

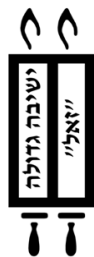
קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

ספרי

גליון ד'
(קל"ה)

פורים קטן



יוצא לאור ע"י
תלמידים השלוחים
ישיבה גדולה מלבורן

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים וארבע לבריאה

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

ספרי

חידושים ועיונים
בתורת הנגלה ובתורת החסידות

גליון ד'
(קל"ה)

פורים קטן

יוצא לאור ע"י

תלמידים השלוחים
ישיבה גדולה מלבורן

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים וארבע לבריאה
שישים וארבע שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



הקובצים שיצאו לאור בשנה זו וניתן להשיג אצל המערכת:

ר"ח כסלו

י"ט כסלו

יו"ד שבט

חברי המערכת:

השליח חת' מרדכי בן שיינא רחל שיחי רובין
השליח חת' מנחם מענדל בן יהודית בילא שיחי שפיצער

Kovetz Heoros HaTmimim V'anash

- Melbourne -

No. 4 (135)

PURIM KATAN

Published & Copyright © 2014 by

Rabbinical College of Australia & New Zealand

67 Alexandra St. East St. Kilda

YGHeoros@gmail.com

5774 - 2014

נסדר וחוון לדפוס ע"י חברי המערכת שיחי

פתח דבר

מתוך שבח והודי' להשי"ת הננו מתכבדים להגיש לקהל לומדי התורה ושוחריה, תלמידי התמימים ואנ"ש, קובץ 'הערות תמימים ואנ"ש' (גליון ד' דהאי שתא) דישיבה גדולה - מלבורן. אשר הוא, חידושים ועיונים בכל חלקי התורה. ובגמרא הם בעיקר על מסכת שבת - המסכת הנלמדת שנה זו בישיבות חב"ד - תומכי תמימים בכל רחבי תבל, ובפרט על פרק ז' - "כלל גדול".

קובץ זה יוצא לאור לכבוד פורים קטן הבעל"ט ולקראת כ"ז אדר א', ויה"ר שקובץ חידו"ת זה, יגרום נח"ר רב לכ"ק אדמו"ר, ואנו תפילה שתיכף ומיד ממש "יחיש ה' גאולתנו ופדות נפשנו" ויוציאנו מהגלות הגשמי והרוחני המר הזה, ונזכה לחזור ולראות באור פני מלך חיים, "מלך ביופיו תחזינה ענינו", וישמיענו נפלאות מתורתו "תורתו של משיח", "תורה חדשה מאיתי תצא", במהרה בימינו ממש.

"פותחין בדבר מלכות" – מאן מלכי רבנן, ובהתאם לזאת הדפסנו בראש הקובץ שיחה מכ"ק אדמו"ר נשיא דורינו (מלקו"ש חל"א) על חג הפורים הבעל"ט.

* * *

יודוע ומפורסם, הוראת כ"ק אדמו"ר בריבוי מקומות, שתלמידי התמימים ש"תורתן אומנותם" יהגו בתורה עד לאופן ד"לאפשה לה", ויעלו חידושיהם על הכתב, ומזמן לזמן יוציאו קובצי חידושי תורה, על מנת לעודד ולחזק לימוד התורה ופילפולא דאורייתא, מתוך חיות ותענוג. ובהתאם לכך מוציאים אנו לאור גליון זה על מנת לעורר ולחזק בין כתלי הישיבה ובכל העיר את לימוד התורה בכלל, ובפרט כתיבת חידושי תורה. ובמיוחד בנדו"ד, שאמר הרבי לתלמידים השלוחים לישיבה גדולה מלבורן ביחידות - **"איינעמען אוסטורליא דורך לימוד התורה!"**

הננו בזה להודיע לכל הקהל הקדוש ובפרט לרבנים ויושבי אוהל וכו' בעזה"ת יצא לאור קובץ מזמן לזמן. וניתן לכתוב בכל מקצעות תורתנו הק' – עניני דיומא, בתורת הנגלה, ובתורת הנסתר, הלכה ועוד.

ולכן בקשתנו שטוחה לכל מי שיש לו חידושים וביאורים בכל תחומי תורתנו הקדושה או על הנכתב בזה, שיואיל נא בטובו לשלחם אלינו (ראה הכתובת וכו' לעיל

בראש הקובץ, ותאריך האחרון למסירת ההערות ראה בסוף המפתח) ע"מ שנוכל לפרסמם בחוברות הבאים בעזה"ת, ולזכות בהם את הרבים.

בהזדמנות זו באנו להודות לכל הרבנים החשובים ותלמידי התמימים שהואילו בטובם למסור לנו את הערותיהם וחידושיהם, שעמלו ויגעו להעלותם על הכתב. ובפרט להת' הנעלה והנכבד וכו' השקדן **שמואל קלמן שי' מייערס** שעזר רבות בהוצאת הקובץ.

וזאת למודעי: שעברנו ועבדנו על תוכן ההערות והביאורים עד מקום שידינו מגעת, הן בנוגע לתוכן והן בנוגע לטעויות הדפוס, אך "לא עלינו המלאכה לגמור" ו"שגיאות מי יבין". ולתועלת הרבים יגענו להקל על הלומד, וכתבנו סיכומים וקיצורים על התוכן של כל ההערות והביאורים, ויופיעו במפתח בראש הקובץ, ואנו תקווה שיועיל למעיינים.

* * *

ואנו תפילה שנזכה לביאת גואל צדק ו'תורה חדשה מאיתי תצא', וכלשון רש"י (שה"ש א, ב) "ומובטחים מאתו להופיע עוד עליהם, לבאר להם סוד טעמי ומסתר צפונותיה", במהרה בימינו, אמן.

המערכת

פורים קטן
שנת ה'תשע"ד
מלבורן, אוסטרליא

הקובץ הבא י"ל לקראת יום הבהיר י"א ניסן

המועד האחרון למסירת הערות הוא יום ה' – כ"ה אדר ב', וזריזין מקדימין וכו'.

מבקשים שיכתבו בתורת רבינו לכבוד י"א ניסן ובמיוחד בעניני חג הפסח והגש"פ של הרבי

בעזה"ת לכבוד י"א ניסן אנו מארגנים חלוקה בהגש"פ של הרבי ע"מ לחזק כתיבת חידושים וביאורים ובעיקר ללמוד ולהעמיק בתורת רבינו. ליתר פרטים ולהשתתף בהחלוקה נא להתקשר לחברי המערכת.

כל מי שרוצה להשתתף במצוה גדולה כזו או להקדיש הקובצים לעילוי נשמת וכו' נא לפנות לא' מחברי המערכת

מפתח



דבר מלכות

7. פורים: הטעם שנתחייבו ישראל כלי'.....

מפני מה נתחייבו ישראל כלי' מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע (מגילה יב, א) – חומר החטא בעצם ההנאה מסעודת אחשורוש והשייכות לאופי המיוחד של נס ההצלה

נגלה

15. ביאור בסדר קושיות התוס' (ד, א ד"ה ודילמא).....

הת' משה טובי' שי' אמזלק, הת' מנחם מענדל הכהן שי' דזיימסאן

תלמידים בישיבה

מביא שני קושיות תוס' (ד,א ד"ה ודילמא) על פרש"י / מקדים שיטות של רש"י ותוס' ועפ"ז מבאר סדר הקושיות

16. מהו גדר עקירה והנחה.....

השליח הת' מנחם מענדל שי' הרץ

שליח בישיבה

מביא מחלוקת הראשונים רש"י ותוס' הרא"ש והרמב"ם למסקנא האם נקראת הנחת חפץ ביד כהנחת גופו על קרקע / מביא מח' האחרונים – הפנ"י והגרעק"א לראש יוסף בשיטת רש"י / מעיר ב' אופנים בשיטת אדה"ז בנדו"ד

19. שיטות הראשונים בגדר מתעסק.....

השליח הת' מנחם מענדל שי' הרץ, השליח הת' משה שי' לרמן

שלוחים בישיבה

מביא ומבאר המח' בין רש"י ותוס' במתעסק / מקשה כו"כ שאלות על שיטת רש"י מכ"מ / ומבאר שיטת רש"י ומבאר ג"כ שיטת הרמב"ם שס"ל כרש"י / ומבאר בדא"פ ההסברה בזה ע"פ לקו"ש

25. שגגת מלאכה לשיטת רבא.....

הת' עלי משה הלוי שי' לאוינג'ער

תלמיד בישיבה

מביא קושית הגמ' על רבא ומקשה שלכאורה יש תירוץ פשוט / מביא תירוץ של המהר"ם ומעיר שלכאורה אינו מובן ונשאר בצ"ע

26. ביאור עומק המחלוקת ר"י ור"ת בתוס' ד"ה שכן (ע"ד, א).....

הת' שלום דובער שי' סופרין, השליח הת' מרדכי שי' רובין

תלמידים בישיבה

מביא דברי התוס' ותוס' הרא"ש במח' ר"י ור"ת ושואל מהו ביאור המח' / מבאר המח' ע"פ דברי התוס' רא"ש והשקו"ט במקורו של ר"ת במנחות / מקדים דברי האחרונים מנ"ח והפנ"י ואדה"ז האם האבות מלאכות נעשו בפועל במשכן / מעיר בדברי הפנ"י מדברי כ"ק אדמו"ר מלקו"ש / עפ"ז מבאר עומק המח' בין ר"ת ור"י ע"פ ב' שיטות באחרונים הנ"ל

שי' הראשונים בהדין דדע"ד בהוצאה וקלוטה כמי שהונחה דמי..32

השליח הת' מנחם מענדל שי' שוחאט

שליח בישיבה

מביא ב' מהלכים בראשונים בהטעם שצריך בהוצאה - מקום דע"ד: מלאכת מחשבת (רש"י, ר"ת, רשב"א והרמב"ם) או דין פרטי בהוצאה (ר"י, רמב"ן ור"ן) / ועפ"ז ביאור בקושיית הגמ' (ד"ד ע"ב) ודילמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירא בעיא / מבאר הטעם שבסוגיין לא מוזכר הכלל ד"מחשבתו משויא לה מקום"

הלכה ומנהג

מה אומרים הקהל בענייתם 'קדושה'.....39

הרב לוי יצחק ראסקין שליט"א

דומ"צ דק"ק ליובאוויטש לונדון

שליח בישיבה ה'תש"מ - מ"ב

מביא דבריו ב'סדר רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות' בהשיטות והמנהגים באופן עניית קדושה / מביא השואל על דבריו מצד כמה ענינים ומשיב כל דבר על אפנו ומברר מנהגינו

דין נמצא טעות בשעת קריאת התורה לדעת הצ"צ.....44

הרב ד"ר יונתן צבי שי' פינצ'ובר

מא"ש מלבורן

מברר דעת הצ"צ בנמצא טעות בשעת קריאת התורה בכו"כ מקרים

תורת רבינו

הערה במאמר ד"ה וארא אל אברהם.....45

א' מהתלמידים

הטעם שצריך כ"ק אדמו"ר להביא בהמאמר הדיון על הגיל שבו הכיר אברהם את בוראו

עניני משיח וגאולה

פעולתו של משיח על העמים.....46

הת' חיים שי' טל

שליח בבית חב"ד למטיילים

מביא דברי ברבי בשיחה בקשר ליעוד הגאולה וכתתו חרבותם לאיתים" להמאורעות בעולם / שואל על הנ"ל ומבאר בדא"פ ע"פ המבואר במק"א

פשוטו של מקרא

פרש"י ד"ה וירא אהרן (ל"ב, ה).....49

השליח הת' מנחם מענדל שי' גורארי

שליח בישיבה

מביא כמה פירושים מפרש"י ומבאר הצריכותא בהם / מביא המקור מהמדרש ומדייק ב' השינויים בין המדרש לפרש"י המדרש לפרש"י ומבאר א' השינויים ע"פ ד' המשכיל לדוד עה"פ וירא אהרן.

הערות קצרות.....51

דבר מלכות

פורים: הטעם שנתחייבו ישראל כלי'

מפני מה נתחייבו ישראל כלי' מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע (מגילה יב, א) –
חומר החטא בעצם ההנאה מסעודת אשורוש
והשייכות לאופי המיוחד של נס ההצלה

[ובגמ' הקשו על טעם זה רק למה יהרגו
"שבכל העולם כולו", היינו שבנוגע לאלה
של שושן עצמה מודים שהם ראויים
לכלי'¹⁵].

גם יש לדייק בלשון הגמרא "שנהנו
מסעודתו של אותו רשע", דמשמע שה-
חטא אינה האכילה אלא ההנאה⁶ מסעודת
אשורוש.

[גם לכאורה דוחק (קצת) לפרש הכוונה
לאכילת מאכלות אסורות — דהרי
אמחז"ל⁷ שהמשתה הי' "כרצון איש ו-

א. איתא במס' מגילה¹: שאלו תלמידיו
את רשב"י מפני מה נתחייבו שונאיהן של
ישראל שבאותו הדור כלי'. מפני שנהנו
מסעודתו של אותו רשע. א"כ שבשושן
יהרגו שבכל העולם כולו אל יהרגו. מפני
שהשתחוו לצלם.

והנה החטא שבהנאה "מסעודתו של אותו
רשע" בפשטות הוא אכילת מאכלות
אסורות, וכדאיתא במדרש² שבנ"י "באו...
בספק (בסכנה). על שאכלו מתבשיל
הגויים". והתמי' מפורסמת:³ וכי אכילת
מאכלות אסורות חמורה כ"כ שבגללה
יתחייבו כלי' היל"ת!⁴

ש"נהנו מסעודתו כו" מוכח שהי' ברצונם [ורק
על הטעם ד"השתחוו לצלם" אמרו ש"לא עשו
אלא לפנים (מיראה. רש"י)].

⁵ וראה בכמה מפרשים (הרי"ף לע"י שם. מנות
הלוי שם. וראה רש"י אסתר ד, א) ובשפ"ח שם.
ועוד), שגם למסקנא יש בידם מה שנהנו
מסעודתו כו', ועי"ז נתגלגל עליהם גם חטאם
הראשון ש-השתחוו לצלם (וראה לקמן הערה
48, השייכות דשני הענינים).

⁶ באסת"ר (פ"ז, יח) איתא ג"כ "מפני שנהנו
ישראל מסעודתו של אשורוש". ואולי בזה
הכוונה (כמפורש במדרש שם לפנ"ז) ש"אכלו
ושתו ונש-תכרו ונתקלקלו (בזנות)". משא"כ
בגמ' דסתם, משמע שהחטא הי' בעצם ההנאה כו'.
וראה תרגום לאסת"ר ד, א.
⁷ מגילה שם בסוף העמוד

¹ יב, א. וראה שהש"ר פ"ז, ח.
² שהש"ר שם. ועד"ז בתנחומא (באבער) ס"פ
בהר: שכולם היו ראויין להריגה שאכלו מתבשילי
עובדי כוכבים (ובתנחומא לפנינו שם: מתבשילי
המלך).
³ ראה מפרשי הע"י שם. מנות הלוי בהקדמה
בארוכה. אלשיך על מג"א (א, ח). ובכו"כ ספרי
דרוש
⁴ ולהעיר, שביל"ש אסתר (רמז אלף מח,
מ-מדרש אבא גוריון (א, ה)) – וג"כ בשם רשב"י
(בעל המאמר בשהש"ר שם) – "שאכלו בשולי
כותים* בעל כרחן". אלא שבגמ' דילן שנאמר

פורים קטן ה'תשע"ד

אבל איך אפ"ל שעבור זה שנהנו כו' ו- הראו שהם שמחים על חורבן ביהמ"ק — תהי' גזירת כלי' גם על אלה (הטף) שלא חטאו בזה?¹⁷

ג. ויש לבאר זה בהקדם משארז"ל¹⁸ שבנ"י נמשלו ל"כבשה (אחת) העומדת בין שבעים זאבים", ו"גדול הרועה (הקב"ה) שמצילה ושומרה". והיינו שהמצאם של ישראל בין האומות הוא לפעמים באופן שקיומם הוא נסי למעלה מן הטבע, בדומה ל"כבשה העומדת בין שבעים זאבים", שאין מקום בטבע לקיומה, אלא שבחסדו של הקב"ה ("גדול הרועה") מצילים ושומרים בהנהגה נסית שלמעלה מהטבע.

אמנם, כמה דברים אמורים שבנ"י נשמרים בהשגחה מיוחדת ואין ה"שבעים זאבים" יכולים לנגוע בהם — כאשר הנהגתם היא בהתאם לזה, שסומכים על הקב"ה שיצילים וישמרים. אבל כשהם "מנגדים" לשמירה זו, על ידי שמחשיבים (בהנהגתם) את ה"זאבים" וכוחותיהם ה-טבעיים — הרי הם מפקיעים את עצמם ח"ו מהשמירה הנסית¹¹⁹ ומכניסים עצמם תחת הנהגת הטבע.

איש —⁸ כרצון מרדכי והמן", וכן מפורש במדרש⁹ עה"פ"8 והשתי' כדת אין אונס" — "אין אונס ביין נסך", הרי שבהסעודה היו (גם) מאכלים כשרים; ואם כוונת הגמ' היא שבכ"ז אכלו בני' מאכלות אסורות, לא הו"ל לסתום אלא לפרש].

ב. יש מפרשים¹⁰, דמכיון שמשתה זה עשה אחשוורוש על ביטול בנין המקדש

(כדאיתא בגמ'¹¹ שלפי חשבוננו של אחש-ורוש מלאו השבעים שנה דגלות בכל ובנ"י לא נגאלו — "אמר השתא ודאי תו לא מיפקי" והוציא את כלי המקדש להשתמש בהם כו'), א"כ "כל מי שנהנה מאותה סעודה הוא יורה שהוא שמח על חורבן המקדש".

אבל לכאורה אין הענין מובן,¹² שהרי המדובר כאן הוא אודות גזירת כלי' ר"ל הכוללת גם את הטף (שאינם בני חיובא), וכמפורש במגילת אסתר¹³ שגזירת המן היתה על העם כולו, "מנער ועד זקן טף ונשים". וא"כ, בשלמא אם נתחייבו כלי' "מפני שהשתחוו לצלם" ניחא, כמ"ש ב-מפרשים¹⁴ ד"בע"ז שייך שפיר כלי' כמו בעגל דכתיב¹⁵ ואכלה אותם כרגע.¹⁶

(¹⁶) ולהעיר גם מדין עיר הנדחת שגם הטף ונשים נהרגים (רמב"ם הל' ע"ז פ"ד ה"ו. וראה כס"מ שם).
(¹⁷) בגאון יעקב לע"י שם, שזוהי הקושיא "שבכל העולם כולו אל יהרגו", דלמה יתחייבו כלי'. אבל צ"ע, שהרי קושיא זו (מדוע יתחייבו כלי') היא גם בנוגע להטף שבשושן עצמה, ככפנים.
(¹⁸) תנחומא תולדות ה. אסתר פ"י, יא. וראה פסיקתא רבתי פ"ט.
(¹⁹) להעיר מענין אין קטיגור נעשה סניגור (ברכות כט, א. ושו"נ).

(⁸) אסתר א, ח.
(⁹) אסתר פ"ב, יג.
(⁸) אסתר א, ח.
(¹⁰) הרי"ף לע"י שם. וראה גם מנות הלוי שם.
(¹¹) מגילה יא, ב.
(¹²) וראה לקמן הערה 30.
(¹³) ג, יג.
(¹⁴) עיון יעקב לע"י שם.
(¹⁵) ל' הכתוב גבי עדת קרח (קרח טז, כא, יז, י).
ובחטא העגל נאמר "ואכלם" (תשא לב, י).

ועפ"ז יש לבאר זה ש"נהנו מסעודתו של אותו רשע" גרם לגזירת כלי' — כי אינו בגדר עונש על חטא, אלא שזו היתה תוצאה טבעית מהנהגתם:²⁸

מעמדם ומצבם הטבעי של בני' לאחרי ש"גדל המלך. את המן. וינשאהו. מעל כל השרים גו"²⁹ הי' בדומה ל"כבשה העומדת בין שבעים זאבים"; והנהגתם (אף שהייתה לפני זמן — אבל הוכיחה דמחשבתם והרגש שלהם הם) ב- אופן של "נהנו מסעודתו כו" — שללה השמירה הנסית ד"גדול הרועה."

כי העובדה שבני ישראל נהנו מזה ש"אותו רשע" הזמינם לסעודתו, הרי זו הוכחה³⁰ שמציאותו של רשע (אחשוּרוּש) הייתה חשובה אצלם עד כ"כ — שהשתתפותם בסעודתו היתה נחשבת אצלם ל"כבוד" עד שנהנו מזה. והשתתפותם בסעודה לא היתה מוכרחת

[ע"ד ביאור הרמב"ם²⁰ במש"נ" ²¹ והס- תרתי פני מהם גו' ומצאוהו רעות רבות גו' על כי אין אלקי בקרבי מצאוני הרעות האלה" — בדרך מציאה, דכאשר האדם מבדיל את עצמו מהשם, "השם נבדל ממנו והוא אז מזומן לכל רע שאפשר שימצאוהו", היינו שהוא מסלק ממנו השגחתו המיוחדת "להמלט מיד המקרה" — ובמילא נשאר "מופקר למקרה".²²

ויש לומר, שזוהי גם כוונת הרמב"ם (בריש הלכות תעניות ²³ בפירוש מש"נ" ²⁴ והלכתם עמי בקרי והלכתי גם אני²⁵)

עמכם בחמת קרי" — "כלומר כשאביא עליכם צרה כדי שתשובו אם תאמרו שהיא קרי ("דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקרה נקרי" ²⁶ אוסיף לכם חמת אותו קרי" — שאין ר"ל (רק) ש- הקב"ה מוסיף בהעונש והצרה, אלא שאז הנהגת הקב"ה כלפי האיש ההוא היא באופן של "קרי", שמסולקת ממנו השגחתו ית' המיוחדת, ובדרך ממילא נשאר "מופקר למקרה"²⁷].

²⁸ ע"פ המבואר בפנים מתורצת שאלת ה-מפרשים (מנות הלוי שם. ענף יוסף לע"י שם. ועוד) — מדוע השאלה "וכי משוא פנים יש בדבר" היא רק בנוגע להטעם ד"השתחוה לצלם", ולא להטעם ד"נהנו מסעודתו כו" — כי חיוב כלי' מפני שנהנו כו' אינו ענין של עונש על חטא, כ"א תוצאה טבעית מהנהגת בני', ובמילא כאשר נשתנה מצבם של בני' — בטלה בדרך ממילא הגזירה.

²⁹ אסתר ג, א.

³⁰ ועפ"ז אתי בפשטות סתימת לשון חז"ל "שנהנו מסעודתו של אותו רשע" — דמשמעו שעצם ההנאה מסעודתו (איזו שתהי') של "אותו רשע" יש בה סיבה לגזירה זו (משא"כ לפירוש המפרשים הנ"ל סעיף ב אין החסרון בכך שהיא "סעודתו של אותו רשע" בכלל, אלא סעודה זו דוקא, שעשה בתור משתה ושמחה על חורבן הבית).

²⁰ מו"נ ח"ג פנ"א (קרוב לסופו).

²¹ וילך לא, יז

²² ואי"ז סותר לענין ההשגחה פרטית — ראה

לקו"ש ח"ח ע' 199 ואילך.

²³ פ"א ה"ג.

²⁴ בחוקותיו כו, כז-כח

²⁵ כ"ה ברמב"ם לפנינו (דלא כלשון הכתוב).

וראה ילקוט שינויי נוסחאות ברמב"ם הוצאת פרענקל.

²⁶ ל' הרמב"ם הל' תעניות שם לפני"ז.

²⁷ ע"ד פירוש הכלי יקר בחוקותיו שם, כד.

מוטלת עליו החובה לעשות דבר מה עבור פרנסתו, "אשר תעשה".

אמנם מאידך, עליו לידע ולהכיר שאין מלאכתו אלא עשיית כלי³⁹, דהיינו, שהשתדלותו ועשייתו אינם הסיבה והגורם המביא ומזמין לו מזונו ופרנסתו, אלא שהם רק "כלי" לברכתו של הקב"ה, שבו משפיע לו הקב"ה מזונו ופרנסתו. כלומר: הקב"ה רצה שמזונו של אדם יתלבש ויבוא בכלי טבעי, בדרכי הטבע, והטבע — הוא ית' קבעו וטבעו בעולם, ולכן ציווה לאדם לעשות כלים טבעיים לפרנסתו, אבל גוף מזונו של האדם הוא רק "ברכת ה'" כנ"ל. ומכיון שכן, אין מקום להחשיב העסק כשלעצמו, מאחר שכל עיקרו אינו אלא כלי שבו שורה "ברכת ה'", ועיקר השתדלות האדם צריכה להיות להכשיר ולעשות את עצמו ראוי ל"ברכת ה'".

ובעומק יותר:

זה ש"ברכת ה' היא תעשיר" אינו רק משום שמזונו של האדם (הבא לו על ידי עסקיו בדרכי הטבע) תלוי אך ורק בהקב"ה (מנהיג הטבע) — אלא עוד זאת, ועיקר — שבני ישראל אינם נתונים מעי-קרא תחת שלטון והנהגת הטבע; וכמבואר בכמה מקומות, שבנ"י מקבלים חיותם משם הוי' שלמעלה מן הטבע,⁴⁰ והיינו שהוא ית' משגיח ומנהיג את כל עניני

(להיות) "אחשורוש המולך"³¹ היו מחוייבים בכבוד מלכות — (אלא עשו זאת מפני הנאתם מ)הזמנתם ל)סעודה זו.³³ ומכיון שבנ"י עצמם החשיבו את ה"שבעים) זאבים" ונהנים מהכבוד ש"מקבלים" מ"אותו רשע", הרי בזה גופא הם דוחים את השמירה הנסית של "גדול) הרועה", ומכניסים ומורידים עצמם תחת שלטון (הטבעי) של ה"זאבים", השולל את קיומה של ה"כבשה",³⁴ כנ"ל.

ד. ליתר ביאור — ובהקדמה:

ידוע מה שאמרו חז"ל³⁵ דאין סומכין על הנס, והתורה אמרה³⁶ "וברכך ה'א

בכל אשר תעשה" דוקא — דאף ש"ברכת ה' היא תעשיר"³⁷, מ"מ אין ברכה זו חלה על האדם כאשר הוא יושב "בטל",³⁸ אלא

³¹ ל' הכתוב — אסתר א, א.
³² דהרי "גזר עליהם שיבואו כולם כו" (אסתר ד' פ"ז, יח).
³³ ראה גם מנות הלוי שם. יערות דבש ח"א דרוש ג (ז' אדר תק"ד) ד"ה הביטו נא. ועוד. — וראה גם לקמן הערה 61 בדיוק "נהנו".
³⁴ ולכן "נתחייבו כלי", גם הטף — ע"ד מ"ש במו"נ (ח"ג פ"ח) "קל להרגם". — וראה לקו"ש ח"ח ע' 198 בנוגע לעדת קרח.
³⁵ ראה שבת לב, א. פסחים סד, ב. זח"א קיא, ב. קיב, ב. ועוד.
³⁶ פ' ראה טו, יח. — וראה בכ"ז ד"ה וברכך גו' במאמרי אדה"ז — תקס"ה ח"ב (ע' תרמח ואילך); תקס"ח ח"א ע' קסה ואילך. דרך חיים בהקדמה. סהמ"צ להצ"צ מצות תגלחת מצורע פ"ב ואילך. קונטרס ומעין מאמר יז ואילך.
³⁷ משלי י, כב.
³⁸ ספרי (ויל"ש) עה"פ ראה שם.

³⁹ ראה בארוכה במקומות שצויינו בהערה 36. ד"ה וידעת תרנ"ז (סה"מ תרנ"ז ע' נו ואילך). ועוד.
⁴⁰ ראה גם לקו"ש ח"ח ע' 200 ואילך. וש"נ.

דינא דמלכותא דינא,⁴⁴ ו"דרשו את שלום העיר. והתפללו בעדה וגו',⁴⁵ כו'. ולכן, כאשר אחשוורוש זימן את היהודים לסעודה היו מוכרחים להשתתף (כפשוט

כרצון איש זה מרדכי,⁴⁶ באופן המותר, במאכלים כשרים וכו').

אבל ביחד עם זה היתה צריכה להיות הידיעה וההרגשה וההכרה הברורה, ש- קיומו של עם ישראל אינו תלוי כלל באחשוורוש ח"ו (אע"פ שהי' מולך ב- כיפה,⁴⁷ כ"א אך ורק בידי הקב"ה; ועוד זאת, שקיומם של בני"י הוא בגדר נס המלוכש בטבע, ולפעמים נס גלוי — ככבשה אחת בין שבעים זאבים (כנ"ל), ד"גדול הרועה" ששומר את בני ישראל בהנהגה נסית שלמעלה מן הטבע.

וזהו התוכן (הפנימי) במה שאמרו שחטאם של בני ישראל הי' בזה ש"נהגו מסעודתו של אותו רשע": השתתפותם בסעודה זו לא היתה מפני כבוד המלכות וכיו"ב, אלא מפני שהחשיבו את אחשוורוש עד כ"כ שטעו לחשוב שקיומם תלוי⁴⁸ בחסדו של

ישראל בהשגחה מיוחדת ובהנהגה נסית שאינה מוגבלת בחוקי הטבע.⁴¹

ולפי זה, מה שלקבלת ברכת ה' זו⁴² צ"ל מעשה האדם ("אשר תעשה"), הוא רק משום שרצה הקב"ה שהנהגה הנסית הזו תעבור על ידי הטבע, ולכן הלביש "נסים" אלו בלבושי הטבע, עשי' בדרכי הטבע — "בכל אשר תעשה". אבל עשי' זו היא רק "לבוש" חיצוני לגמרי להשפעה דלמעלה (שמקורה משם הוי' שלמעלה מן הטבע).

[והמחשיב את העסק שלו מבלי להרגיש כדבעי את הענין ד"ברכת ה' היא תעשיר" — למה הדבר דומה? לאדם העוסק במרץ וביגיעת נפש בתפירת כיסים להניח בהם כסף, אבל אינו עושה בעניני עסק להשגת הכסף עצמו...].

ה. ומכל זה יובן גם במצבם של ישראל בימי אחשוורוש:

בני הנמצאים בגלות תחת שליטת ה- אומות צריכים לתת כבוד למלכות ו-⁴³

⁴⁴ נדרים כח, א (וש"נ). רמב"ם הל' גזלה ואבדה פ"ה הי"א ואילך.

⁴⁵ ירמ' כט, ז. אבות פ"ג מ"ב.

⁴⁶ ראה לעיל סוס"א.

⁴⁷ מגילה יא, א-ב. תרגום שני בתחלתו.

⁴⁸ עפ"ז יומתק הקשר בין שני הטעמים (וראה לעיל הערה 5) — שנהגו מסעודתו כו"ו והשתחוו לצלם" — כי גם הא ד"נהגו מסעודתו כו"ו הו"ע של ע"ז (בדקות), כידוע הביאור במרז"ל (ע"ז ח, א) ישראל שבחו"ל עובדי ע"ז בטהרה הן (לקו"ת אחרי כז, ג. ד"ה וידעת שם. ובכ"מ). — וראה גם מנות הלוי שם.

⁴¹ ראה סהמ"צ להצ"צ שם (קז, סע"א): בעסקו במו"מ יכיון שמאמין שהשפע ברכת ה' היא כשאר הנסים הגלויים כמו שהוריד המן כו'. וידוע פתגם אדמו"ר מהר"ש (נדפס בסה"מ תש"ט ע' 21. ועוד) שפרנסה בזמן הזה היא כמו השפעת המן כו'. — וראה בכ"ז לקו"ש חט"ו ס"ע 176 ואילך.

⁴² משא"כ בנסים שאינם לבושים בטבע. ובמועדי השנה — הגאולה דפסח. וראה לקמן סעיף 1.

⁴³ ראה רש"י ויחי מח, ב. שמות ה, ג. וארא ו, יג. בא יא, ח. ועוד.

את בנ"י בימי הפורים לא הי' באופן של הנהגה טבעית, אלא בהנהגה נסית, שלכן "נראה בחוש שכל הסבות היו רק למעלה מהטבע —⁵¹ ואעפ"כ הנס התלבש בלבושי הטבע, כי גם ב"טבע" דבנ"י מלובש "נס" שלמעלה מהטבע.

ז. שני קצוות אלו שמבקשים ודורשים מכאו"א מישראל — מחד גיסא אין סומכין על הנס ועליו לעשות בדרך הטבע דוקא, וביחד עם זה עליו להכיר שכל הטבע שבחיינו הוא רק "לבוש" וכל עניניו באים מההנהגה הנסית דלמעלה —

באו לידי ביטוי בהשתדלותה של אסתר כביטול הגזירה:⁵²

מחד גיסא הלכה אל אחשוורוש (בשליחותו של מרדכי) "להתחנן לו ולבקש מלפניו על עמה",⁵³ שבשביל כך היתה צריכה למצוא חן בעיניו, ובפרט אשר (א) לא נקראה למלך "זה שלשים יום",⁵⁴ (ב) בואה אל חצר המלך הפנימית 54 הי' ש"לא כדת"⁵⁵ וסכנת נפשות ממש ("אחת דתו להמית" 54),

וא"כ בודאי שהיתה זקוקה לנשיאת חן מיוחדת.

(המלך אחשוורוש) רשע — היינו אדם שהוא הפכו של קיום רצון בורא העולם! ולכן הביאה האפשרות להשתתף בסעודתו להנאה ותענוג.

ו. על פי הנ"ל בגדר חטאם של ישראל בימי גזירת המן, יבואר היטב גם אופנו המיוחד של נס ההצלה בימי פורים, שבו נשתנה מנס ההצלה בימי חנוכה (ועאכו"כ — בגאולת מצרים) — שההצלה דימי חנוכה היתה ע"י נסים גלויים שלמעלה מן הטבע (מסרת גבורים ביד חלשים כו'), משא"כ ההצלה דימי פורים באה על ידי נס המלובש בטבע (שהרי "לא הי' דבר נראה לעין שהוא למעלה מהטבע"⁴⁹) —

דיש לומר, שזהו בהתאם לסיבת הגזירה בימים ההם [שבני ישראל הורידו עצמם תחת ההנהגה של דרכי הטבע, עד להנהגה של (אחשוורוש — בהיותו) אותו רשע, ועד "שנהנו מסעודתו של אותו רשע":⁵⁰

נס המלובש בטבע מלמדנו, שההנהגה הנסית דלמעלה אינה מוגבלת ב"למעלה-מן הטבע", באופן המכריח שידוד מערכות הטבע, אלא יכולה להתלבש גם בתוך לבושי הטבע עצמו.

החידוש בנס פורים, נס המלובש בטבע, שהוא נס כמו נס גלוי, שלכן מברכים הברכה "שעשה נסים" הן בחנוכה (נס שאינו מלובש בטבע) והן בפורים (נס מלובש בטבע), והיינו דמה שהציל הקב"ה

⁵¹ תו"א שם צג, ריש ע"ד. ק, א.

⁵² לכללות סעיף זה — ראה גם לקו"ש ח"א ע' 214 ואילך. ח"ו ע' 191 ואילך

⁵³ אסתר ד, ח.

⁵⁴ שם, יא.

⁵⁴ שם, יא.

⁵⁵ שם, טז.

⁵⁴ שם, יא.

⁴⁹ לשון רבינו הזקן בתו"א מג"א (צג, סע"ג ואילך. ק, רע"א ואילך). — ראה לקו"ש ח"ז ע' 154 הערה 51.

⁵⁰ מבלי להזכיר (גם עכ"פ) "אחשוורוש".

ובמילא מובן שאין מקום להתחשב כ"כ בה"לבוש" (אם אינו בהתאם לגמרי עם כל הדרוש על פי דרכי הטבע —⁵⁸ כי העיקר אינו הלבוש שבו באה ההצלה, כ"א סיבת ההצלה.

ח. אחת מההוראות שיש ללמוד מזה בעבודת כאו"א:

בנ"י נבראו נשמות בגופים, באופן שמוכרחים להתעסק בצרכי הגוף. ומכיון שהקב"ה בראם באופן זה, בודאי זהו רצונו יתברך, שיתעסקו בצרכי הגוף.

ובאה ההוראה מימי הפורים, דאף שצריכים להתעסק בעניני הגוף — הרי העסק צ"ל לא באופן של "הנאה", כי אין התעסקות זו אלא "לבוש" וטפל לעיקר תפקידו בעלמא דין; ההנאה והתענוג של איש ישראל צ"ל בחיי נשמתו, לימוד ה- תורה וקיום המצות וכו', ואילו ההת- עסקות בעניניו הגשמיים היא רק כדי שיהי' בריא ושלם ויוכל לעבוד את השם.⁵⁹

ובזאת ייבחנו האדם אם עוסק בצרכי גופו לשם שמים, או לאו:

כאשר חיי נשמתו הם העיקר אצלו וחי גופו הם טפל, וג"ז — כדי שיהי' הגוף בריא ושלם לעבוד את השם,⁶⁰ אזי כל חיותו והנאתו הם בלימוד התורה וקיום

ויחד עם זה צמה "שלשת ימים לילה ויום" 55 — תענית ועינוי — שע"פ טבע גורם להעדר נשיאת החן.⁵⁶

ולכאורה — ממנ"פ: באם ההצלה היתה צריכה לבוא על ידי השתדלות בדרכי הטבע — איך מתענין —⁵⁷ ומחלישה עי"ז האפשרות למצוא חן בעיני המלך? ואם סמכה אסתר שההצלה תבוא בדרך נס מלמעלה, ולכן גם ההשתדלות היא (רק) בזה שמתפללים להקב"ה (מתוך תענית שמדרכי התשובה היא) — איך נכנסה לסכנת נפשות ממש ללכת אל המלך?

וע"פ הנ"ל מובן, כי דוקא הנהגה כזו היא המבטלת ומתקנת החטא "שנהנו מסעודתו כו":

יסוד הטעות שגרם ל"הנאה" מסעודתו של אותו רשע הי' בכך שחשבו דכאשר נמצאים במצב שצריכים להשתדל בדרך הטבע, אזי "הממשלה" לחוקי הטבע ו- תלויים בהם — ובהנהגתה של אסתר הראתה להם בעליל, שהליכתה לאחש- ורוש היא באופן של רק "לבוש" להצלה הבאה מלמעלה, באופן של נס למעלה מן הטבע. ולכן לכל לראש זקוקים לתפלה ותענית כדי להיות ראויים לנס זה; אולם מאחר שרצה הקב"ה שההצלה נסית דלמעלה תהי' לה אחיזה בדרכי הטבע, לכן ציווה עלי' מרדכי בדבר ה' — ללכת לאחשוורוש (ואף שסכנה בדבר).

⁵⁸ ראה במקומות שנסמנו בהערה 36.

⁵⁹ עיין רמב"ם הל' דעות פ"ג. טוש"ע או"ח סרל"א. וראה הערה הבאה.

⁶⁰ כי היות הגוף בריא ושלם מדרכי (עבודת*) השם הוא (רמב"ם הל' דעות רפ"ד).

⁵⁶ ראה ראב"ע שם, טז.

⁵⁷ להעיר משו"ע או"ח (סו"ס תקעא) דאנשי המלחמה מתענין לאחר המלחמה.

- כימי צאתך מארץ מצרים אראנו
נפלאות⁶⁴, בגאולה האמיתית והשלימה
על ידי משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחות פורים תשכ"ב, תשכ"ז)



המצוות, והתעסקותו בעניני הגוף הוא
מתוך הכרח, עכ"פ — בלי הנאה;⁶¹

אבל כשעושה חיי גופו עיקר, הרי כאשר
בא לעניני נשמתו הוא אומר "מה חובתי
ואעשנה",⁶² ואילו כשהמדובר בנוגע
לצרכי גופו, מושקע בהם ועוסק בזה מתוך
תענוג — "נהנין" מעניני נפשו הבהמית.

וזהו הלימוד של ימי הפורים, שכל ההצלה
של ימים ההם היתה קשורה בזה,
שהיהודים הכירו שההנאה מ"סעודתו של
אותו רשע" היא נגד עצם קיומו (טבעו
האמיתי) של עם ישראל, ועי"ז זכו להצלה
וגאולה,

ומיסמך גאולה לגאולה⁶³, גאולת פורים
לגאולת פסח — ועד וכולל יציאה אמתית
ממצרי והגבלות הגוף

⁶⁴ מיכה ז, טו.

(* לכאור' כצ"ל, כמשנ"ת כמ"פ (לקו"ש ח"ב ע' 531.
ועוד.)

(** ולא ממש — שהרי זוהי הנהגת רבנו הקדוש,
וכלשון אדה"ז שבהערה (בשוה"ג) שלאח"ז — אא"כ מי
[אף שמעין זה שייך אצל כאו"א, שלכן הביאו אדה"ז
בתניא. וראה שיחת ש"פ תשא תשכ"ח (הועתק גם
בליקוט פירושים כו' לתניא שם) שמטעם זה מדייק
אדה"ז "רבינו הקדוש". ע"ש באורך.]

(***) וי"ל שזוהי כוונת אדמו"ר הזקן בתניא (פ"ח)
"ולכן צריך... לנקותו ולטהרו מטומאתו שקיבל בהנאת
עולם הזה... אא"כ מי שלא נהנה מעוה"ז כל ימיו כרבינו
הקדוש" — דאם כפי' התוס' (ע"ז שם) שהוא לא אכל
מהחזרת כו' (רק אוכלי שולחנו) — מהי הרבותא בזה
שהמתנהג ככה אינו צריך לחיבוט הקבר? אלא — שאע"פ
שאכל לא נהנה מזה, כדברי השל"ה שבפנים ההערה.

⁶¹ (ראה טור שם (בסוף הסימן) "ועל הדרך הזה**
זקף רבינו הקדוש אצבעותיו למעלה... ואמר...
שלא נהניתי מהם (כתובות קד, א) אלא לש"ש".
ובשל"ה עשרה מאמרות מ"ח (נו, ב) ואילך בהגהה)
דאף שלא פסק מעל שולחנו לא חזרת כו' (ע"ז יא,
א. וכקושיית התוס' שם) — "לא עשה זה בשביל
הנאה דהיינו שיהנה הגוף רק... שיהי' חזק
לעבודת הבורא, ואז הלשון... מדוייק שאמר לא
נהניתי כלומר אע"פ שאכלתי לא עשיתי בשביל
הנאה"*** — בדוגמת הנת"ל בנדו"ד, ההחטא לא
הי' בזה שאכלו מהסעודה כ"א בזה ש"נהנו
מסעודתו".

⁶² ל' חז"ל — סוטה כב, ב.

⁶³ מגילה ו, סע"ב.

נגלה



ביאור בסדר קושיות התוס' (ד, א ד"ה ודילמא)

הת' משה טובי' שי' אמזלק

הת' מנחם מענדל הכהן שי' דזיימסאן

תלמידים בישיבה

בגמ' בדף ד, א מביא דברי המשנה "פשט העני את ידו" ושואלת "אמאי חייב והא בעינן עקירה והנחה מעל מקום ד' על ד' וליכא?" ומתרצת הגמ' "אמר רבה הא מני ר"ע היא דאמר כל בעינן מקום ד' על ד'"

והגמ' מביאה משנה שבו חולקים ר"ע וחכמים בענין "קלוטה כמי שהונחה דמיא" שבו רואים שיטת ר"ע שאין צורך דע"ד, אחרי שקלו"ט שואלת הגמ' "ודילמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעיא?" פירוש – אולי זה שר"ע סובר שאין צורך בדע"ד הוא רק בהנחה לבד אבל בעקירה לא?

ורש"י מבאר שהגמ' מדייקת מזה שר"ע לא אמר שמחייב שתיים – אחד על העקירה מרה"י והנחה ברה"ר (שהרי סובר ש"כמי שהונחה דמיא" ולכן הוי כאילו נח הרה"ר) ואחד על העקירה מרה"ר והנחה ברה"י (שכאשר האבן ממשיך לעוף הוי כמו שוב פעם עקירה ממקום ש"הונח" ואז ההנחה ברה"י) – משמע שלשיטתו צריך דע"ד בשביל עקירה (ולכן אינו חייב על העקירה (השני') מרה"ר כי אין דע"ד).

והנה בתוס' ד"ה ודילמא וכו' מביא פירוש רש"י ומקשה עליו שני קושיות:

א) דילמא הא דלא מחייב שנים היינו משום שהכנסה (שהוא ההכנסה מרה"ר לרה"י דהיינו העקירה והנחה השני') הוי תולדה של הוצאה ואין לחייב תולדה במקום אב (שהוא היציאה מרה"י לרה"ר שהיינו העקירה והנחה הראשונה).

ב) בהמשך הסוגי' נאמר רב יהודה אומר שזה שרבי אמר חייב (במחלוקת רבי וחכמים בענין "קלוטה כמי שהונחה דמיא") היינו שחייב שנים (אחד משום הכנסה ואחד משום הוצאה) אע"פ שרבי אומר רק חייב סתם? ע"כ דבריו.

והנה אולי יש לומר ששני הקושיות של תוס' הוי בסדר והדרגה מין הקל על הכבד שהרי הקושי' הראשונה הוי רק לדעת תוס' שסובר שהכנסה הוי תולדה של הוצאה (עיין תוס' ב,ב ד"ה "מי לא עסקינן") משא"כ לדעת רש"י (לפי כמה מפרשים בשיטת רש"י) שסובר שהכנסה נמי הוי אב (עיין רש"י לעיל ב,ב ד"ה "מדתנן המוציא מרשות לרשות") אין כאן קושי' כלל שהרי זה אינו תולדה במקום אב.

ואז ממשיך תוס' אם הקושי' השני' שהוי נמי לפי פירוש רש"י שהרי הוי דיוק בגמ' לקמן ולכן תוס' שואלו שני כסדר מין הקל על הכבד, וק"ל.



מהו גדר עקירה והנחה

השליח הת' מנחם מענדל שי' הריץ

שליח בישיבה

מסוגיא דתחילת מסכת שבת דף ג,א יוצא לנו שלשה אופנים בגדר עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' ועקירת והנחת היד. אופן הא' הוא שבין עקירה ובין הנחה צריך להיות ד' על ד', והיד צריך לעקור חפץ מד' וזה בא לשלול שאם רק פשט ידו לחוץ והניח אזי לא מקרי עקירה כלל וגם צריך להניח חפץ ע"ג מקום ארבעה וזה בא לשלול שאם רק נטל מרה"ר והכניס ידו לרשות היחיד אזי לא מחייב עד שיניח החפץ. א"כ זה שתנן במשנתנו שאם הניח החפץ ביד של עני או שנטל ממנו שנק' עקירה והנחה כי למסקנת הסוגיא היד נחשב למקום ארבעה על ארבעה. ולכאור' צריך לומר שנחשב כמונח בארץ, אבל זה דווקא כשאחר נטל ממנו או נתן לו שהחפץ נעקר

¹ לשון רש"י "קחשיב מנין אבות מלאכות בפרק כלל גדול", שאינו מובן למה מצייין רש"י מקום המשנה שלא דרכו? ולכן אפשר לומר שרש"י מצייין את המשנה להוכיח שהכנסה הוי אב שהרי נמנה אם שאר האבות. ואכ"מ.

ממקומו ונח במקום אחר אבל כשרק פשט את ידו או הכניס היד לגבי החפץ לא שינה דבר כלל כי כל הזמן הי' החפץ על היד אע"פ שאחר שפשט את היד הניח החפץ במקום אחר מ"מ לא עקר החפץ ממקום מסוים ולכן לא מיחשב עקירה ורק בעקירת הגוף או הנחת הגוף נחשב החפץ נעקר ממקומו.

לכאור' אופן זה הוא שיטת רש"י כי רש"י כתב במשנה כשהכניס היד והניח שהניח החפץ וכו' ומדגיש זה כמ"פ, ורש"י לשיטתו בדף ג' ידו לא נח ע"ג קרקע כי ידו בתר גופו גרירא לכך אם הם ברשות אחת עם הגוף נחשב להנחה לגבי אחר שהניח בידו או נטל מידו, משא"כ לגבי עצמו אם רק פשט היד או הכניס היד לא נק' עקירה או הנחה כי לא שינה דבר בהחפץ כי כל זמן היה מונח ביד כעין זה לומד הראש יוסף בשיטת רש"י,

אבל מ"מ הרע"א והפנ"י חולקים וסוברים שגם לרש"י למסקנה שהכניס היד לעצמו לא צריך להניח החפץ כי רש"י מודה שנחשב כמונח בתר גופו כשהוא ביד וזה שכתב בהמשנה והניחו שהניח החפץ כי רצה לפרש אליבא דכו"ע (או זהו רק ההו"א). א"כ רש"י ילמד כאופן הב' כדלקמן.

אופן הב' הוא שצריך להיות עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה אבל כשהכניס היד אזי לא צריך להניח חפץ ע"ג הקרקע ונחשב כמונח בארץ אם היא ברשות שהגוף שם שהיד נגרר אחר הגוף אבל מ"מ כשפושט ידו לחוץ והניח לא חייב כי זה לא נחשב לעקירה והראש יוסף נותן סברה כי הנחה לא חמור כעקירה וזה משמע מהמשך הגמ' ודלמא הנחה הוא דלא בעי הא עקירה בעי ובאופן כזה נראה שסובר כן הרא"ש כי הרא"ש כתב בפירוש שאם לא עקר גופו ועמד במקומו והושיט ידו לחוץ פטור דלא חשיב עקירת היד כעקירת חפץ משמע שאם פשט היד לחוץ לא נחשב כעקירה משא"כ בנוגע להנחה לא כתב כלל שצריך להניח החפץ בקרקע משמע שאין צריך להניח ויהי' חייב. (יש לציין שההבנה הנ"ל בהרא"ש אינה כפי שהראש יוסף ביאר את הרא"ש, ששם ביאר שס"ל להרא"ש כהאופן הא' הנ"ל. עיי"ש. אבל אפשר זהו רק בנוגע לפשיטות יד ולא בנוגע לבכניס ידו.)

והרמב"ם ג"כ סובר באופן כזה כמו שכותב הראש יוסף וכ"ה באריכות בתוצאות חיים ועיקר הוכחה שסובר הרמב"ם כן הוא מפרק י"ג שכתב שכתב בהלכה א' שצריך לעקור ממקום ארבעה ובהלכה ב' כתב שידו חשובה לו בארבעה על ארבעה.... וכו' ולא חשב הדין של פשיטת יד וכן יש ראי' בהלכה ח' שכתב עקירת גופו נחשב כעקירה ולא כתב בנוגע לפשיטת היד...

אופן הג' שבין כשפשט היד והניח חייב ובין כשהכניס היד לפניו אע"פ שלא הניח חייב כי נחשב כאילו נח בתר גופו ואפשר לומר סברתו כי סובר מהו הגדר של

עקירה לאו דווקא עקירתו מהקרקע אלא בעיקר עקירה מהרשות א"כ מכיון שנחשב מונח ביד כמונח בארץ א"כ כשפושט ידו לחוץ נחשב כעקר מרשות זה (או אפשר אפי' כעקר מהארץ) ולכן אע"פ שכל זמן שלא הניח החפץ לא מקרי עקירה ברשות אחר אבל מ"מ לא נחשב ברשות שהגוף שם

וזה משמע בתוס' ד"ה ידו לא ניח בלישנא בתרא וכמו שכתב הראש יוסף ולכאו' משמע שכמו"כ סובר אדה"ז כי בסימן שמ"ז סעיף א' כתב מן התורה אינו חייב אלא כשעוקר חפץ מרשות היחיד ומניחו ברשות הרבים או להיפך ובהלכה ב' כתב שכשהאדם והיד ברשות אחת אפילו לא הניחו בארץ הואיל וזהו מונח בידו הרי הוא כמונח בארץ שהיד נגררת אחר הגוף והגוף הוא עומד בארץ ובהלכה ה' כתב "כשפושט ידו לרשות שניה וחפץ בידו והניח ביד חבירו ועומד שם הוא חייב שעשה עקירה והנחה וחבירו פטור", ומזה שכתב כשפושט ידו סתם ולא כתב שעקר החפץ משמע שסובר שפשיטת יד נחשב כעקירת הרשות,

וכן משמע במחבר שכתב כעין לשון אדה"ז ולא כתב שעשה עקירה ורק פשיטות יד וכן כתב בפשטות במשנה ברורה שלא צריך עקירה מהקרקע רק פשיטות יד נחשב כעקירה.

(או אפשר י"ל באופן אחר שסובר אדה"ז שצריך עקירה ממקום ד' אבל פשיטות יד נחשב כעקירה ממקום ד' כי כשהיה ביד נחשב כמונח בארץ (וא"כ אזי גם הטור אפשר שסובר כן כי כתב שצריך עקירה ממקום ד')).

כל זה בדא"פ ועדיין צריך ביאור.



שיטות הראשונים בגדר מתעסק

השליח הת' מנחם מענדל שי' הריץ

השליח הת' משה שי' לרמן

שלוחים בישיבה

איתא בשבת (עב,א-ב), איתמר נתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר פטור לחתוך את התלוש וחתך את המחובר רבא אמר פטור אביה אמר חייב רבא אמר פטור דהא לא נתכוין לחתיכה דאיסורא אביי אמר חייב דהא קמכוין לחתיכה בעלמא.

רש"י מפרש שנתכוין להגביה את התלוש כגון דנפל סכין בערוגת הירק ונתכוין להגביהו, ובוזה מפרש תוס' שא"כ הפלוגתא בין אביי ורבא היא נתכוין לחתוך את התלוש הוא דנתכוין לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר אבל משמע שאם נתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר הדין הוא חייב לכו"ע.

ובזה מקשה תוס' כי מהגמ' בכריתות בפרק ספק אכל דף י"ט הביא דין דשמואל שמלאכת מחשבת אסרה תורה ומוכח התם שדין שמואל הוא אפילו נתכוין ללקוט תאנה זו וליקט תאנה אחרת אבל מגמ' דידן משמע שלכו"ע חייב?

ולכאו' משמע דהפירוש נתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר הוא אותו הדבר (המחובר) עצמו ולא דבר אחר וכ"ה בתוס' בסנהדרין בהדיא, ותירץ ר"ת שהכא הפי' במתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר הוא אותו הדבר עצמו ובוזה פליגי אביי ורבא בפסוק אשר חטא בה לאביי ממעט דין דנתכוין להגביה את התלוש ולרבא ממעט גם דין של לחתוך את התלוש וכו' אבל שמואל מוסיף עוד דין של אפי' נתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר ג"כ פטור מצד מלאכת מחשבת (והמהר"ם מפרש הצריכותא של שני הלימודים ע"ש).

ועפ"ז מסיים תוס' שעפ"ז מובן היטב שלקמן מפרש שגג בלא מתכוין בשאר מצות כגון דסבור שזמן הוא ואכלו דהיינו ממש דומיא דשבת שמדובר באותו דבר ממש רק שסבר שהיתר הוא ונמצא איסור.

אבל לכאו' צלה"ב:

(א) כיצד מתרץ רש"י שאלת תוס' הא'?

(ב) וגם מגמ' שמפרש שגג בלא מתכוין באותו חתיכה עצמה קשה לרש"י?

ג) בכריתות דף י"ט ע"א רש"י סותר עצמו לכאו' כי בד"ה על מה נחלקו כתב רש"י שלר' יהושע מאשר חטא "בה" לומדים שני לימודים א) עד שיודע לו במה חטא (ב) דין של מתעסק. ובד"ה מבעי ליה רש"י כתב שלר' יהושע הוא לומד כרב נחמן שמלאכת מחשבת אסרה תורה וזהו המקור של דין מתעסק?

ד) למה כתב רש"י שמקור מחלוקת אביי ורבא הוא מפסוק אשר חטא בה אם מדובר שנתכוין לחתוך דבר זה וחתך מחובר אחר יכול ללמוד ממלאכת מחשבת אסרה תורה?

ה) מה סובר רש"י בדין נתכוין לחתוך תלוש זה וחתך מחובר זה, שנמצא שהוא מחובר?

ו) אם סובר שהדין של שאלה ה' הוא שפטור א"כ כיצד כתב רש"י בד"ה מבעי ליה (בכריתות) שאם ר"א סובר כרב נחמן א"כ למה צריך בה הוא יכול ללמוד ממלאכת מחשבת אבל לכאו' מהו הקושיא המיעוט של מלאכת מחשבת הוא רק בשני דברים והמיעוט דבה הוא גם באותו דבר עצמו?

ז) ולמה מפרש רש"י הדין של נתכוין להגביה את התלוש בנוגע לסכין שהוא לא כפשוטו?

ונראה לפרש בדרך אפשר שרש"י סובר שהפטור של מתעסק לאביי ורבא מפסוק אשר חטא "בה" הוא כל שמתעסק בדבר היתר-עכ"פ מחשבתו- ועשה דבר איסור ו"א שלא נתכוין לדבר האסור (ואפי' נתכוין להיתר ונמצא שהוא מחובר).

אבל לשמואל שלומד מלאכת מחשבת אסרה תורה הפטור של מלאכת מחשבת הוא בב' דברים א) נתכוין להיתר ונמצא שהוא אסור כי הלימוד של מלאכת מחשבת (לרש"י) הוא שצריך מחשבה (כוונה) ממש לאיסור ואם לאו פטור הגם של אותו דבר שנתכוין (ולכ' "נתקיים מחשבתו"- ובאמת תוס' ושאר מפרשים סוברים שיהיה חייב) אבל מכיון שלא נתכוין לאיסור לא נחשב "מלאכת מחשבת" משונה מפי' התוס' ב) שנתכוין למחובר זה וחתך מחובר אחרת.

וזה מיוסד על רש"י בכריתות דף י"ט ע"ב ד"ה אפי' ר' יהושע מחייב באביי ורבא לא פטור במתעסק אלא במתכוין להיתר כגון לחתוך את התלוש אבל שמואל סבר מתעסק באיסור פטור מדנקט הש"ס למלתיה מלאכת מחשבת אסרה תורה משמע שנתכוון לזו.

משמע מדבריו שלומד שלשמואל מצד זה שלומד הפטור ממלאכת מחשבת לכך הוא פטור אפי' מתעסק באיסור כגון לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר משא"כ לאביי ורבה הוא רק בהיתר וזהו מצד שיש לו לימוד אחר מאשר חטא בה.

ורש"י סובר שאביי ורבה חולק על שמואל ולומד רק מ"בה" פרט למתעסק בדבר היתר ולא ממלאכת מחשבת הלימוד של שמואל א"כ מסולק קושית התוס' על רש"י כי באמת רש"י סובר שלאביי ורבה אם נתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר חייב, דלא כשמואל ולכך הלימוד הוא מאשר חטא בה שממעט מתעסק בדבר היתר דווקא ולא ממלאכת מחשבת שממעט גם במתכוין לאיסור ז.א. מחובר זה וחתך מחובר אחר ולכן הדין בנתכוין לחתוך תלוש זה וחתכו ונמצא שהוא מחובר רש"י סובר שגם בזה יש מחלוקת אביי ורבה כי זה מתעסק בדבר היתר.

ולכן לקמן כשהגמ' כתב דין של שגג בלא מתכוין בנתכוין שהוא שומן ונמצא חלב שמפרש באותו דבר עצמו ולא בדבר אחר אע"פ שבשבת מפרש שנתכוין לחתוך תלוש זה וחתך מחובר אחר שהוא שני דברים אין שאלה כי העיקר מה שנוגע הוא שנתכוין לדבר היתר ועשה האיסור ואין בו חילוק בין אותו הדבר עצמו לשני דברים (ואביי סובר שצריך שהפעולה יהיה שני פעולות אכילה ובליעה, ובשבת הגבהה ותלישה).

א"כ למה מפרש רש"י דין של נתכוין להגביה את התלוש וחתך את המחובר שנתכוין להגביה סכין וחתך מחובר ג"כ ולמה לא מפרש כפשוטו שנתכוין להגביה תלוש וחתך אותו דבר עצמו. יש לפרש שרש"י רוצה ללמד הדין שאביי ורבה סובר שאם נתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר חייב דלא כשמואל ודיוק זה הוא רק אם מפרש להגביה סכין וכו' שהוא בשני דברים ולכן בבא השני הוא ג"כ בב' דברים ורק שנתכוין להיתר משמע שאם נתכוין לאיסור חייב אע"פ שחתך מחובר אחר כיון דלימוד היא מאשר חטא בה שהביא רש"י ולא ממלאכת מחשבת הלימוד של שמואל.

[או אפשר לפרש שרש"י סובר שאם נתכוין להגביה תלוש זה וחתכו לאביי יהיה חייב כיון שהגבהה ותלישה אף שהם שני שמות הם פעולה אחת וזה מספיק לחייב (לאביי) כמו שחת"ס בהסוגיא מסביר שגם תחתית דבר תלוש וחתכת מחובר הוא גם שני שמות ואביי מחייב, כי זהו אותו פעולה. אבל צריך לומר שגם בשני דברים יהיה חייב מכיון שמתכוין להגבהה בעלמא (ונכלל בזה גם תלישה).

ולפי זה מובן א) למה רש"י לא מפרש כתוס' שמדובר בדבר אחד וגם ב) למה מדובר בסכין ולא כפשוטו להגביה תלוש זה וחתך מחובר אחרת שרש"י מדייק שאם מתכוין להגביהו סכין וחתך (עם הסכין) מחובר שאז הוא ממש שתי פעולות הגבהה סכין וחתכת ירק (ולא כהגבהה ותלישה) ודוחק קצת].

וגם אפשר לומר מלשון וחתך את המחובר הוא רק עם סכין.

ועפ"ז אפשר לתרץ סתירת רש"י בכריתות שבתחילה כתב שלהלימוד של ר' יהושע של מתעסק הוא מאשר חטא בה ואח"כ כתב מלאכת מחשבת. והתירוץ הוא שבאמת ר' אליעזר לומד מתעסק מבה ורש"י שואל שאם סובר גם כרב נחמן ולומד הלימוד של מלאכת מחשבת למה צריך הפסוק של אשר חטא בה ורש"י מתרץ שר"א לא סובר כרב נחמן ולכן יש רק הלימוד של בה משא"כ לר' יהושע לשומד מבה גם הלימוד עד שיודע במה חטא להתחייב קרבן לכך זה לא מיותר א"כ א"א לשאול שאם סובר ר' יהושע כרב נחמן למה צריך הלימוד מבה כי הוא לא מיותר

ולכך ר' יהושע יכול לסבור כרב נחמן שהלימוד דל רב נחמן במלאכת מחשבת הוא גם לנתכין לאיסור ובאמת לדבר היתר הוא לומד מבה ומלאכת מחשבת הוא לדבר איסור (אע"פ שלאחר שיש מלאכת מחשבת א"צ הלימוד דבה למתעסק).

אבל צלה"ב כי ברש"י במסכת שבועות דף י"ט ע"א בד"ה פרט למתעסק כתב "פרט למתעסק לדבר היתר ובא לידו איסור ולא נתכין לגופה של זו כגון נתכין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר.... ואיזהו חייב נתכין לחתוך כסבור שהוא תלוש ונמצא מחובר או כסבור היום חול או כסבור מלאכה זו מותרת ומ"מ לזו נתכין".

נמצא כסבור שהוא תלוש ונמצא מחובר הדין הוא חייב אבל עפ"ז הדרא כל הקושיית לדוכתא וגם רש"י סותר את עצמו במסכת שבת דף ע"ג ע"א שכתב סבור שהוא שומן ואכלו ושלכאו' משמע שהוא בדבר אחד ורש"י קורא את זה מתעסק?

ולכאו' אפשר לומר בדעת רש"י מהלך אחרת שרש"י סובר שגדר של מתעסק הוא עסוק בדבר אחד של היתר אבל מזה עשה את האיסור ולכך זהו שייך דוקא בשני גופים אבל בגוף אחד י"ל בשני אופנים או שיש חסרון בדבר היתר כי לפועל הוא דבר אסור או שיש חסרון בהמתעסק כי פה הוא עוסק בהדבר שהוא רוצה רק החילוק הוא מתלוש למחובר. ולכן יהיה הדין שהוא חייב כמו שכתב במסכ' שבועות, ולכאו' עפ"ז יהיה הדין שאם נתכין להגביה את התלוש וחתכו דבר זה הדין שהוא ג"כ חייב כיון שאינו מתעסק ועפ"ז הפשט של הסוגיא ברש"י במסכת שבת דסבר שומן הוא ואכלו הוא מדובר בשני גופים והוא רצה ההיתר ולפועל אכל חתיכה אחרת שהוא של איסור, ורש"י פה בד"ה דסבר שומן הוא ואכלו רק מקצר אבל אמת מדובר בשני גופים (וזה שמחבר בשני גופים כן כתב הראש יוסף ברש"י פה).

ועפ"ז יכול לתרץ ג"כ רש"י בכריתות שבתחילה כתב רש"י שהלימוד למתעסק הוא מפסוק אשר חטא לר' יהושע ואח"כ כתב שהוא ממלאכת מחשבת

הפשט הוא שאשר חטא בה הוא לשני גופים של היתר משא"כ מלאכת מחשבת הוא גם לאיסור.

ולר"א אם כתב רק בה היה משמע רק שני גופים א"כ יכול ללמוד זה ממלאכת מחשבת כי הפשט של מלאכת מחשבת הוא כמו שכתב התוס' שהוא שייך רק בשני גופים ולכך הלימוד מבה הוא מיותר ולכך כתב רש"י הלימוד של רבא ואביי מאשר חטא בה שממנו לומדים רק למתעסק בהיתר ולא לאיסור כמו שכתב רש"י בכריתות דף י"ט ע"ב.

אבל אם הוא רק גוף אחד אזי נק' שוגג ולא מתעסק.

אבל לכאו' צלה"ב למה רש"י במסכת שבת ד"ה וחתך את המחובר פטור רש"י כותב ושוגג היכי דמי כגון שנתכוין לכך אבל שגג דסבר שאין היום שבת או סבר שמלאכה זו מותרת ולכאו' למה לא כתב רש"י השוגג של גוף אחד שסבר שהוא תלוש ונמצא מחובר?

וגם לכאו' הוא דוחק להעמיד הדין דסבר שהוא שומן ואכלו שהוא בשני גופים וגם בכמ' דף ע"ג,א כתב הגמ' עוד דין של מחלוקת אביי ורבא בנוגע לזריקת ד' אמות בשבת כסבור רה"י ונמצאת רה"ר רבא אמר פטור ואביי אמר חייב.

ולכאו' זהו בדומה ממש לדין של כסבור שהיא תלוש ונמצא שהיא מחובר אעפ"כ בנוגע לזריקה יש בזה מחלוקת וזה לא נק' שוגג משא"כ בנוגע לדין כסבור שהיא תלוש ונמצא שהיא מחובר נק' שוגג ולכו"ע חייב? (וזהו ראי' לאופן הא' בפירוש רש"י).

אפשר לומר ברש"י פשט אחרת שבאמת רש"י סובר כאופן הא' שסבור שהוא תלוש ונמצא מחובר הוא פטור מצד מתעסק וזה שכתב רש"י בשבועות אבל חייב הוא כסבור תלוש ונמצא מחובר או סבר שאין היום שבת או סבר שמלאכה זו מותרת אבל לזו נתכוין והפשט הוא שמדובר בגוף אחד והשגגה הוא או שגגת שבת או שגגת מלאכות ועפ"ז מתאים ברש"י שבמסכתנו דף ע"ב ע"ב שיש רק שני שגגות (וכל השאלות מתורצות כאופן הא') אבל מתעסק הוא רק בשני גופים משא"כ בגוף אחד הוא יהיה פטור כי לא נק' שוגג רק שגגת מלאכה ושגגת שבת אבל דוחק, או אפשר לומר שרש"י במסכת זו לא סבירה כפירושו במסכת שבועות, ועדיין צ"ע ואבקש מקוראי הגליון להעיר לי בזה.

ודומה לשיטת רש"י הוא שיטת הרמב"ם שהרמב"ם פוסק כרבא ולא כאביי כמו שכתב המגיד משנה אבל הלימוד של רבא להרמב"ם הוא ממלאכת מחשבת ולא מהפסוק אשר חטא בה.

אבל לכאורה אם הוא לומד ממלאכת מחשבת היה צריך להיות פטור גם שנתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר כשמואל אבל מ"מ בהלכות שבת פ"א ה' י' כתב שחייב? וגם מהו שיטת הרמב"ם בנוגע נתכוין לחתוך תלוש זה ונמצא שבוא מחובר?

ולכאורה נראה שהרמב"ם לומד שהפשט ממלאכת מחשבת הוא דנתכוין לעשות דבר ונעשית מחשבתו וזה כולל ב' דברים א) שרצה לעשות דבר המותר ועשה דבר האסור וזה כולל גם בדבר אחד שסבור שהוא תלוש ונמצא שהוא מחובר (כמו שכתב המגיד משנה) כי לא נעשית מחשבתו. וגם כשנתכוין ללקוט תאנים שחורות ונמצא לבנות גם בזה לא נתקיים מחשבתו כי הוא רצה דווקא שחורות (וכן אם רצה בסדר זה דווקא ועשה בסדר אחרת).

אע"פ שבהלכה י' כתב הרמב"ם שנתכוין לחתוך תאנה זו וחתך אחרת הדין הוא פטור? זהו מצד שנעשה מחשבתו כי לגביו אין חילוק בין תאנה זו לאחרת והוא בעצמו נתכוין לאיסור.

אבל בזה רבא חולק על שמואל כי שמואל סובר שגם בזה לא מקרי מלאכת מחשבת כי לפועל רצה תאנה זו נמצא שלרבא הדין של מלאכת מחשבת הוא שצריך לעשות להתקיים כוונתו ומחשבתו משא"כ לשמואל אם לא עשה כמו שרצה לעשות אע"פ שבכוונה אין בו חילוק הדין הוא פטור.

אבל עפ"ז צריך להבין מהו שיטת הרמב"ם בנוגע למתעסק בכל התורה כולה חוץ משבת כי הלימוד שלו הוא רק מלאכת מחשבת שכתיבי בנוגע לשבת? ומפסוק אשר חטא בה כתב הרמב"ם הלכות שגגות בפרק ב' הלכה ג' שלומד שצריך לידע החטא אשר חטא בה, להתחייב חטאת.

ואפשר לבאר זה ובהקדים בלקו"ש חלק ז' עמוד 191 בהערה 18 כתב הרבי שס"ל לר"ש שדבר שאינו מתכוין מותר גם בכל איסורי התירה, היינו לפי דשבת בנין אב לכל התירה ואפשר זהו מה שסובר הרמב"ם בנוגע למתעסק שהוא בנין אב משבת ולכן פטור בכל התורה כולה.



שגת מלאכה לשיטת רבא

הת' עלי משה הלוי שי' לאוינגער

תלמיד בישיבה

במסכת שבת דף ע"ג. מובא מימרא דר' יוחנן שאם עשאן כולם (דהיינו כל הל"ט מלאכות) בהעלם אחד חייב עכאו"א ומקשינן לרבא (דאמר שאם נתכווין לחתוך תלוש וחתך מחובר פטור) היכי משכחת לה (שיהיה חייב עכאו"א) ורש"י מפרש שהכא דאיעלימו כולהו מיניה מאי זדון שבת איכא, במה ניכר לו שבת משאר ימים. דהיינו שלהיות שכדי להיות שוגג על כל מלאכה ומלאכה צ"ל שאין לו שום ידיעה בהלכות שבת א"כ ממילא הוא כשגג שהיום שבת וא"כ אינו חייב אלא אחת לכל השבת ולא עכאו"א מהמלכות.

יש להבין למה מונח שלשיטת רבא כדי להיות חייב ע"כ צריך לומר שנשתכך מיניה כל הלכות אותו מלאכה. מה הרעש אם נציע שאפשר הוא יודע הרבה מהלכות אותו מלאכה אלא שאותו פרט- שבסוף נתברר שהיה אסור דאורייתא- נשתכך מני' ושגג בה. ובסגנון של המהר"ם אולי סבר שאיסור העברה הוא רק כשזורק ח' ולכן זרק ד' דהוי זדון שבת ושגת מלאכה ועד"ז אפשר לומר בכל המלאכות ויובן המימרא דר"י אפילו לשיטת רבא!

והמהר"ם מתרץ דבכגון דא ג"כ הוי נחשב הני נחשב כמתעסק בהיתר ועשה איסור שהוא פטור ואין נקרא שוגג אלא אם סבר שמלאכה זו מותרת היא לגמרי אבל אם יודע שיש כזה מלאכה אלא שסובר שבאותו אופן שהוא עושה הדין הוא שמותר זהו דומה לסבר שהוא שומן ונמצא חלב, שלשיטת רבא עדיין פטור הוא.

אבל תרוץ צריך ביאור בשלמא אם היה ברור בכל ההלכות ושגג בהמציאות שהיה לפניו כגון שסבר שהחלב הוא שומן אזי יש לומר שהיה מתעסק בהיתר אבל אם הוא ברור בהמציאות שהוא זורק ד' ושגג בהלכות שסבר שאין בזה איסור איך אפשר לומר שהיה מתעסק בהיתרא!! הוא הרי התכוין לעשות האיסור, אלא ששגג במלאכה שסבר שאין בזה איסור. והדרא קושיא לדוכתא.



ביאור עומק המחלוקת ר"י ור"ת בתוס' ד"ה שכן (ע"ד, א) וביאור האופן שמלאכות שבת היו במשכן

הת' שלום דובער שי' סופרין
השליח הת' מרדכי שי' רובין
תלמידים בישיבה

א.

דברי תוס' ותוס' הרא"ש במחלוקת ר"י ור"ת

איתא בגמ' שבת (ע"ג, ב - ע"ד, א) "הזורה הבורר והטוחן והמרקד: היינו זורה היינו בורר היינו מרקד אביי ורבא דאמרי תרווייהו כל מילתא דהויא במשכן אע"ג דאיכא דדמיא לה חשיב לה וליחשב נמי כותש אמר אביי שכן עני אוכל פתו בלא כתישה"².

והנה התוס' כתבו (ד"ה שכן עני) וז"ל: "וא"ת מ"מ ליחשיב כתישת סממנין דהוה במשכן ואע"ג דעני אוכל פתו בלא כתישה לענין סממנים מלאכה חשובה היא ואומר ר"י דלאו דוקא אוכל פתו אלא ה"ה דעני צובע בסממנים בלא כתישה וא"ת מרקד נמי לא ליתני שכן עני אוכל פתו בעיסה בלוסה כדאמר בסוף פרקין ויש לומר דרוב עניים אין אוכלין בלא הרקדה אלא שלענין חלה מצטרפין הסובין דקרינן ביה מלחם הארץ כיון דיש עניים שאוכלים בעיסה בלוסה ור"ת פירש בע"א ולא נתיישב לר"י."

² פרש"י - היינו. כמו הי ניהו כלומר דמפליג להו תנא דמתניתין לתלת והלא כולן מלאכה אחת הן דמפריש אוכל מן הפסולת: אע"ג דאיכא. אחריתי בהדה דדמיא לה חשבינהו לתרווייהו כאבות ואע"ג דחדא נינהו: וליחשב נמי כותש. חטין במכתשת להסיר קליפתן דהואי במקדש בסממנין אלא לאו משום דדמיא לדש לא חשיב לה דהא נמי מיפרקה מלבוש היא: שכן עני אוכל פתו בלא כתישה. לכך אע"ג דהואי במקדש ואב מלאכה היא כיון דתנא ליה דש לא תנא לה זורה ובורר ומרקד סידורא דפת נינהו וכיון דהווי במקדש והכא אתחיל בסידורא דפת תנינהו כדאמרינן גבי אופה דה"ל למתני מבשל ולא אופה דלא הוה במקדש אלא משום סדורא דפת נקט ואתא הואיל ואופה בפת כמבשל בסממנין אבל כתישה עשירים הוא דלתתי וכתשי לעשות סלת נקיה אבל עניים לא טרחי הלכך לא תנא לה ומיהו ודאי אב מלאכה היא ובכלל דש היא:

אמנם תוס' הרא"ש כתב "שכן עני אוכל פתו בלא כתישה. וא"ת ומה בכך מ"מ לחשוב כותש משום כתישת סממנין שהיתה במשכן דמאי נפקא מינה במה שעני אוכל פתו בלא כתישה מ"מ לענין סממנין מלאכה חשובה היא³ ... ור"ת פירש דלאו משום כתישת סממנין פריך דלחשוב נמי כותש דבכלל טוחן הוא לגמרי כמו שובט דבכלל מיסך אלא משום שהיו אופין פת במשכן לבדוק את התכלת כדאמרינן במנחות (מ"ג א') גבי בדיקת התכלת ומייתי חמירא דשערי ואפי לה בגויה אי משתנה למעליותא ולגריעותא, והכי פריך ולחשוב נמי כותש שהיה במשכן לצורך אותו פת ומשני שכן עני אוכל פתו בלא כתישה וכן נמי אותו פת שהיה במשכן כיון שלא היה לצורך אכילה לא היו כותשין החטים, אבל אי הוה כתישה במשכן אף על גב דעני לא עביד לה חייבים עליה דהא מרקד עני לא עביד לה כדאמרינן לקמן שכן עני אוכל פתו בעיסה בלוסה ואפילו הכי כיון דהוי במשכן חשיב אב מלאכה, והא דאמרינן לקמן שבק תנא בישול סממנין דהוה במשכן וכו' הכי קאמר אמאי שבק עיקר הדבר שהיה במשכן דהיינו בישול סממנין ונקט הטפל דהיינו אופה שעיקר האפייה לא היתה אלא לבדיקת הסממנין, ומשני תנא סדורא דפת נקט ולא חשש למתני העיקר כיון דאופה נמי הואי במשכן אבל משום סדורא דפת לא הוה תני דבר שלא היה במשכן כלל."

אך צריך לידע הטעם שהפי' דר"ת כאן (בתוס' לא מובא בשלימות ובתוס' הרא"ש מובא דעת ר"ת) לא נתיישב. אצל הר"י, והרי תוס' סתם ולא פירש דבריו למה לא נתיישב הטעם לר"י? ואין לומר שלא פי' הטעם שלא נתיישב פי' ר"ת לר"י הוא משום שאף פי' ר"ת לא מביא, דהא גופא אינו מובן, דבאמת יש לדייק הא דלא מובא פי' ר"ת כלל, דאם יש לו להביאו בכלל בעינן למימרא פי' במפורש ואם לאו הו"ל לא להזכירו כלל, וצריך עיון בזה.

³ תי' הראשון כהר"י בתוס' - וי"ל דלאו דוקא נקט שכן עני אוכל פתו בלא כתישה דה"ה נמי שכן עני (שוחק) [צובע] סממנין בלא כתישה ואף על גב דבמשכן עבוד כתישה דאין עניות במקום עשירות מ"מ לא חשיב אב אלא מה שעני ועשיר רגילין לעשות. וא"ת א"כ מרקד נמי לא לתני שכן עני אוכל פתו בעיסה בלוסה כדאמר בסוף פרקין, יש לומר דרוב עניים אינם אוכלין בלא הרקדה ומ"מ מצטרפין הסובין לענין חלה דקרינא ביה מלחם הארץ הואיל ויש הרבה עניים שאוכלים בעיסה בלוסה אבל לענין כתישה רוב עניים אוכלים בלא כתישה אפי' אותם שאינם אוכלים בלא הרקדה

ב.

ביאור ושקו"ט במקור לשיטת ר"ת

ונראה לומר הביאור בזה בהקדים המקור בגמ' לשיטת ר"ת (מנחות מ"ב, ב- מ"ג,א):

דאיתא בגמ' מנחות שם " ת"ר תכלת אין לה בדיקה ואין נקחית אלא מן המומחה תפילין יש להם בדיקה ואין ניקחין אלא מן המומחה ספרים ומזוזות יש להן בדיקה וניקחין מכל אדם ותכלת אין לה בדיקה והא רב יצחק בריה דרב יהודה בדיק ליה (סי' בגשם) מייתי מגביא גילא ומיא דשביליתא ומימי רגלים בן בן ארבעים יום ותרי לה בגווייה מאורתא ועד לצפרא איפרד חזותיה פסולה לא איפרד חזותיה כשרה ורב אדא קמיה דרבא משמיה דרב עורא אמר מייתי חמירא ארכסא דשערי ואפיא לה בגווייה אישתנאי למעליותא כשרה לגריעותא פסולה"⁴.

ונמצא שבכלל יש ב' אופנים לבדיקת תכלת: א' לר' יצחק ברי' דרב יהודה, שאינו צריך אפיית פת כלל, ושנית לרב אדא שרק בה שייך אפיית פת "מייתי חמירא מרכסא דשערי ואפיא לה". ולכן אין מוכרח כלל ללמוד מגמ' זו שבדקו התכלת במשכן כאופן הב' דוקא, וממילא נסתלק כל הבנין שר"ת רצה לחדש (דלדעתו יש אפי' במלאכת במשכן ודלא כפי' רש"י במשנה וכן דלא נקטו הכי רוב הראשונים).

ועוד יותר, דמלבד הנ"ל מהו ההכרח כלל שהוצרכו לבדיקת התכלת במשכן כלל, דאדרבא, מסתברא שהיתה הכל באופן הראוי ונכון לכתחילה שמשעה ואהרן היו שם וכל השאלות שהיה להם היו שואלים להקב"ה וכיו"ב, ולא מסתברא מצד סברא שהוצרכו לבדיקת התכלת במצב בניית המשכן.

⁴ פרש"י - אין לה בדיקה. קס"ד אין אדם יכול לבדוקו אם תכלת הוא אם קלא אילן הוא: ואינה נקחת אלא מן המומחה. דהואיל ואין לה בדיקה אין לוקחין אותה אלא מן המומחה שיודע שקלא אילן אסור: תפילין יש להן בדיקה. אדם יכול לבדוקן אם דקדק בהן בחסרות ויתרות אם לאו ואעפ"כ אין נקחין אלא מן המומחה היודע שצריכין עיבוד לשמם: ונקחין מכל האדם. דליכא בהן עיבוד לשמן: מגביא גילא. בייסא ובלשון צרפת אלום: מיא דשביליתא. מים היוצאין מן התלתן שקורין פנגר"א: בן ארבעים יום. מתינוק בן ארבעים ל"א שעברו מ' יום משיצאו מגוף האדם (נתקלקל): ונפרד חזותא. נתקלקל המראה פסולה דקלא אילן הוא: חמירא ארכסא. שאור קשה:

ועפ"ז נראה שזהו הטעם שהר"י לא למד כר"ת בתוס' דילן, דדברי ר"ת כ"כ מופרכים אצלו שיסודם כ"כ חלוש כנ"ל, ואפשר שאשר לכן לא הביאו התוס' ורק שלל פי' ר"ת בדרך אגב, ועדיין יש לעיין בזה.

וגם מובן הטעם שלא למד ר"ת כהר"י, משום קושייתו (בתוס' הרא"ש) "דלאו משום כתישת סממנין פריך דלחשוב נמי כותש דבכלל טוחן הוא לגמרי כמו שובט דבכלל מיסך".

עולה בפשטות שיסוד המחלוקת הוא בפי' מהו כותש, דלר"ת הוא בכלל טוחן היינו כתישה לגמרי ממש ומשום הכי קשה לר"ת פי' הר"י והוצרך לפרש אחרת, ונראה שלר"י ס"ל דאינו כן, ואולי ס"ל כפשטות לשון רש"י שכתב (ד"ה וליחשב) "חטין במכתשת להסיר קליפתן", היינו דאינו כותש לגמרי דהוי בכלל טוחן אלא כותש מעט רק בשביל להסיר קליפתן.

ג.

דברי האחרונים באופן מלאכת שבת שהיו במשכן

יש להוסיף, דנראה לומר בעומק וסברת הפלוגתא בין ר"ת לר"י, ובהקדים:

שיטת אדמו"ר הזקן בשולחנו במלאכת שבת שהיו במשכן

דהנה בפשטות כל הל"ט אבות מלאכות הם שעשו משה ובנ"י בעשיית המשכן במדבר בפעול ממש וכן משמע בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן בכ"מ:

באורח חיים הלכות שבת (סימן ש"ב סעיף ד) "הקורע על מנת לחזור ולתפור ע"ד שנתבאר בסי' רע"ח חייב שהוא מאבות מלאכות שכן במשכן יריעה שנפל בה תולעת", וגם שם סעיף ט"ו "הממחק את העור דהיינו שמגרר את הצמר או השער מעל העור עד שיחליק פני העור חייב והוא מאבות מלאכות שכן היו עושין במשכן בעורות תחשים ואילים מאדמים".

וכן בסימן ש"מ סעיף ב' גבי מלאכת גוזז, "שגם במשכן היו גוזזים עורות התחשים", וכן שם סעיף ט"ו "הכותב והמוחק על מנת לכתוב במקום שמחק מאבות מלאכות הן שכן היו כותבין על קרשי המשכן לסימן לידע איזה בן זוגו ופעמים שטעה והיה מוחק מה שכתב וחזור וכותב במקומו אבל למחוק שלא על מנת לכתוב לא היה במשכן".

דברי המנחת חינוך והפנ"י במלאכת שבת שהוצרכו למלאכת המשכן

אמנם המנחת חינוך (מצוה לב סק"ו) כתב לבאר "והנה חרישה נקרא אב ומבואר בגמרא' כל מלאכה דהוה במשכן הוי אב והי' במשכן חרישה לצורך הסממנים. ולכאורה במדבר היאך הי' חרישה זוריעה הא עפר מדבר אינה מצמחת ע' תוס' פ' כיסוי הדם כ' דבזמן שהיו ישראל במדבר היו זורעין ומצמיח אך יותר נראה דודאי לא היו חורשין אז לצורך סממנים כי הי' מוכן בידם אך הפירוש מלאכ' שהיתה במשכן אותן דברים שהיו נצרכים במשכן כגון לסממנים היו צריכים לחרוש ולזרוע זה הוי במשכן."

וכן העלה פני יהושע בחידושיו (דף עה עמוד א ד"ה פיסקא הצד צבי) וז"ל: "אלא על כרחק דאע"ג שלא היו צריכין למשכן בצידה אפ"ה כיון דאשכחן במשכן דברים דשייך בהו צידה מש"ה מיקרי מלאכה חשובה וחייב כדאשכחן בזרוע וחורש דמסתמא לא היו זורעין וחורשין אותן הסמנין שהיו צריכין למשכן אלא שהיה מצוי בידן אפ"ה כיון דשייך זריעה וחרישה באותן מינין חייב א"כ ה"ה לצידה א"כ בחלזון אמאי ליפטר דנהי דמסתמא לא היו צדין החלזון במדבר אלא שכבר היה מצוי בידם ע"י תגרי אומות העולם או שהוציאו ממצרים כדאשכחן להדיא בעצי שטים ובנסכים א"כ ה"ה לחלזון וכיון שהוא מין דשייך ביה צידה ליחייב."

וגם אולי יש לדייק בלשון האגלי טל (להבעל אבני נזר) בפתיחה "שכל הפעולות החשובות שהוצרכו למשכן שעשה משה במדבר הוא הנקרא אב מלאכה."

ד.

דברי כ"ק אדמו"ר בנדו"ד

יש להעיר על דברי המנחת חינוך ובפרט הפנ"י מדברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (חלק י"א ע' 129 - 130 ובהערות שם) וז"ל: "עוד יש מקום להתלמיד ממולח לטעון: דפרט החיוב "זית זך" אינו אלא כשיבואו לארץ ישראל... ובמדבר - שאין כלל "זית" אין מקום לתנאי שיהי' בזית זך", הדליקו שמן סתם."

וגם ממשיך שם באות ה', "אבל עדיין אין זה הוכחה גמורה, כי עדיין יש לדחוק ולומר שכמו שצ"ל שבנ"י ידעו שיצטוו על השמן למאור בכלל (ולכן לקחהו ממצרים, אף ש"צידה לא עשו להם") רק ידעו שעתידים להצטוות ליקח "שמן זית זך", ובצאתם ממצרים לקחו עמהם שמן מזיתים שלא נאכלו מקצתם וכו'".

ובהערה 20: "אבל ממה שפרש"י (תרומה כה, ה) רק בנוגע לעצי שיטים ש"יעקב אבינו צפה ברוה"ק כו' וצוה לבניו ליטלם עמהם שיצאו ממצרים" משמע שלא הביאו שמן במיוחד בשביל המשכן. וראה יומא (עה, ב) דהיו דברים שקנאו מתגרי או"ה."

ונראה בפשטות שהרבי (באות ה') שולל בהערה מפרש"י זה שכתב בפנ"י שהביאו ממצרים שרק הביאו העצי שיטים, אבל אפשר שקנאו מתגרי או"ה כהמשך דברי הפנ"י, וטענת התלמיד ממולח (באות ד') נגד הפנ"י והמנ"ח ואכמ"ל.

ה.

ביאור עומק סברת המחלוקת ר"י ור"ת ע"פ ב' אופנים הנ"ל.

ועפ"ז נראה לבאר עומק וסברת המחלוקת ר"י ור"ת: דהר"י ס"ל כפשטות הדברים ושור"ע אדה"ז שהל"ט אבות מלאכות נעשו במשכן ממש, ולכן אינו רואה ממש דבריו של ר"ת שמיוסד על הגמ' דמנחות הנ"ל, שלא מסתבר שהוצרכו לבדוק התכלת ואפי' אם הוצרכו לבדוק לאו דוקא באופן שיש בה אפית פת כמשנ"ת בארוכה.

משא"כ ר"ת ס"ל כדברי המנחת חינוך והפנ"י שמלאכה אין פירושה שממש עשו כן במדבר, אלא כלשון הפנ"י "כיון דאשכחן במשכן דברים דשייך בהו צידה מש"ה מיקרי מלאכה חשובה וחייב", ואשר לכן אם הוצרכו למלאכת המשכן אף אם לפועל לא הוצרכו שהיה להם ממצרים או מתגרי או"ה וכו' עדיין מלאכה.

ובשיטת אדה"ז בנדו"ד, באמת יש לומר שבאמת לא כל המלאכות ממש עשו במשכן, ורק אצל המלאכות שכן עשו בפועל ממש כתב כן כהתקני לעיל, אבל גבי הנהו כזריעה חרישה וכו' שהקשו האחרונים איך עשו במדבר יסכים אדה"ז לדעת הפנ"י וכו'.

אבל צ"ע טובא, דידוע גדול הדיוק לשונו הזהב של אדה"ז בשור"ע, ולכתוב בספר הלכה נתינת טעם כזה בלשון ברורה "חייב והוא מאבות מלאכות שכן היו עושין במשכן" וכן הוא בכ"מ המובאים לעיל, דחוק לומר שרק נקט דרך אגב וכיו"ב, והדברים נראים שדייק לומר כן, שלא מצינו בגדולי פוסקים שיכתבו כך, לא בטושו"ע עכ"פ. אבל עדיין צ"ע דא"כ למה רק גבי כמה מהל"ט מלאכות כתוב כן ולא כולם דמשמע שצריך לבאר באלו שכן כתב, ותן לחכם ויחכם עוד.



שיטות הראשונים בהדין דדע"ד בהוצאה וקלוטה כמי שהונחה דמי

השליח הת' מנחם מענדל שי' שוחאט

שליח בישיבה

א

שיטות הראשונים בהסברת הצורך דמקום ד' בהוצאה

הגמ' (דף ד' ע"א) מקשה על משנתינו - שמחייבת עקירה והנחה הנעשים מיד ליד: "אמאי חייב והא בעינן מעל גבי מקום ד' על ד' וליכא". ובטעם ההנחה הפשוטה דהגמ' שבעקירה והנחה דהוצאה בעינן ד' אמות, מצינו כמה ביאורים בראשונים, ובכללות נחלקים לב' מהלכים⁵:

א) מלאכת מחשבת - דין כללי בכל מלאכות שבת (רש"י, ר"ת, רשב"א והרמב"ם בפיה"מ)

1) רש"י כתב וז"ל "מע"ג מקום ד': דהוי חשוב למהוי הנחתו הנחה ועקירתו עקירה וידו לאו מקום ד' הוא". דהיינו שהוא תנאי בהחשיבות של מעשה עקירה והנחה, שחשיבות של מעשה עקירה הוא רק בעוקר ממקום חשוב, אבל בלא"ה לאו עקירה היא וכמו"כ הנחה שלא ע"ג מקום דע"ד, לאו הנחה חשובה היא ולפ"ז בפחות מדע"ד לאו מלאכה חשובה היא. ונראה שלרש"י הוי דין במלאכת מחשבת דשבת, דמשום דבעינן מלאכת מחשבת בשבת לכן צריך שהמלאכה תהי' מלאכה חשובה שבהוצאה הוי רק באם נעקר מדע"ד והונח בדע"ד כנ"ל.

2) ר"ת בתוס' ד"ה "והא בעינן עקירה והנחה מעל מקום ד'" וז"ל: "דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד' וכן הי' מסתמא במשכן" דהיינו שהחסרון כשאין דע"ד הוא שאינו מוציא כהרגילות דהוצאה וכמ"ש המשנה לקמן בדף צב ע"א "כלאחר ידו, ברגלו, בפיו ובמרפקו...פטור שלא הוציא כדרך המוציאין" שגם עניין זה - שצריך לעשות המלאכה כ"הרגילות" ו"דרך המוציאין" הוי דין במלאכת מחשבת דשבת. וכמ"ש החלקת מחוקק (אה"ע סי' קכ"ג סק"ה): "(ה) לכתחילה יכתוב הסופר בידו

⁵ היסוד לחילוק זה הוא ע"פ מה שנתבאר בהררי קדם (להגרי"ד סולוביצ'יק), מס' שבת, סי' ח'.

הימנית: משמע בדיעבד כשר הגט אם כתב בשמאל אף שאינו שולט בשתי ידיו. אע"ג דלענין שבת כתב בשמאלו לאו כתב הוא, ובגמ' (גיטין י"ט ע"א) מדמה גט לשבת לענין כתב על גבי כתב, אפשר לומר דלאו כל מילי מדמינן לשבת, דבשבת בעינן מלאכת מחשבת דומיא דמשכן, על כן כל שכתב כלאחר ידו או בשמאלו לאו מלאכת מחשבת היא, אבל מ"מ כתב מיקרי לענין גט" עכ"ל.

(3) רשב"א (כאן) וז"ל: "איכא למימר שמשברא בעלמא קאמר, לפי שאין דרכם של בני"א להניח כליהם אלא במקום רחב שיכול להשתמר בו שלא יפול, אבל מקראי לית לן".

(4) הרמב"ם בפיה"מ כתב כר"ת והרשב"א וז"ל: "העיקר השלישי כי לא יתחייב העוקר מרשות והניח ברשות אחר [עד] שיעקור ממקום שיהיה בו דע"ד או למע' מזה כי מה שהוא פחות מזה השיעור לא יניחו בו כי החפצים המונחים לא יתקיימו אלא אם יהיו אותן החפצים דקים", עכ"ל.

(ב) דין פרטי בהוצאה (ר"י, רמב"ן, ר"ן)

(1) ר"י בתוס' ד"ה "והא בעינן עקירה והנחה מעל מקום ד" דרש מהפסוק דאל יצא איש ממקומו - אל יוציא ש"משמע דקאי נמי אחפץ כלומר ממקומו של חפץ...ואין מקום חשוב בפחות מד". דהיינו שאי"ז פרט בדין כללי במלאכת שבת (כהמהלך הא) אלא הוי דין מיוחד שנלמד מפסוק - שצריך "מקום".

(2) הרמב"ן (כאן) ביאר ג"כ שהוא דין פרטי במלאכת הוצאה וז"ל: "והא בעי עקירה והנחה מעל גבי מקום ד'. פי' גמרא גמרי לה הכי ומקראי לית לן ואפי' ממתני' ברייתא לית לן בהדיא". דהיינו שהוא הל"מ מיוחדת בענין הוצאה.

(3) הר"ן בחידושו על הרי"ף (דף א' ע"ב בד"ה "והא בעינן עקירה והנחה מע"ג מקום ד' וליכא") כתב כהרמב"ן, וז"ל: "גמרא גמרי לה הכי דכל דלית ביה ארבעה על ארבעה לא מיקרי עקירה והנחה". וכן בחידושו על הש"ס⁶ (כאן) כתב "פירוש גמרא גמרי לה".

ע"כ ב' המהלכים הכלליים בראשונים בזה. ועפ"ז יתורצו כו"כ פרטים בהמשך הסוגיא.

⁶ע"ע יוחסו ונדפסו כחידושי הריטב"א. ובתשנ"ד חזרו והודפסו תחת השם חידושי הר"ן ע"י מוסד הרב קוק. ⁶ועיין במבוא שם על ייחוסם.

ב

ביאור קושיית הגמ' שדווקא בהנחה ל"צ דע"ד משא"כ בעקירה

הגמ' שם מתרצת השאלה הנ"ל: "אמר רבה הא מני ר"ע היא דאמר לא בעינן מקום דע"ד דתנן הזורק מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע ר"ע מחייב וחכמים פוטרין. ר"ע סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא...ודילמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעיא". ופירש רש"י בד"ה "הנחה הוא דלא בעיא" וז"ל: "מדקתני ר"ע מחייב אבל עקירה בעי מע"ג מקום ד' מדלא קתני ר"ע מחייב שתים אחת משום הוצאה ואחת משום הכנסה" וע"ז הקשה התוס' בד"ה "ודילמא" וז"ל: וקשה דילמא הא דלא מחייב ב' משום דלא מחייב אתולדה במקום אב ועוד דבסמוך קאמר רב יהודה מחייב הי' רבי ב' אע"ג דקתני סתם רבי מחייב הי' לר"ע מנ"ל דלא מחייב שתים" ולכן מסביר התוס' ב' טעמים אחרים לההווא"א דהגמ' של"צ דע"ד רק בהנחה: א) משום שבמשכן ההנחה היתה ליד גיזבר היינו שלא הוצרך דע"ד בהנחה, משא"כ העקירה היתה מתיבתן שהיתה דע"ד. וב) הפסוק דאל ייצא איש ממקומו שמשם הר"י למד לעיל בתוד"ה "והא בעינן" שצריך "מקום" (דע"ד) - קאי אעקירה.

והנה לא מיבעי להקושיא הא' דתוס' על רש"י שאפשר לתרץ שלרש"י ס"ל שהכנסה אינה תולדה אלא אב, וכמו שדייקו האחרונים ברש"י דף ב' ע"ב (עיין במהר"ם שיק שם ברש"י ד"ה מדתנן), אלא גם להקושיא הב' אפשר לתרץ שמה שרש"י כתב שמדייקים ממה שרבי אמר חייב ולא אמר חייב שתים אי"ז דיוק בתיבות גרידא - שאז שייך להקשות מהגמ' בהמשך-אלא זה יותר עמוק: לפי מה שכתבנו לעיל ברש"י שהטעם שצריך דע"ד בעקירה והנחה הוא מצד מלאכת מחשבת וצריך שהמלאכה תהי' חשובה, באם אומרים של"צ דע"ד הוא חידוש גדול, כי זה שבשבת צריך מלאכת מחשבת הוא דין מוסכם על הכל ולכן באם ר"ע אומר חייב סתם, -אפי' שבכלל "חייב" הוא לשון כללי נשתדל להמעט את החידוש בכל מה דאפשר ולומר שהוא רק בהנחה- סוף המלאכה שלא מקפידים כ"כ שתהי' ע"ג מקום דע"ד בפועל אלא רק כמי שהונחה בארץ (בכ"ף הדמיון), משא"כ בעקירה שהוא עיקר המלאכה וודאי וודאי שגם לשיטת ר"ע צריך דע"ד- דהיינו שתהי' עקירה חשובה. ולכן אי"ז שרש"י דייק סתם בתיבת "חייב" שלא כתוב "מחייב שתים" אלא שבהבנת העניין באם כתוב רק חייב לא נחדש כ"כ שגם בעקירה ל"צ מלאכה חשובה, ורק באם ר"ע הי' כתוב בפירוש "מחייב שתים" אזי לא היתה לנו ברירה.

ואינו קושיא ממה שבהמשך רב יהודה אמר "מחייב הי' רבי שתים", כי שם אי"ז שהגמ' ע"פ סברא אמרה של"צ דע"ד לא בעקירה ולא בהנחה אלא הגמ' מביאה שמעתא של רב יהודה שאמר שרבי מחייב הי' שתים, שמלשונו "מחייב הי' רבי שתים"

משמע שאינו אומר ע"פ סברא או דיוק - שאז הול"ל "מסתברא" או כיו"ב - אלא אומר מציאות שמקובל בידי שרבי הי' מחייב שתיים. אך כאן שהגמ' מקשה ודילמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעיא, ההסברה הפשוטה בהנחת הגמ' שרק בהנחה ל"צ דע"ד ובעקירה צריך, הוא כנ"ל ברש"י.

ועפ"ז ייצא שלר"ת שהסברנו לעיל בשיטתו - שצריך דע"ד מצד מלאכת מחשבת, יסביר כאן כרש"י הנ"ל. ואין קושיא שתוס' הכא למד אחרת מרש"י, כי תוס' הכא הוא ר"י ולא ר"ת וכדמוכח מדבריו באמצע תוס': "ולפי מה שפירשתי לעיל דדרשינן מאל יצא איש ממקומו" וכוונתו למה שכתב בד"ד ע"א בתוד"ה "והא בעינן". ופשוט.

ומעתה באם הנ"ל הוא נכון, צריך לברר מה שהוקשה לו לתוס' על רש"י, כי לפי מה שהסברנו עתה אי"ז דיוק סתם בהתיבות, אלא גם ובעיקר ע"פ סברא?

וע"פ מה שכתבנו באות א' לבאר את שיטת ר"י ביסוד הדין דדע"ד בהוצאה אתי שפיר. והביאור:

כתבנו לעיל בשיטת ר"י שהטעם שצריך דע"ד בהוצאה אינו פרט בדין כללי בשבת (כהראשונים במהלך הא' - מלאכת מחשבת) אלא דין פרטי בהוצאה הנדרש מפסוק, ולכן באם רואים שר"ע מחייב גם כשאין מקום דע"ד - אין שום מקום ע"פ סברא לחלק בין עקירה והנחה - כי באם באחד מהם לא למדת הדרשה המצריכה דע"ד בהוצאה, למה שבהשני תלמד הדרשה? או שס"ל הדרשה ואזי בין בעקירה בין בהנחה צריך מקום דע"ד או שלא ס"ל הדרשה ולכן בין בעקירה בין בהנחה ל"צ מקום דע"ד - מה סברא יש לחלק? אלא ע"כ שכל החילוק דהגמ' בין עקירה והנחה, מיוסד על דיוק בתיבת "חייב" ולא "מחייב שתיים" גרידא, וזה דוחק מאוד. ולכן הוצרך להביא ב' טעמים אחרים.

יש להוכיח הבנה זו (יישוב קושיית התוס' על רש"י והטעם שתוס' הקשה לשיטתו) מלשון הרשב"א, דהנה כתבנו לעיל שהרשב"א כתב לבאר הצורך בדע"ד כר"ת שהוא מסברא שצריך שיהי' כפי הרגילות. ולפהנ"ל לכאו' קשה, שהרי מצינו שבהמשך הרשב"א מקשה ב' הקושיות דתוס' על רש"י, היפך מה שכתבנו לעיל שלר"ת יסבור כרש"י ולא יקשה לו על תוס'?

אך כד דייקת שפיר בלשון הרשב"א חזינן ברור שלא הקשה את קושיותיו כתוס'. אלא באופן אחר קצת: שתחילה מקשה את קושיא הב' דתוס' ואח"כ כתב "ועוד דאף לכשתמצא לומר דלא מחייב אלא אחת דלמא לא משום עקירה אלא משום דלא מחייב אתולדה במקום אב". ועפהנ"ל יומתק כי לרש"י בקל אפשר לתרץ הקושיא

הב' דתוס' ולהסביר למה הייתי חושב שרק באחד מהם לא יוצרך דע"ד ולכן כתב קושיא זו ראשונה ואח"כ כתב שאם תמצא להסביר לחלק בין עקירה והנחה ולהסביר למה רק באחת מחייב- שכנ"ל אפשר שפיר לומר ברש"י- יוקשה לך הקושיא הא' דתוס'.

ועפ"ז יתורץ רמב"ן מוקשה: דהנה כתב הרמב"ן וז"ל: "והא בעי עקירה והנחה מעל גבי מקום ד': פי' גמרא גמרי לה הכי ומקראי לית לן בהדיא, וכן הא דמקשי ודילמא הנחה הוא דלא בעינן הא עקירה בעינן סברא הוא דעדיפא לי' עקירה, ולא כמו שפי"ן". עכ"ל. וכבר נתקשו הרבה בהבנת התיבות האחרונות "ולא כמו שפי"ן", דלכא' למה מה שכתב ז"ע אינו כמו שפי"ן ומה כוונתו בזה? ובחידושי הרמב"ן עם הערות (הרשלר. ירושלים תשל"ג) כתבו ע"ז בהע' 108: אפשר שצ"ל: "ולא כמו שפי' התוס", והכוונה לתוד"ה והא, דכתבו משום ר"ת ור"י דהכי הוה במשכן או מקרא דאל יצא. ע"כ לשונם.

והנה ע"פ מה שכתבנו אולי יהי' אפשר לבאר הרמב"ן, ללא הוספת תיבות, וכוונתו תהי' שזה שהגמ' הקשתה שבהנחה לא נצטרך דע"ד משא"כ בעקירה, הוא שאלה מסברא, שבכלל הנחה הוא יותר בקל מעקירה אך הא אינו כמו שפירשתי- שהרי ז"ע פירוש הרמב"ן שהטעם שצריך דע"ד הוא מצד גמרא גמירי לה שבזה אין מקום לחלק בין הוצאה להכנסה וכמו שכתבנו לעיל ולכן כותב שקושיית הגמ' הוא מהסברא הכללית שעקירה יותר חמור אך אינו כמו שפירש לעיל ההבנה בהצורך דדע"ד. וזה מה שהרמב"ן רוצה ללמדנו שלפי הבנתו דדע"ד, קושיית הגמרא אינה המשך לזה. משא"כ לר"י שהטעם שצריך דע"ד הוא מצד הפסוק שפיר אפשר להסביר קושיית הגמ' כהמשך, כי הפסוק הוא רק בהוצאה.

[ולהעיר שהר"ן בחידושו ביאר הצורך דדע"ד כהרמב"ן "גמרא גמירי לה" ואת קושיית הגמ' "ודילמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעיא" ביאר כהביאור הא' דתוס' שבמכשן העקירה דווקא היתה ממקום דע"ד משא"כ ההנחה. וצריך ביאור, דהרי כתב שהוא מצד גמרא גמירי לה ולא מצד המשכן. ואולי כוונתו שהא גופא שבמשכן הי' דע"ד רק בעקירה ולא בהנחה, מגלה שה"גמרא גמירי לה" שבעינן דע"ד הוא רק בעקירה ולא בהנחה. ודוחק. ועפ"ז לכא' הרמב"ן הי' יכול לבאר כנ"ל את קושיית הגמ' ואז הווי הקושיא בהמשך להצורך דדע"ד לשיטתו. ואכ"מ].

ג

הטעם שלא אמרינן בסוגיין "מחשבתו משויא לה מקום"

ועפהנ"ל יובנו חילוקי לשונות בראשונים בהטעם שלא אמרינן בסוגיין הסברא הפשוטה בש"ס שמחשבתו משוי לה מקום.

דהנה התוס' בד"ה "אלא א"ר יוסף כו" הקשה כנ"ל ותי' ר"ת שאמרינן מחשבתו משוי לה מקום רק "והיכא דלא ניחא ליה בע"א אלא בענין זה כמו משתיין ורק שאינו יכול להשתיין או לרוק בע"א וכן זרק בפי כלב שרצונו שיאכלנו הכלב או ששרף העץ בכבשן... אבל הכא אינו חושש אם מקבל בידו או בכלי אחר". דהיינו שלר"ת החסרון הוא במחשבה שהיות שאינה מחשבה החלטית לכן אינו נחשב למקום ע"י מחשבה זו.

אך עיין בחי' הרמב"ן דף ה' ע"א ד"ה "ידו של אדם חשובה כדע"ד" שכתב באו"א וז"ל: "ואני אומר שאין עיקר קושייתם קושיא כלל, שאין אומרים במחשבת המלאכה עצמה שתהא מחשבה עושה אותה מלאכה, שהרי הוא מחשב להניח ואינן מניח, אבל עיקר הדבר כך הוא כשאדם מחשב למלאכה ועושה אותה, כגון זרק בפי כלב שהוא מתכוין להאכילו והוא מאכילו, אותה האכילה משוייה פיו של כלב מקום, וכן שריפת פי הכבשן לפי שהנחה זו חשובה לו לפי כוונתו יותר ממקום אחר, ודרך הנחה זו בכך, וכן השתנת השתן ויריקת הרק שהוא מכוין לנקות עצמו מהן ועושה כך, ומגו דהוה מלאכה לכך הוה מלאכה לענין שבת, שזו מלאכת מחשבת, אבל אם דעתו להניח על מקום שאין בו ד', במה ייעשה אותה מלאכה גמורה הרי אינו מתכוין אלא להניח שם ואין אותה ההנחה כלום, נמצא שלא מתכוין להניחה כשם שאין הנחתו מלאכה, כך מחשבתו אינה מלאכה" עכ"ל.

דהיינו שלהרמב"ן הגורם המכריע באם אמרינן מחשבתו משוי ליה מקום אינו תלוי בהחלטיות המחשבה (כתוס'), כי גם באם זו מחשבה החלטית, בפועל ממש המקום איננו מקום ד', ולכן במה תועיל מחשבתו? ורק באם מקום זה נחשב למקום לענין אחר (של"צ דע"ד דווקא אלא תלוי במחשבתו) אזי אומר מגו שנחשב מקום לענין זה, נחשב מקום ג"כ לענין שבת שיתחייב. ולדוג' בהאכלת כלב שמגו שלענין האכלת כלב מלאכה זו דהנחה בפיו של הכלב חשובה לו ונתמלא בזה מבוקשו, הוי ג"כ מלאכה לענין שבת.

וע"פ החילוק בין ר"ת להרמב"ן שהבאנו באות א' בנוגע להטעם בצורך דע"ד, יובן ג"כ סברת מחלוקתם כאן: דהנה לר"ת שס"ל שהצורך בדע"ד, אינו דין מיוחד בהוצאה אלא פרט בהדין כללי דמלאכת שבת, שצריך שהמלאכות ייעשו כדרכם וכרגילותם כדי שיהיו מלאכת מחשבת - אזי כאן באם נאמר שהיתה לו מחשבה

החלטית שרוצה להניח דווקא כאן אפי' שאין כאן דע"ד - נחשב מלאכה זו למלאכת מחשבת כי נעשתה עם מחשבה ספציפית להעשות באופן זה. בסגנון אחר: כל הטעם שצריך שהמלאכה תעשה כדרכה ורגילותה הוא כנ"ל כדי שתהא נחשבת למלאכת מחשבת, ובאם עושה המלאכה שלא כדרכה אי"ז מלאכת מחשבת. אך הני מילי כשעושה המלאכה שלא כדרכה באופן סתמי ובלתי משמעותי כלל, אזי לכשאבחון מעשה זה שנעשה שלא כדרך שאר בנ"א, אומר בהחלטיות שאי"ז מלאכת מחשבת שאסרה בתורה אלא מעשה סתמי ללא שום משמעות וחשיבות. אך כשבנ"א עושה מעשה עם מחשבה שרוצה דווקא באופן זה ולא ניחא ליה בענין אחר אזי אין צורך לבחון את מעשהו אם עשהו כהרגילות או לא, כי מעשה זה הוא מלאכת מחשבת בלא"ה. ה' כאן מבוקש ומכוון לעשות באופן ספציפי, ובזה גרם שמעשהו יהי' מלאכת מחשבת. ולכן ס"ל לתוס' שבנדו"ד החסרון הוא שהי' חסר מחשבה החלטית וספציפית לתת משמעות וחשיבות למעשה המלאכה. ולכן באם מעשה סתמי זה נעשה שלא כדרך בנ"א העושים מלאכה זו (כי אין דע"ד) אין לזה שום משמעות.

אך להרמב"ן, שכל הטעם שצריך דע"ד בעקירה והנחה הוא דין מיוחד הנלמד בהל"מ לגבי הוצאה שצריך "מקום" וחכמים קבעו שדע"ד גורם למקום ואי"ז מסברא, אזי אין מקום כלל לומר שמחשבה על מקום שאין בו דע"ד גם אם תהא החלטית, שתוכל לפעול בנוגע לשטח הגשמי שייחפל ל"מקום". ורק במקרה שמקום זה נק' מקום בלא"ה, כי לענין אחר, שבו ל"צ "מקום" דווקא, נקראת פעולה זו מלאכה אזי תקרא מלאכה גם לענין שבת ומחשיב מקום זה ל"מקום" לענין הוצאה כי בסופו של דבר ההל"מ אינה שצריך דע"ד אלא שצריך "מקום" וחכמים קבעו שדע"ד גורם שיהי' נחשב ל"מקום" אך במקרה זה שהוי מקום בלא"ה לענין אחר נאמר מגו דהוה מקום לענין זה הוי מקום לשבת, ולא נצריך דע"ד גשמיים.⁷



⁷ ועיין ברמב"ן עם הערות (הרש"ר. ירושלים תשל"ג), הערה 130 שכתב בדומה להנ"ל אך באו"א.

הלכה ומנהג



מה אומרים הקהל בעניינתם 'קדושה'

הרב לוי יצחק ראסקין שליט"א

דומ"צ דק"ק ליובאוויטש לונדון

שליח בישיבה ה'תש"מ - מ"ב

לפני כעשר שנים זכיתי להוציא - ע"י מערכת קה"ת - 'סדר רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות'. לאחרונה פרסמתי באחת הקובצים שאני פונה כעת להכין מהדורה חדשה של ספר זה, וביקשתי הערות מקהל הקוראים. ואכן אברך אחד העיר על דברי, והשבתי לו על דבריו, והנני לשתף את קהל קוראי קובץ דנן בהשקו"ט, ויחד עם זה לבקש אותם שאם יש תחת ידם הערה לסדורי הנ"ל, לשלח דבריהם ישיר אלי, על כתובת, sidur@lubavitchuk.com, וזכות הרבים בידם.

ראשית אעתיק דבריי בסדורי הנ"ל [ע' קלו]:

ע' קלו, בהערה 203 'קדושה' - הלכותיו נתבארו בשוע"ר סי' קכה, ועיין עוד שער הכולל פ"ט ס"י.

והנה, בסידור תהלת ה' השלם מופיעות הוראות בתוך ה'קדושה', מה אומרים "קהל וחזן" ומה אומר רק ה"חזן". וכן הוא שם ב'קדושה' של שבת. אבל בסידור תורה אור, וכן בסידור עם דא"ח, אין כאן כל הוראה כלל, וגם לא בתפלת שחרית של שבת.

וראה שוע"ר שם ס"א שהביא דעת המחבר שם שיש לנהוג שרק הש"ץ יאמר "נקדישך..", "לעומתם..", "ובדברי קדשך..", והקהל יענו "קדוש..", "ברוך..", "יימלוך..". אבל בסוף דבריו מביא שם רבינו ש"ש נוהגים מטעם הידוע להם" (היינו הנהגת האריז"ל, הובא במג"א שם סק"ב), "לומר כל נוסח הקדושה עם השליח-צבור מלה במלה בלחש, ותיבת "נקדישך ונעריצך" ו"קדוש קדוש קדוש" בקול רם.

והמנהג שבסידור תהלת ה' הוא איפוא מנהג שלישי, שהציבור אומרים "נקדישך..", אבל אינם אומרים "לעומתם..", "ובדברי קדשך..". מנהג זה מביא הערוך השלחן (שם ס"ב, עם קצת טעם לזה), והמשנה ברורה (שם סק"ב). וילע"ע.

ולהעיר כי המנהג בין כמה חסידי פולין הוא שכל הקהל אומרים כל נוסח הקדושה בקול, והרי זה מנהג רביעי, כי האריז"ל דייק לומר "לעומתם.. ו"ובדברי קדשך.. בלחש, כנ"ל.

על זה כותב לי אברך הנ"ל:

בס"ד. אור לב' דחנוכה תשע"ד

לכבוד הרה"ח הרה"ג לוי"צ שי' ראסקין דומ"צ ליובאוויטש לונדון

.. (ב) בהסידור רבינו הזקן עם ציונים והערות ע' קלו, בהערה 203 באריכות אודות מנהגי עניית הקדושה, ומביא כמה מנהגים והמקורות.

הנה לפענ"ד, נשתרבו טעות גדולה צווישן דעם עולם.

נקודת המסקנא שלי היא, שכולם, בין הש"ץ ובין הקהל "אומרים" כל הקדושה.

ומה שכתוב "חזן" "קהל" הוא אך ורק, מה אומרים בקול, ומה אומרים בלחש, מה בדרך אמירה, ומה בדרך עני'ה. ואין זה מאדה"ז.

ואבאר:

(א) בסידור תורה אור, כתוב לפני הקדושה "כשהש"ץ חוזר השמונה עשרה אומרים זה". בפשטות זהו ה"הוראה". ולא חילק בין הש"ץ להקהל. אי אפשר לומר שהכוונה רק להש"ץ כי הרי כתוב בלשון רבים, ואי אפשר לומר שהכוונה רק להקהל, כי הרי פשוט שהש"ץ אומר קדושה. ולכן מחזורתא, שזה מוסב על כולם. ועל כן, אין צורך בהוראות נוספות, מי אומר מה. כי כולם אומרים הכל.

(ב) ולא נחית לפרש מה אומרים בקול, ומה אומרים בלחש.

או מפני כי הש"ץ אומר הכל בקול. והקהל אומרים הכל בקול. או מפני שאין זה נוגע כל כך.

ובפרט שבשוע"ר (ובמג"א ועוד) כן מתייחס לזה, וכאן שתק מזה, הנה מזה מובן שאיך שיעשו - יהי' בסדר. דהיינו אז ניט אין דעם (בקול, בלחש) באשטייט אמירת הקדושה.

או מטעם אחר. אבל איך שיהי' אין זה גורע ממה שכתב בפירוש "אומרים זה". (וראה לקמן ד)

(ג) לפי הנ"ל, הרי מובן שתלוי מאיזה "הנחה-מוקדמת" מביטים על הנכתב "אומרים זה".

אם ההנחה היא (כמו שנראה מהערה 203), שישנם חילוקים בהאמירה, מה אומר החזן ומה אומר הקהל, הנה כשמביטים על הנכתב בסידור תורה אור, חושבים (וכן כותב בהערותנו בפירוש בתחילתו) "אבל בסידור תורה אור, ובסידור עם דא"ה, אין כאן כל הוראה כלל."

אבל אם באים עם ההנחה שבין הש"ץ ובין הקהל, אומרים כל נוסח הקדושה, אם כן מובן ש"אומרים זה" הוא הוא ההוראה להקהל לאמר כל נוסח הקדושה.

ד) אדרבה, לפי הכתוב בשוע"ר, מובן ביותר מה שכתבתי. הרי הוא מעתיק בהערה 203 שבשוע"ר מביא קודם את דעת המחבר, שהש"ץ אומר דברים מסויימים, והקהל אומרים דברים מסויימים. אבל אח"כ מביא הנהגת האריז"ל שהקהל יאמרו בלחש כל נוסח הקדושה עם החזן. ולכן בסידור הכריע שכולם אומרים הכל.

ה) לפי הנ"ל, הנה מה שכתוב בסידור תהלת ה' "חזן" קהל" א) אין זה מאדה"ז, כנ"ל. ב) (אין זה, מי אומר מה, כי כנ"ל, כולם אומרים כל הנוסח, אלא הכוונה הוא), איזה קטעים אומר החזן בקול, ואיזה קטעים אומר הקהל בקול. והשאר הם אומרים בלחש.

וכמו שמצינו במחזור, כשכתוב קהל, חזן, קו"ה, הנה הכוונה הוא רק לבקול או בלחש, אבל כולם אומרים הכל, כמו"כ כאן.

ו) מזה נשתרבו, שבהסידורים שנתחדשו בשנים האחרונות, עם התרגום לאנגלית וכיו"ב, כתבו במפורש, מה אומרים ומה לא אומרים, ואיני יודע מנין לקחו זאת ההנהגה, ומאין המקור לזה, האם גם בר"ה ויו"כ יפרשו כך במחזור.

וכשאומרים זאת, צו וועמען עס זאל נאר זיין, עפענט מען אפאר אויגן ולא מתחילים להבין מה רוצים ממנו, והרי זה כתוב בסידור מפורש, וכך נדפס בהוראות בהסידורים או באנגלית או בעוד תרגומים, גם בלשון הקודש.

ז) לפי הנ"ל, מה שכתב בהערה 203, "והנה בסידור תהלת השם מופיעות הוראות בתוך הקדושה, מה אומרים "קהל וחזן". אינו נכון. כי לדידי, זהו רק הוראה מי אומר מה בקול.

ח) עוד ראי', מסידור תהלת ה' גופא. נדפדף לקדושה של שחרית של שבת, לפני "אז" ולפני "ממקומך", כתוב "חזן". האם גם שם הכוונה שרק החזן אומר? וכן במוסף של שבת, לפני "כבודו", "ממקומו", "הוא אלקינו", ג"כ כתוב "חזן", האם גם שם רק החזן אומר זה? אלא מאי, ברור שהכוונה הוא, מי אומר זאת בקול.

ט) והכי "יפה" הוא, מה שהעולם עתה נוהגים במוסף, שזה סתירה מיניה וביה. העולם נוהגים לומר כל נוסח קדושת מוסף, אף במקומות שכתוב "חזן". אבל כשמגיעים ל"ובדברי קדשך כתובלאמר", כל הקהל מדלגים זאת!!! איך זה, והרי בפעמים הקודמות כשהי' כתוב "חזן" כן אמרו, אם כן גם כאן מדוע אינם אומרים? (אף פעם לא הבנתי זאת, עוד לפני שידעתי כל החילוקים והמנהגים וכו').

וזה אשר השבתי לו:

ב.ה. אור לעש"ק פ' ויחי-חזק, ה'תשע"ד

לכבוד הרב . . נ"י,

ראשית אסתלח על איחור מענתי, אך הייתי טרוד ואכ"מ, אף כי חשבתי לענות לו לפני ימים רבים.

ולגוף דבריו: הנה, מצד אחד נהניתי מגישתו שההוראה בסדור אדה"ז "כשהש"ץ חוזר השמונה עשרה אומרים זה" היינו שאומרים כל נוסח הקדושה. והיינו כמנהג האר"ז"ל.

לאידך, פרשנותו בדברי המדפיס הווילנאי, ש"קהל" \ "חזן" היינו רק להורות מי אומר בקול ומי אומר בלחש, הנה פירוש זה אינו מתקבל אצלי כלל. ואליבי', כשהגבאי [חזן' הכנסת] אומר "ותגלה ותראה..." היינו שכל הקהל לוחשים אתו יחד! ? [וכן הדבר ב"הללו" בעת החזרת הס"ת להיכל, היינו שהש"ץ יאמר בקול והקהל יאמרו בלחש! ?]. ומה שהביא ראי' מהכיתובים במחזור, הנה מקדמת דנא היו אכן נוהגים שהש"ץ אומר פיסקא והקהל מגיבים בפיסקא הבאה, וחוזר חלילה. [אולי היית נוכח פעם כשיעקעס' אומרים תהלים בצבור, שנוהגים כן]. ואח"כ נשתרוב הדבר שכולם אומרים הכל [כמו שאנו נוהגין בלכה דודי']. ורק שבפיוטי הימים נוראים נשתמר קצת, שחלק זה אומר הש"ץ בקול וחלק זה אינו אומר.

והרי אי אפשר להכחיש כי מנהג אנ"ש מקדמת דנא היתה שהקהל אמרו "קדוש" ו"ברוך" ולא אמרו "לעומתם משבחים ואומרים" ולא "ובדברי קדשך כתוב לאמר". וזה משתקף בסדור תהלת ה' השלם, וכן הוא במקורו ב'סדר העבודה' [ווילנא תרע"א]. וכן הוא בסדורים כעין רוטטוב שתחת ידי. והמתרגמים תרגמו הסדור תהלת ה' כפשוטו, ולענ"ד תרגמו נכונה.

מנהג זה היה המנהג של 'מדינתנו לפנינו', וכפי שהבאתי בסדורי שכן הובא בערוך השלחן. וכידוע בכמה דברים שאנו נוהגים כמנהגים שהוא מתעד, כגון האופן של הגבחה התורה; ג"פ קריאת התורה להבאת ס"ת למקום אחר; הדלקת נרות ע"י בנות.

אכן במהדורת כעין רוטטוב שהו"ל קה"ת בשנת תש"ז השמיטו הנחיות הללו. [איך היה במהדורת רוטטוב תרע"ח - איני יודע]. ומעניין למה שינו בסדור זה הדק ולא שינו בסדור השלם.

ואיני מתיימר לומר שההנחיות שבסדור תהלת ה' הן דעת אדה"ז. ואדרבה, בסדורו לא כתב אדה"ז הנחיות ב'קדושה', מי יאמר מה, וכפי שהעיר כ' נכונה. אך ייאמר ברורות כי אדה"ז לא פירט כל הנחי' בסדורו. ולדבריך היו צריכים לומר כל הקדושה בהמשך אחד, שהרי לא נאמר בסדור שצריך לומר תחלה 'נקדישך' ואח"כ יגמור אותו החזן בקול, ואז נאמר יחד 'קדוש' וכו'. אלא שסמך על הידוע מכבר שכן נוהגים. וכן בהלל, הרי לא כתב אדה"ז שהש"ץ יאמר "אנא ה' הושיעה נא" ואח"כ הצבור וכו'. וכן בסדר הושענות. אלא שסמך שהמתפללים יודעים ההנהגה הנפוצה. שלפי זה אין הוכחה לומר שההנחיות הללו הן נגד דעת אדה"ז בסדורו.

אודות הנהגת ה'עולם' במוסף שלא לומר "ובדברי קדשך", הנה יש לזה קצת הגיון. שהקטעים האחרים השייכים לש"ץ הרי יש להם תוכן וכו' וכל אחד רוצה לומר אותם בעצמו. משא"כ "ובדברי קדשך.. שהוא רק שהש"ץ מקריא ומזוה הקהל לומר הפיסקא הבאה. ואת זה "פארגינט מען" שהשחזן יאמר לבדו. זאת בנוסף על זה שהש"ץ אומר "אני ה' א-להיכם" בלחישת יחסית, יחד עם כל הקהל. ובפיסקא "ובדברי קדשך" הוא חוזר למעמדו, שהוא מקריא את הצבור.

הנה הארכתני אך אקווה שהבהרתי הנושא קצת עכ"פ לענ"ד.

ואחתום בתודה על טרחתו לרשום את דבריו ולשלחם אלי, ובברכה לכט"ס

בגו"ר.



דין נמצא טעות בשעת קריאת התורה לדעת הצמח צדק

הרב ד"ר יונתן צבי שי' פינצ'ובר

מאנ"ש מלבורן

לדעת הצמח צדק⁸, אם נמצא טעות בשעת קריאת התורה, טעות ביתירות וחסרות, כגון בידוי"ן או ווי"ן שאין הענין משתנה ואין הלשון משתנה, אין מוציאים ספר תורה אחרת.

וכן אם נדבק אות לאות וצורת האותיות ניכרות אין מוציאים אחרת.

אבל טעות גמור שהלשון משתנה כגון כשב-כבש, או הענין משתנה כגון ירדנה-ירדנו, או החסיר או היתיר תיבה, ראוי לגמור העלייה⁹ בספר תורה הפסולה¹⁰, ויברך כרגיל, ומוציאים ספר תורה אחרת.

ואם נמצא הטעות בשביעי, והעולה יכול להפטיר, מוטב לעשות כן, דהיינו שישלימו הסדרה בספר תורה הפסולה, ויברך ברכת התורה, ויקרא ההפטורה עם ברכותיה, ואחר כך יאמרו חצי קדיש על קריאת התורה.

הוא הדין שאם נמצא טעות גמור באחד מן העליות ואין ספר תורה אחרת בבית הכנסת, שישלימו כל העליות בספר תורה הפסולה ויברכו כרגיל, והשביעי יקרא ההפטורה עם ברכותיה, ויאמרו חצי קדיש אחרי ההפטורה.

⁸ פסק זה נמצא בכתב יד מעתיק בין שאר פסקי דינים של הצמח צדק, ולא נתברר לעת עתה בוודאות שהוא מהצ"צ. נדפס ביגדיל תורה ח"ו עמוד ל"א, ובשער המילואים ח"ד סי' ד', ובמהדורה חדשה שו"ת או"ח סי' ע"ו.

⁹ הצמח צדק מציין להב"ח (טור קמ"ג), מרדכי (מגילה אות תשצ"ד) ומג"א (קמ"ג סק"ד), אלא שהם פסקו שיקראו הטעות בע"פ ויפסיקו אחרי ג' פסוקים ויברך ויוציאו ס"ת אחרת. רק במקום שאסור להפסיק כגון שלא נשארו ג' פסוקים קוראים עד סוף הפרשה. והמ"א מביא הל"ח בשם מהר"ל מפרגא שאין להוציא אחרת כלל ויש לסמוך עליהם עכ"פ להשלים הפרשה עם זה שנמצא הטעות.

¹⁰ בדיעבד אנו סומכין על הרמב"ם בתשובות, ותוספות מגילה ט' ועוד, שמצות קריאת התורה לא נתקנה כלל בספר תורה כשרה בדוקא. ויש כאן איסור משום פגמו של ספר תורה להחזירה באמצע הקריאה לדעה זו אם באמת מותר לקרות בה.

אבל אם הטעות היא שחסרות שתי תיבות או יותר, דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה. לכן, אם הוא במקום שאין להפסיק, כגון שלא קראו ג' פסוקים, או שלא נשארו ג' פסוקים עד סוף העלייה, אין מברכין אלא יחליפו הספר תורה מיד, וימשיכו בספר תורה הכשרה. ואם קראו ג' פסוקים והוא במקום שמותר להפסיק, מברך ברכת התורה על ס"ת הפסולה, ומחליפין הספר תורה, וקוראין לאיש אחר בספר תורה הכשרה. וכן עם נמצא טעות כזאת בשביעי יפסיקו ויברך, ויעלה איש אחר אחרון.

ואם לא נשארו ג' פסוקים בשביעי, או שהוא רביעי בר"ח או שלישי בבה"ב שאין מוסיפין, או שאין עוד ספר תורה, יקראו את התיבות החסרות מתוך חומש ויגמרו את הקריאה בספר תורה הפסולה ובשבת יפטיר כנ"ל.



תורת רבינו



הערה במאמר ד"ה וארא אל אברהם

א' מהתלמידים

באות ב' בראיה הב' כותב שידוע המחלוקת בעניין הגיל שהכיר אברהם את בוראו והתיווך בזה הוא שבכל גיל היה זה הכרה באלוקות בדרגא אחרת. ואפילו את"ל שבהברית גילה לו אותם עניינים שידע כבר אבל כשזה מלמעלה זה הרבה יותר נעלה, אי אפשר לומר כן כי מהפסוק משמע שגילה לו עניין חדש שלא ידע מקודם כלל. והנה לכשמעיינים בסה"מ עטר"ת (שכ"ק אדמו"ר מציין בהערה שבתחילת הראיה - הערה 11) כותב שם רק שמהפסוק משמע שגילה לו עניין חדש שלא ידע מקודם וידוע שאברהם ידע כבר כל האלוקות שבהבריא. ולכאורא צריך להבין מה הכוונה בזה שכ"ק אדמו"ר מוסיף בראיה הב' את המחלוקת על איזה גיל היה אברהם כשהכיר את בוראו והתיווך בזה?

ואולי י"ל בדא"פ: ובהקדים שלכאורא על הנאמר בעטר"ת אפשר לשאול, מנ"ל האי הנחה שאברהם ידע כל האלוקות שבהבריא, ועד שכותב זאת כהנחה פשוטה ללא כל ראיות על זה. ובמאמרנו ע"י הוספה זאת של כ"ק אדמו"ר מיישב עניין זה. כי העומק שבתיווך הוא (ע"פ השיחה בלקו"ש ח"כ עמוד 19 ואילך. שמציין כאן בהערה 15) שהיו שלבים: בגיל 3 ההתחלה, גיל 40 שזה שלימות ההבנה בטבעי בנ"א וכו'. ולכן באם התחיל בהבנת אלוקות שבהבריא בגיל 3, וודאי שכשהגיע לגיל 40 שזה שלימות ההבנה אצל בנ"א בכלל - אברהם הגיע לשלימות ההבנה בזה. וכ"ש לפי הדיעה של 48 שזה דרגא יותר נעלית אפילו לאחר שלימות ההבנה שבגיל 40.



עניני משיח וגאולה



פעולתו של משיח על העמים

הת' חיים שי' טל

שליח בבית חב"ד למטיילים

בסה"ש תשנ"ב בשיחה לפרשת משפטים כותב הרבי אודות המאורעות שארעו, שראשי מדינות הכריזו על מצב של ביטול כלי נשק ושימוש בכספים למטרות של כלכלת המדינה. והרבי מסביר שבזה נראה מעין והתחלת פעולתו של מלך המשיח על העמים, היינו שמכיוון שפעולות של ביטול כלי נשק זהו מפעולתיו של משיח הרי שכשקורים דברים כאלו, זהו מעין והתחלת פעולתו של משיח.

וזלה"ק בשיחה ". . "והמורה הוא מלך המשיח, ועליו נאמר ושפט¹¹". וכיון שבימים אלו מחליטים ומכריזים ראשי מדינות בעולם ע"ד צמצום וביטול כלי נשק

¹¹ רד"ק ישעיה ב,ד.

והוספה בעניינים הדרושים לקיום כלכלת המדינה והעולם כולו- תוכן היעוד "וכתתו חרבותם לאיתים", שבירת כלי המלחמה לעשות מהם כלים לעבודת האדמה, "ארץ ממנה יצא לחם"- ה"ז סימן ברור על התחלת קיומו של יעוד זה בגאולה האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.¹²

מכך שהרבי מתבטא במילים "הרי זה סימן ברור על התחלת קיומו של יעוד זה" מכך משמע שישנו עכשיו דבר שעוד לא היה מקודם, היינו שקיומו של יעוד זה ד"וכתתו חרבותם" זהו דבר המתחיל עכשיו לקרות.

ובהמשך השיחה מבאר הרבי שהחידוש שישנו כאן הוא שזוהי "התחלת פעולתו של מלך המשיח על העמים" היינו שסימנים על בוא הגאולה אפשר שכבר היו עד אז, אבל רק כעת כבר ישנה "התחלת פעולתו של מלך המשיח"

וזלה"ק "ליתר ביאור: כיוון שנמצאים ב"זמן השיא" ("די העכסטע צייט") של ביאת משיח צדקנו, "הנה זה (המלך המשיח) בא", רואים כבר (מעין ו) התחלת פעולתו של מלך המשיח על העמים, ושפט בין הגויים והוכיח לעמים רבים וכיתתו חרבותם לעיתים וגו'" - עי"ז שהקב"ה נותן בלב המלכים דאוה"ע ("לב מלכים ושרים ביד ה'") להחליט ולהכריזו יחדיו ע"ד המעמד ומצב ד"וכתתו חרבותם לאיתים". וזהו הטעם שהחלטה והכרזה זו היתה בזמן הזה דוקא- בגלל שייכותו המיוחדת לגאולה האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו בפועל ממש. "עכלה"ק

בהמשך השיחה מוסיף הרבי ומבאר את הקשר בין פרטי המאורע לנשי"ד, ומסביר שמאורע זה קרה דווקא בעיר בה חי נשי"ד ומוסיף ומסביר את הקשר של הזמן והמקום דהמאורע הנ"ל לנשי"ד.

והנה בלקו"ש חח"י ע' 283 מסביר הרבי בעניין "ויתקן את העולם כולו"

ובהע' 76 שם מבאר הרבי שעניין תיקון העולם שייך למלך המשיח, וזלה"ק "ושייכות עניין זה למלך המשיח מובן ממה שכתוב שם (פרק ח' ה"י [הלכות מלכים ברמב"ם]) "צוה משה רבינו מפי הגבורה לכופף את כל באי עולם לקבל מצוות שנצטוו בהם בני נח", (וראה שם ספ"ד) "ולמלאת העולם צדק", ואולי יש לומר שהם ("לכופף", "ולמלאת כו") ב' העניינים, כהחילוק בין ענין הג' [ילחם] וענין הד' שבפנים [יתקן]. "עכלה"ק

הרבי מסביר שישנו קשר בין משיח שלגביו כותב הרמב"ם שהוא "ילחם מלחמות ה'" לבין הציזוי שישנו "לכוף כל באי עולם"

וממשיך הרבי ומסביר שהפעולה שמלך המשיח יעשה בבואו שהרמב"ם מביא במילים "ויתקן את העולם כולו" היא כנגד "ולמלא את העולם צדק".

היינו שגם הלמלא את העולם צדק זהו מפעולותיו של מלך המשיח וגם זה דבר שמלך המשיח צריך לפעול. וא"כ לא מובן מהו החידוש בכך שקרה דבר בעולם השייך ל"וכיתתו חרבותם לאיתים" לכאורה הרי על כל עניין של תוספת צדק בעולם יכולים להסביר שזהו התחלת פעולתו של מלך המשיח על העמים?

ובהמשך השיחה (שה"ס משפטים תשנ"ב בס' ג') אומר הרבי "שכל זה בא כתוצאה מהפעולות דהפצת התורה והיהדות, צדק ויושר, בכל העולם שנעשו ונעשים ע"י נשיא דורנו, משיח שבדור, ועד שעל ידי שלימות העבודה בכהנ"ל בימינו אלה נעשה העולם כולו ראוי ומוכשר להתחלת הפעולה של מלך המשיח "ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים וכתתו חרבותם לאיתים",

ובהע' 26 שם מוסיף הרבי "ולהעיר, שארגון חבר העמים למטרת אחדות ושלוש בין העמים הוקם בחצי כדור התחתון לאחר ובסמיכות לבואו של נשיא דורנו לחצי כדור התחתון (. .), ונקבע מקום מושבה בעירו של נשיא דורנו, ועד לבניית (בשנת תשי"א לערך) - שבזה מודגש שהאחדות והשלום בין העמים היא כתוצאה מפעולתו של נשיא דורנו בבירור העולם. "

ובמילים פשוטות כבר בעת הקמת האו"ם (ויתכן שכבר לפניו) נעשו פעולות של אחדות ושלוש בין העמים והם נעשו "כתוצאה מפעולתו של נשיא דורנו בבירור העולם".

וצריך להבין למה דווקא על ה"וכיתתו חרבותם"- שהכריזו על צמצום וביטול כלי נשק, אומר הרבי שזהו "התחלת פעולתו של מלך המשיח על העמים"

ובדא"פ ניתן לתרץ זה עפ"י מה שאומר הרבי בשה"ס תנש"ב ש"פ וירא.

וז"ל "ועל פי הודעת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, משיח שבדורנו שכבר נסתיימו ונשלמו כל ענייני העבודה ועומדים מוכנים לקבלת פני משיח צדקנו, הרי, בימינו אלו (כנ"ל סי"ג) נתבטלו כל המניעות והעיכובים כו', וכיון שכן,

ישנה (לא רק המציאות דמשיח, אלא) גם ההתגלות דמשיח, ועכשיו צריכים רק לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש!" עכלה"ק

ובסעיף י"ג שם לאחר שמבאר את מעלת התקופה בה נמצאים שזוהי התקופה בה מסתימת ונשלמת מלחמת בית דוד, ו"נסתיימה ונשלמה כל העבודה ועומדים מוכנים לקבלת דוד מלכא משיחא" ונמצאים כבר בשנת הצדי"ק, אומר הרבי: "ובשנת תשנ"ב נמצאים כבר בפרשת וירא שבה מודגשת השייכות לגאולה"

ומהנ"ל משמע שהתגלות דמשיח זה עניין שנתחדש לאחרונה, בזמן המיוחד בו נמצאים אחרי כל העניינים שנפעלו במהלך הזמנים בקשר לגאולה ונזכרים בשיחה שם בסי"ג.

וע"פ זה ניתן לומר שדווקא אחרי כל זה ישנה פעולתו של מלך המשיח על העמים, ואילו קודם לכן, אפשר שפעולות של רבותינו נשיאנו פעלו, אכן גרמו לאוה"ע לנהוג עפ"י צדק ויושר אך פעולתו של מלך המשיח ישנה רק לאחר שישנה "המציאות דמשיח" וגם ה"התגלות דמשיח" כנ"ל בשיחה.



פשוטו של מקרא



ברש"י ד"ה וירא אהרן (כי תשא ל"ב, ה)

השליח הת' מנחם מענדל שי' גורארי'

שליח בישיבה

ברש"י (כי תשא ל"ב ה') כותב וז"ל וירא אהרן – שהי' בו רוח חיים שנאמר בתבנית שור אוכל עשב וראה שהצליח מעשה שטן ולא הי' לו פה לדחותם לגמרי, ויבן מזבח – לדחותם, ויאמר חג לה' מחר – ולא היום שמא יבא משה קודם שיעבדוהו זהו פשוטו, ומדרשו בויקרא רבה דברים הרבה ראה אהרן ראה חור בן אחותו שהי' מוכיחם והרגוהו וזהו ויבן מזבח לפניו ויבן מזבוח לפניו, ועוד ראה ואמר מוטב שיתלה בי הסרחון ולא בהם ועוד ראה ואמר אם הם בונים את המזבח, זה מביא צרור וזה מביא אבן ונמצאת מלאכתו עשוי' בבת אחת מתוך שאני בונה אותו ומתעצל במלאכתי בין כך ובין כך משה בא .

והנה ידוע שרש"י כותב פירושו על פי פשש"מ ולפ"ז קשה מאד להבין :

(א) שרש"י מביא נוסף על פשוטו עוד שלשה פי' המובאים במדרש ואומר בפירושו שזהו מדרשו ולפ"ז צריך להבין מה מתוסף בכל פי', ובסגנון אחר מה קשה בכל פי' שלכן רש"י צריך להוסיף עוד פי' ומהי המעלה שיש בכל פי' שלכן רש"י מביאו בפשש"מ.

(ב) רש"י מציין מקורו בויקרא רבה (י', ג') ושם מפרש "וירא אהרן " נתיירא אהרן דהיינו שמפרש המדרש וירא - ויירא משא"כ רש"י מפרש וירא כפשוטו שראה הריגתו של חור?

(ג) רש"י משנה מסדר המדרש שהמדרש מביא הפי' שרצה לדחותם ע"י שיעשה את המזבח בעצלנות כפי' ב' ואילו רש"י מביא את זה כפי' ג' ופי' הג' במדרש שאמר "מוטב שיתלה החסרון בי" כפי' ב' בפירושו וטעמא בעי.

והנה על השאלה הא' מצאתי במשכיל לדוד שמפרש דקשה לרש"י למה לא הוכיח אהרן את בני ישראל וע"ז מתרץ פי' הא' במדרש שנהרג חור על שהוכיחם ולכן נתיירא להוכיחם ועדיין קשה למה השתתף בעצמו בעשיית העגל, וע"ז אומר רש"י מוטב שיתלה הסרחון בי ועדיין קשה למה בנה מזבח וע"ז אומר רש"י פי' ג' שיעשה זה בעצלנות וידחה.

ועפ"ז אולי יש לבאר למה רש"י שינה מסדר המדרש (תי' לשאלה ג') שקודם רוצה לבאר למה אהרן השתתף בעשיית העגל בכלל ואחר"ז ביאר בזה שבנה מזבח בפרט (ועדיין דורש ביאור במדרש למה לא פי' בסדר הנ"ל).

אלא שצ"ע קצת על פירושו למה רש"י מפרש את זה על המילים "וירא אהרן", ובפרט שרש"י מדייק בכל פירושו להתחיל ב"מה ראה" שנראה שרש"י רוצה לפרש בעיקר שאלה בהבנת הענין ד"וירא אהרן" ואילו לפי המשכיל לדוד רש"י בא בעיקר לבאר שאלה כללית בענין למה לא מיחה אהרן וכו' ולא כ"כ על פי' הפסוק דילן.

ועדיין צ"ע שאלה הב' למה רש"י מפרש וירא שראה כפי' הגמ' סנהדרין ז', א' ולא כמו שמפרש במדרש וירא שנתיירא וכמו שרש"י אומר כפי' שמקורו מויקרא רבה אף שי"ל בדוחק שרש"י שינה מל' המדרש כיוון שיותר פשוט לפרש וירא ראה מנתיירא או שרש"י מסביר שאף לפי המדרש תרוייהו איתנהו בי' שוירא הביא לזה שנתיירא. ולא באתי אלא להעיר ואבקש מקוראי הגליון להעיר ולהאיר בזה.



הערות קצרות



ברכה על מטעמת

א' מאנ"ש

ברמב"ם הערוך עמ' רלה הע' ו מקשה בלשון הרמב"ם שבמטעמת אינה צריכה ברכה לא לפניה ולא לאחריה עד רביעית,

דלפי המבואר בסדר בה"נ (ח, יא) שהכוונה היא עד רביעית ולא עד בכלל, א"כ פשיטא דאין צריכה ברכה אחריה כמו בכל שותה?

אבל קושיא מעיקרא ליתא, דקאי אברכתא קמייתא (כמפורש בסדר ברכת הנהנין שם).



מוקדש

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

יה"ר שיראה הרבה נחת מבניו – התמימים בפרט
משלוחיו, חסידיו, וכלל ישראל בכלל
ומזכה להגאולה האמיתית והשלימה
תיכף ומיד ממש

מוקדש ע"י ולזכות

התלמידים השלוחים

מנחם מענדל שי' גורארי'
מנחם מענדל שי' שפיצער
מנחם מענדל שי' שוחאט
מנחם מענדל שי' ראסקין
מרדכי שי' רובין
ניסן אייזק שי' הלל
משה שי' לרמן
יוסף יצחק שי' קאסל
מנחם מענדל שי' הרץ
יוסף חיים ברוך הכהן שי' טייטלבוים

לזכות

הילד בצבאות ה'

ישעי' ארי' שי'

נולד כ"ג שבט ה'תשע"ד

ויגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים

*

ולזכות הוריו

הרה"ת לוי יצחק וזוגתו מרת איטא שיחיו ניו

*

ולזכות

הילד בצבאות ה'

נולד ו' אדר א' ה'תשע"ד

ויגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים

ויכניסוהו לבריתו של אאע"ה בשעטמו"צ

*

ולזכות הוריו

הרה"ת שניאור זלמן וזוגתו מרת אסתר פריידל שיחיו ראסקין

*

נדפס ע"י ולזכות זקניהם

הרה"ת יהודה ליב וזוגתו מרת חי' נחמה שיחיו

ראסקין

*

ויה"ר שימלא השי"ת כל משאלות לבם בכל המצטרך,

בגשמיות וברוחניות,

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

לע"נ

הרה"ח הרה"ת ר' יחיאל מיכל שו"ב

ב"ר אפרים ז"ל

פיקארסקי

נפטר ביום שושן פורים קטן, ט"ו אדר ה'תשנ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.

ולע"נ

הרה"ח הרה"ת ר' משה שו"ב

ב"ר ישראל אליעזר ז"ל

רובין

נפטר ביום כ"ט אדר, ער"ח ניסן, ה'תשנ"ו

ת. נ. צ. ב. ה.

*

נדפס ע"י ולזכות

משפחת רובין שיחיו

שלוחי הרבי באלבאני נ"י.

ויה"ר שימלא השי"ת כל משאלות לבם בכל המצטרך

בגשמיות וברוחניות!



לזכות

הקהלה קדושה

של סלובקי'

ושלוחי הרבי

ויה"ר שימלא השי"ת כל משאלות לבם בכל המצטרך

בגשמיות וברוחניות!

לזכות

החתן

הרה"ת **דב יהודה** שי

עם ב"ג הכלה

מרת **חי' מושקא** שתחי'

ליסקער

לרגל חתונתם

ויה"ר שימלא השי"ת כל משאלות לבם בכל המצטרך

בגשמיות וברוחניות, ויבנו בנין עדי עד

ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו!

*

נדפס ע"י ולזכות הורי הכלה

הרה"ת **חיים צבי** וזוגתו מרת **רבקה ליבא** שיחיו גראנער



לזכות

הילדה בצבאות ה'

פייגא ציפא רחל שתחי'

נולד ב' אדר א' ה'תשע"ד

ויגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים

*

ולזכות הוריו

הרה"ת **יהושע שמשון** וזוגתו מרת **הענא רבקה** שיחיו

לאופער

לזכות
התלמידים השלוחים שיחיו

**ALSTON
& BIRD** LLP

Attorneys at Law

Atlanta • Brussels • Charlotte • Dallas

Los Angeles • New York • Research Triangle

Silicon Valley • Ventura County

Washington, D.C.

www.alston.com

LEIB M. LERNER

Partner

333 South Hope Street
Sixteenth Floor
Los Angeles, CA 90071

213-576-1000

Direct: 213-576-1193

Fax: 213-576-1100

Email: leib.lerner@alston.com

נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח הרה"ת
ליב מרדכי לערנער
וזוגתו אסתר עליזה שיחיו

ובניהם
מנחם מענדל, חי' מושקא,
אפרים פנחס והינדא שיחיו

ויה"ר שימלא השי"ת כל משאלות לבם בכל המצטרך,
בגשמיות וברוחניות,
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו