו לכתחילה בשבת. וכך מה שרבינו סותם כן בפנים ע"י שמזכיר קדירה (סתם אפילו ריקנית) שלפי דבריהם פירוש התיבות "על גבי" היינו על הכלי מלמעלה ע"ג הבגדים שאיננו נוגע בהכלי עצמו, וממילא נפל כל הבנין ואין צורך לומר שחזר רבינו אלא דינו כמו שמפורש בפנים (שם ס"כו) שקדירה ריקנית דינה רק ככירה שהוא גו"ק. ראה במילואים ב' שדעת תהל"ד אינו כן.

ב.

הנה, לאחר שביארנו בעזה"י בשיטת רבינו, שקאי בקדירה ריקה שדינה ככירה הגרו"ק שמותר רק ההחזרה (כתנאים המפורשים בה), נחזור לבאר המנהג בזמננו להניח "בלעך" על האש מהו דינו, האם הוא כקדירה ריקה שאזי דינו ג"כ כגו"ק וצריך תנאי חזרה, או שדינו כמעזיבה ומותר להניח עליו לכתחילה בשבת בלי שום תנאי חזרה. והנה ראיתי מה שמובא בקובץ "אהלי שם" (גליון ב') ראייה שדעת רבינו הוא ד"בלעך" על גבי כירה הוא עדיף מקדירה ריקנית ודינו כמו ע"ג מעזיבה, ומביא ראייה מספר נזר-ישראל (ליקוטי רימ"א ס"ק י"ב).

הנה, מה שמובא בקובץ הנ"ל דדעת רבינו דע"י הפסק "בלעך" מותר לכתחילה (כמו ע"ג מעזיבה) ורוצה להוכיח כן מליקוטי רימ"א (דף יט, ב) סק"י ב הנ"ל דכותב שם דדעת רבינו דעל גבי ה"בלעך" מותר לכתחילה בשבת. הנה לא הבנתי כלל הוכחה זו, שהרי כל סק"י ב של ליקוטי רימ"א הנ"ל קאי על מ"ש בנזר ישראל, והמדובר בנזר ישראל הוא רק במניח ע"ג מעזיבה של תנור, והביא הב' דיעות של רבינו (סי' רנ"ג ס"כו) אם מותר להניח ע"ג מעזיבה בלא היכר דף או צריך היכר דף, ממילא אין המדובר שם בהפסק של "בלעך" על הכירה אלא בהפסק "בלעך" ע"ג מעזיבה שעל תנור, וע"ז מביא שם בשם

המחצית השקל שאוסר בשבת אפי' בהפסק דף. וכן מה שמביא שם (בקובץ הנ"ל) הליקוטי רימ"א בשם הפמ"ג (א"א סקל"ג) שאם יש דבר המפסיק על התנור שלנו מותר להחזיר אפילו לכתחילה. הנה גם בזה לא הבנתי כלל מהיכן נלקחה משמעות זו לבנות עליו היתר בכירה שלנו, שיש עליו "בלעך" שמותר אפילו לכתחילה ליתן עליו קדירה בשבת, שהרי בפמ"ג הנ"ל לא מדבר כלום על איזה הפסק של "בלעך" וכדומה על הכירה, אלא מחלק בין קדירה ריקנית ובין ע"ג מעזיבה, וע"ז קאי השקו"ט אם צריך היכר דף על מעזיבה או לא, ע"ד המבואר בשולחן רבינו שיש ב' דיעות אם על גבי מעזיבה בעי היכר דף או לא, והוא (הליקוטי רימ"א בשם הא"א) מסיק כדעת רבינו שמותר ליתן לכתחילה ע"ג מעזיבה ע"י היכר דף, אבל כל המדובר שם הוא במניח על גבי המעזיבה ולא ע"ג כירה, וא"כ אינו מובן כלל איך בנה היתר ב"בלעך" שמניח ע"ג תנור שלנו שיהא דינו כמו ע"ג מעזיבה שהרי לא קרב זה אל זה כמבואר לעיל.

וכן מה שכתוב בגליון הנ"ל שמסביר שם סברא הא' (בק"א) למה בקדירה ריקנית לא מועיל כלום וז"ל "אין זה מספיק היכר כי הרואה אינו מבחין שמבשל ע"ג קדירה ריקנית ואף אם כירה היא גו"ק הוה נראה כמבשל בתחילה ולכן יש לאסור" עכ"ל שם, אבל אינו מובן כלל סברא זו, דהנה כותב שם בזה"ל: "אין זה מספיק היכר כי הרואה אינו מבחין וכו'" ובפשטות אינו מובן כלל סברתם למה קדירה ריקנית הוא גרע מגו"ק, הרי גו"ק ג"כ מצד הרואים אינו כלום דהא הגחלים נמצאים בתוך כירה סתומה א"כ ג"כ לא רואים כלום מ"מ דינו הוא שאפילו הובערו אח"כ ג"כ מותר להשהות ע"ג הכירה, ואדרבה קדירה ריקנית נראה כמוחש יותר מגו"ק דזה כולט יותר. ועוד והוא העיקר, שהרי גו"ק אינו בשביל הרואים אלא בשביל עצמו כמבואר בשו"ע רבינו בתחי' סי' רנ"ג וז"ל "וכיון שגילה דעתו מבעו"י שאין צריך לגחלים שוב אין לחוש שמא יחתה בשבת וכו'" עכ"ל, מובן מזה שאין צריך להיות ניכר כלפי העם.

ולסיכומא:

מה שנכתב בקובץ "אהלי שם" (גליון ב) למנהגנו בנתינת "בלעך" על גבי

הכירה שיהא מותר ליתן קדירה בשבת אפילו לכתחילה כמו ע"ג מעזיבה, לא נראה לי אלא הם שווים ממש לדין קדירה ריקנית ע"ג הכירה שדינה כגו"ק כמפרש רבינו בפנים (סי' רנ"ג ס"כו) דחזרה מותר רק ע"פ תנאי חזרה וה"ה ה"בלעך" שלנו שהוא דומה לו לגמרי.

ג.

והנה, מידי דברנו אודות המנהג בנתינת ה"בלעך" ע"ג הכירה בשבת, שלפי הנתבאר לעיל, דינה כקדירה ריקנית ומותר רק בתנאי חזרה, לכן כאן המקום לברר פרט נוסף, והוא בנוגע לשאלה האם יש חילוק בין מקום ה"בלעך" שהוא נגד האש ממש ובין מקום ה"בלעך" שלא נגד האש ממש, ששמעתי שישנם בזה דעות שונות מרבנים כיצד להתנהג.

והנה נראה לי, שעל מקום ה"בלעך" שהוא ממש נגד האש זהו חשוב מקום כירה וחלק ה"בלעך" שאינו כנגד האש ממש חשוב רק סמוך לכירה (או סמוך לאש), דלא מסתברא מילתא דאם אדם מדליק אש קטנה וישים "בלעך" גדול עליו שכל ה"בלעך" יתהפך להיות לו דין כירה. ואין לומר שיש לחלק בין מקום שהיס"ב ובין מקום שאין היס"ב, א"כ נתת דבריך לשיעורים דאיזה עקרת הבית יודעת להבחין בזה ויכול לבוא לידי מכשול.

ויש להביא קצת ראייה מסוגית הגמרא (שבת לז, א) 'ב' כירות המתאימות א' גו"ק וא' אינו גו"ק משהין ע"ג כירה שהוא גו"ק ואע"ג דקא סליק לי' הבלא מאידך", שמזה רוצה הגמרא להביא ראייה דשהי' מותרת בסמוך לכירה שאינו גו"ק שהרי מותר להשהות על כירה גו"ק אע"פ שבע"כ הוא סמוך לכירה שאינה גו"ק (עיי' תוס' שם ד"ה מהו), ומשני שם 'דכיון דמידלי שליט בי' אורא' [מוגבה ע"ג כירה לכן שליט בו אורא הקר ולא חשוב אפי' שהוא סמוך לכירה] מוכח מהגמרא הנ"ל דשתי כירות המתאימות חשובים כאחד סמוך לחבירו ולא נעשית ככירה אחת גדולה (מצד שהם מתאימות) ויש להם שפה אחת למעלה דאם אמרינן דחשוב ככירה אחת א"כ איך מותר ליתן

אפי' על גב כירה שהוא גו"ק כיון שעדיין יש חלק מהכירה גדולה (ב' כירות המתאימות) שלא נעשית גו"ק כדבעי, אלא מוכרח לומר שדינם כמו ב' כירות נפרדות אלא שלפי הס"ד של הגמ' דינו כסמוך לכירה דהיינו דקדירה שמונחת על גב כירה שהוא גו"ק הוא סמוך לכירה שאינה גו"ק ולפי התי' של הגמ' כיון שהוא מוגבה למעלה לא חשוב אפי' סמוך. כמו"כ יש לומר בני"ד דאע"פ שיש "בלעך" גדול על האש שה"בלעך" מתפשט יותר ממקום האש לא חשוב מה שחוץ מכנגד האש כאילו הוא על גבי האש ודינו רק כסמוך לאש ועוד כיון שהוא מוגבה מהאש אינו חשוב סמוך כמבואר לעיל בתי' הגמ'.

ולכאורה יש לחלק, דהתם בשתי כירות מתאימות יש עכ"פ מחיצה בין ב' כירות המתאימות דהא המדובר שם שכל כירה בפנ"ע יש להם מחיצה אלא הם סמוכות זה לזה ונראית כשפה אחת מלמעלה, לכן מותר להשהות על כירה שהוא גו"ק אע"פ שמקבל חום מכירה שאינו גו"ק מטעם שזה חשוב רק סמוך כיון שיש מחיצה למטה המחלקת בין כירה שהיא גו"ק לבין כירה שאינה גו"ק, לכן לא נחשב ככירה אחת גדולה משא"כ בני"ד בשימת "בלעך" על הכירה כיון שלמטה מה"בלעך" אין שום מחיצה המבדלת לכן כל ה"בלעך" נחשב ככירה אחת ואסור להניח על כל ה"בלעך" לכתחילה כמו בכל כירה שהוא גו"ק.

וי"ל דאת"ל דמה שמונח "בלעך" על האש נחשב שכל משך ה"בלעך" דינו ככירה אחת א"כ כשיש ב' כירות מתאימות זו בזו ומשמע שהם דבוקים או שהוא כירה גדולה שיש לו מחיצה באמצע (משמעות לשון הרמ"א (שם ס"ח ושוע"ר שם ס"ג וראה בתורת חיים שם סקי"א)) וממילא שייך שם חם מקצתו חם כולו א"כ מדוע המחיצה שביניהם שלמטה יבטל מה שלמעלה ששם חם שפה אחת, ונעשית כתנור אחד ע"י שאמרינן חם מקצתו חם כולו כמו ב"בלעך". נמצא שלפי אלו הרבנים דס"ל שכל ה"בלעך" נחשב כהמשך אחד הוא כיון שחמימות האש פועל על כל ה"בלעך" מטעם חם מקצתו חם כולו א"כ בב' כירות המתאימות שהם דבוקים יחד שהחמימות מתפשט בכל השטח שייך ג"כ חם מקצתו חם כולו א"כ איך מותר להניח קדירה ע"ג הכירה

שהוא גו"ק כיוון שהוא מחובר ג"כ לכירה האסורה (שאינו גו"ק) וחשוב שזה חלק מהכירה שאינה גו"ק אלא מוכרח לומר שמה שמקבל חמימות ע"י חם מקצתו חם כולו לא נעשית בזה כירה אחת אלא דינו כסמוך לכירה או סמוך לאש.

ואין לחלק דשאני בשתי קדירות המתאימות משום דגם עולה הבל מקדירה שהוא גו"ק ובזה מבטל ההבל של כירה שאינה גו"ק, דלא מסתברא כלל לומר כאן ביטול כזה שהרי באם עולה החמימות בכל השטח למעלה מכירה שאינה גו"ק הרי יש החשש עדיין שמא יחטא ומה מועיל להו שעשה גו"ק בתנור השני שהרי סו"ס מקבל הבל מכירה שאינה גו"ק ומה שמתווסף הבל מכירה שהוא גו"ק לא יותר החשש מכירה שאינה גו"ק.

ואין לתרץ כיון שעשה גו"ק תחת כירה אחת כבר גילה דעתו שאינו רוצה יותר חמימות ממילא אין כאן חשש "שמא יחטא", דא"כ ממ"נ אם כל שטח העליון (מקום שפיתת ב' אנשים) חשוב ככירה אחת גדולה (כדעת שו"ת אג"מ שיובא לקמן), א"כ כיון שכבר עשה גו"ק תחת כירה אחת יהא מועיל גם לכירה השניה ויהא מותר לשהות עם על כירה שאינה גו"ק, אלא מוכרח לומר שההבל בא מכירה שאינה גו"ק מ"מ לא נחשב שכל שטח העליון ככירה גדולה כיון שאין כל השטח העליון מונח על גבי מקום כירה שאינה גו"ק, והרי הוא בנדו"ד אותו חלק מה"בלעך" שאינו נגד האש לא חשוב חלק מהכירה (מקום האש).

וגם יש להוסיף סברא, שהרי אם לא היה "בלעך" על האש אזי הוא פשוט לכו"ע דמותר להניח אוכל סמוך להאש (בדברים שאין בהם בישול ע"פ התנאים המובאים בסי' שי"ח ס"ט"י, וגם ירחיק קצת להיכר, שם ס"כד) דלא נחשב שהוא מחזיר על הכירה דהא אין דרך לבשל שם, וא"כ אין סברא לומר שע"י נתינת ה"בלעך" על אותו מקום שכל זמן שלא מונח שם ה"בלעך" נחשב רק סמוך להאש וע"י נתינת ה"בלעך" אמרינן דכל ה"בלעך" נעשית ככירה עצמו, שאיך נעשית אותה מקום דין כירה עצמו (ובפרט שאין הדרך לבשל על ה"בלעך" על המקום שלא נגד האש). ואם נדחק לומר כיון ש"בלעך"

נתחמם הרבה נעשית היא כגחלים לכן דינו ככירה (וכן שמעתי כן בשם כמה רבנים) א"כ יהא דינו כגחלים עצמם ויהא צריך "בלעך" אחר על ה"בלעך". לכן מסתברא מילתא שרק אותו מקום שהוא על האש ממש דינו כע"ג הכירה ו"בלעך" מועיל כדין גו"ק כמו קדירה ריקנית דלעיל (כמבואר בקצה"ש סי' עא ס"ק ד) אבל מקום ה"בלעך" שלא נגד האש דינו כסמוך לאש דמותר לכתחילה להניח שם דברים שאין בהם בישול כנ"ל.

ולאור הנ"ל נמצא דמותר להחזיר קדירות מע"ג קרקע ולהניח אותם ע"ג ה"בלעך" שלא נגד האש, שהקדירה שעומדת כבר ע"ג ה"בלעך" שלא נגד האש אסור להחזיר על מקום ה"בלעך" שהוא נגד האש כמו בכל קדירה שהוא סמוך לכירה שאסור להחזיר על הכירה.

והא דשמענו שיש נוהגים לטלטל כל הקדירות על ה"בלעך" ממקום למקום בלא לדקדק אם מטלטל ממקום שאינו ע"ג האש למקום שהוא ע"ג האש, יש ליישב מנהגם ע"פ המבואר בשו"ע (סי' רנ"ג ברמ"א שם ובש"ע הרב שם סי' ט) שיש מקילין לכתחילה אפי' מע"ג קרקע לע"ג הכירה שהוא גו"ק בשבת (כמבואר שם) אבל אנו שנוהגים להחמיר שלא להחזיר מקרקע לכירה, ה"ה שיש להחמיר בכל הנ"ל (שאינו נגד האש).

ולסיכום: "בלעך" שע"ג הכירה דינו כגו"ק רק מקום ה"בלעך" שהוא נגד האש, אבל שאר מקום ה"בלעך" דינו כמו סמוך להאש (או סמוך לכירה). ודין זה הוא קולא וחומרא, קולא שמותר ליטול קדירה מע"ג הקרקע ולהניח ע"ג מקום ה"בלעך" שהוא לא נגד האש. (דוקא בדבר שאין בו בישול כמבואר בסי' שי"ח ס"ט"י) חומרא דאסור לקחת קדירה ממקום ה"בלעך" שאינו נגד האש ולהניחו על מקום ה"בלעך" שהוא כנגד האש, ומה ששמענו שנוהגים שמזיזים הקדירות על ה"בלעך" בלי להתחשב אם מניחים על ה"בלעך" כנגד האש או לא, יש להם על מה לסמוך ע"פ הרמ"א (סי' רנ"ג ס"ב) רבל לפי פסק רבינו שיש להחמיר בדיני חזרה בשבת יש להיזהר בכל הנ"ל.

אחר שכתבתי כהנ"ל מצאתי בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ד סי' סא) שכותב

שכל מקום שעל ה"בלעך" שהוא יד סולדת בו מותר להחזיר משם למקום ה"בלעך" שהוא נגד האש. אבל אינו מביא שום ראיה לדבריו רק שכותב "דכל זמן שה"בלעך" חם מחמת האש שייך להאש ויכול להחזיר על האש". הנה מובן שאיני כדאי לחלוק על גאון ופוסק כזה שלא הגעתי לקרסוליו, ואני בעצמי סומך על פסקיו בענינים יותר חמורים, מ"מ תורה היא ואני הפעוט באתי רק להציע כמה ראיות בנוגע לסברת הגאון הנ"ל "דכל זמן שה"בלעך" חם מחמת האש שייך להאש וכו'", שלכאורה מצינו כמה דינים שענינים אלו (שהיה וחזרה) שסותר לסברא הנ"ל כדלהלן:

א. מותר ליתן לכתחילה בשבת קדירה סמוך להאש ולא ע"ג האש (רק בתנאי חזרה) אע"ג שסמוך לאש ג"כ מתחמם הקדירה, מ"מ אין לו דין כע"ג האש. ומובן שאיסור חזרה הוא מטעם "נראה כמבשל" וכ"ז כשאין מניח הקדירה ע"ג האש לא הוי "נראה כמבשל" משא"כ אם הוא רק סמוך לאש (או"ח סי' שיי"ח סט"ו) ול"א כיון שהוא מתחמם ע"י האש דינו כע"ג האש. וא"ת שיש לחלק בני"ד כל ה"בלעך" מתחמם תחת הקדירה והוא בשוה עם חלק ה"בלעך" שהוא נגד האש משא"כ התם הוא רק מתחמם מן הצד ויש מחיצת הכירה שחוצץ. אבל ממ"נ אם מצד שה"בלעך" מתחמם ממילא נחשב ככירה א"כ אמרינן שה"בלעך" הוא כמו גחלים ולא רק ככיסוי א"כ ה"בלעך" לא הואיל כלום וצריך "בלעך" על "בלעך" ואם ה"בלעך" הוא במקום גרופה, ז.א. שנתינת ה"בלעך" מגלה דעתו שרצונו להקטין כח האש שזה הסברא שמותר להשהות על כיר שהיא גו"ק (סי' רנ"ג ס"א) נמצא שנתינת ה"בלעך" שהוא בא לבטל כח האש לקולא (להתיר שהיה) יצמח המינו שכל משך המקום שסמוך לאש ג"כ נעשית ככירה לחומרא (איסור חזרה בשבת לכתחילה).

ב. הרי מותר לכתחילה ליתן "בלעך" ע"ג מעזיבה הגם שנתחמם המעזיבה ע"י האש ולא אמרינן כיון שנתחמם ע"י האש דינו כאילו ניתן ע"ג האש, ואז היה צריך להיות דינו כע"ג כירה דמותר רק חזרה. וא"ת דשאני מעזיבה כיון שאין דרך לבשל שם לכן מותר ליתן שם קדירה לכתחילה, א"כ גם על ה"בלעך" שלא נגד האש ג"כ אין דרך לבשל שם ויהא מותר ליתן שם קדירה לכתחילה.

ג. וכן בדין ב' כירות המתאימות דמותר ליתן ע"ג אותה כירה שהיא גו"ק אע"פ שמקבל חום ג"כ מכירה שאינה גו"ק (שהרי מתאימות המה) ול"א כיון שלמעלה היא כמו כיסוי אחת (ובפרט לפי משמעות הר"ן שהיא כירה גדולה רק מחיצה בניהם) הרי שם ג"כ מתחמם מכירה שאינה גו"ק, ומ"מ מותר ליתן לכתחילה בשבת על אותה כירה שהיא גו"ק.

הגם שיש לחלק, דהתם בשתי כירות המתאימות ישנם ב' מקומות (מקום שהיא גו"ק ומקום שאינה גו"ק) והשאלה היא אם המקום שע"ג כירה (שאינה גו"ק) שאסור להשות שם נמשך ג"כ על כירה הב' (שהיא גו"ק) כיון שההבל בא ג"כ מכירה שאינה גו"ק ממילא חיישינן שמא יבוא לידי חיתוי, ע"ז פסקינן דלא חיישינן שיחתה כירה השניה (שאינה גו"ק), משא"כ בני"ד השאלה היא אם כל המשך אורך ורוחב של כל ה"בלעך" נחשב כמו ע"ג האש והוי ככירה גדולה שאז מותר להזיז הקדירה מכל מקום של ה"בלעך" (שאינה נגד האש) וליתן על מקום ה"בלעך" שהוא נגד האש, או אמרינן שכל מקום שעל ה"בלעך" שאינה כנגד האש חשוב רק כסמוך לאש, ואז אסור להזיז קדירה מכל ה"בלעך" (שאינה נגד האש) להמקום שהוא נגד האש.

אמנם סו"ס ניזל בטר טעמא שמתיר לזוז מכל ה"בלעך" על מקום האש, היינו משום שמחשבים כל ה"בלעך" כע"ג הכירה כהמשך אחד ולא נוגע איפה נמצא האש. לפי זה בדין של שתי כירות מתאימות היה צריך להיות כל הכיסוי (הגג של שתי הכירות) ככירה שאינה גו"ק שהרי נמצא תחת חלק הכיסוי גחלים שאינם גו"ק וחום זה מתפשט בכל הכיסוי כמו ב"בלעך" בני"ד אלא מוכרח לומר שהגם שהוא ככיסוי אחד מ"מ אין מתחשבים אלא במה שנמצא האש כנגד אותו מקום הכיסוי ממש וזה מה שקובע איזה גדר כירה זו, דהיינו חלק הכיסוי שעשה גו"ק תחתיו דינה ככירה גו"ק ומותר להשות (ולהטמין) עליו, אע"פ שיש חלק מהכיסוי שאסור להשתמש מטעם שתחתיו לא עשו גו"ק, א"כ ה"ה בני"ד שלא כל משך הכיסוי נחשב כאילו היא ע"ג האש אלא כל חלק תלוי אם נמצא אש תחתיו או לא. לכן בשתי כירות המתאימות אותה חלק מהכיסוי שתחתיו גו"ק מותר לשהות ולהחזיר עליו ומה שמקבל חמימות ג"כ מכירה

(שאינה גו"ק) חשוב רק כסמוך להאש ואותה מקום הכירה שאינה גו"ק אסור לשהות עליו.

וכן הוא בני"ד אותו חלק ה"בלעך" שהוא כנגד האש דינו ככירה אסור ליתן לכתחילה בשבת אבל שאר מקום ה"בלעך" שאינו כנגד האש מותר ליתן שם לכתחילה דאינו חשוב כאילו נותן ע"ג כירה, ממילא אסור להזיז קדירה ממקום (שאינה כנגד האש) למקום ה"בלעך" שהוא כנגד האש. ואין לחלק דדוקא בב' כירות המתאימות יש לחלק למעלה משום דיש מחיצה למטה ביניהם משא"כ בדין ה"בלעך" שבנידו"ד שהרי סברת גאון הנ"ל היא דכל זמן שה"בלעך" חם מחמת האש שייך להאש דמותר להחזיר עליו, וזהו מה שקובע שהוא חשוב כהמשך אחד א"כ מה זה נוגע אם יש למטה איזה מחיצה ביניהם שהרי סו"ס לפי הסברא של גאון הנ"ל שכל מה שנתחמם מחמת האש חשוב כאש א"כ גג של כירות המתאימות שנתחמם ע"י האש מהכירה שאינו גו"ק היה צריך להיות כל הגג ככירה שאינה גו"ק.



יציאה לחוץ בין קידוש לסעודה

הת' דוד שי' בוגרד

א.

כתב הרמ"א סי' רע"ג ס"ג "וצריך לאכול במקום קידוש לאלתר", וכן פסק אדה"ז בשולחנו (שם) "צריך לאכול במקום הקידוש לאלתר אחר הקידוש אבל אם לא אכל עד לאחר זמן לא יצא ידי חובתו וצריך לחזור ולקדש ואין חילוק בין זמן קצר לזמן ארוך".

והנה כתב המ"א שם ס"ק ה' "אך אם יצא ממקומו בנתיים צריך לקדש

שנית". ולכאור' מדלא חילק משמע שאפי' יצא על מנת לחזור כיון שיצא ממקומו בנתיים חשיב הפסק וצריך לקדש שנית.

אמנם בערוך השולחן (שם) ס"א כתב "לא ילך הילוך מרובה לשוק אחר הקידוש אבל הילוך מועט לחצר אין קפידא" ובסעיף ד' כתב "וגם מש"כ המגן אברהם אם יצא ממקומו בינתיים צריך לקדש שנית ע"ש זהו ג"כ יציאה ארוכה לשוק אבל לא יציאה בחצר או ברחוב סמוך לבית. וראיתי מי שלא פירש כן ולא נהירא לי ומדברי השיורי כנסת הגדולה ראייה לדברי ע"ש ודו"ק".

והנה במשנ"ב (שם) ס"ק י"ב בביאור הלכה גבי מי שיצא לחוץ ואח"כ חזר למקומו, הביא בזה ב' דעות; דעת השיורי כנסת הגדולה "דכיון שלבסוף הייתה הסעודה במקום הקידוש" אין צריך לחזור ולקדש, ודעת המגן אברהם - כפי שפירשו אותו השולחן עצי שיטים, הדרך חיים והחיי אדם, "וכן מבואר להדיא בהגר"ז - דאם יצא ממקומו בינתיים אף שחזר צריך לקדש שנית".

וכתב על זה "וכדי שלא יחלקו אהדדי נראה דהמ"א לא קאי רק אדסמין ליה דמיירי שם מקודם דנשתהה (במקומו) מחמת אונס אין צריך לחזור ולקדש מפני שלא היתה דעתו לזה מתחילה (ובשעה שקידש כוונתו היתה לסעוד מיד) ועל זה סיים דאם יצא ממקומו בינתיים צריך לחזור ולקדש והיינו משום דבלאו הכי כבר נשתהה אבל מטעם יציאה לחוץ לחוד (בלא שהי'ה) גם הוא יסבור כשיורי כנסת הגדולה דלא חשיב שינוי כיון דלבסוף סעד במקום קידוש. וסמך לזה ממה דקיימא לן בדברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם שאם יצא וחזר א"צ לחזור ולברך מטעם דלקבעיה קמא הדר והרי שם אפילו אם יברך במקום שיצא ג"כ מתקיימת המצווה דברכת המזון ואפילו הכי כיון דלכתחילה המצווה לחזור למקומו אמרינן דלא הסיח דעתו ממקומו הראשון וא"צ לחזור ולברך וכל שכן בזה דאינו יוצא ידי קידוש אא"כ יחזור ויסעוד במקום הקידוש. וגם באם לא יחזור איגלאי מילתא דשתהה מתחילה שלא כדין דאין קידוש אלא במקום סעודה ופשיטא שלא הסיח דעתו ממקום הראשון... וכן כל הגדולים הנ"ל שהעתיקו דברי המגן אברהם להלכה סמכו את דין דיציאה לחוץ על נידון

דנשתהה מחמת אונס ומשמע דרק באופן זה החמירו בדיעבד ולא ביציאה לחוד. ואח"כ מצאתי בקונטרס פתח-דבר שהאריך והרחיב בדבר הזה מאד והוא מצדד להלכה דלא כשיורי כנסת הגדולה והביא בשם ספר נחלת צבי תלמיד הב"ח שדעתו בהדיא דכשיצא לחוץ וחזר לביתו הוי ג"כ בכלל שינוי מקום לענין קידוש. מ"מ נראה לי שאין להחמיר בזה בדיעבד נגד השיורי כנסת הגדולה והיד מלאכי... אך לכתחילה ודאי יש להיזהר בזה".

וקשה, דמנ"ל להמשנ"ב דין זה דאם נשתהה ויצא לחוץ צריך לחזור ולקדש, דכיון דנשתהה לחוד אין צריך לחזור ולקדש ולפי דעתו יציאה לחוץ לחוד אין צריך לחזור ולקדש, מהיכי תיתי שאם יצא לחוץ ונשתהה שצריך לחזור ולקדש.

ב.

והנה בשורשי פרטי דיני ההפסק שבין הקידוש לסעודה כתב הגר"א (בסי' רע"ג ד"ה וצריך) דילפינן מדיני ההפסק בסעודה (אם יכול להמשיך אכילתו בלי לברך שוב) גבי דבר שאינו צריך ברכה במקומו (כמו דבר שברכתו בנ"ר), וציין לפסחים תוד"ה כשהן ק"א ע"ב, ולתוס' ד"ה אבל ק"א ע"א, וכן כתב המשנ"ב בביאור הלכה בסעיף הנ"ל.

ונראה שתוס' למד כן מדברי שמואל דאמר אותם בני אדם שקידשו בביהכנ"ס לא יצאו לא ברכת הגפן (שאם ירצו לשתות יין בביתם יצטרכו לחזור ולברך) ולא ידי חובת קידוש דאין קידוש אלא במקום סעודה וכיון שאוכלים בבתיהם הוי הפסק. ומזה שכלל דין שניהם יחד למד התוס' שדינם שווה, ויין לדעת רב ושמואל נחשב לדבר שאינו צריך ברכה במקומו גם לפי פירוש הרשב"ם – ראה ד"ה אלא קא, א.

(ואין לדמות דין קידוש במקום סעודה לדין ההפסק בין הברכה לאכילה ולומר שזה ההפסק שבו עוסק שמואל בגמ' שהאורחים מפסיקים בין שמיעת הקידוש לבין הסעודה, דמיירי ב"אותם שקידשו" ולא רק באלו ששמעו

הקידוש. (ולהעיר שמכאן ראייה שלא יוצאים ידי חובת קידוש במקום סעודה ברביעית יין של הקידוש דאל"כ הו"ל לחלק ולומר "אותם שקידשו ולא שתו רביעית שלמה בקידוש"). ומפורש כן ברשב"ם שם "בברכת הכוס של שתיית יין ששתו בביהכנ"ס", ועוד שר' יוחנן סבר אף ידי יין יצאו וודאי לא קאמר ששינו מקום בין הברכה לשתיית היין ויצאו ידי חובת הברכה)].

וא"כ לענין הפסק בסעודה גבי דברים שאינם צריכים ברכה במקומם כתב אדה"ז בסי' קע"ח ס"א "אע"פ שלא הסיח דעתו בינתיים ואפי' חוזר למקומו לאכול צריך לחזור ולברך שכיון ששינה מקומו בינתיים הפסיק אכילתו", וכן הוא ברמב"ם פ"ד ה"ג ובשו"ע סי' קע"ח ס"ב. ומפורש כן בר"ן (ד"ה אבל פסחים פ"י) "ושינוי מקום דאמרינן צריך לברך היינו בין שהלך למקום אחר ולא חזר למקומו ובין שהלך וחזר למקומו דהא והא שינוי מקום מיקרי וצריך לברך והכי מוכח בסמוך". ועוד כתב (בד"ה וטעמא) "ומהא משמע דאפי' חזר למקומו הראשון שינוי מקום מיקרי".

ולפי זה אם יצא ממקומו בין הקידוש לסעודה אף אם חזר למקומו צריך לחזור ולקדש.

והנה מש"כ המשנ"ב בביאור הלכה הנ"ל "שאני קידוש מהפסק בסעודה כיון דבקידוש לא הסיח דעתו", הנה דבריו אינם צריכים תשובה שהרי מפורש בהלכה לענין הפסק בסעודה "ואע"פ שלא הסיח דעתו בינתיים", מלבד זאת שלא נמצא בשום מקום חילוק בין דיני הפסק בסעודה לדיני הפסק בין קידוש לסעודה. ומש"כ שם בסוף "ודמי לדברים שטעונים ברכה לאחריהם במקומם" זה ודאי אינו, אפי' לפי דעתו, שהרי בהם אפי' אם יצא ושהה הרבה כל עוד ששבע מסעודתו יכול לחזור ולברך (שועה"ר סי' קע"ח ס"ז).

ג.

אך עדיין צריך ביאור, דכיון שלדעת הרשב"ם ורש"י יין הואיל וברכתו האחרונה היא מעין שלוש לפיכך נחשב דבר הטעון ברכה לאחריה במקומו,

ונפסק להלכה (סי' קע"ח סעי' ג) שבדיעבד משום ספק ברכות להקל יש לסמוך על דעתם ולא לברך, שוב מאי טעמא דבקיודש נפסק שאם יצא ממקומו קודם הסעודה צריך לחזור ולקדש, שהרי בדבר הטעון ברכה לאחריו בדיעבד אם יצא לאכול יכול להמשיך סעודתו אפי' במקום אחר ואינו צריך לחזור ולברך קודם האכילה, ולמה השוו בין הקידוש לדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם.

וביאור העניין, דנחלקו בגמ' פסחים (ק"א ע"ב) אם יש חילוק דינים לגבי המשנה מקום בסעודתו בין דברים הים ברכה לאחריהם במקומם לבין דברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם,

ר' חסדא סבר שהדין שאם יצא ממקומו צריך לחזור ולברך – הוא רק בדברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם, אבל בדברים שטעונים ברכה לאחריהם במקומם אפי' אם ממשיך אכילתו במקום אחר, אינו צריך לברך שוב לפני האכילה כיון שנפטר בברכה הראשונה. ור' ששת סבר שאין חילוק בין דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם לבין דברים שאינם טעונים ברכה לאחריהם במקומם, ובכל דבר הדין הוא שאם יצא ממקומו צריך לחזור ולברך קודם האכילה הבאה.

ולאחר שהובאו ב' דעות אלו בהלכה, פסק הרמ"א ובשו"ע אדה"ז סי' קע"ח סעי' ח' "והמנהג במדינות אלו כסברא הראשונה להקל בדברי סופרים".

ואפשר לומר ש"כיון שעיקר הקידוש בשבת הוא מן התורה" (שו"ע אדה"ז סי' רע"א ס"ד), לכן מחמירין כר' ששת שאף דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם דינם כדברים שאין טעונים ברכה לאחריהם במקומם.

ד.

והנה לפי"ז אם יצא ממקומו לדבר שאין משמעותו שהפסיק סעודתו וחזר למקומו כ' אדה"ז (סי' קע"ח ס"ח) "ואף לסברא האחרונה אין שינוי מקום חשוב הפסק בסעודה אם חוזר למקומו אלא כששהה חוץ למקומו כגון שהלך

לדבר עם חבירו והפליג בדברים או שהלך להתפלל או שהלך לאיזה עסק ושהה בו, אבל אם לא שהה אפי' עשה איזה דבר מדברי הרשות בדרך ארעי כגון שהוצרך לנקביו ונכנס לביה"כ וכיוצא בזה אינו חשוב הפסק בסעודה ואצ"ל אם דיבר עם חברו ולא הפליג ואפי' הוא דבר הרשות ואצ"ל אם יצא להביא דבר מצרכי הסעודה".

וא"כ בקידוש אם יצא ממקומו בין הקידוש לסעודה לדבר ארעי ולא שהה חוץ למקומו שאז אין זה משמע שהפסיק סעודתו ואצ"ל אם יצא להביא דבר מצרכי הסעודה וכ"ש אם יצא ליטול ידיו קודם הסעודה, אף שיצא לחצר או לבית אחר - אין זה חשיב הפסק בין הקידוש לסעודה.

ומה שהקשנו תחילה (אות א') שכיון שיציאה לחוד לא הוי הפסק, ושהיה לחוד לא הוי הפסק מאי טעמא יצא לחוץ ושהה הוי הפסק, י"ל בזה שיציאה לחוד כיון שמיד חוזר למקומו אין זה משמע שהפסיק סעודתו, וכך שהיה לחוד כיון שנשאר במקומו אין זה משמע שהפסיק סעודתו. אבל שיצא לחוץ ושהה שם, אזי כיון שאין הדרך לצאת לזמן רב תוך הסעודה, לכן הוי הפסק.

ד.

ונראה לומר דדברים אלו לא חשובים הפסק ומותרים אף לכתחילה. דהנה יש ג' חילוקי דעות בהגדרת דברים הטעונים ברכה לאחריהם במקומם; (א) דעת הרשב"ם (פסחים קא, ב ד"ה אבל) ורש"י (שם) - כל דבר שברכתו בהמ"ז או מעין ג'. (ב) דעת הר"ף והרא"ש (שם) - דבר שעשוי מחמשת מיני דגן. (ג) דעת הרשב"א (ברכות נג, ב) והגהות מימוניות - שרק סעודה על הפת טעונה ברכה לאחריה במקומה. ולהלכה כ' אדה"ז (שם ס"ג) שיש לחוש לכתחילה לכל הדעות, אלא שבדיעבד לא יברך שוב שספק ברכות להקל. וא"כ לכאור' בקידוש כיון שאין זה סעודה על הפת אלא יין ולא חשיב דבר הטעון ברכה במקומו אלא רק לפי דעת רש"י והרשב"ם, היה צריך להיות דינו לכתחילה כדברים שאינם צריכים ברכה במקומו, שאם שינה ממקומו אפי' בדרך ארעי כגון שנצרך לנקביו ונכנס לביה"כ חשיב שינוי מקום וצריך לחזור ולברך, ורק

בדיעבד יש לחוש לדעת רש"י ורשב"ם שלא יחזור ויכרך.

אמנם באמת אין לומר כן, דזיל בתר טעמא בפת מ"ט לכו"ע טעונה ברכה במקומה – מפני שכל מי שאוכל פת קובע לזה מקום שזו סעודה גמורה וא"כ ה"ה לקידוש, שכיון שצריך לסמוך הקידוש לסעודה וודאי קובע בקידוש קביעת מקום סעודתו (וכסברת המשנ"ב ס"ק י"ב בביה"ל).

ובזה מבואר מה שדייק המשנ"ב (ס"ק י"ב) בביה"ל "שכל הפוסקים שהעתיקו את דברי המ"א להלכה סמכו את דין דיציאה לחוץ על נידון דנשתהה מחמת אונס ומשמע שרק באופן זה החמירו בדיעבד ולא ביציאה לחוד" (וצ"ע אם יציאה לחוץ לדבר ארעי שלא לצורך הסעודה כלל הוי הפסק דמה שהתירו לצאת לביה"כ הוא רק ל"הנצרך לנקביו". וראה בכף החיים סי' רע"ג סעי' ה' אם יצא לחוץ כדי לעשות נט"י לסעודה או לעשות צרכיו נראה דלכו"ע ליכא למיחש כיון שזה לצורך הסעודה", ובסעי' כ"ד כתב שזו מחלוקת בין המ"א והלבוש. ע"ש).

ו.

ועפ"ז שמותר לצאת אף לכתחילה לצרכי הסעודה, יובן לשון התוס' בשבת דף קי"ט ע"ב שכ' בד"ה ומצא נר דלוק ושולחן ערוך - וא"ת דאמר בריש ערבי פסחים ושויין שאין מביאין את השלחן אא"כ קידש וי"ל דערוך הוא במקום אחר אלא שאין מביאין אותו עד אחרי הקידוש. . ודווקא בימיהם שהיו להם שולחנות קטנים לפני כל אחד ואחד אבל שלנו גדולים הם וקשה לטלטלם. עכ"ל.

והנה התוס' כ' בפשיטות ד"ערוך הוא במקום אחר" ולכתחילה היו מביאין אותו לאחר הקידוש ואעפ"כ לא הוי הפסק (וע"ע בר"י אלמבארי שס"ל שהוא בדיעבד). וכ"ה ברא"ש פ"י סי' ג' ד"ה תניא "אין מביאין את השלחן אא"כ קידש – והא דתניא בפ' כל כתבי שני מלאכי השרת מלווין לו לאדם בער"ש מצא נר דלוק ושולחן ערוך כו' לא קשיא דערוך ומסודר היה במקום אחר כדי

להביאו אחר הקידוש ובימיהם היה להם שולחנות קטנים והיו מסובין על המיטה וכל אחד שולחנו לפניו כדמוכח בפ' שלושה שאכלו ואין טורח והפסק להביא השולחן אחר הקידוש. אבל לדידן שהשולחנות שלנו גדולים וטורח אחר הקידוש להפסיק כ"כ בין קידוש לסעודה נהגו להביא השולחן קודם הקידוש לפרוס מפה ומקדש" – הנה ג"כ פסק בפשיטות שאף שיוצא בחוץ להביא השולחן אין חשיב הפסק. וכן פסק המרדכי בפסחים (ק"י ע"ב) והטור סי' רע"א, וכל זה כשלא שהה במקום שיצא לשם, אבל אם שהה הוי הפסק. וכן מוכח מהראשונים הנ"ל, ש"לכן היום שיש לנו שולחן גדול אם לא היו מביאין אותו עד לאחר הקידוש היה הפסק גדול בין קידוש לסעודה" – לשון המרדכי.

והנה ע"פ הראשונים הנ"ל משמע ג"כ שצריך לסמוך כמה שיותר את הסעודה לקידוש שלכן צריך לערוך השולחן קודם הקידוש וגם למעט בטורח, כפשטות לשון התוס' שלא הזכיר הפסק זמן כלל כ"א טורח. ובפרט לדעת הר"י אלמבארי דס"ל שאף בימיהם לכתחילה היו מביאין השולחן לפני הקידוש (הובא באוצר מפרשי התלמוד פסחים ק"י ע"ב בתוס'). ולפיכ"ז יובן לשון השו"ע (סי' רע"ג ס"ו) שכתב "ואם קידש בביתו ושמע שכנו ושולחנו ערוך לפניו יוצא בו דשפיר הוי מקום סעודה", דהיינו שצריך שבשעת שמיעת הקידוש יהא "שולחנו ערוך לפניו" ודלא כמ"ש במשנ"ב ס"ק כ"ט.



שאלת צרכיו בשבת

הת' שלום דובער שיחי' גינזבורג

בשו"ע הלכות שבת סי' רצ"ד כ' רבינו הזקן שהתקנה של הבדלה במוצ"ש נתקנה דווקא בברכת "אתה חונן", משום שעניין הבדלה בין שבת לחול

קשור לעניין החכמה. "ועוד, מפני שאסור לתבוע צרכיו במוצאי שבת קודם הבדלה כמו שאסור בשבת עצמו. לפיכך, קבעוה קודם שאלת צרכיו שבברכות אמצעיות".

ולכאורה יוקשה, שהרי בסימן רס"ח (ס"ב) עוסק רבינו לגבי ברכות אמצעיות דשבת, שהטועה והתחיל בתפילת שבת ברכות שמו"ע דחול לא יפסיק הברכה באמצעה (ע"מ לעבור מיד לברכות השבת), אלא יסיים הברכה, ורק אח"כ יעבור לברכה אמצעית דשבת. ומטעים: "לפי שמן הדין היה ראוי לתקן גם בשבת ויו"ט כל ברכות אמצעיות כמו בחול ולהזכיר קדושת היום בעבודה כמו בר"ח וחזה"מ. אלא שמפני כבוד השבת ויו"ט לא הטריחוהו חכמים, ותיקנו ברכה א' אמצעית לקדושת היום. ולכן הוא צריך לגמור הברכה כיון שהיה ראוי לאמרה מן הדין" עכ"ל.

וא"כ, צלה"ב התיווך בין ב' הלכות אלו, שמחד משמע שאסור להזכיר צרכיו בשבת (ואפי' במוצ"ש קודם הבדלה), ומסי' רס"ח משמע להיפך, שרק מפני כבוד שבת ושלא להטריחו לא אומרים ברכות אלו, אך מעיקר הדין הי' ראוי שגם בשבת יבקשו.

ואולי אפשר לתרץ זה, ובשתיים:

א. אפשר שאדה"ז חזר בו מהטעם הראשון והביא להלכה את הטעם המאוחר יותר שברצ"ד. אלא שלפ"ז הדין במקרה שטעה יהי', שאסור להמשיך הברכה שהתחיל, מאחר ו"אסור לתבוע צרכיו בשבת", וצ"ע.

ב. אפשר הי' לומר שבסי' רצ"ד מדובר בטעם נוסף, אך לא נראה שאדה"ז בסי' רס"ח, השאיר מקום לטעם נוסף, וכדמוכח מלשונו שם: "לפי שמן הדין וכו'".

ועדיין צריך עיון.



פשוטו של מקרא

שליחות הקב"ה אל פרעה דתחילת פי בא

הת' נחמן מנחם שי' רובין

א.

בפירושי רש"י בתחילת פרשתנו אודות דברי ה' אל משה "בא אל פרעה", מתעוררים לכאור' כמה תמיהות:

(א) בפס' א' מעתיק רש"י את המילים "ויאמר... בא אל פרעה" ומפרש "והתרה בו".

ויש להבין: מה הקושי בפשט הכתובים שאותו בה רש"י לבאר בפירושו. ולאידך, הלא מפורש מיד בהמשך הכתוב דמשה התרה בפרעה ואמר לו "עד מתי מאנת לענות מפני שלח עמי ויעבדני" ומה מוסיף רש"י בפירושו.

* הערת המערכת: להעיר בכהנ"ל מלקו"ש ח"ו שיחה א' לפ' בא.

(ב) בד"ה שלאח"ז כותב רש"י "שתי – שימי שאשית אני". ויש לדייק במה שהדגיש רש"י והוסיף "שאשית אני" ולא הסתפק בביאור המילה – שימי.

(ג) בפס' ב' מתעכב רש"י על המילה "התעללתי" ומפרש "שחקתי" ומוכיח דא"א לפרש דזה מלשון פועל ומעללים. והנה, עפ"י דברי רש"י צלה"ב הא גופא מדוע נקטה התורה בהלשון "התעללתי", דלכאוו' לפשוטם של הכתובים – המכוונים אודות המכות אשר הקב"ה הביא על המצרים – מתאים יותר הלשון "עוללתי" מלשון "פועל ומעללים".

ב.

ובכדי להבין כל זה יש להקדים, דהנה פשטות כוונת הכתוב בפרשה זו אינו מובן כלל:

(א) הפסוק מתחיל "ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה" ולא נתפרש כלל מה אמר לו לומר לפרעה, ומיד נסוב לדבר בענין אחר ולהסביר מדוע הכביד את ליבו עד עתה – "כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אתתי אלה בקרבו".

(ב) כן יש להבין מדוע חוזר הקב"ה להסביר למשה את הטעם ע"כ ש"הכבדתי את לבו", והלא כבר ביאר לו זאת בפרשה הקודמת (פ"ז פס' ד'). ומהי שייכותו לשליחותו אל פרעה, ובפרט שכותבו באותו פסוק ובלשון המשך "כי".

(ג) אמנם בהמשך הפסוקים נאמר את דברי משה לפרעה "עד מתי מאנת לענות מפני", אך הא גופא טעמא בעי, דמנ"ל למשה שזה כוונת שליחותו, ולא סתם להזהירו על המכה הבאה ככלל הפעמים הקודמות. ובפשטות י"ל שמשה הבין זאת ממשמעות דברי הקב"ה על כך ש"הכבדתי את ליבו".

ג.

ואולי י"ל נקודת הביאור בזה:

לאחרי שהקב"ה כבר הכה את המצרים בחמש מכות, עד שהיו מוכרחים להודות כי "אצבע אלקים היא" וכו', שוב מהו הצורך להמשיך ולהפליא עוד מכות במצרים. והרי כיוון שאין תכליתם של המכות לשבר את לב פרעה בכדי שיוציאם מארצו, שהרי הקב"ה הוא זה שמחזק את ליבו, א"כ לאחרי שכבר הודו במציאות ה', מהי תכליתם של מכות נוספות, ומה טעם להשאיר את בני"י עוד רגע בגלות.

אלא דנראה לומר בזה, דגם בהפלת המכות עד עתה עדיין לא התגלה תוקפו האמיתי של הקב"ה. שהרי אמנם גם חרטומי מצרים נוכחו לידע כי אלקי ישראל גדול מהם וביכולתו לפעול בשמים ובארץ, אך הא גופא שמשה ואהרן צריכים להתחנן אל פרעה היוותה הוכחה הגדולה ביותר כי למרות כוחו וגדולתו אין בכוחו להוציאם ללא רשות פרעה. וא"כ טענת פרעה "מי ה' אשר אשמע בקולו" עדיין בתוקפה עומדת, דאמנם ראה כי יש ביכולת ה' לעשות מה שאין ביכולתו, אך עדיין כיון שאין ביכולתו להוציא את עמו, חשב פרעה כי בפרט אחד עכ"פ גדול הוא מאלקי ישראל ובכוחו לסרב להוציאם, וא"כ גדולתו וכוחו האמיתי של הקב"ה עדיין לא התגלה לעיני מצרים, והיה חסר פרט עיקרי ביעוד המכות "וידעו מצרים כי אני ה'".

ובכדי לשלול סברא זו ציווה הקב"ה לילך אל פרעה בפעם הזאת, כדי להסביר לו שגם כל סירוביו עד עתה אינם מצד כוחו וגבורתו, אלא הם עצמם היו בכוחו ובהחלטתו של הקב"ה. ובכך נמצאו ב' המעלות: א) גם מצריים קיבלו את ענשם, שהרי בלעדי סירובו של פרעה היה משחררם כבר במכה הראשונה (או הראשונות). ב) וגם ידע פרעה כי הקב"ה הוא השליט היחיד אפי' על מחשבותיו וסרוביו.

הסברת הדברים:

כוונת הקב"ה באומר "ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה) כי אני הכבדתי את ליבו ואת לב עבדיו" היא להשיב למשה על התמיהה דלעיל מדוע זה שולחו כעת ומה טעם במכות נוספות, וע"ז משיב לו הקב"ה שכל הסיבה לכך

שהכביד את ליבו עד עתה, זה בכדי שמעתה יכיר שגם סירובו הראשוני היה מה' וממילא יבין את גדלותו של ה' שחודרת אף למחשבותיו.

וזהי כוונת הדברים "בא אל פרעה" גם בפעם הזאת לאחרי כל המכות, "כי" - הטעם ש - "אני הכבדתי את ליבו ואת לב עבדיו" עד עתה, היא "למען שיתי אותתי אלה בקרבו" - בכדי שכעת, לאחרי שתאמר לו שכל סירובו (הבלתי-הגיוני) גם הוא מפעולת ה', כשאמשיך ליתן לו את מכותיו הוא יבין שהטעם על כך שעמד בסירובו הוא לא מחמת רצונו, אלא ע"מ שיכיר בזה שכוחו של ה' הוא גם על מחשבותיו (וודאי שיכל לשלחם גם ללא אישורו).

עפי"ז מובן בפשטות מנין משה הבין בדברי הקב"ה שצריך להוכיחו על העבר ("עד מתי מאנת") ולא רק להזהירו על להבא - דזה גופא כוונת הקב"ה לומר לפרעה כי סירובו עד עתה לא היה ברצונו, וא"כ כל דבריו מבוססים על כך שמאנת עד עתה.

ד.

ולפי"ז י"ל דזו כוונת רש"י בפירושו "בא אל פרעה והתרה בו" - דאמר לי' הקב"ה "בא אל פרעה" והתרה בו "כי אני הכבדתי וכו'". כלומר דכוונת רש"י היא ליישב: א) לשם מה אכן שלחו הקב"ה, ומדוע לא נכתב טעם שליחתו בפסוק ב) מדוע באתו פסוק סטה לפתע לעניין אחר וביאר הטעם ש"הכבדתי את ליבו",

וע"ז מיישב רש"י דזו גופא ההתראה, דאמור לו שאני הוא זה שהכבדתי את ליבו וכו' וכל הטעם הוא למען שכעת כש"שיתי" אותתי אלה בקרבו הוא יבין שגם סירובו הוא ממני. וממילא אין זה סטיה לעניין אחר אלא זה גופא הטעם לשמו יבוא אל פרעה.

וזהי גם הדגשת רש"י "שיתי" - שימי שאשים אני"; דהסיבה שהכבדתי ליבו עד עתה היא בכדי שיידע כעת כי אני הוא זה ששמתי מחשבות סירוב

אלו בליבו.

ומעתה יובן דיוק התורה באומרה "התעללתי" שהוא מלשון "שחקתי" ולא "עוללתי" (מלשון "פועל ומעללים"), דלפי הנ"ל הרי עיקר כוונת הכתוב כאן הוא לא על עצם המכות והמעללים שהיכה הקב"ה את המצרים, אלא על ה"משחק" שעשה הקב"ה בליבו של פרעה, דתעתע בו לחשוב שאכן סירובו בא ממנו (או באו"א: שה"משחק" הוא, שבכל מכה התחנן למשה להפסיק את המכה והבטיח לשלחם, ותיכף מכשפסקה חיזק הקב"ה את ליבו).

אכן תא חזי אשר בחמשת המכות הראשונות נאמר "ויחזק פרעה את ליבו" וכיו"ב (ופעמים בהוספה "כאשר ציווה ה'"). ואילו מכאן ואילך נאמר "ויחזק ה' את לב פרעה", דממכה זו ואילך גם פרעה הבין כי אין זה סירובו של פרעה, אלא שמן השמים הכריחוהו לסרב.

[ואולי יש להוסיף (עכ"פ ע"ד הדרוש) דמטעם זה דווקא כאן אמר לו הקב"ה "בא אל פרעה" ולא "לך אל פרעה", דבזה רמז לו שעד עתה אמנם אחז פרעה כי סירובו בא ממנו, וכעת הגיעה השעה לומר לו כי אני נמצא בקרבו ומחזק את לבו, וממילא הלשון הוא "בא" – אלי, שאני נמצא בקרבו של פרעה].



גבורת שמעון ולוי

הת' יוסף יצחק שיחי' הלוי וויסבערג

בפרשת ויגש (פרק מ"ז פס' ב') עומד רש"י על המילים "ומקצה אחיו" ומפרש: "מן הפחותים שבהם לגבורה . . ואלה הם ראובן שמעון ולוי".

והנה, בפרשת מקץ (פרק מ"ב פס' כ"ד) על המילים "ויקח מאתם את שמעון" מפרש: "נתכוון להפרידו מלוי שמא יתייעצו שניהם להרוג אותו".

משמע מכאן שהוי חזקים, ולכאורה לא היו מן הפחותים שבהם לגבורה, שכן פחד דוקא מהם ולא מן האחרים.

ויש לומר שאמנם לא היו מן החזקים, ואמנם היו אפילו מן הפחותים לגבורה, אך היו מהירי חימה, כפי שרואים בהריגת אנשי שכם, וכן במכירת יוסף (על המילים "ויאמרו איש לאחיו" במכירת יוסף מפרש רש"י: "שמעון ולוי"), וכמו שאומר יעקב בפרשת ויחי (פרק מ"ט פסוקים ו', ז) כי באפם הרגו איש, ארור אפם כי עז. ולא מדבר על כח רב.



כברת ארץ ככברה - פשוטו או מדרשו

הנ"ל

בפרשת ויחי (פרק מ"ח פס' ז') מספר יעקב אבינו: "ואני בבאי מפרן מתה עלי רחל בארץ כנען בדרך בעוד כברת ארץ לבא אפרתה...". רש"י נעמד על המילים "כברת ארץ" ומפרש: "מדת ארץ, והם אלפים אמה, כמדת תחום שבת, כדברי ר' משה הדרשן". ומביא מיד עוד פירוש, שכדי שלא נחשוב שהגשמים עיכבו בעד יעקב אבינו להוליכה ולקוברת בחברון אמר יעקב: "עת הגריד היה, שהארץ חלולה ומנוקבת ככברה".

היינו, שהפירוש הפשוט (פשוטו של מקרא) הוא שהארץ מנוקבת ככברה, אך ר' משה הדרשן מפרש, מדת ארץ.

והנה, בפרשת וישלח (פרק ל"ה פס' ט"ז), כאשר קרה הסיפור בפועל, מתעכב רש"י על המילים "כברת ארץ" ומפרש: "...ואגדה, בזמן שהארץ חלולה ומנוקבת ככברה ואין זה פשוטו של מקרא, ואומר אני שהוא שם מדת

קרקע כמו מהלך פרסה או יותר.

ומכאן משמע הפוך: לפי אגדה הפירוש הוא מנוקבת ככברה, ואומר אני, רש"י (פשוטו של מקרא), מדת קרקע. וצ"ע.



לעי"נ

מרת אלקה בת מאיר שמואל ע"ה
נלב"ע ביום השבת קודש פרשת מקץ
כ"ט כסלו ה'תשס"ח

ת.נ.צ.ב.ה.

ליום השלושים – כ"ח טבת ה'תשס"ח

נדפס ע"י בני משפחתה שיחיו,
להצלחה רבה ומופלגה בגו"ר

**נדפס לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורינו**

*

ולעילוי נשמת

הרה"ח ר' רפאל עמוס

ב"ר אהרן ע"ה

קרניאל

נלב"ע י"ז טבת ה'תשס"ח

ת.נ.צ.ב.ה.

*

נדפס ע"י בני משפחתו שיחיו