

קובץ
הערות
התמימים
ואצ"ש



גליון ג (קנו)
י"א ניסן



יוצא לאור ע"י
תלמידים השלוחים
ישיבה גדולה מלבורן

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושמונה לבריאה

קובץ

הערות

התמימים ואנ"ש

ספרי

הערות, ביאורים ופירושים
בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו,
נגלה, חסידות, וחלוצה

גליון ג (קנו)
י"א ניסן

יוצא לאור ע"י
תלמידים השלוחים
ישיבה גדולה מלבורן

קט"ז שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



Kovetz Heoros Hatmimim V'anash

- Melbourne -

Yud Alef Nissan 5778

Published & Copyright ©

By

Rabbinical College of Australia & New Zealand

67 Alexandra St. East St. Kilda

YGHeoros@gmail.com

5778-2018

* * *

נערך וסודר לדפוס ע"י חברי המערכת שיחיו:

הת' השליח שמואל בן שרה חנה שיחי קסלמן
הת' השליח חיים ישראל בן עטא שיחי פייגעלשטאק

פתח דבר

"כי גבר עלינו חסדו, ואמת הוי' לעולם".

מתוך שבח והילול להשי"ת הננו מתכבדים להגיש בפני קהל מחבבי תורה, רבנן ותלמידיהון, תלמידי התמימים אנ"ש והשלוחים, קובץ 'הערות תמימים ואנ"ש' היו"ל ע"י הישיבה גדולה – מלבורן, ובו הערות, ביאורים ופלפולים, בנגלה, וחסידות, הלכה, מנהג ותורת רבינו.

ובהתאם לכך מוציאים אנו לאור גליון זה, על מנת לעורר ולחזק בין כותלי הישיבה ובכל המדינה את לימוד התורה בכלל, ובפרט כתיבת חידושי תורה. ובמיוחד בנדו"ד, הרי בכתיבת חידושי תורה מתקיימים דברי רבינו שאמר ביחידות הראשונה לתלמידים השלוחים לישיבה גדולה – מלבורן: "איינעמען אוסטרליא דורך לימוד התורה!".

*

קובץ זו רואה אור לכבוד יום הבהיר והנורא, י"א ניסן, יום הולדת הקט"ז של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה. כבר ידוע מעלת לידת צדיק בכלל, "דנתמלא הבית כולו אורה", ובפרט לידת נשיא הדור, שהנשיא הוא הכל, דהיינו שנתמלא כל העולם כולו אורה.

הדפסת קובץ זה מתאים במיוחד, להמזמור תהילים שאנו מתחילים לומר, לזכות כ"ק אדמו"ר, הפותח "הללו את הוי' כל גוים". שענין זה שייך במיוחד, לחידושי תורה באופן של עיון חריף ופלפול, דהנה תורה הקדושה נקרא "חכמתכם ובינתכם לעיני העמים". וגם ידוע שיחת כ"ק אדמו"ר (פורים תשל"ב), שמבקש מתנה ליום הולדת שלו, דהיינו הוספה בלימוד התורה. ויהי רצון שכולנו, בני אנ"ש דמדינת אוסטרליה בתוך כל אחינו בית ישראל, נזכה להוסיף בלימוד התורה כרצון כ"ק אדמו"ר. ועי"ז נזכה לגרום נחת רוח רב לכ"ק אדמו"ר.

*

"פותחין בדבר מלכות" – אי לזאת, הדפסנו בראש הקובץ מאמר כ"ק אדמו"ר ד"ה "הללו את הוי' כל גוים" יום ב' דחג הסוכות תשכ"ו, שמבאר ב' פירושים בהללו את ה' כל גוים גו' כי גבר עלינו חסדו: (א) לאחר שגבר עלינו חסדו ביוכה"פ, יכולים לברר את אוה"ע, (ב) בירור אוה"ע פועל תגבורת שמחה ותענוג אצל בני".

*

בהזדמנות הזאת באנו להודות לכל אלו שנטלו חלק בהוצאת קובץ זה לאור, הן ברוחניות, ע"י כתיבת הערות וחידושי תורה, והן בגשמיות, ע"י מימון הוצאות הכספיות וכו', תבוא עליהם ברכה. ובקשה על להבא, שכל מי שיש תחת ידו איזו הערה בכל תחומי התורה, יואיל נא בטובו לשלחם אלינו ע"מ לפרסמם בחוברות הבאים בעזה"ת, ולזכות בהם את הרבים.

וזאת למודעי: שעברנו ועבדנו על תוכן ההערות והביאורים עד מקום שידינו משגת, הן בנוגע לתוכן והן בנוגע לטעויות הדפוס, אך "לא עלינו המלאכה לגמור" ו"שגיאות מי יבין".¹

ואנו תפילה שע"י העיון וההעמקה בלימוד התורה, נזכה להגילוי ד"תורה חדשה מאיתי תצא", "לבאר להם סוד טעמי" ומסתר צפונותיה", ויקויים היעוד "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", בביאת משיח צדקנו, (ש"ינן" שמו, בגימטרי' קט"ז, 'והתברכו בו כל גוים יאשרהו') במהרה בימינו אמן.

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד.

המערכת

אור לה' ניסן, ה'תשע"ח
מלבורן, אוסטרליא

¹ וזאת למודעי, שבקובץ הערות התמימים ואנ"ש הקודם, שיצא לאור לכבוד כ"ב שבט, גליון ב (קנה), הדפסנו 'הערה' מהר' משה דענענבום, בנוגע לסוגית "העברת קו התאריך" בהלכה, שרשמנו, מתוך שיעור של כת"ר, שמסר בישיבה גדולה. ולהוי ידוע שהביאור שלו, היא שלא כדעת כ"ק אדמו"ר הידוע, בנוגע לסוגיא זו, ואין הערה זו משקף בשום אופן, דעת התמימים והשלוחים.

ב"ה

י"א ניסן ה'תשע"ח

גליון ג [קנו]

מפתח ותוכן

דבר מלכות

מאמר ד"ה "הללו את הוי' כל גוים" יום ב' דחג הסוכות תשכ"ו...9
ביאור ב' פירושים בהללו את ה' כל גוים גו' כי גבר עלינו חסדו: (א) לאחר שגבר עלינו חסדו
ביוכה"פ, יכולים לברר את אוה"ע, (ב) בירור אוה"ע פועל תגבורת שמחה ותענוג אצל בני"

חסידות

בנוגע לביטול דמרכבה.....14
השליח התמים שמואל שיחי קסלמן
שאלות בענין הביטול דמרכבה/ מאמרי כ"ק אדמו"ר שמבאר הביטול באופן א' / שיחת כ"ק
אדמו"ר שחולק/ תירוץ ע"פ מאמר באעת"ר

תורת רבינו

שמו של ה'קב"ה במגילת אסתר.....17
הרב בנימין גבריאל הכהן שיחי כהן
סברת משה לדחות שבת משום מלאכת המשכן.....19
השליח התמים מנחם מענדל שיחי טאלער
יציע תוכן דברי השיחה דהיה אמירה מיוחדת למשה \ יקשה על ביאור הדברים \ יתרץ בדוחק
האם מרדכי הוא נשיא הדור וסיבת האפשרות לבטל תורה.....21
התמים יעקב דוד שיחי גארדאן
האם מרדכי היהודי הי' בגדר דנשיא הדור/ ביאור בב' אופנים דתורתו מתברכת או משתמרת/
ביאור בעבודתו של כ"ק אדמו"ר הרי"צ

נגלה

שני דברים אינם ברשותו של אדם.....23
הרב בנימין גבריאל הכהן שיחי' כהן

בדין חצי נזק דצורות.....28
מתוך שיעור שנמסר בישיבה קטנה "חדר לוי יצחק לויבאוויטש", *נרשם ע"י הת'
אברהם זיסקינד הכהן שי' פעלדמאן ומנחם מענדל שי' לידער

ביאור בשיטת הראשונים דף ג ע"ב ודף י"ז בהלכתא דחצי נזק צורות \ בענין כח כחו לסומכוס

גנב וטבח בשבת ע"י שליח.....32
הרב שבתי אשר שיחי' טיאר

רש"י ד"ה לזעירי ב"ק ל' ע"א.....35
השליח התמים מנחם מענדל שיחי' טאלער

יציע סוגיית הגמ' בדף ל: עם דברי רש"י ותוס' \ יביא עוד אופן בביאור דברי רש"י ויקשה עליהן \
יבאר דברי רש"י על פשטן

ביאור בסוגיית נתקל דף כ"ט ע"א.....37
השליח התמים שמואל שיחי' גורארי'

ביאור של אב"י במשנה ב"ק כ"ח,א/ שאלות בנוגע להבדלתא/ ביאור של תוס' / שאלות בלשון
רש"י/ ביאור בגמ' שמתאים לפי דיוקו של רש"י/ בענין נפל גמלו ולא העמידו בברייתא/ ביאור
בהפירות דגמל ובנפילת הגמל/ דיוק בלשון רש"י שכיסה עין הדרך בנוגע לשרעתא דנהרא /
חילוק בין מעשה פשיעה לדין פשיעה

שיטת רעק"א ב"ק דף כ"ט ע"ב.....41
השליח התמים שמואל שיחי' קסלמן

מקשה על פירוש רע"א בפירושו על סוגיית מפקיר נזקיו לאחר נפילת פשיעה

ביאור בדברי רש"י בסוגיית המצניע קוצותיו ע"פ דברי הראשונים

.....43
השליח התמים מנחם מענדל שיחי' סארקין

קושיות על פירוש רש"י בסוגיין/ פי' התוס' וההכרח שרש"י חולק עליו/ שתי שיטות בראשונים
בסוגיין/ ביאור ברש"י לפ"ז/ קושיא על ביאור הבית אהרן .

הלכה

טיסה מהונג קונג לניו יורק בליל ששי.....47 הרב שמואל משה שיחי' לשם

דין שבת למי שנוסע בטיסה מהונג-קונג לניו-יורק בליל ששי /האם השבת נקבע ע"י הקו-
התאריך או ע"י מנין ישראל וביאור שיטת הרבי שהעובר את הקו-התאריך נוהג כחומרת ב'
הימים /הוראת הרבי בקשר לנסיעת הרבנית גרונוער שתחי' וביאורו /מענת הרבי למי שנוסע
באווירון ממזרח למערב וביאור שיטת הרבי שא"א לחדש מציאות חדשה ע"י נסיעתו

ההצגות בבית ספר ומחנות קיץ לענין "לא ילבש".....66 הרב מיכאל שיחי' שטערן

מביא הברייתא של ב' השיטות איך לפרש הפס' שממנו לומדים האיסור דלא ילבש/ פסק הרמב"ם
והמחבר כמו ראב"י /שיטת הט"ז שאם לא ממכוונים ללבוש לבושים של המין השני לראות כמו
המין השני, אין כאן תועבה/ היד הקטנה מתמה על הט"ז והרמ"א שמתירים בפורים וכה"ג/ היביע
אומר מחמיר ג"כ ומביא טעמא דכוונה ופסיק רישיה/ מובן שלדעת היב"א אסור לילד להתלבש
כילדה בהצגה, אבל לדעת הט"ז אפשר שיש להקל/ שו"ת מנחת יצחק שמבאר שאף לדעת הט"ז
רק מותר בשעת צריכותא/ ראי' בנוגע להצגה מהרמ"א בהל' פורים/ מביא מ"מ אחרים שרואים
בפירוש שאף הט"ז והרמ"א לא היו שמחים בהמנהג של ההתפסחות בפורים/ הפרמ"ג שמחלק בין
מלבוש א' לכמה לבושים/ להלכה השו"ת אמרי יעקב מקיל בנוגע להצגות כשכולם יודעים שזה
רק להצגה/ והגא' הר"ש אלישיב שמחמיר/ ושיטת כ"ק אדמו"ר

ריבית מאוחר דרך מקח וממכר.....70 הרב שבתי אשר שיחי' טיאר

הרוצה לעמוד מהילוכו לקרות כל ק"ש.....71 השליח התמים אליהו שיחי' שולמאן

ג' שיטות בגמ' עד איזה מקום בק"ש צריך כוונה/ ג' שיטות בראשונים עד איזה מקום בק"ש צריכים
לפסוק מלהלך ולעמוד/ שיטת הב"ח שרק צריכים לעמוד לפס' ראשון ו"אסור" לעמוד יותר מזה/
תמיהת הט"ז עליו/ שיטת אדה"ז

74..... The Relationship Born Out of Mitzvos Hatomim Hashliach Menachem Mendel Sorkin

*The Mashal of the genius and simple man relationship/ Definitions/ Touch vs.
physicality, sound, intellect/ The Hafshata of logic / The Nimshal*

דבר מלכות

בס"ד. יום ב' דחג הסוכות, ה'תשכ"ו

(הנחה בלתי מוגה)

הללו את הוי' כל גוים שבחוהו כל האומים כי גבר עלינו חסדו ואמת הוי' לעולם גו'.¹ וצריך להבין,² מהי הנתינת טעם כי גבר עלינו חסדו, שבגלל זה יהללו הגוים את ה'. וגם צריך להבין מהו הכפל דהללו גו' כל גוים שבחוהו כל האומים, הללו ושבחוהו, גוים ולאומים,³ וגם בנתינת הטעם (כי גו') ישנו הכפל דגבר עלינו חסדו ואמת הוי' לעולם.

(ב) **ולהבין** זה: יש לבאר תחילה ענינו של חג הסוכות, שעליו נאמר הללו את הוי' כל גוים גו' [ובחקדים שיש כמה פירושים⁴ בנוגע לזמן שאודותיו מדובר בפסוק זה, וכיון שנמצאים בחג הסוכות, ידובר עתה לפי הפירוש שפסוק זה קאי על חג הסוכות⁵], כי, בחג הסוכות היו מקריבים שבעים פרים, כנגד שבעים אומות העולם,⁶ ומצד זה מהללים את ה' (גם) כל הגוים כו'.

והענין בזה, דהנה, חג הסוכות קשור עם יום הכיפורים, כידוע⁷ שהסכך של הסוכה נעשה מענן הקטורת דיוהכ"פ (כי בענן אראה על הכפורת⁸), והיו"ט דחג הסוכות הוא השמחה של בני"י מצד הסליחה והמחילה וכפרה דיוהכ"פ, להיותו עת רצון, שבו⁹ מאירים י"ג מדות הרחמים שאינן חוזרות ריקן¹⁰ [לאחרי ההכנה ע"י כללות העבודה דחודש אלול, ימי הסליחות, ר"ה ועשי"ת. ולהעיר, שענין זה מתחיל כבר

(5) ראה שמו"ר פי"ח, ה. מדרש תהלים

ע"פ.

(6) ראה גם סה"מ תרכ"ז ע' רפט.

(7) סוכה נה, ב. תנחומא פינחס טז. במדבר פכ"א, כד.

(8) ראה עטרת ראש שער יוהכ"פ כט, א ואילך, לו, סע"א ואילך. אוה"ת סוכות ע' א'תשכב ואילך. המשך וככה תרל"ז פרק פד. סה"מ תרנ"ז ע' קסב ואילך.

(9) אחרי טז, ב.

(10) ראה סידור עם דא"ח שער האלול רכה, ג ואילך.

(11) ר"ה יז, ב.

(1) תהלים קיז.

(2) ראה רד"ה הללו את ה' במאמרי אדה"ו תקס"ט (קה"ת, תשס"ה) ע' רפה. ועם הגהות — אוה"ת סוכות ע' א'תשנה. רד"ה הנ"ל ע"ת"ר (סה"מ ע"ר ע' רנט). תשל"א (לקמן ע' כט ואילך).

(3) ראה גם ילקוט חרש [אמשטילרדם, תיט] בפ"ה הפסוקים סי' תקמא [ר, א] — הובא באוה"ת שם. וראה מדרש תהלים ויל"ש ע"פ.

(4) ראה גם ד"ה זה דיום שמח"ת שנה זו (לקמן ע' יא).

בר"ח אלול¹², כדאיתא בלקן"ת¹³ שבאלול הוא זמן התגלות י"ג מדות הרחמים. וכפשטות הדברים, שאמירת י"ג מדה"ר בפעם הראשונה (ויעבור ה' על פניו ויקרא גו'¹⁴) היתה ביום עלות משה ההרה¹⁵, שהוא ר"ח אלול¹⁶. אלא שבודאי יש הפרש גדול בין יוהכ"פ ובין אלול¹⁷, והיינו, שעיקר ושלמות הגילוי די"ג מדה"ר הוא ביוהכ"פ¹⁸, ואילו בחודש אלול ועשי"ת נעשית ההכנה להגילוי שיומשך ביוהכ"פ¹⁹, והיינו¹⁹ לפי שי"ג מדות הרחמים הם רחמים רבים²⁰, שהם בלי גבול ומדה, ולכן נמשך מהם מחילת העוונות וטהרת החטאים. דהנה, יש מדות שע"פ השכל, כמבואר בתניא²¹ שחב"ד נקראו אמות ומקור למדות כי המדות הן תולדות חב"ד, ולכן הם כפי מידת והגבלת השכל, היינו, שהמדה היא לפי ערך ההתבוננות כו', וכן הוא בבחי' המדות שבתורה, כמו להבדיל בין הטמא ובין הטהור גו'²², שזהו מה שנמשך ע"פ החכמה דוקא. וע"פ התורה הנה אין יסורים בלא עוון כו'²³. ומזה מובן, שכדי שתהי' מחילת העוון שלא ע"י יסורים, הרי זה דוקא מצד בחי' המדות שלמעלה מטעם ודעת, שזהו בחי' המדות שבכתר שלמעלה מהחכמה, וזהו ענין י"ג מדה"ר שעל ידם נמשכת סליחת העוונות, להיות נושא עון ועובר על פשע. והדוגמא לזה בעבודת ה' במדת האהבה, שיש ב' מיני אהבה, אהבה זוטא ואהבה רבה²⁴, אהבה זוטא היא האהבה שבאה ע"י התבוננות שכלית בגדלות הבורא, שע"ז מתעורר לבכו באהבה כו', ולכן נקראת אהבת עולם, כיון שבאה ע"י ההתבוננות בבחי' האלקות השייכת לעולם כו', והיא במדידה והגבלה כו'. אך יש גם אהבה רבה שלמעלה ממדידה והגבלה, כיון שאינה באה מצד השכל והטעם, אלא מצד התעוררות אה"ר העליונה, כמ"ש²⁵ אהבתי אתכם אמר הוי'. ומצד אהבה זו נעשה גם הענין דסלחתי כדברך²⁶ (שלא ע"י יסורים ועונשים ח"ו), ועד שזדונות נעשו לו כזכיות²⁷.

-
- | | |
|--|---|
| 12) משנת חסידים מסכת אלול פ"א מ"ג. | א'תשסג ואילך). |
| סידור האריז"ל להר"ש מרשקוב בסדר כוונת ר"ח אלול בתחילתו. ועוד. | 20) ראה גם סה"מ תרע"ח ע' כ. |
| 13) פ' ראה לב, א. | 21) פ"ג. |
| 14) תשא לד, ו. | 22) שמיני יא, מז. |
| 15) שם, ד. | 23) שבת נה, א. |
| 16) פרד"א פמ"ו. הובא בטור או"ח ר"ס תקפא. | 24) ראה ספר הערכים חב"ד ח"א ע'תקח ואילך. ע' תקסג ואילך. וש"נ. |
| 17) לשון הלקו"ת שם. | 25) מלאכי א, ב. |
| 18) ראה גם אוה"ת שה"ש ח"ג ע' תתכו. | 26) שלח יד, כ. וראה לקו"ש חכ"ד ע' 570. וש"נ. |
| 19) בהבא לקמן – ראה מאמרי אדה"ז שם (ע' רצ ואילך). אוה"ת סוכות שם (ע' 27) יומא פו, ב. | |

והנה ידוע שי"ג מדה"ר (שנמשכים ביוהכ"פ) הם בחי' אורות מקיפים, וזהו שלאחרי המשכת י"ג מדה"ר ביוהכ"פ נמשך בחי' המקיפים בחג הסוכות (והיינו, שבחג הסוכות הרי זה עדיין בבחי' מקיף, ואח"כ בשמע"צ באה ההמשכה בפנימיות, שזהו הענין דשמיני עצרת, עצרת מלשון קליטה²⁸). ולאחרי שישנה המשכת המקיפים בחג הסוכות, אזי יכולים להקריב שבעים פרים כנגד שבעים אוה"ע, כפי שיתבאר לקמן.

ג) אך צריך להקדים תחילה מהו ענין הקרבת שבעים פרים כנגד שבעים אומות העולם בחג הסוכות דוקא, וכדאיתא במד"ר²⁹ שזהו כמשל המלך שעשה סעודה שבעת ימים וזימן כל בני אדם שבמדינה כו', דקאי על ע' השרים (של שבעים אוה"ע) שאותם מזמין המלך לסעודה כו', דלכאורה אין זה מתאים עם המבואר בזהר³⁰ אודות האושפיזין עילאין שבחג הסוכות, שהם אברהם יצחק ויעקב משה אהרן יוסף ודוד (או כסדר תולדותם: יעקב יוסף משה כו'³¹). וכתב הצ"צ (שהשנה היא שנת המאה להסתלקות-הילולא שלו) בא' ממאמריו (שנמצא בדפוס)³², שכבר הרגיש בזה הרמ"ז פ' אמור וז"ל, והשכל היטב שאין המשל הנזכר כאן דומה לשל חז"ל, כי שם הסועדים כל שבעה ימים הם ע' אומות, וכאן האושפיזין הם ז' צדיקים כו'. ומסיק הצ"צ, שבודאי שדברי שניהם אמת, שמזמנים הצדיקים הנ"ל שהם האבות משה ואהרן כו', וגם הסועדים הם ע' שרים, וא"כ צ"ל איך יבואו שני הבחי' אלו יחד.

ד) והענין בזה, דהנה ידוע ששרש ע' השרים הוא מבחי' ז' מלכין קדמאין דתהו, שמתו בשבה"כ ונפלו למטה בב"ע, כמ"ש³³ ואלה המלכים גו' וימלוך גו' וימת גו', ומהן נתהוו למטה ז' מדות רעות דנוגה דעשי' רובו רע כו'³⁴, ובהם נבלע בחי' הטוב דסטרא דקדושה כו'. ועז"נ³⁵ והוצאתי את בלעז מפיו, היינו, להוציא את כל בחי' ניצוצי קדושה שבלעז החיצונים, כמ"ש³⁶ חיל בלע ויקאנו. וכנגדם יש גם בקדושה

28) ראה פרי עץ חיים שער הלולב פ"ח.
לקו"ת שמע"צ פח, ד. צא, א.
29) תנחומא ובמדב"ר שבהערה 7.
30) אמור קג, ב.
31) ראה זהר ח"א רסא, סע"א. ח"ג שא,
סע"ב. וראה "מעייני הישועה" (הוצאת תשמ"ח)
ע' 71.
32) אוה"ת שם ע' א'תשנו. וראה גם
33) וישלח לו, לא ואילך. וראה עץ חיים
שער הכללים פ"א. שער ח (שער דרושי
נקודות) פ"ד. מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ח
ח"א ע' א ואילך. ובכ"מ.
34) ראה עץ חיים שער מג (שער ציור
עולמות) בהקדמה להדרוש. ובכ"מ.
35) ירמ' נא, מד.
36) איוב כ, טו.

שבעים נפש דיעקב, ששרשם הם ז' מדות דקדושה, כפי שכל מדה כלולה מיו"ד. וע"י נש"י שנכללים בשבעים נפש דיעקב, מתבררים ומתעלים ניצוצות הקדושה שנפלו בשבעים אוה"ע וע' השרים, ששרשם מז' מלכין קדמאין דתהו כנ"ל. וזהו גם מה שמשך הזמן הקצוב לעבודת הבירורים ע"י נשמת כל איש ישראל הוא שבעים שנה, כמ"ש³⁷ ימי שנותינו בהם שבעים שנה, כיון שכל הענינים שבנפש ובעולם, הם גם בזמן (שנה). ועפ"ז יובן ענין הקרבת ע' פרים כנגד ע' השרים בחג הסוכות, שזהו כדי להוציא מהם את ניצוצות הקדושה כו', ולכן הרי זה נעשה בחג הסוכות דוקא, לאחר סליחת העוונות ביוהכ"פ, כי, בירור הטוב שנבלע בע' השרים לא יכול להיות כל זמן שעדיין לא נמחלו עוונות בני"י (שעל ידם נעשית יניקת החיצונים, שיתוסף כח בלעו"ז יותר ממה שנקצב להם מצד סדר ההשתלשלות ע"פ קו המדה כו'), שאז יש בהם עדיין תערובות טוב ורע כו', ורק לאחר שנמחלו עוונותיהם ביוהכ"פ, ונתרוממו ונתעלו למעלה בלי תערובות רע כלל וכלל, אזי יכולים לברר מע' השרים את בחי' הטוב שבהם. וע"ד מארז"ל³⁸ קשוט עצמך ואח"כ קשוט אחרים.

אך עדיין צריך להבין סדר הקרבת ע' הפרים בחג הסוכות, שביום הראשון מקריבים י"ג פרים, וביום השני מקריבים י"ב פרים, וכך הולך ומתמעט מיום ליום, עד שביום השביעי מקריבים ז' פרים. והענין בזה, דהנה, כשם שבקדושה ישנם י"ג מדה"ר שלמעלה מהחכמה, שהם אורות מקיפים (כנ"ל ס"ב), כמו"כ יש כנגדם בלעו"ז י"ג מדות שלמעלה מהשכל, שהם בחי' המקיפים דקליפה. וזהו שמקריבים ביום הראשון י"ג פרים, כדי לברר את י"ג המדות שלמעלה מהשכל, מקיפים דקליפה, ולהעלותם ב"ג מדות העליונות כו'. ואח"כ מקריבים ביום השביעי ז' פרים, כדי לברר ז' המדות דקליפה שנולדים מהחכמה. וכאמור לעיל, שכל זה הוא דוקא לאחר הכפרה דיוהכ"פ, כאשר כאו"א מישאל נעשה מרוצה וחביב כו'³⁹, ולכן יש בכחו וביכלתו לפעול הבירור בע' השרים שמהם נמשכים שבעים אומות העולם, שכנגדם מקריבים שבעים הפרים בחג הסוכות, החל מ"ג הפרים שעל ידם נעשה בירור המקיפים דקליפה, ועד לשבעה פרים שעל ידם נעשה בירור ז' המדות דקליפה.

ועפ"ז יש לבאר ב' הענינים שבחג הסוכות, שקשור עם שבעים אומות העולם שכנגדן מקריבים שבעים פרים, וקשור עם האושפיזין

(39) ראה תניא אגה"ת פ"ב (צא, ב).

(37) תהלים צ, י.

(38) ב"מ קז, סע"ב. פרש"י בראשית ד, כה.

שהם האבות ומשה ואהרן כו', כי, גם ענין האושפיזין קשור עם הבירור של אומות העולם, כמו אושפיזא הא', אברהם אבינו, שגייר הרבה אנשים⁴⁰, ועסק בהכנסת אורחים גם לערביים⁴¹ וכה"ג, וכן הוא בנוגע לכל האושפיזין, שהם המבררים הבירורים שבאוה"ע שיוכלו באלקות כו'.

(ה) **וזהו** הללו את הוי' כל גוים גו', דכיון שע"י הקרבת ע' הפרים נעשה הבירור אצל אוה"ע, לכן הם מהללים ומשבחים את ה', כיון שנעשה אצלם בירור ועלי', שתמורת היותם קליפה המנגדת לקדושה, נעשו כמו קליפה שהיא שומר לפרי כו'⁴². וממשיך בכתוב כי גבר עלינו חסדו, היינו, שהטעם לכך שבנ"י יכולים לברר את אוה"ע (שאו גם הם מהללים את ה') הוא לפי שגבר עלינו חסדו, ביוהכ"פ, להיות סלחתי כדברך, שאז יכולים הם לברר גם את אוה"ע (כנ"ל ס"ד). ועוד פירוש בזה, שע"י בירור אוה"ע (עד שהם מהללים את ה') נעשה תגבורת השמחה והתענוג אצל נש"י, כמשל היוצא מבית השבי' שאז השמחה היא גדולה ביותר⁴³, וכמו"כ מצד בירור אוה"ע נעשית שמחה גדולה אצל בנ"י (גבר עלינו חסדו), ושמחה זו נמשכת על כל השנה כולה. ולאחרי בירור אוה"ע בחג הסוכות ע"י בחי' המקיפים די"ג מדה"ר ביוהכ"פ שנמשכים בחג הסוכות, נעשית הקליטה בפנימיות בשמע"צ (כנ"ל ס"ב), ואז מקריבים פר אחד איל אחד⁴⁴, כנגד ישראל בלבד, כמשל המלך שאומר לאוהבו בא ונגלגל אני ואתה²⁹, באופן שיהיו לך לבדך ואין לזרים אתך⁴⁵.



(45) משלי ה, יז. שמו"ר פט"ו, כג. וראה סד"ה ביום השמע"צ תרד"ע (המשך תער"ב ח"א ע' תלה). ריש וסוף ד"ה הנ"ל בסה"מ עת"ר ע' לה. ע' מד; תש"ד ע' 43. ע' 47; תש"ט ע' 69. ע' 73 (הא'); ה'ש"ת ע' 71. ע' 82.

(40) ב"ר פל"ט, יד. פרש"י לך לך יב, ה.
(41) ב"מ פו, ב.
(42) ראה של"ה יט, ב.
(43) ראה תניא פל"א.
(44) פינחס כט, לו.
(45) פרש"י לך לך יב, ה.

חסידות

בנוגע לביטול דמרכבה

השליח הח' שמואל שיחי' קסלמן
שליח ביישיבה גדולה

שאלות בענין הביטול דמרכבה/ מאמרי כ"ק אדמו"ר שמבאר הביטול באופן א'/ שיחת
כ"ק אדמו"ר שחולק/ תירוצ' ע"פ מאמר באעת"ר

בתניא קדישא בכמה מקומות, מזכיר סוג ביטול הנקרא "מרכבה". בפל"ד בענין האבות
שהן הן המרכבה, בפכ"ט בנוגע לעוברי עבירות שנעשים מרכבה לס"א, ובפכ"ג ול"ז בענין
שע"י קיום המצוות נעשים מרכבה לפנימיות רצונו ית', כמו האבות, ועוד. ויש לחקור בנוגע
לדרגת ואופן הביטול דמרכבה, מה היא גדרה? וגם, בפרטיות יותר, מה היא ההבנה בהמשל
ממרכבה גשמי?

בספר המאמרים מלוקט ח"ד, ד"ה באתי לגני תש"ל, ע' קמ"ב, מבאר כ"ק אדמו"ר,
וז"ל "ומבאר זה אדמו"ר האמצעי בשערי תשובה, בהקדים החילוק, בין הביטול דדיבור
למחשבה, להביטול דמחשבה לשכל. שהביטול דדיבור למחשבה, אינו ביטול בתכלית. דהגם
שבכדי שיהי' הדיבור מסודר, הוא ע"י שהדיבור מקבל ממחשבה, דנוסף לזה, שקודם הדיבור,
צריך לסדר במחשבתו איך לדבר, [כידוע בענין אמרה ד' פעמים בינו לבין עצמו]. הנה גם
בעת הדיבור גופא, צריך שהמחשבה תאיר בהדיבור, שתהי' כפי הוראת המחשבה. מ"מ,
הדיבור בעצם מהותו הוא נפרד מהמחשבה, והביטול שלו להמחשבה הוא רק בנוגע לזה,
שהסדר דאותיות הדיבור יהי' כפי הוראת המחשבה. והוא כמו ביטול המרכבה להרוכב,
שהמרכבה היא מציאות בפני עצמה, והביטול של הסוסים (מרכבה) להרוכב, הוא רק בנוגע
לזה שהליכתם תהי' כפי רצון הרוכב. משא"כ הביטול דאותיות המחשבה להשכל, הוא (לא
רק בנוגע לסדר האותיות אלא גם) בעצם מציאותם, שבכדי שיהיו אותיות המחשבה, הוא
דוקא ע"י השכל (או המדות) שמלוכש בהם. [וזה שהמחשבה משוטטת תמיד הוא לפי
שהשכל והמדות נרגשים תמיד בהאדם]. עכ"ל שם.

וכעין זה מצינו גם בספר המאמרים מלוקט ח"ה, ד"ה בהעלותך את הנרות תשכ"ט, ע'
רח"צ וז"ל הטהורה, "והענין הוא, דהאהבה הטבעית שבכל אחד מישאל להיות דבוק בה'
ולא ליפרד ממנו ית' בשום אופן אפילו במסירת נפש ממש היתה גם קודם מתן תורה, שהרי

אהבה זו היא ירושה לנו מאבותינו. וע"פ מ"ש בתניא, דזה שהאבות הורישו לכל אחד מישראל אהבה זו, שייך לזה שהאבות הן הן המרכבה, דענין המרכבה היא שהיא בטילה להרוכב [דזה שהליכת המרכבה (הסוסים) היא כפי רצון הרוכב הוא לא מפני שרוצים שתהי' להם שייכות להרוכב (ע"ד אהבה הטבעית הנ"ל שהיא הרצון שהוא יהי' דבוק בה')] אלא מפני ביטולם [להרוכב], יש לומר, שבהאהבה הטבעית הבאה בירושה מהאבות הן הן המרכבה כלולה (בהעלם) גם האהבה שבבחינת ביטול, שאינו רוצה לעצמו כלל וכל רצונו הוא שיהי' גילוי אלקות בעולם ושתושלם הכוונה דדירה לו ית' בתחתונים. "עכ"ל.

ולכאורה לפ"ז יוצא, שהמשל מהמרכבה, מדגשת הביטול של הסוסים להרוכב, שאע"פ שהם נבראים נפרדים מחוץ להרוכב, ויש להם ג"כ רצונות זרים שלא כפי דעת הרוכב. אעפ"כ הם מבטלים עצמם לגמרי לכוונת הרוכב, בכל פרט ופרט. וכשהרוכב נוהג אותם לכיוון א', הם ממילא מעקבים אחריו, וכל תנועה של הרוכב, מרגישים הסוסים, וממילא הם מתנהגים כרצונו. וביטול זה, הוי כעין הענין המבואר בפל"ה בתניא, שאפילו צדיק גמור עובד הוי' ביראה ואהבה בתענוגים, אעפ"כ אינו בטל במציאות לגמרי...

אמנם בשיחת ש"פ שמיני תש"מ, (מודפס בשיחות קודש תש"מ ח"ב ע' 809) מבאר כ"ק אדמו"ר באופן אחר קצת, וז"ל, "בשעת מ'איז א מרכבה צו אלקות, און מ'מאכט ניט קיין אייגענע חשבונות - איז אויב דער איבערשטער הייסט גיין אין "מדבר שור", און גיין פון חודש ניסן אין חודש אייר - איז קיין נפק"מ ניט וואו מען גייט, ווארום מ'איז קיין מציאות ניט פאר זיך, און אויב רצון הקב"ה איז צו גיין אין מדבר שור - ווערט דאס דער רצון פון דער מרכבה. ובפרט אז מ'איז א מרכבה בבחינת דומם, איז דעמאלט האט מען בכלל ניט קיין רצון פאר זיך: די בהמות וואס פירן די מרכבה זיינען טאקע בטל במציאות, אבער עפעס-וואס א רצון האבן זיי, ווי מ'זעט בפשטות אז זיי קענען ווערן ווילד וכיו"ב: משא"כ אבער די מרכבה אליין איז דאך א דומם, וואס האט קיין רצון ניט. "עכ"ל.

ולכאורה, ב' הביאורים הנ"ל, אינם בהתאם זל"ז כלל, מצד איכות הביטול, וגם בנוגע להבנת המשל דמרכבה גשמי, האם מדברים על הדומם דהמרכבה, או על הסוסים !?

וי"ל, ע"פ ספר המאמרים תרע"א, בד"ה כל מחלוקת ע' קכ"ז, וז"ל, "וענין המרכבה הוא, שבטל אל הרוכב, באופן שאין לו בחירה ורצון מעצמו, ולכל אשר יחפוץ יטנו כו'. (ובמ"א מבואר דמרכבה ה"ה עכ"פ דבר בפ"ע מהרוכב, והרוכב צריך להנהיג את המרכבה, ולא כמו האברים שנשמעים ממילא כו'. וצ"ל דבחי' מרכב"ע דאצי' הוא בבחינת ביטול במציאות ממש כו'. ועמ"ש בפכ"ג ובהביאור ע"ז). "עכ"ל.

ולפי"ז אתי שפיר, שבאמת כשמובא בדא"ח המשל דמרכבה, יש ב' אופנים, מתאים לביטול של הסוסים או המרכבה עצמה להרוכב. ובכ"מ צריכים לברר, אם מדברים אודות

הביטול של המרכבה עצמה, וכהלשון שם "מרכבה עילאה". או הביטול של הסוסים, וכנ"ל במאמרי כ"ק אדמו"ר.

אבל עדיין צ"ע, שאת"ל שבאמת יש ענין של ביטול דמרכבה עצמה, המרכבה אינה בטילה להרוכב, אלא בטילה להסוסים?



תורת רבינו

שמו של הקב"ה במגילת אסתר

הרב בנימין גבריאלי הכהן שיחי' כהן

ראש הישיבה

ראה לקו"ש ח"ו ע' 190 הע' 9 שמביא דברי הראב"ע בפתיחת פי' למגילת אסתר שכותב שם שלאחר שמרדכי חיבר המגילה העתיקה הפרסיים ונכתב בדברי הימים של מלכיהם, והם היו עובדי עו"ג והיו כותבים תחת השם הנכבד והנורא שם תועבתם, ומפני זה הי' כבוד השם שלא יזכרנו מרדכי במגילה, עיי"ש.

והקשה שם כ"ק אדמו"ר זי"ע על דברים אלו שלבד זה שלא משמע כן מדברי הגמ' (מגילה ז', א') ששם מבואר שהסיפור דאסתר הי' כתוב בדברי הימים של מלכיהם לפני כתיבת המגילה, הנה גם בדרך הפשט לא משמע כדברי הראב"ע. כי הלא כתוב (אסתר י', ב') שכל מעשה תקפו וגבורתו ופרשת גדולה מרדכי הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס, ובמילא א"א לומר שהפרסיים העתיקו זה מהמגילה, עיי"ש. והיינו דמפשוטם של הכתובים מוכח דנכתב המגילה אחרי כתיבת הדברי הימים של מלכיהם ולא לפנייהם כפי שיוצא מדברי הראב"ע.

ויש להעיר ממ"ש בשו"ע אדה"ז (סי' של"ד סעי' י"ב) וז"ל: חוץ ממגילת אסתר שאין בה אזכרות מפני שנשתלחה ליכתב בדתי פרס ומדי, עכ"ל. ומקור הדברים הוא מהמרדכי (פרק כל כתיב אות שצו) והובאו הדברים גם בט"ז (סי' של"ד סקי"א). והנה ביאור דברי המרדכי הי' אפשר לכאורה לומר שהוא על דרך מ"ש הראב"ע הנ"ל והיינו דר"ל שהמגילה נשתלחה להיות נעתק ואח"כ נכתב בדתי פרס ומדי. ואפי' אם תמצוי לומר שלא לזה נתכוין המרדכי, מ"מ פשטות דבריו משמע שמקודם נכתבה המגילה ואח"כ הוכנסה בדתי פרס ומדי. ועיי' בפרמ"ג (מ"ז שם סקי"א) שמפרש כונת המרדכי שהעכו"ם לא ישמרו בקדושה ואתי לזלזולי ביה ולכן לא כתבו האזכרות, עיי"ש. וגם לפי דבריו מוכח שנכתבה מגילה קודם דתי פרס ומדי.

ועיי' גם בפ' "יוסף לקח" על המגילה (להר"א ב"ר אליהו הרופא, תלמידו של הב"י וחבירו של האלשיך) שכתב וז"ל: ולפי שנכתבה אגרת זאת בספרי פרס ומדי ככתבם וכלשונם, לא הוזכר בה שמו יתברך וכמו שית' עוד. שבהיות הזאת הרבה דברים נאמרו ברמז, שהיה ראוי לכתבם בקולות וברקים וכו' ולמה נאמרו בה הרבה דברים ברמז ובסתר, והם דברים שהיה נאות להכריזם בקול כרוזא? כי על כן נרמזו ונכתבו בסתר, מפני

מורא מלכות, פן יחר בעיני המלך לומר, הנה אלה משבחים לאלקיהם על מה שעשיתי לאהבת אסתר, ואומרים כוחנו ועוצם ידינו באמונתנו עשתה זאת לנו, עכ"ל.

אשר גם לפי ביאורו משמע דס"ל דנכתבה המגילה מקודם ורק אח"כ הוכנסה בדתי פרס ומדי. וא"כ על כל זה צ"ע מפשטות הכתובים וכמו שהעיר בלקו"ש בהערה הנ"ל.



סברת משה לדחות שבת משום מלאכת המשכן

השליח התמים מנחם מענדל שיחי' טאלער

שליח בישיבה גדולה

יציע תוכן דברי השיחה דהיה אמירה מיוחדת למשה ו יקשה על ביאור הדברים ו יתרץ בדוחק

בלקו"ש חלק כ"ו (ע' 254 ואילך) מבואר הענין מה שמלאכת המשכן אינו דוחה את השבת, והצריכותא שיש בכל א' מהמקומות שזכור ענין זה, ובתו"ד (ס"ד) מובא דברי רש"י בפי' תשא (ל"א י"ג) "ואתה דבר אל בני ישראל. ואתה, אף על פי שהפקדתיך לצוותם על מלאכת המשכן, אל יקל בעיניך לדחות את השבת מפני אותה מלאכה. אך את שבתותי תשמורו. אף על פי שתהיו רדופין וזריזין בזריזות המלאכה, שבת אל תדחה מפניה. כל אכין ורקין מעוטין, למעט שבת ממלאכת המשכן".

ומקשה ע"ז כמה קושיות, ומבאר שבשני דיבורים אלו בא רש"י לדייק שישי ב' הדגשים בפסוק שלא לחלל שבת בשביל מלאכות המשכן, הראשון הוא כלפי משה (ואתה), והשני הוא כלפי בני" (תשמורו - לשון רבים). ודוקא אצל משה היה יכול להיות קלות בדיני שבת לגבי מלאכות המשכן, ואשר לכן דייק רש"י בד"ה ואתה דבר "אל יקל בעיניך לדחות את השבת".

והביאור בזה הוא ע"פ דברי רש"י בסוף פ' תשא בד"ה ואחרי כן נגשו "סדר המשנה, משה היה לומד מפי הגבורה נכנס אהרן שנה לו משה פרקו . . נכנסו בניו שנה להם משה פרקו . . נכנסו זקנים שנה להם משה פרקו . . נכנסו כל העם שנה להם משה פרקו, נמצא ביד כל העם א' ביד הזקנים ב' ביד בני אהרן שלשה ביד אהרן ארבעה וכו' כדאיתא בעירובין". ומבאר דהטעם לזה שכתב רש"י "וכו' כדאיתא בעירובין" הוא לרמז להמשך סדר המשנה "שנה להן אהרן פרקו . . שנו להן בניו פירקו . . שנו להן זקנים פירקו", ובוה מתרץ קושיא גדולה בפשוטו של מקרא, עיי"ש.

ולפ"ז מכיון שמצינו חילוק גבי ציווי מלאכות המשכן שנאמר לכל ישראל ביחד דוקא ע"י משה בלי כל החילוקים שבהמשך סדר המשנה, פעם א' ע"י משה, ועוד פעם ע"י אהרן וכו', היה אפשר להיות סברא אצל משה שיש חומרא על ציווי זה לגבי שאר ציווים, ובמילא שבת הוא קל, ומלאכות המשכן דוחה שבת, ולכן היה ציווי מיוחד בשביל משה.

ולכאורה צ"ע בביאור זה, דאיך סמך רש"י בתחילת פ' תשא על דבריו שבסוף הפרשה, והרי אי"ז מדרכו של רש"י לסמוך על מ"ש בד"ה מאוחרת (עיי' בכללי רש"י פרק ז' כלל 2 ובהנסמן שם, וכלל זה נמצא בריבוי מקומות בלקו"ש).

ואף שמשנה ידע כבר כל סדר המשנה וא"כ מובן שאצלו יש מקום להקל בענין שבת, אבל אצל הבן חמש למקרא אינו ידוע לו מכל סדר המשנה, וא"כ הו"ל לרש"י לפרש כן בד"ה זה.

אולי י"ל בדוחק שזהו ע"ד המבואר לקמן (חכ"ו פקודי ג' הערות 3 ו561) דאפשר שהענין מבואר בהמשך הכתובים באותו ענין אפי' אם הוא כמה פרשיות לאח"ז.

אבל דוחק לומר שענין הכתוב כאן הוא "אותו ענין" המבואר בסוף פ' תשא. ועדיין צ"ע.



האם מרדכי הוא נשיא הדור וסיבת האפשרות לבטל תורה

התמים יעקב דוד שיחי' גארדאן

א' מהתמימים

האם מרדכי היהודי הי' בגדר דנשיא הדור/ ביאור בב' אופנים דתורתו מתברכת או משתמרת/ ביאור בעבודתו של כ"ק אדמו"ר הרי"צ

א. בלקו"ש חלק ט"ז פורים שיחה ג', מביא כ"ק אדמו"ר את הגמרא במסכת מגילה ט"ז, ב, שאמר רז"ל על הפסוק בסיום המגילה "ורצוי לרוב אחיו" מלמד, שפרשו ממנו מקצת סנהדרין. ורש"י מפרש הטעם, לפי שביטל מדברי תורה ונכנס לשררה. ואח"כ ממשיך הש"ס, "גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות". ומביא ראיה שבתחילה היה מרדכי החמישי בסנהדרין ובסוף היה השישי. ומביא ב' פסוקים מספרי עזרא ונחמיה לראיה על זה. וטעם הדבר הוא שנכנס לשררה.

ולכאורה תמוה, שכתב באסתר רבה פ' ו', ב', שמרדכי בדורו כמשה בדורו. ומבאר הרבי במאמר ד"ה ואתה תצוה תשמ"א, שמרדכי היה האתפשטותא דמשה בדורו, מפני שהיה מחזק את האמונה שבישראל בזמן גזירת המן. ומובן, שמרדכי היה נשיא של דורו, וא"כ למה מלכתחילה השיבו רק לחמישי בסנהדרין? בנוגע לאחר שהורידו אין קשיא כלל, מפני שאז לא עסק בת"ת, אבל מעיקרא קשיא.

וי"ל הביאור ע"פ מה שכתוב בפירוש על מדרש רבה ענף עץ, שמרדכי עשה ג' דברים שלא היה כדאי לו. ואחד מהם היה, שנכנס לשררה וביטל מלימוד התורה. לתקן זה מרדכי לימד תורה לישראל כמו משה.

ועפ"ז י"ל בדרך אפשר, שמלכתחילה כשהיה מרדכי בסנהדרין לא היה בדרגת נשיא הדור. רק אחר שנכנס לשררה ואז לימד תורה לישראל, הוא נעשה נשיא הדור. וזהו הטעם שלא היה הראש סנהדרין מתחילה.

ב. הרבי מקשה בהשיחה אם הנהגת מרדכי הי' נכון, מפני מה, פרשו מקצת סנהדרין ממנו? ואם אכן לא הי' לו ליכנס לשררה, מפני מה עשהו בפועל?

ומבאר כ"ק אדמו"ר, שיש ב' אופנים לבאר הענין דלימוד התורה של מי שעוסק בצרכי ציבור או שמאריך בתפילה. מכוון כנגד ב' התלמודים. לשיטת הבבלי, התורה שלא למד בזמן

שהיה עוסק בצרכי ציבור או בתפילה חסר לו, והתורה שלמד כבר יש לו ברכה שיזכור את כולו. הירושלמי לומד שיש ברכה שילמוד הרבה, בזמן קצר.

ומרדכי, מפני שהיה ירושלמי, היה לו ברכה שהתלמוד תורה שלו היה "מתברכת", דהיינו, שלמד הרבה בזמן קצר. והמקצת סנהדרין שהיה מנגדים עליו, היו לומדים ע"פ הבבלי. ואמרו, שאין דרך זה עלתה להם.

בסוף השיחה מבאר כ"ק אדמו"ר שאע"פ שאדמו"ר הקודם למד כפי הבבלי, אעפ"כ היה עוסק בצרכי ציבור, ע"פ תורת הבעש"ט על הפסוק "קומי אורי כי בא אורך, כבוד הוי' עליך זרח". ומפרש שנשיא הדור שמבטל תורה בשביל הרבים על זה אמר הפסוק "קומי אורי" באור הפרטי להכללי, דהיינו שיש לנשיא הדור ברכה מיוחדת בתורתו שלא נפסק, וגם "בא אורך, כבוד הוי' עליך זרח" שזהו ברכה באין ערך לתורתו.

וצריך להבין מפני מה לא היה אפשר לתרץ כעין זה בנוגע למרדכי?

ואפשר לומר שבכך זה להנשיא הדור מתחיל מזמן הבעש"ט, ורק בכך תורת החסידות. ועוד י"ל, שפעם התבטא כ"ק אדמו"ר על הרבי ריי"צ "מי יודע אופן עבודתו?". וי"ל הביאור, שאכן מסתפק לנו האם עבודתו של כ"ק אדמו"ר הקודם הי' שלא באופן דתורתו אומנתו, ולפיכך ע"פ דין מותר לו לעסוק בצרכי ציבור. או דילמא הי' עבודתו באופן של "תורתו אומנתו" עם ברכתו של הבעש"ט.



נגלה

שני דברים אינם ברשותו של אדם

הרב בנימין גבריאלי הכהן שיחי' כהן

ראש הישיבה

עיי' גמ' ב"ק כ"ט, ב': איתמר מפקיר נזקיו, ר' יוחנן ור' אלעזר, חד אמר חייב וחד אמר פטור וכו' תסתיים דר"א הוא דאמר חייב דאמר ר' אלעזר משום ר' ישמעאל שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה, תסתיים, עכ"ל הגמ'. והיינו שהוכיחה הגמ' מהא דס"ל לר"א דחיובא של בור ברה"ר הוא מן התורה דס"ל דמפקיר נזקיו חייב. ופי' הדברים מובן בפשטות שהוא דאם ס"ל דחייבה תורה בור ברה"ר הרי"ז הוכחה דחיובא דבור לאו בבעלות תליא, כיון דאין לבעל הבור שום בעלות בקרקע רה"ר ומ"מ חייב על הבור. וא"כ עד"ז יהי"ג כ"כ במי שהפקיר נזקיו, דאע"פ שעכשיו אין לו שום בעלות בנזקים אלו, אעפ"כ יתחייב משום היזק שנעשה על ידם מתורת בור דלא בעי בעלות.

אמנם פי' זה קצת קשה להכניס בלשונו של ר"א משום ר"י, דהלא קאמר שב' דברים אינם ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, שמלשון זה מבואר דבין בחמץ ובין בבור בא החיוב על האדם רק משום זה דעשאן הכתוב כאילו הן ברשותו. והיינו כמו בחמץ דרק שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים (כמבואר בגמ' פסחים ה', ב') ולכן הוצרכה תורה להעמיד החמץ ברשותו, דבלא זה א"א שיעבור עליו, עד"ז הוא גם בבור דא"א לעבור ולהתחייב בבור שאינו ברשותו וכל חידוש של התורה הוא בזה שהבור נחשב להיות ברשותו, אע"פ שבלי חידוש בתורה אין רה"ר ברשותו כלל, וא"כ מוכח לכאורה מדברי ר"א ההיפך ממש ממה שרצתה הגמ' להוכיח. דמזה שהחייב של בור ברה"ר הוא רק משום שהכתוב העמיד את הבור ברשותו ש"מ שאין להתחייב אלא משום בעלות, וא"כ במפקיר נזקיו, שאין שם בעלות, צ"ל פטור מלשלם ודלא כדברי הגמ'. וצ"ע.

וע"כ צריך לומר שכונת הגמ' היא דכמו שמצינו בבור ברה"ר שהעמידה תורה את הבור ברשותו, ורק משום זה חייב בעל הבור לשלם, כמו"כ יהי"ג גם במי שהפקיר נזקיו, שגם בזה נאמר שעשאן הכתוב כאילו הן ברשותו ושוב יתחייב משום ההיזק שנעשה על ידן. והיינו שאין כונת הגמ' להוכיח מדברי ר"א דחיובא דבור אינו תלוי בבעלות, אלא דאע"פ ששפיר תלוי כל חיובו בהא דנחשב לבעלים, מ"מ לא משום זה יפטר מלשלם, לא בבור ברה"ר ולא במפקיר נזקיו, דבשניהם העמידה תורה את הבור ברשותו, ושוב יתחייב לשלם.

ובאמת י"ל שהדברים ק"ו. דאם בבור ברה"ר, ששם מעולם לא היתה לו שום בעלות בהבור, מ"מ חידשה תורה בעלות אצלו בכדי לחייבו, כ"ש וק"ו במי שהפקיר נזקיו, שכבר היתה לו בעלות בנזקים אלו, שנאמר בזה שלא יועיל הפקרו לפטרו מחיובו כיון שהתורה תעמיד שוב את הנזקים ברשותו כמו שהיו קודם הפקירו. ועיי' בתוד"ה ולא זה וזה (לעיל ב' א') דס"ל לש"ס שלנו דעונשין ממון מן הדין. ובזה יש לפרש דברי רש"י (ד"ה פטור) שכתב דלר"א בור ברה"ר פטור, והוא הדין למפקיר נזקיו, עיי"ש. והקשה הפנ"י דדלמא שאני בור ברה"ר שלא הי' שלו מעולם משא"כ במפקיר נזקיו שלא הפקירו אלא לאחר התקלה? ומתרץ שמשום קושיא זאת האריך רש"י לבאר דע"כ הא בהא תליא, עיי"ש. וביאור הדברים נראה כנ"ל שאם יש כאן גזה"כ לחייב בור ברה"ר בודאי שכן יהי' גם במפקיר נזקיו. ואם ס"ל דבור ברה"ר פטור, והיינו דאין שום גזה"כ לחייבו, א"כ גם במפקיר נזקיו כן יהי' פטור כיון דבלא בעלות א"א לחייבו, ודו"ק.

והנהגה ב"שערי ישר" שער ה' פרק כ"ג (להג' ר' שמעון שקאפ) מביא דברי הגמ' הנ"ל בשם ר"א. וכתב ע"ז. וז"ל: ובגמ' לא אמרו שעשאו הכתוב החמץ ברשותו, אלא כאילו הוא ברשותו, היינו שיתחייב ע"ז כאילו הוי ברשותו, עכ"ל. ועיי"ש שהאריך בזה, ומשמע מדבריו שאדה"ז (סי' תל"ד סעי' ט"ו) והמקור חיים (סי' תל"א) פליגי ע"ז וס"ל דהגמ' ר"ל שהחמץ והבור הם ברשותו ממש ועי"ז בא עליו החיוב עיי"ש. והנה אם נקבל פירושו של השערי ישר שלא נתכוין ר"א לומר שהחמץ ובור הן ברשותו, ורק לענין חיוב קאמר דחייב לשלם גם בשביל בור שאינו ברשותו כמו שפשוט שחייב לשלם על היזק הנעשה ע"י בור שהוא באמת שלו, הנה לפי"ז לק"מ מה שהקשינו בתחילת דברינו, כיון דלא נתכוין ר"א לומר דבלא העמדת החמץ ובור ברשותו א"א לחייבו, וכמו שפירשנו דבריו לעיל. אלא אדרבה כונת ר"א היא שבאמת אין החיוב תלוי בהבעלות של החמץ או הבור כלל, דלא בעינן שום בעלות לחייבו וכ"ז נרמז בתיבת "כאילו". ומוכן מעצמו דעד"ז יהי' ג"כ במי שהפקיר נזקיו, דיתחייב גם אחר הפקירו כיון דאין חיובו הוצרך לשום בעלות.

אמנם קשה לקבל פירושו, לבד מה שהזכיר שאין הבנת האחרונים (כולל אדה"ז) כן, והוא עפ"י דברי הרשב"א בריש מכילתין, שמביא בשם רש"י לפרש גירסתו בהמשנה "שדרכן להזיק וממונך ושמירתך עליך", וז"ל: ובור זה נמי אע"ג דאינו ממונו קרי ליה ממונך, מפני שעשאו הכתוב כממונו. כדאמרינן ב' דברים אינן ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הן ברשותו, כן פירש"י ז"ל. עכ"ל הרשב"א.

הנה לפנינו מבואר מדברי רש"י שהפ"י שעשאו הכתוב ברשותו הוא שנעשה הדבר ברשותו ממש עד ששייך לומר ע"ז שהבור ממונו הוא ושלכן חייב לשלם, כסיום דברי המשנה שמפני שהדבר השהו שבהן הוא שדרכן להזיק וממונך ושמירתך עליך לכן כשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ, והיינו שהחיוב לשלם בא כתוצאה מזה שהאב נזיקין ממונו

הוא (וכיון שהוא ממונו שהזיק לכן חייב לשלם, או כיון שהוא ממונו לכן חייב לשמרו שלא יזיק ואם לא שמרו חייב לשלם, וכידוע חקירת האחרונים בזה), שמוזה מוכח כפי' האחרונים שהתורה באמת עשאו כממונו, ולא כפי' השערי ישר, ודו"ק.

ואע"פ שהרשב"א עצמו כתב בהמשך דבריו דאין פירש"י מחוור, דמ"מ אין לקרותו ממונו עיי"ש, אין שום הכרח לומר שחולק על עצם הבנתו של רש"י בפי' דברי הגמ', והלשון "מ"מ" משמע כן, דר"ל דאע"פ שפי' הגמ' הוא כמו שאמר רש"י דהתורה העמידה את הבור ברשותו של האדם ונחשב ע"י העמדה זאת בורו להחייב עליו, אעפ"כ עדיין אין לקרותו "ממונו" שמשמע שהבור הוא ממונו ממש, כמו כל מקום שאומרים שאיזה דבר הוא ממונו של אדם שפירושו הוא שהדבר הוא שלו לגמרי בכל הפרטים, משא"כ כאן דאינו אלא להתחייב עליו, ולא לגבי שאר ענינים, ולכן אין שייך לקרותו ממונו, ודו"ק.

והנה עדיין עלינו לבאר דיוק לשון הגמ' במה שאמרו שעשאו הכתוב כאילו הם ברשותו, דלפי כל הנת' למעלה שאכן אוקמה הכתוב ברשותו, וכהבנת הראשונים ואחרונים כנ"ל, א"כ הול"ל לר"א לומר שעשאו הכתוב החמץ והבור ברשותו, בלי תיבת כאילו, וכדיוק השערי ישר הנ"ל.

ויש לבאר דבר זה בהקדים מה שמצינו לכאורה סתירה גלו' בדברי אדה"ז בנוגע להבעלות של האדם על החמץ ביום י"ד אחר חצות היום. דו"ל אדה"ז בשולחנו (סי' תל"א סעי' ב'): מחצות יום י"ד ולמעלה הוא אסור אפי' בהנאה, וכיון שאסור לו ליהנות ממנו הרי אין לו שום זכות בו ואינו שלו כלל, ולפיכך אינו יכול לבטלו ולהפקירו, עכ"ל. הרי כתב להדיא שאין להאדם שום זכות בחמץ זה. אמנם לקמן בסי' תל"ה בקו"א סק"ב כתב, וז"ל: ותו כיון דכל איסורי הנאה אינן הפקר גמור כו' חמץ יש לו בו צד ממון שאם עבר ומכרו מותר ליהנות מדמיו מן התורה וכו' אבל עכ"פ אינו הפקר גמור עד שכל הרוצה ליטול בעבירה יבא ויטול בעל כרחו של בעלים וכו' אבל אינו יכול להפקירו ולמכרו וליתן במתנה כיון שאין לו שום זכות בגופו, אף שהוא שלו ואין אחר יכול להוציא מידו כמו שנת' עכ"ל.

ולכאורה דברים אלו צרכין ביאור. דאם נסכים שיש לו בהחמץ צד ממון ואין אחר יכול להוציא ממנו בע"כ, הרי מזה גופא רואים שיש לו איזה זכות בחמץ זה, וא"כ האיך כתב בסי' הנ"ל (וגם בקו"א זה גופא) דאין לו שום זכות בגופו?

ויש לבאר זה עפ"י המבואר בספר "תפארת ציון" להגרמ"ד ריבקיין, (נ.י. תשל"ה) סי' י"ג אות ב', שמבאר שם ששני מיני בעלות יש: בעלות על שיווי הממון, ובעלות על גוף הדבר. ובאיסורי הנאה אע"פ שחסר לו הבעלות של שיווי ממון הבא מהשתמשות, דמאחר שא"א הוא להבעלים להשתמש בזה עוד, מפני שאסור בהנאה, הנה ממילא מסתלק ממנו הבעלות

של שיווי הממון, אעפ"כ הבעלות של גוף הדבר ישנו גם באיסורי הנאה, עיי"ש שמאריך בזה ומביא כמה ראיות לחילוקו.

והנה לפי דרכו י"ל דכשכותב אדה"ז שאין לו שום זכות בגופו אין הכונה שהגוף עצמו אינו שייך לו כלל. אלא ר"ל שהזכות השתמשות בגוף זה חסר אצלו מפני שאסור בהנאה, אע"פ שהגוף עצמו שפיר שייך לו. ומובן לפי"ז הטעם דאינו יכול לבטל, להפקיר או למכור החמץ אחר ו' שעות, והוא מפני שכל אלו (הפקר, ביטול ומכירה) הם כמו השתמשות, ורק מי שיש לו זכות השתמשות יכול לבטל או להפקיר זכות זו או למכור לאחר. ומ"מ כיון שהוא הבעלים של עצם גוף החמץ לכן שפיר אסור לכל אדם מן התורה ליקח ממנו החמץ נגד רצונו כיון שמ"מ החמץ שלו הוא ואינו הפקר כלל. ועד"ז מה שהאריך אדה"ז לחלוק בקו"א שם על הח"י דס"ל (סי' תל"ה סק"ב) דמי שלא ביער חמצו ומת לאחר שהגיע זמן איסורו אין היורשים מחויבים לבערו מעיקר הדין, כיון שאינו מוריש איסור הנאה לבנו. וע"ז חולק אדה"ז וס"ל דאפשר שבניו יורשים החמץ, דירושה ממילא הוא וחייילא על כל מה ששם אביו נקרא עליו אף שאין לו זכות בגופו (לשון אדה"ז בקו"א שם). ולפי דרך הנ"ל שפיר מובן החילוק בין ירושה לשאר ענינים דעינינו של ירושה הוא שהיורש עומד במקום המוריש, כמו שנא' תחת אבותיך יהיו בניך, וא"כ אין זה בגדר השתמשות כלל אלא שייך לגוף הדבר עצמו. ולכן ירושה א"צ קנין, וא"כ שפיר מחויבים היורשים לבער את חמצו של אביהם כיון דעכשיו לאחר מותו חמץ זה שלהם הוא.

והנה אדה"ז כותב בתוך דבריו בקו"א הנ"ל וז"ל: אלא ע"כ כשהוא הפקר גמור (ר"ל דבר שאין לו בו שום בעלות אפי' על גוף הדבר) לא עשאו הכתוב כו'. ועכשיו שאינו הפקר אלא שאין לו זכות בגופו מחמת שאסור לו ליהנות ממנו, ולכן אינו יכול להפקירו, עשאו הכתוב כאלו הוא שלו לגמרי, עכ"ל. ולכאורה באמת צריך להבין למה לא נאמר גם בהפקר גמור דאוקמה הכתוב ברשותו לעבור? וי"ל שזהו דבר פשוט שתורת אמת לא תאמר שמה שאינו שלו הוא שלו שזהו היפך המציאות. ואם תשאל דא"כ גם בחמץ ובור הרי"ז היפך המציאות לומר שהחמץ והבור שלו הם ויעבור עליהם? ע"ז מתרץ אדה"ז דאינו כן, כיון דבלא"ה הוי עצם הדבר שלו וחסר כאן רק זכות השתמשות, וזכות זאת י"ל שהיא כמו התפשטות מהעצם, וחידשה תורה שכיון שיש לו באמת את העצם אפשר להחשיב בעלותו כאילו יש לו גם את ההתפשטות של העצם, שההתפשטות נגרר אחר העצם, וע"ד שמצינו שהמיעוט נגרר אחר הרוב. והיינו שיש כאן ב' ענינים, שמצד אחד הרי"ז רק "כאילו" כיון שלפועל אין לו את ההתפשטות אע"פ שיש לו את העצם. ולאידך גיסא התורה רואה אותו כאילו יש לו גם ההתפשטות (וכמ"ש אדה"ז עשאו הכתוב כאילו הוא שלו לגמרי), וכעין שמצינו אצל רוב ומיעוט, דגם שם המיעוט נחשב כחלק מן הרוב, כמבואר בתוד"ה קמ"ל ב"ק, כ"ז, ב' דהמיעוט של דיינים נחשב כמי שאינו שהוא משום שנתהפך המיעוט להיות כהרוב, כידוע ביאור הגר"ח

הלוי בזה. ועד"ז כאן שהתורה חידשה שיש להסתכל על המציאות באופן אחר קצת מכמו שהוא בעוה"ז הגשמי ולכן אומרים ע"ז "כאילו".

והנה דברי אדה"ז נאמרים לגבי בעלותו של החמץ, אבל כיון שהגמ' משוה ב' הענינים הרי מובן שכן הוא גם לגבי בור ברה"ר. שגם כאן יש עצם שייכותו של כורה הבור לאותו הבור, שהתורה קראו בעל הבור, והיינו שהוא בעל התקלה, כמבואר בגמ' ב"ק נ', א'. וההתפשטות של עצם זה הוא מה שבור זה הוא נחשב כשלו לגמרי, אע"פ שבאמת אין בור זה שלו כלל במובן הממוני, וא"כ בזה שונה קצת מהחמץ אחר ו' שעות.

והנה מביאים מתשבות מהרי"ל דיסקין קו"א אות רנ"ה דבור רה"ר איתי' בירושה, ויורשים חייבים בנזקי בור של אביהם מזמן שבא הבור לידם כיון שהי' להם לכסותו. ויש לעיין לפי ביאורו של אדה"ז בענין החמץ אם נאמר ג"כ עד"ז לענין בור (וכדעת מהרי"ל דיסקין) או לא, וצ"ע.



בדין חצי נזק דצרורות

מתוך שיעור שנמסר בישיבה קטנה "חדר לוי יצחק לויבאוויטש"*

ביאור בשיטת הראשונים דף ג ע"ב ודף י"ז בהלכתא דחצי נזק צרורות \ בענין כח כחו לסומכוס

איתא בגמ' ב"ק יז, ב בנוגע למחלוקת חכמים וסומכוס בדין צרורות, האם משלם חצי נזק או נזק שלם, "אמר רבא, בשלמא סומכוס סבר כחו כגופו דמי, אלא רבנן אי כגופו דמי כולי' נזק בעי לשלם ואי לאו כגופו דמי חצי נזק נמי לא לשלם, הדר אמר רבא, לעולם כגופו דמי וחצי נזק צרורות הלכתא גמירי לה, ע"כ. (ולהעיר דרבא סובר כר' הונא ברי' דר' יהושוע "דפלגא נזקא קנסא" (עיין תוס' דף ב,ב ד"ה אבל במחוברת) ועפ"ז א"ש סברתו כאן בנוגע לכחו לאו כגופו בקושייתו וד"ל), ויש להקשות ג' קושיות כלליות: (א) דהנה ידוע שיטת הרמב"ם הלכות ממרים, שרש ב' בספר המצוות דעל הלכה למשה מסיני א"א לחלוק, וז"ל "ויש שם דינין גם פירושם מקובלים ממש האין מחלוקת בהם"¹. וא"כ קשה בסוגין דחכמים אומרים קבלה-הלכה למשה מסיני, וסומכוס חולק? (ב) הרא"ש, והר"ש המובא בשמ"ק, מקשים מפני מה א"א לומר דלעולם כחו לאו כגופו, (ולכן חל הפטור) וה"קבלה" מחדשת החיוב דחצי נזק? (ג) הנה בדף ג,ב בסוגיא דר' פפא האם יש תולדות דניזקין שלא כיוצא בהן, (כהאבות). ובמסקנא, מסיים הש"ס שהתולדה היחידה, דלא כיוצא בהן, הוי "חצי נזק צרורות, דהלכתא גמירי לה וכו'" וברש"י ד"ה חצי נזק צרורות "שהיתה מהלכת והתיזה צרורות ברגל, ושיבירו את הכלים דקיי"ל דהלכתא גמירי לה למשה מסיני דממונא הוא ולא קנס" עכ"ל רש"י. משמע שההל"מ מחדש גם שהחיוב הוי "ממון" ולא "קנס". וכן משמע מלשון הרי"ף על אתר². וכן משמע בהדיא בדף טו,ב כמ"ש שם "כיון דאיכא חצי נזק צרורות דהלכתא גמירי לה דממונא הוא", דההל"מ מלמד אותנו דחיוב תשלומין בניד"ד הוי דין ממון

* נרשם ע"י הת' אברהם זיסקינד הכהן שי' פעלדמאן ומנחם מענדל שי' לידער

¹ דהנה ידוע שיטת הרמב"ם דישנם ג' דרגות: (א) הלכה למשה מסיני, (ב) דרשות מפסוקים ע"פ הי"ג מדות, (ג) גזירות ותקנות של חז"ל. דאפשר לפלוג רק בדרגת הב' וג'. אמנם לרש"י סבירא ליה דאפילו בהל"מ שייך פלוגתא, דאפשר לחלוק על מה שקבלו מרביתיהם, וכן הוא שיטת הרמב"ן. (אבל שיטת התוס' אינו ברור, כמוכח מכמה מקומות בש"ס)

² כן הביא הפלפולא חריפתא (על הרא"ש על אתר סי' ד') דהר"ן גורס כן בדברי הרי"ף, וממשיך וז"ל "אבל בגמ' דפוס ישן וכן בספר הרי"ף שבידינו ליתא, ונ"ל, שנשתבשו לגרוס כאן דממונא ממאי דבסוף פירקין דף ט"ו אמרינן כיון דאיכא ח"נ צרורות דהלכתא גמירי לה דממונא הוא משום הכי לא קתני התם ה"פ דהלכתא גמירי לה בח"נ מ"מ ממונא הוא משו"ה לא קתני כל שאינו משלם כמה שהזיק כ' ממהתם נשתבשו לגרוס כאן "... עכ"ל. וכן פירוש הרא"ש בדף טו,ב, עיי"ש.

ולא קנס. אמנם הרא"ש והמרש"ל³ (וכמה וכמה ראשונים) חולקים. ולכאורה יש להקשות על שיטת רש"י מסוגין, דמשמע בפירוש דידעינן קודם ההל"מ, דכחו כגופו - ממון ולא קנס, וההל"מ רק מחדש דמשלם רק חצי נזק.

וי"ל בנוגע לקושיא הב' (א) תירץ הר"ש (בשטמ"ק) דא"כ (שבאמת כוחו לאו כגופו ולכן יהיה פטור וה"ה הלכתא" מחדשת שמשלם חצי נזק) החיוב דצורות ה"ה קנס, ורבא בכלל (עיין ב"ק פ"ד: ובפרש"י ד"ה "בתם") סובר דבקרן תמה "פלגא נזקא קנסא" (עיין תוס' ב': ד"ה אבל במחוברת) ובצורות החידוש הוא דכוחו כגופו וחשיב "ממון", (ב) הרא"ש תירץ דמשמש בכמה דוכתי בבירור "דהלכתא" לגרעותא אתא, ולא להוסיף חיוב.⁴

ובנוגע לשאלה ג' תירץ בחידושי ר' ארי'ה ליב, דמכיון דבהשקפה ראשונה מסתבר שמשלם נזק שלם ואתי ההל"מ למימר דמשלם ח"נ, ולפי"ז סד"א דמכיון דמשלם ח"נ, ומלבד דינא דצורות לא מצינו תשלומין של ח"נ לבד מקרן דשור תם, ואכן נראה לדמותם שכמו שבקרן הוי קנס, ג"כ כאן י"ל דהוי קנס, ולפיכך ההל"מ מחדשת לנו שדין צורות הוי גם "ממון".⁵

אמנם באמת יש לתרץ כל הנ"ל ע"פ ה"ברכת שמואל", דמבאר דבכלל מצינן דמחמירין באדם בנוגע ל"אדם מועד לעולם" וכו', וכן בנוגע לכחו כגופו (וכמ"ש "באבן או באגרוף" וגם בנוגע להריגת אדם בשוגג, דמדובר שם בנזק ש"ע" (כחו)⁷ ובדף ג,ב. "... אלא אכחו וניעו, היכי דמי? אי בהדי דאולי קמזקי כחו הוי" וברש"י ד"ה כחו הוא - "והיינו אדם גופו וחייב":⁸

³ על אתר, ג,ב וז"ל "ויש ספרים איתא בגמ' דמונא הוא ועכ"פ אינו מדברי ההלכתא ודו"ק".

⁴ בפרק ב' סימן ב' ועיין בפלפולא חריפתא שם אות ב' דתירץ דלסומכוס בודאי כחו כגופו, ולכן משלם נ"ש. ולפיכך לא ניהא לן לאוקמי לרבנן דכחו לאו כגופו, (וההל"מ מחדשת דמשלם ח"נ) אלא יותר נראה לומר דגם הם סוברים דכחו כגופו, ומ"מ חולקים על סומכוס. עיי"ש.

⁵ ועפ"ז א"ש הא דרש"י בשבועות דף ל"ג ד"ה חצי נזק צורות, וז"ל בסוף הדיבור "... הלכה למשה מסיני הוא לחצי נזק, וההוא חצי נזק ממונא הוא דהאי לאו תולדה דקרן הוא". ומשמע בבירור מדבריו דהא דצורות ממונא הוא ולא קנס אינו חלק מההלכתא (ואף דידוע דרכו של רש"י בפירושו על הש"ס דמפרש כל סוגיא כפי משמעות הסוגיא שם, וא"ל לרמי ב' פירושי רש"י אהדדי, (משא"כ בנוגע לפירושו על התורה, שענין זה תלוי במחלוקת של רא"ם ור"א אשכנזי ואכ"מ) מ"מ כאן א"ש) וע"פ דברי ר' ארי'ה ליב א"ש. (להעיר מרש"י כתובות דף מ"א ד"ה כיון דאיכא ח"נ, ולכאורה סותר את עצמו ויש לפלפל עוד ואכ"מ)

⁶ שמות כא:ח דמקשינן - אבן, כחו - אגרוף, גופו.

⁷ דברים י"ט:ה שהדוגמא שם לרציחת אדם בשוגג הוא בכחו (י"א בגרזן וי"א עץ, אבל לכו"ע הוי בכוחו ולא בגופו).

⁸ ופליגי הפני יהושע והרש"ש והמרש"א (מדו"ב) מה היא סברת רש"י בגדר כחו כגופו: הפנ"י ג,ב ד"ה אי בהדי, כתב, דמכיון ש"כחו וניעו" הוי כחו, הרי הם חייבים כגופו, (ולא שכחו הוי בעצם גופו ממש). אבל הרש"ש והמהרש"א (מהדו"ב ד"ה רש"י ד"ה כיחו) סוברים שלרש"י הקושיא היא, דמכיון דכחו הוא, לפיכך הוי גופו ממש, (לא רק מצד החיוב).

(ולעיה, דבכלל כל היכא דאמרינן דמשהו הוי כדבר אחר, יש לחקור האם הם בעצם דבר א', או רק מצד הדין (למשל "קלוטה כמי שהונחה" בשבת דף ה,ב בשיטת רע"ק)).

אבל בנוגע לבהמה - אולי בגלל שכל הדוגמאות של היזק דבהמה בתורה הם בגוף הבהמה, (בפ' משפטים וכו') הו"א דדוקא בגופו, ולכן מחדשת ההל"מ דגם בבהמה הוי "כחו כגופו".

ויש להוסיף ביאור בדבריו, ע"פ דברי הר"ש (המובא בשטמ"ק יז,ב): דהנה במשנתנו בדף יז,א כתוב "כיצד הרגל מועדת לשבר בדרך הלוכה הבהמה מועדת להלך כדרכה ולשבר". ובגמ' (ע"ב) מבאר הגמ' בנוגע להמשנה דלהלן (יט,ב) דאיירי בשן, וז"ל הש"ס "שן דחיה וקתני שן דבהמה ס"ד אמינא (שמות כב,ד) ושלח את בעירה כתיב בהמה אין חיה לא קמ"ל דחיה בכלל בהמה".

וכתב הר"ש וז"ל "קמשמע לן חיה בכלל בהמה. יש מפרשים דלמשוייה אב קאמר וכדפירש רש"י ז"ל מקרא דזאת הבהמה אשר תאכלו דאלו מגורה שוה דשור שור משבת או מבהמתך ליכא למילף דבעירה וליכא למילף משבת והא דתנן תרנגולים היינו משום תולדה דרגל. וקשה לי אם כן בנפילת הבור נמי מאי איצטריך גזרה שוה נימא דשאר מילי תולדות נינהו אלא על כרחך משום דסלקא דעתך שור וחמור דוקא הכא נמי סלקא דעתך אמינא בעירה דוקא ולהכי איצטריך גזרה שוה. ואף על גב דבשבת לא כתיב בלשון בעירה מכל מקום אמת הוא דבהמה היא וכיון דילפינן משבת שור דנזקי בור לאו דוקא הכי נמי בעירה דשן ורגל לאו דוקא מהשתא אמרינן כל מילי דמזיק אבנו וסכיננו הוו תולדה". ע"כ.

והנראה בביאור דבריו דמלכתחילה ס"ד דהוי דוקא בהמה, וה"לפותא" מלמדת שגם החי' בכלל בהמה להיות חלק מהאב, ואח"כ כל מילי דדומה - הוו תולדה. וכן י"ל בנוגע להלימוד דכחו כגופו.⁹

והנה עפ"י יש לבאר נקודה אחרת המובא בדף יח,א, "בעי רבא חצי נזק צרורות מגופו משלם או מעלייה משלם, מגופו משלם דלא אשכחן חצי נזק דמשלם מעלייה, או דלמא, מעלייה משלם דלא אשכחן כאורחיה דמשלם מגופיה. ת"ש הידוס אינו מועד ויש אומרים הרי זה מועד הידוס סלקא דעתך אלא לאו הידוס והתיז. ובהא קמיפלגי מאן דאמר אינו מועד קסבר מגופו משלם ומאן דאמר מועד קסבר מעלייה משלם. לא בפלוגתא דסומכוס ורבנן קמיפלגי. ת"ש הכלב שננטל חררה והלך לגדיש ואכל החררה והדליק את הגדיש על החררה משלם נזק שלם ועל הגדיש משלם חצי נזק. מאי טעמא לאו משום דהויא להו צרורות ותני

⁹ ונראה ביאור הנ"ל אתי רק כשיטת הפנ"י הנ"ל, דכחו כגופו הוי רק מצד הדין, אבל לפי המהרש"א והרש"ש, דכחו כגופו - ממש' י"ל דדוקא באדם מחמירין דכחו כגופו ממש, משא"כ בבהמה אינו מוכרח כ"כ לומר כן. אמנם, לפי ביאור הנ"ל בה"ב ברכת שמואל", אינו מובן כ"כ בלשון הגמ' "לעולם כגופו דמי, וח"נ צרורות הלכתא גמירי לה" - דמשמע שההלכתא אינו אותו ענין של הכחו כגופו, וצ"ע.

וגם יש להקשות מהא דבעי ר' אשי לקמן י"ט,א וז"ל "בעי רב אשי כח כחו לסומכוס ככחו דמי או לא מי גמיר הלכה ומוקי לה בבח כחו או דלמא לא גמיר הלכה כלל תיקו" דמשמע בפירוש דכחו כגופו לא גמיר הלכתא כלל. ויש לתרץ דלסומכוס באמת כחו כגופו לומדים גם מההל"מ, אבל לא ממש כרבנן ובכח כחו מספקא ליה להש"ס אם הוא סובר כחכמים.

עלה משלם חצי נזק מגופו. ותסברא לר' אלעזר נזק שלם מגופיה מי אשכחן. אלא כגון דשני בהא בגחלת ורבי אלעזר סבר לה כר' טרפון דאמר משונה קרן בחצר הניזק נזק שלם משלם. ולא היא מאי טעמא מוקמת לה כרבי טרפון משום נ"ש. רבי אלעזר סבר כסומכוס דאמר צרורות נזק שלם משלם וסבר לה כרבי יהודה דאמר צד תמות במקומה עומדת. וכי קתני מגופו אצד תמות. אמר ליה רב סמא בריה דרב אשי לרבינא אימור דשמעת ליה לרבי יהודה בתם ונעשה מועד במועד מתחילתו מי שמעת ליה".

ולכאורה תמוה, ששאלה זו לכאורה הוי קושיא עצומה, והוה לי' להש"ס לינקט לשון של תמיהה שמופיע הפליאה נשגבה, (לדוגמא, הכי השתא?!), דבפשטות אין דמיון כלל בין דינא דר' יהודה לדינא דר' אלעזר.

והנה י"ל ע"פ דברי השמ"ק ד"ה וסבר לה כרבי יהודה דאמר צד תמות וכו'. "והכי נמי רבי אלעזר מוסיף בצרורות חצי נזק על חיוב דרבנן אבל בחצי נזק שרבנן מחייבין לא פליג רבי אלעזר עלייהו ומשלם מגופו". הרא"ש ז"ל. אמנם עדיין אינו מובן, מפני מה סבר הש"ס לפסוק שמשלם ח"נ מעלי, בדין צרורות?

אמנם ע"פ ביאור הנ"ל א"ש, דלפי הנ"ל (שההל"מ מחדשת "דכחו כגופו") הרי גם לסומכוס צריכים ההל"מ. ולפיכך י"ל דבלי ההל"מ סד"א דמשלם ח"נ, וההלכתא מחדשת שאכן "כחו כגופו" ולפיכך מוסיפים אנו חומרא שמשלם מהעליה.

ולאחרי כל הנ"ל יש לתרץ השאלות ששאלנו, (א) בנוגע לביאור הרמב"ם המובא בספר המצוות שרש ב', בגלל שלפי הנ"ל מובן, שסומכוס אינו חולק על שיטת רבנן בעצם מציאות של ההל"מ, אלא המח' הוי רק עד כמה החיוב, שלשיטת רבנן רק משלם ח"נ ולסומכוס משלם נ"ש ומודה הרמב"ם ששייך לפלוג בענין זה¹⁰. (ב) קושיא מעיקרא ליתא, כי ההלכתא עצמה מחדשת ד"כחו כגופו". (ג) מכיון שההלכתא עצמה מחדשת ד"כחו כגופו" הוי ממון, ולכן א"ש לשיטת רש"י והרי"ף והר"ש. ודו"ק.



¹⁰ וכדמצנין בהדיא בכ"מ שבתוך פרטים של הל"מ אפשר לחלוק.

גנב וטבח בשבת ע"י שליח

הרב שבתי אשר שיחי' טיאר

א' מאנ"ש ומח"ס קונטרס ריבית ועיסקא בדרך קצרה

גרסינן בגמרא (ב"ק דף ע"א ע"א) אהא דתנא במתניתין שמי שגנב וטבח ביום הכפורים משלם תשלומי ארבעה וחמשה (אבל בשבת חייב רק אם גנב ומכר דבשחיטה ליכא חיוב ממון דקים לי' בדרכה מיני'):

"אמאי? נהי דקטלא ליכא, מלקות מיהא איכא, וקיי"ל דאינו לוקה ומשלם! אמרי: הא מני? ר"מ היא, דאמר: לוקה ומשלם. אי ר"מ, אפילו טבח בשבת! וכי תימא, לוקה ומשלם אית ליה, מת ומשלם לית ליה, ולא? והתניא: גנב וטבח בשבת...משלם ארבעה וחמשה, דברי ר"מ, וחכמים פטרינן! אמרי.. בטובח ע"י אחר.. דאמר קרא: וטבחו ומכרו, מה מכירה ע"י אחר, אף טביחה ע"י אחר.. ואי בטובח על ידי אחר מאי טעמא דרבנן דפטרי? אמרי מאן חכמים ר"ש דאמר שחיטה שאינה ראוי' לא שמה שחיטה..(ו)סבר לה כרבי יוחנן הסנדלר..כדדריש רבי חייא אפיתחא דבי נשיאה: ושמרתם את השבת כי קדש היא לכם מה קדש אסור באכילה, אף מעשה שבת אסורין באכילה."

ועפ"ז כתב הרא"ש שם (פ"ז סי' ו'): "גנב ומכר בשבת דליכא חיוב מיתה במכירה, גנב וטבח ביום הכיפורים חייב. בש"ס פריך והקיי"ל דאינו לוקה ומשלם ומוקי לה בטובח ע"י אחר. וכי זה חוטא וזה מתחייב אמר רבא אמר קרא וטבחו או מכרו מה מכירה ע"י אחר אף טביחה ע"י אחר. ואפ"ה בשבת פטור דשחיטה שאינה ראויה היא כר"י הסנדלר."

ועפ"ז כתב הטור בקצור פסקי הרא"ש: "גנב ומכר בשבת היכא דליכא חיוב מיתה, גנב וטבח ומכר ביה"כ ע"י אחר, חייב."

ותמה עליו הש"ך (חו"מ סימן שנ) וז"ל: "תמוה הוא בעיני דהא אמרי' בש"ס במרובה (דף ע"א ע"א וע"ב) ופ' אלו נערות (דף ל"ו) דמאן דפטור בטובח ע"י אחר בשבת סבר לה כר' שמעון דאמר השוחט את הטרפה פטור ולא כרבנן דמתני' א"כ אנן דקיי"ל כרבנן חייב. והא דפסק הרא"ש כר' יוחנן הסנדלר היינו לענין מבשל בשבת דאסור וה"ה דהשוחט בשבת אסורה אבל מ"מ לענין גניבה דלא מיירי רבי יוחנן הסנדלר קיי"ל כרבנן דמתני'."

ועפ"ז כתב הש"ך "שהטור לא עיין בש"ס ולשון הרא"ש אטעיי" דהטור הבין דכוונת הרא"ש לומר דמתני' מיירי בטובח ע"י אחר וחייב ביה"כ ופטור בשבת מטעם שחיטה שאינה ראויה, "והא ודאי ליתא.. ומ"ש בטובח ע"י אחר קאי אברייתא דמייתי בש"ס התם ומ"ש

ואפ"ה בשבת פטור ר"ל דאע"ג דבטובח ע"י אחר חייב דיש שליח לדבר עבירה גבי טביחה, מ"מ בשבת פטור לחכמים דברייא מטעם שחיטה שאינה ראויה כר' יוחנן הסנדלר ולא הוצרך הרא"ש להביא כל זה אלא לאשמועינן דבטביחה יש שליח לדבר עבירה ולהביא אח"כ שקלא וטריא אי הלכה כר"י הסנדלר או לא.. אלא הרא"ש נקט לשון הש"ס בקצרה וכן דרכו של הרא"ש במסכת בבא קמא לקצר לשון הש"ס למי שבקי קצת בלשון הרא"ש דבבא קמא.

אבל באמת נראה שדברי הטור שרירין וקיימין (והטור עיין שפיר¹), דמסקנת הגמרא היא דמתניתין (דהשוטט ביום הכיפורים חייב בדו"ה) ר"מ היא אבל רבנן פליגי עלי' וקיי"ל כוותיהו (כמפורש שם בהגמרא). ולכן אין השוטה ביה"כ חייב אלא ע"י אחר. ובשבת אפי' ע"י אחר פטור, דלענין טביחה שהוא אפוקי ממונא קיי"ל כר"ש (ששחיטה שאינה ראוי' לאו שחיטה היא), אליבא דרבי יוחנן הסנדלר² (שסובר שהשוטט בשבת הבשר אסור) ואליבא³ דמ"ד שהאיסור הוא מן התורה (דרבינא ורב אחא פליגי אליבא דרבי יוחנן⁴ וקיי"ל⁵ בכל התורה כולה שפליגי הלכה כדברי המיקל ובנדו"ד ספק ממון להקל⁶), לפטור המשלח מהתשלומין דהמוציא מחבירו עליו ויכול לטעון קים לי כיחיד אפילו לגבי תרי (ויותר)⁷, שהרי אין הולכין בממון אחרי הרוב⁸.

¹ ופשוט שלא כתב הש"ך שהרא"ש כתב בקצרה ושלשון הרא"ש אטעיי' אלא מפני שהי' נראה לו שבגמרא מוכח שלא כהטור, ומשו"ה תמה עליו על שהבין דברי אביו הרא"ש כפשוטם.

² ותמיהני על מ"ש בש"ך שם שהרא"ש הביא מחלוקת זו רק כדי לאשמועינן דבטביחה יש שליח לדבר עבירה וכדי להביא אח"כ (רק) **שקלא וטריא** אי הלכה כרבי יוחנן או לא, דמסתמת לשון הרא"ש לא משמע כן. ואדרבה, כתב אח"כ (לאחר כמה שורות) בפירוש שמסתבר דהלכה כוותי' דרבי יוחנן הסנדלר מדהני אמוראי בתראי פליגי אליב! דוחק לומר (כמו שהציע הש"ך) דהא דפסק הרא"ש כר' יוחנן הסנדלר ששחיטה שאינה ראויה לאו שחיטה היא היינו דוקא לענין מבשל ושוחט בשבת (דאסור באכילה) ולא לענין גניבה (שפטור מדו"ה), וכלפי לייא? ועכ"פ מידי ספיקא לא נפקא, וספק ממון להקל (כבפנים).

³ דאפילו בס"ס מצי למימר קים לי (כדמסיק הש"ך בספרו תקפו כהן סי' קכ וסי' קכא. וכ"כ בשו"ת צ"צ יו"ד סי' פב ס"ז שאפילו במקום ס"ס לא מפקין ממנו).

⁴ דראה שם ברא"ש שמוכיח כן מהגמרא.

⁵ חולין צג ע"ב (הובא בדרישה וסמ"ע שם).

⁶ גיטין סג ע"ב.

⁷ א"כ "כל חכמי ישראל חלוקים עליו", ותלוי בראות עיני הדין, "שאם אינם הרבה כל כך יכול להיות שאפילו שנים יהיו נקראים מועטים" ולא יחידים, ויכריעו את כולם, "או אפי' אחד היכא דליכא רובא דמנכר דפליגי עליהו" (כן מסיק הש"ך בספרו תקפו כהן סי' קכד). [ובפרט בנדו"ד "מדהני אמוראי בתראי פליגי בפירוש דברי רבי יוחנן הסנדלר היה מסתבר דהלכה כוותי'" (הרא"ש שם), וזוהי גופא להקל].

⁸ וכדאיתא בפרק המניח ובכמה דוכתי.

משא"כ במבשל או שוחט בשבת פסק הטור (או"ח סימן שיח סעיף א) שהבשר מותר⁹ מן התורה ושאפילו מדרבנן אינו אסור לעולם אלא אי כרבי יהודה אי כרבי מאיר, דקיי"ל¹⁰ באיסורי כדעת הרוב. "דבמזון מצי למימר קים לי אפילו כהמיעוט ... משא"כ באיסור דרבנן דפשיטא דאזלינן בתר רובא וכמו שנתבאר בחו"מ סימן כה ס"ב בהגה ובספר ש"ך בי"ד ס"ס רמב ובשאר דוכתי טובא".¹¹

ואע"פ שבנשחטה בשבת ע"י אחר פסק הטור כר"ש (אליבא דרבי יוחנן הסנדלר) לפוטרו מד' וה' (משום שחיטה שאינה ראויה כנ"ל), מ"מ בשוחט ונמצאת טריפה לא פסק כוותי'¹² (וכמ"ש הטור בסעיף י"ג), משום דבנמצאת טריפה אחר שחיטה (ולא ידע מטריפות בשעת שחיטה) במחשבתו היתה שחיטה ראויה וראוי לחייבו, משא"כ בשוחט בשבת או נוחר ומעקר או עשאה נבילה דידע מינייהו בשעת שחיטה, כמבואר בסמ"ע סימן שם. אי נמי, כמ"ש שם בחידושי רעק"א וז"ל: "החילוק כפשוטו דשחיטה טריפה שם שחיטה עלה לטהר מידי נבילה מש"ה שמה שחיטה משא"כ בנוחר ומעקר ופשוט".



⁹ ואפילו אם שחט בפרהסיא בפני עשרה מישראל (שאפילו לא עשה כן אלא פעם אחת נעשה מומר לכל התורה והרי הוא כנכרי) מ"מ באותו הפעם עצמו שנעשה בה מומר עדיין אין שם מומר עליו באותו הפעם אלא מכאן ואילך, כגון אם שחט בשבת או יום הכיפורים בפרהסיא שחיטתו כשרה ומכאן ואילך שחיטתו פסולה (שו"ע"ר הלכות שחיטה סי' ב בקו"א סק"י).

¹⁰ ראה עירובין דף מו ע"א.

¹¹ תקפו כהן סי' עב.

¹² בסגנון אחר: עד כאן לא פליגי רבנן עליה דר"ש אלא בנמצאת טריפה. אבל בשחטה בשבת כו' מודין. ודייקא נמי, דברייטא איתא דחכמים פוטרים, ודלא כבמשנה דאיתא דלר"ש (דוקא) פטור. ולפי"ז כוונת הגמרא ב"מאן חכמים רבי שמעון" היא דטעמא דרבנן דפטרי משום שבזה סברי כר"ש.

רש"י ד"ה לזעירי ב"ק דף ל' ע"א

השליח התמים מנחם מענדל שיחי' טאלער

שליח בישיבה גדולה

יציע סוגיית הגמ' בדף ל: עם דברי רש"י ותוס' \ יביא עוד אופן בביאור דברי רש"י ויקשה עליהן \ יבאר דברי רש"י על פשטן

איתא בסוגיין "כל הקודם בהן זכה, אמר רב בין בגופן בין בשבחן וזעירי אמר בשבחן אבל לא בגופן". ובסוף הסוגיא מקשה הגמ' "לימא כהני תנאי המוציא תבנו וקשו לרה"ר לזבלים והוזק בהן אחר חייב בנזקו וכל הקודם בהן זכה ואסורין משום גזל ר"ש בן גמליאל אומר כל המקלקלין ברה"ר והזיקו חייבין לשלם וכל הקודם בהן זכה ומותרין משום גזל הא גופא קשיא אמרת כל הקודם בהן זכה והדר קאמר אסורין משום גזל אלא לאו הכי קאמר וכל הקודם בהן זכה בשבחן ואסורין משום גזל אגופן ואתא רבן שמעון בן גמליאל למימר אפי' גופן נמי כל הקודם בהן זכה לזעירי ודאי תנאי היא לרב מי לימא תנאי היא אמר לך רב וכו'".

ומפרש"י "דליכא למימר דכ"ע לא קנסו דהא רבן שמעון קניס". ובתוס' שם "דאין סברא לומר דפליגי בהלכה ומורין כן לענין שבחא דפשיטא דלכולי עלמא מורין".

ונראה לכאורה דנחלקו רש"י ותוס' בהטעם דפשיטא לי' להגמ' דלזעירי תנאי היא, דלפי רש"י מוכח לן מדברי רשב"ג עצמו דקנסו גם אגופן, וא"כ לפי זעירי דלא קנסו גופן צ"ל דת"ק ס"ל כוותי'. ולפי תוס' לא משמע לן הכי מדברי רשב"ג, רק דאין סברא דנחלקו בהלכה ומורין כן לענין שבח.

אבל יש שרצו לפרש דרש"י לא התכוון לחלוק ע"ד התוס', ואפשר דגם הוא יודה לפירוש התוס'. ומ"ש "דהא רבן שמעון קניס", לא רצה בזה לפרש הטעם וההסברה להא דפשיטא לן דלזעירי תנאי היא, רק הוא מפרש דברי הגמ' כפשוטו דודאי לדעת רשב"ג קניס גם אגופן, ובמילא מוכח דתנאי היא. ומה דפשיטא לן דרשב"ג קניס אגופן אפשר דהוא ע"ד פירוש התוס'.

אבל לכאורה פירוש זה דחוק הוא, חדא דפשטות המשמעות של דברי רש"י הוא דבא לתרץ ולבאר מה דא"ל דלכו"ע לא קניס, אבל לפי הנ"ל הרי אין שום הסברה בדברי רש"י. ועוד דסתימת דברי הגמ' "לזעירי ודאי תני היא" דורשת ביאור מאין פשיטא לן הכי, ודרכו של רש"י לפרש דברים כאלו, וא"כ מסתבר לומר דכוונת רש"י כאן הוא לבאר סתימת דברי הגמ'.

אלא דצ"ב לפ"ז מהיכא מוכח לן בדברי רשב"ג דקניס גם אגופן. ואולי י"ל דהלשון "כל המקלקלין ברה"ר" משמע כל מילי אפי' גוף המזיק.

והא דדייק רשב"ג לומר "ומותרין משום גזל" דהיינו גם גופן אף דכבר משמע לן הכי ממ"ש "כל המקלקלין", אינו אלא משום דת"ק דאמר "ואסורין משום גזל" היינו אגופן, גם רשב"ג פירש דבריו ומותרין משום גזל.

או י"ל דרק לפי ההו"א דאמרינן דתנאי היא לכו"ע, גם לשיטת רב, הא דמשמע דת"ק ורשב"ג נחלקו בענין קנסו בגופן הוא ממ"ש "ואסורין משום גזל" "ומותרין משום גזל", אבל לפי המסקנא דלפי רב כו"ע ס"ל דקנסו גם אגופן, ורק לזעירי תנאי היא, המשמעות לזה דנחלקו ת"ק ורשב"ג בענין קנסו אגופן הוא מדברי רשב"ג "כל המקלקלין". והא דנחלקו במותרין או אסורין משום גזל י"ל דפירושו הוא ע"ד תירוצו של רב אם מורין כן אם לאו, ודלא כשיטת התוס', דלפי ת"ק לא קנסו אגופן, ואפי' גבי שבחן דקנסו מ"מ אין מורין כן. ולפי רשב"ג קנסו גם בגופן, וגם מורין כן.

עוד ראיתי בשיטת הקדמונים "הא ליכא למימר דלזעירי נמי לא הוי תנאי ופליגי בהלכה ואין מורין כן בשבח חזא דכל הקודם בהן זכה דקאמר משמע אפילו בגופן כיון שאינו מזכיר שבחן". אלא דקשה לכאורה דגם ת"ק אמר "כל הקודם בהן זכה", וא"כ גם לדעת ת"ק א"א לומר דלא קנסו גופן. אלא דבזה יל"ת דאה"נ דהלשון "כל הקודם בהן זכה" משמע אפי' בגופן, אבל מהא דאמר ת"ק "ואסורין משום גזל" משמע להיפך, ובזה מיתוקמא פלוגתת ת"ק ורשב"ג. אבל דברי רשב"ג נשארים על פשטן, דקנסו אף גופן.

אבל עדיין לא ניהא, דהא מתני' קתני "כל הקודם בהן זכה", ואעפ"כ מפרש זעירי דהיינו רק שבחן, וא"כ גם בדברי רשב"ג בברייתא י"ל כן. וי"ל בזה עוד, ועדיין צ"ע.



ביאור בסוגיית נתקל דף כ"ט ע"א

השליח התמים שמואל גורארי'

שליח בישיבה גדולה

ביאור של אב"י במשנה ב"ק כ"ח,א/ שאלות בנוגע להבדלייתא/ ביאור של תוס' / שאלות בלשון רש"י/ ביאור בגמ' שמתאים לפי דיוקו של רש"י/ בענין נפל גמלו ולא העמידו בברייתא/ ביאור בהפקרות דגמל ובנפילת הגמל/ דיוק בלשון רש"י שכיסה עין הדרך בנוגע לשרעתא דנהרא/ חילוק בין מעשה פשיעה לדין פשיעה

א. איתא במשנה (ב"ק כ"ח, א) "נשברה כדו ברה"ר והוחלק אחד במים או שלקה בחרסית, חייב. ר' יהודה אומר במתכוין חייב, באינו מתחייב פטור".

ובגמ' (כ"ט, א) מפרש אב"י משנתינו ד"בתרתי פלגי, פלגי בשעת נפילה ופלגי לאחר נפילה, פלגי בשעת נפילה בנתקל פושע מר סבר (ר"מ) נתקל פושע הוא, ומ"ס (ר' יהודה) נתקל לאו פושע הוא, ופלגי לאחר נפילה במפקיר נזקיו מר סבר מפקיר נזרו חייב ומר סבר פטור" שואלת הגמ' "וממאי" מאיפה ידעין שיש ב' פלוגתות במשנתינו? "מדקתני תרתי הוחלק א' במים או שלקה בחרסית, היינו הך, אלא לאו ה"ק הוחלק א' במים בשעת נפילה, או שלקה בחרסית לאחר נפילה".

ונראה שהבין הש"ס בפשטות, ש"הוחלק א' במים" הוה מקרה בשעת נפילה, שהמים הזיקו בשעת נפילתם. ולכאורה אינו מובן כלל, הלשון של המשנה הוא "הוחלק א' במים" משמע שהמים הם כבר בקרקע, והוחלק א' במים שעל הקרקע, והיינו מקרה דאחר נפילה?

לפי תוס' (ד"ה "פלגי וכו'") שסובר שכל זמן שלא הי' האפשרות לסלק המים, נקרא שעת נפילה, יש לתרץ שהמשנה מדבר במקרה שלא הי' לו זמן לסלק המים, והיינו שעת נפילה. אבל רש"י אינו מבאר הגמ' כמו תוס'. והנה, שאלה זו היא שאלה פשוטה, שלכאורה הו"ל לרש"י להבהיר?

הגמ' ממשיכה "ומדמתניתינן בתרתי ברייתא נמי בתרתי. בשלמא כדו משכחת לה או בשעת נפילה או לאחר נפילה, אלא גמלו, בשלמא לאחר נפילה משכחת לה במפקיר נבלתו, אלא בשעת נפילה היכי משכחת לה". תוס' (בד"ה "אלא גמלו וכו'") שואלת כאן שאלה פשוטה, למה מנסה הגמ' למצוא ב' מקורות בכדו, וב' מקורות בגמלו? הרי במשנה הבין הש"ס, הוחלק א' במים - בשעת נפילה, או שלקה בחרסית - לאחר נפילה, כל חד וחד באנפי נפשי? ונותן ב' תירוצים (עיי"ש). וכאן נשאלת השאלה עוד הפעם למה רש"י אינו מבהיר שאלה פשוטה כזו?

וי"ל בד"א שרש"י מבהיר ב' שאלות אלו בד"ה "אלא אמר אביי בתרתי פליגי". "במתני', כשהזיק הכד בשעת נפילה ופליגי כשהזיק בחרסי' לאחר נפילה".

לכאורה אינו מובן כלל מה רש"י ר"ל במילים אלו "כשהזיק הכד וכו'", מה מוסיף רש"י על הגמ' ויותר קשה לא רק שאינו מוסיף אלא גם משנה ממ"ש בגמ', דבגמ' איתא, הוחלק א' במים, הוה שעת נפילה, ורש"י אומר "כשהזיק הכד" הוה בשעת נפילה?

וי"ל שרש"י ר"ל שאף שהגמ' אומרת דהוחלק א' במים הוה שעת נפילה, ולקה בחרסיה הוה לאחר נפילה, הפי' בזה הוא לא דהוחלק א' במים הוה דוקא שעת נפילה, ושלקה בחרסיה הוה דוקא לאחר נפילה, אלא הפי' הוא דבשניהם יש ב' מקרות בשעת נפילה ולאחר מפילה.

והביאור בזה: הטעם של אביי הוא מזה שיש ב' מקרות במשנתנו, ולכאורה היינו הך. זאת אומרת, דבאמת הם אותו מקרה דשניהם משמע לאחר נפילה, אבל א"כ למה צריכים ב' מקרות? ותרץ אביי, מקרה הראשון הוה שעת נפילה והשני' לאחר נפילה, אבל אינו ענין שהראשון בעצם קשור עם שעת נפילה, והשני' קשורה עם לאחר נפילה.

אלא אחר שיש ב' מקרות וא' מיותר, המשנה מלמדנו דגם בשעת נפילה יש מחלוקת. ולפי הך סברא שיודעים דהמחלוקת היא בב' מקרות שעת נפילה ולאחר, יכולים לומר דבין בכד בין בחרסים יש ב' מקרות, בשעת נפילה ולאחר נפילה. וזהו מה שמשנה רש"י מלשון הגמ' ואומר "כשהזיק הכד בשעת נפילה ופליגי כשהזיק בחרסיה לאחר נפילה", רש"י רצה ללמדנו דבכד עצמו יש ב' מקרות, שעת נפילה ולאחר נפילה. [והא דרש"י נוקט בכד, ולא במים דהוה הראשון במשנתנו, י"ל כיון דבכד יותר פשוט להבין המקרה בשעת נפילה, משא"כ במים יכולים למצוא מקרה שהמים הזיקו בשעת נפילה, אבל קצת רחוק. אמנם, באמת גם במים יש שתי ב' מקרות].

עפ"ז יובן למה הגמ' מנסה למצוא שעת נפילה ולאחר נפילה בכל א' משתי מקרות שברייטא, כיון שבמשנה יש שעת נפילה ולאחר נפילה בכל א' משתי המקרות, מסתבר לומר מאותו סברא (מדקתני תרתי) דברייטא ג"כ יש שעת נפילה ולאחר נפילה בכל א' מב' המקרות.

ב. כתוב בגמ' "אלא גמלו, בשלמא לאחר נפילה משכחת לה, דמפקיר נבלתו". נמצא שהש"ס לומד בפשטות שהברייטא מדובר בגמל שנפל ומת. ולכאורה אינו מובן לפ"ז, המשך הברייטא שכתוב "נפל גמלו ולא העמידו" שמשמע שהגמל חי, ולא העמידו. שאם מת הגמל, הלשון הי' צ"ל לכאורה "נפל גמלו ולא סלקו".

ועוד, סתם נבילה אין אדם מפקיר, מכיון שהנבילה שוה כסף, (ולא כמו חרסים), ואם אכן מדובר שהפקיר הנבילה, הי' צ"ל איזה רמז לזה בלשון הברייטא, לאפקועינהו מהסתם. וצ"ל איך מרומז ענין זה בלשון הברייטא?

ואוי"ל, כשגמל נופל ואינה יכול לעמוד בעצמה, מסתמא הוא קרוב להיות נבילה, ועוד מעט ימות. ולפיכך אפשר לקרותו נבילה כבר מעכשיו. אמנם מכיון שעדיין לא מת בפועל, יש לה קצת כח שאם מישהו מעמידו, אפשר להסירה מהדרך. ולכן מזה שהבעלים לא העמידו כשהיתה מחיים, ועכשיו מתה, מסתמא הפקירו לאחר מיתה, מכיון שיש הרבה טרחא להביא הנבילה לתוך ביתו מתוך כבודו וכו'.

ג. ממשיך הגמ' "גמל בשעת נפילה היכי משכחת לה (שיהי' מחלוקת בין ר"מ וחכמים)? אמר ר' אחא כגון דעברה במיא דרך שרעתא דנהרא". ומפרש רש"י ד"ה שרעתא דנהרא, "שגדל הנהר וכיסה עין הדרך, ופושע הוא בכך שאילו הי' הדרך מגולה לא נתקל גמלו". דהיינו, שבגלל שאינם יכולים לראות הדרך מכיון שהמים מכסים אותו, לכן אפשר שיש תקלה בדרך, ומפני המים, א"א לראותה. ולכן בעל הגמל פושע, שהוליק את הגמל שמה.

וצ"ל, ומאי דוחקיה דרש"י לפרשו באופן הנ"ל "שכיסה עין הדרך", ואינו מפרש באופן יותר פשוט, שהגמל נתקל במים עצמו, והפשיעה היתה, שהביא את הגמל למקום רטוב שאפשר לתקול שם?

וממשיך הגמ' "ה"ד אי דאיכא דרכא אחרינא פושע הוא, ואי דליכא דרכא אחרינא אנוס", דהיינו שא"א למצוא מקרה שיהי' מחלוקת, מפני שאו לכו"ע הוי אנוס, או לכו"ע הוי פשיעה. ולכאורה יש להבין מה היתה ההו"א והסברא של ר' אחא, והשאלה של הש"ס נראה פשוט ביותר.

וי"ל בד"א, שבאמת, לכתחילה סבר ר' אחא דמדובר בשיש דרכא אחרינא, ומ"מ סבר ר"י שפטור. כיון שלשיטת חכמים כשאין דרכא אחרינא, פטור, אע"פ שלעולם, הוי ג"כ פושע להוליק הגמל בזה הדרך. אבל מ"מ סברו חכמים שכן פטור, אף שהיתה מעשה פשיעה, אבל מכיון שאין דרכא אחרינא, סברו חכמים שאין בזה דין פשיעה. ולפיכך סבר ר"י, שאף במקרה שיש דרכא אחרינא, מסתמא יש טעם וסיבה לזה שהוליק בעל הגמל את גמלו שמה, (אולי דרך זה יותר קרוב, או קצר, או הוא רגיל בה). ולכן אע"פ, שהוי מעשה פשיעה, מ"מ לשיטת ר"י דינו הוי כמו בדליכא דרכא אחרינא לחכמים, שאף שהוי מעשה פשיעה מ"מ פטור, דלית בהו דין פשיעה.

ולפי"ז א"ש, מ"ש רש"י בד"ה פושע הוא, וז"ל "ואין לו דין נסקל". שלכאורה מה באה רש"י לחדש? וי"ל שרש"י שולל שאלה שיכולים לשאול. הגמ' שואל על ר' אחא "אי איכא דרכא אחרינא פושע הוא?", ולכאורה אינו מובן כלל וכלל, וכי לא ידע הגמ' שלשיטת ר' אחא מדובר במקרה שיש דרכא אחרינא? [ואפ"ה סבר ר' אחא שלר"י פטור, מטעם הנ"ל, שאין לו דין פשיעה]. ולפיכך בא רש"י ומפרש, ששאלת המקשן היתה "ואין לו [אפי'] דין נתקל"? דהיינו שהגמ' מקשה ע"ז שסבר ר' אחא, שלשיטת ר"י, אפי' כשיש דרכא אחרינא פטור,

מכיון שהדרך הזה יותר שוה. שלכאורה אין טעם זה מספיק לתת לו דין נתקל, אלא הוא פושע ויש לו גם דין פשיעה.

ועפ"ז מובן ופשוט, מפני מה שינה רש"י מפירוש הפשוט במקרה ד"שרעתא דנהרא", ומפרשה באופן "שכיסה עין הדרך", מכיון שרק לפי זה אפשר לומר סברת ר' אחא באופן הנ"ל. ואם נאמר שהפשיעה היתה, מכיון שהוליך הגמל למקום רטוב סתם, אינו מובן סברת ר' אחא מלכתחילה.



שיטת רעק"א ב"ק דף כ"ט ע"ב

השליח התמים שמואל שיחי' קסלמן

שליח בשיבה גדולה

מקשה על פירוש רע"א בפירושו על סוגיית מפקיר נזקיו לאחר נפילת פשיעה

איתא בגמ' ב"ק דף כ"ט עמוד ב', "איתמר מפקיר נזקיו רבי יוחנן ור"א, חד אמר חייב וחד אמר פטור. לימא מאן דמחייב כר"מ ומאן דפטור כרבנן? אליבא דר"מ כ"ע לא פליג, כי פליגי אליבא דרבנן. מאן דפטור כרבנן, ומאן דמחייב, אמר לך, אנא דאמרי אפי' לרבנן. עד כאן לא פטרי רבנן אלא במפקיר נזקיו דהכא, משום דאנוס הוא, אבל מפקיר נזקיו דעלמא מחייבי. תסתיים דר"א הוא דאמר חייב... ומדרכי אלעזר אמר חייב, ר' יוחנן אמר פטור. ומי א"ר יוחנן הכי? והתנן, המצניע את הקוץ ואת הזכוכית, והגודר גדרו בקוצים, וגדר שנפל לרשות הרבים, והוזק בהן אחר, חייב בנזקו. ואמר רבי יוחנן, לא שנו אלא במפריח אבל במצמצם [אבל צמצמן - לתוך שלו דה"ל בור ברשותו וא"ע"ג דהפקיר רשותו שהקצהו לרה"ר פטור: רש"י] פטור. מצמצם מאי טעמא פטור? לאו משום דהויא ליה בור ברשותו, מכלל דחיובא דבור ברשות הרבים הוא. אלמא מפקיר נזקיו חייב! לא, לעולם אימא לך מפקיר נזקיו פטור, ומצמצם מ"ט פטור? משום דאתמר עלה, אמר רב אחא בריה דרב איקא, לפי שאין דרכן של בני אדם להתחכך בכתלים. ומי אמר ר' יוחנן הכי, והא א"ר יוחנן, הלכה כסתם משנה, ותנן, החופר בור ברה"ר ונפל לתוכו שור או חמור, ומת, חייב? אלא לעולם רבי יוחנן אמר חייב, [אלא ר' יוחנן דאמר חייב - מ"מ איצטריך לפרש לפי שאין דרכן של בני אדם להתחכך בכתלים לפרש מתניתין אפילו כמאן דמחייב בור ברשותו ושמא רבי יוחנן בבור ברשותיה נמי מחייב דאיכא דסבר הכי בפרק הפרה (לקמן דף נ.): תוספות] ומדרכי יוחנן אמר חייב, ר"א אמר פטור. והאמר ר"א משום רבי ישמעאל כו' לא קשיא הא ידידיה הא דרביה:"

ומבאר ר' עקיבא איגר בחידושו על אתר, וז"ל, "הא דלא נקט בפשוטו דהי' זה סמוך לרה"ר, נראה דרש"י לשיטתו דמשמע מדבריו בדף (מ"ט, ב') ודף נ', א' דבחפר סמוך לרה"ר לכו"ע חייב, וכמ"ש התוסף שם ד"ה בבור, משום הכי כתב רש"י דמייירי שלא הי' סמוך לרה"ר אלא דהפקיר רשותו. אבל תמוה לי דהיא גופא קשיא על ר' יוחנן, דמי דחקו לאוקמי שלא סמוך לרה"ר ומתניתין מייירי רק במפריח, דילמא מייירי בסמוך לרה"ר ובאמת אף במצמצם עכ"ל. ועיין עוד בפני יהושע על אתר, שמביא סברא אחרת לבאר מפני מה שינה רש"י מפירושו הפשוט במצמצם.

ולכאורה יש להקשות על דברי הרעק"א, שהן אמת שלשיטת רש"י, ר' יוחנן הי' יכול לבאר המשנה בסמוך לרה"ר, ולפי"ז הי' אפשר ללמוד ב' אופנים של חיוב, אבל לאיזה תועלת? ואדרבה, לכאורה יש לימוד של חידוש דין, מהדין דמצמצם. ובהקדים, שבתוס' המובא לעיל ד"ה אלא ר' יוחנן, התוס' מסיק שלעולם אפילו לפי מסקנת הגמ', שר' יוחנן אזלי לשיטת מפקיר נזקיו לאחר נפילת פשיעה הוי חייב, ולפיכך המשנה דמצמצם, דמחייב בכל אופן ברה"ר, הוי סתם לשיטתו. אפילו הכי אפשר לבאר ר' יוחנן במצמצם למסקנא, בב' אופנים. א'. פטור, מדין "אין דרך בנ"א להתחכך בכתלים". ב'. פטור משום דבור האמור בתורה הוי בור ברה"ר.

ולכאורה לפי ב' הפירושים האלו יש חידוש דין, במילי דר' יוחנן בנוגע למצמצם. א', לולי דינא דר' יוחנן מינא ידעינן סברת "אין דרך בנ"א". ב', יכולים לומר שר' יוחנן מלמד אותנו שהוא סבר כשיטת ר' ישמעאל בדף נ', ב'.



ביאור דברי רש"י בסוגיית המצניע קוצותיו ע"פ דברי הראשונים

השליח התמים מנחם מענדל שיחי' סארקין
שליח בישיבה גדולה

קושיות על פירוש רש"י בסוגיין/ פי' התוס' וההכרח שרש"י חולק עליו/ שתי שיטות בראשונים בסוגיין/ ביאור ברש"י לפ"ז/ קושיא על ביאור הבית אהרן.

א. איתא במכילתין (דף ל ע"א) "ת"ר המצניע קוצותיו וזכוכיותיו לתוך כותל של חבירו, ובא בעל כותל וסתר כותלו ונפל לרה"ר, והזיקו - חייב המצניע. א"ר יוחנן, לא שנו אלא בכותל רעוע, אבל בכותל בריא - המצניע פטור, וחייב בעל הכותל. אמר רבינא, זאת אומרת המכסה בורו בדליו של חבירו, ובא בעל דלי ונטל דליו - חייב בעל הבור. פשיטא! מהו דתימא התם הוא דלא הוי ידע ליה דלודעיה, אבל הכא דידע ליה הוה ליה לאודועיה, קמ"ל".

ופירש רש"י, "בכותל רעוע. דה"ל למצניע לאסוקי אדעתיה שכותל זה עומד לסותרו: וחייב בעל הכותל. דה"ל לאצנעיהו: בדליו של חבירו. כסוי בור של חבירו: חייב בעל הבור. כדאמרינן במצניע קוצותיו דהיינו בור בכותל רעוע של חבירו וסתר זה את כותלו דחייב המצניע והכא נמי איבעי ליה לאסוקי אדעתיה שזה יטול את דליו: פשיטא. היא היא ומאי אשמעינן רבינא: מהו דתימא. לא דמי דהתם משום הכי ליכא לחיוביה לבעל כותל דלא הוי ידע ליה למצניע דלודעיה שיבא ויטול קוצותיו אבל בעל הדלי דידע לבעל הבור איבעי ליה לאודעיה שהוא נוטל את דליו אשמעינן רבינא דלאו היינו טעמא:"

והנה בהטעם למה המצניע בכותל רעוע חייב, פירש רש"י, "דה"ל למצניע לאסוקי אדעתיה שכותל זה עומד לסותרו", ומטעם זה מובן גם כן מה שהמצניע בכותל בריא פטור, דהרי אין הכותל הזה עומד לסותרו, אולם בנוגע להטעם למה פטור בעל הכותל (בכותל רעוע), לא פירש רש"י כלום, רק שבסותר בכותל בריא פי' טעם החיוב, "דהו"ל לאצנעיהו"¹,

¹ יש לפרש בפשטות שכוונת רש"י היא, שחייב להסיר הקוצים, ונקט לשון הגמ' דלקמן ת"ר חסידים הראשונים היו מצניעים קוצותיהם וזכוכיותיהם בתוך שדותיהן ומעמיקים להן ג' טפחים כדי שלא יעכב המחרישה. רק שקצת קשה איך מחייבים אותו להתנהג במדת חסידות (כל' רש"י: דהוא ליה להצניעו)? וי"ל בפשטות שכוונתו רק להביא דוגמא לאופן הסרתם (אולם החיוב הוא רק להסירם מרשות הרבים), ובפרט שזה אופן היחדי המוזכר בגמ' באופן הסרתם (חוץ מההנהגות הפרטיות דרב ששת ורבא). או י"ל שכולם היו מצניעים קוצותיהן ורק שהחסידים החמירו להעמיק ג' טפחים. ויש לעיין בכל זה ואכ"מ.

וצריכים להבין למה אינו חייב מטעם זה עצמו, בסותר כותל רעוע? ובעיקר, למה לא הוצרך רש"י לפרש טעם הפטור?

ויש להוסיף בחומר הקושיא, שהרי רש"י דייק לפרש טעם החיוב, "דהו"ל לאצנענהו", ולא פירש "דאיבעי ליה לעיוני" (כדכתבו הרא"ש ונמוקי יוסף), או "איבעי ליה לאסוקי אדעתיה" (כדכתבו התוס'), שמזה משמע שדוקא במקרא שראה בעל הכותל הבריא את הקוצים ולא הצניעם חייב, אולם אם לא ראה אותם אינו חייב כלל לבדוק אחריהם, ועפ"ז יוצא שבעל הכותל הרעוע פטור מלהסיר הקוצים אפי' במקרה שראה אותם, ועפ"ז קשה עוד יותר את הקושיא הנ"ל למה איננו מחייבים גם את בעל הכותל הרעוע מטעם דהו"ל להצניעם? ולמה לא הוצרך רש"י לפרש הטעם?

ב. והנה התוס' (ד"ה וחייב בעל הכותל) הקשו, "וא"ת כותל רעוע נמי, איבעי ליה לאסוקי אדעתיה שמא הצניעם שם כשהיתה בריא, וי"ל דמ"מ ראוי המצניע להתחייב כיון שפשע, ואין צריך להעמיד ברעוע מעיקרו:"

ועפ"ז מובן שגם בכותל רעוע הוא ליה לעיוני, רק שמ"מ פטור מכיון דהמצניע פשע תחילה.²

אולם קשה לפרש כן בשיטת רש"י, שהרי ע"כ רש"י אינו לומד כהתוס', דאם לומד כהתוס', יוצא שגם בכותל רעוע הוא ליה להצניעם, ורק שמ"מ פטור (מטעם הנ"ל), וא"כ יוקשה, איך פ' שחייב בכותל בריא, מטעם דהו"ל להצניעם, הרי סברא זו עצמה קיימת גם בכותל רעוע, והוא עדיף ליה לפרש טעם החיוב בכותל בריא, משום שבעל הכותל הוא הפושע הראשון (והיחיד)? ועוד שהרי מפרש שראה את הקוצים, והתוס' מפרשים דלא ראה אותם (כנ"ל)³? ובעיקר שהרי בפירוש רש"י אין שום רמז למושג הזה דמחייבים רק אותו שפשע תחילה?

ועפ"ז יוקשה עוד יותר למה פטור בעל הכותל הרעוע? וגם, למה לא פירש רש"י כלום? ג. והנה יש להקדים, שבשאר הראשונים מצינו בכללות שתי דרכים בהבנת הסוגיא.

² התוס' כתבו רק דראוי המצניע להתחייב כיון שפשע, ולא ביארו למה עדיף לחייבו מלחייב את בעל הכותל (שפשע ג"כ), אולם בהרא"ש והנמו"י איתא הטעם במפורש, דפשע המצניע תחילה ולכן יש לחייבו יותר, ובפשטות זהו כוונתם של התוס' ג"כ.

³ ויש לעיין האם גם בפשיעה כזה שראה בעל הכותל את הקוצים יסברו התוס' שיפטור מטעם דהמצניע פשע תחילה. ולהעיר מהמשך הגמ', דלא הוי ידע ליה דלודעיה, שמשמע שידע אודות הקוצים רק שאינו יודע מיהם הבעלים. ואולי התוס' למדו ג"כ שאפי' ראה אותם יפטור בעל הכותל הרעוע, ורק שרוצים להדגיש שבכותל בריא חייב אפי' לבדוק אחריהם. אולם אפי' לפי זה קשה, למה היה פשוט לנו יותר (בהמשך הסוגיא) לפטור אף דלא סלקו (בסותר כתלו הרעוע) מלפטור כשלא הודיעו (בנוטל דליו). ואולי יותר קל להודיעו. וראה לקמן הע' 9 לפי רש"י. ויש לעיין בכ"ז ואכ"מ.

(א) הרא"ש והנמוקי יוסף פירשו, שבכותל רעוע חייב המצניע, דה"ל לאסוקי אדעתיה שכותל זה עומד לסתור, ופטור בעל הכותל, דלא ה"ל לאסוקי אדעתיה (שיצניעו בכותלו, שהיא) מילתא דלאו אורחא למעבד.

וכל זה בכותל רעוע מעיקרו, אבל בכותל שהיה בריא בתחילתו, הו"ל לאסוקי אדעתיה (שאולי הצניעו שם אחרים קוצים כשהיה בריא), והיה ראוי להתחייב, רק שמ"מ יפטר מטעם שהמצניע פשע תחילה (כדפי' בתוס').⁴

ובכותל בריא פטור המצניע כי לא ה"ל להמצניע לאסוקי אדעתיה שכותל זה עומד לסתור וחייב בעל הכותל דאיבעי ליה לאסוקי אדעתיה דמצנעי ביה אינשי.

ולפי זה מפרש, דהא דלומד רבינא מהכא, להיכא דמכסה בורו בדליו של חבירו, ובא בעל הדלי ונטל דליו דחייב בעל הבור, (אף דהתם פושע בעל הדלי בזה שנטל את דליו, שהרי רואה שעושה בור, ודלא כמו בכותל רעוע מעיקרו, דבעל הכותל הוא אנוס כנ"ל), הוא, שלומד מהדין דכותל רעוע שהיה בריא, ששם באמת פושע בעל הכותל ורק שמ"מ חייב המצניע דפשע תחילה.^{5 6}

(ב) בפסקי הרי"ד (ובתוספותיו⁷) מפרש, שבכותל רעוע חייב המצניע, דה"ל לאסוקי אדעתיה שכותל זה עומד לסתור, ופטור בעל הכותל, דכיון דפשע המצניע נחשבים הקוצים לבורו (וכאילו לא כסהו), ומי הביאו (לבעל הכותל) לסלק בורו של חבירו (ולהגביהו ולהתחייב באונסיו). ולפי זה אפי' היתה הכותל רעוע מעיקרו ואפי' ראה את הקוצים יפטר, שהרי אינם בורו כלל! (ואין מקום כלל לקושית התוס').

ובכותל בריא, מכיון דיפה שמרם המצניע, לא עשה שום בור (ואין שום פשיעה אצלו), הלכך פטור המצניע וחייב בעל הכותל דאיבעי ליה לעיוני.

ועפ"ז מפרש את דברי רבינא, דטעם הפטור דבעל הדלי (אף שפושע בזה שנטל דליו ומניח את הבור מגולה), הוא מטעם דאין זה בורו, רק הבור הוא של חבירו (וכאילו לא כסהו),

⁴ובנימוקי יוסף הביא ג"כ תירוצ' הרמ"ה דלא אמרינן מגוי דהוי פושע לגבי זמן בריאות להוי פושע נמי לגבי זמן רעיעות. ויש לעיין איך פירש דברי רבינא בהמשך הגמ'. וראה הע' הבאה.

⁵על פי זה קשה לתירוץ הרמ"ה, איך למד הדמיון דרבינא, שהרי בעל הכותל הרעוע לא פשע כלל לגבי הקוצים האלו (שהונחו בכותל כשהיה רעוע), משא"כ בעל הדלי פשע בזה שלקח דליו והניח את הבור מגולה. וצ"ע.
⁶ראה הע' 8.

⁷דברי התוס' הרי"ד אינם ברורים כ"כ (עיין שם), אבל יש לפרשו כדבריו בפסקיו.

ואינו אחראי כלל לסלק בורו של חברו. בדיוק כמו הפטור דבעל כותל הרעוע (מטעם דאין זה בורו כנ"ל).⁸

ד. ולענ"ד נראה לומר בפשטות, שרש"י למד כפסקי הרי"ד, ועפ"ז מובן למה לא הוצרך לבאר טעם הפטור דבעל כותל הרעוע, שהרי כבר ביאר (בד"ה בכותל רעוע) שלא הצניע בעל הקוצים את קוציו כהוגן וא"כ לא כיסה את בורו כלל ולמה לחייב בעל הכותל, הרי אין זה בורו כלל, ומי הביאו לסלק בורו של חברו. ועוד שהרי ביאר הטעם דחייב בעל הכותל הבריא, משום "דהוא ליה להצניעם" (היינו שהוא אחראי עליהם כבור שלו), משא"כ בכותל רעוע שאין זה בורו.⁹

ועפ"ז מובן גם כן למה לא הוצרך להתייחס כלל לקושיית התוס', שהרי לפי פירושו, קושיא מעיקרא ליתא (כנ"ל לפי הרי"ד).

ה. והנה בהגהות הב"ח ובהגליון מביאים ספרים אחרים בדברי רש"י דלגבי כותל בריא חייב בעל הכותל "משום דשני למסתר כותל בריא", היינו שלומד דלעולם אין לחייב בעל הכותל להצניע הקוצים, ורק שמ"מ בכותל בריא יתחייב משום דשינה.

והבית אהרן מפרש שהצורך להביא הס"א הוא בכדי לתרץ את קושיית התוס', דכשסותר כותל רעוע אינו משנה כלל, ולכן מובן דאין לחייבו מצד שפעם היתה הכותל בריא.

אולם לפי דברינו (שרש"י לומד כהרי"ד) אף לפי הספרים שלנו אין להקשות כלל. ודו"ק.



⁸ ולפי שתי הדרכים קצת קשה ה"מהו דתימא" לחלק, דהרי אינו תלוי כלל בדרגת הפשיעה דבעל הכותל רק בזה שהמצניע פשע תחילה או דאין זה בורו. ולפי התוס' אולי יש לומר שתלוי בעד כמה פשע המצניע, כנ"ל הערה 3. וראה בהערה הבאה ביאור לפי דברי הרי"ד ורש"י.

⁹ על פי זה יש לפרש את דברי רש"י ד"ה מהו דתימא וזהו לשונו: לא דמי דהתם משום הכי ליכא לחיוביה לבעל כותל דלא הוי ידע ליה למצניע דלודעיה שיבא ויטול קוצותיו אבל בעל הדלי דידע לבעל הבור איבעי ליה לאודעיה שהוא נוטל את דליו אשמעינן רבינא דלאו היינו טעמא: היינו שהיה פשוט דמטעם שלא סילק הקוצים או דנטל דליו, אין לחייבו כלל (שהרי אין זה בור שלו) ורק דמ"מ סלקא דעתן לחייבו מטעם דלא הודיע לחבירו לסלק בורו. ולפי דברי וק"ל.

הלכה

טיסה מהונג-קונג לניו-יורק בליל שישי

הרב שמואל משה שיחי' לשם

ר"מ בישיבה גדולה

דין שבת למי שנוסע בטיסה מהונג-קונג לניו-יורק בליל שישי האם השבת נקבע ע"י הקו-התאריך או ע"י מנין ישראל? ביאור שיטת הרבי שהעובר את הקו-התאריך נוהג כחומרת ב' הימים הוראת הרבי בקשר לנסיעת הרבנית גרונער שתחי' וביאורו מענת הרבי למי שנוסע באווירון ממזרח למערב ביאור שיטת הרבי שא"א לחדש מציאות חדשה ע"י נסיעתו

א. דין שבת למי שנוסע בטיסה מהונג-קונג לניו-יורק בליל שישי

טיסה ישירה (ללא הפסקה) מהונג-קונג לניו-יורק נמשכת כשש-עשרה שעות, וכיון ששעון ניו-יורק הוא כשתים-עשרה שעות אחרי שעון הונג-קונג, הרי ששעת הנחיתה בשעון ניו-יורק הוא כארבע שעות אחרי שעת היציאה בשעון הונג-קונג. ויש כמה וכמה טיסות בין הונג-קונג לניו-יורק שיוצאות לעת ערב או בתחילת הלילה, ולפי הנ"ל נמצא שהנחיתה בניו-יורק יהי' בתחילת הלילה. ורוב הטיסות בכיוון זה נוסעים ממערב למזרח ולא מעל לקוטב הצפוני¹, וכיון שנוסעים בכיוון ההפוך של השמש, הרי הזמן של חשך ואור מתקצר, ואחרי כמה שעות של נסיעה יעלה השחר ותזרח השמש, וקרוב לסוף הטיסה יפנה היום וישקע החמה ויחשיך הלילה.

ונביא כאן כמה דוגמאות מטיסות כאלו, שנסעו בפועל בליל שישי אור לכ"ב אדר

ה'תשע"ח:

משך טיסה Duration	שעת נחיתה Arrival Time	שעת יציאה Departure Time	מספר טיסה Flight Number	חברת תעופה Airline
15h 45m	20:05	16:20	840	Cathay Pacific

¹ משא"כ רוב הטיסות בכיוון נגדי, ר"ל מניו-יורק להונג-קונג, שנוסעים בדרך כלל מעל לקוטב הצפוני ולא ממזרח למערב, ושינוי זה במהלך הטיסות נגרם מסיבות טכניות, ובעיקר מחמת כיוון המזרחי של רוחות הסחר (trade-winds). ונסיעה מניו-יורק להונג-קונג מעל לקוטב הצפוני כרוכה בשאלה סבוכה יותר, היינו הנסיעה מעל לקוטביים, ואכמ"ל במאמרנו זה.

Cathay Pacific	890	18:00	21:40	15h 40m
Cathay Pacific	846	18:55	22:35	15h 40m

ובטיסות כאלו שיוצאות בליל שישי וגם מגיעות בליל שישי, יש שהעירו שיש חשש חילול שבת. וביארו את דבריהם, שכל כמה שנוסעים באויר לא מתחשבים כלל עם הקו-התאריך עד הנחיתה ממש, ונמצא ששקיעת החמה קרוב לסוף הנסיעה הוא זמן תחילת שבת, וכל דיני שבת עליו עד הנחיתה על הארץ ממש, דדוקא אז נהפך היום בשבילו מליל שבת לליל שישי, ורק אז נפקע ממנו דיני שבת. [ומובן דשאלה זו נוגע לא רק לטיסות מהונג-קונג לניו-יורק דוקא, היות וייתכן שיש עוד כמה טיסות כאלו בין סין (ואסיה בכלל) לבין ארצה"ב וקנדה. ובמאמרנו השתמשנו בטיסות מהונג-קונג לניו-יורק רק לדוגמא.] ויש לעיין האם הערה זו מתקבלת למעשה, וכמשי"ת.

קיצור: יש שהעירו שיש חשש חילול שבת בטיסות שיוצאות מהונג-קונג בליל שישי ומגיעות לניו-יורק בליל שישי, כיון שלדעתם לא מתחשבים כלל עם הקו-התאריך עד הנחיתה ממש.

ב. האם השבת נקבע ע"י הקו-התאריך או ע"י מנין ישראל

ובפשטות, יסוד השאלה הוא האם היום בשבוע וכן התאריך (ההלכתי) משתנה למי שעובר את הקו-התאריך, או לא. ומפורסם מענת כ"ק אדמו"ר בזה מט"ז סיון ה'תש"ט (נדפס באג"ק ח"ג ע' קכא):

ובנדון לשאלתו – מה שבמשך נסיעתו דלגו יום אחד. ושואל לסיבת הדבר, ואיך היתה צ"ל ההנהגה בענין ספה"ע בפרט.

סיבת הדבר: א) בהיות הארץ כדור עגול ולא שטוחה – אין זריחת השמש, לדוגמא, נראית בבת אחת בכל חלקי הארץ. ב) כיון שמהלך השמש הוא ממזרח למערב – הרי במקום הנמצא למזרח יותר תוקדם שם ראית השמש בזריחתו, ובהנמצא למערב יותר תתאחר שם ראית זריחת השמש. וכמרו"ל בר"ה (כ, ב, ובמאור שם) שבירושלים ה' מתאחר לגבי בבל שש שעות. ובזוהר (ח"ג י, א) שמקומות שונים בארץ, ובשעה שכאן יום במק"א הוא לילה. וראה ג"כ שער הכולל בתחילתו.

ג) עפ"י הנ"ל הנה כאשר בירושלים הוא רגע חצות היום דיום א' למשל, היינו שהחמה עומדת בראש כל אדם, הרי בקצה בבל הנמצאת למזרח הוא כבר שש שעות אחר חצות יום א'. וממזרח קצה סיביר שהיא ממזרח לבלל כמרחק בבל מירושלים הוא חצות ליל יום שני, אבל אם תחשוב מירושלים למערב הרי בבואך למזרח אמריקה, שהיא לערך כמרחק בבל וירושלים, הנה ברגע חצות יום א' בירושלים שם הוא ברגע

זה ממש שש שעות מקודם לזה, היינו בוקר יום א'. ובמקום הנמצא למערב מזה כפי מרחק הנ"ל לערך, היינו ממזרח לקצה סיביר הנ"ל הוא שש שעות קודם לזה, היינו חצות ליל יום א'. נמצא במקום אחד ממש הנה כשיבואו לשם ממזרח למערב יאמרו שהוא יום א', ובביאה ממערב למזרח – שהוא יום שני.

וכדי לצאת מן הספק צריך למצוא המקום שממנו מתחיל מנין הימים.

וכאן הוא פנימיות המבוכה: להיות השמים והארץ עגולים, ובעיגול אין שייך ראש וסוף, הנה, מצ"ע, הרי על כל נקודה שבהם שייך לומר שהיא ההתחלה.

והנה שקו"ט בשאלה זו בעלי תריסין (שו"ת בני ציון, היומם להרב טוקאצינסקי, ועוד), וג' דעות במקום התחלת הימים: (א) צ' מעלות ממזרח ירושלים. (ב) קמ"ה מעלות ממז"י. (ג) ק"פ מעלות ממז"י.

ובנוגע לאוסטרליא – הרי לשתי דעות האחרונות הנ"ל מקומה, לחשבון הימים הנ"ל, למזרח ירושלים. מתאים למנין הימים של או"ה הדרים שם. וכן עליו לנהוג מכאן ולהבא, וכמנהג היהודים הדרים שם. (ואפשר גם לדעת היחיד המחזיק בדעה הא', כיון שקו המחלק עובר באמצע אוסטרליא. ואין להאריך כיון שבלאה"כ הוא דעת יחיד)...

וזאת למודעי: הדעות הנ"ל שצריך לדלג או להוסיף יום אחד כשעוברין קו-התאריך דכל שיטה, ועושין עפ"י שבת ויו"ט – הוא בנוגע לקביעת ימי השבוע והחודש במקומות ישוב. אבל דין הנמצאים בספינה ההולכת ממקום למקום ועוברת את הקו – לא נתברר כ"כ בשקו"ט הנ"ל, ומשעה שעברה את הקו עד שתגיע לישוב נוהגין לחומרא בשני הימים.

הרי דעת רבנו מבואר שקיים מציאות של קו-התאריך להלכה, והיום בשבוע ובחדש משתנה על ידי הקו. אלא, שהפסקה האחרון באגרת הנ"ל צ"ב, מאיזה סיבה יש לנהוג לחומרא בשני הימים כשנמצאים בספינה שעברה את הקו.

ובהשקפה ראשונה ה' אפשר לבאר דעיקר החשש נובע ממה שיש להסתפק במקום קו-התאריך היכן הוא, כיון שיש כמה שיטות בדבר, וכמו שהזכיר רבנו באגרת הנ"ל ג' שיטות, וכיון שיש להסתפק בכל מקום מאיזה צד של הקו-התאריך הוא, לכן אזלינן לחומרא. אבל באמת כד דייקת שפיר בדברי רבנו פשוט שא"א לומר כן כלל. שהרי החילוק בין דין מקומות ישוב לדין ספינה ההולכת מביא שם כהמשך למש"כ לפני זה "שצריך לדלג או להוסיף יום אחד כשעוברין קו-התאריך דכל שיטה", וא"כ גם ההמשך הכי מתפרשת, דמש"כ "אבל דין הנמצאים בספינה ההולכת ממקום למקום ועוברת את הקו" ר"ל הקו לפי מה שהוא לכל שיטה ושיטה, וכן ההמשך אח"כ "ומשעה שעברה את הקו עד שתגיע לישוב נוהגין לחומרא בשני הימים" ר"ל משעה שעברה את הקו לפי כל שיטה. זאת אומרת, קביעת הקו-התאריך

דכל שיטה מהני רק לאלו הדברים במקומות ישוב, אבל לאו דוקא לאלו הנמצאים בספינה, ולכן צריך לנהוג כחומרת שני הימים אע"פ שעבר את קו-התאריך בודא.

ומלבד הדיוק בלשון רבנו, גם דבר הלמד מענינו הוא, שרבנו הביא רק ג' שיטות בקביעות מקום קו-התאריך, ודחה "דעת היחיד המחזיק בדעה הא" שמוקמו צ' מעלות ממזרח ירושלים, וא"כ שוב לית לן למיחש אלא לב' שיטות האחרות שהזכיר, דהיינו או קמ"ה מעלות או ק"פ מעלות ממזרח ירושלים, ואם כל הסיבה לנהוג לחומרא בשני הימים הוא רק מטעם ספק איה מקומו של הקו-התאריך, א"כ אמאי צריך לנהוג כחומרת ב' הימים עד שהספינה תגיע לישוב, ואמאי לא מספיק לנהוג לחומרא רק כשהספינה נמצאת בין קמ"ה מעלות ובין ק"פ מעלות ממזרח ירושלים. אלא על כרחך דהטעם לנהוג כחומרת שני הימים אינו קשור לקביעת מקום קו-התאריך. וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה, מה הטעם לחוש לחומרת ב' הימים.

והי' אפשר לבאר באופן א, והוא ע"פ חבל של רבנים (הובאו בספר קו-התאריך הישראלי להרמ"מ כ) הסוברים שבאמת אין מציאות הלכתי של קו-התאריך, שהתורה לא קבעה וכן חז"ל לא פרשוה, אלא הדבר תלוי אך ורק במה שהחזיקו יישוב ישראל בכל מקום ליום השבת על פי ספירת אנשי המקום. ולפי דבריהם הדבר פשוט שהנוסע ממזרח למערב או להיפך דרך האוקינוס-השקט, ועובר את קו-התאריך, הנה כיון שלדעתם אין מציאות הלכתי של קו-התאריך, הרי כל זמן שאינו מגיע לישוב ישראל אינו מונה אלא כחשבונו כפי המקום שיצא משם, והוא שבת שלו לכל דבריו. ודוקא כשמגיע למקום ישוב נתבטל מנינו ושובת שבתו כאנשי המקום, שמשעה שבא אצלם הרי הוא נגרר אחריהם. ולפום ריהטא הי' אפשר לבאר שזהו הטעם של רבנו לנהוג לחומרא בשני הימים, דיש להסתפק האם יש מציאות הלכתי של קו-התאריך, דאם כהסוברים שיש מציאות הלכתי של קו-התאריך, עליו לשנות את יומו מיד שעובר את הקו, אבל לפי הסוברים שאין מציאות הלכתי של קו-התאריך, עליו למנות כמו החשבון שיצא משם עד שיגיע למקום יישוב.

אבל גם ביאור זה לא ייתכן בדברי רבנו, שהרי ברור מיללו במכתב זה עצמו שיש מציאות הלכתי של קו-התאריך. א, ממש"כ לפני כן "וכדי לצאת מן הספק צריך למצוא המקום שממנו מתחיל מנין הימים", הרי שנוקט כדבר פשוט שיש מקום שממנו מתחיל מנין הימים ואין השקו"ט אלא בקביעות מקומו האמיתי. ב, שהרי הזכיר כמה שיטות בקביעות מקום קו-התאריך, ולא חש להזכיר דעת הסוברים שאין מקום מיוחד כיון שאין מציאות הלכתי של קו-התאריך. ג, שבנוגע לאוסטרליא קבע רבנו מקומו למזרח ירושלים, ובטעם הדבר כתב שהוא משום שמקום קו-התאריך הוא בקמ"ה מעלות או בק"פ מעלות ממזרח ירושלים, אבל לא כתב שהטעם הוא משום מנין התושבים הדורים שם. [ואדרבא, הרי לאחר שקבע את מקומו על פי קו-התאריך, ממשיך שהקביעות "מתאים למנין הימים של או"ה הדורים שם",

ומשמע להדיא מקישור והמשך הדברים שמנין של הדרים שם לא מעלה ולא מוריד לקבוע הדין כ"א שאכן המציאות הוא שהקביעות על פי דין מתאים למנין הימים של הדרים שם. [ד, גם מסוף דבריו, שכתב "הדעות הנ"ל שצריך לדלג או להוסיף יום אחד כשעוברין קו-התאריך דכל שיטה... הוא בנוגע לקביעת ימי השבוע והחודש במקומות ישוב" משמע להדיא דקביעת ימי השבוע והחודש במקומות ישוב תלוי אך ורק בקביעת קו-התאריך דוקא, ולא במנין של הדרים שם. סוף דבר, בודאי דעת רבנו שיש מציאות הלכתי של קו-התאריך, ואין מקום להסתפק בזה כלל, וכדמוכח מדברי רבנו באגרת זו.

והדבר מפורש גם בלקו"ש ח"ג ע' 998, דמוכח שם שקיים מציאות של קו-התאריך הלכתי:

"ס'איז ידוע אז צוליב דעם וואָס די ערד איז אַ כדור (ווי אַ קוגל), און די זון וואָס לויט איר גאַנג ווערן באַשטימט די טעג) קרייזט אַרום דער כדור הארץ, מוז זיין אַ געוויסער קו (ליניע) אויף דער ערד ("קו-התאריך"), וואָס דאַרטן טיילן זיך פאַנאַנדער די טעג, און דער אָרט פון איין זייט קו איז אָפּגערוקט אין צייט מיט אַ (קאַרגן) מעת-לעת פון דעם אָרט אויפן צווייטן זייט פון דעם קו. במילא ווען עמעצער גייט אַריבער אָט-דעם קו, וועט ער איבערשפּרינגען אַ "טאַג" (נאָך זונטיג וועט קומען דינסטיג והדומה), אים וועט אויספּעלן אַ מעת-לעת – אויב ער גייט פון מזרח צו מערב, אָדער אים וועט צוקומען אַ מעת-לעת (אַ זונטיק נאָך אַ זונטיק) – אויב ער גייט פון מערב צו מזרח, קעגן דעם גאַנג פון דער זון."

ואכן, מצינו לרוב גדולי האחרונים שנקטו בפשיטות שיש מציאות של קו-התאריך הלכתי, וכך נוקטים הלכה למעשה. אולם, המחזיקים בדעה זו סוברים על פי שיטתם שהעובר את קו-התאריך (לכל חד וחד לפום שיעורא דיליה) הנה יומו משתנה מיד, בין להקל בין להחמיר, ואפילו כשהוא נוסע בים או דרך המדבר, שאין הדבר תלוי ביישוב ישראל, אלא במקום שם הוא נמצא. וכיון שגם שיטת הרבי הוא שיש מציאות של קו-התאריך בהלכה, א"כ מה הטעם לנהוג כחומרת ב' הימים.

ויש להעיר שככל הנ"ל אפשר להקשות גם על ההיא שיחה גופא, דאחר שמבאר הרבי שיש מציאות של קו-התאריך בהלכה, הנה מיד אח"כ ממשיך הרבי לבאר דימי שבת ויו"ט נקבעים ע"פ חשבון התושבים:

"בנוגע שבת און אַנדערע ימים טובים דאַרף דער יחיד זיי אָפּהיטן לויטן חשבון פון די תושבים וואָס געפינען זיך אין יענעם אָרט. ס'איז ניט קובע צי ביי אים, אַריבערגייענדיג דעם קו, איז דער זיבעטער טאַג דער זעלבער ווי ביי די איינוואוינער פון אָרט, ווייל די קביעות פון שבת איז ניט איבערגעגעבן געוואָרן צו יעדן יחיד

באָזונדער [בהערה: חוץ מהולך במדבר ואינו יודע (שבת סט, ב), כי אז אין אצלו (בידיעתו) קביעות דשבת דהכלל]; דאָס זעלבע איז בנוגע יום טוב, וואָס הענגט אָפּ אַן קביעות החדש וועלכע איז באַשטימט דורך איין בית דין פאַר אַלע אידן און (בזמן הזה) דורך זייער חשבון. (און אַזוי איז עס אויך בנוגע ר"ה, יו"כ)."

הרי שלא כתב שימי שבת ויו"ט נקבעים על ידי קו-התאריך, כ"א לפי חשבון תושבי המקום. וא"כ צ"ב, אי הא לא הא, דאי יום השבת נקבע על פי קו-התאריך א"כ מנין התושבים לכאו' לא מעלה ולא מוריד, ואי יום השבת נקבע על פי מנין התושבים הרי זה מראה לכאורה שאין מציאות של קו-התאריך בהלכה. וצ"ב.

קיצור: דעת הרבי שיש מציאות של קו-התאריך בהלכה, ומ"מ מצינו באג"ק שהנמצא בספינה שעברה את הקו-התאריך צריך לנהוג לחומרא בשני הימים, וגם מצינו בלקו"ש שקביעות שבת נקבע על פי מנין התושבים, ולכאו' הדברים סותרים, וצ"ב.

ג. ביאור שיטת הרבי שהעובר את הקו-התאריך נוהג כחומרת ב' הימים

ג. והנה בקובץ מגדל אור גליון ז' עמ' 148 העלה הגר"י עזרא שוחט שיחי' את הקושיא הנ"ל, וכתב לבאר ע"פ דברי הרבי בלקו"ש ח"ח עמ' 52 ואילך, וזה לשון השיחה:

וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים דעם דין "הי' מהלך במדבר ואינו יודע אימת שבת, מונה ששה ימים ומשמר יום אחד" — ווער עס גייט אין מדבר און ער [האָט פאַרלאָרן דעם חשבון פון די טעג פון וואָך; ער] ווייס ניט ווען ס'איז שבת, דאַרף ער ציילן זעקס טעג און אָפהיטן דעם זיבעטן טאָג, וואָס לויט שיטת הרדב"ז [ח"א סי' ע"ו] איז ביי אים דער זיבעטער טאָג שבת מדאורייתא. דלכאורה תמוה: ווי איז דאָס שייך צו זאָגן אַז דורך דעם ציילן פון א "מהלך במדבר" (און ער גופא ווייס אַז זיין ציילן איז מעגלעך ניט קיין ריכטיקער), זאָל זיך ביי אים אויפטאָן די מציאות פון שבת?

די קשיא איז נאָך שטאַרקער: ווען שבת וואָלט געווען תלוי אין ספירת ב"ד, וואָלט מען דאָס נאָך ווי עס איז געקענט מסביר זיין, אַז ביי אַזאַ וואָס ווייס ניט די קביעות פון שבת לויט ספירת ב"ד, ווערט זיך שבת באַשטימט דורך זיין אייגענעם מנין, וואָרום שבת איז פאַרבונדן מיט ספירה ומנין. וויבאַלד אָבער אַז שבת איז מקדשא וקיימא, די קדושה פון שבת קומט פון זיך אַליין, ניט אָפהענגיק אין קיין פעולה פון אידן — טאָ ווי איז עס מעגלעך אַז דורכן ציילן זעקס טעג זאָל ביי אים געשאַפן ווערן דער ענין השבת?

איז דאָך דערפון מוכח, אַז די קביעות פון שבת הענגט אָפּ אין דעם וואָס ער איז דער זיבעטער טאָג אין דעם מנין וואָס ווערט געציילט דורך אידן.

[נאָר עס פאָדערט זיך ניט אַז אידן זאָלן בפועל ציילן זיבן טעג, ס'איז צו דעם גענוג דער במילא'דיקער מנין, וואָס אידן ווייסן אַז דער טאָג איז דער יום השביעי].

בשעת אָבער אַז ער ווערט איבערהויפט ניט געציילט דורך אידן, אפילו ניט דורך אַ במילא'דיקן אופן, ווי אין פאַל ווען אלע אידן האָבן פאַרלאָרן דעם חשבון פון די טעג [אָדער אין פאַל ווען די צאָל איז ניט נוגע צו אידן, וואָס דאָן איז אפילו ווען זיי ציילן אים יע אַלס "יום השביעי" איז דער מנין קיין מציאות ניט, כדלקמן סעיף ז], איז עס ניט קיין מציאות פון "יום השביעי",

און דאָס וואָס מ'זאָגט "שבת מקדשא וקיימא" — איז דער דיוק בזה "מקדשא" די קדושה פון שבת — וואָס זי איז נוגע צום זאָגן מקדש ישראל.

ועפי"ז איז פאַרשטאַנדיק וואָס לויט שיטת הרדב"ז איז דער דין פון "משמר יום אחד" מדאורייתא: וויבאַלד אַז די קביעות פון שבת איז תלוי אין מנין פון אידן, דעריבער ווערט דער "יום השביעי" פון אַ יחיד — בשעת ס'איז ביי אים (בידיעות) ניטאָ די קביעות פון שבת — נקבע לויט זיין אייגענעם מנין.

אפילו לויט שיטת רש"י — און אַזוי איז די הלכה — אַז דער דין פון "משמר יום אחד" איז נאָר מדברי סופרים "לזכרון בעלמא שיהא לו שם יום חלוק משאר הימים ולא תשתכח תורת שבת ממנו" (בלויז פאַר אַ דערמאָנונג, ער זאָל האבן איין טאָג אָפגעטיילט פון די אַנדערע און ניט פאַרגעסן דעם ענין פון שבת בכלל) איז מוכרח אַז דאָס וואָס ער דאַרף האַלטן זיין זיבעטן טאָג פאַר שבת איז עס (ניט בלויז פאַר אַ סימן, נאָר) ווייל דורך זיין ציילן, ווערט ביי אים מדרבנן נקבע זיין זיבעטער טאָג אַלס "יום השביעי", און דער טאָג האָט אין זיך (בנוגע צו אים) די קדושה פון שבת מדרבנן.

ושם בהערה 28 (בביאור דעת רש"י):

ומ"ש שהוא "לזכרון בעלמא כו'" — היינו שמה שתיקנו שיהא מונה כו' הוא בכדי שלא תשתכח תורת שבת ממנו. אבל תוקף תקנה זו הוא שיהא "חל עליו שבת מד"ס", ע"י מנינו יהי' נקבע אצלו — מד"ס — יום ה' שלו לשבת. ובכ"ז הודגש "לזכרון בעלמא" — דלא כזכרון דמצות דאורייתא (זכר למעשה בראשית — שבת, זכר ליצי"מ כו').

והשיחה ממשיך להוכיח יסוד זה (דאפי' לשיטת רש"י דשבתו אינו אלא מדרבנן לזכרון בעלמא, מ"מ הפי' בזה הוא דנקבע יום ז' דוקא לשבת) מסוגיית הגמ' שבת ס"ט ע"ב. ובהע' 30 שם מבאר על פי יסוד זה פסק המגן אברהם סימן שד"מ ס"ג ק' (וכן פסק אדה"י בשולחנו שם) שאפי' לרש"י (וכן ההלכה) דשבתו אינו אלא מדרבנן לזכרון בעלמא, מ"מ אסור בכל השבותים דרבנן אף על גב דבעלמא קי"ל ספקא דרבנן לקולא,

והטעם כנ"ל משום דתקינוהו חז"ל לא בתור ספק אלא בתור קביעה. וכלשון ההערה: "שלכן, ב' ש'לו אסור בכל שבות כמו ב'יו"ט שני – לפי שחל עליו שבת מד"ס (מג"א שם סק"ג. שו"ע ארה"ז שם סעיף א')".

ואח"כ בפנים השיחה מסכם הנקודה:

און פון דעם וואָס דורכן מנין מתקנת רבנן פון דעם "מהלך במדבר" ... ווערט נקבע דער זמן פון שבת מדרבנן, איז מוכרח אַז בשעת אידן (ווייסן) ציילן דעם מנין ריכטיג ווי ער איז ע"פ תורה, ווערט דורך זייער ציילן, געשאפן די קביעות פון שבת מן התורה (וואָרום אויב מ'זאָל זאָגן, אַז די קביעות פון שבת מדאורייתא האָט קיין שייכות ניט און איז ניט תלוי כלל אין דעם מנין פון אידן, איז דאָך כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון – איז ניט שייך אַז דער מנין פון דעם מהלך במדבר זאָל האָבן אַ שייכות און האָבן בכח צו שאַפן די קביעות פון שבת אפילו מדרבנן).

ומכל הנ"ל, ובפרט מן הסיכום הנ"ל, יוצא דבכדי שיחול דין שבת צריך ב' דברים, א' מנין ע"י ישראל ("ווערט דורך זייער ציילן געשאפן די קביעות פון שבת מן התורה"), ב' מאידך המנין של ישראל צריך להתאים מנין ימי השבוע כפי שהוא באמת ("בשעת אידן ציילן דעם מנין ריכטיג ווי ער איז ע"פ תורה"). ובביאור יסוד זו דקביעות שבת תלוי בשני הדברים האלו, מבאר בקובץ מגדל אור שם עמ' 160 ע"פ דברי הרבי (לקו"ש ח"כ עמ' 203, וחל"א עמ' 194) שיש שתי בחינות בשבת, א' החפצא דיום השבת, ב' פעולת השבת בישראל (שביתת הגברא), ושניהם קשורים ותלויים זה בזה, ולכן כדי שתתקדש יום השביעי בחפצת השבת הוא דוקא ע"י מנין בני ישראל.

ועפ"ז יובנו דברי הרבי בהשיחה הנ"ל מחלק ג', דאע"פ שיש מציאות של קו-התאריך בהלכה, מ"מ צריך גם לחשון ומנין תושבי ישראל שבאותו מקום, וזהו מש"כ שם "בנוגע שבת און אַנדערע ימים טובים דאָרף דער יחיד זיי אָפּהיטן לויטן חשבון פון די תושבים וואָס געפינען זיך אין יענעם אָרט. ס'איז ניט קובע צי ביי אים, אַריבערגייענדיג דעם קו, איז דער זיבעטער טאָג דער זעלבער ווי ביי די איינוואוינער פון אָרט, ווייל די קביעות פון שבת איז ניט איבערגעגעבן געוואָרן צו יעדן יחיד באַזונדער". דהיינו, שהנוסע שומר שבתו כפי מנין תושבי המקום שבמחוז חפצו, לא רק משום שעבר את הקו-התאריך ונשתנה יומו באמת, אלא גם משום שזהו מנין תושבי ישראל במקום שלשם הגיע, וכנ"ל דקביעת שבת תלוי בתרתי.

אבל כל זה הוא רק ליחיד שכבר הגיע לישוב ישראל. אבל מי שנוסע מעבר לים וכבר עבר את הקו-התאריך אבל עדיין לא הגיע לישוב, יש מקום להסתפק מה דינו. שהרי הרבי קבע שם באותה שיחה בהערה "חוץ מהולך במדבר ואינו יודע (שבת סט, ב), כי אז אין אצלו

(בידיעתו) קביעות דשבת דהכלל, ובכה"ג שיטת הרדב"ז (ודעימי') דשבת שלו הוא מן התורה כיון שאין אצלו הקביעות דהכלל, ודעת רש"י (וכן ההלכה כדנפסק באו"ח סי' שד"מ) דאע"פ דשבת שלו אינו אלא מדרבנן לזכרון בעלמא, מ"מ הפי' בזה הוא דנקבע יום ז' דוקא לשבת, ויש קביעות עצמיות עכ"פ מדרבנן כיון שאין אצלו הקביעות דהכלל. וזהו במי שאינו יודע מתי הוא שבת, אבל מי שעבר את הקו-התאריך ועדיין לא הגיע לשוב ישראל, נהי דידוע המציאות, מ"מ יש מקום להסתפק כמה ספיקות אם דינו כדין המהלך במדבר ואינו יודע מתי הוא שבת (ומקצתם כתובים גם בקובץ מגדל אור שם עמ' 194):

ראשון יש להסתפק אם ידיעתו על מציאות הקו-התאריך מהני לשנות מנין הימים שלו, זאת אומרת כיון שמנין שלו אינו מתאים למנין מקומו של עכשיו, וגם הוא מכיר היטב שזה המציאות, האם העיקר הוא מנין שלו (דומיא דהמהלך במדבר) או ידיעתו על המציאות (דהמהלך במדבר אינו יודע מנין האמיתי משא"כ הנוסע מעבר לקו-התאריך, אלא שגם בזה יש לדון, שהרי באמצע הנסיעה יש משך זמן מועט שהנוסע אינו מכיר מאיזה צד של הקו-התאריך הוא נמצא, בפרט שיש כמה שיטות במקום המדויק של הקו-התאריך וכו"ל). ואם נניח שידיעתו על מציאות הקו-התאריך לא איכפת לן מידי, והעיקר הוא דוקא מנין שלו, א"כ כיון שמנינו מתנגד למנין המקום, אולי חל עליו דין ההולך במדבר שעליו להתחשב עם מנינו (או מה"ת לרדב"ז או מדרבנן לרש"י וכן ההלכה), ובזה גופא יש לעיין האם דין זה הוא דוקא כשמתספק מהו הקביעות של הכלל במקום הזה או אפי' אם הוא יודע בודאי שיש קביעות של הכלל. דעל קביעות הכלל במקום הזה גופא יש להסתפק, שהרי ייתכן שהנוסע נמצא עכשיו במקום שלא הי' ישוב ישראל מעולם, ולא קבע ישראל שם שבת מעולם, ולפי"ז לכאור' אין צריך להתחשב עם מנין המקום שם הוא נמצא. אבל גם ייתכן שבמקום זה או במקום קרוב לה יש (או שהי' מקודם) ישוב ישראל, ובזה גופא יש להסתפק איזה שיעור יש לקריבת המקום, מה נקרא "מקומו". וגם אם אכן נמצא במקום שיש (או שהי' מקודם) ישוב ישראל, עדיין יש להסתפק אם נגרר אחריהם ונתבטל מנין שלו, או דלמא לא נגרר אחריהם ולא נתבטל מנין שלו כיון שלא קבע את מקומו אצלם אלא נוסע מסביב (בספינה) או ממעל (במטוס).

ולכאור' זהו ביאור דברי הרבי באגרת הנ"ל ד"דין הנמצאים בספינה ההולכת ממקום למקום ועוברת את הקו – לא נתברר כ"כ בשקו"ט הנ"ל, ומשעה שעברה את הקו עד שתגיע לשוב נוהגין לחומרא בשני הימים".

קיצור: ביאור שיטת הרבי שבדאי יש מציאות של קו-התאריך בהלכה, ומ"מ חלות דין שבת תלוי בב' דברים, א' מנין האמיתי, ב' מנין של תושבי ישראל הדורים שם. ולכן בלקו"ש ח"ג איתא שקביעות שבת נקבע על פי מנין התושבים ולא רק על פי הקו-התאריך. וזהו גם

הטעם שהנמצא בספינה שעברה את הקו-התאריך צריך לנהוג לחומרא בשני הימים, כיון שיש כמה ספיקות בהתאמת ב' דברים האלו, דהיינו מנין האמיתי עם מנין של ישראל.

ד. הוראת הרבי בקשר לנסיעת הרבנית גרונער שתחי' וביאורו

והנה, בקובץ הערות וביאורים (אהלי תורה) גליון א' עד הביא הרב ש.צ. מעשה בפועל בענין נסיעה מעבר לקו-התאריך, וזה לשונו:

"עד"ז הי' השאלה בקשר לנסיעת זקנתי (הרבנית גרונער) שתחי' ומשפחת אמי שתחי' בשנת תשי"ט לאוסטרליא, ואכתוב כאן המעשה עם הפרטים כפי שביררתי אצל זקנתי שתחי' ודודי הרב שלום בער שי' (יש ג"כ מכתב מאח זקני המזכיר הרב ריל"ג שי' שכתב לזקני אז בקיצור הפרטים, ועדיין צריך חיפוש למוצאו):

זקני ע"ה הגיע לאוסטרליא באוירון בכ"ג כסלו תשי"ט. זקנתי שתחי' ובני המשפחה נשארו באמריקה למשך עוד כמה חודשים, ונסעו בספינה לאוסטרליא בשלהי אייר תשי"ט. במשך הנסיעה ראתה זקנתי שתחי' על לוח הזמנים של הספינה שעוברים קו-התאריך באמצע ליל שב"ק, ובאותו בוקר (דהיינו יום ראשון בבוקר לפי מנין החדש, שהוא יום שב"ק לפי הצד הב' של קו-התאריך) יעצור הספינה למשך כמה זמן בעיר הבירה של איי פיג'י (Fiji). זקנתי שתחי' לא ידעה מה לעשות ושלחה מברק (ע"י מה שנקרא "קוד מורס") לגיסה המזכיר ריל"ג שי' שיברר מה לעשות. והוא השיב לה (כנראה ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר) שלא תרד מהספינה ביום ראשון (לפי הצד השני של הקו-התאריך שהוא יום הש"ק לפי מנינה הקודם), ואחר שיברר עוד יורה לה מה לעשות.

כ"ק אדמו"ר שלח המזכיר ריל"ג שי' שיברר אצל רב א', וכשאמר לכ"ק אדמו"ר מה שהורה הרב, שלחו כ"ק אדמו"ר לעוד רב (כ"ק אדמו"ר לא הי' שבע רצון ממה שענה הרב הראשון), ושאל רב שני וכשסר המענה שלחו כ"ק אדמו"ר עוד הפעם לרב שלישי, ובירר אצל הרב מ"מ כשר, וכ"ק אדמו"ר הי' שבע רצון מהמענה אשר נתן הרב כשר, (וכ"ק אדמו"ר הוסיף על המענה, ואינו ברור מה הי' מענה הרב כשר ומה הוסיף כ"ק אדמו"ר).

תוכן המענה שנמסר לזקנתי שתחי' הי', שמכיון שביום רביעי תעצור הספינה למשך כמה זמן בעיר אוקלנד שבניו זילנד, שתתד מהספינה (עם המשפחה) ותאכל שם סעודה, ומה טוב ללון שם (אינו ברור אצלי אם ההוראה היתה לישון שם או ללון שם. ומסתבר לכאורה שההוראה היתה ללון שם בלילה ולא סתם לישון שם ביום. אבל בפועל פרט זה לא יצא לידי פועל כי הספינה נסעה לפנ"כ ולא נשארה שם למשך הלילה). והטעם הי' בכדי שע"ז יקבלו הקביעות זמן החדש של צד השני של קו-

התאריך. [סוף מסלול נסיעת הספינה הי' ביום הש"ק בעיר סידני שבאוסטרליא. (וזקנתי שתחי' לא ירדה מהספינה עד מוצש"ק). וע"י העצה הנ"ל לא הי' שאלות בקשר למוצש"ק ויום ראשון בסידני האם לפי מנינם הישן הוא ש"ק].

ופשטות ביאור הוראת הרבי בעובדה זו הוא ממש ע"ד הביאור הנ"ל, שאע"פ שהקו- התאריך הוא מציאות הלכתי, מ"מ השבת נקבע גם ע"י מנין ישראל, וכיון שעצם העברת קו- התאריך לאו דוקא פועל שינוי במנין הפרטי של ימי השבוע אצל הנוסע (וכנ"ל לעיל אות ג') בסופו כל הספיקות בזה, ורק כאשר מגיע לישוב ישראל נעשה חלק מאנשי המקום ומתבטל מנין שלו כלפי מנין שלהם, אלא דבאה גופא יש להסתפק מה נקרא קביעות אצל תושבי המקום, ולכן הורה הרבי שתדד מהספינה ותאכל שם סעודה ומה טוב ללון שם כדי שיקבע אצלה המנין החדש באופן של ודאות. [ולפי"ז לכאו' אפשר גם להסביר למה הרבי הי' מרוצה דוקא מהמענה של הרב כשר, דאע"פ שבעיקרון יש הבדל גדול בין שיטת הרבי לשיטת הרב כשר, דהרבי סובר שיש מציאות הלכתי של קו- התאריך משא"כ הרב כשר, מ"מ יש דמיון גדול ביניהם למעשה בזה שהשבת אינו נקבע (עכ"פ בוודאות) ע"י הקו- התאריך (לבד) כ"א ע"י הקביעה של ישראל, להרבי משום שקביעת שבת תלוי בב' ענינים (גם הקו- התאריך וגם מנין ישראל), ולרב כשר אך ורק במנין ישראל].

אלא ששמעתי טוענים שמסיפור הנ"ל רואים כעין חזרה ו"מהדורא בתרא" ממה שמבואר באגרת הנ"ל, ולדעתם מסקנת הרבי הוא שכל זמן שהנוסע עדיין לא הגיע אל המקום השני עדיין צריך להתחשב אך ורק לפי המנין שלו כפי מנין המקום שיצא משם, והיום בשבוע וכן התאריך אינו משתנה עד שיגיע לישוב ישראל.

וא' מהפנק"מ בפועל יהי' לענין הנוסע מאוסטרליא לארצה"ב ביום ראשון בבקר, שלאחרונה הוקדמו הטיסות ממה שהיו בעבר אלא נוסעים יותר מוקדם בבקר, והרבה פעמים, ואולי י"ל גם בדרך כלל, הטיסות מגיעות לקו- התאריך קודם צאת הכוכבים. (ולפועל אי אפשר לדעת מראש איזה טיסות יעברו את קו- התאריך קודם צאה"כ, מאחר שנתיבי הטיסה משתנים מחמת הרבה סיבות). ואם ננקוט שיש להתחשב כחומרת שני הימים, א"כ משעת העברת הקו- התאריך עד שעת צאה"כ יש לחוש דילמא הוא שבת, אולם אם ננקוט שהנוסע צריך להתחשב אך ורק לפי מנין שלו לפי המקום שיצא משם, א"כ משעת העברת הקו- התאריך עד שעת צאה"כ אין לחוש דילמא הוא שבת.

ומ"מ דבריהם לא יאמנו, דמכיון שאפשר להתאים לגמרי סיפור הנ"ל עם מש"כ רבנו באג"ק ח"ג, א"כ אין שום סיבה להעלות על דעת שהתכוון רבנו למשהו אחר. ועוד קשה על דבריהם, מאיזה טעם נאמר שהנוסע מתחשב אך ורק כפי המנין שלו לפי המקום שיצא משם. וטענות האלו בלבד היו מספיקים, ומ"מ תמכתי יתדותיי בעדות נאמנה של רב מובהק כו' ששאל הרה"ג י.ד. גרונער ז"ל (בסוף שנות הממ"ם לערך) האם סיפור והוראה הנ"ל ישמש

כמקור והוכחה להקל שאינו צריך לחוש לב' הימים, והרב גרונער ענה בחריפות שפשוט שלא, דמכאן אין שום מקום להקל. וא"כ, הנוסע מאוסטרליא לארצה"ב ביום ראשון בבקר, משעת העברת הקו-התאריך עד שעת צאה"כ צריך לחוש דילמא הוא שבת². (ונראה ג"כ שלכתחילה אין לו לנסוע בטיסה כזאת, ומ"מ פרט זו אינו מגמתנו במאמרנו זאת, ואולי עוד חזון למועד.) קיצור: ביאור הוראת הרבי בקשר לנסיעת הרבנית גרונער שתחי' הוא ממש ע"ד מש"כ באג"ק הנ"ל.

ה. מענת הרבי למי שנוסע באווירון ממזרח למערב

והנה מכל הנ"ל יוצא שהנוסע בספינה מארצה"ב לאוסטרליא או להיפך, ועדיין לא הגיע למקום ישוב, אין אומרים שימו נקבע אך ורק לפי הקו-התאריך (אפי' אם בודאי עברו), אלא עליו לנהוג כחומרת שני הימים. ולפום ריהטא, הוא הדין והוא הטעם לנסיעה באווירון. וכן נקטנו לעיל אות ד' בסופו לענין טיסות בקר של יום ראשון מאוסטרליא לארצה"ב. וא"כ ה"ה בטיסות מהונג-קונג לניו-יורק, שעל הנוסע להתחשב בחומרת שני הימים משעה שעובר את הקו עד שיגיע לישוב.

אולם באמת יש לדון בזה, דאולי יש הבדל מהותי בין הנידונים, דבנידון של הספינה ההולכת ממקום למקום (כמכתב הנ"ל באג"ק וכעובדא הנ"ל דרבנית גרונער שתחי'), הרי כל זמן שהספינה איננה מגעת אל הנמל (או עכ"פ קרוב לה), לא שייך לומר שהגיעה למקום ישוב כמובן, אבל הטיסות מהונג-קונג לניו-יורק כבר נוסעים ממעל אדמת קנדה וארה"ב כמה שעות לפני שנוחתים בניו-יורק, וא"כ אולי שזה נחשב כבר שהגיע לישוב. אבל גם

² אלא דיש רוצים לומר דאינו צריך לחוש לשבת מצד אחר, משום דאין שבת למקצת היום, דלא שייך שיהא מצקת היום שבת ומקצת היום לא, וא"כ נהי דהנוסע נמצא במקום שהוא עכשיו שבת, מ"מ לא חל עליו דין שבת רק למקצת היום, דהיינו משעת העברת הקו עד צאה"כ. והמעין בדברי רבנו בלקו"ש חלק ח' עמ' 50-58 יראה סתירת דבר זה, חדא דהסברא דאין שבת למקצת היום ר"ל שא"א להיות מציאות ("חפצא") של שבת למקצת היום, שכל היום הוא ענין אחד ואינו מתחלק לחלקים, ולא שייך שיהא מקצת הרגעים שבת ומקצתם לא (וכמו ביום מתן תורה או בשעה שגויים הקיפו את ישראל כמדובר שם, שבשני אלו הרי הדין של שבת לא נתקיים כלל למקצת היום). משא"כ הכא שהנוסע עבר ממקום שאינו שבת למקום שהוא שבת, הרי המציאות של שבת במקומו של עכשיו בודאי הוא לכל היום כולו ולא רק למקצתו, ואין השינוי אלא כלפי הנוסע שעבר ממקום שאינו שבת למקום שהוא שבת לכל היום כולו, וכשיש המציאות והחפצא של שבת לכל היום כולו בודאי חל החיוב על כאו"א לכל רגע ורגע בפנ"ע כמבואר בהשיחה שם, עיי"ש שהביא כמה ראיות, וא' מהם דומה מאד לנידון דהכא, היינו דין קטן שהביא ב' שערות באמצע שבת, שבודאי חל עליו דין שבת לשאר היום. ועוד והוא העיקר, שהרי בשיחה הנ"ל מפורש דסברא זו דאין שבת למקצת היום לא קיי למסקנא, ממה שנאמר (משך זמן לאחר מתן תורה) מחלילה מות יומת (שמות לא:יד), ודרשו במכילתא "הרי הגוים שהקיפו את ארץ ישראל וחללו ישראל את השבת, שלא יהו ישראל אומרים, הואיל וחללנו את מקצתה נחלל את כולה, ת"ל מחללי מות יומת, אפילו כהרף עין", וכוונת המכילתא לומר שגם החפצא והמציאות של שבת יחול למקצת היום.

אפשר לומר לאידך גיסא, שכיון שהאווירון נוסע באויר, הרי אין לו קביעות מקום כלל אפי' כשנמצא ממעל למקום ישוב, וגרוע אפי' מספינה שהגיע לישוב. [ובאמת אפשר לצייר שאלה זו גם למי שעובר את האוקיינוס-השקט ממערב למזרח בטיסה שנוסעת מעל למדינת הוואי (Hawaii), לשיטות הסוברים שמקום הקו-התאריך הוא למערבו של הוואי, וכן עד"ז בכל טיסה שממזרח למערב שנוסעת מעל לאיים שלמערב קו ההתאריך].

זאת אומרת, מה משמעות המילים הנ"ל של הרבי באגרת הנ"ל "עד שתגיע לישוב", האם הפירוש "שתגיע" הוא דוקא עמידה על קרקעית היבשה או מספיק גם טיסה ממעל. ויש לבאר זה בהקדם מה שהכותב הנ"ל (הרב ש.צ.) הביא עוד בקובץ הערות וביאורים גליון הנ"ל (א'עד):

פתקא כתי"ק של כ"ק אדמו"ר שנכתב לזקני הרי"ד גראנער ע"ה, (פתקא זו נדפס ג"כ בתשורה לחתונת טלונר-גולדשמיד כ"ג אדר ב' ש.ז.), וזה"ק: "יברר פס"ד רב: הנכנס באוירון ביום וא"ו והאוירון ממשיך בלי הפסק ירידה – חני' בארץ גם לאחר שקה"ח במקום שיצא משם מה דינו".

פתקא זו שלח כ"ק אדמו"ר לזקני כששהה בני. בתחלת שנות הממ"ם לערך, [וזה הי' בבחי' אתדל"ע, ללא קשר לשאלה ששאל זקני]. וכ"ק אדמו"ר רצה שיברר מה הדין במי שנוסע בערב שבת ממקום מקום באופן שמתארך היום, דהיינו לדוגמא מי שנוסע מנ"י. לקליפורני' בע"ש, וכשנוחת בקליפורני' כבר שקעה החמה בני. י. אע"פ שבקליפורני' עדיין הוא לפני השקיעה.

וזקני שאל אז הגרש"ז דווארקין ע"ה, והוא אמר שלכתחילה אין לעשות הנ"ל, ובדיעבד אם עשה כנ"ל יקבל שבת בהקדם הכי אפשרי [בפשטות כוונתו שיקבל שבת (לא מיד בעת חנייתו, דא"כ איך יוכל ליסע משדה בתעופה, אלא שיקבל שבת) בהקדם הכי אפשרי לאחר שכבר בא לאכסנייתו וסידר עניינו] ואפי' הוא קודם פלג המנחה.

וקודם כל, יש להבין מה השאלה בזה ומה איכפת לן אם שקעה השמה במקום יציאתו כיון שעכשיו נמצא (אפי' בשעת הטיסה) במקום שלא שקעה השמש. ובקובץ הערות וביאורים גליון א'עא כתב הרב ל.י.ר. בסוף דבריו לבאר שאולי צדדי הספק הוא עד"ה המענה להרבנית גרונער תחי'. אבל ביאור זה לא ייתכן (וכמו שכבר האריך הרב ש.צ. הנ"ל בגליון א'עד), שהרי השאלה בנסיעת הרבנית גרונער שתחי' הי' מחמת שעבר את הקו-התאריך, ועיקר השאלה הי' האם הנוסע מונה שבתו לפי מנין שלו וכפי המקום שיצא משם, או כפי מנין מקומו של עכשיו, וכבר נתבאר למעלה בארוכה בטוב טעם למה לחוש לחומרת ב' הימים. משא"כ במענה זו שמתחלת שנות הממ"ם, שהמדובר שם הוא במי שנוסע ביום ששי באופן שמתארך אצלו היום אבל לא עבר את הקו-התאריך, והשאלה הוא רק מחמת שנתארך

אצלו היום, דמצד אחד הנה כבר שקעה החמה ונכנסה השבת במקום שיצא משם, ומאידך הלא עדיין הוא יום אצלו ולא נכנסה השבת במקום שנחת שם, וא"כ ע"כ שאין הספק כמו בשאלה דלעיל, כ"א איך להתמודד כשהיום מתארך ע"י הנסיעה ממזרח למערב.

עוד כתב הרב הנ"ל בתחילת דבריו לבאר באופ"א ובדרך אפשר ע"פ הסוגיא דפסחים נא, סע"ב: "ביישוב לא עבידנא, במדבר מאי", וכפירוש בעל המאור שם: "והני דנחת ממערבא, אסור להו למיעבד עבידתא ביו"ט שני ביישוב אפילו דעתו לחזור ... ובמדבר מותר אפילו דעתו לחזור, כל זמן שלא הגיע ליישוב, לפי שעדיין לא הוקבע להיות כמותם כו", והיינו, שהיוצא ממקום למקום, הרי כל זמן שלא הגיע למקום השני, עדיין הוא נחשב לבן המקום הראשון. וגם הדברים האלו אינם מובנים היות דסוגיא זו לכאן' לא שייך כלל לנידון דידן, שהרי שם מיירי בחילוקי דינים ומנהגים שבין שני המקומות, דהיינו שהדין או המנהג נהוג במקום האחד אבל לא במקום השני, ולענין זה בודאי יש נפק"מ האם קבע עצמו ביישוב דשם או לא. אבל מה הקשר לנידון דידן שהדין שוה בשני המקומות וההבדל אינו מחמת הדין או המנהג כ"א מחמת המציאות, דעצם מציאות מקומו של עכשיו שונה מן המציאות של המקום שיצא משם. [וע' גם בקובץ מגדל אור עמ' 143 שהאר"ך בזה והעלה שהסוגיא הנ"ל נוגע דוקא היכא ששינוי המקום גורם לשינוי הדין, אבל בנידון קו-התאריך והדומה, אין שום שינוי דין בין מקום א' להשני, דעל שניהם איכא דינא לשבות בשביעי, רק דעצם המציאות דשתי המקומות שונה].

אח"כ כתב הרב הנ"ל לבאר דאולי נסיעה באוירון דומה לשייטה בחללית מחוץ לתחומי הארץ, דדעת כמה פוסקי זמננו שעליו לשמור השבת לפי זמני מקום יציאתו כיון שאין שום גדר יום ולילה במקום שעכשיו נמצא, והביא הרב הנ"ל סמוכין לכך ממש"כ הרדב"ז (שו"ת ח"א סי' עו) אצל דין המהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת מונה ששה ימים ומשמר יום אחד "שהשבת נמסר לכל אחד בכל מקום שהוא, מונה ששה ימים ובסוף הששה ימים עושה שבת". [והראיה שהביא הרב הנ"ל מדברי הרדב"ז צ"ע, שהרי הרדב"ז כתב שהשבת נמסר לכל אחד בכל מקום שהוא, ר"ל דמונה ששה ימים ובסוף הששה ימים עושה שבת כפי המקום בה הוא נמצא, ומה שייך לשייטה בחללית מחוץ לתחומי הארץ ששם עיקר השאלה הוא משום שנמצא במקום שאין יום ולילה כלל, וא"כ מה ענין זה לזה]. וכעת תי' זה העלה בדוחק גם הרב ש.צ. הנ"ל, שאע"פ שעדיין לא נכנס יום השבת בפועל במקום שעכשיו נמצא כיון שלא שקעה החמה במקומו, מ"מ כיון שהנמצא באוירון אין לו קביעת מקום כלל, אפי' לא כמי שנוסע בים וביבשה שעכ"פ יש מקום מסוים בארץ שהוא נמצא שם באופן ממשי, לכן יש מקום לומר שלא נסתכל עליו כפי הזמן שלו כפי שהוא באוירון, אלא שהוא נגרר בתר המקום שיצא משם, ולכן חל עליו החיוב דשמירת שבת כפי המקום שיצא משם, וחיוב זה לא נפקע ממנו אפי' לאחר שכבר נחת בארץ.

וביאור זו לדמות נסיעה באווירון לנסיעה בחללית (או לומר שאין לו קביעת מקום כלל) כולו מוקשה, חדא דא"כ אמאי כתב הרבי "בלי הפסק ירידה חני' בארץ", ומשמע שהשאלה וספק קיים כל זמן שלא הגיע לארץ ממש, וכי סליק אדעתין לומר דכשהוא עדיין פורח רק אמה אחת ממעל לארץ, כגון לפני גמר הטיסה ממש, שעדיין יש להסתפק אולי נחשב כמי שנמצא מחוץ לתחומי הארץ או לאיש שאין לו קביעת מקום כלל, אתמהא. גם צ"ב אמאי העיר זאת הרבי דוקא להרי"ד גרונער ע"ה, ודוקא בתחלת שנות הממ"ם לערך, והלא לפי ביאור זו הרי השאלה נוגע לכמעט כל טיסה ממזרח למערב (או להיפך), כולל הטיסה מארץ ישראל או מאירופה לארה"ב. גם צ"ב למה העלה הרבי השאלה רק לענין שבת ולא לענין זמני ק"ש ותפילה, דאם עיקר סברת הספק הוא דאולי נמצא מחוץ לגדרי הארץ או שאין לו קביעות כלל, א"כ כמו שאין לו יום קבוע כמו כן אין לו לא יום קבוע ולא לילה קבוע, ומתי יקרא ק"ש ויתפלל. ובאגרות משה או"ח ח"ג סו"ס צ"ו כתב מפורש דזמני ק"ש ותפילה באוירון תלויים במקום שלמטה ממש, וא"כ מ"ש לענין שבת ויו"ט. [וע"ש מש"כ הרב ש.צ. לתרץ בדוחק גדול.]

קיצור: מענת הרבי משנות הממ"ם בקשר לנסיעה באווירון ממזרח למערב, ושליטת כמה ביאורים שנאמרו בדבר.

1. ביאור שיטת הרבי שא"ל לחדש מציאות חדשה ע"י נסיעתו

על כן ה' נראה לבאר מענת הרבי הנ"ל באופ"א, וע"פ מענה אחרת (מט' כסלו ה'תש"ל) שכתב הרבי להגר"י עזרא שוחט שיחי' (נדפס באגרות קודש כרך כ"ו אגרת ט'תשפ"ו):

הערות אינו ברורה כל צרכה. וכנראה שצירף שני אופנים שונים בהחלט – בנוגע להשינוי במנין הימים שאפ"ל בין (1) הנמצא מצד אחד של קו-התאריך (2) העובר ממזרח למערב (3) העובר ממערב למזרח. המדובר בהשיחה הוא רק בהשינוי – ע"י העברת הקו – בהסדר דהימים בספה"ע, בשבוע וכו'.

אפשרי עוד שינוי נוסף – ע"י הליכתו ממזרח למערב או להיפך שע"ז מקצר או מאריך מדת המעל"ע, שזה דורש שקו"ט מיוחדת וקשה למצוא יסודות בש"ס וכו' – ע"ד שבת (קיה, ב) ממכניסי שבת בטבריא וממוציאי שבת בציפורי, אבל לא זהו ממש. וק"ל –

ועד שבימינו – הרי אפשר שיסובב כדור הארץ כמה פעמים במעל"ע אחד ותזרח לו השמש כ"פ במעל"ע זה ופשיטא שלא יספור ספה"ע ע"פ

שקה"ח אלו (או – ימות השבוע). וראה ס' שצויינו בקצש"ע – שערים המצוינים בהלכה ריש הל' שבת. ועוד.

וע' במגדל אור עמ' 265 שכתב לבאר בזה שא"א לאדם לחדש ע"י נסיעתו מציאות שאינה קיימת, וכמו בנידון דהתם שאם ע"י נסיעתו האריך או קיצר את המעל"ע עד כדי כך שהיו לו מ"ט זריחות ושקיעות בפחות של מ"ח ימים או ביותר מנ' ימים, א"א לו להתחשב במציאות הזאת. ואע"פ שמסקנת האחרונים הוא דכל מצוה אין לה אלא מקומה ושעתה, מ"מ כולם דנו רק בשינוי של איזה שעות ואף אחד לא דן מה יהי' הדין כשיהי' שינוי של כמעט מעת לעת, כגון למשל אם רגע לפני השבת נכנס לאווירון ונסע ממערב למזרח במהירות הבזק עד שהגיע אחרי שעה קלה למקום דשם כבר שקעה השמש של סוף השבת (מבלי לעבור את הקו-התאריך). ובקובץ מגדל אור האריך בזה קצת, וסיים דעדיין צ"ע באיזה מקום יש הכרח לשנות את הספירה (לענין ספירת העומר), היינו מאיזה נקודה יחשב ספירתו למציאות חדשה שלא קיימת מצד עצמה כ"א שהאדם ע"י נסיעתו עשה אותה. האם אחרי שנתוספו או נחסרו שעה או י"ב שעות או רוב הזמן דמעל"ע, או דאולי זה תלוי לפי אופק ירושלים. ומסיים "ואם כ"ק אדמו"ר שליט"א כתב דקשה למצוא יסודות בש"ס וכו', אכן מה נענה אבתרי".

ובפשטות, המענה הנ"ל להרב גרונער ע"ה יוכל להתפרש ג"כ הכי, דצדדי הספק הוא מתי נאמר שהנוסע עשה מציאות חדשה שאינה קיימת. ובזה יש לבאר למה הרבי העיר זאת דוקא להרי"ד גרונער ע"ה, ודוקא בתחלת שנות הממ"ם לערך, דשאלה זו אינו נוגע כ"כ לטיסות שבין שני מקומות שביניהם שינוי מעט שעות, אלא דוקא כשיש שינוי גדול, וכמו שמצוי דוקא לאלו הנוסעים מאוסטרליא (ואולי דוקא בשנות האחרונות) שלפעמים בוחרים ליסע ממזרח למערב בסיבוב כל העולם כולו, דהיינו מאוסטרליא לארה"ב דרך אירופה, ובחזרה מארה"ב לאוסטרליא דרך האוקינוס-השקט. ובזה גופא יש לבאר השאלה בב' פנים. דאולי השאלה הוא דוקא בטיסה בין שני מקומות שביניהם שינוי הרבה שעות. (דבגוף הפתקא הנ"ל לא כתוב שום דוגמא, כולל הדוגמא מניו-יורק לקיפורני', וא"כ י"ל דהכוונה דוקא לטיסות בין שני מקומות שביניהם שינוי הרבה שעות). אבל גם י"ל דהשאלה נוגע גם לטיסה בין שני מקומות שביניהם שינוי מעט שעות בלבד (וכגון מניו-יורק לקליפורני'), ומ"מ הספק הוא דוקא משום שהטיסה היא חלק מנסיעה גדולה מסביב לכל העולם כולו (או רובו). ובין כך ובין כך, השאלה הוא משום שהרי בשעה זו ממש שנוסע, הוא שבת במקום שיצא משם, ואע"פ שאצלו נתארך היום ועדיין לא שקעה השמש במקומו ואיך נאמר שחל עליו דין שבת בעודו יום, התי' לזה פשוט, שהרי בשעה זו ממש יש מקומות אחרות בעולם שעודו יום ולא לילה, ומ"מ באותם מקומות הרי הוא שבת ולא יום שישי, (ולדוגמא הנוסע מניו-יורק לקליפורני' בצהרי יום שישי, באותה שעה ממש הוא בוקרו של יום השבת באוסטרלי').

והטעם שבחשבונו עדיין אינו שבת אינו מחמת הקו התאריך שהרי לא עברו (כיון שנסע לארה"ב ממזרח למערב דרך אירופה) אלא מחמת שנתאריך היום, וכבר נתבאר שע"כ יש איזה נקודה שיחשב חשבונו למציאות חדשה שלא קיימת מצד עצמה כ"א שהאדם ע"י נסיעתו עשה אותה, כגון ב"ב שעות או רוב הזמן דמל"ע, ובשלמא בעודו קבוע בניו-יורק או בקליפורני' הרי הוא נגרר אחריהם, אבל מכיון שעקר את עצמו מניו-יורק ועדיין לא הגיע לקליפורני' אולי צריך לחוש לדין היום כפי שהוא במקום שיצא משם, דזה שנתאריך היום אצלו אולי נחשב כמציאות חדשה שלא קיימת מצד עצמה.

והנה, שמעתי טוענים שממענה הנ"ל שמשנות הממ"ם רואים ג"כ כעין חזרה ו"מהדורא בתרא" ממה שמבואר באגרת הנ"ל אודות נסיעה בספינה, דכל זמן שהנוסע באווירון אינו מגיע אל המקום השני עדיין מתחשב אך ורק לפי המנין שלו כפי מנין המקום שיצא משם, בין לקולא בין לחומרא, והיום בשבוע וכן התאריך אינו משתנה עד שיגיע לשוב ישראל. ושזהו ביאור דברי הרבי "יברר פס"ד רב: הנכנס באוירון ביום וא"ו והאוירון ממשיך בלי הפסק ירידה – חני' בארץ גם לאחר שקה"ח במקום שיצא משם מה דינו".

ופשוט שדבריהם בזה לא יאמנו, דאיך שלא יהיה הביאור של צדדי הספק בפתקא זו, הרי הרבי לא קבע מסמרות איך עליו לנהוג כדי לומר שסומכים על זה אפי' לקולא, והגרש"ז דווארקין ע"ה פסק רק שלכתחילה אין לעשות הנ"ל, אבל לא החליט הדבר שגם בדיעבד עליו לנהוג רק כמקום שיצא משם, ועוד ששם לא ה' השאלה מחמת הקו-התאריך כ"א מחמת היום שנתאריך ע"י הנסיעה, והשתמשות טענה זו לקבוע איך נוהג העובר את הקו-התאריך הוא בלבול ב' נושאים ועניינים שונים.

ועכ"פ איך שלא יהיה הביאור של צדדי הספק בפתקא זו, הנה הדבר יוצא מפורש ממענת הרבי באגרות קודש כרך כ"ו שפשוט שא"א לחדש מציאות חדשה ע"י הנסיעה. וא"כ נחזור לראשית דברינו, השאלה לענין טיסה מהונג-קונג לניו-יורק בליל שישי, וכתבנו לעיל אות ה' בתחילתו שלכאורה יש מקום לאסרו, כיון שמתחשבים בחומרת שני הימים משעה שעובר את הקו עד שיגיע לשוב. אבל באמת זה אינו, דהנה כשהאוירון נוחת לארץ בליל שישי בניו-יורק, עדיין אינו שבת בשום מקום בעולם (עכ"פ בקוי הרחב שדרכם נסע האווירון). שהרי לדעת הסובר דקו התאריך הוא בק"פ מעלות ממזרח ירושלים יש הבדל של לערך י"ח שעות בין ניו-יורק למקום התחלת היום אצל הקו התאריך, ולדעת הסובר דקו התאריך הוא בקמ"ה מעלות ממזרח ירושלים יש הבדל של לערך ט"ז שעות בין ניו-יורק למקום התחלת היום אצל הקו התאריך, וא"כ בשעת הנחיתה בניו-יורק בשעות 11-8 בלילה יהי' השעה לערך 5-2 בצהרי יום שישי אצל הקו-התאריך לדעת הסובר שהוא בק"פ מעלות, או 3-12 בצהרי יום שישי לדעת הסובר שהוא בקמ"ה מעלות, א"כ נמצא שעדיין לא נכנס שבת בשום

מקום בעולם³ (עכ"פ בקוי הרוחב שדרכם נסע האווירון). ולומר שהוא שבת בשבילו הוא בודאי הוויית מציאות חדשה, וזאת אי אפשר, דדוקא אם בשום מקום בעולם הוי שבת שייך להסתפק אם הארכת היום או קיצורו מחמת הנסיעה הוי מציאות חדשה או לא (וכנ"ל האם השיעור הוא בי"ב שעות או ברוב הזמן דמעל"ע), אבל כשאינו שבת בשום מקום בעולם, הרי לומר שאצלו הוי שבת מחמת קיצור היום הוא בודאי הוויית מציאות חדשה. ומענת הרבי הנ"ל (באג"ק חלק ג') לנהוג בחומרת שני הימים כשעוברים את קו התאריך נאמר דוקא בענין שאכן הוא שבת בא' מן המקומות, אבל בכה"ג שאינו שבת בשום מקום בעולם, פשיטא שאין מקום להחמיר.

ובמילים אחרות, הנוסע ממערב למזרח צריך להתחשב בחומרת שני הימים רק אם נוחת בשעה שכבר קדש היום במקום יציאתו, אבל אם עדיין לא קדש היום במקום יציאתו, אינו חושש אף אם כבר שקעה השמש במקום המצאו עכשיו בצד האחרת של קו-התאריך. וסמוכין לדבר אולי יש להביא ממענה נוספת שהרב ש.צ. הביא בקובץ הערות וביאורים:

והנה בתשורה הנ"ל נדפס עוד מענה מכ"ק אדמו"ר (נמצא בעזבון זקני, פתקא בכת"י אחיו המזכיר ריל"ג ש'. ואינו ידוע מתי נכתב, רק שכמדומני נמצא בין ניירות השייכים לשנת תשכ"א, ועכ"פ כנראה נכתב הרבה זמן לפני התפתקא הנ"ל משנות הממ"ם) וזלה"ק: "צ"ל שהחני' הראשונה בארץ – לאחר צאתו מאוסטרליא תהי' בזמן שאז הוא חול, גם במקום שיצא משם" עכלה"ק.

ואינו ידוע מה ה' השאלה. האם השאלה ה' בנסיעה מאוסטרליא ביום ששי לארצה"ב דרך קו-התאריך, באופן שעובר קו-התאריך לארצה"ב ליום חמישי לפני שקיעת השמש, שאז השאלה היא בדומה להשאלה שדובר בזה בארוכה לעיל במי שעובר קו-התאריך ביום השבת וכיו"ב. או שהשאלה ה' בנסיעה מאוסטרליא דרך אה"ק וכיו"ב באופן שאינו עובר קו-התאריך, רק שמתארך אצלו יום הששי, ע"ד השאלה הנ"ל בפתקא מכ"ק אדמו"ר.

והנה, אם נינקוט כצד הא', הרי רואים במוחש שלא הקפיד אלא שהנחיתה יהי' בזמן שאז הוא חול במקום שיצא משם, אבל לא הקפיד שיהא הנחיתה בזמן שאז הוא חול לפי המנין

³ אם לא בימים הקצרים שאולי ייתכן שכבר קדש היום בשעה ה' אחה"צ, ומ"מ נראה דלפועל לא נקטינן כהדיעה שקו-התאריך הוא בק"פ מעלות כ"א בקמ"ה מעלות (שהוא קרוב מאד לקו-התאריך הבינלאומית), והראי' ממדינת הוואי (Hawaii) שנמצאת בין ב' הקוין הנ"ל, ולמעשה שומרים שבת כפי השיטה שהוק-התאריך נמצא בקמ"ה מעלות למזרח ירושלים. וכיון שכן, אפי' בימים הקצרים, הרי בשעת הנחיתה בניו-יורק בשעה המאוחרת ביותר, היינו לערך בשעה 11 בלילה, יהי' השעה אצל הקו-התאריך לערך 3 בצהרי יום שישי, ובודאי לא קדש היום בשעה מוקדמת זו.

המחודש שלו (שנעשה ע"י העברת קו-התאריך והמעטת היום), וביאור הדבר הוא כנ"ל, שא"א לו לחדש מציאות חדשה ע"י נסיעתו.

קיצור: ביאור מענת הרבי משנות הממ"ם על פי היסוד שא"א ע"י הנסיעה לחדש מציאות שאינו בנמצא.

והעולה מכל הנ"ל להלכה: א) הנוסע מאוסטרליא לארצה"ב ביום ראשון בבקר באווירון שמגיע לקו-התאריך קודם צאת הכוכבים, משעה ההיא ועד צאה"כ עליו לנהוג כחומרת שני הימים, וחושש שמא הוא שבת, וצריך לחדול ממלאכה דאורייתא ואפי' מאיסורים דרבנן (ונראה ג"כ שלכתחילה אין לו לנסוע בטיסה כזאת). ב) הנוסע בטיסה ישירה מהונג-קונג לניו-יורק בליל שישי, אין שום חשש של חילול שבת, כיון שאינו שבת בשום מקום בעולם בשעת הנחתיה, וא"א לו לחדש מציאות חדשה.



הצגות בבית ספר ומחנות קיץ, לענין "לא ילבש"

הרב מיכאל שיחי' שטערן

א' מחברי כולל, כולל מנחם מעלבורן

מביא הברייתא של ב' השיטות איך לפרש הפס' שממנו לומדים האיסור דלא ילבש / פסק הרמב"ם והמחבר כמו ראב"י / שיטת הט"ז שאם לא מכוונים ללבוש לבושים של המין השני לראות כמו המין השני, אין כאן תועבה / היד הקטנה מתמה על הט"ז והרמ"א שמתירים בפורים וכה"ג / היבוע אומר מחמיר ג"כ ומביא טעמא דכוונה ופסיק רישיה / מובן שלדעת היב"א אסור לילד להתלבש כילדה בהצגה, אבל לדעת הט"ז אפשר שיש להקל / שו"ת מנחת יצחק שמבאר שאף לדעת הט"ז רק מותר בשעת צריכותא / ראי'ה בנוגע להצגה מהרמ"א בהל' פורים / מביא מ"מ אחרים שרואים בפירוש שאף הט"ז והרמ"א לא היו שמחים בהמנהג הנ"ל בפורים / הפרמ"ג שמחלק בין מלבוש א' לכמה לבושים / להלכה השו"ת אמרי יעקב מקיל בנוגע להצגות כשכולם יודעים שזה רק להצגה / והגא' הר"ש אלישיב שמחמיר / ושיטת כ"ק אדמו"ר

האם יש היתר לילד ללבוש בבגדי נשים, או ילדה ללבוש בגדי גברים, כשמכוונים רק לצחוק ושמחה?

עיינ בגמ' נזיר דף נ"ט ע"א, מחלוקת תנאים איך לפרש הפסוק, שממנו לומדים האיסור של לא ילבש.

ד"תניא, המעביר בית השחי ובית הערוה, הרי זה עובר משום לא ילבש גבר שמלת אשה. ותנא קמא, האי לא ילבש גבר מאי דריש ביה? מיבעי ליה לכדתניא, (דברים כב, ה) "לא יהיה כלי גבר על אשה". מאי תלמוד לומר? אם שלא ילבש איש שמלת אשה, ואשה שמלת איש, הרי כבר נאמר, "תועבה היא" ואין כאן תועבה. אלא שלא ילבש איש שמלת אשה וישב בין הנשים, ואשה שמלת איש ותשב בין האנשים.

רבי אליעזר בן יעקב אומר, מנין שלא תצא אשה בכלי זיין למלחמה? ת"ל, "לא יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה". שלא יתקן איש בתיקוני אשה". עכ"ל הברייתא. ז"א, לפי ת"ק, אם איש לובש שמלה, בלי להיכנס בין הנשים, הוא אינו עובר על הלאו. כי, רק אז הוי תועבה. עיין רש"י ד"ה אם ללמד - ...וילך וישב בין הנשים, שיש לחוש משום יחוד. אבל לדעת רבי אליעזר בן יעקב, אף על התלבשות גרידא, עוברים על הלאו.

עיין ברמב"ם, הלכות ע"ז פרק י"ג הלכה יו"ד, שפסק כדעת רבי אליעזר בן יעקב. ובכסף משנה שהסביר, הטעם שפסק הרמב"ם, לא כחכמים. כי משנת ראב"י קב ונקי, (ערובין סב, ב) וכן תרגם אונקלוס, "לא יהא דתקון דגבר" וכו' ולא הצריך שישב איש בין הנשים.

וכן פוסק המחבר יו"ד סי' קפב סעי' ה' - "לא תעדה אשה עדי האיש" כגון שתשים בראשה מצנפת או כובע או תלבש שריון, וכיוצא בו, (הגה: ממלבושי האיש, לפי מנהג המקום ההוא) או שתגלח ראשה כאיש, "ולא יעדה איש עדי אשה" כגון שילבש בגדי צבעונים וחלי זהב, במקום שאין לובשים אותם הכלים ואין משימים אותו החלי אלא נשים...

אך זה תלוי בכוונה?

הט"ז ס"ק ד' כותב: משמע, דרך עדוי וקישוט אסור, אבל אם עושה כן מפני החמה או הצינה או גשמים אין איסור, וכן נראה לי פשוט. וכן משמע, מדהתירו בסי' קנ"ו להסתפר במראה כשיש צורך לעשות כן. ובאו"ח סי' תרצ"ו הביא הרמ"א, דאפילו מפני שמחת פורים המנהג להתיר בזה...

לכאורה לפי הט"ז "כן נ"ל פשוט", שאם לא מכוונים ללבוש לבושים של המין השני לראות כמו המין השני, אין כאן תועבה.

وهוא מביא ב' הוכחות, א) למרות שאסור להסתכל במראה, אם כוונת האדם הוא להראות שהוא אדם חשוב, בכדי שהגוי לא יהרגו, אין כאן איסור מפני שכוונתו אינו להתקשט. ובפורים הסיבה שהרמ"א התיר איש ללבוש בגדי נשים מפני שכוונתו לשמחת פורים.

אולם, היד הקטנה, מובא בדרכי תשובה, סי' קפב ס"ק ט', חולק על הט"ז. ומתמה על גדולי האחרונים, דפשוט להו, דהיכא דאינה לובשת כדי להתדמות לאיש מותר. דמדברי הרמב"ם משמע, דאפי' כוונתו לקשט בהם קישוטי אשה או להגן מפני הצינה או החום, אפי"ה עוברת בלאו.

ומה"ט, מתמה על הרמ"א, שכתב באו"ח סוף סי' תרצ"ו, וז"ל, "דמה שנוהגין אנשים ללבוש שמלת אשה בפורים, ואשה כלי גבר, אין איסור בדבר. מאחר שאין מתכוונים אלא לשמחה בעלמא" עכ"ל הרמ"א שם. שהיא פליאה נשגבה! והלא אדרבה הם מתכוונים שיתראו כמו אשה, ואשה כמו איש, וכי מפני שאין עושים להכעיס לשם איסור רק לשם שמחה, תעלה על דעת להתיר איסור תורה בזה? וע"כ העלה שראוי לבטל מנהג זה.

עיין ביביע אומר א' י"ד סי' יד, שהביא סברת היד הקטנה, דאף דקיי"ל בעלמע דבר שאינו מתכוון מותר, ה"מ כשעושה פעולה מותרת, וממילא בלא כוונה יתכן שנעשית מלאכה, כגון המהלך ע"ג עשבים בשבת, שההליכה מותרת, שאלא שיש חשש שיתלוש עשבים דרך הילוכו, ואמרינן דהוי דבר שאינו מתכוין ומותר. אבל איש הלובש בגדי אשה או להפך, עצם המעשה של הלבישה אסורה... ועוד דאמרינן מודה ר"ש בפסיק רישה ולא ימות, וכשלוש

בגדי אשה אין לך פסיק רישה גדול מזה! אע"פ שאינו מתכוין להתדמות. ולכן אין לסמוך להקל באיסור תורה ע"ד הב"ח והט"ז הנ"ל.

ברור א"כ שלפי דעת היד הקטנה, אין מקום לילד להתחפש כמו ילדה בהצגה. כיון שלא מחשיבים בכוונתו, רק המעשה. אולם אף לדעת הט"ז אפשר שאין מקום להתיר ההצגה.

עיין בשו"ת מנחת יצחק ב - קח, בענין לבישת מכנסיים לאשה, לצורך גלישה, וכותב, וז"ל "לכאורה דבר זה תלוי בפלוגתת הפוסקים, אם היכא דלובשין כדי להגן מפני החמה והצינה שרי, דלהש"ך שרי, ובס"י ד הקטנה חולק עליו ואסור אף בכה"ג, וי"ל דהה"ד בנד"ד, ... אבל לאחר העיון נראה, דבכעין נד"ד אף שיהיה רק מלבוש א' אסור לכ"ע. דודאי גם הש"ך מתיר רק כמו חמה וצינה, דאינו תלוי ברצונו למנוע מזה, משא"כ כה"ג דמי התיר לה לילך לגלוש ולהלביש עצמה בבגדי אנשים לא תגלוש ולא תלבוש", עכ"ל. עיי"ש שהביא ראיה לדבריו.

וה"ה בנד"ד ההיתר של הט"ז וש"ך זה רק אם יש צורך שאינו תלוי בבחירתו כמו להגן מן המזג אויר, אבל בהצגה למרות שזה אינו "דרך עדוי וקישוט" אבל הוא הכניס את עצמו למצב זה.

התחפסות בפורים.

אולי אפשר להתיר את זה עפ"י המנהג המובא ברמ"א תרצו סעי' ח', "מה שנהגו, ללבוש פרצופים בפורים, וגבר לובש שמלת אשה, ואשה כלי גבר, אין איסור בדבר. מאחר, שאין מכווין אלא לשמחה בעלמא... וי"א דאסור, אבל המנהג כסברא הראשונה" עכ"ל. לכאורה הה"ד הצגה.

אבל כשמעיינים בדבר, אנו רואים שרוח אחרת היה אם שאר הפוסקים, ואף הרמ"א עצמו לא היה שמח עם מנהג זה.

עיין בט"ז י"ד סי' קפ"ז ס"ק ד', שהביא מהב"ח, שיש לאסור את זה. והביא ראיה, ממה שכתב ר"א ממיץ לאסור לעשות כן מפני שמחת חתן וכלה, והשומע לאסור תע"ב. כי יש הרבה מכשלות ח"ו מזה, כשהולכים ביד בלי היכר איש או אשה.

וכן פסק בבאר הגולה סי' קפב, ואחרי שהביא הב"ח הוסיף "ואומר אני, עוד שהרבה גזירת וחורבנות נולדו ע"י זה, ואשרי המבטלם. גם הש"ך ס"ק ז' הביא דעת הב"ח.

אף הרמ"א עצמו שפסק לקולא, כותב בדרכי משה, אחרי שהביא דעת מהר"י ברין, שקרא תגר על המנהג של לבישת כלאים, (למרות שזה רק לשמחה) "ולפי זה כש"כ דאסור ללבוש פרצופין". אמנם, מאחר דחזינן דפשט המנהג ואין מוחה, נראה לי ליישב המנהג, (ומביא ראיה, מהמשנה בכלאים פ"ט מ"ב, שמותר ללבוש כלאים כדי להסביר בו המכס, ש"מ דכי

אינו מתכוון ללבישה שרי... ה"ה בפורים) ומסיים, כן נ"ל טעם המנהג, אבל טוב להחמיר ולעבד את ה' בשמחה ולהיות גילה ברעדה. ז"א, שהרמ"א עצמו לא היה שבע רצון בזה.

(ואולי הרמ"א לשיטתו בענין מנהגים כאלו בכלל, עיין ברמ"א סי' תרצ סעי' י"ז, בענין המנהג להכות בהמן "ואין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו כי לא לחנם הוקבע". ועיין במג"א ס"ק כ"ב בפרטים בזה.)

ובפרמ"ג סי' תרצ"ו מ"ז ה', כותב, "ויראה כשכל המלבושים של איש, רק מלבוש א' של אשה, וניכרים הם, גם להחבה דעת בי"ד סי' קפ"ב אין איסור תורה כה"ג, (ולפיכך) אין למחות בפורים". השאלה היא, אם זה רק פורים או אף במצב הדומה לפורים כמו הצגה?

מצאתי מחלוקת הפוסקים בזה, אם ההיתר של הרמ"א מוגבל דוקא לפורים או לא. בשו"ת אמרי יעקב סי' צ"ו נשאל מהנהלת בית ספר וויז'ניץ, בנוגע להצגות, ופסק "הנה לענ"ד, המקילים בזה אין למחות בהם, ודאי לא גרע מהא דמצינו במ"ב ... דאם להלביש רק מלבוש א' וניכרים שהם גברים, אפשר שאין למחות בהם, וא"כ הוא הדין בנד"ד.

והסביר, שכאן בהצגה יתכן שזה קל יותר, שזה בבית ספר מיועד לבנות ונשים, על שטח של בית ספר, וכולם מבינים שזה רק עבור ההצגה "כזה נראה שאף לכתחילה יש מקום להתירו... ועכ"פ... אין למחות בהם".

לעומת זה עיין בספר הנוי והנצח עמ' צ"ד, שמביא בשם הגר"ש אלישיב, שגם לדעת המקילים, ההיתר חל רק בפורים. אבל אין להקל בזה במסיבות וכיו"ב שעושים לפני פורים, שעל זה לא היה כלל מנהג להקל, שאף המנהג אינה דבר ברור, ודי דלא לוסיף עלה.

ולסיים בדבר מלכות באג"ק ח"י עמ' רלח, בנוגע להצגות שעורכות [התלמידות] מזמן לזמן, בכלל נכון הדבר במאד מאד, אלא שיש להשמח מהענינים שדשים אותם בעקב, אף שהם איסור תורה, וכמו לא יהי' כלי גבר על אשה וגו'...



ריבית מואחרת דרך מקח וממכר

הרב שבתי אשר שיחי' טיאר

א' מאנ"ש ומח"ס קונטרס ריבית ועיסקא בדרך קצרה

בשול"ע אדה"ז הלכות רבית סעיף ח מבואר שמותר ליתן לקונה "סחורה מעט יותר ממה שחייב לו ואפילו מתכוין בשביל שהמתין לו רק שאינו מפרש לו כן אלא נותנה לו בסתם מפני שאין הדבר ניכר שהוא בשביל שהמתין לו אלא נראה כאלו מוזיל לו הסחורה מעט וכל שאינו ניכר שהוא רבית לא גזרו במקח וממכר לדברי הכל.¹

ובספר ברית יהודה (פ"ה הערה לד) כתב דמדברי הצ"צ (יו"ד סימן פב) משמע שלא הקילו בפירעון אלא כשעכשו פורע המוכר כל החוב ושוב אינו חייב לו, ובספר צנצנת המן לסי' קס סעי' ד (סי' א עמ"ח) העיר עליו שמדברי אדה"ז לא משמע כן אלא אף בכהאי גוונא מותר.

ואגב שיטפיהו לא עיינו כראוי, שהרי בשול"ע צ"צ שם מיירי שהיה חייב לו מעות ומשו"ה מכר לו סחורה בזול, דיש שם צד הלואה² (עיין שם היטב בקיצורים ד-ו), ועל זה כתב הצ"צ דאע"ג שהרבית בא דרך מו"מ, הרי"ז רבית דאורייתא אא"כ אין נשאר חייב למלוה כלל (דאז "להתוס' דע"ג ד"ה ושפכי י"ל דמותר לגמרי ולנ"י הוי כעין א"ר"). אבל בטרשא דהכל ממכר מותר גם אם נשאר חייב לו.

¹ וכיון שהגדיר רבינו שבמקח וממכר מותר לתת לו מעט יותר ממה שחייב לו ואפילו מתכוין בשביל שהמתין לו, נראה שה"ה בפרעון חוב של מכר (שלקח סחורה בהקפה על מנת לשלם לאחר זמן) מותר להוסיף על הדמים, וכדמשמע בש"ך סי' קס סק"ד (בביאור דברי הטור והמחבר בחו"מ סי' רלב ס"ב "בין בפרעון"), ודלא כדעת רעק"א שם. וי"ל שמשו"ה דייק רב אשי לומר דשרי משום ד"אחולי הוא דקמחלי גב", ולא כתב דשרי משום "דאוזולי הוא דמוזלי גבי" (כבב"י שם ד"ה אפילו בשם תלמידי הרשב"א), לרמז דה"ה להיפך מותר כיון שהוא דרך מקח וממכר. ולענ"ד אין להוכיח שדעת רבינו לאסור מדלא הביא בשולחנו מפורש שגם להיפך מותר (כמ"ש בספר ברית יהודה פ"ה הערה לג), שהרי (ראה עד"ז באג"ק חט"ו עמ' תלט) ממעט אדה"ז להביא דינים שלא נתפרשו בס' שלפניו (וע"ד הרמב"ם, ראה יד מלאכי כללי הרמב"ם ס"ה), ועובדא בש"ס (ב"מ עגב) כך הוה שלקח ממנו בדרך פסיקא ובעת הבציר נתן לו יותר.

² בש"ך סי' קעג סק"ו הביא שיש מחלוקת בין הפוסקים ברבית ע"י מכירה - כשהיא עבור הלואה - אי הוי דאורייתא, דלהמבי"ט הוי אבק רבית ולמהר"י בן לב (הוא מהר"ר יצחק בן לב) הוי רבית קצוצה, ובספרו פסקי דינים (בדפים ריט-רכ) כתב הצ"צ שהעיקר כמהר"י בן לב. וע"ש (ריט"א) שהביא מספר שער משפט ראי' מתשובת הרא"ש כלל פ"ט ס"ט דהו"ל רבית דאורייתא, ובסוף דבריו (רכ"א): "ההחנות דעת סי' קעג [חידושים סק"ה] כ' יש מחלוקת בין הפוסקים כו' ולא ראה תשו' הרא"ש שהביא השער משפט. גם לא תשו' מהר"מ שבמרדכי". [ובתשובה שם (בקיצורים אות ד) כתב בזה הלשון: בש"ך סי' קעג סק"ו הביא מחלוקת בדין זה ובעל שער משפט פסק דהוי ר"ק].

הרוצה לעמוד מהילוכו לקרות כל ק"ש

השליח התמים אליהו שיחי' שולמאן

שליח בישיבה גדולה

ג' שיטות בגמ' עד איזה מקום בק"ש צריך כוונה/ ג' שיטות בראשונים עד איזה מקום בק"ש צריכים לפסוק מלהלך ולעמוד/ שיטת הב"ח שרק צריכים לעמוד לפס' ראשון ו"אסור" לעמוד יותר מזה/ תמיהת הט"ז עליו/ שיטת אדה"ז

בשו"ע אדה"ז סי' ס"ד סעי' ד' כתב, וז"ל: ואם רצה לקרות כל הג' פרשיות והוא מהלך, הרשות בידו, מלבד פסוק ראשון שצריכין לעמוד מהילוכו (או לישוב) ולקרותו כדי לכוון היטב.

המקור לדין נמצא במס' ברכות (יג,ב): ת"ר, שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, עד כאן צריכה כוונת הלב, דברי ר"מ. אמר רבא הלכה כר"מ. . אמר רב נתן בר מר עוקבא אמר רב יהודה, על לבבך בעמידה. על לבבך סלקא דעתך? אלא אימא, עד על לבבך בעמידה, מכאן ואילך לא. ורבי יוחנן אמר כל הפרשה כולה בעמידה כו'.

ופירש"י ד"ה בעמידה: אפי' לב"ה דאמרי (לעיל יא.) עוסקין במלאכתן וקורין ומהלכין וקורין, מודים הם שצריך לעמוד במקום אחד עד המקרא הזה לפי שעד כאן מצות כוונה.

ונמצא שיש ג' שיטות עד איזה מקום צ"ל כוונת הלב באמירת ק"ש כדי לצאת ידי חובה. ר"מ - פסוק ראשון לבד. רב נתן - עד על לבבך. ורבי יוחנן - כל פרשה ראשונה. והפסק דין הוא כדעת ר"מ משום דכן פסק רבא, וקיי"ל כוותיה דהוא בתראה.

אבל כל זה אמורה כשהוא יושב בביתו. ומהו הדין כשהוא מהלך? ובזה מצינו מחלוקת ראשונים. וז"ל הטור סי' ס"ג סעי' ג': "ומיהו אם קורא מהלך צריך לעמוד בפסוק ראשון." והוא דעת הרי"ף (שם) והרמב"ם (הל' ק"ש פ"ב ה"ג) ותוס' (שם ד"ה על) שפסקו דגם כשהוא מהלך צריך לעמוד רק לפסוק ראשון בלבד. וממשיך הטור, "ובעל הלכות גדולות כתב שצריך לעמוד עד על לבבך, וכן דעת הראב"ד." וכן הוא דעת הרשב"א (ברכות שם ד"ה ורבי יוחנן).

ומבאר הבית יוסף סברתם, וז"ל (ד"ה ובה"ג): אחר שכתב הרא"ש דברי הרי"ף כתב, "והראב"ד כתב בשם גאון דמהלך צריך לעמוד עד על לבבך, כדאמרינן בפרק קמא דיומא (יט): דבפרק ראשון אין לו לרמוז בעיניו, וכן כתב הרי"ף לקמן דאסור לרמוז בכל הפרק משום דחשיב קריאת עראי, וכן נמי צריך עמידה משום דפסוק דבתרי' כתיב ובלכתך בדרך אלמא

¹כלומר, הראב"ד מוכיח כן מדפסק הרי"ף ברמיזה. אבל הרי"ף לא ס"ל הכי כו'. (מעדני יום טוב על הרא"ש שם)

דקורא במהלך". וכיון שהרי"ף והרמב"ם והתוס' הסכימו דאין צריך לעמוד אלא בפסוק ראשון הכי נקטינן. עכ"ל הב"י.

ודעה שלישית נמצא בהגהות מיימוניות על הרמב"ם (שם, סק"ה): ויש שפסקו כרבי יוחנן דאמר כל הפרשה בעמידה.

אבל כל הנ"ל הוא במה שצריך לעמוד מהילוכו כדי לכוון ולצאת ידי חובתו. אבל כשרוצה להחמיר ולעמוד יותר ממה שמחויב כדי לקרות בכוונה, באים למחלוקת אחרונים שדנו ונחלקו בזה.

שיטת הב"ח (שם ד"ה ומ"ש ומיהו אם קורא מהלך) הוא: יש מחלוקת בין ב"ש וב"ה (ברכות י'): באיזה אופן צריך לקרות ק"ש. "ב"ש אומרים בערב כל אדם יטה ויקרא ובבקר יעמד שנאמר ובשכבך ובקומך. וב"ה אומרים כל אדם קורא כדרכו שנאמר ובלכתך בדרך (או בקימה או בשכיבה או בשיבה או מהלך - רש"י). אם כן למה נאמר ובשכבך ובקומך? בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים." ומי שרוצה "להחמיר" ולעשות כדברי ב"ש נקרא עבריין שעובר על דברי חכמים וחייב מיתה (כהמעשה המובא בהמשך המשנה שם). וא"כ, מה שהמהלך צריך לעמוד בפסוק ראשון כדי לכוון הוא רק היתר והודאת ב"ה שכדי לכוון יכול וצריך לעמוד כדברי ב"ש, אבל לא משום דרשו דבבקר יעמדו, אלא משום שאינו מיושב כל כך כשההלך ועיקר הכוונה בפסוק ראשון ולכן צריך לעמוד בו.

וממשיך הב"ח, וז"ל: ולפי זה נראה לעניות דעתי, דלאחר שעמד עד שקרא פסוק ראשון או עד על לבבך, אסור לו לעמוד יותר אלא יקרא מכאן ואילך דרך הילוכו, שאם יעמוד יותר נראה כעושה כבית שמאי דבבקר יעמדו. והכי משמע מדברי הרמב"ם שכתב בפ"ב ה"ג: מי שהי' מהלך על רגליו עומד בפסוק ראשון והשאר קורא והוא מהלך, עכ"ל, דלא הי' צריך לומר אלא עומד בפסוק ראשון ותו לא? אלא אתא ללמד דאסור לו לעמוד כל הפרשה דנראה דעושה כב"ש ולכן צריך הוא לקרות השאר כשהוא מהלך.

והמגן אברהם (סי' ס"ג סק"ד) מביא דברי הב"ח ומוסיף, דמאחר ש"יש פוסקים (כמובא לעיל מהגהות מיימוניות) שצריך לעמוד כל פרשה ראשונה שלא יהא כקורא עראי, א"כ אין איסור במי שעומד כל הפרשה". ומובן מזה, דגם להמ"א אסור לקרוא בעמידה יותר מפרשה ראשונה.

ועל דברים אלו תמה הט"ז (שם סק"ב), וז"ל: ולא נראה לענ"ד כלל, דליכא קפידא אלא ביושב ועומד, דאז ליכא מעלה בעמידה משום כוונה, דהא בשיבה יש טפי כוונה, אלא על כרכך משום גזירת הכתוב דכתיב בשכבך ובקומך, על כרכך הוי כבית שמאי. מה שאין כן במהלך ועומד דעושה כן משום דמכוון טפי, בזה בית הלל מודים דשפיר עבד, אלא שאין צריך כוונה אלא בפסוק ראשון ותו לא צריך, אבל אם רוצה לעשות שיהי' לו כוונה אפילו

אח"כ, תבא עליו ברכה . . והרמב"ם דנקט דשאר קורא כשהוא מהלך, נזהר שלא תאמר הואיל והוכרח לעמוד בפסוק ראשון יעמוד עד כל הפרשה, קמ"ל דאין צריך, כן נראה לענ"ד ברור. והנה, אף שחילוקו בין יושב ועומד למהלך ועומד מסתבר, לכאורה הראי' שהביא הב"ח מהרמב"ם הוי ראי' חזקה. ותירוץ הט"ז צ"ע לכאו', דמאחר שפסק הרמב"ם שצריך לעמוד בפסוק ראשון, מהי הסברה שצריך לעמוד כל הפרשה?

רבינו הזקן בסע' ג' פוסק כדברי הט"ז (וסברתו לחלק בין יושב למהלך) דמהלך רשאי לעמוד ולקרות כל הג' פרשיות ותבוא עליו ברכה. ועל הגליון כתב: ט"ז. וכן משמע מלשון טור ושו"ע.

וי"ל דהמשמעות היא, שכשמביאים הטור ושו"ע לשון הרמב"ם כותבים רק שמהלך "צריך לעמוד בפסוק ראשון" ומשמיטים התיבות "והשאר קורא והוא מהלך" שמהם הביא הב"ח ראייתו שצריך לקרות השאר כשהוא מהלך. והיינו, שאף אם צודק הב"ח בראייתו מדברי הרמב"ם, הנה הטור והשו"ע השמיטו תיבות אלו בכוונה לפסוק שאין צריך לעמוד יותר מפסוק ראשון, אבל רשאי לעמוד לקרות כל הג' פרשיות בכוונה, ותבא עליו ברכה.



The Relationship Born Out of Mitzvos

Hatomim Hashliach Menachem Mendel Sorkin
Shliach in Yeshiva Gedolah

The משל of the genius and simple man relationship/ Definitions/ Touch vs. physicality, sound, intellect/ The הפשטה of logic/ The נמשל

There¹ is a famous משל, brought in many places in Chassidus, regarding the connection a Jew forms with Hashem through Mitzvos. About a genius, who requests a very simple man to do him a favor. Through this favor, the simple man forms a connection with the genius.

In a Sich'a 'שיחה א' פרשת צו, לקו"ש ח"ז, the Rebbe provides new depth to the Mashal. The משל not only expresses how we have no connection with Hashem, rather it brings out a whole new depth regarding the disconnection. Not only is Hashem much greater than us, and we are too insignificant to share a relationship with him, (thus, his greatness does not allow for any relationship), rather, in comparison to him we don't exist.

How does the Mashal express this fact?

To understand this, let's first examine the nature of the genius and the simple person, discussed in the משל.

The term genius in this context, refers to someone whose entire life is dedicated to intellectual pursuits. Someone, whose life goal is to learn

¹ Please note: the usage of the terms positive and negative in this article does not refer to their more common, colloquial definition (negative - not desirable) (positive - desirable). Rather, negative should be defined as - "characterized by the absence rather than the presence of distinguishing features", and positive should be defined as - "characterized by the presence rather than the absence of distinguishing features". Just as we translate מצוות עשה as "positive commandments", and מצוות לא תעשה as "negative commandments", intending their second definition (action or absence of action) and not ח"ו their first definition (a desirable action or undesirable action).

and appreciate matters, on the deepest scale possible. Someone, who will seek to objectively clarify and grasp ideas which are beyond, and detached from our lowly physical world. Someone, that the moment he understands, his whole face lights up, and on the other hand when he can't grasp a particular notion or concept will not eat, drink or sleep.

On the other hand, a simple man is someone who only uses his brain to figure out how to acquire things for himself, so that he can survive and enjoy himself, someone, who never used his intellect to think about anything higher than himself. Thus, he has never really used his intellect, (since the definition of intellect is objective understanding). Simply put, the simple man doesn't have true reasoning, rather he can only relate to matters in a selfish sublogical manner.

To attain a better understanding regarding, the lack of relationship between physicality and intellect, let's examine the relationship between, the ability to touch and feel in comparison with, (a) raw physical matter, (b) sound (c) intellect.

A physical object relates to touch in a positive manner. One can touch the object.

Sound on the other hand, cannot be touched for it is metaphysical. However, one can safely present the following analysis, voice is so spiritual (refined and subtle), that one cannot touch it, as opposed to a more physical object (like a table), which one can touch. This comparison **can** be made! being that sound is also part of our physical world. (existence in our world is defined by operating within the framework of time and space. Every physical substance has a limited size and takes up a limited place, including sound which can only reach a certain distance, and will only be heard whilst the sound-waves travel.)

Intellect however, cannot be compared to sound, one cannot suggest that intellect is so spiritual (refined and subtle), to the extent that it cannot be touched, (as opposed to a more physical substance (like a table) which one can touch), for no comparison can be made between

touch and intellect, because they function on two totally different plains. Logic is not limited to the time and space of our physical world, if something makes sense now, automatically it also made sense yesterday, and will make sense tomorrow. As well, if a notion presented in one location is true, then automatically the logic applies in any other location equally. To compare intellect with touch -which doesn't exist in its world (even by negating it from touch) is outright ludicrous.

Thus, touch exists in the world of sound, (so they have some sort of relationship – they exist in the same world), however sound is so subtle that it's removed and negated from being touched. However, touch doesn't exist at all in the world of intellect, thus they don't share any relationship.

Therefore, the **משל** of the simple man not existing in the eyes of the genius, is a reference to this deeper level of dissociation.

Now, with this in mind, we can appreciate that even if a Jew acts against Hashem by not doing Mitzvos (Chas V'Shalom), he still shares a connection to Hashem (albeit a negative one – he doesn't do Mitzvos). As opposed to a **גוי** who doesn't have any connection, and doesn't even exist, with regards to Mitzvos.



DEDICATED TO THE LUBAVITCHER REBBE

Whose teachings and example are a never-ending source of life for all mankind. May we continue in his paths, and complete the mission with which he has charged us: To make the world conscious of the imminent Redemption and to prepare an environment where this ideal can be realized.

ולזכות

הרה"ת דובער שי' וזוג' מרת דבורה לאה שתחי'

סטרייטאן

לרגל נישואיהם

ביום חמישי ו' ניסן ה'תשע"ח



יה"ר שיזכו להקים בית נאמן בישראל בנין עדי עד

מיוסד על יסודי התורה והחסידות

ברצו"ק ולנח"ר לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י אבי הכלה

הרה"ח ר' שאול וזוג' מרת דינה מרים שיחיו

ומשפחתם שיחיו ענגעל